Kant-Lexikon
Band 1

Kant-Lexikon

Herausgegeben von
Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg,
Georg Mohr, Stefano Bacin

unter Mitarbeit von
Thomas Höwing, Florian Marwede, Steffi Schadow

in Verbindung mit
Eckart Förster, Heiner Klemme, Christian Klotz,
Bernd Ludwig, Peter McLaughlin, Eric Watkins

Band 1
a priori / a posteriori – Gymnastik

DE GRUYTER

Herausgeber
Marcus Willaschek, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt
Jürgen Stolzenberg, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Georg Mohr, Universität Bremen
Stefano Bacin, Università Vita-Salute San Raffaele, Milano

ISBN 978-3-11-017259-1
e-ISBN (PDF) 978-3-11-044399-8
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-044401-8

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2015 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Satz: le-tex publishing services GmbH, Leipzig
Druck und Bindung: Druckerei Hubert & Co GmbH und Co KG, Göttingen
♾ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

„Indessen leuchtet doch aus dem wenigen, was ich hievon angeführt habe, deutlich hervor, daß ein vollständiges Wörterbuch mit allen dazu erforderlichen Erklärungen nicht allein möglich, sondern auch leicht sei zu Stande zu bringen."

(KrV A 83/B 109)

Das vorliegende Kant-Lexikon erschließt das philosophische Werk Immanuel Kants auf der Grundlage des aktuellen Standes der Kant-Forschung. In 2395 Artikeln werden die philosophisch relevanten Termini der Philosophie Kants, die von Kant genannten und für seine Philosophie relevanten Personennamen sowie die von Kant selbst veröffentlichten oder autorisierten Schriften behandelt.

Zur Geschichte der Kant-Lexika

Mit der *Kritik der reinen Vernunft* führt Kant eine neue philosophische Terminologie ein, die den begrifflichen Anforderungen der Grundlegung einer kritischen Transzendentalphilosophie gerecht werden soll. Deren meist ungenaues und mit überkommenen Semantiken kontaminiertes Verständnis führte schon früh zu gravierenden Missverständnissen der grundlegenden Argumente und ihres systematischen Zusammenhangs. Diese Problematik setzt sich in der *Kritik der praktischen Vernunft* und der *Kritik der Urteilskraft* sowie in den anderen Schriften der 1780er und 1790er Jahre fort. Dies erklärt den bemerkenswerten Umstand, dass bereits zu Kants Lebzeiten, seit den 1780er Jahren, mehrfach Kommentare, Kompendien und Wörterbücher zu seinem Werk erschienen sind.

Die Geschichte der Nachschlagewerke zu Kants Schriften beginnt 1786 mit dem 130 Seiten schmalen *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften* von Carl Christian Erhard Schmid, das zunächst als Ergänzungsschrift zu Schmids Kompendium der kritischen Philosophie gedacht war: *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse zu Vorlesungen nebst einem Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, Jena 1786. Ab 1788 erscheint es als eigenständiges Werk unter dem Titel *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, das mehrere vermehrte Auflagen erlebt. In einer stark erweiterten vierten Auflage erscheint es 1798 in Jena (seit 1976 als Nachdruck erhältlich).

Kurz darauf erscheint von Samuel Heinicke das *Wörterbuch zur Kritik der reinen Vernunft und zu den philosophischen Schriften von Herrn Kant*, Preßburg 1788. Es ist fast identisch mit dem Wörterbuch von Schmid. Daher wird es weitgehend ignoriert und ist bald vergessen.

Das nächste nennenswerte Lexikon ist Georg Samuel Albert Mellins *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie, oder Versuch einer fasslichen und vollständigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze. Mit Nachrichten, Erläuterungen und Vergleichungen aus der Geschich-*

te der Philosophie begleitet und alphabetisch geordnet, 6 Bände, Züllichau, Jena, Leipzig, 1797–1804. Hierbei handelt es sich um ein ausführliches und gründliches Hilfsmittel, das bis heute nützlich ist. Es beschränkt sich auf die veröffentlichten Werke Kants. Aus offensichtlichen historischen Gründen kann es noch nicht auf eine fortgeschrittene wissenschaftliche Debatte von Kants Terminologie zurückgreifen.

Mellins Wörterbuch setzt für über ein Jahrhundert einen unüberholten Maßstab. Das 1893 in Berlin erschienene *Kant-Lexikon* von G. Wegner kann sich nicht behaupten. Erst 1930 erscheint ein bereits 1916 fertiggestelltes Kant-Lexikon, das gegenüber Mellin einen substantiellen Fortschritt darstellt: Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass*, Berlin 1930. Mit 642 eng bedruckten Seiten ist es nicht annähernd so umfangreich wie Mellins Wörterbuch, dafür bezieht es, im Unterschied zu allen älteren Lexika, neben den von Kant veröffentlichten Schriften auch Briefe und handschriftliche Nachlassfragmente Kants mit ein, die aufgrund der bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts erzielten editorischen Fortschritte zur Verfügung stehen. *Der Eisler* darf als das erfolgreichste und wichtigste Kant-Lexikon des 20. Jahrhunderts gelten. Es ist hilfreich, wenn es um eine erste Vergewisserung einschlägiger Textstellen zu Kants Begrifflichkeit geht. Es ist jedoch unvollständig und teilweise inkohärent. Neben unkommentierten Zitatfolgen enthält es eigenwillige Interpretationen, die von Kants Terminologie z. T. abweichen. Aus heutiger Sicht erscheint sein Beitrag zu einem soliden Verständnis der kantischen Termini zweifelhaft. Da Rudolf Eislers Kant-Lexikon sich auf alte, heute nicht mehr gültige und auch nicht mehr verfügbare Ausgaben bezieht, hat es für heutige Benutzer nur noch einen sehr eingeschränkten Wert.

Das wesentlich schmalere *Systematische Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft* von Heinrich Ratke, Leipzig 1929, stellt die Begriffe in ihren sachlichen Kontext und erreicht dadurch eine gewisse Übersichtlichkeit. Mit seinem sehr beschränkten Umfang ist es äußerst selektiv angelegt und zieht sich oft auf die bloße Nennung der Begriffswörter ohne Zitat, Paraphrase oder Erläuterungen zurück.

Über Nachschlagewerke dieser Art hinaus sind zu nennen der von Gottfried Martin herausgegebene *Sachindex zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, bearbeitet von D. J. Löwisch, Berlin 1967, sowie der seit 1967 erscheinende *Allgemeine Kantindex zu Kants gesammelten Schriften*, in Zusammenarbeit mit Ingeborg Heidemann u. a. wiederum herausgegeben von Gottfried Martin (Berlin). Das Lexikon von Roger Verneaux *Le vocabulaire de Kant*, 2 Bände, Paris 1967 und 1973, wird heute im französischsprachigen Raum benutzt. In englischer Sprache ist *A Kant Dictionary*, Oxford 1995, von Howard Caygill mit einem beschränkten Umfang ein nützliches Hilfsmittel mit einer vergleichsweise kleinen Auswahl von Artikeln aus Kants Terminologie. Die ausgewählten Stichworte werden in einführenden Essays erläutert, die gelegentlich auch auf philosophiehistorische Voraussetzungen eingehen. Auf aktuelle Forschung wird dabei nicht Bezug genommen. Zu nennen ist schließlich *The Kant Dictionary*, Bloomington u. a. 2015, von Lucas Thorpe, das ebenfalls nur eine sehr begrenzte Auswahl von Stichworten berücksichtigt.

Aus der historischen Übersicht geht hervor, dass bisher kein Kant-Lexikon zur Verfügung stand, das Kants philosophische Terminologie auf der Grundlage der aktuellen Text-Editionen von Kants Werk und unter Bezugnahme auf die aktuelle Kant-Forschung vollständig erfasst und lexikalisch angemessen erschließt. Diesem Desiderat kommt das vorliegende Kant-Lexikon nach.

Das neue Kant-Lexikon

Textgrundlage für die Auswahl der Stichworte des vorliegenden neuen Kant-Lexikons sind die Bände 1 bis 9 sowie 21 und 22 der sogenannten *Akademie-Ausgabe* der Schriften Kants (*Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, jetzt: Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter Verlag, Berlin 1900ff.). Die in der *Akademie-Ausgabe* enthaltenen Briefe, Nachlass-Reflexionen und Vorlesungsmitschriften werden insoweit herangezogen, als sie der Erläuterung der in den von Kant selbst veröffentlichten Werken sowie im *Opus postumum* verwendeten Terminologie und Namen dienlich sind. Vollständigkeit wurde nicht angestrebt, jedoch haben wir uns bemüht, die philosophisch *relevanten* Termini und Personennamen möglichst umfassend zu berücksichtigen.

Die Artikel zu *Termini* der Philosophie Kants enthalten im ersten Abschnitt eine Definition bzw. Erläuterung des Stichworts, gegebenenfalls mit der Unterscheidung verschiedener Bedeutungen. Es folgen Hinweise auf die wichtigsten Stellen durch Angabe von Band und Seitenzahl der *Akademie-Ausgabe*, an denen Kant den Terminus erläutert oder verwendet. Daran schließt sich, wo dies sinnvoll erschien, eine Schilderung des historischen Kontexts an. Der zentrale Abschnitt des Artikels erläutert die systematische Funktion des betreffenden Terminus in der Philosophie Kants unter Berücksichtigung der Entwicklung des kantischen Denkens. Interpretationsschwierigkeiten und -kontroversen werden z. T., in den Artikeln über besonders wichtige Termini, in einem gesonderten Abschnitt zusammenfassend dargestellt. Da die Artikel des Lexikons nicht bei Sachthemen, sondern bei Kants Terminologie ansetzen, kann es zu einem Themenbereich (z. B. *Freiheit*) mehrere thematisch eng verwandte Artikel geben (z. B. *Freiheit, praktische/transzendentale*, *Spontaneität*, *Autonomie* etc.). In diesen Fällen wird auch auf die jeweils anderen Artikel verwiesen.

Artikel zu *Personennamen* legen nach kurzen biographischen Angaben dar, in welcher Hinsicht und in welchem Kontext die Person für Kants Philosophie relevant ist; auf die wichtigsten Stellen, an denen Kant die Person erwähnt, wird hingewiesen. Wo dies sinnvoll erschien, werden Interpretationsfragen und Forschungskontroversen erwähnt. Bei den Personennamen werden neben den von Kant in seinen Werken erwähnten Personen u. a. auch seine Briefpartner und Verleger berücksichtigt.

Die Artikel zu den *Schriften Kants* nennen die derzeit verfügbaren historisch-bibliographischen Angaben zur Überlieferung des Manuskripts, zur Erstveröffentlichung, zu weiteren Auflagen der Schrift und zu aktuellen editorisch zuverlässigen Ausgaben. Daran anschließend werden der Titel der Schrift sowie ihre Vorgeschichte und Entstehung erläutert. In Form einer Zusammenfassung von Aufbau, Ziel und Gedankengang wird

der Inhalt der Schrift dargestellt. Weitere Punkte sind die Bedeutung der Schrift in Kants Werk, ihre sachlichen Verbindungen zu anderen Schriften Kants und die Wirkung der Schrift, sowie Hinweise auf Kommentare und Forschungsliteratur. Besonders wichtigen Kapiteln und Abschnitten Kantischer Werke sind eigene Artikel gewidmet.

Schließlich nennen die Artikel zu *Zeitschriften* die wichtigsten Daten und Informationen zu den Periodika, in denen Kant seine Aufsätze und Rezensionen publiziert hat.

Wo dies sinnvoll erschien, werden *am Ende eines Artikels* Hinweise auf ausgewählte weiterführende Literatur gegeben. Die vollständigen Angaben zur Literatur, auf die *in den Artikeln* in Form von Kurztiteln verwiesen wird, finden sich in der Bibliographie *am Ende des Lexikons*.

Dank

Das Kant-Lexikon wurde maßgeblich mit Mitteln der *Fritz Thyssen Stiftung* gefördert. Die Herausgeber danken der *Fritz Thyssen Stiftung* für die großzügig gewährte Förderung und der *Goethe Universität Frankfurt am Main*, der *Universität Bremen* und der *Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* für die gewährte finanzielle Unterstützung.

Den 221 Autorinnen und Autoren des Kant-Lexikons sowie den Mitgliedern des Beirats, Eckart Förster, Heiner Klemme, Christian Klotz, Bernd Ludwig, Peter McLaughlin und Eric Watkins danken wir für ihre Bereitschaft zur Mitwirkung und ihr Engagement. Den mit dem Kant-Lexikon befassten Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Verlags Walter de Gruyter, insbesondere der Cheflektorin, Dr. Gertrud Grünkorn, danken wir für die gute Zusammenarbeit und zuvorkommende Betreuung. Stephan Korell, Hendrik Hoffmann sowie Daniel Tramp und Patrick Schulz danken wir für die kompetente Herstellung des Satzes und die schnelle, stets zuverlässige Umsetzung der Korrekturen.

Ein weiterer Dank gilt den Übersetzern Sebastian Boll, Julia Born, Birger Brinkmeier, Giuseppe Motta, Jean Philipp Strepp und Silke Wulf sowie den Mitarbeitern und wissenschaftlichen wie studentischen Hilfskräften, die in Bremen, Frankfurt und Halle am Kant-Lexikon mitgewirkt haben: Claudia Blöser, Sebastian Boll, Christian Bork, Julia Born, Martina Büttner, Tomas Cabi, Felix Engel, Daniel Esser, Luca Essig, Gabriele Gava, Carmen Herbon, Michael Hoffmann, Kai Hüwelmeyer, Astrid Kneier, Agnieszka Kochanowicz, Michel de Araujo Kurth, Hannes Ole Matthiessen, Andreas Müller, Dalang Ngo, Dominik Schönherr, Marion Seiche, John Steinmark, Christiane Straub.

Unser ganz besonderer Dank geht an die Mitarbeiterin und die Mitarbeiter in der Redaktion Steffi Schadow, Thomas Höwing und Florian Marwede für die zuverlässige redaktionelle Betreuung und ihr großes Engagement für das Kant-Lexikon.

Frankfurt/M., Halle, Bremen und Pisa,
Juli 2015

Die Herausgeber
Marcus Willaschek
Jürgen Stolzenberg
Georg Mohr
Stefano Bacin

Inhalt

Band 1

Vorwort —— **V**

Siglenverzeichnis —— **XI**

Lexikonteil
a priori / a posteriori – Gymnastik —— 1

Band 2

Siglenverzeichnis —— **VII**

Lexikonteil
habitus – Rührung —— 987

Band 3

Siglenverzeichnis —— **VII**

Lexikonteil
Sache – Zyniker, Zynismus —— 1995

Autorenverzeichnis —— **2769**

Werke und Ausgaben Kants —— **2781**

Bibliographie —— **2785**

Siglenverzeichnis

1. Einleitung KU	Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft
Ableben Funk	Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk
Anthropologie	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht
Anthropologie Busolt	Vorlesung über Anthropologie, Nachschrift Busolt
Anthropologie Collins	Vorlesung über Anthropologie, Nachschrift Collins
Anthropologie Friedländer	Vorlesung über Anthropologie, Nachschrift Friedländer
Anthropologie Menschenkunde	Vorlesung über Anthropologie, Nachschrift „Menschenkunde“
Anthropologie Mrongovius	Vorlesung über Anthropologie, Nachschrift Mrongovius
Anthropologie Parow	Vorlesung über Anthropologie, Nachschrift Parow
Anzeige	Anzeige des Lambertischen Briefwechsels
Aufklärung	Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?
Ausgleichung	Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streits
Bemerkungen	Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764–66), [Kant-Forschungen, Bd. 3], hg. von Marie Rischmüller, Hamburg 1991
Beobachtungen	Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen
Betrachtung	Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen
Beweisgrund	Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes
Buchmacherei	Über die Buchmacherei
Büchernachdruck	Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks
Danziger Rationaltheologie	Vorlesung über Rationaltheologie, Nachschrift Mrongovius, nach Baumbach
De igne	Meditationum quarundam de igne succincta delineatio [Knappe Darstellung einiger Gedanken über das Feuer]
De mundi	De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis [Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Verstandeswelt]
Deutlichkeit	Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral
Einfluß des Mondes	Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung
Ende aller Dinge	Das Ende aller Dinge
Entdeckung	Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll
Entwurf Geographie	Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: Ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein großes Meer streichen

Erdbeben	Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat
Erklärung Schlettwein	Erklärung gegen Schlettwein
Erklärung Fichte	Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre
Fakultäten	Der Streit der Fakultäten
Fortschritte	Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?
Frieden	Zum ewigen Frieden
Gegenden	Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume
Gemeinspruch	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis
Geschichte	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht
Geschichte Erdbeben	Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Teil der Erde erschüttert hat
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
Handexemplar KrV A	Kants Handexemplar der *KrV A*, darin *Selbständige Reflexionen* zu verschiedenen Textstellen der *KrV* sowie *Textemendationen*
KpV	Kritik der praktischen Vernunft
Krankheiten	Versuch über die Krankheiten des Kopfes
KrV	Kritik der reinen Vernunft
KrV A	Kritik der reinen Vernunft, 1. Auflage
KrV B	Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage
KU	Kritik der Urteilskraft
Lehrbegriff	Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft
Logik	Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, hg. von Gottlieb Benjamin Jäsche
Logik Bauch	Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften. Logik Bauch, bearb. von Tillmann Pinder, Hamburg: Meiner 1998 [Kant-Forschungen, Bd. 8]
Logik Blomberg	Vorlesung über Logik, Nachschrift Blomberg
Logik Hechsel	Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften. Logik Hechsel, Warschauer Logik, bearb. von Tillmann Pinder, Hamburg: Meiner 1998 [Kant-Forschungen, Bd. 9]
Logik Pölitz	Vorlesung über Logik, Nachschrift Pölitz
MAN	Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft
Menschenrace	Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace
Metaphysik der Sitten Vigilantius	Vorlesung über Moralphilosophie „Metaphysik der Sitten“, Nachschrift Vigilantius

Metaphysik Dohna	Vorlesung über Metaphysik, Nachschrift Dohna
Metaphysik Herder	Vorlesung über Metaphysik, Nachschrift Herder
Metaphysik L1	Vorlesung über Metaphysik, Nachschriften-Kompilation „L1“
Metaphysik L2	Vorlesung über Metaphysik, Nachschrift Pölitz „L2“
Metaphysik Mrongovius	Vorlesung über Metaphysik, Nachschrift Mrongovius
Metaphysik Volckmann	Vorlesung über Metaphysik, Nachschrift Volckmann
Metaphysik v. Schön	Vorlesung über Metaphysik (Ontologie), Nachschrift von Schön
Monadologia physica	Metaphysicae cum geometrica iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam [Der Gebrauch der Metaphysik, sofern sie mit der Geometrie verbunden ist, in der Naturphilosophie, dessen erste Probe die physische Monadologie enthält]
Moralphilosophie Collins	Vorlesung über Moralphilosophie, Nachschrift Collins
MSR	Die Metaphysik der Sitten, Erster Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre
MST	Die Metaphysik der Sitten, Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre
Mutmaßlicher Anfang	Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte
Nachricht Vorlesungen	Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765–1766.
Nachricht Ärzte	Nachricht an Ärzte
Nachschrift Mielcke	Nachschrift zu Christian Gottlieb Mielckes Littauisch-deutschem und deutsch-littauischem Wörterbuch
Natürliche Theologie Volckmann	Vorlesung über Natürliche Theologie, Nachschrift Volckmann, nach Baumbach
Negative Größen	Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen
Nova dilucidatio	Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio [Neue Erhellung der ersten Prinzipien metaphysischer Erkenntnis]
Ob die Erde veralte	Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen
Op. post.	*Opus postumum*
Optimismus	Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus
Orientieren	Was heißt: sich im Denken orientieren?
Pädagogik	Über Pädagogik, hg. von Friedrich Theodor Rink
Philanthropin	Zwei Aufsätze, betreffend das Basedow’sche „Philanthropin“
Physische Geographie	Physische Geographie, hg. von Friedrich Theodor Rink
Prolegomena	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können
Racen	Von den verschiedenen Racen der Menschen
Radikal Böse	Über das radikale Böse in der menschlichen Natur
Refl.	Handschriftliche Notizen (*Reflexionen*) aus dem Zeitraum 1765–1800

Religion	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft
Religionslehre Pölitz	Vorlesung über Philosophische Religionslehre nach Pölitz
Rez. Herder	Rezensionen von Johann Gottfried Herder: Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit
Rez. Hufeland	Rezension von Gottlieb Hufeland: Versuch über den Grundsatz des Naturrechts
Rez. Moscati	Rezension von Moscatis Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Tiere und Menschen
Rez. Schulz	Rezension von Schulz: Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religion, nebst einem Anhange von den Todesstrafen
Rez. Silberschlag	Rezension von Silberschlags Schrift: Theorie der am 23. Juli 1762 erschienenen Feuerkugel
Sömmering	Anhang zu Sömmering: Über das Organ der Seele
Spitzfindigkeit	Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen
Teleolog. Prinz.	Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie
Theodizee	Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee
Theorie der Winde	Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde
Theorie des Himmels	Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt
Träume	Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik
Umdrehung der Erde	Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe und woraus man sich ihrer versichern könne, welche von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin zum Preise für das jetztlaufende Jahr aufgegeben worden
Verkündigung	Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie
Vermeintes Recht	Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen
Vornehmer Ton	Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie
Vorrede Jachmann	Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmann: Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie
Vulkane	Über die Vulkane im Monde
Wahre Schätzung	Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise derer sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen
Warschauer Logik	Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften. Logik Hechsel, Warschauer Logik, bearb. von Tillmann Pinder, Hamburg: Meiner 1998 [Kant-Forschungen, Bd. 9]
Wiener Logik	Vorlesung über Logik „Wiener Logik“

a priori / a posteriori

Das Begriffspaar a priori/a posteriori beinhaltet bei Kant eine negative und eine positive Perspektive. Gemäß der *negativen Perspektive* ist Apriorität Erfahrungs*un*abhängigkeit, Aposteriorität dagegen Erfahrungsabhängigkeit. Dabei sind *Urteile* dann a priori, wenn sie ohne Rekurs auf durch sinnliche Wahrnehmung bedingte Erfahrung begründet werden können, während Anschauungen oder Begriffe dann a priori sind, wenn ihr Inhalt weder direkt noch indirekt auf Erfahrung zurückgeht (vgl. KrV A 1ff. / B 1ff.). Der Sinn des Begriffspaares a priori/a posteriori erschöpft sich aber keineswegs in dieser negativen Perspektive. Dem *positiven Gesichtspunkt* nach bezeichnen Apriorität und Aposteriorität die zwei Grundweisen, wie Urteile begründet werden können, nämlich entweder unter Rekurs auf die *Form* des Erkenntnisvermögens selbst (vgl. z. B. KrV A 50f. / B 75) (= a priori) oder auf die empirische Mannigfaltigkeit der Anschauung (= a posteriori). Kant verwendet den Terminus ‚a posteriori' zumeist als gleichbedeutend mit ‚empirisch'. Weitere wichtige Stellen: 1:54; 2:92ff.; 2:378; KrV B XII; KrV B XVII; KrV B 1ff.; KrV A 9 / B 13; KrV A 43f. / B 60f.; KrV A 85 / B 118; KrV A 99ff.; 4:267; 4:270; 4:275; 4:281; 4:294; 4:319; 4:373; 4:275; 4:277ff.; 4:305; 4:375; 4:467ff.; 4:481ff.; 9:12; 20:266ff.

Verwandte Stichworte

Begriff a priori; empirisch; Urteil, empirisch / a priori; Urteil, synthetisches a priori

Philosophische Funktion

Das Begriffspaar a priori/a posteriori beinhaltet (1) einen *urteilsklassifikatorischen* Sinn, (2) einen *erkenntniskonstitutiven* Sinn und es macht (3) eine *Begründungshierarchie* innerhalb der Apriorität selbst möglich.

1 Der urteilsklassifikatorische Sinn

Die Erfahrungsunabhängigkeit eines apriorischen Urteils resultiert für Kant aus seiner Rechtfertigung durch Gründe, die in der *invarianten Form* unseres Erkenntnisvermögens *selbst* (vgl. z. B. KrV A 50f. / B 75) liegen. (Zur Funktion der *invarianten Form* bei Kant vgl. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*). Je nach Begründungsvariante (vgl. z. B. KrV A 6ff. / B 14ff.; 4:267ff.) ergeben sich hieraus das analytisch-apriorische Urteil *einerseits* und das synthetisch-apriorische Urteil *andererseits* (→ Urteil, analytisches/synthetisches). Das *analytisch*-apriorische Urteil wird durch die logische Form unseres Denkens gerechtfertigt, das *synthetisch*-apriorische Urteil der Mathematik durch die Form unserer „Sinnlichkeit". Bei einem aposteriorischen Urteil hingegen wird die Bestimmung des Subjektbegriffs des Urteils durch das Prädikat durch einen *empirischen Anschauungsbezug* gerechtfertigt. Urteile im Sinne apriorischer Begründung sind durch strenge ausnahmslose Allgemeinheit und Notwendigkeit ausgezeichnet (vgl. z. B. KrV B 4). Urteile mit aposteriorischer Begründung hingegen sind kontingent. Da Kant nicht nur analytische Urteile als apriorische Urteile anerkennt, sondern gerade auch synthetisch-apriorische Sätze annimmt, liegt in dieser Charakteristik kein zirkuläres Begründungsverhältnisses von Allgemeinheit und Notwendigkeit *einerseits* und (analytischem) Apriori *andererseits* vor (vgl. Hanna, *Kant and the Foundations*, S. 127f.).

Bei jedem Urteil ist eine Begründung anzuführen, warum sein Prädikatsbegriff gültig auf den Subjektsbegriff bezogen werden kann. Im *analytischen* Urteil wird das „bereits Enthaltensein" des Prädikatsbegriffs im Begriffsinhalt des Subjektbegriffs gedacht. Damit ist das analytische Urteil durch logische Prinzipien fundiert. Da im Begriff ‚Körper' die Ausdehnung als Merkmal enthalten ist, verwendet ein Urteilender, der in einem Urteil dem Körper das Prädikat der Ausdehnung abspricht, den Begriff ‚Körper' falsch (vgl. z. B. KrV A 7 / B 12). Analytische Urteile explizieren den Minimalmerkmalsbestand eines Begriffes, den der Urteilende kennen muss, um überhaupt etwas als unter diesen Begriff fallend denken zu können. Das unabdingbare prädikative Denkenmüssen von bestimmten Merkmalen im Subjektsbegriff eines analytischen Urteils sowie das unabdingbare prädikative Ausschließenmüssen von bestimmten Merkmalen aus dem Subjektsbegriff eines analytischen Urteils artikulieren die formallogischen *Teilbedingungen* möglicher gegenständlicher Referentialität eines Begriffes. Wer Körper als *nicht* ausgedehnt denkt, begeht einen logischen Widerspruch. Die Rechtfertigungsart des analytischen Urteils (vgl. z. B. KrV A 6ff. / B 10ff., 4:267ff.) entspricht somit dem *positiven* Kriterium der Apriorität. Das analytische Urteil wird qua Begründung

durch logische Prinzipien (insbesondere qua Begründung durch das Widerspruchsprinzip) durch *eines* der beiden *Grundelemente* der Form des Erkennens begründet – nämlich durch das Element der Form *des Denkens* (vgl. z. B. auch KrV A 50f. / B 75).

Die →Mathematik verfügt über synthetisch-apriorische Sätze. Mathematische Sätze sind a priori, weil auch sie aus *einem* der beiden Grundelemente der Form unserer Erkenntnis begründet werden können – dem *Grundelement* der Anschauungsform (vgl. z. B. KrV A 6ff. / B 10ff.; 4:267ff.). Die Anschauungsformen von Raum und Zeit stellen für Kant *invariante Formen* unserer Sinnlichkeit dar. Weil der apriorisch-konstruktiv erzeugte Gegenstand der Mathematik ein *anschaulicher* Gegenstand ist, lassen sich kraft seiner reinen, anschaulichen Gegebenheit weitere wissenserweiternde synthetische Urteile a priori generieren.

2 Der erkenntniskonstitutive Sinn

Die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori ist für Kant zugleich die zentrale Frage nach der Möglichkeit einer wissenschaftlich-dogmatischen →Metaphysik. Die Tatsache, dass Metaphysik keine Gegenstände aufweist, die in der (empirischen) Anschauung gegeben werden könnten, schließt die Möglichkeit wissenserweiternder synthetischer Urteile a posteriori in dieser Wissenschaft aus. Wissenserweiternde metaphysische Urteile könnten somit nur synthetische Urteile a priori *aus bloßen Begriffen* sein. Aus der Analyse der angeführten Typen von Urteilsbegründungen ergibt sich, dass *direkte* synthetisch-apriorische Urteile aus bloßen Begriffen unmöglich sind – und dass demzufolge eine wissenschaftliche Metaphysik aus bloßen Begriffen scheitern muss. Dennoch kann es – wie Kant in der Methodenlehre der *KrV* ausführt (vgl. KrV A 736f. / B 764f.) – in *indirekter Weise* synthetische Urteile a priori aus Begriffen geben, wenn diese in Bezug zu möglicher Erfahrung stehend gedacht werden. Unter der erkenntniskonstitutiven Perspektive wird deutlich, dass apriorische Prinzipien nur deshalb zur Begründung von apriorischen Urteilen herangezogen werden können, weil diese Prinzipien die Möglichkeit der Erfahrung und deren Gegenstände begründen. Kant schreibt über die Grundsätze des Verstandes (hier am Beispiel des Grundsatzes der Kausalität): „Er heißt aber *Grundsatz* und nicht *Lehrsatz*, ob er gleich bewiesen werden muß, darum, weil er die besondere Eigenschaft hat, daß er seinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht, und bei dieser immer vorausgesetzt werden muß“ (KrV A 737 / B 765). Der erkenntniskonstitutive Sinn des Apriori ist also sein prinzipientheoretischer Fundierungssinn. Als Bedingungen der Möglichkeit des Denkens empirischer Gegenstände – und folglich Bedingungen der Anschauungsgegebenheit empirischer Gegenstände *als* Gegenstände (vgl. Cramer, *Zur systematischen Differenz*, S. 27–58, bes. 27) – können die Prinzipien *einerseits* begründungstheoretisch nicht in Abhängigkeit zu „empirischen Gegenständen“ stehen, da sie diese doch allererst in ihrer Gegenständlichkeit ermöglichen sollen. Andererseits können und müssen sie sich dennoch a priori auf empirische Gegenstände beziehen, gerade weil ihre ganze objektive Realität ausschließlich darin liegt, empirische Gegenstände in ihrer Gegenständlichkeit möglich zu machen.

3 Die Begründungshierarchie innerhalb des Apriori

Für Kant gibt es eine Differenz in der Begründungshierarchie zwischen den erfahrungskonstitutiven Prinzipien (Kategorien und Anschauungsformen) und den konstitutiven Begriffen eines ‚regionalen Gegenstandsbereiches‘ (wie z. B. der Physik). Trotz der Zurückweisung der dogmatischen Metaphysik bezeichnet die *KrV* jede apriorische Erkenntnisart aus Begriffen als metaphysisch. So wird auch die Transzendentalphilosophie in der *Architektonik* (KrV A 832ff. / B 860ff.) unter den Terminus ‚Metaphysik‘ rubriziert (vgl. KrV A 845 / B 873). Kant verwahrt sich gegen die Bestimmung der Metaphysik als Lehre von den „ersten Principien der menschlichen Erkenntniß“ (KrV A 843 / B 871). Der Grad der Allgemeinheit von Prinzipien sage nichts über deren Begründungsstatus aus, da es auch unter empirischen Prinzipien einen Gradationsunterschied der Allgemeinheit gebe. Echte Fundierungsprinzipien müssten deshalb von ihrem apriorischen Ursprung aus gefasst werden – nur diese apriorische Art der Prinzipienerkenntnis sei „metaphysisch“ (vgl. KrV A 842f. / B 870f.). Andererseits wird eine ‚regionale‘ apriorische Erkenntnis aus Begriffen, die nicht in den apriorischen transzendentalen Konstitutionsbegriff der

Gesamterfahrung gehört, in dezidierter Abgrenzung zu „transscendental[]“ als „metaphysisch[]“ bezeichnet (vgl. 4:469f.; 5:181; KrV A 56f. / B 80f.; KrV A 848 / B 876). Neben der →Transzendentalphilosophie, welche die elementaren Konstitutionsprinzipien der Erfahrung entfaltet, gibt es auch die „bloß“ apriorisch-metaphysische Ebene eines spezifischen Gegenstandsbereichs (vgl. KrV A 848 / B 876). Kants Paradebeispiel sind die *MAN*. Peter Plaass (vgl. *Kants Theorie der Naturwissenschaft*) und Konrad Cramer (vgl. *Zur systematischen Differenz*) weisen betreffs dieser Zusammenhänge überzeugend nach, dass nach Kant ein ‚regionaler‘ metaphysischer Begriff im Unterschied zu einem reinen Verstandesbegriff der transzendentalen Begründungsebene *keine ‚reinen‘* synthetischen Urteile a priori fundieren könne. Gleichwohl könne ein solcher regional-metaphysischer Begriff *nichtreine*, aber *dennoch synthetisch*-apriorische *Urteile* (mit)fundieren. Die Ursache dieser Ebenenunterscheidung innerhalb des Apriori sei darin begründet, dass die gegenständliche Referenz eines nichtreinen metaphysischen Begriffes a priori ausschließlich a posteriori ausgewiesen werden könne. Referierten die Kategorien nämlich immer auch und zugleich a priori von sich aus auf empirische Gegenstände, könnten sich die Begriffe der metaphysischen Dimension hingegen, obgleich apriorisch fundierbaren Gehaltes, nur a posteriori auf empirische Gegenstände beziehen.

Weiterführende Literatur

Cramer, Konrad: „Zur systematischen Differenz von Apriorität und Reinheit in Kants Lehre von den synthetischen Urteilen a priori“, in: Henrich, Dieter / Wagner, Hans (Hg.): Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer, Frankfurt/M.: Klostermann 1966, 21–63.

Cramer, Konrad: Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1985.

Hanna, Robert: Kant and the Foundations of Analytic Philosophy, Oxford: Clarendon Press 2001.

Hiltscher, Reinhard: Wahrheit und Reflexion. Eine transzendentalphilosophische Studie zum Wahrheitsbegriff bei Kant, dem frühen Fichte und Hegel, Bonn: Bouvier 1998.

Reinhard Hiltscher

Abbild

→Urbild/Nachbild

Abderitismus

Der Abderitismus fasst die →Welt als ein Possenspiel (vgl. 7:82) auf, so genannt nach der antiken griechischen Stadt Abdera, deren Einwohner als besonders töricht galten. Weitere wichtige Stellen: 7:81f.; 8:307f.

Verwandte Stichworte

Der Streit der Fakultäten; Mendelssohn, Moses; Fortschritt

Philosophische Funktion

Nach einer antiken Erzählung überkam die Abderiten während des Theaters eine wahnhafte Narrheit. →Christoph Martin Wielands erzählt in seinem satirischen Roman *Die Abderiten* (1774) eine ‚Geschichte über menschliche Schwächen‘. Kant verbindet den Abderitismus mit der These, dass die moralische Verfasstheit des Menschen sich weder im Fortschritt noch im Verfall befinde, sondern „ein beständig wechselndes Steigen und […] Zurückfallen (gleichsam ein ewiges Schwanken)“ darstelle (7:81). An anderem Ort schreibt er →Moses Mendelssohn eine ähnliche Sichtweise zu (vgl. 8:307f.). In Kants späteren Werken zur praktischen Philosophie ist die Erkennbarkeit moralischen Fortschritts besonders wichtig als ein Anzeichen dafür, dass wir können, was wir sollen. Der Abderitismus ist somit eine Version der allgemeineren Tendenz, unsere moralischen Fähigkeiten in Frage zu stellen, die Kant mit dem →‚radikal Bösen‘ in Verbindung bringt. Ausgehend von Kants Interesse am Materialismus und der Geschichte der Philosophie kann es auch von Bedeutung sein, dass Abdera die legendäre Heimat des antiken Philosophen →Demokrit war.

Susan Shell
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Abel, Jacob Friedrich

Dt. Philosoph (1751–1829), der von 1772 bis 1790 an der militärischen Pflanzschule bzw. späteren Universität Hohe Karlsschule eine Professur für Philosophie sowie ab 1786 das Prorektorat inne

hatte und von 1790 bis zur Beendigung seiner akademischen Tätigkeiten und Übernahme kirchlicher Ämter im Jahre 1811 ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Tübingen war, wird von Kant namentlich zu seinen Kritikern gerechnet (vgl. 10:490). Ein Hauptinteresse Abels galt Problemen der philosophischen Psychologie, wie dem Beweis der Substanzialität und Einfachheit der menschlichen Seele (vgl. Abel, *Einleitung*, § 2) oder dem Ort der Interaktion von seelischen und körperlichen Prozessen, den Abel im Gehirn lokalisierte (vgl. Abel, *Einleitung*, § 34).

Nachdem Kant solche und ähnliche philosophisch-psychologischen Spekulationen bereits in *KrV A* mit der Aufdeckung der → Paralogismen der rationalen Psychologie einer fundamentalen Kritik unterzogen hatte, sah sich Abel veranlasst, Kant seine diesbezüglichen Zweifel, die „aufgelößt zu sehen [er] mit gröster Sehnsucht wünsche“ (10:482), schriftlich mitzuteilen. Dies tat er in seiner Schrift *Versuch über die Natur der speculativen Vernunft*, die im selben Jahr wie Kants *KrV B* erschien. Hier versucht Abel, Kants Kritik der rationalen → Psychologie (sowie der rationalen Kosmologie und Theologie) auf den Grundsatz zu reduzieren, dass für Kant „die einzige Legitimation objektiver Gültigkeit […] [darin bestehe], daß etwas Gegenstand möglicher Erfahrung ist“ (Abel, *Versuch*, S. 276) – ein Grundsatz, den Abel samt seinen Folgerungen nicht zuzugeben bereit ist (vgl. Abel, *Versuch*, S. 276), da diese Annahme „noch nicht erwiesen ist“ (Abel, *Versuch*, S. 277) und grundsätzlicher gefragt werden müsse, „wie und warum denn die Kategorien, auf Erscheinungen angewandt, die Erfahrung möglich machen“ (Abel, *Versuch*, S. 275). Eine detaillierte Reaktion von Kants Seite auf Abels Einwände ist nicht greifbar. Allerdings gab Kant seiner Hoffnung Ausdruck, dass die *KpV* „besser, als alle Controversen mit Feder und Abel […] die Ergänzung dessen, was ich der spekulativen Vernunft absprach, durch reine praktische, und die Möglichkeit derselben beweisen und faßlich machen“ werde (10:490).

Sebastian Wengler

Abendmahl

Das Abendmahl gehört zu den Gnadenmitteln und dient der „*Erhaltung dieser* [d. i. der kirchlichen] *Gemeinschaft* durch eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit, welche die Vereinigung dieser Glieder zu einem ethischen Körper und zwar nach dem Princip der Gleichheit ihrer Rechte unter sich und des Antheils an allen Früchten des Moralisch-Guten fortdaurend macht (die Communion)“ (6:193). Weitere wichtige Stellen: 6:192f.; 6:199f.

Verwandte Stichworte

Gnade; Taufe; Kirche

Philosophische Funktion

Abendmahl und Taufe bilden die zentralen kirchlichen Sakramente. Der Begriff des Sakraments kommt bei Kant nur selten vor, entweder in religionsvergleichender Perspektive (vgl. 9:381f.; 9:404) oder als Ausdruck kirchlich orthodoxer „Observanzen (dem Beten, dem Kirchengehen und den Sacramenten)“ (7:54). Das Abendmahl gehört für Kant zu den Gnadenmitteln (→ Gnade). Im Begriff des Gnadenmittels (vgl. vor allem 6:190–202) ist enthalten, dass der Mensch sich „in gewissen sinnlichen Veranstaltungen“ um „göttliche[n] Beistand“ bemüht (6:192). Es handelt sich daher um den „Wahn durch den Gebrauch bloßer Naturmittel eine Wirkung, die für uns Geheimniß ist, nämlich den Einfluß Gottes auf unsere Sittlichkeit, hervorbringen zu können“ (6:194). Diese Veranstaltungen lassen sich in der Perspektive der Vernunftreligion in vier „Pflichtbeobachtungen“ (6:192) einteilen: das → Gebet als Begründung der sittlichen Gesinnung in uns selbst, den Kirchgang (→ Kirche) als Ausbreitung dieser Gesinnung, die Taufe als ihre Fortpflanzung durch Aufnahme neuer Mitglieder in die Gemeinschaft des → Glaubens sowie schließlich das Abendmahl. Nur gelegentlich geht Kant auf die Stiftung des Abendmahls durch Jesus von Nazareth ein (vgl. 6:81; 7:40), kaum einmal auf dogmatische Kontroversen (vgl. 23:97). So sehr er auf der einen Seite das „*Pfaffenthum*“ kritisiert, das „im ausschließlichen Besitz der Gnadenmittel zu sein“ vorgibt (6:200), so kann er doch von der „Feierlichkeit“ des Abendmahls sagen: sie „enthält etwas Großes, die enge, eigenliebige und unvertragsame Denkungsart der Menschen, vornehmlich in Religionssachen, zur Idee einer weltbürgerlichen *moralischen Gemeinschaft* Erweiterndes in sich und ist ein gutes Mittel, eine

Gemeinde zu der darunter vorgestellten sittlichen Gesinnung der brüderlichen Liebe zu beleben“ (6:199f.).

Claus-Dieter Osthövener

Aberglaube

Unter Aberglaube sind nach Kant vernunftwidrige Vorstellungen über → Gott und sein Verhältnis zum → Menschen zu verstehen. Sie resultieren aus einer der beiden folgenden Arten falscher Verhältnisbestimmung von → Vernunft und → Verstand: (A1) einer „gänzliche[n] Unterwerfung der Vernunft unter Facta“ (8:145) oder (A2) des „*Vorurtheil[s]* […], sich die Natur Regeln, welche der Verstand ihr durch sein eigenes wesentliches Gesetz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzustellen“ (5:294).

Aberglaube bedeutet also entweder (a) die Ersetzung → apriorischen, im Modus der → Selbsterkenntnis erfolgenden Vernunftgebrauchs durch Bindung an vernunftextern, etwa im Modus von → Geschichte und Tradition Vorgegebenes, oder (b) die illusorische Einbildung von etwas, das nicht in der → Natur ist (z. B. Gott), in vermeintliche Freiheitslücken des durchgehend determinierten Naturzusammenhangs zum Zwecke eines defensiven Rettungsversuchs Gottes und der damit verbundenen Glaubens- und Freiheitssphäre. Weitere wichtige Stellen zu (a): *Refl.* 2571, 16:424; *Refl.* 6218, 18:507; *Refl.* 6219, 18:510. Weitere wichtige Stellen zu (b): 6:053; 7:65; *Refl.* 6219, 18:508; *Refl.* 6221, 18:511ff.; 23:104.

Verwandte Stichworte

Aufklärung; Geschichte; Vernunftglaube; Wunder

Philosophische Funktion

1 Aberglaube als Preisgabe der Vernunft gegenüber Natur und Geschichte

„Vernunftglaube ist der, welcher sich auf keine andere Data gründet als die, so in der *reinen* Vernunft enthalten sind“ (8:141). In (A1) wird der Aberglaube somit als kontradiktorischer Gegensatz zum → Vernunftglauben bestimmt. Der (historisch vermittelte) → Offenbarungsglaube einer positiven → Religion, welche „doch auch reine *Vernunftreligion* in sich wenigstens begreifen kann“ (6:12), enthält darüber hinaus Elemente des Aberglaubens (vgl. 4.). Dies setzt voraus, dass ‚Aberglaube‘ selbst ebensowenig wie ‚Vernunftglaube‘ eine historisch-positive Glaubens- oder Religionsgestalt bezeichnet. Beide sind vielmehr normative Begriffe für alle Vorstellungen und Praktiken in solchen Gestalten und ggf. der sie begleitenden → Theologie, die dem, was aus reiner (praktischer) Vernunft ausweisbar ist, wider- bzw. entsprechen. Aberglaube entsteht aus der „gänzliche[n] Unterwerfung der Vernunft unter Facta“ (8:145), d. h. vor allem einer Nachordnung des durch Vernunft a priori Begründeten gegenüber historisch Tradiertem. Sofern historisch Tradiertes der Vernunft widerspricht, kann sie im Modus des Aberglaubens nicht mehr als Korrektiv benutzt, geschweige denn in ihr Recht der → Autonomie gesetzt werden. Der Aberglaube entsteht also aus einem Nichtgebrauch oder Missbrauch der Vernunft: Ihre Autonomie wird zugunsten einer Bindung an ihr Äußerliches, Gegebenes in → Heteronomie verkehrt (vgl. 5:294).

Ein analoger Sachverhalt liegt der in (A2) explizierten Form von Aberglauben zugrunde. Auch hier liegt eine verfehlte Beziehung von Vernunftideen (v. a. Gott) auf etwas Gegebenes vor: die Natur. Sie ist die Domäne des → Verstandes, der die Natur ausschließlich und intern vollständig theoretisch erkennt. Zwar steht die Vernunft nach Kant in einem negativ-kritischen Verhältnis zum Verstand – im Sinne einer durch den Verstand bestimmten Begrenzung dessen, was auf eine objektiv gültige Weise erkannt werden kann – doch folgt daraus nicht, dass die Vernunftideen in illusorische Lücken der Naturdeterminiertheit, d. h. unter der Bedingung einer Außerkraftsetzung der Funktion des Verstandes, einzuzeichnen wären. Genau dies geschieht jedoch in klassischen Spielarten des Supranaturalismus, die als „Phantasterey“ zu gelten haben, in der etwa durch Bilder die Illusion wunderhaften Geschehens im Kontext der Natur erzeugt wird (*Refl.* 6219, 18:508). Das dafür geeignete Medium sind „Erzählungen Wunderbarer Wirkungen (die allen Erfahrungsgesetzen wiederstreiten)“, zugleich jedoch parasitär an deren → Begriffen hängen, indem sie „wundersame durch Pha[n]tasie vereinigte Begebenheiten als Ursache und Wirkung“ vorstellig werden lassen (*Refl.* 6219, 18:508; vgl. dazu auch 6:053; 7:065; *Refl.* 6221, 18:511; 23:104).

2 Physiognomie des Aberglaubens

Kant zeichnet die Physiognomie des Aberglaubens in seiner *Anthropologie* in ein Begriffsraster ein, das er bereits 1764 in *Krankheiten* entwickelt hatte: „Der *Aberglaube* ist mehr mit dem Wahnsinn […] zu vergleichen" (7:203), doch ist Aberglaube insofern gefährlicher und subversiver als andere Spielarten des → Wahnsinns, als er nicht explosiv, punktuell und auffällig, und damit zugleich leichter als Problem erkennbar ist, sondern „sich in einer ruhigen und leidenden Gemüthsbeschaffenheit unvermerkt tiefer einwurzelt und dem gefesselten Menschen das Zutrauen gänzlich benimmt, sich von [s]einem schädlichen Wahne jemals zu befreien" (2:251). Der Begriff des → Wahnes wird auch an anderer Stelle noch einmal gebraucht (vgl. 4.); die eher angepasste, → passive Physiognomie des Aberglaubens erklärt Kants Zuordnung desselben zum phlegmatischen Typ der Temperamentenlehre (vgl. *Refl.* 1146, 15:508) und ist ein Reflex der Passivität der Vernunft im Aberglauben (vgl. 5:295).

Die Physiognomie des Aberglaubens wird von Kant dahingehend erweitert, dass er ihn Mitte/Ende der 1770er-Jahre als „Blödsinnigkeit" (*Refl.* 1486, 15:706) und gegen Ende der 1780er-Jahre auch als „Dummheit" charakterisiert, während → Schwärmerei als „Tollheit", → Unglaube als „Thorheit" gelten (*Refl.* 6217, 18:507). Aberglaube ist also weder eine markant-hypertrophe geistige Verwirrung noch leichtsinnige Gedankenlosigkeit, sondern eine offensive, verfestigte Verkehrung der Vernunft.

3 Kants ethnographische Polemiken

Nur noch von historischem Wert sind Kants häufige und generell pejorativ konnotierte ethnographische Diagnosen des Aberglaubens (vorrangig in der → Physischen Geographie aus dem Jahr 1802). Besprochen werden fremde Kulturen und Zeiten, etwa Afrika (vgl. 9:415), China (vgl. 9:380), Spanien (vgl. *Refl.* 1497, 15:773) und die → Indianer (vgl. 9:316). Von den an diesen Stellen zu findenden schematisch-stereotypen Auflistungen gibt schon eine Reflexion aus den früheren 1770er Jahren Zeugnis, in denen ein „Aberglaube an alte observanzen" zu den Charakteristika eines Landes, nämlich Spaniens, gezählt wird (*Refl.* 1344, 15:587). Von einem gewissen philosophischen Interesse erscheint die Diskussion des Aberglaubens bei den → Heiden, welche zur Frage nach dem Verhältnis von Polytheismus und → Monotheismus sowie deren Spielarten von Aberglauben überleitet (vgl. 7:194; 7:050).

4 Aberglaube in Polytheismus und Monotheismus (Christentum)

Kant betrachtet das „*Heidenthum*" nicht nur als historische Form polytheistischer Religion, sondern als Inbegriff eines äußerlichen Religionsverständnisses, das sich in vielen, wenn nicht allen positiven Religionen niederschlägt: So hat „ein jeder Kirchenglaube, so fern er blos statutarische Glaubenslehren für wesentliche Religionslehren ausgiebt, […] eine gewisse *Beimischung von Heidenthum*; denn dieses besteht darin, das Äußerliche (Außerwesentliche) der Religion für wesentlich auszugeben" (7:50). Kant diagnostiziert also keinen bruchlosen Fortschritt der Vernunft in der Religionsgeschichte, wenngleich prinzipiell eine ‚Verinnerlichung' hin zur Moralität in der Entwicklung des Monotheismus festzustellen ist: „Diese Götter mußten Personen seyn, sonst konnten sie ihre abergläubische Wünsche an sie nicht richten, aber mächtig ohne Moralitaet. *Allein* konnten sie sich keinen Gott denken, eben darum, weil allein seyn ein unglück scheint, also Vielgötterey. Endlich komts zu moralischen Begriffen: einem Gesetz und einem Gesetzgeber. Einheit Gottes, und nun alle Vollkommenheit. — Bis hieher lauter Aberglaube und nun Vernunft" (*Refl.* 6221, 18:512). Diese historische, der Vernunft entsprechende Entwicklung wird im *Op. post.* durch eine formale, sprachanalytisch grundierte Rechtfertigung des Monotheismus ergänzt (vgl. 21:10).

Die erwähnte Kontaminierung jeglichen → Kirchenglaubens durch die äußerliche heidnische Religiosität manifestiert sich in einem instrumentellen Verständnis religiöser Handlungen des Menschen: „Der Wahn, durch religiöse Handlungen des Cultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, ist der religiöse *Aberglaube*" (6:174). Kant weist einen solchen Wahn auch im → Christentum auf. Auch das Christentum ist von der Gefahr des Aberglaubens durchsetzt, obwohl es die Basis der Vernunftreligion, nämlich das → moralische Gesetz, lehrt. Deshalb ist das Christentum als „bastartartiges Product", als „*religio hybrida*" zu charakterisieren (23:433). Konkret wird der Aberglaube im Chris-

tentum zum einen in Gestalt einer wunder- und magiegläubigen Auffassung von Heilsvermittlung qua Wort, durch Glaube „an ein Buch", das „die Kraft der Seeligmachung haben werde" (23:432), zum anderen durch ein Verständnis der Sakramentalität, das deren Zeichenhaftigkeit verkennt und so das Zeichen für die Sache nimmt oder sie als Gnadenmittel in einem der Moralität widrigen Sinne auffasst (vgl. 19:634; vgl. Nonnenmacher, *Gnadenmittel*).

Kant fasst diese problematischen Zusammenhänge pointiert wie folgt zusammen: „Aller Glaube an ein Mittel zur Erwerbung der Seeligkeit wenn er nicht ein an sich durch die reine Vernunft bewährtes Mittel ist uns zu moralisch-besseren Menschen zu machen ist Aberglaube" (23:438).

5 Aufklärung als Entlarvung von Aberglauben

„Befreiung vom Aberglauben heißt *Aufklärung*: weil, obschon diese Benennung auch der Befreiung von Vorurtheilen überhaupt zukommt, jener doch vorzugsweise (in sensu eminenti) ein Vorurtheil genannt zu werden verdient, indem die Blindheit, worin der Aberglaube versetzt, ja sie wohl gar als Obliegenheit fordert, das Bedürfniß von andern geleitet zu werden, mithin den Zustand einer passiven Vernunft vorzüglich kenntlich macht" (5:294f.; vgl. hierzu auch *Refl.* 1486, 15:714).

Das Programm der Aufklärung, bezogen auf → Glauben und Religion, wird also verengt aufgefasst, wenn es nur als Kritik kirchlicher Autoritäten verstanden wird. Aufgrund des prinzipiellen Charakters von (A1) und (A2), die Stellung der menschlichen Vernunft betreffend, ist vom Aberglauben das Selbstverständnis des Menschen insgesamt betroffen. Die Rede vom „Vorurtheil[]" (*Refl.* 1508, 15:821) ist aus dem Umstand zu verstehen, dass „Aberglaube" auf die „feige Faulheit (der Vernunft) selbst zu denken" (*Refl.* 1508, 15:822) zurückzuführen ist, die sich in der unter 1. dargestellten Vermischung der Funktionen und Gegenstände von Vernunft und Verstand manifestiert, da die letzteren bequemer zu handhaben sind. Daraus resultiert die vorschnelle Ausweitung des Verstandesgebrauchs, die der Vernunft in irreparabler Weise vorgreift und daher ein Vor-Urteil zu nennen ist; als solches bringt es ausschließlich „irrige Urtheile" (9:75) mit magischer Aura hervor, deren Verwaltung Institutionen zukommt, die solche Urteile mit der unter 4. beschriebenen, vernunftwidrigen Rechtfertigungs- und Sakramentenlehre absichern und damit die → Unmündigkeit des → Menschen fortsetzen. Solche Institutionen verlangen „Gehorsam" im Sinne ihres „Kirchenglaubens" (7:66 Anm.) und widersprechen somit dem Wesen vernünftigen Glaubens, nämlich ein Akt der → Freiheit zu sein, ohne welchen er seinen Wert gänzlich verliert (vgl. dazu 20:298; 5:144; 9:67). Kant hält diesen höchsten Punkt mündigen Glaubens nicht für einen des (exklusiven) Intellekts, woraus sich seine antielitäre Auffassung eines nichtabergläubischen → Fürwahrhaltens ergibt (vgl. dazu schon KrV A 830f. / B 858f.). Der gemeine, unverdorbene Menschenverstand bedarf nicht der → Philosophie, um aus der „Blindheit, worin der Aberglaube versetzt" (5:294), befreit zu werden. An herakliteische (Aufklärungs-)Motivik erinnernd, die die wache Präsenz des Menschen mit seiner Vernunftgemäßheit verbindet, schreibt Kant schon in den 1770er-Jahren: „Vermuthlich kommt aller Aberglaube zuerst vom Träumen her" (*Refl.* 394, 15:158).

Weiterführende Literatur

Höffe, Otfried: „Einführung in Kants Religionsschrift", in: ders. (Hg.): Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Berlin: Akademie 2011, 1–28.

Nonnenmacher, Burkhard: „Der Begriff sogenannter Gnadenmittel unter der Idee eines reinen Religionsglaubens", in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Berlin: Akademie 2011, 211–229.

Wimmer, Reiner: Kants kritische Religionsphilosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1990.

Thomas Oehl

Abhängigkeit

Im Rahmen der theoretischen Philosophie versteht Kant Abhängigkeit bzw. „Dependenz" (im Sinne von „Wirkung") zusammen mit der „*Causalität*" (hier im Sinne von „Ursache") als zweite Unterkategorie der → Relation (KrV A 80 / B 106). In der Moralphilosophie bestimmt er dagegen die Abhängigkeit eines „nicht schlechterdings guten Willens vom Princip der Autonomie" als „*Verbindlichkeit*" (4:439) und auch als „Tugend" (23:121;

vgl. 4:413f., 5:32). Wichtige Stellen: 1:356; 2:97; 2:100; 2:109f.; 2:111; 2:335; KrV A 80 / B 106; KrV A 186 / B 229; KrV A 545 / B 573; KrV A 561 / B 589; KrV A 724 / B 752; 4:356; 4:363; 4:439; 4:460; 5:33f.; 5:82; 5:88; 5:137; 5:399; 6:313; 6:315f.; 6:330; 8:224; 8:349.

Verwandte Stichworte
Wirkung; Verbindlich(keit); Pflicht

Philosophische Funktion
Der vorkritische Kant kennt eine „Unterscheidung der Abhängigkeit aller Dinge von Gott in die *moralische* und *unmoralische*“ (2:100) diese bezieht sich auf die Möglichkeit, jene auf die Wirklichkeit der Dinge. So ist das faktische „Dasein der Dinge“ Ausdruck ihrer „moralisch[en]“ Abhängigkeit, da sie im Willen Gottes, sie wirklich werden zu lassen, ihren letzten Existenzgrund haben. Ihrer „inneren Möglichkeit“ nach sind die Dinge hingegen in einer „unmoralisch[en]“ Weise von Gott abhängig, da dessen Wille auch nur das beschließen kann, was zuvor „als möglich schon vorausgesetzt“ ist (2:100; vgl. 2:109f.).

Die nicht-moralische, die Logik der Möglichkeit betreffende Abhängigkeit wird dann transzendentalphilosophisch begriffen, indem sie von Kant als Unterkategorie eines reinen Verstandesbegriffs (vgl. KrV A 80 / B 106) verstanden wird. In der Kausalitätsbeziehung stiftet der urteilende Verstand dergestalt die notwendige „*Folge*“ und Abhängigkeit einer jeden Wirkung von einer bestimmten, vorhergehenden Ursache in der Erscheinungswelt (KrV A 189 / B 234; → Kausalität). Die Naturnotwendigkeit setzt „immer Abhängigkeit der Dinge von andern“ voraus (4:363).

In Kants praktischer Philosophie ist die Abhängigkeit eines „nicht schlechterdings guten Willens vom Princip der Autonomie“ nur als „moralische Nöthigung“ erfahrbar (4:439). Diese Abhängigkeit ist einer anderen Art von Abhängigkeit des endlichen Willens entgegen, nämlich der „Heteronomie der Willkür, nämlich Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen“ (5:33; vgl. 4:460; vgl. auch 4:356, 5:88, 5:137). Als Arten von Abhängigkeit erläutert Kant auch die Begriffe von → Neigung und → Interesse (vgl. 4:413).

Die Freiheit des Menschen wird hier also durch die moralische Abhängigkeit vom Prinzip der Autonomie nicht eingeschränkt, sondern überhaupt erst begründet (während das die theoretische Erkenntnis anleitende Abhängigkeitsverhältnis der Naturdetermination jede Freiheit ausschließen muss). Allein durch die Verbindlichkeit erfährt der Mensch mithin seine transzendentale → Freiheit, einem reinen Vernunftanspruch unbedingt Folge leisten zu können (vgl. 5:29f.). Entsprechend ist der Mensch für Kant durch die Etablierung eines Rechtsstaates in der Lage, seine „wilde, gesetzlose Freiheit“ gänzlich aufzugeben, „um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande, unvermindert wieder zu finden, weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt“ (6:313; vgl. 6:315f., 8:349).

Weiterführende Literatur
Mainzer, Klaus: Art. „Abhängigkeit (Dependenz)“, in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel u. a.: Schwabe 1971, 6f.

Axel Hutter

Abicht, Johann Heinrich

Dt. Philosoph (1762–1816). Seine frühen Schriften sind deutlich vom Einfluss der kritischen Philosophie Kants geprägt. Bereits 1788 suchte er mit *De philosophiae Kantianae habitu ad theologiam* nach einer vermittelnden Position zwischen Kritizismus und Theologie, veröffentlichte 1789 den *Versuch einer Metaphysik des Vergnügens nach Kantischen Grundsätzen* und entwickelte 1791 in *Philosophie der Erkenntnisse* u. a. eine Theorie des Erkenntnisvermögens in Anlehnung an die Vernunftkritik Kants. Zusammen mit Friedrich Gottlob Born, der ihn in einem Brief Kant gegenüber als einen „junge[n] mit trefflichen Talenten versehene[n] Mann, der Herz genug hat Ihr System vorzutragen“ (10:548), charakterisiert, edierte er 1789/90 ein *Neues philosophisches Magazin zur Erläuterung und Anwendung des Kantischen Systems*. Trotz der Nähe Abichts zur kantischen Lehre sind auch Abweichungen in einzelnen Punkten unübersehbar, worauf er stellenweise selbst deutlich hinweist (vgl. u. a. Abicht, *System*, S. iv). So zählt Abicht Wahrhaftigkeit als „Grund und Zweck aller […] Absichten, Handlungen und Unterlassungen“ (Abicht, *System*, S. 279) zu den Kardinaltugenden

und behandelt kasuistische Fragen nach der moralischen Beurteilung von möglichen Fällen von Unwahrhaftigkeit wie der, ob ich, „wenn die Eröffnung einer Wahrheit einem Anderen sehr schädlich ist […] mit der Bekanntmachung derselben meine Redlichkeit dennoch bezeugen“ (Abicht, *System*, S. 284 Anm.) soll, ähnlich wie Kant nicht-utilitaristisch. Dennoch votiert er nicht für ein unbedingtes, sondern ein bedingtes Lügenverbot (vgl. Abicht, *System*, S. 284f. Anm.).

In seinem Beitrag zu einer Preisfrage der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1791 („Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?“), mit dem Kant vertraut gewesen zu sein scheint (vgl. 12:45) und auf die er selbst eine Fragment gebliebene Antwort gegeben hat (vgl. 20:253–332; → Fortschritte der Metaphysik), meint Abicht die Motivation zur Frage nach Fortschritten in der Metaphysik seit Leibniz und Wolff u. a. darin gefunden zu haben, dass „die würdigen Glieder der Akademie […] in der Schule Kants das Resultat [finden]: daß die Vernunft zur Erbauung einer Metaphysik, so wie sie in der Leibnitz-Wolffschen Schule begründet werden sollte, nämlich vermittelst der theoretischen Vernunftgesetze, schlechterdings unmöglich sey“ (Abicht, *Fortschritte*, S. 260). Diese Frage sei als Frage danach zu verstehen, ob die Metaphysik mit Kants Vernunftkritik Fortschritte gemacht habe. In seiner Antwort auf die so interpretierte Frage kontrastiert Abicht ausführlich zentrale Stücke Leibniz-Wolffscher Metaphysik mit Teilen der kantischen Lehre – nicht ohne ihr an einigen Stellen wie bei der Verhältnisbestimmung von → Gegenstand und → Erscheinung zu widersprechen (vgl. insbes. Abicht, *Fortschritte*, S. 302f.).

Sebastian Wengler

Ableitung

Eine Ableitung führt von etwas Gegebenem, X, zu etwas Anderem, Y, indem sie Y aus X ableitet. Das Gegebene und das Abgeleitete sind exemplarisch → Erkenntnisse, also → Begriffe oder → Urteile. „So ist denn ein jeder Vernunftschluß eine Form der Ableitung einer Erkenntniß aus einem Princip“ (KrV A 300 / B 357). Ein Schluss leitet also ein Urteil aus anderen Urteilen ab. Er stellt einen Zusammenhang her unter propositionalen Entitäten. – Ein ebenfalls propositionales Ergebnis hat die „versuchte physiologische Ableitung“, „der reinen Begriffe a priori“, denn sie ist „die Erklärung des *Besitzes* einer reinen Erkenntniß“ (KrV A 86f. / B 119). Kant fasst hier also eine → Erklärung auf als eine Ableitung. – Begrifflicher Natur als Ergebnisse von Ableitungen sind die „*Prädicabilien* des reinen Verstandes“: „Die Kategorien, mit den modis der reinen Sinnlichkeit oder auch unter einander verbunden, geben eine große Menge abgeleiteter Begriffe a priori“ (KrV A 82 / B 108). Hier ist das für die Ableitung Gegebene auch anschaulicher Art. Weitere wichtige Stellen: 2:156; 4:324; 5:412; 6:233; 9:58; 9:114; *Refl.* 2227, 16:278; *Refl.* 5299, 18:147; *Refl.* 5724, 18:341; *Refl.* 5993, 18:417.

Verwandte Stichworte

Beweis; Deduktion; Rechtfertigung; Schluss

Philosophische Funktion

Eine Ableitung spielt für Kant primär die Rolle eines Schlusses, durch den „ein Zusammenhang von Gründen und Folgen“ unter Erkenntnissen hergestellt wird. Dabei können die Gründe, also in formallogischer Hinsicht die Prämissen des Schlusses, schon als wahr erkannte Prinzipien sein, aus denen eine weitere Erkenntnis als Konklusion des Schlusses abgeleitet wird, so etwa bei der „Ableitung des mannigfaltigen zum Dasein der Dinge Gehörigen aus ihrem inneren *Princip*“ (4:468). Solches Ableiten kann auch eine systematisierende und einheitsstiftende Funktion haben, wenn z. B. ein Wissenschaftler „das Mannigfaltige der Begriffe oder Grundsätze, die sich ihm vorher […] zerstreut dargestellt hatten, aus einem Princip a priori ableiten und alles auf solche Weise in eine Erkenntniß vereinigen kann“ (4:322). – Diese Funktionen hat das Ableiten auch aus der Sicht der modernen Logik, wenn man etwa an den kalkülmäßigen Ableitunsbegriff denkt oder an die Axiomatisierung einer Theorie; die Theoreme sind dann aus Axiomen abgeleitete Sätze.

Kant weist auch verschiedentlich auf die Unmöglichkeit einer Ableitung hin in dem Sinne, dass bestimmte Erkenntnisse *nicht* auf der Basis bestimmter anderer Erkenntnisse bewiesen werden können: „Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon [nämlich: von den apriorischen Gesetzen

der Naturwissenschaft] *nicht vollständig abgeleitet* werden“ (KrV B 165; vgl. 4:281).

Entsprechend der Einteilung der reinen →Verstandesbegriffe in Stamm- und abgeleitete Begriffe (vgl. KrV A 81 / B 107) kann das Ergebnis einer Ableitung auch begrifflicher Natur sein. So sind die →Prädikabilien abgeleitet und „eine subjective Ableitung [der Vernunftideen] aus der Natur unserer Vernunft konnten wir unternehmen“ (KrV A 336 / B 393). Die Voraussetzungen dieser Ableitungen sind jedoch verschieden: Die Prädikabilien werden abgeleitet aus den →Kategorien und den Anschauungsformen (*Veränderung* ist eine Verbindung aus Modalität und Zeit), Prämissen der Ideenableitung sind Erkenntnisse über „die Natur unserer Vernunft“ (KrV A 336 / B 393).

In *GMS* spricht Kant im Zusammenhang mit seiner Definition des →Willens auch von der „Ableitung der Handlungen von Gesetzen“, wozu „*Vernunft* erfordert wird“ (4:412). Kant knüpft damit an das aristotelische Modell eines *praktischen Syllogismus* an, bei dem das Ergebnis der Ableitung (die Konklusion) nicht ein Satz, sondern eine Handlung ist (vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1147a 25ff.).

Weiterführende Literatur

Baum, Manfred: Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie, Königstein/Ts: Hain bei Athenäum 1986, insbes. 21–34.

Henrich, Dieter: Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique, in: Förster, Eckart (Hg.): Kant’s Transcendental Deductions, Stanford: Stanford University Press 1989, 29–46.

Rainer Stuhlmann-Laeisz

Abmessungen

Kant benutzt das Wort ‚Abmessung‘ zumeist, wo man heute das Wort →‚Dimension‘ verwenden würde, so etwa bei Überlegungen zur Dimensionenzahl des →Raums und der Zeit. Wichtige Stellen: 1:23–25; 4:284f.

Verwandte Stichworte

Raum; Ausdehnung; Fläche; Dimension

Philosophische Funktion

Der Raum hat drei →Dimensionen im Gegensatz zur →Zeit, von der gilt: „Sie hat nur Eine Dimension“ (KrV A 31 / B 47). Also gilt: „In dem körperlichen Raume lassen sich wegen seiner drei Abmessungen drei Flächen denken, die einander insgesammt rechtwinklicht schneiden“ (2:378). Aber warum eigentlich ganz sicher nur drei und nicht mehr? In der *Wahren Schätzung* scheitert Kant bei der Suche nach einem zwingenden Argument dafür, wie er selbst in § 9 (vgl. 1:23) einräumt, nachdem er zuvor den dafür einschlägigen § 351 in Leibniz‘ *Theodicée* für zirkulär erklärt hat. Kants Vermutung, es bestehe ein Zusammenhang zwischen Dimensionenzahl und Gravitationsgesetz (vgl. 1:24; →Newton, Isaac) ist aus heutiger Sicht zutreffend (vgl. Rees, *Before the Beginning*, S. 238). Kant arbeitet sie aber nicht aus (vgl. Gulyga, *Immanuel Kant*, S. 25; Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, S. 5). Ein Multiversum mehrerer unverbundener Räume der gleichen Dimensionenzahl hält Kant in § 11 der *Wahren Schätzung* für möglich (vgl. 1:25), wenn auch aus theologischen Gründen für noch weniger wahrscheinlich als eines aus mehreren Räumen unterschiedlicher Dimensionenzahl. Im *Beweisgrund* ist Kant mit einem Gefühl der Gewissheit zufrieden, dass der Raum dreidimensional sein muss: „Ich zweifle, daß einer jemals richtig erklärt habe, was der Raum sei. Allein ohne mich damit einzulassen, bin ich gewiß, daß […] er nicht mehr als drei Abmessungen haben könne […]“ (2:71).

Die Frage nach dem Grund für die Gewissheit über die Dreidimensionalität des Raums wird jedoch zu einer der Leitfragen für die *KrV*. In KrV B 41 und KrV A 239 / B 299 ist der Satz „[D]er Raum hat nur drei Abmessungen“ das Paradebespiel für ein apodiktisches geometrisches Urteil. Im Rahmen der Lehre von der Idealität des Raumes (→Idealität/Realität) lautet die Antwort: „Daß [je]der vollständige [Sub-]Raum (der selbst keine Grenze eines anderen Raumes mehr ist) drei Abmessungen habe, und [der] Raum überhaupt auch nicht mehr derselben [=Abmessungen] haben könne, wird auf den Satz gebaut, daß sich in einem Punkte nicht mehr als drei Linien rechtwinklicht schneiden können; dieser Satz aber kann gar nicht aus Begriffen dargethan werden, sondern beruht unmittelbar auf Anschauung, und zwar reiner [Anschauung] *a priori*, weil er apodiktisch gewiß ist“ (4:284; →Fläche). In § 24 der

B-Deduktion der *KrV* erklärt Kant am Beispiel der Raumdimensionen die von ihm „figürliche Synthesis“ genannte „transscendentale Handlung der Einbildungskraft“ wie folgt: „Wir können uns […] die drei Abmessungen des Raumes gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drei Linien senkrecht aufeinander zu *setzen* […]“ (KrV B 154).

Weiterführende Literatur

Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1992.

Niko Strobach

Abrichtung

Abrichtung ist die mechanische Unterweisung des →Menschen im Unterschied zu dessen wirklicher →Aufklärung (vgl. 9:450). Wichtige Stellen: KrV A 645 / B 673; 9:450.

Verwandte Stichworte

Erziehung; Unterricht, Unterweisung

Philosophische Funktion

In der *Pädagogik* erklärt Kant, „[d]er Mensch“ könne „entweder blos dressirt, abgerichtet, mechanisch unterwiesen, oder wirklich aufgeklärt werden“ (9:450). Das Erziehungsziel, Kinder denken zu lehren, kann nicht dadurch erreicht werden, dass sie abgerichtet werden (vgl. 9:450). Die Nähe der Abrichtung zur Dressur unterstreicht auch eine Stelle, der zufolge Falken zum Vogelfang abgerichtet werden (vgl. 9:354).

Im Sinne von ‚ausrichten auf‘ können wir „den Verstand zu einem gewissen Ziele […] richten“ (KrV A 644 / B 672) und ihn „über jede gegebene Erfahrung (den Theil der gesammten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur größtmöglichen und äußersten Erweiterung abrichten wollen“ (KrV A 645 / B 673), was durch den regulativen Gebrauch der transzendentalen Ideen geschieht (→Idee, regulative).

Rolf Löchel

Absicht

Der umgangssprachliche Sinn von ‚Absicht‘ wird bei Kant terminologisch geschärft durch den Begriff einer „*Absicht* a priori“ (5:134), die aus der Zwecksetzung der reinen Vernunft selbst hervorgeht, ohne sich dabei auf sinnliche Bedürfnisse stützen zu müssen. Kant spricht häufig von einem Vernunftgebrauch „in theoretischer Absicht“ oder „in moralisch-praktischer Absicht“ (6:12; vgl. 4:455, 5:134f.). Weitere wichtige Stellen: 4:394f.; 4:415ff.; 4:455; 5:134f.; 5:360f.; 5:383; 5:292; 5:399ff.

Verwandte Stichworte

Zweck; Wille; Interesse

Philosophische Funktion

Der Begriff einer Absicht ist mit dem eines →Zwecks nahe verwandt (vgl. z. B. 4:415ff.), der von Kant allerdings genauer bestimmt wird. Unter Absicht versteht Kant den Ziel, den ein vernunftbegabtes Wesen durch das eigene Handeln erreichen will: „Man kann sich das, was nur durch Kräfte irgend eines vernünftigen Wesens möglich ist, auch für irgend einen Willen als mögliche Absicht denken“ (4:415). Im Hinblick darauf müssen dann die angemessen Mittel bestimmt werden. Eine →Handlung kann demnach mit Bezug auf eine Absicht nützlich oder unnütz sein (vgl. z. B. 4:397; →Nutzen, Nützlich(keit)). Die verschiedenen Arten von Imperativen zeichnen sich nach dem unterschiedlichen Bezug auf eine Absicht aus: Nur der kategorische Imperativ gebietet, „ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen“ (4:416; vgl. z. B. 4:420). Kant nennt in diesem Sinn den „Zweck als Object (des Willens), welches unabhängig von allen theoretischen Grundsätzen durch einen den Willen unmittelbar bestimmenden (kategorischen) Imperativ als praktisch nothwendig vorgestellt wird“, eine „*Absicht* a priori“ (5:134).

Kant spricht im Rahmen der naturerforschenden Reflexion organischen Produkten und der Natur überhaupt lediglich der →Analogie nach ‚Absichten‘ zu (vgl. 5:360f., 5:383, 5:399ff.; →Naturabsicht). Dies ist oft in teleologischen Argumenten bezüglich der menschlichen Eigenschaften der Fall (vgl. 4:394f.; 8:11). Ähnlich spricht Kant mit Bezug auf den Verlauf der →Geschichte von „Absicht der Natur“ (8:25; vgl. 8:24f., 8:28).

Die transzendentale Vernunftkritik gliedert sich in ein System unterschiedlicher Vernunftab-

sichten, die untereinander im Sinne eines Primates der praktischen Vernunft zusammenhängen: „Die ganze Zurüstung also der Vernunft in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann, ist in der That nur auf die drei gedachten Probleme [Freiheit, Gott, Unsterblichkeit] gerichtet. Diese selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nämlich *was zu thun sei*, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist. Da dieses nun unser Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck betrifft, so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellt“ (KrV A 800f. / B 828f.).

Axel Hutter / Red.

Absolut

Absolut heißt so viel wie ‚losgelöst‘. In der *KrV* unterscheidet Kant zwischen zwei Bedeutungen von ‚absolut‘: „Das Wort *absolut* wird jetzt öfters gebraucht, um bloß anzuzeigen, daß etwas von einer Sache *an sich selbst* betrachtet und also *innerlich* gelte. In dieser Bedeutung würde *absolut-möglich* das bedeuten, was an sich selbst (interne) möglich ist, welches in der That *das wenigste ist*, was man von einem Gegenstande sagen kann. Dagegen wird es auch bisweilen gebraucht, um anzuzeigen, daß etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist (z. B. die absolute Herrschaft), und *absolut-möglich* würde in dieser Bedeutung dasjenige bedeuten, was in aller Absicht *in aller Beziehung möglich ist*, welches wiederum *das meiste ist*, was ich über die Möglichkeit eines Dinges sagen kann“ (KrV A 324f. / B 381; vgl. 28:406f.; 28:488; 28:550). In der ersten Bedeutung ist das Absolute mit dem →Inneren gleichbedeutend und dabei dem →Relativen entgegengesetzt; in der zweiten Bedeutung ist das Absolute mit dem uneingeschränkt Gültigen gleichbedeutend und dem eingeschränkt Gültigen entgegengesetzt. Kant bittet darum, den Begriff ‚absolut‘ nur in der zweiten Bedeutung zu verwenden (vgl. KrV A 325f. / B 382). Allerdings verwendet er nicht selten den Begriff auch in der ersten Bedeutung (vgl. etwa 4:562; 28:18). An Stelle von absolut verwendet Kant oft (in beiden Bedeutungen) den Ausdruck ‚schlechthin‘ (vgl. etwa KrV A 277 / B 333; KrV A 283ff. / B 339ff.; KrV A 326 / B 382; 2:82), ferner auch ‚schlechterdings‘ (vgl. etwa 4:480; *Refl.* 4037, 17:393). Weitere wichtige Stellen: 1:395; 2:16f.; 2:391; KrV A 232 / B 285; 4:480–482; 4:487f.; 4:555f.; 4:558–563; *Refl.* 4037, 17:393; *Refl.* 4403, 17:533; *Refl.* 4688, 17:676; *Refl.* 4690, 17:676; *Refl.* 5181, 18:110f.; *Refl.* 5262, 18:134f.; *Refl.* 5785, 18:355; 28:416ff.; 28:498f.; 28:557; 28:627; 29:813.

Verwandte Stichworte

Inneres und Äußeres; relativ; unbedingt, das Unbedingte

Philosophische Funktion

1 Absolute Möglichkeit/Notwendigkeit

Kant unterscheidet zwischen ‚innerer‘ und ‚äußerer‘ (oder ‚hypothetischer‘) →Möglichkeit (vgl. 28:406f.; 28:488; 28:550; 28:627; 29:813). Etwas ist innerlich (oder ‚interne‘, ‚an sich selbst‘) möglich, wenn etwas unter Abstraktion von allen Relationen möglich ist. Dieses ist ‚absolutmöglich‘ in der ersten Bedeutung. Dagegen ist etwas äußerlich möglich, wenn es nicht nur innerlich möglich ist, sondern es auch einen äußeren →Grund dazu gibt. So ist es etwa äußerlich möglich, dass jemand reich wird, wenn er reiche Verwandte hat (vgl. 28:488; 29:813). Etwas kann innerlich möglich, aber äußerlich unmöglich sein. Wenn etwas unter jeder beliebigen →Bedingung möglich ist, ist es ‚absolutmöglich‘ (in der zweiten Bedeutung; vgl. *Refl.* 4688, 17:676). Doch diese absolute Möglichkeit ist ein reiner Vernunftbegriff und kann in der Erfahrung nicht angetroffen werden (vgl. KrV A 232 / B 285).

Ebenso unterscheidet Kant zwischen innerer und äußerer (oder ‚hypothetischer‘) →Notwendigkeit (vgl. *Refl.* 5785, 18:355; 28:417; 28:498; 28:557; 28:633). Ersteres wäre die absolute Notwendigkeit in der ersten Bedeutung, doch kein Ding ist innerlich notwendig, sondern nur hypothetisch notwendig, indem es durch etwas anderes bedingt ist. Wenn etwas als Grund jeder beliebigen Möglichkeit hypothetisch notwendig ist, dann ist es ‚absolut notwendig‘ in der zweiten Bedeutung. Als Beispiele dafür erwähnt Kant →Gott und die →Zeit (vgl. *Refl.* 5785, 18:355). Ferner ist zwischen der logischen absoluten Notwendigkeit der Urteile und der realen absoluten Notwendigkeit der Dinge zu unterscheiden (vgl. 28:417; 28:498f.; 28:557f.; 28:633f.).

Daneben gibt es noch zwei Arten der absoluten Zufälligkeit: In der ersten Bedeutung ist ‚absolut zufällig', was nicht innerlich notwendig ist; in der zweiten Bedeutung ist ‚absolut zufällig', was bei allen Bedingungen dennoch zufällig ist (vgl. *Refl.* 4037, 17:393; 28:498). Letzteres kann es jedoch nicht geben (vgl. *Refl.* 4037, 17:393). Analog unterscheidet Kant auch zwischen zwei Arten der absoluten Unmöglichkeit (vgl. KrV A 325 / B 381f.).

2 Das Unbedingte

Die Vernunft sucht die „*Totalität der Bedingungen* zu einem gegebenen Bedingten" (KrV A 322 / B 379), mithin das → Unbedingte. Diese Totalität ist die „absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen" (KrV A 326 / B 382), die von keiner weiteren Bedingung abhängt, weshalb sie eben unbedingt ist. Der Begriff des Unbedingten ist also eng mit der zweiten Bedeutung des Absoluten verwandt, sodass Kant die Begriffe bisweilen gleichzusetzen scheint (vgl. etwa KrV A 334 / B 391). Dennoch sind sie keineswegs identisch. Denn das Unbedingte, nach dem die Vernunft sucht, ist zwar losgelöst von spezifischen Bedingungsverhältnissen, doch kann sich das Absolute auch auf die Losgelöstheit von anderen, etwa raumzeitlichen, Verhältnissen beziehen.

Die Suche nach dem Unbedingten führt die Vernunft auf drei Klassen von → transzendentalen Ideen, „davon die *erste* die *absolute* (unbedingte) *Einheit des denkenden Subjekts*, die *zweite* die absolute *Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung*, die *dritte* die absolute *Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt* enthält" (KrV A 334 / B 391; vgl. KrV A 340 / B 397f.). Doch in der Erscheinung gibt es kein Unbedingtes, weshalb die Synthesis der Bedingungen dort nicht abgeschlossen werden kann. Die Suche nach der absoluten Totalität der Bedingungen verleitet daher zu dialektischen → Fehlschlüssen (vgl. KrV A 339f. / B 397f.).

3 Absoluter Raum

Kant unterscheidet zwischen relativem und absolutem → Raum: „Der Raum, der selbst beweglich ist, heißt der materielle, oder auch der *relative Raum*; der, in welchem alle *Bewegung* zuletzt gedacht werden muß (der mithin selbst schlechterdings unbeweglich ist), heißt der reine, oder auch *absolute* Raum" (4:480; vgl. 4:556). Der relative Raum ist ein Gegenstand der Erfahrung, besteht aber lediglich in den räumlichen Verhältnissen der materiellen Körper zueinander. Daher kann auch nur die → Bewegung im relativen und nicht die im absoluten Raum wahrgenommen werden. Ein bestimmter Raum kann in Bezug auf einen umgebenden Raum immer als relativ betrachtet werden, sodass wir nie den absoluten Raum als Gegenstand der Erfahrung haben. So könne in der Kajüte eines Schiffes eine Kugel als in Bewegung, das Schiff aber als ruhend angesehen werden; im Verhältnis zum Ufer ist das Schiff aber in Bewegung (vgl. 2:16f.; 4:487f.). Wie bereits in der vorkritischen Schrift → *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe* zieht Kant daraus den Schluss, dass es keinen absoluten Raum gibt (vgl. 2:17). Doch dessen ungeachtet ist in den → *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* der absolute Raum die Bedingung aller relativen Räume und daher ein „nothwendiger Vernunftbegriff" (4:559). Denn der absolute Raum ist „als eine Idee, welche zur Regel dienen soll, alle Bewegung in ihm blos als relativ zu betrachten, nothwendig, und alle Bewegung und Ruhe muß auf den absoluten Raum reducirt werden, wenn die Erscheinung derselben in einen bestimmten Erfahrungsbegriff (der alle Erscheinungen vereinigt) verwandelt werden soll" (4:560). Damit gehört der absolute Raum zu den → regulativen Ideen.

Weiterführende Literatur

Carrier, Martin: „Kant's Relational Theory of Absolute Space", in: Kant-Studien 83, 1992, 399–416.

Palter, Robert: „Absolute space and absolute motion in Kant's critical philosophy", in: Synthese 23, 1971, 47–62.

Stang, Nicholas: „Kant's Possibility Proof", in: History of Philosophy Quarterly 27, 2010, 275–299.

Michael Oberst

Abstammung

Mit ‚Abstammung' bezieht sich Kant auf die Herkunft oder Entstehungsgeschichte eines Begriffs (vgl. KrV A 86 / B 119), eines Organismus (vgl. 2:430) oder eines Volkes (vgl. 7:311). Weitere wichtige Stellen: 2:430; KrV A 86 / B 119; KrV A 447 / B 475; 4:477; 6:39; 6:468; 7:188; 7:311–317; 8:100–110; 8:164–165.

Verwandte Stichworte
Menschenrassen; Naturgeschichte; Stammbegriff

Philosophische Funktion
In der Naturgeschichte gilt „die *Büffonsche* Regel, daß Thiere, die mit einander fruchtbare Jungen erzeugen“ (2:429), eine gemeinsame Abstammung haben müssen und deshalb zur selben natürlichen →Gattung gehören. Die Abstammung begründet eine „Naturgattung“ im Gegensatz zu einer „Schulgattung[]“, die auf Ähnlichkeiten basiert (2:429). Menschenrassen bilden nicht verschiedene Arten, „denn diese bedeuten eben die Verschiedenheit[] der Abstammung“ (2:430). Dabei benutzt der Naturhistoriker „die erblichen Merkmale“, um „die ursprüngliche Stammbildung“ zu rekonstruieren (2:430). Mit der Abstammung von Ereignissen oder Organismen bezieht sich Kant in seiner Naturphilosophie auf ihre Herkunft durch eine Kausalkette der Erzeugungen bzw. Zeugungen (vgl. KrV A 483 / B 511). In Anspielung auf die zwei „Stämme“ (KrV A 15 / B 29) der Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, bezeichnet Abstammung in der Erkenntnistheorie auch die Herkunft eines Begriffs oder einer Vorstellung (vgl. KrV A 86 / B 119) oder auch eines Wissensgebiets (vgl. 4:477). Reine Begriffe brauchen allerdings eine Rechtfertigung oder „*Deduction*“ und haben einen „ganz anderen Geburtsbrief, als den der Abstammung von Erfahrungen“ (KrV A 87 / B 119).

Peter McLaughlin

Abstoßung

Abstoßung tritt als Begriff erst spät in Kants Oeuvre auf und ist hauptsächlich im *Op. post.* sowie dessen Umfeld zu finden. Abstoßung hat im Wesentlichen zwei Bedeutungen: der Begriff bezieht sich zum einen auf Spannungskräfte an den Kontaktgrenzen oder Oberflächen von Flüssigkeiten, zum anderen auf thermische Energie bzw. die ungerichtete Teilchenbewegung, die als Wärme erscheint. Nur gelegentlich wird der Begriff sinngleich mit dem der →Zurückstoßungskraft verwendet (vgl. 22:242; 22:522). Wichtige Stellen: 21:275; 21:333; 21:504; 22:214; 22:432; 23:483.

Verwandte Stichworte
Zurückstoßungskraft; Äther; Wärme

Philosophische Funktion
Der Begriff der Abstoßung in *Op. post.* ist zweideutig. Kant unterscheidet zwischen zwei Bedeutungen, der „Flächenkraft“ und der „durchdringende[n] Kraft“: erstere ist die Abstoßung bei Flüssigkeiten, letztere ist das Wesen der Wärme (21:333). Als „empirische Flächenkraft“ bestimmt Abstoßung die Flüssigkeitsgrenzen und dynamisch die Oberfläche von Materie (21:275). Als „innere Bewegung des Durchdringens“ (22:432) stellt die Abstoßung „aller materialen inneren Theile aller Körper“ Wärme dar (22:214). Kant behauptet, alle Berührung sei elementar Abstoßung (22:504).

Martin Schönfeld

abstrakt (in abstracto)

„Die Ausdrücke des *Abstracten* und *Concreten* beziehen sich also nicht sowohl auf die Begriffe an sich selbst – denn jeder Begriff ist ein abstracter Begriff – als vielmehr nur auf ihren *Gebrauch*“ (9:99). Alle Begriffe sind abstrakt, da sie allgemeine Vorstellungen ohne unmittelbaren Gegenstandsbezug sind. Sie können aber entweder konkret (*in concreto*) oder abstrakt (*in abstracto*) gebraucht werden. Beim konkreten Gebrauch werden sie auf einen besonderen Gegenstand angewandt, während beim abstrakten Gebrauch von jeder solchen Anwendung abgesehen wird. Weitere wichtige Stellen: 2:278f.; 2:394; KrV A 284ff. / B 340ff.; 4:279; 4:369f.; 8:199f.; 9:19; 9:95; 9:99f.

Verwandte Stichworte
Abstraktion; Begriff; Regel

Philosophische Funktion
Anschauungen sind konkret und beziehen sich unmittelbar auf besondere Gegenstände. →Begriffe sind dagegen allgemeine Vorstellungen, die sich nicht unmittelbar, sondern erst durch ihre Anwendung auf Gegenstände beziehen. In dieser Anwendung besteht der konkrete Begriffsgebrauch: Ein besonderer Fall wird unter die allgemeine Vorstellung subsumiert (→subsumieren, Subsumtion). Einen Sonderstatus hat für Kant die reine Mathematik (→Mathematik), da sie „alle ihre Begriffe *in concreto* und dennoch *a priori*“ (4:281) in der

reinen Anschauung darstellen kann. Einen rein abstrakten Begriffsgebrauch macht die → Logik, die von der Anwendung der Begriffe auf Gegenstände generell abstrahiert und nur ihre formalen und allgemeinen Verhältnisse untereinander behandelt. Sie kennt allerdings verschiedene Grade der Abstraktion: Je weniger spezifische Bestimmungen ein Begriff enthält, desto abstrakter wird er gebraucht, je mehr, desto konkreter (vgl. 9:99f.).

Silvan Imhof

Abstraktion

Abstraktion (Absonderung) ist die Handlung des Verstandes, → Vorstellungen „von der Verbindung mit anderen in Einem Bewußtsein abzuhalten" (7:131). Weitere wichtige Stellen: 2:276f.; 7:131f.; 8:207 Anm.; 9:45; 9:93–95; 9:99f.; 28:307.

Verwandte Stichworte

Begriff; Logik

Philosophische Funktion

1 Anthropologie

Bereits seit Anfang der 1760er Jahre definiert Kant Abstraktion (*abstractio*) als der → Aufmerksamkeit (*attentio*) entgegenwirkende Tätigkeit: „Eine jede Abstraction ist nichts anders, als eine Aufhebung gewisser klaren Vorstellungen, welche man gemeiniglich darum anstellt, damit dasjenige, was übrig ist, desto klärer vorgestellt werde. Jedermann weiß aber, wie viel Thätigkeit hiezu erfordert wird, und so kann man die *Abstraction* eine *negative Aufmerksamkeit* nennen, das ist, ein wahrhaftes Thun und Handlen, welches derjenigen Handlung, wodurch die Vorstellung klar wird, entgegengesetzt ist und durch die Verknüpfung mit ihr das Zero, oder den Mangel der klaren Vorstellung zuwege bringt" (2:190f.). Bloße Unterlassung der Aufmerksamkeit ist aber Zerstreuung („*distractio*", 7:131).

Später werden Abstraktion und Aufmerksamkeit als Arten des „Bestreben[s] sich seiner Vorstellungen bewußt zu werden" bestimmt (7:131). Zu ihrem Rangverhältnis erklärt Kant: „Von einer Vorstellung abstrahiren zu können, selbst wenn sie sich dem Menschen durch den Sinn aufdringt, ist ein weit größeres Vermögen, als das zu attendiren: weil es eine Freiheit des Denkungsvermögens und die Eigenmacht des Gemüths beweist, *den Zustand seiner Vorstellungen in seiner Gewalt zu haben* (*animus sui compos*). — In dieser Rücksicht ist nun das *Abstractionsvermögen* viel schwerer, aber auch wichtiger als das der Attention, wenn es Vorstellungen der Sinne betrifft" (7:131).

Im Umgang mit anderen Menschen ist das Unvermögen zu abstrahieren, verbunden mit der Unart, seine Aufmerksamkeit auf das Fehlerhafte bei anderen zu richten, unbillig und unklug. Dem ist durch Übung und Kultivierung des Abstraktionsvermögens zur „Gemüthsstärke" (7:132) zu begegnen.

2 Logik

Kant korrigiert den Gebrauch des Begriffs Abstraktion in der Logik: „Man braucht in der Logik den Ausdruck *Abstraction* nicht immer richtig. Wir müssen nicht sagen: *Etwas* abstrahiren (*abstrahere aliquid*), sondern *von Etwas* abstrahiren (*abstrahere ab aliquo*)" (9:95). Abstraktion ist also nicht der Akt des Heraushebens eines Teils komplexer Vorstellungen, sondern die negative Operation der Beseitigung von Vorstellungen oder des Fernhaltens der Aufmerksamkeit von Vorstellungen, die mit anderen verbunden sind oder sich mit ihnen zu verbinden tendieren. Abstraktion im Sinne des „etwas abstrahieren" ist allein den Chemikern möglich, „wenn sie eine Flüssigkeit von anderen Materien ausheben, um sie besonders zu haben" (8:199 Anm.).

Diese Korrektur ist eine implizite Kritik an → Lockes empiristischer Begriffstheorie, aber auch an Kants eigenen früheren Position (vgl. 2:276f.): Für Locke besteht Abstraktion in der Operation, aus den Eindrücken bestimmter Gegenstände hervorgegangene Ideen durch Absehen von allen Umständen der Existenz wie Ort und Zeit ebenso wie von anderen in der Existenz der Dinge mit ihnen verbundenen Ideen zu universalen Repräsentanten zu machen (vgl. Locke, *Versuch*, S. 179ff.). Lockes Abstraktionstheorie zieht mithin zusammen, was nach Kant zu trennen ist: die Operationen des Heraushebens des Gemeinsamen durch → Reflexion und die des Absehens von dem Verschiedenen, und unterstellt, die diskursive Allgemeinheit des Begriffs verdanke sich der so verstandenen Abstraktion.

Wenn Abstraktion aber bloß den negativen Akt des Absehens von Vorstellungen bedeutet, ist Lockes Auffassung der Bildung von Begrif-

fen durch Abstraktion verfehlt. Für Kants Theorie des Begriffs gilt, dass der Begriff seiner logischen Form nach, d. h. als analytische Einheit des Bewusstseins bestimmter Vorstellungen, immer Produkt des Verstandes ist, sein Inhalt mag empirisch oder rein sein. Zwar bedarf es auch nach Kant zur Bildung von empirischen Begriffen außer Komparation, d. h. der „Vergleichung der Vorstellungen unter einander im Verhältnisse zur Einheit des Bewusstseins“ (9:94), und Reflexion, d. i. der „Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in Einem Bewußtsein begriffen sein können“ (9:94), der Abstraktion. Diese ist aber „nur die *negative* Bedingung, unter welcher allgemeingültige Vorstellungen erzeugt werden können, die *positive* ist die Comparation und Reflexion. Denn durchs Abstrahiren wird kein Begriff, die Abstraction vollendet ihn nur und schließt ihn in seine bestimmten Grenzen ein“ (9:95 Anm.; vgl. 16:552f.). Verkürzend heißt es bei Kant: „Man sagt daher nicht, *etwas* abstrahiren (absondern), sondern *von etwas*, d. i. einer Bestimmung des Gegenstandes meiner Vorstellung, abstrahiren, wodurch diese die Allgemeinheit eines Begriffs erhält [d. h. erhalten kann] und so in den Verstand aufgenommen wird“ (7:131).

Gelegentlich differenziert Kant noch zwischen abstrahieren und separieren: die aufgrund von Komparation gefundene „Einheit des Bewußtseins“ (9:94) wird separiert und von dem Verschiedenen wird abstrahiert. Z. B. werden zur Bildung des Begriffs Baum Fichte, Weide und Linde verglichen; das Gemeinsame: Stamm, Äste etc. abstrahieren wir nicht, sondern wir separieren es und von dem Verschiedenen (Figur, Blätter etc.) wird abstrahiert (vgl. 24:566f.).

Durch fortgesetzte Abstraktion können aus niederen Begriffen höhere gebildet werden (vgl. 9:99). Diese sind der kantischen Abstraktionslehre folgend nicht abstrakte, d. h. abstrahierte Begriffe, sondern „*abstrahirende* (*conceptus abstrahentes*) [zu] nennen, d. h. solche, in denen mehrere Abstractionen vorkommen“ (9:95 Anm.). Der Unterschied von abstrakt und konkret wird korrekt nur auf den Gebrauch der Begriffe angewandt: Abstrakt wird ein Begriff gebraucht, wenn er von der Verschiedenheit der Gegenstände, die durch ihn gedacht werden, absehend zur Vorstellung des jeweiligen Gegenstandes überhaupt verwendet wird. Der konkrete Gebrauch eines Begriffs besteht in seiner Anwendung auf ein besonderes durch ihn gedachtes Objekt. Als Beispiel führt Kant den Gebrauch des Begriffs ‚Kind‘ an: „Wer Erziehungsregeln entwerfen will, kann es thun so, daß er entweder blos den Begriff eines Kindes *in abstracto*, oder eines bürgerlichen Kindes (*in concreto*) zum Grunde legt, ohne von dem Unterschiede des abstracten und concreten Kindes zu reden“ (8:199 Anm.).

3 Erkenntnistheorie

Für die Erkenntnislehre haben diese Präzisierungen in der logischen Abstraktionstheorie weitreichende Folgen, indem damit auch die Möglichkeit nichtempirischer Begriffe (mathematische Begriffe, Kategorien, Ideen) als abstrahierender, aber nicht abstrakter Begriffe erklärbar wird. Entspringen Begriffe als solche, ihrer logischen Form nach, nicht *via abstractionis*, so wird die Frage nach dem Ursprung ihres Inhalts von der nach der Erzeugung ihrer Form abgekoppelt und damit entfällt das empiristische Präjudiz, sie seien allesamt abstrahiert (vgl. dazu exemplarisch Kants Kritik an → Eberhards Verwendung der Ausdrücke ‚abstrakter Raum‘, ‚abstrakte Zeit‘: 8:199 Anm.).

Indessen ist die Notwendigkeit der Abstraktion zur Bildung von Begriffen ein Signum der Endlichkeit des menschlichen Verstandes, dem anders als dem unbeschränkten göttlichen Verstand nicht durch sein Denken das Ganze des Mannigfaltigen der Gegenstandsvorstellung in seiner Vollständigkeit gegeben ist. „Die Ursprünglichkeit des intellectus originarii ist: daß er alle Theile erkennt aus dem Ganzen, und nicht das Ganze aus den Theilen; denn er erkennt alles und determinirt limitando alle Dinge. Die Erkenntnisse des intellectus originarii sind nicht Begriffe, sondern *Ideen*. Begriffe sind allgemeine discursive Vorstellungen und allgemeine Merkmale der Dinge. Zu allen Begriffen wird Abstraction erfordert; das ist aber ein Mangel; wir schränken also unsere Vorstellungen ein, und dadurch erhalten wir klare Begriffe und Vorstellungen. Da aber der intellectus originarius illimitirt ist; so kann er nicht auf Einschränkung und Abstraction beruhen“ (28:328; vgl. 8:400). Aus der Unproduktivität des menschlichen Verstandes folgt nicht nur, dass durch den Begriff das Mannigfaltige der Gegenstandsvorstellung nicht gegeben ist, er also auf sinnliche Anschauung als dessen Quelle angewiesen ist,

sondern auch, dass das anschaulich Gegebene begriffen werden können muss und d. h. dass von der Vorstellung des ganzen Gegenstandes umwillen der Bildung einer allgemeinen Teilvorstellung abgesehen werden können muss.

Marion Heinz

Achenwall, Gottfried

Dt. Reichsgelehrter, Historiker und Staatslehrer (1714–1772), seit 1748 Professor für Naturrecht in Göttingen, Autor von *Prolegomena Iuris Naturalis* ([3]1767), *Ius Naturae (pars prior)* ([6]1767), *Iuris Naturalis pars posterior* ([6]1768). Das sind die letzten vom Autor selbst besorgten Auflagen. Kant hat Achenwalls Naturrechtskompendium sehr geschätzt. Schon als Magister hält er Vorlesungen über Achenwalls Naturrecht, in der Zeit nach seiner Ernennung zum Professor kündigt er die Vorlesung „Ius Naturae secundum Achenwall" o. ä. zwischen dem Sommersemester 1771 und dem Wintersemester 1789/90 in den Königsberger Vorlesungsverzeichnissen vierzehnmal an (vgl. Oberhausen/Pozzo, *Vorlesungsverzeichnisse*). Von der Vorlesung im Sommersemester 1784 ist eine Nachschrift erhalten (vgl. 27:1317–1394). Dabei hat Kant die 2. Aufl. der *Prolegomena Iuris Naturalis* und die 5. Aufl. der beiden Bände des *Ius Naturae* (alles von 1763) benutzt: Die Gliederung der Vorlesung folgt der 5. Aufl. von *Ius Naturae (pars prior)* und nicht der demgegenüber geänderten 6. Aufl. (dazu näher Hruschka, *Auf dem Wege zum Kategorischen Imperativ*, S. 169, Fn. 6). Auch bei der Abfassung der *MSR* hat Kant die 5. Aufl. benutzt: Seine Definition des Vertrages (→ Vertrag) entspricht der von Achenwall in der 5. Aufl. gegebenen und nicht der demgegenüber geänderten Definition der 6. Aufl. Die 5. Aufl. von *Iuris Naturalis pars posterior* ist in 19:325–442 abgedruckt.

Im *Gemeinspruch* bezeichnet Kant Achenwall als einen „in seinen Lehren des Naturrechts sehr behutsamen, bestimmten und bescheidenen" Autor (8:301). In *MSR* wird Achenwall zweimal namentlich erwähnt (vgl. 6:286; 6:306). Achenwalls Einfluss auf Kants Rechtsphilosophie schlägt sich vor allem in Kants Begrifflichkeit nieder. Kant kritisiert Achenwalls Gegensatz von ‚gesellschaftlichem Zustand' (*status socialis*) und ‚außergesellschaftlichem' oder ‚natürlichem Zustand' (*status extrasocialis s. naturalis*), den er durch den Gegensatz von „*rechtliche[m]*" und „nicht-rechtliche[m]" oder „natürliche[m] Zustand" ersetzt (6:306). Er übernimmt von Achenwall die Unterscheidung der Begriffe *originarium* (‚ursprünglich') und *adventitium* (‚zufällig'), der Sache nach auch die Unterscheidung von ‚ursprünglichem Zustand' (*status originarius*) und ‚zufälligem Zustand' (*status adventitius*). Für die letztere Unterscheidung entwickelt er eine neue Terminologie, die Unterscheidung von → „*Lex iusti*" und „*Lex iuridica*" (6:236; vgl. 6:267; 6:306). „Ursprünglich" ist bei Achenwall alles, was jedem rechtlichen Akt (*factum iuridicum*) vorangeht, eine Definition, die Kant übernimmt (6:250; 6:262; 6:267). Zum Ursprünglichen gehören bei Kant das „urspüngliche [Freiheitsrecht]" (6:237), die „*ursprüngliche* Gemeinschaft des Bodens und […] der Sachen auf demselben (*communio fundi originaria*)" (6:251), der „*ursprünglich* und a priori vereinigte[] Wille[]" (6:267), der „*ursprüngliche Contract*" (6:315), die „ursprüngliche[] Gesetzgebung im bürgerlichen Zustande" (6:340). Zufällig sind demgegenüber „positiv[e]" „Gesetz[e]" (6:227), die tatsächlichen „Verhältnisse" (6:468), in denen wir uns befinden, ein tatsächlich „*allseitiger* […] Wille" (6:263), die Wirklichkeit einer „bürgerliche[n] Verfassung" (6:264). Ferner übernimmt Kant die von Achenwall entwickelten deontischen Operatoren mit der Unterscheidung von „*[e]rlaubt* […] (*licitum*)" und „bloß *erlaubt* […] (*indifferens*)" (6:222–223) und den Begriff des „Erlaubnißgesetz[es] (*lex permissiva*)" so, wie dieser Begriff in 6:223; 6:247 verwendet wird (→ Erlaubnisgesetz), und andere Begriffe mehr (→ Eigentum und → Kauf/Miete).

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant's Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 15–19.

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: „Lex iusti, lex iuridica, lex iustitae in Kants Rechtslehre", in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 91, 2005, 484–500.

Hruschka, Joachim: Das deonotologische Sechseck bei Gottfried Achenwall, Hamburg: Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 1986.

Hruschka, Joachim: „The Permissive Law of Practical Reason in Kant's ‚Metaphysics of Morals'", in: Law and Philosophy 23, 2004, 45–72.

Joachim Hruschka

Achtung, Achtung für das Gesetz

Unter Achtung für das Gesetz versteht Kant das Bewusstsein freier und vernunftbegabter Handlungssubjekte, unter der Forderung des moralischen Gesetzes zu stehen (vgl. 4:401 Anm.; 5:80; 5:117). Aufgrund der Wirkung, die das Bewusstsein dieser moralischen „*Nöthigung*“ (5:80) auf die →Sinnlichkeit eines endlichen Vernunftwesens ausübt, bezeichnet er diese Achtung auch als ein moralisches Gefühl, durch das das →Sittengesetz Triebfeder zur →guten Handlung ist (vgl. 5:75). In der *MST* versteht Kant die Achtung („reverentia“, 6:402) im Unterschied dazu zum einen als eine „*Selbstschätzung*“ (6:399), die eine der Bedingungen dafür ist, dass Menschen sich überhaupt als verpflichtet denken können (vgl. 6:399; 6:402). Zum anderen bezeichnet die „*Achtung*“ („observantia“, 6:462) hier eine der „*Tugendpflichten gegen Andere*“ (6:448). Weitere wichtige Stellen: 4:401; 5:71–89; 6:399; 6:402f.; 6:448f.; 6:462–468.

Verwandte Stichworte

Gefühl, moralisches; Gesetz, moralisches; Triebfeder; Tugendpflicht

Philosophische Funktion

1 Achtung als Triebfeder: Achtung für das Gesetz

Kant bezeichnet die Achtung für das Gesetz als ein „sonderbare[s] Gefühl, welches mit keinem pathologischen in Vergleichung gezogen werden kann“ (5:76). Im Gegensatz zum „pathologischen“ →Gefühl ist es nicht-empirischer Herkunft, da es nicht auf sinnliche ‚Einflüsse‘ zurückzuführen und daher kein Produkt der →Rezeptivität der Sinnlichkeit ist (vgl. 4:401 Anm.), sondern auf einem reinen „Vernunftbegriff“ (4:401 Anm.), dem Moralgesetz, beruht. Kant bringt diesen Gedanken in der Formulierung zum Ausdruck, das moralische Gefühl der Achtung sei „lediglich durch Vernunft bewirkt“ (5:76) bzw. ein „durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl“ (4:401 Anm.). Es ist zu verstehen als eine „*Wirkung* des Gesetzes aufs Subject und nicht als *Ursache* desselben“ (d. h. des Gesetzes) (4:401 Anm.). Dies meint Kant, wenn er schreibt, dass die „Achtung vor dem Gesetze […] subjectiv als moralisches Gefühl bezeichnet wird“ (6:464). Aufgrund ihrer Sonderstellung ist die Achtung „das einzige [Gefühl], welches wir völlig a priori erkennen“ (5:73; vgl. 5:79). Im Kontext praktischer Deliberation stellt es sich notwendigerweise ein und kann bei allen endlichen Vernunftwesen vorausgesetzt werden (vgl. 5:77).

Wie Kant schon früh in Abgrenzung zur Moral-Sense-Philosophie betont, können Gefühle keine verlässliche Grundlage von moralischen →Urteilen sein (vgl. z. B. *Refl.* 6634, 19:120; 29:626 und Kant, Vorlesung zur Moralphilosophie, S. 26). Dementsprechend „dient [das moralische Gefühl der Achtung] nicht zu Beurtheilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objectiven Sittengesetzes selbst“ (5:76; vgl. auch 4:460). Seine Funktion besteht hingegen darin, Triebfeder zur Befolgung des moralischen Gesetzes zu sein (vgl. 5:76).

Der *GMS* zufolge haben genau diejenigen →Handlungen moralischen →Wert, die aus Achtung für das Gesetz vollzogen werden (vgl. 4:440; 5:71; 5:81; →Handlung, gute/böse). Solche Handlungen stimmen mit dem Sittengesetz nicht nur äußerlich überein, sondern sind durch die Vorstellung dieses Gesetzes selbst bzw. durch den Pflichtgedanken motiviert (→Pflicht; pflichtmäßig / aus Pflicht / aus Neigung).

Im Kapitel über die ‚Triebfedern der reinen praktischen Vernunft‘ der *KpV* beschreibt Kant das Gefühl der Achtung als subjektive Wirkung des Moralgesetzes auf den →Willen (vgl. 5:71–89; →Kritik der praktischen Vernunft). Die dort formulierte Frage, „auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde“ (5:72), ist Teil seiner Argumentation für die zentrale These der *KpV*, „*daß es reine praktische Vernunft gebe*“ (5:3). Das „Verhältnis[] der reinen praktischen Vernunft zur Sinnlichkeit“ (5:90) wird hier durch eine Beschreibung der faktischen Wirkung des Moralgesetzes auf das menschliche →Gemüt analysiert, die mehrere Aspekte umfasst (vgl. 5:78f. sowie Schadow, *Achtung für das Gesetz*, S. 241–249). So wird zunächst der Wille als reine →praktische Vernunft durch das moralische Gesetz im „Urtheile der Vernunft“ bestimmt (5:78). Als rationales und freiheitliches Wesen verbindet der Mensch dieses Vernunfturteil gleichzeitig mit einer Bewertung seiner „Neigungen“ und seiner eigenen „Person“ (5:78). Weil die „Meinung seines persönlichen Werths“ angesichts der moralischen Inadäquatheit der auf →Neigungen

beruhenden → Willensbestimmung „auf nichts" herabgesetzt wird, ruft das vernünftige moralische Urteil ein Gefühl der → Unlust hervor (5:78). Kant bezeichnet diese „*negative* Wirkung" des „Gesetzes aufs Gefühl" als „Demüthigung" (5:78; vgl. auch 6:435; → Demütigung). Die „Demüthigung des Eigendünkels" (5:79) bezeichnet jedoch nur *einen* Aspekt der Wirkung des Sittengesetzes, nämlich sofern die „sinnliche[] Seite" des menschlichen Willens betroffen ist (5:79). Als zwar von Neigungen affiziertes, jedoch freies und vernunftbegabtes Wesen erlebt der Mensch diese Wirkung zudem ‚positiv' in Form einer „Erhebung der moralischen [Seite]", da mit dem Bewusstsein des Moralgesetzes „das Bewußtsein einer Thätigkeit der praktischen Vernunft aus objectiven Gründen" (5:79) – und das heißt: das Wissen um das Moralgesetz als einem Gesetz der eigenen praktischen Vernunft – verbunden ist. In der „praktischen Schätzung des Gesetzes selbst" (5:79) wirkt das Gesetz willensbestimmend (→ praktisch) und motivierend, indem durch das Bewusstsein dieses Gesetzes und das damit verbundene Wissen um die eigene → moralische Anlage zur „*Persönlichkeit*" (6:27) „subjective Ursachen" zugunsten von „objectiven Gründen" zurückgestellt werden (5:79). Die positive Einstellung zum moralischen Gesetz bezeichnet Kant schließlich als „Achtung fürs Gesetz", die ihrerseits „subjectiver Grund der Thätigkeit" und das heißt: „*Triebfeder*" ist (5:79).

Kants Überlegung beruht auf der handlungstheoretischen Voraussetzung, dass endliche Wesen wie der Mensch „irgend wodurch zur Thätigkeit angetrieben" werden müssen (5:79), d. h. nach Triebfedern handeln. Da allein eine Handlung, die durch das Bewusstsein des moralischen Gesetzes motiviert ist, moralischen Wert hat, ist die Achtung „die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder" (5:78). Sie ist, als ein Gefühl für die Pflicht, der *Modus*, in dem sich ein freies und zugleich endliches Vernunftwesen des moralischen Gesetzes bewusst wird (vgl. Schadow, *Achtung für das Gesetz*, S. 166, S. 218, S. 273, S. 302). In ihrer Funktion als moralischer Triebfeder macht sie die moralische Norm, die als objektiver Bestimmungsgrund des Willens im Vernunfturteil faktisch immer schon vorliegt, auch subjektiv zu einem hinreichenden Handlungsgrund, indem sie „dem Gesetze […] Ansehen verschafft" (5:76). In diesem Sinne ist die Achtung „Grund zu Maximen eines ihm [dem moralischen Gesetz] gemäßen Lebenswandels" (5:79). Denn das „*moralische Interesse*", das sie bewirkt (5:79), ist ein „Vernunftinteresse", das einer „intellectuelle[n] Lust" an der Bestimmung des Willens durch das Gesetz entspricht (6:212; → Interesse, moralisches; Vernunft, Interesse der). Damit ist das moralische Gesetz Triebfeder, weil sich ein endliches Vernunftwesen dieses Gesetzes mit Achtung bewusst wird und dieses Bewusstsein des Sittengesetzes über die negative Wirkung eines Unlustgefühls eine positive, motivierende Wirkung hat, die sich als „praktische Schätzung des Gesetzes selbst" und das heißt: als „Achtung fürs Gesetz" in der Willensbestimmung bemerkbar macht (5:79). Insofern liefert Kant mit seiner Lehre von der Achtung für das Gesetz in der *KpV* eine ‚Theorie der moralischen Sensibilität' (vgl. Reath, *Kant's Theory of Moral Sensibility*), mit der er zeigt, dass Menschen gerade deshalb Autoren der Moral sind, weil sie als zugleich sinnlich veranlagte Subjekte für die Gebote ihrer eigenen Vernunft empfänglich sind.

2 Achtung als ‚Selbstschätzung'

In der *Einleitung* in die *MST* zählt Kant die Achtung unter die „*[ä]sthetische[n] Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt*" (6:399). Neben dem „*moralische[n] Gefühl*", dem „*Gewissen*" und der „*Liebe* des Nächsten" bezeichnet er sie hier als eine der „natürliche[n] Gemüthsanlagen (praedispositio) durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden" (6:399). Dabei wird Achtung hier genauer verstanden als „*Achtung* für sich selbst (*Selbstschätzung*)" (6:399; → Selbstschätzung) und stellt „ein Gefühl eigener Art" dar (6:402). Sie geht aus der Wirkung des Bewusstseins „eines moralischen Gesetzes […] aufs Gemüth" hervor (6:399) und ist die Voraussetzung dafür, dass Menschen sich überhaupt als verpflichtet denken können: „denn er muß Achtung vor dem Gesetz in sich selbst haben, um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können" (6:403). Kant nimmt hier den bereits in der *KpV* angedeuteten Gedanken von der positiven Wirkung des Autonomiebewusstseins auf das menschliche Gemüt wieder auf, wenn er das Bewusstsein von einer „inneren Gesetzgebung" als Grund für die „Achtung (reverentia) gegen sich selbst" bezeichnet (6:436).

3 Tugendpflichten aus Achtung

Schließlich gibt es eine Verwendung des Ausdrucks ‚Achtung' in der *MST*, in der Kant die Achtung mit einer Klasse von Tugendpflichten verbindet, insofern er von „*Tugendpflichten gegen andere Menschen aus der ihnen gebührenden Achtung*" spricht (6:462; vgl. 6:464). Dabei besteht die Achtung, „die ich für andere trage […] (observantia […])" (6:462; vgl. 6:449), in der „Anerkennung einer *Würde* (dignitas) an anderen Menschen, d. i. eines Werths, der keinen Preis hat" (6:462). Sie ist „nur eine *negative* Pflicht", da sie nicht (positiv) fordert, „andere […] zu *verehren*" (6:467), sondern lediglich (negativ), „sich nicht über Andere zu erheben" (6:449) – und das heißt, in einer Formulierung der *GMS*, sie „*niemals bloß als Mittel [zu] brauch[en]*" (4:429). Eine positive Pflicht der Achtung kann es hingegen nur in Bezug auf das Gesetz selbst geben; „dieses, nicht aber andere Menschen überhaupt zu verehren […], ist allgemeine und unbedingte Menschenpflicht gegen Andere" (6:468). „Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz […]" (4:401 Anm.), denn „es hat nichts einen Werth als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt" (4:436). Indem er sich nach dem „Princip der Gleichheit" (6:451) unter dasselbe Gesetz mit allen anderen Menschen stellt, erfüllt der Mensch seine (negative) Pflicht, sich „nicht über Andere zu erheben" (6:449; vgl. Sensen, *Duties to Others From Respect*, S. 348f.). Damit ist die Pflicht der Achtung gegenüber anderen Menschen ihrer Form nach der →Rechtspflicht „analog", da sie wie diese darauf gerichtet ist, „niemanden das Seine zu schmälern" (6:449), weshalb sie als „bloße Tugendpflicht, verhältnißweise gegen die Liebespflicht" als „*enge* […] Pflicht angesehn" werden muss (6:450).

Mit der „Pflicht der Achtung meines Nächsten" (6:450) geht der „rechtmäßige[] Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen" einher (6:462; vgl. 6:464). Den Mangel an Achtung bezeichnet Kant als „*Laster*" (6:464). Formen dieses „*die Pflicht der Achtung für andere Menschen verletzenden Laster[s]*" (6:465) sind der →Hochmut, die üble →Nachrede und die Verhöhnung (vgl. 6:465–468). Während „Liebe und Achtung" prinzipiell auch „abgesondert (jede für sich allein) erwogen werden und so auch bestehen" können (6:448), sind die Pflichten der →Liebe und der Achtung in der →Freundschaft miteinander ‚vereinigt' (vgl. 6:469; →Freundschaft; siehe dazu Bacin, *Duties of Love and Duties of Respect*).

Weiterführende Literatur

Engstrom, Stephen: „The ‚Triebfeder' of Pure Practical Reason", in: Reath, Andrews / Timmermann, Jens (Hg.): Kant's ‚Critique of Practical Reason'. A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2010, 90–118.

McCarty, Richard: „Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect", in: Journal of the History of Philosophy 31, 1993, 421–435.

Reath, Andrews: „Kant's Theory of Moral Sensibility. Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination", in: Kant-Studien 80, 1989, 284–302; wiederabgedruckt in: ders.: Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory. Selected Essays, Oxford: Oxford University Press 2006, 8–32.

Schadow, Steffi: Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 2013.

Sensen, Oliver: „Duties to Others from Respect (TL 6:462–468)", in: Sensen, Oliver / Timmermann, Jens / Trampota, Andreas (Hg.): Kant's ‚Tugendlehre'. A Comprehensive Commentary, Berlin u. a.: de Gruyter 2013, 343–364.

Zinkin, Melissa: „Respect for the Law and the Use of Dynamical Terms", in: Archiv für Geschichte der Philosophie 88, 2006, 31–53.

Steffi Schadow

Ackerbau

Ackerbau ist die Bearbeitung des Bodens und Pflanzung als Subsistenzgrundlage. Er ist handwerklich mühsam und abhängig von →Witterung und Grundeigentum, sowie der Fähigkeit, dieses letztere zu verteidigen. Wichtige Stellen: 8:118; 9:228; 9:244; 15:777.

Verwandte Stichworte

Boden (rechtlich); Geographie, physische; Kultivieren

Philosophische Funktion

Ackerbau zählt für Kant zu jenen Eigenschaften und Fähigkeiten, die den „Character der Menschheit überhaupt" (15:777) ausmachen. Kant verortet

die Ursprünge nahezu der gesamten menschlichen Kulturleistungen, darunter auch den des Ackerbaus, in Indostan, dem „Urplatz der Künste und Wissenschaften“ (9:228). In Kants Kollegien zur → Physischen Geographie, in deren Zusammenhang der Ackerbau am häufigsten erwähnt wird, findet sich eine Hierarchisierung der Arten des → Menschen, seine Lebensgrundlage zu erwirtschaften, bei der die → Freiheit das Kriterium der Unterscheidung stellt. Hierbei sind die umherziehenden Sammler, die von → Pflanzen leben, die Freiesten, gefolgt von nomadisch lebenden Hirten. An zweitletzter Stelle stehen die sesshaften Viehzüchter und zuunterst jene Menschen, die Ackerbau betreiben. Kant zufolge sind „die größten Sklaven von allen […] solche Völker, die den Ackerbau treiben, indem sie nicht überall ein dazu bequemes Land antreffen“ (9:244).

Veit Justus Rollmann

actio/passio

Actio und *passio* sind ursprünglich zwei der zehn Kategorien des → Aristoteles (vgl. KrV B 107; 4:323 Anm.), die in der deutschen Schulphilosophie zu den Grundbegriffen der → Ontologie gezählt werden und traditionell, d. h. auch von Kant im Deutschen mit → ‚Handlung‘ und ‚Leiden‘ übersetzt werden (→ Tun und Leiden). Dabei bedeutet Handlung allgemein die → Wirkung einer aktiven → Kraft und ist nicht eingeschränkt auf absichtsvolles, intentionales Handeln. Weitere wichtige Stellen: KrV A 82 / B 180; 4:323; 17:719; 17:681; 18:74; 28:548; 28:564f.

Verwandte Stichworte

Substanz; Rezeptivität/Spontaneität; Kausalität

Philosophische Funktion

Actio/passio ist ein Begriffspaar der klassischen Substanzmetaphysik; es charakterisiert die Kausalverhältnisse zwischen Substanzen, wodurch eine spezifische Form der Gemeinschaft (lat. *commercium*) der Substanzen zustande kommt (vgl. 17:681). Kant übernimmt die Wortbedeutung im wesentlichen von der Schulphilosophie, beispielsweise von Baumgartens *Metaphysica*. Danach gehören *actio* und *passio* zu den externen oder relativen Prädikaten des Seienden. *Actio* ist die Zustandsänderung einer Substanz, die durch ihre eigene Kraft bewirkt wird, *passio* ist dagegen die Zustandsänderung einer Substanz, die durch die Kraft einer anderen Substanz bewirkt wird (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 210; vgl. 17:70). Kant verwendet das Begriffspaar fast ausschließlich nur in seinen Reflexionen zur Metaphysik oder in seiner Metaphysik-Vorlesung. Anders als für Aristoteles sind *actio* und *passio* für Kant nur → Prädikabilien (vgl. 28:548; 28:564; KrV B 108; 4:323; 18:74). *Actio* ist die Kausalität einer Substanz als → Ursache des Wechsels von Akzidentien, *passio* ist die Abhängigkeit der Akzidentien einer Substanz von der Kraft einer anderen, oder auch die Wirkung der Kraft einer anderen Substanz, was Kant auch als *receptivitas* fasst (vgl. 17:719). Nicht jeder *actio* steht eine *passio* gegenüber, denn Kant unterscheidet wie die Scholastik zwischen *actio immanens*, die sich auf die handelnde Substanz selbst bezieht und mit keinem korrespondierenden Leiden verbunden ist, und *actio transiens*, die sich auf eine andere Substanz bezieht, so dass der *actio* auf Seiten der handelnden Substanz die *passio* auf Seiten der leidenden Substanz korrespondiert (vgl. 28:564ff.). Für den kritischen Kant spielt der Gegensatz von *actio* und *passio* philosophisch in der spezifischeren Bedeutung des Begriffspaars → Rezeptivität/Spontaneität, das von der Substanzmetaphysik gelöst und kritisch modifiziert ist, eine zentrale Rolle.

Kristina Engelhard

actio in distans

Actio in distans bedeutet Fernwirkung. Es handelt sich um das Konzept einer physikalischen Wirkung von → Körpern über beliebige Entfernungen ohne einen direkten mechanischen Kontakt wie Berührung oder Stoß: „Die Wirkung einer Materie auf die andere außer der Berührung ist die *Wirkung in die Ferne* (actio in distans)“ (4:511). Weitere wichtige Stellen: 1:268; 4:511; 4:513; *Refl.* 3605, 17:88; 21:249; 21:206ff.; 22:434; 22:479; 22:530.

Verwandte Stichworte

Mechanik; Bewegung; Gravitation; Anziehungskraft

Philosophische Funktion

Das Konzept einer Wirkung in die Ferne wurde durch → Newtons Theorie der Gravitation gestützt.

Mit Blick auf zeitgenössische, mechanische Theorien der →Materie, die von einer Wirkung durch Berührung oder Stoß ausgehen, blieb →Newton hinsichtlich dieser Erklärung durch Fernwirkung allerdings skeptisch. Kant sucht die Gravitationstheorie Newtons durch die Entwicklung einer dynamischen Theorie der Materie wie auch durch Kritik an den Voraussetzungen der vormaligen Materietheorien zu stützen. Kant zufolge stützt sich der Korpuskularismus auf eine unbegründete metaphysische Voraussetzung, derzufolge „das *Reale* im Raume […] *allerwärts einerlei* sei und sich nur der extensiven Größe, d. i. der Menge, nach unterscheiden könne" (KrV A 173 / B 215). Demgegenüber zeigt Kant, dass sich das Phänomen unterschiedlicher Grade der Dichte verschiedener Materien ohne solche unbegründeten Voraussetzungen auf Grund einer dynamischen Materietheorie verstehen lässt, nach welcher die Dichtigkeit einer Materie von dem intensiven Grad der Erfüllung eines Raumvolumens abhängt.

Zum anderen sucht Kant in *MAN* im Kontext seiner Theorie der Gravitation als einer Grundkraft in „Anmerkung 1" zum Beweis von „Lehrsatz 7": „Die *aller Materie wesentliche Anziehung* ist eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum" (4:512) zu zeigen, dass der Begriff einer Wirkung in die Ferne nicht absurd ist (vgl. Buchdahl, *Kant's ‚Special Metaphysics'*, S. 143–154): „Der gemeinste Einwurf wider die unmittelbare Wirkung in die Ferne ist: daß eine Materie doch nicht da, *wo sie nicht ist*, unmittelbar wirken könne. Wenn die Erde den Mond unmittelbar treibt, sich ihr zu nähern, so wirkt die Erde auf ein Ding, das viele tausend Meilen von ihr entfernt ist, und dennoch unmittelbar; der Raum zwischen ihr und dem Monde mag auch als völlig leer angesehen werden. Denn obgleich zwischen beiden Körpern Materie läge, so thut diese doch nichts zu jener Anziehung. Sie wirkt also an einem Orte, wo sie nicht ist, unmittelbar: etwas was dem Anscheine nach widersprechend ist. Allein es ist so wenig widersprechend, daß man vielmehr sagen kann, ein jedes Ding im Raume wirkt auf ein anderes nur an einem Ort, wo das Wirkende nicht ist. Denn sollte es an demselben Orte, wo es selbst ist, wirken, so würde das Ding, worauf es wirkt, gar nicht *außer ihm* sein; denn dieses *Außerhalb* bedeutet die Gegenwart in einem Orte, darin das andere nicht ist" (4:513).

Weiterführende Literatur

Buchdahl, Gerd: „Kant's ‚Special Metaphysics' and The Metaphysical Foundations of Science", in: Butts, Robert (Hg.): Kant's Philosophy of Physical Science, Dordrecht: Reidel 1986, 127–161.

Pollok, Konstantin: Kants ‚Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft'. Ein kritischer Kommentar, Hamburg: Meiner 2001.

Kenneth R. Westphal / Red.

Addison, Joseph

Engl. Dichter, Essayist und Politiker (1672–1719); Herausgeber des zunächst täglich, später als Wochenschrift erscheinenden *The Spectator*, welcher Kant in Luise Gottscheds Übersetzung als *Der Zuschauer* vorlag (vgl. 25:1646). Kant bezieht sich mehrfach auf den *Zuschauer*, hauptsächlich in illustrierender Absicht: Der Narr sei vom Klugen „darin unterschieden daß der erstere laut denkt" heißt es in den *Bemerkungen* (20:121; vgl. *Spectator*, S. 225) und in der *Anthropologie* zitiert Kant aus dem *Spectator*: „Deine Trommel (sagte der Quäker beim Addison zu dem in der Kutsche neben ihm schwatzenden Officier) ist ein Sinnbild von Dir: sie klingt, weil sie leer ist" (7:139; vgl. *Spectator*, S. 132). Der Offizier ist Beispiel für „die Gewandtheit", trotz „eingeschränkten Kopfs" ganz „im gesellschaftlichen *Tone* zu sprechen und sich überhaupt modisch zu zeigen" (7:139). Ausführlich zitiert Kant eine Erlösungsvision Addisons in der *Naturgeschichte* (vgl. 1:322; vgl. *Spectator*, S. 453): Die Seele wird in dieser Vision durch die Betrachtung des Universums erhoben, weil sie an ihre Unsterblichkeit denkt und betet dankbar Gott an.

Einfluss hatte Addison auch auf Kants Moralphilosophie. Das Diktum „Wer sich wohl verhalten will, handle wie Socrates, und wer glücklich seyn will wie Caesar" (29:43) aus der Enzyklopädie-Vorlesung, mit dem Kant den Handlungskonflikt zwischen Glückseligkeits- und Sittlichkeitsstreben auf eine griffige Formel bringt, ist offenbar von Addisons *Cato* inspiriert, in dem es heißt: „Du liebst Beobachtungen, Enthaltsamkeit und Mühen / Alle anstrengenden Tugenden? Lerne sie von Cato: / Erfolg und Glück musst du von Caesar lernen" (Addison, *Cato*, S. 380; Übers. Vf.). Auch lässt Kant den Gedanken aus den *Beobachtungen*

„in seinem Werthe“, „daß einem Manne kein Vorwurf könne gemacht werden, der kränkender sei, als wenn er für einen Lügner, und einem Frauenzimmer kein bittrerer, als wenn sie für unkeusch gehalten wird“ (2:233).

Tobias Audersch

Addition

Allgemein bedeutet ‚Addition‘ (auch ‚Summierung‘) in Kants Verständnis die sukzessive Zusammensetzung von Einheiten zu einer Einheit. Spezieller verwendet Kant den Terminus ‚Addition‘ in der üblichen Bedeutung als Bezeichnung für eine der vier Grundrechenarten. Wichtige Stellen: KrV A 103; KrV A 163–164 / B 204–205; 4:283; 10:555; *Refl.* 14, 14:56; *Refl.* 3899, 17:333; *Refl.* 4760, 17:712; 20:327.

Verwandte Stichworte

Arithmetik; Rechnen; Summe

Philosophische Funktion

Die technische Hauptbedeutung des Terminus ‚Addition‘ ist die mathematische Rechenoperation des Addierens. Die Addition betrifft die Zusammensetzung von *gleichartigen* Einheiten und beinhaltet nicht nur deren sukzessive Hinzusetzung, sondern deren Verbindung oder → Synthesis in eine Einheit. Wie alles Rechnen ist die Addition eine Konstruktion von Größen in der → Anschauung. Die konstruierte → Zahl ist „eine Vorstellung […], die die successive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbefaßt“, das heißt, sie ist „nichts anders als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch daß ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge“ (KrV A 142f. / B 182). Das Zeichen ‚+‘ für sich allein genommen „bedeutet […] eigentlich keine Addition, sondern nur in so fern die Größe, davor es steht, mit einer andern, davor auch + steht, oder gedacht wird, soll verbunden werden“ (2:173).

Anja Jauernig

Adel

Der Adel ist ein mittlerer → Stand, der zum Befehlen über andere eingesetzt ist und die → Souveränität einerseits unterstützt, andererseits beschränkt; als solcher ist er ein Institut monarchischer → Staatsformen. ‚Adel‘ meint ferner eine besondere → Würde, die nicht aus der Ausübung eines bestimmten Amtes oder anderen Verdiensten resultiert, sondern vielmehr angeboren ist. Wichtige Stellen: 6:329; 6:369f.; 15:544ff.; 23:366.

Verwandte Stichworte

Souverän, Souveränität; Monarchie; Lehnswesen, Feudalwesen

Philosophische Funktion

Adel existiert für Kant allein in einem Staatswesen, nicht in einem quasi natürlichen → Zustand. Er ist mithin „eine temporäre, vom Staat autorisirte Zunftgenossenschaft“ und „von der Constitution selber nicht allein abhängig, sondern […] nur ein Accidenz derselben“ (6:370). Es ist jedoch auch in einer Monarchie kein → Recht des jeweiligen Souveräns, einen Stand des erblichen Adels als Befehlshaber über die → Bürger einzusetzen, da nur rechtens sein kann, was letztere selbst beschließen würden. Da eine derartige Freiheitsbeschränkung durch einen von Geburt privilegierten Stand nicht Gegenstand des Bürgerwillens sein kann, ist die Einsetzung eines Geburtsadels durch den Monarchen nicht rechtens. Da ein Verdienst nicht vererbt wird und sich der Adel, als eine Würde, die mit dem Anspruch auf ein größeres Maß an Achtung einhergeht, auf Verdienst gründet, ist „ein *angeerbter* Adel […], der vor dem Verdienst vorher geht und dieses auch mit keinem Grunde hoffen läßt, ein Gedankending ohne alle Realität“ (6:329).

Veit Justus Rollmann

Adhäsion

Adhäsion ist die Haftung „gleichartiger nicht verschmoltzener *Zwischen Materien* z. B. des Wassers oder glatter Flächen fester Korper an einander“ (21:387). Für den späten Kant ist Adhäsion „nicht eine ursprüngliche Kraft“, sondern Eigenschaft des → Äthers, den Kant als eine „allverbreiteten alldurchdringenden und allbewegenden Materie welche den Weltraum erfüllt“ (21:576), versteht. Wichtige Stellen: 1:377; 21:383; 21:387.

Verwandte Stichworte

Äther; Kohäsion, Kohäsibilität; Kraft

Philosophische Funktion

Kant scheint Adhäsion (*adhaesio*) und Kohäsion (*cohaesio*) synonym zur Bezeichnung des Zusammenhangs unter den Teilen eines Körpers zu verwenden. Dies war bis in die Anfänge des 19. Jahrhunderts hinein nicht unüblich (vgl. das Stichwort ‚Cohäsion' in Ersch/Gruber, *Allgemeine Encyclopädie*, Sektion I, Teil 18, S. 204).

Bei der Erklärung der Kohäsion fester und (tropfbar) flüssiger Körper standen sich im 18. Jahrhundert zwei prinzipielle Ansätze gegenüber, ein mechanistischer, der die Kohäsion auf den Druck einer die Körper umgebenden elastischen Materie (Äther) zurückführte, und ein dynamischer, der sie mit Anziehungskräften erklärte. Der mechanistische Ansatz geht auf Nicolas Malebranche und Jacob Bernoulli zurück und wurde im 18. Jahrhundert in Deutschland insbesondere von Christian Wolff, Leonhard Euler und Christin August Crusius vertreten, während die von Kant seinen Physikvorlesungen zugrundegelegten Lehrbücher von Eberhard, Erxleben und Karsten trotz mancher Problematisierung dem dynamischen Ansatz folgten (vgl. Lefèvre/Wunderlich, *Kants naturtheoretische Begriffe*, Stichwort ‚adhaesio').

Kant hing in den 1750er und 1760er Jahren dem dynamischen Ansatz an und unterstellte eine wechselseitige Anziehung unter den Partikeln eines Körpers, wobei er in den 1750er Jahren dem Äther im Inneren der Körper eine vermittelnde Rolle zudachte – siehe v. a. die Lehrsätze 1–4 in *De igne* (vgl. 1:371–374; vgl. dazu Adickes, *Kant als Naturforscher*, Bd. 2, S. 11). In der Mitte der 1770er Jahre änderte Kant seine Position und vertrat von da an den mechanistischen Ansatz (vgl. Adickes, *Kant als Naturforscher*, Bd. 2, S. 117–120).

Red.

Adiaphora

Bei Adiaphora handelt es sich um eine Klasse von →Handlungen, die moralisch indifferent sind: „Eine moralisch-gleichgültige Handlung (adiaphoron morale) würde eine bloß aus Naturgesetzen erfolgende Handlung sein, die also aufs sittliche Gesetz, als Gesetz der Freiheit, in gar keiner Beziehung steht" (6:23 Anm.). Weitere wichtige Stellen: 6:22; 6:44; 6:223; 6:409; 6:458; 7:40; 7:47.

Verwandte Stichworte

Indifferenz, Indifferentismus; Rigorismus

Philosophische Funktion

Als Adiaphora bezeichnet Kant jene Handlungen, die im Kontext →moralischen Handelns zwar wirksam sind, aber selbst keinen moralischen Inhalt haben. Wichtig in diesem Zusammenhang ist seine Behauptung, dass das, was durch die historische Auslegung religiöser Texte entsteht, insofern Adiaphora sind, als diese die Wahrheiten der Moral weder bestätigen noch widerlegen: „Daher bei diesem, der gänzlich auf Moralität des Lebenswandels, aufs Thun, gerichtet ist, das Fürwahrhalten historischer, obschon biblischer Lehren an sich keinen moralischen Werth oder Unwerth hat und unter die Adiaphora gehört" (7:47; vgl. 6:44, 7:40). Handlungen, die als moralische →Pflichten zu betrachten sind, können klarerweise keine Adiaphora sein. Dies gilt auch, allerdings aus einem anderen Grund, für Handlungen aus unvollkommener Pflicht, wie etwa dem Wohlwollen, deren Fehlen die Welt einer „moralischen Zierde […] nämlich der Menschenliebe" (6:458) berauben würde.

Einige Handlungen sind schon ihrem Inhalt nach Adiaphora: „z. B. ob ich einem Armen das Almosen mit der rechten oder linken Hand geben soll" (28:253). Kant vertritt außerdem die Ansicht, dass es notwendig sei, um eines funktionierenden moralischen Lebens willen, bestimmte Handlungen als Adiaphora zu behandeln. Einer, der jeden Handlungsaspekt für moralisch bedeutsam hielte, würde Kant zufolge „die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen" (6:409). Gleichwohl ist es wichtig, bei Handlungen, wann immer es geht, keine „moralische[n] Mitteldinge" (6:22 Anm.), d. h. Adiaphora, zuzulassen, da dies zu einem Verlust moralischer „Bestimmtheit und Festigkeit" (6:22 Anm.) führe. In diesem Zusammenhang verteidigt Kant den moralischen Rigorismus gegen jene, welche die Reichweite moralischer Bestimmtheit begrenzen.

Weiterführende Literatur

Hruschka, Joachim: „The Permissive Law of Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals", in: Law and Philosophy 23, 2004, 45–72.

Brian O'Connor
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Aepinus, Franz Ulrich Theodor

Dt. Physiker und Mathematiker (1724–1802); 1740–1747 Studium der Mathematik, Naturwissenschaften und Medizin in Rostock und Jena, mit anschließender Promotion. 1747–1755 Privatdozent an der Universität Rostock; seit 1755 Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften; v. a. aufgrund seiner astronomischen Arbeiten, z. B. mit seiner Annahme eines „*vulkanischen Ursprung[s] der Unebenheiten der Mondsfläche*“ (8:69), wurde Aepinus 1755 auf Empfehlung → Leonhard Eulers als Mitglied der Berliner Akademie und Direktor der Sternwarte nach Berlin berufen. Bis 1757 blieb er dort Professor für Astronomie. 1757 siedelte er u. a. als Professor für Physik nach Petersburg über, was zum Bruch mit seinem Schüler Johann Carl Wilcke (1732–1796) führte. In Petersburg begann seine Karriere am Hof; bis 1798 war Aepinus überwiegend sowohl staatspolitisch als auch wissenschaftlich tätig.

Aepinus lieferte entscheidende Beiträge für den Übergang von der Franklinschen Theorie (‚elektrisches Fluidum‘ als Ursache elektrischer Erscheinungen) zu den Vorstellungen von Henry Cavendish (1731–1810) und Charles Coulomb (1736–1806), dem Begründer der Elektro- und Magnetostatik, der mit seinen Experimenten versuchte, das Grundgesetz der Kraftwirkung zwischen elektrischen bzw. magnetischen Polen zu bestimmen. Franklins Behauptung von einer elektrischen Atmosphäre modifizierte Aepinus, indem er die magnetischen Erscheinungen auf Grundlage eines magnetischen Flüssigkeitsmodells zu erklären suchte: Demnach durchdringe alle Körper eine magnetische Flüssigkeit und werde zur Ursache aller magnetischen Erscheinungen.

Ab Mitte der 1750er Jahre beschäftigte sich Aepinus vornehmlich mit Ähnlichkeiten von elektrischen und magnetischen Erscheinungen. Damit wird er zum Vorreiter des zu Beginn des 19. Jh. entdeckten Elektromagnetismus und der elektromagnetischen Induktion. Kant knüpft in *Negative Größen* an den Erkenntnissen aus *Von der Ähnlichkeit der elektrischen und magnetischen Kraft* über → Elektrizität und → Magnetismus an (vgl. 2:185–188), die 1759 ins Deutsche übersetzte Publikation einer von Aepinus 1758 gehaltenen akademischen Rede (*De similitudine vis electricae atque magneticae*). Aepinus’ Entdeckung der Pyrolelektrizität (1756) gilt als Grundlage seiner Theorie des Magnetismus, auf die sich Kant bezieht: „elektrisirte Körper [zeigen] bei einer gewissen Behandlung eben so wohl zwei Pole an sich, deren einen er [Aepinus] den *positiven*, den andern den *negativen* Pol nennt, und wovon der eine dasjenige anzieht, was der andre zurückstößt“ (2:185). In seinem Hauptwerk *Tentamen Theoriae Electricitatis et Magnetismi* (1759) verweist Aepinus auf einen Zusammenhang von elektrischen und magnetischen Erscheinungen. An den darin enthaltenen mathematischen Formeln wird ein Newtonscher Zugang in seiner Beschreibung elektrischer Phänomene deutlich. Sie bilden den Ausgangspunkt für eine mathematische Theorie der Elektrizität. Aepinus erweist sich durch sein naturwissenschaftliches Engagement und seine Bemühungen, die Mathematik für die Physik fruchtbar zu machen, als Wegbereiter der modernen mathematischen Physik und als Pionier der Elektrizitätslehre. Mit Aepinus konnte z. B. die von Otto von Guericke beobachtete elektrische Influenz wissenschaftlich begründet werden. Zudem prägte Aepinus die Vorstellung von einem ‚elektrischen Wirkungskreis‘, dem Vorläufer des elektrischen Feldes.

Weiterführende Literatur

Fleischhauer, Elisabeth: „Franz Ulrich Theodor Aepinus“, in: Jakubowski, Peter / Münch, Ernst (Hg.): Universität und Stadt. Wissenschaftliche Tagung anläßlich des 575jährigen Jubiläums der Eröffnung der Universität Rostock veranstaltet von der Universität Rostock, Rostock 1995, 131–140.

Grewolls, Grete: „Aepinus, Franz Ulrich Theodor“, in: dies.: Wer war wer in Mecklenburg und Vorpommern. Das Personenlexikon, hg. von der Landesbibliothek Mecklenburg-Vorpommern, Rostock: Hinstorff 2011.

Hoffmann, Dieter: „Franz Ulrich Theodosius Aepinus: Eine neue Etappe der Elektrizitätslehre“, in: Wissenschaft und Fortschritt 30, 1980, 476–479.

Hoffmann, Dieter: „Franz Ulrich Theodosius Aepinus und Carl Wilcke. Zwei Physiker aus Mecklenburg im 18. Jahrhundert“, in: Guntau, Martin (Hg.): Beiträge zur Kulturgeschichte Mecklenburgs aus Wissenschaft und Technik, Rostock: Wilhelm-Pieck-Univ. 1985, 30–35.

Wandt, Bernhard: „Franz Ulrich Theodor Aepinus. Ein Rostocker Naturforscher als Mitglied der St. Petersburger Akademie der Wissenschaften“, in: Guntau, Martin (Hg.): Mecklenburger im Ausland. Historische Skizzen zum Leben und Wirken von Mecklenburgern in ihrer Heimat und in der Ferne, Bremen: Ed. Temmen 2001, 55–61.

Bianca Patricia Pick

Affekt

Affekt heißt „das Gefühl einer Lust oder Unlust im gegenwärtigen Zustande, welches im Subject die *Überlegung* (die Vernunftvorstellung, ob man sich ihm überlassen oder weigern solle) nicht aufkommen läßt“ (7:251; vgl. 6:407). Unter Affekt versteht Kant die plötzliche und vorübergehende Steigerung eines Gefühles, die jegliche Bestimmung der Handlung durch einen Vorsatz vorläufig aufhebt (vgl. 5:272). Weitere wichtige Stellen: 5:272f.; 5:328f.; 5:331; 6:228; 6:407ff.; 7:86; 7:251–255; 7:265; 7:269.

Verwandte Stichworte

Gefühl; Enthusiasmus; Leidenschaft; Phlegma

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet zwischen zwei Arten von dem, was das griechische *Pathos* umfasste: Leidenschaft und Affekt. „*Affecten* sind von *Leidenschaften* specifisch unterschieden. Jene beziehen sich bloß auf das Gefühl; diese gehören dem Begehrungsvermögen an und sind Neigungen, welche alle Bestimmbarkeit der Willkür durch Grundsätze erschweren oder unmöglich machen“ (5:272 Anm.). Leidenschaft ist ein pflichtwidriger Vorsatz; der Affekt dagegen suspendiert jeden →Vorsatz: „Denn übrigens ist Affect, für sich allein betrachtet, jederzeit unklug; er macht sich selbst unfähig, seinen eigenen Zweck zu verfolgen“ (7:253).

Der Affekt macht also zur Bestimmung und Verfolgung mittlerer Zwecke unfähig. Affekte können auch so weit gehen, dass man sich nicht einmal letzte →Zwecke setzen kann: „Nun ist aber jeder Affect blind, entweder in der Wahl seines Zwecks, oder wenn dieser auch durch die Vernunft gegeben worden, in der Ausführung desselben […]“ (5:272). Diese Blindheit besteht im „Mangel der Überlegung, dieses Gefühl mit der Summe aller Gefühle (der Lust oder Unlust) in seinem Zustande zu vergleichen“ (7:254; vgl. auch 7:265, 6:407). Der Affekt ist damit nicht bloß ein starkes Gefühl (vgl. 7:254), sondern ein derartig starkes Gefühl, dass es allein die Handlung bestimmt. Anders als die Leidenschaft ist der Affekt nicht mit einer „*Krankheit*“ (7:266), die andauern kann, zu vergleichen, sondern mit einem – möglicherweise lebensgefährlichen, jedoch vorläufigen – „*Rausch*“ (7:266), der entweder stärkt oder schwächt (vgl. 7:254; 7:265; 6:408). Kant spricht auch von „*Ekstasis*“ (7:166).

Der Affekt stellt moralisch gesehen das kleinere Übel als die Leidenschaft dar (vgl. 6:407f.), „weil im Affect die Freiheit des Gemüths zwar *gehemmt*, in der Leidenschaft aber aufgehoben wird“ (5:272 Anm.). Die →Vernunft kann sogar, zwar „nicht als Wirkung, sondern als Ursache eines Affects in Ansehung des Guten seelenbelebend sein, wobei diese Vernunft doch immer noch den Zügel führt, und ein *Enthusiasm* des guten Vorsatzes bewirkt wird, der aber eigentlich zum *Begehrungsvermögen* und nicht zum Affect […] gerechnet werden muß“ (7:254; vgl. 7:269, 6:409). Obwohl der Enthusiasmus als „Theilnehmung am Guten mit *Affect* […] nicht ganz zu billigen ist“, geht er „nur immer aufs […] rein Moralische“ (7:86). „Der Muth als Affect […] kann […] wahre Tapferkeit (Tugendstärke) sein“ (7:257).

Weil der Grad der →Zurechnung einer →Handlung vom Grad der Fähigkeit zur Selbstbeherrschung zum Zeitpunkt der Handlung abhängt, macht „der Gemüthzustand, ob das Subjekt die That im Affect, oder mit ruhiger Überlegung verübt habe, in der Zurechnung einen Unterschied […], der Folgen hat“ (6:228). Diese verminderte Zurechnung lässt aber die aus dem Gebot der Autonomie resultierende Voraussetzung der „*Affectlosigkeit*“ (*Phlegma*) (5:272; vgl. 7:252) nicht außen vor: „Das Princip der *Apathie* […] ist ein ganz richtiger und erhabener moralischer Grundsatz der stoischen Schule […]“ (7:253; vgl. 6:408f.; →Apathie, moralische).

Weiterführende Literatur

Borges, Maria: „What Can Kant Teach us About Emotions?“, in: The Journal of Philosophy 101, 2004, 140–158.

Newmark, Catherine: Passion – Affekt – Gefühl.

Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant, Hamburg: Meiner 2008, insbes. Kap. 10.

Recki, Birgit: „Wie fühlt man sich als vernünftiges Wesen? Immanuel Kant über moralische und ästhetische Gefühle", in: Herding, Klaus / Stumpfhaus, Bernhard (Hg.): Pathos, Affekt, Gefühl. Die Emotionen in den Künsten, Berlin u. a.: de Gruyter 2004, 274–294.

Jean-Christophe Merle

Affektion

Affektion ist bei Kant allgemein jede Einwirkung von etwas auf das „Gemüth als blos leidend" (15:268; vgl. auch KrV A 19 / B 33). Der Begriff der Affektion kann dabei sowohl den Prozess des Affizierens als auch das Ergebnis dieses Prozesses, seine Wirkung im affizierten Subjekt, zum Inhalt haben. (In der zweiten Bedeutung ist er synonym zum Begriff des → Eindrucks).

Affektion als Prozess des Affizierens ist entweder die Wirkung einer „intelligibele[n]" (KrV A 494 / B 522) oder „transscendental[en]" Ursache (KrV A 496 / B 524) auf die → Sinnlichkeit oder die Einwirkung einer empirischen Ursache auf empirische Subjekte und deren Sinnesorgane.

Als intelligible Ursache ist sie Einwirkung auf die Sinnlichkeit als „Receptivität, auf gewisse Weise mit Vorstellungen afficirt zu werden" (KrV A 494 / B 522) durch das, was diesen Vorstellungen an sich oder als „nichtsinnliche Ursache" (KrV A 494 / B 522) korrespondiert. Diese nichtsinnliche Ursache affiziert entweder den äußeren oder den inneren Sinn.

Im ersten Fall ist sie „dasjenige Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt, was unseren Sinn so afficirt, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt etc. bekommt, […] als Noumenon (oder besser als transscendentaler Gegenstand) betrachtet […]" (KrV A 358). Erkennen können wir von diesem „Ding an sich selbst" (4:314) nur „die Art, wie unsre Sinnen von diesem unbekannten Etwas afficirt werden" (4:314f.).

Im zweiten Fall handelt es sich um eine → Selbstaffektion: Der „Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden […] übt unter der Benennung einer *transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft* diejenige Handlung aufs *passive* Subject, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, daß der innere Sinn dadurch afficirt werde" (KrV B 153f.).

Die Affektion ist Bedingung der Möglichkeit von Vorstellungen mit Objektbezug in endlichen Vernunftwesen, da diese auf sinnlich gegebene Vorstellungen angewiesen sind und Sinnlichkeit „bloß Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen afficirt (mithin leidend) ist […]" (4:452; vgl. auch 7:141). In diesem Sinne „beruhen" alle „Anschauungen, als sinnlich, […] auf Affectionen […]" (KrV A 68 / B 93). Allerdings entstehen aus der Affektion allein keine derartigen Vorstellungen, denn „daß diese Affection der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellung auf irgend ein Object aus" (KrV A 253 / B 309; vgl. auch 17:657). Weitere wichtige Stellen: KrV B 129; 4:282; 4:476; 5:32; 6:32; 7:140f.; 8:219–223; 15:165; 17:677; 18:43; 18:56; 18:124; 22:43; 22:293.

Verwandte Stichworte

Affizierbarkeit; Ding an sich; Eindruck; Rezeptivität/Spontaneität; Selbstaffektion; Sinnlichkeit

Philosophische Funktion

1 Das Problem der Affektion durch Dinge an sich

Aus dem Begriff der → Erscheinung folgt für Kant, dass es etwas geben muss, was da erscheint: Wenn „wir die Gegenstände der Sinne wie billig als bloße Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hierdurch doch zugleich, dass ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege […]" (4:314). Das Verhältnis der Erscheinung zu diesem → Ding an sich charakterisiert Kant als Affektion unserer Sinnlichkeit durch Dinge an sich.

Ein wichtiges Problem für das Verständnis dieses Teils der kantischen Theorie besteht darin, zu klären, was denn eigentlich die Relata dieser Relation seien. Als *Affiziertes* kommen das empirische Subjekt, das transzendentale Subjekt und natürlich auch beide in Frage. Die diesen Möglichkeiten entsprechenden Zuordnungen auf der Seite des *Affizierenden* sind Gegenstände der Erfahrung, Dinge an sich – oder wiederum beide (vgl. dazu Vaihinger, *Commentar*, S. 53).

Die Affektion des empirischen Subjekts durch empirische Objekte, Gegenstände der Erfahrung, ist für Kant völlig unproblematisch. Da diese

Affektion das Verhältnis von Gegenständen der Erfahrung – empirisches Subjekt, empirisches Objekt – betrifft, haben wir einen klaren Begriff von dieser empirischen Affektion als einem kausalen Verhältnis.

Dieser klare Begriff scheint aber im Falle der Affektion des transzendentalen Subjekts durch das Ding an sich gerade zu fehlen: Wir müssen diese Affektion doch scheinbar als kausal denken; gleichzeitig hat aber die Kategorie der Kausalität Anwendung nur im Bereich der Erfahrung (dies war der zentrale Punkt der Kritik von → Jacobi, vgl. Jacobi, *Ueber den transzendentalen Idealismus*).

2 Auflösung: Denken vs. Erkennen

Die für die Auflösung dieser Schwierigkeit zentrale Unterscheidung ist die zwischen → Denken und → Erkennen. Zunächst einmal ist festzuhalten, dass wir die Affektion durch Dinge an sich als Verhältnis von Grund und Folge widerspruchsfrei denken können und deshalb nicht darauf angewiesen sind, die Kategorie der Kausalität als schematisierte Kategorie auf diese Beziehung anzuwenden.

Sofern wir die Affektion durch Dinge an sich anders als nur als Verhältnis von Grund und Folge denken wollten, müssten wir die Prinzipien inhaltlicher Charakterisierung verwenden, die Kant in seiner Tafel der Kategorien auflistet und im Schematismus-Kapitel auf die Bedingungen unserer Sinnlichkeit restringiert. Dem formalen Verhältnis der unschematisierten Kategorie von Grund und Folge entspricht dort die schematisierte Kategorie von Ursache und Wirkung. Kant macht wiederholt deutlich (vgl. z. B. KrV B 307f.), dass wir die Affektion durch Dinge an sich zwar formal angemessen als Verhältnis von Grund und Folge denken können; dass wir aber über seine tatsächliche Beschaffenheit nichts inhaltlich erkennen können, da die Kategorien nur in ihrer Anwendung auf anschaulich Gegebenes (Phaenomena) zur Erkenntnis führen und deshalb für das Erkennen der Affektionsbeziehung unangemessen sind.

Diese Charakterisierung der Affektionsbeziehung ist demnach vollständig leer und rein syntaktisch. Dennoch reicht sie dafür aus, sie zum Gegenstand der Reflexion zu machen, sofern wir nur widerspruchsfrei bleiben. Erkennen können wir die dieser Affektionsbeziehung zugrunde liegenden Entitäten, die Dinge an sich, deshalb aber nicht: dazu müssten sie uns anschaulich gegeben sein und wären dann eben keine Dinge an sich mehr. „Einen Gegenstand *erkennen*, dazu wird erfordert, daß ich seine Möglichkeit (es sei nach dem Zeugniß der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder *a priori* durch Vernunft) beweisen könne. Aber *denken* kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d. i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten diesem auch ein Object correspondire oder nicht. Um einem solchen Begriffe aber objective Gültigkeit (reale Möglichkeit, denn die erstere war bloß die logische) beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert“ (KrV B XXVI Anm.; vgl. dazu Förster, *Bedeutung von §§ 76, 77*, S. 179).

3 Affektion und Passivität

Doch wir können die Beziehung der Affektion durch Dinge an sich nicht bloß als rein *formale* Relation denken: Affektion selbst ist keine bloß formale Beziehung. Den entscheidenden Grund für Kants Annahme einer unabhängig von den an sich existierenden Akten des Repräsentierens gleichfalls an sich existierenden Realität liefert nämlich ein phänomenologisches Faktum, ein „Factum des Bewusstseins“ (12:216), wie → Tieftrunk in einem Brief an Kant von 1797 treffend formuliert, und dessen transzendentalphilosophische Interpretation: die *Passivität des repräsentierenden Subjekts hinsichtlich des Gegenstands seiner empirischen Repräsentationen*. Denn der „Sinn [enthält] bloß Vorstellungen […], die nur entspringen, wenn man von Dingen afficirt (mithin leidend) ist“ (4:452). Aus diesem Grund müssen wir etwas annehmen, was für uns nur dadurch gekennzeichnet ist, dass es diese Vorstellungen mit diesem Inhalt in uns hervorruft und wir deshalb ihm gegenüber leidend sind – dazu scheint aber eine rein formal konzipierte Relation nicht auszureichen.

Wir sind also darauf angewiesen, dass uns in der → Wahrnehmung etwas gegeben wird. Wir sind uns nicht bewusst, selbst für das uns so Gegebene verantwortlich zu sein. Deshalb müssen wir uns als affiziert durch etwas denken, das dafür verantwortlich ist – auch wenn wir es nicht erkennen können (vgl. dazu Willaschek, *Affektion*, S. 223–227; anders Allison, *Kant's Transcen-*

dental Idealism [2]2004, S. 64f.). Diese Art der Abhängigkeit unseres vorstellenden Bezugs auf Gegenstände von einer unabhängig von uns existierenden Wirklichkeit bezeichnet Sellars als ‚Geführtwerden' unserer Wahrnehmung (vgl. Sellars, *Science and Metaphysics*, S. 16; Pippin spricht von ‚Angewiesenheit', vgl. Pippin, *Theory of Form*, S. 46).

Der passive Aspekt des sinnlichen Erlebens ist also die phänomenologische Tatsache, dass wir uns gegenüber dem Gegebenen der Sinnlichkeit leidend verhalten. Dieser Aspekt ist für Kant der entscheidende Grund dafür anzunehmen, dass es etwas geben muss, was dafür verantwortlich ist, dass wir mit Vorstellungen reagieren (vgl. auch Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, S. 565f.).

4 Die Affektionsbeziehung als Denknotwendigkeit

Auch die auf diese Weise als Affektionsrelation inhaltlich bestimmte Grund-Folge-Beziehung bleibt allerdings harmlos, solange wir uns auf das bloße Denken dieser Beziehung beschränken. In formaler Hinsicht ist die Beschreibung dieser Beziehung als eine syntaktische Beziehung von Grund und Folge widerspruchsfrei; in inhaltlicher Hinsicht ist sie in einer Weise bestimmt, die keinen Erkenntnisanspruch impliziert. Sie erfüllt so die notwendigen Bedingungen des widerspruchsfreien Denkens der fraglichen Affektionsbeziehung.

Allerdings ist durch diese Möglichkeit offen gelassen, ob wir diese Beziehung auch denken müssen. Die Antwort liefern die Überlegungen zur Passivität unserer Wahrnehmung: Wir müssen uns auf Grund dieser Passivität als von etwas affiziert denken, das unabhängig davon, dass und wie es uns erscheint, an sich existiert und dem wir „allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben" (KrV A 494 / B 522f.).

Die Beziehung der Affektion des transzendentalen Subjekts durch Dinge an sich lässt sich also nicht nur formal korrekt denken, sie ist vielmehr in transzendentalphilosophischer Hinsicht eine Denknotwendigkeit. Die Vorstellung dieser Beziehung erhält dadurch keine objektive Gültigkeit im kantischen Sinne: Sie wird keine Erkenntnis von einem Objekt. Aber sie verändert dennoch ihren epistemischen Status: Sie wird von einer beliebigen, widerspruchsfreien Vorstellung zur Vorstellung einer Voraussetzung des Vorstellens selbst.

Das Ding an sich ist als Noumenon „im *negativen* Verstande" (KrV B 307) ein transzendentalphilosophisch motivierter Grenzbegriff. „Unser Verstand bekommt auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch daß er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er setzt sich auch sofort selbst Grenzen, sie durch keine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken" (KrV A 256 / B 312).

Das Denken einer Affektion durch Dinge an sich ergibt sich dann als transzendentalphilosophische Konsequenz aus der Charakterisierung des „problematisch[en]" Begriffes (KrV A 254 / B 310) des Dinges an sich.

5 Selbstaffektion

Auch in der Selbstaffektion haben wir es mit der Affektion durch ein Ding an sich zu tun: in diesem Fall mit uns selbst, wie wir an sich sind. Diese Affektion verschafft uns empirisches Bewusstsein unser selbst sowie der Gegenstände außer uns, da auch die Vorstellungen von Gegenständen außer uns qua Vorstellungen eines empirischen Subjekts Modifikationen unseres empirischen Bewusstseins sind (dieser Umstand war wichtig für Adickes' Fehlinterpretation der kantischen Affektionslehre als doppelter Affektion). Zwar haben wir auch transzendentales Selbstbewusstsein, weil wir uns unseres „Dasein[s]" (KrV B 157 Anm.) als „Einheit der Handlung" (KrV B 153) bewusst sind, mit der die Apperzeption den Gegenstand zur objektiven Einheit bringt. Das Bewusstsein meiner selbst als Subjekt der →Spontaneität ist nichts anderes als bloß das Bewusstsein dieser Spontaneität: „Das: Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen. […] Dazu gehört →Selbstanschauung, die eine a priori gegebene Form, d. i. die Zeit, zum Grunde liegen hat, welche sinnlich und zur Receptivität des Bestimmbaren gehörig ist" (KrV B 157 Anm.).

Ich bin mir im ‚Actus' der Spontaneität, d. h. der Synthesis, meiner selbst bewusst, aber „nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur *daß* ich bin" (KrV B 157). Dieses Bewusstsein entspringt also aus einer Selbstan-

schauung, ohne die wir uns der eigenen Spontaneität überhaupt nicht bewusst werden könnten, weil ohne sie der ‚Aktus' der Bestimmung des eigenen Daseins unbewusst bliebe.

Da die Selbstanschauung als innere Anschauung aber bereits eine Bestimmung von etwas Bestimmbaren ist, die unter zeitlichen Formen der Rezeptivität steht, sind wir uns selbst immer nur so gegeben, wie wir uns selbst erscheinen, nicht so, wie wir an sich sind. „Da nun zum *Erkenntniß* unserer selbst außer der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anschauung zur Einheit der Apperception bringt, noch eine bestimmte Art der Anschauung, dadurch dieses Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich ist, so ist zwar mein eigenes Dasein nicht Erscheinung (vielweniger bloßer Schein), aber die Bestimmung meines Daseins kann nur der Form des inneren Sinnes gemäß nach der besonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der inneren Anschauung gegeben wird, geschehen; und ich habe also demnach keine *Erkenntniß* von mir, *wie ich bin*, sondern bloß, wie ich mir selbst *erscheine*" (KrV B 157f.).

Wir sind uns selbst also nur gegeben als reine Aktivität. Sobald diese Aktivität sich gleichsam auf sich selbst richtet, bestimmt sie sich selbst. Eine Bestimmung setzt aber etwas Bestimmbares voraus. Und Bestimmbares ist uns immer in bestimmter Weise anschaulich gegeben. Die Form dieser Selbstanschauung ist aber die Zeit als „Form des inneren Sinnes" (KrV B 158).

Was aber affiziert den inneren Sinn in der Selbstanschauung? „Weil nun der Verstand in uns Menschen selbst kein Vermögen der Anschauungen ist und diese, wenn sie auch in der Sinnlichkeit gegeben wäre, doch nicht *in sich* aufnehmen kann, um gleichsam das Mannigfaltige *seiner eigenen* Anschauung zu verbinden, so ist seine Synthesis, wenn er für sich allein betrachtet wird, nichts anders als die Einheit der Handlung, deren er sich als einer solchen auch ohne Sinnlichkeit bewußt ist, durch die er aber selbst die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anschauung nach ihm gegeben werden mag, zu bestimmen vermögend ist" (KrV B 153). Durch unsere spontane Aktivität affizieren wir unseren inneren Sinn und synthetisieren diese Aktivität deshalb gemäß der Form der inneren Anschauung. Als verantwortlich für das Bestimmbare dieser Bestimmung müssen wir uns also selbst denken, das ist der Kern von Kants Theorie der Selbstaffektion.

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie, Tübingen: J. C. Mohr 1929.

Allison, Henry E: Kant's Transcendental Idealism, revised and enlarged Edition, New Haven u. a.: Yale University Press ^{2}2004, insbes. 64–73.

Baumanns, Peter: Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der „Kritik der reinen Vernunft", Würzburg: Königshausen & Neumann 1997, insbes. 182–204.

Haag, Johannes: Erfahrung und Gegenstand. Zum Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand, Frankfurt/M.: Klostermann 2007, insbes. Kap. 3.

Herring, Herbert: Das Problem der Affektion bei Kant, Köln: Kölner Universitätsverlag 1953.

Prauss, Gerold: Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn: Bouvier Verlag 1974.

Vaihinger, Hans: „Zu Kants Widerlegung des Idealismus", in: Straßburger Abhandlungen zur Philosophie, 1884, 87–164.

Johannes Haag

Affektionspreis

→ Preis

Affinität

Affinität (*affinitas*) bzw. Verwandtschaft bezeichnet üblicherweise statische Ähnlichkeit oder fixe Gleichartigkeit (vgl. 7:176f.), außerdem die reziproke Anziehung zwischen verschiedenen Wesen, insbesondere chemischen Substanzen, die zugleich Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufweisen. ‚Affinität' und → ‚Verwandtschaft', als Synonyme verwendet, gehören zu den seltenen Fällen, in denen Kant Begriffe aus der Chemie entleiht. Sie erhalten einen besonderen philosophischen Sinn im Rahmen von Kants Lehre von der Gesetzmäßigkeit und systematischen Einheit der Natur. Weitere wichtige Stellen: 1:195; 1:278; 2:311; 2:342; 2:361; KrV A 583 / B 611; KrV A 657–662 / B 685–690; KrV A 765f. / B 793f.; KrV A 833 / B 861; 5:349; 6:137; 6:122f.; 7:145; 7:174; 7:235; 9:48f.; 12:11.

Verwandte Stichworte
Ähnlichkeit; Homogenität; Verwandtschaft

Philosophische Funktion
1. Die ursprünglich chemische Bedeutung des Begriffs der Affinität ist die der dynamischen Verwandtschaft und drückt den gemeinsamen Ursprung, die systematische Einheit und die dynamische, wechselseitige Anziehung zwischen den verschiedenen Teilen eines Ganzen überhaupt aus (vgl. 1:364; 8:111). Der erste Anwendungsbereich des Begriffs der Affinität ist die →Chemie. Die Gesetze der chemischen Affinitäten zwischen verschiedenen Materien, wie Säuren und Alkalien, wurden zum ersten Mal 1770 von dem schwedischen Chemiker Bergmann entdeckt und formuliert. Die mineralischen →Kristallisationen betreffend, erwähnt Kant das „allgemeine[] Gesetz[] der Verwandtschaft der Materien" (5:349). Kant gesteht allerdings ein, dass die Chemie seiner Zeit, als „systematische Kunst" (4:468) nur bloße Affinitätsregeln beobachtend, unfähig bleibt, die Affinitätsgesetze der Materien zu entdecken und sie in einer endgültigen Form auszudrücken, und noch weit davon entfernt ist, eine Wissenschaft darzustellen. Die Affinitätsgesetze, welche die chemischen Wirkungen zwischen verschiedenen Materien regieren, bleiben unbekannt: „so kann Chemie nichts mehr als systematische Kunst oder Experimentallehre, niemals aber eigentliche Wissenschaft werden, weil die Principien derselben blos empirisch sind und keine Darstellung a priori in der Anschauung erlauben" (4:471).

2. Die Affinität spielt durch den erweiterten Gebrauch des Begriffes eine wichtige Rolle in der Erkenntnistheorie, mit Bezug auf den Verstand, die produktive Einbildungskraft, die Vernunft und die synthetische Einheit der Apprehension und der Assoziation: „Diesen objectiven Grund aller Association der Erscheinungen nenne ich die Affinität derselben […]. [U]nd die Affinität aller Erscheinungen (nahe oder entfernte) ist eine nothwendige Folge einer Synthesis in der Einbildungskraft, die a priori auf Regeln gegründet ist […]. [U]nd so fern [die Einbildungskraft] in Ansehung alles Mannigfaltigen der Erscheinung nichts weiter, als die nothwendige Einheit in der Synthesis derselben zu ihrer Absicht hat, kann diese die transscendentale Function der Einbildungskraft genannt werden. Es ist daher zwar befremdlich, allein aus dem bisherigen doch einleuchtend, daß nur vermittelst dieser transscendentalen Function der Einbildungskraft sogar die Affinität der Erscheinungen, mit ihr die Association und durch diese endlich die Reproduction nach Gesetzen, folglich die Erfahrung selbst möglich werde" (KrV A 122). Humes Auffassung von Kausalität wird anhand der Bestimmung des Verhältnisses von Affinität und Assoziation korrigiert: Hume habe „fälschlich aus der Zufälligkeit unserer Bestimmung *nach dem Gesetze* auf die Zufälligkeit des *Gesetzes* selbst […]" geschlossen; „dadurch machte er aber aus einem Princip der Affinität, welches im Verstande seinen Sitz hat und nothwendige Verknüpfung aussagt, eine Regel der Association, die bloß in der nachbildenden Einbildungskraft angetroffen wird und nur zufällige, gar nicht objective Verbindungen darstellen kann" (KrV A 766f. / B 794f.; vgl. KrV A 782f. / B 810f.). Als Affinität von Begriffen bezeichnet sie vielmehr eines von drei Prinzipen der reinen Vernunft: „Die Vernunft bereitet also dem Verstande sein Feld: 1. durch ein Princip der *Gleichartigkeit* des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen; 2. durch einen Grundsatz der *Varietät* des Gleichartigen unter niederen Arten; und um die systematische Einheit zu vollenden, fügt sie 3. noch ein Gesetz der *Affinität* aller Begriffe hinzu, welches einen continuirlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachsthum der Verschiedenheit gebietet. Wir können sie die Principien der *Homogenität*, der *Specification* und der *Continuität* der Formen nennen" (KrV A 657f. / B 685f.). Die empirische Affinität der Naturgesetze und der Naturerscheinungen setzt also eine tiefere, transzendentale Affinität voraus, insofern als „alle Erscheinungen in einer durchgängigen Verknüpfung nach nothwendigen Gesetzen und mithin in einer transscendentalen Affinität [stehen], woraus die empirische die bloße Folge ist" (KrV A 112). Affinität ist somit der Grund für die Verknüpfbarkeit des →Mannigfaltigen, so dass sie als empirische und transzendentale Affinität die systematische Einheit der Natur und der Erkenntnisse gewährleistet: „Der Grund der Möglichkeit der Association des Mannigfaltigen, so fern er im Objecte liegt, heißt die Affinität des Mannigfaltigen" (KrV A 112). Als Prinzipien der systematischen Einheit der Natur fungieren „*Mannigfaltigkeit*, *Verwandtschaft* und *Einheit*, je-

de derselben aber als Idee im höchsten Grade ihrer Vollständigkeit genommen" (KrV A 662 / B 690), wobei Affinität bzw. Verwandtschaft im Mannigfaltigen unter dem Prinzip der Einheit „nicht bloß die Dinge [betrifft], sondern weit mehr noch die bloßen Eigenschaften und Kräfte der Dinge" (KrV A 662 / B 690). Die mannigfaltigen empirischen Gesetze unter dem Affinitätsprinzip bilden also die systematische Einheit der Natur und der Naturerkenntnis als möglicher Erfahrung (vgl. KrV A 583 / B 611). Die Voraussetzung, „*daß jene besorgliche* grenzenlose Ungleichartigkeit empirischer Gesetze und Heterogeneität der Naturformen, der Natur nicht zukomme, vielmehr sie sich, durch die Affinität der besonderen Gesetze […] zu einer Erfahrung als einem empirischen System qualificire" ist das „transscendentale Princip der Urtheilskraft" (20:209). In den meisten Texten, die die transzendentale Einheitsfunktion der Naturerkenntnis behandeln, sind Affinität und Verwandtschaft gleichbedeutend (vgl. 9:48f.; 12:11; KrV A 660f. / B 688f.). Die Affinität drückt das logische Gesetz des *continui specierum* (*formarum logicarum*) aus, das selbst das transzendentale Gesetz der Kontinuität voraussetzt (*lex continui in natura*). Im Bereich der Teleologie und der Geschichte bevorzugt Kant den Begriff ‚Verwandtschaft', z. B. wenn er die Entstehung und Entwicklung der Menschengattung in einem System der Naturgeschichte in Stämme, Rassen, Abartungen unterteilt (8:164; vgl. 8:54, 5:418). Eine „zusammenhängende Verwandtschaft" (5:419) durchzieht die gesamte Natur.

3. Der Begriff der Affinität bzw. Verwandtschaft, dessen chemischer Ursprung von Kant betont wird, gilt als Muster für die Assoziationsregel des sinnlichen → Dichtungsvermögens wie auch der transzendentalen Einbildungskraft. Als chemische Metapher beschreibt sie die Beziehung zwischen den Verstandesbegriffen und den sinnlichen Anschauungen aus ihrer gemeinsamen Wurzel, der Einbildungskraft. Kant unterscheidet dabei drei verschiedene Arten des sinnlichen Dichtungsvermögens: „das *bildende* der Anschauung im Raum (*imaginatio plastica*), das *beigesellende* der Anschauung in der Zeit (*imaginatio associans*) und das der *Verwandtschaft* aus der gemeinschaftlichen Abstammung der Vorstellungen von einander (*affinitas*) […]. Ich verstehe unter der *Verwandtschaft* die Vereinigung aus der Abstammung des Mannigfaltigen von einem Grunde […]. Das Wort *Verwandtschaft* (*affinitas*) erinnert hier an eine aus der Chemie genommene, jener Verstandesverbindung analogische Wechselwirkung zweier specifisch verschiedenen, körperlichen, innigst auf einander wirkenden und zur Einheit strebenden Stoffe, wo diese *Vereinigung* etwas drittes bewirkt, was Eigenschaften hat, die nur durch die Vereinigung zweier heterogenen Stoffe erzeugt werden können. Verstand und Sinnlichkeit verschwistern sich bei ihrer Ungleichartigkeit doch so von selbst zu Bewirkung unserer Erkenntniß, als wenn eine von der anderen, oder beide von einem gemeinschaftlichen Stamme ihren Ursprung hätten" (7:174ff.).

4. Das Affinitätsprinzip hat eine wesentliche Funktion in der Konstitution eines → Systems der Wissenschaften. Affinität gewährleistet die systematische Einheit nicht nur der Natur, ihrer Erscheinungen und ihrer Gesetze, sondern auch unserer Erkenntnis der Natur, d. h. das System der Erkenntnisse in einer bestimmten Wissenschaft und die architektonische Einheit des Wissens überhaupt (vgl. KrV A 833 / B 861).

Weiterführende Literatur

Barsotti, Bernard: „Qu'est-ce que l'affinité transcendantale?", in: Philosophie 63, 1999, 31–54.

Carrier, Martin: Atome und Kräfte. Die Entwicklung des Atomismus und der Affinitätstheorie im 18. Jahrhundert und die Methodologie Imre Lakatos', Münster: Lüdenscheid 1984.

Lequan, Mai: „Le concept d'affinité chimique dans la philosophie de Kant: affinité transcendantale et affinité empirique", in: dies. (Hg.): Métaphysique et philosophie transcendantale selon Kant, Paris: L'Harmattan 2005, 137–221.

Morgan, Diane: Kant Trouble. The Obscurities of the Enlightened, London u. a.: Routledge 2000.

Mai Lequan

Affizierbarkeit

Affizierbarkeit ist die Fähigkeit, „auf gewisse Weise […] afficirt zu werden" (KrV A 494 / B 522). Weitere wichtige Stelle: 22:526.

Verwandte Stichworte

Affektion; Eindruck; Rezeptivität/Spontaneität

Philosophische Funktion
Affizierbarkeit ist für Kant die Fähigkeit, das Material, das uns durch die Affektion durch → Dinge an sich zur Verfügung gestellt wird, so aufzunehmen, dass wir daraus vermittels unserer → Spontaneität bewusste Vorstellungen bilden können. Sie ist die notwendige Voraussetzung dafür, dass endliche Vernunftwesen überhaupt die Möglichkeit haben, inhaltlich bestimmte Vorstellungen zu bilden. Sofern dieses Material selbst bereits (unbewusste) Vorstellungen sind, ist Affizierbarkeit die Fähigkeit, „Vorstellungen zu empfangen" (KrV A 51 / B 75; vgl. auch KrV A 495 / B 522). Sie ist dementsprechend nichts anderes als die Rezeptivität und „heißt *Sinnlichkeit*" (KrV A 19 / B 33).

Johannes Haag

Afterdienst

Im Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts weist ‚after' in Wortgefügen auf den schlechteren, nachgebildeten und falschen Teil einer Sache hin (Grimm, *Wörterbuch*, Bd. 1, S. 185–192). So bezeichnet das Wort Afterdienst einen falschen, bloß „physischen" (6:178) Gottesdienst, in dem Kulthandlungen, die nur den „Werth eines Mittels" haben, an die Stelle des moralisch guten Lebenswandels gesetzt werden, der allein und „*unmittelbar*" → Gott „wohlgefällig" (6:153) machen kann. Wichtige Stelle: 6:151–202.

Verwandte Stichworte
Gesinnung; Glaube, moralischer

Philosophische Funktion
Da Kant die „natürliche Religion als Moral" versteht und den → moralischen Glauben auf einen „reine[n] praktische[n] Vernunftbegriff" gründet, der auf „Gültigkeit für jedermann" (6:157) Anspruch erhebt, kann der wahre, freie und „moralische Dienst Gottes" nur ein „*Dienst der Herzen*" (6:192) sein, der allein durch die „Gesinnung eines guten Lebenswandels" (6:176; vgl. 6:170) erreicht wird.

Im Afterdienst Gottes dagegen werden äußerliche Kulthandlungen nur durch den je „historisch" (6:179) gültigen, „statutarischen" (6:168) oder „Geschichtsglauben" (6:182) festgesetzt. Sie sind meist „auf ein Volk eingeschränkt" (6:168) und „nicht für jedermann überzeugend" (6:179). Daher können sie kein notwendiger Teil der moralischen Weltreligion sein, sondern gelten als „erkünstelte Selbsttäuschungen" (6:200), die zum „*Religionswahn*" (6:170) und „*Fetischglaube*" (6:193) verleiten.

Ina Goy / Otfried Höffe

Afterreden

→ Nachrede

Aggregat

„Die Verbindung coordinirter Merkmale zum Ganzen des Begriffs heißt ein Aggregat" (9:59). Allgemeiner gesagt ist ein Aggregat ein Ganzes, das aus einander gleichgeordneten („coordinirte[n]", 9:59) Teilen besteht. Weitere wichtige Stellen: KrV A 351f.; KrV A 412 / B 439; KrV A 645 / B 673; KrV A 832 / B 860; 4:322; 5:427; 6:357; 6:375; 9:139; 20:203; 20:206; 20:209; 20:228; 20:247.

Verwandte Stichworte
Ganzes; System; Zusammensetzung

Philosophische Funktion
Im Kontext seiner Lehre von den reinen Anschauungsformen heißt es von dem → Raum, dieser sei im Unterschied zu der Zeit deshalb ein Aggregat, weil er „*keine Reihe* ausmacht, indem seine Theile insgesammt zugleich sind" (KrV A 412 / B 439). Im Kontext der kantischen Substanztheorie wird ein Aggregat als ein zusammengesetztes Ganzes bestimmt, und zwar im Unterschied zu demjenigen → Ganzen, das insofern einfach ist, als es keine Teile enthält und daher nicht zusammengesetzt ist (vgl. KrV A 351f.). In dieser Hinsicht ist also eine jede zusammengesetzte Entität ein Aggregat. Schließlich bestimmt Kant den Begriff des Aggregats in Abgrenzung von dem des → Systems so, dass ein Aggregat eine zufällige Einheit, während ein System eine nach notwendigen Gesetzen zusammenhängende Einheit darstelle (vgl. KrV A 645 / B 673). Die systematische Einheit ist somit das, was aus einem Aggregat der Erkenntnisse ein System macht (vgl. KrV A 832 / B 860). So sei auch Erfahrung kein bloßes Aggregat von → Wahrnehmungen, sondern ein System, d. h. eine am Leitfaden der apriorischen Bedingungen zustande gekommene syste-

matische Einheit (vgl. 4:310; →Einheit, systematische).

Jindřich Karásek

Aggregatzustände

Aggregatzustände sind Erscheinungsformen der →Materie. Kant unterscheidet grundsätzlich zwei Aggregatzustände: den festen (oder starren) und den flüssigen. Flüssigkeiten (*fluida*) teilen sich wiederum in ‚tropfbar' (z. B. Wasser oder Quecksilber) und ‚expansiv flüssig' (z. B. Luft oder Dampf) ein. Wichtige Stellen: 1:371–384; 4:526–529; 14:535; 21:254.

Verwandte Stichworte

Äther; Festigkeit; Flüssigkeit; Materie (physikalisch)

Philosophische Funktion

In *De igne* wird behauptet, dass sich →Kohäsion und →Elastizität der festen →Körper (*corpora dura*) wie auch der flüssigen (*fluida*) mittels desselben Prinzips, des Wärmestoffs oder →Äthers, erklären lassen. Denn dieser elastische →Stoff, der den Zwischenraum zwischen den Teilchen eines Körpers ausfüllt, vermittelt die gegenseitige Attraktion derselben (vgl. 1:371–375). In seinem festen Zustand hat ein Körper eine größere Kohäsion und eine geringere Elastizität (er enthält weniger Wärmestoff), als in seinem flüssigen Zustand (vgl. 1:376).

In den *MAN* wird der Unterschied zwischen den Aggregatzuständen dynamisch dargestellt: „Eine Materie, deren Theile unerachtet ihres noch so starken Zusammenhanges unter einander dennoch von jeder noch so kleinen bewegenden Kraft an einander können verschoben werden, ist *flüssig*. […] Ein *fester* — besser ein *starrer* Körper (corpus rigidum) ist der, dessen Theile nicht durch jede Kraft an einander verschoben werden können — die folglich mit einem gewissen Grade von Kraft dem Verschieben widerstehen" (4:526f.). Flüssige und feste Körper unterscheiden sich daher hier durch den unterschiedlichen Grad des →Widerstands beim Verschieben ihrer Teile, der in einem flüssigen Stoff immer Null, in einem festen Körper ungleich Null ist (vgl. auch 21:317).

Kant hält den flüssigen Aggregatzustand für die ursprüngliche Zustandsform der Materie (vgl. 22:241), während der feste daraus hervorgegangen sei (vgl. 14:407). Alle festen Körper seien daher früher flüssig gewesen (vgl. 5:349; 14:616). Im *Op. post.*, wo immer wieder der Zusammenhang zwischen ‚Flüssigkeit' und ‚Festigkeit' behandelt wird, wird die erstere der Wärme zugeschrieben, die zweite hingegen als Zustand des vorangegangenen Flüssigseins unter (relativer) Abwesenheit von Wärme bezeichnet (vgl. 22:141). Durch Erwärmung kann ein fester Körper wieder flüssig werden (vgl. 22:159; vgl. auch 1:376). Die *Physische Geographie* nennt als Beispiel das Wasser, das bei Änderung der Temperatur in drei Zuständen erscheinen kann, nämlich als Eis, als Flüssigkeit und als Dampf (vgl. 9:184f.). Trotzdem kann nicht jeder Stoff in feste Form übergehen. Ein Stoff, der nie den festen Aggregatzustand annehmen kann, stellt eine Flüssigkeit „schlechthin" dar (22:158). Dazu gehört hauptsächlich der Wärmestoff, der von Kant als „*fluidum originarium*" (22:561) gezeichnet wird.

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Kant als Naturforscher, Bd. II, Berlin: de Gruyter 1925.

Lequan, Mai: La chimie selon Kant, Paris: Presses Universitaires de France 2000.

Procuranti, Lucia: Il problema della costituzione della materia nella filosofia di Immanuel Kant, Trento: Verifiche 2004.

Giovanni Pietro Basile

Ähnlichkeit

Bei Kant spielt der Begriff der Ähnlichkeit eine wichtige Rolle in der Erkenntnis nach der →Analogie, die nicht „eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommne Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet" (4:357). Weitere wichtige Stellen: 2:277; 2:292; KrV A 626 / B 654; 4:290; 5:211; 5:352; 7:201; 7:221; 9:60; 9:133; 20:216.

Verwandte Stichworte

Analogie; Symbol, symbolisch

Philosophische Funktion

In *Deutlichkeit* (1764) kritisiert Kant →Wolff, insofern dieser zwischen allgemeiner Ähnlichkeit und geometrischer Ähnlichkeit nicht unterschie-

det (vgl. 2:277). In der *KrV* spricht Kant von einer „Analogie einiger Naturproducte mit demjenigen, was menschliche Kunst hervorbringt" (KrV A 626 / B 654). Diese Analogie besteht in der Ähnlichkeit zwischen der → Kausalität der menschlichen Kunst und der Kausalität „einer anderen, obgleich übermenschlichen Kunst" (KrV A 626 / B 654); sie kann aber nicht als Teil eines stichhaltigen Beweises der Existenz eines Weltschöpfers benutzt werden (vgl. KrV A 627f. / B 654f.). Laut der *KU* spielt die Ähnlichkeit eine bedeutende Rolle in der symbolischen → Darstellung, die auf einer Ähnlichkeit nicht zwischen → Symbol und symbolisiertem Gegenstand, sondern zwischen den Regeln beruht, nach denen wir über ihre internen Verhältnisse und deren Kausalität reflektieren (vgl. 5:352).

Gabriele Gava

Ahnung

Unter Ahnung (bzw. Ahndung) versteht Kant die „Vorempfindung", die „gleichsam einen verborgenen Sinn für das an[deutet], was noch nicht gegenwärtig ist" (7:187; vgl. 15:707). Weniger spezifisch bedeutet „vorher zu ahnden", eine „vorläufige Vermuthung" zu haben (KrV A 785 / B 813). Weitere wichtige Stellen: 5:390; 7:187; 8:397ff.

Verwandte Stichworte

Vermutung; Meinung, Meinen; Mystik; Schwärmerei

Philosophische Funktion

Die Ahnung scheint das „*vorläufige[]* Urtheilen" (9:66) des → Meinens auf dunkle Weise zu antizipieren, muss aber nicht als eine erste Stufe der → Erkenntnis angesehen werden: „Zuweilen haben wir ein dunkles Vorgefühl von der Wahrheit, eine Sache scheint uns Merkmale der Wahrheit zu enthalten; wir *ahnen* ihre Wahrheit schon, noch ehe wir sie mit bestimmter Gewißheit erkennen" (9:67). Die Ahnung gehört den präkognitiven mentalen Zuständen, von denen man keinen richtigen Erfahrungsgebrauch machen kann (vgl. 8:399; 18:507). „Man sieht leicht, daß alle Ahndung ein Hirngespenst sei; denn wie kann man empfinden, was noch nicht ist? Sind es aber Urtheile aus dunkelen Begriffen eines solchen Causalverhältnisses, so sind es nicht Vorempfindungen, sondern man kann die Begriffe, die dazu führen, entwickeln und, wie es mit dem gedachten Urtheil zustehe, erklären" (7:187). Wenn man sich vornehmlich auf „[b]edeutende Träume, Ahndungen und Wunderzeichen" bezieht, bedeutet es eine Schwäche der Verstandes (2:222), die auch pathologischen Ursprungs sein kann (vgl. 7:187).

Die These, dass Ahnung keine Erkenntnis liefert, spielt eine Rolle auch in Kants Polemik gegen die „Philosophie aus Gefühlen", die als Besitzerin von „*fühlbaren* Geheimnisse[n]" auftritt (8:395). Sie versucht, eine neue Stufe des → Fürwahrhaltens einzuführen, „die gar nichts mit der Logik gemein hat, die kein Fortschritt des Verstandes, sondern Vorempfindung (praevisio sensitiva) dessen sein soll, was gar kein Gegenstand der Sinne ist: d. i. *Ahnung* des Übersinnlichen" (8:397). Hierin ist nach Kant „ein gewisser mystischer Takt, ein Übersprung (salto mortale) von Begriffen zum Undenkbaren, […] eine Erwartung von Geheimnissen, oder vielmehr Hinhaltung mit solchen, eigentlich aber Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei" zu sehen: „Denn Ahnung ist dunkle Vorerwartung und enthält die Hoffnung eines Aufschlusses, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich ist, wenn also jene transscendent sind und zu keinem eigenen *Erkenntniß* des Gegenstandes führen können, nothwendig ein Surrogat derselben, übernatürliche Mittheilung (mystische Erleuchtung), verheißen müssen: was dann der Tod aller Philosophie ist" (8:398).

Kant verwendet in der Regel (mit wenigen Ausnahmen: vgl. 8:397ff.; 8:405) die ältere Form ‚Ahndung' und spricht sich gegen die Differenzierung zwischen ‚Ahnung' bzw. ‚ahnen' und ‚Ahndung' bzw. ‚ahnden' aus, die zu seiner Zeit allmählich in den Sprachgebrauch Eingang fand. Im Gegenteil zu einigen seiner Zeitgenossen behauptet er, dass der semantische Unterschied nur scheinbar ist. Es handele sich eher um ein einziges Wort, dessen zwei Verwendungsweisen auf eine Grundbedeutung zurückzuführen sind: „Man hat neuerlich zwischen etwas *Ahnen* und *Ahnden* einen Unterschied machen wollen; allein das erstere ist kein deutsches Wort, und es bleibt nur das letztere. – *Ahnden* bedeutet so viel als *Gedenken*. Es *ahndet* mir heißt: es schwebt etwas meiner Erinnerung dunkel vor; *etwas ahnden* bedeutet jemandes That ihm im Bösen gedenken

(d. i. sie bestrafen). Es ist immer derselbe Begriff, aber anders gewandt“ (7:187 Anm.).

Stefano Bacin

Ahriman

→Zoroaster

akroamatisch

Kant nennt akroamatisch jene Beweise, die „sich nur durch lauter Worte (den Gegenstand in Gedanken) führen lassen“ (KrV A 735 / B 763). Bezogen auf die Art zu lehren ist akroamatisch „die Methode, sofern Jemand allein lehrt, *erotematisch*, sofern er auch frägt“ (9:149). Weitere wichtige Stellen: 6:478; 9:71; 9:110; 28:537.

Verwandte Stichworte

Beweis; Lehrart; Demonstration

Philosophische Funktion

Akroamatisch stammt aus dem Griechischen ‚*akroasthai*‘, was bedeutet: ‚hören‘, aber auch ‚Schüler sein‘. In Bezug auf einen Beweis bedeutet es, dass er durch bloße Worte geführt wird, im Gegensatz zum mathematischen Beweis, der durch →Konstruktion in einem ostensiven Verfahren geführt wird (und daher zu den „*Demonstrationen*“ gehört, „welche, wie der Ausdruck es schon anzeigt, in der Anschauung des Gegenstandes fortgehen“ (KrV A 735 / B 763; →Demonstration). Entsprechend heißen diskursive Grundsätze, die „sich nur durch Begriffe ausdrücken“ lassen „*Akroame* (acroamata)“ im Gegensatz zu →Axiomen (*axiomata*) (9:110).

In Bezug auf die Lehrmethode (bzw. den ‚Vortrag‘) verwendet Kant den Terminus akroamatisch, um denjenigen Vortrag zu bezeichnen, „da alle Andere, welchen er geschieht, bloße Zuhörer sind“; er wird hier dem erotematischen Vortrag entgegengesetzt, „wo der Lehrer das, was er seine Jünger lehren will, ihnen abfrägt“ (6:478; vgl. 16:806) (vgl. auch den historischen Bezug auf Pythagoras 9:29; 28:537f.). Vor Kant (etwa bei →Leibniz, →Baumgarten, →Hutcheson; vgl. Riedel, *Urteilskraft*, S. 21f.) wurde die akroamatische Art zu lehren im allgemeinen als eine schwerverständliche von der esoterischen bzw. populären unterschieden. Bei →Meier aber – und auch in Baumgartens *Metaphysica* – war sie als methodisch der tumultuarischen entgegengesetzt (vgl. 15:7; 16:810; →Methode).

Claudio La Rocca

aktiv/passiv

Aktiv (von lat. *agere* = handeln), ist die Art wie sich etwas handelnd zu anderen Dingen oder Personen verhält. Passiv (von lat. *pati* = erleiden) ist dagegen die Art, wie sich etwas leidend zu anderen Dingen oder Personen verhält. Kant orientiert sich bei dieser Unterscheidung vor allem am menschlichen Handeln, betrachtet aber auch die →Materie als eine Einheit von aktiven und passiven Kräften. Materie kann nur „passiv wirken“ (22:369), weil die Wirkung, selbst wenn sie eine aktive Seite hat, immer nur von außen verursacht ist. Endliche Wesen sind weder völlig aktiv noch völlig passiv, sondern bis in die Materie und Vorstellung hinein immer eine Einheit von Kräften, die in verschiedenen Proportionen aktiv und passiv zugleich sind (vgl. 21:192). Durch die aktive Beziehung zur Umwelt wirken Menschen, Lebewesen und Dinge auf ihre Umwelt ein, durch die passive Beziehung sind sie von ihrer Umwelt abhängig. Nur ein unendliches Wesen wäre völlig aktiv, weil ohne externen Gegenstand handelnd (*actus purus*). In der *KrV* zählt Kant, anders als Aristoteles, Handeln und Leiden nicht zu den Kategorien, sondern lediglich zu den „*Prädicabilien*“ (KrV A 82 / B 108; →actio/passio), die sich aus den Kategorien ableiten lassen, und bringt sie, →Leibniz folgend, mit den Grundkräften von Substanzen in Zusammenhang (vgl. KrV A 204 / B 249). Weitere wichtige Stellen: KrV A 455 / B 483 Anm.; 7:144; 10:130; *Refl.* 6953, 19:212.

Verwandte Stichwörter

Handlung; Kraft; Sinnlichkeit; Rezeptivität/Spontaneität

Philosophische Funktion

Der Verstand im weitesten Sinn ist das Vermögen, das aktiv ist, weil nach Kant Denken ein Handeln ist. Bei uns Menschen hat solches Handeln auch eine passive Seite, weil es auf die Sinnlichkeit angewiesen ist. Die menschliche Erkenntnis ist nicht in der Lage, die Dinge, die der Mensch erkennt, zu erschaffen. Wir verstehen zwar nur das,

was wir selbst aktiv (Kant: in Ausübung unserer „Spontaneität"; KrV A 51 / B 75) in eine Vorstellung hineingelegt haben, und so ist auch in unserer Erkenntnis das Hauptgewicht auf die Aktivität gelegt. Aber selbst diese Aktivität des Denkvermögens ist durch die passiven Bedingungen, unter denen uns Gegenstände durch unsere Sinne gegeben sind, bedingt. Die Sinnlichkeit ist dasjenige Grundvermögen, das sich als solches passiv verhält. Sie ist in ihrer Grundverfassung durch Rezeptivität gekennzeichnet (vgl. 7:141).

In einem wichtigen Brief an → Marcus Herz vom 22. 2. 1772 verwendet Kant die Aktiv-Passiv-Unterscheidung (vgl. 10:130), um das Problem der Gegenstandsbeziehung der → Kategorien zu erläutern, indem er diese Gegenstandsbeziehung sowohl von einer rein passiven, sinnlich-anschaulichen Abhängigkeit von Gegenständen als auch von einem rein aktiven Hervorbringen von Gegenständen in einer göttlich-intuitiven Erkenntnisart unterscheidet. Kant deutet an, dass er in seiner Inauguraldissertation *De mundi* noch keine Antwort auf die Frage besaß, wie eine Gegenstandsbeziehung bei Verstandesbegriffen zu denken ist, und dass unsere Kategorien am Ende nur über die sinnliche → Affektion durch einen Gegenstand einen Gegenstandsbezug erhalten.

Dieser passive Aspekt menschlicher Erkenntnis bildet auch eine Grundlage der kantischen → Widerlegung des Idealismus. Die Raumvorstellung könne nicht aus uns selbst geschöpft sein, weil unsere Fähigkeit, Gegenstände außerhalb von uns wahrzunehmen, darauf beruht, dass wir von Gegenständen außer uns affiziert werden können, „welches nichts weiter als die Ursprüngliche Passivität von mir bedeutet, bey der ich gar nicht thatig bin" (*Refl.* 5653, 18:307). Im *Op. post.* heißt es: „die Wirklichkeit der Gegenstände wird angenommen, weil das passive Bewustseyn sonst keinen Grund der Gesetzmäßigkeit und äußeren Mittheilung" hätte (22:325). Wir sind gezwungen, unsere Vorstellungen einem Gegenstand außer uns zuzuschreiben, weil rein passive Vorstellungen sonst nicht einmal die subjektive Ordnung eingebildeter Gegenstände besäßen.

Kant rekurriert auf die Aktiv-Passiv-Unterscheidung auch zur Erklärung irrationaler und moralisch falscher Handlungen (vgl. *Refl.* 6953, 19:212). Wir sind passiv in Handlungen, bei denen wir uns selbst und unsere Kräfte nicht vollkommen in der Gewalt haben und uns von unserer Sinnlichkeit leiten lassen. Unter solchen Umständen lassen wir uns gewissermaßen von unserer Umgebung treiben oder beeinflussen. Kant betrachtet „[d]as *Passive* in der Sinnlichkeit, was wir doch nicht ablegen können", als „Ursache alles des Übels, was man ihr nachsagt", weil wir uns von der „Sinnlichkeit (die an sich Pöbel ist, weil sie nicht denkt)" mitsteuern lassen, statt den Gebrauch aller Kräfte „in [der] Gewalt" zu haben und der „*freien Willkür* zu unterwerfen" (7:144). Haben wir bei einer Handlung den Gebrauch unserer Kräfte in unserer Gewalt, so sind wir dabei aktiv.

Pierre Keller

Akzidenz

Akzidenzen sind die „Bestimmungen einer Substanz, die nichts andres sind, als besondere Arten derselben zu existiren" (KrV A 186 / B 229). Sie „bestehen nicht für sich selbst" (KrV A 440 / B 468). Sie sind keine bloßen Negationen, sondern „jederzeit real" (KrV A 186 / B 229), weil sie „die Art, wie das Dasein einer Substanz positiv bestimmt ist", betreffen (KrV A 187 / B 230). Während die → Substanz in der Zeit beharrt, ist das Akzidenz dasjenige Reale an ihr, „was wechselt oder wechseln kann" (KrV A 183 / B 227), das „Wandelbare" (KrV A 182) wie z. B. die „Bewegung als ein[] Accidenz der Materie" (KrV A 186 / B 230). Die Beziehung der Akzidenzen zur Substanz bezeichnet Kant als ‚Inhärenz' bzw. „inhäriren" (KrV A 414 / B 441). Weitere wichtige Stellen: KrV A 349–352; 8:181; 8:224; *Refl.* 3783, 17:292; *Refl.* 4412, 17:536f.; 28:96; 28:428; 28:432f.; 28:1261f.; 29:769f.; 29:1004f.

Verwandte Stichworte

Inhärenz; Substanz; Substantiale; substantia phaenomenon; Kausalität

Philosophische Funktion

Der Begriff des Akzidenz ist der Gegenbegriff zu dem der Substanz. Der beide verbindende Begriff des wechselseitigen Verhältnisses von „Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens)" ist einer der zwölf „reinen Verstandesbegriffe" oder „Kategorien" (KrV A 80 / B 106). „Inhärenz" ist keine besondere Existenzweise, kein „besonderes Dasein" des „Accidens" (KrV A 186 / B 230); aus der

gegenteiligen Annahme entspringen „viel Mißdeutungen“ (KrV A 187 / B 230). So sind Akzidenzien nicht etwa „aparte existentien, die nur einer basis bedürfen“, „blos von der substanz unterstützt, wie ein Buch im Bücherschrank“ (29:769f.). Man könnte sich dann vorstellen, „Bewegung“ werde „von einem Körper in einen anderen, wie Wasser aus einem Glase in das andere gegossen“, was dem Grundsatz „accidentia non migrant e substantiis in substantias“ (Akzidenzien wandern nicht von Substanzen in andere Substanzen) widerspräche (4:550). Das Akzidenz ist vielmehr nur „die Art, wie das Dasein einer Substanz positiv bestimmt ist […]. Indessen ist es doch vermöge der Bedingungen des logischen Gebrauchs unseres Verstandes unvermeidlich, dasjenige, was im Dasein einer Substanz wechseln kann, indessen daß die Substanz bleibt, gleichsam abzusondern und in Verhältniß auf das eigentliche Beharrliche und Radicale zu betrachten; daher denn auch diese Kategorie unter dem Titel der Verhältnisse steht, mehr als die Bedingung derselben, als daß sie selbst ein Verhältniß enthielte“ (KrV A 187 / B 230).

Weil der menschliche Verstand diskursiv ist und Dinge nur durch „Begriffe, mithin auch durch lauter Prädicate“ denkt (4:333), welche wiederum nicht das „*Substantiale*“ (4:333) der Dinge erfassen, sondern nur deren Akzidenzen, „sind alle reale Eigenschaften, dadurch wir Körper erkennen, lauter Accidenzen, sogar die Undurchdringlichkeit“ (4:333f.). So spricht Kant auch von den „bestandige[n] accidentia der undurchdringlichkeit“ und „Anziehung“ (17:537).

Der Grundsatz: „bei allen Veränderungen in der Welt bleibt die *Substanz*, und nur die *Accidenzen* wechseln“ (KrV A 184 / B 227), ist laut Kant ein synthetisches Urteil a priori. Da Kant zufolge „*[a]lle Veränderungen […] nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung*“ geschehen (KrV B 232), besteht ein enger begrifflicher Zusammenhang zwischen Substanz und Akzidenz einerseits und Kausalität andererseits: „Weil nun alle Wirkung in dem besteht, was da geschieht, mithin im Wandelbaren, [d. h. den Akzidenzen] […] so ist das letzte Subject desselben das *Beharrliche* als Substratum alles Wechselnden, d. i. die Substanz“ (KrV A 205 / B 250). Verursachung besteht demnach darin, dass Substanzen als Ursache einen Wechsel von Akzidenzen bewirken. Dementsprechend bezeichnet Kant die „Gemeinschaft (Wechselwirkung)“ auch als „Causalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidenzen“ (KrV A 144 / B 183).

Weiterführende Literatur

Watkins, Eric: Kant and the Metaphysics of Causality, Cambridge: Cambridge University Press 2005.

Manfred Kugelstadt / Red.

Alchemie

Alchemie ist bei Kant die vorwissenschaftliche Vorgängerin der Chemie. Eines der Ziele der Alchemie war die Umwandlung von unedlen Metallen zu Gold und Silber. Die Alchemie illustriert für Kant den Mangel an wissenschaftlicher Methode. Kant kritisiert die vernunftlosen Theorien der alten Alchemie als Illusionen und Irrtümer. Die Alchemie ist in Kants Sicht eine falsche, betrügende Kunst, die nur den Schein von Wissenschaft hat, ohne die systematische Form, die allgemeine apodiktische Gewissheit und die erfolgreichen Ergebnisse einer Wissenschaft zu besitzen. Wichtige Stellen: 4:366; 5:162; 8:389; 8:441; 9:365; 9:371.

Verwandte Stichworte

Chemie; Kunst; Wissenschaft

Philosophische Funktion

Die Alchemie stellt den unwissenschaftlichen Anfang der Chemie und aller Wissenschaft dar. „Die Kritik verhält sich zur gewöhnlichen Schulmetaphysik gerade wie Chemie zur Alchymie, oder wie Astronomie zur wahrsagenden Astrologie“ (4:366). „Der Alchemist nannte sich *philosophus per ignem*“ (Feuerphilosoph) (8:389). Kant vergleicht die Geheimlehre der alten Alchemie, die aller Philosophie und Wissenschaft entgegengesetzt ist, auch mit der ehemaligen dogmatischen Metaphysik und ihrem Glauben an eine intellektuelle Anschauung übersinnlicher Gegenstände und an einen intuitiven Verstand, der die transzendenten Objekte unmittelbar erkennen könnte. Der, welcher „das Unding der Möglichkeit einer übersinnlichen Erfahrung“ denkt, „fußt sich auf eine gewisse Geheimlehre, Mystik genannt, welche das gerade Gegentheil aller Philosophie ist und doch eben darin, daß sie es ist, (wie der Alchemist) den

großen Fund setzt, aller Arbeit vernünftiger, aber mühsamer Naturforschung überhoben, sich im süßen Zustande des Genießens selig zu träumen“ (8:441). Kant erwähnt mehrere irrtümliche Erfahrungen und falsche Theorien der alten Alchemie als Symbol des Fehlens aller durch Vernunft angeleiteten wissenschaftlichen Methode, als Symbol der → Schwärmerei und des → Aberglaubens, insbesondere ihren Glauben an einen wunderbaren Stein der Weisen, eine Substanz, die fähig wäre, dem Menschen ein ewiges Leben und eine vollkommene Gesundheit zu verschaffen und Metalle in Gold zu verwandeln (vgl. 5:162). Kant zitiert als Illusion der Alchemie Athanasius Kirchers Lehre von der Wiedergeburt der Pflanzen (vgl. 9:365). Ein anderes Beispiel von grundlosen Erdichtungen der Alchemie ist die Auflösung eines Diamanten in Blut, die nach Kant eine bloße Legende ist (vgl. 9:371).

Mai Lequan

Algebra

Die Algebra ist „allgemeine Arithmetik“ (10:555), das heißt, → Arithmetik „von den unbestimmten Größen“, im Unterschied zur Arithmetik „von den Zahlen, wo das Verhältniß der Größe zur Einheit bestimmt ist“ (2:278). In der Algebra werden → Zahlen durch Buchstaben „blos bezeichn[et]“, während sich die Arithmetik (im engeren Sinne) die Aufgabe stellt, diese Zahlen „auch zu *finden*“ (11:209). Die Algebra wird daher auch „Buchstabenrechnung“ genannt (KrV A 717 / B 745). Weitere wichtige Stellen: 2:292; KrV A 720 / B 748; 5:251; 7:191; 9:20; 11:42; *Refl.* 13, 14:54f.; *Refl.* 1507, 15:818; *Refl.* 4938, 18:34.

Verwandte Stichworte

Arithmetik; Konstruktion; Rechnen

Philosophische Funktion

Wie alle → mathematische Erkenntnis beruht die Erkenntnis in der Algebra auf der Konstruktion in der → Anschauung, welche hier „symbolische“ (KrV A 717 / B 745) oder „charakteristische Construction“ genannt wird (KrV A 734 / B 762). Im Gegensatz zur → Geometrie konstruiert die Algebra keine „Größen (quanta)“, sondern „die bloße Größe (quantitatem), […] wobei sie von der Beschaffenheit des Gegenstandes, der nach einem solchen Größenbegriff gedacht werden soll, gänzlich abstrahirt“ (KrV A 717 / B 745). Die Arithmetik abstrahiert in gleicher Weise, unterscheidet sich aber von der Algebra darin, dass sie bestimmte Zahlgrößen konstruiert, während die Algebra die Konstruktion von unbestimmten Größenverhältnissen betrifft, welche Verhältnisse insbesondere auch solche einschließen, die durch keine Zahlen dargestellt werden können, da „in diesen (…) gar kein bestimmtes Verhaltnis zur Einheit sondern nur ihr Verhaltnis zu einander gegeben“ ist (11:208; → Zahlen, irrationale).

Anja Jauernig

Allegorie

Allegorie ist ein „zur Bezeichnung der Gedanken“ verwendetes Bild, das „blos denkbare[] Gegenstände“ (7:403) bzw. → Begriffe sinnlich fassbar machen soll („z. B. die Schlange als Bild der boshaften Schlauigkeit“, 7:172). Weitere wichtige Stellen: 5:312; 7:45f.; 7:193; 7:403; 8:60; 8:264; 10:155; 10:159; *Refl.* 194, 15:72; *Refl.* 325, 15:128; *Refl.* 1486, 15:709f.; 20:346f.; 23:423f.; 25:1493.

Verwandte Stichworte

Symbol, symbolisch; Idee, ästhetische

Philosophische Funktion

In der Allegorie veranschaulicht ein Bild bzw. verkörpert eine Person einen Begriff, oder ein Ereignis illustriert eine Lehre (vgl. 8:264). In den *Refl.* nennt Kant die Allegorie in einem Zug mit „Vergleichungen“ (*Refl.* 194, 15:72; vgl. 25:402), „symbole[n]“ (*Refl.* 325, 15:128, beide als Verhältnisformen der → Einbildung zum → Verstand) und schließlich „parabolen“ [Parabeln] (unter dem Oberbegriff „figürliche Zeichen“, *Refl.* 1486, 15:710), jedoch ohne ihre jeweilige Spezifizität zu definieren. Generell sei die Übertragung in ein Sinnbild in den bildenden → Künsten geeignet, selbst hässliche und ekelerregende Gegenstände ästhetisch darzustellen, da auf diese Weise nicht allein die → ästhetische Urteilskraft, sondern auch die → Vernunft angesprochen sei (vgl. 5:312; *Refl.* 325, 15:128). Sinnbilder dürfen jedoch nicht derart verwendet werden, dass sie „für Wahrheiten gelten“ (8:60; vgl. 25:402). Auch eine bloß allegorische Bibelexegese kann ins „Überschwengliche“ ausarten (7:45f.; vgl. 23:423). Oft verwendet Kant ‚Allego-

rie‘ und ‚Symbol‘ synonym (vgl. 10:159; 20:346f.); auch lassen sich Beispiele für Symbole als Allegorien verstehen (vgl. 5:351f.; 7:173; 25:338ff.; 25:536; Grimm, *Wörterbuch*, Bd. 20, S. 1377–1384, v. a. S. 1379f.). Doch wird allein der Begriff des Symbols an zentraler Stelle exponiert (v. a. § 59 der *KU*, 5:351f.) und zunehmend häufig verwendet.

Anne Pollok

Allgegenwart

Die Allgegenwart (*omnipraesentia*) bezeichnet die Anwesenheit bzw. das Dasein (Gegenwart) von etwas an allen Orten des Raumes. Sie ist – in Zusammenhang mit Ewigkeit und Allmacht – eines der wichtigsten Attribute Gottes. Wichtige Stellen: 2:297; 2:409ff.; KrV A 641f. / B 669f.; KrV A 815 / B 843; 5:131; 5:444; 5:481ff.; 6:138; *Refl.* 4444, 17:549f.; *Refl.* 4733, 17:691; *Refl.* 6317, 18:630f.; 28:326; 28:347; 28:1045; 28:1107f.

Verwandte Stichworte

Allmacht; Ewigkeit; Gott; Notwendigkeit

Philosophische Funktion

Die Allgegenwart im → Raum (das Dasein eines Gegenstandes an allen → Orten) enthält nach Kant einen → Widerspruch. „Es ist unbedingt unmöglich, an mehreren Orten zugleich zu sein, weil verschiedene Orte gegenseitig außer einander sind, mithin das an mehreren Orten Befindliche außer sich selbst sein müßte und von außen sich selbst gegenwärtig, was einen Widerspruch enthält“ (2:414; vgl. 6:138, 28:326). Endliche Substanzen können nicht allgegenwärtig sein. Das gilt aber nicht für Gott (vgl. KrV A 641f. / B 669f.; KrV A 815 / B 843; 4:356; 5:131; 5:140; *Refl.* 3934, 17:354; *Refl.* 4113, 17:420f.; *Refl.* 4208, 17:456; *Refl.* 4264, 17:487; *Refl.* 4444, 17:549f.; *Refl.* 6284, 18:551; *Refl.* 6317, 18:630f.; *Refl.* 6434, 18:715f.; *Refl.* 6890, 19:194f.; 28:567; 28:1045), dessen Allgegenwart bei Kant eine besondere Bedeutung bekommt. In *Deutlichkeit* schreibt er: Gott ist „an allen Dingen gegenwärtig in allen *Orten*, *wo die Dinge* sind“, obwohl er eigentlich an keinem Orte ist (2:297).

Als Attribut Gottes bezeichnet die Allgegenwart weniger das → Dasein desselben an allen Orten (Gott als → Weltseele), als die Tatsache, dass Gott, obwohl er an keinem Orte (und in keiner Zeit) ist, trotzdem in allen Dingen wirkt. Von dieser Tatsache können wir uns keine rationale Vorstellung machen, sondern nur ein „Gefühl“ haben (*Refl.* 4189, 17:450; vgl. *Refl.* 4750, 17:696; 28:339). Die Gegenwart Gottes in der körperlichen Welt besteht in seiner Wirksamkeit, nicht in seiner räumlichen oder zeitlichen Präsenz (vgl. 2:410; 2:414; 6:138; *Refl.* 4520, 17:580; *Refl.* 4792, 17:729f.). Die Bedeutung der Allgegenwart Gottes (das Dasein an allen Orten) lässt sich in dieser Hinsicht auch in dem kausalen Sinne der Allmacht erweitern: „Gott ist der Welt dadurch gegenwärtig, daß er die Ursache, die Grundlage der Dinge ist“ (28:347). Als guter Regierer und Erhalter sei Gott allmächtig und allgegenwärtig: „Er ist allgegenwärtig dadurch, daß er in alles wirkt“ (28:347).

Die Allgegenwart Gottes ist nicht mit der → Schöpfung, sondern mit der Erhaltung der Welt verbunden. Sie ist vor allem „*unmittelbar*“, „*nicht local*“, sondern „virtual“; sie ist „die innigste Gegenwart“ (28:1107ff.). Die Allgegenwart Gottes kann in der Gesetzmäßigkeit aller Dinge in der Welt bestehen. Als transzendenter Grund dieser Gesetzmäßigkeit spielt sie sowohl für die → Moral (vgl. KrV A 815 / B 843; 5:444) als auch für die → Teleologie (vgl. 5:481; 5:484) eine wichtige Rolle.

Giuseppe Motta

Allgemeine Literatur-Zeitung

Literaturzeitung und Rezensionsorgan (1785–1849), gegründet von → Christoph Martin Wieland, → Christian Gottfried Schütz und Friedrich Johann Justin Bertuch, hg. von Friedrich Justin Bertuch, Christian Gottlieb Schütz und → Gottlieb Hufeland (Jena: Expedition der Allgemeinen Literatur-Zeitung 1785–1803) bzw. von Christian Gottlieb Schütz, Friedrich Justin Bertuch, J. S. Ersch, L. H. Friedländer, W. Gesenius, u. a. (Halle: Expedition der Allgemeinen Literatur-Zeitung 1804–1849).

Insbesondere in der Zeit, in der die Literatur-Zeitung ihren Redaktionssitz in Jena hatte, war sie die angesehenste und auflagestärkste deutschsprachige Literaturzeitung mit Erstdrucken von Werken Schillers und Goethes sowie zahlreichen Rezensionen aus allen Wissensgebieten. In der Literatur-Zeitung wurden zwei Rezensionen Kants veröffentlicht. Im Gründungsjahr 1785 erschien

in den Nummern 4 vom 6.1. und 271 vom 15.11. anonym die *Rez. Herder*. Die Zweiteilung der Rezension ist der sukzessiven Veröffentlichung von Johann Gottfried Herders *Ideen* geschuldet: Der erste Teil der *Ideen* erschien im Sommer 1784, der zweite im Herbst 1785. → Carl Leohnard Reinhold veröffentlichte anonym im Februar 1785 eine Polemik gegen die *Rez. Herder* in der Literatur-Zeitung, auf die Kant in einem separaten *Anhang zum Märzmonat* desselben Organs mit den *Erinnerungen des Recensenten der Herderschen Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit (Nro. 4 und Beyl. der Allg. Lit. Zeit.) über ein im Februar des teutschen Merkur gegen diese Recension gerichtetes Schreiben* reagierte. In Nummer 92 des Jahrgangs 1786 vom 18.04. folgte mit der *Rez. Hufeland* Kants vierter und letzter Beitrag für die Literatur-Zeitung. Eine Rezension des dritten Teils der *Ideen* lehnte Kant 1787 wegen der Arbeit an der *KU* ab (vgl. 10:490).

Tobias Audersch

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels

Das Werk ist Kants zweites Buch (200 S. im Erstdruck). Der Untertitel lautet *Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*. Die Abhandlung erschien in Königsberg und Leipzig bei J. F. Petersen im Frühjahr 1755, ohne Nennung des Autorennamens.

Nur wenige Exemplare der Schrift kamen an die Öffentlichkeit. Der Verleger erklärte 1755 Bankrott, woraufhin das Gros der noch nicht ausgelieferten Erstauflage in einem Warenhaus versiegelt wurde, was dann unter ungeklärten Umständen abbrannte. Im darauffolgenden Jahr trug die unfreiwillige Lüftung der Anonymität dazu bei, dass Kant nach seiner Habilitierung keine Professur für Metaphysik und Logik bekam (1756) und auch Jahre später nur Aussicht auf eine Professur für Dichtkunst hatte (1764).

Der fast völlige Verlust des Druckes veranlasste Kant, die weniger anstößigen Passagen aus *Theorie des Himmels* in seinem dritten Buch, *Beweisgrund*, in summarischer Form zu wiederholen (vgl. 2:137f.). Vierzig Jahre lang wurde *Theorie des Himmels* nicht neu verlegt, doch wurden in dieser Zeit diverse unerlaubte Nachdrucke veröffentlicht.

Nachdem sich durch die Jacobi-Mendelssohn-Debatte über die Wertung Spinozas (1783–1786) das Verhältnis zu evolutionär-pantheistischen Naturphilosophien zu entspannen begann, erschien das Werk innerhalb von acht Jahren in sechs Editionen – zuerst als Exzerpt (Johann Gensichen, *Auszug aus Kants Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, als Anhang von Herschel, *Bau des Himmels*), sodann in zwei von Kant herausgegebenen Drucken (*Allgemeine Naturgeschichte mit eignen neuen Berichtigungen*), und schließlich in drei Sammelausgaben (*Sämmtliche kleine Schriften*, Bd. 1, S. 1–130; *Frühere noch nicht gesammelte kleine Schriften*, Bd. 2, S. 1–130; *Vermischte Schriften*, Bd. 1, S. 283–520).

Heute liegen drei zuverlässige Ausgaben von Kants zweitem Buch vor, herausgegeben von Rahts (1902) in 1:215f., Weischedel (Bd. 1, S. 219–400), und Krafft (1971).

Das Manuskript ist nicht erhalten. Es gibt eine handschriftliche Kopie in Auszugsform, vonG ensichen verfertigt und von Kant kommentiert. Ansonsten existiert von Kants eigener Hand nur ein Entwurf der Vorrede (vgl. 23:9f.).

Der Titel wurde umformuliert. Das Buch erschien als *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*. Im Sommer 1754 kündigte Kant es in einem Zeitungsaufsatz (*Umdrehung der Erde*) mit der Titelvariante → Kosmogonie an. Der möglicherweise absichtlich verfremdete Untertitel lautet „*oder Versuch, den Ursprung des Weltgebäudes, die Bildung der Himmelskörper und die Ursachen ihrer Bewegung aus den allgemeinen Bewegungsgesetzen der Materie der Theorie des Newtons gemäß her zu leiten*“ (1:191). Mit einer Ausnahme („der Theorie des Newtons gemäß“, 1:191) stellt der ursprüngliche Untertitel eine prägnante Inhaltsangabe dar.

Der Text besteht aus Widmung (an Friedrich II.), Vorrede, Inhaltsangabe und drei Teilen. Der erste Teil ist ein knapper Abriss des damaligen astrophysikalischen Wissens. Der zweite Teil besteht aus acht Kapiteln (Hauptstücken) sowie einem Anhang zum siebten Kapitel. Der dritte Teil („*Anhang. Von den Bewohnern der Gestirne*“, 1:351–368) ist ein längerer Schlussaufsatz. Die Vorrede sowie

die letzten Teile des Werkes (II.7, II.8 und III) sind philosophisch relevant.

Die Entstehung der Schrift fällt in die Zeit von Kants Wanderjahren von 1748 bis 1754, die Kant ohne akademische Bindungen und außerhalb Königsbergs in verschiedenen Anstellungen in der ostpreußischen Provinz verbrachte.

Zum Inhalt der Schrift

Theorie des Himmels ist ein kühnes Werk. Es ist die naturphilosophische Darstellung einer für die damaligen Verhältnisse radikalen Evolutionstheorie, deren Substanz auf gläubige Zeitgenossen abstrus und ketzerisch wirken musste. Wie weit das Werk seiner Zeit voraus war, lässt sich daran ermessen, dass zum einen Kants ontologische Ideen dem heutigen Standardmodell in Astrophysik und Kosmologie entsprechen, zum anderen der damals in Preußen tonangebende Pietismus sich erst 1750 zur offiziellen Duldung des Kopernikanischen Heliozentrismus und der Newtonschen Himmelsmechanik durchrang.

Trotz des dezidierten Verweises auf → Newton, im ursprünglichen wie im umformulierten Untertitel, weicht Kant von dessen Ansichten ab – interessanterweise derart, dass er gerade aufgrund dieser Abweichungen dem heutigen Naturverständnis vorausgreifen konnte. Während Newton das All als eine passive Schöpfung deutet und einen Bewegungsverlust vermutet (vgl. *Opticks*, S. 398), beschreibt es Kant als evolutionäres System, das sich aus absolut gleichförmigem Chaos zu differenzierter, reichhaltiger und komplexer Ordnung entwickelt (vgl. 1:234). Außer Bewegungsverlust ereignet sich in Newtons statischer, quasi-christlicher Schöpfung nichts. Kants Natursystem ist dagegen dynamisch. Es pulsiert in evolutionären Zyklen von Urknall zu Urknall und von All zu All. Der Pulsschlag, der diesen Prozess vorantreibt, ist ein Pendel von Zug- und Stoßkräften. So verbindet Kant Newtons → Anziehungskraft mit einer Gegenkraft, der → Zurückstoßungskraft (vgl. 1:234), und lässt aus dem dynamischen Wechselspiel, wie „aus einer einzigen allgemeinen Regel" (1:306), die ganze Naturentwicklung fließen. Wie in *Wahre Schätzung* sieht er eine innere und natureigene Quelle jener Entfaltung: Verweist Newton auf die Hand Gottes, so deutet Kant auf „Hand der Natur" (1:337). Evolution geschieht durch „eingepflanzte Kräfte und Gesetze" (1:334), mit einer der → Materie wesentlichen „Quelle des Lebens" (1:264). Wie → Voltaire kann er somit konsequent fordern, „*[g]ebt mir nur Materie, ich will euch eine Welt daraus bauen*" (1:229; vgl. 1:230). Die Schöpfung ist wesentlich aktiv. Der Kern des philosophischen Vorhabens ist der Versuch Kants, die „Auswickelung der Natur" (1:226) zu erkennen.

Zwei Wesenszüge ermöglichen es Kant, die allgemeine Naturgeschichte auf rein rationalem Wege zu beschreiben, ohne in der Kosmologie zu Spekulationen Zuflucht zu nehmen. Erstens besitzt die Natur, sowohl im ursprünglichen Chaos wie in entfalteter Ordnung, eine, modern gesprochen, skaleninvariante Selbstähnlichkeit. Das heißt: Die gleiche Struktur spiegelt sich im Kleinen wie im Großen, und zwar nicht nur im Raum, sondern auch und gerade in der Zeit. Somit ist die Form der Selbstorganisation in diversen Größenordnungen stets gleich. Die Entfaltung von Mond- und Ringsystemen, von Planeten- und Sternsystemen, von Spiralnebeln sowie des jeweiligen Universums, gründet stets in der Massenverdichtung einer in sich zusammenfallenden Wolke (Kants *Nebularhypothese*). Die „Auswickelung der Natur" (1:226) erlaubt aufgrund ihrer so gefassten Selbstähnlichkeit dem Philosophen die konsequente und progressive Anwendung von „Analogien und Übereinstimmungen" (1:235).

Als zweiter Wesenszug illustrieren Windmuster, Lichtstreuungen, Kraftfelder sowie die Umlaufbahnen der Planeten, dass „nichts in der ganzen Natur auf das genaueste abgewogen" (1:246) sei. Das bedeutet nicht, dass der Lauf der Natur zufällig wäre, aber es bedeutet, dass eine gewisse Unschärfe den Ereignissen genauso wesentlich ist wie ein Verschwimmen von Grenzlinien. Das Buch der Natur ist eben nicht, wie Galileo dachte, nur in scharfen Ziffern und exakten Zeichen gesetzt; vage Begriffe und übertragende Vergleiche kommen den Dingen auch auf den Grund. So wird eine nichtmathematische Kosmologie möglich und für die Weltweisheit relevant.

Die *Nebularhypothese* (vgl. 1:263f.; 1:250f.; 1:307f.; 1:323f.; vgl. auch die konservativ abgeschwächte Version in *Beweisgrund* 2:144f.) gründet auf jenen zwei Eigenheiten der Natur. Auf das Universum bezogen, betrifft Kants *Nebularhypothese* dessen Struktur kurz nach dem Urknall (etwa 10.000 Jahre nach dem Urknall; für die Sub-

stanz im Urknall sowie unmittelbar danach, vgl. 1:17–25). Auf die Milchstraße bezogen, beschreibt sie in Kants Sicht die Zeit von 100 Millionen Jahre nach dem Urknall. Auf das Sonnensystem bezogen, setzt der Prozess Kant zufolge vor viereinhalb Milliarden Jahren ein.

Kants Überlegungen gehen von der Präsenz einer chaotischen Teilchenwolke aus (vgl. 1:263). Die feine Verteilung der Materie in einer verhältnismäßig weiten Gegend ist Wirkung der von Kant vermuteten Zurückstoßungskraft (heute mit der *dunklen Energie* identifiziert, die für die rasche Ausdehnung des frühen Universums sowie für die Expansionsbeschleunigung des aktuellen Universums verantwortlich gemacht wird). Die Massendiffusion bewirkt eine allgemeine und gleichmäßige Schwerkraftsstrahlung, die die Wolke in Bewegung setzt, innere Strömungen aufbaut und Gezeiten entwickelt (vgl. 1:264). So beginnt die Wolke zu pulsieren. Ihre verstreuten Teilchen strömen zu einem dichter werdenden Massenzentrum (vgl. 1:265). Je massiver der Mittelpunkt wird, desto mehr beschleunigen sich die in ihn hineinstürzenden Partikel. In ihrer Massierung häufen sich Zusammenstöße. Voneinander abprallende Massen ordnen sich zu seitwärts abgelenkten Strömungen (vgl. 1:265). Die Seitenbewegungen laufen in alle Richtungen der sich ballenden Wolke entlang. Doch wie diese anwachsen, sich verflechten und sich verbreitern, halten gegeneinander laufende Impulse sich immer prekärer die Waage, bis das Gleichgewicht der seitwärts abgelenkten und bislang einander aufhebenden Strömungen in eine Oberflächenrichtung abkippt. So fängt die Wolke zu rotieren an (vgl. 1:266). Das sich weiterhin in sich zusammenziehende Massezentrum wird so energetisch, dass der Wolkenkern zu leuchten beginnt (vgl. 1:266). Während die Wolke in sich zusammenfällt, führt ihre Drehung zur Bildung von Fliehkräften, die die Drehachsenlänge verkürzen, die Pole abplatten und den Äquatorialradius dehnen. Die Wolke verformt sich zu einem Diskus und verflacht dann zu einer drehenden Scheibe. So entsteht die Ekliptik (vgl. 1:267; 1:269). Umlaufende Teilchen ziehen sich durch lokale Schwerkräfte zusammen; die Scheibenfläche verdickt sich in konzentrische Ringe (vgl. 1:268). Bei jeder Drehung sammeln die die strahlende Mitte umkreisenden Massepulse mehr Partikel ein. So strömen die ursprünglich gleichmäßig verteilten Teilchen zum Schwerkraftzentrum der Wolke, werden aber desto stärker seitwärts abgelenkt, je näher sie dem Zentrum kommen. Es bilden sich also Ringe heraus, die den Mittelpunkt auf einer Fläche umlaufen. Die sich herausbildenden Ringe üben wiederum örtliche Gravitationskräfte aus, was noch mehr Teilchen aus dem Umfeld zu den Ringen zieht. Wie sich die Ringe mit Stoff verdicken, leeren sich die Weiten zwischen den Ringen von Stoff. In der ringförmigen Verdichtung bilden sich örtliche Anballungen heraus. Entlang der Ringbahnen saugen diese Anballungen weiteren Stoff auf. Die Ringe flechten sich erst zu Stoffzöpfen und dann gleichsam zu Perlenketten. Auf den Ringen selbst ziehen sich die einzelnen Materieperlen gegenseitig an. Die Abständen zwischen den Perlen verschieben sich; entlang ihrer Ringkette rutschen die Perlen auf einander zu und verkleben ineinander zu je einem Körper pro Umlaufbahn. Auf diese Art entstehen leere Weiten mit der Anballung der Orbitalringe zu umlaufenden Welten (die je nach Bezugsrahmen einzelne Planeten, oder Sonnensysteme, oder Spiralarme sind, vgl. 1:269). Das Gefüge, das für Sonnensysteme, Spiralgalaxien und den Kosmos reiterativ analog bleibt (vgl. 1:307f.), entfaltet sich in immer feinerer Ordnung und Vielfalt, bis entropische Abläufe strukturelle Stufen immer energetischer verschleifen und das System erneut ins Chaos kollabiert. So pulsiert in der Zeit oder der Naturgeschichte an sich Welt nach Welt, Kosmos nach Kosmos, gleich Wellenringen oder Flügelschlägen (vgl. 1:306f.).

Zu Kants Lebzeiten war das Prinzip der Kosmogonie die Genesis, der zufolge der Weltbau mit dem Schöpfungsakt als beendet anzusehen sei. Die einzige legitime Frage betraf ein etwaiges Altern der Welt vor dem jüngsten Tag. Die einzig legitime Methode war die Bibelanalyse (wie beispielsweise → Newtons Studien zu alttestamentarischen Königen). Und das einzig legitime Ergebnis war die Beschreibung der Natur als stofflich, mechanisch und passiv.

Denker, die diese Regeln verletzten, blieben Repressalien ausgesetzt, wurden von Kollegen gemieden oder mussten widerrufen. Wissenschaftlich fundierte Beiträge zu einer naturalistischen Erdgeschichte waren akademisch willkommen, allerdings wurde von deren Verfassern, wie von Buffon oder Maupertuis, erwartet, dass sie dem agnostischen Vorbild Newtons folgten und kei-

ne ursächlichen Hypothesen aufstellten. Solche Hypothesen blieben den Theologen überlassen. Skeptische Vorbehalte, wie die Voltaires, wurden eher geduldet als alternative, rivalisierende Konzeptionen wie die Kants. Bis zur Pantheismus-Debatte von →F. H. Jacobi und →M. Mendelssohn führte das Erwägen evolutionärer Kosmogonien zum Konflikt mit Universitätsverwaltungen, was oft eine akademische Laufbahn ausschloss (vgl. →Leibniz, Tschirnhaus, Toland und andere Freunde und Anhänger →Spinozas) und in einigen Fällen auch zu Stadtverweis und ins Exil führte, wie C. G. Fischers Verweis aus Königsberg 1725. Die Charakterisierung der Natur als energetisch, evolutionär und aktiv war bis zu Kants letzten Jahren in Deutschland tabu. Der „*Beschluß*“ (1:366–368) von *Theorie des Himmels* (1:367f.) findet ein Echo im „*Beschluß*“ (5:161–163) der *KpV*, dessen erster Satz als Kants Grabinschrift berühmt geworden ist (vgl. 5:161). Nietzsche schätzte *Theorie des Himmels* als ein Werk von vorsokratischer Tiefe, welches von Anaxagoras hätte stammen können und dessen Naturbild auf eine „eine Art der Schwingung“ hinauslaufe (*Werke*, Bd. 1, S. 866f.).

Zur Wirkung und aktuellen Bedeutung der Schrift

In den Geisteswissenschaften ist *Theorie des Himmels* nahezu unbeachtet geblieben und bislang nicht in die Kant-Interpretation integriert. Trotz Adickes' früher Arbeit zum Thema in *Kant als Naturforscher* gibt es bis heute kaum Studien zum Thema, und Spezialisten äußern sich üblicherweise mit Vorbehalten und betonter Skepsis zu Kants Schrift.

Anders ist die Lage in den Naturwissenschaften. *Theorie des Himmels* wird dort als Kants größte Leistung gewürdigt. So sieht etwa Stephen Hawking in Kants diesbezüglicher Naturphilosophie einen Höhepunkt der Ideengeschichte, in dem Kant das Niveau von Aristoteles erreicht habe (*Theory of Everything*, S. 166). Kants Thesen sind heute zum Teil zu Grundpfeilern des Standardmodells in Astrophysik und Kosmologie avanciert. Der Nobelpreisträger Max Born war einer der ersten, der das Potential von *Theorie des Himmels* für die moderne Physik erkannte (vgl. Weizsäcker, *Große Physiker*, S. 191f.).

Die *Nebularhypothese* wurde 1796 von P. Laplace neu vorgestellt. Kants Erklärung der Milchstraßen- und Spiralnebelrotation wurde 1927 von B. Lindblad verfeinert und 1927 von J. Oort bestätigt. Seine Erklärung der Evolution des Sonnensystems wurde 1944 von J. Kuiper und C. F. v. Weizsäcker bewiesen. Seine vermutete Zurückstoßungskraft sowie seine Vision der kosmischen Dynamik sind 1998 von B. Schmitt und S. Perlmutter mit der Entdeckung der sich beschleunigenden kosmischen Expansion erhärtet worden. Spätestens seit G. Venezianos Arbeiten 2003 zu früheren Kosmoi ist eine Fachliteratur entstanden, in der die Naturzustände vor dem Urknall mathematisch formuliert werden und die Kants ‚Phönix der Natur' als Arbeitshypothese voraussetzt. Es ist zu bedauern, dass Philosophen und Kant-Forschung sich von solchen Ideen entfernt halten. Jedenfalls gilt *Theorie des Himmels* in der Kosmologie heute als „the essence of modern models“ (vgl. Coles, *Cosmology*, S. 240f.).

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Kant als Naturforscher, Berlin: de Gruyter 1924, Bd. 2, insbes. 206–315.

Krafft, Fritz: „Analogie – Theodizee – Aktualismus. Wissenschaftshistorische Einführung in Kants Kosmogonie“, in: Kant, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, München: Kindler 1971, 179–195.

Schönfeld, Martin: „Kant's Early Cosmology“, in: Bird, Graham (Hg.): A Companion to Kant, Oxford: Blackwell 2006, 47–62.

Weischedel, Wilhelm: „Nachwort“, in: Kant, Werke, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960, Bd. 2, 1003–1008.

Martin Schönfeld

Allgemeines/Besonderes

Allgemeines ist „was zu [einer] Regel dient“ (KrV A 106), und zwar entweder als Begriff – „Ens universale läßt sich nicht denken, und ist nur conceptus entis“ (28:560) – oder eben als →Regel, Gesetz oder →Prinzip, zu welchem bzw. zu welcher der Begriff dient (vgl. 5:179); das Besondere verhält sich zum Allgemeinen als niederer zum höheren Begriff (vgl. 9:99). Weitere wichtige Stellen: A 646f. / B 674f.; 5:406; *Refl.* 3890, 17:328f.; 20:209f.; 29:889.

Verwandte Stichworte
Allgemeinheit; Begriff; Art (logisch); Gattung (logisch, transzendental)

Philosophische Funktion
Der Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Besonderen ist nicht absolut: „Ein jeder Begriff kann *allgemein* und *besonders* (in abstracto und in concreto) gebraucht werden. In abstracto wird der niedere Begriff in Ansehung seines höhern, in concreto der höhere Begriff in Ansehung seines niederen gebraucht“ (9:99). „Die Ausdrücke des *Abstracten* und *Concreten* beziehen sich also nicht sowohl auf die Begriffe an sich selbst – denn jeder Begriff ist ein abstracter Begriff – als vielmehr nur auf ihren *Gebrauch*“ (9:99 Anm.; vgl. *Refl.* 2895, 16:565; *Refl.* 2886, 16:561 und G. F. Meier, *Auszug*, § 262: „In so ferne ein abgesonderter Begriff allen zukommt, die unter einem andern enthalten sind, in so ferne heisst er ein allgemeiner Begriff (conceptus universalis), in so ferne er aber nicht allen denselben zukommt, ein besonderer (conceptus particularis). Ein abgesonderter […] Begriff kann ein höherer und niedrigerer, weiterer und engerer, allgemeiner und besonderer Begriff in verschiedener Absicht genannt werden. Ein jeder abgesonderter Begriff ist in gewisser Absicht allgemein“).

Es ist das spezifische „*Vermögen*“ der „Urtheilskraft überhaupt“, „das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken“ (5:179). Kant unterscheidet in der *KU* zwei Arten von → Urteilskraft, je nachdem wie dieses Enthaltensein gedacht wird: „Ist das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urtheilskraft, welche das Besondere darunter subsumirt, […] *bestimmend*. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urtheilskraft bloß *reflectirend*“ (5:179).

Als Vorläuferin der Unterscheidung zwischen bestimmender (subsumierender) und reflektierender Urteilskraft kann die Unterscheidung betrachtet werden, die Kant in der *KrV* zwischen dem „apodiktischen“ und „hypothetischen Gebrauch der Vernunft“ macht: „Wenn die Vernunft ein Vermögen ist, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, so ist entweder das Allgemeine schon *an sich gewiß* und gegeben, und alsdann erfordert es nur *Urtheilskraft* zur Subsumtion, und das Besondere wird dadurch nothwendig bestimmt. Dieses will ich den apodiktischen Gebrauch der Vernunft nennen. Oder das Allgemeine wird nur *problematisch* angenommen und ist eine bloße Idee; das Besondere ist gewiß, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieser Folge ist noch ein Problem: so werden mehrere besondere Fälle, die insgesammt gewiß sind, an der Regel versucht, ob sie daraus fließen; und in diesem Falle, wenn es den Anschein hat, daß alle anzugebende besondere Fälle daraus abfolgen, wird auf die Allgemeinheit der Regel, aus dieser aber nachher auf alle Fälle, die auch an sich nicht gegeben sind, geschlossen. Diesen will ich den hypothetischen Gebrauch der Vernunft nennen“ (KrV A 646f. / B 674f.).

Weiterführende Literatur
Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges ‚Begriffsschrift‘, Frankfurt/M.: Klostermann 1995.

Michael Wolff

Allgemeingültigkeit

Unter Allgemeingültigkeit versteht Kant die objektive → Gültigkeit eines → Urteils (vgl. 4:298–300; 4:310; 4:324; KrV A 138 / B 177; KrV A 177 / B 219; KrV A 469 / B 497; 9:95; 17:643). Eine Sonderstellung nimmt der Anspruch auf subjektive Allgemeingültigkeit des → Geschmackskurteils ein (vgl. 5:214f.; 5:281; 5:289; 5:340f.; 7:241f.; *Refl.* 524, 15:237; *Refl.* 830, 15:370; *Refl.* 993, 15:437f.; *Refl.* 1512, 15:836; 20:225; 20:243). Im Kontext der praktischen Philosophie macht die Allgemeingültigkeit einer → Maxime ihre Eignung zur moralischen Gesetzgebung aus. Weitere wichtige Stellen: 4:438; 4:449; 4:458–462; *Refl.* 6187, 18:483; *Refl.* 6725, 19:142; *Refl.* 7253, 19:295.

Verwandte Stichworte
Allgemeinheit; Gültigkeit, objektive; Gesetzgebung, allgemeine

Philosophische Funktion
Kant unterscheidet die Allgemeingültigkeit von der Privatgültigkeit, die sich auf ein Sinnenurteil (vgl. 5:215) über das Angenehme in der Empfindung für ein bestimmtes Subjekt bezieht (vgl. *Refl.* 806, 15:352; *Refl.* 1512, 15:836). → Geschmacksurteile über das Schöne sowie moralische Urteile über das Gute erheben jedoch einen Anspruch

auf „Gültigkeit für jedermann“, im ersten Fall in Bezug auf die Erfahrung, im zweiten Fall in Bezug auf die Vernunft (5:215; vgl. 5:237; *Refl.* 1512, 15:836). „Geschmack ist das Vermögen der ästhetischen Urtheilskraft, allgemeingültig zu wählen“ (7:241). Dieses geht jedoch nicht auf die Orientierung an gesellschaftlichen Konventionen zurück, sondern das Geschmacksurteil hat als einzelnes Urteil (vgl. 5:289) die Eigentümlichkeit, auf dem „eigenen Geschmacke“ des „urtheilenden Subjects“ zu beruhen, ohne „von Begriffen abgeleitet“ zu sein (5:281). Dadurch, dass im Geschmacksurteil die Anschauung nicht unter Begriffe subsumiert wird, unterscheidet es sich vom →Erkenntnisurteil, für das man Gründe angeben kann, deren „Beweiskraft ein anderer nachgeben müßte“ (*Refl.* 993, 15:438; vgl. 5:281). Entsprechend unterscheidet Kant zwischen ästhetischer Allgemeinheit (auch →Gemeingültigkeit), die subjektiv vermittelt bleibt, und logischer Allgemeinheit, d. i. der Gültigkeit einer Objekterkenntnis für jeden (vgl. 5:214f.; *Refl.* 1904, 16:153; *Refl.* 5226, 18:125). →Wahrnehmungsurteile sind subjektiv gültige Urteile, →Erfahrungsurteile hingegen haben objektive Gültigkeit, da sie sich nicht in „der logischen Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subject“ erschöpfen, sondern „eine Beschaffenheit des Gegenstandes“ zum Ausdruck bringen (4:298). Dazu ist die Subsumption der Wahrnehmung unter reine Verstandesbegriffe a priori (vgl. 4:300; vgl. →Kategorien, 4:324) notwendig, die die Übereinstimmung der Urteilenden bewirkt und so ein allgemeingültiges Urteil für jedermann erst möglich macht (vgl. 4:300). „Es sind daher objective Gültigkeit und nothwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) Wechselbegriffe, und ob wir gleich das Object an sich nicht kennen, so ist doch, wenn wir ein Urtheil als gemeingültig und mithin nothwendig ansehen, eben darunter die objective Gültigkeit verstanden“ (4:298). In der praktischen Philosophie spricht Kant von objektiver Gültigkeit in Bezug auf das durch die Vernunft erkennbare →Sittengesetz, das vorschreibt, was geschehen soll: Der besondere Wille soll durch die Bedingung der Allgemeingültigkeit seiner →Maximen „als eines Gesetzes für jedes Subject“ (4:438) eingeschränkt werden (vgl. *Refl.* 7253, 19:295). Dazu muss von den eigenen Zwecken so weit abstrahiert werden, dass sich die Überlegungen aller Subjekte als gesetzgebender Glieder in einem →Reich der Zwecke gleichen. Die „subjectiven Grundsätze der Handlungen“ müssen so gewählt werden, „daß sie auch objectiv, d. i. allgemein als Grundsätze, gelten, mithin zu unserer eigenen allgemeinen Gesetzgebung dienen können“ (4:449). Das verlangt von jedem vernünftigen Wesen als moralischem Gesetzgeber, „seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die darum auch Personen heißen) nehmen zu müssen“ (4:438).

Weiterführende Literatur

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Taste, 2. Aufl., Cambridge: Cambridge University Press 1997, insbes. 248–293.

Wimmer, Reiner: Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980, insbes. 175–179.

Corinna Mieth

Allgemeinheit

Allgemeinheit bezeichnet den vollständigen Umfang des Subjektbegriffs eines Urteils hinsichtlich der Bedingungen eines bestimmten Prädikats: „Diese vollendete Größe des Umfanges in Beziehung auf eine solche Bedingung heißt die *Allgemeinheit* (Universalitas)“ (KrV A 322 / B 379). Kant unterscheidet zum einen zwischen objektiver und subjektiver Allgemeinheit und zum anderen zwischen strenger und komparativer Allgemeinheit. Strenge Allgemeinheit steht in enger Verbindung zu Notwendigkeit, beide gelten als Merkmale von Erkenntnis a priori. Weitere wichtige Stellen: KrV A 1–2; KrV B 3–4; KrV A 70–71 / B 95–96; KrV A 321–322 / B 378–379; 4:421; 4:431; 5:12; 5:211–215.

Verwandte Stichworte

Allgemeingültigkeit; Begriff a priori; Notwendigkeit; Urteil

Philosophische Funktion

Wenn ein Urteil so gedacht wird, „daß gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird“ (KrV B 4), dann besitzt es für Kant Allgemeinheit. Im Urteil ‚Alle Menschen sind sterblich‘ etwa gehören alle Mitglieder des Umfangs des Subjektbegriffs (‚Mensch‘) zum Umfang des Prädikatbegriffs

(‚Sterblichkeit'). Kant zufolge ist Allgemeinheit, die üblicherweise die Form des Obersatzes in einem →Syllogismus annimmt, Voraussetzung für jedes rationale Schlussfolgern (vgl. 5:12; KrV A 321–322 / B 378).

Kant unterscheidet zwischen komparativer und strenger Allgemeinheit und bestreitet, dass Erfahrung jemals die Basis für ein streng allgemeines Urteil darstellen könnte: „Erfahrung giebt niemals ihren Urtheilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und comparative *Allgemeinheit* (durch Induction), so daß es eigentlich heißen muß: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme" (KrV B 3–4; vgl. auch KrV A 91 / B 124; KrV A 195f. / B 241). Eine durch die Erfahrung gewonnene Allgemeinheit beruht stets auf →Induktion, und induktive Verallgemeinerungen haben immer eingeschränkten Charakter. Urteile jedoch, die auf Vorstellungen a priori beruhen, besitzen strenge (uneingeschränkte) Allgemeinheit, und überdies Notwendigkeit; beide Eigenschaften sind „sichere Kennzeichen einer Erkenntniß a priori und gehören auch unzertrennlich zu einander" (KrV B 4; vgl. auch KrV A 1–2; 4:431; 5:12). Wenn Kant den Ausdruck ‚Allgemeinheit' ohne Einschränkung verwendet, meint er in der Regel strenge Allgemeinheit.

Zudem unterscheidet Kant zwischen objektiver und subjektiver Allgemeinheit; diese beiden Formen entsprechen logischen bzw. ästhetischen Urteilen. Ein Urteil besitzt objektive Allgemeinheit, wenn seine Allgemeingültigkeit „durch Begriffe vom Objecte" (5:211) begründet ist. Beispiele für Urteile, die objektive Allgemeinheit besitzen, sind analytische Begriffsurteile, die Theoreme der Mathematik und reinen Naturwissenschaft, vom →kategorischen Imperativ abgeleitete Maximen (vgl. 5:31f.). Ein Urteil hat subjektive Allgemeinheit, wenn seine Allgemeingültigkeit in einem Verhältnis zwischen Gegenstand und Subjekt begründet ist. Ein ästhetisches Urteil etwa basiert auf dem Gefühl der Lust oder Unlust, das sein Gegenstand hervorruft. Ästhetische Urteile teilen die Form logischer Urteile, insofern bei ihnen Attribute von einem Gegenstand prädiziert werden; es handelt sich jedoch nicht um echte logische Urteile, denn sie enthalten „bloß eine Beziehung der Vorstellung des Gegenstandes auf das Subject" (5:211). Hinsichtlich der Allgemeinheit eines ästhetischen Urteils über Schönheit sinne man allerdings „das Wohlgefallen an einem Gegenstande *jedermann* [an], ohne sich doch auf einem Begriffe zu gründen" (5:214; vgl. auch 5:287).

Weiterführende Literatur

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge: Cambridge University Press 1987, insbes. 94–102.

Longuenesse, Béatrice: „Judgment, Community, and the Third Analogy", in: Kant on the Human Standpoint, Cambridge: Cambridge University Press 2005, 184–208.

James Messina
(Übersetzung: Sebastian Boll)

Allgemeinheit, analytische/ synthetische

Die analytische Allgemeinheit ist eine →Allgemeinheit, die „von den Verschiedenheiten [abstrahirt]" (9:102 Anm.) und „in Ansehung" ihrer „nichts bestimmt" (5:407); die synthetische Allgemeinheit hingegen „attendir[t] auf die Unterschiede und bestimm[t] folglich doch auch in Ansehung ihrer" (9:102 Anm.). Weitere wichtige Stelle: 5:410.

Verwandte Stichworte

Allgemeinheit; Verstand, anschauender (intuitiver); intuitiv/diskursiv

Philosophische Funktion

1 Regeln

Kant vertritt in der *Logik* die Auffassung, dass allgemeine →Regeln entweder analytisch oder synthetisch sind: „*Jene* abstrahiren von den Verschiedenheiten, *diese* attendiren auf die Unterschiede und bestimmen folglich doch auch in Ansehung ihrer" (9:102 Anm.).

2 Diskursiver und intuitiver Verstand

In der *KU* erklärt Kant, dass ein diskursiver oder menschlicher Verstand „vom *Analytisch-Allgemeinen* (von Begriffen) zum Besondern (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muß; wobei er also in Ansehung der Mannigfaltigkeit des letztern nichts bestimmt"; ein intuitiver oder göttlicher Verstand jedoch geht „vom *Synthetisch-Allge-*

meinen (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen) zum Besondern […], d. i. vom Ganzen zu den Theilen; der also und dessen Vorstellung des Ganzen die *Zufälligkeit* der Verbindung der Theile nicht in sich enthält, […]" (5:407). Auf der Grundlage dieser Unterscheidung behauptet Kant, dass sich die → systematische Einheit der → Natur nur dann gemäß → teleologischer Prinzipien ergründen lasse, wenn man sich einen intuitiven oder „ursprünglichen Verstande als Weltursache" (5:410) denken könne.

Seung-Kee Lee
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Allgemeinheit des Gesetzes

Die „Allgemeinheit des Gesetzes, wornach Wirkungen geschehen" macht dasjenige aus, „was eigentlich *Natur* im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d. i. das Dasein der Dinge, heißt, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist" (4:421). Weitere wichtige Stellen: 4:421; 5:27; 6:226.

Verwandte Stichworte

Imperativ, kategorischer; Gesetz, Gesetze; Maxime

Philosophische Funktion

Kant verwendet den Begriff insbesondere mit Blick auf das moralische Gesetz, welches er geltungstheoretisch als Analogon zu den Naturgesetzen versteht. Dieser Geltungsanspruch spiegelt sich in der Naturgesetzformulierung des → kategorischen Imperativs wider (vgl. 4:421). Die → Maximen unserer Handlungen, sollen sie sich als moralische qualifizieren, müssen sich widerspruchsfrei als allgemeingültige Gesetze denken lassen, die wie Naturgesetze keine Ausnahme erlauben und sich miteinander kohärent machen lassen (vgl. 4:422; 5:28; 6:225).

Soll der kategorische Imperativ der „Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als *allgemein gesetzgebenden Willens*" (4:432) entsprechen, so muss von allen subjektiven Beweggründen, also materialen Zwecken, abstrahiert werden, was allein „die bloße *Form* einer allgemeinen Gesetzgebung" (5:27) im Sinne der „Allgemeinheit eines Gesetztes überhaupt" übrig lässt (4:421). Qua unabhängig von kontingenten Bedingungen, enthält der kategorische Imperativ dann, anders als hypothetische Imperative, „außer dem Gesetze nur die Nothwendigkeit der Maxime […] diesem Gesetze gemäß zu sein" (4:420f.; vgl. 5:27). Er gebietet unbedingt, dass die Maximen von Handlungen dieser Allgemeinheit Rechnung tragen (vgl. 4:431f.; 4:420f.), worin auch „der Grund aller praktischen Gesetzgebung" liegt (4:431). Die Objektivität der – zur Vermittlung zwischen Gesetzen und Handlungen benötigten – subjektiven Grundsätze erweist sich darin, dass sie sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualifizieren, wenn wir uns als allgemein gesetzgebend vorstellen (vgl. 6:225). Und in dem entsprechenden „Vermögen unserer Vernunft, durch die bloße Idee der Qualification einer Maxime zur *Allgemeinheit* eines praktischen Gesetzes die Willkür zu bestimmen" (6:225), offenbart sich überhaupt erst die Freiheit des Menschen.

Weiterführende Literatur

Klotz, Christian: „Gesetzesbegriffe in Kants Ethik", in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 3, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 55–62.

Willaschek, Marcus: „Was ist ein praktisches Gesetz?", in: Robinson, Hoke (Hg.): Proceedings of the Eighth International Kant Congress – Memphis 1995, Bd. 2, Milwaukee: Marquette University Press 1995, 533–540.

Carola Freiin von Villiez

Allheit

Bei dem reinen Verstandesbegriff ‚Allheit' handelt es sich um die dritte Kategorie der → Quantität. Diese geht nach Kant aus der Verbindung der zweiten Quantitätskategorie (Vielheit) mit der ersten (Einheit) hervor: „So ist die *Allheit* (Totalität) nichts anders als die Vielheit, als Einheit betrachtet" (KrV B 111). Die Allheit fungiert bei der sukzessiven Zusammenfassung homogener Einheiten zu begrenzten Mengen – also der in der Anschauung vollzogenen quantitativen Synthesis bzw. extensiven Größenbestimmung – als abschließendes Moment. Weitere wichtige Stellen: KrV A 80 / B 106; KrV B 114f.; KrV A 322 / B 379; KrV B 600 Anm.; 4:302f.; 4:436; 5:227; 5:480.

Verwandte Stichworte
Quantität; total, Totalität; Zahl, Zählen

Philosophische Funktion
Die Kategorie der Allheit (→Totalität) wird von Kant nicht – wie man erwarten könnte – aus der Form der allgemeinen Urteile, sondern aus jener der singulären Urteile hergeleitet. Ähnlich wie diese unter den Urteilsformen der Quantität (vgl. KrV A 71 / B 96) nimmt auch die Allheit unter den drei Quantitätskategorien eine Sonderstellung ein: Allheit ist „Vielheit, als Einheit betrachtet" (KrV B 111) und steht insofern in enger Abhängigkeit zu den ersten beiden Kategorien der Quantität. Da die Verbindung von Vielheit und Einheit jedoch „einen besonderen Actus des Verstandes" erfordert (KrV B 111), handelt es sich bei der Allheit nicht bloß um einen abgeleiteten Begriff (→Prädikabilien), sondern um einen Stammbegriff des reinen Verstandes, also eine Kategorie.

In der →transzendentalen Dialektik führt Kant im Zusammenhang mit der Explikation der transzendentalen Ideen den Begriff der Allheit qua *Universitas* ein. „*Allheit*" wird hier synonym verwendet mit „*Totalität* der Bedingungen" (KrV A 322 / B 379), wobei je nach Kontext die Totalität der Bedingungen der kategorischen Synthesis in einem Subjekt, die Totalität der Bedingungen der hypothetischen Synthesis, d. h. der Synthesis der Glieder in einer Bedingungsreihe, oder die Totalität der Bedingungen der disjunktiven Synthesis, d. h. der Synthesis der Teile in einem System bzw. der „Inbegriff aller möglichen Prädicate" (KrV B 601) gemeint ist (vgl. KrV A 323 / B 379). Von der Allheit qua *Universitas* verschieden, dabei aber in einer bestimmten Entsprechungsrelation zu ihr stehend, ist die Allgemeinheit (*Universalitas*): „Demnach restringiren wir in der Conclusion eines Vernunftschlusses ein Prädicat auf einen gewissen Gegenstand, nachdem wir es vorher in dem Obersatz in seinem ganzen Umfange unter einer gewissen Bedingung gedacht haben. Diese vollendete Größe des Umfanges in Beziehung auf eine solche Bedingung heißt die *Allgemeinheit* (*Universalitas*). Dieser entspricht in der Synthesis der Anschauungen die *Allheit* (*Universitas*) oder *Totalität* der Bedingungen" (KrV A 322 / B 378f.).

Rebecca Iseli Buchi

Allmacht

Der Begriff der Allmacht bezeichnet ein transzendentales Prädikat des →Ideals der reinen Vernunft. Innerhalb der theoretischen Philosophie kommt dem Allmachtsbegriff eine nur regulative Funktion zu; der Glaube an das Dasein eines allmächtigen Wesens ergibt sich jedoch zwingend aus der für die praktische Vernunft unverzichtbaren Annahme der Existenz →Gottes als eines moralischen Urhebers und Herrschers der Welt. Wichtige Stellen: KrV A 571–583 / B 599–611; KrV A 640ff. / B 668ff.; KrV A 697f. / B 725f.; 5:39f.; 5:100ff.; 5:444; 5:480f.; 6:139.

Verwandte Stichworte
Ideal der reinen Vernunft; Gottesbeweis, moralischer; Postulat

Philosophische Funktion
Die Allmacht gehört zu den →transzendentalen Prädikaten (vgl. KrV A 641f. / B 669f.): Nach Kant sind alle Dinge durchgängig bestimmt, d. h. von jedem Paar kontradiktorischer Prädikate kommt ihnen genau eines zu. Um sich diese →durchgängige Bestimmung alles Existierenden vorstellen zu können, muss die Vernunft die Idee eines „*All* der Realität" (KrV A 577 / B 605) voraussetzen. Wenn wir diese Idee der höchsten Realität hypostasieren, so gelangen wir zur Vorstellung von einem →Urwesen (Gott). Bei diesem Urwesen handelt es sich um das Ideal der reinen Vernunft und den Gegenstand der transzendentalen →Theologie. Eines der Attribute dieses „in seiner unbedingten Vollständigkeit durch alle Prädicamente bestimmten" Urwesens (KrV A 580 / B 608) ist die Allmacht.

Freilich dient die Idee eines allmächtigen Gottes in theoretischer Hinsicht der Vernunft bloß als ein „regulative[s] Princip der systematischen Einheit der Welt" (KrV A 697 / B 725; →Idee, regulative), wie das Urwesen hingegen *an sich selbst* beschaffen sein mag, übersteigt unsere Begriffe. Ausdrücke wie Allmacht haben daher eine nur analogische Bedeutung: Wir haben „jenes uns unbekannte Wesen nur *nach der Analogie* mit einer Intelligenz (ein empirischer Begriff) gedacht, d. i. […] gerade mit den Eigenschaften begabt, die nach den Bedingungen unserer Vernunft den Grund einer solchen systematischen Einheit [der Welt] enthalten können" (KrV A 698 / B 726;

vgl. KrV A 641 / B 669). Da Gott ein von der empirischen Welt unterschiedenes, rein intelligibles Wesen ist, stellt es – genau genommen – einen Widerspruch dar zu sagen, er sei *Schöpfer* oder *Ursache* von → Erscheinungen, „wenn er gleich [in einem analogen Sinne] Ursache des Daseins der […] Wesen (als Noumenen) ist" (5:102), das den Erscheinungen zugrunde liegt. Zu den Schwierigkeiten dieser Auffassung → Noumenon/Phaenomenon.

Auch die → Physikotheologie liefert keine ausreichende Rechtfertigung dafür, der Idee eines allmächtigen Wesens über ihre regulative Funktion hinaus *objektive Realität* zuzuschreiben; sie berechtigt höchstens zur Annahme „eine[s] *Weltbaumeister[s]*, der durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre, aber nicht eine[s] *Weltschöpfer[s]*, dessen Idee alles unterworfen ist" (KrV A 627 / B 655; vgl. 5:480). Nach Kant muss jedoch jeder moralisch wohlgesinnte Mensch die Möglichkeit des → höchsten Guts (proportionales Verhältnis von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit) voraussetzen. Die Gewährleistung einer solchen Möglichkeit lässt sich nicht anders verständlich machen als durch Annahme der Existenz eines allmächtigen Gottes (vgl. z. B. 5:124ff.), welcher in der Lage ist, dem Verhalten moralischer Subjekte die ihm „angemessenen Folgen" (5:140) zu erteilen (vgl. 5:444; 5:481; 6:139; 8:396).

Auf die Frage, warum aus der eschatologischen Richterfunktion Gottes notwendigerweise seine – lediglich durch die Gesetze der Logik und das „Wesen der Dinge" (8:259) eingeschränkte – Allmacht folgen sollte, bleibt Kant eine erhellende Antwort jedoch ebenso schuldig wie auf das klassische Problem des Verhältnisses von göttlicher Allmacht und menschlicher → Freiheit. Hinsichtlich letzterer Schwierigkeit belässt er es bei folgender Feststellung: „[A]ls freihandelndes Wesen […] der Zurechnung fähig zu sein und seine eigne That doch auch zugleich als die Wirkung eines höheren Wesens anzusehen: ist eine Vereinbarung von Begriffen, […], die […] nur der einsehen kann, welcher bis zur Kenntnis der übersinnlichen (intelligiblen) Welt durchdringt und die Art einsieht, wie sie der Sinnenwelt zum Grunde liegt: […] – eine Einsicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann" (8:263f.; → Theodizee).

Christian Weidemann

Almosen

Almosen, die nur in einer äußerlichen „Förmlichkeit" bestehen, sind verkehrte „*Gnadenmittel*", ein äußerlicher „*Fetischglaube*", ein „Schleichweg" zu → Gott (6:193). Nur wenn Almosen „aus wahrer tugendhafter und zugleich religiöser Gesinnung" gespendet werden, gehören sie zum moralischen Gottesdienst und erfüllen → Pflichten gegen andere Menschen (6:194; vgl. 4:421ff.). Wichtige Stellen: 6:52f.; 6:190–202.

Verwandte Stichworte

Glaube, moralischer; Menschenliebe

Philosophische Funktion

Am „Almosengeben" (6:194) diskutiert Kant vor allem die negativen Züge, um vor religiösen und moralischen „Selbsttäuschungen" (6:200) und Selbstüberschätzungen zu warnen. Denn wenn der Mensch das Spenden von Almosen „für den *Gottesdienst* selbst" hält, obgleich er nur eine äußerliche Handlung vollzieht, der die zugrunde liegende moralische → Gesinnung fehlt, der „wahre (moralische) Dienst Gottes" aber allein in der sittlichen „Gesinnung" liegen kann, die durch analoge praktische Handlungen sinnlich „anschaulich" gemacht wird (6:192), ist das Almosengeben sowohl aus moralischer als auch aus religiöser Sicht verwerflich. Versucht er außerdem, sich durch das Spenden von Almosen „Gott wohlgefällig" (6:193) zu machen, obwohl das menschliche Verhalten durch die → Gesetze der Natur und der → Freiheit beschränkt ist, denen Gott nicht unterliegt, sind Almosen „gewagte[] Versuche aufs Übernatürliche hin zu wirken" (6:53), in denen der Mensch seine Grenzen verkennt.

Ina Goy / Otfried Höffe

Als ob

Kant verwendet die Konjunktion ‚als ob' philosophisch auf mehrfache Weise. Folgende Fälle lassen sich unterscheiden. Die Konjunktion ‚als ob' wird verwendet im Sinne von

(S1) so zu handeln, als ob x der Fall wäre;
(S2) so zu handeln, als ob wir wüssten, dass x der Fall ist;
(S3) so zu denken, als ob x der Fall wäre;

(S4) so zu denken, als ob wir wüssten, dass x der Fall ist;
(S5) Begriffe so zu verwenden, als ob mit ihnen die Beschaffenheit der Welt beschrieben würde;
(S6) einen Sachverhalt so zu veranschaulichen, indem er vorgestellt wird, als ob x der Fall wäre.

In diesen sechs Verwendungsweisen ist jeweils eine notwendige, aus →reiner Vernunft gerechtfertigte Verknüpfung eines Sachverhalts, der nicht gewusst werden kann, mit unserem theoretischen oder praktischen Verhalten ausgedrückt.

Das ‚als ob' wird als logische Verknüpfung in Kants Philosophie dadurch notwendig und stimmig, dass

(B1) die betreffende Überzeugung nicht objektiv zureichend (durch den Verstand oder spekulative Vernunft) begründet werden kann;
(B2) dasjenige, was die →praktische Vernunft gebietet, nur sinnvoll bleibt, wenn das Subjekt besagte Überzeugung hat;
(B3) es dem Gegenstand der Überzeugung entspricht, dass (B1) und (B2) der Fall ist.

Der Modus des als ob und die mit ihm verbundenen epistemischen Einstellungen gehen also einher mit einer Differenzierung verschiedener Arten des →Fürwahrhaltens, die sich aus Kants kritischer Philosophie ergeben (vgl. hierzu KrV A 820–831 / B 848–859). Weitere wichtige Stellen: KrV A 670 / B 698; 5:211; 5:360; 6:41; 9:66; 9:93; 20:298; 22:125.

Verwandte Stichworte

Fürwahrhalten; Idee, regulative; Urteilskraft; Vernunft, praktische

Philosophische Funktion

1 Das Problem einer „größten Vernunfteinheit" (S3 und S4)

Im Kapitel *Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft* der *KrV* bespricht Kant die Vernunftidee einer „höchsten Intelligenz". Dieser Begriff bestimmt nicht einen Gegenstand unter anderen, sondern dient dazu, „andere Gegenstände vermittelst der Beziehung auf diese Idee nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirect uns vorzustellen" (KrV A 670 / B 698). Der Ausdruck „höchste Intelligenz" ist also weder der Name eines Gegenstandes, der uns gegeben wäre, noch ein Begriff, der einen solchen Gegenstand bestimmt. Vielmehr ist er „ein nach Bedingungen der größten Vernunfteinheit geordnetes Schema", d. h. er drückt den von der Vernunft angestrebten und in ihr liegenden Gedanken einer „Einheit im empirischen Gebrauche" derselben aus, wodurch uns „ein *Gegenstand in der Idee* gegeben wird". Dieses Schema funktioniert analogisch-relational, „indem man den Gegenstand der Erfahrung gleichsam von dem eingebildeten Gegenstande dieser Idee als seinem Grunde oder Ursache, ableitet" (alle Zitate KrV A 670 / B 698; zur genannten analogisch-relationalen Logik vgl. 4:357) Dies drückt Kant in einer (S3) instantiierenden Verwendung von ‚als ob' aus: „Alsdann heißt es z. B.: die Dinge der Welt müssen so betrachtet werden, *als ob* sie von einer höchsten Intelligenz ihr Dasein hätten" (KrV A 670f. / B 698f.; vgl. auch 4:359). Dabei verpflichtet sich Kant nicht auf eine kontrafaktische Verwendung des als ob; denn eine solche wäre nur gegeben, wenn die Nichtexistenz einer höchsten Intelligenz erkannt werden könnte, was nach Kant jedoch genauso unmöglich ist wie eine Erkenntnis ihrer Existenz. Das Attribut ‚eingebildet' verweist auf die erläuterte Bildung eines „*Gegenstand[es] in der Idee*" (KrV A 670 / B 698) durch die Vernunft und ist nicht gleichbedeutend mit ‚fiktional' (vgl. dazu 5.).

Im Unterschied zur Verwendungsweise (S5), die erst durch die reflektierende Urteilskraft ermöglicht wird (vgl. 3.), gilt hier die in den *Prolegomena* explizit formulierte Negation von (S5), als Verbot der Verwendungsweise (S5): „Wenn man aber diese Einheit der Erkenntnißart dafür ansieht, als ob sie dem Objecte der Erkenntniß anhänge; […] so ist dieses ein bloßer Mißverstand in Beurtheilung der eigentlichen Bestimmung unserer Vernunft und ihrer Grundsätze und eine Dialektik, die theils den Erfahrungsgebrauch der Vernunft verwirrt, theils die Vernunft mit sich selbst entzweiet" (4:350).

2 Gott und Unsterblichkeit als Postulate der reinen praktischen Vernunft (S1 und S2)

(S1) und (S2) stellen die prominentesten Verwendungsweisen von ‚als ob' dar, nämlich diejenigen im Feld der reinen praktischen Vernunft. Das ‚x', auf das sich die Einstellung des ‚als ob' bezieht, ist jeweils dadurch instantiiert, dass →Gott existiert bzw. der →Seele Unsterblichkeit zukommt; im

Zusammenhang der Erörterung des →(radikalen) Bösen in *Religion* außerdem durch das Resultieren einer →bösen Willensbestimmung aus einer nicht-bösen.

2.1 In *GMS* sowie der *KpV* werden (S1) und (S2) philosophisch begründet. Ausdrücklich instantiiert ist (S1) dort in Bezug auf das Verhältnis des Einzelnen zur Normativität einer allgemeinverbindlichen →Vernunft: „Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre" (4:438; projektiert schon in KrV A 810 / B 838; vgl. außerdem, gegen Passivität aus dem Gottesglauben gerichtet, 6:101), außerdem in Bezug auf die Gleichartigkeit der Strenge der Gesetzgebung durch Vernunft und der →Naturgesetze: „Gleichwohl sind wir uns durch die Vernunft eines Gesetzes bewußt, welchem, als ob durch unseren Willen zugleich eine Naturordnung entspringen müßte, alle unsere Maximen unterworfen sind" (5:44; vgl. auch 4:421; 4:436; 4:462). Beide zitierten Instantiierungen heben die absolute Verbindlichkeit hervor, die der reinen praktischen Vernunft durchgängig eignet.

Ausdrückliche Instantiierungen von (S1) in Bezug auf Gott und →Unsterblichkeit finden sich in *Logik* und *Religion*. Da für beide die unter 1. ausgeführte Unmöglichkeit der theoretischen Gegenstandserkenntnis gilt, kommen auch sie nur relativ auf etwas, das uns gegeben ist – hier ist genauer zu sagen: etwas, das wir uns qua reiner praktischer Vernunft selbst gegeben haben, nämlich das →Sittengesetz – für das Denken in Betracht, indem dem Menschen geboten ist, „*so zu handeln, als ob ein Gott sei*" (9:93; vgl. *Refl.* 7303, 19:307) und „so [zu] handeln, *als ob wir unsterblich* wären" (9:66; vgl. *Refl.* 6351, 18:678; *Refl.* 6358, 18:683; 20:341).

Damit sachlich eng verbunden ist die kantische Postulatenlehre: Wir haben „uns so zu *verhalten*, als ob ihre [sc. der Vernunftideen] Gegenstände (Gott und Unsterblichkeit), die man also in jener (praktischen) Rücksicht postuliren darf, gegeben wären" (8:416; →Postulate der reinen praktischen Vernunft). Den Gegenständen, welche zu postulieren die Vernunft gerechtfertigt und genötigt ist, kommt, wie Kant es ausdrückt, „nur moralisch-praktische Realität" zu (8:416). In einer (vermutlich) ein Jahr später abgefassten Reflexion pointiert Kant entsprechend – in einem Hybrid von (S1) und (S2) – den Zusammenhang zwischen ebendieser transzendentalphilosophischen Einsicht und der (epistemischen) Einstellung des Handelnden, indem er diesen als unter dem Gebot stehend charakterisiert, „so zu handeln, als ob jene Ideen zugleich objective theoretische Realität haben" (*Refl.* 6360, 18:690). Diese Instantiierung von als ob ist als kontrafaktische aufzufassen. So ist durch sie gesagt, dass den durch die Ideen gedachten Gegenständen keine objektive Realität zukommen kann, wie sie von Gegenständen der Erfahrung ausgesagt wird. Dass sie in überhaupt keinem Sinne wirklich sind, folgt, wie im Folgenden klar werden wird, daraus jedoch nicht.

Ausdrückliche Instantiierungen von (S2) gibt es in *Fortschritte*: „so zu handeln, als ob wir wüßten, daß diese Gegenstände wirklich wären" (20:298; bezogen auf die Freiheit bereits projektiert in 4:448, wo eine Instantiierung von (S4) vorliegt). (S2) folgt, wie hier zu sehen ist, einer kontrafaktischen Logik; wobei die entsprechende Negation auf den epistemischen Modus des Wissens zu beziehen ist und nicht auf die Wirklichkeit des Gegenstandes (der Idee). Kontrafaktizität liegt also nicht in dem Sinne vor, dass wir wüssten, dass diese Gegenstände nicht wirklich sind, sondern in dem Sinne, dass wir weder wissen, dass sie wirklich, noch wissen, dass sie nicht wirklich sind, weil der epistemische Modus des Wissens hier nicht am Platze ist (vgl. hierzu die Unterscheidungen in *Vom Meinen, Wissen und Glauben* in KrV A 820–831 / B 848–859, die Kant – wenn auch in modifizierter Form – in *Fortschritte* (20:298) explizit aufgreift). (S2) sind also philosophisch reflektierte Ausdrucksformen der Gebote, die in (S1) ohne den Ausdruck eines epistemischen Modus formuliert werden. (B3) erfährt hier eine vertiefte Rechtfertigung: Dass es dem, was mit ‚Gott' gemeint und gedacht ist, entspricht, nicht gewusst und begriffen werden zu können – auch wenn Gott in irgendeinem Sinne wirklich ist.

In *Religion* betont Kant, dass die Möglichkeit einer Selbst(um)bestimmung eines bösen Menschen zu einem guten all unsere Begriffe übersteigt (vgl. 6:44). Dies impliziert, dass keine Rekonstruktion derselben im Modus der Erkenntnis angegeben werden kann. Jedoch ist es dem Guten und Bösen wesentlich, zurechenbar zu sein; zurechenbar wiederum sind beide – als moralische Qualitäten des Menschen – dem Menschen nur,

wenn sie aus einem „Actus der Freiheit“ (6:21) entspringen. Deshalb muss „[e]ine jede böse Handlung […], wenn man den Vernunftursprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre“ (6:41). Diese Verwendung von ‚als ob‘ ist eine Instantiierung von (S3).

2.2 In *Op. post.* hat Kant die Postulatenlehre fallengelassen (vgl. Förster, *Kant's Final Synthesis*, S. 147). Entsprechend anders sind die dortigen Verwendungen von ‚als ob‘ zu interpretieren (vgl. Förster, *Kant's Final Synthesis*, S. 142f.). Kant selbst expliziert eine Bedeutungsverschiebung entsprechend derjenigen Bedeutungsdifferenz, die zwischen dem lateinischen *ceu* und *tanquam* liegt (vgl. 22:125). Während *ceu* eine Konjunktion ist, die im Sinne von (S1)-(S4) einen Nebensatz anfügt, der der Sache nach eigens zu rechtfertigen ist, handelt es sich bei *tanquam* um eine Konjunktion, die einen Nebensatz anfügt, dessen Gehalt sich analytisch aus der Bedeutung des vorher Gesagten ergibt. Dass er sich analytisch ergibt (vgl. Förster, *Kant's Final Synthesis*, S. 142), erübrigt den (schwierigen) Rechtfertigungsschritt, den ein synthetisches Urteil hier erfordern würde; dass er sich (allein) aus der Bedeutung ergibt, impliziert, dass Kant hier die Frage nach der (externen) Existenz und theoretischen Realität des Gegenstandes nicht mehr nur als nicht beantwortbare, sondern als nicht mehr zu stellende auffasst (vgl. 22:52f.; vgl. Förster, *Kant's Final Synthesis*, S. 146f.). Deshalb verwendet Kant negierte Versionen der ‚als ob‘-Verwendung im Sinne von (S1): Es „denkt sich das moralische Wesen alle Pflichten auch dem Formale nach *als* göttliche Gebote; nicht als ob er dadurch zugleich die Existenz eines solchen Wesens beurkunden wolle“ (22:120). Dieser radikale Agnostizismus in Bezug auf die Frage der Existenz Gottes impliziert nach Kant jedoch keinerlei Verlust der Hoheit des →Sittengesetzes, die durch den Gottesbegriff angezeigt werden soll, sondern unterstreicht sie „mit gleichem Nachdruck als ob ein solches [sc. ein göttliches Wesen] (dictamen rationis) in Substanz mit unserem Wesen verbunden wäre“ (21:20).

3 Reflektierende Urteilskraft: Ästhetik und Teleologie (S5)

Die beiden in *KU* besprochenen Begriffe, mit denen ausschließlich die →reflektierende Urteilskraft operiert, nämlich der des →Schönen und des →Zweckmäßigen (in der Natur), werden zwar in Urteilen der Form nach von Gegenständen prädiziert (z. B. ‚Das Bild ist schön‘), der Sache nach jedoch haben sie – qua reflektierender Urteilskraft – Reflexionscharakter, d. h. sie drücken – im Falle des Schönheitsurteils – den Gefallen (die Lust) des Menschen aus. Die Exklusivität dieser Begriffe besteht somit darin, nur im Weltbezug prädiziert werden zu können, jedoch keinen Weltbezug zu haben, wie er Prädikaten empirischer Erkenntnisurteile eignet. Kant drückt diese differenzierten Zusammenhänge in der Verwendung von ‚als ob‘ im Sinne von (S5) aus, die für die „höchste Intelligenz“ nicht zugelassen war (vgl. 1.). (S5) ist daher das Spezifikum der reflektierenden Urteilskraft: Man „wird daher vom Schönen so sprechen, als ob Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes und das Urtheil logisch (durch Begriffe vom Objecte eine Erkenntniß desselben ausmachend) wäre“ (5:211; vgl. 5:218; 5:281). Entsprechend „spricht man in der Teleologie zwar von der Natur, als ob die Zweckmäßigkeit in ihr absichtlich sei, aber doch zugleich so, daß man der Natur, d. i. der Materie, diese Absicht beilegt“ (5:383); und „wir führen einen teleologischen Grund an, wo wir einem Begriffe vom Objecte, als ob er in der Natur (nicht in uns) befindlich wäre, Causalität in Ansehung eines Objects zueignen“ (5:360). Damit einher geht, dass das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft – hier: der →Teleologie – „eben so nothwendig gilt, als ob es ein objectives Princip wäre“ (5:404). Diese Redeweise ist eine geltungstheoretische Variante von (S5).

In *KU* nimmt Kant außerdem eine auf Basis des Konzepts der reflektierenden Urteilskraft ermöglichte Vertiefung der unter 1. dargelegten Explikation derjenigen Einheit, auf die der empirische Vernunftgebrauch drängt, vor, was mit einer Erweiterung des Naturbegriffs hin auf die Kunst einhergeht (vgl. 5:246; vgl. Förster, *Kant's Final Synthesis*, S. 1–11). So findet sich auch in *KU* eine eigentümliche, die Zusammenstimmung der Naturgesetze betreffende Instantiierung von (S3), mit Anklängen an (S6): „[D]ie Natur wird durch diesen Begriff [d. h. der Zweckmäßigkeit] so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte“ (5:180f.).

4 Kontrafaktische und illustrative Verwendung (S6)

4.1 Neben der unter 2.1 besprochenen kontrafaktischen Verwendung gibt es einige andere in Kants Werk. In ihnen ist der Modus des durch ‚als ob' eingeleiteten Nebensatzes und des durch ihn ausgedrückten Gedankens der Irrealis. Ein markantes Beispiel stellt eine Reformulierung des ersten → Paralogismus der reinen Seelenlehre dar: „Nun scheint es, als ob wir in dem Bewußtsein unserer selbst (dem denkenden Subject) dieses Substantiale haben" (4:334); ein weiteres ein Gebot, das den Ausschweifungen spekulativer Metaphysik mit der Regel entgegenwirken will, „meiner Vernunft mich so zu bedienen, als ob alles bloß Natur sei" (KrV A 826 / B 854; vgl. auch *Refl.* 5637, 18:274); ein drittes Kants Beschreibung aller unwissenschaftlichen Metaphysik, welche „Verstandes- und Vernunftbegriffe, gleich als ob sie von einerlei Art wären, in einem Striche hernannte" (4:329).

4.2 Die in (S6) schematisierte Verwendung kann die illustrative genannt werden. In ihnen geht es nicht um genuin sachliche Zusammenhänge, auch nicht, wie unter 2.2 ausgeführt, um begriffsanalytische, sondern um die Veranschaulichung, um das Vorstellen einer Sache, als ob sie dieses oder jenes sei: So spricht Kant von „strengen Selbstverweise[n]" des Menschen, die eine „Sprache in ihm führen, als ob sie die Stimme eines Richters wären, dem er darüber Rechenschaft abzulegen hätte" (5:445f.). An anderer Stelle charakterisiert Kant die „alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben" als „*Geist des Gebets*, der ‚ohne Unterlaß' in uns statt finden kann und soll" (6:195). Offenkundig gibt es einen philosophischen Grund für diese Veranschaulichungen, weshalb (S6) mit (S3) verwandt ist und beide im Einzelfall fließend ineinander übergehen können. Eine genauere Unterscheidung könnte nur unter Rückgriff auf eine solide Metapherntheorie getroffen werden.

5 Kant und Vaihingers ‚Philosophie des Als Ob'

Die von Hans Vaihinger entwickelte *Philosophie des Als Ob* ([1]1911) kann sich nur teilweise mit Recht auf die von Kant entwickelte systematische Funktion des ‚als ob' berufen. Vaihinger kennzeichnet seine Philosophie als „idealistischen Positivismus", d. h. als eine Philosophie, die „mit aller Entschiedenheit und Offenheit einzig und allein im Gegebenen fusst", zugleich aber die aus „intellektuellen und ethischen Bedürfnissen entstandenen ‚Ideen' anerkennt und herübernimmt als nützliche, wertvolle *Fiktionen* der Menschheit" (Vaihinger, *Philosophie des Als Ob*, S. XX; Hvh. T. O.). Der Begriff der Fiktion wurde von Höffe auch explizit auf Kants Philosophie angewendet (Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, S. 268). Kants Ideen als Fiktionen zu bezeichnen, ist irreführend, sofern damit gemeint ist, dass wir wüssten, ihnen komme keine Realität zu (vgl. dazu 2.). Dagegen ist festzuhalten, dass nach Kant von den Gegenständen der Ideen kein Wissen und daher auch kein Erkenntnisurteil in Bezug auf ihre Realität möglich ist, dass somit, wie Hegel Kant richtig interpretierte, überhaupt „keine objektive Behauptung" im Sinne Kants vorliegt (Hegel, *Glauben und Wissen*, S. 342), sondern eine Behauptung, die subjektiv, wenngleich allgemeinverbindlich ist. Schon Rudolf Eisler grenzte in seinem Kant-Lexikon mit Recht die Logik des ‚als ob' von Fiktionalität explizit ab (vgl. Eisler, *Kant-Lexikon*, S. 7).

Weiterführende Literatur

Förster, Eckart: Kant's Final Synthesis. An Essay on the Opus postumum, Cambridge (Massachusetts) u. a.: Harvard University Press 2000.

Hutter, Axel: Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken, Hamburg: Meiner 2003.

Thomas Oehl

Altertum

Das Wort ‚Altert(h)um' hat zu Kants Zeiten in der Regel noch nicht die heutige, sich erst im 18. Jahrhundert durchsetzende Bedeutung einer geschichtlichen Epoche in Abgrenzung zu Mittelalter und Neuzeit (Pot, *Sinndeutung*, S. 312ff.). Auswertung von Buchtiteln vor 1820 und der Sprachgebrauch von Zeitgenossen (Umbach, *Altertum*) legen nahe, für Kants Schriften eher die traditionelle, recht unspezifische Bedeutung von Altertum als Alter eines Gegenstandes oder einer Person oder, wenn im Plural gebraucht, als Sammelbegriff für Gegenstände einer vergangen Zeit

anzunehmen. Altertum bei Kant kann demnach – etwa wenn er von der „Transscendentalphilosophie der Alten“ (KrV B 113) spricht – einschließen, was wir dem Mittelalter oder der Neuzeit zurechnen. Im Gegensatz zu seiner eigenen Zeit gilt Kant das Altertum als ein „unausgebildete[s] Zeitalter“ (4:314). Weitere wichtige Stellen: 2:57; 2:255; 8:406 Anm.; 9:27–31; 9:45f.; 9:79f.; 16:197.

Verwandte Stichworte

Griechenland, die Griechen; Philosophiegeschichte; Vergangenheit

Philosophische Funktion

1 Kants Urteil über den Bildungswert des Altertums

Kant würdigt, was auch biographisch belegt ist (Groß, *Darstellungen von Zeitgenossen*, S. 73, 125), den Bildungswert des Altertums. Das „Siegel des Alterthums“ begründet den Anspruch, gelesen zu werden (8:406 Anm.), denn „[d]ie Kenntniß der Alten“ sind „Werkzeuge der *Bildung des Geschmacks*“, die die Humanität befördern (9:45f.; vgl. 16:197) und, da die „Griechen und Römer […] deutliche Merkmale eines ächten Gefühls für das Schöne sowohl als das Erhabene“ zeigten (2:255; vgl. 4:378), zudem eine notwendige Vorbereitung auf die schönen Künste (vgl. 5:282ff.). Auch sollte man „vom Alterthum günstig […] urtheilen“ (9:79), da wir den Alten „Dankbarkeit […] dafür schuldig sind, daß sie uns die Bahn zu vielen Kenntnissen gebrochen“ haben (9:80).

2 Kants Urteil über den philosophischen Wert des Altertums

Kant billigt dem Altertum kaum philosophischen Wert zu, denn es gibt Kant zufolge keinen „*klassischen Autor* der Philosophie“, von dem sich richtige Philosophie lernen ließe (8:219 Anm.). Die Wertschätzung also, die Kant der griechischen Kultur zollt, wird mehr als aufgewogen durch seine Kritik ihrer theoretischen Philosophie (→Griechenland, die Griechen). Im Einklang mit der Einschätzung seiner Zeit fiel Kants Urteil über die Philosophie anderer Epochen wenig milde aus: „die Römer blieben immer nur *Schüler*“ (9:31), und das Mittelalter trieb „Subtilitäten ins Unendliche“ (9:31) und produzierte „Erkenntniß ohne wichtige Folgen“ (9:49). Die Philosophie früherer Zeiten ist demnach, gleich der Logik, ein „Koloss[], der sein Haupt in die Wolken des Alterthums verbirgt und dessen Füße von Thon sind“ (2:57). Da der Philosoph stets →Selbstdenker sein muss (vgl. 9:26), beschränkt sich der philosophische Wert des Altertums demnach auf einen geringen pädagogischen Nutzen, denn die Alten „übermäßig schätzen, heißt: den Verstand in seine Kinderjahre zurückführen und den Gebrauch des selbsteigenen Talentes vernachlässigen“ (9:79; vgl. 6:455f.).

Bernd Buldt

Ammon, Christian Friedrich

Deutscher Mathematiker und Philosoph (1669–1742). Ammon studierte in →Königsberg und an mehreren auswärtigen Orten, kehrte 1721 nach Königsberg zurück und unterrichtete dort erfolgreich die mathematischen und philosophischen Wissenschaften. 1736 schrieb er ein mathematisches Handbuch für seine Hörer (*Lineae primae matheseos in usum Auditorii privati ductae*), 1737 folgte ein philosophisches (*Lineae primae eruditionis humanae in usum Auditorii privati ductae*). Bemerkenswert ist seine Abhandlung *Wie die Freyheit zu philosophiren, Ordnung und Unordnung in den Wissenschaften zuwege bringen könne*, die am 20. August 1740 im Königsbergschen Intelligenzwerk erschien. Man kann davon ausgehen, dass Kant in einer sehr frühen Phase seines Studiums die Vorlesungen Ammons besuchte, da er über den dort verhandelten Stoff Tutorien abhielt. Durch Ammon kam Kant auch mit dem Aristotelismus seiner Zeit in Berührung (vgl. Kuehn, *Biography*, S. 96f.).

Weiterführende Literatur

Buck, Johann Friedrich: Lebensbeschreibungen derer verstorbenen Preußischen Mathematiker überhaupt und des vor mehr denn hundert Jahren verstorbenen großen Preußischen Mathematikers P. Christian Otters, Königsberg/Leipzig 1764.

Dirk Effertz

Amnestie

→Begnadigung(srecht), Amnestie

Amphibolie der Reflexionsbegriffe

Eine Amphibolie (dt. →Zweideutigkeit) liegt vor, wenn etwas, meist ein Ausdruck oder ein Begriff, auf zweierlei Weisen verstanden werden kann. Kant gebraucht ‚Amphibolie' nur in zwei Druckschriften (*KrV*, *MSR*), in wenigen Notizen und – am häufigsten – im *Op. post*.

Der Begriff der Amphibolie ist bei Kant terminologisch auf die →Reflexionsbegriffe festgelegt. Deren Bedeutung hängt davon ab, wie die →Verhältnisse, auf die sie angewandt werden, gedeutet werden.

Der Begriff der Amphibolie selbst ist bei Kant zweideutig. Einerseits ist die genannte ‚Zweideutigkeit der Ausdrücke' gemeint, anderseits aber auch – von →Meier noch sorgfältig unterschieden – die darauf beruhenden ‚Betrugschlüsse', das „*sophisma ambiguitatis, amphiboliae*" (Meier, *Auszug*, § 463, 16:129; vgl. 16:830). Wichtige Stellen: KrV A 260 / B 216; KrV A 268 / B 324; KrV A 270 / B 326; KrV A 280 / B 336; KrV A 484 / B 512; 6:442; *Refl.* 5552, 18:218; 21:637; 21:643; 22:105; 22:285f.; 22:290f.; 22:295; 22:308; 22:313; 22:315; 22:321–323; 22:331; 22:339; 22:343; 22:556; 22:558; 22:570; 23:484; KF 5:197ff.

Verwandte Stichworte

Paralogismus; Reflexionsbegriffe; Subreption; Zweideutigkeit

Philosophische Funktion

1 Die Amphibolie des Verhältnisses der Vorstellungen zum Erkenntnisvermögen

Hintergrund der spezifischen Bedeutung der Amphibolie bei Kant ist die Unterscheidung zwischen →Anschauung und →Begriff (vgl. 2:411–413). Der Fehler, den begeht, wer diesen Unterschied ignoriert, ist der der Subreption.

Erstmals in den Druckschriften verwendet Kant den Ausdruck ‚Amphibolie' in der *KrV*. Ein handschriftlicher Entwurf dazu unter der Überschrift „*Reflexionsbegriffe (ihre Amphibolie)*" ist erhalten (*Refl.* 5552, 18:218–221), in dem auch schon die vier Paare von Reflexionsbegriffen aufgelistet werden (vgl. *Refl.* 5552, 18:218f.). Das für das Amphibolie-Kapitel in der *KrV* entscheidende „Verhältnis zum Erkentnisvermögen: zur Sinnlichkeit oder dem Verstande" (*Refl.* 5552, 18:218) steht bereits im Mittelpunkt, nicht einmal die Tafel der Einteilung des Begriffs →Nichts fehlt (vgl. *Refl.* 5552, 18:219).

Der Fehler jedoch, der kritisiert werden soll, hat hier noch einen eigenen, von der Amphibolie als Zweideutigkeit verschiedenen Namen: „*Paralogism*" (*Refl.* 5552, 18:218). Der Sache nach wird dieser Paralogismus wie später (vgl. KrV A 341 / B 399) als „ein Vernunftschlus, der der Form nach falsch ist, ob er gleich der Materie (den Vordersätzen) nach richtig ist", bestimmt (*Refl.* 5552, 18:218). Das „*logische* Verhaltnis im Denken" des Begriffs im ersten Vordersatz wird in dem zweiten fälschlicherweise in ein „reales (der Objekte der Anschauung)" umgedeutet (*Refl.* 5552, 18:218).

In der *KrV* kommt der Ausdruck ‚Amphibolie' erstmals in der „Anmerkung *zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe*" (KrV A 268–280 / B 324–336) vor. Eine Amphibolie droht, wenn man nicht darauf achtet, für welches Erkenntnisvermögen die Gegenstände der Begriffe Gegenstände sein sollen – eine Prüfung, die Kant →‚transzendentale Reflexion' oder →‚Überlegung' nennt: „Ohne diese Überlegung […] entspringen vermeinte synthetische Grundsätze, […] die sich lediglich auf einer transscendentalen Amphibolie, d. i. einer Verwechselung des reinen Verstandesobjects mit der Erscheinung, gründen" (KrV A 269f. / B 325f.). Mit Amphibolie ist hier offenbar der Fehlschluss des „*sophisma* […] *amphiboliae*" und nicht allein die Zweideutigkeit von Begriffen gemeint (Meier, *Auszug*, § 463, 16:129).

2 Die Amphibolie moralischer Verhältnisse

In der *MST* zieht Kant den Begriff einer Amphibolie der Reflexionsbegriffe als eines auf einer Zweideutigkeit beruhenden Fehlers wieder heran. Der Fehler besteht diesmal darin, „das, was Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist, für Pflicht gegen Andere zu halten" (6:442).

Dasjenige, was zwei Deutungen erlaubt, ist die Ausrichtung der →Pflicht, die hier als →Reflexionsbegriff bezeichnet wird. Eine Pflicht besteht gegenüber jemandem, und die durch sie gebotene Handlung ist auf jemanden oder etwas gerichtet. Nun hat „der Mensch sonst keine Pflicht, als bloß gegen den Menschen (sich selbst oder einen anderen)" und damit keinesfalls gegen Nichtmenschliches: „[…] stellt er sich gleichwohl eine solche zu

haben vor, so geschieht dieses durch eine *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* und seine vermeinte Pflicht gegen andere Wesen ist blos Pflicht gegen sich selbst“ (6:442).

Unter den „andere[n] Wesen“ sind einerseits schöne Objekte der belebten oder unbelebten Natur sowie → Tiere zu verstehen, die nicht zu zerstören oder zu quälen zwar Pflicht ist, aber eben „immer nur Pflicht des Menschen *gegen* sich selbst“ (6:442f.). Andererseits ist → Gott gemeint, gegenüber dem auch keine direkte Pflicht besteht, „da diese Idee ganz aus unserer eigenen Vernunft hervorgeht und von uns […] selbst gemacht wird“ (6:443f.). In der Ethik geht es eben nur um „die moralischen Verhältnisse des *Menschen* gegen den *Menschen*“ (6:491).

3 Die Amphibolie der Begriffe von den bewegenden Kräften

Erneut zieht Kant den Begriff einer Amphibolie der Reflexionsbegriffe Kant im *Op. post.* heran. Er kommt erstmals im 6. Konvolut aus der Zeit vom Dezember 1798 bis zum Januar 1799 und einem zeitgleichen Blatt zur Anwendung (vgl. 21:637; 21:643; *Loses Blatt Leipzig 1*, S. 150), dann im 12. Konvolut aus den Monaten Februar bis Mai 1799 (vgl. 22:556; 22:558; 22:570), bleibt durch das zeitlich folgende 10. Konvolut hindurch in Gebrauch (vgl. 22:285f.; 22:290f.; 22:295; 22:308; 22:313; 22:315; 22:321–323; 22:331; 22:339; 22:343) und taucht im 7. Konvolut aus dem Jahr 1800 wieder auf (vgl. 22:105). Gemeint ist ein auf einer Zweideutigkeit beruhender Fehler. Die verschiedenen Definitionsversuche unterscheiden sich im Grad der Allgemeinheit, der von der globalen Subreptionsdefinition – „das[,] was nur subjectiv bedingt ist[,] für objectiv gültig und als solches erweislich zu nehmen“ (22:295) – zu der für den → Übergang von den *MAN* zur Physik spezifischen Bestimmung – „Verwechslung der durch mechanische Krafte bewegenden Materie mit der dynamischen“ (22:289f.) – reicht.

Dasjenige, was Kant im *Op. post.* einer Amphibolie ausgesetzt sieht, sind die Begriffe der → bewegenden Kräfte, die entweder → mechanisch oder dynamisch gedeutet werden können: „Die Amphibolie oder Zweydeutigkeit im Begriffe der Bewegenden Kräfte der Materie […] beruht darauf[,] daß die subjectiv verstandenen Gesetze von jenen für objectiv und umgekehrt genommen werden, die Phänomene der Wirkungen für die Begriffe ihrer Ursachen“ (KF 5:198).

Weiterführende Literatur

Birken-Bertsch, Hanno: Subreption und Dialektik bei Kant. Der Begriff des Fehlers der Erschleichung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2006, 117–121, 130–134.

Willaschek, Marcus: „Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ in: Mohr, Georg/Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 324–351.

Hanno Birken-Bertsch

Analogie

Die Analogie wird von Kant zusammen mit der Induktion zu den Schlussprinzipien der reflektierenden → Urteilskraft gerechnet. Induktions- und Analogie-Schlüsse zeichnen sich grundsätzlich und im Unterschied zu den Schlüssen der bestimmenden Urteilskraft dadurch aus, dass sie vom Besonderen auf das Allgemeine gezogen werden (vgl. 9:131f.). Während mit Hilfe einer → Induktion von dem Vorliegen einer Eigenschaft bei vielen Dingen einer Art darauf geschlossen wird, dass die Eigenschaft bei allen Dingen der Art vorliegt, wird mittels Analogien von der partiellen Übereinstimmung (bzw. → Ähnlichkeit) der Dinge einer Art darauf geschlossen, dass sie auch hinsichtlich aller Eigenschaften übereinstimmen (bzw. einander ähnlich sind), deren Vorliegen nur bei einigen Dingen der Art bekannt ist: „Die *Analogie* schließt von *particularer* Ähnlichkeit zweier Dinge auf *totale*, nach dem Princip der *Specification*: Dinge von einer Gattung, von denen man vieles Übereinstimmende kennt, stimmen auch in dem Übrigen überein, was wir in einigen dieser Gattung kennen, an andern aber nicht wahrnehmen“ (9:133). Eine besondere Rolle spielen in der kantischen Erkenntnistheorie die drei ‚Analogien der Erfahrung‘, nämlich die Substanzerhaltung, das Kausalprinzip sowie das Wechselwirkungsprinzip. Als Grundsätze des reinen Verstandes gehören sie zu den obersten synthetischen Urteilen a priori des Erfahrungswissens und sind „Regel[n] […], nach welche[n] aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung […] entspringen soll“ (KrV A 180 / B 222).

Im Unterschied zu Analogie-Schlüssen, die nicht durch Notwendigkeit gekennzeichnet sind, stellen die Analogien der Erfahrung jedoch notwendige Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung dar und sind nicht als Schlüsse, sondern eher als qualitative Verhältnisbestimmungen konzipiert. Weitere wichtige Stellen: KrV A 178ff. / B 221ff.; 4:357f.; 5:464f.; 6:64f.; 9:131ff.

Verwandte Stichworte
Induktion; Analogien der Erfahrung

Philosophische Funktion
1 Analogien als empirische Schlüsse
Streng genommen handelt es sich bei Analogien im Unterschied zu Induktionen nicht um Schlüsse auf das Allgemeine, sondern um Schlüsse von der Übereinstimmung der Dinge einer Art hinsichtlich bestimmter Eigenschaften auf ihre Übereinstimmung hinsichtlich bestimmter anderer Eigenschaften, deren Vorliegen bislang nur bei einigen Dingen der Art bekannt ist. Dem Gesichtspunkt der Allgemeinheit wird in Analogie-Schlüssen indes insofern Rechnung getragen, als „nach dem Princip der *Specification*" (9:133) geschlossen wird, d. h. ein Analogie-Schluss nur dann als gerechtfertigt anzusehen ist, wenn die Dinge, auf deren Eigenschaften Bezug genommen wird, von derselben Art sind und die in dem Schluss involvierten Eigenschaften „*zu demselben Princip gehören*" (9:132).

Als Schlüsse der reflektierenden Urteilskraft werden Analogien von Kant – ebenso wie Induktionen – als „empirische Schlüsse" (9:133) bezeichnet, denen nicht wie Vernunftschlüssen das Merkmal der Notwendigkeit zukommt, die aber „unentbehrlich zum Behuf der Erweiterung unsers Erfahrungserkenntnisses [sind]" (9:133). Nach moderner Terminologie gehören Analogie-Schlüsse damit zur induktiven Logik, in deren Rahmen Schlüsse behandelt werden, für deren Gültigkeit im Unterschied zu deduktiven Schlüssen nicht verlangt wird, dass die Prämissen die Konklusion logisch implizieren. Vielmehr hängt die Gültigkeit bzw. Korrektheit induktiver Schlüsse davon ab, inwieweit die Prämissen eines Schlusses seine Konklusion stützen oder wahrscheinlich machen. Die Überzeugungskraft von Analogie-Schlüssen hängt im Besonderen davon ab, ob die in Analogie zueinander gesetzten Eigenschaften von Dingen gerade aufgrund der Artgleichheit dieser Dinge in einem inhaltlichen Zusammenhang zueinander stehen. Die Übertragung einer an Mäusen beobachteten Wirkungsweise eines zu testenden Medikaments per Analogie-Schluss auf den Menschen wird man beispielsweise nur dann als gerechtfertigt ansehen, wenn es Anlass zu der Vermutung gibt, dass das fragliche Medikament seine Wirkung aufgrund spezifischer Eigenschaften entfaltet, die Menschen und Mäusen (etwa qua Säugetier) gemeinsam sind.

Kant betont allerdings, dass bei Analogie-Schlüssen nicht verlangt ist (und oft auch nicht begründet werden kann), dass die Eigenschaft eines Dinges, auf die geschlossen wird, mit der Eigenschaft eines anderen Dinges, von der aus geschlossen wird, identisch ist (vgl. 9:133). In der Diskussion des „*Schlusse[s]* nach der *Analogie*" (5:463) zum teleologischen Beweis der Existenz Gottes verweist er z. B. darauf, dass die Analogie zwischen den Kunstprodukten des menschlichen Verstandes und den Naturzwecken eines „übersinnlichen Urwesen[s]" (5:465) zwar berechtigt sei, aber nicht der Fehlschluss begangen werden dürfe, den Verstand und die Kausalität Gottes mit dem menschlichen Verstand und seinen Wirkungen gleichzusetzen. Die Analogie trägt also nur so weit, wie das Verhältnis eines Verstandes zu seinen Hervorbringungen („Causalität des Urwesens", 5:465) betroffen ist, vermag aber keinerlei Anhaltspunkte für die Beschaffenheit eines übersinnlichen Verstands zu liefern. Ähnliche Überlegungen zur Tragweite von Analogie-Schlüssen finden sich auch in Kants Kritik des physikotheologischen Gottesbeweises (vgl. KrV A 625ff. / B 653ff.).

2 Analogien der Erfahrung
In der *Analytik der Grundsätze* der *KrV* verwendet Kant die Bezeichnung ‚Analogie' zur Charakterisierung der obersten Prinzipien der Erfahrungserkenntnis in Anlehnung an den mathematischen Begriff der Analogie, der mit dem der Proportionalität in eins fällt und die Gleichheit zweier Größenverhältnisse meint (vgl. KrV A 180f. / B 222). Eine gewisse Verwandtschaft mit Analogie-Schlüssen weisen die Analogien der Erfahrung gleichwohl insofern auf, als sie Regeln an die Hand geben, vermittels deren Erscheinungen gesucht werden können, die zu bereits gegebenen Erscheinungen

in einem bestimmten Verhältnis, z. B. der Ursache-Wirkungs-Beziehung, stehen. Daher nennt Kant die Analogien der Erfahrung im Unterschied zu den konstitutiven, d. h. Erscheinungen konstituierenden, → Axiomen der Anschauung und Antizipationen der Wahrnehmung „*regulativ[]*“ (KrV A 180 / B 222). Mit Hilfe von Analogie-Schlüssen wird auf noch nicht bekannte Eigenschaften von Dingen einer bestimmten Art geschlossen; Analogien der Erfahrung geben Regeln vor, nach denen Ereignisse, z. B. Ursachen gegebener Ereignisse, gesucht werden können. Es darf allerdings nicht übersehen werden, dass der epistemische Status der Analogien der Erfahrung als synthetischer Urteile a priori deutlich unterschieden ist von demjenigen der empirischen Schlüsse gemäß einer Analogie. Erstere stellen transzendentale Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung dar, letztere sind mehr oder weniger gut begründete Schlüsse induktiven, d. h. nicht notwendigerweise Wahrheit erhaltenden, Charakters.

Schließlich ist zu berücksichtigen, dass es sich bei den Analogien der Erfahrung nicht im strengen Sinn um mathematische („*quantitative[]*“) Analogien handelt, sondern um „*qualitative[]*“ Analogien, gemäß denen ein unbekanntes Ereignis zu einem bekannten Ereignis in einer qualitativen Relation steht (KrV A 180 / B 222). Für die zweite Analogie der Erfahrung leuchtet dies unmittelbar ein, wenn man sie als eine Analogie mit vier Gliedern auffasst und behauptet, dass sich ein noch unbekanntes Ereignis A zu einem bereits bekannten Ereignis B verhält wie eine Ursache zu ihrer Wirkung (vgl. Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, S. 181ff.; Thöle, *Analogien*, S. 274f.). Um die erste Analogie der Erfahrung, das Prinzip der Substanzerhaltung, derart zu rekonstruieren, scheint es erforderlich zu sein, eine Analogie mit drei Gliedern – ähnlich wie im mathematischen Fall der geometrischen Analogie $a/b = b/c$ – zu bemühen (vgl. Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, S. 181f.) und darunter die Beziehung zweier Akzidenzien auf eine Substanz zu verstehen. Möglicherweise ist im Fall der ersten Analogie der Erfahrung auch an eine Analogie des Verhältnisses von Substanz und Akzidenz mit der Subjekt-Prädikat-Struktur des kategorischen Urteils, dem die erste Analogie der Erfahrung zugeordnet ist, zu denken (vgl. KrV A 70 / B 95; KrV A 73 / B 98). Erst recht macht es jedoch Schwierigkeiten, den Begriff der Analogie auf die dritte Analogie der Erfahrung, das Wechselwirkungsprinzip, zu beziehen. Vielleicht ist Folgendes gemeint: Wenn eine Substanz A auf eine Substanz B einwirkt, so wirkt ‚analog‘ auch Substanz B auf Substanz A ein, Substanzen stehen also stets in einem Wechselwirkungsverhältnis zueinander.

Christian Suhm

Analogien der Erfahrung

Die Analogien der Erfahrung stehen im Zentrum der Theorie der Grundsätze des reinen Verstandes und sind als oberste synthetische Urteile a priori des Erfahrungswissens von eminenter naturphilosophischer und wissenschaftstheoretischer Bedeutung. Kant unterscheidet drei Analogien der Erfahrung: die Substanzerhaltung, das Kausalprinzip sowie das Wechselwirkungsprinzip. In der Architektonik der kantischen Transzendentalphilosophie sind sie den Relationskategorien (Substanz/Akzidenz, Ursache/Wirkung und Wechselwirkung) zugeordnet, innerhalb der Systematik der Grundsätze stehen die Analogien der Erfahrung nach den mathematischen Grundsätzen (→ Axiome der Anschauung und → Antizipationen der Wahrnehmung) an dritter Stelle und bilden zusammen mit den Postulaten des empirischen Denkens die Gruppe der dynamischen Grundsätze.

Die mathematischen Grundsätze sind nach Kant „constitutiv[]“, da sie Größen betreffen, die „nach Regeln einer mathematischen Synthesis erzeugt werden [können]“ (KrV A 178 / B 221). Die Analogien der Erfahrung heißen hingegen „*regulativ[]*“, da sie lediglich Regeln an die Hand geben, vermittels deren Erscheinungen gesucht werden können, die zu bereits gegebenen Erscheinungen in einem bestimmten Verhältnis, z. B. der Ursache-Wirkungs-Beziehung, stehen. Sie sind dergestalt Regeln, „nach welche[n] aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung […] entspringen soll“ (KrV A 180 / B 222).

Mit Analogien der Erfahrung sind ferner nicht mathematische („*quantitative[]*“) Analogien im strengen Sinn gemeint, also Proportionen der Form $a/b = c/d$, die es erlauben, aus drei bekannten Größen eine vierte unbekannte genau zu bestimmen. Vielmehr handelt es sich um „*qualitative[]*“ (KrV A 180 / B 222) Analogien, gemäß

denen ein unbekanntes Ereignis zu einem bekannten Ereignis in einer qualitativen Relation steht, also sich beispielsweise A zu B verhält wie eine Ursache zu ihrer Wirkung (→ Analogie; vgl. Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, S. 181ff.; Thöle, *Analogien*, S. 274f.).

Die Funktion der Analogien der Erfahrung, Regeln dafür an die Hand zu geben, unverbundene Wahrnehmungen in ein System der → Erfahrung zu bringen und damit allererst objektives Erfahrungswissen zu stiften, wird in der B-Fassung des Prinzips der Analogien deutlich: „*Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich*" (KrV B 218). Im Unterschied dazu betont die A-Fassung, dass es sich bei Analogien der Erfahrung um apriorische Grundsätze der Bestimmung objektiver Zeitverhältnisse in einer einheitlichen Zeit handelt: „Alle Erscheinungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung unter einander in der Zeit" (KrV A 176f. Anm.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 176ff. / B 218ff.; 4:307.

Verwandte Stichworte

Analogie; Substanz; Ursache; Gemeinschaft, Grundsatz der

Philosophische Funktion

1 Allgemeine philosophische Bedeutung der Analogien der Erfahrung

Den Analogien der Erfahrung kommt in der kantischen Transzendentalphilosophie insofern eine Schlüsselfunktion zu, als sie explizieren, wie, d. h. nach welchen Regeln, wir im Bereich der Erkenntnis der dynamischen Naturverhältnisse „den Erscheinungen […] Gesetze a priori vorschreiben" (KrV B 163). Wie alle → Grundsätze des reinen Verstandes sind die Analogien der Erfahrung Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung (d. h. objektiven empirischen Wissens) und also synthetische Urteile a priori. Sie stellen damit gleichsam die Brücke zwischen der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe im Rahmen der → transzendentalen Analytik und den ‚metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft' dar. Als den „eigentlichen Naturgesetze[n]" (4:307) kommt den Analogien der Erfahrung der Status oberster Naturgesetze zu, deren objektive Gültigkeit im Unterschied zu speziellen Naturgesetzen, wie beispielsweise dem Fallgesetz, keiner empirischen Begründung bedarf, sondern allein in ihrer erfahrungskonstitutiven Funktion wurzelt. Es lässt sich nach Kant a priori zeigen, dass die Erhaltung der Substanz, das Kausalprinzip und das Prinzip der Wechselwirkung in einer jeden Erfahrungswirklichkeit notwendigerweise gelten, wenn unter Erfahrung der systematische Zusammenhang von Wahrnehmungen auf der Grundlage objektiver Zeitbestimmungen verstanden wird.

Bezogen auf den → transzendentalen Idealismus Kants wird mit den Analogien der Erfahrung genauer auseinandergesetzt, „daß die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst, d. i. in unserem Verstande liegen müsse" (4:319) und „*der Verstand […] seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur [schöpft], sondern […] sie dieser vor[schreibt]*" (4:320). Die Substanzerhaltung, Ursache-Wirkungs-Beziehungen und instantane Wechselwirkungen zwischen Substanzen betreffen folglich keine Verhältnisse zwischen Dingen an sich, bringen also keine Grundgesetze einer von uns unabhängigen Wirklichkeit zum Ausdruck, sondern stellen die notwendigen Bedingungen einer von uns, genauer: unserem Verstand und den ihm zur Verfügung stehenden Kategorien, abhängigen Erfahrungswirklichkeit dar. Die Analogien der Erfahrung beziehen sich gemäß dem obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile (vgl. KrV A 158 / B 197) mithin auf Gegenstände möglicher Erfahrung, nicht auf Gegenstände an sich.

2 Das Prinzip der Analogien der Erfahrung und sein Beweis

In den beiden Versionen des Prinzips (bzw. Grundsatzes) der Analogien der Erfahrung in der A- und B-Fassung (vgl. KrV A 176f. / B 218) kommen zwei unterschiedliche Aspekte zum Ausdruck, die für die kantische Begründung aller drei Analogien der Erfahrung von zentraler Bedeutung sind (vgl. Thöle, *Analogien*, S. 269f.): zum einen die Unterscheidung von Wahrnehmungen und Erfahrungserkenntnis, zum anderen die Bestimmung objektiver Zeitverhältnisse. Erfahrungserkenntnis liegt nach Kant erst vor, wenn „eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist" (KrV B 218), geleistet wird und dadurch die in der „Apprehension" bloß gemäß zufälligen Bedingungen zusammengestellten Wahrnehmungen, die eine noch ungeordnete und

nicht einheitlich auf Objekte bezogene „Zusammenstellung des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung“ (KrV B 219) ausmachen, notwendig miteinander verknüpft sind. Erst durch die vermittels des Prinzips der Substanzerhaltung, des Kausalprinzips und des Prinzips der Wechselwirkung gestifteten notwendigen Ordnungsrelationen werden vereinzelte Wahrnehmungsfolgen in einer systematischen Erfahrung vereint, die die intersubjektiv gültige Erkenntnis von empirischen Objekten und somit objektive Erkenntnis überhaupt verbürgt.

Die Bestimmung objektiver Zeitverhältnisse von Erfahrungsgegenständen ist nach Kant ebenfalls ohne die Gültigkeit der Analogien der Erfahrung nicht möglich. Ob Gegenstände in der Zeit objektiv beharren, einander folgen oder zugleich existieren, ist nur dann festgelegt, wenn – wie es das Prinzip der Analogien der Erfahrung gemäß der *KrV A* besagt – „alle Erscheinungen […] a priori unter Regeln der Bestimmung unter einander in der Zeit“ (KrV A 176f.) stehen. Das heißt insbesondere, dass objektive Zeitbestimmungen nicht schon durch eine subjektive und daher bloß zufällige Synthesis einzelner Wahrnehmungen, also z. B. durch die aufeinander folgenden Wahrnehmungen verschiedener Seiten eines raumzeitlichen Gegenstands, gegeben sind. Da die Zeit selbst, und folglich eine objektive Zeitbestimmung selbst, nicht wahrgenommen werden kann, wie Kant immer wieder betont, bleibt offenbar nur die Möglichkeit, objektive Zeitverhältnisse auf die Gültigkeit apriorischer Grundsätze, eben die Gültigkeit der Analogien der Erfahrung, zu gründen.

Die Substanzerhaltung, das Kausalprinzip und das Prinzip der Wechselwirkung stellen also apriorische Bedingungen der Möglichkeit objektiver Zeitbestimmungen von Erfahrungsgegenständen dar. Die Beweise für diese weitreichende These fallen eher skizzenhaft aus (vgl. KrV A 177f. / B 218f.). Die zentrale Beweisidee Kants scheint die folgende zu sein (vgl. Thöle, *Analogien*, S. 270ff.): Objektive Zeitbestimmungen sind nicht durch Wahrnehmungen, auch nicht durch die Zusammenstellung einzelner Wahrnehmungen zu Komplexen von Wahrnehmungen, möglich, da diese „nur eine Zusammenstellung des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung, aber keine Vorstellung von der Nothwendigkeit der verbundenen Existenz der Erscheinungen“ (KrV B 219) liefern können. Da Wahrnehmungen der Dauer von Gegenständen, ihres zeitlichen Aufeinanderfolgens und ihres Zugleichseins somit stets zufälligen subjektiven Bedingungen unterliegen und die Zeit ferner selbst nicht zu den wahrnehmbaren Gegenständen gehört, muss die Objektivität zeitlicher Bestimmungen von Erfahrungsgegenständen in der Einheit der Zeit, die vermittels der „a priori verknüpfende[n] Begriffe“ (KrV B 219) der Substanz und Akzidenz, der Ursache und Wirkung und der Wechselwirkung (also der Relationskategorien) zum Ausdruck gebracht werden kann, verankert sein.

3 Die erste Analogie der Erfahrung und ihr Beweis

In der A-Version lautet der „*Grundsatz der Beharrlichkeit*“: „Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (*Substanz*) als den Gegenstand selbst, und das Wandelbare, als dessen bloße Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existirt“ (KrV A 182). In der B-Version heißt es: „*Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert*“ (KrV B 224). Während die Formulierung der A-Version den Unterschied zwischen der in der Zeit beharrlichen Substanz und ihren wechselnden Akzidenzien betont, hebt Kant mit der B-Version auf die Konstanz des Quantums der Substanz ab. Letzteres lässt zwei unterschiedliche Deutungen von jeweils erheblicher Tragweite zu. Einerseits kann die erste Analogie der Erfahrung in der B-Version so verstanden werden, dass es um die Erhaltung der Anzahl der Substanzen geht, also der Anzahl der in der Zeit beharrlichen Träger wechselnder Eigenschaften. Andererseits könnte gemeint sein, dass die Substanz eine konstante physikalische Größe ist, die allen individuellen Erfahrungsgegenständen und ihren Zuständen zugrunde liegt. Die erste Deutung wird dadurch nahe gelegt, dass Kant in der dritten Analogie der Erfahrung ausdrücklich von Substanzen im Plural spricht und auch in den *MAN* im Kontext der Begründung der Erhaltung der Materie von der „Menge der Substanzen“ (4:542) die Rede ist. Die von Kant gewählten Beispiele, etwa das der Verbrennung von Holz (vgl. KrV A 185 / B 228), sprechen hingegen eher für die zweite Deutung, gemäß der die Substanzerhal-

tung zudem sinnvoll mit den Erhaltungssätzen der Physik in Beziehung gesetzt werden kann. Die Unveränderlichkeit des Quantums der Substanz meint nach diesem Verständnis, dass es eine physikalische Größe (z. B. die Masse oder die Energie) gibt, deren Quantität bei allen Zustandsänderungen von Erfahrungsgegenständen konstant bleibt (vgl. Tetens, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 168ff.; von Weizsäcker, *Kants ‚Erste Analogie der Erfahrung'*; und kritisch Strawson, *The Bounds of Sense*, S. 128f.; → Substanz).

Zum Beweis der Substanzerhaltung führt Kant im Wesentlichen die Überlegung an, dass objektive Zeitbestimmungen der Erscheinungen nur möglich sind, wenn mit der beharrlichen Substanz ein empirisches Bezugssystem zur Verfügung steht, „welches die Zeit überhaupt vorstellt" (KrV B 225) und somit die Funktion einer Uhr für die selbst nicht wahrnehmbare Zeit übernimmt (vgl. Thöle, *Analogien*, S. 276ff.). Kant nennt das Beharrliche daher auch „das *Substratum* der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist" (KrV A 183 / B 226). Ferner argumentiert Kant dafür, dass einzig durch die Erhaltung der Substanz sichergestellt sei, dass nacheinander wahrgenommene Zustände von Erfahrungsgegenständen objektiv aufeinander folgen. Unklar bleibt indes, warum die Objektivität von Zeitbestimmungen nicht auch anhand schwächerer Kriterien, z. B. der raum-zeitlichen Kontinuität von Zustandsänderungen, festgestellt werden kann (vgl. zu den Details der kantischen Argumentation und ihrer Kritik Tetens, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 145ff.; Thöle, *Analogien*, S. 278f.).

4 *Die zweite Analogie der Erfahrung und ihr Beweis*

Die zweite Analogie der Erfahrung wird in der A-Version von Kant als „*Grundsatz der Erzeugung*" (KrV A 189) bezeichnet und lautet: „Alles, was *geschieht* (anhebt zu sein) setzt etwas voraus, woraus es *nach einer Regel* folgt" (KrV A 189). In der B-Version nennt Kant sie den „*Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität*" (KrV B 232) und formuliert wie folgt: „*Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung*" (KrV B 232). In beiden Fassungen der Analogie kommt der entscheidende Aspekt der regelhaften, gesetzmäßigen Veränderung aller Erfahrungsgegenstände zum Tragen. Die B-Version bringt stärker zum Ausdruck, dass es sich bei der zweiten Analogie der Erfahrung um ein allgemeines Kausalprinzip handelt, wonach die Gesamtheit der Erfahrungsgegenstände und ihrer Zustandsänderungen unter Ursache-Wirkungs-Beziehungen gebracht werden kann. Als allgemeines Kausalprinzip ist die zweite Analogie der Erfahrung von speziellen Kausalgesetzen wie beispielsweise dem Gravitationsgesetz zu unterscheiden (zum begrifflichen Umfeld des Kausalprinzips → Kausalität; Ursache; → Wirkung).

Den Beweisen der Analogie in der A- und B-Fassung liegt die wesentliche Einsicht zugrunde, dass „durch die bloße Wahrnehmung das *objective Verhältniß* der einander folgenden Erscheinungen unbestimmt" (KrV B 234) bleibt. Ähnlich wie im Beweis des Prinzips der Analogien der Erfahrung (dort geht es um die Unterbestimmtheit objektiver Zeitverhältnisse) soll gezeigt werden, dass aus einzelnen Wahrnehmungen bzw. ihrer subjektiven Zusammenstellung noch nichts über objektive Beziehungen von Erfahrungsgegenständen folgt (hier geht es um die Unterbestimmtheit objektiver Zustandsänderungen). Erst dadurch, dass wir „alle Veränderung dem Gesetze der Causalität unterwerfen" (KrV B 234), sei die Erkenntnis objektiver Veränderungen und damit Erfahrung überhaupt möglich (vgl. zu den Details der Beweise Tetens, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 151ff.; Thöle, *Analogien*, S. 281ff.).

Als Kriterium für das Vorliegen objektiver Veränderungen schlägt Kant nach einer verbreiteten Lesart die Unumkehrbarkeit von Wahrnehmungsfolgen (Apprehensionen) vor. Während die zeitliche Abfolge der Wahrnehmungen verschiedener Teile eines Hauses beliebig und umkehrbar sei, könnten die Zustände eines einen Strom hinab treibenden Schiffes nicht in der umgekehrten Reihenfolge der tatsächlichen Wahrnehmungen „apprehendirt" werden, da sie einer „Regel" unterlägen, die ihnen eine notwendige „Ordnung" verleihe (KrV A 192f. / B 237f.). Eine regelmäßige und notwendige Verknüpfung der Veränderungen von Erfahrungsgegenständen ist nach Kant stets zu unterstellen – auch wenn ihr subjektive Wahrnehmungsfolgen nicht entsprechen –, da nur unter dieser Voraussetzung, d. h. „in Rücksicht auf eine Regel", „die Erscheinungen in ihrer Folge […] durch den vorigen Zustand bestimmt

sind […] und […] die Erfahrung von etwas, was geschieht, möglich [ist]“ (KrV A 195 / B 240).

Zwei grundlegende Einwände lassen sich gegen Kants zentrale Beweisidee vorbringen. Zum einen kann bestritten werden, dass nur unter der Annahme regelmäßiger und notwendiger Kausalbeziehungen objektive Erfahrung von Zustandsänderungen möglich ist. Diese scheint auch dann möglich zu sein, wenn bloß zufällige, aber gleichwohl feststehende Regularitäten auf Gegenstände der Erfahrungswelt zutreffen. Auch das Kriterium der Unumkehrbarkeit von Wahrnehmungsfolgen hilft hier nicht weiter, da diese sowohl durch notwendige Kausalbeziehungen als auch durch zufällig aufeinander folgende objektive Zustände bedingt sein kann (vgl. zu diesem Einwand Strawson, *The Bounds of Sense*, S. 137f.; Tetens, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 155ff.; Thöle, *Analogien*, S. 284f.). Zum anderen scheint eine Zirkularität zu drohen, da die Annahme eines allgemeinen Kausalprinzips gar nicht ausreicht, um die durch subjektive Wahrnehmungsfolgen unbestimmt gelassenen objektiven Zustandsänderungen der Erfahrungsgegenstände zu bestimmen. Offensichtlich ist dies nur durch die Kenntnis spezieller Kausalgesetze möglich, die auch für Kant allein auf empirischem Weg erlangt werden kann und für die daher objektive Zustandsänderungen bereits als bekannt vorausgesetzt werden müssen (vgl. Thöle, *Analogien*, S. 285).

5 Die dritte Analogie der Erfahrung und ihr Beweis

Der „*Grundsatz der Gemeinschaft*“ (KrV A 211) lautet in der A-Version: „Alle Substanzen, so fern sie *zugleich sind*, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (d. i. Wechselwirkung unter einander)“ (KrV A 211). In der B-Version heißt er „*Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft*“ (KrV B 256) und lautet wie folgt: „*Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung*“ (KrV B 256).

Das grundlegende Beweisziel Kants in der dritten Analogie der Erfahrung besteht darin, aufzuzeigen, dass es eine objektive Gleichzeitigkeit der Zustände zweier Substanzen nur dann geben kann, wenn diese Substanzen in einem Wechselwirkungsverhältnis zueinander stehen. Da einer Abfolge von Wahrnehmungen aber stets nur ein zeitliches Nacheinander von Zuständen zu entnehmen sei, nicht aber ein Zugleichsein der Dinge, sei ein „Verstandesbegriff von der wechselseitigen Folge der Bestimmungen [der] außer einander zugleich existirenden Dinge erfordert“ (KrV B 257). Wie bereits in den ersten beiden Analogien der Erfahrung will Kant also zeigen, dass objektive Erfahrungserkenntnis nicht allein auf die Synthesis subjektiver Wahrnehmungen gegründet werden kann, sondern es einer Verstandeskategorie – in diesem Fall der Kategorie der → Wechselwirkung (der Gemeinschaft) – und eines dazugehörigen apriorischen Grundsatzes bedarf (zu den Details des Beweises der dritten Analogie der Erfahrung und möglichen Kritikpunkten → Gemeinschaft, Grundsatz der).

Weiterführende Literatur

Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge/Mass. u. a.: Harvard University Press 1992.

Thöle, Bernhard: Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit in der Natur, Berlin u. a.: de Gruyter 1991.

Watkins, Eric: Kant and the Metaphysics of Causality, New York: Cambridge University Press 2005.

Christian Suhm

Analyse

In Kants Verwendung des Ausdrucks ‚Analyse‘ (oder auch ‚Analysis‘) sind zwei Grundbedeutungen zu unterscheiden: Erstens versteht Kant unter Analyse die gedankliche → ‚Zergliederung‘ oder ‚Auflösung‘ eines → Ganzen in seine → Teile. Dieser Grundbegriff von Analyse findet sich in drei verschiedenen Weisen konkretisiert: In der Analyse eines → Begriffs als „Zergliederung in seine Theilbegriffe“ (KrV A 7 / B 11); im Begriff der Analyse als derjenigen → Verstandeshandlung, durch die „verschiedene Vorstellungen *unter* einen Begriff gebracht“ werden (KrV A 78 / B 104); und schließlich im Konzept einer Analytik als „*Zergliederung des Verstandesvermögens selbst*“ (KrV A 65 / B 90). In einer zweiten Bedeutung versteht Kant unter Analyse ein methodisches Verfahren, welches von einem gegebenen Bedingten ausgehend „zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich“ ist (4:276). Weitere wichtige Stel-

len: 2:276; 2:280; 2:282; 2:299; KrV A 7 / B 11; KrV B 23; KrV A 14 / B 27f.; KrV 64 / B 89; KrV A 131 / B 170; KrV A 204 / B 249; KrV B 408; KrV A 728f. / B 756f.; KrV A 732 / B 760; 2:156; 2:257; 5:5; 5:247; 9:16; 9:35; 9:59; 9:63f.; 9:142f.

Verwandte Stichworte

Analytik; analytisch/synthetisch; Einheit, analytische/synthetische; Methode, analytische/synthetische; Urteil, analytisches/synthetisches

Philosophische Funktion

1. Die Analyse im Sinne der Zergliederung von Begriffen ist bereits in Schriften Kants der 1760er Jahre ein für das Verständnis der Philosophie und ihrer Methode zentrales Thema. In *Deutlichkeit* betrachtet Kant es als Aufgabe der Philosophie, „*gegeben[e]*“, d. h. bereits im Gebrauch befindliche Begriffe durch Analyse zur → Deutlichkeit zu bringen (2:278). Da die Vollständigkeit der Analyse gegebener Begriffe nicht gesichert werden kann, kommt Kant in dieser Schrift zu dem Ergebnis, dass die Philosophie sich mit nur partieller Deutlichkeit zufrieden geben muss, die aber für die wesentlichen philosophischen Beweisziele auch hinreichend sei (vgl. 2:286). Hierdurch unterscheidet sich die → Philosophie von der → Mathematik, die ihre Begriffe „*synthetisch*“ definiert, d. h. durch die → Definition allererst konstruiert und damit unmittelbar zur Deutlichkeit bringt (2:276). Auch in der *KrV* hält Kant noch an dieser Konzeption der Differenz zwischen mathematischer und philosophischer Erkenntnis hinsichtlich der Weise, in der diese zur Deutlichkeit ihrer Begriffe gelangen, fest (vgl. KrV A 727 / B 755). Jedoch betrachtet Kant in der *KrV* die Verdeutlichung gegebener Begriffe durch Analyse nicht mehr als zentrale Aufgabe der Philosophie; sie besteht vielmehr in der Begründung und Systematisierung der synthetischen Prinzipien a priori der Erkenntnis. Diese methodologische Abwendung vom Programm der Philosophie als Begriffsanalyse ist der Hintergrund, vor dem Kant in der *KrV* Urteile, die aus der Zergliederung von Begriffen entstehen, als analytische Urteile definiert, um ihnen die → synthetischen Urteile a priori als eigentliches Problemfeld der kritischen Philosophie gegenüberzustellen (vgl. KrV B 18).

2. Unter Analyse versteht Kant an einigen systematisch bedeutsamen Stellen in der *KrV* eine von der Begriffsanalyse zu unterscheidende Handlung, die notwendig ist, damit verschiedene → Vorstellungen als Fälle desselben allgemeinen → Merkmals, d. h. desselben Begriffs gedacht werden können. Dies erfordert es, gemeinsame Merkmale zu erkennen, die in ansonsten verschiedenen komplexen Vorstellungen enthalten sind. Eine solche Erkenntnis aber schließt eine Analyse der Vorstellungen ein, die Gegenstand der formalen → Logik sein muss, da es sich hierbei um ein für allen Begriffsgebrauch als solchen wesentliches Verfahren handelt: „Analytisch werden verschiedene Vorstellungen *unter* einen Begriff gebracht (ein Geschäfte, wovon die allgemeine Logik handelt)“ (KrV A 78 / B 104). Kant bezeichnet daher die Einheit von Vorstellungen, die darin besteht, dass diese als Instanzen desselben Begriffs gedacht werden, als „*analytische* Einheit“ (KrV B 133f.; vgl. Reich, *Vollständigkeit*, S. 32ff.; Wolff, *Die Vollständigkeit*, S. 65ff.; → Einheit, analytische/synthetische). Dieser Analysebegriff ist dort im Spiel, wo Kant in einer für die kritische Erkenntnistheorie entscheidenden These den epistemischen Vorrang der → Synthesis gegenüber der *Analysis* behauptet: „Man wird hier leicht gewahr, daß diese Handlung [d. h. die Synthesis] ursprünglich einig und für alle Verbindung gleichgeltend sein müsse, und daß die Auflösung, *Analysis*, die ihr Gegenteil zu sein scheint, sie doch jederzeit voraussetze; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen“ (KrV B 130; vgl. KrV A 77 / B 103). Der Gegenstand der kritischen Philosophie – die notwendige Synthesis der Vorstellungen – ist daher der in der formalen Logik betrachteten Handlungsweise des Verstandes, die analytische Einheit von Vorstellungen zu denken, epistemisch vorgängig.

3. Im Zusammenhang der Darlegung dessen, was eine → ‚Analytik‘ als positiver Teil einer reinen allgemeinen oder → transzendentalen Logik zu leisten hat, versteht Kant unter Analyse eine Zergliederung des Gebrauchs von → Vermögen, und zwar der oberen → Erkenntnisvermögen. Die → transzendentale Analytik ist „die noch wenig versuchte *Zergliederung des Verstandesvermögens selbst*, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen, daß wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsorte, aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysiren“ (KrV A 65f. / B 90). Die Analyse im hier relevanten Sinn

wird von Kant ausdrücklich von der Begriffsanalyse unterschieden (vgl. KrV A 65f. / B 90). Ebenso wird die formallogische Analytik von Kant als eine „Zergliederung" des Verstandes aufgefasst (vgl. 9:16), die darauf abzielt, die für die logische Form der Erkenntnis notwendigen elementaren Handlungsweisen darzulegen (vgl. KrV A 60 / B 85).

4. Neben dem insgesamt dominierenden Begriff der Analyse als gedankliche Zergliederung eines Ganzen in seine Elemente findet sich bei Kant der hiervon zu unterscheidende Begriff der Analyse im Sinne eines Aufstiegs von bedingten Sachverhalten bzw. Urteilen zu deren →Bedingungen. Schon in *De mundi* hatte Kant diese beiden Bedeutungen unterschieden (vgl. 2:388). In den *Prolegomena* zieht Kant diesen Analysebegriff heran, um der „synthetischen", d. h. von obersten Prinzipien oder Bedingungen ausgehenden Methode die „analytische[]" gegenüberzustellen, die vom Bedingten zu dessen ermöglichenden Bedingungen aufsteigt und die daher auch als „regressive" Methode zu bezeichnen ist (4:276 Anm.). Diese Methode kann →synthetische Urteile in Anspruch nehmen und ist daher vom Verfahren der Zergliederung von Begriffen zu unterscheiden. Sie wird in den *Prolegomena* angewandt, während Kant der *KrV* die synthetische Methode zuordnet (→analytisch/synthetisch; →Methode, analytische/synthetische).

5. Ein nicht mit den beiden ausgeführten Analysebegriffen zu identifizierender Sonderfall der Verwendung des Ausdrucks ‚Analysis' findet sich im Zusammenhang der methodologischen Darlegung Kants im Vorwort zur zweiten Auflage der *KrV*. Kant charakterisiert dort die in der *Transscendentalen Dialektik* (KrV A 293–704 / B 349–732) geführte Untersuchung der →Antinomien der reinen Vernunft als ein „Experiment" (KrV B XXI Anm.), welches die in der *Transscendentalen Ästhetik* (KrV A 19–49 / B 33–73) und *Transscendentalen Analytik* (KrV A 64–292 / B 89–349) eingeführte Annahme bestätigt, dass Erfahrungserkenntnis die Dinge nur als Erscheinungen erkennen lässt, und nicht wie sie „an sich" (KrV B XXI Anm.) sind (→Experiment; →Erscheinung; →Noumenon/Phaenomenon). Die Unterscheidung dieser „zwei verschiedenen Seiten" (KrV B XIX Anm.), aus denen die Dinge zu betrachten sind, erweist sich in der *Transscendentalen Dialektik* (KrV A 293–704 / B 349–732) nämlich als zureichendes und einzig mögliches Mittel, um die Widersprüche der rationalen Kosmologie aufzulösen. Kant sieht eine Analogie zwischen diesem in der *KrV* angewandten Bestätigungsverfahren und dem „*synthetische[n] Verfahren*" in der →Chemie: „Die *Analysis* des *Metaphysikers* schied die reine Erkenntnis a priori in zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erscheinungen, und dann der Dinge an sich selbst. Die *Dialektik* verbindet beide wiederum zur *Einhelligkeit* mit der nothwendigen Vernunftidee des *Unbedingten*, und findet, daß diese Einhelligkeit niemals anders, als durch jene Unterscheidung herauskomme, welche also die wahre ist" (KrV B XXI Anm.). Als ‚Analysis' bezeichnet Kant hier offenbar nichts anderes als die Unterscheidung der beiden Aspekte der Dinge, Erscheinungen für uns und etwas „an sich" zu sein (KrV B XXI Anm.). Die Analogie zum Verfahren der Chemie gilt allerdings insofern nur beschränkt, als die in der Dialektik erreichte ‚Einhelligkeit' nicht etwa eine wie immer zu denkende Verbindung der beiden zuvor geschiedenen Ding-Aspekte ist, sondern die durch sie ermöglichte Konsistenz der Vernunft selbst.

Weiterführende Literatur

Engfer, Hans-Jürgen: Philosophie als Analysis, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1982.

Reich, Klaus: Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel, Hamburg: Meiner 1986.

Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel, Frankfurt/M.: Klostermann 1995.

Christian Klotz

Analysis (mathematisch)

Kant verwendet den Terminus ‚mathematische Analysis' als Bezeichnung für die vor allem durch Newton und Leibniz entwickelte *Infinitesimalrechnung*. Unter der mathematischen Analysis versteht man jenes durch →Newton und →Leibniz maßgeblich entwickelte Teilgebiet der Mathematik, das sich mit der Berechnung von Grenzwerten beschäftigt. Die elementare Analysis wird eingeteilt in Differentialrechnung und Integralrechnung. In der Differentialrechnung steht das so genannte Tangentenproblem im Vordergrund: zu einer gegebenen Kurve die berührenden Geraden zu

finden. In der Integralrechnung geht es um die Bestimmung des Flächeninhaltes innerhalb einer gegebenen Kurve (vgl. Courant/Robbins, *Was ist Mathematik?*, insbes. S. 302). Wichtige Stellen: 4:276; 22:544.

Verwandte Stichworte
Größe, intensive; Mathematik

Philosophische Funktion
Im Zusammenhang mit Kants Philosophie der Mathematik stellt sich die Frage, inwieweit Kant über die Entwicklungen der zeitgenössischen Mathematik informiert war und ob er über grundlegende Kenntnisse der mathematischen Analysis verfügte. Da in Kants Schriften weder der Terminus *Infinitesimalrechnung* Verwendung findet und von *Integral* und *Differential* kaum die Rede ist, liegt die Vermutung nahe, dass sich Kant mit der mathematischen Analysis und ihren Grundlagen (wenn überhaupt) nur sehr am Rande beschäftigt hat (vgl. Fink, *Kant als Mathematiker*, insbes. S. 45). Zu einer anderen Auffassung über Kants Verständnis der mathematischen Analysis kann man gelangen, wenn Kants Mathematikbegriff von den → *Antizipationen der Wahrnehmung* in der *KrV* her verstanden wird. Das dort entwickelte Konzept der → intensiven Größe bietet Ansatzpunkte für die These, dass Kants Theorie der Mathematik auch die Grundlegungsproblematik der mathematischen Analysis zu erfassen vermag (vgl. insbes. Cohen, *Prinzip der Infinitesimal-Methode*). In jüngerer Zeit ist darüber hinausgehend versucht worden, Zusammenhänge zwischen Kants Konzept der *fließenden Größe* (KrV A 169f. / B 211f.) und Newtons Theorie der Fluxionen (eine von Leibniz unabhängig entwickelte Form der Infinitesimalrechnung) herzustellen (vgl. Büchel, *Geometrie und Philosophie*, insbes. S. 221–299).

Weiterführende Literatur
Büchel, Gregor: Geometrie und Philosophie. Zum Verhältnis beider Vernunftwissenschaften im Fortgang von der Kritik der reinen Vernunft zum Opus postumum, Berlin u. a.: de Gruyter 1987.

Cohen, Hermann: Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik, Berlin: Dümmler 1883.

Fink, Elias: Kant als Mathematiker, Frankfurt/M.: Buchdr. v. M. Slobotzky 1889.

Brigitta-Sophie von Wolff-Metternich

Analytik

Unter ‚Analytik' versteht Kant den ersten Teil der reinen allgemeinen (formalen) → Logik: „Die allgemeine Logik löset nun das ganze formale Geschäfte des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auf und stellt sie als Principien aller logischen Beurtheilung unserer Erkenntniß dar. Dieser Theil der Logik kann daher Analytik heißen" (KrV A 60 / B 84). Unter den in der Analytik dargelegten „Elemente[n]" (KrV A 60 / B 84) sind die Grundregeln des formal korrekten Verstandes- und Vernunftgebrauchs und in diesem Sinn die richtigen → Handlungsweisen von → Verstand und → Vernunft zu verstehen: „Die *Analytik* entdeckt durch Zergliederung alle Handlungen der Vernunft, die wir beim Denken ausüben" (9:16). Da Urteile, die diesen Regeln nicht entsprechen, nicht wahrheitsfähig sind, stellt die Analytik eine „Logik der Wahrheit" (KrV A 62 / B 87) dar, jedoch nur in dem Sinn, dass sie einen „negativen Probirstein der Wahrheit", d. h. notwendige und nicht hinreichende Bedingungen der Urteilswahrheit darlegt (KrV A 60 / B 84). Sie ist daher nur ein „*Kanon* zur Beurtheilung" gegebener Urteile, und nicht etwa ein zureichendes Mittel der Erzeugung als wahr verbürgter Urteile (KrV A 61 / B 85). Weitere wichtige Stellen: KrV A 796 / B 824; 4:276; 9:17; 9:20.

Verwandte Stichworte
Analyse; Analytik, transzendentale; Logik; Kanon

Philosophische Funktion

1 Die mit Kants Begriff der Analytik gegebene Einteilung der Logik

Kants Begriff der Analytik als Teil der Logik bezieht sich auf die gesamte logische Lehre von → Begriff, → Urteil und → Schluss. Auch wenn Kant sich im Zusammenhang der Definition des Begriffs der Analytik ausdrücklich auf → Aristoteles als „Vater der Logik" bezieht (9:20), lässt sich keine genaue Entsprechung zur Terminologie der aristotelischen Tradition herstellen. Der Umfang des kantischen Analytik-Begriffs entspricht vielmehr

dem sog. aristotelischen *Organon*, während er inhaltlich der Bedeutung des Ausdrucks im Titel *Erste Analytiken* („*analytika protera*“) des Aristoteles nahesteht, der freilich nur auf die Schlusslehre bezogen ist. Dass Kant das kennzeichnende Merkmal dieses Teils der Logik darin sieht, „Logik der Wahrheit“ (KrV A 62 / B 87) im Sinn einer Darlegung der (notwendigen) formalen Bedingungen der → Wahrheit von Urteilen zu sein, hängt mit Kants eigentümlicher Bestimmung der Differenz zwischen Analytik und → Dialektik zusammen: Während in Meiers *Auszug*, die Kant als Grundlage seiner Logik-Vorlesungen benutzte, der Unterschied zwischen Analytik und Dialektik noch darin gesehen wurde, dass die erste von sicherer, die zweite von wahrscheinlicher Erkenntnis handelt, versteht Kant seit etwa 1780 die Dialektik als negativen Teil der Logik, der der Kritik des nur scheinbar gültigen Verstandesgebrauchs gilt, und stellt ihr die Analytik als Theorie des formal gültigen, wahrheitsfähigen Denkens gegenüber (vgl. Brandt, *Analytic/Dialectic*, S. 182). Damit wird die Dualität von Wahrheit und Schein grundlegend für die Einteilung der Logik, wobei der Analytik als „Logik der Wahrheit“ die logische Lehre der Begriffs-, Urteils- und Schlussbildung zugeordnet wird.

2 Die Struktur der Analytik und die kritische Vermögenslehre

Die Einteilung der Analytik in Begriffs-, Urteils- und Schlusslehre entspricht nach Kant der Einteilung der oberen Erkenntnisvermögen in Verstand, → Urteilskraft und Vernunft (vgl. KrV A 130f. / B 169). Dieser vermögenstheoretischen Zuordnung liegt der Gedanke zugrunde, dass die Logik vom Denkvermögen – vom „Verstand[] überhaupt“ – handelt. Sie tut dies freilich im Hinblick auf die normativ-regelgeleitete Eigenschaft dieses Vermögens, und nicht etwa als psychologische Theorie von dessen Ausübung (die Kant als „angewandte Logik“ bezeichnet (KrV A 52f. / B 77f.). Dementsprechend werden in den einzelnen Teilen der Analytik Regeln bzw. Handlungsweisen spezifiziert, die den diskursiven Teilvermögen als Prinzipien ihres formal richtigen Gebrauchs inhärent sind (vgl. Longuenesse, *Capacity to Judge*, S. 5; Wolff, *Die Vollständigkeit*, S. 22ff.). Kants Zuordnung der Teile der Analytik zu den Teilvermögen des Denkens wirft jedoch im Einzelnen Probleme auf. So wird der Verstand von Kant sowohl als „Vermögen der Begriffe“, als auch als „Vermögen […] der Urtheile“ charakterisiert (KrV A 126) – beides ist für Kant letztlich dasselbe, da Begriffe nur in Urteilen verwendet werde können (vgl. KrV A 69 / B 94) –, und scheint damit nicht nur Gegenstand des ersten, sondern auch des zweiten Teils der Analytik zu sein. Von der Urteilskraft als dem für objektiv gültiges Urteilen notwendigen Vermögen der Subsumption von Einzelfällen unter Begriffe bzw. Regeln sagt Kant überdies, dass ihre Leistungen nicht durch allgemeine formale Regeln explizierbar seien, so dass die Analytik keine „Doctrin“ für die Urteilskraft enthalten kann (KrV A 135 / B 174). Die Zuordnung des urteilstheoretischen Analytik-Teils zur Urteilskraft lässt sich also nicht aufrechterhalten. Schließlich stellt sich die Frage, ob Kants Reduktion des Begriffsgebrauchs auf das Urteilen in der *KrV* noch Raum lässt für die überkommene Trennung von logischer Begriffs- und Urteilslehre (vgl. Wolff, *Die Vollständigkeit*, S. 190ff.).

3 Analytik und transzendentale Analytik

Kant unterscheidet in der *KrV* von der Analytik als formallogischer Prinzipienlehre die *Transscendentale Analytik* (KrV A 64–292 / B 89–349), die den ersten Teil der *Transscendentalen Logik* (KrV A 50–705 / B 74–733) darstellt. Der Unterschied beider besteht darin, dass die logische Analytik nur die → formalen Bedingungen wahrheitsfähiger Urteile darlegt, während die transzendentale Analytik die grundlegenden apriorischen Begriffe und Urteile – insofern → Inhalte – erörtert, die für den wahrheitsfähigen Verstandesgebrauch notwendig sind (vgl. KrV A 55f. / B 79f.; → Analytik, transzendentale). Zwischen der Analytik als Teil der formalen Logik und der transzendentalen Logik bestehen jedoch nach Kant ungeachtet dieser Differenz der theoretischen Aufgabenstellung strukturelle Entsprechungen: Beide enthalten als ersten Teil eine Analytik der Begriffe, der eine Analytik der Urteile folgt (vgl. KrV A 65 / B 90; KrV A 130 / B 169). Es ist aber nicht zu übersehen, dass zugleich erhebliche Differenzen zwischen dem Aufbau der (formallogischen) Analytik und der transzendentalen Analytik bestehen: Die formallogische Analytik enthält auch die Lehre von den Vernunftschlüssen, deren transzendentales Pendant sich nicht in der transzendentalen Analytik,

sondern in der *Transscendentalen Dialektik* findet (KrV A 293–704 / B 349–732). Und die transzendentale Analytik der → Urteile enthält eine Doktrin für die Urteilskraft als dem Vermögen der → Subsumtion von Anschauungen unter Begriffe bzw. Regeln, während die formallogische Analytik ausdrücklich keine Regeln für die Urteilskraft angeben kann, sondern nur die in Urteilen involvierte Verstandesform darlegt (vgl. KrV A 135 / B 174; vgl. Abs. 2). Ein weiterer, über den Aspekt der strukturellen Entsprechungen und Differenzen hinausgehender Gesichtspunkt der Beziehung zwischen formallogischer und transzendentaler Analytik und → transzendentaler Logik betrifft ihre inhaltlichen Berührungspunkte: Die transzendentale Analytik der Begriffe zieht die Urteilstafel der formalen Analytik heran, um die Grundbegriffe des reinen Verstandes zu entdecken (vgl. KrV A 70 / B 95). Kant setzt dabei voraus, dass eine Entsprechung zwischen urteilslogischen und kategorialen Strukturen besteht (vgl. Longuenesse, *Capacity to Judge*, S. 26ff.; Horstmann, *Metaphysische Deduktion*; Frede/Krüger, *Zuordnung*).

4 Die Analytiken in der zweiten und dritten Kritik

In Entsprechung zum Aufbau der *KrV* enthält auch die *Elementarlehre* der *KpV* (5:33–266) eine Analytik (→ Analytik der reinen praktischen Vernunft). Auch diese wird im Kontrast zur ihr folgenden Dialektik als Lehre von der „Regel der Wahrheit" charakterisiert (5:16). Die Funktion der Analytik besteht nun jedoch darin, die reine → praktische Vernunft zu analysieren und ihr Prinzip, das → Sittengesetz, als Bedingung sowohl des Begriffs des → Guten, als auch von spezifisch moralischer Motivation auszuweisen. Da das Sittengesetz von allen Prinzipien scharf abzusetzen ist, welche das Handeln auf die „eigene[] Glückseligkeit" ausrichten (5:22), ist die Unterscheidung zwischen Sitten- und Glückseligkeitslehre „die erste und wichtigste ihr obliegende Beschäftigung" der Analytik der reinen praktischen Vernunft (5:92). Aus der eigentümlichen Aufgabe der Analytik in der *KpV* ergibt sich nach Kant, dass ihr innerer Aufbau dem der transzendentalen Analytik in der *KrV* gegenläufig sein muss. Denn es kann in ihr keine der Analytik der Grundsätze vorgängige Analytik der Begriffe geben; der Begriff des Gegenstands der praktischen Vernunft, d. h. der Begriff des Guten lässt sich vielmehr nur im Ausgang vom Sittengesetz und damit dem Prinzip der reinen praktischen Vernunft bestimmen (vgl. 5:16; 5:89f.; → Gegenstand der reinen praktischen Vernunft).

In der *KU* werden sowohl die ästhetische Urteilskraft in ihren beiden Formen als Beurteilung des → Schönen und des → Erhabenen, als auch die teleologische Urteilskraft Gegenstand einer Analytik, die jeweils gegen eine Dialektik abgesetzt ist (vgl. 5:203; 5:244; 5:362). Die Analytiken der dritten Kritik sind freilich, im Unterschied zu den Analytiken in der *KrV* und der *KpV*, nicht als auf ‚Wahrheit' im Sinne von (theoretischer oder praktisch-normativer) objektiver Gültigkeit bezogen zu verstehen, da das Prinzip der → Zweckmäßigkeit, das in verschiedenen Weisen allen der reflektierenden Urteilskraft eigentümlichen Urteilstypen zugrundeliegt, kein objektiv-konstitutives Prinzip, sondern eine subjektiv notwendige Voraussetzung der Beurteilung empirischer Strukturen ist (→ Reflexionsurteil; → Geschmacksurteil, reines (formales); → Teleologie, teleologisch). Die Aufgabe der Analytik besteht hier vielmehr in dem Aufweis des eigentümlichen Status des jeweils vorausgesetzten Prinzips, allgemeingültig zu sein, ohne jedoch objektiv gegenstandsbestimmende Urteile zu ermöglichen.

5 Die Analytik als Teil der Logik und Kants übergreifender Begriff der Analytik

In der *KrV* bezieht Kant sich mit dem Term ‚Analytik' ohne spezifizierenden Zusatz auf den ersten Teil der reinen allgemeinen (formalen) Logik. Da Kant in der *KrV* auch den Begriff der ‚transzendentalen' Analytik einführt und auch die zweite und dritte *Kritik* [s. u.] als ‚Analytik' betitelte Theorieteile enthalten, scheint die Analytik als Teil der formalen Logik nur noch einen besonderen Fall einer Analytik darzustellen, den man als ‚formale' Analytik bezeichnen kann. Hierdurch wird ein allgemeiner Analytik-Begriff impliziert, unter den diese und die kritischen Analytiken als besondere Fälle einer Analytik zu subsumieren sind. Dieser allgemeine Analytik-Begriff wird von Kant nicht ausdrücklich dargelegt, beinhaltet aber zumindest, dass eine Analytik die apriorischen Grundprinzipien einer oder mehrerer der oberen Erkenntnisvermögen (Verstand, Urteilskraft und Vernunft) darlegt, seien diese bloß formal (wie im Fall der Analytik als Teil der reinen allgemeinen Logik), oder inhaltlich durch aus dem fragli-

chen Vermögen entspringende Begriffe a priori bestimmt (wie im Fall der kritischen Analytiken). Darüber hinaus kann eine kritische Analytik weitere Aufgaben erfüllen, wie die, eine transzendentale Deduktion der fraglichen Begriffe oder Prinzipien zu liefern (→ Deduktion, transzendentale).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: „Analytic/Dialectic", in: Schaper, Eva / Vossenkuhl, Wilhelm (Hg.): Reading Kant. New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy, Oxford: Basil Blackwell 1989, 179–195.

Frede, Michael / Krüger, Lorenz: „Über die Zuordnung der Quantitäten des Urteils und der Kategorien der Grösse bei Kant", in: Kant-Studien 61, 1970, 28–49.

Horstmann, Rolf-Peter: „Die metaphysische Deduktion in Kants Kritik der reinen Vernunft", in: Tuschling, Burkhart (Hg.): Probleme der „Kritik der reinen Vernunft", Berlin: de Gruyter 1984, 15–34.

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge, Princeton: Princeton University Press ^{2}1998.

Stuhlmann-Laeisz, Rainer: Kants Logik, Berlin: de Gruyter 1976.

Tonelli, Giorgio: „Der historische Ursprung der kantischen Termini ‚Analytik' und ‚Dialektik'", in: Archiv für Begriffsgeschichte 7, 1962, 120–139.

Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1995.

Christian Klotz

Analytik der ästhetischen Urteilskraft

Die *Analytik der ästhetischen Urteilskraft* bildet nach dem allgemeinen Schema der Unterteilung von Kants *Kritiken* in einerseits → Analytik und → Dialektik und andererseits → Methodenlehre den ersten Teil der *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* (vgl. 5:203–336). Sie ist untergliedert in die → *Analytik des Schönen* (vgl. 5:203–243) und die → *Analytik des Erhabenen* (vgl. 5:244–278), an die sich die → Deduktion der reinen ästhetischen Urteile anschließt (vgl. 5:279–336). Im Unterschied zur *Kritik der teleologischen Urteilskraft*, die den zweiten Teil der *KU* bildet und die objektive → Zweckmäßigkeit der Natur behandelt, beschäftigt sich die *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* mit der subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur, die sich im Geschmacksurteil als Gefühl des Schönen und des Erhabenen (in Natur und Kunst) äußert. Die *Analytik der ästhetischen Urteilskraft* bestimmt das Prinzip des Geschmacksurteils, das auf einer Reflexion der Urteilskraft beruht, und rechtfertigt dessen Geltungsanspruch. Ferner entwickelt sie die Grundzüge einer Kunsttheorie (Genieästhetik, vgl. 5:303–320) und eines Systems der schönen Künste (vgl. 5:320–336). Weitere wichtige Stellen: 5:203f; 5:211; 5:213–219; 5:220; 5:222; 5:236ff.; 5:244ff.; 5:250–258; 5:260–264; 5:268ff.; 5:280; 5:287; 5:290–293; 5:307f.; 5:311–315; 5:317; 5:320–325; 5:328; 5:340; 5:353.

Verwandte Stichworte

Analytik des Erhabenen; Analytik des Schönen; Geschmacksurteile, Deduktion der

Philosophische Funktion

Die Analyse des Geschmacksurteils über das Schöne und das Erhabene unterscheidet jeweils, analog zu den ‚Titeln' der Urteilsfunktionen in der *KrV* (vgl. KrV A 70 / B 95), vier ‚Momente' des Urteils, nämlich Qualität, Quantität, Relation und Modalität. Das → reine Geschmacksurteil, dessen Gegenstand das → Schöne der Natur ist, erweist sich der Qualität nach als subjektiv bzw. ästhetisch (vgl. 5:203f.) – im Unterschied zum objektiven bzw. logischen Bestimmungsgrund eines Erkenntnisurteils –, jedoch als „Wohlgefallen […] *ohne alles Interesse*" (5:211) an der Existenz eines Gegenstandes. Im Unterschied hierzu wird im „Sinnes- […]urtheil" (5:244) die Wirkung des Gegenstandes auf das Subjekt nur passiv als angenehm oder unangenehm empfunden, was ein empirisches Interesse an der Existenz des Gegenstandes hervorruft (vgl. 5:222; 5:291f.). Das reine Geschmacksurteil ist, als Reflexionsurteil, der (ästhetischen) Quantität nach allgemein, indem sein Geltungsanspruch auf alle urteilenden Subjekte ausgedehnt wird, obwohl es nicht auf einem (allgemeinen) Begriff eines Objekts, sondern auf der unmittelbaren Lust an einem (einzelnen) Gegenstand gegründet ist (vgl. 5:213–219).

Dies erklärt sich daraus, dass der Relation

(der Zwecke) nach, das Gefühl der Lust seinerseits auf der Beurteilung einer „*Zweckmäßigkeit* […] *ohne* […] *eines Zwecks*“ (5:236) beruht. Lust nämlich ist das „Bewußtsein der Causalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjects, es in demselben *zu erhalten*“ (5:220). Diesem (lustvollen) Bewusstsein der (subjektiven) Zweckmäßigkeit einer Vorstellung entspricht im Falle des Schönen jedoch keine (empirisch oder moralisch begründete) Absicht auf Seiten des Subjektes oder des wahrgenommenen Gegenstands, es geht vielmehr aus einer spontanen Reflexion der Urteilskraft über die subjektive Zweckmäßigkeit anschaulich gegebener einzelner Formen für ein freies Spiel der Erkenntniskräfte (Einbildungskraft und Verstand) bzw. für Erkenntnis überhaupt hervor (vgl. 5:216–219; 5:287; 5:292f.), die ihrerseits auf den unbestimmten Begriff eines übersinnlichen Substrats der Menschheit, als „eines Grundes überhaupt von der subjectiven Zweckmäßigkeit der Natur für die Urtheilskraft“ (5:340), bezogen ist. Zuletzt erweist sich daher der Modalität nach das interesselose Wohlgefallen im Geschmacksurteil als notwendig, nämlich unter der Voraussetzung der Norm eines → Gemeinsinns (→ *sensus communis*), unter den, als subjektives Beurteilungsprinzip der reflektierenden Urteilskraft selbst, das unmittelbare Gefühl subsumiert und damit exemplarisch anderen angesonnen werden kann (vgl. 5:237f.).

Die → Deduktion der Geschmacksurteile bzw. der reinen ästhetischen Urteile (vgl. 5:279–336) rechtfertigt die Voraussetzung eines Gemeinsinns als Prinzip der reflektierenden Urteilskraft, die das Verhältnis von Einbildungskraft und Verstand „auch zum Behuf der gemeinsten Erfahrung“ (5:292) beurteilen muss und deswegen die subjektiven Bedingungen der Urteilskraft bei jedem Menschen voraussetzen darf (vgl. 5:290) – und zwar als ein Prinzip, das seinerseits auf die Idee eines übersinnlichen Substrats sowohl der Natur wie auch des urteilenden Subjekts verweist (vgl. 5:353). Die Angemessenheit einer Vorstellung zu einem freien Verhältnis beider Erkenntniskräfte ist daher subjektiv zweckmäßig für Erkenntnis überhaupt und kann als Gefühl des interesselosen Wohlgefallens jedermann angesonnen werden (vgl. 5:292f.).

2. Das reine Geschmacksurteil, dessen Gegenstand das → Erhabene der Natur – bzw. eigentlich der über die Natur erhabene Mensch – ist, erweist sich analog der Qualität nach als subjektiv bzw. ästhetisch, beruht jedoch als Gefühl der „Bewunderung oder Achtung“ (5:245), das ohne alles Interesse an der Existenz eines Gegenstandes ist, auf einer negativen oder indirekten Lust, die in der wechselweisen Anziehung und Abstoßung des Gemüts durch das Erhabene besteht bzw. „durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden desto stärkern Ergießung derselben erzeugt wird“ (5:245). Obwohl durch einzelne Gegenstände veranlasst, ist der Geltungsanspruch dieses Urteils wiederum der (ästhetischen) Quantität nach allgemein, d. h. auf alle Subjekte ausgedehnt (vgl. 5:244). Dem Gefühl der Bewunderung gegenüber dem Erhabenen liegt, wie im Falle des Schönen, ein Reflexionsurteil zugrunde bzw. der Relation nach das Bewusstsein einer subjektiven Zweckmäßigkeit ohne Zweck (vgl. 5:246). Die Formen der Gegenstände der Natur, die durch die Einbildungskraft aufgefasst werden, sind jedoch im Unterschied zum Schönen „zweckwidrig für unsere Urtheilskraft“ (5:245), sie erregen die Idee des Erhabenen gerade „in ihrem Chaos oder in ihrer wildesten, regellosesten Unordnung und Verwüstung“ (5:246). Das Gefühl eines allgemeinen Wohlgefallens, als Bewusstsein einer subjektiven Zweckmäßigkeit, entspringt daher indirekt daraus, dass die Zweckwidrigkeit dieser Formen „eine von der Natur ganz unabhängige Zweckmäßigkeit in uns selbst fühlbar“ (5:246) macht, indem sie als sinnlich unfassbare Formen durch die reflektierende Urteilskraft auf die ihrerseits unanschaulichen Vernunftideen eines Übersinnlichen im Menschen bezogen werden und damit als indirekte Darstellung der Erhabenheit der Vernunftideen (und damit des Menschen) über die sinnlich wahrnehmbare Natur dienen (vgl. 5:251–257; 5:260–264). Diese negative bzw. indirekte Darstellung übersinnlicher Vernunftideen äußert sich in doppelter Weise: das Mathematisch-Erhabene betrifft die Unermesslichkeit der Natur in Bezug auf das → Erkenntnisvermögen, das Dynamisch-Erhabene die Übermächtigkeit der Natur in Bezug auf das → Begehrungsvermögen (vgl. 5:258; 5:268ff.). Die Natur, sofern sie im Falle des Mathematisch-Erhabenen als absolut (unermesslich) groß erscheint, wird durch die reflektierende Urteilskraft auf die Fähigkeit der Einbildungskraft

bezogen, Teilvorstellungen in der sinnlichen Anschauung zusammenzufassen. Diese Fähigkeit dient als „absolutes Maß“ (5:251) der ästhetischen Größenschätzung, das sich als solches in der immer nur relativen mathematischen bzw. logischen Größenschätzung der Objekte der Natur nicht aufweisen lässt (vgl. 5:245f.; 5:261; →Maßstab). Dasjenige, was dieses absolute Maß und damit „*jeden Maßstab der Sinne*“ (5:250) übersteigt (z. B. die Grenzenlosigkeit des Ozeans oder des Sternenhimmels), erscheint seinerseits deswegen als absolut groß und nicht lediglich als furchterregender „Abgrund“ für die Einbildungskraft (5:258; vgl. 5:264), weil es in der Reflexion der Urteilskraft auf ein übersinnliches Vermögen „im menschlichen Gemüthe“ bezogen wird, nämlich auf die (moralisch begründete) „Idee eines Noumenons, welches selbst keine Anschauung verstattet, aber doch der Weltanschauung, als bloßer Erscheinung, zum Substrat untergelegt wird“ und es damit allererst erlaubt „das Unendliche der Sinnenwelt in der reinen intellectuellen Größenschätzung *unter* einem Begriffe“ zusammenzufassen (5:254f.; vgl. 5:261). Die Idee eines übersinnlichen Substrats der Natur „welches ihr und zugleich unserm Vermögen zu denken zum Grunde liegt“ (5:255), ermöglicht es daher der reflektierenden Urteilskraft, die „innere Wahrnehmung der Unangemessenheit alles sinnlichen Maßstabes zur Größenschätzung der Vernunft“ (5:258), als ein subjektiv zweckmäßiges harmonisches Spiel von Einbildungskraft und Vernunft zu beurteilen (vgl. 5:258), indem dieses „das Gefühl unserer übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht“ (5:258), so wie es auch durch den Einfluss praktischer Ideen hervorgerufen wird. Das Gefühl des Erhabenen ist daher eigentlich das Gefühl der „Achtung für unsere eigene Bestimmung“ (5:257) und kommt auch nicht den Gegenständen der Natur selbst zu, die vielmehr nur „zur Darstellung einer Erhabenheit tauglich“ sind, „die im Gemüthe angetroffen werden kann“ (5:245).

Das Dynamisch-Erhabene äußert sich analog angesichts der physischen Ohnmacht des Menschen gegenüber den Naturgewalten: „[…] Vulcane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der gränzenlose Ocean, in Empörung gesetzt […] machen unser Vermögen zu widerstehen in Vergleichung mit ihrer Macht zur unbedeutenden Kleinigkeit“ (5:261). Die Ohnmacht des Menschen den Naturgewalten gegenüber kann jedoch wiederum durch die reflektierende Urteilskraft auf das Vermögen der Ideen im Menschen bezogen werden, wobei sich dasjenige „wofür wir besorgt sind, (Güter, Gesundheit und Leben) als klein“ (5:262) gegenüber den eigenen (moralischen) Grundsätzen bzw. Ideen erweist (vgl. 5:260–264). „Also heißt die Natur hier erhaben, bloß weil sie die Einbildungskraft zu Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüth die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung selbst über die Natur sich fühlbar machen kann“ (5:262). Das Gefühl der Bewunderung gegenüber der unermesslichen und übermächtigen Natur wird daher auf dieser Grundlage des Bewusstseins einer übersinnlichen (moralischen) Bestimmung, der Modalität des reinen Geschmacksurteils nach, notwendigerweise jedermann angesonnen (vgl. 5:264f.). Da hierbei nicht das Formlose oder Übermächtige der Natur selbst als subjektiv zweckmäßig beurteilt wird, sondern lediglich zum Anlass eines subjektiv-zweckmäßigen Gebrauchs der Erkenntniskräfte genommen wird – nämlich indem es als Darstellung der Unangemessenheit jedes sinnlichen Maßstabes gegenüber den übersinnlichen Vernunftideen dient, was „ein zweckmäßiges Verhältniß der Erkenntnißvermögen [ist], welches dem Vermögen der Zwecke (dem Willen) *a priori* zum Grunde gelegt werden muß und daher selbst *a priori* zweckmäßig ist“ (5:280), bedarf das Erhabene keiner eigenen bzw. zusätzlichen Deduktion seines Anspruchs auf allgemeine und notwendige Gültigkeit.

Den Abschluss der *Analytik* bildet Kants Theorie der (schönen) →Kunst (vgl. 5:303–336). Da Schönheit auf einem interesselosen Wohlgefallen bzw. auf der Beurteilung einer Zweckmäßigkeit ohne Zweck beruht, darf auch die schöne Kunst, obwohl sie im Unterschied zum Naturschönen absichtlich hervorgebracht wird, „nicht absichtlich scheinen; d. i. schöne Kunst muß als Natur *anzusehen* sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewußt ist“ (5:307). Da demnach die schöne Kunst „sich selbst nicht die Regel ausdenken [kann], nach der sie ihr Product zu Stande bringen soll“ (5:307), muss sie als Produkt eines →Genies angesehen werden, nämlich als eine „angeborne Gemüthsanlage (*ingenium*), *durch welche* die Natur der Kunst die Regel giebt“ (5:307). Genie (Genialität) ist dementsprechend als ein Talent zu verstehen, das nach keiner Regel erlernt und aus-

geübt werden kann (vgl. 5:307), dessen Produkte jedoch exemplarisch anderen „zum Richtmaße oder Regel der Beurtheilung“ dienen (5:308). Zur Beurteilung der Schönheit (in Natur und Kunst) ist ferner, auch von Seiten des Künstlers, Geschmack erforderlich (vgl. 5:311), der insbesondere dazu dient, die Form des Kunstwerks in „einer langsamen und gar peinlichen Nachbesserung […] dem Gedanken angemessen“ (5:312f.) werden zu lassen, der dem Kunstwerk zugrunde liegt, da dieses, im Unterschied zum Naturschönen, als „*schöne Vorstellung* von einem Dinge“ einen Begriff von demjenigen erfordert, „was das Ding sein soll“ (5:311). Dieser Begriff bzw. Gedanke erlaubt jedoch im Falle der Kunst keine mechanische oder wissenschaftliche Produktion oder Reproduktion des Gegenstands, da er in einer Art und Weise dargestellt und dabei erweitert wird, die „so viel zu denken veranlaßt, als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen läßt“ (5:315). Die schöne Kunst kann damit als Darstellung → ästhetischer Ideen – worunter eine Vorstellung der Einbildungskraft zu verstehen ist, „die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. *Begriff*, adäquat sein kann“ (5:314) – charakterisiert werden. Die Fähigkeit des Genies besteht hierbei darin, zu einem gegebenen Begriff eines (dargestellten) Objekts erstens Ideen aufzufinden und ihnen zweitens dadurch einen Ausdruck zu geben, dass die subjektive Gemütsstimmung, die mit einer Idee verbunden ist, mit Hilfe der → ästhetischen Attribute bzw. ‚Nebenvorstellungen‘ eines Begriffes, die in ihrer Vielfalt selbst auf keinen bestimmten Begriff gebracht werden können, anderen mitteilbar gemacht wird (vgl. 5:315; 5:317).

Die schönen Künste werden analog zu den allgemeinen Arten des Ausdrucks, der nicht bloß Gedanken, sondern auch Anschauungen und Empfindungen mitteilen soll und mit Hilfe von Wort (Artikulation), Gebärde (Gestikulation) und Ton (Modulation) erfolgt, in drei Gruppen unterteilt (vgl. 5:320). Die erste Gruppe bilden die redenden Künste, zu denen die → Beredsamkeit (Rhetorik), als „Kunst, ein Geschäft des Verstandes als ein freies Spiel der Einbildungskraft zu betreiben“ und die Dichtkunst, als Kunst, „ein freies Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäft des Verstandes auszuführen“ zählen (5:321). In die zweite Gruppe fallen die bildenden Künste, die „Gestalten im Raume zum Ausdrucke für Ideen“ (5:322) machen und die „Sache selbst gleichsam mimisch sprechen“ machen (5:324). Hierzu zählen die Plastik, als Bildhauerkunst und als → Baukunst (Architektur), sowie die Malerei, und zwar als eigentliche Malerei (deren Akzent hierbei auf der Zeichnung bzw. der figuralen Komposition liegt) und als „*Lustgärtnerei*“ (Gartenbau), ergänzt durch die Kunst der „Verzierung der Zimmer durch Tapeten, Aufsätze und alles schöne Amöblement“ (5:323) bzw. allgemein dem Schmuck und der Kleidermode (vgl. 5:322f.). Die dritte Gruppe bilden die Künste eines „*schönen Spiels der Empfindungen*“, die „die Proportion der verschiedenen Grade der Stimmung (Spannung) des Sinns, dem die Empfindung angehört, d. i. den Ton desselben“ (5:324) betreffen. Hierzu zählen das „künstliche Spiel der Empfindungen des Gehörs und der des Gesichts“, als → Musik und Farbenkunst (5:324), bei denen es allerdings schwierig zu entscheiden ist, „ob eine Farbe oder ein Ton (Klang) bloß angenehme Empfindungen, oder an sich schon ein schönes Spiel von Empfindungen sei und als solches ein Wohlgefallen an der Form in der ästhetischen Beurtheilung bei sich führe“ (5:324). Da der Ton (einer Sprache) den „Affect des Sprechenden“ bezeichnet und zugleich im Hörer hervorbringt und die Modulation des Tons „gleichsam eine allgemeine jedem Menschen verständliche Sprache der Empfindungen ist“, gilt insbesondere die Musik als eine „Sprache der Affecten“ (5:328).

Weiterführende Literatur

Frank, Manfred / Zanetti, Véronique: „Kommentar zur ersten Einleitung in die Kritik der Urteilskraft“, in: Kant, Immanuel: Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie, Bd. 3, hg. von Manfred Frank und Véronique Zanetti, Frankfurt/M.: Bibliothek deutscher Klassiker 1996, 1234–1258.

Fricke, Christel: Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils, Berlin: de Gruyter 1990.

Kulenkampff, Jens: Kants Logik des ästhetischen Urteils, Frankfurt/M.: Klostermann ^{2}1994.

Ulrich Seeberg

Analytik der Begriffe

Die Analytik der Begriffe ist der Inhalt des ersten Teils der → „Transzendentalen Analytik“ der

KrV. Ihre Aufgabe ist „die noch wenig versuchte *Zergliederung des Verstandesvermögens selbst*, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen, daß wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsort, aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysiren" (KrV A 65f. / B 90). Es geht in der *Analytik der Begriffe* also nicht etwa darum, die apriorischen Begriffe des Verstandes zu analysieren – dies wäre nur „die logische Behandlung der Begriffe in der Philosophie überhaupt" (KrV A 66 / B 91) –, sondern darum, die Grund- oder „Elementarbegriffe", die ihren Ursprung im Verstand haben, als solche zu identifizieren und die Bedingungen ihrer objektiven Gültigkeit aufzuweisen (KrV A 64 / B 89). Weitere wichtige Stelle: 5:302.

Verwandte Stichworte

Analytik, transzendentale; Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, metaphysische; Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, transzendentale; Kategorie

Philosophische Funktion

1. Die *Analytik der Begriffe* beruht auf der These Kants, dass der Verstand nicht nur Ursprung der logischen Form von Urteilen, sondern auch von →Begriffen ist, und damit inhaltlich dazu beiträgt, wie wir Gegenstände als solche konzipieren. Bereits in seiner Dissertation *De mundi* (1770) hatte Kant diesen Aspekt des →Verstandes thematisiert und als dessen „realen Gebrauch" („USUS REALIS", 2:393) bezeichnet. Gegenstand der Analytik der Begriffe sind nun genau die „Elementarbegriffe" (KrV A 64 / B 89) oder „Stammbegriffe" (KrV A 81 / B 107) des →reinen Verstandes, d. h. die grundlegenden Gegenstandsbegriffe, die aus dem Verstand entspringen (und nicht die durch deren Verbindung zu gewinnenden „abgeleiteten" Begriffe, KrV A 64 / B 89; vgl. KrV A 81 / B 107). Als allein aus dem Verstand entspringende Begriffe sind diese nicht nur →reine Begriffe, die keine durch Erfahrung bekannten Merkmale enthalten; sie sind auch inhaltlich unabhängig von den reinen Anschauungsformen der menschlichen oder irgendeiner anderen Sinnlichkeit. Im Anschluss an Aristoteles bezeichnet Kant sie als „*Kategorien*" (KrV A 76 / B 102). Die Analytik der Begriffe kann daher auch als Kants Kategorienlehre bezeichnet werden. Da Kant der Auffassung ist, dass der Verstand „eine vor sich selbst beständige, sich selbst genugsame, und durch keine äußerlich hinzukommende Zusätze zu vermehrende Einheit" ist (KrV A 65 / B 89f.), geht er davon aus, dass die →Kategorien ein systematisches Ganzes bilden. Die *Analytik der Begriffe* soll die Grundbegriffe des reinen Verstandes vollständig in ihrer systematischen Ordnung erfassen und die Bedingungen ihrer objektiv gültigen Anwendung aufweisen.

2. Aus den beiden Aufgaben der *Analytik der Begriffe* – Aufweis des Systems der Grundbegriffe des reinen Verstandes, und der Bedingungen von deren objektiv gültigem Gebrauch – ergibt sich die Gliederung der *Analytik der Begriffe* in zwei Teile. Der *Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesgebriffe* (KrV A 66–83 / B 91–116) – Kant bezeichnet ihn in der *KrV B* als deren „*metaphysische[] Deduktion*" (KrV B 159) – soll die aus dem Verstand entspringenden Grundbegriffe von Gegenständen identifizieren und in systematischer Anordnung aufführen. Dies geschieht in der „*Tafel der Kategorien*", die Kant aus der Tafel der logischen Funktionen des Verstandes gewinnt (KrV A 80 / B 106; →Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, metaphysische; vgl. Longuenesse, *The Divisions*, S. 148ff.). Im zweiten Teil der Analytik der Begriffe, welcher die *Transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe* (KrV B 130–169) enthält, soll gezeigt werden, dass und kraft welcher Bedingungen die Anwendbarkeit der Kategorien auf reale Gegenstände a priori gesichert ist (vgl. KrV A 92ff.; KrV B 129ff.). Kants Argument in diesem Abschnitt erbringt das positive Resultat, dass die Kategorien a priori für alle Gegenstände der Erfahrung gelten, schränkt aber zugleich die Möglichkeit der theoretischen Erkenntnis a priori durch Kategoriengebrauch auf den Bereich der Erfahrungsgegenstände ein (→Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, transzendentale).

3. Die *Analytik der Begriffe* ist in ihren beiden Teilstücken in unterschiedlicher Weise auf die ihr in der *KrV* vorausgehende Lehre von der Sinnlichkeit – die *Transscendentale Ästhetik* (KrV A 19–49 / B 33–73) – bezogen: In der →metaphysischen Deduktion wird die inhaltliche Unabhängigkeit der Verstandesbegriffe von jeglichen Anschauungsformen zur Geltung gebracht, die sich daraus ergibt, dass sie allein aus dem Verstand als einer der →Sinnlichkeit gegenüber eigenständigen →Quel-

le von → Vorstellungen entspringen. Hier werden somit der Verstand und die aus ihm entspringenden Begriffe isoliert von unseren Anschauungsformen → Raum und Zeit betrachtet (vgl. KrV A 64 / B 89). Der Nachweis der Möglichkeit des objektiv gültigen Gebrauchs der Kategorien in der → transzendentalen Deduktion dagegen erfordert es, die Anwendung der Kategorien auf unsere sinnlichen Anschauungsformen zu betrachten. Denn nur vermittels dieser Anwendung können die Kategorien einen objektiv gültigen Gebrauch finden. Im Zusammenhang des Gültigkeitsnachweises kann die Analytik der Begriffe also keine von den Bedingungen unserer sinnlichen → Anschauung abstrahierende Theorie der Verstandesbegriffe bleiben. Der wesentliche Bezug der Analytik der Begriffe auf unsere Anschauungsformen und damit auf die Ergebnisse der → transzendentalen Ästhetik wird im zweiten Schritt der Kategoriendeduktion in der *KrV B* besonders deutlich. Um nachzuweisen, dass „alles, was unseren Sinnen nur vorkommen mag" den Kategorien unterworfen ist, beruft Kant sich hier auf die apriorische Einheit von Raum und Zeit als eine bereits kategorial bestimmte Anschauungseinheit, die allen Erscheinungen zugrundeliegt (KrV B 160f.; vgl. KrV A 119; KrV A 124; Henrich, *Die Beweisstruktur*; Longuenesse, *Capacity to Judge*, S. 199ff.).

Weiterführende Literatur

Henrich, Dieter: „Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien", in: Prauss, Gerold (Hg.): Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln: Kiepenheuer & Witsch 1973, 90–104.

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge, Princeton: Princeton University Press ^{2}1998.

Longuenesse, Béatrice: „The Divisions of the Transcendental Logic and the Leading Thread", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 131–158.

Christian Klotz

Analytik der Grundsätze

Die *Analytik der Grundsätze* ist der zweite Teil der „*Transscendentale[n] Analytik*" (KrV A 64–292 / B 89–349). Sie hat die „transscendentale[n] Grundsätze des Verstandesgebrauchs" zum Gegenstand (KrV A 148 / B 188), d. h. die → synthetischen Urteile a priori, die in allen anderen objektiv gültigen → synthetischen Urteilen vorausgesetzt sind. Die Aufgabe der *Analytik der Grundsätze* besteht in zweierlei: Die → *Analytik der Begriffe* voraussetzend, soll sie die „Bedingungen" darlegen, „unter welchen Gegenstände in Übereinstimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können" (KrV A 136 / B 175), und sie soll „die Urtheile, die der Verstand unter dieser kritischen Vorsicht wirklich a priori zu Stande bringt, in systematischer Verbindung" darstellen (KrV A 148 / B 187). Diesen Aufgaben entsprechen die beiden ersten Teile der *Analytik der Grundsätze*: die Lehre vom *Schematismus der reinen Verstandesbegriffe* (KrV A 137–147 / B 176–187) und das *System aller Grundsätze des reinen Verstandes* (KrV A 148–235 / B 187–287). Weitere wichtige Stellen: KrV A 65 / B 90; KrV A 132 / B 171; KrV A 136 / B 175; KrV A 733f. / B 761f.

Verwandte Stichworte

Analytik, transzendentale; Grundsatz, synthetischer a priori; Grundsätze des reinen Verstandes; Schematismus des reinen Verstandes; Urteilskraft

Philosophische Funktion

1. Die *Analytik der Grundsätze* stellt in ihrem Kern eine Erörterung der Bedingungen und Geltungsgründe der → Subsumtion von Erscheinungen unter → Kategorien dar. Zunächst soll die Möglichkeit einer solchen Anwendung bzw. Subsumtion verständlich gemacht werden. Dies wirft nach Kant das Problem der Heterogenität von Kategorien und → Erscheinungen auf, d. h. die Frage, wie die Kategorien, die als aus dem Verstand entspringende → Begriffe inhaltlich ohne Bezug auf anschauliche Qualitäten oder Strukturen sind, auf → Anschauungen angewendet werden können, die in der → Sinnlichkeit und damit unter den Bedingungen von → Raum und Zeit gegeben sind (vgl. KrV A 137f. / B 176f.). Auf dieses Problem antwortet Kants Theorie des transzendentalen → Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Die transzendentale Einbildungskraft erzeugt zeitliche Strukturen, die den in den reinen Kategorien gedachten begrifflichen Strukturen entsprechen und die zugleich die reine anschauliche Form von

Erscheinungen darstellen. Eine solche die Anwendung der Kategorie auf empirische Erscheinungen vermittelnde Bestimmung der →Zeit durch die Einbildungskraft bezeichnet Kant als „*transscendentale[s]* Schema" (KrV A 138 / B 177). Kant konkretisiert dieses allgemeine Konzept im Schematismus-Abschnitt (vgl. KrV A 137–147 / B 176–187), indem er die Schemata im Einzelnen angibt (vgl. KrV A 142 / B 182).

2. In der *Analytik der Grundsätze* soll aber auch die Berechtigung nachgewiesen werden, die durch das jeweilige Schema zur Anwendung befähigten Kategorien tatsächlich auf Erscheinungen anzuwenden. Die synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes, die in extensionaler Hinsicht die ursprüngliche Subsumtion der Erscheinungen unter die Kategorien enthalten, bedürfen eines „Beweises", der „aus den subjectiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniß der Gegenstände überhaupt" zu führen ist (KrV A 149 / B 188). In den Beweisen des Systems der Grundsätze soll also gezeigt werden, inwiefern die einzelnen Kategorien bzw. deren Schemata notwendig sind für Erfahrungserkenntnis und damit auch notwendig auf →Gegenstände der Erfahrung zutreffen. Die Beweise berufen sich somit auf das von Kant explizit als Grundsatz aller synthetischen Urteile a priori formulierte Metaprinzip: „die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung* und haben damit objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheile a priori" (KrV A 158 / B 197).

3. Es besteht ein enger sachlicher Zusammenhang zwischen der Erörterung der Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen in der *Analytik der Grundsätze* und der bereits in der *Analytik der Begriffe* enthaltenen Behandlung desselben Problems (→Analytik der Begriffe). Dieser Zusammenhang wird in der zweiten Fassung der →transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe besonders deutlich. Die dort eingeführte Konzeption der „*figürlich[en]*" Synthesis der Einbildungskraft enthält bereits den Grundgedanken des Schematismus-Abschnitts (KrV B 151f.; →Synthesis, figürliche/intellektuelle); und die im zweiten Schritt der Kategoriendeduktion begründete Behauptung der notwendigen Anwendbarkeit der Kategorien auf Erscheinungen (vgl. KrV B 160f.) impliziert bereits die Gültigkeit der Grundsätze des reinen Verstandes, da Begriffe nach Kant nur in Urteilen angewendet werden können (vgl. KrV A 68 / B 93). Dies hat in der Forschungsliteratur zu der Auffassung geführt, dass die *Analytik der Grundsätze* als Fortführung der in der *Analytik der Begriffe* begonnenen progressiv-absteigenden Argumentation zu verstehen sei. Ihre Funktion ist demnach darin zu sehen, dass das allgemeine Ergebnis der Kategoriendeduktion in ihr näher ausgeführt wird, indem die den Kategorien entsprechenden, von der Einbildungskraft erzeugten Strukturen im einzelnen angegeben werden und deren spezifische Rolle bei der Ermöglichung der Erfahrung dargelegt wird (vgl. Longuenesse, *Capacity to Judge*, S. 244ff.; Strawson, *The Bounds of Sense*, S. 118ff.).

4. Die *Analytik der Grundsätze* wird durch ein drittes Hauptstück beschlossen, das sich nicht auf die Anwendung der Kategorien als zentrales Thema der Analytik der Grundsätze bezieht (*Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena*, KrV A 235–260 / B 294–315). Hier erörtert Kant die Frage, in welcher Weise in der kritischen Philosophie von „*Noumena*" (KrV A 235 / B 294) gesprochen werden kann, ohne dass dabei die in ihr vorgenommene Grenzbestimmung von Erkenntnis verletzt wird. Dieser Abschnitt dient also der Präzisierung der Grundlagen der kritischen Philosophie (→Noumenon/Phaenomenon). Schließlich hat Kant in der *KrV B* ein als *Widerlegung des Idealismus* (KrV B 274–279) betiteltes Argument in die *Analytik der Grundsätze* eingefügt, das ausdrücklich keinem Grundsatz des reinen Verstandes, sondern einem „*Lehrsatz*" gilt (KrV B 274). Kant versucht hier, die Problematik des Außenweltskeptizismus im Rahmen der kritischen Grundsatzlehre zu lösen (→Idealismus, problematischer).

Weiterführende Literatur

Heidegger, Martin: Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1962.

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge, Princeton: Princeton University Press ^{2}1998.

Nagel, Gordon: The Structure of Experience: Kant's System of Principles, Chicago: University of Chicago Press 1983.

Strawson, Peter F.: The Bounds of Sense, London: Methuen 1966.

Christian Klotz

Analytik der reinen praktischen Vernunft

Die *Analytik der reinen praktischen Vernunft* umfasst das erste Buch des ersten Teils der *KpV*. Kant widmet sich darin der Frage, „ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund derselben sein könne“ (5:15), und liefert dementsprechend eine ‚Grundlegung zur →Metaphysik der Sitten‘, die zwar ihrem Umfang nach weitgehend der *GMS* entspricht, sich aber hinsichtlich der Art der Darstellung, der Methodologie und auch wohl inhaltlich deutlich unterscheidet. Weitere wichtige Stellen: 5:16; 5:42; 5:89–92.

Verwandte Stichworte

Analytik; Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft; Factum der (reinen praktischen) Vernunft; Kritik der praktischen Vernunft

Philosophische Funktion

1 Aufbau des Textes und Beziehung zur GMS

Während die →transzendentale Analytik der reinen theoretischen Vernunft von der Sinnlichkeit zu Begriffen und von dort zu Grundsätzen fortschreitet, muss eine Analytik der reinen praktischen Vernunft, wie Kant erklärt, diese Ordnung umkehren – und zwar einerseits deshalb, weil sie es nicht mit dem Erkennen von Gegenständen, sondern mit der Vernunft als Bestimmungsgrund ihrer selbst zu tun hat (vgl. 5:16; 5:89f.), und andererseits wegen der Ordnung des moralischen Wissens im gemeinen Menschenverstand (vgl. 5:91). Sie beginnt (im ersten Hauptstück) mit den Grundsätzen, welche die praktische Vernunft sich selbst gibt, geht (im zweiten Hauptstück) über zu den Begriffen der Gegenstände einer praktischen Vernunft und widmet sich dann (im dritten Hauptstück) Fragen moralischer Beweggründe. Die *Analytik der reinen praktischen Vernunft* beginnt daher mit einer Logik, die sich als erstes mit Grundsätzen und dann mit Begriffen befasst, und schreitet dann fort zu einer →Ästhetik der reinen praktischen Vernunft (vgl. 5:90). Kant zufolge ähnelt diese dreigliedrige Struktur der eines „Vernunftschlusses“, insofern als sie „vom Allgemeinen im *Obersatze* (dem moralischen Princip) durch eine im *Untersatze* vorgenommene Subsumtion möglicher Handlungen (als guter oder böser) unter jenen zu dem *Schlußsatze*, nämlich der subjectiven Willensbestimmung“, fortgeht (5:90). Dass er die →Architektonik der *KrV* für die Darstellung seiner Moraltheorie in der *Analytik* der *KpV* übernimmt, unterstreicht, wie sehr die beiden Teile von Kants kritischer Philosophie als integriert zu betrachten sind, und gibt uns Anlass zu der Erwartung, „es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen […] zu können“ (5:91; vgl. auch 5:10).

Die beiden Aufgaben, erstens, das Prinzip, das die Grundlage für das moralische Denken liefert (und das nach Kant ein unbedingtes objektives praktisches Prinzip sein muss) herauszuarbeiten, und zweitens, dieses Prinzip zu rechtfertigen, die beide in der *GMS* jeweils in den Abschnitten 1–2 sowie im Abschnitt 3 behandelt werden, werden in der *KpV* im ersten Hauptstück der *Analytik der reinen praktischen Vernunft* bewältigt. Die *Analytik* der *KpV* unterscheidet sich jedoch von der *GMS* nicht nur in der oben beschriebenen architektonischen, sondern auch in grundlegender methodologischer Hinsicht: Während Kant in der *GMS* mit „der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniß“ (4:392) beginnt und durch die Analyse ihrer Voraussetzungen zur „philosophischen [sittlichen Vernunfterkenntniß]“ (4:392) gelangt, geht Kant in der *Analytik* der *KpV* eben von diesem Begriff einer reinen praktischen Vernunft aus und steigt dann auf die Stufe der gemeinen sittlichen Erkenntnis hinab. Kant zufolge setzt die *KpV* die *GMS* voraus, „aber nur in so fern, als diese mit dem Princip der Pflicht vorläufige Bekanntschaft macht und eine bestimmte Formel derselben angiebt und rechtfertigt; sonst besteht es [das System der *KpV*; Vf.] durch sich selbst“ (5:8).

2 Aufgabe und Argument

Da in der *Analytik der reinen praktischen Vernunft* der Versuch gemacht wird, das entscheidende Kriterium für die praktische Urteilskraft zu bestim-

men, kann sie als eine Analytik im Sinne einer „Regel der Wahrheit“ gelten (5:16).

Die Aufgabe, den obersten Grundsatz der Moral herauszuarbeiten, wird in den ersten acht Paragraphen des ersten Hauptstücks der *Analytik der reinen praktischen Vernunft* bewältigt, welche eine Erklärung (vgl. 5:19), vier Lehrsätze und zwei Aufgaben mit begleitenden Folgerungen und Anmerkungen enthalten (vgl. 5:19–41). Wie aus den in der Erklärung gegebenen Begriffsbestimmungen hervorgeht, ist die Aufgabe, die Möglichkeit einer reinen praktischen Vernunft herauszufinden, gleichbedeutend mit der Aufgabe herauszufinden, ob es →praktische Gesetze gebe – d. h. praktische Grundsätze, die „objectiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig“ sind (5:19). Mittels eines Arguments, das zeigt, dass ein praktisches Gesetz den Willen durch „die bloße gesetzgebende Form der Maximen allein“ bestimmen muss (5:28), erweist Kant den Grundsatz: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (5:30), als das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft. Dieses allgemeine Gesetz, behauptet Kant nun (vgl. 5:32), ist identisch mit dem →Sittengesetz oder dem Grundsatz der Sittlichkeit und begründet so die Begriffe der Verbindlichkeit sowie der Pflicht.

Die Aufgabe, den obersten Grundsatz der Moral zu rechtfertigen, wird im nächsten Abschnitt des ersten Hauptstücks angegangen; er ist mit „I“ nummeriert und trägt den Titel „*Von der Deduction der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft*“ (5:42). Das hier vorgetragene Argument wird zusätzlich gestützt durch den folgenden Abschnitt „II“ (5:50), der sich besonders mit der Frage befasst, ob die praktische Vernunft berechtigt sei, als eine Erweiterung der reinen Vernunft zu gelten (vgl. 5:50–57). Da die Hauptaufgabe der *Analytik der reinen praktischen Vernunft* darin besteht, die Wirklichkeit einer reinen, daher empirisch unbedingten praktischen Vernunft zu zeigen, besteht ihr Ziel zugleich darin, die Wirklichkeit eines Willens zu zeigen, der →transzendentale Freiheit besitzt (vgl. 5:28f.): „Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselsweise auf einander zurück“ (5:29 Anm.). Da nun die Idee der transzendentalen Freiheit ausschließlich intelligible Bedeutung hat, erfordert also die Möglichkeit einer reinen praktischen Vernunft (1) eine Erklärung dafür, wie wir vom moralischen Gesetz wissen können, obwohl es keine (theoretische) Erkenntnis der transzendentalen Freiheit geben kann; und (2) eine Erklärung dafür, wie eine solche →(praktische) Erkenntnis behauptet werden kann, ohne die in der *KrV* nachgewiesenen Begrenzungen menschlichen Erkennens zu überschreiten (ein Einwand, auf den Kant bereits gestoßen war, vgl. 5:6). Die von Kant im Hinblick auf (1) eingeschlagene Strategie besteht darin, für unser Bewusstsein des moralischen Gesetzes den Status eines →Faktums der reinen praktischen Vernunft zu beanspruchen (tatsächlich ist es „das einzige Factum der reinen Vernunft“, 5:31 Anm.), so dass das Sittengesetz, erstens, „selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf“ (5:47), und zweitens „selbst als ein Princip der Deduction der Freiheit als einer Causalität der reinen Vernunft aufgestellt wird“ (5:48). In welchem Maße diese Rechtfertigung des moralischen Gesetzes von der in der *GMS* gegebenen Rechtfertigung abweicht, sie vielleicht sogar umstößt, stellt eine erhebliche Schwierigkeit der Interpretation dar (vgl. Henrich, *Deduktion des Sittengesetzes*). Was nun (2) betrifft, so behauptet Kant, dass die praktische Bestimmung des →Übersinnlichen, erstens, eine mögliche Folgerung aus seiner Theorie der reinen, nicht-schematisierten Kategorien und, zweitens, logisch unabhängig sei von allen theoretischen Erkenntnisansprüchen (vgl. 5:49–58).

Im zweiten Hauptstück der *Analytik der reinen praktischen Vernunft* wird die analytische Exposition des moralischen Denkens erweitert. Als erstes zeigt Kant (vgl. 5:57–67), wie praktische Elementarbegriffe aus dem obersten Grundsatz der Moral systematisch abgeleitet werden können: die Begriffe „gut“ und „böse“ drücken die Beziehung eines Gegenstandes (d. h. einer Handlung) zur Freiheit bzw. zu Weisen der Kausalität der reinen praktischen Vernunft aus. Dadurch will Kant einer Kritik an der *GMS* begegnen (vgl. →Pistorius, *Rez. GMS*, S. 449; vgl. 5:8f. und 10:486), dass nämlich der Begriff des Guten vor dem moralischen Prinzip festgesetzt werden müsse. Zweitens – „Von der Typik der reinen praktischen Urtheilskraft“ (5:67; vgl. 5:67–71) – legt Kant dar, vermittels welcher Regeln moralische Begriffe auf Handlungen angewendet werden können, indem er argumen-

tiert, dass praktische Urteilskraft die Konstruktion von → Schemata (der Typus) des Sittengesetzes verlange, die den Naturgesetzen nachgebildet sind.

Um der Aufgabe der *Analytik der reinen praktischen Vernunft* ganz gerecht zu werden, gibt das dritte Hauptstück der *Analytik* eine Darstellung der → Triebfedern der reinen praktischen Vernunft, denn wenn das Sittengesetz für den Willen keinen Ansporn bietet, ist eine reine praktische Vernunft gar nicht möglich. In diesem Hauptstück, das auf eine Ästhetik der reinen praktischen Vernunft hinausläuft, bekräftigt Kant, dass unsere Beziehung zum moralischen Gesetz, auch wenn sie sich auf die reine Spontaneität der reinen praktischen Vernunft gründet, ebenso einen rezeptiven Aspekt oder eine subjektive Seite hat, und entwickelt eine Theorie der moralischen Sensibilität, in deren Mittelpunkt eine Analyse der → Achtung für das Gesetz als → moralisches Gefühl und der (negativen und positiven) Wirkungen des moralischen Gesetzes auf die Sinnlichkeit des Menschen stehen (vgl. 5:71–90).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry: Kant's Theory of Freedom, Cambridge: Cambridge University Press 1990, Kap. 13, 230–249.

Beck, Lewis White: A Commentary on Kant's 'Critique of Practical Reason', Cambridge: Cambridge University Press 1960, Kap. 5–12, 65–236; dt.: ders.: Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft'. Ein Kommentar, München: Fink 1995.

Engstrom, Stephen: „Introduction", in: Immanuel Kant. Critique of Practical Reason, übers. v. Werner S. Pluhar, Indianapolis u. a.: Hackett Publishing Company, Inc. 2002, XV–LIV.

Henrich, Dieter: Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants ‚Grundlegung der Metaphysik der Sitten', in Schwan, Alexander (Hg.): Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag am 11. April 1975, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, 55–112.

Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. ‚Kritik der reinen praktischen Vernunft', Berlin: Akademie 2002, Kap. 3–9, 43–172.

Sebastian Gardner
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Analytik der teleologischen Urteilskraft

Die *Analytik der teleologischen Urteilskraft* bildet, nach dem allgemeinen Schema der Unterteilung von Kants *Kritiken* in → Analytik und → Dialektik einerseits und → Methodenlehre andererseits, den ersten Teil der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* (vgl. §§ 61–68 der *KU*, 5:359–384). Thema der Analytik ist die objektive Zweckmäßigkeit der Natur, während die → *Analytik der ästhetischen Urteilskraft* (vgl. §§ 1–54 der *KU*, 5:203–336) die subjektive Zweckmäßigkeit der Natur behandelt.

Die objektive → Zweckmäßigkeit der Natur gliedert sich in die formale Zweckmäßigkeit geometrischer Figuren und die reale Zweckmäßigkeit empirischer Dinge (vgl. § 62, 5:362–366); diese wiederum in die relative Zweckmäßigkeit, die sich als Nutzen bzw. als Mittel von etwas zu einem vorausgesetzten Zweck versteht (vgl. § 63, 5:366–369), und die innere Zweckmäßigkeit eines Naturdings (→ Organismus), dessen Selbstorganisation sich nicht mechanistisch, sondern nur nach Analogie zu einer zweckmäßig handelnden Ursache erklären lässt (vgl. §§ 64f., 5:369–376). Weitere wichtige Stellen: 5:220; 5:359f.; 5:364–369; 5:370; 5:373ff.; 5:379; 5:383.

Verwandte Stichworte

Teleologie, teleologisch; Urteilskraft; Zweck; Zweckmäßigkeit

Philosophische Funktion

1 Zweck und Zweckmäßigkeit der Natur

Die *Analytik der teleologischen Urteilskraft* dient der Klärung des Begriffs eines → Naturzwecks bzw. einer objektiven Zweckmäßigkeit der Natur. Unter Zweck versteht Kant allgemein den „Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird" und unter Zweckmäßigkeit die „Causalität eines *Begriffs* in Ansehung seines *Objects*" (5:220). Daraus ergibt sich: „Wo also nicht etwa bloß die Erkenntniß von einem Gegenstande, sondern der Gegenstand selbst (die Form oder Existenz desselben) als Wirkung nur als durch einen Begriff von der letztern möglich gedacht wird, da denkt man sich einen Zweck" (5:220). Diese Kausalität der Zwecke (lat. *nexus finalis*) muss daher von der Kausalität der Wirkursachen (lat.

nexus effectivus), als bloß „blinder Mechanism" (5:360), unterschieden werden.

Da das Vermögen, sich selbst nach der Vorstellung von Gesetzen zum Handeln zu bestimmen, den Willen ausmacht, und der objektive Grund dieser Selbstbestimmung den Zweck, kann ein Zweck der Natur – „welche wir nicht als intelligentes Wesen annehmen" (5:359) – nur nach „Analogie einer solchen Kausalität […] (dergleichen wir in uns antreffen)" (5:360) gedacht werden. Eine objektive Zweckmäßigkeit kommt daher der Natur auch nicht notwendigerweise zu, sondern dient umgekehrt dazu, der Zufälligkeit der besonderen Naturformen, die gleichwohl eine gesetzmäßig erscheinende Einheit aufweisen, Rechnung zu tragen: „Denn wenn man z. B. den Bau eines Vogels, die Höhlung in seinen Knochen, die Lage seiner Flügel zur Bewegung, und des Schwanzes zum Steuern usw. anführt: so sagt man, daß dieses alles nach dem bloßen *nexus effectivus* in der Natur, ohne noch eine besondere Art der Causalität, nämlich die der Zwecke (*nexus finalis*), zu Hülfe zu nehmen, im höchsten Grade zufällig sei" (5:360). Der Begriff eines Naturzwecks im eigentlichen Sinne findet daher dort Anwendung, wo mechanistische Erklärungen alleine nicht ausreichen, um eine objektive Einheit in der Natur begreiflich zu machen. Dies gilt generell für die zufällig und doch gesetzlich erscheinende systematische Einheit der besonderen (empirischen) Naturgesetze, die nicht schon mit dem Inbegriff der erfahrbaren →Natur, der durch die →Grundsätze des reinen Verstandes bestimmt wird, gegeben ist, sondern durch die reflektierende Urteilskraft mit Hilfe des Begriffs eines objektiven Zwecks allererst bestimmt werden muss, wie auch für die →Organismen in der Natur.

2 Formale und reale Zweckmäßigkeit

Eine objektive Zweckmäßigkeit der Natur kann sowohl formal wie auch real gedacht werden. Die formale objektive Zweckmäßigkeit lässt sich als intellektuelle Zweckmäßigkeit in der Konstruktion geometrischer Figuren „ohne daß doch ein Zweck ihr zum Grunde zu legen, mithin Teleologie dazu nöthig wäre, gar wohl, aber nur im Allgemeinen, begreifen" (5:364). Eine geometrische Figur, wie z. B. ein Zirkel, wird demnach durch den Verstand nach einem einheitlichen Prinzip im Raum, als Form der Anschauung a priori, konstruiert. Aus dieser anschaulichen Konstruktion ergeben sich objektiv wiederum viele weitere synthetische Konstruktionsregeln, deren zweckmäßig erscheinende Einheit Bewunderung erregt. Da es sich aber bei einer geometrischen Figur nicht um ein empirisches Ding „außer mir" handelt, sondern um „eine bloße nach einem Princip *a priori* bestimmte Vorstellung in mir" (5:364), kann hier nicht von einer Zweckmäßigkeit gesprochen werden, die als reale vom Begriff eines Zwecks eines Objekts abhängt, sondern lediglich von einer Zweckmäßigkeit, die ich „in die Figur, die ich *einem Begriffe angemessen* zeichne […] hineinbringe" (5:365).

Die objektive materiale bzw. reale Zweckmäßigkeit erfordert hingegen ein „Verhältniß der Ursache zur Wirkung […], welches wir als gesetzlich einzusehen uns nur dadurch vermögend finden, daß wir die Idee der Wirkung der Causalität ihrer Ursache, als die dieser selbst zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren, unterlegen" (5:366f.). Diese reale Zweckmäßigkeit lässt sich entweder als relative oder als innere Zweckmäßigkeit denken. Die relative Zweckmäßigkeit besteht in der Nutzbarkeit oder Zuträglichkeit von etwas als „Mittel zum zweckmäßigen Gebrauche anderer Ursachen", indem es „als Material für die Kunst anderer möglicher Naturwesen" dient (5:367). Sie ist „eine bloß relative, dem Dinge selbst, dem sie beigelegt wird, bloß zufällige Zweckmäßigkeit" (5:368), die nur unter der Bedingung, „daß die Existenz desjenigen, dem es zunächst oder auf entfernte Weise zuträglich ist, für sich selbst Zweck der Natur sei, für einen äußern Naturzweck angesehen werden könne" (5:368). Da sich dies durch Beobachtung der Natur nicht feststellen lässt, auch nicht in Bezug auf das Dasein des Menschen, berechtigt die relative Zweckmäßigkeit, „ob sie gleich hypothetisch auf Naturzwecke Anzeige giebt, dennoch zu keinem absoluten teleologischen Urtheile" (5:369).

3 Innere Zweckmäßigkeit

Die innere Zweckmäßigkeit betrifft hingegen ein Ding als →Naturzweck, dessen Ursprung „nicht im Mechanism der Natur, sondern in einer Ursache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe bestimmt wird" (5:369) liegen muss. Hierzu wird erfordert, dass die Form des Dinges nicht nach jenen Naturgesetzen möglich ist, die durch den

„Verstand allein, auf Gegenstände der Sinne angewandt, erkannt werden können; sondern daß selbst ihr empirisches Erkenntniß, ihrer Ursache und Wirkung nach, Begriffe der Vernunft voraussetze“ (5:370). Die Zufälligkeit und zugleich Gesetzmäßigkeit der Form eines Naturprodukts, der empirischen Erkenntnis nach, ist daher für die Vernunft ein Grund, die Ursache des Naturprodukts „so anzunehmen, als ob sie eben darum nur durch Vernunft möglich sei“ (5:370). So kann z. B. nicht mechanisch erklärt werden, dass sich ein Baum als organisiertes Wesen sowohl der Gattung nach wie auch als Individuum (im Wachstum) selbst erzeugt. Im Unterschied zu einer →Maschine, deren Teile durch den Begriff oder die Idee eines Zwecks bestimmt sind, dabei aber als das „Product einer von der Materie (den Theilen) desselben unterschiedenen vernünftigen Ursache“ (5:373) verstanden werden müssen, gilt für einen Naturzweck als ein sich selbst organisierendes Wesen, „daß die Teile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind“ (5:373). Ein organisiertes Wesen besitzt daher in sich selbst „*bildende* Kraft, und zwar eine solche, die es den Materien mittheilt, welche sie nicht haben (sie organisirt): also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanism) nicht erklärt werden kann“ (5:374).

Die Organisation der Natur hat demnach „nichts Analogisches mit irgend einer Causalität, die wir kennen“ (5:375), weder mit einem physischen Naturvermögen noch auch mit menschlicher Kunst. Gleichwohl dient der Begriff eines Naturzwecks, in dem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist, als regulativer Begriff für die reflektierende Urteilskraft, nämlich „nach einer entfernten Analogie mit unserer Causalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken“ (5:375). Die organisierten Wesen der Natur verschaffen dem Begriff eines Naturzwecks objektive Realität und bieten dadurch den Naturwissenschaften den Grund zu einer Teleologie, der durch die äußere oder relative Zweckmäßigkeit, die einen Zweck der Natur nur hypothetisch voraussetzt, nicht zu rechtfertigen ist. Der Begriff eines Naturzwecks führt nämlich weiter auf die Idee der gesamten Natur als eines zweckmäßigen Systems, das nach dem subjektiven Prinzip der Vernunft bzw. der Maxime der reflektierenden Urteilskraft beurteilt wird: „Alles in der Welt ist irgend wozu gut; nichts ist in ihr umsonst“ (5:379). Dadurch wird jedoch nichts über eine Absichtlichkeit der Natur ausgesagt, vielmehr geht es nur darum, „zum Gebrauche der Vernunft eine andere Art der Nachforschung, als die nach mechanischen Gesetzen“ hinzuzufügen, „um die Unzulänglichkeit der letzteren selbst zur empirischen Aufsuchung aller besondern Gesetze der Natur zu ergänzen“ (5:383).

Weiterführende Literatur

Bartuschat, Wolfgang: Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft, Frankfurt/M.: Klostermann 1972, 169–188.

Frank, Manfred / Zanetti, Véronique: „Kommentar zur ersten Einleitung in die Kritik der Urteilskraft“, in: Kant, Immanuel: Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie, Bd. 3, hg. von Manfred Frank und Véronique Zanetti, Frankfurt/M.: Bibliothek deutscher Klassiker 1996, 1264–1286.

Goy, Ina: „Die Teleologie der organischen Natur (§§ 64–68)“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008, 223–239.

Ulrich Seeberg

Analytik des Erhabenen

Die *Analytik des Erhabenen* bildet in der *KU* das Komplement zur →*Analytik des Schönen*. In der *Analytik des Erhabenen* untersucht Kant den „Widerstreit“ von →Einbildungskraft und →Vernunft (5:258) bei einer Erscheinung, angesichts derer sich die Einbildungskraft in einen „Abgrund […] zu verlieren fürchtet“ (5:258). Weitere wichtige Stellen: 5:248; 5:250ff.; 5:257; 5:260f.; 5:264f.; 5:277.

Verwandte Stichworte

Schönheit (Schöne, das); Erhabene, das; Einbildungskraft; Vernunft

Philosophische Funktion

Angesichts eines überwältigenden Natureindrucks kommt es Kant zufolge zu einer Komplikation im Verhältnis der Erkenntniskräfte, durch deren Beziehung auf →Ideen der Vernunft aber

zu einer indirekten Lust (vgl. 5:245). Im Kontrast des gleichsam gewaltsamen Sinneseindrucks mit Ideen der Vernunft stellt sich eine → Reflexion zwischen Einbildungskraft und Vernunft und damit eine „Lust durch Unlust" ein, die Kant genauer als ein durch „schnellwechselnde[s] Abstoßen und Anziehen eben desselben Objects" (5:258) charakterisiertes Gefühl der Faszination bestimmt. Kant bezeichnet dies auch als „Geistesstimmung" (5:250), die eine disharmonische „Weltanschauung" (5:255) ausdrückt.

Gemäß der Einteilung der Kategorientafel der *KrV* in die mathematischen und die → dynamischen Kategorien unterscheidet Kant zwischen dem Mathematisch-Erhabenen (vgl. 5:248–260) und dem Dynamisch-Erhabenen (vgl. 5:260–266). Grund des Mathematisch-Erhabenen ist die Vorstellung von Erscheinungen der → Natur in ihrer unendlichen, die Einbildungskraft des wahrnehmenden Subjekts überfordernden Größe. In der Analyse des Dynamisch-Erhabenen geht es um ein Erleben der rohen Natur in ihrer überwältigenden Macht, durch die sie das Subjekt jederzeit vernichten könnte. Unabdingbare Voraussetzung für das Erleben des Erhabenen ist existenzielle Distanz: Das erlebende Subjekt muss sich „in Sicherheit befinden" (5:261), um sich dem ästhetischen Eindruck des Erhabenen aussetzen zu können. Die beiden Modi des Erhabenen stellen dann je spezifisch auf die → Sinnlichkeit und Leiblichkeit des Subjekts gerichtete Bedrohungen seiner Vermögen dar: Vom Eindruck der unüberschaubaren Größe und „Formlosigkeit" (5:247) der Natur geht eine „Erschütterung" (5:258) aus, da das Subjekt hier der Unfähigkeit seiner Einbildungskraft gewahr wird, sie instantan in eine Anschauung zu fassen. Die Erscheinungen der Natur, in denen sich ihre Übermacht als zerstörerische Gewalt zeigt (vgl. 5:261f.), machen dem Subjekt seine existenzielle Zerbrechlichkeit und Nichtigkeit bewusst. Beide Weisen der Überforderung äußern sich in einer Unlust, in der das Symptom einer Krise im Weltverhältnis und Selbstverständnis gesehen werden darf. Sie rufen jedoch im Subjekt das Bewusstsein einer „Selbsterhaltung von ganz andrer Art" hervor (5:261): In der Unlust am widrigen, für die Einbildungskraft unzweckmäßigen Eindruck wird dem Subjekt in dem „Gefühl, daß wir reine, selbstständige Vernunft haben" (5:258), seine übersinnliche Bestimmung bewusst.

Weiterführende Literatur

Feger, Hans: Die Macht der Einbildungskraft in der Ästhetik Kants und Schillers, Heidelberg: Carl Winter 1995, insbes. 217–260.

Fœssel, Michaël: „Analytik des Erhabenen", in: Höffe, Otfried (Hg.): Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008, 99–119.

Kaulbach, Friedrich: Ästhetische Welterkenntnis bei Kant, Würzburg: Königshausen und Neumann 1984.

Lyotard, Jean-François: Leçons sur l'Analytique du sublime: Kant, Critique de la faculté de juger, ch. 23–29, Paris: Galilée 1991; dt.: ders.: Die Analytik des Erhabenen – Kant-Lektionen – Kritik der Urteilskraft §§ 23–29, übers. v. Christine Pries, München: Wilhelm Fink 1994.

Birgit Recki

Analytik des Schönen

Die *Analytik des Schönen* der *KU* ist die Erörterung der apriorischen Bedingungen der Möglichkeit eines rein ästhetischen Urteils. Sie soll die transzendentale Begründung von dessen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit leisten. Kant macht in seiner Analyse deutlich, dass → Schönheit kein Prädikat vom Objekt ist, sondern ein Reflexionsbegriff, der sich auf die besondere Verfassung der Form eines Gegenstandes bezieht: „*Schönheit* ist Form der *Zweckmäßigkeit* eines Gegenstandes, sofern sie *ohne Vorstellung eines Zwecks* an ihm wahrgenommen wird" (5:236). Das ästhetische Urteil über das Schöne artikuliert angesichts eines solchen Gegenstandes der Wahrnehmung eine → Lust durch Reflexion; es ist Ausdruck eines positiven „Lebensgefühl[s]" (5:204), dessen intelligible Genese in der Analytik des Schönen rekonstruiert wird. Wichtige Stellen: 5:211; 5:219; 5:236; 5:240.

Verwandte Stichwörter

Analytik des Erhabenen; Schönheit (Schöne, das); Geschmack; Idee, ästhetische

Philosophische Funktion

In der *Analytik des Schönen* erörtert Kant *uno actu* den Vorgang der Reflexion und das in ihr entspringende Gefühl eines interesselosen Wohlgefallens bei der Wahrnehmung und Beurteilung von Schönem, zu dem Menschen als sinnlich-vernünftige Wesen prinzipiell fähig sind. Durch seine Erklä-

rung aus apriorischen Bedingungen epistemischer Rationalität, dem Vermögen zu „*Erkenntniß überhaupt*“ (5:217) und dem darauf bezogenen Verhältnis der kognitiven Vermögen → Einbildungskraft und → Verstand, wird deutlich, dass sich aus deren freier und wechselseitig sich befördernder Übereinstimmung und auf die Fähigkeit zu dem Gefühl eines interesselosen, nicht durch einen bestimmten Begriff von der Schönheit eines Gegenstandes vermittelten → Wohlgefallens der Anspruch rein ästhetischer Urteile auf allgemeine Gültigkeit gründet.

Formal bestimmt Kant das → Geschmacksurteil durch vier Momente gemäß den Titeln der Urteilstafel der *KrV* (vgl. KrV A 70 / B 95): Quantität – Qualität – Modalität – Relation (vgl. die Kategorientafel KrV A 80 / B 105). Das ästhetische Urteil ist demnach ein bejahendes (Qualität), allgemeines (Quantität), hypothetisches (Relation), apodiktisches Urteil (Modalität). Auffällig und signifikant ist die Anomalie, dass Kant bei der Konstruktion des ästhetischen Urteils anders als beim logischen mit der Qualität einsetzt: So wird von vornherein dessen Eigenart einer Beziehung auf ein Lustgefühl, mithin als positiv benannt. „*Wohlgefallen […] ohne alles Interesse*“ (5:204; vgl. 5:211), „subjective Allgemeinheit“ (5:212) „*ohne Begriff*“ (5:219), „*Zweckmäßigkeit […] ohne Vorstellung eines Zwecks*“ (5:236) und „*subjective Nothwendigkeit*“ (5:237) als eine Notwendigkeit „*ohne Begriff*“ (5:240): In diesen Momenten wird die Vollzugsform des ästhetischen Urteils expliziert. Der Gegenstand, auf den sich ein solches Urteil bezieht, ist als schön bestimmt. Wir haben an einem so beurteilten Gegenstand eine Lust in Gedanken. Dabei formuliert Kant die genannten Urteilstitel in bewusster Paradoxie, um den eigenartigen Fall eines Urteils zu erfassen, das nicht in einem Begriff terminiert, sondern in einer offenen Reflexionsbewegung ‚besteht‘ und gleichwohl den Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erhebt.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant’s Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment, Cambridge/Mass. u. a.: Cambridge University Press 2001.

Baum, Manfred: „Subjektivität, Allgemeingültigkeit und Apriorität des Geschmacksurteils bei Kant“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 39, 1991, 271–284.

Fricke, Christel: Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils, Berlin: de Gruyter 1990.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Taste, Cambridge/Mass. u. a.: Harvard University Press ^{2}1997 (1979).

Kaulbach, Friedrich: Ästhetische Welterkenntnis bei Kant, Würzburg: Königshausen und Neumann 1984.

Kulenkampff, Jens: Kants Logik des ästhetischen Urteils, Frankfurt/M.: Klostermann ^{2}1994 (1978).

Longuenesse, Béatrice: Kant’s Theory of Judgment, and Judgments of Taste, in: Inquiry 46, 2003, 146–163.

Stolzenberg, Jürgen: „Das freie Spiel der Erkenntniskräfte. Zu Kants Theorie des Geschmacksurteils“, in: Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks. Ästhetische Erfahrung heute – Studien zur Aktualität von Kants „Kritik der Urteilskraft“, Sonderheft des Jahrgangs 2000 der Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft, hg. v. Ursula Franke, Hamburg: Meiner 2000, 1–28.

Birgit Recki

Analytik, transzendentale

Die transzendentale Analytik ist „die Zergliederung unseres gesammten Erkenntnisses a priori in die Elemente der reinen Verstandeserkenntniß“ (KrV A 64 / B 89). Unter den „Elementen“ der reinen Verstandeserkenntnis sind hierbei die Grund- oder „Elementarbegriffe“ zu verstehen, deren Gehalt nicht aus der Erfahrung stammt, sondern über die der → Verstand aus sich heraus verfügt und die Kant als „Kategorien“ bezeichnet (KrV A 64 / B 89). Diese und die Grundsätze, in denen sie ursprünglich auf Gegenstände angewandt werden, sind das eigentliche Thema der transzendentalen Analytik, die Kant im gleichnamigen Abschnitt der *KrV* (KrV A 64–292 / B 89–349) abhandelt, der sich dementsprechend in die *Analytik der Begriffe* (KrV A 65–129 / B 90–168) und die *Analytik der Grundsätze* (KrV A 130–292 / B 169–349) gliedert. Sofern die in der transzendentalen Analytik betrachteten Begriffe bzw. die ihnen ent-

sprechenden Grundsätze notwendige inhaltliche Bedingungen des Gegenstandsbezugs und damit der →objektiven Gültigkeit von Erkenntnisurteilen sind, charakterisiert Kant die transzendentale Analytik auch als „Kanon" (KrV A 63 / B 88) des Verstandesgebrauchs und als „Logik der Wahrheit": „Der Theil der transscendentalen Logik also, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntniß vorträgt, und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transscendentale Analytik und zugleich eine Logik der Wahrheit" (KrV A 62 / B 87). Weitere wichtige Stellen: KrV A 131 / B 170; KrV A 236 / B 295; KrV A 246f. / B 303; KrV A 321f. / B 377f.; KrV B 428; KrV 481 / B 509; KrV A 536 / B 564; KrV A 581 / B 609; KrV A 638 / B 666; KrV A 642 / B 670; KrV A 703 / B 731; KrV A 796 / B 824; 5:89; 5:90; 6:249.

Verwandte Stichworte

Analytik; Analytik der Begriffe; Analytik der Grundsätze; Logik, transzendentale

Philosophische Funktion

1 Das Grundproblem der Transzendentalen Analytik

Die systematische Fragestellung, die in der transzendentalen Analytik verfolgt wird, zeichnet sich bereits in Kants Entwicklung der frühen 70er Jahre ab. Bereits in der Dissertation *De mundi* (1770) unterscheidet Kant zwei Aspekte des Verstandesgebrauchs: In formaler Hinsicht ist der Verstand der Ursprung der logischen Form von →Urteilen. Der Verstand lässt sich jedoch nicht darauf reduzieren, ein Vermögen logischer Operationen zu sein. Er ist auch der Ursprung von →Begriffen, durch die wir Strukturen und Verhältnisse von Gegenständen denken und trägt damit inhaltlich dazu bei, wie wir die Welt auffassen. Kant drückt diese Dualität der Funktionsweisen des Verstandes durch die Unterscheidung von dessen „*USUS LOGICUS*" und „*USUS REALIS*" aus (2:393). In *De mundi* vertritt Kant noch die Auffassung, dass der reale Verstandesgebrauch eine von sinnlichen Erscheinungsbedingungen unabhängige Erkenntnis der Gegenstände ermöglicht (vgl. 2:392; →De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis). Doch schon bald wurde Kant deutlich, dass das Konzept des realen Verstandesgebrauchs ein Problem aufwirft, das in der Dissertation noch gar nicht in den Blick gekommen war: Wie können wir wissen, dass Begriffe, die aus unserem Verstand entspringen, auf reale Gegenstände anwendbar sind, statt nur subjektiver Ausdruck unserer Denkweise ohne objektive Geltung zu sein (Brief an Herz vom 21. 2. 1772, 10:130)? Die transzendentale Analytik enthält Kants positive Antwort auf diese Frage, wobei Kant sich auf die begrifflichen Grundelemente des Verstandes (die →Kategorien) beschränkt. Die Aufgabe der transzendentalen Analytik besteht dementsprechend in zweierlei: Erstens sollen die begrifflichen Grundelemente identifiziert werden, die ihren Ursprung im Verstand haben; zweitens soll gezeigt werden, dass und auf welche Weise der Bezug dieser Begriffe auf reale Gegenstände aufgewiesen und begründet werden kann. Hinsichtlich der zweiten Teilaufgabe hat die transzendentale Analytik sowohl eine rechtfertigende, als auch eine limitative Aufgabe: Sie soll die →objektive Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe sicherstellen, zugleich soll sie solche Verwendungsweisen ausschließen, in denen deren Geltungsbedingungen bzw. -grenzen nicht beachtet sind.

2 Transzendentale Analytik und formale Logik

Indem Kant die Theorie der Grundbegriffe des Verstandes als ‚transzendentale Analytik' bezeichnet, werden Entsprechungen und zugleich Differenzen dieses Theoriestücks zu jener Analytik zum Ausdruck gebracht, die nach Kant den ersten Teil der reinen allgemeinen, d. h. der formalen →Logik darstellt (KrV A 59 / B 84). Wie diese betrachtet die transzendentale Analytik Grundprinzipien a priori, die für den wahrheitsfähigen Verstandesgebrauch notwendig sind. Wie die formallogische Analytik liefert sie einen „Kanon" zur Beurteilung des Verstandesgebrauchs, d. h. ein System von Regeln, die zwar keine hinreichenden, aber doch notwendige Bedingungen der Wahrheit von Urteilen darstellen. Während die logische Analytik jedoch nur die formalen Grundbedingungen des Urteilens (z. B. Widerspruchsfreiheit) betrachtet, geht es in der transzendentalen Analytik um Begriffe und insofern um Inhalte, die für wahrheitsfähigen Verstandesgebrauch notwendig sind (KrV A 54f. / B 78f.). Die Analogie zur formalen Logik, die Kant ungeachtet dieses Unterschieds gegeben sieht, schlägt sich im Aufbau der transzendentalen Analytik nieder: Wie die formallogi-

sche Analytik in ihrem ersten Teil von Begriffen und im zweiten von Urteilen handelt, setzt die transzendentale Analytik sich aus der „Analytik der Begriffe“ (KrV A 65 / B 90) und der „Analytik von […] *Urtheilen*“ zusammen (KrV A 130 / B 169). Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass der Aufbau von formaler und transzendentaler Analytik sich erheblich voneinander unterscheidet: Während die formale Analytik die Lehre von den Vernunftschlüssen enthält, ist deren transzendentales Gegenstück nicht Teil der *Transzendentalen Analytik*, sondern der *Transscendentalen Dialektik* (KrV A 293–704 / B 349–732). Und während die *Transzendentale Analytik* eine *Doctrin der Urtheilskraft* einschließt (KrV A 137 / B 176), kann eine formallogische Analytik nach Kant gerade keinen doktrinalen Teil für die → Urteilskraft enthalten (vgl. KrV A 135 / B 174; → Analytik). Fraglich ist überdies, ob die Einteilung in *Analytik der Begriffe* (KrV A 65–129 / B 90–168) und *Analytik der Grundsätze* (KrV A 130–291 / B 169–348) in der formallogischen und der transzendentalen Analytik überhaupt einen annähernd entsprechenden Sinn hat (vgl. Abs. 4). Ein anders gearteter Aspekt der positiven Beziehung zwischen formallogischer und transzendentaler Analytik zeigt sich in der Strategie der „*Entdeckung*“ der reinen Verstandesbegriffe, die von der logischen Tafel der formalen Grundeigenschaften von Urteilen ausgeht (KrV A 70 / B 95); Kant setzt hierbei voraus, dass zwischen den in der formalen Analytik der Urteile betrachteten Strukturen und den in der transzendentalen Analytik behandelten kategorialen Strukturen eine Entsprechung besteht (→ Leitfaden (der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe)).

3 *Die transzendentale Analytik als Theorie der Erfahrung*

Kants Antwort auf die in der transzendentalen Analytik zentrale Frage, wie Begriffe, die aus dem Verstand entspringen, zurecht auf reale Gegenstände angewandt werden können, bezieht sich in entscheidender Weise auf die Struktur der Erfahrung. Kants Grundthese im Hinblick auf die Bedingungen des legitimen Gebrauchs der Kategorien ist es nämlich, dass den Kategorien nur insofern ein gesicherter Bezug auf Gegenstände zukommt, als sie die begriffliche Form der Erfahrung enthalten, d. h. die Grundregeln darstellen, denen gemäß sinnlich-anschauliche Gegebenheiten im Bewusstsein verbunden werden (vgl. KrV A 93 / B 126). Nur insofern sie in diesem Sinn ‚konstitutiv‘ für die Erfahrung sind, lässt sich die objektive Gültigkeit der Kategorien behaupten. Die transzendentale Analytik kann daher in ihrem Kern als eine Theorie der Erfahrung charakterisiert werden, deren Grundgedanke besagt, dass Erfahrung durch apriorische begriffliche Elemente ermöglicht ist (→ Erfahrung). Dabei ist nicht zu vergessen, dass die Ausgangsfrage der Transzendentalen Analytik nicht die nach der Struktur der Erfahrung, sondern die nach der Möglichkeit des Gegenstandsbezugs der aus dem Verstand entspringenden Begriffe ist. Die Erörterung der begrifflichen Form der Erfahrung hat also die Aufgabe zu zeigen, inwiefern den Kategorien a priori Bezug auf reale Gegenstände zukommt. Mit dem erfahrungstheoretischen Resultat der transzendentalen Analytik ist daher auch unmittelbar ihre limitative Grundthese gegeben: Die aus dem Verstand entspringenden Begriffe können nicht in einer von den Bedingungen des sinnlichen Erscheinens der Wirklichkeit unabhängigen Erkenntnis von Gegenständen „an sich“ verwendet werden, sondern erhalten Bezug auf reale Gegenstände nur, indem sie die begriffliche Struktur der Erfahrung und somit der Erkenntnis von Erscheinungen darstellen (KrV B 146ff.). In diesem Sinn sagt Kant, der „stolze Name“ der → Ontologie im Sinne einer durch Kategoriengebrauch ermöglichten Erkenntnis der „Dinge überhaupt“ müsse „dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen“ (KrV A 247 / B 303).

4 *Der Aufbau der* Transzendentalen Analytik

Die *Transzendentale Analytik* gliedert sich in zwei Hauptteile, in die *Analytik der Begriffe* (KrV A 65–129 / B 90–168) und die *Analytik der Grundsätze* (KrV A 130–291 / B 169–348). Jeder dieser Teile erfüllt eine spezifische Aufgabe innerhalb des kantischen Unternehmens, die objektive Gültigkeit der aus dem Verstand entspringenden Begriffe a priori sicherzustellen. Innerhalb der *Analytik der Begriffe* lassen sich, entsprechend ihrer Einteilung in zwei „*Hauptstück[e]*“, zwei Teilschritte unterscheiden, die hierfür erforderlich sind: Erstens enthält sie die „*Entdeckung*“ der reinen Verstandesbegriffe, d. h. den Nachweis, dass bestimmte Begriffe – die Kategorien – ihren Ursprung tat-

sächlich im Verstand haben (KrV A 67 / B 91ff.). Die diesbezügliche Argumentation, die sich wesentlich auf die „Zusammentreffung" der Kategorien mit den logischen Grundfunktionen des → Verstandes beruft, wird von Kant in der *KrV B* auch als „*metaphysische[] Deduction*" bezeichnet (KrV B 159). Zweitens enthält die Analytik der Begriffe die „*transscendentale Deduction*" der Kategorien, d. h. den Nachweis der notwendigen Anwendbarkeit der Kategorien auf Gegenstände, die Kants Argument zufolge auf den Bereich der Erfahrungsgegenstände beschränkt ist (KrV A 92ff. für die erste Fassung und KrV B 129ff. für die zweite Fassung der Deduktion; → Analytik der Begriffe).

In den ersten beiden Hauptstücken des Abschnitts über die Grundsätze des reinen Verstandes werden an das Ergebnis der Analytik der Begriffe anschließende Fragestellungen verfolgt: Der Abschnitt vom *Schematismus der reinen Verstandesbegriffe* (KrV A 137–147 / B 176–187) gilt der Frage, wie es für die → Urteilkraft überhaupt möglich ist, auf → Erscheinungen, die als solche den Formen der Sinnlichkeit (→ Raum und Zeit) unterworfen sind, Begriffe anzuwenden, die allein aus dem Verstand entspringen und insofern einen rein intellektuellen, von sinnlichen Bedingungen unabhängigen Inhalt haben (vgl. KrV A 132 / B 171ff.). An die allgemeine Untersuchung dieser Frage schließt Kant hier auch schon eine Erörterung der spezifischen Anwendungsbedingungen der einzelnen Kategorien an (vgl. KrV A 142 / B 182ff.). Das „*System aller Grundsätze des reinen Verstandes*" (KrV A 148 / B 187; KrV A 148–235 / B 187–287) enthält die systematische Formulierung der Grundsätze, in denen die Kategorien auf Erscheinungen angewendet werden, und in deren „Beweisen" eine Erörterung der spezifischen Rolle, die die (schematisierten) Kategorien jeweils bei der Ermöglichung der Erfahrung spielen (vgl. KrV A 158 / B 197ff.). Die Unterscheidung zwischen Analytik der Begriffe und Analytik der Grundsätze bezieht sich also auf Teile der fortschreitenden Untersuchung des in der transzendentalen Analytik zentralen Problemzusammenhangs, und nicht auf die Untersuchung von Begriffen und Urteilen als distinkten Gegenstands- und Problembereichen (vgl. Longuenesse, *Capacity to Judge*, S. 244ff.; Strawson, *The Bounds of Sense*, S. 118ff.). Der dritte und letzte Teil der *Analytik der Grundsätze* (KrV A 235–260 / B 294–315) stellt freilich keine Fortführung der kategorientheoretischen Argumentation dar, sondern behandelt die Unterscheidung zwischen „Phaenomena" und „Noumena", um den für die ganze transzendentale Analytik wesentlichen Gedanken der Begrenzung des objektiv gültigen Gebrauchs der Kategorien auf Erscheinungen zu explizieren (KrV A 235 / B 294; → Noumenon/Phaenomenon). Die hierbei zentrale These der Unmöglichkeit einer positiven Bestimmung von Noumena verbindet den Abschnitt inhaltlich mit der im folgenden *Anhang* (KrV A 260–293 / B 316–349) formulierten Leibnizkritik.

5 Der Anhang der Transzendentalen Analytik

Die transzendentale Analytik wird durch einen *Anhang* (KrV A 260–293 / B 316–349) beschlossen, dessen Beziehung zum zentralen Problem- und Thesenbestand der transzendentalen Analytik erhebliche Interpretationsprobleme aufwirft. Kant untersucht hier Begriffe, die für alles Urteilen notwendig sind, ohne aber als Kategorien gelten zu können. Kant bezeichnet sie als → Reflexionsbegriffe und betrachtet sie in einer der Tafel der logischen bzw. kategorialen Funktionen entsprechenden systematischen Anordnung (vgl. KrV A 262 / B 317f.). Die Anwendung der Reflexionsbegriffe gehört wesentlich zu einer →‚Überlegung', die jedem objektiv gültigen Urteil vorangehen muss, insbesondere aber zur transzendentalen Überlegung, ohne die objektiv gültige Urteile a priori nicht möglich sind. Kant zieht die Lehre von den Reflexionsbegriffen im Anhang heran, um die → Leibnizsche Metaphysik zu kritisieren (vgl. KrV A 271 / B 327ff.). Diese beruht nach Kant auf der unhaltbaren Annahme, es sei möglich, durch bloße Vergleichung von Begriffsinhalten zu einer objektiv gültigen Anwendung der Reflexionsbegriffe (z. B. des Begriffs der Identität) gelangen zu können. Insofern bildet der Anhang einen Übergang zur → transzendentalen Dialektik als der Kritik vermeintlicher, erfahrungstranszendenter Erkenntnisse.

Die Frage, worin die eigentliche Funktion dieses Abschnitts zu sehen ist, wird in der Literatur freilich unterschiedlich beantwortet. Die mit dem Begriff der transzendentalen Überlegung verbundene Idee einer „transzendentalen Topik" (KrV A 268 / B 324) lässt den Abschnitt als Beitrag zur Methodologie der Transzendentalphilosophie erscheinen (vgl. Paton, *Kant and the Errors*; Leitner,

Systematische Topik); dagegen deutet die Theorie der Vergleichungsbegriffe auf einen gleichsam ‚nachgeschobenen' Beitrag zur Urteilstheorie hin (vgl. Reich, *Vollständigkeit 1932*; Longuenesse, *Capacity to Judge*), und die Zuordnung der Reflexionsbegriffe zur Tafel der logischen Grundfunktionen gab Anlass zu der These, der Abschnitt sei sachlich im Zusammenhang der metaphysischen Deduktion der Kategorien zu lokalisieren (vgl. Heinrichs, *Die Logik der Vernunftkritik*).

Weiterführende Literatur

Bennett, Jonathan: Kant's Analytic, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 1966.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge/Mass. u. a.: Cambridge University Press 1987.

Heinrichs, Johannes: Die Logik der Vernunftkritik: Kants Kategorientafel, Tübingen: Francke 1986.

Leitner, Heinrich: Systematische Topik. Methode und Argumentation in Kants kritischer Philosophie, Würzburg: Königshausen & Neumann 1994.

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge, Princeton: Princeton University Press ^{2}1998.

Paton, Herbert James: Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft, London: Allen & Unwin 1936.

Paton, Herbert James: „Kant and the Errors of Leibniz", in: Beck, Lewis White (Hg.): Kant Studies Today, La Salle: Open Court 1969, 72–87.

Reich, Klaus: Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel, Berlin: Schoetz 1932.

Strawson, Peter F.: The Bounds of Sense, London: Methuen 1966.

Willaschek, Marcus: „Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 325–351.

Christian Klotz

analytisch/synthetisch

Die Ausdrücke ‚analytisch' und ‚synthetisch' erscheinen bei Kant in verschiedenen, lose miteinander verbundenen, doch keineswegs äquivalenten Bedeutungen. Kant selbst gibt keine allgemeine Definition für sie, und wenn er die Frage nach ihrer Bedeutung anspricht, warnt er davor, die verschiedenen Weisen, in denen er sie gebraucht, zu verwechseln (vgl. 4:276 Anm.). ‚Analytisch' und ‚synthetisch' sind die Adjektivformen zu →‚Analysis' und →‚Synthesis'. Ihrer etymologischen Bedeutung nach sollen diese im ersten Fall den Akt der →Zergliederung, Absonderung oder Auflösung eines Ganzen in seine Teile bezeichnen, um das Ganze zu erhellen, und im zweiten Fall den Akt der →Zusammenfassung, →Verbindung oder →Verknüpfung von Teilen, um ein Ganzes zu bilden. Dementsprechend erklärt Kant in der *Deutlichkeit*, wenn er zwischen der Methode der →Mathematik, die ‚synthetisch' ist, und der Methode der →Philosophie, die ‚analytisch' ist, unterscheidet (vgl. 2:276), dass die Zergliederung „verwickelte Erkenntnisse [auflöst]", die Synthesis hingegen „gegebene einfache Erkenntnisse [verknüpft]" (2:282). Darüber hinaus sagt Kant in der *KrV*: „Ich verstehe aber unter *Synthesis* in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun […]" (KrV A 77 / B 103); dass „alle Verbindung […] eine Verstandeshandlung [ist], die wir mit der allgemeinen Benennung *Synthesis* belegen würden […] und daß die Auflösung, *Analysis* […] ihr Gegentheil zu sein scheint" (KrV B 130). Wenn er zwischen zwei Arten von →Urteilen unterscheidet, sagt Kant außerdem, dass ein synthetisches Urteil durch das Prädikat zum Begriff des Subjekts „etwas hinzuthut" (4:267) und daher unsere Erkenntnis „vergrößert" (4:266); in einem analytischen Urteil hingegen „habe ich meinen Begriff [des Subjects] […] nicht im mindesten erweitert, sondern ihn nur aufgelöset" (4:266), was heißt, dass solche Urteile „diesen nur durch Zergliederung in seine Theilbegriffe zerfällen" (KrV A 7 / B 11). Die Bedeutung der Ausdrücke ‚analytisch' und ‚synthetisch' so allgemein zu beschreiben, mag zwar praktisch sein, doch wird die spezifische Art und Weise, in der Kant die Ausdrücke in bestimmten Kontexten gebraucht, wie etwa in seinen Ausführungen über den Unterschied zwischen →analytischer und synthetischer Methode, →analytischer und synthetischer Einheit oder →analytischen und synthetischen Urteilen, dadurch weder ganz noch auch nur angemessen geklärt. Man muss daher die Ausdrücke ‚analytisch' und ‚synthetisch' entsprechend den spezifischen Kontexten verstehen,

in denen sie vorkommen. Weitere wichtige Stellen: 2:388 Anm.; KrV A 79 / B 104f.; KrV B 133; 4:266f.; 4:274f.; 4:279; 9:111; 9:149.

Verwandte Stichworte
Analyse; Synthesis; Methode, analytische/synthetische; Einheit, analytische/synthetische; Urteil, analytisches/synthetisches

Philosophische Funktion

1 Analytische und synthetische Methode

1.1 In der philosophischen Tradition nahmen die Ausdrücke ‚analytisch' und ‚synthetisch' eine zentrale Stellung in der Methodendiskussion ein. Kant unterscheidet zwischen zwei Arten von Methoden, die er im Einklang mit dem traditionellen Gebrauch ‚analytisch' und ‚synthetisch' bzw. →‚regressiv' und →‚progressiv' nennt. In der *Logik* formuliert Kant diesen Unterschied so: Die analytische Methode „fängt von dem Bedingten und Begründeten an und geht zu den Principien fort (a principiatis ad principia)"; die synthetische Methode hingegen „geht von den Principien zu den Folgen oder vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Die erstere könnte man auch die *regressive*, so wie die letztere die *progressive* nennen" (9:149; vgl. 4:276 Anm.; →Methode, analytische/synthetische).

1.2 In der *Deutlichkeit*, wo Kant die Ausdrücke ‚analytisch' und ‚synthetisch' zum ersten Mal einführt, dienen sie dazu, zwischen zwei verschiedenen Methoden oder Verfahrensweisen zu unterscheiden, um zu einem Allgemeinbegriff oder einer →Definition zu gelangen. Dementsprechend meint Kant, dass die Philosophie zu ihren Begriffen ‚analytisch', d. h. „durch *Absonderung*" der in einem gegebenen Begriff vorfindlichen →Merkmale gelange (2:276); die Mathematik hingegen gelange zu ihren Definitionen ‚synthetisch', d. h. „durch die *willkürliche Verbindung* der Begriffe" (2:276), wodurch ein Begriff gemacht oder konstruiert werde (vgl. 2:291). Eine ähnliche Erörterung des Unterschieds zwischen synthetischer Methode der Mathematik und analytischer Methode der Philosophie findet sich auch in der *KrV* (vgl. KrV A 712 / B 740–A 738 / B 766).

In einem demgegenüber spezielleren und eher technischen Sinn bezeichnet „Synthesis", als „Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft" (KrV B 130), „die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen" (KrV A 77 / B 103); sie ist der ‚Analysis' oder „Auflösung" entgegengesetzt, die jedoch die Synthesis voraussetzt, „denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur *durch ihn* als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können" (KrV B 130). In diesem engeren, die Handlungen des →Verbindens bzw. Auflösens bezeichnenden Sinn, sind die Ausdrücke ‚analytisch' und ‚synthetisch' nur noch schwer mit der analytischen und synthetischen Methode identifizierbar, auch wenn sie mit ihr lose verknüpft sind.

2 Analytische und synthetische Urteile

Während in der *Deutlichkeit* die Ausdrücke ‚analytisch' und ‚synthetisch' lediglich dazu dienten, zwischen zweierlei Methoden zu unterscheiden, um zu Allgemeinbegriffen oder Definitionen zu gelangen, wird der Anwendungsbereich dieser Ausdrücke, die noch zu Zeiten Kants ein zentrales Begriffspaar der philosophischen Methodenlehre repräsentierten, in der kritischen Philosophie erweitert. In der *KrV* werden mit den Ausdrücken ‚analytisch' und ‚synthetisch' zwei Arten von Urteilen unterschieden, nämlich ‚analytische' Urteile, in denen das Prädikat bereits im Begriff des Subjekts „enthalten ist", und die daher unsere Erkenntnis bloß „aus einander setzen", sowie ‚synthetische' Urteile, in denen das Prädikat nicht im Begriff des Subjekts enthalten ist, sondern „ganz außer dem Begriff" liegt, und die daher unsere Erkenntnis „erweitern" (KrV A 7 / B 10f.). Da analytische Urteile im Gegensatz zu synthetischen Urteilen „zu dem Begriffe des Subjects" vermittels des Prädikats nichts „hinzuthun", werden sie als „Erläuterungs-" bzw. „Erweiterungsurtheile" bezeichnet (KrV A 7 / B 11; →Urteil, analytisches/synthetisches).

3 Analytische und synthetische Einheit

Kant verwendet jedoch die traditionellen Ausdrücke ‚analytisch' und ‚synthetisch' in der *KrV* auch noch in ganz anderer Weise, nämlich um damit zwei verschiedene Arten von Einheit zu beschreiben, vermittels derer durch ein und dieselbe Verstandeshandlung zwei verschiedene Resultate hervorgebracht werden. Die analytische Einheit ist diejenige Einheit, welche die Verstan-

desfunktion oder Verstandeshandlung „den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urtheile* […] giebt", bzw. ist diejenige Einheit, vermittels derer der Verstand „in Begriffen […] die logische Form eines Urtheils zu Stande [bringt]". Die synthetische Einheit oder „synthetische Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt" ist diejenige Einheit, welche die Verstandesfunktion oder Verstandeshandlung „der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen *in einer Anschauung*" gibt, bzw. sie ist diejenige Einheit, vermittels derer der Verstand „in seine Vorstellungen einen transcendentalen Inhalt" bringt (KrV A 79 / B 104f.). Im Hinblick auf den Begriff der → Einheit des Bewusstseins oder der → Apperzeption ist die ‚analytische' Einheit der Apperzeption die Vorstellung von der „*Identität des Bewußtseins in* [den] *Vorstellungen* selbst", während die ‚synthetische' Einheit der Apperzeption diejenige ist, deren Vorstellung „ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen *in einem Bewußtsein*" verbindet (KrV B 133; vgl. KrV B 130–131; → Einheit, analytische/synthetische).

Interpretationslage

Es sind etliche Versuche unternommen worden zu erklären, wie die von Kant auf vielfältige Weise verwendeten Ausdrücke ‚analytisch' und ‚synthetisch' miteinander verbunden sind. Kant selbst erklärt zum Beispiel, dass die Analysis analytische Sätze erzeuge (vgl. KrV A 718 / B 746). Bemerkungen dieser Art haben dazu geführt, dass unterschiedliche Interpretationen der Beziehung zwischen analytischer Methode und analytischen Urteilen einerseits, sowie zwischen synthetischer Methode und synthetischen Urteilen andererseits existieren (Hintikka, *On the Logic*; vgl. Peijnenberg, *Formal Proof*; Michael H. McCarthy, *Analytic Method*). Darüber hinaus hat man versucht, die Beziehung zwischen Analysis und dem Begriff der analytischen Einheit dadurch zu erklären, dass man argumentierte, die analytische Einheit sei diejenige Einheit, die aus der Analysis resultiere (Longuenesse, *Capacity to Judge*, S. 86; vgl. Reich, *Vollständigkeit*, S. 12–18).

Weiterführende Literatur

Engfer, Hans-Jürgen: Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung Philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluss mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1982, 26–67.

Guyer, Paul / Wood, Allen W.: „Introduction", in: Kant, Immanuel: Critique of Pure Reason, übers. und hg. von Paul Guyer und Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press 1997, insbes. 31–34.

Henrich, Dieter: „Kants Denken 1762–63: Über den Ursprung der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile", in: Heimsoeth, Heinz u. a. (Hg.): Studien zu Kants philosophischer Entwicklung, Hildesheim: Georg Olms 1967, 9–38.

Seung-Kee Lee
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Anarchie

Anarchie definiert Kant als Vergesellschaftungsform, in der „Gesetz und Freiheit ohne Gewalt" (7:330) herrscht. Sie ist ein Zustand, der durch „Regierungslosigkeit" (7:34 Anm.) gekennzeichnet ist. In rechtlicher Hinsicht ist sie die schlimmste denkbare Agglomeration von Menschen (vgl. 8:373), weil in ihr „ein jeder selbst Richter über das sein will, was ihm gegen andere recht sei, aber auch für dieses keine Sicherheit von andern hat oder ihnen giebt, als jedes seine eigene Gewalt; welches ein Kriegszustand ist, in dem jedermann wider jedermann beständig gerüstet sein muß" (6:97). Anarchie ist deshalb ein Zustand voller Greuel (vgl. 8:302). Gelegentlich verwendet Kant Anarchie auch schlicht als Synonym für chaotische Verhältnisse (vgl. 6:184; 7:24; 8:247; 8:367). Wichtige Stellen: 6:97; 6:184; 7:24; 7:34; 7:330; 8:247; 8:302; 8:367; 8:373.

Verwandte Stichworte

Naturzustand; Souverän, Souveränität; Staat; Regierung

Philosophische Funktion

Im Bedeutungskern betrachtet Kant die Begriffe Anarchie und Naturzustand als Synonyme. In seiner Rechtsphilosophie kommt der Anarchie die ‚*summum malum*'-Funktion zu und nimmt damit die Stelle des Tyrannen in der klassischen Staatszwecklehre ein. Die Anarchie ist der Inbegriff der Bedingungen, die es um jeden Preis zu vermeiden gilt, will man den Menschen ein ihm gemäßes

Leben in → Freiheit, d. h. in rechtsstaatlichen Verhältnissen (→ Recht), ermöglichen. Größter Makel der Anarchie ist für Kant, dass in ihr keine Instanz existiert, die „entscheide[t], auf wessen Seite das Recht sei" (8:300). Der Anarchie fehlt ein → Souverän, verstanden als irresistible, rechtssichernde Allgewalt, „die dem Gesetze Effect giebt" (8:299; vgl. 15:893f.). Anarchie ist in Folge des Souveränitätsvakuums zwar ein rechtloser und deshalb von → Willkür gezeichneter, aber kein gesetzloser Zustand, insofern die vernunftrechtlichen Grundlagen des Zusammenlebens, die Kant in den Privatrechtsparagraphen der *MSR* vorstellt, auch ohne Gewaltmonopol Geltung beanspruchen (vgl. 6:312). Diese Ohnmacht des Rechts in der Anarchie im Sinne einer „continuirliche[n] Läsion der Rechte aller andern durch die Anmaßung in seiner eigenen Sache Richter zu sein" (6:97 Anm.) ist ein so fundamentaler Defekt, dass ihr jeder noch so minimalistisch ausfallende rechtsförmige Zustand, wozu Kant auch den → Despotismus und die → Tyrannei zählt, vorzuziehen ist. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass Kant jede Form des Widerstands (→ Widerstand) auch gegen degenerierte Herrschaftsformen mit Verweis auf die dann drohende Anarchie verurteilt (vgl. 8:302 Anm.). Im Vergleich zur Anarchie sind sie das kleinere, zu erduldende Übel. Anarchie kann es auch in einem gewaltenteiligen Staat (→ Gewalten im Staate, die drei) geben, wenn sich die Gewalten gegenseitig so einschränken können, dass kein Souverän erkennbar wird (vgl. 23:342f.). In der Literatur ist angemerkt worden, dass Kants Anarchiebegriff nicht sehr komplex ist und nicht als Auseinandersetzung mit den zum Teil differenzierteren Modellen moderner Anarchietheoretiker zu lesen ist (vgl. Klug, *Anmerkungen*).

Weiterführende Literatur

Joerden, Jan: „From Anarchy to Republic: Kant's History of State Constitutions", in: Robinson, Hoke (Hg.): Proceedings of the Eighth International Kant-Congress, Milwoukee: Marquette University Press 1995, 139–156.

Franco Zotta

Anaxagoras

Griechischer vorsokratischer Philosoph des 5. Jh. v. Chr. (500 [?] – 428 v. Chr.), Zeitgenosse des Empedokles und einer der Lehrer des → Sokrates. Seine materialistische → Naturphilosophie versucht die philosophischen Konzeptionen Heraklits und der → Eleaten zu verbinden und steht der Materieauffassung des → Leukipp und → Demokrit kontradiktorisch entgegen. Kant erwähnt Anaxagoras als Hauptvertreter eines theoretisch-dogmatischen Denkens aus reinen Verstandesprinzipien: „Ex principiis pure rationalibus post scholam Ionicam sub Anaxagora", „Aus reinen Verstandesprinzipien gemäß der ionischen Schule unter Anaxagoras" (*Refl.* 1636, 16:60; vgl. *Refl.* 1635, 16:58, Übers. Vf.). So war es Anaxagoras, „der zuerst den Gedanken ausgesprochen habe, daß der Nus, der Gedanke, das Prinzip der Welt, daß das Wesen der Welt als der Gedanke zu bestimmen ist" (Hegel, *Wissenschaft der Logik, Bd. 1*, S. 34). Damit habe er den Grundstein zu einer Weltsicht durch einen alles beherrschenden → Geist (Nus) gelegt, der als Identität von Vernunft und Wirklichkeit, von Denken und Sein zu begreifen sei (vgl. Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen*, II.6ff.). Nach Kant ist Anaxagoras ein „theologus" (*Refl.* 6232, 18:518; vgl. *Refl.* 1635, 16:59), über den hinaus „man in der Geschichte der griechischen Philosophie […] keine deutliche[n] Spuren einer reinen Vernunfttheologie" (5:140; vgl. 24:699) findet. Während Kant Anaxagoras eine „*Physikotheologie*" unterstellt (5:438; vgl. 5:363, 5:140), die „der Versuch der Vernunft [ist], aus den *Zwecken* der Natur […] auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schließen" (5:436), betont er, dass Anaxagoras, der die unendliche → Teilbarkeit der → Materie und eine daraus resultierende unendliche Fülle von entsprechenden materiellen Dingen lehrte, „aus Erfahrungsgegenständen und ihrer Zweckverbindung schloß" (5:363), sodass die Vielfalt der Phänomene mit der Struktur der Materie vergleichbar ist. Neben Sokrates spricht Kant auch von Anaxagoras nicht als „Heyde" (23:439), sondern als „Christ in potentia", der „die wahre Religion […] das Christenthum" „auch als Offenbahrungslehre" angenommen hätte, „wenn er zur Zeit ihrer öffentlichen Verkündigung gelebt hätte" (23:440). Bei dem Versuch, sich dem antiken Begriff „eines höchsten Wesens als Weltschöpfer[]" (23:440) zu nähern, nimmt Kant Bezug auf → Platon und Anaxagoras, denen er einen gewissen „Schöpfungs-Monotheismus" unterstellt, der allerdings „über den rein kosmologischen Rahmen

(etwa des Anaxagoras)“ hinausreicht (Heimsoeth, *Transzendentale Dialektik*, S. 242; vgl. 23:440).

Weiterführende Literatur

Long, Arthur A. (Hg.): Handbuch Frühe Griechische Philosophie. Von Thales bis zu den Sophisten, aus dem Engl. von Karlheinz Hülser, Stuttgart u. a.: Metzler 2001.

Schink, Willi: „Kant und die griechischen Naturphilosophen“, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 27, 1914, 401–427.

Christiane Straub

Andacht

Andacht nennt Kant die „Stimmung des Gemüths zur Empfänglichkeit Gott ergebener Gesinnungen“ (6:170). Zugleich wird damit „die Wirkung der moralischen Idee“ in subjektiver Betrachtung (6:197) bezeichnet. Weitere wichtige Stellen: 6:170; 6:197f.; 9:493.

Verwandte Stichworte

Gebet; Kirche

Philosophische Funktion

Der Begriff der Andacht hängt eng mit dem Gottesdienst (Kirchgang) und mit dem Gebet zusammen. Wenn sich der „*Geist des Gebets*“ (6:195; 6:197) derart läutert, dass keine sprachlich objektivierte Formel ihm mehr im Wege steht, dann kann sich „die Wirkung der moralischen Idee (die, subjectiv betrachtet, Andacht heißt)“ (6:197) ungehindert entfalten. Der Kirchgang (→Kirche) wiederum, als äußerer Gottesdienst, dient der *Erbauung*, die Kant förmlich definiert als „die *moralische Folge aus der Andacht auf das Subject*“. Er fährt fort: „Diese besteht nun nicht in der Rührung (als welche schon im Begriffe der Andacht liegt), obzwar die meisten vermeintlich Andächtigen (die darum auch *Andächtler* heißen) sie gänzlich darin setzen; mithin muß das Wort *Erbauung* die *Folge* aus der Andacht auf die wirkliche Besserung des Menschen bedeuten“ (6:198 Anm.). Häufig rückt Kant allerdings die Andacht in die Nähe der →Schwärmerei (vgl. 2:221; 2:251). Für die religiöse Erziehung empfiehlt Kant „Fröhlichkeit und Frömmigkeit bei guter Laune statt der grämischen, schüchternen und finstern Andacht“ (9:493). Mit dem ihm eigenen Sarkasmus umschreibt Kant gelegentlich die „*lärmende* […] Andacht“, die bei häuslichen Feiern durch „das Singen geistlicher Lieder“ verursacht wird (5:330; vgl. auch 8:111).

Claus-Dieter Osthövener

Anfang (in der Zeit, des Raums)

Der Anfang eines Dinges in der Zeit ist ein Zustand, vor welchem eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht ist. Der Anfang eines Dinges dem Raume nach ist die Grenze, außerhalb derer das Ding nicht ist. Wichtige Stellen: KrV A 426f. / B 454f.; KrV A 454 / B 482; KrV A 463 / B 491; 4:339f.; 4:352; *Refl.* 3797, 17:295; *Refl.* 3912, 17:340; *Refl.* 6037, 18:430; 21:541; 28:339.

Verwandte Stichworte

Antinomie; Grenze; Weltgröße; Weltanfang

Philosophische Funktion

Die Fragen „ob die Welt von Ewigkeit her sei, oder einen Anfang habe […] oder innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen sei“ (KrV A 481 / B 509) gehören zu den kosmologischen Fragen, „in Ansehung deren man mit Recht eine genugthuende Antwort, die die Beschaffenheit des Gegenstandes betrifft, fordern kann, ohne daß dem Philosophen erlaubt ist, sich derselben dadurch zu entziehen, daß er undurchdringliche Dunkelheit vorschützt“ (KrV A 478 / B 506). Kants Antwort auf diese Fragen befindet sich in der Auflösung der ersten →Antinomie der reinen Vernunft. Negativ ausgedrückt lautet sie: „die Welt hat keinen ersten Anfang der Zeit und keine äußerste Gränze dem Raume nach“ (KrV A 520 / B 548). Damit wird jedoch keine wirkliche Unendlichkeit der Welt dem Raum und der Zeit nach behauptet, sondern nur: „der Regressus in der Reihe der Welterscheinungen, als eine Bestimmung der Weltgröße, geht in indefinitum“ (KrV A 521 / B 549; vgl. auch KrV B 18, KrV B 22, KrV A 297 / B 353, KrV A 430f. / B 458f., KrV A 450 / B 478, KrV A 486 / B 514, KrV A 501f. / B 529f.). Daraus folgt, dass kein empirischer Anfang in der Zeit (sowie keine empirische Grenze im Raum) als absolut gelten darf. Vielmehr muss man jedes Glied in der Reihe der Welterscheinungen als bedingt einem anderen als seiner Bedingung unterordnen und zu diesem fortschreiten. Dies ist

ein regulatives Prinzip der Vernunft, welches keine dogmatische Erkenntnis der Weltgröße liefert, sondern nur als eine Regel zur größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung dient.

Hernán Pringe

Anfangsgründe, metaphysische

‚Metaphysische Anfangsgründe' gibt es in Kants Werk sowohl für die Naturwissenschaft (Physik als Körperlehre) als auch für die Rechts- und Tugendlehre, ohne dass der Terminus von ihm definiert würde. Sie umfassen die in der reinen Vernunft liegenden ersten Prinzipien und Elemente einer auf empirische Anwendungsfälle bezogenen theoretischen oder praktischen Wissenschaft. Diese Prinzipienwissenschaft ist ein vollständiges „reines Vernunftsystem" (23:418), während die empirischen Anwendungsfälle keine in einem Vernunftprinzip gegründete Vollständigkeit und keine Einteilung a priori zulassen. In den 1760er Jahren spricht Kant gelegentlich von „metaphysischen Anfangsgründen der Ästhetik" und „der Sittlichen Welt" (20:49f.), die aus der empirischen Psychologie entnommen sind, „welche eigentlich die metaphysische Erfahrungswissenschaft vom *Menschen*" (2:309), also Anthropologie als Teil der (Baumgartenschen) Metaphysik ist. Vgl. auch die etwa gleichzeitigen Notizen Herders aus Kants Metaphysik-Vorlesung (vgl. 28:153; 28:157). Weitere wichtige Stellen: 6:205; 6:375f.

Verwandte Stichworte

Metaphysik; Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (Die Metaphysik der Sitten, zweiter Teil); Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft; Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (Die Metaphysik der Sitten, Erster Teil)

Philosophische Funktion

Kant hat 1786 ein Buch unter dem Titel ‚Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft' (*MAN*) veröffentlicht, das als ein Pendant zum hundert Jahre vorher erschienenen Hauptwerk Newtons, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, gedacht war und dessen vier Teile jeweils mit „*metaphysische[] Anfangsgründe*" (4:477) der Phoronomie, der Dynamik, der Mechanik und der Phänomenologie betitelt sind. Der neue Terminus wird in diesem Werk nicht erklärt. 1797 erschien seine „*Metaphysik der Sitten*" in zwei Teilen, den „*Metaphysische[n] Anfangsgründe[n] der Rechtslehre*" (6:203–372) und den „*Metaphysische[n] Anfangsgründe[n] der Tugendlehre*" (6:373–492). Das System der „Metaphysik der *Sitten*" wird jetzt „als Gegenstück der schon gelieferten metaphysischen Anfangsgründe der *Naturwissenschaft*" (6:205) bezeichnet, obwohl nicht dieses Teilstück aus der geplanten →‚Metaphysik der Natur', sondern diese selbst das Gegenstück darstellen sollte. Kant nennt seine Rechtslehre nicht Metaphysik oder metaphysisches System des Rechts, da ein solches „in seiner Eintheilung auch auf die empirische Mannigfaltigkeit [der in der Erfahrung vorkommenden] Fälle Rücksicht nehmen müsste, um die Eintheilung vollständig zu machen" (6:205). Deshalb ist der erste Teil der *Metaphysik der Sitten* durch den „allein schickliche[n] […] *Ausdruck metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*" betitelt, „weil in Rücksicht auf jene Fälle der Anwendung nur Annäherung zum System, nicht dieses selbst erwartet werden kann" (6:205). Das erhellt nach Kant indirekt die Bezeichnung der *MAN*, die ihrerseits von den „besondere[n] Erfahrungsfälle[n]" abstrahieren (6:205). Im Gegensatz zur Rechtslehre hält Kant die Bezeichnung ‚metaphysische Anfangsgründe' „für die *Tugendlehre* (Ethik)" (6:375) für erklärungsbedürftig. Denn der Rückgang zu metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre scheint der Idee einer Tugendlehre „gerade zuwider zu sein" (6:375), da es in einer Tugendlehre nicht auf metaphysische Erkenntnis, sondern darauf ankommt, „den Pflichtbegriff, von allem Empirischen (jedem Gefühl) gereinigt, doch zur Triebfeder zu machen" (6:376) und die Kraft der Tugend zu stärken. In dieser Absicht ist es aber gerade erforderlich, „den ersten Gründen der Tugendlehre in einer Metaphysik nachzuspüren […], weil sonst weder Sicherheit noch Lauterkeit für die Tugendlehre zu erwarten wäre" (6:376). Die metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre können sich darauf berufen, dass jedes moralische Prinzip „wirklich nichts anders, als dunkel gedachte *Metaphysik* [ist], die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt" (6:376). Dementsprechend muss man „bis auf die Elemente der Metaphysik zurück gehen, ohne die keine Si-

cherheit und Reinigkeit, ja selbst nicht einmal bewegende Kraft in der Tugendlehre zu erwarten ist“ (6:376).

Ähnlich wie es von der „Metaphysik der Sitten“ verlangt werden kann, „durch Anwendung reiner Pflichtprincipien auf Fälle der Erfahrung jene gleichsam zu *schematisiren* und zum moralisch-praktischen Gebrauch fertig darzulegen“ (6:468), wird auch von der „Metaphysik der Natur“, einschließlich der metaphysischen Körperlehre, „ein Überschritt [zur Physik] […] [verlangt], der seine besondern Regeln“ (6:468) der Schematisierung hat. In seinem Nachlasswerk, dem sog. *Op. post*., handelt Kant von dem Problem des →Überganges von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik als empirischer Wissenschaft, das weder von diesen selbst noch von der Mathematik, sondern nur von einer eigenen Wissenschaft des Übergangs von der Metaphysik zur Physik gelöst werden kann (vgl. 21:174f.).

Manfred Baum

angeboren

Eine menschliche Eigenschaft oder Fähigkeit ist angeboren, wenn sie mit der natürlichen Beschaffenheit des Menschen einhergeht und insofern nicht durch äußeren Einfluss oder Einübung erworben werden muss. Insbesondere ist eine Vorstellung angeboren, wenn sie zeitlich jedem sinnlichen Eindruck vorausgeht (vgl. 8:222). Weitere wichtige Stellen: 2:406; KrV B 167f.; 5:21ff.; 5:141; 8:221.

Verwandte Stichworte

Anlage; a priori / a posteriori; Böses, radikales; Naturanlage; Freiheit, angeborene

Philosophische Funktion

Kant diskutiert die Angeborenheit von Eigenschaften und Fähigkeiten – außer im Kontext von Spekulationen über angeborene natürliche Merkmale des Menschen und der verschiedenen „Menschenracen“ (8:160; vgl. 8:171f.) vor allem (1) mit Blick auf Vorstellungen a priori und (2) den „Hang[] zum Bösen“ (6:28).

(1) Die Frage, ob es angeborene Vorstellungen (lat. *idea innata*, engl. *innate ideas*) gebe, war ein zentraler Streitpunkt zwischen rationalistischen Philosophen wie →Descartes einerseits und empirischen Philosophen wie →Locke andererseits. Kant gesteht zu, dass es angeborene Fähigkeiten zum Hervorbringen von Vorstellungen gibt, lehnt angeborene Vorstellungen selbst aber ab: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborne Vorstellungen; alle insgesammt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an“ (8:221). Das schließt allerdings nicht aus, dass wir über Vorstellungen →a priori verfügen, die zwar sinnlichen Eindrücken nicht zeitlich vorausgehen, von diesen aber ihrem Inhalt und ihrer Geltung nach unabhängig sind. Kant bezeichnet das Hervorbringen dieser Vorstellungen a priori auch als „ursprüngliche Erwerbung“ (8:221; vgl. bereits 2:406). Nicht die apriorischen Vorstellungen selbst, wohl aber der „Grund […] im Subjecte […], der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen“, sei angeboren (8:221f.). Als einen solchen „Grund […] Subject[]“ (8:221f.) bezeichnet Kant einerseits die „eigenthümliche Receptivität“ der menschlichen Sinnlichkeit mit ihren Formen Raum und Zeit (8:222), andererseits die „synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen“ (8:221), die auf die Spontaneität des Verstandes zurückgeht.

Mit Blick auf die →Kategorien kritisiert Kant den „Mittelweg“: „[n]ämlich, daß sie *weder selbstgedachte* erste Principien *a priori* unserer Erkenntniß, noch auch aus Erfahrung geschöpft, sondern subjective, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserem Urheber so eingerichtet worden, daß ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur […] genau stimmte […]“ (KrV B 167).

Der Mittelweg behauptet, ein Schöpfer habe die Gesetze unseres Denkens in Konformität mit denen der Natur eingerichtet. In diesem Falle verlören aber die Kategorien alle transzendentale Notwendigkeit, wie Kant am Beispiel der Kausalität vorführt (vgl. KrV B 167). Denn im Sinne des →transzendentalen Idealismus sind Kategorien als Bedingungen der Erfahrung zugleich Bedingungen der Gegenstände der Erfahrung. Wären die synthetischen Verknüpfungsmodi durch Gott „eingerichtet worden“, wären allenfalls unsere subjektiven Vorstellungsfolgen notwendig, die Modi könnten aber nicht den Gegenstand der Erfahrung selbst (in seiner Gegenständlichkeit) kon-

stituieren und daher auch nicht mit Notwendigkeit für alle Gegenstände möglicher Erfahrung gelten.

(2) Wie der „Grund […] Subject[]“ (8:221f.) apriorischer Vorstellungen, so ist Kant zufolge auch der „erste subjective Grund“ der moralischen Gesinnung angeboren (vgl. 6:21 Anm.). Dass ein Mensch eine moralisch richtige oder aber eine falsche Maxime wählt, kann nach Kant nicht auf einen „Naturtrieb“ zurückgeführt werden, sondern nur auf einen „Actus der Freiheit“ (6:21). Dieser „erste Grund der Annehmung unserer Maximen“ (6:22) ist für Menschen (anders als für Gott) „unerforschlich“ (6:21 Anm.), weil er „kein Factum sein kann, das in der Erfahrung gegeben werden könnte“ (6:22). Aus diesem Grund „heißt das Gute oder Böse im Menschen (als der der subjective erste Grund der Annehmung dieser oder jener Maximen in Ansehung des moralischen Gesetzes) bloß in dem Sinne angeboren, als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit (in der frühesten Jugend bis zur Geburt zurück) zum Grunde gelegt wird und so als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden vorgestellt wird: nicht daß die Geburt eben die Ursache davon ist“ (6:22). Da es nun in der „*menschlichen Natur*“ neben der „*ursprünglichen Anlage zum Guten*“ (6:26) auch einen „natürliche[n] Hang […] zum Bösen“ (6:29) gibt, der „dem Menschen zugerechnet werden kann“ und daher selbst böse ist, so „werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und da er doch immer selbstverschuldet sein muß, ihn selbst ein radicales, angebornes (nichts destoweniger aber von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen können“ (6:32; vgl. 7:324). – Umgekehrt ist →Tugend, die „durch die Stärke des Vorsatzes in dem Streit mit so mächtigen entgegenstehenden Neigungen hervorgebracht“ werden muss, „nicht angeboren“, sondern muss „erworben werden“ (6:477).

Red.

Angenehme, das

Das Angenehme ist das, „*was den Sinnen in der Empfindung gefällt*“ (5:205) und darüber hinaus „*vergnügt*“ (5:207; vgl. 5:210). Es hat keine kultivierende Kraft, sondern „gehört zum bloßen Genusse“ (5:266) und ist insofern eine Funktion dessen „was übereinstimmt mit dem Privatsinne“ (28:251). Es hat „nur vermittelst der Empfindung aus bloß subjectiven Ursachen […] auf den Willen Einfluß“ und gilt daher nur für das jeweils empfindende Subjekt, „nicht als Princip der Vernunft, das für jedermann gilt“ (4:413). Kant definiert den Begriff des Angenehmen in Abgrenzung gegen die Begriffe des →Guten und des →Schönen. Weitere wichtige Stellen: 4:413; 5:24; 5:58f.; 5:205f.; 5:208; 5:210; 5:266; 7:230f.; 7:241.

Verwandte Stichworte

Gefühl; Lust/Unlust; Wohlgefallen; Vergnügen

Philosophische Funktion

1 Das Angenehme, das Gute und das Schöne

Das Angenehme beruht auf einer „*subjectiven* Empfindung“ und gehört zum „Gefühl“, wodurch ein Gegenstand nicht als Objekt einer Erkenntnis sondern des →Wohlgefallens vorgestellt wird (5:206). Da das „Angenehme […] den Gegenstand lediglich in Beziehung auf den Sinn vorstellt“, verweist es stets auf etwas, „was unmittelbar gefällt“ (5:208). Es unterscheidet sich hierin vom Guten. Denn „[u]m etwas gut zu finden, muß ich jederzeit wissen, was der Gegenstand für ein Ding sein solle, d. i. einen Begriff von demselben haben“ (5:207). Das Angenehme und das Gute kommen aber darin überein, dass beide – „jenes ein pathologisch-bedingtes (durch Anreize, stimulos), dieses ein reines praktisches Wohlgefallen“ (5:209) – bei sich führen, welches Wohlgefallen sich nicht mit der bloßen Vorstellung des Gegenstandes begnügt, sondern im Begehrungsvermögen stets mit einem Interesse an der Realisierung Ihres jeweiligen Gegenstandes verbunden sind. „Nicht bloß der Gegenstand, sondern auch die Existenz desselben gefällt“ (5:209). Hierin unterscheidet sich das Angenehme (ebenso wie das Gute) vom →Schönen, das „sich nicht auf irgend eine Neigung des Subjects (noch auf irgend ein anderes überlegtes Interesse)“ (5:211) und damit nicht „auf ein Privatgefühl gründet“, sondern ein interesseloses Wohlgefallen bezeichnet (5:212). Dementsprechend stehen deren Vorstellungen auch in unterschiedlichen Beziehungen „zum Gefühl der Lust und Unlust, in Beziehung auf welches wir Gegenstände oder Vorstellungsarten von einander unterscheiden“ (5:209f.). „Etwas ist ein Gegenstand der Lust in der Empfindung […], der Anschauung[…] oder der sinnlichen allgemeinen Urtheilskraft“ (28:250). Das Angenehme ist

eine Funktion des bloßen Gefallens in der Empfindung (vgl. 28:250) und damit des → Vergnügens (vgl. 5:210). Sofern Anschauung und sinnliche Urteilskraft involviert sind, sprechen wir hingegen vom Gefälligen und Schönen (28:250). Was aber „ein Gegenstand der Lust nach Begriffen des Verstandes ist; das wird *gebilliget*, und der Gegenstand ist gut" (28:250) im Sinne einer objektiven Wertsetzung (vgl. 5:210). Dementsprechend ist die Unterscheidung zwischen dem Angenehmen und dem Unangenehmen eine Funktion des Gefühls, die zwischen dem Schönen und dem Hässlichen eine des Geschmacks und die zwischen dem Guten und dem Bösen eine der Vernunft (28:250). In diesem Zusammenhang kommt die Stellung des Menschen als animalisches und zugleich vernünftiges Wesen zum Tragen: und so gilt anders als Annehmlichkeit „Schönheit nur für Menschen, […] das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt" (5:210).

2 Urteile über das Angenehme

Urteile über das Angenehme wie beispielsweise „die Rose ist (im Geruche) angenehm" (5:215), sind ästhetische und einzelne Sinnenurteile, die sich auf ein Privatgefühl gründen. Als solche haben sie ausschließlich subjektive Geltung (vgl. 5:214), denn insofern sich das Angenehme (wie auch das Unangenehme) „auf die Privatempfindung des Subjects bezieht", gibt es keinen gemeinsamen Maßstab (28:250). Aufgrund dessen kann man sich über das Angenehme auch nicht streiten, also sich bemühen, Andere durch Gründe von der Richtigkeit des eigenen Urteils zu überzeugen (vgl. 28:250). Es herrscht vielmehr ein allgemeines Übereinkommen, die Gültigkeit solcher von subjektiven Befindlichkeiten abhängigen Urteile auf die eigene Person einzuschränken (vgl. 5:212). Dementsprechend lässt sich das Angenehme „als Triebfeder der Begierden" auch nicht anhand von qualitativen Gesichtspunkten differenzieren „wie specifisch-verschieden auch die Vorstellung (des Sinnes und der Empfindung, objectiv betrachtet) sein mag." Als Urteilskriterium ist hier vielmehr ausschließlich die Quantität der angenehmen Empfindung also „die Menge der Reize (zugleich und nach einander)" zu veranschlagen (5:266). Zwar lässt sich mit Blick auf das „Beurtheilungsvermögen in Ansehung des Angenehmen überhaupt" eine gewisse „Einhelligkeit unter Menschen" konstatieren, „in Absicht auf welche man doch einigen den Geschmack abspricht, andern ihn zugesteht" (5:213). Diese bezeichnet jedoch nur eine komparative → Allgemeinheit bei der sich lediglich empirisch bestimmte „*generale*" Regeln konstatieren lassen, aber „nicht *universale* Regeln, welche letzteren das Geschmacksurtheil über das Schöne sich unternimmt oder darauf Anspruch macht" (5:213). Und so unterscheiden sich Urteile über das Angenehme von Urteilen über das Schöne darin, dass in ihnen jene für Geschmacksurteile charakteristische „*ästhetische Quantität* der Allgemeinheit, d. i. der Gültigkeit für jedermann […] nicht angetroffen werden kann" (5:215). Sie sind bloß Funktionen des Privatsinns der Empfindung – dessen, „was Einem gefällt" (28:250). Ästhetische Geschmacksurteile verweisen dagegen auf etwas, was „durch einen allgemeinen Sinn" gefällt (28:250), „was übereinstimmt mit dem gemeinschaftlichen Sinne" Anderer, auf eine „Lust und Unlust in Gemeinschaft mit andern" (28:251). Im Unterschied zum Angenehmen erfordert das Schöne außerdem „die Vorstellung einer gewissen *Qualität* des Objects, die sich" – unbeschadet des Umstands, dass Geschmacksurteile, anders als moralische Urteile, nicht auf Begriffe gehen – grundsätzlich „auch verständlich machen und auf Begriffe bringen läßt" (5:266). Urteile über das Angenehme unterscheiden sich damit weiterhin auch von solchen über das Gute. Das Letztere wird, anders als dies beim Angenehmen und beim Schönen der Fall ist, „nur *durch einen Begriff* als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt" (5:213). Aufgrund dessen gelten Urteile über das Gute als Erkenntnisse eines Objekts und können, als objektive Urteile, allgemeine Gültigkeit beanspruchen. Sie zeichnen sich also durch eine über die „bloß ästhetische Allgemeinheit" von Geschmacksurteilen noch hinausgehende „logische […] Allgemeinheit" aus (5:215).

3 Das Angenehme in der Kunst

Die „*ästhetische* Kunst" richtet sich unmittelbar auf das Gefühl der → Lust. Sie gilt als angenehme Kunst, wenn sie bloß auf Genuss gerichtet ist, also bezweckt, „daß die Lust die Vorstellungen als bloße *Empfindungen* […] begleitet" (5:305). Sofern sie hingegen darauf abzielt, dass die Lust die Vorstellungen als Erkenntnisarten begleitet, ist sie „*schöne* Kunst" (5:305), welche „die reflectirende Ur-

theilskraft und nicht die Sinnenempfindung zum Richtmaße hat“ (5:306). Dass ‚angenehm‘ und ‚schön‘ nach Kant keine sich wechselseitig ausschließenden ästhetischen Prädikate sind, zeigt sich an seinen Ausführungen zur →Musik als sowohl angenehmer als auch schöner Kunst (vgl. 5:324f.).

4 Das Angenehme in der Moral

Als „bloße Empfindung, welche sich auf einzelne Subjecte und deren Empfänglichkeit einschränkt“, wird bereits im Sprachgebrauch „das *Angenehme* vom *Guten*, das *Unangenehme* vom *Bösen*“ unterschieden (5:58). Lust zum Urteilskriterium für das Gute zu machen, hieße es für ein bloßes Mittel zum Angenehmen und das Böse als bloße Ursache von unangenehmen Empfindungen und Schmerz aufzufassen (vgl. 5:58). Das Gute wäre nicht mehr Funktion des Willens, sondern des bloß →Nützlichen, und somit der Empfindung (vgl. 5:59), und insofern fände sich nur noch „in den Mitteln zu etwas anderm, nämlich irgend einer Annehmlichkeit“ (5:59).

Weiterführende Literatur

Engstrom, Stephen: „Kant on the Agreeable and the Good“, in: Tenenbaum, Sergio (Hg.): Moral Psychology, Amsterdam u. a.: Rodopi 2007, 111–160.

Fricke, Christel: Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils, Berlin u. a.: de Gruyter 1990.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Taste, Cambridge (Mass.) u. a.: Cambridge University Press 1976.

Kulenkampff, Jens: Kants Logik des ästhetischen Urteils, Frankfurt/M.: Klostermann 1978.

Carola Freiin von Villiez

Anhang zu: Samuel Thomas von Soemmerring, Über das Organ der Seele, nebst einen Schreiben von Imm. Kant

Die Schrift ist 1796 in Königsberg bei Friedrich Nicolovius als Anhang zu Soemmerrings Werk (S. 81–86) erschienen. Der ursprüngliche Text wurde zusammen mit einem Brief an Soemmerring, datiert am 10. August 1795, gesendet; beides ist in Kants Briefwechsel nachgedruckt (vgl. 12:30–35). Es gibt drei von Kant verfasste Vorversionen (13:398–414); der Originalbrief existiert noch in Frankfurt am Main (Freies Deutsches Hochstift).

→Samuel Thomas Soemmerring war der führende Neuroanatom seiner Zeit. In Anbetracht seiner eigenen philosophischen Interessen und Kants Interesse an den Naturwissenschaften ist es weder überraschend, dass Soemmerring an Kant die Anfrage richtet, auf eine Vorversion seiner kurzen Abhandlung über das Gehirn zu antworten, noch dass Kants Antwort letztlich als Nachwort zu dieser Abhandlung bei ihrer Veröffentlichung diente.

Während die erste Hälfte von Soemmerrings Abhandlung auf Soemmerrings vorherigen anatomischen Studien aufbaut, enthält der zweite Teil vorwiegend metaphysische Spekulationen. Es ist dieser zweite Teil, der Kants Aufmerksamkeit erregte. Soemmerrings These lautete, dass das Organ der Seele oder das *sensorium commune* – der Teil des Gehirns, der es uns erlaubt, unsere vielen Sinnesempfindungen in eine einzige Erfahrung zu vereinen – in der ventrikulären Flüssigkeit liegt, wo er in direktem Kontakt mit allen Sinnesnerven steht, deren Enden, so seine Behauptung, an den Wänden dieser Höhlung aufgereiht seien. Dies ermögliche die Vereinheitlichung der verschiedenen sinnlichen Impulse in ein einziges erfahrendes Selbst.

Kant hielt jeden Versuch einer Verortung der →Seele im Raum für grundlegend problematisch und unterstellte (unzutreffender Weise), dass Soemmerring das *Organ* der Seele (welches als Gegebenheit des äußeren Sinnes einen geeigneten Gegenstand naturwissenschaftlicher Forschung darstellt) mit der *Verortung* der Seele selbst (die ein Gegenstand ausschließlich des inneren Sinnes ist, womit schon die Idee einer Verortung unvereinbar ist) verwechselt. Kant geht schnell über dieses Thema hinweg und widmet seine verbleibenden Bemerkungen der physiologischen Frage, wie die ventrikuläre Flüssigkeit organisiert sein könnte – denn was immer unsere Empfindungen zu einer einzigen Erfahrung vereinheitlicht, es muss ein ordnendes Prinzip beinhalten, doch eine Flüssigkeit kann aufgrund ihrer natürlichen Beschaffenheit kein Träger einer räumlichen und

noch viel weniger einer mechanischen Organisation sein. Der interessante Vorschlag Kants ist, dass diese Organisation dynamisch in einer sequentielle Ordnung von Chemikalien bestehen könnte, eine Idee, die Soemmerring durchaus entgegen kam (Brief an Kant, 22. August 1795; 12:38–40).

Weiterführende Literatur

Euler, Werner: „Die Suche nach dem ‚Seelenorgan': Kants philosophische Analyse einer anatomischen Entdeckung Soemmerrings", in: Kant-Studien 93, 2002, 453–480.

McLaughlin, Peter: „Soemmerring und Kant: Über das Organ der Seele und den Streit der Fakultäten", in: Mann, Gunter / Dumont, Franz (Hg.): Samuel Thomas Soemmerring und die Gelehrten der Goethezeit, Stuttgart u. a.: Gustav Fischer 1985, 191–201.

Steve Naragon
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Animalität

Das aus dem lateinischen *anima* abgeleitete Wort Animalität bezieht sich auf das im Körper eines Menschen wirksame Lebensprinzip. Eine der Hauptfragen der rationalen Psychologie ist Kant zufolge die „von der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele mit einem organischen Körper, d. i. der Animalität und dem Zustande der Seele im Leben des Menschen" (KrV A 384). Weitere wichtige Stellen: KrV A 345 / B 403; 22:373.

Verwandte Stichworte

Seele

Philosophische Funktion

Kant verwendet den Ausdruck Animalität in der *KrV* im Zusammenhang mit der Erörterung der → Paralogismen der rationalen Psychologie. Er behauptet, die rationale Psychologie stelle „die denkende Substanz als das Principium des Lebens in der Materie" vor und betrachte sie dann „als Seele (anima) und als den Grund der *Animalität*" (KrV A 345 / B 403). Kant widerlegt diese Idee nicht unmittelbar, vielmehr entzieht seine Widerlegung der Hauptthese der rationalen Psychologie, der Idee einer denkenden → Substanz, die als die Animalität des lebendigen Menschen wirken könnte, den Boden.

Im *Op. post.* bezieht sich Animalität einfach auf dasjenige Merkmal des menschlichen Körpers, das im Gegensatz zu den organischen Kräften gesehen wird (vgl. 22:373). Animalität wird zusammen mit „*animalisch*" verwendet, das mit „*leblos[]* (blos vegetirend)" (22:373) kontrastiert.

Brian O'Connor
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Anlage

Anlagen sind die verschiedenen Aspekte der teleologisch konzipierten → Natur eines → Organismus. Eine Anlage ist ein „in der Natur eines organischen Körpers [...] liegende[r]" Grund „einer bestimmten Auswickelung", die nicht besondere Teile des Organismus (→ Keim), sondern „nur die Größe oder das Verhältniß der Theile untereinander" betrifft (2:434). Weitere wichtige Stellen: 2:434f.; 5:122; 5:160; 5:225; 5:349; 5:420; 5:431f.; 6:11; 6:26ff.; 6:44ff.; 6:399; 6:438; 6:441; 6:464; 7:43; 7:322ff.; 8:17; 8:20; 8:22; 8:27f.; 8:64; 8:109; 8:119; 8:168f.; 8:172ff.; 8:179; 8:287; 8:307.

Verwandte Stichworte

Keim; Naturanlage; Bestimmung des Menschen; Naturabsicht

Philosophische Funktion

Der Ausdruck ‚Anlage' gehört ursprünglich, wie *dispositio* (sein lateinisches Äquivalent), zum Vokabular der Biologie. Obwohl der Begriff manchmal (besonders in den frühen Werken) in einem sehr allgemeinen Sinn verwendet wird, bezeichnet er meistens physische, intellektuelle und moralische Fähigkeiten, die einem Wesen von der Natur gegeben sind (→ Präformation, Präformationssystem). Kants Entwicklungstheorie erfordert, dass jede natürliche Eigenschaft eines Lebewesens als im Keim in der ‚Anlage' enthalten aufgefasst wird, mit der die Art ursprünglich ausgestattet worden ist. Wenn wir nicht von dieser Annahme, wie er sie behauptet, ausgehen, können wir das Prinzip der → Zweckmäßigkeit nicht in einer verlässlichen Weise anwenden, wie es für Urteile, die organische Wesen betreffen, notwendig ist (vgl. 5:420). Kant versteht spezifisch unter „Anlagen eines Wesens" „sowohl die Bestandstücke, die dazu erforderlich sind, als auch die Formen ihrer Verbindung, um ein solches Wesen zu sein.

Sie sind *ursprünglich*, wenn sie zu der Möglichkeit eines solchen Wesens nothwendig gehören; *zufällig* aber, wenn das Wesen auch ohne dieselben an sich möglich wäre" (6:28; →Naturanlage). Die Anlagen sind also der wichtigste Erklärungsgrund der Entwicklung von Lebensformen. Kant leitet „alle Organisation von *organischen Wesen* (durch Zeugung) ab und spätere Formen (dieser Art Naturdinge) nach Gesetzen der allmähligen Entwickelung von *ursprünglichen Anlagen* (dergleichen sich bei den Verpflanzungen der Gewächse häufig antreffen lassen), die in der Organisation ihres Stammes anzutreffen waren" (8:179).

Spezielle Aufmerksamkeit widmet Kant den Anlagen, die zur menschlichen Natur gehören (→Mensch). Anlagen sind hier all jene Prädispositionen, deren Kultivierung sowohl in negativer (als Disziplin) als auch in positiver Form (als Bildung) Aufgabe der menschlichen Gattung ist (vgl. 5:431f.). Das Leben des →Individuums wird allerdings für die vollständige Entwicklung der menschlichen Anlagen, die auf die ganze Bestimmung des Menschen hinweisen, immer unzureichend bleiben.

Die volle Entwicklung der moralischen Dispositionen ist nur in einer bürgerlichen Ordnung gewährleistet (vgl. 8:22; 8:27f.; 8:307): „[E]in allgemeiner *weltbürgerlicher Zustand*" ist „der Schooß, worin alle ursprüngliche Anlagen der Menschengattung entwickelt werden" (8:28; →Weltbürgerrecht). Die Entwicklung der Anlagen der →Menschheit macht trotz aller Unordnung im Aufeinanderfolgen der Ereignisse die Regelmäßigkeit in der Geschichte aus (vgl. 8:25; →Geschichte).

Die ausgiebigste Verwendung des Begriffs tritt bei Kant in seiner Behandlung des →radikalen Bösen in *Religion* auf, wo die Ambivalenz der „menschliche[n], theils mit guten theils bösen Anlagen behaftete[n] Natur" (6:11) eine besonders zentrale Bedeutung gewinnt. Obwohl dort vom Menschen gesagt wird, er sei von seiner ‚Wurzel' her böse, ist er auch im Besitz von drei Aspekten der ursprünglichen und potentiell überwiegenden ‚Anlage' zum Guten, die Kant auch „Elemente der Bestimmung des Menschen" (6:26) nennt: (1) die „Anlage für die *Thierheit* des Menschen als eines *lebenden*" Wesen, (2) eine Anlage „[f]ür die *Menschheit* desselben", als eines „lebenden und zugleich *vernünftigen*" und (3) eine Anlage „[f]ür seine *Persönlichkeit*, als eines vernünftigen und zugleich der *Zurechnung fähigen* Wesens" (6:26). Die ersten beiden Anlagen führt Kant auf die →Selbstliebe zurück, und zwar auf die „physische[] und bloß *mechanische[]*" (6:26) bzw. auf die „zwar physische[], aber doch *vergleichende[]* Selbstliebe (wozu Vernunft erfordert wird)" (6:27). Die Anlage für die Persönlichkeit besteht in der „die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, *als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür*" (6:27). →Das Böse tangiert nach Kant die ersten beiden Anlagen (was es den Lastern erlaubt, sich als eine Art ‚Propf' anzuhängen), aber nicht die letzte, die ihrer inneren Verfassung nach nicht in dieser Weise geschwächt werden kann (vgl. 6:26; →Hang zum Bösen). „[A]ls moralisches Wesen" kann ein →Mensch „nie alle Anlage zum Guten einbüßen" (6:464).

Ähnlich differenziert Kant in der *Anthropologie* drei Anlagen, die den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheiden: eine „*technische Anlage*" „zu Handhabung der Sachen" (7:322), eine „*pragmatische Anlage* der Civilisirung durch Cultur" (7:323) und eine „*moralische Anlage*" (7:324), d. i. eine Anlage „nach dem Freiheitsprincip unter Gesetzen gegen sich und andere zu handeln" (7:322).

Weiterführende Literatur

Horn, Christoph: „Die menschliche Gattungsnatur. Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen", in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Berlin: Akademie 2011, 43–69.

Kleingeld, Pauline: Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg: Königshausen und Neumann 1995, insbes. Kap. XI.

Wilson, Holly L.: Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance, New York: SUNY Press 2006, insbes. Kap. 4.

Susan Shell
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Anlage, ursprüngliche moralische

Kant verwendet die Wendungen „ursprüngliche Anlage" (6:28; vgl. 6:43, 6:44), „ursprüngliche moralische Anlage" (6:49) oder „moralische Anlage" (6:97; vgl. 6:435) in *Religion*. Sie betreffen die Fra-

ge, ob der Mensch von Natur aus gut ist und erst später moralisch korrumpiert wird (etwa durch die Kultur, wie → Rousseau behauptete), oder ob er ursprünglich korrumpiert ist und seine Natur überwinden muss, um sich moralisch auszurichten, wie bestimmte religiöse Lehren behauptet haben. Wichtige Stelle: 6:19–53.

Verwandte Stichworte
Erbschuld, Erbsünde; Gesinnung; Sünde; Sündenfall

Philosophische Funktion
Nach Kant besitzen Menschen eine ursprüngliche Anlage zum Guten, zumindest in folgendem Sinn: Jede minimal vernünftige Person besitzt einen Willen, der Kraft seiner Vernünftigkeit das → moralische Gesetz vorschreibt. Dies ist insofern eine ursprüngliche Anlage zur Moralität, als die Vorschrift des moralischen Gesetzes eine Anlage, sich diesem Gesetz zu unterstellen, zur Folge hat. Jedoch gibt Kant auch eine säkularisierte Interpretation der christlichen → Erbsündenlehre, in der Weise, dass, obwohl der vernünftige Wille eines jeden handelnden Menschen das moralische Gesetz vorschreibt, ein solcher Wille auch gemäß natürlicher Notwendigkeit sein eigenes Glück will. Jeder vernünftig Handelnde kann bemerken, dass hier ein möglicher Konflikt liegt, denn das Glück und das moralische Gesetz sind nicht immer vereinbar. Also gibt es eine ursprüngliche Priorität einer Anforderung gegenüber der anderen, und häufig ziehen Menschen ihr Glück in Konfliktfällen vor (vgl. 6:36–38). Um die Ordnung dieser Prioritäten umzukehren, ist eine Form der moralischen Konvertierung erforderlich (vgl. 6:47).

In der menschlichen Natur gibt es drei Elemente der ursprünglichen Anlage zum Guten (vgl. 6:26–28). Erstens besitzen wir eine Anlage zur → Tierheit, also zur Selbsterhaltung, Fortpflanzung der Art und zur Gemeinschaft. Zweitens besitzen wir auch eine Anlage für die → Menschheit oder dazu, „*sich in der Meinung Anderer einen Werth zu verschaffen*“ (6:27) und es nicht zuzulassen, dass andere zu unseren moralischen Vorgesetzten werden. Und schließlich besitzen wir eine Anlage zur → Persönlichkeit, d. h. wir sind empfänglich dafür, das moralische Gesetz als eine hinreichende → Triebfeder zur Bestimmung unseres Willens zu achten.

Menschen besitzen auch einen ursprünglichen Hang zum Bösen (vgl. 6:29–30). In uns ist das moralische Gesetz schwächer als unsere Wünsche und Neigungen, wir sind, um unsere Pflicht zu tun, oftmals auf Triebfedern angewiesen, die mit dem moralischen Gesetz kooperieren. Und schließlich haben wir einen Hang zum Handeln nach → Maximen, die das moralische Gesetz nichtmoralischen Triebfedern unterordnen. Dieser Hang ist böse, die Menschen haben ihn sich selbst zuzuschreiben. Kant verneint insofern von vorne herein, dass es sich bei diesem Hang um eine natürliche Anlage handelt (vgl. 6:29). Aber da dies „mit der Menschheit selbst […] verwebt und darin gleichsam gewurzelt ist“ (6:32), macht er gleichwohl den Vorschlag, dies einen natürlichen Hang zum Bösen zu nennen.

Weiterführende Literatur
Quinn, Phillip L.: „Original Sin, Radical Evil and Moral Identity“, in: Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers 1, 1984, 188–202.

Robert Johnson
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Anmaßung

Unter einer Anmaßung versteht Kant eine Inanspruchnahme, die berechtigt oder unberechtigt sein kann. Wichtige Stellen: KrV A 296 / B 352; KrV A 425 / B 453; KrV A 463 / B 490; 4:351; 5:329.

Verwandte Stichworte
Spekulation, spekulativ; Kritik

Philosophische Funktion
Als unberechtigte Inanspruchnahmen kritisiert Kant die Anmaßungen der → spekulativen Vernunft (vgl. KrV B XXX; KrV A 794 / B 822; 5:3), sofern diese ihren Geltungsbereich durch → transzendente Behauptungen erweitern möchte (vgl. KrV A 425 / B 453; KrV A 209 / B 255; 5:50). Transzendente Grundsätze sind aber bloß angemaßte Grundsätze (vgl. KrV A 296 / B 352). „Kritik“ (4:351) ist nötig, um die Anmaßungen der spekulativen Vernunft zu beschränken (vgl. 5:176; 8:152; 8:420). Im Rahmen der → Ästhetik nennt Kant es eine Anmaßung, → Geschmacksurteile zu fällen (vgl. 5:239); sie lässt sich laut Kant

allerdings als berechtigt ausweisen (vgl. 5:279; 5:329).

Michael Albrecht

Anmut

Anmut bezeichnet grundsätzlich einen der →Schönheit zuzuordnenden ästhetischen Reiz im Sinne von *Grazie* und *Wohlgefälligkeit*. Das Anmutige kann dabei einerseits auf eine bloße angenehme →Empfindung unter anderen reduziert (vgl. 5:205f.), andererseits kann ihm aber mit Schiller auch eine moralische Dignität eigener Art zugebilligt werden, kraft derer es zwischen sinnlicher und sittlicher Welt vermittelt. Kant lehnt eine entsprechende Rolle der Anmut indes ausdrücklich ab: „Denn anmuthig zu seyn ist gar keine Eigenschaft die der Pflicht als einer solchen zukommen kann und sie damit zu verbinden um ihr Eingang zu verschaffen ist der Gesetzgebung zuwieder die eine strenge Forderung ist und für sich geachtet seyn will“ (23:99). Weitere wichtige Stellen: 6:23 Anm.; 20:124; 20:141; 23:98f.

Verwandte Stichworte

Reiz; Schönheit (Schöne, das); Würde

Philosophische Funktion

Der Begriff der Anmut kommt bei Kant erstmals explizit in den Nachlassnotizen zu den *Beobachtungen* aus den 1760er Jahren vor und ist in diesem Kontext gänzlich auf Reflexionen zur „weiblichen Anmuth“ (20:124; vgl. 20:141) beschränkt. Auch wenn Anmut in der Folge in Kants Ästhetik kaum eine eigene Rolle spielt, sieht der späte Kant sich gezwungen, auf →Schillers im Jahre 1793 unter dem Titel *Über Anmut und Würde* in der *Thalia* veröffentlichte kritische Einlassungen zu seiner Ethik zu replizieren. Schiller schlägt vor, Anmut als „bewegliche Schönheit“ (Schiller, *Anmut*, S. 232) zu verstehen, die als der „Ausdruck“ einer „schönen Seele […] in der Erscheinung“ genommen werden kann, in dem „Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren“ (Schiller, *Anmut*, S. 265). Kant protestiert gegen dieses sinnlich-sittliche Äquilibrium, weil „[d]ie Frage ist ob die Anmuth vor der Würde oder diese vor jener (als ratione prius) vorhergehen müsse denn in Eins zusammenschmeltzen kann man es nicht“ (23:98). „Pflicht enthält keine Anmuth in ihrer Vorstellung verstattet auch nicht daß diese ihr beygegeben werde um zum Handeln zu bestimmen denn das ist Einschmeichelung des Gesetzgebers und seinem Ansehen zuwieder“ (23:99). In der *Religion* betont Kant entsprechend: „Ich gestehe gern: daß ich dem *Pflichtbegriffe* gerade um seiner Würde willen keine *Anmuth* beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in geradem Widerspruch steht. Die Majestät des Gesetzes […] flößt Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche *Achtung* des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da dieser in uns selbst liegt, ein *Gefühl* des *Erhabenen* unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreißt als alles Schöne“ (6:23 Anm.). Die Pflichtethik lehnt Anmut als Moment moralischer Motivation ab: „Grazien schicken sich nicht zur Gesetzgebung. Der Ausdruck, Schreibart kann Grazie haben nicht der Sinn und Inhalt“ (23:99).

Weiterführende Literatur

Blum, Gerhard: Zum Begriff des Schönen in Kants und Schillers ästhetischen Schriften, Fulda: Verlag freier Autoren 1988.

Knab, Janina: Ästhetik der Anmut. Studien zur „Schönheit der Bewegung“ im 18. Jahrhundert, Frankfurt/M. u. a.: Peter Lang 1996.

Thomas Sören Hoffmann

Annahme

Kant verwendet den Begriff der Annahme im Sinne von a) Voraussetzung, Hypothese, b) Entgegennahme, c) Übernahme, d) Billigung. Wichtige Stellen: ad a) KrV B XXX; KrV A 676 / B 704; 5:11; 5:126; 5:470f.; 6:354; ad b) 6:272; ad c) 6:21; ad d) 6:294.

Verwandte Stichworte

Hypothese; Postulat; problematisch

Philosophische Funktion

Die Substantive Annahme und „Annehmung“ (5:126) werden im gesamten Oeuvre synonym gebraucht. Genauso wie die konjugierten Formen des Verbs ‚annehmen‘ treten sie in (mindestens) vier verschiedenen Bedeutungen auf.

1 Voraussetzung, Hypothese
Hier erscheint Annahme / „Annehmung“ / „annehmen“ (5:126) als Wiedergabe des aus der scholastischen Logik stammenden *suppositio* (vgl. 6:354). Hinsichtlich der regulativen Prinzipien der Vernunft ist nur eine *suppositio relativa* möglich, aber keine *suppositio absoluta* (vgl. KrV A 676 / B 704ff.). Dagegen darf die Vernunft die →Postulate der Freiheit, des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele annehmen bzw. voraussetzen (vgl. KrV B XXX; KrV A 776 / B 804). Der Inhalt der Annahme oder diese selbst wird als Hypothese bezeichnet (vgl. 5:11; 5:126; 5:463; 9:85; 20:297). Das Annehmen kann in theoretischer oder in praktischer Rücksicht geschehen (vgl. 6:354). In diesem Fall kann die Annahme ein Postulat sein (vgl. 5:470f.). Doch auch dann „gehört“ „diese Annehmung selbst für die theoretische Vernunft“ (5:126). Während sich die Annahme (in dieser Bedeutung) in den Druckschriften meistens auf die Postulate bezieht, kreist das *Op. post.* immer wieder um die Annahme eines Weltstoffs (vgl. 21:219; 21:540; 22:587).

2 Entgegennahme
Im rechtsphilosophischen Kontext bedeutet die *Annehmung* acceptatio (vgl. 6:272) (Gegensatz: Ausschlagen; vgl. 6:366). Aber auch bei der göttlichen Gnade ist wichtig, dass der Mensch sie annehmen muss (vgl. 6:44).

3 Übernahme, das Sich-Zulegen
In diesem Sinne ist meistens von der Annahme/*Annehmung* von →Maximen die Rede (vgl. 6:21). Wer Maximen oder auch Gesinnungen (vgl. 6:60f.; 6:72; 6:74) annimmt, macht sie sich zu eigen.

4 Billigung
Der Gegensatz ist hier die Verwerfung (vgl. 6:294). Gemäß dieser Bedeutung kann von der Annahme der Glaubensgeheimnisse (vgl. 6:144), einer Verfassung (vgl. 8:23) oder des kantischen Systems (vgl. 4:474) die Rede sein.

Michael Albrecht

Anschauen

→Denken/Anschauen

Anschauung

Anschauung ist eine Vorstellung, die sich vom →Begriff auf charakteristische Weise unterscheidet: Während Begriffe Allgemeinvorstellungen sind, die auf eine Mehrzahl möglicher Gegenstände zutreffen und sich nur mittelbar (über deren Merkmale) auf Gegenstände beziehen, stellen Anschauungen einen *unmittelbaren Bezug* auf *einzelne* Gegenstände her (vgl. KrV A 19 / B 33). Beim Menschen sind Anschauungen *sinnliche* Vorstellungen und gehen auf die Rezeptivität des Subjekts (seine Empfänglichkeit für sinnliche Eindrücke) zurück, während Begriffe dem spontanen Verstand entspringen (vgl. KrV A 50 / B 74). Anschauungen umfassen nicht nur das Visuelle, sondern alle Sinnesmodalitäten.

Die sinnliche Anschauung ist empirisch, wenn in ihr →Empfindung enthalten ist (vgl. KrV A 50 / B 74), welche die „Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit“ ist (KrV A 19f. / B 34). Sinnliche Anschauung, in der hingegen „nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird“ (KrV A 20 / B 34), heißt *reine* Anschauung. Die reinen Anschauungen sind Zeit und Raum, die „im Gemüthe a priori angetroffen“ werden (KrV A 19f. / B 34) – bzw.: „ursprünglich erworben[]“ (8:222) sind. Sie spielen nicht nur in der empirischen, sondern (für sich betrachtet) auch in der mathematischen Erkenntnis eine wichtige Rolle (vgl. 4:280ff.; KrV B 136f.; KrV B 150f.; KrV B 159f.).

Darüber hinaus erwägt Kant eine →intellektuelle Anschauung, die zwar nicht für uns Menschen in Frage komme, aber doch denkmöglich sei. Mit ihr bezöge man sich auf →Noumena in positiver Bedeutung (vgl. etwa KrV A 251 / B 307). Ein Verstand, „der selbst anschauete“ (KrV B 145), könnte des Weiteren vom Allgemeinen auf das Besondere schließen, somit vom Ganzen auf die Teile und daher einen Organismus ohne teleologische Urteilskraft erkennen (vgl. 5:405ff.).

Weitere wichtige Stellen: 2:392ff.; KrV A 19 / B 33ff.; KrV B 161 Anm.; 4:280ff.; 8:222.

Verwandte Stichworte
Anschauung a priori (reine Anschauung); Anschauung, intellektuelle; Anschauung, Form der; Begriff; Erscheinung; Raum und Zeit (Anschauungsformen); Axiome der Anschauung; Gegenstand der Anschauung

Philosophische Funktion

1 Die Funktion der Anschauung in empirischer Erkenntnis

1.1 Gemäß dem Einleitungssatz zur *Transzendentalen Ästhetik* – „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniß auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe[n] unmittelbar bezieht, […] die *Anschauung*“ (KrV A 19 / B 33) – ist Anschauung dasjenige Element einer Erkenntnis, das verantwortlich dafür ist, dass sich diese Erkenntnis unmittelbar auf ihren Gegenstand bezieht. (Ob das bedeutet, dass auch die Anschauung selber sich unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, wie es z. B. in KrV A 320 / B 377 heißt, ist umstritten; →Gegenstand der Anschauung). Da der Gegenstand der Erkenntnis ein partikulares Objekt ist, ein Begriff – das andere Element einer Erkenntnis – aber allgemein, bedarf es der Anschauung, um einen direkten Bezug zum Einzelgegenstand herzustellen. Ohne sie wäre (unmittelbare) Erkenntnis von *Einzel*gegenständen nicht möglich.

1.2 Empirische Erkenntnis beruht nach Kant weder auf Eingebung noch auf der reinen Spontaneität des menschlichen Verstandes. Sie „findet […] nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird“ (KrV A 19 / B 33), was nur möglich ist durch „[d]ie Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit“ (KrV A 19 / B 34), die wiederum nur erfolgt, indem „das Gemüth auf gewisse Weise afficier[t]“ (KrV A 19 / B 33) wird. Anschauung steht daher für die →Rezeptivität der Sinnlichkeit und somit für die Endlichkeit und Abhängigkeit des menschlichen Erkennens.

1.3 Innerhalb der empirischen Anschauung (bzw. innerhalb der „*Erscheinung*“ als des „unbestimmte[n] Gegenstand[es]“ derselben, KrV A 20 / B 34) unterscheidet Kant in Folge dasjenige, was in ihr „*empirisch*“ ist, von demjenigen, was in ihr „*rein*“ (KrV A 20f. / B 34f.) ist. Die empirisch gegebene Materie der Erscheinung ist die Empfindung, ein subjektiv-privater Gehalt (Sinnesdatum; →Datum). Die reinen Formen der Anschauung sind Raum und Zeit. Im Gegensatz zur Empfindung, die auf die Affektion durch den Gegenstand zurückgeht, liegen Raum und Zeit „im Gemüthe a priori“ bereit (KrV A 19f. / B 34); sie sind ihrem Ursprung nach subjektiv. Bezüglich des Gegenstandes anschaulicher Erkenntnis lässt sich daher unterscheiden, was in ihm empirisch-zufällig und was a-priori-notwendig ist. Während die empirische Realität des Gegenstandes durch den empirischen Aspekt der Anschauung (Empfindung) verbürgt ist, geht seine raum-zeitliche Form auf den reinen Aspekt der Anschauung zurück, der zugleich die Möglichkeit von Erkenntnissen a priori in der Mathematik und reinen Naturwissenschaft begründet.

2 Die Funktion der Anschauung in mathematischer Erkenntnis

2.1 Die mathematische Erkenntnis führt nach Kant absolute Notwendigkeit mit sich, kann also nicht auf Erfahrungsgründen beruhen, und ist darüber hinaus „durch und durch synthetisch“ (4:280). Da aus Begriffen allein lediglich analytische Erkenntnis erlangt werden kann, bedarf es der (reinen) Anschauung, um mathematische Erkenntnis gewinnen zu können (vgl. KrV A 47 / B 64; →analytisch/synthetisch). Diese Charakterisierung der Mathematik wird heutzutage mehrheitlich abgelehnt. (Zum geometrischen Gegenstand der Anschauung vgl. aber Enskat, *Kants Theorie des geometrischen Gegenstandes*.)

2.2 Ein Argument für die Unverzichtbarkeit der Anschauung in der Mathematik liefert für Kant das Phänomen der →inkongruenten Gegenstücke. Strecken- und winkelgleiche Gegenstände sind in allem, was sich durch begriffliche Merkmale ausdrücken lässt, völlig gleichartig und daher durch Begriffe allein nicht unterscheidbar. Ihre Inkongruenz könne folglich nur mithilfe von (reiner) Anschauung festgestellt werden (vgl. 2:403; 4:285f.). Dies wird im Rahmen der heutigen Mathematik bestritten (vgl. etwa Mühlhölzer, *Das Phänomen der inkongruenten Gegenstücke*). Der Grund für ihre Orientierungsverschiedenheit verweist aber auf die transzendentale Idealität des Raumes (vgl. Friebe, *Substanz/Akzidens-Ontologie inkongruenter Gegenstücke*).

2.3 →Reine Anschauung ist eine solche, in der „nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird“ (KrV A 20 / B 34), sodass Raum und Zeit für sich betrachtet werden, indem man von der Materie der Erscheinung absieht. Daraus allein aber folgt nicht, dass man auch von jeder Verstandesleistung abzusehen hätte. Vielmehr meint Kant, dass Raum und Zeit als Anschauungen nur „*gegeben*“ werden, „indem der Verstand die Sinn-

lichkeit bestimmt“ (KrV B 161 Anm.). In der Mathematik nun wird konstruiert, d. h. Kant betrachtet die Erzeugung der reinen Anschauungen: „Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu *ziehen*, […] und selbst die Zeit nicht, ohne indem wir im *Ziehen* einer geraden Linie […] bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn successiv bestimmen, und dadurch auf die Succession dieser Bestimmung in demselben Acht haben. Bewegung, als Handlung des Subjects (nicht als Bestimmung des Objects), folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume […] bringt so gar den Begriff der Succession zuerst hervor“ (KrV B 154f.). Diese Bewegung „gehört nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transscendentalphilosophie“ (KrV B 154 Anm.). Anschauung in der Mathematik hat für Kant also die philosophische Funktion, auf diejenige „Handlung des Subjects“ zu reflektieren, welche zusammen mit der Einwirkung von außen die „Erscheinung“ (KrV B 154) erzeugt.

3 Die Funktion der Anschauung in apriorischer Naturerkenntnis

Natur ist „das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“ (4:294), und → Naturwissenschaft erforscht die Natur in eben diesem gesetzmäßigen Zusammenhang, der nach Kant ein notwendiger ist. Seit Hume ist ein solcher Zusammenhang aber problematisch (vgl. Thöle, *Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur*): Er ist kein analytisch notwendiger, kann aber auch nicht in der Erfahrung angetroffen werden. Daraus zieht Kant den Schluss, dass es synthetisch-apriorische Naturerkenntnis gebe bzw. reine Naturwissenschaft möglich sei (vgl. *Prolegomena*, §§ 14–38; *MAN*). Daraus folgt einerseits, dass die Natur, materialiter gesehen, „der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung“ (4:295) ist, also nicht die Dinge umfasst, wie sie an sich selbst sind, sondern als Gegenstände der sinnlichen Anschauung. Anderseits stehen die → Phaenomena, formaliter gesehen, unter Gesetzen wie Erhaltung und Trägheit (vgl. 4:541ff.), was nur möglich sei, wenn es Grundsätze von uneingeschränkter Allgemeinheit gibt bzw. reine Verstandesbegriffe wie → Substanz/→ Akzidens (vgl. KrV A 182 / B 224ff.; Anwendung: 4:541f.) und → Kausalität (vgl. KrV A 189 / B 232ff.; Anwendung: 4:541f.).

Während in der Mathematik der Gegenstand der Anschauung nicht-empirisch ist, empirische Begriffe aber kontingenten Inhalt haben, geht es nun also darum, reine Begriffe auf sinnliche Anschauungen zu beziehen, deren notwendige → Einheit sie stiften sollen. Dies leistet der → Schematismus, der den Kategorien apriorische Zeitbestimmungen (Sukzession und Gleichzeitigkeit) zuordnet. Die so auf Anschauung bezogenen Kategorien bilden dann die Grundlage für Kants Metaphysik der Natur (vgl. zu *MAN*: Pollok, *Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*).

Interpretationslage

Ein Hauptproblem der Interpretation ist das Verhältnis von Anschauung und Begriff. Während beide Arten von Vorstellungen in der (vorkritischen) Dissertation *De mundi* von 1770 voneinander unabhängigen Erkenntnisvermögen entspringen, ist in der Kant-Forschung seit jeher umstritten, wie sich dies seit der *KrV* verhält (vgl. bereits die Auseinandersetzung Kants mit J. S. Beck, z. B. 11:316; und hierzu Heller, *Kant und J. S. Beck*). Zum einen sagt Kant, dass Anschauungen ohne Begriffe „blind“ seien (KrV A 51 / B 75), was nahe legt, dass Anschauung sich nicht ohne Begriff auf einen Gegenstand beziehen kann. Zum anderen aber vertritt er die Auffassung, dass Begriffe durch Vergleich und Abstraktion gebildet werden (vgl. 4:304; 9:93ff.), was nahe legt, dass Anschauungen grundlegende Vorstellungen sind, die sich unmittelbar auf Gegenstände beziehen können, noch ‚bevor‘ Begriffe gebildet werden. Dies würde Kant als einen Vertreter eines nichtbegrifflichen Gehalts der Wahrnehmung ausweisen (vgl. Hanna, *Kant and Nonconceptual Content*). Im Gegensatz dazu wird der Vorrang des Begrifflichen prominent vertreten durch Allison (vgl. *Kant's Transcendental Idealism*), Strawson (vgl. *The Bounds of Sense*) und McDowell (vgl. *Mind and World*). Die dritte Möglichkeit wäre, dass es nach Kant elementare Begriffe gibt, die nicht durch Vergleich vorgegebener Anschauungen gebildet werden und die für den Gegenstandsbezug der Anschauung erforderlich sind. Vertreter einer solchen Auffassung ist Prauss, *Die Welt und wir*; vgl. als aktuellste Variante aber auch Grüne, *Blinde Anschauung*.

Ein weiteres wichtiges Interpretationsproblem ist das Verhältnis reiner Anschauung zur Ver-

standestätigkeit. Schlüsseltext hierzu ist KrV B 161 Anm.: Wohl unstrittig ist, dass Zeit und Raum als „*formale Anschauung[en]*“ nur vorliegen, „indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt“. In diesem Sinne liegen Zeit und Raum also nicht einfach im Gemüte a priori fix und fertig bereit, sondern werden erworben (wie die Empfindung), und zwar (im Gegensatz zur Empfindung) ursprünglich (durch den Verstand): „So entspringt die formale Anschauung, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung“ (8:222). Dann aber gibt es auch eine „Form der Anschauung“ (8:222), die „bloß Mannigfaltiges“ (KrV B 161 Anm.) ist (→Mannigfaltige, das), was nahe legt, dass Zeit und Raum in diesem Sinne ein „erste[s] Datum“ (5:42) sind (→Datum). Demnach wäre reine Anschauung als →Form der Anschauung grundlegend Gegebenes, was für nonkonzeptualistische Deutungen zu sprechen scheint (vgl. Allais, *Nonconceptual Content*). Doch als Anschauungen werden Zeit und Raum „zuerst *gegeben*“, gerade „indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt“, sodass sie als „bloß Mannigfaltiges“ (KrV B 161 Anm.) vielleicht noch gar nichts Mentales sind. Kant meint demnach mit Form der Anschauung bloß ein angeborenes Vermögen zu (Bildung von) Zeit und Raum (vgl. Prauss, *Welt und wir*, Bd. 2, § 10). Zu diskutieren ist dann, ob diese unverzichtbare Verstandestätigkeit automatisch eine begriffliche oder vielmehr eine vorbegriffliche →Synthesis (der →Einbildungskraft) ist.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense, New Haven: Yale University Press 1983.

Cleve, James van / Frederick, Robert (Hg.): The Philosophy of Right and Left. Incongruent Counterparts and the Nature of Space, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1994.

Haag, Johannes: Erfahrung und Gegenstand. Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand, Frankfurt/M.: Klostermann 2007.

McDowell, John: Mind and World, Cambridge, MA: Harvard University Press 1994.

Prauss, Gerold: Die Welt und wir, Stuttgart: Metzler 1990ff.

Rödl, Sebastian: Kategorien des Zeitlichen. Eine Untersuchung über den endlichen Verstand, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005.

Schliemann, Oliver: Die Axiome der Anschauung in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft', Berlin u. a.: de Gruyter 2010.

Strawson, Peter F.: The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason, London: Routledge 1966.

Cord Friebe

Anschauung a priori (reine Anschauung)

Anschauung a priori oder reine Anschauung ist Anschauung, in der „nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird“ (KrV A 20 / B 34), und die „*nichts anders enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subject vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen afficirt werde*“ (4:282), und in welcher Form „alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschauet wird“ (KrV A 20 / B 34). Kant verwendet den Terminus ‚reine Anschauung' nicht nur zur Bezeichnung von Vorstellungen, die nichts als die Form der Sinnlichkeit enthalten, sondern auch zur Bezeichnung dieser Form selbst: „Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber *reine Anschauung* heißen“ (KrV A 20 / B 34f.). Für die menschliche →Sinnlichkeit gibt es nur „zwei reine Formen sinnlicher Anschauung als Principien der Erkenntnis a priori […], nämlich Raum und Zeit“ (KrV A 22 / B 36). →Raum und Zeit sind „reine Anschauungen“, die „eben dadurch, daß sie reine Anschauungen a priori sind, beweisen, daß sie bloße Formen unserer Sinnlichkeit sind“ (4:283). Weitere wichtige Stellen: KrV A 42–43 / B 59f.; KrV B 66ff.; KrV B 72; KrV A 50f. / B 74–76; 4:281ff.; 8:240; 12:223f.; 20:266ff.; 20:339f.; 20:420f.

Verwandte Stichworte

Anschauung; Anschauung, formale; Anschauung, Form der; Raum und Zeit (Anschauungsformen)

Philosophische Funktion

1 Die Möglichkeit der reinen Anschauung

Nach Kant ist Anschauung eine „objective“ →Vorstellung „mit Bewußtsein“, die „sich unmittelbar auf den Gegenstand [bezieht] und […] einzeln“ ist (KrV A 320 / B 376f.). Diese Definition wirft die

Frage auf, ob und wie Anschauung a priori möglich sein kann, da „die Anschauung alsdann ohne einen weder vorher, noch jetzt gegenwärtigen Gegenstand, worauf sie sich bezöge, stattfinden müßte und also nicht Anschauung sein könnte“ (4:281f.). Der wichtigste Schritt in der Beantwortung dieser Frage besteht in der Einsicht, dass die reine Anschauung nichts als die Form der Gegenstände der Erfahrung enthält, welche als → Form der Sinnlichkeit bereits „im Gemüthe a priori bereit liegen“ muss (KrV A 20 / B 34). Da uns nur durch die Sinnlichkeit Gegenstände gegeben werden können, stellen die Formen der Sinnlichkeit Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung dar und haben somit objektive Gültigkeit a priori. „Weil nun die Receptivität des Subjects, von Gegenständen afficirt zu werden, nothwendiger Weise vor allen Anschauungen dieser Objecte vorhergeht, so läßt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori im Gemüthe gegeben sein könne, und wie sie als eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Principien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne“ (KrV A 26 / B 42). Während sich die Möglichkeit reiner Anschauung von → Erscheinungen, nämlich von deren Form, auf diese Weise verständlich machen lässt, bleibt die Möglichkeit reiner Anschauung von → Dingen an sich für uns uneinsehbar. „Wollte man im mindesten daran zweifeln, daß beide [Raum und Zeit] gar keine den Dingen an sich selbst, sondern nur bloße ihrem Verhältnisse zur Sinnlichkeit anhängende Bestimmungen sind, so möchte ich gerne wissen, wie man es möglich finden kann, a priori und also vor aller Bekanntschaft mit den Dingen, ehe sie nämlich uns gegeben sind, zu wissen, wie ihre Anschauung beschaffen sein müsse, welches doch hier der Fall mit Raum und Zeit ist. Dieses ist aber ganz begreiflich, so bald beide für nichts weiter als formale Bedingungen unserer Sinnlichkeit, die Gegenstände aber blos für Erscheinungen gelten; denn alsdann kann die Form der Erscheinung, d. i. die reine Anschauung, allerdings aus uns selbst, d. i. a priori, vorgestellt werden“ (4:284).

2 Die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit

2.1 Raum und Zeit sind die Formen der menschlichen Sinnlichkeit. Der Raum ist „nichts anders als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne“ (KrV A 26 / B 42), „[d]ie Zeit ist nichts anders als die Form des innern Sinnes“ (KrV A 33 / B 49). Dass Raum und Zeit reine Anschauungen sind, wird bereits dadurch angezeigt, dass ihre Vorstellungen allein „übrig bleibe[n]“, wenn wir von empirischen Vorstellungen „alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt“ und alles „abtrennen“, „was zur Empfindung gehört“ (KrV A 22 / B 36). Kant erweist den reinen Anschauungscharakter unserer Vorstellungen des Raumes und Zeit anhand einer „metaphysischen Erörterung“ der Begriffe des Raumes und der Zeit in der Transzendentalen Ästhetik der *KrV*. Die Vorstellungen des Raumes und der Zeit sind → a priori, da sie zur Vorstellung von außer mir und außer einander, bzw. gleichzeitig oder nacheinander existierenden Gegenständen unerlässlich sind, und weil man sie „in Ansehung der Erscheinungen“ nicht wegdenken kann, obgleich man sich „ganz wohl vorstellen kann“, dass keine Gegenstände in Raum und Zeit angetroffen werden. Die Vorstellungen des Raumes und der Zeit sind → Anschauungen, da sie sich auf jeweils nur einen einzigen Gegenstand beziehen, nämlich den einen Raum und die eine Zeit, als deren durch Einschränkung erzeugte Teile alle bestimmten Räume und Zeiten vorgestellt werden, so dass die allgemeinen Begriffe von Raum und Zeit ursprünglichere Vorstellungen von dem einen Raum und der einen Zeit voraussetzen, die nicht wiederum selbst Begriffe sein können. Ferner werden der Raum und die Zeit als „unendliche *gegebene* Größe[n]“ (KrV A 25 / B 39) vorgestellt, welche Vorstellungen eine unendliche Menge von Teilvorstellungen in sich enthalten, während → Begriffe nur eine endliche Anzahl von Vorstellungen in sich, oder eine unendliche Anzahl von Vorstellungen unter sich enthalten können (vgl. KrV A 23–25 / B 38–40; KrV A 30–32 / B 46–48). Die Klassifizierung von Raum und Zeit als reine Anschauungen erhält weitere Bestätigung durch den Aufweis, dass sich nur auf der Basis dieses Verständnisses von Raum und Zeit die apodiktische Gewissheit der → Geometrie, bzw. der reinen allgemeinen Bewegungslehre erklären lässt (vgl. KrV A 24 / B 40f.; KrV A 31 / B 47; KrV B 48–49).

2.2 Dass unsere Anschauung → sinnlich ist, das heißt, dass sie „von dem Dasein des Objects ab-

hängig, mithin nur dadurch, daß die Vorstellungsfähigkeit des Subjects durch dasselbe afficirt wird, möglich ist“ (KrV B 72), und dass Raum und Zeit die Formen unserer Sinnlichkeit sind, hält Kant für nicht weiter erklärbare Tatsachen (vgl. KrV B 145–146; 11:51). Obgleich der Raum und die Zeit und deren Bestimmungen die für uns einzig möglichen reinen Anschauungen darstellen, handelt es sich nicht um die einzig möglichen reinen Anschauungen überhaupt. Es lassen sich Wesen denken, deren Anschauung ebenfalls sinnlich ist, aber durch andere →Formen der Sinnlichkeit geordnet wird. Ebenso lässt sich die Möglichkeit eines →anschauenden Verstandes nicht ausschließen, dessen nichtsinnliche, →intellektuelle Anschauung ebenfalls als eine Art von reiner Anschauung gelten müsste. „Wir könnten uns wohl eine unmittelbare (directe) Vorstellungsart eines Gegenstandes denken, die nicht nach Sinnlichkeitsbedingungen, also durch den Verstand, die Objecte anschaut. […] [E]s mag seyn, daß einige Weltwesen unter andrer Form dieselben Gegenstände anschauen dürften; es kann auch seyn, daß diese Form in allen Weltwesen und zwar nothwendig, eben dieselbe sey, so sehen wir diese Nothwendigkeit doch nicht ein, so wenig, als die Möglichkeit eines höchsten Verstandes, der in seiner Erkenntniß von aller Sinnlichkeit und zugleich vom Bedürfniß, durch Begriffe zu erkennen, frey, die Gegenstände in der bloßen (intellectuellen) Anschauung vollkommen erkennt“ (20:267).

3 Reine Anschauung und reine Erkenntnis

3.1 Nach Kants Theorie des menschlichen →Erkenntnisvermögens machen „Anschauung und Begriffe […] die Elemente aller unserer Erkenntniß aus, so daß weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe ein Erkenntniß abgeben können“ (KrV A 50 / B 74). Die reine Anschauung ist folglich eine notwendige Bedingung der Möglichkeit reiner oder →apriorischer Erkenntnis, „denn so wie die empirische Anschauung es ohne Schwierigkeit möglich macht, daß wir unseren Begriff, den wir uns von einem Object der Anschauung machen, durch neue Prädicate, die die Anschauung selbst darbietet, in der Erfahrung synthetisch erweitern, so wird es auch die reine Anschauung thun“ (4:281). Die Auflösung der zentralen Frage der theoretischen Philosophie Kants, wie →synthetische Urteile a priori möglich sind, erfordert somit u. a. die Erklärung, wie reine Anschauung möglich ist. „Hier haben wir nun eines von den erforderlichen Stücken zur Auflösung der allgemeinen Aufgabe der Transscendentalphilosophie: *wie sind synthetische Sätze a priori möglich*?, nämlich reine Anschauungen a priori, Raum und Zeit, in welchen wir, wenn wir im Urtheile a priori über den gegebenen Begriff hinausgehen wollen, dasjenige antreffen, was nicht im Begriffe, wohl aber in der Anschauung, die ihm entspricht, a priori entdeckt werden und mit jenem synthetisch verbunden werden kann, welche Urtheile aber aus diesem Grunde nie weiter, als auf Gegenstände der Sinne reichen und nur für Objecte möglicher Erfahrung gelten können“ (KrV B 73).

3.2 Die →Wissenschaften, welche aufgrund ihrer Fundierung in der reinen Anschauung →synthetische Erkenntnisse a priori liefern, sind die →Mathematik, insbesondere die Geometrie und die →Arithmetik, und die reine →Mechanik. „Geometrie legt die reine Anschauung des Raums zum Grunde. Arithmetik bringt selbst ihre Zahlbegriffe durch successive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zu Stande, vornehmlich aber reine Mechanik kann ihre Begriffe von Bewegung nur vermittelst der Vorstellung der Zeit zu Stande bringen“ (4:283). Die Funktion der reinen Anschauung in Kants Theorie der →mathematischen Erkenntnis, sowie die Frage der Haltbarkeit der kantischen Theorie im Lichte späterer Entwicklungen in der →Logik und der Mathematik, stehen im Mittelpunkt der neueren Sekundärliteratur zu Kants Philosophie der Mathematik (vgl. Posy, *Kant's Philosophy of Mathematics*).

4 Reine Anschauung und der Verstand

Die Erklärung der Möglichkeit →synthetischer Urteile a priori erfordert u. a. auch eine Erklärung der Anwendbarkeit der reinen →Verstandesbegriffe auf die reinen Anschauungen. Die Anwendbarkeitsfrage ist Hauptthema im Schematismuskapitel der *KrV*, wird aber bereits in der →*Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe*, und hier in besonders prägnanter Form im zweiten Teil der Deduktionsversion der B-Auflage, vorbereitet. In diesem Zusammenhang ergeben sich weitere wichtige Anhaltspunkte für ein tiefer gehendes Verständnis von Kants Konzeption der reinen Anschauung. Der Grundgedanke des

zweiten Teils der B-Deduktion ist die Behauptung, dass „Raum und Zeit […] nicht bloß als *Formen* der sinnlichen *Anschauung*, sondern als Anschauung selbst (die ein Mannigfaltiges enthalten), also mit der Bestimmung der *Einheit* dieses Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgestellt […]“ werden (KrV B 160). Zusammen mit dem Resultat der → *Transzendentalen Ästhetik*, dass die → Wahrnehmung den reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit notwendig gemäß sein muss, erklärt dies die → objektive apriorische → Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe, da „diese synthetische Einheit […] keine andere [ist], als die der Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebenen *Anschauung überhaupt* in einem ursprünglichen Bewußtsein, den Kategorien gemäß, nur auf unsere *sinnliche Anschauung* angewandt“ (KrV B 161). Mit Bezug auf Kants Konzeption der reinen Anschauung ergibt sich hieraus, dass die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit als (bewusste) bestimmte Vorstellungen bereits einer → Synthesis unterworfen sind, nämlich der „figürliche[n]“ oder „*transscendentale*[n] *Synthesis der Einbildungskraft*“ (KrV B 151). Kant nennt eine solche „anschauliche Vorstellung“, die nicht nur → Mannigfaltiges, sondern auch → Einheit des Mannigfaltigen enthält, „formale Anschauung“ (vgl. KrV B 160; Art. Anschauung, formale). Wie genau diese Einheit unserer Raum- und Zeitvorstellungen zu verstehen ist, die „vor allem Begriffe“ vorhergeht, „ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, […] voraussetzt“ (KrV B 161 Anm.), ist eine zentrale Fragestellung in der gegenwärtigen Kantforschung. Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang die Frage, ob und in wieweit die dargelegte, in der Deduktion entwickelte Konzeption der reinen Anschauung Kants strikte Trennung von Sinnlichkeit und → Verstand kompromittiert, und welcher dieser beiden „Grundquellen des Gemüths“ die → Einbildungskraft zuzurechnen ist (KrV A 50 / B 74).

5 Reine Anschauung in der vorkritischen Periode

In den früheren vorkritischen Schriften gebraucht Kant den Terminus ‚Anschauung‘ im Sinne von ‚intuitiver Evidenz‘, oder, noch wörtlicher, im Sinne von ‚bildlicher Vorstellung‘ (vgl. z. B. 2:194). In *Deutlichkeit* wird die auf reine Anschauung gegründete → apriorische Erkenntnis zum ersten Mal als besondere Erkenntnisart im Unterschied zur begrifflichen Erkenntnis thematisiert, obwohl auch hier die Auffassung der Anschauung als unmittelbare → Evidenz noch im Mittelpunkt steht. Allerdings identifiziert Kant als Grund dafür, dass „die Anschauung dieser Erkenntniß, soviel die Richtigkeit anlangt, größer in der Mathematik als in der Weltweisheit“ ist, dass „in der erstern das Object in sinnlichen Zeichen in concreto, in der letztern aber immer nur in allgemeinen abgezogenen Begriffen betrachtet wird“ (2:292), welche Charakterisierung zentrale Elemente der späteren kritische Theorie der mathematischen Erkenntnis durch die Konstruktion der Begriffe in der reinen Anschauung antizipiert. Den nächsten, entscheidenden Schritt in der Entwicklung seiner Konzeption der reinen Anschauung erzielt Kant in *De mundi*, worin die kritische Theorie der Sinnlichkeit bereits in den wichtigsten Aspekten dargelegt wird: Reine Anschauungen enthalten nichts als die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, welche die Möglichkeitsbedingungen der sinnlichen → Gegenstände, der sinnlichen Gegenstandserkenntnis, und der mathematischen Erkenntnis darstellen (vgl. 2:396–406; 2:410). Da Kant die gegenstandskonstitutive Funktion des → Verstandes erst nach 1770 entdeckte, findet sich in *De mundi* hingegen noch keine Erörterung der Anwendbarkeit der Formen des Verstandes auf die Formen der Sinnlichkeit. Die Beteiligung des Verstandes oder der Einbildungskraft an der Hervorbringung der reinen Anschauungen von Raum und Zeit ist folglich ebenfalls noch kein Diskussionsgegenstand.

Weiterführende Literatur

Aquila, Richard E.: „The Relationship between Pure and Empirical Intuition in Kant“, in: Kant-Studien 68, 1977, 275–289.

Falkenstein, Lorne: Kant’s Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic, Toronto: University of Toronto Press 1995.

Friedmann, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1994.

Posy, Carl J. (Hg.): Kant’s Philosophy of Mathematics: Modern Essays, Dordrecht/Boston: Kluwer 1992.

Vaihinger, Hans: Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 2 Bde., Stuttgart u. a.: Union Deutsche Verlagsgesellschaft 1892.

Anja Jauernig

Anschauung, Einheit der

Im Gegensatz zum Begriff enthält nach Kant jede → Anschauung ein → Mannigfaltiges in sich (vgl. KrV A 99), den ungeordneten Ausdehnungs- (bzw. Kontinuums-)aspekt der Anschauung (→ Mannigfaltige, das). Doch „*als in einem Augenblick enthalten*, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes als absolute Einheit sein" (KrV A 99), welche der Mannigfaltigkeit entgegensteht und eine → Synthesis der → Apprehension (Aufnahme) erfordert. Die Einheit der Anschauung – nicht zu verwechseln mit der Einheit von → Begriff *und* Anschauung – ist also das Produkt einer Verstandesleistung. Ohne sie könnte es schon zu dem „unbestimmte[n] Gegenstand der empirischen Anschauung" (d. h. der → Erscheinung, KrV A 20 / B 34) nicht kommen (vgl. KrV B 160; → Gegenstand der Anschauung). Weitere wichtige Stellen: KrV A 99; KrV B 143; KrV B 159–161; KrV A 321 / B 377ff.; 4:304; 5:242.

Verwandte Stichworte

Mannigfaltige, das; Einheit des Gegenstandes; Gegenstand der Anschauung

Philosophische Funktion

Dem Lesemodell der Erkenntnis zufolge dienen (reine) Verstandesbegriffe dazu, „Erscheinungen zu buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können" (4:312; vgl. KrV A 414 / B 370; zum Lesemodell der Erkenntnis vgl. Prauss, *Erscheinung bei Kant*, § 3, § 6). Zuvor aber muss, im Lesemodell gesprochen, das Material (Farbverteilungen, Hieroglyphen) lesbar gemacht, also *Buchstaben* gewonnen werden. Mit Kant gesagt, muss aus einer bloßen → Empfindung (dem → Mannigfaltigen) zunächst Erscheinung (d. h. der unbestimmte Gegenstand der Anschauung) gemacht werden, um sie (bzw. diesen) dann bestimmen zu können. Schon dies ist eine Leistung des Verstandes, eben die Synthesis der Apprehension, und ihr Ergebnis ist die Einheit der Anschauung. In der Deutungs-Terminologie (vgl. Prauss, *Erscheinung bei Kant*) gesprochen, meint Einheit der Anschauung also *Deutbarkeit*, die durch den → Verstand zunächst erzeugt werden muss, bevor die eigentliche *Deutung* als zweite Verstandesleistung vollzogen werden kann. Durch die erste Verstandesleistung wird der noch ungedeutete, aber deutbare (unbestimmte) Gegenstand der Anschauung gewonnen, durch die zweite schließlich (im Falle *wahrer* Erkenntnis/Erfahrung) der erdeutete (bestimmte) Gegenstand derselben.

Weiterführende Literatur

Prauss, Gerold: Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft", Berlin: de Gruyter 1971, insbes. §§ 3, 6.

Cord Friebe

Anschauung, Form der

Eine Form der Anschauung ist derjenige Teil oder Aspekt einer sinnlichen Vorstellung, der nicht, wie die → Empfindungen, auf die Einwirkung eines vom Subjekt verschiedenen Gegenstandes zurückgeht, sondern „im Gemüthe a priori bereit lieg[t]" (KrV A 20 / B 34). In dieser Form werden die sinnlichen Empfindungen „geordnet" und „in gewissen Verhältnissen angeschauet" (KrV A 20 / B 34). Die menschliche Anschauung hat zwei solcher Formen, nämlich den → Raum als Form „aller Erscheinungen äußerer Sinne" (KrV A 26 / B 42) und die → Zeit als Form des „innern Sinnes" (KrV A 33 / B 49). Da Raum und Zeit ‚bloße' Formen der menschlichen Anschauung sind, handelt es sich bei ihnen Kant zufolge nicht um → Dinge an sich selbst (noch um Eigenschaften von oder Relationen zwischen solchen Dingen an sich, vgl. KrV A 26 / B 42; KrV A 33 / B 49). – In der Kant-Literatur ist statt ‚Form der Anschauung' auch der kürzere Ausdruck ‚Anschauungsform' verbreitet, den Kant in seinen veröffentlichten Schriften nur einmal verwendet (vgl. KrV B 305). Weitere wichtige Stellen: KrV A 20–49 / B 33–73; KrV B 160 Anm.; 4:282–284.

Verwandte Stichworte

Form/Materie; Raum und Zeit (Anschauungsformen); Anschauung; Sinnlichkeit

Philosophische Funktion

1 Der Begriff der Anschauungsform

Von Begriffen, die sich „vermittelst gewisser Merkmale" (KrV B 33) und somit stets nur ‚indirekt' auf Gegenstände beziehen, unterscheidet Kant Anschauungen, die sich „*unmittelbar*[]" auf ihre Bezugsgegenstände beziehen (KrV B 41; vgl. KrV A 32 / B 47). Im Gegensatz zu Begriffen sind Anschauungen, da sie keine Merkmale repräsen-

tieren müssen, um sich auf etwas zu beziehen, keine allgemeinen Vorstellungen. Sie beziehen sich nicht auf mehrere Dinge, sondern immer nur auf je einen einzigen Gegenstand.

Die besondere Art der anschaulichen Bezugnahme beim Menschen ist *sinnlich*. Sinnlichkeit ist nach Kant „die Art, wie dieses [Mannigfaltige] ohne Spontaneität im Gemüthe gegeben wird" (KrV B 68). Sie ist also mit der → Rezeptivität des Menschen gleichzusetzen, d. h. mit seiner Eigenschaft, Empfindungen (das Mannigfaltige) durch → Affektion seiner Sinne zu „empfangen" (KrV A 51 / B 75). Die sinnliche Anschauung ist also eine unmittelbare, nicht durch die Repräsentation von Merkmalen vermittelte, sondern durch das bloße Affiziertwerden garantierte Bezugnahme auf Einzelnes.

In der Sprache der Gegenwartsphilosophie kann man die sinnliche Bezugnahme auf Einzelnes als *deiktisch* bezeichnen. Wenn jemand sagt ‚Hier ist etwas' oder ‚Jetzt ist (geschieht) etwas', bezieht er sich, gewissermaßen ohne den Umweg über die Repräsentation von Eigenschaften, durch eine sinnliche Anschauung auf ein Etwas, das ihn hier und jetzt affiziert. Der jeweilige Bezugsgegenstand einer solchen Anschauung ist immer konkret. Er ist ein konkreter Gegenstand im Raum oder ein konkretes Ereignis in der Zeit.

Kant bringt diesen letztgenannten Sachverhalt zum Ausdruck, indem er formuliert, Raum und Zeit seien die Formen unserer sinnlichen Anschauung (vgl. KrV A 22 / B 36). Der Raum ist nach Kant die Form der äußeren (d. h. nicht-introspektiven) Anschauung, während die Zeit die Form der inneren (d. h. introspektiven) Anschauung ist (vgl. KrV B 41; KrV A 33 / B 49). Unter ‚Form' der Anschauung ist dabei in erster Linie das zu verstehen, was die betreffende Anschauung kennzeichnet und von anderen denkbaren Anschauungsarten abgrenzt: ihr „specifische[r] Unterschied" (KrV A 266 / B 322; → Form/Materie). Der spezifisch menschlichen Anschauung ist jedenfalls eigen, dass sie sich *deiktisch* und somit immer über die jeweilige Raumstelle oder den jeweiligen Zeitpunkt auf ihren Gegenstand bezieht. Deshalb nennt Kant die Form der Anschauung zuweilen auch die Fähigkeit, von etwas im Raum oder in der Zeit affiziert zu werden. Die Form der Anschauung ist demnach auch „die formale Beschaffenheit desselben [Subjects] von Objecten afficirt zu werden und dadurch *unmittelbare Vorstellung* derselben, d. i. *Anschauung*, zu bekommen" (KrV B 41).

Von der Form der Anschauung ist die → formale Anschauung zu unterscheiden. Während die Form unserer äußeren (beziehungsweise inneren) Anschauung einfach der Raum (beziehungsweise die Zeit) ist, ist eine formale äußere (beziehungsweise innere) Anschauung eine Anschauung, die ihren Bezugsgegenstand bereits als eine bestimmte räumliche Gestalt (beziehungsweise als eine bestimmte zeitliche Abfolge) repräsentiert. Die Form der Anschauung ist somit noch nicht mit dem repräsentationalen Gehalt der Anschauung gleichzusetzen.

2 Rationalismus und Empirismus

Der Begriff der Anschauungsform ist zentral für ein Projekt, das Kant in der *KrV* verfolgt, nämlich für die Beilegung des philosophischen Streits zwischen Empiristen und Rationalisten. Die Rationalisten, zu denen Kant vor allem → Gottfried Wilhelm Leibniz und den Schulphilosophen → Christian Wolff zählt, möchten unseren Sinnen und Empfindungen überhaupt keine ernstzunehmende erkenntnistheoretische Funktion zubilligen. Empiristen wie → Hume oder → Berkeley dagegen behaupten, uns Menschen sei Bezugnahme auf Wirkliches nur dadurch möglich, dass unsere Empfindungen die Beschaffenheiten der Dinge repräsentieren, indem sie diesen Beschaffenheiten ähnlich oder sogar mit ihnen identisch sind. Diese ‚empiristische Annahme' hat zwei Konsequenzen. Zum einen ergibt sich aus ihr ein → Skeptizismus (wie bei Hume) oder gar ein → Idealismus (wie bei Berkeley) in Bezug auf die Außenwelt. Zum anderen impliziert sie, dass eine angewandte Wissenschaft wie beispielsweise die angewandte Geometrie keine nicht-induktiv gerechtfertigten allgemeinen und zugleich nicht-analytischen Aussagen (Kants ‚synthetische Sätze a priori') enthalten kann.

Kant hält sowohl den Skeptizismus oder Idealismus in Bezug auf die Außenwelt, als auch die Unfähigkeit, die Möglichkeit ‚synthetischer Sätze a priori' in der angewandten Geometrie zu erklären, für fatale Konsequenzen der empiristischen Annahme – wobei sein Hauptaugenmerk auf dem letztgenannten der beiden Probleme liegt. Andererseits hält Kant auch den Glauben der Rationalisten für irrig, man könne sich rein begrifflich auf

Wirkliches beziehen. Daher ist es nur folgerichtig, dass Kant nach einer Alternative zur empiristischen Annahme sucht, die zugleich eine Alternative zum Rationalismus darstellt. Er findet sie in der Unterscheidung zwischen Materie und Form unserer Anschauung.

3 Materie und Form unserer Anschauung

Die Materie der Anschauung sind die Empfindungen hinsichtlich ihrer repräsentationalen Funktion; sie ist das, was einen Gegenstand als rot, warm, fest, etc. repräsentiert. Die Form unserer äußeren Anschauung hingegen ist der Raum, durch den die Empfindungen, die durch Affektion unseres äußeren Sinnes ausgelöst werden, zueinander in Beziehung gesetzt werden und eine *deiktische* Funktion erhalten. Weil der Raum die Form unserer äußeren Anschauung ist, können wir uns durch unsere Empfindungen (der Röte, Wärme, Festigkeit, etc.) auf einen Gegenstand beziehen. Analog gilt von unserer inneren Anschauung, dass die Zeit ihre Form ist und der introspektiven Bezugnahme auf Empfindungen eine *deiktische* Funktion verleiht (→ Raum und Zeit (Anschauungsformen)).

Durch die von Kant eingeführte Trennung zwischen Form und Materie der Anschauung wird es möglich, sowohl den Rationalismus als auch die empiristische Annahme zu vermeiden, wonach unsere Empfindungen die Beschaffenheiten der Dinge repräsentieren, indem sie diesen Beschaffenheiten ähnlich oder mit ihnen identisch sind. Im Gegensatz dazu setzt Kants Anschauungstheorie die repräsentationale Funktion unserer Empfindungen nicht mehr mit der Bezugnahme auf deren Gegenstände gleich. Letztere ist vielmehr durch den *deiktischen* Charakter unserer Anschauungen garantiert.

Weiterführende Literatur

Koriako, Darius: Kants Philosophie der Mathematik. Grundlagen – Voraussetzungen – Probleme, Meiner: Hamburg 1999.

Mechtenberg, Lydia: Kants Neutralismus, Paderborn: Mentis 2006.

Lydia Mechtenberg / Red.

Anschauung, formale

Die formale Anschauung ist → reine Anschauung, die nicht nur wie „die *Form der Anschauung* bloß Mannigfaltiges“, sondern auch „Einheit der Vorstellung giebt“, welche Einheit „vor allem Begriffe vorhergeh[t], ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört […] voraussetzt“ (KrV B 160 Anm.). „Diese *Synthesis* des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung, die a priori möglich und nothwendig ist, kann *figürlich* (synthesis speciosa) genannt werden“, und „muß zum Unterschiede von der bloß intellektuellen Verbindung die *transszendentale Synthesis der Einbildungskraft* heißen“ (KrV B 151). Raum und Zeit „als Anschauungen selbst (die ein Mannigfaltiges enthalten), also mit der Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgestellt“ sind formale Anschauungen, die mehr enthalten „als bloße Form der Anschauung, nämlich *Zusammenfassung* des mannigfaltigen nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen in eine *anschauliche* Vorstellung“ (KrV B 160 Anm.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 29; KrV A 99ff.; KrV A 105; KrV A 107; KrV A 124; KrV B 153ff.; KrV B 162; KrV A 141 / B 180; KrV A 157 / B 196; KrV A 166 / B 207; KrV A 240 / B 299; KrV A 268 / B 324; KrV A 429 / B 457; 4:287; 8:222; 11:210; *Refl.* 408, 15:165; *Refl.* 5649, 18:298; 20:276; 20:366; 23:18; 23:27.

Verwandte Stichworte

Anschauung a priori (reine Anschauung); Anschauung, Einheit der; Synthesis, figürliche/intellektuelle

Philosophische Funktion

Die klarsten Beispiele formaler Anschauungen sind → reine Anschauungen von Gestalten oder geometrischen → Figuren, deren Hervorbringung der → figürlichen Synthesis der produktiven → Einbildungskraft ihren Namen gibt, auf welche „successive Synthesis […] in der Erzeugung der Gestalten […] sich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie)“ gründet (KrV A 163 / B 204). Weniger klar ist, in welchem Sinne die Vorstellung des → Raumes selbst als formale Anschauung verstanden werden kann, zumal die Vorstellung der Einheit des → Mannigfaltigen in demselben eine vollendete unendliche → Synthesis zu erfordern scheint. Die Interpretationshypothese ist daher nicht auszuschließen, dass Kant unter der formalen Anschauung des Raumes, in welcher der Raum „als *Gegenstand* vorgestellt [wird] (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf)“ (KrV B 160),

nicht die → Anschauung des einigen, allumfassenden Raumes versteht, der als unendlich gegebene Größe vorgestellt wird, sondern die Anschauung eines endlichen, und daher bestimmten Raumes, der als Teil des einigen, allumfassenden Raumes vorgestellt wird (vgl. 20:419).

Die Frage, was man sich unter der formalen Anschauung der → Zeit vorzustellen hat, ist mit noch größeren Schwierigkeiten verbunden, da es schlechterdings unmöglich scheint, sich die Zeit, oder auch bestimmte endliche Zeiten anschaulich als Gegenstände vorzustellen. Kant selbst scheint diesem Umstand mit seinem wiederholten Hinweis Rechnung zu tragen, dass „wir die Zeit als die Form des inneren Sinnes figürlich durch eine Linie […] uns faßlich machen" müssen (KrV B 292), „eben weil diese innre Anschauung keine Gestalt giebt" (KrV A 33 / B 50). Aufgrund dieser Sachlage ließe sich die Hypothese verteidigen, dass es außer solchen räumlichen Surrogatsanschauungen keine formalen Anschauungen der Zeit gibt. Eine andere exegetische Möglichkeit eröffnet sich durch Kants Charakterisierung der Schemata der reinen Verstandesbegriffe als transzendentale → Zeitbestimmungen (vgl. KrV A 138f. / B 177f.), nämlich, die letzteren als formale Anschauungen der Zeit zu identifizieren, oder zumindest als eine Art Konstruktionsvorschriften für diese aufzufassen.

Weiterführende Literatur

Krausser, Peter: „‚Form of Intuition' and ‚Formal Intuition' in Kant's Theory of Experience and Science", in: Studies in History and Philosophy of Science 4, 1973, 279–287.

Noske, Rainer: „Immanuel Kants Grundlegung der Arithmetik", in: Kant-Studien 88, 1997, 129–138.

Weatherston, Martin: „Formal Intuitions and the Categories", in: International Studies in Philosophy 25, 1993, 75–86.

Anja Jauernig

Anschauung, intellektuelle

Eine intellektuelle Anschauung ist eine Anschauung, die dem Vermögen des Intellekts entspringt. Anschauungen allgemein, ganz gleich welcher Art, haben die Aufgabe, dem Subjekt den Gegenstand seines Denkens und Erkennens zu geben (vgl. KrV A 19 / B 33). Kant unterscheidet nun zwischen einer „sinnlich[en]" und einer „intellectuelle[n]" Anschauung (KrV B 72). Die menschliche Anschauung ist jederzeit sinnlich: „Unsre Natur bringt es so mit sich, daß die *Anschauung* niemals anders als *sinnlich* sein kann" (KrV A 51 / B 75). Eine sinnliche Anschauung ist von dem Gegenstand der Anschauung abhängig, insofern hierbei die Sinne des Subjekts „afficirt werden" müssen (KrV A 19 / B 33), damit dieses eine sinnliche Vorstellung von dem Gegenstand erhalten kann. Eine intellektuelle Anschauung ist dagegen von dem Gegenstand unabhängig, insofern sie selbst der Ursprung des Gegenstands der Anschauung ist. Eine intellektuelle Anschauung ist „eine solche […], durch die selbst das Dasein des Objects der Anschauung gegeben wird" (KrV B 72). Darum nennt Kant sie auch eine „*ursprünglich[e]*" Anschauung (KrV B 72). Eine Anschauung, die unabhängig von allen „Sinnlichkeitsbedingungen" den Gegenstand anschaut (20:267), kann allein dem „Urwesen" zukommen (KrV B 72). Weitere wichtige Stellen: 2:396f.; KrV B 68f.; KrV B 138f.; KrV A 252; KrV B 307; 5:31; 5:406ff.; 8:216; 8:219f.; 8:248; 8:389; 10:130; 17:509f.; 18:274f.; 18:306; 23:36.

Verwandte Stichworte

Anschauung; intellectus archetypus/ectypus; intuitus derivativus/originarius; Verstand, anschauender (intuitiver)

Philosophische Funktion

1 Philosophiegeschichtlicher Kontext

Kants Konzeption einer intellektuellen Anschauung steht einerseits in der Tradition des Nachdenkens über die Form des göttlichen Wissens. So beschreibt Nicolaus von Cues das göttliche Wissen als eine „visio intellectualis" (vgl. *Trialogus de possest*, § 38), welche zugleich das Ziel jedes Menschen darstelle. Andererseits jedoch grenzt sich Kants Konzeption der intellektuellen Anschauung in zweierlei Hinsichten von dieser Tradition ab: Erstens hat bei ihm die Konzeption einer intellektuellen Anschauung eine rein kritische Funktion. Es geht ihm nicht darum, einen „haltbaren Begriff" dieser Art der Anschauung zu entwickeln. Vielmehr bestreitet er, dass wir einen solchen Begriff von ihr haben können (vgl. 20:267). Die Idee einer intellektuellen Anschauung

soll vielmehr als Kontrastfolie zur menschlichen Anschauung dienen, um auf diesem Wege deren Besonderheit einzusehen. Zweitens folgt daraus, dass die intellektuelle Anschauung bei Kant nicht als eine Art von Anschauung konzipiert ist, die der menschlichen Anschauung als Ziel dienen kann. Die menschliche Anschauung ist von grundlegend anderer Art. Die nachkantische Philosophie, insbesondere →J. G. Fichte und →F. W. J. Schelling, wird gegen diese strikte Grenzziehung Kants opponieren. So wird etwa Fichte behaupten, die intellektuelle Anschauung sei „der einzige feste Standpunct für alle Philosophie“ (Fichte, *Gesamtausgabe*, I.4, S. 219).

2 Die Rolle der Anschauung

Kant führt die Anschauung, sei sie intellektuell oder sinnlich, als diejenige Art von Vorstellung ein, die dem Subjekt einen Gegenstand gibt (vgl. KrV A 19 / B 33). Ein erkenntnisfähiges Subjekt muss über Anschauungen verfügen, weil nur, wenn ihm Gegenstände gegeben werden, es jene Art der Vorstellung haben kann, die das Erkennen nach Kant ausmacht: nämlich eine Vorstellung, die mit dem Gegenstand, den sie vorstellt, *übereinstimmt* (vgl. KrV A 58 / B 83). Die allgemeine Weise, in der einem Subjekt ein Gegenstand gegeben wird, besteht darin, dass das Subjekt den Gegenstand anschaut (vgl. KrV A 19 / B 33; KrV A 320 / B 377). Kant unterscheidet nun zwei Arten von Anschauungen: Die Anschauung kann entweder „intellectuell[]“ und „*ursprünglich*“ sein oder sie kann „sinnlich“ sein (KrV B 72). Die sinnliche Anschauung ist jene Art der Anschauung, die den Menschen charakterisiert. Die intellektuelle Anschauung ist dagegen jene Art der Anschauung, die allein dem „Urwesen“ zukommt (KrV B 72). Beiden Anschauungsarten ist gemeinsam, dass sie die Aufgabe haben, dem Subjekt einen Gegenstand zu geben, was die Voraussetzung dafür ist, dass es etwas erkennen kann. Das heißt, auch das Urwesen ist dadurch charakterisiert, dass es Anschauungen benötigt, um etwas erkennen zu können. Das Angewiesensein auf Anschauungen ist kein spezifisches Merkmal der menschlichen Erkenntnis, sondern ein Merkmal *jeder* Erkenntnis.

3 Die Ursprünglichkeit der intellektuellen Anschauung

Sinnliche und intellektuelle Anschauungen unterscheiden sich darin, in welcher Weise sie dem Subjekt den Gegenstand geben. Eine intellektuelle Anschauung entspringt dem Vermögen des Intellekts, eine sinnliche Anschauung dem Vermögen der Sinnlichkeit. Das Prinzip der Unterscheidung zwischen diesen beiden Vermögen – Intellekt und Sinnlichkeit – ist das unterschiedliche Verhältnis, in dem die Anschauung dabei sowohl zum Subjekt der Anschauung wie auch zum Gegenstand der Anschauung steht. Während eine Anschauung, die dem Vermögen der Sinnlichkeit entspringt, von dem Gegenstand abhängig ist in dem Sinn, dass der Gegenstand eine „Empfindung“ (KrV A 20 / B 34) in dem Subjekt bewirken muss, damit das Subjekt eine Anschauung von dem Gegenstand empfängt (vgl. KrV A 20 / B 34), ist eine Anschauung, die dem Intellekt entspringt, eine Anschauung, „durch die selbst das Dasein des Objects der Anschauung gegeben wird“ (KrV B 72). Eine Anschauung, die dem Intellekt entspringt, enthält somit zwei Merkmale, die intrinsisch miteinander verknüpft sind: Erstens ist die Anschauung spontan. Denn der Intellekt ist nach Kant ein spontanes Vorstellungsvermögen, d. h. er ist ein Vermögen, bei dem das Subjekt die Vorstellungen *selbsttätig* hervorbringt. Dass ein Subjekt Vorstellungen „selbst verrichtet“ (KrV B 130), heißt für Kant, dass die Vorstellungen von den Gegenständen *kausal unabhängig* sind. Die Gegenstände der Vorstellung sind nicht die Ursache der Vorstellung; entsprechend ist die Vorstellung keine Wirkung der Gegenstände auf das Subjekt. Daraus, dass eine Anschauung, die dem Intellekt entspringt, spontan ist, folgt unmittelbar das zweite Merkmal dieser Anschauung, nämlich dass sie „*ursprünglich*“ ist (KrV B 72). Denn eine Anschauung, die das Subjekt selbsttätig hervorbringt, kann dem Subjekt nur dadurch den Gegenstand geben, dass sie selbst der Ursprung des Gegenstands der Anschauung ist. Spontan ist eine intellektuelle Anschauung folglich, insofern sie vom Subjekt der Anschauung selbst, d. h. kausal unabhängig vom Gegenstand hervorgebracht wird. Ursprünglich ist diese Anschauung, insofern sie selbst der Ursprung des Daseins des Gegenstands ist (vgl. KrV B 138f.).

4 Der Gegenstand der intellektuellen Anschauung

Wäre die sinnliche Anschauung die einzig mögli-

che Anschauung, dann wäre der Begriff eines Gegenstands identisch mit dem Begriff eines „Gegenstand[s] der Sinne“ (KrV A 254 / B 310). Denn dann wäre die sinnliche Anschauung die einzige Weise, einen Gegenstand zu geben. Wenn es nun aber so ist, dass wir uns eine intellektuelle Anschauung „denken“ können (20:267), dann heißt dies, dass wir uns Gegenstände denken können, die „*Object einer nichtsinnlichen Anschauung*“ sind (KrV B 307; vgl. KrV A 249). Objekte einer nichtsinnlichen Anschauung sind nicht durch die Formen der Sinnlichkeit charakterisiert, d. h. es sind *keine raumzeitlichen Gegenstände*. Kant nennt den Gegenstand der intellektuellen Anschauung ein „Noumenon in *positiver* Bedeutung“ (KrV B 307). Damit möchte er zum Ausdruck bringen, dass der Gegenstand der intellektuellen Anschauung nicht mit demjenigen Gegenstand verwechselt werden darf, den wir uns denken, wenn „wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahiren“ (KrV B 307). Ein solcher Gegenstand ist ein „Noumenon im *negativen* Verstande“ (KrV B 307). Dies bedeutet, dass sein Begriff nichts beschreibt, was Gegenstand einer uns möglichen Erkenntnis sein könnte. Der Gegenstand einer intellektuellen Anschauung hingegen beschreibt den Gegenstand einer möglichen Erkenntnis: eben jene Erkenntnis, die dasjenige Wesen hat, das im Besitz einer nichtsinnlichen, intellektuellen Art der Anschauung ist. Wenn Kant also sinnliche und intellektuelle Anschauung voneinander unterscheidet, dann will er damit nicht sagen, dass es zwei verschiedene Anschauungsarten ein und derselben Art von Gegenstand gibt, sondern er will damit sagen, dass es zwei verschiedene Anschauungsarten zweier verschiedener Arten von Gegenständen gibt (vgl. KrV A 248ff.; KrV B 305ff.).

5 Die kritische Funktion der Idee einer intellektuellen Anschauung in der KrV

Die Idee einer intellektuellen Anschauung hat bei Kant in der *KrV* die Funktion einer Kontrastfolie, um mit ihrer Hilfe die Besonderheit der menschlichen Anschauung herauszuarbeiten und damit deutlich zu machen, welche Art von Wissen der Mensch *nicht* hat (vgl. KrV B 307f.). Sie hat nicht die Funktion, eine Art von Anschauung zu beschreiben, die der menschlichen Anschauung als Ziel oder Vorbild dienen könnte (→ Verstand, anschauender (intuitiver)).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: „Things in Themselves, Noumena, and the Transcendental Object“, in: Dialectica 32, 1978, 41–76.

Aquila, Richard E.: „Things in Themselves and Appearances: Intentionality and Reality in Kant“, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 61, 1979, 293–307.

Förster, Eckart: „Die Bedeutung von §§ 76,77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 56, 2002, 169–190.

Andrea Kern

Anschauungsform

→ Anschauung, Form der

Anthropologie

Die Anthropologie ist nach Kant „eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefaßt“ (7:119). Als einer der ersten Professoren, die Vorlesungen über Anthropologie auf Universitätsniveau anboten, war Kant selbst führend in der Entwicklung der Anthropologie als einer akademischen Disziplin. Kants Interesse an der Anthropologie lässt sich bis zum Sommer 1756 zurückverfolgen, als er damit begann, über → physische Geographie zu lesen. Bereits in den Geographie-Vorlesungen behandelt Kant „Neigungen der Menschen, die aus dem Himmelsstriche, darin sie leben, herfließen, die Mannigfaltigkeit ihrer Vorurtheile und Denkungsart, in so fern dieses alles dazu dienen kann, den Menschen näher mit sich selbst bekannt zu machen, einen kurzen Begriff ihrer Künste, Handlung und Wissenschaft“ (2:9).

Eine zweite Quelle für Kants Anthropologie ist das Material über empirische Psychologie, das in seinen Metaphysik-Vorlesungen enthalten ist, die auch aus den 1760er Jahren stammen. In *Nachricht* bemerkt Kant: „Ich fange demnach nach einer kleinen Einleitung von der empirischen Psychologie an, welche eigentlich die metaphysische Erfahrungswissenschaft vom Menschen ist“ (2:309). Jedoch macht die empirische Psychologie nur einen Teil dieser Erfahrungswissenschaft vom Menschen aus. Andere wichtige Komponenten betreffen den Charakter der Geschlechter sowie von verschiedenen Kulturen und Nationen.

Kant bearbeitet dieses Feld ansatzweise im dritten und vierten Abschnitt von *Beobachtungen* (1764) und arbeitet es später für seine Anthropologie-Vorlesungen weiter aus. Weitere wichtige Stellen: 2:443; KrV A 804–805 / B 832–833; 4:387–388; 4:412; 4:416–417; 6:217; 7:119–121; 7:251; 7:322; 9:25; 10:145; 11:414; 15:395; 25:7; 25:413; 25:469; 25:471; 25:733–734; 25:853; 25:855–858; 25:1213; 25:1436; 28:534; 29:599.

Verwandte Stichworte

Menschheit; Bestimmung des Menschen; Psychologie; pragmatisch

Philosophische Funktion

1 Anthropologie als Erfahrungswissenschaft

Seit ihrer Begründung wurde Kants Anthropologie als eine empirische Wissenschaft aufgefasst. So bemerkt Kant am Anfang von *Anthropologie Collins* (1772/73): „Die Wissenschaft des Menschen (Anthropologia) hat mit der Physiologie des äußern Sinne eine Aenlichkeit, in so fern in beyden die Gründe der Erkenntnis aus Beobachtung und Erfahrung genommen werden“ (25:7). Ähnlich beschreibt Kant in einem Brief an Herz von 1773 die Anthropologie als „sehr angenehme[] Beobachtungslehre“ (10:146).

Die Humanwissenschaften können ihre Beobachtung jedoch, anders als die Naturwissenschaften, nicht auf Laborexperimente unter kontrollierten Bedingungen stützen (vgl. Hume, *Treatise*, Einleitung). Daraus ergibt sich für die Anthropologen die Notwendigkeit, auf weitere Ressourcen in der Erhebung von Daten über die menschliche Natur zurückzugreifen: Sie müssen Hilfsmittel wie „Weltgeschichte, Biographien, ja Schauspiele und Romane“ sowie Reisen und Reisebeschreibungen zu Rate ziehen (7:121; vgl. 25:471, 25:734, 25:857–858, 25:1213).

Die kantische Anthropologie hat darüber hinaus auch eine kosmopolitische Reichweite und Ausrichtung: Sie enthält die „Erkenntnis des Menschen als Weltbürger“ (7:120; vgl. 9:157). Ihr Ziel ist die Erkenntnis der Menschheit („eine general Weltkenntniß die der Weltmann hat, und die nicht empirisch sondern cosmologisch ist“, 25:734) und nicht die auf Beobachtungen beruhende Erkenntnis über bestimmte Menschengruppen. Und diese Erkenntnis der Menschheit wird, so Kants Auffassung, nicht induktiv durch Aufstieg von spezifischen Beobachtungen über Menschen zu universellen Verallgemeinerungen bezüglich der menschlichen Natur erworben. Stattdessen geht „die Generalkenntnis […] hierin immer vor der Lokalkenntnis voraus, wenn jene durch Philosophie geordnet und geleitet werden soll“ (7:120; vgl. 25:471).

2 Anthropologie in pragmatischer Hinsicht

Das bekannteste und spezifischste Charakteristikum der kantischen Anthropologie ist ihre pragmatische Orientierung. Während Ernst → Platners physiologische *Anthropologie für Ärzte und Weltweise* (1772) „auf die Erforschung dessen [geht], was die Natur aus dem Menschen macht, [geht] die pragmatische auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll“ (7:119). Im Wesentlichen ist der physiologische Zugang, der von Platner und anderen „philosophische[n] Aerzten“ (Platner, *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, S. 24) propagiert wurde, der Vorläufer der physischen Anthropologie, während Kants pragmatische Anthropologie, mit ihrer Betonung der freien menschlichen Handlung, der Vorläufer vielfältiger philosophischer und existentialistischer Anthropologien ist.

Pragmatisch gegen scholastisch. In der *Anthropologie Menschenkunde* (1781/82) kritisiert Kant Platner dafür, dass dieser bloß „eine scholastische Anthropologie“ (25:856) geschrieben habe. Er fügt hinzu, die „Scholastici“ hätten eine „Wissenschaft für die Schule [erstellt], man konnte aber keine Aufklärung fürs gemeine Leben daraus gewinnen“ (25:853). Die pragmatische Anthropologie dagegen zielt auf die Aufklärung des gemeinen Lebens: Sie will den Studenten Weltkenntnis vermitteln – eine Kenntnis, die „nicht bloß für die Schule, sondern für das Leben brauchbar werden, und wodurch der fertig gewordene Lehrling auf den Schauplatz seiner Bestimmung, nämlich in die *Welt*, eingeführt wird“ (2:443 Anm.; siehe auch 5:469, 25:733–734).

Pragmatisch als den Gebrauch von anderen beinhaltend. Pragmatische Anthropologie ist, wie aus der Entgegensetzung zu scholastisch folgt, nützliche Erkenntnis. Die Nützlichkeit der pragmatischen Anthropologie liegt zum Teil in ihrer Fähigkeit, zu erlauben, „andere Menschen zu seinen Absichten geschickt zu brauchen“ (7:322; siehe auch 25:1436).

Pragmatisch als klug. Eine zweite dazu in Beziehung stehende Dimension der Nützlichkeit der pragmatischen Anthropologie betrifft ihre Ausrichtung auf die Klugheit. Manchmal verwendet Kant den Begriff ‚*Klugheit*', um auf den geschickten Gebrauch von anderen für die eigenen Zwecke Bezug zu nehmen (z. B. 25:855; 4:416 Anm.; 4:417 Anm.), aber sein primärer Gebrauch nimmt auf die Fähigkeit Bezug, die eigene Erkenntnis der menschlichen Natur zu gebrauchen, um auf wirksame Weise die Wohlfahrt und die Glückseligkeit sowohl von sich selbst als auch von anderen zu befördern. So bemerkt er in der *Anthropologie Parow* (1772/73): „Die Fähigkeit die besten Mittel zur Glückseeligkeit zu wählen ist die Klugheit" (25:413). Die *Anthropologie Friedländer* (1775/76) beginnt mit einer besonders starken Betonung der auf Klugheit ausgerichteten Natur der pragmatischen Anthropologie: „alle pragmatische Lehren sind Klugheits Lehren, wo wir zu allen unsern Geschicklichkeiten auch die Mittel haben, von allem einen gehörigen Gebrauch zu machen, denn wir studieren den Menschen um klüger zu werden" (25:471).

3 Anthropologia transcendentalis

An verschiedenen Stellen beschreibt Kant die Anthropologie auf eine philosophisch viel ambitioniertere Weise als etwas, das nicht bloß eine pragmatische Klugheitslehre darstellt, sondern vielmehr die Möglichkeitsbedingungen anthropologischen Wissens erst begründet. In *Logik* (1800) hält Kant fest, dass sich das Feld der Philosophie in der weltbürgerlichen Bedeutung auf die vier Fragen erstrecke: „*1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich thun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch?* Die erste Frage beantwortet die *Metaphysik*, die zweite die *Moral*, die dritte die *Religion* und die vierte die *Anthropologie*. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen" (9:25; vgl. KrV A 804–805 / B 832–833; 28:534; 11:414; *Refl.* 903, 15:395).

Ein früher Hinweis auf das Projekt einer transzendentalen Anthropologie kann auch schon in Kants Brief aus dem Jahr 1773 an Herz liegen, wenn er schreibt: „Die Absicht, die ich habe, ist, durch dieselbe [die Anthropologie] die Quellen aller Wissenschaften […] zu eröffnen" (10:145). Die vorherrschenden Züge der von Kant ausgearbeiteten Anthropologie sind jedoch empirisch und pragmatisch.

4 Die moralische Anthropologie

Schließlich ist eine weitere wichtige Dimension von Kants Anthropologie die moralische. In *MS* schreibt Kant: „Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten, als das andere Glied der Einteilung der praktischen Philosophie überhaupt, würde die moralische Anthropologie sein, welche aber nur die subjektiven, hindernden sowohl als begünstigenden, Bedingungen der Ausführung der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur […] enthalten würde" (6:217; siehe auch 29:599, 4:387, 4:388, 4:412).

In den Anthropologie-Vorlesungen findet sich keine ausformulierte moralische Anthropologie. Der vorherrschende Ton ist hier wiederum empirisch und pragmatisch, aber Kant gibt auch zahlreiche Hinweise, dass und wie Menschenkenntnis zu moralischen Zwecken eingesetzt werden solle. Von besonderer Bedeutung sind nach Kant die anthropologische Analyse artspezifischer Hindernisse, die es für den Menschen schwierig machen, nach moralischen Prinzipien zu handeln (z. B. die Tendenz des Menschen, es „Affekten und Leidenschaften" zu erlauben, „die Herrschaft der Vernunft" auszuschließen, 7:251), die Formulierung von Bedingungen, die die moralische Entwicklung der Menschheit begünstigen (z. B. durch die Fürsprache für das Wachstum und die Reform von Ausbildungsinstitutionen und die Verbreitung von republikanischen Regierungsformen), und – nicht zuletzt – die Erstellung eines moralischen Leitfadens, der sowohl die Bestimmung der Menschheit als auch die Mittel beschreibt, durch die diese Bestimmung erreichbar sein soll.

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), Hamburg: Meiner 1999.

Foucault, Michel: Einführung in Kants Anthropologie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2010.

Jacobs, Brian / Kain, Patrick (Hg.): Essays on Kant's Anthropology, Cambridge: Cambridge University Press 2003.

Kant Yearbook 3 (2011): Anthropology.

Louden, Robert B.: Kant's Impure Ethics. From

Rational Beings to Human Beings, New York: Oxford University Press 2000.
Sturm, Thomas: Kant und die Wissenschaften vom Menschen, Paderborn: Mentis 2009.

Robert B. Louden
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht

Im Jahr 1772 sagte Kant eine Vorlesung zur theoretischen Physik aufgrund mangelnder Einschreibungen ab und las stattdessen → Anthropologie. Von diesem Zeitpunkt an lehrte er jedes Wintersemester Anthropologie, bis er 1796 in den Ruhestand ging. Die Vorlesung zur Anthropologie war eine von zwei Veranstaltungen zur „Weltkenntniß" (9:157), die Kant jedes Jahr lehrte. Die andere – über → Physische Geographie – las er in den Sommersemestern. Kant kompilierte die Aufzeichnungen zu seiner Anthropologie-Vorlesung in der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, der letzten Veröffentlichung von eigener Hand, vor seinem Tod im Jahr 1804. (Zur unmittelbaren Entstehungsgeschichte des Buches, vgl. Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 20–31). Das Buch, das 1798 bei → Friedrich Nicolovius in Königsberg erschien (zweite, verbesserte Auflage 1800), sollte sowohl als ein Handbuch (vgl. 7:122) als auch als ein Werk für das Publikum gelten, das „von Jedermann, sogar von Damen bei der Toilette, gelesen werden [kann]" (25:857; vgl. 25:1213). Aus Kants Anthropologie sollten Zuhörer und Leser nicht „für die *Schule*", sondern etwas „für das *Leben*" (2:443) lernen. Diese Unterscheidung betrifft den Kern dessen, was Kant meint, wenn er im Titel seines Werkes von einer Anthropologie „in *pragmatischer Hinsicht*" (7:117) spricht. Kant grenzt die pragmatische Anthropologie von der „physiologische[n]" oder spekulativen Anthropologie wie folgt ab: „Die physiologische Menschenkenntniß geht auf die Erforschung dessen, was die *Natur* aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll" (7:119). Kant zielt hier in erster Linie auf seinen Zeitgenossen Ernst Platner, dessen *Anthropologie* (rezensiert von Marcus Herz) die Dichotomie zwischen Psychologie und Physiologie durch eine Darstellung der Beziehung zwischen Körper und Seele zu überwinden suchte. Im Unterschied zu Platners „scholastische[r]" (25:856; vgl. 25:472, 25:1120) Anthropologie untersucht Kant den Menschen mit Blick auf die lebenspraktische und moralische Bedeutung anthropologischen Wissens.

Von der ersten Auflage wurden 2000 Exemplare des Werks gedruckt, mehr als bei allen früheren Werken Kants (vgl. Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 7), und das Buch wurde innerhalb von zwei Jahren nach der Publikation mindestens elfmal rezensiert, darunter die heute berühmte Rezension Friedrich Schleiermachers. Die Ausgabe Oswald Külpes im Rahmen der Akademie-Ausgabe (vgl. 7:115–333) folgt der zweiten Auflage von 1800 unter Berücksichtigung des kantischen Manuskripts, das sich im Besitz der Universitätsbibliothek Rostock befindet.

Historischer Kontext

Kant war einer der ersten Vertreter der Anthropologie als eigener akademischer Disziplin in Deutschland (vgl. van de Pitte, *Kant as Philosophical Anthropologist*, S. 3; Erdmann, *Reflexionen*, S. 48) und hatte hohe Erwartungen an seine neue Vorlesung. In einem Brief an Marcus Herz aus dem Jahr 1773 erklärt er, dass er die Anthropologie „zu einer ordentlichen *academischen disciplin* zu machen gedenke" (10:145). Er suche dort „mehr Phänomena u. ihre Gesetze als die erste Gründe der Möglichkeit der *modification* der menschlichen Natur überhaupt" (10:145). Aus der „angenehmen Beobachtungslehre" mache er eine „Vorübung der Geschiklichkeit der Klugheit und selbst der Weisheit vor die *academische* Iugend[,] […] welche […] die Kentnis der Welt heissen kan" (10:146).

Charakteristisch für Kants neue „academische[] [D]isciplin", die primär darin besteht „Phänomena u. ihre Gesetze" (10:145) zu behandeln, ist ihre praktische Anwendbarkeit und Popularität – sie soll „niemals eine trokene sondern […] unterhaltende Beschäftigung" sein (10:146).

Zur Anthropologie gab es mindestens drei wichtige Vorarbeiten Kants. Erstens hat Kant seit dem Beginn seiner Laufbahn als akademischer Lehrer im Jahr 1755 eine Veranstaltung zur → physischen Geographie angeboten. Eine genau bestimmbare Rolle dieser Veranstaltung in der Entstehung von Kants Anthropologie ist bestritten worden (vgl. Erdmann, *Reflexionen*, S. 1–5; Brandt,

Kommentar zu Kants Anthropologie, S. 7–19; Adickes, *Kant als Naturforscher*, Bd. 2, S. 396f.; Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, S. 221–307). Jedoch war die physische Geographie wie die Anthropologie Teil der „Welterkenntniß" (9:157) und sie versuchte „den Menschen näher mit sich selbst bekannt zu machen" (2:9). Der edierte Text der *Physischen Geographie* Kants verweist sogar auf die Anthropologie als „*Kenntniß des Menschen*" (9:157).

Kants Vorlesungen zum Abschnitt über empirische → Psychologie aus → Baumgartens *Metaphysica* stellen eine weitere und wichtigere Vorarbeit dar (vgl. Louden, *Impure Ethics*, S. 65; Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 15; Hinske, *Anthropologie*, S. 31f.). Als Kant mit der Anthropologie-Vorlesung begann, stützte er sich auf diesen Abschnitt von Baumgartens Text, über den er fast jedes Jahr seit 1755 als Teil seiner Metaphysik-Vorlesung gelesen hatte (vgl. Stark, *Nachforschungen*, S. 323–326). Vieles aus Kants Anthropologie taucht schon in den entsprechenden Abschnitten seiner Metaphysik-Vorlesungen auf und die Grobstruktur der ersten Hälfte der Anthropologie ist weitgehend durch Baumgartens Text vorgegeben.

Die dritte Vorarbeit für Kants Anthropologie stellen eine Reihe von Überlegungen zum Charakter dar, die in seinen *Beobachtungen* und den darauf bezogenen *Bemerkungen* begannen und sich bis in Kants spätere *Refl.* zur Anthropologie erstrecken. Die *Beobachtungen* enthalten detaillierte Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Temperamenten, Geschlechtern und Völkern, die alle in der Anthropologie wieder auftreten.

Der Status der *Anthropologie* zwischen Wissenschaft und pragmatischer Menschenkenntnis

Kants Anthropologie ist eine „Wißenschafft des Menschen" (25:7), „[e]ine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefaßt" (7:119). Allerdings ist die Anthropologie keine → Wissenschaft im strengen Sinn (vgl. 7:120, 2:443, *Refl.* 1482, 15:659, 25:9, 25:854; vgl. dagegen jedoch 7:121). Sie hat keine „Quellen" (7:121), jedoch erwähnt Kant drei verschiedene Arten von Beobachtungen, die der Anthropologie als „Mittel[]" dienen: „[1] das *Reisen*, sei es auch nur das Lesen der Reisebeschreibungen[;] [2] […] Umgang mit seinen Stadt- oder Landesgenossen […], der schon [3] Menschenkenntniß voraussetzt" (7:120). Die Anthropologie fängt also mit „Menschenkenntniß" an, die eine „*Generalkenntniß*" (7:120) ist und ein „aufmercksames Auge" (25:734) erfordert. Diese allgemeine Menschenkenntnis hat ihre Quelle im ‚inneren Sinn' oder der „innere[n] Erfahrung, weil [der Mensch] darnach großentheils auch Andere beurtheilt"; sie ist daher „von großer Wichtigkeit" (7:143; vgl. 25:243, 25:471, 25:473). Auch Literatur – „Schauspiele, Romanen, Geschichte und besonders die Biographien" – können als wertvolle Quellen anthropologischer Einsicht dienen (25:734; vgl. 7:121, 7:163; 25:472, 25:857f., 25:1213).

Selbst mit all diesen „Hülfsmittel[n]" (7:121) stößt die Anthropologie an methodische Grenzen. Hinsichtlich der Introspektion und Selbstbeobachtung betont Kant eine ganze Anzahl an Schwierigkeiten: Man kann sich nicht selbst beobachten, ohne sich dessen bewusst zu sein; man hält oft fälschlicher Weise eigene Gewohnheiten für allgemeine Tatsachen über die menschliche Natur (vgl. 7:121; 7:143). Experimente im inneren Sinn sind unmöglich (vgl. 4:470; 15:801) und die Gegenstände des inneren Sinns erlauben keine Mathematisierung, die für die strenge Wissenschaft notwendig wäre (vgl. 4:470f.). Dazu kann die Selbstbeobachtung einem gefährlichen theoretischen Egoismus Vorschub leisten, falls man „es für unnöthig [hält], sein Urtheil auch am Verstande Anderer zu prüfen" (7:128), was sogar zum Fanatismus führen kann (vgl. 7:132–134; 7:161f.). Mit der Beobachtung von anderen und dem Gebrauch von Erzählungen, Weltgeschichte und weiterer Literatur entstehen für die Anthropologie weitere Probleme. Man hält Gewohnheiten, die zur „zweiten Natur" geworden sind, fälschlicher Weise für wesentliche Merkmale des Menschen, und „[d]er Mensch, der es bemerkt, daß man ihn […] zu erforschen sucht, wird […] sich nicht zeigen, wie er ist; oder er […] *will* […] nicht gekannt sein, wie er ist" (7:121).

Obwohl Kants Anthropologie einige Überlegungen zur biologischen Ausstattung des Menschen, sowie zu den Verschiedenheiten der Völker enthält, konzentriert sie sich auf allgemeine Merkmale des Menschen als erkennendem und handelndem Wesen und steht somit der heutigen Psychologie näher als der heutigen Anthropologie (und den im englischen Sprachraum ‚Anthropology' genannten Disziplinen).

Darüber hinaus ist Kants Anthropologie, ob-

wohl sie für das Leben bedeutsam sein soll (‚pragmatisch'), nicht dasselbe wie Ethik oder → Moralphilosophie. Kant unterscheidet in allen seinen publizierten ethischen Schriften die Moralphilosophie von moralischer Anthropologie (vgl. 4:389f.; 4:410–412; 4:425; 6:217). In der Anthropologie setzt Kant verschiedene Themen als nicht zur Anthropologie gehörend beiseite; somit ergibt sich eine klare Grenze, wo die Anthropologie endet und die Moralphilosophie beginnt (vgl. z. B. 7:209).

Der Inhalt der *Anthropologie*

In seiner Rezension von Kants Anthropologie nannte Friedrich Schleiermacher sie eine „Sammlung von Trivialitäten" (Schleiermacher, *Rez. Anthropologie*, S. 300). Dies ist zweifellos eine unfreundliche Übertreibung. Richtig ist jedoch, dass Kant eine bemerkenswerte Bandbreite von Themen behandelt und das oft in allenfalls quasi-systematischer Weise. Einige dieser Themen, wie die Geselligkeit (vgl. 7:159, 7:176f., 7:207, 7:240f.) oder die Gefahren des Mystizismus und des religiösen → Enthusiasmus (vgl. 7:161, 7:167, 7:181, 7:187f., 7:191f., 7:195, 7:202, 7:208f.) spiegeln bekannte Anliegen Kants wider. Andere beziehen sich auf Themen, die zumindest gelegentlich auch an anderer Stelle in Kants Werk auftreten, wie → Höflichkeit (vgl. 7:151–153) oder den Suizid und das → Duell (vgl. 7:258f.; vgl. auch in der *MS*, 6:422f., 6:336). Hinzu kommen Dutzende von weiteren Themen, etwa die Frage, warum → Männer nicht weinen sollten (vgl. 7:255f., 7:263), die Natur und der Zweck des → Schlafs und des Träumens (vgl. 7:166, 7:175, 7:189f.) oder der Wert der → Musik (vgl. 7:174).

Trotz ihres „rhapsodistisch[en]" (KrV A 834 / B 862) Charakters gibt es eine erkennbare Grobstruktur der Anthropologie, wenn es auch keine umfassende Leitidee gibt (anders Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 8 u. S. 14). Sie ist in zwei Hauptabschnitte aufgeteilt. Der erste, *Anthropologische Didaktik* (vgl. 7:125–282), stammt aus Kants Vorlesungen über empirische Psychologie, und folgt der Struktur von Baumgartens Abhandlung. Kant behält Baumgartens Unterscheidung zwischen höheren und niederen → Vermögen bei, aber er ersetzt die zweifache Unterscheidung zwischen kognitiven und appetitiven Vermögen durch eine dreifache Unterscheidung zwischen → Erkenntnis, → Gefühl und → Begehren. Er behandelt dann in der ersten Hälfte der Anthropologie die höheren und niederen Vermögen der Erkenntnis, des Gefühls und des Begehrens. Der wesentlich kürzere zweite Hauptabschnitt, den Kant *Die anthropologische Characteristik* nennt (vgl. 7:283–333), behandelt den menschlichen Charakter in seinen vielen Formen, darunter sowohl den „physischen" als auch den „moralischen" Charakter (7:285). Ersterer zeigt an, „was sich aus dem Menschen machen läßt", letzterer, „was er aus sich selbst zu machen bereit ist" (7:285). Hier behandelt Kant sowohl den → Charakter von Individuen – den „*Charakter der Person*" (7:285) – als auch den Charakter der verschiedenen Geschlechter, Völker, Rassen und der Gattung des Menschen im Allgemeinen.

Von den drei Vermögen im ersten Teil erhält das → Erkenntnisvermögen die ausführlichste Behandlung. Nach Ausführungen über das „*Bewußtsein seiner selbst*" (7:127) – an die sich einige Bemerkungen über den → Egoismus anschließen (vgl. 7:131) – sowie über bewusste und unbewusste Vorstellungen (vgl. 7:127–140) wendet Kant sich den spezifischen Erkenntniskräften zu. Die niedere Erkenntniskraft – die → Sinnlichkeit (vgl. 7:140) – ist passiv und rezeptiv, sie umfasst nicht nur die fünf äußeren Sinne, sondern auch den inneren Sinn und die Einbildungskraft. Kant gibt eine ausführliche *Apologie für die Sinnlichkeit* (vgl. 7:143–146), in der er sie gegen die Anklagen verteidigt, die Sinne ‚verwirrten', sie beherrschten den Verstand oder sie ‚betrögen'. Er diskutiert den „*Sinnenschein*" (7:149; vgl. 7:149–153), wobei er auch die Höflichkeit (vgl. 7:151–153) berücksichtigt. Kant behandelt dann nacheinander jeden der fünf Sinne und den inneren Sinn (vgl. 7:161f.; 7:132–134) und schließt mit pragmatischen Anwendungen: „*Von den Ursachen der Vermehrung oder Verminderung der Sinnenempfindungen dem Grade nach*" (7:162). Nach den Sinnen wendet er sich der → Einbildungskraft zu, die er ebenfalls zur Sinnlichkeit zählt. Er unterteilt verschiedene Arten der Einbildungskraft – z. B. die produktive gegenüber der reproduktiven, die Erinnerung gegenüber der Vorhersehung – und identifiziert Prinzipien wie die Assoziation und die Verwandtschaft, die die Einbildungskraft leiten (vgl. 7:176f.). In Hinsicht auf die pragmatische Ausrichtung des Werkes betont Kant Tatsachen, die zur ‚Behinderung' oder ‚Beförderung' dieser Vermögen beitragen können.

Kant wendet sich im nächsten Schritt den höheren Erkenntnisvermögen zu. Er nennt das höhere Vermögen als ganzes →‚Verstand' (vgl. 7:196), aber er unterteilt dieses allgemeine höhere Vermögen noch einmal in den „*Verstand* […] in besonderer Bedeutung genommen […], *Urteilskraft* und *Vernunft*" (7:196f.): „Wenn nun Verstand das Vermögen der Regeln, die Urtheilskraft das Vermögen das Besondere, sofern es ein Fall dieser Regel ist, aufzufinden ist, so ist die *Vernunft* das Vermögen, von dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten und dieses letztere also nach Principien und als nothwendig vorzustellen" (7:199). Diese Darstellung der höheren Vermögen stimmt mit derjenigen in Kants Vorlesungen und seinen publizierten Werken überein, jedoch verleiht Kant ihr hier eine unverwechselbare empirische und pragmatische Form. Insbesondere ergänzt Kant sie um „Beobachtungen über den Menschen […], wie einer von dem andern in diesen Gemüthsgaben oder deren gewohnten Gebrauch oder Mißbrauch unterschieden ist, erstlich in einer gesunden Seele, dann aber auch in der Gemüthskrankheit" (7:197), und er fasst diese Beobachtungen in drei prägnanten „Maximen" zusammen, die „zu unwandelbaren Geboten" für den rechten Gebrauch der eigenen Erkenntnisvermögen gemacht werden können: „1) *Selbst* denken 2) Sich (in der Mittheilung mit Menschen) in die Stelle jedes *Anderen* zu denken 3) Jederzeit *mit sich selbst einstimmig* zu denken" (7:228).

Kants Darstellungen der Vermögen des Gefühls und des Begehrens sind kürzer als diejenigen der Erkenntnisvermögen. In Hinsicht auf das Gefühl konzentriert sich Kant vor allem auf die sinnliche (im Gegensatz zur intellektuellen) →Lust. Sinnliche Lust beinhaltet sowohl „Vergnügen" (das „*Angenehme*") als auch „Geschmack" (7:230), welcher „*theils sinnlich[] theils intellektuell[]*" (7:239) ist. Bezüglich des Vergnügens behandelt Kant Lust und Schmerz pragmatisch und betont, dass, weil „*vor jedem Vergnügen der Schmerz vorhergehen [muß]*" (7:231), Arbeit „die beste Art sein Leben zu genießen" sei (7:232; vgl. 7:276). Bezüglich des →Geschmacks behandelt Kant viele der Themen, die in auch in der *KU* vorkommen, darunter die Allgemeinheit des ästhetischen Urteils, das freie Spiel zwischen Einbildungskraft und Verstand als dessen Grundlage und die Art und Weise, in der der Geschmack das Subjekt für die Moralität empfänglich macht (vgl. 7:240–244).

Kants Behandlung des →Begehrungsvermögens beinhaltet neben einer kurzen Übersicht über die Natur des Begehrens im Allgemeinen (vgl. 7:251; 7:265) eine ausführlichere Behandlung der →Affekte und →Leidenschaften, die jedoch den Bereich der Gefühle oder des Begehrens nicht ausschöpfen. Affekte sind eher defekte Gefühle, bei denen das „Gefühl einer Lust oder Unlust im gegenwärtigen Zustande […] die *Überlegung* […], ob man sich ihm überlassen oder weigern solle[,] nicht aufkommen läßt", während Leidenschaften Defekte des Begehrungsvermögens darstellen, nämlich Fälle einer „durch die Vernunft des Subjects schwer oder gar nicht bezwingliche[n] Neigung" (7:251).

Kant beschließt seine *Anthropologische Didaktik* mit einer Diskussion des „*höchsten physischen*" (7:276) und des „*höchsten moralisch-physischen Gut[s]*" (7:277). Das Erste, „*Ruhe nach der Arbeit*" (7:276), kommt auf die Ergebnisse seiner Darstellung der sinnlichen Lust zurück, das Zweite, „*eine gute Mahlzeit in guter* […] *Gesellschaft*" (7:278), ist der Kulminationspunkt eines Themas, das Kants Schriften durchzieht (die Wichtigkeit des gesellschaftlichen Verkehrs und die Gefahren des Egoismus; vgl. *Refl.* 903, 15:395; *Refl.* 1482, 15:662; *Refl.* 2563, 16:418; *Refl.* 2564, 16:418; 20:13; 23:140; 25:12; 25:476; 25:1216f.; 25:1364; 25:1438). So endet der erste Teil der *Anthropologie* mit einem ‚höchsten Gut', das die Probleme des Egoismus löst, mit denen das Buch beginnt.

Im zweiten Teil wendet sich Kant nun dem Charakter zu. Kant knüpft hier an seine *Beobachtungen* an, aber auch an seine *Physische Geographie* und seine Schriften über Geschichte und Religion, um eine allgemeine Charakterisierung des Menschen als Individuum, zugehörig zu einem Geschlecht, einem Volk, einer Rasse und letztlich zugehörig zur gesamten Gattung anzugeben.

Der vielleicht wichtigste Teil der Anthropologie, Kants Darstellung des Charakters der Person, unterscheidet zwischen drei Aspekten dieses Charakters, „a) *Naturell* oder Naturanlage, b) *Temperament* oder Sinnesart und c) *Charakter* schlechthin oder Denkungsart" (7:285). Die ersten beiden gehören zur jeweiligen natürlichen Ausstattung eines Menschen, der dritte stellt den individuellen Charakter als den eines vernunftbegabten Wesens

dar. Nach einer kurzen Behandlung des → Naturells diskutiert Kant die vier → Temperamente der auf Galen zurückgehenden Temperamentenlehre – sanguinisch, melancholisch, cholerisch und phlegmatisch –, wobei er jeweils unterscheidende Charakteristika aufzeigt und pragmatische Fragestellungen in Hinblick auf Glückseligkeit und Moral ins Spiel bringt. Der dritte Aspekt – „*Charakter* schlechthin oder Denkungsart" – ist der wichtigste, da er anzeigt „was er [der Mensch] aus sich selbst zu machen bereit ist" (7:285; vgl. 7:119, 7:292). Einen Charakter in diesem Sinne zu haben, bedeutet „sich selbst an bestimmte praktische Principien [zu binden]" (7:292). Kant beendet seine Behandlung des ‚Charakters schlechthin' mit den „Grundsätze[n], welche den Charakter betreffen", einer Sammlung von Maximen, die man befolgen muss, um den Charakter zu kultivieren und aufrecht zu erhalten (7:294). Kant beschließt den Abschnitt mit einer ausführlichen Behandlung der → Physiognomie, die „aber nie eine Wissenschaft werden kann" (7:296) und, wie Kant meint, „ganz aus der Nachfrage gekommen [ist]" (7:297).

Nachdem er den Charakter der (individuellen) Person behandelt hat, wendet sich Kant in den drei umstrittensten Abschnitten der Anthropologie seiner Behandlung des Charakters der Geschlechter, der Völker und der Rassen zu. Hinsichtlich des Charakters der Geschlechter betont Kant Unterschiede zwischen → Männern und → Frauen, aus denen er „*[p]ragmatische Folgerungen*" zieht (7:308). Es ist zu Recht darauf hingewiesen worden, dass Kants Darstellung der Frauen, die deutlich von → Rousseaus *Emile* beeinflusst ist, die Unterschiede zwischen den Geschlechtern in einer die Frauen herabsetzenden Weise überbetont. Sie wirft auch Fragen hinsichtlich Kants Moralphilosophie auf, denn Frauen werden so dargestellt, als würden sie ausschließlich durch Normen des Geschmacks, der öffentlichen Meinung und der Ehre beherrscht und nicht durch Prinzipien der Vernunft (vgl. 7:308; *Refl.* 1331, 15:582; 25:722; 25:1170; 25:1190; 25:1193; 25:1392; vgl. dazu Brandt, *Beobachtungen zur Anthropologie*; Brandt, *Ausgewählte Probleme*; Jauch, *Geschlechterdifferenz*; Kleingeld, *Problematic Status*; Louden, *Kant's Impure Ethics*, S. 82–72, S. 104f.; Schott, *Feminist Interpretations*).

Kants Darstellung der verschiedenen Nationalcharaktere konzentriert sich primär auf die ‚großen fünf' europäischen Nationen: Frankreich, England, Spanien, Italien und Deutschland. Kant präsentiert Beobachtungen, „welche urtheilen lassen, wessen sich das eine [Volk] zu dem anderen zu versehen habe, und wie eines das andere zu seinem Vortheil benutzen könne" (7:312). Einige Behauptungen in diesen Abschnitten werfen ähnliche Probleme auf wie die Abschnitte über Frauen, wie etwa die Behauptung, die Franzosen verfügten über „*Lebhaftigkeit*", die sie „*liebenswürdig*" mache, aber die „nicht genugsam durch überlegte Grundsätze gezügelt[]" sei (7:313). Selbst wo Kant verschiedenartige nationale „Fehler und Abweichung[en] von der Regel" herausstellt, tut er dies mit der Zielsetzung eines „Tadel[s]" der „*bessert*" (7:313). Wenn die Rede auf andere Nationen kommt, tut Kant die Russen, Polen und Türken mit wenigen Bemerkungen ab (vgl. 7:319). Besonders abwertend sind seine Äußerungen über die Türken.

Zum Charakter der Rassen äußert sich Kant in der veröffentlichten Anthropologie fast gar nicht, sondern verweist seine Leser auf das, was Christoph Girtanner in *Über das Kantische Prinzip für Naturgeschichte* „(meinen Grundsätzen gemäß) […] schön und gründlich vorgetragen hat" (7:320). Mehr zu Kants Anschauungen über → Menschenrassen findet man in den Vorlesungen über Anthropologie (vgl. 25:1186–1188) und in der *Physischen Geographie* (vgl. 9:311f.) sowie in den veröffentlichten Aufsätzen *Racen*, *Menschenrace* und *Teleolog. Prinz.* Diese Anschauungen sind wie seine kurze Erwähnung der Türken in der Anthropologie wenig schmeichelhaft und sie werfen ähnliche Probleme auf wie seine abschätzigen Kommentare über Frauen (vgl. Barkhaus, *Kants Konstruktion*; Brandt, *Ausgewählte Probleme*; Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 452; Eze, *Color of Reason*; Firla, *‚Nationalcharakter' der Afrikaner*; Kleingeld, *Kant's Second Thoughts*; Moebus, *Bemerkungen*; Serequeberhan, *Eurocentrism*; Sutter, *Kant und die ‚Wilden'*).

Kant beendet seine Anthropologie mit einem Thema, das nachweislich für seine Beschäftigung mit der Anthropologie überhaupt den Anstoß gegeben hat – dem Charakter der → Gattung. Dieser Abschnitt ist einer der reichhaltigsten in der Anthropologie mit seiner detaillierten Darstellung der dreifachen vernünftigen → Anlage des Menschen – der technischen, pragmatischen und der moralischen – und unseren vielfältigen Bestim-

mungen, die von der „physische[n] Bestimmung" der Menschheit „zur Erhaltung seiner Gattung als Thiergattung" (7:325) bis zu unserer letztlichen Bestimmung reichen, „eine aus dem Bösen zum Guten in beständigem Fortschreiten […] emporstrebende Gattung" (7:333) zu sein. Im Verlauf dieser Diskussion wirft Kant das Problem des menschlichen Bösen auf, welches er in *Religion* ausführlich behandelt hatte, und stellt heraus, dass die „Erziehung des Menschengeschlechts im *Ganzen* ihrer [sic] Gattung" mit dem Ziel einer Moralisierung der Menschheit „doch nur von der *Vorsehung*" (7:328) zu erwarten sei.

Die systematische Bedeutung der *Anthropologie*

Es ist nicht leicht, die systematische Bedeutung von Kants Anthropologie einzuschätzen. In seinen Logik-Vorlesungen sagt Kant bekanntlich: „Das Feld der Philosophie […] läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1) *Was kann ich wissen?* 2) *Was soll ich tun?* 3) *Was darf ich hoffen?* 4) *Was ist der Mensch?* Die erste Frage beantwortet die *Metaphysik*, die zweite die *Moral*, die dritte die *Religion*, und die vierte die *Anthropologie*. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die ersten Fragen auf die letzte beziehen" (9:25; vgl. 11:429, 28:533f.). Die Anthropologie kann aber wegen ihres empirischen Charakters offensichtlich nicht die ganze Philosophie Kants enthalten. Sie ist kein Teil seines kritischen oder transzendentalen Projekts. Sie nennt keine Bedingungen der Möglichkeit für theoretische oder moralische Urteile, sondern artikuliert praktische empirische Erkenntnisse über den Menschen und wendet sie an. Dennoch behandelt dieses Werk viele der zentralen Themen der Philosophie Kants aus einer psychologisch-anthropologischen Perspektive.

1. *KrV*. Kant widmet über die Hälfte der Anthropologie der Behandlung der menschlichen Erkenntnisvermögen. Diese Ausführungen stellen eine Art Überblickskarte dar, die zum Beispiel Aufschluss über das Verhältnis zwischen Einbildungskraft, Sinnlichkeit und Verstand gibt, und auch mit Blick auf die *KrV* von Interesse ist. Kants psychologische Darstellung der Sinnlichkeit zeigt, wie Sinnlichkeit und Verstand sowohl unterschieden als auch untrennbar verbunden sind – eine Einsicht, die für Kants kritisches Unternehmen zentral ist (vgl. Caygill, *Kant's Apology*). Darüber hinaus wurde die Auffassung vertreten, erst die Anthropologie mache die eigentliche Bedeutung der *KrV* für Kant verständlich (vgl. van der Pitte, *Kant as Philosophical Anthropologist*, S. 32–48). Die Betonung der „Bestimmung des Menschen" (7:330; vgl. 7:324ff.) gibt Kants metaphysischem und erkenntnistheoretischem Projekt insofern eine neue Orientierung, als es nun dazu dient, die moralische Bestimmung der Menschheit zu befördern (vgl. dazu aber bereits den *Kanon* und die *Architektonik* der *KrV* (vgl. KrV A 795–851 / B 8238–879). Schließlich akzentuiert Kants Betonung der methodischen Unterschiede zwischen der Anthropologie und der *KrV* das entschieden anti-empirische Programm der letzteren, macht aber zugleich deutlich, dass Kant seine anti-naturalistische Erkenntnistheorie für vereinbar mit einer empirischen Darstellung des Menschen als Naturwesen hielt.

Moralphilosophie. Kant betont in seinen moralphilosophischen Werken immer wieder, dass, obwohl die Moral ihre Grundlage nicht in der Anthropologie hat (vgl. 4:389; 6:217), sie nichtsdestoweniger auf die Anthropologie Anwendung findet und diese sogar erfordert (vgl. 4:388; 6:217). Obwohl Kants Anthropologie nicht mit seiner ‚moralischen Anthropologie' identifiziert werden kann (vgl. Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 8–17; Brandt/Stark, *Einleitung zu AA 25*, S. XLVI–L), ist die Anthropologie für Kants Moralphilosophie unmittelbar relevant (vgl. 10:146; vgl. Frierson, *Freedom and Anthropology*; Grenberg, *Anthropology*; Grenberg, *Feeling, Desire and Interest*; Louden, *Kant's Impure Ethics*; Shell, *True Economy*; Van de Pitte, *Kant as Philosophical Anthropologist*; Wilson, *Kant's Integration*; Wilson, *Kant's Pragmatic Anthropology*; Wood, *Kant's Ethical Thought*). Die Anthropologie ist in mindestens vier Weisen moralphilosophisch bedeutsam. Erstens enthält sie den Hintergrund für psychologische Begriffe – wie etwa Lust, Begehren, Leidenschaft, Anlage und Charakter –, die Kant in seiner Moralphilosophie gebraucht. Zweitens enthält die Anthropologie wertvolle Angaben, um moralische Pflichten genauer zu bestimmen und auszuführen, speziell in Hinblick auf die „Pflichten […] *gegen sich selbst in Entwickelung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit, d. i. in pragmatischer Absicht*" (6:444). Drittens umfasst die Anthropologie

besonders in der Behandlung der Höflichkeit, der Affekte und Leidenschaften sowie des Charakters auch Teile der spezifisch moralischen Anthropologie, die für „die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze" (6:217) gebraucht wird. Und schließlich entwirft die Anthropologie die moralische Bestimmung der menschlichen Gattung als ganzer.

3. *KU*. Die Anthropologie ist in verschiedenen Hinsichten für ein angemessenes Verständnis der *KU* relevant. Erstens bildet ihre psychologische Darstellung des Gefühls einen wertvollen Hintergrund für zentrale Argumente in der ‚Kritik der ästhetischen Urteilskraft' der *KU*. Die spezifische Interesselosigkeit des ästhetischen Gefühls veranlasst Kant in seinen Vorlesungen über Anthropologie und empirische Psychologie sowie in der veröffentlichten Anthropologie zu einer dreifachen Unterteilung der Vermögen – Erkenntnis, Gefühl und Begehren – im Gegensatz zu der traditionellen zweifachen Unterteilung in Erkenntnis und Begierde. Zweitens enthält die Anthropologie außer einer kurzen Darstellung der Unterscheidung zwischen dem Schönen und dem Erhabenen (vgl. 7:241) und einer detaillierten psychologischen Behandlung des freien Spiels der Einbildungskraft auch eine Darstellung der „*Tendenz*" des Geschmacks „*zur äußeren Beförderung der Moralität*" (7:244) sowie des Geschmacks in Mode, Rhetorik und Dichtung. Drittens knüpfen die teleologischen Überlegungen in der Anthropologie speziell in Hinblick auf den Menschen als das letzte und höchste Ziel der Natur an die entsprechenden Thesen aus der ‚Kritik der teleologischen Urteilskraft' der *KU* an (vgl. 5:429–436; 7:321–333). Noch wichtiger ist, dass die Begründung der Legitimität teleologischer Urteile in der *KU* dem Anspruch nach auch die teleologische Betrachtung der menschlichen Natur in der Anthropologie (z. B. 7:166; 7:175; 7:190; 7:261; 7:274; 7:304f.; 7:324) rechtfertigt. Im Gegensatz zur Physik, die ihr kritisches Fundament in *KrV* und *MAN* erhält, ist die Anthropologie eine empirische Untersuchung des Menschen, die teleologische Erklärungen verwendet und somit eine Kritik der Urteilskraft als transzendentalphilosophische Basis erfordert.

Interpretationslage

In der gegenwärtigen Kantliteratur wird die Anthropologie in mindestens fünf verschiedenen Zusammenhängen behandelt. Gegenwärtige kantische Moraltheoretiker haben sich auf ausgewählte Abschnitte der Anthropologie berufen, um Kants ansonsten recht abstrakte Moraltheorie näher auszugestalten (vgl. Grenberg, *Anthropology*; Grenberg, *Feeling, Desire and Interest*; Louden, *Kant's Impure Ethics*; O'Neill, *Constructions of Reason*, S. 66–77; Sherman, *Virtue*, S. 1–23, S. 121–186; Wilson, *Kant's Integration*). Andere aktuelle Arbeiten sehen in der Anthropologie einen historisch wichtigen und philosophisch überzeugenden Zugang zu den Humanwissenschaften – einen Zugang, der sowohl in der Geschichte der deutschsprachigen Anthropologie eine wichtige Rolle gespielt hat als auch eine wertvolle Alternative zu einem durchgängigen Naturalismus bietet (vgl. Brandt, *Guiding Idea*, S. 90; Cohen, *Kant and the Human Sciences*; Jacobs, *Kantian Character*, S. 107; Sturm, *Kant und die Wissenschaft vom Menschen*). Wiederum andere haben sich der Anthropologie zugewandt, um z. B. Kants Auffassungen zur Ästhetik (vgl. z. B. Guyer, *Beauty, Freedom, and Morality*), über Höflichkeit (vgl. Brender, *Precarious Positions*; Frierson, *Moral Importance*), Charakter (Frierson, *Character and Evil*; Jacobs, *Kantian Character*; Munzel, *Kant's Conception of Moral Character*) und Lust (Shell, *True Economy*) zu beleuchten. Schließlich werden Kants anthropologische Schriften und die entsprechenden Vorlesungsmitschriften untersucht, um Kants Ansicht über Rassen und Geschlechterrollen nachzuzeichnen (vgl. obige Verweise). Aus diesen Studien über Kants Anthropologie beginnt ein vollständigeres Bild Kants hervorzutreten, in dem die Strenge des großen Philosophen der reinen Vernunft durch das sensible Auge „eines der größten Beobachter im Jahrhundert des 'Spectator'" (Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 8; vgl. 2:207) ergänzt wird.

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Hamburg: Meiner 1999 [1798].

Frierson, Patrick: Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 2003.

Hinske, Norbert: „Kants Idee der Anthropologie", in: Rombach, Heinrich (Hg.): Die Frage nach dem Menschen, München: Karl Alber 1966, S. 410–427.

Jacobs, Brian / Kain, Patrick: Essays on Kant's Anthropology, Cambridge: Cambridge University Press 2003.
Zammito, John: Kant, Herder, and the Birth of Anthropology, Chicago: University of Chicago Press 2002.

Patrick Frierson
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Anthropomorphismus

Der Anthropomorphismus überträgt „Prädicate aus der Sinnenwelt auf ein von der Welt ganz unterschiedenes Wesen" (4:358). Der dogmatische Anthropomorphismus eignet dabei dem höchsten Wesen „Eigenschaften *an sich selbst* zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken", wogegen der symbolische Anthropomorphismus „nur die Sprache und nicht das Object selbst angeht" (4:357). Weitere wichtige Stellen: KrV A 695–700 / B 723–728; 4:354–360; 5:134–138; 5:456–458; 6:139–142; 6:168f.

Verwandte Stichworte
Gott; Theismus

Philosophische Funktion
Grundlage des Anthropomorphismus ist, „daß wir […] Eigenschaften des höchsten Wesens nur nach der Analogie *denken* können", sowie, „daß wir es durch dieselbe auch nur denken, nicht darnach *erkennen* und sie ihm etwa theoretisch beilegen können" (5:456). Dabei „mögen die Eigenschaften, die wir dem dadurch gedachten Wesen beilegen, objectiv gebraucht, einen Anthropomorphism in sich verbergen" (5:457). Diesen objektiven Gebrauch nennt Kant den dogmatischen Anthropomorphismus, von dem er den symbolischen Anthropomorphismus unterscheidet, der „nur die Sprache und nicht das Object selbst angeht" (4:357; vgl. 5:353). „Eine solche Erkenntniß ist die *nach der Analogie*, welche […] eine vollkommne Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet" (4:357). In dieser Weise bestimmen wir den Begriff Gottes „respectiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nöthig" (4:358).

Kant betont, „daß man in der Theorie den Begriff von Gott sorgfältig von allen […] menschlichen Ideen reinigen, und frei erhalten müsse, ob man gleich in praktischer Hinsicht auf einen Augenblick sich dergleichen Prädikate nach menschlicher Weise denken, und Andern vorstellen kann, wenn nämlich der Gedanke von Gott zu unserer Moralität dadurch mehr Kraft und Stärke erhält" (28:1089; vgl. 28:1169). In dieser Hinsicht „ist die transzendentale Theologie von großem Nutzen; denn sie reinigt alle Theologie von Anthropomorphismen" (28:1242).

Die praktische Eingrenzung des Anthropomorphismus in der Gottesvorstellung diskutiert Kant vor allem in *Religion*. Unvermeidlich ist ein „*Schematism der Analogie* (zur Erläuterung) […]. Diesen aber in einen *Schematism der Objectsbestimmung* (zur Erweiterung unseres Erkenntnisses) zu verwandeln ist *Anthropomorphism*, der in moralischer Absicht (in der Religion) von den nachtheiligsten Folgen ist" (6:65 Anm.). Das betrifft vor allem die „Idee eines moralischen Weltherrschers", denn hier „liegt uns nicht sowohl daran, zu wissen, was Gott an sich selbst (seine Natur) sei, sondern was er für uns als moralische Wesen sei" (6:139). Dem entspricht nun der Glaube an → Gott „als *heiligen* Gesetzgeber", „als *gütigen* Regierer" und „als *gerechten* Richter" (6:139). Zwar hat zuerst das Christentum einen solchen Glauben, der „von schädlichen Anthropomorphismen gereinigt" war, „der Welt öffentlich aufgestellt" (6:141), doch hat es nicht vermeiden können, oft genug wieder „in einen anthropomorphistischen Frohnglauben auszuarten" (6:142; vgl. 6:168, 6:182). Von ihm aber heißt es: „Der anthropomorphismus ist oft schädlicher als der atheism" (*Refl.* 5529, 18:209).

Weiterführende Literatur
Maly, Sebastian: Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes, Berlin u. a.: de Gruyter 2012.

Claus-Dieter Osthövener

Anthropophobie

Anthropophobie, von Kant auch als „Menschenscheu" bezeichnet, ist eine von der Misanthropie unterschiedene Haltung, welche in einer Furcht vor den anderen Menschen besteht (vgl. 5:275f.). Weitere wichtige Stellen: 5:276; 6:450.

Verwandte Stichworte
Misanthrop

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet die Haltung „Menschen zu fliehen“ zunächst davon, „sich selbst genug [zu] sein“ (5:275). Während dieser, „wie jede[r] Überhebung von Bedürfnissen“, eine gewisse Nähe zum Erhabenen innewohnt, ist jene „theils häßlich, theils verächtlich“ (5:275f.). Innerhalb der Neigung zur Menschenflucht unterscheidet Kant sodann die Anthropophobie von der Misanthropie. Der Misanthrop feindet die Menschen an, der anthropophobe Mensch fürchtet sie (vgl. 5:275f.). Doch nicht erst die Menschenflucht, bereits die Abkehr von ihnen ist als Anthropophobie zu bezeichnen. „Derjenige aber, welcher Menschen flieht, weil er kein *Wohlgefallen* an ihnen finden kann, ob er zwar allen *wohl will*, würde *menschenscheu* (ästhetischer Misanthrop) und seine Abkehr von Menschen Anthropophobie genannt werden können“ (6:450).

Rolf Löchel

Antinomie

Unter einer ‚Antinomie‘ versteht Kant einen „Widerstreit der Gesetze“ (KrV A 407 / B 434). Weitere wichtige Stellen: KrV A 340 / B 398; KrV A 424 / B 451f.; KrV A 497f. / B 525f.; KrV A 506f. / B 534f.; 4:292; 4:338; 4:341 Anm.; 4:342f.; 4:347; 5:3; 5:13; 5:30; 5:107; 5:113ff.; 5:119; 5:133; 5:338f.; 5:340f.; 5:344f.; 5:385–388; 5:429.

Verwandte Stichworte

Antinomie der reinen Vernunft; Antithetik; Methode, skeptische; Zenon von Elea

Philosophische Funktion

‚Antinomie‘ ist ein leitender Begriff der gesamten kritischen Philosophie. In der *KrV* bezeichnet der Terminus ‚Antinomie‘ die in der → Kosmologie auftretenden → Widerstreite als Konflikte, die aus unterschiedlichen Anwendungen eines Gesetzes der → Vernunft resultieren (vgl. KrV A 424 / B 451f.; vgl. KrV A 407 / B 434). In der *KpV* ist die Antinomie ein Streit zwischen zwei Thesen: Macht → Tugend → Glückseligkeit möglich oder ermöglicht Glückseligkeit Tugend (vgl. 5:113ff.; 5:119; 5:133)? Man kann diesen Streit aber immer noch als Antinomie betrachten, d. h. als Streit um die Anwendung eines Gesetzes der Vernunft (des → moralischen Gesetzes), da beide Thesen aus dem Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft entspringen, Glück und Tugend als notwendig verbunden zu denken (vgl. 5:113).

Die → Antinomie des Geschmacksurteils in der *KU* betrifft die Frage, ob das Geschmacksurteil auf Begriffe gegründet ist oder nicht (vgl. 5:338f.; 5:340f.; 5:344f.). Auch diese Antinomie hat ihren Grund in einem (scheinbaren) Konflikt zwischen unterschiedlichen Ansprüchen der Vernunft, die in subjektiven, aber notwendigen Prinzipien zum Ausdruck kommen. Sie wird aufgelöst, indem wir anerkennen, dass das Geschmacksurteil auf dem Begriff eines übersinnlichen Substrats der Natur beruht – ein Objekt, von dem keine Erkenntnis möglich ist, das wir aber notwendig als Grund unserer Geschmacksurteile annehmen müssen (vgl. 5:340). Es gibt auch eine → Antinomie der teleologischen Urteilskraft (vgl. 5:385–388), die ein Streit zwischen den Prinzipien der reflektierenden Urteilskraft ist (vgl. 5:429). Weitere Antinomien betreffen das Verhältnis von → Gnade und → Kirchenglauben (vgl. 6:116ff.), das → Eigentum (vgl. 6:254), die Möglichkeit von → Pflichten gegen sich selbst (vgl. 6:418), sowie das Verhältnis von → Politik und → Moral (vgl. 8:383). Die Antinomien der reinen Vernunft, der teleologischen Urteilskraft, des Eigentums, der Gnade und der Möglichkeit von Pflichten gegen sich selbst werden sämtlich mit Hilfe der transzendentalphilosophischen Unterscheidung zwischen → Dingen an sich und → Erscheinungen (→ Noumenon/Phaenomenon) aufgelöst.

Weiterführende Literatur

Ertl, Wolfgang: „Hume’s Antinomy and Kant’s Critical Turn“, in: British Journal for the History of Philosophy 10, 2002, 617–640.

Hinske, Norbert: „Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung“, in: Kant-Studien 56, 1965, 485–496.

Hinske, Norbert: „Antinomie I“, in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel: Schwabe 1995 (1971), 393–396.

Hinske, Norbert: „Antithetik“, in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel: Schwabe 1995 (1971), 416–418.

Abraham Anderson

Antinomie der Geschmacksurteile

Thema der Antinomik in der *Dialektik der ästhetischen Urteilskraft* (*KU*, §§ 55–59) sind einander widerstreitende Bestimmungen der Geschmackstheorie über die Prinzipien des Geschmacks, nicht Urteile des Geschmacks selbst (vgl. 5:337). In Analogie zur Antinomienlehre der *KrV* werden die Thesis über das → Geschmacksurteil, nämlich daß es sich als unbeweisbar nicht auf Begriffe gründe, und die Antithesis, daß es sich als wenigstens bestreitbares Urteil auf Begriffe gründe, einander entgegengestellt. Auch die Auflösung des Widerstreits geschieht gemäß der aus der *KrV* bekannten Methode mittels des → transzendentalen Idealismus und damit auf der Basis der Unterscheidung des Empirischen und des Intelligiblen. Wichtige Stelle: 5:338–346.

Verwandte Stichworte

Dialektik der ästhetischen/teleologischen Urteilskraft; Schönheit (Schöne, das); Geschmack; Antinomie

Philosophische Funktion

1 Die Antinomie

Ausgehend von gängigen Einschätzungen des Geltungsanspruchs der Geschmacksurteile („Jeder hat seinen eigenen Geschmack“ und „Über den Geschmack läßt sich nicht disputieren, wohl aber streiten“) werden die antinomischen Behauptungen vorgestellt: „Es zeigt sich also in Ansehung des Princips des Geschmacks folgende Antinomie: 1) *Thesis*. Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffen; denn sonst ließe sich darüber disputiren (durch Beweise entscheiden). 2) *Antithesis*. Das Geschmacksurtheil gründet sich auf Begriffen; denn sonst ließe sich ungeachtet der Verschiedenheit desselben darüber auch nicht einmal streiten (auf die nothwendige Einstimmung anderer mit diesem Urtheile Anspruch machen)“ (5:338f.).

Der Prinzipientheorie des Geschmacks drängt sich diese Antinomie als natürlich und unvermeidlich (vgl. 5:336; 5:340) auf. Die *Analytik der ästhetischen Urteilskraft* hat zum einen auf den subjektiven Bestimmungsgrund, die Begriffslosigkeit und Unbeweisbarkeit des Geschmacksurteils geführt, zum anderen hat sie dessen Anspruch auf → Allgemeingültigkeit und notwendige Beistimmung herausgearbeitet. Der Anspruch auf Allgemeingültigkeit aber scheint zu fordern, daß dem Urteil ein (bestimmter) Begriff vom Gegenstand zugrundeliegt. So ergibt sich die → Dialektik aus der Schwierigkeit, Begriffslosigkeit und Allgemeingültigkeit miteinander zu vereinbaren. Der Dialektik-Abschnitt soll zeigen, dass die zwischen beiden Sätzen offenkundig bestehende analytische (kontradiktorische) Opposition ein → Schein ist, der auf einer Äquivokation im Ausdruck ‚Begriff‘ beruht. Das Aufdecken dieser Äquivokation ist die Grundlage der Auflösung und damit der Entlarvung des Scheins.

2 Die Auflöung

Ein → Widerspruch zwischen den beiden Thesen kommt dadurch zustande, dass der Ausdruck ‚Begriffe‘ in beiden Fällen im Sinne (empirisch) bestimmter und bestimmbarer Begriffe verstanden wird. Und die Auflösung ist nur möglich, wenn man über die strenge Alternative hinausgeht. Sie beruht auf der Einsicht, dass der Begriff des Begriffs in beiden Thesen nicht identisch sein kann, sollen sie sich miteinander vereinbaren lassen. Man muss zeigen: „der Begriff, worauf man das Object in dieser Art Urtheile bezieht, werde […] nicht in einerlei Sinne genommen […]“ (5:339). Dazu ist auf die Gattung ‚Begriff überhaupt‘ zurückzugehen. Diese aber spezifiziert sich in die Arten empirisch bestimmter bzw. bestimmbarer Begriff (→ Verstandesbegriff) einerseits sowie unbestimmter und unbestimmbarer Begriffe (transzendentaler Vernunftbegriff; → Idee, transzendentale) andererseits. Damit ist die Äquivokation aufgedeckt. Zugleich ist klar, dass die Glieder der Antinomie in Wahrheit gar keine vollständige Disjunktion ausmachen. Der Widerspruch wird behoben, indem man den Unterschied von bestimmten und unbestimmten Begriffen in den beiden Thesen richtig substituiert. Auf diese Weise können die beiden Sätze so spezifiziert werden, dass „*beide wahr sein können*“ (5:341): „In der Thesis sollte es daher heißen: Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf *bestimmten* Begriffen; in der Antithesis aber: Das Geschmacksurtheil gründet sich doch auf einem, obzwar *unbestimmten*, Begriffe (nämlich vom übersinnlichen Substrat der Erscheinungen); und alsdann wäre zwischen ihnen kein Widerstreit“ (5:340f.). Auf diese Weise

ist von der ursprünglichen Thesis die Unbeweisbarkeit erhalten geblieben, von der Antithesis die Momente der begrifflichen Gegründetheit, des Anspruchs auf Beistimmung und der Möglichkeit des Streits.

Das Geschmacksurteil muss sich überhaupt auf einen Begriff beziehen, wenn (gemäß der Deduktion der reinen ästhetischen Urteile) sein Anspruch auf Gültigkeit für jedermann zu Recht bestehen soll; aber es darf nicht aus einem Begriff bewiesen werden können (vgl. 5:339). Deswegen kann es sich nur auf einen unbestimmten und unbestimmbaren Begriff beziehen. Dieses aber ist der „bloße reine Vernunftbegriff von dem Übersinnlichen, was dem Gegenstande (und auch dem urtheilenden Subjekte) als Sinnenobjecte, mithin als Erscheinung zum Grunde liegt" (5:340). Er erfüllt die Bedingungen, die sich aus der Analyse der Geschmacksurteile ergeben, denn er ist „ein Begriff, der sich gar nicht durch Anschauung bestimmen, durch den sich nichts erkennen, mithin auch *kein Beweis* für das Geschmacksurtheil *führen läßt*" (5:340); der aber dennoch geeignet ist, den Anpruch des Geschmacksurteils auf subjektive Allgemeinheit zu tragen. Der Vernunftbegriff von einem übersinnlichen Substrat aller Objekte der empirischen Anschauung (→ Substrat der Natur, übersinnliches (intelligibles)) und aller denkbaren beurteilenden Subjekte („das übersinnliche Substrat der Menschheit", 5:340) bezieht sich auf einen Gegenstand, der als der Grund der subjektiv-ästhetischen Zweckmäßigkeit der Form besonderer Gegenstände der Natur für die reflektierende Urteilskraft gedacht werden darf. Dieses übersinnliche Substrat ist freilich nicht erkennbar; wäre es erkennbar, könnte die Allgemeingültigkeit des reinen Geschmacksurteils erklärt werden.

3 Systematische Bedeutung

Der Dialektik-Abschnitt soll einerseits bekräftigen, dass sich der subjektive (ästhetische) Charakter des Geschmacksurteils und sein Geltungsanspruch auf dem Boden des kritischen Idealismus zusammendenken lassen. Damit hat Kant zugleich Stellung genommen zu den beiden Hauptströmungen der zeitgenössischen Ästhetik: der rationalistischen Vollkommenheitsästhetik der Wolff-Schule und der psychologisch orientierten Ästhetik der Engländer. Zwischen beiden herrsche ein Widerstreit, der sich höchstens im Sinne des Weder – Noch beheben lasse: „Würde dagegen zum Bestimmungsgrunde des Geschmacks […] die *Annehmlichkeit*, oder, wie Andere (wegen der Allgemeingültigkeit desselben) wollen, das Princip der *Vollkommenheit* angenommen und die Definition des Geschmacks darnach eingerichtet: so entspringt daraus eine Antinomie, die schlechterdings nicht auszugleichen ist, als so, daß man zeigt, daß *beide* einander (aber nicht bloß contradictorisch) entgegenstehende *Sätze falsch sind*: welches dann beweiset, daß der Begriff, worauf ein jeder gegründet ist, sich selbst widerspreche" (5:341). Der „*Empirism* der Kritik des Geschmacks", der Gründe a priori des ästhetischen Wohlgefallens nicht zulässt, und der „*Rationalism* derselben", soweit dieser das Schönheitsurteil auf Begriffen von einer objektiven Zweckmäßigkeit (Vollkommenheit) beruhen lässt (5:346), sind nach Kant damit in der *KU* überwunden; der eine durch den Nachweis von Prinzipien a priori des Geschmacks, der andere durch die Lehre vom Idealismus der ästhetischen Zweckmäßigkeit.

Weiterführende Literatur

Dörflinger, Bernd: Die Realität des Schönen in Kants Theorie rein ästhetischer Urteilskraft, Bonn: Bouvier 1988.

Fricke, Christel: Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils, Berlin u. a.: de Gruyter 1990.

Peter, Joachim: Das transzendentale Prinzip der Urteilskraft, Berlin u. a.: de Gruyter 1992.

Recki, Birgit: „Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks (§§ 55–60)", in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008, 189–210.

Stephan Nachtsheim

Antinomie der praktischen Vernunft

Die Antinomie der praktischen Vernunft, die Kant in der *KpV* diskutiert (vgl. 5:113–119), ergibt sich aus der moralisch gebotenen Beförderung des höchsten Gutes, die auf anscheinend widerstreitenden Voraussetzungen beruht. In dieser praktischen Idee sind → Tugend und → Glückseligkeit verbunden. Ein analytisches Verhältnis zwischen ihnen kann nach Kants Argumentation zugunsten

einer strikten Differenz der Bestimmungsgründe glücksorientierten und moralischen Handelns ausgeschlossen werden. Ein synthetisches Verhältnis aber führt zu einer doppelten Unmöglichkeit: weder ist das Streben nach Glück ursächlich für Tugendhaftigkeit, noch vermag Tugend Glückseligkeit zu erwirken. Dann jedoch wäre es einerseits unbedingt geboten, das höchste Gut zu befördern, andererseits wäre genau diese Beförderung des höchsten Gutes unmöglich und damit auch das mit ihr „unzertrennlich" zusammenhängende moralische Gesetz „an sich falsch" (5:114). Weitere wichtige Stellen: 5:341; 5:345.

Verwandte Stichworte

Antinomie der reinen Vernunft; Dialektik der reinen praktischen Vernunft; Gut, höchstes; Vernunft, praktische

Philosophische Funktion

1 Die Antinomie der praktischen Vernunft – eine Antinomie aus Systemzwang?

Als Antinomie bezeichnet Kant den „Widerstreit der Gesetze […] der reinen Vernunft" (KrV A 407 / B 434). Er entsteht dadurch, dass reine Vernunft „das Unbedingte" fordert (KrV A 564 / B 592; 5:401). Einerseits sucht sie es im Gedanken, „daß auf der Seite der Bedingungen" einer gegebenen Erkenntnis „die Reihe der Prämissen ein Erstes habe als oberste Bedingung" (KrV A 332 / B 389). Andererseits stellt sie die Reihe der Bedingungen so vor, dass „alle Glieder ohne Ausnahme bedingt und nur das Ganze derselben schlechthin unbedingt wäre" (KrV A 417 / B 445). Jedes dieser beiden „Gesetze" geht mit gleicher Notwendigkeit aus reiner Vernunft hervor, die „schon durch die Richtung ihrer Natur dialektisch ist" (KrV A 849 / B 877).

Während der „*Widerstreit* der Vernunft mit sich selbst" (5:107) mit Blick auf ihren spekulativen Gebrauch von zentralem Interesse ist und Kant zufolge Anlass und Ausgangspunkt des Unternehmens einer *Kritik der reinen Vernunft* bildet (vgl. KrV A VII–XII; 4:339f.), betont er mit Blick auf ihr reines praktisches Vermögen, dass es einer solchen „Kritik" (5:3) gar nicht bedürfe. Denn die Begriffe oder Ideen reiner praktischer Vernunft, durch die nichts erkannt, sondern der Wille zur Hervorbringung von etwas nicht schon Gegebenem bestimmt werden soll, sind mit keinerlei Gefahr einer „bloßen Anmaßung" verbunden. Sie beweisen ihre „Realität" jederzeit durch die „That" (5:3; → Factum der (reinen praktischen) Vernunft). Die Inanspruchnahme dieser praktischen Ideen kann deshalb zu keinem „*Widerstreit*" (5:107) der Vernunft mit sich selbst führen. Dennoch kennt die *KpV* eine Dialektik der reinen praktischen Vernunft und „Widersprüche der reinen praktischen Vernunft mit ihr selbst" (5:109).

Für Schopenhauer war klar, dass sich Lehrstücke wie die Antinomie der praktischen Vernunft allein Kants „Liebe zur architektonischen Symmetrie" verdanken. Der Aufbau der *KpV* zeige aus diesem Grund „ganz den Zuschnitt" der *KrV* (Schopenhauer, *Welt als Wille und Vorstellung*, S. 625; vgl. Albrecht, *Kants Antinomie*, S. 24).

2 Darstellung der Antinomie

Die aufgezeigte sachlich-systematische Problematik spiegelt sich in der Schwierigkeit zu bestimmen, worin genau die Antinomie der praktischen Vernunft eigentlich besteht. Kants Interpreten haben die unterschiedlichsten Vorschläge unterbreitet (vgl. Milz, *Widerstreit*, S. 12–98). Wie eine sorgfältige Lektüre des kantischen Textes (vgl. 5:113f.) plausibel machen kann (vgl. Milz, *Widerstreit*, S. 99–213; Watkins, *Antinomy of Practical Reason*), lässt sich die Antinomie indes mit hinreichender Zuverlässigkeit identifizieren.

Sie ergibt sich aus der moralisch gebotenen Beförderung des höchsten Guts, einer Idee, in der „die unbedingte Totalität des *Gegenstandes* der reinen praktischen Vernunft" gedacht ist (5:108). Als diese „Totalität" (5:108) enthält das höchste Gut nicht nur Tugend, sondern – mit ihr verbunden – auch Glückseligkeit, derer wir als vernünftige wie sinnliche Wesen bedürfen. Dass Tugend und Glück in keinem analytischen Verhältnis zueinander stehen, zeigt die Differenz der Prinzipien von Glücksstreben und moralischem Handeln (vgl. 5:22–26; 5:33–39). Ein synthetisches Verhältnis als Verhältnis der Ursache und Wirkung zwischen ihnen aber kann entweder bedeuten, dass Lebensglück ursächlich für Tugend ist oder dass tugendhaftes Verhalten Glückseligkeit zu erwirken vermöchte. Beides scheint nicht möglich zu sein. Zum einen müssen treffliche Maximen des Glücksstrebens keine moralisch guten Maximen sein; zum anderen müssen moralisch gute Maximen nicht auch solche sein, die zur „praktische[n]

Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt als Erfolg der Willensbestimmung" zulangen (5:113). Denn dieser Erfolg richtet sich nach „der Kenntniß der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen" (5:113).

Die Antinomie resultiert aus der Unvereinbarkeit der beiden folgenden Sätze, die anscheinend gleichermaßen Geltung beanspruchen können: (1) Das höchste Gut ist „ein a priori nothwendiges Object unseres Willens", dessen Beförderung „mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt". (2) Die Beförderung des höchsten Gutes ist nicht möglich, und diese „Unmöglichkeit" muss die „Falschheit" des moralischen Gesetzes beweisen, das die Beförderung des höchsten Gutes „gebietet" (5:114).

3 Auflösung der Antinomie

Kant löst die Antinomie der praktischen Vernunft unter Verweis auf die dritte Antinomie der reinen spekulativen Vernunft. In ihr finde sich ein „ähnlicher Widerstreit" (5:114), nämlich der zwischen Naturnotwendigkeit und → Freiheit als bedingter oder unbedingter Ursache für „Begebenheiten in der Welt" (5:114; vgl. KrV A 444ff. / B 472ff.). Wie die dritte Antinomie in der *KrV* hebt Kant die Antinomie der praktischen Vernunft durch die Unterscheidung zwischen „Sinnenwelt" und „Verstandeswelt" (5:114) kritisch auf. In der Perspektive der Vernunft und ihrer Ideen hat sich die „handelnde Person" auch als „Intelligenz" (5:114), als → Noumenon zu sehen bzw. begrifflich vorzustellen. Was nach Maßgabe der Welt, bloß als Erscheinung betrachtet, unmöglich ist: dass es Freiheit als „unbedingte Causalität" gibt (KrV A 448 / B 476), dass moralisches Verhalten Glückseligkeit in gerechter Proportion bewirken könnte, muss nach Maßgabe einer Welt, die der Ordnung reiner Vernunft entspricht, keineswegs unmöglich sein. So habe ich „am moralischen Gesetze einen rein intellectuellen Bestimmungsgrund meiner Causalität (in der Sinnenwelt)" (5:115). Ebenso ist es unter Gesichtspunkten reiner praktischer Vernunft vorstellbar, dass Moralität „einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelst eines intelligibelen Urhebers der Natur) und zwar nothwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe" (5:115). Ein solcher Zusammenhang würde in der Welt der Erfahrung niemals anders als „zufällig" auftreten können (5:115).

Aus dieser kritischen Unterscheidung zwischen empirischer und rein vernünftiger Perspektive ergibt sich die „*Aufhebung*" (5:114) der Antinomie der praktischen Vernunft. Das höchste Gut ist „ein wahres Object" reiner praktischer Vernunft, es ist „der nothwendige höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens": „denn es ist praktisch möglich" (5:115). Unmöglich ist es nur in empirischer und empiristischer Betrachtungsweise (vgl. 5:115; 5:119). Was es genauer heißt, dass etwas „praktisch möglich" ist, macht freilich erst die Lehre von den Postulaten der reinen praktischen Vernunft klar, die Kant im Anschluss an die Auflösung der Antinomie vorträgt (→ Postulate der reinen praktischen Vernunft).

Weiterführende Literatur

Albrecht, Michael: Kants Antinomie der praktischen Vernunft, Hildesheim u. a.: Olms 1978.

Förster, Eckart: „Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft", in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft, Berlin: Akademie 2002, 173–186.

Milz, Bernhard: Der gesuchte Widerstreit. Die Antinomie in Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft', Berlin u. a.: de Gruyter 2002.

Watkins, Eric: „The Antinomy of Practical Reason: Reason, the Unconditioned and the Highest Good", in: Reath, Andrews / Timmermann, Jens (Hg.): Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide. Cambridge: Cambridge University Press 2010, 145–167.

Beatrix Himmelmann

Antinomie der reinen Vernunft

Die Antinomie der reinen Vernunft ist der „Widerstreit der Gesetze […] der reinen Vernunft" (KrV A 407 / B 434), der bei dem Versuch auftritt, die Grundfragen der rationalen Kosmologie zu beantworten. Die Vernunft befindet sich dabei im Zustand des Selbstwiderspruchs, weil sie über Beweise a priori für kontradiktorische Aussagen verfügt. Da „eine vollständige Kritik des ganzen reinen Vernunftvermögens" notwendig ist, um diesen Zustand zu überwinden, „[ist] die Antino-

mie der reinen Vernunft […] die wohlthätigste Verirrung […], in die die menschliche Vernunft je hat gerathen können" (5:107). Weitere wichtige Stellen: 2:415f.; KrV A 293–340 / B 349–398; KrV A 405–567 / B 432–595; KrV A 695 / B 723; KrV A 744 / B 772; KrV A 804 / B 832; 4:339f.; 4:347; 5:3; 5:13; 5:30; 5:107; *Refl.* 4742, 17:694; *Refl.* 4760, 17:711; *Refl.* 5552, 18:221; *Refl.* 5642, 18:281; *Refl.* 5962, 18:404; *Refl.* 5967, 18:407; *Refl.* 6317, 18:626f.; 20:286f.; 20:311; 20:326f.

Verwandte Stichworte

Idee, mathematische/dynamische; Idee, kosmologische; Idee, regulative; Kosmologie; Metaphysik; Welt

Vorgeschichte und historischer Kontext

Bereits 1884 hat Benno Erdmann die entwicklungsgeschichtliche Relevanz der Antinomie im Denken Kants betont (vgl. Erdmann, *Entwicklungsperioden*, XXIVff.) und damit eine bis heute anhaltende Kontroverse in Gang gesetzt. Dabei herrscht weitgehend Uneinigkeit über den werkgenetischen Anstoß zur Antinomienproblematik wie auch über den genauen Zeitraum, in dem – und mit welchem Gewicht – sie begann, Kants Denken zu beherrschen. Folgt man Kants eigenen Kommentaren, so wird deutlich, dass die Antinomienproblematik ein zentraler Anstoß auf dem Weg zur *KrV* war. Während es dem philosophischen Einfluss nach → David Hume gewesen ist, der Kant aus dem „dogmatischen Schlummer" (4:260) riss, so der Sache nach die Antinomie der reinen Vernunft: sie „[…] war es welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Critik der Vernunft selbst hintrieb, um das Scandal des scheinbaren Wiederspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben" (12:257f.). An den kosmologischen Ideen zeige sich nämlich das „seltsamste Phänomen der menschlichen Vernunft", welches in ihrer Natur selbst gegründet sei (4:339). Es tue sich dort „ein nicht vermutheter Widerstreit hervor, der niemals auf dem gewöhnlichen, dogmatischen Wege beigelegt werden kann, weil sowohl Satz als Gegensatz durch gleich einleuchtende klare und unwiderstehliche Beweise dargethan werden können" (4:340).

Der Begriff der Antinomie kommt in Kants vorkritischen Schriften nicht vor. Stattdessen verwendet er bis 1770 den aus der Leibniz-Tradition stammenden Terminus ‚Labyrinth' (vgl. 1:181; 2:34; 2:414). Man darf wohl im Einklang mit Heimsoeth (*Vernunftantinomie*, S. 135), Hinske (*Kants Begriff der Antinomie*, S. 493) und Falkenburg (*Kants Kosmologie*, S. 142ff.) konstatieren, dass der eigentliche Antinomiegedanke erst in der Dekade produktiven Schweigens zwischen dem Erscheinen von *De Mundi* (1770) und der *KrV* (1781) konzipiert worden ist. *De Mundi* thematisiert zwar noch nicht die Antinomie, wohl aber erstmals die für das Problem konstitutive Differenz zwischen Anschauung und Verstand, allerdings gekoppelt an den Versuch, die traditionelle rationale Kosmologie bzw. ihren Weltbegriff noch aufrecht zu erhalten (vgl. 2:389ff.).

Zwar lässt sich der Begriff der Antinomie bereits bei Plutarch und Quintilian finden, er erhält seine philosophisch ausgereifte Bedeutung jedoch erst bei Kant, der sich zu seiner inhaltlichen Beschreibung vielfach der juristischen Terminologie seiner Zeit bedient (vgl. Hinske, *Antinomie I*, S. 393). Den philosophiehistorischen Hintergrund der für die Antinomie relevanten kosmologischen Kernthemen bildet die Auseinandersetzung zwischen Lange und → Wolff um die Frage nach der Ewigkeit oder dem ersten Anfang der Welt (vgl. Wundt, *Schulphilosophie*, S. 240). Wichtige Impulse dürften auch von dem 1720 auf Deutsch erschienenen Briefwechsel zwischen → Leibniz und → Clarke ausgegangen sein (vgl. Al-Azm, *Origins*).

Philosophische Funktion

1 Die Problemstellung

Der systematische Ort der Antinomienlehre in der *KrV* ist die Transzendentale Dialektik, der zweite Teil der Transzendentalen Logik. Hier untersucht Kant die „*Logik* des *Scheins*" der Vernunft (KrV A 293 / B 349). Es geht ihm dabei um die Aufdeckung, Erklärung und Überwindung fehlerhafter Schlüsse, die der Vernunft unterlaufen, sobald sie Totalitätsaussagen über die Welt macht. Der „transzendentale Schein" (KrV A 297 / B 353), der dadurch entsteht, dass die Vernunft versucht, jedes Bedingte auf etwas Unbedingtes zurückzuführen und dabei ihre subjektiven Grundsätze irrtümlicherweise für eine objektive Bestimmung der Dinge hält, bleibt trotz der aufklärenden Funktion der Vernunftkritik bestehen. In dieser „*natürlichen* und unvermeidlichen *Illusion*" zeigt sich die „Dialektik der reinen Vernunft" (KrV A 298 / B 354).

Die Antinomie beruht auf folgendem Schluss: Wenn das Bedingte gegeben ist, ist auch die vollständige Reihe seiner Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte, gegeben. Da uns sinnliche Gegenstände stets als bedingte gegeben sind, ist uns folglich auch die vollständige Reihe ihrer Bedingungen gegeben (vgl. KrV A 497 / B 525). Nun kann man das Unbedingte entweder als Glied der Reihe denken, dem die übrigen Glieder untergeordnet sind, oder als die vollständige Reihe selbst, deren Glieder alle bedingt sind. Im ersten Fall wäre die gegebene Reihe endlich, im zweiten Fall unendlich. Der Tafel der Kategorien nach bilden die transzendentalen Bedingungen einer in der Anschauung gegebenen Erscheinung vier verschiedene Reihen, deren Totalität jeweils einer kosmologischen Idee zugeordnet wird, wobei die ersten beiden aufgrund der Gleichartigkeit zwischen Bedingung und Bedingtem „*mathematisch*“, die letzten beiden aufgrund der Ungleichartigkeit zwischen Bedingung und Bedingtem „*dynamisch*“ genannt werden (KrV A 528ff. / B 557ff.): 1. Die „der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen“; 2. Die „der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung“; 3. Die „der Entstehung einer Erscheinung überhaupt“ und 4. Die „der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung“ (KrV A 415 / B 443). Demnach enthält die Antinomie vier Fragen: „ob die Welt von Ewigkeit her sei, oder einen Anfang habe; ob der Weltraum ins Unendliche mit Wesen erfüllt, oder innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen sei; ob irgend in der Welt etwas einfach sei, oder ob alles ins Unendliche getheilt werden müsse; ob es eine Erzeugung und Hervorbringung aus Freiheit gebe, oder ob alles an der Kette der Naturordnung hänge; endlich ob es irgend ein gänzlich unbedingt und an sich nothwendiges Wesen gebe, oder ob alles seinem Dasein nach bedingt und mithin äußerlich abhängend und an sich zufällig sei“ (KrV A 481 / B 509).

Jedes Mal argumentiert der Vertreter der These für die Endlichkeit, der Vertreter der Antithese für die Unendlichkeit der Reihe. Die Beweisform ist aber immer dieselbe: die jeweilige Behauptung wird indirekt oder apagogisch bewiesen, das heißt, durch die Widerlegung der gegenteiligen Behauptung, wobei diese eines Selbstwiderspruchs überführt wird. Die Antinomie entzündet sich schließlich an der paradoxen Feststellung, dass die These mit gleich guten Gründen wie die Antithese bewiesen wird. Die Vernunft befindet sich hier in einem Zustand des Selbstwiderspruchs (vgl. KrV A 740 / B 768) und gerät auf der Suche nach dem Unbedingten mit Notwendigkeit in eine aporetische Situation. Kant nimmt innerhalb der Antinomienlehre eine recht klare Positionierung der philosophischen Lager vor, die jeweils durch These und Antithese repräsentiert werden. Während der Vertreter der These für die Seite des platonischen Idealismus (→ Augustinus) bzw. des Rationalismus (Leibniz) argumentiert, streitet der Vertreter der Antithese zugunsten des Empirismus (→ Hume) bzw. des antiken Naturalismus (→ Epikur). Beide Lager machen sich Kant zufolge dabei eines dogmatischen Vernunftgebrauchs schuldig. Kants Kritik an der bisherigen (dogmatischen) Metaphysik ist radikal, denn sollte die Antinomie unlösbar sein, würde dies die Selbstzerstörung der Vernunft bedeuten und damit das zwangsläufige Scheitern einer jeden – auch der von Kant inaugurierten kritischen – Metaphysik als Wissenschaft zur Folge haben. Demgemäß verbürgt sich Kant nachdrücklich für die Schlüssigkeit und Richtigkeit der zu verhandelnden Beweise (vgl. 4:340f.). Die „transzendentale Antithetik“, die „Untersuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Ursachen und das Resultat derselben“ (KrV A 421 / B 448), verfolgt die Absicht, den Scheincharakter aller bisherigen für gesichert gehaltenen Vernunfterkenntnis in den kosmologischen Fragen aufzudecken und durch eine widerspruchsfreie Alternative zu ersetzen. Im Folgenden wird der argumentative Gehalt der vier Antinomien schrittweise rekonstruiert.

2 Die erste Antinomie

Die These der ersten Antinomie lautet: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen“ (KrV A 426 / B 454) Sie enthält zwei Subthesen:

A_Z: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, d. h. sie ist der vergangenen Zeit nach endlich.

A_R: Die Welt hat Grenzen im Raum, d. h. sie ist dem Raum nach endlich.

Die Antithese besagt: „Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raums unendlich“ (KrV A 427 / B 455). Sie negiert jede Teilbehauptung der These:

$\neg A_Z$: Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, d. h. sie ist der vergangenen Zeit nach unendlich.

$\neg A_R$: Die Welt hat keine Grenzen im Raum, d. h. sie ist dem Raum nach unendlich.

Der Beweis von A_Z lässt sich wie folgt rekonstruieren:

(1) Man nehme $\neg A_Z$ an: Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, d. h. sie ist der vergangenen Zeit nach unendlich.
(2) Bis zur Gegenwart ist dann eine unendliche Reihe aufeinander folgender Zustände der Dinge in der Welt abgelaufen.
(3) Die Unendlichkeit einer Reihe besteht jedoch darin, dass sie durch sukzessive Synthesis niemals vollendet werden kann.
(4) Eine unendliche Reihe aufeinander folgender Zustände der Dinge in der Welt kann deshalb bis zur Gegenwart nicht abgelaufen sein.

Aus dem Widerspruch zwischen (2) und (4) folgt:

(5) **A_Z:** Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, d. h. sie ist der vergangenen Zeit nach endlich.

Der Beweis von A_R hat folgende Struktur:

(1) Man nehme $\neg A_R$ an: Die Welt hat keine Grenzen im Raum, d. h. sie ist dem Raum nach unendlich.
(2) Die Welt ist also ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich existierenden Dingen.
(3) Die Totalität eines unbegrenzten räumlichen Ganzen ist aber nur durch die vollendete Synthesis seiner Teile denkbar.
(4) Um die Welt als ein Ganzes zu denken, muss die sukzessive Synthesis ihrer Teile als vollendet, d. h. eine unendliche zeitliche Reihe in der Durchzählung aller koexistierenden Dinge als abgelaufen, angesehen werden.
(5) Die Unendlichkeit einer Reihe besteht darin, dass sie durch sukzessive Synthesis niemals vollendet sein kann.
(6) Eine unendliche zeitliche Reihe in der Durchzählung aller koexistierenden Dinge kann daher nicht als abgelaufen angesehen werden.

Aus (4) und (6) folgt:

(7) Die Welt ist kein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich existierenden Dingen.

Aus dem Widerspruch zwischen (2) und (7) folgt:

(8) **A_R:** Die Welt hat Grenzen im Raum, d. h. sie ist dem Raum nach endlich.

Das Argument für $\neg A_Z$ lautet:

(1) Man nehme A_Z an: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, d. h. sie ist der vergangenen Zeit nach endlich.
(2) Der Anfang der Welt in der Zeit ist ein Dasein, dem eine Zeit vorangeht, in der die Welt nicht war.
(3) Die Zeit vor dem Anfang der Welt war also leer und die Welt muss als in einer leeren Zeit entstanden gedacht werden.
(4) Aber in einer leeren Zeit ist kein Entstehen irgendeines Dinges, also auch nicht der Welt, möglich.

Aus dem Widerspruch zwischen (3) und (4) folgt:

(5) **$\neg A_Z$:** Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, d. h. sie ist der vergangenen Zeit nach unendlich.

Wenden wir uns nun dem Beweis von $\neg A_R$ zu:

(1) Man nehme A_R an: Die Welt hat Grenzen im Raum, d. h. sie ist dem Raum nach endlich.
(2) Die Welt befindet sich dann in einem leeren Raum, durch den sie begrenzt wird.

Es gilt außerdem:

(3) Der Raum ist kein Gegenstand der Anschauung.
(4) Die Welt enthält alle Gegenstände der Anschauung.

Aus (3) und (4) folgt:

(5) Das Verhältnis der Welt zum leeren Raum, in dem sie sich befindet, ist ein Verhältnis zu keinem Gegenstand: weder zum Raum noch zu etwas außerhalb der Welt.
(6) Das Verhältnis der Welt zum leeren Raum ist also unmöglich. Insbesondere kann der leere Raum die Welt nicht begrenzen.

Aus dem Widerspruch zwischen (2) und (6) folgt:

(7) $\neg A_R$: Die Welt hat keine Grenzen im Raum, d. h. sie ist dem Raum nach unendlich.

3 Die zweite Antinomie

Die These der zweiten Antinomie lautet: „Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist“ (KrV A 434 / B 462). Sie zerfällt in zwei Subthesen, die logisch äquivalent sind:

S: Alle zusammengesetzten Substanzen in der Welt bestehen aus einfachen Teilen.

E: In der Welt gibt es nur Einfaches oder daraus Zusammengesetztes.

Die Antithese besagt: „Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben“ (KrV A 435 / B 463). Ihre beiden Teilbehauptungen lauten:

R: Keine zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Teilen.

F: In der Welt gibt es nichts Einfaches.

F ist stärker als R, weil R zulässt, dass es einfache Substanzen gibt, die nicht Teile eines Zusammengesetzten sind. Diese Möglichkeit ist sogar mit der These kompatibel und durch die Leibnizsche Monadologie exemplifiziert. F ist nicht einfach die Negation von E: ¬E („Es gibt etwas in der Welt, das weder Einfaches noch Zusammengesetztes ist“) ist schwächer als F. Aber aus E folgt, dass es etwas Einfaches in der Welt gibt, d. h. ¬F. Wenn also F bewiesen wäre, wäre E per *modus tollens* widerlegt.

Der Beweisgang der These kann wie folgt rekonstruiert werden:

(1) Man nehme ¬S an: Es gibt zusammengesetzte Substanzen, die nicht aus einfachen Teilen bestehen.
(2) Wenn alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben würde, gäbe es keinen zusammengesetzten Teil.
(3) Wenn alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben würde, würde also von den zusammengesetzten Substanzen, die nicht aus einfachen Teilen bestehen, weder das Zusammengesetzte noch das Einfache, also gar nichts übrig bleiben.
(4) Daraus folgt, dass entweder alle Zusammensetzung in Gedanken unaufhebbar ist oder nach deren Aufhebung das Einfache übrig bleibt.
(5) Aber die Zusammensetzung ist eine zufällige Relation der Substanzen, ohne welche diese als für sich beharrliche Wesen bestehen müssen.
(6) Deshalb lässt sich die Zusammensetzung der Substanzen in Gedanken aufheben.

Aus (1), (4) und (6) ergibt sich:

(7) Es gibt einfache Teile, woraus die zusammengesetzten Substanzen, die nicht aus einfachen Teilen bestehen, bestehen.

Hieraus folgt:

(8) **S:** Alle zusammengesetzten Substanzen bestehen aus einfachen Teilen.

Der Beweis der Antithese hat folgende Struktur:

(1) Man nehme ¬R an: Es gibt zusammengesetzte Substanzen, die aus einfachen Teilen bestehen.
(2) Die Zusammensetzung aus Substanzen ist ein äußeres und damit räumliches Verhältnis.
(3) Die Teile des Zusammengesetzten sind so viele wie die Teile des Raumes, den es einnimmt.
(4) Aber der Raum besteht nicht aus einfachen Teilen, sondern aus Räumen.

Aus (1), (3) und (4) folgt:

(5) Das Einfache nimmt einen Raum ein.
(6) Alles Reale, das einen Raum einnimmt, fasst jedoch ein außerhalb einander befindliches Mannigfaltiges in sich, d. h. es muss ein substantielles Zusammengesetztes sein.

Aus (5) und (6) folgt:

(7) Das Einfache ist ein substantielles Zusammengesetztes.

Da (7) einen Widerspruch enthält, folgt:

(8) **R:** Keine zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Teilen.

Danach wird F wie folgt bewiesen:

Dass es in der Welt kein Einfaches gibt, bedeutet:

(9) Das Dasein des Einfachen kann aus keiner Erfahrung oder Wahrnehmung bewiesen werden.
(10) Um eine Wahrnehmung als Wahrnehmung des Einfachen zu bestimmen, muss man die Unmöglichkeit eines Mannigfaltigen in der Wahrnehmung erkennen.
(11) In der Erfahrung kann man höchstens das Nichtbewusstsein eines solchen Mannigfaltigen finden, woraus jedoch die Unmöglichkeit desselben nicht folgt.
(12) Das schlechthin Einfache kann also kein Gegenstand der Erfahrung sein.
(13) Die Welt ist aber der Inbegriff möglicher Erfahrung.

Daraus folgt:

(14) F: In der Welt gibt es nichts Einfaches.

4 Die dritte Antinomie

Die dritte Antinomie betrifft den Gegensatz von Naturkausalität und → Kausalität aus Freiheit. Ihr Gegenstand ist der transzendentale Freiheitsbe-

griff der reinen Vernunft (vgl. KrV A 445 / B 473). Die These behauptet die Existenz von Ereignissen in der Welt, die hinsichtlich der Kausalität ihrer Hervorbringung als Spontanwirkungen aus Freiheit aufzufassen sind. Sie lautet: „Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen nothwendig“ (KrV A 444 / B 472). Die Antithese behauptet das kontradiktorische Gegenteil. Sie lautet: „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur“ (KrV A 445 / B 473).

Der Beweis der These lässt sich folgendermaßen rekonstruieren:

(1) Angenommen, es gäbe keine Kausalität, die nicht nach einem Naturgesetz wirkt,
(2) so setzt alles, was geschieht, etwas Vorhergehendes voraus, durch das es naturgesetzlich verursacht wurde.
(3) Aber auch das Vorhergehende muss seinerseits in der Zeit entstanden und somit kausal verursacht worden sein, denn wenn es jederzeit gewesen und nicht in der Zeit entstanden wäre, so träfe dies auch auf seine Folge zu.
(4) Daraus folgt, dass es für jedes Ereignis in der Welt einen unendlichen Regress von naturgesetzlich wirkenden Kausalursachen gibt.
(5) Die Vollständigkeit der Reihe der voneinander abhängenden, naturgesetzlich kausal verursachten Ereignisse ist damit aber nicht erreichbar, also auch keine erste Ursache (oder ein absolut erster Anfang) gegeben.
(6) Das Naturgesetz besteht aber nun darin, dass nichts ohne zureichenden Grund („hinreichend a priori bestimmte Ursache“, KrV A 446 / B 474) geschieht.
(7) Das naturgesetzliche Kausalitätsprinzip widerspricht sich also in seiner universellen Gültigkeit selbst, womit (1) *ad absurdum* geführt ist und direkt folgt, dass es mindestens ein Ereignis geben muss, das durch sich selbst verursacht ist, also eine Spontanwirkung aus Freiheit und keine Fremdwirkung nach naturgesetzlicher Kausalität ist.

Der Beweis der Antithese läuft folgendermaßen:

(1) Angenommen, es gäbe Kausalität aus Freiheit als ein Vermögen, einen Zustand in der Natur und eine Reihe von Folgen desselben kausal anzufangen, ohne selbst durch eine vorhergehende Ursache determiniert zu sein,
(2) dann gäbe es Spontanwirkungen in der Welt, die nicht der naturgesetzlichen Kausalität unterliegen.
(3) Ein in der Natur handelndes oder wirkendes Ereignis steht aber notwendigerweise in einem kausalen Zusammenhang mit seinem vorhergehenden Zustand.
(4) Also widerspricht die Kausalität aus Freiheit der naturgesetzlichen Kausalität kontradiktorisch.
(5) Da aber die naturgesetzliche Kausalität von universeller Gültigkeit, also gültig für alle Ereignisse in der Welt ist, kann es keine Kausalität aus Freiheit oder Spontanwirkungen in der Welt geben.
(6) Spontanwirkungen können also auch niemals Gegenstand einer einheitlichen Erfahrung werden (denn diese beruht auf der durchgängigen Verknüpfung von Ereignissen nach naturgesetzlicher Kausalität), und die Idee einer Kausalität aus Freiheit ist ein „leeres Gedankending“ (KrV A 447 / B 475) – sie hat also keine mögliche Referenz auf irgendein in der Welt existierendes Ereignis.

5 Die vierte Antinomie

Die vierte Antinomie hat die Notwendigkeit der Erscheinungen in der Welt zum Gegenstand, bezieht sich also auf den Daseinsgrund des in der Welt existierenden Seienden. Die These lautet: „Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Theil, oder ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen ist“ (KrV A 452 / B 480). Die Antithese lautet: „Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen weder in der Welt, noch außer der Welt als ihre Ursache“ (KrV A 453 / B 481).

Der Beweis zur Thesis lässt sich wie folgt rekonstruieren:

(1) Die Sinnenwelt als Totalität der Erscheinungen enthält eine Reihe (Folge) von Veränderungen als Bedingung der Möglichkeit empirischer Zeitvorstellung.
(2) Jede Veränderung aber steht unter einer notwendigen Bedingung, die ihr nach einem Naturgesetz (und in der Zeit) vorhergeht.
(3) Ein jedes gegebenes Bedingtes setzt aber eine vollständige Reihe von Bedingungen voraus, damit es existieren kann.

(4) Die vollständige Reihe von Bedingungen kann nur durch ein schlechthin Unbedingtes, absolut Notwendiges gegeben sein.
(5) Wenn also eine Veränderung als Folge von etwas existiert, dann auch als eine Folge von etwas absolut Notwendigem. Dieses absolut Notwendige muss also existieren.
(6) Dieses absolut Notwendige gehört zur Sinnenwelt, entweder als Teil derselben oder als Eigenschaft der ganzen Sinnenweltreihe selbst. Andernfalls hätte es keine kausal verursachende Kraft in Ansehung der in der Zeit geschehenden Veränderungen.

Der Beweis der Antithese hat folgende Struktur:

(1) Angenommen, die Welt sei im Ganzen ein notwendiges Wesen (a), oder ein solches sei in ihr (b),
(2) dann wäre (als Konsequenz von 1a) die Reihe der Veränderungen in der Welt selbst ohne jeden Anfang, obwohl in allen Teilen zufällig und bedingt, dennoch schlechthin notwendig und unbedingt im Ganzen.
(3) (2) widerspricht sich aber selbst, denn die Existenz einer Menge kann nicht notwendig sein, wenn nicht mindestens einem ihrer Elemente notwendige Existenz zukommt.
(4) Oder aber (als Konsequenz von 1b) es läge in der Reihe der Veränderungen der Welt ein absoluter, unbedingt-notwendiger Anfang, der selbst also ohne Ursache ist,
(5) dann stünde dies im Widerspruch zur universellen Gültigkeit des naturgesetzlichen Kausalprinzips, „dem dynamischen Gesetze der Bestimmungen aller Erscheinungen in der Zeit“ (KrV A 453 / B 481), wonach jedes Ereignis in der Welt durch ein anderes, es verursachendes Ereignis bedingt ist.
(6) Nimmt man nun (c) an, es gäbe eine schlechthin notwendige Ursache außerhalb der Welt, so folgt:
(7) Diese bewirkt als oberstes Ursachenglied in der Reihe der Veränderungen in der Welt deren Dasein und fängt diese Reihe von selbst (ohne vorhergehende Ursache) an.
(8) Dazu müsste ihre ursächliche Kausalität aber in die Zeit und damit in die Reihe der Weltveränderungen fallen (denn sonst könnte sie in der Welt nichts bewirken), mithin zur Welt selbst gehören, was der gemachten Voraussetzung (6) widerspricht.
(9) Also gibt es weder in der Welt noch außerhalb derselben ein schlechthin notwendiges Wesen, das mit der Welt in einem kausalen Zusammenhang steht.

6 Die Auflösung

Der erste Schritt zur Auflösung der Antinomie besteht in dem Nachweis, dass These und Antithese keine erschöpfende Alternative bilden. Beide Seiten bedienen sich der „unstatthafte[n] Bedingung“ (KrV A 503 / B 531), die Welt für ein Ding an sich zu halten, anstatt die „transscendentale Idealität der Erscheinungen“ anzunehmen (KrV A 506 / B 534). Erst mithilfe des transzendentalen Idealismus wird aus dem unauflöslichen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst ein auflösbarer Widerstreit. Leitend ist hierbei die Einsicht Kants, dass jede Verstandeserkenntnis der Anschauung bedarf, welche aber gerade in der Totalitätsforderung des in der Antinomie formulierten Weltbegriffs nicht gegeben werden kann. Die Welt als absolute Vollständigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit kann niemals in der Anschauung gegeben werden, sondern allenfalls als → Noumenon (Ding an sich) gedacht werden. Die vermeintliche Erkenntnis der Welt im Ganzen verwechselt die Welt als Ding an sich mit der Welt als Inbegriff von Erscheinungen. Die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung ist somit konstitutiv für die Möglichkeit, die Antinomien im Weltbegriff aufzulösen.

Die Auflösung der Antinomie besteht nun in der Erkenntnis, dass der Schluss, auf dem sie beruht, ein *sophisma figurae dictionis* ist (KrV A 499 / B 528), „worin der medius terminus in verschiedener Bedeutung genommen wird“ (9:135). Sein Obersatz besagt: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben“ (KrV A 497 / B 525). Hier wird das Bedingte als Ding an sich vorgestellt, d. h. man achtet nicht darauf, ob und wie man zur Kenntnis desselben und seiner Bedingungen gelangt. Der Untersatz jedoch lautet: „nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben“ (KrV A 497 / B 525). Das Bedingte wird hier als Erscheinung gedeutet, die gar nicht gegeben ist, wenn man nicht zu ihrer Kenntnis gelangt. Deswegen „kann ich nicht in eben der Bedeutung sagen: wenn das Bedingte gegeben ist, so sind auch alle Bedingungen (als Erscheinungen) zu demselben

gegeben, und kann mithin auf die absolute Totalität der Reihe derselben keineswegs schließen“ (KrV A 499 / B 527).

Die Reihe der Bedingungen einer gegeben Erscheinung ist nur in der regressiven Synthesis selbst erreichbar und nicht vor und unabhängig von diesem Regress schon gegeben. Sie ist also an sich ihrer Totalität nach weder endlich noch unendlich, was für alle vier kosmologischen Ideen gilt. Wenn eine Erscheinung gegeben ist, ist uns dadurch ein Regress in der Reihe ihrer Bedingungen aufgegeben. Die Totalität der Reihe ist also niemals wirklich gegeben, sondern nur eine regulative Idee für den Verstand, um Einheit in die prinzipiell unabschließbare Erfahrungserkenntnis zu bringen (vgl. KrV A 508 / B 536). Nach der bewiesenen Unmöglichkeit einer objektiv gültigen Totalitätserkenntnis der Welt bleibt der kritisch geläuterten Vernunft nur eine Methodologie der Forschung, die in dem „Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze für absolute Grenze gelten muß, also ein Principium der Vernunft, welches *als Regel* postulirt, was von uns im *Regressus* geschehen soll, und nicht *anticipirt*, was im *Objecte* vor allem Regressus an sich gegeben ist“, ausgedrückt ist (KrV A 509 / B 537). Die Welt als Totalität der Erscheinungen ist damit nicht mehr als ein an sich vorhandenes Ganzes Gegenstand einer antinomischen Spekulation, sondern der sukzessiv zu erschließende Gegenstand einer unabschließbaren empirischen Forschung.

Die Auflösung der Antinomien geschieht nun wie folgt:

Die Welt ist der vergangenen Zeit und dem Raum nach weder endlich noch unendlich, denn die Erfahrung einer absoluten Grenze von Raum und Zeit ist genauso unmöglich wie die einer gegebenen Unendlichkeit in Raum und Zeit.

Die Menge der Teile in einer gegebenen Erscheinung ist weder endlich noch unendlich, denn etwas absolut Einfaches kann genauso wenig Gegenstand einer möglichen Erfahrung sein wie eine gegebene Unendlichkeit von Teilen.

Der empirische Regress ist zwar in beiden Fällen sukzessiv unendlich, aber in der Reihe der Teilung sind alle Glieder bzw. Teile in dem gegebenen Ganzen als Aggregate enthalten. Demnach geht der empirisch anzustellende Regress in der Reihe der Teilung (zweite Antinomie) ins Unendliche oder *in infinitum* (vgl. KrV A 521 / B 549), während er in der Reihe der Welterscheinungen (erste Antinomie), als eine Bestimmung der Weltgröße, ins Unbestimmte oder *in indefinitum* fortschreitet (vgl. KrV A 523ff. / B 551ff.).

Während sowohl These als auch Antithese der mathematischen Antinomien falsch sind, können These und Antithese der dynamischen Antinomien jeweils wahr sein (vgl. KrV A 528ff. / B 556ff.). Da im Fall eines dynamischen Verhältnisses Bedingung und Bedingtes ungleichartig sein können, ist es widerspruchsfrei möglich, ein Ereignis in der Welt sowohl als eine durch empirisch bedingte Ursachen bestimmte Wirkung (Naturkausalität) als auch zugleich durch eine unbedingte intelligible Ursache (Spontanwirkung aus Freiheit) bestimmt anzusehen (vgl. KrV A 537 / B 565; 4:344). Auch bezüglich der Frage nach der Notwendigkeit oder Zufälligkeit der Erscheinungen in der Welt bleibt der dritte Weg offen, neben ihrer empirisch bedingten und damit zufälligen Existenz zugleich eine nicht-empirische Bedingung ihrer gesamten Reihe, also ein absolut notwendiges Wesen zu denken. Ein *ens extramundanum* als intelligibler Daseinsgrund der Sinnenwelt steht aufgrund der transzendental notwendigen Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung nicht im Widerspruch zur Zufälligkeit und empirischen Abhängigkeit der Erscheinungen voneinander (vgl. KrV A 561 / B 588; 4:347).

Interpretationslage

Laut Malzkorn sei Kant „der Nachweis, daß die Vernunft unvermeidlich in die von ihm angegebenen Antinomien gerät, wenn sie in natürlicher Weise den transzendentalen Realismus voraussetzt, nicht gelungen“ (Malzkorn, *Kosmologie-Kritik*, S. 315). Auch Bennett ist der Ansicht, dass die angebliche Antinomie der reinen Vernunft in Wahrheit „a mirage“ sei (Bennett, *Dialectic*, S. 114f.). Falkenburg meint jedoch, Kant habe „nur die Beweislast zu zeigen, daß die Beweise jeweils (unter naturalistischen bzw. vorkritischen Voraussetzungen) als schlüssig erscheinen“ (Falkenburg, *Kants Kosmologie*, S. 250 Anm.). Die Beweise hingen somit nicht von transzendentalphilosophischen Voraussetzungen ab (vgl. Falkenburg, *Kants Kosmologie*, S. 213ff.; dagegen: Kreimen-

dahl, *Antinomie*, S. 424ff., Schmucker, *Weltproblem*, S. 116ff).

Die Antinomien fungieren nach Allison als Widerlegung des transzendentalen Realismus und als Beweis des transzendentalen Idealismus (vgl. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, S. 35ff.; vgl. dagegen Guyer, *Claims of Knowledge*, S. 385ff.).

Die Vernachlässigung des Bedeutungsunterschiedes zwischen 'endlich' und 'begrenzt' bzw. 'unendlich' und 'unbegrenzt' in der Formulierung der ersten Antinomie werde aufgrund von modernen Modellen einer physikalischen Geometrie, die einer unbegrenzten aber endlichen Raum-Zeit entsprechen, für die Beurteilung des Arguments relevant (vgl. Falkenburg, *Kants Kosmologie*, S. 218; Mittelstaedt / Strohmeyer, *Antinomien*; Wind, *Experiment*). Dem transzendentalen Realisten bliebe gar ein quantenmechanischer Ausweg aus der Situation, eine Anfangslosigkeit der Welt annehmen zu müssen (vgl. Malzkorn, *Kosmologie-Kritik*, S. 263). Kreimendahl meint jedoch, es sei „eine verfehlte Hoffnung, von den empirisch verfahrenden Naturwissenschaften Auskunft über die kosmologischen Fragen zu erwarten" (Kreimendahl, *Antinomie*, S. 443).

Während in der ersten Antinomie nach den Grenzen der Welt im Raum und in der Zeit gefragt wird, wird das zeitlich Einfache in der zweiten Antinomie nicht betrachtet. Dazu meint Engelhard, es bestehe hinsichtlich des Realen in der Zeit keine echte Antinomie (vgl. Engelhard, *Das Einfache und die Materie*, S. 17). Nichtsdestoweniger habe die zweite Antinomie indirekt Auswirkungen auf das Problem des →Leib-Seele-Dualismus. Kant mache jedoch in dieser Antinomie „nicht nur von transzendentalphilosophisch gültigen, sondern auch von transzendentalphilosophisch (und auch sonst) falschen Argumenten Gebrauch" (Malzkorn, *Kosmologie-Kritik*, S. 286). Im Zusammenhang mit der dritten Antinomie wird Kant häufig vorgeworfen, dass er in unzulässiger Weise das kosmologische Problem der Erstursächlichkeit mit dem moralphilosophischen Problem der Freiheit vermenge (z. B. von Bröcker, *Metaphysik und Erfahrung*, S. 117). Dem leistet Kant Vorschub, da sowohl die Anmerkung als auch die Auflösung der dritten Antinomie der praktischen Freiheit beträchtlichen Raum gibt. Höffe hingegen verteidigt Kant und sieht eine saubere Trennung der verschiedenen Freiheitsbegriffe (vgl. Höffe, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 251ff.). Dass Kant der Naturkausalität vor der Kausalität aus Freiheit für die durchgängige Einheit der Erfahrung Priorität einräumt und die Erfahrbarkeit der Kausalität aus Freiheit für unmöglich hält, wirft ihm Kemp Smith als willkürlich und unbewiesen vor (vgl. Kemp Smith, *Commentary*, S. 495). Der Haupteinwand gegenüber der vierten Antinomie lautet, dass Kant diese nur aus dem Systemzwang einer der vierten Verstandeskategorie (Modalität) entsprechenden Vernunftproblematik und nicht aus sachlichen Gründen konstruiert habe, um überdies den Übergang zur transzendentalen Kritik an den traditionellen Gottesbeweisen vorzubereiten (vgl. Wilkerson, *Critique*, S. 133).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry: Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense, New Haven: Yale University Press ^{2}2004.

Bennet, Jonathan: Kant's Dialectic, New York: Cambridge University Press 1974.

Engelhard, Kristina: Das Einfache und die Materie. Untersuchungen zu Kants Antinomie der Teilung, Berlin u. a.: de Gruyter 2005.

Falkenburg, Brigitte: Kants Kosmologie, Frankfurt/M.: Klostermann 2000.

Grier, Michelle: Kant's Doctrine of Transcendental Illusion, Cambridge: Cambridge University Press 2001.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, New York: Cambridge University Press 1987.

Heimsoeth, Heinz: „Metaphysische Gehalte in Kants vierter Antinomie", in: ders.: Studien zur Philosophie Immanuel Kants, Bd. 2. Methodenbegriffe der Erfahrungswissenschaften und Gegensätzlichkeiten spekulativer Weltkonzeption, Bonn: Bouvier 1970, 271–280.

Kawamura, Katsutoshi: Spontaneität und Willkür. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1996.

Malzkorn, Wolfgang: Kants Kosmologie-Kritik. Eine formale Analyse der Antinomienlehre, Berlin u. a.: de Gruyter 1999.

Schmucker, Josef: Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft, Bonn: Bouvier 1990.

Nico Naeve / Hernán Pringe

Antinomie der teleologischen Urteilskraft

Unter einer Antinomie der teleologischen Urteilskraft versteht Kant in der *KU* (vgl. 5:385–415) den scheinbaren Widerstreit zweier →Maximen der reflektierenden →Urteilskraft, der aus einem natürlichen und unvermeidlichen Schein in der Verwechslung von reflektierender und bestimmender Urteilskraft entspringt. Während die erste Maxime dazu auffordert, die Entstehung der Dinge in der →Natur ausschließlich nach mechanischen Gesetzen zu beurteilen, räumt die zweite Maxime die Möglichkeit auch einer *teleologischen* Beurteilung einiger Dinge in der Natur, nämlich →Organismen wie auch der systematischen Einheit ihrer empirischen Gesetze ein (vgl. 5:387). Da die innere Möglichkeit der Entstehung besonderer Naturformen nicht erkannt werden kann, vielmehr sowohl die mechanische wie auch die teleologische Beurteilung der Natur auf einen unbestimmbaren intelligiblen Grund der Natur verweisen, lassen sich beide Maximen der reflektierenden Urteilskraft miteinander vereinbaren (vgl. 5:412). Weitere wichtige Stellen: 5:373ff.; 5:384f.; 5:387; 5:389; 5:396; 5:402f.; 5:406ff.; 5:412.

Verwandte Stichworte

Organismus (Wesen, organisiertes; Körper, organisierter); Teleologie, teleologisch; Urteilskraft

Philosophische Funktion

1 Die Formulierung der Antinomie

Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft besteht in einem scheinbaren Widerspruch zweier Maximen der reflektierenden Urteilskraft bei der Beurteilung der besonderen Formen und Gesetze der Natur. Die eine Maxime, die a priori durch den Verstand gegeben wird, lautet: „*Satz*: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden“ (5:387). Die andere Maxime, die durch besondere Erfahrungen veranlasst wird, lautet: „*Gegensatz*: Einige Producte der materiellen Natur können nicht als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden (ihre Beurtheilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen)“ (5:387). Der Schein einer Antinomie entsteht durch die Verwechslung dieser Maximen der reflektierenden Urteilskraft, welche regulativ die →Reflexion über gegebene Objekte anleiten, mit den Prinzipien der bestimmenden Urteilskraft, welche konstitutiv der Möglichkeit der Objekte selbst zugrunde liegen.

2 Bestimmende und reflektierende Urteilskraft

Die bestimmende Urteilskraft als solche „*subsumirt* nur unter gegebenen Gesetzen, oder Begriffen, als Principien“ und kann daher „niemals mit sich selbst in Uneinigkeit“ (5:385) geraten. In Bezug auf die Natur ist die Urteilskraft bestimmend, sofern ihr die objektiven Prinzipien des Verstandes (→Kategorien) vorgegeben werden, so dass die Urteilskraft lediglich die Bedingungen der sinnlichen Anschauung nennen muss, „unter welchen einem gegebenen Begriffe, als Gesetze des Verstandes, Realität (Anwendung) gegeben werden kann“ (5:385; →Schema; Schematismus des reinen Verstandes). Diese objektiven Gesetze gelten notwendig, betreffen die Natur jedoch nur als Inbegriff möglicher Erfahrungserkenntnis überhaupt. Die reflektierende Urteilskraft als solche hingegen „soll unter einem Gesetze subsumiren, welches noch nicht gegeben“ (5:385) ist, nämlich im Ausgang vom gegebenen Besonderen, zu dem das Allgemeine erst gefunden werden muss. In Bezug auf die besonderen Erfahrungsgesetze in der Natur, die durch den allgemeinen Inbegriff der objektiv erfahrbaren Natur nicht bestimmt sind, hat die reflektierende Urteilskraft daher die Aufgabe, die jeweils allgemeineren empirischen Prinzipien allererst zu finden. „Da nun kein Gebrauch der Erkenntnißvermögen ohne Principien verstattet werden darf, so wird die reflectirende Urtheilskraft in solchen Fällen ihr selbst zum Princip dienen müssen“ (5:385). Die reflektierende Urteilskraft kann mit sich selbst in einen (scheinbaren) Widerstreit ihrer Prinzipien geraten, weil sie sich diese Prinzipien selbst gibt.

Funktion und Prinzip der reflektierenden Urteilskraft im Allgemeinen erklären sich aus der subjektiven Besonderheit des menschlichen Verstandes, zwischen der gedanklichen →Möglichkeit eines besonderen Objektes und dessen anschaulich gegebener →Wirklichkeit unterscheiden zu müssen (vgl. 5:402). Existierten Objekte alleine deswegen, weil sie erkannt werden, so könnte „die Möglichkeit einiger, die doch nicht existirten, d. i. Zufälligkeit derselben, wenn sie

existiren, also auch die davon zu unterscheidende Nothwendigkeit“ (5:403) nicht einmal vorgestellt werden. Tatsächlich aber ist der menschliche Verstand ein „Vermögen der Begriffe, d. i. ein discursiver Verstand, für den es freilich zufällig sein muß, welcherlei und wie sehr verschieden das Besondere sein mag, das ihm in der Natur gegeben werden und das unter seine Begriffe gebracht werden kann“ (5:406). Da gleichwohl „dieses Besondere in der Mannigfaltigkeit der Natur zum Allgemeinen (durch Begriffe und Gesetze) zusammenstimmen soll, um darunter subsumirt werden zu können“ (5:406f.), kann die Zusammenstimmung der (empirischen) Dinge der Natur im Verhältnis zur Urteilskraft „nur durch einen darauf gerichteten Zweck als möglich“ (5:407) vorgestellt werden. Der Begriff einer objektiven →Zweckmäßigkeit der Natur in ihren besonderen Gesetzen und Erscheinungsformen bezieht sich daher auf die zufällige und doch zugleich gesetzmäßige Einheit des Besonderen, die regulativ als durch einen →Zweck, d. h. der Vorstellung eines Ursache-Wirkungs-Verhältnisses, das der wirkenden Ursache vorausgeht, bedingt gedacht wird. Da der materiellen Natur selbst keine Absicht im Verfolgen von Zwecken zugeschrieben werden kann, verweist der Gedanke eines Naturzwecks damit auf die Idee eines intuitiven Verstandes, welcher der Natur zugrunde liegt und vom Allgemeinen als Anschauung eines Ganzen zu den Teilen geht (vgl. 5:408). Dies kann wiederum vom menschlichen Verstand nur in Analogie zu einem absichtlichen Handeln gedacht werden, nämlich so, dass die „*Vorstellung* eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile enthalte“ (5:408), ohne dass sich hieraus jedoch ein konstitutives Prinzip für die bestimmende Urteilskraft in der Erklärung der Entstehung eines Naturzwecks ableiten ließe.

3 Die Auflösung der Antinomie

Die Schwierigkeit der Auflösung der Antinomie der teleologischen Urteilskraft ergibt sich vor allem aus dem unklaren Verhältnis des Prinzips einer mechanischen und einer teleologischen Erklärung der Natur (vgl. McLaughlin, *Kritik der teleologischen Urteilskraft*, S. 117–162; Frank/Zanetti, *Kommentar*, S. 1286–1306; Quarfood, *Transcendental Idealism*, S. 160–208; Watkins, *Antinomie*). Die mechanische Erklärungsart der Entstehung besonderer Dinge in der Natur, nämlich aus der Wirkung konkurrierender Kräfte, wird a priori (auch) durch den Verstand gefordert und ist im Unterschied zur teleologischen Erklärungsart konstitutiv (vgl. 5:384). Daher scheint sie im Rahmen der wissenschaftlichen Naturforschung unvereinbar mit der Möglichkeit einer regulativen teleologischen Beurteilung zu sein. Der Verstandesgrundsatz der Kausalität gilt notwendigerweise jedoch nur für die Natur im Allgemeinen. Da wir „von der Möglichkeit der Dinge nach bloß empirischen Gesetzen der Natur kein bestimmendes Princip a priori haben können“ (5:387), muss es also in Bezug auf die besonderen Gesetze und Erscheinungsformen der Natur offen bleiben, ob diese insgesamt sich nach bloß mechanischen Prinzipien, die zudem noch von der Kategorie der Kausalität zu unterscheiden sind, erklären lassen. Die erste Maxime der reflektierenden Urteilskraft fordert daher bloß auf, über die Formen der Natur „nach dem *Princip* des bloßen Mechanisms“ zu reflektieren, „weil, ohne ihn zum Grunde der Nachforschung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntniß geben kann“ (5:387).

Die systematische Einheit der empirischen Naturgesetze hingegen wie insbesondere auch die systematische Einheit der sich selbst organisierenden Naturwesen (Organismen), die als gesetzmäßig und doch zufällig erscheint, kann als solche nur nach einem teleologischen Prinzip beurteilt werden. So besitzt ein sich selbst organisierendes Wesen nach Kant in sich selbst „*bildende* Kraft und zwar eine solche, die es den Materien mittheilt, welche sie nicht haben (sie organisirt): also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanism) nicht erklärt werden kann“ (5:374). Für ein solches Wesen gilt, „daß die Theile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind“ (5:373). Diese Erklärung des Organismus dient jedoch ihrerseits ebenfalls nur als regulativer Begriff für die reflektierende Urteilskraft, nämlich „nach einer entfernten Analogie mit unserer Causalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken“ (5:375), nicht aber

als konstitutive Erklärung der Entstehung und der inneren Möglichkeit der Organismen. Der Begriff eines Naturzwecks enthält demgemäß „Naturnothwendigkeit und doch zugleich eine Zufälligkeit der Form des Objects (in Beziehung auf bloße Gesetze der Natur)“ in sich, damit aber sowohl „einen Grund für die Möglichkeit des Dinges in der Natur“ wie auch „einen Grund der Möglichkeit dieser Natur selbst und ihrer Beziehung auf etwas, das nicht empirisch erkennbare Natur (übersinnlich), mithin für uns gar nicht erkennbar ist“ (5:396).

Der Anschein einer Antinomie „zwischen den Maximen der eigentlich physischen (mechanischen) und der teleologischen (technischen) Erklärungsart“ (5:389) beruht daher darauf, dass die →Autonomie der reflektierenden Urteilskraft, die subjektiv für den Vernunftgebrauch in Ansehung der besonderen Erfahrungsgesetze gilt, mit der →Heteronomie der bestimmenden Urteilskraft, die sich nach den objektiven Verstandesgesetzen richten muss, verwechselt wird. Die Vereinbarkeit beider Beurteilungsprinzipien der reflektierenden Urteilskraft muss hierbei außerhalb der empirischen Naturvorstellung gesucht werden, nämlich im Übersinnlichen, von dem wir jedoch „nichts als den unbestimmten Begriff eines Grundes haben können, der die Beurtheilung der Natur nach empirischen Gesetzen möglich macht, übrigens aber ihn durch kein Prädicat näher bestimmen können“ (5:412).

Weiterführende Literatur

Frank, Manfred / Zanetti, Véronique: Kommentar zur ersten Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, in: Kant, Immanuel: Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie, Bd. 3, hg. von Manfred Frank und Véronique Zanetti, Frankfurt/M.: Deutsche Klassiker 1996, 1286–1306.

McLaughlin, Peter: Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft, Bonn: Bouvier 1989, 117–162.

Quarfood, M.: Transcendental Idealism and the Organism, Stockholm: Almqvist & Wiksell International 2004, 160–208.

Watkins, Eric: Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft und Kants Ablehnung alternativer Teleologien, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008, 241–258.

Ulrich Seeberg

Antithetik

„Wenn Thetik ein jeder Inbegriff dogmatischer Lehren ist, so verstehe ich unter Antithetik nicht dogmatische Behauptungen des Gegentheils, sondern den Widerstreit der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse (*thesin cum antithesi*), ohne daß man einer vor der andern einen vorzüglichen Anspruch auf Beifall beilegt“ (KrV A 420f. / B 448). Die transzendentale Antithetik ist „eine Untersuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Ursachen und das Resultat derselben“ (KrV A 420f. / B 448). Weitere wichtige Stellen: KrV A 407 / B 433f.; KrV A 740f. / B 768f.; KrV A 743 / B 771; 18:31; 18:35; 18:51f.

Verwandte Stichworte

Antinomie; Methode, skeptische; Sextus Empiricus

Philosophische Funktion

Die transzendentale Antithetik der reinen Vernunft besteht in den vier →Widerstreiten der Vernunft mit sich selbst. Sie ist (im Gegensatz zur Methode der pyrrhonischen Skepsis) „eine ganz natürliche Antithetik, auf die keiner zu grübeln und künstlich Schlingen zu legen braucht“ (KrV A 407 / B 433f.). Es gibt keine wahre Antithetik im Sinne von Sextus Empiricus – d. h. keinen Widerstreit von dogmatischen Behauptungen oder von Behauptungen über →Dinge an sich (vgl. KrV A 740 / B 768) –, weil die vier Konflikte entweder aus Behauptungen über die Welt der →Erscheinungen entstehen (die beiden mathematischen Antinomien) oder aus einem nur scheinbaren →Gegensatz zwischen Behauptungen über Erscheinungen und Behauptungen über Dinge an sich (die beiden →dynamischen Antinomien). Eine wahre Antithetik wäre nur über Dinge an sich möglich, d. h. über Gott oder die Seele; eine solche gibt es aber nicht (vgl. KrV A 741 / B 769; KrV A 743 / B 771).

Abraham Anderson

Antizipationen der Wahrnehmung

Bei den Antizipationen der Wahrnehmung handelt es sich um synthetische Grundsätze des Ver-

standes *a priori*, die als Regeln für die objektive Anwendung der →Kategorien der Qualität (d. h. Realität, Negation, Limitation) dienen. Das einzige Prinzip, das Kant in diesem Abschnitt der *KrV* tatsächlich aufstellt und erläutert, lautet in der Formulierung der B-Auflage: „*In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i.* einen Grad" (KrV B 207). Mit anderen Worten: Wir können *a priori* antizipieren, dass jede Empfindung irgendeinen →Grad hat, und dass dieser einem „Grad des Einflusses auf den Sinn" seitens des wahrgenommenen Objekts korrespondiert (KrV A 165 / B 208). Weitere wichtige Stellen: KrV A 162 / B 201; KrV A 165–176 / B 207–218; 18:241; 28:562.

Verwandte Stichworte

Axiome der Anschauung; Empfindung; Grad; Größe, extensive; Größe, intensive; Kategorie; Postulate des empirischen Denkens; Verstand; Wahrnehmung

Philosophische Funktion

1 Warum „mathematisch"?

Die Axiome der Anschauung und die Antizipationen der Wahrnehmung sind „*mathematische[]*" Grundsätze, weil sie wie die Grundsätze der Arithmetik und der Geometrie einer „intuitiven […] Gewißheit" fähig sind, wohingegen die in den →Analogien der Erfahrung und den →Postulaten des empirischen Denkens erörterten „dynamischen" Grundsätze einer bloß „discursiven […] Gewißheit" fähig sind (KrV A 162 / B 201). (Der Unterschied zwischen intuitiver und diskursiver Gewissheit wird ausführlicher behandelt in *Logik*, vgl. 9:70).

Die Axiome sind jedoch in anderer Weise ‚mathematisch' als die Antizipationen der Wahrnehmung. Jene regieren die →extensiven Größen der reinen Geometrie (d. h. den Raum) sowie der Chronometrie (d. h. die Zeit), und man kann *a priori* wissen, dass sie auf extensive Größen empirischer Art angewendet werden können, da es sich bei Raum und Zeit um die Formen unserer Sinnesanschauung handelt. Die Antizipationen der Wahrnehmung hingegen sind Regeln für die →intensiven Größen der Empfindung, die sich also nicht auf die reinen Gegenstände der Mathematik anwenden lassen, und es ist nicht klar, ob die Anwendung irgendeines mathematischen Grundsatzes auf die empirische Welt durch sie beglaubigt werden kann (vgl. 18:241; Guyer, *Claims of Knowledge 1987*, S. 204).

2 Die Gegenstände des Grundsatzes

Während die Axiome Behauptungen *a priori* über →Anschauungen als Ganzes aufstellen, stellen die Antizipationen der Wahrnehmung Behauptungen *a priori* über bloße →Empfindungen auf. Eine bedeutende Rolle spielt hierbei Kants *hylemorphische* Auffassung von der Erfahrung, wonach diese sich aus Form und Materie zusammensetzt: Die Struktur unseres rezeptiven Vermögens liefert zwar die Formen von Raum und Zeit, doch braucht es auch noch eine Materie, und die wird durch die mit der Wahrnehmung einhergehenden Empfindungen geliefert. Das resultierende *hylemorphische* Kompositum ist dann die ‚gegebene' Komponente der Erfahrung – d. h. diejenige, auf die im Kontext von Begriffsanwendung und kognitiver Urteilsbildung andere Geistesvermögen einwirken.

„Antizipation" wird von Kant folgendermaßen definiert: „Man kann alle Erkenntniß, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntniß gehört, *a priori* erkennen und bestimmen kann, eine Anticipation nennen" (KrV A 165 / B 208). Den Hintergrund hierfür bildet Epikurs Begriff der *prolepsis* (Vorwegnahme), also eines aufgrund früherer Wahrnehmungen gebildeten Allgemeinbegriffs, der es erlaubt, den Inhalt zukünftiger Wahrnehmungen zu antizipieren. Kants Definition umfasst allerdings nicht nur die Antizipationen der Wahrnehmung, sondern *alle* synthetischen Grundsätze *a priori* der Analytik. Allerdings versucht Kant im Kapitel über die Antizipationen die Erkenntnis *a priori*, die wir über die Wahrnehmung im Besonderen besitzen, ebenso wie die Erkenntnis *a priori*, die jene über die empirischen *Gegenstände* der Wahrnehmung impliziert, rein für sich darzustellen.

Die Gültigkeit des Grundsatzes soll sich daraus herleiten, dass er deutlich macht, wie sich die Kategorien der Qualität auf die Erscheinungen anwenden lassen. Der Grundsatz lautet (diesmal in der Formulierung der A-Auflage der *KrV*): „In allen Erscheinungen hat die Empfindung und *das Reale*, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, (*realitas phaenomenon*), eine *intensive Größe*, d. i. einen Grad" (KrV A 166). Mit Hilfe der Kategori-

en ausgedrückt besagt der Grundsatz, dass wir uns die reine Realität in unseren Empfindungen als teilweise *negiert* in Form einer *limitierten* intensiven Größe vorstellen. Wie schon erwähnt glaubt Kant, dieser Grundsatz impliziere, dass die Gegenstände (Ursachen) der Empfindungen – d. h. →Erscheinungen – ebenfalls einen *positiven*, gleichwohl *limitierten* Grad der Realität besitzen. Wir können also dieses sehr allgemeine Wissen *a priori* über Empfindungen und ihre Ursachen haben, aber wir können *a priori* nicht wissen, *welche* intensive Größe sie genau haben werden (vgl. KrV A 167 / B 208; KrV A 176 / B 218).

Nehmen wir folgendes Beispiel: Bevor ich zum ersten Mal ein Wannenbad nehme, wird mir gesagt, dass ich gleich beim Einsteigen eine Empfindung haben werde. Kant zufolge kann ich daraufhin vernünftigerweise der Ansicht sein, dass die unmittelbar bevorstehende Erfahrung mit dem Badewasser *eine gewisse* Intensität haben wird. Und ich kann daraus schließen, dass der Gegenstand (das Badewasser) eine ‚Realität' mit einer bestimmten intensiven Größe hat, die irgendwie mit der von mir wahrgenommenen Temperatur korreliert. Die Erfahrung bestätigt diese Antizipationen: Wenn ich in die Badewanne steige, ist es weder so, dass die wahrgenommene Wärmeempfindung gar keinen Intensitätsgrad hat, noch ist dieser unendlich groß. Und das impliziert, dass die Ursache der Empfindung – das Wasser – einen limitierten Grad irgendeiner ‚Realität' besitzt, die bei empfindungsfähigen Wesen Wärmeempfindungen hervorruft. Natürlich muss ich mit dem Wasser in Berührung kommen, um herauszufinden, *wie* heiß es ist, aber um zu wissen, dass die Wärmeempfindung irgendeinen (aber keinen unendlichen) Intensitätsgrad oder das Wasser irgendeinen (aber keinen unendlichen) Realitäts-Grad hat, dazu brauche ich Kant zufolge nicht erst in die Badewanne zu steigen. Keine dieser Behauptungen wäre für einen Empiristen akzeptabel, da es sich Kant zufolge um Wissen *a priori* handelt.

3 Augenblickswahrnehmungen und Wahrnehmungen von Nichts

Gelegentlich äußert Kant die Ansicht, dass eine Empfindung selbst dann eine intensive Größe hätte, wenn sie nur einen Moment lang und somit nicht als Teil einer Erfahrung einer extensiven Größe in Raum und Zeit wahrgenommen würde: „Es kann etwas Einfaches als Größe gedacht werden, obgleich keine Menge dabei statt finden kann; also als intensive Größe" (28:562; vgl. KrV A 167 / B 209). Es ist jedoch nicht klar, ob die Möglichkeit einer solchen einfachen Erfahrung Kants mit Kants sonstigen Auffassungen über den menschlichen Geist vereinbar ist (vgl. Guyer, *Claims of Knowledge 1987*, S. 202ff.).

Vorausgesetzt, dass es sich bei der Wahrnehmung um ein empirisches Bewusstsein handelt, das nicht einfach nur die Anschauungsformen (Raum und Zeit) beinhaltet, sondern auch das „Materien" (KrV A 166 / B 207) der Empfindung, und vorausgesetzt auch, dass letzteres graduell auftreten kann, so dass wir uns zumindest vorstellen können, dass sich seine Intensität bis auf Null reduziert – d. h. bis auf das bloße Bewusstsein von Raum und Zeit – dann könnten wir uns fragen, ob eine Wahrnehmung eines Nichts möglich sei (vgl. KrV A 165 / B 208). Kant glaubt, dass das nicht der Fall ist. Ein rezeptives Bewusstsein (z. B. die reine Anschauung) ohne irgendeinen Intensitätsgrad wäre zwar möglich, doch zählte es dann nicht mehr als Wahrnehmung (vgl. Klemme, *Die Axiome der Anschauung*, S. 260f.). Kant verknüpft diese Doktrin mit der These, dass wir einen leeren Raum oder ein Vakuum nicht wahrnehmen können. Diejenigen, die eine Sinneswahrnehmung von einem anscheinend leeren Raum haben, haben in Wirklichkeit Sinnesempfindungen mit einem extrem niedrigen Grad an intensiver Größe (vgl. KrV A 173–176 / B 215–218). Der Grundsatz der Antizipationen ist somit für Kant die Grundlage für ein *a priori*-Argument, dass wir kein Vakuum wahrnehmen können. (Was nicht besagt, dass es kein Vakuum *geben* könne).

Weiterführende Literatur

Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge/M.: Harvard University Press 1992.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, New York: Cambridge University Press 1987.

Klemme, Heiner F.: „Die Axiome der Anschauung und die Antizipation der Wahrnehmung", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 247–266.

Powell, Charles Thomas: „Kant, Elanguescence, and Degrees of Reality", in: Philosophy and

Phenomenological Research 46, 1985, 199–217.
Uehling, Theodore E.: „The Forgotten Principle: Kant's Anticipations of Perception", in: Funke, Gerhard (Hg.): Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz Teil 1.1, Bonn, Bouvier 1981, 376–383.

Andrew Chignell
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Anzahl

Kant verwendet den Terminus ‚Anzahl' selten, nie direkt technisch und größtenteils in den vorkritischen Schriften. So spricht er z. B. von einer „Anzahl Kräfte" (1:120), einer „unendliche(n) Anzahl Blechfedern" (1:48), oder der „Anzahl der Zöglinge" in einem Institut (9:452). Gelegentlich gebraucht Kant →‚Zahl' im Sinne von ‚Anzahl', wie z. B. in der Bezeichnung von 13 runden Talern als „Aggregat, d. i. eine Zahl Geldstücke" (KrV A 170f. / B 212). Die relevanten Textpassagen erlauben die Charakterisierung einer Anzahl als →Menge, oder auch, in moderner Terminologie ausgedrückt, als Kardinalität einer Menge. In diesem zweiten Sinn stellt die Angabe einer Anzahl die Antwort auf die Frage ‚wie viele?' dar. Weitere wichtige Stellen: 1:195; 1:247; 1:286; 1:480; KrV B 111; KrV A 140 / B 179; 9:425.

Verwandte Stichworte

Menge; Quantum (Quanta); Zahl, Zählen

Philosophische Funktion

Nach Kant kann nicht jede Menge durch eine Zahl beschrieben werden. Eine unendliche Menge hat eine Anzahl von Elementen, die größer ist als jede Zahl (vgl. KrV A 431 / B 459). Daher sollte man in Kants Theorie generell zwischen Zahlen und Anzahlen als Kardinalitäten unterscheiden. Trotzdem lässt sich aus dem Kontext vermuten, dass, wenn Kant ‚Anzahl' im Sinne von ‚Menge' gebraucht, in erster Linie diskrete Quanta gemeint sind, deren Anzahl (Kardinalität) durch eine Zahl ausgedrückt werden kann. Denn „[s]o bald aber etwas als quantum discretum angenommen wird, so ist die Menge der Einheiten darin bestimmt, daher auch jederzeit einer Zahl gleich" (KrV A 527 / B 555).

Anja Jauernig

Anzeige des Lambertischen Briefwechsels

Erstveröffentlichung in →*Königsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen*, 10. Stück, 4. Februar, 1782. Aktuelle Textausgabe: 8:3f.

In der *Anzeige* weist Kant auf die Veröffentlichung des ersten Bandes des Briefwechsels von →Johann Heinrich Lambert durch →Johann Bernoulli hin und kündigt die geplante Veröffentlichung von drei weiteren Bänden des Briefwechsels und von drei Bänden der logischen und philosophischen Abhandlungen Lamberts an (in Kants Anzeige irrtümlich ‚philosophisch und philologisch'). Der Briefwechsel erschien unter dem Titel *Johann Heinrich Lamberts deutscher gelehrter Briefwechsel* in den Jahren 1781–1787, die Abhandlungen unter dem Titel *Johann Heinrich Lamberts logische und philosophische Abhandlungen* in den Jahren 1782–1787. Kant, dessen Korrespondenz mit Lambert (zum Teil) enthalten ist (vgl. 10:51ff.; 10:62ff.; 10:73; 10:96ff.; 10:103ff.), preist Lamberts Scharfsinn und gibt der Hoffnung Ausdruck, dass die Veröffentlichung von Lamberts Schriften dazu beitrage, „den beinahe erlöschenden Eifer der Gelehrten zur Ausbreitung nützlicher und gründlicher Wissenschaft aufs neue zu beleben, und sie veranlassen, dasjenige auszuführen, was Lambert anfing, nämlich eine Conföderation zu errichten, die mit vereinigten Kräften der überhandnehmenden Barbarei entgegen arbeite und zum Theil durch Verbesserung gewisser bisher noch fehlerhaften Methoden Gründlichkeit in Wissenschaften wiederum in Gang bringe" (8:3f.).

Anja Jauernig

Anziehungskraft

Die Anziehungskraft ist eine der zwei physikalischen Grundkräfte der Materie. Wie die Zurückstoßungskraft ist sie maßgeblich an Weltentstehung, Entwicklung der Natur und an der Ausdehnung der Materie beteiligt. Kant verwendet den Ausdruck Anziehungskraft in drei Bedeutungen: im ontologischen Sinn als dynamischer Grundzug der →Materie; im physikalischen Sinn im Kontext von →Newtons Gravitationslehre; und im moralischen Sinn, als Einheit von „*Anziehung und Abstoßung*" (6:449), als Analogon zum „Princip der *Wechselliebe*" und der „*Achtung*" (6:449).

Wichtige Stellen:1:225f.; 1:245–275; 1:481–487; 2:20; 4:498–563; 6:449.

Verwandte Stichworte
Zurückstoßungskraft; Substanz; Natur

Philosophische Funktion
1 Kosmologie
Anziehungskraft und Zurückstoßungskraft sind Beispiele davon, was in *Wahre Schätzung* als *„wirkende Kraft"* oder *‚vis activa'* bezeichnet wird (1:18). Generell wirkt jegliche Kraft in Richtungen außerhalb ihrer Quelle und ist „dahin bestimmt […] den innern Zustand anderer Substanzen zu ändern" (1:19). Eine wirkende Kraft breitet sich aus; ihre Ausbreitung verursacht → Ausdehnung und bewirkt das dimensionale Gefüge des → Weltgebäudes (vgl. 1:23–25). In *Wahre Schätzung* spielt Anziehungskraft noch keine eigenständige Rolle.

In *Theorie des Himmels* erörtert Kant die dynamische Möglichkeit einer → Kosmogonie. Er geht weiterhin aus von der formalen Begriffsbestimmung von → Kraft als etwas, was den Zustand einer anderen Substanz verändert. Die inhaltliche Begriffsbestimmung wird jedoch neu konzipiert. Kraft wird nun spezifiziert als Anziehungskraft oder Attraktion (*vis attractiva*), sowie Zurückstoßungskraft oder Repulsion (*vis repulsiva*). Dies erlaubt es Kant, den Kraftbegriff auf die Weltentstehung anzuwenden und ein dynamisches Erklärungsmodell der Kosmogonie zu entwerfen: „Ich nehme die Materie aller Welt in einer allgemeinen Zerstreuung an und mache aus derselben ein vollkommenes Chaos. Ich sehe nach den ausgemachten Gesetzen der Attraction den Stoff sich bilden und durch die Zurückstoßung ihre Bewegung modificiren. Ich genieße das Vergnügen ohne Beihülfe willkürlicher Erdichtungen unter der Veranlassung ausgemachter Bewegungsgesetze sich ein wohlgeordnetes Ganze erzeugen zu sehen, welches demjenigen Weltsystem so ähnlich sieht, das wir vor Augen haben, daß ich mich nicht entbrechen kann es für dasselbe zu halten. […] Ich belehre mich endlich […], daß eine solche Auswickelung der Natur nicht etwas Unerhörtes an ihr ist, sondern daß ihre wesentliche Bestrebung solche nothwendig mit sich bringt" (1:225f.).

Anziehungskraft wird als „bloße Bestrebung" der Materie gedeutet (vgl. 1:226). Die Verknüpfung von Anziehungskraft und Materie zeigt einerseits Kants generelle Orientierung an → Leibniz (vgl. Leibniz, *Principes*, S. 598: „La *Substance* est un Etre capable d'Action"); andererseits zeigt es Kants Anlehnung an Newtons Begriff der → Gravitation. In Newtons Sinne sei jenes „Vermögen der Anziehung allen Himmelskörpern überhaupt beizulegen" (1:245). Auch schränke die → Sonne „die Weite ihrer Anziehungskraft nicht in den engen Bezirk des Planetengebäudes ein […], [sondern] erstreckt […] selbige ins unendliche" (1:250). Schließlich sei auch die Stärke der Anziehungskraft proportional zu der „specifischen Dichtigkeit" der Körper (1:264).

Newtons Deutung der Anziehungskraft läßt sich jedoch nur bedingt mit Kants → Naturphilosophie vereinbaren. Zum einen würde allein schon aus methodologischen Gründen eine metaphysische Bestimmung der Anziehungskraft auf Newtons Ablehnung treffen (vgl. Newton, *Principia*, S. 764: „rationem vero harum gravitatis proprietatum ex phaenomenis nondum potui deducere, et hypotheses non fingo"). Es verstößt gegen Newtons Regeln, Anziehungskraft, wie Kant es tut, als Gegenpol zur Repulsion zu begreifen und sie als *conatus* der Materie zu betrachten. So dient Anziehungskraft in *Theorie des Himmels* als ein reicherer Begriff, als seine häufige Gleichsetzung mit Schwerkraft sowie der Hinweis auf die *„nöthigsten Grundbegriffe der Newtonischen Weltwissenschaft"* (1:243) vermuten lassen. In jenem Abschnitt (vgl. 1:243–246) wird Newtons Anziehungskraft denn auch anders bezeichnet und zwar als „zweite Kraft" (nach der *„schießende[n]"* Zentrifugalkraft), „die sinkende, die Centripetalkraft, oder auch die Gravität genannt" (1:243).

Die Anziehungskraft spielt eine wichtige Rolle in Kants Kosmogonie. Durch Anziehungskraft kann sich die ursprünglich chaotisch im Raum verteilte Materie zu Strukturen wie Sternhaufen und Galaxien ordnen. Die Anziehungskraft ist auch für Einzelheiten der Planetenentwicklung verantwortlich. So habe im frühen Sonnensystem der heute kleine Mars durch Jupiters übermächtige Schwerkraft an Masse eingebüßt; ähnlich habe Merkur „die ausnehmende Kleinigkeit seiner Masse" dem Schwerkraftsog von Sonne und Venus zu verdanken (1:275). Gäbe es also keine Anziehungskraft, dann hätte die Weltordnung gar nicht entstehen können. Allerdings ist ihre kosmogonische Funktion nicht so weitreichend

wie jene der Zurückstoßungskraft. Letztere wird von Kant für die ersten Entwicklungsschritte der Natur verantwortlich gemacht, also für die räumliche Ausdehnung und damit für Materie selbst, was wiederum die Bedingungen der Möglichkeit der Anziehungskraft darstellt. Ähnliches gelte, so Kant, von Newtons Anziehungskraft, welche als Schwerkraft erst bei großen Massen deutlich erkennbar wird; daher wäre „[d]er Anfang der sich bildenden Planeten […] nicht allein in der Newtonischen Anziehung zu suchen" (1:267 Anm.).

2 Ontologie der Elementarteilchen

In seiner Habilitationsschrift *Monadologia physica* beschäftigt sich Kant mit der Frage, wie → Raum mit Materie zu vereinen sei. Aus geometrischen Gründen muss der Raum unendlich teilbar sein, denn alle räumlichen Kontinua lassen sich weiter unterteilen. Andererseits können Punkte, gleich wie viele man annimmt, nie einen Raum erfüllen und daher nicht Elemente der → Körper sein. Damit Elementarteilchen einen endlichen Raum mit Stoff erfüllen und somit Körper konstituieren können, müssen allein aus metaphysischen Gründen Elementarteilchen endliche Größen sein. Wie läßt sich nun der geometrische Begriff des unendlich teilbaren Raumes mit dem metaphysischen Begriff von unteilbaren materiellen Substanzen vereinbaren?

Kant löst das Problem auf dynamische Art. Der unendlich teilbare Raum der räumlich ausgedehnten Materie besteht aus elementaren Kraftzentren oder → Monaden, deren wirkende Kraft aus Abstoßung („repulsio[]" bzw. „vis repulsiva") und Anziehung („attractio" bzw. „vis attractionis") besteht (vgl. 1:484f.). Durch eine lokal starke, aber schon auf kurzen Entfernungen schnell abnehmende Zurückstoßungskraft ist jedes Kraftzentrum undurchdringlich. Durch eine lokal schwache, aber in weite Entfernungen reichende Anziehungskraft vernetzen sich die einzelnen Kraftzentren zu einem dynamischen Gefüge, welches physikalisch als Materie in Erscheinung tritt. Im Zentrum bzw. in der eigentlichen Kraftmitte der Monade überwiegt die Abstoßung. Im Umfeld bzw. in der Nachbarschaft der Monade überwiegt dagegen die Anziehung. Die Distanz vom Zentrum, bei welcher Abstoßung und Anziehung einander ebenbürtig sind und sich beide Kräfte exakt die Waage halten, bildet den Ereignishorizont einer Monade, was ihre → *sphaera activitatis* bzw. ihr Kraftfeld definiert (vgl. 1:481). Der Horizont ist die „quantita[s] extensiva[]" bzw. der „ambitu[s] activitatis" der Monade und bildet so Umfang und Grenze ihrer räumlichen Ausdehnung (1:481).

Das Wechselspiel von Zurückstoßungskraft und Anziehungskraft erlaubt es also, einen Punkt anzunehmen, der aus einer unendlich kleinen binären Kraftquelle besteht. Die so produzierten Kraftfelder bilden dimensionale ‚Blasen', deren Umfänge und Oberflächen von benachbarten und sich gegenseitig anziehenden Kraftfeldern bestimmt werden. In der Ontologie der Elementarteilchen begründet Anziehungskraft, die den → physischen Monaden wesentlich ist, die Möglichkeit ihrer Vernetzung zu Materiegittern, die wiederum das Wesen der physikalischen Körper ausmachen.

3 Kritischer Materiebegriff

In *MAN* definiert Kant die Anziehungskraft (nach der Zurückstoßungskraft) als die „zweite wesentliche Grundkraft", die die „Möglichkeit der Materie erfordert" (4:508; vgl. 8:180 Anm.). Er beschreibt sie als „diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr sein kann (oder, welches einerlei ist, dadurch sie der Entfernung anderer von ihr widersteht)" (4:498). Ausgehend von der vorkritischen Unterteilung der *vis activa* in eine ziehende und eine treibende Kraft schließt er in *MAN*, dass auf diese zwei ursprünglichen Kräfte der Materie „alle Bewegungskräfte in der materiellen Natur zurückgeführt werden müssen" (4:499; vgl. 4:509). Auch sei Anziehung nur die eine dynamische Seite eines Ganzen, denn „[d]urch bloße Anziehungskraft ohne Zurückstoßung ist keine Materie möglich" (4:510; vgl. 4:511). Wie in *Lehrbegriff* angedeutet, betont er in *MAN*, dass das Wesen der Anziehung unbegreiflich sei (vgl. 4:512). Jedenfalls sei sie der Quantität der Materie proportioniert, diene als eine Stoff durchdringende Kraft (im Gegensatz zur Zurückstoßungskraft, die „bloße Flächenkraft" sei), und erstrecke sich ins Unendliche (4:516).

4 Anwendung in der Sittenlehre

In § 24 der *MST* verweist Kant anhand der Anziehungskraft auf eine Analogie zwischen der natürlichen und der sittlichen Sphäre. Abstoßung in der sittlichen Sphäre wird als → Achtung, Anzie-

hung als Wechselliebe interpretiert: „Wenn von Pflichtgesetzen (nicht von Naturgesetzen) die Rede ist und zwar im äußeren Verhältniß der Menschen gegen einander, so betrachten wir uns in einer moralischen (intelligibelen) Welt, in welcher nach der Analogie mit der physischen die Verbindung vernünftiger Wesen (auf Erden) durch *Anziehung* und *Abstoßung* bewirkt wird. Vermöge des Princips der *Wechselliebe* sind sie angewiesen sich einander beständig zu *nähern*, durch das der *Achtung*, die sie einander schuldig sind, sich im *Abstande* von einander zu erhalten; und sollte eine dieser großen sittlichen Kräfte sinken, „so würde dann das Nichts (der Immoralität) mit aufgesperrten Schlund der (moralischen) Wesen ganzes Reich wie einen Tropfen Wasser trinken (wenn ich mich hier der Worte *Hallers*, nur in einer anderen Beziehung, bedienen darf)“ (6:449).

Weiterführende Literatur

Polonoff, Irving I.: Force, Cosmos, Monads, and other Themes in Kant's Early Thought. Kantstudien Ergänzungsheft 107. Bonn: Bouvier, 1971, 126–129.

Martin Schönfeld

Apathie, moralische

Die moralische Apathie beschreibt einen affekt- und leidenschaftsfreien Zustand des menschlichen Gemüts, der in moralisch relevanten Situationen erforderlich ist. Er tritt ein, wenn das → praktische Gesetz und das Gefühl der → Achtung fürs Gesetz „mächtiger“ auf den Handelnden einwirken als „Gefühle aus sinnlichen Eindrücken“ (6:408). Wichtige Stellen: 6:407ff.; 7:253f.

Verwandte Stichworte

Adiaphora; Freiheit, äußere/innere; Tugend

Philosophische Funktion

Mit der Apathie (griech. ἀπαθεια, Leidenschaftslosigkeit, Gelassenheit) transformiert Kant einen Begriff aus der „stoischen Schule“ (7:253) in die späte Ethik der *MST* und in die *Anthropologie*.

Weil die Moralität für Kant von einem obersten Vernunftprinzip ausgeht, „Affecten und Leidenschaften unterworfen zu sein“ aber „die Herrschaft der Vernunft ausschließt“ (7:251), bewirkt die moralische Apathie gegen → Affekte und → Leidenschaften, dass das praktische Gesetz „*in Ruhe* mit einer überlegten und festen Entschließung“ zur Ausübung gebracht wird (6:409). Die → innere Freiheit von Affekten und Leidenschaften ist eine Voraussetzung der → Tugend (vgl. 6:408; 6:406).

Moralische Apathie verlangt dennoch keine „Gleichgültigkeit“ und „Indifferenz“ gegen *alle* Gefühle (6:408). Denn diese würde die empirische Natur der menschlichen Sinnlichkeit verneinen, obgleich es viele „in Ansehung der Moralität *gleichgültige Dinge*“ (6:409) gibt, die natürlich und richtig durch empirische → Neigungen entschieden werden können.

Ina Goy / Otfried Höffe

apodiktisch

Inhaltlich apodiktische *Sätze* besitzen eine Evidenz, die mit dem Bewusstsein der Notwendigkeit des von ihnen behaupteten Inhalts verbunden ist. Die apodiktische *Urteilsfunktion* bringt dagegen zum Ausdruck, dass das Bejahen bzw. Verneinen des Urteilsinhalts aus Gründen der *logischen Form* notwendig ist: „Der assertorische [Satz] […] zeigt an, daß der Satz mit dem Verstande nach dessen Gesetzen schon verbunden sei. Der apodiktische Satz denkt sich den assertorischen durch diese Gesetze des Verstandes selbst bestimmt, und daher *a priori* behauptend und drückt auf solche Weise logische Nothwendigkeit aus“ (KrV A 75f. / B 101). Weitere wichtige Stellen: KrV B 40f.; KrV A 75 / B 100; KrV A 713 / B 741; 4:312f.; 9:108f.

Verwandte Stichworte

assertorisch; problematisch; Gewissheit, apodiktische; Imperativ, apodiktischer; Urteil, apodiktisches

Philosophische Funktion

Den aufgrund ihres apriorischen Anschauungsbezugs apodiktischen „*Mathemata*“ stellt Kant die *direkte* Begriffssynthesis der apodiktischen philosophischen „*Dogmata*“ (Lehrsätze) gegenüber (KrV A 736 / B 764). Es zeigt sich aber, dass es im „speculativen [Vernunft] Gebrauch[]“ gar keine *gültigen* Dogmata gibt (KrV A 736 / B 764). Die „Grundsätze des reinen Verstandes“ (KrV A 733 / B 761) sind *keine* direkt-synthetischen Begriffsverbindungen, sondern formulieren Bedingungen möglicher Erfahrung und sind somit nur *relational*

zum „Dritten“ (KrV A 733 / B 761) der Erfahrung apodiktisch gültig (vgl. KrV A 737f. / B 765f.).

Reinhard Hiltscher

Apokalypse

‚Apokalypse‘ ist eine traditionelle Bezeichnung für das letzte Buch der Bibel (Offenbarung Johannis), das von Kant auch als „heilige[] Weissagungsgeschichte der letzten Dinge“ bezeichnet wird (6:140 Anm.). Weitere wichtige Stellen: 6:134; 7:62; 8:333; 8:337.

Verwandte Stichworte

Chiliasmus; Das Ende aller Dinge

Philosophische Funktion

‚Apokalypse‘ begegnet als Substantiv bei Kant ausschließlich als Titel des letzten Buchs der Bibel (Offenbarung Johannis). Sie steht stets im Zusammenhang mit der Vorstellung vom Ende der Welt. „Der biblische Glaube ist ein *messianischer* Geschichtsglaube […], der den Ursprung und die Schicksale des Volks Gottes so vollständig erzählt, daß er, von dem, was in der Weltgeschichte überhaupt das oberste ist, und wobei kein Mensch zugegen war, nämlich dem Weltanfang (in der Genesis), anhebend, sie bis zum Ende aller Dinge (in der Apokalypsis) verfolgt“ (7:62; vgl. 6:134, 8:133, 8:137). Sehr kritisch betrachtet Kant die damit einhergehenden Versuche, mithilfe von allerlei Auslegungskünsten die genaue Chronologie der Heilsgeschichte samt den einschlägigen Daten zu bestimmen. Diese Versuche sind ihm „eine bedenkliche Zahlen-Kabbala in Ansehung der wichtigsten Epochen der heiligen Chronologie […], welche den Glauben an die Authenticität dieser biblischen *Geschichtserzählung* etwas schwächen dürfte“ (7:62). In *Fakultäten* findet sich eine längere Fußnote (vgl. 7:62), die einen Einblick in derartige Spekulationen über apokalyptische Perioden gewährt.

Claus-Dieter Osthövener

Apperzeption

Apperzeption ist ein Grundbegriff von Kants theoretischer Philosophie, der die Funktion des Bewusstseins und speziell des Selbstbewusstseins für die Ermöglichung gegenständlicher Erkenntnis artikuliert. Für den kritischen Kant ist Apperzeption keine psychische oder mentale Entität, sondern oberste Strukturbedingung des Wissens, die sich subjektiv manifestiert, aber intersubjektiv invariant vorliegt und insofern objektiv valide ist. Sie ist „dasjenige Selbstbewußtsein […], was, in dem es die Vorstellung: *Ich denke*, hervorbringt, die alle andere [seine Vorstellungen] muß begleiten können und in allem Bewußtsein und ein dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann“ (KrV B 132). Weitere wichtige Stellen: KrV A 106–110; KrV A 115–130; KrV B 131–143; KrV B 152–154; KrV B 157–162; KrV A 342f. / B 400f.; KrV A 345 / B 403–A 348 / B 406; KrV A 366–368; KrV A 400–403; KrV B 400f.; KrV B 419; KrV B 422f. Anm.; 23:18–20; 23:27; 23:29; 23:35.

Verwandte Stichworte

Selbstbewusstsein; Apperzeption, Einheit der; Bewusstsein, transzendentales; Bewusstsein, reines; Sinn, innerer

Philosophische Funktion

1 Apperzeption vor Kant

1.1 Wie andere Grundbegriffe der kritischen Philosophie entstammt auch der Begriff der Apperzeption der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie (→ Leibniz-Wolffsche Schule) und deren multipler und kontroverser Rezeption und Transformation schon vor Kant und bei Kant selbst. Sachlich gehört die schulphilosophische Lehre von der Apperzeption in den Umkreis der systematischen Bemühungen der kontinentalen Philosophie der Neuzeit um die Neubegründung der Erkenntnis von Gott und Welt im Ausgang vom Selbst als Ursprungsort und Validierungsinstanz selbständigen Denkens nach Maßgabe von Vernunft und Erfahrung.

Der Terminus ‚Apperzeption‘ geht zurück auf eine französische Wortprägung durch Leibniz, der ihn als Nomen vom dem französischen Verbalwort für ‚bemerken‘ (‚s’aperçevoir‘) ableitet und mit ‚aperception‘ die reflexiv bewusste wahrheitsfähige Vorstellung, im Unterscheid zur vorreflexiv vorliegenden wahrheitsfähigen Vorstellung (‚perception‘), bezeichnet (Leibniz, *Principes*, §§ 2, 4; Leibniz, *Monadologie*, §§ 14, 16; Leibniz, *Nouveaux essais*, Preface, L. II, Ch. ix, §§ 4, 14.). Schon bei Leibniz verbindet sich mit dem gegenständlichen Sinn des apperzipierten Vorstellungsgehalts

der reflexive Sinn der selbstbewussten Vorstellungsleistung und des Bewusstseins von dessen Ursprung und Zentrum, dem Selbst (‚Moy').

1.2 Auch nach Leibniz, insbesondere bei Wolff, changiert der Apperzeptionsbegriff systematisch zwischen dem Prinzipieninbegriff von Gegenstandsbewusstsein und dem Erkenntnis- und Seinsbegriff von Selbstbewusstsein. Zum einen führt Wolff das Vorkommen von Bewusstsein unserer selbst zurück auf das Bewusstsein von Gegenständen als von einander unterschieden und speziell auf das bewusste Unterscheiden zwischen den von einander unterschiedenen Gegenständen und uns selbst. Zum anderen differenziert er zwischen dem gegenständlich-gehaltvollen Bewusstsein, das Perzeption und Apperzeption einschließt, und dem Selbstbewusstsein, das sich reflexiv auf die eigenen Bewusstseinszustände bezieht. Hinzukommt schon bei Wolff die aktivische Auffassung der Apperzeption qua Selbstbewusstsein als Vollzugsbewusstsein mentaler oder psychischer Aktleistungen in deren generischer Differenz zum Bewusstsein von Gegenständen. (Vgl. Wunderlich, *Kant*, S. 18–40.)

2 Apperzeption bei Kant

2.1 Vor dem Hintergrund der schulphilosophischen Debatten über die Rolle der Apperzeption für Gegenstandsbewusstsein und Selbstbewusstsein, aber auch unter dem Einfluss empiristisch-sensualistischer Positionen zur außervernünftigen Konstitution des Selbst durch Erinnerung, Einbildungskraft oder Gefühl, rekurriert Kant auf Terminus und Konzept der Apperzeption im Kontext des Nachweises der objektiven Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) durch deren transzendentale Deduktion in der *KrV*, und zwar in beiden Fassungen dieses zentralen Stücks der kritischen Vernunftlehre (vgl. KrV A 106–110; KrV A 115–130; KrV B 131–143; KrV B 152–154; KrV B 157–162).

In Kants Nachlass figuriert der Begriff der Apperzeption dementsprechend zuerst in Reflexionen zur Metaphysik aus den frühen siebziger Jahren zum fälligen Geltungsnachweis der Kategorien (vgl. 17:594; 17:646; 17:647; 17:651; 17:658f.; 17:656; 17:664; 17:688; 17:706; 18:70; 18:150; 18:224; 18:229; 18:249; 18:258; 18:267; 18:271f.; 18:280; 18:282; 18:312; 18:348; 18:420; 18:659f.; 18:661; 18:671; 18:676; 18:686). Weitere gelegentliche Vorkommnisse des Begriffs im Nachlass sind zu verzeichnen für die Themenbereiche Physik und Chemie, Anthropologie, Logik und Moralphilosophie, wobei im letzteren Fall der Begriff nur für Analogiezwecke herangezogen wird (vgl. 14:119; 15:85; 15:143; 15:166; 15:958; 16:35; 19:183; 19:280; 19:283; 19:289). Erwähnung verdient auch das erst in jüngerer Zeit bekanntgewordene Lose Blatt ‚Leningrad 1', in dem der Begriff der Apperzeption prominent figuriert (vgl. Kant, *Vom inneren Sinne*). Eine Reihe der Nachträge Kants im *Handexemplar KrV A* kreisen um den Begriff der Apperzeption (vgl. 23:18–20; 23:27; 23:29; 23:35). Größere Prominenz gewinnt er dann wieder im *Op. post.*, besonders im VII. und X. Convolut im systematischen Kontext der Selbstsetzungslehre.

Weitere wichtige Erörterungen zu Begriff und Funktion der Apperzeption in den Druckschriften finden sich in der Widerlegung der Paralogismen der reinen Vernunft in der Seelenlehre aus der Transzendentalen Dialektik der *KrV* (vgl. KrV A 342f. / B 400f.; KrV A 345 / B 403–A 348 / B 406; KrV A 366–368; KrV A 400–403; KrV B 400f.; KrV B 419; KrV B 422f. Anm.). Eher kursorische Verwendung findet der Apperzeptionsbegriff in *Prolegomena*, *MAN*, *Entdeckung* und *Anthropologie* (vgl. 4:318; 4:334 Anm.; 4:542; 7:134 Anm.; 7:141f.; 7:161; 8:223). In den vorkritischen Druckschriften sowie in der praktischen Philosophie Kants fehlt der Begriff ganz. In Kants Briefwechsel findet er sich erst ab 1789 und fehlt nach 1797.

2.2 In der Sache gehört der Begriff der Apperzeption in die theoretische Philosophie Kants und speziell in deren kritische Grundlegung durch die Transzendentalphilosophie. Ähnlich wie bei anderen seiner philosophischen Grundbegriffe und in Übereinstimmung mit seinen methodologischen Festlegungen zum finalen statt initialen Status von Definitionen in der Philosophie (vgl. KrV A 730ff. / B 758f.) verzichtet Kant auf eine Begriffsbestimmung von ‚Apperzeption'. Auch ist das Konzept der Apperzeption bei Kant nicht Gegenstand einer eigenen Doktrin, die von ihm selbst geschlossen entwickelt wurde oder auch nur ihm zugeschrieben werden könnte. Vielmehr erfährt der Begriff der Apperzeption bei Kant seine Bestimmung kontextuell und differentiell, in Abhängigkeit von verschiedenen argumentativen Kontexten und gebunden an eine je spezifische systematische Aufgabenstellung. Schließlich

adressiert Kant nicht eigens die Abgrenzung der Apperzeption von den verwandten philosophisch geprägten Begriffen des *Bewusstseins* und des *Selbstbewusstseins*, sondern behandelt die drei Konzepte als Pole eines semantischen Feldes für die Konstitution von Selbst- und Gegenstandsbezug. Dementsprechend hat die Bestimmung des Apperzeptionsbegriffs bei Kant funktional, kontrastiv und konstellatorisch zu erfolgen.

3 Apperzeption und Objektivität

3.1 Die Fassung der transzendentalen Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der *KrV* führt die Apperzeption ein als eine von drei „subjective[n] Quellen" (KrV A 97) gegenständlicher Erkenntnis, die zur Möglichkeit der Erfahrung die „Gründ[e] *a priori*" (KrV A 95) liefern. Aufbauend auf der sinnlichen Vereinheitlichung des Mannigfaltigen der Anschauung durch dessen Zusammenfassung in der Wahrnehmung („*Synthesis der Apprehension*"; KrV A 98) und der retentiven Vereinheitlichung der zeitlich erstreckten Wahrnehmungen durch die Einbildungskraft („*Synthesis der Reproduction*"; KrV A 100) leistet der Verstand am zuvor sinnlich-imaginativ vereinheitlichten Material der Sinne (Erscheinungen) die intellektuelle Zusammenfassung durch den Begriff („*Synthesis der Recognition*"; KrV A 103). Dabei liegt den im Einzelfall je zu beobachtenden empirischen Verbindungsleistungen durch Apprehension, Reproduktion und Rekognition deren Bedingung und Ermöglichung in Gestalt der drei erfahrungsfreien, apriorischen Modi von apprehensiver, reproduktiver und rekognitiver reiner Synthesis zugrunde.

Unter den drei apriorischen subjektiven Grundlagen gegenständlicher Erkenntnis kommt dem Verstand die besondere Leistung zu, die sinnlich und imaginativ vereinheitlichten Vorstellungen (Erscheinungen) auf einen von ihnen unterschiedenen Gegenstand zu beziehen, der als solcher nicht sinnlich, in der Anschauung gegeben, sondern intellektuell, durch Begriffe gedacht wird und im Hinblick auf den die Erscheinungen eine objektive Ordnung von notwendig-allgemeiner Gesetzlichkeit erhalten, die sich als objektive Einheit des Bewusstseins manifestiert. Die objektive Vereinheitlichung der Vorstellungen durch den Verstand und seine Begriffe hat ihren notwendigen subjektiven Bedingungsgrund in einer umfassenden Einheit des Bewussteins, die als „synthetische Einheit" (KrV A 106) nicht einfach vorliegt, sondern herzustellen und über den wechselnden Inhalten des gegenständlichen Bewusstseins aufrechtzuerhalten ist und die Kant unter dem Funktionstitel „*transscendentale Apperception*" (KrV A 106f.) einführt. Die Kennzeichnung der Apperzeption als „*transscendental[]*" adressiert deren notwendige Begründungsleistung für alles gegenständliche Bewusstsein, das erst und nur durch seine Integration in eine allumfassende Bewusstseinsstruktur die erforderliche durchgängige Einheit besitzt.

3.2 Als Meta-Bewusstsein von allem Objekt-Bewusstsein kann Kant die transzendentale Apperzeption auch als „Selbstbewusstsein" (KrV A 113) bezeichnen, insofern darunter nicht gegenstandsabgewandte Introspektion verstanden wird, sondern das notwendige kognitive Selbstverhältnis des Bewussteins in allem Bewusstsein von Gegenständen. In ihrer notwendigen Begründungsfunktion für gegenständliches Bewusstsein ist die Apperzeption allerdings nicht eigentlich ein Fall von wirklichem Bewusstsein oder wirklichem Selbstbewusstsein, sondern die subjektive Ermöglichungsstruktur für Bewusstsein wie Selbstbewusstsein oder ein „*Vermögen*" (KrV A 117 Anm.), genauer: das „Radicalvermögen aller unsrer Erkenntniß" (KrV A 114). Die Vorgängigkeit der als transzendental ausgewiesenen Apperzeption gegenüber allem empirischen Bewusstsein und Selbstbewusstsein bringt Kant auch mit dessen Ausweisung als „ursprünglich[]" (KrV A 111) und „rein[]" (KrV A 124) zum Ausdruck. Vor allem aber stellt er an der transzendental fungierenden Apperzeption die „durchgängige und nothwendige Identität" (KrV A 112) heraus, durch die alles an ihm selbst zerstreute Bewusstsein und Selbstbewusstsein in „einem Bewußtsein" (KrV A 116), einem „ganzen möglichen Selbstbewußtsein" (KrV A 113) oder „einem einigen Selbstbewußtsein" (KrV A 117 Anm.) vereinigt ist.

Die „numerische" (KrV A 113) und „durchgängige" (KrV A 116) Identität (→ Identität, numerische) des apperzeptiven (Selbst-)Bewusstseins ist für Kant nicht einfach a priori gegeben, sondern Resultat der apriorisch-identischen „Function" (KrV A 108) oder „Handlung" (KrV A 108) der gegenständlichen Synthesis von Erscheinungen nach Begriffen, als deren oberste die reinen Ver-

standesbegriffe oder Kategorien präsentiert werden (vgl. KrV A 119; KrV A 125). Das „stehende und bleibende Ich (der reinen Apperception)“ (KrV A 123) involviert deshalb sowohl die „bloße Vorstellung Ich in Beziehung auf alle andere [Vorstellungen]“ als auch die durchgängige Zugehörigkeit aller mit dem Zusatz der bloßen Ich-Vorstellung versehenen Vorstellungen zu der „collective[n] Einheit“ (KrV A 117 Anm.) des Bewusstseins. In der weiten Bedeutung einer „allbefassenden reinen Apperception“ (KrV A 123) ist die Apperzeption für Kant deshalb mit dem Verstand als dem Vermögen begrifflicher Einheitsbildung unter sinnlich und imaginativ synthetisierten Vorstellungen identisch (vgl. KrV A 119). Insbesondere fungiert die reine Apperzeption als „Principium“ (KrV A 117) synthetischer Einheitsbildung.

3.3 Für das genaue Verhältnis der Apperzeption zum kategorialen Verstand bietet die Fassung der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der zweiten Auflage der *KrV* wichtige Ergänzungen. Auffällig ist an der Neufassung zunächst die Erläuterung der Apperzeption durch Rekurs auf das pronominale und nominale Selbst (‚ich‘, ‚das Ich‘). Die sich auf alles andere Bewusstsein beziehende bloße Vorstellung ‚Ich‘ wird jetzt als der Gedanke „*Ich denke*“ (→ Ich denke; → Ich, denkendes) spezifiziert, der alle „meine Vorstellungen“ muss begleiten können (KrV B 131) und dessen Zutat Vorstellungen allererst zu mir zugehörigen Vorstellungen macht, die als „meine“ Vorstellungen dann in einem „allgemeinen Selbstbewußtsein“ (KrV B 132) zusammen bestehen können. Die reine Apperzeption fasst Kant jetzt als „dasjenige Selbstbewußtsein […], was, indem es die Vorstellung: *Ich denke*, hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann“ (KrV B 132). Wie Kant ausführt, genügt zur Stiftung der „Identität des Subjects“ (KrV B 133) aber nicht die bloße Begleitfunktion des „*Ich denke*“ (KrV B 131) für jede einzelne Vorstellung. Vielmehr bedarf es dazu der mit Bewusstsein vollzogenen Synthesis der Vorstellungen, die ihrerseits, unter der anleitenden Begleitung des „*Ich denke*“ (KrV B 131), durch die Kategorien erfolgt. Den Unterschied zwischen der bewussten Einheitsbildung unter „meinen“ (KrV B 131) Vorstellungen und dem dadurch erst ermöglichten Bewusstsein meiner eigenen Identität im Vorstellen fasst Kant auch als Differenz von „*synthetische[r]*“ (KrV B 133), Einheit herstellender und „analytische[r]“ (KrV B 133), hergestellte Einheit widerspiegelnder Apperzeption (→ Einheit, analytische/synthetische).

Eine weitere wichtige Klärung zum Begriff der Apperzeption aus der Zweitfassung der transzendentalen Deduktion ist die Ausweisung des Prinzips der Apperzeption, dem zufolge alle ‚meine‘ Vorstellungen den Bedingungen der synthetischen Einheit des Bewusstseins unterliegen, als analytisch und synthetisch zugleich. Es handelt sich um einen an ihm selber analytisch wahren Satz über das (mögliche) Selbstbewusstsein als notwendige Bedingung alles gegenständlichen Bewusstsein, der seinem Gehalt nach die synthetische Einheitsbildung unter ‚meinen‘ Vorstellungen durch die Apperzeption nach Maßgabe der Kategorien erfordert (vgl. KrV B 138).

Des Weiteren pointiert die Zweitfassung der Kategoriendeduktion den gegenständlichen Sinn der transzendentalen Apperzeption durch die Fokussierung auf deren „*objective[r] Einheit*“ (KrV B 139) und der dadurch gewährleisteten „objectiv[en Gültigkeit]“ (KrV B 140) des synthetisch vereinheitlichten Bewusstseins, die von der bloß „*subjectiven Einheit* des Bewußtseins“ (KrV B 139) und ihrer lediglich „subjective[n] Gültigkeit“ (KrV B 140) unterschieden wird. Sodann identifiziert Kant die gegenständliche Einheitsleistung der transzendentalen Apperzeption mit der Beibringung der „logischen Form aller Urteile“ (KrV B 140), mittels derer gegebenen Begriffen die für den gültigen Gegenstandsbezug notwendige Einheit vermittelt wird. Die zusätzliche Identifikation der Kategorien mit zur Gegenstandsbestimmung gebrauchten Urteilsformen (vgl. KrV B 128) etabliert dann das Beweisziel der objektiven Gültigkeit der Kategorien, die sich auf alles in die objektive Einheit der Apperzeption Gebrachte erstreckt (vgl. KrV B 143).

4 Apperzeption und Subjektivität

4.1 Mit der Lancierung der transzendentalen Apperzeption als subjektivem Grund gegenständlicher Erkenntnis betritt Kant philosophisches Neuland und macht das alles Bewusstsein verknüpfend-begleitende nicht-empirische Selbstbewusstsein zum Prinzip von Objektivität. Doch anders als seine idealistischen Nachfolger erhebt

Kant die gegenstandskonstitutive Funktion der Apperzeption nicht in den Rang eines selbstständig operierenden, absoluten Prinzips, sondern vertritt durchweg die Eingebundenheit der Apperzeption in eine umfassende Bedingungsstruktur gegenständlicher Erkenntnis, zu der insbesondere die Formen und Inhalte der Sinne (Raum, Zeit, das Mannigfaltige der Anschauung) gehören, im Verhältnis zu denen die Apperzeption allererst ihre Funktion zum Einsatz bringen kann. Dem entsprechend ist die Konzeption des Selbst (‚Ich'), die Kant mit seiner funktionalistischen Einschätzung der transzendentalen Apperzeption verbindet, keine Metaphysik der Subjektivität, sondern eine kritische Sondierung des Seins- und Erkenntnischarakters der unterschiedlichen Manifestationsformen von Selbstheit.

Grundlegend für Kants differentielle Behandlung von apperzeptiver Selbstheit ist die Abgrenzung der transzendentalen Apperzeption von der empirischer Apperzeption oder dem inneren Sinn (vgl. KrV B 153). Während der innere Sinn eine inhaltliche Bestimmung des Selbst auf der Grundlage von innerer Wahrnehmung erlaubt, die aber immer nur die Erkenntnis der sinnlich bestimmten Zustände des Selbst umfasst (Selbst als Erscheinung), ist die transzendentale Apperzeption „rein intellectual" (KrV B 150), eine bloße „Form" (KrV A 354; KrV A 382) und inhaltlich „leer[]" (KrV A 346 / B 404; KrV A 355). Deshalb kann das in der transzendentalen Apperzeption involvierte Selbstbewusstsein auch keine inhaltlich bestimmte Selbsterkenntnis sein („wie ich bin"; KrV B 158), sondern nur das Bewusstsein des numerisch identischen Subjekts von der eigenen apriorischen Bestimmungsleistung durch das kategoriale Denken. Das Selbst der transzendentalen Apperzeption ist das invariante „*bestimmende*[Selbst]" (KrV B 408), das „denkende Ich" (KrV A 360; KrV A 402) oder die „*Intelligenz*" (KrV B 158 Anm.) als solche im Unterschied zum „*bestimmbaren* Selbst" (KrV B 407) und seiner variablen inhaltlichen Bestimmtheit (vgl. KrV A 402; KrV A 360; KrV B 158 Anm.).

4.2 Zusätzlich zum intellektuellen Tätigkeitsbewusstsein („Actus […], mein Dasein zu bestimmen"; KrV B 157 Anm.) liegt für Kant im apperzeptiven Selbstbewusstsein aber auch ein Existenzbewusstsein vor („daß ich bin"; KrV B 157; → Ich bin), mittels dessen das Selbst sich seines Daseins als intellektuell bestimmend wie sensuell bestimmbar oder bestimmt unmittelbar und apodiktisch gewiss ist. Die Apperzeption ist insofern nicht bloß der Metagedanke der rein-synthetisch hergestellten Ichzugehörigkeit von Vorstellungen, sondern „etwas Reales" oder „Etwas, was in der That existirt" (KrV B 423 Anm.). Das „Ich denke" impliziert so das „Ich existire" (KrV B 422 Anm.). Doch anders als bei Descartes, von dessen Rückschluss vom Denken auf die Existenz („das Cartesianische *cogito; ergo sum*") (KrV A 347 / B 405) sich Kant kritisch distanziert, ist die Existenzgewissheit des apperzipierenden Ich für Kant nicht rational sondern empirisch begründet.

Unbeschadet seines intellektuellen Status als „Gedanke" (KrV A 343 / B 401) ist das „Ich denke", insofern es den Satz „Ich existiere" analytisch enthält und besagt „*Ich existiere denkend*" (KrV B 429), für Kant ein „empirischer Satz" (KrV B 422 Anm.). Allerdings beinhaltet das als „Existentialsatz" aufgefasste „Ich denke" keine partikulare, inhaltlich bestimmte empirische Anschauung, sondern eine generische, „unbestimmte empirische Anschauung" und „unbestimmte Wahrnehmung" (KrV B 423 Anm.) oder „innere Erfahrung überhaupt" bzw. „Wahrnehmung überhaupt" (KrV A 343 / B 401) oder auch ein „Gefühl eines Daseins" (4:334 Anm.). Die Zuweisung von unbestimmter Existenz an das apperzeptive Ich begründet Kant mit dem Hinweis, dass der Denkakt des reinen Ich nur in Anwendung auf einen „Stoff zum Denken" (KrV B 423 Anm.) stattfinden kann. Das Empirische ist so die „Bedingung der Anwendung […] des reinen intellectuellen Vermögens" (KrV B 423 Anm.), die Existenzgewissheit des Ich der Apperzeption empirisch gegründet.

4.3 Insgesamt betrachtet reduziert sich das „Ich der Apperception" (KrV B 407) bei Kant auf das „*Subject* der Gedanken" und den „*Grund* des Denkens" (KrV B 429), ohne dass damit die Kategorien der Substanz oder Kausalität zur Anwendung kämen, was sinnliche Selbstanschauung voraussetzen würde. Kant geht so gar so weit, das Ich der Apperzeption von der grammatischen Gestalt der ersten Person Singular zu lösen und es in alternativer Form als „Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt" (KrV A 346 / B 404) zu kennzeichnen. Alle inhaltliche Festlegung des „denkenden Ich" (KrV A 402) als Gegenstand einer rein-rationalen Psychologie („Seele"; KrV A 402) erweist

sich als logisch defizient in der Hypostasierung der reinen Subjektfunktion des apperzeptiven Ich („Subject der Kategorien"; KrV B 422) zu einem Ich-Objekt („Object[] der Kategorien"; KrV B 422), dessen vermeintliche Erkenntnis die Apperzeption voraussetzt und einbringt, ohne sie in ihrer konstitutiven Subjektivität adäquat zu erfassen.

5 Interpretation

Als Kernstück der Transzendentalphilosophie ist die Lehre von der Apperzeption mit ihrer terminologischen Trias ‚Apperzeption', ‚Selbstbewusstsein' und ‚Bewusstsein' seit langem der Dreh- und Angelpunkt der interpretatorischen und kritischen Auseinandersetzung mit Kants theoretischer Philosophie. Strittig sind in der Literatur immer noch der ontologische Status und die argumentative Leistungsfähigkeit der Apperzeption bei Kant (vgl. Zöller, *Developments*). Gegen eher metaphysische Lesarten des apperzeptiven Ich als Wesen sui generis jenseits der kritischen Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung standen und stehen stärker erkenntnistheoretische Auslegungen, die an der Apperzeption die Funktionalität statt der Substantialität des Ich herausstellen. Die Einschätzung der Apperzeption als oberstem Beweisgrund der Transzendentalphilosophie schwankt zwischen ‚schwachen' Auslegungen, die die Apperzeption als Interpretationskonstrukt für mögliche Erfahrung auffassen und ‚starken' Deutungen, die die Apperzeption als selbstständig-irreduzible Grundlage von nicht-empirischer Gegenstandserkenntnis verstehen.

Auch der rezente Aufschwung der Philosophie des Geistes (philosophy of mind) und der Kognitions- und Neurowissenschaften (cognitive science, neuroscience) mit seinen direkten und indirekten Auswirkungen auf die Kantforschung hat die etablierten und tradierten Kontroversen um Apperzeption, Selbstbewusstsein und Bewusstsein bei Kant nicht etwa einer konsensuellen Lösung zuzuführen vermocht, sondern eher deutlich werden lassen, wie akut und aktuell Kants diffizile Überlegungen zum Verhältnis von Selbstbezug und Gegenstandsbezug im Erkennen weiterhin sind. Wie in den anderen Kernbereichen seines Philosophierens – namentlich der Lehre vom unbedingten Sollen in der Moralphilosophie und der Lehre vom reinen Geschmacksurteil in der Ästhetik – bekundet sich auch die Stärke und Wirkmächtigkeit von Kants Lehre von der Apperzeption nicht in ihrer fazilen Übersetzbarkeit und Übertragbarkeit in kurrente Positionen, Methodologien und Theorien, sondern in ihrer profunden Ambiguität im Hinblick auf Voraussetzungen, Beweisgänge und Schlussfolgerungen und in ihrem philosophischen Irritationspotential gegenüber etablierten oder emergierenden Theorien.

Weiterführende Literatur

Baum, Manfred: Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur *Kritik der einen Vernunft*, Königstein/Ts.: Hain-Athenäum 1986.

Henrich, Dieter: Identität und Objektivität. Über Kants transzendentale Deduktion, Heidelberg: Winter 1976.

Klemme, Heiner: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, Hamburg: Meiner 1996.

Rosefeldt, Tobias: Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst, Berlin/Wien: Philo 2000.

Wunderlich, Falk: Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts, Berlin u. a.: de Gruyter 2005.

Zöller, Günter: „Main Developments in Recent Scholarship on the *Critique of Pure Reason*", Philosophy and Phenomenological Research 52 (1993), 445–466.

Günter Zöller

Apperzeption, Einheit der

Mit der dem transzendentalphilosophischen Grundbegriff der Apperzeption zugeschriebenen Einheit markiert Kant in erster Linie die numerische Identität und objektive Funktionalität des nicht-empirischen, reinen Selbstbewusstseins als allgemein-subjektiver Grundbedingung gegenständlichen Erkennens. Darüber hinaus unterliegt die Einheit der Apperzeption bei Kant verschiedenen Fortbestimmungen – am wichtigsten darunter die der „ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception" (KrV B 131) –, die dazu dienen, die transzendentalphilosophisch relevante Einheit des Selbstbewusstseins weiter zu differenzieren

und sie von anderen Formen und Funktionen apperzeptiver Einheit abzugrenzen. Weitere wichtige Stellen: KrV A 105; KrV A 119; KrV A 122; KrV B 131–140; KrV B 150–152.

Verwandte Stichworte
Apperzeption; Selbstbewusstsein; Bewusstsein, transzendentales; Selbstbewusstsein, reines; Einheit

Philosophische Funktion
1 Apperzeption und Affinität
Der philosophische Kunstausdruck ‚Einheit der Apperzeption' figuriert prominent in den beiden Fassungen der transzendentalen Deduktion der Kategorien der *KrV*. Kant ergänzt mittels seiner die Funktion der Apperzeption, gegenständliche Einheit begrifflich zu begründen, um die Ausweisung der ihrerseits einheitlichen Verfasstheit der Apperzeption. Grammatisch gesehen handelt es sich bei der Einheit der Apperzeption um einen subjektiven Genitiv, semantisch um die Ergänzung des der Apperzeption zugrundeliegenden einfachen Gedankens → ‚Ich denke' um den Einbezug multipler, aber im reinen Selbstbewusstsein vereinigter Vorstellungen.

In der Fassung der transzendentalen Deduktion in der ersten Auflage der *KrV* wird die Einheit der Apperzeption zunächst eingeführt im Hinblick auf die „formale Einheit […] in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen" (KrV A 105), und dies so, dass die Einheit der Apperzeption die durch den Begriff als Regel der Vorstellungsverbindung begründete gegenständliche Einheit mehr reflektiert als konstituiert („Bedingungen […], welche die Einheit der Apperception möglich machen"; KrV A 105). Im Folgenden wird dann die Einheit der Apperzeption, insofern sie in Bezug steht zur Synthesis der Einbildungskraft bzw. zu deren transzendentaler Synthesis, mit dem Verstand selbst bzw. dem reinen Verstand identifiziert (KrV A 119). Schließlich rekurriert Kant auf den „Grundsatz[] von der Einheit der Apperzeption" (KrV A 122) als rein-subjektiver Bedingung der objektiven Zusammengehörigkeit der Erscheinungen („*Affinität*"; KrV A 122; → Affinität).

Mit dem Erfordernis der Zusammenstimmung der Vorstellungen zur Einheit der Apperzeption für die Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis hat Kant den Schritt vollzogen zur aktiv-prinzipiierenden Funktion der Einheit der Apperzeption als apperzeptiver gegenständlicher Leistung von Einheit oder Einheitsbildung. Die Prinzipienfunktion der Einheit der Apperzeption bildet den Ausgangspunkt für die transzendentale Deduktion der Kategorien in der zweiten Auflage der *KrV*, die den Einheitsbegriff der Apperzeption konzeptuell weiter differenziert.

2 Apperzeption und Objektivität
Zunächst führt Kant in der Zweitfassung der Kategoriendeduktion einen transzendentalen Einheitsbegriff ein, der dem kategorialen Begriff von Einheit vorhergeht und der statt dessen quantitativer Einheit eine „qualitative" (KrV B 131) Einheit beinhaltet (→ Einheit, qualitative/quantitative). Sodann weist Kant die Einheit des apperzeptiven Bewusstseins oder Selbstbewusstseins aus als „durchgängige Identität der Apperception" (KrV B 133). Die numerische Identität der Apperzeption beruht darauf, dass die allen Vorstellungen hinzuzufügende einfache Vorstellung „*Ich denke*" (KrV B 132) – oder „das Ich als einfache Vorstellung" (KrV B 135) – „in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist" (KrV B 132) (→ Ich denke). Des Weiteren bestimmt Kant die apperzeptive Einheit als „*transscendentale* Einheit" (KrV B 132), um – in Übereinstimmung mit der Begriffsbestimmung von „*transscendental*" (KrV B 25) – deren essentielle Funktion für die Begründung apriorischer Gegenstandserkenntnis auszuweisen. Schließlich führt Kant die numerische Identität des apperzeptiven Bewusstseins auf eine „Synthesis der Vorstellungen" (KrV B 133) durch den begleitend-geleitenden „Actus der Apperception" (KrV B 137) zurück. Die Einheit der Apperzeption ist so wesentlich und ursprünglich eine „synthetische[] […] Einheit" (KrV B 133), die in der Verbindung von Vorstellungen in einem, allumfassenden (Selbst-)Bewusstsein gründet und der gegenüber die Identität des Bewusstsein in den Vorstellungen derivativ ist und von Kant als bloß „*analytische* Einheit der Apperception" (KrV B 133) ausgewiesen wird (→ Einheit, analytische/synthetische).

Kant resümiert den Nachweis der transzendentalen Einheit der Apperzeption als einer ebenso ursprünglichen wie synthetischen Einheit in dem „Grundsatz der nothwendigen Einheit der Apperception" (KrV B 135), der an ihm selbst zwar

ein analytisches Prinzip darstellt, aber eine reine, nicht-empirische Verknüpfung von Vorstellungen zu Begriffen von Gegenständen begründet. In ihrer Prinzipienfunktion bildet die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption den „höchsten Punkt" (KrV B 134 Anm.) allen Verstandesgebrauchs, unter Einschluss der Logik und der Transzendentalphilosophie.

Von der reinen, ursprünglichen, notwendigen und synthetischen „*transscendentale*[n] Einheit der Apperception" (KrV B 139), die gegenständliche Bestimmung allererst ermöglicht („objectiv gültig"; KrV B 140) und die insofern die „*objective Einheit des Selbstbewußtseins*" (KrV B 139) ausmacht, unterscheidet Kant die „empirische Einheit der Apperception" (KrV B 140), die „ganz zufällig" (KrV B 140) ist und über „nur subjective Gültigkeit" (KrV B 140) verfügt (→ Gültigkeit, subjektive).

Auch bei der Vervollständigung der transzendentalen Deduktion der Kategorien, die zunächst nur in ihrem notwendigen Bezug auf „Gegenstände der Anschauung überhaupt" (KrV B 150), unangesehen der besonderen Beschaffenheit der Anschauungsart („gewisse Form der sinnlichen Anschauung"; KrV B 150), etabliert werden, durch den Nachweis der „*Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt*" (KrV B 150) und damit auf Gegenstände in Raum und Zeit rekurriert Kant auf die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption. Die synthetische Einheitsfunktion der Apperzeption bestimmt von innen („innerlich"; KrV B 153) die Sinnlichkeit und speziell den → inneren Sinn und sein Anschauungsmannigfaltiges, das die → Einbildungskraft mit ihrer transzendentalen, produktiven Funktion in rein sinnlicher Anschauung gegenwärtig hält, zu gegenständlicher Einheit. Der Verstand überträgt so die ursprünglich rein intellektuelle apriorische Gegenstandsbestimmung auf das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung und verschafft damit den Kategorien „Anwendung auf Gegenstände" oder „objective Realität" (KrV B 151; → Realität), die freilich immer nur Gegenstände sinnlicher Anschauung oder Erscheinungen sein können. So dient die nicht-empirische Einheit der Apperzeption bei Kant nicht nur der Legitimation von Objektivität im Erkennen sondern auch zur Restriktion des gegenständlichen Erkennens auf einen außerlogisch bestimmten, durch mögliche sinnliche Anschauung festgelegten Gegenstandsbereich.

Weiterführende Literatur

Carl, Wolfgang: Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, Frankfurt/M.: Klostermann 1992.

Henrich, Dieter: Identität und Objektivität. Über Kants transzendentale Deduktion, Heidelberg: Winter 1976.

Klemme, Heiner: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, Hamburg: Meiner 1996.

Powell, C. Thomas: Kant's Theory of Self-Consciousness, Oxford: Clarendon Press 1990.

Rosefeldt, Tobias: Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst, Berlin/Wien: Philo 2000.

Günter Zöller

Apprehension

Apprehension ist das Aufnehmen (und Zusammennehmen) des Mannigfaltigen der Eindrücke „in die Synthesis der Einbildungskraft" (KrV A 190 / B 235; vgl. KrV A 97; KrV A 99f.). Kant spricht deshalb häufig auch von Synthesis der Apprehension (z. B. KrV A 98; KrV A 211 / B 258; KrV B 160). Diese Apprehension des Mannigfaltigen ist „jederzeit successiv" (KrV A 189 / B 234).

Kant unterscheidet die empirische von der reinen Synthesis der Apprehension: Die „Synthesis der Apprehension muß nun auch *a priori*, d. i. in Ansehung der Vorstellungen, die nicht empirisch sind, ausgeübt werden" (KrV A 99). Ohne eine solche *reine* Synthesis „würden wir weder die Vorstellungen des Raumes, noch der Zeit *a priori* haben können: da diese nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die […] urspüngliche[] Receptivität darbietet, erzeugt werden können" (KrV A 99f.). Die *empirische* Synthesis der Apprehension dient dazu, aus Sinneseindrücken bewusste Empfindungen oder Wahrnehmungen zu machen. Sie ist in der ersten Auflage der *KrV* weiter spezifiziert als diejenige Handlung der Einbildungskraft, die „unmittelbar an den Wahrnehmungen" (KrV A 120) ausgeübt wird und die dazu

dient, „die Eindrücke in ihre Thätigkeit [d. h. die der Einbildungskraft] auf[zu]nehmen“ (KrV A 120). In der zweiten Auflage der *KrV* ist die Synthesis der Apprehension „die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung […], dadurch Wahrnehmung, d. i. empirisches Bewußtsein derselben, (als Erscheinung) möglich wird“ (KrV B 160).

In anderer Bedeutung verwendet Kant den Ausdruck ‚Apprehension‘ im Zusammenhang der *MS*: „*Apprehension* ist die Besitznehmung des Gegenstandes der Willkür im Raum und der Zeit; der Besitz also, in den ich mich setze, ist (*possessio phaenomenon*)“ (6:258; vgl. 6:263f.; 6:268; 23:313ff.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 162ff. / B 202ff.; KrV A 167ff. / B 209f.; KrV A 182f. / B 225f.; KrV A 189ff. / B 234ff.; KrV B 257; KrV A 211f. / B 258f.; 5:189ff.; 5:251f.; 5:411; 7:126f.; 7:134 Anm.; 7:142; 7:184 Anm.; 7:243; 11:345; 11:376; 17:567; 17:650f.; 17:657f.; 18:57; 18:116f.; 18:121; 18:123; 18:229; 18:267f.; 18:614f.; 18:659; 20:341f.; 22:70f.; 22:458; 22:463; 22:476f.; 22:487; 22:507; 23:18f.; 23:28f.; 28:236.

Verwandte Stichworte

Apperzeption; Reproduktion; Synthesis, reine/empirische; Wahrnehmung

Philosophische Funktion

1 Synthesis der Apprehension in der ersten Auflage der KrV

Der Begriff der Apprehension ist einer der Begriffe in Kants kritischer Philosophie, die im Rahmen der Überarbeitung der *KrV* für die zweite Auflage von 1787 einen Bedeutungswandel erfahren. Zwar ist der Begriff in beiden Auflagen der *KrV* eng mit dem Begriff der Synthesis verbunden, so dass man an Stelle von Apprehension meist ohne weiteres von Synthesis der Apprehension sprechen kann. Allerdings ist diese Synthesis der Apprehension in der ersten Auflage der *KrV* Bestandteil einer „dreifachen Synthesis“ (KrV A 97), die sich in der zweiten Auflage so nicht mehr findet. Sie wird in jenen Teilen der „transzendentalen Deduktion“ diskutiert, die in der Umarbeitung der Argumentation wegfielen, für Kant aber nach eigenem Bekunden (vgl. KrV B XLII) dadurch nicht obsolet wurden.

In der ersten Auflage ist also die Synthesis der Apprehension der erste Aspekt eines komplexen Synthesisvorgangs, der außer der Synthesis der Apprehension auch noch die Synthesen der Reproduktion und der Rekognition umfasst.

Was ist nun die spezifische Aufgabe der Apprehension? Die Synthesis der Apprehension bewirkt, dass das Mannigfaltige *bewusst* durchlaufen wird. Zwar heißt es am Beginn der „A-Deduktion“, dass die Synthesis der Apprehension das „Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben“ (KrV A 99) ist. Doch Kant macht im weiteren Verlauf der A-Deduktion deutlich, dass für die „Zusammennehmung“ (KrV A 99) des Mannigfaltigen die Synthesis der Reproduktion, und nicht etwa die Synthesis der Apprehension zuständig ist.

Die Synthesis der Apprehension ist eine Synthesis *in der Anschauung*, aber nicht durch die (rezeptive) Sinnlichkeit, sondern als (spontane) Synthesis *durch die Einbildungskraft* (vgl. KrV A 120). Sie ist eine Synthesis in der Anschauung, weil sie „gerade zu auf die Anschauung gerichtet ist, die zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dieses aber als ein solches und zwar *in einer Vorstellung* enthalten niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken kann“ (KrV A 99). Und sie ist als Synthesis durch die Einbildungskraft deren „unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung“ (KrV A 120).

Aufgabe der Einbildungskraft ist es nun, „das Mannigfaltige der Anschauung in ein *Bild* [zu] bringen“ (KrV A 120). Zu diesem Zweck muss sie „vorher […] die Eindrücke in ihre Thätigkeit aufnehmen, d. i. apprehendiren“ (KrV A 120).

Kant präzisiert in diesem Zusammenhang seine ursprüngliche Charakterisierung von Apprehension aus KrV A 99 und grenzt das *Aufnehmen* nunmehr vom *Zusammennehmen* des Mannigfaltigen in eine bewusste Vorstellung ab. Denn das Aufnehmen in die Tätigkeit der Einbildungskraft wird kurz darauf *unterschieden* vom „Zusammenhang der Eindrücke“ (KrV A 121), für den offenbar ein weiterer synthetischer Schritt nötig ist. Denn diese Apprehension des Mannigfaltigen würde „allein noch kein Bild und keinen Zusammenhang der Eindrücke hervorbringen […], wenn nicht […] ein reproductives Vermögen der Einbildungskraft“ (KrV A 121) vorhanden wäre. Damit wird die Synthesis der Apprehension in der ersten Auflage der *KrV* also von der Synthesis der Reproduktion abgegrenzt, mit der sie allerdings

„unzertrennlich verbunden“ (KrV A 102) ist: Ihre Aufgabe beschränkt sich auf das Aufnehmen des Mannigfaltigen der Eindrücke in die Einbildungskraft.

Dieses Aufnehmen darf man allerdings nicht als *Bewusstmachen* des so Durchlaufenen verstehen: Denn bewusst wird dieses Mannigfaltige nur in einer →Anschauung und Anschauungen sind erst das Produkt der dreifachen Synthesis. Es handelt sich bei der Synthesis der Apprehension also um einen notwendigen Bestandteil eines Prozesses, der in bewussten Vorstellungen resultiert. Kants Vorstellung scheint zu sein, dass etwas nur dann von einem Vermögen zusammengenommen werden kann, wenn es in einem ersten Schritt *zugänglich* gemacht, von diesem Vermögen ‚aufgenommen‘ wird. Genau dies leistet in der ersten Auflage der *KrV* die Synthesis der Apprehension – und nichts darüber hinaus.

Das ‚Zusammennehmen‘, von dem in KrV A 99 mit Bezug auf die Synthesis der Apprehension die Rede ist, ist also irreführend, weil die Apprehension nichts zusammennimmt. Warum bezeichnet Kant sie dann überhaupt als →Synthesis? Vermutlich will er damit deutlich machen, dass mit der Aufnahme des Mannigfaltigen in die Tätigkeit der Einbildungskraft eine Veränderung des Gegebenen erfasst werden soll: Sofern die Sinneseindrücke in die Einbildungskraft aufgenommen werden, sind sie bereits keine bloßen Sinneseindrücke mehr. Sie werden vielmehr zu Wahrnehmungen, d. h. einzelnen, unverbundenen Vorstellungen, die nun durch das *weitere* Wirken der Einbildungskraft zu den komplexen Vorstellungen, die die Anschauungen sind, zusammengenommen werden.

2 Die Produkte der Synthesis der Apprehension

Die Synthesis der Apprehension bezeichnet also die Tätigkeit der Einbildungskraft an der *Schnittstelle* zwischen den Sinneseindrücken der Rezeptivität und der Spontaneität des Verstandes. Wir können deshalb nicht wissen, *wie* sie sich genau vollzieht, nur *dass* sie vollzogen werden muss – da die Sinneseindrücke sonst der Einbildungskraft nicht zugänglich wären. Es ist eine wichtige Konsequenz der kantischen Konzeption der Unzugänglichkeit von an sich Seiendem in jeglicher Form, dass das *Verfahren* der Einbildungskraft an dieser Schnittstelle prinzipiell nicht weiter beschrieben werden kann.

Wir kennen nur die *Produkte* dieser ersten Tätigkeit der Einbildungskraft. Diese Produkte sind in der ersten Auflage der *KrV* die Empfindungen, die nun der weiteren Tätigkeit der Einbildungskraft unterzogen werden. Denn: „Die Apprehension bloß vermittelst der Empfindung erfüllt nur einen Augenblick (wenn ich nämlich nicht die Succession vieler Empfindungen in Betracht ziehe). Als etwas in der Erscheinung, dessen Apprehension keine successive Synthesis ist […], hat sie also keine extensive Größe“ (KrV A 167 / B 209; vgl. KrV A 145 / B 184; 16:662; 18:268).

Allerdings hätten wir auch „weder die Vorstellungen des Raumes, noch der Zeit“ (KrV A 99) unabhängig von der Ausübung der Synthesis der Apprehension. Ohne diese Synthesis gäbe es nämlich überhaupt keinen Bezug der Anschauungen auf ein erkennendes Subjekt, mithin auch keinen Begriff – und damit kein Bewusstsein, keine Erkenntnis etc. – von Raum und Zeit. Mit anderen Worten, ohne Synthesis der Apprehension wären Raum und Zeit zwar Formen der Anschauung, aber wir hätten keine →formale Anschauung von ihnen – sie wären ‚für uns nichts‘.

Die Synthesis der Apprehension selbst muss damit aber auch eine Anwendung →a priori haben, da unsere Vorstellungen von Raum und Zeit (unsere formalen Anschauungen) a priori sind. Kant unterscheidet deshalb eine *empirische* Synthesis der Apprehension, in der die apprehendierten Sinneseindrücke hinsichtlich Form und Materie synthetisiert werden, von einer *reinen* Synthesis, in der ein Mannigfaltiges zu reinen Anschauungen von Raum und Zeit synthetisiert wird. (Dass es eine derartige reine Synthesis des Mannigfaltigen geben muss, folgt für Kant aus der Tatsache, dass Raum und Zeit nicht bloß Formen der Anschauung, sondern auch selbst, als Gegenstände reiner Erkenntnis, →Anschauungen sind – und damit, per definitionem, ein Mannigfaltiges enthalten, vgl. KrV A 99f.).

3 Die Synthesis der Apprehension in der zweiten Auflage der KrV

In der zweiten Auflage der *KrV* verschwindet die Unterscheidung zwischen Apprehension und Reproduktion, also zwischen Aufnehmen und Zusammennehmen. Die Synthesis der Apprehension

ist nunmehr „die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung […], dadurch Wahrnehmung, d. i. empirisches Bewußtsein derselben, (als Erscheinung) möglich wird“ (KrV B 160). Durch das Aufnehmen in die Einbildungskraft werden die Eindrücke deshalb nunmehr zu Wahrnehmungen (vgl. KrV B 162) – etwas, das die Apprehension *ohne* Reproduktion in der ersten Auflage der *KrV* nicht leisten kann. Außerdem ist von einer reinen Synthesis der Apprehension nun nicht mehr die Rede. Vielmehr wird der Synthesis der Apprehension nunmehr einfach die „Synthesis der Apperception, welche intellectuell und gänzlich *a priori* in der Kategorie enthalten ist“ (KrV B 162 Anm.) gegenübergestellt, der die Apprehension „welche empirisch ist […] nothwendig gemäß sein müsse“ (KrV B 162 Anm.). In der *KrV B* und in späteren Schriften setzt Kant deshalb Apprehension bisweilen einfach mit Wahrnehmung oder auch mit empirischem Bewusstsein gleich (vgl. z. B. KrV B 162). Diese Veränderung deutet sich an in den handschriftlichen Nachträgen zur *KrV* (vgl. 23:18f.).

Weiterführende Literatur

Carl, Wolfgang: Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar, Frankfurt/M.: Klostermann 1992.

Haag, Johannes: Erfahrung und Gegenstand. Zum Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand, Frankfurt/M.: Klostermann 2007, Kap. 6–7.

Hoppe, Hansgeorg: Synthesis bei Kant, Berlin: de Gruyter 1983.

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason, Princeton/NJ: Princeton University Press ^{2}1998.

Young, J. Michael: „Kant’s View of Imagination“, in: Kant-Studien 79, 1988, 140–164.

Johannes Haag

Arabeske

Rankenornament, zumeist in den bildenden Künsten, vor allem in der →Malerei. Kant bezieht sich darauf, wenn er von „Zeichnungen à la grecque“, vom „Laubwerk zu Einfassungen oder auf Papiertapeten“ (5:229) spricht. Sie stellen Kant zufolge „freie Schönheiten“ (5:229) dar. Bisweilen verwendet Kant den Begriff Arabeske pejorativ im Sinne eines äußerlichen Herausputzens, das einem bloßen →Schein dient. Weitere wichtige Stellen: 5:225f.; 7:409; 15:11; Kant, *Hauptvorlesungen*, S. 92.

Verwandte Stichworte

Schmuck; Reiz; Einbildungskraft; Spiel

Philosophische Funktion

Der Begriff der Arabeske bezeichnet eine Ornamentform, die ihren Ursprung in der hellenistisch-römischen Antike hat. Laub- und Rankenwerk erscheint als Füllung von langrechteckigen Architekturteilen, Pilastern, Friesen und Sockeln. In der Frührenaissance wird die Arabeske auf alle Gebiete der bildenden Kunst ausgeweitet und erscheint auch als Buchschmuck für Kopf- und Randleisten. Ihres Inhaltes beraubt, erscheint sie im europäischen Zusammenhang und auch in Kants Werk, insbesondere in den Notizen und Vorlesungsnachschriften (zur Anthropologie), als eine bloß reizende bis überflüssige Form, die im schlimmsten Fall vom Wesentlichen ablenkt: „sie sind die πάρεργα [parerga], die die Welt phantastisch vorstellen“ (Kant, *Hauptvorlesungen*, S. 92).

In *KU* äußert sich Kant im Hinblick auf diese spezifische „Zierath“ (5:226) allerdings differenzierter. Zwar bieten äußere Verzierungen der sinnlichen Gestalt den Sinnen Gelegenheit zum Spiel; doch darf dies nur die eigentliche Schönheit „genauer, bestimmter und vollständiger anschaulich machen“ (5:225f.) und muss damit intrinsisch an die schöne →Gestalt (oder das schöne Spiel) gebunden sein: „Blumen, freie Zeichnungen, ohne Absicht in einander geschlungene Züge, unter dem Namen des Laubwerks, bedeuten nichts, hängen von keinem bestimmten Begriffe ab und gefallen doch“ (5:207). Sie stellen Kant zufolge „freie Schönheiten“ dar: „So bedeuten die Zeichnungen à la grecque, das Laubwerk zu Einfassungen oder auf Papiertapeten u.s.w. für sich nichts: sie stellen nichts vor, kein Object unter einem bestimmten Begriffe, und sind freie Schönheiten. Man kann auch das, was man in der Musik Phantasieen (ohne Thema) nennt, ja die ganze Musik ohne Text zu derselben Art zählen“ (5:229). Jeder „Zierath“ (5:226), der nicht der schönen Form zugehört, ist äußerlich und lenkt von der eigentlichen →Schönheit ab.

„Zu der Malerei im weiten Sinne“ (5:323) zählt Kant positiv diejenigen „Zierath[en]“ (5:226) in Zimmerschmuck und (Frauen)Kleidung, die „die Einbildungskraft im freien Spiele mit Ideen […] unterhalten und ohne bestimmten Zweck die ästhetische Urtheilskraft […] beschäftigen“ (5:323). Dabei wird allein ihre → Form, nicht ihr → Zweck beurteilt. Eine Detailanalyse dieser „Zierath[en]“ (5:226) als eigenständige Künste ist damit ausgeschlossen, sie gehören als Unterfälle zu den „*bildenden* Künste[n] oder [zu denen] des Ausdrucks für Ideen in der *Sinnenanschauung*“ (5:321).

In unveröffentlichten Schriften findet sich die Arabeske zumeist in pejorativem Zusammenhang als Sinnbild des „schlechte[n] Geschmack[s]“ (Kant, *Hauptvorlesungen*, S. 92), der in Traumbilder bzw. ins Phantastische auszuufern neigt. Eine Randnotiz zur *Anthropologie* fasst zusammen: „Das Groteske, der *gout baroc*, das *a la Grec*, die *arabesque* sind alle ein falscher Geschmack“ (7:409). Wie der „Goldene[] Rahme“ oder die „Arabesqve“ (15:11) um ein Bild sind sie vom eigentlichen Kunstwerk zu unterscheiden und damit überflüssig, solange sie nicht als angemessene „vehicula der perceptio primaria“ (15:11) (was zur „Hauptvorstellung“ beiträgt, 15:11) dienen.

Anne Pollok

Archäologie der Natur

Archäologie der Natur oder Naturgeschichte nennt Kant die „Vorstellung des ehemaligen, *alten* Zustandes der Erde“ (5:428 Anm.). Der Archäologe der Natur erklärt den jetzigen Zustand der Natur „aus den übriggebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen nach allem ihm bekannten oder gemuthmaßten Mechanism derselben“ (5:419). Weitere wichtige Stellen: 5:419; 5:428; 8:163; 12:9.

Verwandte Stichworte

Menschenrassen; Naturgeschichte; Urmutter

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet zwischen Naturgeschichte (der spekulativen, kausalen Rekonstruktion der historischen Entwicklung in der Natur) und → Naturbeschreibung (der deskriptiven und klassifizierenden *historia naturalis*). Weil aber die Naturbeschreibung gewöhnlich fälschlich ‚Naturgeschichte‘ genannt wird, schlägt Kant ‚Achäologie der Natur‘ – aber auch „*Physiogonie*“ (8:163 Anm.) – als Alternativnamen für die eigentliche Naturgeschichte vor.

Das ausführlichste Beispiel einer solchen Archäologie der Natur führt Kant (ohne es sich zu eigen zu machen) in *KU* an: „ein gewagtes Abenteuer der Vernunft“ (5:419 Anm.), nämlich die (auf Lukrez, *De rerum natura*, 5.821ff.) zurückgehende Vorstellung einer Urmutter Erde, die „gleichsam als ein großes Thier“ verschiedene Gattungen von Tieren gebiert. Damit bestünde eine wirkliche „Verwandtschaft“ unter den Schwesterarten dieser „Familie“ (5:419). Eine solche Urzeugung wäre aber eigentlich keine → generatio aequivoca (eine Zeugung, bei der Erzeuger und Erzeugtes sowohl individuell als auch spezifisch verschieden sind), sondern → generatio univoca (eine Zeugung, bei der Erzeuger und Erzeugtes nur individuell unterschieden sind), insofern alle → Organismen aus etwas schon Organischem (der Urmutter) entstehen. Man könnte sich sogar vorstellen, dass der Prozess bei einigen Arten allmählich (begrenzt) weiter geht und dass die so erzeugten Formen mit der Zeit für ihre Lebensplätze noch zweckmäßiger werden. Auf B. de Maillets *Telliamed* (1748) anspielend, erwägt Kant, ob es möglich wäre, dass Tiere langsam für andere Lebensplätze zweckmäßig werden, dass „gewisse Wasserthiere sich nach und nach zu Sumpfthieren und aus diesen nach einigen Zeugungen zu Landthieren ausbildeten“ (5:419).

Peter McLaughlin

Architektonik

Als Architektonik oder „Kunst der Systeme“ (KrV A 832 / B 860) bezeichnet Kant eine Disziplin und ein Verfahren, das den Charakter von Systemen analysiert. Hierbei gilt ein System als ein Ganzes, das aus Teilen besteht, deren „Einheit“, Vollständigkeit und wechselseitige Beziehung zueinander und zum „Ganzen“ durch einen Vernunftbegriff bestimmt wird, der die „Idee“ und den „einigen obersten und inneren“ (KrV A 833 / B 861) Zweck des Ganzen formuliert. Im Wesentlichen verwendet Kant den Begriff der Architektonik in der folgenden doppelten Weise: 1. im Sinne einer Archi-

tektonik der reinen Vernunft (vgl. KrV B 27; KrV A 13) zur Bezeichnung der systematischen Form und → Ordnung der subjektiven Prinzipien aller Erkenntnis; 2. im Sinne einer „Architektonik alles menschlichen Wissens“ (KrV A 835 / B 863) zur Bezeichnung der systematischen Form und Ordnung der Erkenntnisobjekte, die eine enzyklopädische Ordnung „der Wissenschaften“ erlaubt (9:48; vgl. 9:158; 5:381). Der wichtigste Text findet sich in der *KrV* (vgl. KrV A 832–851 / B 860–879). Er ordnet die Architektonik neben einer *Disziplin*, einem *Kanon* und einer *Geschichte* der reinen Vernunft in die → Methodenlehre ein, welche die „formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft“ (KrV A 707f. / B 736f.) bestimmt. Weitere wichtige Stellen: KrV A 474f. / B 502f.; 5:10; 5:388; 6:242; 6:412f.; 7:226; 9:93; 10:51–57; 10:62–67; 20:195–211; 20:241–247; 21:31; 21:179; 21:185; 21:621; 22:263.

Verwandte Stichworte

Idee; Einheit; System; Transzendentalphilosophie, höchster Standpunkt der

Vorgeschichte und historischer Kontext

Die Architektonik gehört zu einer Reihe von Metaphern aus der Baukunst, mit denen Kant, wie in der zeitgenössischen Erkenntnislehre gebräuchlich, erkenntnistheoretische Sachzusammenhänge verdeutlicht. So vergleicht er den „Inbegriff aller Erkenntniß“ mit einem „Gebäude“, erfahrungsbezogene Erkenntnis mit einem „Wohnhause“, erfahrungstranszendente Ideen mit dem babylonischen „Thurm“, der „bis an den Himmel reichen sollte“ (KrV A 707 / B 735). Vor Kant erwähnt → Alexander Gottlieb Baumgarten die „architectonica“ (*Metaphysica* 1753, § 4), und der Mathematiker und Erkenntnistheoretiker → Johann Heinrich Lambert sagt über den Titel seiner *Anlage zur Architektonik, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der Philosophischen Erkenntnis* (1771), die Architektonik sei „ein Abstractum von der Baukunst“ und habe „in Absicht auf das Gebäude der menschlichen Erkenntnis eine ganz ähnliche Bedeutung, zumal, wenn es auf die ersten Fundamente, auf die erste Anlage, auf die Materialien und ihre Zubereitung und Anordnung überhaupt, und so bezogen wird, daß man sich vorsetzt daraus ein zweckmäßiges Ganzes zu machen“ (Lambert, *Architektonik*, S. XXVIIIf.). Ein früher, kurzer Gedankenaustausch zwischen Lambert und Kant über die „Architectonik“ (10:51) ist durch drei Briefe vom 13. 11. 1765, 31. 12. 1765 und 3. 2. 1766 belegt (vgl. 10:51–54; 10:54–57; 10:62–67). Er macht wahrscheinlich, dass Kant aus Lamberts *Neuem Organon* (1764), der zwischen 1762 und 1764 verfassten *Architektonik* (1771) wie auch aus der *Theorie des Systems* (zwischen 1750 und 1760) und dem *Fragment einer Systematologie* (1764/1771) Anregungen aufgenommen hat (vgl. Brief an Lambert vom 31. 12. 1765, 10:55). Obgleich Kants spätere Auffassung über die elementaren Bestandteile des Erkennens von Lamberts Ansicht abweicht, stimmen beide Mitte der 1760er Jahre darüber überein, dass die Architektonik auf eine Erforschung der unhintergehbaren Prinzipien der Erkenntnis zielt, aus der eine neue und eigentümliche „Methode der Metaphysick und vermittelst derselben auch der gesammten Philosophie“ (Brief an Lambert vom 31. 12. 1765, 10:56; vgl. Brief an Lambert vom 13. 11. 1765, 10:51) hervorgehen wird.

Philosophische Funktion

1 Die Architektonik der Erkenntnisprinzipien

Der Begriff einer Architektonik bezeichnet zunächst die „menschliche Vernunft“ selbst, denn diese ist „ihrer Natur nach architektonisch“ und „verstattet daher auch nur solche Principien“, die in „einem System mit anderen zusammen“ (KrV A 474 / B 502) stehen können. Deshalb besteht die Aufgabe für die → Transzendentalphilosophie der ersten *Kritik* zufolge darin, diejenigen Elemente zu bestimmen, die zum „System aller Principen der reinen Vernunft“ (KrV B 27) gehören. Es sind die apriorischen Erkenntnisprinzipien der Sinnlichkeit Raum und Zeit, die reinen Verstandesbegriffe bzw. Kategorien, die transzendentalen Naturgesetze bzw. Grundsätze des reinen Verstandes, die regulativen Ideen der theoretischen Vernunft und das Prinzip der Moral der praktischen Vernunft.

2 Die Architektonik der Wissenschaften

2.1 Außerdem ist es ein „Haupterfordernis der philosophischen Architectonik“, „die Grenzen der Wissenschaften nicht in einander laufen zu lassen sondern jeder ihr Territorium pünctlich“ (21:179) zu bestimmen. Daher versucht die Architektonik, die notwendige Ordnung und das Verhältnis al-

ler Einzelwissenschaften zueinander zu festzulegen. Die „*Architektonik* der Wissenschaften" (9:48) ist ein „*System nach Ideen*" (9:49), in dem „*die Wissenschaften in Ansehung ihrer Verwandtschaft und systematischen Verbindung in einem Ganzen der die Menschheit interessirenden Erkenntniß betrachtet werden*" (9:49). So enthält etwa das System der Wissenschaften, das Kant am Ende der ersten *Kritik* entwickelt, im Bereich der Metaphysik der Natur eine Transzendentalphilosophie oder →Ontologie, eine rationale →Physiologie, eine rationale →Psychologie, eine rationale →Kosmologie und eine rationale →Theologie sowie im Bereich der Metaphysik der Sitten eine reine →Moralphilosophie (vgl. KrV A 835–847 / B 863–875). Anders gelagerte Einteilungen der Wissenschaften finden sich in der *GMS* (vgl. 4:387f.), in den *MAN* (vgl. 4:467–470) und in zahlreichen Reflexionen und Vorlesungsnachschriften. Eine vergleichende Übersicht der verschiedenen Entwürfe für die Architektonik der Wissenschaften hat Tonelli zusammengestellt (*Kant's Critique*, S. 225–240, S. 300–341).

2.2 Darüber hinaus ist eine „jede Wissenschaft" für sich selbst „ein System", mit dem man „architektonisch zu Werke gehen" muss, indem man es als „ein Ganzes für sich" betrachtet, das einen immanenten „Grund der Anordnung" (5:381) besitzt. So erschließt sich die „architektonische Form einer wissenschaftlichen Sittenlehre" (6:242) in der *MSR* aus der Idee der Pflicht, die sich systematisch in Pflichten gegen sich selbst, Pflichten gegen andere, und Pflichten gegen unter- und übermenschliche Wesen untergliedert (vgl. 6:412f.).

3 Architektonische Einheit: Der Endzweck der Moral

Weil es in der Architektonik um die a priori notwendige, „systematische Einheit" (KrV A 834 / B 862) und Ordnung der Prinzipien des Wissens und der Wissenschaften geht, ist die Architektonik die „Lehre des Scientifischen in unserer Erkenntniß überhaupt" (KrV A 832 / B 860). Eine „*architektonische* Einheit" ist strikt unterschieden von einer →Rhapsodie und einem →Aggregat, d. h. von einer technischen Einheit, die nur „empirisch, nach zufällig sich darbietenden Absichten" (KrV A 833 / B 861) gebildet ist.

Grundsätzlich soll das Verfahren der Architektonik durch die „innigste Bekanntschaft mit dem System" die „*Idee des Ganzen*" richtig fassen und aus derselben alle „Theile in ihrer wechselseitigen Beziehung" (5:10) zueinander bestimmen (vgl. 9:93). In der architektonischen Ordnung der *KrV* ist alle „Erkenntniß auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae)" (KrV A 839 / B 867) ausgerichtet; diese wiederum sind auf einen „Endzweck" (KrV A 840 / B 868) bezogen. Der „Endzweck" (KrV A 840 / B 868) der Architektonik der Prinzipien und der Wissenschaften in der ersten *Kritik* ist die Idee der „Moral", weil sie die „ganze Bestimmung des Menschen" (KrV A 840 / B 868) enthält. Daher erscheint die „Moral" als Leitprinzip im System der Prinzipien und die „Moralphilosophie" (KrV A 840 / B 868) als Leitwissenschaft im System der Wissenschaften. Mit der Einsicht in ihre eigene architektonische Struktur und in die Ordnung ihrer Erkenntnisobjekte erreicht die menschliche Vernunft den höchsten Standpunkt der Transzendentalphilosophie.

Weiterführende Literatur

Fulda, Hans / Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Architektonik und System in der Philosophie Kants, Hamburg: Meiner 2001.

Goy, Ina: Architektonik oder Die Kunst der Systeme. Eine Untersuchung zur Systemphilosophie der Kritik der reinen Vernunft, Paderborn: Mentis 2007.

Heimsoeth, Heinz: Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Vierter Teil: Die Methodenlehre, Berlin u. a.: de Gruyter 1971, insbes. 789–820.

Höffe, Otfried: „Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 617–645.

Tonelli, Giorgio: A Commentary to the Architectonic of the Critique of Pure Reason, in: Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic, Hildesheim u. a.: Olms 1994, 241–300.

Ina Goy

Argument, sophistisches

Nach Kant ist ein sophistisches Argument ein Trugschluss, der von einer „faule[n] Vernunft (ignava ratio)" begangen wird (KrV A 689 / B 717). Er

verhindert die konsequente empirische Anwendung der Vernunft. Einem solchen Trugschluss erliegt z. B., wer der Idee der Seele objektive Realität zuschreibt und deshalb glaubt, damit seine psychologischen Untersuchungen vollendet zu haben (vgl. KrV A 690 / B 718). Damit verstößt er gegen die Maximen der Naturforschung, die ihm gebieten, Gegenstandsbereiche immer weiter zu spezifizieren und zu systematisieren (vgl. KrV A 656–659 / B 684–687; KrV A 666 / B 694). Weitere wichtige Stellen: KrV A 61f. / B 85f.; KrV A 257 / B 313; KrV A 388; 4:366; 9:16.

Verwandte Stichworte
konstitutiv/regulativ; Sophisma

Philosophische Funktion
Die → Dialektik der reinen Vernunft ist nicht sophistisch (vgl. KrV A 298 / B 354). Trugschlüsse jedoch, die zustande kommen, wenn man nicht nur den regulativen mit dem konstitutiven Gebrauch der transzendentalen Ideen verwechselt, sondern auch und darüber hinaus eine falsche Metaphysik der Naturforschung zugrunde legt, sind sophistische Argumente. Dieser zweite Schritt ist weder natürlich noch aus Gründen der Funktion der menschlichen Vernunft unvermeidlich. Denn Naturwissenschaft, verstanden als empirische Naturforschung, ist auch schon vor einer Kritik der Metaphysik möglich (vgl. KrV B XIIIf.).

Camilla Serck-Hanssen

Argument, transzendentales

Ein transzendentales Argument ist der Versuch, durch einen → transzendentalen Beweis eine Erkenntnis von Dingen an sich aus Vernunftbegriffen → a priori abzuleiten. Wichtige Stellen: KrV A 589 / B 617; KrV A 627 / B 655.

Verwandte Stichworte
transzendental; Beweis; Beweis, transzendentaler; Beweisgrund

Philosophische Funktion
Kant gebraucht den Begriff eines transzendentalen Arguments selten. In der *KrV* kennzeichnet er damit den → physikotheologischen Gottesbeweis. Dieser beruht darauf, dass von einer bestimmten Einrichtung der Welt, insbesondere ihrer Zweckmäßigkeit auf die Existenz Gottes als Urheber der Welt und dieser Einrichtung geschlossen wird. Der physikotheologische Beweis soll ohne Rückgriff auf metaphysische Überlegungen aus Begriffen a priori auskommen. Dennoch erfordert er eine Anwendung von Vernunftbegriffen a priori auf Gegenstände überhaupt unabhängig von einer möglichen sinnlichen Anschauung, um die Zufälligkeit der Materie zu beweisen. Insofern muss er ein transzendentales Argument sein (vgl. KrV A 627 / B 655). Solche transzendentalen Argumente bedürfen einer transzendentalphilosophischen Kritik, die ihren Fehler aufdeckt.

Mit Kants Verwendung der Begriffe ‚Argument' und ‚transzendental' wäre auch ein Gebrauch für tatsächlich beweiskräftige Überlegungsgänge der → Transzendentalphilosophie vereinbar. Möglicherweise ist Kants Verwendung dadurch zu erklären, dass ‚Argument' in der Alltagssprache offener als ‚Beweis' ist. Ein Beweis beinhaltet tendenziell den Erfolg, ein bloßes Argument nicht unbedingt.

In der heutigen Philosophie überwiegt dagegen ein positiverer Gebrauch des Begriffs. Er wird benutzt, um Argumente in Kants Transzendentalphilosophie wie die Widerlegung des Idealismus ebenso wie moderne antiskeptische Argumente zu bezeichnen, die von etwas, was der Skeptiker zugesteht, weil es eine Voraussetzung auch seiner eigenen skeptischen Position ist, auf etwas schließen, was er nicht zugestehen möchte (vgl. Stroud, *Arguments*; Guyer, *Claims of Knowledge 1978*, S. 417–428; vor allem: Strawson, *Grenzen*, S. 21–23).

Weiterführende Literatur
Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 1978.

Strawson, Peter F.: The Bounds of Sense. An Essay on Kant's „Critique of Pure Reason", London: Methuen 1966; dt.: ders.: Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft", Frankfurt/M.: Hain 1992.

Stroud, Barry: „Transcendental Arguments", in: Journal of Philosophy 65, 1968, 350–366.

Daniel Dohrn

Aristoteles

Griechischer Philosoph, geb. 384 v. Chr. in Stageira an der Ostküste der Chalkidike, gest. 322 in Chalkis auf Euboia. Er trat mit 17 Jahren 367/66 v. Chr. in → Platons Akademie ein. Nach dem Tod Platons 348/47 v. Chr. beginnt Aristoteles 335/34 v. Chr. die Lehrtätigkeit im Lykeion, seiner eigenen Schule. Aristoteles hat als erster das gesamte philosophische Wissen systematisch ausgearbeitet. Die uns überkommenen Werke umfassen Logik, Physik, Himmelskunde, Psychologie, Biologie, Metaphysik, Ethik, Politik, Rhetorik und Poetik. Kant war mit Aristoteles seit seiner Schulzeit auf dem Fredericianum vertraut. Er besaß eine griechisch-lateinische Ausgabe seiner Werke (vgl. Warda, *Kants Bücher*, S. 43). Allerdings ist unklar, welche seiner Texte er wirklich gelesen hat und in wieweit er durch die aristotelische Schultradition indirekt beeinflusst wurde. Die vielen Aussprüche und Thesen, die er fälschlich dem Aristoteles zuschreibt, lassen ihn jedenfalls nicht als einen guten Aristoteles-Kenner erscheinen. Er sieht in ihm, sowohl was die theoretische als auch was die praktische Philosophie betrifft, das „Haupt der Empiristen" (KrV A 854 / B 882) und spricht ihm – nach Pölitz – den Satz „*nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*" (11:40) zu, der zwar der Sache nach der aristotelischen Lehrmeinung entspricht (vgl. Aristoteles, *Physik*, III, 432 a 2–10) aber wörtlich bei Aristoteles nicht nachweisbar ist. Dementsprechend war Kant überzeugt, dass Aristoteles, „indem er die Metaphysik nur als eine zu höhern Stufen aufsteigende Physik ansahe, in der Anmaßung derselben, die sogar aufs Übersinnliche hinausgeht, nichts Befremdliches und Unbegreifliches gefunden habe[n], wozu den Schlüssel zu finden so schwer eben seyn sollte, wie es in der That ist" (20:324; vgl. dazu auch *Gemeinspruch*, 8:393–394).

In seinen Schriften setzt sich Kant mit Aristoteles in drei Gebieten (Logik, Kategorienlehre, Tugendlehre) kritisch auseinander. In all diesen Kontexten hat Aristoteles einen großen Einfluss auf die kantische Philosophie gehabt, der aber teilweise auf einem Missverstehen des Aristoteles beruht.

Bedeutung für die kantische Philosophie

1 Logik

Die Einteilung der → ‚Transzendentalen Logik' in → Analytik und → Dialektik trifft Kant (vgl. *Logik*, 19:20) im Anschluss an Aristoteles, der zwischen ‚Beweisen' (wissenschaftlichen Schlüssen, deren Prämissen notwendigerweise wahr sind) und ‚dialektischen Schlüssen', deren Prämissen nur ‚allen als wahr erscheinen' (vgl. Aristoteles, *Topik*, A, 100 a 25-b 23) unterschied. Die ersten sind der Gegenstand der ‚Analytiken' genannten Schriften, die letzteren der Gegenstand der ‚Topik'. Allerdings ist Kants Urteil, letztere enthalte lediglich eine „*Logik des Scheins*" (KrV A 61 / B 86), unzutreffend. Auch die kantische Unterscheidung von → Begriff, → Urteil und → Schluss als den drei Gegenständen der Logik geht auf die aristotelische Tradition zurück (vgl. Santozki, *Bedeutung antiker Theorien*).

Kant war der zu seiner Zeit allgemein geteilten aber, wie wir heute wissen, falschen Auffassung, dass die → Logik „seit dem *Aristoteles* keinen Schritt rückwärts hat thun dürfen" und – wie er hinzufügt – „auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat thun können und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint" (KrV B VIII; vgl. auch *Logik*, Vorrede). Dabei übersieht er die Leistungen der → Stoiker, welche bereits eine Aussagenlogik entwickelt hatten. Diese Fehleinschätzung hat auch negative Auswirkungen auf die kantische Konzeption der → Kategorien, welche er gemäß dem → Leitfaden nach Maßgabe der aristotelisch konzipierten → Urteilstafel entdeckt und in einer Tafel aufstellt. Hätte er die stoische Logik gekannt, wäre – so ist zu vermuten – diese Tafel und insbesondere die Klasse oder der Titel der → Relation ganz anders ausgefallen.

2 Kategorienlehre

So wie die Logik ist auch die → Metaphysik – nach Kant – seit Aristoteles um keinen Schritt weiter gekommen. Aber im Unterschied zur Logik hat sie dies dringend nötig. So sagt er in den *Prolegomena*: „die Wissenschaft ist nach so viel Gewühl und Geräusch noch immer da, wo sie zu *Aristoteles*' Zeiten war, obzwar die Veranstaltungen dazu, wenn man nur erst den Leitfaden zu synthetischen Erkenntnissen gefunden hätte, unstreitig viel besser wie sonst getroffen worden" (4:368) wäre. Dies betrifft vor allem die Lehre von den reinen Verstandesbegriffen.

Kant nennt die reinen Verstandesbegriffe „nach dem Aristoteles" Kategorien, weil er der –

wiederum falschen – Auffassung ist, dass „unsre Absicht uranfänglich mit der seinigen […] einerlei ist“ (KrV A 80 / B 105; vgl. auch 20:271).

Man kann erklären, wie Kant zu dieser falschen Einschätzung kommen konnte. Zu Kants Zeit war man allgemein der Auffassung, dass die im Corpus Aristotelicum insbesondere in der Kategorienschrift und der Topik vorfindlichen Listen von zehn Termini auf dieselben Sachen referieren und dass diese von Aristoteles einheitlich als Kategorien bezeichnet wurden. Wir wissen heute, dass beides nicht zutrifft (vgl. Frede, *Categories* und Ebert, *Gattungen*). In der – von einem antiken Herausgeber so bezeichneten – Schrift ‚Kategoriai‘ behandelt Aristoteles u. a. die zehn obersten ‚Gattungen des Seienden‘, Aristoteles selbst gebraucht dafür aber an keiner Stelle den Terminus ‚kategoriai‘. In den *Prolegomena* (vgl. 4:332 Anm.) gibt Kant die Liste aus der Kategorienschrift unter dem Titel ‚Kategorien‘ auf Lateinisch wieder. In der *KrV* (vgl. KrV A 81 / B 107) findet sich auch der dem Lateinischen entnommene Ausdruck „Prädicamente“. Dass er diesen Terminus dafür verwendet, liegt an dem historischen durch den Titel der Schrift provozierten terminologischen Missverständnis. Kant war offenbar der Auffassung, dass es sich bei den in der Kategorienschrift behandelten Entitäten um die obersten Gegenstandsbegriffe handelt, und hat daher wohl eine Verwandschaft mit seinen obersten reinen Gegenstandsbegriffen gesehen. Bei Aristoteles selbst hat der Ausdruck ‚kategoria‘ aber nicht diese Bedeutung. Er bedeutet dem griechischen Sprachgebrauch entsprechend vielmehr ‚Prädikation‘ oder ‚Weise der Prädikation‘. Dementsprechend enthält die Liste der ‚kategoriai‘ in *Topik*, I, 9 zehn unterschiedliche Weisen, wie man in Urteilsätzen zehn verschiedene Grundtypen von Fragen beantworten kann. Nun lehrt Aristoteles weiter, dass der Ausdruck ‚seiend‘ und der Ausdruck ‚ist‘ auf so viele unterschiedliche Weisen gebraucht wird, wie es Kategorien gibt (vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, VII, 1028 a 10ff.). Da der Ausdruck ‚ist‘ nach Aristoteles primär als Synthesis-Operator bei der Urteilsbildung fungiert (*De interpretatione*, 3, 16 b 24–25), konnte Kant zu der Auffassung kommen, dass die Kategorien bei Aristoteles zehn verschiedene Weisen der →Synthesis enthalten. Auch hier ergibt sich also wiederum ein Berührungspunkt mit seiner These, dass die Kategorien eine reine gedankliche Synthesis bewirken. Aber dies oder Vergleichbares hat Aristoteles nicht gelehrt. Kants Anknüpfen an Aristoteles beruht also auf einem mehrfachen Missverständnis. Aber selbst wenn das kantische Verständnis des Aristoteles zutreffend wäre, würde dies nicht ausreichen, um von einer ursprünglichen Gleichheit der beiden Unternehmungen zu sprechen. Kants Einsicht, dass Aristoteles’ Absicht „sich gleich davon in der Ausführung gar sehr entfernt“ (KrV A 80 / B 105), hätte ihn selbst darauf bringen können.

Kant macht folgende kritische Anmerkung zum Vorgehen des Aristoteles. „Es war ein eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des *Aristoteles*, diese Grundbegriffe aufzusuchen. Da er aber kein Principium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstießen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er *Kategorien* (Prädicamente) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fünfe aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Postprädicamente hinzufügte. Allein seine Tafel blieb noch immer mangelhaft. Außerdem finden sich auch einige modi der reinen Sinnlichkeit darunter (*quando*, *ubi*, *situs*, imgleichen *prius*, *simul*), auch ein empirischer (*motus*), die in dieses Stammregister des Verstandes gar nicht gehören, oder es sind auch die abgeleiteten Begriffe mit unter die Urbegriffe gezählt (*actio*, *passio*), und an einigen der letztern fehlt es gänzlich“ (KrV A 81 / B 107). Entsprechend äußert er sich auch in den *Prolegomena* (vgl. 4:323) und im Brief an Marcus Herz (vgl. 10:132). Dieser Vorwurf wäre allenfalls berechtigt, wenn es tatsächlich Aristoteles’ Absicht gewesen wäre, die ‚ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis‘ aufzusuchen.

3 Tugendlehre

Das dritte Gebiet, in welchem sich Kant mit Aristoteles auseinandersetzt, ist die →Tugendlehre. Kant erklärt rundweg: „der belobte Grundsatz (des Aristoteles), die Tugend in dem *Mittleren* zwischen zwei Lastern zu setzen, ist falsch“ (6:404). Er nennt dafür drei Gründe: 1. Er sieht in dieser These eine Tautologie. „Der Satz: man soll keiner Sache zu viel oder zu wenig thun, sagt so viel als nichts; denn er ist tautologisch. Was heißt zu viel thun? *Antw*. Mehr als gut ist. Was heißt zu wenig thun? *Antw*. Weniger thun, als gut ist. Was heißt: ich *soll* (etwas thun oder unterlassen)? *Antw*. Es ist *nicht gut* (wider die Pflicht) *mehr* oder auch

weniger zu thun, als gut ist“ (6:433 Anm.). Dies ist freilich ein krasses Missverständnis der aristotelischen Lehre. 2. Kant versteht das Mittlere zwischen zwei Lastern rein quantitativ. Dieses Quantum aber hält er für unbestimmbar, „denn dieses Mittlere zwischen zwei äußeren Enden, wer will mir es angeben?“ (6:404 Anm.). 3. Kant hält es für grundsätzlich verfehlt, die → Tugend quantitativ zu bestimmen: „Der *Geiz* (als Laster) ist von der Sparsamkeit (als Tugend) nicht darin unterschieden, daß diese *zu weit* getrieben wird, sondern hat ein ganz *anderes Princip* (Maxime), nämlich den Zweck der Haushaltung nicht im *Genuß* seines Vermögens, sondern mit Entsagung auf denselben blos im *Besitz* desselben zu setzen: so wie das Laster der *Verschwendung* nicht im Übermaße des Genusses seines Vermögens, sondern in der schlechten Maxime zu suchen ist, die den Gebrauch, ohne auf die Erhaltung desselben zu sehen, zum alleinigen Zweck macht“ (6:404 Anm.). Hierzu ist freilich anzumerken, dass Aristoteles seine Mesotes-Konzeption der Tugend keineswegs rein quantitativ verstanden hat, wenngleich es bei bestimmten Tugenden wie der Sparsamkeit so aussieht.

Im Kontext der praktischen Philosophie ist noch von Interesse, dass Kant dem Aristoteles zu Unrecht die These unterstellt, dass es echte → Freundschaft nicht geben könne, was man dem folgenden – von ihm häufig gebrauchten – Bonmot entnehmen kann: „wogegen Aristoteles sagt: meine lieben Freunde, es giebt keinen Freund“ (6:470).

Ein Kuriosum sei noch erwähnt. Kant sagt in den *Träumen*: „*Aristoteles* sagt irgendwo: *Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein jeder seine eigne*“ (2:342). Kant täuscht sich hier. Der Ausspruch ist dem Heraklit zuzuschreiben (vgl. Plutarch, *De superstitione*, 166 c). Das Zitat ist aber mit Bezug auf den Kant oft gemachten Vorwurf interessant, eine solipsistische Philosophie vertreten zu haben.

Weiterführende Literatur

Ebert, Theodor: „Gattungen der Prädikate und Gattungen des Seienden bei Aristoteles“, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 67, 1985, 113–138.

Frede, Michael: „Categories in Aristotle“, in: D. J. O’Meara (Hg.): Studies in Aristotle, Studies in Philosophy and the History of Philosophy, vol. 9, Washington: The Catholic University of America Press 1981, 1–24.

Fries, Erich: Aristotelische Logik bei Kant, Habilitationsschrift, Göttingen 1976.

Santozki, Ulrike: Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 2006.

Gerhard Seel

Arithmetik

Die Arithmetik besteht nach Kant zum einen aus der *allgemeinen* Arithmetik (Algebra) und zum anderen aus der Zahlentheorie, „wo das Verhältniß der Größe zur Einheit bestimmt ist“ (2:278). Die Arithmetik hat es mit der „Größe (*quantitas*)“, d. h. mit der Antwort auf die Frage: „wie groß etwas sei“ (KrV A 164 / B 204), zu tun. Im Unterschied zur Größenbestimmung in der → Geometrie wird bei der arithmetischen Größenbestimmung (symbolische Konstruktion, vgl. Shabel, *Kant on Symbolic Construction*) „von der Beschaffenheit des Gegenstandes […] gänzlich abstrahirt“ (KrV A 717 / B 745) und im sukzessiven Fortgang „von einem Augenblick zum andern“ (KrV A 163 / B 203) nur auf die „Synthesis des Gleichartigen (der Einheiten)“ (KrV A 164 / B 205) geachtet. Darum ist die „Zahl nichts anders als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch daß ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge“ (KrV A 143 / B 182).

Die Arithmetik ist für Kant eine Theorie der natürlichen Zahlen und ihrer durch rationale Operationen (Addition, Subtraktion, Multiplikation und Division) entstandenen Erweiterungen (ganze und rationalen Zahlen). Kants zahlentheoretische Überlegungen erstrecken sich auch auf die durch Grenzprozesse generierbaren irrationalen Zahlen. Nach Kant handelt es sich bei der irrationalen Größe aber nicht im eigentlichen Sinne um eine Zahl, sondern nur um die „Regel der Annäherung zu derselben“ (11:210).

Ebenso wie die Sätze der Geometrie sind die „Sätze des Zahlenverhältnisses“ (KrV A 164 / B 205) und damit die eigentlich arithmetische Sätze aufgrund ihres apriorischen Anschauungsbezuges von → *synthetischem* und nicht von → ana-

lytischem Charakter (vgl. KrV A 163f. / B 204f.). Hinsichtlich ihres systematischen Aufbaus gibt es allerdings erhebliche Differenzen zwischen Arithmetik und Geometrie: Die Geometrie basiert auf Axiomen, die Arithmetik kennt auf der Ebene der Grundsätze nur wenige analytische Sätze, wie etwa „daß Gleiches, zu Gleichem hinzugethan oder von diesem abgezogen, ein Gleiches gebe" (KrV A 164 / B 204). Der Grund dafür liegt nach Kant darin, dass die eigentlichen Sätze der Arithmetik zwar synthetisch sind, aber nicht den für Grundsätze charakteristischen Grad an *Allgemeinheit* aufweisen. Die „evidenten Sätze des Zahlenverhältnisses [sind] zwar allerdings synthetisch, aber nicht allgemein, wie die der Geometrie und eben um deswillen auch nicht Axiomen" (KrV A 164 / B 205; → Axiom). Der arithmetische Satz ist nach Kant ein „einzelner Satz", weil die zugrunde liegende Synthesis hier „nur auf eine einzige Art geschehen" (KrV A 164 / B 205) kann. Während ein geometrischer Gegenstand, wie z. B. ein Dreieck auf ganz unterschiedliche Art und Weise anschaulich dargestellt werden kann, ist die Konstruktion einer arithmetischen Größe „nur auf eine einzige Art möglich": „Dagegen ist die Zahl 7 nur auf eine einzige Art möglich und auch die Zahl 12, die durch die Synthesis der ersteren mit 5 erzeugt wird" (KrV A 165 / B 205). Weitere wichtige Stellen: 2:278; 2:282; KrV B 15f.; 4:268f.; 4:283; 5:251; 5:254; 22:39.

Verwandte Stichworte

Zahl, Zählen; Größe; Konstruktion; Geometrie; Mathematik

Philosophische Funktion

Besondere Aufmerksamkeit zieht in der Forschungsliteratur zum kantischen Mathematikbegriff die Frage nach dem spezifischen Anschauungscharakter der Arithmetik auf sich. Als strittig gilt, ob der arithmetische Gegenstand ebenso wie das geometrische Objekt durch Konstruktion, d. h. durch Darstellung in einer reinen Anschauung erzeugt wird, oder ob die Arithmetik anschauungsunabhängig ist und damit nur aus analytischen Sätzen besteht. Schließlich sind arithmetische Gegenstände nicht in der Weise zeitabhängig wie geometrische Gegenstände räumliche Objekte vorstellen. Im Wesentlichen werden zwei Interpretationsrichtungen vertreten: Zum einen gibt es Autoren, die Kants anschauungsbezogenes Verständnis der Arithmetik grundsätzlich verwerfen und damit den Versuch, Arithmetik und Geometrie unter dasselbe anschauungsbezogene Erklärungsmodell zu bringen, als gescheitert ansehen (vgl. Hintikka, *Mathematical Method*) und zum anderen Autoren, die Kants These von der Anschauungsabhängigkeit der Arithmetik in Teilen zu rechtfertigen versuchen (vgl. Parsons, *Kant's Philosophy of Arithmetic*).

Ein weiterer, viel diskutierter Punkt ist die Frage nach der Axiomatisierbarkeit der Arithmetik. Dieses Interesse hängt mit der weiterführenden Frage zusammen, ob Kants anschauungsbezogener Mathematikbegriff in der Lage ist, die axiomatische Grundstruktur der Mathematik zu erfassen. Zwar zeichnet sich die Mathematik nach Kant durch Axiome, Definitionen und Demonstrationen aus und unterscheidet sich damit auch in methodischer Hinsicht von der Philosophie. Im strengen Sinne weist aber laut *KrV* nur die Geometrie und nicht die Arithmetik diese axiomatische Grundstruktur auf. Vgl. dazu die Arbeit von Martin, *Arithmetik und Kombinatorik*, die auf der Grundlage des Briefwechsels mit dem Kant-Schüler und Mathematiker J. Schultz gleichwohl nachzuweisen versucht, „dass Kant nicht nur grundsätzlich den axiomatischen Charakter der Arithmetik aufgezeigt hat, sondern dass er zugleich […] zwei Grundsätze der Addition […] entdeckt hat" (S. 59).

Weiterführende Literatur

Hintikka, Jaakko: „Kant on the Mathematical Method", in: The Monist 51, 1967, 352–375.

Martin, Gottfried: Arithmetik und Kombinatorik bei Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 1972.

Parsons, Charles: Kant's philosophy of Arithmetic, in: ders.: Mathematics in Philosophy. Selected Essays, Ithaca u. a.: Cornell University Press 1983, 110–149.

Posy, Carl J. (Hg.): Kant's Philosophy of Mathematics. Modern Essays, Dordrecht u. a.: Kluwer Academic Publ. 1992.

Shabel, Lisa: „Kant on the ‚Symbolic Construction' of Mathematical Concepts", in: Studies in History and Philosophy of Science 29, 1998, 589–621.

Brigitta-Sophie von Wolff-Metternich

Armut

Armut ist das Unvermögen, natürliche →Bedürfnisse zu befriedigen. Wenn →Wohlhabenheit für Kant eine Ausstattung mit Mitteln bezeichnet, die den Grenzbereich zwischen Arm und Reich markiert (vgl. 16:767), so stellt Armut den Zustand dauerhafter Unterschreitung dieser Markierung dar. Wichtige Stellen: KrV A 575 / B 603; 6:325ff.; 6:367ff.; 6:448f.; 6:457; 19:578f.

Verwandte Stichworte
Wohlhabenheit; Luxus, Üppigkeit; Reichtum

Philosophische Funktion
Als mögliche Ursachen der Armut nennt Kant „Verschwendung sowohl als die Kargheit" (6:434), wobei erstere mit Üppigkeit oder →Luxus gleichzusetzen (vgl. 20:104), letztere als willkürliche Entscheidung zu einem Leben in ärmlichen Verhältnissen zu verstehen ist; als weitere Ursache wird der „Mangel des Fleißes" (19:578) angeführt.

Der →Staat ist, „als Übernehmer der Pflicht des Volks" (6:325) und Vertreter des vereinigten Volkswillens berechtigt und gehalten, Abgaben zu sozialen Zwecken von seinen →Bürgern einzuziehen, um ein Armenwesen zu etablieren. Kant argumentiert dabei gegen Institutionen wie z. B. Armenhäuser, da hier „die Gebäude, die dazu erfordert werden, die Besoldung der Directoren, Aufseher und Bedienten […] schon die Hälfte von dem dazu ausgesetzten Gelde weg" nehmen, und äußert die Auffassung, dass „wenn man dieses Geld den Armen in ihre Häuser schickte, sie viel besser verpflegt werden würden" (9:452; vgl. 6:367).

Armut ruft gemeinhin Verachtung und Geringschätzung hervor (vgl. z. B. 15:234; 15:301), welche „das Übel der Armuth vergrößert" (2:213). Da diese Verachtung in der Lage ist, ihrerseits die Bosheit dessen, den sie trifft, hervorzurufen (vgl. 15:605; 15:301), ist es einerseits unter dem Aspekt zu vermeidender Gefährdung des Gemeinwesens, andererseits moralisch geboten, der Armut abzuhelfen, und zudem in der Ausübung dieser Hilfe eine „Pflicht, dem Empfänger durch ein Betragen, welches diese Wohlthätigkeit entweder als bloße Schuldigkeit oder geringen Liebesdienst vorstellt, die Demüthigung zu ersparen und ihm seine Achtung für sich selbst zu erhalten" (6:448f.).

Wie Kant im Kapitel zum transzendentalen Ideal der *KrV* deutlich macht, stellt Armut als Begriff eine Verneinung dar, die als solche nur unter Voraussetzung ihres Gegenteils möglich ist. Da jede Negation einer Realität bedarf, von der ihre Möglichkeit abgeleitet werden kann, kann sich der „Blindgeborne […] nicht die mindeste Vorstellung von Finsterniß machen, weil er keine vom Lichte hat; der Wilde nicht von Armuth, weil er den Wohlstand nicht kennt" (KrV A 575 / B 603). Ebenso wird die Vorstellung einer Realität durch die Vorstellung der ihr entgegengesetzten Negation verstärkt: „Wir denken doch beym Caminfeuer an den armen Wandersmann, aber nur um unser Vergnügen zu erhöhen" (*Refl.* 356, 15:140).

Veit Justus Rollmann

Arroganz

Der Grundbedeutung nach mit „*Eigendünkel*" identisch (5:73), bezeichnet ‚Arroganz' also das selbstsüchtige Wohlgefallen an sich selbst bzw. „die Unbescheidenheit der Forderung […], von Anderen *geachtet* zu werden" (6:462). Eine solche „arrogantia moralis" kann bei Kant auch „*Tugendstolz*" heißen, der in der „Überredung von einer Größe […] seines [moralischen] Werths" besteht, die ihren Grund indes nur in einem „Mangel der Vergleichung mit dem Gesetz" hat (6:435). Weitere wichtige Stellen: 5:86; 6:437.

Verwandte Stichworte
Eigendünkel; Eigenliebe; Stolz

Philosophische Funktion
Arroganz bezeichnet wie „Eigendünkel" (5:73) als Lastertitel eine ungezügelte Gestalt der Eigenliebe, die weder durch die Selbstliebe anderer noch durch das →Sittengesetz begrenzt wird und insofern zu den egoistischen Anmaßungen gezählt werden kann (vgl. 7:128). In Wahrheit aber wird „alle *Arroganz* sowohl als eitele *Philautie*" durch den „Gedanken von Pflicht" (→Pflicht) niedergeschlagen (5:86). Der Gegenbegriff zu Arroganz ist die →Demut (*humilitas moralis*) (vgl. 6:435; 6:437).

Thomas Sören Hoffmann

Art (biologisch)

Kant unterscheidet zwischen einem genetischen und deskriptiven Artbegriff. Nach dem geneti-

schen Artbegriff gehören zwei Lebewesen zu verschiedenen „*Arten*“ oder ‚Species‘, wenn sie „Verschiedenheiten der Abstammung“ aufweisen (2:430). Kant behauptet, dass in Bezug auf die Abstammung von Lebewesen „*Art* und *Gattung* […] an sich nicht unterschieden [sind]“ (8:100 Anm.). Die der Gattung bzw. Art (Spezies) subordinierte Klasse im *genetischen* Sinne nennt Kant „*Race[]*“ oder „Abartung“ (2:430; 8:163). Damit ist ein „*Klassenunterschied der Thiere eines und desselben Stammes, so fern er unausbleiblich erblich ist*“, gemeint (8:100). Neben der ‚Race‘ umfasst die Abartung auch noch 1. die „*Spielarten*“, das sind Abartungen, die „das Unterscheidende ihrer Abartung zwar beständig erhalten und also nacharten, aber in der Vermischung mit andern nicht nothwendig halbschlächtig zeugen“, 2. die „*Varietäten*“, darunter sind Abartungen zu verstehen, die „zwar oft, aber nicht beständig nacharten“ (2:430). Werden die Lebewesen dagegen dem deskriptiven Artbegriff gemäß hinsichtlich ihrer äußerlichen Merkmale eingeteilt, dann sind Art und Gattung nicht identisch und „dieser Unterschied [findet] statt“ (8:100 Anm.). Weitere wichtige Stellen: 2:429; 8:99.

Verwandte Stichworte

Gattung (biologisch, moralisch); Menschenrassen

Philosophische Funktion

Die Unterscheidung zweier Artbegriffe ist das Resultat von Kants Bezugnahme auf eine doppelte Naturbetrachtung: einer → Naturgeschichte und einer → Naturbeschreibung. In der Naturbeschreibung werden die Lebewesen bloß hinsichtlich ihrer „Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit“ eingeteilt. Der „Wolf, der Fuchs, der Iakal, die Hyäne und der Haushund“ sind demnach Arten der Gattung „vierfüßiger Thiere“. Betrachtet man diese Lebewesen vom Standpunkt der Naturgeschichte, „so muß sich zeigen, ob [sie] verschiedene *Arten*, oder nur *Racen* seien“. Wenn jedes dieser Tiere tatsächlich „eine besondere Abstammung bedurft hat, so sind es so viel Arten; räumt man aber ein, daß sie auch von einem Stamme haben entspringen können, so sind sie nur Racen desselben“ (8:100 Anm.). Ob zwei Lebewesen also der Art nach voneinander unterschieden sind, hängt davon ab, ob sie von unterschiedlicher Abstammung sind.

Kant hebt damit die Unterscheidung zwischen Gattung und Art, wie sie in der Naturbeschreibung gilt, dem Namen nach in der Naturgeschichte auf und führt statt dessen als Subordinationsbegriff den Begriff der „Race“ oder „Abartung (progenies classifica)“ ein (8:163; vgl. 2:430). Entscheidend ist hierbei, dass derselben Rasse im Unterschied zur Art oder Spezies eine „Einheit des Stammes“ zukommt (8:99). Der Begriff „progenies“ soll anzeigen, „daß es nicht ursprüngliche, durch so vielerlei *Stämme* als Species derselben Gattung ausgetheilte, sondern sich allererst in der Folge der Zeugungen entwickelnde Charaktere“ und also „nicht verschiedene *Arten*, sondern *Abartungen*“ sind (8:164). Zwei Lebewesen gehören zur selben „*Race*“ oder „*Abartung*“, wenn sie eine „*radicale[]* Eigenthümlichkeit“ aufweisen, „die auf einen gemeinschaftlichen Abstamm Anzeige giebt“ (8:163). Der Begriff der Rasse enthält „erstlich den Begriff eines gemeinschaftlichen Stammes, zweitens *nothwendig erbliche* Charaktere des klassischen Unterschiedes der Abkömmlinge desselben voneinander“ (8:99; vgl. 8:100). Die „Klasse der Weißen“ ist also „nicht als besondere Art […] von der Schwarzen unterschieden; und es giebt gar keine *verschiedene Arten von Menschen*“, weil dadurch „die Einheit des Stammes, woraus sie hätten entspringen können abgeleugnet“ wird (8:99f.).

In seiner zehn Jahre früher erschienenen Schrift *Racen* hatte Kant den Begriff der „Abartung“ noch weiter gefasst und nicht auf „beharrliche forterbende[n] Charaktere“ eingeschränkt (8:163). Vielmehr gilt dies allein für den Begriff der Rasse (vgl. 2:430). Kants zentrale These, dass die Ausdrücke ‚Gattung‘ und ‚Art‘ in der Naturgeschichte dasselbe bezeichnen, ist kein Novum. Trotz des anders lautenden Eröffnungssatzes in *Racen*, nach dem sich die „Natureintheilung in Gattungen und Arten auf das gemeinschaftliche Gesetz der Fortpflanzung“ (2:429) gründe, und mit „Fortpflanzung“ die Naturgeschichte meint, präzisiert Kant kurz darauf, dass, wenn von der Abstammung die Rede ist, die der Gattung subordinierten Klassen nicht als verschiedene „*Arten*“, sondern „*Abartungen*“ bezeichnet werden müssen (2:430).

Weiterführende Literatur

Smith, Justin E. H.: „The Unity of the Generative

Power. Modern taxonomy and the problem of animal generation", in: Perspectives on Science 17, 2009, 78–104.

Jochen Bojanowski

Art (logisch)

Art im logischen Sinne ist die species bzw. derjenige Begriff, der unter einem höheren (superior) Begriff (Gattung, genus) und über einem niedrigeren (inferior) Begriff bzw. „[c]onceptus infimus" (24:911) steht. Der Begriff von Etwas (von dem man nicht weiter abstrahieren kann) ist die ‚höchste Gattung' (conceptus summus); die niedrigste Art (species infima) ist dagegen unbestimmbar und nur „comparativ infima" (24:911). D. h., jeder Begriff außer dem „conceptum summum" (24:911) kann in einer Hinsicht ein Genus, in einer andern Hinsicht eine Art sein. „Genus und species macht folglich an sich selbst keinen Unterschied in den Begriffen, sondern nur in der Relation der Begriffe" (24:911; vgl. KF 9:399; KF 9:611f.; 9:96f.; 24:568f.; 24:655; 24:755ff.). Weitere wichtige Stelle: KrV A 644–661 / B 672–689.

Verwandte Stichworte

Gattung (logisch, transzendental); Begriff; Einheit, systematische

Philosophische Funktion

In *KrV* spielt Art in diesem logischen Sinn eine besondere Rolle bei der Bestimmung des regulativen Gebrauchs der reinen Vernunft, unseren →Erkenntnissen „die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen" (KrV A 644 / B 672). „Daß alle Mannigfaltigkeiten einzelner Dinge die Identität der *Art* nicht ausschließen; daß die mancherlei Arten nur als verschiedentliche Bestimmungen von wenigen *Gattungen* […] behandelt werden müssen" (KrV A 651 / B 679f.), seien logische Prinzipien, deren Anwendung auf die Natur transzendentale Prinzipien der →Homogenität („*Gleichartigkeit* des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen", KrV A 657 / B 685), →Spezifikation („jede Art enthält Unterarten", KrV A 658 / B 686) und →Kontinuität („es gibt keine Arten […], die einander […] die nächsten wären", KrV A 659 / B 687) voraussetzt.

Daniel Dahlstrom

Asketik, ethische (bzw. moralische)

Kant übernimmt die antike Vorstellung von Askese als Übung zur Erlangung der Tugend und bezeichnet sie als eine „Art von Diätetik für den Menschen, sich moralisch gesund zu erhalten" (6:485). Weitere wichtige Stellen: 6:50f.; 6:484f.

Verwandte Stichworte

Epikur; Stoiker, stoisch; Eudämonismus; Tugend; Glück, Glückseligkeit

Philosophische Funktion

In der antiken Philosophie bezeichnet Askese eine Übungspraxis zur Erlangung der Tugend, d. h. des habitualisierten moralischen Gutseins. Die Idee philosophischer Übungen zur schrittweisen Selbsttransformation ist seit der Sophistik und der klassischen Philosophie (→Sokrates, →Platon, →Aristoteles) präsent, fand aber eine breite Entfaltung insbesondere in der hellenistischen Periode. Erst in christlicher Zeit vollzieht sich die Bedeutungsverschiebung des Askesebegriffs von ‚Übung' zu ‚Enthaltsamkeit, Selbstlimitierung'.

Kant nimmt in der →Tugendlehre (§ 53) auf beide Wortbedeutungen Bezug. Die antike Vorstellung bejaht er als eine „Art von Diätetik für den Menschen, sich moralisch gesund zu erhalten" (6:485). Dabei unterscheidet er zwischen „zwei Gemütsstimmungen", die für die „Regeln der Übung in der Tugend (*exercitiorum virtutis*)" maßgeblich sein sollen: das „wackere" und das „fröhliche" Gemüt (6:484). Hiermit ist einerseits die stoische Praxis des Einübens einer mutigen und furchtlosen Haltung gemeint; andererseits bedarf es nach Kant →Epikurs Idee eines fröhlichen Herzens, womit Kant die Fähigkeit meint, sich zu verschaffen, „was einen angenehmen Lebensgenuß gewährt" und dennoch „bloß moralisch" ist (6:485). Nach Kant sollen beide Haltungen aus der hellenistischen Philosophie miteinander kombiniert werden. Demgegenüber lehnt er die „Mönchsasketik" ab, weil diese „aus abergläubischer Furcht oder geheucheltem Abscheu an sich selbst mit Selbstpeinigung und Fleischeskreuzigung zu Werke geht" und nicht auf moralische Besserung, sondern „auf schwärmerische Entsündigung" abzielt (6:485). Diese zweite Form von Asketik ist nach Kant in Wahrheit sogar „nicht ohne geheimen Haß gegen

das Tugendgebot“ (6:485). Die moralische Praxis des Bereuens wird von Kant folgerichtig positiv gegen die religiöse Idee einer Selbstbestrafung abgesetzt.

Bereits in der Schrift →Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft erscheint das Thema, nämlich im Kontext der Lehre vom radikalen →Bösen: Während der „Satz vom angeborenen Bösen“ für die Auffindung der moralischen Normen belanglos sei, besitze er für die „moralische Asketik“ eine gewisse Bedeutung: Man könne „in der sittlichen Ausbildung“ nicht bei einer „uns natürlichen Unschuld“ beginnen, sondern müsse mit einem ursprünglichen Hang zum Bösen rechnen (6:50f.). Doch ist für Kant ein asketischer Übergang von einer schlechten zu einer guten Einstellung ausgeschlossen und doch geboten. Er spricht daher von einer „Zumuthung der Selbstbesserung“. Eine „Umwandlung der Gesinnung“ könne nicht dadurch zustande kommen, dass man schrittweise „vom Schlechten zum Besseren“ übergehe. Ein solcher Weg wäre vielmehr unendlich, da eine gute →Gesinnung nicht partiell, sondern unveränderlich gut sein müsse. Gleichzeitig müsse der Mensch auf die Möglichkeit einer „durch *eigene* Kraftanwendung“ verbesserten Gesinnung *hoffen* können (6:51).

Christoph Horn

assertorisch

Den Ausdruck ‚assertorisch‘ gebraucht Kant primär vor dem Hintergrund seiner Tafel der →logischen Funktionen des Urteilens in der *KrV* für eine Bestimmung der →Modalität von Urteilen. Assertorisch sind die Urteile, die man als „*wirklich* (wahr) annimmt“ (KrV A 74 / B 100), oder bei denen – gemäß der kantischen Grunddefinition von →Wahrheit – die „Übereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande“ (KrV A 58 / B 82) behauptet wird. Der Gegenstand des assertorischen Urteils wird darum nicht als ein nur möglicher Gegenstand angenommen, aber auch nicht zwingend als ein notwendiger Gegenstand. Daneben tritt der Ausdruck ‚assertorisch‘ zur Charakterisierung einer Klasse von Imperativen in der praktischen Philosophie auf, und zwar für diejenigen hypothetischen Imperative, bei denen anzunehmen sei, dass der Zweck der gebotenen Handlung faktisch bei allen Menschen gegeben ist (vgl. 4:415). Weitere wichtige Stellen: KrV A 70 / B 95; KrV A 809 / B 809f.; KrV A 822 / B 850; 9:66.

Verwandte Stichworte

Funktion, logische; Glaube; Modalität; Wahrheit; Urteil, assertorisches

Philosophische Funktion

1 Assertorisch als logische Urteilsfunktion

Wie Kant erklärt, betrifft die Bestimmung von Urteilen hinsichtlich der „Modalität“ (KrV A 74 / B 99) eine besondere Art der logischen Funktionen: Anders als bei den Funktionen der →Quantität, →Qualität und →Relation wird hierbei „nichts zum Inhalte des Urtheils“ beigetragen, sondern nur der „Wert der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt“ (KrV A 74 / B 99f.) näher festgelegt. Das gilt auch für assertorische Urteile: Mit diesen nimmt ein Erkenntnissubjekt etwas als „*wirklich* (wahr)“ an (KrV A 74 / B 100). Dies fügt dem Urteil jedoch nichts hinzu, wodurch seine Wahrheit oder Falschheit verändert werden könnte, sondern besagt, welchen modalen Status das Urteil besitzt. Im Anschluss an die logische Funktion des assertorischen Urteils entwickelt Kant eine besondere →Kategorie des Erkenntnisurteils: „*Dasein* – Nichtsein“ (KrV A 80 / B 106).

Hierbei ist die Disjunktion mit den anderen Gliedern der Einteilung, den Modalitätsfunktionen →‚problematisch‘ und →‚apodiktisch‘, nicht völlig ausschließlicher Natur. So sagt Kant zwar, dass apodiktische Urteile als notwendige Wahrheiten anzusehen sind (vgl. KrV A 74f. / B 100); doch in manchen Fällen sind auch assertorische Urteile von notwendigen Wahrheiten möglich, ja typisch: „Was reine Vernunft assertorisch urtheilt, muß (wie alles, was Vernunft erkennt) nothwendig sein, oder es ist gar nichts“ (KrV A 781 / B 809; vgl. KrV A 76 / B 101).

Gemäß der Möglichkeit, einfache Urteile durch logische Funktionen zu komplexen Urteilen zu verbinden, kann ein assertorisches Urteil Teil eines insgesamt →problematischen Urteils sein, etwa im Fall des →hypothetischen Urteils (der ‚wenn-dann‘-Verknüpfung) oder auch des →disjunktiven Urteils (der ‚oder‘-Verknüpfung): „So sind die beiden Urtheile, deren Verhältniß das hypothetische Urtheil ausmacht (*antec*. und *consequ*.), imgleichen in deren Wechselwirkung das disjunctive besteht (Glieder der Eintheilung),

insgesammt nur problematisch“ (KrV A 75 / B 100). Beispielsweise kann eine empirische Hypothese gebraucht werden, um ein gegebenes Phänomen zu erklären. Hierbei wird assertorisch geurteilt, dass das Phänomen *P* wirklich vorkommt; die Erklärungshypothese *H* hingegen stellt nur eine Möglichkeit dar. Ebenso wie die Hypothese selbst problematisch ist, wird auch die Verknüpfung ‚Wenn *H*, dann *P*‘ nicht dadurch assertorisch, dass *P* wirklich vorkommt bzw. das entsprechende Urteil wahr ist (→ Hypothese).

2 Assertorische Urteile als Glauben

Kant verbindet die Kennzeichnung eines Urteils als assertorisch auch eng mit einer Art des → Fürwahrhaltens von Urteilen, dem → Glauben (vgl. 9:66). Das Fürwahrhalten besteht hier darin, dass man die Wirklichkeit eines Gegenstandes oder Sachverhalts „subjectiv zureichend“ für wahr hält, aber dafür keine objektiv hinreichenden Gründe hat (KrV A 822 / B 850; anders als bei → Wissen/ → Gewissheit).

Diese Charakterisierung ist jedoch nicht ohne Schwierigkeiten. So ist unklar, warum es gerade in dem Fall, wo man etwas als tatsächlich wahr beurteilt, niemals möglich sein soll, dass man dafür keine objektiv hinreichenden Gründe haben können sollte. Kants Begriff des Glaubens ist auch eher auf spezielle Fälle wie den des religiösen Glaubens gerichtet. Auch deckt sich bei der Parallelisierung der zwei Unterscheidungen von problematisch/assertorisch/notwendig und Meinen/Glauben/Wissen etwa der Fall des Wissens oder der Gewissheit nicht mit dem notwendiger Wahrheiten. Gewissheit hält Kant auch im Bereich nicht-notwendiger, empirischer Wahrheiten für erreichbar (vgl. KrV B XXII Anm.; 9:66).

3 Assertorisch als Eigenschaft von Imperativen

In abgeleiteter Weise verwendet Kant den Ausdruck „assertorisch“ zudem in seiner praktischen Philosophie zur Charakterisierung einer Klasse → hypothetischer Imperative: Ein Imperativ ist ein „assertorisch-praktisches Princip“ (4:415), wenn er sich auf das menschliche Streben nach → Glück bezieht, Mittel zur Realisierung dieses → Zwecks angibt und dazu auffordert, diese Mittel durch das Handeln zu bewirken.

Die Übertragung dieser Begriffe aus der theoretischen in die praktische Philosophie ist jedoch problematisch. Was macht nämlich den assertorischen Charakter eines solchen Imperativs aus? Der im Antecedens angenommene Zweck der Handlung? Oder der jeweilige hypothetische Imperativ insgesamt, also eine Regel der Form ‚Wenn Du glücklich sein willst, musst Du *H* tun‘? Für letzteres spricht, dass so ein Imperativ einen kausalen Zweck-Mittel-Zusammenhang ausdrückt, der faktisch entweder besteht oder nicht besteht und daher ‚assertorisch‘ genannt werden kann. Dies wäre dann jedoch auch von der anderen Klasse hypothetischer Imperative zu sagen, den „problematisch“ (4:415) gültigen, → technischen Vorschriften zur Erreichung beliebiger Zwecke. Daher liegt es nahe, den assertorischen Charakter der assertorischen hypothetischen Imperative darin zu sehen, dass sie einen im emphatischen Sinne wirklichen Zweck betreffen, eben das nach Kants Auffassung bei allen Menschen faktisch vorhandene Glücksstreben (im Unterschied zu den „allerlei beliebigen“ (4:415) Zwecken, die im Antezedens eines problematisch-praktischen hypothetischen Imperativs auftreten). Kant beschreibt die hypothetischen Imperative insgesamt jedenfalls auch so, dass sie kaum von theoretischen Urteilen zu unterscheiden sind, spricht etwa von einem solchen Prinzip als einem „Satz“ (4:420; vgl. 4:444). Damit wird jedoch nicht deutlich, inwiefern man es mit Geboten oder Imperativen zu tun hat (vgl. Patzig, *Formen*).

Weiterführende Literatur

Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel, Frankfurt/M.: Klostermann 1995.

Thomas Sturm

Assoziation

Assoziation ist eine Form der Verbindung von Vorstellungen und eine empirisch beobachtbare Wirkung der Einbildungskraft. Sie betrifft Vorstellungsfolgen und vollzieht sich in der Zeit. Sie ist Ergebnis von Gewohnheiten und verbindet Vorstellungen (im Gegensatz zur objektiven Gegenstandserkenntnis) nicht in einer objektiv notwendigen Ordnung. Wichtige Stellen: KrV A 112f.; KrV B 152; KrV B 794f.; 5:351ff.; 4:257f.; 7:176f.

Verwandte Stichworte
Affinität; Apperzeption; Dichtungsvermögen; Einbildungskraft

Historischer Kontext
→Locke (vgl. *Essay*, II.33) und →Hume (vgl. *Treatise*, 1.1.5) stimmen darin überein, dass sich die Assoziation von Vorstellungen einer entsprechenden →Gewohnheit verdankt. Diese Gewöhnung kann so weit gehen, dass assoziierte Vorstellungen zu einer einzigen (komplexen) Vorstellung zusammengefasst werden. Locke vermutet, dass diese Gewöhnung auf habitualisierten Bewegungen unserer ‚animal spirits' beruht und damit eine materielle Basis hat.

Während jedoch Locke Assoziation ausdrücklich als nichtrationale und damit defiziente Form der Vorstellungsverknüpfung begreift, sieht Hume in ihr die Basis für alle kognitiv relevanten mentalen Prozesse. Sie gehorcht drei Prinzipien: Vorstellungen werden assoziiert, weil sie sich ähneln, weil sie zeitlich oder räumlich benachbart sind oder weil wir sie als Ursache und Wirkung auffassen. Hume begreift Assoziation damit als einheitliches Erklärungsprinzip, dessen Analyse im Bereich des Mentalen ähnliche Erkenntnisse zeitigt wie die der Gravitation in →Newtons Physik und es uns erlaubt, höherstufige Erkenntnisprozesse auf sie zurückzuführen.

In der britischen Psychologie des 18. Jahrhunderts wurden diese Ansätze zu einer auf dem Begriff der Assoziation fußenden Seelenkunde erweitert (Hartley, →Priestley), die auch in Deutschland rezipiert wurde und deren Kerngedanke darin bestand, Vorstellungen als Resultat einer physischen Veränderung des Gehirns aufzufassen (und damit als ‚materielle Ideen'). Diese Grundannahme wird in Deutschland z. B. von Johann Nicolas →Tetens in seinen 1777 entstandenen „*Philosophischen Versuchen über die Natur des Menschen und ihre Entwicklung*" geteilt (vgl. Tetens, *Philosophische Versuche*, Bd. I, S. 16f.). Überdies akzeptiert er auch zwei der humeschen Prinzipien als „Gesetz der Association", nämlich Gewohnheit und Ähnlichkeit (Tetens, *Philosophische Versuche*, Bd. 1, S. 109). Allerdings verwahrt er sich gegen Humes Anspruch, dass Assoziation als kognitive Grundfähigkeit anzusehen sei, aus der heraus alle weiteren Leistungen des Menschen erklärt werden können (vgl. Tetens, *Philosophische Versuche*, Bd. 1, S. 110f.). Der Geltungsbereich des Gesetzes der Assoziation ist auf die ‚Phantasie' beschränkt, jene Funktion unseres Geistes, die Kant als →reproduktive Einbildungskraft bezeichnet. Weder die Wirkung der ‚bildenden Dichtkraft' (der produktiven Einbildungskraft) noch höherstufige kognitive Leistungen können allein durch Assoziation erklärt werden (vgl. Tetens, *Philosophische Versuche*, Bd. 1, S. 112f.).

Philosophische Funktion
1 Psychologie und Anthropologie
Kant zufolge kann menschliches Verhalten ohne Hypothesen über seine mögliche physiologische Basis (zumindest in ‚pragmatischer' Hinsicht) zureichend erklärt werden. Fragen der Assoziation werden v. a. im Zusammenhang mit der Einbildungskraft und den mit ihr verbundenen Vermögen (Erinnerungsvermögen und Dichtungsvermögen) erörtert. Assoziation ist eine „Angewohnheit im Gemüth": „[…] empirische Vorstellungen, die nach einander oft folgen, bewirken eine Angewohnheit im Gemüth, wenn die eine erzeugt wird, die andere auch entstehen zu lassen" (7:176). Dieses ‚Gesetz der Assoziation' ist allerdings differenziert zu betrachten: So kann das bildende Dichtungsvermögen auch Vorstellungen verknüpfen, die zuvor räumlich benachbart waren (vgl. 7:174). Ein neues Element im Vergleich zum zuvor erreichten Diskussionstand ist zudem eine Form der Assoziation, die auf einer „Verwandtschaft aus der gemeinschaftlichen Abstammung der Vorstellungen von einander" (7:174) beruht, die Kant auch als Affinität bezeichnet (zu diesem Begriff und seinem Zusammenhang mit dem der Assoziation vgl. Carl, *Deduktion in der ersten Auflage*, S. 194ff. und die dort angegebene Literatur).

2 Erkenntnistheorie
Die *KrV* thematisiert Assoziation vorrangig als einen bloß subjektiven Vollzug, dessen Verhältnis zur Objektivität garantierenden Vorstellungsverknüpfung im Erkenntnisurteil eigens zu klären ist. Ein Vergleich der beiden Fassungen der →transzendentalen Deduktion in der ersten (A) bzw. zweiten Auflage (B) der *KrV* belegt, dass dieses Verhältnis unterschiedlich dargestellt wird. Während in der A-Deduktion Assoziation als unverzichtbares Element der Erkenntnis angesehen wird, gehört sie nach der transzendentalen De-

duktion B nicht zur →Transzendentalphilosophie, sondern lediglich zur →Psychologie.

In der A-Deduktion wird Assoziation als der „subjective[] und *empirische[]* Grund der Reproduction [von Vorstellungen]" und damit als ein Ordnungsfaktor eingeführt, der verhindert, dass Vorstellungen nur als „regellose Haufen" zusammenstehen (KrV A 121). Ein solcher subjektiver Grund der Reproduktion von Vorstellungen wird von Kant auch als „empirische Regel der *Association*" bezeichnet (KrV A 112). Diese empirische Regel ist ihrerseits nur deswegen möglich, weil es eine Verwandtschaft von Vorstellungen dem Grunde nach gibt, die sie ermöglicht und die von Kant – ähnlich wie in der *Anthropologie* – als Affinität bezeichnet wird. Diese „durchgängige Affinität der Erscheinungen" (KrV A 113) beruht, wie Kant im Weiteren argumentiert, auf der Apperzeption von Vorstellungen. Die transzendentale Deduktion A betrachtet also Assoziationsleistungen der Einbildungskraft als grundlegend für Erkenntnis, sofern sie als empirisch beobachtbare Phänomene auf transzendentale Leistungen zurückgeführt werden können und mit diesen im Zusammenhang stehen (vgl. Aquila, *Matter, Form*, S. 76ff.).

Diese Bewertung wird in der transzendentalen Deduktion B grundlegend revidiert. Kant schränkt Assoziation (in Übereinstimmung mit dem ‚Gesetz der Assoziation' der *Anthropologie*) auf Leistungen der reproduktiven Einbildungskraft ein und stellt fest, dass diese empirischen Gesetzen unterworfen ist und deswegen Gegenstand nur der Psychologie, nicht aber der Transzendentalphilosophie sein kann (vgl. KrV B 152). Dies ist deswegen der Fall, weil Assoziation keine objektiv gültigen Vorstellungsverhältnisse erzeugen kann, wie sie in der „*nothwendigen Einheit* der Apperception" erzeugt und im Urteil ausgedrückt werden (KrV B 142).

So erklärt sich auch Kants Kritik an Humes Projekt, alle kognitiven Leistungen auf Assoziation zurückzuführen. Ein solches Vorhaben hat die inakzeptable Konsequenz, dass die im Urteil behauptete objektive Notwendigkeit z. B. einer Verknüpfung von Ursache und Wirkung in Wahrheit illusionär wäre. Assoziative Vorstellungsverknüpfungen werden von uns durch Gewohnheit erworben und geben damit keinen Aufschluss über den Gegenstand der Erkenntnis (vgl. 4:257f.). Während Vorstellungen deswegen Vorstellungen von Gegenständen sind, weil sie als solche vom Verstand nach objektiv gültigen Regeln verknüpft werden, behauptet Hume, dass diese Verknüpfung assoziativ und also nur subjektiv gültig ist (vgl. KrV B 794f.).

3 Ästhetik

Nicht nur im Erkennen, sondern auch in ästhetischen Urteilen ist die produktive Einbildungskraft – anders als die reproduktive – nicht an Gesetze der Assoziation gebunden. Mit ihrer Hilfe können wir Erfahrung transformieren und zwar nach „analogischen Gesetzen" (5:314). Diese Unabhängigkeit ist der Grund dafür, dass der in der Erfahrung vorfindliche Stoff „von uns zu etwas ganz anderem, nämlich dem, was die Natur übertrifft, verarbeitet werden kann" (5:314).

Assoziation ist auch das für die Verwendung von sogenannten →‚*Hypotyposen*' ausschlaggebende subjektive Moment: Sowohl im schematischen wie auch im symbolischen Gebrauch des Bezeichnungsvermögens verknüpfen wir Begriffe oder Vernunftideen mit ihnen korrespondierenden Anschauungen. Diese Verknüpfung ist gemeinhin assoziativ (vgl. 5:351). Sofern die Urteilskraft das Schöne als Symbol des Sittlichen betrachtet, ist dies ein Fall analogischer Erkenntnis, der nicht auf Assoziation, sondern auf Selbstbestimmung der Urteilskraft beruht (vgl. 5:351ff.).

Vor diesem Hintergrund wird auch deutlich, warum Kant die Assoziationsgebundenheit der →Musik zum Anlass nimmt, sie in der Hierarchie der Künste an unterster Stelle anzusiedeln. Sie regt zwar zum „Gedankenspiel" (5:328) an. Dieses aber ist Wirkung einer „gleichsam mechanischen Association" (5:328).

4 Interpretation

Die Frage, ob die Mitwirkung der Einbildungskraft am Zustandekommen eines Erkenntnisurteils zutreffend als Assoziation zu charakterisieren ist, ist eines der Schlüsselprobleme für die vergleichende Interpretation beider Fassungen der transzendentalen Deduktion. Die transzendentale Deduktion A schreibt der Einbildungskraft die Fähigkeit zu begriffsgeleiteter Assoziation von Vorstellungen zu und unterstellt damit die Möglichkeit einer Erkenntnis von (intentionalen) Gegenständen durch Einbildungskraft (vgl. Hoppe, *Synthesis bei Kant*, S. 102f., skeptisch Thöle, *Problem der Gesetzmä-*

ßigkeit, S. 220ff.). Die transzendentale Deduktion B beharrt demgegenüber darauf, dass Assoziation ein Problem allein der Psychologie sei – ein Gedanke, der auch noch in der Bewertung der Assoziation als ‚gleichsam mechanisch' in Kants → Ästhetik durchscheint und der durch die physiologischen Erklärungen der Assoziation veranlasst zu sein scheint, wie sie schon bei Locke angedeutet werden.

Weiterführende Literatur

Aquila, Richard E.: „Matter, Form, and Imaginative Association in Sensory Intuition", in: Ouden, Bernard den (Hg.): New Essays on Kant, New York: Peter Lang 1987 (American University Studies, Bd. 20), 73–110.

Carl, Wolfgang: Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, Frankfurt/M.: Klostermann 1992.

Hoppe, Hansgeorg: Synthesis bei Kant: das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandbeziehung in der „Kritik der reinen Vernunft", Berlin: de Gruyter 1983.

Tetens, Johann Nicolas: Philosophische Versuche über die Natur und ihre Entwicklung, Leipzig 1777 (Nachdruck Hildesheim: 1979).

Thöle, Bernhard: Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur, Berlin: de Gruyter 1991.

Stefan Heßbrüggen-Walter

Ästhetik

Unter Ästhetik versteht Kant die Lehre von der Sinnlichkeit, d. h. die Lehre davon, „wie das Subjekt afficirt wird" (20:221). Kant unterscheidet zwischen der „*transscendentalen Ästhetik*" (20:223) und der „*Ästhetik* der reflectirenden Urtheilskraft" (20:249). Die „*transscendentale Ästhetik*" ist die „Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit *a priori*" (KrV A 21 / B 35). Hier bedeutet „Sinnlichkeit" (KrV A 21 / B 35) das Vermögen der reinen und empirischen Anschauung. Die „Ästhetik der reflektierenden Urteilskraft" (5:199) betrifft dagegen die „Sinnlichkeit" als das Vermögen, bestimmte Gefühle zu empfinden (5:90). Die anschaulichen oder gefühlsmäßigen Erlebnisse, mit denen es die Ästhetik zu tun hat, nennt Kant auch „ästhetische Vorstellungsart[en]" (20:222). Dieser Ausdruck ist für Kant zweideutig: „Es bleibt [...] immer eine unvermeidliche Zweideutigkeit in dem Ausdrucke einer ästhetischen Vorstellungsart, wenn man darunter bald diejenige versteht, welche das Gefühl der Lust und Unlust erregt, bald diejenige, welche blos das Erkenntnißvermögen angeht, so fern darin sinnliche Anschauung angetroffen wird, die uns die Gegenstände nur als Erscheinungen erkennen läßt" (20:222). Entsprechend zweideutig verwendet Kant den Ausdruck ‚Ästhetik'. Unter dem Titel der „*Kritik der ästhetischen Urtheilskraft*" (5:199ff.) beschäftigt sich Kant mit den Urteilen über das Schöne und Erhabene. Wenn er in Bezug auf diesen Teil seiner Transzendentalphilosophie von Ästhetik spricht, verwendet er diesen Ausdruck so, wie ihn vor ihm schon → Alexander Gottlieb Baumgarten verwendet hatte und wie er heute noch geläufig ist. Weitere wichtige Stellen: KrV B 35f. Anm.; 6:406; 9:15.

Verwandte Stichworte

Gefühl; Genie; Geschmack; Kunst

Vorgeschichte und historischer Kontext

Mit den Gefühlen, die das Erhabene und das Schöne uns erleben lassen, beschäftigt sich Kant schon in seiner vorkritischen Schrift *Beobachtungen* (1764). In dieser Schrift versteht er diese Gefühle als angenehme Gefühle, unterscheidet sie aber von den angenehmen Gefühlen, wie sie auch Tiere haben können (vgl. 2:208). Den Geschmack als das Vermögen, angesichts schöner Gegenstände ästhetische Gefühle zu empfinden, hält Kant in dieser Zeit noch für ein rein sinnliches Vermögen, das subjektiv und wandelbar ist. Die Untersuchung des Geschmacks sei ihrer Methode nach empirisch und gehöre zu den Aufgaben der Psychologie. Dabei beruft er sich auf → Henry Lord Kames Home (vgl. 9:15; 16:27). Kant hält eine wissenschaftliche Ästhetik, wie sie Alexander Gottlieb Baumgarten in seiner „*Aesthetica*" (1750 u. 1758) in Form einer Theorie der sinnlichen Erkenntnis glaubte entwickelt zu haben, für unmöglich. 1781, in der *KrV A*, schreibt Kant in einer Fußnote zu seiner Definition der „transzendentalen Ästhetik": „Die Deutschen sind die einzigen, welche sich jetzt des Worts Ästhetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andre Kritik des Geschmacks heißen. Es liegt hier eine verfehlte Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyst *Baumgarten*

faßte, die kritische Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Bemühung ist vergeblich. Denn gedachte Regeln oder Kriterien sind ihren Quellen nach blos empirisch, und können also niemals zu Gesetzen *a priori* dienen, wornach sich unser Geschmacksurtheil richten müßte, vielmehr macht das letztere den eigentlichen Probirstein der Richtigkeit des ersteren aus“ (KrV A 21 Anm.) In der Zeit zwischen 1781 und 1787, dem Erscheinungsjahr der *KrV B*, hat Kant seine Auffassung von der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Ästhetik geändert. Er modifiziert die zitierte Fußnote: Es ist nun von „vornehmsten Quellen“ und „bestimmten *Gesetzen*“ die Rede (KrV B 35 Anm.).

Philosophische Funktion

1 Kants Ästhetik

Kants Ästhetik, seine Theorie des Schönen und Erhabenen, bildet den ersten Teil der 1790 erschienenen *KU*. Den Ausdruck „Kritik des Geschmacks“ verwendet Kant in dieser Schrift als Titel für das Teilprojekt der Theorie des Schönen und seiner ästhetischen Beurteilung (5:216; 5:227; 5:278; 5:286; 5:337; 5:346). Denn nun begreift Kant den Geschmack als eine Funktion der reflektierenden Urteilskraft. Der Geschmack bleibt für Kant ein sinnliches, wenn auch nicht mehr rein sinnliches Vermögen, den ästhetischen Gefühlen liegen nun nicht mehr allein Reizzustände, sondern auch intellektuelle Leistungen zugrunde.

2 Die Theorie des Schönen

Dem reinen Geschmacksurteil ‚Dies ist schön‘ liegt eine sinnliche Wahrnehmung des Gegenstandes zugrunde, auf den sich das Demonstrativpronomen ‚Dies‘ bezieht. Dieser Gegenstand wird aber nicht begrifflich bestimmt. Vielmehr wird er zum Gegenstand einer ästhetischen Reflexion. Diese Reflexion beschreibt Kant als ein „*freie[s] Spiel[]* der Erkenntnißvermögen“ (5:217), der Einbildungskraft und des Verstandes. Die Harmonie beider Vermögen, die sich in diesem freien und sich wechselseitig belebenden Spiel einstellt, wird von Menschen als ein „*Wohlgefallen […] ohne alles Interesse*“ erlebt (5:204). Wenn wir einen Gegenstand wahrnehmen und dabei ein interesseloses Wohlgefallen erleben, beurteilen wir diesen Gegenstand als schön. Schönheit, wie Kant sie nun versteht, ist keine besondere Art von Annehmlichkeit und ihre Beurteilung ist nicht privatgültig, sondern allgemeingültig. Wichtig ist in diesem Zusammenhang vor allem, dass das Prädikat ‚schön‘, wie Kant es versteht, kein objektiver Begriff ist.

Die Begriffslosigkeit der Geschmacksurteile führt zu einer zweifachen Schwierigkeit. Zum einen muss der von Geschmacksurteilen erhobene Anspruch auf allgemeine Gültigkeit begründet werden, ohne die Begriffslosigkeit dieser Urteile zu unterlaufen und sie zu Erkenntnisurteilen zu machen. Zum anderen scheinen nur Naturgegenstände schön sein zu können, nicht aber Kunstwerke. Denn Kunstwerke sind Artefakte, und Artefakte werden normalerweise von Menschen nach einer begrifflichen Regel hergestellt. Die begriffliche Beschreibbarkeit eines Artefakts steht seiner Schönheit entgegen, denn Schönheit kann nur in begriffsloser Reflexion erfasst werden. Kant findet eine Lösung für beide Schwierigkeiten. Er verteidigt die These, dass reine Geschmacksurteile zu Recht mit einem Anspruch auf allgemeine Gültigkeit verbunden werden, ohne ihre Begriffslosigkeit aufzugeben. Wir dürfen unsere Geschmacksurteile anderen ‚ansinnen‘, können sie aber nicht beweisen (vgl. 5:216; 5:330). Um zu erklären, dass auch Kunstwerke schön sein können, entwickelt Kant seine Genietheorie. Er definiert das Genie als „die angeborene Gemüthsanlage (*ingenium*), *durch welche* die Natur der Kunst die Regel giebt“ (5:307). Diese Regel der Natur, die das künstlerische Schaffen anleitet, lässt sich nicht auf einen objektiven Begriff bringen: Es ist eine Regel, „die man nicht angeben kann“ (5:237).

Kant entwickelt seine Theorie des Schönen zunächst als Theorie schöner Naturgegenstände. Seine Genietheorie erlaubt ihm jedoch, diese Theorie um eine Theorie der schönen Kunst zu erweitern. Beiden Teiltheorien liegt ein einheitliches Verständnis von Schönheit zugrunde. In der ästhetischen Erfahrung wird der Gegensatz zwischen Natur und Kunst überwunden: „Die Natur war schön, wenn sie zugleich als Kunst aussah; und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewußt sind, sie sei Kunst, und sie uns doch als Natur aussieht“ (5:306).

3 Die Theorie des Erhabenen

Der Theorie des Erhabenen widmet Kant im ersten Teil der *KU* weniger Raum als der Theorie des

Schönen, weil „der Begriff des Erhabenen der Natur bei weitem nicht so wichtig und an Folgen reichhaltig sei, als der des Schönen in derselben“ (5:246). Wie das Schöne ist auch das Erhabene Gegenstand eines ästhetischen Urteils, das auf einer Leistung der reflektierenden Urteilskraft beruht, die als Gefühl bewusst ist. Allerdings vermeidet Kant in diesem Zusammenhang den Ausdruck →‚Geschmacksurteil‘. An der Beurteilung des Erhabenen sind Einbildungskraft und Vernunft beteiligt. Das Erhabene, wie Kant es versteht, ist vornehmlich ein Naturphänomen. Was die Kunst betrifft, so wird das Erhabene in ihr „immer auf die Bedingungen der Übereinstimmung mit der Natur eingeschränkt“ (5:245). Es sind allerdings nicht eigentlich Naturgegenstände, die erhaben sind; erhaben sind die Gefühle, die sie uns erleben lassen und die wir dann auf sie projizieren. Kant spricht davon, dass diese Gegenstände „zur Darstellung einer Erhabenheit tauglich“ sind (5:245).

Kant unterscheidet zwischen dem „*Mathematisch-Erhabenen*“ (5:248) und dem „*Dynamisch-Erhabenen*“ (5:260). *Mathematisch-erhaben* „nennen wir das, was *schlechthin groß* ist“ (5:248), z. B. den bestirnten Himmel oder den weiten Ozean (vgl. 5:254f.). Hier bezieht die Einbildungskraft einen wahrgenommenen Naturgegenstand auf die Idee desjenigen, „*mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist*“ (5:250), also auf eine Idee der theoretischen Vernunft von einer absoluten Totalität der Größe. *Dynamisch-erhaben* dagegen nennen wir die Natur, wenn sie uns Furcht erregend erscheint und wir uns angesichts ihrer Macht schwach fühlen. Kant nennt als Beispiele „am Himmel sich aufthürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend“, den „gränzenlose[n] Ocean, in Empörung gesetzt“, „Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung“, „ein[en] hohe[n] Wasserfall eines mächtigen Flusses“ u. a. (5:261). Die Furcht einflößende Erfahrung einer übermächtigen Natur ist jedoch die Erfahrung eines Menschen, der sich als frei versteht. Erfahrungen der erhabenen Natur sind auch Selbsterfahrungen des Menschen: Menschen erfahren sich als klein und machtlos im Vergleich mit der unendlichen und übermächtigen Natur. Die entsprechenden Gefühle der Unterlegenheit und Ohnmacht sind an sich Gefühle der Unlust. Aber die Gefühle, die uns veranlassen, Naturgegenstände als erhaben zu beurteilen, sind nicht bloß negativ: Denn wir erfahren in diesen Gefühlen uns selbst als vernunftbegabte Wesen, und im Blick auf das sittliche Bewusstsein sind wir uns unserer Freiheit und intellektuellen Überlegenheit gegenüber der zerstörerischen Macht der Natur bewusst (vgl. § 28 *KU*, 5:260ff.).

4 Die Ästhetik als Teil der KU

Die Gründe dafür, die Ästhetik nicht allein als „Kritik des Geschmacks“, sondern als Teil einer „Kritik der Urtheilskraft“ zu entwickeln, erläutert Kant vor allem in den beiden Einleitungen in die *KU* (5:171–197 und 20:195–251). Kant definiert die Urteilskraft als das „Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken“ (5:179). Er unterscheidet zwischen der bestimmenden und der reflektierenden Urteilskraft. Die Urteilskraft ist reflektierend, wenn sie über ein anschaulich gegebenes Mannigfaltiges reflektiert in der Absicht, einen geeigneten Begriff zu dessen Bestimmung zu finden. In ihrer ästhetischen Reflexion vergleicht die Urteilskraft nicht anschaulich gegebene Vorstellungen verschiedener Gegenstände, um das zu finden, was ihnen gemeinsam ist, dieses Gemeinsame von den Einzelvorstellungen zu abstrahieren und einen entsprechenden Begriff zu bilden. Vielmehr konzentriert sie sich in ihrer ästhetischen Reflexion allein auf die anschauliche Vorstellung eines einzelnen Gegenstandes und bezieht sie nur auf die allgemeinen Bedingungen einer Erkenntnis. Die begriffliche Bestimmung eines Einzelnen als solchen ist jedoch nicht möglich, denn für Kant sind Begriffe von Gegenständen wesentlich allgemeine Vorstellungen. Dass es in der ästhetischen Reflexion über die anschauliche Vorstellung eines Gegenstandes nicht zu einer begrifflichen Bestimmung desselben kommt, ist daher nicht verwunderlich. Bemerkenswert ist vielmehr, dass die Urteilskraft in ihrer ästhetischen Reflexion nicht bloß zum Scheitern verurteilt ist. Kant erklärt dies durch die folgende Überlegung: Die Urteilskraft verfährt in ihrer ästhetischen Reflexion nach einem Prinzip a priori, das im Unterschied zu den Verstandesgrundsätzen in Bezug auf die Natur nicht bestimmend ist. Es ist dies das Prinzip der „Zweckmäßigkeit der Natur für unsere Erkenntnißvermögen und ihren Gebrauch“ (5:182). Wenn wir in unserer ästhetischen Reflexion über einen Gegenstand positive Gefühle erleben, so offenbart

sich uns in diesen Gefühlen eine Angemessenheit der Natur zu unseren Vermögen der theoretischen und praktischen Erkenntnis. Im Schönen erleben wir somit die Angemessenheit der Natur für unsere Erkenntnisvermögen, im Erhabenen erleben wir unsere moralische Freiheit und die Natur als einen Ort, an dem sich diese Freiheit darstellen lässt.

5 Die Funktion der „Kritik der Urteilskraft" in Kants System der Transzendentalphilosophie

Die Erkenntnisbedingungen, deren Erfülltsein der *KU* zufolge nicht anhand einer begrifflich bestimmten Erkenntnis eines Gegenstandes bewiesen, aber angesichts schöner und erhabener Naturgegenstände erlebt werden kann, hatte Kant in der *KrV* nur teilweise und am Rande thematisiert (vgl. KrV A 100 und die „*Transscendentale Methodenlehre*", KrV A 705–856 / B 733–884). In diesem Sinne stellt Kants Ästhetik eine Ergänzung seiner Theorie der Bedingungen empirischer und moralischer Erkenntnis dar. In den Einleitungen in die *KU* schreibt Kant dieser dritten Kritik aber auch die Funktion zu, seine Theorie der Naturerkenntnis und seine Theorie der Moralität und Freiheit zu einem Ganzen zu verbinden. In diesem Zusammenhang kommt seiner Theorie des Schönen eine Schlüsselrolle zu. Denn im Schönen offenbart sich uns an erkennbaren Naturgegenständen eine zweckmäßige Ordnung, die wir zwar nicht erkennen können, von der jedoch die Möglichkeit empirischer Naturerkenntnis und die Verwirklichung von Freiheit und Moralität in der natürlichen Welt abhängen.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry: Kant's Theory of Taste: A Reading of the „Critique of Aesthetic Judgment", Cambridge: CUP 2001.

Fricke, Christel: Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils, Berlin: de Gruyter 1990.

Ginsborg, Hannah: The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition, New York: Garland 1990.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Taste, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1979.

Kulenkampff, Jens: Kants Logik des ästhetischen Urteils, Frankfurt/M.: Klostermann 1978 (2. erw. Aufl. 1994).

Recki, Birgit: Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant, Frankfurt/M.: Klostermann 2001.

Wieland, Wolfgang: Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft, Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2001.

Christel Fricke

Ästhetik der reinen praktischen Vernunft

Die Ästhetik der reinen praktischen Vernunft umfasst den Teil von Kants moralischer Theorie, der die moralische Sinnlichkeit oder → Rezeptivität, d. h. die: „*subjektive[n]* Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff" (6:399) behandelt, die im (bzw. in unserer Anlage zum) → moralischen Gefühl verwirklicht ist. Weitere wichtige Stellen: 4:460; 5:16; 5:71–89; 5:89–90; 6:211 Anm.; 6:399–403.

Verwandte Stichworte

Achtung, Achtung für das Gesetz; Ästhetik; Gefühl, moralisches

Philosophische Funktion

Aus Gründen, die die Unterschiede der praktischen und der theoretischen Vernunft betreffen und die in der *KpV* (vgl. 5:16; 5:89–90) gegeben werden, bildet die Ästhetik der reinen praktischen Vernunft (*nicht zu verwechseln mit* einer „Ästhetik der Sitten", einer subjektiven Darstellung des moralischen Gesetzes, gestaltet zur Erweckung von Gefühlen: 6:406) den abschließenden Teil der → Analytik der reinen praktischen Vernunft. In *KpV* umfasst sie das dritte Hauptstück des ersten Teils des ersten Buches, das mit *Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft* betitelt ist. Während es in der → Ästhetik der theoretischen Vernunft um die Bedingungen der Anschauung geht, geht es in der Ästhetik der reinen praktischen Vernunft um die apriorischen begrifflichen Bedingungen des Gefühls und somit um das → moralische Gefühl, oder, wie Kant es formuliert, um die Art und Weise, in der „das moralische Gesetz Triebfeder werde" (5:72). Die Ästhetik der reinen praktischen Vernunft *behandelt*: „die *subjective* Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt" (4:460), aber da die Art, in der das → moralische

Gesetz diese Kausalität ausübt – und somit überhaupt die Möglichkeit einer moralischen Sinnlichkeit – nicht erklärt werden kann (vgl. 4:460; 5:80), ist ihre Aufgabe entsprechend auf die nähere Ausführung der Phänomenologie der moralischen Motivation beschränkt. In *KpV* (vgl. 5:71–89) analysiert Kant die verschiedenen (negativen und positiven) Formen des moralischen Gefühls, die den Schmerz der Niederschlagung der Neigung und → Selbstliebe (→ Demütigung), die → Achtung *vor dem moralischen Gesetz und das Gefühl seiner* Erhabenheit *und die Selbstbilligung* beinhalten. In *MST* (vgl. 6:399–403) diskutiert Kant die vier „[ä]sthetische[n] Vorbegriffe" (6:399) der moralischen Empfänglichkeit: → moralisches Gefühl (in dem spezifischen Sinne der Empfänglichkeit für Lust und Unlust), → Gewissen, → Nächstenliebe und → Selbstschätzung. Er beschreibt diese als ursprüngliche oder „natürliche Gemüthsanlagen (praedispositio)" (6:399) und legt dar, dass es für sie, als subjektive Bedingungen unserer Verpflichtung, nicht verpflichtend sein kann, sie zu erwerben.

Weiterführende Literatur

Beck, Lewis White: A Commentary on Kant's „Critique of Practical Reason", Cambridge: Cambridge University Press 1960, insbes. Kap. 12, 209–236; deutsch: Kants „Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar, München: Fink 1995.

Reath, Andrews: „Kant's Theory of Moral Sensibility", in: Kant-Studien 80, 1989, 284–302; wiederabgedruckt in: ders.: Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory, Oxford: Oxford University Press 2006, Kap. 1, 8–32.

Sebastian Gardner
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Ästhetik der Sitten

Unter einer Ästhetik der Sitten versteht Kant eine „subjective Darstellung" der Metaphysik der Sitten, „wo die Gefühle, welche die nöthigende Kraft des moralischen Gesetzes begleiten, jener ihre Wirksamkeit empfindbar machen (z. B. Ekel, Grauen etc., welche den moralischen Widerwillen versinnlichen), um der *blos*-sinnlichen Anreizung den Vorrang abzugewinnen" (6:406). Einzige Stelle: 6:406.

Verwandte Stichworte

Ästhetik; Ästhetik der reinen praktischen Vernunft; Metaphysik der Sitten

Philosophische Funktion

Kant verwendet den Ausdruck einer ‚Ästhetik der Sitten' nur an einer einzigen Stelle seines Werkes (vgl. 6:406). In der Einleitung zur *MST* stellt Kant „[ä]sthetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt" vor (6:399). Er analysiert sie als „natürliche Gemüthsanlagen (praedispositio) durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden" (6:399). Angesprochen sind Dispositionen, durch moralische Begriffe der Vernunft „ästhetisch" (6:399) oder sinnlich berührt zu werden. Phänomene wie → moralisches Gefühl, → Gewissen oder → Achtung zählen zu ihnen. Ohne dass moralische Begriffe den Menschen als sinnlich-empfindliches Wesen ästhetisch zu berühren oder „afficiren" vermöchten (6:399), könnte es nach Kant gar keine gelebte → Sittlichkeit geben. Es bliebe dann beim moralischen Räsonieren, und auch dieses würde in Ermangelung gelebter Praxis absterben (vgl. 6:400). Darauf beruht die Idee einer Ästhetik der Sitten als Darstellung der Wirkung, die moralische Gesetze auf die Sinnlichkeit ausüben.

Weiterführende Literatur

Recki, Birgit: Ästhetik der Sitten, Frankfurt/M.: Klostermann 2001.

Beatrix Himmelmann

Ästhetik, transzendentale

Kant definiert die transzendentale Ästhetik als „eine Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit *a priori*" (KrV A 21 / B 35). Die transzendentale Ästhetik ist die philosophische Lehre von den elementaren Funktionen des menschlichen Anschauungsvermögens und arbeitet den Beitrag heraus, den dieses Vermögen zur Erkenntnis leistet. Weitere wichtige Stellen: KrV A 19ff. / B 33ff.; KrV A 41ff. / B 59ff.; KrV B 148; 20:221f.; 22:37; 28:575f.

Verwandte Stichworte

Sinnlichkeit; Raum und Zeit (Anschauungsfor-

men); Transzendentalphilosophie; Wahrnehmung

Philosophische Funktion

1 Stellenwert der transzendentalen Ästhetik in der KrV

In der *Transzendentalen Elementarlehre* (KrV A 19ff. / B 33ff.) seiner *KrV* nimmt Kant eine kritische Untersuchung von Sinnlichkeit und → Verstand als den grundlegenden Vermögen menschlicher → Erkenntnis vor (vgl. KrV B 29).

Er übernimmt den Begriff → Ästhetik von → Alexander Baumgarten, der die Ästhetik als eigenständige philosophische Disziplin begründet und der Logik gegenüberstellt. Im Unterschied zu Baumgarten will Kant die Ästhetik jedoch nicht als Lehre von den rationalen Regeln einer kritischen Beurteilung des Schönen verstanden wissen, sondern, an die griechische Wortbedeutung von „αἴσθησις“ (gr. sinnliche Wahrnehmung) anknüpfend, als eine die Sinne und deren Erkenntnisleistung betreffende Wissenschaft etablieren (vgl. KrV A 21 Anm. / B 35 Anm.). Der Begriff der Ästhetik wird damit von Kant in einen dezidiert epistemischen Kontext eingerückt.

2 Wissenschaftlichkeitsanspruch und Methode

Kant koppelt den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit der von ihm in der *KrV* vorgelegten Ästhetik an deren nähere Bestimmung als → transzendental. Diese Bestimmung ist programmatisch: Die transzendentale Ästhetik ist nicht konzipiert als Lehre von einem besonderen Gegenstandsbereich, sondern als Untersuchung einer spezifischen Erkenntnisart (vgl. KrV B 25), sie zielt auf die Bestimmung der epistemischen Bedeutung der menschlichen Sinnlichkeit. Diesbezüglich weist Kant nach, dass in der Sinnlichkeit selbst a priori angebbare, das heißt: notwendige und allgemeine Bedingungen liegen, die für die Gegenstandserkenntnis unverzichtbar sind. Kants transzendentale Ästhetik trägt auf diese Weise eine Erkenntnis der „Erkenntnißart von Gegenständen“ vor, sofern diese a priori möglich und damit „[transzendentale] Erkenntniß“ ist (KrV B 25). Der Wissenschaftlichkeitsanspruch dieser Erkenntnis ist darin begründet, dass sie in der Herausarbeitung der Prinzipien a priori der Sinnlichkeit zugleich einen Beitrag zur Verknüpfung aller apriorischen Grundlagen der Erkenntnis zu einem systematischen Zusammenhang leistet, den die *KrV* im Ganzen entfaltet (vgl. KrV A 841 / B 869; 9:24; 20:202f.; 28:532f.).

Zur präzisen Bestimmung dieses Beitrags verfährt Kant analytisch: Er untersucht die Sinnlichkeit isoliert vom Verstand (vgl. KrV A 21 / B 35; KrV A 22 / B 36; KrV A 62 / B 87; *Refl.* 5013, 18:59) und sieht zugleich von allen empirischen Gegebenheiten ab, um eben das zu gewinnen, was „die Sinnlichkeit *a priori* liefern kann“ (KrV A 22 / B 36). Dieses Isolations- und Reduktionsverfahren führt dabei zunächst auf die Vorstellungen von Raum und Zeit (vgl. KrV A 22 / B 36), die dann zum Gegenstand einer systematischen Erörterung werden. Diese erfolgt in jeweils 4 Schritten, die insgesamt beweisen, dass die Vorstellungen von Raum und Zeit ursprünglich → reine Anschauungen sind. Aus dem Beweis folgert Kant, dass Raum und Zeit der Sache nach nichts anderes sein können als subjektive → Formen der Anschauung und sie insofern als Prinzipien a priori der Sinnlichkeit gelten müssen.

3 Raum und Zeit als Prinzipien a priori der Sinnlichkeit

Kant bezeichnet die in den §§ 2 und 4 der *KrV* geführte Erörterung des Raum- und Zeitbegriffs als „metaphysisch“ (KrV A 23 / B 38; vgl. KrV A 30 / B 46), da sie eben jene Merkmale der genannten Begriffe expliziert, durch die sich das, was Raum und Zeit sind, erfahrungsunabhängig oder a priori bestimmen lässt. Die *Erfahrungsunabhängigkeit* erschließt Kant (1) aus dem epistemischen Status von Raum und Zeit als Wahrnehmungsvoraussetzungen: ohne Räumlichkeitsbewusstsein wären die Empfindungen als Vorstellungen in mir nicht als gegebene Merkmale von Gegenständen zu verstehen, die ich als *äußere* von mir unterscheide; ohne Zeitbewusstsein wären meine → Empfindungen nicht als Vorstellungen gegenständlicher → Veränderungen interpretierbar. Die *Erfahrungsunabhängigkeit* erschließt Kant (2) daraus, dass Raum und Zeit als notwendige Trägermedien vorgestellt werden, die den Sinnengegenständen ihrem erfahrbaren Dasein nach vorausgehen: denn letztere wären ohne Voraussetzung vorgegebener, durch sie besetzbarer Raum- und Zeitstellen als solche unmöglich. Die ursprüngliche *Unbegrifflichkeit* der Raum- und Zeitvorstellung erschließt Kant daraus, dass Raum und Zeit (3) als notwen-

dig individuelle Ganze vorgestellt werden, die ihren Teilen ermöglichend zugrunde liegen, wobei (4) die vorgestellte Größe dieser Ganzheiten jede mögliche bestimmte Größe übersteigt. Die Punkte (3) und (4) belegen die Unbegrifflichkeit der Vorstellungen von Raum und Zeit, sofern Begriffe (a) als diskursive oder allgemeine Vorstellungen zu gelten haben, die Individuen stets nur teilweise, nämlich durch die Merkmale bestimmen, die sie mit anderen Individuen gemeinsam haben, und (b) der Begriffsinhalt die Individuen, auf die sich der Begriff bezieht, nie vollständig und erschöpfend, sondern stets nur in eingeschränkter Weise zu bestimmen vermag. Die Merkmale sind insofern in einem ganz anderen Sinn Teile von begrifflichen Vorstellungen als die Teilräume und Teilzeiten Teile des Raumes und der Zeit sind. Ferner sind Raum und Zeit, sofern sie als unendlich gegebene oder aktual unendliche Totalitäten vorgestellt werden, in einem ganz anderen Sinn unendlich als der Inhalt bloß potentiell unendlicher Zahlbegriffe.

Die Schritte (1) und (2) der Argumentation zeigen, dass Raum und Zeit der Wahrnehmung und dem Wahrnehmbaren als Bedingungen vorausgehen und ihnen in diesem Sinne *a priori zugrunde liegen*. Die Schritte (3) und (4) beweisen, dass die Vorstellungen von Raum und Zeit ursprünglich keine Begriffe, also *keine Verstandesvorstellungen* sein können, auch wenn Raum und Zeit mittelbar durchaus durch begriffliche Teilvorstellungen bestimmbar sind. Dieses Resultat wird durch eine sog. transzendentale Erörterung des Begriffs vom Raum (vgl. KrV A 22ff. / B 37ff.) und der Zeit (vgl. KrV A 30ff. / B 46ff.) bestätigt (→ Erörterung, incl. metaphysische, transzendentale). Aus der gesamten Untersuchung gewinnt Kant die Statusbestimmung der Raum- und Zeitvorstellung als Anschauung a priori (vgl. KrV B 41). Entscheidend ist, dass Kant mit dieser methodisch gewonnenen Statusbestimmung zugleich die gesuchten Prinzipien a priori der Sinnlichkeit aufdeckt: Kants Untersuchung schließt in der *KrV* unter dem Titel „*Schlüsse aus obigen Begriffen*“ (KrV A 26 / B 42; vgl. KrV A 32 / B 49) aus, dass Raum und Zeit für sich selbst bestehende, d. h. hier: vom menschlichen Anschauungsvermögen unabhängig bestehende Dinge sein können. Denn wäre dies der Fall, so müssten sie durch den Verstand, d. h. durch Begriffe in dem, was sie als solche sind, erfassbar sein. Dies wird jedoch durch Schritt 3) und 4) der kantischen Argumentation widerlegt. Aus dieser Widerlegung folgt dann, dass die Vorstellungen von Raum und Zeit Anschauungen sein müssen. Dass diese Anschauungen empirisch, d. h. solche von sinnlich erfassbaren Eigenschaften erfahrbarer Dinge sein können, wird durch die Schritte 1) und 2) der Argumentation ausgeschlossen. Denn die Schritte zeigen, dass die Vorstellungen von Raum und Zeit keine Folge der Anschauung von empirischen Objekten sind, sondern dieser vielmehr als Bedingungen a priori vorausgehen und daher dem Subjekt zugehören (vgl. KrV A 26 / B 42; KrV A 32 / B 49). In diesem Sinne gelten Kant die Vorstellungen von Raum und Zeit als reine Anschauungen und, sofern sie a priori die Verhältnisse des Angeschauten als nebeneinander, nacheinander und zugleich regeln, als Formen der Anschauung (→ Form/Materie, formal), d. h. als Art und Weise einer Determination der Funktionsweise des Anschauungsvermögens selbst, so dass sie nur subjektive Bedingungen des Anschauens und eben keine objektiven Bestimmungen der Dinge sind. Darin besteht der positive Schluss Kants aus seiner Erörterung des Raum- und Zeitbegriffs: Raum und Zeit sind nichts anderes als „subjektive[] Bedingungen der Anschauung“ (KrV A 32 / B 49) oder „Principien der Erkenntniß *a priori*“ (KrV A 22 / B 36), die Kant dann als „zwei reine Formen sinnlicher Anschauung“ (KrV A 22 / B 36) bezeichnet. Raum und Zeit als subjektive Anschauungsformen werden hier verstanden als Prinzipien a priori der Sinnlichkeit, als Grundvoraussetzungen dafür, sich in der Erkenntnis überhaupt durch sinnliche Inhalte auf Gegenstände zu beziehen.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry: Kant’s Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense, New Haven u. a.: Yale University Press 1983.

Baum, Manfred: „Kant on Pure Intuition“, in: Cummings, Phillip D. / Zöller, Günter (Hg.): Minds, Ideas and Objects. Essays on the Theory of Representation in Modern Philosophy, Atascadero/Ca.: Ridgeview Publ. 1992, 303–315.

Falkenstein, Lorne: Kant’s Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic, Toronto u. a.: University of Toronto Press 1995.

Michel, Karin: Untersuchungen zur Zeitkonzepti-

on in Kants Kritik der reinen Vernunft, Berlin u. a.: de Gruyter 2003.
Mohr, Georg: Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant, Würzburg: Königshausen & Neumann 1991.
Strawson, Peter F.: The Bounds of Sense, 3. Aufl., London: Methuen 1973.

Karin Michel

Astrologie

Astrologie ist die im 3. Jahrtausend v. Chr. in Chaldäa entstandene Lehre vom Einfluss der Planetenkonstellationen und Tierkreiszeichen auf den Ablauf irdischer Begebenheiten. Ursprünglich waren Astrologie und Astronomie nicht voneinander getrennt, und noch Kepler wurde als bedeutender Forscher auf beiden Gebieten geehrt. Mit dem Beginn der Neuzeit ist die Astrologie jedoch weitgehend als unwissenschaftlich diskreditiert und als Aberglaube gebrandmarkt worden. Wichtige Stellen: 1:465; 4:366; 7:188.

Verwandte Stichworte
Astronomie; Alchemie

Philosophische Funktion
In den *Prolegomena* erwähnt Kant die Astrologie, um mit ihrer Hilfe den Fortschritt innerhalb der Philosophie zu illustrieren, nämlich von einer Metaphysik als bloßer Naturanlage, die in sich „dialektisch und trüglich" (4:365) ist, zur einer Metaphysik als Wissenschaft, wofür die *KrV* den Grund gelegt habe: „Die Kritik verhält sich zur gewöhnlichen Schulmetaphysik gerade wie *Chemie* zur *Alchymie*, oder wie *Astronomie* zur wahrsagenden *Astrologie*" (4:366). Der Vergleich ist nicht ganz glücklich, da Chemie und Astronomie zwar die Alchemie und Astrologie abgelöst haben, nicht aber Wegbereiter zu wissenschaftlicheren Versionen der letzteren sind, während die *Kritik* weniger die alte Metaphysik abgelöst hat, als den „ganzen wohlgeprüften und bewährten Plan, ja sogar alle Mittel der Vollziehung" (4:365) enthält, wonach Metaphysik als Wissenschaft zustande kommen soll (vgl. 4:366). Der Vergleich lässt aber Kants negative Einschätzung der Schulmetaphysik in aller Deutlichkeit hervortreten: wie die Astrologie ein „Archiv veralteter Hirngespinste [und] Grillen" (1:465f.; vgl. 7:188) ist, so ist die vorkritische Metaphysik für Kant „ein bloßes Herumtappen […] unter bloßen Begriffen" (KrV B XV).

Eckart Förster

Astronomie

Astronomie ist eine „empirische Wissenschaft[]" (20:259), die die Umlaufbahnen der Planeten um die →Sonne und die Eigenschaften von →Himmelskörpern beschreibt. Weitere wichtige Stellen: 1:252–253; 1:297; KrV B XVI; KrV A 258 / B 313; 4:321; 4:366; 7:189; 7:193; *Refl.* 3343, 16:789.

Verwandte Stichworte
Gestirn; Beobachtung; Wissenschaft

Philosophische Funktion
Astronomie ist die Wissenschaft von den →Gestirnen und beschäftigt sich mit Himmelskörpern, die im →Weltall beobachtet werden können. Kant unterscheidet zwischen Astronomie und →Astrologie (vgl. 4:366; 7:193); nur erstere ist eine Wissenschaft (vgl. 20:259). Als „sichere und doch in so große Weite erstreckte Wahrsagungswissenschaft" sagt sie „die Umwälzungen der Himmelskörper ins Unendliche" voraus (7:189). Die Grundlagen der Astronomie liegen in dem „Gesetz der wechselseitigen Attraction" (4:321). Die Entwicklung dieser Wissenschaft hängt vom technischen Fortschritt der Teleskopie ab (vgl. 1:252–253; 1:297). Daher verfolgt die Astronomie eine →Methode, die die Beobachtung mit physikalischen Grundlagen, z. B. dem Gravitationsgesetz, verknüpft (vgl. *Refl.* 3343, 16:789).

In der *KrV* erläutert Kant die Methode der Transzendentalphilosophie in Analogie zur Methode der geozentrischen Theorie des Kopernikus (vgl. KrV B XVI). Kant unterscheidet zudem zwischen „theoretische[r]" und „kontemplative[r] Astronomie" in Analogie zu den divergierenden Herangehensweisen an →Phaenomena und →Noumena (KrV A 258 / B 313).

Silvia De Bianchi

Atheismus

Der Atheismus ist nach Kant einzuteilen in einen skeptischen Atheismus des Zweifels, „der alle Erkenntnis und Überzeugung von Gott leugnet", und einen dogmatischen Atheismus der Behauptung,

„der das Daseyn Gottes leugnet“ (18:520); der „erste streitet nur die Moglichkeit, sich einen Begrif davon zu machen, der andere die moglichkeit des Wesens selbst“ (18:502). Weitere wichtige Stellen: KrV B XXXIV; 5:451f.; 18:502; 18:520; 18:556f.

Verwandte Stichworte

Gott; Gottesbeweise; Gut, höchstes; Unglaube

Philosophische Funktion

Es gibt nach Kant potenzielle Gründe, die einen Menschen dazu führen können, dass er sich dazu „überredete […], es sei kein Gott“ (5:451). Diese möglichen Gründe, durch die er sich allerdings letztlich nicht überzeugen kann, sind die „Schwäche aller so sehr gepriesenen speculativen Argumente“ für das Dasein → Gottes und „manche in der Natur und Sittenwelt ihm vorkommende Unregelmäßigkeiten“ (5:451). Insgesamt sieht Kant aber durch das Unternehmen einer *Kritik der reinen Vernunft* dem „*Atheism* […] die Wurzel abgeschnitten“ (KrV B XXXIVf.).

Obwohl die reale „Moglichkeit“ eines höchsten Wesens nicht einzusehen ist, hält Kant es zur Abwehr des dogmatischen Atheismus für hinreichend, „daß wir zeigen, die Unmoglichkeit eines hochsten Wesens lasse sich nicht beweisen“; diese Unmöglichkeit müsste „durch den Wiederspruch dieses Begrifs mit sich selbst“ (18:556) bewiesen werden, was aber an dem in der Tat nicht widersprüchlichen Begriff eines höchsten Wesens scheitert.

Gegen den skeptischen Atheismus ist es nach Kant ausreichend zu zeigen, dass aufgrund der Unmöglichkeit spekulativer Gottesbeweise „noch nicht aller Weg, zu Überzeugung zu gelangen, abgeschnitten ist“ (18:556). Der noch offene Weg ist der, „einen Gott in practischer absicht anzunehmen“ (18:557), nämlich in der Konsequenz des in der Lehre vom → höchsten Gut ausgeführten Gedankens der Vernunft, dass die Vollendung des Zwecks praktischer Vernunft in der notwendigen Belohnung der Moralität durch Glückseligkeit bestehen müsste, welche notwendige Verknüpfung aber nicht im Leben und nicht durch Menschen, sondern nur durch Gott zustande zu bringen ist.

Aus der Selbstüberredung zu einer Position des Atheismus folgt nach Kant aufgrund seiner These von der Autonomie der Moral kein moralisches Defizit, denn ein Vertreter des Atheismus „würde […] doch in seinen eigenen Augen ein Nichtswürdiger sein, wenn er darum die Gesetze der Pflicht für bloß eingebildet, ungültig, unverbindlich halten und ungescheut zu übertreten beschließen wollte“ (5:451).

Weiterführende Literatur

Dekens, Olivier: „La réduction de Dieu. Kant, Levinas et la possibilité d’un athéisme métaphysique“, in: Revue de Théologie et de Philosophie 132, 2000, 309–324.

Denis, Lara: „Kant’s Criticism of Atheism“, in: Kant-Studien 94, 2003, 198–219.

Ray, Matthew Alun: Subjectivity and Irreligion. Atheism and Agnosticism in Kant, Schopenhauer and Nietzsche, Bristol: Ashgate 2003.

Bernd Dörflinger

Äther

Der in Kants naturphilosophischen Schriften von Anfang bis Ende durchgängig erörterte Äther ist ein hypothetisch postulierter „Urstoff“ (1:228), aus dessen internen Bewegungen außergewöhnliche Phänomene der → Natur, wie Gewitter, Magnetismus und Elektrizität, aber auch das → Licht erklärt werden. Im *Op. post.* avanciert der zugleich als → Wärmestoff qualifizierte Äther darüber hinaus zum transzendentalen Prinzip, das die Einheit aller Erfahrung ermöglicht (vgl. 21:551; 21:600). Weitere wichtige Stellen: 1:228; 1:376; 4:563f.; 21:230f.; 21:547f.; 21:600; 22:263; 22:300f.; 22:551; 22:554.

Verwandte Stichworte

Grundstoff; Licht; Urstoff; Wärmestoff

Philosophische Funktion

1 Die naturphilosophische Bedeutung des Äthers als Hypothese

1.1 Auf die Antike zurückgehende Theorien einer flüssigen Feinmaterie namens Äther haben in der Naturphilosophie des 17. und 18. Jh. primär die Funktion, solche Phänomene, die sich nicht partikelmechanisch erklären lassen, wie beispielsweise Wirkungen des Lichts oder der Elektrizität, systemmechanisch auf einen empirisch nicht beobachtbaren Stoff mit besonderen Eigenschaften zurückzuführen, der alle Körper durchdringt und so ihr Systemverhalten verursacht. In Kenntnis solcher zum mechanistischen Programm gehöri-

gen Äthertheorien, vor allem von Leibniz, Newton und Euler, nimmt schon der frühe Kant eine sehr feine, flüssige und durch den ganzen Weltraum verbreitete Materie an, die der mechanischen Erklärung und somit der Vereinheitlichung jener außergewöhnlichen physikalischen Phänomene dient. „Man präsumirt mit großem Grunde: daß die Ausdehnung der Körper durch Wärme", aber auch „das Licht, die elektrische Kraft, die Gewitter, vielleicht auch die magnetische Kraft vielerlei Erscheinungen einer und eben derselben wirksamen Materie, die in allen Räumen ausgebreitet ist, nämlich des Äthers sei, und man ist überhaupt unzufrieden, wenn man sich genöthigt sieht ein neues Principium zu einer Art Wirkungen anzunehmen" (2:113). Dieses anerkennende Zitat aus dem *Beweisgrund* lässt jedoch gleichwohl durchblicken, dass Kant den Äther nicht etwa, wie Leibniz, auch zur Erklärung der Gravitation und des elastischen Stoßes heranzieht. Auch wenn es sich beim „Äther der neuern Physiker" nur um eine Hypothese und somit um „eine bloße Meinungssache" handelt, da ihr „Gegentheil doch vielleicht könnte bewiesen werden" (9:67), bezieht sich doch diese „Meinungssache", da sie die „elastische, alle andere Materien durchdringende (mit ihnen innigst vermischte) Flüssigkeit" als eine physikalische Realität postuliert, immerhin auf das Objekt „einer wenigstens an sich möglichen Erfahrungserkenntnis"; denn der Äther könnte prinzipiell, „wenn die äußern Sinne im höchsten Grade geschärft wären, […] wahrgenommen werden" (5:467). Diese wenn auch nur hypothetisch angenommene physikalische Realität unterscheidet den Äther von einem bloßen Gedankending. Weil Kants überwiegend in Nachlassreflexionen zu findende Erörterungen der Eigenschaften, Wirkungsweisen und Funktionen des Äthers sehr vielfältig sind und zahlreiche, teils widersprüchliche Entwicklungen durchmachen, können im Folgenden nur die wichtigsten Aspekte erläutert werden.

1.2 In der frühen *Theorie des Himmels* wird der Äther, obwohl nicht explizit mit Namen genannt, als „Urstoff aller Dinge" (1:228) vorausgesetzt; in Kants wissenschaftsgeschichtlich bahnbrechender, weil erstmals evolutionär konzipierter kosmologischer Hypothese vom mechanischen Ursprung des Universums dient er als „Grundstoff der Weltmaterie" (1:267). „Ich nehme an: daß alle Materien, daraus die Kugeln, die zu unserer Sonnenwelt gehören, alle Planeten und Kometen bestehen, im Anfang aller Dinge, in ihren elementarischen Grundstoff aufgelöset, den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllt haben, darin jetzt diese gebildete Körper herumlaufen" (1:263). Die „Eigenschaften und Kräfte" dieser „Grundmaterie" liegen „allen Veränderungen zum Grunde" (1:310). Noch in den *Vulkanen* bekräftigt Kant, es sei „sehr wahrscheinlich", dass der mit dem „Element der Wärme" identische „Urstoff aller Weltkörper in dem ganzen weiten Raume, worin sie sich jetzt bewegen, Anfangs dunstförmig verbreitet gewesen, und sich daraus nach Gesetzen zuerst der chemischen, hernach und vornehmlich der kosmologischen Attraction gebildet habe[n]" (8:74).

1.3 Über diesen Charakter als Urstoff hinaus wird der Äther seit *De igne* auch als Ursache des Zusammenhalts von Körpern und ferner als spezifischer Wärmestoff sowie als Lichtstoff geltend gemacht. Er ist eine „elastische Materie, welche die Elemente aller beliebigen Körper, denen sie untergemischt ist, verbindet (materia elastica, quae corporum quorumlibet elementa, quibus intermista est, colligat)" (1:376). Äther heißt ferner der „Feuerstoff (materia ignis)" oder auch „Wärmestoff (materia caloris)"; denn „seine wellenartige oder vibrierende Bewegung ist dasselbe, was unter dem Namen Wärme auftritt (eius […] motus undulatorius s. vibratorius idem est, quod caloris nomine venit)" (1:376f.) Und schließlich ist der Äther auch identisch mit der „Materie des Lichtes (lucis materia)"; hierfür beruft sich Kant auf Leonhard Eulers Wellentheorie des Lichtes, die dieser 1746 in seiner „*Nova Theoria lucis et colorum*" aufgestellt und der Newtonschen Emissionstheorie des Lichtes entgegengesetzt hatte. Nach Euler ist „das Licht nämlich nicht ein Ausfluss leuchtender Körper, sondern der fortgepflanzte Druck des überall verstreuten Äthers (lucem nempe non effluvium esse corporum lucidorum, sed pressionem aetheris ubique dispersi propagatam)" (1:378). Auch noch in § 14 der *KU* zieht Kant Eulers These heran, „daß die Farben gleichzeitig auf einander folgende Schläge (*pulsus*) des Äthers" seien (5:224). Über diese Funktionen hinaus „scheinen" gemäß den *Negativen Größen* auch „die magnetische Kraft" und „die Electricität" durch den Äther als „Mittelmaterie zu geschehen" (2:187); allerdings gibt Kant von diesen Zusammenhängen auch in den

zeitgleichen und späteren Nachlassreflexionen (vgl. 14:79–105; 14:234; 14:343–348) nur ganz vage Skizzen.

1.4 Dass der Äther nicht zudem noch als Ursache der Schwerkraft zu veranschlagen ist, erklärt Kant in den *MAN* unter Berufung auf Newton daraus, dass der Äther selbst der Gravitation unterliegen müsse. „*Newton* sagt (*Cor. 2. Prop. 6 Lib. III. Princip. Phil. N.*): ‚Wenn der Äther oder irgend ein anderer Körper ohne Schwere wäre, so würde, da jener von jeder anderen Materie doch in nichts als der Form unterschieden ist, er nach und nach durch allmählige Veränderung dieser Form in eine Materie von der Art wie die, so auf Erden die meiste Schwere haben, verwandelt werden können und diese letztere also umgekehrt durch allmählige Veränderung ihrer Form alle ihre Schwere verlieren können, welches der Erfahrung zuwider ist etc.‘ Er schloß also selbst nicht den Äther (wie viel weniger andere Materien) vom Gesetze der Anziehung aus“ (4:515). In Reflexionen aus der Zeit zwischen 1775 und 1777 hatte Kant erläutert, dass man jene spezielle Anziehung, die als Kohäsion zwischen den Partikeln eines Körpers besteht und die in der Tat als die Wirkung des Ätherdruckes zu interpretieren sei, streng unterscheiden müsse von der allgemeinen Anziehung im Sinne der newtonschen Gravitation, die sich nicht zirkelfrei auf den Äther zurückführen lasse. „Der Beweis der Grundkraft der gravitation besteht darin, dass durch keinen stoß die Schweere erklart werden kann. […] Der aether […] ist durch die attraction aller Materie des universum zusammengedrükt“, unterliegt also selbst der allgemeinen Gravitation, ist allerdings seinerseits die „Gebahrmutter aller Korper und der Grund alles Zusammenhanges“ qua Kohäsion. „Seine drükende Kraft kann nicht die Ursache der Schweere seyn, weil das Drüken selbst allererst eine Ursache haben muß“ (14:295f.). Ähnlich unterscheiden die *MAN* zwischen der ursprünglichen Gravitation, die nicht ohne *petitio principii* durch den Äther erklärbar sei, und der nur scheinbaren Anziehung qua Kohäsion, die sich sehr wohl durch die Hypothese des Äthers erklären lasse. „Denn wenn die *Anziehung*, die man zur Erklärung des Zusammenhanges der Materie annimmt, nur scheinbare, nicht wahre Anziehung, vielmehr etwa blos die Wirkung einer *Zusammendrückung* durch äußere, im Weltraume allenthalben verbreitete Materie (den Äther), welche selbst nur durch eine allgemeine und ursprüngliche Anziehung, nämlich die Gravitation, zu diesem Drucke gebracht wird, sein sollte, welche Meinung manche Gründe für sich hat, so würde der leere Raum innerhalb den Materien, wenn gleich nicht logisch, doch dynamisch und also physisch unmöglich sein, weil jede Materie sich in die leeren Räume, die man innerhalb derselben annähme, (da ihrer expansiven Kraft hier nichts widersteht) von selbst ausbreiten und sie jederzeit erfüllt erhalten würde“ (4:563f.). Folglich „kan kein Raum von aether leer seyn, wenn der Zusammenhang der Körper von diesem aether herrührt; denn alsdenn würde, wo das Leere des aethers wäre, der Zusammenhang aufhoren“ (14:443). Umgekehrt macht Kant die „alles durchfließende Materie: Aether“ (14:289) mit ihrer alle Räume vollständig durchdringenden Kraft zur Gegenhypothese gegen den Atomismus und dessen Prinzip des leeren, nur mit Atomen bestückten Raumes. „Auf diese Art würde man es nicht unmöglich finden, sich eine Materie zu denken (wie man sich etwa den Äther vorstellt), die ihren Raum ohne alles Leere ganz erfüllte“ (4:534).

1.5 Wegen seiner Kraft, die Kohäsion zwischen den Partikeln aller Körper zu bewirken, vergleicht Kant den Äther (nach Lucanus, *Pharsalia*, IX 580) mit dem höchsten weltimmanenten Gott. „Aether ist die allgemeine durch die ganze Natur verbreitete treibende Kraft, ein Grund der Gemeinschaft durchs ganze universum. Jupiter est, qvodcunqve vides, qvocunqve moveris“ (14:343). Aus der Kraft des Äthers zur Kohäsion leitet Kant schließlich auch die unterschiedliche Dichte spezifischer Materien ab. „Aether ist der Theil der expansiven Materie, dessen Druk […] die Dichtigkeit der […] Materien, so fern sie mit iener nicht oder weniger vermischt seyn, bestimmt“ (14:410). Hierbei hat jedoch „der durch die gravitation condensirte aether“ (14:334) selbst „allenthalben gleiche Dichtigkeit“. Deshalb können die unterschiedlichen Materien „als so viel verschiedene anziehende Punkte angesehen werden, aber von verschiedenen Graden, nach deren Maaße ihre Masse ein verdichteter aether ist, und so ist aether nicht eine besondere Art Materie […], was die […] undurchdringlichkeit betrift, sondern alle Materien bestehen aus aether, der […] in verschiedenen Graden angezogen wird. Diese Anziehung ist nicht

die der gravitation, sondern welche die Zitterungen des aethers hemmt“ (14:334–336).

2 Die transzendentalphilosophische Bedeutung des Äthers als Begriff a priori

2.1 Eine zentrale Bedeutung gewinnt der Äther im *Op. post.*, mit dem Kant an seine frühe Naturphilosophie anknüpft. Auch hier bildet er einerseits, wenn auch eher nebenbei, eine physikalische Entität, die hypothetisch zur Erklärung bestimmter Phänomene bemüht wird. So wird der Äther weiterhin als „Urstoff (materia primaria)“ (21:605) oder „Elementarstoff“ (21:547f.) konzipiert. „Licht und Wärme“ werden weiterhin als die „zwey obersten Modifikationen einer einzigen Materie (des Aethers)“ (21:256) aufgefasst, so dass dieser auch als „Wärmestoff und Lichtstoff“ (21:131) bezeichnet wird. Auch die „Cohäsion“ der Körper wird weiterhin als „dauernde Wirkung“ aus der „dynamisch bewegenden Materie“ des Äthers erklärt (22:574). Und sogar die physiologische Verbindung von „Nervenkraft“ und „Muskelkraft“ wird auf diese elastische Feinmaterie zurückgeführt (vgl. 22:300f.).

2.2 Andererseits aber erhält der Äther über diese physikalische Bedeutung hinaus eine Sonderbedeutung als das „oberste Princip“ einer Wissenschaft des „Überganges“ (vgl. 21:594; 21:600), welche gleichsam den Schlussstein des theoretischen Systems bildet. Ihrem systematischen Anspruch nach soll die unvollendete Schrift nämlich die letzte „Lücke“ im „System der crit. Philos.“ (12:257) schließen durch einen „Übergang“ von den metaphysischen Anfangsgründen a priori der Naturwissenschaft zur Physik als empirischer Naturforschung. Diesen Übergang bildet eine „für sich selbst bestehende Wissenschaft welche ihr formales Princip *a priori* und darunter stehende Elementarbegriffe als das Materiale derselben enthält welche zur Erfahrungslehre der Natur als einem System erfordert werden und Physik als empirische Naturwissenschaft in einem System begründen können“ (22:244). Die „Kluft“ zwischen diesen beiden Territorien soll durch eine „Brücke geschlagen“ werden, „welche beyde Ufer in Verbindung setzen muß“ und „nach Principien *a priori* gebauet wird“ (22:244). Diese Brücke zwischen „zwey Territorien (Metaphys. d. Natur u. Physik)“, welche „heterogene Principien haben“, erfordert „Mittelbegriffe […], welche an beyden Antheil haben können“ (21:475). Eine solche „Architektonik der Naturforschung“ (22:263), in der die logischen Formen mit den mannigfaltigen Inhalten der Natur vermittelt werden, bezeichnet Kant als „Topik der bewegenden Kräfte der Materie […] wo jeder dieser Kräfte ihr Ort (*locus communis*) im System angewiesen wird“ (21:483). Sie soll, gemäß der apriorischen Systematik der Kategorientafel, „Eigenschaften der Materie vor der Erfahrung vollständig aufzählen“ und somit „physisch dynamische Functionen auf wirkliche Körper anwende[n]“ können (22:477).

2.3 In diesem System der bewegenden Kräfte kommt dem Äther die Schlüsselrolle zu, da er die materiale Seite der Einheit und Totalität möglicher Erfahrung repräsentiert: „Es ist eine im Gantzen Weltraum als ein Continuum verbreitete alle Körper gleichförmig durchdringend erfüllende (mithin keiner Ortveränderung unterworfene) Materie welche man mag sie nun Aether oder Wärmestoff etc. nennen kein hypothetischer Stoff ist (um gewisse Phänomene zu erklären und zu gegebenen Wirkungen sich Ursachen mehr oder weniger scheinbar auszudenken) sondern als zum Ubergange von den met. A. Gr. der NW zur Physik nothwendig gehörendes Stück a priori anerkannt und postulirt werden kann“ (21:218). Kant argumentiert, dass der Äther insofern nicht im Rahmen einer Hypothese postuliert zu werden braucht, weil er als transzendentale Bedingung der Möglichkeit des Ganzen möglicher Erfahrung überhaupt sogar bewiesen werden kann. „Der alldurchdringende Wärmestoff ist die erste Bedingung der Möglichkeit aller äußern Erfahrung“ (21:551). Kants Erläuterung dieser ins Materiale erweiterten Transzendentalphilosophie erfolgt in zahlreichen, immer neuen Ansätzen zu einem Beweis für die Existenz des Äthers. Dieser Beweis kann nicht direkt „aus der Erfahrung“, sondern „nur indirect“, d. h. negativ oder apagogisch geführt werden, indem dargetan wird, dass ohne die „Annahme eines durch den Weltraum einformig verbreiteten und alle Körper inniglich durchdringenden Stoffs“, durch den allein „die bewegende Kräfte vermögend“ sind, „ein System, d. i. objectiv ein solches Gantze zu gründen welches subjectiv zur Moglichkeit Einer synthetisch allgemeinen Erfahrung zusammen stimt“ (21:551), die Einheit aller möglichen Erfahrung nicht gewährleistet wäre. Denn nur im System des Äthers

stimmen „alle agitirenden Kräfte zur Einheit des Ganzen zu Einer Erfahrung nicht aus gesammelten Warnehmungen sondern dem formalen Princip der analytischen Einheit dieser wechselseitig und durchgängig unter einander zusammen“ (21:540). Die Begründung liegt darin, dass nur das System des Äthers – als „allverbreiteter, alldurchdringender, innerlich allbewegender (agitirender) und in dieser Agitation gleichformig beharrender (perennirender) Elementarstoff“ (21:600) – die kohärente Einheit, kontinuierliche Fülle, Dauerhaftigkeit und Totalität des letzten Gegenstandes aller möglichen Erfahrung verbürgt. „Denn ohne einen solchen Stoff als die Basis aller bewegenden Krafte welche zusammen das reale Princip Einer moglichen Erfahrung ausmachen würden wir lauter Warnehmungen haben und kein Gantzes der Erfahrung durch bewegende Kräfte omnimode determinirt“ (21:600). Der Äther garantiert damit von der Objektseite her die materiale Bedingung der Möglichkeit systematischer Erfahrung und bildet somit den umfassenden „Erfahrungsgegenstand“ selbst, da in ihm „alle mögliche bewegende Kräfte der Materie in collectiver Einheit verbunden“ sind, was eine Implikation aus dem „Begriff des Ganzen äußerer Erfahrung“ darstellt (21:572f.). Als Totalität der unaufhörlich bewegten Materie ist der Begriff des Äthers damit koextensiv mit dem Begriff des „hypostatisch gedachten Raumes“ (21:221). „Der Raum selbst als Gegenstand möglicher Erfahrung vorgestellt ist der Elementarstoff. Er macht den Raum sensibel“ (21:228). Folglich würden wir „gar keine Einheit äußerer Erfahrung haben wen wir nicht die Existenz eines solchen Stoffs voraussetzten und implicite unserem Begriff von Erfahrung zum Grunde legten“ (21:592).

2.4 Diese „indirecte Beweisart“ zugunsten eines wirklichen Gegenstandes „aus dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt (*a priori*) […] hat etwas Befremdliches an sich“, da er, wie der ontologische Gottesbeweis, aus einem Begriff die Existenz seines Gegenstandes folgert (21:226). Gleichwohl ist dieser Beweis schlüssig, denn „hier, aber auch nur in diesem einzigen Fall, kann gesagt werden *a poße ad esse valet consequentia*“ (21:592). Der Begriff vom absolut Ganzen oder „System der bewegenden Kräfte der Materie“ ist „*einzig* in seiner Art (*vnicus*), darum weil sein Object auch *einzeln* (*conceptus singularis*) ist; denn das All der Materie bezeichnet nicht eine distributive sondern collective Allgemeinheit der Gegenstände die zur Absoluten Einheit aller möglichen Erfahrung gehören“ (21:592). Somit ist der Äther ein „a priori gegebener Stoff“ (21:573; vgl. 22:551), „durch die Vernunft gegeben“ (22:554). Folglich ist es nicht mehr „ein blos hypothetischer Stoff“, auf den die „Hypothese […] von einer durch den gantzen Weltraum verbreiteten diese durch Anziehung und Abstoßung ihrer gleichartigen Theile erfüllenden alle Körper durchdringenden Materie“ sich bezieht; vielmehr wird die Annahme dieser Materie „als Princip der Möglichkeit der Erfahrung eine unumganglich/nothwendige Annahme nicht um Phänomene zu erklären sondern a priori zum Behuf der Einheit der bewegenden Kräfte in einem System derselben Zusammenstimmung der Principien zur Möglichkeit der Erfahrung zu bewirken“ (21:230f.). Der Äther behält damit zwar seine physikalische Erklärungsfunktion, rückt aber darüber hinaus zu einem „Gedankending (ens rationis)“ auf (21:230f.), nämlich einem „Gedankending“ (21:604), das den Status einer „Idee“ gewinnt, d. h. einer notwendigen Schlussfolgerung der Vernunft, die als „Princip *a priori* […] kein Gegenstand der Erfahrung, aber doch die Basis derselben ist, weil die synthetische Einheit des Ganzen möglicher Erfahrung objective Realität hat“ (21:574). Mit dem Äther wird in Kants Spätwerk somit ein „Begriff der Materie“ vorausgesetzt, der einerseits als Prinzip der Physik „empirisch“, andererseits als Prinzip des Elementarsystems der bewegenden Kräfte aber „ein *a priori* statt habender Begriff“ ist (21:289).

Weiterführende Literatur

Duque Pajuelo, Félix: „El problema del éter en la fisica del siglo XVIII y en el ‚Opus postumum‘ de Kant“, in: Revista de Filosofía [2. Ser.] 1, 1975, 29–45.

Edwards, B. Jeffrey: „Der Ätherbeweis des Opus postumum und Kants 3. Analogie der Erfahrung“, in: Blasche, Siegfried u. a. (Hg.): Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants, Frankfurt/M.: Klostermann 1991, 77–104.

Georgiorgakis, Stamatios D.: „Spekulation und Physik im 18. Jahrhundert. Lomonossow, Kant und Lavoisier in Sachen Erhaltungsgesetz und

Äther“, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 28, 2005, 255–264.
Mathieu, Vittorio: „Äther und Organismus in Kants ‚Opus Postumum‘“, in: Studien zu Kants philosophischer Entwicklung, Hildesheim: Olms 1967, 184–191.
Mathieu, Vittorio: Kants Opus postumum, Frankfurt/M.: Klostermann 1989, insbes. 77–127.
Rioja, Ana: „El espacio imaginado. La teoría kantiana del éter“, in: Anales del Seminario de Historia de la Filosofía 4, 1984, 129–138.

Hubertus Busche

Atmosphäre

Man muss sich die Atmosphäre Kant zufolge „als ein Meer von flüssiger elastischer Materie vorstellen, welches gleichsam aus Schichten von verschiedener Dichtigkeit, die in größeren Höhen allemal abnimmt, zusammengesetzt ist“ (1:491). Synonym verwendet er des Öfteren „Luftkreis“ (z. B. 1:491; 1:497; 9:282) und „Luftmeer“ (z. B. 8:72; 2:272d). Weitere wichtige Stellen: 1:280; 1:291; 1:324–326; 1:426; 2:6; 2:149; 9:182; 9:282–295.

Verwandte Stichworte

Klima; Komet; Mond; Planeten; Sonne

Philosophische Funktion

Der Terminus begegnet bei Kant sowohl in geographischen als auch in kosmologischen Kontexten. Die Einteilung der Erdatmosphäre in drei Regionen – vom Erdboden bis zur Schneegrenze, von der Schneegrenze zur Wolkenobergrenze und von der Wolkenobergrenze bis zur Grenze der Atmosphäre – war schon in der Antike gebräuchlich (vgl. 9:282f.; vgl. Lulofs, *Kenntniß der Erdkugel*, Bd. 1, S. 407–409). Die davon abweichende Einteilung → Johann Silberschlags erwähnt Kant nur referierend (vgl. 2:272d). Kant hält auch die Existenz einer unterirdischen Atmosphäre für möglich (vgl. 1:426), sowie einen Einfluss derselben auf das Klima (vgl. 1:454). Kant geht davon aus, dass auch → Kometen und Planeten von einer Atmosphäre umgeben sind (vgl. 1:280; 1:291; 2:149), und wahrscheinlich auch der Mond (vgl. 9:182). Diese Ansichten waren im 18. Jahrhundert weit verbreitet (vgl. z. B. Wolff, *Anfangsgründe*, Bd. 2, S. 1277ff. oder Newton, *Principia*, S. 497f.). Da Kant zufolge die Sonne ein an der Oberfläche brennender Körper ist, hat auch sie eine Luftatmosphäre (vgl. 1:324f.).

Falk Wunderlich

Atom, Atomistik

Ein Atom ist der Definition in den *MAN* zufolge „ein kleiner Theil der Materie, der physisch untheilbar ist“ (4:532). Als Atomistik bezeichnet Kant die Lehre, dass alle zusammengesetzten → Substanzen aus Atomen bestehen, sodass nichts in der → Welt existiert als Atome und ihre Aggregate (vgl. KrV A 434 / B 462). Weitere wichtige Stellen: 1:226–227; 1:375; KrV A 172 / B 214; KrV A 434–443 / B 462–471; 4:532–535; 22:212.

Verwandte Stichworte

Einfache, das; Materie (physikalisch); Monade; Teilchen

Philosophische Funktion

Eine Form von Atomistik lässt sich bereits in den kantischen Schriften von 1755 ausmachen. In der *Geschichte* räumt der frühe Kant ein, dass seine Erklärung der Entstehung der Himmelskörper aus einem ursprünglichen atomaren Grundstoff durch → Anziehung und → Zurückstoßung „viele Ähnlichkeit[en]“ mit der antiken Atomistik zeigt (1:226) und gemäß *De igne* sind die → Körper aus „*[p]articulae elementares*“ zusammengesetzt (1:375).

Monadologia physica von 1756 zeigt eine entschiedene Option Kants zugunsten einer dynamischen Auffassung der Atomistik. Die kantischen → Monaden stellen einfache Elemente der Materie dar, die einzeln für sich existieren können und aus denen alle zusammengesetzten Körper bestehen (vgl. 1:477). Sie füllen jedoch ihren Raum dank einer → bewegenden Kraft (vgl. 1:482).

Wohl um 1775 wird der monadologische Standpunkt bereits verabschiedet, wie eine aus dieser Zeit datierte *Refl.* nahelegt, die von „der *Unendlichen Theilbarkeit* der Materie, die einen Raum *ganz erfüllt*“ (14:187) handelt. Die Schriften der kritischen Periode behaupten, dass die Atomistik auf zwei Annahmen beruht, nämlich der Existenz von Grundbestandteilen der Materie, und der entsprechenden leeren Zwischenräume, die sich durch Erfahrung nicht beweisen lassen

(vgl. die → Antizipationen der Wahrnehmung, KrV A 172 / B 214; wie auch die *MAN*, 4:532–535). Kant hält diese Theorie für ebenso wahrscheinlich wie ihre gegensätzliche Lehre. Sie stellt deswegen die Thesis der zweiten → Antinomie der reinen Vernunft dar (vgl. KrV A 434–443 / B 462–471). Darüber hinaus behaupten die *MAN*, dass es nur zwei mögliche Darstellungen der Struktur der Materie gibt: die ‚mechanische' und die ‚dynamische'. Die eine basiert auf Atomen und der dazwischen liegenden → Leere, die andere bloß auf der Anziehungs- und Zurückstoßungskraft der Materie. Beide werden als Hypothesen dargestellt, obwohl Kant die dynamische Theorie gegenüber der Atomistik eindeutig vorzieht.

Das *Op. post.* verstärkt diese Ansicht, indem es behauptet, dass der Raum kein Objekt der Erfahrung und die Darstellung der Weltmaterie als Kontinuum keine Hypothese, sondern Gewissheit ist (vgl. 22:192). Die Atomistik wird dort schließlich einfach als „eine falsche Naturlehre" (22:212) und „ein sich selbst widersprechendes Princip" (21:85) bezeichnet.

Weiterführende Literatur

Bonsiepen, Wolfgang: „Die Ausbildung einer dynamischen Atomistik bei Leibniz, Kant und Schelling", in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 13, 1988, 1–20.

Heimsoeth, Heinz: Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung, Wiesbaden: Steiner 1960 (Wiederabdruck in: Heimsoeth, Heinz: Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Methodenbegriffe der Erfahrungswissenschaften und Gegensätzlichkeiten spekulativer Weltkonzeption, Kantstudien, Ergänzungshefte 100, 1970, 133–247).

Wahsner, Renate: Das Aktive und das Passive. Zur erkenntnistheoretischen Begründung der Physik durch den Atomismus – dargestellt an Newton und Kant, Berlin: Akademie 1981.

Giovanni Pietro Basile

Attribut

Ein Attribut eines Subjektbegriffs ist ein Prädikat, welches dem Subjekt notwendig zukommt, ohne zum *Wesen* des Subjektbegriffs zu gehören, d. h. ohne in dessen Definition vorzukommen. Die Notwendigkeit kann „analytisch nach dem Satze des Widerspruchs, oder synthetisch, nach irgend einem andern Grundsatze" „abgeleitet werden" (8:229). Weitere wichtige Stellen: Brief an Reinhold vom 12. 05. 1789, 11:34ff.; *Refl.* 2314, 16:312f.; *Refl.* 2918, 16:576; 20:365f.

Verwandte Stichworte

Eigenschaft; Subjekt/Prädikat

Philosophische Funktion

Der Attributcharakter des Prädikats grenzt in der Klasse der nicht-identischen → kategorischen Urteile die apriorischen und notwendigen ab gegen die aposteriorischen Urteile, er ist aber neutral gegenüber der Unterscheidung analytisch/synthetisch a priori.

Rainer Stuhlmann-Laeisz

Attribute, ästhetische

So heißen „diejenigen Formen, welche nicht die Darstellung eines gegebenen Begriffs selber ausmachen, sondern nur als Nebenvorstellungen der Einbildungskraft die damit verknüpften Folgen und die Verwandtschaft desselben mit andern ausdrücken" (5:315). Sie stellen etwas vor, „was der Einbildungskraft Anlaß giebt, sich über eine Menge von verwandten Vorstellungen zu verbreiten, die mehr denken lassen, als man in einem durch Worte bestimmten Begriff ausdrücken kann" (5:315). Wichtige Stelle: 5:312–319.

Verwandte Stichworte

Idee, ästhetische; Attribut

Philosophische Funktion

In den darstellenden Künsten konstitutieren ästhetische Attribute die → ästhetische Idee: ästhetische Attribute „geben eine *ästhetische Idee*" (5:315). Kant nennt Beispiele aus der bildenden → Kunst, wo Attribute allegorisch verwendet werden: so werde der Tod in der plastischen Kunst dargestellt in „einem schönen Genius", der Kriegsmut durch Mars (5:312). Die Bildhauerkunst ist für die schöne Darstellung des Hässlichen sogar unbedingt auf ästhetische Attribute angewiesen (vgl. 5:312). Weitere Beispiele sind „der Adler Jupiters mit dem Blitze in den Klauen ein Attribut des mächtigen Himmelskönigs und der Pfau der

prächtigen Himmelskönigin“ (5:315) – Kant verwendet den Terminus, der eigentlich aus der bildenden Kunst stammt, aber auch für die Dichtung, wo er offenbar die Metapher bezeichnen soll (vgl. 5:316).

Stephan Nachtsheim

Auffassung

Auffassung ist das (vorbegriffliche, vgl. 5:190) Aufnehmen von etwas (z. B. →Empfindungen, →Anschauungen, Formen) in das Bewusstsein. Kant verwendet den Ausdruck ‚Auffassung‘ als Synonym zu ‚apprehensio‘ bzw. ‚Apprehension‘ (vgl. 5:192; 5:251; 7:142). Weitere wichtige Stellen: 5:189–192; 7:142; 7:197; 8:395.

Verwandte Stichworte

Apprehension; Erhabene, das; Schönheit (Schöne, das); Zusammenfassung (comprehensio)

Philosophische Funktion

In der Einleitung zur *KU* bezieht sich die bloße Auffassung oder *apprehensio* auf die „Form eines Gegenstandes der Anschauung ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntniß“ (5:189). Wenn diese Auffassung mit Lust verbunden ist, wird die Vorstellung nicht auf das Objekt, sondern lediglich auf das Subjekt bezogen. Dies geschieht erst dann, wenn die „reflectirende Urtheilskraft, auch unabsichtlich, [die Auffassung] wenigstens mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen“ (5:190) vergleicht und so die subjektive Zweckmäßigkeit des Objekts erfahrbar wird (vgl. 5:192; 5:240; 5:279; 5:280; 5:292; 5:380).

Den Begriff der Auffassung verwendet Kant auch im Kontext der Erklärung des Mathematisch-Erhabenen, wo er ihn mit dem Begriff der →Zusammenfassung kontrastiert (vgl. 5:251f.) Wenn die Auffassung der Teilvorstellungen einer Größe so weit gelangt ist, dass die zuerst aufgefassten Teilvorstellungen in der Einbildungskraft zu erlöschen beginnen, weil die Einbildungskraft zu anderen Teilvorstellungen übergeht, „so verliert sie auf einer Seite eben so viel, als sie auf der anderen gewinnt“ (5:252). Aus dieser Antithese entsteht das Gefühl des →Erhabenen (vgl. 5:245; 5:251f.; 5:255; 5:258).

Piero Giordanetti

Aufklärung

Nach der berühmtesten Definition ist Aufklärung „*der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit*“ (8:35; vgl. 7:229). Unter „*Unmündigkeit*“ versteht Kant „das Unvermögen sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“ (8:35; vgl. 15:230). So verstandene Unmündigkeit ist keine Schwäche des →Verstandes selbst, sondern eine Schwäche der Ausübung des Verstandes (vgl. 7:208). Sie muß durch einen Akt des →Willens überwunden werden, durch den sich jemand zu einer bestimmten Denkungsart entschließt. Der Kern der Aufklärung ist also die Selbstbefreiung zum eigenständigen Verstandesgebrauch, zum Selbstdenken: „*Aufgeklärt* seyn heißt: selbst denken […]“ (*Refl.* 6204, 18:488) und „[…] die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die *Aufklärung*“ (8:146 Anm.). Selbstdenken bedeutet dabei: „den obersten Probirstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen“ (8:146 Anm.; vgl. 18:488). Dieser Prüfinstanz muß sich im „eigentlichen Zeitalter der Kritik“ alles unterwerfen, einschließlich →Religion und Gesetzgebung (KrV A XI Anm.). Die neuzeitliche Forderung der ‚libertas philosophandi‘ wird nicht mehr bloß für Philosophen und Wissenschaftler in Bezug auf bestimmte Untersuchungsgegenstände erhoben, sondern für jeden Bürger, jedes Volk und jedes Thema. Neu ist in Kants Aufklärungsprogramm, daß auch die →Vernunft selbst einer gründlichen kritischen Prüfung unterzogen wird. Dadurch wurde die Aufklärung vertieft, aber keineswegs ‚überwunden‘. Weitere wichtige Stellen: 5:294; 7:128–130; 8:35–42; 18:287–295.

Verwandte Stichworte

Aufklärung, religiöse; Kritik; Mündigkeit; Sapere aude; Selbstdenken; Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?

Philosophische Funktion

Für die Ziele der Aufklärung tritt Kant schon in seiner vorkritischen Phase ein. Während in dieser frühen Phase noch (wie bei Thomasius und Wolff) die Aufklärung des Verstandes durch Erhellung (dilucidatio) der Begriffe und Vorstellungen im Vordergrund stand, wird Aufklärung seit den 1770er Jahren zunehmend mit Selbstdenken und

Selbstbefreiung aus der Unmündigkeit gleichgesetzt. In seinen Vorlesungen zur →Logik, →Anthropologie und →Metaphysik kommt Kant regelmäßig auf Leitideen der Aufklärung (insbesondere die Vorurteilskritik) zu sprechen. Seit den achtziger Jahren nimmt Kant an der öffentlichen Debatte über Wesen und Grenzen der Aufklärung teil; dabei versucht er, das Aufklärungsprogramm auf →Prinzipien zu bringen.

Bei der Ausarbeitung seiner Konzeption von Aufklärung kann Kant auf eine lange und reiche Vorgeschichte zurückgreifen. In Großbritannien, Frankreich und den Niederlanden breiteten sich Aufklärungsideen bereits im 17. Jahrhundert aus. Die Reinigung von Vorurteilen war seit →Francis Bacon und →René Descartes ein Grundanliegen der neuen Wissenschaft. Ähnliches gilt für die Kritik an Aberglauben, Schwärmerei und Fanatismus. Einflußreich waren die Schriften von John Locke, insbesondere das Nachlaßwerk *Of the Conduct of the Understanding* (posthum 1706), von dem 1755 in Königsberg eine deutsche Übersetzung erschien.

In Deutschland hatte die Aufklärung in →Christian Thomasius, →Christian Wolff und ihren Schülern starke Vorkämpfer gefunden. (Als Vorläufer können →G. W. Leibniz und →Samuel Pufendorf gelten.) Von besonderer Bedeutung für Kant waren seine Beziehungen zu den führenden Köpfen der Berliner Aufklärung (→Moses Mendelssohn; →Friedrich Nicolai; Friedrich Gedike; →Johann Erich Biester; →Ernst Ferdinand Klein; u. a.).

Während früher Kants Aufklärungsprogramm erst in der „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ (1784) und den daran anschließenden Schriften gesucht wurde, würdigt man neuerdings verstärkt auch die Beiträge der vorkritischen Philosophie Kants (vgl. Scholz, *Aufklärung*; Kreimendahl, *Kants vorkritisches Aufklärungsprogramm*), der Logik-Vorlesungen (Schneiders, *Aufklärung und Vorurteilskritik*; Hinske, *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik*) und der Kritiken (vgl. Allison, *Kant's Conception of Enlightenment*; Scholz, *Aufklärung*).

1 Aufklärung eines einzelnen Menschen und seiner Vermögen

Kant spricht von ‚Aufklärung‘ und von ‚aufgeklärt‘ mit Bezug auf (1) einzelne Personen, ihre Vermögen (→Verstand) sowie die Produkte dieser Vermögen (z. B. →Begriffe), (2) Öffentlichkeiten (‚ein Publikum‘), (3) →Völker bzw. →Nationen und (4) Zeitalter. Priorität hat für ihn die Selbstaufklärung des einzelnen Menschen. Für jeden einzelnen sei es „schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten“ (8:36; 5:294; vgl. aber 8:146f. Anm.).

2 Aufklärung eines Publikums

Dass ein →Publikum, d. h. eine Öffentlichkeit, sich selbst aufkläre, ist „eher möglich“, ja „beinahe unausbleiblich“ (8:36); denn es ist wahrscheinlich, dass sich darunter einzelne Selbstdenkende finden, die den der Aufklärung förderlichen Geist um sich verbreiten. Entscheidend ist, dass eine „wahre Reform der Denkungsart“ (8:36) zustande kommt.

3 Zeitalter der Aufklärung

In einem Kolleg über Anthropologie aus den 70er Jahren verwendet Kant neben der Formulierung „Ein erleuchtetes Zeitalter“ auch die Rede von einem →aufgeklärten Zeitalter und kennzeichnet es dadurch, dass es „deutliche Begriffe verlangt“ (*Refl.* 1482, 15:673). In der „Kritik der reinen Vernunft“ kennzeichnet Kant „unser Zeitalter“ als „das eigentliche Zeitalter der Kritik“ (KrV A XI Anm.; vgl. *Refl.* 5645, 18:287). →Dogmatismus auf der einen Seite, →Skeptizismus auf der anderen Seite sind die Gefahren des Zeitalters, aus denen allein der „*kritische* Weg“ hinausführen kann (KrV A 856 / B 884; vgl. *Refl.* 5645, 18:294f.).

In der „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ (1784) betont Kant, dass er und seine Zeitgenossen noch nicht bereits in einem „aufgeklärten Zeitalter“ leben; immerhin lebten sie jedoch in „einem Zeitalter der *Aufklärung*“ (8:40). Ein Zeitalter aufzuklären, „ist sehr langwierig; denn es finden sich viel äußere Hindernisse, welche jene Erziehungsart theils verbieten, theils erschweren“ (8:147 Anm.). Insofern als die Hindernisse der allgemeinen Aufklärung abnehmen, kann Kant aber sogar sagen, das gegenwärtige Zeitalter sei das „Zeitalter der *Aufklärung*“ (8:40). In dem 1794 erschienenen Aufsatz ‚Das Ende aller Dinge‘ zeigt sich Kant jedenfalls überzeugt davon, „zur Zeit der größten Aufklärung, die je unter Menschen war“ (8:339), zu leben.

4 Der formale Charakter der Aufklärung

In ausdrücklicher Absetzung von einem materialen Verständnis von Aufklärung, demzufolge diese im Besitz von bestimmten inhaltlichen Lehren oder Kenntnissen bestünde, betont Kant den formalen Charakter der Aufklärung: „*Selbstdenken* heißt den obersten Probirstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die *Aufklärung*. Dazu gehört nun eben so viel nicht, als sich diejenigen einbilden, welche die Aufklärung in *Kenntnisse* setzen: da sie vielmehr ein negativer Grundsatz im Gebrauche seines Erkenntnißvermögens ist, und öfter der, so an Kenntnissen überaus reich ist, im Gebrauche derselben am wenigsten aufgeklärt ist. Sich seiner eigenen Vernunft bedienen, will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatze seines Vernunftgebrauchs zu machen. Diese Probe kann ein jeder mit sich selbst anstellen; und er wird Aberglauben und Schwärmerei bei dieser Prüfung alsbald verschwinden sehen, wenn er gleich bei weitem die Kenntnisse nicht hat, beide aus objectiven Gründen zu widerlegen. Denn er bedient sich blos der Maxime der *Selbsterhaltung* der Vernunft“ (8:146f. Anm.). Aufklärung besteht also nicht in dem materialen Besitz von irgendwelchen spezifischen Denkinhalten, Lehren oder Kenntnissen, die man etwa in einer Liste zusammenfassen und dann jedermann einpauken könnte; sie ist vielmehr „ein negativer Grundsatz im Gebrauche unseres Erkenntnisvermögens“ (8:146 Anm.; vgl. 5:294 Anm.). Im Kern handelt es sich um einen Verallgemeinerungstest für →Maximen der Überzeugungsbildung und -festigung.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant’s Conception of Enlightenment, in: The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy, hg. v. Mark D. Gedney, Volume 7: Modern Philosophy, Bowling Green: Philosophy Documentation Center 2000, 35–44.

Cassirer, Ernst: Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen: Mohr 1932.

Emundts, Dina (Hg.): Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung, Wiesbaden: Reichert 2000.

Hinske, Norbert: Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikcorpus, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1998.

Kreimendahl, Lothar: Kants vorkritisches Aufklärungsprogramm, in: Klemme, Heiner (Hg.): Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, 124–142.

Schmidt, James (Hg.): What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions. Berkeley u. a.: University of California Press 1996.

Schneiders, Werner: Aufklärung und Vorurteilskritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1983, Kapitel VI.

Scholz, Oliver R.: Aufklärung: Von der Erkenntnistheorie zur Politik – Das Beispiel Immanuel Kant, in: Philosophiegeschichte und logische Analyse, Band 9, Paderborn: Mentis 2006, 156–172.

Scholz, Oliver R.: Kants Aufklärungsprogramm: Rekonstruktion und Verteidigung, in: Klemme, Heiner (Hg.): Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, 28–42.

Schulz, Eberhard Günter: Kant und die Berliner Aufklärung, in: Funke, Gerhard (Hg.): Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin u a.: de Gruyter 1974, Teil II.1, 60–80.

Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift, in Zusammenarbeit mit Michael Albrecht ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Norbert Hinske, vierte, um ein Nachwort erweiterte Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990.

Oliver R. Scholz

Aufklärung, religiöse

Die →Religion bildet für Kant das dringlichste Betätigungsfeld der →Aufklärung. Trotz seines formalen Verständnisses von Aufklärung (vgl. 8:146 Anm.) glaubte Kant sich berechtigt, wenigstens in seiner Zeit den „Hauptpunkt der Aufklärung […] vorzüglich in *Religionssachen*“ zu setzen (8:41; vgl. 15:769). Weitere wichtige Stellen: 6:1–202; 7:22–75.

Verwandte Stichworte
Aufklärung; Religion; Schwärmerei; Vernunftglaube

Philosophische Funktion

1 Deutliche Begriffe und wissenschaftliche Erklärungen gegen Schwärmerei und Aberglauben

Schwärmer verstecken sich gerne hinter verworrenen Begriffen; deutliche Begriffe sind ein Mittel „die Schwärmerey" zu vertreiben (*Refl.* 1482, 15:669). Die Annahme von →Wundern sei „entweder gar nicht oder nur selten nöthig" (2:112); die Erklärung ungewöhnlicher Phänomene ist in den →Naturgesetzen zu suchen (vgl. 2:136). Teleologische Erklärungen von Naturerscheinungen, wie sie in der zeitgenössischen →Physikotheologie beliebt waren, sind abzulehnen, da sie der wissenschaftlichen Erkenntnis hinderlich werden können (vgl. 2:119f.; 2:122, 2:131, 2:136). Ferner bekämpft Kant den Aberglauben, moralisches Fehlverhalten zöge physische Übel wie Naturkatastrophen als Strafe nach sich (vgl. 2:104; 2:135).

2 Kritische Religionsphilosophie I: Gott und Unsterblichkeit als Postulate der reinen praktischen Vernunft

Im „Zeitalter der Kritik" muss die Religion ihre „freie und öffentliche Prüfung" aushalten (KrV A XI Anm.). Diese Kritik entlarvt alle spekulative Theologie mit ihren Versuchen zu theoretischen →Gottesbeweisen als „null und nichtig" (KrV A 636 / B 664). Gleichwohl bleiben die Ideen von →Gott und →Unsterblichkeit Voraussetzungen, die von der Verbindlichkeit der →moralischen Gesetze nicht zu trennen sind (vgl. KrV A 811 / B 839). Das →höchste Gut – die Verbindung von →Tugend (Glückswürdigkeit) und →Glückseligkeit – ist nur unter den Voraussetzungen der Existenz Gottes und eines künftigen Lebens praktisch möglich (vgl. 5:4f.). Aus solchen Überlegungen entwickelt Kant in der *KU* einen moralischen Gottesbeweis (KU § 87, 5:447–453).

3 Kritische Religionsphilosophie II: Von der statutarischen Religion zum reinen Vernunftglauben

Die historischen Glaubensarten der sichtbaren Kirchen, die den Keim zu Konflikten in sich tragen, sind auf ihren moralischen Kern hin zu interpretieren und in einem langen Reformprozess von →Aberglauben und Schwärmerei (vgl. 6:101; 6:174f.) sowie von allem Empirischen, Historischen und Statutarischen zu reinigen (vgl. 10:176–180). Nur ein reiner moralischer Vernunftglaube ermöglicht eine Glaubenseinheit und damit einen dauerhaften religiösen Friedenszustand (vgl. 6:1–202). Die Vorstellung, dass ein partikularer „Geschichtsglaube Pflicht sei und zur Seligkeit gehöre", ist hingegen bloßer „Aberglaube" (7:65).

4 Rechtliche und politische Konsequenzen

Kein Volk kann beschließen, „in seinen den Glauben betreffenden Einsichten (der Aufklärung) niemals weiter fortzuschreiten, mithin auch sich in Ansehung des Kirchenwesens nie zu reformieren: weil dies der Menschheit in seiner eigenen Person, mithin dem höchsten Recht desselben entgegen sein würde" (6:327). Da dies das Volk nicht über sich selbst beschließen kann, „kann es auch keine obrigkeitliche Gewalt über das Volk beschließen" (6:327f.; vgl. 6:313f., 8:39, 8:297, 8:304f., 8:350).

Weiterführende Literatur

Bohatec, Josef: Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hamburg: Hoffmann und Campe 1938. Nachdruck Hildesheim: Olms 1966.

Kreimendahl, Lothar: Kants vorkritisches Aufklärungsprogramm, in: Klemme, Heiner (Hg.): Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, 124–142.

Wimmer, Reiner: Kants kritische Religionsphilosophie, Berlin u a.: de Gruyter 1990.

Oliver R. Scholz

Aufmerksamkeit

Der Begriff der Aufmerksamkeit, den Kant synonym mit ‚Attention' gebraucht, bezeichnet das Vermögen oder die Kraft, sich seiner Vorstellungen bewusst zu sein, sowie das Bestreben oder die Anstrengung, sich seiner Vorstellungen bewusst zu werden. Kant unterscheidet diesen Begriff durch die Begriffe der Abstraktion, die eine negative Attention, und Distraktion, die eine Abwesenheit von Attention meint (vgl. 7:131). Obwohl die Aufmerksamkeit geübt und gebildet werden

kann, ist sie sowohl willkürlich als auch unwillkürlich (vgl. 25:38). In der *KrV* vergleicht Kant die Aufmerksamkeit mit dem inneren Sinn, weil der Verstand in beiden Akten die Vorstellungen affiziert. Weitere wichtige Stellen: KrV B 156 Anm.; 7:131–133; 15:61–64; 25:36–39; 25:263–265.

Verwandte Stichworte

Abstraktion; Bewusstsein; Gewohnheit; Sinn, innerer

Philosophische Funktion

1 Aufmerksamkeit und innerer Sinn

In der *KrV* dient die Aufmerksamkeit als ein wichtiges Beispiel der Selbstaffektion, das die Selbstaffektion im inneren Sinn erklärt. Kant setzt voraus, dass wir das Aufmerken schon als eine Leistung des Verstandes ansehen, die die Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen verstärkt. Deshalb nimmt er die Aufmerksamkeit als ein Beispiel einer solchen Affizierung des Verstandes, die auch durch den inneren Sinn stattfindet: „Jeder Actus der *Aufmerksamkeit* kann uns ein Beispiel davon geben. Der Verstand bestimmt darin jederzeit den inneren Sinn der Verbindung, die er denkt, gemäß, zur inneren Anschauung, die dem Mannigfaltigen in der Synthesis des Verstandes correspondirt. Wie sehr das Gemüth gemeiniglich hiedurch afficirt werde, wird ein jeder in sich wahrnehmen können“ (KrV B 156 Anm.).

2 Aufmerksamkeit und Sinne

Im Erkennen kommt der Aufmerksamkeit die Rolle zu, sich auf Vorstellungen zu richten und dabei Erkenntnis von Anschauungen zu ermöglichen: „Man sieht wohl, daß, wenn das Vermögen der *Erkenntniß* überhaupt *Verstand* […] heißen soll, dieser das *Auffassungsvermögen* (*attentio*) gegebener Vorstellungen, um *Anschauung*, das *Absonderungsvermögen* dessen, was mehreren gemein *ist* (*abstractio*), um *Begriff*, und das *Überlegungsvermögen* (*reflexio*), um *Erkenntniß* des Gegenstandes hervorzubringen, enthalten müsse“ (7:138). Aufmerksamkeit auf die Sinne kann ein Hindernis für das Erkennen von Objekten sein: „[B]eide [die durch einen plötzlichen Dunkel-Hell-Wechsel momentan Blinden und die durch starken Lärm momentan Tauben] können vor der Heftigkeit der Sinnesempfindung[en] nicht zum Begriff vom Object kommen, sondern ihre Aufmerksamkeit ist blos an die subjective Vorstellung, nämlich die Veränderung des Organs, geheftet“ (7:157).

Von → Descartes übernimmt Kant die Kriterien der Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen, die wir durch Aufmerksamkeit erkennen können. Kant betont jedoch, dass die Grade der Klarheit und Deutlichkeit nicht durch den Unterschied zwischen intellektuellen und sinnlichen Vorstellungen begründet werden können, sondern durch die Qualität der Aufmerksamkeit bedingt sind (vgl. Satura, *Erkenntnispsychologie*, S. 52). „Die Aufmerksamkeit bestehet nicht in der Klarheit der Dinge selbst, den bißweilen ist eine Sache, wenn man bloß leidend ist, klarer, als wenn man thätig ist; sondern sie besteht in der Anstrengung unsrer Kräfte und in der Richtung, die wir unsern Gedanken, in Ansehung einer Sache geben, indem wir sie blos und vorzüglich auf einen Gegenstand lenken“ (25:263f.).

3 Kontrollierbarkeit der Aufmerksamkeit

3.1 *Aufmerksamkeit und Abstraktion* Kants Interesse an der Aufmerksamkeit hat mit seinem anthropologischen Projekt, die menschlichen Vermögen kontrollierbar zu machen, damit sie der Moralität dienen, zu tun. Deshalb vergleicht er die Leistung der Aufmerksamkeit mit der der Abstraktion. Die Abstraktion ist eine negative Attention, d. h. entweder ein Bestreben, sich einer Vorstellung nicht bewusst zu sein, oder ein Bestreben, eine bewusste Vorstellung von anderen zu unterscheiden (vgl. 7:131). Kant bezeichnet die Aufmerksamkeit und die Abstraktion als Vollzugsformen und Akte des Bewusstseins, die willkürlich und unwillkürlich wirken und für die Lebensführung von Bedeutung sein können: „Aufmerksamkeit und Abstraktion kann entweder willkürlich oder unwillkürlich sein; die größte Vollkommenheit des Menschen besteht darin, daß er alle seine Tätigkeiten in seiner Gewalt hat. Wer dieses Vermögen hat, der kann seinen ganzen Zustand und seine Handlung nach den Regeln der Weisheit richten“ (25:38).

Obwohl die Aufmerksamkeit und Abstraktion beide Tätigkeiten sind, erscheint Kant die Abstraktion um vieles schwieriger als die Aufmerksamkeit, die auch eine passive Seite hat und oft auf natürliche Weise von Objekten gereizt wird (vgl. 15:61). Kant beschreibt daher das Aufmerken als einen Akt, der nicht so frei und selbsttätig

wie das Abstrahieren vollzogen wird (vgl. 7:131). Willkürliche Aufmerksamkeit kann indessen auch eine Form von Abstraktion sein: „Doch ist erzwungene und lange attention zugleich abstraction von dem, was der Fortgang der Ideen suppeditirt, und etwas, was ich durchaus nicht vergessen will, blessirt das Gehirn“ (15:61).

Kant lobt die Abstraktion von Vorstellungen der Sinne als eine größere Leistung und als eine Übung für die Konzentration der Willenskraft (vgl. 7:131). Dem wirkt die Tendenz des Menschen entgegen, oft das Schlechte in anderen zu bemerken, und seine Aufmerksamkeit unbeabsichtigt auf diese Fehler zu fixieren (vgl. 7:132).

Einer der praktischen Vorteile der Abstraktion ist ihr therapeutischer Effekt: „Dagegen ist es sehr vorteilhaft, wenn die Attention und Abstraktion in unserer Willkür liegt, denn so kann keine Beleidigung uns unglücklich machen, wir abstrahiren und machen dadurch dasjenige Bild, was uns quält unsichtbar“ (25:264).

3.2 *Aufmerksamkeit und Distraktion* Kant unterscheidet die Aufmerksamkeit von der Distraktion, die er auch Zerstreuung und Abwesenheit nennt. In diesem Vergleich behandelt Kant Aufmerksamkeit und Abstraktion synonym, insofern beide willkürlich sein und eine Fixierung auf etwas erreichen und zur Klarheit des Wahrgenommenen führen können. Distraktion ist keine negative Aufmerksamkeit, sondern ein Fehlen von Aufmerksamkeit (vgl. 7:131).

Kant beschreibt geistige Abwesenheit als eine unwillkürliche Fixierung auf eine Vorstellung. Weil diese Fixierung auch gegen unseren Willen gerichtet sein kann, kann sie, wenn sie habituell wird, zu einem auffälligen bzw. asozialen Verhalten führen. „[D]ie unwillkürliche [distractio] aber ist *Abwesenheit* (*absentia*) von sich selbst. Es ist eine von den Gemüthsschwächen, durch die reproductive Einbildungskraft an eine Vorstellung, auf welche man große oder anhaltende Aufmerksamkeit verwandt hat, geheftet zu sein und von ihr nicht abkommen, d. i. den Lauf der Einbildungskraft wiederum frei machen zu können. Wenn dieses Übel habituell und auf einen und denselben Gegenstand gerichtet wird, so kann es in Wahnsinn ausschlagen“ (7:206f.).

Die Zerstreuung ist keine Fixierung auf ein Objekt, sondern eine Verteilung der Aufmerksamkeit auf mehrere Objekte. Wie die Aufmerksamkeit, hat die Zerstreuung eine willkürliche und eine unwillkürliche Seite. „Ist sie vorsätzlich, so heißt sie *Dissipation*; die unwillkürliche aber ist *Abwesenheit* (*absentia*) von sich selbst“ (7:206).

Es gibt auch praktische Vorzüge der Zerstreuung seiner Gedanken, weil man sich auf diese Weise von der Abwesenheit oder der anstrengenden Aufmerksamkeit erholen kann: „Eine fortgesetzte Aufmerksamkeit ermüdet. Es ist mit dem Gemüth, wie mit den Gliedern, wo jeder Muskel seinen Antagonisten hat, wo der eine ermüdet wird wenn der andre sich exerciret“ (25:37). „Ein anhaltendes Nachdenken über einen und denselben Gegenstand läßt gleichsam einen Nachklang zurück, der […] den Kopf belästigt und nur durch Zerstreuung und Verwendung der Aufmerksamkeit auf andere Gegenstände […] gehoben werden kann“ (7:207). „Man sieht hieraus: daß es eine (nicht gemeine) zur Diätektik der Gemüths gehörige Kunst für Beschäftigte giebt, sich zu zerstreuen, um Kräfte zu sammeln […] Es ist also eine nicht gemeine Kunst sich zu zerstreuen, ohne doch jemals zerstreut zu sein“ (7:207f.).

4 Aufmerksamkeit und Selbstbewußtsein

Kant bezeichnet das Selbstbewusstsein als eine Aufmerksamkeit seiner selbst: „Jedes Wesen was Ich sagen kann, und sich also selbst zum Gegenstand seiner Betrachtung machen kann, hat einen unmittelbaren Wert“ (25:10). Dabei räumt Kant ein, dass „die Aufmerksamkeit und Anschauung seiner selbst nicht leicht“ sei, da „Kinder bis ins 3te Iahr zu diesem Begriff ihrer Selbst gar nicht gelangen“ (25:10).

Kant beschreibt eine gewöhnliche Form von empirischem Selbstbewusstsein als eine Aufmerksamkeit, die auf seinen eigenen Zustand gerichtet ist. Eine solche Aufmerksamkeit ist, wie Kant im Folgenden ausführt, in der Gesellschaft anzutreffen, wo man durch die Aufmerksamkeit anderer auf sich selbst aufmerksam wird: „[S]o sind alle Separatisten […] als Sonderlinge und vorgeblich Auserlesene, der Aufmerksamkeit des Gemeinwesens und der Schärfe der Kritik vorzüglich ausgesetzt; können also auch in der Aufmerksamkeit auf sich selbst nicht nachlassen, weil der Rausch, der diese Behutsamkeit wegnimmt, für sie ein *Skandal* ist“ (7:171). Eine selbstbewusste Aufmerksamkeit hingegen soll im gesellschaftlichen Umgang von anderen unbemerkt bleiben (vgl. 7:132).

Eine übermäßige Aufmerksamkeit auf seinen Zustand ist ein Merkmal des Hypochondristen. „Die auf sich selbst gerichtete Aufmerksamkeit ist teils schwer, teils sehr abmattend, und ist sie unwillkührlich, so ist sie vieleicht das größte Übel was man nur haben kann. Es ist aber ein Unterschied zwischen dem Achtgeben auf seine Person, und dem Achtgeben auf die Tätigkeit seiner selbst. Das erste tun Hypochondristen, das zweite nachdenkende, intellectual Philosophen“ (25:23).

Kant betont auch den Motivationsaspekt der Aufmerksamkeit. Er zeigt, dass das, was uns angeht, unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, und er wertet diesen Aspekt als einen Beweis für die willentliche Seite der Aufmerksamkeit (vgl. 15:62).

5 Aufmerksamkeit und Gewohnheit

Kant behauptet, dass die Kraft der Aufmerksamkeit geübt werden kann und auf diese Weise kontrollierbar wird (vgl. 25:46). Sie kann durch Erziehung befördert und unterstützt werden: „Was die Stärkung der Aufmerksamkeit anbetrifft: so ist zu bemerken, daß diese allgemein gestärkt werden muß. Eine starre Anheftung unserer Gedanken an ein Object ist nicht sowohl ein Talent, als vielmehr eine Schwäche unsers innern Sinnes, da er in diesem Falle unbiegsam ist und sich nicht nach Gefallen anwenden läßt. Zerstreuung ist der Feind aller Erziehung“ (9:476).

Obwohl man die Aufmerksamkeit durch Gewohnheit schärfen und kontrollieren kann, lenkt das Ungewöhnliche auf natürliche Weise unsere Aufmerksamkeit auf sich. „Durch das *Neue*, wozu auch das Seltene und das verborgen Gehaltene gehört, wird die *Aufmerksamkeit* belebt“ (7:163; vgl. 7:164).

Die Gewohnheit kann die Aufmerksamkeit schwächen und zu unmoralischen Gesinnungen führen: „Endlich macht das *Gewohntwerden* (*consuetudo*), da nämlich Empfindungen von eben derselben Art durch ihre lange Dauer ohne Abwechslung die Aufmerksamkeit von den Sinnen abziehen und man sich ihrer kaum mehr bewußt ist, zwar die Ertragung der Übel *leicht* (die man alsdann fälschlich mit dem Namen einer Tugend, nämlich der Geduld, beehrt), aber auch das Bewußtsein und die Erinnerung des empfangenen Guten *schwerer*, welches dann gemeiniglich zum Undank (einer wirklichen Untugend) führt“ (7:148f.).

Weiterführende Literatur

Hatfield, Gary: „Attention in Early Scientific Psychology“, in: Wright, R. D. (Hg.): Visual Attention, New York: Oxford University Press 1998, 3–25.

Neumann, O.: „Aufmerksamkeit“, in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel: Schwabe 1971, 635–644.

Satura, Vladimir: Kants Erkenntnispsychologie, Bonn: Bouvier 1971, insbes. 50–52.

Andreja Novakovic

Aufopferung

Aufopferung bedeutet die Unterordnung oder Preisgabe von subjektiven Wünschen, sinnlichen Vorlieben und „alles dessen, was für die innigste aller unserer Neigungen nur immer einen Werth haben mag“ (5:158), wenn sie der Erfüllung von moralischen → Pflichten und dem → praktischen Gesetz entgegenstehen. Weitere wichtige Stellen: 2:334f.; 5:83ff.; 5:445; 6:48; 6:74; 6:172; 6:228; 6:393; 6:453; 8:380.

Verwandte Stichworte

Apathie, moralische; Bestimmung des Menschen; Neigung

Philosophische Funktion

Mit der Aufopferung ordnet der Mensch seinen empirischen Charakter als Sinnenwesen, den er mit den → Tieren teilt, seinem Charakter als Vernunftwesen unter, um seiner moralischen Bestimmung gerecht werden zu können. Die Aufopferung der empirischen Natur für moralische Ziele verlangt weder die Hingabe des eigenen Lebens aus persönlicher → Liebe (vgl. 2:252), noch eine patriotische „Aufopferung seines Lebens zur Erhaltung des Vaterlandes“ (5:158), noch die Preisgabe der → Person für religiöse Ideale wie im „Eremiten-, Fakir- oder Mönchsstande“, weil dieser „für die Welt verloren macht“ (6:172).

Mit dem Umfang der Aufopferung wächst der moralische Verdienst einer Handlung. Denn je „größer die Naturhindernisse (der Sinnlichkeit)“, desto mehr wird die „*gute That* zum Verdienst angerechnet“, z. B. wenn man einen „fremden Menschen“ (6:228) mit Einbuße vieler „Lebensan-

nehmlichkeiten“ (7:58) „aus großer Noth“ (6:228) rettet.

Ina Goy / Otfried Höffe

Aufrichtigkeit

Aufrichtigkeit ist eine menschliche Charaktereigenschaft (vgl. 8:269f.), die dafür steht, „daß *alles, was man sagt*, mit Wahrhaftigkeit gesagt“ ist (6:190 Anm.). Epistemisch ist die Aufrichtigkeit keine logische → Wahrheit des Verstandes, die durch den Bezug auf ein Objekt gerechtfertigt wird, sondern ein Bekenntnis zu subjektiven Überzeugungen und auch „Zweifel[n]“ (8:266), die im Einklang mit dem „Gewissen“ (8:267) zugestanden werden können. Wichtige Stellen: 6:428–431; 8:266–270; 10:176; 11:332.

Verwandte Stichworte

Lüge; Pflichten, gegen sich selbst / gegen andere; Tugend

Philosophische Funktion

Aufrichtigkeit ist ein „Haupterforderniß“ für den → moralischen Glauben (8:267). Sie ist die „Grundlage des Gewissens“ und damit der „inneren Religion“ (6:190 Anm.). So zeigt Hiobs guter Lebenswandel und die aufrichtige Klage über sein unverdientes, von → Gott verhängtes Schicksal, dass „er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete“, wodurch dieser allein „lauter und ächter Art“ ist (8:267; vgl. 10:176).

Aufrichtigkeit ist außerdem eine der wichtigsten Pflichten des Menschen gegen sich selbst als moralische „Persönlichkeit“; sie ist ein Teil seiner „Menschenwürde“ (6:428; vgl. 11:332). Denn weil der Unaufrichtige sein natürliches Sprachvermögen nur als physische „Sprachmaschine“ missbraucht, und nicht auf den inneren → Zweck der „Gedankenmittheilung“ (6:430) bezieht, hat sein Wort einen geringeren → Wert als eine „Sache“ (6:429).

Ina Goy / Otfried Höffe

Aufruhr, Aufstand

Unter Aufruhr (*rebellio*) oder Aufstand (*seditio*) wird eine tumultartige Erhebung und → Widerstand gegen die → Obrigkeit verstanden (vgl. 6:320). Kant zählt diese zu den größten → Übeln, „die das menschliche Geschlecht drücken“ (8:359). Weitere wichtige Stellen: 6:34; 6:322f.; 8:299; 8:382f.; 19:590f.; 23:130.

Verwandte Stichworte

Rebellion; Revolution, Französische; Widerstand

Philosophische Funktion

Selbst wenn die → Rechte eines → Volkes durch einen → Tyrannen verletzt sind und dem Tyrannen selbst „kein Unrecht durch die Entthronung“ (8:382) geschieht, so ist es „doch von den Unterthanen im höchsten Grade unrecht“ (8:382), durch einen Aufstand den Tyrannen abzuwerfen. Ein Volk darf „weder durch geheime Abtrünigmachung noch durch Aufruhr“ (23:130) eine Verfassung umstoßen, weil es „ohne Recht geschehen würde“ (23:130). Im Aufruhr erkennt Kant folglich „das höchste und strafbarste Verbrechen“ (8:299), da dadurch die Grundfeste des → Gemeinwesens zerstört werden. Die → Freiheit eines Volkes darf nicht durch Aufruhr begründet sein (vgl. 19:590f.). Entsprechend darf das → Oberhaupt „jeden Aufruhr mit dem Tode der Rädelsführer bestrafen“ (8:382). Als einen positiven Aspekt des Aufruhrs stellt Kant heraus, dass dieser dazu beiträgt, „einen gewissen maschinenmäßigen Gang der Natur nach Zwecken“ (6:34 Anm.) zu realisieren, und eine Universalmonarchie, d. h. eine „Verfassung, darin alle Freiheit und mit ihr (was die Folge derselben ist Tugend, Geschmack und Wissenschaft erlöschen müßte“ (6:34 Anm.), verhindert.

Andree Hahmann

Augustinus, Aurelius

Spätrömischer Rhetor, Philosoph und Theologe (Tagaste 354 – Hippo 430). Als einer der sog. Kirchenväter ist Augustinus zentraler Bezugspunkt der mittelalterlichen christlichen Theologie und einer der wichtigsten Vermittler zwischen antiker (besonders neuplatonischer) und christlicher Philosophie. Es finden sich in Kants Schriften nur fünf namentliche Hinweise auf Augustinus. In der Schrift *Deutlichkeit* zitiert Kant das berühmte Diktum des Augustinus: „*Augustinus* sagte: Ich weiß wohl, was die Zeit sei, aber wenn mich jemand

frägt, weiß ichs nicht“ (2:283). Weitere wichtige Stellen: 8:361; 12:163; 20:72; 22:154.

Verwandte Stichworte
Ästhetik, transzendentale; Wahrnehmung; Zeit

Bedeutung für die kantische Philosophie
Kant bezieht sich explizit auf Augustinus im Kontext einer methodischen Betrachtung über die Möglichkeit, in der Metaphysik Gewissheit zu erlangen (vgl. 2:283ff.) Dabei fungiert der Zeitbegriff des Augustinus als Ausgangspunkt für die Erläuterung des metaphysischen Erkenntnisgewinns: „[I]n der Metaphysik habe ich einen Begriff, der mir schon gegeben worden, obzwar verworren, ich soll den deutlichen, ausführlichen und bestimmten davon aufsuchen“ (2:283). Kant macht geltend, dass Augustinus diese Verdeutlichung unternommen hat, ohne jedoch eine valide Realerklärung dessen zu gewinnen, was die →Zeit der Sache nach ist. Kant betont: „daß, ob man gleich viel Wahres und Scharfsinniges von der Zeit gesagt hat, dennoch die Realerklärung derselben niemals gegeben worden“ (2:284). Kant selbst erhebt demgegenüber in der transzendentalen Ästhetik seiner *KrV* den Anspruch, eine tragfähige Realdefinition der Zeit vorzulegen. Dort geht Kant von dem gegebenen Begriff der Zeit aus. Unter der methodischen Durchführung einer metaphysischen →Erörterung dieses Begriffs schließt Kant auf das Wesen der Sache und entwickelt eine gegenüber der Tradition vollkommene neue Bestimmung der Zeit: „Die Zeit ist nichts anders als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres innern Zustandes“ (KrV B 49). Mit dieser Definition nähert sich Kant zwar in gewisser Weise der Zeitkonzeption des Augustinus, da dieser ebenso wie Kant eine grundsätzliche Subjektabhängigkeit der Zeit geltend macht. In der Bestimmung des formalen und apriorischen Charakters der Zeit geht Kant jedoch in seiner Definition deutlich über die augustinische Zeitauffassung hinaus, welche die Bestimmung dessen, was die Zeit der Sache nach ist, aus den empirischen Gegebenheiten der inneren Wahrnehmung ableitet und nicht als deren allgemeine und formale Voraussetzung erkennt. – Auf andere inhaltliche Übereinstimmungen und Berührungspunkte der Positionen Kants und Augustinus ist wiederholt hingewiesen worden (z. B. Delahaye, *Memoria interior*; Rommel, *Zum Begriff des Bösen*; Lam Cong, *Religionsbegriff bei Augustinus*), ohne dass sich ein direkter Einfluss nachweisen ließe.

Karin Michel / Red.

Ausdehnung

Derjenige →Raum, den ein →Körper einnimmt, ist dessen Ausdehnung: „Man bedient sich des Worts: einen *Raum einnehmen*, d. i. in allen Punkten desselben unmittelbar gegenwärtig sein, um die *Ausdehnung* eines Dinges im Raum dadurch zu bezeichnen“ (4:497; vgl. auch 5:483: „eine Ausdehnung, d. i. Raum“). Von Ausdehnung ist meist in Zusammenhang mit →Körpern die Rede („die dreifache Dimension der Ausdehnung“, 1:23), sehr selten im Zusammenhang mit →Flächen (vgl. 9:186) und offenbar nie im Zusammenhang mit Zeitspannen. Die Ausdehnung ist von der →Gestalt oder „Figur“ (2:329) zu unterscheiden und, wenn beides kontrastiert wird, eher als Quantität aufzufassen, die sich etwa in Kubikzentimetern messen lässt. Im abgeleiteten Sinn lässt sich auch von der Ausdehnung der ganzen →Welt sprechen (wie die Thesis der ersten →Antinomie, vgl. KrV A 429 / B 457). Weitere wichtige Stellen: 2:80; KrV B 11f.; KrV A 20 / B 35; 4:497f.; 4:288.

Verwandte Stichworte
Raum; Raum, absoluter; Raum, erfüllter

Philosophische Funktion
‚Ausdehnung‘ ist im Zusammenhang mit Körperlichem ein basaler Begriff (vgl. 2:80): Er ist, neben ‚Gestalt‘ und →‚Undurchdringlichkeit‘ (‚Solidität‘), und anders als →‚Schwere‘, Begriffsmerkmal von ‚Körper‘ (vgl. z. B. KrV B 12). In KrV A 20 / B 35 scheint es auf den ersten Blick sogar, als würden „Körper“ und „Ausdehnung“ miteinander identifiziert (wie bei Descartes in *Principia*, II.21): „[W]enn ich von der Vorstellung eines Körpers, das, was der Verstand davon denkt, […] imgleichen, was davon zur Empfindung gehört […] absondere, so bleibt mir […] noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung […]“. Der Anschein einer Gleichsetzung von Körper und Ausdehung trügt jedoch, wie aus der Parallelstelle KrV B 5f. hervorgeht: „Lasset von eurem Erfahrungsbegriffe eines *Körpers* alles, was daran empirisch ist […] weg, so bleibt doch der *Raum* übrig, den er (welcher nun ganz

verschwunden ist) einnahm […]". →Geometrie ist die „Mathematik der Ausdehnung" (KrV A 163 / B 204). Ein „physische[r]" „Raum" ist „die Ausdehnung der Materie selbst" (4:288). ‚Ausdehnung' ist, wiederum neben ‚Undurchdringlichkeit', auch Begriffsmerkmal von →‚Materie' (vgl. KrV A 618 / B 646; 2:329).

Da ‚Ausdehnung' Begriffmerkmal von ‚Körper' ist, fungiert der Satz „alle Körper sind ausgedehnt" in der *KrV* als Paradebeispiel für ein analytisches Urteil a priori, und zwar im Gegensatz zum synthetischen Urteil a posteriori „alle Körper sind schwer" (KrV B 11f.; →Urteil, analytisches/synthetisches). Jede Ausdehnung ist Teil des *einen* →Raums (vgl. 2:378 und die Erklärung des Plurals „Räume" in KrV A 25 / B 39). Kant betont ausdrücklich als Konsequenz seiner „Lehre von der Idealität des Raumes" (4:292; vgl. KrV A 38 / B 54f.), dass *er* die Ausdehnung „auch mit zu bloßen Erscheinungen zähle", obwohl →Locke sie zu den primären Qualitäten zählt (4:289).

Sowohl die vorkritischen Schriften *Wahre Schätzung* und *Monadologia physica* als auch die *MAN* widmen sich dem Problem, wie Körper als Undurchdringliches Ausdehnung haben können (vgl. das Leibniz-Zitat in 1:17; 1:23–25; 1:480–485; 4:496–520; vgl. auch die Rede von einer „Ausdehnungskraft", 4:499).

Weiterführende Literatur

Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1992.

Niko Strobach

Ausgleichung eines auf Missverstand beruhenden mathematischen Streits

Der Aufsatz erschien im Oktober 1796 in der Zeitschrift *Berlinische Monatsschrift* (Bd. 28, 368–370), nun in 8:407ff.; Vorarbeiten zu *Ausgleichung* LB1 A2 R I 55–58; 23:199–206.

Kant reagiert auf die Veröffentlichung „Über die razionalen Verhältnisse der drei Seiten eines rechtwinklichten Dreiexks" von Johann Albrecht Heinrich →Reimarus in der *Berliner Monatsschrift* vom August 1796, S. 145–148, in der dieser Kant kritisiert hatte. Die Kritik beinhaltete, dass Kant in seinem Aufsatz *Vornehmer Ton* vom Mai 1796 (vgl. 8:387–406) in der gleichen Zeitschrift ein unzutreffendes mathematisches Argument gegeben habe. Dort hatte Kant gegen die Zahlenmystik polemisiert, die unangemessene Bedeutung in Zahlenverhältnisse hineininterpretiere. Als Beispiel einer tendenziösen Frage nannte Kant: „Was macht, daß das *rationale* Verhältnis der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3,4,5 sein kann?" (8:393).

Reimarus bemerkt zu Recht, dass es nicht nur dieses eine Verhältnis gibt, sondern noch weitere rationale Seitenverhältnisse in rechtwinkligen Dreiecken. Kant fügt daraufhin in *Ausgleichung* eine einschränkende Qualifizierung hinzu, dass nämlich die Zahlen unmittelbar aufeinander folgen sollen. Damit ist dann die genannte Lösung tatsächlich die einzige. Kant betont in *Ausgleichung*, dass er nicht über die mathematische Aussage argumentieren, sondern die Unangemessenheit der Frage nach der tieferen Bedeutung von Zahlenverhältnissen thematisieren wollte.

Johannes Lenhard

Auslegung

Unter Auslegung (Exegese, →Interpretation) versteht Kant im engeren Sinne die Interpretation der Schriften der Offenbarungsreligionen, die insbesondere im Rahmen der biblischen →Hermeneutik (Auslegungskunst) wissenschaftlich systematisiert wird. Die Auslegung einer Bibelstelle, analog aber auch der Schriften anderer Religionen, zu denen neben dem Judentum und dem Islam auch die alten polytheistischen Religionen Indiens, Griechenlands und Roms zählen (vgl. 6:111; 2:252), kann dabei Kant zufolge entweder „*authentisch*" erfolgen, d. h. dem buchstäblichen (philologischen) Sinn des Verfassers gemäß, oder „*doctrinal*", d. h. mit der „Freiheit, der Schriftstelle (philosophisch) denjenigen Sinn unterzulegen, den sie in moralisch-praktischer Absicht (zur Erbauung des Lehrlings) in der Exegese annimmt" (7:66). Im Kontext der Religionsphilosophie und damit im Blick auf den moralischen Sinn einer allgemeinen Volksreligion erweist sich jedoch die philosophische (sinngemäße) Auslegung als die eigentlich authentische Auslegung, während die

philologische (buchstäbliche) Auslegung, da sie für sich genommen keinen allgemeinen Glauben begründen oder vermitteln kann, bloß doktrinal ist (vgl. 7:67).

Im übertragenen Sinne wird der Begriff der Auslegung auch auf die →Natur (als Buch oder Text) bezogen; so in der →Theodizee, als Frage nach der „Endabsicht Gottes" (8:264) in der Welt, und in der Physik, als Auslegung des Textes der Natur (vgl. 22:173; 18:274); ferner erfährt auch die „Chiffreschrift […], wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht" eine „wahre Auslegung", und zwar durch den Bezug auf das moralisch begründete Interesse an der objektiven Realität der Ideen (5:301; vgl. auch 15:328). Weitere wichtige Stellen: 2:252; 5:209; 5:221f.; 5:300f.; 5:353f.; 6:109–114; 6:153–155; 7:63; 7:66f.; 8:264f.; 15:328; 16:797f.; 18:274; 22:172–175; 23:455.

Verwandte Stichworte

Hermeneutik; Interpretation; Schriftauslegung

Philosophische Funktion

1 Die Auslegung der geoffenbarten Religion

1.1 Der Begriff der Auslegung bzw. Interpretation gilt bei Kant im engeren Sinne dem Verständnis überlieferter Texte, die entweder sinngemäß (doktrinal) oder buchstäblich (authentisch) ausgelegt werden können (vgl. 7:66). Insbesondere im religionsphilosophischen Kontext, d. h. im Blick auf die Schriften der Offenbarungsreligionen, erweist sich diese Unterscheidung jedoch als erläuterungsbedürftig. Unter Religion versteht Kant, „subjectiv betrachtet", die „Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote" (6:153). Ihrem Ursprung bzw. ihrer inneren Möglichkeit nach ist eine Religion daher entweder geoffenbarte Religion, „in welcher ich vorher wissen muß, daß etwas ein göttliches Gebot sei, um es als meine Pflicht anzuerkennen" (6:153f.), oder natürliche Religion, „in der ich zuvor wissen muß, daß etwas Pflicht sei, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann" (6:154). Sofern jedoch die allgemeine Mitteilbarkeit als das eigentlich wesentliche Kriterium einer Religion in Betracht gezogen wird, ergibt sich die Möglichkeit, dass eine (subjektiv) geoffenbarte Religion zugleich (objektiv) eine natürliche Religion sein kann, nämlich dann „wenn sie so beschaffen ist, daß die Menschen durch den bloßen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst *hätten kommen können* und *sollen*" (6:155).

1.2 Bei der Auslegung einer in diesem Sinne historisch (subjektiv) geoffenbarten und dennoch (objektiv) natürlichen, d. h. allgemein mitteilbaren Religion, reicht nun die buchstäbliche oder philologische Auslegung alleine, die auf empirischer Grundlage, nämlich, wie im Falle der Bibel, auf Grundlage der Kenntnis toter Sprachen und historischer Zustände, Sitten und Meinungen (vgl. 6:112f.), den authentischen Sinn des Verfassers zu bestimmen sucht, nicht aus, um dem eigentlichen Zweck der Religionslehre zu genügen, moralisch bessere Menschen zu bilden (vgl. 7:66). Denn, so Kants Argument, da der Mensch nicht wissen kann, ob Gott selbst zu ihm spricht (vgl. 7:63), kann der Verfasser einer heiligen Schrift als Mensch, wie z. B. Paulus, sich zumindest partiell geirrt haben (vgl. 7:66; 7:63), so wie auch die historisch-philologischen Kenntnisse selbst immer „eine dem Zweifel ausgesetzte Gelehrsamkeit" darstellen (23:455). Zudem ist ohnedies „der Glaube an einen bloßen Geschichtssatz […] todt an ihm selber" (7:66) bzw. als nur historischer Glauben „keiner allgemeinen überzeugenden Mittheilbarkeit fähig" (6:109). Daher kann in Absicht auf eine allgemeine Volksreligion gegenüber dem bloß „particulären Kirchenglauben als Geschichtsglauben" (7:67) nur die sinngemäße oder philosophische Auslegung, die mit Hilfe der praktischen Vernunft a priori den allgemeinen moralischen Sinn der geoffenbarten Schrift zu bestimmen sucht, die „einzige evangelisch-biblische Methode der Belehrung des Volks in der wahren, inneren und allgemeinen Religion" darstellen (7:67).

Diese sinngemäße Auslegung, die nach einer aus dem juristischen Kontext stammenden Unterscheidung zunächst nur doktrinal zu sein scheint, d. h. eine gelehrte bzw. gesetzeskundige Auslegung, die den Willen eines Gesetzgebers „aus den Ausdrücken, deren sich dieser bedient hat, in Verbindung mit den sonst bekannten Absichten des Gesetzgebers herausvernünftelt" (8:264), erweist sich somit aber als die eigentlich authentische Auslegung, d. h. als eine gesetzgebende bzw. vom Gesetzgeber selbst stammende Auslegung (vgl. 8:264; 16:797f.): „Der Gott, der durch unsere eigene (moralisch-praktische) Vernunft spricht, ist ein untrüglicher, allgemein verständlicher Ausleger dieses seines Worts, und es kann auch schlechter-

dings keinen anderen (etwa auf historische Art) beglaubigten Ausleger seines Worts geben: weil Religion eine reine Vernunftsache ist“ (7:67; vgl. 6:110–612; 6:114).

1.3 Als unverzichtbarer Teil der biblischen Hermeneutik wird jedoch die Wichtigkeit der Schriftgelehrsamkeit und damit der buchstäblichen (philologischen) Auslegung für die allgemeine Volksreligion von Kant nicht bestritten. Sie ergibt sich daraus, dass die Volksreligion (des Christentums) de facto mit dem historischen Kirchenglauben verbunden ist, also nicht nur auf Vernunft, sondern auch auf einem Offenbarungsglauben gegründet ist, dessen Beurkundung und Auslegung aufgrund des historischen Abstands neben der Vernunftreligion immer auch der historisch-kritischen Schriftgelehrsamkeit bedarf (vgl. 6:112f.). Allerdings ist hierbei allein die Vernunftreligion „*authentisch* und für alle Welt gültig“, während die Schriftgelehrsamkeit nur „*doctrinal* ist, um den Kirchenglauben für ein gewisses Volk zu einer gewissen Zeit in ein bestimmtes, sich beständig erhaltendes System zu verwandeln“ (6:114). Diese Verbindung, in der Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit, als „die eigentlichen berufenen Ausleger und Depositäre einer heiligen Urkunde“ (6:113) auftreten, wirkt insbesondere auch der Gefahr der Schwärmerei entgegen, d. h. dem Anspruch, alleine mit Hilfe eines inneren Gefühls den wahren Sinn der Schrift auslegen und ihren göttlichen Ursprung erkennen zu können (vgl. 6:113f.). Ein solches Gefühl hat nämlich „ jeder nur für sich und kann es andern nicht zumuthen“ (6:114), es ist zudem nur als Folge der vernünftigen Erkenntnis des Sittengesetzes zu verstehen, nicht hingegen als dessen Voraussetzung bzw. als „Probirstein der Ächtheit einer Offenbarung“ (6:114).

2 Die Auslegung der Natur

2.1 Die Unterscheidung zwischen doktrinaler und authentischer Auslegung findet sich analog auch im Blick auf die Natur. „Alle Theodicee soll eigentlich *Auslegung* der Natur sein, sofern Gott durch dieselbe die Absicht seines Willens kund macht“ (8:264). Da jedoch die Welt, als „Werk Gottes“ betrachtet, „für uns oft ein verschlossenes Buch“ darstellt, insbesondere aber dann, wenn die bloß spekulative Vernunft in ihr eine „*Endabsicht* Gottes“ zu bestimmen versucht, kritisiert Kant alle Versuche einer solchen doktrinalen bzw. vernünftelnden Theodizee (8:264). Im Rahmen der praktischen Vernunft wird hingegen die Möglichkeit einer authentischen Theodizee zugelassen. Da die praktische Vernunft notwendig auf den Begriff Gottes als eines moralischen und weisen Wesens führt (→ Postulate der reinen praktischen Vernunft), kann Gott im Zusammenhang einer moralischen Beurteilung „durch unsre Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündigten Willens“ werden (8:264). Einen seinerseits allegorischen Ausdruck für eine solche „unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes“, die durch die praktische Vernunft spricht und darin „dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn giebt“, sieht Kant im alttestamentlichen Buch Hiob (8:264f.).

2.2 Im *Op. post.* findet sich eine Überlegung, die auch die wissenschaftliche Naturforschung als Auslegung bzw. „Interpretation des Textes, den uns die Natur vorlegt“ zu verstehen sucht (22:173; vgl. 22:172, 22:174). Die objektive Auslegung, welche die Physik den Naturerscheinungen gibt, ist demnach einerseits authentisch, sofern den Naturgesetzen material bzw. empirisch ein Stoff (d. h. die Natur selbst) zugrunde liegt. Da die Möglichkeit der Erfahrung ihrerseits aber auf Prinzipien a priori (den Kategorien) beruht und zudem die Naturgesetze im Rahmen einer Wissenschaft formal bzw. a priori eine systematische Einheit aufweisen müssen, bedarf andererseits die Physik als empirischer Naturforschung bzw. als Lehre vom System der bewegenden Kräfte der Materie (vgl. 22:175) zugleich einer zu ihr selbst hinleitenden „systematische[n] Zusammenstellung der bewegenden Kräfte der Materie“, die als doktrinale Auslegung der Natur von den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (*MAN*) geleistet werden sollte (22:173; vgl. 22:172, 22:174).

2.3 Die Schönheit der Natur bzw. die „Chiffreschrift […], wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht“ (5:301), erhält in ihrer Bedeutung eine Auslegung vermittels des Interesses an der objektiven Realität der Ideen, das durch die Vernunft im moralischen Gefühl bewirkt wird (vgl. 5:300). Dieses moralisch begründete Interesse findet im Gefühl des Schönen darin eine Entsprechung, dass die Natur hier, nämlich in der subjektiv zweckmäßigen Übereinstimmung der

Form eines Gegenstandes der Anschauung, zu einem freien Spiel der Erkenntniskräfte, das sich als interesseloses Wohlgefallen am Schönen bemerkbar macht, einen übersinnlichen Grund anzeigt, „eine gesetzmäßige Übereinstimmung ihrer Producte zu unserm von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen […] anzunehmen“ (5:300). Diese Auslegung erscheint zwar zunächst „gar zu studirt“, sie beruht jedoch auf einer Analogie zwischen dem reinen Geschmacksurteil (über das Schöne) und dem moralischen Urteil, die „auch ohne deutliches, subtiles und vorsätzliches Nachdenken“ verstanden wird (5:301, vgl. hierzu Kants These von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit: 5:353f.; ferner 5:209; 5:221f.).

Weiterführende Literatur

Giordanetti, Piero: „Einleitung“, in: Kant, Immanuel: Der Streit der Fakultäten, hg. von Horst D. Brandt und Piero Giordanetti, Hamburg: Meiner 2005, VII–XLII.

O’Neill, Onora: „Innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, in: Ricken, Friedo/Marty, Francois (Hg.): Kant über Religion, Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1992, 100–111.

Ricken, Friedo: „Kanon und Organon. Religion und Offenbarung im ‚Streit der Fakultäten‘“, in: Ricken, Friedo/Marty, Francois (Hg.): Kant über Religion, Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1992, 181–194.

Ulrich Seeberg

Außenwelt, Außendinge

Kant verwendet den Begriff der Außenwelt nicht als terminus technicus, sondern spricht stattdessen von Außendingen. Der Ausdruck ‚Außenwelt‘ kommt nur an einer Stelle seines Werkes vor, nämlich in der →Metaphysik der Sitten (vgl. 6:356f.), und auch dort nur, weil der Begriff in der Rezension, auf die Kant sich hier bezieht, verwendet wird. Allerdings wird aus anderen Bemerkungen klar, dass mit Außenwelt die Sinnenwelt gemeint ist. So definiert er im →Op. post.: „Welt ist die Existenz (Anschauung der Sinnenobjecte in Raum u. Zeit worunter der Mensch selbst) der Dinge ausser uns“ (21:39). Es kann wenig Zweifel bestehen, dass mit den Dingen außer uns die Außendinge (vgl. 6:356) gemeint sind, die er im Zusammenhang der kurzen Diskussion der idealistischen Leugnung einer Außenwelt in der *MS* (vgl. 6:356) erwähnt. Diese Außendinge werden auch in *Fakultäten* angesprochen (vgl. 7:71) und dort bezieht Kant sich auf sie als „Gelegenheitsursachen […] aus [der] Sinnenwelt“ (7:72). Weitere wichtige Stellen: 6:356f.; 7:71f.; 21:39.

Verwandte Stichworte

außer uns; Sinnenwelt; Welt; Idealismus, Widerlegung des

Philosophische Funktion

Dass die Außen- oder Sinnenwelt nichts anderes ist als die Existenz der Dinge außer uns oder Außendinge (vgl. 7:71f.), ergibt sich daraus, dass die Wirkung dieser Außendinge auf unseren Körper einerseits und unseren Verstand andererseits Bedingung der Möglichkeit dafür ist, dass eine Welt zu unserer Welt wird: „Ohne Außendinge wäre dieser Körper kein lebender Körper, und ohne Actionsfähigkeit des Körpers wären die Außendinge nicht seine Welt. Eben so mit dem Verstande. Erst durch sein Zusammentreffen mit den Außendingen entsteht diese seine Welt; ohne Außendinge wäre er todt, – ohne Verstand aber wären keine Vorstellungen, ohne Vorstellungen keine Gegenstände und ohne diese nicht diese seine Welt; […]. Also der Verstand ist Schöpfer seiner Gegenstände und der Welt, die aus ihnen besteht; aber so, daß wirkliche Dinge die Gelegenheitsursachen seiner Actionen und also der Vorstellungen sind“ (7:71f.).

Johannes Haag

außer uns

Der „Ausdruck: *außer uns* [führt] eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit bei sich […], indem er bald etwas bedeutet, was als *Ding an sich selbst* von uns unterschieden existirt, bald was blos zur äußeren *Erscheinung* gehört“ (KrV A 373). Kant unterscheidet dementsprechend in den *Prolegomena* das, was „*außer meinen Gedanken*“ (4:337) an sich existiert, von dem, was „auf empirische Art, mithin als Erscheinung im Raume außer uns“ (4:336) ist oder einfach „[e]mpirisch außer mir“ (4:336) ist. Was außer unseren Gedanken oder auch „außer unserer Sinnlichkeit“ (KrV A 375) ist, ist „*außer uns* (im transscendentalen Sinne)“ (KrV A 375) oder „außer uns (in stricter Bedeutung)“ (KrV A 375f.). Empirisch außer uns sind die Objekte die

wir „außer uns setzen“ (20:276) und was wir außer uns setzen, müssen wir „auf etwas in einem anderen Ort des Raumes, als darin ich mich befinde“ (KrV A 23 / B 38) beziehen. In dieser Bedeutung wird der Begriff von etwas „im Raum außer uns“ (KrV B 274) in der → Widerlegung des Idealismus verwendet (vgl. KrV B 274–279). Weitere wichtige Stellen: 2:344; 2:378; 2:402; KrV A 127–130; KrV A 387; 4:507ff.; 7:156; 18:416; 18:615.

Verwandte Stichworte
Erscheinung; Raum; Sinn, äußerer

Philosophische Funktion
Kant erklärt in den *Prolegomena*: Der „Begriff: *außer uns*, bedeutet nur die Existenz im Raume“ (4:337; in dieser Verwendung auch in 4:289) und verwendet für das, was als → Ding an sich selbst von uns unterschieden existiert, den Ausdruck „außer unseren Gedanken“ (4:337). Diese sachlich begründete Klarstellung sollte aber nicht wirklich als eine strenge terminologische Festlegung verstanden werden. So schreibt Kant unmittelbar darauf: „[Sind] aber […] der Raum und Erscheinungen in ihm […] etwas außer uns Existirendes, so können alle Kriterien der Erfahrung außer unserer Wahrnehmung niemals die Wirklichkeit dieser Gegenstände außer uns beweisen“ (4:337).

Kant selbst verwendet den Ausdruck in beiderlei Bedeutung und beschränkt sich meist darauf, die Zweideutigkeit im jeweiligen Kontext zu klären (vgl. etwa KrV A 289 für den Verweis auf ein von uns unterschiedenes Ding an sich selbst, 4:509; 5:189; 5:435 für die Verwendung im Sinne von empirisch außer uns und 4:337 für beide). Entsprechend verwendet Kant den Ausdruck auch allgemein für ‚in der empirischen Realität existierend‘ (vgl. 23:309f.; 23:391; 23:236; 6:59) oder ‚an sich existierend‘ (vgl. 23:121).

Klar ist allerdings immer, dass der Ausdruck „*außer uns*“ nur im Kontext empirischer Realität tatsächlich Bedeutung hat (4:337) beziehungsweise inhaltlich bestimmt ist als Ausdruck für etwas von uns Unterschiedenes. Der inhaltlich bestimmte Bezug auf etwas von uns Unterschiedenes muss dabei immer ein räumlicher sein. Denn die Bedingung der Möglichkeit eines solchen Bezugs ist für Kant ein räumliches Bezugssystem (vgl. KrV A 23 / B 38). Die Erkenntnis von einem Gegenstand der Erfahrung, einem Objekt, ist also immer die Erkenntnis von etwas von mir, einem Subjekt, *Verschiedenem*. Was wir als wirklich von uns verschieden vorstellen, müssen wir als außer uns vorstellen. Und was wir als außer uns vorstellen, müssen wir als etwas Wirkliches *im Raum* vorstellen (vgl. Dryer, *Kant's Solution*, S. 173f.; Horstmann, *Raumanschauung*, S. 20f.).

Eine weitere wichtige philosophische Funktion entfaltet die Vorstellung von etwas außer uns im Zusammenhang der Widerlegung des Idealismus der zweiten Auflage der *KrV* (vgl. KrV B 274ff.; dazu auch KrV B XXXIXff. Anm.).

Weiterführende Literatur
Dryer, Douglas P.: Kant's Solution for Verification in Metaphysics, Toronto: Toronto University Press 1966.
Falkenstein, Lorne: Kant's Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic, Toronto: University of Toronto Press 1995.
Horstmann, Rolf-Peter: „Raumanschauung und Geometrie. Bemerkungen zu Kants Transzendentaler Ästhetik“, in: ders.: Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant, Bodenheim: Philo Verlagsgesellschaft 1997, 15–34.

Johannes Haag

Autokratie

Autokratie zählt Kant neben Aristokratie und → Demokratie zu den drei Formen der Beherrschung. Im Unterschied zu den anderen beiden besitzt in einer Autokratie nur einer die Herrschergewalt (vgl. 6:338). In einer weiteren Bedeutung wird die → Autonomie der → praktischen Vernunft von Kant als Autokratie betrachtet, insofern man auf diese Weise „über seine dem Gesetz widerspenstige Neigungen Meister“ (6:383; vgl. 20:295; 15:447) wird. Weitere wichtige Stellen: 6:338f.; 6:383; 7:86ff.; 8:352; 23:164.

Verwandte Stichworte
Despotismus, despotisch; Gebieter; Monarchie

Philosophische Funktion
Es muss zwischen einem Monarchen und einem Autokraten oder Selbstherrscher unterschieden werden, „denn *Monarch* ist der, welcher die *höchste*, *Autokrator* aber oder *Selbstherrscher* der, welcher *alle* Gewalt hat“ (6:338f.; vgl. 19:512; 19:570).

Daher ist klar, „daß die autokratische Staatsform die *einfachste* sei, nämlich von Einem (dem Könige) zum Volke, mithin wo nur Einer der Gesetzgeber ist“ (6:339). In der Handhabung des → Rechts ist die einfachste → Staatsform nach Kant zugleich die beste, obwohl die Gefahr eines → Despotismus hier am höchsten ist (vgl. 6:339; 23:138; 7:91; 7:86f.). In einer Autokratie stehen nach Kant die Chancen gut, dass es zu einer Verbesserung der → Regierung kommt, da hier aufgrund der Größe der Repräsentation in der Regierung die Wahrscheinlichkeit einer allmählichen → Reform aus eigenem Willen hoch ist (vgl. 23:432).

Weiterführende Literatur

König, Peter: Autonomie und Autokratie. Über Kants Metaphysik der Sitten, Berlin u. a.: de Gruyter 1994.

Andree Hahmann

Automat

Das Wort ‚Automat‘ (vom griechischen Terminus *automatos*, das ‚Selbst-Handelnde‘) tritt unter anderem in Kants *KpV* im Kontext der Frage nach der Freiheit des → Willens auf. Wichtige Stellen: 5:97; 5:100f.; 8:458; *Refl.* 3855; 17:313; 28:882.

Verwandte Stichworte

Maschine; Freiheit; Wille, freier

Philosophische Funktion

Die definierende Eigenschaft eines Automaten ist, dass die unmittelbare Ursache seiner Bewegungen eine innere ist (entweder eine mentale oder eine innere physische Ursache), diese jedoch ihrerseits verursacht ist und letztlich auf eine Ursache zurückgeht, die außerhalb des Automaten liegt. Kant kritisiert Freiheitstheorien anderer Philosophen gelegentlich mit dem Hinweis darauf, dass sie letztlich nur das Funktionieren eines Automaten beschrieben, nicht aber Freiheit explizierten. Demnach wären „alle Menschen und alle vernünftige[n] Wesen oder Personen“ nichts „als lauter wirkliche Automate[n]“ (8:458). Eine solche Freiheit sei „im Grunde nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders […], der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet“ (5:97). Kant bezieht sich hier und an anderen Stellen auf Leibniz‘ Begriff eines ‚*automaton spirituale*‘ (vgl. *Refl.* 3855, 17:313; 28:882; vgl. auch Leibniz, *Monadologie*, § 18). Kant bezieht sich außerdem auf Vaucansons ‚*automata materiale*‘ (vgl. 5:100f.). Jacques de Vaucanson (1709–1782) war ein französischer Jesuit und als Ingenieur wegen seines mechanischen Spielzeugs (z. B. einem Flötenspieler und einer Ente) in ganz Europa bekannt. Jener konnte zwölf Lieder spielen, während diese ihre Flügel schlagen, Körner essen und ausscheiden konnte. Diese → Maschinen waren ziemlich kompliziert; so beinhaltete jeder Entenflügel mehr als 400 bewegliche Teile.

Steve Naragon

(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Autonomie

Für Kant bedeutet Autonomie wörtlich *Selbst-Gesetzgebung* (vgl. 4:431; 29:629) oder „*eigene Gesetzgebung*“ (5:33). Als solcher ist der Terminus ‚Autonomie‘ zum einen ein beschreibender Begriff, der ausdrückt, dass gewisse Vermögen nicht allein durch die Erfahrung geleitet, sondern „*frei* und doch *von selbst gesetzmäßig*“ seien (5:241). Zum anderen ist Autonomie auch eine Forderung der Moral. Sie drückt sowohl ganz allgemein die Bedingung aus, unter der es unbedingte moralische Verpflichtung geben kann, und ist damit „*oberstes Princip der Sittlichkeit*“ (4:440). Sie richtet sich aber auch an den einzelnen Menschen in einer Formulierung des kategorischen Imperativs, indem sie gebietet, „*daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne*“ (4:434). Die Fähigkeit, allgemein gesetzgebend zu sein, ist ein Vorzug („Prärogativ“) des Menschen „vor allen bloßen Naturwesen“ (4:438) und somit „der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (4:436). Wichtige Stellen: 4:431–433; 4:439–447; 5:33; 5:196.

Verwandte Stichworte

Heteronomie; Gesetzgebung, praktische; Freiheit; a priori / a posteriori; Verbindlich(keit)

Philosophische Funktion

1 Autonomie als Selbst-Gesetzgebung

Für Kant ist Autonomie eine Form von Gesetzgebung. Gesetzgebung selbst wiederum hat verschiedene Aspekte. Zum einen kann sie die Formulie-

rung des Inhalts eines Gesetzes bezeichnen, zum anderen die Autorität des Gesetzes, seine → Verbindlichkeit. Der erste Aspekt bezieht sich darauf, was das Gesetz sagt, ob es z. B. gebietet zu verallgemeinern, oder Glückseligkeit zu befördern. Der zweite Aspekt macht das Gesetz notwendig, wie auch immer der Inhalt lautet. Im Zusammenhang mit der Autonomie scheint es Kant vor allem um den zweiten Aspekt zu gehen: „der *Gesetzgeber* […] ist Urheber […] der Verbindlichkeit nach dem Gesetze, aber nicht immer Urheber des Gesetzes" (6:227). Das Besondere der Gesetzgebung als Autonomie ist also nicht nur, dass der Inhalt eines Gesetzes gegeben wird, sondern vor allem dass das Gesetz notwendig gemacht wird.

Bei dem zweiten Bestandteil des Begriffes der Selbst-Gesetzgebung, dem ‚Selbst', kann man ebenfalls verschiedene Aspekte unterscheiden. Zum einen könnte es ein empirisches Selbst bezeichnen, wodurch Kant ausdrücken würde, dass jeder einzelne Mensch sich selbst an ein konkretes Gesetz bindet, z. B. von nun an jeden Tag Sport zu treiben. Diese Interpretation ist unwahrscheinlich, da die moralischen Funktionen des Begriffs Autonomie mit Verbindlichkeit verknüpfen (siehe Abschnitte 2. und 3.) und ein empirisches Selbst keine solche liefern würde, denn „der Verbindende […] könne den Verbundenen […] jederzeit von der Verbindlichkeit […] lossprechen" (6:417). Die Gesetze, die ein einzelner Mensch aufstellt, sind nur positive Gesetze, keine unbedingt verpflichtenden (vgl. 6:227).

Das legt eine zweite Möglichkeit nahe, wonach es sich bei dem Selbst um ein nicht-empirisches, transzendentales Selbst handeln könnte. Um z. B. Verbindlichkeit zu denken, nimmt Kant das Selbst in zweierlei Hinsicht (vgl. 6:418). Das bedeutet nicht unbedingt, dass das transzendentale oder noumenale Selbst eine eigene metaphysische Entität ist, sondern es bezeichnet die Idee von demselben Menschen, wie er im Einklang mit dem Moralgesetz handeln würde. Die „übersinnliche Natur" des Menschen ist seine „Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind" (5:43; vgl. 6:419). Der einzelne Mensch, wie er sich aus der Introspektion kennt, hat zusätzlich noch die Idee von sich selbst als Wesen unter dem moralischen Gesetz.

Das führt zu einer dritten Möglichkeit, wie Kant das ‚Selbst' in Autonomie verstehen könnte: Der Ausdruck ‚Selbst' bezieht sich mitunter nicht auf eine Person, ein existentielles Selbst, ob als empirisches oder nicht-empirisches, sondern es kann sich auch auf die Gesetzgebung beziehen. In dieser Bedeutung drückt es aus, dass Autonomie eine „eigene Gesetzgebung" (4:450), eine Gesetzgebung einer eigenen Art, ist, indem sie → a priori und nicht durch etwas Empirisches bedingt ist.

Dieser Gedanke, dass menschliche Vernunft (im weitesten Sinne) von selbst gesetzmäßig ist, dient vier Funktionen in Kants Werken, die im Folgenden beschrieben werden: Autonomie ist Bedingung der Möglichkeit der → Moral und ihr oberstes Prinzip (Abschnitt 2.1), eine Forderung an jeden Einzelnen (2.2), ein beschreibender Begriff der theoretischen Philosophie (3.) und drückt aus, was das Besondere am Menschen ist (4.).

2 Autonomie als oberstes Prinzip der Moral

2.1 Die Funktion der Autonomie, die Kant am ausdrücklichsten betont, ist Autonomie als „alleinige[s]" (5:33) und „*oberstes Princip*" (4:440) der Moral. Dahinter steckt die These, dass nur eine eigene Gesetzgebung der reinen Vernunft einen kategorischen Imperativ und damit unbedingte Verbindlichkeit gewährleisten könne (vgl. 4:441–445, 29:620–628). Das Argument für die These lautet folgendermaßen: Selbst der gemeinste Menschenverstand sieht moralische Forderungen als allgemein und notwendig an (vgl. 4:389). Aber keine Alternative zur Autonomie würde strikte Allgemeinheit und unbedingte Verbindlichkeit ergeben. „Wenn der Wille irgend *worin anders*, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung […] das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit *Heteronomie* heraus […]: ich soll etwas thun darum, *weil ich etwas anderes will*." (4:441) Heteronomie begründet aber keine Verbindlichkeit und Moral: „alle *Heteronomie* der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr […] der Sittlichkeit […] entgegen." (5:33)

Der Grund, warum Heteronomie keine Verbindlichkeit ergeben kann, ist, dass sie zur Motivation auf eine kontingente und relative Neigung angewiesen wäre und somit keine unbedingte und allgemeine Forderung ergeben könnte: „Denn wenn man sich ihn [den Willen] nur als einem Gesetz (welches es auch sei) unterworfen dachte:

so mußte dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, […] man bekam niemals Pflicht, sondern Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. […] Aber alsdann mußte der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen und konnte zum moralischen Gebote gar nicht taugen" (4:432f.). Das gilt vor allem für empirische Theorien, die die Moral direkt auf ein Gefühl gründen wollen, aber auch für rationaltheologische Gebote, an die man durch Furcht gebunden wäre (vgl. 4:442f., 5:41). Autonomie ist somit Bedingung der Möglichkeit von Moral und unbedingter moralischer Verbindlichkeit.

2.2 Autonomie ist aber nicht nur eine Bedingung für moralische Theorien insgesamt, sondern auch eine konkrete Forderung an den Einzelnen. In diesem Sinne bezeichnet Kant eine Formulierung des kategorischen Imperativs als „das Princip der *Autonomie* des Willens" (4:433). Diese Formulierung fordert, dass man die Maxime seines Handelns als allgemein gesetzgebend betrachten könne: „Handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte" (4:438). Kant erläutert das Besondere dieser Formulierung damit, dass sie „die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht, als das specifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom hypothetischen Imperativ, in dem Imperativ selbst durch irgend eine Bestimmung" mit andeute (4:431f.). Wenn man die Maxime so wählt, dass sie zum allgemeinen Gesetz dienen könnte, „welches aus dem Willen des leidenden Subjects selbst entspringen könnte" (5:87), so kann sie „unmöglich so fern von irgend einem Interesse abhängen" (4:432).

Kants Gedankengang ähnelt dem der vorhergehenden Funktion: „durch bloße Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit […] findet sich, daß ihr Princip ein kategorischer Imperativ sein müsse, dieser aber nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete" (4:440). Damit wird Autonomie zum Kriterium des Richtigen für einen einzelnen Menschen: „Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist *erlaubt*; die nicht damit stimmt, ist *unerlaubt*" (4:439). In der Sprache von Kants alter Unterscheidung (vgl. 27:274), wird die Autonomie damit zum *principium diiudicationis*, d. h. zu einem Kriterium, das Richtige zu erkennen. Es wurde aus einem Gedankengang des *principium executionis*, einem Kriterium für die richtige Gesinnung, dass eine Handlung nicht aus Neigungen sondern aus Pflicht geschehen solle, hergeleitet.

3 Autonomie als Freiheit

Für Kant hat Autonomie aber nicht nur moralische Funktionen, sondern drückt zunächst ganz allgemein aus, dass ein Vermögen unabhängig von der Erfahrung, also a priori Sitz von Prinzipien ist (vgl. 5:241, 7:27). In diesem Sinne besitzen alle drei oberen Seelenvermögen Autonomie. So „ist für das *Erkenntnisvermögen* (das theoretische der Natur) der Verstand dasjenige, welches die *constitutiven* Principien a priori enthält; für das *Gefühl der Lust und Unlust* ist es die Urtheilskraft […]; für das *Begehrungsvermögen* die Vernunft, welche ohne Vermittlung irgend einer Lust, woher sie auch komme, praktisch ist" (5:196f.). ‚Autonomie' ist also zunächst ein beschreibender Begriff, der den Ursprung von Prinzipien angibt.

In Bezug auf das Handeln ist ‚Autonomie' auch ein beschreibender Begriff der Handlungstheorie. In diesem Bereich drückt ‚Autonomie' aus, dass der Mensch nicht nur Spielball seiner Neigungen ist, sondern auch die Freiheit besitzt, sich nach einem Gesetz der Vernunft selbst zu bestimmen. In dieser Funktion ist Autonomie „die Beschaffenheit" (4:440) oder „Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein" (4:447). Wie die Freiheit, so hat auch die Autonomie des Willens einen negativen und einen positiven Aspekt. „Der *Wille* ist eine Art von Causalität" (4:446), und die Autonomie des Willens besteht darin, dass er, negativ betrachtet, unabhängig von fremden Ursachen wirksam sein kann und, positiv betrachtet, seinem eigenen Gesetz folgt: „Jene *Unabhängigkeit* aber ist Freiheit im *negativen*, diese *eigene Gesetzgebung* aber der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im *positiven* Verstande" (5:33).

In der beschreibenden Funktion ist Autonomie also gleichbedeutend mit Freiheit: „Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe" (4:450). Zwar ist mit der Autonomie des Willens auch die Moral eng verknüpft, der „Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur […] die Formel des kategorischen Imperativs […]: also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei" (4:447). Dennoch tritt

Autonomie in dieser Funktion nicht unbedingt als nötigende Forderung auf, denn sie beschreibt auch das Tun eines heiligen Willens: „*Verbindlichkeit* […] kann also auf ein heiliges Wesen nicht gezogen werden“ (4:439). Es gibt also Formen der Autonomie, Autonomie der theoretischen Vermögen und von heiligen Wesen, die nicht mit Moral oder einem Sollen verbunden sind.

4 Autonomie als Grund der Würde

Schließlich kommt Autonomie noch eine weitere zentrale Funktion zu. Die Fähigkeit, allgemein gesetzgebend zu sein, ist etwas, was den Menschen von dem Rest der Natur unterscheidet, eine „Erhabenheit“ (4:440) oder ein „Prärogativ“ (4:438). Dadurch, dass der Mensch nicht nur ein Spielball von natürlichen Neigungen oder anderen Naturkräften ist, ist er in der Natur etwas Besonderes. Diese Sonderstellung erhebt ihn über den Rest der Natur und „*Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (4:436). Die Sonderstellung als solche ist noch nicht von normativer Bedeutung, aber sie wird es durch das Moralgesetz: „die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein“ (4:440). Das Besondere ist jedoch, dass die Person nicht nur dem Moralgesetz unterworfen ist, sondern ihre Vernunft es auch sich selbst gibt: „Denn so fern ist zwar keine Erhabenheit an ihr, als sie dem moralischen Gesetze *unterworfen* ist, wohl aber so fern sie in Ansehung eben desselben zugleich *gesetzgebend* und nur darum ihm untergeordnet ist“ (4:440).

5 Die Entwicklung von Kants Position

In Kants veröffentlichten Schriften verwendet er den Begriff ‚Autonomie‘ zum ersten Mal in der *GMS* (1785). Vor Kant war ‚Autonomie‘ ein Begriff der politischen Philosophie. Er bezeichnete den Sachverhalt, dass Städte oder Staaten ihre Gesetze nicht von anderen bekamen, sondern selbst Urheber ihrer Gesetze waren. Kant verwendet den Begriff manchmal in diesem Sinne (vgl. 8:346; 6:318; 7:17). Die Leistung Kants besteht darin, dass er den Begriff ‚*Autonomie*‘ auf den Willen eines vernünftigen Wesens und später auch auf andere Vermögen anwendet. Diese Anwendung wurde möglich durch die Entwicklung seiner Position zur moralischen Verbindlichkeit, die so zuerst in der *GMS* auftritt.

Schon vor der *GMS* vertrat Kant die Position, dass die Vernunft den Inhalt des Moralgesetzes erkennen kann, doch gibt es Stellen, in denen er zu behaupten scheint, dass es Gott bedürfe, um das Gesetz verbindlich zu machen (vgl. 27:277f.; 27:283; KrV A 811–813 / B 839–841). Das ist eine Position des Naturrechts seiner Zeit. Seit der *GMS* schreibt Kant nun auch die Verbindlichkeit der eigenen Vernunft zu: „Auch wird hierunter nicht verstanden, daß die Annehmung des Dasein Gottes, *als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt*, nothwendig sei (denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst)“ (5:125f.; vgl. 4:443–445).

Weiterführende Literatur

Hill, Thomas E., Jr.: „The Kantian Conception of Autonomy“, in: Thomas Hill: Dignity and Practical Reason in Kant’s Moral Theory, Ithaca u. a.: Cornell University Press 1992, 76–96.

Reath, Andrews: Agency and Autonomy in Kant’s Moral Theory, Oxford: Oxford University Press 2006.

Schneewind, Jerome B.: The Invention of Autonomy, Cambridge: Cambridge University Press 1998.

Sensen, Oliver (Hg.): Kant on Moral Autonomy, Cambridge: Cambridge University Press 2012.

Oliver Sensen

Autonomie der reflektierenden Urteilskraft

Die Autonomie der reflektierenden Urteilskraft besteht darin, sich selbst das (transzendentale) Prinzip ihrer → Reflexion zu geben. Während die → bestimmende Urteilskraft heteronom unter vorgegebene allgemeine Regeln subsumiert, sucht die reflektierende Urteilskraft zu empirisch gegebenen Naturformen allgemeine Gesetze oder Begriffe allererst zu finden (vgl. 5:385). Da die → Urteilskraft, die von Kant allgemein als Vermögen bestimmt wird, das Besondere als unter dem Allgemeinen enthalten zu denken (vgl. 5:179), in der Reflexion über die empirisch gegebenen Naturformen ohne ein (heteronom) vorgegebenes Prinzip

zu deren Bestimmung auskommen muss, dient sie sich hierbei, autonom, selbst als Prinzip (vgl. 5:385). Dieses Reflexionsprinzip besteht allgemein in der Idee einer Zweckmäßigkeit der Natur für die Erkenntniskräfte bzw. in der Idee eines zwecksetzenden intelligiblen Grundes von Natur und urteilendem Subjekt, dessen „*Vorstellung* eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile enthalte“ (5:408; vgl. 5:180f.).

Dieses Prinzip liegt (a) regulativ der → teleologischen Urteilskraft zugrunde, nämlich als Idee einer objektiven → Zweckmäßigkeit der Natur bei der Beurteilung der systematischen Einheit der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze (vgl. 5:185f.) wie auch bei der Beurteilung der Einheit der → Organismen in der Natur, für die als sich selbst organisierende Wesen gilt, dass jeweils „die Theile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind“ (5:373; vgl. 5:389). Das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft liegt (b) konstitutiv der ästhetischen Urteilskraft zugrunde, nämlich als Idee einer subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur bei der Beurteilung anschaulich gegebener Formen als schön bzw. erhaben, die sich im Gefühl eines interesselosen Wohlgefallens äußert (vgl. 5:282f.). Weitere wichtige Stellen: 5:179ff.; 5:185f.; 5:196ff.; 5:282f.; 5:350; 5:373; 5:385ff.; 5:389; 5:402f.; 5:406ff.

Verwandte Stichworte
Autonomie; Heautonomie; Urteilskraft

Philosophische Funktion
Im Unterschied zur Funktion der bestimmenden Urteilskraft, die heteronom im Urteilen einen besonderen Fall unter eine durch den Verstand oder die Vernunft bereits vorgegebene allgemeine Regel subsumiert, sucht die reflektierende Urteilskraft zu empirisch gegebenen Naturformen allererst eine passende allgemeine Regel zu finden, deren besonderen Fall das Gegebene bildet (vgl. 5:385f.; 5:179f.). Diese Funktion der reflektierenden Urteilskraft erklärt sich aus der subjektiven Besonderheit des menschlichen Verstandes, zwischen der gedanklichen → Möglichkeit eines besonderen Objektes und dessen anschaulich gegebener → Wirklichkeit unterscheiden zu müssen (vgl. 5:402). Existierten nämlich Objekte allein deswegen, weil sie erkannt werden, so könnte „die Möglichkeit einiger, die doch nicht existirten, d. i. Zufälligkeit derselben, wenn sie existiren, also auch die davon zu unterscheidende Nothwendigkeit“ (5:403) nicht einmal vorgestellt werden. De facto ist der menschliche Verstand jedoch ein „Vermögen der Begriffe, d. i. ein discursiver Verstand, für den es freilich zufällig sein muß, welcherlei und wie sehr verschieden das Besondere sein mag, das ihm in der Natur gegeben werden und das unter seine Begriffe gebracht werden kann“ (5:406).

Da gleichwohl „dieses Besondere in der Mannigfaltigkeit der Natur zum Allgemeinen (durch Begriffe und Gesetze) zusammenstimmen soll, um darunter subsumirt werden zu können“ (5:406f.), kann die gesetzmäßige, nicht jedoch notwendige Zusammenstimmung der zufälligen empirischen Formen und Gesetze der Natur im Verhältnis zur Urteilskraft „nur durch einen darauf gerichteten Zweck als möglich“ (5:407) vorgestellt werden, nämlich so, „als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie [die besonderen Naturgesetze] zum Behuf unserer Erkenntnißvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte“ (5:180). Der materiellen Natur selbst kann jedoch keine Absicht im Verfolgen von Zwecken zugeschrieben werden, so dass hiermit die Idee eines intuitiven Verstandes gedacht wird, welcher der Natur zugrunde liegt und dabei, allerdings bloß analog zum menschlichen Handeln, vom Allgemeinen (als Anschauung eines Ganzen) so zu den Teilen geht, dass die „*Vorstellung* eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile enthalte“ (5:408; vgl. 5:180). Da allgemein „der Begriff von einem Object, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objects enthält, der Zweck und die Übereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, die *Zweckmäßigkeit* der Form desselben heißt: so ist das Princip der Urtheilskraft in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt die *Zweckmäßigkeit der Natur* in ihrer Mannigfaltigkeit“ (5:180).

Autonomie (bzw. Heautonomie) kommt der reflektierenden Urteilskraft daher erstens zu, indem sie für die empirische Naturforschung das transzendentale Prinzip einer objektiven „*Zweck-*

mäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit" voraussetzen muss, welches „die Einheit aller empirischen Principien unter gleichfalls empirischen aber höheren Principien, und also die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben unter einander" (5:180) begründet. Dabei gilt jedoch, dass die Urteilskraft mit diesem Prinzip a priori „nicht der Natur (als Autonomie), sondern ihr selbst (als Heautonomie) für die Reflexion über jene, ein Gesetz vorschreibt, welches man das *Gesetz der Specification der Natur* in Ansehung ihrer empirischen Gesetze nennen könnte" (5:185f.). Speziell im Blick auf die Erklärung der Organismen bzw. der sich selbst organisierenden Wesen in der Natur muss sich ferner die reflektierende Urteilskraft den Grundsatz geben, „daß für die so offenbare Verknüpfung der Dinge nach Endursachen eine vom Mechanism unterschiedene Causalität, nämlich eine[] nach Zwecken handelnde[] (verständige[]) Weltursache, gedacht werden müsse" (5:389). Diese Maximen der Urteilskraft gelten jedoch „bloß subjectiv für unsern Vernunftgebrauch in Ansehung der besonderen Erfahrungsgesetze" (5:389), sie bilden keine konstitutiven Prinzipien, die der bestimmenden Urteilskraft eine Erklärung der Entstehung der besonderen Naturformen ermöglichte.

Hierdurch unterscheidet sich die Autonomie der reflektierenden Urteilskraft einerseits von der Autonomie des Verstandes, der vermittels der reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien gesetzgebend für die Natur (im allgemeinen) ist, wie auch von der Autonomie der praktischen Vernunft, die im Blick auf den Gedanken eines Endzwecks des menschlichen Daseins gesetzgebend für das Begehrungsvermögen ist (vgl. 5:196ff.).

Der reflektierenden Urteilskraft kommt jedoch zweitens auch als ästhetischer Urteilskraft Autonomie zu, sofern ihr Prinzip einer subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur bzw. einer „*Idealität* der Zweckmäßigkeit im Schönen der Natur" (5:350) dem reinen Geschmacksurteil zugrunde liegt, das sich im Gefühl des Schönen und Erhabenen bzw. als interesseloses Wohlgefallen äußert. Die ästhetische Urteilskraft enthält hier konstitutive Prinzipien a priori für das (subjektive) Gefühl der Lust und Unlust (vgl. 5:282f.), „weil der Grund zu dieser Lust in der allgemeinen obzwar subjectiven Bedingung der reflectirenden Urtheile, nämlich der zweckmäßigen Übereinstimmung eines Gegenstandes […] mit dem Verhältniß der Erkenntnißvermögen unter sich, die zu jedem empirischen Erkenntniß erfordert [wird …], angetroffen wird" (5:191; vgl. 5:350).

Weiterführende Literatur

Frank, Manfred / Zanetti, Véronique: „Kommentar zur ersten Einleitung in die Kritik der Urteilskraft", in: Kant, Immanuel: Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie, Bd. 3, hg. von Manfred Frank und Véronique Zanetti, Frankfurt/M.: Bibliothek deutscher Klassiker 1996, 1158–1205.

Ulrich Seeberg

Autonomie des Geschmacks

Der Geschmack als autonomes Vermögen, wie Kant ihn in seiner kritischen Philosophie versteht, ist das „Vermögen der Beurtheilung des Schönen" (5:203 Anm.). Die → Geschmacksurteile über das Schöne werden mit einem Anspruch auf allgemeine Gültigkeit verbunden. Kant betont, dass „diese Allgemeingültigkeit sich nicht auf Stimmensammlung und Herumfragen bei anderen wegen ihrer Art zu empfinden gründen" (5:281) könne. Das bedeutet, dass die ästhetische Norm, an der sich der Geschmack in seinen Urteilen über das Schöne orientiert, nicht auf induktiven Verallgemeinerungen beruhen kann. Vielmehr schreibt Kant dem Geschmack unter dem Titel einer bloß „*formalen Zweckmäßigkeit der Natur*" (5:181) ein Prinzip a priori zu. Es ist „ein Princip der Einheit des Mannigfaltigen" (5:180), wobei sich diese Einheit in „der zweckmäßigen Übereinstimmung eines Gegenstandes (er sei Product der Natur oder der Kunst) mit dem Verhältniß der Erkenntnißvermögen unter sich [manifestiert], die zu jedem empirischen Erkenntniß erfordert [wird]" (5:191). Als Vermögen, das über ein Prinzip a priori verfügt, ist der Geschmack autonom. Kant spricht in diesem Zusammenhang auch von der „Autonomie des über das Gefühl der Lust (an der gegebenen Vorstellung) urtheilenden Subjects" (5:281; vgl. auch 5:282f.). Weitere wichtige Stellen: 5:177; 5:181; 5:182; 5:191; 20:202.

Verwandte Stichworte

Autonomie; Gesetz; Heautonomie; Urteilskraft

Philosophische Funktion

1 Moralische und ästhetische Autonomie

In seiner Moralphilosophie spricht Kant von der „*Autonomie* des Willens“ (4:433), die diesen dazu befähigt, sich mit Bezug auf einen begehrten Gegenstand nicht allein von Neigungen oder Erwartungen der Annehmlichkeit bestimmen zu lassen, sondern sich selbst gemäß dem moralischen Gesetz oder Sittengesetz zu bestimmen (vgl. z. B. 4:440 und 5:33). Die Rede von der Autonomie des Geschmacks ist in Analogie zu der Rede von der Autonomie des Willens zu verstehen. In beiden Fällen haben wir es mit einem Vermögen zu tun, gemäß einem Prinzip a priori zu urteilen oder zu handeln, sich im Urteilen oder Handeln also nicht von äußeren Gegenständen bestimmen zu lassen. Im ästhetischen Urteil ebenso wie im moralischen Urteil und im moralischen Handeln ist es der Mensch, der die Normen für das setzt, was moralisch gut oder schön ist. Nichts in der Natur ist an sich moralisch gut oder schön ohne den Menschen, der mit seinen Prinzipien a priori die Normen für das Gute und Schöne konstituiert.

2 Autonomie des Geschmacks und Heautonomie der reflektierenden Urteilskraft

Der Geschmack als autonomes Vermögen ist eine Leistung der reflektierenden Urteilskraft. In der *1. Einleitung KU* unterscheidet Kant die Autonomie der reflektierenden Urteilskraft von der Autonomie sowohl „des Verstandes, in Ansehung der theoretischen Gesetze der Natur“ als auch „der Vernunft, in practischen Gesetzen der Freiheit“: die Autonomie der reflektierenden Urteilskraft (und entsprechendes gilt für die Autonomie des Geschmacks) „ist nicht […] objectiv, d. i. durch Begriffe von möglichen Dingen oder Handlungen, sondern bloß subjectiv, für das Urtheil aus Gefühl gültig, welches, wenn es auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann, seinen auf Principien *a priori* gegründeten Ursprung beweiset“ (20:225). Für diese subjektive Autonomie der reflektierenden Urteilskraft prägt Kant den Ausdruck „Heautonomie“ (20:225 und 5:185).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry: Kant’s Theory of Taste: A Reading of the Critique of Judgment, Cambridge: Cambridge University Press 2001.

Ameriks, Karl: Interpreting Kant’s Critiques, Oxford: Oxford University Press 2003.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Taste, Cambridge/Mass. u. a.: Harvard University Press 1979.

Kaulbach, Friedrich: Ästhetische Welterkenntnis bei Kant, Würzburg: Königshausen und Neumann 2001.

Kern, Andrea: Schöne Lust. Eine Theorie der ästhetischen Erfahrung nach Kant, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000.

Vandenabeele, Bart: „The Subjective Universality of Aesthetic Judgments Revisited“, in: British Journal of Aesthetics 48, 2008, 410–425.

Zocher, Rudolf: Kants Grundlehre: ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität, Erlangen: Universitätsbund Erlangen 1959.

Christel Fricke

Autorität

Nach Kant hat Autorität, was die notwendigen Bestimmungen besitzt, diejenigen, denen gegenüber Weisungsbefugnis besteht, mit Entscheidungsgründen zu versehen. Die letzte Quelle von Autorität ist die → praktische Vernunft, jedoch findet sich Autorität eingelassen in Zivilgesetze und bei Beamten, im Gewissen, in religiösen Vorschriften und auch in universitären Fakultäten. Wichtige Stellen: 6:158; 6:216; 6:316; 6:438–439; 7:23.

Verwandte Stichworte

Kirche; Staat; Vernunft, praktische

Philosophische Funktion

Bei Kant gibt es verschiedene positive Bestimmungen des Autoritätsbegriffs. Sein allgemeiner Theorieansatz artikuliert sich jedoch am deutlichsten in seinen kritischen Bemerkungen. Dass weder Macht noch die Fähigkeit, das → Glück zu sichern, Autorität begründen können, stellt die bekannteste Behauptung dar. Gegen → Hobbes und andere betont Kant, dass die Gebote der → Sittlichkeit Gebote für jede Person darstellen, „sofern [sie] frei ist und praktische Vernunft hat“ (6:216). Die Vernunft beruft sich auf den Vorteil (oder Nachteil) nur „als eines Gegengewichts wider die Verleitungen“, die moralischen Anforderungen entgegen stehen (6:216). Ihre eigene Autorität ist in der Tatsache begründet, dass sie die ultimative Quelle

von Gründen für diejenigen ist, die wir als vernünftig Handelnde bezeichnen können. Dass wir davon überzeugt sein können, auf einer anderen Grundlage zu handeln, ist eine Tatsache hinsichtlich dessen, was wir tun, jedoch kein Hinweis auf das, was uns letzte Gründe gibt, kein Hinweis darauf, was Autorität hat, unsere Handlungen anzuleiten.

Besonders bemerkenswert ist Kants Behandlung der Autorität der Gesetze und der Beamten. Denn sie vermittelt uns Einsichten in sein Staatsverständnis und seine Gerechtigkeitskonzeption, und sie dient als ein Modell für andere spezifischere Erörterungen. Kant erklärt, dass die Idee des Staates drei verschiedene aber aufeinander bezogene Autoritäten umfasst: Gesetzgeber, Exekutive und Judikative (→ Gewalten im Staate, die drei). Jede trifft die letzten Entscheidungen in der ihr eigenen Sphäre. Vorausgesetzt, sie begrenzt ihre Entscheidungen auf den ihr zugewiesenen Bereich, kann sie von keiner anderen Instanz übertrumpft werden. Diese politischen Autoritäten ergänzen sich gegenseitig, jede erfüllt ihren Teil, um ein gemeinsames Ziel zu erreichen. Sie sind einander auch gegenseitig untergeordnet, da jede strikt auf die ihr zugewiesene Aufgabe limitiert ist und es ihr verboten ist, die Funktion einer jeden anderen zu usurpieren (vgl. 6:316). Das Wohlergehen eines Staates besteht darin, dass diese Autoritäten in der rechten Weise vereinigt sind. Dies ist der „Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit den Rechtsprincipien" (6:318). Was jedem dieser drei Aspekte des Staates seine Autorität verleiht, ist die Rolle, die er in der Sicherung der Gerechtigkeit spielt, „den Zustand […] als nach welchem zu streben die Vernunft *durch einen kategorischen Imperativ* verbindlich macht" (6:318). Tatsächliche Staaten stellen höchstens unvollkommene Gerechtigkeit her und viele ihrer Defizite sind in der Struktur und den Richtlinien der legislativen, exekutiven und juristischen Zweige und ihrer Beziehung untereinander begründet. Dennoch liegt die Autorität von unvollkommenen tatsächlichen Staaten letztlich weder in ihrer Macht, Zwang auszuüben, noch in ihrer Beziehung zum Glück der Bürger. Sie ist in ihrer Rolle begründet, sich der Gerechtigkeit in der Gegenwart anzunähern und es uns zu erlauben, ihr über die Zeit hinweg immer näher zu kommen.

Wie seine Ausführungen zur staatlichen Autorität unterstreichen auch die zu den Bereichen des Gewissens, der Religion und der Fakultäten, dass die letzte Autoritätsbegründung in der Vernunft und in den Weisen liegt, in denen wir uns wahrer Autorität im menschlichen Streben annähern können und sollen.

Weiterführende Literatur

Hill, Thomas E., Jr.: „Conscience and Authority", in: ders.: Respect, Pluralism, and Justice, New York: Oxford University Press 2000, 260–274.

Ripstein, Arthur: „Authority and Coercion", in: Philosophy & Public Affairs 32, 2004, 2–35.

Sarah Holtman
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Axiom

Unter Axiomen versteht Kant „synthetische Grundsätze *a priori*, so fern sie unmittelbar gewiß sind" (KrV A 732 / B 760). Axiome gibt es nach Kant in der Mathematik, weil sie „vermittelst der Construction der Begriffe in der Anschauung des Gegenstandes die Prädicate desselben *a priori* und unmittelbar verknüpfen kann" (KrV A 732 / B 760). Näherhin ist damit die Geometrie, nicht aber die Arithmetik gemeint. Zwar sind die Sätze des Zahlenverhältnisses „synthetisch und unmittelbar gewiß" (KrV A 164 / B 204), sie weisen aber nicht den für Axiome nötigen Allgemeinheitsgrad auf (vgl. KrV A 164 / B 204). Die Philosophie kennt keine Axiome, weil synthetische Grundsätze aus Begriffen (diskursive Grundsätze) niemals von unmittelbarer Gewissheit sind und jederzeit durch eine Deduktion gerechtfertigt werden müssen. Weitere wichtige Stellen: 2:402; 2:412–419; KrV A 162f. / B 202; KrV A 163ff. / B 204f.; KrV A 299ff. / B 356f.; KrV A 732ff. / B 760ff.; 4:273; 9:110f.; 17:280.

Verwandte Stichworte

Mathema; Axiome der Anschauung

Philosophische Funktion

Zum einen verwendet Kant den Terminus ‚Axiom' im Rahmen seiner Unterscheidung von Mathematik und Philosophie in der *Transzendentalen Methodenlehre* (KrV A 705–856 / B 733–884) der *KrV* (→ Mathematik und Philosophie). Kant macht

hier deutlich, dass die Philosophie aufgrund ihres diskursiven Vernunftgebrauchs niemals *more geometrico* verfahren kann. Sie verfügt weder über Definitionen, Demonstrationen (→ Definition, → Demonstration) noch über Axiome: „Da nun Philosophie bloß die Vernunfterkenntniß nach Begriffen ist, so wird in ihr kein Grundsatz anzutreffen sein, der den Namen eines Axioms verdiene" (KrV A 732 / B 760). Synthetische Grundsätze „bloß aus Begriffen" sind „niemals unmittelbar gewiß" wie die „intuitive[n], d. i. Axiomen" (KrV A 733 / B 761), weil Begriffe nicht zugleich synthetisch und unmittelbar miteinander verbunden werden können. Entsprechend handelt es sich bei den transzendentalen Grundsätzen des reinen Verstandes auch nicht um *direkt synthetische Urteile*. Objektive Gültigkeit haben sie nur indirekt in Beziehung „auf etwas ganz Zufälliges, nämlich *mögliche Erfahrung*" (KrV A 737 / B 765).

Zum anderen findet der Terminus ‚Axiom' Verwendung in der *Analytik der Grundsätze* (KrV A 130 / B 169; KrV A 130–260 / B 169–315) der *KrV*. Unter ‚Axiomen der Anschauung' sind hier jene Grundsätze des reinen Verstandes zu verstehen, in denen die Kategorien der Größe auf mögliche Erfahrung bezogen werden. Ihr Prinzip lautet: „*Alle Anschauungen sind extensive Größen*" (KrV A 162 / B 202). Um ein Axiom im strikten Sinne handelt es sich dabei jedoch nicht: „[A]llein der daselbst angeführte Grundsatz war selbst kein Axiom, sondern diente nur dazu, das Principium der Möglichkeit der Axiomen überhaupt anzugeben, und ist selbst nur ein Grundsatz aus Begriffen" (KrV A 733 / B 761).

Weiterführende Literatur

Koriako, Darius: Kants Philosophie der Mathematik. Grundlagen-Voraussetzungen-Probleme, Hamburg: Meiner 1999.

Martin, Gottfried: Arithmetik und Kombinatorik bei Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 1972.

Sutherland, Daniel: „The Point of Kant's Axioms of Intuition", in: Pacific Philosophical Quarterly 86, 2005, 135–159.

von Wolff-Metternich, Brigitta-Sophie: Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals. Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1995.

Brigitta-Sophie von Wolff-Metternich

Axiom der äußeren Freiheit

Als „Axiom der äußeren Freiheit" (6:267; 6:268) bezeichnet Kant die Annahme des ursprünglichen Freiheitsrechts (vgl. 6:237). Weitere wichtige Stellen: 6:230–233; 6:237–238; 6:307–308; 6:316.

Verwandte Stichworte

Freiheit; Nötigung, moralische; Recht; Willkür

Philosophische Funktion

→ Äußere Freiheit, die Kant von der inneren Freiheit unterscheidet (vgl. 6:380), ist die „Unabhängigkeit von eines anderen nöthigender Willkür[], sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann" (6:237). Freiheit ist ein „ursprüngliche[s]" Recht, d. h. es muss nicht „*erworben[]*" werden, sondern kommt „jedermann von Natur […] kraft seiner Menschheit" zu (6:237). Das Freiheitsrecht ist umfassend. Es schließt rechtliche Gleichheit und „die Qualität des Menschen" ein, „sein *eigener Herr* […] zu sein" (6:237f.). Andere Momente des Freiheitsrechts werden in 6:237–238 beschrieben. Auch mein Recht auf die Erhaltung meiner Körperintegrität und damit mein Recht auf Leben sind Momente des Freiheitsrechts. Da Kant von einem weiten Handlungsbegriff ausgeht, der nicht nur „freie[] Handlung[en]" (6:222; vgl. 6:385), sondern auch unfreie Handlungen einschließt, geht er auch von einem weiten Nötigungsbegriff aus. Nicht nur freie, sondern auch unfreie Handlungen können abgenötigt werden. Deshalb wäre die von einer anderen Person gegen mich ausgeübte unwiderstehliche physische Gewalt eine nötigende Willkür im Sinne von Kants Definition, die mein Freiheitsrecht verletzt.

Aus dem Freiheitsrecht ist Kants Definition des → Rechts abgeleitet: „Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann" (6:230). Daraus folgt dann das „allgemeine Rechtsgesetz": „[H]andle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen" kann (6:231).

Für den Aufbau der → Rechtslehre orientiert sich Kant an der euklidischen Geometrie (vgl.

6:233; 6:273). Die Annahme äußerer Freiheit als eines ursprünglichen Rechts ist in *MSR* der logische Ausgangspunkt der Rechtslehre. Als ein →Axiom, das „unmittelbar gewiß" ist, ist die Annahme dieses Rechts ein synthetischer Rechtssatz a priori (vgl. KrV A 732 / B 760). Das Axiom der äußeren Freiheit wird durch das „Postulat des öffentlichen Rechts" des § 42 *MSR* (6:307) ergänzt, mit dem Kant jedermanns Pflicht annimmt, in einen rechtlichen Zustand (Rechtsstaat) einzutreten. Genauso wie innere Freiheit einen negativen und einen positiven Aspekt hat, hat auch äußere Freiheit einen negativen und einen positiven Aspekt. Der negative Aspekt innerer Freiheit ist die Unabhängigkeit der Willkür von „ihrer *Bestimmung* durch sinnliche Antriebe", der positive ist die Unterwerfung der Willkür unter den →kategorischen Imperativ (6:213). Der negative Aspekt äußerer Freiheit ist die Unabhängigkeit meiner Willkür von der nötigenden Willkür eines anderen, der positive ist die Unterwerfung der Willkür unter das öffentliche Recht „in einem rechtlichen Zustande" (6:316).

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant's Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 77–93.

Joachim Hruschka

Axiom des Rechts

Das „Axiom des Rechts" (6:250), das Kant an anderer Stelle auch „Axiom der äußeren Freiheit" (6:267; vgl. 6:268) nennt, ist inhaltlich mit dem allgemeinen Prinzip des Rechts identisch, das den äußeren Freiheitsgebrauch eines jeden der Bedingung unterwirft, mit einem allgemeinen Gesetze übereinzustimmen. Weitere wichtige Stellen: 6:250; 27:526.

Verwandte Begriffe

Gesetz, Gesetze; Prinzip; Postulat

Philosophische Funktion

Kants Verwendung des Axiombegriffs steht in der aristotelischen Tradition. Ein Axiom ist ein „unerweisliche[s] Grundurtheil[]" (2:282), „unerweislich-gewiß" (8:382), einer Begründung weder fähig noch bedürftig. Der Axiomcharakter verweist also auf den logischen Ort eines Satzes im Rahmen eines Begründungsarguments. Daher begegnet das Rechtsgesetz auch dort als ‚Axiom des Rechts' oder ‚Axiom der äußeren Freiheit', wo es als oberste Prämisse einer transzendentalen Begründung nachgeordneter Rechtsbegriffe benötigt wird, in der „*Deduction des Begriffs des bloß rechtlichen Besitzes eines äußeren Gegenstandes*" (6:249) etwa und in der „*Deduction des Begriffs der ursprünglichen Erwerbung*" (6:268). In beiden Begründungskontexten benennt das Rechtsgesetz – zusammen mit dem Vernunftpostulat und der Idee des a priori vereinigten Willens – die normativen Bedingungen, unter denen empirische Aneignungshandlungen eigentumsrechtliche Qualität gewinnen.

Wolfgang Kersting

Axiome der Anschauung

Bei den Axiomen der Anschauung handelt es sich um →synthetische Grundsätze *a priori*, die den Kategorien der Quantität entsprechen und von den →extensiven Größen von Gegenständen handeln. Kant versucht zu zeigen, dass diese Axiome, insofern als sie jede mögliche menschliche Anschauung bestimmen (sowohl die empirischer Gegenstände als auch die der reinen Gegenstände der Mathematik), einer „intuitiven […] Gewißheit" (KrV A 162 / B 201) fähig und „unbedingt nothwendig" (KrV A 160 / B 199) sind. Allerdings ist der einzige Grundsatz, den Kant im Kapitel über die Axiome vorstellt, in Wirklichkeit gar kein →Axiom. Vielmehr handelt es sich um einen Grundsatz, der die Anwendung der Axiome auf alle Gegenstände der empirischen ebenso wie der reinen Anschauung reguliert. Der Grundsatz lautet: „*Alle Anschauungen sind extensive Größen*" (KrV B 202) – d. h., dass alle Gegenstände der inneren Anschauung zeitlich und alle Gegenstände der äußeren Anschauung räumlich und zeitlich ausgedehnt sind (und sein müssen). Das impliziert, dass unsere Erkenntnisweise wesentlich die Vorstellung homogener Teile (von Raum und Zeit) und die sukzessive Synthesis dieser Teile zu einem Ganzen beinhaltet. – Weitere wichtige Stellen: KrV A 142–149 / B 182–188; KrV A 160–167 / B 199–207; KrV A 733f. / B 761f.; 23:28.

Verwandte Stichworte
Größe, extensive; Größe, intensive; Antizipationen der Wahrnehmung; Schematismus des reinen Verstandes; Analogien der Erfahrung; Postulate des empirischen Denkens

Philosophische Funktion
Kant zufolge sind die in der Analytik der Grundsätze dargelegten synthetischen Grundsätze *a priori* (einschließlich der Axiome der Anschauung) zwar „selbst nicht in höhern und allgemeinern Erkenntnissen gegründet [… aber dies] hindert […] doch nicht, daß nicht ein Beweis aus den subjectiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniß des Gegenstandes überhaupt zu schaffen möglich, ja auch nöthig wäre" (KrV A 148f. / B 188). Bei dem angesprochenen „Beweis" handelt es sich um eine Art → transzendentales Argument und bei den „subjectiven Quellen" (KrV A 148f. / B 188) um die reinen Kategorien und Formen der Anschauung (und die Beschränkungen, die dadurch unserer Erkenntnisweise auferlegt werden).

Ein Axiom ist für Kant ein entsprechend allgemeiner synthetischer Grundsatz *a priori* (und daher notwendig). Analytische mathematische Grundsätze, wie etwa, dass „Gleiches, zu Gleichem hinzugethan oder von diesem abgezogen, ein Gleiches gebe", gelten folglich genauso wenig als Axiome wie sehr spezifische synthetische Zahlformeln wie „7 + 5 = 12" (KrV A 164 / B 204f.). Obwohl in der Kapitelüberschrift von Axiomen gesprochen wird, wird dann (wie bereits erwähnt) nur ein einziger Grundsatz vorgestellt. An anderer Stelle räumt Kant ein, dieser Grundsatz sei streng genommen „selbst kein Axiom, sondern diente nur dazu, das Principium der Möglichkeit der Axiomen überhaupt anzugeben, und ist selbst nur ein Grundsatz aus Begriffen" (KrV A 733 / B 761). Der Grund für jene Überschrift liegt darin, dass Kant glaubt, aus diesem Grundsatz *folge*, dass die entsprechend allgemeine „Anschauung im Raum und Zeit" (d. h. die synthetischen Grundsätze der Geometrie und Chronometrie) für alle Gegenstände der empirischen ebenso wie der reinen Anschauung Gültigkeit besitzen (KrV B 202).

Kant knüpft seinen Grundsatz vermutlich deshalb an die Kategorien der Quantität (Einheit, Vielheit und Allheit), weil der Grundsatz besagt, dass das, *was* wir wahrnehmen, stets eine Vielheit von (raumzeitlichen) Einheiten ist, die durch die produktive Einbildungskraft zu einer Allheit synthetisiert werden. Allerdings lässt sich, wie auch bei anderen synthetischen Grundsätzen *a priori* der Analytik, nur schwer erkennen, wie der Schluss von den Kategorien auf diesen besonderen Grundsatz beschaffen sein soll (vgl. Sutherland, *The Point*).

Im → Schematismus-Kapitel, das die Lehre von den Axiomen der Anschauung vorwegnimmt, sagt Kant, dass „das reine *Schema der Größe*" die Zahl sei – „welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbefaßt" (KrV A 142 / B 182). Das bedeutet, dass der Geist sich bei der Wahrnehmung irgendeiner Größe in der Anschauung ein Mannigfaltiges vorstellt, in dem eine Anzahl homogener Augenblicke sukzessive zu einem zeitlichen Ganzen synthetisiert worden ist. Diese *zeitlichen Teile* sind homogen, auch wenn die in einem Raum oder über eine Zeitspanne hinweg wahrgenommenen Einzelgegenstände veränderlich sind. Etwas Analoges lässt sich über räumliche Anschauungen sagen: Der Geist synthetisiert im Prozess der Wahrnehmung eines räumlichen Ganzen die homogenen Bestandteile äußerer Vorstellungen (ihre bloße Ausdehnung sozusagen). Und das gilt auch, wenn die wahrgenommenen Gegenstände ansonsten veränderlich sind.

Hierbei handelt es sich allerdings immer noch um bloße Erläuterungen des Grundsatzes, und nicht um *Argumente* für ihn. Das Argument scheint einfach darin zu bestehen, dass jeder in der Anschauung wahrgenommene Gegenstand, eben weil Raum und Zeit die → Formen der Anschauung sind und die *quanta continua* von Raum und Zeit sukzessive aus homogenen Teilen synthetisiert werden, selbst eine extensive Größe sein muss, die aus homogenen, auf einem → Kontinuum existierenden Teilen besteht (vgl. Kitcher, *How Kant Almost Wrote*, S. 243).

In der *KrV* sagt Kant, dass die Axiome der Anschauung (ebenso wie die Antizipationen der Wahrnehmung) „*mathematisch*[]" seien, weil sie, wie wahre mathematische Grundsätze, mit „intuitive[r] Gewißheit" gewusst werden können, während die „*dynamischen*" Grundsätze der Analogien der Erfahrung und der Postulate des empirischen Denkens nur mit „discursive[r] Gewißheit" gewusst werden (KrV A 162 / B 201; vgl. 9:70). In einer Notiz aus dieser Zeit bemerkt Kant aber, dass

jene auch deshalb „mathematisch" genannt werden, weil sie Bedingungen der Möglichkeit von *angewandter* Mathematik seien (vgl. *Refl.* 5585 und 5589, 18:241). Auch im *Handexemplar KrV A* notierte er bei den Axiomen: „angewandte [Mathematik] – – dynamik" (23:28). Vermutlich leitet sich diese Behauptung daraus her, dass Kants Grundsatz sowohl für die *äußere* als auch für die *innere* Anschauung gelten soll und dass die Regeln für die Konstruktion, Messung und Manipulation räumlicher extensiver Größen Kant zufolge eben die Regeln oder Axiome der Geometrie sind. Wenn dies richtig ist, dann hat Kant ein Argument, das die Anwendung von geometrischen Grundsätzen *a priori* auf Gegenstände der empirischen Welt verbürgt (und genau das scheint er in KrV A 165 / B 206 zu sagen).

Am Schluss des Kapitels erinnert uns Kant daran, dass die →Dinge an sich, eben weil die synthetischen Grundsätze *a priori* des Verstandes nur für Erscheinungen gelten, weder als von diesem allgemeinen Grundsatz über extensive Größen noch als von den Axiomen von Raum und Zeit im allgemeinen bestimmt gedacht werden können. Somit kann man auch von den notwendigerweise wahren (synthetischen) Grundsätzen der Geometrie nicht wissen, ob sie für die Dinge an sich gelten (ja, vielleicht kann man sogar wissen, dass sie *nicht* für sie gelten, obwohl das eine andere Frage ist).

Gegen Kants Argument lässt sich unter anderem einwenden, dass man offenbar eine Vorstellung von räumlicher Ausdehnung in einem einzigen, zeitlich nicht ausgedehnten Augenblick haben könne, oder zumindest eine Augenblicksempfindung des inneren Sinns, die zeitlich nicht ausgedehnt ist. Das könnte womöglich ein empirisches Gegenbeispiel zu der Behauptung sein, dass unsere gesamte innere wie äußere Erfahrung eine ausgedehnte (zeitliche) Größe habe (vgl. Kemp Smith, *Commentary*, S. 348).

Kant könnte entgegnen, dass wir solche, scheinbar in der Gegenwart angesiedelten Vorstellungen nicht wirklich haben können; oder er könnte sagen, dass sie keine echten →Anschauungen sind. Er könnte aber auch darauf bestehen, dass es selbst in einer solchen Augenblicksvorstellung noch eine sukzessive Synthesis gebe – eine Synthesis von Teilen zu einem (wenn auch momentanen) Ganzen, die ihr eine Art extensiver Größe verleiht und sie so unter den Grundsatz fallen lässt (obwohl Kant das in KrV A 167 / B 209 zu verneinen scheint). Jedenfalls ist nicht klar, ob ein Rückgriff auf die Phänomenologie der gewöhnlichen Erfahrung ausreicht, um diese Frage auf die eine oder andere Weise zu entscheiden (vgl. Guyer, *Claims of Knowledge*, S. 196).

Weiterführende Literatur

Klemme, Heiner F.: „Die Axiome der Anschauung und die Antizipation der Wahrnehmung", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 247–266.

Schliemann, Oliver: Die Axiome der Anschauung in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft', Berlin u. a.: de Gruyter 2010.

Sutherland, Daniel: „The Point of Kant's ‚Axioms of Intuition'", in: Pacific Philosophical Quarterly, 86, 2005, 135–159.

Andrew Chignell
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Bacon, Francis

Engl. Jurist, Staatsmann und Philosoph (1561–1626). Unter Elisabeth I. als Jurist und Staatsmann zunächst erfolgreich (seit 1584 als Mitglied des *House of Commons*), fiel er jedoch 1593 in Ungnade. Mit Beginn der Regentschaft James I. wurde er zum Ritter geschlagen und setzte seine politische Karriere fort. 1617 wurde er wie sein Vater Lordsiegelbewahrer, 1618 schließlich Lordkanzler als Baron Baco von Verulam. Bacon gilt als Begründer des neuzeitlichen Empirismus sowie als Wegbereiter der induktiven Methode und der experimentellen Forschung in den Naturwissenschaften. In seinem Fragment gebliebenen philosophischen Hauptwerk, der *Instauratio magna*, propagiert Bacon die Erneuerung der Wissenschaften auf der Basis einer neuen, an der empirischen Forschung ausgerichteten Wissenschaftsphilosophie, die er in dem am weitesten ausgearbeiteten Teil der *Instauratio magna*, dem *Novum organum*, entfaltet.

Vor diesem Hintergrund preist Kant Bacon als den „erste[n] und größte[n] Naturforscher der neuern Zeit […] [der] auf die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der *Beobachtungen* und *Versuche* zur Entdeckung der Wahrheit aufmerksam" gemacht habe (9:32). Der *KrV B* stellt Kant als Leitwort einige Sätze aus der Vorrede der *Instauratio magna* voran, in denen auf den praktischen Wert der Neubegründung der Wissenschaften und ihre theoretische Funktion, Wahrheit von Irrtum zu unterscheiden, verwiesen wird (vgl. KrV B II). An prominenter Stelle in der Vorrede der *KrV B* erwähnt Kant den „sinnreichen *Baco* von Verulam" im Kontext der „Revolution der Denkart" (KrV B XII), gemäß der nicht die Natur der Vernunft die Gesetze vorschreibt, sondern umgekehrt die Vernunft „die Natur nöthigen müsse auf ihre Fragen zu antworten", und zwar „in der Qualität […] eines bestallten Richters, der die Zeugen nöthigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt" (KrV B XIII). Kant hebt hier neben der Fundierung der Naturerkenntnis durch die Vernunft mit Blick auf Bacon besonders die Bedeutung des Experiments hervor, das im Zusammenspiel mit vernunftgegründeten Prinzipien die Naturwissenschaft „allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht" (KrV B XIV) habe. Kant spricht Bacon zudem Lob dafür aus, mit seiner Methodologie gezeigt zu haben, „wie durch Experimente die verborgene Beschaffenheit der Naturdinge könne aufgedeckt werden" (7:223), und sitzt damit nicht dem üblichen Missverständnis auf, die Baconsche Wissenschaftsphilosophie auf die induktive Methode bezüglich beobachteter Phänomene zu verkürzen.

Christian Suhm

Barmherzigkeit

Barmherzigkeit ist „eine beleidigende Art des Wohlthuns" aus → Mitgefühl im Sinne von → Wohlwollen gegenüber einem „Unwürdigen" (6:457). Als Herabwürdigung des Anderen stellt dies eine unangemessene Verhaltensweise zwischen Menschen dar (vgl. 6:457). Für Menschen besteht Barmherzigkeit darin, „vom Gegenstande afficirt und dadurch bewogen" zu werden, „das Uebel zu verringern" (28:336). Auch in Gott ist „ein Grund der Verringerung des Uebels der Geschöpfe" (28:336), den wir aber nicht kennen, weshalb die Rede von der Barmherzigkeit Gottes im Sinne einer Analogie aufzufassen ist (vgl. *Refl.* 4734, 17:692). Wichtige Stellen: 2:339; 6:457; 17:692; 28:336.

Verwandte Stichworte

Mitgefühl; Wohlwollen; Menschenliebe

Philosophische Funktion

Kant verwendet den Begriff der Barmherzigkeit bei der Bestimmung von Pflichten gegen Andere. Eine Pflicht zur Wohltätigkeit aus Mitgefühl im oben genannten beleidigenden Sinne von Barmherzigkeit wäre eine Pflicht, „die Übel in der Welt zu vermehren" (6:457). Denn „wenn ein anderer leidet und ich mich durch seinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermittelst der Einbildungskraft) anstecken lasse", hätte dies eine Verdoppelung des ursprünglichen Leids zur Folge (6:457). Eine solche Pflicht kann es nicht geben, wohl aber eine zur teilnehmenden Empfindung mit Blick auf die „Beförderung des thätigen und vernünftigen Wohlwollens" (6:456) gegenüber Anderen. Insofern diese Pflicht auf moralische Grundsätze geht (vgl. 6:457), deren Befolgung durch Mitgefühl lediglich befördert wird, gibt es also eine „indirecte Pflicht, die mitleidige[n] natürliche[n] (ästhetische[n]) Gefühle in uns zu cultiviren" (6:457).

Carola Freiin von Villiez

Basedow, Johann Bernhard

Dt. Pädagoge (vermutlich 1724–1790); viel beachteter pädagogischer Autor und Begründer des →Philanthropins in Dessau, einer alternativen ‚Schule der Menschenfreundschaft'. Kant hatte 1776 und 1777 in zwei Aufsätzen (vgl. 2:447–452; →Zwei Aufsätze, betreffend das Basedow'sche „Philanthropin") enthusiastisch für Basedows Reformschule als einer Anstalt, „wodurch eine ganz neue Ordnung menschlicher Dinge anhebt" (2:447; vgl. über Basedow Brief an Chrichton vom 29. 7. 1778, 10:234; Brief von Rode vom 7. 7. 1776, 10:195), Partei ergriffen (vgl. 25:722; *Refl.* 1501, 15:792; →Schule). Kant richtete 1776 an Basedow ein Empfehlungsschreiben zur Aufnahme des jungen Motherby in das Philanthropin (vgl. Brief an Basedow vom 19. 6. 1776, 10:194). Auch später noch wird Basedow gelegentlich erwähnt (vgl. 9:448; *Refl.* 790, 15:346). Zudem hatte Kant seiner ersten Pädagogikvorlesung 1776/77 Basedows „*Methodenbuch*" zugrunde gelegt (vgl. Weisskopf, *Kant*, S. 117ff.; →Pädagogik).

Lutz Koch

Baukunst

Unter den bildenden Künsten zählt Kant die Baukunst neben der ‚Bildhauerkunst' zur ‚Plastik'. Die Baukunst ist „die Kunst, Begriffe von Dingen, die *nur durch Kunst* möglich sind, und deren Form nicht die Natur, sondern einen willkürlichen Zweck zum Bestimmungsgrunde hat, zu dieser Absicht, doch auch zugleich ästhetisch zweckmäßig darzustellen" (5:322). Weitere wichtige Stellen: 2:255; 5:322f.; 7:246; 15:701; 20:71.

Verwandte Stichworte

Bildhauerkunst; Kunst

Philosophische Funktion

Die bildenden Künste charakterisiert Kant als Künste „des Ausdrucks für Ideen in der *Sinnenanschauung*" (5:321). Im Unterschied zur Bildhauerkunst, bei der „der bloße *Ausdruck* ästhetischer Ideen die Hauptabsicht" ist, ist bei der Baukunst „ein gewisser *Gebrauch* des künstlichen Gegenstandes die Hauptsache, worauf als Bedingung die ästhetischen Ideen eingeschränkt werden" (5:322). Zur Baukunst gehören daher „Tempel, oder Prachtgebäude zum Behuf öffentlicher Versammlungen, oder auch Wohnungen, Ehrenbogen, Säulen, Cenotaphien u. d. gl., zum Ehrengedächtniß errichtet", aber auch „alle […] Hausgeräthe […] können dazu gezählt werden; weil die Angemessenheit des Products zu einem gewissen Gebrauche das Wesentliche eines *Bauwerks* ausmacht" (5:322). Wie für alle bildenden Künste gilt auch für die Baukunst, dass in ihr nicht Farben und Verzierungen, sondern „die *Zeichnung* das Wesentliche [ist], in welcher nicht, was in der Empfindung vergnügt, sondern bloß, was durch seine Form gefällt, den Grund aller Anlage für den Geschmack ausmacht" (5:225).

Christel Fricke

Baumeister, Friedrich Christian

Dt. Philosoph und Schriftsteller (1709–1785); Friedrich Christian Baumeister studierte in Jena und Wittenberg Philosophie. 1730 wurde er Magister der Philosophie, 1734 Adjunkt der philosophischen Fakultät zu Wittenberg, seit 1736 war er Rektor des Gymnasiums in Görlitz. Dass Baumeister ein Anhänger der Philosophie →Christian Wolffs war, geht aus den von Baumeister publizierten Lehrbüchern hervor (vgl. dazu *Philosophia definitiva*; vgl. *ADB*, Bd. 2, S. 156). Für einige Semester seiner frühen universitären Lehre nutzte Kant Baumeisters *Institutiones metaphysicae* (1736) für seine Vorlesungen über Metaphysik. Im ersten Semester seiner Vorlesungen 1756/57 folgte Kant der Metaphysik nach Baumeister, den er als einen „elende[n] Ausleger Wol[f]fs" (28:14) bezeichnete.

Bianca Patricia Pick

Baumgarten, Alexander Gottlieb

Deutscher Philosoph, Anhänger von →Leibniz und →Wolff, Begründer der Ästhetik (1714–1762). Am 17. Juni 1714 in Berlin als Sohn des Predigers Jacob Baumgarten und seiner Frau Rosina Elisabeth geboren, besuchte er seit Herbst 1727 die Schule des Waisenhauses in Halle; ab 1730 nahm er das Studium der Theologie, Philologie, Philosophie

und anderer Disziplinen an der Universität Halle auf. Zu seinen theologischen Lehrern gehörten Joachim Justus Breithaupt, Joachim Lange, Johann Liborius Zimmermann und Gotthilf August Francke. Durch seinen älteren Bruder Siegmund Jakob Baumgarten wurde er in die Philosophie eingeführt. Mit dem Werk Christian Wolffs machte er sich u. a. durch mehrere Aufenthalte an der Universität Jena bekannt, wo er Heinrich Köhler, Johann Peter Reusch, Georg Erhard Hamberger und Jakob Carpov hörte. Im Jahre 1735 erwarb er mit den *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* die Lehrbefugnis in der Philosophie, wurde 1737 außerordentlicher Professor in Halle und folgte schließlich 1740 dem Ruf von Friedrich Wilhelm I. an die Universität zu Frankfurt an der Oder als ordentlicher Professor der Weltweisheit und der schönen Wissenschaften. Wenn man den Einfluss Baumgartens auf Kant beschreiben will, ist darauf hinzuweisen, dass Kant die leibniz-wolffsche Philosophie als Einheit wahrgenommen hat und es im Einzelfall oft schwer zu entscheiden ist, ob er sich auf ein Theorem von Leibniz, Wolff, Baumgarten, → Georg Friedrich Meier oder anderer Wolffianer bezieht.

Bedeutung für die kantische Philosophie

1 Baumgarten und der vorkritische Kant

In seiner noch ganz im leibniz-wolffschen Horizont verbleibenden metaphysischen Erstlingsschrift *Nova dilucidatio* distanziert sich Kant schon von einigen Thesen Baumgartens, den er als den „vorzüglichsten der Metaphysiker" bezeichnet (1:408). Er setzt anstatt des Widerspruchsprinzips das Prinzip der Identität an die höchste Position der Metaphysik (Baumgarten, *Metaphysica*, §§ 7–11 und 1:387; 1:389f.), ersetzt mit → Crusius im Prinzip des Grundes den Terminus „zureichender Grund" durch den Ausdruck „bestimmender Grund" (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 21f. und 1:391), weist die Sätze der Folge (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 23 und 1:408) und der Identität des Nichtzuunterscheidenden (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 269f. und 1:407f.) zurück, ebenso die Kraft als die innere Quelle von Veränderungen in den Substanzen (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 396 und 1:411) und widerlegt die prästabilierte Harmonie (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, §§ 463, 761–769 und 1:412; 1:415; vgl. Ameriks, *Interpreting Kant's Critiques*, S. 125). Die *Monadologia physica* definiert, unter Verzicht auf das Prinzip des Grundes als Beweisprämisse (vgl. 1:477), die Monade in Übereinstimmung mit Baumgarten als einfache Substanz (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 230 und 1:477). Hingegen hat Kants These, dass die einzelnen physischen Monaden einen Raum einnehmen, diesen durch ihre Kraft bestimmen und kausal aufeinander einwirken, kein Vorbild bei Baumgarten (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 242 und 1:480–482; vgl. Watkins, *Simples*, S. 300f.; Sarmiento, *Kant's definition of the monad*, S. 10).

In der *Theorie der Winde* von 1756 kündigt Kant an, er wolle seinen Metaphysik-Vorlesungen das Metaphysik-Kompendium Baumgartens zugrundelegen, „dieses nützlichste und gründlichste unter allen Handbüchern seiner Art" (1:503). Während sich Baumgartens Metaphysik in erheblichem Maße in Definitionen erschöpft, die als fixiert und abgeschlossen gelten, macht Kant im *Beweisgrund* darauf aufmerksam, dass Definitionen schwer beweisbar seien, ersetzt sie durch die Angabe richtiger Merkmale eines Gegenstandes und nähert sich so seiner später in der *KrV* vorgetragenen Kritik der mathematischen Methode (vgl. 2:66; 2:70f.). Weiterhin wendet sich Kant kritisch gegen Baumgartens Erklärung des Daseins als durchgängige innere Bestimmung (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 148 und 2:76), seinen Vollkommenheitsbegriff (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 94 und 2:90–93) und den ontologischen Gottesbeweis (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 810f. und 2:156f.; vgl. Schmucker, *Gottesbeweise*, S. 452f.). Die fast zeitgleich abgefasste Schrift *Deutlichkeit* setzt die Kritik an der Übertragung der mathematischen Methode auf die Philosophie fort (vgl. 2:283; vgl. Malter, *Analyse*, S. 581–586) und formuliert wiederholt die Skepsis gegenüber den zu früh fixierten Definitionen (vgl. 2:283–286; 2:288f.; 2:292f.). Doch bleibt hier die Begriffsanalyse, d. h. die Aufklärung verworrener Begriffe, weiterhin Aufgabe der Metaphysik (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 514 und 2:289). Die Prinzipien der Identität und des Widerspruchs erscheinen wie in der *Nova dilucidatio* als die höchsten Prinzipien der Metaphysik, wobei auch an dieser Stelle gegen Baumgarten das Prinzip der Identität dem des Widerspruchs vorgeordnet wird. Als Prinzip der Ethik übernimmt Kant von

Baumgarten den Grundsatz der Vollkommenheit (vgl. Baumgarten, *Initia*, §§ 43–49; *Ethica* [3]1763, § 10 und 2:299; vgl. Schwaiger, *Imperative*, S. 62f.), will ihn aber durch materiale Regeln ergänzen, die nicht beweisbar sind, sondern durch unmittelbare Subsumtion unter das generelle Prinzip erhellen (vgl. 2:299f.). Sodann bemerkt Kant in der Nachricht, dass er eine neue Metaphysikkonzeption im Blick habe, vorläufig aber noch das Kompendium Baumgartens benutzen wolle, der „durch eine kleine Biegung" in den rechten Weg gelenkt werden könne (2:308). Zudem werde er die allgemeine praktische Weltweisheit und die Tugendlehre nach Baumgarten vortragen, d. h. die *Initia* und die *Ethica* [3]1763 heranziehen (vgl. 2:311).

Die Dissertation von 1770 *De mundi* übernimmt von Baumgarten den Weltbegriff (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 354 und 2:387; 2:405), bestreitet die Definition der Sinnlichkeit durch die Verworrenheit von Vorstellungen (vgl. 2:394f.; vgl. Martin, *Auseinandersetzung*, S. 99), begründet die Idealität von Zeit und Raum und gibt somit auch die baumgartensche Raum-Zeit-Theorie auf, die sich auf den Relationsbegriff stützt (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 239 und 2:400; 2:403). Weiterhin macht Kant auf den fehlerhaften Zirkel in der gängigen Definition von Raum und Zeit aufmerksam (vgl. 2:401; 2:404; vgl. Martin, *Auseinandersetzung*, S. 103) und plädiert für den physischen Einfluss zwischen den Substanzen der Verstandeswelt (vgl. 2:409).

2 Baumgarten und der kritische Kant

Nachdem Kant in der *Nachricht Vorlesungen* an eine Kritik des Geschmacks respektive Ästhetik gedacht (vgl. 2:311) und in *De mundi* eine Ableitung von Regeln aus geschmackvollen Beispielen in Erwägung gezogen hatte (vgl. 2:410), verwirft er in der *KrV* das von Baumgarten ausgeführte Programm einer wissenschaftlichen Ästhetik (vgl. KrV A 21 / B 35), wird aber dieses Urteil, wie bekannt, durch die Ausarbeitung der *KU* revidieren. Wenn man generell die Beziehung der *KrV* zu Baumgartens System deuten will, ergibt sich das Bild einer gegenläufigen Tendenz. Einerseits ist die für Kant in Baumgarten verkörperte rationale Schulmetaphysik Zielpunkt seiner Destruktion der philosophischen Überlieferung, andererseits ist unverkennbar, dass diese Metaphysik tiefe Spuren in Kants erstem kritischen Werk hinterlassen hat. Schon das kritische Unternehmen, das Vermögen der Vernunft „aus[zu]messen" (KrV B XXIII), hat einen gewissen Anhalt in der von Baumgarten formulierten Pflicht, die Kräfte des eigenen Verstandes zu prüfen („metire", *Ethica*, § 223). Auch der Grundriss der *KrV* entspricht der Struktur von Baumgartens Metaphysik, jedoch wird die Ontologie durch die transzendentale Analytik ersetzt (vgl. Sala, *Die transzendentale Logik*, S. 156, 158, 160, 179, 182, 191–194, 196) und die empirische Psychologie ausgeschieden. Die Kategorien Qualität und Quantität, Realität und Negation, Inhärenz und Subsistenz sowie der Grad lassen sich bei Baumgarten nachweisen (vgl. *Metaphysica*, § 69, 36, 192, 246). Die Termini Reproduktion und Rekognition der A-Deduktion haben ihren Ursprung in Baumgartens Theorie des Gedächtnisses (vgl. *Metaphysica*, § 579). Das Widerspruchsprinzip und das Prinzip des zureichenden Grundes erscheinen in der *KrV* als der oberste Grundsatz aller analytischen bzw. aller synthetischen Urteile. Auch die drei psychologischen Systeme der prästabilierten Harmonie, des physischen Einflusses und des Okkasionalismus werden im Paralogismenkapitel diskutiert (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, §§ 448–465 und KrV A 390–396). Der Grundsatz der durchgängigen Bestimmbarkeit alles Existierenden (vgl. KrV A 573 / B 601) stützt sich auf Baumgartens Theorie der Bestimmung (*Metaphysica*, § 34ff.). Ebenso ist der in der Dialektik ausgeführte Gottesbegriff des Alls der Realität auf Baumgarten zurückzuführen („omnitudo realitatis", *Metaphysica*, § 807 und KrV A 576 / B 604).

Was Kants Schriften zur praktischen Philosophie anbelangt, so tritt Kant indirekt der Behauptung Baumgartens entgegen, dass allem Wollen und Nichtwollen etwas Sinnliches beigemischt sei (vgl. *Metaphysica*, § 692, 720), indem er der → Metaphysik der Sitten die Aufgabe zuspricht, einen reinen Willen zu untersuchen (vgl. *GMS*, 4:390). Der Begriff der Maxime ist bereits bei Baumgarten gegeben und bezeichnet bei ihm die Obersätze der praktischen Syllogismen eines handelnden Subjekts („jemandes gewöhnliche Gesinnungen", *Metaphysica*, § 699). Auch das Kapitel über die Triebfedern der reinen praktischen Vernunft (vgl. *KpV*, 5:71ff.) läßt sich auf Baumgartens Metaphy-

sik zurückverfolgen („elateres animi“, *Metaphysica*, § 669). Die Problematik der Synthesis von Sittlichkeit und Glückseligkeit wird schon von Baumgarten reflektiert (vgl. *Metaphysica*, § 787, und *KpV*, 5:110ff.). Der Terminus der Antinomie findet sich in Baumgartens Initia und steht dort für die wahre oder scheinbare Kollision moralischer Normen („ANTINOMIA“, *Initia*, § 85, und *KpV*, 5:113f.). In der Tafel der Kategorien der Freiheit kann der Begriff des Zustandes aus Baumgartens Ethik entlehnt sein („status extern[us]“, *Ethica* ^{3}1763, § 9, und *KpV*, 5:66). Die späte *MST* übernimmt als Norm von Baumgarten die Pflicht, die eigene Vollkommenheit zu befördern (vgl. *Ethica*, § 10 und 6:385–388), setzt aber bezüglich der Pflichten gegen andere Personen die fremde Glückseligkeit ein. Während in Baumgartens Ethik die Pflichten gegen Gott, die „religio“, ein eigenes Feld der Praxis ausfüllen (*Ethica* ^{3}1763, §§ 11–149), tritt diese Pflichtengruppe bei Kant zurück. Stattdessen findet sich der schon in der *KrV* ausgesprochene Gedanke, dass die Pflichten gegen sich und andere in einer zweiten Betrachtung als göttliche Gebote anzusehen seien (vgl. KrV A 819 / B 847; 6:486–488). Hinzuweisen ist ferner auf die Zurechnung (vgl. Baumgarten, *Initia*, §§ 125–148 und 6:227f.) und das Gerichtshofmodell des Gewissens (vgl. Baumgarten, *Initia*, § 180 und 6:437–440).

Die *KU* wendet sich gegen Baumgartens Definition der Schönheit, die dieser in zwei Fassungen vorgetragen hatte. In der *Metaphysica* versteht er Schönheit als „Vollkommenheit in der Erscheinung, m. a. W. Vollkommenheit, die vom Geschmack in weiterer Bedeutung festzustellen ist“ („Perfectio phaenomenon, s. gustui latius dicto observabilis“, Baumgarten, *Metaphysica*, § 662), die *Aesthetica*, § 14, definiert Schönheit als Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis als solcher. Wohl mit Blick auf die erste Definition besteht Kant darauf, dass in einem Geschmacksurteil kein Begriff eines Objekts zum Tragen kommt. Neben dieser klaren Referenz auf Baumgarten ist jedoch eine explizite Auseinandersetzung mit der *Aesthetica* in der *KU* nicht zu verzeichnen, ja wir wissen nicht einmal, ob und in welchem Umfange Kant dieses Werk gelesen hat (vgl. Schwaiger, *Imperative*, S. 50; Dumouchel, *Kant et Baumgarten*, S. 285, 289). Dennoch kann man zumindest einige Parallelen angeben. Sie betreffen Kants Lehre von der ästhetischen Idee als einer Vorstellung, die vieles zu denken veranlasst („Ästhetischer Reichtum“, Baumgarten, *Aesthetica*, §§ 115–176 und 5:313–317; vgl. Nivelle, *Dichtungstheorien*, S. 220), den Geist als das belebende Prinzip im Gemüt (vgl. Baumgarten, *Aesthetica*, das in der Synopsis angegebene, aber nicht mehr ausgeführte Kapitel „Das Leben der ästhetischen Erkenntnis“ und 5:313), das Genie (Baumgarten, *Aesthetica*, „Die natürliche Ästhetik“, §§ 28–46 und 5:307–319; vgl. Nivelle, *Dichtungstheorien*, S. 216), die peinliche Nachbesserung des Kunstwerkes (Baumgarten, *Aesthetica*, „Die ästhetische Ausbesserung“, §§ 96–103 und 5:312f.; vgl. Nivelle, *Dichtungstheorien*, S. 221) und das Erhabene (Baumgarten, *Aesthetica*, „Die erhabene Denkungsart“, §§ 281–309 und 5:244–266; vgl. Nivelle, *Dichtungstheorien*, S. 210). Ferner stammt die Theorie der Begriffsbildung durch Komparation, Reflexion und Abstraktion in Kants Logik aus Baumgartens Metaphysik (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, §§ 624–626 und 9:94).

3 Baumgarten und die Vorlesungen Kants

Das wohl wichtigste Faktum in Kants Baumgarten-Rezeption ist darin zu sehen, dass dieser jahrzehntelang Baumgartens Lehrbücher seinen Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie, Moralphilosophie und Anthropologie (für letztere seit 1772/73) zugrundelegte und zwar die *Metaphysica*, *Initia* (ab 1764/65, vgl. Lehmann, *Kants Tugenden*, S. 176) und *Ethica* ^{3}1763 (wohl ab 1756/57; vgl. Lehmann, *Kants Tugenden*, S. 176; allgemeine Orientierung bei Schwaiger, *Porträt*, S. 34–37). (Die Schriften sind in der Akademieausgabe nachgedruckt, die *Metaphysica*, 4. Auflage Halle 1757, 17:5–226, daraus aber die §§ 504–699 in 15:5–54, *Initia*, Halle 1760, 19:7–91, *Ethica*, 2. Auflage Halle 1751, 27:733–869, *Ethica*, 3. Auflage Halle 1763, 27:871–1028.) Kürzlich ist ein weiteres durchschossenes Handexemplar Kants von Baumgartens Metaphysica, Halle 1750, aufgefunden worden (vgl. Gawlick/Kreimendahl, Einleitung zur Metaphysica, in: Baumgarten, *Metaphysica*, S. IX). In Kants Bibliothek befand sich zusätzlich die *Acroasis logica* von 1761. Zu beachten bleibt, dass Kant auch nach 1781 noch über Baumgarten las, selbst als nach 1784 Johann Schultz' *Erläuterungen* zur Verfügung standen (vgl. Ameriks, *Interpreting Kant's Critiques*, S. 119). Als grundlegende Beobachtung

kann man festhalten, dass sich Kant im Laufe der Zeit immer mehr von seiner Vorlage entfernt und selbständiger und kritischer mit ihr umgeht (vgl. Lehmann, *Tugenden*, S. 146). Doch auch schon in den frühen, von → Herder im Zeitraum von 1762 bis 1764 mitgeschriebenen Vorlesungen prüft, korrigiert und ergänzt Kant seine Vorlage. Das betrifft z. B. das Nichts (vgl. 28:7), den Grund (vgl. 28:11), den Satz der Identität des Nichtzuunterscheidenden (vgl. 28:33) und die Zeit (vgl. 28:35). Andererseits nimmt auch der späte Kant den „Autor" noch ernst (so in der *Metaphysik Dohna* von 1792/93, vgl. 28:624; 28:627; 28:641; vgl. Schwaiger, *Imperative*, S. 159). Gelegentlich ist bemerkt worden, dass auch der kritische Kant in den Vorlesungen noch vorkritische Gedankengänge entfaltet (vgl. Sala, *Die transzendentale Logik*, S. 193; Lehmann, *Kants Tugenden*, S. 141, 142, 144, 155). Abschließend sei auf die scharfe Kritik des baumgartenschen Moralprinzips in der *Metaphysik der Sitten Vigilantius* von 1793/94 hingewiesen (vgl. 27:517f.).

Weiterführende Literatur

École, Jean: „De la connaissance qu'avait Kant de la métaphysique wolffienne, ou Kant avait-il lu les ouvrages métaphysiques de Wolff?", in: Ecole, Jean: Nouvelles études et nouveaux documents photographiques sur Wolff, Hildesheim: Olms 1997, 152–167.

Hinske, Norbert: „Kant und Alexander Gottlieb Baumgarten. Ein leider unerledigtes Thema der Anthropologie Kants", in: Aufklärung 14, 2002, 261–274.

Oberhausen, Michael: „Dunkle Vorstellungen als Thema von Kants Anthropologie und A. G. Baumgartens Psychologie", in: Aufklärung 14, 2002, 123–146.

Schwaiger, Clemens: „Ein ‚missing link' auf dem Weg der Ethik von Wolff zu Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der praktischen Philosophie von Alexander Gottlieb Baumgarten", in: Jahrbuch für Recht und Ethik 8, 2000, 247–261.

Schwaiger, Clemens: „Vollkommenheit als Moralprinzip bei Wolff, Baumgarten und Kant", in: Oberhausen, Michael (Hg.): Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog 2001, 317–328.

Dirk Effertz

Bayle, Pierre

Französischer Philosoph und Schriftsteller (1647–1706) hugenottischer Herkunft, der unter anderem in Paris und an der Akademie Sedan lehrte, bevor er nach Schließung dieser Einrichtung 1681 nach Rotterdam ins Exil ging.

Obwohl Bayle als wichtiger Vertreter der frühen Aufklärung gilt und im 18. Jahrhundert vor allem auch durch sein Hauptwerk, das *Dictionnaire historique et critique*, europaweit große Beachtung erfuhr und für zahlreiche Aufklärer eine Vorbildfigur darstellte, bezieht sich Kant in seinen veröffentlichten Werken nur einmal auf ihn: In den Beobachtungen erwähnt Kant Bayles Äußerung über Keplers Gefühl für Verstandeseinsichten (vgl. 2:208).

Nur wenige weitere Stellen finden sich in Kants Nachlass. So rechnet er in seinen *Refl.* zur Logik Bayle der skeptischen Schule zu (vgl. 16:58; 16:450; 16:457). Kant versteht hierbei den § 177 aus Georg Friedrich Meiers *Auszug* als gegen Bayle gerichtet, der nach Kant behauptet, geoffenbarte religiöse Wahrheiten und Vernunftwahrheiten seien einander so entgegengesetzt, dass der Vernunft etwas falsch erscheinen könne, was doch in der Tat wahr sei (vgl. 16:450f.).

Tatsächlich plädierte Bayle für eine Trennung von Glauben und Vernunft und nahm vor allem hinsichtlich der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen unseres Weltwissens einen skeptischen Standpunkt ein. Dagegen war er in Fragen der Moral der Überzeugung, dass Menschen nur durch das „natürliche Licht" der Vernunft, über das sie allein aufgrund ihres Menschseins verfügen, die Prinzipien der Moral erkennen könnten – ein Gedankengang, den Bayle vor allem in seinem *Commentaire philosophique* entwickelte. Mit der These, dass Menschen eine Einsicht in die moralischen Prinzipien allein aufgrund ihrer Vernunft haben, wird Bayle auch als Vordenker Kants angesehen (vgl. z. B. Gawlick/Kreimendahl, *Einleitung zum Wörterbuch*; Forst, *Toleranz, Glaube und Vernunft*). Gleichzeitig ging Bayle aber davon aus, dass Fragen des religiösen Glaubens unsere Vernunft transzendieren, ohne deswegen unvernünftig zu sein; das spekulative Wissen der Vernunft ist daher begrenzt. Vernunft und Glaube müssen ihre jeweiligen Grenzen respektieren. Daraus ergibt sich für Bayle die For-

derung, gegenüber Anders- und Nichtgläubigen tolerant zu sein. Zwei weitere Stellen, an denen Kant Bayle explizit erwähnt: vgl. 16:241; 20:71.

Weiterführende Literatur

Bayle, Pierre: Historisches und kritisches Wörterbuch. Eine Auswahl, übers. u. hg. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Hamburg: Meiner 2003.

Devolvé, Jean: Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle, Paris: F. Alcan 1906.

Feuerbach, Ludwig: „Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit", in: ders.: Gesammelte Werke 4, Berlin: Akademie 1967.

Forst, Rainer: „Toleranz, Glaube und Vernunft. Bayle und Kant im Vergleich", in: Klemme, Heiner F. (Hg.): Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, 183–209.

Gros, Jean-Michel: „Sens et limite de la tolérance chez Bayle", in: Abel, Olivier / Moreau, Pierre-François (Hg.) : Pierre Bayle: la foi dans le doute, Genf/Paris: Labor et Fides 1995, 65–86.

Labrousse, Elisabeth: Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme, Paris: Albin Michel 1996.

Dirk Effertz / Eva Buddeberg

Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?

Kant veröffentlicht den auf den 30. September 1784 datierten Aufsatz im Dezemberheft 1784 der *Berlinischen Monatsschrift* (IV. Band, S. 481–494). Editorisch zuverlässige Ausgabe: 8:33–42.

Entstehung

Den historischen Hintergrund des Aufsatzes bilden zwei Debatten der deutschen Spätaufklärung: (I) die Erörterung der Frage, was →Aufklärung eigentlich ist, (II) der Streit darum, ob Geistliche und Lehrer auf bestimmte religiöse Lehrinhalte verpflichtet werden dürfen oder nicht.

Die Frage ‚Was ist Aufklärung?' wurde in der Spätaufklärung verstärkt erörtert. Das wichtigste Diskussionsforum war die 1783 in Berlin gegründete ‚Gesellschaft von Freunden der Aufklärung' (‚Mittwochsgesellschaft'), die eng mit der im selben Jahr von →Johann Erich Biester (1749–1816) und Friedrich Gedike (1754–1803) gegründeten →Berlinischen Monatsschrift verflochten war. Kant stand mit den führenden Köpfen der Berliner Aufklärung in Verbindung; für ihr Publikationsorgan verfasste er zwischen 1784 und 1796 fünfzehn Beiträge.

Ein Mitglied der Mittwochsgesellschaft, der Berliner Pfarrer →Johann Friedrich Zöllner (1753–1804), hatte in seinem Aufsatz *Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?* (*Berl. Monatsschr. II*, S. 508–517) an das Wort ‚Aufklärung' die Anmerkung angeschlossen: „Was ist Aufklärung? Diese Frage, die beinahe so wichtig ist, als: Was ist Wahrheit, sollte doch wol beantwortet werden, ehe man aufzuklären anfinge! Und doch habe ich sie nirgends beantwortet gefunden!" (*Berl. Monatsschr. II*, S. 516) Zöllner reagierte damit auf einen mit ‚E. v. K.' unterzeichneten (wohl von Biester verfassten) „Vorschlag, die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu bemühen" (*Berl. Monatsschr. II*, S. 265–267), in dem insinuiert wurde, dass „aufgeklärte" Bürger „doch wohl all der Ceremonien nicht" bedürfen (*Berl. Monatsschr. II*, S. 268). In der Berliner Mittwochsgesellschaft wurden mehrere Voten zu der von Zöllner aufgeworfenen Frage abgegeben. Auch →Moses Mendelssohn (1729–1786) und Kant nahmen die Gelegenheit wahr, ihre Auffassungen von Aufklärung zu explizieren.

Mendelssohn hatte in seiner Schrift *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) zudem die speziellere Frage aufgeworfen, „ob es erlaubt sey, die Lehrer und Priester auf gewisse Glaubenslehren zu beeidigen" (Berlin 1783, S. 70). Daran schloß sich eine Diskussion an, an der sich u. a. der Göttinger Orientalist →Johann David Michaelis (1717–1791) und der schon erwähnte Pfarrer Zöllner beteiligten. Mendelssohn antwortete auf die von Michaelis erhobenen Vorwürfe in „Ueber die 39 Artikel der englischen Kirche und deren Beschwörung" (*Berl. Monatsschr. III*, 1784, S. 24–41).

Aufbau und Inhalt

1 Definition von Aufklärung

Der gesamte erste Absatz gibt die direkte Antwort auf die Frage ‚Was ist Aufklärung?': „*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*. *Unmündigkeit* ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Lei-

tung eines anderen zu bedienen. *Selbstverschuldet* ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung“ (8:35). Der erste Satz liefert die Definition von ‚Aufklärung‘, der zweite und dritte Definitionen zentraler in der Aufklärungsdefinition gebrauchter Begriffe (‚Unmündigkeit‘, ‚selbstverschuldet‘). Der letzte Satz verdichtet den Kerngedanken formelhaft in dem Wahlspruch der Aufklärung.

2 Ursachen der Unmündigkeit und Gegenmittel

Auf den ersten Absatz, der sich der Definitionsaufgabe entledigt hat, folgen Betrachtungen über die Ursachen der Unmündigkeit und über geeignete und zugleich zulässige Gegenmittel. Hauptursachen der Unmündigkeit sind „Faulheit und Feigheit“ (8:35). Es ist bequem, sich z. B. von Büchern, Seelsorgern oder Ärzten bevormunden zu lassen. Jederzeit selbst zu denken ist dagegen beschwerlich. Um uns weiter bevormunden zu können, versuchen die Vormünder uns einzureden, der selbständige Verstandesgebrauch sei für uns gefährlich (vgl. 8:35f.; 7:208f.; 15:229–231; 25:541–543).

3 Aufklärung eines Individuums und Aufklärung eines Publikums

Aus den genannten Gründen ist es für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der Unmündigkeit zu befreien. Dass ein Publikum, d. h. eine Öffentlichkeit, sich selbst aufkläre, ist „eher möglich“, ja „beinahe unausbleiblich“ (8:36); denn es ist wahrscheinlich, dass sich darunter einzelne Selbstdenkende finden, die den der Aufklärung förderlichen Geist um sich verbreiten. Die Selbstaufklärung eines Publikums kann und sollte aber nur langsam vonstattengehen, da es auf eine „wahre Reform der Denkungsart“ (8:36) ankommt.

4 Politische und rechtliche Voraussetzungen der Aufklärung

Zu der Aufklärung eines Publikums ist nichts weiter erforderlich als die Freiheit, „von seiner Vernunft in allen Stücken *öffentlichen Gebrauch* zu machen“ (8:36). Diese Freiheit des öffentlichen Vernunftgebrauchs darf unter keinen Umständen eingeschränkt werden.

5 Einschränkungen beim „privaten“ Vernunftgebrauch

Während der öffentliche (außerberufliche) Vernunftgebrauch immer frei sein muss, darf der amtliche (berufliche, Kant: ‚private‘) eingeschränkt werden. Denn in der Ausübung seines Amtes hat sich jeder gemäß den vertraglichen Bedingungen zu verhalten, unter denen er angenommen worden ist (vgl. 8:38); andernfalls würde er Nutznießer eines Vertrags sein, den er selbst nicht erfüllt. Darüber hinaus würde er Gefahr laufen, das Funktionieren der „Maschine“ des Staates zu stören (8:37). Die Unterscheidung des öffentlichen vom amtlichen Vernunftgebrauch konnte Kant in der preußischen Regierungspraxis unter → Friedrich II. dem Großen (1712–1786) und seinem Kultusminister, dem → Freiherrn von Zedlitz (1731–1793), vorfinden.

6 Der Hauptpunkt „vorzüglich in Religionssachen“

Besonders ausführlich erörtert Kant die von Mendelssohn aufgeworfene Frage, ob es erlaubt sei, jemanden auf bestimmte unveränderliche religiöse Glaubenslehren zu verpflichten. Kants Lösungsvorschlag umfasst zwei wesentliche Punkte: a. Ein Geistlicher ist verpflichtet, seiner Gemeinde nach den symbolischen Büchern seiner Kirche zu predigen. Dies kann er auch dann mit gutem Gewissen tun, wenn sein eigenes Fürwahrhalten in einzelnen Punkten davon abweicht. Erst wenn er in der Lehre seiner Kirche etwas findet, von dem er überzeugt ist, dass es der inneren Religion widerspricht, muß er sein Amt niederlegen. b. Wenn jedoch eine Gemeinschaft von Geistlichen sich auf ein unveränderliches Symbol verpflichtete, wäre dies eine Verletzung der „heiligen Rechte der Menschheit“, und zwar gerade auch dann, wenn diese prinzipielle Verhinderung vernünftiger Reformen durch staatliche Gewalt bekräftigt würde (8:39; vgl. 6:327f.; 8:304f.).

7 Die Nichtigkeit von Verträgen gegen die Aufklärung

Allgemeiner kann man sagen: Jeder Vertrag, der geschlossen würde, um jede weitere Aufklärung

der Menschheit zu verhindern, wäre „null und nichtig“ (8:39; vgl. 8:305).

8 Das Kriterium der Rechtmäßigkeit von Gesetzen

Kant formuliert in diesem Zusammenhang zum ersten Mal das Prinzip des freiheitlich-demokratischen – in seiner Terminologie: republikanischen – →Staates: „Der Probirstein alles dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte“ (8:39; vgl. 8:297; 8:350; 6:313f.; 6:327f.).

9 Das Zeitalter der Aufklärung, oder „das Jahrhundert Friederichs“

Kant meinte durchaus nicht bereits in einem „*aufgeklärten Zeitalter*“ zu leben; immerhin lebe er jedoch in „einem Zeitalter der *Aufklärung*“ (8:40). Insofern als die Hindernisse der allgemeinen Aufklärung abnehmen, kann er sogar sagen, das gegenwärtige Zeitalter sei „das Zeitalter der *Aufklärung*“ (8:40). Dass die Bezeichnung „das Jahrhundert *Friederichs*“ (8:40) seine sachliche Berechtigung hat, wird deutlich, wenn man die Veränderungen nach Friedrichs Tod betrachtet.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant’s Conception of Enlightenment, in: The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy, hg. v. Mark D. Gedney, Volume 7: Modern Philosophy, Bowling Green: Philosophy Documentation Center 2000, 35–44.

Schmidt, James (Hg.): What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions. Berkeley, Los Angeles u. a.: University of California Press 1996.

Schneiders, Werner: Die wahre Aufklärung, Freiburg u. a.: Alber 1974.

Schulz, Eberhard Günter: Kant und die Berliner Aufklärung, in: Funke, Gerhard (Hg.): Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin u. a.: de Gruyter 1974, Teil II.1, 60–80.

Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift, in Zusammenarbeit mit Michael Albrecht ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Norbert Hinske, vierte, um ein Nachwort erweiterte Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990.

Oliver R. Scholz

Beattie, James

Schottischer Common-sense-Philosoph (1735–1803); Professor für Moralphilosophie am Marischal College, Aberdeen, Schottland. Beattie versuchte, die Moralphilosophie mithilfe von Reids Prinzipien auf den Common-sense zu gründen, so wie sein schottischer Zeitgenosse →Oswald, James dies bezüglich religiöser Fragen versuchte. Beatties polemisches Werk *Essay on the Nature and Immutability of Truth* gilt als eine der Quellen für Kants Vertrautheit mit Humes Kritik der Metaphysik (vgl. Wolff, *Kant’s Debt*, S. 117–123). Darüber hinaus scheint Kant Beattie jedoch nicht sonderlich geschätzt zu haben. Nachdem er →Hume in den *Prolegomena* dafür lobt, durch bohrende Fragen zu unserem Begriff der Ursache die Tür für eine Untersuchung der Möglichkeit der Metaphysik aufgestoßen zu haben, rügt Kant Reid, Beattie und andere dafür, die Pointe an Humes Untersuchung verfehlt, es sich bequem gemacht und auf den Common-sense berufen zu haben, wo eine tiefere Untersuchung der „Natur der Vernunft, sofern sie blos mit reinem Denken beschäftigt ist“ erforderlich gewesen wäre (4:259). Bei seiner vehementen Attacke gegen die „*Indifferentisten*“ in der Vorrede zur ersten Ausgabe der *KrV* (KrV A X) scheint Kant, neben seinen unmittelbaren deutschen Zeitgenossen, den Populärphilosophen, auch an Common-sense-Philosophen wie Beattie gedacht zu haben.

James Messina
(Übersetzung: Sebastian Boll)

Beccaria, Cesare

It. Rechtsphilosoph (1738–1794); als Privatgelehrter in Mailand tätig, im 18. Jh. europaweit bekannt durch seine Schrift *Dei delitti e delle pene* (dt. *Über Verbrechen und über Strafen*, 1764), in der er sich mit zwei Argumenten gegen die →Todesstrafe wendet: 1) Es sei nicht der Fall, dass die einzelnen Menschen, die eine Gesellschaft, bilden, dem „allgemeinen Willen“, der die Ge-

setze gibt, das Recht hätten einräumen wollen, sie zu töten. 2) Gesetzt aber, die Menschen hätten ein solches Recht auf den „allgemeinen Willen“ übertragen, dann widerspräche die Übertragung dem Grundsatz, dass niemand das Recht habe, sich selbst zu töten. Habe aber der einzelne Mensch nicht dieses Recht, dann sei es ihm auch nicht möglich, ein derartiges Recht auf die Gesellschaft zu übertragen (Kap. XVI). Schon in der Vorlesung von 1784 wendet sich Kant gegen Beccaria (vgl. 27:1391). In *MSR* gibt Kant beide Argumente Beccarias wieder und bringt vier Gegenargumente gegen den ersten Einwand: 1) „[E]s ist keine Strafe, wenn einem geschieht, was er will.“ Folglich ist es „unmöglich, gestraft werden zu *wollen*“ (6:335). 2) Es ist ein Fehler anzunehmen, der Verbrecher sei Mitgesetzgeber des Strafgesetzes. Als Mitgesetzgeber ist der Mensch homo noumenon, als Verbrecher dagegen ist er ein homo phaenomenon. Mitgesetzgeber und Verbrecher sind damit verschiedene Personen. 3) Im Sozialkontrakt kann nicht das Versprechen enthalten sein, sich strafen lassen zu wollen. Denn dann müsste der Verbrecher selbst entscheiden, ob die Zeit der Erfüllung des Versprechens gekommen sei. Damit wäre der Verbrecher sein eigener Richter, und das kann nicht sein. 4) Beccaria verwechselt das *Urteil* der praktischen Vernunft, welche Strafe über einen Mörder verhängt werden muss, mit einem „Beschluß des *Willens*“ des Verbrechers, die fragliche Strafe über sich selbst zu verhängen (6:335). Johann Gottlieb → Fichte verteidigt im Strafrechts-Kapitel seines rechtsphilosophischen Hauptwerks *Grundlagen des Naturrechts* (§ 20) Beccaria explizit gegen Kants Kritik.

Weiterführende Literatur

Beccaria, Cesare: Von den Verbrechen und von den Strafen, übers. von Thomas Vormbaum, eingl. von Wolfgang Naucke, Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag 2005.

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant’s Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 275–278.

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: „Kant zu Strafrecht und Strafe im Rechtsstaat“, in: Juristen Zeitung 62, 2007, 957–964.

Joachim Hruschka

Beck, Jacob Sigismund

Deutscher Philosoph und Mathematiker (1761–1840). Beck studierte in Königsberg Philosophie bei Kant und Mathematik bei C. J. Kraus und J. Schulz, wechselte dann nach Halle, wo er 1791 mit einer mathematischen Arbeit promovierte. Im selben Jahr forderte Kant ihn auf, erläuternde Auszüge der kritischen Schriften anzufertigen, da Beck „als Mathematiker“ (11:256) in besonderem Maße über Bestimmtheit und Klarheit im Ausdruck verfüge. Der mit dieser Aufgabe im Zusammenhang stehende Briefwechsel beleuchtet wichtige Aspekte der kantischen Philosophie. 1799 wurde Beck auf eine Professur für Philosophie an der Universität Rostock berufen.

Unter dem Titel *Erläuternder Auszug* erschienen drei Bücher zur Erläuterung der kritischen Philosophie: Erster Band, welcher die Kritik der spekulativen Vernunft enthält, 1793 (vgl. *Erläuternder Auszug 1. Band*); Zweiter Band, welcher die Kritik der Urteilskraft und die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft enthält, 1794 (vgl. *Erläuternder Auszug 2. Band*); Dritter Band, welcher den Standpunkt darstellt, aus welchem die kritische Philosophie zu beurteilen ist, 1796 (vgl. *Erläuternder Auszug 3. Band*).

Für den zweiten Band stellte Kant Beck seine erste, bis dahin unveröffentlichte Einleitung in die *KU* zur Verfügung, die er 1790 wegen ihres angeblich zu großen Umfangs zurückgehalten hatte. Sie wurde von Beck erstmals publiziert. Außerdem gestand er Beck auf dessen Anfrage hin, dass die Erklärung der Dichteunterschiede der Materie, die er in den *MAN* gegeben hatte, zirkulär sei (vgl. 11:377).

Während die ersten beiden Bände des *Erläuternden Auszugs* weitgehend Kants Schriften referieren, stellt der dritte Band einen eigenständigen Versuch Becks dar, die kritische Philosophie von einem anderen „Standpunkt“ aus zu entwickeln und gegen Einwände zu sichern (vgl. *Erläuternder Auszug 3. Band*). Dazu kehrt er die Methode der *KrV* gewissermaßen um, schreitet von der → Apperzeption als der Fähigkeit, „ursprünglich[] vorzustellen“ (KrV B 151) fort zur reinen Anschauung, die er als ursprüngliche Synthese von Gleichartigem deutet. Damit relativiert er nicht nur Kants strikten Gegensatz zwischen Anschauung und Begriff, zwischen Gegebenem

und Gedachtem, sondern eliminiert schließlich auch das →Ding an sich aus der theoretischen Philosophie. Kant war mit dieser Umdeutung alles andere als zufrieden, und es kam darüber zum Bruch mit Beck. Nach dem kurzen Brief am 10. Juni 1797 (vgl. 12:162) hat Kant Beck nicht mehr geantwortet, obwohl dieser noch mehrere Male schrieb (vgl. 12:162–171; 12:173–176; 12:199–200; 12:204–205). In seiner ‚Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre' (vgl. 12:370f.) hat Kant 1799 Beck neben Fichte gestellt und beider „Standpunkte" gleichermaßen für unhaltbar erklärt (12:371).

Beck hat auch nach dem erläuternden Auszug zur Verbreitung der kantischen Philosophie beigetragen, so durch einen *Grundriss* (1796), einen frühen *Commentar* über Kants *MSR* (1798) und eine (kantische) Einführung in die Philosophie (vgl. *Propädeutik*, 1799). In späteren Jahren schrieb er über Recht und die Gesetzgebung (vgl. *Grundsätze der Gesetzgebung*, 1806; *Lehrbuch des Naturrechts*, 1820).

Weiterführende Literatur

Förster, Eckart: „Fichte, Beck and Schelling in Kant's Opus postumum", in: Ross, George M. u. a. (Hg.): Kant and His Influence, Bristol: Thoemmes 1990, 146–169.

Meyer, Thomas L.: Das Problem des höchsten Grundsatzes der Philosophie bei Jacob Sigismund Beck, Amsterdam: Rodopi 1991.

Schmucker, Joseph: Der Widerspruch von Vorstellung und Gegenstand. Zum Kantverständnis von Jacob Sigismund Beck, Meisenheim am Glan: Anton Hain 1976.

Brigitte Sassen

Bedeutung, transzendentale

Der Terminus ‚transzendentale Bedeutung' wird von Kant nicht definiert. Aus seinen Verwendungskontexten geht jedoch hervor, dass damit meist diejenige Bedeutung eines Begriffs bezeichnet wird, die „unsere[ ] Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll" (KrV B 25) in Betracht zieht. Bedeutung haben Begriffe nach Kant nur dann, wenn sie eine Beziehung auf Gegenstände haben (vgl. KrV A 146 / B 185; KrV A 155 / B 194; KrV A 241 / B 300). So etwa ist die transzendentale Bedeutung von ‚Erscheinung', „unbestimmte[r] Gegenstand einer empirischen Anschauung" (KrV A 20 / B 34) zu sein, während die metaphysische Bedeutung von ‚Erscheinung' ist, das subjektive Korrelat eines Dinges an sich zu sein (vgl. KrV B XXVI). Weitere wichtige Stellen: KrV A 190 / B 236; KrV A 491 / B 519; 8:211.

Verwandte Stichworte

Sinn und Bedeutung; transzendental; Verstandesgebrauch, immanenter/transzendenter

Philosophische Funktion

Den Ausdruck ‚transzendentale Bedeutung' bezieht Kant auf spezifische Begriffe, etwa die Kategorien (vgl. KrV A 499 / B 527) oder den Begriff der Freiheit (vgl. KrV A 801 / B 829), aber auch den Begriff des Realisten (vgl. KrV A 491 / B 519). Beispielsweise ist die Bedeutung des Begriffes ‚Gegenstand' in transzendentaler Hinsicht eine Erscheinung, während ‚Gegenstand' in empirischer Hinsicht Objekte in Raum und Zeit bezeichnet: „Nun ist aber, so bald ich meine Begriffe von einem Gegenstande bis zur transscendentalen Bedeutung steigere, das Haus gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Erscheinung, d. i. Vorstellung, deren transscendentaler Gegenstand unbekannt ist" (KrV A 190f. / B 235f.). Gelegentlich verwendet Kant auch verwandte Ausdrücke wie etwa „im transcendentalen Verstande" (KrV A 20; vgl. KrV A 279 / B 335; KrV A 419 / B 447) oder „transzendentale[r] Sinn[]" (KrV B 35 Anm.; vgl. KrV A 373; ob Kant die Begriffe ‚Sinn' und ‚Bedeutung' terminologisch unterscheidet, ist in der Forschung umstritten). In der *KpV* ordnet Kant den Begriff transzendentale Bedeutung in eine Begriffspyramide ein: er ist neben der „metaphysischen Bedeutung" eine Unterart der „*theoretische[n]* Bedeutung", die ihrerseits neben der „*praktische[n]* Bedeutung" steht (5:41). Häufig verwendet Kant den Ausdruck kontrastiv, indem die transzendentale Bedeutung eines Begriffs von seiner empirischen Bedeutung (vgl. KrV B 313; KrV A 499 / B 527) oder seiner metaphysischen Bedeutung (vgl. 5:41) oder aber dem Begriff „im praktischen Verstande" (KrV A 801 / B 829) unterschieden wird. Kant unterscheidet zudem die transzendentale Bedeutung eines Be-

griffs von seinem transzendentalen Gebrauch (vgl. KrV B 305).

Weiterführende Literatur

Longuenesse, Beatrice: Kant and the Capacity to Judge, trans. C. Wolfe, Princeton, NJ: Princeton University Press 1998.

Schulthess, Peter: Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants, Berlin: de Gruyter 1981.

Kristina Engelhard

Bedingung

Eine Bedingung in der allgemeinsten Bedeutung ist für Kant dasjenige im Verhältnis der Zusammensetzung von (mindestens) zwei Relata, ohne welches das andere (das Bedingte) nicht gesetzt wäre. Je nach Art des Verhältnisses und der ins Verhältnis gesetzten Relata werden verschiedene Arten von Bedingungen unterschieden. Wichtige Stellen: KrV A 27f. / B 43f.; KrV B 155f.; KrV A 149 / B 188; KrV A 322ff. / B 378ff.; 4:414; 4:420; 4:440; 5:19; 5:21; 5:66; 5:197; 6:222; 6:284; 9:51; 9:121; 17:28; 18:222f.; 18:695; 23:246.

Verwandte Stichworte

Grund; Regel; Urteile, Quantität/Qualität/Relation/Modalität der; Wahrheit

Vorgeschichte und historischer Kontext

In den vielfältigen kantischen Gebrauch des Begriffs gehen zwei Bestimmungstraditionen ein. Auf der einen Seite übernimmt Kant aus der wolffschen Schulphilosophie die auf das hypothetische Urteil und den Syllogismus bezogene Bestimmung von Bedingung als Wahrheits- oder Gültigkeitsbedingung. Auf der anderen Seite orientiert er sich am Begriff der „ratio (condicio/hypothesis)", die Baumgarten im § 14 seiner *Metaphysica* im Anschluss an → Wolff als dasjenige definiert, aus dem erkennbar ist, warum etwas sei („est quid, ex quo cognoscibile est, cur aliquid sit"). Während bei Baumgarten der Begriff ‚ratio' (in der *Metaphysica* sowohl mit „Grund" wie mit „Vernunft" übersetzt [§ 640]), eine logische, eine ontologische, eine psychologische und eine erkenntnistheoretische Bedeutung besitzt, unterscheidet Kant diese Bedeutungen und ordnet sie einander neu zu.

Philosophische Funktion

1 Bedingung im logischen Sinn

Zu einer ersten differenzierten Bestimmung des Begriffs der Bedingung gelangt Kant in den Erläuterungen zu Baumgartens Definition von ratio im § 14 der *Metaphysica*. Kant unterscheidet zwischen der Bedingung (*conditio*), die als dasjenige definiert wird, „*qvo non posito non ponitur aliud*" (wodurch, wenn es nicht gesetzt wird, etwas anderes nicht gesetzt wird), und dem Grund (*ratio*), der dasjenige ist, „*qvo posito necessario ponitur aliud*" (wodurch, wenn es gesetzt wird, notwendigerweise etwas anderes gesetzt wird) (17:28; vgl. 18:695). Im weiteren Sinn umfasst der Begriff der Bedingung für Kant sowohl die notwendige (unerlässliche) Bedingung (*conditio sine qua non*) wie die hinreichende Bedingung (den bestimmenden Grund). Generell kennzeichnend für das Vorliegen eines Bedingungsverhältnisses ist, dass im Verhältnis zu A etwas davon verschiedenes B so „gesetzt" wird, dass eine Einheit der Verbindung von A und B besteht. Je nach der Art dessen, was gesetzt wird (A, B), und nach der Art des Verhältnisses der Verbindung erhält man Spezifikationen des Begriffs der Bedingung.

1.1 *Die Relation der Urteile* In der allgemeinen Logik, die sich lediglich mit der Form der Verbindung von Begriffen und Urteilen beschäftigt und von aller Beziehung auf Gegenstände (Materie) abstrahiert, kommt der Begriff der Bedingung in mehrfacher Hinsicht zur Anwendung. Als unterschiedliche Formen der Einheit des Bedingten und seiner Bedingung interpretiert Kant zunächst die Verhältnisbestimmungen von Begriffen im kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Urteil (vgl. explizit: 18:222). Begriffe können als Prädikate mit anderen Begriffen als Subjekte in kategorischen Urteilen, kategorische Urteile als Folgen mit anderen kategorischen Urteilen als Gründe und mehrere kategorische Urteile können untereinander als wechselseitig sich ausschließende Glieder eines eingeteilten Ganzen verbunden sein. Als inhärierende Bestimmungen, als abgeleitete Folgen oder als sich wechselseitig beschränkende Glieder der Einteilung eines eingeteilten Begriffs werden die Begriffe und Urteile jeweils als bedingt im Hinblick auf etwas davon Verschiedenes vorgestellt – dem bestimmbaren Subjektbegriff, dem bestimmenden Grund oder dem eingeteilten Ganzen –, das als Bedin-

gung gedacht wird, unter der sie selbst gesetzt sind. Entsprechend den drei Arten von Urteilsrelationen lassen sich drei Arten von Bedingungen unterschieden: solche der Inhärenz, der Dependenz und der Konkurrenz (vgl. KrV A 336 / B 393). Dass Kant das Bewusstsein hatte, mit dieser Erweiterung des Begriffs der Bedingung auf alle Verhältnisbegriffe das Begriffsarsenal der Schulphilosophie zu korrigieren, geht u. a. aus *Refl.* 5553 hervor, in der er gegen die Bezeichnung eines „bedingte[n] Vernunftschlus[ses]" einwendet, dass dieser nur „uneigentlich" so heiße: „denn es sind mehr Bedingungen der Urtheile als blos der Grund in ansehung der Folge (*conditio conseqventiae*). Es giebt auch eine condition der inhaerentz" (18:223).

1.2 *Die Modalität der Urteile* Als bedingt erscheint in Urteilen jedoch nicht nur das Verhältnis von Subjekt und Prädikat, Grund und Folge, Teil und Ganzem, sondern auch die Einheit der Verknüpfung selbst (Modalität, Gültigkeit, Wahrheit des Urteils). Da in der Logik lediglich auf die Übereinstimmung des Verstandes mit sich selbst im Gebrauch seiner Begriffe und Urteile geachtet wird, nicht jedoch auf die Übereinstimmung der Begriffe und Urteile mit einem Gegenstand, bestehen die hier relevanten (bedingten) Werte der Kopula in der logischen Möglichkeit, Wirklichkeit (Wahrheit) und Notwendigkeit gemäß den drei logischen Prinzipien der Wahrheit: dem Prinzip des Widerspruchs (oder der Identität), des zureichenden Grundes und des ausgeschlossenen Dritten. Diese Prinzipien geben die formalen Bedingungen an, unter denen in einem kategorischen Urteil der Prädikatbegriff als Bestimmung des Subjektbegriffs auf problematische, assertorische oder apodiktische Weise gesetzt ist. In einem kategorischen Urteil wird die Bestimmung des Subjekts durch das Prädikat bloß als möglich gedacht (Widerspruchsfreiheit als notwendige Bedingung der Möglichkeit seiner Wahrheit), in einem hypothetischen Urteil enthält das *antecedens* einen Grund dafür, dass im *consequens* die Bestimmung des Subjekts durch das Prädikat als wirklich (und nicht mehr als bloß möglich) gedacht wird (hinreichende Bedingung), und in einem disjunktiven Urteil findet sich im Ganzen der sich gegenseitig ausschließenden Glieder der Einteilung die notwendige Bestimmung des Subjektbegriffs durch den Prädikatsbegriff (oder seine Negation). Dass Erkenntnisse nach den formalen allgemeinen Kriterien der Wahrheit mit sich selbst übereinstimmen, ist die „*conditio sine qua non*" ihrer objektiven Wahrheit (9:39).

1.3 *Restringierende (einschränkende) Bedingung* Von besonderer Bedeutung für Kants kritische Theorie der Vernunft ist der Begriff der einschränkenden Bedingung. Bedingte (hypothetische) Urteile können dadurch in (äußerlich) unbedingte verwandelt werden, dass man die einschränkende Bedingung als Bestimmung zum Subjekt hinzufügt und in eine *determinatio judicii* verwandelt. In der *KrV* gibt Kant als ein Beispiel für die Umwandlung der restriktiven Bedingung eines Urteils in eine Bestimmung des Urteils(subjekts) den Satz, dass alle Dinge nebeneinander im Raum stehen. Dieser Satz gelte „unter der Einschränkung, wenn diese Dinge als Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung genommen werden. Füge ich hier die Bedingung zum Begriffe und sage: Alle Dinge als äußere Erscheinungen sind neben einander im Raum, so gilt diese Regel allgemein und ohne Einschränkung" (KrV A 27f. / B 43f.; vgl. auch 24:932; 24:764; 24:275ff.; 24:462).

Dass durch die Beifügung von Bedingungen besondere in allgemeine Urteile (vgl. 16:649) und damit in Regeln umgewandelt werden können, ist insbesondere für Kants Auffassung der Vernunft als eines besonderen Erkenntnisvermögens wichtig. Eine Regel wird von Kant als „eine Assertion unter einer allgemeinen Bedingung" definiert (9:121). Jede Regel sagt das Gesetztsein einer Bestimmung unter einer allgemeinen Bedingung aus (die zum Subjektbegriff hinzugefügte Bestimmung) und bestimmt insofern den Umfang des in ihr als Prädikat verwendeten Begriffs (der Assertion). Die Funktion der Vernunft in ihren Schlüssen besteht darin, den Begriff aufzufinden, „der die Bedingung enthält, unter welcher das Prädicat (Assertion überhaupt) dieses Urtheils gegeben wird" (KrV A 322 / B 378). Die Vernunft ist das Vermögen, „mittelbar" zu urteilen, nämlich „durch die Subsumtion der Bedingung eines möglichen Urtheils unter die Bedingung eines gegebenen" (KrV A 330 / B 386). Die Vernunft richtet sich insofern stets auf die „Allgemeinheit der Erkenntniß nach Begriffen" (KrV A 322 / B 378). Das besagt allerdings nicht nur, dass sie nach Regeln sucht, aus denen sich ein gegebener (eingeschränkt gültiger)

Satz durch Subsumtion unter die Bedingung einer allgemeinen Regel ableiten lässt. Denn verglichen mit dem vollständigen Umfang des Prädikatbegriffs kann der Umfang der Bedingung der Assertion einer Regel immer noch eingeschränkt sein. Die Vernunft sucht daher nach solchen Regeln, die nicht unter einer noch höheren (allgemeineren) Regel stehen, d. h. nach Grundsätzen oder Prinzipien. In solchen Grundsätzen sind die Bedingungen, unter denen eine Bestimmung (die Assertion eines Prädikats) gegeben ist, vollständig bestimmt. Da die reine Vernunft „nichts anders zur Absicht" hat, „als die absolute Totalität der Synthesis *auf der Seite der Bedingungen* (es sei der Inhärenz, oder der Dependenz, oder der Concurrenz)" (KrV A 336 / B 393), strebt sie danach, die einschränkenden Bedingungen von (besonderen) Urteilen aufzuheben und den ganzen Umfang des (wahren, objektiv gültigen) Gebrauchs von Begriffen (in diesem Fall der reinen Verstandesbegriffe des Verhältnisses von Bedingung und Bedingtem) festzusetzen.

2 Subjektive und objektive Bedingungen der Erkenntnis und der Dinge

In seiner Erkenntniskritik unterscheidet Kant zwischen subjektiven und objektiven Bedingungen der Erkenntnis von Gegenständen und subjektiven und objektiven Bedingungen der Gegenstände selbst. Subjektive Bedingungen der Erkenntnis von Gegenständen sind solche, die von der Beschaffenheit des Subjekts und seines Erkenntnisvermögens abhängen. Es sind nach Kant zwei subjektive Bedingungen zu unterscheiden. Auf der einen Seite die sinnliche Anschauung, durch die das Objekt der Erkenntnis gegeben, und auf der anderen Seite das begriffliche Denken, durch das das Objekt bestimmt wird. Im Hinblick auf beide Bedingungen unterscheidet Kant wiederum zwischen formalen (notwendigen) und materialen (hinreichenden) Bedingungen. Formale Bedingungen der Anschauung sind → Raum und Zeit, formale Bedingung des Denkens ist die → Einheit der Apperzeption (des Bewusstseins) mit den ihr zugehörigen Funktionen des Verstandes. Es kann kein Gegenstand in einer sinnlichen Anschauung gegeben werden, es sei denn in Raum und Zeit. Und es kann kein Gegenstand gedacht werden, es sei denn durch Begriffe und Urteile, in denen der Verstand durchgängig mit sich selbst übereinstimmt. Da uns Gegenstände gegeben sein könnten, ohne dass sie durch Begriffe gedacht würden, besteht eine zentrale Aufgabe der Kritik darin, das Verhältnis der beiden formalen Bedingungen untereinander zu bestimmen. Die → transzendentale Ästhetik kommt zu dem Ergebnis, dass die Grundsätze, nach denen „Raum und Zeit die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge als Erscheinungen sind", der „Restriction" unterliegen, „nicht auf Dinge an sich selbst bezogen werden [zu] können" (KrV A 149 / B 188); die → transzendentale Analytik hingegen hat zum Resultat, dass die Schemata (als bestimmte Formen der reinen Anschauung) die restringierenden subjektiven Bedingungen der Verstandesbegriffe darstellen, dass aber die „synthetische Einheit des Bewußtseins [...] eine objective Bedingung aller Erkenntniß [ist], nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Object zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, *um für mich Object zu werden*, weil auf andere Art und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde" (KrV B 138). Insofern drücken die reinen Verstandesbegriffe allgemein und zureichend die formalen und objektiven Bedingungen der Erfahrung aus (vgl. KrV A 95f.), unterliegen aber als einschränkenden Bedingungen ihres Gebrauchs den Schemata (vgl. KrV A 139f. / B 178f.).

3 Bedingung der praktischen Regel

Dass jede Regel eine Bedingung besitzt, unter der sie steht, ist insbesondere in Kants praktischer Philosophie von Bedeutung. Praktische Regeln drücken eine Verbindlichkeit zu einer Handlung aus. Die Bedingung der Regel gibt an, wovon ihre Gültigkeit bzw. Anwendung abhängig ist. Es können problematisch-bedingte, pragmatisch-bedingte und unbedingte praktische Regeln unterschieden werden (vgl. 5:31; 23:246). Eine problematisch-bedingte praktische Regel schreibt eine Handlung vor unter der (problematischen) Bedingung einer Willensbestimmung (Wollen eines Zwecks), eine pragmatisch-bedingte praktische Regel eine Handlung unter der assertorischen Bedingung des wirklichen Wollens eines Zwecks (der → Glückseligkeit) und schließlich eine unbedingte (kategorische) Regel eine Handlung unabhängig vom Wollen irgendeines Zwecks oder einer vorgängigen Willensbestimmung. Die Bestimmung

des Willens erfolgt in letzterem Fall ausschließlich durch das Gesetz, das uneingeschränkt für jeden Willen als Willen gilt (vgl. 4:414; 4:420; 4:440; 5:19; 5:21; 5:66; 6:222). Das moralische Wollen und Handeln ist dadurch charakterisiert, dass bei ihm eine kategorische (letzte, unbedingte) Bestimmung durch die Vernunft selbst zu Grunde liegt. Insofern ist die Vernunft in praktischer Hinsicht frei von den restringierenden Bedingungen der Sinnlichkeit (vgl. 23:472).

4 Dreiteilige Einteilungen

Von besonderem Interesse ist Kants Begründung von dreiteiligen Einteilungen in der →Metaphysik. Einteilungen sind entweder analytisch, nach dem Prinzip des Widerspruchs, und dann fallen sie zweiteilig aus, „oder sie [...] [sind] synthetisch; und wenn sie in diesem Falle aus Begriffen *a priori* ([und] nicht wie in der Mathematik aus der *a priori* dem Begriffe correspondirenden Anschauung) soll geführt werden, so muß nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Eintheilung nothwendig Trichotomie sein“ (5:197 Anm.). Die Überzeugung, dass die Einteilungen „aus dem Princip der Synthesis *a priori*“ (9:147) Trichotomien sein müssen, vertritt Kant auch sonst an mehreren Stellen, vor allem im Nachlass (vgl. 9:147f.; 11:394; 16:623). Beispiele für Einteilungen aus einem Prinzip a priori sind die Einteilung des äußeren Mein und Dein in das dingliche, das persönliche und das auf dingliche Art persönliche Recht und die Einteilung aller erwerblichen Rechte aus Verträgen in Kants →Rechtslehre (vgl. 6:357; 6:288).

Weiterführende Literatur

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason, Princeton: Princeton Univ. Press 1998.

Schulthess, Peter: Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 1981.

Stuhlmann-Laeisz, Rainer: Kants Logik, Berlin: de Gruyter 1976.

Peter König

Bedingung der Möglichkeit

Die Formulierung ‚Bedingung der Möglichkeit‘ bezieht sich in ihrer Kernbedeutung auf die Funktion synthetischer Urteile oder Sätze a priori, die „synthetische Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes“ (KrV A 787 / B 815) dieser Sätze auszusagen. So hat ein synthetischer Grundsatz des reinen Verstandes die Eigenschaft, „daß er seinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht“ (KrV A 737 / B 765). In der Analytik der *KrV* wird diese Funktion des Verstandes, konstitutiv für die Gegenstände möglicher Erfahrung zu sein, differenziert und analysiert, nämlich in Bezug auf die →Formen der Anschauung a priori (→Raum und →Zeit; vgl. KrV A 22ff. / B 37ff., KrV A 30ff. / B 46ff.) und die reinen →Verstandesbegriffe (→Kategorien; vgl. KrV A 65ff. / B 90ff.), aus deren Verbindung sich die →Grundsätze des reinen Verstandes ergeben (vgl. KrV A 148ff. / B 187ff.). Das transzendentale Prinzip der reflektierenden →Urteilskraft fungiert hingegen regulativ als Bedingung der Möglichkeit der systematischen Erfahrung besonderer (empirischer) Formen und Gesetze der Natur (vgl. 20:202f.; 5:181–186). Im Kontext der praktischen Philosophie stellen die Vernunftideen von →Gott, →Freiheit und →Unsterblichkeit die Bedingungen der Möglichkeit des →höchsten Guts, des notwendigen Objekts eines moralisch bestimmten Willens, dar (vgl. 5:113; 5:133–135; 5:145f.). Das Prinzip der Möglichkeit dieser synthetischen Urteile a priori wird jeweils durch transzendentale Deduktionen gerechtfertigt. Daher erstreckt sich der sachliche Zusammenhang einer Erklärung der Bedingung der Möglichkeit (der Prinzipien synthetischer Urteile a priori) über die terminologische Fixierung hinaus auch auf andere Bereiche, in denen Kant transzendentale Deduktionen führt (→Deduktion). Weitere wichtige Stellen: KrV A 19–26 / B 33–42; KrV A 30ff. / B 46ff.; KrV A 74ff. / B 99ff.; KrV B 130ff.; KrV B 144; KrV B 148; KrV B 161; KrV A 139 / B 178; KrV A 151 / B 190; KrV A 158 / B 197; KrV A 218f. / B 265ff.; KrV A 220 / B 267; KrV A 223f. / B 270f.; KrV A 234 / B 286; KrV A 353f.; KrV A 453 / B 481; KrV A 597 / B 625; KrV A 602 / B 630; 4:322; 5:21; 5:33; 5:113; 5:133ff.; 5:143; 5:145f.; 5:180–186; 5:287ff.; 5:292f.; 6:245; 6:249; 6:268; 6:275; 6:359; 17:381;

20:202–211; 20:225; 20:275; 20:325; 21:221f.; 23:216; 23:221; 23:263; 23:285; 23:312; 23:330.

Verwandte Stichworte

Deduktion; Deduktion, transzendentale; Möglichkeit

Philosophische Funktion

1 Logische und reale Möglichkeit

Kants Formulierung ‚Bedingung der Möglichkeit' bezieht sich auf die „Möglichkeit des Dinges", die von dem „Begriffe von einem Möglichen" unterschieden werden muss (KrV A 596f. / B 624f.; → Möglichkeit). Die Möglichkeit der Begriffe nennt Kant auch „logische Möglichkeit" (20:325) oder „Möglichkeit der Urtheile" (17:381), sie beruht auf dem Prinzip des (ausgeschlossenen) Widerspruchs. Logisch möglich ist demnach dasjenige, was sich (begrifflich) nicht selbst widerspricht (vgl. KrV A 602 / B 630). „Das Ding, wovon selbst der bloße Gedanke unmöglich ist (d. i. der Begriff sich widerspricht), ist selbst unmöglich. Das Ding aber, wovon der Begriff möglich ist, ist darum nicht ein mögliches Ding" (20:325). Die Möglichkeit der Dinge, die Kant dementsprechend „reale Möglichkeit" (20:325) oder auch „Möglichkeit der Sachen" (17:381) nennt, beruht daher nicht auf dem analytischen Kriterium der Widerspruchsfreiheit in ihrer begrifflichen Bestimmung (vgl. KrV A 151 / B 190; KrV A 602 / B 630), sondern, so das Ergebnis der Analytik der *KrV*, auf der synthetischen Einheit der möglichen Erfahrung (vgl. KrV A 219 / B 267), in der allein (reale) Gegenstände der Erkenntnis gegeben sein können. Gemeint ist hiermit also nicht die Möglichkeit, die „nur aus der Wirklichkeit in der Erfahrung kann abgenommen werden", sondern die „Möglichkeit der Dinge durch Begriffe *a priori*", die jedoch nicht „für sich allein, sondern jederzeit nur als formale und objective Bedingungen einer Erfahrung überhaupt stattfinden können" (KrV A 223f. / B 270f.).

2 Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung

Der Begriff der (realen) Möglichkeit stellt neben den Begriffen der → Wirklichkeit und der → Notwendigkeit eine der Modalkategorien dar, deren Besonderheit darin besteht, „daß sie den Begriff, dem sie als Prädicate beigefüget werden, als Bestimmung des Objects nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken" (KrV A 219 / B 266). Das die Möglichkeit betreffende → Postulat des empirischen Denkens lautet dementsprechend: „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist *möglich*" (KrV A 218 / B 265). Davon zu unterscheiden ist die Frage, was die (formalen) Bedingungen der → Erfahrung selbst ausmacht – was also Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung bzw. der Gegenstände der Erfahrung ist. Die Analytik der *KrV* bestimmt diese Bedingungen daher auch nicht durch die Grundsätze der Modalität (vgl. KrV A 74ff. / B 99ff.), sondern durch die → Axiome der Anschauung, → Antizipationen der Wahrnehmung und → Analogien der Erfahrung, welche die objektiv-konstitutiven synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes enthalten. Die Funktion dieser synthetischen Grundsätze a priori, Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung zu sein, wird allgemein durch die → transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe nachgewiesen, in deren Kontext auch die transzendentalen Erörterungen der Begriffe von Raum und Zeit in der → transzendentalen Ästhetik gehören.

2.1 Die inhaltliche Bestimmung der Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung beruht auf der Unterscheidung, dass durch die → Sinnlichkeit Gegenstände (anschaulich) gegeben, durch den → Verstand aber (begrifflich) gedacht werden (vgl. KrV A 19 / B 33). Sofern es um die (reale) Möglichkeit der (erfahrbaren) Dinge geht, muss also erklärt werden, inwiefern die Anschauungen einer Bedingung des Denkens so unterliegen, dass sie als (mögliche) Gegenstände einer Erkenntnis begriffen werden können. Der Ansatzpunkt zu einer solchen Erklärung liegt in Kants Unterscheidung von → Form und → Materie. Die Form der Erscheinung bzw. das Bewusstsein der Art und Weise, wie etwas Mannigfaltiges in der Anschauung (deren Empfindung der Materie entspricht) so gegeben ist, dass es a priori in bestimmten Verhältnissen geordnet werden kann (vgl. KrV A 20 / B 34), bilden Kant zufolge einerseits der Raum (das Außer- und Nebeneinander der Erscheinungen; vgl. KrV A 22ff. / B 37ff.) und andererseits die Zeit (das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen der Erscheinungen; vgl. KrV A 30ff. / B 46ff.) – deren innere Einheit wiederum als → formale Anschauung durch die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien ermöglicht wird (vgl. KrV B 161).

Da man sich zwar einen Raum ohne Gegenstände, nicht aber gar keinen Raum vorstellen kann, wird der Raum „als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen und ist eine Vorstellung *a priori*, die nothwendiger Weise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt" (KrV A 24 / B 38f.). Analog gilt: In der Zeit „allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. Diese können insgesammt wegfallen, aber sie selbst (als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit) kann nicht aufgehoben werden" (KrV A 31 / B 46; vgl. KrV A 453 / B 481). Raum und Zeit sind Formen der „Receptivität des Subjects" bzw. „subjective Bedingung der Sinnlichkeit" (KrV A 26 / B 42). Sinnlich wahrnehmbare Gegenstände müssen diesen subjektiven Bedingungen unterliegen, da sie nur so Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung sein können. Sie sind daher →Erscheinungen, die von →Dingen an sich selbst zu unterscheiden sind, die ihrerseits als unabhängig von den subjektiven Bedingungen der Sinnlichkeit bestehend gedacht werden und über die sich daher keinerlei objektive Aussagen treffen lassen (vgl. KrV B 148; KrV A 139 / B 178; KrV B 289; 5:168; 5:483; 20:391).

2.2 Dass Raum und Zeit Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind, steht im Zusammenhang damit, dass sie die Verhältnisse ausmachen, in denen eine anschaulich gegebene Mannigfaltigkeit geordnet werden kann. Das Bewusstsein solcher Verhältnisse kann nicht selbst auf etwas Gegebenes zurückgeführt werden, sondern beruht auf einer selbsttätigen bzw. spontanen Verbindung (→Synthesis) des gegebenen Mannigfaltigen – und zwar „als Vorstellung der *synthetischen* Einheit des Mannigfaltigen" (KrV B 130f.; vgl. KrV B 160). In der →transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe soll daher gezeigt werden, dass die Einheit der formalen Anschauung von Raum und Zeit – die den Inbegriff der erfahrbaren →Natur ausmacht – durch die Kategorien, als Prinzipien einer Synthesis a priori, bedingt ist (vgl. KrV B 161; 4:322; 20:275).

Während Begriffe, als allgemeine Vorstellungen, sich immer auf vieles beziehen, das unter sie subsumiert werden kann, sind Anschauungen einzelne Vorstellungen, die sich direkt auf einen einzelnen Gegenstand beziehen. Damit in einem Urteil Begriffe auf Anschauungen bezogen werden können, müssen diese als Gegenstand einer allgemeinen (begrifflichen) Vorstellung vorgestellt werden können. Die transzendentale Deduktion der Kategorien versucht, über das Zwischenglied der transzendentalen →Einheit der Apperzeption die hierfür erforderliche Verbindung zwischen der synthetischen Funktion der Kategorien, als Begriffen eines Gegenstandes der Erkenntnis überhaupt, und der synthetischen Einheit der formalen Anschauung von Raum und Zeit nachzuweisen (vgl. u. a. KrV A 27 / B 43; KrV B 129; KrV A 158 / B 197; KrV A 353f.). Die synthetische (transzendentale) Einheit der Apperzeption (des Selbstbewusstseins) liegt der analytischen Einheit (Identität) des Selbstbewusstseins zugrunde: „nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen *in einem Bewußtsein* verbinden kann [synthetische Einheit], ist es möglich, daß ich mir die *Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle [analytische Einheit]" (KrV B 133). Die synthetische Einheit der (anschaulichen) Mannigfaltigkeit gegebener Vorstellungen beruht dabei auf der synthetischen Funktion der Kategorien (vgl. KrV B 144). In Bezug auf die Verbindung eines anschaulich gegebenen Mannigfaltigen in der empirischen Wahrnehmung gilt, dass diese wiederum das Bewusstsein der synthetischen Einheit der formalen Anschauung von Raum und Zeit voraussetzt. „Diese synthetische Einheit aber kann keine andere sein, als die der Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebenen *Anschauung überhaupt* in einem ursprünglichen Bewußtsein, den Kategorien gemäß, nur auf unsere *sinnliche Anschauung* angewandt" (KrV B 161). Daher steht alle Synthesis, insbesondere jene der (empirischen) Wahrnehmung, unter den Kategorien, die damit als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung nachgewiesen sind und von allen Gegenständen der Erfahrung gelten (vgl. KrV B 161).

Die reale Möglichkeit der Dinge ist demgemäß durch das Bewusstsein derjenigen synthetischen Bedingungen (des Denkens) bedingt, welche es erlauben, eine Mannigfaltigkeit in einer gegeben Anschauung als geordnet bzw. als in bestimmter formaler Weise aufeinander bezogen zu verstehen: „Das Postulat der *Möglichkeit* der Dinge fordert […], daß der Begriff derselben mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zusammenstimme. Diese, nämlich die objective Form der Erfahrung überhaupt, enthält aber al-

le Synthesis, welche zur Erkenntniß der Objecte erfordert wird“ (KrV A 220 / B 267).

2.3 Im Unterschied zu den transzendentalen Grundsätzen des Verstandes, welche die „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ihrer Form nach“ (20:210; vgl. 20:203) darstellen und dabei von der Mannigfaltigkeit möglicher empirischer Gesetze abstrahieren, ist das transzendentale Prinzip der → reflektierenden Urteilskraft, nämlich das Prinzip der „Zweckmäßigkeit der Natur zum Behuf unseres Vermögens […] sie zu erkennen“ (20:202), eine „Bedingung der Möglichkeit der Anwendung der Logik auf die Natur“ (20:203). Das transzendentale Prinzip der reflektierenden Urteilskraft besagt, „daß die Natur in ihrer grenzenlosen Mannigfaltigkeit eine solche Eintheilung derselben in Gattungen und Arten getroffen habe, die es unserer Urtheilskraft möglich macht, in der Vergleichung der Naturformen Einhelligkeit anzutreffen und zu empirischen Begriffen, und dem Zusammenhange derselben untereinander, durch Aufsteigen zu allgemeinern gleichfalls empirischen Begriffen zu gelangen“ (20:212; vgl. 5:181–186). Um eine Anwendung der Logik auf die Natur handelt es sich deswegen, weil im Rahmen der Logik Begriffe ihrem Allgemeinheitsgrad nach spezifiziert und klassifiziert werden. Der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur für die Erkenntniskräfte ermöglicht es daher, als synthetischer und transzendentaler Satz a priori (vgl. 20:211f.; vgl. auch 5:180f.; 5:184f.), die „synthetische Einheit der Erfahrung als eines Systems“ zu denken (20:204 Anm.) und gilt – analog zur Funktion der Ideen der reinen Vernunft in der *KrV* – mit subjektiver Notwendigkeit (vgl. 20:209) als ein heuristisches bzw. regulatives Prinzip (vgl. 20:205). – Ergänzt wird der erkenntnistheoretische Kontext im (unvollendeten) *Op. post.* durch die Diskussion des Wärmestoffs (Äther), der als Bedingung der Möglichkeit der systematischen (wissenschaftlichen) Erfahrung der empirischen Naturgesetze fungieren soll und damit insbesondere der Physik als Erfahrungswissenschaft eines Systems der bewegenden Kräfte der Materie zugrunde liegt (vgl. 21:221ff.; 21:230; 21:246; 21:551; 21:544; 21:562; 21:581; 22:449f.).

2.4 Im Bereich der ästhetischen Reflexionsurteile beruht die Lust am Schönen, als interesseloses Wohlgefallen, das auf keine objektiv bestimmbaren Eigenschaften einer Anschauung zurückgeführt werden kann (vgl. 5:188ff.), auf einem Verfahren der Urteilskraft, „welches sie auch zum Behuf der gemeinsten Erfahrung ausüben muß“ (5:292), nämlich der Beurteilung einer Proportion von → Einbildungskraft und Verstand. Für die Erfahrungserkenntnis sucht die (reflektierende) Urteilskraft zu gegebenen Anschauungen einen empirischen Begriff, während es in der ästhetischen Beurteilung „um die Angemessenheit der [anschaulich gegebenen] Vorstellung zur harmonischen (subjectiv-zweckmäßigen) Beschäftigung beider Erkenntnißvermögen in ihrer Freiheit“ (5:292) geht. Diese Beurteilung „muß nothwendig bei jedermann auf den nämlichen Bedingungen beruhen, weil sie subjective Bedingung […] der Möglichkeit einer Erkenntniß überhaupt“ ist (5:292f.; vgl. 5:287; 20:225). Damit wird der Anspruch des reinen Geschmacksurteils (als eines synthetischen Urteils a priori; vgl. 5:288f.), das Gefühl einer Lust (als interesseloses Wohlgefallen) jedermann notwendig ansinnen zu können, gerechtfertigt bzw. deduziert (vgl. 5:289ff.).

3 Praktische Philosophie

3.1 Im Bereich der praktischen Philosophie ist das → höchste Gut das notwendige Ziel eines durch den → kategorischen Imperativ moralisch bestimmten (autonomen bzw. freien) Willens (vgl. 5:134) – im Unterschied zur (heteronomen bzw. unfreien) Erfahrung der Lust, als Bedingung der Möglichkeit der empirischen Bestimmung der Willkür (vgl. 5:21; vgl. auch 5:33). Das höchste Gut ist aus zwei Bestandteilen zusammengesetzt, nämlich → Tugend, als Würdigkeit glücklich zu sein, und → Glückseligkeit selbst. Diese Bestandteile implizieren einander nicht, sondern stellen eine synthetische Verbindung a priori dar, die daher durch eine transzendentale Deduktion des Begriffs des höchsten Guts (vgl. 5:113) gerechtfertigt werden muss: „Es ist *a priori* (moralisch) nothwendig, *das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen*; es muß also auch die Bedingung der Möglichkeit desselben lediglich auf Erkenntnißgründen *a priori* beruhen“ (5:113). Die Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts wird durch die Postulate der praktischen Vernunft formuliert, nämlich durch die Vernunftideen von „Freiheit, Unsterblichkeit und Gott“ (5:134). Diese Vernunftideen sind erstens die „*kos-*

mologische Idee einer intelligibelen Welt und das Bewußtsein unseres Daseins in derselben, vermittelst des Postulats der Freiheit", zweitens das „Postulat einer zur Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze im höchsten Gute […] erforderlichen Dauer", d. h. der Unsterblichkeit, und drittens das Postulat Gottes, „als dem obersten Princip des höchsten Guts in einer intelligibelen Welt durch gewalthabende moralische Gesetzgebung in derselben" (5:133). Diese Ideen lassen sich nicht theoretisch beweisen, sondern haben Bedeutung „in praktischer Absicht, d. i. als einer Bedingung der Möglichkeit des Objects eines durch jenes Gesetz bestimmten Willens" (5:133). Insbesondere die Annahme eines „weisen Welturhebers" (5:146), der die Glückswürdigkeit des Menschen mit Verstand beurteilt und zugleich will, dass der Mensch nicht nur glückswürdig sondern auch glücklich ist, und die Macht besitzt, die Glückseligkeit auch zu bewirken, stellt einen reinen praktischen Vernunftglauben dar, der notwendigerweise aus moralischer Gesinnung entspringt, nicht aber unabhängig davon geboten werden kann (vgl. 5:143, 5:146; vgl. auch 5:126; 5:135; 5:471).

3.2 Im Bereich der Rechtsphilosophie gilt der →Besitz als Bedingung der Möglichkeit der „*Handhabung* (*manipulatio*) eines Dinges *als* einer Sache" (6:358 Anm.) bzw. als „subjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs" (6:245; vgl. 6:268; 6:275; 6:359; 23:262; 23:312). Analog bildet – in den Nachlassreflexionen – der Besitz des Bodens die „Bedingung der Möglichkeit des körperlichen Mein und Dein" (23:285) und die „oberste[…] Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs desselben" (23:312). Die subjektive Bedingung der Möglichkeit des Besitzes eines Objekts liegt wiederum in der ursprünglichen Erwerbung (vgl. 23:216) einer herrenlosen Sache aus freier äußerer Willkür (vgl. 23:330; 23:221), die zum intellektuellen Besitz (→Eigentum) führt, der als Vernunftbegriff die „Bedingung der Möglichkeit des äußeren Mein und Dein" (23:263) darstellt. Dass die Formulierung „Bedingung der Möglichkeit" auch hier in den engeren Kontext der Transzendentalphilosophie gehört, ergibt sich aus der Rechtslehre der *MSR*, in der Kant die Frage, wie ein „äußeres Mein und Dein möglich" (6:249) ist, als Frage nach der Möglichkeit eines synthetischen Rechtssatzes a priori versteht (vgl. 6:249) und diese Möglichkeit durch die „*Deduction des Begriffs des bloß rechtlichen Besitzes eines äußeren Gegenstandes (possessio noumenon)*" (6:249), nämlich durch eine ursprüngliche Erwerbung des Eigentums, zu beantworten sucht.

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: „Transzendentale Ästhetik, §§ 1–3", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 81–106.

Carl, Wolfgang: „Die transzendentale Deduktion in der zweiten Auflage", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 189–216.

Grünewald, Bernward: Modalität und empirisches Denken. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Kantischen Modaltheorie, Hamburg: Meiner 1986.

Mohr, Georg: „Transzendentale Ästhetik, §§ 4–8", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 107–130.

Schaper, Eva / Vossenkuhl, Wilhelm (Hg.): Bedingungen der Möglichkeit. ‚Transcendental Arguments' und transzendentales Denken, Stuttgart: Klett-Cotta 1984.

Ulrich Seeberg

Bedürfnis

Von Bedürfnis spricht Kant in Bezug auf endliche Wesen, bei denen →Zufriedenheit „nicht etwa ein ursprünglicher Besitz" (5:25), sondern ein →Problem ist. Dabei betrifft das Bedürfnis „die Materie seines Begehrungsvermögens, d. i. etwas, was sich auf ein subjectiv zum Grunde liegendes Gefühl der Lust oder Unlust bezieht, dadurch das, was es zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedarf, bestimmt wird" (5:25). Weitere wichtige Stellen: 4:413 Anm.; 4:428; 5:210.

Verwandte Stichworte

Neigung; Vernunft, Bedürfnis der; Wohlgefallen; Vernunft, Bedürfnis der

Philosophische Funktion

In der *KU* unterscheidet Kant Arten des →Wohlgefallens mit Blick auf die Beziehung von Bedürfnis

und →Interesse. So stellt er fest: „Alles Interesse setzt Bedürfniß voraus, oder bringt eines hervor“ (5:210). Dabei setzt das Interesse der Sinne bei dem Wohlgefallen der Neigung ein Bedürfnis bzw. Neigungen „als Quellen des Bedürfnisses“ (4:428) voraus, während das Interesse der Vernunft bei dem Wohlgefallen der →Achtung ein Bedürfnis hervorbringt. Dagegen setzt das interesselose Wohlgefallen am →Schönen kein Bedürfnis voraus und bringt auch keines hervor. Insofern ein Bedürfnis besteht, ist die Beurteilung von Gegenständen durch den →Geschmack nicht frei (vgl. 5:210).

Achim Vesper

Begehrungsvermögen

Während Erkenntnisvermögen dadurch gekennzeichnet sind, dass sie ihren Beitrag zur Repräsentation der (empirischen) Wirklichkeit der Gegenstände leisten, ermöglicht das Begehrungsvermögen die Verwirklichung von vorgestellten Gegenständen durch Handlungen (vgl. 20:206). Damit sind Vollzüge des Begehrungsvermögens die Ursache der Wirklichkeit eines vorgestellten Gegenstands: „Das *Begehrungsvermögen* ist *das Vermögen […], durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein*“ (5:9 Anm.). Da der zu bewirkende Gegenstand der Handlung noch nicht existent ist, ist das Begehrungsvermögen auf Leistungen der Einbildungskraft angewiesen (vgl. 7:185). Damit gilt das Begehrungs- neben dem Erkenntnisvermögen und dem Gefühl der Lust und Unlust als eines der Grundvermögen des Menschen (vgl. 20:245). Kant unterscheidet das sinnliche untere und das vernunftgeleitete obere Begehrungsvermögen. Letzteres identifiziert er mit dem Willen. Weitere wichtige Stellen: 5:21ff.; 5:197f.; 6:213.

Verwandte Stichworte

Lust/Unlust; Wille; Willkür; Wunsch

Philosophische Funktion

1 Sinnliches und nichtsinnliches Begehren

→Wolff betrachtet Akte des Begehrens als Äußerungen der Vorstellungskraft der Seele, nämlich als Vorstellungen eines scheinbaren oder tatsächlich Guten bzw. einer entsprechend als vollkommen anzusehenden Eigenschaft des jeweiligen Gegenstands (vgl. Wolff, *Psychologia empirica*, §§ 880ff.). Vernünftiges und sinnliches Begehren werden von Wolff danach unterschieden, ob die Vorstellung des erstrebten Handlungsgegenstands deutlich (und damit eine dem Verstand zuzuordnende Vorstellung) oder bestenfalls klar und damit eine sinnliche Vorstellung ist (vgl. Wolff, *Psychologia empirica*, §§ 509ff.).

Kant argumentiert zunächst noch in enger Anlehnung an Wolff, z. B. wenn er freies Handeln als solches definiert, in dem wir in bewusster Übereinstimmung mit unserem Begehren handeln, und dieses Begehren damit als Bestimmungsgrund unseres Handelns anzusehen ist (vgl. 1:403). Von einem solchen Verständnis des Begehrens als der Repräsentation einer Vollkommenheit, die als solche Bestimmungsgrund unseres Handelns ist, hat Kant sich in seiner kritischen Moralphilosophie distanziert. Sofern wir einen Gegenstand begehren und deswegen die entsprechende Handlungsabsicht ausbilden, so stellen wir uns den Gegenstand nicht als an sich gut, sondern nur als für uns gut (und damit als angenehm) vor. Sofern wir eine Handlung wollen, weil sie auf →‚das Gute‘ zielt, erklärt sich dies nicht aus einer Vollkommenheit des jeweiligen Handlungsgegenstands, sondern aus der Übereinstimmung der entsprechenden Maxime mit dem Sittengesetz. Deswegen betrachtet Kant die Erklärung des Begehrens als einer Vorstellung eines Gegenstands „*sub ratione boni*“ als „zweideutig“ (5:59 Anm.). Entweder wollen wir etwas „*unter der Idee* des Guten“ (also, weil es uns gut scheint), oder wir wollen es „zu *Folge* [des Guten]“, müssen also erst erkannt haben, was das Gute an sich ist, bevor wir die Ausbildung von Handlungsabsichten daran orientieren können (5:59 Anm.). Ein Begehren ist also dann sinnlich, wenn es durch ein Gefühl der Lust verursacht wird, während ein Begehren dann als Akt des nichtsinnlichen Begehrungsvermögens gilt, wenn es ein Gefühl der Lust zur Folge hat (vgl. 6:212).

2 Begehren und Willkür

Kant beharrt deswegen darauf, dass eine Vorstellung auch dann als Grund eines lediglich sinnlichen Begehrens aufzufassen ist, wenn sie zwar im Verstand (also z. B. als Urteil über einen Gegenstand) entspringt, dennoch aber unseren inneren Sinn „mit Annehmlichkeit afficirt“ (5:23 Anm.)

und deswegen ein Gefühl der Lust erzeugt: „Denn es kommt, wenn man nach den Bestimmungsgründen des Begehrens frägt und sie in einer von irgend etwas erwarteten Annehmlichkeit setzt, gar nicht darauf an, wo die *Vorstellung* dieses vergnügenden Gegenstandes herkomme, sondern nur wie sehr sie *vergnügt*“ (5:23 Anm.). Dies schließt nicht aus, dass das Begehren propositional ausgedrückt werden kann und damit entweder als Willkür oder Wunsch aufzufassen ist, je nachdem ob die resultierende Handlung von uns ausgeführt werden kann oder nicht (6:213).

3 Begehren und Gesetz

Sofern das Begehren sinnlich ist, gilt nach Kant, dass aus ihm abzuleitende praktische Regeln immer nur empirisch gültig sein können und deswegen keinen Anspruch darauf erheben dürfen, allgemein verbindlich zu sein. Vorstellungen des Angenehmen oder Unangenehmen dürfen also für die Begründung solcher allgemeinverbindlicher Regeln keine Rolle spielen. Dies bedeutet, dass ein nichtsinnliches Begehrungsvermögen nur dann eingeräumt werden kann, wenn Vernunft „für sich allein praktisch sein“ (5:24 Anm.) kann. Das heißt, die Vernunft muss „durch die bloße Form der praktischen Regel den Willen bestimmen können“ (5:24 Anm.). Wäre Wolff darin zuzustimmen, dass alle praktischen Regeln ‚material‘ sind und es solche formalen Gesetze des Willens nicht geben kann, „so würde auch *kein oberes Begehrungsvermögen* eingeräumt werden können“ (5:22).

Weiterführende Literatur

Burggraf, Volker-Herbert: Interessen und Imperative bei Kant, Univ. Diss., Bonn 2003, online verfügbar unter URN: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:5-04503.

Kawamura, Katsutoshi: Spontaneität und Willkür, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1996.

Stefan Heßbrüggen-Walter

Begehungspflichten

Die *MST* versteht unter Begehungspflichten die positiven Pflichten gegen sich selbst, die „zur Cultur (als thätiger Vollkommenheit) seiner selbst“ gehören (6:419). Einzige Stelle: 6:419.

Verwandte Stichworte

Kultur; Moralisierung; Erziehung

Philosophische Funktion

Kant erarbeitet eine „*objective* Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst“, bei der „negative“ und „positive“ Pflichten gegen sich selbst unterschieden werden. Jene sind „*einschränkend*“ und somit → Unterlassungspflichten, diese „*erweiternd*“ und werden daher Begehungspflichten genannt. Die ersteren gehören „zur moralischen *Gesundheit* (ad esse) des Menschen“ und gehen „blos auf die moralische *Selbsterhaltung*“; die letzteren gehören „zur moralischen *Wohlhabenheit* (ad melius esse; opulentia moralis)“ und gebieten, „auf die *Vervollkommnung* seiner selbst“ hinzuarbeiten. „Der erstere Grundsatz der Pflicht gegen sich selbst liegt in dem Spruch: lebe der Natur gemäß (naturae convenienter vive), d. i. *erhalte* dich in der Vollkommenheit deiner Natur, der zweite in dem Satz: *mache dich vollkommener*, als die bloße Natur dich schuf (perfice te ut finem; perfice te ut medium)“ (6:419).

Axel Hutter

Begeisterung, sittliche

Sittliche Begeisterung bezeichnet einen affektiven Zug des menschlichen Subjekts, der dem Hang des Menschen entgegen wirkt, vorwiegend nach eigennützigen oder in Selbstliebe begründeten Maximen zu handeln. Wichtige Stellen: 6:47–50; 6:195; 8:287; 19:206; 19:220–221; 19:607; 23:108.

Verwandte Stichworte

Anlage; Anlage, ursprüngliche moralische; Hang zum Bösen; Gute, das sittliche; Gesinnung

Philosophische Funktion

Kant erläutert den Begriff der sittlichen Begeisterung in zwei Schriften des Jahres 1793: (1) im Kontext der Kritik an → Christian Garves Ethik, die Kant im ersten Abschnitt von *Gemeinspruch* (vgl. 8:278–279) übt, und (2) in der Darstellung der Möglichkeit, unsere ursprüngliche Anlage zum Guten in Auseinandersetzung mit dem natürlichen menschlichen Hang zum Bösen wiederherzustellen, die sich im ersten Teil von *Religion* findet (vgl.

6:44–53). Kant versteht in beiden Fällen unter sittlicher Begeisterung eine affektive Bestimmung des →Gemüts (→Gefühl, vgl. 6:50), die unsere Fähigkeit befördert, unserem natürlichen Hang zu widerstehen, →Maximen aus dem Prinzip des →Eigennutzes zu beziehen (vgl. 8:286–287) und damit die →Selbstliebe zum „Princip aller unserer Maximen" (6:45) zu machen. Eine solche Beförderung erfolgt, wenn die Idee oder das Bewusstsein der →Pflicht „das menschliche Gemüth […] erhebt und bis zur Begeisterung belebt, als eben die von einer die Pflicht über alles verehrenden […] reinen moralischen Gesinnung" (8:287), und wenn die Besinnung auf die Unbegreiflichkeit unserer ursprünglichen Anlage zum Guten „auf das Gemüth bis zur Begeisterung" wirkt und es „zu den Aufopferungen […], welche ihm die Achtung für seine Pflicht nur auferlegen mag" (6:50; vgl. 6:194), verstärkt.

Jeffrey Edwards
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Begierde

„*Begierde* (appetitio) ist die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjects durch die Vorstellung von etwas Künftigem als einer Wirkung derselben" (7:251). In diesem weiten Sinn ist jede Ausübung des →Begehrungsvermögens eine Begierde oder ein „Begehren" (7:251). Im „engen Verstande" ist eine Begierde die „Bestimmung des Begehrungsvermögens, *vor welcher* diese Lust [an der Existenz eines Gegenstandes] als Ursache nothwendig vorhergehen muß" (6:212). Begierden in diesem engeren Sinn sind daher stets sinnlich bedingt. „Die habituelle sinnliche Begierde heißt *Neigung*" (7:251; vgl. 7:265). Weitere wichtige Stellen: KrV A 15 / B 29; KrV A 357; KrV B 677; KrV B 680; KrV B 728; KrV B 824; 5:21; 5:25ff.; 5:33; 5:59; 5:83f.; 5:92; 5:96; 5:113.

Verwandte Stichworte
Begehrungsvermögen; Leidenschaft; Neigung; Wunsch

Philosophische Funktion
In *Deutlichkeit* verwendet Kant den Begriff der Begierde als Beispiel dafür, dass man in der Philosophie vieles an einem Gegenstand erkennen könne, ohne über seine Definition zu verfügen: „Wenn ich gleich niemals erklärte, was eine *Begierde* sei, so würde ich doch mit Gewißheit sagen können, daß eine jede Begierde eine Vorstellung des Begehrten voraussetze, daß diese Vorstellung eine Vorhersehung des Künftigen sei, daß mit ihr das Gefühl der Lust verbunden sei u.s.w. Alles dieses nimmt ein jeder in dem unmittelbaren Bewußtsein der Begierde beständig wahr. Aus dergleichen verglichenen Bemerkungen könnte man vielleicht endlich auf die Definition der Begierde kommen" (2:284).

In der *Anthropologie* werden Neigung, Wunsch und Leidenschaft als Arten der Begierde charakterisiert. Während die „*Sehnsucht*" in dem „leere[n] Wunsch" besteht, „die Zeit zwischen dem Begehren und Erwerben des Begehrten vernichten zu können" (7:251), ist der „*launische* Wunsch" „[d]ie in Ansehung des Objects unbestimmte Begierde (appetitio vaga), welche das Subject nur antreibt, aus seinem gegenwärtigen Zustande herauszugehen, ohne zu wissen, in welchen es denn eintreten will" (7:251).

Weiterführende Literatur
Höwing, Thomas: Praktische Lust. Kant über das Verhältnis von Fühlen, Begehren und praktischer Vernunft, Berlin u. a.: de Gruyter 2013.

Piero Giordanetti

Begnadigung(srecht), Amnestie

Das Begnadigungsrecht ist das Recht des Souveräns, eine durch einen Richter verhängte Strafe zu mildern oder gänzlich zu erlassen (vgl. 6:337; 23:347f.). Amnestie ist das in einem Friedensvertrag vereinbarte beiderseitige offizielle Vergessen der während eines Krieges begangenen rechtswidrigen Handlungen (vgl. Achenwall, 19:442). Wichtige Stellen: 6:337; 23:247f.; 6:349.

Verwandte Stichworte
Friedensvertrag; Strafrecht

Philosophische Funktion
„Das *Begnadigungsrecht* […] ist wohl unter allen Rechten des Souveräns das schlüpfrigste, um den Glanz seiner Hoheit zu beweisen und dadurch

doch in hohem Grade unrecht zu thun“ (6:337). Das →Unrecht, das durch die Begnadigung eines Straftäters geschieht, ist ein Unrecht gegen die Untertanen. Deren Rechte werden im rechtlichen Zustand durch die Androhung, Verhängung und Zufügung von Strafen gesichert. Richtet sich der Staat nicht nach seinen eigenen →Strafgesetzen, dann erfüllt er die Aufgabe, Rechte zu sichern, nicht. Jede Begnadigung weicht folglich den rechtlichen Zustand auf und ist somit ein Schritt zurück in den Naturzustand. Deshalb will Kant eine Begnadigung nur in sehr engen Grenzen zulassen, nämlich nur dann, wenn die Straftat gegen den (begnadigenden) Souverän selbst begangen worden ist. Aber auch eine solche Begnadigung ist dann nicht erlaubt, wenn aus ihr „dem Volk selbst in Ansehung seiner Sicherheit Gefahr erwachsen könnte“ (6:337). Die oben wiedergegebene Definition der Amnestie findet sich bei Achenwall (*Iuris Naturalis pars posterior*, § 287, 19:442): „Daß mit dem Friedensschlusse auch die *Amnestie* verbunden sei, liegt schon im Begriffe desselben“ (6:349).

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: „Kant zu Strafrecht und Strafe im Rechtsstaat“, in: Juristen Zeitung 62, 2007, 957–964.

B. Sharon Byrd

Begreifen

Begreifen (*comprehendere*) ist ein für die jeweilige Absicht zureichendes Erkennen durch die Vernunft a priori (vgl. 9:65). Weitere wichtige Stelle: 4:463.

Verwandte Stichworte

Denken/Erkennen; Verstehen; Vorstellen

Philosophische Funktion

In einer dem Grad des objektiven Gehalts nach geordneten Stufenfolge der Erkenntnis –Erkenntnis im eingeschränkten Sinne von ‚*ad cognitionem pertinens*‘ – wird das Begreifen als vollkommenste Form menschlicher Erkenntnis ausgezeichnet (vgl. 9:64). Vom Verstehen (*intelligere*) als Erkennen durch den Verstand vermöge der Begriffe unterscheidet sich das Begreifen als Erkennen durch Vernunft; während der Begriff dazu befähigt, die Merkmale einer Sache anzugeben, wird durch Vernunft eine Sache „aus allgemeinen Prinzipien nach ihren Gründen“ (24:730) eingesehen. Dieser Form der Erkenntnis *qua perspicere* ist das Begreifen noch in zweierlei Hinsicht überlegen: zum einen dadurch, dass es sich um eine apriorische Erkenntnis handelt – exemplarisch ist die mathematische Erkenntnis, in der eine Sache ihrer Möglichkeit nach erkannt wird –, zum anderen aber dadurch, dass diese Erkenntnis in Relation zur Absicht des Erkennens gesetzt ist. Wenn dem Menschen überhaupt kein uneingeschränkt zureichendes Begreifen einer Sache möglich ist, weil dies nur vermittelst der unerreichbaren Erkenntnis ihrer unbedingten Bedingungen gelingen könnte, dann bedarf es eines Bewusstseins von dessen Grenzen, d. h. davon, wozu eine Erkenntnis taugt und aus welcher Quelle sie stammt (vgl. 9:65; 24:730; 24:846). Erst dann kann ein vernünftiger Gebrauch von ihr gemacht werden (vgl. 24:846). So ist etwas, dessen Erkenntnis in spekulativer Hinsicht unzureichend ist, nichts Unbegreifliches, wenn diese Erkenntnis zu Absichten der praktischen Vernunft zureichend ist (vgl. 24:846).

Marion Heinz

begrenzt

→unbegrenzt

Begriff

‚Begriff‘ (*conceptus*) in allgemeinster Bedeutung ist Vorstellung des →Verstandes als eines nichtsinnlichen Erkenntnisvermögens (vgl. KrV A 51 / B 75). Für den diskursiven menschlichen Verstand ist der Begriff der Gattung nach *cognitio*, d. h. objektive Perzeption, bewusste Vorstellung mit Gegenstandsbezug, dessen spezifische Differenz zur Anschauung als *cognitio singularis* mit unmittelbarem Gegenstandsbezug darin besteht, dass sich der Begriff „mittelbar, vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann“ (KrV A 320 / B 377), auf den Gegenstand bezieht (vgl. 9:91). Ontologisch gesehen ist der Begriff – qua Vorstellung – Bestimmung des Gemüts. Weitere wichtige Stellen: KrV A 68 / B 93; KrV A 77ff. / B 103f.; KrV A 103; KrV A 106; KrV B 134 Anm.; KrV A 320 / B 377; 9:91–101.

Verwandte Stichworte
Allgemeinheit; Definition; Logik; Merkmal; Urteil

Philosophische Funktion
1 Logik
1.1 „[D]er Begriff [ist] eine *allgemeine* (*repraesentatio per notas communes*) oder *reflectirte* Vorstellung (*repraesentatio discursiva*)“ (9:91). Kant unterscheidet beim Begriff wie bei allen Arten von Vorstellungen Materie und → Form: Der Materie nach besteht der Begriff aus Merkmalen, sie machen zusammen seinen Inhalt aus. In anderer Hinsicht kann auch der Gegenstand als das, wovon der Begriff handelt, als seine Materie bezeichnet werden (vgl. 9:91). Seiner Form nach ist der Begriff analytische Einheit des Bewusstseins einer Vorstellung, die viele gleichartige Vorstellungen unter sich enthält. Er besitzt als solcher distributive Allgemeinheit. „Die analytische Einheit des Bewußtseins hängt allen gemeinsamen Begriffen als solchen an; z. B. wenn ich mir *roth* überhaupt denke, so stelle ich mir dadurch eine Beschaffenheit vor, die (als Merkmal) irgend woran angetroffen, oder mit anderen Vorstellungen verbunden sein kann“ (KrV B 133f. Anm.). Analytische Einheit des Bewusstseins ist „*identisches* Bewußtsein in (unbestimmt) vielem möglichen unter sich unterschiedenen [Vorstellungen]“ (Reich, *Vollständigkeit*, S. 33). Der Begriff ist logisch gesehen Bewusstsein einer Teilvorstellung, die als der Möglichkeit nach mit anderen, von ihr verschiedenen Vorstellungen zu einem Ganzen verbunden gedacht wird, so dass diese identische Vorstellung als Partialvorstellung des sie enthaltenden Ganzen von Vorstellungen dessen → Erkenntnisgrund ist. Dadurch unterscheidet sich der Begriff eines nichtproduktiven, diskursiven Verstandes als *conceptus communis* von der Vorstellung eines synthetisch Allgemeinen, durch die das Mannigfaltige eines Gegenstandes der Anschauung als Ganzes vorgestellt wird, wobei dieses Ganze nicht als aus seinen Teilen zusammengesetzt, sondern als diese bedingend gedacht wird (vgl. KrV A 70ff. / B 95ff.; 5:405ff.; Reich, *Vollständigkeit*, S. 35f.).
1.2 Kennzeichnend für den diskursiven menschlichen Verstand ist, dass ihm durch das Bewusstsein seiner selbst und seiner logischen Funktionen nichts Mannigfaltiges gegeben ist. Die ihm anderwärts gegebenen → Inhalte müssen zu Bestimmungen seines Denkvermögens als Subjekt der Gedanken gemacht werden können, d. i. der Verstand muss beliebige Inhalte zu Gedanken und d. h. hier also zu Begriffen machen können. Nun heißt es zu den logischen Handlungen, durch die der Begriff seinem Inhalt und seiner Form nach entsteht: „Vor aller Analysis unserer Vorstellungen müssen diese zuvor gegeben sein, und es können keine Begriffe *dem Inhalte* nach analytisch entspringen“ (KrV A 77 / B 103; vgl. KrV A 76 / B 102). Und: „Analytisch werden verschiedene Vorstellungen *unter* einen Begriff gebracht, (ein Geschäft, wovon die allgemeine Logik handelt)“ (KrV A 78 / B 104). Durch → Synthesis wird ein Mannigfaltiges zu einem Bewusstsein, d. i. zum Inhalt eines Begriffs vereinigt; aber die Form des Begriffs entspringt analytisch: Indem eine Vorstellung als gemeinsamer Bestandteil verschiedener Vorstellungen gedacht wird, werden ihr diese als durch sie denkbar untergeordnet. Dabei wird nur im Falle empirischer Begriffe eine wirkliche Analyse des Vorstellungsmaterials vollzogen. In allen anderen Fällen bedeutet Analytizität nur, dass ein gemeinsames Merkmal als durch mögliche Analyse eines Vorstellungsganzen auffindbar gedacht wird (vgl. 9:91). (Zu den logischen Akten der *comparatio*, *abstractio* und *reflexio* als den Handlungen, durch die gegebene Vorstellungen in empirische Begriffe verwandelt werden, vgl. 9:94f.).
1.3 „Ein jeder Begriff, als *Theilbegriff*, ist in der Vorstellung der Dinge enthalten, als *Erkenntnißgrund*, d. i. als *Merkmal* [betrachtet] sind diese Dinge *unter ihm* enthalten. In der erstern Rücksicht hat jeder Begriff einen *Inhalt*, in der andern einen *Umfang*. Inhalt und Umfang eines Begriffes stehen gegen einander in umgekehrtem Verhältnisse. Je mehr nämlich ein Begriff *unter* sich enthält, desto weniger enthält er *in* sich und umgekehrt“ (9:95; vgl. dazu Reich, *Vollständigkeit*, S. 40; Baum, *Deduktion und Beweis*, S. 99f.). Gegebene Begriffe sind in ihrem logischen Verhältnis als höhere oder niedere Begriffe notwendig durch ihren Inhalt bestimmt. Denn bloß durch Vergleichung ihres Inhalts ist zu erkennen, welcher Begriffsinhalt Teilvorstellung des anderen Begriffs ist. Dieser ist dann jenem untergeordnet. Der inhaltsärmere, und d. h. der umfangsgrößere Begriff ist der höhere oder weitere Begriff; der inhaltsreichere, und d. h. umfangsärmere ist der niedere oder engere Begriff. Der höhere Begriff

ist im Vergleich zum niederen Begriff Gattungsbegriff, der niedere im Vergleich zum höheren Artbegriff. „[E]in Begriff [ist] nicht *weiter* als der andre, darum weil er mehr unter sich enthält – denn das kann man nicht wissen –, sondern sofern er den *andern* Begriff, *und außer demselben noch mehr*, unter sich enthält" (9:98). Zufolge der den Begriff definierenden Form der Gemeingültigkeit (Gültigkeit für vieles) sind niederste Begriffe, die – als vollständig durchbestimmte – Begriffe von Individuen wären (die Leibnizschen *notions individuelles*), ausgeschlossen (vgl. KrV A 655 / B 683; 9:97; 9:99). Begriffe von Individuen müssten einen unendlich reichen Inhalt haben; das aber ist unmöglich (vgl. KrV B 40). Nur Anschauungen können Individuen vorstellig machen (vgl. 9:99). Ebenso ausgeschlossen sind unterste Arten (*species infimae*) und nächste Arten, denn jeder Begriff lässt sich stetig fortbestimmen (vgl. 9:97; 9:99). Wohl aber kann es einen höchsten Begriff (*conceptum summum*) geben, „von dem sich, als solchem nichts weiter abstrahiren läßt, ohne daß der ganze Begriff verschwindet" (9:97 Anm.). Dies ist der Begriff des Etwas oder des Objektes überhaupt (vgl. 9:95). Begriffe, die inhaltsdifferent, aber umfangsgleich sind, sind Wechselbegriffe (vgl. 9:98).

Durch Abstraktion werden Begriffe allgemeiner, durch Determination werden sie bestimmter (vgl. 9:99). Insofern der Begriff als solcher Gemeinvorstellung ist, spricht Kant nur vom abstrakten und konkreten Gebrauch der Begriffe, nicht aber von abstrakten und konkreten Begriffen selbst (vgl. 9:99). „In Ansehung des logischen Umfanges der Begriffe gelten folgende allgemeine Regeln: 1) Was den höhern Begriffen zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht allen niedrigern Begriffen, die unter jenen höhern enthalten sind; und 2) umgekehrt: Was *allen* niedrigern Begriffen zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht ihrem höhern Begriffe" (9:98). Denn der höhere Begriff oder die Gattung ist das, was allen niedrigen Begriffen gemeinsam ist.

2 Transzendentalphilosophie

2.1 Für Kant ist der Begriff als Element der formalen Logik anders als für die traditionelle Logik keine Letztgegebenheit, sondern in der Eigenart des menschlichen Selbstbewusstseins fundiert. Diese Begründung betrifft sowohl die Frage, wie der Begriff seiner logischen Funktion nach möglich ist, als auch die, warum das Denken in diskursiven Begriffen für einen nichtproduktiven Verstand notwendig ist. Für einen solchen Denkenden ist das Bewusstsein seiner selbst als des identischen Subjekts seiner Gedanken (analytische Einheit der → Apperzeption) nur unter Voraussetzung der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption zu gewinnen. Um sich als das Identische in allem Bewusstsein denken zu können, muss sich der Denkende als das Vermögen der Verbindung jeden anderwärts gegebenen Inhalts mit ihm als dem Denkenden denken können, wodurch die gegebenen Vorstellungen als in einem möglichen allgemeinen Selbstbewusstsein zusammenstehend, also als untereinander verbunden gedacht werden (vgl. KrV B 131ff.). Der Begriff ist seiner logischen Form als analytische Einheit des Bewusstseins von bestimmten Vorstellungen nach nichts anderes als das, was das selbstbewusste Ich in unbedingter Allgemeinheit – für alle möglichen Vorstellungen – ist (vgl. Reich, *Vollständigkeit*, S. 41). So notwendig es für den endlichen Verstand ist, das Ich als Identisches in allem verschiedenen Bewusstsein denken zu können, so notwendig ist es, beliebige gegebene Vorstellungen so vereinigen zu können, dass sie als dasselbe Bewusstsein (einfaches oder zusammengesetztes Merkmal) in unbestimmt vielen von ihnen ansonsten verschiedenen Vorstellungen enthalten vorgestellt, d. h. gedacht werden, wodurch dieses Viele als unter diesem identischen Bewusstsein stehend vorgestellt wird. Wie die analytische Einheit des Selbstbewusstseins in der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption gründet, so ist auch die logische Form des Begriffs nur unter Voraussetzung eben dieser Apperzeption als des „höchsten Punktes" möglich (vgl. KrV B 134): „[A]lso nur vermöge einer vorausgedachten möglichen synthetischen Einheit kann ich mir die analytische vorstellen. Eine Vorstellung, die als *verschiedenen* gemein gedacht werden soll, wird als zu solchen gehörig angesehen, die außer ihr noch etwas *Verschiedenes* an sich haben; folglich muß sie in synthetischer Einheit mit anderen (wenngleich nur möglichen Vorstellungen) vorher gedacht werden, ehe ich die analytische Einheit des Bewußtseins, welche sie zum *conceptus communis* macht, an ihr

denken kann“ (KrV B 134 Anm.; vgl. dazu Baum, *Deduktion und Beweis*, S. 101). Sofern die synthetische Einheit der Apperzeption eines von außen gegebenen Inhalts bedarf, ist auch die im Begriffsinhalt gedachte Vereinigung von einem gegebenen Vorstellungsmannigfaltigen abhängig.

2.2 Die Fundierung des Begriffs in den Erfordernissen des menschlichen Selbstbewusstseins ist als Basis einer Auffassung zu betrachten, die als Kants Lösung des Universalienproblems gelten kann: Die diskursive Allgemeinheit des Begriffs ist weder realistisch noch nominalistisch begründet, sondern durch die Leistungen des Selbstbewusstseins ermöglicht. Die Allgemeinheit (Universalität) des Begriffs beruht weder auf allgemeinen Dingen, noch auf einer bloßen Bezeichnungsweise, sondern auf einem bestimmten Gebrauch einer Vorstellung. Sie erhält ihre Allgemeingültigkeit erst dadurch, dass durch das denkende Ich und sein Selbstbewusstsein im Bewusstsein dieser Vorstellung Dinge zu Fällen der Anwendung eines identischen Vorstellungsinhalts gemacht werden.

Aber auch innerhalb der Transzendentalphilosophie stellt Kant sich das Problem der ontologischen Implikationen begrifflicher Allgemeinheit. Denn diese setzt voraus, dass unabhängig vom Verstand in der Natur die Anwendungsbedingungen der Begriffe erfüllt sind, dass also eine gewisse kontingente Zweckmäßigkeit der Natur für den besonderen Gebrauch besonderer empirischer Naturbegriffe besteht (vgl. KrV A 648 / B 676ff.). „Das logische Princip der Gattungen setzt also ein transscendentales voraus, wenn es auf Natur (darunter ich hier nur Gegenstände, die uns gegeben werden, verstehe) angewandt werden soll. Nach demselben wird in dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung nothwendig Gleichartigkeit vorausgesetzt […], weil ohne dieselbe keine empirische Begriffe, mithin keine Erfahrung möglich wäre“ (KrV A 654 / B 682; zu den weiteren transzendentalen Prinzipien der Spezifikation und der Kontinuität vgl. KrV A 654 / B 682ff.). Wie eine solche Zusammenstimmung der Natur mit den Bedingungen ihrer Erkennbarkeit durch uns möglich ist, bleibt unerklärlich.

Gleichwohl handelt Kant von einem transzendentalen Prinzip (der reflektierenden Urteilskraft), nämlich dem der Zweckmäßigkeit der Natur für den logischen Gebrauch unserer Begriffe in der Klassifikation und Spezifikation der Arten und Gattungen der Naturdinge (20:211–216). Das logische Prinzip der Reflexion, „daß sich zu allen Naturdingen empirisch bestimmte *Begriffe* finden lassen“ (20:211), setzt ein transzendentales Prinzip der Vorstellung der Natur „als eines Systems für unsere Urtheilskraft“ (20:212 Anm.) voraus, als „Bedingung der Möglichkeit der Anwendung der Logik auf die Natur“ (20:212 Anm.).

3 Erkenntnistheorie

3.1 Begriffe sind nicht nur umwillen der Identität des Selbstbewusstseins, sondern auch zur Erkenntnis der Gegenstände notwendig: „Alles Erkenntniß erfordert einen Begriff“ (KrV A 106). Der durch Ausübung der Verbindungshandlung des Verstandes an gegebenem Mannigfaltigen erzeugte Begriff bezieht sich als solcher auf ein Objekt *in sensu logico* als das an sich selbst inhaltlich völlig unbestimmte, vom Ich denke verschiedene Etwas, das durch den Begriff gedacht wird (vgl. KrV A 104f.; KrV A 250). Aber die Verbindung von Vorstellungen im Begriff kann keine materiale objektive Gültigkeit beanspruchen. Erst durch die Verknüpfung von Begriffen im Urteil werden Vorstellungseinheiten als im Objekt verbundene gesetzt. Das Urteil ist nichts anderes, „als die Art, gegebene Erkenntnisse zur *objectiven* Einheit der Apperception zu bringen“ (KrV B 141). Die Urteilsformen sind als diejenigen Verbindungsarten von Vorstellungen definiert, durch die diese als im Objekt vereinigt vorgestellt werden. Die Vereinigung von Begriffen im Urteil ist von ihrer Zusammenfassung in einem Begriff (z. B. „schwarz“ und „Mensch“ zu „schwarzer Mensch“) spezifisch unterschieden dadurch, dass im Urteil die „*Zusammensetzung* der Begriffe […] und] die Einheit des Bewußtseyns [dieser Begriffe] als *objectiv* gemacht“ (11:347) angesehen wird. Weil durch den Begriff als analytischer Einheit des Bewusstseins das durch ihn zu denkende Mannigfaltige nicht schon gegeben ist, kann der Begriff als solcher keine objektive Gültigkeit haben. Dazu muss er als Prädikat eines Urteils fungieren. „Ein anderer Begriff muß gedacht werden als Bedingung des Gebrauchs eines Begriffs zur Erkenntnis eines Objekts. Der, der zur Bedingung dient, hat […] die Funktion des Subjekts, der andere die des Prädikats“ (Reich, *Vollständigkeit*, S. 55). „Von diesen

[seinen] Begriffen kann nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als daß er dadurch urtheilt“ (KrV A 68 / B 93). Aus einem wahren Urteil geht ein Begriff hervor, der objektive Realität hat (vgl. 20:266).

3.2 Aus der Diskursivität des menschlichen Verstandes folgt nicht nur die Unmöglichkeit der Objekterkenntnis durch den Begriff als solchen, sondern auch die Angewiesenheit des Verstandes auf die Sinnlichkeit, durch die das Mannigfaltige der Vorstellungen gegeben wird. „Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntniß aus, so daß weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe ein Erkenntniß abgeben *können*“ (KrV A 50 / B 74). Erst durch die Anschauung kann dem Begriff ein Gegenstand gegeben werden, so dass er Sinn erhält bzw. etwas bedeutet. „Zu jedem Begriff wird erstlich die logische Form eines Begriffs (des Denkens) überhaupt und dann zweitens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe, erfordert. Ohne diesen letztern hat er keinen Sinn und ist völlig leer an Inhalt, ob er gleich noch immer die logische Function enthalten mag, aus etwanigen *datis* einen Begriff zu machen“ (KrV A 239 / B 298). D. h. umgekehrt, dass „das Blendwerk, die logische Möglichkeit des *Begriffs* (da er sich selbst nicht widerspricht) der transscendentalen Möglichkeit der *Dinge* (da dem Begriff ein Gegenstand correspondirt) zu unterschieben, […] nur Unversuchte hintergehen und zufrieden stellen“ (KrV B 302) kann. Kant gibt dafür ein Beispiel, aus dem sich zugleich die Notwendigkeit der Anschaubarkeit von Dingen, die als möglich gelten sollen und durch einen Begriff gedacht werden, ergibt. Im Begriff einer in zwei geraden Linien eingeschlossenen Figur liegt kein Widerspruch. Aber dieser Begriff lässt sich nicht in der Anschauung – durch Konstruktion – darstellen (vgl. KrV A 220 / B 268); ihm entspricht also kein in der Anschauung gebbares Objekt. Begriffe haben nur dann objektive Realität, wenn ihnen eine mögliche Anschauung entspricht (vgl. 8:206).

3.3 Allerdings können bestimmte Begriffe, die nicht über objektive Realität verfügen, gleichwohl eine Funktion für die Erkenntnis haben, indem sie nämlich die Begrenzung gegebener Begriffe deutlich machen. Diese Begriffe nennt Kant problematische Begriffe oder Grenzbegriffe. Der prominente Vertreter ist der Begriff des *Noumenon* als des Gegenstandes einer widerspruchsfrei denkbaren, aber nicht als objektiv gültig ausweisbaren nichtsinnlichen Anschauung. Durch diesen Begriff wird die Grenze der sinnlichen Erkenntnis gegen die Verstandeserkenntnis bestimmt (vgl. KrV A 255 / B 310f.).

Die Bestimmung der Verschiedenheit der Begriffe ihrem Inhalt und ihrem Ursprung nach ist nicht in der von allem Inhalt abstrahierenden Logik, sondern in der Metaphysik zu behandeln (vgl. 9:94). In Hinsicht auf den Inhalt unterscheidet Kant empirische und reine Begriffe (vgl. 9:92); in Hinsicht auf den Ursprung des Inhalts von Begriffen ist zu differenzieren zwischen gegebenen und gemachten Begriffen, wobei die gegebenen wiederum in a priori und a posteriori gegebene eingeteilt werden (vgl. 9:93). Die dem Verstand entspringenden reinen Begriffe nennt Kant *Notionen* (vgl. KrV A 320 / B 377). Während es diese mit der synthetischen Einheit von Vorstellungen in Urteilen und Anschauungen zu tun haben, haben es die reinen Vernunftbegriffe oder transzendentalen Ideen „mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu tun“ (KrV A 334 / B 391; → Reflexions-, Verstandes- und → Vernunftbegriff).

Weiterführende Literatur

Baum, Manfred: Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur „Kritik der reinen Vernunft“, Königstein/Ts.: Hain bei Athenäum 1986.

Heinz, Marion: „Kants Fundierung von Begriff und Urteil in der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption. Überlegungen im Anschluß an Klaus Reich“, in: Doyé, Sabine / Heinz, Marion / Rameil, Udo (Hg.): Metaphysik und Kritik. Festschrift für Manfred Baum, Berlin: de Gruyter 2004, 137–152.

Prien, Bernd: Kants Logik der Begriffe: die Begriffslehre der formalen und transzendentalen Logik Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 2006.

Reich, Klaus: „Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel“, in: ders.: Gesammelte Schriften, hg. von M. Baum, Hamburg: Meiner 2001, 3–112.

Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel, Frankfurt/M.: Klostermann 1995.

Marion Heinz

Begriff a priori

Ein Begriff hat einen Inhalt a priori, wenn dieser Inhalt der Form unseres Erkenntnisvermögens selbst entspringt (vgl. z. B. Werner Flach, *Das Kategorienkonzept*, insbes. S. 270) und nicht aus dem direkten, durch das Haben von Empfindungen (bzw. Wahrnehmungen) geprägten Erfahrungsbezug abgeleitet ist. Vorstellungen, denen „keine Empfindung beigemischt ist", bezeichnet Kant als „rein" und mit Blick auf die Möglichkeit, Begriffsinhalte a priori zu erfassen, bzw. zu bilden, gilt deshalb: „Nur allein reine […] Begriffe sind *a priori* möglich" (KrV A 51 / B 75; vgl. KrV A 20 / B 34). So wie die Möglichkeit der reinen Anschauung a priori die Geltung einer reinen Form der Anschauung (→ Raum und Zeit) zur Voraussetzung hat, so setzt der Inhalt der Begriffe a priori die Geltung einer reinen „Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt" (KrV A 51 / B 75) voraus, in der er begründet ist. Die Haupttypen der Begriffe a priori sind zunächst zwölf ursprüngliche Elementarbegriffe (die „reinen Verstandesbegriffe" oder „Kategorien", wie z. B. Einheit oder Kausalität, KrV A 79f. / B 105f.), sowie eine in der *KrV* nicht vollständig darzulegende Anzahl von abgeleiteten Begriffen. Letztere – die → Prädikabilien – entstammen entweder einer Kombination von Kategorien untereinander oder der Kombination zwischen Kategorien und Modi der Sinnlichkeit. Weitere Begriffe a priori sind die Vernunftideen, die mathematischen Begriffe und der ‚Sonderfall' der Reflexionsbegriffe (KrV A 260ff. / B 316ff.). Die nachweisliche Beziehung eines Begriffes auf gegenständliche Strukturen der Erfahrung nennt Kant objektive Realität. Dieser Gegenstandsbezug muss alternativ entweder a priori oder empirisch belegt werden können. Apriorität kann bei Kant deshalb auch die exklusive Eigenschaft eines Begriffsinhaltes bezeichnen, sich von sich aus auf mögliche Gegenstände zu beziehen, wobei sich diese andere Bedeutungsnuance von ‚a priori' z. B. in der systematischen Unterscheidung zwischen metaphysischer und transzendentaler Deduktion der Kategorien zeigt (vgl. KrV B 159). Über ihren genuinen ‚Inhaltsstatus' als Begriffe a priori hinaus weisen deshalb die Kategorien, die mathematischen Begriffe und die Idee der Freiheit zudem einen apriorischen Bezug auf mögliche Gegenstände auf. Der Gegenstandsbezug (die objektive Realität) der Prädikabilien jedoch kann trotz ihres a priori erfassbaren Inhaltes nur empirisch belegt werden (vgl. 4:467ff.; KrV A 848 / B 876). Weitere wichtige Stellen: KrV B XVIII; KrV A 66 / B 90; KrV A 94 / B 126; KrV A 95; KrV A 669 / B 697; KrV A 719f. / B 747f.; 4:267; 4:270; 4:273; 4:275; 4:277ff.; 4:281; 4:294; 4:305; 4:319; 4:373; 4:467ff.; 4:481ff.; 5:174; 9:92ff.; 20:270ff.; 20:317ff.; 20:319ff.

Verwandte Stichworte:
a priori / a posteriori; Begriff, reiner; Idee; Kategorie; Prädikabilien; rein

Philosophische Funktion

1 Kategorien

Der *Inhalt* der Kategorien resultiert aus einer Transformation der Urteilsfunktionen in begriffliche Gehalte. Urteilsfunktionen sind laut Kant Grundelemente der reinen Form des Denkens selbst. Wegen dieses Ursprungs in der *Form* des Denkens sind Kategorien ihrem Inhalt nach reine Begriffe a priori (vgl. z. B. KrV A 50f. / B 75; vgl. Werner Flach, *Das Kategorienkonzept*, z. B. S. 270). Die reine Anschauungsform kann nun nach Kant die Gegenständlichkeit des Gegenstandes der Anschauung nicht abschließend konstituieren. Die erkenntniskonstitutive Bedeutung der Kategorien besteht deshalb nicht nur darin, dass sie Bedingung der Möglichkeit darstellen, einen Gegenstand der empirischen Anschauung zu denken, sondern die Kategorien sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit dafür, dass die empirische Anschauung dem Denken einen Gegenstand *als* Gegenstand zur Bestimmung geben kann (vgl. Konrad Cramer, *Zur systematischen Differenz*, S. 27–58, insbes. S. 27). Damit verfügen die Kategorien über eine apriorische Referenz auf empirische Gegenstände, weil sie diese allererst *als* Gegenstände ermöglichen.

2 Mathematische Begriffe

Der *Inhalt* mathematischer Begriffe wird *konstruktiv* in der reinen Anschauung des Raums (Geometrie) und der reinen Anschauung der Zeit (Algebra/Arithmetik) erzeugt und dargestellt. Bei mathematischen Begriffen bedeutet diese *konstruktive* Darstellung des Begriffsgehaltes im Medium der reinen Anschauung, dass mit dieser ‚reinanschaulichen' Erzeugung des Begriffsinhaltes zugleich

der Gegenstand, der dem Begriff korrespondiert, in der Anschauung a priori dargestellt werden kann. Damit ist nicht nur der Inhalt mathematischer Begriffe apriorischer, reiner Natur, sondern die objektive Realität dieser Begriffe lässt sich zudem a priori ausweisen (vgl. z. B. KrV B 14ff.; KrV A 24 / B 37; KrV A 30f. / B 46f.).

3 Ideen

Auch die theoretischen Vernunftideen entstammen der Formdimension des Denkens und sind deshalb dem Inhalt nach reine Begriffe a priori. Doch sind sie mangels direkten Anschauungsbezuges nicht erfahrungskonstitutiv, sondern haben nur eine regulative Funktion (vgl. z. B. KrV A 338f. / B 396f.). Die Idee der Freiheit und mit ihr die Ideen der reinen praktischen Vernunft (z. B. die Idee der Tugend oder die des Rechts) erlangen allerdings durch das „Factum der reinen [praktischen] Vernunft" (5:47), in welchem sich der unbedingte Anspruch des Sittengesetzes als gültig ausweist, objektive praktische Realität (vgl. 5:49).

4 ‚Begriffe a priori' mit aposteriorischer Gültigkeit

Der Begriffsgehalt der Prädikabilien verdankt sich laut Kant entweder der Kombination reiner Begriffe untereinander oder der Kombinationen zwischen reinen Begriffe und apriorischen „*modis* der […] Sinnlichkeit" (KrV A 82 / B 108). Der kombinatorisch gebildete Begriffsinhalt der Prädikabilien kann dank der Reinheit seiner Bestandteile a priori erfasst werden. Einen apriorischen Gegenstandsbezug wie die Kategorien können Prädikabilien aber nicht aufweisen. Sie formulieren nicht wie die kategorialen Elementarbegriffe den konstitutiven Inbegriff der begrifflichen Bedingungen und Gründe der Möglichkeit *aller* Gegenstände der Erfahrung. Deshalb können Prädikabilien nur apriorische Begriffe *besonderer* Gegenständlichkeit sein. Besondere Gegenständlichkeit kann nach Kant in ihrer Möglichkeit aber prinzipiell nicht in vollständiger Apriorität aus der Form unseres reinen Erkenntnisvermögens begründet werden, sondern bedarf notwendigerweise auch empirischer Wahrnehmung (vgl. Konrad Cramer, *Zur systematischen Differenz*, S. 21–63, z. B. S. 45f. und Peter Plaass, *Kants Theorie der Naturwissenschaft*, z. B. S. 74–110, insbes. S. 83–85).

Weiterführende Literatur

Cramer, Konrad: „Zur systematischen Differenz von Apriorität und Reinheit in Kants Lehre von den synthetischen Urteile a priori", in: Henrich, Dieter / Wagner, Hans (Hg.): Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer, Frankfurt/M.: Klostermann 1966.

Cramer, Konrad: Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1985.

Flach, Werner: „Das Kategorienkonzept der kritischen Philosophie Kants und seine Revision in der Erkenntnislehre des Marburger Neukantianismus", in: Koch, Dietmar / Bort, Klaus (Hg.): Kategorie und Kategorialität. Festschrift für Klaus Hartmann, Würzburg: Königshausen & Neumann 1990.

Plaass, Peter: Kants Theorie der Naturwissenschaft. Eine Untersuchung zur Vorrede von Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft", Göttingen: Vandenhoeck 1965.

Prien, Bernd: Kants Logik der Begriffe. Die Begriffslehre der formalen und transzendentalen Logik Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 2006.

Reinhard Hiltscher

Begriff, empirischer

Empirisch ist ein Begriff, „wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) darin enthalten ist" (KrV A 50 / B 74; vgl. 20:274). Weitere wichtige Stellen: KrV A 50 / B 74; KrV A 84f. / B 116f.; KrV A 320 / B 377; KrV A 727 / B 755; KrV B 756; 9:92 Anm.; 9:93; 20:274.

Verwandte Stichworte

Begriff; Definition; empirisch

Philosophische Funktion

In Hinsicht auf ihre Materie sind empirische Begriffe der Gattung nach gegebene (*conceptus dati*) und nicht gemachte Begriffe (*conceptus factitii*) – seiner Form nach allerdings ist jeder Begriff gemacht. Gegebene Begriffe werden hinsichtlich des Ursprungs ihres Inhalts weiter in → a priori und → a posteriori gegebene eingeteilt (vgl. 9:93). Die Kennzeichnung von Begriffen als rein oder empirisch charakterisiert den → Inhalt als solchen

und nicht seinen Ursprung: empirisch sind Vorstellungen, denen Empfindungen „beigemischt" sind, rein sind Vorstellungen, die davon frei sind (vgl. KrV A 50 / B 74). Empfindung ist eine Vorstellung, die aus der Affektion des Subjekts durch den Gegenstand entsteht und „die sich lediglich auf das Subject, als die Modification seines Zustandes bezieht" (KrV A 320 / B 376). „Alle *empirisch* oder *a posteriori* gegebenen Begriffe heißen *Erfahrungsbegriffe*" (9:93).

Zu den Akten der Bildung empirischer Begriffe heißt es: „Zu jedem empirischen Begriffe gehören nämlich drey Handlungen des selbstthätigen Erkenntnißvermögens: 1. die *Auffassung* (*apprehensio*) des Mannigfaltigen der Anschauung 2. die *Zusammenfassung* d. i. die synthetische Einheit des Bewußtseins dieses Mannigfaltigen in dem Begriffe eines Objects (*apperceptio comprehensiva*) 3. die *Darstellung* (*exhibitio*) des diesem Begriff correspondirenden Gegenstandes in der Anschauung. Zu der ersten Handlung wird Einbildungskraft, zur zweyten Verstand, zur dritten Urtheilskraft erfordert, welche, wenn es um einen empirischen Begriff zu thun ist, bestimmende Urtheilskraft seyn würde" (20:220; vgl. 9:92 Anm.).

Hinsichtlich des Nachweises der Rechtmäßigkeit ihres Gebrauchs zur Erkenntnis von Gegenständen genügt bei empirischen Begriffen eine empirische Deduktion, „welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Factum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen" (KrV A 85 / B 117).

Empirische Begriffe sind nicht definierbar, sondern nur explizierbar: „*Definiren* soll, wie es der Ausdruck selbst giebt, eigentlich nur so viel bedeuten, als den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen. Nach einer solchen Forderung kann ein *empirischer* Begriff gar nicht definirt, sondern nur *explicirt* werden" (KrV A 727 / B 755). Die zur Explikation des empirischen Begriffs dienende Analyse seines Inhalts bringt es indessen nur zur Verdeutlichung der zufällig gedachten Merkmale. Um den Begriff der Sache, d. h. die dem durch ihn bezeichneten Gegenstand zukommenden Merkmale zu erhalten, bedarf es der Erfahrung bzw. des Experiments, wodurch Urteile über diese Sache als wahr auszuweisen sind, aus denen ein in seiner objektiven Realität erwiesener Begriff hervorgeht (vgl. KrV A 728 / B 756).

Weiterführende Literatur

Rott, Hans: Vom Fließen theoretischer Begriffe. Begriffliches Wissen und theoretischer Wandel, in: Kant-Studien 95, 2004, 29–52.

Marion Heinz

Begriff, reiner

Reine Begriffe sind solche, „in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird" (KrV A 20 / B 34), d. h. deren Inhalt nicht auf Erfahrung und insbesondere nicht auf sinnliche Empfindung zurückgeht. Weitere wichtige Stellen: KrV A XX; KrV A 4 / B 8; KrV A 64 / B 89; KrV A 140 / B 180; KrV A 320 / B 377; KrV A 334 / B 391.

Verwandte Stichworte

a priori / a posteriori; Begriff a priori; Erkenntnis, synthetische a priori

Philosophische Funktion

Die wichtigsten Typen von reinen Begriffen sind für Kant die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien), die Vernunftideen sowie die mathematischen Begriffe. ‚Rein' bezeichnet den von ‚Empfindungen' nicht bedingten Ursprung einer Vorstellung in der Form unseres Erkenntnisvermögens. Die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) und die Vernunftideen haben diesen Ursprung in der reinen Form des Denkens selbst – die mathematischen Begriffe setzen für ihre Möglichkeit insbesondere (auch) die Ursprungsquelle einer reinen Form der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) voraus. Die eng mit dem Begriff der Reinheit zusammenhängende Charakterisierung des Inhaltes eines reinen Begriffes als ‚a priori' artikuliert den Umstand, dass dieser Inhalt kraft seines reinen Ursprungs in der Form des Erkenntnisvermögens unabhängig von sinnlicher Erfahrung (= a priori) erfasst (gebildet) und gewusst werden kann.

Reinhard Hiltscher

Begriff, transzendentaler

Kant verwendet ‚transzendentaler Begriff' in zwei Bedeutungen: Transzendentale Begriffe sind erstens diejenigen reinen Begriffe des Verstandes, die

nötig sind, um eine vollständige →transzendentale Untersuchung der Möglichkeit von Erkenntnis durchzuführen. Sie bilden allgemeine formale Bedingungen der Erfahrung bzw. Vorgaben der Verstandestätigkeit in der Erfahrungserkenntnis. Transzendentale Begriffe sind zweitens Begriffe, welche zur Suche nach Erkenntnis durch reine Vernunft jenseits der durch die transzendentale Untersuchung vorgegebenen Grenzen verleiten. Wichtige Stellen: KrV A 30 / B 45; KrV A 299 / B 356; KrV A 320 / B 377; KrV A 322 / B 380; KrV A 334f. / B 391f.; KrV A 341 / B 399; KrV A 408f. / B 435f.; KrV A 719–722 / B 747–750; KrV A 725f. / B 753f.

Verwandte Stichworte
Idee; transzendental; Erörterung; Begriff

Philosophische Funktion
Ein Begriff ist eine Vorstellung, die sich durch ein Merkmal, das mehreren Gegenständen gemeinsam sein kann, auf Gegenstände bezieht (vgl. KrV A 320 / B 377, vgl. Rosefeldt, *Ich*, S. 16–19). Ein transzendentaler Begriff ist ein →reiner Begriff, der im Verstand seinen Ursprung hat und eine Rolle als transzendentale Bedingung der Erkenntnis spielt, indem er auf einen möglichen Gegenstand der Erfahrung bezogen wird. Transzendentale Begriffe des Verstandes sind insbesondere die Kategorien, es gibt aber auch transzendentale Begriffe von ‚Kraft' (vgl. KrV A 722 / B 750) oder ‚Erscheinungen im Raume' (vgl. KrV A 30 / B 45). Ausgehend von einem transzendentalen Begriff kann in einer transzendentalen Untersuchung gezeigt werden, was er a priori zur Erkenntnis von Gegenständen beiträgt. Ein transzendentaler Begriff ist dasjenige, was in einer transzendentalen Erörterung analysiert wird.

Transzendentale Begriffe sind von empirischen zu unterscheiden, die aus der Erfahrung abgeleitet werden (vgl. KrV A 30 / B 45). Sie sind auch von anderen →Begriffen a priori abzugrenzen. Logische Begriffe abstrahieren vom Inhalt der Erkenntnis, d. h. ihrer Beziehung auf ein Objekt (vgl. KrV A 55 / B 79). Sie dienen oft als Leitfaden zur Findung transzendentaler Begriffe (vgl. KrV A 299 / B 356). Transzendentale Begriffe sind auch von mathematischen abzugrenzen. Diese können in einer Anschauung a priori konstruiert werden. Transzendentale Begriffe bilden nur Regeln einer →Synthesis empirischer Anschauungen. Sie sind Schemata zugeordnet, können aber nicht konstruiert werden. Ihr legitimer Gebrauch ist auf mögliche Erfahrung beschränkt (vgl. KrV A 719–722 / B 747–750).

Transzendentale Begriffe der Vernunft sind eigentlich vom Verstand hervorgebracht, werden aber durch die Vernunft von ihrer Einschränkung auf den empirischen Gebrauch befreit (vgl. KrV A 408f. / B 435f.). Ein transzendentaler Begriff der Vernunft ist eine Vernunftidee (vgl. KrV A 322 / B 380). Diese bildet eine regulative Vorgabe a priori der Verstandestätigkeit (vgl. KrV A 334f. / B 391f.; KrV A 341 / B 399). Reine Begriffe der Vernunft können jedoch auch insofern transzendental genannt werden, als die Neigung besteht, mit ihrer Hilfe reine Vernunfterkenntnisse jenseits der durch die transzendentale Untersuchung gesetzten Grenzen der Erkenntnis zu suchen, z. B. in einer spekulativen Theologie (vgl. KrV A 631 / B 659; KrV A 725f. / B 753f.).

Weiterführende Literatur
Aquila, Richard A.: „Kant's Theory of Concepts", Kant-Studien 65, 1974, 1–19.
Rosefeldt, Tobias: Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffs von sich selbst, Berlin: Philo 2001.
Stuhlmann-Laeisz, Rainer: Kants Logik, Berlin u. a.: de Gruyter 1976.

Daniel Dohrn

Begriffsinhalt/ Begriffsumfang

Der Umfang eines Begriffs „geht auf die Menge der Dinge, die unter dem Begriff enthalten sind", während wir beim Inhalt eines Begriffs „auf die Menge der Vorstellungen sehen, die in dem Begriffe selber enthalten sind" (24:911). Weitere wichtige Stellen: KrV B 39f.; KrV A 69 / B 94; 9:91f.; 24:569; 24:655.

Verwandte Stichworte
Koordination/Subordination von Begriffen; Begriff

Philosophische Funktion
In der →*Transzendentalen Ästhetik* der zweiten Auflage der *KrV* führt Kant den Unterschied zwi-

schen Umfang und Inhalt eines Begriffs an, um den Unterschied zwischen einem Begriff und einer →Anschauung zu erklären. Kant argumentiert, dass der →Raum nicht ein Begriff, sondern eine Anschauung sei, weil ein Begriff zwar „eine[.] unendliche Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen […] *unter sich*", aber nicht „*in sich*" enthalten könne – im Gegensatz zur Anschauung des Raums (KrV B 39f.). Generell spielt die Unterscheidung zwischen Begriffsumfang und -inhalt eine wichtige Rolle in Kants Analyse des →Urteils. Kant sagt, man gelange zur Erkenntnis eines Gegenstandes, indem man Vorstellungen „unter" einen Begriff bringt, d. h., indem man *urteilt* (KrV A 69 / B 94). Darüber hinaus werden →analytische und synthetische Urteile danach unterschieden, ob das Prädikat im Subjektbegriff „enthalten ist" oder nicht (KrV A 6 / B 10).

Seung-Kee Lee
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Beharrlichkeit

Beharrlichkeit – auch *perduratio* oder *stabilitas* (vgl. 28:564) – ist die Existenz über eine Zeitspanne hinweg: „*[B]eharrlich* aber ist das, was eine Zeit hindurch existirt, d. i. dauret [sic]" (4:485). Beharrlichkeit ist eine Zeitbestimmung und das →Schema der →Kategorie der →Substanz. In einem alltagssprachlichen Sinn verwendet Kant den Begriff der Beharrlichkeit auch im Sinn von Beständigkeit oder Festigkeit (in Grundsätzen etc.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 144 / B 183; KrV A 177 / B 219; KrV A 182–189 / B 224–232; KrV B 291; 4:541–543.

Verwandte Stichworte

Substanz; Zeitbestimmung; Idealismus, Widerlegung des

Philosophische Funktion

Beharrlichkeit ist das Schema der Substanz: „Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben, als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andere wechselt" (KrV A 144 / B 183). Als Schema ermöglicht Beharrlichkeit die Anwendung der Kategorie der Substanz auf Erscheinungen. Beharrlichkeit ist dabei, neben →Zeitfolge und Zugleichsein, eine Zeitbestimmung der „*Zeitordnung*" (KrV A 145 / B 184f.; vgl. KrV A 144 / B 183; KrV A 177 / B 219). Doch obwohl Beharrlichkeit eine Zeitbestimmung ist, könne nur etwas im →Raum beharrlich sein (vgl. KrV B 291; KrV A 381). Die Seele habe nichts Beharrliches, weil ihre Teile nicht außerhalb einander seien (vgl. KrV B 413ff.; 4:542). Daher könne es in der Erscheinung nur körperliche Substanzen, aber keine seelischen geben (vgl. KrV A 381).

Kant beweist die Beharrlichkeit der (materiellen) Substanz in der Ersten →Analogie der →Erfahrung (vgl. KrV A 182–189 / B 224–232). Der Beweis beruht darauf, dass die Beharrlichkeit der Substanzen zur Einheit der Zeit erforderlich sei. Denn die Zeit könne selber nicht wahrgenommen werden, daher bedürfe es etwas Beharrliches, woran alle →Bestimmungen wechseln. In der Forschungsliteratur wird der Beweis in der Regel kritisch gesehen (→Substanz). In den *MAN* identifiziert Kant das Beharrliche der Substanz mit der Materie (vgl. 4:541).

Die Beharrlichkeit der materiellen Substanz spielt eine wichtige Rolle in Kants →Widerlegung des Idealismus (in der Version der zweiten Auflage der *Kritik*, vgl. KrV B 274–279; zudem KrV B XXXIX–XLI; *Refl.* 5653, 18:306ff.; *Refl.* 6316, 18:621ff.). Damit wir Vorstellungen haben können, müsse es etwas Beharrliches in ihnen geben, da sonst laut der Ersten Analogie die Einheit der Zeit unmöglich sei. Doch dieses Beharrliche könne nur, ebenfalls nach der Ersten Analogie, in äußeren Vorstellungen liegen. Da äußere Vorstellungen nur Wirkungen von äußeren Gegenständen sein könnten, beweise dies das Dasein von Gegenständen außer mir. Allerdings ist die genaue Interpretation des Beweises umstritten.

Weiterführende Literatur

Hahmann, Andree: Kritische Metaphysik der Substanz – Kant im Widerspruch zu Leibniz, Berlin u. a.: de Gruyter 2009.

Van Cleve, James: Problems from Kant, New York: Oxford University Press 1999.

Michael Oberst

Beispiel

Im Allgemeinen hat der Ausdruck ‚Beispiel' bei Kant die übliche Bedeutung: Beispiele dienen da-

zu, „zur Verständlichkeit eines Ausdrucks“ (6:479 Anm.) etwas Begrifflich-Abstraktes anhand von Anschaulich-Konkretem darzustellen: „ein Beispiel ist nur das Besondere (concretum), als unter dem Allgemeinen [stehend]“ (6:479 Anm.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 134 / B 173f.; KrV A 283 / B 339 Anm.

Verwandte Stichworte
Exempel; Symbol, symbolisch; Probierstein

Philosophische Funktion
Der „ein[z]ige und große Nutzen der Beispiele“ liegt Kant zufolge darin, „daß sie die Urtheilskraft schärfen“ (KrV A 134 / B 173). Da sie jedoch den Verstand oft daran hindern, „Regeln im Allgemeinen […] einzusehen“ (KrV A 134 / B 173), sind sie zugleich „der Gängelwagen der Urtheilskraft, welchen derjenige, dem es am natürlichen Talent derselben mangelt, niemals entbehren kann“ (KrV A 134 / B 174).

Beispiele sind etwas rein Empirisches, Sensibles: „Aber es kann kein Beispiel woher anders, als aus der Erfahrung genommen werden“ (KrV A 283 / B 339 Anm.). Es kann also kein Beispiel von Freiheit geben, da dies ein nicht-empirischer → Vernunftbegriff ist (vgl. 4:459; 5:343; 6:221). Ebenso wenig kann ein Beispiel für moralisch-gute (oder –böse) Handlungen gegeben werden (vgl. 4:407f.; 6:479f.). Zentrale Ausdrücke der kantischen Philosophie können demnach durch Beispiele nicht veranschaulicht werden. Wohl deshalb grenzt Kant terminologisch Beispiel von Exempel ab, das im Sinne von *Vorbild* oder *Muster* etwas Normatives impliziert und sonach Intelligibles in sich enthält. Zur Versinnlichung von Freiheit und Ähnlichem dient auch ein → Symbol (vgl. 5:351f.; vgl. dazu Recki, *Ästhetik der Sitten*, S. 256ff. u. 306ff.).

Cord Friebe

Beispiel, moralisches

Das moralische Beispiel, das das gute Verhalten eines Menschen bietet, beweist „durch die That“ das moralische Gesetz (vgl. 5:77). Weitere wichtige Stellen: 4:408; 5:77–81; 5:90–92; 5:154–163; 6:479f. Anm.

Verwandte Stichworte
Exempel; Ideal; Urbild/Nachbild; Bildung, moralische

Philosophische Funktion
Das moralische Beispiel dient dazu, das moralische Gesetz anschaulich zu machen. Beispiele können allerdings nicht als Grundlage zur Festsetzung moralischer Prinzipien dienen. Dies gilt auch für den „Heiligen des Evangelii“, Jesus Christus (4:408). Jedes Beispiel „muß selbst zuvor nach Principien der Moralität beurtheilt werden, ob es auch würdig sei, zum ursprünglichen Beispiele, d. i. zum Muster, zu dienen, keineswegs aber kann es den Begriff derselben zu oberst an die Hand geben“ (4:408). In *MS* unterscheidet Kant zwischen Beispiel und Exempel: „Das Exempel ist ein besonderer Fall von einer *praktischen* Regel, sofern diese die Thunlichkeit oder Unthunlichkeit einer Handlung vorstellt. Hingegen ein Beispiel ist nur das Besondere (concretum), als unter dem Allgemeinen nach Begriffen (abstractum) enthalten vorgestellt, und blos theoretische Darstellung eines Begriffs“ (6:479f. Anm.).

Piero Giordanetti / Red.

Bejahung

→ Verneinung; → Realität

Beleidigung

Beleidigung ist „die äußere Bezeigung der Geringschätzung“ (6:463). Als eine „das Recht eines Menschen kränkende That“ ist sie ein mit → Strafe zu vergeltendes Verbrechen (6:460). Eine Beleidigung kann im Beleidigten → Zorn und → Scham verursachen (vgl. 7:260). Kant erläutert den Begriff der Beleidigung aus ethischer und rechtlicher Perspektive. Weitere wichtige Stellen: 2:212; 2:224; 6:296; 6:301; 6:332; 6:346; 6:348; 6:460f.; 6:463; 6:465; 7:127; 7:211; 7:260f.; 9:461.

Verwandte Stichworte
Rache; Strafe; Ehre; Hass; Verachtung

Philosophische Funktion
Die Ahndung von Beleidigungen obliegt einem von dem Beleidigten „unterschiedenen Gerichtshof[], der den Gesetzen eines *Oberen* über Alle, die

demselben unterworfen sind, Effect giebt“ (6:460). In der Ethik werden Menschen „in einem rechtlichen Zustande, aber *nach bloßen Vernunftgesetzen* (nicht nach bürgerlichen)“ betrachtet (6:460). Die Befugnis zur Ahndung erlittener Beleidigungen durch entsprechende → Strafen kommt daher nur Gott als dem obersten moralischen Gesetzgeber zu (vgl. 6:460).

Insofern das reine Rechtsverhältnis sich nicht aus der Erfahrung herleitet, sondern ein intellektuelles Verhältnis bezeichnet, wird darin von kontingenten Faktoren wie dem zeitlichen abstrahiert (vgl. 6:296). Üble Nachrede ist daher selbst dann als strafbare Beleidigung zu werten, wenn sie nach dem Tode des Betroffenen geübt wird (vgl. 6:296). Die Bestrafung obliegt aus dem genannten Grunde allerdings auch hier keinem bürgerlich-rechtlichen „Criminalgericht“ (6:296 Anm.). Sie ist vielmehr eine Funktion der öffentlichen Meinung, welche dem Täter „nach dem Recht der Wiedervergeltung“ denselben „Verlust der Ehre“ zufügt, den er einem Anderen zugefügt hat (6:296 Anm.).

Carola Freiin von Villiez

Belohnung

Belohnung (*praemium*) ist der „*rechtliche* Effect […] einer verdienstlichen That“, „(vorausgesetzt daß sie, im Gesetz verheißen, die Bewegursache war)“ (6:227). Ihr Gegensatz ist die → Strafe (vgl. 2:184). Weitere wichtige Stellen: 2:105; 2:184; 6:79; 6:126; 6:161f.; 6:391; 6:406; 6:440; 6:489; 8:339; 9:480; 9:482; 9:485.

Verwandte Stichworte

Verdienst, verdienstlich; Tugend; Glück, Glückseligkeit; Güte, Gütigkeit

Philosophische Funktion

Kant erörtert den Status von Belohnung als Triebfeder auch aus ethischer Sicht. Hier ist die Aussicht auf Belohnung keine zulässige Bewegursache. Denn Tugend ist, auch wenn sie „hin und wieder verdienstlich heißen und einer Belohnung würdig sein kann“ (6:406), grundsätzlich als selbstentlohnend anzusehen (vgl. 6:406). Die Erfüllung von weiten Tugendpflichten kann allerdings zu einer „ethischen *Belohnung*“ durch ein Gefühl der „moralischen Lust“ führen (6:391). Die christliche Lehre muss entsprechend ausgelegt werden: „der Lehrer des Evangeliums, wenn er von der Belohnung in der künftigen Welt spricht“, wollte „sie dadurch nicht zur Triebfeder der Handlungen, sondern nur (als seelenerhebende Vorstellung der Vollendung der göttlichen Güte und Weisheit in Führung des menschlichen Geschlechts) zum Object der reinsten Verehrung und des größten moralischen Wohlgefallens für eine die Bestimmung des Menschen im Ganzen beurtheilende Vernunft […] machen“ (6:162; vgl. 8:339). Im moralischen Verhältnis zwischen einem Wesen, „was lauter Rechte und keine Pflichten gegen das andere hat (Gott)“ (6:488) und den Menschen ist Belohnung eine Funktion von „Liebe und Wohlthätigkeit“ (6:489). Insofern die Letzteren „lauter Pflichten und keine Rechte“ gegen Gott haben, wäre es „ein Widerspruch“ von einer belohnenden → Gerechtigkeit „Gottes gegen Menschen“ zu reden (6:489).

Carola Freiin von Villiez

Beloselsky [Belozerskaya], Alexander [Alexandrovitch] Fürst von

Russ. Dichter, Philosoph und Musiker (1757–1809); Diplomat in Dresden, später Turin, Verfasser der von Kant beeinflussten *Dianyologie*, die 1790 auf Französisch und 1791 als *Gemälde des Verstandes* auf Deutsch erschien. In diesem Werk unterscheidet Beloselsky verschiedene *Tätigkeitskreise* [*cercles d'activité*] des allgemeinen Verstandes [*l'intelligence universelle*]: Die Sphäre der Dummheit [*sphère de betise*], der Einfachheit oder des Urteils [*sphère de simplicité ou de jugement*], der Vernunft [*sphère de raison*], des Scharfsinns oder der Transzendenz [*sphère de perspicacité ou de transcendence*], sowie des Geistes [*sphère d'Esprit*]. Ein Exemplar des Buches sandte Beloselsky im Sommer 1791 an Kant. Der Entwurf von Kants Antwort aus dem Sommer 1792 ist erhalten geblieben. Kants beschreibt den Stellenwert des Werks wie folgt: „Es war […] Ew: Erl. aufbehalten jene metaphysische Gränzbestimmung der menschlichen Erkentnisvermögen womit ich mich seit einigen Jahren beschäftigt habe der menschlichen Vernunft in ihrer reinen Speculat[ion] auch auf einer andere nämlich Anthropologischen Seite

zu bewerkstelligen“ (11:344). Er zieht die Einteilung Beloselskys anhand seiner eigenen Einteilung der →Erkenntnisvermögen nach und lobt besonders Beloselskys Einsicht in das Verhältnis von →Verstand und →Urteilskraft: „Mit Recht haben Sie Verstand l’intelligence und Urtheilkraft ob sie zwar ganz verschiedene Vermögen sind in eine Sphäre zusammen gezogen weil die Urtheilskraft nichts weiter ist als das Vermögen seinen Verstand in *concreto* zu beweisen und die Urtheilskraft nicht neue Erkentnisse schafft sondern nur wie die Vorhandenen anzuwenden sind unterscheidet“ (11:346).

Weiterführende Literatur

Warda, Arthur: „Zwei Briefentwürfe Kants“, in: Altpreußische Monatsschrift 37, hg. von Rudolf Reicke und Ernst Wichert, Königsberg: Thomas & Oppermann 1900, 306–331, insbes. 316–331.

Tobias Audersch

Bendavid, Lazarus

Dt.-jüd. Mathematiker, Philosoph und Pädagoge (1762–1832); Bendavid war neben I. Euchel, M. Herz, S. Ascher und anderen, ein *Maskil* (Vertreter der jüdischen Aufklärung – der Haskala) in der zweiten Generation nach →Moses Mendelssohn. Er war ein Anhänger der kantischen Lehre und einer der ersten bedeutenden Kantkommentatoren. Ab 1795 veröffentlichte er seine seit 1791 in Wien gehaltenen, privaten Vorlesungen über einige Lehrstücke der kantischen Philosophie (vgl. Bendavid, *Vorlesungen über die KrV*, *Vorlesungen über die KpV*, *Vorlesungen über die KU*, *Vorlesungen über die MAN*).

Kant nannte den jüdischen Aufklärer „eine[n] sehr guten Kopf[] dieser Nation“ (7:53). Insbesondere hielt er „den Gedanken […], *Bendavid’s*, die Religion *Jesu* (vermuthlich mit ihrem Vehikel, dem *Evangelium*) öffentlich anzunehmen, nicht allein für sehr glücklich, sondern auch für den einzigen Vorschlag […], dessen Ausführung dieses Volk, auch ohne sich mit andern in Glaubenssachen zu vermischen, bald als ein gelehrtes, wohlgesittetes und aller Rechte des bürgerlichen Zustandes fähiges Volk, dessen Glaube auch von der Regierung sanctionirt werden könnte, bemerklich machen würde“ (7:53). Bendavid hatte in *Etwas zur Charackteristick der Juden* seine Glaubensgenossen aufgefordert, bestimmte Zeremonialgesetze, die die eigentliche Religion verhüllen, zugunsten einer natürlichen und zivilen Religion der Nächstenliebe abzuschaffen, die allerdings den Glauben an die christlichen Mysterien ausschloss, den ihm Kant vindizieren wollte.

Weiterführende Literatur

Schulte, Christoph: Die jüdische Aufklärung. Philosophie. Religion. Geschichte, Teil II, Abs. 6; Teil VI, Abs. 5, München: C. H. Beck 2002.

Sebastian Wengler

Beobachtung

Beobachtung ist „Erfahrung […], welche methodisch angestellt wird“ (5:376). Für Kant sind „Experiment und Beobachtung“ der „einzige[] Weg der Naturforschung, [durch] die die Eigenschaften des Objects äußeren Sinnen kenntlich werden“ (12:42). Beim „Studium der Natur“ müssen wir uns daher an das halten, „was wir unserer Beobachtung oder den Experimenten […] unterwerfen können“ (5:384). Diejenigen „Kräfte der Natur“, denen wir nicht „durch Beobachtung […] weit genug nachspüren [können]“, „bleiben für uns unerforschlich“ (KrV A 613 / B 641). Soll also eine Behauptung über die →Natur nicht eine „bloße Meinungssache“, sondern eine „*Thatsache[]*“ heißen, muss es „in irgend einer Beobachtung, oder Experimente[n] dargestellt werden [können]“ (5:467). Kant unterscheidet vier „Stufen des *Empirischen*“. Dabei macht die Beobachtung nach der Wahrnehmung die zweite Stufe aus: „*Warnehmung* (animadversio), *Beobachtung* (observatio), *Experiment*, *Erfahrung* (Experientia doctrinalis)“ (21:90). Weitere wichtige Stellen: 1:252; 2:404; 5:263; 8:91; 8:161; 8:317; 9:32; 10:145f.; 22:321; 28:288.

Verwandte Stichworte

Experiment; Induktion; Erfahrung; Natur

Philosophische Funktion

Mit dem Prinzip „observatio et experimentum“ (22:321) knüpft Kant explizit an →Francis Bacon an, der „auf die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der *Beobachtungen* und *Versuche* zur Entdeckung der Wahrheit aufmerksam [gemacht hat]“ (9:32). Dieses Prinzip ist für Kant Ausdruck seines

Zeitalters, des „Zeitalter[s] der Kritik“ (9:33). Es verwandelt „schwankende Meynungen“ in Wissen, macht den „(wissenschaftlichen) Character“ dieses Zeitalters aus und „übertrifft“ darin alle vergangenen (28:288). Dennoch weiß Kant, dass Erkenntnis, die auf Beobachtung beruht, „keine Nothwendigkeit [zukommt]“ (2:404). Um „die ersten Gründe der Möglichkeit“ einer Sache einzusehen, ist Beobachtung also nicht geeignet. Beobachtung verhilft uns vielmehr dazu, „Phänomena u. ihre Gesetze“ ausfindig zu machen (10:145). Demgemäß will Kant bereits in den 70er Jahren eine empirische (und nicht etwa transzendentale) → Anthropologie als → Klugheitslehre etablieren und spricht ihr den Status einer „Beobachtungslehre“ zu (10:146).

Wer wahre und informative Beobachtungen machen will, muss sich an folgende vier Richtlinien halten: 1. „Es liegt gar viel daran, den Begriff, welchen man durch Beobachtung aufklären will, vorher selbst wohl bestimmt zu haben, ehe man seinetwegen die Erfahrung befragt; denn man findet in ihr, was man bedarf, nur alsdann, wenn man vorher weiß, wornach man suchen soll“ (8:91). 2. Beobachtung muss durch ein Prinzip geleitet sein, denn „durch bloßes empirisches Herumtappen ohne ein leitendes Princip, wornach man zu suchen habe, [würde] nichts Zweckmäßiges jemals […] gefunden werden“ (8:161). 3. Um „Schein-Beobachtung“ (8:317), also *Täuschungen* zu vermeiden, muss der räumliche und zeitliche „Abstand von dem Orte der Beobachtung“ (1:252) möglichst kurz gehalten werden. Schließlich muss 4., damit die Beobachtung als Beweis anerkannt wird, „der Beweisgrund […] nicht bloß ein subjectiver (ästhetischer) Bestimmungsgrund des Beifalls (bloßer Schein), sondern objectiv-gültig [sein]“ (5:461).

Jochen Bojanowski

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen

Der Text erschien 1764 bei → Johann Jacob Kanter in Königsberg. Es folgten 1766 eine zweite, wieder bei Kanter, und 1771 eine dritte Auflage bei Hartknoch in Riga (→ Hartknoch, Johann Friedrich (Vater und Sohn)). Die Ausgaben nach der ersten wurden wahrscheinlich von Kant nicht mehr betreut und enthalten keine Textverbesserungen. Aktuelle editorisch zuverlässige Textausgabe: Hg. von Paul Menzer in 2:205–302.

Mit den *Beobachtungen* positioniert sich Kant in der ästhetischen und anthropologischen Debatte seiner Zeit, wobei er schon im Titel nicht zuletzt an Edmund Burkes *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757) erinnert. Im Unterschied zu Burke beansprucht Kant nicht, eine philosophische Untersuchung im engeren Sinn, sondern Ausführungen darzustellen, die mehr von dem „Auge[n] eines Beobachters als des Philosophen“ (2:207) kommen. Gegenstand der Abhandlung ist dann nicht der Ursprung der Vorstellungen vom → Schönen und → Erhabenen, sondern die Rolle, welche die damit zusammenhängenden Gefühle im menschlichen Leben spielen, wie sie am Individuum und in der Gesellschaft beobachtet werden kann.

Kants zahlreiche Notizen im eigenen durchschossenem, seit 1945 verschollenen Handexemplar der *Beobachtungen* bilden einen Text für sich. Sie wurden zunächst 1842, nur partiell von Friedrich Wilhelm Schubert, dann 1942 als *Bemerkungen* von Gerhard Lehmann herausgegeben (vgl. 20:1–192). Seit 1991 liegt hierzu eine kritische Edition von Marie Rischmüller vor (vgl. *Bemerkungen*), die zahlreiche Textveränderungen enthält (zum Zustand der Editionen siehe auch Delfosse/Hinske, *Einleitung*, S. XXIII–XV). Die Bedeutung dieser Notizen reicht aber weit über die Verbindung mit dem Primärtext hinaus. Die *Bemerkungen* enthalten vor allem zahlreiche weiterführende Überlegungen, die ein viel breiteres Themenspektrum betreffen als die Beobachtungen (vgl. Shell/Velkley, *Critical Guide*; Schwaiger, *Imperative*).

Inhalt der Schrift

In der vierteiligen Schrift will Kant die „verschiedene[n] Empfindungen des Vergnügens oder des Verdrusses […] nicht so sehr auf [die] Beschaffenheit der äußeren Dinge, die sie erregen, als auf dem jedem Menschen eigenen Gefühle“ (2:207) gründen. Das Gefühl, dem Kant Aufmerksamkeit schenkt, unterscheidet sich nicht nur von dem bloß sinnlichen, „welches [die Menschen] fähig macht Vergnügen nach ihrer Art zu genießen“ (2:208), sondern auch von dem intellektuellen,

denn „[d]iese Empfindung ist gar zu fein, als daß sie in gegenwärtigen Entwurf gehören sollte, welcher nur das sinnliche Gefühl berühren wird, dessen auch gemeinere Seelen fähig sind“ (2:208). Das „Gefühl von feinerer Art“, das Kant in seiner Schrift untersucht, „ist vornehmlich zwiefacher Art: das Gefühl des *Erhabenen* und des *Schönen*“ (2:208).

Der Unterschied zwischen Schönen und Erhabenen wird im kurzen ersten Abschnitt nicht durch Definitionen, sondern vorwiegend durch Beispiele dargestellt, wie es in einer einfachen Sammlung von Beobachtungen angemessen ist. „Die Rührung von beiden ist angenehm, aber auf sehr verschiedene Weise“ (2:208). In beiden Fällen handelt es sich zwar um ein ästhetisches Wohlgefallen, die Wirkung des Erhabenen ist aber nicht ‚rein‘ angenehm, sondern von anderen Gefühlen „begleitet“ (2:209). Kant spricht zunächst noch generell vom „Wohlgefallen, aber mit Grausen“ (2:208). Solches Grausen ist allerdings nur mit einer der drei Arten des Erhabenen, nämlich mit dem „*Schreckhaft-Erhabene[n]*“ verbunden. Das „*Edle*“ ist dagegen von „ruhiger Bewunderung“, das „*Prächtige*“ „mit einer über einen erhabenen Plan verbreiteten Schönheit begleitet“ (2:209). Kant geht es aber eher darum, den allgemeinen Unterschied zwischen Erhabenem und Schönem anschaulich auszudrücken: „Das Erhabene *rührt*, das Schöne *reizt*“ (2:209); „Das Erhabene muß jederzeit groß, das Schöne kann auch klein sein. Das Erhabene muß einfältig, das Schöne kann geputzt und geziert sein“ (2:210).

Die Charakterzüge und „Eigenschaften des Erhabenen und Schönen am Menschen überhaupt“ sind Gegenstand des zweiten Abschnittes. Zuerst zeigen allgemeine Bemerkungen – „Verstand ist erhaben, Witz ist schön. Kühnheit ist erhaben und groß, List ist klein, aber schön“ (2:211) –, wie die Begriffe vom Schönen und Erhabenen auf den Menschen angewandt werden können. Es folgen dann weitere Anmerkungen zum gesellschaftlichen Leben, über „Unterredung in einer Gesellschaft“, „*Freundschaft*“, „*Geschlechterliebe*“ (2:211), „*Trauerspiel*“ und „*Lustspiel[]*“, „Liebe“ und auch über einige Laster wie „Zorn“, „Rache“, „Verwegenheit“ und „Coquetterie“ (2:212), die ihrerseits schön oder erhaben sein können. Daran anknüpfend stellt Kant Bemerkungen zur „Gestalt der Personen“ (2:213) vor, ferner zu sozialen Kontexten und „äußerlichen Glücksumständen“ und letztlich Untersuchungen zu verschiedenen „Abartungen“ der „rühmliche[n] Eigenschaften“ „[i]n der menschlichen Natur“ (2:213).

Die darauf folgenden, eher moralphilosophischen Überlegungen greifen den Faden der „tugendhaften Regungen“ (2:208) des ersten Abschnittes wieder auf: „In moralischen Eigenschaften ist wahre Tugend allein erhaben“ (2:215), d. h. „*ächte Tugend*“ (2:218; →Tugend). Sie unterscheidet sich zum einen vom „*Tugendschimmer*“, der aus dem „Gefühl für Ehre“ entspringt, dessen Handlungen aber „nicht im mindesten tugendhaft“ (2:218) sind, zum anderen von den bloß „*adoptirte[n] Tugenden*“ (2:217), „die liebenswürdig und schön sind und, in so fern sie mit der Tugend harmoniren, auch als edel angesehen werden, ob sie gleich eigentlich nicht zur tugendhaften Gesinnung gezählt werden können“ (2:215). Damit wendet sich Kant gegen die bloß zufällig tugendkonformen Gemütsverfassungen „*Mitleiden[]*“ (2:215) und „*Gefälligkeit*“ (2:216). Kant kommt damit zu dem Schluss, dass „wahre Tugend nur auf Grundsätze gepfropft werden [kann], welche, je allgemeiner sie sind, desto erhabener und edler“ (2:217) sind. „Diese Grundsätze sind nicht speculativische Regeln, sondern das Bewußtsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt“, nämlich „das *Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur*“ (2:217).

Kant stellt dann die „nähere[] Verwandtschaft“ (2:218f.) der „Gemüthsarten der Menschen“, die von jeweils einer der Gefühlsarten beherrscht sind, zu den „gewöhnlichermaßen eingetheilten Temperamente[n]“ heraus (2:218; →Temperament). „Der, dessen Gefühl ins *Melancholische* einschlägt […], hat vorzüglich ein *Gefühl für das Erhabene*“ (2:220). „Die ächte Tugend […] aus Grundsätzen hat“ folglich „etwas an sich, was am meisten mit der *melancholischen* Gemüthsverfassung im gemilderten Verstande zusammenzustimmen scheint“ (2:219). Der Melancholische hat also „ein hohes Gefühl von der Würde der menschlichen Natur“ (2:221). Im Unterschied dazu hat der „von *sanguinischer* Gemüthsverfassung […] ein herrschendes *Gefühl für das Schöne*“ (2:222). „Die Gutherzigkeit, eine Schönheit und feine Reizbarkeit des Herzens […], in einzelnen Fällen mit Mitleiden“ (2:219) ist also

dem Sanguinischen besonders natürlich. „Das Gefühl für die Ehre“ wird üblich „als ein Merkmal der *cholerischen* Complexion angenommen“ (2:219). Die Charakterbedingtheit des Gefühls ist in diesem Zusammenhang signifikant: „Von welcher Art auch diese feinere[n] Empfindungen sein mögen […], so haben sie doch das Schicksal gemein, daß sie in dem Urtheil desjenigen, der kein darauf gestimmtes Gefühl hat, jederzeit verkehrt und ungereimt scheinen“ (2:224).

Der dritte Abschnitt untersucht die Arten, wie das Schöne und das Erhabene im männlichen und im weiblichen Geschlecht dargestellt werden. Die Betrachtung des „Unterschiede[s] des Erhabenen und Schönen in dem Gegenverhältniß beider Geschlechter“ (2:228; vgl. 2:228–242) führt Kant zu dem Schluss, beim „Frauenzimmer“ sei ein „angebornes stärkeres Gefühl für alles, was schön, zierlich und geschmückt ist“ (2:229; → Frau) festzustellen, während „wir [Männer] auf die Benennung des *edlen Geschlechts* Anspruch“ (2:228) haben. Die Verschiedenheit der Geschlechter hat nicht zuletzt pädagogische Konsequenzen: Die „Weltweisheit“ der Frau ist das „Empfinden“ (2:230), weshalb sich weder „tiefes Nachsinnen“ noch „lange fortgesetzte Betrachtung“ für sie „schicken“ (2:229). Ihre Bildung muss auf „ihr gesammtes moralisches Gefühl und nicht ihr Gedächtniß“ (2:230) gehen: „Ich glaube schwerlich, daß das schöne Geschlecht der Grundsätze fähig sei“ (2:232). Beim Versuch, „die Verschiedenheit des Eindrucks, den die Gestalt und Gesichtszüge des schönen Geschlechts auf das männliche machen, wo möglich unter Begriffe zu bringen“, gibt Kant den „Geschlechtertrieb“ als Grund der „Bezauberung“ aus (2:235), wobei auch dieser für das Moralische förderlich ist: Die „große Absicht“ (2:235) bzw. „Zweck[] der Natur“ (2:240) ist die Ehe, in welcher „das vereinigte Paar gleichsam eine einzige moralische Person ausmachen [soll], welche durch den Verstand des Mannes und den Geschmack der Frauen belebt und regiert wird“ (2:242).

Der vierte Abschnitt stellt eine Typologisierung „[v]on den Nationalcharaktern, in so fern sie auf dem unterschiedlichen Gefühl des Erhabenen und Schönen beruhen“ (2:243; → Nationalcharakter) dar, die allerdings „nur eine leidliche Richtigkeit“ (2:243 Anm.) beanspruchen kann. Kant nimmt die Dreiteilung des Erhabenen aus dem ersten Abschnitt wieder auf und gliedert ferner das Schöne in „entweder bezaubernd und rührend, oder lachend und reizend“ (2:243), um auf diese Pentalogie „[d]ie Gemüthscharaktere der Völkerschaften“ zu projizieren, mit besonderem Augenmerk darauf, „was an ihnen moralisch ist“ (2:245), ferner auf ihr „*Gefühl der Ehre*“ (2:249), ihr Liebesgebaren und ihre religiösen „Ausschweifungen“ (2:250). Wenn Kant in der folgenden Passage „mit einem flüchtigen Blicke noch die andere[n] Welttheile durch[geht]“ (2:252), bewegt er sich kaum über die Stereotype seiner Zeit hinaus. Anders als Kants spätere Schriften zu den Menschenrassen (→ Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace und → Von den verschiedenen Racen der Menschen (Programm für das Sommersemester 1775)) enthalten die Beobachtungen allerdings in diesem Zusammenhang einen bemerkenswerten Ausdruck des Vorbehalts: „In jedem Volke enthält der feinste Theil rühmliche Charaktere von aller Art, und wen ein oder anderer Tadel treffen sollte, der wird, wenn er fein genug ist, seinen Vortheil verstehen, der darauf ankommt, daß er jeden andern seinem Schicksale überläßt, sich selbst aber ausnimmt“ (2:245 Anm.; vgl. 2:243 Anm.).

Der Abschnitt schließt mit „einige[n] Blicke[n] auf die Geschichte“ (2:255), welche wiederum die Besonderheit des „Geschmack[s] der Menschen“, der „wie ein[] Proteus stets wandelbare Gestalten“ (2:255) annimmt, ausweisen. Kant konstatiert für seine eigene Zeit ein Wiederaufblühen des „richtigen Geschmack[s] des Schönen und Edlen sowohl in den Künsten und Wissenschaften als in Ansehung des Sittlichen“ (2:256) und schließt mit dem Wunsch, „das noch unentdeckte Geheimniß der Erziehung dem alten Wahne“ zu entreißen und „das sittliche Gefühl frühzeitig in dem Busen eines jeden jungen Weltbürgers zu einer thätigen Empfindung zu erhöhen“ (2:256).

Bedeutung im kantischen Werk und Wirkung

In den *Beobachtungen* kommt Kant der damaligen Popularphilosophie am nächsten. Die Schrift ist ein bedeutendes Zeugnis einer besonders wichtigen Phase in Kants Denken, wo er sich mit verschiedenen Ansätzen und Themen auseinandersetzt. Im Allgemeinen weist die Schrift auch Kants Aufmerksamkeit für das britische Denken auf, nicht nur für Philosophen im engeren Sinn wie

Hutcheson oder Hume, sondern auch für Autoren wie Addison, dessen *Spectator* zu den Vorbilder des Werkes gehört (→ Addison, Joseph). Neben Kants Interesse für die Methode der Metaphysik und der ganzen Philosophie, das in anderen Schriften aus denselben Jahren zum Ausdruck kommt, tritt hier sein Interesse für anthropologische Fragen in den Vordergrund. Die *Beobachtungen* bieten Kants erste ausführliche Behandlung von Themen, die später systematisch in die pragmatische Anthropologie (→ Anthropologie) gehören: Die Wirkungen des Gefühls, die Unterschiede des Temperaments und die eigentümlichen Charaktere von verschiedenen Menschenarten und Völker diskutiert Kant nochmal in *Anthropologie* und anderen Schriften. Die Verbindung der *Beobachtungen* mit ihr ist aber nicht nur inhaltlich, sondern auch methodologisch, da nach Kant die Anthropologie wesentlich auf Beobachtungen beruht (vgl. z. B. 10:146).

Die *Beobachtungen* enthalten übrigens zahlreiche Anmerkungen zu Themen, die Kant in späteren Schriften aus einem anderen Standpunkt aufgreift. In Kants beobachtend-sammelndem Vorgehen reflektiert sich seine Überzeugung, an der er noch in der *KrV* festhält, dass die „Hoffnung […] die kritische Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben" „vergeblich" sei (KrV A 21 / B 35 Anm.). Eine grundlegende systematische Revision erfolgt erst in der *KU*.

Die *Beobachtungen*, mit denen Kant neben Winckelmann, Sulzer und Burke zur „ästhetischen Autorität" (Vorländer, *Kant*, S. 161) wurde, genossen zu ihrer Zeit enorme Popularität, was eine zweite und dritte Auflage des Textes innerhalb von nur sieben Jahren andeuten. Allerdings gab es auch Stimmen, denen die moralphilosophische Gewichtung missfiel. So bemängelt Schiller nicht nur den „etwas zu spielend und blumenreich[en]" Stil, sondern auch die „bloß anthropologisch[e]" Ausführung: „[Ü]ber die letzten Gründe des Schönen erfährt man darin nichts" (zitiert in Vorländer, *Kant*, S. 158f.). In neuerer Zeit haben Kants zeitgeistige Bemerkungen zur Frau und zu den „andere[n] Welttheile[n]" die kritische Aufmerksamkeit der feministischen (zur Übersicht vgl. Mosser, *Kant and Feminism*) und postkolonialistischen Theorie (u. a. Mills, *Kant's Untermenschen*) auf sich gezogen.

Weiterführende Literatur

Shell, Susan; Velkley, Richard (Hg.): Kant's Observations and Remarks. A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2012.

Zammito, John H.: Kant, Herder, and the Birth of Anthropology, Chicago u. a.: University of Chicago Press 2002.

Red.

Bequemlichkeit

→ Gemächlichkeit

Beraubung

Der Begriff der Beraubung bezeichnet nach den *Negativen Größen* eine Form der ‚Verneinung', die im Gegensatz zur rein begrifflich-formalen Negation durch ihren inhaltlichen Bezug auf Realität, auf reales gegenständliches Dasein ausgezeichnet ist (→ Entgegensetzung, logisch/real). Während die Beraubung diesen Bezug auf Realität mit der Verneinungsform des → ‚Mangels' gemeinsam hat, setzt sie im Unterschied zu diesem eine ‚reale Entgegensetzung' von ‚Bewegkräften' oder ‚positiven Gründen' voraus, die auf ein und denselben realen Gegenstand wirken und sich gegeneinander genau aufheben (vgl. 2:171f.) und nicht einfach nur fehlen wie beim ‚Mangel' (vgl. 2:175f.; 2:177f.). ‚Beraubung' ist dann der Name für die „Folge" dieser → „Entgegensetzung", „künftighin Zero = 0 (genannt)", das „Facit" oder Resultat „Nichts", „nihil privativum" (2:172, während der ‚Mangel' nicht resultativ, sondern von vorne herein ‚Zero' ist). Der Tatbestand der Beraubung liegt allerdings in weiterem Sinn auch dann vor, wenn die einander entgegengesetzten ‚Bewegkräfte' nicht genau gleich groß sind und die eine die andere nur um soviel schwächt oder vermindert, als ihr Wert beträgt. In diesem Sinne könnte von einer graduellen → ‚Verneinung' oder Beraubung gesprochen werden, was Kant nicht tut, obwohl ihm der Sachverhalt unzweideutig vor Augen steht (vgl. 2:172f. u. ö.). Denn erkennbar ist die Beraubung oder ‚Verneinung' mit dem Resultat „Zero" (beim Gleichgewicht der Kräfte) nur ein Spezialfall der möglichen „Folgen" einer „Realopposition". Der Fall verdient besonders herausgehoben zu werden, weil die „Verneinung" in der Bedeutung von „Aufhebung" der „Bewegkräfte" Kant zufolge den

ontologischen Begriff der „Negation“ der Schulmetaphysik widerlegt. Weitere wichtige Stellen: KrV A 264f. / B 320f.; KrV B 329f.; KrV B 338f.

Verwandte Stichworte
Verneinung; Mangel; Entgegensetzung, logisch/real

Philosophische Funktion
Noch in der *KrV* hat der Gedanke der Beraubung dieselbe kritische Funktion gegenüber der Schulmetaphysik wie bereits in den *Negativen Größen*: „Wenn Realität nur durch den reinen Verstand vorgestellt wird (realitas noumenon), so lässt sich zwischen den Realitäten kein Widerstreit denken, d. i. ein solches Verhältnis, da sie, in einem Subject verbunden, einander ihre Folgen aufheben, und 3 – 3 = 0 sei [Beraubung mit dem Ergebnis Zero]. Dagegen kann das Reale in der Erscheinung (realitas phaenomenon) unter einander allerdings im Widerstreit sein und, vereint in demselben Subject, eines *die Folge des andern* ganz oder zum Teil [= graduelle Beraubung] vernichten, wie zwei bewegende Kräfte in derselben geraden Linie, sofern sie einen Punkt in entgegengesetzter Richtung entweder ziehen oder drücken, oder auch ein Vergnügen, was dem Schmerze die Wage hält“ (KrV A 264f. / B 320f.; vgl. KrV B 329f.; KrV B 338f.). Auch die Anwendung des Gedankens der Beraubung in der Tugendlehre (vgl. 6:384; 6:390) ist in den *Negativen Größen* vorbereitet. Da im Menschen im Gegensatz zum Tier ein „inneres Gesetz“ angenommen werden muss, das als eine reale *Bewegkraft*, als „positiver Grund“ wirkt, sind schon die „Unterlassungsfehler“ (und nicht erst die „Begehungsfehler“), also die Handlungen, die einem „Zero“ entsprechen, auf das Wirken einer Gegenkraft, nämlich der „Untugend“, zurückzuführen, die groß genug ist, die Kraft des „inneren Gesetzes“ aufzuheben (2:182f.).

Andreas Eckl

Beredsamkeit

„*Beredsamkeit* ist die Kunst, ein Geschäft des Verstandes als ein freies Spiel der Einbildungskraft zu betreiben“ (5:321). Weitere wichtige Stellen: 5:305; 5:315; 5:325; 5:327f.; 7:246–249; 8:420; 9:46; *Refl.* 618, 15:265f.; *Refl.* 812, 15:361f.; *Refl.* 806, 15:351ff.; *Refl.* 922, 15:409f.; *Refl.* 952, 15:421; *Refl.* 972, 15:426; *Refl.* 990f., 15:435f.; *Refl.* 1485, 15:701ff.; *Refl.* 1486, 15:706ff.; *Refl.* 1923, 16:158; *Refl.* 3444, 16:839f.; 20:71; 24:601f.; 24:781; 25:526; 25:570; 25:760–763; 25:783; 25:983; 25:985–990; 25:997; 25:1256; 25:1279ff.; 25:1451; 25:1465–1468.

Verwandte Stichworte
Redner; Dichtkunst; Überredung/Überzeugung

Philosophische Funktion
1 Beredtheit, Beredsamkeit, Wohlredenheit
Seit ca. 1770 lässt sich in *Refl.* und Vorlesungsnachschriften die Trias Beredtheit – Beredsamkeit – Wohlredenheit feststellen (vgl. *Refl.* 991, 15:435; *Refl.* 1485, 15:703; *Refl.* 3444, 16:840; 25:985; 25:1279f.; 25:1465). Entscheidendes Kriterium der Zuordnung einer Rede zu einer dieser Unterklassen ist deren Balance zwischen →Sinnlichkeit und →Verstand. Ebenfalls leitet sich daraus die Differenzierung zwischen einer nützlichen und einer schädlichen Form der Rede ab (vgl. *Refl.* 618, 15:266; *Refl.* 1485, 15:703; *Refl.* 1923, 16:158; 25:997).

Beredtheit „ist eine Lebhaftigkeit, leicht von Dingen zu sprechen“ (25:985; u. ö.). Beredsamkeit ist dagegen „die Kunst zu bereden und zu überreden“ (25:985); sie gilt als eine ‚sophistische‘ Kunst (vgl. 25:985), die keine Gründe angibt, sondern lediglich die →Sinne blendet. Sie ist „dialectisch, also schädlich“ (*Refl.* 3444, 16:840) und „sucht sich des Verstandes vermittelst der Sinnlichkeit und dem Scheine zu bemächtigen“ (*Refl.* 991, 15:435). Dem steht die Wohlredenheit „oder die elegante Sprachrichtigkeit“ gegenüber. Sie „ist mehr auf den Verstand als auf die Sinnlichkeit gerichtet, und geht auf die Auszierung unserer Begriffe durch Bilder“ (25:985; vgl. *Refl.* 991, 15:435; *Refl.* 3444, 16:840). Kennzeichnend für sie ist „Wohlanständigkeit“, da sie auf „Angemeßenheit des Ausdrucks mit dem Obiect und dan mit der Person des Redners und Zuhörers“ achtet (25:1280). Sie zielt nicht auf →Überredung, sondern darauf, „die Leidenschaften ins Spiel zu versetzen“ (25:989).

Beredsamkeit scheint zwar bloß zu unterhalten, zielt letztlich aber auf eine Überwältigung oder Täuschung des Verstandes durch rhetorische Mittel. Wohlredenheit dagegen verleiht abstrakten Ideen des Verstandes oder der →Vernunft einen angenehmen Ausdruck (vgl. 25:986; 25:1465) bzw. illustriert die überzeugenden Gründe mit ange-

messenen Bildern. Daher kommt Kant zu dem Fazit: „Beredsamkeit müssen wir nicht suchen, sondern Wohlredenheit; denn die Beredsamkeit gehört für die Sophisten, die eine schlechte Sache haben, und etwas durch Worte verderben wollen; ihnen kommt es nicht auf die Richtigkeit, sondern auf die Menge ihrer Beweise an. […] Beredsamkeit ist die Kunst zu bereden und zu überreden, und schickt sich daher nicht für die Würde der Philosophie, und der Religion. Aber die Wohlredenheit, oder die elegante Sprachrichtigkeit ist etwas sehr schönes“ (25:985; vgl. 25:1451).

Sowohl das Aufkommen der Beredsamkeit, als auch der Verfall der Wohlredenheit zeigen den Niedergang des kulturellen Niveaus von Staaten an (vgl. *Refl.* 991, 15:435; *Refl.* 1485, 15:703; *Refl.* 3444, 16:840; 25:989; 25:1280; 25:1468).

2 Beredsamkeit als Pendant zur Dichtkunst

Angesichts dieses Befundes aus den unveröffentlichten Schriften ist es überraschend, dass in der *KU* Beredsamkeit zunächst im positiven Sinne verwendet wird. Sie wird zusammen mit der Dichtkunst den „*redenden* Künste[n]“ zugeordnet (5:321) (in der *Anthropologie* auch als „*discursive* Vorstellungsart durch laute Sprache oder durch Schrift“ bezeichnet, 7:244f.). In beiden Bereichen kann sich der → Geschmack zeigen (vgl. 5:319f.), wenn sie fähig sind, „die Begriffe und Ideen des Verstandes und das Spiel der Sinnlichkeit, so nebeneinander zu stellen, daß so wohl der Verstand als die Sinnlichkeit dabei zu thun hat“ (25:997). Sie bringen nicht, wie die bildenden Künste, einen reizenden Gegenstand, sondern „Vorstellungen“ (25:783) hervor, und werden deshalb auch als „spirituelle“ Kunst (25:760) bezeichnet. Als Bestandteil der *Humaniora* dienen sie zur Unterweisung in dem, was zur „Cultur des Geschmacks dient, den Mustern der Alten gemäß“ (9:46; vgl. 5:232; 20:71; 25:48; 25:760). Beide sollen Gedanken schön darstellen und damit die Erkenntniskräfte in ein angenehmes → Spiel versetzen, wobei der Redner dem Gedanken, der Dichter der → Empfindung das größere Gewicht beimisst (vgl. 5:321; 25:526f.; 25:760f.; 25:983; 25:1279). Im Idealfall nutzt der Redner die überredende Kraft der Sinnlichkeit, um durch seine überzeugenden Gründe nicht nur zu belehren, sondern auch in der → Darstellung zu erfreuen. In diesem Sinne eignet sich Beredsamkeit besonders für das → Schauspiel (vgl. 5:325), sowie für die Vermittlung von → Weltwissen, denn sie ist „auf eine Stimmung des Gemüths angelegt“ (7:246; vgl. *Refl.* 806, 15:357; anders 5:320f.). Sie ist weniger eindringlich als die Dichtkunst, da diese „zugleich Musik (singbar) und Ton, ein für sich allein angenehmer Laut ist“; jedoch lehnt sie sich durch die Verwendung des dem → Reim entsprechenden „*Accent[s]*“ an diese an (7:247). Überlegen ist sie in der Darstellung abstrakter → Ideen, denn diese benötigt eine Sprache des → Verstandes.

Historisch betrachtet hat es nach Kant zuerst lediglich die poetische Darstellung gegeben, selbst die ersten philosophischen Entwürfe der Antike wurden in Versen abgefasst: „Nun sollte angefangen werden, die Begriffe des Verstandes mit angemessenen Ausdrücken zu bezeichnen, da fehlte es aber an Worten, so, daß das, was Heraklit geschrieben hatte, von Sokrates nicht verstanden werden konnte, indem die Sprache sehr arm an abstracten Ideen war; daher ist zu begreifen, wie bei allen Völkern eine Art von Poesie den Anfang machte, und die Beredsamkeit später kam“ (25:984f.; vgl. 25:1232f.).

Anders als die Dichtkunst halte die Redekunst aber weniger, als sie verspreche. Ein „*Redner* also kündigt ein Geschäft an und führt es so aus, als ob es bloß ein *Spiel* mit Ideen sei“, jedoch nutzt er die Kraft der sinnlichen Unterhaltung, um zu überreden und nicht allein, um „den Verstand zweckmäßig zu beschäftigen“ (5:321). Hier klingt die Gefahr an, die von der Beredsamkeit als einer Überredungskunst ausgeht, was Kant im § 53 der *KU* weiter ausführt.

3 Überredungskunst

In § 53 der *KU* kommt Kant im Kontext eines Vergleichs der Künste in Bezug auf die Beredsamkeit zu einem eindeutig negativen Ergebnis. Hier wird die „*ars oratoria*“ (5:327) als eine bloß auf Überredung zielende Disziplin der auf Beredtheit und Wohlredenheit basierenden Rhetorik gegenübergestellt (vgl. 5:327). Kants Begriffsverwendung ist also innerhalb der *KU* nicht einheitlich; einem neutral als mit Redekunst zu umschreibenden Oberbegriff (§ 51) steht die negativ konnotierte Überredungskunst (§ 53) gegenüber – beide werden jedoch auch als ‚Beredsamkeit‘ bezeichnet.

Beredsamkeit (im Sinne der Begriffsverwendung des § 53) als Überredungskunst bietet, ge-

mäß der Unterscheidung zwischen Überredung und Überzeugung, keine objektiven, sondern bloß scheinbare, subjektive Gründe, die „durch den schönen Schein zu hintergehen" versuchen. Dies sei „eine Dialektik, die von der Dichtkunst nur so viel entlehnt, als nöthig ist, die Gemüther vor der Beurtheilung für den Redner zu dessen Vortheil zu gewinnen und dieser die Freiheit zu benehmen" (5:327; vgl. 7:145; 8:420). Mit ihrer Hilfe kann man durch bloße → Wahrscheinlichkeiten – und zumeist zum Vorteil des → Redners – überredet werden. Als → Dialektik soll sie die Gemüter der Zuhörer für den Redner gewinnen und ihre → Urteilskraft fesseln; sie ist deshalb „weder für die Gerichtsschranken, noch für die Kanzeln" geeignet (5:327; vgl. 25:985). Sogar mit lauteren Absichten verwendet schadet sie, da „auf diese Art die Maximen und Gesinnungen subjectiv verderbt werden" (5:327). Es sei auch gar nicht nötig, auf die Überredungskunst zurückzugreifen, da mithilfe der Wohlredenheit ebenso viel erreichbar ist. Diese mache zusammen mit der Beredtheit die (hier positiv konnotierte) Rhetorik aus (anders 25:989). Formal wird sie in der *KU* als „Eloquenz und Stil" (5:327) bezeichnet. Kant definiert sie auch als eine „lebhafte[] Darstellung" eines deutlichen Begriffs, „in Beispielen verbunden und ohne Verstoß wider die Regeln des Wohllauts der Sprache, oder der Wohlanständigkeit des Ausdrucks für Ideen der Vernunft" (5:327). Darüber hinaus biete sie dem Zuhörer nicht allein subjektive, sondern objektive Gründe, durch die dieser eine valide innere Überzeugung gewinnt, gegen die auch nicht die Spur eines Zweifels bleibt, wie es im Falle der Überredung der Fall sei.

4 Rhetorische Techniken

So ist die Rhetorik in Form von Wohlredenheit für eine populäre Vermittlung philosophischer Wahrheiten durchaus sinnvoll. Für eine vernünftig eingerichtete Rede nennt Kant v. a. in der *Anthropologie* und in den Vorlesungen zur Anthropologie unterschiedliche, nicht immer mit der traditionellen Rhetorik übereinstimmende Techniken (vgl. *Zedler*, Bd. 30, Sp. 1588). So muss das Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand in einer guten Rede ausbalanciert sein: die Verbindung von → Wissen und Sprechen (vgl. 9:474) wird zur verständigen Überzeugung und sinnlichen Unterhaltung, wenn der Redner seinen Stoff abwechslungsreich gestaltet, seine Zuhörer aber nicht rhetorisch überwältigt. Deshalb sollte er seine Rede „kalt" und sachlich beginnen (vgl. 25:939). Innerhalb der Rede sollte es keine Sprünge geben, denn der Zuhörer schätze vor allem „Zusammenhang und Verbindung": „Der plötzliche Absprung ist allemahl etwas wiedriges, wenn Jemand einen in Affect sezen will, so muß er ihn allmälig dazu praepariren" (25:289). Dann allerdings ist eine überraschende Wendung erlaubt, denn sie erweckt „die Aufmercksamkeit der Zuhörer" (25:507). Wichtigster Bestandteil der Rede ist ihr Schluss, „weil er das ist, wornach wir das gantze beurtheilen, und wodurch der Nachgeschmack erregt wird" (25:570; vgl. 25:1087; 25:1250)

Gerade wenn Überredung bezweckt ist, wird der Redner „am Ende […] alle seine Stärke anwenden. Durch Empfindungen betäubt, ausser sich oder entzückt zu seyn, ist ein Zustand, wo ein Mensch in die Ohnmacht versetzt wird, über sich selbst zu gebieten, durch die Stärke der Empfindung hingerissen" (25:939). Kommt dazu noch eine Häufung von – logisch unverbundenen und unzureichenden – Gründen, so erreicht die Überredung ihre volle Stärke: „Was aber die Mehrheit der Beweise für einen und denselben Satz betrifft, womit man sich tröstet, daß die Menge der Gründe den Mangel am Gewicht eines jeden einzeln genommen ergänzen werde, so ist dieses ein sehr unphilosophischer Behelf: weil er Hinterlist und Unredlichkeit verräth […]. — Und gleichwohl ist dies der gewöhnliche Handgriff der Überredungskunst" (6:403f.).

Weiterführende Literatur

Artikel „Rede (Oratio)" in: Zedlers Grosses Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste, Bd. 30, Halle/Leipzig: Zedler 1741, Sp. 1588f.

Artikel „Redekunst", in: Zedlers Grosses Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste, Bd. 30, Halle/Leipzig: Zedler 1741, Sp. 1605–1608.

Bezzola, Tobia: Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik, Tübingen: Niemeyer 1993.

Greeves, David R.: Kritik der Rhetorik am Ende des 18. Jahrhunderts. Das Verhältnis zwischen Rhetorik und Philosophie bei Kant, Stuttgart: ibidem 2000.

Oesterreich, Peter L.: Das gelehrte Absolute. Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997.

Paetzold, Heinz: „Rhetorik-Kritik und Theorie der Künste in der philosophischenÄsthetik von Baumgarten bis Kant", in: Raulet, Gérard (Hg.): Von der Rhetorik zur Ästhetik. Studien zur Entstehung der modernen Ästhetik im 18. Jahrhundert, Rennes: Phila 1995, 7–37.

Anne Pollok

Bergk, Johann Adam

Dt. Philosoph, Privatgelehrter und Publizist (1769–1834); veröffentlichte unter seinem Namen, anonym oder unter den Pseudonymen Dr. Hainichen [Heinichen], Ernst Julius Wahrlieb, Friedrich Christian Starke und Julius Frey Schriften aus dem Bereich der Popularphilosophie, Rechtslehre, Politik und Psychologie. Bergk war ab Anfang 1805 Herausgeber der politischen Leipziger Zeitschrift *Der Europäische Aufseher*, die am 22. Oktober 1806 wegen einiger konservativer Aufsätze und Bergks antinapoleonischer Haltung von Landesregierung und Kirchenrat verboten wurde (vgl. Butterkeit, *Zensur in Leipzig*, S. 89–95, insbes. S. 90; S. 226–236). Philosophisch trat Bergk als Kantianer in Erscheinung. Er verfasste die *Briefe über die Rechtslehre* (1797), einen erläuternden Kommentar zu Kants *MSR*, und die *Reflexionen über die Tugendlehre* (1798), ein erläuternder Kommentar zu Kants *MST*. Darüber hinaus betätigte sich Bergk als Herausgeber kantischer Werke und Vorlesungsmitschriften. Bergks Ratgeber *Die Kunst, Krankheiten vorzubeugen* von 1824 (vgl. S. 64–81) beinhaltet einen Auszug aus Kants *Fakultäten*, den „*Grundsatz der Diätetik*" (vgl. 7:100–112) sowie einen Teil des „*Beschluß*" (vgl. 7:112–114; enthalten bis 7:113: „[…] nie völlig verhüten kann"). Unter dem Pseudonym *Friedrich Christian Starke* veröffentlichte Bergk im Jahr 1831 Mitschriften kantischer Vorlesungen, die *Menschenkunde oder Anthropologie* und die *Menschen- und Weltkenntnis*, sowie im Jahr 1833 verschiedene Abhandlungen Kants und Vorlesungsmitschriften zur *Physischen Geographie* in den *Vorzüglichen kleinen Schriften*.

Als nach dem Tod von Kants Freund → Theodor Gottlieb Hippel im Jahr 1796 die Vorwürfe aufkamen, Kant hätte Hippels *Lebensläufe* verfasst, veröffentlichte Bergk eine kurze Abhandlung über das Für und Wider der Vorwürfe im *Allgemeinen Litterarischen Anzeiger* Nr. 30 vom 11. Oktober 1796, Spalte 327–328. Er kam zu dem Ergebnis, dass Kant lediglich die philosophischen Teile der *Lebensläufe* geschrieben habe. Kant selbst vermeldete kurz darauf, Hippel habe beim Verfassen der *Lebensläufe* auf Mitschriften kantischer Vorlesungen zurückgegriffen.

Tobias Audersch

Bering, Johann

Dt. Philosoph (1748–1825); ab 1779 Professor der Philosophie und ab 1789 auch Universitätsbibliothekar in Marburg. Die kantische Philosophie, besonders ihr Verhältnis zur Religion, war in den 1780er Jahren in Marburg äußerst umstritten (vgl. Stark, *Marburger Streit*). Der Kantianer Bering kündigte Vorlesungen über Kants *MAN* an, was die Landesregierung 1786 zum Erlass einer – Ende 1787 wieder aufgehobenen – Kabinettsorder veranlasste, die Vorlesungen über kantische Schriften verbot. Bering und Kant pflegten in den Jahren 1785 bis 1787 Briefkontakt. In einem Brief vom 28. Mai 1787 teilt Bering Kant mit, wie er die Marburger Kabinettsorder umgangen habe: „Inzwischen bin ich doch über das Verbott hinausgegangen, und lese jetzt Ihre Critik mit 3 Hofnungsvollen Jünglingen unter dem Titel eines *Conversatorii*" (10:488). Im Jahr 1790 besuchte Johann Benjamin Jachmann im Rahmen einer ausgedehnten Reise auch Bering in Marburg und erstattet in einem Brief vom 14. Oktober 1790 (vgl. 11:215–227) Kant über die nach wie vor schlechte Verbreitung der kritischen Philosophie in Marburg Bericht: „Er erzählte mir […] daß er noch immer so ziemlich *in ecclesia pressa* in Rüksicht Ihrer Philosophie lebe" (11:221). Gerne würde Bering nach Königsberg kommen, die Entfernung und seine Anstellung als Universitätsbibliothekar hinderten ihn jedoch daran (vgl. 11:221).

Am 9. März 1793 schrieb Bering selbst Kant noch einmal, um ihm eine inzwischen positivere Entwicklung in Marburg mitzuteilen: „Den Druck unter welchem die Philosophie bisher hier lebte, werden Sie […] erfahren haben. Allmählig scheinen indeß die hiesigen Augen für das Licht mehr Empfänglichkeit zu bekommen" (11:414).

Tobias Audersch

Berkeley, George

Bischof von Cloyne, irischer Philosoph und Theologe (1685–1753). Neben John → Locke und David → Hume einer der Hauptvertreter des Britischen → Empirismus. Berkeley ist nicht nur für die Entwicklung, sondern auch für die Rezeption und Interpretation der kantischen Philosophie von eminenter Bedeutung. Im Zusammenhang der Profilierung und Verteidigung seines → transzendentalen Idealismus ist Kant immer wieder bemüht, seine Theorie vom „dogmatische[n] Idealism" Berkeleys, der „die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt" (KrV B 274), abzugrenzen. Dazu sah er sich vor allem deshalb veranlasst, weil zeitgenössische Kritiker den transzendentalen mit dem berkeleyschen → Idealismus gleichsetzten. Ob und inwiefern sich der transzendentale vom berkeleyschen Idealismus überhaupt unterscheidet, ist bis heute Gegenstand einer kontroversen Debatte der Kant-Forschung. Weitere wichtige Stellen: KrV B 71; KrV B 274–279; KrV A 366–380; 4:293; 4:374–375; *Refl.* 5653, 18:306–313; *Refl.* 6311, 18:610–623; 28:42.

Bedeutung für die kantische Philosophie

1 Kants Kenntnis der Philosophie Berkeleys

Es gilt immer noch als ungesichert, ob überhaupt und wenn ja welche Schriften Berkeleys von Kant wann gelesen wurden. Die Tatsache, dass sich in seiner Bibliothek die Leipziger Ausgabe der philosophischen Werke Berkeleys von 1781 befand, deutet ebenso auf entsprechende Erste-Hand-Kenntnisse hin wie Kants explizite Bezugnahme in der *Metaphysik Herder* auf die „Abhandlung Vom Nuzzen des Theerwaßers vor unsern Körper" (= Berkeley, *Siris*), in welcher Berkeley „gezweifelt, ob es gar Körper gebe" (28:42). Der skeptische Zweifel an der Existenz der Außenwelt, oft einfach „Idealismus" genannt, bildet auch den thematischen Kontext, in dem Berkeleys Philosophie nicht nur von Kant, sondern überhaupt in der deutschen Philosophie des 18. Jahrhundert rezipiert wird. Dies zeigt etwa → Christian Wolffs Erwähnung des Idealismus des „Georgius Berckely", der „realem mundi, & corporum existentiam" (Wolff, *Psychologia rationalis*, § 36), also die Realität der Außenwelt verneine. Dabei bezieht sich Wolff auf die Londoner Originalausgabe von Berkeleys *Three Dialogues* von 1713, was darauf hindeutet, dass englischsprachige Originaltexte Berkeleys in Deutschland zu dieser Zeit bereits verfügbar waren. Zumeist wird nämlich angenommen, dass die Werke Berkeleys bis weit in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts hinein in Deutschland nur in Übersetzung rezipiert wurden. Weit verbreitet war offenbar Johann Christian Eschenbachs *Sammlung* von 1756 (vgl. Eschenbach, *Sammlung*). Dieser Übersetzung der *Three Dialogues* ins Deutsche lag eine französische Übersetzung von 1750 zugrunde. Nicht zuletzt aufgrund Kants vermutlich nur geringer Englischkenntnisse könnte Eschenbachs *Sammlung* Kant als eine Quelle seiner insgesamt zwar beschränkten, aber nicht unsoliden Berkeley-Kenntnisse gedient haben. Dass Kant direkte Bekanntschaft mit Werken Berkeleys gemacht haben könnte, wird in der Forschung zuweilen als Beleg dafür gewertet, dass seine Berkeley-Kritik auf direkter Fehlinterpretation seiner Schriften beruhe (so Turbayne, *Kant's Relation to Berkeley*; vgl. Allison, *Kant's Critique of Berkeley*, S. 44f.; Stadelmann, *Berkeley und Kant*, S. 25ff., S. 92ff.).

2 Kants Deutung des berkeleyschen als dogmatischen Idealismus

In der → „Widerlegung des Idealismus" definiert Kant den („*materialen*") „Idealism" allgemein als „Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und *unerweislich*, oder für *falsch* und *unmöglich* erklärt" (KrV B 274). Derjenige Idealismus, der die Existenz von Objekten im → Raum bezweifelt, sei der „*problematische* des *Cartesius*, der nur Eine empirische Behauptung (assertio), nämlich: *Ich bin*, für ungezweifelt erklärt" (KrV B 274). Hingegen sei derjenige Idealismus, der die Existenz von Objekten im Raum für „*unmöglich*" hält, „der *dogmatische* des *Berkeley*, der den Raum mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sei, und darum auch die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt" (KrV B 274). Berkeleys dogmatischer Idealismus ist nicht eigentlich Gegenstand der „Widerlegung des Idealismus". Kant weist darauf hin, dass Berkeley „den Raum als Eigenschaft, die den Dingen an sich selbst zukommen soll, ansieht" (KrV B 274). Da er diese Auffassung bereits durch die transzendentale Theorie des Raumes widerlegt zu haben bean-

sprucht, meint er auch den „Grund zu diesem Idealism […] in der transscendentalen Ästhetik gehoben“ zu haben (KrV B 274). Kant bezieht sich an dieser Stelle auf seine Lehre von Raum und →Zeit als reinen Anschauungsformen im Allgemeinen und konkret auf die der →transzendentalen Ästhetik der zweiten Auflage der *KrV* (vgl. KrV B 69–71) angehängte dritte allgemeine Anmerkung. Den philosophiegeschichtlichen Hintergrund bildet dabei die frühneuzeitliche Debatte um den ontologischen Status von Raum und Zeit. Vor Augen stehen Kant hier offensichtlich zum einen →Newtons Theorie des absoluten Raumes und der absoluten Zeit sowie zum anderen die Diskussion um primäre und sekundäre Qualitäten. Dass Raum und Zeit nicht, wie Newton lehrt und was schon Berkeley kritisiert, als an sich von der menschlichen Sinnlichkeit unabhängige, leere Behälter existieren, sieht Kant als durch die transzendentale Ästhetik erwiesen an. Allerdings seien Raum und Zeit auch keine den Dingen selbst zukommenden primären Qualitäten. In seinem *Essay* (II, 8, §§ 9f.) unterscheidet John Locke zwischen primären, Gegenständen selbst zukommenden Qualitäten wie Festigkeit, Ausdehnung oder Gestalt und von diesen abhängigen sekundären Qualitäten wie Farb- oder Geschmacksempfindungen. Anders als Locke lehre, so Berkeley, seien nicht nur die sekundären, sondern auch die primären Qualitäten nichts anderes als Vorstellungen, nämlich „ideas existing in the mind“ (*Principles of Human Knowledge*, 1, S. IX). Berkeley begründet dies mit seinem berühmten ‚esse est percipi‘-Prinzip: „[…] all those bodies which compose the mighty frame of the world, have not any subsistence without a mind, […] their being (esse) is to be perceived or known“ (*Principles*, 1, S. VI; vgl. Allison, *Kant's Critique of Berkeley*, S. 52ff.). Aufgrund dieses Prinzips wird Berkeley allgemein ein idealistischer Immaterialismus zugeschrieben, demzufolge es eine an sich, das heißt unabhängig von Wahrnehmung existierende materielle Substanz oder Körperwelt nicht geben könne. Kant gemäß ist der „dogmatische Idealism[u]s“ (KrV B 274), den er auch als „mystischen und schwärmerischen“ Idealismus (4:293) bezeichnet und in impliziter Anspielung auf Parmenides' Identifizierung von Denken und Sein in die Tradition der „Eleatischen Schule“ (4:374) stellt, insbesondere deshalb unvermeidbar, weil Berkeley Raum und Zeit „*objective Realität* beilegt“, sie aber weder als „zwei unendliche Dinge“ (→Newton) noch als „Beschaffenheiten“ von „Sachen an sich“ (→Locke), „dennoch aber [als] Existirendes“ ansieht: „so kann man es dem guten *Berkeley* wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu bloßem Schein herabsetzte“ (KrV B 70f.). Kant versteht Berkeley so, dass für diesen die Außenwelt deshalb „Schein“ und nicht „Erscheinung[]“ sei, weil er den Raum zu einer „Eigenschaft“ (KrV B 274) von Körpern macht, Körper und damit auch der Raum gemäß dem ‚esse est percipi‘-Prinzip aber nicht unabhängig von der Wahrnehmung existieren. In den *Prolegomena* formuliert Kant dieses Argument wie folgt: „Raum und Zeit sammt allem, was sie in sich enthalten, sind nicht die Dinge oder deren Eigenschaften an sich selbst, sondern gehören blos zu Erscheinungen derselben; bis dahin bin ich mit jenen Idealisten auf einem Bekenntnisse. Allein diese und unter ihnen vornehmlich *Berkeley* sahen den Raum für eine bloße empirische Vorstellung an, die eben so wie die Erscheinungen in ihm uns nur vermittelst der Erfahrung oder Wahrnehmung zusammt allen seinen Bestimmungen bekannt würde“ (4:374). Mit dieser Bemerkung reagiert Kant auf die Rezension der ersten Auflage der *KrV* durch Feder und Garve, die kritisieren, dass Kant seine Theorie wie „Berkeley seinen Idealismus“ auf Raum und Zeit als „subjective Bedingungen der sinnlichen Anschauung“ baue (Garve/Feder, *Rez. KrV*, S. 41). Diesen Vergleich mit Berkeley weist Kant als unberechtigt zurück. Unter Berufung auf seine eigene Theorie des Raumes bemüht er sich, den transzendentalen von Berkeleys Idealismus mit dem Hinweis darauf abzugrenzen, „daß der Raum […] sammt allen seinen Bestimmungen a priori von uns erkannt werden könne, weil er […] uns vor aller Wahrnehmung oder Erfahrung als reine Form unserer Sinnlichkeit beiwohnt und alle Anschauung derselben, mithin auch alle Erscheinungen möglich macht“ (4:375). Worin sich der transzendentale vom dogmatischen Idealismus wesentlich unterscheidet, ist folglich die Apriorität des Raumes als →Form der Anschauung. Ohne Berkeley beim Namen zu nennen, bestimmt Kant bereits in der ersten Auflage der *KrV* den dogmatischen Idealisten als denjenigen, der das „Dasein der Materie *läugnet*“, „weil er in der Möglichkeit einer Materie

überhaupt Widersprüche zu finden glaubt“ (KrV A 377). – Ob der dogmatische Idealismus daher nicht eigentlich Gegenstand der → Antinomie der Materieteilung ist (vgl. KrV A 343–443 / B 462–471), gilt in der Forschung als umstritten (vgl. zu dieser Debatte Heidemann, *Kant und der metaphysische Idealismus*, S. 96ff.).

3 Die Interpretation des transzendentalen als berkeleyschen Idealismus

Mit dem Erscheinen der *KrV* setzt ein Streit um die korrekte Interpretation des transzendentalen Idealismus ein. Seit der *Rez. KrV* ist dieser Streit geprägt durch die Deutung des transzendentalen als berkeleyschen Idealismus, nicht zuletzt da Kant den Raum als → Anschauungsform bestimmt und Erkenntnis auf → Erscheinungen restringiert (vgl. Stadelmann, *Berkeley und Kant*, S. 15ff.). Noch in seiner 1787 erschienenen Schrift *Ueber Raum und Caussalitaet* behauptet zum Beispiel Feder, der Idealismus Berkeleys sei „dem Kantischen ganz ähnlich“ (§ 25). Gottlob Ernst Schulze wiederholt dies im *Aenesidemus* (1792) auf für die Kant-Rezeption der deutschen Idealisten einflussreiche Weise (vgl. Heidemann, *Kant und der metaphysische Idealismus*, S. 209ff.). Diese Auffassung ist noch bei zahlreichen Kant-Interpreten und -Kritikern des 19. sowie des 20. Jahrhunderts anzutreffen (vgl. Vaihinger, *Commentar*, S. 494–505; Turbayne, *Kant's Relation to Berkeley*; kritisch dazu Allison, *Kant's Critique of Berkeley*, S. 43ff.). Eine phänomenalistische Interpretation des transzendentalen Idealismus, die Erscheinungen als logische Konstrukte aus Wahrnehmungszuständen deutet, wird zugleich im Anschluss an, aber auch in Abgrenzung von Berkeley neuerdings von Van Cleve (vgl. *Problems*, 2005) favorisiert.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: „Kant's Critique of Berkeley“, in: Journal of the History of Philosophy 11 (1973), S. 43–63.

Heidemann, Dietmar H.: Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus, (Kantstudien Ergänzungsheft 131), Berlin u. a.: de Gruyter 1998.

Stadelmann, Elke: Philosophie aus der Besinnung auf sich selbst. Berkeley und Kant, Frankfurt/M.: Peter Lang 1999.

Turbayne, Colin M.: „Kant's Relation to Berkeley“, in: Kant Studies Today, hg. von L. W. Beck, LaSalle: Open Court 1969, S. 88–116.

Dietmar H. Heidemann

Berlinische Monatsschrift

Literaturzeitschrift und Rezensionsorgan (1783–1796, 1799–1811 als *Neue Berlinische Monatsschrift* weitergeführt), in Berlin hg. von dem Pädagogen Friedrich Gedike und dem Popularphilosophen → Johann Erich Biester, der auch als Sekretär der *Berliner Mittwochsgesellschaft* (1783–1798) tätig war. Die Monatsschrift diente vor allem der öffentlichen Artikulation und Verbreitung von Ideen der *Berliner Mittwochsgesellschaft*, welche für die Entwicklung der Spätaufklärung eine bedeutende Rolle spielte. Kant ließ 1784 in der Monatsschrift seinen Aufsatz *Aufklärung* veröffentlichen. In der Monatsschrift erschienen zwischen 1784 und 1796 außerdem *Geschichte* (1784), *Vulkane* (1785), *Büchernachdruck* (1785), *Menschenrace* (1785), *Muthmaßlicher Anfang* (1786), *Orientieren* (1786), *Theodizee* (1791), *Radikal Böse* (1792), *Gemeinspruch* (1793), *Einfluß des Mondes* (1794), *Ende aller Dinge* (1794), *Vornehmer Ton* (1796), *Ausgleichung* (1796) und *Verkündigung* (1796). In der ebenfalls von Biester herausgegebenen Zeitschrift *Berlinische Blätter* (1797–1798), dem kurzzeitigen Nachfolgeorgan der Monatsschrift, erschien 1797 die Abhandlung *Vermeintes Recht*. Kant gehörte zu den überaus produktiven Mitarbeitern an der Monatsschrift. Er besaß eine Gesamtausgabe der Zeitschrift.

In der *MST* unterscheidet Kant zwei Arten von Lust als Bestimmungsgrund des Willens, die pathologische Lust, die der Befolgung des Sittengesetzes vorhergeht, und die moralische Lust, die durch das Sittengesetz erst entsteht (vgl. 6:378). Hier verweist Kant explizit auf einen von ihm in der Monatsschrift veröffentlichten Aufsatz. Gemeint ist *Vornehme Ton* (vgl. 8:395 Anm.).

Weiterführende Literatur

Haberkern, Ernst: Limitierte Aufklärung. Die protestantische Spätaufklärung in Preußen am Beispiel der Berliner Mittwochsgesellschaft, Marburg: Tectum 2005.

Tobias Audersch

Bernoulli, Daniel

Schweizer Mathematiker, Naturforscher und Physiker (1700–1782); Sohn des → Johann Bernoulli. Bernoulli gilt als Entdecker der Prinzipien der Hydrodynamik (vgl. Bernoulli, *Hydrodinamica*), für Kant spielt er im Wesentlichen als Meteorologe und Physiker eine Rolle. Auf den Meteorologen Bernoulli verweist Kant mehrfach in der *Physischen Geographie* anhand von Bernoullis barometrischen Höhenmessungen (vgl. 9:246; 9:248). Hierbei bezieht er sich dem Inhalt nach auf Bernoullis *Abhandlung von der Höhe*, die über Daniel Bruckners Sammelband *Landschaft Basel* im Jahre 1755 erschien. Dass Kant die Abhandlung selbst gelesen hat, ist allerdings nicht gesichert.

Den Physiker Bernoulli kritisiert Kant in *Wahre Schätzung*. In seiner 1726 veröffentlichten Schrift *Examen principiorum mechanicae* hatte Bernoulli die These vertreten, dass Newtons zweites Gesetz – von Bernoulli Galilei zugeschrieben – keine notwendige, sondern lediglich eine faktische Wahrheit sei (vgl. Bernoulli, *Examen principiorum mechanicae*, S. 119). Kant stimmt diesem Gedanken zu, bemängelt jedoch, dass Verteidiger dieses Gedankens dennoch „die lebendigen Kräfte in den Fällen gesucht [haben], die durchaus geometrisch nothwendig sind, und auch darin zu finden vermeint[en]; welches gewiß äußerst zu verwundern ist“ (1:152). Darüber hinaus nennt er „die zwei Bernoullis“ (also Johann und Daniel Bernoulli) auf der Seite der Leibnizianer im Streit um die lebendigen Kräfte (vgl. 1:15), mithin als Mitglieder einer der Parteien, gegen die Kant sich in *Wahre Schätzung* wendet. Bernoulli hatte im *Examen principiorum mechanicae* außerdem das Problem des wahren Kräftemaßes, eine zwischen Cartesianern und Leibnizianern scharf diskutierte Frage nach dem Verhältnis von Kraft und Geschwindigkeit, als Problem bezeichnet, bei dem jede Seite im Recht sei (vgl. Szabó, *Mechanische Prinzipien*, S. 71f.). Kant hingegen stellte sich in dieser Frage deutlich gegen die Leibnizianer (→ Richter, Georg Friedrich).

Bernoulli nahm von Kants Streitschrift nach ihrer Veröffentlichung keine Notiz (vgl. Szabó, *Mechanische Prinzipien*, S. 78).

Tobias Audersch

Bernoulli, Jakob

Schweizer Mathematiker (1654–1705); Mitbegründer der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Zusammen mit seinem Bruder → Johann Bernoulli hat er die Infinitesimalrechnung von → Leibniz bearbeitet und verbreitet. Bernoulli gilt als prominenter Vertreter der These von der Kohäsionskraft des Äthers, die er u. a. in seiner Schrift *De gravitate Aetheris* ausführt. Ähnliche Vorstellungen liegen dem Verständnis des frühen Kant in Bezug auf die Wirkung der „lebendige[n] Kräfte“ zugrunde (22:178; vgl. 21:452). Nach Kant hat Bernoulli Eberhard bei der „neue[n] Tafel der Eintheilung der Urtheile für die Logik“ maßgeblich beinflusst (8:243).

Weiterführende Literatur

Hoppe, Hansgeorg: Kants Theorie der Physik, Frankfurt/M.: Klostermann 1969.

Christiane Straub

Bernoulli, Johann (I.)

Schweizer Arzt und Mathematiker (1667–1748). Er bearbeitete zusammen mit seinem Bruder → Jakob Bernoulli die → Leibnizsche Infinitesimalrechnung und mischte sich zugunsten → Leibniz' in dessen Prioritätsstreit mit → Newton ein. Er gilt als Begründer der Integralrechnung, lieferte wichtige Beiträge zur Theorie der Differentialgleichungen und der Variationsrechnung, entdeckte das Gesetz der Kettenlinie sowie die Regel von de L'Hospital (vgl. Szabó, *Mechanische Prinzipien*, S. 170). Bernoullis Beschäftigung mit der Hydrodynamik, aus der seine sog. „Strudeltheorie“ hervorging, hatte u. a. starken Einfluss auf seinen Schüler → Leonhard Euler und dessen Denken. Bernoullis vier Bände umfassendes Gesamtwerk wurde 1742 veröffentlicht (Bernoulli, *Opera Omnia*).

Kant bezieht sich in *Wahre Schätzung* auf die „zwei Herren Bernoulli“ (1:15) – Johann (I.) und dessen Sohn → Daniel Bernoulli – an der Seite von → Leibniz in der vis-viva-Debatte, an der Kant sich mit seinem Erstlingswerk vermittelnd beteiligen will (→ Gedanken von der wahren Schätzung…). Darin formuliert er einige Widerlegungen gegen Gedanken Bernoullis wie auch anderer Leibnizianer (vgl. 1:56; 1:57; 1:91), schätzt ihn aber auch als einen „großen Schutzgotte der lebendigen Kräfte“

(1:72). Kant zufolge hat Bernoulli sich trotz seiner „Erleuchtung“ bezüglich des Begriffs von der →lebendigen Kraft in der Art und Weise seiner Beweisführung „verirrt“ (vgl. 1:150; 1:151).

Weiterführende Literatur

Szabó, István: Geschichte der mechanischen Prinzipien und ihrer wichtigsten Anwendungen. 2., neubearb. u. erw. Aufl. Stuttgart u. a.: Birkhäuser 1979

Melanie Zimmermann

Bernoulli, Johann (III.)

Schweitzer Astronom und Geograph (1744–1807). Bernoulli war ordentliches Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Berlin und ab 1767 deren königlicher Astronom. Seine vorwiegend geographischen und historischen Interessen fanden Ausdruck in zahlreichen „Reisebeschreibungen und anderer zur Erweiterung der Länder= und Menschenkenntniß dienenden Nachrichten“ (8:4). Bleibenden Verdienst erlangte er durch die Sicherung des handschriftlichen Nachlasses seines Vaters, Johann Bernoulli (II.), und Großvaters, →Johann Bernoulli (I.), und des Nachlasses von →Johann Heinrich Lambert durch Verkauf an die herzogliche Bibliothek zu Gotha und an die königliche Akademie der Wissenschaften in Stockholm. Bernoulli lernte Kant 1778 in Königsberg persönlich kennen. Der Bericht über die Begegnung im *Hause Kayserling* umfasst eine Charakterisierung Kants: „Dieser berühmte Philosoph ist im Umgange ein so lebhafter und artiger Mann, und von so feiner Lebensart, daß man den tiefforschenden Geist nicht so leicht bei ihm vermuten würde; viel Witz aber verraten sogleich seine Augen und seine Gesichtszüge, und die Ähnlichkeit derselben mit d’Alembert war mir besonders auffallend“ (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, S. 146). Bernoulli stand mit Kant wegen der Herausgabe von Lamberts Briefwechsel in Briefkontakt. Kant verweist in *Anzeige* auf die Veröffentlichung des „erste[n] Band[es] des Lambert’schen Briefwechsel[s]“ (8:3) durch Bernoulli und kündigt die geplante Veröffentlichung weiterer Bände an (vgl. 8:3). Als Bernoulli 1781 seine Ausgabe von Lamberts Briefwechsel vorbereitete, wandte er sich an Kant, der allerdings bei diesem Vorhaben „nur wenig […] ausrichten“ (10:280) konnte. Obwohl Kant in einem Brief an Gotthilf Christian Reccard den ausdrücklichen Wunsch äußert, von einer Veröffentlichung seiner Briefe an Lambert abzusehen (vgl. 10:271), hat Bernoulli Kants Briefe in seine Ausgabe des Lambertschen Briefwechsels aufgenommen (vgl. Bernoulli, *Lamberts Briefwechsel*, S. 333–368). Kant geht in seinem Brief vom 16. November 1781 an Bernoulli auf die von Lambert vorgebrachten Bedenken ein, die Lambert in seinem Brief an Kant vom 13. Oktober 1770 äußerte und der von Kant selbst unbeantwortet blieb. In diesem Brief betont Kant, wie wichtig es ihm war, mit Lambert „zur reforme der Metaphysik in engere Verbindung zu treten“ (10:277), da „Lambert gerade der Mann war, […] [die] Critik der reinen Vernunft […] in ihrem ganzen Zusammenhange zu übersehen und zu würdigen“ (10:278). Anhand des Briefwechsels mit Bernoulli ist anzunehmen, dass Kant außer Lamberts *Neuem Organon* (1764) auch mit weiteren Schriften Lamberts, wie dem Fragment einer *Systematologie*, das 1787 durch Bernoulli veröffentlicht wurde, vertraut war.

Christiane Straub

Bescheidenheit

Bescheidenheit heißt „*Mäßigung* in Ansprüchen überhaupt, d. i. freiwillige Einschränkung der Selbstliebe eines Menschen durch die Selbstliebe Anderer“ (6:462). Weitere wichtige Stellen: KrV A 470f. / B 498f.; KrV A 624 / B 652; KrV A 827 / B 855; 8:403.

Verwandte Stichworte

Eigenliebe; Eigendünkel

Philosophische Funktion

Der Mangel an ‚Mäßigung in Ansprüchen‘ im moralischen Leben verletzt eine Achtungspflicht gegen Andere. Aus dem Mangel an Bescheidenheit entstehen Eigenliebe und Eigendünkel. Die Eigenliebe besteht in einem Mangel der Mäßigung „in Ansehung der Würdigkeit von Anderen *geliebt* zu werden“ (6:462). Der Eigendünkel ist „die Unbescheidenheit der Forderung […] von Anderen geachtet zu werden“ (6:462).

Von ‚Mäßigung in Ansprüchen‘ spricht Kant auch mit Bezug auf die Vernunft, insofern deren Kritik zeigt, dass sie auf eine Erweiterung ihrer Erkenntnis über die Grenzen der möglichen Er-

fahrung hinaus verzichten soll (vgl. KrV A 470f. / B 498f.; KrV A 624 / B 652). Das Wort ‚Glaube' ist daher insofern ein „Ausdruck der Bescheidenheit" (KrV A 827 / B 855), als es mit dem Eingeständnis verbunden ist, nicht in der Lage zu sein, „in speculativer Absicht Rechenschaft zu geben" (KrV A 827 / B 855).

Piero Giordanetti / Red.

Besitz

Der „Begriff des Besitzes" ist „einer verschiedenen Bedeutung […] fähig" (6:245). Der sinnliche Besitz ist ein physischer Besitz; er ist die „subjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt" (6:245). Der intelligible Besitz ist ein „*bloß rechtlicher* Besitz"; er ist Voraussetzung dafür, dass ich durch den Gebrauch einer Sache durch einen anderen „lädirt" werden kann, obwohl ich nicht „*in deren Besitz* […] *bin*" (6:245). Der sinnliche/physische Besitz wird auch „empirischer Besitz" genannt, der intelligible/rechtliche Besitz auch „Vernunftbesitz" (6:245). Weitere wichtige Stellen: 6:236f.; 6:247–249; 6:252; 6:255f.; 23:326.

Verwandte Stichworte

Eigentum; Gesamtbesitz, Gemeinbesitz; Mein und Dein

Philosophische Funktion

1 Arten des Besitzes

Wie bereits der einleitenden Erläuterung des Begriffs ‚Besitz' zu entnehmen ist, unterscheidet Kant in § 1 der *Rechtslehre* der *MS* zwei Bedeutungen dieses Begriffs (vgl. 6:245f.). Die allgemein gebräuchliche Bedeutung des Begriffs verlangt ein der sinnlichen Anschauung zugängliches räumlich-zeitliches Verhältnis des Menschen zu einer Sache. Dieser nicht weiter begründungsbedürftige Besitz erhält von Kant verschiedene Bezeichnungen, die aber alle dasselbe meinen: sinnlicher, physischer, empirischer Besitz. Ihn hat derjenige, der eine Sache in der Hand oder sonst auf sie Zugriff hat. Die davon zu unterscheidende Bedeutung des Begriffs abstrahiert von den Bedingungen der sinnlichen Anschauung; ein solcher Besitz setzt keine physische „*Inhabung*" (6:246) voraus. Der Gegenstand dieses Besitzes muss deshalb kein „in einer *anderen Stelle* (positus) im Raum oder in der Zeit befindlicher Gegenstand" sein; es reicht aus, dass er „ein nur von mir (dem Subject) *unterschiedener*" (6:245) ist; „außer mir" meint einen Gegenstand, dessen „Veränderungen nicht meine Veränderungen sind" (23:326). Auch dieser Besitz erhält von Kant verschiedene Bezeichnungen, die ebenfalls alle dasselbe bedeuten: intelligibler, bloß rechtlicher Besitz, aber auch Vernunftbesitz.

2 Die Rechtfertigung eines rechtlichen Besitzes

Während der physische Besitz nicht erläuterungsbedürftig ist, muss ein „*bloß rechtlicher* Besitz" ohne physische Innehabung in seiner Möglichkeit und Notwendigkeit begründet werden, denn es ist nicht offensichtlich, dass mich jemand „lädiren würde", wenn er von einer „Sache" Gebrauch macht, „*in deren Besitz ich doch nicht bin*" (6:245). Die Begründung kann nicht mit dem Hinweis erfolgen, dass ich diese Sache physisch besitze, denn physisch besitzt sie derjenige, der von ihr gerade Gebrauch macht. Es muss sich also um eine andere, nicht-physische Beziehung eines Subjekts zu einer Sache handeln, die vom Gebrauchenden verletzt wird – ein ‚geistiges Band'.

Kants Rechtfertigung eines rechtlichen Besitzes erfolgt indirekt und mit Hilfe eines stark an den → kategorischen Imperativ angelehnten allgemeinen Rechtsgesetzes. An den kategorischen Imperativ angelehnt ist diese Prüfung der Verallgemeinerbarkeit, weil – wie in der Ethik – „eine Maxime" (6:246) überprüft wird. Dass es sich der Sache nach um eine Prüfung an Hand des allgemeinen Rechtsgesetzes handelt, lässt sich aus dem Ergebnis – „rechtswidrig" (6:246) – schließen. „Rechtswidrig" wäre es, wenn „ein Gegenstand der Willkür *an sich* (objectiv) *herrenlos* (res nullius) werden müßte" (6:246). Denn dann würde sich die äußere Freiheit der Möglichkeit berauben, physisch brauchbare Gegenstände rechtlich zu gebrauchen. Ein rechtlicher Gebrauch aber erst ermöglicht es, den Umgang mit Sachen so zu gestalten, dass er „mit jedermanns äußere[r] Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammenstimmte" (6:246). Die allgemeine Handlungsfreiheit bedarf des Gebrauchs von Sachen. Soll dieser sich nicht nach den jeweiligen zufälligen physischen Besitzverhältnissen richten, sondern vernünftig geregelt werden, so ist ein nicht-physischer, rechtlich konstituierter und begrenzter Besitz nicht nur möglich, sondern auch notwendig.

Handlungsfreiheit im Sinne von disponierendem Umgang mit Sachen ist nur möglich, wenn ich auch über Sachen verfügen kann, die ich nicht gerade in physischem Besitz habe. Ein Verbotsgesetz hinsichtlich des möglichen rechtlichen Besitzes wäre kein Freiheitsgesetz bzw. Vernunftgesetz, weil es den Umgang mit Sachen und damit die äußere Freiheit von empirischen Bedingungen wie dem physischen Besitz von Sachen abhängig machen würde. Ich wäre der → Willkür anderer ausgesetzt und müsste allzeit bereit sein, meinen physischen Besitz zu verteidigen.

Schon nach dem allgemeinen Rechtsgesetz ist die ‚nackte' → äußere Freiheit von jedermann zu achten; ich darf weder das Leben noch die körperliche Unversehrtheit eines anderen verletzen: „*Thue niemanden Unrecht* (neminem laede)" (6:236) ist die „*äußere*" Rechtspflicht (6:237). Diese Achtung der äußeren Freiheit ist nun auf die äußere Freiheit im Umgang mit Sachen zu „erweiter[n]" (6:247; vgl. § 2 der *MSR*). Dafür meint Kant ein „Erlaubnißgesetz" (6:247) zu benötigen, das er als „ [r]echtliches Postulat der praktischen Vernunft" bezeichnet (Überschrift von § 2 der *MSR*, 6:246). Inhaltlich verlangt das auf Sachen erweiterte allgemeine Rechtsgesetz, dass „allen andern eine Verbindlichkeit" auferlegt wird, „die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs gewisser Gegenstände unserer Willkür zu enthalten" (6:247). Systematisch verfrüht – weil erst die Erwerbung und nicht schon den Besitz betreffend –, aber sachlich zutreffend, wird diese Verbindlichkeit auf Gegenstände beschränkt, die „wir zuerst […] in unseren Besitz genommen haben" (6:247).

„Im Besitze eines Gegenstandes muß derjenige sein, der eine Sache als das Seine zu haben behaupten will" (6:247). Ohne diesen Besitz könnte er nicht durch jemanden „lädirt" werden, der die Sache „ohne seine Einwilligung" gebraucht (6:247). Da der die Sache Gebrauchende physischen Besitz an ihr hat, muss der hier nicht näher spezifizierte „Besitz" der intelligible sein (6:247). Für diesen Besitz wählt Kant in § 3 der *Rechtslehre* die anschauliche, aber doch nicht empirische Umschreibung, dass das „Subject" mit einem Gegenstand „außer ihm […] rechtlich verbunden" sein muss (6:247). Wäre das Subjekt mit dem Gegenstand „nicht rechtlich verbunden", so würde der die Sache ohne seine Einwilligung Gebrauchende ihm kein „[U]nrecht thun" (6:247). Unrecht tut er dem Besitzer nur, wenn er die rechtliche Verbundenheit zwischen ihm und dem Gegenstand verletzt.

3 Exposition, Definition und Deduktion des rechtlichen Besitzes

In den §§ 4–6 der *MSR* behandelt Kant den rechtlichen Besitz nach den aus der *KrV* bekannten Kategorien. Er beschränkt sich dabei nicht auf den rechtlichen Besitz, sondern behandelt in den §§ 4 und 5 allgemein das „äußere[] Mein und Dein" (6:248). Hier interessieren aber nur die Ausführungen zum rechtlichen Besitz. Die „Exposition" dieses Begriffes erfolgt durch das bekannte Apfelbeispiel, das noch einmal den rechtlichen vom physischen Besitz abhebt: „So werde ich einen Apfel nicht darum mein nennen, weil ich ihn in meiner Hand habe (physisch besitze), sondern nur, wenn ich sagen kann: ich besitze ihn, ob ich ihn gleich aus meiner Hand, wohin es auch sei, gelegt habe" (6:247). Sonst würde derjenige, der mir den Apfel aus der Hand windet, zwar eine Freiheitsverletzung (= „in Ansehung des *inneren* Meinen") begehen, aber nicht das „äußere[] Meine[]" (z. B. meinen rechtlichen Besitz) „lädiren" (6:248). – Bei der „Definition" des rechtlichen Besitzes unterscheidet Kant in § 5 zwischen einer „*Namenerklärung*" und einer „*Sacherklärung*" (6:248f.). In der „*Namenerklärung*" erscheint die Sache wieder als ein Gegenstand „außer mir", dessen Gebrauch durch andere mir Unrecht tun würde (6:248f.). Die „*Sacherklärung*" betont noch einmal, dass dieses Unrecht auch dann geschieht, wenn „*ich gleich nicht im Besitz desselben* (nicht Inhaber des Gegenstandes) *bin*" (6:249). Nebenbei wird der Inhalt des rechtlichen Besitzes angesprochen: „beliebige[r] Gebrauch" (6:244f.), eine Formulierung, die sich noch heute in § 903 BGB findet. – In der „*Deduction*" (6:249) des rechtlichen Besitzes – § 6 der *MSR* – wird die Notwendigkeit eines → synthetischen Satzes behauptet, um den Besitz nicht von empirischen Bedingungen abhängig zu machen. Die „Deduction" greift dann das „rechtliche[] Postulat der praktischen Vernunft" aus § 2 auf: „die Deduction des Begriffs eines nicht-empirischen Besitzes gründet sich auf dem rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft: ‚daß es Rechtspflicht sei, gegen Andere so zu handeln, daß das Äußere (Brauchbare) auch das Seine von irgend jemanden werden könne'" (6:252).

4 Provisorischer und peremptorischer rechtlicher Besitz

Diese → Rechtspflicht, rechtlichen Besitz zu ermöglichen, wird in § 8 der *MSR* mit der Befugnis verbunden, andere zu „*nöthigen*, mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfassung zu treten" (6:256). Rechtlicher Besitz besteht zwar auch schon im „Naturzustande" (6:256), aber nur „*provisorisch[]*", d. h. ungesichert. Gesichert, „peremtorisch", ist dieser Besitz erst „im bürgerlichen Zustande" (6:255). „[B]ürgerliche Verfassung ist allein der rechtliche Zustand, durch welchen jedem das Seine nur gesichert, eigentlich aber nicht ausgemacht und bestimmt wird" (6:256).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: „Das Erlaubnisgesetz", in: ders. (Hg.): Rechtsphilosophie der Aufklärung, Berlin u. a.: de Gruyter 1982, 233–285.

Fulda, Hans Friedrich: „Erkenntnis der Art, etwas Äußeres als das Seine zu haben", in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Berlin: Akademie 1999, 87–115.

Kühl, Kristian: Eigentumsordnung als Freiheitsordnung, Freiburg u. a.: Alber 1984.

Ludwig, Bernd: „Der Platz des rechtlichen Postulats der praktischen Vernunft innerhalb der §§ 1–6 der Kantischen Rechtslehre", in: Brandt, Reinhardt (Hg.): Rechtsphilosophie der Aufklärung, Berlin u. a.: de Gruyter 1982, 218–232.

Rühl, Ulli F. H.: Kants Deduktion des Rechts als intelligibler Besitz. Kants „Privatrecht" zwischen vernunftrechtlicher Notwendigkeit und juristischer Kontingenz, Paderborn: Mentis 2010.

Kristian Kühl

Besitz, intelligibler

Ein äußerer Gegenstand (Sachen, vertragliche Versprechen, Personen) ist nur dann das rechtlich Meine, wenn ich den Gegenstand auch ohne physische Verbindung in Raum und Zeit besitze. Kant nennt dies intelligiblen Besitz, possessio noumenon (vgl. 6:249) oder auch bloß rechtlichen Besitz: „Die Art also, etwas außer mir als das Meine zu haben, ist die bloß rechtliche Verbindung des Willens des Subjects mit jenem Gegenstande, unabhängig von dem Verhältnisse zu demselben im Raum und in der Zeit, nach dem Begriff eines intelligibelen Besitzes" (6:253f.). Der intelligible Besitz ist zu unterscheiden vom physischen → Besitz (vgl. 6:245). Weitere wichtige Stellen: 6:245–255; 6:268.

Verwandte Stichworte

Mein und Dein; Privatrecht; Eigentum; Vertrag; Erwerbung; Erlaubnisgesetz

Philosophische Funktion

1. Intelligibler Besitz ist ein genuin philosophischer Begriff, der nicht mit dem rechtswissenschaftlichen Begriff von Besitz gleichzusetzen ist, wie er in der römischen Rechtsgeschichte als Begriff des Sachenrechts vorkommt. Intelligibler Besitz ist ein rechtsphilosophischer Fundamentalbegriff, dessen Funktion nicht darauf beschränkt ist, bürgerlichen Besitzindividualismus zu begründen. Er ist genauso von Bedeutung für die vorstaatlichen, kollektiven Rechte eines indigenen Volkes im Verhältnis zu Kolonisatoren (vgl. 6:266).

Bedeutungsgleich zum intelligiblen Besitz sind die Begriffe intellectueller, rechtlicher, bloß rechtlicher Besitz, possessio noumenon und Vernunftbesitz (vgl. 6:245; 6:249). Den Gegensatz dazu bildet der physische Besitz, wobei Kant auch die Begriffe sinnlicher, empirischer Besitz und Besitz in der Erscheinung, possessio phaenomenon (vgl. 6:245; 6:248; 6:249) bedeutungsgleich gebraucht. In den *Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten* verwendet Kant auch die Begriffspaare idealer/realer und virtueller/aktueller Besitz (vgl. 23:211). Der intelligible Besitz ist ein Besitz „*ohne Inhabung*" (6:246; vgl. 6:250), während der physische Besitz voraussetzt, dass eine Person einen äußeren Gegenstand in ihrer physischen Gewalt hat.

Der philosophische Begriff des intelligiblen Besitzes ist nicht identisch mit Eigentum als Vollrecht an einer Sache; Eigentum ist ein Unterfall des philosophischen Begriffs von einem intelligiblen, bloß rechtlichen Besitz. Während Eigentum nur möglich ist an Sachen (vgl. 6:270), umfasst der Anwendungsbereich des Begriffs des intelligiblen Besitzes (1) Sachen, (2) vertragliche Versprechen von Leistungen und (3) Personen, nämlich Weib, Kind und Gesinde (*MSR* § 4 Exposition; vgl. 6:247f.). Weder im Zivilrecht noch in der Rechtsphilosophie kann es jedoch Eigentum an vertraglichen Versprechen oder gar an einer Person, z. B. dem eigenen Kind, geben. Es muss aber darauf hingewiesen werden, dass die meis-

ten Kantinterpreten annehmen, Kant begründe mit dem intelligiblen Besitz die Institution des → Eigentums; damit setzen sie intelligiblen Besitz mit Eigentum gleich.

2. Für das Verständnis der Funktion des intelligiblen Besitzes ist der systematische Kontext in Aufbau und Gliederung der *MSR* wichtig, in dem der Begriff entwickelt wird. Eingeführt wird der Begriff im Privatrecht im ersten Teil zum äußeren Mein und Dein überhaupt (vgl. 6:245), der wiederum unterteilt ist in das erste Hauptstück zum Haben (*MSR* §§ 1–9) und das zweite Hauptstück zum Erwerben (*MSR* §§ 10–35). Das Privatrecht ist bei Kant das Recht im vorstaatlichen Zustand (vgl. 6:242), was die These impliziert, dass es Recht ohne Staat als Naturrecht (vgl. 6:296) bzw. Vernunftrecht gibt. Für diesen vorstaatlichen Zustand ist zu klären, was es bedeutet, dass ein äußerer Gegenstand *mein* ist. Im ersten Hauptstück kommt es Kant nur darauf an zu klären, was es bedeutet, einen äußeren Gegenstand zu *haben*. Die Begriffe Mein und Dein haben für die soziale Praxis eine herausragende Relevanz; viele Konflikte entstehen über der Frage, wem etwas gehört. Mein und Dein sind genau genommen soziale Gedankenkonstrukte; sie sind Vernunftbegriffe, denen in der sinnlichen Anschauung nichts entspricht (vgl. 6:252). Kants semantische Analyse von ‚besitzen' führt zu dem Ergebnis, dass es zwei Bedeutungen des Besitzbegriffs gibt: Intelligibler Besitz einerseits, physischer Besitz andererseits.

Kants Beispiel für den physischen Besitz ist der Apfel, den ich in der Hand halte. Wer mir den Apfel aus der Hand windet und wegnimmt, verletzt das innere Meine bzw. mein angeborenes Freiheitsrecht (vgl. 6:237), aber nicht das äußere Meine (vgl. 6:248; 6:250). Für intelligiblen Besitz nennt Kant als Beispiel: „ich besitze einen Acker, ob er zwar ein ganz anderer Platz ist, als worauf ich mich wirklich befinde" (6:253). Wenn es zusätzlich zum inneren auch ein äußeres Mein geben soll, dann setzt dies voraus, dass es einen Besitz ohne physische Kontrolle des Gegenstandes in Raum und Zeit geben muss. Möglich ist dieser intelligible Besitz zufolge der ‚Deduction' in *MSR* § 6 (vgl. 6:249) dadurch, dass beim Haben/Besitzen von Raum und Zeit abstrahiert wird: „alle Bedingungen der Anschauung, welche den empirischen Besitz begründen, müssen *weggeschafft* (von ihnen abgesehen) werden, um den Begriff des Besitzes über den empirischen hinaus zu *erweitern*" (6:252). Bei Sachen und Personen wird von der Raumbedingung abstrahiert, während bei vertraglichen Leistungen von der Zeitbedingung abgesehen wird; zur Habe gehört bereits das Versprechen und nicht erst die zu einer bestimmten Zeit tatsächlich erbrachte Leistung (vgl. 6:248).

Wenn es stattdessen nur empirischen Besitz gibt, dann werden Gegenstände, die nicht physisch kontrolliert werden, herrenlos. Es ist diese → Maxime des skeptischen Besitzrealisten (Eine Sache, die ich nicht in der physischen Gewalt habe, wird herrenlos), die Kant durch das Rechtliche Postulat der praktischen Vernunft (vgl. 6:246) als rechtswidrig verwirft.

3. Der Begriff des intelligiblen Besitzes wird von Kant schrittweise eingeführt und begründet: Von der Klärung der Semantik zur Begründung der Geltung. Im ersten Schritt wird festgestellt, dass es zwei Bedeutungen des Besitzbegriffs gibt, von denen eine Bedeutung die des intelligiblen Besitzes ist: „Ein *intelligibler* Besitz (wenn ein solcher möglich ist) ist ein Besitz *ohne Inhabung* (detentio)" (6:245f.). Im zweiten Schritt wird geprüft, ob und wie intelligibler Besitz möglich ist. Begründung und Rechtfertigung der Möglichkeit des intelligiblen Besitzes leistet Kant durch das rechtliche Postulat (*MSR* § 2) und die Deduktion des Begriffs des bloß rechtlichen Besitzes (*MSR* § 6). Allerdings kann die Möglichkeit des intelligiblen Besitzes gar nicht aus anderen Begriffen abgeleitet oder begründet, sondern sie muss von Kant postuliert werden. Das rechtliche Postulat in § 2 *MSR* lautet: „Es ist möglich, einen jeden äußern Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben" (6:246). „Die Möglichkeit eines solchen Besitzes, mithin die Deduction des Begriffs eines nicht-empirischen Besitzes gründet sich auf dem rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft: ‚daß es Rechtspflicht sei, gegen Andere so zu handeln, daß das Äußere (Brauchbare) auch das Seine von irgend jemanden werden könne', zugleich mit der Exposition des letzteren Begriffs, welcher das äußere Seine nur auf einen *nicht-physischen* Besitz gründet, verbunden" (6:252). Die Möglichkeit des intelligiblen Besitzes kann nicht „für sich selbst bewiesen" (6:252) werden. Der Beweis ist vielmehr vollständig vom rechtlichen Postulat abhängig. Nur dann, „wenn es nothwendig ist, nach jenem Rechtsgrundsatz zu handeln, so muß auch die

intelligibele Bedingung (eines bloß rechtlichen Besitzes) möglich sein“ (6:252).

4. Es gehört jedoch zu den grundlegenden Erkenntnissen von Kants Rechtsphilosophie, dass es zwischen einer Person und einer Sache keine rechtliche Beziehung geben kann: „Es ist […] ungereimt, sich Verbindlichkeit einer Person gegen Sachen und umgekehrt zu denken, wenn es gleich allenfalls erlaubt werden mag, das rechtliche Verhältniß durch ein solches Bild zu versinnlichen und sich so auszudrücken“ (6:260). Vielmehr korrespondieren dem intelligiblen Besitz (d. h. dem Recht der einen Person) die Pflichten aller anderen Personen, Übergriffe auf die Sache zu unterlassen. Kant versteht unter Recht „das Vermögen, andere zu verpflichten“ (6:239). Dieser Zusammenhang wird von Kant hergestellt, wenn er sagt, man könne das rechtliche Postulat „ein Erlaubnißgesetz (lex permissiva) der praktischen Vernunft nennen, was uns die Befugniß giebt, die wir aus bloßen Begriffen vom Rechte überhaupt nicht herausbringen könnten: nämlich allen andern eine Verbindlichkeit aufzulegen, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs gewisser Gegenstände unserer Willkür zu enthalten, weil wir zuerst sie in unseren Besitz genommen haben“ (6:247). Vernunftrechtlich zulässig ist diese „Anmaßung“ (6:255), anderen durch einseitige Willenserklärung eine Verpflichtung aufzuerlegen, nur unter der Bedingung, sich einem „collectiv allgemeine[n] (gemeinsame[n]) und machthabende[n] Wille[n]“ (6:256) zu unterwerfen. Daraus folgen nach *MSR* §§ 8, 9 die Pflicht, in den staatlichen Zustand zu treten und die Erlaubnis bzw. „ein Recht, jedermann, mit dem wir irgend auf eine Art in Verkehr kommen könnten, zu nöthigen, mit uns in eine Verfassung […] zu treten“ (6:256).

Weiterführende Literatur

Fulda, Hans Friedrich: Kants Begriff eines intelligiblen Besitzes und seine Deduktion („Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“, § 6), Jahrbuch für Recht und Ethik 5, 1997, 103–119.

Fulda, Hans Friedrich: Erkenntnis der Art, etwas Äußeres als das Seine zu haben (Erster Teil. Erstes Hauptstück), in: I. Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (Klassiker auslegen), hg. von O. Höffe, Berlin 1999, 87–115.

Kersting, Wolfgang: Freiheit und intelligibler Besitz. Kants Lehre vom synthetischen Rechtssatz a priori, Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 6, 1981, 31–51.

Rühl, Ulli F. H.: Kants Deduktion des Rechts als intelligibler Besitz, Paderborn 2010.

Rühl, Ulli F. H.: Der intelligible Besitz – und nicht Eigentum – als rechtsmetaphysischer Fundamentalbegriff in Kants „Privatrecht“, Jahrbuch für Recht und Ethik 18, 2010, 563–580.

Ulli F. H. Rühl

Besonderes

→ Allgemeines/Besonderes

Besserung, moralische

Moralische Besserung ist eine mögliche Charakterentwicklung des Menschen, durch die er vom schlechten zum guten Lebenswandel fortschreiten und sich der moralischen Vollkommenheit reiner und heiliger → Vernunftwesen annähern kann. Sie wird nicht durch äußere Mittel erreicht und darf auch nicht von der „Besserung der Sitten“, sondern muss von der innerlichen „Umwandlung der Denkungsart und […] Gründung eines [moralischen] Charakters“ anfangen (6:48). Weitere wichtige Stellen: 5:153; 6:34; 6:68; 6:70; 6:73; 6:77; 6:88; 6:112; 6:142; 6:169; 6:197f.; 6:201; 7:37; 7:54; 7:60 Anm.; 8:366.

Verwandte Stichworte

Gesinnung; Denkart, Denkungsart; Reform/Revolution (moralisch); Sinnesänderung

Philosophische Funktion

Die moralische Besserung ergänzt die Moralbegründung im ahistorischen Vernunftprinzip durch eine geschichtsfinale, teleologische Begründung, die besagt, dass sich der Mensch fortschreitend „von mangelhaftem Gute[m] zum Besseren“ (6:67) entwickeln und dabei allmählich einen moralische(re)n Charakter bilden kann und soll. Dabei werden systematisch zwei tugendethische Elemente in die vorwiegend deontologische Ethik Kants eingeschleust: die substantialistische Annahme eines bildbaren Charakters und die teleologische Annahme des Strebens nach dem → höchsten Gut, der moralischen Menschheit.

Die moralische Besserung macht „den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion“ aus (6:112). In

der säkularisierten Vernunftreligion Kants stellt die moralische Besserung schon im irdischen Dasein vergleichsweise jenen angestrebten idealen Zustand eines reinen Vernunftwesens her, der in theologischen Ansätzen erst einem Zustand der unsterblichen →Seele nach dem Tode vorbehalten ist. Weil moralische Besserung durch die „*Revolution*" der inneren Gesinnung des Subjekts (6:47) geschieht, folgt für die Vernunftreligion, dass der Fortschritt im Charakter nicht von äußeren Glaubenspraktiken wie Bußleistungen, Kasteiung, Wallfahren (vgl. 6:169; 6:485), auch nicht von Wundern (vgl. 6:88), ferner nicht von der göttlichen Gnade und auch nicht nur im ewigen Leben, sondern allein aus dem moralischen Lebenswandel des Subjekts im irdischen Dasein erwartet werden kann. „Gesetzt, zum Gut- oder Besserwerden sei noch eine übernatürliche Mitwirkung nöthig, so mag diese nur in der Verminderung der Hindernisse bestehen, oder auch positiver Beistand sein, der Mensch muß sich doch vorher würdig machen, sie zu empfangen, und diese Beihülfe *annehmen* (welches nichts Geringes ist), d. i. die positive Kraftvermehrung in seine Maxime aufnehmen, wodurch es allein möglich wird, daß ihm das Gute zugerechnet und er für einen guten Menschen erkannt werde" (6:44). →Schriftauslegung soll der moralischen Besserung dienen (vgl. 6:112). In Recht und Erziehung etwa dürfen nur solche Strafen angewendet werden, die eine moralisch bessernde Absicht haben (vgl. 9:483).

Weiterführende Literatur

Munzel, Gisela Felicitas: Kant's Conception of Moral Character. The „Critical" Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgement, Chicago: University of Chicago Press 1999.

Otfried Höffe

bestimmbar, Bestimmbarkeit

Als das Bestimmbare bezeichnet Kant einerseits die „Materie", die durch eine Bestimmung ihre Form erhält (KrV A 266 / B 322). Andererseits wird das Bestimmbare durch den Grundsatz der Bestimmbarkeit geregelt. Dieser Grundsatz besagt: Einem →Begriff kann nur eines von zwei kontradiktorischen Prädikaten zukommen (vgl. KrV A 571 / B 599). Es gibt demnach einen weiten Begriff des Bestimmbaren, der all das bezeichnet, was eine Bestimmung erhalten kann, und einen engen Begriff, der nur Begriffe als bestimmbare Materie auffasst, die durch die Zuschreibung eines von zwei kontradiktorischen Prädikaten ihre Form erhält. Weitere wichtige Stellen: KrV A 266 / B 322; KrV A 571 / B 599.

Verwandte Stichworte

Begriff; Widerspruch, Satz vom; Bestimmung, durchgängige

Philosophische Funktion

In seiner Untersuchung der →Reflexionsbegriffe ‚Materie' und ‚Form' schreibt Kant: „Der erstere bedeutet das Bestimmbare überhaupt, der zweite dessen Bestimmung" (KrV A 266 / B 322). Nun gibt es zwei →Vermögen: →Sinnlichkeit und →Verstand. Es gibt dementsprechend auch zwei Arten von Materie und Form: einerseits Materie und Form der Sinnlichkeit, andererseits Materie und Form des Verstandes. Die Materie der Sinnlichkeit bilden gegebene Empfindungen, ihre Formen bilden Raum und Zeit. Letztgenannte gehen der erstgenannten voraus: Reine Formen der Sinnlichkeit werden vor aller Materie vorausgesetzt. Die Möglichkeit des sinnlich Bestimmbaren hängt so von sinnlichen Bestimmungen a priori ab. Im Falle des Verstandes gilt Analoges. Dessen Materie sind gegebene Begriffe, und seine Formen bilden die Verknüpfungen dieser Begriffe in Urteilen (vgl. KrV A 266 / B 322). Diese Verknüpfungen erfolgen gemäß den zwölf Urteilsfunktionen. Die Urteile des Verstandes bestimmen indessen ihrerseits sinnlich Gegebenes, das dementsprechend das Bestimmbare auch des Verstandes darstellt. Die Materie der Sinnlichkeit steht somit nicht nur unter den Formen der Sinnlichkeit, sondern auch unter den Formen des Verstandes. Ja, sogar die Formen der Sinnlichkeit selber sind bereits durch die Formen des Verstandes bestimmt: wenn sie nämlich die Form einer einzelnen Anschauung annehmen (vgl. Wagner, *Argumentationsgang*, S. 361ff.). Auf Begriffe gebracht, sind die Formen des Verstandes daher die Kategorien aller Erfahrungsgegenstände.

Diese Erläuterung im Rahmen der Reflexionsbegriffe muss mit Kants Grundsatz der Bestimmbarkeit verbunden werden: „daß nur eines,

von *jeden zwei* einander contradictorisch entgegengesetzten Prädicaten, [einem jeden Begriff] zukommen könne“ (KrV A 571 / B 599). Der Grundsatz der Bestimmbarkeit beruht auf dem Satz vom Widerspruch (vgl. KrV A 571 / B 599) und ist dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten untergeordnet (vgl. KrV A 572 / B 600 Anm.). Während aber der Satz vom Widerspruch und der Satz vom ausgeschlossenen Dritten vornehmlich Urteile betreffen, betrifft der Satz der Bestimmbarkeit ausschließlich Begriffe. Urteile und Begriffe wiederum sind die Funktionen unseres →Denkens. Der Grundsatz der Bestimmbarkeit betrifft daher das Bestimmbare des Verstandes. Er ist ein Grundsatz der Verstandesmaterie, nicht aber einer der Materie der Sinnlichkeit. Die Materie der Sinnlichkeit – gegebene Empfindung – wird jedoch in einem kategorial bestimmten Urteil bestimmt und somit von Begriffen, die dem Grundsatz der Bestimmbarkeit unterstehen, beschrieben. So betrifft der Grundsatz der Bestimmbarkeit am Ende auch das Bestimmbare der Sinnlichkeit.

Gunnar Hindrichs

Bestimmung

Eine Bestimmung eines Dinges X ist aus der Sicht der →Logik ein →Prädikat, welches X zukommt. X kann sich von einem Ding Y „durch die Bestimmungen A und non A unterscheiden“ (2:31). „[…] [A]lle seine erdenkliche Prädicate [ergeben X] mit allen diesen Bestimmungen“ (2:72). „Ein jedes Ding […] steht noch unter dem Grundsatze der *durchgängigen Bestimmung*, nach welchem ihm von *allen möglichen* Prädicaten der *Dinge*, so fern sie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eines zukommen muß“ (KrV A 571f. / B 599f.). Eine Bestimmung eines Dinges X kann auch darin bestehen, dass ein Satz, z. B. ein Theorem der Geometrie, von X gilt (vgl. 4:287). – Epistemisch gesehen ist eine Bestimmung auch der Akt des Bestimmens, einer Handlung des →Erkenntnisvermögens, wodurch ein Prädikat A einem Ding zugesprochen und damit das kontradiktorische Prädikat non-A abgesprochen wird. „*Determinare* est ponere praedicatum cum exclusione oppositi“ (1:391, ‚Bestimmen ist das Setzen eines Prädikats mit dem Ausschluss des Gegenteils‘, Übers. Vf.). „Der Begriff der Materie mußte daher durch alle vier […] Functionen der Verstandesbegriffe […] durchgeführt werden, in deren jedem eine neue Bestimmung desselben hinzu kam“ (4:476). Weitere wichtige Stellen: 2:296; KrV A 23 / B 37; 4:330; 5:188f.; 8:232; 8:238; 9:95; 9:97; 9:99; 9:111; 9:143; *Refl.* 3063, 16:638; *Refl.* 179, 23:42.

Verwandte Stichworte

bestimmbar, Bestimmbarkeit; Bestimmung, durchgängige; Setzen; unbestimmt

Philosophische Funktion

Die Bestimmung hat für Kant eine epistemische und eine ontische Funktion. Epistemisch wird durch sie *erkannt* oder auch *gesetzt*, dass etwas, X, so-und-so ist. X ist dann ontisch bestimmt. „[…] Raum und Zeit [sind] gar nicht den Objecten an sich zuständige Bestimmungen […]. Bestimmen aber heißt synthetisch urtheilen“ (20:268), und ein →Urteil als Ergebnis der Bestimmung als Handlung ist „ein Verhältniß, das *objectiv gültig* ist“ (KrV B 142).

Nicht deckungsgleich mit der Unterscheidung der epistemischen von der ontischen Funktion der Bestimmung ist Kants Gegenüberstellung eines (formal-)logischen und eines inhaltlichen Prinzips des Bestimmens: „Ein jeder *Begriff* […] steht unter dem Grundsatze der *Bestimmbarkeit*: daß nur eines von *jeden zwei* einander contradictorisch entgegengesetzten Prädicaten ihm zukommen könne, welcher […] ein bloß logisches Princip ist. […] Ein jedes *Ding* aber […] steht noch unter dem Grundsatze der *durchgängigen Bestimmung*.“ „[Dieser] betrifft […] den Inhalt und nicht bloß die logische Form. Es ist der Grundsatz der Synthesis aller Prädicate“ (KrV A 571f. / B 599f.). – Hier wird die epistemische Bestimmung durch den logischen Grundsatz begrenzt: Ein Begriff A kann nicht sowohl durch ein Prädikat B als auch durch dessen Negation non-B bestimmt werden, denn dass alle A’s B sind schließt aus, dass alle A’s non-B sind. – Weil andererseits für jedes Ding X und jedes Prädikat B immer eines von beiden der Fall ist: X ist B, oder X ist non-B, fordert der inhaltliche Grundsatz in epistemischer Hinsicht, festzustellen, *ob* X B ist oder non-B. Auf diesem Grundsatz basiert die Bestimmung des →transzendentalen Ideals als derjenigen Entität, der im Hinblick auf jedes Paar aus einem Prädikat B und dessen Negation non-B die jeweils reale unter diesen bei-

den Bestimmungen zukommt (vgl. KrV A 575 / B 603ff.).

Weiterführende Literatur

Reuter, Peter: Kants Theorie der Reflexionsbegriffe, Würzburg: Königshausen & Neumann 1989, insbes. 161–169.

Warnach, V.: „Bestimmung, bestimmen, Determination", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971, 850–856.

Rainer Stuhlmann-Laeisz

Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace

Seine zweite Abhandlung über den Begriff der Rasse veröffentlicht Kant 1785 in der →Berlinischen Monatsschrift (11. Stück, November 1785, VI, S. 390–417), etwa zur gleichen Zeit wie die *GMS* und seine *Rez. Herder*. Sie wiederholt viele der Argumentationslinien seiner früheren Abhandlung über die Rasse (vgl. *Racen* 1775/77) mit einigen bemerkenswerten Abweichungen. In der Akademie-Ausgabe (vgl. 8:89–106) findet sich die beste verfügbare Version des Textes.

Kant zeichnet hier, wie in seiner früheren Abhandlung, eine Argumentationslinie von der Existenz „verschiedene[r] *Arten* von Menschen" zur Existenz „verschiedene[r] *Menschenracen*" (8:91), die auf einen gemeinsamen Stamm (→Menschenstamm) zurückgehen und in denen unterschiedliche bleibende Charakteristika auftraten. Diese Unterschiede haben in der Gattung des →Menschen alle mit der Hautfarbe zu tun und spiegeln die spezifische Anpassung einer Teilgruppe der Menschheit an unterschiedliche geographische Gegebenheiten während einer ersten Zerstreuung der menschlichen Bevölkerung über den Globus wider. Kant führt die vier Rassen nicht länger auf einen als ‚weiß' identifizierbaren Stamm zurück. Außerdem erläutert er die Abweichungen in der Hautfarbe jetzt in Bezug auf verschiedene Grade an atmosphärischem Phlogiston und nicht durch eine Berufung auf die im weiten Sinne ‚angepassten' Faktoren, die in seiner frühen Abhandlung erwähnt werden.

Anders als →Herder, der die Begrifflichkeit von verschiedenen menschlichen Rassen ablehnt, insistiert Kant auf der wissenschaftlichen Nützlichkeit und Strenge des Begriffs. Der →Begriff der Rasse (→Menschenrassen) sei wichtig im Hinblick auf die Unterscheidung zwischen ‚Beschreibung der Natur' und „natürliche[r] Geschichte" (8:19), ein Thema, das später in →Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie aufgegriffen wird. Die Theorie, nach der alle Arten auf einen gemeinsamen Vorgänger zurückgehen, lehnt Kant entschieden ab – ein Thema, das auch in *Teleolog. Prinz.* (vgl. 8:179f.) und in der *KU* (vgl. 5:419) wieder aufgenommen wird.

Schließlich nimmt ‚Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace', im Gegensatz zu Kants früheren Abhandlung, die Frage nicht wieder auf, ob die verschiedenen Rassen bezüglich ihrer intellektuellen und moralischen Fähigkeiten gleich oder verschieden veranlagt sind.

Weiterführende Literatur

Kleingeld, Pauline: „Kant's Second Thoughts on Race"; in: The Philosophical Quarterly 57, 2007, 1–20.

Susan Shell
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Bestimmung des Menschen

Die Bestimmung des Menschen bezieht sich bei Kant auf die schwierige Aufgabe, sich „aus der Rohigkeit zur Cultur" (8:21) zu entwickeln und letztlich darüber hinaus zu einer weltweiten Gemeinschaft zu gelangen, die das „ganze[] Menschengeschlecht in ihrem Umfange" umfasst und in der alle Menschen als Zwecke an sich respektiert sind (6:94). Weitere wichtige Stellen: 5:433; 6:94; 7:83; 7:324; 7:333; 8:18; 8:20–21; 8:24; 8:27.

Verwandte Stichworte

Mensch; Spalding, Johann Joachim; Geschichte

Philosophische Funktion

Kants Untersuchungen der Natur des Menschen zeichnen sich durch ein starkes historisches und teleologisches Interesse aus. Er ist darauf aus, „eine *Naturabsicht* in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge" (8:18) zu entdecken, und er

möchte die „Schritte aus der Rohigkeit zur Cultur“ (8:21) verfolgen.

Eine zentrale Rolle spielt hierfür des Menschen „ungesellige Geselligkeit“ (8:20), eine in der menschlichen Natur wurzelnde →Neigung in zwei Richtungen, die uns sowohl dazu führt, miteinander Verbindungen einzugehen, als auch, wenn wir dies einmal getan haben, gegeneinander fortwährend im Wettbewerb zu stehen und uns zu streiten. Aber als ein Ergebnis unserer kompetitiven, an uns selbst interessierten Natur, unserer unersättlichen Begierde nach Status und Macht, werden unsere →Talente entwickelt und die Menschheit schreitet fort. Man kann auch den Krieg für einen „verborgenen Plan[] der Natur“ (8:27) halten, insofern er „eine Triebfeder mehr ist […] alle Talente, die zur Cultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln“ (5:433). Aber im Gegensatz zu anderen Mitteln des Fortschritts, wie der Kunst oder den Wissenschaften, ist der Krieg darauf programmiert, letztlich auszusterben. Die Natur treibt „nach vielen Verwüstungen, Umkippungen und selbst durchgängiger innerer Erschöpfung ihrer Kräfte zu dem, was ihnen die Vernunft auch ohne so viel traurige Erfahrung hätte sagen können, nämlich: aus dem gesetzlosen Zustande der Wilden hinaus zu gehen und in einen Völkerbund zu treten; wo jeder, auch der kleinste Staat seine Sicherheit und Rechte […] erwarten könnte“ (8:24).

Kants Gebrauch des Begriffs ‚Bestimmung‘ beinhaltet drei verschiedene Bedeutungen: Berufung, Schicksal und Festlegung. So beschreibt er das, was nach seiner Überzeugung inhärente Tendenzen und Dispositionen innerhalb der menschlichen Natur sind. Aber wir verfolgen unsere Bestimmung auch als freie Wesen und sind nicht unwiderruflich schicksalsbestimmt oder kausal determiniert, sie auch zu erreichen. Ob die Humanität tatsächlich das Stadium erreicht, in dem alle Menschen „kosmopolitisch verbunden“ (7:333) sind, hängt letztlich davon ab, wie die Menschheit handelt. Kants Fortschrittsannahme ist somit nicht so rigide, wie diejenige anderer Autoren der Aufklärung – er erkennt explizit an: „wir haben es mit freihandelnden Wesen zu tun, denen sich zwar vorher *diktieren* läßt, was sie tun *sollen*, aber nicht *vorhersagen* läßt, was sie tun *werden*“ (7:83).

Schließlich macht es ein weiteres spezifisches Charakteristikum von Kants Analyse der Bestimmung des Menschen aus, dass er sich ausschließlich auf die Gattung als Ganze und über die Zeiten hinweg konzentriert und nicht auf die individuellen Mitglieder zu bestimmten Zeiten. So bemerkt er in *Anthropologie*: „daß bei allen übrigen sich selbst überlassenen Tieren jedes Individuum seine ganze Bestimmung erreicht, bei den Menschen aber allenfalls nur die *Gattung*: so daß sich das menschliche Geschlecht nur durch *Fortschreiten* in einer Reihe unabsehlich vieler Generationen zu seiner Bestimmung emporarbeiten kann“ (7:324).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Die Bestimmung des Menschen bei Kant, Hamburg: Meiner 2007.

Robert B. Louden
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Bestimmung, durchgängige

Die durchgängige Bestimmung eines Dinges besteht darin, dass ihm mit Blick auf jedes mögliche Prädikat dieses Prädikat oder sein Gegenteil zukommt. Wichtige Stellen: KrV A 571 / B 599f.; 5:575f.; 8:138; 20:303; 28:34f.

Verwandte Stichworte

Grund; bestimmbar, Bestimmbarkeit; Gott

Philosophische Funktion

Die durchgängige Bestimmung eines Dinges verortet das Ding im logischen Raum. Insofern einem Ding von jedem möglichen Prädikat dieses Prädikat oder sein Gegenteil (A oder ~A, B oder ~B, C oder ~C usw.) zukommt, ist das Ding im Hinblick auf die Gesamtheit dessen bestimmt, was an Prädikatzuschreibungen möglich ist. Hierbei geht es nicht nur um das logische Prinzip, dass einem Ding von zwei kontradiktorischen Prädikaten nur eines zukommt; es geht vielmehr um das →transzendentale Prinzip, dass zu der vollständigen Bestimmung eines Dinges die Idee der Gesamtheit aller möglichen Prädikate gebildet werden muss. Denn erst im Vergleich mit dieser Gesamtheit vermögen wir den Anteil des Dinges an ihr zu erfassen und hierdurch das Ding in seiner eigenen Möglichkeit zu begreifen. Es ist dann

vollständig bestimmt, da ihm kein weiteres mögliches Prädikat mehr zukommen kann, und findet so seinen wohlbestimmten Platz im logischen Raum.

Das Prinzip der durchgängigen Bestimmung, das Kant aus der Schulphilosophie (vgl. Wolff, *Ontologia*, §§ 225ff.) übernimmt, vollzieht mithin den Übergang von dem einzelnen Individuum zu der denkbar weitestreichenden Gesamtheit, in deren Koordinaten das Einzelding seine individuelle Möglichkeit findet. Anders gesagt: Mit Hilfe der durchgängigen Bestimmung lässt sich der Inbegriff aller Möglichkeit bilden – der Abschlußgedanke einer Gesamtheit aller Prädikate, dessen Gegenstand die Allheit der Realität (omnitudo realitatis) wäre. Im kantischen Rahmen ist dieser Inbegriff eine → Idee, also ein → Begriff, dessen Verwendung zu unentscheidbaren Urteilen führt.

Wenn nun die vom Inbegriff der Möglichkeit begriffene Gesamtheit aller Prädikate selber als Gegenstand betrachtet wird, dann wird die Idee der Allheit der Realität zum → transzendentalen Ideal. Dessen Gegenstand wäre die zu einem einzigen Wesen zusammengefaßte Allheit der Realität: das allerrealste Wesen (ens realissimum). Kurz: Das vom transzendentalen Ideal begriffene Wesen wäre Gott. So führt das Prinzip der durchgängigen Bestimmung letztlich zur Bildung der Gottesidee.

Weiterführende Literatur

Heimsoeth, Heinz: Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Dritter Teil: Das Ideal der reinen Vernunft; die spekulativen Beweisarten vom Dasein Gottes; dialektischer Schein und Leitideen der Forschung, Berlin: de Gruyter 1969, insbes. 423ff.

Klimmek, Nikolai F.: Kants System der transzendentalen Ideen, Berlin u. a.: de Gruyter 2005 (Kantstudien Ergänzungshefte 147), insbes. 165ff.

Beatrice Longuenesse: The Transcendental Ideal and the Unity of the Critical System, in: Robinson, Hoke (Hg.): Proceedings of the Eighth International Kant-Congress (Memphis 1995), I, Milwaukee: Marquette University Press 1995, insbes. 521–537.

Gunnar Hindrichs

Bestimmungsgrund

Den Ausdruck ‚Bestimmungsgrund' verwendet Kant bisweilen an Stelle des Ausdrucks „logischer Grund" (9:54); auch tritt er in der *KU* in der Form „Bestimmungsgrund des [ästhetischen] Urteils" auf (5:221). Prominent jedoch ist die Verwendung des Ausdrucks im praktischen Zusammenhang. Hier ist der Bestimmungsgrund das, was den Willen eines Handelnden bestimmt. Weitere wichtige Stellen: 5:19ff.; 6:39f.; 6:213.

Verwandte Stichworte

Grund; Grundsatz, praktischer; Maxime; Imperativ, kategorischer

Philosophische Funktion

Die allgemeine Definition des Grundes lautet: Ein Grund ist „das, wodurch etwas Anderes (Verschiedenes) *bestimmt* gesetzt wird" (11:35). Der Ausdruck ‚Bestimmungsgrund' klingt mit Blick auf diese Definition tautologisch. Jeder Grund ist dadurch gekennzeichnet, dass er bestimmt; was es dann heißen soll, dass einer dieser bestimmenden Gründe ein Bestimmungsgrund sei, ist nicht klar. Die terminologische Verwendung des Begriffes in der praktischen Philosophie soll indessen vermutlich gewährleisten, dass auch hier, außerhalb theoretischer Erwägungen, das Moment der Bestimmung das Entscheidende im Falle praktischer Gründe ist. Das hat die folgende Pointe. Bestimmt wird im praktischen Zusammenhang der → Wille. Praktische Gründe sind als Bestimmungsgründe demnach so beschaffen, dass sie den Willen bestimmen. Das aber heißt, dass wir dann, wenn wir praktische Gründe reflektieren, sie nicht nur erwägen und bedenken, sondern in eins mit solcher Erwägung unseren Willen zu einer entsprechenden → Handlung bestimmen. Insbesondere die sittliche Einsicht erweist sich innerhalb dieses Konzeptes als die *Einheit* von Verstehen des Guten und Willensbestimmung (vgl. Henrich, *Sittliche Einsicht*).

Kant unterscheidet zwischen materialen und formalen Bestimmungsgründen unseres Willens. Da materiale Bestimmungsgründe niemals den Charakter eines allgemeinen Gesetzes besitzen können, sondern stets an die besondere Beschaffenheit des → Subjekts gebunden bleiben, gelten sie nicht allgemein, sondern nur für das jeweili-

ge Subjekt. Es bleibt schließlich nur der formale Bestimmungsgrund des kategorischen Imperativs übrig, um eine allgemeingültige Bestimmung unseres Willens begreiflich machen zu können.

Gunnar Hindrichs

Betastung

‚Sinn der Betastung' (auch „tactus", 7:154; „Fühlen", 25:907; „Gefühl", 25:52) ist Kants Ausdruck für den Tastsinn. Er stellt die Fähigkeit dar, die dreidimensionale Gestalt von Gegenständen durch unmittelbaren mechanischen Kontakt mit der eigenen Haut wahrzunehmen. Kant fasste ihn als den grundlegendsten unserer fünf Sinne auf. Er wird in erster Linie in den Abschnitten zur empirischen → Psychologie in Kants Vorlesungen zur Anthropologie und Metaphysik behandelt. Weitere wichtige Stellen: 7:153–157; 25:51–54; 25:273f.; 25:277; 25:493–495; 25:906–908; 25:1242; 25:1452; 28:231; 28:673; 29:882f.

Verwandte Stichworte

Sehen; Sinnlichkeit; Gefühl

Philosophische Funktion

Wie das Sehen und das → Gehör, ist auch die Betastung ein ‚objektiver' äußerer Sinn, indem sie uns über die Natur von Gegenständen, die außerhalb unseres Körpers liegen, belehrt, wobei das Sinnesorgan selbst selten in den Fokus rückt. Die Betastung „liegt in den Fingerspitzen und den Nervenwärzchen (papillae) derselben, um durch die Berührung der Oberfläche eines festen Körpers die Gestalt desselben zu erkundigen" (7:154; vgl. 25:907, 25:43, 25:1452; vgl. auch Kants Beschreibung der Hand, 7:323). Durch die Betastung erwerben wir unsere Begriffe der → Substanz, → Gestalt und → Masse (vgl. 25:51–52; 25:273; 25:908); sie ist „die Basis aller Erkenntniße" (25:52). „Ohne den Sinn des Gefühls, wüßten wir gar nicht, was wir mit den von andern Sinnen uns zugeschickten Vorstellungen machen sollten" (25:53; vgl. 29:882–883).

Kant glaubte, dass alleine die Betastung räumliche Tiefe zum Vorschein bringt und somit dreidimensionale Vorstellungen von Gegenständen ermöglicht, während das Sehen nur zwei Dimensionen zeige (vgl. 28:232) – eine Behauptung, die deutlich macht, dass Kant mit der Bedeutsamkeit der binokularen Sicht für die Tiefenwahrnehmung nicht vertraut war. Kant behauptet sogar, allein Menschen besäßen diesen Sinn, „denn die Fühlhörner der Insecten scheinen nur die Gegenwart desselben, nicht die Erkundigung der Gestalt zur Absicht zu haben" (7:154f.). Die Betastung ist der grundlegendste Sinn, weil er buchstäblich den ganzen Körper umfasst: „Wenn wir also vom Fühlen (tactus) als einer Organempfindung reden, so verstehen wir den Sinn darunter, der in alle andere Sinne geht, weil die Nerven unter der ganzen Haut ausgebreitet sind" (25:907).

Trotz der Bedeutsamkeit der Betastung für dreidimensionale Vorstellungen behauptet Kant mit Blick auf die schöne Anordnung solcher dreidimensionalen Gegenstände: „der Sinn des Gefühls kann keine anschauliche[n] Vorstellung[en] von einer solchen Form verschaffen" (5:323; vgl. 5:322), vielleicht weil er zu sehr mit dem materiellen Eindruck des wahrgenommenen Gegenstandes inficiert ist (vgl. *Refl.* 733, 15:323).

Die Betastung hat zusammen mit dem → Geschmack die engste Sphäre (d. h. die geringste räumliche Reichweite) unter den Sinnen (vgl. 29:883). Zugleich gibt uns aber alleine die Betastung eine „*unmittelbare*[] äußere[] Wahrnehmung" und erteilt uns somit die sicherste unter unseren sinnlichen Erkenntnissen (7:155; vgl. 25:908; 25:1242; 29:883).

Zuletzt unterscheidet Kant die Betastung von unseren Empfindungen des Heißen und Kalten und des Glatten und Rauen, die er unserem Vitalsinn zuschreibt und, anders als die Vorstellungen der Betastung, als bloß subjektive Vorstellungen ansieht (vgl. 7:156f.).

Weiterführende Literatur

Satura, Vladimir: Kants Erkenntnispsychologie, Bonn: Bouvier 1971.

Steve Naragon
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Betrug

Betrug ist ein „*Blendwerk*, welches durch Sinnenvorstellungen dem Verstande gemacht wird" (7:149). Von einem Betrug „der Sinne" kann im Unterschied zur Täuschung gesprochen werden, „wenn, so bald man weiß, wie es mit dem Gegenstande beschaffen ist, auch der Schein so-

gleich aufhört“ (7:150). Weitere wichtige Stellen: 2:265; 2:347; 2:360; KrV A 303 / B 359; KrV A 376; KrV A 499f. / B 528; 6:83; 6:331; 7:149ff.; 7:161; 7:205; 28:234.

Verwandte Stichworte
Illusion; Täuschung (der Sinne); Schein

Philosophische Funktion
Kant unterscheidet zwischen Betrug (*fraus*) der Sinne und Täuschung (*illusio*) (vgl. 7:149; KrV A 376). Illusio ist keine Funktion des Ersten, sondern vielmehr „ein voreiliges Urtheil, dem das nachfolgende gleich widerstreitet“ (28:234). Beide gehen aber auf die Erscheinung von Gegenständen. Im „sogenannten Betruge der Sinne“ wird „etwas für unmittelbar wahrgenommen, was wir doch nur geschlossen haben“ (KrV A 303 / B 359f.). Der „dialektische Betrug, […] den man Sophisma figurae dictionis nennt“ wird allerdings als „eine ganz natürliche Täuschung der gemeinen Vernunft“ bezeichnet, die durch eine „Verknüpfung des Bedingten mit seiner Bedingung“ entsteht, wie etwa im kosmologischen Vernunftschluss (KrV A 499f. / B 528; → Sophisma).

Kant verwendet den Begriff des Betrugs aber nicht nur in einer erkenntnistheoretischen Bedeutung, sondern auch in einer moralisch-rechtlichen. Im Kontext des Strafrechts bestimmt er den „Betrug im Kauf und Verkauf bei sehenden Augen des Anderen“ als „Privatverbrechen“, dessen Ahndung Gegenstand der Zivilgerechtigkeit ist (6:331).

Carola Freiin von Villiez

Beurteilung

„Iudicium per complacentiam et displicentiam est diiudicatio: Beurtheilung“ (*Refl.* 1030, 15:461). Beurteilung ist demnach ein durch → Wohlgefallen bzw. Missfallen bestimmtes Urteil und Beurteilung, Kants deutsche Übersetzung für *diiudicatio*. Weitere wichtige Stellen: 9:16; 20:250f.

Verwandte Stichworte
Urteil; Urteilskraft; Kritik

Philosophische Funktion
Kants Definition – die mit → Baumgartens Erläuterung zu vergleichen ist: „ich beurteile (diiudico) genau dann, wenn ich die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Dinge vorstelle (perfectionem imperfectionemque rerum percipio)“ (Baumgarten, *Metaphysica*, § 606; 15:29) – entspricht es, dass der ästhetischen, teleologischen, moralischen und logischen Beurteilung verschiedene Arten des Wohlgefallens bzw. der → Vollkommenheit korrespondieren.

Ästhetische Beurteilung bezieht sich als → Geschmacksurteil auf das Schöne und als Urteil, das aus einem „*Geistesgefühl[]*“ (20:251) entsprungen ist, auf das → Erhabene. Dem Schönen und Erhabenen korrespondieren zwei Arten ‚ästhetischen Wohlgefallens‘.

Teleologische Beurteilung ist entweder „Beurtheilung der Dinge als Naturzwecke in Ansehung ihrer *innern Möglichkeit*“ oder ein „Urtheil über ihre *relative Zweckmäßigkeit*“ (20:251). „Im ersteren Falle betrachtet das teleologische Urtheil die *Vollkommenheit* eines Dinges nach einem Zwecke, der in ihm selbst liegt […], im zweyten geht das teleologische Urtheil über ein Naturobject nur auf dessen *Nützlichkeit* […]“ (20:250).

Beurteilung ‚nach moralischen Gesetzen‘ bezieht sich auf das Wohlgefallen bzw. Missfallen an einer Handlung, indem sie „das *Gute* und *Böse* derselben“ in Betrachtung zieht (5:60).

Von der „logischen Beurtheilung“ und deren „Principien“ handelt die allgemeine → Logik (KrV A 60 / B 84). Diese ist „weiter nichts als ein Kanon zur Dijudication (der formalen Richtigkeit unsers Erkenntnisses)“ (9:16; vgl. *Refl.* 1604, 16:33; *Refl.* 1628, 16:43–46); formale Richtigkeit ist „logische Vollkommenheit“ (*Refl.* 1753, 16:102; vgl. *Refl.* 1579, 16:20; *Refl.* 1604, 16:33; sowie G. F. Meier, *Auszug*, § 540).

Michael Wolff

Beweger, erster

Kant nimmt den von → Aristoteles maßgeblich geprägten Terminus ‚erster Beweger‘, auch manchmal lat. ‚primus motor‘ (vgl. 21:193; 21:218; 22:518; 22:282; 23:272), aus der Schulphilosophie auf. Der Ausdruck referiert auf die ursprüngliche Ursache aller → Bewegung im Universum, die selbst nicht durch etwas anderes verursacht ist. Kant führt den Begriff nicht auf Aristoteles (vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, Buch XII) selbst zurück, sondern meint, „daß (die Epikurische Schule ausgenommen) al-

le Philosophen des Alterthums sich gedrungen sahen, zur Erklärung der Weltbewegungen einen *ersten Beweger* anzunehmen […]“ (KrV A 451 / B 479). Insofern eine solche →Ursache Spontanursache sein muss, →Spontaneität aber nur Intelligenzen zukommen kann, wird sie Kant zufolge mit einem personalen Wesen identifiziert und als →Gott gedacht. Weitere wichtige Stelle: KrV B XXXII.

Verwandte Stichworte
Gott; Gottesbeweis, kosmologischer; Kausalität

Philosophische Funktion
Kant sieht das Argument für die notwendige Existenz eines ersten Bewegers als eine Spezifikation des →kosmologischen Gottesbeweises an (vgl. 5:483). Demnach muss Gott existieren, weil es eine Ursache aller Bewegung im Universum geben muss. Auch in der Anmerkung zur Antithesis der dritten Antinomie in der *KrV* rekurriert Kant auf den ersten Beweger. Er ist Beispiel für Spontaneität aus Freiheit, insofern er der letzte Spontangrund aller Veränderung ist (vgl. KrV A 451 / B 479). Doch Kant zufolge ist dieses Argument unhaltbar: Ursachen müssen, so Kant, mit denjenigen Substanzen zugleich existieren, auf die sie einwirken sollen. Weil aber →Intelligenzen als solche nicht materiell und nicht in Raum und Zeit lokalisiert sind, können sie nicht als Ursache von Bewegung erkannt werden (vgl. 5:483). Im *Op. post.* baut Kant in den sog. Ätherdeduktionen auf dieser Kritik ex negativo seine Beweise einer materiellen ersten Bewegungsursache auf (vgl. 21:217f.; 21:222f.; 22:282). An anderen Stellen greift er das Konzept auf und deutet den ersten Beweger teleologisch als eine organische Ursache, als →‚Lebenskraft‘ (vgl. 23:272f.). Dennoch bleibt der Begriff des ersten Bewegers nach Kant für die Physik ein transzendenter Begriff, „eine bloße Idee und Grenzbegriff“ (22:282).

Weiterführende Literatur
Byrne, Peter: Kant on God: Exploring the Notion of the Divine in the Critical Philosophy, London: Ashgate 2007.
Watkins, Eric: Kant and the Metaphysics of Causality, Cambridge: Cambridge University Press 2006.

Kristina Engelhard

Bewegung

„Bewegung eines Dinges ist die *Veränderung* der *äußeren Verhältnisse* desselben zu einem gegebenen Raum“ (4:482). Kant unterscheidet zwischen Bewegungen, die „*drehend* (ohne Veränderung des Orts) oder fortschreitend“ (4:483) sind. Fortschreitende Bewegungen sind „entweder den Raum erweiternd, oder auf einen gegebenen Raum eingeschränkte Bewegungen“ (4:483). „Von der *ersteren* Art sind die geradlinichte, oder auch krummlinichte, in sich *nicht zurückkehrende* Bewegungen. Die von der *zweiten* sind die in sich *zurückkehrende*. Die letztern sind wiederum entweder *circulirende* oder *oscillirende*, d. i. Kreis- oder schwankende Bewegungen“ (4:483). Weitere wichtige Stellen: 1:14; 1:29; 1:33–35; 1:38; 1:47; 1:60–62; 1:76; 1:125–127; 1:143–149; 1:151f.; 1:155f.; 1:157f.; 1:186–188; 1:230–232; 2:18f.; 2:23; 2:86; 2:146f.; 2:330f.; KrV A 437 / B 455; KrV A 710 / B 738; 4:480–482; 4:487f.; 4:490; 4:549f.; 4:553–564; 4:563f.; 5:95–97; 9:170; 9:175; 14:141; 14:145; 14:181; 14:187–192; 14:461–463; 14:465f.; 14:481; 18:320f.; 21:165; 21:206f.; 21:325; 21:419; 21:444f.

Verwandte Stichworte
Materie (physikalisch); Kraft; Phoronomie; Dynamik; Mechanik; Phänomenologie; Gesetze der Bewegung

Vorgeschichte und historischer Kontext
Probleme der →Naturphilosophie haben Kant zeit seines Lebens beschäftigt. Bereits mit seiner Erstlingsschrift *Wahre Schätzung* von 1746 (1749 im Druck erschienen) greift Kant in die zeitgenössische Diskussion um Bewegung, →Materie und Kräfte ein. Kant sucht den Streit zwischen Cartesianern und Leibnizianern um die Frage zu schlichten, ob →Körper eine ‚äußere‘, ‚tote‘ Kraft besitzen, die aus dem Produkt von →Masse und Geschwindigkeit bestimmt werden kann, oder ob ihnen eine ‚innere‘, ‚lebendige‘ Kraft zukommt, die dem Produkt aus Masse und dem Quadrat der Geschwindigkeit gleich ist. Kant bemüht sich hier um einen Ausgleich beider Parteien. Er wendet sich gegen die These der Cartesianer, die Bewegung von Körpern könne als Wirkung einer ihnen von außen mitgeteilten Kraft begriffen werden und favorisiert →Leibniz’ Annahme einer

wesentlich wirkenden „inneren Naturkraft des Körpers“ (1:150), dies jedoch unter der Voraussetzung, dass ein „Körper den Grund in sich enthalten [muss], in einem nicht widerstehenden Raume seine Bewegung gleichförmig, frei und immerwährend zu erhalten“ (1:148); daraus folgt die Annahme, „daß es in der Welt freie Bewegungen gebe, die sich immerwährend und unvermindert erhalten würden, wenn kein äußerlicher Widerstand wäre“ (1:149). In *Lehrbegriff* (1758) wendet sich Kant gegen → Issac Newtons Begriff einer absoluten Bewegung: Die Bewegung bzw. → Ruhe eines Gegenstandes lässt sich nur durch Beziehung auf andere Gegenstände bestimmen. Darum sind absolute Bewegung bzw. Ruhe leere Fiktionen.

Philosophische Funktion

1 Kants Erklärung des Begriffs der Bewegung

Der „gemeinen Erklärung“ zufolge ist Bewegung „*Veränderung des Orts*“ (4:482). Damit bezieht sich Kant auf die rationalistische Definition des Bewegungsbegriffs. So lautet Christian Wolffs Definition der Bewegung in § 642 seiner *Ontologia*: „Continua loci mutatio Motus dicitur“ (‚Die kontinuierliche Veränderung des Orts wird Bewegung genannt‘). Diese Erklärung gilt unter der Voraussetzung, dass das, was in Bewegung sein kann, ein materieller, d. h. physischer Punkt ist: „Nur von einem beweglichen, d. i. physischen, *Punkte* kann man sagen: Bewegung sei jederzeit Veränderung des Orts“ (4:482).

Mit Bezug auf „bewegte[] Körper“ (4:483), die nicht als bewegliche physische Punkte, sondern als dreidimensionale Gebilde anzusehen sind, ist diese Erklärung unzureichend, weil sich ein Körper, anders als ein physischer Punkt, bewegen kann, ohne seinen Ort zu verändern. Dies ist bei Rotationsbewegungen von Körpern der Fall – Kant nennt sie „*drehend* (ohne Veränderung des Orts)“ (4:483). Ein Beispiel ist die tägliche Rotationsbewegung der → Erde um ihre Achse. Bei einer solchen Bewegung verändert der Körper nicht seinen Ort; er verändert aber seine äußeren Verhältnisse zu einem gegebenen Raum. Dem trägt die oben zitierte Erklärung des Begriffs der Bewegung Rechung: „Bewegung eines Dinges ist die *Veränderung der äußeren Verhältnisse* desselben zu einem gegebenen Raum“ (4:482).

2 Apriorische Konstruktion des Begriffs der Bewegung in der Phoronomie

Eine Anwendung der in der *KrV* begründeten kritischen → Transzendentalphilosophie und der Lehre von der erfahrungsbegründenden Funktion apriorischer Prinzipien ist das Programm einer „*rationale[n] Physik*“. Sie ist eine „Metaphysik der körperlichen Natur“, sofern sie „die Principien ihrer Erkenntniß a priori“ (KrV A 846 / B 874) enthält. Dieses Programm wird in den *MAN* systematisch entwickelt: „Die Begriffe vom vollen und leeren Raum, von Bewegung und bewegenden Kräften, können und müssen in der rationalen Physik auf ihre Prinzipien a priori gebracht werden“ (20:286).

‚Bewegung‘ ist der Grundbegriff des ersten Hauptstücks der *MAN*, der Phoronomie. Sie ist „die reine Größenlehre (Mathesis) der Bewegung“ (4:489): Sie betrachtet Materie, als „das *Bewegliche* im Raume“ (4:480), als „reines *Quantum*“ (4:477). Daher sieht sie von allen qualitativen Bestimmungen eines beweglichen Körpers sowie kausalen Begriffen wie Kraft, Masse und Energie ab (vgl. 4:480). Da Kant zufolge eine mathematische Erkenntnis „aus der *Construction* der Begriffe“ (KrV A 713 / B 741) erfolgt und „nur der Begriff von Größen […] sich construiren, d. i. a priori in der Anschauung darlegen“ (KrV A 714 / B 742) lässt, führt die Betrachtung von Bewegung als reines Quantum in der Phoronomie zur apriorischen Konstruktion der Bewegung eines ausdehnungslosen Punktes. Da Größe Teilbarkeit einschließt und Bewegung aus mehreren gleichartigen Bewegungen zusammengesetzt vorgestellt werden kann, zeigt Kant, wie Bewegung als Quantum möglich ist, d. h., wie sich aus mehreren geradlinigen, gleichförmigen Bewegungen eines und desselben Punktes eine einzige Bewegung konstruieren lässt: „Den Begriff einer *zusammengesetzten Bewegung construiren* heißt eine Bewegung, so fern sie aus zwei oder mehreren gegebenen in einem Beweglichen vereinigt entspringt, a priori in der Anschauung darstellen“ (4:486). Kant stellt die apriorische Konstruktion der Gesamtbewegung als „*Beschreibung eines Raumes*“ (4:489) dar, und zwar als Verschiebung eines Punktes in einem Bezugssystem und gleichzeitige Verschiebung dieses Bezugssystems in entgegengesetzter Richtung innerhalb eines umfassenden Bezugssystems. Das

ist der Gehalt des „Lehrsatz[es] [1]“ der Phoronomie: „Die Zusammensetzung zweier Bewegungen eines und desselben Punkts kann nur dadurch gedacht werden, daß die eine derselben im absoluten Raume, statt der anderen aber eine mit der gleichen Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung geschehende Bewegung des relativen Raums als mit derselben einerlei vorgestellt wird“ (4:490).

3 Kraft als Ursache der Bewegung in der Dynamik

Kants Theorie der Bewegung in den *MAN* folgt der Ordnung der →Kategorien der *KrV*. Während das erste Hauptstück, die Phoronomie, den Begriff der Bewegung durch die Kategorie der →Quantität bestimmt, ist für das zweite Hauptstück der *MAN*, die Dynamik, die Kategorie der →Qualität leitend. Die Dynamik entwickelt somit eine qualitative, intensive Bestimmung der Größe und legt dar, wie sich Bewegung an Körpern als Gegenständen der Erfahrung zeigt. Die Qualität der Bewegung, durch die sie erst zu einem Gegenstand der Erfahrung wird, ist Kant zufolge die „*bewegende Kraft*“ als „Ursache der Bewegung“ (4:497). Genauer ist es der Widerstand gegen eine Bewegung beim Eindringen in einen Raum, die sich als Kraft zeigt, und das heißt, als Ursache einer Bewegung in entgegengesetzter Richtung („*Zurückstoßungskraft*“, 4:498). Dieser Widerstand verweist auf das, wodurch Materie einen Raum erfüllt. Materie erfüllt einen Raum daher nicht nur durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine bewegende Kraft. Die Qualität der Gegenstände der Erfahrung ist somit auf Kräfte zurückzuführen. Der Repulsion bzw. „*Zurückstoßungskraft*“ (→Abstoßung) entspricht die Attraktion bzw. „*Anziehungskraft*“ (4:498; 4:508; →Anziehungskraft). Bewegende Kraft ist somit die Ursache der Bewegung von Körpern: „Das allgemeine Princip der Dynamik der materiellen Natur ist: daß alles Reale der Gegenstände äußerer Sinne, was nicht blos Bestimmung des Raums (Ort, Ausdehnung und Figur) ist, als bewegende Kraft angesehen werden müsse“ (4:523).

4 Materie in Bewegung in der Mechanik

Das dritte Hauptstück der *MAN*, die Mechanik, stellt unter der Leitung der Kategorie der →Relation Gesetze der bewegten Materie auf (vgl. 4:477). Bewegte Materie, die durch das Wechselverhältnis der beiden Grundkräfte Attraktion und Repulsion bestimmt ist, ist Kant zufolge Masse. „Eine Masse von bestimmter Gestalt heißt ein *Körper* (in mechanischer Bedeutung)“ (4:537). Masse ist die Materie, die durch ihre Bewegung wirkt. Die Mechanik betrachtet somit einen „bewegte[n] Körper in wirksamer Beziehung auf andere Körper im Raume seiner Bewegung“ (4:488). Die Mechanik stellt drei mechanische Gesetze auf. Das erste Gesetz betrifft die Konstanz der Materiemenge bei allen Veränderungen in der Natur (vgl. 4:541). Das zweite Gesetz, demzufolge „alle Veränderung der Materie […] eine äußere Ursache“ (4:543) hat, ist der Sache nach mit Newtons erstem Bewegungsgesetz, dem sogenannten Trägheitsgesetz, identisch. Das dritte Gesetz formuliert in Analogie zu Newtons drittem Bewegungsgesetz den Satz von der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung bei „aller Mittheilung der Bewegung“ (4:544). Das erste Gesetz entspricht der Kategorie der →Substanz, das zweite der →Kausalität und das dritte der →Wechselwirkung (vgl. 4:551).

5 Bewegung eines Körpers im Raum als Gegenstand der Erfahrung in der Phänomenologie

Unter der Leitung der Kategorien der →Modalität untersucht das vierte Hauptstück der *MAN*, die Phänomenologie, die Modi der Vorstellung von etwas Beweglichem im Raum. Entsprechend wird die Bewegung einer Materie, sofern sie ein realer Gegenstand der Erfahrung sein soll, als ein mögliches/unmögliches, wirkliches/scheinbares bzw. notwendiges Prädikat bestimmt (vgl. 4:477). Dem entsprechen drei Lehrsätze. Unter Bezug auf die Phoronomie besagt der erste Lehrsatz, dass die geradlinige, gleichförmige Bewegung in einem Raum „zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raums ein blos *mögliches* Prädicat“ (4:555) des Körpers ist, während eine „*absolute Bewegung* […] *unmöglich*“ sei (4:555). „*[w]irklich*[]“ ist dem zweiten, auf die Dynamik bezogenen Lehrsatz zufolge die Kreisbewegung eines Körpers, da hierzu eine Kraft nötig ist, die die Richtung der Bewegung ständig ändert. „[B]loßer Schein“ (4:557) ist dagegen die dem entgegengesetzte Bewegung des Raums, da er kein Gegenstand ist, den Kräfte bewegen könnten. Der dritte Lehrsatz rekurriert auf das dritte Gesetz

der Mechanik, das Gesetz von der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung. Da deren Verhältnis nicht auf äußeren Einflüssen beruht, sondern aus dem Begriff eines bewegten Körpers im Raum folgt, ist es „nothwendig“ (4:558).

6 Absolute Bewegung

Eine Bewegung kann nur relativ auf ein Bezugssystem bestimmt werden. Eine „absolute Bewegung“, d. h. eine Bewegung „in Beziehung auf einen nicht materiellen Raum“ ist Kant zufolge „gar keiner Erfahrung fähig und für uns also nichts“ (4:487; vgl. 4:558ff.).

Weiterführende Literatur

Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge u. a.: Harvard University Press 1992.

Gehler, Johann Samuel Traugott: „Bewegung, Motus, Mouvement“, in: Physikalisches Wörterbuch, Bd. 1, Leipzig: Schwickert 1790, 320–350 PURL: http://www-gdz.sub.uni-goettingen.de/cgi-bin/digbib.cgi?PPN34314865X.

Hoffmann, Thomas Sören: „Der Begriff der Bewegung bei Kant. Über den Grundbegriff der Empirie und die empirischen Begriffe“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 45, 1991, 38–59.

Kaulbach, Friedrich: Der philosophische Begriff der Bewegung, Köln u. a.: Böhlau 1965.

Pollok, Konstantin: „Einleitung“, in ders. (Hg.): Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Hamburg: Meiner 1997, IX–XCII.

Pollok, Konstantin: Kants ‚Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft‘. Ein kritischer Kommentar, Hamburg: Meiner 2001.

Red.

Bewegungsgesetz

→ Gesetze der Bewegung

Bewegungsgrund

→ Triebfeder; → Motiv

Bewegungslehre

Bewegung als „*Veränderung der äußeren Verhältnisse* [eines Dinges] zu einem gegebenen Raum“ (4:482) ist „die Grundbestimmung eines Etwas, das ein Gegenstand äußerer Sinne sein soll, […] denn dadurch allein können diese Sinne affizirt werden“ (4:476). Da Bewegung das Grundprinzip „alle[r] übrige[n] Prädicate der Materie“ (4:476f.) ist, ist die → Naturwissenschaft Bewegungslehre. Sie gliedert sich in eine „reine oder angewandte *Bewegungslehre*“ (4:477). Weitere wichtige Stellen: KrV B 48f.; 4:476f.; 4:478; 4:495; 22:189ff.

Verwandte Stichworte

Phoronomie; Dynamik; Mechanik; Bewegung; Materie (physikalisch); Gesetze der Bewegung

Philosophische Funktion

„*Eigentliche* Wissenschaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewißheit apodiktisch ist“ (4:468). Da apodiktische Gewissheit auf apriorischen Prinzipien beruht, muss die Naturwissenschaft apriorisch erkennbare Naturgesetze enthalten. Eine solche Naturerkenntnis nennt Kant „*rein*“ (4:468). „Alle *eigentliche* Naturwissenschaft bedarf also einen *reinen* Theil, auf dem sich die apodiktische Gewißheit […] gründen könne“ (4:469). Da Bewegung die Grundbestimmung des Materiebegriffs ist, macht die reine Bewegungslehre den Inhalt einer „Metaphysik der Natur“ (4:469) aus. Nach dem Modell geometrischer Konstruktionen konstruiert Kant in den *MAN* die apriorischen Prinzipien, die dem Begriff der Bewegung zugrunde liegen. Dies geschieht unter der Leitung der → Kategorien in vier Hauptstücken, der Phoronomie, Dynamik, Mechanik und → Phänomenologie. Die Phoronomie handelt von Bewegung als reinem Quantum, die Dynamik handelt von den ursprünglich-bewegenden → Kräften der Attraktion und Repulsion, die Mechanik betrachtet die Kausalverhältnisse unter Körpern in Bewegung, die Phänomenologie bestimmt die → Modalität der Erkenntnis der Materie hinsichtlich ihrer → Bewegung.

Die angewandte Bewegungslehre bezieht sich auf die auf Erfahrung, d. h. auf Experimenten beruhende (newtonsche) → Physik. Sie enthält die „Beispiele (Fälle in Concreto)“ (4:478), durch die die Begriffe und Lehrsätze der reinen Bewegungslehre ihre „objective Realität“ (4:478) erhalten. Dieses Verhältnis, der „Übergang von den metaphys[ischen] Anf[angs-]Gr[ünden] d[er] N[atur-]

W[issenschaft] zur Physik“ (12:257) hat Kant im naturwissenschaftlichen Teils des *Op. post.* bis in seine letzten Lebensjahre beschäftigt.

Weiterführende Literatur
Gehler, Johann Samuel Traugott, „Bewegung, Motus, Mouvement“, in: Physikalisches Wörterbuch, Bd. 1, Leipzig: Schwickert 1790, 320–350.
Hoffmann, Thomas Sören: „Der Begriff der Bewegung bei Kant“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 45, 1991, 38–59.
Kaulbach, Friedrich: Der philosophische Begriff der Bewegung, Köln u. a.: Böhlau 1965.
Pollok, Konstantin: „Einleitung“, in ders. (Hg.): Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Hamburg: Meiner 1997, IX–XCII.
Pollok, Konstantin: Kants ‚Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft‘. Ein kritischer Kommentar, Hamburg: Meiner 2001.

Kenneth R. Westphal / Red.

Beweis

Beweis wird in Kants philosophischen Schriften vor allem als ein Begriff aus dem Bereich der →Logik verwendet, und entspricht in etwa dem heutigen Begriff des Arguments. Im Beweis werden Gründe für die →Wahrheit eines →Urteils (dem Schlusssatz des Beweises) angegeben. Beweise zielen damit auf Gewissheit. Dem zureichenden Beweis, von Kant auch als „Demonstration“ (KrV A 790 / B 818) bezeichnet, kommt Gültigkeit zu (vgl. KrV A 790 / B 818). Nicht jeder Beweis gelingt, so dass Kant auch häufig von „angebliche[n]“ (KrV A 786 / B 814) oder „vermeintliche[n]“ (KrV A 784 / B 812) Beweisen spricht. Deren Scheitern will Kant vor allem in Zusammenhang mit seiner kritischen Auseinandersetzung mit den traditionellen →Gottesbeweisen und anderen metaphysischen Beweisen in der *Transscendentalen Dialektik* (KrV A 293–704 / B 349–732) der *KrV* aufdecken. Kants positive Beweise für →synthetische Urteile a priori im Rahmen der →Transzendentalphilosophie bezeichnet Kant meist mit dem der Rechtssprache entlehnten Begriff der →Deduktion. Weitere wichtige Stellen: KrV A 783 / B 811ff.; 9:71; 9:129; *Refl.* 2723ff., 16:486–489.

Verwandte Stichworte
Gültigkeit, objektive; Deduktion; Dialektik; Syllogismus

Philosophische Funktion
Beweise haben mehrere Funktionen: „Man kan etwas *sich selber* oder *andern* beweisen. Das letztere geht nur da an, wo die Beweisgründe und deren Zusammenhang sich mittheilen lassen. Daß etwas Erfahrung sey, muß man oftmals sich erstlich selbst beweisen, nicht etwa vitium subreptionis [durch den Fehler des Erschleichens] (Schwärmer solten dies thun, so würden sie nicht schwärmen). Oder um andern zu beweisen, daß etwas […] wirkliche Erfahrung sey, die sie doch nicht Gehabt haben, d. i. der Beweis der historischen Glaubwürdigkeit. Vernunftbeweise a priori lassen sich mittheilen“ (*Refl.* 2724, 16:486).

Kant unterscheidet zwischen Beweisen, die →empirisch sind, und denjenigen, die →apodiktisch, d. h. aus Gründen a priori gewiss sein sollten (vgl. *Refl.* 2726, 16:487). Bei letzteren unterscheidet er zwischen der →diskursiven Apodiktizität der philosophischen Erkenntnis, die sich aus Begriffen ableitet, und der →intuitiven Apodiktizität der Mathematik, die aus der Konstruktion derselben abgeleitet wird (vgl. *Refl.* 2726, 16:487; KrV A 713 / B 741). In Anlehnung an G. F. Meiers *Auszug* differenziert Kant zwischen direkten oder →ostensiven Beweisen, die die Wahrheit „aus ihren Kennzeichen“ (*Refl.* 2729, 16:488), d. h. aus eigenen Prämissen begründen, und indirekten oder →apogogischen Beweisen (lat. deductio ad absurdum), die für die Wahrheit ihres Schlusssatzes durch die Widerlegung seines Gegenteils argumentieren (vgl. *Refl.* 2730f., 16:489). Den „Beifall anderer“ (5:284) schließt Kant ausdrücklich als einen gültigen →Beweisgrund aus (vgl. 5:24).

In einem etwas anderen Sinne verwendet Kant das Wort Beweis oft in seinen Briefen für ein Zeugnis seiner inneren Gefühle oder Einstellung anderen gegenüber, etwa von Gesten oder Taten als Beweise seiner Freundschaft, Dankbarkeit, Vertrauen oder Hochachtung (vgl. z. B. 10:500; 12:1; 12:23; 12:112; 12:346), und er spricht auch vom Beweis im alltäglichen Sinn von Vorkommnissen, die nicht die Form eines Arguments haben, aber dennoch als Anzeichen oder Bestätigung

für die Wahrheit einer Behauptung gelten können.

Weiterführende Literatur

Seebohm, Thomas: „Die Kantische Beweistheorie und die Beweise der Kritik der reinen Vernunft", in: Akten des 5. Internationalen-Kant Kongresses, Teil II, Bonn: Bouvier 1982, 127–148.

Thomas Nenon

Beweis, apagogischer/ostensiver

Kant definiert den apagogischen Beweis als einen Schluss von der „Falschheit des Gegentheils auf die Wahrheit eines Satzes" (9:71), der somit immer „*negativ*" und „*indirect*" (9:52) erfolge. Dieses Demonstrationsverfahren könne zwar „in verschiedenen Wissenschaften" und allen voran in der Mathematik, nicht aber in transzendentalen Beweisen in der Philosophie eine legitime Anwendung finden (vgl. KrV A 790–792 / B 818–820), da man den apagogischen Beweis „hier nicht in der Anschauung dartun kann" (24:749). Die Transzendentalphilosophie müsse daher immer auf „directe oder ostensive" Beweise zurückgreifen, in denen „mit der Überzeugung von der Wahrheit zugleich Einsicht in die Quellen derselben" verbunden werde (KrV A 789 / B 817). Weitere wichtige Stellen: KrV A 789–794 / B 817–221; 24:233f.; 24:393; 24:444f.; 24:593f.; 24:748f.; 24:893; 28:319f.

Verwandte Stichworte

Beweis; Demonstration; Vernunftschluss

Philosophische Funktion

Nach Kant hat der apagogische Beweis den „Vortheil", dass hier „nur Eine falsche Folge" (9:52) die Negation einer zugrunde liegenden Annahme „ad absurdum bringt", und es ist für ihn „ausgemacht, daß die absurditaet allemahl weit stärcker in die Augen fällt, als alle, und jede wahrheit" (24:233). Kant erläutert den Schluss durch das folgende Beispiel: „Wäre die Erde platt, so müßte der Polarstern immer gleich hoch sein; nun ist dieses aber nicht der Fall, folglich ist sie nicht platt" (9:52). Der apagogische Beweis, der nach dem „modus tollens" verfährt (KrV A 791 / B 819), ermögliche so zwar keine „Begreiflichkeit", dafür jedoch „Gewißheit" (KrV A 789 / B 817).

Soll der apagogische Beweis Gültigkeit beanspruchen können, „so müssen sich die Sätze *contradictorisch* oder *diametraliter* entgegengesetzt sein. Denn zwei einander bloß conträr entgegengesetzte Sätze (contrarie opposita) können beide falsch sein" (9:71). Werde diese Möglichkeit übersehen, so könnten irrtümlicherweise – wie im Falle der ersten und zweiten → Antinomie der reinen Vernunft– zwei apagogisch darlegte und doch widerstreitende Thesen beide für wahr gehalten werden (vgl. KrV A 504f. / B 532f.). In anderen Fällen bleibe es „dogmatischen Vernünftler[n]" (KrV A 793 / B 821) verborgen, dass „das Gegentheil eines gewissen Satzes entweder bloß den subjectiven Bedingungen des Denkens widerspricht, aber nicht dem Gegenstande, oder daß beide Sätze nur unter einer subjectiven Bedingung, die fälschlich für objectiv gehalten, einander widersprechen" (KrV A 791 / B 819; vgl. auch 24:234; 24:593f.). Letzteres Defizit versteht Kant als den Grund der Unzulänglichkeit derjenigen apagogischen Beweise, die im Rahmen der dritten und vierten Antinomie unternommen werden (vgl. KrV A 444ff. / B 472ff.; sowie KrV A 792 / B 820; 24:749).

Vor diesem Hintergrund hält Kant in der Transzendentalphilosophie nur ostensiv bzw. „durch transscendentale Deduction […] d. i. direct" (KrV A 794 / B 822) geführte Beweise für legitim, die dadurch ausgezeichnet seien, dass sie „genetisch" (24:234) die „Wahrheit in Ansehung des Zusammenhanges mit den Gründen ihrer Möglichkeit" darlegten (KrV A 789 / B 817). Nach Volker Gerhardt lässt sich das Attribut ostensiv hier überdies so verstehen, dass damit die „Verwiesenheit" der Vernunft auf Verstand und Anschauung mitkonnotiert ist, wenn sie zu gültigen Beweisen gelangen will (vgl. Gerhardt, *Disziplin*, S. 593f.).

Weiterführende Literatur

Heimsoeth, Heinz: Die transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Bd. 4, Berlin: de Gruyter 1971, 736–742.

Seebohm, Thomas M.: „Die Kantische Beweistheo-

rie und die Beweise der Kritik der reinen Vernunft“, in: Funke, G. (Hg.): Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 4.–8. April 1981. Teil II: Vorträge, Bonn: Bouvier 1982, 127–148, hier: 134–136.

Thomas Wyrwich

Beweis, transzendentaler

Transzendentale Beweise sind Beweise „transscendentaler und synthetischer Sätze“ (KrV A 782 / B 810), die sich nur auf nicht-empirische Prämissen stützen. So bezeichnet Kant den ontologischen und den →kosmologischen Gottesbeweis, im Gegensatz zum →physikotheologischen Beweis, der auch auf empirischen Prämissen beruht, als „transscendentale Beweise“ (KrV A 614 / B 642; vgl. KrV A 591 / B 619). Die Beweise der rationalen Psychologie, rationalen Kosmologie und rationalen Theologie, die Kant in der Transzendentalen Dialektik der *KrV* untersucht, sind (dem Anspruch nach) transzendentale Beweise aus reiner Vernunft, die sich jedoch sämtlich als ungültig erweisen. Dagegen sind die Beweise der „Grundsätze des reinen Verstandes“ (z. B. des Grundsatzes ‚Alles, was geschieht, hat eine Ursache‘), die Kant in der Analytik der Grundsätze der *KrV* führt, Kant zufolge gültige transzendentale Beweise. Letztere beruhen auf der Analyse der notwendigen Bedingungen möglicher Erfahrung und zeigen (im Fall der Verknüpfung von Ursache und Wirkung), „daß die Erfahrung selbst, mithin das Object der Erfahrung ohne eine solche Verknüpfung unmöglich wäre. Also mußte der Beweis zugleich die Möglichkeit anzeigen, synthetisch und *a priori* zu einer gewissen Erkenntniß von Dingen zu gelangen, die in dem Begriffe von ihnen nicht enthalten war“ (KrV A 783 / B 811). Gilt der Beweis, dann sichert er eine „transscendentale Erkenntnis“ (vgl. KrV A 783 / B 811), d. h. einen nicht-empirischen synthetischen Satz der Philosophie. Philosophische und theologische Urteile über nichtsinnliche Gegenstände, für die kein transzendentaler Beweis möglich ist, stellen sich als bloß „transscendentale Behauptungen“ (KrV A 425 / B 453) ohne objektive Gültigkeit heraus. Weitere wichtige Stellen: KrV A 173 / B 215; KrV A 782–794 / B 810–822.

Verwandte Stichworte

transzendental; Deduktion, transzendentale; Transzendentalphilosophie; Dialektik; Argument, transzendentales

Philosophische Funktion

Kant zufolge kann sich die Philosophie als Wissenschaft nur auf dem Wege der Transzendentalphilosophie etablieren, d. h. als eine Philosophie, „die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnißart* von Gegenständen, *so fern diese a priori möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt“ (KrV B 25). Die spezifischen Erkenntnisse dieser Wissenschaft kommen in synthetischen Urteilen a priori zum Ausdruck, für welche ein transzendentaler Beweis erforderlich ist.

In der *Disziplin der reinen Vernunft* der *KrV* formuliert Kant drei Bedingungen für einen transzendentalen Beweis. Seine erste Regel lautet: „keine transscendentale Beweise zu versuchen, ohne zuvor überlegt und sich desfalls gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundsätze nehmen wolle, auf welche man sie zu errichten gedenkt, und mit welchem Rechte man von ihnen den guten Erfolg der Schlüsse erwarten könne“ (KrV A 786 / B 814). Für →Grundsätze des reinen Verstandes (wie z. B. das Prinzip der →Kausalität) kommt die Begründung aus der Analyse der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung (vgl. KrV A 156 / B 195), weshalb diese Grundsätze (z. B. ‚Alles, was geschieht, hat eine Ursache‘) nur für Gegenstände möglicher Erfahrung gelten (vgl. KrV A 786 / B 814; KrV B 294). Die Grundsätze der reinen Vernunft, die die reinen Vernunftbegriffe bzw. die →Ideen betreffen, können jedoch nicht auf diese Weise begründet werden und daher nur als „regulative Principien des systematisch zusammenhängenden Erfahrungsgebrauchs gültig sein“ (KrV A 786 / B 814).

Für transzendentale Beweise gilt zweitens, „daß zu jedem transscendentalen Satze nur *ein einziger* Beweis gefunden werden könne“ (KrV A 787 / B 815), da er weder auf empirischer Anschauung beruhen kann, wie die Sätze der empirischen Naturwissenschaften, noch allein auf reiner Anschauung, wie die der Mathematik; vielmehr zeigt der transzendentale Beweis, dass ein Begriff (z. B. der Begriff, „von dem, was überhaupt geschieht“) nur dann auf einen Gegenstand bezogen werden kann, wenn ein transzendentaler

Satz (z. B. der Grundsatz „Alles, was geschieht, hat eine Ursache“) gültig ist (KrV A 788 / B 816).

Die dritte Regel lautet, „dass [transscendentale] Beweise niemals *apagogisch*, sondern jederzeit *ostensiv* sein müssen“ (KrV A 789 / B 817). Der apagogische oder indirekte Beweis einer Behauptung besteht darin, dass eine Konsequenz widerlegt wird, die aus der Negation der Behauptung folgt. Dieser Beweis gilt also nur dann, wenn man sicher sein kann, dass von zwei scheinbar entgegengesetzten Möglichkeiten eine wahr und eine falsch sein muss. Bei philosophischen Begriffen und Sätzen ist es aber möglich, dass von zwei entgegengesetzten Sätzen beide falsch sein können, wie dies z. B. in den ersten beiden Antinomien in der *KrV* der Fall ist, weshalb ein transzendentaler Beweis direkt geführt werden muss (vgl. KrV A 791 / B 819; → Beweis, apagogischer/ostensiver).

Weiterführende Literatur

Baum, Manfred: Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie, Königstein: Hain 1986, insbes. Teil 3, 173ff.

Baum, Manfred: „Transcendental Proofs in the Critique of Pure Reason“, in: Bieri, Peter u. a. (Hg.): Transcendental Arguments and Science. Essays in Epistemology, Dordrecht u. a.: Kluwer 1979, 3–26.

Vossenkuhl, Wilhelm: „Transzendentale Argumentation und transzendentale Argumente. Überlegungen zur Möglichkeit eines transzendentalen Kriteriums“, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 89, 1982, 10–24.

Thomas Nenon

Beweisgrund

Ein Beweisgrund für einen Satz ist etwas, das inhaltlich zum Beweis dieses Satzes angeführt werden kann. Er ist die „*Materie*“ (9:71) oder das „Baugeräth“ (2:66) eines Beweises (im Gegensatz zur „*Consequenz*“ oder Folgerungsbeziehung als seiner „*Form*“): „Die wesentlichen Stücke eines jeden Beweises überhaupt sind die *Materie* und die *Form* desselben, oder der *Beweisgrund* und die *Consequenz*“ (9:71). Hat der Beweis die Form eines → Vernunftschlusses, stellen die Prämissen den Beweisgrund dar. So erläutert Kant eine *petitio principii* als „Annehmung eines Satzes zum Beweisgrunde als eines unmittelbar gewissen Satzes, obgleich er noch eines Beweises bedarf“ (9:135). Da der Beweisgrund, als Materie, dem formalen Beweis selbst vorausgeht, kann Kant „den bloßen Beweisgrund“ der „schulgerechte[n] Abgemessenheit der Einkleidung“ eines darauf aufbauenden Beweises gegenüberstellen (KrV A 352 Anm.; vgl. 2:89). Weitere wichtige Stellen: 2:66; KrV A 737 / B 765; 5:284; 5:447; 5:474–480; 22:113.

Verwandte Stichworte

Beweis; Der einzig mögliche Beweisgrund…

Philosophische Funktion

Seine wichtigste Verwendung findet der Ausdruck ‚Beweisgrund‘ bei Kant im Kontext der Diskussion von → Gottesbeweisen. In *Beweisgrund* (1763) kritisiert Kant u. a. den teleologischen und den ontologischen Gottesbeweis, um zu zeigen, dass „[d]er einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ (so der volle Titel der Schrift, 2:63) in der Annahme (1) eines schlechterdings notwendigen Wesens besteht, das (2) einzig, einfach, ewig, geistig, unveränderlich und allgenügsam ist (vgl. 2:89). Für (1) argumentiert Kant unter Rekurs auf die Thesen, (3) dass die innere Möglichkeit eines Dinges die Existenz eines notwendigen Wesens voraussetzt (vgl. 2:83) und (4) es mögliche Dinge gibt. Es bleibt allerdings unklar, ob Kant nur (1) und (2) oder auch (3), (4) und weitere, damit zusammenhängende Thesen als den eigentlichen Beweisgrund betrachtet. So schreibt Kant, der genannte Beweisgrund sei lediglich „darauf erbauet, weil etwas möglich ist“ (= 4) (2:91), was nahelegt, dass nur (1) und (2) den eigentlichen Beweisgrund darstellen, der seinerseits auf (4) „erbauet“ (2:91) ist. – Kant betont, dass er den „Beweisgrund“ nicht „für die Demonstration selber will gehalten wissen“ (2:66; vgl. 2:89). Auch in der *KrV* und der *KU* ist von ‚Beweisgrund‘ unter anderem im Kontext der Gottesbeweiskritik (vgl. KrV A 625 / B 653) bzw. des „moralische[n]“ Gottesbeweises (5:447) die Rede; in Bezug auf letzteren spricht Kant auch von einem „moralische[n] Beweisgrund“ (5:477).

Da Kant mit Blick auf einen Beweisgrund gelegentlich explizit betont, er sei ‚hinreichend‘ (vgl. 5:284; 5:447; 22:113), ist anzunehmen, dass es auch Beweisgründe gibt, die für sich genommen für einen Beweis nicht hinreichend sind, sondern nur in Verbindung mit weiteren Beweis-

gründen. In diesem Sinne heißt es in der *KrV*, der „Beweisgrund" des Satzes „[A]lles, was geschieht, hat seine Ursache" sei „Erfahrung" (KrV A 737 / B 765), womit offenbar nicht gemeint ist, dass → Erfahrung allein hinreichend ist, diesen Satz zu beweisen (was Kant bekanntlich bestreitet; vgl. KrV B 5), sondern dass er ohne Rekurs auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung nicht bewiesen werden kann.

Red.

Bewohner anderer Planeten (Welten)

Kant bekennt sich zu dem „starke[n] Glaube[n] […], daß es auch Bewohner anderer Welten gebe", (KrV A 825 / B 853) bereits in der *Theorie des Himmels*, wo er im Abschnitt „*Von den Bewohnern der Gestirne*" (1:351; vgl. auch 1:358–359; 1:366) → Huygens' und → Lessings Meinungen über die → Existenz anderer Lebensformen diskutiert. Kant zufolge sind die meisten, aber vielleicht nicht alle → Planeten bewohnt (vgl. 1:354; 1:365). Weitere wichtige Stellen: 2:209; 2:332; 5:467; 7:46; 7:332.

Verwandte Stichworte

Planeten; Sonnensystem; Welt; Fürwahrhalten

Philosophische Funktion

In der *Theorie des Himmels* spielt der Begriff der Planetenbewohner eine zweifache Rolle. Zum einen diskutiert Kant die Existenz vernünftiger Wesen auf anderen Planeten und mögliche Unterschiede zwischen ihnen, auch mit Blick auf eine anthropologische Bestimmung des Menschen (vgl. 1:351–366); zum anderen verwendet er diesen Begriff, um einen (imaginären) Standpunkt für die Beschreibung astronomischer Phänomene zu gewinnen, z. B. für die Beschreibung des Rings und der Atmosphäre des Saturns (vgl. 1:361).

In der *KrV* und *KU* verbindet Kant den Begriff der „Bewohner anderer Welten" (KrV A 825 / B 853) mit der Diskussion über Grade und Arten des → Fürwahrhaltens, insbesondere mit dem Unterschied zwischen „*Meinen*" und „*Glauben*" (KrV A 822 / B 850), wobei Kant die Überzeugung, dass es Bewohner anderer Planeten gibt, in der *KrV* als „doctrinalen Glauben" und „nicht bloß Meinung" klassifiziert (KrV A 825 / B 853), während er sie in der *KU* als „eine Sache der Meinung" bezeichnet (5:467).

Silvia De Bianchi

Bewunderung

Bewunderung ist „eine Verwunderung, die beim Verlust der Neuigkeit nicht aufhört" (5:272). Sie besteht also auch weiter, nachdem sich unsere Zweifel an Wahrnehmung und Sinnenurteil zerstreut haben (vgl. 5:365). Kant verwendet den Begriff im ästhetischen und ethischen Kontext. Weitere wichtige Stellen: 2:94; 2:96; 2:152; 2:209ff.; 2:229; KrV A 813 / B 841; 5:76; 5:78; 5:156; 5:187; 5:245; 5:272; 5:301; 5:363ff.; 5:482; 6:49; 6:399; 6:483; 5:161; 7:58; 7:243; 7:261; 7:292f.

Verwandte Stichworte

Erstaunen, das; Verwunderung; Erhabene, das; Achtung, Achtung für das Gesetz

Philosophische Funktion

Bewunderung ist die „natürliche Wirkung" einer den Dingen, wie sie uns erscheinen, als wesensmäßig unterstellten Zweckmäßigkeit (5:365; vgl. z. B. 2:96; 5:187; 5:301; 7:261). Sie gründet insofern „in unserer eigenen Vernunft", die eine Notwendigkeit dessen erkennt, „was […] so beschaffen ist, als ob es für unsern Gebrauch absichtlich so eingerichtet wäre, gleichwohl aber dem Wesen der Dinge ursprünglich zuzukommen scheint" (5:363). „Die Bewunderung der Schönheit sowohl, als die Rührung durch die so mannigfaltigen Zwecke der Natur, welche ein nachdenkendes Gemüth noch vor einer klaren Vorstellung eines vernünftigen Urhebers der Welt zu fühlen im Stande ist, haben etwas einem *religiösen* Gefühl Ähnliches an sich. Sie scheinen daher zuerst durch eine der moralischen analoge Beurtheilungsart derselben auf das moralische Gefühl […] zu wirken" (5:482 Anm.).

Im Moralischen verdankt sich Bewunderung der Reflexion auf „die ursprüngliche moralische Anlage in uns überhaupt" (6:49), die uns erlaubt, den Gesetzen der Pflicht Folge zu leisten. Dieses Vermögen, der Moral gegen widerstreitende Neigungen Geltung zu verschaffen, d. h. die grundsätzliche Überlegenheit des intelligiblen Moments der menschlichen Natur über das sinnliche „ist ein Gegenstand der höchsten *Bewunderung*" (7:58; vgl. 5:76, 5:78; → Achtung, Achtung für das Gesetz).

Und so sind es zwei Dinge, die uns mit immer neuer und mit Reflexion noch zunehmender „Bewunderung und Ehrfurcht“ erfüllen: „*der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir*“ (5:161). Bewunderung erregt allerdings auch die → Seelenstärke (vgl. 7:292f.).

Carola Freiin von Villiez

Bewusstsein

Der Ausdruck ‚Bewusstsein‘ wird von Kant auf vielfältige Weise verwendet. Zwei Weisen sind grundlegend. Zum einen bezeichnet ‚Bewusstsein‘ eine Relation zwischen dem Subjekt einer Erkenntnis, einer Handlung oder einer ästhetischen Erfahrung und einem geistigen Zustand (einer Vorstellung oder einem Gefühl) oder einem äußeren Gegenstand; eine Relation, vermöge deren das Subjekt ein Merkmal dieses Zustandes, Gefühls oder Gegenstandes deutlich unterscheidet. Zum andern bezieht sich ‚Bewusstsein‘ auf ein Subjekt mit bewussten geistigen Zuständen. Wichtige Stellen: KrV A 103; KrV A 116; KrV A 117 Anm.; KrV A 121; KrV A 363–364 Anm.; KrV B XL–XLI Anm.; KrV B 132; KrV B 275–277; KrV B 414–415 Anm.; KrV B 207–208; 4:300; 4:304; 4:449; 4:458; 5:30–31; 5:75; 5:212; 5:219; 5:222; 6:399; 7:134 Anm.; 9:33.

Verwandte Stichworte

Apperzeption; Ich denke; Selbstbewusstsein; Sinn, innerer; Faktum der (reinen praktischen) Vernunft

Philosophische Funktion

1 Die Rolle des Bewusstseins als Relation in Kants Erkenntnistheorie

An einigen Stellen, an denen Kant über das Bewusstsein spricht, wird besonders deutlich, was er als entscheidenden Unterschied zwischen seiner Auffassung von der richtigen Taxonomie der Vorstellungen und den Auffassungen seiner Vorgänger betrachtet. Mit Leibniz ist er gegen Locke der Meinung, dass der Geist eine Unzahl unbewusster Wahrnehmungen habe (vgl. 7:135). In der sogenannten „Stufenleiter“ der Vorstellungsarten unterscheidet er die „*Perception*“ als einer „Vorstellung mit Bewußtsein“ (KrV A 320 / B 376). Doch glaubte er auch, dass das Bewusstsein von Vorstellungen etwas Graduelles sei, das vom ganz Dunklen bis zum ganz Klaren reiche (vgl. KrV B 414 Anm.). Der Grad des Bewusstseins hängt von der damit verbundenen Unterscheidungsfähigkeit ab: Kann das Subjekt der Vorstellung diese Vorstellung von anderen bloß unterscheiden? Kann das Subjekt – z. B. bei einer begrifflichen Vorstellung – Merkmale so deutlich unterscheiden, dass sie als Grundlage für den Unterschied zwischen dieser Vorstellung und anderen dienen können (vgl. KrV B 414–415 Anm.; 9:34; 9:64)? Vor dem Hintergrund der Auffassung, dass Bewusstsein etwas mit deutlichem Unterscheiden oder Auseinanderhalten zu tun habe (vgl. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 729; Tetens, *Philosophische Versuche*, Bd. I, S. 263), macht Kant geltend, dass Leibniz und Wolff irrten, wenn sie auf der Grundlage der Klarheit oder des Grades des mit den Vorstellungen verbundenen Bewusstseins die Sinnlichkeit vom Verstand unterschieden (vgl. KrV A 43 / B 60–61; 7:140–141 Anm.). Seiner Auffassung nach hat der Unterschied zwischen den Vorstellungen der Sinnlichkeit und denen des Verstandes nichts mit dem Grad des Bewusstseins zu tun, sondern mit ihrem Ursprung in dem einen oder dem anderen Vermögen.

In seiner *Logik* hat Kant Bewusstsein so erläutert: „Eigentlich ist das Bewußtsein eine Vorstellung, daß eine andre Vorstellung in mir ist“ (9:33). Dieser Auffassung nach wäre Bewusstsein gleichbedeutend mit Selbstbewusstsein. Einige Interpreten haben eingewandt, es sei unplausibel zu glauben, dass jemand, der ein Bewusstsein äußerer Gegenstände habe, immer auch ein Bewusstsein seiner selbst habe. Viele Kant-Exegeten behaupten in letzter Zeit, dass Kants Auffassung, die in dem → ‚Ich denke‘ von KrV B 132 zum Ausdruck kommt, eher die ist: Das ‚Ich denke‘ muss alle meine Vorstellungen begleiten können. Das heißt, dass es für ein wissendes Subjekt möglich sein müsse, ein Bewusstsein jener Vorstellungen zu haben, die in seinem Erkenntnisvermögen als seine eigenen wirken; es muss nicht ständig an sich selbst denken.

Kant benutzt den Ausdruck ‚Bewusstsein‘ auch, um einen wesentlichen Unterschied zwischen → innerem Sinn und Apperzeption zu erläutern. Der innere Sinn beinhaltet das Bewusstsein oder die deutliche Unterscheidung der eigenen geistigen Zustände in der Zeit (vgl. KrV A 22 / B 37 und KrV B 275; 7:134 Anm.); die Apperzeption ist ein Bewusstsein von innerer Handlung oder Spon-

taneität (vgl. 7:134 Anm.; KrV A 103; KrV A 108; KrV B 154; KrV B 159; KrV B 278).

Bei der Darstellung der grundlegenden Verwendungsweisen von Bewusstsein habe ich das Bewusstsein geistiger Akte nicht mit einbezogen, da dieses Bewusstsein von ganz anderer Art sein muss als dasjenige, das mit Gegenständen, Gefühlen oder Vorstellungen verbunden ist. Außerdem besteht im Hinblick auf das Bewusstsein kognitiver Akte in Kants Texten eine erhebliche Spannung. An der Stelle KrV B 154, erklärt er, dass „[eine] *bestimmte* Anschauung […] nur durch das Bewußtsein der Bestimmung desselben [d. h. des Mannigfaltigen in der Anschauung] durch die transscendentale Handlung der Einbildungskraft […] möglich ist". In einer Anmerkung zu KrV B 158 deutet er jedoch auch an, dass es keine zusätzliche Art der Selbstanschauung gibt, „die das *Bestimmende* in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewußt bin, eben so vor dem Actus des *Bestimmens* giebt".

Etwas Licht in dieses Dunkel wirft eine frühere Stelle (vgl. KrV B 153). Dort wird behauptet, dass die Synthesis des Verstandes, wenn man sie unabhängig von der Sinnlichkeit betrachtet, „nichts anderes [ist] als die Einheit der Handlung, deren er sich als einer solchen, auch ohne Sinnlichkeit bewußt ist" (KrV B 153). Das heißt: Handlungs-Bewusstsein kommt vor, aber nicht vermittels der Sinne. In diesem Fall wäre das Fehlen einer zweiten Form der Selbstanschauung vereinbar mit dem Bewusstsein von einer Handlung. Es bleibt zu erwägen, ob das Bewusstsein der Erkenntnissubjekte von ihren geistigen Handlungen dem Bewusstsein physischer Handlungen gleicht. So wie ein Patient beim Zahnarzt, der in seinem Mund kein Gefühl mehr hat, immer noch ein Bewusstsein davon hat, wenn er ihn öffnet, so braucht vielleicht ein denkendes Subjekt keinen zusätzlichen Sinn, um sich seines Denkens bewusst zu sein (vgl. Peacocke, *Understood*, S. 246, versucht einige Parallelen zwischen geistigem und physischem Handlungsbewusstsein herauszuarbeiten.)

Kants Theorie, dass es sich beim Bewusstsein um etwas Graduelles handle, spielt auch in seiner Darstellung der transzendentalen Bedingungen der Erfahrung eine Rolle. In den → Antizipationen der Wahrnehmung (vgl. KrV B 207ff.) behauptet er, dass man den Gegenständen der Wahrnehmung einen bestimmten Grad des Einflusses auf die Sinne zusprechen müsse, da die Wahrnehmung empirisches Bewusstsein sei und Bewusstsein Grade habe (vgl. KrV B 208). Auf diese Weise versucht er nachzuweisen, dass sinnlich wahrnehmbare Gegenstände durch eine → intensive Größe charakterisiert werden müssen.

2 Die erkenntnistheoretische Rolle des Bewusstseins als Subjekt verschiedener Vorstellungen

Keine Behauptung ist für Kants Erkenntnistheorie zentraler als die Doktrin, dass Erkenntnis ein einheitliches Bewusstsein verlange. In den *Prolegomena* findet sich dafür die einfache Feststellung: „Denken […] ist Vorstellungen in einem Bewußtsein vereinigen" (4:304). Der Grundsatz der Apperzeption, das „*oberste Princip*" der ganzen kritischen Erkenntnistheorie (KrV B 136; vgl. KrV A 117 Anm.), stellt fest: Alle Vorstellungen müssen in einem einheitlichen Selbstbewusstsein verbunden werden können. Interessanterweise taucht dieser Schlussstein des kritischen Systems erst relativ spät in Kants Entwicklung auf (vgl. Guyer, *Claims of Knowledge 1987*, S. 48). Mitte der 70er Jahre begann Kant in den *Refl.* Betrachtungen über die Beziehung von Vorstellungen zu einem Subjekt anzustellen (und, wie Guyer, *Claims of Knowledge 1987*, S. 33–38 betont, zur Einheit der Zeit, vgl. *Refl.* 4673, 17:636; vgl. auch Carl, *Der schweigende Kant*, Kap. 3, Abschnitt 4; Kap. 4, Abschnitt 2.3; Kap. 5, Abschnitte 2 und 3). In der *KrV* werden die Implikationen der scheinbar einfachen Feststellung, dass alle Vorstellungen, die Teil der Erkenntnis eines Subjekts sein können, als zu einem Bewusstsein gehörig verstanden werden können müssen, weiter ausgeführt. Wie Guyer (vgl. *Claims of Knowledge 1987*, Kap. 8–14) im Einzelnen belegt, führen dieser Punkt und die Annahme, dass die Zustände menschlicher Erkenntnissubjekte sämtlich in der Zeit geordnet sind, sowie die Erkenntnis, dass die Zeit als solche nicht wahrgenommen werden kann, zu dem kritischen Argument für die Notwendigkeit der zentralen Kategorien von Substanz und Kausalität. Um an meinen eigenen Zuständen jenen Zusammenhang zu entdecken, der sie alle als Zustände eines einheitlichen (zeitlichen) Bewusstseins auszeichnet, muss ich ihnen eine zeitliche Ordnung zuschreiben, die auf meinem Verständnis jener Kausalrelationen beruht, die ich an äußeren Gegenständen erkenne.

Ob es sich bei der im Zentrum der *KrV* stehenden These eines einheitlichen Bewusstseins um ein Resultat von Kants Untersuchung über die notwendigen Bedingungen der Erfahrung oder um ihre Ausgangsprämisse handelt, ist umstritten. Henrich (vgl. *Identität und Objektivität*) hält sie für die erste Prämisse; Sturma (vgl. *Selbstbewußtsein*) und Carl (vgl. *Deduktion*, z. B. S. 179–180) verstehen Kant so, dass er die Einheit des Bewusstseins als notwendige Bedingung der Erkenntnis entwickelt.

In der →Widerlegung des Idealismus gibt Kant einen Hinweis auf sein Verständnis von Bewusstsein: „die Vorstellung: *ich bin*, die das Bewußtsein ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann" (KrV B 277). Diese Stelle erinnert an die oben zitierte berühmte Behauptung von KrV B 132. Da Kant meinte, ‚ich bin' sei analytisch in der empirischen Proposition ‚Ich denke' enthalten (vgl. z. B. KrV B 422 Anm.), lässt sich eine Quelle der Verwirrung relativ leicht zum Versiegen bringen. Ein einheitliches (Selbst-)Bewusstsein drückt sich in beiden Vorstellungen aus. Um welche Art von Bewusstsein geht es aber? KrV B 132 stellt das ‚Ich denke' als etwas dar, das alle meine Vorstellungen begleiten können muss; in der Widerlegung findet sich kein Bezug auf mein Denken. Handelt es sich beim Bewusstsein um ein bestimmtes Bewusstsein (dem alle geistigen Zustände z. B. von Johannes angehören) oder um ein allgemeines Bewusstsein (das sich keinem Einzelnen zuschreiben lässt)? Eine einleuchtende Antwort lautet, dass Kant beides zugleich erörtert. Vor dem Hintergrund seiner allgemeinen Theorie der Erkenntnis und des Bewusstseins hätte er diese Verwendungsweise weder als mehrdeutig noch gar als verwirrend angesehen. Wie im Falle der Anschauungsformen und der Verstandeskategorien ist die Einheit des Bewusstseins für Kant eine Form der Erfahrung. Als solche muss sie sich in jedem persönlichen Bewusstsein exemplarisch darstellen. Daher würde ‚ich bin' auch im Fall von Johannes sein bestimmtes Bewusstsein zum Ausdruck bringen – insofern als es exemplarisch die reine Form von Bewusstsein darstellt.

3 Bewusstsein des moralischen Gesetzes

In der *KpV* beruft sich Kant auf das Bewusstsein, um die Beziehung zwischen →Freiheit und unbedingtem praktischen Gesetz zu klären. Zwar bedingen sich diese Begriffe wechselseitig, doch rangiert das Bewusstsein des Handelnden vom moralischen Gesetz in der Ordnung der praktischen Erkenntnis an erster Stelle. Weil der erste Begriff der Freiheit negativ ist (er bezeichnet Abwesenheit), können sich die Handelnden der Freiheit weder unmittelbar bewusst werden, noch können sie sie aus der Erfahrung schließen (vgl. 5:29). Gerade im Zusammenhang mit dem Bewusstsein des moralischen Gesetzes spricht Kant von einem „Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft" (5:29). Nachdem sich Kant auf das Bewusstsein berufen hat, um die zwischen zentralen ethischen Begriffen bestehende kognitive Ordnung zu erklären, bedient er sich seiner außerdem, um eine Beziehung zwischen praktischer und theoretischer Erkenntnis nachzuweisen. Erst durch das Bewusstsein des moralischen Gesetzes wird der spekulativen Vernunft das unauflösliche Problem der Freiheit aufgezwungen (vgl. 5:30).

Kant fragt dann: „Wie ist aber auch das Bewußtsein jenes moralischen Gesetzes möglich?" (5:30). In seiner Antwort zieht er eine Parallele zur theoretischen Vernunft. In praktischer wie in theoretischer Hinsicht liegt es nämlich an der Notwendigkeit der Grundsätze, dass sich handelnde oder erkennende Subjekte ihrer als reiner praktischer Gesetze oder als reiner theoretischer Grundsätze bewusst werden. Eine Schwierigkeit dieser Auffassung liegt darin, dass es sich offenbar um ganz verschiedene Arten von Notwendigkeit handelt: Wenn Kant Recht hat, dann sind reine theoretische Grundsätze nicht nur allgemein wahr, sondern müssen es auch sein; seiner Auffassung nach betrifft die Notwendigkeit praktischer Gesetze jedoch nicht, was allgemein geschieht, sondern was allgemein geschehen sollte. Korsgaards Erörterung von Kants Anliegen, die Verbindlichkeit moralischer Gesetze zu sichern (vgl. *Kingdom*, z. B. S. 45), weist auf eine Erklärung für die von Kant gesehene Ähnlichkeit hin: Erkennende Subjekte werden sich der Grundsätze der reinen theoretischen Vernunft als für ihr Denken verbindlicher Grundsätze bewusst; handelnde Subjekte werden sich moralischer Gesetze als für ihre Handlungen verbindlicher Gesetze bewusst.

„Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Factum der Vernunft nennen" (5:31). Dass Kant das Bewusstsein des moralischen Gesetzes als →Faktum der Vernunft darstellt, hat viel

Kritik hervorgerufen. So unterschiedliche Denker wie Hegel und Schopenhauer haben sich mit großem rhetorischem Aufwand darüber entrüstet gezeigt, dass Kant sich auf diese Weise ein Fundament für die Ethik verschaffen wollte (vgl. Henrich, *Sittliche Einsicht*, S. 93). Die Verteidiger Kants haben angemerkt, dass es sich bei dem Faktum nicht um einen gewöhnlichen Fakt handele – wie der unmittelbar daran anschließende Text kundtut (vgl. 5:31). Henrich verknüpft das Faktum der Vernunft mit der Struktur sittlicher Einsicht und mit Kants Lehre von der → Achtung für das Gesetz. In der sittlichen Einsicht wird das Gute gleichzeitig erkannt und gebilligt. Henrich zufolge dachte Kant, dass das Faktum der Vernunft als Forderung der allgemeinen Rationalität nach dem Guten erfahren werde, eine Forderung, die gleichzeitig das entsprechende Motiv der Achtung erzeuge (vgl. *Sittliche Einsicht*, S. 99, S. 110–113). Willaschek ist mit Henrich im Hinblick auf die komplexe Struktur des Faktums der Vernunft einer Meinung. Das Bewusstsein des moralischen Gesetzes ist nicht nur das Bewusstsein des moralischen Gesetzes; auch ist es nicht das Bewusstsein, dass die Vernunft eine wirkende Ursache ist; vielmehr handelt es sich bei dem Bewusstsein vom Forderungscharakter des Gesetzes um den Vorgang der Willensbestimmung durch die Vernunft (vgl. Willaschek, *Praktische Vernunft*, S. 188). Weil moralisches Gesetz und Freiheit sich wechselseitig bedingen, „[ist] dieses Factum mit dem Bewußtsein der Freiheit des Willens unzertrennlich verbunden" (5:42). Auf diese Weise wird die spekulative Vernunft durch das Bewusstsein vom moralischen Gesetz mit dem Problem der Freiheit konfrontiert.

In der *MSR* versucht Kant verschiedene traditionelle Quellen der Moral im Einflussbereich des Faktums der Vernunft anzusiedeln: „Das Bewußtsein derselben [das moralische Gefühl, das Gewissen, die Liebe des Nächsten und die Achtung für sich selbst] ist nicht empirischen Ursprungs, sondern kann nur auf das [Bewusstsein] eines moralischen Gesetzes als Wirkung desselben aufs Gemüth, folgen" (6:399). Zwar leugnet er nicht die Phänomene, auf die andere Moralphilosophen hingewiesen haben: das Bewusstsein des moralischen Gefühls oder der (nicht-pathologischen) Liebe zu anderen, doch kehrt er die übliche Reihenfolge um. So ist das moralische Gefühl beispielsweise nicht die Grundlage für das moralische Urteil, sondern die Wirkung des Bewusstseins vom moralischen Gesetz.

4 Bewusstsein der Zweckmäßigkeit von Gegenständen der Kunst und der Natur für die Erkenntnisvermögen

In der *KU* beruft sich Kant auf das Bewusstsein, um zwei miteinander verbundene Rätsel zu lösen: das Rätsel, wie ästhetische Urteile allgemein und zugleich vom subjektiven Gefühl abhängig sein können, sowie das Rätsel, wie sie interesselos und zugleich gefühlsabhängig sein können. „Das Bewußtsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntnißkräfte des Subjects bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst" (5:222). Die Lösung besteht darin, dass die bei der Erfahrung eines schönen Gegenstandes verspürte Lust von etwas abhängt, das bei allen Erkenntnissubjekten gleich sein muss, nämlich von der Harmonie zwischen Einbildungskraft und Verstand. Wie viele jedoch bemerkt haben, steht Kant nun vor einem Problem. Guyer (vgl. *Claims of Taste 1979*, S. 297) macht das Dilemma offenbar: Entweder ist das Bewusstsein der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes für unsere Vermögen einfach eine Funktion eines für die Erkenntnis hinlänglichen Verstandes und einer ebensolchen Einbildungskraft – dann sollte sich die Lust bei allen Erkenntnisgegenständen einstellen; oder dieses Bewusstsein hängt an einer besonderen Verfassung des Subjekts, die es ihm gestattet, im freien Spiel der Kräfte zwischen Einbildungskraft und Verstand Lust zu empfinden – dann braucht es per se nicht für alle Erkenntnissubjekte gleichermaßen zu gelten.

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: „Historisches zum Selbstbewusstsein", in: Tuschling, Burkhard (Hg.): Probleme der „Kritik der reinen Vernunft", Berlin: de Gruyter 1984, 3–14.

Carl, Wolfgang: Der schweigende Kant: die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989.

Carl, Wolfgang: Die Transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Ein Kommentar, Frankfurt/M.: Klostermann 1992, bes. 60–71, 103–186.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Taste, Cambridge, MA: Harvard University Press 1979.
Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge: Cambridge University Press 1987.
Henrich, Dieter: Identität und Objektivität, Heidelberg: Carl Winter 1976.
Henrich, Dieter: „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft", in Henrich, D. / Schulz, W. / Volkmann-Schluck, K. H. (Hg.): Die Gegenwart der Griechen im neureren Denken: Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag, Tübingen: Mohr 1960, 77–115.
Kitcher, Patricia: Kant's Thinker, New York: Oxford University Press 2011.
Klemme, Heiner: Kants Philosophie des Subjekts, Hamburg: Meiner 1996.
Sturma, Dieter: Kant über Selbstbewußtsein, Hildesheim / New York: Olms 1985.
Thiel, Udo: „Kant's notion of Self-Consciousness in Context", in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 468–476.
Willaschek, Marcus: Praktische Vernunft, Weimar/Stuttgart: Metzler 1992.
Wunderlich, Falk: Kant und die Bewusstseinstheorien des 18. Jahrhunderts, Berlin u. a.: de Gruyter 2005.

Patricia Kitcher
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Bewusstsein überhaupt

Der Ausdruck ‚Bewusstsein überhaupt' kommt vor allem in den *Prolegomena* vor: „Dieses Urtheilen kann nun zwiefach sein: erstlich, indem ich blos die Wahrnehmungen vergleiche und in einem Bewußtsein meines Zustandes, oder zweitens, da ich sie in einem Bewußtsein überhaupt verbinde" (4:300). Im Gegensatz zu der zufälligen Verknüpfung eines geistigen Zustandes mit einem anderen in der Wahrnehmung (zuerst sehe ich das Dach des Hauses, dann die Tür) ist die Verknüpfung verschiedener Wahrnehmungen im Bewusstsein überhaupt notwendig, weil sie mit den Grundsätzen der objektiven Erkenntnis überhaupt in Einklang steht, das heißt, mit den Grundsätzen, die für jede Erkenntnis von Gegenständen notwendig sind. Weitere wichtige Stellen: KrV A 175 / B 217; 4:300; 4:304; 4:312; 5:484; 11:376.

Verwandte Stichworte
Apperzeption, Einheit der; Bewusstseins, Einheit des; Erfahrungsurteil/Wahrnehmungsurteil

Philosophische Funktion
Die Ausdrücke ‚Bewusstsein überhaupt' und ‚objektive Einheit des Bewusstseins / der Apperzeption' werden als Gegensatzpaar zu den Termini ‚Bewusstsein meines Zustandes' und ‚subjektive Einheit' eingeführt. Durch diesen Gegensatz klärt Kant die Beziehung zwischen der Apperzeption, den Kategorien und der Erkenntnis von Gegenständen. Das Problem, das mit der Einführung dieser Termini geklärt werden soll, liegt auf der Hand. Kants Theorie zufolge verlangt Erkenntnis sowohl die → Einheit der Apperzeption als auch die Anwendung der Kategorien auf das Sinnesmaterial; andererseits sind die Vorstellungen jedes wirklichen Subjekts kontingent. Da die Vorstellungen wirklicher Subjekte davon abhängen, was in ihrer kognitiven Umgebung passiert, werden sich die assoziativen Beziehungen zwischen den Begriffen verschiedener Erkenntnissubjekte unterscheiden. Deutsche assoziieren mit Dezember Eis und Schnee, während Neuseeländer mit Dezember mildes Wetter verbinden. Kant behauptet nun, dass Subjekte, die der objektiven Erkenntnis fähig sind, Wahrnehmungen, ungeachtet jener Variationen, im Einklang mit der Einheit der Apperzeption und den kategorialen Grundsätzen verbinden müssen. Sie müssen sie mit dem Bewusstsein überhaupt verbinden, da es den Urteilen sonst an objektiver Gültigkeit, der Verbindung mit Gegenständen, mangelte und sie somit nicht Bestandteil der Erfahrung wären (vgl. 4:300; KrV B 140).

Das Bewusstsein überhaupt spielt in Kants Theorie eine ähnliche Rolle wie die objektive Einheit des Bewusstseins. Trotzdem spielt es nicht genau dieselbe Rolle, und zwar aufgrund eines verwirrenden Unterschiedes zwischen der *KrV* und den *Prolegomena*. In der *KrV* wird die subjektive Einheit des Bewusstseins dargestellt als „nur von der ersteren [der ursprünglichen Einheit der Apperzeption] unter gegebenen Bedingungen *in concreto* abgeleitet" (KrV B 140). In den *Prolegomena* deutet Kant an, dass in Wahrnehmungsur-

teilen eine subjektive Einheit des Bewusstseins möglich ist, ohne eine objektive zu haben. Als Folge der Unterscheidung zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil in den *Prolegomena* unterscheiden sich das Bewusstsein überhaupt in den *Prolegomena* und die objektive Einheit des Bewusstseins in der *KrV*. Erörtert wird diese verzwickte Frage, ob die objektive Einheit des Bewusstseins mit Kants zentralen Behauptungen in der *KrV* vereinbar ist, in Longuenesse, *Capacity to Judge*, Kap. 7.

Weiterführende Literatur

Hoppe, Hansgeorg: Synthesis bei Kant, Berlin: de Gruyter 1983, insbes. Kap.1, 3, 5.

Klemme, Heiner: Kants Philosophie des Subjekts, Hamburg: Meiner 1996, Teil II, insbes. Kap. 3.

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge, Princeton: Princeton University Press 1998, insbes. Kap. 7.

Patricia Kitcher
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Bewusstsein, Einheit des

Unter der Einheit des Bewusstseins versteht Kant die Identität oder das einmalige Dasein eines bewussten Subjekts, dem verschiedene Vorstellungen angehören. Wichtige Stellen: KrV A 105; KrV A 107; KrV A 117Anm.; KrV B 132; KrV B 133–134; KrV B 133–134 Anm.; KrV B 136 Anm.; KrV B 137; KrV B 139–140; KrV B 420.

Verwandte Stichworte

Apperzeption; Ich denke; Persönlichkeit; Selbstbewusstsein

Philosophische Funktion

Die Einheit des Bewusstseins bildet den Schlussstein in Kants Erkenntnistheorie. Eine Vorstellung dient nur dann der Erkenntnis, wenn sie mit allen anderen zu einem einheitlichen Bewusstsein gehört (vgl. KrV A 116 / B 132). Die zentrale Rolle, welche die Forderung nach der Einheit des Bewusstseins spielt, ist klar: „[M]eine Vorstellungen […] müssen […] doch der Bedingung nothwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammen stehen *können*, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden. Aus dieser ursprünglichen Verbindung läßt sich vieles folgern“ (KrV B 132–133). Die Konsequenzen sind nach Kant die, dass verschiedene Vorstellungen in einem einheitlichen Bewusstsein verbunden oder synthetisiert werden müssen, und dass dies nur unter der Anleitung kategorialer Grundsätze geschehen könne. Das heißt, es folgt daraus eben der Beweis, dass „alles, was unseren Sinnen nur vorkommen mag, unter den Gesetzen stehen müsse, die *a priori* aus dem Verstande allein entspringen“ (KrV B 160) – der Beweis also der Legitimität der kategorialen Grundsätze.

Die Art und Weise, wie Kant dieses entscheidende Argument darstellt, hat zu Verwirrungen geführt. In der ersten Auflage heißt es, der Grundsatz der Einheit der Apperzeption oder des Bewusstseins sei der Grundsatz, „daß alles verschiedene *empirische Bewußtsein* in einem einigen Selbstbewußtsein verbunden sein müsse“, und dieser wird als synthetisch charakterisiert (KrV A 117 Anm.). Die zweite Auflage präsentiert einen etwas veränderten Grundsatz als Grundsatz der Einheit der Apperzeption, nämlich den, „daß alle *meine* Vorstellungen in irgend einer gegebenen Anschauung unter der Bedingung stehen müssen, unter der ich sie allein als *meine* Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen […] kann“, und beschreibt ihn als analytisch (KrV B 138). Diese Veränderung stellt zwar eine Verbesserung dar, doch stellt sich sogleich die Frage: Wie können aus einem bloß analytischen Satz substantielle Folgerungen gezogen werden, wie etwa die der allgemeinen Anwendbarkeit der Kategorien? Außerdem folgt aus dem Satz, „daß alle *meine* Vorstellungen […] unter der Bedingung stehen müssen, unter der ich sie allein als *meine* Vorstellungen […] rechnen […] kann“ (KrV B 138), auch wenn er analytisch ist, nicht, dass ich mehr als eine Vorstellung habe. Kants Analyse der Erkenntnis zeigt, dass Erkenntnis eine Verbindung oder Synthese von Vorstellungen erfordert (vgl. z. B. KrV B 130). Außerdem behauptet er, dass es unmöglich sei, sich die Identität (oder Einheit) des → Selbstbewusstseins zu denken, wenn kein Bewusstsein von der Synthesis der Anschauungen da ist (vgl. KrV B 135). Auch wenn daher der Satz, „daß alle *meine* Vorstellungen […] unter der Bedingung stehen müssen, [dass] ich sie […] zu dem identischen Selbst rechnen […] kann“ (KrV B 138), analytisch ist, erfordern doch sowohl die Erkenntnis, als auch der Gedanke an die Identität des

Selbstbewusstseins, dass verschiedene Vorstellungen in einem Bewusstsein verbunden werden, und das wiederum erfordert, dass es zumindest Regeln für ihre Synthesis gibt.

Wie originell Kants Begriff von der Einheit des Bewusstseins ist, wird deutlich, wenn man ihn mit den Auffassungen von Kants Vorgängern vergleicht. Für Locke war die Identität einer Person in der Erinnerung über verschiedene Zustände hinweg aufbewahrt (vgl. *Essay*, S. 335). Leibniz war mit Locke einer Meinung über die Bedeutung der Erinnerung für die Identität intelligenter Seelen oder Monaden, fügte dem aber hinzu, dass die Einheit der Seele ebenso substantiell sei (vgl. *Discours*, § 34; *Monadologie*, §§ 11–15). Kants Einheit des Bewusstseins ist nicht substantiell (vgl. KrV A 348ff.) und dürfte auch für das kontinuierliche Bestehen der (moralischen) Person nicht hinreichend sein (vgl. KrV A 363 Anm.; 6:26–28). Sein Begriff ist vielmehr fest an die Erfordernisse der Erkenntnis geknüpft: „die Einheit des Bewußtseins, die wir selbst nur dadurch kennen, daß wir sie zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen" (KrV B 420). Da die Einheit des Bewusstseins von der Erkenntnis gefordert wird, lässt sie sich auch nicht empirisch entdecken, wie Locke (vgl. *Essay*, S. 335) und Hume (vgl. *Treatise*, S. 252) vielleicht gedacht haben. Kant sagt ganz deutlich, dass die Vorstellung eines Ich (besser: eines Ich denke) a priori sei (vgl. KrV B 132).

Kant unterscheidet die für jede Gegenstandserkenntnis erforderliche Einheit des Bewusstseins, d. h. die objektive Einheit, von einer bloß subjektiven Einheit. Während die objektive Einheit diejenigen Grundsätze betrifft, die für jede Erkenntnis gelten müssen (ich muss mich selbst als kontinuierlich und Gegenstände in Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen sehen können), betrifft die subjektive Einheit kontingente Beziehungen, die zwischen meinen tatsächlichen Zuständen bestehen können: bei ‚Mainz' kommt mir z. B. ‚Kant-Gesellschaft' in den Sinn.

Dass die Einheit des Bewusstseins für die Erkenntnis notwendig ist, ist vor allem durch die einflussreichen Arbeiten von P. F. Strawson (vgl. *Bounds of Sense*) zu einem Thema in der neueren Philosophie des Geistes und Erkenntnistheorie geworden. Strawson glaubt, dass Kant nicht nur mit seiner Behauptung Recht habe, Subjekte könnten verschiedene geistige Zustände sich selbst nur dann zuschreiben, wenn sie auch fähig seien, Gegenstände zu erkennen (vgl. *Bounds of Sense*, S. 97ff.); er sieht auch deutlich Kants „tieferen Grund" (*Bounds of Sense*, S. 97, 101), dass nämlich die Fähigkeit a als ein F zu erkennen, „die Möglichkeit [voraussetzt], verschiedene Erfahrungen auf ein identisches Subjekt zu beziehen" (*Bounds of Sense*, S. 101). Ohne diese Fähigkeit könnte ein erkennendes Subjekt die von ihm erfahrenen Einzeldinge nicht als Einzelfälle allgemeiner Begriffe erkennen. Das Argument „Objektivität erfordert Einheit" ist unter anderem von Cassam verfeinert und weiterentwickelt haben (vgl. *Self*, S. 36).

Weiterführende Literatur

Brook, Andrew: Kant and the Mind, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1994.

Brandt, Reinhard: „Historisches zum Selbstbewusstsein", in: Tuschling, Burkhard (Hg.): Probleme der „Kritk der reinen Vernunft", Berlin: de Gruyter 1984, 3–14.

Carl, Wolfgang: Die Transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Ein Kommentar, Frankfurt/M.: Klostermann 1992, insbes. 60–71, 103–186.

Carl, Wolfgang: „Die Transzendentale Deduktion in der zweiten Auflage", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 189–216.

Cramer, Konrad: „Einheit des Bewußtseins und Bewußtsein der Einheit. Ein Problemaufriß in der Perspektive Kants", in: Klein, Hans-Dieter (Hg.): Systeme im Denken der Gegenwart, Bonn: Bouvier 1993, 123–151.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, New York: Cambridge Univ. Press 1987, insbes. Kap. 5.

Henrich, Dieter: Identität und Objektivität, Heidelberg: Carl Winter 1976.

Henrich, Dieter: „The Identity of the Subject in the Transcendental Deduction", in: Schaper, Eva / Vossenkuhl, Wilhelm (Hg.): Reading Kant: New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy, Oxford: Blackwell 1989, 250–280.

Horstmann, Rolf-Peter: „Kant und Carl über Apperzeption", in: Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Kant

in der Gegenwart, Berlin u. a.: de Gruyter 2007, 131–147.
Kitcher, Patricia: Kant's Thinker, Oxford: Oxford University Press 2011.
Klemme, Heiner: Kants Philosophie des Subjekts, Hamburg: Meiner 1996.
Strawson, P. F.: The Bounds of Sense, London: Methuen 1966.
Sturma, Dieter: Kant über Selbstbewußtsein, Hildesheim / New York: Olms 1985.
Thiel, Udo: „Between Wolff and Kant: Merian's theory of Apperception", in: Journal of the History of Philosophy 34, 1996, 213–232.
Thiel, Udo: „Kant's notion of Self-Consciousness in Context", in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 468–476.
Wunderlich, Falk: Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts, Berlin u. a.: de Gruyter 2005.

Patricia Kitcher
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Bewusstsein, empirisches

Für Kant sind ‚empirisches Bewusstsein' und →‚Wahrnehmung' synonym. Die Wahrnehmung bzw. das empirische Bewusstsein ist ein Zustand, in dem ein Subjekt sich eines empirischen Gegenstandes ebenso bewusst ist wie seiner selbst: „Wahrnehmung ist das empirische Bewußtsein, d. i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist" (KrV A 166 / B 207). Weitere wichtige Stellen: KrV A 107; KrV A 115; KrV A 117 Anm.; KrV A 121; KrV B XXXIX–XLI Anm.; KrV B 160; KrV B 207–208; KrV B 275–277; 7:134–135 Anm.; 8:217; 22:32; 22:321.

Verwandte Stichworte

Apperzeption; Apprehension; Bewusstsein, reines; Einbildungskraft; Wahrnehmung

Philosophische Funktion

Das empirische Bewusstsein ist für Kant der letzte Schritt in der Entstehung von Erkenntnis (vgl. KrV A 115). Erst nachdem das Rohmaterial der Empfindung in den Ordnungsrahmen von Raum und Zeit eingepasst und durch die synthetisierende Tätigkeit der Einbildungskraft im Einklang mit den kategorialen Grundsätzen des Verstandes sowie dem Grundsatz der Apperzeption zu früheren Erfahrungen in Beziehung gesetzt wurde, erst dann ist empirisches Bewusstsein möglich. In der B-Deduktion stellt er die Wahrnehmung oder das empirische Bewusstsein einer Anschauung (als Erscheinung) so dar, als würde es durch eine Synthesis der Apprehension ermöglicht, eine Synthesis, die mit den Formen von Raum und Zeit im Einklang steht, und deren Einheit sich aus der Einheit der Verknüpfung gemäß kategorialer Grundsätze herleitet (vgl. KrV B 160–161).

Trotz der Übereinstimmung, die zwischen den beiden Auflagen der *KrV* dahingehend herrscht, dass Wahrnehmung oder empirisches Bewusstsein die Anwendung kategorialer Grundsätze der Einheit der Verknüpfung voraussetzt, scheinen die *Prolegomena* ein anderes Bild zu zeichnen. Kant behauptet dort, es sei möglich, eine „Wahrnehmung (*perceptio*) [zu haben], die blos den Sinnen angehört" (4:300) und sich nicht auf Gegenstände und daher vermutlich auch nicht auf die Kategorien bezieht, die einen objektiven Bezug erst ermöglichen. Die scheinbare Inkonsistenz, die sich daraus für Kants Auffassung von den Anforderungen für die Wahrnehmung (und die Urteilskraft) ergibt, hat zu einer lebhaften Debatte geführt (vgl. z. B. Longuenesse, *Capacity to Judge*, Kap. 7).

‚Empirisches Bewusstsein' wird von Kant zwar häufig als Synonym für ‚Wahrnehmung' verwendet, doch an einer entscheidenden Stelle in der A-Deduktion stellt er sie einander gegenüber. Die Wahrnehmung wird dem Sinn und das empirische Bewusstsein dem Vermögen der Apperzeption zugeschrieben. Das empirische Bewusstsein soll hier eine spezielle Bedingung für die Erkenntnis sein. Erkenntnis verlangt „[das] *empirische[] Bewußtsein* der Identität dieser reproductiven Vorstellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren, mithin in der *Recognition*" (KrV A 115). Kant scheint hier zu meinen, dass ich zum Beispiel einen Gegenstand als Tisch nur dann wiedererkennen kann, wenn ich verschiedene Elemente in meiner Vorstellung, vielleicht die braune Farbe des Tisches, als mit Qualitäten identisch erkenne, deren ich mir schon in der Wahrnehmung bewusst war.

Auch wenn man als erkennendes Subjekt ein empirisches Bewusstsein sowohl von Gegenständen als auch von den eigenen Zuständen hat, spielt letzteres in Kants Theorie doch eine zentrale Rolle. Das empirische Bewusstsein wird von Kant benutzt, um die Notwendigkeit einer Vorstellung a priori zu begründen: das →Ich denke. Im empirischen Bewusstsein unterscheidet man nur die bestimmten Zustände, die man zu bestimmten Zeitpunkten hat; das mit dem empirischen Bewusstsein vorhandene Material liefert keine Evidenz für ein „stehendes oder bleibendes Selbst" (KrV A 107; vgl. auch KrV B 133).

Auf den Begriff des empirischen Bewusstseins stützt sich Kant auch, um seine im Wesentlichen negative Behauptung zu begründen, dass erkennende Subjekte kein Wissen von sich als *Noumena* haben können: „[…] ich bin mir *meines Daseins in der Zeit* (folglich auch der Bestimmbarkeit desselben in dieser) durch innere *Erfahrung* bewußt, und dieses ist […] einerlei mit dem *empirischen Bewußtsein meines Daseins*" (KrV B XL Anm.). Da es sich beim empirischen Bewusstsein, das jeder von sich selbst (von den eigenen Zuständen oder Vorstellungen) hat, immer um ein Bewusstsein von einem ganz bestimmten Zustand zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt handelt, können erkennende Subjekte unmöglich eine Erkenntnis ihrer Existenz außerhalb der Zeit haben (vgl. KrV B 157).

Da die Unzulänglichkeiten des empirischen Bewusstseins für Kant sowohl ein Grund für die Notwendigkeit einer Vorstellung a priori, nämlich des ‚Ich denke', als auch für die Unmöglichkeit eines Wissens von sich als *Noumenon* sind, könnte man versucht sein, den Bezugsgegenstand des ‚Ich denke' als *Noumenon* zu identifizieren. In der gegenwärtigen Kant-Interpretation herrscht jedoch die Meinung vor, dass dadurch dem ‚Ich denke' ebenso wie dem Begriff des *Noumenon* die falschen Rollen in Kants Theorie zugewiesen würden (vgl. z. B. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, S. 287).

Weiterführende Literatur

Hoppe, Hansgeorg: Synthesis bei Kant, Berlin: de Gruyter 1983, insbes. Kap. 4.

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge, Princeton: Princeton University Press 1998, insbes. Kap. 2, 7, 8, 10.

Satura, Vladimir: Kants Erkenntnispsychologie, Bonn: Bouvier 1971, insbes. 47–49.

Ellen Fridland / Patricia Kitcher
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Bewusstsein, reines

Kant verwendet den Begriff des reinen Bewusstseins, um an dem zentralen Begriff der transzendentalen Apperzeption ein Schlüsselmerkmal hervorzuheben. Beide Ideen werden unmittelbar miteinander verknüpft: „Dieses reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein will ich nun die transscendentale Apperception nennen" (KrV A 107). „*Apperception* [soll] ein logisches (reines) Bewußtsein anzeigen" (7:142). Das empirische Bewusstsein enthält Empfindungen; das reine Bewusstsein hingegen enthält keinerlei Empfindung, ihm fehlt der empirische Inhalt. Es handelt sich bei ihm nicht um einen bestimmten geistigen Zustand oder eine bestimmte geistige Verfassung, sondern um die Form a priori, in der einzelne Zustände vorkommen, nämlich als Zustände eines einzelnen Bewusstseins sowie als Zustände, die zeitlich aufeinander folgen. Im Falle der äußeren Anschauung schließt das reine Bewusstsein die Form a priori des Raumes ein. Weitere wichtige Stellen: KrV A 107; KrV B 144; KrV B 208; 7:142.

Verwandte Stichworte

Apperzeption; Bewusstsein, empirisches; Bewusstsein, transzendentales

Philosophische Funktion

Zu fragen ist, von welcher Art die Gegenstände des reinen Bewusstseins sein könnten. In Anbetracht der Tatsache, dass Kant die transzendentale (im Gegensatz zur allgemeinen) Logik in den Mittelpunkt stellt und das reine Bewusstsein mit dem logischen Bewusstsein gleichsetzt, könnte man annehmen, es handele sich bei den Gegenständen des reinen Bewusstseins um die formalen Bestandteile kategorialer, zeitlicher und räumlicher Art der empirischen Erkenntnis. Von daher könnte zum Beispiel ein erkennendes Subjekt ein →empirisches Bewusstsein von einem auf Hochglanz gebrachten Boot haben, das einen Fluss herunterfährt, dann aber von den Einzelheiten abstrahieren und nur die durch eine be-

stimmte Ursache bewirkte, von einem Zeitpunkt zum nächsten stattfindende räumliche Veränderung betrachten. Diese formalen Beziehungen könnte man als die Gegenstände eines reinen Bewusstseins bezeichnen. Wie dieses Beispiel zeigt, ist es nicht offensichtlich, dass das reine Bewusstsein für sich existieren kann. Kant hat ausdrücklich betont, dass es kein empirisches Bewusstsein ohne die ursprüngliche Apperzeption geben könne (vgl. KrV A 122), und es kann sein, dass er auch von der Umkehrung überzeugt war. Das heißt, mit Hume gesprochen (vgl. *Treatise*, S. 25): Er kann den Unterschied zwischen reinem Bewusstsein und der empirischen Spielart nur als einen der Vernunft betrachtet haben.

Kant setzt zwar das reine Bewusstsein mit dem logischen Bewusstsein gleich, doch deutet er auch an, dass man es ausgehend vom empirischen Bewusstsein über einen Prozess der Verringerung erreichen könne: „Nun ist vom empirischen Bewußtsein zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, da das Reale desselben ganz verschwindet, und ein bloß formales Bewußtsein (*a priori*) des Mannigfaltigen im Raum und Zeit übrig bleibt“ (KrV B 208). Versteht man das reine Bewusstsein so, dass es logische oder a-priori-Bestandteile beinhaltet, dann ist nicht unmittelbar einsichtig, wie man es erreicht, indem man vom empirischen Bewusstsein ausgeht und das Reale (Empfindungen) der Vorstellung verringert. Ein Vorschlag bestünde darin, dass Kant mit ‚empirischem Bewusstsein‘ nicht nur die empirischen Bestandteile einer Vorstellung, sondern die ganze Vorstellung meint. In diesem Fall blieben nach der Entfernung der Bestandteile der Empfindung nur die reinen Bestandteile zurück, einschließlich der rein logischen oder a-priori-Formen des Denkens sowie der reinen Formen der Anschauung. In der → transzendentalen Ästhetik behauptet Kant, dass wir uns durchaus einen Raum ohne Gegenstände denken können (vgl. KrV A 24 / B 38–39). Wenn wir uns eines leeren Raumes, also eines Raumes, in dem keine Qualitäten vorhanden wären, *bewusst* werden könnten, dann hätten wir ein reines Bewusstsein. Kant wählt aber seine Worte so – ‚denken‘ und nicht z. B. ‚anschauen‘ oder ‚erfahren‘ –, dass er diese Möglichkeit zu verneinen scheint.

Weiterführende Literatur

Hoppe, Hansgeorg: Synthesis bei Kant, Berlin: de Gruyter 1983, insbes. Kap. 4.

Satura, Vladimir: Kants Erkenntnispsychologie, Bonn: Bouvier 1971, insbes. 47–49.

Wunderlich, Falk: Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts, Berlin u. a.: de Gruyter 2005.

Patricia Kitcher
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Bewusstsein, transzendentales

Mit der Ausweisung des Bewusstseins als „transscendental[]“ (KrV A 117 Anm.) markiert Kant dessen nicht-empirischen Status als generisch-identischer Funktionsbedingung für alles empirische Bewusstsein. Kant identifiziert dabei das transzendentale Bewusstsein mit dem reinen → Selbstbewusstsein oder der „*transscendentale*[n] Einheit der Apperception“ (KrV B 139). Einzige Stelle: KrV A 117 Anm.

Verwandte Stichworte

Apperzeption; Selbstbewusstsein; Selbstbewusstsein, reines; Apperzeption, Einheit der

Philosophische Funktion

Anders als die nachgerade inflationäre Handhabung des transzendentalen Bewusstseins oder Selbstbewusstseins als System- und Deduktionsprinzip in der nachkantischen und neukantianischen Philosophie erwarten lassen würde, figuriert der Kunstausdruck ‚transzendentales Bewusstsein‘ nicht im kantischen Korpus. Auch wo er, ein einziges Mal, in der *KrV* auftritt, geschieht es in Gestalt einer Formulierung, die das Adjektivattribut „transscendental[]“ durch den Einschub einer parenthetischen Erläuterung und eines Attributs von dem Substantivnomen „Bewußtsein“ (KrV A 117 Anm.) trennt.

In der Fassung der transzendentalen Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der *KrV* erläutert Kant die Rolle der reinen, transzendentalen Apperzeption als „Principium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung“ (KrV A 117) durch

eine zweifach gestufte notwendige Rückbezogenheit aller Vorstellungen. Zunächst stehen alle Vorstellungen in einem funktionalen Abhängigkeitsverhältnis zu einem „*mögliche*[n] empirische[n] Bewußtsein“ (KrV A 117 Anm.). Ohne diese „nothwendige Beziehung“ (KrV A 117 Anm.) lägen die Vorstellungen gar nicht, zumindest potentiell, im Bewusstsein vor. Sodann hat das mögliche empirische Bewusstsein zur notwendigen Voraussetzung ein „transscendentales (vor aller besondern Erfahrung vorhergehendes) Bewußtsein“ (KrV A 117 Anm.), ohne das die potenziell bewussten Vorstellungen nicht zu einem einzigen, alle Vorstellungen umfassenden und also numerisch identischen Bewusstsein gehörten.

Das „transscendentale[] […] Bewußtsein“ (KrV A 117 Anm.) identifiziert Kant mit zwei Grundbegriffen seiner Transzendentalphilosophie. Zunächst setzt er es gleich mit dem „Bewußtsein meiner selbst“ (KrV A 117 Anm.), insofern dieses Selbstbewusstsein nicht empirischer Bestimmung unterliegt, sondern sich auf das unmittelbare, rein intellektuelle Bewusstsein der eigenen Denkleistung samt der Existenz ihres Trägers beschränkt. Sodann identifiziert er das „transscendentale[] […] Bewußtsein“ im Hinblick auf seine Prinzipienfunktion für das gegenständliche Erkennen mit der „ursprüngliche[n] Apperception“ (KrV A 117 Anm.).

Eine funktionale Variante des transzendentalen Bewusstseins findet sich an zwei Stellen in den *Prolegomena*, an denen Kant der zufälligen, bloß assoziativen Vereinigung von Vorstellungen „in einem Subject allein“ (4:304) deren objektive und notwendige Vereinigung „in einem Bewußtsein überhaupt“ (vgl. 4:304; 4:312) kontrastiert. Der Zusatz „überhaupt“ markiert hier, genauso wie in der *KrV* die Kennzeichnung ‚transscendental‘, den Rekurs auf eine generisch-einheitliche Gestalt von Bewusstsein im Unterschied zum pluralen, disparaten Partikularbewusstsein.

Weiterführende Literatur

Powell, C. Thomas: Kant’s Theory of Self-Consciousness, Oxford: Clarendon Press 1990.

Rosefeldt, Tobias: Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst, Berlin/Wien: Philo 2000.

Sellars, Wilfrid: „‚… this I, or he or it (the thing) which thinks‘“, in: Proceedings of the American Philosophical Association 44, 1972, 5–31.

Günter Zöller

Bezeichnungsvermögen

Kant definiert das Bezeichnungsvermögen als „Vermögen der Erkenntniß des Gegenwärtigen als Mittel der Verknüpfung der Vorstellung des Vorhergesehenen mit der des Vergangenen“ (7:191). Streng genommen betrifft diese Definition jedoch nur „*prognostische[]* Zeichen“ (7:193): So erkennt etwa ein Arzt Symptome eines Kranken dadurch als Zeichen, dass er sie sowohl mit der Erkenntnis des Vergangenen (der Krankengeschichte) wie auch mit einer Vorhersage über den Verlauf der Erkrankung verbindet. Weitere wichtige Stellen: 7:191–196; 15:159f.

Verwandte Stichworte

Divination, Divinationsvermögen; Sprache; Symbol, symbolisch; Zeichen

Philosophische Funktion

Eine Form des Zeichens sind Symbole: „Gestalten der Dinge“, die zur „Vorstellung durch Begriffe“ (7:191) dienen, z. B. das Schöne als ‚Symbol‘ des Sittlichen (vgl. 5:353). Wie beim Gebrauch des Bezeichnungsvermögens insgesamt ist auch bei der Verwendung von Symbolen das rechte Maß zu wahren: „Die wirklichen, den Sinnen vorliegenden Welterscheinungen (mit *Schwedenborg*) für bloßes *Symbol* einer im Rückhalt verborgenen intelligibelen Welt ausgeben, ist *Schwärmerei*“ (7:191).

Stefan Heßbrüggen-Walter

Bibel

Die Bibel (alten und neuen Testaments) ist ein „Codex der Offenbarung eines vor viel hundert Jahren geschlossenen alten und neuen Bundes der Menschen mit Gott“ (7:61). Zugleich ist sie „das beste vorhandene, zur Gründung und Erhaltung einer wahrhaftig seelenbessernden Landesreligion auf unabsehliche Zeiten taugliche Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweisung“ (7:9; vgl. 23:454). Außer ‚Bibel‘ wird sie häufig auch ‚Heilige Schrift‘ oder einfach ‚Schrift‘ genannt.

Verwandte Stichworte
Christentum; Erbauung; Inspiration; Juden, Judentum; Koran; Kirchenglaube/Religionsglaube

Philosophische Funktion
Kant selbst war ein guter Kenner der Heiligen Schrift: „Ich lese die Bibel gern und bewundere den Enthusiasm in ihren neutestamentischen Lehren“ (23:451). Das zeigt sich nicht zuletzt in seinen eigenen Bibelauslegungen, zur Paradiesgeschichte (*Mutmaßlicher Anfang*, *Religion* vgl. 6:41–44), zum Buch Hiob (*Theodizee*), zur Verkündigung Jesu (*Religion* vgl. 6:159–162) oder zur Apokalypse (*Ende aller Dinge*). Die einschlägigen Auslegungsgrundsätze werden vor allem im Dritten Stück von *Religion* entwickelt (vgl. 6:102–154). Oberster Grundsatz ist die Verträglichkeit des reinen →Vernunftglaubens mit der Bibel, die dadurch gewährleistet wird, dass der Vernunftglaube eine echte Teilmenge der biblischen Überlieferung ist: „nicht als zwei außer einander befindliche, sondern als concentrische Kreise“ (6:12). Das ist aber genau dann der Fall, „wenn ein solches […] Buch neben seinen Statuten als Glaubensgesetzen zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält, die mit jenen (als Vehikeln ihrer Introduction) in die beste Harmonie gebracht werden kann“ (6:107). Insofern „kann eine Bemühung […], in der Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem *Heiligsten*, was die Vernunft lehrt, in Harmonie steht, nicht allein für erlaubt, sie muß vielmehr für Pflicht gehalten werden“ (6:83f.). An anderer Stelle kann dieses Unternehmen jedoch einen nahezu spielerischen Zug annehmen: „da ich hier eine bloße Lustreise wage, darf ich mir wohl die Gunst versprechen, daß es mir erlaubt sei, mich einer heiligen Urkunde dazu als Karte zu bedienen und mir zugleich einzubilden, als ob mein Zug, den ich auf den Flügeln der Einbildungskraft, obgleich nicht ohne einen durch Vernunft an Erfahrung geknüpften Leitfaden, thue, gerade dieselbe Linie treffe, die jene historisch vorgezeichnet enthält“ (8:109f.).

Obwohl Kant mitunter einen leicht sarkastischen Ton anschlagen („Daß ein Gott sei, beweiset der biblische Theolog daraus, daß er in der Bibel geredet hat“, 7:23) oder sich über gedankenlosen Biblizismus lustig machen konnte („Ein heiliges Buch erwirbt sich selbst bei denen (und gerade bei diesen am meisten), die es nicht lesen, […] die größte Achtung“, 6:107), hat er doch den für ihn als wesentlich erkannten Gehalt der Bibel stets hochgeschätzt, nicht zuletzt, um die Abwege des →Dogmatismus und der →Schwärmerei zu vermeiden: „Und so ist zwischen dem seelenlosen *Orthodoxism* und dem vernunfttödtenden *Mysticism* die biblische Glaubenslehre, so wie sie vermittelst der Vernunft aus uns selbst entwickelt werden kann, die mit göttlicher Kraft auf aller Menschen Herzen zur gründlichen Besserung hinwirkende und sie in einer allgemeinen (obzwar unsichtbaren) Kirche vereinigende, auf dem *Kriticism* der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre“ (7:59). Sein Fazit lautet: „So lange Aufklärung in der Welt bleibt wird nie ein für das Volk in Sachen der Religion schicklichers und kräftiges Buch angetroffen werden“ (23:451).

Weiterführende Literatur
d'Aviau de Ternay, Henri: Traces bibliques dans la loi morale chez Kant, Paris: Beauchesne 1986.
Kaiser, Otto: „Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel“, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 11, 1969, 125–138.
Katzer, Ernst: „Kants Prinzipien der Bibelauslegung“, in: Kant-Studien 18, 1913, 99–128.
Kauhaus, Hanna: Vielfältiges Verstehen. Wege der Bibelauslegung im 18. Jahrhundert, Leipzig: Evang. Verlagsanstalt 2011.

Claus-Dieter Osthövener

Biester, Johann Erich

Dt. Popularphilosoph und Publizist (1749–1816); der gebürtige Lübecker wurde 1774 in Bützow zum Doktor der Rechte promoviert und 1784 zum Leiter der Königlichen Bibliothek in Berlin ernannt. Von 1783 bis 1789 war Biester Sekretär der Berliner Mittwochsgesellschaft. Mit Friedrich Gedike gab er von 1783 bis 1796 die →Berlinische Monatsschrift heraus, doch nach dem Rücktritt Gedikes von der Redaktion war Biester seit 1791 alleiniger Redakteur und ließ die *Monatsschrift* seit 1792 außerhalb Berlins drucken. Von 1797 bis 1798 gab er die *Berlinische[n] Blätter*, das Nachfolgeorgan der *Berlinischen Monatsschrift*, und von 1799 bis 1811 die *Neue Berlinische Monatsschrift* heraus.

Kant stand in engem Kontakt zu Biester und unterstützte das neue Organ mit zahlreichen Bei-

trägen (vgl. 12:202). Mit einer Ausnahme wurden alle Abhandlungen, die Kant in der Zeit von 1784 bis 1797 schrieb, zuerst in der *Berlinischen Monatsschrift* veröffentlicht. Fast die Hälfte, sieben kleinere Abhandlungen, wurden in den ersten drei Jahren seit dem Bestehen der *Monatsschrift* publiziert. Kant sandte u. a. 1784 die Aufsätze *Vulkane* und *Büchernachdruck* an Biester, die beide Anfang des folgenden Jahres in der *Berliner Monatsschrift* erschienen. 1792 schickte Kant den Aufsatz über das *Radikal Böse* an Biester mit der Bitte, diesen Text der Berliner Zensurbehörde zu übergeben. Weil sich der Druckort der Monatsschrift seit Beginn des Jahres 1792 in Jena, also außerhalb Preußens, befand, war Kant auch rechtmäßig nicht dazu gezwungen, seinen Aufsatz der strengen Berlinischen Zensur vorzulegen. Während der Aufsatz *Von dem Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen*, Bestandteil von Kants 1793 erschienener Religionsschrift, von der Zensur abgelehnt wurde, erhielt Biester für den Artikel über das *Radikal Böse* die von Kant gewünschte Druckerlaubnis, sodass dieser im Aprilheft des Jahres 1792 erschien.

Bezüglich der Themenwahl erbat sich Kant 1784 von dem literarisch erfahreneren Biester Auskunft, „welche Fragen das Publikum wohl am liebsten aufgelöset sehen möchte“ (10:397). Nach Karl Vorländer stand Biester seit 1779 mit Kant im Briefwechsel (vgl. Vorländer, *Kant*, Bd. 1, S. 311); Werner Stark datiert hingegen den Beginn der Korrespondenz auf das Jahr 1781. Sie umfasst bis zum Jahre 1794 insgesamt acht Briefe von Kant an Biester (Stark, *Nachforschungen*, S. 36).

Weiterführende Literatur

Kühn, Manfred: Kant. Eine Biographie, München: Beck 2004.

Bianca Patricia Pick

Bilderdienst

Unter Bilderdienst versteht Kant die Verehrung eines bildlich dargestellten Gottes (vgl. 6:184). Innerhalb der in den 1790er Jahren entwickelten Pflichtensystematik in der *Metaphysik der Sitten Vigilantius* (vgl. 27:607) bestimmt Kant den Bilderdienst als Gegenstand der „äußeren Religion“. Der Bilderdienst widerspricht den „Pflichten gegen sich selbst“: „Das Bild ist ja von Menschen gemacht; nicht in dieses äußere Benehmen setzt Gott die schuldige Ehrfurcht, sondern in aufrichtiger Bestimmung, seine Pflichten zu erfüllen, mithin zugleich in Achtung seiner selbst“ (27:607). Daneben betrachtet Kant vor allem die zentrale Bedeutung des Bilderdienstes für das → Judentum und den Islam (vgl. 6:184). Weitere wichtige Stellen: 5:274; 6:127; 6:184; 6:199; 15:894; 27:607.

Verwandte Stichworte

Idol, Idololatrie; Mahomedaner, Mohammedaner

Philosophische Funktion

Im Rahmen seiner Ästhetik äußert sich Kant 1790 über das zweite Gebot (in der Fassung von Ex 20,4): „Vielleicht giebt es keine erhabenere Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildniß [von Gott] machen […]. Dieses Gebot allein kann den Enthusiasm erklären, den das jüdische Volk in seiner gesitteten Epoche für seine Religion fühlte, wenn es sich mit andern Völkern verglich, oder denjenigen Stolz, den der Mohammedanism einflößt“ (5:274; → Mahomedaner, Mohammedaner). Dessen Stifter befreite sein Volk „vom Bilderdienst und der Anarchie der Vielgötterei“ (6:184 Anm.). Kant lobt damit indirekt die Juden für das zweite Gebot, das ja viel älter ist als der Koran. Die zitierte Äußerung findet sich aber erst in einer Anmerkung der zweiten Auflage der *Religion* (1794), während Kant es in der ersten Auflage (1793) für „nicht so hoch anzuschlagen“ hielt, dass die Juden „sich einen einigen, durch kein sichtbares Bild vorzustellenden Gott zum allgemeinen Weltherrscher setzte[n]. Denn man findet bei den meisten anderen Völkern, daß ihre Glaubenslehre darauf gleichfalls hinausging“ (6:127). Der Grund für diese Übereinstimmung liegt darin, dass „die sinnliche Darstellung desselben [Gottes] dem Vernunftverbote: ‚*Du sollst dir kein Bildniß machen*‘, u. s. w. zuwider ist“ (6:199). Kant relativiert damit die historische Bedeutung des alttestamentarischen zweiten Gebotes.

Michael Albrecht / Christiane Straub

Bildhauerkunst

Unter den bildenden Künsten zählt Kant die Bildhauerkunst neben der „*Baukunst*“ zur „*Plastik*“ (5:322). Die Bildhauerkunst „ist diejenige, wel-

che Begriffe von Dingen, so wie sie *in der Natur existieren könnten*, körperlich darstellt" (5:322). Beispiele für Werke der Bildhauerkunst sind „Bildsäulen von Menschen, Göttern, Thieren u. d. gl." (5:322). Derartige Bildwerke sind „lediglich zum Anschauen gemacht […] und [sollen] für sich selbst gefallen" (5:322). Weitere wichtige Stellen: 2:244; 2:255; 5:312; 5:315; 7:247.

Verwandte Stichworte
Baukunst; Kunst

Philosophische Funktion
Die bildenden Künste charakterisiert Kant als Künste „des Ausdrucks für Ideen in der *Sinnenanschauung*" (5:321). Ein Werk der Bildhauerkunst ist als „körperliche Darstellung bloße Nachahmung der Natur […], doch mit Rücksicht auf ästhetische Ideen" und „ästhetische Zweckmäßigkeit" (5:322). Anders als in der Baukunst, bei der ein praktischer „Gebrauch[]" die „Hauptsache" ist, ist bei der Bildhauerkunst der „bloße *Ausdruck* ästhetischer Ideen die Hauptabsicht" (5:322). Dabei gilt, dass „*die Sinnenwahrheit*" eines Bildwerks „nicht so weit gehen darf, daß es aufhöre als Kunst und Product der Willkür zu erscheinen" (5:322). Wie in allen schönen Künsten ist auch in der Bildhauerkunst „die *Zeichnung* das Wesentliche, in welcher nicht, was in der Empfindung vergnügt, sondern bloß, was durch seine Form gefällt, den Grund aller Anlage für den Geschmack ausmacht" (5:225).

Christel Fricke

Bildung

Der Begriff der Bildung wird von Kant in einem weiteren Sinn als Bezeichnung für den Gesamtprozess geistiger Formung verwendet. Somit überschneidet sich Bildung im kantischen Sinn mit Kultur, Erziehung und Moralisierung und ist mit diesen auch sachlich verknüpft. Hauptthematisch ist der Bildungsbegriff in Kants Pädagogikvorlesungen (vgl. das von Friedrich Theodor Rink 1803 herausgegebene Vorlesungsskript *Über Pädagogik*). Wichtige Stellen: 7:132; 9:441; 9:443; 9:452; 9:477; 9:469f.; 9:455.

Verwandte Stichworte
Erziehung; Kultur; Moralisierung

Philosophische Funktion
Zu Beginn dieser Vorlesungen hebt Kant sowohl die zentrale Stellung von Erziehung im menschlichen Leben als auch ihre Verbindung zur Bildung hervor, wenn er festhält: „Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muß. Unter der Erziehung nämlich verstehen wir die Wartung (Verpflegung, Unterhaltung), Disziplin (Zucht) und Unterweisung nebst der Bildung" (9:441). Einige wenige Seiten weiter heißt es: „Der Mensch braucht Wartung und Bildung. Bildung begreift unter sich Zucht und Unterweisung. Diese braucht, soviel man weiß, kein Thier" (9:443).

Bildung unterteilt Kant an einer Stelle in *Pädagogik* in negative und positive Komponenten: Negative Bildung korrespondiert der Disziplin, positive Bildung der Kultur: „Die Erziehung schließt *Versorgung* und *Bildung* in sich. Diese ist 1) negativ, die Disciplin, die blos Fehler abhält; 2) positiv, die Unterweisung und Anführung, und gehört in so fern zur Cultur" (9:452; vgl. KrV A 710 / B 738; 27:467).

Bildung im zentralen Sinn der Formung enthält sowohl „die Bildung des Gefühls" (9:477) als auch die „Geschmacks-Bildung" (7:132). In Betreff der ersteren hält Kant fest: „sie muß negativ sein, das Gefühl selbst aber nicht verzärtelt werden" (9:477). Und die Bildung des Geistes selbst hat sowohl eine physische als auch eine moralische Anwendung, korrespondierend zu Kants wohlbekannter Unterscheidung zwischen → Natur und → Freiheit: Die „physische Bildung des Geistes unterscheidet sich aber von der moralischen darin, daß diese nur auf die Freiheit, jene nur auf die Natur abzielt. Ein Mensch kann physisch sehr cultivirt sein, er kann einen sehr ausgebildeten Geist haben, aber dabei schlecht moralisch cultivirt, doch dabei ein böses Geschöpf sein" (9:469–470).

Schließlich ist Bildung im Sinne von praktischer oder moralischer Erziehung „diejenige, durch die der Mensch soll gebildet werden, damit er wie ein freihandelndes Wesen leben könne" (9:455). In *Pädagogik* unterteilt Kant die praktische Erziehung in drei Komponenten: Sie bestehe „1) aus der *scholastisch-mechanischen* Bildung in Ansehung der Geschicklichkeit, ist also *didaktisch* (Informator), 2) aus der *pragmatischen* in Ansehung der Klugheit (Hofmeister), 3) aus der *moralischen* in Ansehung der Sittlichkeit" (9:455; vgl. 27:467).

Diese drei Ebenen der praktischen Erziehung beginnen mit der spezifischen Situation des Individuums und erstrecken sich dann nach außen zur Welt im Ganzen. Die scholastisch-mechanische Bildung „ist die früheste und erste“ (9:455). „Der *scholastischen* Bildung oder der Unterweisung bedarf der Mensch, um zur Erreichung aller seiner Zwecke geschickt zu werden. Sie giebt ihm einen Werth in Ansehung seiner selbst als Individuum“ (9:455). Als nächstes kommt die pragmatische Bildung: „Durch die Bildung zur Klugheit […] wird er zum Bürger gebildet, da bekommt er einen öffentlichen Werth. Da lernt er sowohl die bürgerliche Gesellschaft zu seiner Absicht lenken, als sich auch in die bürgerliche Gesellschaft schicken“ (9:455). Und drittens, „durch die moralische Bildung endlich bekommt er einen Werth in Ansehung des ganzen menschlichen Geschlechts“ (9:455).

Weiterführende Literatur

Kim, Y.-R.: Der Begriff der Bildung bei Immanuel Kant, Max Scheler und Theodor Ballauf, Bern: 2002.

Roth, Klas / Surprenant, Chris W. (Hg.): Kant and Education: Interpretations and Commentary, London: Routledge 2012.

Robert B. Louden
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Bildung, moralische

‚Moralische Bildung‘ bezeichnet für Kant den positiven Einfluss, der auf Menschen ausgeübt werden kann, so dass die menschlichen „Handlungen nicht blos pflichtmäßig […], sondern aus Pflicht“, d. h. um der Pflicht willen geschehen (5:117). Weitere wichtige Stellen: 5:161; 6:48; 6:479; 8:366–367; 9:452; 9:455; 23:180.

Verwandte Stichworte

Besserung, moralische; Pädagogik; Moralisierung

Philosophische Funktion

Kant gebraucht den Ausdruck sowohl auf der individuellen als auch auf der gesellschaftlich-geschichtlichen Ebene. Auf der individuellen Ebene ist die moralische Bildung die Hervorbringung einer sittlichen Gesinnung, die etwas anderes als eine bloße „Besserung der Sitten“ (6:48) ist. Es geht vielmehr um eine Umwandlung der →Denkungsart und um die Gründung eines →Charakters (vgl. 6:48) – die zum Teil auch Thema der Methodenlehre der *KpV* und der *MST* ist (vgl. insbes. 5:151ff. und 6:477ff.). Sie muss aber durch die eigene Freiheit erreicht werden. Die praktische Pädagogik betrifft verschiedene Formen der →Bildung, deren die wichtigste, neben der scholastisch-mechanischen und der pragmatischen, die moralische Bildung ist. Durch sie bekommt der Mensch einen Wert „in Ansehung des ganzen menschlichen Geschlechts“ (9:455). Auf der gesellschaftlich-geschichtlichen Ebene entspricht die moralische Bildung dem Prozess der Moralisierung, der von dem der bloßen →Zivilisierung zu unterscheiden ist (23:457). Eine gute moralische Bildung des Volkes kann das Resultat einer guten →Staatsverfassung sein; „der Mechanism der Natur durch selbstsüchtige Neigungen […] [kann] von der Vernunft zu einem Mittel gebraucht werden“ (8:366).

Luca Fonnesu

Bildungskraft, Bildungstrieb

Der Begriff der Bildungskraft bzw. des Bildungstriebs bezeichnet das Vermögen von Naturwesen, sich sowohl als Mitglied der Gattung als auch als Individuum zu reproduzieren. Im letzteren Fall ist die Art des Wachstums, die vorkommt, „von jeder anderen Größenzunahme nach mechanischen Gesetzen gänzlich unterschieden“ (5:371). Aufgrund dieser qualitativen Differenz haben alle Naturwesen „solche Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens […], daß alle Kunst davon unendlich entfernt bleibt“, wenn sie organische Wesen herzustellen versucht (5:371). Weitere wichtige Stellen: 5:372; 5:374; 5:419; 5:423–424; 8:180.

Verwandte Stichworte

organisch, organisiert; mechanisch; Wachstum; Reproduktion

Philosophische Funktion

Als ein Beispiel dieses besonderen Bildungsvermögens nennt Kant die „Selbsthilfe der Natur“: Wenn bestimmte Kreaturen verletzt werden, gilt, dass „der Mangel eines Teils, der zu Erhaltung

der benachbarten gehörte, von den übrigen ergänzt wird“ (5:372). Ein zweites Beispiel bilden „Mißgeburten oder Mißgestalten in Wachstum, da gewisse Teile wegen vorkommender Mängel oder Hindernisse sich auf ganz neue Art formen, um das, was da ist, zu erhalten und ein anomalisches Geschöpf hervorzubringen“ (5:372). Kant fügt hinzu, dass beide Beispiele „unter die wundersamsten Eigenschaften organisierter Geschöpfe“ (5:372) gehören. Ein organisiertes Naturwesen ist nach Kant „also nicht bloß Maschine, denn die hat lediglich *bewegende* Kraft, sondern es besitzt in sich *bildende* Kraft, und zwar eine solche, die es den Materien mitteilt, […] also eine sich fortpflanzende bildende Kraft“ (5:374; vgl. 5:419). Kants bevorzugter Terminus für dieses biologische Vermögen ist ‚Bildungskraft‘, gelegentlich auch „bildende Kraft der Natur“ (5:423). Jedoch bemerkt Kant an einer Stelle in *KU*, dass → Johann Friedrich Blumenbach (1752–1848) „das Vermögen der Materie […] in einem organisierten Körper […] *Bildungstrieb*“ nennt, und dass Blumenbach den Bildungstrieb auch von der „bloß mechanischen *Bildungskraft*“ unterscheide, die in aller Materie vorfindlich sei (5:424; vgl. 8:180 Anm., vgl. Blumenbach, *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*). Allerdings bezieht sich Kants Begriff der Bildungskraft nicht auf einen „bloß mechanischen“ Prozess und ist insofern mit Blumenbachs Begriff des Bildungstriebs vergleichbar.

Robert B. Louden
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Bilfinger, Georg Bernhard

Naturphilosoph, Sinologe und Theologe (1693–1750). Seine naturphilosophischen Arbeiten gipfelten in einer Abhandlung zu Begriff und Bestimmung der Kräfte in bewegten Massen, *De viribus corpori moto insitis et illarum mensura* (verfasst 1725–1726, veröffentlicht 1728).

De viribus stellt einen Beitrag zur Streitfrage der lebendigen Kräfte dar, in der Bilfinger einen Kompromiss vorschlägt: Die → Natur der Kraft lasse sich am ehesten erkennen, wenn man ihre scheinbar gegensätzlichen Aspekte als elementarisch und irreduzibel gegeben auffasse und das Wesen der Kraft auf diesen Gegensatz gründe. Dieser Vorschlag in *De viribus* beeinflusste Kants eigenen Denkansatz. In der Erstschrift *Wahre Schätzung* zitiert Kant Bilfinger als den Urheber „eine[r] Betrachtung, der ich mich jederzeit als einer Regel in der Untersuchung der Wahrheiten bedient habe“ (1:32). Kant bezieht sich auf Bilfingers heuristische Methode, die auf das Beilegen von Streitfragen und auf die dialektische Aufhebung logisch und pragmatisch ebenbürtiger Antinomien in einer progressiv-kritischen Synthese zielt (vgl. 1:68; 1:181).

Weiterführende Literatur

Albrecht, Michael: „Georg Bernhard Bilfinger“, in: Holzhey, Helmut (Hg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie, Bd. 5, Basel: Schwabe, 2014, 158–161

Martin Schönfeld

Billigkeit

Die Billigkeit (lat. *aequitas*) ist keine bloß ethische Forderung, sondern ein Recht, aber ein „Recht ohne Zwang“ (6:234). Sie gehört daher nicht zu dem „eigentlichen (stricten) Recht“ (6:234), weshalb Kant sie aus der „eigentlichen Rechtslehre […] aussonder[t]“ (6:233). Weitere wichtige Stellen: 6:233–236; *Refl.* 6745, 19:146f.

Verwandte Stichworte

Notrecht; Zwang

Philosophische Funktion

Die Billigkeit fällt zusammen mit dem Notrecht in den Bereich des „*zweideutigen Recht[s]*“ (6:233). Während das Notrecht ein „Zwang ohne Recht“ (6:234) ist, ist die Billigkeit immerhin ein Recht (vgl. 6:234; 27:433; 27:1552), aber ein solches, das entgegen dem allgemeinen Satz: „Recht und Befugniß zu zwingen bedeuten also einerlei“ (6:232), nicht mit der Befugnis zu zwingen verbunden ist. Billigkeit ist deshalb kein „Recht in *enger* Bedeutung (ius strictum)“, sondern nur ein „Recht im *weiteren* Sinne (ius latum)“ (6:233f.).

Der Grund für die Nichterzwingbarkeit soll sein, dass dem Recht der Billigkeit „die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieser bestimmen könnte, wie viel, oder auf welche Art dem Anspruche desselben genug gethan werden könne“ (6:234). Sie beru-

he auf „schwankenden Principien“ (6:233). So soll der „Hausdiener, dem sein bis zu Ende des Jahres laufender Lohn in einer binnen der Zeit verschlechterten Münzsorte bezahlt wird“, zwar die Billigkeit als Grund für einen Ausgleich der Geldentwertung „aufrufen“ (6:234) können, aber kein Recht auf einen solchen Ausgleich haben, „weil nichts hierüber im Contract bestimmt war, ein Richter aber nach unbestimmten Bedingungen nicht sprechen kann“ (6:234). Kant fügt dem hinzu, dass hieraus „auch“ folge, „daß ein *Gerichtshof der Billigkeit* (in einem Streit Anderer über ihre Rechte) einen Widerspruch in sich schließe“ (6:234). Der Billigkeit dürfe nur dort Gehör gegeben werden, wo es um die „eigenen Rechte des Richters“ gehe, womit Kant Rechte des → Staates meint, über die der → Richter als Amtswalter „disponiren kann“ (6:234f.). Als Beispiel wird die Vergütung des Schadens genannt, der in einem auf eigene Gefahr übernommenen Dienst für die Krone erlitten wurde.

In Kants Theorie der Billigkeit verbinden sich drei Argumente. Das erste ist, dass nur das, was bestimmt ist, Recht in eigentlicher Bedeutung sein kann. Dem entspricht die These, dass die → Rechtslehre anders als die → Tugendlehre, welche „Spielr[ä]um[e]“ (6:411) kennt, „das *Seine* einem jeden (mit mathematischer Genauigkeit) bestimmt wissen will“ (6:233; vgl. 6:411). Das kann als ‚Bestimmtheitsthese‘ bezeichnet werden. Das zweite Argument lautet, dass Bestimmtheit Positivität voraussetzt. Im Fall des Hausdieners fehlt die positive Festlegung im Vertrag: „Was einer nicht bedungen hat, kan er nicht stricte fordern“ (*Refl.* 6745, 19:147), denn es ist „durch kein Gesetz bestimmt“ (6:234). Das ist die ‚Positivitätsthese‘. Das dritte Argument besteht in der Verknüpfung von Positivität und der Innehabung von Rechten. Ein Richter würde, wenn er „in einem Streit Anderer über ihre Rechte“ (6:234) aufgrund der Billigkeit in durch positive Gesetze oder Verträge begründete Rechtspositionen eingriffe, Rechte im strikten Sinne verletzen, was „einen Widerspruch in sich schließe“ (6:234). Eine Disposition über strikte Rechte aufgrund der Billigkeit ist nur bei eigenen Rechten möglich. Man kann das die ‚Rechtethese‘ nennen. Kants Billigkeitstheorie enthält daher eine am Prinzip der Rechtssicherheit orientierte Zurückweisung des Einschlusses nichtpositiver Erwägungen in die Praxis der Rechtsprechung, ohne dass damit diesen Erwägungen in jeder Hinsicht ein Rechtscharakter abgesprochen wird. Billigkeitserwägungen haben zwar nicht „vor einem Gericht“, wohl aber „vor der Vernunft“ (6:236) den Charakter rechtlicher Erwägungen. Sie sind unter diesem Aspekt dem „*Naturrecht*“ (6:237) zuzuordnen: „Was nach dem Naturgesetze strenges Recht ist, ist nach dem positiven blos Billigkeit“ (*Refl.* 6745, 19:146f.). Die Rechtspraxis ist diesem strikten Nachrang der Billigkeit, wie etwa die Entscheidung des Reichsgerichts vom 28. November 1923 zur Geldentwertung zeigt, nicht gefolgt (*Entscheidungen des Reichsgerichts in Zivilsachen*, Bd. 107, S. 78–94).

Weiterführende Literatur

Höffe, Otfried: „Der kategorische Rechtsimperativ. ‚Einleitung in die Rechtslehre‘“, in: ders. (Hg.): Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Berlin: Akademie 1999, 41–62.

Robert Alexy

Billigung

Kant bezeichnet mit dem Begriff der Billigung entweder die vernünftige und positive → Schätzung einer Handlung und Erfahrung oder den vernünftigen Beifall in einem intersubjektiven Kontext. Wichtige Stellen: 4:400; 5:155–156; 5:331; 6:262; 6:272; 19:117–118.

Verwandte Stichworte

Schätzung; Wohlgefallen

Philosophische Funktion

Von „Billigung“ spricht Kant in der Ethik und in der Rechtslehre. In *GMS* ist „Billigung“ die positive Schätzung, die gleichzeitig beschränkt ist. Für eine → Neigung kann man keine → Achtung haben, man kann sie nur billigen (vgl. 4:400). In der *KpV* bezeichnet „Billigung“ eine vernünftige positive Schätzung des Verhaltens eines Menschen, die aber nicht bis zur → Bewunderung gehen kann (weil die Bewunderung eine besondere Tugend voraussetzen würde; vgl. 5:155–156). In der *KU* wird der Gebrauch des Wortes in der Untersuchung über die verschiedenen Formen der → Lust differenziert. Kant unterscheidet hier die Begriffspaare → Vergnügen/→ Schmerz einerseits und Wohlgefallen/Missfallen andererseits:

„das Wohlgefallen oder Mißfallen [anders als das Paar Vergnügen/Schmerz] beruht […] auf der Vernunft und ist mit der *Billigung* oder *Mißbilligung* einerlei“ (5:331). Es kann sein, dass ein sinnliches Vergnügen aus der Sicht der Vernunft missfällt: „wie die Freude eines dürftigen, aber wohldenkenden Menschen über die Erbschaft von seinem ihn liebenden, aber kargen Vater“ (5:331).

Im Recht ist die Billigung ein vorbereitender Akt jedes →Vertrags. Die ersten Akte eines Vertrags – die des „Traktirens“ – sind das Angebot (*oblatio*) und die Billigung (*approbatio*) (6:272).

Luca Fonnesu

Blendwerk

Das Blendwerk ist „entweder *Täuschung* (*illusio*), oder *Betrug* (*fraus*)“ (7:149). Näher erläutert Kant das Blendwerk, das „durch Sinnenvorstellungen dem Verstande gemacht wird“ (7:149) und „natürlich, *oder* auch künstlich“ (7:149) sein kann. Weitere wichtige Stellen: 2:265f.; KrV B 354; KrV B 451; 15:683–687.

Verwandte Stichworte

Betrug; Illusion; Täuschung (der Sinne)

Philosophische Funktion

Die *Anthropologie* unterscheidet Formen des Blendwerks durch die →Sinne. Als Illusion bezeichnet Kant „dasjenige Blendwerk, welches bleibt, ob man gleich weiß, daß der vermeinte Gegenstand nicht wirklich ist“ (7:149). Mit Verweis auf visuelle →Künste bestimmt er das Blendwerk der Illusion auch als ein „Spiel des Gemüths mit dem Sinnenschein“ (7:149f.), das „sehr angenehm und unterhaltend“ (7:150) ist. Von der Illusion als →Täuschung verschieden ist der Betrug (vgl. aber 15:907f.). Er tritt auf, „wenn, so bald man weiß, wie es mit dem Gegenstande beschaffen ist, auch der Schein sogleich aufhört“ (7:150). Zum Betrug gehört auch die „*Bezauberung* (*fascinatio*)“ (7:150) als Blendwerk, „von dem man sagt, daß es nicht mit natürlichen Dingen zugehe: weil das Urtheil, daß ein Gegenstand (oder eine Beschaffenheit desselben) *sei*, bei darauf verwandter Attention mit dem Urtheil, *daß er nicht* (oder anders gestaltet) *sei*, unwiderstehlich wechselt“ (7:150). Dem entspricht die „*Augenverblendniß* (*praestigiae*)“ (7:149) als „Blendwerk, wodurch man genöthigt wird, etwas auf das Zeugniß der Augen für wirklich zu halten, ob es zwar von eben demselben Subject durch seinen Verstand für unmöglich erklärt wird“ (7:149).

Achim Vesper

Blödsinnigkeit

Blödsinnigkeit ist eine der „Krankheiten des Kopfes“ (2:260), eine angeborene geistige Schwäche. Weitere wichtige Stellen: 7:211f.; *Refl.* 1506, 15:812f.; 7:813; 25:1303.

Verwandte Stichworte

Wahn, Wahnsinn; Aberglaube; Versuch über die Krankheiten des Kopfes

Philosophische Funktion

In seinem frühen Werk *Krankheiten* (1764) führt Kant aus, dass geistige Störungen, die ihre Ursache in einer „Ohnmacht“ (und nicht in einer „Verkehrtheit“) haben, als Blödsinnigkeit klassifiziert werden können (2:263). Ähnlich erläutert Kant in seiner *Anthropologie*, dass Blödsinnigkeit „die gänzliche Gemüthsschwäche“ (7:211) ist und als solche „kann [sie] nicht wohl Seelenkrankheit, sondern eher [als] Seelenlosigkeit betitelt werden“ (7:212). In einer Vorlesung erläutert er: „Der Blödsinnige aber ist in seinem Gemüthe gelähmt, er kann seine Gemüthskräfte wenig gebrauchen; er hat eine angeborne Dummheit“ (25:1303). Blödsinnigkeit stellt eine Form der Geistesschwäche und/oder unzureichender kognitiver Vermögen dar (vgl. *Refl.* 1506, 15:813; 25:108; 25:529) und tritt normaler Weise zusammen mit →Dummheit auf (vgl. 25:1475).

Kant stellt oftmals die Blödsinnigkeit dem Wahnsinn entgegen: „Die Kranckheiten des Kopfes, in so fern sie die untern Kräfte betreffen heißen Blödsinnigkeit, so fern sie aber die obern Kräfte betreffen – heißen sie Wahnsinn“ (25:779; vgl. *Refl.* 488, 15:211, *Refl.* 498, 15:216f., *Refl.* 504, 15:219, *Refl.* 513, 15:223, *Refl.* 1486, 15:706, *Refl.* 1505, 15:810; 25:108, 25:529, 25:1303). Während Kant den Aberglauben mit der Blödsinnigkeit identifiziert, entspricht der Wahnsinn der →Schwärmerei (*Refl.* 1486, 15:706).

Kant verwendet in seinen Ausführungen immer wieder die „*Cretinen* des Walliserlandes“ (7:211f.; vgl. *Refl.* 487, 15:207, *Refl.* 498, 15:217,

25:529, 25:1011, 25:1303) als Beispiele für Blödsinnigkeit. Dabei handelte es sich um Bewohner des Wallis (seit 1815 Schweizer Kanton), die nach einer im 18. und 19. Jahrhundert verbreiteten Darstellung an Kleinwüchsigkeit und Geistesschwäche litten.

Patrick Frierson
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Blumenbach, Johann Friedrich

Dt. Anatom, Anthropologe, Naturforscher und vergleichender Zoologe (1752–1840). Blumenbach lehrte fast sechzig Jahre (1775–1835) Medizin an der Universität Göttingen und korrespondierte in dieser Zeit u. a. ausführlich mit Goethe, Alexander v. Humboldt und Georges Baron de Cuvier. Blumenbach gilt als einer der Begründer moderner Anthropologie und Zoologie, sein *Handbuch der vergleichenden Anatomie und Physiologie* (1784) wurde in beinahe alle europäischen Sprachen übersetzt. Zusammen mit dem niederländischen Mediziner Peter Camper (1722–1789) zählt Blumenbach zu den Begründern der Schädel- und Rassenforschung (vgl. Blumenbach, *Beyträge zur Naturgeschichte*; Blumenbach, *Handbuch der Naturgeschichte*; Camper, *Unterschied der Gesichtszüge*). Auf beide Forscher verweist Kant in den physiognomischen Ausführungen seiner *Anthropologie*, „Hirnschädel" und „Figur […], z. B. die der Negern, der Kalmücken, der Südsee Indianer" seien „vorzüglich von Blumenbach beschrieben" worden (7:299).

Blumenbach gehört darüber hinaus zu den prominenten Teilnehmern der Debatte um die Präformationstheorie, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts geführt wurde. Während Präformationstheoretiker behaupteten, dass im Samen oder in der Eizelle bereits der gesamte menschliche bzw. tierische Organismus vorgebildet sei, gingen ihre Gegner, die *Epigenese*-Theoretiker, davon aus, dass die Bildung erst in schrittweiser Abfolge von der Eizelle bis zum fertigen Organismus erfolge (→ Epigenesis). Mit der Schrift *Über den Bildungstrieb* von 1781 führte Blumenbach die Theorie der Epigenese zu ihrem Höhepunkt. Kant setzte sich zwischen 1764 und 1790 mit der Idee einer Epigenese auseinander, seine Haltung ist hierbei stets ambivalent geblieben (vgl. Zammito, *Kant toward Epigenesis*). In *Teleolog. Prinz.* lobt er Blumenbachs Idee eines selbstorganisierenden Bildungstriebs der Lebewesen als Einfall, „durch den [Blumenbach] so viel Licht in die Lehre der Zeugungen gebracht hat" (8:180). Am ausführlichsten und mit der größten Zustimmung diskutiert er die Epigenese-Theorie in § 81 der *KU* (vgl. 5:421–424), wo er dem Verteidiger der Epigenese einen „Vorzug […] in Ansehung der Erfahrungsgründe zum Beweise seiner Theorie" und den „kleinst-möglichen Aufwande des Übernatürlichen" zugesteht (5:424) und Blumenbach explizit als den überzeugendsten Vertreter der Theorie benennt (vgl. 5:424). Ein Exemplar der *KU* ließ Kant Blumenbach zusenden (vgl. 11:145–147), der sich Kants Vertrautem Johann Benjamin Jachmann zufolge daraufhin „sehr geschmeichelt" fühlte (11:222; vgl. 11:215–227) und im Jahr 1799 seinerseits über Jachmann Kant ein Lob für die *Menschenrace* zukommen ließ (vgl. 11:273–275, insbes. 11:274f.).

Weiterführende Literatur

Frank William Peter Dougherty (Hg.): Commercium epistolicum J. F. Blumenbachii, Göttingen: Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek 1984.

Tobias Audersch

Blutschuld

Das Wort ‚Blutschuld', das aus der Bibel Luthers stammt (vgl. 5. Buch Mose, 19,10; vgl. auch Ps., 51, 16), wird von Kant gebraucht, um die Schuld zu bezeichnen, die die Menschen oder das Volk trifft, die einen Mörder nicht bestrafen. Wichtige Stellen: 6:333; 6:490.

Verwandte Stichworte

Mord; Strafe; Todesstrafe

Philosophische Funktion

Kant benutzt den Begriff der Blutschuld, um die → Strenge und die Unentbehrlichkeit der Bestrafung des Mörders (durch die Todesstrafe) zu verteidigen: „Hat er aber gemordet, so muß er *sterben*. […] Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete […], müßte der letzte im Gefängniß befindliche

Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Thaten werth sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat: weil es als Theilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann" (6:333). Das Thema des Erbens der Blutschuld kehrt am Ende der *MST* wieder (vgl. 6:490).

Luca Fonnesu

Bock, Friedrich Samuel

Dt. Theologe, Historiker und Schriftsteller (1716–1785); studierte in Königsberg von 1732 bis 1737 und war seit 1743 als Privatdozent für Philosophie an der Universität zu Königsberg tätig. Seit 1748 hatte Bock die Stelle des Feldpredigers inne, worauf er 1753 zum Konsistorialrat ernannt wurde. Im selben Jahr erfolgte sowohl die Ernennung zum Professor der griechischen Sprache als auch zum Universitätsbibliothekar und Aufseher der Schlossbibliothek. Die Stelle in der Bibliothek hatte Bock bis 1779 inne. Von 1766 bis 1772 war Kant als sein Assistent (Unterbibliothekar) tätig. Mit Bock musste Kant u. a. die Bibliothek ordnen und die Bestände mit den Katalogen vergleichen (vgl. Kühn, *Kant*, S. 191). Bock wechselte später als Professor zur theologischen Fakultät, legte jedoch 1778 seine Ämter nieder und widmete sich der Schriftstellerei. Bock hat sich auf dem Gebiet der Naturgeschichte verdient gemacht (z. B. Bock, *Wissenschaftliche Naturgeschichte von Ost- und Westpreußen*, 1782–1785). Bocks gelehrtes theologisches Werk *Historia Antitrinitariorum, maxime Socinianismi et Socinianorum* (1774, 1776) blieb unvollendet. Zudem verfasste er die erste Biografie über Herzog Albrecht von Preußen, den Gründer der Königsberger Universität. Für seine Vorlesung über praktische Pädagogik im Sommer 1780 nutzte Kant Bocks *Lehrbuch der Erziehungskunst* (vgl. 9:439). Aufgrund des Verweises „auf königliche Vorschrift" (Vorländer, *Kant*, Bd. 1, S. 227) nimmt man an, dass Kant mit dem Gebrauch des Werkes lediglich dieser Anweisung nachkam (vgl. Vorländer, *Kant*, Bd. 1, S. 227f.; vgl. dazu die von Rink herausgegebene Vorlesung Kant über Pädagogik, 1803). Bock, der nicht mit seinem Bruder Johann Georg Bock (1698–1762) oder mit seinem Neffen Karl Gottlieb Bock (1746–1829) zu verwechseln ist, gab die ersten *Königsberger moralischen Wochenschriften* (*Einsiedler*, *Dt. Äsop*, *Pilgrim*, *Preuß. Sammler*) heraus.

Bianca Patricia Pick

Boden (metaphorisch)

‚Boden' ist eine Metapher, die Kant im Zusammenhang mit der Rede über die Legitimität und Reichweite von Geltungsansprüchen der oberen →Erkenntnisvermögen und ihrer Begriffe bildet (vgl. 5:174ff.) und auf zwei unterschiedliche Weisen verwendet: Zum einen als einen der Rechtslehre entnommenen Terminus, mit dem die Rede über Besitzansprüche auf einen Boden und deren Rechtmäßigkeit (→Boden (rechtlich)) auf die Rede über begriffliche Geltungsansprüche übertragen werden: „Begriffe, sofern sie auf Gegenstände bezogen werden, unangesehen ob ein Erkenntniß derselben möglich sei oder nicht, haben ihr Feld […]. – Der Theil dieses Feldes, worin für uns Erkenntniß möglich ist, ist ein Boden (territorium) für diese Begriffe und das dazu erforderliche Erkenntnißvermögen. Der Theil des Bodens, worauf diese gesetzgebend sind, ist das Gebiet (ditio) dieser Begriffe und der ihnen zustehenden Erkenntnißvermögen" (5:174). Zum anderen verwendet Kant Boden als allgemeinere Metapher, mit der die Rede vom Bebauen eines Bodens übertragen wird auf die Rede über die Konstitution wissenschaftlicher Systeme als dem Errichten von Gebäuden auf dem „Boden der Erfahrung" (KrV A 3 / B 7). Weitere wichtige Stelle: KrV A 235 / B 294f.

Verwandte Stichworte

Boden (rechtlich); Rechtsgrund

Philosophische Funktion

Systematisch vorrangig ist die Verwendung von ‚Boden' (sowie zugehörig ‚Feld', ‚Gebiet') als eine der Rechtslehre entlehnte Metapher im Rahmen der geltungslogischen Überlegungen der *KrV* (→quaestio juris, quaestio facti). Die Ansprüche des →Erkenntnisvermögens gründen sich auf dessen Kompetenz zur Gesetzgebung in Form von →synthetischen Urteilen a priori: „Unser gesammtes Erkenntnißvermögen hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe und das des Freiheitsbegriffs; denn durch beide ist es a priori gesetzgebend. […] Aber der Boden, auf welchem ihr [der Philosophie] Gebiet errichtet und ihre Gesetzgebung *ausgeübt*

wird, ist immer doch nur der Inbegriff der Gegenstände aller möglichen Erfahrung“ (5:174). Der hier möglichen Erkenntnis steht „ein unbegränztes, aber auch unzugängliches Feld für unser gesammtes Erkenntnißvermögen“ gegenüber, „nämlich das Feld des Übersinnlichen, worin wir keinen Boden für uns finden, also auf demselben weder für die Verstandes- noch Vernunftbegriffe ein Gebiet zum theoretischen Erkenntniß haben können“ (5:175). Die zweite Verwendungsweise der Boden-Metapher ist mit der ersten kompatibel: Kant spricht vom „Boden der Erfahrung“, auf dem als einem tragfähigen Grund Wissenschaften als „Gebäude“ errichtet werden können (KrV A 3 / B 7), im Unterschied zum „unsicheren Boden reiner und selbst transscendentaler Begriffe, wo der Grund […] weder zu stehen, noch zu schwimmen erlaubt, und sich nur flüchtige Schritte thun lassen“ (KrV A 725 / B 753). Das „Land des reinen Verstandes“ ist ein „Boden“, auf dem wir uns „anbauen“ (KrV A 235f. / B 294f.) können. Es kann „durchmessen“ (KrV A 235 / B 294), und seine Grenzen können bestimmt werden, deren Überschreitung aber „von dem fruchtbaren Boden der Naturforschung in die Wüste der Metaphysik“ (8:180) führt.

Michael Nerurkar

Boden (rechtlich)

Kant versteht unter Boden „alles bewohnbare Land“ (6:261). „Der Boden […] ist in Ansehung alles Beweglichen auf demselben als *Substanz*, die Existenz des Letzteren [nämlich des Beweglichen] aber nur als *Inhärenz* zu betrachten“ (6:261). Weitere wichtige Stelle: 6:267.

Verwandte Stichwörter
Eigentum; Sachenrecht

Philosophische Funktion
Der Boden spielt eine zentrale Rolle in Kants Theorie des →Sachenrechts. Nichts Bewegliches auf dem Boden kann „das Seine von jemanden sein“, wenn der Boden „nicht vorher als im rechtlichen Besitz desselben befindlich (als das Seine desselben) angenommen wird“ (6:261). Der Boden ist die einzige Sache, die im Ernst als „*Immobile*“ (6:262) bezeichnet werden kann. Deswegen ist er der erste Gegenstand des Sachenrechts, ohne Eigentum am Boden gäbe es überhaupt kein Eigentum. Ein Haus z. B. „ein *Immobile*“ zu nennen, ist nach Kant irreführend, weil dann „das Mein und Dein“ von etwas ausgesagt wird, was nicht die „Substanz“, sondern ein „ihr Anhängende[s]“ ist (6:262). Wenn also irgendeine bewegliche Sache als das Seine von jemandem gelten soll, muss zuerst der Boden erworben werden (können).

Jeder Boden kann *ursprünglich* erworben werden. Der „*Grund der Möglichkeit dieser [ursprünglichen] Erwerbung ist die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens*“ (6:262), die „communio fundi orginaria“ (6:251). Jedermann besitzt einen Platz auf der Erde, und dieser Besitz „ist ein *gemeinsamer* Besitz wegen der Einheit aller Plätze auf der Erdfläche als Kugelfläche“ (6:262). Die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens ist ein praktischer Vernunftbegriff und also ein Begriff, der „nicht empirisch und von Zeitbedingungen abhängig ist“ (6:262). Wie →Achenwall (vgl. Achenwall, *Ius Naturae (pars prior)*, § 116, S. 97–100) lehnt auch Kant →Grotius’ und →Pufendorfs Lehre von einer uranfänglichen Gemeinschaft (communio primaeva) ab. Diese müsste aus einem Vertrage hervorgehen, sie wäre eine gestiftete Gemeinschaft. Von einem solchen Vertrag gibt uns die Geschichte keinen Beweis (vgl. 6:251).

Die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens gründet sich auf das Recht aller Menschen, „da zu sein, wohin sie die Natur oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat“ (6:262). Jeder hat, mit anderen Worten, ein Recht auf einen Aufenthaltsort. Das Recht auf einen Aufenthaltsort ist allerdings noch kein Eigentumsrecht (vgl. 6:251). Nun würde die unvermeidliche Entgegensetzung der Willkür des einen gegen die des anderen allen Gebrauch des Bodens aufheben, wenn der Boden nicht partikularisiert würde. Also hat die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens den Willen und die Aufgabe, den Boden aufzuteilen, und zwar so, dass „ein *besonderer Besitz* auf dem gemeinsamen Boden“ bestimmt wird (6:267). Denn wenn konkrete Einzelstücke des Bodens von niemandem in rechtlichen Besitz genommen werden könnten, dann könnte niemand den Boden benützen (vgl. 6:245), und ein brauchbarer äußerer Gegenstand der Willkür wäre außer aller Möglichkeit des Gebrauchs gesetzt (vgl. 6:246). Es wäre dann sogar jeder brauchbare Gegenstand der Willkür außer aller Möglichkeit des Gebrauchs gesetzt, da eine Person bewegliche Sachen nur besitzen

und gebrauchen kann, wenn sie schon vorher den Boden rechtlich besitzt.

Die Inbesitznahme (apprehensio) eines Stücks Boden ist ein Akt der Willkür, und der Wille, dieses Stück Boden als das Meine zu haben, ist die Zueignung (appropriatio), die bei einer ursprünglichen Erwerbung nur einseitig sein kann. Der Wille des einzelnen muss in einem a priori vereinigten, absolut gebietenden Willen enthalten sein, denn der einseitige Wille kann nicht jedermann eine Verbindlichkeit auferlegen, die an sich zufällig ist (nämlich die Verbindlichkeit, das Stück Boden nicht ohne die Einwilligung dessen zu gebrauchen, der den Boden – zuerst – in Besitz genommen hat). Dieser a priori vereinigte, absolut gebietende Wille ist identisch mit dem Willen der ursprünglichen Gemeinschaft des Bodens, den Boden aufzuteilen. Infolgedessen hat jeder die Pflicht nach dem Gesetz der äußeren Erwerbung zu verfahren, und „[die] Besitznehmung und Zueignung" eines einzelnen, ob sie „gleich nur einseitig ist, als gültig anzuerkennen" (6:267).

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant's Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 122–142.

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: „The Natural Law Duty to Recognize Private Property Ownership: Kant's Theory of Property in his Doctrine of Right", in: University of Toronto Law Journal 56, 2006, 217–282.

Byrd, B. Sharon & Hruschka, Joachim: „Der ursprünglich und a priori vereinigte Wille und seine Konsequenzen in Kants Rechtslehre", in: Jahrbuch für Recht und Ethik 14, 2006, 141–165.

Hruschka, Joachim: „The Permissive Law of Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals", in: Law and Philosophy 23, 2004, 45–72.

B. Sharon Byrd

Boerhaave, Hermann

Ndl. Mediziner und Botaniker (1668–1738); wirkte von 1709 bis 1729 als Professor der Medizin und Botanik, ab 1718 auch als Professor der Chemie an der Universität zu Leiden. Sein medizinisches Hauptwerk sind die 1708 veröffentlichten *Institutiones medicae*, sein chemisches Hauptwerk sind die im 18. Jahrhundert viel zitierten, ins Deutsche, Englische und Französische übersetzten *Elementa chemiae* (1732), mit denen auch Kant vertraut war. Mehrfach beruft sich der frühe Kant auf den Chemiker Boerhaave (vgl. z. B. 1:208; 1:378; 1:390; 2:186), besonders auf Boerhaaves Experimente mit Feuer, deren Beschreibung den zweiten Band der *Elementa chemiae* ausmacht. Im *Op. post.* (vgl. z. B. 21:380; 21:383; 21:479f.) entwickelt Kant den Begriff des „Wärmestoffs" (21:380) als dem a priori deduzierbaren Elementarstoff, der kontinuierlich den Raum ausfüllt (vgl. Friedmann, *Kant and the Exact Sciences*, S. 290ff.). *De Igne*, Lehrsatz 7 (vgl. 1:376), definiert Wärme als die Vibration eben dieses Wärmestoffs. Von allen zeitgenössischen Wärmekonzeptionen kommt Kant damit der von Boerhaave vertretenen am nächsten, wenngleich Kant eine chemische Verbindung von Wärme mit anderen Stoffen annimmt, während Boerhaave diese strikt mechanisch denkt (vgl. Friedmann, *Kant and the Exact Sciences*, S. 292).

Dem ebenfalls auf mechanische Erklärungen konzentrierten Naturforscher Boerhaave steht Kant mit Bezug auf die Erklärung der „Prinzipien des Lebens" skeptisch gegenüber (2:330f.), und auch das auf einem einfachen Prinzip, dem Prinzip der Erregung des Nerven- und Muskelsystems beruhende, „untadelhaft vorgestellt[e]" Krankheitskonzept des Schotten → John Brown (*Refl.* 1539, 15:963; vgl. *Refl.* 1538, 15:961f.) zieht er dem „pluralistisch[en]" (*Refl.* 1538, 15:962) Konzept des Mediziners Boerhaave vor, welches ein solches Prinzip nicht vorsieht (vgl. *Refl.* 1538, 15:961f.).

Weiterführende Literatur

Lindeboom, Gerrit Arie: Herman Boerhaave. The Man and His Work, Rotterdam: Erasmus ^{2}2007.

Tobias Audersch

Boleyn, Anna

Auch Anna Bullen oder Anna Bo(h)len (1507[?]–1536), Königin von England, zweite der sechs Ehefrauen → Heinrichs VIII. und Mutter Elisabeths I., wegen angeblichen Ehebruchs und Hochverrats angeklagt und enthauptet. Kant erwähnt Anna Boleyn als konkretes historisches Beispiel in der Methodenlehre der *KpV*. Zur Darstellung einer reinen Pflichterfüllung dient ihm die „[…] Geschichte eines redlichen Mannes, den man bewegen will,

den Verleumdern einer unschuldigen, übrigens nichts vermögenden Person (wie etwa Anna von Bolen auf Anklage Heinrich VIII. von England) beizutreten“ (5:155). Die Vorstellung, dass ein solcher Mensch auch unter Androhung größter Qualen seinem Vorsatz der →Tugend treu bleibt, lässt durch Vergleichung mit dem moralischen Gesetz Bewunderung und Wertschätzung bis hin zum Wunsch, selbst so sein zu können, entstehen (vgl. 6:480).

Christiane Straub

Bonnet, Charles de

Genfer Naturwissenschaftler und Philosoph (1720–1793); war promovierter Jurist, wurde im 18. Jh. aber aufgrund seiner biologischen Forschungen berühmt. Seine Experimente aus dem Jahr 1740, die ihn zur Entdeckung der Parthenogenese bei Blattläusen führten, schilderte Bonnet 1745 im *Traité d'Insectologie*, dem er eine Stufenleiter der Wesen (*échelle des êtres*) von den Elementen bis zum Menschen hinzufügte (Bonnet, *Traité d'Insectologie*, S. XXVIII), die ihn schnell berühmt machte und die er später in mehreren Einzelwerken in eine Theorie der Reproduktion und stufenweisen Vervollkommnung von Organismen überführte (vgl. Cheung, *Systemtheorie*, S. 7–54). Kant lehnte diese Vorstellung ab. Die Prinzipien einer „continuirliche[n] Gradation [der] Geschöpfe“ (8:53) oder gar eines gemeinsamen „Mutterschooße[s]“ aller Wesen seien so „ungeheuer […], daß die Vernunft vor ihnen zurückbebt“ (8:54). Eine durchgängige Stufenleiter der Wesen gibt es den *Fakultäten* zufolge deswegen nicht, weil der Mensch „im Besitz der Moralität, als freies Wesen, durchaus und wesentlich von den Thieren verschieden ist, auch von dem klügsten“ (7:71). Darüber hinaus sei das Bonnetsche Stufenleiterprinzip, so Kant in der *KrV*, empirisch nicht ausweisbar, denn „[d]ie Sprossen einer solchen Leiter, so weit sie uns Erfahrung angeben kann, stehen viel zu weit aus einander“ (KrV A 668 / B 696). Daher sei es „nichts als eine Befolgung des auf dem Interesse der Vernunft beruhenden Grundsatzes der Affinität“ (KrV A 668 / B 696). Sein Gebrauch darf deshalb nur in regulativer Absicht erfolgen (vgl. KrV A 668 / B 696).

In *Gegenden* führt Kant Bonnet darüber hinaus als Vertreter der These an, dass das linke Ohr besser als das rechte höre (vgl. 2:381). Sie stammt aus Bonnets *Essai Analytique sur les Facultes de L'Ame* (1760), der 1770/71 in deutscher Übersetzung als *Analytischer Versuch über die Seelenkräfte* erschien.

Tobias Audersch

Borowski, Ludwig Ernst von

Königlich preußischer Kirchenrat (1740–1831); einer der frühesten Schüler Kants. Ludwig Ernst von Borowski war 1756 Opponent in Kants Disputation über →physische Monadologie (vgl. 1:473ff.). Auf Empfehlung Kants (1758) erhielt er eine Stelle als Hauslehrer in der Familie des Generals von Knobloch. Nach seiner Rückkehr nach Königsberg (1782) stand er nicht mehr in engem Kontakt zu Kant, gleichwohl war er in den letzten Lebensjahren Kants häufig dessen Tischgast. Der von ihm als „wohlwollende[r] Character“ (11:284) bezeichnete Borowski gehört zu den drei ‚offiziellen‘ Kantbiografen (neben →Jachmann und →Wasianski), die Kant in den verschiedenen Phasen seines Lebens aus persönlichem Umgang gut kannten. Borowskis Darstellung ist für die Jahre vor 1783 von Bedeutung, da es für diesen Zeitraum keinen anderen ausführlichen Bericht gibt. Er gilt als der zögerlichste Biograf, weil er seinen Beitrag erst veröffentlichte, nachdem ihn →Scheffner u. a. dazu drängten. Mit der Bitte um Korrekturen sandte Borowski 1792 seine „Skizze zu einer künftigen Biographie“ (Brief vom 12. 10. 1792, 11:373) an Kant. Dieser bedankte sich bei Borowski für den „freundschaftliche[n] Einfall“, ihm diese „öffentliche Ehre zu bezeugen“ (11:379), verwahrte sich aber gegen eine Veröffentlichung zu seinen Lebzeiten. Stattdessen riet Kant ihm, seine Materialsammlung zu einer Lebensbeschreibung auszuarbeiten und nach seinem Tod zu veröffentlichen. Im Hinblick darauf nahm Kant Veränderungen vor und lieferte Borowski Material, das dieser als Beilagen (vgl. Borowski, *Leben*, S. 206–264) der Lebensbeschreibung hinzufügte. Die Biografie gliedert sich in zwei Teile: Die im ersten Teil (vgl. Borowski, *Leben*, S. 11–104) vorkommenden Irrtümer, wie Angaben zum Beruf von Kants Vater, der Riemer-, nicht Sattlermeister war (vgl. Borowski, *Leben*, S. 21), und

der Veröffentlichung von Kants Erstlingsschrift, diese erschien nicht 1746 (vgl. Borowski, *Leben*, S. 29, 44), sondern 1749 u. a., lassen eine genaue Prüfung der Skizze durch Kant unwahrscheinlich erscheinen. Der zweite, 1804 hinzugefügte Teil (vgl. Borowski, *Leben*, S. 105–205) gibt eine „lebendige und zutreffende Schilderung […] Kantischer Wesenszüge" (Vorländer, *Kantbiographien*, S. 18).

Weiterführende Literatur

Vorländer, Karl: Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, Leipzig: Meiner 1924.

Bianca Patricia Pick

Bösartigkeit

Die Bösartigkeit ist „der Hang zur Annehmung böser Maximen" (6:29), sie ist eine Temperamentsanlage. Weitere wichtige Stellen: 6:29f.; 6:87; 7:293; 8:375.

Verwandte Stichworte

Böses, radikales; Hang zum Bösen; Sünde; Temperament

Philosophische Funktion

Die Bösartigkeit ist eine Gestalt des →Hangs zum Bösen. Sie ist, nach der →Gebrechlichkeit (fragilitas) der menschlichen Natur und der Unlauterkeit (*impuritas*, *improbitas*) des menschlichen Herzens (vgl. 6:29f.), dessen dritte und letzte Stufe: „die Bösartigkeit (vitiositas, pravitas), oder, wenn man lieber will, die *Verderbtheit* (corruptio) des menschlichen Herzens ist der Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz andern (nicht moralischen) nachzusetzen" (6:30). Sie kann „durch nichts überwältigt werden […], als durch die Idee des Sittlichguten in seiner ganzen Reinigkeit" (6:83; vgl. 7:293, 7:329).

In religiöser Hinsicht kann die Bösartigkeit mit der Sünde identifiziert werden (vgl. 7:43). Sie muss jedoch von der (teuflischen) Bosheit, die „das Böse als *Böses* zur Triebfeder" macht (6:37), unterschieden werden (vgl. 28:994). Am deutlichsten zeigt sie sich „im äußeren Verhältniß der *Staaten* gegen einander" (8:375 Anm.; vgl. 8:355). Sie weist „Grade" auf (6:27) und kann durch den →Charakter bezwungen werden: „Die Bösartigkeit als Temperamentsanlage ist doch weniger schlimm, als die Gutartigkeit der letzteren ohne Charakter; denn durch den letzteren kann man über die erstere die Oberhand gewinnen" (7:293; vgl. *Refl.* 1518, 15:869).

Claus-Dieter Osthövener

Boscovich, Roger Joseph

Kroatischer Mathematiker und Naturphilosoph (1711–1787). Der junge Boscovich besucht bis 1724 das Jesuitenkollegium in Ragusa (Dubrovnik); er wird an das vatikanische *Collegium Romanum* empfohlen, wo er von 1725 bis 1731 studiert und danach lehrt, bis er 1740 dort den Lehrstuhl für Mathematik übernimmt. 1744 wird er zum Priester geweiht und in den Jesuitenorden aufgenommen. 1745 folgt, vier Jahre vor Kants erstem Buch *Wahre Schätzung*, Boscovichs Dissertation *De viribus vivis*, die ebenfalls in Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen *vis viva*–Kontroverse die Grundlinien seiner naturphilosophischen Theorie entwickelt, die in den folgenden Abhandlungen *De continuitatis lege* (1754) und seinem Hauptwerk *Philosophiae naturalis theoria* (1759) weiter ausgebaut wird.

Boscovich erfährt von Kants Arbeiten erst 1760 in London. Für Kant ist eine Kenntnis Boscovichs bisher nicht überzeugend nachgewiesen, auch eine indirekte Einflussnahme etwa über →Moses Mendelssohn, der mit beiden in regem Kontakt stand, ist nicht eindeutig belegbar. L. W. Beck gibt in *Kant's Latin Writings* die Hinweise, dass Mariano Campo in *Le quattro dissertazioni latine* Texte angibt, die von den frühen Arbeiten Boscovichs handeln und die Kant nach Campos Auffassung wahrscheinlich gelesen hat; Erich Adickes hält demgegenüber in *Kant als Naturforscher* fest: „Daß Kant Boscovichs frühere Arbeiten gekannt habe, ist so gut wie ausgeschlossen" (Adickes, *Kant als Naturforscher*, S. 171 Anm.). Adickes führt an dieser Stelle weiter aus, dass eine breitere Rezeption Boscovichs in Deutschland erst seit seinem Hauptwerk (1759) anhand der *Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen* greifbar wird: Sie verweisen 1759 (S. 1047) und 1760 (S. 103–104) auf die *Briefe, die Neueste Litteratur betreffend*, von denen 1759 die Nrn. 42, 45 und 54–56 (Autor jeweils Moses Mendelssohn) Boscovichs „neues System der natürlichen Weltweis-

heit“ (Mendelssohn, *Briefe, die Neueste Litteratur betreffend*, 42. Br.) recht umfassend besprechen.

Die beiden Denker verbindet systematisch zunächst eine ähnliche Haltung zur *vis viva*–Kontroverse, die in der Auseinandersetzung der Cartesianer, die bewegungsinitiierende Kraft als instantane Impulsübertragung durch (dann von →Leibniz so genannte) ‚tote Kraft‘ (mit dem Maß mv) fassten, und der Leibnizianer, die Bewegung von Körpern als Ausdruck von →‚lebendiger Kraft‘ (mit dem Maß mv^2), also (proportional) der kinetischen Energie, ansahen, eine vermittelnde Position suchten, die zudem den →Newtonschen Gesetzen und dem Kontinuitätsgesetz genügte. Kant kommt in der Folge (besonders seit der *Monadologia physica* [1756]) zur Theorie von den Grundkräften der Attraktion und Repulsion, die genauso wie bei Boscovichs einheitlichem Kraftgesetz für sehr kleine Abstände von →Monadenzentren (Puncta bei Boscovich) zu beliebig großer Abstoßung führen, während sich bei beiden Denkern für große Abstände eine Anziehung gemäß dem Newtonschen Gravitationsgesetz ergibt. Kant und Boscovich verbindet entsprechend weiterhin die zu ihrer Zeit neue Auffassung, dass kontinuierlich vom Ort abhängige Kräfte für die innere Struktur der →Materie verantwortlich sind. Boscovichs ausdehnungslose Puncta sind allerdings realer und nicht noumenaler Natur wie bei Kant. Dazu oszilliert Boscovichs Kurve, die sein Kraftgesetz und ihm gemäß das einzige fundamentale Naturgesetz überhaupt ausmacht, für mittlere Abstände von Puncta noch mehrfach zwischen Abstoßung und Anziehung, was verschiedenste Naturphänomene, wie etwa den Übergang von Aggregatzuständen, erklären soll.

Boscovichs naturphilosophische Ideen haben eine bemerkenswerte Wirkungsgeschichte, besonders in der Physik. So gehen etwa das Atommodell J. Thompsons und der Feldbegriff M. Faradays auf Auseinandersetzungen mit Boscovich zurück, die Auseinandersetzung setzt sich bis heute besonders in der Elementarteilchen- und Festkörperphysik fort. Boscovichs Leistungen betreffen daneben besonders die Ausgleichsrechnung in der Geodäsie (Rezeption durch C. F. Gauß), das Bauingenieurwesen (neuartige statische Berechnungen zur Reparatur der Kuppel des Petersdoms); daneben verfolgte er diplomatische Missionen, leitete eine Sternwarte und war lateinischer Dichter. Werner Heisenberg nannte ihn den ‚kroatischen Leibniz‘.

Weiterführende Literatur

Boscovich, R. J.: De continuitatis lege et ejus consectariis pertinentibus ad prima materiae elementa eorumque vires dissertatio, Rom 1754; dt.: De continuitatis lege / Über das Gesetz der Kontinuität, lateinisch-deutsche Studienausgabe, hg. von J. Talanga, Heidelberg: Verlag C. Winter 2002.

Oster, J. M.: Roger Joseph Boscovich als Naturphilosoph, Dissertation Univ. Bonn: Cöln 1909.

Ullmaier, H.: Puncta, particulae et phaenomena. Roger Joseph Boscovich und seine Naturphilosophie, Hannover: Werhahn-Verlag 2005.

Jean Philipp Strepp

Böse, das

→Böses, radikales; →gut/böse; →Hang zum Bösen

Böses, radikales

Gemäß Kants Position in *Religion* wohnt jedem Menschen – qua Menschsein – ein „natürlicher Hang zum Bösen“ (6:37) inne, der als ein „*radicales*, angebornes, (nichts destoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) *Böse*[s] in der menschlichen Natur“ (6:32) verstanden werden müsse. Dieses Böse sei deshalb „*radical*“, weil es „den Grund aller Maximen verdirbt“ (6:37). Seinen wesentlichen Ausdruck finde es darin, dass „der Mensch (auch der Beste) […] die sittliche Ordnung der Triebfedern in der Aufnehmung derselben in seine Maximen umkehrt“ und er so „das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt, […] er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen [jedoch] zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die *oberste Bedingung* der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte“ (6:36). In diesem Sinne könne die →Selbstliebe, „als Princip aller unserer Maximen angenommen“, auch als „Quelle alles Bösen“ angesehen werden (6:45). Weitere wichtige Stellen: 4:454f.; 5:57f.; 5:73f.; 5:84ff.;

5:99f.; 6:19–53; 6:72–75; 6:431; 7:414; 8:270; 8:312; 8:355; 8:379; 19:639f.; 19:646; 23:101; 27:571f.

Verwandte Stichworte

Bösartigkeit; Hang zum Bösen; gut/böse; Erbschuld, Erbsünde; Reform/Revolution (moralisch)

Philosophische Funktion

1 Historisch-systematische Abgrenzungen und Kontextualisierungen

Mit seiner Theorie eines selbstzugezogenen, radikalen Bösen in der menschlichen Natur stellt sich Kant u. a. den folgenden Denktraditionen und -positionen eines moralisch verstandenen Bösen entgegen (zur Abgrenzung des moralisch Bösen vom →Übel bei Kant vgl. insbesondere 8:256f.): Zum einen könne der Grund des Bösen nicht sachgerecht in der →Sinnlichkeit selbst (6:34f.; 6:83) und in den natürlichen Neigungen verortet werden, wie es historisch vor allem die Stoiker versucht hätten (vgl. 6:59). Die sinnlichen Neigungen des Menschen seien vielmehr „*an sich selbst betrachtet*" als „*gut*, d. i. unverwerflich", anzusehen (6:58), wie Kant mit Blick auf ihr Potential, als Material für gute Willensvollzüge und Maximen fungieren zu können, zuspitzt. Zum anderen sei ebenso die insbesondere von →Rousseau vertretene Position abzulehnen, nach der der Mensch von Natur aus ursprünglich gut ist und dann lediglich durch die gesellschaftlichen Umstände zum Bösen verleitet wird (vgl. 6:33 und 27:233; 28:574f.). Zwar greift auch Kant im *Dritten Stück* der *Religion* verschiedene Phänomene eines sozial bedingten Bösen auf (vgl. 6:93f.), die ihn dann zu Folgekonzeptionen wie dem moralisch notwendigen →Reich Gottes auf Erden (vgl. 6:101 u. ö.) führen. Doch da diese Analysen wieder davon ausgehen, dass die etwaige „rohe[] Natur" (6:93) des Individuums vom Makel des bereits Bösen dispensiert werden muss (vgl. 6:93), erscheint es angezeigt, diese Analysen als nur sekundär gegenüber den begründungstheoretischen Reflexionen zum radikalen Bösen im *Ersten Stück* anzusehen (anders jedoch und auch im Unterschied zu der Darstellung gleich in Abschnitt 2: Wood, *Kant's Ethical Thought*, S. 286–289). Letzteres (und damit auch jedes davon abgeleitete, partikulare Böse) muss nach Kant vielmehr als eine freie, bewusst intendierte und in diesem Sinne auch *vernünftige* „That" (6:31; zum „Vernunftursprung": 6:41; 6:43) des einzelnen Menschen sowie als „positives […] Princip" (6:59) verstanden werden, wenn es sich um einen zurechenbaren Sachverhalt handeln soll. Dementsprechend kann das Böse weder – wie in der sokratisch-platonischen Tradition – als eine defizitäre Erkenntnis noch als eine bloße *privatio boni* verstanden werden. Mit letzterer Lehre stimmt Kant lediglich insofern überein, als auch für ihn das Böse *begrifflich* eine Negation des gesetzlich Gesollten darstellt und das Böse nicht „*teuflisch*[]" um des Bösen willen (6:35), sondern immer nur zugunsten des motivationalen Vorzugs einer sinnlichen Triebfeder begehrt werde. Schon seine „Anlage für die *Persönlichkeit*" (6:27), über die der Mensch neben seinen – ebenfalls auf das „Gute[]" gerichteten – →Anlagen für die „*Thierheit*" und für die ‚Vernünftigkeit' verfüge (6:26), verhindere, dass ihm jemals, solange er noch zurechenbares Vernunftwesen ist, die normative Idee eines guten Willens abhandenkommen könnte (vgl. auch 6:36). Doch ungeachtet dieser partiellen Anklänge an eine *privatio-boni*-Konzeption (vgl. auch Stellen wie 8:379) verlieren frühere, an die Leibniz-Wolff-Tradition erinnernde Versuche Kants, das Böse als nur unvollkommenes, funktionales Teil eines vollkommenen Ganzen zu identifizieren (vgl. u. a. 28:344f.; 28:1078f.; 28:1201; 28:1288), im *Ersten Stück* der *Religion* ihren systematischen Ort. Treffend führt Michel Despland dazu aus: „In *Religion* we find ourselves in a different intellectual universe: we hear there of forces of evil which are to be defeated rather than utilized" (*Kant on History and Religion*, S. 171). Vorbereitet wird diese Konzeption u. a. schon in der *KpV*, allerdings dort weniger durch das *Zweite Hauptstück*, das – trotz seiner bereits maßgeblichen Begriffsbestimmung des Bösen als Folge aus dem Sittengesetz (vgl. 5:57f.; 5:62f.) – noch eine Theorie der →Kausalität, die bei der Wahl des Bösen im Spiel ist, vermissen lässt, sondern stärker durch Kants Ausführungen zur Unterscheidung des (bereits bösen) „Eigendünkel[s]" gegenüber der moralisch domestizierbaren „Eigenliebe" (5:73f.) sowie durch seine Kritik an der „*moralischen* Schwärmerei" (5:84), bei der die radikale Bösartigkeit des Menschen de facto geleugnet wird (vgl. 5:84ff.).

2 Kants Behauptung der Wirklichkeit, der Universalität und der Ausprägungen des radikalen Bösen

Soweit Kant nicht nur eine Nominaldefinition des radikalen Bösen aufbieten möchte, bedarf es noch einer Begründung dafür, dass ein „solcher verderbter Hang" zum Bösen auch *tatsächlich* „im Menschen gewurzelt sein müsse" (6:32). Als Beleg dafür führt er in der *Religion* zunächst (nur) die „Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung *an den Thaten* der Menschen vor Augen stellt" (6:32f.), an. Etwas später spricht er in diesem Zusammenhang auch von „Erfahrungsbeweise[n]" (6:35). Das Argument lässt sich wie folgt verstehen: Die Erfahrung belegt zumindest illegale, pflichtwidrige Handlungen, und von diesen lässt sich wiederum auf die Gegebenheit von bösen Gesinnungen bzw. einer radikal-bösen Grundgesinnung im Menschen schließen (während eine denkbare Welt voll von ausschließlich gesetzeskonformen, pflichtgemäßen Handlungen trotzdem noch keinen Schluss auf moralisch-gute Gesinnungen im Menschen legitimieren würde, vgl. 6:30f. u. ö.). Zieht man jedoch noch Kants vorangegangenes Diktum: „mithin [kann] das Urtheil, daß der Thäter ein böser Mensch sei, *nicht mit Sicherheit* auf Erfahrung gründen" (6:20, meine Hervorhebung) heran, so muss man annehmen, dass das skizzierte Argument keine apodiktische Sicherheit verbürgen kann (eine Täuschung kann hier nicht logisch ausgeschlossen werden, selbst einer äußerlich ‚illegalen Handlung' könnte eine gute Absicht zugrunde liegen), sondern – soweit sich in illegalen Handlungen etwas exemplarisch Menschliches zeigt – lediglich eine empirische Überzeugungskraft besitzt.

Dessen ungeachtet meint Kant, er könne sich durch das empirisch fundierte Argument bereits „den förmlichen Beweis ersparen" (6:33). Die Rekonstruktion eines solchen Beweises (aus der Form des menschlichen Wollens überhaupt) scheint aber erforderlich zu sein, wenn nicht nur eine Generalität, sondern eine strenge „Allgemeinheit" (6:30) und Wirklichkeit des „Hanges zum Bösen" (6:30) in jedem Menschen belastbar behauptet werden soll. Ein solcher apriorischer Beweis findet sich – wenn überhaupt – nur implizit bei Kant. Man kann versuchen, die Eröffnung der dritten Sektion des *Ersten Stückes* als Anhaltspunkt für eine entsprechende Rekonstruktion zu nehmen: „Der Satz: der Mensch ist *böse*, kann nach dem obigen nichts anders sagen wollen als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt und hat doch die (gelegentliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen" (6:32, vgl. auch 6:42).

Wie schon in den ethischen Grundlegungsschriften (*GMS*, *KpV*) und insbesondere in Form der Faktums-Lehre entfaltet (vgl. 5:30ff.), tritt das Sittengesetz dem Menschen in Gestalt eines nötigenden Sollens gegenüber. Als endliches, auch von der Sinnlichkeit abhängiges Vernunftwesen befolgt der Mensch das Gesetz nicht automatisch (und nur das offenbart die auf 6:32 ins Spiel gebrachte „Erfahrung"), er verfügt über keinen heiligen Willen, für den das Sittengesetz (lediglich) ein analytischer Deskriptionssatz seiner Operationsweise wäre (vgl. 5:32). Doch während sich die ethischen Grundlegungsschriften damit zu begnügen schienen, diese Urkonstellation des Menschen als einen ontischen Sachverhalt zu konstatieren, geht die *Religion* bzw. die Theorie des radikalen Bösen einen Schritt weiter: Dieses Sollen, das ein ‚das-Sittengesetz-nicht-automatisch-Wollen' jedes Menschen impliziert, kann keine Naturtatsache sein, es steht vermittelnd *zwischen* natürlich-instrumenteller und rein vernünftiger Anspruchssphäre. Muss aber jeder Mensch qua Mensch in der vernünftigen Selbstreflexion zu dem Schluss kommen, dass er in dieser Hinsicht das Sittengesetz – in seiner unbedingten Geltungspriorität – *von jeher nicht von vornherein will* (sondern sich durch die eigene Vernunft immer erst dazu nötigen muss), so kann dieses ursprüngliche *Nichtwollen* nur als etwas Aktives, als eine jeweilige, atemporale Tat (vgl. 6:39ff.) und – im Angesicht der Geltung des Sittengesetzes – als je eigene *Urverschuldung* verstanden werden (‚Ich soll, also will ich ursprünglich nicht'). Nur in diesem modifizierten Sinne kann Kant daher den „Hang zum Bösen" (6:31) auch mit den traditionellen Termini „*angeborne* Schuld" (6:38) sowie „peccatum originarium" (6:31) belegen und zu den folgenden Schlussfolgerungen gelangen: „Es kann aber der Ausdruck von einer That überhaupt sowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäß oder zuwider) in die Willkür aufgenommen, als auch von demjenigen, da die Handlungen selbst (ihrer Materie nach, d. i. die Objecte der

Willkür betreffend) jener Maxime gemäß ausgeübt werden. Der Hang zum Bösen ist nun That in der ersten Bedeutung (peccatum originarium) und zugleich der formale Grund aller gesetzwidrigen That im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach demselben widerstreitet und Laster (peccatum derivativum) genannt wird; und die erste Verschuldung bleibt, wenn gleich die zweite (aus Triebfedern, die nicht im Gesetz selber bestehen) vielfältig vermieden würde" (6:31). Der selbstzugezogene, ursprüngliche „Hang zum Bösen" manifestiert sich in einer „oberste[n] Maxime", die alle materialen, zeitlich lokalisierten Einzelmaximen umrahmt. Und selbst wenn letztere allesamt mit der Forderung des Sittengesetzes in Einklang gebracht sowie böse Einzelgesinnungen und Taten (vgl. auch 6:41) vermieden würden, könnte der strukturelle „Hang zum Bösen" dadurch, wie Kant sich ausdrückt, „nicht ausgerottet werden" (6:31, was auch gegenüber den klassifikatorischen Unterscheidungen von Muchnik, *An Alternative Proof*, S. 131, eingewendet werden kann). Konsequenterweise bestimmt Kant das radikale Böse bzw. den Hang dazu auch als eine „intelligibele That" (6:31; 6:39 Anm.), die als an sich „*zufällig*" (6:28) qualifiziert und für die prinzipiell kein externer, „begreiflicher" (6:43) Grund (jenseits der „obersten Maxime") angegeben werden kann (vgl. 6:21; 6:32; 6:43). Denn wäre sie notwendig oder nochmals durch etwas Anderes motiviert, so erfolgte sie nicht mehr aus Willkürfreiheit bzw. „Spontaneität" (6:24) und zurechenbarer Selbstverantwortung. Das radikale Böse ist dergestalt ein menschlich-universelles Faktum, das sich letztlich aus der Geltungs-Faktizität des Sittengesetzes erschließen lässt.

Es sei noch darauf hingewiesen, dass die Wechselbeziehung zwischen dem Sittengesetz und dem (radikalen) Bösen in teilweise ähnlicher Form auch in der Literatur herausgearbeitet wird, vgl. beispielsweise: Allison, *Kant's Theory of Freedom*, S. 152–157; Brandt, *Immanuel Kant – Was bleibt?*, S. 82f.; Grimm, *Kant's Argument for Radical Evil*, S. 171; McMullin, *Kant on Radical Evil*, S. 55f. Für Wood erweist sich dagegen ein Rekonstruktionsversuch dieses Typus als „trivial practical corollary of our finitude" (*Kant's Ethical Thought*, S. 287), was im Angesicht der entfalteten Zusammenhänge unterbestimmt erscheint. Schwerlich mit dem Text und den Intentionen der *Religion* in Einklang zu bringen dürfte auch Guyers folgende These sein: „Kant is not trying to prove the ubiquity of evil, but rather to prove that the evil that is ubiquitous is radical." (*The crooked timber of mankind*, S. 148).

Die Kontingenz des ‚Hangs zum Bösen' schließt es für Kant wiederum nicht aus, diesen dennoch als Charakter der gesamten menschlichen „Gattung" sowie als „*angeboren*" bezeichnen zu können (6:21; vgl. 6:25; 6:32). Der in der Rezeptionsgeschichte häufig erhobene Vorwurf, eine solche Konzeption sei widersprüchlich oder paradox, dürfte sich (wenn überhaupt) nur dann ausräumen lassen, wenn „*angeboren*" (6:21) hier nicht als eine natürliche oder anderweitig extern induzierte „Anlage" (siehe 6:26ff. und nochmals Abschnitt 1) verstanden wird, sondern als etwas, was sich jeder Mensch „mit der Geburt zugleich" (6:22) *selbst anerschaffen* hat (vgl. auch 6:29). Gemäß dieser Gedankenführung muss dies auch für alle endlichen Menschen gelten, die noch in Zukunft leben werden. Logisch denkbar bleibt weiterhin, wie für Kant ideengeschichtlich im „Sohn[] Gottes" (6:74) und unter Umständen auch in dem *Ideal* des gewandelten, „neuen Menschen" (6:48, siehe auch folgend Abschnitt 3) konkretisiert, die Konzeption eines affizierten und dennoch heiligen Wesens (vgl. 6:383), das seine drei Anlagen tatsächlich *nur zum Guten* gebraucht.

Der „Hang zum Bösen" schließt nach Kant demgegenüber zunächst noch zwei Grundzustände (Stufen) ein, die er offenbar aufgrund der strukturellen Mitimplikation als „unvorsätzlich" (6:38) charakterisiert: die „*Gebrechlichkeit*" (d. h. „Schwäche des menschlichen Herzens") und die „*Unlauterkeit*" (d. h. „Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen") (6:29). Der Mensch *sei* unweigerlich – nach seiner Urverschuldung – strukturell gebrechlich und unlauter. Eine erneute „vorsätzliche" (6:38), dritte Stufe des Bösen manifestiere sich erst in der „*Verkehrtheit* (perversitas) des menschlichen Herzens" (6:30) und in dem Hang des Menschen, das Sittengesetz in konkreten Fällen dezidiert nicht zum ausschlaggebenden Bestimmungsgrund des Willens *zu machen*, obwohl er sich des entsprechenden Anspruches immer bewusst sei. Diese mutwillige Verkehrung geht nach Kant notwendigerweise mit einem prinzipiellen *Selbstbetrug* des Menschen einher (vgl. 6:38; 6:42), der sich hier selbst eine Ausnahme

gestattet. So werde dem Sittengesetz dann, „wenn es hoch kommt“ (6:37), häufig nur noch insofern vermeintlich Rechnung getragen, als man sich unlauter mit der bloßen Legalität seiner Maximen begnügt, anstatt die erforderliche Moralität zu verwirklichen. Dementsprechend kann Kant in der späten *Refl.* 8103 auch die Zuspitzung vornehmen, die „Unredlichkeit der Menschen als das radicale Böse“ (19:646) zu bezeichnen.

3 Fragen und Probleme

Kants *Religion* hat insbesondere mit ihren Ausführungen zum radikalen Bösen nicht nur bei Zeitgenossen, sondern auch in der Rezeptionsgeschichte immer wieder Fragen hervorgerufen und Verwunderungen ausgelöst. Am prominentesten dürften letztere in einem viel zitierten Diktum Goethes (aus einem Brief an Johann Gottfried und Karoline Herder) zum Ausdruck kommen: „Dagegen hat aber auch Kant seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen“ (*Brief an Herder vom 7. 6. 1793*, S. 213). Demgegenüber ließen sich im Vorangegangenen Gesichtspunkte rekonstruieren und in Verbindung bringen, nach denen Kants Theorie des radikalen Bösen die christliche → Erbsünden-Lehre nur in eingeschränkter Weise inkorporiert (den Vererbungscharakter ganz bestreitet) und in Kontinuität mit seinen ethischen Grundlegungsschriften (*GMS*, *KpV*) gesehen werden kann. Gegenüber solchen Konsistenzdarlegungen hat (neben anderen) Christoph Horn – im Anschluss an Gordon E. Michalson – mehrere Einwände erhoben, von denen hier zwei angeführt werden sollen:

(a) Kant selbst bedient sich auf 6:28f. Anm. einer explikatorischen Analogie des „Hangs zum Bösen“ zu einem Hang „zum Begehren eines Genusses, der, wenn das Subject die Erfahrung davon gemacht haben wird, *Neigung* dazu hervorbringt.“ Es stellt sich aber die Frage, wie sich die → Freiheit (Spontaneität), die bei der ursprünglichen Wahl des „Hangs zum Bösen“ wirksam war, insbesondere zu der Freiheit verhalten soll, die nun durch alle ‚Einzelneigungen zum Bösen‘ zur Entscheidung aufgerufen ist. Horn wirft in diesem Zusammenhang ein: „Einen zurechenbaren bösen Hang hätte Kant also nach dem ‚Schlechte-Angewohnheiten-Modell‘ konzipieren müssen; aber dies hat er nicht getan. Beim ‚Suchtmodell‘ liegt hingegen ein entschuldbares Fehlverhalten vor, das wir gewöhnlich als pathologisch beschreiben würden […]. Kant spricht von einer Tendenz, die sich nicht ohne weiteres wieder rückgängig machen läßt, von einer Neigung zum Schlechten, die den Akteur, der sie getroffen haben soll, lebenslang bindet. Ist die besagte Fehlentwicklung aber faktisch irreversibel und irreparabel, so müsste sie *eo ipso* auch als entschuldbar gelten“ (*Die menschliche Gattungsnatur*, S. 65). Das von Kant vorgebrachte Memorandum, der Mensch solle – als frei handelndes und daher verantwortliches Wesen – das Böse (bzw. den radikalen Hang dazu) *trotzdem* immer wieder überwinden (vgl. 6:37; 6:70), bedarf einer genaueren systematischen Klärung.

(b) Zur intelligiblen Tat des Menschen, die bei Kant mit dessen Urverschuldung einhergeht, führt Horn aus: „Eine derartige Handlung, von der der Akteur nichts weiß und auch nichts wissen kann, erscheint jedoch als absurdes Konstrukt. Zum Konzept einer zurechenbaren Entscheidung gehört, daß sie zu einem fixierbaren Zeitpunkt wissentlich und willentlich vorgenommen wurde. […] Man muss sich ferner an eine früher getroffene Entscheidung erinnern können und zu ihr in einer psychologisch-erinnerungsbasierten Kontinuität im Sinne Lockes stehen“ (*Die menschliche Gattungsnatur*, S. 66). Demgegenüber kann erwogen werden, ob das bei Kant rekonstruierbare Konzept eines *notwendigen Rückschlusses* auf die atemporale Entscheidungstat in (nicht-psychologischer) *vernünftiger Selbstreflexion*, wie in Abschnitt 2 entfaltet, einen gangbaren Weg zu derselben bahnt.

Dessen ungeachtet durchzieht das *Erste Stück* der *Religion* (dessen genaue Beweis- und Argumentationsstruktur, etwaige Redundanzen etc. eigene Forschungsfragen darstellen dürften) eine (weitere) Spannung, die sich an folgendem Sachverhalt festmachen lässt: Einerseits hebt Kant in der dritten Sektion darauf ab, dass der natürliche Hang zum Bösen „durch menschliche Kräfte nicht zu *vertilgen*“ sei, dieser sei gegebenenfalls nur „zu *überwiegen*“ (6:37; vgl. schon zuvor 6:31). Andererseits gibt er in der abschließenden „Anmerkung“ (6:44), die schon zu den „*Parerga*“ (6:52

Anm.) der philosophischen Religionslehre zu zählen sei, zu bedenken: „[U]ngeachtet jenes Abfalls erschallt doch das Gebot: wir *sollen* bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können, sollte auch das, was wir thun können, für sich allein unzureichend sein und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes empfänglich machen“ (6:45). Und diese grundsätzliche Wandlung sei „nicht anders zu vereinigen“, als dass eine „Revolution für die Denkungsart“, eine „allmählige Reform aber für die Sinnesart (welche jener Hindernisse entgegenstellt) nothwendig und daher auch dem Menschen möglich sein muß“ (6:47). Der hier gedachte, im Intelligiblen revolutionär-gewandelte „neue Mensch“, der sich so die „Maxime der Heiligkeit“ (6:47) zu eigen gemacht habe, übernehme nun die „Antretung einer langen Reihe von Übeln des Lebens, […] bloß um des Guten willen“ (6:74; vgl. auch 6:75 Anm.). Seine intelligible Grundentschließung zum Guten sei fortan „unveränderlich“ (6:51; siehe auch 6:47f.). Jedoch könne der konkrete Mensch nie eine „Überzeugung“ bzw. ein „unmittelbares Bewußtsein“ (6:51) von einer solchen gewinnen, sondern lediglich „*hoffen*“ (6:48; 6:51), ihrer teilhaftig zu werden.

Mit welchen Implikationen allerdings die von Kant nicht weiter vertiefte Asymmetrie zwischen dem offenkundigen *Wissen* des (endlichen) Menschen um seinen ‚Hang zum Bösen‘ und seiner reinen *Hoffnung* auf eine intelligible Wandlung zum Guten verbunden ist, erscheint klärungsbedürftig. In diesem Zusammenhang lässt sich u. a. der Frage nachgehen, ob sich die folgenden Schlussbeziehungen aus dem kantischen Text ergeben und ob sie ggf. sachlich haltbar sind: Zwar würden selbst gute Einzelmaximen/Handlungen aus Pflicht, wenn man solche dingfest machen könnte, gemäß 6:31 weiterhin *keinen* Schluss auf eine gewandelte ‚gute Grundgesinnung‘ erlauben, hingegen würden aus einer feststehenden ‚guten Grundgesinnung‘ tatsächlich nur noch gute Einzelmaximen/Handlungen aus Pflicht folgen. – Zu Schwierigkeiten von Kants Konzeption einer moralisch gebotenen, intelligiblen Wandlung zum Guten vgl. u. a. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, S. 150–160 (bes. S. 150–153), sowie Michalson, *Fallen Freedom*, S. 73–88 (bes. S. 73 und S. 85–87).

Weiterführende Literatur

Firestone, Chris L. / Jacobs, Nathan: In Defense of Kant’s Religion, Bloomington u. a.: Indiana University Press 2008.

Hoping, Helmut: Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant, Innsbruck u. a.: Tyrolia 1990.

Michalson, Gordon E.: Fallen Freedom. Kant on Radical Evil and Moral Regeneration, Cambridge: Cambridge University Press 1990.

Schulte, Christoph: Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche, München: Fink 1991 (mit weiteren Literaturhinweisen).

Thomas Wyrwich

Bouterwek, Friedrich

Dt. Philosoph, Schriftsteller und Literaturhistoriker (1766–1828). Am 18. Februar 1797 erschien in den Göttingischen Anzeigen eine kritische und gründliche Rezension des Juristen Bouterwek zu Kants *MSR* aus demselben Jahr (vgl. Bouterwek, *Rez. MSR*; vgl. 20:445–453). Bouterwek lehrte seit 1784 in Göttingen als Privatdozent und hielt dort 1791 erste Vorlesungen über die Philosophie Kants. Im Jahre 1796 folgte er seinem Lehrer J. G. H. → Feder auf den Lehrstuhl für Beredsamkeit und wurde 1802 ordentlicher Professor für Philosophie. Eigene philosophische Arbeiten Bouterweks sind der Ästhetik und der Apodiktik gewidmet. Mit Schriften wie den *Aphorismen* oder der Novelle *Paulus Septimus* machte er die Lehre Kants einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich. Hinweise auf eine Bekanntschaft mit den Schriften Bouterweks sind bei Kant nur vereinzelt zu finden (vgl. 12:46; 22:304). Auf die genannte Rezension zu seiner Rechtslehre hat Kant allerdings ausführlich geantwortet (vgl. 6:356–372).

Bouterwek rühmte die *MSR* als „Gewinn für die Wissenschaft“ (Bouterwek, *Rez. MSR*, S. 276). Gleichwohl glaubte er, auch erhebliche Probleme diagnostizieren zu können. So wird z. B. Kants Definition des Begehrungsvermögens (vgl. 6:211) kritisiert, denn „sie wird zu nichts, so bald man von äußeren Bedingungen der Folge des Begehrens abstrahiert“ (Bouterwek, *Rez. MSR*, S. 266). Weiter meint der Rezensent in Kants Lehre vom Ehe-, Eltern- und Hausrecht einen Zirkelschluss zu entdecken. Dieser soll darin bestehen, dass Kant

aus der Annahme, dass beispielsweise ein Ehemann seine entlaufene Gattin vindizieren kann, folgert, dass es sich dabei nicht nur um ein persönliches, sondern eben ein besonderes, auf persönliche Art dingliches, Recht handelt, wobei die gemachte Annahme nach Bouterwek allerdings von den meisten Juristen und auch von ihm selbst nicht geteilt wird (vgl. Bouterwek, *Rez. MSR*, S. 272). Als „paradoxesten aller paradoxen Kantischen Sätze" (Bouterwek, *Rez. MSR*, S. 276) nennt Bouterwek schließlich Kants These, „daß die bloße Idee der Oberherrschaft mich nötigen soll, Jedem, der sich zu meinem Herrn aufwirft, als meinem Herrn zu gehorchen, ohne zu fragen, wer ihm das Recht gegeben habe, mir zu befehlen" (Bouterwek, *Rez. MSR*, S. 276). Gegen diesen Einwand macht Kant geltend, dass es ein Selbstwiderspruch sei, gegenüber der „oberste[n] Gewalt, die zuerst bestimmt, was öffentlich recht sein soll oder nicht", Widerstand zu erlauben, „und dieses Princip liegt schon *a priori* in der *Idee* einer Staatsverfassung überhaupt" (6:372).

Sebastian Wengler

Brown, John

Schott. Medizintheoretiker und Arzt (1735–1788). Seine Systematisierung der Krankheiten im Hinblick auf Erregung (lat. *concitatio*) bzw. Erregbarkeit (lat. *incitabilitas*) des menschlichen Organismus, die im gesunden Fall ein Mittelmaß hält und bei Erkrankung entweder vermindert (asthenisch) oder verstärkt (sthenisch) vorliegt, dient Kant als analoges Klassifikationsprinzip in seiner Affektenlehre, da „Affecten […] überhaupt krankhafte Zufälle (Symptomen) [sind] und […] (nach einer Analogie mit Browns System) in *sthenische*, aus Stärke, und *asthenische*, aus Schwäche, eingetheilt werden [können]" (7:255). Das methodische Vorgehen Browns, „alles auf das Princip der Sthenischen und Asthenischen Complexion zurück zu führen" (*Refl.* 1538, 15:961f.), ist nach Kant unitarisch und nicht pluralistisch (vgl. *Refl.* 1538, 15:962).

Kant würdigt zwar, dass „*Brown* den Begriff von dem System der bewegenden Kräfte des Lebens im Menschen, was das *Formale* betrifft, untadelhaft […] vorgestellt habe; denn er ist ein Begriff *a priori* und blos theoretisch" (*Refl.* 1539, 15:963). Was jedoch die medizinisch-praktische Anwendung „(die Hygieine oder Heilkunde) […] (so wohl [als] Diätetik als Terapeutik)" dieses auf Vernunft gegründeten Prinzips angeht, so habe Brown „freylich heillose Mittel zu diesem Zwecke in Vorschlag gebracht" (*Refl.* 1539, 15:963). Brown hatte u. a. vorgeschlagen, bei sthenischen Erkrankungen Aderlass oder Brechmittel, sowie bei asthenischen Erkrankungen Opiate oder Alkohol zu verabreichen.

Sebastian Wengler

Brucker, Johann Jakob

Deutscher Theologe und Philosophiehistoriker (1696–1770). Brucker gilt als Begründer der → Philosophiegeschichte in Deutschland. Sein Hauptwerk *Historia critica philosophiae* (1742) ist eine der wichtigsten Quellen Kants zur Philosophiegeschichte und eine seiner Hauptquellen zu → Platon (vgl. Mollowitz, *Platoauffassung*, S. 17f.). Allerdings beruft sich Kant nur an einer Textstelle namentlich auf Brucker als Quelle seiner Platonkenntnisse. Dabei bedient er sich des Ausdrucks „Idee" sowohl für seine Zwecke als auch im Namen Platons, ohne „litterarische Untersuchung" der Frage, welchen Sinn „der erhabene Philosoph mit seinem Ausdrucke verband" (KrV A 313f. / B 370; vgl. Schütt, *Brucker*, S. 69–70). Anders als Brucker, der Platons Staat als „Beispiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kann" verspottet und darüber scherzt, „daß der Philosoph behauptete, niemals würde ein Fürst wohl regieren, wenn er nicht der Ideen theilhaftig wäre", verweist Kant auf die Notwendigkeit „diesem Gedanken mehr nachzugehen und ihn […] durch neue Bemühung in Licht zu stellen, als ihn unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Unthunlichkeit als unnütz bei Seite zu setzen." (KrV A 316 / B 372f.).

Christiane Straub

Brudermord

Der Ausdruck ‚Brudermord' wird von Kant im buchstäblichen Sinne des Mordes eines Bruders mit besonderer Beziehung auf den Brudermord von Kain gebraucht. Wichtige Stelle: 6:431.

Verwandte Stichworte
Hang zum Bösen; Lüge; Mord

Philosophische Funktion
Kant verwendet den Ausdruck ‚Brudermord' in der *MST*, wo er die Frage der →Pflichten gegen sich selbst „als moralisches Wesen betrachtet" (6:429) behandelt. Er bezeichnet dort die Lüge als „[d]ie größte Verletzung" (6:429) der Pflicht des Menschen gegen sich selbst. In einer Anmerkung betont Kant die Schwere der Lüge des →Sündenfalls durch den Vergleich mit dem Brudermord Kains als dem ersten Mord der Geschichte. Es scheint, dass Kant die nur moralisch negative Bedeutung der Lüge hervorheben will, während der Brudermord etwas ist, das nicht „rein" unmoralisch, sondern auch ein Verbrechen gegen die Natur ist. „Es ist merkwürdig, daß die Bibel das erste Verbrechen, wodurch das Böse in die Welt gekommen ist, nicht vom *Brudermorde* (Kains), sondern von der ersten Lüge datirt (weil gegen jenen sich doch die Natur empört) und als den Urheber alles Bösen den Lügner von Anfang und den Vater der Lügen nennt" (6:431).

Luca Fonnesu

Buch, Büchernachdruck

Ein Buch ist „eine Schrift (ob mit der Feder oder durch Typen, auf wenig oder viel Blättern verzeichnet, ist hier gleichgültig), welche eine Rede vorstellt, die jemand durch sichtbare Sprachzeichen an das Publicum hält" (6:289). Diese Definition benutzt Kant sowohl für die Verteidigung des geistigen Eigentums als auch für eine Reihe von kritischen Stellungnahmen zur Rolle von Büchern beim Denken.

Verwandte Stichworte
Eigentum; Lesen; Öffentlichkeit; Publikum; Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks; Über die Buchmacherei

Philosophische Funktion
Ohne den Terminus ‚geistiges Eigentum' explizit zu verwenden, argumentiert Kant mit einem entsprechenden Begriff davon. Er macht klar, dass ein Buch „*einerseits* ein *körperliches Kunstproduct* (opus mechanicum) ist, was nachgemacht werden kann (von dem, der sich im rechtmäßigen Besitz eines Exemplars desselben befindet), mithin daran ein *Sachenrecht* statt hat: *andrerseits* aber ist das Buch auch bloße *Rede* des Verlegers ans Publicum, die dieser, ohne dazu Vollmacht vom Verfasser zu haben, öffentlich nicht nachsprechen darf (praestatio operae), ein *persönliches Recht*, und nun besteht der Irrthum darin, daß beides mit einander verwechselt wird" (6:290). Er spricht sich gegen den Büchernachdruck vehement aus dem folgenden Grund aus: „*Wer ein Geschäft eines andern in dessen Namen und dennoch wider den Willen desselben treibt, ist gehalten, diesem oder seinem Bevollmächtigten allen Nutzen, der ihm daraus erwachsen möchte, abzutreten und allen Schaden zu vergüten, der jenem oder diesem daraus entspringt*" (8:79–80). Kant rechnet die Büchersucht unter die Neigungen, „welche gleichwohl nicht ermangeln ihre Thorheit zu erzeugen" (2:262). Im Anschluss an Plato und Kallimachos betrachtet er Bücher als geradezu schädlich: „Mega biblion: mega kakon. Großes Beinhaus: Bibliotheck" (*Refl.* 3476, 16:861). Denn unter den Schäden, welche „die Sündfluth von Büchern anrichtet womit unser Welttheil jährlich überschwemmt wird", sei „einer nicht der geringsten daß die wirklich nützlichen die hin und wieder auf dem weiten ocean der Büchergelehrsamkeit schwimmen übersehen werden und das Schicksal der Hinfalligkeit mit dem übrigen Spreu theilen müssen" (20:42). In der Vorrede zur ersten Auflage der *KrV* zieht Kant zur Rechtfertigung des Umfangs dieses Buches (856 Seiten) einen Ausspruch von Jean de →Terrasson (‚Abt Terrasson') heran, dass „wenn man die Größe eines Buchs nicht nach der Zahl der Blätter, sondern nach der Zeit mißt, die man nöthig hat, es zu verstehen, so könne man von manchem Buche sagen: *daß es viel kürzer sein würde, wenn es nicht so kurz wäre*" (KrV A XVIIIf.).

Weiterführende Literatur
Benoist, Jocelyn (Hg.): Immanuel Kant: Qu'est-ce qu'un livre? Textes de Kant et de Fichte, Paris: PUF 1995.
Pozzo, Riccardo (Hg.): Immanuel Kant, Johann Albert Heinrich Reimarus, Johann Gottlieb Fichte: L'autore e i suoi diritti. Scritti polemici sulla proprietà intellettuale, Mailand: BvS 2005.
Warda, Arthur: Immanuel Kants Bücher mit einer getreuen Nachbildung des bisher einzigen be-

kannten Abzuges des Versteigerungskataloges der Bibliothek Kants, Berlin: Breslauer 1922.

Riccardo Pozzo

Buffon, George Louis Leclerc Graf von

Franz. Naturforscher und Mathematiker (1707–1788); ab 1739 Direktor des *Königlichen Botanischen Gartens* in Paris. Buffons zwischen 1749 und 1788 in sechsunddreißig Bänden veröffentlichte *Histoire naturelle*, die postum bis 1804 um acht weitere Bände ergänzt wurde, machte ihn in ganz Europa berühmt. Die *Histoire naturelle* ist eine der umfangreichsten Darstellungen der Erdgeschichte und Lebewesen der Erde und umfasst u. a. Mineralogie, Zoologie und Botanik. Sie erschien zwischen 1750 und 1781 in elf Bänden zu Teilen in deutscher Übersetzung als *Allgemeine Historie*. Kant, der Buffon zusammen mit →Varen und →Lulofs zu den „sorgfältigsten Erdbeschreiber[n]“ zählt (1:444), greift in seinen naturgeschichtlichen und geologischen Schriften häufig auf Buffons *Allgemeine Historie* zurück. In *Geschichte Erdbeben* z. B. beruft er sich mehrfach auf Buffons Ausführungen zu Erdbeben (vgl. 1:438; 1:444; 1:451; vgl. Buffon, *Allgemeine Historie*, Bd. 1.1, S. 164ff.), auch Kants eigene Ausführungen zu den Strombetten in der „Geschichte der Flüsse“ (9:276–281) in der *Physischen Geographie* sind stark von Buffons *Allgemeiner Historie der Natur*, Bd. 1.1, S. 179ff., beeinflusst (vgl. Adickes, *Kants Ansichten*, S. 38ff., 58ff.). Einige geologische Details erfahren jedoch auch Kants Kritik. Buffons Distanzierung etwa von der These, dass die Straße von Gibraltar je nach Tiefe zwei unterschiedliche Strömungsrichtungen aufweise (vgl. Buffon, *Allgemeine Historie*, Bd. 1.1., S. 212), weist Kant zurück, da „die Erfahrung lehrt […], daß dem in der That also sei“ (9:213).

Der vorkritische Kant weist Buffons Ausführungen gleichfalls an verschiedenen Stellen zurück. Im *Beweisgrund* z. B. kritisiert Kant Buffons Lehre der organischen Materie, die eine „Annäherung von Organischem und Anorganischem [anvisiert]“ (Kondylis, *Aufklärung Rationalismus*, S. 274; vgl. Buffon, *Allgemeine Historie*, Bd. 1.2, S. 195ff.) zusammen mit Maupertius´ panpsychistischer Weiterführung derselben (vgl. Kondylis, *Aufklärung Rationalismus*, S. 273ff.). Beide Lehren seien als Erklärung der „Entstehungsart“ der Naturphänomene „entweder eben so unverständlich als die Sache selbst, oder ganz willkürlich erdacht“ (2:115).

Tobias Audersch

Bürger

Kant identifiziert den Bürger mit dem französischen „citoyen“ und beide – im *Gemeinspruch* – wiederum mit dem „Staatsbürger“ (8:295). →Staatsbürger beschließen ihre eigenen Gesetze, an die sie durch eine exekutive Gewalt gebunden sind, die sie nicht selbst kontrollieren (vgl. 6:314f.). Volle Staatsbürger genießen Unabhängigkeit und ihr →Stimmrecht bei Wahlen macht dies kenntlich. Kant unterscheidet den Staatsbürger vom *bourgeois* (Stadtbürger), der nicht notwendigerweise dieselbe Stellung genießt (vgl. 8:295). Während alle, die Teil der bürgerlichen Gesellschaft sind, unter dem Gesetz frei und gleich sind, kommt nicht allen dasselbe Recht zu, die Gesetze zu beschließen (vgl. 8:295). Wichtige Stellen: 6:314f.; 8:37; 8:295.

Verwandte Stichworte

Gesellschaft, bürgerliche; Staatsbürger; Weltbürger

Philosophische Funktion

Jeder einzelne Mensch, der einem →Staat angehört, muss in rechtlicher Hinsicht vom Gesetz gleich behandelt werden. Kant unterscheidet zwischen aktiven und passiven Mitgliedern im Gemeinwesen. Sowohl die passiven als auch die aktiven Mitglieder sind volle Nutznießer der bürgerlichen Ordnung. In *MSR* werden sowohl die passiven als auch die aktiven Mitglieder als Staatsbürger beschrieben (vgl. 6:314), während im *Gemeinspruch* passiven Mitgliedern dieser Status noch abgesprochen wird. Alle legalen Einwohner eines Staates sind Teil der bürgerlichen Gemeinschaft. Kant beschreibt diejenigen, von denen gesetzmäßig Steuern erhoben werden, als Staatsbürger (sowohl aktive als auch passive) in diesem Sinne (vgl. 8:37). Passive Staatsbürger sind nach Kant trotz fehlenden Wahlrechts steuerpflichtig.

Da Kant den Bürger in jeder Hinsicht mit dem Staatsbürger identifiziert, kann man Vermutun-

gen darüber anstellen, warum er trotzdem zwei Begriffe verwendet. Eine mögliche Erklärung wäre, dass er eine bestimmte Kategorie des Bürgers im Sinn hatte, nämlich den Weltbürger, von dem der gewöhnliche Bürger zu unterscheiden wäre. Die Staatsbürgerschaft sollte eine Teilhabe an drei Lebensbereichen umfassen: dem privaten bürgerlichen Bereich, dem öffentlichen nationalen Bereich und dem internationalen öffentlichen Bereich.

Weiterführende Literatur

Weinrib, Jacob: „Kant on Citizenship and Universal Independence", in: Australian Journal of Legal Philosophy 33, 2008, 1–25.

Williams, Howard: „Liberty, Equality and Independence: Core Concepts in Kant's Political Philosophy", in: Bird, Graham (Hg.): A Companion to Kant, Blackwell: Oxford 2009, 364–382.

Howard Williams
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Burke, Edmund

Edmund Burke (1729–1797) gehört zu den Ästhetikern unter den britischen Aufklärern. In seiner sensualistischen, triebpsychologisch fundierten Theorie des → Geschmacks und der ästhetischen → Empfindungen in *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful* (1757) erklärt er das → Schöne durch die Empfindung von ‚pleasure' und als Ausdruck des Geselligkeitstriebes, das → Erhabene durch die Empfindung von ‚delight' und als Ausdruck des Selbsterhaltungstriebes. Kant bezieht sich auf Burke nur an wenigen, jedoch programmatisch aufschlussreichen Stellen in der *KU* und der *1. Einleitung* der *KU*. „Man kann mit der jetzt durchgeführten transscendentalen Exposition der ästhetischen Urtheile nun auch die physiologische, wie sie ein *Burke* und viele scharfsinnige Männer unter uns bearbeitet haben, vergleichen, um zu sehen, wohin eine bloß empirische Exposition des Erhabenen und Schönen führe" (5:277; vgl. 20:238, 5:261).

Wie David → Hume gehört Burke mit seiner Theorie des Geschmacks und der Polarität zwischen Schönem und Erhabenem zu den Stichwortgebern des kantischen Ansatzes in der Theorie des Ästhetischen. Spuren der Lektüre von Burkes *On the Sublime and Beautiful* finden sich schon in frühen Schriften Kants, so in der Anlage des phänomenalen Spektrums in den *Beobachtungen* 1764 (vgl. 2:208f.; 2:211f.; 2:225). Explizite Erwähnung findet Burke jedoch erst 1790 in der *KU*, wo Kant stärker als die Gemeinsamkeit im Blick auf die Phänomene die methodische Differenz in deren Analyse betont. In der materialen Explikation des Dynamisch-Erhabenen als der Faszination durch die potentiell zerstörerische Macht der → Natur spricht Kant vom „*Frohsein*", dem „Aufhören einer Beschwerde" (5:261), und zitiert damit affirmativ und indirekt ohne Nennung des Namens Burkes Bestimmung des ‚sublime' durch ‚delight'.

In der Auseinandersetzung, die Kant im Übergang von der → *Analytik des Schönen* zur *Deduktion der reinen ästhetischen Urteile* in der *KU* gibt (vgl. 5:277f.), dient Burkes *On the Sublime and Beautiful* der resümierenden Profilierung des eigenen Unternehmens: Anders als Burke, der die ästhetischen Gefühle aus der Verbindung der → Einbildungskraft „mit Sinnesempfindung" (5:277) erkläre, sieht Kant das Gefühl des Schönen in der Verbindung von Einbildungskraft und → Verstand zu einem freien Reflexionsspiel begründet. Während Burke derart eine „physiologische" bzw. „psychologische" (5:277) Erklärung der ästhetischen Gefühle gibt, legt Kant im Rekurs auf dieselben Erkenntniskräfte, die auch zu einer jeden *Erkenntnis überhaupt* zusammenwirken (vgl. 5:218), Wert darauf, den Geltungsanspruch der → Geschmacksurteile durch deren Begründung in apriorischen Prinzipien gesichert zu haben (vgl. 5:278). Insofern Burkes psychologische Erklärungsart den immer auch gegebenen Bezug der ästhetischen Urteile auf körperliche Vorgänge und „das Gefühl des Lebens" zu erfassen vermag, würdigt Kant ihren Wert für die „Nachforschungen der empirischen Anthropologie" (5:277).

Abgesehen von der methodischen Abgrenzung der transzendentalphilosophischen Erklärung gegen empirische → Anthropologie hat der sensualistische Ansatz jedoch unverkennbar seine Spur in Kants Analyse des Ästhetischen hinterlassen: In den Paragraphen der *Analytik des Schönen*, die dem ersten Moment des Geschmackurteils gewidmet sind, findet sich in der kontrastiven Bestimmung des rein ästhetischen Urteils über das Schöne ein wenig beachteter Begriff des vom „Reflexions-Geschmack" abgesetzten bloßen

„Sinnen-Geschmack[s]“ (5:214) und des unreinen ästhetischen Urteils über den bloßen Sinnenreiz und das sinnlich → Angenehme: „[D]er Canariensect ist angenehm“, stellt Kant da fest, und: „Dem einen ist die violette Farbe sanft und lieblich, dem andern todt und erstorben. Einer liebt den Ton der Blasinstrumente, der andre den von Saiteninstrumenten“ (5:212). Die Aufmerksamkeit auf diese und ähnliche Phänomene lässt erkennen: Wenn auch das → Wohlgefallen am Angenehmen als dem, „*was den Sinnen in der Empfindung gefällt*“ (5:205), und was Kant durch „Genuß“ erläutert (5:208), „bloß Privaturtheile“ (5:214) und nicht die allgemein gültigen reinen Reflexionsurteile hervorbringt, als welche Kant die Urteile über das Schöne ausweist, so gehören sie doch in eine vollständige Phänomenologie der ästhetischen Urteile.

Weiterführende Literatur

Guyer, Paul: A History of Modern Aesthetics, Bd. 1: The Eighteenth Century, Cambridge: Cambridge University Press 2014, insbes. 147–157.

Recki, Birgit: „Trockenes Wohlgefallen, Reiz und Rührung. Über das Reinheitsgebot und den vollständigen Kontext der Kantischen Ästhetik“, in: dies.: Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt. Aufsätze zu Immanuel Kant, Paderborn: Mentis 2006, 143–166.

Rischmüller, Marie: „Anmerkungen der Herausgeberin“, in: dies. (Hg.): Immanuel Kant: Bemerkungen in den ‚Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen‘, Hamburg: Meiner 1991, 137–276, insbes. 162; 278f.

Birgit Recki

Büsching, Anton Friedrich

Dt. evgl. Theologe und Geograph (1724–1793). Seine *Neue Erdbeschreibung* sowie die von ihm periodisch von 1773 bis 1787 publizierte Zeitschrift *Wöchentliche Nachrichten* können als wichtige Informationsquellen für Kant gelten. So werden etwa die geographischen Arbeiten Büschings von Kant zu den bekannten Schriften der neueren politischen Geographie gerechnet (vgl. 9:161) und in seiner Antwort auf die Frage Johann Friedrich Zöllners „Was ist Aufklärung?“ (vgl. Zöllner, *Ehebündniß*, S. 516 Anm.) schreibt Kant in einer Fußnote: „In den *Büsching*'schen wöchentlichen Nachrichten vom 13. Sept. lese ich heute den 30sten eben dess. die Anzeige der Berlinischen Monatsschrift von diesem Monat, worin des Herrn *Mendelssohn* Beantwortung eben derselben Frage angeführt wird“ (8:42 Anm.). Büsching trat dem kantischen Grundsatz, „daß alles in einer Naturwissenschaft *natürlich* […] erklärt werden [müsse]“ (8:178), sowie dessen Abraten davon, in den Naturwissenschaften „eine *theologische* Sprache zu führen“ (8:178), kritisch entgegen. Kant hingegen problematisiert die Kultivierung anderer Völker, insofern diese einen „Vorwand, durch den selbst *Büsching* die blutige Einführung der christlichen Religion in Deutschland entschuldigen will“ (6:353), darstellt und als Rechtfertigungsgrund für die gewalttätige Okkupation der Ländereien jener Völker herangezogen wird.

Sebastian Wengler

Büßen, Büßungen

Unter Büßen bzw. Büßungen versteht Kant eine besondere Art der Dienstwilligkeit gegenüber → Gott, die sich als Akt der → Aufopferung vom wollgefälligen Dienst religiöser „Feierlichkeiten“ (6:169) unterscheidet und die Sühne der Gewissensschuld zum Ziel hat. Wichtige Stellen: 6:169; 6:485; 7:147.

Verwandte Stichworte

Aufopferung; Opfer; Reue

Philosophische Funktion

Kant spricht vom Büßen und von Büßungen ausschließlich im religiösen Zusammenhang. Seine ablehnende Haltung ist dabei offenkundig: „Je unnützer solche Selbstpeinigungen sind, je weniger sie auf die allgemeine moralische Besserung des Menschen abgezweckt sind, desto heiliger scheinen sie zu sein: weil sie eben darum, daß sie in der Welt zu gar nichts nutzen, aber doch Mühe kosten, lediglich zur Bezeugung der Ergebenheit gegen Gott abgezweckt zu sein scheinen“ (6:169). „Ceremonien und Observanzen, Büßungen und Kasteiungen“ zählen daher zu den „Plackereien“, die aufgrund ihrer Nutzlosigkeit für den vernünftigen Menschen „*moralisch sehr beschwerlich* und lästig fallen müssen“ (7:147). Während die Gläu-

bigen sich mit ihrer Unterwerfung lediglich „geduldig hudeln […] lassen“ (7:147), habe diese „für sich keinen moralischen Werth“ und sei Ausdruck „bloße[n] Religionswahn[s]“ (6:169f.). Im Gegensatz zur Reue, die „in Absicht auf die Besserung“ geschieht, stehe das Büßen der „Cultur der Tugend“ entgegen, da der dazu nötige Frohsinn im Sinne des → Epikur auf diese Weise nicht gewährleistet sei (6:484f.).

Steffi Schadow

Campe, Joachim Heinrich

Dt. Pädagoge (1746–1818); Erzieher im Hause von Humboldt, Nachfolger →Basedows am Dessauer →Philanthropin und Leiter eigener Erziehungsanstalten in Hamburg und Trittau, war neben Basedow einer der bedeutendsten pädagogischen Publizisten der (Spät-)Aufklärung. Bleibende Bedeutung hat er mit der Herausgabe der 16bändigen *Allgemeinen Revision des gesamten Schul- und Unterrichtswesens* gewonnen (zur Biographie Campes vgl. Schmitt, *Campe*). Kant stand mit ihm in den 70er Jahren in Briefwechsel, der 1794 noch einmal aufgenommen wurde (Kant an Campe vgl. 10:214ff.; 10:216ff.; 11:516f.; 10:201; Campe an Kant vgl. 10:225ff.; 10:354f.; 10:495f.; 11:512f.). Im Mittelpunkt stand das Philanthropin, für das sich Kant nicht nur in zwei Aufsätzen (→Zwei Aufsätze, betreffend das Basedow'sche „Philanthropin"), sondern auch mit der Werbung von Abonnenten der *Pädagogischen Unterhandlungen*, einer Monatsschrift des Dessauer Instituts, eingesetzt hatte (vgl. 2:451; 10:214; vgl. Vorländer, *Kant*, S. 220ff.; Schmitt, *Briefe von und an Campe*).

Lutz Koch

Cartesius

→Descartes, René

Chaos

In Kants kosmologischer Theorie bezeichnet Chaos einerseits den Anfangszustand zerstreuter Materie, in dem die Natur sich noch nicht in Himmelskörper ausdifferenziert hat, andererseits den Endzustand eines Weltsystems oder der ganzen Welt, der durch die Störung des Gleichgewichts von Gravitations- und Zentrifugalkräften hervorgerufen wird. Wichtige Stellen: 1:222; 1:226; 1:228; 1:229; 1:234; 1:239; 1:262ff.; 1:293; 1:307f.; 1:318ff.; 1:321.

Verwandte Stichworte

Kosmogonie; Schöpfung

Philosophische Funktion

In seiner bahnbrechenden Schrift *Theorie des Himmels* skizziert Kant eine evolutionäre Kosmologie, die ohne Zuhilfenahme einer übernatürlichen Ursache „die Verfassung des Weltbaues aus dem einfachsten Zustande der Natur bloß durch mechanische Gesetze zu entwickeln" sucht (1:234). Denn „die Materie, die bloß leidend und der Formen und Anstalten bedürftig zu sein scheint, hat in ihrem einfachsten Zustande eine Bestrebung, sich durch eine natürliche Entwickelung zu einer vollkommneren Verfassung zu bilden" (1:263). Diesen einfachsten oder „ersten Zustand der Natur" (1:226), in dem die Natur „so roh, so ungebildet als möglich" ist, da „sich noch nichts gebildet" hat (1:263), nennt Kant, in Anspielung auf den gähnenden Abgrund der Hesiodschen Kosmogonie und das Tohuwabohu der biblischen Genesis, Chaos. Es ist gekennzeichnet durch eine zunächst in „Ruhe" befindliche (1:264), zentrifugal zerstreute und amorphe Urmaterie. Mit der Entstehung von Materien unterschiedlicher Dichte, die infolge der Gravitation wachsende „Klumpen" (1:262) bilden, aus denen sich später die Planeten entwickeln, beginnt bereits „die erste Bildung der Natur aus dem Chaos" (1:307). Auf diese Weise hat Kant, nachdem er „die Welt in das einfachste Chaos versetzt" hat, „keine andere Kräfte als die Anziehungs- und Zurückstoßungskraft zur Entwickelung der großen Ordnung der Natur angewandt" (1:234). Das gilt auch für die Umkehrperiode, die auf „den Untergang des Weltbaues" (1:239) bzw. „eines Weltgebäudes" zusteuert (1:318) und „das große System, darin die Fixsterne Glieder sind, durch den Verfall ihrer Bewegungen in einem Chaos versammlen wird" (1:321).

Hubertus Busche

Charakter

Charakter (Zeichen) bedeutet bei Kant eine individualisierende, typische oder besondere Eigenschaft von Begriffen, Ereignissen, Dingen, Personen sowie des ganzen Menschengeschlechts. Wichtige Stellen: KrV A 47 / B 64; KrV B 418; A 539 / B 567; 5:281ff.; 6:27; 7:124ff.; 8:89ff.

Verwandte Stichworte

Charakter, empirischer/intelligibler; Gattung (biologisch, moralisch); Menschenrassen

Philosophische Funktion

Eine einheitliche Konzeption oder gar eine Theorie des logischen und psychologischen Charakters

findet sich bei Kant nicht. Der Ausdruck wird in den verschiedensten Bereichen der Philosophie zur Bezeichnung von hervorstechenden Merkmalen verwendet. In der Regel findet ein Bezug auf den Gesetzesbegriff statt.

1 Logik
Kant definiert „Charakterismen" als „Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende sinnliche Zeichen, die gar nichts in der Anschauung des Objects Gehöriges enthalten, sondern nur jenen nach dem Gesetze der Association der Einbildungskraft, mithin in subjectiver Absicht zum Mittel der Reproduction dienen; dergleichen sind entweder Worte oder sichtbare (algebraische, mimische) Zeichen, als bloße *Ausdrücke* für Begriffe" (5:352).

2 Anthropologie
Die Charakterisierung von konstanten psychischen Merkmalen von Personen, Denkungsart, Geschlecht, Volk, Nation, Rasse und Gattung dient der pragmatischen Orientierung des Menschen in der Welt und steht in einem engen Verhältnis zum moralischen Charakter des Menschen: Der Mensch kann sich einen guten oder schlechten Charakter erwerben (vgl. 2:231; 2:243; 2:442; 6:27; 7:124ff.; 8:89ff.). Für die moralische Bewertung einer Person ist die Differenz von intelligiblem und empirischem Charakter wichtig, der die Art und Weise bezeichnet, in der eine Person ihre freie Willkür als Vernunft- und Sinnenwesen gebraucht (vgl. KrV A 538–557 / B 566–585; 7:285; 6:27; 6:37f.; 6:47f.). Allein der „reine moralische Bewegungsgrund" gründet „einen Charakter (praktische consequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen)" (5:152).

3 Theoretische Philosophie
Die Beharrlichkeit gehört „nothwendig zum Charakter der Substanz" (KrV B 418); jede Wirkursache hat einen Charakter, „d. i. ein Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde" (KrV A 539 / B 567 366); alle „Naturdinge" haben aufgrund ihrer gesetzlichen Bestimmung einen „empirischen Charakter" (KrV A 545 / B 574); „die in der Bewegung aufgewandte Zeit [ist] der wahre und einzige Charakter der lebendigen Kraft" (1:35); das „Charakteristische aller Sätze der Geometrie" besteht in ihrer „Nothwendigkeit und absoluten Allgemeinheit" (KrV A 47 / B 64; vgl. KrV A 160 / B 199); die Wahrnehmung ist „der einzige Charakter der Wirklichkeit" eines Begriffs (KrV A 225 / B 273).

4 Ästhetik
Wird das Charakteristische eines Gesichts übertrieben dargestellt, handelt es sich um eine Karikatur (vgl. 5:235). Der Geschmack wie das Genie haben charakteristische Eigentümlichkeiten (vgl. 5:281ff.; 5:310). Dinge haben als Naturzwecke einen „eigenthümlichen Charakter" (5:369).

Weiterführende Literatur
Brandt, Reinhard: Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), Hamburg: Meiner 1999.

Heiner F. Klemme

Charakter, empirischer/intelligibler

Charakter ist die Eigenschaft einer Ursache überhaupt, die nach festen Prinzipien handelt. Kant unterscheidet in der Kausalität des Menschen zwischen einem empirischen Charakter, dessen Handlungen Naturgesetzen unterliegen, und einem intelligiblen Charakter, demzufolge der Mensch in der Lage ist, unabhängig von Naturgesetzen eine Kausalreihe anzufangen. Der physische Charakter „ist das Unterscheidungszeichen des Menschen als eines sinnlichen oder Naturwesens" (7:285); der moralische Charakter wird von festen Grundsätzen des Verhaltens gebildet. Weitere wichtige Stellen: KrV A 539ff. / B 567ff.; KrV A 546 / B 574; KrV A 549 / B 577; 5:97ff.; 5:152; 5:157; 5:298; 6:37f.; 6:47f.; 6:111; 7:249; 7:285ff.; 7:291ff.; 7:329; 9:481; 9:487f.

Verwandte Stichworte
Kausalität; Antinomie der reinen Vernunft; Denkart, Denkungsart; Gesinnung; Maxime

Philosophische Funktion
1 Charakter und Kausalität
Charakter bezeichnet für Kant zunächst eine Gesetzmäßigkeit, nach welcher eine Ursache überhaupt handelt. Er ist das Gesetz einer Kausalität, das überhaupt erst eine Ursache ermöglicht: „Es muss aber jede wirkende Ursache einen *Charakter*

haben, d. i. ein Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde“ (KrV A 539 / B 567). Analog zur Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich unterscheidet Kant in der Kausalität der menschlichen Willkür zwischen empirischem und intelligiblem Charakter; ihr Verhältnis wird im Rahmen der dritten Antinomie der reinen Vernunft erläutert. Der Mensch als frei handelndes Wesen hat einen empirischen und einen intelligiblen Charakter, wobei jener Ausdruck von diesem ist (vgl. KrV A 541 / B 569 und A 549 / B 577). Kant verlegt damit die Ursache freier Handlungen aus der empirischen in die intelligible Welt. Der empirische Charakter ist erkennbar, insofern er sich am äußeren Verhalten ablesen lässt, verweist jedoch auf den intelligiblen, welchen er ausdrückt. Die Kausalität des empirischen Charakters ist Naturkausalität, sodass sich seine (Handlungen als) Erscheinungen auch nach diesen Gesetzen erklären lassen, während der intelligible Charakter nicht zum Bereich der möglichen Erfahrung gehört. In Ansehung des empirischen Charakters gibt es also keine Freiheit, nach ihm allein lässt sich jedoch der Mensch beobachten „und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen“ (KrV A 550 / B 578).

Freiheit kann es nur geben, wenn es Kausalität aus Freiheit gibt, d. h. wenn der Mensch spontan eine Kausalkette beginnen kann, die nicht den Gesetzen der Naturkausalität unterliegt. Der Ursprung einer Handlung, insofern sie nicht naturkausal verursacht ist, liegt also im intelligiblen Charakter des Menschen und manifestiert sich im empirischen. Dies setzt voraus, dass jener zugleich als Ursache von diesem gedacht werden muss, insofern er als Kausalität aus Freiheit auf die Sinnlichkeit einzuwirken imstande ist. In diesem Sinne gründet der intelligible Charakter in der → transzendentalen Freiheit, die sich dadurch auszeichnet, aus eigener Kraft spontan eine Kausalkette anzufangen (vgl. KrV A 551f. / B 579f.). „Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden“ (KrV A 551 / B 579 Anm.), setzen aber im Fall freier Handlungen einen intelligiblen Charakter voraus. Nur wenn ein intelligibler Charakter als Ursache des empirischen und damit der sinnlich erfahrbaren Handlungen angenommen wird, können diese einem für sie verantwortlichen Subjekt zugeschrieben werden (→ Imputabilität) und damit in moralischer Hinsicht beurteilt werden (vgl. 6:27; 6:47; 6:74).

2 Charakter in Moral und Anthropologie

Die moralische Bildung des Menschen muss laut Kant „von der Umwandlung der Denkungsart und von Gründung eines Charakters anfangen“ (6:48). Kant bezeichnet den empirischen Charakter auch als → Sinnesart und den intelligiblen als → Denkungsart (vgl. KrV A 551 / B 579; 5:152; 6:48; 7:291f.). Eine entsprechende Unterscheidung liegt dem zweiten Teil der *Anthropologie*, der *Anthropologischen Charakteristik* zugrunde (7:283–333; → Anthropologie in pragmatischer Hinsicht). Hier unterscheidet Kant zwischen physischem und moralischem Charakter und damit ebenfalls zwischen dem Menschen als sinnlichem und als vernünftigem, mit Freiheit begabtem Wesen. Zum physischen Charakter des Menschen gehören das → Naturell und das → Temperament. Sie verweisen auf das, „was sich aus dem Menschen machen läßt“ (7:285).

Der moralische Charakter, oder Charakter schlechthin (oder wiederum Denkungsart) bezieht sich auf den Menschen als vernünftiges Wesen und zeigt, „was er aus sich selbst zu machen bereit ist“ (7:285; vgl. 7:292). Der moralische Charakter ist nicht von Natur aus gegeben, sondern lässt sich nur erwerben, indem „das Subject sich selbst an bestimmte praktische Principien bindet, die er sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat“ (7:292; vgl. 7:294; 6:27). Der Charakter wird also entsprechend auch als „praktische consequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen“ (5:152; vgl. 9:481) bezeichnet. Abgesehen vom moralischen Wert seiner Grundsätze erwirbt der Mensch damit „das Formelle des Wollens überhaupt, nach festen Grundsätzen zu handeln“ (7:292). Der moralische Charakter ist das, was Kant auch die Gesinnung des Menschen nennt (vgl. 5:99). Im Gegensatz zu den guten Eigenschaften hat der Charakter „einen inneren *Werth* […] und ist über allen Preis erhaben“ (7:292; → Würde). Die Gründung des Charakters ist eine Art innerer moralischer → Revolution (vgl. 7:294; 6:48). Kindern ist ein Charakter beizubringen, indem „man ihnen in allen Dingen einen gewissen Plan, gewisse Gesetze bemerkbar mache, die auf das genaueste befolgt werden müssen“ (9:481). „[W]etterwendisch, launisch und (ohne Bosheit)

unzuverlässig zu sein", wie es aus der Anlage des „verschrobenen *Witzes*" (7:249) etwa bei Poeten der Fall sein kann, verhindert die Gründung eines Charakters (vgl. 7:295). Wie beim einzelnen Menschen lassen sich auch das weibliche und männliche → Geschlecht (vgl. 7:303ff.) sowie die → Völker (vgl. 7:311ff.), → Rassen (vgl. 7:320f.) und → Gattungen (vgl. 7:321ff.) charakterisieren. Kant analysiert die Eigenarten, die Mann und Frau, Franzosen, Deutsche und andere Völker, und schließlich die → Menschheit als Gattung ausmachen. Im Menschen ist bereits die Möglichkeit angelegt, sich zum (moralisch) Guten hin zu entwickeln: „[D]er erste Charakter der Menschengattung ist das Vermögen als vernünftigen Wesens, sich für seine Person sowohl als für die Gesellschaft, worin ihn die Natur versetzt, einen Charakter überhaupt zu verschaffen; welches aber schon eine günstige Naturanlage und einen Hang zum Guten in ihm voraussetzt: weil das Böse (da es Widerstreit mit sich selbst bei sich führt und kein bleibendes Princip in sich selbst verstattet) eigentlich ohne Charakter ist" (7:329; vgl. 6:21, 6:25, 6:29). Kant erklärt damit auch, dass bei einem lebenden Wesen der Charakter das ist, „woraus sich seine Bestimmung zum voraus erkennen läßt" (7:329; → Bestimmung des Menschen).

Weiterführende Literatur

Henry E. Allison: Kant's Theory of Freedom, Cambridge: Cambridge University Press 1990, Kap. I.2.

Munzel, G. Felicitas: Kant's Conception of Moral Character. The ‚Critical' Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment, Chicago u. a.: University of Chicago Press 1999.

Ruschig Ulrich: „Der intelligible Charakter bei Kant und die Moral der Wissenschaft", in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 3, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 315–326.

Sturm, Thomas: Kant und die Wissenschaft vom Menschen, Paderborn: Mentis 2009, 404–464.

Thomas Nenon: Freedom, Responsibility, Character: Some Reflections on Kants' Notion of the Person, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 1, 1993, 159–168.

Claudia Graband

Châtelet, Gabrielle-Émilie Le Tonnelier de Breteuil Marquise du

Französische Schriftstellerin, Naturwissenschaftlerin und Philosophin (1706 [1709?]-1749). Sie war mit → Voltaire befreundet, mit dem sie von 1734 bis 1748 auf ihrem Schloss Cirey in der Champagne zusammenlebte, und übersetzte → Isaac Newtons *Principia mathematica* ins Französische (*Principes mathématiques*, Paris 1756). In souveräner Kenntnis des Standes der Mathematik und Physik seiner Zeit zitiert Kant sie in seiner Erstlingsschrift *Wahre Schätzung* mehrfach und bezieht sich insbesondere auf ihre Schrift *Réponse* (Bruxelles 1741), die zusammen mit dem Text von → Jean Jacques d'Ortous de Mairan dann auch im Anhang zur zweiten Ausgabe ihrer *Institutions de physiques* von 1742 abgedruckt wurde (vgl. 1:525).

Dirk Effertz

Chemie

Chemie ist für Kant eine empirische Kunst bzw. eine Wissenschaft, welche keine apodiktisch gewissen Gesetze besitzt (vgl. 4:468). Der spezifische Gegenstand der Chemie besteht in der innerlichen Bewegung der Körper: „Die Wirkung bewegter Körper auf einander durch Mittheilung ihrer Bewegung heißt mechanisch; die der Materien aber, so fern sie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechselseitig die Verbindung ihrer Theile verändern, heißt chemisch" (4:530). Die Chemie gehört zur dynamischen → Physik, deren angewandter Zweig sie ist (vgl. 4:530; 6:215). Weitere wichtige Stellen: KrV B XII–XXI; KrV A 65f. / B 90f.; KrV A 645f. / B 673f.; KrV A 842 / B 870; 4:366; 4:530; 4:468f.; 5:25; 5:92; 5:162f.; 5:348f.; 5:372; 6:206–215; 7:176; 8:413; 14:146; 14:270; 14:322; 14:371; 14:397; 14:470; 14:481f.; 20:259.

Verwandte Stichworte

Dynamik; Kraft; Materie (physikalisch); Wissenschaft

Philosophische Funktion

1 Chemie: Kunst oder Wissenschaft?

Kant wirft der zeitgenössischen Chemie vor, aus Mangel an metaphysischen dynamischen Prinzi-

pien und an mathematischer Konstruktion ihrer Begriffe noch keine eigentliche rationale Wissenschaft, sondern eine bloß empirische zufällige Kunst bzw. Experimentallehre zu sein. „Chemie sollte daher eher systematische Kunst als Wissenschaft heißen“ (4:468). „So lange also noch für die chemischen Wirkungen der Materien auf einander kein Begriff ausgefunden wird, der sich construiren läßt, […] so kann Chemie nichts mehr als systematische Kunst oder Experimentallehre, niemals aber eigentliche Wissenschaft werden, weil die Principien derselben blos empirisch sind und keine Darstellung a priori in der Anschauung erlauben, folglich die Grundsätze chemischer Erscheinungen ihrer Möglichkeit nach nicht im mindesten begreiflich machen, weil sie der Anwendung der Mathematik unfähig sind“ (4:470f.).

Chemie untersucht die Affinitäten zwischen verschiedenen, sogar einander entgegengesetzten Materien und die Wechselwirkungen von Kräften, die sich in Körpern durchdringen. Sie bestimmt die Verwandtschaften zwischen Säuren und Alkalien, die ein Salz als Syntheseprodukt erzeugen (vgl. 7:176). Wie jede Wissenschaft hat die Chemie ihre eigene Geschichte. Diese reicht von der → Alchemie bis zur modernen Wissenschaft. Kant unterscheidet in ihr die Regeln a posteriori, die von subjektiven Beobachtungsbedingungen abhängen, und die Gesetze a priori. Die Methode der Chemie als Scheidekunst und Experimentallehre ist für Kant mangelhaft. Ihre Erkenntnis reduziert sich auf empirische Regeln. Im Gegensatz zu den Physikern gehen „die Chymiker […] noch weiter und gründen ihre allgemeinste Gesetze der Vereinigung und Trennung der Materien durch ihre eigene Kräfte gänzlich auf Erfahrung und vertrauen gleichwohl auf ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit so, daß sie in den mit ihnen angestellten Versuchen keine Entdeckung eines Irrthums besorgen“ (6:215).

2 *Die Chemie bzw. Scheidekunst als analogisches Modell für die Methode der kritischen Philosophie*

Die Chemie ist die Kunst der Analyse, die in Anwendung auf die kritische Philosophie darin besteht, die reine Erkenntnis a priori der Vernunft in ihre letzten Elemente zu zerlegen. Die Chemie gilt als analogisches Modell des Kritizismus, sie zerlegt ein zusammengesetztes Ganzes in seine kleinsten und einfachsten Teile.

2.1 *Die Chemie als analogisches Modell für die Methode der kritischen Philosophie im moralischen Bereich.* Das chemische Verfahren der Scheidekunst gilt in der Moralphilosophie als Analogon für die Unterscheidung des Strebens nach Glück und nach Tugend. Das moralische Gesetz wird von allen subjektiven, empirischen Bewegungsgründen in einer Art Analogie zur chemischer Analyse isoliert: „Der Philosoph […] beinahe wie der Chemist [kann] zu aller Zeit ein Experiment mit jedes Menschen praktischer Vernunft anstellen […], um den moralischen (reinen) Bestimmungsgrund vom empirischen zu unterscheiden […]. Es ist, als ob der Scheidekünstler der Solution der Kalkerde in Salzgeist Alkali zusetzt; der Salzgeist verläßt sofort den Kalk, vereinigt sich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden gestürzt“ (5:92).

2.2 *Die Chemie als Modell für die Methode der kritischen Philosophie im Bereich der Erkenntnis.* Die *KrV* beschreibt das Verfahren der Trennung und Unterscheidung, die der Philosoph in Analogie zum Chemiker auf die reine Erkenntnis der Vernunft in der transzendentalen Analytik der Begriffe und der Prinzipien anwendet: „Die *Analysis des Metaphysikers* schied die reine Erkenntniß a priori in zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erscheinungen und dann der Dinge an sich selbst“ (KrV B XXI Anm.; vgl. KrV A 842 / B 870). Kant betrachtet die Art und Weise, wie die Chemie die Materien analysiert, als ein Paradigma für die Erkenntnislehre. Er bezeichnet seine eigene transzendentale Analytik nach dem Modell der chemischen Analyse als eine Art von Scheidekunst (vgl. KrV A 65f. / B 90f.). Die empirische Chemie als angewandter Zweig der dynamischen Physik untersucht die „Bewegung in einem Körper“, die sich von der „Bewegung eines Körpers“ unterscheidet (14:146). Dieser Unterschied der beiden Arten der Bewegung setzt den Unterschied zwischen bewegten und bewegenden, passiven und aktiven, abgeleiteten und ursprünglichen Kräften, zwischen Mechanik und Dynamik, von der die Chemie ein Zweig ist, voraus. Die Chemie untersucht den Grund aller Zusammensetzung der Materie durch Anziehung und Zurückstoßung, der eine reziproke Verknüpfung bzw. eine dynamische Gemeinschaft der Materien ermöglicht.

3 Kants chemische Theorien

3.1 *Die wichtigsten Entdeckungen der Chemie.* Kant bezieht sich auf die wichtigsten Entdeckungen der Chemie seiner Zeit. Dies sind (1) die Zersetzung des Wassers in Sauerstoffgas und Wasserstoffgas: „Das reine, bis vor Kurzem noch für chemisches Element gehaltene, gemeine Wasser wird jetzt durch pnevmatische Versuche in zwey verschiedene Luftarten geschieden" (12:33; vgl. 12:39); (2) die Verbrennung der Körper dank des Phlogistons bei → Stahl (Kalkwerden der Metalle, vgl. KrV B XII), des Sauerstoffgases bei → Lavoisier (vgl. 6:206), oder dank einer Mischung von beiden. Am Ende seines Schaffens schlägt Kant eine Synthese der entgegengesetzten Verbrennungstheorien des Phlogistons und des Oxygens vor, wie die deutschen neuen Anhänger des Phlogistons es behaupteten (die damals die Chemie noch beherrschten): „Nach *Lavoisier*, wenn etwas (nach Stahl) dephlogistirt wird, so kommt etwas hinzu (reine Luft); wird es phlogisticirt, so wird etwas (reine Luft) weggenommen" (14:489).

3.2 *Die Klassifikation der fünf chemischen Grundelemente Wasser, Erde, Salz, Luft und Feuer bzw. Phlogiston, Äther.* Es gibt bei Kant verschiedene Klassifikationen der chemischen Elemente. Das *Op. post.* unterscheidet (wie Lavoisier) die Elemente der heutigen Chemie: Sauerstoff, Wasserstoff, Kohlenstoff, Stickstoff und die meisten Säuren (Salpetersäure, Schwefelsäure, Chlorwasserstoffsäure), die häufig Sauerstoff enthalten. „Man gesteht, daß sich schwerlich *reine Erde*, *reines Wasser*, *reine Luft* etc. finde. Gleichwohl hat man die Begriffe davon doch nöthig (die also, was die völlige Reinigkeit betrifft, nur in der Vernunft ihren Ursprung haben), um den Antheil, den jede dieser Naturursachen an der Erscheinung hat, gehörig zu bestimmen; und so bringt man alle Materien auf die Erden (gleichsam die bloße Last), Salze und brennliche Wesen (als die Kraft), endlich auf Wasser und Luft als Vehikeln (gleichsam Maschinen, vermittelst deren die vorigen wirken), um nach der Idee eines Mechanismus die chemischen Wirkungen der Materien unter einander zu erklären" (KrV A 646 / B 674). Das fünfte Element ist das Phlogiston – *principium salinum*, allgemeine Ursäure, „Spiritus Rector" (1:212) der Chemiker –, das sich überall im Raum und in der Materie verbreitet (vgl. 14:371 u. 14:402 über die *quintia essentia*, als *principium salinum* bzw. *phlogiston*). „[W]enn man diesen Spiritus Rector, wie ihn die *Chemici* nennen, diese fünfte Essenz, die das specifische Unterscheidungszeichen eines jeden Gewächses ausmacht, erwägt, […] wenn man diesen Proteus der Natur erwägt, so wird man bewogen, eine überall wirksame subtile Materie, einen sogenannten Weltgeist, mit Wahrscheinlichkeit zu vermuthen" (1:212).

3.3 *Elektrizität, Galvanismus und Magnetismus.* Kant gibt die Existenz einer elektrischen Kraft zu, die im Funken bzw. Licht und beim Donner erscheint. Der → Magnetismus steht in Zusammenhang mit Elektrizität, Wärme und Äther, und bildet ihren gemeinsamen Grund. Magnetismus, Elektrizität und Wärme gehen zusammen, indem sie zwei entgegengesetzte (positive und negative) Pole zeigen. Obwohl Kant bezweifelt, dass es eine selbständige magnetische Kraft gibt und sie als eine dunkle Eigenschaft ansieht, räumt er die Existenz von magnetischen Erscheinungen zwischen Metallen, zwischen den Planeten und ihren Trabanten ein (vgl. 2:113). In der *KrV* illustriert auch der Magnetismus (Anziehung der Feil- und Eisenspäne) das Kausalitätsprinzip nach den Grundsätzen der empirischen Verknüpfung: „So erkennen wir das Dasein einer alle Körper durchdringenden magnetischen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eisenfeiligs, obzwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieses Stoffs uns nach der Beschaffenheit unserer Organen unmöglich ist" (KrV A 226 / B 273). Magnetismus scheint eine geheimnisvolle Kraft, eine dunkle Eigenschaft (*qualitas occulta*), ein Wunder im Sinne der magischen Künste zu sein. Gleichwohl ist er wissenschaftlich erkennbar. Kant fragt schließlich, ob Elektrizität und Magnetismus einen Einfluss auf unsere Gesundheit ausüben. Harrington bestätigt „elektrische Wirkungen" auf die Haut (7:219). Er unterstreicht den Einfluss des Magnets auf die menschliche Gesundheit. Er räumt „die gepriesene Heilkräfte des Magnets in Zahnkrankheiten" ein und dass „magnetische Stäbe auf Fleisch und Knochen wirken, als wir schon vor uns haben, daß es auf Eisen und Stahl geschehe" (2:371).

3.4 *Der Äther und seine Haupterscheinungen: Wärme, Licht, Farbe, Ton.* „Nimmt man mit *Eulern* an, daß die Farben gleichzeitig auf einander folgende Schläge (*pulsus*) des Äthers, so wie Töne der im Schalle erschütterten Luft sind […]: so würde

Farbe und Ton nicht bloße Empfindungen, sondern schon formale Bestimmung der Einheit eines Mannigfaltigen derselben sein“ (5:224). Dank des → Äthers und der zwei bewegenden Kräfte → Anziehung und → Zurückstoßung kann die Dynamik alle Erscheinungen der Materie erklären, ohne leere Räume anzunehmen (vgl. 4:563f.). Die Rolle des Äthers beginnt in Kants Kosmologie mit der Entstehung der verschiedenen chemischen spezifischen Materien der Welt. Der Äther ist die Urmaterie, der „ausgebreitete[] Grundstoff aller Weltmaterie“ (1:306). Der Naturforscher strebt nach einer einfachen Naturkraft und nach einer einzigen Materie, die alle Erscheinungen erklären könnte, und nimmt den Äther an. Der Äther (Licht, Wärme) ist von wellenförmigen Schwingungen erschüttert. Manchmal unterscheidet Kant das Feuerelement vom Äther selbst. „Das Feuerelement ist das, was am meisten den aether vertreibt“ (14:449). Der Äther ist endlich das Prinzip aller Materie, das Medium aller Kräfte und infolgedessen die höchste Bedingung a priori der Möglichkeit aller Körper, aller Bewegungen, aller Erfahrung und aller menschlichen Erkenntnis der Natur überhaupt. Der Äther spielt also nicht nur eine kosmologische oder physisch-chemische Rolle, sondern auch eine transzendentale, so im *Op. post.*, wo der transzendentale „Übergang“, zu dem der Äther als Hauptbegriff gehört, eine Brücke zwischen der Metaphysik der Natur und den empirischen Wissenschaften (Physik, Chemie) darstellt (vgl. 14:295 u. 14:525).

4 Das Vermögen der Chemiker und seine Grenzen

Das Vermögen der Chemiker besteht darin, durch Absonderung, Trennung, Analyse, Zersetzung eine Materie aus einer anderen zu abstrahieren. Eher als ein logisches Verfahren des Verstandes ist die Abstraktion ein chemisches Verfahren. Man abstrahiert in dem Gebrauche eines Begriffs von der Verschiedenheit desjenigen, was unter ihm enthalten ist. „Die Chemiker sind allein im Besitz, etwas zu abstrahiren, wenn sie eine Flüssigkeit von anderen Materien ausheben, um sie besonders zu haben“ (8:199).

Das Beispiel des Baums gibt Kant die Gelegenheit, die Grenzen der menschlichen Analyse- und Synthesekunst im Vergleich mit der Naturkunst zu unterstreichen. „[S]o ist doch in der Scheidung und neuen Zusammensetzung dieses rohen Stoffs eine solche Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens dieser Art Naturwesen anzutreffen, daß alle Kunst davon unendlich weit entfernt bleibt, wenn sie es versucht, aus den Elementen, die sie durch Zergliederung derselben erhält, oder auch dem Stoff, den die Natur zur Nahrung derselben liefert, jene Producte des Gewächsreichs wieder herzustellen“ (5:371). Die Grenzen der Chemie erscheinen insbesondere dann, wenn sie künstliche Mineralien (Salze, Metalle, Steine, Edelsteine) herzustellen oder mindestens nachzuahmen versucht, welche vielmehr freie Bildungen der Natur sind (vgl. 5:348f.).

5 Stahl und Lavoisier

G. E. → Stahl ist für Kant der erste und größte Chemiker, der die Chemie als Wissenschaft begründete. Vor Stahl gab es nur eine zufällige, empirische Kunst. Kants Einschätzung der zeitgenössischen Chemie bleibt hinter dem damaligen wissenschaftlichen Fortschritt jedoch zurück. Er sieht in → Lavoisiers Oxygen eine bloße oberflächliche Reform im Schatten der ersten wahren Revolution der Chemie, die mit Stahl begann. Als „*Stahl* Metalle im Kalk und diesen wiederum in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab: so ging allen Naturforschern ein Licht auf“ (KrV B XIIf.). Obwohl Lavoisier Stahl untergeordnet bleibt, erscheint er in Kants letzten Werken als derjenige, welcher alle chemische Erkenntnis in einem System vereinigt hat. So sagt „*der Chymist* [mit Recht]: es giebt nur Eine Chemie (die nach *Lavoisier*)“ (6:207).

Kant zitiert andere Chemiker, die weniger bekannt als Stahl und Lavoisier sind: → Boerhaave (vgl. 2:330; 2:377), Macquer, Hofmann, → Gehler, Erxleben, → De Luc, → Girtanner, → Gren, Hube, Hildebrand, Hermstädt, Hales, Galvani, Volta, → Priestley, Cavendish, Scheele, Kirwan, Karsten, Irvine, Crawford, → Aepinus, → Lichtenberg, Voigt u. a.

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Kants als Naturforscher, Berlin u. a.: de Gruyter 1924.

Butts, Robert E.: Kant’s Philosophy of Physical Science, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 1786–1986, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company 1986.

Carrier, Martin: „Kants Theorie der Materie und ihre Wirkung auf die zeitgenössische Chemie", in: Kant-Studien 81, 1990, 170–210.
Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge: Harvard University Press 1992.
Lequan, Mai: La chimie selon Kant, Paris: Presses Universitaires de France 2000.
Lequan, Mai: „L'éther selon Kant", in: Mabille, B. / David, P. (Hg.): Une pensée singulière. Hommage à J.-F. Marquet, Paris: L'Harmattan 2003, 129–161.
Lequan, Mai: „Kant et quelques aspects de la science française: l'exemple de la chimie", in: Ferrari, J. / Ruffing, M. / Theis, R. / Vollet, M. (Hg.): Kant et la France, Hildesheim: Olms 2005, 121–131.
Pollok, Konstantin : Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft". Ein kritischer Kommentar, Hamburg: Meiner 2001.

Mai Lequan

Cheselden, William

Englischer Chirurg und Anatom (1688–1752). Cheselden hat maßgeblich zur Gründung und Etablierung der Chirurgie als medizinischer Wissenschaft beigetragen und wurde vor allem wegen seiner Erfindung zur *Lithotomie* (gr. *lithotomia*, das Brechen, der Steinbruch, med. Blasensteinentfernung) und bedeutender Beiträge auf dem Gebiet der Augenchirurgie berühmt. Sein Werk *Osteographia, or the Anatomy of the Bones* (1733), das als die erste wissenschaftlich vollständige und anatomisch exakte Beschreibung des menschlichen Skeletts gilt, ist Kant wohl durch die Erwähnung in Goethes *Morphologie* (1786) (vgl. Goethe, *Morphologie*, S. 192) vertraut gewesen (vgl. Vorländer, *Anm. KpV*, S. 14 Anm.). Kant erwähnt Cheselden im Vorwort zur *KpV* bei der Auseinandersetzung mit einem seiner Kritiker, dem Göttinger Popularphilosophen → Feder, dem Kant die Unfähigkeit, „die Tiefe der neuen Philosophie zu fassen" (Vorländer, *Kant*, Bd. 2, S. 56) attestiert. Ohne Nennung des Namens bezieht sich Kant auf die angebliche Entdeckung Feders, „[…] daß es überall gar kein Erkenntniß a priori gebe, noch geben könne" (5:12). Im Gegensatz zu Feder spricht Kant → Hume von der Absurdität frei, durch Vernunft beweisen zu wollen, dass es keine Vernunft gibt, dies mit dem Hinweis, dass Hume den → Empirismus nicht auf die Mathematik anwende: Hume erkläre die mathematischen Sätze für a priori und läßt damit „wenigstens einen sicheren Probirstein der Erfahrung an der Mathematik übrig" (5:13f.). Nach Kant ist es Feder gewesen, der Humes „System des *allgemeinen Empirisms*" (5:13) ad absurdum führte, indem er sich nicht nur gegenüber dem philosophischen Denken, sondern auch gegenüber der Mathematik skeptisch verhielt (vgl. 5:14). An diesem Punkt zeigt sich der direkte Konflikt mit der „größte[n] mögliche[n] Evidenz der Demonstration", sodass man, „wie der Blinde des Cheselden fragen [muss]: was betrügt mich, das Gesicht oder Gefühl?" (5:13). Kants Anspielung zielt hier auf Cheseldens angebliche Heilung von Blinden. Bei der Betrachtung von Gemälden stellte einer der Geheilten fest, dass er sowohl Entfernungen als auch Formen von Körper wahrnehme, obwohl sie sich eben und glatt anfühlten. Daher fragte dieser, welcher von seinen Sinnen der Betrüger sei, das Gesicht oder das Gefühl. Kants Quelle für Cheseldens Darstellungen ist nicht eindeutig geklärt. Vorländer nimmt mit Natorp an, dass Kant diesen Bericht aus → Kästners Bearbeitung eines englischen Werks über Optik gekannt habe (Vorländer, *Anm. KpV*, S. 14 Anm. b.). L. W. Beck gibt → Herders Bericht über die Heilung des Blinden als Kants Quelle an (Beck, *Kants KpV*, 3. Aufl., S. 67 Anm. 40).

Christiane Straub

Chiliasmus

Allgemein ist Chiliasmus die Lehre von einer 1000jährigen → Herrschaft Christi mit den Gerechten am Ende der geschichtlichen Zeit in einem Reich des Friedens und der irdischen Freuden. Diese Lehre beruht auf der Offenbarung (Apokalypse) des Johannes 20, 1–10. Wichtige Stellen: 6:34; 6:136.

Verwandte Stichworte

Völkerbund; Weltrepublik; Symbol, symbolisch

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet einen philosophischen und einen theologischen Chiliasmus. Der philosophische hofft auf einen Völkerbund als Weltrepublik, der theologische auf eine → moralische Besserung des Menschengeschlechts (vgl. 6:34). Der Chili-

asmus kann, genauso wie andere religiöse Vorstellungen, für die → Vernunft eine gute symbolische Bedeutung annehmen (vgl. 6:136). Durch ein → Symbol kann man sich nach Kant → Begriffe (z. B. die → transzendentalen Ideen) versinnlichen, zu denen es eigentlich keine korrespondierende sinnliche Anschauung gibt. Es muss dazu zwischen dem Inhalt des Begriffs und der versinnlichenden → Vorstellung eine gewisse → Analogie bestehen. Die Vorstellung des Chiliasmus kann nach Kant also dazu dienen, uns eine sinnliche Analogie zu gewissen transzendentalen Ideen, wie Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu geben.

Bernd Prien

Christentum

Der Ausdruck ‚Christentum' bezeichnet den Inbegriff der Glaubenslehren, die das Neue Testament „als Quelle" (6:157) haben. Weitere wichtige Stellen: 5:127–132; 5:471f.; 6:107–114; 6:126ff.; 6:139; 6:157; 6:163–167; 6:192–195; 7:32; 7:36–40; 7:44; 7:46; 7:48; 7:52; 7:59; 7:63; 7:66–69; 8:338.

Verwandte Stichworte

Bibel; Kirchenglaube/Religionsglaube; Offenbarung; Religion; Vernunftglaube

Philosophische Funktion

1 Der zweiseitige Charakter des Christentums

Die christlichen Lehren teilen sich in zwei Klassen, von denen die erste diejenigen Lehren umfasst, die auch, und zwar zuerst, aus reiner praktischer Vernunft zu entwickeln sind, d. h. es sind reine, in der Autonomie der Vernunft gegründete Morallehren. Indem Moral allerdings dazu zwingt, „zu seinen Pflichten sich noch einen Endzweck […] zu denken" (6:6), d. h. den Endzweck einer durch den Menschen selbst nicht zu bewirkenden Vereinigung von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit (vgl. Kants Lehre vom → höchsten Gut, insbes. 5:110–119), zwingt sie zu einem Begriff von Gott, wonach dieser als dazu fähig gedacht wird, das menschliche Defizit zu überwinden und jene Vereinigung zustande zu bringen. „Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll" (6:6). Unbeschadet der Autonomie der Morallehren aus reiner praktischer Vernunft können die moralischen Gesetze nun zugleich als göttliche Gebote gedacht werden. Indem Kant diesen Gedanken dem Gedankengut des Christentums zuschreibt, kann er, die rein moralischen Lehren betreffend, dessen Übereinstimmung mit seiner allgemeinen Definition von Vernunftreligion betonen: Religion ist danach „der Inbegriff […] aller unserer Pflichten überhaupt als göttlicher *Gebote*" (7:36).

Die zweite Klasse der Glaubenslehren des Christentums hat ihren Ursprung nicht wie die erste innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Es ist die Klasse der „Statuten […], die einer Offenbarung bedurften, wenn sie für heilige Lehre und Lebensvorschriften gelten sollten" (7:37), z. B. als Vorschriften für rituelle Handlungen (sonntäglicher Gottesdienst u. ä.). In diesem Fall ist die „Lehre auf Facta, nicht auf bloße Vernunftbegriffe gebaut" (6:164), d. h. hier ist „die Quelle gewisser sanctionirter Lehren *historisch*" (7:32). Aufgrund des Erfordernisses der historischen Datierbarkeit einer vermeinten faktischen Selbstmitteilung Gottes nennt Kant den Glauben daran auch den „historischen Glauben" (6:164). Eine andere Benennung ist „der statutarische Kirchenglaube" (6:108). Dadurch wird akzentuiert, dass der → Offenbarungsglaube anders als der Vernunftglaube, der bloß das Dasein vernünftiger Wesen voraussetzt, zur Tradierung seines faktischen Gehalts der Institutionalisierung bedarf, d. h.: an die Verbreitung einer „Offenbarungslehre" schließt sich die Forderung an, dass „eine Kirche gegründet wird, […] die der Gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf" (6:165). Anders als im Fall der einen Vernunftreligion, für die Kant den Ausdruck ‚Religion' reservieren möchte (vgl. 6:107f.), gibt es wegen der Pluralität der in der Geschichte als Selbstmitteilungen Gottes gedeuteten Fakten „verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statutarische Lehren" (7:36).

Die beiden Klassen von Glaubenslehren zusammengenommen, werden wir mit Kant „den christlichen Glauben einerseits als einen reinen *Vernunftglauben*, andrerseits als einen *Offenbarungsglauben* (*fides statutaria*) zu betrachten haben" (6:163). Die Verhältnisbestimmung der beiden Komponenten des Christentums trifft Kant so, dass er dem vernunftreligiösen Anteil sachli-

che Priorität zuspricht, die Annahme des Offenbarungsanteils ins Belieben stellt, diesem aber zugleich eine potenziell unterstützende Rolle im Prozess der Moralisierung zugesteht. Demgemäß ist „das Christenthum […] die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet und so fern natürlich sein muß. Es enthält aber ein Mittel der Einführung derselben unter Menschen, die Bibel, deren Ursprung für übernatürlich gehalten wird, die (ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle), so fern sie den moralischen Vorschriften der Vernunft in Ansehung ihrer öffentlichen Ausbreitung und inniglicher Belebung beförderlich ist, als Vehikel zur Religion gezählt werden kann und als ein solches auch für übernatürliche Offenbarung angenommen werden mag“ (7:44).

2 Spezifikationen zum vernunftreligiösen Teil des Christentums

Im Kern ist die „christliche Religion“ nach Kant „*aus dem Munde des ersten Lehrers* als eine nicht statutarische, sondern moralische Religion hervorgegangen“ und ist „auf solche Art mit der Vernunft in die engste Verbindung“ (6:167) getreten. Wer „*die christliche Moral von ihrer philosophischen Seite*“ betrachte und sie „mit den Ideen der griechischen Schulen“ (der Zyniker, der Epikureer, der Stoiker) vergleiche, stelle fest, dass diese das Sittengesetz nicht „in der Reinigkeit und Strenge, als es die Vorschrift des Evangelii thut“ (5:127f. Anm.), vorgestellt haben, so dass das Christentum unter philosophischem Gesichtspunkt den Vorzug verdient. Ungeachtet dessen, dass die Bibel die Gesetze der Moral aus dem Munde Jesu vernehmen lässt, dessen Göttlichkeit sie zugleich behauptet, hält Kant daran fest, dass „das christliche Princip der *Moral* selbst doch nicht theologisch (mithin Heteronomie) [ist], sondern Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst [ausdrückt], weil sie die Erkenntniß Gottes und seines Willens nicht zum Grunde dieser Gesetze […] macht“ (5:129). Die Bibel baut nach Kant in ihrem vernunftkonformen Teil in Absicht auf Moralisierung „nicht auf übernatürliche Erfahrungen und schwärmerische Gefühle“, „sondern auf den Geist Christi […], so wie er ihn in Lehre und Beispiel bewies“ (7:59); dieser Geist Christi liege aber „mit der ursprünglichen moralischen Anlage schon in uns“ (7:59) selbst. Dass das Christentum in der Befolgung der moralischen Gebote den Akzent auf die Gesinnung setzte, ist für Kant ein weiterer Punkt der Übereinstimmung mit den Erfordernissen reiner praktischer Vernunft (vgl. 6:126). Insgesamt ist für Kant unter den „Formen der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens“ (7:36) das Christentum aufgrund der Verknüpfung, in der hier der statutarische mit dem vernunftreligiösen Anteil auftritt, „so viel wir wissen, die schicklichste Form“ (7:36). Die Berechtigung dieser Bevorzugung vor den anderen historischen Glaubensarten ist in der Rezeption der kantischen Religionsphilosophie verschiedentlich in Frage gestellt worden (vgl. McCarthy, *Quest*, insbes. S. 89–91).

Seine eigene Position unter dem Namen der Lehre vom höchsten Gut, die sich rein rationaler Reflexion verdankt, sieht Kant durch das Christentum dem Begriff nach vertreten und sogar in die Philosophiegeschichte allererst eingeführt (vgl. zu letzterem 5:471f. Anm.), denn es gehe ebenfalls davon aus, dass „das moralische Gesetz für sich […] doch keine Glückseligkeit“ (5:128) verheiße und dieses Rationalitätsdefizit durch die Darstellung eines „*Reichs Gottes*“ ergänze, „in welchem Natur und Sitten in eine jeder von beiden für sich selbst fremde Harmonie durch einen heiligen Urheber kommen“ (5:128). Auch die durch die christliche Lehre dem Menschen bekräftigte „Hoffnung seiner ins Unendliche gehenden Fortdauer“ (5:128) hält Kant aus dem Gesichtspunkt reiner praktischer Vernunft für legitimiert (vgl. 5:122ff.). In der Deutung gewisser christlicher Lehren und Praktiken, deren Rationalität zweifelhaft ist oder die dieser dem unmittelbaren Ausdruck nach sogar widersprechen, geht Kant sehr weit, um dennoch nach Anhaltspunkten für eine vernunftimmanente modifizierende Auslegung zu suchen. Er entwickelt dazu eine explizite Theorie der Deutung heiliger Schriften (vgl. 6:109–114; 7:66–69), wonach die Bibel nicht buchstäblich, sondern aus dem Gesichtspunkt der Moral auszulegen ist. So lässt sich z. B. aus der „Dreieinigkeitslehre, nach dem Buchstaben genommen, […] schlechterdings *nichts fürs Praktische machen*“ (7:38). „Dagegen wenn man in Glaubenssätzen einen moralischen Sinn hereinträgt (wie ich es: *Religion innerhalb den Gränzen* etc. versucht habe)“ (7:39), lässt sich die Dreieinigkeitslehre als einem „Bedürfnisse der praktischen Vernunft gemäß“ auffassen, nämlich an Gott nach

drei Hinsichten differenziert zu glauben, das ist der Glaube an ihn „als *heiligen* Gesetzgeber", „als *gütigen* Regierer und moralischen Versorger" und „als *gerechten* Richter" (6:139). Ähnliches gilt nach Kant für die Lehre von Jesus als „Gottmensch": Wenn dieser Gottmensch „als die in einem wirklichen Menschen ‚leibhaftig wohnende' und als zweite Natur in ihm wirkende Gottheit vorgestellt wird: so ist aus diesem Geheimnisse gar nichts Praktisches für uns zu machen", wohl aber wenn wir in unserer Gottesvorstellung den Gottmenschen als Repräsentanten der „in Gott von Ewigkeit her liegende[n] Idee der Menschheit in ihrer ganzen ihm wohlgefälligen moralischen Vollkommenheit" (7:39) denken. Über die Personifizierung gebietender und gebotskonformer Moralität hinaus sieht Kant in Jesus einen „liebenswürdig[en]" Zug des Christentums begründet, weil dieser dem Menschen „Liebe zu dem Geschäft der Beobachtung seiner Pflicht" nahe legte und selbst „nicht in der Qualität eines Befehlshabers" redete, „sondern in der eines Menschenfreundes […], der seinen Mitmenschen ihren eignen wohlverstandnen Willen, d. i. wornach sie von selbst […] handeln würden, wenn sie sich selbst gehörig prüften, ans Herz legt" (8:338).

Den christlichen Praktiken, durch die „das Unsichtbare […] durch etwas Sichtbares (Sinnliches) repräsentirt" wird (6:192) und die Kant in der Regel als im Geist des Aberglaubens ausgeübt und als „der Gefahr der Mißdeutung gar sehr" (6:192) unterworfen ansieht, schreibt er mitunter doch die Möglichkeit rationaler Integrationsfähigkeit zu, nämlich als Mittel zur Beförderung wahrer Praxis zu dienen, die aber ihrerseits keine gottesdienstliche, sondern moralische Praxis bloß unter Menschen ist. Solcherart rational anschlussfähig sind „das Privatgebet", „das Kirchengehen", „die *Taufe*" und „die Communion" (6:193).

3 Spezifikationen zum außervernünftigen Teil des Christentums

Der Offenbarungscharakter der christlichen Lehren ist als solcher nach Kant durch Vernunft nicht zu verifizieren, allerdings auch nicht für unmöglich zu erklären (vgl. Dörflinger, *Offenbarung*). „[D]enn daß eine Offenbarung göttlich sei, kann nie durch Kennzeichen, welche die Erfahrung an die Hand giebt, eingesehen werden" (7:46), und „wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals *wissen*, daß es Gott sei, der zu ihm spricht. Es ist schlechterdings unmöglich, daß der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden und ihn woran *kennen* solle" (7:63). Allerdings kann er sich „wohl in einigen Fällen überzeugen", dass es „*nicht* Gott sein könne, dessen Stimme er zu hören glaubt" (7:63); es sind die Fälle von Gott unmöglich zuschreibbaren moralischen Verfehlungen, wozu Kant z. B. die scheinbare Anweisung Gottes an Abraham zählt, ihm seinen Sohn Isaac zu opfern (vgl. 7:63 Anm.).

Für den reinen Religionsglauben aus praktischer Vernunft formuliert Kant die Bedingung, dass dazu „*Überzeugung* von der Wahrheit erforderlich ist, welche aber durch Statute (daß sie göttliche Sprüche sind) nicht beurkundigt werden kann" (7:46). Zwar hält Kant den sich auf Offenbarung stützenden christlichen →Kirchenglauben deshalb für noch vernunftverträglich, weil „die, so sich zu einer Kirche bekennen, zum Fürwahrnehmen nichts mehr, als daß die Lehre nicht unmöglich sei, bedürfen" (7:46), doch wendet sich der Kirchenglaube dann ins Irrationale, wenn er nicht bloß nachgeordnetes Mittel im Dienst der moralischen Vernunftreligion sein will (vgl. 6:165). Es ist der Dienst der Kirche, „wo der Offenbarungsglaube vor der Religion vorhergehen soll, der *Afterdienst*, wodurch die moralische Ordnung ganz umgekehrt und das, was nur Mittel ist, unbedingt (gleich als Zweck) geboten wird" (6:165).

Weil er die Meinung für irrtümlich hält, „Gott sich durch etwas anders, als durch reine moralische Gesinnung günstig zu machen" (7:52) bzw. noch durch etwas anderes als bloß durch den guten Lebenswandel unter Menschen, steht Kant dem, was „gemeiniglich" für „*Gottesdienst*" (6:192) gehalten wird, kritisch gegenüber. Den als Selbstzweck verstandenen „kirchliche[n] Observanzen und fromme[n] Frohndienste[n]" spricht er die „Untauglichkeit des Ersatzmittels für die ermangelnde Rechtschaffenheit" (6:163) zu. Eine relative Berechtigung als Mittel zur Versinnlichung der per se unsichtbaren Moralität gesteht er allerdings auch dem Gottesdienst im landläufigen Verständnis zu, denn „das Unsichtbare bedarf doch beim Menschen durch etwas Sichtbares (Sinnliches) repräsentirt, ja, was noch mehr ist, durch dieses zum Behuf des Praktischen begleitet und, obzwar es intellectuell ist, gleichsam (nach einer gewis-

sen Analogie) anschaulich gemacht zu werden; welches, obzwar ein nicht wohl entbehrliches, doch zugleich der Gefahr der Mißdeutung gar sehr unterworfenes Mittel ist, uns unsere Pflicht im Dienste Gottes nur vorstellig zu machen, durch einen uns überschleichenden *Wahn* doch leichtlich für den *Gottesdienst* selbst gehalten" (6:192f.). Auf ähnliche Art fehlgedeutet sieht Kant das Gebet, wenn es göttliche Gunst oder Gnade bewirken soll (vgl. 6:194f.). Die Repräsentanten einer solchen „*Frömmigkeit*" folgen dem „Grundsatz des leidenden Verhaltens in Ansehung der durch eine Kraft von oben zu erwartenden Gottseligkeit", „weil sie nie ein Zutrauen in sich selbst setzen, in beständiger Ängstlichkeit sich nach einem übernatürlichen Beistande umsehen und selbst in dieser Selbstverachtung (die nicht Demuth ist) ein Gunst erwerbendes Mittel zu besitzen vermeinen, wovon der äußere Ausdruck (im Pietismus oder der Frömmelei) eine *knechtische* Gemüthsart ankündigt" (6:184 Anm.).

Zu den statutarischen christlichen Glaubenslehren, die „zur Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft nicht benutzt werden" (6:128 Anm.) können, zählt Kant insbesondere die Geschichte von der „*Auferstehung* und *Himmelfahrt*" Jesu (6:128 Anm.). Er will diese „Geschichtserzählung" „unter die Adiaphora" (7:40) gestellt sein lassen. Des Weiteren beklagt er die Vermehrung der wesentlichen Glaubensartikel, d. h. der moralischen, durch außerwesentliche auf dem Wege der „Tradition" und durch „Auslegungen, die von Concilien gesetzliche Kraft erhielten" (6:167).

4 Zur Geschichte des Christentums

Die Geschichte des Christentums bewertet Kant weitgehend negativ. Über die im Dunkeln liegende Anfangszeit könne zwar nicht geurteilt werden, „[s]eitdem aber das Christenthum selbst ein gelehrtes Publicum wurde, oder doch in das allgemeine eintrat, gereicht die Geschichte desselben, was die wohlthätige Wirkung betrifft, die man von einer moralischen Religion mit Recht erwarten kann, ihm keinesweges zur Empfehlung" (6:130). Kant beklagt die sich an das außervernünftig Statutarische anschließenden divergierenden Auslegungen innerhalb des Christentums, die sich in unzähligen „Sectenverschiedenheit[en]" (7:48) ausdrückten, aber auch die Konflikte mit den anderen statutarischen Kirchenglaubensarten, d. h. mit den anderen Offenbarungsreligionen, und kommt zu der allgemeinen Einschätzung, dass „die sogenannten Religionsstreitigkeiten, welche die Welt so oft erschüttert und mit Blut besprützt haben, nie etwas anders als Zänkereien um den Kirchenglauben gewesen" (6:108) sind.

Neben seiner prinzipiellen Kritik an kirchlicher Hierarchie und Papsttum, das einen „angemaßten Statthalter Gottes" (6:131) statuiere und das allgemein eine unangemessene Tendenz zur Ausübung politischer Macht ausdrücke (vgl. 6:130f.), verwirft Kant, historisch konkretisierend, wie „jenes geistliche Oberhaupt Könige wie Kinder durch die Zauberruthe seines angedrohten Bannes beherrschte und züchtigte, sie zu einen andern Welttheil entvölkernden, auswärtigen Kriegen (den Kreuzzügen), zur Befehdung untereinander, zur Empörung der Unterthanen [...] gegen ihre anders denkenden Mitgenossen eines und desselben allgemeinen so genannten Christenthums aufreizte" (6:131). Allen vernunftwidrigen Erscheinungen zum Trotz bescheinigt Kant dem christlichen Glauben gleichwohl, dass „aus der Stiftung desselben immer noch deutlich genug hervorleuchtete, daß seine wahre erste Absicht keine andre als die gewesen sei, einen reinen Religionsglauben, über welchen es keine streitende Meinungen geben kann, einzuführen" (6:131). Seine eigene Zeit hält er in der „bisher bekannten Kirchengeschichte" für „die beste" (6:131). Er erkennt „in allen Ländern unsers Welttheils unter wahren Religionsverehrern allgemein (wenn gleich nicht allenthalben öffentlich)" eine „in Dingen, welche ihrer Natur nach moralisch und seelenbessernd sein sollen, sich von der Last eines der Willkür der Ausleger beständig ausgesetzten Glaubens loswindende Vernunft" (6:132). Sonstige irrationale Phänomene aus der Geschichte des Christentums sind für Kant die „mystische[n] Schwärmereien im Eremiten- und Mönchsleben", die „vorgebliche[n] Wunder[, die] das Volk unter einem blinden Aberglauben mit schweren Fesseln drückten", ebenso die „Hochpreisung der Heiligkeit des ehelosen Standes", wodurch „eine große Menschenzahl für die Welt unnütz" (6:130) werde.

Weiterführende Literatur

Bohatec, Josef: Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", Nachdruck Hildesheim: Olms 1966.

Crumbach, Karl-Heinz: Theologie in kritischer Öffentlichkeit. Die Frage Kants an das kirchliche Christentum, München u. a.: Kaiser/Grunewald 1977.
Dörflinger, Bernd: „Offenbarung – nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen", in: Dörflinger, Bernd / Krieger, Gerhard / Scheuer, Manfred (Hg.): Wozu Offenbarung?, Paderborn: Schöningh 2006, 141–164.
McCarthy, Vincent: Quest for a Philosophical Jesus. Christianity and Philosophy in Rousseau, Kant, Hegel, and Schelling, Macon: Mercer University Press 1986.
Wimmer, Reiner: Kants kritische Religionsphilosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1990.
Zac, Sylvain: „Kant, les stoïciens et le christianisme", in: Revue de Métaphysique et de Morale 77, 1972, 137–165.

Bernd Dörflinger

Chrysipp

Griechischer Philosoph des 3. Jh. v. Chr., unmittelbarer Nachfolger des Kleanthes als Oberhaupt der Alten Stoa. Chrysipp unterzog die → stoische Lehre einer systematischen Neuordnung und Erweiterung, besonders in den Bereichen der → Logik und Erkenntnistheorie (vgl. Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen*, VII.189–202). In *Logik* umreißt Kant die stoische Philosophie und nennt Chrysipp einen der bedeutenden Vertreter dieser Ausrichtung: „Die Stoiker waren übrigens in der speculativen Philosophie *dialektisch*, in der Moralphilosophie *dogmatisch* und zeigten in ihren praktischen Principien, wodurch sie den Samen zu den erhabensten Gesinnungen, die je existirten, ausgestreut haben, ungemein viel Würde. Der Stifter der stoischen Schule ist *Zeno* aus *Citium*. Die berühmtesten Männer aus dieser Schule unter den griechischen Weltweisen sind *Kleanth* und *Chrysipp*" (9:30; vgl. 16:59). Sowohl in der kantischen als auch in der stoischen Ethik stellt der Pflichtbegriff zur Kontrolle der → Neigungen ein zentrales Element dar. Ein der → Pflicht gemäßes, tugendhaftes Handeln bedarf der rechten Einsicht in das → Gute, so kann → Tugend mit → Wissen, Schlechtigkeit mit Unwissen und falscher Wertschätzung der Dinge gleichgesetzt werden. So fragt Kant, „ob wir nicht, wie Chrysipp sagte, böses thun blos aus *Unwissenheit*" (*Refl.* 6794, 19:163). Grundlage Chrysipps ist eine → hylozoistische (gr. *hyle*, die Materie, Ursubstanz, *zoe*, das Leben) Weltauffassung, derzufolge der göttliche Geist alle Begebenheiten in der Welt und unser Wissen von diesen bedingt (vgl. 1:399). Die Ausführungen zu den physischen Ursachen und Wirkungen der Philosophie in der Schrift *Verkündigung* leitet Kant mit einem Zitat des Chrysipp ein, das von → Cicero belegt ist: „*Chrysipp* sagt in seiner stoischen Kraftsprache: ‚Die Natur hat dem Schwein statt *Salzes* eine *Seele* beigegeben, damit es nicht verfaule'" (8:413; vgl. Cicero, *De natura deorum*, S. 335). Kant stimmt dem im Wesentlichen zu, bevorzugt aber „statt des Worts Seele das der *Lebenskraft* […], weil von einer Wirkung gar wohl auf eine *Kraft*, die sie hervorbringt, aber nicht sofort auf eine besonders zu dieser Art Wirkung geeignete *Substanz* geschlossen werden kann" (8:413).

Weiterführende Literatur

Forschner, Maximilian: Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System, 2. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.
Forschner, Maximilian: „Über natürliche Neigungen. Die Stoa als Inspirationsquelle der Aufklärung", in: Bubner R. / Gladigow, B. / Haug, W. (Hg.): Die Trennung von Natur und Geist, München: Fink 1990, 93–117.
Long, Arthur A. / Sedley, David N. (Hg.): Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare, Stuttgart: Metzler 2000.
Schink, Willi: „Kant und die stoische Ethik", in: Kant-Studien 18, 1913, 419–475.
Seidler, Marc J.: The Role of Stoicism in Kant's Moral Philosophy, Dissertation St. Louis University 1981.

Christiane Straub

Cicero, Marcus Tullius

Röm. Rhetor, Philosoph, Anwalt und Staatsmann (106–43 v. Chr.). Kant war mit den Werken Ciceros seit seiner Schulzeit vertraut. In seinen Schriften erwähnt er ihn gelegentlich. Kant zufolge war Cicero „in der speculativen Philosophie ein Schüler des Plato, in der Moral ein Stoiker" (9:31). Von Bedeutung für Kant ist Cicero in zweierlei Hinsicht, erstens in Bezug auf die Einschätzung der

Redekunst und zweitens als Moralphilosoph. Im Zusammenhang mit der Unterscheidung zwischen „Rhetorik" als der Summe aus „Beredtheit und Wohlredenheit" einerseits und „Rednerkunst (ars oratoria)" andererseits (5:327f. Anm.) beruft sich Kant auf Cicero. Beredtheit und Wohlredenheit seien notwendige Bedingungen für das gute Reden, das sowohl dem Gegenstand als auch dem Geschmack angemessen sei (vgl. *Refl.* 3444, 16:840). Ciceros philosophische Schriften schätzt Kant für ihre „wahre Popularität", die „praktische Welt- und Menschenkenntniß, Kenntniß von den Begriffen, dem Geschmacke und den Neigungen der Menschen" erfordere (9:47). Die Redekunst hingegen ziele als „hinterlistige[] Kunst" darauf ab, „Menschen als Maschinen in wichtigen Dingen zu einem Urtheile zu bewegen […], das im ruhigen Nachdenken alles Gewicht bei ihnen verlieren muß" (5:327f. Anm.). Sie sei daher „gar keiner *Achtung* würdig" (5:327f. Anm.). Cicero habe das Ideal des „vir bonus dicendi peritus" aufgestellt (→ Redner), der „bei klarer Einsicht in Sachen die Sprache nach deren Reichthum und Reinigkeit in seiner Gewalt hat und bei einer fruchtbaren, zur Darstellung seiner Ideen tüchtigen Einbildungskraft lebhaften Herzensantheil am wahren Guten nimmt", ohne jedoch „diesem Ideal selbst immer treu geblieben zu sein" (5:327f. Anm.). Cicero zähle zu den Rednern, die durch den Gebrauch der Rhetorik im pejorativen Sinn der „*Kunst zu bereden*" sowohl dem „Staat als Wissenschaften [auf] der Religion, der philosophie immer Verderben" gebracht hätten (*Refl.* 3444, 16:840).

Die Auseinandersetzung mit Christian → Garves kommentierter Übersetzung von Ciceros *De officiis*, die 1783 unter dem Titel *Abhandlungen über die menschlichen Pflichten in drey Büchern* erschien, hat (wie Hamann berichtet; vgl. Kühn, *Kant*, S. 321–326) zur Entstehung der *GMS* beigetragen. Kant habe demnach zunächst eine „Antikritik […] über Garvens Cicero" geplant (vgl. 4:626). Er ließ dieses Projekt dann jedoch zugunsten einer populären Darstellung der Grundlagen der Moral in der *GMS* fallen. Während unstrittig ist, dass Kant sich während der Abfassung dieser Schrift intensiv mit Garves Cicero-Übersetzung beschäftigte, ist umstritten, ob und inwieweit Cicero Kants → Ethik terminologisch und inhaltlich beeinflusst hat.

Weiterführende Literatur

Santozki, Ulrike: Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken, Berlin u. a.: de Gruyter 2006.

Héctor Wittwer

Clarke, Samuel

Britischer Philosoph und Theologe (1675–1729). Clarke war einer der bedeutendsten britischen Denker seiner Zeit. Seine allgemeine metaphysische Auffassung lehnt sich stark an → Newton an. Gegen Anthony Collins und eine materialistische Auffassung der Seele vertrat Clarke die These, dass der Materie keine Denkkraft zugesprochen werden kann. Wie viele andere Autoren der Zeit verwendet Clarke in diesem Zusammenhang auch das Argument, das Kant den „Achilles aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre" nennt (KrV A 351; → Paralogismen der reinen Vernunft). Clarkes Rationalismus führt ihn in der Moralphilosophie zu einem starken moralischen Realismus. Sehr bedeutend ist Clarkes Briefwechsel mit → Leibniz (publiziert 1717, dt. Übersetzung 1720), wo Clarke gegen Leibniz' Vorwürfe Newtons Thesen und ihre metaphysischen und religiösen Implikationen verteidigt, möglicherweise unter der Mitwirkung von Newton selbst. Eines der zentralen Themen in der Diskussion stellen Raum und Zeit dar: Während Leibniz Raum und Zeit als Relationen auffasst, folgt Clarke Newton und hält sie für Eigenschaften Gottes.

Obwohl Kant in den Druckschriften Clarke nicht nennt, gehört seine Diskussion mit Leibniz zum Hintergrund von Kants Auffassung von → Raum und Zeit (vgl. Patt, *Transzendentaler Idealismus*, 147ff.; → Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume). Wie zwei Nachlassnotizen bezeugen, hat Kant mit Bezug auf dieses Thema Clarkes Debatte mit Leibniz berücksichtigt (vgl. 17:699 über die Zeit, und 17:700 über den Raum). (Die Bedeutung dieser Debatte zeigt auch ein Brief → Lamberts an Kant von 1770, wo Lambert „die theologische Schwürigkeiten" hervorhebt, „die besonders seit Leibnizens und Clarkens Zeiten die Lehre vom Raum mit Dornen angefüllt haben", 10:108.) Ohne Clarke namentlich zu erwähnen, verwirft Kant in *De mundi* die These derjenigen, die in der „Manier der Engländer"

(„post Anglos“) den Raum als „*unbedingtes* und unermeßliches *Behältnis* der möglichen Dinge“ zu konzipieren („absolutum et immensum rerum possibilium receptaculum“, 2:403; Übers. Hinske). Auch an dieser Stelle erwähnt Kant zugleich Leibniz‘ Gegenthese, die er ebenfalls ablehnt.

Der Gegensatz von Newtonscher und Leibnizscher Auffassung in Clarkes Briefwechsel mit Leibniz wurde von manchen Interpreten als Quelle und Vorbild der → Antinomie der reinen Vernunft angesehen (vgl. Al-Azm, *Origins*; zur kritischen Diskussion dieser Interpretation siehe Grier, *Illusion*, S. 172f., 182f., 201ff.; Schmauke, *Verirrung*, S. 107ff.).

Weiterführende Literatur

Clarke, Samuel: The Works of Samuel Clarke, London 1738, 4 Bde.

Robinet, André (Hg.): Correspondance Leibniz-Clarke, présentée d’après les manuscrits originaux des bibliothèques de Hanovre et de Londres, Paris: PUF 1957.

Schüller, Volkmar (Hg.): Der Leibniz-Clarke Briefwechsel, Berlin: Akademie 1991.

Stefano Bacin

Cogito, das

‚Cogito‘, den lateinischen Ausdruck für → ‚Ich denke‘, gebraucht Kant, wenn er sich auf die cartesianische Verwendung des Ausdrucks bezieht, um diese von seiner eigenen Verwendung des Ausdrucks ‚Ich denke‘ zu unterscheiden. Das ‚Cogito‘ hält Kant für einen Erfahrungssatz, der eine Wahrnehmung vom Dasein des Denkenden enthält. Insofern ist Descartes’ ‚cogito, ergo sum‘ für Kant kein Schluss, sondern ein identisches Urteil. Wichtige Stellen: KrV A 347f. / B 405f.; KrV A 355; 22:83; 22:89; 22:93; 22:102; 28:590; 28:680.

Verwandte Stichworte

Descartes, René; Ich denke; Ich, denkendes; Ich bin

Philosophische Funktion

1 ‚Cogito‘ versus ‚Ich denke‘

‚Cogito‘ ist die lateinische Form des deutschen Ausdrucks ‚Ich denke‘, der bei Kant viel häufiger vorkommt. Kant gebraucht die lateinische Version, um auf Descartes’ ‚cogito, ergo sum‘ zu verweisen. Damit nimmt Kant Bezug auf die lateinische Übersetzung von Descartes’ *Discours de la Méthode* (vgl. 28:680), während sowohl das französische Original „je pense, donc je suis“ (*AT*, Bd. 6, S. 32; Descartes, *Methode* [2]1997, S. 53) als auch die Formulierung „ego sum, ego existo“ aus der Zweiten Meditation (*AT*, Bd. 7, S. 25; Descartes, *Meditationen* [3]1992, S. 45) bei Kant unerwähnt bleiben. Im Gegensatz zum kantischen ‚Ich denke‘, das eine reine Apperzeption und damit eine bloß logische Funktion ausdrückt, hält Kant das cartesianische ‚Cogito‘ für einen Erfahrungssatz über ein denkendes Wesen: „Cartesius sagt: cogito ergo sum. Den Saz, ich denke d. h. ich existire als ein denkendes Wesen, sum cogitans, kann man einen Erfarungs Saz nennen“ (28:590). Als der alleinige Text der rationalen Psychologie wird der Satz ‚Ich denke‘ dagegen „nur problematisch genommen, nicht so fern er eine Wahrnehmung von einem Dasein enthalten mag (das Cartesianische cogito, ergo sum), sondern seiner bloßen Möglichkeit nach“ (KrV A 347 / B 405). Der Satz ‚Ich denke‘ kann auch bei Kant als „ein empirischer Satz“ verstanden werden (KrV B 428), wenn er nicht problematisch genommen als Ausdruck der reinen Apperzeption fungiert, sondern sich durch empirische Anschauung auf das Ich als Gegenstand des inneren Sinns bezieht: „Der Satz aber: Ich denke, so fern er so viel sagt, als: *Ich existire denkend*, ist nicht bloße logische Function, sondern bestimmt das Subject (welches dann zugleich Object ist) in Ansehung der Existenz und kann ohne den inneren Sinn nicht stattfinden“ (KrV B 429).

2 ‚Cogito‘ und ‚sum‘

In der Literatur wird immer wieder diskutiert, ob oder inwiefern Descartes’ ‚cogito, ergo sum‘ einen Schluss darstellt. Kant geht davon aus, dass Descartes den Satz ‚cogito, ergo sum‘ für einen Schluss hält, ist aber selbst dagegen der Meinung, dass „der vermeintliche *Cartesianische* Schluß: cogito, ergo sum, in der That tautologisch ist, indem das cogito (sum cogitans) die Wirklichkeit unmittelbar aussagt“ (KrV A 355). Da Kant Descartes’ ‚Cogito‘ als einen Erfahrungssatz über ein empirisches Objekt ansieht, ist das Dasein des denkenden Wesens im ‚Cogito‘ bereits impliziert. So bedeutet ‚cogito‘ nichts anderes als ‚sum cogitans‘ (‚ich existiere denkend‘). Der Satz ‚cogito, ergo sum‘ kann keinen Vernunftschluss ausdrü-

cken, weil er in diesem Fall durch ein Mittelglied vermittelt sein müsste. Der Satz drückt für Kant vielmehr ein analytisches Verhältnis nach der Regel der Identität aus: „Ich kann nicht sagen ich *denke darum* bin ich (cogito, ergo sum) und schreite durch diese Vorstellung nicht im Erkentnis fort sondern wenn es ein Urtheil abgeben soll (ich bin denkend) so ist es ein identisches und nicht ein fortschreitendes Urtheil“ (22:89; vgl. 22:91, 22:93, 22:102, 22:105).

Ein weiterer Grund dafür, dass Descartes' ‚cogito, ergo sum' kein Schluss sein kann, liegt Kant zufolge darin, dass der vermeintliche Schluss von einem Obersatz abhängen würde, in dem allem Denkenden notwendige Existenz zugeschrieben würde: „Ich kann […] nicht sagen: alles, was denkt, existirt; denn da würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu nothwendigen Wesen machen. Daher kann meine Existenz auch nicht aus dem Satze: Ich denke, als gefolgert angesehen werden, wie Cartesius dafür hielt, (weil sonst der Obersatz: alles, was denkt, existirt, vorausgehen müßte) sondern ist mit ihm identisch“ (KrV B 422 Anm.). Kant hält daher das Wort ‚*ergo*' in Descartes' Formulierung für verfehlt (vgl. 21:82; 22:83) und meint, dass Descartes auch „cogito i. e. sum“ (28:771) hätte sagen können.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry: Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense. Revised and Enlarged Edition, New Haven: Yale University Press 2004, 351–356.

Lau, Chong-Fuk: „From ‚I Think' to ‚I Exist': Remarks on Descartes and Kant“, in: Feger, Hans / Kwan, Tze-Wan (Hg.): Idealismus und Idealismuskritik. Subjekt, Person und Zeit, Würzburg: Königshausen & Neumann (im Erscheinen).

Longuenesse, Béatrice: „Kant's ‚I think' versus Descartes' ‚I Am a Thing That Thinks'“, in: Garber, Daniel / Longuenesse, Béatrice (Hg.): Kant and the Early Moderns, Princeton: Princeton University Press 2008, 9–31.

Chong-Fuk Lau

Colb [Colbe, Kolb], Peter

Dt. Mathematiker, Astronom, Geograph und Völkerkundler (1657–1726); lebte von 1705 bis 1712 in Südafrika. Sein erstmals 1719 erschienenes Hauptwerk beschreibt neben Vegetation und Tierarten am Kap der guten Hoffnung auch die Lebensweise der in Südafrika lebenden europäischen Siedler und der einheimischen Khoi Khoi, die Colb seiner Zeit entsprechend als „Hottentotten“ bezeichnet (vgl. Colb, *Gute Hoffnung 1745*, Titelblatt). Kant greift u. a. in *MSR* (vgl. 6:266; 6:353), aber vor allem in der *Physischen Geographie* auf Colbs Werk zurück, und hier im Besonderen auf Colbs Behauptungen über die Khoi Khoi. Den Kindern der „Hottentotten“ (9:318) z. B. würden die Nasen plattgedrückt werden (vgl. Colb, *Gute Hoffnung 1745*, S. 145), die Frauen hätten ein „natürliches Leder“ (9:315) am Schambein (vgl. Colb, *Gute Hoffnung 1745*, S. 51) und die „Hottentotten“ (9:409) seien nicht zum christlichen Glauben bekehrbar (vgl. Colb, *Gute Hoffnung 1745*, S. 109).

Darüber hinaus nutzt Kant Colbs Werk u. a. bei der Beschreibung des Löwen (vgl. 9:336; vgl. Colb, *Gute Hoffnung 1745*, S. 316f.) und in kritischer Bezugnahme bei den Ausführungen über die Windrichtungen im *Entwurf Geographie* (vgl. 2:11; vgl. Colb, *Gute Hoffnung 1745*, S. 305ff.).

Tobias Audersch

Commercium

Der Begriff des Commercium (dt.: Gemeinschaft) ist neben ‚Inhärenz und Subsistenz' sowie ‚Kausalität und Dependenz' die dritte Kategorie der →Relation (vgl. KrV A 80 / B 106) und bezeichnet ein Verhältnis zwischen mindestens zwei Substanzen. Substanzen stehen genau dann im Verhältnis der Gemeinschaft zueinander, wenn für jede von ihnen gilt, dass eine oder mehrere ihrer Eigenschaften durch den ‚Einfluss' (→Influxus physicus) der anderen in Gemeinschaft stehenden Substanzen bewirkt werden. Die Frage nach der Möglichkeit der Gemeinschaft von Leib und Seele bezieht sich also nicht auf das Leib-Seele-Problem als ganzes, sondern vielmehr einzig auf die Frage der Möglichkeit kausaler Interaktion zwischen Leib und Seele im Erkennen bzw. Wahrnehmen und Handeln. Weitere wichtige Stellen: 2:407ff.; KrV A 143f. / B 183f.; KrV A 211 / B 256; KrV A 392f.

Verwandte Stichworte

Influxus physicus; Kategorie; Seele (Interaktion mit dem Körper); Verknüpfung; Gemeinschaft, physische; Gemeinschaft, Kategorie der

Historischer Kontext und philosophische Funktion

Die Frage, wie materielle und immaterielle Substanzen kausal interagieren, stand auch in der Kausalitätsdebatte des 18. Jahrhunderts, zumal in der Schulmetaphysik der Zeit, im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Während die Vertreter des →influxus physicus reale Wechselwirkungen zwischen Substanzen annahmen, vertraten die Anhänger von →Okkasionalismus und →prästabilierter Harmonie die Ansicht, eine solche Wechselwirkung komme entweder durch Einwirkung Gottes zustande oder sei als bloß ‚ideal' anzusehen. Die Auseinandersetzung gewann deswegen an Schärfe, weil jeder Versuch, die Möglichkeit des freien Willens zu erklären, zuvor das Problem der Interaktion materieller und immaterieller Substanzen zu klären hatte. Für ein Verständnis der kantischen Position sind vor allem jene Repräsentanten der Lehrmeinung →Christian Wolffs von Bedeutung, die anders als ihr Vorbild klar für den influxus physicus eintraten (insbes. Gottsched und Kants Lehrer →Knutzen, vgl. dazu Watkins, *Development*, insbes. S. 319f.).

1 Kants vorkritisches Verständnis des Commerciums

Für den vorkritischen Kant existieren nur kategoriale Eigenschaften (sogenannte Bestimmungen), keine relationalen Eigenschaften einer Substanz. Deswegen kann die das Commercium konstituierende Verknüpfung von Substanzen (nexus) nicht allein aus den Bestimmungen der das Commercium bildenden Substanzen heraus erklärt werden. Die kausale Interaktion zwischen Substanzen ist real; sie entspricht zugleich der von Gott geschaffenen Ordnung der Welt (dem „intellectus divini schema", 1:413). Auch in der Dissertation von 1770 bleibt Kant diesem Gedanken im Grundsatz treu (vgl. 2:407ff.): Nur wenn die kausale Interaktion von Substanzen nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch „einen besonderen Grund" („ratione peculiari") (2:407) festgelegt wird, sind wir in der Lage, die Welt als Ganzes („*totum*", 2:409) zu begreifen. Ein solches Commercium von Substanzen sei „*generaliter stabilitam*" (2:409), nicht vorherbestimmt, wie in der prästabilierten Harmonie, aber doch eine Verknüpfung aller Substanzen aus ‚einem Grund'. Auch die Interaktion der Seele (deren Substantialität für Kant in der Dissertation von 1770 noch nicht in Frage steht) mit anderen Substanzen folgt diesen Vorgaben (vgl. 2:409): Erkenntnis ist uns nur möglich, weil und insoweit die entsprechenden Veränderungen unserer Seele im Plan der Welt vorgesehen sind.

2 Das Commercium in Kants transzendentaler Analytik

In seinen Erläuterungen zur Kategorientafel (vgl. KrV B 112) diskutiert Kant die Verbindung der Kategorie der →Gemeinschaft mit der Urteilsform des →disjunktiven Urteils. Ein solches Urteil teilt die Sphäre dessen, wovon in ihm die Rede ist, in zwei oder mehr Teilbereiche ein, z. B. ‚Naturdinge sind entweder belebt oder unbelebt'. Diese Teile werden einander nicht unter-, sondern beigeordnet (belebte Naturdinge sind nicht Ursache der unbelebten und umgekehrt). Denken wir verknüpfte Substanzen (ein ‚Ganzes der Dinge'), so werden die das Ganze konstituierenden Substanzen in ähnlicher Weise als Aggregat gedacht: Sofern Substanz A Ursache der Zustände von Substanz B ist und Substanz B Ursache der Zustände von Substanz A, kann nicht eine von beiden als verursachende Substanz ausgezeichnet werden. (Watkins ist in seiner Einschätzung dieser Herleitung als ‚dunkel' ohne weiteres zuzustimmen, vgl. Watkins, *Kant's Third Analogy of Experience*, S. 410f.).

Kategorien können nur auf Gegenstände der Erfahrung angewendet werden, wenn ein →Schema angegeben werden kann, das die Regel der entsprechenden Urteilsbildung (Synthesis) in Bezug auf Wahrnehmungen in der Zeit beinhaltet. Das transzendentale Schema der Gemeinschaft „ist das Zugleichsein der Bestimmungen der Einen [Substanz] mit denen der Anderen, nach einer allgemeinen Regel" (KrV A 144f. / B 183f.). Substanzen stehen also dann in Gemeinschaft miteinander, wenn eine Regel angegeben werden kann, nach der das Zugleichsein ihrer Eigenschaften (Bestimmungen) zu erkennen ist. Diese Regeln diskutiert Kant im Grundsatzkapitel im Rahmen seiner Analyse der dritten Analogie der Erfahrung (zur Rekonstruktion des Arguments vgl. Watkins, *Kant's Third Analogy of Experience*).

3 Die dritte Analogie und die Gemeinschaft von Leib und Seele

Die Vermutung liegt nahe, dass auch die Gemeinschaft von Leib und Seele in den Geltungsbereich

der dritten Analogie fällt. Dem ist jedoch nicht so, denn Kant schränkt (zumindest in der *KrV B*) die Geltung des Grundsatzes auf Substanzen im Raum ein (vgl. KrV A 211 / B 256). Veränderungen der Seele sind jedoch nicht-räumlich. Veränderungen der Seele, auch wenn sie nach einer allgemeinen Regel mit Veränderungen nicht-seelischer Substanzen koexistieren sollten, gäben somit keinen Anhaltspunkt dafür, dass wir mit Substanzen außer uns oder diese mit uns in Wechselwirkung stehen. Selbst wenn wir also nach dem Schema der Gemeinschaft das Zugleichsein seelischer und außerseelischer Bestimmungen „nach einer allgemeinen Regel" (KrV A 145 / B 184) angeben könnten, würde dies keinen Rückschluss auf eine etwaige Gemeinschaft des Substrats unserer seelischen Zustände mit nicht-seelischen Substanzen erlauben. In der in der *KrV B* eingefügten „*Allgemeine[n] Anmerkung zum System der Grundsätze*" begründet Kant dies damit, dass alle → Analogien der Erfahrung für die Begründung ihrer Geltung auf die Existenz äußerer Anschauungen verwiesen seien (KrV A 235 / B 288).

Wollte man die Gemeinschaft von Leib und Seele erklären, müsste eine solche Gemeinschaft entweder dualistisch oder monistisch konzipiert werden. Dualistische Konzeptionen müssen erklären, wie eine nichtausgedehnte einfache Substanz auf eine ausgedehnte soll wirken können und umgekehrt. Während der influxus physicus eine direkte Interaktion beider behaupte, so Kant, seien der Okkasionalismus und die prästabilierte Harmonie genötigt, für die Erklärung der Gemeinschaft von Leib und Seele eine dritte Ursache, nämlich Gott, anzunehmen (vgl. KrV A 386ff.). Monisten können entweder eine materialistische oder eine spiritualistische Position vertreten.

Dem Materialisten hält Kant entgegen, dass Zustände des Ich nicht ausgedehnt seien: Der Raum als Form unserer Anschauung enthalte aber nichts Unausgedehntes, folglich könne der Materialismus aus transzendentaler Perspektive nicht verteidigt werden. Gleiches gelte für den Spiritualismus, denn das Substrat unserer Vorstellungen sei unerkennbar. Die empirische Selbsterkenntnis, die sich im Satz „Ich denke" (nicht als Ausdruck des apperzeptiven nichtpropositionalen Selbstbewusstseins, sondern als Urteil über die Existenz meiner selbst als denkend) ausdrückt, beziehe sich auf die „Bestimmbarkeit meines Daseins bloß in Ansehung meiner Vorstellungen in der Zeit" (KrV B 420). Kant resümiert: „Die berüchtigte Frage wegen der Gemeinschaft des Denkenden und Ausgedehnten würde also, wenn man alles Eingebildete absondert, lediglich darauf hinauslaufen: wie in einem denkenden Subject überhaupt äußere Anschauung, nämlich die des Raumes (einer Erfüllung desselben, Gestalt und Bewegung), möglich sei" (KrV A 392f.) – eine Frage, die Kant für unbeantwortbar hält.

Weiterführende Literatur

Watkins, Eric: „The Development of Physical Influx in early eighteenth-century Germany: Gottsched, Knutzen, and Crusius", in: Review of Metaphysics 49, 1995, 295–339.

Watkins, Eric: „Kant's Third Analogy of Experience", in: Kant-Studien 88, 1997, 406–441.

Watkins, Eric: Kant and the Metaphysics of Causality, Cambridge: Cambridge Univ. Press 2005.

Stefan Heßbrüggen-Walter

Compositum reale

→ Kompositum

Conceptus ratiocinans/ratiocinatus

Der conceptus ratiocinans (vernünftelnder, dialektischer Begriff) ist ein durch einen scheinbaren Vernunftschluss zustande gebrachter, objektiv leerer Begriff, der conceptus ratiocinatus ein richtiger, von der Vernunft als objektiv gültig bestätigter Begriff. In beiden Fällen handelt es sich um geschlossene (und nicht bloß reflektierte) Begriffe. Wichtige Stelle: KrV A 310f. / B 367f.

Verwandte Stichworte

Begriff; Dialektik; Vernünfteln

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet in der *KrV* zwischen reflektierten und geschlossenen Begriffen. Zu den reflektierten Begriffen gehören alle empirischen Begriffe sowie die → Verstandesbegriffe, die die „Einheit der Reflexion über die Erscheinungen" (KrV A 310 / B 367) enthalten. Geschlossene Begriffe sind alle → Vernunftbegriffe. Sie werden aus den

auf die Erfahrung angewandten Verstandesbegriffen (als „Stoff zum Schließen“, KrV A 310 / B 367) gewonnen und beziehen sich auf das „Ganze der möglichen Erfahrung“ (KrV A 310 / B 367). Es sind richtig geschlossene Begriffe, wenn sie objektive Gültigkeit besitzen; es sind vernünftelnde Begriffe, wenn sich ihre objektive Gültigkeit nur einem „Schein des Schließens“ verdankt (KrV A 311 / B 368). Nach Kant sind insbesondere die → transzendentalen Ideen, wenn man sie als konstitutive Begriffe versteht, durch welche Gegenstände gegeben werden, vernünftelnde Begriffe (vgl. KrV A 644 / B 672).

Peter König

Constant, Benjamin

In der Schweiz gebürtiger französischer Literat, Politiker und Theoretiker des Frühliberalismus (1767–1830). 1797 sah sich Kant dazu veranlasst, in den *Berlinischen Blättern* zu einer Passage aus Constants Aufsatz „Des réactions politiques“ (1797), der im gleichen Jahr ins Deutsche übersetzt wurde (*Von den politischen Gegenwirkungen*) mit der kurzen Schrift → *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen* Stellung zu nehmen und eine Entgegnung zu formulieren. Constant argumentierte gegen das absolute Lügenverbot und bezog sich dabei auf einen ‚deutschen Philosophen‘, der behauptet habe, „daß selbst Mördern gegenüber, die uns fragen würden, ob ein Freund von uns in unserem Hause Zuflucht gesucht hat, die Lüge ein Verbrechen wäre“ (Constant, *De réactions politiques*, S. 183). K. Fr. Cramer, der Constants Schrift ins Deutsche übersetzte, versah seine Publikation mit dem Hinweis, dass mit dem deutschen Philosophen Kant gemeint sei, so habe es ihm Constant selbst mitgeteilt (vgl. Constant: *Von den politischen Gegenwirkungen*, S. 123). Es findet sich allerdings bis dahin in Kants Schriften keine entsprechende Äußerung. Wie Cramer selbst anmerkt, war „diese seltsame Meynung“ (in Constant: *Von den politischen Gegenwirkungen*, S. 123) schon früher vertreten worden, und zwar in der 1792 erschienenen *Moral* von Johann David → Michaelis (vgl. Annen, *Wahrhaftigkeit*, S. 125ff.). Kant hat sich trotzdem, vermutlich aus Gründen seiner Affinität zu Michaelis’ Position, zur Verfasserschaft bekannt: „Daß dieses wirklich an irgend einer Stelle, deren ich mich aber jetzt nicht mehr besinnen kann, von mir gesagt worden, gestehe ich hiedurch“ (8:425 Anm.).

Constant stellt in seiner Schrift zwar nicht in Abrede, dass es Pflicht ist, die Wahrheit zu sagen, die Anwendung des abstrakten Moralprinzips auf die konkrete Wirklichkeit würde seiner Auffassung zufolge aber jede Gesellschaft zerstören. Als Beleg dafür gilt ihm das Kant unterstellte Beispiel: Man habe selbst Mördern gegenüber, die uns fragen, ob ein Freund von uns in unserem Haus Zuflucht gesucht habe, die Pflicht zur → Wahrhaftigkeit. Constant führt das Beispiel an, um für die Notwendigkeit von vermittelnden Grundsätzen zu argumentieren, die die Anwendbarkeit eines abstrakten Grundprinzips erst ermöglichen. Im Falle der Pflicht zur Wahrheit müsse man erkennen, dass der Begriff der → Pflicht unabdingbar an den des → Rechts gebunden sei. Denn „eine Pflicht ist das, was in dem einen Wesen den Rechten des anderen Genüge tut“ (Constant, *De réactions politiques*, S. 184). Insofern hat man nach Constant nur demjenigen gegenüber eine Pflicht zur Wahrheit, der selbst ein Recht auf Wahrheit hat. Es habe aber niemand Recht auf die Wahrheit, die einem anderen Schaden zufügt (vgl. Constant, *De réactions politiques*, S. 184). Entsprechend sei die Pflicht zur Wahrheit eingeschränkt und müsse nicht in jedem Fall erfüllt werden. Gegen diese Position argumentiert Kant in *Vermeintes Recht* dezidiert.

Weiterführende Literatur

Geismann, Georg / Oberer, Hariolf (Hg.): Kant und das Recht der Lüge, Würzburg: Königshausen & Neumann 1986.

Beate Marschall-Bradl

Corollar

→ Theorem

Crichton, Wilhelm

Dt. Theologe (1732–1805); Herausgeber der → Königsbergische gelehrte und politische Zeitungen, der sog. ‚Kanterschen Zeitung‘. Der in Königsberg geborene Wilhelm Crichton, dessen Vorfahren aus England stammten, war seit 1772 Hofprediger an der dortigen Burgkirche. Crichton übernahm die Leitung der ‚Kanterschen Zeitung‘, nachdem Abra-

ham Jacob Penzel diese Stellung 1777 aufgab (vgl. 10:237). In einem Brief vom 29. Juli 1778 an Crichton (vgl. 10:234f.) hebt Kant die Verbesserungen des → Philanthropins hervor (vgl. dazu Kant an Christian Heinrich Wolke, 4. 8. 1778; 10:236–239), weil sich „dieser sonst gelehre Mann" zuvor „nicht sonderlich günstig vors Philanthropin erklärt" (10:237) hatte. Da Crichton „die Schulwissenschaft als das einzige Nothwendige" (10:238) begreift, es Kant hingegen auf „die Bildung des Menschen, seinem Talente so wohl als Charakter nach" (10:238) ankommt, fällt die Bewertung des Philantropins von Kant und Crichton „himmelweit" (10:238) auseinander. Kant befürwortete die praktizierten Methoden in der von → Basedow 1774 gegründeten Schule (vgl. Kühn, *Kant*, S. 264ff.)

Bianca Patricia Pick

Crusius, Christian August

Dt. Philosoph und Theologe, 1715–1775, lehrte seit 1744 Philosophie in Leipzig, seit 1750 Theologie. Crusius wurde hauptsächlich von Adolf Friedrich Hoffmann, einem pietistischen Gegner der Wolffischen Philosophie beeinflusst. Crusius hat die ausführlichste Ausarbeitung des pietistischen Voluntarismus vorgelegt, die ihn zum wohl einflussreichsten Vertreter des Anti-Wolffianismus in der deutschen Aufklärung gemacht hat. Kant hat sich mit Crusius' Thesen sowohl in der theoretischen als auch in der praktischen Philosophie auseinandergesetzt. Drei seiner Hauptwerke befanden sich im Besitz Kants (vgl. Warda, *Kants Bücher*, S. 47).

Crusius' Thesen, die sich zwischen rationalistischen und empiristischen Richtungen bewegen, sind für die Entwicklung von Kants Denken sehr wichtig gewesen. Als prominenter Anti-Wolffianer hat er zu vielen Themen Argumente vorgelegt, die Kant kritisch berücksichtigt hat. In einigen Fällen hat Kant gegen → Leibniz und → Wolff Crusius' Thesen aufgenommen.

Die Auseinandersetzung mit Crusius ist in Kants *Nova dilucidatio* (→ Principiorum primorum…) zentral. Dort kritisiert Kant die „vorherbestimmte Harmonie des Leibniz" („[h]armoniam praestabilitam Leibnizianam") und beruft sich dabei auf Crusius als seinen „Zeugen" („test[is]"), der „offen behauptet, die Seele sei an jenes Gesetz gebunden, nach welchem das Streben nach den Vorstellungen immer mit dem Streben ihrer Substanz nach einer äußeren Bewegung verbunden sei" („ut animam illi legi adstrictam aperte asserat, qua conatus in repraesentationes cum conatu substantiae suae in motum quendami externum semper coniunctum sit", 1:412; Übers. Hinske). Seit der *Nova dilucidatio* folgt Kant auch Crusius, indem er den Satz vom Grund nicht als Satz vom zureichenden Grund, sondern als Satz vom bestimmenden Grund auffasst (vgl. 1:396; → Grund, Satz vom (zureichenden)). Während Crusius damit für eine ungebundene freie Ursache Raum gewinnen kann (vgl. Crusius, *Entwurf*, § 82–84), lehnt Kant allerdings eine solche Auffassung der → Freiheit als Indifferenz ab (vgl. 1:402).

Mit Crusius wendet sich Kant vor allem in *Deutlichkeit* (→ Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral) gegen einen Methodenmonismus, wie er von Wolff vertreten werde (→ Methode). Nach Crusius ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den notwendigen Wahrheiten, die durch „etwas in der Beschaffenheit der Dinge selbst außerhalb unserer Gedanken" bedingt sind (Crusius, *Entwurf*, S. 17). Kant beruft sich daher auf Crusius, der angenommen habe, „der metaphysischen Erkenntniß eine ganz andre Gestalt zu geben, dadurch daß er dem Satze des Widerspruchs nicht das Vorrecht einräumte, der allgemeine und oberste Grundsatz aller Erkenntniß zu sein" (2:293). Crusius habe zugleich „viel andre unmittelbar gewisse und unerweisliche Grundsätze" eingeführt und behauptet, „es würde ihre Richtigkeit aus der Natur unseres Verstandes begriffen nach der Regel: was ich nicht anders als wahr denken kann, das ist wahr" (2:293f.). Die formalen Grundsätze können nur in Verbindung mit der Erfahrung zu einem Gefühl der Überzeugung führen. Kant will den „wahren Gehalt dieser Methode des Herrn *Crusius* anzeigen" (2:294). Er stimmt Crusius zu, dass materiale Grundsätze „die Grundlage und Festigkeit der menschlichen Vernunft" (2:295) bedingen.

Wichtig für Kants Denken sind auch Crusius' Thesen über → Raum und Zeit. Er hat sowohl gegen die Leibniz-Wolffische Auffassung, die Raum und Zeit als Relationen versteht, als auch gegen Newtons Auffassung, die sie als unabhängig existierende Dinge versteht (vgl. Crusius, *Entwurf*, §§ 49–51), argumentiert. Crusius schlägt vor, Raum und Zeit als Bedingungen der Dinge aufzufassen.

Kant wendet sich allerdings auch gegen seine These, dass „das Irgendwo und Irgendwenn zu den untrüglichen Bestimmungen des Daseins“ gehören (2:76). Im gleichen Zusammenhang nimmt Kant auch auf Crusius’ Auffassung der → Existenz Bezug (vgl. 2:77 und Crusius, *Entwurf*, § 46). Kant greift darüber hinaus Crusius’ Unterscheidung von Ideal- und Realgrund (Crusius, *Entwurf*, § 36ff.) auf, um sich von ihr abzugrenzen (vgl. 2:203). Für Crusius könne, so die Kritik Kants, der → Idealgrund mit dem → Erkenntnisgrund und der → Realgrund wiederum mit dem Idealgrund identisch sein, was unmöglich sei. Dagegen unterscheidet Kant zwischen → logischem Grund und Realgrund. In der Widerlegung des → Idealismus nimmt Kant möglicherweise auch Ideen von Crusius auf (vgl. Heidemann, *Idealismus*, S. 40–45; vgl. Crusius, *Weg zur Gewißheit*, S. 778).

Kant lehnt generell alle Thesen ab, die auf Crusius’ theologischen Voluntarismus beruhen (siehe z. B. auch 1:412). Kants Kritik einer gesetzlosen Freiheit auch im Fall Gottes drückt sich schon im Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus aus, wo er gegen die These von Crusius und seinen Anhänger polemisiert, „daß es Gott beliebt habe unter allen möglichen Welten diese zu wählen, nicht weil sie besser war als die übrige, die in seiner Gewalt waren, sondern weil es kurzum ihm so beliebte“ (2:29f.). So weist er auch Crusius’ Erklärung der „notwendige[n] Übereinstimmung der Prinzipien möglicher Erfahrung mit den Gesetzen der Möglichkeit der Natur“ zurück. Crusius habe vorgeschlagen, „daß nämlich ein Geist, der nicht irren noch betrügen kann, uns diese Naturgesetze ursprünglich eingepflanzt habe“ (4:319 Anm.; vgl. KrV B 167; 10:131).

Kant setzt sich auch mit Crusius’ Moralphilosophie auseinander. Kants Bemerkungen zur praktischen Philosophie in *Deutlichkeit* sind oft auf Crusius’ Einfluss zurückgeführt worden, speziell mit Bezug auf die Unterscheidung von Glückseligkeitslehre und Moral, → Klugheit und gesetzlicher → Verbindlichkeit (vgl. Schmucker, *Ursprünge*, S. 81ff., Henrich *Kants früheste Ethik*, S. 407f.; siehe dagegen Schwaiger, *Imperative*, S. 49ff.). Anders als Crusius löst Kant aber die *necessitas legalis* vom Gesetz des göttlichen Willens und dem metaphysischen Fundament. Er meint, dass weder Crusius noch Wolff den Begriff der Verbindlichkeit hinreichend aufgeklärt haben (vgl. 2:300). Kant lehnt Crusius’ theologische Begründung der Moral ab, wonach sie auf Gottes Willen und seinen Geboten beruht. Crusius’ Position wird entsprechend in der *KpV* als Hauptbeispiel der theologischen Variante materialer Prinzipien erwähnt (vgl. 5:40).

Weiterführende Literatur

Finster, Reinhard: „Spontaneität, Freiheit und unbedingte Kausalität bei Leibniz, Crusius und Kant“, in: Studia Leibnitiana 14, 1982, 266–277.

Heimsoeth, Heinz: „Metaphysik und Kritik bei C. A. Crusius“, in: Studien zur Philosophie Immanuel Kants, Köln: Bouvier 1956, 125–188.

Hessbrüggen-Walter, Stefan: Die Seele und ihre Vermögen. Kants Metaphysik des Mentalen in der Kritik der reinen Vernunft, Paderborn: Mentis 2004.

Kanzian, Christian: „Kant und Crusius 1763“, in: Kant-Studien 83, 1993, 399–407.

Schwaiger, Clemens: Kategorische und andere Imperative: Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1999.

Watkins, Eric: Kant and the Metaphysics of Causality, Cambridge: Cambridge University Press 2005.

Helke Panknin-Schappert

D'Alembert, Jean Le Rond

Jean Le Rond d'Alembert, französischer Mathematiker und Naturphilosoph (1717–1783). D'Alembert, Brieffreund von →Friedrich II., Mitglied der preußischen Akademie der Wissenschaften, mit Denis Diderot Herausgeber der *Encyclopédie* (1751–1772). Für dieses Werk verfasste er den *Discours préliminaire* (Bd. 1, 1751), ein Manifest der französischen Aufklärung, in dem er die von Horaz stammende (und in deutschen Salons schon geläufige) Formel „sapere aude" (8:35) als „penser par soi-même" (D'Alembert, *Discours*) berühmt machte.

Das wohl einflußreichste Werk d'Alemberts ist sein *Traité de dynamique* (1743), in dem er mehrere heute nach ihm benannte Gesetze und Formeln aufstellt. Der *Traité* beinhaltet eine an Newton angelehnte Systematisierung dynamischer Größen wie den Impuls ($p = mv$) und die kinetische Energie ($k = \frac{1}{2}mv^2$). Die physikalische Bestimmung des Impulses geht auf →Descartes' naturphilosophische Größe der Bewegung zurück, die Bestimmung der Energie auf →Leibniz' Begriff der lebendigen Kraft. Mit →Euler und →Boscovich gehörte d'Alembert zu den ersten Denkern, die Impuls und Energie als gleich wichtige und sich gegenseitig ergänzende Größen erkannten. Die Veröffentlichung des *Traité* war wohl der Höhepunkt des seit 1686 dauernden Streits über die →lebendigen Kräfte.

Kant, der den *Traité* anscheinend bis 1786 nicht kannte, verfolgte in seiner wenige Jahre später erschienenen Schrift *Wahre Schätzung* ebenfalls die Absicht, den Kräftestreit zu schlichten. Allerdings widmet er das Zweite Hauptstück seiner Schrift dem Beweis, die Leibnizsche Energie oder lebendige Kraft sei im Gegensatz zu Descartes' Impuls oder „tote[r] Kraft" keine physikalische Größe, eine Ansicht, die d'Alembert im *Traité* schon widerlegt hatte.

Interessanter ist Kants philosophische Strategie (im Dritten Hauptstück von *Wahre Schätzung*), zwischen Physik und Metaphysik zu vermitteln und beiden Ansätzen in der Dynamik Raum zu gewähren. Dass diese Strategie kein Gehör fand, ist möglicherweise auf d'Alemberts Erfolg zurückzuführen. Die populäre zweite Auflage des *Traité* (1758) beginnt mit dem Aufruf, die Dynamik von Metaphysik zu säubern und Kräfte fortan nur mathematisch-physikalisch zu erforschen.

Kant zitiert d'Alembert in *Beobachtungen* in einem ganz anderen und theoretisch weniger interessanten Kontext: als Gewährsmann für mißbilligende Verallgemeinerungen über den Charakter der Franzosen. So sei laut d'Alembert „das Läppische" oder „das Leichtsinnige" der bekannte „Fehler" des französischen Nationalcharakters (2:247).

Weiterführende Literatur

Laudan, Larry: „The Vis Viva Controversy. A Postmortem", in: Isis 59, 1968, 131–143.

Schönfeld, Martin: The Philosophy of the Young Kant, New York u. a.: Oxford University Press 2000, insbes. 17–35.

Martin Schönfeld

Dämonologie

Der Ausdruck ‚Dämonologie' wird von Kant pejorativ zur Bezeichnung einer mit anthropomorphistischen Vorstellungen durchsetzten Theologie verwendet. Wichtige Stellen: 5:444; 5:459.

Verwandte Stichworte

Anthropomorphismus; Moraltheologie (Ethikotheologie)

Philosophische Funktion

Ein Dämon ist ein guter oder böser menschenähnlicher, aber nicht durch Sinne und Verstandesgebrauch erkennbarer Geist. Kant lehnt die Existenz solcher Geister in der theoretischen Philosophie ab. Auch in der praktischen Philosophie macht er nur sparsamen Gebrauch von der Idee eines bösen Geistes (→Teufel). Er entwickelt eine vernünftige Idee →Gottes als →Postulat der Moral und einer auf ihr aufbauenden Sicht der zweckmäßig eingerichteten Natur und ihres vernünftigen Urhebers (teleologische Urteilskraft). Wenn die →Theologie nicht ‚Ethikotheologie' ist, dann muss sie nach Kant notwendig zur Dämonologie entarten, d. h. zur „anthropomorphistischen Vorstellungsart des höchsten Wesens" (5:459). Gott wird dann wie ein menschenähnliches, aber allmächtiges, die Welt erschaffendes und durch Wunder beeinflussendes Wesen vorgestellt. Das ist →Aberglaube und →Schwärme-

rei. Das Gleiche gilt für die Vorstellung eines in pathologischen Zuständen aus dem Menschen sprechenden (z. B. wahrsagenden) Dämons (vgl. 7:189).

Ludwig Siep

Dank, Dankbarkeit

Dankbarkeit gehört neben den Pflichten der → Wohltätigkeit und der Teilnehmung (→ Sympathie) als Liebespflicht in der *MST* zu den → Tugendpflichten gegen andere. Kant definiert Dankbarkeit als „die *Verehrung* einer Person wegen einer uns erwiesenen Wohlthat" (6:454). Verehrung drücke sich als Gefühl in der → Achtung gegenüber dem Wohltäter aus, der Wohltäter selbst müsse gegenüber dem Empfänger der Wohltat „im Verhältniß der Liebe betrachtet" (6:454f.) werden. Da man nicht nur für die Wohltaten anderer, sondern auch für ihr → Wohlwollen dankbar sein solle, unterscheidet Kant „zwischen der *thätigen* und blos *affectionellen* Dankbarkeit" (6:455). Tätige Dankbarkeit besteht als „Vergeltung einer empfangenen Wohlthat" (6:455) selbst in Wohltaten bzw. „Dienstleistungen" (6:456), affektionelle Dankbarkeit reagiert als „dankbare Gesinnung" (6:455) auf das herzliche Wohlwollen anderer und wird auch „*Erkenntlichkeit*" (6:455) genannt. Ihrer „*Extension*" nach erstrecke sich die Dankbarkeit „nicht allein auf Zeitgenossen, sondern auch auf die Vorfahren, selbst diejenige, die man nicht mit Gewißheit namhaft machen kann" (6:455). Die „*Intension*" der Dankbarkeit, hänge ab von „dem Nutzen, den der Verpflichtete aus der Wohlthat gezogen hat, und der Uneigennützigkeit, mit der ihm diese ertheilt worden" (6:456). Dabei sei der mindeste Grad der Dankbarkeit, „*gleiche* Dienstleistungen dem Wohlthäter, der dieser empfänglich (noch lebend) ist, und, wenn er es nicht ist, Anderen zu erweisen" (6:456). Zur Dankbarkeit gehöre auch, die Gelegenheit, sich einem Gönner dankbar zeigen zu können, „als moralische Wohlthat aufzunehmen" (6:456), und nicht als Last, die den eigenen Stolz verletzt.

Mit dem Nomen ‚Dank' bezeichnet Kant in der Regel den tätigen oder verbalen Ausdruck der Dankbarkeit. In Fügungen mit der Präposition ‚wider' hat es aber noch die ältere Bedeutung von ‚Willen' bzw. ‚Absicht' (vgl. etwa: „was man aber wider den Dank der Natur macht, das macht man jederzeit sehr schlecht", 2:242 oder „die sittlichen Antriebe, die uns oft wider den Dank des Eigennutzes fortreißen", 2:335; vgl. auch Grimm, *Wörterbuch*, Bd. 2, Sp. 728). Weitere wichtige Stellen: 5:445f.; 5:482; 6:281; 6:443; 6:454ff.; 6:458f.; *Refl.* 6588, 19:97; 19:97; 22:50.

Verwandte Stichworte

Wohltätigkeit; Undankbarkeit

Philosophische Funktion

1 Dankbarkeit als heilige Pflicht

Obwohl Kant die Dankbarkeit in der *MST* als Einzeltugend unter anderen behandelt, so betont er doch explizit, dass sie eine Pflicht und „nicht blos eine *Klugheitsmaxime*" (6:455) sei. Überdies sei die Dankbarkeit sogar eine „*heilige* Pflicht", keine „*gemeine* Pflicht", weil „die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemäßen Act völlig getilgt werden kann" (6:455). Und zwar könne man deshalb nie zuviel Dankbarkeit zeigen, da „der Empfänger den Vorzug des Verdienstes, den der Geber hat, nämlich der Erste im Wohlwollen gewesen zu sein, diesem nie abgewinnen kann" (6:455). Dieses Merkmal der Asymmetrie, dass „der Verpflichtete um eine Stufe niedriger als sein Wohlthäter" (6:458) steht, führt Kant in den kasuistischen Fragen (→ Kasuistik) zu der Überlegung, ob hier „nicht die Ursache so mancher Undankbarkeit" liege, „nämlich der Stolz, einen über sich zu sehen; der Widerwille, sich nicht in völlige Gleichheit (was die Pflichtverhältnisse betrifft) mit ihm setzen zu können" (6:458). Aber jede Verletzung der Pflicht dankbar zu sein, so betont Kant, sei ein „skandalöses Beispiel" (6:455), weil sie „die moralische Triebfeder zum Wohlthun in dem Grundsatze selbst vernichten kann" (6:455). So sei unter den Pflichten „des Wohlwollens (*benevolentiae*) [...] die Dankbarkeit die stärkste" (22:50).

Mit seiner Hochschätzung der Dankbarkeit steht Kant in einer langen Tradition. In der Antike gilt die „Gegengabe" (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1133a) als zentrales Element der ausgleichenden Gerechtigkeit, in der Scholastik rückt die Dankbarkeit gegenüber Gott ins Zentrum und in der Neuzeit wird sie bei → Adam Smith „ein wesentliches Fundament in der Entstehung der sittlichen Forderungen und Wertungen überhaupt" (Reiner, *Dankbarkeit*, Sp. 10).

2 Dankbarkeit als bedingte Pflicht

Der Ausdruck ‚Dankbarkeit' kann sowohl das Gefühl der Dankbarkeit als auch die verbale oder tätige Dankleistung bezeichnen. Da es nach Kant nicht moralisch geboten sein kann, bestimmte →Gefühle zu haben (vgl. 4:399; 6:399), kann sich die „unmittelbare Nöthigung durchs moralische Gesetz" (6:455) nur auf dankbare Handlungen beziehen. Die dankbare →Gesinnung kann wie die übrigen moralischen Gefühle dann nur eine „bedingte Pflicht" (6:456) sein, weil ihr Zweck mit dem vom →moralischen Gesetz geforderten Zweck, nämlich dankbare Handlungen zu vollziehen, zusammenfällt und diesen befördert. Diese Argumentation passt zu der Rolle, die Gefühle in der *GMS* und der *KpV* spielen: Nach ihr haben Gefühle nur einen *extrinsischen* moralischen Wert. Kants Diskussion der Dankbarkeit als heiliger Pflicht in der *MST* scheint aber auch der dankbaren Gesinnung als einer Form des →Wohlwollens einen *intrinsischen* Wert zuzusprechen. Ohne sie „würde es doch wenigstens an einer großen moralischen Zierde der Welt, nämlich der Menschenliebe, fehlen, welche also für sich, auch ohne die Vortheile (der Glückseligkeit) zu berechnen, die Welt als ein schönes moralisches Ganze in ihrer ganzen Vollkommenheit darzustellen erfordert wird" (6:458). Die Interpretation der Dankbarkeit als intrinsischem Wert muss sich seit →Schillers Rigorismusvorwurf (→Rigorismus) mit der Frage auseinandersetzen, ob die bloße Zuschreibung eines extrinsischen Wertes der moralisch wichtigen Rolle, die die Dankbarkeit im menschlichen Zusammenleben spielt, gerecht wird (vgl. Cartwright, *Kindhearted Emotions*). Die Interpretation der Dankbarkeit als extrinsischem Wert, die Kants Ethik als ganze weniger rigoristisch erscheinen lässt, muss fragen, inwieweit die Rolle moralischer Gefühle in der *MST* mit derjenigen aus Kants ethischen Grundlagenschriften vereinbar ist.

Weiterführende Literatur

Schönecker, Dieter: „Duties to Others from Love (TL 6:448–461)", in: Sensen, Oliver / Timmermann, Jens / Trampota, Andreas (Hg.): Kant's ‚Tugendlehre'. A Comprehensive Commentary, Berlin u. a.: de Gruyter 2013, 309–342.

Walter Brinkmann

Darjes, Joachim Georg

Dt. Philosoph, Jurist und Theologe (1714–1791); ab 1744 Professor für Moral und Politik in Jena, ab 1763 auf Einladung →Friedrichs II. Professor für Rechte und Weltweisheit (Philosophie) in Frankfurt/Oder. Darjes war während seines Studiums ein erklärter Anhänger des Wolffschen Schulsystems: „Wer mir etwas wider die Wolfischen Lehrsätze sagte, der war mein Feind" (Darjes, *Lehrbegriff der Staatsklugheit*, S. 14). Seit Ende der vierziger Jahre entwickelte er sich in seinen Vorlesungen jedoch zu einem dezidierten Kritiker Wolffs und verwarf u. a. den *Satz vom zureichenden Grunde*, woraufhin 1750/1751 eine öffentliche Diskussion zwischen Darjes und dem Frankfurter ‚Doktor der Rechte' Johann Balthasar Kölbele entbrannte (vgl. z. B. Kölbele, *Beweis der Allgemeinheit*; Darjes, *Philosophische Nebenstunden*).

Kant war mit den Einwänden von Darjes vertraut. Er diskutiert und verteidigt die allgemeine Gültigkeit des *Satzes vom zureichenden Grunde* in seiner frühen Schrift *Nova dilucidatio* und bezieht sich in einer Fußnote auf den „berühmten Darjes" (1:398, Übers. Vf.) als einen seiner Gegner. Im selben Werk widerspricht er Darjes, der im ersten Teil seiner *Elementa metaphysices* eine formale Definition des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch vorlegte, ein weiteres Mal. Die Definition von Darjes (+ A – A = 0) sei eine „petitio principii", denn „legt man dem Zeichen des verneinenden Begriffs die Kraft bei, den ihm verbundenen bejahenden aufzuheben, so setzt man offensichtlich den Satz des Widerspruchs voraus […]" (1:390, Übers. Hinske). In *Träume* bezieht sich Kant an einer Stelle zustimmend auf „Schriften der Philosophen", denen zufolge „alles, was da denkt, einfach sein müsse" (2:322), bzw. auf die „Schullehrer", nach denen gelte „*Meine Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Theile*" (2:325). Hierbei greift er u. a. auf Darjes' *Psychologia rationalis*, (insbes. § 4 und § 103), die sich im zweiten Teil der *Elementa metaphysices* befindet, zurück. Der zuletzt zitierte Satz ist eine wortgetreue Übersetzung aus dem *Corollar 1*.

Tobias Audersch

Darstellung, Darstellungsart

Kant zufolge ist eine Darstellung „die Handlung der Hinzufügung der Anschauung zum Begriffe […], ohne welche […] es gar kein Erkenntniß geben kann“ (20:325). Weitere wichtige Stellen: KrV A 713ff. / B 741ff.; KrV A 729 / B 758; 4:279; 4:281; 4:469; 4:486f.; 5:192f.; 5:351ff.; 6:232f.; 7:167; 7:191f.; 8:191f. Anm.; 9:23; 20:220f.; 20:262; 20:279f.

Verwandte Stichworte

Hypotypose; Konstruktion; Schema; Symbol, symbolisch

Philosophische Funktion

Eine wohlbekannte These Kants lautet: „ohne Anschauung fehlt es aller unserer Erkenntniß an Objecten, und sie bleibt alsdann völlig leer“ (KrV A 62 / B 87). Um Begriffe mit den Anschauungen zu verbinden, braucht man eine Darstellung dieser Begriffe, die darin besteht, „dem Begriffe eine correspondirende Anschauung zur Seite zu stellen“ (5:192). Eine Darstellung eines Begriffs kann entweder a priori oder a posteriori gegeben werden. Eine a posteriori gegebene Darstellung ist ein Beispiel, d. h. eine empirische Anschauung, die unter einen empirischen Begriff gebracht werden kann (vgl. 20:325; 5:351). Nur mathematische Erkenntnis gründet „auf der Construction der Begriffe vermittelst Darstellung des Gegenstandes in einer Anschauung a priori“ (4:469). In der *KU* zählt Kant auch die Schemata der reinen Verstandsbegriffe zu den Darstellungen a priori (vgl. 5:351). Dort erläutert Kant neben dieser schematischen auch eine symbolische Darstellungsart (vgl. 5:351ff.). → Symbole sind „indirecte Darstellungen des Begriffs“ (5:352), in welchen Anschauungen „vermittelst einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient)“ (5:352) Begriffen unterlegt werden. In diesem Kontext wird Schönheit als Symbol der Sittlichkeit beschrieben. Ästhetische und teleologische reflektierende Urteile geben eine Darstellung des Begriffs der Zweckmäßigkeit, aber nur „nach der Analogie eines Zwecks“ (5:193). Außerdem definiert Kant das → Erhabene als „ein[en] Gegenstand (der Natur), *dessen Vorstellung das Gemüth bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken*“ (5:268). → Ästhetische Ideen suchen „einer Darstellung der Vernunftbegriffe (der intellectuellen Ideen) nahe zu kommen“ (5:314). Reflektierende Urteile können aber nie als eine objektive Bestimmung eines Gegenstandes durch die Darstellung eines Begriffs gelten (vgl. 20:223; 20:236). Kant schreibt den Prozess des Darstellens einerseits der → Einbildungskraft (vgl. 5:232; 7:167), andererseits der → Urteilskraft (vgl. 5:192; 20:220) zu.

Weiterführende Literatur

Ferrarin, Alfredo: „Construction and Mathematical Schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition“, in: Kant-Studien 86, 1995, 131–174.

Flach, Werner: „Zu Kants Lehre von der Symbolische Darstellung“, in: Kant-Studien 73, 1982, 452–462.

Gabriele Gava

Das Ende aller Dinge

Erstveröffentlichung 1794 im Juniheft der → Berlinischen Monatsschrift. Aktuelle Textausgabe: 8:325–339.

In dem mitunter ironisch gehaltenen Aufsatz weist Kant die eschatologische Lehre vom Ende aller Dinge (vgl. 8:327) als religiöse → Schwärmerei zurück: Von einem möglichen Übergang der Menschheit „*aus der Zeit in die Ewigkeit*“ (8:327) könne es kein theoretisches Wissen geben. Ewigkeit bzw. das Ende aller Zeit seien ausschließlich als → Ideen zu betrachten, die in moralischer Perspektive allerdings durchaus ihren Zweck erfüllten. Sie würden uns gar durch die praktische Vernunft „an die Hand gegeben“ und zwar „zum Behuf der moralischen, auf den Endzweck aller Dinge gerichteten Grundsätze“ (8:332f.).

Kant entwickelt in *Ende aller Dinge* den „apokalyptischen Diskurs der Religion“ zu einem „eschatologischen Diskurs der Moralphilosophie“ (Holzhey, *Ende aller Dinge*, S. 29). Veröffentlicht wurde die Schrift kurz nach *Religion*, in der Kant im Rahmen seiner Religionskritik die moralische Vollkommenheit des menschlichen Geschlechts als fernes Ideal in Aussicht stellt (vgl. 6:95ff.). Die Unmöglichkeit theoretischer Einsichten in *Ende aller Dinge* steht zudem im Kontext der metaphysischen Grenzziehung der *KrV*: Dort identifiziert

Kant → Freiheit, → Unsterblichkeit und → Gott als theoretisch nicht beweisbar, aber praktisch notwendig.

Johannes Keienburg

Dasein

→ Sein, Dasein

Datum

Datum bedeutet *Gegebenes*, wobei Kant zumeist das *sinnlich* Gegebene meint. Dieses ist in erster Linie ein „empirisches Datum" (KrV A 41 / B 58) im Sinne der (subjektiven) → Erscheinungen, die „data zu einem möglichen Erkenntnisse" (KrV A 237 / B 296; vgl. KrV A 119) sind. Den dafür heute üblichen Ausdruck „Sinnesdatum" verwendet Kant nicht. Häufig ist ein „empirisches Datum" (KrV A 41 / B 58) aber einfach eines der Erfahrung (vgl. KrV A 267 / B 323; 4:534; 6:234; 7:91), also nicht etwas, das *für* eine mögliche → Erfahrung gegeben ist, sondern als eine solche für etwas anderes, wie beispielsweise für den Schluss auf ein (Natur-)Gesetz (vgl. 4:534). Zum sinnlich Gegebenen gehört auch die reine → Anschauung (→ Raum und Zeit (Anschauungsformen)), die ein „erste[s] Datum" (5:42; vgl. auch 17:615) bildet. Weitere wichtige Stellen: KrV A 41 / B 58; KrV A 119; KrV A 237 / B 296; KrV A 267 / B 323; 4:534; 5:42; 6:234; 17:615.

Verwandte Stichworte

Gegenstand der Anschauung; Anschauung a priori (reine Anschauung); gegeben/gemacht

Philosophische Funktion

Die philosophische Funktion des Ausdrucks ‚Datum' bestimmt sich aus dem Kontext, nämlich aus dem, *wofür* etwas gegeben ist. So ist die → reine Anschauung (Raum und Zeit) als Datum der Ausgangspunkt der → transzendentalen Analytik, die → Erscheinung (der unbestimmte Gegenstand der Anschauung) die Grundlage der Erfahrung, und schließlich ist die Erfahrung selber (beispielsweise) Grundlage für → Naturwissenschaft. In keinem dieser Fälle ist ausgeschlossen, dass dasjenige, was für etwas davon Unterschiedenes ein Datum (Gegebenes) ist, seinerseits etwas (vom Verstand oder Subjekt) Gemachtes oder Erzeugtes ist. Ein demgegenüber *bloß* Gegebenes ist die Materie der Erscheinung (→ Empfindung), das Datum der empirischen Anschauung (vgl. KrV A 239 / B 298; 4:473).

Cord Friebe

Dauer

„Die Dauer ist die Größe des Daseyns eines Dinges" (28:570; vgl. 28:521, 28:602, 28:638, 28:646, 28:1043, 29:842). Dabei ist zwischen der Dauer einer Zeitspanne und der Dauer der nicht-zeitlichen → Ewigkeit zu unterscheiden. Dauer wird auch als *duratio* bezeichnet, Ewigkeit habe „duratio Noumenon" (8:327). Weitere wichtige Stellen: 8:334; 23:151f.

Verwandte Stichworte

Zeit; Beharrlichkeit; Ewigkeit

Philosophische Funktion

Kant wendet sich gegen die traditionelle Definition der Dauer als „Fortsetzung der Existenz", da diese Definition nur auf die Zeit, aber nicht die zeitlose Ewigkeit passe (28:521; anders noch 28:35). Dauer sei die Größe des → Daseins eines Dings im Unterschied zur Größe des Dings selber, daher lässt sich Kants Definition der Dauer nicht auf den → Raum anwenden (vgl. 28:521; 28:602; 28:638). Was eine zeitliche Dauer hat, ist beharrlich (vgl. 4:485).

Nur die zeitliche Dauer hat eine → Ausdehnung. In diesem Fall ist sie entweder endlich oder unendlich. Ist sie ersteres, wird sie von zwei Augenblicken, → Anfang und Ende, eingegrenzt. Augenblicke haben keine Dauer, sondern sind bloß → Grenzen von Dauern (vgl. 28:521; 28:570; 28:602; 28:638; 28:646; 28:1042; 29:842). Es gebe keine unendlich große Dauer, diese sei nur eine → regulative Idee (vgl. KrV A 517–523 / B 545–551). Kant wendet sich auch gegen Leibniz' Annahme von unendlich kleinen Dauern (vgl. 8:202f.; anders noch 1:127). Zwar könne es eine „*verschwindend*" kleine Zeitfolge zwischen → Ursache und → Wirkung geben, sodass Ursache und Wirkung zugleich sind; doch diese Zeitfolge sei keine Dauer. Die Zeitfolge bestehe dann nur der „*Ordnung*" nach, habe aber keinen „*Ablauf*" (KrV A 203 / B 248).

Die Ewigkeit in der Zeit ist jedoch von der zeitlosen Ewigkeit zu unterscheiden (vgl. 28:522; 29:842f.). Erstere ist ‚aeternitas phaenomenon'

oder ‚sempiternitas', letztere ‚aeternitas noumenon'. Von der zeitlosen Ewigkeit haben wir aber keinen positiven Begriff, außer dass sie eine Dauer habe. Negativ stellen wir sie uns vor, indem wir ihr Ausdehnung, Größe, Begrenzung und Folge (Nacheinander) absprechen (vgl. 8:327; 8:334; 28:522; 28:695; 28:1043f.). Die nicht-zeitliche Ewigkeit schreibt Kant →Gott und dem Leben nach dem →Tod zu. Das Sterben sei aber kein Übergang „aus der Zeit in die Ewigkeit", da die Zeit ein Teil der Ewigkeit sei (23:151). Dies ist vor dem Hintergrund zu begreifen, dass der Mensch zugleich ein Teil der Sinnes- und der Verstandeswelt sei; als letzteres gehört er stets auch zur zeitlosen Ewigkeit. Allerdings wird die Kohärenz der Konzeption einer zeitlosen Dauer bisweilen infrage gestellt. Insbesondere wird bezweifelt, dass die zeitlose Dauer keine Ausdehnung und kein Nacheinander haben könne (vgl. Ameriks, *Kant's Theory*, S. 185f.).

Weiterführende Literatur

Ameriks, Karl: Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason. New Edition, New York: Oxford University Press ^{2}2000.

Michael Oberst

De igne

→Meditationum quarundam de igne…

de la Garde, Francois Théodore („Lagarde")

→Lagarde

de Luc, Jean-André

Geologe, Geograph, Meteorologe und Literat aus Genf (1727–1817). Seine Tätigkeit als Kaufmann und Politiker ergänzte de Luc um vielfältige, besonders naturwissenschaftliche Studien. Auf Exkursionen in den Alpen untersuchte er Gesteinsarten, Wetterphänomene und die Prägung von Menschen durch ihre natürliche Umgebung. Er schloss sich den Neptunisten an, die die meisten Gesteinsarten auf Sedimentbildung am Meeresgrund zurückführen; sie standen im Streit mit den Plutonisten, die die Bildung der meisten Gesteinsarten auf vulkanischen Ursprung zurückführten.

Seit 1787 trat er wiederholt als Gegner der neuen allgemeinen Chemie von →Lavoisier auf. 1798 wurde er zum Honorarprofessor für Philosophie und Geologie (in absentia) in Göttingen ernannt, was zu einer intensiven Zusammenarbeit mit →J. G. Lichtenberg führt. In seinen letzten Lebensjahren wandte sich de Luc verstärkt theologischen Fragen zu, wobei er als ein Gegner der aufgeklärten protestantischen Theologie rezipiert wurde.

Kant erwähnt de Lucs *Briefe über die Geschichte der Erde* in *Theodizee* (1791). Einen naiven Glauben an die Gutherzigkeit des Menschen assoziiert Kant im Kolleg über Anthropologie mit de Luc. Während es für den „sittsamen Anstand" genügt, dass er wenigstens „die Gestalt der Tugend" besitzt, müssen wir uns selbst „ohne verschonen das Blendwerk abziehen". Darunter zählt neben der Schwärmerei, moralischem oder religiösem Wahn auch die „Gutherzigkeit" nach de Luc (15:687).

De Lucs Fluida-Theorien werden von Kant zunächst in *Einfluß des Mondes* (1794) ambivalent betrachtet. In der Diskussion der hypothetischen imponderablen Materie, die durch alle anderen Materien „frei hindurch wirkt", außer denen, die mit ihr „in chemischer Verwandtschaft" stehen, bemerkt Kant, de Luc habe bewiesen, „daß wir, was eine Wolke und wie sie möglich sei […] gar nicht einsehen" (8:323). Auf Deutsch war 1788 de Lucs Regentheorie erschienen (de Luc, *Neue Ideen*). Kant steht de Lucs Ansatz in der Sache kritisch gegenüber. Wohl in Anbetracht der neuen allgemeinen Chemie →Lavoisiers tritt er für ein Primat der →Chemie vor der Meteorologie ein, die Wolkenbildung finde in zu großer Höhe statt, dass dort Experimente möglich seien, und de Luc habe seine Theorie „vermuthlich den Antiphlogistikern nur so in den Weg geworfen" (8:324).

Kant diskutiert den Einsatz des Barometers zur Höhenmessung sehr detailliert in seinem Werk *Physische Geographie* (1802). Er erwähnt, dass neueste Versuche auf diesem Gebiet auf de Luc und Lichtenberg zurückgehen (vgl. 9:248).

Im *Op. post.* (1799–1803) finden die Fluidatheorien de Lucs gegenüber der Lavoisier nahestehenden Kritik in *Einfluß des Mondes* eine wesentlich positivere Rezeption von Seiten Kants.

Im neunten Konvolut stellt Kant klar: „Die imponderabele Materie ist das leitende flüßige des *de Luc* (fluidum deferens)“ (22:224). Auch mit de Luc erfolgt im Dritten Konvolut die Identifikation der imponderablen Materie mit dem sogenannten →‚Wärmstoff‘: „wobey der Wärmstoff (nach *de Lüc* fluide deferent, im Gegensatz mit der materie purement grave genannt) das leitende aber auch das Gefüge bewerkstellende Mittel ist“ (21:299). Die im *Op. post.* weit ausgebaute Wärmstoff- oder Äthertheorie erscheint so als eine Kombination von Ideen →Newtons aus der *Opticks* – der →Äther, der die Fernwirkung von Kräften erklären soll – mit den Fluida-Theorien de Lucs, deren gemeinsame Wurzel nach de Luc die Rolle des Lichts im Schöpfungsgefüge der Genesis ausmacht.

Die häufigste Nennung de Lucs im *Op. post.* erfolgt im Zusammenhang mit einem gegenüber der *KrV* neuen Argument, das in Einem die Unterscheidung von →Erscheinung und →Ding an sich und die →Idealität von →Raum und →Zeit belegen soll. Im 2. Konvolut schreibt Kant: „Der Beweis daß die Dinge in Raum u Zeit blos Erscheinungen sind kann auch darauf gegrundet werden daß die ganze Welt in einer Nusschale und die ganze verflosne Zeit in einer Secunde eingeschlossen seyn könne ohne daß der mindeste Unterschied hierin anzutreffen, de Luc“ (21:197). Den Bezugspunkt Kants bildet hier eine Auseinandersetzung de Lucs mit →Joseph Priestley, der in seinen *Disquisitions relating to matter and spirit* das Bild der Welt in einer Nussschale dazu verwendet, den Begriff der soliden →Materie als obsolet für die physikalische Weltbeschreibung nachzuweisen (vgl. Priestley, *Disquisitions*, S. 22). Da selbst in den dichtesten Körpern der →leere Raum im Vergleich mit ihren soliden Bestandteilen so groß sei, dass „die ganze solide Materie des Sonnensystems in einer Nußschale Platz finden könne“, spiele die Solidität in „diesem System“ keine Rolle. De Luc kommentiert: „Allein so wenig man auch solide Materie brauchen mag, um das Weltgebäude daraus zusammenzusetzen, so braucht man doch immer *etwas*, und ohne dieses Wenige lassen sich weder Sonne, noch Planeten, noch Bewegung denken. […]: Wirksamkeit ohne Substanz ist Chimäre“ (de Luc, *Briefe über die Geschichte der Erde*, Bd. 1, S. 93). Kant fasst diesen Kommentar de Lucs offenbar als eine Modifikation des Arguments von Priestley (bzw. Newton, denn Priestley glaubt hier eine Newtonsche Position zu vertreten, (vgl. 21:501)) auf. Aus dem denkbaren Kollaps der Materie bei Priestley wird in Kants Lesart de Lucs eine Illustration der Relativität unserer Größenvorstellungen anhand einer Retraktion auf die Größe einer Nussschale. Kant sieht die Pointe des Arguments selbst in der Relativität der Zeit (vgl. 21:85) bzw. der Größe und Menge der Wahrnehmungsobjekte (vgl. 22:428f.). Erwähnt wird das ‚de Lücsche‘- Argument auch in 21:70, 21:195 und 21:338.

Weiterführende Literatur

Hübner, Marita: Jean-André Deluc (1727–1817). Protestantische Kultur und moderne Naturforschung, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 2010.

Jean Philipp Strepp

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis

Diese Schrift ist Kants Inauguraldissertation (38 S. im Erstdruck). Sie wurde 1770 zuerst von der Königl. Hof- u. Akademischen Druckerei (*Stanno regiae aulicae et academicae typographica*) veröffentlicht und im selben Jahr bei Jakob Johann →Kanter in Königsberg verlegt.

Kant beklagte sich in einem Brief an Marcus →Herz vom 7. Juni 1771 über Kanter, der *De mundi* „spät und nur in geringer Zahl so gar ohne solche dem Meßcatalogus einzuverleiben auswärtig verschickt“ hatte. Denn, so Kant, auch wenn „die dissertation mit ihren Fehlern keiner neuen Auflage würdig scheint so verdrießt es mich etwas daß diese Arbeit so geschwinde das Schicksal aller menschlichen Bemühungen nemlich die Vergessenheit erdulden müssen“ (10:123f.). Die Sorge war unbegründet: Schon zu Lebzeiten avancierte die Inauguraldissertation zu einem der einflussreichsten vorkritischen Texte – *De mundi* wurde mit *Theorie des Himmels* und *Beweisgrund* am häufigsten nachgedruckt.

1771 veröffentlichte Marcus Herz *Betrachtungen*, eine Schrift, die in der Hauptsache eine freie deutsche Übersetzung von *De mundi* darstellt (vgl. Adickes, 2:512; Walford/Meerbote, *Inaugural dissertation*, LXXII; 10:125). 1795 erschien ein Neu-

druck von *De mundi* in *Frühere noch nicht gesammelte kleine Schriften*, erschienen bei Wilhelm Webel in Zeitz (unter Angabe des Verlagsortes Lintz), S. 1–44. 1797 wurde eine deutsche Übersetzung der Inauguraldissertation in *Sämtliche kleine Schriften* aufgenommen (hg. und übers. von Voigt, Jena [unter Angabe der Verlagsorte Königsberg/Leipzig], Bd. 3, S. 1–63). 1799 edierte J. Tieftrunk in Halle Kants *Vermischte Schriften*, die *De mundi* im Original (Bd. 2, S. 435–488) sowie in einer neuen deutschen Fassung (von Tieftrunk, *Vermischte Schriften*, Bd. 2, S. 489–566) enthielten. Nach Kants Tod erschien *De mundi* erst in französischer Sprache (übers. von J. Tissot: *De la forme et des principes du monde sensible et de l'intelligible*, Paris, 1862), dann wieder in deutsch (übers. von J. H. v. Kirchmann, Über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der Verstandes-Welt, in: ders. (Hg.): *Kants kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*, Leipzig, 1870) und schließlich auf englisch (übers. von W. J. Eckhoff: *Dissertation on the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World*, in: ders. (Hg.): *Kant's Inaugural Dissertation of 1770*, New York, 1894).

Aktuelle editorisch zuverlässige Textausgaben

Drei zuverlässige Ausgaben liegen vor: die von Adickes für die Akademie-Ausgabe (2:385–420) besorgte Edition (1905); ein Abdruck mit Übersetzung von Reich (1958), und eine auf Kanter (1770) gründende Ausgabe von Weischedel mit Übersetzung von Hinske (in: Kant: Werke in zehn Bänden, Bd. 3, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960, S. 1–107).

Erstdrucke wurden in Thorn und Warschau gefunden. Das Manuskript ist nicht erhalten.

Titel und Entstehung der Schrift

Der Titel ‚De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis' wird als „Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen" (Hinske) übersetzt.

Die Entstehung der Schrift hatte innertheoretische wie äußere Anlässe. Innertheoretischer Anlass des Themas – die Differenz zwischen empirischer und rationaler Wirklichkeitserkenntnis – waren Zweifel an der Möglichkeit und Methode der Metaphysik, die Kants Vertrauen in spekulative Denkansätze untergruben. Schon 1762 stellte er fest, dass die quantitativ-empirische Methodologie → Newtons die begrifflichen Verfahren der Metaphysik in ein verhältnismäßig schlechtes Licht rückten (vgl. 2:286). Nun hinterfragte er seine eigenen metaphysischen Beweise (als „mühsam gesammeltes Baugeräth", 2:66) und äußerte explizite Vorbehalte gegenüber der Metaphysik, die in diesem Zusammenhang als ein „bodenlose[r] Abgrund" (2:66) bezeichnet wird. 1766, in *Träume*, verschärften sich die Zweifel. 1768 eskalierte die Problematik in einer schöpferischen Krise (vgl. Brief an Herder vom 9. Mai 1768, 10:74). 1769 gelang Kant ein Durchbruch, dessen philosophischer Gehalt allerdings nicht hinreichend fixiert werden kann. Was auch immer das „große[] Licht" (*Refl.* 5037, 18:69) von 1769 gewesen sein mag: offensichtlich setzte es neue Impulse und erlaubte Kant von April bis August 1770 die Niederschrift von *De mundi*.

Äußerer Anlass von *De mundi* war die sich anbahnende Anstellung als ordentlicher Professor für Logik und Metaphysik an der Königlichen Albertus-Universität zu Königsberg i. Pr. (Albertina) und die damit verbundende Pflicht, eine aktuelle akademische Arbeit öffentlich zu verteidigen. Nach seiner Habilitation mit *Monadologia physica* hatte sich Kant zweimal um eine Stelle an der Königsberger Universität beworben (1756 als außerordentlicher, 1758 als ordentlicher Professor), doch hatten die in vorhergehenden Veröffentlichungen verfochtenen Thesen, z. B. die holistisch-organische Evolutionstheorie in *Wahre Schätzung* und *Theorie des Himmels*, diese beruflichen Aussichten vorerst zunichte gemacht. Im darauffolgenden Jahrzehnt verbesserten sich Kants Chancen auf beruflichen Erfolg nicht zuletzt deshalb, weil die jetzt geäußerten Vorbehalte gegenüber spekulativer Erkenntnis auch die eigenen freigeistig-antiklerikalen Ideen in Zweifel zogen und ihn mittels der von der Berliner Akademie gewürdigten *Deutlichkeit* (2. Preis 1764) auch öffentlich als einen vorsichtigeren und fortan gemäßigten Denker auswiesen.

Im Oktober 1769 bot ihm die Universität Erlangen einen Lehrstuhl an. Im Januar 1770 folgte Jena mit einer weiteren Offerte. Die Universität Königsberg hatte ihn mittlerweile wissen lassen, dass bald ein Posten vor Ort freiwerden würde, und so lehnte er die auswärtigen Angebote ab. Nach längerer Krankheit starb am 15. März 1770

Oberhofprediger C. Langhansen, ordentlicher Professor für Mathematik, was eine Neuverteilung der Stellen im Philosophikum ermöglichte, welche Kant auch von seiner Seite entschieden vorantrieb. Am 16. März schlug er dem Kultusminister Carl Joseph Maximilian Freiherrn von Fürst und Kupferberg vor, entweder K. A. Christiani, Professor für praktische Philosophie, oder F. J. Buck, Professor für Logik und Metaphysik (M. Knutzens, der Kants Lehrer gewesen war, ehemaliger Lieblingsschüler), auf Langhansens alte Stelle zu setzen, damit er, Kant, einen der beiden philosophischen Lehrstühle einnehmen könne (vgl. 10:90–92). Am 19. März schickte er den gleichen Vorschlag an → Friedrich II. (vgl. 10:92f.) Am 31. März 1770 wurde Kant schließlich mit einer Kabinettsordre Friedrichs II. zum ordentlichen Professor der Logik und Metaphysik ernannt (vgl. 10:93f.). Am 2. Mai trat Kant sein Amt an. Am 24. August fand die öffentliche Verteidigung von *De mundi* statt, in der Marcus Herz als ‚Respondent' bzw. Verteidiger fungierte. Eine Besprechung von *De mundi*, von J. Schulz, erschien am 22. und 25. November 1771 in der *Königsbergische gelehrte und politische Zeitungen*.

Inhalt der Schrift

De mundi enthält ein Deckblatt mit Informationen zur öffentlichen Verteidigung, eine Widmung an Friedrich den Großen, und fünf Abschnitte: zum Weltbegriff (§ 1–2), zum Unterschied des Sinnlichen und des Intelligiblen (§ 3–12), zu den Gründen der Form der Sinnenwelt (§ 13–15), zum Grund der Form der Verstandeswelt (§ 16–22) und zur Methode in der Metaphysik des Sinnlichen und Intellektuellen (§ 23–30).

Eine → Welt (*mundus*) ist ein Ganzes, das kein Teil ist und so die Grenze aller Verbindung (*synthesis*) darstellt (vgl. 2:387). Verbindung und Zergliederung (*analysis*) gründen auf Bedingungen der → Zeit und sind die zwei Arten, wie aus der Natur des → Geistes („e mentis natura", 2:387) die → Begriffe entstehen (vgl. 2:388). ‚Unvorstellbar' (*irrepraesentabile*) und ‚unmöglich' (*impossibile*) ist nicht dasselbe, da Unvorstellbares den Gesetzen der anschauenden Erkenntnis („*cognitionis intuitivae*", 2:388), Unmögliches aber den Gesetzen des Intellekts und der → Vernunft widerspreche (vgl. 2:388). Eine stetige Größe („*quant*[um] *continu*[um]", 2:388) sowie → Unendlichkeit sind (für die Anschauung) unvorstellbar, aber nicht (vernunftmäßig) unmöglich; daher impliziert subjektive Unvorstellbarkeit keine objektive Unmöglichkeit (vgl. 2:388f.). Drei Momente gehören zur Definition der Welt: die Materie bzw. die → Substanzen als eigentliche Weltteile, die → Form bzw. Beiordnung (*coordinatio*), nicht Unterordnung (*subordinatio*), jener Teile, und das → Ganze (*universitas*), die unbedingte Totalität zusammengehöriger Teile (vgl. 2:389–391).

Die → Sinnlichkeit (*sensualitas*) ist die Empfänglichkeit (*receptivitas*) eines Subjekts, die das Einwirken von Objekten auf den Vorstellungszustand (*status repraesentativus*) ermöglicht. Sinnengegenstände sind → Phänomena. Intelligibel ist dagegen all das, was mit → Verstand bzw. Vernunft („[i]ntelligentia (rationalitas)", 2:392), ganz ohne Sinnlichkeit, erkannt werden kann. Ein solches Erkenntnisobjekt heißt → Noumenon (vgl. 2:392). → Metaphysik enthält Prinzipien für den Gebrauch des reinen Intellekts; ihre Propädeutik ist die Lehre des Unterschieds der Sinnen- von der Verstandeserkenntnis (vgl. 2:395). Verstandeserkenntnisse sind elenktisch, wenn sie Phänomena von Noumena fernhalten und somit Irrtümer vermeiden; sie sind dogmatisch, wenn sie die Prinzipien des reinen Intellekts auf ein intelligibles → Urbild (*exemplar*), die → Vollkommenheit, reduzieren (vgl. 2:395f.). Theoretisch wäre das → Gott; praktisch ist das die moralische Vollkommenheit (*perfectio moralis*, vgl. 2:396). Verstandeserkenntnis ist allgemein eine symbolische Erkenntnis („*cognitio symbolica*", 2:396) mittels allgemeiner und diskursiver Begriffe („per conceptus universales in abstracto", 2:396). Eine Anschauung, die konkret und unmittelbar wäre, gibt es für den Intellekt nicht (vgl. 2:396). Der → Stoff (*materia*) der Erkenntnis wird von den Sinnen gegeben und ist an die formalen Bedingung der Anschauung, → Raum und Zeit, gebunden; der Begriff des Intelligiblen ist von allem anschaulich Gegebenen frei (vgl. 2:396).

Das Prinzip der Form des → Universums enthält den Grund allgemeiner Verknüpfung („rationem nexus universalis", 2:398). Das Prinzip der Form der → Sinnenwelt („mundi sensibilis", 2:398) gründet in der Verknüpfung der Phänomene; deren Gründe, als Schemata der Phänomene, sind Zeit und Raum. Beide werden von den Sinnen vorausgesetzt, aber entspringen nicht aus den

Sinnen. Sie sind Einzelvorstellungen, nicht Allgemeinvorstellungen. Beide sind reine Anschauungen („intuitus non sensualis sed purus", 2:399; vgl. 2:400). Beide sind durch die Natur der menschlichen Erkenntniskraft („per naturam mentis humanae", 2:400) notwendige subjektive Bedingungen, sinnlich Gegebenes zu ordnen, und demzufolge sind sie nicht objektiv und real. Insofern sind Zeit und Raum die unbedingten ersten Gründe (Prinzipien) der Sinnenwelt.

Das Prinzip der Form der → Verstandeswelt („mundi intelligibilis", 2:398) ist ein objektiver Grund der Verbindung („colligatio", 2:398) des an sich Daseienden (vgl. 2:398). Dieser Grund ist das Fundament desjenigen Verhältnisses der Substanzen, das in der Anschauung den Raum bildet und das ermöglicht, dass Substanzen in einer Struktur des wechselseitigen Verkehrs existieren können („in mutuo sint commercio", 2:407). Der Urgrund einer solchen möglichen Gemeinschaft (commercium) mehrerer Substanzen besteht nicht in deren bloßem Dasein (vgl. 2:407) und auch nicht in einer → Weltseele („anima mundi", 2:408), sondern in einem außerweltlich Seienden („ens extramundanum", 2:408). Dieses stellt die Alleinursache des Weltganzen dar und ist dessen Architekt wie auch sein Schöpfer (vgl. § 20, 2:408). Der Begriff einer einzigen notwendigen Ursache von Allem verneint die Vielheit der Welten, was allerdings nicht heißen soll, dass mehrere wirkliche Welten an sich, ihrem Begriff nach, unmöglich wären (vgl. § 21, 2:408).

Metaphysik bedarf einer → Methode, die aller Wissenschaft vorausgehen muss, wenn Verwirrungen vermeiden werden sollen. Das betrifft insbesondere den Einfluss der sinnlichen Erkenntnis auf den Verstand (vgl. 2:410f.). Die erste methodologische Vorschrift besteht darin, dass Grundsätze der Sinnenerkenntnis nicht deren Grenzen übertreten und auf das Intellektuelle („intellectualia", 2:411) bezogen werden (vgl. 2:411). Verletzungen jener Vorschrift wären metaphysische Fehler der → Subreption oder Erschleichung („vitium subreptionis metaphysicum", 2:412) von Verstandesmerkmalen mittels sinnlicher Begriffe (vgl. 2:412). Drei Klassen gibt es, unter denen subreptische Axiome stehen: Das Axiom der ersten Klasse besagt, dass alles Seiende irgendwo und irgendwann sei (vgl. § 27, 2:413); die der zweiten Klasse, dass jede wirkliche Menge zählbar sein müsse sowie dass alles Unmögliche sich widerspreche (vgl. § 28, 2:415); und das der dritten schließlich, dass es alles zufällig Seiende irgendwann nicht gegeben habe (vgl. § 29, 2:417). Eng verwandt („magna affinitate", 2:417) mit den erschlichenen Scheinprinzipien sind die unbeweisbaren und subjektiven Bedingungen der Verstandeserkenntnis, die jedoch zur Beurteilung des Wirklichen nötig sind, die sogenannten Grundsätze der Zusammenstimmung („principia convenientiae", 2:418): (1.) alles im Universum geschehe in natürlicher Ordnung; (2.) Prinzipien sind nicht unnötig zu vermehren und (3.) Materie entstehe weder, noch vergehe sie (vgl. 2:418).

Bedeutung im kantischen Werk

Eine der vorrangigen Interpretationsfragen von *De mundi* mit Blick auf die Entwicklung von Kants Denken ist darin zu sehen, inwiefern die Schrift einen philosophischen Neubeginn darstellt, bzw. den Weg zur → Transzendentalphilosophie vorbereitet. Im Rückblick auf sein Lebenswerk bedeutete *De mundi* für Kant offenbar die inhaltliche Zäsur zwischen dem vorkritischen Denkansatz und dem Weg zur kritischen Transzendentalphilosophie (vgl. Brief an Tieftrunk vom 13. Oktober 1797, 12:208). In diesem Zusammenhang ist an Kants berühmten Brief an Marcus Herz vom 21. Februar 1772 zu erinnern. Hier formuliert Kant ein Problem, das er in seinen „langen metaphysischen Untersuchungen […] aus der Acht gelassen" hatte, und das, so Kant, „den Schlüßel zu dem gantzen Geheimnisse, der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphys:, ausmacht". Kant fasst dieses Problem in die Frage zusammen: „auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desienigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?" (10:130). Mit Blick auf *De mundi* fährt Kant fort: „Ich hatte mich in der dissertation damit begnügt die Natur der intellectual Vorstellungen blos negativ auszudrüken: daß sie nemlich nicht modificationen der Seele durch den Gegenstand wären. Wie aber denn sonst eine Vorstellung die sich auf einen Ggenstand bezieht ohne von ihm auf einige Weise afficirt zu seyn möglich [sei] überging ich mit Stillschweigen" (10:130f.). An der Lösung dieses Problems hat Kant in folgenden zehn Jahren gearbeitet. Das Ergebnis liegt in der *KrV* in den beiden Auflagen von 1781 und 1787 vor.

Weiterführende Literatur

Carl, Wolfgang: Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien von 1781, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997.

Cassirer, Ernst: Kants Leben und Lehre, Berlin: Bruno Cassirer 1921, insbes. 97–123.

Edwards, Jeffrey: Substance, Force, and the Possibility of Knowledge: On Kant's Philosophy of Material Nature, Berkeley u. a.: University of California Press 2000, insbes. 82–91.

Kienzler, Wolfgang: „Kants Erwachen aus dem dogmatischen Schlummer. Datierung und Bedeutung", in: Tabula rasa. Jenenser Zeitschrift für kritisches Denken 44, 2011, 23–38.

Kreimendahl, Lothar: Kant. Der Durchbruch von 1769, Köln: Dinter 1990.

Reich, Klaus: „Über das Verhältnis der Dissertation und der Kritik der reinen Vernunft und die Entstehung der kantischen Raumlehre", in: ders. (Hg.): Kant, De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, Hamburg: Meiner 1958, I–XVI.

Schmucker, Josef: „Was entzündete in Kant das große Licht von 1769?", in: Archiv für Geschichte der Philosophie 58, 1976, 393–434.

Weischedel, Wilhelm: „Nachwort", in: ders. (Hg.): Kant, Werke in zehn Bänden, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd. 3, 1960, 679–685.

Martin Schönfeld

Deduktion

Kant unterscheidet zwischen einem (auch heute gebräuchlichen) logischen Deduktionssinn, demgemäß unter Deduktion die „Ableitung (*deductio*) eines Urtheils aus dem anderen" (9:114), und zwar als ein unmittelbarer oder ein mittelbarer → Schluss zu verstehen ist, und einem für die Transzendentalphilosophie maßgeblichen (heute jedoch in Vergessenheit geratenen) juristischen Deduktionssinn: „Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist (*quid iuris*), von der, die die Thatsache angeht (*quid facti*), und indem sie von beiden Beweis fordern, so nennen sie den erstern, der die Befugniß oder auch den Rechtsanspruch darthun soll, die *Deduction*" (KrV A 84 / B 116). Dieser juristische Deduktionsbegriff liegt unmittelbar Kants Schrift *Büchernachdruck* zugrunde, in der eine „*Deduction des Rechts des Verlegers gegen den Nachdrucker*" gegeben wird (8:79–87; vgl. 6:289f. sowie auch 12:421); er dient aber vor allem mittelbar als Vorbild des transzendentalphilosophischen Beweisverfahrens einer Deduktion, die daher auch als „rechtlicher Beweis" (*probatio iuris*; KrV A 794 / B 822) bezeichnet und vom mathematischen Beweisverfahren einer Demonstration unterschieden wird (vgl. KrV A 712–737 / B 740–765). Der deutsche Begriff „Deduktion" steht bei Kant ausschließlich für den juristischen bzw. transzendentalphilosophischen Deduktionssinn. Der hiervon sachlich zu unterscheidende logische Deduktionssinn wird hingegen mit dem lateinischen Begriff „deductio" bzw. dessen deutscher Übersetzung als „Schluss" bezeichnet und ist daher nicht Gegenstand dieses Artikels (→ Schluss u. → Syllogismus). Die sachliche Bedeutung wie auch die Schwierigkeit des transzendentalphilosophischen Beweisverfahrens einer Deduktion erklären sich daraus, dass dieses jeweils den entscheidenden Schritt bei der Beantwortung der allgemeinen Aufgabe der Transzendentalphilosophie leisten soll, nämlich der Erklärung der Möglichkeit synthetischer Sätze oder Urteile a priori (vgl. KrV A 733f. / B 761f.; KrV A 810 / B 782; 4:447; 5:46; 5:112f.; 5:288f.; 6:396; 6:249). Deduktionen finden sich dementsprechend an zentralen Stellen aller Hauptschriften Kants (vgl. transzendentale → Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, KrV A 84–130 / B 116–169; Deduktion der transzendentalen Ideen der reinen Vernunft, KrV A 669–688 / B 697–716; Deduktion des kategorischen Imperativs, 4:453–455; → Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft, 5:42–50; Deduktion der Tugendpflicht, 6:395–396; transzendentale Deduktion des Begriffs des höchsten Guts, 5:113 u. 5:124–132; Deduktion der Idee der Rechtfertigung, 6:66–78; Deduktion der reinen ästhetischen Urteile, 5:279–336 u. 5:244–278; Deduktion des Begriffs der ursprünglichen Erwerbung, 6:249–252 u. 6:268–270; Deduktion der Erwerbung durch Vertrag, 6:272f.; Deduktion des → Äthers, 22:559ff.). Weitere wichtige Stellen: KrV A XVI; KrV A 27 / B 43; KrV A 65f. / B 91f.; KrV A 80f. / B 106f.; KrV A 84 / B 116; KrV A 85ff. / B 117ff.; KrV A 94ff. / B 126ff.; KrV B 124–129; KrV A 94 / B 126; KrV A 127; KrV A 128; KrV B 165; KrV B 168; KrV A 300ff. / B 357ff.; KrV A 336 / B 393; KrV

A 667 / B 695f.; KrV A 669f. / B 697f.; KrV A 669 / B 697f.; KrV A 724 / B 752; KrV A 727ff. / B 755ff.; KrV A 733ff. / B 761ff.; KrV A 787ff. / B 815ff.; KrV A 794 / B 822; KrV A 782 / B 810; KrV A 854 / B 882; 4:322; 4:447; 4:454f.; 4:458; 4:661ff.; 5:46ff.; 5:53; 5:93f.; 5:112f.; 5:125f.; 5:133; 5:141; 5:179f.; 5:182; 5:185; 5:216–219; 5:279f.; 5:286–292; 6:74ff.; 6:249ff.; 6:258; 6:260; 6:268ff.; 6:272f.; 6:302; 6:350; 6:395f.; 8:184; 8:221ff.; 8:344; 8:382; 12:421; 20:221–226; 20:230–236; 20:275; 20:320; 21:222ff.; 21:573; 22:356; 22:559.

Verwandte Stichworte

Deduktion der reinen Verstandesbegriffe; Deduktion, empirische; Deduktion, transzendentale; Geschmacksurteile, Deduktion der

Philosophische Funktion

Im Rahmen von Kants →Transzendentalphilosophie dienen Deduktionen der Rechtfertigung und zugleich der Begrenzung jener Ansprüche der Vernunft, die durch →synthetische Sätze bzw. Urteile a priori formuliert werden (vgl. KrV A 733f. / B 761f.; KrV A 810 / B 782; 4:447; 5:46; 5:112f.; 5:288f.; 6:396; 6:249). Kant betont insbesondere die maßgebliche Bedeutung der (transzendentalen) Deduktion der Kategorien in der *KrV* (vgl. KrV A XVI), gibt jedoch insgesamt nur wenige Hinweise, wie ihre Verfahrensweise methodologisch zu verstehen ist. Allerdings wird speziell die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe analog zur Terminologie und zur Gliederung eines historischen rechtlichen Deduktionsverfahrens charakterisiert und gestaltet (vgl. Abschnitt 2), ferner werden philosophische Deduktionen in der *KrV* als rechtliche Beweise vom axiomatisch-demonstrativen Verfahren mathematischer Beweise unterschieden (vgl. KrV A 712–737 / B 740–765; vgl. auch Abschnitt 1.1). Da Deduktionen der Sicherung der diskursiven synthetischen Grundsätze a priori in der Philosophie dienen, ergibt sich ferner, dass ihr Beweisverfahren auch nicht im Sinne des logischen Schließens im Ausgang von gegebenen Prämissen bzw. Grundsätzen zu verstehen ist (vgl. KrV A 300–302 / B 357–359; vgl. auch Abschnitt 1.2). Kant verwendet den Begriff der Deduktion überwiegend synonym zum Begriff der transzendentalen Deduktion; beide sind vom Begriff einer empirischen Deduktion zu unterscheiden, die lediglich den Gebrauch bzw. Besitz synthetischer Sätze a priori bzw. der sie ermöglichenden Prinzipien illustriert, ihn jedoch nicht rechtfertigt und daher auch nicht im eigentlichen Sinne als Deduktion zu verstehen ist (vgl. KrV A 85ff. / B 118ff.).

Transzendentale Deduktionen bzw. Beweise haben zu zeigen, dass synthetische Sätze a priori ihre Gegenstände als Beweisgründe selbst ermöglichen (vgl. KrV A 92f. / B 124f.; KrV A 737 / B 765). Dies betrifft im Rahmen der Erkenntnistheorie die Erfahrung, deren Möglichkeit einerseits konstitutiv bzw. objektiv – nämlich in Bezug auf die Gegenstände der Erfahrung im allgemeinen – durch die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe nachgewiesen wird (vgl. KrV A 84–130 / B 116–169). Die Möglichkeit der Erfahrung wird andererseits subjektiv oder regulativ – nämlich in Bezug auf die wissenschaftlich-systematische Erforschung der besonderen, empirischen Eigenschaften der Gegenstände der Erfahrung – durch die transzendentale Deduktion der Ideen der reinen Vernunft nachgewiesen (vgl. KrV A 669–688 / B 697–716). Analog hierzu zeigt die transzendentale Deduktion des Prinzips einer objektiven Zweckmäßigkeit der Natur für die Erkenntniskräfte in der *KU*, dass dieses Prinzip regulativ der Möglichkeit einer systematischen Erkenntnis der besonderen (empirischen) Formen und Gesetze der Natur zugrunde liegt (vgl. 5:179–185). Die transzendentale Deduktion des Prinzips einer subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur für die Erkenntniskräfte weist hingegen nach, dass dieses konstitutiv für die Möglichkeit des (subjektiven) Gefühls eines interesselosen Wohlgefallens am Schönen (und am Erhabenen) ist, das jedermann mit Notwendigkeit angesonnen wird (vgl. 5:279–336; 5:244–278).

Im Rahmen der praktischen Philosophie gilt wiederum (in der *KpV*), dass der oberste Grundsatz der praktischen Philosophie als kategorischer Imperativ keiner transzendentalen Deduktion fähig ist, sondern als (einziges) Faktum der Vernunft für sich selbst feststehe (vgl. 5:42–50). Die konstitutive Funktion der Idee der Freiheit für den kategorischen Imperativ bzw. das moralische Handeln kann nämlich in keiner Weise ihrer Möglichkeit nach theoretisch begreiflich gemacht werden (in der *GMS* formuliert Kant dies noch nicht eindeutig, vgl. 4:453–455). Umgekehrt erfährt jedoch die Idee der Freiheit aus dem Bewusstsein des kategorischen Sollens eine Rechtfertigung bzw.

Deduktion, wenn auch nur im erkenntnistheoretisch schwächeren Sinne einer Beglaubigung („Creditiv", 5:48) ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit, und zwar als eines regulativen Prinzips für moralische Handlungen (vgl. 5:404). In diesem Sinne beruht insbesondere die Möglichkeit des höchsten Guts – des praktisch-notwendigen Ziels eines durch den kategorischen Imperativ moralisch bestimmten Willens – auf dem subjektiv notwendigen Vernunftglauben an die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, ohne dass diese konstitutiv bzw. ihrer objektiven Notwendigkeit nach erklärt werden können (vgl. 5:113; 5:124–132). Im gleichen sachlichen Zusammenhang beruht die Idee der Rechtfertigung des von einer bösen zur guten Gesinnung gelangten Menschen durch die Gnade Gottes auf der reinen Gesinnung bzw. dem intelligiblen Wesen des Menschen, das den Wechsel von der bösen zur guten Gesinnung als einen zusammenhängenden und fortlaufenden moralischen Akt zu verstehen erlaubt (vgl. 6:74ff.). Die Möglichkeit des Eigentums wird durch eine transzendentale Deduktion des Begriffs der ursprünglichen Erwerbung nachgewiesen (vgl. 6:268–270), die Möglichkeit des vermittelten Erwerbs von Eigentum durch eine transzendentale Deduktion der Erwerbung durch Vertrag (vgl. 6:272f.). Ferner führt Kant eine eigene naturrechtliche Deduktion des Rechts des Eigentümers gegen den Nachdrucker (vgl. 8:79–87).

1 Deduktionen in der transzendentalen Methodenlehre der KrV

1.1 In der transzendentalen Methodenlehre der *KrV* unterscheidet Kant die mathematische Methode einer „Construction der Begriffe" (KrV A 724 / B 752) von der philosophischen Methode einer „*Vernunfterkenntniß* aus Begriffen" (KrV A 724 / B 752). Die Mathematik benützt demnach → Definitionen, → Axiome und → Demonstrationen, während die Philosophie → Expositionen, → Grundsätze und Deduktionen gebraucht. Der Unterschied erklärt sich aus dem unterschiedlichen Verhältnis, das in Mathematik und Philosophie zwischen → Begriff und → Anschauung besteht: während die Mathematik ihre Gegenstände in der reinen Anschauung konstruieren kann – und daher vollständige Definitionen (vgl. KrV A 727ff. / B 755ff.) und intuitiv evidente Axiome, d. h. unmittelbar gewisse synthetische Grundsätze (vgl. KrV A 732ff. / B 760ff.) besitzt, die wiederum demonstrativ geführte Beweise ermöglichen (vgl. KrV A 734ff. / B 762ff.) –, ist die theoretische philosophische Erkenntnis auf anschaulich gegebene Gegenstände angewiesen, deren Merkmale begrifflich nicht vollständig definiert, sondern, im Falle empirischer Begriffe, nur näherungsweise expliziert (vgl. KrV A 727 / B 755f.) oder aber, im Falle reiner Begriffe, exponiert (vgl. KrV A 729ff. / B 757ff.) werden können. Die begriffliche Synthesis eines Grundsatzes a priori (des Verstandes) bedarf einer vermittelnden und den Gegenstandsbezug ermöglichenden Anschauung. Da diese in der philosophischen Erkenntnis nicht mathematisch konstruiert werden und auch nicht empirisch gegeben sein kann, ist die Möglichkeit eines Bezuges von Begriffen a priori auf Gegenstände der Anschauung nicht intuitiv bzw. evident, so dass die diesbezüglichen diskursiven Beweise in der Philosophie nicht demonstrativ geführt werden können, sondern abstrakt bzw. akroamatisch sind: „Die Philosophie hat also keine Axiomen und darf niemals ihre Grundsätze *a priori* so schlechthin gebieten, sondern muß sich dazu bequemen, ihre Befugniß wegen derselben durch gründliche Deduction zu rechtfertigen" (KrV A 733f. / B 761f.).

1.2 Die Beweise transzendentaler und synthetischer Sätze a priori erfordern ihrem Wesen und ihrer Möglichkeit nach, dass die Vernunft „die objective Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit der Synthesis derselben *a priori* darthun muß" (KrV A 782 / B 810). Dabei gilt, „daß zu jedem transscendentalen Satze nur *ein einziger* Beweis gefunden werden könne" (KrV A 787 / B 815), weil jeder transzendentale Satz nur von einem Begriff ausgeht und die „synthetische Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes nach diesem Begriffe" aussagt (KrV A 787 / B 815). Ferner müssen transzendentale Beweise immer direkt (ostensiv) geführt werden, niemals aber indirekt (apagogisch), da apagogische Beweise „nicht Begreiflichkeit der Wahrheit in Ansehung des Zusammenhanges mit den Gründen ihrer Möglichkeit hervorbringen" (KrV A 789 / B 817). Daher gilt: „Ein jeder muß seine Sache vermittelst eines durch transscendentale Deduction der Beweisgründe geführten rechtlichen Beweises, d. i., direct, führen" (KrV A 794 / B 822). Die Aufgabe der Sicherung der Beweisgründe synthetischer Sätze a priori erklärt auch, dass der Beweis durch eine Deduktion nicht auf einem

Vernunftschluss (d. h. auf einer Deduktion im logischen Sinne) beruht. Ein Vernunftschluss ist „eine Form der Ableitung einer Erkenntniß aus einem Princip", indem der Obersatz einen Begriff enthält, „der da macht, daß alles, was unter der Bedingung desselben subsumirt wird, aus ihm nach einem Princip erkannt wird" (KrV A 300 / B 357). Als allgemeine Sätze können zwar auch die (synthetischen) Grundsätze des reinen Verstandes als Obersätze in Vernunftschlüssen dienen und in diesem Sinne Prinzipien genannt werden. Die Grundsätze des reinen Verstandes sind jedoch „an sich selbst ihrem Ursprunge nach" keine Prinzipien bzw. Erkenntnisse aus Begriffen, sondern beruhen vielmehr auf der eigens zu beweisenden Funktion, Bedingungen einer möglichen Erfahrung (bzw. Konstruktionsprinzipien reiner Anschauungen in der Mathematik) zu sein (KrV A 300f. / B 357). Die synthetische Verstandeserkenntnis beruht daher „an sich selbst […] nicht auf bloßem Denken" und enthält kein „Allgemeines nach Begriffen" in sich (KrV A 302 / B 359).

2 Deduktion als (historischer) rechtlicher Beweis

2.1 Das für Kants Deduktionsbegriff insgesamt wichtige juristische Begründungsverfahren (vgl. KrV A 84 / B 116) dient der → Rechtfertigung erworbener Eigentumsansprüche. Zu diesem Zweck muss einerseits die Erwerbshandlung, die einen → Besitz begründet, ermittelt werden (*quid facti*) und andererseits ihre Rechtmäßigkeit, die allererst einen Anspruch auf → Eigentum ermöglicht, geprüft werden (*quid iuris*). Hierbei sind zwei Modi des Erwerbs zu unterscheiden. Der vermittelte oder abgeleitete Erwerb (*acquisitio derivativa*) setzt einen rechtmäßigen Voreigentümer voraus, während der ursprüngliche Erwerb (*acqusitio originaria*) die Möglichkeit des Erwerbs von Eigentum überhaupt begründet. In der juristischen Praxis gilt nun, dass „in der Reihe der von einander ihr Recht ableitenden sich dünkenden Eigenthümer den schlechthin ersten (Stammeigenthümer) auszufinden mehrentheils unmöglich ist" (6:302). Daher wird der „Rechtsgrund[] (titulus)" (6:260) einer strittigen Erwerbung durch „die Übereinstimmung mit den formalen Bedingungen der Erwerbung […] zu Ersetzung der materiellen Gründe (welche die Ableitung von dem Seinen eines vorhergehenden prätendirenden Eigenthümers begründen) als hinreichend postulirt" (6:302). Dies geschieht auch im Rahmen der historischen Deduktionsschriften, die Kant als Vorbild für den formalen Aufbau insbesondere der → transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe gedient haben – und zwar unter Nachweis der formalen Regelungen des positiven Rechts (z. B. durch Verträge, Urkunden) im Rückgang auf einen von allen Parteien als unstrittig anerkannten Voreigentümer.

2.2 Historische Deduktionsschriften stellten Rechtsgutachten dar, in denen vor allem strittige Territorialansprüche der Länder behandelt wurden, die vor dem damaligen Reichskammergericht verhandelt wurden (vgl. 6:350; 8:344; 8:382; Henrich, *Kant's Notion of a Deduction*, S. 32f.; Seeberg, *Ursprung, Umfang und Grenzen*, S. 197–204). Kant orientierte sich bei der formalen Gestaltung der transzendentalen Deduktion der Kategorien an den Ratschlägen, die Johann Stephan Pütter in einer deduktionsmethodologischen Schrift erteilt (vgl. Pütter, *Anleitung*, S. 83–96). Deduktionen sollen demnach übersichtlich in Paragraphen und Abschnitte gegliedert und nicht zu umfangreich sein, sie haben zunächst einen kurzen „Vorbericht" zu geben, an den sich eine genealogische „Stammtafel" der beteiligten Personen anschließt, die wiederum als „Leitfaden" für die weitere Darstellung dient (Pütter, *Anleitung*, S. 83–96). Nach einer „Geschichts-Erzählung" (*species facti*), in der die Umstände des Streitfalles erläutert werden, ist die „Hauptfrage" (*status controversiae*) zu erörtern und zuletzt eine summarische Zusammenfassung zu geben (Pütter, *Anleitung*, S. 83–96). Analog handelt das erste Hauptstück des ersten Buches der transzendentalen Analytik der *KrV* „*Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe*" (KrV A 66 / B 91) und sucht, analog zur Ableitung einer genealogischen Stammtafel, die reinen Verstandesbegriffe systematisch nach einem Prinzip auf, um sie in der „*Tafel der Kategorien*" (KrV A 80 / B 106) darzustellen, die selbst „*Stammbegriffe* des reinen Verstandes" (KrV A 81 / B 107) genannt werden. Die knappe Darstellung der bisherigen Verhandlungen über das Thema, nämlich die Thesen von → John Locke und → David Hume über den Ursprung der gegenständlichen Erkenntnis a priori, die sich im zweiten Hauptstück unter dem Titel „*Übergang zur transscendentalen Deduction der Kategorien*" (KrV B 124–129) finden, lassen sich als Geschichtser-

zählung (*species facti)* lesen, der ganze Abschnitt auch als Darlegung des Hauptstreitpunktes, in dem das „Principium" (KrV A 94 / B 126) der Kategoriendeduktion benannt wird, nämlich dass die Kategorien als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen. Die Kategoriendeduktion, also die Erörterung der Hauptfrage, schließt in der ersten Auflage mit einer „*Summarische[n] Vorstellung der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit dieser Deduction der reinen Verstandesbegriffe*" (KrV A 128), die Deduktion der zweiten Auflage mit einem „*Resultat dieser Deduction der Verstandesbegriffe*" (KrV B 165) der ein Appendix mit der Überschrift „Kurzer Begriff dieser Deduktion" (KrV B 168) angeschlossen ist. Die Kategoriendeduktion selbst ist in kurze Paragraphen bzw. Abschnitte gegliedert und in verhältnismäßig kurzen, parataktischen Perioden geschrieben.

Die für die historischen Deduktionsschriften maßgebliche Deduktion des vermittelten Erwerbs setzt jedoch die Rechtmäßigkeit des ursprünglich erworbenen Eigentums überhaupt voraus. Die prinzipielle Rechtfertigung der Möglichkeit, Eigentum zu erwerben, wird daher im Rahmen des →Naturrechts durch eine Deduktion der ursprünglichen Erwerbung nachgewiesen (die historisch gesehen mit der Rechtfertigung des Eigentumserwerbs durch Arbeit konkurrierte, vgl. 6:268f.). Diese Deduktion, zu der Kant eine eigene Fassung entwickelt hat (vgl. 6:249ff., 6:268ff.), kann sich nicht auf die Regelungen des positiven Rechts berufen, sondern muss vielmehr die Rechtmäßigkeit formaler Regelungen des Erwerbs im Allgemeinen begründen. Damit entspricht sie in ihrer Funktion den transzendentalen Deduktionen, welche die Möglichkeit →synthetischer Urteile a priori rechtfertigen sollen – und zwar (in Bezug auf die reinen Verstandesbegriffe) als Voraussetzung des (vermittelten) Erwerbs empirischer Erkenntnis. Dementsprechend bezeichnet Kant die Kategorien und die Anschauungsformen von Raum und Zeit, unter explizitem Rekurs auf die „Lehrer des Naturrechts", als „ursprünglich erworben" (8:221; vgl. 8:222f.).

Interpretationslage

Kants Deduktionen sind insgesamt auf das Vorbild eines juristischen Rechtfertigungsverfahrens bezogen, das die Gültigkeit erworbener rechtlicher Ansprüche im Rückgang auf ihren Erwerbsakt zu prüfen hat. Dieter Henrich hat in diesem Zusammenhang erstmals darauf aufmerksam gemacht, dass die in Abschnitt 2.2 erwähnten historischen Deduktionsschriften, die Kants Zeitgenossen noch vertraut gewesen sein müssen, nachweislich als formale Vorlage für die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe gedient hat (vgl. Henrich, *Kant's Notion of a Deduction*). Für das inhaltliche Verständnis einer (transzendentalen) Deduktion ist jedoch insbesondere die naturrechtliche Lehre eines ursprünglichen Erwerbs von Eigentum relevant (vgl. Oberhausen, *Das neue Apriori*). Eine Deduktion im Kontext der Transzendentalphilosophie hat daher als rechtlicher Beweis den Ursprung von (synthetischen) Erkenntnisansprüchen a priori im Verstand oder in der Vernunft aufzuweisen, und zwar als einen ursprünglichen Erwerbsakt, dessen Rechtmäßigkeit und dessen Geltungsumfang eigens zu prüfen ist. Vor diesem Hintergrund gibt Henrich eine Interpretation des Versuchs einer Deduktion des kategorischen Imperativs in der *GMS* (vgl. Henrich, *Deduktion des Sittengesetzes*).

Eine Interpretation von Kants Deduktion des ursprünglichen Erwerbs von Eigentum im Blick auf die Methodologie der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe gibt Seeberg (vgl. Seeberg, *Ursprung, Umfang und Grenzen*, S. 213–266). Demnach besteht die methodologische Besonderheit von Kants Erklärung der Möglichkeit des Eigentums durch einen ursprünglichen Erwerb (der Aneignung eines herrenlosen Guts bzw. eines allen gehörenden Bodens) darin, dass dieser Akt – seiner intentionalen Bedeutung nach – nicht äußerlich bzw. empirisch anhand vorauszusetzender positiv-rechtlicher Regelungen des vermittelten Erwerbs klassifiziert werden kann. Vielmehr erfordert der ursprüngliche Erwerbsakt in seinem Vollzug selbst das implizite Bewusstsein einer allgemeinen Regel oder Funktion, die als Titel oder Rechtsgrund der konkreten (ursprünglichen) Besitznahme einer einzelnen Sache so zugrunde liegt, dass dieser Akt vom Subjekt nicht nur als einzelne (empirische) Besitznahme, sondern zugleich als Erwerb eines allgemein geltenden, intersubjektiv verbindlichen Anspruchs auf Eigentum verstanden werden kann.

Eine Deduktion im allgemeinen expliziert demnach – und zwar im Rahmen des Projekts

einer systematisch angelegten philosophischen Selbstkritik der Vernunft – synthetische Regeln oder Funktionen a priori als solche, die den Erwerb allgemein gültiger Erkenntnisansprüche ermöglichen, indem sie notwendigerweise dem bewussten und spontanen bzw. ursprünglichen Vollzug einzelner Urteilsakte zugrunde liegen und es damit erlauben, um die Bedeutung dieser Akte im allgemeinen und zugleich in Abgrenzung zu anderen allgemeinen Urteilsarten zu wissen. Eine Deduktion dient daher nicht der physiologischen Ableitung dieser Regeln – weder empirisch, durch Verweis auf vermeintlich basale psychologische Erfahrungstatsachen (John Locke) oder auch bloße Gewohnheiten bzw. Assoziationsmechanismen (David Hume), noch rational, durch Verweis auf vermeintlich angeborene logische oder metaphysische Prinzipien oder Ideen (→ Leibniz; vgl. hierzu KrV B 326ff.; 7:143) – sondern ermittelt und prüft (expliziert) vielmehr das bereits bestehende bzw. beanspruchte implizite bzw. reflexive Wissen des Subjekts um solche Regeln (bzw. Rechtsgründe) auf dessen ermöglichende Funktion für das Bewusstsein des Erwerbs allgemein geltender Ansprüche hin (vgl. Henrich, *Kant's Notion of a Deduction*, S. 40–46; vgl. auch KrV A 260f. / B 316f.). Dabei klärt sie zugleich im Blick auf den systematischen Zusammenhang eines Ganzen der Vernunft den Umfang und die Grenzen der durch diese Funktionen ermöglichten besonderen Erkenntnisansprüche (vgl. KrV A 238 / B 297).

Weiterführende Literatur

Henrich, Dieter: „Die Deduktion des Sittengesetzes", in: Schwan, Alexander (Hg.): Denken im Schatten des Nihilismus, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, 55–112.

Henrich, Dieter: „Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique", in: Förster, Eckart (Hg.): Kant's Transcendental Deductions. The Three 'Critiques' and the 'Opus postumum', Stanford: Stanford University Press 1989, 29–46.

Oberhausen, Michael: Das neue Apriori. Kants Lehre von einer „ursprünglichen Erwerbung" apriorischer Vorstellungen, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1997.

Seeberg, Ulrich: Ursprung, Umfang und Grenzen der Erkenntnis. Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien, Hamburg: Philo & Philo FineArts 2006.

Ulrich Seeberg

Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft

Im „Von der Deduction der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft" (5:42) überschriebenen Abschnitt der *KpV* erörtert Kant die Frage nach der Möglichkeit einer grundlegenden Rechtfertigung des obersten Grundsatzes der praktischen Vernunft, also des → kategorischen Imperativs. Eine solche Deduktion ist – so Kant in dieser Schrift – nicht möglich. Die reine praktische Vernunft erweist sich vielmehr durch ein Faktum als durch die Tat praktisch. An die Stelle der unmöglichen Deduktion tritt eine andere, die der transzendentalen Freiheit durch das moralische Gesetz (vgl. 5:42ff.).

Verwandte Stichworte

Deduktion; Deduktion, transzendentale; Factum der (reinen praktischen) Vernunft; Kreditiv

Philosophische Funktion

Im Deduktionsabschnitt der *KpV* blickt Kant explizit zurück auf die transzendentale Deduktion der Kategorien und ihre Funktion in der *KrV*. Er erklärt die prinzipiellen Unterschiede zwischen beiden Projekten und die strukturellen Unterschiede, die sich daraus für die zwei Kritiken ergeben. Implizit kritisiert Kant sein eigenes Vorgehen im dritten Abschnitt der *GMS*, der noch dem Projekt einer Deduktion des kategorischen Imperativs verpflichtet ist.

Der Hauptteil des ersten Kapitels der *Analytik der reinen praktischen Vernunft* enthält die Exposition des obersten Grundsatzes der praktischen Vernunft, die seinen Inhalt und seinen besonderen Status als nicht-empirischer praktischer Satz ausweist. Dem Plan einer Vernunftkritik gemäß sollte nun seine Deduktion folgen, d. h. die „Rechtfertigung seiner objectiven und allgemeinen Gültigkeit" sowie die „Einsicht der Möglichkeit eines solchen synthetischen Satzes a priori" (5:46). Eine solche Deduktion, die Kant noch im dritten Abschnitt der *GMS* leisten wollte,

findet sich jedoch weder in diesem Abschnitt noch sonst irgendwo in der *KpV*.

Der kategorische Imperativ kommt also nun, anders als die reinen Verstandesbegriffe (→ Kategorien) der *KrV*, ohne eine grundlegende Rechtfertigung aus. Als Grund dafür nennt Kant die unterschiedlichen Rollen, die Gegenstände in beiden Bereichen spielen. Im Praktischen ist uns nichts gegeben, das nur durch das Prinzip der reinen praktischen Vernunft erkannt werden könnte. Gegenstände entstehen erst als Resultat der Gültigkeit des moralischen Gesetzes, wenn ein Akteur nach ihm handelt, wenn er also die von der Vernunft vorgegebenen moralischen Zwecke verwirklicht. Die Erkenntnis des Gesetzes ist dann „der Grund von der Existenz der Gegenstände selbst" (5:46). Allerdings sieht man ihnen ihren moralischen Ursprung nicht an. Deshalb kann das praktische Vernunftvermögen auch nicht empirisch bewiesen werden. Es ist ein „Grundvermögen" (5:47), dessen Möglichkeit nicht begriffen werden kann.

Allerdings dient das moralische Gesetz, das der Akteur in Gestalt eines Faktums der Vernunft anerkennt, nunmehr zur Deduktion der transzendentalen Freiheit. Dieser Gedanke wurde im ersten Kapitel selbst bereits angedeutet (vgl. 5:30). Im Deduktionsabschnitt, im folgenden zweiten Zusatzabschnitt (vgl. 5:50f.) sowie im Kapitel über den → *Primat* der reinen praktischen Vernunft (vgl. 5:119f.) wird er systematisch ausgeführt und gegen den Vorwurf verteidigt, die Vernunft überschreite mit dieser neuen Deduktion die ihr durch die *KrV* gesteckten Erkenntnisgrenzen. Das moralische Gesetz bestimmt das, „was speculative Philosophie unbestimmt lassen mußte, nämlich das Gesetz für eine Causalität, deren Begriff in der letzteren nur negativ war, und verschafft diesem also zuerst objective Realität" (5:47).

Weiterführende Literatur

Ameriks, Karl: „Pure Reason of Itself Alone Suffices to Determine the Will", in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Berlin: Akademie 2002, 99–114.

Beck, Lewis White: A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, Chicago: University of Chicago Press 1960, insbes. 164–175.

Timmermann, Jens, „Reversal or retreat? Kant's deductions of freedom and morality", in: Reath, Andrews / Timmermann, Jens (Hg.): Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2010, 73–89.

Jens Timmermann

Deduktion der Ideen der reinen Vernunft

Unter einer Deduktion der Ideen der reinen Vernunft versteht Kant den Nachweis, „daß [...] die dreierlei transscendentalen Ideen [von Seele, Welt und Gott] [...] alle Regeln des empirischen Gebrauchs der Vernunft unter Voraussetzung eines solchen *Gegenstandes in der Idee* auf systematische Einheit führen" (KrV A 671 / B 699). Dabei legt die von Kant ausdrücklich hergestellte Parallele zur → Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (→ Kategorien) es nahe, auch hier zwischen einer „*metaphysischen*" und einer „*[t]ransscendentalen Deduction*" zu unterscheiden (KrV B 159). Erstere leitet die drei → transzendentalen Ideen der → reinen Vernunft aus den drei Formen von → Vernunftschlüssen (kategorisch, hypothetisch, disjunktiv) ab (vgl. KrV A 321ff. / B 377–380), letztere weist ihre (wenn auch im Vergleich mit den Kategorien stark eingeschränkte) → objektive Gültigkeit nach. (Zur ‚metaphysischen' Deduktion der Ideen → Idee, transzendentale; im folgenden Artikel wird es ausschließlich um die ‚transzendentale' Deduktion der Ideen gehen.) Weitere wichtige Stellen: KrV A 329 / B 386; KrV A 336 / B 393; KrV A 642–668 / B 670–696; KrV A 669–704 / B 697–732.

Verwandte Stichworte

Begriff; Deduktion der reinen Verstandesbegriffe; Idee; Idee, transzendentale

Philosophische Funktion

Eine transzendentale → Deduktion soll die objektive Gültigkeit der zu deduzierenden → Begriffe nachweisen. So wird zumindest die transzendentale Deduktion der Kategorien definiert (vgl. KrV A 89 / B 122; → Deduktion der reinen Verstandesbegriffe). D. h. aber für Kant aufzuklären, „wie sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen können" (KrV A 85 / B 117). Somit müsste die transzendentale Deduktion der Ideen qua → Vernunftbegriffe zeigen können, wie diese sich auf Gegen-

stände beziehen können, wobei mit dem Terminus ‚Gegenstände' in diesem Kontext immer empirisch vermittelte Objekte unserer Erkenntnis gemeint sind. Die Möglichkeit einer solchen Beziehung ist jedoch bereits durch die Definition des Ideenbegriffs ausgeschlossen (→Idee). Das würde bedeuten, dass von Ideen gar keine transzendentale Deduktion möglich ist.

Gegen diese Überlegung spricht jedoch der Textbefund: „Die Ideen der reinen Vernunft verstatten zwar keine Deduction von der Art, als die Kategorien; sollen sie aber im mindesten einige, wenn auch nur unbestimmte, objective Gültigkeit haben […], so muß durchaus eine Deduction derselben möglich sein, gesetzt, daß sie auch von derjenigen weit abwiche, die man mit den Kategorien vornehmen kann" (KrV A 669f. / B 697f.). Diese Aufgabe einer transzendentalen Deduktion der Ideen, die von derjenigen der Kategorien grundsätzlich verschieden ist, präzisiert Kant an einer späteren Stelle wie folgt: „Wenn man nun zeigen kann, daß […] die dreierlei transscendentalen Ideen […] alle Regeln des empirischen Gebrauchs der Vernunft unter Voraussetzung eines solchen *Gegenstandes in der Idee* auf systematische Einheit führen […]: so ist es eine notwendige *Maxime* der Vernunft nach dergleichen Ideen zu verfahren. Und dieses ist die transscendentale Deduktion aller Ideen der speculativen Vernunft" (KrV A 671 / B 699). Somit besteht die transzendentale Deduktion der Ideen in dem Nachweis, dass sie eine systematische, unbedingte Einheit der mannigfaltigen empirischen Erkenntnisse des →Verstandes stiften, und zwar genauer dadurch, dass in ihnen ein solches etwas gedacht wird, das als ein Schema dieser Einigung angesehen werden kann (→Idee, transzendentale). Ihre Gültigkeit besteht dann darin, dass sie – unter der Voraussetzung ihrer erfolgreichen Deduktion – der →Vernunft die Struktur des einheitsstiftenden Verfahrens mit Bezug auf →das Mannigfaltige der Begriffe (der Regeln des empirischen Gebrauchs der Vernunft) vorschreiben. Diese Gültigkeit hat also den Charakter einer notwendigen Maxime der reinen theoretischen Vernunft. Kant nennt diese Art der →objektiven Gültigkeit der Begriffe eine unbestimmte (vgl. KrV A 669 / B 697). Damit ist auch der Grund der Verschiedenheit dieser Deduktion von derjenigen der Kategorien gegeben, denn die Kategorien sind keine bloßen Maximen, sondern vielmehr Begriffe mit einer für die Objekte der empirischen Erkenntnis konstitutiven Funktion: Sie schreiben diesen Objekten ihre Struktur als Gegenstände möglicher Erfahrung vor. Die transzendentale Deduktion der Ideen kann Gültigkeit in diesem starken Sinn nicht nachweisen; ein solcher Nachweis ist auch nicht ihre Aufgabe. Die transzendentale Deduktion der Ideen soll vielmehr bloß eine „subjective Ableitung derselben aus der Natur unserer Vernunft" (KrV A 336 / B 393) sein. Dabei soll derselbe Weg wie bei der Deduktion der Kategorien verfolgt werden, „nämlich, die logische Form der Vernunfterkenntniß [zu] erwägen, und [zu] sehen, ob nicht etwa die Vernunft dadurch auch ein Quell von Begriffen werde, Objecte an sich selbst als synthetisch *a priori* bestimmt in Ansehung einer oder der andern Function der Vernunft anzusehen" (KrV A 329 / B 386). Wenn man diese Aussage mit der Definition der Kategorien vergleicht, welche besagt: Die Kategorien sind „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der *logischen Functionen* zu Urtheilen als *bestimmt* angesehen wird" (KrV B 128), dann sieht man, dass Kant die transzendentale Deduktion der Ideen trotz aller Unterschiede in Analogie zu derjenigen der Kategorien verstanden wissen wollte.

Wie eine transzendentale Deduktion der Ideen aussehen muss, skizziert Kant im Anhang zur transzendentalen Dialektik (vgl. KrV A 642–704 / B 670–732), insbesondere in dessen zweiten Teil „*Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft*" (KrV A 669–704 / B 697–732). Dies deutet bereits darauf hin, dass die Ideen etwas zur Realisierung dieser „*Endabsicht*" (KrV A 669 / B 697) beitragen, indem sich aus den Ideen notwendige Maximen der reinen theoretischen Vernunft ergeben. Die Funktion dieser Maximen besteht darin, die höchste systematische Einheit der mannigfaltigen Verstandeserkenntnisse durch das in ihnen gedachte Schema dieser Einheit zu stiften (→Maximen der spekulativen Vernunft). Da diese Einheit zugleich die Einheit der reinen theoretischen Vernunft selbst ist (→Vernunfteinheit), so stiften die transzendentalen Ideen die Einheit der Vernunft selbst. Die philosophische Funktion der transzendentalen Deduktion der Ideen besteht in dem Nachweis, dass die Ideen diese Funktion der Einheit der Vernunft tatsächlich beanspruchen können.

Auf der anderen Seite führt Kant im ersten Teil des Anhangskapitels „*Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft*“ (KrV A 642–668 / B 670–696) eine Überlegung aus, die davon ausgeht, dass „die transscendentalen Ideen allem Vermuthen nach ihren guten und folglich *immanenten* Gebrauch haben“ (KrV A 643 / B 671). Kants Argument hierfür lautet: „Alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muß zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig sein“ (KrV A 642 / B 670). Nun sind aber transzendentale Ideen – so Kants Überzeugung (vgl. KrV A 327 / B 384) – aus der Natur der reinen Vernunft ableitbar. Also müssen sie einen zweckmäßigen und guten, d. h. immanenten Gebrauch haben. Weiter führt Kant folgendes aus: „Ich behaupte demnach: die transscendentalen Ideen sind niemals von constitutivem Gebrauche […]. Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich nothwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen, der […] eine Idee (*focus imaginarius*) […] ist“ (KrV A 644 / B 672). Diese Aussage ist aber eher eine Andeutung eines möglichen Arguments. Es müsste noch ausgeführt werden, wie genau eine Idee diese Funktion erfüllt, so wie Kant in der transzendentalen Deduktion der Kategorien von den Kategorien gezeigt hatte, wie genau sie ihre Funktion der Einheit des Mannigfaltigen einer empirischen Anschauung erfüllen.

Darauf geht Kant im zweiten Teil des Anhangskapitels ein. Dort stellt er fest, dass das erste Objekt einer transzendentalen Idee „ich selbst, bloß als denkende Natur (Seele) betrachtet“ (KrV A 682 / B 710) bin. Das in einer Idee gedachte Objekt ist aber das →Schema der Einheit aller empirischen und reinen Regeln des Verstandes, d. h. aller empirischen und apriorischen Verstandesbegriffe. D. h., dieses in der Idee gedachte Objekt macht es möglich, die Einheit der reinen theoretischen Vernunft zu denken, indem sie alle Begriffe des Verstandes in dem jeweiligen Gegenstandsbereich (in diesem Fall der Psychologie) vereinigt. Kant beschreibt dies wie folgt: „alle Bestimmungen, als in einem einigen Subjecte, alle Kräfte, so viel möglich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechsel, als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten und alle *Erscheinungen* im Raume als von den Handlungen des *Denkens* ganz unterschieden vorzustellen“ (KrV A 682f. / B 710f.). Weil nur auf diese Weise die →systematische Einheit des psychologischen Wissens zu erreichen ist (kraft der transzendentalen Idee von einem absoluten Subjekt des Denkens), so ist es eine notwendige →Maxime der Vernunft, nach dieser Idee zu verfahren. Damit wäre also das Ziel der transzendentalen Deduktion der Ideen erreicht. Durch die Verwechslung dieses zwar immanenten, jedoch bloß regulativen Gebrauchs mit dem konstitutiven Gebrauch der Kategorien entstehen die vier Paralogismen der rationalen Psychologie.

Weiterführende Literatur

Bondeli, Martin: „Zu Kants Behauptung der Unentbehrlichkeit der Vernunftideen“, in: Kant-Studien 87, 1996, 166–183.

Caimi, Mario: „Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen“, in: Kant-Studien 86, 1995, 308–320.

Horstmann, Rolf-Peter: „Die Idee der systematischen Einheit. Der Anhang zur transzendentalen Dialektik in Kants Kritik der reinen Vernunft“, in: ders.: Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant, Bodenheim: Philo Verlagsgesellschaft 1997, 109–130.

Krings, Hermann: „Funktionen und Grenzen der transzendentalen Dialektik in Kants Kritik der reinen Vernunft“, in: Schönrich, G. / Kato, Y. (Hg.): Kant in der Diskussion der Moderne, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, 225–239.

Zocher, Rudolf: „Zu Kants transzendentaler Deduktion der Ideen der reinen Vernunft“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 12, 1958, 43–58.

Jindřich Karásek

Deduktion der reinen Verstandesbegriffe

Gemäß traditionellem juridischem Sprachgebrauch nennt Kant eine „*Deduction*“ den „Beweis“ eines „Rechtsanspruch[s]“ (KrV A 84 / B 116). Die „*Deduction der reinen Verstandesbegriffe*“ ist der „Beweis“ der „Rechtmäßigkeit“ ihres „reinen Gebrauch[s] *a priori* (völlig unabhängig von Erfah-

rung)“ (KrV A 84f. / B 116f.). Spricht Kant von der ‚Deduktion der reinen Verstandesbegriffe‘ oder der →‚Kategorien‘, so meint er in der Regel spezifisch deren →‚transzendentale Deduktion‘. Sie ist „die Erklärung der Art, wie sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen können“ (KrV A 85 / B 117ff.). Weitere wichtige Stellen: KrV A XVIf.; KrV A 95ff.; KrV B 129ff.; KrV B 144ff.; KrV B 165ff.; KrV B 386; 4:260; 4:371; 4:474ff. Anm.

Verwandte Stichworte

Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, metaphysische; Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, transzendentale; Verstandesbegriff, reiner

Philosophische Funktion

Während die „objective Realität“ (KrV A 84 / B 117) empirischer Begriffe prinzipiell durch Erfahrung erwiesen wird, muss die „objective Realität“, das heißt der Gegenstandsbezug reiner Begriffe nach Kant a priori bewiesen werden. Die Funktion eines solchen apriorischen Beweises der objektiven Gültigkeit reiner Begriffe übernimmt die Deduktion. Unter ‚Deduktion‘ versteht Kant dabei nicht die logische Ableitung eines bestimmten Satzes oder Begriffs aus allgemeineren Sätzen oder Prinzipien wie die Schlussfolgerung auf die Konklusion in einem Syllogismus, sondern einen Rechtfertigungsbeweis a priori, der zeigt, dass sich reine Begriffe unabhängig von Erfahrung auf Gegenstände beziehen können. Terminologisches Vorbild der kantischen Konzeption einer ‚Deduktion der reinen Verstandesbegriffe‘ ist das frühneuzeitliche Modell der juristischen ‚Deduktion‘ als Rechtfertigung eines „Rechtsanspruch[s]“ (KrV A 84 / B 116, vgl. Henrich, *Kant’s Notion of a Deduction*; →Deduktion). Dass „reine Verstandesbegriffe“ überhaupt einer Deduktion bedürfen, ist letztlich zurückzuführen auf die Tatsache, dass ihr Gebrauch zunächst frei ist von der „Einschränkung“ (KrV B 148) auf Gegenstände unserer Sinnlichkeit, da sie „keine bestimmte Art der Anschauung […], wie Raum und Zeit, welche sinnlich ist, voraussetzen, sondern nur Denkformen sind für den Begriff von einem Gegenstande der Anschauung überhaupt“ (20:272). Aus diesem Grunde muss ihre objektive Gültigkeit in einer Deduktion eigens bewiesen werden, deren Resultat ist, dass reine Verstandesbegriffe, „keinen anderen Gebrauch zum Erkenntnisse der Dinge, als nur so fern diese als Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden“, gestatten (KrV B 147f.). Kant unterscheidet zwei Arten einer Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, eine transzendentale und eine metaphysische (→Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, transzendentale; Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, metaphysische).

Weiterführende Literatur

Henrich, Dieter: „Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique*“, in: Förster, Eckart (Hg.): Kant’s Transcendental Deductions. The Three ‘Critiques’ and the ‘Opus postumum’, Stanford: Stanford University Press 1989, 29–46.

Paton, Herbert James: Kant’s Metaphysic of Experience, Bd. 1, London: George Allen & Unwin Ltd. [5]1970, 313–328.

Dietmar H. Heidemann

Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, metaphysische

Der Begriff der metaphysischen Deduktion bezeichnet in der zweiten Auflage der *KrV* die Ableitung der reinen →Verstandesbegriffe aus den →Urteilsformen und steht für den Rechtfertigungsbeweis des „Ursprung[s] der Kategorien *a priori* überhaupt durch ihre völlige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Functionen des Denkens“ (KrV B 159). Die These dieses Beweises formuliert Kant im „Leitfaden“-Kapitel wie folgt: „Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urtheile* Einheit giebt, die giebt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen *in einer Anschauung* Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt“ (KrV A 79 / B 105). Demnach sind reine Verstandesbegriffe oder →Kategorien nichts anderes als die auf Anschauung angewendeten logischen Urteilsfunktionen. Während es in der metaphysischen Deduktion um den formalen Zusammenhang zwischen Verstandesbegriffen und Urteilsformen geht, zeigt die →transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, „wie sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen können“ (KrV A 85 / B 117). Weitere wichtige Stel-

len: 2:393f.; KrV B 38; KrV A 70–80 / B 95–106; KrV B 128f.; 4:300; 4:322–326; 17:614ff.; 20:272; 23:25; 29:36f.

Verwandte Stichworte

Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, transzendentale; quaestio juris, quaestio facti; Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes im („Urteilstafel"); Tafel der reinen Verstandesbegriffe; Verstandesbegriff

Philosophische Funktion

1 Der Zusammenhang von logischen Urteilsfunktionen und Kategorien in der Entwicklung des kantischen Denkens

In der Transzendentalphilosophie Kants besteht ein systematischer Zusammenhang zwischen logischen Urteilsfunktionen und reinen Verstandesbegriffen (Kategorien), derart, dass Kategorien „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt [sind], dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der *logischen Functionen* zu Urtheilen als bestimmt angesehen wird" (KrV B 128). Damit vertritt Kant den der aristotelischen Theorie nicht unähnlichen Typus einer urteilslogisch fundierten Ontologie, derzufolge die ontologische Bedeutung der Kategorien von der formallogischen Struktur der Satzaussage abhängt. Den Beweis für die Entsprechung oder Korrelation der logischen Urteilsfunktionen mit den reinen Verstandesbegriffen behauptet Kant mittels der ‚metaphysischen Deduktion' erbringen zu können. Obwohl er diesen Terminus erst in der zweiten Auflage der *KrV* verwendet, tritt das Sachproblem als solches bereits in der ersten Auflage der *KrV* auf. In der Entwicklung des kantischen Denkens lässt sich das Problem selbst sowie Ansätze zu seiner Lösung aber schon vor dem Erscheinen der *KrV A* ausmachen.

1.1 Bereits in der Vorlesung über *Philosophische Enzyklopädie* (wahrscheinlich in der zweiten Hälfte der 1770er Jahre) differenziert Kant in einer von ihm sogenannten „Tabelle" (29:36) bis auf die Form des unendlichen Urteils (Klasse der Qualität) das Inventar der späteren →Urteilstafel der *KrV* vollständig aus. Den Hintergrund bildet hier Kants Rezeption zeitgenössischer Logiken, insbesondere der Logik G. F. Meiers. In Anlehnung an diese Tabelle der Urteilsformen stellt er eine ihr komplementäre, parallel angeordnete „Tabelle" (29:36f.) der Kategorien zusammen, die bis auf die noch fehlende Qualitätskategorie der Limitation mit der späteren Kategorientafel ebenfalls vollständig übereinstimmt. Auch den Kerngedanken der metaphysischen Deduktion der *KrV B* formuliert Kant schon an dieser Stelle: „Wenn wir alle logische Functionen durchgehn so werden wir auch so viele Titel des Verstandes herausbringen" (29:36). Eine rudimentäre Vorform der Differenzierung von Urteilsfunktionen und Kategorien liegt dabei in *De mundi* (2:393f.) mit der Unterscheidung von „usus […] logicus" des Verstandes im Gebrauch von Begriffen und „*usus realis*" des Verstandes bei der Erkenntnis von Sachgehalten vor. Die *Refl.* Anfang bis Mitte der 1770er Jahre (vgl. 17:614ff.) zeigen dann, wie Kant vor allem anhand der Unterscheidung zwischen logischem und realem Verstandesgebrauch den systematischen Zusammenhang von Urteilsfunktionen und Kategorien im einzelnen ausgearbeitet hat, und zwar auf der Grundlage einer Konzeption des Setzens und Stellenanweisens von Vorstellungen in →Urteilen (vgl. Düsing, *Synthesis*, S. 84ff.; Heidemann, *Grammatik*, S. 209ff.; Schulthess, *Relation und Funktion*, S. 217ff.).

1.2 Die Detailstudien zum Zusammenhang von Urteilsfunktionen und Kategorien in den *Refl.* hat Kant nicht explizit in die *KrV* eingearbeitet, sie bleiben Entwurf. Die erste Auflage der *KrV* hält aber an der Grundeinsicht fest, dass reine Verstandesbegriffe auf logische Urteilsfunktionen zurückgeführt werden können, auch wenn ein Beweis dafür im „Leitfadenkapitel" (vgl. KrV A 67–79 / B 102–105) eher in thetischer Form geführt wird. Ausführlicher zu diesem Problem sind erst die *Prolegomena*. Im dortigen „System der Kategorien" (4:322) erklärt Kant, eine Kategorie sei „ein reiner Verstandesbegriff *a priori*, welcher nichts thut, als blos einer Anschauung die Art überhaupt zu bestimmen, wie sie zu Urtheilen dienen kann" (4:300). Diese Definition übernimmt er der Sache nach in der *KrV B*, wo Kategorien terminologisch als logische Urteilsfunktionen und diese als Anschauungsbestimmungen verstanden werden (vgl. KrV B 128f.). Wie später in den *Fortschritten* (vgl. 20:272) kennzeichnet Kant den Zusammenhang zwischen Urteils- und Kategorientafel in den *Prolegomena* (vgl. 4:302) als einen Parallelismus, während er in der *KrV* in einem stärkeren Sinne von der „völlige[n] Zusammentreffung"

(KrV B 159) von logischen Urteilsfunktionen und Kategorien spricht (vgl. Heidemann, *Grammatik*, S. 199ff.).

2 Die Ableitung der Kategorien aus den logischen Urteilsfunktionen

2.1 Bereits in dem berühmten Brief an Marcus Herz vom 21. Februar 1772 bemängelt Kant, → Aristoteles habe seine Kategorien lediglich „aufs bloße Ungefehr" (10:132) aufgefunden und nicht aus einem Prinzip entwickelt. Dies leisten zu können, beansprucht Kant in der *KrV*, und zwar „systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip, nämlich dem Vermögen zu *urtheilen*" (KrV A 80f. / B 106; vgl. Longuenesse, *Capacity to Judge*). Allerdings wird die eigentliche metaphysische Deduktion als solche in der *KrV* nicht explizit durchgeführt, sondern muss aus den knappen Darlegungen Kants erst rekonstruiert werden. Entscheidend ist zunächst, dass die Urteilstafel ein rein formallogisches Inventar enthält und insofern „von allem Inhalt der Erkenntniß" „abstrahirt" (KrV A 76 / B 102). Anders die Kategorientafel, deren Inventar reine Verstandesbegriffe sind, die „ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit *a priori*" (KrV A 76 / B 102), nämlich Raum und Zeit als reine Anschauungen zum Inhalt haben. Dieses reine Mannigfaltige wird konzeptualisiert, indem der Verstand in ihm eine „Handlung[]" der *reinen* „Synthesis" vornimmt (KrV A 79 / B 105), das heißt die reinen Vorstellungen des Anschauungsmannigfaltigen in Raum und Zeit ordnet und verbindet. Dabei wird „die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe" gebracht (KrV A 78 / B 104). Denn damit das dem menschlichen Erkenntnisvermögen gegebene Mannigfaltige erkannt werden kann, muss es zu synthetischer Einheit verbunden werden (vgl. Longuenesse, *Capacity to Judge*, S. 35ff., 199ff.; Düsing, *Synthesis*, S. 93ff.; Heidemann, *Grammatik*, S. 199ff.). Diese „*reine Synthesis*" ist nicht willkürlich, sondern erfolgt gemäß leitenden Einheitsgründen und „giebt nun den reinen Verstandesbegriff" (KrV A 78 / B 104). Da dem Verstand keine anderen synthetischen Einheitsgründe zur Verfügung stehen als die logischen „Functionen der Einheit in den Urtheilen" (KrV A 69f. / B 94f.), liegen diese dem Urteil Einheit gebenden logischen Verstandesfunktionen auch den Kategorien als Einheitsgründe der Synthesis von Anschauungsmannigfaltigem zugrunde. Daher sind Kategorien nichts anderes als → logische Funktionen, die als Anschauungsbestimmungen verstanden werden, da der Verstand in ihnen „eben dieselben Handlungen" (KrV A 79 / B 105) ausführt.

2.2 Für jeden Verstandesbegriff müsste nun im Einzelnen gezeigt werden, wie ihm eine logische Urteilsfunktion entspricht. Tatsächlich unterbleibt ein solcher Nachweis in der *KrV*, für Kant ist ihre Korrespondenz allem Anschein nach evident. Nur von „einer einzigen Kategorie, nämlich der der *Gemeinschaft*" sei „die Übereinstimmung mit der in der Tafel der logischen Functionen ihm correspondirenden Form eines disjunctiven Urtheils nicht so in die Augen fallend, als bei den übrigen" (KrV B 111f.). Daher erläutert Kant sie eigens und gibt so ein Beispiel für den Korrespondenzbeweis der metaphysischen Deduktion. Demnach wird im → disjunktiven Urteil das logische Einteilungsverhältnis der Koordination von sich ausschließenden Begriffen gedacht: ‚A oder nicht-A'. Eben dieses Verhältnis werde auch durch die → Kategorie der Gemeinschaft gedacht, so wie „z. B. in einem Körper, dessen Theile einander wechselseitig ziehen und auch widerstehen" (KrV B 112). Ob sich auf diese Weise in einer metaphysischen Deduktion die Korrespondenz von Urteilsformen und Kategorien in jedem Fall eindeutig beweisen lässt, müsste anhand jeder Urteilsform und Kategorie im Einzelnen überprüft werden.

Weiterführende Literatur

Caimi, Mario: „Einige Bemerkungen über die Metaphysische Deduktion in der ‚Kritik der reinen Vernunft'", in: Kant-Studien 91, 2000, 257–282.

Düsing, Klaus: „Spontane, diskursive Synthesis. Kants neue Theorie des Denkens in der kritischen Philosophie", in: Doyé, Sabine u. a. (Hg.): Metaphysik und Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag, Berlin u. a.: de Gruyter 2004, 83–107.

Heidemann, Dietmar H.: „Kants Grammatik des Verstandes. Erkenntnistheoretische Untersuchungen zum Zusammenhang von Urteil und Kategorie", in: Hüning, Dieter u. a. (Hg.): Aufklärung durch Kritik, Berlin: Duncker & Humblot 2004, 189–218.

Longuenesse, Béatrice: Kant and the capacity to judge, Princeton / New Jersey: Princeton University Press ^{2}1998.

Schulthess, Peter: Relation und Funktion. Eine

systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants, Kantstudien Ergänzungsheft 113, Berlin u. a.: de Gruyter 1981.

Dietmar H. Heidemann

Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, transzendentale

Als transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe bezeichnet Kant den Beweis der „Rechtmäßigkeit" der →Kategorien „zum reinen Gebrauch *a priori*" (KrV A 85 / B 117). Definiert wird die transzendentale Deduktion als die „Erklärung der Art, wie sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen können" (KrV A 85 / B 117). „*[T]ransscendental*" heißt dabei „alle Erkenntniß […], die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt" (KrV B 25); unter einer →‚Deduktion' versteht Kant in Aufnahme neuzeitlicher juridischer Terminologie den „Beweis" eines „Rechtsanspruch[s]" (KrV A 84 / B 116). In diesem Sinne bedeutet der Gesamtausdruck „*[t]ransscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe*" den im gleichnamigen Textstück der *KrV* (KrV B 129ff.) geführten Rechtfertigungsbeweis für die „objective Gültigkeit der Kategorien als Begriffe *a priori*", das heißt „als Bedingungen *a priori* der Möglichkeit der Erfahrung" (KrV A 93f. / B 126). Weitere wichtige Stellen: KrV A 84–130 / B 116–169; 4:260; 4:294ff.; 4:327ff.; 4:474ff. Anm.; 20:271–280.

Verwandte Stichworte

Deduktion; Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, metaphysische; Deduktion, transzendentale; quaestio juris, quaestio facti

Philosophische Funktion

1 Das Problem des Gegenstandsbezugs reiner Verstandesbegriffe

Für die Problemstellung der transzendentalen Deduktion ist entscheidend, dass →reine Verstandesbegriffe im Gegensatz zu Raum und Zeit als Bedingungen der Art unseres Anschauens frei sind von jeglicher „Einschränkung" (KrV B 148; vgl. KrV A 96f.) auf die →Sinnlichkeit. Während die →objektive Realität von Raum und Zeit dadurch bewiesen ist, dass nur in ihnen Gegenstände unserer Sinnlichkeit gegeben werden können, sind Kategorien „Denkformen […] für den Begriff von einem Gegenstande der Anschauung überhaupt, welcher Art diese auch sey" (20:272; vgl. KrV A 89f. / B 122f.). Das heißt Kategorien sind die Bedingungen des Denkens, ohne dass in ihnen analytisch die Bedingungen enthalten sind, die Gegenstände erfüllen müssen, auf die sie sich a priori beziehen. Die objektive Gültigkeit reiner Verstandesbegriffe ist folglich erst dann erwiesen, wenn gezeigt ist, dass sie sich tatsächlich auf Gegenstände beziehen und nicht leer sind. Diese Aufgabe übernimmt die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe mit dem Nachweis, dass reine Verstandesbegriffe als notwendige Bedingungen unserer Erkenntnis a priori Gegenstandsbezug besitzen und damit Wissen a priori über die Welt möglich machen, jedoch „keinen anderen Gebrauch, als blos in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung haben können" (4:474 Anm.). Auf dieses Problem des apriorischen Gegenstandsbezugs reiner Begriffe stößt Kant Anfang der 1770er Jahre. In dem berühmten Brief an →Marcus Hertz vom 21. Februar 1772 bezeichnet er die Lösung des Problems als „den Schlüßel zu dem gantzen Geheimnisse, der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphys:", und zwar, indem gezeigt wird, „wie mein Verstand gäntzlich a priori sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen nothwendig die Sachen einstimmen sollen" (10:130f.). Für die Ausarbeitung der Problemstellung selbst benötigt Kant gut ein Jahrzehnt (vgl. Carl, *Der schweigende Kant*), bevor er in der *KrV* mit dem für seine →Transzendentalphilosophie insgesamt zentralen Lehrstück der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe einen Rechtfertigungsbeweis für deren objektive Gültigkeit präsentiert. Dieser Beweis liegt in der ersten und zweiten Auflage der *KrV* in zwei verschiedenen Versionen vor. Die Schwierigkeit des Beweises, der „etwas tief angelegt ist", betont Kant bereits in der ersten Auflage der *KrV* (KrV A XVI; vgl. KrV A 98). In der Vorrede zur zweiten Auflage spricht er dann von „der Dunkelheit der Deduction der Verstandesbegriffe" von 1781, die ihn zur Abänderung jedoch nur in der „Darstellungsart" geführt habe (KrV B XXXVIII; vgl.

4:474ff. Anm.). Allerdings handelt es sich um weit mehr als eine bloß äußere Modifikation des Beweises.

2 Die transzendentale Deduktion in der ersten Auflage der KrV

Die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der ersten Auflage der *KrV* teilt sich in drei Abschnitte, deren argumentativer Kern die Lehre von der „dreifachen Synthesis" (KrV A 97) im zweiten Abschnitt bildet, nachdem Kant im ersten Abschnitt grundsätzliche begriffsklärende Bemerkungen zum Beweisverfahren einer transzendentalen Deduktion vorangestellt hat. Ihr Ziel ist der Beweis, dass vermittels Kategorien „allein ein Gegenstand gedacht werden kann" (KrV A 97; vgl. den Kommentar von Carl, *Deduktion in der ersten Auflage*, S. 111ff.; vgl. auch Baum, *Deduktion und Beweis*, S. 64ff.).

2.1 „*Synthesis der Apprehension in der Anschauung*" (KrV A 98ff.): Der Argumentationsgang setzt ein mit dem transzendentalphilosophischen Theorem, dass die Anschauung ein Mannigfaltiges enthält, das als solches nur dann vorgestellt werden kann, wenn es zur „Einheit" gebracht wird. Diejenige „Handlung", die durch „das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben nothwendig" „Einheit der Anschauung" erzeugt, nennt Kant die „*Synthesis der Apprehension*" (KrV A 99). Sie ist „reine Synthesis der Apprehension" (KrV A 100), wenn das Mannigfaltige a priori gegeben ist wie in den reinen Anschauungen von → Raum und Zeit, die wir – etwa wie den Raum durch reine geometrische Konstruktion – allein aufgrund von Verbindung a priori und das heißt einer Regel a priori vorzustellen vermögen.

2.2 „*Synthesis der Reproduction in der Einbildung*" (KrV A 100ff.): Unter „Synthesis der Reproduction" versteht Kant zunächst die „Verknüpfung" von Vorstellungen durch die „empirische Einbildungskraft" zur Herstellung von Einheit unter den „Erscheinungen" aufgrund einer „Regel" (KrV A 101). Ohne diese regelnde Einheit würde sich uns das sinnlich Gegebene als ungeordnet präsentieren. Um die Notwendigkeit der Einheit unter den Erscheinungen einsehen zu können, muss nun gezeigt werden, dass die „Regel" der „Reproduction", „der die Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind", auf einem „Grund *a priori*" beruht. Kant versucht daher nachzuweisen, dass die reine „Synthesis der Apprehension" die „Synthesis der Reproduction" möglich macht, so dass sie „Prinzipien a priori" untersteht (KrV A 101). Denn um mannigfaltige Vorstellungen in der Synthesis nicht zu verlieren, muss ich sie im → Bewusstsein „reproduciren", das heißt als gegenständliche Einheit präsent halten; dies kann nur gemäß regelnden Einheitsgründen a priori, den reinen Verstandesbegriffen, erfolgen. Um z. B. eine „Linie in Gedanken" (KrV A 102) zusammensetzen zu können, muss ich die verschiedenen Teilabschnitte im Bewusstsein fortlaufend zusammenfügen, damit sie als ein einheitliches, ganzes Objekt vorstellt werden kann; dies geschieht aufgrund eines die → Synthesis regelnden Begriffs a priori. Insofern zählt die „Synthesis der Reproduction" zu den „transscendentalen Handlungen des Gemüths" und ist damit Möglichkeitsbedingung von → Erkenntnis überhaupt (KrV A 100–102).

2.3 „*Synthesis der Recognition im Begriffe*" (KrV A 103ff.): Da die „Synthesis der Reproduction" (KrV A 101) ein → transzendentales Vermögen ist, bedarf sie also eines die Synthesis regelnden Begriffs a priori von der *notwendigen* Einheit der Verbindung von Vorstellungen. Bei dieser Einheit handelt es sich um die „formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen", ohne die der ihnen korrespondierende Gegenstand („= X") „für uns nichts" wäre (KrV A 104f.). Um die „Nothwendigkeit" der „Beziehung aller Erkenntniß auf ihren Gegenstand" zu gewährleisten, und folglich „daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Gerathewohl oder beliebig, sondern *a priori* auf gewisse Weise bestimmt sind" (KrV A 104), muss dieses Bewusstsein die „transscendentale […] Apperception" sein als das „ursprüngliche und nothwendige Bewußtsein der Identität seiner selbst" und damit das „Bewußtsein einer eben so nothwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen" („Recognition", KrV A 108). Denn ohne die „Identität seiner Handlung" aufgrund von reinen „Begriffen" als „Regeln" (KrV A 108) a priori könnte das Bewußtsein durch Synthesis keine Einheit unter Anschauungen herstellen; vielmehr würde es sich ohne „numerische Einheit", d. h., ohne das einheitliche Bewusstsein seiner Identität in der Synthesis von gegebenem Vorstellungs-

mannigfaltigen schlicht zerstreuen sowie keinen einheitlichen Gedanken denken und sich selbst zuschreiben können (KrV A 107f.; vgl. KrV A 113). Aus diesem Grunde muss der Gegenstandsbezug aller unserer Erkenntnis auf der transzendentalen Apperzeption und ihrem „transscendentalen Gesetze" beruhen, daß „alle Erscheinungen […] unter Regeln *a priori* der synthetischen Einheit derselben stehen müssen" (KrV A 109f.).

2.4 Im dritten Abschnitt werden die Darlegungen zur „dreifachen Synthesis" (KrV A 97) „vereinigt und im Zusammenhange" (KrV A 115) vorgetragen, ohne dass ein grundsätzlich neues Argument präsentiert wird. Zur Verdeutlichung führt Kant den Argumentationsgang der transzendentalen Deduktion nun einmal ‚von oben', „von der reinen Apperception", (KrV A 116–119) und einmal „von unten", „dem Empirischen", (KrV A 119–128) vor. In der Deduktion ‚von oben' wird gezeigt, dass die transzendentale Einheit der Apperzeption vermittels der reinen Verstandesbegriffe notwendiges Prinzip a priori der Synthesis der → Einbildungskraft und damit aller → Erfahrung ist. Die Deduktion „von unten" demonstriert entsprechend, dass gegebene → Erscheinungen a priori unter den formalen Erkenntnisbedingungen der transzendentalen Apperzeption stehen, wodurch der „Verstand […] selbst die Gesetzgebung der Natur" (KrV A 126) ist. Darin sieht Kant das Ziel der transzendentalen Deduktion als erreicht an (vgl. Carl, *Deduktion in der ersten Auflage*, S. 95ff.; 199ff.; 213ff.).

3 Die transzendentale Deduktion in der zweiten Auflage der KrV

In der zweiten Auflage der *KrV* legt Kant einen vollständig neuen Beweis der objektiven Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe vor. Die transzendentale Deduktion besteht nun nur noch aus zwei Abschnitten. Der erste Abschnitt wird aus der ersten Auflage übernommen und um einige Erläuterungen erweitert, der zweite Abschnitt ist neu verfasst. Er gliedert sich in dreizehn Paragraphen (§§ 15–27) und ein knappes Resümee (KrV B 168f.). Der argumentative Grundaufbau der transzendentalen Deduktion lässt sich als Abfolge zweier Beweisschritte rekonstruieren. Der erste Beweisschritt zeigt, dass Kategorien Synthesisregeln a priori für das Gegebene einer sinnlichen → Anschauung überhaupt sind. Im zweiten Beweisschritt wird die objektive Gültigkeit der Kategorien restringiert auf *unsere* sinnliche Anschauung in Raum und Zeit. In der Forschung wird diese zweigliedrige Beweisstruktur kontrovers debattiert. Strittig ist zum einen, ob es sich überhaupt um *einen*, in zwei Schritten bzw. Teilen geführten Beweis oder bei diesen Schritten bzw. Teilen vielmehr um zwei mehr oder weniger eigenständige Beweise handelt. Debattiert wird zum anderen die Frage, ob gemäß der ersten Interpretation der erste Schritt bzw. Teil die Einheit der sinnlichen Anschauung beweist, so dass der zweite Schritt bzw. Teil die objektive Gültigkeit der Kategorien dann nur noch auf die Objekte unserer sinnlichen Anschauung einschränkt, und ob gegenüber dem ersten Schritt bzw. Teil dabei überhaupt etwas Zusätzliches gezeigt wird (vgl. Henrich, *Proof-Structure*; Tuschling, *Probleme*, S. 34–96; Baum, *Deduktion und Beweis*, S. 9ff., 78ff.; Baumanns, *Deduktion Forschungsbericht*).

3.1 Der erste Beweisschritt (§§ 15–21; vgl. KrV B 130–146): Ausgangspunkt des ersten Beweisschrittes ist der transzendentalphilosophische Grundgedanke, „daß wir uns nichts als im Object verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben" (KrV B 130). Denn gegeben ist uns immer nur ein Vorstellungsmannigfaltiges, das in der Erkenntnis allererst zur Einheit gebracht werden muss. Die „*Verbindung*" dieses Mannigfaltigen liegt daher nicht im „Object" vor, sondern wird durch eine spontane „Verstandeshandlung", durch „Synthesis", im Mannigfaltigen erzeugt. Möglich wird die „*Verbindung*" durch die „Vorstellung der *synthetischen* Einheit des Mannigfaltigen", die a priori sein muss, da sie nicht erst Produkt der „*Verbindung*" selbst sein kann (KrV B 130f.; vgl. Baum, *Deduktion und Beweis*, S. 82ff.). Den „Grund" dieser „Einheit" erblickt Kant nun in der „*ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception*" wie sie durch den Satz „Das: Ich *denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*" (KrV B 131) zum Ausdruck kommt. Als „*transscendentale* Einheit des Selbstbewußtseins" (KrV B 132) ist sie Möglichkeitsbedingung des Bewusstseins mannigfaltiger Vorstellungen und realisiert sich in zweifacher Form: Als (a) „*analytische* Einheit der Apperception" ermöglicht sie aufgrund ihrer Begleitfunktion, dass ein und dasselbe „Ich *denke*"-Bewusstsein mannigfaltige Vorstellungen nicht nur haben, sondern sie durch

„Synthesis“ zur Einheit verbinden und damit die „*Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle[n]“ kann (KrV B 133). Dieses analytische Identitätsbewusstsein aber setzt seinerseits voraus, dass die Vorstellungen auch zu synthetischer Einheit gebracht werden können, und zwar a priori. Der „Grund“ dieser apriorischen und daher notwendigen synthetischen Einheit ist (b) die „ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception“ (KrV B 135). Sie ist das „*oberste Princip alles Verstandesgebrauchs*“ (KrV B 136) und folglich transzendentale Bedingung der Synthesis von Vorstellungen in *einem* Bewusstsein. Da nun Erkenntnis nur dadurch möglich ist, dass sich gegebene Vorstellungen auf ein Objekt beziehen, und der „Begriff“ eines Objekts in der synthetischen Einheit des Anschauungsmannigfaltigen besteht, beruht die „objective Gültigkeit“ von Vorstellungen auf der „synthetische[n] Einheit des Bewußtseins“, die dadurch zugleich „*objective Einheit des Selbstbewußtseins*“ ist (KrV B 137ff.). Die Gegenstandsbeziehung wird im „Urtheil“, oder besser durch das Urteilen, als „Art, gegebene Erkenntnisse zur *objectiven* Einheit der Apperception zu bringen“ (KrV B 141) hergestellt. Die dazu erforderliche „Handlung des Verstandes“ ist die „logische Function der Urtheile“, die als Bestimmung des Anschauungsmannigfaltigen die Kategorie ist (KrV B 143); vgl. Baum, *Deduktion und Beweis*, S. 93–118). Das heißt, indem wir das Mannigfaltige der Anschauung wie zum Beispiel in dem Urteil ‚Diese Rose ist rot‘ gemäß der kategorischen Urteilsfunktion (‚S ist P‘) bestimmen, bestimmen wir es zugleich gemäß den Kategorien, in diesem Fall gemäß der Relationskategorie ‚Substanz und Akzidenz‘. Daraus folgt: Da das gegebene Anschauungsmannigfaltige nur unter der Bedingung der „*objectiven* Einheit der Apperception“ (KrV B 141) erkannt wird, steht es „nothwendig unter Kategorien“ (KrV B 143). Allerdings gilt dieses Resultat des ersten Beweisschrittes nur für das „Mannigfaltige einer gegebenen [sinnlichen, D. H.] Anschauung überhaupt“ (KrV B 145). Dass Kategorien sich notwendig auf die Gegenstände *unserer* sinnlichen Anschauung in → Raum und → Zeit beziehen, muss im zweiten Beweisschritt noch gezeigt werden (vgl. Tuschling, *Probleme*, S. 51ff.; Baum, *Deduktion und Beweis*, S. 127ff.).

3.2 Der zweite Beweisschritt (§§ 22–27; vgl. KrV B 146–168): Der zweite knüpft an den ersten Beweisschritt mit dem Hinweis an, dass uns Menschen Erkenntnis nur durch die Kooperation von sinnlicher Anschauung und → Begriff möglich ist. Da die Formen unserer sinnlichen Anschauung Raum und Zeit sind, können wir folglich Erkenntnis auch nur von sinnlichen Gegenständen in Raum und Zeit haben. Verwenden wir Kategorien als reine Begriffe über *unsere* sinnliche Anschauung hinaus, so sind sie „bloße Gedankenformen“ (KrV B 150) ohne objective Realität. Kategorien sind also Erkenntnisbedingungen nur für „Gegenstände möglicher Erfahrung“ (KrV B 148). Kant sucht dies zunächst anhand der Bestimmung der Einbildungskraft als ein transzendentales Erkenntnisvermögen zu verdeutlichen, indem er zwischen → figürlicher Synthesis der Einbildungskraft („*synthesis speciosa*“, KrV B 151) und Verstandessynthesis („*synthesis intellectualis*“, KrV B 151) unterscheidet. Erstere besteht in der kategorial geregelten, synthetisierenden Einwirkung des → Verstandes auf die reine Anschauung; Produkte dieser reinen Synthesis sind die → Schemata als Anwendungsbedingungen, die die sinnliche Anschauung erfüllen muss, damit Kategorien auf sie bezogen werden können, um „objective Realität“ (KrV B 150) zu erhalten. Letztere ist bloße Synthesis durch den Verstand unabhängig von solchen Bedingungen. Im Anschluss an längere Ausführungen über das „Paradoxe“ der Selbsterkenntnis durch → Selbstaffektion im → inneren Sinn (KrV B 152–159), also der Frage, ob die Apperzeption durch ihre reinen Erkenntnishandlungen zu einer nicht-empirischen Erkenntnis ihrer selbst gelangt (vgl. Caimi, *Selbstbewusstsein*), wird der Beweisgang mit der Argumentation zum Abschluss gebracht, dass die Synthesis des Anschauungsmannigfaltigen Raum und Zeit als den → Formen der Anschauung gemäß sein muß. Da Raum und Zeit als solche → reine Anschauungen sind, wird in ihnen synthetische „Einheit“ von Mannigfaltigem a priori vorgestellt. Also muss alles, was in Raum und Zeit vorgestellt wird, durch diese „Einheit“ der „Synthesis des Mannigfaltigen“ bestimmt sein (KrV B 145). Nun haben sich die Kategorien als die Regeln a priori der „Synthesis des Mannigfaltigen“ erwiesen (KrV B 145). Also steht die Synthesis des Mannigfaltigen unserer sinnlichen Anschauung notwendig „unter […] Kategorien“, die mithin „*a priori* auch von allen Gegenständen der Erfahrung“ gelten, jedoch

nicht darüber hinaus (KrV B 161; vgl. Tuschling, *Probleme*, S. 63ff.; Baum, *Deduktion und Beweis*, S. 149ff.). Kategorien besitzen folglich deswegen objektive Gütigkeit, weil sie notwendige Regeln a priori der Synthesis von Anschauungsmannigfaltigem sind, das in unserer sinnlichen Anschauung jedoch nur als ein Mannigfaltiges in Raum und Zeit gegeben werden kann. Daher sind sie transzendentale Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung.

Weiterführende Literatur

Baumanns, Peter: „Die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B). Ein kritischer Forschungsbericht", Teil 1 u. 2 in: Kant-Studien 82, 1991, 329–348 u. 436–455; Teil 3 u. 4 in: Kant-Studien 83, 1992, 60–83 u. 185–207.

Baum, Manfred: Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur Kritik der reinen Vernunft, Königstein/Ts.: Hain Verlag bei Athenäum 1986.

Caimi, Mario: „Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis in Kants transzendentaler Deduktion", in: Heidemann, Dietmar H. (Hg.): Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2002, 85–106.

Carl, Wolfgang: Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1989.

Carl, Wolfgang: Die Transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar, Frankfurt/M.: Klostermann 1992.

Henrich, Dieter: „The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction", in: Review of Metaphysics 22, 1969, 640–659.

Tuschling, Burkhard (Hg.): Probleme der „Kritik der reinen Vernunft", Berlin u. a.: de Gruyter 1984.

Dietmar H. Heidemann

Deduktion, empirische

Eine empirische Deduktion zeigt als „physiologische Ableitung" (KrV A 87 / B 119) die Art an, „wie ein [reiner] Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden" und betrifft daher „nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Factum […], wodurch der Besitz entsprungen" (KrV A 85 / B 117). Weitere wichtige Stellen: KrV A IX; KrV A 66 / B 90; KrV A 84–87 / B 116–119; KrV A 94 / B 126; KrV B 127f.; KrV A 270f. / B 326f.; KrV A 845–849 / B 873–877; 5:47; 6:268–270; 6:302; 7:141; 8:221–223.

Verwandte Stichworte

Deduktion; Deduktion, psychologische; Deduktion, transzendentale

Philosophische Funktion

Kants Deduktionsbegriff ist juristischen Ursprungs (→ Deduktion). Eine juristische Deduktion rechtfertigt erworbene Eigentumsansprüche dadurch, dass einerseits die Erwerbshandlung, die zum → Besitz einer Sache geführt hat (*quid facti*), und andererseits (im engeren Sinne einer Deduktion) die Rechtmäßigkeit dieser Erwerbshandlung, die den Anspruch auf → Eigentum begründet (*quid iuris*), nachgewiesen wird (vgl. KrV A 84 / B 116). Kant überträgt dieses Modell auf den Erwerb von Erkenntnisansprüchen a priori, deren Rechtmäßigkeit im Rahmen einer transzendentalen Deduktion nachgewiesen wird – und zwar nach dem Vorbild der naturrechtlichen Lehre eines ursprünglichen Erwerbs (vgl. 8:221–223). Während der vermittelte Erwerb eines Eigentums von einem (unstrittigen) Voreigentümer, die durch einen Vertrag geregelt wird, nicht nur die Rechtmäßigkeit des Besitzes des Voreigentümers sondern die Möglichkeit des Eigentums überhaupt voraussetzt (vgl. 6:302), begründet die naturrechtliche Lehre des ursprünglichen Erwerbs die Möglichkeit des Eigentums überhaupt und damit auch die allgemeine Rechtmäßigkeit vertraglicher Regelungen des vermittelten Erwerbs (vgl. 6:268–270). Analog bezeichnet Kant insbesondere die Anschauungsformen a priori (Raum und Zeit) und die reinen Verstandesbegriffe als ursprünglich erworben, da diese zusammen der Möglichkeit der objektiven Erfahrungserkenntnis (als vermitteltem Erwerb) zugrunde liegen (vgl. 8:221–223). Die Deduktion (Rechtfertigung) der Anschauungsformen a priori und der reinen Verstandesbegriffe kann dementsprechend nicht durch Verweis auf das Faktum des Besitzes einer reinen Erkenntnis, nämlich als vermittelter Erwerbsnachweis im Rahmen einer „*Physiologie* des […] Verstandes" (KrV A IX; vgl. KrV A 845–849 / B 873–877), erfolgen – weder empirisch, durch Ableitung von einer vor-

ausliegenden Erfahrungstatsache, noch rational, durch Ableitung von einer (vermeintlich) angeborenen (rationalen) Idee (vgl. KrV A 270f. / B 326f.; 7:141).

Der Begriff einer empirischen Deduktion wird daher von Kant kritisch vor allem auf John → Lockes Versuch einer physiologischen (empirischen) Ableitung reiner Begriffe bezogen (vgl. KrV A 86f. / B 119; vgl. auch KrV B 127). Kant billigt Locke zwar zu, den Weg eröffnet zu haben, die „Gelegenheitsursachen" der Erzeugung reiner Begriffe in der Erfahrung „auf[zu]suchen", nämlich die „Eindrücke der Sinne, [die] den ersten Anlaß geben, die ganze Erkenntnißkraft in Ansehung ihrer zu eröffnen, und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine *Materie* zur Erkenntniß aus den Sinnen, und eine gewisse *Form*, sie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens, die, bei Gelegenheit der ersteren, zuerst in Ausübung gebracht werden, und Begriffe hervorbringen" (KrV A 86 / B 118). Die Rechtfertigung (Deduktion) des Geltungsanspruchs reiner Begriffe kann jedoch auf diese Weise nicht geschehen, „weil in Ansehung ihres künftigen Gebrauchs, der von der Erfahrung gänzlich unabhängig sein soll, sie einen ganz andern Geburtsbrief, als den der Abstammung von Erfahrungen müssen aufzuzeigen haben" (KrV A 86f. / B 119). Lockes „versuchte physiologische Ableitung, die eigentlich gar nicht Deduction heißen kann, weil sie eine *quaestionem facti* betrifft, will ich daher die Erklärung des *Besitzes* einer reinen Erkenntniß nennen" (KrV A 86f. / B 119). Die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe hat demgegenüber das „Principium ihrer Möglichkeit" (KrV A 86 / B 118) nachzuweisen, nämlich „daß sie als Bedingungen *a priori* der Möglichkeit der Erfahrungen" fungieren und daher notwendig gelten (KrV A 94 / B 126).

Weiterführende Literatur

Henrich, Dieter: „Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique", in: Förster, Eckart (Hg.): Kant's Transcendental Deductions. The Three 'Critiques' and the 'Opus postumum', Stanford: Stanford University Press 1989, 29–46.

Longuenesse, Béatrice: „The Divisions of the Transcendental Logic and the Leading Thread", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 131–158.

Seeberg, Ulrich: Ursprung, Umfang und Grenzen der Erkenntnis. Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien, Hamburg: Philo & Philo FineArts 2006, insbes. 161–266.

Ulrich Seeberg

Deduktion, kritische

Kant gebraucht den Ausdruck einer kritischen Deduktion (von griech. *krinein*: scheiden, unterscheiden) in den *Prolegomena* (vgl. 4:314f.), um damit das Resultat der → transzendentalen Deduktion der → Kategorien in der *KrV* hervorzuheben, das eine begründete Unterscheidung zwischen der unerkennbaren Wirklichkeit von Verstandeswesen (Dinge an sich selbst) und der erkennbaren Wirklichkeit von Sinnenwesen (Gegenstände möglicher Erfahrung) ermöglicht. Weitere wichtige Stellen: KrV B XXVII; KrV A 139f. / B 178f.

Verwandte Stichworte

Deduktion; Deduktion, transzendentale

Philosophische Funktion

Die in den *Prolegomena* kritisch genannte (transzendentale) Deduktion (der Kategorien) ermöglicht es, begründet zwischen Verstandeswesen, als Dingen an sich selbst (*noumena)*, und Sinnenwesen, als Dingen, die in Raum und Zeit erscheinen, (*phaenomena*) zu unterscheiden. Demnach sind die Dinge als Erscheinungen bzw. als a priori erkennbare Gegenstände möglicher Erfahrung weder als bloßer Schein gegenüber den vermeintlich einzig realen Dingen an sich selbst zu verstehen, noch können sie ihrerseits als einzig reale Gegenstände gelten. Von den Dingen als Erscheinungen wissen wir a priori nur über die „Art, wie unsre Sinnen von diesem unbekannten etwas afficirt werden" (4:315) – nämlich, wie die transzendentale Deduktion der Kategorien zeigt, bedingt durch die synthetische Funktion der Kategorien in Verbindung mit den → Anschauungsformen a priori (Raum und Zeit). Das, was affiziert, muss daher als real angenommen werden, kann aber nicht an sich selbst erkannt werden, da die synthetische Funktion der Kategorien, als Bedingung jeder objektiven Erkenntnis, ihrerseits auf mögliche Gegenstände

der Erfahrung und damit auf Erscheinungen in Raum und Zeit eingeschränkt ist (vgl. KrV B XXVII; KrV A 139f. / B 178f.).

Ulrich Seeberg

Deduktion, psychologische

Kant unterscheidet eine psychologische Deduktion, in deren Rahmen Vorstellungen „als Wirkungen" betrachtet werden, „die ihre Ursache im Gemüthe in Verbindung mit andern Dingen haben", von einer transzendentalen Deduktion, mit der „die Gründe der Möglichkeit" aufgesucht werden, wie Vorstellungen, die nicht empirischen Ursprungs sind, „*a priori* doch obiective Realität haben" (11:81f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 22–25 / B 37–41; KrV A 84–87 / B 116–119; KrV A 347 / B 406; KrV A 845–849 / B 873–877; 4:304; 5:182; 8:221–223; 11:78–82.

Verwandte Stichworte

Deduktion; Deduktion, empirische; Deduktion, transzendentale

Philosophische Funktion

Der Begriff einer psychologischen Deduktion wird von Kant nur an einer einzigen Stelle (vgl. 11:81) gebraucht, nämlich im Entwurf eines Antwortschreibens an J. W. A. Kosmann vom September 1789. Aus dem Kontext – vgl. das Schreiben von Kosmann an Kant vom 30. August 1789 (vgl. 11:78–81) – geht hervor, dass Kant sich hiermit (kritisch) auf den Versuch bezieht, den Begriff des Raumes genetisch als aus einer „Grundempfindung" (11:81) des eigenen Körpers (im Verhältnis zu seiner Umgebung) entstanden zu erklären. Diese Grundempfindung, die alternativ zur (auch von Kant verworfenen) Erklärung der Entstehung des Begriffs des Raums aus der äußeren Erfahrung angesetzt wird, könne deswegen, so die psychologische Deduktion, weil sie als taktiles „Gefühl" (11:80) vor allem begrifflichen Denken auch schon einem Embryo zukomme, bei jedem Menschen vorausgesetzt werden und begründe damit die (subjektive) apodiktische Gewißheit der „Axiome vom Raum" (11:79ff.).

Kant kritisiert an dieser Erklärung, es sei nicht nötig, in Bezug auf die Vorstellung des Raumes zu fragen, „wie unsere Vorstellungskraft zuerst zu dessen Gebrauch in der Erfahrung gekommen sey" (11:82). Um die Möglichkeit der objektiven Realität des Raumes a priori zu begründen genüge es vielmehr, „da wir ihn [den Raum als Vorstellung] einmal entwikelt haben", aus den erfahrungsunabhängigen und synthetischen „Regeln seines Gebrauchs" die Notwendigkeit zu beweisen, ihn als „sinnliche Form" zu denken, „darinn das außereinanderseyn [der Dinge] allein gedacht werden kan" (11:82; vgl. KrV A 22–25 / B 37–41). Dieser Beweis bezieht sich als transzendentale Deduktion auf den notwendigen Geltungsanspruch des Begriffs des Raumes. Der rechtmäßige Ursprung dieses Geltungsanspruchs muss nachgewiesen werden, weil der Begriff des Raumes, wie alle Begriffe, nicht angeboren sondern (ursprünglich) erworben ist (vgl. 11:82; vgl. auch 8:221–223). Die psychologische Deduktion (des Anspruchs auf notwendige Geltung) des Begriffs des Raumes aus der Grundempfindung des eigenen Körpers ist auch deswegen zu kritisieren, weil die äußere Vorstellung des eigenen Körpers (auch schon im embryonalen Zustand) dadurch erzeugt werde, dass „die empfindungen das Vorstellungsvermögen nach dieser Form [des Raumes] afficiren" (11:82). Der Begriff des Raumes muss daher in seiner (transzendental zu erklärenden) Funktion für diese (psychologische) Erklärung seiner Entstehung bereits vorausgesetzt werden.

Weiterführende Literatur

Seeberg, Ulrich: Ursprung, Umfang und Grenzen der Erkenntnis. Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien, Hamburg: Philo & Philo FineArts 2006, insbes. 161–266.

Ulrich Seeberg

Deduktion, transzendentale

Eine generelle Definition von transzendentaler Deduktion hat Kant nicht gegeben. Allgemein lässt sich unter diesem Begriff aber ein Beweis der objektiven Gültigkeit von Begriffen bzw. Prinzipen aufgrund von apriorischen Erkenntnisbedingungen aus reiner Vernunft verstehen. Zentral ist der

Begriff ‚transzendentale Deduktion' in der theoretischen Philosophie. Dort definiert Kant ihn spezifisch als die „Erklärung der Art, wie sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen können" (KrV A 85 / B 117), indem gezeigt wird, wie „*subjective Bedingungen des Denkens* […] *objective Gültigkeit* haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniß der Gegenstände abgeben" (KrV A 89f. / B 122). Zu unterscheiden ist die transzendentale Deduktion zum einen von der „*empirischen* Deduction, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden" (KrV A 85 / B 117), sowie zum anderen von der „*metaphysischen Deduction*", die den „Ursprung der Kategorien *a priori* überhaupt durch ihre völlige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Functionen des Denkens" nachweist (KrV B 159). Obwohl Kant in der theoretischen Philosophie zumeist von der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe bzw. Kategorien spricht, verwendet er diesen Terminus auch für den Beweis der objektiven Gültigkeit von Raum und Zeit (vgl. KrV A 87–89 / B 119–122) und führt in der *KU* eine transzendentale Deduktion des Prinzips der →Zweckmäßigkeit durch (vgl. 5:182ff.). In der praktischen Philosophie findet sich zudem die Rede von einer transzendentalen Deduktion des →höchsten Guts (vgl. 5:112f.) sowie der Rechtsverbindlichkeit von Verträgen (vgl. 6:272f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 84–130 / B 116–169; KrV A 336 / B 393; KrV A 669f. / B 697f.; 4:285; 5:289ff.

Verwandte Stichworte

Deduktion; Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, transzendentale; quaestio juris, quaestio facti; transzendental

Philosophische Funktion

1 Das Sachproblem der transzendentalen Deduktion

Das Sachproblem der transzendentalen Deduktion läßt sich in Kants philosophischer Entwicklung bis in die 1770er Jahre zurückverfolgen. Aufschlussreich ist der berühmte Brief an →Marcus Herz vom 21. Februar 1772, in dem Kant nicht nur das baldige Erscheinen einer „Critick der reinen Vernunft" (10:132) ankündigt, sondern bereits der Sache nach das Grundproblem der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe formuliert: Auf „welchem Grunde beruhet die Beziehung desienigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?" (10:130). Ähnlich wie später in der *KrV* unterscheidet er dabei zwischen der empirischen Rechtfertigung des Gegenstandsbezugs von Vorstellungen durch sinnliche Affektion und seiner Rechtfertigung a priori durch „reine Verstandesbegriffe", die „nicht von den Empfindungen der Sinne *abstrahirt* seyn [müssen], noch die Empfänglichkeit der Vorstellungen durch Sinne ausdrücken, sondern in der Natur der Seele […] ihre Qvellen haben" (10:130). Dabei weist Kant ausdrücklich darauf hin, sich zwei Jahre zuvor in *De mundi* über das Problem des Gegenstandsbezugs a priori noch nicht im Klaren gewesen zu sein. Reflexionen der 1770er Jahre (vgl. 17:614ff.; 17:643ff.) lässt sich sodann entnehmen, wie Kant sich die Problemstellung der transzendentalen Deduktion (reiner Verstandesbegriffe) bis zum Erscheinen der *KrV* erarbeitet und welche Lösungsansätze er erprobt hat (vgl. Carl, *Der schweigende Kant*).

2 Die transzendentale Deduktion in der KrV

2.1 Eine transzendentale Deduktion wird von Kant erstmals in der *KrV* durchgeführt, und zwar zum einen von →reinen Verstandesbegriffen sowie zum anderen – wenn auch in indirekter Redeweise – von →Raum und →Zeit. Im Anschluss an die Aufstellung von Urteils- und Kategorientafel muss gezeigt werden, dass reine Verstandesbegriffe oder →Kategorien als „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt" (KrV B 128) objektive Gültigkeit besitzen, das heißt sich a priori auf Gegenstände beziehen und somit tatsächlich von der Welt handeln. Die Funktion dieses Beweises übernimmt die transzendentale Deduktion, ein Terminus, den Kant offenbar dem neuzeitlichen juridischen Sprachgebrauch entlehnt (→Deduktion). Die „*Principien einer transscendentalen Deduction überhaupt*" (KrV A 84 / B 116) werden dabei wie folgt festgelegt: Zunächst muss der Beweisgrund einer transzendentalen Deduktion unabhängig von Erfahrung sein, da der apriorische Gegenstandsbezug reiner Verstandesbegriffe weder empirisch noch physiologisch gerechtfertigt werden kann (vgl. KrV A 85–87 / B 117–119). Des Weiteren ist eine transzendentale Deduktion „unumgänglich nothwendig" (KrV A 87 / B 119), da in Kategorien die „Bedingungen" nicht analytisch

enthalten sind, „unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden“ (KrV A 89 / B 122). Denn weil die Anschauung unabhängig vom Begriff ist, könnten uns „Gegenstände erscheinen“, die sich nicht auf die Regeln unseres Denkens beziehen, so dass der „Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände, und alles so in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe“ (KrV A 89f. / B 122f.). Da sich nun aber gezeigt hat, dass alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung a priori den „formalen Bedingungen der Sinnlichkeit“ (Raum und Zeit) unterstehen, für uns aber nichts „*Object der Erfahrung*“ sein kann, sofern es nicht auch durch „Begriffe *a priori*“ gedacht wird, so muss „alle empirische Erkenntniß der Gegenstände solchen Begriffen nothwendiger Weise gemäß“ sein (KrV A 93 / B 125f.). Daraus ergibt sich das „Principium“ der transzendentalen Deduktion „aller Begriffe *a priori*“: „daß sie als Bedingungen *a priori* der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen“ (KrV A 94 / B 126).

2.2 Eine transzendentale Deduktion von Raum und Zeit als Formen der Sinnlichkeit ist nicht eigens zu führen, da ihre „*objective Gültigkeit*“ in der → transzendentalen Ästhetik direkt bewiesen wurde (KrV A 87 / B 119f.). Denn die Theorie der reinen Sinnlichkeit zeigt bereits als solche, „wie diese als Erkenntnisse *a priori* sich gleichwohl auf Gegenstände nothwendig beziehen müssen“; schließlich haben sich Raum und Zeit als die „Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen“ erwiesen, so dass uns Gegenstände nur in Raum und Zeit gegeben werden, andernfalls könnten sie nicht „Gegenstände für uns sein“ (KrV A 89f. / B 121ff.). Dass Raum und Zeit a priori objektive Gültigkeit besitzen und sich notwendig auf Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung beziehen, ist folglich analytisch in dem Nachweis enthalten, dass sie die reinen Formen unserer Sinnlichkeit sind; darin besteht ihre transzendentale Deduktion. Allerdings bedeutet die transzendentale Deduktion von Raum und Zeit nicht zugleich einen Rechtfertigungsbeweis für → Geometrie bzw. → Mathematik, da sie Gültigkeit besitzen auch unabhängig von der Tatsache der Existenz empirischer Gegenstände (vgl. KrV A 87 / B 120; 4:285).

3 Die transzendentale Deduktion in der KpV, KU und MSR

3.1 Obwohl Kant eine transzendentale Deduktion des → Sittengesetzes aus theoretischen Gründen als unmöglich erachtet (vgl. Baum, *Die transzendentale Deduktion*, S. 184ff., 197ff.), spricht er in der *KpV* doch von der transzendentalen Deduktion des höchsten Guts (vgl. 5:113). Eine solche Deduktion ist deshalb erforderlich, weil Glückseligkeit und → Sittlichkeit nach Kant „verschiedene Elemente des höchsten Guts sind“ (5:112) und in ihm nicht als analytisch, sondern als synthetisch verbunden erkannt werden müssen, und zwar aus praktisch notwendigen Gründen a priori. Daraus folge: „Es ist *a priori* (moralisch) nothwendig, *das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen*“ (5:113). Im dritten Abschnitt der *GMS*, der der Sache nach ein gleichgelagertes Problem betrifft, spricht Kant lediglich unspezifisch von der „Deduction des Begriffs der Freiheit“ (4:447) sowie des „obersten Princips der Moralität“ (4:463).

3.2 In der *KU* bestimmt Kant die „Zweckmäßigkeit der Natur (in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze)“ als ein „transscendentales Princip“ der reflektierenden, das Allgemeine aufsuchenden → Urteilskraft (5:181). Die „Zweckmäßigkeit der Natur“ ist nicht ontologisch zu verstehen, sondern als notwendiges subjektives Prinzip „für unser Erkenntnißvermögen“ und „bedarf also auch einer transscendentalen Deduction“ (5:182). Denn um die „Einheit der Erfahrung“ in ihrem systematischen Zusammenhang für unsere Erkenntnis zu gewährleisten, „muß die Urtheilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Princip *a priori* annehmen, daß das für die menschliche Einsicht Zufällige in den besonderen (empirischen) Naturgesetzen dennoch eine für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare gesetzliche Einheit in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte“ (5:183f.). Diese notwendige Annahme bringt die „Zweckmäßigkeit der Natur“ als subjektives Prinzip a priori für unser Erkenntnisvermögen zum Ausdruck (5:184; vgl. Düsing, *Teleologie*, S. 51ff.; Baum, *Die transzendentale Deduktion*, S. 161ff.; Horstmann, *Why must there*).

3.3 In der *MSR* assoziiert Kant den Begriff der „transscendentale[n] Deduction“ mit der „Erwerbung durch Vertrag“ (6:272). Da ein solcher Vertrag nach Kant den zeitgleich „*vereinigten Wil-*

len“ der beteiligten Parteien erforderlich macht, im Vertragsschluss aber „Versprechen“ und „Annehmung“ immer mit zeitlichem Abstand aufeinander folgen, so kann eine Partei in der „Zwischenzeit“ (6:272f.) ihren Vertragsentschluss stets revidieren. Um dieses Problem zu lösen, soll eine „transscendentale Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag“ geführt werden aufgrund der Vorstellung, dass das Rechtsverhältnis in Wirklichkeit „rein intellectuell“ ist und damit von allen empirischen Bedingungen absieht (6:272f.).

Weiterführende Literatur

Baum, Manfred: Die transzendentale Deduktion in Kants Kritiken, Diss., Köln 1975.

Carl, Wolfgang: Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1989.

Düsing, Klaus: Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Bonn: Bouvier ^{2}1986.

Horstmann, Rolf-Peter: „Why must there be a Transcendental Deduction in Kant's Critique of Judgment?“, in: Förster, Eckart (Hg.): Kant's Transcendental Deductions. The Three 'Critiques' and the 'Opus postumum', Stanford: Stanford University Press 1989, 157–176.

Kants transzendentale Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie, hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988.

Dietmar H. Heidemann

Definition

Eine Definition ist „ein zureichend deutlicher und abgemessener Begriff *(conceptus rei adaequatus in minimis terminis, complete determinatus)*“ (9:140). „*Definiren*“ heißt „den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen“. Wie Kant weiter ausführt, bedeutet „*Ausführlichkeit* […] die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale; *Grenzen* die Präcision, daß deren nicht mehr sind, als zum ausführlichen Begriffe gehören; *ursprünglich* […], daß diese Grenzbestimmung nicht irgendwoher abgeleitet sei und also noch eines Beweises bedürfe […]“ (KrV A 727 / B 755). Weitere wichtige Stellen: KrV A 727–732 / B 755–760; 9:140–145.

Verwandte Stichworte

Erklärung; Exposition

Philosophische Funktion

Kant sagt in der *Logik*, dass alle Definitionen entweder →analytisch oder →synthetisch sind. Sie sind analytisch, wenn sie Definitionen eines *gegebenen*, synthetisch, wenn sie Definitionen eines *gemachten* Begriffs sind (→gegeben/gemacht). So wie alle gegebenen Begriffe entweder *a priori* oder *a posteriori* gegeben sind, sind auch alle gemachten Begriffe entweder *a priori* oder *a posteriori* gemacht (vgl. 9:141). Da alle gegebenen Begriffe nur durch →Analyse definiert werden können, und da man nie gewiss sein kann, dass die Analyse solche Begriffe ausgeschöpft hat, sind analytische Definitionen „unsicher“ (9:142). Begriffe, die „empirisch synthetisch[ ]“, das heißt, die *a posteriori* gemacht sind, können streng genommen nicht „definirt“ werden, da „die Synthesis der empirischen Begriffe […] niemals vollständig sein kann“ (9:141f.). Die einzigen Begriffe, die sich synthetisch definieren lassen, sind daher solche, die *a priori* gemacht sind, oder mathematische Begriffe (vgl. 9:141f.). Kant unterscheidet außerdem zwischen Nominal- und Real-Definitionen. Als „*Namen-Erklärungen*“ enthalten Nominal-Definitionen „die Bedeutung […], die man willkürlich einem gewissen Namen hat geben wollen, und die daher nur das logische Wesen ihres Gegenstandes bezeichnen, oder bloß zu Unterscheidung desselben von anderen Objecten dienen“. Real-Definitionen, als „*Sach-Erklärungen*“, sind hingegen solche, „die zur Erkenntniß des Objects, seinen inneren Bestimmungen nach, zureichen, indem sie die Möglichkeit des Gegenstandes aus inneren Merkmalen darlegen“ (9:143; vgl. KrV A 241–242 Anm.). Kant fügt hinzu, dass „Erfahrungsgegenstände“ bloß Nominal-Definitionen erlauben (vgl. KrV A 728 / B 756), während es „Real-Definitionen […] in der Mathematik“ gibt (9:144).

In der *KrV* wird die Definition als eine Spielart der „Erklärung“ betrachtet: Kant unterscheidet zwischen vier Arten von Erklärung, nämlich „Exposition, Explication, Declaration und Definition“ (KrV A 730 / B 758). Er erläutert diese Unterscheidung anhand von vier Arten von Begriffen, nämlich Begriffen, die empirisch gegeben, Begriffen, die *a priori* gegeben, Begriffen, die empirisch gemacht, und Begriffen, die *a priori* gemacht sind

(vgl. KrV A 727–730 / B 755–758; 9:141). Definieren lassen sich nur solche Begriffe, die *a priori* konstruiert oder gemacht werden, das heißt: mathematische Begriffe. „Denn, den Gegenstand, den sie [die Mathematik] denkt, stellt sie auch a priori in der Anschauung dar, und dieser kann sicher nicht mehr noch weniger enthalten als der Begriff, weil durch die Erklärung der Begriff von dem Gegenstande ursprünglich […] gegeben wurde“ (KrV A 729f. / B 757f.). Kant ist der Ansicht, dass philosophische Definitionen „analytisch“, d. h., bloß als „Expositionen gegebener […] Begriffe“, mathematische Definitionen hingegen „synthetisch“ zu Stande gebracht werden, d. h. „als Constructionen ursprünglich gemachter Begriffe“ (KrV A 730 / B 758). Mit seinen Ausführungen über die verschiedenen Arten von Erklärung verband Kant daher erhebliche Zweifel am Gebrauch der mathematisch-synthetischen Methode in der Philosophie, der vor allem bei den Wolffianern unter den rationalistischen Philosophen verbreitet war: „[D]ie Methode der Mathematik im Definiren [läßt sich] in der Philosophie nicht nachahmen“ (KrV A 732 / B 760).

Weiterführende Literatur

Beck, Lewis White: „Kant’s Theory of Definition“, in: Robinson, Hoke (Hg.): Selected Essays on Kant, by Lewis White Beck, Rochester: University of Rochester Press 2002, 17–26. Ursprünglich in: The Philosophical Review 65, 1956, 179–191.

Gabriel, G.: „Definition, II“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980, 35f.

Seung-Kee Lee
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Definitivartikel

In *Frieden* formulieren die drei Definitivartikel die für die rechtliche Konstitution und Erhaltung einer dauerhaften internationalen Friedensordnung notwendigen Bedingungen, die durch die beteiligten Staaten eingelöst werden müssen und deren Verwirklichung den Friedenszustand rechtspolitisch definiert. Wichtige Stelle: 8:348–360.

Verwandte Stichworte

Friede; Völkerrecht; Weltbürgerrecht; Präliminarartikel

Philosophische Funktion

Die von Kant in den drei Definitivartikeln festgeschriebenen Bedingungen einer einen dauerhaften Rechtsfrieden ermöglichenden globalen Rechtsordnung sind: Erstens die Herstellung einer republikanischen Rechtsordnung im Inneren eines jeden Staats, zweitens die Gründung eines den Krieg abwehrenden und sich beständig erweiternden Bundes von Staaten zur völkerrechtlichen internationalen Friedenssicherung (→ Völkerbund) und drittens die weltbürgerliche Gewährleistung eines Besuchsrechts für Einzelpersonen gegenüber fremden Staaten, deren Bürgerrechte sie nicht besitzen (→ Weltbürgerrecht).

Matthias Lutz-Bachmann

Deismus, Deist

Kant versteht den Deismus als eine eingeschränkte religionsphilosophische Position, nach der das göttliche Urwesen – im Unterschied zum → Theismus und zur natürlichen → Theologie – *nur* „vermittelst lauter transscendentaler Begriffe (ens originarium, realissimum, ens entium)“ bestimmt werden kann (KrV A 631 / B 659). Der Deist könne → Gott dementsprechend lediglich transzendentaltheologisch als eine apersonale, „oberste Weltursache“ (28:452) ohne Verstand und Willen konzipieren sowie, wenn er dogmatisch und die natürliche Theologie leugnend (vgl. 28:322) auftritt, ihn nur in dieser Weise „glaube[n]“ (KrV A 633 / B 661; vgl. 28:452) oder zu beweisen versuchen. Weitere wichtige Stellen: KrV A 631–633 / B 659–661; KrV A 675 / B 703; 4:355f.; 4:358; 5:353; 10:393; 11:76; *Refl.* 3909, 17:339; 27:20; 27:172; 27:174; 27:716; 28:307; 28:326; 28:596f.; 28:798f.; 28:1002; 28:1049f.; 28:1123–1125; 28:1141; 28:1164; 28:1166; 28:1241; 28:1253; 28:1255.

Verwandte Stichworte

Gott; Theismus; Theologie

Philosophische Funktion

Begriffsgeschichtlich (vgl. dazu die wiederholten Bezugnahmen auf die „Engeländer“, 28:452; siehe auch 28:596; 28:794) sieht Kant nach Michael Albrecht mit einiger Wahrscheinlichkeit in Shaftesbury (eher als in Hume) den Urheber der „scharfe[n] Unterscheidung“ von Deismus und Theismus (Albrecht, *Der Deist und der Theist*, S. 483;

vgl. auch S. 479–482), was dann jedoch sachlich inkorrekt sei, da sie ursprünglich auf Denis Diderot zurückgehe (vgl. Albrecht, *Der Deist und der Theist*, S. 481). Systematisch lokalisiert Kant die grundlegende Schwäche des Deismus darin, dass dieser für sich genommen allenfalls dazu imstande sei, Gott (auf dem Weg der Negation) Eigenschaften und Vollkommenheiten quantitativ, „in abstracto", nicht aber qualitativ, „in concreto" zuzuschreiben (28:1164; vgl. 28:1166; 28:1253; 28:1255). So könne der Deist beispielsweise nicht weiter explizieren, in welcher quasi-sinnlichen *Weise* ein existierender Gott gegebenenfalls oberste Weltursache sei (vgl. 4:355; 28:1049f.). Mit Blick auf eine gehaltvolle sowie für die theoretische und praktische Philosophie hinreichende Bestimmung sei dessen Begriff „also ganz müßig und unbrauchbar" (28:1002). Auch wenn der Deismus an prominenter Stelle in der *KrV* von einem dogmatischen → Atheismus abgehoben wird (KrV A 633 / B 661; weitere Abgrenzungsbegriffe sind für Kant auch der → Naturalismus (vgl. 27:20; 27:172) und der → Spinozismus (vgl. *Refl.* 6124, 18:462; *Refl.* 6275, 18:542)), rückt ihn Kant vor diesem Hintergrund in Vorlesungen zumindest wieder in die Nähe eines „sceptische[n]" Atheismus, da der Deismus, als selbstgenügsame Doktrin betrachtet, ebenso eine partielle Unerkennbarkeit Gottes lehre (28:794; vgl. auch 5:353; 27:716; 28:799) und von daher auch „nicht mehr werth" (28:597) sei als dieser. Dessen ungeachtet hält Kant in der kritischen Philosophie daran fest, dass die Prinzipien und Maßgaben eines de facto *regulativen* Deismus (bzw. einer regulativen transzendentalen Theologie) eine wichtige propädeutische und korrektive Funktion erfüllen können, wenn es darum geht, dogmatischen Behauptungen etwa des Anthropomorphismus, Polytheismus oder Atheismus entgegenzutreten (vgl. KrV A 640–642 / B 668–670; KrV A 590 / B 618; 28:307; 28:326; 28:1141). In diesem Kontext dürfte auch Kants Einlassung in den *Prolegomena* zu sehen sein, dass die „Einwürfe des *Hume* wider den Deismus […] schwach" seien und „niemals etwas mehr als die Beweisthümer, niemals aber den Satz der deistischen Behauptung selbst" träfen (4:356). Entsprechend findet sich auch in Humes *Dialogen über natürliche Religion* (die Kant hier vor Augen stehen, vgl. 4:351; 4:358) unter anderem der folgende Einwurf: „Und welchen Schatten eines Beweises, fuhr Philo fort, könnt Ihr von Eurer Hypothese her für die Einheit Gottes beibringen? Eine große Anzahl Menschen vereinigen sich zum Bau eines Hauses […]; warum sollten nicht verschiedene Gottheiten sich zur Erfindung und Bildung einer Welt verbinden?" (Hume, *Dialoge*, S. 49, vgl. auch S. 50). Dem ließe sich das folgende, deistisch-begriffsanalytisch gewonnene Argument, das Kant in einer Vorlesung entfaltet, entgegenhalten: „*Die Aleinigkeit*, diese ist leicht zu beweisen: der Begrif des entis realißimi ist ein conceptus singularis, und durchgängig bestimmt in Ansehung aller Praedicate; conceptus singularis ist ein Begrif der nicht vielen gemein seyn kann, der Begrif des entis realißimi kann also nicht vielen gemein seyn" (28:601). Ist ‚Gott' das (in jeder Hinsicht) ‚*realste*' Wesen, so kann es ihn nur als einzigen und einigen geben. – In den *Prolegomena* fasst Kant schlussendlich den deistischen Gottesbegriff (noch) als eine „nothwendige Hypothese" auf, die dazu diene, zunächst den unendlichen Bedingungsregress in der Sinnenwelt legitim negieren zu können, *um so* allererst zum „Theismus" und damit zur Möglichkeit, einem Urwesen analogisch eine „*Causalität durch Vernunft*" zu prädizieren, „über[]schreiten" zu können (4:358; vgl. auch 27:716; zu Wandlungen der entsprechenden systematischen Rolle des Deismus bzw. der transzendentalen → Theologie).

Thomas Wyrwich

Dekadik

Dekadik (dekadisches System, Dezimalsystem) nennt man das Stellenwertsystem mit der Grundzahl 10. Die Basis bzw. Grundzahl eines Stellenwertsystems fungiert nach Kant als „gemeinschaftliche[r] Grund[] der Einheit" (KrV A 78 / B 104) für die quantitative Synthesis, also die sukzessive Zusammenfassung diskreter Einheiten zu begrenzten Mengen (Zahlen). Weitere wichtige Stellen: KrV A 78 / B 104; 5:254; 7:195.

Verwandte Stichworte

Arithmetik; Quantität; Zahl, Zählen

Philosophische Funktion

Um Status und Funktion der kategorialen Synthesis zu verdeutlichen, zieht Kant im Rahmen der → metaphysischen Deduktion der reinen Verstan-

desbegriffe das Beispiel der quantitativen „*Synthesis nach Begriffen*“, wie sie beim Zählen geleistet wird, heran: „*Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt*, giebt nun den reinen Verstandesbegriff. Ich verstehe aber unter dieser Synthesis diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit *a priori* beruht: so ist unser Zählen (vornehmlich ist es in größeren Zahlen merklicher) eine *Synthesis nach Begriffen*, weil sie nach einem gemeinschaftlichen Grunde der Einheit geschieht (z. E. der Dekadik)“ (KrV A 78 / B 104). – Im ersten Teil der *KU* verwendet Kant den Ausdruck ‚Dekadik‘ im Zusammenhang mit der Erläuterung des Gefühls des Erhabenen und dem Unterschied zwischen mathematischer und ästhetischer Größenschätzung. Zentral ist hier die Aussage, dass die mathematische Größenschätzung „im Zusammensetzen […] bloß progressiv (nicht comprehensiv) nach einem angenommenen Progressionsprincip verrichtet“ (5:254) werde und deshalb unabhängig von der Wahl der Basis und des entsprechenden Positionssystems, also etwa unabhängig davon, ob nach den Regeln der Dekadik oder der Tetraktik gerechnet werde, jeder gegebenen Größe gewachsen sei. Der Einschätzung von etwas als „erhaben“ bzw. „schlechthin groß“ (5:248) liegt damit keine mathematische, sondern stets eine ästhetische Beurteilung zugrunde.

Rebecca Iseli Buchi

Deklaration

→ Exposition

Demokratie

Unter ‚Demokratie‘ versteht Kant die direkte Herrschaft des Volkes als einer Ganzheit, wie sie im klassischen Griechenland, im Römischen Reich und kurz in seiner eigenen Lebenszeit im revolutionären Frankreich erlebt wurde. Kants wichtigster Einwand gegen eine direkte Demokratie betrifft die Gewaltenteilung: Das Volk beschließt die Gesetze und führt sie aus. Für Kant kommt dies dem → Despotismus gleich. Die direkte Demokratie erweist sich in dieser Hinsicht sowohl der → Autokratie als auch der Aristokratie unterlegen. „Unter den drei Staatsformen ist die *Demokratie* im eigentlichen Verstande des Wortes notwendig ein *Despotism*, weil sie eine exekutive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht mit einstimmt), mithin Alle, die doch nicht Alle sind, beschließen; welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist“ (8:352). Für eine angemessene Herrschaftsform hält Kant den modernen Republikanismus; man dürfe eine „republikanische Verfassung“ nicht „(wie gemeiniglich geschieht) mit der demokratischen verwechs[len]“ (8:351f.). Weitere wichtige Stellen: 6:100; 6:102; 6:339–341; 7:331.

Verwandte Stichworte

Despotismus, despotisch; Gewalten im Staate, die drei; Regierung; Repräsentation; Volkswille

Philosophische Funktion

1. Die Demokratie ist eine der alten überkommenen Verfassungsformen, die dazu dienen, die Unterordnung des Staatsvolkes, Gehorsam gegenüber einem Souverän und den Status der Staatsangehörigkeit zu begründen. Aber durch Verbesserungen wird die demokratische politische Form in eine republikanische Verfassung übergehen. Unter einer republikanischen Regierung ist niemand der Herr, alle sind dem → Recht untergeordnet. Letztlich wird die Bevölkerung nicht danach streben, sich selbst zu regieren, sondern sie wird eine Regierung durch ihre Repräsentanten akzeptieren (6:340f.). Bis dieser Übergang unter einer demokratischen Verfassung stattfindet, wird es nur ein provisorisches Recht geben. Die Demokratie weist dasselbe Defizit wie die Autokratie und die Aristokratie auf, nämlich die Unterstellung, dass die höchste Gewalt bei einer bestimmten Anzahl an Personen verbleibt: eine, einige oder alle. Während es wünschenswert ist, dass die höchste Gewalt beim vereinigten Willen des Volkes verbleibt und diese nur repräsentiert werden kann, strebt eine demokratische Politik danach, die höchste Gewalt in einem empirischen Sinn dem Volk als Ganzem zuzuschreiben. Jede empirische Person oder alle empirischen Personen, die mit der Staatsgewalt betraut sind, handeln im Namen dieser höchsten Gewalt und sie stellen niemals ihre vollständige Verkörperung dar.

Als eine Staatsform ist die Demokratie die *allerzusammengesetzteste* (vgl. 6:339) von allen. Um eine demokratische → Staatsform zu schaffen, müssen die Einzelwillen aller zuerst zur Schaf-

fung des Gemeinwillens eines Volkes vereinigt werden, sodann aus diesem Volk → Staatsbürger geformt werden, die das Gemeinwesen bilden, und schließlich sich den → Souverän vorsetzen, „der dieser vereinigte Wille selbst ist" (6:339). Mit der demokratischen Verfassung muss der Staat von unten – ausgehend vom Willen jedes einzelnen Staatsangehörigen – aufgebaut werden. In der Betrachtung der Dinge vom Standpunkt der Maschinerie „der Vereinigung des Volks durch Zwangsgesetze" (6:339) erkennt Kant der Autokratie im Vergleich zur Demokratie Vorzüge zu. Wenn jeder Untertan passiv verbleibt, ist der Gehorsam leichter zu erlangen, jedoch hat der autokratische Staat den Nachteil, dass niemand zum Bürger wird. Aus moralischer Sicht empfiehlt sich somit die Demokratie, da sie eine weitgehend bürgerliche Verantwortung auf Seiten des einzelnen Staatsangehörigen fördert, obgleich sie in Hinsicht auf den Vollzug des Rechts ineffizient ist. Diese moralische Attraktivität der Demokratie als eine Form der Selbstbeherrschung muss gegenüber ihren empirischen Beeinträchtigungen bzw. Mängeln abgewogen werden, um sicherzustellen, dass jeder ihrem vereinigten Willen gehorcht. Der Nachteil der demokratischen Staatsform ist, dass einzelne Staatsangehörige versucht sein werden, sich selbst von der Ausführung ihrer Gesetze auszunehmen. Genauso wie bei der Autokratie stellt sich dieses Problem nicht so offensichtlich bei der Aristokratie, da in dieser Regierungsform einige aus dem Volk als Souverän die Gesetze erlassen und sie in Beziehung auf alle ausführen.

2. Zur Bestimmung von Kants Einstellung zur Demokratie ist seine Überzeugung wesentlich, dass es nur eine Verfassungsform gibt, die es verdiene „eine wahre bürgerliche Verfassung genannt zu werden" (7:331), und diese ist die republikanische. Freiheit und Gesetz (durch welches erstere begrenzt wird) sind die beiden Angeln, in denen sich das bürgerliche Recht drehen kann. Es gibt für diese vier mögliche Kombinationen: „A. Gesetz und Freiheit ohne Gewalt (Anarchie). B. Gesetz und Gewalt ohne Freiheit (Despotismus). C. Gewalt ohne Freiheit und Gesetz (Barbarei). D. Gewalt mit Freiheit und Gesetz (Republik)" (7:330f.).

Aus dem alten Rechtsgrundsatz (*Brocardicon*): „Heil des Staates (nicht der Bürger) ist das oberste Gesetz" („Salus civitatis (nicht civium) suprema lex esto") ist nach Kant nicht zu folgern, dass das Wohlergehen des Volkes in einem empirischen Sinn („Sinnenwohl") die erste Priorität hat, sondern die Erhaltung der „einmal bestehenden *Staatsverfassung*" („*Verstandeswohl*") (7:331). Somit sollten die Gesetzgeber und die Herrscher immer die Einrichtung von zwangsweisen Staatsmechanismen an erste Stelle setzen, die mit Freiheit und Recht vereinbar sind. Dies ist der Maßstab, an dem die Staatsform der Demokratie gemessen werden soll. Kant ist besorgt, dass sich die demokratische Staatsform eher dazu eignet, dem Wohlergehen im materiellen Sinn des ganzen Volkes die Priorität einzuräumen. Die Demokratie und diese Form eines kollektiven Utilitarismus (wie immer er koordiniert sein mag) gefährden das Erreichen des republikanischen Ideals. Kant ist sehr bestimmt in der Ansicht, dass das physische Wohlergehen des Volkes nur durch das Bestehen und die Befolgung einer republikanisch konstituierten Ordnung gesichert werden kann. Letztlich ist die → Republik und nicht die Demokratie das Ideal des Staates (vgl. 7:331). Das Streben nach Selbstherrschaft muss sich an der Herrschaft der Vernunft ausrichten.

Die negativste Einstellung gegenüber der Demokratie zeigt Kant vielleicht in *Religion*. Die Demokratie wird als eine von drei möglichen politischen Verfassungsformen dargestellt (vgl. 6:100). Keine von diesen ist als ein Mittel der Kirchenorganisation angemessen. Bei einer monarchischen Verfassung würden die Mitglieder einem Papst oder Patriarchen unterstehen, bei einer aristokratischen Verfassung würden die Mitglieder „Bischöfen und Prälaten" unterstehen, und bei einer demokratischen Verfassung wäre die Organisation derjenigen „sektirischer Illuminaten" (6:102) ähnlich. Die Demokratie kommt wie die beiden anderen Verfassungsformen nicht an das Ideal eines „ethische[n] gemeine[n] Wesen[s]" heran, welches die „Kirche, d. i. als bloße *Repräsentantin* eines Staats Gottes" (6:102) ist. Während die in der monarchischen und aristokratischen Verfassung enthaltene Hierarchie gegen diese Verfassungsformen spricht, scheint Kant zu folgern, dass die vollständige Gleichheit der Mitglieder der demokratischen Organisation im religiösen Kontext Uneinigkeit schaffen würde.

In *MS* ist die Demokratie zusammen mit den beiden anderen Staatsformen Monarchie und Aristokratie Gegenstand einer neutralen Betrachtung.

Die beste Form der Staatsorganisation sollte sich durch eine Reform von oben durch eine Metamorphose und nicht durch eine *Palingenese* (den vollständigen Tod) der bestehenden Verfassung ergeben. Die Demokratie kann eine der schon bestehenden Staatsformen sein, die durch Gewohnheit und Brauch die Treue eines Volkes gewonnen hat. Entsprechend sollten Reformer danach streben, mit der überkommenen Verfassungsform auszukommen. Die überkommenen Verfassungsformen sollten vom Souverän nicht geändert werden, als sei dies eine Sache der freien Wahl (vgl. 6:340).

Heutzutage bezeichnen wir die gewaltenteilig-rechtsstaatliche (‚republikanische') repräsentative Regierungsform, die Kant unterstützt, als Demokratie. Somit sollte man Kants Vorbehalte gegenüber der Demokratie nicht als eine Zurückweisung der Demokratie im Sinne des 21. Jahrhunderts verstehen. Kant ist schließlich eine der Schlüsselfiguren in der Entwicklung der Idee der repräsentativen Demokratie.

Weiterführende Literatur

Gerhardt, Volker: Immanuel Kants Entwurf „Zum Ewigen Frieden". Eine Theorie der Politik, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995, insbes. 74–91.

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, insbes. 448–544.

Maus, Ingeborg: Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen in Anschluss an Kant, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.

Thiele, Ulrich: Repräsentation und Autonomieprinzip. Kants Demokratiekritik und ihre Hintergründe, Berlin: Duncker & Humblot 2003, insbes. 26–37.

Williams, Howard: Kant's Political Philosophy, Oxford: Blackwell 1983, insbes. 161–182.

Howard Williams
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Demokrit

Griechischer Philosoph (ca. 460 v. Chr.-380/370 v. Chr.). In der *Theorie des Himmels* identifiziert sich Kant partiell mit der demokritischen Lehre, und zwar bezüglich der allgemeinen Zerstreuung des Urstoffs, der Anziehungskraft, der Abweichung von der ursprünglichen Fallrichtung der Atome und der Atomwirbel (vgl. 1:226–228). Dagegen distanziert sich Kant im *Beweisgrund* von der Zufälligkeit, die in den atomistischen Systemen Demokrits und Epikurs eine wichtige Rolle spielt (vgl. 2:148f.). Später bemüht er sich, die zur Atomistik gehörenden Thesen von der absoluten Undurchdringlichkeit, der absoluten Gleichartigkeit und der absoluten Unüberwindlichkeit des Zusammenhangs der primitiven Materie durch das Konzept der repulsiven Kraft zu überwinden (vgl. 4:532–534). Demokrits Position wird weiterhin in der *KU* innerhalb der Diskussion der Systeme der Zweckmäßigkeit mit dem der Kausalität in Verbindung gebracht und als ungereimt verworfen (vgl. 5:391). Was ethische Fragen anbelangt, so stimmt Kant in seinen Vorlesungen über Anthropologie (gegen Heraklit) der demokritischen Auffassung zu, dass das Laster eher lächerlich zu machen als zu hassen sei (vgl. so etwa 25.1:259f.).

Dirk Effertz

Demonstration

Eine Demonstration ist „ein apodiktischer Beweis, so fern er intuitiv ist" (KrV A 734 / B 762). Sie geht, „wie der Ausdruck es schon anzeigt, in der Anschauung des Gegenstandes fort […]" (KrV A 735 / B 763). Weitere wichtige Stellen: 2:307; 9:71; *Refl.* 2723, 16:486; *Refl.* 5645, 18:291.

Verwandte Stichworte

Beweis; Gewissheit, intuitive/diskursive; Konstruktion

Philosophische Funktion

Die Demonstration ist das Beweisverfahren der → Mathematik. Kant unterscheidet sie sowohl vom Beweisverfahren der → Philosophie, welche „diskursive[]" Beweise „[a]us Begriffen" führt (KrV A 734 / B 762), als auch von der Bestätigung durch „empirische Beweisgründe". Im Unterschied zur Philosophie können die letzteren „keinen apodiktischen Beweis verschaffen" (KrV A 734 / B 762). Die Apodiktizität aus mathematischer Demonstration geht aber noch über die der Philosophie hinaus; sie ist „anschauende Gewißheit, d. i. Evidenz" (KrV A 734 / B 762).

Rainer Stuhlmann-Laeisz

Demut

Demut ist bei einem Subjekt generell „unnachsichtliche Beurtheilung seiner Mängel“ (5:264), wobei entweder andere Menschen oder das Sittengesetz als Maßstab dienen. Im eigentlichen moralischen Sinn ist Demut „eigentlich nichts anders, als eine Vergleichung seines Werthes mit der moralischen Vollkommenheit“ (9:491). Weitere wichtige Stellen: 5:86; 5:128; 5:154; 5:273; 6:18 Anm.; 6:420; 6:435ff.; 7:57 Anm.; 7:272 Anm.; *Refl.* 939, 15:417.

Verwandte Stichworte

Demütigung; Kriecherei; Achtung, Achtung für das Gesetz

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet zwischen einer moralisch fundierten und einer ‚falschen‘ Demut. Die ‚wahre‘ Demut (oder ‚humilitas moralis‘) ist „[d]as Bewußtsein und Gefühl der Geringfähigkeit seines moralischen Werths in *Vergleichung mit dem Gesetz*“ (6:435), und nicht im Vergleich „mit anderen Menschen“ (6:437; vgl. *Refl.* 939, 15:417, 23:120). Diese eigentliche Demut, die die Demütigung „unter einem *Ideal*“ (6:436) mit sich bringt, ist mit der moralischen Selbsterkenntnis gleichzusetzen (vgl. 5:86) und eine unumgängliche Folge „[a]us unserer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moralischen Gesetz (dessen Heiligkeit und Strenge)“ (6:436). Die Wirkung der wahren Demut ist nicht Erniedrigung, sondern „zugleich *Erhebung* und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werths (valor), nach welchem er [der Mensch] für keinen Preis (pretium) feil ist und eine unverlierbare Würde (dignitas interna) besitzt, die ihm Achtung (reverentia) gegen sich selbst einflößt“ (6:436, vgl. 5:264). Dies kommt daher, „daß wir einer solchen inneren Gesetzgebung fähig sind, daß der (physische) Mensch den (moralischen) Menschen in seiner eigenen Person zu verehren sich gedrungen fühlt“ (6:436; vgl. 5:154, 6:437).

Von der moralischen Demut unterscheidet Kant eine falsche Demut, von der er zwei Arten nennt. Die erste ist die „*fromme* Demuth“ (7:272 Anm.), „welche in der Selbstverachtung, in der winselnden erheuchelten Reue und einer bloß leidenden Gemüthsfassung die Art setzt, wie man allein dem höchsten Wesen gefällig werden könne“ (5:273; →Frömmigkeit). Die zweite Art der falschen Demut, die Kriecherei (vgl. 6:428), entspringt dem moralisch verkehrten Vergleich mit dem Wert anderer. Diese gehört neben →Lüge und →Geiz zu jenen Lastern, die der „Pflicht des Menschen gegen sich selbst *blos* als moralische[m] Wesen“ entgegenstehen (6:420; →Pflichten, gegen sich selbst / gegen andere).

Andrzej M. Kaniowski / Red.

Demütigung

Demütigung als „intellectuelle Verachtung“ (5:75) ist eine „Herabsetzung der Ansprüche der moralischen Selbstschätzung“ (5:79). Sie stellt die negative Seite der Wirkung des Bewusstseins des moralischen Gesetzes auf das Gefühl moralischer Subjekte dar. Die Demütigung schlägt den Eigendünkel nieder. Weitere wichtige Stellen: 5:73–79; 5:85f.; 5:128; 5:154.

Verwandte Stichworte

Achtung, Achtung für das Gesetz; Demut; Schmerz; Eigendünkel

Philosophische Funktion

Die Achtung für das moralische Gesetz schließt die ‚Demütigung des Eigendünkels‘ mit ein, nämlich die Abweisung der Neigungen. Der Demütigung schreibt die Triebfederlehre der *KpV* damit eine wichtige Rolle zu. Ohne eine vorhergehende Unlust wäre keine Lust am moralischen Gesetz möglich. „Also muß die Achtung fürs moralische Gesetz auch als positive, aber indirecte Wirkung desselben aufs Gefühl, so fern jenes den hindernden Einfluß der Neigungen durch Demüthigung des Eigendünkels schwächt, mithin als subjectiver Grund der Thätigkeit, d. i. als *Triebfeder* zu Befolgung desselben, und als Grund zu Maximen eines ihm gemäßen Lebenswandels angesehen werden“ (5:79).

Piero Giordanetti

Denkart, Denkungsart

Eine Denkart oder Denkungsart drückt eine kognitive Einstellung aus, die Handeln und Denken leiten kann. Wichtige Stellen: KrV A 655 / B 683; 5:100; 5:294–295; 6:47–48.

Verwandte Stichworte
Charakter; Erkenntnis; Wissenschaft

Philosophische Funktion
Berühmt ist Kants Beschreibung der „Revolution der Denkart" (KrV B XI) in Mathematik und neuzeitlicher Naturwissenschaft und ihre Anwendung auf die Kritik der Metaphysik in der Vorrede zur zweiten Auflage der *KrV*. Hier wird der Begriff der Denkart in einem forschungsmethodischen Sinn verwendet. Der Beweis eines „*gleichschenklichten Triangel[s]*" (KrV B XI) gelingt nicht auf empirischem Wege und auch nicht durch eine Analyse von Begriffen, sondern durch eine apriorische Konstruktion von Begriffen. Auch die Erkenntnisse der neuzeitlichen Naturwissenschaft werden nicht durch bloße „Beobachtungen" (KrV B XIII) gewonnen, sondern dadurch, dass die Vernunft bei der Durchführung von Experimenten gewisse Gesetze zugrundelegt und unter ihrer Leitung die Phänomene der Natur beschreibt. In Analogie zu diesem forschungsmethodischen Verfahren, das Kant als „Revolution der Denkart" (KrV B XII) bezeichnet, soll die Philosophie annehmen, „die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten" (KrV B XVI), wie Kant mit Blick auf die reinen Formen der Anschauung, Raum und Zeit, und Regeln, „welche in Begriffen a priori ausgedrückt" (KrV B XVII) sind, ausführt. So besteht die „veränderte Methode der Denkungsart" darin, „daß wir […] von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen" (KrV B XVIII).

Kant beschreibt eine Denkungsart als eine Art subjektiver Einstellung, die man gegenüber Erkenntnis und Handeln einnimmt. Denkungsarten können nicht nur theoretische, sondern auch praktische Aspekte aufweisen. In Bezug auf die ersteren spricht Kant in der *KrV* von den unterschiedlichen Denkungsarten, die unter Naturforschern vorherrschen, und merkt an, dass „einige (die vorzüglich speculativ sind), der Ungleichheit gleichsam feind, immer auf die Einheit der Gattung hinaussehen, die anderen (vorzüglich empirische Köpfe) die Natur unaufhörlich in so viel Mannigfaltigkeit zu spalten suchen, daß man beinahe die Hoffnung aufgeben müsste, ihre Erscheinungen nach allgemeinen Principien zu beurtheilen" (KrV A 655 / B 683). Der eigene Ansatz gegenüber einer theoretischen Disziplin hängt folglich zum Teil von der subjektiven Art des Denkens ab.

Eine Denkungsart kann auch normative oder praktische Aspekte aufweisen. In der *KU* spezifiziert Kant drei Denkungsarten als „Maximen des gemeinen Menschenverstandes", nämlich „1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken. Die erste ist die Maxime der *vorurtheilfreien*, die zweite der *erweiterten*, die dritte der *consequenten* Denkungsart" (5:294). Diese Maximen richten sich nicht an das Erkenntnisvermögen selbst, sondern an die „*Denkungsart*, einen zweckmäßigen Gebrauch [vom Vermögen des Erkenntnisses] zu machen" (5:295). Eine Denkungsart reflektiert den eigenen Charakter, und in unseren Modi des Denkens sind wir angehalten, Vorurteile zu vermeiden und eine „*erweiterte[] Denkungsart*" einzunehmen, in der wir von einem allgemeinen Standpunkt aus über unser eigenes Urteil reflektieren (5:295).

In der *Religion* diskutiert Kant das Verhältnis zwischen Charakter und Moralität. Damit ein korrupter Menschen ein tugendhafter moralischer Akteur werden kann, muss, so Kant, eine „Revolution für die Denkungsart […] nothwendig und daher auch dem Menschen möglich sein" (6:47). Daher muss die „moralische Bildung des Menschen nicht von der Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Denkungsart und von Gründung eines Charakters anfangen" (6:48).

In der *KpV* betont Kant das Verhältnis zwischen der Denkungsart und dem moralischen Charakter einer Person. Wenn wir etwa einen vollständigen Einblick in die Denkungsart eines Menschen hätten, könnten wir sein „Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsterniß ausrechnen […] und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei" (5:99). Und selbst wenn jemandes Denkungsart böse und „gänzlich […] unbesserlich" wäre, betrachteten wir sie dennoch als Ausdruck eines frei angenommenen Charakters (5:99).

Die Verbindung zwischen Denkungsart und Charakter spiegelt sich auch in der Diskussion des Erhabenen in der *KU* wider, wo Kant anmerkt, dass „das Erhabene jederzeit Beziehung auf die *Denkungsart* haben, d. i. auf Maximen, dem Intellectuellen und den Vernunftideen über die Sinnlichkeit Obermacht zu verschaffen" (5:274). Von

dieser Erhabenheit kann man auch in Bezug auf die Denkungsart eines Volkes sprechen: „Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war und sich muthig darunter hat behaupten können“ (5:263).

In seiner Theorie des Verhältnisses zwischen Theologie und Moralität beschreibt Kant den Glauben als „die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntniß unzugänglich ist“ (5:471). Obwohl wir z. B. nicht beweisen können, dass Gott existiert, müssen wir dennoch die Denkungsart annehmen, dass er existiert, als eine „[Bedingung] zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks“ (5:471; vgl. auch 5:446). Die Möglichkeit dieser praktischen Denkungsart liegt in einer Unterscheidung begründet, die Kant in der *KrV* zwischen der Denkungsart, etwas relativ anzunehmen, und derjenigen, etwas absolut anzunehmen, trifft: Ein regulatives → Prinzip kann auf der ersteren basieren, ohne deswegen notwendig auf der letzteren zu basieren (vgl. KrV A 676 / B 704). In diesem Sinne können wir die Denkungsart, dass Gott existiert, als ein regulatives Prinzip annehmen, obwohl dieses Prinzip durch die theoretische Vernunft nicht bewiesen werden kann.

Peter Thielke
(Übersetzung: Sebastian Boll)

Denken

Denken ist „das Erkenntnis durch Begriffe“ (KrV A 69 / B 94). Es steht dem Anschauen gegenüber. Da zur Erkenntnis im vollständigen Sinne jedoch Anschauungen nötig sind, bildet das Denken nur die begrifflich bestimmende Seite der Erkenntnis. Von der vollständigen Erkenntnis ist es deshalb unterschieden: „Sich einen Gegenstand *denken*, und einen Gegenstand *erkennen*, ist […] nicht einerlei“ (KrV B 146). Beide Aussagen zusammen ergeben: Denken ist die begriffliche Bestimmung eines Gegenstandes, die auch ohne Anschauung stattfinden kann und also nicht notwendigerweise ein Erkennen darstellen muss. Weitere wichtige Stellen: KrV A 50 / B 74ff.; KrV A 67 / B 92ff.; KrV B 129ff.; KrV A 235 / B 294ff.; 8:133ff.

Verwandte Stichworte
Verstand; Urteil; Denken/Erkennen; Logik; Form des Denkens

Philosophische Funktion
1 Denken und Urteilen
Kant zufolge beruht unsere → Erkenntnis darauf, dass ein durch → Anschauungen gegebener → Gegenstand durch → Begriffe gedacht wird (vgl. KrV A 50 / B 74). Der Begriff des Denkens ist im Rahmen dieser Konzeption zu verstehen. Er kennzeichnet die nicht-empfangende, spontane Seite unserer Bestimmung von Gegenständen, die begrifflich das Gegebene zum Gedachten verarbeitet. Auf der Ebene der Gemütsvermögen heißt das → Vermögen zu denken Verstand.

Den Verstand nennt Kant auch genauer das „*Vermögen zu urtheilen*“ (KrV A 69 / B 94). Denken heißt folglich Urteilen. Diese Gleichsetzung ist bereits darin enthalten, dass Denken sich in Begriffen vollzieht, durch die ein Gegenstand gedacht wird. Denn es gilt: „Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als daß er dadurch urteilt“ (KrV A 68 / B 93). Gegenstände durch Begriffe zu denken läuft somit darauf hinaus, Urteile über diese Gegenstände zu fällen. Urteile aber stellen nicht einfach die Verbindung zweier Begriffe (Urteilssubjekt und Urteilsprädikat) dar, sondern eine solche Begriffsverbindung, die etwas über Gegenstände aussagt. In Kants Worten: Urteile haben „objektive Gültigkeit“ (vgl. KrV B 142) – will sagen: Sie gelten für ein Objekt. Gegenstände durch Begriffe zu denken bedeutet hiernach, die gegebenen Anschauungen zu einem von einem Objekt handelnden Urteil zu verarbeiten. Daher bestimmt Kant das Denken auch so: „Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauungen auf einen Gegenstand zu beziehen“ (KrV A 247 / B 304). Diese objektive Gültigkeit von Urteilen, ihre Beziehung auf den Gegenstand, darf nicht mit ihrer Wahrheit verwechselt werden. Sie besteht vielmehr darin, dass Urteile von Gegenständen handeln und daher den Gegenstand zutreffend oder unzutreffend bestimmen. Kurz: die objektive Gültigkeit der Urteile ist ihre Eigenschaft, wahr oder falsch zu sein – sie ist ihre Geltungsdifferenz (vgl. Flach, *Idee der Transzendentalphilosophie*). Wenn nun Denken nichts anderes ist als Urteilen, dann erweist es sich folglich als eine solche spontane

begriffliche Bestimmung, deren Ergebnis wahr oder falsch ist. Denken steht im Horizont dieser Geltungsdifferenz.

Urteile handeln von Gegenständen freilich nur deshalb, weil sie verschiedene Vorstellungen zu einer einheitlichen Bestimmung des Gegenstandes verarbeiten. Bereits die einzelnen Urteilsmomente, die Begriffe, unter die jeweils viele andere Vorstellungen gebracht werden (vgl. KrV A 68 / B 93), sind solche einheitlichen Vorstellungen. Das Urteil als ganzes verbindet die Begriffe nochmals zu einer höheren Einheit. Die Vereinheitlichung der Vielheit von Vorstellungen benötigt aber eine Einheit, die die verschiedenen Vorstellungen zu begleiten vermag, um sie in die erstrebte Einheit zu bringen, ohne dass sie dadurch selber in eine Vielheit aufgelöst würde. Diese Einheit ist die Einheit der transzendentalen Apperzeption, das „Ich denke, [das] alle meine Vorstellungen [muß] begleiten *können*“ (KrV B 131). Wenn ich angesichts der Vorstellungen A und B ‚Ich denke A‘ und ‚Ich denke B‘ denken kann, dann erweisen sie sich als Elemente der Menge des von mir Denkbaren. Das Denkbare ist aber seinem Begriff nach das, was in Urteilen verwendet werden kann. Die Begleitbarkeit all meiner Vorstellungen durch das ‚Ich denke‘ gewährleistet deshalb die Verbindung des Mannigfaltigen zu der einheitlichen Bestimmung des Gegenstandes im Urteil. Das Urteil gründet daher zuletzt in der Einheit des → Selbstbewusstseins (vgl. Reich, *Vollständigkeit*). Dieses Selbstbewusstsein ist freilich inhaltlich nicht weiter bestimmt als durch den Ausdruck ‚denken‘ in der Formulierung ‚Ich denke‘. Die transzendentale Apperzeption ist demnach das Denken selbst, das sich seiner eigenen Tätigkeit (und nur dieser) bewusst wird. Ohne solches Selbstbewusstsein würde das Denken keine einheitlichen Urteile denken können, somit nicht von Gegenständen handeln und also nicht wahr oder falsch sein.

Für die Bestimmung des Denkens folgt aus alledem: Als im Horizont der Geltungsdifferenz ‚wahr/falsch‘ stehende spontane Gegenstandsbestimmung hängt unser Denken daran, dass es in dem ‚Ich denke‘ seiner selbst bewusst wird.

2 Denken und Erkennen

Obgleich das Denken sich in Urteilen über Gegenstände vollzieht, ist es doch nicht mit dem Erkennen von Gegenständen gleichbedeutend (→ Denken/Erkennen). Da die objektive Gültigkeit eines Urteils davon abhängt, dass das Denken gegebene Anschauungen auf einen Gegenstand bezieht, ist im Falle des Fehlens einer geeigneten Anschauung kein Gegenstandsbezug vorhanden. Eine Erkenntnis, die ja immer Erkenntnis von etwas sein muss, findet dann nicht statt. Doch das Denken kann auch ohne Anschauungen die Verbindung von Begriffen zu Urteilen vollziehen. Es denkt dann ‚leere Gedanken‘ (vgl. KrV A 51 / B 75). Die ‚Leere‘ eines Gedankens meint hier nicht seine Sinnlosigkeit, sondern die Unmöglichkeit, seinen Gehalt anschaulich darzustellen. Es gibt mehrere Fälle solcher sinnvollen, aber nicht darstellbaren Gedanken.

Ein erster Fall leerer Gedanken besteht darin, dass der Gegenstand, von dem sie handeln, nur ein → Gedankending (ens rationis) ist. Ein Gedankending ist, strenggenommen, „nichts“ (KrV A 291 / B 348), nämlich nichts Erfahrbares. Der Gedanke über ein Gedankending besitzt daher keinen Inhalt außerhalb seiner selbst, über den er handelte. Solche Gedanken bildet das Denken dann, wenn es mit seinen Begriffen das notwendigerweise unbestimmte Etwas außerhalb unserer Sinnlichkeit zu bestimmen sucht (vgl. KrV B 307). Sie lassen sich zwar verstehen, aber nicht entscheiden. Ihre Unentscheidbarkeit kann man auf zwei Weisen interpretieren. Entweder man versteht sie als Problem unseres Zugangs zu solchen Gedanken, oder man versteht sie als eine Eigenschaft der Gedanken selbst. Im ersten Fall haben die Gedanken einen Wahrheitswert, den wir nicht herausfinden können. Im zweiten Fall haben sie keinen Wahrheitswert, weil sie weder wahr noch falsch sind.

Der zweite Fall leerer Gedanken liegt dann vor, wenn das Urteilssubjekt eine → Idee darstellt. Auch in diesem Falle lassen die Gedanken sich nicht entscheiden, weil ihr angeblicher Gegenstand nichts Erfahrbares darstellt. Allerdings sind die Gegenstände der Ideen von anderen Gedankendingen insofern unterschieden, als sie die Ergebnisse eines Schlussverfahrens der → Vernunft sind, während andere Gedankendinge nicht erschlossen werden, sondern „Gegenstände, bloß durch den Verstand gedacht“ (→ Noumena) (KrV B 306) darstellen. Die Ideen – es gibt nach Kant nur drei transzendentale: → Seele, → Welt und

→Gott (vgl. KrV A 333 / B 390ff.) – sind Maximalbegriffe, auf die man durch die drei möglichen Schlussverfahren gelangt. Unter Schliessen aber „ist diejenige Function des Denkens zu verstehen, wodurch ein Urtheil aus einem andern hergeleitet wird“ (9:114). Das Denken geht also durch seine eigene Funktion über den Bereich der objektiven Gültigkeit hinaus.

In beiden Fällen ist eine Erkenntnis nicht möglich, weil das Denken sich nicht auf erfahrbare Gegenstände bezieht. Das Denken, das in der Verbindung und Ordnung des anschaulichen Stoffes zum Urteil besteht (vgl. KrV B 145), kann auch Ordnungen errichten, die ohne einen über das Denken hinausgehenden Gehalt sind, und Schlüsse vollziehen, die über alles Erfahrbare hinaus gehen. Sofern die so gebildeten Urteile für objektiv gültig erachtet werden, liegt eine Selbsttäuschung des Denkens vor (→Dialektik). In beiden Fällen kann der Überstieg des Denkens über das Erkennen aber auch vonnöten sein. Im ersten Falle deshalb, weil die Reichweite der Sinnlichkeit durch das Denken von Gedankendingen begrenzt zu werden vermag: Es erweist sich, dass sinnliche Anschauungen nicht den gesamten Raum des Denkbaren erfüllen (vgl. KrV A 256 / B 312). Im zweiten Falle deshalb, weil die systematische Einheit der Erkenntnisse deren Ausrichtung auf Maximalbegriffe benötigt (vgl. KrV A 642–704 / B 670–732). Beides geschieht aber nur dann mit Recht, wenn das Denken seinen Unterschied zum Erkennen nicht vergisst und seine leeren Gedanken nicht für gegenstandshaltige ausgibt.

3 Denken und Orientieren

Aus dem möglichen, bisweilen nötigen Überstieg des Denkens über den Bereich der Erkenntnis ergibt sich die Schwierigkeit, wie das anschauungslose Denken sich davor bewahrt, in die Irre zu gehen. Kant widmet sich dieser Schwierigkeit in seinem Aufsatz *Orientieren*. Dort wendet er sich gegen die Meinung, dass die logische Orientierung im Raum des anschauungslosen Denkens von einer anderen Instanz als der Vernunft gewährleistet werden könne. Was für eine solche Orientierung benötigt wird, ist klar: Im Bereich des Anschauungslosen kann es keine objektiven Gründe für bestimmte Urteile geben, da deren objektive Gültigkeit auf Anschauungen angewiesen wäre. Es muss also ein subjektiver Grund dafür bestehen, bestimmte Urteile eher als andere zu fällen. Dieser subjektive Grund liegt in dem Gefühl eines Vernunftbedürfnisses, das zu bestimmten Urteilen anstößt. Tritt dieses Gefühl auf, so ist erstens die Konsistenz des entsprechenden Urteils und seiner Begriffe und zweitens das Verhältnis des Urteilssubjektes zu den Gegenständen der Erfahrung zu prüfen. Ansonsten droht die Gefahr der Schwärmerei (vgl. 8:136f.). In anderen Worten: Es müssen Gründe dafür angebbar sein, dass das Bedürfnis der Vernunft tatsächlich besteht und nicht einem unvernünftigen Drang gleicht. Das Ergebnis des so überprüften Vernunftbedürfnisses ist der Vernunftglaube an bestimmte Urteile: deren subjektiv zureichendes, objektiv aber mit Bewusstsein unzureichendes Fürwahrhalten. Dieser Vernunftglaube ist der „Compaß“ (8:142) zur Orientierung in dem Raum des bloßen Denkens.

Hier zeigt sich die Reflexion des Denkens auf sich selbst in größter Deutlichkeit. Das Denken besteht im Urteilen, also in der Bildung entscheidbarer Gedanken. Es besteht darüber hinaus aber auch in der Bildung solcher Gedanken, die den Bereich des Entscheidbaren übersteigen. Diese leeren Gedanken sind legitim – und keine bloßen Hirngespinste – nur im Horizont der Geltungsdifferenz: Sie machen dann einerseits die Reichweite und Grenzen der Erkenntnisvermögen deutlich und gewährleisten andererseits die Systematik der Erkenntnis. Sie bleiben also stets auf entscheidbare Gedanken bezogen, ja sie begründen deren Entscheidbarkeit genauer, indem sie die Grenzen des Entscheidbaren ziehen bzw. dessen Zusammenhang herstellen. In dieser Begründungsleistung besteht ein theoretisches Vernunftbedürfnis. Zudem gibt es auch ein praktisches Vernunftbedürfnis. Denn die Gedanken, die den Bereich des Entscheidbaren übersteigen, können zu Postulaten der praktischen Vernunft werden.

Als Nachdenken über die Geltungsdifferenz seiner Gedanken stellt die Selbstreflexion des Denkens den Abschluss des Denkens dar. In ihm gewinnt es seine Orientierung. Zur Selbstreflexion bedarf das Denken aber des Selbstbewusstseins – es muss ‚Ich denke‘ denken können. Und das bedeutet: Das ‚Ich denke‘ erweist sich auch abschließend als der „höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und

nach ihr die Transscendental-Philosophie heften muß“ (KrV B 134 Anm.).

4 Das Problem der Zeit

Kants Begriff des Denkens birgt ein Problem hinsichtlich des Begriffes der →Zeit. Die Zeit ist transzendental ideal (vgl. KrV A 36 / B 52). Das heißt, sie ist eine subjektive Bedingung, unter der dasjenige steht, was vom erkennenden Subjekt erkannt werden kann, nicht aber eine Bedingung, unter der das erkennende Subjekt selbst stünde. Das Denken als Tätigkeit des erkennenden Subjekts erfolgt somit nicht in der Zeit. Es ist zeitlos. Doch diese Bestimmung scheint aus dem folgenden Grund problematisch. Das ‚Ich denke‘ muß alle meine Vorstellungen begleiten können. Diese Vorstellung folgen aufeinander. Das ‚Ich denke‘ muss daher in dieser Folge von einer Vorstellung zur anderen übergehen. Die Folge aufeinander folgender Vorstellungen aber steht unter der Bedingung der Zeit. So ist auch der Übergang des ‚Ich denke‘ von Vorstellung zu Vorstellung ein zeitlicher Übergang. Das Denken scheint mithin sehr wohl zeitlich bestimmt, und die Zeit müsste transzendentale Realität besitzen (vgl. Hindrichs, *Selbstbewußtsein*, S. 216ff.). Das aber würde den Rahmen des →transzendentalen Idealismus sprengen. Eine Lösung des Problems bestünde darin, die Folge der Vorstellungen modal zu interpretieren: Sie wäre dann keine zeitliche Folge, sondern der bloße Wechsel von der Nichtwirklichkeit zur Wirklichkeit einer Vorstellung (vgl. Henrich, *Identität und Objektivität*, S. 73ff.) Das Denken wäre dann nicht zeitlich, sondern modal bestimmt. Ob ein solcher modaler Wechsel nicht wieder einen Wechsel der Modalität in der Zeit darstellen müsste, bleibt allerdings fraglich.

Weiterführende Literatur

Flach, Werner: Immanuel Kant. Die Idee der Transzendentalphilosophie, Würzburg: Königshausen und Neumann 2002.

Melnick, Arthur: Space, Time, and Thought in Kant, Dordrecht: Reidel 1989.

Gunnar Hindrichs

Denken/Anschauen

Denken ist die allgemeine Bezeichnung für Handlungen des Verstandes als eines nichtsinnlichen Erkenntnisvermögens (vgl. KrV B 92); Anschauen ist ein unmittelbares Vorstellen, das entweder sinnlich oder nichtsinnlich ist (vgl. KrV B 92). Weitere wichtige Stellen: KrV A 63 / B 87; KrV A 69 / B 94; KrV A 77 / B 102; KrV B 406; KrV B 428; 4:304; 9:91.

Verwandte Stichworte

Anschauung; Begriff; Verstand

Philosophische Funktion

Die Tätigkeit eines Verstandes, dem durch das Selbstbewusstsein seiner Tätigkeit das Mannigfaltige der Anschauung des Gegenstandes gegeben ist, ist ein Produzieren (vgl. KrV B 145). Das Denken eines solchen Verstandes ist intuitiv. Das Produkt ist eine intellektuelle Anschauung des Gegenstandes (vgl. KrV B 135), die als synthetisch Allgemeines ein Ganzes ist, das den Teilen vorhergeht (vgl. 6:405ff.). Die Tätigkeit eines nichtproduktiven Verstandes ist diskursiv, d. h. ein Denken als Verbinden von anderwärts gegebenem Mannigfaltigem untereinander und mit dem ‚ich denke‘, wodurch dieses Mannigfaltige zugleich die logische Form eines Begriffs erhält und Urteile und Schlüsse als Verbindungen von Begriffen möglich werden. Unter Abstraktion von allem gegebenen Vorstellungsmaterial werden die logischen Funktionen, d. h. diejenigen Handlungen, auf denen die logischen Formen der Verbindung des Mannigfaltigen in Begriff, Urteil, Schluss beruhen, in der formalen Logik untersucht (vgl. KrV B 77; KrV B 79; 9:12; 9:33). Für das diskursive Denken bedarf es der Anschauung, wodurch allein Gegenstände gegeben werden, damit es Erkenntnis werden kann (vgl. KrV A 19 / B 33; KrV A 50 / B 75). Dazu gehört, dass Anschauungen durch das Denken auf Gegenstände bezogen werden (vgl. KrV B 304; KrV B 309). Denken ohne Anschauungsinhalt ist leer (ohne Gegenstand); Anschauungen ohne Begriffe, durch die ein Gegenstand gedacht wird, „sind blind“ (KrV B 75).

Anschauen ist für den Menschen jederzeit sinnlich, d. h. ein unmittelbares Vorstellen von einzelnen Gegenständen, entweder aufgrund von Affektion oder durch reine Anschauungen a priori (vgl. KrV A 19 / B 33). Denken und Anschauen sind also für Kant anders als für Leibniz nicht graduell, sondern spezifisch hinsichtlich ihres Ursprungs,

ihres Inhalts und ihrer logischen Form verschiedene Arten des Vorstellens (vgl. KrV A 320 / B 377; KrV A 275f. / B 331f.).

Marion Heinz / Violetta Stolz

Denken/Erkennen

„Sich einen Gegenstand *denken*, und einen Gegenstand *erkennen*, ist […] nicht einerlei" (KrV B 146). Denn für die Erkenntnis eines Gegenstandes ist neben dessen begrifflicher Bestimmung durch das → Denken auch seine Anschauung in der → Sinnlichkeit notwendig. Weitere wichtige Stellen: KrV B XXVIIIf.

Verwandte Stichworte

Denken; Erkenntnis; Urteil

Philosophische Funktion

Die Unterscheidung zwischen Denken und Erkennen verhindert erstens, dass die anschauungslose Bestimmung eines Gegenstandes für ein entscheidbares Urteil gehalten wird, und sie verhindert zweitens, dass der Bereich des Denkbaren auf anschauungsgebundene Bestimmungen von Gegenständen reduziert wird. So werden die Ansprüche des → Verstandes und die Ansprüche der Sinnlichkeit gleichermaßen eingeschränkt: Während das bloße Denken sich nicht als Erkenntnis aufspielen darf, darf der Bezug auf Sinnlichkeit sich nicht als die Grenze des Denkbaren aufspielen (→ Denken).

Gunnar Hindrichs

Denkformen

Gemäß seiner Lehre von den „zwei Grundquellen des Gemüths" (KrV A 50 / B 74), nämlich der → Anschauung und dem → Denken, unterscheidet Kant auch Anschauungs- und Denkformen. Mit der „Form des Denkens" befasst sich erstens die „formale Logik" (KrV A 131 / B 170) und zweitens die → transzendentale Logik, insofern sie die „*Tafel der Kategorien*" aufstellt (KrV A 80 / B 106). Die Kategorien sind „Denkformen […] für den Begriff von einem Gegenstande der Anschauung überhaupt" (20:272). Weitere wichtige Stellen: 8:404; Brief an Tieftrunk vom 11. 12. 1797, 12:223; *Refl.* 6358, 18:686; *Refl.* 7316, 19:314; 20:260.

Verwandte Stichworte

Anschauung, Form der; Form des Denkens; Kategorie

Philosophische Funktion

Mit der Unterscheidung zwischen Anschauungs- und Denkformen und innerhalb der letzteren wiederum zwischen der „Form des Denkens überhaupt" (KrV A 55 / B 79) und der „des reinen Denkens eines Gegenstandes" (KrV A 55 / B 80) sind Unabhängigkeitsbeziehungen verbunden, die sich an den Theoriestücken *formale* bzw. *transzendentale Logik* und → transzendentale Ästhetik orientieren: Die Gesetze der formalen Logik legen das Kategoriensystem nicht fest, die der transzendentalen Logik nicht die Formen der Anschauung. In beiden Fällen sind die Formen einer Ebene *invariant* gegenüber verschiedenen möglichen Formen der nachgeordneten Ebene.

Rainer Stuhlmann-Laeisz

Denkfreiheit

Die „Freiheit im Denken" bedeutet für Kant „die Unterwerfung der Vernunft unter keine andere Gesetze als: *die sie sich selbst giebt*" (8:145). Hiermit eng verknüpft ist eine „öffentliche Denkfreiheit" (6:114; vgl. 11:534): auf „dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein dictatorisches Ansehen hat, sondern deren Ausspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein veto ohne Zurückhalten muß äußern können" (KrV A 738f. / B 766). Wichtige Stellen: KrV A 738f. / B 766f.; 6:114; 8:144f.; 8:269; 11:534.

Verwandte Stichworte

Aufklärung; Publizität; Autonomie

Philosophische Funktion

Die spezifische Rationalität der öffentlichen Denkfreiheit ist ein zentraler Orientierungspunkt für Kants Begriff der Vernunft. Der autonomen Vernunft stehen in diesem Zusammenhang der „*bürgerliche Zwang*", der „die Freiheit zu *sprechen* oder zu *schreiben*" einschränkt, sowie der „*Gewissenszwang*" entgegen, der dort entsteht, wo „sich Bürger über andere zu Vormündern aufwerfen" und „durch vorgeschriebene […] Glaubens-

formeln alle Prüfung der Vernunft durch frühen Eindruck auf die Gemüther zu verbannen wissen“ (8:144f.). Denkfreiheit bleibt dergestalt das „einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Lasten noch übrig bleibt“ (8:144). Kant hält jedoch an der Hoffnung fest, dass eine „öffentliche Läuterung der Denkungsart“ für die Zukunft möglich ist, wenn „sie vielleicht einmal unter dem Schutze der Denkfreiheit ein allgemeines Erziehungs- und Lehrprincip werden wird“ (8:269).

Axel Hutter

Depositum

Ein Depositum ist ein → Vertrag, mit dem Ergebnis, dass eine Partei treuhänderisch in den Besitz von etwas kommt. Zum Beispiel kann eine dritte Partei für die Erbschaft eines Minderjährigen, vermittelt durch einen Vertrag mit seinen Eltern, Sorge tragen. Die dritte Partei hat dann gewisse Rechte (und Pflichten), die dieses Gut betreffen, wie etwa das Recht, für es in einer Weise Sorge zu tragen, dass es erhalten bleibt. Wichtige Stellen: 5:27–28; 8:286–287.

Verwandte Stichworte

Vertrag; Maxime; Imperativ, kategorischer

Philosophische Funktion

Kant verwendet das Beispiel eines Depositum-Vertrags zweimal zur Illustration seiner Konzeption des Maximentests. Erstens hält er es in der *KpV* für offensichtlich, dass eine Maxime, das eigene Vermögen durch jedes sichere Mittel zu vermehren, nicht als ein allgemeines Gesetz gewollt werden könne und somit den → kategorischen Imperativ verletze (vgl. 5:27–28). Wenn mir ein Verstorbener ohne einen für Dritte erkennbaren Hinweis ein Treuhandkonto hinterlässt, darf ich dann mein eigenes Vermögen vermehren, indem ich es behalte? Sicherlich nicht. Nicht nur sieht das gewöhnliche moralische Urteil dies als verabscheuungswürdig an. Kant hält es auch für offensichtlich, dass das Prinzip, „daß jedermann ein *Depositum* ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann“, als allgemeines Gesetz „sich selbst vernichten würde“ (5:27). Denn wenn dies ein allgemeines Gesetz würde, würde niemand ein Depositum veranlassen, somit könnte ich nicht gemäß meiner Maxime handeln, mein Vermögen dadurch zu vermehren, dass ich das behalte, was jetzt in meinen Händen ist.

Die zweite Stelle, an der Kant dieses Beispiel verwendet, findet sich in *Gemeinspruch*. Hier verwendet er es wiederum, um die selbst für einen Achtjährigen offensichtliche Tatsache herauszustellen, dass die Anforderungen des → moralischen Gesetzes mit unserem eigenen → Glück in Konflikt geraten können. Es ist unmittelbar einsichtig, dass jemand, der im Besitz eines Treuhandkontos ist (z. B. eines Depositums), dessen Eigentümer ohne Hinterlassung eines Hinweises darauf verstorben ist, es nicht für sich behalten darf, selbst wenn sein eigenes Glück durch eine solche Handlung befördert würde (vgl. 8:286–287).

Weiterführende Literatur

Cramer, Konrad: „‚Depositum‘ – Zur logischen Struktur eines kantischen Beispiels für moralisches Argumentieren“, in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses 2001, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, Bd. 1, 116–130.

Hegel, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes, in: ders.: Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, hg. von Eva Moldenhauer u. a., Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970, insbes. 322–323; wiederabgedruckt in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 9, hg. von Wolfgang Bonsiepen, Hamburg: Meiner 1980, insbes. 236–237.

Timmermann, Jens: „Depositum I: Zu Konrad Cramers Diskussion der logischen Struktur eines kantischen Beispiels für moralisches Argumentieren“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 57, 2003, 589–600.

Robert Johnson
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes wurde von → Johann Jakob Kanter in Königsberg veröffentlicht;

als Erscheinungsjahr ist 1763 angegeben, obwohl das Buch bereits in der zweiten Dezemberhälfte des Jahres 1762 erschien. Zu Kants Lebzeiten erlebte es zwei weitere Auflagen bei Kanter (1770 und 1794). Darüber hinaus erschien die Schrift in zwei Sammelbänden von Kants kleineren Schriften (Voigt (Hg.): *Kants sämmtliche kleine Schriften*, Bd. 2, S. 145–288, und Tieftrunk (Hg.): *Kants vermischte Schriften*, Bd. 2, 55–229) sowie in lateinischer Übersetzung in Borns Ausgabe von Kants Werken (*Argumentum quo, deus esse, uno potest evinci*, in *Kantii opera*, Bd. 4, S. 428–529). Das Manuskript scheint verloren. Der bis heute verbindlichen Ausgabe in der Akademie-Ausgabe (vgl. 2:63–163) liegt der Text der ersten Auflage zu Grunde. Eine historisch-kritische Ausgabe, herausgegeben von L. Kreimendahl und M. Oberhausen, ist 2011 im Meiner-Verlag erschienen.

Geht man nach dem Erscheinungsdatum, dann muss Kant den *Beweisgrund* im Oktober 1762, kurz nach der *Spitzfindigkeit*, abgeschlossen haben. Kant beschreibt das Buch als „die Folge eines langen Nachdenkens“ (2:66); tatsächlich finden sich seine Hauptgedanken bereits in verschiedenen früheren Schriften Kants, insbesondere in der *Nova dilucidatio*. Im Hinblick auf die philosophische Position, die Kant sich seit 1755 erarbeitet hat, ergänzt der *Beweisgrund* die Schlussfolgerungen früherer Schriften um eine rationale → Theologie. Für Kant sind alle früheren Versuche, die Existenz Gottes zu beweisen, gescheitert, so dass ein neuer Anlauf genommen werden muss. Die Arbeit gliedert sich in drei ‚Abteilungen‘: die erste enthält eine Kritik des traditionellen ontologischen Arguments und liefert an seiner Stelle einen Beweis im Ausgang vom Begriff der Möglichkeit; die zweite ist dem Versuch gewidmet, die Existenz Gottes auf der Grundlage unserer Naturerkenntnis zu erweisen, und die dritte liefert eine zusammenfassende Darstellung und Bewertung der verschiedenen Formen, die vermeintliche Argumente für die Existenz Gottes annehmen können. Die ersten beiden ‚Abteilungen‘ sind jeweils in vier bzw. acht ‚Betrachtungen‘ unterteilt.

Die erste Abteilung setzt mit genau der gleichen Kritik am ontologischen Gottesbeweis ein – in der auf Anselm zurückgehenden und von → Descartes (Fünfte Meditation), → Leibniz und → Wolff vertretenen Form – die Kant später in der *KrV* äußert (KrV A 592 / B 620ff.), dass nämlich das Dasein Gottes nicht aus dem bloßen Begriff Gottes als eines absolut vollkommenen Wesens gefolgert werden kann, denn: „Das Dasein ist gar kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge“ (2:72). Dasein kann daher nicht unter die Vollkommenheiten Gottes gerechnet werden. Der vollständige Begriff jedes Individuums, so Kant, bestimmt es als ein mögliches Wesen, lässt aber den Status seiner Existenz unbestimmt (vgl. 2:72f.; 2:156f.). Damit stellt sich für Kant die Aufgabe, für den Begriff des → Daseins eine alternative Erklärung zu geben, und zu diesem Zweck führt er den Begriff der „Position oder Setzung“ ein, die „mit dem vom Sein überhaupt einerlei“ ist (2:73). Sich ein → Ding als mit einem bestimmten → Merkmal (einer → Bestimmung) zu denken, heißt, das Merkmal *in Bezug auf* das Ding setzen; diese *relationale* Position wird im Subjekt-Prädikat-Urteil durch die Kopula ‚ist‘ ausgedrückt. Im Gegensatz dazu heißt, sich ein Ding als *daseiend* zu denken, also ein Existenzurteil zu fällen, dieses Ding „an und für sich selbst“ (2:73) zu setzen; das ist ein Fall von absoluter, nicht-relationaler Position oder Setzung. Die von Wolff („die Ergänzung der Möglichkeit“) und → Crusius (im Hinblick auf „das Irgendwo und Irgendwenn“) gegebenen Definitionen von ‚Dasein‘ werden dementsprechend verworfen (2:76).

Das von Kant anstelle des cartesianischen Gottesbeweises vorgetragene Argument beruht außerdem auf der Analyse reiner, von aller Erfahrung unabhängiger Begriffe. Es kann daher (in der in 2:160 eingeführten und in der *KrV* beibehaltenen Terminologie) als ‚ontologisch‘ gelten, geht aber nicht von einer Analyse der Vollkommenheit, sondern der Möglichkeit aus (vgl. 2:77ff.). Die Möglichkeit besitzt sowohl einen *formalen* als auch einen *materialen* Aspekt. Jener („das Logische in der Möglichkeit“, 2:77f.) besteht in der *Übereinstimmung* der Prädikate, die im Begriff des Gegenstandes verbunden sind: Ein Gegenstand ist möglich, wenn die Konjunktion seiner Prädikate nicht gegen den → Satz vom Widerspruch verstößt. Der materiale Aspekt („das Reale der Möglichkeit“, 2:78) besteht in „[dem] Etwas oder was in dieser Übereinstimmung steht“ (2:78): Dem Denken muss etwas gegeben sein, das die fragliche Möglichkeit *denkbar* sein lässt.

Durch diese vorbereitende Analyse der Möglichkeit ist Kant nun in der Lage, ein Argument für die Existenz eines notwendig existierenden Wesens vorzubringen (vgl. 2:78ff.). Die Abhängigkeit der Möglichkeit vom ‚Realen' hat zur Folge, dass „[w]enn nun alles Dasein aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, es ist überhaupt gar nichts gegeben, kein Materiale zu irgend etwas Denklichem, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg" (2:78). Mit anderen Worten: „[E]s existirt nichts" widerspricht der Behauptung, „es sei etwas möglich" (2:78). Dass es keine Möglichkeit geben solle – dass nichts möglich sei – ist, so Kant, unmöglich: „Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich" (2:79). Demzufolge ist es „schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existire", auch wenn der Gedanke, dass nichts existiert, keinen logischen Widerspruch enthält (2:79), und aus dieser absoluten Unmöglichkeit schließt Kant: „Es existirt ein schlechterdings nothwendiges Wesen" (2:83).

Für die Verständlichkeit und den Erfolg des Arguments wesentlich ist die Theorie der Bedingungen für gehaltvolles Denken, die Kant in der Mitte seiner Erörterung einfügt (vgl. 2:79–81). Um einen Gegenstand (z. B., „ein[en] feurige[n]Körper", 2:80) bloß als möglich denken zu können – damit dieser Gegenstand, unabhängig von aller wirklichen Existenz, einfach nur denkbar ist – muss ich annehmen, dass die von mir verwendeten Begriffe Bedeutung haben und nicht bloß „leere Wörter" (2:81) sind. Da in dem relevanten Kontext die Erfahrung nicht in Betracht kommt und das bloße Fehlen eines Widerspruchs nicht ausreicht, um mir das „Recht" zu geben, irgendeinen grundlegenden Begriff („Körper") anzuwenden, wenn ich den Gegenstand denke, bin ich auf die Existenz von etwas verwiesen, „dessen Möglichkeit nicht zergliedert werden kann" und vermittels dessen ich annehmen kann, dass die „Data" zur Möglichkeit mir „gegeben" seien (2:80f.). (Das Anstellen solcher außerlogischer, epistemologischer Erwägungen als entscheidendes Argument kann, wie Cassirer formuliert hat, als ein „eigentümliches Vorspiel der künftigen ‚transzendentalen Methode'", angesehen werden [*Kants Leben und Lehre*, S. 66.]) Nur auf dieser Grundlage, behauptet nun Kant – d. h. durch die Reflexion darauf, „was beim Denklichen zum Grunde liegt" (2:81) – kann für den Begriff einer „schlechterdings nothwendige[n] Existenz" (2:81), dem aufgrund rein logischer Reflexion kein bestimmter Inhalt gegeben werden kann, eine „Realerklärung" gegeben und die Erkenntnis einer „absolute[n] Realnothwendigkeit" behauptet werden (2:82).

Da mit Hilfe des Arguments bisher nur die bloße Existenz eines schlechterdings notwendigen Wesens nachgewiesen wurde, ohne dessen Eigenschaften zu bestimmen, argumentiert Kant als nächstes, dass diesem Wesen die Attribute der Einzigkeit (Kant: „Einigkeit"), Einfachheit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit zukommen müssen, dass es die höchste Realität enthalten (d. h. es muss das →ens realissimum sein) und daher alle Negation ausschließen muss (vgl. 2:83–87). Eine Reihe zusätzlicher Argumente soll zeigen (vgl. 2:87–90), dass ihm „die Eigenschaften des Verstandes und Willens" (2:89) zukommen, um so die Identifikation des notwendigen Wesens mit Gott herbeizuführen (und Kants Ontotheologie vom →Spinozismus abzugrenzen).

In der zweiten Abteilung werden unterschiedliche Versuche analysiert, die Existenz Gottes *a posteriori* zu beweisen oder „das Dasein Gottes aus den Wirkungen desselben zu erkennen" (2:116). Kant führt Argumente dafür ins Feld, dass einige der bis dahin akzeptierten aposteriorischen Beweisarten in ihrer Reichweite begrenzt sind, und legt einen aposteriorischen Beweis vor, den er für den stärksten hält. →Gottesbeweise a posteriori können darauf beruhen, dass entweder (a) *Eingriffe* in die Ordnung der Natur, d. h. Wunder, wahrgenommen werden, (b) die Ordnung der Natur *kontingent* ist, oder (c) die Ordnung der Natur *notwendig* ist (vgl. 2:116). Kant bezeichnet (b) und (c) als „physikotheologische" (2:117) Beweismethoden und erklärt, dass (b) Schwächen aufweise. Erstens untergräbt (b) der Tendenz nach – da sie Kontingentes in der Natur finden muss, um ein Explanandum zu liefern – die Suche nach Naturnotwendigkeiten (vgl. 2:118–122). Auch wenn Kant versichert, dass es Strukturen in der Natur gibt, einschließlich der Pflanzen und Tiere (vgl. 2:114; 2:138), die hinsichtlich der allgemeinsten Naturgesetze tatsächlich kontingent sind (vgl. 2:121; 2:123), erhebt er doch Einwände gegen die die Wissenschaft behindernde methodologische Vorschrift,

die aus (b) folgt. Zweitens gelingt es (b) in keiner Weise, einen Schluss auf die Existenz Gottes zu rechtfertigen, weder als „Schöpfer" (2:123) der Natur – als Grund ihrer materiellen Existenz – noch als „Werkmeister" (2:123) der Natur – als Grund ihrer Form. Somit gelingt es (b) nicht, uns vor der Gefahr des → Atheismus zu schützen (2:122–125).

Die andere physikotheologische Beweisart, also (c), befindet sich hingegen im Einklang mit dem Fortschritt der Naturwissenschaft, denn das Wissen, das uns hier ein Wissen von Gott (als Grund sowohl der Materie als auch der Form der Natur) liefern soll, ist unser Wissen von der Natur, insofern sie Gesetzen unterliegt. Der Schlüssel zu Kants Argument liegt hier darin, dass die natürlichen Dinge einmal hinsichtlich ihres *Daseins*, einmal hinsichtlich ihrer *Möglichkeit* betrachtet werden, wobei letzteres bedeutet, die Dinge unter dem Gesichtspunkt der grundlegenden, universellen, konstitutiven nomologischen Merkmale der Materie zu betrachten. Den newtonschen Bewegungsgesetzen unterworfen zu sein und mit den geometrischen Eigenschaften des Raumes übereinzustimmen, beides, so Kant, schließt „die innere Möglichkeit der Materie selbst" ein (2:100). Die notwendige „Einheit", „fruchtbare Wohlgereimtheit", „Harmonie", „Schönheit" und „Naturvollkommenheit", die sich in der Naturordnung so gesehen zeigen – d. h. die *notwendige* Einheit der Naturgesetze, „wo eben derselbe Grund der Übereinstimmung zu einem Gesetze auch andere Gesetze nothwendig macht" (2:106); die „vielfältige vortheilhafte Zusammenstimmung überhaupt" (2:123) – sind in den „Möglichkeiten der Dinge" begründet, nicht bloß in ihrer „Art der Verbindung" (2:125); und dies, behauptet Kant, ist ein Zeichen für die Abhängigkeit der Natur von einem Wesen, das die „höchsten Grade[] der Macht und Weisheit" besitzt (2:151), einem „verständigen Urheber" (2:124).

Was nun (a) betrifft, so macht Kant geltend, dass die Philosophie zwar „jederzeit bereit" sein sollte, „auch übernatürliche Begebenheiten zuzulassen" (2:136; vgl. 2:111f.), dass aber die Suche nach Erklärungen für anscheinende Wunder im Rahmen der Naturgesetze nicht eingestellt werden sollte (vgl. 2:136f.). Da Kant zufolge wissenschaftliche Erklärungen der sichere Weg zu einem Wissen a posteriori von der Existenz Gottes sind, verliert die epistemologische Bedeutung von Wundern, zumindest in strikt philosophischen Kontexten, an Boden.

In der dritten Abteilung erläutert Kant, inwiefern das Argument a priori der ersten Abteilung und das Argument a posteriori der zweiten Abteilung in epistemischer Hinsicht nicht gleichwertig sind: Jenes erlangt „den höchsten Grad mathematischer Gewißheit" (2:155), dieses nur „die größte Wahrscheinlichkeit" (2:160). Außerdem behandelt Kant hier den Versuch von Wolff, einen Gottesbeweis durch einen Kausalschluss aus empirisch Existierendem zu liefern (vgl. 2:157f.), und übt dabei dieselbe Kritik an Wolffs Argument, die er in der *KrV* am → kosmologischen Gottesbeweis übt (vgl. KrV A 603–614 / B 631–642). (Im *Beweisgrund* verwendet Kant den Ausdruck ‚kosmologisch' für sein eigenes Argument a posteriori in der zweiten Abteilung: 2:160).

Verständnisschwierigkeiten bereitet die Tatsache, dass entgegen dem, was der Titel der Schrift nahelegt, dass nämlich nur ein Beweis möglich sei, und entgegen Kants eigener Voraussetzung, dass die Überzeugung, Gott existiere, „nur durch einen einzigen Weg" zu erlangen sei (2:155), im *Beweisgrund* offenbar nicht *ein* Beweis, sondern *zwei* Beweise für die Existenz Gottes erbracht werden. Falls Kant darauf abzielte, dass nur das ontologische Argument der ersten Abteilung als Beweis gelten solle, wären der Zweck des physikotheologischen Arguments der zweiten Abteilung und Kants positive Haltung dazu nur schwer zu verstehen, denn auch wenn dieses Argument insofern eingeschränkt ist, als seine Schlussfolgerung nur wahrscheinlich ist, wird es von Kant doch zweifellos als stichhaltig betrachtet. Darüber hinaus betrachtet Kant sein eigenes ontologisches Argument im *Beweisgrund* als epistemisch eingeschränkt: Wie er betont, liefert es für seine Schlussfolgerung keine unbedingt zwingende „Demonstration", weil es einerseits nicht die Notwendigkeit der von ihm vorausgesetzten Begriffsanalysen beweist – sie entsprechen nicht „Definitionen" – und weil andererseits seiner Darstellung die explizite logische Formalisierung fehlt, die von einer vollständigen systematischen Darstellung verlangt wird (2:66f.). Eine überzeugendere Lösung bietet die Vermutung von Schönfeld (*Young Kant*, S. 196–197), dass nämlich der einzig mögliche → Beweis*grund* des Daseins Gottes „die innere Möglichkeit aller Din-

ge“ sei (2:159), ein einheitlicher →Grund, der sich unserer Erkenntnis auf zweierlei Wegen zeigt und es ermöglicht, zwei Argumente, das eine a priori und das andere a posteriori, zu entwerfen. (Der im *Beweisgrund* verwendete Begriff des ‚Grundes‘ ist der einer „*ratio antecedenter determinans*“ entsprechend der Definition in der *Nova dilucidatio*; 1:392f.).

In Kants kritischen Schriften wird der *Beweisgrund* zwar nicht ausdrücklich verworfen – sein Argument taucht in der Klassifikation der Gottesbeweise der *KrV* nicht auf – doch der Gedankengang der ersten Abteilung verwandelt sich in die Theorie des →transzendentalen Ideals (vgl. KrV A 571–583 / B 599–611).

Kants bereits vor der Veröffentlichung der *KrV* guter philosophischer Ruf in Deutschland wurde durch den *Beweisgrund* noch größer: Kurz nach der Veröffentlichung erschien ein Kommentar von Ploucquet (*Observationes*), und, was noch wichtiger war, er wurde mit einer langen, wohlwollenden (wenn auch alles andere als unkritischen) Rezension von Mendelssohn (*Briefe, die Neueste Litteratur betreffend*, N. 280–281) bedacht. Zudem rief die Schrift große Bewunderung bei Jacobi hervor (vgl. *David Hume*, S. 74–75, 84–87), der (ob zu Recht oder nicht) meinte, Kant behaupte die absolute Priorität und den irreduziblen Charakter *sui generis* unseres Seinsbewusstseins, eine These, die ihrerseits, und vermittelt durch Jacobi, von entscheidender Bedeutung für die Philosophie der deutschen Frühromantik wurde.

Weiterführende Literatur

Dell’oro, Regina O. M.: From Existence to Ideal. Continuity and Development in Kant’s Theology, New York: Peter Lang 1994, insbes. 32–41, 58–64, 86–101, 132–140.

Kreimendahl, Lothar / Oberhausen, Michael: „Einleitung“, in: Kant, Immanuel: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Historisch-kritische Edition, hg. von Lothar Kreimendahl und Michael Oberhausen, Hamburg: Meiner 2011, XIII–CXXIX.

Laberge, Pierre: La théologie kantienne précritique, Ottawa: Éditions de l’Université de Canada 1973, 81–139.

Reich, Klaus: „Der einzig mögliche Beweisgrund im Lichte von Kants Entwicklung zur Kritik der reinen Vernunft“, in: Immanuel Kant: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, hg. von Klaus Reich, Hamburg 1963, VII–XXIX.

Sala, Giovanni B.: Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 1990, inbes. 2. Teil.

Schmucker, Josef: Die Ontotheologie des vorkritischen Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 1980.

Schönfeld, Martin: The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project, Oxford: Oxford University Press 2000, insbes. 183–208.

Sebastian Gardner
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Der Philosoph für die Welt

Populärphilosophische Zeitschrift (1775–1777); hg. von dem Berliner Aufklärer →Johann Jakob Engel. Der *Philosoph für die Welt* enthielt neben Abhandlungen auch Erzählungen, Fabeln, Briefe und Gespräche. Regelmäßige Beiträge verfassten der Breslauer Aufklärer →Christian Garve (1742–1798) und Engel selbst. Im *Philosophen für die Welt* erschien 1777 Kants Vorlesungsankündigung *Racen* von 1775 in einer leicht umgearbeiteten Fassung. Engel dankt Kant in einem späten Brief vom 22. April 1779 „für den gütigen Beytrag […], wodurch Sie meinem Philosophen, der leyder! nur zu viel Mittelmäßiges enthält, auf einmal haben einen Werth geben wollen“ (10:254). In seiner Antwort vom 4. Juli 1779 verweist Kant Engel auf „bisher in der Stille getriebene Arbeiten“, von denen es ihm „nicht unschiklich scheinet, in so gute Gesellschaft, als Ihr Philosoph beysammen hat, aufgenommen zu werden“, wendet jedoch ein: „eine Fortsetzung der *Abhandlung von den Menschenracen* scheint mir doch […] vorietzt den Vorzug zu verdienen“ (10:255). Kant erbittet sich hierbei allerdings Aufschub; die *Menschenrace* erschien schließlich 1785 nicht im inzwischen aufgelösten *Philosophen für die Welt*, sondern in der von →Biester herausgegebenen →*Berlinischen Monatsschrift*. In einer Fußnote verweist Kant auf das Vorgängerwerk im *Philosophen für die Welt* (vgl. 8:91 Anm.).

Tobias Audersch

Der Streit der Fakultäten

Die Schrift erschien zuerst im Spätherbst 1798 im Verlag Friedrich → Nicolovius in Königsberg in zwei Drucken (der zweite ohne die Widmung an Carl Friedrich Stäudlin). Ein dritter Druck folgte schon 1799 innerhalb einer von Johann Heinrich → Tieftrunk herausgegebenen Sammlung kleinerer kantischer Texte (*Vermischte Schriften. Aechte und vollständige Ausgabe*, Rengersche Buchhandlung, Halle, S. 389–574, wobei die Kapitelreihenfolge teils verkehrt wird). Die in Bd. VII der Akademie-Ausgabe von *Kants Gesammelten Schriften* enthaltene Edition, herausgegeben von Karl Vorländer, erschien zuerst 1907, in zweiter Auflage 1917. Diese bis heute meistgebrauchte Version hat mehrere Probleme: Erstens werden gewisse Vorarbeiten Kants und zeitgenössische Drucke nicht vollständig einbezogen. Zweitens werden textliche Änderungen zwischen den Editionen von 1907 und 1917 nicht verdeutlicht. Drittens wird nicht hervorgehoben, dass das Inhaltsverzeichnis (vgl. 7:13f.) in einem wichtigen Punkt nicht der sachlichen Struktur des Werks entspricht: Kant will drei Streitigkeiten zwischen der philosophischen → Fakultät einerseits und der → Theologie, der → Medizin und der → Juristenfakultät andererseits erörtern. Diesen Diskussionen geht eine allgemeine Erörterung über → Universitäten und ihre Fakultäten voraus. Kant hat sich auch so brieflich gegenüber dem Verleger Nicolovius erklärt (vgl. Brief an Nicolovius vom 9. 5. 1798, 12:243). Inhaltsverzeichnis und Kapitelüberschriften sind jedoch so gestaltet worden, dass der erste Streit (zwischen Philosophie und Theologie) als erläuternder „*Anhang*“ (7:13; vgl. 7:36) der Analyse der Universität erscheint (hierzu, sowie zu Korrekturvorschlägen zum Text und zu möglichen Verbesserungen der *Anmerkungen* Vorländers siehe (Reinhard) Brandt/Giordanetti, *Streit der Fakultäten*, S. 66–69; sowie die Edition der *Fakultäten* von (Horst D.) Brandt/Giordanetti, Hamburg 2005).

Vorgeschichte und historischer Kontext

Für die Entstehungsgeschichte der *Fakultäten* ist zweierlei zu beachten: Einerseits ist das Werk insgesamt vor dem Hintergrund der politischen Auseinandersetzungen um Kants religionsphilosophische Schriften, besonders *Religion* (1793) zu sehen; andererseits sind die Teile in mehreren Schritten entstanden.

Der politische Kontext lässt sich wie folgt skizzieren. Am 1. Oktober 1794 erging eine Kabinettsorder des preußischen Königs → Friedrich Wilhelm II., unterzeichnet vom preußischen Kultusminister Johann Christoph → Woellner: Kant habe sich künftig öffentlicher Äußerungen in → Religionsfragen zu enthalten (vgl. 7:6). Kant wies in seinem Antwortschreiben die Vorwürfe zurück, erklärte sich aber bereit, auf weitere Äußerungen zu verzichten (vgl. 7:7–10; Brief von König Friedrich Wilhelm II. vom 1. 10. 1794, 11:525f.; Brief an König Friedrich Wilhelm II. vom 12. 10. 1794, 11:527–530). Noch 1794 schrieb er an den Göttinger Theologieprofessor Carl Friedrich → Stäudlin – der ihn zur Mitarbeit am neu geplanten *Journal für Religionswissenschaft und ihre Geschichte* eingeladen und dafür die „uneingeschränkteste Preßfreiheit“ (Brief von Stäudlin vom 14. 06. 1794, 11:508) zugesagt hatte – dass bereits seit einer Weile eine Arbeit über den „Streit der Facultäten“ (Brief an Stäudlin vom 04. 12. 1794, 11:533) abgeschlossen sei. Die Abhandlung könne wegen der Probleme mit den preußischen Zensoren nicht publiziert werden (vgl. 7:337f.). Nach dem Tod des Königs im November 1797 griff Kant den Publikationsplan wieder auf.

In *Fakultäten* werden, wie Kant selbst einleitend erklärt (vgl. 7:11), drei zu verschiedenen Zeiten verfasste Texte zusammengeführt. Der erste Abschnitt über die Universitätsidee und den Streit der philosophischen mit der theologischen Fakultät ist der gegenüber Stäudlin erwähnte, schon 1794 entstandene Text (vgl. Gregor, *Translator's Introduction*, S. VIII; Brandt, *Universität*, S. 15). Inhalt des zweiten Abschnitts „*Der Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen*“ (7:77–94) ist eine Abhandlung über die „*Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*“ (7:79–93). Vorländer (vgl. *Anmerkungen*, S. 338f.) sieht sie als zeitgleich mit der ersten Abhandlung entstanden. Jedoch ist einem Brief von Kant an Johann Heinrich Tieftrunk vom 13. Oktober 1797 zu entnehmen, dass der Text des zweiten Abschnitts, anders als der des ersten, nur „beinahe ganz fertig“ (Brief an Tieftrunk vom 13. 10. 1797, 12:208) sei. Dieser Text entwickelt jedenfalls Kants frühere geschichtsphilosophische Überlegungen in be-

stimmten Hinsichten fort. Erich → Biester wollte ihn in den *Berlinischen Blättern* publizieren, was jedoch durch Zensur am 23. Oktober 1797 scheiterte (vgl. Brief an Tieftrunk vom 5. 4. 1798, 12:240; 7:339). Der Text des dritten Abschnitts schließlich, „*Der Streit der philosophischen Facultät mit der medicinischen*“ (7:95; ganzer Abs. 7:95–116), erschien zuerst in Christoph Wilhelm → Hufelands *Journal der practischen Arzneykunde und Wundarzneykunst* (Bd. V, 4. Stück, S. 701–751) unter der Überschrift „*Von der Macht des Gemüths durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein*“ (7:97; ganzer Abs. 7:97–100). Bereits in einem Schreiben an den Göttinger Physiologen → Samuel Thomas Soemmerring vom 10. August 1795 formulierte Kant den Gedanken, dass es Fragen gebe, über die die „zwey Facultäten wegen ihrer Gerichtsbarkeit (das forum competens) in Streit gerathen können, die *medicinische* […] mit der *philosophischen*“ (Brief an Soemmerring vom 10. 10. 1795, 12:31; vgl. Brief von Fischer vom 19. 10. 1793, 11:458; Anmerkungen zum Brief an Soemmerring vom 10. 08. 1795, 13:404f.). Gemeint war hier Soemmerrings Frage an Kant, wie letzterer als Metaphysiker Soemmerrings empirische Hypothese über den „*Sitz der Seele*“ (Brief an Soemmerring vom 10. 08. 1795, 12:31) im Gehirn beurteile. Kants Antwort ist 1796 als → Anhang zu Soemmerring: Über das Organ der Seele erschienen (vgl. 12:30–35), und dieser Text wäre auch für den dritten Abschnitt der Schrift *Fakultäten* in Frage gekommen. Kant scheint dies selbst in Betracht gezogen zu haben (vgl. insbes. Anmerkungen zum Brief an Soemmerring vom 10. 08. 1795, 13:404f.). Der dritte Abschnitt von *Fakultäten* behandelt jedoch ein anderes Thema, hinsichtlich dessen Kant offenbar ebenfalls eine Kompetenzstreitigkeit zwischen Philosophie und Medizin erwartet: Er erörtert anhand einer Diskussion von Hufelands Werk *Die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern* (1796) die Frage, welche geistige Kontrolle man über die körperliche Gesundheit hat.

Inhalt der Schrift: Ziel und Gedankengang

Kant argumentiert in *Fakultäten*, dass es zwischen den Fakultäten der Theologie, Jurisprudenz und Medizin einerseits und der Fakultät der Philosophie andererseits zu Kompetenzstreitigkeiten kommt. Verursacht werden die Konflikte nach Kants Auffassung durch die Struktur der Universität selbst. Dementsprechend ist *Fakultäten* aufgebaut: Kant beschreibt erstens die traditionelle Konzeption der Struktur der Universität und wendet sich dann den drei Streitfällen im Einzelnen zu.

Er bemerkt, dass die ersten drei Fakultäten traditionell als die „obere[n]“ (7:33) aufgefasst werden, während man der Philosophie den Rang der „untern“ (7:33) Fakultät zuordnet (vgl. 7:18; dabei ist nicht an das gedacht, was Kant als reine Philosophie auffasst, sondern an alle empirischen und philosophischen Disziplinen außerhalb der drei oberen Fakultäten). Die oberen Fakultäten der Theologie, Jurisprudenz und Medizin seien in ihren Tätigkeiten und Lehren durch praktische Zwecke gesteuert, die universitätsextern sind – speziell durch Vorgaben der „Regierung“ (7:18). Was diese Fakultäten unterrichten, soll den sozialen Interessen am Seelenheil, an der Rechtsordnung und der Gesundheit dienen (vgl. 7:21). (Daher rührt wohl auch die Wahl des Textes über Diätetik statt über den Sitz der Seele – letzteres Thema führt zwar zu einem Streit zwischen Fakultäten, jedoch keinem, der durch die praktischen oder extern-politischen Determinanten der medizinischen Fakultät hervorgerufen wird.) Die „untere“ (7:19) Fakultät, obwohl sie den oberen traditionell dienen soll, besitze dagegen die „Freiheit“, es nur mit dem „wissenschaftlichen Interesse, d. i. mit dem der Wahrheit, zu thun“ zu haben, „wo die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt sein muß“ (7:20; vgl. 7:27). Hinsichtlich der drei Konflikte soll die Philosophie das Recht besitzen, das Urteil mit den Mitteln der → Vernunft zu bilden und dadurch politische Einflussnahme abzuwehren. Der Konflikt zwischen Theologie und Philosophie, welcher den historischen Ausgangspunkt von Kants Überlegungen dargestellt hat, ist daher nur ein Exemplar der Kompetenzkonflikte. – In einer Hinsicht schränkt Kant den scharfen Gegensatz zwischen der externen Bestimmung der drei oberen Fakultäten und der Freiheit zur rein wissenschaftlichen Suche nach Wahrheit ein. Die medizinische Fakultät sei nämlich „viel freier als die beiden ersten unter den obern und der philosophischen sehr nahe verwandt“ (7:26): Das medizinische Wissen müsse auf empirisch erkennbaren Fakten über die

menschliche → Physiologie und Anatomie beruhen, und daher wäre es hier unzweckmäßig, die Lehren durch Vorgaben von Obrigkeiten zu bestimmen.

Der Streit der Theologie mit der Philosophie entsteht aus Kants Sicht, weil die Moralphilosophie einen praktisch notwendigen → Glauben an einen → Gott und die durch ihn mögliche Unsterblichkeit der → Seele erfordert (vgl. 5:129; 5:481; 6:84; 6:110; 6:153). Damit dieser philosophische Religionsglaube die Entwicklung der Moral im Menschen auch real fördern kann, bedarf es einer sinnlichen Darstellung des Religionsglaubens: eine Kirchengemeinschaft und einen → Kirchenglauben, wie er sich in biblischen Lehren ausdrückt. Somit ist die Philosophie keineswegs, wie traditionell angenommen, als Magd der Theologie anzusehen, sondern hat den Primat durch ihren für jede menschliche Vernunft einsehbaren Religionsglauben. Der Streit ist beharrlich, doch letztlich soll sich der Kirchenglaube dem durch reine Vernunft begründeten Religionsglauben allmählich annähern, also etwa traditionelle Riten abgeschafft werden.

Bei dem behaupteten Streit der Rechtswissenschaft mit der Philosophie ist zunächst nicht ersichtlich, warum die Frage, ob sich die Menschheit in einem Prozess politisch-moralischen → Fortschritts befindet, zu einem Kompetenzstreit dieser Fakultäten führen soll. Vermutlich sind es zeitgenössische Bewertungen der → Französischen Revolution, die Kant hierbei im Sinn hat: Oft wurden an ihr „Elend und Greuelthaten" (7:85) betont und die Annahme, dass es sich um eine den Fortschritt befördernde Entwicklung handeln könne, als naiver „Enthusiasm" (7:85) abgetan. Kant bemerkt in einer Vorarbeit, dass gerade „die Juristen" solche Urteile formulieren (Kant, *Loses Blatt Krakau*, S. 4), weil sie die bestehenden Gesetze der jeweiligen Landesherren zu verteidigen haben. Der Philosoph hingegen muss die Annahme der praktischen Möglichkeit, ja gelegentlichen Wirklichkeit des politisch-moralischen Fortschritts – speziell in der Form der Entwicklung „republicanische[r] Verfassung[en]" (7:85; → Staatsverfassung) – verteidigen, um zu belegen, dass moralische Forderungen nicht unrealistisch sind. Dazu nimmt Kant an, dass man in der Menschheitsentwicklung so genannte „Geschichtszeichen" (7:84; → Geschichtszeichen) erkennen kann. Die Französische Revolution sei so ein Zeichen, da sie die Möglichkeit fundamentaler und nachhaltig wirksamer politisch-moralischer Verbesserungen belege: Die Revolution sei „zu groß, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt und ihrem Einfluss nach auf die Welt in allen ihren Theilen zu ausgebreitet, als daß sie nicht den Völkern bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände in Erinnerung gebracht und zu Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte" (7:88).

Der von Kant behandelte Streit der Medizin mit der Philosophie schließlich betrifft die Frage, ob man den eigenen Körper der Fürsorge von Ärzten und Apothekern überlassen oder aber die „*krankhaften Gefühle*" durch Selbstkontrolle, durch die „*Macht des Gemüths*" (7:97; vgl. schon 1784 den Hinweis in *Aufklärung*, 8:35) zu beherrschen versuchen soll. Anders als bei den zwei Streitigkeiten mit der Theologie und der Rechtswissenschaft sind es in dieser Auseinandersetzung jedoch nicht moralische Zwecke und Annahmen der reinen praktischen Vernunft, die mit externen, von Obrigkeiten aufgestellten Zwecken und Annahmen zusammenstoßen. Kant bringt hier vielmehr Forderungen ins Spiel, die innerhalb seiner Systematik von Zwecken oder Ansprüchen der Vernunft empirischer Art sind, also entweder als → pragmatisch oder als → technisch-praktisch einzuordnen wären: die Forderung, den eigenen Körper bzw. dessen Gesundheit zu erhalten und zu fördern. Er formuliert dazu eine Reihe von Vorschriften der → Diätetik (vgl. auch die Rektoratsrede von 1786, „De Medicina Corporis, quae Philosophorum est", *Refl.* 1526, 15:939).

Interpretationslage

Fakultäten hat nach seiner Publikation wenig Reaktionen hervorgerufen und ist auch heute kaum Gegenstand der Forschung (vgl. aber Ansätze hierzu in Gerhardt, *Kant im Streit*). Dies liegt teils wohl an der oft als eher zufällig empfundenen Zusammenstellung der drei Abschnitte (so etwa Gregor, *Translator's Introduction*, S. XXV), teils – damit nicht unverbunden – daran, dass die Schrift eher nur für historisch interessant gehalten worden ist. Gleichwohl gibt es Versuche, eine alle drei Teile verbindende Leitidee auszumachen.

So sieht Gregor die Einheitsgesichtspunkte der Schrift darin, dass die philosophischen Fakultät die Aufgabe der Bestimmung und Begründung der apriorischen Voraussetzungen von Erkennen und Handeln hat, während Theologie und Rechtswissenschaft in ihren Lehren durch empirisch gegebene Autoritäten gelenkt werden: die Bibel und das Landesgesetz. Aufgabe der Schrift wäre demgemäß – einem häufigen Motiv Kants folgend – verfehlte Erkenntnisansprüche zu klären, die aus der Verwirrung von apriorischen und empirischen Elementen herrühren (Gregor, *Translator's Introduction*, S. XXVI–XVIII). Allerdings passt dies zumindest nicht für den dritten Streit, den zwischen Philosophie und Medizin: Hier geht es nicht um apriorische oder notwendige Ansprüche der Vernunft, sondern eher um einen kontingenten Zweck, den der körperlichen Gesundheit. Eine andere Interpretation hat Reinhard Brandt vorgelegt, dessen Studie zugleich die umfassendste Analyse von *Fakultäten* ist. Er sieht den Einheitsgesichtspunkt des Werks im „universitätsinterne[n] Antagonismus von moralischer, rechtlicher und diätetischer Selbstbestimmung vertreten durch die untere, philosophische Fakultät, gegen die Fremdbestimmung der drei oberen Fakultäten", die der „geordneten Interessenlenkung des Volks durch äußerliche, kontingente Vorschriften und Maßnahmen der Regierung dienen". Kants Schrift, die diese Struktur sowohl im Ganzen als auch in den drei Streitfällen vorführe, diene der Sicherung einer sich „dynamisch gesetzmäßig artikulierende[n] Universität" vor „Herrschaftsgelüste[n] der Regierung" (Brandt, *Universität*, S. 7f.). Einzelne Abschnitte von *Fakultäten* sind daneben oft getrennt von den anderen zum Gegenstand der Forschung geworden: So behandeln Interpreten, die sich für Kants geschichtsphilosophische Auffassungen interessieren, den zweiten Abschnitt von *Fakultäten* regelmäßig mit, ohne dazu auf andere Teile der Schrift einzugehen.

Weiterführende Literatur

Bien, Günther: „Kants Theorie der Universität und ihr geschichtlicher Ort", in: Historische Zeitschrift 219, 1974, 551–577.

Brandt, Reinhard: „Zum ‚Streit der Fakultäten'", in: Brandt, Reinhard / Stark, Werner (Hg.): Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen (Kant-Forschungen, Bd. 1), Hamburg: Meiner 1987, 31–78.

Brandt, Reinhard: Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants ‚Streit der Fakultäten'. Mit einem Anhang zu Heideggers ‚Rektoratsrede', Berlin: Akademie 2003.

Gerhardt, Volker (Hg.): Kant im Streit der Fakultäten, Berlin u. a.: de Gruyter 2005.

Gregor, Mary J.: „Translator's Introduction", in: Kant, Immanuel, The Conflict of the Faculties, hg. und übersetzt von Mary J. Gregor, New York: Abaris Books 1979, vii-xxix.

Thomas Sturm

Derham, William

Englischer Theologe und Naturforscher (1657–1735), Anhänger Newtons. Seine Schrift *Physico-Theology* (1713) etablierte den Terminus der →‚Physikotheologie' und diente der gleichnamigen Strömung der Frühaufklärung als Namen. In der Schrift *Theorie des Himmels* wird neben den Theorien von →Herschel und →Maupertuis auch Derhams Position bezüglich der „neblichten Sterne" verworfen, da „der Verfasser der Astrotheologie" meint, dass sie „Öffnungen im Firmamente wären, durch welche er den Feuerhimmel zu sehen glaubte" (1:254; vgl. 1:232). Kant zufolge ist es umso erstaunlicher „daß sie bei dieser außerordentlichen Größe […] das allerstumpfste und schwächste Licht an sich zeigen", weshalb er dafür plädiert, „[…] daß es nicht einzelne so große Sterne, sondern Systemata von vielen seien […]" (1:254f.; vgl. 1:232). Im Rahmen der Schrift *Beweisgrund* soll eine „*verbesserte[] Methode der Physiktheologie*" (2:126) präsentiert werden, die sich an den „nothwendigen allgemeinen Gesetzen" und der „Erhaltung der Einheit" orientiert (2:136). Dabei erwähnt Kant Derham als Vertreter des →kosmologischen Gottesbeweises (vgl. 2:160). Bei all ihrer „Vortrefflichkeit" bleibt allerdings „diese Beweisart" der „mathematischen Gewißheit und Genauigkeit unfähig" (2:160): Wir erkennen „[…] viel Vollkommenheit, Größe und Ordnung in der Welt und können daraus nichts mehr mit logischer Schärfe schließen, als daß die Ursache derselben viel Verstand, Macht und Güte besitzen müsse, keinesweges aber daß sie alles wisse, vermöge etc. etc." (2:160).

Christiane Straub

Descartes, René

René Descartes, lat. Cartesius (1596–1650), frz. Philosoph, Mathematiker und Naturwissenschaftler. Mit dem Rückgang auf das erkennende Subjekt als letzten Grund der Gewissheit unserer Erkenntnis steht Descartes am Beginn des neuzeitlichen subjekttheoretischen Philosophierens. Für Kant ist Descartes in vorkritischer Zeit im Zusammenhang seiner Erörterung der *Wahren Schätzung* wichtig geworden. In der *KrV* setzt sich Kant in der Abwehr des Vorwurfs des → Idealismus der → Transzendentalphilosophie vor allem mit Descartes' grundlegendem Zweifel an der Sicherheit unserer Erkenntnis äußerer Gegenstände auseinander (vgl. KrV B 274ff.; KrV A 367ff.; KrV B 422ff.). Gelegentlich wird Descartes in der *Anthropologie*, in der *Logik* und in der *Physischen Geographie* erwähnt.

Bedeutung für die kantische Philosophie

1. Im Streit der Cartesianer und Leibnizianer um den richtigen Begriff der Kraft und ihre Messung – ein Streit, der in mehrfacher Hinsicht auf Missverständnissen beruhte und sachlich bereits mit dem Erscheinen von D'Alemberts *Traité de dynamique* im Jahr 1743 sein Ende gefunden hatte – sucht Kant dadurch zu vermitteln (vgl. 1:148f.), dass er die von Descartes vorgeschlagene Gleichsetzung der Kraft mit dem Impuls ($m \cdot v$) für ausgedehnte Körper (mathematische Körper) übernimmt (vgl. 1:140), hingegen die von Leibniz mit $m \cdot v^2$ gleichgesetzte → lebendige Kraft als intensive Größe der außerhalb der raumzeitlichen Welt befindlichen Substanz der natürlichen Körper auffasst (vgl. 1:141).

2. Gegen den Vorwurf des Idealismus seiner Philosophie, wonach das Dasein der Dinge außer uns entweder zweifelhaft und nicht zu beweisen oder definitiv auszuschließen ist, hat Kant sich mit dem Hinweis darauf zur Wehr gesetzt, dass er keinen empirischen, sondern einen → transzendentalen Idealismus vertrete, der mit dem empirischen Realismus verträglich ist. Der transzendentale Idealismus lehrt, dass alle Erscheinungen „als bloße Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich selbst" anzusehen sind, „und demgemäß Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, aber nicht für sich gegebene Bestimmungen, oder Bedingungen der Objecte, als Dinge an sich selbst sind" (KrV A 396). Mit dem empirischen Realismus ist der transzendentale Idealismus Kant zufolge insofern vereinbar, als er die Materie und die Äußerlichkeit von Gegenständen der Vorstellungen aus der Beziehung der Wahrnehmungen auf den Raum durch den äußeren Sinn erklärt, „in welchem alles außer einander, er selbst, der Raum, aber in uns ist" (KrV A 370). Gegen → Berkeleys Leugnung einer an sich bestehenden Wirklichkeit („dogmatischer" Idealismus; vgl. KrV B 274) wendet Kant daher ein, dass sie auf der falschen Voraussetzung beruhe, dass „man den Raum als Eigenschaft, die den Dingen an sich selbst zukommen soll, ansieht" (KrV B 274). Dagegen findet Kant den „problematischen" Idealismus des Descartes, „der nur das Unvermögen, ein Dasein außer dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen vorgibt" (KrV B 275), und „nur Eine empirische Behauptung (*assertio*), nämlich: *Ich bin*, für ungezweifelt erklärt" (KrV B 274), „vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart gemäß; nämlich, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entscheidendes Urtheil zu erlauben" (KrV B 275). Auch dieser Idealismus beruht wie bei Berkeley auf der Voraussetzung, dass dann, wenn die Gegenstände „äußere sein sollen, sie an sich selbst auch ohne Sinne ihre Existenz haben müssten" (KrV A 369), und nur unter dieser Voraussetzung kann gelten: „Daher auch *Cartesius* mit Recht alle Wahrnehmung in der engsten Bedeutung auf den Satz einschränkte: Ich (als ein denkend Wesen) bin. Es ist nämlich klar; dass, da das Äußere nicht in mir ist, ich es nicht in meiner Apperception, mit hin auch in keiner Wahrnehmung, welche eigentlich nur die Bestimmung der Apperception ist, antreffen könne" (KrV A 367f.).

In der ersten Auflage der *KrV* sucht Kant diesen Idealismus durch seinen eigenen transzendentalen Idealismus und den Nachweis zu widerlegen, dass die Annahme der Existenz äußerer Dinge ebenso gewiss ist wie die Wirklichkeit des Selbstbewusstseins. Denn, so führt Kant hier aus, „äußere Gegenstände (die Körper) [sind] blos Erscheinungen, mithin auch nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind […]. Also existiren ebenso wohl äußere Dinge, als ich Selbst existire, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugnis meines Selbstbewußtseins" (KrV A 370). Ein besseres und zweifellos stärkeres Argument,

das Kant in der zweiten Auflage der *KrV* vorbringt, besteht darin zu zeigen, „daß wir von äußeren Dingen auch *Erfahrung* und nicht bloß *Einbildung* haben; welches wohl nicht anders wird geschehen können, als wenn man beweisen kann, dass selbst unsere *innere* dem *Cartesius* unbezweifelte Erfahrung nur unter Voraussetzung *äußerer* Erfahrung möglich sei“ (KrV B 275). Das sucht Kant durch den Hinweis auf Zeitbestimmungen zu erweisen: Zeitbestimmungen setzen die Wahrnehmung eines Beharrlichen voraus, die nur „durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich“ ist. Daraus folgt: „Das Bewußtsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir“ (KrV B 275f.).

3. In der Frage, ob das „cogito, ergo sum“ Descartes' (Descartes, *Meditationen*) eine Schlussfolgerung darstellt, ist Kant der Auffassung, dass der ‚Folgesatz' mit der Prämisse identisch ist, dass also von einem ‚Schluss' nicht die Rede sein kann, „weil sonst der Obersatz: alles, was denkt, existirt, vorausgehen müßte“; „dadurch würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu notwendigen Wesen machen“, was nicht der Fall ist (KrV B 422; vgl. 22:79). Das Cogito als ‚Ich denke' geht zwar vor aller Erfahrung vorher, drückt aber „eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung“ (KrV B 422) aus. Das ‚Reale', das durch den Satz ‚Ich denke' „bezeichnet“ ist, ist zwar „etwas, was in der That existiert“ (KrV B 423 Anm.), auf das die Kategorie der Existenz aber nicht im Sinne der Beziehung auf etwas anschaulich Gegebenes angewendet werden kann. In diesem Zusammenhang ist Kants Bemerkung wichtig, dass der Satz ‚Ich denke' in dem Sinne als ein „empirische[r] Satz“ zu verstehen ist, dass er „ohne irgendeine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt“, nicht stattfinden kann. „Das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs“ des „Actus: Ich denke“; die Vorstellung „Ich“ selber ist „reine[s] intellectuelle[s] Vermögen[]“ (KrV B 423 Anm.).

4. Erwähnt wird Descartes in der Vorrede zur *Anthropologie*; dort heißt es von der, modern ausgedrückt, neurophysiologischen Untersuchung des menschlichen Erinnerungsvermögens „nach dem Cartesius“, dass sie nicht in die pragmatische, sondern in die physiologische Anthropologie gehört (7:119). In der *Logik* weist Kant auf das nicht geringe Verdienst hin, das sich Descartes erwarb, „indem er viel dazu beitrug, dem Denken Deutlichkeit zu geben, durch sein aufgestelltes Kriterium der Wahrheit, das er in die Klarheit und Evidenz der Erkenntnis setzte“ (9:32). Schließlich ist von Descartes auch in der *Physischen Geographie* die Rede, und zwar im Kontext der von Kant abgelehnten cartesianischen Theorie der Entstehung von Quellen im Gebirge (9:275).

Weiterführende Literatur

Caranti, Luigi: Kant and the scandal of philosophy: the Kantian critique of Cartesian scepticism, Toronto: University of Toronto Press, 2007.

Guyer, Paul: „The Postulates of Empirical Thinking in General and the Refutation of Idealism“, in: Mohr, Georg und Willaschek. Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 297–324.

Klotz, Christian: Kants Widerlegung des problematischen Idealismus, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993.

Koch, Anton Friedrich: Subjekt und Natur: zur Rolle des „ich denke“ bei Descartes und Kant, Paderborn: Mentis 2004.

Vuillemin, Jules: Physique et métaphysique Kantiennes, Paris: PUF ^{2}1955.

Hansgeorg Hoppe

Despotismus, despotisch

Es gibt zwei Formen (→Staatsformen), wie der Staat von „seiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht“: „*republikanisch* oder *despotisch*“ (8:352). Der Republikanismus ist das „Staatsprincip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden“ (8:352). Der Despotismus hingegen besteht in der „eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Gesetzen, die er selbst gegeben hat“; der öffentliche Wille wird hier „von dem Regenten als sein Privatwille gehandhabt“ (8:352). „Despot ist der, welcher seine Unterthanen als sein Eigenthum ansieht“ und diese „blos wie werkzeuge seiner Zweke“ (*Refl.* 6188, 18:483) behandelt. Der „größte denkbare *Despotismus*“ wäre eine „*väterliche Regierung* (imperium paternale), wo also die Unterthanen als unmündige Kinder, die nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder schädlich ist, sich bloß passiv zu verhalten genöthigt

sind, um, wie sie glücklich sein *sollen*, bloß von dem Urtheile des Staatsoberhaupts und, dass dieser es auch wolle, bloß von seiner Gütigkeit zu erwarten“ (8:290f.; vgl. 6:316f.). Eine despotische Verfassung ist entsprechend eine solche, „die alle Freiheit der Unterthanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt“ (8:291), in der also „Gesetz und Gewalt ohne Freiheit“ (7:330) zusammen bestehen. Der Despot zeichnet sich dadurch aus, dass er das entmündigte Volk „nach seinen Begriffen glücklich machen“ (8:302) will. Wichtige Stellen: 6:316f.; 6:318; 8:290ff.; *Refl.* 1446, 15:631; *Refl.* 1499, 15:633; *Refl.* 7556, 19:454; *Refl.* 7700, 19:494; *Refl.* 7953, 19:563; *Refl.* 7982, 19:572; *Refl.* 8009, 19:581; *Refl.* 8011, 19:581; *Refl.* 8046, 19:592; 23:161; 23:165f.

Verwandte Stichworte

Eudämonismus; Selbstbestimmung; Staatsformen; Gewalten im Staate, die drei

Philosophische Funktion

Kants Despotismuskritik ist die unmittelbare Folge seiner Ablehnung des Eudämonismus als Staatszweck im Kontext seiner →Rechtslehre. Die →Staatsverfassung dient laut Kant dazu, das einzige angeborene Recht des Menschen, die →Freiheit, zu schützen, „sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann“ (6:237; vgl. 8:290). Da das →Recht somit „nur das äußere und zwar praktische Verhältniß einer Person gegen eine andere“ (6:230) regelt, verweigert Kant dem →Staat kategorisch, über diese formale Rechtskonformitätsprüfung hinaus die Beförderung eines „empirischen Zweck[s]“ (8:290) wie der Glückseligkeit seiner Untertanen zum Staatsziel zu erheben. „Niemand kann mich zwingen auf seine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit Anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, […] nicht Abbruch thut“ (8:290; vgl. *Refl.* 1446, 15:631; *Refl.* 1447, 15:631f.). Ein Despot missachtet nun genau dieses Recht des Menschen auf Selbstbestimmung, in dem er die →Souveränität, die in einem Rechtsstaat nur dem →Volk zukommen kann, an sich reißt (vgl. *Refl.* 7982, 19:572; *Refl.* 8009, 19:581) und eigenmächtig (vgl. *Refl.* 7700, 19:494) beansprucht, an Stelle aller allein das öffentliche Wohl zu bestimmen (vgl. 6:318; 8:298; 8:434). „Ist aber irgend ein Wille, der nicht der Wille des Ganzen ist, uneingeschränkt, so ist es Despotie“ (*Refl.* 8046, 19:592). In der Folge dieser Argumentation ist für Kant auch die Demokratie „im eigentlichen Verstande des Worts nothwendig ein *Despotism*“ (8:352), weil eine radikale Volksherrschaft die Gewaltenteilung aufhebt. Entsprechend ist auch eine Regierung despotisch, die zugleich gesetzgebend ist (vgl. 6:316f.).

Weiterführende Literatur

Herb, Karlfriedrich / Ludwig, Bernd: „Kants kritisches Staatsrecht“, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 2, 1994, 431–478.

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, 418–428.

Franco Zotta

Determinismus

Im Hinblick auf die →Freiheit versteht Kant unter ‚Determinismus‘, anders als nach der heutigen Terminologie, den „Satz der Bestimmung der Willkür durch innere hinreichende Gründe“ (6:49 Anm.) und schließt damit aus, die Freiheit der Willkür als Indeterminiertheit zu verstehen. Hinreichender und kausal wirksamer Bestimmungsgrund eines jeden →freien Willens ist vielmehr das von räumlichen und zeitlichen Umständen unabhängige moralische Gesetz (vgl. 4:446ff.; 5:28ff.). Als systematischen Gegensatz hierzu begreift Kant den „praedeterminism“, d. h. den „determinism der Caussalverbindung in der Zeit“, der als die „allein der Freyheit entgegengesetzte causalitaet“ des Naturzusammenhangs zu verstehen ist (*Refl.* 8100, 19:642f.; vgl. 6:49f.). Im Hinblick auf diesen (Prä-)Determinismus des ‚Fatalismus‘ gilt für Kant: „Die Freyheit ist dem Ungefähr und dem fatalism entgegengesetzt“ (*Refl.* 8100, 19:642). Weitere wichtige Stelle: 6:49.

Verwandte Stichworte

Freiheit; Gesetz, Gesetze; Kausalität; Indeterminismus/Prädeterminismus

Philosophische Funktion

Kant mokiert sich über philosophische Entwürfe, welche die „unerforschliche Eigenschaft" der menschlichen Freiheit „als ganz begreiflich vorspiegeln" und zu diesem Zweck „durch das Wort *Determinismus* (den Satz der Bestimmung der Willkür durch innere hinreichende Gründe) ein Blendwerk [machen], gleich als ob die Schwierigkeit darin bestände, diesen mit der Freiheit zu vereinigen, woran doch niemand denkt" (6:49 Anm.) – weil die Freiheit selbst für Kant eine Form des Determiniertseins ist. Die eigentliche Schwierigkeit liegt vielmehr in der Frage, „wie der *Prädeterminism*, nach welchem willkürliche Handlungen als Begebenheiten ihre bestimmende Gründe *in der vorhergehenden Zeit* haben (die mit dem, was sie in sich hält, nicht mehr in unserer Gewalt ist), mit der Freiheit, nach welcher die Handlung sowohl als ihr Gegentheil in dem Augenblicke des Geschehens in der Gewalt des Subjects sein muß, zusammen bestehen könne: das ists, was man einsehen will und nie einsehen wird" (6:49f. Anm.). Insofern wir nun Kant zufolge das „Zusammenbestehen" des Determinismus der Freiheit mit dem Prädeterminismus der Natur „nie einsehen" können, ist uns das Faktum unserer Freiheit nur indirekt zugänglich: durch die Determinierbarkeit oder „Bestimmbarkeit unserer Willkür durch […] ein unbedingtes Gebot" (6:49 Anm.). Die für die Freiheit spezifische Determiniertheit durch das Sittengesetz und die für die Natur spezifische (Prä-)Determiniertheit durch das Kausalgesetz verweisen also – als qualitativ unterschiedene Formen des Determinismus – wechselseitig aufeinander, ein Umstand, dem Kants →transzendentaler Idealismus gerecht zu werden versucht. „Wenn wir" hingegen „der Täuschung des transscendentalen Realismus nachgeben wollen, so bleibt weder Natur, noch Freiheit übrig" (KrV A 543 / B 571).

Weiterführende Literatur

Melnick, Arthur: „Reason, Freedom, and Determinism in the Third Antinomy", in: ders.: Themes in Kant's Metaphysics and Ethics, Washington, DC: The Catholic University of America Press 2004, 205–228.

Axel Hutter

deutlich

→Vorstellung, deutliche/undeutliche

Deutlichkeit

„Die Deutlichkeit ist die Klarheit des Mannigfaltigen in der Vorstellung eines Dinges" (*Refl.* 1692, 16:85). Sie „kann eine zwiefache sein: *Erstlich*, eine *sinnliche*. Diese besteht in dem Bewußtsein des Mannigfaltigen in der Anschauung. […] *Zweitens*, eine *intellectuelle*; *Deutlichkeit in Begriffen* oder *Verstandesdeutlichkeit*. Diese beruht auf der Zergliederung des Begriffs in Ansehung des Mannigfaltigen, das in ihm enthalten liegt" (9:35). „Sind wir uns der ganzen Vorstellung bewußt, nicht aber des Mannigfaltigen, das in ihr enthalten ist: so ist die Vorstellung undeutlich" (9:34). Weitere wichtige Stellen: 2:59; KrV A 44 / B 61f.; 7:137f.; 9:59; 9:62ff.; *Refl.* 178, 15:67; *Refl.* 204, 15:79; *Refl.* 643, 15:283; *Refl.* 663, 15:294.; *Refl.* 861, 15:303; *Refl.* 2333, 16:319f.

Verwandte Stichworte

klar, Klarheit; Zergliedern; Teilvorstellung

Philosophische Funktion

Die Unterscheidung Deutlichkeit/Undeutlichkeit betrifft sowohl anschauliche als auch begriffliche →Vorstellungen, im Hinblick auf →Begriffe hat sie die wichtigere Funktion. Kant benutzt sie einmal zur Absetzung gegen die „Leibniz-Wolffische Philosophie". Diese lässt sie nämlich zusammenfallen mit dem „Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellectuellen" (KrV A 44 / B 61; vgl. 8:204f.). Für Kant sind die beiden Unterscheidungen jedoch voneinander unabhängig, da es sowohl im Bereich der →Sinnlichkeit als auch im Bereich des →Verstandes deutliche und undeutliche Vorstellungen gibt (→Vorstellung, deutliche/undeutliche). Eine weitere Funktion hat die Deutlichkeit für das logische Operieren mit Begriffen. „[D]as Geschäft der Logik […], *klare Begriffe deutlich zu machen*" (9:63), wird in analytischen Urteilen betrieben, welche den „Begriff des Subjects […] durch Zergliederung in seine Theilbegriffe zerfällen, die in selbigem schon (obgleich verworren) gedacht waren" (KrV B 11). Hier macht Kant Gebrauch davon, dass „jede verworrene Erkenntniß auch eine undeutliche [ist]" (9:34). Die Umkehrung hiervon gilt nicht: In einfachen Vorstellungen ist „kein Mannigfaltiges anzutreffen […]. Man muß sie daher undeutlich, aber nicht verworren nennen" (9:35). Von der durch Begriffszergliederung erzeugten

analytischen unterscheidet Kant „die *synthetische* Deutlichkeit“ (9:63): Durch Synthesis von →Merkmalen, also durch deren logische Konjunktion, mache ich „*[e]inen [synthetisch] deutlichen Begriff*“ (9:63). Indem ein so gebildeter Begriff seine Teilbegriffe explizit zeigt, ist er deutlich.

Rainer Stuhlmann-Laeisz

Diagonalbewegung, -kraft

Resultierende Bewegung bzw. Kraft, die sich aus dem Angreifen zweier Kräfte verschiedener Richtung in einem Punkt ergibt; kann geometrisch durch das Verschieben zweier Kräfte entlang ihrer Wirkungslinien dargestellt werden, wobei die resultierende Kraft der Diagonale des entstehenden Parallelogramms entspricht. Wichtige Stellen: 1:78–83; 1:98ff.; KrV A 295 / B 351; 4:492; 11:207f.; 14:54–57; 14:462f.; 16:251; 21:166f.; 21:444f.; 22:8f.

Verwandte Stichworte

Bewegung; Kraft; Phoronomie

Philosophische Funktion

In der *Wahren Schätzung* diskutiert Kant das Problem der Größenbestimmung der Diagonalbewegung, -kraft im Ausgang von Georg Bernhard Bilfingers Abhandlung *De viribus corpori moto insitis et illarum mensura, demonstrationes mechanicae*. In den *MAN* stellt die Diagonalbewegung den 3. Fall im Beweis des *phoronomischen* Lehrsatzes dar, wobei es Kant lediglich um die geometrische Relativität der Bewegung, nicht deren Kräfte geht (vgl. 4:490–493). Das mit der Diagonalbewegung, -kraft verbundene Problem der anschaulichen Konstruktion der Größe von $\sqrt{2}$ erörtert Kant in 14:54–57 und 11:207f. Metaphorisch verwendet Kant die Diagonalbewegung in der →transzendentalen Dialektik, um die kritische Funktion transzendentaler Überlegung zu demonstrieren (vgl. KrV A 295 / B 351; vgl. 16:251).

Konstantin Pollok

Dialektik

In der *KrV* und der *Logik* bezeichnet Kant mit dem Terminus ‚Dialektik‘ eine „*Logik des Scheins*“ (KrV A 61 / B 86; vgl. KrV A 293 / B 349, 9:16; vgl. auch 5:339). Von einer Logik des Scheins spricht Kant in Bezug auf Trugschlüsse, in denen Illusionen als Erkenntnisse ausgegeben werden (vgl. KrV A 61 / B 86; KrV A 297 / B 354). Mit einer ‚Dialektik‘ haben wir es aber auch da zu tun, wo die Funktion der Logik missverstanden wird: „jene allgemeine Logik, die bloß ein *Kanon* zur Beurtheilung ist, [wird] gleichsam wie ein *Organon* zur wirklichen Hervorbringung, wenigstens zum Blendwerk von objectiven Behauptungen gebraucht und mithin in der That dadurch gemißbraucht […]. Die allgemeine Logik nun, als vermeintes Organon, heißt *Dialektik*“ (KrV A 61 / B 85; vgl. auch 9:17). Auch das Verfahren, ein bloß regulatives Prinzip der systematischen Einheit des Verstandesgebrauchs als ein konstitutives Prinzip der Erkenntnis zu betrachten, ist dialektisch (vgl. KrV A 644 / B 672; KrV A 786 / B 814; 4:350; 5:387). Weitere wichtige Stellen: KrV A 60f. / B 85; 4:329ff.; 4:405; 5:107ff.; 5:337f.; 5:385; 9:17; 10:311.

Verwandte Stichworte

Logik; Schein; Dialektik, transzendentale (der reinen Vernunft); Antinomie

Philosophische Funktion

1 Die verschiedenen Gebiete der Dialektik

Der Schein, auf dem die Trugschlüsse der Dialektik beruhen, entsteht, weil die Vernunft ein natürliches und insofern unumgängliches Verlangen nach der absoluten Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten hat, d. h. ein Verlangen nach dem Unbedingten (vgl. KrV B XX; KrV A 307 / B 364; 5:107f.; 5:345). Weil Erscheinungen immer bedingt sind, ist Dialektik daher auch mit der Verwechslung von Erscheinung und Ding an sich verbunden (vgl. KrV A 740 / B 768; 5:345; 20:311). Um den Schein aufzudecken und die entsprechenden Irrtümer zu vermeiden, ist eine →Kritik erforderlich.

Die →reine Vernunft, die →praktische Vernunft und die →Urteilskraft haben ihre jeweilige Dialektik. Bei der Dialektik der reinen Vernunft geht es um vermeintliche Beweise, die die →Seele, die →Welt und →Gott (vgl. KrV A 334f. / B 391f.) zum Gegenstand haben. Diese Beweise werden Paralogismen, Antinomien und das Ideal der reinen Vernunft genannt (vgl. KrV A 340 / B 398). Die →transzendentale Dialektik zeigt durch ihre

kritische Untersuchung, dass alle drei Formen der dialektischen Beweise Trugschlüsse vom Typ *sophisma figurae dictionis* sind, in welchen der mittlere Term in verschiedenen und nicht zu vereinbarenden Bedeutungen verwendet wird (vgl. KrV A 402, KrV B 411f., KrV A 499 / B 527f., KrV A 582 / B 610; vgl. auch 9:134f.).

Die →Paralogismen der reinen Vernunft geben vor, die Substantialität, die Einfachheit, die Einheit und die Unabhängigkeit der Seele vom Körper zu beweisen (vgl. KrV A 344 / B 402). Die →Antinomien sind Trugschlüsse, die zu einander scheinbar widerstreitenden Konklusionen führen. Sie handeln von den Grenzen der Welt in →Raum und →Zeit (vgl. KrV A 426–429 / B 454–457), der Teilbarkeit der Welt (vgl. KrV A 434–437 / B 462–464), der Kausalität in der Welt (vgl. KrV A 444–447 / B 472–474) und von dem Dasein eines notwendigen Wesens (vgl. KrV A 452–455 / B 480–483). Das →Ideal der reinen Vernunft enthält drei vorgebliche Beweise vom Dasein Gottes: den ontologischen Beweis, den kosmologischen Beweis und den physikotheologischen Beweis (vgl. KrV A 583–642 / B 611–670).

Auf dem Gebiet der Moral artikuliert sich die Dialektik der praktischen Vernunft als eine Antinomie in der Bestimmung des →höchsten Guts (vgl. 5:108f.): „[E]ntweder [muß] die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein“ (5:113). Die Kritik der →praktischen Vernunft löst aber diesen Widerstreit auf (vgl. 5:114–119). Sie zeigt, dass es sich auch hier, genau wie bei den Antinomien der reinen Vernunft, um einen bloß scheinbaren Widerstreit handelt, der sich durch die sorgfältige Unterscheidung zwischen Sinnenwelt und Verstandeswelt überwinden lässt (vgl. 5:114). Der erste Teil der Antinomie, dem zufolge die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zur Tugend sei, ist falsch. Wenn ich aber mein Dasein als Noumenon in einer Verstandeswelt denke und „sogar am moralischen Gesetze einen rein intellectuellen Bestimmungsgrund meiner Causalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen […] nothwendigen Zusammenhang […] mit der Glückseligkeit […] in der Sinnenwelt habe“ (5:114f.).

Auch die rechtlich-praktische Vernunft hat ihre Dialektik, die sich in einer Antinomie über die Möglichkeit des äußeren →Besitzes manifestiert (vgl. 6:254f.).

In der Systematik der Antinomien erwähnt Kant „eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des ästhetischen Gebrauchs der Urtheilskraft *für das Gefühl der Lust und Unlust*“ (5:345). Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft zeigt sich daher in der Antinomie des →Geschmacks. Diese Antinomie ist weder „die Unvereinbarkeit ästhetischer Sinnesurteile (über das Angenehme und Unangenehme)“ (5:337), noch ist sie der „Widerstreit der Geschmacksurtheile, sofern sich ein jeder bloß auf seinen eignen Geschmack beruft“ (5:337). Es ist vielmehr die Dialektik des Prinzips des Geschmacks, die zu einem scheinbaren Widerstreit „über den Grund der Möglichkeit der Geschmacksurtheile überhaupt“ führt (5:337). Die Thesis dieser Antinomie lautet: „Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffen; denn sonst ließe sich darüber disputiren (durch Beweise entscheiden)“ (5:338). Die Antithesis lautet: „Das Geschmacksurtheil gründet sich auf Begriffen; denn sonst ließe sich ungeachtet der Verschiedenheit desselben darüber auch nicht einmal streiten (auf die nothwendige Einstimmung anderer mit diesem Urtheile Anspruch machen)“ (5:338f.). Die kritische Auflösung der dialektischen Behauptungen der ästhetischen Urteilskraft erfolgt durch den Nachweis, dass der vermeintliche Widerstreit auf einem natürlichen und unvermeidlichen Schein beruht. Dieser Schein verdeckt, dass „der Begriff, worauf man das Object in dieser Art Urtheile bezieht, […] in beiden Maximen der ästhetischen Urtheilskraft nicht in einerlei Sinn genommen [wird]“ (5:339). In der Thesis ist von bestimmten Begriffen die Rede, in der Antithesis geht es aber um einen unbestimmten Begriff, nämlich den Begriff vom übersinnlichen Substrat der Erscheinungen (vgl. 5:340f.).

Die Dialektik der teleologischen Urteilskraft betrifft zwei Maximen der reflektierenden Urteilskraft: „Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden“, und „Einige Producte der materiellen Natur können nicht als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden (ihre Beurtheilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen)“ (5:387). Der Widerspruch dieser Sätze und mithin die Antinomie der teleo-

logischen Urteilskraft ist Kant zufolge aber nur scheinbar. Die Kritik zeigt, dass „[a]ller Anschein einer Antinomie zwischen den Maximen der eigentlich physischen (mechanischen) und der teleologischen (technischen) Erklärungsart [darauf] beruht […]: daß man einen Grundsatz der reflectirenden Urtheilskraft mit dem der bestimmenden und die *Autonomie* der ersteren […] mit der *Heteronomie* der anderen […] verwechselt" (5:389).

2 Die positive Funktion der Dialektik

Die Dialektik ist eine natürliche und unvermeidliche Disposition unserer oberen Erkenntnisvermögen (vgl. 4:362; KrV A 297 / B 353f.; KrV A 642 / B 670). Weil sie mit verschiedenen Arten des Scheins, mit Trugschlüssen und Irrtümern behaftet ist, sollte man meinen, dass die Dialektik keine positive Funktion haben kann. Als Naturanlage hat sie jedoch einen Zweck. Nach der *Logik* enthält die Dialektik „die Merkmale und Regeln […], wonach wir erkennen könnten, daß etwas mit den formalen Kriterien der Wahrheit nicht übereinstimmt, ob es gleich mit denselben übereinzustimmen scheint. Die Dialektik in dieser Bedeutung würde also ihren guten Nutzen haben als *Katharktikon* des Verstandes" (9:17). In der *KpV* geht Kant noch weiter: „[D]ie Antinomie der reinen Vernunft, die in ihrer Dialektik offenbar wird, [ist] in der That die wohlthätigste Verirrung […], in die die menschliche Vernunft je hat gerathen können, indem sie uns zuletzt antreibt, den Schlüssel zu suchen, aus diesem Labyrinthe herauszukommen, der, wenn er gefunden worden, noch das entdeckt, was man nicht suchte und doch bedarf, nämlich eine Aussicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir schon jetzt sind, und in der unser Dasein der höchsten Vernunftbestimmung gemäß fortzusetzen, wir durch bestimmte Vorschriften nunmehr angewiesen werden können" (5:107f.). Der Schlüssel liegt in der Unterscheidung zwischen →Erscheinung und →Ding an sich. Dementsprechend wird die Auflösung der Antinomien als das →Experiment des transzendentalen Idealismus beschrieben (vgl. KrV B XXI Anm.; 20:291). Diese Auflösung ist auch ein indirekter Beweis der transzendentalen Idealität der Erscheinungen (vgl. KrV A 506 / B 534).

Dadurch, dass die Dialektik die Erkenntnisvermögen in einen scheinbaren Widerstreit mit sich selbst treibt, d. h. in Antinomien verwickelt, macht sie die Kritik dieser Vermögen unvermeidlich. Diese Kritik führt in den →transzendentalen Idealismus. Eine entsprechende Begründungsfunktion für den transzendentalen Idealismus kommt weder den Paralogismen noch dem transzendentalen Ideal zu. Ohne die Antinomien wäre also der „Schlummer einer eingebildeten Überzeugung" (KrV A 407 / B 434), zu dem die angeblichen Beweise über die Seele und Gott führen, unvermeidlich.

Weiterführende Literatur

Bennett, Jonathan: Kant's Dialectic, Cambridge: Cambridge University Press 1974.

Grier, Michelle: Kant's Doctrine of Transcendental Illusion, Cambridge: Cambridge University Press 2001.

Heimsoeth, Heinz: Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 4 Teile, Berlin u. a.: de Gruyter 1966–1971.

Wolff, Michael: Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels, Königstein/Ts.: Anton Hain 1981.

Camilla Serck-Hanssen

Dialektik der ästhetischen/teleologischen Urteilskraft

Die *Dialektik der ästhetischen* und der *teleologischen Urteilskraft* bildet, nach dem allgemeinen Schema der Unterteilung von Kants Kritiken in →Analytik und →Dialektik einerseits und →Methodenlehre andererseits, innerhalb der *KU* den jeweils zweiten Teil der *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* (vgl. §§ 55–59, 5:337–354) und der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* (vgl. §§ 69–78, 5:385–415). Die *Dialektik* beinhaltet die Darstellung und die Auflösung der →Antinomie der ästhetischen bzw. teleologischen Urteilskraft, außerdem ist ihr jeweils als Anhang die Methodenlehre des Geschmacks (vgl. § 60, 5:354ff.) bzw. der teleologischen Urteilskraft (vgl. §§ 79–91, 5:416–485) beigefügt. Weitere wichtige Stellen: 5:178–181; 5:189; 5:193f.; 5:203f.; 5:237–240; 5:284f.; 5:338–341f.; 5:353f.; 5:385; 5:387; 5:403; 5:406–409; 5:412; 5:416f.; 5:425–429; 5:431; 5:435; 5:442ff.; 5:450.

Verwandte Stichworte
Antinomie der Geschmacksurteile; Antinomie der teleologischen Urteilskraft; Physikotheologie; Urteilskraft

Philosophische Funktion
1 Die Antinomie der Urteilskraft
Die Antinomie der Urteilskraft ergibt sich in der Ästhetik und in der Teleologie aus einer Verwechslung der Prinzipien von bestimmender und reflektierender Urteilskraft, die jeweils einen scheinbaren Widerspruch dieser Prinzipien zur Folge hat. Die reflektierende Urteilskraft, die über empirisch gegebene Formen in der Natur wie figürliche Formen der Anschauung, Organismen oder empirische Gesetze in je verschiedener Weise als besondere Fälle einer allererst zu bestimmenden allgemeinen Gesetzmäßigkeit (vgl. 5:406f.) bzw. der unbestimmten Norm eines Gemeinsinns (vgl. 5:239f.) reflektiert (vgl. 5:179ff.; 5:385), setzt in dieser Reflexion a priori voraus, dass die Natur zweckmäßig für die Erkenntniskräfte des Menschen beschaffen ist (vgl. 5:193f.); damit ist sie auf den Gedanken eines zwecksetzenden übersinnlichen Grundes von Natur und urteilendem Subjekt bezogen (vgl. 5:339ff.; 5:412). Dies ermöglicht jedoch nicht, hieraus für die bestimmende Urteilskraft, die besondere Fälle unter gegebene allgemeine Regeln subsumiert (vgl. 5:179), eine Erklärung der Entstehung dieser Naturformen, insbesondere der Schönheit figürlicher Formen (vgl. 5:339f.) und der Organismen (vgl. 5:409; 5:429), abzuleiten. Die Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft kritisiert demgemäß das Konzept einer Physikotheologie, verteidigt aber die Ethikotheologie bzw. →Moraltheologie, die aus moralphilosophischer Perspektive den Gedanken des Menschen als eines Endzwecks der Natur entfaltet.

2 Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft
Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft besteht in dem vermeintlichen Widerstreit der Prinzipien, die dem (reinen) →Geschmacksurteil über das →Schöne zugrunde liegen. Demnach gilt einerseits: „*Thesis*. Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffen; denn sonst ließe sich darüber disputiren (durch Beweise entscheiden)“, andererseits aber: „*Antithesis*. Das Geschmacksurtheil gründet sich auf Begriffen; denn sonst ließe sich, ungeachtet der Verschiedenheit desselben, darüber auch nicht einmal streiten (auf die nothwendige Einstimmung anderer mit diesem Urtheile Anspruch machen)“ (5:338f.).

Insofern das (reine) Geschmacksurteil eine „auf das Gefühl der Lust bezogene anschauliche einzelne Vorstellung“ (5:339) eines Gegenstandes zum Inhalt hat und damit subjektiv ist, kann ihm kein bestimmter Begriff eines Gegenstandes zugrunde liegen, der dessen objektive Eigenschaften beschriebe (vgl. 5:203f.). Daher scheint es, als ob ein jeder nur seinen eigenen, da auf einem bloß subjektiven Gefühl begründeten, Geschmack hat (vgl. 5:284f.; 5:189). Wie jedoch in der →Analytik der ästhetischen Urteilskraft (vgl. 5:203–336) gezeigt wurde, liegt dem reinen Geschmacksurteil das Gefühl eines interesselosen Wohlgefallens zugrunde (vgl. 5:204f.; 5:211), das jedermann angesonnen wird (vgl. 5:211f.) und das als solches aus einer Reflexion der Urteilskraft über einzelne, anschaulich gegebene Formen hervorgeht, insofern diese sich als zweckmäßig für Erkenntnis überhaupt bzw. für ein proportioniertes und freies Verhältnis der Erkenntniskräfte Einbildungskraft und Verstand zueinander erweisen (vgl. 5:216–219; 5:287; 5:292f.).

Dieser Reflexion der Urteilskraft über die subjektive Zweckmäßigkeit einzelner, anschaulich gegebener Formen für Erkenntnis überhaupt liegt die Idee eines Gemeinsinns (vgl. 5:237–240) und mit ihm der unbestimmte Begriff eines übersinnlichen Substrats der Menschheit zugrunde, nämlich als „eines Grundes überhaupt von der subjectiven Zweckmäßigkeit der Natur für die Urtheilskraft“ (5:340). In diesem Sinne liegt der unbestimmte Vernunftbegriff eines intelligiblen Substrats als Prinzip bzw. Norm der reflektierenden (ästhetischen) Urteilskraft zwar der notwendigen und damit auch allgemeinen Geltung des reinen Geschmacksurteils zugrunde, das exemplarisch jedermann angesonnen wird (vgl. 5:239), er kann jedoch nicht als Grundlage eines objektiven Beweises der Geltung einzelner Geschmacksurteile dienen, mit dem die bestimmende Urteilskraft aus dem Begriff eines Gegenstandes dessen Eigenschaft, schön bzw. zweckmäßig für ein freies Spiel der Erkenntniskräfte zu sein, ableiten könnte (vgl. 5:339f.). Die Auflösung der →Antinomie des Geschmacks besteht daher im Nachweis der,

wie Kant meint, natürlichen und unvermeidlichen Illusion, die auf der Verwechslung eines durch Prädikate der sinnlichen Anschauung bestimmten Verstandesbegriffs, der für die bestimmende Urteilskraft die objektiven Eigenschaften eines Gegenstandes bestimmen würde, mit einem unbestimmbaren Vernunftbegriff des übersinnlichen Substrats der Erscheinungen, welcher lediglich der reflektierenden Urteilskraft als Prinzip dient, beruht (vgl. 5:340f.).

Im Unterschied zur Heteronomie der bestimmenden Urteilskraft, die unter vorgegebene allgemeine Regeln subsumiert, erfordert die Beurteilung einer subjektiven Zweckmäßigkeit der Naturformen für die Erkenntnisvermögen → Einbildungskraft und → Verstand eine → Autonomie der reflektierenden Urteilskraft. Die reflektierende Urteilskraft sieht sich „sowohl wegen dieser innern Möglichkeit im Subjecte, als wegen der äußern Möglichkeit einer damit übereinstimmenden Natur auf etwas im Subjecte selbst und außer ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Übersinnlichen verknüpft ist, bezogen“ (5:353). Da im Übersinnlichen „das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden wird“ (5:353), kann Schönheit zugleich als Symbol der Sittlichkeit verstanden werden, nämlich als deren indirekte bzw. analogische Darstellung, wobei das Analogon zur Sittlichkeit in der Regel der Reflexion über eine als schön empfundene Anschauung liegt. Die Analogie in dieser Reflexion besteht darin, dass sowohl das Schöne wie auch das Sittliche (a) unmittelbar gefallen, das Schöne dabei aber in der Reflexion über eine Anschauung und nicht in einem bestimmten Begriff liegt, dass sie (b) ohne alles vorgängige Interesse gefallen, wenn auch das Sittliche nachfolgend ein Interesse am Guten bewirkt, dass sie (c) auf einer Übereinstimmung (der Erkenntnisvermögen) mit sich selbst beruhen, im Schönen als Übereinstimmung von Einbildungskraft und Verstand, im Sittlichen als Übereinstimmung des freien Willens mit allgemeinen Vernunftgesetzen, und dass sie (d) für jedermann gültig bzw. allgemein sind; das Schöne beruht hierbei auf einem subjektiven, das Sittliche auf einem objektiven Prinzip (vgl. 5:353f.).

Eine eigene Methodenlehre des Geschmacks, die als solche einer Wissenschaft des Schönen vorgeordnet wäre, kann es nicht geben, weil es „keine Wissenschaft des Schönen giebt noch geben kann, und das Urtheil des Geschmacks nicht durch Principien bestimmbar ist“ (5:354f.).

3 Die Dialektik der teleologischen Urteilskraft

Die Dialektik der teleologischen Urteilskraft besteht in dem vermeintlichen Widerstreit der Prinzipien, die dem Urteil über die objektive Zweckmäßigkeit der Natur zugrunde liegen. Demnach gilt einerseits: „*Satz*: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden“, andererseits aber: „*Gegensatz*: Einige Producte der materiellen Natur können nicht als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden (ihre Beurtheilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen)“ (5:387). Die Auflösung dieser Antinomie der teleologischen Urteilskraft erweist sie als unvermeidlichen Schein, der aus der Verwechslung von bestimmender und reflektierender Urteilskraft entspringt. Die Reflexion über besondere Naturgesetze und jene Naturformen, die Kant → Organismen nennt, nach dem Prinzip der Endursachen (d. h. nach dem Prinzip einer teleologischen Erklärung) kann mit der Reflexion nach dem Prinzip der mechanischen Wirkursachen vereinbart werden, weil beide Prinzipien nichts über die Möglichkeit der Dinge an sich aussagen, sondern in je verschiedener Weise auf den unbestimmten Begriff eines übersinnlichen Substrats der Natur und des Menschen in ihr verweisen. Die Vereinigung beider Prinzipien beruht daher „nicht auf einem Grunde der *Erklärung* (Explication) der Möglichkeit eines Products nach gegebenen Gesetzen für die *bestimmende*, sondern nur auf einem Grunde der *Erörterung* (Exposition) derselben für die reflectirende Urteilskraft“ (5:412).

Die subjektive Besonderheit des diskursiven menschlichen Verstandes besteht darin, zwischen der bloß gedachten → Möglichkeit eines besonderen Objektes und dessen anschaulich gegebener → Wirklichkeit unterscheiden zu müssen. Wenn alle Objekte, „die ich erkenne, *sind* (existiren)“, dann könnte „die Möglichkeit einiger, die doch nicht existirten, d. i. Zufälligkeit derselben, wenn sie existiren, also auch die davon zu unterscheidende Nothwendigkeit“ (5:403) nicht einmal vorgestellt werden. Da durch die Allgemeinbegriffe

des menschlichen Verstandes das unabhängig hiervon in der Anschauung gegebene Besondere nicht schon bestimmt ist, „gleichwohl aber dieses Besondere in der Mannigfaltigkeit der Natur zum Allgemeinen (durch Begriffe und Gesetze) zusammenstimmen soll, um darunter subsumirt werden zu können“ (5:406f.), wird die Möglichkeit einer solchen Zusammenstimmung der Dinge der Natur zur Urteilskraft als zufällig gedacht und kann von der reflektierenden Urteilskraft, deren Aufgabe es ist, zum gegebenen Besonderen das Allgemeine zu finden, „nur durch einen darauf gerichteten Zweck als möglich“ (5:407) vorgestellt werden. Dies führt (negativ) zum Gedanken eines intuitiven Verstandes, der vom Allgemeinen, als Anschauung eines Ganzen, zu den Teilen geht bzw. dessen „*Vorstellung* eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile enthalte“ (5:408). Die Idee eines für uns unerkennbaren, übersinnlichen und zugleich verständigen Realgrundes der Natur, zu der wir selbst mitgehören, hat jedoch für die bestimmende Urteilskraft keine Bedeutung bei der Erklärung der Entstehung der besonderen Naturformen sowie der Einheit der sich selbst organisierenden Natur und der systematischen Einheit der besonderen Naturgesetze, sondern bedeutet lediglich für die reflektierende Urteilskraft, dass wir das, was in der Natur „nothwendig ist, nach mechanischen Gesetzen, die Zusammenstimmung und Einheit aber der besonderen Gesetze und der Formen nach denselben, die wir in Ansehung jener als zufällig beurtheilen müssen, in ihr als Gegenstande der Vernunft (ja das Naturganze als System) zugleich nach teleologischen Gesetzen betrachten, […] ohne daß die mechanische Erklärungsart durch die teleologische, als ob sie einander widersprächen, ausgeschlossen wird“ (5:409; vgl. 5:429).

4 *Die Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft*

Da die →Teleologie als Naturbeschreibung keine Erklärung über das Entstehen und die innere Möglichkeit der zweckmäßig organisierten Naturformen gibt, gehört sie weder zur Naturwissenschaft, die bestimmender Prinzipien der Urteilskraft bedarf, noch auch zur →Theologie als Lehre vom intelligiblen Urgrund der erfahrbaren Welt (vgl. 5:416f.). Als Wissenschaft, wie über die Natur nach teleologischen Prinzipien geurteilt werden muss, begründet sie daher keine eigene Doktrin (Lehre), sondern gehört lediglich zu einer Kritik der teleologischen Urteilskraft (vgl. 5:417). Die →Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft bildet demgemäß keinen selbständigen Teil, der als Voraussetzung einer eigenen Lehre der Teleologie einer Elementarlehre der teleologischen Urteilskraft, die Analytik und Dialektik vereinen würde, gegenüberstünde, sondern bildet lediglich einen Anhang zur *Dialektik der teleologischen Urteilskraft*. Dieser umfangreiche Anhang (vgl. 5:416–485), der „die Methode, wie über die Natur nach dem Princip der Endursachen geurtheilt werden müsse“ (5:417) untersucht, ist gleichwohl sachlich sehr wichtig für Kants Verständnis der Bedeutung der Teleologie im Rahmen der Philosophie überhaupt, nämlich als Frage nach dem Endzweck des Menschen.

In Bezug auf Dinge, deren Entstehung nach mechanischen Gesetzen, d. h. nach dem Prinzip der Wirkursachen, erklärt werden kann, lässt sich nicht fragen, wozu sie da sind, wohl aber in Bezug auf organisierte Wesen, über die nach dem Prinzip der Endursachen reflektiert wird (vgl. 5:425). Daher können Dinge, die keine innere Zweckmäßigkeit aufweisen, im Verhältnis zu organisierten Wesen gleichwohl äußerlich zweckmäßig sein. Ein Naturwesen, als organisiertes Ding, existiert entweder wiederum zweckmäßig, als Mittel für einen außerhalb seiner liegenden Zweck, oder es hat seinen Zweck in sich selbst, d. h. es ist →Endzweck (vgl. 5:426). Da die Bestimmungsgründe in der Natur jedoch immer nur bedingte sind, findet sich in der Natur selbst als Inbegriff erfahrbarer Gegenstände kein Endzweck (vgl. 5:426ff.). Die Physikotheologie kann daher die Frage nach dem Endzweck der Schöpfung, die gestellt werden muss, wenn überhaupt eine reale Zweckmäßigkeit der Naturdinge gedacht wird, nicht beantworten, „weil die Zweckbeziehung in ihr immer nur als in der Natur bedingt betrachtet wird und werden muß; mithin den Zweck, wozu die Natur selbst existirt (wozu der Grund außer der Natur gesucht werden muß) gar nicht einmal in Anfrage bringen kann“ (5:437; →Epigenesis; →Evolutionstheorie).

Der Mensch ist das einzige Wesen in der Welt, dessen Bestimmungsgrund seiner Zwecke unbedingt ist, sofern er als moralisches Wesen das übersinnliche und unbedingte Vermögen der

→Freiheit besitzt. Als moralisches Wesen hat der Mensch seinen höchsten Zweck in sich selbst, und man kann daher nicht mehr fragen: „wozu (*quem in finem*) er existire“ (5:435). Der Mensch kann allerdings nur insofern auch als letzter Zweck der Natur verstanden werden, in Bezug auf den alle übrigen Dinge ein System von Zwecken ausmachen, als er „es verstehe und den Willen habe, dieser [der Natur] und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin Endzweck sein könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muß“ (5:431). Dieser letzte Zweck ist daher nicht die →Glückseligkeit: „Denn: daß, wenn der Mensch da ist, er diese ihm selbst zur Endabsicht macht, giebt keinen Begriff, wozu er dann überhaupt da sei, und welchen Werth er dann selbst habe, um ihm seine Existenz angenehm zu machen“ (5:442). Einzig ein „guter Wille ist dasjenige, wodurch sein Dasein allein einen absoluten Werth und in Beziehung auf welches das *Dasein* der Welt einen *Endzweck* haben kann“ (5:443).

Als moralisches Wesen, das einen absoluten Wert in sich hat, verfolgt der Mensch jedoch zugleich selbst einen letzten Zweck, „das *höchste* durch Freiheit mögliche *Gut in der Welt*“, nämlich die „*Glückseligkeit*: unter der objectiven Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der *Sittlichkeit*, als der Würdigkeit glücklich zu sein“ (5:450; →Postulate der reinen praktischen Vernunft; →Gut, höchstes). Weder in Bezug auf die physische Bewirkung der Glückseligkeit noch in Bezug auf die moralische Vollkommenheit, als Würdigkeit glücklich zu sein, ist der Mensch jedoch selbstgenügsam, sondern muss auf eine Instanz hoffen, die ihn nach Maßgabe seiner Glückswürdigkeit glücklich macht. Die Ethikotheologie, die aus dem moralischen Zweck vernünftiger Wesen in der Welt auf eine oberste Ursache der Welt schließt, behandelt daher das Urwesen „nicht bloß als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke“ (5:444). Das Urwesen, →Gott, muss demgemäß allwissend sein, um das Innerste der Gesinnung des Menschen zu erkennen, allmächtig, damit es die ganze Natur diesem höchsten Zwecke angemessen machen könne, allgütig und zugleich gerecht, „weil diese beiden Eigenschaften (vereinigt, die *Weisheit*) die Bedingungen der Causalität einer obersten Ursache der Welt als höchsten Guts unter moralischen Gesetzen ausmachen“ (5:444; →Gottesbeweis, moralischer).

Weiterführende Literatur

Bartuschat, Wolfgang: Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft, Frankfurt/M.: Klostermann 1972, 169–188.

Frank, Manfred / Zanetti, Véronique: „Kommentar zur ersten Einleitung in die Kritik der Urteilskraft“, in: Kant, Immanuel: Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie, Bd. 3, hg. von Manfred Frank und Véronique Zanetti, Frankfurt/M.: Bibliothek deutscher Klassiker 1996, 1264–1286.

McLaughlin, Peter: Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft, Bonn: Bouvier 1989, 117–162.

Quarfood, Marcel: Transcendental Idealism and the Organism, Stockholm: Almqvist & Wiksell International 2004, 160–208.

Ulrich Seeberg

Dialektik der reinen praktischen Vernunft

Als Text umfasst die *Dialektik der reinen praktischen Vernunft* das zweite Buch des ersten Teils der *KpV*; philosophisch bezieht sich der Ausdruck auf die wissenschaftliche „Darstellung und Auflösung des Scheins in Urtheilen der praktischen Vernunft“ (5:16), welche erforderlich ist, um dem Anspruch einer →Kritik der praktischen Vernunft gerecht werden zu können. Der fragliche →Schein manifestiert sich in der Konzeption des →höchsten Gutes, wie sie in einer nicht-kritischen Philosophie verwendet wird. Weitere wichtige Stellen: 4:405; 5:16; 5:64f.; 5:107–109; 5:344f.

Verwandte Stichworte

Antinomie der praktischen Vernunft; Dialektik; Gut, höchstes; Postulate der reinen praktischen Vernunft

Philosophische Funktion

1 Dialektik der praktischen Vernunft in der GMS und der KpV

Kant unterscheidet zwei deutlich von einander abgrenzbare Fälle von Dialektik innerhalb der praktischen Vernunft. Der erste wird in der *GMS*

beschrieben als „ein Hang, wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen und sie wo möglich unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch selbst die gemeine praktische Vernunft am Ende nicht gut heißen kann“ (4:405). Die Auflösung dieser Form der Dialektik – die dem vor-philosophischen Bewusstsein der „gemeine[n] praktischen Vernunft“ eines gewöhnlichen Handlungssubjekts entspringt und die Kant „eine *natürliche Dialektik*“ (4:405) nennt – erfolgt durch eine aufklärende Erläuterung der moralischen Grundsätze, d. h. durch eine → Analytik der reinen praktischen Vernunft. Die zweite Form der Dialektik, welche in *KpV* ausgeführt wird, betrifft die Setzung eines Gegenstandes durch die praktische Vernunft, d. h. das → höchste Gut, als (i) „das Unbedingte“ „zu dem praktisch Bedingten“ und als (ii) grundlegender und höchster „Bestimmungsgrund des Willens“ (5:108). Obwohl dieser Schein seinen Ursprung im natürlichen Bewusstsein hat, leitet er sich nicht vom → Hang zum Bösen her, sondern entspringt den Operationen der reinen Vernunft selbst. So wird der Schein in der Philosophie angetroffen – genauer in der Philosophie nach dem Verständnis der Antike, d. h. der → Weisheitslehre – und dient der praktischen Bestimmung der Idee des Unbedingten (vgl. 5:108). Was die erste und zweite Form der Dialektik verbindet, ist ihr Ursprung aus der hinsichtlich der Praxis recht problematischen Beziehung zwischen den Anforderungen des → moralischen Gesetzes und denen der Glückseligkeit – ein Konflikt, welcher in beiden Formen der Dialektik aufgelöst werden soll. Dennoch kann in strengem Sinne nur die zweite Form als Dialektik der *reinen* praktischen Vernunft bezeichnet werden.

2 *Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft in der KpV*

Die → transzendentale Dialektik der reinen Vernunft der *KrV* beinhaltet folgende Elemente, welche in der *KpV* (vgl. 5:107) rekapituliert werden und die auch in einer Dialektik der → praktischen Vernunft anzutreffen sein sollten: (1) die Aufdeckung von Selbstwidersprüchen in der Vernunft, welche uns das Vorhandensein des Scheins ins Bewusstsein bringen und eine Antinomie einschließen, durch deren Analyse wir Einsicht gewinnen in: (2) den Ursprung des Scheins im Verlangen der Vernunft nach dem Unbedingten und der Antinomie in der Verwechslung von → Dingen an sich mit → Erscheinungen; und letztlich (3) eine kritische Auflösung, abhängig vom transzendentalen Idealismus, entwickelt zur Befriedigung der relevanten Bedürfnisse unserer Vernunft, während zugleich unsere Tendenz und Empfänglichkeit für den Schein außer Kraft gesetzt oder gar insgesamt ausgeschaltet wird.

In der *Dialektik der reinen praktischen Vernunft* begründet Kant das Vorhandensein all jener Elemente wie folgt:

(1) Die relevanten Widersprüche der Vernunft treten in den widersprüchlichen Versuchen zutage, das höchste Gut als → praktisch möglich zu denken: Das höchste Gut ist (i) dadurch praktisch möglich, dass „das Bestreben nach Glückseligkeit einen Grund tugendhafter Gesinnung hervorbringe“, oder (ii) dadurch, dass „Tugendgesinnung nothwendig Glückseligkeit hervorbringe“ (5:114). Die beiden Seiten dieser Antinomie werden jeweils durch Konzeptionen der → Epikureer und der → Stoiker repräsentiert. Als Folge des Scheiterns beider entgegengesetzter Konzeptionen – beide können weder eine analytische Verknüpfung oder „Identität“ (5:111) von Tugend und Glückseligkeit noch deren synthetische Verbindung als Grund und Folge verständlich machen (vgl. 5:111–114) – ergibt sich ein weiterführendes und tieferes Verständnis des Sachverhalts, dass die praktische Vernunft auf eine Antinomie im angesprochenen Kontext stößt: Die Notwendigkeit der Beförderung des höchsten Gutes als „ein *a priori* nothwendiges Object unseres Willens“, „der nothwendige höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens“, steht der scheinbaren „Unmöglichkeit“ „nach praktischen Regeln“ (5:114f.; vgl. auch 5:451–453) entgegen. In Bezug auf das Element des → transzendentalen Scheins besteht das praktische Äquivalent des Scheins der theoretischen Vernunft darin, dass der Idee des höchsten Gutes objektive Realität zugeschrieben wird, was – da der Kontext ein praktischer ist – bedeutet, das Objekt dieser Idee als Bestimmungsgrund des Willens heranzuziehen.

(2) Die Idee des höchsten Gutes bringt das Verlangen nach dem Unbedingten in folgendem

Sinne zum Ausdruck: Obwohl das Unbedingte, wie die Analytik gezeigt hat, der praktischen Vernunft in Form des moralischen Gesetztes bereits gegeben ist, ist damit nicht zugleich auch „die unbedingte Totalität des *Gegenstandes* der reinen praktischen Vernunft" (5:108) gegeben, d. i. das Konzept eines einheitlichen → Zwecks, in welchem beide, das → moralische Gesetz und die → Neigung, als notwendige Elemente verstanden werden könnten. Die Antinomie der praktischen Vernunft lässt sich insofern als Folge einer Verwechslung von Dingen an sich mit Erscheinungen analysieren, als sowohl die epikureischen als auch die stoischen Konzeptionen des höchsten Gutes Tugend und Glückseligkeit als gleichartig auffassen (vgl. 5:111f.) und „aus bloßem Mißverstande, weil man das Verhältniß zwischen Erscheinungen für ein Verhältniß der Dinge an sich selbst zu diesen Erscheinungen hielt" (5:115), entstanden sind.

(3) Die kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft besteht in einer Neuinterpretation des stoischen Satzes, dass Tugend notwendig Glückseligkeit hervorbringt, was, wie Kant erklärt, nur falsch ist, „so fern sie [Tugendgesinnung] als die Form der Causalität in der Sinnenwelt betrachtet wird" (5:114): Die Einführung der → Postulate der reinen praktischen Vernunft, des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, macht diese Beziehung von → Tugend und → Glückseligkeit möglich. Kants Auflösung wiederum hängt direkt vom transzendentalen Idealismus ab, insofern die Formulierung der Postulate die Unterscheidung von sinnlicher und intelligibler Welt sowie die Annahme, dass unsere Art der Existenz nicht auf die erstere eingeschränkt ist, voraussetzt (vgl. 5:114f.). Auf einer grundlegenderen Ebene ist der transzendentale Idealismus letztlich auch eine Bedingung für den Anspruch auf die Wirklichkeit von → Freiheit, welche, wie Kant erklärt (vgl. 5:4), für die rationale Rechtfertigung der Postulate notwendig ist.

Der in der *Dialektik der reinen praktischen Vernunft* in der *KpV* herausgearbeitete Schein hängt mit dem zusammen, was Kant als entscheidenden methodologischen Fehler in der Moralphilosophie betrachtet: den moralisch guten Willen *ab initio* material, im Hinblick auf seinen Gegenstand, statt formal, durch das Gesetz, zu bestimmen (vgl. 5:64f.). Der Fehler tritt laut Kant in der Methode der antiken Philosophie offen zutage und er setzt sich in der modernen Philosophie, trotz ihres scheinbaren Desinteresses am Konzept des höchsten Gutes, in verborgener Weise weiter fort: Das höchste Gut wird entweder „in der Glückseligkeit, in der Vollkommenheit, im moralischen Gefühle, oder im Willen Gottes" (5:64; vgl. auch 5:39–41) verortet, was die → Heteronomie der praktischen Vernunft (5:109) nach sich zieht.

Weiterführende Literatur

Albrecht, Michael: Kants Antinomie der praktischen Vernunft, Hildesheim: Georg Olms 1978.

Beck, Lewis White: A Commentary on Kant's ‚Critique of Practical Reason', Cambridge: Cambridge University Press 1960, Kap. 13–19, 239–283; oder dt.: ders.: ‚Kritik der praktischen Vernunft'. Ein Kommentar, München: Fink 1995.

Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. ‚Kritik der praktischen Vernunft', Berlin: Akademie 2002, insbes. Kap. 10 und 11, 173–202.

Milz, Bernhard: Der gesuchte Widerstreit. Die Antinomie in Kants Kritik der praktischen Vernunft, Berlin u. a.: de Gruyter 2001.

Sala, Giovanni B.: Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft'. Ein Kommentar, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, 234–339.

Wood, Allen: Kant's Moral Religion, Ithaca u. a.: Cornell University Press 1970, insbes. Kap. 4, 100–152.

Sebastian Gardner
(Übersetzung: Silke Wulf)

Dialektik, transzendentale (der reinen Vernunft)

Unter dem Terminus ‚transzendentale Dialektik' versteht Kant „eine Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, um den falschen Schein ihrer grundlosen Anmaßungen aufzudecken und ihre Ansprüche auf Erfindung und Erweiterung […] herabzusetzen" (KrV A 63f. / B 88). Die transzendentale Dialektik ist daher eine → Kritik der reinen Vernunft.

Die Dialektik ist „eine *Logik des Scheins*" (KrV A 293 / B 349). Innerhalb des theoretischen Ge-

biets ist zwischen einer logischen und transzendentalen Dialektik zu unterscheiden. Die logische Dialektik hat „in Auflösung der Trugschlüsse es nur mit einem Fehler in Befolgung der Grundsätze, oder mit einen gekünstelten Scheine […] zu thun" (KrV A 298 / B 354). Dieser logische Schein „entspringt lediglich aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel" (KrV A 296 / B 353). Die transzendentale Dialektik hat es aber mit einem Schein im Sinne einer „*natürlichen* und unvermeidlichen *Illusion*" (KrV A 298 / B 354) zu tun, der in der menschlichen Vernunft begründet ist und niemals verschwindet (vgl. KrV A 297 / B 354). Als solche ist die Illusion das Objekt der kritischen Untersuchungen, die Kant unter dem Titel der transzendentalen Dialektik durchführt. Weitere wichtige Stellen: KrV B XIXf.; KrV B 21; KrV A 293 / B 349; KrV A 296f. / B 353f.; KrV A 333ff. / B 390ff.; KrV A 396f.; KrV A 644f. / B 672f.; KrV A 702–704 / B 730–732; 4:328.

Verwandte Stichworte

Schein; Dialektik; Vernunft; Idee

Philosophische Funktion

1 Die Aufgaben der transzendentalen Dialektik

Nach Kant ist der hyperphysische oder → transzendente Gebrauch der Vernunft, d. h. die unbegründete Ausweitung der Erkenntnisansprüche der Vernunft über die Grenzen der Erfahrung hinaus, nicht zufällig (vgl. 4:328; KrV A 703 / B 731). Es geht dabei auch nicht um unbegründete Ansprüche, d. h. Anmaßungen der Vernunft, die durch die → transzendentale Ästhetik und die → transzendentale Analytik verhindert werden könnten. Die transzendentale Dialektik zeigt, wie dieser hyperphysische oder transzendente Gebrauch in der Funktion der menschlichen Vernunft begründet ist, eine Funktion, die einen unvermeidlichen Schein mit sich bringt: „Die Ursache hievon ist diese: daß in unserer Vernunft […] Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen objectiver Grundsätze haben, und wodurch es geschieht, daß die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe zu Gunsten des Verstandes für eine objective Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst gehalten wird" (KrV A 297 / B 353).

Die transzendentale Dialektik spielt sowohl eine Hauptrolle in Kants Kritik der traditionellen → Metaphysik als auch in seiner Verteidigung einer neuen und kritischen Metaphysik, die sich nur mit den Prinzipien der Erkenntnis von Gegenständen möglicher Erfahrung beschäftigt. Die transzendentale Dialektik zeigt einerseits, dass und wie die drei vermeintlichen Wissenschaften der traditionellen Metaphysik, die rationale Psychologie, die rationale Kosmologie und die rationale Theologie, auf Illusionen und Trugschlüssen gegründet sind (vgl. KrV A 334f. / B 391f.; KrV A 397). Andererseits zeigt sie, dass solche Fehler nur vermieden werden können, wenn man zwischen → Erscheinung und → Ding an sich unterscheidet. Diese Kritik der traditionellen spekulativen Metaphysik bedeutet nicht, dass Kant mit der transzendentalen Dialektik die Begriffe oder → Ideen dieser Wissenschaften, u. a. ‚Seele', ‚Unsterblichkeit', ‚Welt', ‚Freiheit' und ‚Gott', abzuschaffen sucht. Erstens wäre das nach Kant unmöglich: „Metaphysik ist, wenn gleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage (metaphysica naturalis) wirklich. Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne daß bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfniß getrieben, bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Principien beantwortet werden können […]" (KrV B 21).

Zweitens wird durch die transzendentale Dialektik das eigentliche Gültigkeitsgebiet des Gebrauchs dieser Ideen innerhalb der theoretischen Philosophie festgelegt. Dieses Gebiet wird durch den von Kant sog. → regulativen Gebrauch der Ideen bestimmt. Denn „die transscendentalen Ideen sind niemals von constitutivem Gebrauche […]. Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich nothwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d. i. ein Punkt, ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen" (KrV A 644 / B 672).

Im Anschluss daran erklärt Kant den Grund der damit verbundenen Täuschung: „Nun entspringt uns zwar hieraus die Täuschung, als wenn

diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der außer dem Felde empirisch möglicher Erkenntniß läge, ausgeschossen wären (so wie die Objecte hinter der Spiegelfläche gesehen werden); allein diese Illusion (welche man doch hindern kann, daß sie nicht betrügt) ist gleichwohl unentbehrlich nothwendig, wenn wir […] den Verstand über jede gegebene Erfahrung (den Theil der gesammten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur größtmöglichen und äußersten Erweiterung abrichten wollen“ (KrV A 644f. / B 672f.).

Drittens werden die Ideen der Freiheit, Gottes und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, die für die praktische Philosophie unentbehrlich sind, durch die transzendentale Dialektik nicht sinnlos, sondern in ihrer wahren metaphysischen Bedeutung bestimmt: „Ich kann also *Gott*, *Freiheit* und *Unsterblichkeit* zum Behuf des nothwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal *annehmen*, wenn ich nicht der speculativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwenglicher Einsichten *benehme*, weil sie sich, um zu diesen zu gelangen, solcher Grundsätze bedienen muß, die, indem sie in der That bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln und so alle *praktische Erweiterung* der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen, und der Dogmatism der Metaphysik, d. i. das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens […]“ (KrV B XXIXf.).

2 Die Argumente der transzendentalen Dialektik

Die transzendentale Dialektik ist eine →Kritik der spekulativen Vernunft, ihrer Ideen und Schlüsse. Ihren Objekten gemäß kann diese Kritik in drei Hauptteile geordnet werden. Erstens gibt es eine Kritik des allgemeinen Prinzips der reinen Vernunft, das besagt: „wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben (d. i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten)“ (KrV A 307f. / B 364). Die Behauptung dieses angeblichen Grundsatzes über das Unbedingte macht den Gebrauch der Vernunft notwendigerweise transzendent. Denn die Gegenstände möglicher Erfahrung sind immer bedingt. In Übereinstimmung mit der Erläuterung des Begriffs der transzendentalen Dialektik sucht die Kritik zu zeigen, dass der Grundsatz der reinen Vernunft auf einen Schein gegründet ist. Es geht hier um „eine bloß logische Vorschrift, sich im Aufsteigen zu immer höhern Bedingungen der Vollständigkeit derselben zu nähern und dadurch die höchste uns mögliche Vernunfteinheit in unsere Erkenntniß zu bringen; […] [die] für einen transscendentalen Grundsatz der reinen Vernunft gehalten [wird], der eine solche unbeschränkte Vollständigkeit übereilter Weise von der Reihe der Bedingungen in den Gegenständen selbst postulirt […]“ (KrV A 309 / B 365f.). Die logische Vorschrift oder logische Maxime der Vernunft, „zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird“ (KrV A 307 / B 364), ist nur ein subjektives Gesetz. Sie gebietet der Vernunft als dem Vermögen des Schließens und der kollektiven Einheit der Verstandesregeln, „die große Mannigfaltigkeit der Erkenntniß des Verstandes auf die kleinste Zahl der Principien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken“ (KrV A 305 / B 361). Als solche ist die Maxime der Vernunft kein eigener Quelle der Erkenntnis. Sie ist nur subjektiv; das Prinzip der Vernunft dagegen scheint objektiv zu sein, wobei es jedoch nur unbegründete Ansprüche, d. h. Anmaßungen enthält, übersinnliche Gegenstände, die den Bereich der Erfahrung übersteigen, erkennen zu können. Daher führt die Verwechslung dieses Prinzips mit der Maxime dazu, die subjektiven Grundsätze für objektive zu halten, durch die eine Erkenntnis von übersinnlichen Gegenständen für möglich gehalten wird. Kant nennt diese Verwechslung einen Schein (vgl. KrV A 298 / B 354).

Diese Kritik des allgemeinen Prinzips der →reinen Vernunft ist aber nur vorläufig. Die eigentlichen Argumente der transzendentalen Dialektik erfordern sowohl, dass die Ideen des Unbedingten, die auf dem Prinzip der reinen Vernunft gegründet sind, spezifiziert werden, als auch, dass gezeigt werden kann, dass und wie die behaupteten Einsichten der reinen Vernunft auf Illusionen und Irrtümern beruhen.

Zweitens ist die formale Einteilung der → Vernunftschlüsse in kategorische, hypothetische und disjunktive der Leitfaden zur Aufdecken der Ideen, in Analogie zu der Art, wie die Urteilsformen des Verstandes als Leitfaden zur Entdeckung der Kategorien dienen (vgl. 4:330; KrV A 321 / B 378). Der logischen Maxime der reinen Vernunft gemäß macht sich die Vernunft in Beziehung auf jede Art von Vernunftschluss eine Idee des Unbedingten als der Totalität der Bedingungen: „Nun haben es alle reine Begriffe überhaupt mit der synthetischen Einheit der Vorstellungen, Begriffe der reinen Vernunft (transscendentale Ideen) aber mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu thun. Folglich werden alle transscendentale Ideen sich unter *drei Classen* bringen lassen, davon die *erste* die absolute (unbedingte) *Einheit des denkenden Subjects*, die *zweite* die absolute *Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung*, die *dritte* die absolute *Einheit* der *Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt* enthält“ (KrV A 334 / B 391). Diese drei Klassen von Ideen haben „keine Beziehung auf irgend ein Object, was ihnen congruent gegeben werden könnte, eben darum weil sie nur Ideen sind“ (KrV A 336 / B 393). Dennoch sind die Objekte dieser Ideen, d. h. die → Seele, die → Welt und → Gott, Gegenstände vermeintlich wissenschaftlicher Untersuchungen, der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie (vgl. KrV A 334 / B 391). Die Behauptung, dass die Ideen der Vernunft eine Erkenntnisbeziehung zu solchen Objekten leisten könnten, erweist sich als Illusion, als Schein: Die bloß logische Maxime der Vernunft wird fälschlich für das erkenntnisbegründende Prinzip der Vernunft gehalten. Es ist genau dieser Schein, der in Beziehung auf alle drei Ideen den Anlass zu einer Dialektik (als der Logik des Scheins) gibt (vgl. 4:330). Die Kritik der dialektischen Wissenschaften, die sich mit den Ideen der Seele, der Welt und Gottes beschäftigen, macht den dritten und wesentlichen Teil der Argumente der transzendentalen Dialektik aus.

Drittens richtet sich die Kritik der drei dialektischen Wissenschaften gegen ihre drei Arten von Schlüssen: den transzendentalen → Paralogismus, die → Antinomie der reinen Vernunft und das → Ideal der reinen Vernunft (vgl. KrV A 340 / B 398). In jedem Fall zeigt die kritische Untersuchung, dass die behaupteten Einsichten der Konklusion auf einem Trugschluss von der Art „Sophisma figurae dictionis, worin der medius terminus in verschiedener Bedeutung genommen wird“ (9:135) beruhen (vgl. KrV A 402; KrV B 411; KrV A 499 / B 527). Die Antinomie der reinen Vernunft muss allerdings von den beiden anderen Arten von Schlüssen unterschieden werden, weil die Vernunft sich hier in unvermeidliche Widersprüche mit sich selbst verwickelt (vgl. KrV A 407 / B 433).

3 Die Entwicklung der transzendentalen Dialektik bei Kant

Sowohl der Terminus ‚transzendentale Dialektik‘ als auch dessen Auslegung als Kritik von drei besonderen Arten von Schlüssen und dem jeweils mit ihnen verbundenen transzendentalen Schein findet sich erst in der *KrV*. Die Idee, dass die Metaphysik (bis dahin) nur eine vorgebliche Wissenschaft ist, die auf erschlichenen Argumenten hinsichtlich der Erkenntnis ihrer Gegenstände beruht und deshalb einer kritischen Untersuchung bedarf, ist aber bei Kant sehr viel früher vorhanden. Auch der Gedanke, dass die Aufdeckung des Scheins in diesen Argumenten für die Begründung einer neuen, kritischen Metaphysik eine wesentliche Rolle spielt, ist schon am Anfang seiner philosophischen Laufbahn präsent. In seinem ersten Werk, der *Wahren Schätzung* (1746), schreibt Kant, dass der menschliche Intellekt sich in Streitigkeiten verwickelt, die auf der Verwechslung subjektiver mit objektiven Urteilen, d. h. auf sogenannten Vorurteilen beruhen (vgl. 1:30f.). Die Auflösung solcher Streitigkeiten sei durch die Entdeckung von „eine[m] gewissen Mittelsatz […], der beiden Parteien in gewisser Maße Recht läßt“ zu finden (1:32), und diese Auflösung erschließe das Gültigkeitsgebiet der Metaphysik (vgl. 1:139f.). In der *Nova dilucidatio* kritisiert Kant Wolffs Prinzip des → zureichenden Grundes. Nach Kant führt dieses Prinzip zu der Vermischung eines subjektiven Erkenntnisgrundes mit einem objektiven Grund des Daseins (vgl. 1:394). Kant wendet dann diese Unterscheidung zwischen Begriff und Dasein in seiner Kritik des ontologischen Beweises des Daseins Gottes an (vgl. 1:394f.). Dieses Argument wird im *Beweisgrund* weiter entwickelt, und hier wird die Gleichsetzung von Begriff und Dasein ein „Blendwerk“ genannt (2:80; vgl. Grier, *Transcendental Illusion*, S. 21–24). Auch in der

Deutlichkeit finden wir eine ähnliche Diagnose metaphysischer Irrtümer: „Man irrt [...,] weil man dasjenige Merkmal, was man in einem Dinge nicht wahrnimmt, auch von ihm verneint und urtheilt, daß dasjenige *nicht sei*, wessen man sich in einem Dinge *nicht bewußt ist*“ (2:291; vgl. Grier, *Transcendental Illusion*, S. 31). Zur weiteren Entwicklung von Kants transzendentaler Dialektik vgl. Grier, *Transcendental Illusion*, S. 31–66.

4 Interpretationsfragen

Eine Hauptfrage der Interpretation ist, ob die transzendentale Dialektik als eine Kritik von gewissen Behauptungen der transzendenten Metaphysik zu verstehen ist, oder ob es vielmehr nur um eine Kritik an einer besonderen Art von irrigen Schlüssen geht, die die Behauptungen als solche nicht zurückweist. Diese Uneinigkeit ist mit verschiedenen Traditionen der Auslegung von Kants Idealismus verbunden. Verteidiger der ersten Lesart argumentieren dafür, dass Kants →transzendentaler Idealismus nicht auf metaphysischen Prämissen, wie z. B. der Einheit und Identität der Seele, beruhen kann. Dementsprechend wird Kant entweder als eine Art Funktionalist (Kitcher, *Transcendental Psychology*) oder als Antirealist (Allison, *Kant's Transcendental Idealism*) interpretiert. Der zweiten Lesart nach ist Kants Idealismus durchaus mit gewissen metaphysischen Prämissen vereinbar. Dieser Lesart zufolge setzt seine Lehre von der Subjektivität des Raumes und der Zeit ebenso wie seine Lehre von der Kausalität der Dinge unter anderem eine Metaphysik des nicht-empirischen Subjekts voraus (Ameriks, *Kant's Theory*; Watkins, *Metaphysics of Causality*).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry: Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense. New and Enlarged Edition, New Haven u. a.: Yale University Press 2004.

Ameriks, Karl: Kant's Theory of Mind, 2., erweiterte Aufl., New York: Oxford University Press 2000 (1982).

Grier, Michelle: Kant's Doctrine of Transcendental Illusion, Cambridge: Cambridge University Press 2001.

Kitcher, Patricia: Kant's Transcendental Psychology, New York: Oxford University Press 1990.

Watkins, Eric: Kant and the Metaphysics of Causality, Cambridge: Cambridge University Press 2005.

Camilla Serck-Hanssen

Diallele

Der Begriff der Diallele (von gr. *diallelos logos*) entstammt der →Syllogistik der →Stoiker und bedeutet einen fehlerhaften Zirkelschluss. Dabei werden zwei Sätze wechselseitig durcheinander bewiesen, das Begründende wird selbst wieder durch das zu Begründende begründet. Wichtige Stellen: KrV A 57 / B 82; 5:381; 9:50.

Verwandte Stichworte

Syllogismus; Zirkel

Philosophische Funktion

Bei Kant hat der Begriff der Diallele keine systematische Funktion und er verwendet ihn nur in zwei Fällen: (1) In der *KrV* sowie in der *Logik* führt Kant den skeptischen Vorwurf gegen die Logiker an, dass deren Kriterium der →Wahrheit auf „einer elenden Diallele“ (KrV A 57 / B 82) beruhe: Um beurteilen zu können, ob die Erkenntnis mit ihrem Gegenstand übereinstimmt, müsse man bereits über die mit dem Gegenstand übereinstimmende Erkenntnis verfügen. (2) In der *KU* stellt Kant „ein täuschendes Diallele“ (5:381) fest, wenn der Begriff Gottes eingeführt wird, um die Zweckmäßigkeit der Natur zu erklären, und diese Zweckmäßigkeit wiederum für den Beweis des Daseins Gottes herangezogen wird.

Silvan Imhof

Dialog

Der Dialog ist eine Lehrart, die im wechselseitigen Fragen und Antworten zwischen Lehrer und Schüler besteht. Er wird von Kant auch als „Sokratische Methode“ bezeichnet (6:411). Allerdings stellt der ‚sokratische Dialog‘ eine Sonderform dar (vgl. 6:478f.; *Refl.* 3382, 16:806). Weitere wichtige Stellen: 6:411; 6:478f.; 9:30; 9:149f.; 9:477; *Refl.* 3379–3386, 16:806–809; *Refl.* 2231, 16:279; 23:400.

Verwandte Stichworte

Lehrart; Gespräch; Tugendlehre

Philosophische Funktion

Die Vermittlung eines Lehrstoffs bezeichnet Kant als dialogisch, oder „*erotematisch[]*“, wenn der Lehrende den Schüler durch wechselseitiges Fragen und Antworten dazu anleitet, die Begriffe aus eigener Vernunft zu entwickeln (6:411; vgl. 6:478f.). Dieser Lehrart entgegen gesetzt ist die ‚mechanische‘ (*Refl.* 3379, 16:806), oder „*katechetische* Lehrart“, die allein das → Gedächtnis (6:478) beansprucht. Im Dialog leitet der Lehrer seinen Schüler durch die Materie, indem er sich als „Hebamme“ (6:478) der Gedanken seines Schülers betätigt. Zugleich verbessert er die eigene Lehrart (vgl. 6:478; 23:400). Die Form des sokratischen Dialogs eignet sich vor allem dazu, „rationale Erkenntnisse“ (9:150) zu vermitteln, da er eine Diskussion über „*pro und contra*“ zulässt (9:30; vgl. 28:538). Er ist jedoch kein Gespräch, in dem Gleichheit zwischen den Partnern herrscht (vgl. *Refl.* 3383, 16:808), noch ist der Dialog im weiteren Sinne die beste Methode, um den „moralischen Katechism“ zu vermitteln, „weil der Schüler nicht einmal weiß, was er fragen soll“ (6:479).

Anne Pollok

Diätetik

Diätetik ist eine Kunst der Gesunderhaltung, die dazu verhelfen soll, krankhafte Gefühle von sich abzuwehren und sie zu meistern. Sie gründet sich auf praktische Regeln der Vernunft, die sich jedermann selbst verordnen und vorsätzlich befolgen kann (vgl. 7:98; 7:100f.). Weitere wichtige Stellen: 2:271; 4:418; 5:173; 6:419f.; 6:485; 7:103; 7:105–107; 7:109; 7:112; 7:114; 7:207; 8:414; 11:141; 12:157f.; 15.2:965; 20:196; 23:464.

Verwandte Stichworte

Gesundheit; Gymnastik; Krankheit

Philosophische Funktion

In einem Brief an → Moses Mendelssohn formuliert Kant in Anlehnung an einen ungenannten englischen Autor als „obersten Grundsatz“ seiner Diätetik: „*Ein jeder Mensch hat seine besondere Art gesund zu seyn, an der er, ohne Gefahr, nichts ändern darf*“ (Brief 206 an Moses Mendelssohn vom 16. 8. 1783, 10:344).

Die Diätetik ist (in Anspielung an einen Buchtitel von Hufeland, 1797; vgl. Hufeland, Christoph Wilhelm) eine „Kunst das [menschliche] Leben zu *verlängern* (nicht es zu *genießen*)“ (7:100). Ihre Besonderheit besteht darin, dass sie von jedermann erworben werden kann, sofern er auf sich selbst achtet und sich an die Natur hält (vgl. 23:464). Als freie Kunst ist sie für Kant „eigentlich eine *Philosophie*, d. i. eine Vernunfterkenntnis aus Begriffen und darauf gegründeten stoischen Principien (sustine et abstine) […] und zwar eine (technische) *praktische* Philosophie“ (23:464). Das Prinzip der Diätetik erhält den Titel „[d]er *Stoicism*“ und drückt sich in der auf Epiktet (Encheiridion) zurückzuführenden Formel „sustine et abstine“ (erhalte dich und enthalte dich!) aus (7:100; vgl. 7:100–103; vgl. dazu Bayerer, *Vorarbeit*, S. 78ff.).

Im dritten Abschnitt der *Fakultäten* wird der Plan einer solchen Diätetik entworfen. Ihre Aufgabe besteht darin, unter Berufung auf die „*Macht des Gemüths*“ (7:98) die eigenen krankhaften Gefühle „durch den bloßen Vorsatz“ abzuwenden (7:103; u. ö.). Die diätetischen Regeln haben nicht den Charakter von Pflichten oder Verboten; vielmehr sind es praktische → Ratschläge für die eigene Lebensführung, z. B. das Ignorieren beklemmender Gefühle, Maßhalten im Schlafen (→ Schlaf) und bei der Nahrungsaufnahme.

„Meister“ (7:103) über seine krankhaften, sinnlichen Gefühle durch einen sich selbst verordneten Grundsatz sein heißt, die eigene Lebensweise durch die „Macht der Vernunft“ zu bestimmen (7:100f.). Diese Bestimmung wirkt sich indirekt positiv aus auf die „Lebenskraft“ (*Refl.* 1539, 15:963). Empfindungen, die ein Gefühl der Krankheit vermitteln, werden durch solch einen Vernunftgrundsatz abgewehrt. Die Stärke oder Schwäche der → Lebenskraft hängt außerdem vom Training ab. Bei „Gemächlichkeit“ (7:101) (als „Mangel der Übung“, 7:100) erschlafft die Lebenskraft, Übung stärkt sie. Doch auch ein Übermaß an Übung hat Erschöpfung zur Folge (→ Gymnastik). So führt Kant in seiner Rektoratsrede von 1786 („De Medicina Corporis, quae Philosophorum est“, vgl. *Refl.* 1526, 15:939–951; Brandt, *Über die Heilung*, S. 354–366) den Tod von Moses Mendelssohn auf übertriebenes Fasten zurück. In Bezug auf die „Gesundheit des Gemüths“ spricht Kant von einer „Diätetik des Gemüths“ als einer „Kunst für Beschäftigte“, durch vorsätzliche Zerstreuung neue Kräfte zu sammeln (7:207). In *MST* erwähnt er „eine Art von *Diätetik* für den Menschen, sich mo-

ralisch gesund zu erhalten“ (6:484f.; vgl. 6:419). Moralische Diätetik führt zwar nicht zur Tugend, aber zu einem positiven Lebensgefühl (einer fröhlichen Stimmung).

Werner Euler

Dichotomie/Polytomie

Eine Dichotomie ist die → Einteilung eines → Begriffs in zwei Glieder, eine Polytomie die Einteilung eines Begriffs in mehr als zwei Glieder. Wichtige Stelle: 9:147.

Verwandte Stichworte

Einteilung

Philosophische Funktion

Die Einteilung eines Begriffs besteht aus mehreren Unterbegriffen, die sich gegenseitig ausschließen und deren Umfänge zusammengenommen den gesamten Umfang des eingeteilten Begriffs ausmachen (vgl. 9:146f.). Im besonderen Fall der Dichotomie besteht die Einteilung aus einem Unterbegriff A und dessen → Gegenteil nicht-A. Die Dichotomie ist eine Einteilung a priori, die man ohne Kenntnis des Inhalts des Begriffs vornehmen kann; für die → Erkenntnis, dass die Begriffe A und nicht-A sich ausschließen und zusammen den gesamten Umfang ausmachen, braucht man nur den → Satz vom Widerspruch.

Nach der *Logik* ist für polytomische Einteilungen, also Einteilungen in drei oder mehr Glieder, dagegen → Anschauung erforderlich, entweder → a priori oder → empirisch, um sicherzustellen, dass die Glieder der Einteilung sich ausschließen und den eingeteilten Begriff ausschöpfen (vgl. 9:147). In der *KU* behauptet Kant dagegen, daß es trichotomische Einteilungen (d. h. dreigliedrige Polytomien) gibt, die aus „Begriffen a priori […] geführt werden“ (5:197 Anm.) können, also ohne Rückgriff auf die Anschauung. Solche Einteilungen haben die folgenden 3 Glieder: „1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt“ (5:197 Anm.). In derartige Trichotomien teilt Kant z. B. die einzelnen Titel der → Kategorientafel ein, wo sich der dritte Eintrag jeweils aus der Verbindung der ersten zwei ergibt (vgl. KrV B 110).

Bernd Prien

Dichte, Dichtigkeit

Als Dichte (häufiger: Dichtigkeit, auch: *densitas*) bezeichnet Kant, wie allgemein üblich, die Masse pro Volumeneinheit (vgl. Gehler, *Physikalisches Wörterbuch*, Bd. 1, S. 580–583). Wichtige Stellen: 1:486; 4:532–534; 4:517; 21:428; 21:450.

Verwandte Stichworte

Äther; Materie (physikalisch); Trägheit(skraft)

Philosophische Funktion

Kants Materieauffassung weicht von der Mehrheit der neuzeitlichen Naturtheorien auch dadurch ab, dass die spezifischen Dichtigkeiten einzelner Materien nicht auf unterschiedliche Zusammensetzungen aus den ersten Materieeinheiten zurückgeführt werden. Dies ergibt sich direkt aus Kants Ablehnung des → Atomismus. Bereits in der *Monadologia physica* behauptet er, dass die unterschiedliche Dichte von Körpern nicht auf die unterschiedliche Packungsdichte der Korpuskeln, sondern auf die ursprünglich verschiedene Masse und damit unterschiedliche Dichte der ersten Materieeinheiten zurückzuführen ist. Erklärt werden die unterschiedlichen Dichtigkeiten hier noch durch die später aufgegebene Trägheitskraft, die für jede Materie spezifisch sein soll (vgl. 1:485f.).

In den *MAN* wendet Kant sich gegen den Versuch des Atomismus, den spezifischen Unterschied der Dichtigkeit der Materien aufgrund leerer Räume innerhalb der Körper zu erklären, also unterschiedlich großer Vakua zwischen den Atomen. Seiner eigenen Materieauffassung zufolge erfüllen alle Körper den Raum, den sie einnehmen, kontinuierlich. Während der Atomismus die kleinsten Einheiten unterschiedlicher Materien als vollkommen gleichartig betrachtet, geht Kant nun davon aus, dass unterschiedliche Materien je unterschiedliche Grade der Repulsivkraft aufweisen können (wobei die Anziehungskraft stets gleich ist) und somit diese Grade anstelle der Trägheitskraft aus der *Monadologia physica* die Dichtigkeitsunterschiede erklären (vgl. 4:532–534; 11:377).

Im *Op. post.* erklärt Kant die Dichtigkeitsunterschiede hingegen durch den Druck des Äthers, der den jeweiligen Repulsivkräften entgegenwirkt (vgl. 21:428; 21:450).

Silvia De Bianchi / Falk Wunderlich

Dichtkunst

Die Dichtkunst zählt Kant neben der „*Beredsamkeit*“ oder Rhetorik zu den „*redenden* Künste[n]“, den Wortkünsten: „*Beredsamkeit* ist die Kunst, ein Geschäft des Verstandes als ein freies Spiel der Einbildungskraft zu betreiben; *Dichtkunst*, ein freies Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäft des Verstandes auszuführen“ (5:321). Weitere wichtige Stellen: 2:255; 5:305; 5:314f.; 5:325f.; 7:244f.

Verwandte Stichworte

Dichtungsvermögen; Genie; Kunst

Philosophische Funktion

Kant unterteilt die „*schönen Künste*“ nach dem Prinzip der „Analogie der Kunst mit der Art des Ausdrucks, dessen sich Menschen im Sprechen bedienen, um sich so vollkommen, als möglich ist, einander, d. i. nicht bloß ihren Begriffen, sondern auch Empfindungen nach mitzutheilen“ (5:320). Er unterscheidet drei Arten des Ausdrucks, nämlich „*Wort[]*“, „*Geberdung*“ und „*Ton[]*“ „(Articulation, Gesticulation und Modulation)“ (5:320). Während der Redner sein „Geschäft“ so ankündigt und ausführt, „als ob es bloß ein Spiel mit Ideen sei, um die Zuhörer zu unterhalten“, kündigt „der *Dichter* […] bloß ein unterhaltendes Spiel mit Ideen an, und es kommt doch soviel für den Verstand heraus, als ob er bloß dessen Geschäft zu treiben die Absicht gehabt hätte“ (5:321). Unter allen Künsten räumt Kant der Dichtkunst den höchsten Platz ein: „Unter allen behauptet die *Dichtkunst* (die fast gänzlich dem Genie ihren Ursprung verdankt und am wenigsten durch Vorschrift, oder durch Beispiele geleitet sein will) den obersten Rang“ (5:326). Im Rekurs auf seine Theorie der schönen Kunst als Darstellung → ästhetischer Ideen begründet er diese besondere Wertschätzung der Dichtung mit seiner Erklärung der Besonderheit des ästhetischen Sprachgebrauchs (vgl. 5:321; 5:326). Die Dichtkunst „erweitert das Gemüth dadurch, daß sie die Einbildungskraft in Freiheit setzt und innerhalb der Schranken eines gegebenen Begriffs unter der unbegränzten Mannigfaltigkeit möglicher damit zusammenstimmender Formen diejenige darbietet, welche die Darstellung desselben mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig adäquat ist, und sich also ästhetisch zu Ideen erhebt. Sie stärkt das Gemüth, indem sie es sein freies, selbstthätiges und von der Naturbestimmung unabhängiges Vermögen fühlen lässt, die Natur, als Erscheinung, nach Ansichten zu betrachten und zu beurtheilen, die sie nicht von selbst, weder für den Sinn noch den Verstand in der Erfahrung darbietet, und sie also zum Behuf und gleichsam zum Schema des Übersinnlichen zu gebrauchen. Sie spielt mit dem Schein, den sie nach Belieben bewirkt, ohne doch dadurch zu betrügen; denn sie erklärt ihre Beschäftigung selbst für bloßes Spiel, welches gleichwohl vom Verstande und zu dessen Geschäfte zweckmäßig gebraucht werden kann“ (5:326f.).

Wenn es um Beispiele für Geschmacksurteile über Werke der schönen Kunst geht, so verwendet Kant oft Werke der Dichtkunst (vgl. 5:282; 5:304; 5:309 und 7:246). Ausdrücklich preist er die „Werke der Alten“ als klassische Muster literarischer Schönheit und vergleicht ihren ästhetischen Rang mit dem Rang der Beiträge der alten Mathematiker zur mathematischen Forschung (5:282). In Kants Theorie des → Geschmacksurteils spielen Beispiele für schöne Gegenstände der Natur und der Kunst keine herausragende Rolle, denn Kant entwickelt diese Theorie nicht im Ausgang einer Analyse von schönen Gegenständen. Die wenigen Beispiele für Werke der Dichtkunst, die Kant ausdrücklich, wenn auch nur paraphrasierend erwähnt (z. B. Verse Friedrichs II. und des wenig bekannten Dichters Johan Philipp Lorenz Withof (1725–1789), vgl. 5:315f.), zeugen nicht von großem literarischem Interesse.

Ausdrücklich unterscheidet Kant die Dichtkunst von der „Beredsamkeit“ oder Rhetorik, der „Kunst [jemanden] zu überreden und zu irgend jemandes Vortheil einzunehmen“ (5:327). Dieser moralischen Verurteilung der → Beredsamkeit entspricht Kants eigener Geschmack, wie er in einer Fußnote schreibt: „Ich muß gestehen: daß ein schönes Gedicht mir immer ein reines Vergnügen gemacht hat, anstatt daß die Lesung der besten Rede eines römischen Volks- oder jetzigen Parlaments- oder Kanzelredners jederzeit mit dem unangenehmen Gefühl der Mißbilligung einer hinterlistigen Kunst vermengt war, welche die Menschen als Maschinen in wichtigen Dingen zu einem Urtheile zu bewegen versteht, das im ruhigen Nachdenken alles Gewicht bei ihnen verlieren muß“ (5:527f. Anm.).

Weiterführende Literatur

Mathisen, Steinar: „Kants Einteilung der Künste“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008, 173–189.

Christel Fricke

Dichtungsvermögen

Das Dichtungsvermögen umfasst empirisch zu beobachtende Wirkungen der produktiven Einbildungskraft. Es betrifft als ‚bildendes‘ die Verbindung von Vorstellungen dem Raum nach, als ‚beigesellendes‘ Dichtungsvermögen Verbindungen der Zeit nach und als ‚Dichtungsvermögen der Verwandtschaft‘ Verbindungen von Vorstellungen aus einem Grund heraus (vgl. 7:174). Weitere wichtige Stellen: 7:174–182; 15:138ff.

Verwandte Stichworte

Affinität; Assoziation; Einbildungskraft, produktive/reproduktive

Philosophische Funktion

Das ‚bildende‘ Dichtungsvermögen als die Fähigkeit zur Verbindung räumlicher Vorstellungen wird z. B. in den ‚bildenden‘ Künsten vorausgesetzt. Die Wirkung des ‚beigesellenden‘ Dichtungsvermögens bezeichnet Kant als Assoziation, eine „Angewohnheit im Gemüth“ (7:176). In beiden Formen der empirischen Vorstellungsverbindung kann unter Umständen ein (begrifflich fassbarer) Grund der Verbindung angegeben werden. Dann verfährt die produktive Einbildungskraft in der räumlichen oder zeitlichen Verbindung „dem Verstand *gemäß*“ (7:177) (auch wenn nicht der Verstand selbst tätig ist). Auf diese Weise werden Verstand und Sinnlichkeit, obwohl unterschieden, vereinigt: Es entsteht „etwas drittes […], was Eigenschaften hat, die nur durch die Vereinigung zweier heterogenen Stoffe erzeugt werden können“ (7:177). Dieses Phänomen wird – der Chemie der Zeit entlehnt – „*affinitas*“ (*Affinität*) genannt und dem Dichtungsvermögen der Verwandtschaft zugeschrieben: „Es muß immer ein Thema sein sowohl beim stillen Denken als in Mittheilung der Gedanken, an welches das Mannigfaltige angereiht wird, mithin auch der Verstand dabei wirksam sein; aber das Spiel der Einbildungskraft folgt hier doch den Gesetzen der Sinnlichkeit, welche den Stoff dazu hergiebt, dessen Association ohne Bewußtsein der Regel doch derselben und hiemit dem Verstande *gemäß*, obgleich nicht als aus dem Verstande abgeleitet, verrichtet wird“ (7:177).

Stefan Heßbrüggen-Walter

Dictum de omni et nullo

Das *dictum de omni et nullo* (‚Aussage über alles und nichts‘) besteht eigentlich aus zwei Aussagen, dem *dictum de omni* und dem *dictum de nullo*. In Kants Formulierung lautet das *dictum de omni* „Was von einem Begriff allgemein bejaht wird, wird auch von einem jeden bejaht, der unter ihm enthalten ist“ (2:49). Das *dictum de nullo* lautet: „Was von einem Begriffe allgemein verneint wird, das wird auch von allen demjenigen verneint, was unter demselben enthalten ist“ (2:49; vgl. auch KrV A 280f. / B 337). Dieses Prinzip heißt ‚Aussage über alles und nichts‘, weil es die Bedeutung der Ausdrücke ‚alles‘ und ‚nichts‘ in Sätzen wie ‚Alle Athener sind Menschen‘ und ‚Nichts, was ein Mensch ist, kann fliegen‘ bestimmt. Weitere wichtige Stellen: 9:123; 16:565; 16:715ff.

Verwandte Stichworte

Vernunftschluss; Syllogismus

Philosophische Funktion

1 Rolle in der klassischen Syllogistik

Das *dictum de omni et nullo* wurde zuerst von → Aristoteles in der *Ersten Analytik* als grundlegendes logisches Schlußprinzip formuliert vgl. (24b 28–30). Das *dictum de omni* ist das Prinzip aller → Vernunftschlüsse der Form ‚Sterblichkeit kommt allen Menschen zu, Mensch kommt allen Athenern zu, also kommt Sterblichkeit allen Athenern zu‘. Denn Sterblichkeit wird hier allgemein von Menschen bejaht, unter welchen wiederum die Athener enthalten sind. Also wird Sterblichkeit auch von ihnen bejaht. Entsprechend ist das *dictum de nullo* das Prinzip aller Vernunftschlüsse der Form ‚Weisheit kommt keinem Menschen zu, Mensch kommt allen Athenern zu, also kommt Weisheit keinem Athener zu‘. Die beiden hier genannten Vernunftschlüsse sind nach traditioneller Klassifizierung → Syllogismen vom Typ Barbara und Celarent, auf die man nach Aristoteles alle 22 weiteren Typen von Syllogismen zurückführen kann. Das

dictum de omni et nullo ist also, zusammen mit den Prinzipien, die bei der Zurückführung verwendet werden, das Prinzip aller Syllogismen.

2 Kants Zurückführung des dictum de omni et nullo auf den ‚Satz vom Merkmal'

In *Spitzfindigkeit* behauptet Kant, dass das *dictum de omni et nullo* auf ein anderes Prinzip zurückgeführt werden kann, nämlich „Ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst" und „Was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, widerspricht dem Dinge selbst" (2:49). Dieses Prinzip besagt, dass alle inhaltlichen Bestimmungen eines höheren Begriffs (der →Gattung, logisch) auch inhaltliche Bestimmungen der unter ihn fallenden niedrigeren Begriffe (der Arten der Gattung) sind. Der Inhalt des Gattungsbegriffs ‚Baum' ist im Inhalt der Artbegriffe, wie ‚Eiche', ‚Buche' etc. enthalten.

Da Gattungen und Arten →Merkmale von Dingen aussagen, kann man hieraus das *dictum de omni et nullo* ableiten. Denn alle Merkmale von Dingen, die unter einen höheren Begriff (die Gattung, z. B. Baum) fallen, sind auch Merkmale von Dingen, die unter einen niedrigeren Begriff fallen (eine Art der Gattung, z. B. Eiche). Was also von allen Bäumen gilt, gilt von jeder Baumart und von jedem einzelnen Baum.

Weiterführende Literatur

Malzkorn, Wolfgang: „Kants Kritik an der traditionellen Syllogistik", in: History and Philosophy of Logic 16, 1995, 75–88.

Menne, Albert: „Kants Kritik der Syllogistik", in: Funke, Gerhard (Hg.): Funke, Gerhard (Hg.): Akten des 4. Internationalen Kant Kongresses, Berlin u. a.: de Gruyter 1974, Teil II.1, 130–134.

Nussbaum, Charles: „Critical and Pre-Critical Phases in Kant's Philosophy of Logic", in: Kant-Studien 83, 1992, 280–293.

Bernd Prien

Didaktik

Didaktik begegnet als Titelbegriff in *MST* (vgl. 6:242; 6:477) und in der *Anthropologie* (vgl. 7:125). Der Begriff bezeichnet den Aspekt der im jeweiligen Kontext auf Lernbarkeit abzielenden Lehre (vgl. 8:405). Weitere wichtige Stellen: KrV A XX; 6:477ff.; 9:455; 13:471.

Verwandte Stichworte

Asketik, ethische (bzw. moralische); Methode; Lernen

Philosophische Funktion

Der Begriff der Didaktik kommt in →Friedrich Samuel Bocks *Lehrbuch der Erziehungskunst* vor, das Kant seinen Pädagogikvorlesungen zugrunde gelegt hatte. Dort wird die Didaktik als besonderer Teil der Pädagogik bestimmt, „welcher die Mittel und Lehrart zur Entwicklung des Verstandes vorträget" (Bock, *Lehrbuch*, S. 3).

Die Darstellung der →Tugendpflichten wird in →Elementarlehre und →Methodenlehre eingeteilt, die letztere wiederum in Didaktik und Asketik (vgl. 6:242; 6:477; 6:484). In der „*Ethischen Didaktik*" (6:477–483) geht es um das Erlernen der →Tugend, in der entsprechenden Asketik um die →Übung der Tugendstärke (→Stärke, moralische). Die ethische Didaktik geht davon aus, dass Tugend gelehrt werden könne und müsse (vgl. 6:477), sie ist der Methode des „Vortrags" nach katechetisch (6:478; →Katechismus).

„*Anthropologische Didaktik*" (7:125–282) wird der erste Teil der *Anthropologie* betitelt, der die „*Art, das Innere sowohl als das Äußere des Menschen zu erkennen*" erläutert (7:125). Der Titelbegriff wird von Kant hier aber nicht erklärt (vgl. Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 94f.).

Lutz Koch

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen

Die Schrift ist im Oktober 1762 bei Johann Jacob Kanter in Königsberg erschienen und erst gegen Ende der 1790er Jahre mehrfach nachgedruckt worden (vgl. 2:467).

Spitzfindigkeit ist eine kurze Schrift (vgl. 2:43–61), laut Kant „die Arbeit von einigen Stunden" (2:57), die sich kaum von den Broschüren unterscheidet, mit denen er seine Vorlesungen der sechziger Jahre ankündigt. Kant versucht in diesem Werk „Rechenschaft zu geben, weswe-

gen ich in dem logischen Vortrage, in welchem ich nicht alles meiner Einsicht gemäß einrichten kann, sondern manches dem herrschenden Geschmack zu Gefallen thun muß, in diesen Materien nur kurz sein werde“ (2:57). Kant unterzieht die Ausarbeitung der vier Figuren des Vernunftschlusses (→Syllogismus) einer kurzen aber scharfen Kritik, die zeigen soll, dass alle gültigen Schlussmodi auf die Schlüsse der ersten Figur zurückgeführt werden können. In diesem Sinn beruht die Unterscheidung von vier Schlussfiguren auf einer ‚falschen Spitzfindigkeit‘.

Schon lange vor der Veröffentlichung dieser Abhandlung Kants war die Einteilung in die vier syllogistischen Figuren umstritten. →Wolff, →Baumgarten, →Meier, →Thomasius hatten die Notwendigkeit von vier syllogistischen →Figuren bereits kritisiert. Kant weist →Crusius’ Deutung der vierten Figur zurück, verschweigt aber, dass dieser die vier Figuren im Allgemeinen auch kritisiert hatte.

Kant beginnt *Spitzfindigkeit* mit einem „*Allgemeine[n] Begriff der Natur der Vernunftschlüsse*“ (2:47–49). Unter einem *Vernunftschluss* versteht er „*jedes Urtheil durch ein mittelbares Merkmal* […], oder mit anderen Worten […] die Vergleichung eines Merkmals mit einer Sache vermittelst eines Zwischenmerkmals“ (2:48). Man schließt z. B., dass alle *S* auch *P* sind (dass das Merkmal *P* jedem *S* zukommt), wenn feststeht, dass *M* ein Merkmal von jedem *S* ist und alles, was *M* zukommt, auch *P* zukommt. In diesem Schluss fungiert *M* als das mittelbare Merkmal von *S*. Dementsprechend enthält der gültige →Vernunftschluss nur drei Sätze. Aus dieser „Realerklärung von einem Vernunftschlusse“ (2:48) gehen die obersten Regeln aller Vernunftschlüsse hervor. „*Ein Merkmal vom Merkmal, ist ein Merkmal der Sache selbst* (nota notae est etiam nota rei ipsius)“ (2:49) ist die oberste Regel der bejahenden Vernunftschlüsse und „*Was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, widerspricht dem Dinge selbst* (repugnans notae repugnant rei ipsius)“ (2:49) ist die oberste Regel der verneinenden Vernunftschlüsse.

Solche obersten Regeln lassen sich nach Kant nicht beweisen, weil ein Beweis nur durch Vernunftschlüsse möglich ist und der Versuch, ihre Regel zu beweisen, zu einem Zirkel führt. Dennoch sei leicht einzusehen, warum die erwähnten Regeln die obersten sind, weil alle anderen angeblich ersten Regeln „den einzigen Grund ihrer Wahrheit aus den unsrigen entlehnen müssen“ (2:49). Damit bestreitet Kant die traditionelle Auffassung, das „Dictum de omni“ und das „Dictum de nullo“ seien „[die] obersten Regeln aller Vernunftschlüsse“ (2:49; →Dictum de omni et nullo). Dies deswegen, weil sowohl das *Dictum de omni* als auch das *Dictum de nullo* unter den von ihm festgestellten Regeln stehen (vgl. 2:49; Kant hält sich aber nicht immer an diese Auffassung; →Schluss).

Für →rein hält Kant nur diejenigen Vernunftschlüsse, deren Gültigkeit allein auf eine der beiden obersten Regeln zurückgeht (vgl. 2:50). Der Tradition nach gibt es zwar vier syllogistische Figuren (mögliche Strukturen eines Vernunftschlusses). Nur die Ordnung der Begriffe der korrekten Schlüsse in der ersten Figur entspricht aber jenen obersten Regeln. Kant will zeigen, dass Schlüsse in den anderen syllogistischen Figuren nur vermittelst eines eingeschobenen unmittelbaren Schlusses, z. B., logische Konversion (kein *A* ist *B*, also gilt auch: kein *B* ist *A*) erfolgen. Kant erörtert die Figuren jeweils am Beispiel des ersten Modus.

Figuren (erörterte Modi):

1 (Barbara)	2 (Cesare)
Alle *M* sind *P*	Kein *P* ist *M*
Alle *S* sind *M*	Alle *S* sind *M*
Alle *S* sind *P*	Kein *S* ist *P*
3 (Darapti)	4 (Ferison)
Alle *M* sind *P*	Kein *P* ist *M*
Alle *M* sind *S*	Einige *M* sind *S*
Einige *S* sind *P*	Einige *S* sind nicht *P*

Der Vernunftschluss allein in der ersten Figur ist rein (*ratiocinium purum*), die Vernunftschlüsse in den anderen Figuren sind vermischt (*ratiocinium hybridum*), d. h., Schlüsse, die mehr als drei Sätze enthalten. Der Vernunftschluss in der zweiten Figur ist vermischt, weil er *geheim* die unmittelbare Folgerung (*conversio*) *Kein M ist P* aus dem Obersatz enthält. Damit aber wird ein solcher Schluss der zweiten Figur tatsächlich in einen Schluss der ersten Figur umgewandelt (vgl. 2:52; 24:676). Ebenso gilt der Vernunftschluss in der dritten Figur nur aufgrund der unmittelbaren Folgerung *Einige S sind M* (nochmals *conversio*) aus dem →Untersatz. Damit aber hat man einen gültigen

Schluss, dessen Figur die erste ist. In der vierten Figur gilt nur der verneinende Vernunftschluss, und zwar indem er unmittelbare Schlüsse aus dem →Obersatz und dem Untersatz mit enthält. Der resultierende Schluss (*kein M ist P*, *einige S sind M*, usw.) ist ein gültiger Schluss der ersten Figur.

Kant möchte keineswegs bestreiten, dass man in allen vier Figuren richtig schließen kann. „Es ist aber der Zweck der Logik, nicht zu verwickeln, sondern aufzulösen, nicht verdeckt, sondern augenscheinlich etwas vorzutragen“ (2:56). Er hält es aber für erwiesen, dass die drei letzten Figuren nur deswegen schlüssig sind, weil sie sich dank der verdeckten unmittelbaren Folgerungen in Schlüsse der ersten Figur verwandeln lassen. Daher hält Kant die logische Einteilung der vier syllogistischen Figuren für „*eine falsche Spitzfindigkeit*“ (2:55). Die Bearbeitung der Schlussarten in jenen überflüssigen Figuren sei nur eine Belästigung, die von der Untersuchung „wissenswürdige[r] Dinge“ abhalte (2:57). „Wir sind demnach belehrt, daß die oberste Regeln aller Vernunftschlüsse unmittelbar auf diejenige Ordnung der Begriffe führen, die man die erste Figur nennt, daß alle andere Versetzungen des Mittelbegriffs nur eine richtige Schlussfolge geben, indem sie durch leichte unmittelbare Folgerungen auf solche Sätze führen, die in der ersten Figur verknüpft sind, […] und daß die Eintheilung der Figuren überhaupt, in so fern sie reine und mit kleinen Zwischenurtheilen vermischte Schlüsse enthalten sollen, falsch und unmöglich sei“ (2:57f.; vgl. KrV B 141 Anm.).

Kant schließt die Abhandlung mit den Feststellungen, (1) dass vollständige Begriffe nur durch einen Vernunftschluss möglich sind, (2) dass →Verstand und →Vernunft keineswegs verschiedene Grundfähigkeiten, sondern beide im „Vermögen zu urtheilen“ bestehen (2:59), (3) dass die obere Erkenntniskraft (die die vernünftigen von den vernunftlosen Wesen unterscheidet) „schlechterdings nur auf dem Vermögen zu urtheilen beruhe“ (2:59) und (4) dass die menschliche →Erkenntnis voll von unerweislichen →Urteilen ist, „die unmittelbar unter den Sätzen der Einstimmung oder des Widerspruchs stehen“ (2:60).

Weiterführende Literatur

Malzkorn, Wolfgang: „Kants Kritik an der traditionellen Syllogistik“, in: History and Philosophy of Logic 16, 1995, 75–88.

Daniel Dahlstrom

Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen

Zuerst veröffentlicht in: →Wöchentliche Königsbergische Frag- und Anzeigungsnachrichten Nr. 32–37, 10. August – 14. September 1754. Ein Neudruck erfolgte zu Kants Lebzeiten nicht. Aktuelle editorisch zuverlässige Textausgaben: 1:193–213 und in: Kant, Immanuel: Geographische und andere naturwissenschaftliche Schriften, hrsg. und eingel. von J. Zehbe, Hamburg: Meiner 1985, 11–32.

Wie schon *Umdrehung der Erde*, ist auch dieser Aufsatz eine Stellungnahme zu einer bereits fünf Jahre zuvor gestellten Preisfrage der Berliner Akademie. Er befindet sich im thematischen Zusammenhang mit der genetischen Kosmologie der im folgenden Jahr erschienenen *Theorie des Himmels*. Die meisten geologischen Theorien, so behauptet Kant, schreiben das allmähliche Älterwerden der →Natur vier verschiedenen →Ursachen zu: a) der Abnahme des Salzgehaltes des Erdreichs durch Regen und Bäche; b) dem Ansteigen des Meeresspiegels und der daraus folgenden Überschwemmung des Landes; c) dem Rückgang der Gewässer und dem daraus resultierenden Anwachsen des trockenen Landes; d) der Verminderung des →‚Weltgeistes‘, gemeint nicht als immaterielle →Kraft sondern als jene subtile, überall wirksame →Materie, die das →Leben der Natur ausmacht. Kant kritisiert die drei ersten Gründe, obwohl er zugibt, dass die fortgesetzte Wirkung des Regens und der Bäche die Gestalt der Erde einebnen wird, was das Leben auf dem Planeten gefährden könnte. Ferner suggeriert er einen Zusammenhang des vierten Grundes mit der Abschwächung der psychologischen und moralischen Kraft der →Menschheit.

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Kants Ansichten über Geschichte und Bau der Erde, Tübingen: Mohr 1911, 8–74.

Grillenzoni, Paolo: Kant e la scienza, Bd. I, 1747–1755, Mailand: Vita e Pensiero 1998, 459–479.

Giovanni Pietro Basile

Die Metaphysik der Sitten

→Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (Die Metaphysik der Sitten, Erster Teil); →Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (Die Metaphysik der Sitten, zweiter Teil)

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

Die Schrift erschien 1793 in Königsberg bei Friedrich →Nicolovius, eine zweite, vermehrte Auflage erschien 1794. Erhalten ist die Handschrift zum Zeitschriftenabdruck (vgl. Stark, *Nachforschungen*, S. 269; sowie Stangneth, *Religion*, S. LXXIV), inzwischen verschollen sind die Manuskripte zum zweiten, dritten und Teile des vierten Stückes (vgl. Stark, *Nachforschungen*, S. 270; sowie Stangneth, *Religion*, S. LXXIV). Eine aktuelle Ausgabe (hg. von Bettina Stangneth) erschien 2003 in Hamburg (Felix Meiner).

Die Religionsschrift ist nach Kants brieflichem Zeugnis die Ausführung des in der Frage ‚Was darf ich hoffen?' zusammengefassten Plans einer philosophischen Religionslehre (vgl. Brief vom 4. 5. 1793 an Stäudlin, 11:429). Die erste Veröffentlichung war ein Aufsatz in der →Berlinischen Monatsschrift, *Über das radicale Böse in der menschlichen Natur* (April 1792, S. 323–385), der später in das erste Stück einging. Während dieser Aufsatz die Zensur passierte, wurde ein zweiter Aufsatz unter Berufung auf das von Woellner 1788 initiierte Religionsedikt von der Zensur abgelehnt. Kant veröffentlichte schließlich zur Ostermesse 1793 die komplette Schrift in Buchform, wofür er Unbedenklichkeitserklärungen der Theologischen Fakultät zu Königsberg sowie der Philosophischen Fakultät zu Jena einholte.

Zum offenkundig erst kurz vor der Veröffentlichung formulierten Titel bemerkt Kant: „Er soll nicht heißen Religion aus bloßer Vernunft; denn nicht allein daß diese ein bloßes Ideal seyn würde weil allem Anschein nach keine daraus allein entsprungen ist so würde ich mir zu viel hierin zugetraut und doch auch mein Feld zu sehr eingeschränkt haben" (23:91; vgl. 23:93f.). Kant spricht gelegentlich auch von „der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" (6:52).

Die vier Stücke der Religionsschrift bilden eine Abfolge von Phasen eines Antagonismus zwischen dem bösen und dem guten Prinzip. Das erste Stück handelt von der „*Einwohnung des bösen Princips neben dem guten: oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur*" (6:19), das zweite vom „*Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen*" (6:57), das dritte vom „*Sieg des guten Princips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden*" (6:93), das vierte vom „*Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips*" (6:151). Wichtig ist zudem der Wechsel des Schauplatzes dieses Antagonismus: während das erste Stück die ‚menschliche Natur' betrachtet, bzw. die Gattung, diskutiert das zweite Stück das Individuum (‚den Menschen') und seine Überwindung des Bösen, das dritte und vierte hingegen orientieren sich an einer kategorial qualifizierten Gemeinschaft, dem ethischen Gemeinwesen, bzw. dem ‚Reich Gottes'. In jeweils angehängten ‚Allgemeinen Anmerkungen' setzt sich Kant mit der theologischen Tradition auseinander, namentlich mit ‚Gnadenwirkungen', ‚Wundern', ‚Geheimnissen' und ‚Gnadenmitteln'. In Hinsicht auf die theologische Dogmatik bezieht sich das erste Stück auf die Hamartiologie (Sündenlehre), das zweite auf die Soteriologie (nebst Christologie), das dritte und vierte auf die Ekklesiologie. Die Religionsschrift steht in engem Zusammenhang mit Kants späten geschichtsphilosophischen Aufsätzen. Die →Geschichte der menschlichen Gattung, des Individuums und der Menschheit als ethischer Gemeinschaft sind jeweils in den ersten drei Stücken thematisch. Systematisch setzt die Schrift vor allem die Ethik Kants in ihren Grundzügen voraus, auch wenn Kant eigens darauf hinweist, sie sei auch ohne dies „leicht verständlich" (6:14). Die Vorrede betont zum einen die strikte Selbständigkeit der →Ethik gegenüber der →Religion, stellt aber zugleich die These auf: „Moral […] führt unumgänglich zur Religion" (6:6). Diese Verhältnisbestimmung prägt die Schrift durchgehend.

Inhalt der Schrift

1 Über das radikale Böse in der menschlichen Natur

Die Exposition des Begriffs des →Bösen wird ein-

geleitet mit einer Gegenüberstellung zweier geschichtsphilosophischer Schemata: Verfall und →Fortschritt. Auf der Suche nach einem möglichen Mittleren wird ein Vorbegriff des Bösen entwickelt, der bezogen wird „auf einen in dem Subject allgemein liegenden Grund aller besondern moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist“ (6:20). Diese Struktur einer inneren Hierarchisierung der Maximen, an deren Spitze dann eine einzige →Maxime zu denken ist, prägt die gesamten weiteren Ausführungen. Wegen der Forderung der Zurechenbarkeit ist die Annehmung der Maximen (und auch der obersten Maxime) als frei zu denken. Zugleich kann diese Annehmung kein Gegenstand der (inneren oder äußeren) Erfahrung sein. Das Fazit aus diesen Überlegungen lautet: „Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder: er ist von Natur böse, so bedeutet dieses nur so viel als: er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Mensch, mithin so, daß er durch dieselbe [sc. Annehmung] zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt“ (6:21).

Der erste Abschnitt erörtert die „*Anlage zum Guten in der menschlichen Natur*“ (6:26). Diese dreifach untergliederte Anlage wird als „Wurzel“ bezeichnet (6:26; vgl. 6:28), auf die Laster allenfalls „gepfropft“ werden können (6:26; vgl. 6:27). Allein die spezifisch moralische Anlage als „Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz“ ist so verfasst, dass darauf „schlechterdings nichts Böses gepfropft werden kann“ (6:27).

Der zweite Abschnitt „*Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur*“ (6:28; →Hang zum Bösen) enthält nun den „Beweis“ (6:39 Anm.) des Satzes, dass der Mensch von Natur böse ist, während der dritte Abschnitt dessen „Bestätigung […] durch Erfahrung“ (6:39 Anm.) enthält. Im vierten Abschnitt wird die Frage nach dem Ursprung des Bösen thematisiert und zugleich abgewiesen. Hauptthema des zweiten Abschnitts ist die „Allgemeinheit des Hanges zum Bösen unter Menschen“, die „bewiesen“ werden soll (6:30; vgl. 6:29). Um nun die Verbindung von einem Hang als einem „subjectiven Bestimmungsgrund der Willkür, der *vor jeder That vorhergeht*“ (6:31) und einer moralisch zurechenbaren →Tat zu gewährleisten, führt Kant den Begriff einer „That überhaupt“ ein, die eine „intelligibele That“ ist, „bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar“ (6:31). Diese nun ist vergleichsweise „ein bloßer Hang und angeboren, weil er nicht ausgerottet werden kann“ (6:31).

Der dritte Abschnitt führt den Begriff des →radikalen Bösen ein. Der Hang zum Bösen darf auf die menschliche Gattung bezogen werden, insofern der Mensch „*von Natur* böse“ ist. Von Natur böse ist er aber, sofern „der subjective oberste Grund aller Maximen mit der Menschheit selbst […] verwebt und darin gleichsam gewurzelt ist“ (6:32). Es ist für den weiteren Verlauf der Argumentation entscheidend, dass zwar dieser →Hang zum Bösen wegen seines Eingewurzeltseins radikal ist (*radix* = Wurzel), dass aber die →Anlage zum Guten tiefer in der Menschheit (und dem Menschen) verankert ist (vgl. 6:45). Bis hierhin liegen lediglich „Erfahrungsbeweise“ vor (6:35). Der Kern des Abschnitts besteht jedoch in der „Entwickelung des Begriffs“ (6:35) des Bösen (vgl. 6:35–37). Die zentrale Bestimmung lautet: „Also muß der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt (nicht in dieser ihrer Materie), sondern in der *Unterordnung* (der Form derselben) liegen: *welche von beiden er zur Bedingung der andern macht*“ (6:36). Abschließend wird die Möglichkeit der Überwindung dieses radikalen Bösen erörtert, die das Hauptthema der allgemeinen Anmerkung und des zweiten Stücks sein wird: „Dieses Böse ist *radical* […]; zugleich auch als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu *vertilgen* […]; gleichwohl muß er zu *überwiegen* möglich sein, weil er in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird“ (6:37; vgl. dazu 6:45; →Böses, radikales).

Der vierte Abschnitt thematisiert den Ursprung des Bösen nicht zuletzt mit einem Seitenblick auf die →Bibel, der in vielfacher Hinsicht mit *Mutmaßlicher Anfang* (1786) zusammengehört. „Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen […] entspringen können; und doch ist die ursprüngliche Anlage […] eine Anlage zum Guten“ (6:43). Allerdings bleibt uns der „*Vernunftursprung* […] dieses Hanges zum Bösen […] unerforschlich“ (6:43). Entscheidend für das folgende ist jedoch die Einschränkung: „Dieser Hang aber bedeutet nichts weiter, als daß, wenn wir uns auf die Erklärung des Bösen seinem *Zeitanfange* nach einlassen wol-

len, wir bei jeder vorsetzlichen Übertretung die Ursachen in einer vorigen Zeit unsers Lebens bis zurück in diejenige, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war, mithin bis zu einem Hange […] zum Bösen, welcher darum angeboren heißt, die Quelle des Bösen verfolgen müßten" (6:42f.). Diese von der Gattung auf die individuelle Biographie wechselnde Betrachtungsweise wird später an entscheidender Stelle aufgegriffen: „Diese ursprüngliche, oder überhaupt vor jedem Guten, was er immer thun mag, vorhergehende Schuld, die auch dasjenige ist, was, und nichts mehr; wir unter dem *radicalen* Bösen verstanden" (6:72).

Anders als die weiteren allgemeinen Anmerkungen, die tatsächlich nur Anhänge an die jeweiligen Stücke sind, hat die Anmerkung zum ersten Stück (in der Erstveröffentlichung der fünfte und letzte Abschnitt) eine wichtige systematische Funktion: sie problematisiert die Möglichkeit der „*Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft*" (6:44), die das Thema des zweiten Stückes sein wird. Hier werden alle wichtigen Weichen für die folgende Argumentation bereits gestellt. Ein immer wiederkehrendes Motiv ist das hier erstmals genannte „Gebot: wir *sollen* bessere Menschen werden […]; folglich müssen wir es auch können". Dafür ist jedoch erforderlich, „daß ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte" (6:45). Die fragliche Wiederherstellung ist ihrem Begriff nach „die Herstellung der *Reinigkeit* desselben [sc. des moralischen Gesetzes], als obersten Grundes aller unserer Maximen" (6:46). Ihrem Verlauf nach kann sie zweifach aufgefasst werden, in einem tugendethischen und in einem pflichtethischen Sinne. Die → Tugend als der „zur Fertigkeit gewordene feste Vorsatz in Befolgung seiner Pflicht" richtet sich auf legale, gesetzmäßige Handlungen, „die Triebfeder […] mag man nehmen, woher man wolle". Sie wird „*nach und nach* erworben" und das heißt, daß „der Mensch vom Hange zum Laster durch allmählige Reformen seines Verhaltens und Befestigung seiner Maximen in einen entgegengesetzten Hang übergekommen ist" (6:47). Anders die moralische Betrachtungsweise: hier steht die oberste Maxime selbst auf dem Prüfstand und daher ist eine prozessuale und graduelle Reform nicht denkbar, vielmehr kann die → Moralität des Menschen nur „durch eine *Revolution* in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden" (6:47). Die Vereinbarkeit von Reform und Revolution denkt Kant sich folgendermaßen: „wenn er den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare Entschließung umkehrt […]: so ist er so fern dem Princip und der Denkungsart nach ein fürs Gute empfängliches Subject; aber nur in continuirlichem Wirken und Werden ein guter Mensch" (6:47f.). Freilich ist, so wie die oberste Maxime selbst, auch diese Revolution der Erkennbarkeit des Subjekts entzogen. Während der Mensch sich in der Selbstwahrnehmung stets im Bereich der Reform befindet und sich auf die eigene Moralität allenfalls im Zustand der → Hoffnung beziehen kann (vgl. auch 6:51), ist für → Gott, „für den […] diese Unendlichkeit des Fortschritts Einheit ist" (6:48), die Revolution bereits Realität. Diese Gedankenfigur wird im Zentrum des zweiten Stückes stehen. In dem abschließenden Gedanken, dass diese „Selbstbesserung" für „die zur moralischen Bearbeitung von Natur verdrossene Vernunft" eine „Zumuthung" darstellt (6:51), nimmt Kant Ausführungen aus *Aufklärung* wieder auf.

2 Von dem Kampf des guten Prinzips, mit dem bösen, um die Herrschaft über den Menschen

So wie die → Aufklärung ein Ausgang aus der Unmündigkeit ist, so ist die Tugend der Ausgang aus der ebenfalls selbstverschuldeten bösen Gesinnung: „das erste wahre Gute, was der Mensch thun kann, sei, vom Bösen auszugehen" (6:58 Anm.; vgl. 6:74). Hierzu bedarf es des Kampfes. Die Blickrichtung wechselt nun endgültig von der unbestimmt allgemeinen menschlichen Gattung zum menschlichen Individuum. Gutes und böses Prinzip liegen im Kampf um die Herrschaft über den Menschen, ihre Rechtsansprüche werden in den beiden Abschnitten dieses Stücks diskutiert. Besonderes Gewicht kommt dem ersten Abschnitt *Von dem Rechtsanspruch des guten Prinzips* zu.

Mehr noch als im ersten Stück gleicht Kant seine religionsphilosophischen Ausführungen mit der christlichen Tradition ab, insbesondere mit dem Neuen Testament und der Dogmatik (→ Christentum). Im ersten Stück lag es nahe, einen Blick auf die Paradieserzählung zu werfen (vgl. 6:41–44), Paulus zu zitieren (vgl. 6:39) oder

sich gegenüber dem dogmatischen Topos der Erbsünde zu profilieren (vgl. 6:31; 6:40). Hier nun werden durchgehend christologische und soteriologische Bilder und Konzepte mitgeführt, oftmals durch wörtliche Zitate aus dem Neuen Testament (vgl. nur 6:60). In der Vorrede hatte Kant darauf verwiesen, dies geschehe zur „Bestätigung und Erläuterung" der philosophischen Theologie (6:9). Eine eigentliche Begründung dieser Haltung liefert Kant jedoch erst im dritten Stück in seiner Verhältnisbestimmung von Vernunftglauben und Kirchenglauben (vgl. 6:102ff.), namentlich dort, wo er von der Bibel behauptet, sie enthalte neben ihren statutarischen Bestimmungen „zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit" (6:107).

Kant beginnt mit einer christologisch orientierten Diskussion der personifizierten Idee des guten Prinzips, indem er „*die Menschheit* […] *in ihrer moralischen, ganzen Vollkommenheit*" (6:60) mit einigen christologischen Prädikaten ausstattet. „Zu diesem Ideal der moralischen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit, uns zu *erheben*, ist nun allgemeine Menschenpflicht, wozu uns auch diese Idee selbst, welche von der Vernunft uns zur Nachstrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann" (6:61). Der platonisierende Begriff des → Urbilds wird (neben dem Begriff des → Ideals) sehr häufig benutzt. Die Pflicht zur Erhebung zu diesem Urbild wird im dritten Stück ins Zentrum rücken. Im zweiten Stück steht der hieran orientierte Vernunftglaube im Mittelpunkt: „Der lebendige Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (den Sohn Gottes) *an sich selbst* ist auf eine moralische Vernunftidee bezogen, sofern diese uns nicht allein zur Richtschnur, sondern auch zur Triebfeder dient" (6:119; vgl. auch die Ausführungen zum stoischen Weisen in KrV A 569 / B 597). Wichtig ist vor allem, dass dieses Urbild motivierend wirkt, sodass der Mensch „*glauben* und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden […] dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben" (6:62). Hier gleicht Kant seine Überlegungen mit der Tradition der *imitatio Christi* ab (→ Jesus von Nazaret).

Die objektive Realität dieser Idee verdankt sich allein ihrem Vernunftursprung, sie kann zwar personifiziert sein (der Anschaulichkeit halber), braucht aber nicht „hypostasirt" zu werden (6:64). Seine Göttlichkeit darf in jedem Fall nicht so ausgelegt werden, daß die „Distanz vom natürlichen Menschen […] so unendlich groß" würde, „daß jener göttliche Mensch für diesen nicht mehr zum *Beispiel* aufgestellt werden könnte", denn dadurch wäre die „Erreichbarkeit eines so reinen und hohen moralischen Guts für *uns*" gefährdet (6:64). Die entscheidende Schwierigkeit im Verhältnis dieses personifizierten Urbilds oder Ideals zum Menschen ist jedoch das Problem der „Zueignung" einer „Gerechtigkeit […], die nicht die unsrige ist" (6:66). Dieser Schwierigkeit widmet sich Kant im komplexesten Abschnitt der gesamten Religionsschrift (vgl. 6:66–78), dessen Zentrum eine „Deduction der Idee einer *Rechtfertigung* des […] Menschen" (6:76) bildet.

Das Problem wird differenziert hinsichtlich der drei moralischen Vollkommenheiten Gottes: → Heiligkeit, → Güte und → Gerechtigkeit (vgl. auch 6:139). Die erste Schwierigkeit besteht darin, „wie die Gesinnung für die That, welche *jederzeit* […] mangelhaft ist, gelten könne" (6:67), wobei Tat hier bedeutet: „die Angemessenheit des Lebenswandels zur Heiligkeit des Gesetzes" (6:66). Die Auflösung liegt in einer Art Grenzwertbetrachtung: unterstellt, dass der (jederzeit endliche) Fortschritt zum Besseren kontinuierlich und stetig ist, so bleibt zwar „das Gute in der Erscheinung" stets unzulänglich, extrapoliert man aber diesen kontinuierlichen Fortschritt ins Unendliche, so kann sie für eine intellektuelle Anschauung, wie sie Gott zugeschrieben wird, „als ein vollendetes Ganze auch der That […] nach beurtheilt" werden. Der Mensch selbst aber kann in dieser Perspektive zumindest „erwarten", Gott wohlgefällig zu sein (6:67), eine offenkundige Vorwegnahme des bald in den Mittelpunkt tretenden Begriffs der Hoffnung. Dass hier eine Anleihe bei der Mathematik der Grenzwertbetrachtung vorliegt, wird auch aus der Anmerkung deutlich, in der Kant darauf hinweist, dass „die Gesinnung […] die Stelle der Totalität dieser Reihe der ins Unendliche fortgesetzten Annäherung vertritt" (6:67 Anm.). Diese ‚Stellvertretung' der Gesinnung für die Tat basiert also auf der Kontinuität und Stetigkeit des Fortschreitens zum Guten.

Der nächste Punkt nimmt sich die Beziehung zur göttlichen Gütigkeit vor und damit „die *mo-*

ralische Glückseligkeit“ (6:67). Während der erste Punkt vor allem strukturelle Probleme erörterte, stehen hier der Zustand und die Selbstwahrnehmung des Individuums im Mittelpunkt. Die zwei Abwege „der süßen oder angstvollen Schwärmerei“ werden zunächst kritisch diskutiert, bevor der eigene Vorschlag entfaltet wird: die „Vergleichung seines bisher geführten Lebenswandels mit seinem gefaßten Vorsatze“ (6:68). So wie beim ersten Punkt Kontinuität und Stetigkeit vorausgesetzt werden mussten, so ist nun eine zumindest ausreichend lange Zeit erfordert („ein genugsam langes Leben“), um auf eine Besserung der Gesinnung zumindest „vermuthungsweise zu schließen“ (6:68), also gleichsam aus den tatsächlichen Fortschritten der Reform das vermutliche Vorliegen (und Vorausliegen) einer Revolution anzunehmen (→ Reform/Revolution (moralisch)). Das wiederum ist die Voraussetzung, „vernünftigerweise hoffen“ (6:68) zu können, dass auch künftig dieses Fortschreiten anhalten werde. Die Hoffnung ist also einerseits auf etwas gerichtet, über das keine Gewissheit möglich ist, hat aber andererseits doch ein Fundament in einer Wahrnehmung. Dagegen kann jemand, der immer wieder Rückschritte im Lebenswandel zu konstatieren hat „vernünftigerweise sich keine Hoffnung machen“ (6:68f.). Kant weist eigens darauf hin, dass sich zwar ein „Zutrauen“ im Individuum einstellen kann, dieses sich jedoch „nicht auf ein unmittelbares Bewußtsein der Unveränderlichkeit unserer Gesinnungen gründen“ lässt (6:71).

Die dritte und größte Schwierigkeit nimmt die grundsätzliche Asymmetrie in den Blick, dass, wie immer es um den durch Reform und Revolution geprägten Lebenswandel stehen möge, doch vom Menschen immer gelte: „*so fing er doch vom Bösen an*, und diese Verschuldung ist ihm nie auszulöschen möglich“ (6:72). Wie kann also angesichts der göttlichen Gerechtigkeit eine Vergebung dieser Schuld gedacht werden? Eine Genugtuung dafür kann nicht (wie Kant in Übereinstimmung mit Anselm von Canterbury konstatiert) durch überschießende Leistungen erbracht werden, da die Pflicht zu tun ohnehin stets geboten ist. Doch auch die Anselm’sche Lösung einer stellvertretenden Genugtuung kommt nicht in Betracht, da die → Schuld „keine transmissible Verbindlichkeit“ darstellt, die „auf einen andern übertragen werden kann“ (6:72). Die Lösung beruht auf einer differenzierten und komplexen Analyse des Übergangs vom Bösen ins Gute, die allerdings einige sachliche und textliche Probleme aufwirft. In einem ersten Schritt analysiert Kant die Angemessenheit der Strafe für den vormals vom bösen Prinzip beherrschten (alten) Menschen, bzw. für den nunmehr vom guten Prinzip beherrschten (neuen) Menschen. Kant nimmt (ohne weitere Erläuterung) an, dass die Strafe erst nach der Besserung vollzogen werden soll, wobei natürlich das Problem auftritt, dass das Individuum nunmehr „moralisch ein anderer Mensch ist“ (6:73), sodass also weder vor noch nach der Besserung eine Strafe verhängt werden kann, ohne dass doch angesichts der göttlichen Gerechtigkeit auf sie verzichtet werden könnte. Sie muss also „*in* dem Zustande der Sinnesänderung […] ausgeübt gedacht werden“ (6:73). So wie die ersten beiden Punkte Kontinuität und Stetigkeit einer unendlichen Reihe betrachteten, betrachtet Kant nun den entscheidenden Wendepunkt der Sinnesänderung in einer Verdichtung von Kontinuität und Differenz. Lassen sich empirisch in der Sinnesänderung zwei Zustände unterscheiden „ein Ausgang vom Bösen und ein Eintritt ins Gute“, so sind in ihr „als intellectueller Bestimmung […] nicht zwei […] Actus enthalten, sondern sie ist nur ein einiger, weil die Verlassung des Bösen nur durch die gute Gesinnung, welche den Eingang ins Gute bewirkt, möglich ist“ (6:74). Das kontinuitätsstiftende Element ist insofern das gute Prinzip. Und während der Mensch physisch derselbe ist wie zuvor und damit strafbar, ist er „*moralisch* ein anderer“ (6:74). Und eben dieser andere nimmt nun alle ihm begegnenden Übel als Strafen auf sich. Das oben angeführte Anselm’sche Dilemma löst sich also dadurch, dass der Mensch gleichsam sein eigener Stellvertreter hinsichtlich seiner Schuld wird, eine Perspektive, die sich in der Personifizierung dieser Übernahme der Strafe in Jesus Christus eine anschauliche Repräsentation verschafft. Es handelt sich demnach um komplexe Perspektivenwechsel im Übergang vom alten zum neuen Menschen, die zum Teil prospektiv, zum Teil retrospektiv auftreten (vgl. 6:74f. Anm.).

Kant weist abschließend darauf hin, dass der positive Gebrauch all dieser Erörterungen rein spekulativ ist, dass aber der negative Nutzen darin besteht, alle religiösen Sätze daraufhin zu prüfen, ob sie „unter der Voraussetzung der gänzli-

chen Herzensänderung sich […] denken lasse[n]“ (6:76). Der zweite Abschnitt gleicht nochmals die Ausführungen mit der biblischen Tradition ab, da es geradezu Pflicht sei, „in der Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem *Heiligsten*, was die Vernunft lehrt, in Harmonie steht“ (6:83). Die allgemeine Anmerkung unterzieht den Begriff des →Wunders einer kritischen Betrachtung.

3 Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden

Das dritte Stück lenkt den Blick vom Individuum wiederum auf die Menschheit als Kollektiv. Anders als die unbestimmte Gattung ist jedoch das hier im Mittelpunkt stehende ethische gemeine Wesen eine kategorial qualifizierte Gemeinschaft. Zugleich tritt, nach der Erörterung von Reform und Revolution des individuellen Lebenswandels, die Geschichtsphilosophie wieder in den Vordergrund. Erst in diesem Stück können die zu Beginn der Schrift aufgeworfenen geschichtsphilosophischen Problematisierungen einer eigenen Lösung zugeführt werden. Der Übergang wird einleitend durch die erneute Betrachtung des Menschen in der Gemeinschaft motiviert. Nicht mehr das Gattungskollektiv, sondern nun die Gemeinschaft konkreter (im Kampf mit den Anfechtungen des bösen Prinzips begriffener) Individuen ist im Blick. Neu ist hier die Intersubjektivität des Bösen, seiner Entstehung und Beförderung. Problematisch ist das Verhältnis dieses intersubjektiv veranlassten Bösen zum Hang zum Bösen. Vermutlich ist es so zu denken, dass der Hang gleichsam eine Disposition zum Bösen darstellt, die jedoch erst im Verhältnis mit anderen Menschen wirksam wird, allerdings so, dass nach wie vor die Zurechenbarkeit der intelligiblen Tat gewahrt bleibt. Während es im zweiten Stück vor allem um die Denkbarkeit der Sinnesänderung und ihr stetiges Fortschreiten ging, steht nun die allgemeine Realisierung einer Gemeinschaft solcher im stetigen Fortschreiten begriffenen Individuen und ihre Gefährdung im Mittelpunkt.

Die Abschnitte I–IV der ersten Abteilung behandeln begriffliche Aspekte, namentlich den kategorial differenzierten Begriff einer wahren Kirche, die Abschnitte V–VII widmen sich dem historischen Prozess der Herausbildung des Vernunftglaubens aus dem Kirchenglauben und seinen hermeneutischen Implikationen. Die zweite Abteilung unternimmt einen Abgleich der Geschichte des Vernunftglaubens mit der Kirchengeschichte als einer öffentlichen Geschichte des Kirchenglaubens.

Zunächst wird der Begriff des ethischen gemeinen Wesens exponiert (I), danach die Pflicht der Menschheit gegen sich selbst, es zustande zu bringen (II); an diesem Leitfaden wird der Gottesgedanke erschlossen (III) und schließlich der Begriff der wahren Kirche nach seinen Merkmalen erläutert (IV). Das ethische gemeine Wesen ist ein ethisch-bürgerlicher Zustand unter Tugendgesetzen, im Unterschied zum rechtlich-bürgerlichen Zustand unter öffentlichen Rechtsgesetzen (→Gemeinwesen). Beiden Zuständen kann ein →Naturzustand entgegengesetzt werden, aus dem sie entstanden sind; der rechtlich-bürgerliche Zustand ist hinsichtlich seiner Bürger mit dem ethischen Naturzustand identisch. Die Bürger eines rechtlichen Gemeinwesens können jedoch nicht dazu gezwungen werden, den ethischen Naturzustand zu verlassen. Diese Nötigung schreibt Kant vielmehr einer Pflicht besonderer Art zu, nämlich einer „Pflicht […] des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst“ (6:97). Sie ergibt sich aus der objektiven Bestimmung, das →höchste Gut zu befördern und der dafür notwendigen Vereinigung „zu einem System wohlgesinnter Menschen“ (6:97f.). Allerdings ist das Ziel dieser Vereinigung „ein Ganzes […], wovon wir nicht wissen können, ob es als ein solches auch in unserer Gewalt stehe“ (6:98), womit der im zweiten Stück zentrale Aspekt der Hoffnung auf neue Weise aufgegriffen wird. Da nun Tugendgesetze die Moralität, nicht die Legalität der Handlungen betreffen, „kann nur ein solcher als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens gedacht werden, in Ansehung dessen alle *wahren Pflichten* […] *zugleich* als seine Gebote vorgestellt werden müssen“, was auf den Begriff von Gott als einem „moralischen Weltherrscher“ hinausläuft (6:99). Hieran schließt Kant die Bestimmungen des Begriffs einer →Kirche an, die unsichtbar ist, „sofern sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist“, sichtbar jedoch als „die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal [sc. einer unsichtbaren Kirche] zusammenstimmt“ (6:101). Eine geschichtsphilosophisch relevante Verknüpfung beider Aspekte nimmt Kant in der abschließenden Definition vor: „Die wahre (sicht-

bare) Kirche ist diejenige, welche das (moralische) Reich Gottes auf Erden, so viel es durch Menschen geschehen kann, darstellt“ (6:101). Als „Kennzeichen der wahren Kirche“ (6:101; eine offenkundige Aufnahme des theologischen Terminus der notae ecclesiae) nennt Kant die Allgemeinheit (numerische Einheit), die Lauterkeit (als Qualität), die Freiheit (als Relation ihrer Glieder), sowie die Unveränderlichkeit (als Modalität). Hier greift Kant auf die vier Abteilungen der Kategorientafel in der *KrV* zurück. Alle vier Merkmale finden sich in der abschließenden Definition der Kirche als „freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung“ (6:102).

Mit Abschnitt V beginnt die Analyse des historischen Glaubens oder → Kirchenglaubens. Seine Gesetze sind nicht allgemein und der bloßen Vernunft zugänglich, sondern sie sind statutarisch und partikular. Seine Notwendigkeit ergibt sich daraus, dass das ethische gemeine Wesen, das sich als (wahre) Kirche realisiert, seines öffentlichen Charakters wegen auch „einer *öffentlichen* Verpflichtung“ bedarf, einer „auf Erfahrungsbedingungen beruhenden kirchlichen Form“ (6:105). Diese Form ist grundsätzlich partikular und variabel, somit beständiger Anpassung und Besserung unterworfen. Idealerweise verhält sie sich zur Vernunftreligion so, dass sie „das Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung“ darstellt (6:104), ihr also als „Vehikel“ (6:106) dient. Ihres öffentlichen Charakters wegen gründet sie sich vernünftigerweise nicht allein auf Tradition, sondern auf ein „heiliges Buch“, das im günstigsten Fall „neben seinen Statuten als Glaubensgesetzen zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält“ (6:107). Aus diesen Grundlagen entwickelt Kant in Abschnitt VI eine eigene → Hermeneutik der Schrift, deren oberster Auslegungsgrundsatz die „durchgängige Deutung derselben zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt“, fordert (6:110). Dieses „oberste Princip aller Schriftauslegung […] bezieht alles, was die Schrift für den historischen Glauben noch enthalten mag, gänzlich auf die Regeln und Triebfedern des reinen moralischen Glaubens, der allein in jedem Kirchenglauben dasjenige ausmacht, was darin eigentliche Religion ist“ (6:112). In gewisser Weise übernimmt also die rationale Ethik diejenige Rolle, die vordem die theologische Dogmatik innehatte, nämlich ein der Schrift gegenüber externes, sinnstiftendes System bereitzustellen, das die innere Kohärenz der historisch gewachsenen Schriften verbürgt. Da es aus verschiedenen Gründen hierzu auch der philologischen und historischen Gelehrsamkeit bedarf, ergibt sich: „Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit sind also die eigentlichen berufenen Ausleger und Depositäre einer heiligen Urkunde“ (6:113). In Abschnitt VII skizziert Kant den Prozess der „Annäherung des Reichs Gottes“ als einen Übergang des Kirchenglaubens in den reinen Religionsglauben. Er greift vielfach auf Überlegungen des zweiten Stücks zum seligmachenden Glauben und zur stellvertretenden Genugtuung zurück, da er diesen Übergang nicht lediglich historisch objektiv konstatieren, sondern als einen im Kirchenglauben angelegten Prozess plausibel machen möchte. Wenn nämlich „ein historischer Glaube als Leitmittel die reine Religion afficirt, doch mit dem Bewußtsein, daß er bloß ein solches sei, und dieser als Kirchenglaube ein Princip bei sich führe, dem reinen Religionsglauben sich continuirlich zu nähern, um jenes Leitmittel endlich entbehren zu können, so kann eine solche Kirche immer die *wahre* heißen“ (6:115). Die entscheidende Voraussetzung der Bezeichnung der sichtbaren Kirche als wahrer Kirche liegt also darin, dass der Kirchenglaube sich seiner rein funktionalen und temporären Relation zum reinen Religionsglauben bewusst ist und sie als solche anerkennt. Daraus folgt für die in der zweiten Abteilung beginnende *Historische Vorstellung*: „Von da an, wo der erstere [sc. der Kirchenglaube] seine Abhängigkeit von den einschränkenden Bedingungen des letztern [sc. des reinen Religionsglaubens] und der Nothwendigkeit der Zusammenstimmung mit ihm öffentlich anerkennt, fängt die *allgemeine Kirche* an, sich zu einem ethischen Staat Gottes zu bilden und nach einem feststehenden Princip […] zur Vollendung desselben fortzuschreiten“ (6:124). An diesem Begriff der Öffentlichkeit hängt sowohl die theoretische wie die historische Konstruktion (vgl. noch 6:123; 6:141; 6:151). Er ist es auch, der das → Christentum „zum Fundament einer allgemeinen Weltreligion gemacht“ hat (6:131). Ob freilich innerhalb der menschlichen Geschichte jemals ein Zustand erreicht wird, in dem der Geschichtsglaube aufhört, lässt Kant offen. Entscheidend ist

nicht, „daß er aufhöre (denn vielleicht mag er als Vehikel immer nützlich und nöthig sein), sondern aufhören könne“ (6:135 Anm.).

Die allgemeine Anmerkung *Von Geheimnissen* vollzieht eine grundsätzliche Reflexion auf den Status der entwickelten Zusammenhänge. Kant konzediert, dass es ein „heiliges Geheimniß (mysterium) der Religion“ (6:139 Anm.) geben müsse, das zugleich von anderen Geheimnissen, namentlich den arcana der Natur und den secreta der Politik, unterschieden ist. „Nur das, was man zwar in praktischer Beziehung ganz wohl verstehen und einsehen kann, was aber in theoretischer Absicht […] alle unsre Begriffe übersteigt, ist Geheimniß (in einer Beziehung) und kann doch (in einer andern) geoffenbart werden“ (6:142). Mit diesem Geheimnis wird zugleich der Boden der Geschichtsphilosophie verlassen und wiederum die „moralische Lebensgeschichte jedes Menschen“ (6:143) in religiöser Hinsicht in den Blick genommen. Mit der abschließenden Entgegensetzung von Buchstabenglauben und wahrer Religionsgesinnung wird das vierte Stück präludiert.

4 Von Religion und Pfaffentum

Das vierte Stück erörtert Wege und Abwege einer wahren sichtbaren Kirche. Sofern die wahre Kirche zugleich als historische Gemeinschaft in Erscheinung tritt und insofern der statutarischen Gesetze nicht entbehren kann, „so werden wir in diesen Gesetzen und an den Beamten der darauf gegründeten Kirche doch einen *Dienst* (cultus) der Kirche sofern setzen können, als diese ihre Lehren und Anordnung jederzeit auf jenen letzten Zweck (einen öffentlichen Religionsglauben) richten“ (6:153). Entscheidend ist das ‚sofern‘, das die notwendige Bedingung formuliert, unter der die Verbindung von wahrer und sichtbarer Kirche denkbar ist. Der erste Teil *Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt* beschreibt die sichtbare Kirche, sofern sie diese Bedingung erfüllt, der zweite Teil *Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion* widmet sich einer Kirche, die diese Bedingung verfehlt. „So viel liegt, wenn man zwei gute Sachen verbinden will, an der Ordnung, in der man sie verbindet! – In dieser Unterscheidung aber besteht die wahre *Aufklärung*; der Dienst Gottes wird dadurch allererst ein freier, mithin moralischer Dienst“ (6:179). Strukturell ist diese Ordnung dem im ersten Stück entwickelten Verhältnis innerhalb der Grundmaxime vergleichbar.

„*Religion* ist (subjectiv betrachtet) das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ (6:153). Das objektive Pendant dieses Religionsbegriffs führt Kant erst später an: „*Gottseligkeitslehre* […] drückt vielleicht die Bedeutung des Worts religio […] im objectiven Sinn am besten aus“ (6:182). Kant unterscheidet insbesondere eine natürliche und eine gelehrte Religion, die in den beiden folgenden Abschnitten erörtert werden. Wirkungsmächtig geworden ist allerdings vor allem seine Bestimmung von Rationalismus und Supernaturalismus, die sich im Blick auf die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung für die (natürliche) Religion unterscheiden. Kants eigene Position ist vermutlich die des Rationalisten, der gleichwohl „weder die innere Möglichkeit der Offenbarung überhaupt, noch die Nothwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introduction der wahren Religion“ bestreitet (6:155). Im Blick auf die Mitteilbarkeit von Religion unterscheidet Kant die „*natürliche*, von der […] jedermann durch seine Vernunft überzeugt werden kann“ und die „*gelehrte* Religion, von der man andere nur vermittelst der Gelehrsamkeit […] überzeugen kann“ (6:155). Auch eine geoffenbarte Religion lässt sich mithilfe dieser Unterscheidung betrachten (vgl. 6:156), was die beiden Abschnitte dieses Teils im Blick auf das Christentum unternehmen. Im Abschnitt *Die christliche Religion als natürliche Religion* entwickelt Kant ein nach dem Religionsglauben gestaltetes Bild vom Stifter des Christentums, der die „allgemeine Vernunftreligion zur obersten unnachläßlichen Bedingung eines jeden Religionsglaubens gemacht habe und nun gewisse Statuta hinzugefügt habe, […] die zu Mitteln dienen sollen, eine auf jene Principien zu gründende Kirche zu Stande zu bringen“ (6:158; vgl. 6:124). Ein kurzer Durchgang durch die Evangelien zeigt die Vereinbarkeit dieses Bildes mit der christlichen Tradition und entwickelt somit „eine vollständige Religion, die allen Menschen durch ihre eigene Vernunft faßlich und überzeugend vorgelegt werden kann“ (6:162). Der Abschnitt über die christliche Religion als gelehrte Religion nimmt dagegen einen Abgleich mit verschiedenen dogmatischen Themen vor, namentlich mit dem Begriff des Glau-

bens. Der ausführlichere zweite Teil vom → Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion widmet sich ganz im Sinne der Aufklärung den Auswüchsen von Schwärmerei, Aberglaube und Pfaffentum. Die allgemeine Anmerkung thematisiert die Gnadenmittel und entwickelt vor allem eine ebenso kritische wie konstruktive Perspektive auf das → Gebet: „Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserm Thun und Lassen wohlgefällig zu sein, d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der *Geist des Gebets*, der ‚ohne Unterlaß' in uns statt finden kann und soll" (6:194f.). Die Schrift schließt mit einer abschließenden Bestimmung der Gottseligkeit als einer Verbindung von Tugend und → Frömmigkeit.

Wirkung und Forschung

Die enorme zeitgenössische Wirkung zeigt sich daran, dass „dieses Werk ein amtlich-öffentliches Interesse erregte, wie kein anderes Werk Kants zuvor oder danach" (Malter, *Reaktionen*, S. 146).

Das Verhältnis von Kants Religionsschrift zur Theologie ist seit jeher strittig (zum Historischen vgl. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants*). Es lässt sich in gewisser Weise eine aufsteigende Linie innerhalb der vier Stücke feststellen. Während das erste Stück mit seiner Konzeption eines radikalen Bösen ein Thema aufs Neue entfaltet und würdigt, das in der zeitgenössischen Theologie kaum noch in dieser Schärfe verhandelt wurde (Sünde und Erbsünde), widmet sich das zweite Stück der Auslotung der Verträglichkeit zwischen religionsphilosophischer Konstruktion und theologischer Tradition. Dagegen stellt das dritte Stück eindeutig den Versuch dar, die Überlegenheit der Religionsphilosophie gegenüber der Theologie, des Vernunftglaubens gegenüber dem Kirchenglauben auszuweisen. Daraus speist sich dann auch die kritische Würdigung des kirchlichen Christentums im vierten Stück. Die vier Stücke markieren demnach folgende Verhältnisbestimmungen zur → Theologie: 1. Wiedergewinnung, 2. Verträglichkeit, 3. Überbietung, 4. Kritik. Konfessionell betrachtet lässt sich die Religionsschrift keineswegs so eindeutig zuordnen, wie es die aus dem Kulturkampf stammende Wendung von Kant als dem ‚Philosophen des Protestantismus' (vgl. Paulsen, *Kant der Philosoph des Protestantismus*) suggeriert. Die dem radikalen Bösen gegenüber noch tiefer und wirksamer gedachte Anlage zum Guten lässt sich nicht mit der Lehre der lutherischen Orthodoxie vereinbaren, wohl aber mit der traditionellen römisch-katholischen Auffassung, ebenso allerdings auch mit theologischen Überzeugungen des Aufklärungszeitalters. Ebenso ist die Gnadenlehre nicht mit der strikten Asymmetrie und Exklusivität, mit der Augustin und Luther sie entfaltet haben, verträglich, wohl aber mit dem mittelalterlichen Katholizismus und wiederum mit der protestantischen Aufklärung. Die Lehre von der Kirche steht manchen Motiven der reformatorischen Auffassung näher, geht aber in der Schätzung der Heiligen Schrift und manchem anderen (Gebet) andere Wege. Die Religionsschrift ist erklärtermaßen überkonfessionell.

In der Forschung ist bis heute umstritten, wie sich das Werk in die kritische Philosophie Kants einordnen läßt (vgl. Firestone/Jacobs, *In Defense of Kant's Religion*). Als einen wesentlichen Hintergrund erkannte bereits Troeltsch (*Das Historische in Kants Religionsphilosophie*) die späte Geschichtsphilosophie Kants.

Weiterführende Literatur

Bohatec, Josef: Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hamburg: Hoffmann und Campe 1938.

DiCenso, James J.: Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason. A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2012.

Firestone, Chris L. / Jacobs, Nathan: In Defense of Kant's „Religion", Bloomington u. a.: Indiana University Press 2008.

Troeltsch, Ernst: Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte, Berlin: Reuther & Reichard 1904.

Claus-Dieter Osthövener

Diebstahl

Ohne den Begriff des Diebstahls selbst zu definieren, begründet Kant das strafrechtliche Verbot des Diebstahls damit, dass der Dieb nicht nur das → Eigentum des Opfers angreift, sondern „al-

ler Anderer Eigenthum unsicher [macht]“ (6:333). Wichtige Stelle: 6:333.

Verwandte Stichworte
Eigentum; Strafe; Wiedervergeltung

Philosophische Funktion
Der Diebstahl hat laut Kant „nach dem Recht der Wiedervergeltung“ zur unmittelbaren Folge, dass sich der Dieb „also“ selbst der „Sicherheit alles möglichen Eigenthums“ beraube. Dies ist nach Kant der Sinn des Sprichworts: „Bestiehlst du ihn, so bestiehlst du dich selbst“. Die Strafe für den Diebstahl bestehe darin, dass der vom Staat zu ernährende Dieb „diesem seine Kräfte zu ihm beliebigen Arbeiten (Karren- oder Zuchthausarbeit) überlassen“ müsse und „auf gewisse Zeit, oder nach Befinden auch auf immer in den Sklavenstand“ komme (6:333).

Kristian Kühl

Differenz

Differenz (vom lat. *differentia* = Verschiedenheit, Unterschied) bedeutet bei Kant zum einen ‚Unterscheidungsmerkmal‘, zum anderen *Unterschied*. Wichtige Stellen: 12:121; 28:560.

Verwandte Stichworte
Unterscheidung; Definition

Philosophische Funktion
Kant übernimmt in der *Metaphysik L2* die dreifache Unterteilung der Differenz von →Baumgarten: „Alle Differenz ist entweder numerica, (diese entweder eodem numero oder diverso), oder generica, oder specifica“ (28:560; vgl. Baumgarten, *Metaphysica* § 151). Die *numerische* Differenz ist ein Unterschied der Anzahl oder der Größe nach (vgl. Kants Gebrauch von „Differenz“ in den *MAN*, 4:491). Die *generische* Differenz betrifft die Eigenschaften einer Gattung, die eine Gattung von anderen Gattungen innerhalb derselben Obergattung unterscheidet; die spezifische Differenz betrifft die Merkmale, die eine Spezies von anderen derselben Gattung unterscheidet.

Thomas Nenon

Dijudication

→Beurteilung

Dilemma

Ein Dilemma ist ein →Schluß der folgenden Form: (P1) Wenn p, dann entweder q oder r. (P2) Nicht q und nicht r. (Konklusion) Nicht p. Wichtige Stelle: 9:130.

Verwandte Stichworte
Vernunftschluss

Philosophische Funktion
Ein Dilemma ist ein hypothetischer →Vernunftschluß, dessen Obersatz ein →hypothetisches Urteil mit einem →disjunktiven Urteil als Nachsatz ist. Der Obersatz ist also ein wenn-dann-Satz, dessen dann-Teil ein entweder-oder-Satz ist. Zum Beispiel: „Wenn die Welt ein an sich existirendes Ganzes ist, so ist sie entweder endlich, oder unendlich“ (KrV A 506 / B 534). Der →Untersatz eines Dilemma behauptet, dass alle Glieder des disjunktiven Nachsatzes falsch sind, z. B.: „Nun ist das erstere sowohl als das zweite falsch“ (KrV A 506 / B 534). Nach dem →hypothetischen Schluß *modus tollendo tollens* kann man dann auf die Falschheit des Vordersatzes des →hypothetischen Urteils schließen: „Also ist es auch falsch, daß die Welt […] ein an sich existirendes Ganzes sei“ (KrV A 506f. / B 534f.). Dieses Dilemma bietet Kant als einen zur →transzendentalen Ästhetik alternativen →Beweis der →transzendentalen Idealität der Erscheinungen an.

Bernd Prien

Dimension

Unter Dimension oder *Abmessung* versteht Kant eine Eigenschaft geometrischer Gegenstände. Eine Gerade ist eindimensional, die ebenen oder gekrümmten Flächen des →Raumes sind zweidimensional und alle räumlichen Gegenstände, die nicht in einer Ebene liegen, sind dreidimensional. Mehr als drei Dimensionen kann es nach Kant in Bezug auf geometrische Gegenstände nicht geben, denn „der Raum hat nur drei Abmessungen“ (KrV B 41). In *Wahre Schätzung* diskutiert Kant verschiedene Möglichkeiten einer Begründung der Dreidimensionalität des Raumes. Die arithmetische Begründung, nach der sich die Dreidimensionalität des Raumes aus der Nichtreduzierbarkeit der ersten drei Potenzen ergeben soll (vgl. 1:23), lehnt

Kant ab. Stattdessen hält er es für wahrscheinlich, dass „*die dreifache Abmessung des Raumes von dem Gesetze herrühre, nach welchem die Kräfte der Substanzen in einander wirken*“ (1:24). In der kritischen Zeit wertet Kant die Unmöglichkeit einer diskursiven Begründung als Beleg für den Anschauungscharakter des Raumes. Auch im Hinblick auf die →Zeit spricht Kant von Dimension. Die Zeit hat nach Kant „nur Eine Dimension: verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nach einander“ (KrV A 31 / B 47). Weitere wichtige Stellen: 1:23f.; 2:378; 2:402; 4:284.

Verwandte Stichworte
Abmessungen; Raum; Geometrie

Philosophische Funktion
Die Dreidimensionalität wird von Kant ebenso wie die Kontinuität und Unendlichkeit als Argument für den Anschauungscharakter des Raumes und die Anschauungsbedingtheit mathematischer Erkenntnis angeführt: „Daß der vollständige Raum […] drei Abmessungen habe, und Raum überhaupt auch nicht mehr derselben haben könne, wird auf den Satz gebaut, daß sich in einem Punkte nicht mehr als drei Linien rechtwinklicht schneiden können; dieser Satz aber kann gar nicht aus Begriffen dargethan werden, sondern beruht unmittelbar auf Anschauung und zwar reiner *a priori*, weil er apodiktisch gewiß ist“ (4:284f.).

Brigitta-Sophie von Wolff-Metternich

Ding

Kant verwendet den Ausdruck ‚Ding‘ vor allem in der vorkritischen Phase als Übersetzung von ‚*ens*‘. ‚Ding‘ meint dabei im Sinne der Leibniz-Wolffschen-Schulmetaphysik alles das, was widerspruchsfrei gedacht werden kann, unabhängig von der Frage, ob es wirklich ist oder nicht. Insofern bezeichnet Kant auch Gott als Ding (vgl. 2:83f.; →*ens realissimum*).

In der kritischen Phase benutzt Kant ‚Ding‘ in der Regel synonym mit →Gegenstand und →Objekt. Ding ist alles, was uns in der Welt mittels unserer sinnlichen Wahrnehmung begegnen oder Gegenstand unseres Denkens sein kann. In diesem Sinn bezeichnet Kant „Tafelmusik“ als empirisch wahrnehmbares Phänomen und daher auch als ‚Ding‘ (5:305). Kant bezieht seine transzendentalphilosophische Unterscheidung von →Ding an sich und →Erscheinung auf diese mittels der Wahrnehmung erfahrbaren Dinge, die je für sich wiederum „im empirischen Verstande für ein Ding an sich selbst“ (KrV A 29 / B 45) zu betrachten sind, weil sie vom erkennenden Subjekt ganz selbstverständlich als etwas Eigenständiges und vom Subjekt Unabhängiges aufgefasst werden.

Schließlich verwendet Kant ‚Ding‘ auch in der Bedeutung von →‚Substanz‘. „Wenn ich ein Ding für eine Substanz in der Erscheinung erkläre, so müssen mir vorher Prädicate seiner Anschauung gegeben sein, an denen ich das Beharrliche vom Wandelbaren und das Substratum (Ding selbst) von demjenigen, was ihm blos anhängt, unterscheide“ (KrV A 399f.). Mit diesem Begriff von Ding ist Kants grundlegende philosophische Einsicht verbunden, dass jedes empirische Ding das Verhältnis zwischen Ding und →Eigenschaft, zwischen Substanz und Akzidenz aufweist. Zur Kennzeichnung dieses philosophischen Dingbegriffs verwendet Kant häufig den Zusatz ‚selbst‘, um Ding von Eigenschaft zu unterscheiden (vgl. KrV A 399). Weitere wichtige Stellen: KrV A 147 / B 186f.; KrV A 186f. / B 229f.; KrV A 221 / B 268f.; KrV B 275f.; KrV B 411ff.; KrV A 574 / B 602; KrV A 635 / B 663; 8:153f.; *Refl.* 3903–3905, 17:334f.

Verwandte Stichworte
Beharrlichkeit; Ding an sich; Gedankending; Gegenstand; Objekt; Sache; Substanz

Philosophische Funktion
Kants philosophische Dingkonzeption wird in ihrer Bedeutung ersichtlich, wenn man sie philosophiehistorisch einordnet und gegen eine andere berühmte Dingvorstellung absetzt.

Eine philosophiegeschichtlich frühe Dingauffassung findet sich bei Platon (vgl. für das Folgende: Prauss, *Ding und Eigenschaft*; Mann, *The Discovery of Things*, Teil II). Im *Phaidon* beschreibt er den für seine Ontologie wichtigen Unterschied zwischen den zwei Seinsarten, den Ideen und den empirischen Dingen der wahrnehmbaren Welt (vgl. Platon, *Phaidon*, 79aff.). Als ein Charakteristikum, das den Unterschied besonders verdeutlicht, nennt er die Eingestaltigkeit, die die Ideen auszeichnet, und die Vielgestaltigkeit, die die wahrnehmbaren Dinge zeigen (vgl. Platon, *Phaidon*,

80b 2; 80b 4). Diese Vielgestaltigkeit der Dinge besteht in einer Vielheit von Sachgehalten, die in ihre einzelnen Sachgehalte teilbar ist. Ein Ding, ein brauner Kuchen beispielsweise, der aus den Sachgehalten ‚Braun' und ‚Kuchen' besteht, lässt sich dann auch genau in diese einzelnen Sachgehalte zerlegen. Dies zeigt aber, dass Platon nicht von einer zugrunde liegenden Materie ausgeht. Erst Aristoteles durchschaut die Problematik dieser Ontologie, die ein Ding als Aggregat von Sachgehalten auffasst.

Denn der Normalsinn von Teilung besteht darin, dass es nach der Teilung mehrere Einzelstücke vom braunen Kuchen gibt, die vergleichbare Eigenschaften wie der zuvor ganze Kuchen aufweisen. Und so betont Aristoteles in seiner *Kategorien*, dass → Eigenschaften nur in einem Ding vorliegen können, aber nicht als Teil von diesem (vgl. Aristoteles, *Kategorien*, 1a 24f.).

Kant gelingt es mit seiner Dingkonzeption, eine positive philosophische Theorie des Ding-Eigenschafts-Verhältnisses zu entwickeln. Kant hebt hervor, dass allein durch die „Realität (Sachheit) […] Gegenstände Etwas (Dinge) sind" (KrV A 574 / B 602). Nur dadurch also, dass man etwas mit einem Sachgehalt bestimmen kann, gibt es für das erkennende Subjekt Dinge der Außenwelt. Das bedeutet: „Wenn ich ein Ding für eine Substanz in der Erscheinung erkläre, so müssen mir vorher Prädicate seiner Anschauung gegeben sein, an denen ich das Beharrliche vom Wandelbaren und das Substratum (Ding selbst) von demjenigen, was ihm blos anhängt, unterscheide" (KrV A 399f.). Mit anderen Worten: Empirische Dinge gibt es nur im Verhältnis von Ding mit Eigenschaft. Empirische Erkenntnis gewinnt man nach Kant prinzipiell durch die Bestimmung von etwas als etwas. Ding und Eigenschaft sind keine zwei äußerlich zu unterscheidenden Identitäten. Sie bilden ein inneres Verhältnis zueinander. Und daher liegt der philosophisch richtige Sinn des Verhältnisses von Ding und Eigenschaft, von Substanz und → Akzidenz darin, „das Accidens nur durch die Art, wie das Dasein einer Substanz positiv bestimmt ist" zu bezeichnen, anstatt „diesem Realen an der Substanz ein besonderes Dasein" beizulegen (KrV A 186f. / B 229f.). Unabhängig voneinander können Kant zufolge Substanz und Akzidenz nicht existieren, sie können kein „besonderes Dasein" (KrV A 186 / B 229) haben. Dieses prinzipielle Verhältnis wird nach Kants Erkenntnistheorie durch die apriorischen Leistungen des erkennenden Subjekts ermöglicht, durch das Zusammenwirken von Sinnlichkeit und Verstand.

Weiterführende Literatur

Prauss, Gerold: „Ding und Eigenschaft bei Platon und Aristoteles", in: Kant-Studien 59, 1968, 98–117.

Prauss, Gerold: Die Welt und wir. I/2: Raum – Substanz – Kausalität, Stuttgart: Verlag J. B. Metzler 1993.

Hans-Ulrich Baumgarten

Ding an sich

Der Ausdruck ‚Ding an sich' besitzt bei Kant zwei Bedeutungen: eine empirische und eine transzendentalphilosophische. Beide Verwendungen gewinnen ihren Sinn im Gegensatz zu den beiden Bedeutungen von → Erscheinung.

Eine Rose gilt „im empirischen Verstande für ein Ding an sich selbst" (KrV A 29 / B 45). Mit dieser Feststellung gibt Kant die Einsicht wieder, dass ein Gegenstand, wie z. B. eine Rose, von den jeweiligen Gegebenheitsweisen, den empirischen Erscheinungen, die z. B. abhängig sind von den „verschiedenen Lagen zu den Sinnen" (KrV A 45 / B 63) der wahrnehmenden Subjekte, zu unterscheiden ist. Für die empirische, alltägliche Einstellung zur Welt sind wahrgenommene → Dinge der Außenwelt ganz selbstverständlich etwas Eigenständiges und damit Objektives, etwas, das auch von anderen Subjekten als solches, beispielsweise als Rose, erkannt werden kann, auch wenn diese Rose „jedem Auge […] anders erscheinen" (KrV A 30 / B 45) mag.

Im Unterschied zu dieser empirischen Verwendung von ‚Ding an sich' gewinnt der transzendentalphilosophische Sinn von ‚Ding an sich' nur in Abgrenzung zum transzendentalphilosophischen Begriff von ‚Erscheinung' seine Bedeutung. Ein empirischer Gegenstand, eine Rose, ist entsprechend Kants transzendentalphilosophischer Theorie zum einen als Erscheinung und zum anderen als Ding an sich zu begreifen. Gegenstände der Außenwelt philosophisch als Erscheinungen zu thematisieren, bedeutet nach Kant, ihre Subjektabhängigkeit hervorzuheben. Sie im Gegensatz dazu als Dinge an sich selbst zu betrachten, heißt,

ihre Subjektunabhängigkeit festzustellen. Bei dieser formalen philosophischen Feststellung muss es allerdings bleiben, denn inhaltlich kann nichts Weiteres zu diesem rein negativen Sinn von ‚Ding an sich' hinzugefügt werden. Weitere wichtige Stellen: KrV B XXVII; KrV A 38f. / B 55f.; KrV A 45 / B 62f.; KrV A 235ff. / B 294ff.; KrV A 258 / B 313f.; 4:284; 10:50f.

Verwandte Stichworte

Ding; Gegenstand; Noumenon/Phaenomenon; Objekt; Sache

Vorgeschichte und historischer Kontext

Der Begriff ‚Ding an sich' findet sich in Kants Schriften nur selten. Sein Standardausdruck ist „Ding an sich selbst" als Verkürzung der Form „Ding an sich selbst betrachtet" (KrV B A 256 / B 312; vgl. 4:507; Prauss, *Dinge an sich*, § 1). Diese wiederum ist gebildet als deutsche Entsprechung zu lateinischen Ausdrücken wie „*res per se considerata*" oder „*res per se spectata*", die Kant aus der scholastischen Überlieferung kennt (vgl. Prauss, *Dinge an sich*, S. 20). § 15 der *Metaphysica* von Baumgarten, nach welcher Kant seine Metaphysik-Vorlesungen hielt, legt ihm als deutsche Übersetzung die Form „Ding an und für sich betrachtet" nahe. Die Leibniz-Wolffsche-Schulmetaphysik knüpft hier in ihrer Ontologie an den scholastischen Begriff der *consideratio absoluta* an (vgl. Thomas von Aquin, *De ente et essentia*, Kap. III, S. 25ff.). Die Natur und die empirischen Gegenstände werden in dieser Hinsicht ihrer internen, absoluten Möglichkeit nach betrachtet. „Und auf diese Weise ist von der Natur nur das wahr, was ihr als solcher zukommt" (Thomas von Aquin, *De ente et essentia*, Kap. III, S. 25ff.). In seiner Dissertation *De mundi* von 1770 macht Kant → Wolff den Vorwurf, durch die bloß logische Abgrenzung der sinnlichen von der Verstandeserkenntnis den dieser Unterscheidung entsprechenden ontologisch wichtigen Unterschied von → Phänomena und → Noumena zu vernachlässigen (vgl. 2:395). Kant hebt hervor: „Die sinnlichen Erkenntnisse sind nur Vorstellungen der Dinge, *wie sie erscheinen*, die Verstandeserkenntnisse aber Vorstellungen der Dinge, *wie sie sind*" (2:392). Damit vertritt er in seiner Dissertation noch die anspruchsvolle rationalistische Auffassung, dass der Mensch die Noumena und damit die Dinge an sich durch die *consideratio absoluta* erkennen kann, auch wenn er diesen Begriff hier nicht benutzt (vgl. aber z. B. „absolute Betrachtung", *Refl.* 4230, 17:467). Die Möglichkeit dieser absoluten Betrachtung gibt Kant mit der Einsicht in den kritischen Idealismus seiner *KrV* auf. Der Unterschied von Erscheinung und Ding an sich, von Phänomenon und Noumenon erhält damit seine spezifisch transzendentalphilosophische Bedeutung (vgl. Willaschek, *Phaenomena/Noumena*, S. 330).

Philosophische Funktion

1 Der philosophisch negative Sinn von „Ding an sich"

‚Ding an sich' ist ein Ausdruck, den die Kant-Literatur als Standardform benutzt. Kant selbst verwendet vielmehr ‚Ding an sich selbst [betrachtet]' als häufigste Formulierung. ‚An sich' ist in dieser transzendentalphilosophischen Hinsicht die adverbiale Bestimmung zu ‚betrachtet'. Dinge an sich zu betrachten, hat daher den philosophisch negativen Sinn, sie nicht als Erscheinungen zu betrachten. Diesen negativen philosophischen Sinn hebt Kant ausdrücklich hervor: „Der Begriff von einem Dinge *an sich* (ens per se) entspringt nur von einem vorher gegebenen, nämlich dem Objecte in der Erscheinung mithin einer Relation darin das Object im Verhältnisse und zwar einem negativen Verhältnisse betrachtet wird" (22:412). Der Begriff ‚Ding an sich' muss daher als Komplement zum transzendentalphilosophischen Begriff der Erscheinung verstanden werden. Jedes empirische Objekt kann demzufolge nach Kant in philosophischer Hinsicht aus einem „doppelten Gesichtspunkte betrachtet" werden (KrV B XVIII Anm.).

2 Die Ding-an-sich-Betrachtung als Ergebnis philosophischer Reflexion

Der negative Sinn von ‚Ding an sich' ergibt sich gleichsam aus der Rückschau auf das Ergebnis seiner philosophischen Reflexion, auf das Ergebnis seiner erkenntnistheoretischen Untersuchungen. Mit seiner sogenannten Kopernikanischen Wende in der Philosophie (vgl. KrV B XVI; → Revolution, kopernikanische) vollzieht Kant eine „Umänderung der Denkart" (KrV B XVI), die schließlich in Kants oberstem Grundsatz aller synthetischen Urteile a priori mündet: „die Bedingungen der *Mög-*

lichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*“ (KrV A 158 / B 197). Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind für Kant die erkenntniskonstituierenden Prinzipien des Subjekts: die Formen der Anschauung – Raum und Zeit – und die Verstandeskategorien. Nach diesen Bedingungen „richten“ (KrV B XVI) sich die erkannten Dinge der Außenwelt. Aufgrund dieser Abhängigkeit nennt Kant sie Erscheinungen. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind aber nach Kant nicht in jeder Hinsicht die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Kants transzendentale Erkenntnistheorie ist kein absoluter Idealismus, sondern, wie er ihn selbst nennt, ein „*kritische*[r] Idealism[us]“ (4:294). Kant betont: „[…] es ist unserer Vernunft nur möglich, die Bedingungen möglicher Erfahrung als Bedingungen der Sachen zu brauchen; keineswegs aber, ganz unabhängig von diesen sich selbst welche gleichsam zu schaffen“ (KrV A 771 / B 799). Insofern nötigt die philosophische Rückschau auf die Subjektabhängigkeit der empirischen Objekte, sie auch noch in ihrer transzendentalphilosophischen Subjektunabhängigkeit zu thematisieren. Das bedeutet für Kant, sie auch noch „an sich selbst [zu] betrachte[n]“ (KrV A 38 / B 55). Damit wird aber kein ontologisch zweiter Bereich (vgl. Collins, *Possible Experience*, S. 173f.) und damit eine metaphysische Hinterwelt angesprochen: „Das Ding an sich (ens per se) ist nicht ein Anderes Object sondern eine andere Beziehung (respectus) der Vorstellung auf dasselbe Object“ (22:26). Diese philosophische Thematisierung kann gewissermaßen als Grenzziehung begriffen werden (vgl. „Grenzbegriff“, KrV A 255 / B 310). Bis zu diesem Punkt lässt sich die transzendentalphilosophische Reflexion vorantreiben. Darüber hinaus lässt sich nur noch formal feststellen, dass das empirische Ding, auf das reflektiert wird, in seiner Wirklichkeit nicht ausschließlich von den erkenntniskonstituierenden Leistungen des Subjekts abhängt. Inhaltlich lässt sich über die Dinge an sich nichts sagen; wir können von ihnen „nicht die mindeste Kenntniß bekommen“ (8:201). Die Dinge an sich erkennen zu wollen würde erfordern, von sich selbst als erkennendem und denkendem Subjekt absehen zu müssen, was in philosophischer Sicht nicht möglich ist. Denn nach den empirischen Dingen unabhängig von ihrer Vermitteltheit durch das Empirie ermöglichende Erkenntnisvermögen zu fragen heißt, nach etwas Erkennbarem ohne Erkennen fragen zu wollen.

Interpretationslage

In der Kant-Literatur stehen sich zwei grundsätzliche Lesarten der transzendentalphilososophischen Bedeutung des Ausdrucks ‚Dinge an sich‘ bei Kant gegenüber, die einander häufig als ‚Zwei-Welten‘- und als ‚Zwei-Aspekte‘-Interpretation gegenübergestellt werden. Ersterer zufolge (vgl. Strawson, *The Bounds of Sense*; Guyer, *Claims of Knowledge 1987*) handelt es sich bei Dingen an sich und Erscheinungen um zwei unterschiedliche Klassen von Gegenständen: Subjektunabhängige Dinge an sich, die das Subjekt affizieren, aber von diesem aufgrund seiner subjektiven Erkenntnisbedingungen nicht erkannt werden können, und die durch das Subjekt und seine Erkenntnisbebedingungen mitkonstituierten Erscheinungen (empirische Gegenstände). Letzterer zufolge (vgl. Prauss, *Dinge an sich*; Allison, *Kant's Transcendental Idealism*; Collins, *Possible Experience*) handelt es sich bei Dingen an sich und Erscheinungen dagegen um dieselben Gegenstände, die jedoch in unterschiedlicher Weise ‚betrachtet‘ werden, nämlich einerseits als empirische Gegenstände (Erscheinungen) und andererseits unter Absehung von subjektiven Erkenntnisbedingungen, als Dinge an sich selbst (vgl. neuerdings z. B. Langton, *Humility*, die zwar wie Prauss und Allison nur eine Welt mit nur einer Klasse von Dingen annimmt, allerdings zusätzlich zu relationalen extrinsischen Eigenschaften, den Erscheinungen, noch absolute intrinsische Eigenschaften derselben Objekte als Bereich der Dinge an sich postuliert). Beide Lesarten lassen sich bis in Kants eigene Zeit zurückverfolgen. So beruht zum Beispiel die *Rez. KrV* (1782) von Garve/Feder auf einer Zwei-Welten-Interpretation während Johann Schultz eine Zwei-Aspekte-Lesart vertritt (vgl. Schultz, *Erläuterungen*).

Friebe hat zuletzt darauf hingewiesen (vgl. Friebe, *Kant und die Spezielle Relativitätstheorie*), dass im vierdimensionalen Raum-Zeit-Kontinuum der Speziellen Relativitätstheorie je nach Betrachtungsweise dasselbe Objekt „raumartig“ oder „räumlich“ ist. Mit Räumlichkeit ist dabei

die beobachterabhängige Gleichzeitigkeitsebene angesprochen im Unterschied zur raumartigen Hyperebene, die ein absolutes Objekt bezeichnet. Dies entspricht in auffälliger Weise der kantischen Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich (vgl. Prauss, *Die Welt und wir*, Bd. II.2, § 22 Anm. 24).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry: Kant's Transcendental Idealism, New Haven: Yale University Press 1983.

Ameriks, Karl: „Kantian Idealism Today", in: History of Philosophy Quarterly 9, 1992, 329–340.

Baumgarten, Hans-Ulrich: „Kants kritischer Begriff der Gesinnung", in: Baumgarten, Hans-Ulrich / Held, Carsten (Hg.): Systematische Ethik mit Kant, Freiburg/München: Alber 2001, 55–81.

Bencivenga, Ermanno: Kant's Copernican Revolution, New York: Oxford University Press 1987.

Collins, Arthur: Possible Experience. Understanding Kant's Critique of Pure Reason, Berkeley: University of California Press 1999.

Langton, Rae: Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves, Oxford: Clarendon Press 1998.

Pippin, Robert: Kant's Theory of Form: An Essay on the Critique of Pure Reason, New Haven: Yale University Press 1982.

Prauss, Gerold: Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn: Bouvier 1974.

Robinson, Hoke: „Two Perspectives on Kant's Appearances and Things in Themselves", in: Journal of the History of Philosophy 32, 1994, 411–441.

Willaschek, Marcus: „Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 325–351.

Hans-Ulrich Baumgarten / Red.

Dinge überhaupt

Der Begriff der Dinge überhaupt ist die allgemeinste Vorstellung von etwas, das man sich → überhaupt denken kann. Er besitzt Kant zufolge nur einen logischen Sinn (vgl. KrV B 113f.). In ihm drückt sich die bloß logische Funktion der → Kategorien aus. Diese besteht darin, dass die Kategorien „zwar ein Ding überhaupt vorstellen, aber für sich allein keinen bestimmten Begriff von irgend einem Ding geben können" (4:332). Weitere wichtige Stellen: KrV B 114; KrV A 238f. / B 298; KrV A 245; KrV A 273 / B 329; KrV A 340 / B 398; 5:440; 8:193; 23:47.

Verwandte Stichworte

Gegenstand überhaupt; überhaupt

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet logische (formale) und → transzendentale (materielle) Prinzipien der → Erkenntnis (vgl. 8:193). So gilt beispielsweise der → Satz vom Widerspruch von den Dingen überhaupt (vgl. 8:195) und ist damit für Kant ein formallogisches Prinzip des Erkennens, das von bestimmten Inhalten abstrahiert. Wenn man daher bei der Verwendung der Kategorien von der Begrenzung ihrer Geltung für Objekte der → Erfahrung abstrahiert, beschreibt man bloß „hyperbolische Objecte" oder „besser Gedankenwesen" wie z. B. „*Substanz*, welche aber *ohne Beharrlichkeit* in der Zeit gedacht wird, oder eine *Ursache*, die aber *nicht in der Zeit* wirkte" (4:332). Mit einer solchen Überlegung kritisiert Kant die traditionelle → Ontologie der → Leibniz-Wolffschen-Schule, die den Anspruch erhebt, informative Aussagen über Dinge überhaupt unabhängig von Erfahrung treffen zu können.

Hans-Ulrich Baumgarten

Diogenes von Sinope

Gr. Philosoph (ca. 405 v. Chr. – 320 v. Chr.). Er siedelte von Sinope nach Athen über und war dort Schüler des Antisthenes. Er pflegte Bekanntschaften mit → Platon, Aischines von Sphettos und → Euklid von Megara. Diogenes hat freiwillig ein bescheidenes Leben ohne festen Wohnsitz geführt. Für seine Lebensweise verspottete ihn die Öffentlichkeit mit dem Beinamen ‚Hund' (*kýōn*), was Diogenes selbst allerdings nicht als Beschimpfung, sondern als sehr passend empfand und daher fortan die Bezeichnung ‚Kyniker' führte. Diogenes' Schriften sind nicht erhalten und seine philosophische Position ist daher nur in groben Zügen bekannt. Selbstgenügsamkeit, die sich in der Forderung nach einer Befreiung von äußeren Zwängen und materiellen Bedürfnis-

sen ausdrückt, ist eines der wichtigsten Anliegen seiner Philosophie.

Bei Kant finden sich zumeist Zitate, die auf die Anekdoten hindeuten, die sich um die Gestalt des Diogenes ranken. Kant schreibt am Ende des zweiten Hauptstücks von *Träume*, adressiert an seinen Leser, den „die bisherigen Betrachtungen ermüdet haben, ohne ihn zu belehren". Solchen „gähnenden Zuhörern" pflegte Diogenes am Ende eines Buches zu sagen: „*Courage*, meine Herren, *ich sehe Land*" (2:368). In der *Anthropologie* erwähnt Kant Diogenes in der Fußnote zu einer Passage, die sich der Frage nach dem Wert eines Menschen widmet. Diogenes war auf einer Seereise nahe Kreta entführt worden und sollte auf dem Markt als Sklave verkauft werden. Auf die Frage, welche besonderen Fähigkeit und Talente er habe, die seinen Preis steigern könnten, soll Diogenes Kants Darstellung zufolge geantwortet haben: „Ich verstehe zu *regieren*, antwortete der Philosoph, und du suche mir einen Käufer, der einen *Herren* nöthig hat" (7:292 Anm.). Daraufhin machte ihn der Händler zum Lehrer seines Sohnes.

In systematischer Hinsicht ist Diogenes' Konzeption des → höchsten Gutes für Kant von großer Bedeutung – wenn auch nur, um die eigene Position von derjenigen des Diogenes abzugrenzen (vgl. *Refl.* 6583, 19:94). Kant schreibt: „Der Unterschied der cynischen und platonischen [Philosophie betrifft] den Ursprung des höchsten Guts: ob er physisch oder hyperphysisch sey; die epicureische und stoische nahmen den Ursprung als künstlich an und die wirkung von erworbenen und durch Nachdenken gefundenen Grundsätzen an" (*Refl.* 6874, 19:188). Was Kant an Diogenes schätzt, ist seine Überzeugung, dass das höchste Gut aus einer unverdorbenen menschlichen Natur entspringt (vgl. Santozki, *Bedeutung antiker Theorien*, S. 175). Allerdings weicht er von Diogenes deutlich ab, wenn es um eine genauere Bestimmung dieser menschlichen Natur geht. Diogenes zufolge müsse sich der Mensch nicht aktiv um Tugendhaftigkeit bemühen, vielmehr entsteht sie dann, wenn er sich schlicht von Lastern fern hält. Kant aber lehnt dieses Ideal „der Unschuld, oder vielmehr der Einfalt" (27:248) ab. Er schreibt: „Die Cynische Secte sagte: Das höchste Gut wäre eine Sache der Natur, und nicht der Kunst" (27:248). Anders als Diogenes ist Kant der Meinung, dass sich der Mensch um seine Tugendhaftigkeit bemühen und gegen den Hang zum → Laster ankämpfen muss (→ Hang zum Bösen).

Weiterführende Literatur

Santozki, Ulrike: Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken, Berlin u. a.: de Gruyter 2006.

Julia Born

Direktorium

Für denjenigen, der den → Staat regiert und „welche[m] die ausübende Gewalt (potestas executoria) zukommt" (6:316), verwendet Kant mehrere weitgehend synonyme Begriffe. Er heißt „*Oberbefehlshabe[r]*", „summi rector[]", „*Regent* des Staats", „rex", „princeps", „*Agent* des Staats" (6:316), auch „König" oder „Regierer" (6:317). „Als moralische Person betrachtet heißt er das *Directorium*, die Regierung" (6:316). Weitere wichtige Stellen: 6:316ff.; *Refl.* 7751, 19:507; *Refl.* 7949, 19:562.

Verwandte Stichworte

Gewalt, ausführende, exekutive, vollziehende; Regierung

Philosophische Funktion

Das Direktorium ist eine spezielle Form, die Regierungsgewalt (→ Gewalt, ausführende, exekutive, vollziehende) auszuüben; Kant setzt dabei als begriffsbestimmend voraus, dass das Direktorium aus mehr als einer (natürlichen) → Person besteht. Genau dies (und nicht mehr) meint die Wendung in *MSR* „als moralische Person betrachtet" (6:316). Hier wird die ‚moralische Person' der ‚physischen Person' gegenübergestellt („Der *Regent* des Staats (*rex*, *princeps*) ist diejenige (moralische oder physische) Person, welcher die ausübende Gewalt (*potestas executoria*) zukommt", 6:316). Damit wird der Unterschied zwischen der Regierung eines Einzelnen (‚physische Person') und der Regierung einer Gruppe (‚moralische Person') gekennzeichnet. Ein für Kant zeitgenössisches Beispiel für ein Direktorium war „le Directoire", das nach der französischen Verfassung vom 23. 9. 1795 aus fünf Mitgliedern bestand, die vom Rat der Alten aus einer vom Rat der 500 aufgestellten Liste ge-

wählt wurden. Die bekanntesten Direktoren waren Barras, Rewbell, Carnot und Sieyès. Der Staatsstreich Bonapartes vom 9. 11. 1799 beendete die Tätigkeit des Direktoriums; an dessen Stelle trat das Konsulat. In den *Erläuterungen zu G. Achenwalls luris Naturae Pars posterior* finden sich auch noch teilweise abweichende Verwendungsweisen von ‚Direktorium' wenn etwa zwischen Regierung und Administration differenziert wird, wobei letztere von dem „directorium" geführt wird (vgl. *Refl.* 7751, 19:507).

Weiterführende Literatur

Griewak, Karl: Die französische Revolution 1789–1799, 5. Aufl., Köln u. a.: Böhlau 1973, insbes. 99ff.: „Die Zeit des Direktoriums.".

Jan C. Joerden

diskursiv

→ intuitiv/diskursiv

Disziplin

Disziplin ist primär ein pädagogischer Begriff, der einen zentralen Bestandteil der kantischen Auffassung von → Erziehung bezeichnet: „Unter der Erziehung nämlich verstehen wir die Wartung […], Disciplin (Zucht) und Unterweisung" (9:441). Disziplin und Unterweisung machen zusammen die „Bildung" aus (9:443). Die Unterweisung ist der „positive[] Theil" (9:442) der Erziehung, während die Disziplin als ihr „negativer" Teil gilt. In der *KrV* betont Kant diesen terminologischen Unterschied ausdrücklich und will den Gebrauch des Ausdruckes Disziplin lediglich in seiner „negativen Bedeutung" erlauben (KrV A 710 / B 738 Anm.). In der folgenden Erklärung wird der negative Aspekt der Disziplin deutlich: „Man nennt den *Zwang*, wodurch der beständige Hang von gewissen Regeln abzuweichen eingeschränkt und endlich vertilgt wird, die *Disciplin*" (KrV A 709 / B 737). Weitere wichtige Stellen: KrV A 796 / B 824; 4:362; 5:319; 6:432f.; 6:485; 7:217; 7:332; 15:144; 15:370; 15:641; 15:712; 15:767; 15:780; 16:19; 16:868; 18:71.

Verwandte Stichworte

Pädagogik; Kultur; Asketik, ethische (bzw. moralische); Genie

Philosophische Funktion

Kant ist der Ansicht, dass die Disziplin in der → Erziehung „sehr frühe in Anwendung gebracht" werden müsse (9:442), weil das Kind sonst in einem Zustand der „Wildheit", d. h. der gesetzlosen Freiheit bleibt: „Wildheit ist die Unabhängigkeit von Gesetzen. Disciplin unterwirft den Menschen den Gesetzen der Menschheit" (9:442). Sie muss früh ansetzen, weil es sehr schwierig wird, „den Menschen nachher zu ändern" (9:442). Das Kind muss sich von dem „Despotism der Begierden" (5:432f.; vgl. 6:58 Anm.) befreien und seine „thierischen Antriebe" bezwingen, damit es als Mensch von seiner „Bestimmung" nicht abweiche (9:442). Die Disziplin soll so das Kind den „Zwang der Gesetze" der Menschheit „fühlen" (9:442) lassen, den es als freies Wesen verinnerlichen soll. Sonst wird die Disziplin bei der Gemütsbildung „sklavisch": „Nichts ist schädlicher, als eine neckende, sklavische Disciplin, um den Eigenwillen zu brechen" (9:464f.).

Im ersten Hauptstück der → *Transzendentalen Methodenlehre* der *KrV* unter der Überschrift „Die Disciplin der reinen Vernunft" (KrV A 708 / B 736) hat der Ausdruck eine wichtige Funktion. In diesem zweiten Teil des Werkes fasst Kant die Ergebnisse der Elementarlehre dahingehend zusammen, dass im Hinblick auf den spekulativen Gebrauch der reinen Vernunft „alle transscendentale Logik […] in dieser Absicht nichts als Disciplin [ist]" (KrV A 796 / B 824f; → Disziplin der reinen Vernunft).

In der praktischen Philosophie gibt es eine Disziplin, die von der Vernunft ausgeübt wird und wonach wir „den Bestimmungsgrund unseres Willens" nirgendwo anders als „im [moralischen] Gesetze selbst und in der Achtung für dieses Gesetz setzen" sollen (5:82). Diese Disziplin drückt das Hauptanliegen der kantischen Moralphilosophie aus, und sie unterscheidet sich von einer anderen, die als „Disciplin der Neigungen überhaupt" als „Vorübung […] zur Lenksamkeit des Subjects durch Grundsätze" gilt (6:58 Anm.). In der ethischen → Asketik der *MST* kommt Kant auf diese Disziplin als eine „ethische Gymnastik" zurück, die in der „Bekämpfung der Naturtriebe" besteht (6:485). Die Kirche übt nach Kant eine Art „geistige[r] Disciplin" im „*Denken* des Volks" aus, allerdings befürchtet er, sie verursache zugleich eine „Gewöhnung an Heu-

chelei“ (6:180; vgl. 15:641). Nicht zuletzt erhält die Disziplin eine wichtige Funktion im Bereich der → Ästhetik, wobei der Geschmack als „*Disciplin* (oder Zucht) des Genies“ angesehen wird (5:319).

Weiterführende Literatur

Kauder, Peter / Fischer, Wolfgang: Immanuel Kant über Pädagogik. 7 Studien, Hohengehren: Schneider Verlag 1999.

Claude Piché

Disziplin der reinen Vernunft

Dem Zweck der *KrV* als Propädeutik (vgl. KrV A 11 / B 25) entsprechend wird der Ausdruck ‚Disziplin‘ nicht im Sinne eines wissenschaftlichen Fachgebiets, sondern in seiner pädagogischen Bedeutung verstanden. Im Sinne der Überschrift „Die Disziplin der reinen Vernunft“ ist das erste Hauptstück der → *Transzendentalen Methodenlehre* als eine „warnende Negativlehre“ (KrV A 712 / B 740) zum Gebrauch der reinen Vernunft gemeint (vgl. 4:362; 10:199; 18:11; 18:14; 18:52; 18:70; 18:272). Sie sagt, wie mit reiner Vernunft nicht umgegangen werden soll. Weitere wichtige Stellen: KrV B 421; KrV A 709f. / B 737f.; KrV A 795f. / B 823f.; 9:449; 10:98; 20:273.

Verwandte Stichworte

Grenze; Disziplin; Vernunftgebrauch

Philosophische Funktion

Die Ergebnisse der in der → *Transzendentalen Elementarlehre* durchgeführten inhaltlichen Untersuchung über Umfang und Grenzen der reinen Vernunft schränken diese hinsichtlich ihres spekulativen Gebrauchs ein, woraus die transzendentale Methodenlehre methodologische Konsequenzen zieht. Die Vernunft zeigt zwar das Bedürfnis, ihre Erkenntnisse über die → Grenzen der Erfahrung zu erweitern, bleibt damit aber erfolglos. Darum wird eine „Disciplin der Enthaltsamkeit“ (KrV A 786 / B 814) zur Einschränkung ihrer grundlosen Ansprüche im Felde der theoretischen Metaphysik erforderlich: „Wo aber die Schranken unserer möglichen Erkenntniß sehr enge, der Anreiz zum Urteilen groß, der Schein, der sich darbietet, sehr betrüglich, […] da hat das *Negative* der Unterweisung, welches bloß dazu dient, uns vor Irrthümern zu verwahren, noch mehr Wichtigkeit, als manche positive Belehrung“ (KrV A 709 / B 737). Diese Irrtümer sind nicht etwa zufällig und treten auch nicht nur gelegentlich auf. Vielmehr steht die kritische Vernunft vor einem ganzen „System von Täuschungen und Blendwerken“ (KrV A 711 / B 739). Dies nötigt sie, zur Abwehr ein „System der Vorsicht und Selbstprüfung“ (KrV A 711 / B 739) zu errichten. Die Disziplin der reinen Vernunft enthält dementsprechend mit den vier Abschnitten dieses Hauptstücks eine ausgearbeitete „negative Gesetzgebung“ (KrV A 711 / B 739) und zwar eine Disziplin der reinen Vernunft 1. im dogmatischen Gebrauch, 2. in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs, 3. ihrer Hypothesen und 4. ihrer Beweise. Diese Disziplin betrifft nicht den „Inhalt“ der Erkenntnisse aus reiner Vernunft, sondern ihre „Methode“ (KrV A 712 / B 740) bzw. regelt ihren Gebrauch. Zwar ist es „demüthigend“ für die Vernunft, sich einer solchen Disziplin zu unterwerfen, aber diese Disziplin, die der spekulativen Vernunft ihre „Grenzen“ setzt, wird von der Vernunft selbst ausgeübt und ihr nicht etwa von außen aufgezwungen (KrV A 795 / B 823).

1 Der dogmatische Gebrauch

Die Vernunft läuft Gefahr, in ihrem philosophischen Gebrauch ihren mathematischen Gebrauch nachzuahmen, der nach Kant von jenem grundverschieden ist. Die Philosophie ist eine Erkenntnis „aus *Begriffen*“, die Mathematik dagegen eine Erkenntnis „aus *Construction* der Begriffe“ (KrV A 713 / B 741). Mit dem Konstruktionsverfahren, d. h. mit der apriorischen Darstellung ihrer Begriffe in der reinen → Anschauung, verfügt letztere im Gegensatz zur Philosophie über „direct synthetische Sätze“. Dagegen kennt die Philosophie „Dogmata“ (KrV A 736 / B 764), die sie nicht theoretisch begründen kann. So aber ist für sie auch die „*dogmatische* Methode“ als mögliches Gegenstück zur mathematischen Methode „unschicklich“ (KrV A 637 / B 765) bzw. unangebracht. Im Gegensatz zum mathematischen kann daher der philosophische Vernunftgebrauch auch nicht von Definitionen, sondern lediglich von Expositionen der Begriffe ausgehen, während Definitionen allenfalls sein Ziel sein können (vgl. KrV A 731 /

B 759). Dementsprechend kann er auch nicht mit Axiomen und echten Demonstrationen arbeiten, sondern nur → akroamatische Beweise führen. Ein solcher Beweis ist, wie eine Demonstration, ein apodiktischer Beweis, er wird aber bloß mit Hilfe von Begriffen geführt, ist also „discursiv". Eine mathematische Demonstration bezieht sich auf die Anschauung und ist immer „intuitiv"; „hingegen [muss] das philosophische Erkenntniß dieses Vortheils entbehren […], indem es das Allgemeine jederzeit *in abstracto* (durch Begriffe) betrachten muss, indessen dass Mathematik das Allgemeine *in concreto* (in der einzelnen Anschauung) und doch durch reine Vorstellung a priori erwägen kann, wobei jeder Fehltritt sichtbar wird" (KrV A 734f. / B 762f.).

2 Der polemische Gebrauch

Kant erlaubt einen polemischen Gebrauch der Vernunft, der nicht mit ihrem dogmatischen Gebrauch zu verwechseln ist. Der polemische Gebrauch besteht nicht darin, die eigenen Ansichten theoretisch zu begründen, sondern bloß die Behauptungen des dogmatischen Gegners in Fragen der reinen Vernunft abzuwehren: „Unter dem polemischen Gebrauche der reinen Vernunft verstehe ich die Vertheidigung ihrer Sätze gegen die dogmatischen Verneinungen derselben" (KrV A 739 / B 767). Der polemische Gebrauch verteidigt *ad hominem* die Ideen, die „das Interesse der Vernunft für sich haben" (die Unsterblichkeit der → Seele und das Dasein Gottes) gegen die dogmatischen Angriffe des Gegners (KrV A 741 / B 769). Da für Kant dabei die kritische Vernunft die höchste richterliche Instanz bleibt, gibt es außer der soeben erörterten strategischen Absicht der Verteidigung ihrer Sätze „keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft" (KrV A 756 / B 784). Die *KrV* schlichtet so allen Widerstreit in diesem Bereich. Ebenso wenig gibt es für Kant einen „zulässigen sceptischen Gebrauch" (KrV A 756 / B 784) der reinen Vernunft. Vielmehr sieht er den Skeptizismus als eine Übergangsphase zwischen Dogmatismus und Kritik an.

3 Die Hypothesen

Der Abschnitt „Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen" (KrV A 769 / B 797) beginnt mit dem Verhältnis von Hypothesen zur Erklärung gegebener Erscheinungen. Soll eine Hypothese gewisse Erscheinungen innerhalb der Erfahrung erklären, so ist es nicht erlaubt, den Gegenstand, worauf die Hypothese sich gründet, „nach einer neuen und empirisch nicht anzugebenden Beschaffenheit" (KrV A 770 / B 798) auszusinnen, weil er dann zu einer „*transscendentalen Hypothese*" (KrV A 772 / B 800) wird. Dabei wird die Kategorie der Ursache außerhalb der Erfahrung gebraucht, was der kritischen Einsicht zufolge nicht zulässig ist. „Transscendentale Hypothesen des speculativen Gebrauchs der Vernunft und eine Freiheit, zur Ersetzung des Mangels an physischen Erklärungsgründen sich allenfalls hyperphysischer zu bedienen, kann gar nicht gestattet werden" (KrV A 773 / B 801). Deshalb ist eine transzendentale Hypothese nur in „polemische[r]" Absicht zur Aufdeckung spekulativer „Scheineinsichten des Gegners" (KrV A 776 / B 804) gestattet. „Man sieht also hieraus, daß im speculativen Gebrauche der Vernunft Hypothesen keine Gültigkeit als Meinungen an sich selbst, sondern nur relativ auf entgegengesetzte transscendente Anmaßungen haben" (KrV A 781 / B 809).

4 Die Beweise

Im vierten Abschnitt seiner *Disziplin der reinen Vernunft* (vgl. KrV A 782ff. / B 810ff.) behandelt Kant die Eigentümlichkeiten der spezifisch philosophischen, d. h. der transzendentalen Beweise. Dabei führt er drei methodologische Beweisregeln ein:

1. Der Ursprung der im Beweisverfahren benutzten Grundsätze in den menschlichen Erkenntnisvermögen ist aufzuklären. Grundsätze des Verstandes gelten „nur für Gegenstände möglicher Erfahrung"; Grundsätze der Vernunft dagegen dürfen niemals als theoretisch konstitutive „objektive Grundsätze" (KrV A 786 / B 814) gebraucht werden, sondern lediglich als regulative Prinzipien zum Zwecke der Einheit der Erfahrung.

2. Für einen transzendentalen Satz kann es nur einen einzigen Beweis geben. Da die Philosophie eine Erkenntnis bloß aus Begriffen ist, geht auch der zu beweisende transzendentale Satz „bloß von Einem Begriffe aus" (KrV A 787 / B 815). Dagegen beziehen sich die Beweise in der Mathematik und in der Naturwissenschaft auf die sinnliche Anschauung, die „mannigfaltigen Stoff zu synthetischen Sätzen" bietet, „welchen [man]

auf mehr als eine Art verknüpfen […] kann“ (KrV A 787 / B 815).

3. Die transzendentalen Beweise dürfen niemals apagogisch (vgl. 10:52; 10:71), sondern müssen jederzeit ostensiv sein. Ein →ostensiver Beweis ist ein „directe[r]“ Beweis, da er auf einer unmittelbaren „Einsicht in die Quellen“ (KrV A 789 / B 817) der Wahrheit beruht. Die *KrV* arbeitet durchgängig mit einem Rekurs auf die Quellen der Erkenntnis, z. B. die Deduktion von Raum und Zeit (vgl. KrV A 87 / B 119), die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (vgl. KrV A 97; KrV A 115; KrV A 125; KrV A 794 / B 822) und die Beweise der Grundsätze des reinen Verstandes (vgl. KrV A 149 / B 817).

Weiterführende Literatur

Gerhardt, Volker: „Die Disziplin der reinen Vernunft, 2. bis 4. Abschnitt (A 738 / B 766–A 794 / B 822)“, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 571–595.

Heimsoeth, Heinz: Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 4. Teil: Die Methodenlehre, Berlin u. a.: de Gruyter 1971.

Wolff-Metternich, Brigitta-Sophie von: Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals: Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1995.

Claude Piché

Disziplin der Sitten

Unter einer Disziplin der Sitten versteht Kant die theoretische und praktische Beschränkung auf das Sittengesetz bei der Bestimmung und Bildung moralischer Triebfedern. Kant verwendet den Begriff allein im Kapitel „*Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft*“ (5:71–89) der *KpV*, und auch dort ohne direkte Explikation. Einzige Stelle: 5:86.

Verwandte Stichworte

Schwärmerei, moralische; Triebfeder

Philosophische Funktion

Disziplin der Sitten ist in der *KpV* der Gegenbegriff zur moralischen Schwärmerei. Während diese sowohl in der Theorie als auch in der tatsächlichen Ausbildung subjektiver Bestimmungsgründe Triebfedern zulässt, die nicht rein der Vernunft und dem Gefühl der Achtung vor dem Gesetz entspringen, ist jene (die Disziplin der Sitten) sowohl im Sinne einer Disziplin der Sittlichkeit (Beschränkung auf rein moralische Triebfedern) wie auch als Disziplinierung durch das Sittengesetz zu verstehen. Die Disziplin der Sitten ist aber nicht zu verwechseln mit der (anthropologischen) Disziplin des Gemüts (vgl. 6:217).

Sebastian Maly / Dieter Schönecker

Divination, Divinationsvermögen

Die Fähigkeit, sich bewusst-absichtlich etwas als *zukünftig* vorzustellen, heißt Divinationsvermögen. In eigentlicher Bedeutung beruht es auf einer übernatürlichen Ursache der Eingebung, in uneigentlicher Bedeutung wird auch die „scharfsinnige Errathung“ des Zukünftigen Divination genannt (7:188; →Weissagen). Das „*Divinationsvermögen* […] der Prospiciens“ (Vorhersehungsvermögen, 7:182) basiert, weil sinnlich, auf der Assoziation mit dem gegenwärtigen Zustand des Subjekts. Es dient der Verknüpfung der →Wahrnehmungen in der Zeit, um etwas, das noch nicht ist, durch etwas, das gegenwärtig ist, in einer zusammenhängenden →Erfahrung darzustellen (vgl. 7:182). Der Gegenbegriff hierzu ist das →Erinnerungsvermögen (Gedächtnis). Weitere wichtige Stellen: 7:182; 7:187f.

Verwandte Stichworte

Erinnerungsvermögen; Wahrsagen; Weissagen

Philosophische Funktion

Philosophisch von Interesse ist das natürliche Vorhersehungsvermögen, das nach Erfahrungsgesetzen erfolgt (7:188). Hier bindet Kant das Zukünftige (wie auch das Vergangene) ans Gegenwärtige bzw. an gegenwärtige Erfahrung. Hinsichtlich des Wirklichkeitsstatus des Zukünftigen (wie auch des Vergangenen) zeigt sich Kant als *Präsentist*, wonach zur gegebenen Zeit nur das wirklich ist, was gegenwärtig ist (vgl. die Gleichsetzung von Zukünftig-sein mit Noch-nicht-sein in 7:182).

Cord Friebe

Dogma

Unter einem Dogma versteht Kant einen apodiktischen und synthetischen Satz aus Begriffen. Im Unterschied zu den synthetischen Sätzen der Mathematik, die auf der →Konstruktion von Begriffen basieren, handelt es sich bei den Dogmen um Urteile aus Begriffen. Dogmatisch sind im kantischen Verständnisse daher nur philosophische Sätze, nicht aber die Sätze der Mathematik: „[U]nter den gedachten zwei Arten synthetischer Sätze *a priori* können nach dem gewöhnlichen Redegebrauch nur die zum philosophischen Erkenntnisse gehörige diesen Namen führen, und man würde schwerlich die Sätze der Rechenkunst oder Geometrie Dogmata nennen“ (KrV A 736 / B 764). Nach Kant gibt es allerdings „im spekulativen Gebrauche der reinen Vernunft […] dem Inhalte nach gar keine Dogmate“ (KrV A 737 / B 765). Weitere wichtige Stellen: KrV A 388; KrV A 736f. / B 764f.

Verwandte Stichworte

Mathematik; Urteil, synthetisches a priori; Methodenlehre, transzendentale

Philosophische Funktion

Kant verwendet den Terminus Dogma im Rahmen seiner Überlegungen zur Methode und zum Gewissheitsstatus philosophischer Erkenntnis in der *Transzendentalen Methodenlehre* (KrV A 705–856 / B 733–884) der *KrV*. Ziel dieser Überlegungen ist der Nachweis, dass eine *more geometrico* verfahrende Philosophie ein für sie völlig unangemessenes Methodenideal darstellt (→Mathematik und Philosophie). Er begründet dies damit, dass die Philosophie im Unterschied zum anschauungsgeleiteten Vernunftgebrauch in der Mathematik auf einem bloß diskursiven Vernunftgebrauch basiert. Daraus erklärt sich, warum „die ganze reine Vernunft in ihrem bloß speculativen Gebrauche“ (KrV A 736 / B 764) kein einziges Dogma enthält, denn weder durch Ideen noch durch die reinen Verstandesbegriffe allein ist sie direkt synthetischer Urteile fähig. Zwar werden durch die Kategorien apodiktisch gewisse Grundsätze formuliert, die Grundsätze des reinen Verstandes können ihre Sicherheit aber „nicht direct aus Begriffen, sondern immer nur indirect durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich *mögliche Erfahrung*“ (KrV A 737 / B 765) beziehen. Deshalb müssen sie auch jederzeit durch eine Deduktion gerechtfertigt werden (vgl. KrV A 737 / B 765). Entgegen dem herkömmlichen Begriff des Grundsatzes sind die eigentlich philosophischen Grundsätze nach Kant also niemals unerweislich und können darum auch nicht als Dogmen geboten werden.

Weiterführende Literatur

Micheli, Giuseppe: Matematica e metafisica in Kant, Padua: Cleup Ed. 1998.

Wolff-Metternich, Brigitta-Sophie von: Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals: Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1995.

Brigitta-Sophie von Wolff-Metternich

Dogmatismus

Dogmatismus ist nach Kant diejenige zu Irrtum und Scheinwissen führende Art der →Metaphysik, die Erkenntnisse aus reiner →Vernunft abzuleiten versucht, ohne zuvor unser Erkenntnisvermögen einer eingehenden →Kritik zu unterziehen. „Unter dem *Dogmatism* der Metaphysik versteht diese nämlich: das allgemeine Zutrauen zu ihren Principien ohne vorhergehende *Kritik* des Vernunftvermögens selbst blos um ihres Gelingens willen“ (8:226). Weitere wichtige Stellen: KrV B XXXf.; KrV B XXXVI; KrV A 466 / B 494; KrV A 691 / B 719; 4:274; 4:360; 8:143; 8:151; 8:187f.; 8:226ff.; 8:415; 9:83f.; 20:342.

Verwandte Stichworte

Antinomie; Kritizismus; Skeptizismus

Philosophische Funktion

1 Überwindung des dogmatischen Scheinwissens

1.1 Wenn der Dogmatismus so etwas wie eine philosophische Funktion im kantischen Werk übernimmt, dann die einer Abgrenzung: Kant sagt über sich selbst, er habe das Schicksal, in die Metaphysik „verliebt zu sein“ (2:367). Deren dogmatischer Missbrauch allerdings, wie er insbesondere von →Leibniz und →Wolff betrieben werde, beschädige das Ansehen seiner Geliebten, ja er bedrohe sie gar in ihrer Existenz, führe doch aller Dogmatismus unvermeidlich zu spekulativer „*Schwärmerei*“ (KrV B XXXIVf.), zu „Scheinwis-

sen“ (KrV A XIf.) und zu „Aberglaube“ (8:145). In der Vorrede zur zweiten Auflage der *KrV* heißt es in diesem Sinne, der Dogmatismus sei nicht länger zu tolerieren, da sich seine Vertreter „für die alleinigen Kenner und Aufbewahrer solcher Wahrheiten möchten halten lassen, von denen sie dem Publicum nur den Gebrauch mittheilen, den Schlüssel derselben aber für sich behalten“ (KrV B XXXIIIf.). Kant attackiert den Dogmatismus also an dessen, seiner Meinung nach, wundem Punkt, an der Unfähigkeit, objektiv gültige Beweise für seine metaphysischen Behauptungen zu liefern. Bereits in der vorkritischen Phase fordert Kant in *Träume* vom „*Luftbaumeister*“ Wolff und dessen Anhängern, sie sollten nicht länger verbreiten, „was nicht jedem andern gleichfalls bei dem Lichte ihrer Beweisthümer augenscheinlich und gewiß erscheinen sollte“ (2:342).

1.2 Da Kant auch den Skeptizismus in dessen fundamentalem Zweifel ablehnt, schlägt er einen dritten Weg ein: Mit der Begründung des Kritizismus soll der →transzendentale Schein des Dogmatismus ein für allemal beendigt und so die Basis für eine künftige Metaphysik als Wissenschaft gelegt werden. Kant geht es also explizit um eine Zurückweisung der dogmatisch verfahrenden Metaphysik – nicht um eine Zurückweisung der Metaphysik als solcher. Denn der Hang zur Suche nach letzten Antworten, der Hang, über unsere Erfahrungswelt hinaus in einem unendlichen Progressus nach letzten Gründen zu fragen, ist ein immanent in unserer Vernunft liegender Trieb: „Die Vernunft wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen, sich in einem reinen Gebrauche und vermittelst bloßer Ideen zu den äußersten Grenzen aller Erkenntniß hinaus zu wagen […]“ (KrV A 797 / B 825), weshalb auch „jederzeit darüber viele, obgleich fehlerhafte Versuche unvermeidlich sind“ (4:327 Anm.). Wir können also gar nicht anders, als uns mit den klassischen metaphysischen Fragen nach der →Unsterblichkeit der Seele, →Freiheit und der Existenz →Gottes zu beschäftigen. Von umso größerer Wichtigkeit aber ist es, dass wir es kritisch tun. Und das bedeutet: Wir müssen uns klarmachen, dass wir ein objektives Wissen nur und ausschließlich von Gegenständen der Erfahrungswelt als Erscheinungen haben. Die *noumenale* Sphäre hingegen ist für uns, bei aller metaphysischen Neugierde, im theoretischen Sinne nicht weiter erfassbar. In praktischer Perspektive allerdings dürfen, ja, müssen wir Unsterblichkeit, Freiheit und Gott sehr wohl annehmen, aber eben ausschließlich als Postulate der praktischen Vernunft. Kant bringt diese Differenzierung in der *KrV* in seiner berühmten Formel auf den Punkt: „Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen, und der Dogmatism der Metaphysik, d. i. das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist“ (KrV B XXXf.).

2 Zwei Bedeutungen von dogmatisch

Was das Adjektiv ‚dogmatisch‘ anbelangt, so sind bei Kant zwei grundsätzlich verschiedene Bedeutungen anzutreffen: ‚Dogmatisch‘ bezeichnet zum einen das wissenschaftliche Verfahren, aus einem Lehrsatz ein Prinzip a priori folgerichtig abzuleiten. In diesem Sinne versteht Kant ‚dogmatisch‘ ausdrücklich nicht abwertend: „Die Kritik ist nicht dem *dogmatischen Verfahren* der Vernunft in ihrem reinen Erkenntniß, als Wissenschaft, entgegengesetzt (denn diese muß jederzeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Principien a priori strenge beweisend sein), sondern dem *Dogmatism* […]“ (KrV B XXXV). Gleichzeitig verwendet Kant ‚dogmatisch‘ als Adjektiv zum eindeutig negativ konnotierten Schlagwort Dogmatismus, wenn er beispielsweise von der Metaphysik spricht, „deren Verfahren im Anfange *dogmatisch* ist, d. i. ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft zu einer so großen Unternehmung“ (KrV A 3 / B 7).

3 Dogmatismuskritik und Politik

Kants Angriff auf die dogmatische Metaphysik erschüttert die Grundannahmen der orthodoxen →Theologie. So richtet sich Kant in der *Religion* im Rahmen seiner kritischen Grenzziehung explizit gegen jegliche Form des auf die Heilige Schrift gestützten, historischen Offenbarungsglaubens und fordert eindringlich einen Übergang „zur allgemeinen Vernunftreligion“ (6:122). Seine Kritik der Religion brachte ihm jenes Edikt der preußischen Zensurbehörde ein, das er später in der Vorrede zum *Streit* abdruckt (vgl. 7:5ff.). Metaphysikkritik war im 18. Jahrhundert ein höchst politischer Vorgang.

Kant allerdings war bemüht, drohende politische Zugriffe auf seine Philosophie ins Gegenteil zu wenden. So bezeichnet er in *Orientieren* nicht etwa den Kritizismus, sondern gerade die drohende Entfesselung der Vernunft nach einer zu langen Phase des Dogmatismus als eine Gefahr für das Recht auf freie Meinungsäußerung: Durch eine solche „Freigeisterei" würde nicht nur Aberglauben Tür und Tor geöffnet, letztendlich rufe selbige gar die „Obrigkeit ins Spiel", die „die Freiheit zu denken" aufheben und „den Landesverordnungen" (8:146) unterwerfen werde. „Und so zerstört die Freiheit im Denken, wenn sie sogar unabhängig von den Gesetzen der Vernunft verfahren will, endlich sich selbst" (8:146).

4 Dogmatismuskritik und dogmatische Relikte

Auch wenn es gerade die Aufdeckung des dogmatischen → Scheins ist, die Kant überhaupt erst zu seiner Vernunftkritik motiviert, wird ihm schon kurz nach Erscheinen der ersten Kritik der Vorwurf gemacht, sich seinerseits von bestimmten dogmatischen Denkmustern nicht mit letzter Konsequenz gelöst zu haben.

4.1 Kant nimmt, wie gezeigt, eine Trennung vor zwischen sinnlicher und intelligibler Welt. Den empirischen Gegenständen, die unserer → Erfahrung im Rahmen der Anschauungsformen → Raum und Zeit als → Erscheinungen zugänglich sind, steht ein → Ding an sich gegenüber, das wir mit unserer theoretischen Vernunft nicht weiter erfassen können. Schon → Friedrich Heinrich Jacobi schreibt zu dieser Unterscheidung, dass er beim Lesen der *KrV* „unaufhörlich darüber irre wurde", da er „ohne jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und mit jener Voraussetzung darin nicht bleiben konnte" (Jacobi, *Hume*, S. 109). Volker Gerhardt wiederum spricht die Dinge an sich vom Dogmatismusvorwurf ausdrücklich frei: Um nicht zu behaupten, „es gebe gar nichts anderes als nur das, was in unserer raum-zeitlichen Anschauung erscheint, ist es eine Frage der intellektuellen Redlichkeit, wenigstens deren Möglichkeit einzugestehen" (*Vernunft und Leben*, S. 158).

4.2 Aber nicht nur das Ding an sich bringt Kant den Vorwurf ein, zentrale dogmatische Strukturen nicht vollständig überwunden zu haben. In der *Religion* erklärt Kant Gott zum – wenngleich nur der Idee nach – obersten praktischen Bezugspunkt. Gott ist es nicht nur, von dem die moralischen Gesetze ausgehen, er ist es auch, der als moralischer Weltherrscher das „Innerste der Gesinnungen eines jeden" durchschaut (6:99).

Weiterführende Literatur

Lee, Yeop: Dogmatisch – Skeptisch. Eine Voruntersuchung zu Kants Dreiergruppe Dogmatisch, Skeptisch, Kritisch, dargestellt am Leitfaden der begriffs- und entwicklungsgeschichtlichen Methode, Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag 1989.

Thiel, Karsten M.: Kant und die „Eigentliche Methode der Metaphysik", Hildesheim u. a .: Olms 2008.

Vasilyev, Vadim: „Kants dogmatische Wende in der ‚kritischen' Periode", in: Rohden, Valerio (Hg.): Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. internationalen Kant-Kongresses, Bd. 2, Berlin u. a.: de Gruyter 2008, 797–804.

Johannes Keienburg

Doktrin

Eine Doktrin (manchmal: Doctrin) ist „ein Zusammenhang verschiedener Erkenntnisse und Lehren" (24:293; vgl. 24:483) und Regeln (vgl. 24:314), die „*a priori* erkannt und also demonstrirt werden" können (*Refl.* 1587, 16:26f.; vgl. *Refl.* 1579, 16:19; *Refl.* 1612, 16:36; *Refl.* 1628, 16:45; 24:609; 24:695). Deswegen sind sie „Dogmatische Wahrheiten" genannt und ist jede Doktrin „dogmatisch" (vgl. 24:293; 24:483; 24:506; 28:364). In der Erziehung leistet eine Doktrin „einen positiven Beitrag" zur Bildung des Charakters (vgl. 27:467; 27:1579) und „eines Talents, welches schon für sich selbst einen Antrieb zur Äußerung hat" (KrV A 709f. / B 737f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 12 / B 26; 24:600; 24:684; 28:774.

Verwandte Stichworte

Disziplin; Kritik

Philosophische Funktion

Jede Doktrin spielt eine positive Rolle, indem sie „die Erweiterung der Erkenntnisse selbst" zur Absicht hat (KrV B 26; vgl. *Refl.* 1618, 16:38). In dieser Hinsicht muss eine Doktrin von einer Disziplin (vgl. *Refl.* 3388, 16:809; 24:600; 24:684; 28:774)

und einer Kritik (vgl. KrV A 11 / B 25) unterschieden werden, die keine Erkenntnisse erweitern, sondern nur vor Irrtümern bewahren.

Kant benutzt das Wort ‚Doktrin', um den epistemologischen Status verschiedener Lehrstücke zu beschreiben. Die → Analytik der Grundsätze ist eine „*transscendentale Doctrin der Urtheilskraft*" (KrV A 136 / B 175; vgl. KrV A 137 / B 176; KrV A 138 / B 177; KrV A 148 / B 187), weil sie lehrt, die Kategorien auf Erscheinungen anzuwenden, und damit erweitert sie empirische Erkenntnis. Dagegen ist die → Kritik der reinen Vernunft im allgemeinen keine Doktrin, sondern nur eine „transscendentale Kritik", weil sie „nicht die Erweiterung" der reinen Erkenntnisse a priori, „sondern nur die Berichtigung derselben zur Absicht hat" (KrV A 12 / B 26; vgl. KrV A 11 / B 25). Die → Ästhetik ist keine Doktrin, weil sie keine Regeln des Geschmacks gibt (vgl. *Refl.* 806, 15:354; *Refl.* 1810, 16:123; *Refl.* 1821, 16:128; *Refl.* 5063, 18:77; 24:314; 24:359; 24:431; 24:506; 24:695). „Die Teleologie als Wissenschaft" (5:417), die → Kritik der Urteilskraft im allgemeinen (vgl. 20:248; 20:242; 20:246) und „die Kritik der Erkenntnißvermögen in Ansehung dessen, was sie a priori leisten können" (5:176), sind auch keine Doktrinen. Dagegen ist die → Transzendentalphilosophie dem *Op. post.* nach eine Doktrin (vgl. 21:91; 21:102; 21:104; 21:106; 21:133). Das → System der reinen Vernunft, das der Kritik der Erkenntnisvermögen nachgeht und die Metaphysik der Natur und der Sitten enthält, ist eine Doktrin (vgl. 20:205); die → Tugendlehre ist ebenso eine Doktrin (vgl. 6:477). Eine Doktrin stellen dar: die allgemeine → Logik (vgl. KrV A 54 / B 78; KrV A 130 / B 169; 9:14; 9:15; 9:16; *Refl.* 1579, 16:19; *Refl.* 1587, 16:26; *Refl.* 1627, 16:43; *Refl.* 1628, 16:45; *Refl.* 1901, 16:152; *Refl.* 3964, 17:368; *Refl.* 3970, 17:370; 24:24; 24:26; 24:506; 24:609; 24:694; 24:793; dagegen siehe *Refl.* 1615, 16:37), die → Mathematik (vgl. *Refl.* 1661, 16:69; 24:695) und dem *Op. post.* zufolge die → Physik (vgl. 22:280; 22:377; 22:383; 22:389; 22:392; 22:407; 22:408). Die *KrV B* beweist, dass es „keine rationale Psychologie als *Doctrin*" gibt (KrV B 421).

Weiterführende Literatur

Tonelli, Giorgio: Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic, Hildesheim: Olms 1994, insbes. 37–132, 211–215.

Alberto Vanzo

Doktrin der Urteilskraft

‚Doktrin der Urteilskraft' ist der Titel des zweiten Buches der → *Transzendentalen Analytik* der *KrV*. Das Ziel dieses Buches soll „ein Kanon für die *Urtheilskraft* sein, der sie lehrt, die Verstandesbegriffe […] auf Erscheinungen anzuwenden" (KrV A 132 / B 171). Das erste Hauptstück erläutert die sinnlichen Bedingungen, unter denen die → Kategorien angewendet werden können; das zweite beschreibt die synthetischen Grundsätze *a priori*, die aus den Kategorien „herfließen" (KrV A 136 / B 175). Das dritte Hauptstück zieht Folgerungen aus den vorhergehenden Hauptstücken für die Metaphysik der Erfahrung (→ Noumenon/Phaenomenon). Weitere wichtige Stellen: KrV A 130f. / B 169f.; KrV A 132 / B 171; KrV A 136 / B 175; KrV A 138 / B 177.

Verwandte Stichworte

Analogien der Erfahrung; Antizipationen der Wahrnehmung; Axiome der Anschauung; Postulate des empirischen Denkens; Schematismus des reinen Verstandes; Urteilskraft

Philosophische Funktion

Die Hauptfunktion der *Doktrin der Urteilskraft* liegt darin zu zeigen, dass und wie reine Kategorien auf ein raum-zeitliches Mannigfaltiges angewendet werden können. Das ‚*Schematismus*'-Kapitel liefert eine Erklärung dafür, wie die Urteilskraft jene → Schemata erzeugt, die die Kluft zwischen reinen Kategorien und raum-zeitlicher Erfahrung überbrücken, indem diese als Regeln für die Anwendung der Kategorien auf die Erfahrung dienen (vgl. KrV A 137–147 / B 176–187).

Das ‚*Grundsätze*'-Kapitel (das die Axiome der Anschauung, die Antizipationen der Wahrnehmung, die Analogien der Erfahrung, und die Postulate des empirischen Denkens umfasst) zeigt, wie durch die objektive Gültigkeit der Kategorien eine Reihe von synthetischen Grundsätzen *a priori* hinsichtlich der Struktur jeder möglichen Erfahrung bewiesen werden kann (vgl. KrV A 148 / B 188).

Die Urteilskraft selbst ist das „Vermögen, unter Regeln zu *subsumieren*, d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (*casus datae legis*) stehe, oder nicht" (KrV A 132 / B 171). In der Transzendentalphilosophie subsumiert dieses

Vermögen allerdings nicht nur bestimmte Fälle unter einen Begriff, sondern kann „*a priori* den Fall anzeigen […], worauf [die Regeln] angewandt werden sollen" (KrV A 135 / B 175). Mit anderen Worten: Das Urteilsvermögen kann *a priori* die Art des Gegenstandes oder Zustandes „anzeigen", auf die eine reine Kategorie angewandt werden kann (KrV A 135 / B 175). Vorausgesetzt, dass diese Kategorien objektiv gültig sind, beschreibt die Urteilskraft somit *a priori* und in effektiver Weise die formale Struktur jeder möglichen Erfahrung, die unter diese Kategorien gebracht wird. Während also die Schemata Regeln sind, um die Kategorien auf die sinnliche Mannigfaltigkeit anzuwenden, handelt es sich bei den Grundsätzen (ausgenommen vielleicht die Postulate) um inhaltliche Aussagen darüber, wie jene Mannigfaltigkeit auszusehen hat.

Weiterführende Literatur

Kitcher, Patricia: Kant's Transcendental Psychology, New York: Oxford University Press 1990.

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge, trans. C. Wolfe, Princeton: Princeton University Press ^{2}1998.

Seel, Gerhard: „Die Einleitung in die Analytik der Grundsätze, der Schematismus und die obersten Grundsätze", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 217–246.

Andrew Chignell
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Dorn, Martin Eberhard

Königsberger Drucker und Verleger (gestorben 1752); Martin Eberhard Dorn ist der Verleger von Kants *Wahre Schätzung*. 1746 und ein Jahr später mit hinzugefügten Einschüben von Kant erschien bei Dorn diese erste Arbeit von Kant (vgl. *Archiv für Geschichte*, XVII, S. 176). Die Erben von Gabriel Dreyer, der 1739 starb und die Buchdruckerei in Königsberg besaß, verkauften die Druckerei an Dorn, in dessen Besitz sie bis zu seinem Tode blieb. Aus finanzieller Not unternahm Dorn 1743 den Versuch, eine zweimal wöchentlich erscheinende polnische Zeitung herauszugeben, in der die Übersetzungen der in den Berliner Zeitungen enthaltenen Artikel abgedruckt werden sollten. Zudem beabsichtige Dorn, Passagen der „Polnischen Staats-Reichstags und anderen Sachen" (Meckelburg, *Buchdruckereien*, S. 32) hinzuzufügen. Diese Zeitung oblag der Zensur, und es ist zweifelhaft, ob die erste Ausgabe der polnischen Zeitung überhaupt erschien. Dorn plante eine Verlegung seiner Druckerei nach Gumbinnen, wo sich zu dieser Zeit noch keine Druckerei befand. Obwohl ihm seine Bitte 1745 gewährt wurde, machte er davon jedoch keinen Gebrauch (Meckelburg, *Buchdruckereien*, S. 33). 1752 ging der Verlag und die Druckerei in den Besitz von → Johann Friedrich Driest über.

Bianca Patricia Pick

Dreieinigkeit

Kant begreift den christlichen Glauben an die göttliche Dreieinigkeit als die bloße „Vorstellung einer praktischen Idee" (6:142), des Näheren als die dreifache moralische „Qualität", in der „Gott […] gedient sein" wolle (6:141), aus der jedoch nicht auf eine „Verschiedenheit der Wesen" geschlossen werden dürfe, da Gott „immer nur ein einiger Gegenstand" sei (6:146f.). Weitere wichtige Stellen: 6:145f. Anm.; 7:23; 7:38f.; 9:494; 18:448–450; 18:598–600; 19:264; 23:117–119.

Verwandte Stichworte

Christentum; Gott; Jesus von Nazaret

Philosophische Funktion

Auch wenn Kant mit seiner Behauptung in *Fakultäten*, aus der Lehre von der Dreieinigkeit Gottes lasse sich wörtlich genommen „schlechterdings *nichts fürs Praktische machen*" (7:38), offenbar zum Ausdruck bringen will, dass sich aus dieser Lehre keine neuen „Regeln ziehen" ließen (7:39), die über die Gesetze der reinen praktischen Vernunft hinausgingen, so erfüllt das Theorem in seiner Philosophie doch eine systematische Funktion. Denn dasselbe ermöglicht es ihm, die drei zum Teil konfligierenden Attribute Gottes als „*heilige[r]*" Gesetzgeber, „*gütige[r]*" Regierer sowie „*gerechte[r]*" Richter (6:139f.; vgl. 17:609, 27:322, 27:1464, 28:699 u. ö.), die aus den Realisierungsbedingungen des → höchsten Guts geschlossen werden könnten (vgl. 5:130f. und 5:131 Anm.), in einer Konzeption denkbar zu machen. Während Gott der „*Vater*", der auch als moralischer Gesetzgeber angesehen werden könne, sich

als „gütiger Erhalter“ (28:721) in seinem „*Sohn*“ der Menschheit darstelle, richte er als „*heilige[r] Geist*“ (6:145) dieselbe zugleich vermittels des moralischen Gesetzes (vgl. 6:145f. Anm.; 22:60). In dieser dreifachen Hinsicht manifestiert sich nach Kant auch das christliche Glaubensprinzip: „Gott ist die Liebe“: Als Vater beweise er seine „Liebe“ dadurch, dass er ein „Wohlgefallen[]“ an der Moralität der Menschheit finde, während der heilige Geist „dieses Wohlgefallen auf die Bedingung der Übereinstimmung der Menschen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens einschränkt und dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweist“ (6:145). Der „eingeborne[]“ Sohn (und mit ihm das „vernünftige Weltwesen überhaupt“) sei hingegen „von Ewigkeit her“ derjenige bzw. dasjenige, um dessen Willen „alles gemacht“ sei (6:60; vgl. auch 18:598f.).

Thomas Wyrwich

Driest, Johann Friedrich

Königsberger Buchdrucker (gestorben 1766); nach dem Tod von → Martin Eberhard Dorn erwarb Johann Friedrich Driest 1752 die Dornsche Druckerei. Dort erschienen mehrere kleinere Arbeiten, sogenannte „Gelegenheitsschriften“ (Kühn, *Kant*, S. 164) Kants: *Theorie der Winde* (1756), *Entwurf Geographie* (1757), *Lehrbegriff* (1758), *Optimismus* (1759), *Ableben Funk* (1760). Zudem ließ Driest die Wochenschrift „*Karoline*“ drucken, die 1761 als Band erschien. Nach seinem Tod führte Driests Witwe die Druckerei bis 1795 fort, deren Kurator der Buchdrucker Daniel Christoph Kanter wurde (vgl. Meckelburg, *Buchdruckereien*, S. 33).

Weiterführende Literatur

Warda, Arthur: Die Druckschriften Immanuel Kants (bis zum Jahre 1838), Wiesbaden: Staadt 1919.

Bianca Patricia Pick

Druck und Stoß

Begriffspaar der → Mechanik seit → Descartes, das daher für Kant insbesondere in naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Zusammenhängen von Bedeutung ist. In der Mechanik bezeichnen Druck und Stoß zwei unterschiedliche Formen von mechanischer Nahwirkung von → Körpern auf Körper durch → Kraft (*Impuls* ist für Kant noch kein Begriff der Mechanik). Bei einem Stoß besteht die → Wirkung auf den gestoßenen Körper in der mitgeteilten → Bewegung, beim Druck besteht die Wirkung auf den gedrückten Körper in der Verformung seiner → Materie. In Aufnahme Leibnizscher und schulphilosophischer Terminologie unterscheidet auch noch der kritische Kant die Kräfte, die bei Druck und Stoß wirksam sind: So beruht der Stoß auf → lebendiger Kraft, der Druck dagegen auf toter Kraft (vgl. 21:199; 21:309f.). Weitere wichtige Stellen: 2:22; 4:510–514; 4:537ff.

Verwandte Stichworte

Kausalität

Philosophische Funktion

Für den vorkritischen Kant spielt die Unterscheidung von Druck und Stoß insbesondere in der Auseinandersetzung um die adäquate Formulierung der Mechanik im vis-viva-Streit eine Rolle (vgl. 1:33ff.; → Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte…). Für Kant hat das Begriffspaar auch wahrnehmungsphysiologische Bedeutung, insofern er alle äußeren → Empfindungen von Objekten auf zwei Formen der äußeren Einwirkung zurückführt: mechanisch durch Druck und Stoß und chemisch durch Anziehung oder Auflösung (vgl. 15:101; 15:699). Haptische Empfindungen geschehen Kant zufolge durch Druck als Voraussetzung von → Reibung; das Sehen führt Kant auf die Wirkung des Stoßes zurück: Die Longitudinalwellen des Lichtäthers stoßen im Auge auf den Sehnerv und erzeugen so einen Nervenreiz.

Kristina Engelhard

Dualismus

Unter Dualismus versteht Kant zum einen die ontologische These, dass es sowohl denkende als auch materielle Dinge gibt (vgl. KrV A 379f.). Die Gegenthesen hierzu sind der dogmatische Idealismus (vgl. KrV A 377; KrV B 274) – auch ‚Spiritualismus‘ (vgl. KrV A 380; KrV B 420) oder ‚Pneumatismus‘ (vgl. KrV A 379) genannt –, dem zufolge es keine materiellen Dinge gibt, sowie der → Materialismus (vgl. KrV A 379), dem zufolge es nur materielle Gegenstände gibt. Zum anderen bezeichnet er als Dualismus die erkenntnistheoretische These, dass wir uns nicht nur der Existenz unserer selbst als denkender Wesen, sondern

auch der Existenz materieller Dinge gewiss sein können (vgl. KrV A 367), d. h. die Gegenthese zum sogenannten ‚skeptischen' (vgl. KrV A 377f.) bzw. ‚problematischen' → Idealismus (vgl. KrV B 274). In *Ende aller Dinge* findet sich eine dritte Bedeutung des Ausdrucks ‚Dualismus'. Kant unterscheidet dort zwei theologische Ansichten über das Schicksal der Menschen nach dem Tag des Jüngsten Gerichts: die „der *Unitarier* […], welche allen Menschen […] die ewige Seligkeit, [und die] der *Dualisten*, welche *einigen* Auserwählten die Seligkeit, allen *übrigen* aber die ewige Verdammniß zusprechen" (8:328f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 366–380; KrV A 389–396; KrV B 274–279; 18:309f.; 18:610–623.

Verwandte Stichworte

Idealismus, Widerlegung des; Idealismus; Paralogismen der reinen Vernunft; Ding an sich

Philosophische Funktion

1. In der ersten Auflage der *KrV* führt Kant als vierten Paralogismus den folgenden Schluss an: „Dasjenige, auf dessen Dasein nur als einer Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen geschlossen werden kann, hat eine nur zweifelhafte Existenz. Nun sind alle äußere Erscheinungen von der Art, daß ihr Dasein nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern auf sie als die Ursache gegebener Wahrnehmungen allein geschlossen werden kann: Also ist das Dasein aller Gegenstände äußerer Sinne zweifelhaft. Diese Ungewißheit nenne ich die Idealität äußerer Erscheinungen, und die Lehre dieser Idealität heißt der *Idealism*, in Vergleichung mit welchem die Behauptung einer möglichen Gewißheit von Gegenständen äußerer Sinne der *Dualism* genannt wird" (KrV A 366f.). Ein Paralogismus ist Kants offizieller Definition zufolge ein Schluss, der deswegen ungültig ist, weil sein Mittelbegriff mehrdeutig ist. An dem eben zitierten Schluss kritisiert Kant jedoch, dass sein Unterbegriff, d. h. der Begriff der äußeren Erscheinung, unterschiedlich verstanden werden kann. Die zweite Prämisse sei wahr und ein → empirischer Idealismus zutreffend, wenn der transzendentale Realismus Recht hätte und äußere Erscheinungen „Dinge an sich selbst […], die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existiren" (KrV A 369), wären (→ Realismus, empirischer/transzendentaler), „da […] bei unserem besten Bewußtsein unserer Vorstellung von diesen Dingen noch lange nicht gewiß ist, daß, wenn die Vorstellung existirt, auch der ihr correspondirende Gegenstand existire" (KrV A 371). Wenn man jedoch, wie Kant selbst, einen → transzendentalen Idealismus vertrete, dem zufolge „äußere Gegenstände (die Körper) blos Erscheinungen, mithin auch nichts anders als eine Art meiner Vorstellungen" (KrV A 370) sind, sei die zweite Prämisse falsch und ein empirischer Realismus zutreffend. Ich müsse dann nämlich „in Absicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände eben so wenig […] schließen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines innern Sinnes (meiner Gedanken); denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewußtsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist" (KrV A 371). Die Art und Weise, wie Kant die Konklusion des vierten Paralogismus kritisiert, macht es schwer, seinen eigenen transzendentalen Idealismus von einem Idealismus à la → Berkeley zu unterscheiden, dem zufolge äußere Gegenstände identisch mit geistigen Entitäten wie Vorstellungen sind. In der zweiten Auflage der *KrV*, in der sich Kant bemüht, dieser Interpretation seiner Philosophie entgegenzuwirken (vgl. KrV B 69–71), ersetzt er die Widerlegung des vierten Paralogismus durch einen Abschnitt mit dem Titel „*Widerlegung des Idealismus*" (KrV B 274–279), den er in die transzendentale Analytik vorzieht (vgl. KrV B XXXIX–XLI Anm.) und in dem er ein anderes Argument für den erkenntnistheoretischen Dualismus gibt.

2. Auch im Falle des ontologischen Dualismus unterscheidet Kant eine falsche transzendentale von einer korrekten empirischen Variante. Der „transscendentale[] Dualism [sieht] die Materie als solche für ein Ding an sich selbst (und nicht als bloße Erscheinung eines unbekannten Dinges)" an (KrV A 391). Dies hat Kants Meinung nach unter anderem die unerfreuliche Konsequenz, dass die kausale Wechselwirkung zwischen materiellen und denkenden Dingen unerklärlich bleibt (vgl. KrV A 391–393). Im Rahmen von Kants transzendentalem Idealismus dagegen wird zwar ein empirischer Dualismus angenommen, denn „Ich, durch den innern Sinn in der Zeit vorgestellt, und Gegenstände im Raume außer mir sind […] specifisch ganz unterschiedene Erscheinungen" (KrV

A 379). Daraus folgt aber nicht, dass die Dinge, die uns im inneren Sinn erscheinen, an sich selbst betrachtet andere sind als diejenigen, die uns im äußeren Sinn erscheinen; denn das „*transscendentale Object*, welches den äußeren Erscheinungen, imgleichen das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben" (KrV A 379f.; vgl. KrV A 357–360; KrV B 427f.).

Weiterführende Literatur

Ameriks, Karl: Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason, Oxford: Oxford University Press ^{2}2000, insbes. Kap. 2 und 3.

Kalter, Alfons: Kants vierter Paralogismus. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Paralogismenkapitel der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, Meisenheim: Hain 1975.

Klotz, Christian: Kants Widerlegung des problematischen Idealismus, Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 1993.

Schlicht, Tobias: „Erkenntnistheoretischer Dualismus. Kant und das Geist-Gehirn-Problem", in: Meixner, Uwe / Newen, Albert (Hg.): Philosophiegeschichte und logische Analyse. Schwerpunkt: Philosophie des Geistes, Paderborn: Mentis 2007, 113–136.

Tobias Rosefeldt

Duell

Bei einem Duell handelt es sich um eine kämpferische Auseinandersetzung zweier Kontrahenten auf → Leben oder → Tod, als Reaktion auf eine vorhergegangene Verletzung des Ehrempfindens eines der Duellanten. Wichtige Stellen: 6:335ff.; 7:256ff.; 15:480f.; *Refl.* 7856, 19:536; 23:363ff.

Verwandte Stichworte

Ehre; Ehrliebe; Ehrbegierde, Ehrsucht

Philosophische Funktion

Die Ursache, die Kant zufolge den Anlass für ein Duell liefert, ist eine Beschimpfung oder Beleidigung und mithin eine Infragestellung des Ehrgefühls des Beleidigten. Durch den Kampf auf Leben und Tod erbringt der Beleidigte den Beweis, „daß er die Ehre höher halte als sein Leben" (*Refl.* 1084, 15:480). Diese extreme Hochschätzung des Ehrgefühls ist standesabhängig und betrifft in erster Linie den Soldatenstand. Die Verletzung der Ehre eines Soldaten, z. B. durch den Vorwurf der → Feigheit, stellt die Ehre des gesamten Standes in Frage. Kant unterscheidet zwischen der Ehre im eigentlichen Sinne, deren Wert in jedem Falle den des Lebens übersteigt, und dem sogenannten „Ehrenruf" (*Refl.* 1084, 15:481), der vor allem bei Soldaten und Frauen ein unbedingt schützenswertes Gut darstellt. Das Duell ist die Reaktion auf eine den Ehrenruf des Standes schädigende Beleidigung.

Trotz der Illegalität des Duells erfährt die Praxis eine Duldung vonseiten des Staates, womit „gewissermaßen Selbsthülfe wider Beleidigung zur Ehrensache in der Armee gemacht wird, in die sich das Oberhaupt derselben nicht mischt; ohne sie doch durchs Gesetz öffentlich erlaubt zu machen" (7:259).

Kant zufolge ist das Duell ein → Verbrechen (*crimen*) „wieder den ganzen Staat" (*Refl.* 7856, 19:536) durch welches die gesamte → bürgerliche Gesellschaft eine → Läsion erfährt. Daher erkennt Kant im „*Kriegsgesellenmord* (commilitonicidium)" (6:336) des Duells eines der beiden „todeswürdige[n] Verbrechen" (6:335).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: „Kants Forderung der Todesstrafe bei Duell- und Kindesmord", in: Brunkhorst, Hauke / Niesen, Peter (Hg.): Das Recht der Republik. Festschrift für Ingeborg Maus, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, 268–287.

Veit Justus Rollmann

Dummheit

Kant bemerkt in einer bekannten Fußnote in *KrV*: „Der Mangel an Urteilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt" (KrV A 133 / B 172 Anm.). Und er fügt hinzu: „einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen" (KrV A 133 / B 172 Anm.). Denn die Urteilskraft selbst, so Kants Behauptung, ist „ein besonderes Talent, […] welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will. Daher ist diese auch das spezifische des so genannten Mut-

terwitzes, dessen Mangel keine Schule ersetzen kann“ (KrV A 133 / B 172). Weitere wichtige Stellen: 7:204; 7:210.

Verwandte Stichworte
Urteilskraft; Witz; Talent

Philosophische Funktion
In *Anthropologie* wird Dummheit im Zusammenhang mit einer Differenzierung von Urteilskraft und Witz definiert: „Der Mangel der Urteilskraft *ohne* Witz ist *Dummheit* (*stupiditas*). Der selbe Mangel aber mit Witz ist *Albernheit*“ (7:204). In *KrV* wird die Möglichkeit, Witz – oder zumindest →Mutterwitz – ohne Urteilskraft zu haben, noch ausgeschlossen. In *Anthropologie* fügt Kant hinzu: „Dumm heißt vornehmlich der, welcher zu Geschäften nicht gebraucht werden kann, weil er keine Urteilskraft besitzt“ (7:210). Der kleinste gemeinsame Nenner dieser Definitionen von Dummheit ist das Fehlen von Urteilskraft als deren zentrales Moment.

Robert B. Louden
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

dunkel

→Vorstellung, klare/dunkle; →Unbewusstsein

Durchdringlichkeit

Davon, dass ein Körper oder eine Substanz durchdringlich sein könnte, spricht Kant (1) im Zusammenhang mit vermeintlichen Eigenschaften von Geistern (vgl. 2:323; 2:347) und (2) in verschiedenen Kontexten der Materietheorie: (i) der vollständigen Zusammendrückung einer Materie (vgl. 4:500f.), (ii) ihrer vollständigen chemischen Auflösung (vgl. 4:500), (iii) des Äthers (vgl. 14:137) und (iv) der Wärmematerie (vgl. 21:223). Weitere wichtige Stellen: zu (i) 14:113); zu (ii) 4:530; 14:411; 21:440; zu (iii) 14:401; 14:442; zu (iv) 22:152; 22:158f.; 22:315.

Verwandte Stichworte
Äther; Geist; Undurchdringlichkeit; Wärmestoff

Philosophische Funktion
Kant zufolge kann die Existenz immaterieller Wesen weder bewiesen noch widerlegt werden, da sie im Raum wirken sollen, ohne ihn einzunehmen und also Widerstand zu leisten; sie sind, mit anderen Worten, „durchdringlich“ (2:323).

Obwohl Kant die Undurchdringlichkeit der Materie nicht als ursprüngliche Eigenschaft ansieht, sondern sie von den Grundkräften ableitet, geht er davon aus, dass →Materie prinzipiell undurchdringlich ist. Ausnahmen erwägt Kant nur im Fall der chemischen Verbindung sowie im Zusammenhang der imponderablen Fluida wie des Äthers im Allgemeinen und des Wärmestoffs im Besonderen.

Rein hypothetisch ist jedoch die Überlegung in der dritten Erklärung zum zweiten Lehrsatz der Dynamik in den *MAN*. Kant bestimmt hier, dass eine Materie eine andere dann durchdringt, wenn sie „durch Zusammendrückung den Raum ihrer Ausdehnung völlig aufhebt“ (4:500). Bereits in Lehrsatz 3 stellt Kant aber klar, dass Materie zwar stetig komprimierbar ist, aber keine Materie von einer anderen Materie durchdrungen werden kann (vgl. 4:501; 14:113; vgl. Pollok, *Kants Metaphysische Anfangsgründe*, S. 245).

Kant unterscheidet diese nur hypothetische, mechanische Durchdringung durch äußere zusammendrückende Kräfte von der chemischen (vgl. 4:500), worunter er die „*absolute Auflösung*“ verschiedener Materien versteht, d. h. die „Auflösung specifisch verschiedener Materien durch einander, darin kein Theil der einen angetroffen wird, der nicht mit einem Theil der andern, von ihr specifisch unterschiedenen in derselben Proportion, wie die Ganzen vereinigt wäre“ (4:530; vgl. auch 21:500); vgl. Pollok, *Kants Metaphysische Anfangsgründe*, S. 371f. Hintergrund dieser Überlegungen ist vermutlich der Umstand, dass es einerseits als eine wohlbekannte Tatsache galt, dass Auflösungen nicht mit einer Vergrößerung des Volumens des Auflösungsmittels verbunden sind, Kant aber die zeitgenössischen korpuskulartheoretischen Spekulationen, wie dies zu verstehen sei, ablehnte (vgl. Erxleben, *Anfangsgründe*, S. 169); ebenfalls abgelehnt wurden diese Spekulationen von Gren (vgl. *Systematisches Handbuch*, S. 54; vgl. Lefèvre/Wunderlich, *Kants naturtheoretische Begriffe*, Stichwort ‚durchdringen, chemisch‘.

Von einer Durchdringung der Materie durch den Äther spricht Kant z. B. in den *Refl.* (vgl. 14:137; 14:401) und im *Op. post.* (vgl. 21:223). Hinsichtlich

der Wärmemateriе heißt es entsprechend: „Die Wärme ist die einzige Materie welche alle durchdringt“ (21:444; vgl. 22:315), und umgekehrt ist der Wärmestoff für alle ponderablen Materien durchdringlich (vgl. 22:159).

Falk Wunderlich

Dynamik

Dynamik ist die Wissenschaft, welche die Bewegung „als zur *Qualität* der Materie gehörig, unter dem Namen einer ursprünglich bewegenden Kraft in Erwägung zieht“ (4:477). Weitere wichtige Stellen: 1:117f.; 1:153ff.; 1:483–487; KrV A 160ff.; KrV B 110; KrV B 280f.; 4:307; 4:512; 4:515; 4:517; 4:521ff.; 4:525f.; 4:529; 4:532ff.; 4:536–541; 4:548; 4:557f.; 4:563f.; 5:103f.; 6:233; 12:223; 13:409–413; 14:270; 17:690; 17:706; 18:658; 18:662; 21:18; 21:195; 21:206; 21:234; 21:286; 21:293; 21:366; 21:457; 21:478f.; 21:510ff.; 21:520; 21:606; 21:631; 21:642; 22:10; 22:91; 22:199f.; 22:230; 22:238–245; 22:522–539; 22:555–559; 22:563ff.; 23:479–483.

Verwandte Stichworte

mathematisch/dynamisch; dynamisch/mechanisch; Gesetze, dynamische; Grundsatz, dynamischer; Idee, mathematische/dynamische; Synthesis, dynamische/mathematische

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet im Begriff der Dynamik den transzendentalen und den (meta-)physischen Aspekt; in der Transzendentalphilosophie ist der Gegenbegriff zur Dynamik die Mathematik, in der Physik bzw. der besonderen Metaphysik der Natur ist es die Mechanik. Von einer Dynamik im Sinne einer eigenen Disziplin spricht Kant in der Transzendentalphilosophie jedoch nicht. Hier bezeichnet das Dynamische den Bezug der erfahrungskonstitutiven Synthesis zum „*Dasein* einer Erscheinung überhaupt“ (KrV A 160; vgl. auch KrV B 110, 5:103f., 12:223).

Die Dynamik im Sinne einer eigenständigen Lehre steht zwar in enger systematischer Verbindung zur Transzendentalphilosophie, jedoch nicht hinsichtlich der → Analogien der Erfahrung und der → Postulate des empirischen Denkens überhaupt (vgl. KrV A 160), sondern hinsichtlich der → Antizipationen der Wahrnehmung: Als Bedingung für dynamische Verhältnisse zwischen *verschiedenen* Materien, die in der Mechanik thematisiert werden, definiert die Dynamik den Begriff der → Materie selbst qualitativ durch das Gegensatzpaar der → Zurückstoßungs- und → Anziehungskräfte, und zwar als das „*Bewegliche*, so fern es einen *Raum erfüllt*“ (4:496), wobei die „*Einschränkung* der ersteren Kraft durch die zweite“ die „Bestimmung des *Grades einer Erfüllung* des Raumes“ ausmacht, „mithin die *Qualität* der Materie unter den Titeln der *Realität, Negation* und *Limitation*, so viel es einer metaphysischen Dynamik zukommt“ (4:523; vgl. 18:662, 21:457). „Das allgemeine Princip der Dynamik der materiellen Natur ist: daß alles Reale der Gegenstände äußerer Sinne, die das, was nicht bloß Bestimmung des Raums (Ort, Ausdehnung und Figur) ist, als bewegende Kraft angesehen werden müsse“ (4:523).

Bereits in der *Wahren Schätzung* handelt Kant von einer „wahren Dynamik“ (1:148), die er mit der Aufstellung entsprechender Grundsätze zu etablieren sucht (vgl. 1:117f.; 1:153ff.). Die Bedeutung der Dynamik nimmt in Kants weiterer Entwicklung noch zu. Sie bestimmt sämtliche naturphilosophischen Schriften, insbesondere die *Monadologia physica*, in der die Raumerfüllung der Materie bereits dynamisch, d. h. durch die genannten Kräfte (und eine → Trägheitskraft), erklärt wird (vgl. 1:483–487), die *MAN*, wo die Dynamik das weitaus umfangreichste Hauptstück ausmacht, und schließlich die Arbeiten des *Op. post.*, wo Kant von einer „allgemeine[n] Kräftenlehre (dynamica generalis)“ (21:286) als dem → Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (bzw. der Metaphysik der Natur) zur Physik handelt (vgl. 21:293; 21:366; 21:478; 21:510; 21:642).

Weiterführende Literatur

Edwards, Jeffrey: Substance, Force and the Possibility of Knowledge. On Kant’s Philosophy of Material Nature, Berkeley: University of California Press 2000.

Pollok, Konstantin: Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Ein Kritischer Kommentar, Hamburg: Meiner 2001.

Schönfeld, Martin: The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project, Oxford: Oxford University Press 2000.

Warren, Daniel: „Kant's Dynamics", in: Watkins, Eric (Hg.): Kant and the Sciences, Oxford: Oxford University Press 2001, 93–116.

Konstantin Pollok

dynamisch

→mathematisch/dynamisch

dynamisch/mechanisch

Naturphilosophisches Gegensatzpaar zur Erklärung der Kräfte, die Materie entweder als solche besitzt (dynamisch), oder die sie aufgrund ihrer Bewegung auf andere Materie ausübt (mechanisch). Wichtige Stellen: 1:17; 1:140; 1:148f.; 1:172; 4:524f.; 4:532f.; 4:536f.; 14:211; 14:270; 18:248; 22:555; 22:557; 22:563; 22:565; 22:570ff.; 22:574f.; 22:581f.; 22:586; 22:589; 22:598f.; 22:607f.; 22:615; 23:479–483.

Verwandte Stichworte

Bewegung; Kraft; Materie (physikalisch)

Philosophische Funktion

Kant hat sich mit dem Unterschied zwischen dynamischen und mechanischen Kräften und der damit verbundenen „metaphysisch-dynamische[n]" bzw. „mathematisch-mechanische[n] Erklärungsart" (4:524f.) der Materie in allen seinen Schaffensphasen beschäftigt, wobei häufig die Namen →Leibniz' und →Descartes' für die jeweilige Theorie stehen. Mechanische Kraftausübung (Druck, Stoß, Zug) setzt nach Kant dynamische Kräfte als wesentliche Eigenschaften der Materie (→Zurückstoßung, →Anziehung) voraus, z. B. „*Cohaesibilitaet*" bei „Hebel" oder „Seil" (22:563). Die „specifische Verschiedenheit" der Materien mechanisch aus „ursprünglichen Configurationen des Grundstoffs und Einstreuung der leeren Räume" (4:525) zu erklären, lehnt Kant zugunsten der dynamischen Erklärung „durch die bloße Verschiedenheit in der Verbindung der ursprünglichen Kräfte der Zurückstoßung und Anziehung" (4:532) ab. Im Gegensatz zur *Wahren Schätzung* (vgl. 1:144; 1:148) bezeichnet er in den *MAN* „die ursprünglich bewegende[n] Kräfte der Dynamik" als „todte Kräfte", die Körper auch in →Ruhe besitzen, hingegen „alle mechanisch, d. i. durch eigene Bewegung bewegende Kräfte", als „lebendige Kräfte", „wenn ja noch diese Benennungen todter und lebendiger Kräfte beibehalten zu werden verdienten" (4:539). Nach dem *Op. post.* beruhen sowohl „dynamisch-bewegende" als auch „mechanisch-bewegende" Kräfte auf der „bewegenden Kraft des Wärmestoffs" (23:483; vgl. auch 22:565).

Konstantin Pollok

Ebbe und Flut

„Alles dieses bestätigt die Erfahrung zum Beweise, daß der Umlauf des Mondes wirklich die Ursache von dem Steigen des Wassers, welches die *Fluth* heißt, und dem Fallen desselben, welches die *Ebbe* genannt wird, ist“ (9:219). Weitere wichtige Stellen: 1:466; 9:182 Anm.; 9:299.

Verwandte Stichworte

Mond; Meer

Philosophische Funktion

Kant erklärt die Gezeiten durch die Anziehung des →Mondes (vgl. 1:466; 9:182 Anm.). Diese auf Newton zurückgehende Erklärung ist spätestens seit der Mitte des 18. Jahrhunderts allgemein akzeptiert und findet sich dementsprechend in den naturwissenschaftlichen Lehrbüchern, die Kant für seine Vorlesungen zugrundegelegt hat (vgl. z. B. Eberhard, *Erste Gründe*, S. 622).

Falk Wunderlich

Eberhard, Johann August

Dt. Philosoph und Theologe (1739–1809). Eberhard, Anhänger Leibniz' und Wolffs, wirkte seit 1778 als Nachfolger des Baumgarten-Schülers →Georg Friedrich Meier, der seinerseits Nachfolger →Christian Wolffs war, als Professor für Philosophie in Halle. 1786 wurde er zum Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin gewählt. In seiner 1788 gegründeten Zeitschrift *Philosophisches Magazin* griff Eberhard die noch junge, aber an Verbreitung gewinnende kritische Philosophie Kants (→Kritizismus) in ihren theoretischen Grundlagen an. Kant antwortete darauf mit der Streitschrift *Entdeckung* (→Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll). Dieser öffentlich ausgetragene Streit zwischen zwei akademisch-philosophischen Lagern, dem kantischen und dem Leibniz-Wolffschen, wird auch als ‚Kant-Eberhard-Kontroverse' bezeichnet.

Bedeutung für Kants Philosophie

1. Eberhard gründete 1788 das *Philosophische Magazin* zu dem von ihm selber bekundeten Zweck, die *KrV* der „sorgfältigste[n] Untersuchung“ (Eberhard, *Philosophisches Magazin*, Bd, 1, S. 9) zu unterziehen. Die Grundthesen dieses wohl eher als frontaler Angriff auf Kants kritische Philosophie und zugleich als Apologie und Aktualisierung der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie (→Leibniz-Wolffsche Schule) intendierten Projekts lauten, „daß die Leibnizische Philosophie eben sowohl eine Vernunftkritik enthält, als die Kantische“, und dass „die Leibnizische Philosophie alles Wahre der Kantischen enthalten kann, aber außerdem noch mehr“ (Eberhard, *Philosophisches Magazin*, Bd, 1, S. 289). Die Kritik Eberhards richtet sich dabei im Wesentlichen gegen die theoretischen Grundlagen der *KrV*, so gegen die Lehre von →Raum und Zeit als Formen der Anschauung oder gegen die Restriktion des Verstandesgebrauchs auf →mögliche Erfahrung. Auf die Angriffe Eberhards antwortete Kant, entgegen seiner erklärten Absicht, sich an Debatten um die *KrV* nicht öffentlich zu beteiligen (vgl. KrV B XLIII), von Freunden, insbesondere von →Carl Leonhard Reinhold, gedrängt (vgl. 11:17f.), mit der explizit gegen Eberhard gerichteten Schrift *Entdeckung* (vgl. →Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll; vgl. auch 8:185ff.). In dieser für Kants Verhältnisse äußerst scharfen, auch als ‚Streitschrift gegen Eberhard' bekannt gewordenen, polemischen Schrift greift Kant Eberhard auf sachlicher, aber auch auf persönlicher Ebene an. So wirft Kant Eberhard eine absichtlich verzerrende Darstellung zentraler Begriffe und Theoreme der *KrV* vor, eine „Verdrehung der Sätze der Kritik“ (8:214) zum Zweck der „Täuschung“ (8:208) der Leser, was er detailliert zu belegen sucht und durch klärende Ausführungen bezüglich der von Eberhard kritisierten Punkte ergänzt.

2. Für die kritische Philosophie Kants stellt die Kant-Eberhard-Kontroverse unter rezeptionsgeschichtlichen Gesichtspunkten eine bedeutsame Phase dar. Aufgrund der auch von Kant selbst wahrgenommenen Verständnisschwierigkeiten, auf die die *KrV* bald nach ihrem Erscheinen gestoßen war (vgl. 4:261f.), hatten Rezensionen und polemische Schriften wie die Eberhards oder auch die Garve/Feder-Rezension (→Garve, Christian / →Feder, Johann Georg Heinrich) eine umso größere Bedeutung für die weitere Kenntnisnahme des Werks und die Verbreitung der kri-

tischen Philosophie – eine Tatsache, der sich Kant durchaus bewusst war. Die Kontroverse kann als die publikumswirksamste publizistische Manifestation eines bisher relativ wenig erforschten, tatsächlich viel breiter und auf mehreren Ebenen von verschiedenen Personen (vgl. Gawlina, *Medusenhaupt*, S. 9ff.) ausgetragenen Streits um einen sich ankündigenden Paradigmenwechsel in der Philosophie gesehen werden, in dem Eberhard, Inhaber des Lehrstuhls Christian Wolffs an der Universität Halle (auf den Kant im Jahr 1778 berufen werden sollte; vgl. 10:224f., 10:228f.), als prominenter Repräsentant des akademisch-philosophischen Establishments und Anhänger der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie auftrat.

Nachdem das *Philosophische Magazin* 1792 eingestellt worden war, gründete Eberhard ein Nachfolgemagazin unter dem Titel *Philosophisches Archiv*, in dem die Auseinandersetzung mit der kritischen Philosophie Kants fortgesetzt wurde; von Eberhard selbst erfolgten diesbezüglich jedoch keine weiteren Reaktionen. Die Auseinandersetzung zwischen der kritischen Philosophie Kants und dem Leibniz-Wolffschen Lager wurde von anderen, Kant nahe stehenden Autoren weitergeführt, so u. a. von →Johannes Schultz, wobei Kant im Hintergrund wirkte (vgl. 11:183f.; 11:200f.). Auch die von Kant zur Beantwortung einer 1791 von der Berliner Akademie der Wissenschaften gestellten Preisfrage (‚Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?') verfasste (vgl. 20:255), allerdings nicht eingereichte und erst postum veröffentlichte Schrift *Fortschritte* kann im Kontext dieser Auseinandersetzung gesehen werden (→Fortschritte der Metaphysik).

3. Eine frühe Kritik Eberhards an Kant wurde erst im 20. Jh. bekannt, als ein Gutachten Eberhards aufgefunden wurde, in dem dieser Kants Raum- und Zeitlehre in *De Mundi* kritisiert und Argumente vorbringt, die sich später im *Philosophischen Magazin* wiederfinden (vgl. Altmann, *Kritik Eberhards*). In der Sache des 1797 noch der Berliner Zensur unterworfenen Aufsatzes Kants ‚Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei' hingegen ergriff Eberhard in einem für die Universität Halle verfassten Gutachten Partei für Kant, der die Schrift im Jahr 1798 der Universität Halle vorgelegt hatte. Kants Aufsatz erschien 1798 in Halle als zweiter Abschnitt in *Fakultäten*.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: The Kant-Eberhard Controversy, Baltimore u. a.: The John Hopkins University Press 1973.

Gawlina, Manfred: Das Medusenhaupt der Kritik. Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard, Berlin u. a.: de Gruyter 1996.

Haßler, Gerda: Johann August Eberhard (1739–1809) – ein streitbarer Geist an den Grenzen der Aufklärung, Halle/S.: Hallescher Verlag 2000.

Kertscher, Hans-Joachim / Stöckemann, Ernst (Hg.): Ein Antipode Kants? Johann August Eberhard im Spannungsfeld der Spätaufklärung, Berlin u. a.: de Gruyter 2012.

Lauschke, Marion / Zahn, Manfred (Hg.): Der Streit mit Johann August Eberhard, Hamburg: Meiner 1998.

Michael Nerurkar

Eberhard, Johann Peter

Dt. Mediziner, Mathematiker und Physiker (1727–1779); nachdem Johann Peter Eberhard 1749 in Halle an der medizinischen Fakultät promovierte, wurde er 1756 zum ordentlichen Professor ernannt. Seit 1766 war er Professor für Mathematik, 1769 erhielt er eine Professur für Physik. Seit 1753/54 hielt er regelmäßig Vorlesungen über Mathematik nach →Christian Wolff. Eberhard galt als Verfasser naturwissenschaftlicher Schriften, darunter zählt seine *Naturlehre* (1755), *Thiergeschichte* (1768) und seine *Abhandlung vom physikalischen Aberglauben* (1778), die Kant für seine Vorlesungen über Physik (im Wintersemester 1755/56, 1756/57, 1760/61, 1762/63 und Sommersemester 1759) nutzte. Für seine Vorlesungen über die Naturwissenschaften (im Sommersemester 1756, 1757, 1758) dienten Kant als Vorlage Eberhards 1753 erschienenen *Erste[n] Gründe der Naturlehre* (1753) (vgl. Kühn, *Kant*, S. 133; Stark, *Nachforschungen*, S. 328).

Bianca Patricia Pick

edel

Das Prädikat ‚edel' wird von Kant primär in moralisch auszeichnendem Sinne verwendet und verweist auf „innere[] Freiheit", die stets „zwei Stücke erfordert: seiner selbst in einem gegebenen Fall *Meister* (animus sui compos) und über sich selbst *Herr* zu sein (imperium in semetipsum), d. i. seine Affecten zu *zähmen* und seine Leidenschaften zu *beherrschen*. — *Die Gemüthsart* (indoles) in diesen beiden Zuständen ist *edel* (erecta), im entgegengesetzten Fall aber unedel (indoles abiecta, serva)" (6:407). Edel heißt in diesem Sinne grundsätzlich die „*Affectlosigkeit* (Apatheia, Phlegma in significatu bono) eines seinen unwandelbaren Grundsätzen nachdrücklich nachgehenden Gemüths" (5:272). Sie kann zugleich als *erhaben* gelten, hat dabei aber nicht nur ein ästhetisches → Wohlgefallen, sondern „das Wohlgefallen der reinen Vernunft auf ihrer Seite" (5:272). Ästhetisch übertragen wir die Bezeichnung des Edlen auch „auf Sachen, z. B. Gebäude, ein Kleid, Schreibart, körperlichen Anstand u. d. gl., […] wenn diese nicht sowohl *Verwunderung* (Affect in der Vorstellung der Neuigkeit, welche die Erwartung übersteigt), als *Bewunderung* (eine Verwunderung, die beim Verlust der Neuigkeit nicht aufhört) erregt, welches geschieht, wenn Ideen in ihrer Darstellung unabsichtlich und ohne Kunst zum ästhetischen Wohlgefallen zusammenstimmen" (5:272). Weitere wichtige Stellen: 2:107; 2:210; 2:215; 2:220; 2:254; 20:115.

Verwandte Stichworte

Apathie, moralische; Autonomie; Erhabene, das

Philosophische Funktion

Im Begriff des Edlen verbinden sich bei Kant nach stoischem Vorbild die Momente einer negativen → Freiheit von allem äußeren Einfluss und Zwang, eines positiv-vernünftigen Selbstbesitzes sowie einer damit begründeten Adelung des Weisen als des eigentlich Freien. Das Edle einer Gesinnung (vgl. 2:220), einer → Handlung (vgl. 2:254), → Neigung (vgl. 20:107) oder Lebensweise (vgl. 2:215) ist unmittelbar oder mittelbar stets eine Funktion der Autonomie oder der Ausrichtung auf sie, weshalb noch ein „Hochmuth […] um der Freyheit willen" in bestimmter Hinsicht edel genannt werden kann (20:115). Der ästhetisch edle Gegenstand, der in der fortdauernden „Bewunderung" (2:210) gleichsam seine Autonomie manifestiert, ist prinzipiell dem Bereich des Erhabenen zuzuordnen, auch wenn Kant gelegentlich das „*schrecklich [E]rhaben[e]*" vom „Edle[n]" unterscheiden kann (2:212).

Thomas Sören Hoffmann

Egoismus

Der Begriff des Egoismus bezeichnet Formen der Selbstbeschränkung, die eine logische, ästhetische oder moralische Form annehmen können (vgl. 7:128ff.). Es finden sich auch Verwendungsweisen, in denen Egoismus eine skeptische Position hinsichtlich des Daseins von Gegenständen der Erfahrung ist.

Verwandte Stichworte

Eigendünkel; Eigenliebe; Selbstschätzung; Selbstsucht

Philosophische Funktion

Der Ausdruck ‚Egoismus' bezeichnet eine Einstellung, die unmittelbar aus der Entwicklung des → Selbstbewusstseins hervorgeht. Dabei wird seine Bedeutung nicht auf die ethische Semantik beschränkt. Egoismus äußert sich in drei → Anmaßungen: in der Anmaßung des → Verstandes, des → Geschmacks und des praktischen → Bewusstseins.

Der logische Egoist urteilt ohne Rücksichtnahme auf andere Personen. Diese vorgebliche Selbstbehauptung bringt den Egoisten in eine epistemisch nachteilige Situation. Bei dem Versuch, jeglichen Widerspruch zu meiden, begibt er sich der Möglichkeit der begründeten Korrektur seines Urteils: „Der *logische Egoist* hält es für unnöthig, sein Urtheil auch am Verstande Anderer zu prüfen; gleich als ob er dieses Probirsteins (criterium veritatis externum) gar nicht bedürfe" (7:128).

Der ästhetische Egoist zeichnet sich durch die Selbstgenügsamkeit des eigenen Geschmacks aus. Er ist nicht für Bewertungen seiner Vorlieben durch andere Personen empfänglich. Ähnlich wie der logische Egoist verwehrt er sich selbst die Möglichkeit, sein ästhetisches Bewusstsein zu überprüfen und weiterzuentwickeln: „Er beraubt sich selbst des Fortschritts zum Besseren, wenn er

sich mit seinem Urtheil isolirt, sich selbst Beifall klatscht und den Probirstein des Schönen der Kunst nur in sich allein sucht“ (7:129f.).

Der moralische Egoist wird in seinen praktischen Einstellungen von Kalkulationen des → Eigennutzes beherrscht. Alle Zwecke werden von ihm nach dem Nutzen bewertet, die sie für ihn haben könnten. Er öffnet sich nicht für Handlungen aus → Pflicht bzw. aus Achtung vor dem → moralischen Gesetz. Moralischer Egoismus äußert sich vor allem in der Gestalt des Eudämonismus (vgl. 7:130). Weil die Vorstellungen von → Glück je nach personalem Standpunkt unterschiedlich ausfallen, gibt es für den Eudämonisten keine Möglichkeit, sich nach allgemein geltenden Prinzipien zu richten. Alle Eudämonisten sind demnach praktische Egoisten. Es ist zudem ein Kennzeichen egoistischer Einstellungen, dass sie mit vorgetäuschten moralischen Haltungen wie Rücksichtnahme oder Bescheidenheit verdeckt werden.

Der Egoist gibt fälschlicherweise epistemische, ästhetische oder moralische Selbstbefangenheit als Selbstbehauptung aus und verliert durch die Ausblendung begründeter Standpunkte anderer Personen die Möglichkeit zur vernünftigen Selbsterweiterung. Dem Egoismus wird ein Pluralismus entgegengestellt, unter dem die Denkungsart zu verstehen ist, „sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten“ (7:130).

Dieter Sturma

Ehe

Kant definiert ‚Ehe‘ rechtlich als „[d]ie natürliche Geschlechtsgemeinschaft […] nach dem Gesetz“ (6:277). Obwohl er auch in anderen Schriften Betrachtungen über die Ehe anstellt (vgl. z. B. 7:304–310), findet die ausführlichste Behandlung in *MSR* statt. Hier thematisiert er die Ehe als einen von drei Fällen des Rechts an einer Person, das einem Recht an einem Ding gleicht („auf dingliche Art persönliches Recht“, 6:276; → Privatrecht). Weitere wichtige Stellen: 6:276–284; 7:304–310.

Verwandte Stichworte

Familie; Frau; Mann; Geschlechtsliebe; Gemeinschaft, häusliche

Philosophische Funktion

In *MSR* unterscheidet Kant drei „Titel“ des „Rechts der häuslichen Gesellschaft“ (6:277), die weder ein Recht über eine Person noch ein Recht über eine Sache darstellen (vgl. 6:276–284): Eherecht, → Elternrecht und Hausherren-Recht. Da jedes dieser häuslichen Rechte am besten als ein Besitzrecht an einer Person verstanden werden kann, erfordern sie, so Kant, eine gegenüber den Rechten an Personen oder den Rechten an Sachen unterschiedene Behandlung. Das häusliche Recht berechtigt den Inhaber dieses Rechts in jedem dieser Fälle, verschiedene Forderungen an eine andere Person zu stellen, und diese Person eventuell sogar gewaltsam seiner Kontrolle zu unterstellen. In dieser Weise unterscheidet sich jedes häusliche Recht von einem Recht gegenüber einer Person und gleicht einem Recht an einem Ding. Da jedoch diese Rechte eine andere Person involvieren, werden sie durch deren Personalität begrenzt. Auf rechte Weise kann kein Mensch wie eine bloße Sache behandelt werden. Dem gegenüber müssen die häuslichen Rechte die Menschheit in der Person desjenigen respektieren, der von einem anderen besessen wird. Diese Form des → Besitzes ist kein Eigentum, mit dem nach Belieben umgegangen werden darf. Diese Begrenzungen zeigen eine Nähe der häuslichen Rechte zu Rechten gegenüber einer Person und unterscheiden sie von Rechten an Sachen.

Kant beschreibt die Voraussetzung, unter der die häuslichen Rechte entstehen, als „in Gemeinschaft stehende Personen“ (6:276). Er nennt diese Gemeinschaft ein Hauswesen. Die für eine solche Gemeinschaft spezifischen Rechte ergeben sich weder durch die Handlung einer Person noch gar vollständig durch einen Vertrag zwischen Personen. Stattdessen legt Kant dar, dass nur aufgrund des Rechts der Menschheit in jeder Person die Erwerbung solcher Rechte an Personen möglich ist. Das Eherecht ist unter diesen Rechten das grundlegendste.

Für Kant bewirkt nur der Eintritt in die Ehe, dass Personen in Übereinstimmung mit den Erfordernissen des Rechts der Menschheit sexuelle Beziehungen eingehen können. Der Ehevertrag stellt Gleichheit zwischen den Ehepartnern auf zwei Weisen her: 1) Gleichheit im gegenseitigen Besitz aneinander und 2) Gleichheit im Besitz materieller Güter. Kant vertritt den Standpunkt, dass abgese-

hen von dem → Vertrag, der eine solche Gleichheit herstellt, jeder Sexualpartner sich selbst zu einem Ding herabsetzt, das für das Vergnügen des anderen gebraucht werden kann. Durch die zweifache Gleichheit der Ehe wird stattdessen eine geschlechtliche Beziehung möglich, die mit der Forderung vereinbar ist, dass jede Partei im Einklang mit dem Recht der Menschheit in seiner und jeder anderen Person handelt. Sie bewirkt dies, so argumentiert Kant, indem sie es jeder Partei erlaubt, die andere unter einem Prinzip zu erwerben, welches erfordert, dass jede Ehe monogam sein soll und dass es keinem der Partner erlaubt sein soll, den anderen aufgrund einer Ungleichheit in ihrem Besitz zu dominieren (vgl. 6:277f.).

Fraglos lassen Kants Darlegungen nach heutigen Maßstäben viel zu wünschen übrig. Er ist sich weder der Weisen bewusst, in denen selbst die gesetzliche Ehe eine Partei unterwerfen kann, noch gibt er eine Beschreibung eines Ehevertrags, der dazu in der Lage ist, vor den moralischen Gefahren zu schützen, die er als unbeschränkten geschlechtlichen Beziehungen innewohnend erkennt. Nichtsdestoweniger sind seine Besorgnis um das Recht der Menschheit in der Person jedes Partners und seine Aufmerksamkeit auf das Problem der Dominanz Gründe, seine Ausführungen nicht vorschnell abzutun.

Weiterführende Literatur

Herman, Barbara: „Could It Be Worth Thinking About Kant on Sex and Marriage?“, in: Antony, Louise M. / Witt, Charlotte (Hg.): A Mind of One's Own, Boulder/Colo. u. a.: Westview Press 1993, 49–68.

Sarah Holtman
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Ehlers, Martin

Dt. Philosoph und Pädagoge (1732–1800). Kant erwähnt Ehlers in seiner *Rez. Schulz* und stellt ihn dort hinsichtlich seiner Freiheitskonzeption in eine Reihe mit Priestley und Schulz. Als Beispiel eines Fatalismus bzw. einer „Lehre von der Nothwendigkeit“ (8:12) hinsichtlich der menschlichen Freiheit könne auch das gelten, „was nur neuerlich Herr Prof. *Ehlers* von der Freiheit des Willens für einen Begriff gab, nämlich als einem Vermögen des denkenden Wesens, *seiner jedesmaligen Ideenlage* gemäß zu handeln“ (8:13).

Sehr wahrscheinlich bezieht sich Kant auf die 1782 erschienene Schrift Ehlers *Die Lehre von der menschlichen Freiheit und über die Mittel, zu einer hohen Stufe moralischer Freiheit zu gelangen*, in der der Autor, ausgehend von seiner Untersuchung der umgangssprachlichen Verwendung des Ausdrucks ‚Freiheit‘, den Begriff der Willensfreiheit als „das Vermögen des Menschen zu handeln oder nicht zu handeln, so zu handeln oder anders zu handeln“ (Ehlers, *Lehre*, S. 50) bestimmt, um dann den Begriff der moralischen Freiheit als menschliches Vermögen, „jedesmal nach seinem gegenwärtigen Ideenzustand das Beste zu thun“ (Ehlers, *Lehre*, S. 56) zu spezifizieren.

Weiterführende Literatur

Artikel „Ehlers, Martin“, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 5, Leipzig: Duncker und Humblot 1877, 699f.

Sebastian Wengler

Ehrbarkeit

Ehrbarkeit (*honestas externa* bzw. *iuridica*) besteht in einem sittlich-rechtlich gestalteten Verhältnis zwischen Vernunftwesen, das es gestattet, „im Verhältniß zu Anderen seinen Werth als den eines Menschen zu behaupten“ (6:236). Sie korrespondiert als äußeres Phänomen der „*Ehrliebe* (honestas interna, iustum sui aestimium)“ (6:420), welche ihrerseits nicht mit bloßer „*Ehrbegierde* (ambitio)“ (6:420) oder „*Ehrsucht*“ (7:270) zu verwechseln ist. Ein Verstoß gegen die Ehrbarkeit, ihre „Nichtachtung“, heißt „*Skandal*“ (6:464). Weitere wichtige Stelle: 20:130.

Verwandte Stichworte

Ehre; Ehrbegierde, Ehrsucht

Philosophische Funktion

Ehrbarkeit bezeichnet das konkrete, auch in Rechtsgesetzen und → Rechtspflichten greifbare Anerkanntsein des Individuums als autonomer Persönlichkeit, d. h. als eines „moralischen (seine Pflicht höchstschätzenden) Wesen[s]“ (6:464). Auf dieses Anerkanntsein hat das Individuum, das sich als moralisches für andere stets zugleich zum → Zweck, nicht nur zum → Mittel macht (vgl.

6:236), in einem wohlgeordneten Gemeinwesen Anspruch, während es für die anderen moralischen Wesen Pflicht ist, die entsprechende Anerkennung zu leisten. Die rein „[ä]ussere Ehre" ist dabei nur „als ein Mittel", sich der inneren „zu versichern", „wahr" (20:130). Als „Zweck" verstanden ist die Ehre hingegen „ein Wahn" (20:130). In diesem Sinne ist Kants Begriff der Ehrbarkeit nicht auf eine „Schminke der Anständigkeit, Ehrbarkeit und Sittsamkeit" (KrV A 748 / B 776) reduzierbar, wie sie den *honnête homme* des 18. Jh. auszeichnen mag, sondern auf sittliche Selbstbestimmung gegründet.

Thomas Sören Hoffmann

Ehrbegierde, Ehrsucht

Ehrbegierde ist die Neigung, nach Ehre und Ansehen zu streben. Um zu betonen, dass sie eine →Leidenschaft ist, spricht Kant öfter auch von Ehrsucht, die er als „Bestreben nach *Ehrenruf*" erläutert (7:272). Weitere wichtige Stellen: 2:227; 5:30; 5:433; 6:420; 6:465; 7:268; 7:270f.; 8:21; 8:27f.

Verwandte Stichworte

Hochmut; Ehrliebe; Sucht

Philosophische Funktion

Kants Urteil über die Ehrbegierde ist in der frühen Phase seines Denkens zum Teil positiv: „Denn wiewohl die Ehrbegierde ein thörichter Wahn ist, so fern er zur Regel wird, der man die übrigen Neigungen unterordnet, so ist sie doch als ein begleitender Trieb äußerst vortrefflich" (2:227). Er fasst sie aber in den kritischen Schriften als eine →Leidenschaft auf, die die Reinheit der moralischen Motivation gefährdet (vgl. 5:30). Ehrsucht ist für Kant zusammen mit Habsucht und Herrschsucht das Hauptbeispiel für „erhitzte" Leidenschaften, welche „mit der Beharrlichkeit einer auf gewisse Zwecke angelegten Maxime verbunden sind" (7:268; vgl. 7:270f.), bzw. für „Begierden des Wahnes" (9:492). Mit Blick auf die Bestimmung des Menschen betrachtet er sie aber zugleich als zweckmäßige Einrichtung der menschlichen Natur (vgl. 8:27f.; 8:21; 5:433). Kant unterscheidet zwischen Ehrbegierde (bzw. Ehrsucht) und Ehrliebe: Während die beiden ersten nach Ansehen streben, hat die zweite die geschuldete Achtung für moralische Wesen und ihren Wert als solche zum Gegenstand (vgl. 7:272; 6:420; 6:465).

Piero Giordanetti / Red.

Ehre

Unter Ehre versteht Kant die äußere soziale Anerkennung einer Person durch andere Menschen. Er unterscheidet zwischen bloß konventioneller, bürgerlicher und standesgebundener Form der Ehre sowie einer im engeren Sinn moralischen Form. Wichtige Stellen: 4:393; 4:398; 5:448f. Anm.; 6:47; 6:215; 7:257ff.; *Refl.* 642, 15:282; *Refl.* 1490, 15:736f.; *Refl.* 5551, 18:216; *Refl.* 6154, 18:470; *Refl.* 6619, 19:112f.; *Refl.* 7074, 19:242; *Refl.* 7215, 19:287; 23:367ff.

Verwandte Stichworte

Ehrliebe; Ehrbegierde, Ehrsucht; Ehrbarkeit; Achtung, Achtung für das Gesetz

Philosophische Funktion

Kant stellt einerseits die moralunterstützende Funktion der Ehre heraus (vgl. *Refl.* 6619, 19:112f.). „Die Ehre ist die einzige Neigung, die auf Grundsätze gebaut werden kan, weil der unpartheische Beyfall anderer nur auf Grundsätze beruht, daher Ehrliebe mit der tugend verwandt ist" (*Refl.* 7215, 19:287; vgl. 20:150). Während die Ehrsucht oder Ehrbegierde (auch: →Hochmut) als Interesse daran, besser als andere dastehen zu wollen, als Laster disqualifiziert wird (vgl. 6:465; *Refl.* 1490, 15:737; 20:55), wird die Ehrliebe moralisch aufgewertet. „‚Thue das, was dir Ehre erwirbt' ist ein pragmatischer Satz. Ehrliebend seyn ist etwas moralisches" (*Refl.* 7071, 19:242). Die Ehre um des moralischen Verdiensts willen unterscheidet sich vom bloßen Streben nach Ehre um des äußeren →Scheins willen (zum moralischen Schein und den Bezügen von Kants Ethik zur französischen Moralistik vgl. Sommerfeld-Lethen, *Wie moralisch werden?*). Hier liegt es nahe, zwischen äußerer Ehre und innerer Ehre zu unterscheiden. Im letzteren Zusammenhang spricht Kant dann auch von *wahrer* Ehre und meint damit das eigene moralische Gefühl (vgl. *Refl.* 642, 15:282; *Refl.* 1497, 15:769). *Ehrliebe* ist „die beständige Begleiterin der Tugend" (7:257), da sie selbst den Tod um der Aufrechterhaltung der Ehre willen nicht fürchtet. Gleichwohl spricht Kant nur von einer Bezie-

hung der Verwandtschaft oder der Ähnlichkeit zwischen Ehrliebe und → Tugend bzw. von einem Analogie- oder Substitutionsverhältnis (vgl. 8:26; *Refl.* 1121, 15:500; *Refl.* 1497, 15:769). Das liegt zum einen an den Defiziten, mit denen die Ehre als informeller sozialer Sanktionsmechanismus behaftet ist. Sie ist von gesellschaftlichen Konventionen und Moden abhängig und deshalb nicht notwendig mit einer universalistischen Moral vereinbar (vgl. 6:464; 20:160). Vielmehr ist die gesellschaftlich-konventionelle Ehre zu Kants Zeit standes- und geschlechtsgebunden (vgl. 23:367ff.). → Duelle (oder → Kindesmord) zur Aufrechterhaltung der Standesehre können entsprechend als „Wahn" der „Ehrbegierde" abgewertet werden, die mit der Zustimmung „der durch äußeren Schein betrogenen Menge zufrieden ist" (23:369). Kant ordnet die Ehre unter die natürlichen Triebe, auf denen nur eine Glückseligkeitslehre, aber keine Sittenlehre aufgebaut werden kann und setzt sie von der Tugend als „feste[n] Vorsatz in Befolgung seiner Pflicht" ab (6:47; vgl. 4:393). Die Ehre als äußere Anerkennung kann in einem Spannungsverhältnis zum moralischen Wert einer Person stehen. Für Kant ist, analog zur Ehre, auch die → Achtung als äußere Anerkennung einerseits von einem Verdienst der Person abhängig und kann entsprechend dazu in einem Mehr oder Weniger bestehen, andererseits nimmt Kant eine strenge Pflicht zur Achtung des Anderen an, die gerade unabhängig von seiner Achtungswürdigkeit als negative Pflicht immer bestehen bleibt (vgl. 6:462–468).

Die „Ehre Gottes bezieht sich auf Vernünftige Wesen und nicht auf die Bewegursache, die diese in der Welt bekommen, ihn zu lieben, sondern zu Ehren" (*Refl.* 6154, 18:470; vgl. 5:448; *Refl.* 5551, 18:216). Ehre hat Gott verdient, da er allein als Garant für die Übereinstimmung von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit gedacht werden kann.

Weiterführende Literatur

Anderson, Elizabeth: „Emotions in Kant's Later Moral Philosophy: Honour and the Phenomenology of Moral Value", in: Betzler, Monika (Hg.): Kant's Ethics of Virtue, Berlin u. a.: de Gruyter 2008, 123–145.

Bayefsky, Rachel: „Dignity, Honour, and Human Rights: Kant's Perspective", in: Political Theory 41, 2013, 809–837.

Sommerfeld-Lethen, Caroline: Wie moralisch werden? Kants moralistische Ethik, Freiburg: Alber 2005.

Corinna Mieth

Ehrfurcht

Ein Ausdruck der „Hochachtung für das sittliche Gesetz", insofern uns dieses „den Endzweck unserer Bestimmung vorstellt" (5:481). Ob theologisch als das „Princip des Willens Gottes" (6:488), als „[d]ie Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai)" (6:23 Anm.) oder auch moralisch als „die Menschheit in unserer Person" (23:111) aufgefasst, ist der Gegenstand der Ehrfurcht in jedem Fall auch ein Erhabenes. Mit „pathologischer Furcht" (5:481), d. h. einer abergläubischen „Angst vor dem übermächtigen Wesen", hat die sittlich begründete Ehrfurcht dagegen nichts gemein (5:264; vgl. 6:23). Gemäß dem „*Beschluß*" der *KpV* (5:161; ganzer Abs. 5:161–163) erfüllen „*der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir*" das „Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht" (5:161). Weitere wichtige Stellen: 1:317; 2:117; 5:82; 6:154; 9:496.

Verwandte Stichworte

Achtung, Achtung für das Gesetz; Bewunderung; Furcht

Philosophische Funktion

Tritt in vorkritischer Zeit der Begriff der Ehrfurcht bei Kant gelegentlich noch im Zusammenhang einer physikotheologischen Naturbetrachtung (→ Physikotheologie) auf (vgl. 1:317; 2:117), wird er später moralisch gefasst und weitgehend synonym zu dem der → Achtung gebraucht (vgl. 6:488). „*Achtung*" für das Sittengesetz und „Ehrfurcht für seine Pflicht" sind die subjektiven Prinzipien moralischer Handlungen eines „endlichen vernünftigen Wesens", das nicht schon „im „Besitz einer *Heiligkeit* des Willens", d. h. einer „zur Natur gewordene[n], niemals zu verrückende[n] Übereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetze" ist (5:82). In der Ehrfurcht reflektiert sich so auf der Ebene des → moralischen Gefühls stets moralische Vollkommenheit: sei es diejenige Gottes (vgl. 6:154; 6:488; 9:495), des Sittengesetzes selbst oder auch die der Menschheit in unserer Person.

Thomas Sören Hoffmann

Ehrlichkeit

Unter Ehrlichkeit versteht Kant die „*Wahrhaftigkeit* in Erklärungen“ (6:429; vgl. 8:427). Außerdem spricht er von Aufrichtigkeit bzw. von Redlichkeit, wenn sich die Ehrlichkeit auf Versprechen bezieht (vgl. 6:429). Ehrlichkeit ist eine moralische Pflicht gegen sich selbst als moralisches Wesen, ihr Gegenteil, die Lüge, ist verboten. Weitere wichtige Stellen: 2:105; 4:397; 6:47; 7:204f.; 8:370; 9:492.

Verwandte Stichworte

Wahrhaftigkeit; Aufrichtigkeit; Redlichkeit; Lüge

Philosophische Funktion

In der *GMS* unterscheidet Kant zwischen zwei Motiven für das pflichtmäßige Verhalten der Ehrlichkeit: Dieses kann „aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit“ (4:397) erfolgen, oder, wie in Kants Beispiel vom klugen Kaufmann, aus Berechnung und Eigennutz. Moralischen Wert hat das ehrliche Verhalten nur, wenn es aus → Pflicht und nicht aus mittelbarer oder unmittelbarer → Neigung geschieht. Das kategorische Wahrhaftigkeitsgebot der Moral scheint allerdings in der Praxis problematisch: Erstens fragt sich Kant selbst, ob „eine Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit“ schon als „Lüge“ (6:431) bezeichnet werden muss. Als Tugendpflicht hat die Wahrhaftigkeit einen → Spielraum, der es einem erlaubt, „nicht die *ganze Wahrheit* zu sag[en]“, solange „*[a]lles*, was er sagt, wahr ist“ (6:433 Anm.). Zweitens kann das Ehrlichkeitsgebot der Moral mit dem Klugheitsgebot der Politik konfligieren. Hier macht Kant deutlich, dass die → Moral der → Politik Grenzen setzt, indem sie ihr die „einschränkende Bedingung“ der Ehrlichkeit auferlegt. „Obgleich der Satz: *Ehrlichkeit ist die beste Politik*, eine Theorie enthält, der die Praxis, leider! sehr häufig widerspricht: so ist doch der gleichfalls theoretische: *Ehrlichkeit ist besser denn alle Politik*, über allen Einwurf unendlich erhaben, ja die unumgängliche Bedingung der letzteren“ (8:370; vgl. 2:105).

Weiterführende Literatur

Mahon, James E.: „Kant on Lies, Candour and Reticence“, in: Kantian Review 7, 2003, 102–133.

Munzel, G. Felicitas: Kant’s Conception of Moral Character: the „critical“ link of morality, anthropology, and reflective judgment, Chicago: University of Chicago Press 1999.

Wood, Allen: „Kant and the Right to Lie“, in: Eidos 15, 2011, 96–117.

Corinna Mieth

Ehrliebe

Die Ehrliebe besteht in unserem Anspruch darauf, als moralische Wesen anerkannt zu werden. Kant nennt dies auch „Stolz“ (6:465) und unterscheidet es vom → Hochmut, der ein → Laster darstellt, eine Einstellung gegenüber anderen, in der wir nicht nur eine hohe moralische Meinung von uns selbst hegen, sondern fordern, dass andere sich im Vergleich mit uns schlechter einschätzen. Wichtige Stellen: 6:27; 6:420; 6:465; 7:257.

Verwandte Stichworte

Habsucht; Heuchelei; Kriecherei; Hochmut; Arroganz

Philosophische Funktion

Ehrliebe zeigt sich in moralischer Anerkennungswürdigkeit. Eine Verletzung dieser → Tugend zeigt sich in skandalösen Handlungen. Der Tugend der Ehrliebe sind die Laster → Lüge, → Geiz und falsche Demut (→ Kriecherei) entgegengesetzt (vgl. 6:420). Das Laster ist nach Kant „der beständige Begleiter der Tugend“, somit erfordert es einen hohen Grad an Bestimmtheit, seine eigene Pflicht zu tun. Interessanter Weise glaubte Kant, dass die Ehrliebe ein Element in der Anlage zum Guten ausmacht. Unsere natürliche → Selbstliebe erzeugt eine „*Neigung* […], *sich in der Meinung anderer einen Werth zu verschaffen*; und zwar ursprünglich bloß den der *Gleichheit*“ (6:27).

Robert Johnson
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Ehrsucht

→ Ehrbegierde, Ehrsucht

Eid

Kant nennt den Eid (lat. *iusiurandum*) „das Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit in äußern Aussagen […] (*tortura spiritualis*)“ (8:268 Anm.).

Traditionsgemäß unterscheidet er den „Versprechungseid“ und den „Glaubenseid“ (6:305). Der promissorische Versprechungseid nötigt dazu, „treu im Versprechen“ (6:303), der assertorische Glaubenseid dazu, „wahrhaft in Aussagen“ (6:303) zu sein. Beide lehnt Kant grundsätzlich aus moralischen und rechtlichen Erwägungen ab, er sieht aber auch praktische Gründe, sie vor → Gericht als „Feuerprobe der Wahrhaftigkeit“ (8:268f. Anm.) für „unentbehrlich“ (8:268 Anm.) zu halten. Weitere wichtige Stellen: 6:159; 6:303ff.; 6:486; 8:268f.; *Refl.* 6309, 18:604.

Verwandte Stichworte
Wahrhaftigkeit; Versprechen

Philosophische Funktion
In der *Religion* verwirft Kant den Eid aus moralischen Gründen mit Bezug auf eine Stelle der Bergpredigt: „Eure Rede aber sei: Ja, ja; nein, nein. Was darüber ist, das ist von Übel“ (Mt 5, 37). Der Eid tue „im Punkte der Wahrhaftigkeit“ der „Wahrheit selbst Abbruch“ (6:159), weil er durch die ihm „beigelegte größere Wichtigkeit die gemeine Lüge beinahe erlaubt macht“ (6:159 Anm.). Darüber hinaus sei das Schwören bei Gott eine „Zumuthung […], mehr vorzugeben, als man mit Gewißheit behaupten kann“ (8:269 Anm.). Da der Glaube an → Gott „immer doch frei ist“ (8:269 Anm.), – heißt es auch in der *MSR* – sei „ein Zwang zu Eidesleistungen“ (6:305) und umgekehrt die rechtliche Verpflichtung, „zu glauben, daß ein Anderer (der Schwörende) überhaupt Religion habe, um mein Recht auf seinen Eid ankommen zu lassen“ (6:304), „an sich unrecht“ (6:304) und „die gesetzgebende Gewalt“ handle „im Grunde unrecht, diese Befugniß der richterlichen zu ertheilen: weil selbst im bürgerlichen Zustande ein Zwang zu Eidesleistungen der unverlierbaren menschlichen Freiheit zuwider ist“ (6:304f.). So setze das Gericht beim Eid „auf einen blinden Aberglauben“ (6:304) des Aussagenden, nicht auf seine Moralität (→ Legalität/Moralität). Allein wenn „es kein anderes Mittel giebt, in gewissen Fällen hinter die Wahrheit zu kommen, als den Eid, muß von der Religion vorausgesetzt werden, daß sie jeder habe, um sie als ein Nothmittel […] vor einem *Gerichtshofe* zu gebrauchen“ (6:304). Es werde dann „das Gewissen aufgeschreckt“ (8:269 Anm.) und der Aussagende könne aus abergläubischer Furcht vor der → Lüge die verborgene Wahrheit entdecken (vgl. 6:304) oder im Glaubenseid seine Aussage genauer prüfen. Auch in diesem Fall aber begehe „der Richter […] einen großen Verstoß an der Gewissenhaftigkeit des Eidleistenden, theils durch den Leichtsinn, zu dem er verleitet […], theils durch Gewissensbisse, die ein Mensch fühlen muß“ (6:305), der seiner Aussage nicht sicher ist.

Weiterführende Literatur
Hüning, Dieter: „Kants Stellung zum Eid in den ‚Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre‘“, in: Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, hg. von Valerio Rohden, Ricardo R. Terra, Guido A. Almeida und Margit Ruffing, Bd. 4, Berlin u. a.: de Gruyter 2008, 409–423.

Walter Brinkmann

Eifersucht

Eifersucht ist die → Begierde, Überlegenheit über andere zu erlangen, verbunden mit der ständigen → Sorge, dass andere ebenfalls danach streben, und dem → Neid auf die, denen das gelingt (vgl. 6:27). Weitere wichtige Stellen: 7:232; 7:307f.; 7:310.

Verwandte Stichworte
Herrschsucht; Neid; Eitelkeit

Philosophische Funktion
Wenn Kant den Begriff ‚Eifersucht‘ verwendet, geht es vielfach um die Eifersucht im Verhältnis der Geschlechter zueinander, wobei die Überlegenheitsbegierde in diesem Zusammenhang vornehmlich darin zum Ausdruck kommt, dass man den Vorrang gegenüber den Geschlechtsgenossen beansprucht und diesem → Begehren entsprechend mit Sorge und Neid (mit → Schmerz) erfüllt ist. Er spricht z. B. von der Eifersucht der → Frau, „andere Weiber in Reizen oder im Vornehmthun zu übertreffen“ (7:307; vgl. auch 7:308).

Darüber hinaus ist aber auch mehrfach von einem in die menschliche Natur gelegten Trieb der Eifersucht gegenüber anderen Menschen im Allgemeinen die Rede (vgl. 15:615). Sie gründe auf der physischen, aber vergleichenden → Selbstliebe des Menschen, die darauf aus sei, sich in der Meinung anderer einen → Wert zu verschaffen, der zunächst einmal der der → Gleichheit ist,

weswegen man keinem Überlegenheit über sich gestatte; dem entspringe aber fast zwangsläufig die ungerechte Begierde, Überlegenheit über andere zu erlangen (vgl. 6:27). Die Eifersucht im Allgemeinen wird als Manifestation eines Hangs zu →Leidenschaften (vgl. 15:514), als böse →Neigung (vgl. 15:608), als Antrieb zum →Bösen (vgl. 15:632) und als natürliche Triebfeder zur Hervorbringung einer →bürgerlichen Gesellschaft (vgl. 15:647) klassifiziert.

Außerdem nennt Kant noch eine Reihe von spezifischen Formen der Eifersucht wie z. B. die patriotische Eifersucht (vgl. 5:484) oder die Eifersucht unter den Vermögenden (vgl. 15:893).

Andreas Trampota

Eigendünkel

Eigendünkel ist nach Kant das selbstsüchtige, am →Sittengesetz nicht gebrochene „*Wohlgefallen[] an sich selbst*“ (6:45 Anm.) „(arrogantia)“ (6:462), das in der „Unbescheidenheit der Forderung […], von Anderen *geachtet* zu werden“ (6:462), kulminiert, durch „reine praktische Vernunft“ jedoch niedergeschlagen wird (5:73). Der Eigendünkel, der über „*vernünftige Selbstliebe*“ (5:73) prinzipiell hinausgeht, zählt zu den Arten des „*[E]goism*“ (20:12) und ist demgemäß, anders als eine moralisch gerechtfertigte „Selbstschätzung“ (23:406), „ausschließend“ (23:350). Weitere wichtige Stellen: 4:382; 5:74; 23:407.

Verwandte Stichworte

Arroganz; Eigenliebe; Selbstschätzung

Philosophische Funktion

Unter dem Begriff des Eigendünkels fasst Kant alle Regungen des Hangs, „sich selbst nach den subjectiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objectiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen“, als jene Art der „*Selbstliebe*“, die „sich gesetzgebend und zum unbedingten praktischen Princip macht“ (5:74). Das „moralische Gesetz“ indes, „welches allein wahrhaftig (nämlich in aller Absicht) objectiv ist“, schließt „den Einfluß der Selbstliebe auf das oberste praktische Princip gänzlich aus und thut dem Eigendünkel, der die subjectiven Bedingungen der ersteren als Gesetze vorschreibt, unendlichen Abbruch“ (5:74). Aus diesem Gesetz ergibt sich die Pflicht, „meinen Eigendünkel durch das Recht was jeder Andere als Mensch überhaupt hat […] herabzustimmen“ (23:407). Der Eigendünkel ist dabei nicht zuletzt ein Fehler der (dogmatischen) Philosophie (vgl. 2:353; 4:382; KrV A 735 / B 763; KrV A 781 / B 809; →Dogmatismus).

Thomas Sören Hoffmann

Eigenliebe

Eigenliebe ist ein natürliches Selbstverhältnis, das zum System der →Neigungen gehört. Für dieses Selbstverhältnis, das sich als ein über alles gehendes Wohlwollen gegen sich selbst zeigt, wird auch der Begriff der →Selbstliebe eingesetzt. Wichtige Stelle: 5:72ff.

Verwandte Stichworte

Eigendünkel; Selbstliebe; Selbstsucht

Philosophische Funktion

Die Begriffe ‚Eigenliebe‘ und →‚Selbstliebe‘ sind semantisch mit →Rousseaus Verwendungsweise der Ausdrücke ‚amour propre‘ und ‚amour de soi-même‘ verwandt. Für Rousseau hat der Begriff der ‚amour propre‘ eine negative und der der ‚amour de soi-même‘ eine positive Bedeutung. Kant folgt der Differenzierung und versieht selbstbezügliche Neigungen mit unterschiedlichen moralischen Bewertungen.

Der Begriff der Eigenliebe gehört in den Begründungszusammenhang des Pflichtbegriffs, der zeigt, dass der →Wille durch das →moralische Gesetz „mit Abbruch aller Neigungen“ (5:72) bestimmt werde. Zwischen →Sittlichkeit auf der einen Seite sowie Eigenliebe und Selbstliebe auf der anderen Seite sind die Grenzen „deutlich und scharf […] abgeschnitten, daß selbst das gemeinste Auge den Unterschied, ob etwas zu der einen oder der andern gehöre, gar nicht verfehlen kann“ (5:36).

Neigungen und Motive sind mit einem →Gefühl verbunden, dessen Befriedigung eigene →Glückseligkeit bewirke. Das System der Neigungen macht die „*Selbstsucht* (solipsismus)“ (5:73) aus, die sich entweder als Selbstliebe, „eines über alles gehenden *Wohlwollens* gegen sich selbst (Philautia)“ oder als →Wohlgefallen „an sich selbst (Arrogantia)“ (5:73) äußere. Jene sei „besonders *Eigenliebe*, diese *Eigendünkel*“ (5:73).

An Eigenliebe und Eigendünkel ist zu kritisieren, dass sie „beide gerne ihre Grenzen verkennen“ (5:86). Dieser Anmaßung begegne das Gefühl der → Achtung vor dem moralischen Gesetz, das den Eigendünkel entscheidend schwäche. Im Unterschied zum Eigendünkel hebt die reine praktische Vernunft die Eigenliebe jedoch nicht auf, sondern schränkt sie auf die Bedingung der Einstimmung mit dem moralischen Gesetz ein. Sie nimmt dann die Gestalt einer vernünftigen Selbstliebe an. „Die reine praktische Vernunft thut der Eigenliebe blos *Abbruch*, indem sie solche, als natürlich und noch vor dem moralischen Gesetze in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt; da sie alsdann *vernünftige Selbstliebe* genannt wird“ (5:73).

Kant folgt mit den moralphilosophischen Differenzierungen der selbstbezüglichen Gefühle den Vorgaben von Rousseaus Ethik der Autonomie, die einen Ausgleich zwischen vernünftigen Selbstverhältnissen und den Verbindlichkeiten der praktischen Vernunft anstrebt.

Dieter Sturma

Eigennutz

Kant verwendet den Terminus ‚Eigennutz‘ in der aus der Umgangssprache geläufigen Weise; er umfasst alles, was dem eigenen Vorteil dient. In bestimmten Kontexten bezeichnet ‚Eigennutz‘ bzw. das entsprechende Adjektiv ‚eigennützig‘ auch die egoistische Motivation. Wichtige Stellen: 4:398; 5:35; 6:453.

Verwandte Stichworte

Egoismus; Selbstliebe; Selbstsucht

Philosophische Funktion

Da nach Kant die Moralität einer Handlung darin besteht, dass sie nur aus → Achtung für das Sittengesetz vollzogen wird, ist das Prinzip des Eigennutzes als Streben nach der eigenen → Glückseligkeit das „gerade Widerspiel des Princips der Sittlichkeit“ (5:35): „Je mehr eigennütziger Bewegungsgrund, desto weniger moralitaet“ (*Refl.* 7224, 19:290). Dies zeigt sich auch daran, dass eine eigennützige Maxime, z. B. der Grundsatz, anderen, Not leidenden Menschen nicht zu helfen, nicht widerspruchsfrei als allgemeines Gesetz gedacht werden kann (vgl. 6:453). Allerdings können Handlungen, die den moralischen Normen entsprechen, sowohl durch die Achtung vor dem Sittengesetz als auch durch die Aussicht auf Eigennutz motiviert sein. In letzterem Fall hat die Handlung „keinen wahren sittlichen Werth“ (4:398; → pflichtmäßig / aus Pflicht / aus Neigung). Eine positive Funktion schreibt Kant in *Frieden* dem Eigennutz innerhalb seiner Geschichtsphilosophie zu: Da Kriege dem Handel schaden, befördert die Aussicht auf den „wechselseitigen“ Eigennutz in Gestalt des Handelsgeistes die Befriedung der Welt (8:368).

Héctor Wittwer

Eigenschaft

Kant verwendet den Ausdruck ‚Eigenschaft‘ in einem allgemeineren und einem spezifischeren Sinne. Im allgemeineren Sinne ist jedes → Prädikat eines beliebigen Gegenstands eine Eigenschaft dieses Gegenstands. In einem mehr technischen Sinne verweist ‚Eigenschaft‘ spezifisch auf das ‚Attribut‘ eines Gegenstands – die Eigenschaft bzw. Eigenschaften, die in seinem Wesen begründet sind. In diesem Sinne kontrastiert ‚Eigenschaft‘ mit → ‚Akzidenz‘. Wichtige Stellen: 4:434; 8:229; 9:60–120; 20:365f.; 21:71; 24:727; 28:438; 28:629.

Verwandte Stichworte

Akzidenz; Attribut; Inhärenz; Wesen

Philosophische Funktion

Kant setzt ‚Eigenschaft‘ häufig mit einem anderen technischen Ausdruck gleich: ‚Attribut‘ (vgl. 8:229; 21:71; 24:727; 28:629). Hierin folgt er der Verwendungsweise, die in der deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts üblich ist; J. A. Eberhard, G. E. Meier und A. G. Baumgarten setzen allesamt das deutsche Wort ‚Eigenschaft‘ mit dem lateinischen ‚*attributa*‘ gleich (vgl. 16:311; 17:37; 28:552; 28:586). Kant selber weist auf diese traditionelle Verwendung hin (vgl. 20:365f.).

Attribute sind Prädikate, die aus dem Wesen eines Gegenstands folgen, in diesem aber nicht enthalten sind. Als solche kommen sie dem Gegenstand notwendig zu, sind aber verschieden von den essentiellen Prädikaten, die sein Wesen konstituieren (und auch ‚konstitutive‘ Prädikate genannt werden), und den extraessentiellen Prädikaten oder Akzidenzien, die nicht im We-

sen begründet sind und dem Gegenstand nicht notwendig zukommen. So schreibt Kant in unveröffentlichten Bemerkungen zu *Entdeckung*: „Die zu einem Begriffe gehörige praedicate gehören zu ihm entweder als unabtrennlich (nothwendig) oder als abtrennlich (zufallige) Die erstere gehören dazu entweder als Bestandtheile dessen constituta die in demselben nothwendig gedacht werden oder als Folgen rationata die nothwendig aus dem Begriffe folgen die letztere sind innere oder aussere praedicate. Der Inbegrif aller Bestandtheile eines Begrifs ist das Wesen die nothwendige Folgen aus dem Wesen sind Eigenschaften attribute. – Nun aber sind diese attribute wiederum zwiefach. Sie folgen namlich aus dem Wesen nach dem Satze des Wiederspruchs und sind analytisch oder nicht nach demselben und sind synthetische attribute“ (20:365f.). Zwar erläutert Kant hier nur, wie Eberhard, der seinerseits Baumgarten folgt, diese Ausdrücke verwendet; doch auch er selbst verwendet sie häufig in diesem technischen Sinne (vgl. auch 8:229; 9:60f.; 11:35). In zahlreichen anderen Abschnitten allerdings verwendet Kant den Ausdruck ‚Eigenschaft‘ allgemeiner und meint damit eine jede beliebige Eigenschaft eines Gegenstands (vgl. 28:438; 29:752; 29:794; 29:857; *Refl.* 4473, 17:564f.; *Refl.* 5590, 18:242). An einer Stelle bezeichnet er Akzidenzien ausdrücklich als reale Eigenschaften: „Daher sind alle reale Eigenschaften, dadurch wir Körper erkennen, lauter Accidenzen“ (4:333). Weil Kant den Ausdruck sowohl in einem weiteren als auch in einem engeren Sinne verwendet, ist es schwierig, in Einzelfällen festzustellen, ob der Bezug auf das Prädikat eines Gegenstands als ‚Eigenschaft‘ bedeutet, dass dieses dem Gegenstand notwendig zukommt, oder ob lediglich ein beliebiges Prädikat des Gegenstands gemeint ist.

Nicholas F. Stang
(Übersetzung: Sebastian Boll)

Eigentum

Eigentum (vgl. 6:270) ist der rechtliche (intelligibele) → Besitz (im Unterschied zum physischen oder sinnlichen Besitz) von Sachen (6:245). Weitere wichtige Stellen: 6:237f.; 6:245f.; 6:251; 6:258f.; 6:261–263; 6:265–267; 6:269; 6:323f.; 6:352; 8:344; 19:423.

Verwandte Stichworte

Besitz, intelligibler; Boden (rechtlich); Sachenrecht; Vertrag

Philosophische Funktion

1 Die Bedeutung von Eigentum

1.1 Eigentum ist das umfassende (dingliche) Recht an einer → Sache (→ Sachenrecht). Es ist das „ius contra quemlibet huius rei possessorem“ [das Recht gegen jeden beliebigen (physischen) Besitzer der Sache] (6:261). Das heißt: Der Eigentümer kann jeden anderen Besitzer vom Privatgebrauch der ihm gehörenden Sache ausschließen. Der Eigentümer hat ferner das „ius disponendi de re sua“ [das Recht, über seine Sache zu verfügen]. Das Recht, die Sache unter Ausschluß des Eigentümers (des „dominus directus“) zu gebrauchen, kann eine andere Person als der Eigentümer haben. Die andere Person heißt dann „dominus utilis“ (6:270).

1.2 Wenn Kant von ‚Eigentum‘ spricht, dann meint er nicht nur das Eigentum einzelner Personen, sondern vor allem auch das Eigentum, das die Völker oder Staaten an dem Boden haben, auf dem sie ihren Sitz haben. Auch dieser Boden ist eine „Habe (patrimonium)“ (8:344). Schon Achenwall, *Iuris Naturalis pars posterior*, 5. Aufl. 1763, § 226 (19:423), geht davon aus, daß das „Territorium des Volkes […] im Eigentum dieses Volkes [steht]“ [Territorium gentis est in gentis dominio]. Als Kriterium für die Grenzen des Eigentums an einem Abschnitt des Meeres benutzt Kant die Reichweite von Kanonen (vgl. 6:265; 6:269). Das Eigentum an dem jeweiligen Land betrifft das Verhältnis der Völker und Staaten zueinander. Daneben unterscheidet Kant zwischen dem (Unter)-Eigentum einzelner physischer oder moralischer Personen an Stücken des Erdbodens und dem „Obereigenthum“ des → Souveräns an dem Territorium, auf dem ein Staat existiert (6:323f.). Die Unterscheidung betrifft das Verhältnis zwischen den einzelnen Privateigentümern und dem (jeweiligen) Staat. Zum Innenverhältnis zwischen dem Souverän als „Obereigenthümer (dominus territorii)“ und den Land besitzenden individuellen Personen heißt es: Das Obereigentum ist „nur eine Idee des bürgerlichen Vereins, um die notwendige Vereinigung des Privateigenthums aller im Volk unter einem öffentlichen allgemeinen Besitzer zu Bestimmung des besonderen Eigenthums […]

nach Rechtsbegriffen vorstellig zu machen“. Der Obereigentümer kann „kein Privateigenthum an irgendeinem Boden haben“. Das Privateigentum am Boden „gehört nur dem Volk“ und zwar „nicht collectiv, sondern distributiv genommen“. Das heißt, dass auch das Land innerhalb eines Staatsgebiets auf verschiedene individuelle Personen als Privateigentümer aufgeteilt sein muss (6:323f.).

2 Die Möglichkeit und der ursprüngliche Erwerb von Eigentum

2.1 Im Unterschied zum Freiheitsrecht, das jedem Menschen ursprünglich zukommt (vgl. 6:237), muß Eigentum erworben werden. Es ist auch, ausdrücklich, nicht der Fall, dass alle Menschen oder alle Völker zusammen ursprünglich ein Gemeineigentum am Erdboden und an den übrigen Sachen auf der Erde haben (vgl. 6:258; 6:352). Die Fragen nach der Möglichkeit und nach dem ursprünglichen Erwerb von Eigentum, insbesondere von Stücken des Erdbodens, gehören zu den wichtigsten Fragen, die Kant in *MSR* stellt. Aus dem mit dem „→Axiom der äußeren Freiheit“ (6:267; vgl. 6:268) angenommenen Freiheitsrecht (vgl. 6:237f.) ergibt sich die Möglichkeit von Eigentum noch nicht. Eine Rechtsnorm, nach der Sachen niemandem gehören können und von niemandem gebraucht werden dürfen, wäre eine Norm, die „mit jedermanns äußerer Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmen“ könnte. Doch wäre eine solche Rechtsnorm absurd. Also muß das Gegenteil angenommen werden. Folglich, so Kants „rechtliches Postulat der praktischen Vernunft“, ist es „möglich, einen jeden äußeren Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben; d. i. eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkür an sich (objectiv) herrenlos (res nullius) werden müßte, ist rechtswidrig“ (6:246; →Rechtliches Postulat der praktischen Vernunft).

2.2 Kants Begründung erfolgt in drei Gedankenschritten. 1) Ein „absolutes Verbot“, sich des Gebrauchs von Sachen, insbesondere von Stücken des Erdbodens, zu enthalten, kann es nicht geben. Denn dann würde die Freiheit (die sich eine solche Norm auferlegte) „sich selbst des Gebrauchs ihrer Willkür in Ansehung eines Gegenstandes derselben berauben, dadurch daß sie brauchbare Gegenstände außer aller Möglichkeit des Gebrauchs setzte, d. i. diese [Gegenstände] in praktischer Rücksicht vernichtete und zur res nullius machte“ (6:246). Daraus folgt, daß wir die vorfindlichen Sachen, die „herrenlos“ (d. h. die keinen Eigentümer haben) und zugleich „ledig“ sind (d. h. im Augenblick des beabsichtigten Gebrauchs von keiner anderen Person gebraucht werden), für unsere Zwecke gebrauchen dürfen. 2) Um eine Sache zu gebrauchen, muss ich sie unter Ausschluß Dritter in physischen Besitz nehmen („Die subjective Bedingung des Gebrauchs überhaupt ist der Besitz“, 6:245). Deshalb folgt aus der rechtlichen Möglichkeit des Gebrauchs von herrenlosen und ledigen Sachen die rechtliche Möglichkeit der Inbesitznahme dieser Sachen unter Ausschluß Dritter. 3) Die Inbesitznahme kann mit einer von drei Intentionen erfolgen. Die Person, die eine herrenlose und ledige Sache in Besitz nimmt, kann die Sache als eigene Sache, als fremde Sache oder als eine Sache in Besitz nehmen, die keinem gehört. Keine dieser drei Intentionen wird durch 1) oder 2) ausgeschlossen, d. h. jede dieser Intentionen ist gestattet, insbesondere darf ich eine Sache auch als Eigenbesitzer (als meine eigene Sache) in Besitz nehmen. Darf ich aber eine Sache als Eigenbesitzer in Besitz nehmen, dann folgt daraus die Möglichkeit von Eigentum. Kant: „Also ist es eine Voraussetzung a priori der praktischen Vernunft, einen jeden Gegenstand meiner Willkür als objectiv mögliches Mein und Dein anzusehen und zu behandeln“ (6:246). Das subjektive →Mein und Dein (Eigenbesitz) wird zum objektiven Mein und Dein (Eigentum), wenn und weil das subjektive Mein und Dein erlaubt ist.

2.3 Eine Person erwirbt eine Sache durch ursprünglichen oder durch abgeleiteten Erwerb (vgl. 6:258). Irgendeine ursprüngliche →Erwerbung von Sachen muß möglich sein, weil nicht alle Erwerbung abgeleitet sein kann (vgl. 6:266). Der ursprüngliche Erwerb einer herrenlosen und ledigen Sache geschieht durch Bemächtigung, also durch (physische) Inbesitznahme. Dabei gilt das Rechtssprichwort „Qui prior tempore, potior iure.“ [Wer zeitlich früher ist, ist dem Recht nach stärker.] Die von Kant ausdrücklich bemerkte Schwierigkeit besteht darin einzusehen, wie durch einen Akt einseitiger Willkür das Eigentum an einer Sache, insbesondere an einem Stück des Erdbodens begründet werden kann (6:259).

2.4 Die Ermächtigung dazu, ein herrenloses und lediges Stück →Boden in Eigenbesitz zu nehmen,

ergibt sich daraus, daß mein (gesetzgebender) Wille, der mit meinem einseitigen (willkürlichen) Akt der Bemächtigung einhergeht, „in einem a priori vereinigten gesetzgebenden Willen enthalten ist" (6:263). Dieser a priori und damit notwendig vereinigte Wille aller, die miteinander in Berührung kommen können, ist ein von der „ursprünglichen Gemeinschaft des Bodens und damit auch der Sachen auf demselben (communio fundi originaria)" (6:251) ausgehender allgemeiner Wille. Die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens, die von allen Menschen (und damit von allen Völkern) gebildet wird, beruht auf dem gemeinsamen Besitz der Erde, der nicht mit einem ursprünglichen Gemeineigentum (das nicht gedacht werden kann, vgl. 6:258) zu verwechseln ist.

2.5 Die Grundlage für die →ursprünglichen Gemeinschaft des Bodens ist die, daß jedermann ursprünglich im rechtmäßigen Besitz eines Stücks Boden ist (vgl. 6:262), daß, mit anderen Worten, jedermann ein ursprüngliches Recht auf einen Aufenthaltsort hat. Dieses Recht ist aus dem ursprünglichen Freiheitsrecht abgeleitet, weil die Verweigerung eines Platzes auf der Erde auf die Tötung dessen hinausläuft, dem der Platz verweigert wird. Jedoch ist damit noch kein Recht auf einen bestimmten Platz auf dieser Erde gegeben. „Der bloße physische Besitz (Inhabung) des Bodens ist schon ein Recht in einer Sache, obzwar freilich noch nicht hinreichend, ihn als das Meine anzusehen" (6:251).

2.6 Die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens ist eine Gemeinschaft aller Menschen in ihrer Eigenschaft, Inhaber des Rechts auf einen Aufenthaltsort zu sein. Die Gemeinschaft ist eine notwendige Gemeinschaft, weil der zur Verfügung stehende Platz auf der Erde (als Kugel) begrenzt ist und infolgedessen jeder Mensch mit jedem anderen in Berührung kommen kann (vgl. 6:262; 6:352). Das noch abstrakte Recht eines jeden Menschen auf einen Aufenthaltsort bedarf der Konkretisierung, die jedem einen bestimmten Platz auf der Erde zuteilt. Die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens generiert infolgedessen einen ursprünglich und notwendig allgemeinen gesetzgebenden Willen, der ein Gesetz enthält, „nach welchem einem jeden ein besonderer Besitz auf dem Boden bestimmt werden kann" und der die Aufteilung des Erdbodens zur „Pflicht" macht. Dabei ist „nach dem Gesetz der äußeren Erwerbung zu verfahren" (6:267), das Kant in 6:258 erläutert. Diese Weise der Erwerbung „stimmt unter keiner anderen Bedingung mit dem Gesetz der äußeren Freiheit von jedermann (mithin a priori) zusammen als unter der Priorität in Ansehung der Zeit, d. i. nur als erste Besitznehmung, welche ein Akt der Willkür ist" (6:263). Kants Überlegungen zum Erwerb von Eigentum an Stücken des Erdbodens zeigen ihre volle Bedeutung vor allem in Bezug auf die Begründung des Eigentums der Völker (und Staaten) an dem Gebiet, das sie innehaben und das, solange es im →Völkerrecht noch kein alle umfassendes öffentliches Recht gibt, ebenfalls ein Eigentum nach dem →Privatrecht ist.

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim: Kant's Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 107–138.

Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim: „The Natural Law Duty to Recognize Private Property Ownership – Kant's Theory of Property in his ‚Doctrine of Right'", in: University of Toronto Law Journal 56, 2006, 217–282.

Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim: „Der ursprünglich und a priori vereinigte Wille und seine Konsequenzen in Kants ‚Rechtslehre'", in: Jahrbuch für Recht und Ethik 14, 2006, 141–165.

Hruschka, Joachim: ‚Kant und der Rechtsstaat' und andere Essays zu Kants Rechtslehre und Ethik, Freiburg im Breisgau, Karl Alber Verlag 2015, insbes. 48–88.

Joachim Hruschka

Einbildung

Kant versteht unter einer Einbildung die anschauliche Vorstellung eines Gegenstandes, der den Sinnen nicht gegenwärtig ist. Die Fähigkeit, sich etwas einzubilden, ist die →Einbildungskraft (vgl. 7:165), die Kant häufig ebenfalls kurz als Einbildung bezeichnet. Weitere wichtige Stellen: KrV B XL Anm.; KrV B 276f. Anm.; 7:167–191.

Verwandte Stichworte

Einbildungskraft; Blendwerk; Traum; Illusion

Philosophische Funktion

Kant verwendet ‚einbilden' und ‚Einbildung' seine ganze philosophische Laufbahn über in einem

durchweg umgangssprachlichen Sinn, häufig mit dem Beiklang von Illusion. Die reflexive Konstruktion ‚sich einbilden' bedeutet im allgemeinen etwas ‚unpassend beurteilen' oder ‚eine übereilte Schlussfolgerung ziehen'. Das Adjektiv ‚eingebildet' meint vor allem ‚imaginär' oder ‚nur gedacht' im Gegensatz zu ‚wirklich' oder ‚gültig'. Das häufig auch im Plural gebrauchte Nomen ‚Einbildung' bezeichnet ein ‚(Vorstellungs-)Bild' oder eine ‚Erdichtung', oft mit dem Beiklang von ‚Improvisation'. Das Zusammenhanglose des Ergebnisses wird oft durch seine Charakterisierung als ‚Spiel' betont. ‚Einbildung' geht häufig mit negativen Ausdrücken wie „Blendwerk" (z. B. 2:343) oder „Wahn" (z. B. 2:320) einher und wird oft durch das Adjektiv „bloß" modifiziert (z. B. KrV B 275).

John Zammito / Red.
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Einbildungskraft

„*Einbildungskraft* ist das Vermögen, einen Gegenstand auch *ohne dessen Gegenwart* in der Anschauung vorzustellen" (KrV B 151; vgl. 7:167, „[…] ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes […]"). Über sein ganzes Werk verstreut finden sich Bemerkungen, in denen Kant betont, dass die Wirkungsweise der Einbildungskraft etwas Dunkles und Rätselhaftes an sich habe: „Die Synthesis überhaupt ist […] die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniß haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind" (KrV A 78 / B 103; vgl. KrV A 141 / B 180f., 2:190f.). Für Kant war klar: „die Imagination selbst […] können wir nicht weiter herleiten. Demnach ist das bildende Vermögen schon eine Grundkraft" (28:262; vgl. 8:180f. Anm.). Von Gewicht ist das vor allem für die höchst umstrittene Frage, ob die Einbildungskraft im *diskursiven* Bezugsrahmen Kants zum Vermögen der Sinnlichkeit oder zum Verstandesvermögen gehört, oder, wie er zumindest einmal im Schematismus-Kapitel buchstäblich zu verstehen gibt (vgl. KrV A 138 / B 177), „ein Drittes" bildet, das vermittelt, oder schließlich, wie Heidegger behauptete, die „gemeinsame Wurzel", den metaphysischen Grund des ganzen kantischen Seelenvermögens darstellt.

Die wichtigsten philosophischen Ausführungen zur Einbildungskraft finden sich in der A- und der B-Fassung der *Transzendentalen Deduktion*, im Schematismus-Kapitel der *KrV* und schließlich in der *KU*. Aus den *Prolegomena* ist der Begriff so gut wie verschwunden, da dieses Werk „*analytisch*" fortschreitet (4:275) und nicht synthetisch wie *KrV*. In den ethischen Texten der kritischen Periode spielt die Einbildungskraft keine bedeutende Rolle. Die Erörterung in der *Anthropologie* ist eine Mischung aus der Art, wie er sie in seinen Vorlesungen behandelt hat, und der technischen Ausarbeitung, die seine veröffentlichte kritische Philosophie kennzeichnet.

Es ist umstritten, ob die Ausführungen zur Einbildungskraft in der A- und in der B-Deduktion, im Schematismus-Kapitel und der dritten Kritik sich zu einer in sich stimmigen Theorie der Einbildungskraft zusammenfügen oder ob Kants Auffassung entwicklungsbedingten Veränderungen unterworfen ist. Weitere wichtige Stellen: 5:352; 7:167–174; 20:279f.

Verwandte Stichworte
Einbildungskraft, produktive/reproduktive; Schematismus des reinen Verstandes; Urteilskraft; Idee, ästhetische

Vorgeschichte und historischer Kontext
Bis zum Beginn der kritischen Periode findet sich bei Kant keine systematische Ausdeutung der Einbildungskraft. Erst dann avanciert sie zu einem der zentralen Begriffe seiner Transzendentalphilosophie. Seine Verwendung geht auf die schulphilosophische Behandlung der „untern Erkenntnißvermögen" zurück, so wie sie sich in Baumgartens *Metaphysica* (§§ 557–623) findet, nach der Kant sein Vorlesungen zur Metaphysik und – hin und wieder – zur Anthropologie hielt. Kants Behandlung der Einbildungskraft war aber auch stark von den Ideen britischer Philosophen geprägt, insbesondere von → David Hume und Alexander Gerard. Kants erkenntnistheoretische Deutung der Einbildungskraft ist besonders von Hume beeinflusst, während Gerard wichtige Vorarbeiten für die ästhetische Verwendung des Ausdrucks lieferte.

Im Gefolge von Baumgarten und der Schultradition unterscheidet Kant das ‚Vergegenwärtigen' der Einbildungskraft im Hinblick auf den

jetzigen Augenblick, das Zurückrufen aus der Vergangenheit und das Vorhersehen der Zukunft. Er begreift die Einbildungskraft als ein „Bildungsvermögen“ (28:235) („facultas fingendi“) (28:231), eine Gattung, die drei (zeitlich definierte) Arten umfasst: die „Abbildungskraft“ („facultas formandi“) (28:231), welche die „Vorstellungen der *gegenwärtigen* Zeit“ (28:235), die „Nachbildungskraft“ („facultas imaginandi“) (28:231), welche die „Vorstellungen der *vergangenen* Zeit“ (28:235), und die „Vorbildungskraft“ („facultas praevidendi“) (28:231), welche die „Vorstellungen der *zukünftigen* Zeit“ beinhaltet (28:235). Kant ist sehr darauf bedacht, das (gute) Gedächtnis zumindest *per definitionem* vor den Entstellungen der ‚spielerischen‘ (willkürlichen) Einbildungskraft zu bewahren sowie die vernünftige Erwartung von der Prophezeiung oder der → Wahrsagerei zu unterscheiden.

Kant scheint damit an die von Baumgarten getroffene Unterscheidung zwischen *facultas fingendi* (§§ 589–594) und *phantasia* (§§ 557–571) anzuknüpfen. Kant identifiziert demzufolge die Einbildung mit dem Zurückrufen von „Vorstellungen der vergangenen Zeit durch die Association“ und stellt sie ausdrücklich dem eigentlichen „Einbildungsvermögen“ als der Fähigkeit „*neue* Bilder [zu] mache[n]“ gegenüber (28:236). In der Anthropologie ist das besonders klar ausgedrückt: „Die Einbildungskraft ist (mit andern Worten) entweder *dichtend* (productiv) oder blos *zurückrufend* (reproductiv)“ (7:167).

Die schöpferische Einbildungskraft wird von Kant als → „Dichtungsvermögen“ charakterisiert: „Ehe der Künstler eine körperliche Gestalt (gleichsam handgreiflich) darstellen kann, muß er sie in der Einbildungskraft verfertigt haben, und diese Gestalt ist alsdann eine Dichtung, welche, wenn sie unwillkürlich ist (wie etwa im Traume), *Phantasie* heißt und nicht dem Künstler angehört; wenn sie aber durch Willkür regiert wird, *Composition*, *Erfindung* genannt wird“ (7:174f.). Die Fähigkeit, etwas Neues zu machen, ist vielleicht der eigentliche Sinn, den Kant mit dem Begriff → produktive Einbildungskraft verbinden wollte, und ist das, woran er dachte, wenn er ‚produktiv‘ mit ‚dichtend‘ gleichsetzt. Doch im Wissen um eine heftige Kontroverse über den Charakter und den Umfang der schöpferischen Einbildungskraft (besonders bei Gerard), bemerkt Kant zugleich: „Die Einbildungskraft ist indessen nicht so schöpferisch, als man wohl vorgiebt“ (7:178). Kant geht sogar noch weiter: „Die productive [Einbildungskraft] ist dennoch […] eben nicht *schöpferisch*, nämlich nicht vermögend, eine Sinnenvorstellung, die vorher unserem Sinnesvermögen *nie* gegeben war, hervorzubringen, sondern man kann den Stoff zu derselben immer nachweisen“ (7:167f.). In *Metaphysik L1* charakterisiert Kant das „Bildungsvermögen“ als „ein Vermögen […] Erkenntnisse aus uns selbst zu machen, die aber dennoch die Form an sich haben, nach der die Gegenstände unsere Sinne afficiren würden“ (28:235). Kant stellt sich also gegen die Schule einer künstlerischen *creatio ex nihilo* und auf die Seite von Gerard und den Befürwortern einer streng ‚reproduktiven‘ Kreativität der künstlerischen Einbildungskraft. Die Lehre vom ‚Originalgenie‘ (Wharton, Young und – in Deutschland – der Sturm und Drang) lehnte er ab. „Wenn also gleich die Einbildungskraft eine noch so große Künstlerin, ja Zauberin ist, so ist sie doch nicht schöpferisch, sondern muß den *Stoff* zu ihren Bildungen von den Sinnen hernehmen“ (7:168).

Der Begriff der ‚produktiven Einbildungskraft‘ hat jedoch noch einen sehr viel technischeren, transzendentalen Sinn, der von dem damals üblichen, weitgehend ästhetischen Begriff der ‚dichtenden Einbildungskraft‘ unterschieden werden muss. Tatsächlich geht es Kant bei seiner Beschäftigung mit dem Begriff der Einbildungskraft philosophisch vor allem um jene transzendentalphilosophische Unterscheidung zwischen produktiver und reproduktiver Einbildungskraft (→ Einbildungskraft, produktive/reproduktive).

Im Einklang mit den Gepflogenheiten des 18. Jahrhunderts unterscheidet Kant zwischen dem willkürlichen und dem unwillkürlichen Spiel der Einbildung und verbindet letzteres mit dem Ausdruck → Phantasie. Bei der Unterscheidung zwischen willkürlichem und unwillkürlichem Spiel der ‚Einbildungen‘ dachte Kant zum Beispiel an den Gegensatz von Wach- und Traumzuständen, obwohl er sich auch weitläufig über die Störungen des Gemüts auslässt, wenn sich im Wachzustand Vorstellungsbilder unkontrolliert aufdrängen. Die vielleicht geistreichste Bemerkung dazu findet sich in der Anthropologie: „Wir spielen oft und gern mit der Einbildungskraft;

aber die Einbildungskraft (als Phantasie) spielt eben so oft und bisweilen sehr ungelegen auch mit uns“ (7:175). Zu letzterem führt er aus: „Die Vergehungen (vitia) der Einbildungskraft sind: daß ihre Dichtungen entweder blos *zügellos* oder gar *regellos* sind (effrenis aut perversa) […] Die zügellose Phantasie […] ist Üppigkeit aus ihrem Reichtum; aber die regellose nähert sich dem Wahnsinn, wo die Phantasie gänzlich mit dem Menschen spielt […]“ (7:181).

Philosophische Funktion

1 Einbildungskraft und Synthesis

Die Einbildungskraft ist eines der Grundvermögen des menschlichen Gemüts. Sie spielt eine zentrale Rolle in Kants Theorie der apriorischen Bedingungen menschlicher Erkenntnis in der *KrV*: „Das erste, was uns zum Behuf der Erkenntniß aller Gegenstände a priori gegeben sein muß, ist das *Mannigfaltige* der reinen Anschauung; die *Synthesis* dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das zweite, giebt aber noch keine Erkenntniß. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis *Einheit* geben und lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen synthetischen Einheit bestehen, thun das dritte zum Erkenntnisse eines vorkommenden Gegenstandes und beruhen auf dem Verstande“ (KrV A 78f. / B 104). Unter einer →Synthesis versteht Kant hier „die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen“ (KrV A 77 / B 103). Die zentrale Rolle der Einbildungskraft ergibt sich nun daraus, dass die „Synthesis überhaupt […] die bloße Wirkung der Einbildungskraft“ ist, welche Kant hier als „blinde[], obgleich unentbehrliche[] Function der Seele“ bezeichnet, „ohne die wir überall gar keine Erkenntniß haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind“ (KrV A 78 / B 103).

Die Lehre von der „dreifachen Synthesis“ (KrV A 97) in der A-Deduktion weist der Einbildungskraft also eine doppelte Funktion zu: Zum einen trägt sie als Vermögen der „Synthesis überhaupt“ (KrV A 78 / B 103) zu allen drei Synthesen bei (1. „*Synthesis der Apprehension in der Anschauung*“, 2. „*Synthesis der Reproduction in der Einbildung*“, 3. „*Synthesis der Recognition im Begriffe*“), zum anderen spielt sie eine zusätzliche Rolle in der zweiten der drei von Kant genannten Synthesen (KrV A 98–104), die es uns erlaubt, aufeinander folgende Vorstellungen von Raum- und Zeitabschnitten (Teile einer Linie, den Zeitraum einer Stunde) als Teile eines zusammenhängenden Ganzen vorzustellen (einer Linie, eines Tages; vgl. KrV A 102). Allerdings ist zu beachten, dass es sich genau genommen nicht um drei Synthesen, sondern um eine „dreifache Synthesis“ (KrV A 97) handelt, also um drei Aspekte derselben Synthesis. Der zweite Aspekt, die „*Synthesis der Reproduction in der Einbildung*“ (KrV A 100), macht die Funktion der Einbildungskraft in dieser „dreifachen Synthesis“ explizit.

In der B-Deduktion schreibt Kant der Einbildungskraft die „*Synthesis* des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung“ zu, sofern diese „a priori möglich und nothwenig ist“ (KrV B 151; →Synthesis, figürliche/intellektuelle). Auch die damit eng zusammenhängende Schematisierung der Kategorien und mathematischen Begriffe ist eine Funktion der produktiven Einbildungskraft (zur Funktion der Einbildungskraft in der Transzendentalen Deduktion und im Schematismus, →Einbildungskraft, produktive/reproduktive).

2 Einbildungskraft und Hypotyposis

Kant identifiziert die Einbildungskraft mit dem Vermögen der Darstellung (*exhibitio* oder *hypotyposis*), das heißt der „Versinnlichung“ oder Darstellung in der Anschauung (5:351): „das Vermögen der Darstellung […] ist die Einbildungskraft“ (5:232). Davon unterscheidet er die „*Charakterismen*“, bei denen „sinnliche Zeichen, die gar nichts zu der Anschauung des Objects Gehöriges enthalten“, als auf mechanischen „Gesetze[n] der Association“ beruhende Gedächtnisstützen für das Gemüt dienen (5:352; vgl. 7:191f.). Die →Darstellung (*hypotyposis*) besteht darin, einem gegebenen „Begriffe eine correspondirende Anschauung zur Seite zu stellen“ (5:192; vgl. 5:342f.). Der mathematischen Beweisführung liegt eine solche „reine“ (d. h. produktive) Konstruktion der Einbildung in der Anschauung zugrunde: „Auf diese successive Synthesis der productiven Einbildungskraft in der Erzeugung der Gestalten gründet sich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) […]“ (KrV A 163 / B 204). Bei der Geometrie kann es sich für Kant nur deshalb um Wissen handeln, weil sie sich in der Erfahrung anwenden lässt, wie formal und a priori ihre Konstruktionen in der Anschauung auch sein mögen (vgl. KrV B 147): „Selbst der

Raum und die Zeit […] würden doch ohne objective Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn ihr nothwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde; ja ihre Vorstellung ist ein bloßes Schema, das sich immer auf die reproductive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbei ruft, ohne die sie keine Bedeutung haben würden […]" (KrV A 156 / B 195).

Kant unterscheidet zwei grundlegende Arten der →Hypotypose: den Schematismus und den Symbolismus (vgl. 5:351). In einer Anmerkung in der Religion bezeichnet sie Kant entsprechend als „*Schematism der Objectsbestimmung* (zur Erweiterung unseres Erkenntnisses)" und „*Schematism der Analogie* (zur Erläuterung)" (6:65 Anm.) und gibt damit zu verstehen, dass für ihn der grundlegende Begriff der des „Schemas" ist. In seinem späten Aufsatz *Fortschritte* erklärt Kant: „Diese Handlung, wenn die objective Realität dem Begriff geradezu (directe) durch die demselben correspondirende Anschauung zugetheilt, d. i. dieser unmittelbar dargestellt wird, heißt der Schematism; kann er aber nicht unmittelbar, sondern nur in seinen Folgen (indirecte) dargestellt werden, so kann sie die Symbolisirung des Begriffs genannt werden. Das erste findet bey Begriffen des Sinnlichen statt, das zweyte ist eine Nothülfe für Begriffe des Übersinnlichen, die also eigentlich nicht dargestellt, und in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden können […]" (20:279f.; vgl. 5:352).

3 Das freie Spiel der Einbildungskraft und die Kritik der Urteilskraft

Kants *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* ist ebenso sehr eine Abhandlung über die Einbildungskraft wie über die Urteilskraft, mit der sie eng verwandt ist. Die Behandlung der Einbildungskraft in der *KU* zeichnet sich besonders dadurch aus, dass Kant mit Nachdruck ihre Freiheit in der ästhetischen Erfahrung betont: „Nur, da im Gebrauch der Einbildungskraft zum Erkenntnisse die Einbildungskraft unter dem Zwange des Verstandes und der Beschränkung unterworfen ist, dem Begriffe desselben angemessen zu sein; in ästhetischer Absicht aber die Einbildungskraft frei ist, um noch über jene Einstimmung zum Begriffe, doch ungesucht reichhaltigen unentwickelten Stoff für den Verstand, worauf dieser in seinem Begriffe nicht Rücksicht nahm, zu liefern, welchen dieser aber nicht sowohl objectiv zum Erkenntnisse, als subjectiv zur Belebung der Erkenntnißkräfte, indirect also doch auch zu Erkenntnissen anwendet […]" (5:316f.). Diese Freiheit oder dieses „freie Spiel" der Einbildungskraft fasst Kant also als freie Anpassung an die Gesetzmäßigkeit des Verstandes auf, die auf diese Weise eine „Harmonie der Vermögen" herbeiführt. Und gerade weil sie unbeschränkt ist, ist diese Harmonie auf besondere Weise „belebend" und daher angenehm. Das ist der Inhalt des reflexiven ästhetischen Urteils, die Erfahrung von Schönheit.

Kants Auffassung nach ist es durchaus möglich, dass die Einbildungskraft in Widerspruch zu den Gesetzmäßigkeiten des Verstandes gerät. „Die Originalität (nicht nachgeahmte Production) der Einbildungskraft, wenn sie zu Begriffen zusammenstimmt, heißt *Genie*; stimmt sie dazu nicht zusammen, *Schwärmerei*" (7:172). Derlei „gesetzlose[] Freiheit" (5:319) der Einbildungskraft könne nur „Unsinn" hervorbringen. „Die regellos herumschweifende Einbildungskraft verwirrt durch den Wechsel der Vorstellungen, die an nichts objectiv angeknüpft sind, den Kopf […]", und heraus kommt „eine Art Unsinn der Form nach" (7:177). Die verschiedenen Exzesse der Einbildungskraft werden mit Hilfe von Begriffen, die Kant auch in der *Anthropologie* benutzt, in der *KU* besprochen: „Im Enthusiasm als Affect ist die Einbildungskraft zügellos; in der Schwärmerei als eingewurzelter brütender Leidenschaft regellos. Der erstere ist vorübergehender Zufall […]; der zweite eine Krankheit […]" (5:275). Die schöpferische Leistung der Einbildungskraft verlangt also stets die Anpassung ihres ‚freien Spiels' an die Regeln von Verstand und Vernunft. Darüber hinaus lässt Kant im schöpferischen Akt oder Spiel der Einbildungskraft niemals Neuerungen im Hinblick auf die Materie der Empfindung, sondern nur im Hinblick auf die Form zu.

Was heißt nun ‚freies Spiel' der Einbildungskraft? Es findet sich zu einen beim Subjekt ästhetischer Erfahrungen und zum anderen beim Schöpfers eines Kunstwerks. Beide teilen die Freiheit der Einbildungskraft zur Umgestaltung, zum Spiel mit Vorstellungen, und zwar so, dass neue Ordnungsmöglichkeiten in Erscheinung treten können: „Die Einbildungskraft (als productives Erkenntnißvermögen) ist nämlich sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer andern Natur aus dem

Stoffe, den ihr die wirkliche giebt. Wir unterhalten uns mit ihr, wo uns die Erfahrung zu alltäglich vorkommt; bilden diese auch wohl um: zwar noch immer nach analogischen Gesetzen […] wobei wir unsere Freiheit vom Gesetze der Association (welches dem empirische Gebrauche jenes Vermögens anhängt) fühlen, nach welchem uns von der Natur zwar Stoff geliehen, dieser aber von uns zu etwas ganz anderem, nämlich dem, was die Natur übertrifft, verarbeitet werden kann" (5:314). Dies tritt zwar besonders lebendig im Werk des Künstlers in Erscheinung, doch handelt es sich um eine Fähigkeit der Einbildungskraft, die allen gemeinsam ist, die für ästhetische Erfahrungen empfänglich sind. Dieser Prozess des Umbildens ist für das ‚freie Spiel' der Einbildungskraft wesentlich. Während die Einbildungskraft bei demjenigen, der als Betrachter ästhetische Erfahrungen macht, zu dieser Aktivität anlässlich eines bestimmten Stimulus angeregt wird, macht sich der Künstler daran, solche Anlässe bei anderen bewusst herbeizuführen. Dazu braucht er ein natürliches Talent zur imaginativen Umgestaltung (das Genie) ebenso wie Disziplin, die er sich durch die praktische Ausbildung in einer beispielhaften künstlerischen Tradition erworben hat (den Geschmack).

4 Einbildungskraft und ästhetische Ideen

In diesem Zusammenhang stellt Kant eine Reihe von entscheidenden Überlegungen über die Macht der Einbildungskraft im Hinblick auf ästhetische Ideen an. Zunächst, in § 17 der *KU*, führt Kant den Begriff einer „ästhetische[n] *Normalidee*" als Bestandteil des von ihm so genannten „Ideals der *Schönheit*" ein (5:233). Die „ästhetische Normalidee" erweitert Kants Darstellung des Schematismus aus der *KrV* und gibt ihr eine neue Richtung. Während die Einbildungskraft im eigentlichen Schematismus noch durch die Begriffe a priori beschränkt wird, behauptet Kant in der *KU*, dass „eben darin, daß die Einbildungskraft ohne Begriff schematisirt, die Freiheit derselben besteht […]" (5:287). Bei der „ästhetische[n] *Normalidee*" handelt es sich um die Idee einer Gattung, um einen „Typus", der zwar in keinem seiner Einzelexemplare vollständig zum Ausdruck kommt, der aber unentbehrlich ist, um ihre Zugehörigkeit zur betreffenden Gattung zu erkennen (→ Normalidee). Diese „ästhetische *Normalidee*" kann in „eine[r] einzelne[n] Anschauung", in „einem Musterbilde völlig in concreto dargestellt werden" (5:233). Sie ist „das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihren Erzeugungen in derselben Species unterlegte, aber in keinem Einzelnen völlig erreicht zu haben scheint" (5:234f.). Kant gibt somit zu verstehen, dass zumindest eine Analogie besteht zwischen der Wirkungsweise der Einbildungskraft im Gemüt und den konkreten Ergebnissen der Naturvorgänge („Technik der Natur") in der Wirklichkeit. Die „ästhetische *Normalidee*" (5:233) ist ein Übergangsbegriff zwischen dem eigentlichen Schematismus der Einbildungskraft der *KrV* und der gänzlich symbolischen Wirkungsweise der ästhetischen Ideen, die in der dritten Kritik im Zusammenhang mit den schönen Künsten erörtert wird.

In diesem Zusammenhang findet sich auch einer der ausführlichsten Versuche Kants, die rätselhafte Wirkungsweise der Einbildungskraft psychologisch zu charakterisieren. Er schreibt: „Es ist anzumerken: daß auf eine uns gänzlich unbegreifliche Art die Einbildungskraft nicht allein die Zeichen für Begriffe gelegentlich, selbst von langer Zeit her, zurückzurufen; sondern auch das Bild und die Gestalt des Gegenstandes aus einer unaussprechlichen Zahl von Gegenständen verschiedener Arten oder auch einer und derselben Art zu reproduciren; ja auch, wenn das Gemüth es auf Vergleichungen anlegt, allem Vermuthen nach wirklich, wenn gleich nicht hinreichend zum Bewußtsein, ein Bild gleichsam auf das andere fallen zu lassen und durch die Congruenz der mehrern von derselben Art ein Mittleres herauszubekommen wisse, welches allen zum gemeinschaftlichen Maße dient" (5:233f.).

Kants Interesse am Begriff ästhetischer Ideen betraf aber nicht in erster Linie die Frage, wie die Einbildungskraft natürliche Arten zum Zwecke der Erkenntnis schematisiert; vielmehr war er daran interessiert, wie es für die Einbildungskraft möglich ist, etwas darzustellen, das gänzlich jenseits der Natur liegt – zumindest jenseits der durchgängigen Bestimmung der Gegenstände gemäß den Gesetzen des Verstandes. Die erfolgreiche Ausübung dieser Fähigkeit führt zur symbolischen *hypotyposis*, zu den Hervorbringungen der schönen Künste, in denen ein Ideal zum Ausdruck kommt. Ein Scheitern in der Ausübung

dieser Fähigkeit kann jedoch eine andere ästhetische Erfahrung hervorbringen, die des Erhabenen nämlich, das seinerseits wiederum ein Reich jenseits der von den Verstandeskategorien genau vorgeschriebenen Ordnung der Natur bezeichnet.

Im § 47 der *KU* behauptet Kant, die Fähigkeit, ästhetische Ideen hervorzubringen, „für sich allein betrachtet, ist eigentlich nur ein Talent (der Einbildungskraft)" (5:314). Kant definiert „ästhetische[] Idee" als „diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. *Begriff*, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann" (5:314). Und er erklärt, dass man sie als Gegenstück zu einer „*Vernunftidee*" verstehen könne, für die „keine *Anschauung* (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann" (5:314). Während eine ästhetische Idee eine „*inexponible* Vorstellung" ist, ist eine Vernunftidee „*indemonstrabel*[]" (5:342). Und während eine ästhetische Idee sich in einem eindeutig bestimmten Begriff buchstäblich nicht ausdrücken lässt, so dient sie doch „eigentlich […] um das Gemüth zu beleben, indem sie ihm die Aussicht in ein unabsehliches Feld verwandter Vorstellungen eröffnet" (5:315). Kant behauptet sogar: „Man kann überhaupt Schönheit (sie mag Natur- oder Kunstschönheit sein) den *Ausdruck* ästhetischer Ideen nennen […]" (5:320). Das heißt, ästhetische Ideen „beleben" und bewirken eine Harmonie der Vermögen – das ist für Kant die wesentliche Eigenschaft der Schönheit.

Kant hat schon früh die Idee vom → Ideal unterschieden. „*Idee* bedeutet eigentlich einen Vernunftbegriff und *Ideal* die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens" (5:232; vgl. KrV A 568 / B 596). Darüber hinaus ist er in der *KrV* bemüht, das ‚Ideal der Vernunft' von dem ‚Ideal der Einbildungskraft' zu unterscheiden. Vom „Ideale der Vernunft", einer begrifflichen Ganzheit, die als regulatives Ziel der Vernunft bei ihrer Suche nach dem Unbedingten dient, heißt es, dass es „jederzeit auf bestimmten Begriffen beruhen und zur Regel und Urbilde, es sei der Befolgung oder Beurtheilung, dienen muß". „Ganz anders", schreibt Kant dann, „verhält es sich mit den Geschöpfen der Einbildungskraft, darüber sich niemand erklären und einen verständlichen Begriff geben kann, gleichsam *Monogrammen*, die nur einzelne, obzwar nach keiner angeblichen Regel bestimmte Züge sind, welche mehr eine im Mittel verschiedener Erfahrungen gleichsam schwebende Zeichnung, als ein bestimmtes Bild ausmachen, dergleichen Maler und Physiognomen in ihrem Kopfe zu haben vorgeben, und die ein nicht mitzutheilendes Schattenbild ihrer Producte oder auch Beurtheilungen sein sollen. [Sie sollen] das nicht erreichbare Muster möglicher empirischer Anschauungen sein […] und gleichwohl keine der Erklärung und Prüfung fähige Regel abgeben" (KrV A 570f. / B 598f.). Das stillschweigend durch eine Synthesis beispielhafter Einzelfälle erzeugte „Urbild des Geschmacks" sei, so erklärt Kant, „bloß ein Ideal der Einbildungskraft" (5:232).

5 Die Einbildungskraft und das Erhabene

Im Zentrum von Kants Theorie des Erhabenen steht eine „*Subreption*" oder Erschleichung: Ein Gegenstand der Natur wird so aufgefasst, als wäre er der Grund für ein Gefühl, dessen Ursprung in Wirklichkeit in einem selbst liegt. „Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objecte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechselung einer Achtung für das Object statt der für die Idee der Menschheit in unserm Subjecte) beweisen […]" (5:257). Bei seiner Erörterung des Erhabenen weist Kant der Einbildungskraft zwei Aufgaben zu: „*Auffassung* (apprehensio) und *Zusammenfassung* (comprehensio aesthetica)" (5:251). Was erstere betrifft, so ist die Einbildungskraft in der Lage, *ad infinitum* aufzufassen, das heißt: Sie stößt auf keine Grenzen oder Schranken, da Raum und Zeit, die Anschauungsformen, mathematisch indefinit oder „der Ausdehnung nach unendlich" sind, wie Kant in der ersten Antinomie der *KrV* gezeigt hat (KrV A 510–523 / B 538–551). Sie ist aber nicht in der Lage, dasselbe in der „Zusammenfassung" zu erreichen. Denn „in der Zusammenfassung ist ein Größtes, über welches sie nicht hinauskommen kann". Einige der „Theilvorstellungen der Sinnenanschauung", die sie zusammenfassen will, gehen verloren, sobald neue hinzukommen (5:252). Besonders leicht lässt sich das an mathematischen Größen veranschaulichen: Zwar kann man sich ein Bild von drei und vielleicht auch vier Dimensionen machen, doch in der Anschauung weitere Dimensionen hinzuzufügen kann man nicht, obwohl man das

mit Hilfe algebraischer Formeln ohne weiteres möglich ist. „[…] die logische Größenschätzung [geht] ungehindert ins Unendliche“ (5:254). Dass die Vernunft das Unendliche „als *ganz* (seiner Totalität nach) *gegeben*“ denken kann, zeigt an, dass dieses Vermögen „allen Maßstab der Sinne übertrifft“. „Das gegebene Unendliche aber dennoch ohne Widerspruch *auch nur denken zu können*, dazu wird ein Vermögen, das selbst übersinnich ist, im menschlichen Gemüthe erfordert“ (5:254).

Diese Verbindung mit der Vernunft gibt der Kunst, vermittelt durch das Genie, die Macht, „[von der Natur geliehenen] Stoff […] zu etwas ganz anderem [zu verarbeiten], nämlich dem, was die Natur übertrifft“ (5:314). Oder wie Kant es auch formuliert: „Der Dichter wagt es, […] über die Schranken der Erfahrung hinaus vermittelst einer Einbildungskraft, die dem Vernunft-Vorspiele in Erreichung eines Größten nacheifert, in einer Vollständigkeit sinnlich zu machen, für die sich in der Natur kein Beispiel findet […]“ (5:314). Die Einbildungskraft funktioniert „nach Principien, die höher hinauf in der Vernunft liegen (und die uns eben sowohl natürlich sind als die, nach welchen der Verstand die empirische Natur auffaßt)“ (5:314). In diesem Sinn ist die Einbildungskraft für Kant nicht nur ein Rätsel hinsichtlich ihrer Wirkungsweise, sondern auch eine menschliche Gabe, die uns wertvolle Hinweise auf unsere übersinnlichen Fähigkeiten liefert.

Weiterführende Literatur

Crawford, Donald: „Kant’s Theory of Creative Imagination“, in: Cohen, Ted / Guyer, Paul (Hg.): Essays in Kant’s Aesthetics, Chicago: University of Chicago Press 1982, 151–178.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Taste, Cambridge: Harvard University Press 1979.

Makkreel, Rudolf: Imagination and Interpretation in Kant, Chicago u. a.: University of Chicago Press 1990.

Schaper, Eva: „Kant und das Problem der Einbildungskraft“, in: Bucher, Alexius / Drüe, Hermann / Seebohm, Thomas (Hg.): Bewußt Sein: Gerhard Funke zu eigen, Bonn: Bouvier 1975, 373–392.

Young, J. Michael: „Kant’s View of Imagination“, in: Kant-Studien 79, 1988, 140–164.

John H. Zammito / Red.
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Einbildungskraft, produktive/reproduktive

Kant unterscheidet zwei fundamentale Anwendungsformen der Einbildungskraft, je nachdem, ob deren Produkte (nämlich Anschauungen Gegenständen, die den Sinnen nicht gegenwärtig sind) auf empirische Vorstellungen zurückgehen oder nicht: „Die Einbildungskraft (facultas imaginandi), als ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes, ist entweder *productiv*, d. i. ein Vermögen der ursprünglichen Darstellung des letzteren (exhibitio originaria), welche also vor der Erfahrung vorhergeht; oder *reproductiv*, der abgeleiteten (exhibitio derivativa), welche eine vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüth zurückbringt“ (7:167). Die produktive Einbildungskraft ist demnach ein Vermögen *a priori*, während die reproduktive Einbildungskraft auf empirisches Material angewiesen ist und empirisch-psychologischen Gesetzmäßigkeiten unterliegt: „So fern die Einbildungskraft nun Spontaneität ist, nenne ich sie auch bisweilen *productive* Einbildungskraft und unterscheide sie dadurch von der *reproductiven*, deren Synthesis lediglich empirischen Gesetzen, nämlich denen der Association, unterworfen ist, und welche daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntniß a priori nichts beiträgt und um deswillen nicht in die Transcendentalphilosophie, sondern in die Psychologie gehört“ (KrV B 152). Weitere wichtige Stellen: KrV A 100–102; KrV B 150–152; KrV A 237 / B 296.

Verwandte Stichworte

Einbildungskraft; Reproduktion; Schema; Schematismus des reinen Verstandes; Synthesis; Synthesis, figürliche/intellektuelle

Philosophische Funktion

1 Die reproduktive Einbildungskraft

Da Kant den Begriff der reproduktiven Einbildungskraft für vergleichsweise unproblematisch hielt, soll dieser zuerst erörtert werden, um dann zum anspruchsvolleren Begriff der produktiven Einbildungskraft überzugehen. Den beiden oben angeführten Zitaten kann man entnehmen, dass die reproduktive Einbildungskraft für Kant etwas Empirisches ist. Sie beruht auf „eine[r] vorher gehabte[n] empirische[n] Anschauung“ (7:167) und

folgt „lediglich empirischen Gesetzen, nämlich denen der Association“ (KrV B 152). Zwar bringt die Einbildungskraft als Reproduktion einzelne Empfindungen zu einem dem Urteilsvermögen zugänglichen Gegenstand zusammen, doch müssen jene Empfindungen schon gegeben sein, so dass es sich nur um eine empirische Reproduktion handeln kann. Dass er sich auf „Gesetze der Association“ als den Mechanismen dieser Synthesis beruft, zeigt deutlich, dass Kant um die englischsprachige Diskussion über die Einbildungskraft wusste, in der von Hobbes über Locke bis hin zu Hume und darüber hinaus Gesetze der Assoziation eine bedeutende Rolle spielten.

Ebenso wie die britischen Empiristen gibt auch Kant häufig zu verstehen, dass die reproduktive Einbildungskraft Vorstellungen ganz mechanisch und absichtslos hervorbringt (vgl. 5:328). „Es ist zwar ein blos empirisches Gesetz, nach welchem Vorstellungen, die sich oft gefolgt oder begleitet haben, sich mit einander endlich vergesellschaften und dadurch in eine Verknüpfung setzen, nach welcher auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes eine dieser Vorstellungen einen Übergang des Gemüths zu den andern nach einer beständigen Regel hervorbringt“ (KrV A 100). Insofern als es sich bei dieser Funktion der Einbildungskraft um etwas Abgeleitetes und weitgehend Gewohnheitsmäßiges handelt, gehört sie ganz zur Psychologie, wie Kant notiert, und nicht zur Transzendentalphilosophie. In der *Anthropologie* erklärt er: „Das Gesetz der *Association* ist: empirische Vorstellungen, die nach einander oft folgten, bewirken eine Angewohnheit im Gemüth, wenn die eine erzeugt wird, die andere auch entstehen zu lassen“ (7:176). Die Einbildungskraft verfährt den sinnlichen Gesetzen der Assoziation entsprechend, jedoch „ohne Bewußtsein der Regel“ (7:177). Dieser *stillschweigenden* Regelbefolgung fehlt die Autonomie selbstbewussten Handelns. In diesem Sinne mutmaßte Kant, dass sogar Tiere die Fähigkeit zur mechanischen Assoziation besäßen (vgl. 7:197).

2 Synthesis der Reproduktion und produktive Einbildungskraft

Gleichwohl lässt sich der Ausdruck ‚Reproduktion‘ nicht ganz auf das Empirische eingrenzen. In der A-Deduktion schreibt Kant von einer „*Synthesis der Reproduction in der Einbildung*“ (KrV A 100–102), die er eindeutig der Transzendentalphilosophie zurechnet und damit als eine apriorische Leistung auffasst: „[…] so gehört die reproductive Synthesis der Einbildungskraft zu den transscendentalen Handlungen des Gemüths, und in Rücksicht auf dieselbe wollen wir dieses Vermögen auch das transscendentale Vermögen der Einbildungskraft nennen“ (KrV A 102). Demnach müssen wir die in der A-Deduktion formulierte „*Synthesis der Reproduction* […]“ (KrV A 100) so verstehen, dass sie mit der → figürlichen Synthesis der B-Deduktion zusammenfällt. Die figürliche Synthesis wird von Kant definiert als „Bestimmung […] durch die transscendentale Handlung der Einbildungskraft (synthetischer Einfluß des Verstandes auf den inneren Sinn)“ (KrV B 154). Dass etwas → transzendental ist, erfordert nach Kant nicht nur, dass die geistige Operation *a priori*, d. h. (logisch gesehen) ‚vor der Erfahrung‘ stattfindet, sondern auch, dass seine Funktion zur Erklärung der Möglichkeit von Erkenntnis a priori beiträgt (vgl. KrV B 25). Es muss für die Möglichkeit von Erfahrungswissen konstitutiv sein. Die Einbildungskraft erfüllt diese transzendentale Funktion nur, wenn sie „ursprüngliche Darstellung“ oder *exhibitio originaria* sein kann.

Weil sie also die Sinnlichkeit *a priori* bestimmt, muss die produktive Einbildungskraft „die transscendentale Synthesis der *Einbildungskraft* sein, welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist“ (KrV B 152). Mit Nachdruck weist Kant darauf hin, dass die in jedem synthetischen Akt der Einbildungskraft erzeugte Einheit durch den → *Verstand* – als Vermögen der Spontaneität – begründet wird: „[…] diese hat ihre Einheit nur von der synthetischen Einheit, welche der Verstand der Synthesis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperception ursprünglich und von selbst ertheilt […]“ (KrV A 237 / B 296). Daher schreibt Kant: „[…] so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen oder nichtsinnlichen Anschauung sein, eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung *Synthesis* belegen würden [und die] nur vom Subjecte selbst

verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbstthätigkeit ist“ (KrV B 130). Die Einbildungskraft hat immer etwas Spontanes (vgl. KrV B 277 Anm.), und die → Spontaneität gehört unbedingt zum *Verstandesvermögen* im für Kant umfassendsten und allein maßgebenden Sinn: „Es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt“ (KrV B 162 Anm.).

Das Verknüpfen ist ein geistiger Akt, ohne den eine Wahrnehmung überhaupt keine Gestalt annehmen würde, denn ohne ihn gäbe es keinen für die Urteilsbildung geeigneten geistigen Gegenstand, sondern, mit dem Ausdruck von William James, ein „kunterbuntes Durcheinander“ von Einzelheiten (vgl. *Principles of Psychology*, S. 462). Die Sinnlichkeit wird von Kant nicht nur als rein passiv begriffen, sondern auch als eine Ansammlung bloßer Partikularitäten, die sich als solche niemals zu einem eindeutig bestimmten Gegenstand für das Bewusstsein verbinden würden. „Nun ist Verknüpfung kein Werk des bloßen Sinnes und der Anschauung, sondern hier das Product eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft, die den inneren Sinn in Ansehung des Zeitverhältnisses bestimmt“ (KrV B 233). Die Fähigkeit, Vorstellungen in eine einheitliche Form zusammen zu führen, erweist sich als eine unentbehrliche Voraussetzung für jede Wahrnehmung. „Daß die Einbildungskraft ein nothwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht“ (KrV A 121 Anm.). Dieser *Akt* der → Verknüpfung, den Kant als „transcendentale Synthesis der Einbildungskraft“ (KrV A 145 / B 185; vgl. KrV A 118) bezeichnet, ist die erste Äußerung der Spontaneität in der Konstitution der Erfahrung. Die „empirische Einbildungskraft“ (KrV A 101) könnte daher nicht tätig werden, wenn sich nicht schon innerhalb der Anschauungsformen *a priori* (des Raumes und insbesondere der Zeit) bestimmte formale Anschauungen, d. h. einheitliche Mannigfaltigkeiten, synthetisieren ließen. Eben weil es diese reine Synthesis *a priori* der Einbildungskraft gibt, kann die anschließende Synthesis *a posteriori* einzelner Empfindungen in Raum und Zeit diese Empfindungen der Urteilskraft zugänglich machen, so dass aus ihnen empirisches Wissen wird. Dass die Anschauung *a priori* in eine Ordnung gebracht wird – besonders in der Strukturierung der Zeit als ‚innerem Sinn‘ – ist ein entscheidendes Element in Kants ‚transzendentaler Deduktion‘.

3 Einbildungskraft und Schematismus

Wie die Anschauung von der Einbildungskraft *a priori* organisiert wird, ist Gegenstand des → Schematismus-Kapitels. Dass Kant das Schematismus-Kapitel nach der tiefgreifenden Revision der transzendentalen Deduktion in seiner ursprünglichen Fassung belassen konnte, spricht sehr dafür, dass sich seine Konzeption der Einbildungskraft zwischen den beiden Auflagen der *KrV* nicht wesentlich verändert hat. Die Erörterung im Schematismus-Kapitel macht deutlich, dass Kants Begriff von imaginativer Spontaneität etwas *Allgemeineres* und *Kreativeres* beinhaltet als das Wiedererlangen oder auch das Herstellen einer bestimmten Vorstellung. Dieser Unterschied wird deutlich, wenn Kant Bild und Schema einander gegenüberstellt: „So viel können wir sagen: das *Bild* ist ein Product des empirischen Vermögens der productiven Einbildungskraft, das *Schema* sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Product und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wornach die Bilder allererst möglich werden […]“ (KrV A 141f. / B 181). Ein Schema ist demzufolge nicht einfach ein konkretes Bild, sondern vielmehr eine *Regel* zur Konstruktion einer Klasse von verwandten Bildern, ein „Typus“, mit dem sich Einzelexemplare erzeugen lassen. Kein einzelnes Ding verkörpert das Schema als solches, vielmehr garantiert das Schema die Familienähnlichkeit einer Vielzahl von Einzelexemplaren. „[…] das Schema der Einbildungskraft [ist] eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung gemäß einem gewissen allgemeinen Begriffe“ (KrV A 141 / B 180). In der *KpV* definiert Kant das Schema als „ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft (den reinen Verstandesbegriff, den das Gesetz bestimmt, den Sinnen a priori darzustellen)“ (5:69). Anders ausgedrückt: Es handelt sich um eine Anwendung der reinen Verstandesbegriffe, um eine zeitliche Ordnung im inneren Sinn herzustellen. Diese allgemeine Form bezeichnet Kant als „Umriß (monogramma)“ (KrV A 833 / B 861) und betont damit, dass es sich um einen *eindeutig bestimmten* ‚Typus‘ handelt, mit dem sich mögliche Begriffsumfänge abgrenzen lassen. Das Schema wird durch

die Gesetze des Verstandes als unveränderliche und in sich stimmige Regel der Darstellung bestimmt und dient somit dem, was Kant später als bestimmende → Urteilskraft bezeichnet.

Weiterführende Literatur

Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik (1929), hg. von Friedrich-W. von Herrmann, Frankfurt/M.: Klostermann 1991.

Pippin, Robert: „The Schematism and Empirical Concepts", in: Kant-Studien 67, 1976, 156–171.

Schaper, Eva: „Kant's Schematism Reconsidered", in: Review of Metaphysics 18, 1964, 267–292.

Sellars, Wilfrid: „The Role of Imagination in Kant's Theory of Experience" in: Johnstone, H. W. (Hg.): Categories: A Colloquium, University Park, PA: Department of Philosophy, Pennsylvania State University, 1978, 231–245.

Strawson, P. F.: „Imagination and Perception", in: ders. (Hg.): Freedom and Resentment, London: Methuen 1974, 45–65.

Young, J. Michael: „Construction, Schematism, and Imagination", in: Topoi 3, 1984, 123–131.

John Zammito / Red.
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Eindruck

Eindrücke sind das → Mannigfaltige, das „nach der Form der Sinnlichkeit" (KrV B 160 Anm.) gegeben ist. Sie sind zu unterscheiden von der „*Zusammenfassung*" (KrV B 160 Anm.) dieses Mannigfaltigen in einer „*anschauliche*[n] Vorstellung" (KrV B 160 Anm.). Sie geben als „Eindrücke der Sinne den ersten Anlaß […], die ganze Erkenntnißkraft in Ansehung ihrer zu eröffnen" (KrV A 86 / B 118). Weitere wichtige Stellen: 1:355; 2:264; 2:324ff.; 2:345ff.; KrV A 120f.; KrV A 342 / B 400; KrV A 546f. / B 574f.; 5:154f.; 5:330; 7:161ff.; 8:222; 12:32; 12:41f.; 15:110; 15:141; 15:364; 17:368; 17:618f.; 17:641; 17:685f.; 18:118; 18:309; 18:611; 18:689; 20:266; 22:464; 23:57.

Verwandte Stichworte

Affektion; Rezeptivität/Spontaneität; Sinnlichkeit

Philosophische Funktion

Unsere „Erfahrungserkenntniß" (KrV B 1) ist für Kant „ein Zusammengesetztes aus dem […], was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnißvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergiebt" (KrV B 1).

Die Empfänglichkeit für Eindrücke ist damit kennzeichnend für eine der „zwei Grundquellen des Gemüths" (KrV A 50 / B 74), nämlich die Fähigkeit, „die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke)" (KrV A 50 / B 74). Eindrücke sind für Kant also Vorstellungen.

Da diese Empfänglichkeit allerdings nur eine „Empfänglichkeit" (KrV B 129) für ein „Mannigfaltige[s] der Vorstellungen" (KrV B 129) ist, können die Eindrücke keine Erkenntnisse hervorbringen, sind aber Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnissen. Die sinnlichen Eindrücke sind demnach die → Materie, die der Verstand vermittels einer spontanen Synthesis in eine bestimmte Form bringen, nämlich in Vorstellungen von Raum und Zeit verbinden kann.

Johannes Haag

Einerleiheit/ Verschiedenheit

Einerleiheit/Verschiedenheit ist eines von vier Paaren von → Begriffen, durch die wir Dinge miteinander → vergleichen können. Diese Begriffspaare heißen → Reflexionsbegriffe oder Vergleichungsbegriffe. Bezüglich dieser Begriffe besteht eine → Zweideutigkeit (→ Amphibolie), die bei der Verwendung zu beachten ist. Einerlei oder verschieden sind je nach Zusammenhang Eigenschaften oder Einzelgegenstände. Kant wirft → Leibniz vor, dessen Philosophie erfasse nur die Einerleiheit erster Bedeutung (Gleichheit), nicht die nur raum-zeitlich bestimmbare Selbigkeit (→ Identität) eines Gegenstandes. Wichtige Stellen: KrV A 263f. / B 319f.; KrV A 271f. / B 327f.; *Refl.* 460f., 15:190.

Verwandte Stichworte

Reflexionsbegriffe; Identität

Philosophische Funktion

Die Ausdrücke ‚Einerleiheit' und ‚Verschiedenheit' sind zweideutig. In Aussagen wie „In der Vergleichung gehen wir erst auf die Einerleyheit, denn die Unterschiede" oder „Die Einerleyheit und Verschiedenheit nehmen wir eigentlich nicht wahr,

sondern bemerken sie bey der Vergleichung“ ist die Gleichheit von →Eigenschaften gemeint (*Refl.* 460f., 15:190; vgl. 24:533). Andere Feststellungen setzen dagegen die Selbigkeit zählbarer Gegenstände voraus: „ohne die Einerleyheit der Dinge in Verschiedenen Zeiten [könnten] selbst diese Verschiedenen Zeiten als solche nicht erkannt werden“ (*Refl.* 5348, 18:158). Wegen dieser Zweideutigkeit ist vor der Anwendung der Begriffe Einerleiheit und Verschiedenheit eine →transzendentale Reflexion erforderlich, in der man sich darüber klar wird, ob die zu vergleichenden Vorstellungen zur →Sinnlichkeit oder zum →Verstand gehören. Wenn man Dinge bloß durch →Begriffe des Verstandes vorstellt, besteht ihre Verschiedenheit darin, dass es unter ihren inneren Bestimmungen (→Quantität und →Qualität) einen Unterschied gibt. Anders liegt der Fall, wenn die zu vergleichenden Vorstellungen zur Sinnlichkeit gehören. Hier hängt Verschiedenheit nicht von den inneren Bestimmungen ab, sondern zwei Dinge sind auch dann verschieden, wenn sie sich an verschiedenen →Orten befinden, unabhängig von ihren inneren Bestimmungen. Stellt man z. B. zwei Wassertropfen nur durch den Verstand, d. h. durch Begriffe vor, so sind sie nur verschieden, wenn sich unter ihren inneren Qualitäten ein Unterschied findet. Stellt man dagegen zwei Wassertropfen durch →Anschauungen vor, so unterscheiden sie sich schon dann, wenn sie sich an unterschiedlichen Orten befinden, ansonsten aber vollkommen gleich sind.

Leibniz hat es versäumt, diese Reflexion zu vollziehen und ist der genannten Zweideutigkeit aufgesessen. In seinem →Satz des Nichtzuunterscheidenden, demzufolge zwei Dinge, die in allen ihren Eigenschaften übereinstimmen, identisch sind, übergeht er diese für Identität entscheidende Zweideutigkeit. Da Leibniz Einerleiheit und Verschiedenheit allein über die „inneren Bestimmungen (qualitas et quantitas)“ feststellt, seien begrifflich gleich zu beschreibende Gegenstände für Leibniz ununterscheidbar (KrV A 263 / B 319). Kant dagegen glaubt, ansonsten gleiche Gegenstände raumzeitlich unterscheiden zu können: „ist [ein Gegenstand] […] Erscheinung, so […] ist […] die Verschiedenheit der Örter dieser Erscheinung zu gleicher Zeit ein genugsamer Grund der *numerischen Verschiedenheit* des Gegenstandes (der Sinne) selbst“ (KrV A 263 / B 319).

Weiterführende Literatur

Longuenesse, Béatrice: Kant and the capacity to judge, Princeton: Princeton University Press 1998, insbes. 132–136.

Parkinson, G. H. R.: „Kant as a Critic of Leibniz“, in: Revue Internationale de Philosophie 35, 1981, 302–314.

Hanno Birken-Bertsch / Bernd Prien

Einfache, das

Kant definiert das substantivierte Adjektiv ‚das Einfache‘ als dasjenige, was „ohne alle Zusammensetzung“ besteht (KrV A 434 / B 462). Wird das Einfache von einem x ausgesagt, spricht Kant von der Einfachheit von x (z. B. der Einfachheit der Substanz) oder von einem einfachen x (der „einfachen Substanz“, KrV A 345 / B 403). Das Einfache ist insofern an einem einfachen x gegeben, wie z. B. bei Leibniz das Wort ‚Monas‘ das Einfache an einer einfachen Substanz bezeichnet (vgl. KrV A 441f. / B 469f.). Als Grundbegriff der traditionellen Metaphysik bezeichnet das Einfache das Innere einer Substanz (vgl. KrV A 274 / B 330). Weitere wichtige Stellen: 2:54f.; KrV A 354f.; KrV A 434–442 / B 462–471; KrV A 523–527 / B 551–555.

Verwandte Stichworte

Antinomie; Einfachheit; Substanz

Philosophische Funktion

Wie das Wort ‚Einfachheit‘ verwendet Kant den Ausdruck ‚das Einfache‘ zur Bezeichnung von etwas, was als Substanz existiert und auch als Kennzeichen des Unverweslichen (2:54f.). Darüber hinaus definiert er Punkte als das „einzig Einfache im Raum“ (KrV B 419). Punkte stellen Grenzen dar, aber nicht etwas Reales als Teile des Raums. Das Materielle bezeichnet kein Einfaches (KrV A 413 / B 440). In der zweiten Antinomie der *KrV* wird der Gegensatz zwischen den Monadisten auf der einen und den Materialisten auf der anderen Seite anhand des Begriffs des Einfachen auf den Punkt gebracht: Der Thesis, nach der „eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt […] aus einfachen Teilen“ besteht und „nichts als das Einfache oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist“, existiert, steht die Antithesis gegenüber, nach der kein „zusammengesetztes Ding […] in der Welt aus einfachen Teilen“ besteht und „nichts

Einfaches“ (KrV A 435 / B 463) existiert. Träfe die Thesis, die Kant auch den „dialektischen Grundsatz der Monadologie“ (KrV A 442 / B 470) nennt, zu, existierten in der Welt nur „Elementarsubstanzen“, die die Vernunft als „die ersten Subjekte aller Komposition“ erkennen würde (KrV A 436 / B 464). Die Antithesis beruft sich demgegenüber auf die innere und äußere Wahrnehmung, in der sich kein „schlechthin Einfaches“, das sich damit als „eine bloße Idee“ (KrV A 437 / B 465) entpuppt, ausweisen lässt. Die Materie ist – anders als die Monadisten meinen – unendlich teilbar. Kant löst die Antinomie in einem nicht einfach zu verstehenden Gedankengang auf, indem er zu zeigen versucht, dass ein Körper („was in der Erscheinung Substanz heißt“) zwar ins „Unendliche teilbar“ ist, „ohne doch darum aus unendlich viel Teilen zu bestehen“ (KrV A 525 / B 553).

Heiner F. Klemme

Einfachheit

‚Einfachheit‘ ist die substantivierte Form von ‚einfach‘ und wird als Prädikat (bzw. Kategorie) vom →Ich (→Apperzeption; →Substanz) ausgesagt, weil das Ich nicht im Plural gedacht werden kann (vgl. KrV B 407). Durch dieses ‚Ich denke‘ wird „eine absolute, aber logische Einheit des Subjects (Einfachheit)“ ausgedrückt, was jedoch nicht als eine Erkenntnis der „wirkliche[n] Einfachheit meines Subjects“ (KrV A 356) im Sinne der rationalen Seelenlehre verstanden werden darf. Geometrische Gestalten und Zahlen zeichnen sich durch die „Einfachheit ihrer Construction“ (5:366) aus. Die Einfachheit des →kategorischen Imperativs zeigt sich im Vergleich „mit den großen und mannigfaltigen Folgerungen“ (6:225), die aus ihm gezogen werden können. Weitere wichtige Stellen: KrV A 351; KrV A 354f.; KrV A 359; KrV A 784 / B 812; KrV B 132; KrV B 135; KrV B 408; 4:336.

Verwandte Stichworte

Apperzeption; Einfache, das; Ich denke; Paralogismus

Philosophische Funktion

Kant verwendet das Qualitätsprädikat bzw. die Kategorie der ‚Einfachheit‘ vor allem zur Charakterisierung der „absoluten (obzwar bloß logischen) Einheit“ (KrV A 355) des Ich (des ‚Ich denke‘, meiner Selbst, der Seele, der transzendentalen Apperzeption). Die „Einfachheit meiner selbst (als Seele)“ (KrV A 354) bzw. die „absolute Einfachheit“ (KrV A 784 / B 812) der Apperzeption liegt jedem Gedanken immer schon zugrunde und kann nicht (wie Descartes nach Kants Lesart fälschlich meinte) aus dem ‚Ich denke‘ geschlossen werden. Das Urteil, ‚Ich bin einfach‘, muss vielmehr als „ein unmittelbarer Ausdruck der Apperzeption angesehen werden“ (KrV A 355). Das Ich ist seiner Qualität nach einfach und enthält nicht die „mindeste Mannigfaltigkeit in sich“ (KrV A 355), weil das Denken des Mannigfaltigen die absolute (und notwendige) Einheit des Ich voraussetzt. Aus diesem Grunde stammt die Vorstellung bzw. das „einfache Bewußtsein“ (KrV A 360) der notwendigen Einheit der Apperzeption auch nicht aus der Erfahrung. Im Abschnitt über die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe spricht Kant auch von der „transscendentalen Einheit des Selbstbewusstseins“ (KrV B 132), ohne die es keine apriorische Erkenntnis geben würde. Dieser →analytischen Einheit können wir uns nur unter Voraussetzung der synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption bewusst werden. Die „einfache Vorstellung“ (KrV B 135) des Ich, die ihrerseits nichts Mannigfaltiges enthält, ist also das Resultat von Synthesisakten, durch die das Ich verschiedene Vorstellungen in einem Selbstbewusstsein vereinigt.

Die Einfachheit der Vorstellung ‚Ich‘ benennt keine Erkenntnis dieses Ich als einfacher Seelensubstanz im Sinne der rationalen →Psychologie der Schulmetaphysik (vgl. KrV A 355, 4:336). In der ersten Auflage der *KrV* weist Kant im Rahmen des zweiten Paralogismus’ darauf hin, dass die Aussage, die Seele bzw. das denkende Ich ist einfach, weil ihre bzw. seine „Handlung niemals als die Konkurrenz vieler handelnder Dinge angesehen werden kann […], der Achilles aller dialektischen Schlüssel der reinen Seelenlehre“ (KrV A 351) ist. Doch auch das beste aller rationalpsychologischen Argumente ist zum Scheitern verurteilt, weil die Kategorie der Einfachheit (der Simplizität) nur die logische und eben nicht eine reale Einfachheit der Seele als Substanz bezeichnet. Werden Kategorien nicht auf ein Mannigfaltiges in unserer Sinnlichkeit gegebener Vorstellungen (Anschauungen) bezogen, haben sie keine objektive (d. h. unsere Erkenntnis erwei-

ternde), sondern eine bloß logische Bedeutung. In der zweiten Auflage des Paralogismuskapitels betont Kant, dass nicht-schematisierte Kategorien logische Funktionen des Denkens sind, „die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand, zu erkennen geben“ (KrV B 407). Dass das Ich „ein Singular sei, der nicht in eine Vielheit der Subjekte aufgelöset werden kann, liegt schon im Begriffe des Denkens“ (KrV B 408) und ist ein analytischer Satz.

Heiner F. Klemme

Einfalt, einfältig

Kant verwendet das Substantiv ‚Einfalt‘ und das Adjektiv ‚einfältig‘ in verschiedenen anthropologischen, epistemologischen, moralischen und ästhetischen Kontexten, in denen sie entweder eine positive oder eine negative Bedeutung annehmen. So kann Einfalt ‚natürlich‘ und den Gegensatz zu ‚gekünstelt‘ bedeuten. Eine besondere Bedeutung kommt der Verwendung des Ausdrucks in der *KU* zu; dort definiert Kant Einfalt als „kunstlose Zweckmäßigkeit“, die den Stil der Natur im Erhabenen und der Sittlichkeit bezeichnet (5:275). Weitere wichtige Stellen: 2:210–213; 2:259f.; 4:404; 5:335f.; 7:204; 7:210.

Verwandte Stichworte

Erhabene, das; Natur

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet in der *Anthropologie* den einfältigen Menschen von der Einfalt, die ein Zeichen von → Weisheit ist. Während man dem einfältigen Menschen „nichts beibringen kann“ (7:210), besitzt ein Mensch die Eigenschaft („Gabe“) der Einfalt, wenn er unter Aufbietung geringster Mittel seinen Zweck erreicht. Der Gegensatz zur Einfalt ist die „Künstelei“ (7:210). Einfältigkeit ist wie Narrheit oder Dummheit eine „Gemüthsverstimmung“ (7:202). Der einfältige Mensch besitzt Urteilskraft, ist also nicht dumm. „Einfältig ist der, der nicht viel durch seinen Verstand auffassen kann; aber er ist darum nicht dumm, wenn er es nicht verkehrt auffaßt“ (7:204). Der „Einfaltspinsel“ zeigt dagegen einen Mangel an Urteilskraft (2:260, vgl. 2:260f.). An anderen Stellen verwendet Kant „einfältig“ synonym mit „natürlich“, beispielsweise wenn er vom „einfältigen und doch zufriedenen Leben des Landmanns“ (7:162) oder von der „glücklichen Einfalt“ des gemeinen Menschenverstandes“ (4:404) spricht. Selbst der „einfältigste[] Mensch[]“ (6:181) hat ein Bewusstsein des Moralgesetzes. Über die „unverdorbne, schuldlose Natur“ (5:335), die sich nicht zu verstellen weiß, lacht man. Der „einfältige[] gemeine[] Mensch“ (6:87) wird vom Bösewicht betrogen.

In der vorkritischen Ästhetik nennt Kant das Erhabene einfältig, weil es im Gegensatz zum Schönen nicht „geputzt und geziert“ (2:210) ist. So sind der Bau der ägyptischen Pyramiden und der Entwurf der Peterskirche in Rom „einfältig und edel“ (2:210). Ebenfalls einfältig sind „Wahrhaftigkeit und Redlichkeit“ (2:211). In der *KU* verwendet Kant den Begriff der Einfalt zur Erläuterung des Erhabenen und der Sittlichkeit: „*Einfalt* (kunstlose Zweckmäßigkeit) ist gleichsam der Stil der Natur im Erhabenen, und so auch der Sittlichkeit, welche eine zweite (übersinnliche) Natur ist, wovon wir nur die Gesetze kennen, ohne das übersinnliche Vermögen in uns selbst, was den Grund dieser Gesetzgebung enthält, durch Anschauen erreichen zu können“ (5:275). Der Ausdruck „kunstlose Zweckmäßigkeit“ (5:275) begegnet uns nur ein einziges Mal in Kants publizierten Schriften, allerdings ohne dass er ihn näher erläutern würde. Wird Natur einfältig, verfährt sie zweckmäßig, obwohl sie zunächst zwecklos zu verfahren scheint. Was plan- und kunstlos erscheint, ist es tatsächlich nicht (vgl. 8:188).

Positiv besetzt ist das Wort ‚einfältig‘ auch im Bereich der theoretischen Philosophie: Weil selbst die gemeine → Menschenvernunft die Zufälligkeit der Welt nicht zu akzeptieren vermag, ist das Argument für die Existenz einer höchsten Kausalität (→ Gott) „einfältig und natürlich“ (KrV A 589 / B 617). Die Naturgesetze sind dank ihrer Allgemeinheit und Folgenträchtigkeit „einfältig“ (2:103). Im Gegensatz zu der schweren und verwickelten Philosophie sind die Objekte der Mathematik aufgrund ihrer wenigen und klaren Grundlehren „leicht und einfältig“ (2:282).

Heiner F. Klemme

eingeboren

→ angeboren

Einheit

‚Einheit' bezeichnet in der allgemeinsten Bedeutung das, was den Begriff der Verbindung einer Vielfalt in Vorstellungen ermöglicht, unabhängig davon, ob das so Verbundene selbst schon komplexe Vorstellungen sind (wie im Urteil oder im Schluss) oder nicht (wie in der Anschauung eines Mannigfaltigen). Als Grenzbegriff steht dem die „absolute Einheit" (KrV A 99) einer einfachen Vorstellung gegenüber, die „*in einem Augenblick enthalten*" (KrV A 99) ist.

Hinsichtlich der Verbindung eines Mannigfaltigen in einer Anschauung wird die Einheit deshalb definiert als Vorstellung, die „dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich macht" (KrV B 131). Der Begriff der Einheit ist deshalb in seiner Anwendung auf Mannigfaltiges eng verknüpft mit dem Begriff der Synthesis: Die Vorstellung der Einheit macht aus dem Mannigfaltigen der Erscheinung, das in die Synthesis der Einbildungskraft aufgenommen und reproduziert wurde, eine Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung.

Kant macht deutlich, dass diese Einheit des Mannigfaltigen in einer Anschauung und die Einheit von Vorstellungen in Urteilen denselben „Grund" (KrV B 131) haben. Verantwortlich dafür ist die qualitative Einheit, die „selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urtheilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes sogar in seinem logischen Gebrauche enthält" (KrV B 131). Diese qualitative Einheit, die den synthetischen und analytischen Gebrauch des Verstandes ermöglicht, ist die „*transscendentale Einheit* der Apperception" (KrV B 139). Diese liegt dem → Verstand als „Vermögen der Einheit […] vermittelst der Regeln" (KrV A 302 / B 359) ebenso zugrunde, wie der → Vernunft als „Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien" (KrV A 302 / B 359).

Kant unterscheidet die Einheit in diesem grundlegenden Sinn ausdrücklich von der Kategorie der (quantitativen) Einheit (→ Einheit (Kategorie); vgl. KrV B 131). Weitere wichtige Stellen: 2:93ff.; 2:328; KrV A 77ff. / B 102ff.; KrV A 94; KrV A 103–130; KrV B 129–169; KrV A 142–146 / B 181–185; KrV A 176–181 / B 218–224; KrV A 216 / B 263; KrV A 306f. / B 363f.; KrV A 334 / B 391; KrV A 401ff.; KrV A 680ff. / B 708ff.; 4:305; 5:181ff.; 9:39; 9:101; 9:121f.; 11:52; 11:314; 11:346f.; 11:515; 12:222; 17:660; 17:704; 17:707; 17:734; 18:97f.; 18:222; 18:339ff.; 18:369f.; 18:388ff.; 20:271f.; 21:241; 21:578f.; 21:592f.; 22:15–22; 22:349; 22:360f.; 22:463; 23:19; 23:26f.

Verwandte Stichworte

Einheit (Kategorie); Apperzeption, Einheit der; Rekognition; Synthesis; Verbindung, verbinden; Anschauung, Einheit der; Bewusstseins, Einheit des; Vernunft, Einheit der

Philosophische Funktion

1 Synthesis und Einheit

Der Begriff der Einheit entfaltet in Kants kritischer Philosophie seine spezifische Wirkung im Zusammenwirken der Vermögen Verstand und → Einbildungskraft im Prozess der „intellectuell" (KrV A 124) gemachten Synthesis des sinnlich gegebenen Mannigfaltigen. Wenn „die Spontaneität unseres Denkens erfordert […], daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden werde, um daraus eine Erkenntniß zu machen" (KrV A 77 / B 102) und diese „Handlung […] Synthesis" (KrV A 77 / B 102) heißt, dann ist dafür die Leistung der Einbildungskraft in dieser Handlung, soweit sie eine „blind[e], obgleich unentbehrliche[] Function der Seele" (KrV A 78 / B 103) ist, allein nicht ausreichend. Denn als solche wäre sie beschränkt darauf, „verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun" (KrV A 77 / B 103) und würde diese Mannigfaltigkeit nicht „in einer Erkenntnis […] begreifen" (KrV A 77 / B 103). „Allein diese Synthesis *auf Begriffe* zu bringen, das ist eine Function, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntniß in eigentlicher Bedeutung verschafft" (KrV A 78 / B 103).

In der *transzendentalen Deduktion* der zweiten Auflage der *KrV* bezeichnet Kant das Resultat einer Synthesishandlung, in der die Synthesis durch den Verstand auf Begriffe gebracht wird, als „*Verbindung* (*conjunctio*) eines Mannigfaltigen" (KrV B 129). Was diese → Verbindung auszeichnet erklärt er dort folgendermaßen: „Aber der Begriff der Verbindung führt außer dem Begriffe des Mannigfaltigen und der Synthesis desselben noch den der Einheit desselben bei sich. Verbindung ist Vorstellung der *synthetischen* Einheit des

Mannigfaltigen. Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich“ (KrV B 130f.).

Die Vorstellung der Einheit muss also zur Synthesishandlung hinzukommen, damit uns der Prozess des Verbindens (die eigentliche Synthesis) eines gegebenen Mannigfaltigen von Vorstellungen tatsächlich eine Verbindung, also eine synthetische Einheit von Mannigfaltigem, als sein Produkt liefert. (Der Begriff der Einheit oszilliert bei Kant häufig so wie hier zwischen einer attributiven Verwendung von Einheit als Eigenschaft einer Handlung und einer resultativen Verwendung von Einheit als Produkt einer Handlung).

Diese Einheit wird nun also dadurch bewirkt, dass „die Synthesis *auf Begriffe*“ (KrV A 78 / B 103) gebracht wird. Begriffe können deshalb als Funktionen der Einheit der Synthesis wie auch des Urteilens aufgefasst werden (vgl. KrV A 67ff. / B 92ff.; KrV A 79 / B 104f.; → Funktion). In der ersten Auflage der *KrV*, in der Kant die Synthesishandlung, sofern sie tatsächlich zur Einheit des Mannigfaltigen führt, in eine „dreifache[] Synthesis“ (KrV A 97) differenziert, ist für diesen einheitsgebenden Aspekt die „*Synthesis der Recognition im Begriffe*“ (KrV A 103) verantwortlich.

Diese Synthesis der Rekognition kann sich empirisch oder rein vollziehen. Dabei ist die reine Rekognition, die „Grundlage[] *a priori*“ (KrV A 115) der empirischen. Die „Gründe“ der „formale[n] Einheit in der Synthesis der Einbildungskraft und vermittelst dieser auch alles empirischen Gebrauchs derselben“ (KrV A 125) sind die → Kategorien.

2 Einheit und transzendentale Apperzeption

Auch wenn Kategorien Gründe der Einheit im erläuterten Sinne sind, können sie selbst nicht die Vorstellung der Einheit enthalten, die zur Synthesis hinzukommen muss, damit diese in einer Verbindung, also einer synthetischen Einheit des Mannigfaltigen resultiert. Denn diese Vorstellung der Einheit kann selbst kein Verstandesbegriff sein. Begriffe sind zwar auch Vorstellungen, doch Verstandesbegriffe werden – wie Begriffe allgemein – aus Urteilen gewonnen, und Urteile sind Vorstellungen, in denen „schon […] Einheit […] gedacht“ (KrV B 131) ist.

Deshalb schreibt Kant: „Diese Einheit, die *a priori* vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist nicht etwa jene Kategorie der Einheit […]; denn alle Kategorien gründen sich auf logische Functionen in Urtheilen, in diesen aber ist schon Verbindung, mithin Einheit gegebener Begriffe gedacht. Die Kategorie setzt also schon Verbindung voraus“ (KrV B 131). Die fragliche Vorstellung der Einheit ist deshalb nicht mit der analytischen Einheit der Vorstellungen im Urteil gleichzusetzen. Denn diese setzen die Kategorie der Einheit voraus.

Ebenso wenig darf man sie mit der „synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung“ (KrV A 79 / B 105) identifizieren. Denn diese ist ja das Resultat der Handlung, die die Vorstellung der Einheit voraussetzt.

Vielmehr müssen wir „diese Einheit (als qualitative, […]) noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urtheilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes sogar in seinem logischen Gebrauche enthält“ (KrV B 131). Diese qualitative Einheit, die den synthetischen und analytischen Gebrauch des Verstandes ermöglicht, ist die „*transscendentale Einheit* der Apperception“ (KrV B 139).

Diese transzendentale → Einheit der Apperzeption oder auch die „*transscendentale* Einheit des Selbstbewußtseins“ (KrV B 132) „ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Object vereinigt wird“ (KrV B 139). Als „*objective Einheit*“ (KrV B 139) muss sie von der „*subjectiven Einheit* des Bewußtseins unterschieden werden, die eine *Bestimmung des inneren Sinnes* ist, dadurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird“ (KrV B 139; vgl. KrV A 107).

Die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in einer Anschauung, die wir eben von der transzendentalen Einheit der Apperzeption unterschieden haben, beruht nun unmittelbar auf der transzendentalen Einheit der Apperzeption: „Ich bin mir […] des identischen Selbst bewußt, in Ansehnung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesammt *meine* Vorstellungen nenne, die *eine* ausmachen“ (KrV B 135). Es ist also möglich, die mannigfaltigen Vorstellungen zu einer

Vorstellung zu verbinden, weil ich sie als *meine* Vorstellungen – als Vorstellungen eines *identischen Subjekts* – auffassen kann.

3 Einheit der Apperzeption und synthetische Einheit des Mannigfaltigen

Die Vorstellung dieser Einheit des Selbstbewusstseins in der transzendentalen Apperzeption ist also die Bedingung der Möglichkeit für die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in einer Anschauung. Die transzendentale Apperzeption wird nun von Kant geradezu als „der Verstand selbst" (KrV B 133 Anm.) bezeichnet. Klarer wird diese Behauptung durch eine ähnliche Bemerkung in der A-Deduktion: „*Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand*" (KrV A 119). Wir brauchen also den Verstand, um die Synthesis der Einbildungskraft zum erforderlichen Ergebnis zu bringen: der einheitlichen Vorstellung eines Mannigfaltigen.

Diese Einheit des Mannigfaltigen entsteht dadurch, dass der Verstand Mannigfaltiges einer Regel gemäß synthetisiert. Diese Regeln der Synthesis sind eben die Begriffe, die empirisch oder rein sein können. Empirische Regeln, „sofern sie objectiv sind […] heißen Gesetze" (KrV A 126). Empirische Gesetze sind aber „nur besondere Bestimmungen noch höherer Gesetze, unter denen die höchsten […] *a priori* aus dem Verstande selbst herkommen und […] den Erscheinungen ihre Gesetzmäßigkeit verschaffen und dadurch Erfahrung möglich machen" (KrV A 126). Ohne den Verstand würde es deshalb keine „synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben" (KrV A 126f.). Verantwortlich für die Einheit des Mannigfaltigen ist aber die Vorstellung der qualitativen Einheit, die die Einheit der transzendentalen Apperzeption ist. Diese „Einheit der Apperception […] ist die Regel und das Vermögen dieser Regeln der Verstand" (KrV A 127).

Dass die transzendentale Apperzeption selbst als Vorstellung der Einheit die Regel ist, muss man ergänzen um die Rolle der Kategorien, die als spezifische Ausformungen dieser Einheitsregel als „höchste[]" (KrV A 126) → Gesetze des Verstandes die Einheit des Selbstbewusstseins in ihrer Anwendung als immer gleiche Verstandesbegriffe in der Synthesis und im Urteil sichtbar machen.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant's Transcendental Idealism, revised and enlarged Edition, New Haven u. a.: Yale University Press 2004, Kap. 7.

Haag, Johannes: Erfahrung und Gegenstand. Zum Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand, Frankfurt/M.: Klostermann 2007, Kap. 5–6, 8.

Henrich, Dieter: „Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion", in: Oberer, Hariolf / Seel, Gerhard (Hg.): Kant. Analysen–Probleme–Kritik, Würzburg: Königshausen & Neumann 1988, 39–70.

Howell, Robert C.: Kant's Transcendental Deduction. An Analysis of Main Themes in His Critical Philosophy, Dordrecht: Kluwer 1992.

Strawson, Peter F.: „Imagination and Perception", in: ders.: Freedom and Resentment and Other Essays, London: Methuen & Co. 1974, 45–65.

Johannes Haag

Einheit (Kategorie)

Bei dem reinen Verstandesbegriff ‚Einheit' handelt es sich um die erste Quantitätskategorie. Diese wird von Kant mittels der metaphysischen Deduktion aus der Form der → allgemeinen Urteile hergeleitet (→ Quantität). Durch das Schematisierungsverfahren werden aus der Einheit ihrerseits – im Verbund mit den beiden anderen Quantitätskategorien – die → Axiome der Anschauung gewonnen (vgl. KrV A 161ff. / B 200ff.). – Der Begriff der Einheit gehört zur Klasse der mathematischen Kategorien (vgl. KrV B 110). Weitere wichtige Stellen: KrV A 80 / B 106; KrV B 111; KrV B 114; 4:303; 4:495; 5:251ff.; 21:455.

Verwandte Stichworte

Maß; Mathematik; Quantität; Zahl, Zählen

Philosophische Funktion

In der kritischen Philosophie Kants ist ‚Einheit' einer der wichtigsten und am häufigsten auftretenden Ausdrücke. Je nach Kontext bzw. Spezifikation sind damit jedoch unterschiedliche Begriffe gemeint. So verwendet Kant in der transzendentalen Methodenlehre im Rahmen der Erläuterung der praktischen Idee einer moralischen Welt und der Ausführungen zum Ideal des höchsten Guts die Begriffe „moralische Einheit" (vgl. z. B. KrV A 807 / B 835; vgl. A 814f. / B 842f.) sowie „Einheit der Zwe-

cke“ (KrV A 815ff. / B 843ff.). In der theoretischen Philosophie spielen die Begriffe der „*ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception*“ (vgl. z. B. KrV B 131ff.) bzw. der „*transscendentale[n]* Einheit des Selbstbewußtseins“ (vgl. z. B. KrV B 132) sowie der „Einheit der Erfahrung“ (vgl. u. a. KrV A 179 / B 222; KrV A 230 / B 282) eine prominente Rolle. Erwähnt werden von Kant unter vielen anderen auch die „*qualitative Einheit*“ (KrV B 114) sowie die „*distributive* [… und] *kollektive* Einheit“ (KrV A 582 / B 610; A 644 / B 672).

Von all diesen Einheitsbegriffen zu unterscheiden ist die Einheit *als Kategorie*. Diese fungiert als quantitative Synthesisfunktion und findet Kant zufolge in unterschiedlichen Zusammenhängen Anwendung. Als Erstes kommt ihr die Aufgabe zu, im Kontinuum der reinen Zeitanschauung begrifflich diskrete Einheiten zu fixieren und als Zähleinheiten auszuzeichnen. Auch beim Abschluss der sukzessiven Synthesis „von Einem zu Einem (gleichartigen)“ (KrV A 142 / B 182) bzw. beim Zusammenfassen homogener Elemente zu begrenzten Mengen ist die kategoriale Einheit involviert: „Vielheit, als Einheit betrachtet“ ergibt → Allheit (KrV B 111). Sowohl bei der begrifflichen Strukturierung der reinen Anschauung unter dem Gesichtspunkt der Diskretion als auch bei der Bildung von Mengen gleichartiger Elemente handelt es sich um notwendige Voraussetzungen für die Bestimmung extensiver Größen im empirisch gegebenen Anschauungsmaterial. – In der mathematischen Größenschätzung (Messung) dient die erste Quantitätskategorie zur begrifflichen Festlegung von Maßeinheiten. Wichtig ist jedoch zu beachten, dass der Einheitsbegriff hier lediglich insofern beteiligt ist, als er es ermöglicht, ein anschaulich erfasstes, selbst nicht quantitativ bestimmtes Grundmaß „als Einheit zur Größenschätzung durch Zahlen“ (5:251) zu verwenden.

Die Grenzen des von Kant als Paradigma der quantitativen Synthesis betrachteten Modells einer sukzessiven Aneinanderreihung diskreter Einheiten und deren Zusammenfassung zu begrenzten Mengen, welche „jederzeit einer Zahl“ entsprechen (KrV A 527 / B 555), sind offensichtlich: Erfasst werden dadurch streng genommen nur die natürlichen Zahlen. Nicht beschreiben lassen sich im Rekurs auf eine ‚aggregative Synthesis‘ namentlich die irrationalen Zahlen. Doch ist sich Kant, wie verschiedene Stellen belegen, der Grenzen des Modells durchaus bewusst, etwa wenn er im Rahmen der Erläuterung der Kategorientafel betont: „So ist der Begriff einer *Zahl* (die zur Kategorie der Allheit gehört) nicht immer möglich, wo die Begriffe der Menge und der Einheit sind (z. B. in der Vorstellung des Unendlichen)“ (KrV B 111). Hier wird deutlich, dass Kant den Begriff der quantitativen Einheit nicht ausschließlich mit der diskreten, abzählbar-endlichen Zahl in Verbindung bringt (vgl. von Wolff-Metternich, *Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals*, S. 80ff.).

Weiterführende Literatur

Koriako, Darius: Kants Philosophie der Mathematik. Grundlagen – Voraussetzungen – Probleme, Hamburg: Meiner 1999.

Wolff-Metternich, Brigitta-Sophie von: Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals, Berlin u. a.: de Gruyter 1995.

Rebecca Iseli Buchi

Einheit, analytische/synthetische

Die analytische Einheit ist diejenige Einheit, welche die Verstandesfunktion „den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urtheile*“ gibt, bzw. ist jene, durch die der Verstand „in Begriffen […] die logische Form eines Urtheils zu Stande [bringt]“ (KrV A 79 / B 104f.). Die synthetische Einheit oder die „synthetische […] Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt“ ist diejenige Einheit, welche die Verstandesfunktion „der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen *in einer Anschauung*“ gibt, bzw. ist jene, durch die der Verstand „in seine Vorstellungen einen transcendentalen Inhalt“ bringt (KrV A 79 / B 105). Der → Verstand selbst ist die synthetische Einheit der → Apperzeption (vgl. KrV B 134 Anm.). Die analytische Einheit der Apperzeption ist die Vorstellung der „*Identität des Bewußtseins in* [den] *Vorstellungen* selbst“ (KrV B 133). Die synthetische Einheit der Apperzeption ist diejenige, deren Vorstellung eine → Verbindung (vgl. KrV B 130f.) eines „Mannigfaltige[n] gegebener Vorstellungen *in einem Bewußtsein*“ ist (KrV B 133). Weitere wichtige Stellen:4:305; 20:203f. Anm.

Verwandte Stichworte
Bewusstseins, Einheit des; Apperzeption, Einheit der; Apperzeption; Verstand

Philosophische Funktion
1 Analytische und synthetische Einheit
Die analytische und die synthetische Einheit sind zwei von demselben Verstand durch genau dieselben →Handlungen hervorgebrachte Arten der →Einheit. Kants Darstellung des Unterschieds zwischen diesen beiden Einheiten dient als Grundlage für die sogenannte ‚metaphysische Deduktion' der Kategorien (vgl. KrV A 79 / B 105; KrV B 159; →Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, metaphysische), in der die reinen →Verstandesbegriffe aus der Tafel der logischen Urteilsformen abgeleitet werden. Die Tafel der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) ist das Gegenstück zur Tafel der logischen Urteilsformen, weil es derselbe Verstand ist, der durch dieselben Handlungen die beiden Formen der Einheit hervorbringt (→Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes).

2 Analytische und synthetische Einheit der Apperzeption
Kant erklärt, dass nur unter der Voraussetzung der synthetischen Einheit der Apperzeption die analytische Einheit der Apperzeption möglich sei (vgl. KrV B 133f.). Die Unterscheidung zwischen analytischer und synthetischer Einheit des Bewusstseins trifft Kant, um zu zeigen, dass ohne die synthetische Einheit des Bewusstseins nicht nur die analytische Einheit des Bewusstseins und mit ihr die eigentliche Identität des Bewusstseins (vgl. KrV B 135), sondern auch die Erkenntnis eines Gegenstandes unmöglich wäre. Auf diese Weise kann Kant nun die Notwendigkeit von reinen Verstandesbegriffen für die Erkenntnis begründen, da es diese Begriffe sind, die der →Synthesis von Vorstellungen in einer Anschauung Einheit geben, bzw. die eigentlich nur in der Vorstellung „dieser nothwendigen synthetischen Einheit" des →Mannigfaltigen der →Anschauung bestehen (KrV A 79 / B 104).

In der Kantforschung ist umstritten, ob die in KrV A 79 / B 105 gegebene Darstellung des Unterschieds zwischen analytischer und synthetischer Einheit in Verbindung mit der von Kant in KrV B 133f. gegebenen Darstellung des Unterschieds zwischen analytischer und synthetischer Einheit der Apperzeption interpretiert werden sollte (vgl. Reich, *Vollständigkeit*, S. 12f.; Longuenesse, *Capacity to Judge*, S. 86) oder nicht (vgl. Brandt, *Urteilstafel*, S. 18ff.).

Weiterführende Literatur
Allison, Henry: Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense, New Haven: Yale University Press 1983, insbes. 66f., 125f., 143f.
Longuenesse, Beatrice: Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the ‚Critique of Pure Reason', übers. von Charles T. Wolfe, Princeton: Princeton University Press ^{2}1998, insbes. 85f.
Reich, Klaus: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel, Berlin: Richard Schoetz, 1932, insbes. 12f., 34f.

Seung-Kee Lee
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Einheit, distributive/kollektive

Die kollektive Einheit ist die Einheit „der ganzen möglichen Erfahrung" (4:328). Die distributive Einheit ist die Einheit „[j]ede[r] einzelne[n] Erfahrung" (4:328). Weitere wichtige Stellen: KrV A 582f. / B 610f.; KrV A 643f. / B 671f.

Verwandte Stichworte
Einheit, systematische; Idee; Vernunft

Philosophische Funktion
Eine dialektische Illusion hinsichtlich des Ideals „der höchsten Realität" (KrV A 581 / B 609) entsteht, „weil wir die *distributive* Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die *collective* Einheit eines Erfahrungsganzen dialektisch verwandeln, und an diesem Ganzen der Erscheinung uns ein einzelnes Ding denken, was alle empirische Realität in sich enthält, welches denn […] mit dem Begriffe eines Dinges verwechselt wird, was an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge steht […]" (KrV A 582f. / B 610f.).

Seung-Kee Lee
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Einheit, moralische

Der Begriff der moralischen Einheit bezeichnet den Zusammenhang aller moralischen Subjekte oder aller möglichen →moralischen Handlungen. Wichtige Stellen: 2:335; KrV A 807 / B 835.

Verwandte Stichworte
Welt, moralische

Philosophische Funktion
In seinen veröffentlichten Werken gebraucht Kant den Begriff der moralischen Einheit nur zweimal. In *Träume* heißt es, dass wir in unserem Verhältnis zu anderen Menschen durch eine „geheime Macht" genötigt werden, „unsere Absicht zugleich auf anderer Wohl oder nach fremder Willkür zu richten", ohne Rücksicht auf den →Eigennutz (2:334). Durch die entsprechenden sittlichen Antriebe der Schuldigkeit und →Gütigkeit werde „in der Welt aller denkenden Naturen" eine „*moralische Einheit* und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen" gestiftet, die in der „*Regel des allgemeinen Willens*" gründe (2:335). Während der Begriff der moralischen Einheit hier auf die Gesamtheit denkender *Subjekte* bezogen ist, bezeichnet er in *KrV* die Einheit aller moralischen *Handlungen*, die in der menschlichen Geschichte möglich sind. Durch „reine moralische Gesetze […], die völlig a priori […] den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt […] bestimmen", enthält die reine Vernunft in ihrem „praktischen, […] moralischen […] Gebrauche" – im Gegensatz zum spekulativen Gebrauch – „Principien der *Möglichkeit der Erfahrung*" moralischer Handlungen (KrV A 807 / B 835): Alle moralisch gebotenen Handlungen sind durch ihren Bezug auf das Sittengesetz zu einer systematischen, moralischen Einheit verbunden.

Héctor Wittwer

Einheit, qualitative/quantitative

Während die „Einheit des obiects" Kant zufolge quantitativ ist (also die Frage erlaubt, um wie viele Einheiten es sich handelt), ist die „Einheit des Manigfaltigen im Obiect" qualitativ (erlaubt also die Frage, wie diese Einheit beschaffen ist, 18:340). „Es giebt mehrere Worte, die im Singulari gebraucht einen andern Sinn haben, als wenn man sie im Plurali braucht; sie sind alsdann im Singulari in formaler, im Purali in materialer Bedeutung zu nehmen […] Einheit im Singulari gebraucht ist qualitativ, im Plurali gebraucht quantitativ. Qualitative Einheit ist wie der Grund des Ganzen, quantitative wie ein Theil des Ganzen zu betrachten. So kann man z. B. nicht sagen, die Wärme bestehe aus Lauigkeiten, man bestimmt also ihre Größe nicht nach den Theilen, welche sie enthält, sondern nach den Wirkungen, die sie hervorbringt, z. B. daß sie die Körper ausdehnt und man kann ihr daher nicht eine eigentliche Größe beilegen, sondern einen Grad, die einheit die sich bei ihr findet, ist also qualitative Einheit. — Die Einheiten, aus welchen discrete Größen (Zahlen) bestehen, sind quantitative Einheiten" (18:322). Weitere wichtige Stellen: KrV B 202f.; KrV A 162ff. / B 203ff.; 22:83f.; 22:129; 22:432; 22:437.

Verwandte Stichworte
Einheit; Funktion; Synthesis

Philosophische Funktion
Die Unterscheidung zwischen qualitativer und quantitativer Einheit wird wichtig im Zusammenhang der Frage nach der Einheit von →Vorstellungen: „In jedem Erkentnisse eines Objectes ist nämlich *Einheit* des Begriffes, welche man *qualitative Einheit* nennen kann, sofern darunter nur die Einheit der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntnisse gedacht wird, wie etwa die Einheit des Thema in einem Schauspiel, einer Rede, einer Fabel" (KrV B 114).

Für die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Vorstellungen ist eine Vorstellung verantwortlich, die „dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich [macht]" (KrV B 131). Diese Vorstellung ist nicht mit der analytischen Einheit der Vorstellungen im Urteil gleichzusetzen, denn diese setzen die fragliche Einheit bereits voraus. Ebenso wenig darf diese Vorstellung mit der Kategorie der Einheit identifiziert werden, da auch die Kategorien bereits Einheit der Verbindung voraussetzen. „Also müssen wir diese Einheit (als qualitative […]) noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urtheilen,

mithin die Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche, enthält" (KrV B 131). Die Vorstellung, die die qualitative Einheit ermöglicht, ist vielmehr die „*transscendentale Einheit* der Apperception" (KrV B 139).

Auf der Grundlage von qualitativ einheitlichen Vorstellungen ist dann auch die quantitative Einheit von Vorstellungen möglich, die die Anwendung der Kategorie der Quantität voraussetzt und etwa dem Vorgang des Zählens zugrunde liegt (vgl. KrV B 15f.).

Johannes Haag

Einheit, systematische

Kant versteht unter „systematische Einheit", diejenige Einheit, die „gemeine Erkenntniß allererst zu Wissenschaft, d. i. aus einem bloßen Aggregat derselben ein System macht" (KrV A 832 / B 860). Sie ist die „Articulation" einer Wissenschaft, in der die Teile nach der Idee, die ihrer natürlichen Einheit zugrunde liegt, zusammengebracht, bestimmt und erklärt werden (KrV A 834 / B 862). Dementsprechend kritisiert Kant den Mangel an systematischer Einheit bei einer gelegentlichen Entdeckung bzw. bloß empirischen Untersuchung der Begriffe im Gegensatz zur Transzendentalphilosophie, die ihre Begriffe nach einem Prinzip, d. h. systematisch aufsucht (vgl. KrV A 66f. / B 91f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 650–654 / B 678–682; 5:9; 5:184; 5:197f.; 5:373.

Verwandte Stichworte

Einteilung; Gliederbau; System; systematisch

Philosophische Funktion

1 Die vielfältige Verwendung des Begriffes der systematischen Einheit

Kant spricht von ‚systematischer Einheit' auf unterschiedlichen Ebenen. So wie er ein System als ein organisiertes Ganzes auffasst, dessen Teile untergeordnete Systeme ausmachen, kennzeichnet er die Metaphysik als diejenige Philosophie, die alle reine Erkenntnis a priori in einer systematischen Einheit darstellen soll (vgl. KrV A 845 / B 873). Obwohl keine Gegenstände den Ideen der reinen Vernunft entsprechen, haben sie „eine gewisse Vollständigkeit, […] und die Vernunft hat dabei nur eine systematische Einheit im Sinne, welcher sie die empirisch mögliche Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals völlig zu erreichen" (KrV A 567f. / B 595f.).

Er spricht außerdem von einer moralischen Art der systematischen Einheit, indem die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst als auch mit der Freiheit jedes anderen eine Einheit bildet (vgl. KrV A 807f. / B 835f.). Die moraltheologische Idee des höchsten Gutes schließt eine systematische Einheit der Zwecke ein (vgl. KrV A 814f. / B 842f.). Obwohl diese Einheit nur die einer intelligiblen, d. i. moralischen Welt ist, führt sie auf die zweckmäßige Einheit aller Dinge und daher auf eine transzendentale Theologie, die das Ideal der höchsten ontologischen Vollkommenheit „zu einem Princip der systematischen Einheit nimmt, welches nach allgemeinen und nothwendigen Naturgesetzen alle Dinge verknüpft, weil sie alle in der absoluten Nothwendigkeit eines einigen Urwesens ihren Ursprung haben" (KrV A 816 / B 844). Zugleich räumt Kant ein, dass es ein Bedürfnis der menschlichen Vernunft für die systematische Einheit „des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen)" geben muss (5:91). Kant fordert also nicht von ungefähr das transzendentale Prinzip der Zweckmäßigkeit in der *KU* im Hinblick auf einen Begriff der systematischen Einheit (vgl. 5:184; 5:197f.; 5:373).

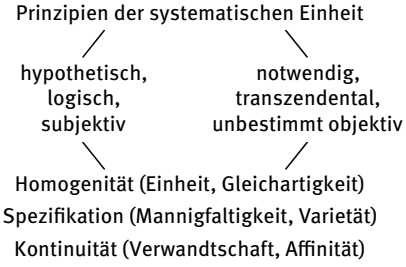
2 Die Schlüsselstellung des Begriffs der systematischen Einheit

In der theoretischen Philosophie besitzt der Begriff der systematischen Einheit eine Schlüsselstellung, da ohne ihn der regulative oder hypothetische Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft nicht erklärt werden kann. Er nimmt angesichts gegebener, aber besonderer Erkenntnisse eine regelhafte, wenngleich problematische Allgemeinheit an, „um dadurch, so weit als es möglich ist, Einheit in die besonderen Erkenntnisse zu bringen und die Regel dadurch der Allgemeinheit zu *nähern*" (KrV A 647 / B 675), Im hypothetischen Gebrauch der Vernunft geht es also um ‚die systematische Einheit' der Verstandeserkenntnisse, deren Prinzip Kant zugleich als logisch und subjektiv kennzeichnet. Kant unterscheidet drei Prinzipien der systematischen Einheit. Dem Interesse des Umfanges der systematischen Einheit entspricht ein Prinzip der →Homogenität, das sich auf die Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren

Gattungen bezieht. Dem Interesse des Inhalts des Systems entspricht ein Prinzip der →Spezifikation, das sich auf die Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten bezieht. Hinzu kommt ein drittes, die beiden anderen verbindendes Prinzip der →Kontinuität, das die Affinität aller Begriffe fordert, damit der Übergang von jeder Art zu jeder anderen kontinuierlich ist (vgl. KrV A 657ff. / B 685ff.).

Obwohl Kant die durch diese Prinzipien angestrebte systematische Einheit für den „*Probirstein der Wahrheit* der Regeln" erklärt, hebt er zugleich hervor, dass sie „lediglich nur *projectirte* Einheit" ist, die man nicht als gegeben, sondern als Problem ansehen muss (KrV A 647 / B 675). Damit aber entsteht die Frage, ob sie der Natur gemäß wäre (vgl. KrV A 651 / B 679). Die Frage entsteht, weil die logischen Prinzipien der systematischen Einheit angeblich unmöglich bzw. ohne Sinn und Anwendung wären, wenn sie der Natureinrichtung ganz widersprechen würden (vgl. KrV A 650–654 / B 678–682). Die logischen Prinzipien der systematischen Einheit betreffen zwar bloß die Form der Verstandeserkenntnisse; doch finden diese Erkenntnisse und demzufolge ihre Form bzw. der Vernunftgebrauch nur statt, wenn die mannigfaltigen Dinge, die die Natur uns zu erkennen gibt, vergleichbar sind, d. h. wenn sie selbst in einer Einheit zusammenhängen. Aus solchen Überlegungen zieht Kant den Schluss, dass jedes logische Prinzip der systematischen Einheit ein transzendentales Prinzip voraussetzt, „durch welches eine solche systematische Einheit, als den Objecten selbst anhängend, a priori als nothwendig angenommen wird" (KrV A 650f. / B 678f.). Ohne diese transzendentale Voraussetzung hätten wir „gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit" (KrV A 651 / B 679). Kant kennzeichnet diese transzendentale Voraussetzung als „die systematische Einheit der Natur" und „inneres Gesetz der Natur" im Gegensatz zu „bloß ein[em] ökonomische[n] Grundsatz der Vernunft" (KrV A 650 / B 678) oder „Handgriffe[n] der Methode" (KrV A 661 / B 689; vgl. KrV A 653 / B 681). Obwohl die logischen Prinzipien der systematischen Einheit durchaus nützlich sind, hängt ihre Nützlichkeit von einem transzendentalen, nicht instrumentalistischen Prinzip systematischer Einheit ab (vgl. Bondeli, *Unentbehrlichkeit der Vernunftideen*, S. 172; Wartenberg, *Reason and the practice*, S. 232).

Jedem der drei oben angedeuteten logischen Prinzipien der systematischen Einheit liegt ein entsprechendes transzendentales Prinzip zugrunde (vgl. KrV A 662 / B 690):



Obwohl Kant eine transzendentale Deduktion der Ideen als „heuristische[r] Grundsätze" zunächst für unmöglich hält (KrV A 663f. / B 691f.), erklärt er später, dass sie keine Deduktion „von der Art, als die Kategorien" (KrV A 669 / B 697) gestatten. Da sie „einige, wenn auch nur unbestimmte, objective Gültigkeit haben", muss eine andere Art der Deduktion derselben möglich sein (KrV A 669 / B 697; vgl. KrV A 680 / B 708, KrV A 693 / B 721). Der Unterschied zur Deduktion der Kategorien besteht darin, dass eine Idee keinen Gegenstand, sondern bloß ein „Schema […], welches nur dazu dient, um andere Gegenstände vermittelst der Beziehung auf diese Idee nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirect uns vorzustellen", bestimmt (KrV A 670 / B 698; vgl. KrV A 674 / B 702, KrV A 682 / B 710). Obwohl die Erfahrung niemals ein Beispiel „vollkommener systematischer Einheit" gibt (KrV A 681 / B 709), ist sie diejenige Einheit, um die es beim empirischen Gebrauch der Vernunft geht. „Die größte systematische, folglich auch die zweckmäßige Einheit ist die Schule und selbst die Grundlage der Möglichkeit des größten Gebrauchs der Menschenvernunft" (KrV A 694 / B 722). Diese systematische Einheit soll also „zur Richtschnur des empirischen Gebrauches der Vernunft dienen" (KrV A 674f. / B 702f.). Aufgrund dieser →Idee kommt ein mehr oder weniger vernünftiger Zusammenhang der Verstandeserkenntnisse zustande, die im Gegensatz zu der vom Verstand hergestellten Einheit der Erfahrung eines Gegenstandes steht.

„Die Vernunfteinheit ist die Einheit des Systems, und diese systematische Einheit dient der Vernunft nicht objectiv zu einem Grundsatze, um sie über die Gegenstände, sondern subjectiv als Maxime, um sie über alles mögliche Erkenntniß der Gegenstände zu verbreiten“ (KrV A 680 / B 708). Dementsprechend erzeugt die Vernunft die Idee der Seele, „*als ob* es ein wirkliches Wesen wäre“ (KrV A 684 / B 712), zum Zweck der Vorstellung der „systematischen Einheit aller Erscheinungen des inneren Sinnes“ (KrV A 682 / B 710). Die Idee der höchsten Intelligenz als „Urgrund“ (KrV A 697 / B 725) der Gegenstände der Erfahrung dient ebenso nur dazu, „die größte systematische Einheit im empirischen Gebrauch unserer Vernunft zu erhalten“ (KrV A 670 / B 698); man stellt sich die Idee von Gott als Ursache der „Weltordnung“ (KrV A 673 / B 701) vor, um „zu der größten systematischen Einheit“ (KrV A 687 / B 715) der Dinge der Welt zu gelangen (vgl. KrV A 677ff. / B 705ff.; KrV A 688 / B 716; KrV A 702 / B 730). Kant warnt mit Nachdruck vor Fehlern, die entstehen, wenn man derartige regulative Prinzipien der systematischen Einheit als konstitutive Prinzipien deutet (vgl. KrV A 689 / B 717). Dennoch sind die Art und die Gültigkeit dieser Begründung bzw. der Deduktion des regulativen Gebrauchs der Vernunftideen als „*regulative[]* Principien der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntniß“ umstritten (KrV A 671 / B 699; vgl. KrV A 674 / B 702; vgl. Wartenberg, *Reason and the practice*; Caimi, *Deduktion der regulativen Ideen*; Bondeli, *Unentbehrlichkeit der Vernunftideen* und Goldberg, *Principles of Reason*).

Weiterführende Literatur

Bondeli, Martin: „Zu Kants Behauptung der Unentbehrlichkeit der Vernunftideen“, in: Kant-Studien 87, 1996, 166–183.

Caimi, Mario: „Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen“, in: Kant-Studien 86, 1995, 308–320.

Düsing, Klaus: Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Bonn: Bouvier ^{2}1986, insbes. 38–50.

Goldberg, Nathaniel: „Do Principles of Reason Have ‚Objective but Indeterminate Validity‘?“, in: Kant-Studien 95, 2004, 405–425.

Grier, Michelle: „Kant on the Illusion of a Systematic Unity of Knowledge“, in: History of Philosophy Quarterly 14, 1997, 1–28.

Grier, Michelle: Kant’s Doctrine of Transcendental Illusion, Cambridge: Cambridge University Press 2001, insbes. 263–301.

Neiman, Susan: The Unity of Reason, New York: Oxford University Press 1994.

Wartenberg, Thomas: „Reason and the practice of science“, in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant, Cambridge: Cambridge University Press 1992, 228–248.

Daniel O. Dahlstrom

Einheit des Gegenstandes

Die Einheit des Gegenstandes ist für Kant die → Bedingung dafür, dass verschiedene Subjekte ein und denselben → Gegenstand als ganzen und für sich bestehenden erkennen und damit übereinstimmende Urteile über ihn fällen können: „denn es wäre kein Grund, warum anderer Urtheile nothwendig mit dem meinigen übereinstimmen müßten, wenn es nicht die Einheit des Gegenstandes wäre, auf den sie sich alle beziehen, mit dem sie übereinstimmen und daher auch alle unter einander zusammenstimmen müssen“ (4:298). Von der Einheit des Gegenstandes unterscheidet Kant die Einheit des → Mannigfaltigen: „Die Einheit des Objects wird von der Einheit des Mannigfaltigen im Object unterschieden. Jene ist qvantitative diese qualitative Einheit desselben“ (22:179). Die Einheit des Gegenstandes – Kant verwendet Gegenstand und → Objekt in der Regel synonym – bezieht sich auf ein Objekt als Ganzes. Im Unterschied dazu thematisiert die „Einheit des Mannigfaltigen im Object“ (22:179) die → Eigenschaften des Gegenstandes als jeweils für sich einheitlich zu bestimmende → Qualitäten. Einheitsprinzip des Gegenstandes im Ganzen ist der → transzendentale Gegenstand bzw. der Gegenstand überhaupt als Inbegriff der → Kategorien. Weitere wichtige Stellen: KrV A 104f.; KrV A 253; 21:569; 22:32.

Verwandte Stichworte

Gegenstand; Gegenstand überhaupt; Gegenstand, transzendentaler; Synthesis; „X“

Philosophische Funktion

Entsprechend seiner → Kopernikanischen Revolution, die sich in dem Grundsatz ausdrückt:

„[…] die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*" (KrV A 158 / B 197), entspricht die Einheit des Gegenstandes auf Objektseite der →Einheit des Bewusstseins auf Subjektseite, sodass in transzendentalphilosophischer Hinsicht die Einheit des Gegenstandes durch die Einheit des Bewusstseins konstituiert wird. Konstitutionsprinzip sind die Kategorien des Verstandes, die sich auf Anschauungen beziehen und damit objektive Gültigkeit erlangen. „Ein reiner Gebrauch der Kategorie ist zwar möglich, d. i. ohne Widerspruch, aber hat gar keine objective Gültigkeit, weil sie auf keine Anschauung geht, die dadurch Einheit des Objects bekommen sollte" (KrV A 253).

Weiterführende Literatur

Hoppe, Hansgeorg: Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der ‚Kritik der reinen Vernunft'", Berlin u. a.: de Gruyter 1983.

Prauss, Gerold: Erscheinung bei Kant. Ein Problem der ‚Kritik der reinen Vernunft', Berlin u. a.: de Gruyter 1971.

Hans-Ulrich Baumgarten

Einige Bemerkungen zu L. H. Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden

Erstmals gedruckt als Vorwort mit dem Titel „Einige Bemerkungen von Herrn Professor Kant" in: Ludwig Heinrich Jakob, Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller spekulativer Beweise für das Daseyn Gottes in Vorlesungen von Ludwig Heinrich Jakob, Doktor der Philosophie in Halle. Nebst einer Abhandlung von Herrn Professor Kant, Leipzig 1786, S. XLIX–LX, wiederabgedruckt in: 8:149–155. Weitere wichtige Stellen: 8:149ff.; 10:451.

Kants *Einige Bemerkungen zu L. H. Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden* bilden das Vorwort der o. g. Veröffentlichung und greifen Fragestellungen auf, die in der zur gleichen Zeit abgefassten Schrift *Orientieren* behandelt werden. →Jakob hatte am 28. März 1786 Kant gegenüber seine Absicht bekundet, sich mit →Mendelssohns *Morgenstunden* auseinanderzusetzen, gleichzeitig aber auch auf eine Nachricht in den Gothaer Gelehrten Zeitungen hingewiesen, nach der Kant selbst beabsichtige, diese Schrift zu widerlegen. Am 26. Mai 1786 antwortet Kant, dieses „vorgebliche[] Versprechen" (10:451) sei falsch. Jakob solle selber den Nachweis erbringen, dass man die Grenzen der reinen Vernunft hinsichtlich der in den *Morgenstunden* verhandelten Sache vergeblich zu erweitern suche. Kant verspricht aber Jakob, ihm zu gegebener Zeit eine „hinreichende Zurechtweisung" (10:451) bezüglich einer Stelle im 7. Abschnitt der *Morgenstunden* (vgl. S. 60) zukommen zu lassen. Bereits am 17. Juli schreibt Jakob, seine Schrift sei abgeschlossen und bittet Kant um den zugesagten Beitrag. Mit Datum vom 4. August hat dieser seine Anmerkungen abgeschlossen. Jakobs Schrift erscheint, zusammen mit Kants Vorwort, im Oktober 1786.

Kant hebt zunächst hervor, dass Mendelssohns „*demonstrative* Beweisart des wichtigsten aller Sätze der reinen Vernunft" (8:151), nämlich dass ein Gott sei, dazu führe, die durch die Kritik gezogene Begrenzung der theoretischen Erkenntnisse im Felde des →Übersinnlichen als nicht berechtigt anzusehen. Gesteht man jedoch der Vernunft in spekulativer Absicht zu viel zu, so öffnet man damit einerseits das Tor für jegliche Schwärmerei, andererseits aber wird in dogmatischer Hinsicht der Streit zwischen Behauptung und Leugnung des Daseins Gottes unentscheidbar. Hält man sich hingegen an die Ergebnisse der Kritik, so bleibt der praktisch begründete Glaube bezüglich des Daseins Gottes gesichert.

Kant geht sodann zur Diskussion von zwei „Kunststücke[n]" (8:152) über, die Mendelssohn anwendet, um des Streits der Vernunft mit ihr selbst enthoben zu sein. Der erste Punkt betrifft Mendelssohns wiederholte Behauptung (vgl. *Morgenstunden*, S. 104f.), die philosophischen Streitigkeiten seien ein Streit um →Worte bzw. aus solchen herzuleiten. Dem hält Kant entgegen, philosophische Streitfragen seien immer Sachfragen. Als Illustration führt er Mendelssohns Darlegungen in einem in der Julinummer der →Berlinischen Monatsschrift aus dem Jahre 1783 erschienenen Aufsatz *Ueber Freiheit und Nothwendigkeit* an, in dem dieser behauptet, die Schwierigkeiten

hinsichtlich dieser beiden Begriffe lägen „mehr in der Sprache als in der Sache“ (S. 4). Kant nimmt die dort geführte Diskussion um die Bedeutung des Ausdrucks der Nötigung im Zusammenhang von sog. freiwilligen und unfreiwilligen Handlungen (Kant spricht von „müssen“) zum Anlass, um an ihr die philosophische Sachfrage aufzuzeigen, „ob die Begebenheiten in der Welt (worunter auch unsere willkürlichen Handlungen gehören) in der Reihe der vorhergehenden wirkenden Ursachen bestimmt seien, oder nicht“ (8:153). Diese Frage aber lässt sich niemals durch dogmatische Metaphysik entscheiden.

Der zweite Punkt betrifft die in der Korrespondenz mit Jakob wiederholt angesprochene Stelle in den *Morgenstunden*, wo Mendelssohn behauptet: „Wenn ich euch sage, was ein Ding würkt oder leidet, so fragt nicht weiter, was es ist? Wenn ich euch sage, was ihr euch von einem Ding einen Begriff zu machen habt: so hat die fernere Frage, was dieses Ding an sich selbst sei? weiter keinen Verstand“ (*Morgenstunden*, S. 60). Mit Hinweis auf die kurz vorher erschienenen *MAN* zeigt Kant, dass es sehr wohl einen Sinn hat, die von Mendelssohn abgelehnten Fragen zu stellen. Wir können körperlich Seiendes nur im Raum bzw. als Raumhaftes sowie seine Wirkung als Bewegung erkennen. Was ich von einem Ding weiß, das sind seine Beziehungen und sein Beziehungsgefüge. Davon ist die andere Frage, was das Ding an sich selbst sei, nicht nur zu unterscheiden, sondern auch berechtigterweise zu stellen.

Kant gesteht zu, dass „wenn wir Wirkungen eines Dinges *kennten*, die […] Eigenschaften eines Dinges an sich selbst sein können, […] wir nicht ferner fragen [dürften], was das Ding noch außer diesen Eigenschaften an sich sei“ (8:154). Die Mendelssohnianer werden jetzt Beispiele für solche Eigenschaften fordern, worauf Kant entgegnet: „dieses ist schon längst und zwar von euch selbst geschehen“ (8:154).

Zur Illustration führt er das Zustandekommen des Begriffs von →Gott an. In ihm werden lauter wahre Realitäten gedacht, die sowohl den Negationen als auch den Erscheinungen entgegengesetzt sind. Diese Realitäten können beim endlichen Wesen Anwendung finden; sie sind dem Grade, nicht aber der Qualität nach dieselben wie bei Gott. Hier haben wir es demzufolge mit Eigenschaften der Dinge an sich selbst zu tun, die auf andere Dinge außer Gott Anwendung finden. Daraus zieht Kant den Schluss, dass neben der Erfahrungserkenntnis einer Sache sehr wohl die Frage nach dem, was das Ding an sich selbst sei, gestellt werden kann.

Weiterführende Literatur

Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Band 5, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, hier insbes. Sektion XVI: Kant und die Aufklärung, S. 133ff.

Sorkin, David: Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment, Berkeley u. a.: University of California Press 1996.

Tomasoni, Francesco: „Mendelssohn and Kant. A Singular Alliance in the Name of Reason“, in: History of European Ideas 30, 2004, 267–294.

Robert Theis

Einstimmung

Einstimmung ist der Gegenbegriff zum →Widerstreit (vgl. 2:60; 2:200; 2:370; 2:296; KrV B 19; KrV B 318; KrV B 338; 5:28; 9:105). Einstimmung mit dem Objekt begründet die Wahrheit der Erkenntnis (vgl. KrV A 157 / B 196; KrV A 237 / B 296; 4:275; 5:13), während die ästhetischen Urteile bloß auf die Einstimmung anderer Anspruch haben (vgl. 5:214; 5:216; 9:15). Die Einstimmung mit der Autonomie des Willens (vgl. 5:87) und mit der Freiheit der anderen stellt die zentrale normative Bedingung für Handlungen dar (vgl. 6:259; 6:271; 8:293). Weitere wichtige Stellen: 2:60; 2:335; KrV A 157 / B 196; 4:476; 5:73; 5:78; 5:87; 5:132; 5:188; 5:365; 5:451; 6:271; 7:241.

Verwandte Stichworte

Widerstreit; Identität; Gesetzmäßigkeit

Philosophische Funktion

Die „Einstimmung der Erscheinungen zu den Verstandesgesetzen“ (4:476 Anm.) bereitet im Sinne der Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs die Einstimmung „zwischen dem, was zur Natur der Vernunft und des Verstandes gehört“, vor (4:331). Die als zufällig angesehene Einstimmung der Gesetze der Natur „für unser Erkenntnißvermögen“ (5:188) verweist sie auf eine Zweckmäßigkeit der

Natur für unsern Verstand und ruft damit ein Gefühl der Lust hervor (vgl. 5:187f.; 5:190; 20:233). Dabei ist die ‚allgemeine Einstimmung' das Kriterium in der Ästhetik als Kritik des Geschmacks (vgl. 9:15), insofern man bei Geschmacksurteilen über Schönheit die Einstimmung anderer „fordern" kann (5:214; vgl. 5:216). Geschmacksurteile sind solche „über die Einstimmung oder den Widerstreit der Freiheit im Spiele der Einbildungskraft und der Gesetzmäßigkeit des Verstandes" (7:241; vgl. 5:244), während bei Moralurteilen die Freiheit des Willens als „Zusammenstimmung […] mit sich selbst nach allgemeinen Vernunftgesetzen gedacht" wird (5:354).

Im Bereich der praktischen Philosophie findet der Begriff der Einstimmung Verwendung im Kontext der Gebote der reinen praktischen Vernunft im Widerspiel der Neigungen. So schränkt die reine praktische Vernunft die natürliche Eigenliebe des Menschen „auf die Bedingung der Einstimmung" mit dem moralischen Gesetz ein (5:73; vgl. 5:78, 5:132). Jeder „Wille" ist „auf die Bedingung der Einstimmung mit der *Autonomie* des vernünftigen Wesens eingeschränkt" (5:87). Ohne diese Einstimmung mit dem moralischen Gesetz wird der persönliche Wert auf nichts herabgesetzt (vgl. 5:78).

Weiterhin dient Einstimmung als Kriterium von Gerechtigkeit: was nicht „dem Princip der Einstimmung der Freiheit meiner Willkür mit der Freiheit von jedermann gemäß" ist, ist unrecht (6:271; vgl. 6:259, 8:293). Dementsprechend ergibt sich auch als Kriterium für die Gerechtigkeit und Rechtmäßigkeit öffentlicher Gesetze, dass ein Volk „dazu seine Einstimmung geben *könnte*" (8:297; vgl. 8:306).

Weiterführende Literatur

Willaschek, Marcus: „Was ist ein praktisches Gesetz?", in: Robinson, Hoke (Hg.): Proceedings of the Eighth International Kant Congress – Memphis 1995, Bd. 2, Milwaukee: Marquette University Press 1995, 533–540.

Carola Freiin von Villiez

Einteilung

Jeder Begriff enthält ein Mannigfaltiges unter sich und lässt sich daher sowohl teilen als auch einteilen. Kant nennt die Teilung eines Begriffes „divisio metaphysica", die Einteilung „divisio logica sphaerae" (16:619f.). Die Teilung eines Begriffs besteht darin, den Inhalt eines Begriffes zu analysieren. Die Einteilung betrifft die ausführliche Zergliederung dessen, was unter dem Begriff enthalten ist, bzw. um die „*logische Eintheilung*" der entgegengesetzten Glieder der Sphäre jenes höheren Begriffes (9:146f.). Kant unterscheidet allerdings auch die Dichotomie als logische bzw. formale Einteilung der Begriffe an sich selbst (*divisio logica* oder *formalis*) von der Einteilung der Begriffe „in Ansehung der moglichen […] obiecte in der Anschauung […]: divisio realis" (16:622; 9:147f.). Daher ist nicht jede Einteilung im Sinne der Auseinanderlegung der opponierten, niedrigen Begriffe der ganzen Sphäre eines höheren Begriffs eine Dichotomie. Weitere wichtige Stellen: KF 9:417–420; KF 9:611f.; KF 8:168f.; KrV A 289 / B 346; KrV A 298f. / B 355f.

Verwandte Stichworte

Begriff; Kategorie; Logik; Urteil

Philosophische Funktion

In der *KrV* findet man drei Arten der Einteilung: zwei-, drei- und vierteilig.

1. Zu den wichtigsten zweiteiligen Einteilungen zählen die Einteilungen (a) der *KrV* als Wissenschaft in eine Elementarlehre und eine Methodenlehre (vgl. KrV A 13–15; KrV B 29); (b) der allgemeinen sowie der transzendentalen Logik in analytische und dialektische Teile (vgl. KrV A 57 / B 82; KrV A 62 / B 87); (c) „der Gegenstände in *Phaenomena* und *Noumena* und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt" (KrV B 311); (d) der Begriffe in „sinnliche und intellectuelle" (KrV B 311); (e) des Begriffes von einem Gegenstand überhaupt „in das Mögliche und Unmögliche"; (f) der Vernunft „in ein logisches und transscendentales Vermögen" (KrV A 298f. / B 355f.; KrV A 576 / B 604).

In der *KpV* macht Kant darauf aufmerksam, dass die Einteilung der Analytik der praktischen Vernunft der Einteilung der theoretischen Vernunft analogisch ist – „aber in umgekehrter Ordnung" (5:90; vgl. 5:16).

2. Die Klassen der Kategorien teilen sich je in drei Glieder (vgl. KrV A 70ff. / B 95–98; KrV A 80 / B 106). In diesem Zusammenhang bezeichnet Kant diese Form der Einteilung als ungewöhnlich, da „sonst alle Eintheilung a priori durch Begriffe Di-

chotomie sein muß“ (KrV A 83 / B 110). Das dritte Glied entspringt der Verbindung des zweiten mit dem ersten seiner Klasse (vgl. 5:197). Des weiteren existiert eine dreiteilige Einteilung der Erkenntnisvermögen (Verstand, Urteilskraft und Vernunft), die den Teilen der allgemeinen Logik (Begriffs-, Urteils- und Schlusslehre) zugrundeliegt (vgl. KrV B 169). Auch hier ergibt sich der dritte Teil bzw. die Schlusslehre aus der Verbindung der beiden anderen. Die transzendentale Logik weicht von dieser Einteilung der allgemeinen Logik insofern ab, als Verstand und Urteilskraft allein – und nicht die Vernunft mit ihren dialektischen Scheinbehauptungen – in den analytischen Teil der transzendentalen Logik gehören (vgl. KrV B 169ff.). Die Vernunftschlüsse teilen sich ebenso in drei Teile (kategorisch, hypothetisch, disjunktiv), die der „systematischen Eintheilung aller transscendentalen Ideen“ (KrV A 577 / B 605) zugrunde liegen.

3. Eine vierteilige Einteilung findet man in (a) der Zergliederung der logischen Funktion des Verstandes in Urteilen (vgl. KrV A 70ff. / B 95–98), (b) der entsprechenden „systematischen“ Einteilung der Kategorien in vier Klassen (KrV A 80 / B 106), (c) des Begriffs des Nichts (vgl. KrV A 291 / B 348).

Daniel O. Dahlstrom

Eitelkeit

Eitelkeit ist laut Kant eine kleinliche und inkorrekte Form des Ehrgeizes, ein fehlgeleitetes Streben nach Ehre, das sich nicht auf wichtige und wesentliche Sachlagen den Menschen betreffend richtet, sondern auf oberflächliche Äußerlichkeiten. Wichtige Stellen: 5:51; 5:298; 7:245; 7:257; 27:409; 27:664.

Verwandte Stichworte

Ehre; Ehrbegierde, Ehrsucht; Mode

Philosophische Funktion

Laut *Moralphilosophie Collins* unterscheidet Kant Eitelkeit und Ehrbegierde: „In der Ehrbegierde sind 2 Stücke zu unterschieden: die Eitelkeit und die wahre Ehrbegierde. Die Eitelkeit ist eine Begierde nach Ehre, in Ansehung dessen, was nicht zu unserer Person gehört, z. E. wer eine Ehre / im Titul, in der Kleidung etc. Sucht. Die wahre Ehrbegierde ist aber eine Begierde nach Ehre in Ansehung dessen, was zum Werth unserer Person gehört. Alle Ehrbegierde, ob sie gleich dem Menschen natürlich ist, muß doch zurückgehalten werden“ (27:409; vgl. auch 27:664). Kants Lieblingsbeispiel für Eitelkeit ist die →Mode. In *Anthropologie* erklärt Kant, dass die Mode „unter den Titel der Eitelkeit […] gehört, weil in der Absicht kein innerer Wert ist; im gleichen der *Torheit*, weil dabei doch ein Zwang ist, sich durch bloßes Beispiel, das uns Viele in der Gesellschaft geben, knechtisch leiten zu lassen“ (7:245). Der Modesklave wird von Kant nicht aufgrund seines Interesses an der →Schönheit kritisiert (denn die Schönheit ist schließlich ein „Symbol der Sittlichkeit“, 5:51), sondern weil sein Interesse an der Schönheit bloß empirisch und nicht intellektuell ist, und weil er ein bloßer Nachahmer ist, der nicht für sich selbst denkt. Darüber hinaus sind sklavische Anhänger der Mode, wie andere sogenannte „Virtuosen des Geschmacks, nicht allein öfter, sondern wohl gar gewöhnlich eitel, eigensinnig und verderblichen Leidenschaften ergeben“ (5:298).

An anderer Stelle, wiederum in *Anthropologie*, verwendet Kant den Begriff der Eitelkeit im Zusammenhang seiner Kritik am Verhalten ‚der Indianer‘ bei einer Niederlage in einem bewaffneten Konflikt: „die Indianer in Amerika, welche, wenn sie umzingelt sind, ihre Waffen wegwerfen und, ohne um Pardon zu bitten, sich ruhig niedermachen lassen. Ist nun hiebei mehr Mut, als die Europäer zeigen, die sich in diesem Fall bis auf den letzten Mann wehren? Mir scheint es bloß eine barbarische Eitelkeit zu sein: ihrem Stamm dadurch die Ehre zu erhalten, daß ihr Feind sie zu Klagen und Seufzern als Beweistümern ihrer Unterwerfung nicht sollte zwingen können“ (7:257).

Robert B. Louden
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Ekel

Ekel ist eine „Vitalempfindung“, die in dem „Anreiz“ besteht, „sich des Genossenen durch den kürzesten Weg des Speisecanals zu entledigen (sich zu erbrechen)“ (7:157; vgl. *Refl.* 1515, 15:850). Weitere wichtige Stellen: 7:241; 7:250; 7:276; 7:306.

Verwandte Stichworte

Schönheit (Schöne, das); Sinne; Vitalsinn

Philosophische Funktion
In den *Beobachtungen* wird der Ekel dem Schönen entgegengesetzt. Da das Gefühl für das Schöne den *Beobachtungen* zufolge eine Eigentümlichkeit des weiblichen Geschlechts ist, ist die Reinlichkeit eine Tugend von erstem Range, weil sie dem weiblichen Geschlecht und auch jedem Menschen erlaubt, sich vom Ekel zu befreien. Die „*Schamhaftigkeit*" hat in diesem Kontext die Funktion, „einen geheimnißvollen Vorhang selbst vor die geziemendsten und nöthigsten Zwecke der Natur zu ziehen, damit die gar zu gemeine Bekanntschaft mit denselben nicht Ekel oder zum mindesten Gleichgültigkeit veranlasse in Ansehung der Endabsichten eines Triebes, worauf die feinsten und lebhaftesten Neigungen der menschlichen Natur gepfropft sind" (2:234). Diese Betrachtungen zielen nicht darauf ab, den Ekel moralisch zu beurteilen, sondern sind vielmehr Beobachtungen und Erläuterungen zu der Empfindung des Schönen (vgl. 2:233–235).

In der *Anthropologie* wird die Vitalempfindung bzw. der Vitalsinn nicht gesondert abgehandelt, sondern nur beim Tastsinn, beim Gehör und in der ‚Allgemeinen Anmerkung über die äußern Sinne' als Gefühl des Ekels (vgl. 7:157) erwähnt. Auf diese Erörterung folgt ein Vergleich von Vital- und Organsinn im Hinblick auf die unterschiedliche Empfindlichkeit der Menschen (vgl. 7:158). Kant teilt die → Empfindungen der äußeren Sinne in Empfindungen des „*mechanischen*" und solche des „*chemischen* Einflusses" ein. Zu den ersteren zählt er die drei obersten Sinne, nämlich → Betastung, → Gesicht und → Gehör. Zu den letzteren gehören hingegen die zwei niederen Sinne, nämlich → Geschmack und → Geruch. Der Ekel ist mit dem aus den niederen Sinnen resultierenden Genuss verbunden und schützt den Menschen vor den Gefahren der „innigliche[n] Einnehmung" (also dem Verschlucken) von ihm unverträglichen Substanzen (7:157).

Piero Giordanetti

Elastizität

„*Elasticität* (Springkraft) ist das Vermögen einer Materie, *ihre durch eine andere bewegende Kraft veränderte Größe oder Gestalt bei Nachlassung derselben wiederum anzunehmen*" (4:529). Weitere wichtige Stellen: 1:375; 4:500; 4:529f.; 21:476.

Verwandte Stichworte
Ausdehnung; Kraft, bewegende; Wärmestoff

Philosophische Funktion
Die vorkritische Schrift *De igne* schreibt die Expansion und die Kompression der → Körper, sowohl der festen als auch der flüssigen, der Anwesenheit eines elastischen Mediums in ihnen, des Wärmestoffs, zu (vgl. 1:375). Hingegen benennen die *MAN* als Elastizität in erster Linie die expansive Kraft (Ausdehnungskraft) eines → Stoffes (vgl. 4:500). Diese Elastizität heißt für Kant ursprünglich, denn sie ist der Grund, worauf die Erfüllung des Raumes (→ Raum, erfüllter) als eine wesentliche Eigenschaft aller Stoffe beruht, und kann von keiner anderen Eigenschaft der → Materie abgeleitet werden. In diesem Sinn sind alle Stoffe ursprünglich elastisch. Die Elastizität teilt sich ferner in expansiv und in attraktiv ein (vgl. 4:529f.). Sie ist expansiv, wenn ein Stoff nach Zusammendrückung das vorige größere → Volumen wieder annimmt. Sie heißt hingegen attraktiv, wenn der Stoff nach Ausdehnung das vorige kleinere Volumen wieder annimmt. Die attraktive Elastizität ist nach Kant offenbar abgeleitet. Ein eiserner Draht z. B., durch angehängte Gewichte gedehnt, springt beim Abschneiden des Bandes in seine anfängliche Dimension zurück. Auch die expansive Elastizität kann abgeleitet sein. So besitzt beispielsweise die → Luft dank des in ihr vereinigten Wärmestoffs, der eine ursprüngliche Elastizität hat, eine abgeleitete Elastizität. Im *Op. post.* ist es der Wärmestoff, der die anderen Stoffe elastisch macht, obwohl es problematisch scheint, ihn selbst als elastisch zu betrachten (vgl. 21:49; 21:476; 21:634).

Giovanni Pietro Basile

Eleatische Schule

Kant fasst die Lehren der Eleatischen Schule und „aller ächten Idealisten […] bis zum Bischof Berkeley" so zusammen: „Alle Erkenntniß durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit" (4:374; vgl. 9:28; vgl. 23:53) und hält dagegen: „Alles Erkenntniß von Dingen aus bloßem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahr-

heit“ (4:374). Weitere wichtige Stellen: 2:398; 9:28; 15:313; 16:59f.

Verwandte Stichworte
Griechenland, die Griechen; Dialektik

Philosophische Funktion
Zu den Vertretern der Eleatischen Schule rechnet Kant Melissos, Parmenides, Xenophanes, und →Zeno (vgl. 16:59f.) und macht – wohl Platon folgend (*Sophistes*, 242DE) – Xenophanes zu ihrem Begründer (vgl. 9:28), was von der neueren Forschung nicht geteilt wird. Unter Berufung auf →Platon (vgl. KrV A 502 / B 530) und möglicherweise gestützt durch Diogenes Laertius (VIII, 57), wonach Zeno Begründer der Dialektik war, sieht Kant die Eleaten als diejenigen an, die die Dialektik in Verruf brachten und maßgeblich dazu beitrugen, sie zur Sophistik verkommen zu lassen (vgl. 9:28). Dem eleatischen Grundsatz: „sensualium non datur scientia“ („Von Sinnendingen gibt es kein Wissen“, *Refl.* 706, 15:313) entgegnet Kant bereits in seiner Inauguraldissertation: „sensualium itaque datur scientia“ („Von Sinnendingen gibt es somit Wissen“, 2:398).

Bernd Buldt

Eleganz

Eleganz ist die übertriebene Verfeinerung des Stils bei Personen und im Falle des sprachlichen Ausdrucks. Im Zusammenhang mit Wissenschaft ist Eleganz die größtmögliche Genauigkeit in der Darstellung zugunsten des Verständnisses. Wichtige Stellen: KrV B VIII; KrV B XLIV; 4:262; 5:283; 5:366; 7:249f.; 8:192; 10:490; 11:366; 11:375; 16:197; 16:831; 20:248; 21:526.

Verwandte Stichworte
Luxus, Üppigkeit; Geschmack; Gesellschaft

Philosophische Funktion
Der Begriff Eleganz begegnet in Kants Werk in unterschiedlichen Verwendungsweisen. Er bezieht sich auf ein prahlerisches Übermaß auf der äußeren Zeichenebene des Individuums in Gesellschaft, das den idealen Geschmack, im Gegensatz zum sinnlichen Geschmack anspricht. Wie aller Luxus oder Üppigkeit ist auch übertriebene Eleganz „ein *entbehrlicher Aufwand*, der *arm* macht“ (7:250). Im Zusammenhang mit →Sprache bezieht sich Eleganz ebenfalls auf den Stil, und größere Feinheit und Kultivierung derselben, die jedoch zu Lasten der →Deutlichkeit gehen kann. Bezogen auf eine bestimmte →Methode, den Bau des →Systems einer →Wissenschaft, eine →Demonstration, oder Wissenschaften wie die Geometrie, bedeutet Eleganz in der Regel höchste „Präcision, unbeschadet der Klarheit“ (20:310). Sie gehört nicht eigentlich zur →Gelehrsamkeit und trägt zur Sicherheit einer Wissenschaft selbst nichts bei, sondern dient in erster Linie der Präsentation einer solchen.

Veit Justus Rollmann

Elektrizität

Mit dem Wort ‚Elektrizität‘ werden in Kants Schriften die verschiedenen Erscheinungen, die von der elektrischen →Materie ausgehen, sowie die Vermögen derselben bezeichnet. Wichtige Stellen: 2:113; 2:185–188; 15:969; 29:89–91; 29:156–160.

Verwandte Stichworte
Äther; Luft; Magnetismus

Philosophische Funktion
Den elektrischen Eigenschaften der Materie widmet Kant in seinen Schriften lediglich kurze Andeutungen, die vorwiegend in den *Refl.* und im *Op. post.* enthalten sind. Kant hat sich aber auch in seinen Vorlesungen mit der Elektrizität beschäftigt (vgl. 29:89–91; 29:156–160; 29:258–273) und zeigt lebhaftes Interesse an den Forschungen seiner Zeit. Nach dem *Beweisgrund* stellen →Wärme, →Licht, elektrische →Kraft, Gewitter und magnetische Kraft vielerlei Phänomene desselben wirksamen →Stoffes, nämlich des →Äthers dar (vgl. 2:113; vgl. auch 14:524, 21:481, 22:441). Kant hält ferner Blitze für eindeutige Zeichen einer elektrischen Aktivität (vgl. 9:266; 14:513; 21:338). →Wärmestoff, elektrischer und magnetischer Stoff entsprechen den drei durchdringenden →Flüssigkeiten (vgl. 23:485; vgl. auch 21:126). Außerdem machen Licht, Magnetismus und Elektrizität die drei Kräfte der anorganischen Natur aus (vgl. 15:969). Elektrisierte →Körper weisen zwei Pole auf: den positiven und den negativen Pol. Pole desselben Vorzeichens stoßen einander ab, während Pole mit entgegengesetzten Vorzeichen sich anziehen

(vgl. 2:185–188; vgl. auch 14:343f., 14:399, 22:215). Die Luftelektrizität entspricht dem Galvanismus (vgl. 21:117f.; 21:148).

Giovanni Pietro Basile

Elementarbegriff

Elementarbegriffe sind Begriffe, die nicht weiter →analytisch zergliedert werden können (vgl. 2:280; 4:382). Dies sind vor allem die Kategorien des Verstandes (vgl. KrV B XXII; KrV A 64 / B 89; KrV A 83 / B 109; KrV B 169; 4:323; 5:65; 20:316) und die Grundbegriffe der Vernunft (vgl. 8:421; 5:163; 8:80). Wichtige Stellen: 2:280; KrV B XXII; KrV A 64 / B 89; KrV A 83 / B 109; KrV B 169; 4:323; 4:382; 5:65; 5:163; 8:80; 8:421; 20:316.

Verwandte Stichworte

Analyse; a priori / a posteriori; Kategorie; Analytik, transzendentale; Stammbegriff

Philosophische Funktion

Kant übernimmt den Terminus ‚Elementarbegriff' von der traditionellen logischen Terminologie, die damit „unauflösliche Begriffe" (2:280), d. h. solche Grundbegriffe bezeichnet, die in einem analytischen Verfahren nicht weiter in einfachere Begriffe zergliedert werden können (vgl. 2:280). Ein Verdienst der „gemeine[n] Metaphysik" bestand nach Kant darin, „daß sie die Elementarbegriffe des reinen Verstandes aufsuchte, um sie durch Zergliederung deutlich und durch Erklärungen bestimmt zu machen. Dadurch ward sie eine Cultur für die Vernunft" (4:382).

Erst die kritische Philosophie konnte sich mit solchen Begriffen angemessen befassen: Elementarbegriffe sind für Kant nämlich die Begriffe, die sich aus der Analysis der Gemütsvermögen und ihrer Operationen ergeben. Die →Philosophie wird als „Lehre des *Wissens*" insofern verstanden, als sie „die Elementarbegriffe enthält, deren sich die reine Vernunft bedient" (8:421). Elementarbegriffe sind also in erster Linie die Kategorien des Verstandes (vgl. KrV B XXII; KrV A 64 / B 89; KrV A 83 / B 109; KrV B 169; 4:323); in derselben Bedeutung ist auch von „Elementarerkenntnisse[n]" die Rede (4:317; →Stammbegriff). Doch werden auch →Raum und →Zeit als „Elementarbegriffe der Sinnlichkeit" bezeichnet (4:323).

In Analogie mit den reinen Verstandesbegriffen werden in der *KpV* die →Kategorien der Freiheit „praktische Elementarbegriffe" (5:65) genannt. Auch die *KpV* geht von den „Beispiele[n] der moralisch urtheilenden Vernunft" aus, um sie „in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern" (5:163). Einmal spricht Kant weniger spezifisch von „Elementarbegriffen des Naturrechts" (8:80), wozu auch gehört, dass bei einer Verletzung des Rechts eines Andern eine Vergütung des Schadens erfolgen muss.

Im *Op. post.* spricht Kant häufig von „Elementarbegriffe[n] der bewegenden Kräfte der Materie" (21:625; vgl. 21:45, 21:530, 21:623, 22:135, 22:140f., 22:152, 22:155, 22:162, 22:240, 22:244, 22:293, 22:342): „Es giebt nämlich eine gewisse Menge von Elementarbegriffen die sich abzählen läßt welche die Anwendung der bewegenden Kräfte der Materie überhaupt auf die in der Erfahrung vorkommende Verhältnisse vermitteln […]. Diese sind für uns ursprüngliche Eigenschaften der Materie, nicht wie sie die Vernunft (wie in den metaph. Anf. Gr.) dictirte sondern wie sie sich auf die bewegende Kräfte welche uns die Erfahrung an die Hand giebt zurück führen lassen" (21:177; →Elementarsystem; →Übergang).

Stefano Bacin

Elementarlehre

Elementarlehre heißt der erste Teil einer philosophischen Wissenschaft, dessen Aufgabe es ist, die *elementa*, d. h. die theoretischen Grundbegriffe und deren Grenzen darzustellen (vgl. 9:18; 9:139). Weitere wichtige Stellen: KrV A 52ff. / B 76ff.; KrV A 707 / B 735; 5:16; 5:354f.; 6:411; 7:412; 21:386; 21:406.

Verwandte Stichworte

Elementarlehre, transzendentale; Methodenlehre, transzendentale; Logik; Kanon

Philosophische Funktion

Mit dem Begriffspaar Elementarlehre/Methodenlehre, dem ab 1781 eine bedeutende systematische Funktion in Kants Schriften zukommt, ersetzt Kant die damals übliche, in seiner Sicht aber unangemessene Einteilung der Logik in einen theoretischen und einen praktischen Teil (→Methodenlehre, transzendentale). Elementarlehre soll der Titel des „*dogmatischen*" Teils der Logik

sein (9:18; vgl. 24:700; 24:508; 24:794), der „die Elemente und Bedingungen der Vollkommenheit einer Erkenntniß zu ihrem Inhalt hat“ (9:139) und also einen Kanon dieser Wissenschaft bildet (vgl. KrV A 52ff. / B 76ff.; → Elementarlehre, transzendentale).

Die Einteilung in Elementarlehre und Methodenlehre wendet Kant auch außerhalb der Logik im Blick auf „das *Fortschreiten* in einer Erkentnis als Wissenschaft überhaupt“ an (21:386). Die Elementarlehre dient hierbei dazu, „die Elemente derselben aufzufinden“, während die Methodenlehre „die Art wie sie zusammengeordnet werden sollen“ (21:386), betrifft. Während sie in der „Geschmackskritik“ nicht angemessen sei, „weil es keine Wissenschaft des Schönen giebt noch geben kann“ (5:354f.), wird die Zweiteilung in der → Kritik der praktischen Vernunft nach dem Vorbild der *KrV* angewendet (vgl. 5:16). Ähnlich ist die *MST* gegliedert: Die „ethische Elementarlehre“ soll „die Begriffe von Pflicht philosophisch d. i. als Vernunftwissenschaft für die Schule der Gelehrten […] vortragen“ (23:419; vgl. 6:411, 23:412). Die entsprechende Zweiteilung wird übrigens auch im Bereich der → Anthropologie angedeutet (vgl. 7:412; *Refl.* 1482, 15:661; 25:1529): die anthropologische Didaktik wird auch als eine Elementarlehre verstanden, während die Charakteristik die darauf folgende Methodenlehre darstelle (→ Anthropologie in pragmatischer Hinsicht).

Zuletzt ist von Elementarlehre in Bezug auf die → Physik die Rede (vgl. 21:406; 21:525). Die „Elementarlehre der Natur“ enthält die allgemeinen Gesetze „von dem Einflus der Materien auf einander“, ohne die „Vorstellung von Zwecken voraus[zu]setzen“, daher betrifft sie nur „unorganische Erzeugungen“ (21:406).

Stefano Bacin

Elementarlehre, transzendentale

‚Transzendentale Elementarlehre‘ nennt Kant die Untersuchung, die den Inhalt und die Bedingungen der Gültigkeit synthetischer Erkenntnisse a priori bestimmen soll (vgl. KrV A 707 / B 735; KrV A 712 / B 740). Dieser Aufgabe ist der erste und bei weitem umfangreichste, *Transzendentale Elementarlehre* genannte Hauptteil der *KrV* gewidmet, dem die → *Transzendentale Methodenlehre* als zweiter Teil folgt (vgl. KrV A 15 / B 29). Weitere wichtige Stellen: KrV A 50 / B 74; KrV A 77 / B 103; KrV A 115; KrV B 166.

Verwandte Stichworte

Methodenlehre, transzendentale; Logik, transzendentale; Ästhetik, transzendentale; Kritik der reinen Vernunft

Philosophische Funktion

1 Herkunft des Begriffs und Aufgabe einer transzendentalen Elementarlehre

Transzendentale Elementarlehre ist der Titel des ersten und bei weitem umfangsreichsten Teils der beiden Hauptteile der Kritik der reinen Vernunft. Der von Kant gewählte Terminus stellt eine explizite Revision der zeitgenössischen logischen Terminologie dar: Mit dem Begriff → ‚Elementarlehre‘ und seinem Pendant ‚Methodenlehre‘ (vgl. → Methodenlehre, transzendentale) will Kant die Einteilung der → Logik neu bestimmen und die übliche Zweiteilung in einen theoretischen und praktischen Teil korrigieren. Beim Aufbau der *KrV* wird diese Neuerung erstmals ausgeführt. Auch ihre Anwendung in der Logik und in anderen Bereichen der Philosophie erfolgt erst ab 1781. Die Zweiteilung in Elementarlehre und Methodenlehre erlaubt Kant zufolge eine streng systematische, „aus dem allgemeinen Gesichtspunkte eines Systems überhaupt“ konzipierte Darstellung der → Transzendentalphilosophie (KrV A 15 / B 29).

Auf der Ebene der „*Logik überhaupt*“ (KrV A 50 / B 74) spricht Kant von einer „Elementarlogik“, die „die schlechthin nothwendigen Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes stattfindet“, enthält (KrV A 52 / B 76). In der *Transzendentalen Elementarlehre* der *KrV* verfolgt Kant eine ähnliche Aufgabe, nämlich die wesentlichen Bestandteile und apriorischen Grundbegriffe zu erörtern, die eine Erkenntnis von Gegenständen a priori ermöglichen und also jedem (theoretischen) Vernunftgebrauch zugrunde liegen. Demzufolge müssen auch die Grenzen der Erkenntnis von Gegenständen bestimmt werden. So spricht Kant in Bezug auf die transzendentale Elementarlehre von einer Untersuchung, die die „Elemente“ (KrV A 50 / B 74; vgl. KrV A 77 / B 103; KrV B 166; KrV A 115) und die Gültigkeitsbedingungen „der Erkenntniß aus reiner Vernunft“

bestimmen soll (KrV A 712 / B 740). Diese Aufgabe beschreibt Kant mit einer Metapher in der folgenden Weise: „Wenn ich den Inbegriff aller Erkenntniß der reinen und speculativen Vernunft wie ein Gebäude ansehe, dazu wir wenigstens die Idee in uns haben, so kann ich sagen: wir haben in der transscendentalen Elementarlehre den Bauzeug überschlagen und bestimmt, zu welchem Gebäude, von welcher Höhe und Festigkeit er zulange“ (KrV A 707 / B 735).

2 Inhalt und Gliederung der transzendentalen Elementarlehre

2.1 Obwohl Elementarlehre und Methodenlehre die beiden Hauptteile der ‚allgemeinen Logik‘ darstellen (vgl. 9:18; → Elementarlehre), sind die transzendentale Elementarlehre und die transzendentale Methodenlehre *nicht* die Hauptteile der → transzendentalen Logik; diese macht nur den zweiten Teil der transzendentalen Elementarlehre aus. Der so betitelte erste Hauptteil der *KrV* umfasst die → transzendentale Ästhetik und die auf sie folgende transzendentale Logik. Dabei könnte Kant → Baumgartens Konzept einer „philosophia organica“ vor Augen gehabt haben, die sich in einer *aesthetica* und einer *logica* entfalten sollte. Die erste sollte – allerdings auf eine mit Kants Lehre unvereinbare Weise – die sinnliche, die zweite sollte die intellektuelle Erkenntnis behandeln (vgl. Baumgarten, *Philosophia generalis*, § 147, S. 52–63; vgl. Santozki, *Bedeutung antiker Theorien*, S. 88).

Der Grund für die Einbeziehung einer Lehre der → Sinnlichkeit in eine nach dem Vorbild der Logik konzipierte Untersuchung besteht darin, dass die transzendentale Elementarlehre als transzendentale Untersuchung alle apriorischen Elemente erforschen soll, die Bedingungen einer Erkenntnis von Gegenständen der → Erfahrung sind. Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, kann die transzendentale Elementarlehre nicht auf eine Analyse der Denkoperationen beschränkt bleiben: Für die Begründung der Erkenntnis von Gegenständen der Erfahrung ist davon auszugehen, dass sie dem Subjekt zugänglich sein können, und dies muss zunächst erklärt werden. Neben einer Analyse des Denkvermögens gehört also in die transzendentale Elementarlehre eine Analyse der Grundstruktur der → Rezeptivität des erkennenden Subjekts im Blick auf ihre apriorischen Bedingungen, d. h. eine transzendentale Ästhetik. Ihre Aufgabe ist es somit zu klären, ob die Sinnlichkeit über apriorische Bedingungen verfügt, und inwiefern sie als Bedingungen empirischer bzw. nicht-empirischer Erkenntnis gelten können. Deswegen muss die transzendentale Ästhetik den ersten Teil der Elementarlehre bilden: so wird die „transscendentale Sinnenlehre […] zum *ersten* Theile der Elementar-Wissenschaft gehören müssen, weil die Bedingungen, worunter allein die Gegenstände der menschlichen Erkenntniß gegeben werden, denjenigen vorgehen, unter welchen selbige gedacht werden“ (KrV A 16 / B 30; vgl. KrV A 21 / B 36; → Sinnenlehre, transzendentale). Die Zweiteilung in eine Ästhetik und eine Logik gründet sich auf Kants Auffassung von den „zwei Stämme[n] der menschlichen Erkenntniß […], nämlich *Sinnlichkeit* und *Verstand*“ (KrV A 15 / B 29), die er auch „Grundquellen“ nennt (KrV A 50 / B 74). Eine transzendentale Elementarlehre beschreibt daher die Grundstruktur beider „Stämme“ (KrV A 15 / B 29) und weist deren apriorische Elemente auf.

Nachdem Kant in der transzendentalen Ästhetik gezeigt hat, dass Raum und Zeit diejenigen reinen Anschauungen a priori sind, die die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori über Gegenstände der Sinne erklären, soll die transzendentale Elementarlehre die Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori im Blick auf die Leistung des Verstandes untersuchen. Zunächst wird das Vermögen, anhand des von der Sinnlichkeit und den für sie gültigen reinen Formen der Anschauung, Raum und Zeit, vermittelten kognitiven „Stoffes“ eine objektiv gültige Erkenntnis zu erreichen, analysiert; dann werden die Grenzen bestimmt, innerhalb derer eine synthetische Erkenntnis a priori möglich ist. Dies ist die doppelte Aufgabe der transzendentalen Logik. Sie ist ihrerseits zweigeteilt. Die → transzendentale Analytik untersucht die Strukturen (→ Analytik der Begriffe und → Analytik der Grundsätze), durch die der → Verstand in Beziehung auf die Sinnlichkeit synthetische Urteile a priori bilden kann. Die Grenzen der objektiv gültigen Erkenntnis a priori werden in der → transzendentalen Dialektik bestimmt. Hier wird die → Vernunft als das Vermögen zu schließen untersucht, und es wird gezeigt, dass der Gebrauch von Vernunftschlüssen, der über die Grenzen der Erfahrung hinausgeht, keine objektiv

gültige Erkenntnis liefert und daher unzulässig ist.

2.2 Die transzendentale Elementarlehre umfasst eine strukturelle Untersuchung der drei Erkenntnisvermögen – Sinnlichkeit, Verstand (und Urteilskraft) und Vernunft –, und ihrer Operationen – Anschauung, Begriffe, Urteile und endlich Schlüsse im Blick auf die Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori. So verfährt die transzendentale Elementarlehre konstruktiv (bzw. „progressiv", vgl. 9:149; → Lehrart, progressive/regressive), indem sie von dem durch die Sinne gelieferten kognitiven Stoff ausgeht, um nach und nach komplexere und höherstufige Erkenntnishandlungen zu betrachten. Die transzendentale Elementarlehre folgt damit dem Gang der Erkenntnis von ihrem Ursprung bis über die Grenzen objektiv gültiger Erkenntnis hinaus. Dabei bilden die transzendentale Ästhetik und die transzendentale Analytik die konstruktiven Teile der Untersuchung, indem sie die Bedingungen objektiv gültiger Erkenntnis aufzeigen und erklären, während die Dialektik deren Grenze mit Bezug auf den Bereich der Erfahrung von Gegenständen in Raum und Zeit aufzeigt.

Weiterführende Literatur

Capozzi, Mirella: Kant e la logica, Bd. 1, Napoli: Bibliopolis 2002, insbes. 260ff.

Conrad, Elfriede: Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft. Die Ausarbeitung der Gliederungsentwürfe in den Logikvorlesungen als Auseinandersetzung mit der Tradition, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1994, insbes. 75–100.

Stefano Bacin

Elementarsystem

Unter ‚Elementarsystem' versteht Kant in den Aufzeichnungen des → *Opus postumum* eine systematische Darstellung a priori der ‚bewegenden Kräfte', die der Materie zugrunde liegen (vgl. 21:234; 21:552; 22:135ff.; 22:149; 22:200; 22:240; 21:594; 21:617f.; 21:620; 21:624f.; 22:391; 22:393f.). ‚Elementarsystem' sollte dementsprechend nach mehreren angedeuteten Plänen der erste Hauptteil des Werks zum Übergang von den Metaphysischen Anfangsgründen der Natur zur → Physik heißen, dem ein ‚Weltsystem' genannter Teil folgen sollte (vgl. 21:245; 22:155; 22:192; 22:197; 22:200f.; 22:226). Weitere wichtige Stellen: 21:552; 21:594; 21:617f.; 21:620; 21:624f.; 22:135ff.; 22:149; 22:155; 22:192; 22:197; 22:200f.; 22:226; 22:240; 22:391; 22:393f.

Verwandte Stichworte

Übergang; Kraft, bewegende; Materie (physikalisch); Weltsystem

Philosophische Funktion

In Kants spätem Projekt eines Werks zum Übergang von den *MAN* zur Physik sollte das ‚Elementarsystem' der bewegenden Kräfte der Materie bzw. das „Elementarsystem der Materie" (22:338 u. 22:403; vgl. 22:135ff.) den grundlegenden Teil einer zur Physik propädeutischen Untersuchung bilden, die eine allgemeine philosophische Begründung des Materiebegriffs leisten sollte (→ Physiologie). Einem solchen Elementarsystem wird die folgende Aufgabe beigemessen: „Die bewegende Kräfte der Materie müssen also a priori in einem System besonders und vollzählig aufgestellt werden um den Übergang von der M. d. Natur zur Physik möglich zu machen" (21:617f.; vgl. 21:622). Das so verstandene Elementarsystem sollte „das Ganze der Elementarbegriffe der bewegenden Kräfte der Materie" behandeln, „so fern es nach Principien a priori ein Gegenstand der Naturforschung ist um diese Kräfte abgesondert in einem System darzustellen" (21:625). Dabei sollte dieses „Lehrsystem"„bey der Verbindung der Elementarbegriffe die sich a priori denken lassen in einem System stehen" bleiben, „um nur die ursprünglichen bewegenden Kräfte der Materie für sich und in ihrem Verhältnis zu einander vollständig darzustellen" (21:625; vgl. 22:200, 22:240, 22:149, 22:391, 22:393f.). Wie aus zahlreichen Versuchen des *Op. post.* hervorgeht, sollte das Elementarsystem „nach der Ordnung der Categorien" angelegt werden (21:533; vgl. 21:534f., 21:506ff., 22:135ff., 22:156ff., 22:226ff.).

Das Elementarsystem wird vom ‚Weltsystem' abgegrenzt, das den zweiten Hauptteil von Kants Projekt bilden sollte. Während das Weltsystem den Begriff der Materie „als ein Absolutes" (22:192) zu betrachten habe, soll das Elementarsystem „blos die Theile" derselben Materie und „ihre Mannigfaltigkeit" (22:192) behandeln, um konstruktiv „von den Theilen zum ganzen Inbegriff der Materie (ohne hiatus)" fortzuschreiten (22:200; vgl. 22:197).

Weiterführende Literatur
Emundts, Dina: Kants Übergangskonzeption im Opus postumum. Zur Rolle des Nachlasswerkes für die Grundlegung der empirischen Physik, Berlin u. a.: de Gruyter 2004, insbes. 141–148.
Förster, Eckart: „Die Idee des Übergangs. Überlegungen zum Elementarsystem der bewegenden Kräfte", in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants, Frankfurt/M.: Klostermann 1991, 28–48.
Mathieu, Vittorio: Kants Opus postumum, Frankfurt/M.: Klostermann 1989, insbes. 72ff.

Stefano Bacin

Elend

Unter ‚Elend' versteht Kant, der Umgangssprache entsprechend, den Zustand eines Menschen, der bedauernswert ist, weil in ihm die physischen oder psychischen Übel die Güter bei Weitem überwiegen. Wichtige Stellen: 9:451; *Refl.* 610, 15:261; *Refl.* 1521, 15:888; *Refl.* 6801, 19:166.

Verwandte Stichworte
Übel; Unglück

Philosophische Funktion
Abgesehen von der kulturkritischen These Kants, dass in seinem Zeitalter „das Glück der Staaten zugleich mit dem Elende der Menschen wachse" (9:451), hat er den Begriff des Elends in seinen Publikationen nicht eigens thematisiert. Jedoch finden sich in den *Refl.* einige Überlegungen zum Elend. Seinen Ursprung habe es in den Begierden und Bedürfnissen des Menschen; diese wiederum beruhen auf dem menschlichen Wissen und wachsen mit diesem (vgl. *Refl.* 1521, 15:888). Im Unterschied zu den →Empfindungen des Vergnügens und des Schmerzes beruhe das Elend auf →Reflexion: „Man kan nicht glücklich seyn, ohne nach seinem Begriffe von Glückseeligkeit; man kann nicht elend seyn, ohne nach dem Begriffe, den man sich vom Elende macht, d. i. Glückseeligkeit und Elend sind nicht empfundene, sondern auf bloßer Reflexion beruhende Zustände" (*Refl.* 610, 15:261). Moralisch gesehen, berechtige das Elend nicht zum Suizid: Der Mensch „muß das Leben in dem größten Elende als die Aufforderung des Schiksals an seine Standhaftigkeit ansehen" (*Refl.* 6801, 19:166; →Selbstmord, Selbstentleibung).

Héctor Wittwer

Eltern

Von Eltern spricht Kant nur in Relation zu ihren Kindern, mit denen sie eine Familie ausmachen (vgl. 6:282) und deren „natürliche[] Vormünder" sie sind (7:209). Kant betrachtet hauptsächlich die rechtlichen, pädagogischen und ethischen Aspekte der Relation. Weitere wichtige Stellen: 4:415; 6:80; 6:280ff.; 6:330; 6:360; 6:390; 6:459; 8:165; 9:447; 9:461; 9:478; 9:483.

Verwandte Stichworte
Erziehung; Kindheit; Familie

Philosophische Funktion
In rechtlicher Hinsicht haben Eltern eine Pflicht zur Erhaltung und Versorgung der Kinder (vgl. 6:280; 6:330) und ein →Elternrecht auf deren „*Handhabung* und Bildung" (6:281; vgl. 6:360). Das pädagogische Thema der familiären Erziehung durch die Eltern ist hier bereits angesprochen. Ausgeführt wird es in Kants *Pädagogik*. Neben einigen grundsätzlichen Bemerkungen zur Bedeutung des guten Beispiels (→Beispiel, moralisches) der Eltern dominieren die Hinweise auf Erziehungsfehler. So heißt es einerseits, schon erzogene Eltern seien Beispiele, „nach denen sich die Kinder bilden, zur Nachachtung" (9:447), während andererseits die realistische Skepsis überwiegt: „Eltern erziehen gemeiniglich ihre Kinder nur so, daß sie in die gegenwärtige Welt […] passen. Sie sollten sie aber besser erziehen, damit ein zukünftiger besserer Zustand dadurch hervorgebracht werde" (9:447; vgl. 9:461, 9:478, 9:483, 4:415, 15:519). Moralisch betrachtet, gebührt den Eltern „Elternliebe" (6:390) und →Dankbarkeit (vgl. 6:459).

Lutz Koch

Elternrecht

Das Elternrecht ist in *MSR* ein Teil des →Privatrechts, insbesondere des „*auf dingliche Art persönlichen Recht[s]*" (6:276). Spezieller ist das Elternrecht das →Recht, das den →Eltern den eigenen

Kindern gegenüber zukommt. Weitere wichtige Stellen: 6:280f.; 6:360.

Verwandte Stichworte
Kindheit; Mündigkeit; Erziehung

Philosophische Funktion
Unter dem Titel von Elternrecht behandelt Kant zuerst die Elternpflicht der Erhaltung und Versorgung der Kinder, das auf Seiten der Kinder als deren „ursprünglich-angebornes" Recht „auf ihre Versorgung durch die Eltern" erscheint, „bis sie vermögend sind, sich selbst zu erhalten" (6:280). Das angeborene Recht des Kindes auf Versorgung durch die Eltern begründet Kant mit der „in *praktischer Hinsicht* ganz richtige[n] und auch nothwendige[n] Idee" (6:280f.), dass durch den Zeugungsakt eine Person „ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt" wurde, woraus sich die Verbindlichkeit ergebe, diese Person „mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen" (6:281; vgl. 6:360, 20:465).

Hinzu kommt das Recht der Eltern „zur *Handhabung* und Bildung des Kindes" (6:281), das allerdings zeitlich begrenzt ist, „so lange es [das Kind] des eigenen Gebrauchs seiner Gliedmaßen, imgleichen des Verstandesgebrauchs noch nicht mächtig ist" (6:281). Dieses aus der Erhaltungs- und Versorgungspflicht der Eltern entspringende Recht umfasst Ernährung und Pflege, Erziehung (Erziehung als „absolute Naturpflicht der Eltern", 6:330) sowie pragmatische und → moralische Bildung der Kinder. Zum historischen Kontext vgl. Berding, *Elterliche Gewalt 1800*; Klippel, *Elterliche Gewalt*.

Lutz Koch

Emanation

Kant thematisiert sowohl die theologisch-metaphysische als auch die physikalische Bedeutung der ‚Emanation' (wörtlich ‚Ausfließen'). Nach Kant ist „das Wort emanatio […] ein bildlicher Ausdruck" (28:1298). Das System der Emanation bestimmt die Vorstellung Gottes als „notwendige Ursache von der Substanz der Welt" (28:1298; vgl. 18:551, 17:716). Damit kann beim „systema emanationis" nicht mehr davon gesprochen werden, dass der Schöpfer die Welt aus Freiheit hervorgebracht hat (28:342). Allerdings ist „das systema emanationis", das „Gott doch von der Welt unterscheidet, vom systema des Spinoza unterschieden, das eigentlich systema inhaerentiae ist" (28:1298). In den Reflexionen zum „Reiben" stellt Kant die „Erschütterungstheorie" der „Emanationstheorie" entgegen und kommt zu dem Schluss, dass „[d]urch bloßes Reiben […] keine Emanation die Ursache der Wärme" sein kann (14:517ff.). Weitere wichtige Stellen: 8:335; 14:517ff.; 18:547; 18:551; 17:716; 23:151; 28:342; 28:1092; 28:1298.

Verwandte Stichworte
Mystik; Pantheismus; Spinoza, Baruch de (Spinozismus)

Philosophische Funktion
Kant unterscheidet drei mystische, d. h. aus schwärmender Vernunft entstandene Systeme, mit denen ein beruhigendes ‚Ende aller Dinge' erdacht werden soll: 1. Das „System des *Laokiun* von dem *höchsten Gut*, das im *Nichts* bestehen soll" (8:335; vgl. 23:151). Historisch ist Laotse gemeint, sachlich das Nirwana des Buddhismus. 2. Der „*Pantheism* (der Tibetaner und andrer östlichen Völker) und der aus der metaphysischen Sublimirung desselben in der Folge erzeugte *Spinozism*: welche beide mit dem [3.] uralten *Emanationssystem* aller Menschenseelen aus der Gottheit (und ihrer endlichen Resorption in eben dieselbe) nahe verschwistert sind" (8:335). Kant dürfte hier an die Lehren von Plotin und Giordano Bruno gedacht haben.

Bei der Untersuchung der Zwecke macht es erst die Moral notwendig, auf einen theistisch verstandenen Gott, der seinen Produkten nicht immanent ist, zu schließen: „Ohne Moralität würde die Hypothesis immer ungegründet seyn und die Zwekmaßigkeit im Universum allerhochstens auf einen *Spinozism* oder emanation führen" (18:547). Kants Kritik an der Emanation wird in seiner Antwort auf die Frage nach dem *Anfang* aller Dinge, d. h. der Schöpfung, noch deutlicher: Wenn man sich Gott nicht als freien, willentlichen Urheber der Welt vorstellt – was allein zutreffend ist –, dann bleiben zwei ‚Systeme', Gott als Urheber der Welt zu denken: „1) Das systema inhaerentiae […]; dieses ist der *Spinozismus*; oder 2) systema emanationis, wo die Welt zwar eine Wirkung von Gott ist, aber nach der Nothwendigkeit seiner Natur" (28:342; vgl. 28:1092). Gegen dieses ‚Sys-

tem' spricht, dass das von Gott Hervorgebrachte ebenfalls absolut notwendig, wie Gott, sein müsste.

Michael Albrecht / Christiane Straub

Empfindelei

Empfindelei ist die Unfähigkeit, von (unvernünftigen) Affekten des Mitleids und der Fürsorge für andere absehen zu können. Sie ist damit ein Fall „zärtliche[r] *Empfindlichkeit*" (7:158), der Unfähigkeit, affektive Regungen insgesamt zu kontrollieren. Weitere wichtige Stellen: 5:273; 7:236.

Verwandte Stichworte

Affekt; Empfindsamkeit; Rührung

Philosophische Funktion

Der Begriff der Empfindelei bezeichnet eine Form des Mitleids, die unsere moralische Wahrnehmungsfähigkeit zu trüben geeignet ist. Sie ist „eine *Schwäche*, durch Theilnehmung an anderer ihrem Zustande, die gleichsam auf dem Organ des Empfindelnden nach Belieben spielen können, sich auch wider Willen afficiren zu lassen" (7:236). Empfindelei wird der Empfindsamkeit entgegengesetzt, so schon in Johann Heinrich Campe, *Ueber Empfindsamkeit und Empfindelei* (1779) (vgl. Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 351). Kant attestiert dem Mailänder Rechtsphilosophen → Cesare Beccaria Empfindelei wegen dessen angeblich aus „affectirte[r] Humanität" herrührender Ablehnung der Todesstrafe (6:335). Auch in ästhetischer Hinsicht polemisiert Kant gegen die Empfindelei, die eine „weiche, aber zugleich schwache Seele" hervorbringe (5:273).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Hamburg: Meiner 1999.

Stefan Heßbrüggen-Walter

Empfindsamkeit

Empfindsamkeit ist das Vermögen, die affektive Kraft von Emotionen, v. a. des Gefühls der Lust und Unlust, zu kontrollieren. Sie wird in der → Anthropologie in pragmatischer Hinsicht als „*Vermögen* […] den Zustand sowohl der Lust als Unlust zuzulassen, oder auch vom Gemüth abzuhalten" (7:235f.) definiert. Diese Fähigkeit impliziert die Möglichkeit einer Wahl und ist mit der „Empfindungsfähigkeit aus *Stärke*" (7:158) identisch. Ihr ist die „zärtliche *Empfindlichkeit*" (7:158) entgegenzusetzen: die „*Schwäche* des Subjects, dem Eindringen der Sinneneinflüsse ins Bewußtsein nicht hinreichend widerstehen zu können, d. i. wider Willen darauf zu attendiren" (7:158). Empfindlichkeit bedeutet also, Affekten ausgesetzt zu sein, ohne ihre Wirkung unter Kontrolle zu haben. Weitere wichtige Stellen: 9:487; 19:266.

Verwandte Stichworte

Affekt; Empfindelei; Gefühl

Philosophische Funktion

Empfindsamkeit ist subjektive Voraussetzung für die Möglichkeit moralischen Handelns. Sofern wir das mit einer möglichen Handlung verbundene Gefühl der Lust und Unlust nicht wahrnehmen können, ist unsere moralisch relevante Wahrnehmungsfähigkeit eingeschränkt: „motiva haben obiective Kraft, aber die subiective Kraft derselben kommt auf die Empfindsamkeit an" (19:266). Zugleich ist sie Bedingung der ‚Sympathie', der Wahrnehmung von Affekten anderer: „Theilnehmung ist wirklich Empfindsamkeit; sie stimmt nur mit einem solchen Charakter überein, der empfindsam ist" (9:487).

Stefan Heßbrüggen-Walter

Empfindung

Empfindung ist die „Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden" (KrV A 19 / B 34). Bei der fraglichen Fähigkeit handelt es sich um das rezeptive Vermögen der Sinnlichkeit – d. h. „die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen" (KrV A 19 / B 33). Empfindungen als solche sind für Kant bloß subjektive, von inneren oder äußeren Gegenständen verursachte Zustände, die aber durch den Geist in einer Weise strukturiert werden, die sie zu voll ausgebildeten sinnlichen Anschauungen werden lässt – d. h. zu zeitlichen Vorstellungen von den eigenen geistigen Zuständen oder zu raumzeitlichen Vorstellungen von den Zuständen äußerer Gegen-

stände. In den moralphilosophischen Schriften versteht Kant Empfindungen als eine Reaktion auf Gegenstände, welche angesichts ebendieser Gegenstände ein rational motiviertes Begehren oder eine rational motivierte Abneigung begründen kann. Daher kann die auf Erfahrung beruhende Antizipation einer angenehmen Empfindung der praktischen Überlegung eine bestimmte Richtung geben (oder sie von ihrem Ziel ablenken, vgl. 5:58). Im Vergleich dazu bezeichnet ‚Gefühl' jede Art von Gefühlszustand, einerlei ob er die Sinne betrifft oder ob sich mit ihm rationale Überlegungen begründen lassen. Weitere wichtige Stellen: KrV A 19–22 / B 33–36; KrV A 143 / B 182; KrV A 166ff. / B 207ff.; KrV A 320 / B 376; 5:28; 5:58f.; 5:75; 5:206f.; 5:291; 5:330; 12:213; 23:21.

Verwandte Stichworte

Achtung, Achtung für das Gesetz; Anschauung; Antizipationen der Wahrnehmung; Axiome der Anschauung; Ding an sich; Erkenntnis; Gefühl; Größe, extensive; Größe, intensive; Wahrnehmung

Philosophische Funktion

Empfindung wird dort, wo Kant in der *KrV* zum ersten Mal von der „Stufenleiter" aller Vorstellungen spricht, definiert als ein Zustand, der „sich lediglich auf das Subject als die Modification seines Zustandes bezieht" (KrV A 320 / B 376). Die sinnliche Anschauung dagegen ist ein Zustand, der sich „unmittelbar auf den Gegenstand" bezieht (KrV A 320 / B 376f.; vgl. 23:21). Der Abschnitt über die Stufenleiter ist, wie man weiß, nicht verlässlich, scheint aber doch Kants abschließende Ansicht über die Empfindung widerzuspiegeln: Sie ist die „*Materie*" (KrV A 20 / B 34) der Wahrnehmung, betrachtet als Modifikation des Subjekts, und sie kann erst dann etwas vorstellen (einen äußeren oder inneren Gegenstand), wenn sie durch die Anschauungsformen strukturiert und vielleicht sogar erst dann (das ist in der Kant-Literatur umstritten), wenn sie außerdem unter reine und empirische Verstandesbegriffe subsumiert worden ist (vgl. Falkenstein, *Kant's Intuitionism*, S. 103–134).

Es liegt daher die Vermutung nahe, dass die Sinneswahrnehmung wenigstens zwei Stufen der Formung und des Strukturierens umfasst: Erstens spielen die reinen Empfindungen (das Ergebnis der Verarbeitung „sinnlicher Eindrücke", z. B. in KrV B 1) die Rolle der „*Materie*" für die „Form[en]" (KrV A 20 / B 34) der Anschauung: Raum und Zeit. In sein Handexemplar der *KrV* notiert Kant bei KrV A 143 / B 182: „Empfindung ist das eigentliche empirische unserer Erkenntnis, und das Reale der Vorstellungen des inneren Sinns im Gegensatz gegen die Form desselben, die Zeit" (23:27).

Zweitens werden die Anschauungen als solche (d. h. die Empfindungen, die im Einklang mit den Axiomen von Raum und Zeit ‚ausgedehnt' sind) unter Verstandesbegriffe subsumiert, und zwar in einem → Urteil. Auf dieser Stufe spielt die Anschauung als Ganze die Rolle der „*Materie*" (KrV A 20 / B 34) für die durch die → Begriffe bereitgestellte Form. Es findet sich also in Kants Auffassung von der Wahrnehmung eine Art doppelter *Hylemorphismus*, und obwohl die Empfindung auf dieser zweiten Stufe wichtig ist, ist sie es doch nur, weil sie schon eine formale Struktur (Raum und Zeit) und eine Art gegenstandsbezogener *intentio* besitzt. Daraus erklärt sich auch, warum Kant in der *KU* zwischen der bloß „*subjectiven* Empfindung" (5:206f.), betrachtet als ein nicht-intentionales Gefühl des Subjekts, und der „*objectiven* Empfindung" (5:206f.), die (als Teil einer Anschauung) ausdrücklich auf einen Gegenstand bezogen ist, unterscheiden kann (vgl. 12:213ff.).

Nach dieser Lesart ist klar, dass Empfindungen normalerweise keine für sich stehenden Zustände sind, sondern die „ersten Grundstücke" (15:268) der Wahrnehmung und der auf Sinneswahrnehmung beruhenden Erkenntnis. Tatsächlich scheint Kant gelegentlich zu meinen, dass die Empfindung kein Zustand sei, der je für sich stehen *könnte* – sie wird vom Geist *immer* als „*Materie*" eines *hylemorphischen* Kompositums aufgenommen, wobei die „Form" (KrV A 20 / B 34) von Raum und Zeit herrührt. Andererseits scheint Kant gelegentlich zu meinen, dass im Prinzip eine innere Empfindung möglich sei, die „nur einen Augenblick [erfüllt]" (KrV A 167 / B 209): Ein solcher Zustand hätte keine → extensive Größe und wäre somit nicht Teil einer Anschauung. Doch Kant fügt hinzu: „Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den innren Sinn, in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in Nichts (= 0= *negatio*) aufhört" (KrV A 143 / B 182). Mit anderen Worten, eine

Empfindung hat notwendigerweise eine → intensive Größe, die völlig unabhängig von irgendeiner extensiven Größe ist, die sie in Raum und Zeit hat. Kant war einer der ersten Philosophen, die ihr Augenmerk auf die quantitativen Beziehungen zwischen Empfindungen und Stimuli gerichtet haben, Beziehungen, die in der gegenwärtigen Neurowissenschaft von großem Interesse sind (vgl. Baumann, *Kant and the Magnitude*, S. 1).

Nach dieser Lesart ist ebenfalls klar, dass eine Empfindung gänzlich *a posteriori* ist. Die reine Anschauung *a priori* ist die Vorstellung der allgemeinen Struktur oder Form unserer Anschauung. (Wir können daher, wenn wir Geometrie betreiben, eine Anschauung vom Raum haben). Es kann aber keine reine Empfindung *a priori* geben. Für Kant ist die Empfindung *immer* empirisch und wird *a posteriori* vom Geist über das rezeptive Vermögen der Sinnlichkeit aufgenommen. Jede Vorstellung sinnlichen Inhalts hat also notwendigerweise einen empirischen Ursprung: „Empfindung liegt also außer aller Erkenntnis *a priori*“ (23:27).

Bezeichnenderweise folgt aus diesem letzten Punkt nicht, dass es keine Gesetze der Empfindung gibt, d. h. Grundsätze *a priori* im Hinblick darauf, wie Empfindungen sich für uns darstellen müssen. In den Antizipationen der Wahrnehmung erklärt Kant, wir könnten *a priori* wissen, dass Empfindungen irgendeinen Grad einer intensiven Größe haben und dass der Grad dieser Größe sich stets verringern oder vergrößern lasse. Das hat zur Folge, dass wir keinen leeren Raum oder kein Vakuum empfinden und auch keine Empfindung mit einer unendlichen (intensiven) Größe haben können (vgl. KrV A 172 / B 214). Aber *woher* genau wir das Kant zufolge wissen sollen, ist nicht klar – schließlich scheint es nach allem, was wir *a priori* wissen können, möglich zu sein, dass eine bestimmte Empfindung so beschaffen ist, dass ihr ein spezifischer Grad wesentlich ist. (Nach allem, was wir *a priori* wissen, könnte es zum Beispiel sein, dass wir lediglich eine Lufttemperatur von genau 29° Celsius empfinden können, vgl. Bennett, *Kant's Analytic*, S. 172). Kant ist dagegen der Auffassung, dass wir *a priori* über den *inneren* Charakter von Empfindungen nicht mehr, aber auch nicht weniger wissen können als dies: „daß sie einen Grad haben […] alles übrige bleibt der Erfahrung überlassen“ (KrV A 176 / B 218).

Was wir außerdem noch *a priori* über Empfindungen aussagen können, hat nichts mit ihrem inneren Charakter, sondern vielmehr mit ihrer Ursache oder ihrem Grund zu tun. Die zentrale Lehre der Antizipationen der Wahrnehmung lautet: „In allen Erscheinungen hat die Empfindung und *das Reale*, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, (*realitas phaenomenon*) eine *intensive Größe*, d. i. einen Grad“ (KrV A 166). Bei der ‚Entsprechung‘ handelt es sich hier um eine kausale Beziehung: Die Empfindung ist der subjektive Zustand, den die realen Dinge (äußere Gegenstände oder unser eigener Geist) in uns hervorrufen, welche als Dinge in der Welt (bzw. als Zustände unseres eigenen empirischen Ichs) einen objektiven Status innehaben. Wiederum gilt, dass eine Empfindung, wenn sie nicht Bestandteil einer Anschauung oder letztlich einer echten Erkenntnis ist, zwar nichts vorstellt oder repräsentiert, gleichwohl aber jenen Gegenständen insofern „entspricht“ (KrV A 166), als sie eine der Wirkungen ist, die diese auf den wahrnehmenden Geist ausüben.

Im Kapitel über den → Schematismus scheint Kant davon etwas abzuweichen: Einer Empfindung entspricht nun „die transcendentale Materie aller Gegenstände als Dinge an sich (die Sachheit, Realität)“ (KrV A 143 / B 182). Wieder begegnen wir hier der These, dass die Empfindung ein subjektiver Zustand mit einer intensiven Größe sei, der von einem Gegenstand hervorgerufen wird und somit dessen Realität „entspricht“ (KrV A 143 / B 182). Im Unterschied zu der Stelle in den Antizipationen der Wahrnehmung scheint Kant hier aber zu meinen, dass dasjenige, das der Empfindung entspricht, die → Dinge an sich seien. Jedoch lässt sich das wohlwollend auch so deuten: Die Dinge and sich sind einfach der *Grund* für die Empfindungen und liefern in diesem Sinn die ‚Materie‘ für die Sinnlichkeit. Das könnte der Fall sein, ohne den Grundsatz zu verletzen, dass wir keine perzeptive Erkenntnis vom *noumenalen* Grund unserer Erfahrung haben.

Jedenfalls wissen wir *a priori*, dass die Empfindung irgendwie ihrer Ursache oder ihrem Grund entspricht, und dass der Grad oder die intensive Größe der Empfindung ebenfalls einem Grad der Realität dieses Grundes entspricht. Doch der genaue Inhalt und Charakter der Empfindung, betrachtet man sie als Materie der Wahrnehmung,

lässt sich wiederum gar nicht antizipieren (vgl. KrV A 167 / B 208). Zusammenfassend sagt Kant in den Antizipationen der Wahrnehmung: „Alle Empfindungen werden daher, als solche, zwar nur *a posteriori* gegeben, aber die Eigenschaft derselben, daß sie einen Grad haben, kann *a priori* erkannt werden“ (KrV A 176 / B 218).

In den moralphilosophischen Schriften richtet Kant sein Augenmerk entsprechend auf die evaluativen Aspekte der Empfindung. Wenn man z. B. bei einem köstlichen Essen eine gewisse Befriedigung empfindet, dann ist dieses Essen gut, wenn auch natürlich nicht intrinsisch gut (vgl. 5:59). Bemerkenswert ist, dass es von dem wichtigen Gefühl der → Achtung in der *KpV* heißt, es sei eine Art Empfindung, die ihren eigentlichen Ursprung in der praktischen Vernunft habe (vgl. 5:75; 5:92).

In der *KU* knüpft Kant an solche Überlegungen an und definiert etwa das → Angenehme als „*das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt*“ (5:205). Die wichtigste Rolle der Empfindung in dieser Schrift besteht aber darin anzuzeigen, dass eine harmonische „Belebung“ (5:219) der beiden Vermögen Einbildungskraft und Verstand vorhanden ist. Vorausgesetzt, dass einzelne Empfindungen dieser Art die Grundlage für echte Geschmacksurteile sind, zumindest im Hinblick auf das Schöne, dann müssen sie zur „allgemeine[n] Mittheilbarkeit“ fähig sein (5:219; vgl. 5:231, 5:291). Ich kann daher vernünftigerweise erwarten oder sogar verlangen, wenn andere einen vorhandenen Gegenstand in der richtigen Weise betrachten, dass sie dieselbe Empfindung haben wie ich.

Weiterführende Literatur

Dörflinger, Bernd: „Zum Status der Empfindung als der materialen Bedingung der Erfahrung“, in: Funke, Gerhard (Hg.): Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses Bd. II. 1, Bonn u. a.: Bouvier 1991, 101–117.

Falkenstein, Lorne: „Kant’s Account of Sensation“, in: Canadian Journal of Philosophy 20, 1990, 63–88.

Hanna, Robert: „Kant and Nonconceptual Content“, in: European Journal of Philosophy 13, 2005, 247–290.

Klemme, Heiner F.: „Die Axiome der Anschauung und die Antizipation der Wahrnehmung“, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 247–266.

McLear, Colin: „Kant on Perceptual Content“, Mind (im Ersch.).

Zinkin, Melissa: „Intensive Magnitudes and the Normatively of Feeling“, in: Kukla, Rebecca (Hg.): Aesthetics and Cognition in Kant’s Critical Philosophy, New York: Cambridge University Press 2006.

Andrew Chignell
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

empirisch

‚Empirisch‘ fungiert als Adjektiv zu Erfahrung. Sehr vage kann ‚empirisch‘ also oft durch ‚auf Erfahrung bezogen‘ paraphrasiert werden. Wichtige Verwendungen sind die zur Kennzeichnung von Vorstellungen (→ Begriffen und → Anschauungen) und für den Gebrauch von Vorstellungen oder Erkenntnisvermögen: Eine Vorstellung ist genau dann empirisch, wenn sie ihren Gehalt zumindest teilweise aus → Empfindungen bezieht (vgl. KrV A 20 / B 34). Der Gebrauch einer Vorstellung oder eines → Vermögens ist genau dann empirisch, wenn sie nur auf mögliche Erfahrungsgegenstände bezogen wird (vgl. KrV A 139 / B 178). Eine solche Beziehung kann auch darin bestehen, a priori die formalen Bedingungen von Erfahrungsgegenständen bereitzustellen. Weitere wichtige Stellen: KrV A 50f. / B 74f.; KrV A 220 / B 267; KrV A 239 / B 298; KrV A 295 / B 351f.; KrV A 696 / B 724; KrV A 835f. / B 863f.; KrV A 840f. / B 868f.

Verwandte Stichworte

a priori / a posteriori; Erfahrung; rein; empirisch/rational; Vorstellung, empirische/reine; Begriff, empirischer; Bewusstsein, empirisches

Philosophische Funktion

1 Empfindung als Kriterium empirischer Vorstellungen

Empirische Vorstellungen werden reinen gegenübergestellt. Man könnte sie daher dadurch bestimmen, dass sie nicht rein sind. Vorstellungen sind genau dann rein, wenn sie keine Empfindungsgehalte einbeziehen, genau dann empirisch, wenn sie solche Gehalte einbeziehen: „Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntniß aus, so daß weder Begriffe,

ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe ein Erkenntniß abgeben können. Beide sind entweder rein oder empirisch. *Empirisch*, wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstands voraussetzt) darin enthalten ist; *rein* aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist. Man kann die letztere die Materie der sinnlichen Erkenntniß nennen" (KrV A 50 / B 74). Es gilt daher: „Diejenige Anschauung, welche sich durch Empfindung auf den Gegenstand bezieht, heißt *empirisch*" (KrV A 20 / B 34; → Vorstellung, empirische/reine). Auch Erkenntnisse können entsprechend in reine und empirische untergliedert werden (→ Erkenntnis, empirische/reine). Eine korrespondierende Unterscheidung ist die des Empirischen und des → Rationalen. → Rationale Erkenntnisse sind reine und umgekehrt (vgl. KrV A 835f. / B 863f.; KrV A 840f. / B 868f.).

Bei der Interpretation dieses Kriteriums des Enthaltenseins von Empfindungen ist zu bedenken, dass Kant nicht ausschließen will, dass das Erkennen gewöhnlich mit Empfindungen anhebt, so dass diese immer irgendeine Rolle beim Erwerb auch von reinen Vorstellungen spielen (vgl. KrV B 1). Daher muss geklärt werden, wie das Kriterium mit der Nebenbedingung vereinbart werden kann, dass für das Unterhalten jeder beliebigen Vorstellung Empfindungen notwendig sind. Eine Lösung dieser Problematik bietet die Annahme von Empfindungsgehalten, welche die Materie der sinnlichen Erkenntnis ausmachen. Diese Gehalte können Vorstellungen nur haben, wenn Empfindungen mit entsprechenden Gehalten vorausgegangen sind. Nur dann, wenn die Vorstellung Empfindungsgehalte einbezieht, ist sie empirisch, in jedem anderen Fall rein. Im Bereich der praktischen Philosophie wird zwischen rationalen und empirischen, nur subjektiven Bestimmungsgründen des → Willens und entsprechenden Begründungsprinzipien unterschieden (vgl. 5:39). Auch hier ist das Kriterium, ob die jeweiligen Vorstellungen Empfindung einbeziehen.

Kant stellt empirische Vorstellungen und Erkenntnisse solchen a priori gegenüber: „Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die *schlechterdings* von aller Erfahrung unabhängig stattfinden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse oder solche, die nur a posteriori, d. i. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt. Von den Erkenntnissen a priori heißen aber diejenigen *rein*, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist. So ist z. B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache, ein Satz a priori, allein nicht rein, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann" (KrV B 2f.). Erkenntnisse a priori sollen von der Erfahrung völlig unabhängig sein. Trotzdem können sie empirische Gehalte haben. Rein sind sie nur, wenn sie nichts Empirisches enthalten (vgl. Cramer, *Nicht-reine synthetische Urteile a priori*, S. 13). Das Kriterium einer Erkenntnis a priori ist ihre → Notwendigkeit und strenge → Allgemeinheit (vgl. KrV B 3; Cramer, *Nicht-reine synthetische Urteile a priori*)

Kant unterscheidet von empirischen Erkenntnissen die Erkenntnis des Empirischen überhaupt (vgl. KrV A 217). Diese ist eine Erkenntnis a priori von Bedingungen der Erfahrung.

2 Beschränkung von Erkenntnisansprüchen auf Erfahrung

Auch Vermögen können rein sein, wie der Titel der *KrV* zeigt. Vermögen sind insoweit rein, als sie zur Bildung von → reinen Vorstellungen gebraucht werden können. Der Gebrauch von Vermögen ist empirisch im Gegensatz zu → transzendental im Sinne des Versuchs einer Erkenntnis von → Gegenständen überhaupt genau dann, wenn er sich auf mögliche Gegenstände einer sinnlichen → Anschauung beschränkt.

Empirischen Vorstellungen oder dem empirischen Gebrauch von Vorstellungen stehen transzendente oder transzendentale Vorstellungen oder Gebrauchsweisen gegenüber, die eine Überschreitung des Bereichs möglicher Gegenstände der Erfahrung oder ihrer formalen Bedingungen durch Ansprüche auf eine Erkenntnis von Gegenständen überhaupt enthalten (vgl. KrV A 295f. / B 352f.). Kant will klären, ob die „reine Verstandesbegriffe von bloß empirischem oder auch von transscendentalem Gebrauche sind, d. i. ob sie lediglich, als Bedingungen einer möglichen Erfahrung, sich a priori auf Erscheinungen beziehen, oder ob sie als Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt auf Gegenstände an sich selbst (ohne einige Restriction auf unsre Sinnlichkeit) erstreckt werden können" (KrV A 139 / B 178). Das Ergebnis ist, dass nur der empirische

Gebrauch Erkenntnis ermöglicht, Ansprüche auf Erkenntnis von Gegenständen rechtfertigt, gleichgültig, ob es sich um reine oder empirische Begriffe handelt (vgl. KrV A 220 / B 267; KrV A 239 / B 298). Manchmal lässt Kant es zweifelhaft scheinen, ob überhaupt ein anderer Gebrauch als der empirische möglich ist (vgl. KrV A 696 / B 724; KrV B 304; Strawson, *Grenzen*, S. 13; vgl. aber KrV A 289 / B 345f.).

Weiterführende Literatur

Cramer, Konrad: Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants, Heidelberg: Winter 1985.

Paton, Herbert James: Kant's Metaphysic of Experience, London: Allen & Unwin 1936.

Sellars, Wilfrid: Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes, London: Routledge and Kegan Paul 1967.

Sellars, Wilfrid: „Some Remarks on Kant's Theory of Experience", in: Journal of Philosophy 64, 1967, 633–647.

Strawson, Peter F.: Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft", übersetzt von Lange, Ernst Michael, Frankfurt: Hain 1992.

Daniel Dohrn

empirisch/rational

Kant stellt dem Empirischen das Rationale gegenüber. Empirisch sind Erkenntnisse, die Empfindungsmaterial einbeziehen, rational solche aus reiner Vernunft, die kein Empfindungsmaterial einbeziehen. Wichtige Stellen: KrV A 50f. / B 74f.; KrV A 835f. / B 863f.; 5:39; 9:22.

Verwandte Stichworte

empirisch; rein; Erkenntnis, historische; Erkenntnis, rationale

Philosophische Funktion

Kant entwickelt ein System der → Erkenntnisvermögen, das gemäß dem Begriff ihrer natürlichen Funktion organisiert wird, den die → Vernunft liefert. Die Hauptunterscheidung innerhalb dieses Systems betrifft die zwei → Stämme der → Erkenntnis, das gesamte diskursive oder obere und das sinnliche oder untere Erkenntnisvermögen. Ersteres ist durch → Spontaneität, letzteres durch Rezeptivität gekennzeichnet. Dieser Unterscheidung entspricht eine weitere innerhalb der Produkte dieser Erkenntnisvermögen: des Rationalen und des Empirischen. „Ich verstehe hier aber unter Vernunft das ganze obere Erkenntnißvermögen, und setze also das Rationale dem Empirischen entgehen" (KrV A 835 / B 863). Ersteres wird nur dem oberen, letzteres auch dem unteren Erkenntnisvermögen zugeordnet. Die Unterscheidung kann durch die des Reinen und des Empirischen erläutert werden: „Alle Philosophie aber ist entweder Erkenntniß aus reiner Vernunft, oder Vernunfterkenntniß aus empirischen Principien. Die erstere heißt reine, die zweite empirische Philosophie" (KrV A 840 / B 868). Erkenntnisse sind „*Empirisch*, wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstands voraussetzt) darin enthalten ist; *rein* aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist" (KrV A 50 / B 74). Empirisch sind → Vorstellungen, deren Gehalt durch → Empfindungen mit bestimmt wird, und die daher nicht erworben werden können, ohne Empfindungen mit bestimmten Inhalten zu haben. Rational sind solche, deren Inhalt nicht durch Empfindungen mit bestimmt wird, auch wenn sie erst auf Veranlassung durch Empfindungen gebildet werden.

Kant unterscheidet zugleich zwischen rationalen und historischen Erkenntnissen (vgl. KrV A 836 / B 864). Auch diese Unterscheidung lässt sich durch die von spontanem und rezeptivem oder passivem Gebrauch der Erkenntnisvermögen erläutern. Historische Erkenntnisse sind solche, die nicht durch eigenen spontanen Vernunftgebrauch erworben, sondern dem Subjekt gegeben sind. Zu ihnen zählen die empirischen, weil sie zumindest teilweise nicht durch eigenen spontanen Vernunftgebrauch, sondern durch sinnliche Affizierung der Rezeptivität zustande kommen, aber auch solche, die rational sind, wenn sie durch eigenen Vernunftgebrauch erworben würden, aber nur historisch, wenn sie von anderen übernommen werden.

Kant gründet seine praktische Philosophie auf eine Untersuchung des → Freiheitsbegriffs. Der Freiheitsbegriff ist empirisch nicht zu belegen. Er muss daher Gegenstand einer rationalen Kritik der reinen praktischen Vernunft, nicht mehr nur der theoretischen Vernunft sein (vgl. 5:7f.). Empirische werden von rationalen, aus der Vernunft

entspringenden Bestimmungsgründen des → Willens unterschieden. Empirische sind nur subjektiv, rationale objektiv. Mit letzteren wird intersubjektive Geltung beansprucht, wie sie moralische Grundsätze erfordern. Sie können grundsätzlich entweder formal oder material sein. Im ersten Fall, dem des kantischen Sittengesetzes, bedürfen sie einer empirischen Materie (vgl. 5:39–41).

Weiterführende Literatur

Carl, Wolfgang: Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, Frankfurt: Vittorio Klostermann 1992.

Engfer, Hans-Jürgen: Empirismus versus Rationalismus. Kritik eines philosophiegeschichtlichen Schemas, Paderborn u. a.: Schöningh 1996.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 1978.

Daniel Dohrn

Empirismus

Die verschiedenen Formen des Empirismus verbindet die Auffassung, dass alle Erkenntnisse aus der Sinneserfahrung stammen und Überlegungen a priori die Erkenntnistätigkeit nicht befördern, sondern einschränken. Wichtige Stellen: KrV A 465–471 / B 493–499; KrV A 854f. / B 882f.; 5:52; 5:94.

Verwandte Stichworte

empirisch; Erfahrung; Rationalismus; Locke, John

Philosophische Funktion

1 Empirismus hinsichtlich des Ursprungs von Vernunfterkenntnissen

Der Empirismus ist eine philosophische Position, die sich mit dem Ursprung von Erkenntnissen beschäftigt, die in Wahrheit reine Vernunfterkenntnisse sind. Die Frage ist „ob sie aus der Erfahrung abgeleitet, oder unabhängig von ihr in der Vernunft ihre Quelle haben“ (KrV A 854 / B 882). Solche Erkenntnisse müssen sich gemäß dem Empirismus vollständig aus der Erfahrung ableiten lassen, die auf → Empfindung beziehungsweise Sinneswahrnehmungen beruht. Die Gegenposition ist der Noologismus, nach dem es Vernunfterkenntnisse gibt, die sich nicht vollständig aus der Erfahrung ableiten lassen. Der Empirismus wird philosophiehistorisch mit → Epikur, → Aristoteles und → John Locke verbunden. Allerdings sei nur Epikur konsequent gewesen, keine Erkenntnisansprüche zuzulassen, die sich nicht aus Sinneswahrnehmungen ableiten ließen (vgl. KrV A 854 / B 882). So kritisiert Kant, dass Locke, „nachdem er alle Begriffe und Grundsätze von der Erfahrung abgeleitet hatte, so weit im Gebrauch derselben geht, daß er behauptet, man könne das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele (obzwar beide Gegenstände ganz außer den Grenzen möglicher Erfahrung liegen) eben so evident beweisen, als irgend einen mathematischen Lehrsatz“ (KrV A 854f. / B 882f.).

An Lockes Empirismus kritisiert Kant weiter die Beschränkung auf eine bloß psychologische Erklärung der Genese von Begriffen und Erkenntnissen (im Gegensatz zu einer → transzendentalen Deduktion, vgl. KrV A 86f. / B 118f.). Allgemein kritisiert Kant auch, dass der Empirismus zu einem Skeptizismus führt, was die Möglichkeit → mathematischer Erkenntnisse angeht (vgl. 5:52).

Kant kritisiert weiter, dass der Empirismus im Bereich → praktischer Erkenntnis zu einem unangemessenen Verständnis der Möglichkeit eines freien Handelns gelangt, das er auf empirische Ursachen zurückführt (vgl. 5:94).

2 Empirismus hinsichtlich der kosmologischen Vernunftideen

Der Empirismus ist auch eine philosophische Position mit Blick auf die kosmologischen Vernunftideen. Diese Position ist mit der empiristischen hinsichtlich des Ursprungs von → Erkenntnissen vereinbar, folgt aber nicht daraus. Beide empiristischen Positionen sind daher unabhängig voneinander. Eine allgemeine empiristische Tendenz liegt den jeweiligen Antithesen innerhalb der Vernunftantinomien zugrunde, wie den Thesen ein → Dogmatismus (vgl. KrV A 465f. / B 493f.). Jene Antithesen beinhalten die Leugnung eines Weltendes oder einer Weltbegrenzung, des → Einfachen, der → Freiheit, einer Weltursache. Sie haben gemeinsam, dass es nichts in der Welt oder jenseits ihrer gibt, das sich von dem, was durch Sinneswahrnehmung beobachtet werden kann, kategorial unterschiede. Dieses Beobachtbare wird auf eine → Totalität ausgedehnt. Die Antithesen wer-

den daher durch ein spekulatives → Vernunftinteresse unterstützt. Werden die Antithesen akzeptiert, steht zu hoffen, dass die → empirische Wissenschaft immer weiter getrieben werden kann, ohne dass ein Phänomen der →‚faulen Vernunft' auftritt, das entsteht, wenn Aussagen der Vernunft gebieten, mit der erfahrungswissenschaftlichen Welterkenntnis nicht fortzufahren, weil die jeweilige Erkenntnisreihe durch etwas beendet wird, was nicht durch Erfahrung, sondern durch reine Vernunfterkenntnis erfasst wird (vgl. KrV A 468f. / B 496f.). Auch wenn auf diese Weise ein → spekulatives Interesse unterstützt wird, geschieht einem praktischen doch Abbruch, weil die empiristische Position die Überzeugung ausschließt, dass es ein moralisches Handeln geben könnte, insofern dieses ein Handeln aus Freiheit sein müsste. Ginge es dem Empirismus nur um das dialektische Ziel, dogmatische Anmaßungen zu bekämpfen, wie sie sich in den Thesen niederschlagen, gegen die er seine Antithesen richtet, wäre gegen ihn nichts zu sagen. Doch indem diese Antithesen als Wissen ausgegeben werden, ist er nicht gerechtfertigt (vgl. KrV A 470f. / B 498f.). Denn die Antithesen sind weder durch empirische Rechtfertigungsweisen ausweisbar, die erforderten, dass eine ihnen entsprechende → Anschauung gegeben werden könnte, noch durch eine transzendentale Untersuchung der Bedingungen der Erfahrung.

Der Empirismus hinsichtlich der kosmologischen Vernunftideen kann sich offenbar nicht auf rein empirische Befunde stützen. Zwar lässt sich ja auch Locke dazu hinreißen, Aussagen über → Gott und → Unsterblichkeit zu treffen, die mit seinem Programm eines Empirismus hinsichtlich des Ursprungs aller Erkenntnisse unvereinbar sind. Aber solche Aussagen sind ein Fehler Lockes und nicht selbst einer empiristischen Tendenz zuzuordnen. Es fragt sich daher, inwiefern der Empirismus ein konsistentes Programm darstellt, da er auf der einen Seite einem Interesse an empirischer Naturwissenschaft dient, auf der anderen Seite Behauptungen beinhaltet, die nicht durch empirische Naturwissenschaft begründet werden. Diese Position kann daher neben dem spekulativen Interesse der Vernunft an ihr wohl nur im Hinblick auf die dogmatischen Alternativen motiviert werden, die sich aus der natürlichen Dialektik ergeben, zu der die Vernunft neigt.

Weiterführende Literatur

Engfer, Hans-Jürgen: Empirismus versus Rationalismus. Kritik eines philosophiegeschichtlichen Schemas, Paderborn u. a.: Schöningh 1996.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 1978.

Krüger, Lorenz: Der Begriff des Empirismus. Erkenntnistheoretische Studien am Beispiel John Lockes, Berlin u. a.: de Gruyter 1973.

Daniel Dohrn

Endabsicht

‚Endabsicht' bezeichnet den ersten und letzten Grund aller Zwecke der Natur und des Menschen hinsichtlich seiner moralischen Veranlagung und seines Tuns, sofern diese in Beziehung auf ein höchstes verständiges Wesen als Absichten gedacht werden. Wichtige Stellen: 2:123; 2:238; KrV A 3 / B 7; KrV A 9 / B 13; KrV A 417 / B 444; KrV A 680 / B 708; KrV A 798 / B 826; 5:168; 5:432; 5:440f.; 5:479; 5:482; 5:485; 6:154 Anm.; 7:41; 7:44; 7:52; 8:29; 8:264.

Verwandte Stichworte

Endursache; Endzweck; Mittel; Zweck

Philosophische Funktion

In Kants vorkritischen Untersuchungen zur physikotheologischen Gottesbegründung ist die Endabsicht eines intelligenten Welturhebers der erste Grund zahlloser Anstalten der Natur (2:123).

Im Kontext der Vernunftkritik hält Kant die Endabsicht der Nachforschungen unserer Vernunft nach den übersinnlichen Erkenntnissen für „viel erhabener […] als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann" (KrV A 3 / B 7). Die „ganze Endabsicht unserer speculativen Erkenntniß *a priori*" beruht auf synthetischen Grundsätzen a priori (KrV A 10 / B 13). Nach der Idee der absoluten Totalität der Erscheinungen ist das Unbedingte in der Reihe der Bedingungen eine Endabsicht der Vernunft (vgl. KrV A 417 / B 444). Die „*Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft*" (KrV A 669 / B 697) ergibt sich aus der Bestimmung der „Endabsicht der Ideen der reinen Vernunft" (KrV A 680 / B 708). Diese Ideen (in der Gestalt des Ich, der Welt und Gottes) enthalten das subjektive und objektive (ob-

zwar unbestimmte) Prinzip der systematischen Einheit des regulativen, *empirischen* Gebrauchs der Vernunft (vgl. KrV A 680 / B 708). Erst der „Vernunftbegriff von *Gott*“ (KrV A 685 / B 713) als einer intelligenten Weltursache vermittelt in dieser Hinsicht die höchste und zweckmäßige Einheit aller Dinge, „*als ob*“ (KrV A 685 / B 713) sie aus dessen Absicht stammte. In ihrem *transzendentalen* Gebrauch betrifft die Endabsicht der Vernunft „drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes“ (KrV A 798 / B 826).

In der *KU* wird der Gedanke aus der *KrV* wieder aufgenommen, dass die Ideen den Verstand „nach einem Princip der Vollständigkeit“ anleiten und damit „die Endabsicht alles Erkenntnisses“ fördern (5:168). Dabei kann uns weder die Natur noch die Naturerkenntnis etwas Bestimmtes über die Endabsicht eines Urheberverstandes mitteilen (vgl. 5:440f.). Gottes Endabsicht in der Welt ist moralisch, aber sie ist uns unerklärlich (vgl. 8:264). Mittel „jeder Endabsicht“ in der Natur ist der Mechanismus (5:415; →Mittel). Die Kultur der „Geschicklichkeit“ als Zweck und Endabsicht der Natur wird nur unter der „formale[n] Bedingung“ der Verfassung einer „*bürgerliche[n] Gesellschaft*“ erreicht (5:432). Die Idee einer Weltgeschichte mit dem Ziel einer vollkommenen bürgerlichen Vereinigung beruht auf der Annahme, „daß die Natur selbst im Spiele der menschlichen Freiheit nicht ohne Plan und Endabsicht verfahre“ (8:29).

In der Religion besteht die Endabsicht im Tun (vgl. 7:41f.), nämlich darin, „Gott wohlgefällig zu werden“ (7:44) bzw. „die Menschen moralisch zu bessern“ (7:52). Bezüglich der Theologie wird die Frage erhoben, ob der Begriff des Gegenstandes der Religion und damit der moralisch praktische Gebrauch der Vernunft einer objektiven oder einer bloß subjektiven Endabsicht unterliege (vgl. 5:479; 5:482; 5:485; 6:154 Anm.).

Werner Euler

Endlich(keit)

Etwas kann in quantitativer oder in qualitativer Hinsicht endlich sein. Quantitative Endlichkeit besteht darin, dass es prinzipiell möglich ist, eine Menge von Teilen oder eine Folge von Einheiten einzeln und nacheinander vollständig durchzugehen. Sie ist dem (transzendentalen) Begriff der Unendlichkeit entgegengesetzt, dem zufolge „die successive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantums niemals vollendet sein kann“ (KrV A 432 / B 460). Etwas ist in qualitativer Hinsicht endlich, wenn es (anders als ein mögliches *ens realissimum*, also →Gott) nicht durch die Gesamtheit aller (transzendental) positiven Prädikate gekennzeichnet ist (vgl. KrV A 574ff. / B 602ff.), sondern durch Einschränkungen, Mangel und Negationen. Alle Dinge außer Gott sind in diesem Sinne endlich. Weitere wichtige Stellen: KrV B 72; KrV A 486f. / B 514f.; KrV A 517ff. / B 545ff.; 5:76.

Verwandte Stichworte

Unendlich(keit); Sinnlichkeit; Triebfeder

Philosophische Funktion

Endlichkeit in quantitativer Hinsicht diskutiert Kant vor allem im Kontext der ersten beiden Antinomien in der Transzendentalen Dialektik der *KrV*. In der ersten Antinomie geht es um die Frage, ob die →Welt in räumlicher und zeitlicher Hinsicht endlich oder unendlich ist (vgl. KrV A 426ff. / B 454ff.), in der zweiten Antinomie um die Frage, ob Dinge in Raum und Zeit aus endlich oder unendlich vielen Teilen bestehen (vgl. KrV A 434ff. / B 462ff.). Kants Auflösung der Antinomie beruht darauf, dass raumzeitliche Gegenstände keine Dinge an sich sind, sondern Erscheinungen. Die Welt in Raum und Zeit ist daher weder endlich noch unendlich; und empirische Gegenstände bestehen weder aus endlich noch aus unendlich vielen Teilen (→Unendlich(keit)). Allerdings sind einzelne empirische Gegenstände wie ein Stein, ein Buch oder ein Mensch in räumlicher und zeitlicher Hinsicht endlich (d. h. sie sind in räumliche Grenzen eingeschlossen und haben einen Anfang und ein Ende in der Zeit).

Menschen sind darüber hinaus in qualitativer Hinsicht endlich (d. h. unvollkommen), weshalb Kant sie wiederholt als „endliche Wesen“ charakterisiert und sie Gott, als unendlichem Wesen, gegenüberstellt (5:32). Die Endlichkeit des Menschen spielt in Kants Philosophie in zweierlei Hinsicht eine fundamentale Rolle. Erstens sind Menschen als denkende und erkennende Wesen, d. h. mit Blick auf ihr theoretisches Erkenntnisvermögen, endlich, was sich zum einen in der Sinnlichkeit ihrer →Anschauung (vgl. KrV

A 19 / B 33), zum anderen in der → Diskursivität ihres → Verstandes äußert (vgl. KrV A 67f. / B 92f.). Sinnlichkeit bedeutet hier die Angewiesenheit auf ein durch Affektion gegebenes Material der Erkenntnis. Sie kontrastiert mit der Selbstgenügsamkeit des göttlichen Geistes, der das Material seiner Erkenntnis selbst hervorbringt, indem er es erkennt (vgl. KrV B 145). Die Formen menschlicher Sinnlichkeit sind → Raum und → Zeit (vgl. KrV A 42 / B 60), von denen Kant sagt, dass es sein möge, „dass alles endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen nothwendig übereinkommen müsse (wiewohl wir dieses nicht entscheiden können)“ (KrV B 72; → intuitiv/diskursiv).

In praktischer Hinsicht äußert sich die Endlichkeit des Menschen in der Bedingtheit seines Begehrungsvermögens durch sinnliche Antriebe („Neigungen“, 4:397). Zwar verfügen Menschen mit dem „reinen Willen“ (4:390) bzw. der „reinen praktischen Vernunft“ (5:44) auch über ein Vermögen, sich zum Handeln zu bestimmen, das von allen empirischen Bedingungen unabhängig ist. Dennoch sind sie selbst in ihren Handlungen aus reiner praktischer Vernunft (Handlungen „aus Pflicht“, 4:397) auf ein sinnliches Handlungsmotiv angewiesen, das Kant als Gefühl der „Achtung fürs Gesetz“ (5:76) bezeichnet. Dieses Gefühl setze die „Sinnlichkeit, mithin auch die Endlichkeit solcher Wesen, denen das moralische Gesetz Achtung auferlegt“ voraus (5:76). Im Gegensatz dazu kann „einem höchsten, oder auch einem von aller Sinnlichkeit freien Wesen, welchem diese also auch kein Hinderniß der praktischen Vernunft sein kann, Achtung fürs Gesetz nicht beigelegt werden“ (5:76). Da der Wille des Menschen stets durch sinnliche Neigungen affiziert ist, ist der Mensch durch einen „Hang zum Bösen“ charakterisiert (6:28), der in der Tendenz besteht, die Orientierung am Moralgesetz dem eigenen Glückstreben unterzuordnen.

Weiterführende Literatur

Baumgartner, Hans-Michael: Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie mit sich selbst, Bonn: Bouvier 1991.

Esser, Andrea: Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2003.

Stephan Schmauke / Red.

Endursache

Endursachen sind → Ursachen, die so gedacht werden, dass sie zwar eine organisch erzeugende → Wirkung, aber selbst keine → natürlichen Ursachen haben, obwohl sie bedingt sind durch → Ideen. Wichtige Stellen: 5:372f.; 5:377; 5:379f.; 5:387–392; 5:397; 5:408; 5:413–415; 5:426; 5:427; 5:429; 5:439f.; 5:444; 8:179; 8:183; 20:237–241.

Verwandte Stichworte

Endzweck; Naturzweck; Zweck

Philosophische Funktion

Das Stichwort kommt in Kants philosophischen Texten nur in der Pluralform vor und steht ausschließlich im Zusammenhang mit Überlegungen zur → Teleologie der Natur. Hauptquellen sind somit auch die *KU* und die *Teleolog. Prinz.* Eine Definition des Begriffs wird nicht gegeben. An erster Stelle nennt Kant eine neben dem → Mechanismus der Natur (Wirkkausalität) und unabhängig von diesem geltende zweite „Art“ von Naturkausalität, die er als eine gedachte „Causalverbindung nach einem Vernunftbegriffe (von Zwecken)“ umschreibt und mit einem Beispiel aus dem Bereich der Bautechnik erläutert (5:372; vgl. 5:390f., 5:408). Von dieser Kausalität sagt er, sie werde kausale Verknüpfung „der Endursachen (nexus finalis) genannt“ (5:372). Er schlägt eine Verbesserung der Terminologie in „Verknüpfung“ der „idealen Ursachen“ vor (5:372f.). Mit Endursachen ist also nichts anderes gemeint als die Zwecke der Natur (→ Zweck). Dass der Begriff der Endursache in der Natur ausschließlich der → Urteilskraft und nicht dem → Verstand oder der → Vernunft angehört, ist für Kant eine Behauptung mit Beweisanspruch (vgl. 20:234). In einer Beurteilung organisierter Naturprodukte als Naturzwecke hat das Prinzip der Kausalverknüpfung durch Endursachen die Funktion, einen Begriff (als Idee) ursächlich auf die → Wechselwirkung der → Teile eines solchen Naturwesens zu beziehen (vgl. 5:373). Die Kausalität der Endursachen ist also einerseits Bedingung der inneren Möglichkeit organisierter Wesen, die demzufolge als „*System von Endursachen*“ (8:179) gedacht werden können; andererseits ist sie bedingt durch die Idee von einem Zweck, die ihr zugrunde liegt (vgl. 5:426). Die äußere Zweckbeziehung von Naturdingen untereinander berechtigt hingegen

nicht zu ihrer Daseinsbegründung als Zwecke der Natur nach dem Prinzip der Endursachen (vgl. 5:377). Aber das äußere Verhältnis der *Gattungen* der Naturwesen kann als ein nach dem Prinzip der Endursachen geordnetes System betrachtet werden, obwohl diese Betrachtungsweise der Erfahrung zu widersprechen scheint (vgl. 5:427). Unter der Voraussetzung, dass der Mensch als moralisches Wesen Endzweck der Schöpfung ist, muss sogar die Welt im Ganzen als „*System* von Endursachen" angesehen werden (5:444). Schließlich setzt die Geltung einer „reine[n] praktischen Teleologie" zur Verwirklichung ihrer Zwecke in der Welt die Existenz von Endursachen der Natur als Ermöglichungsbedingung voraus (8:182f.). Im Gesamtaufbau der Natur als eines →Systems der Erfahrung ist das Prinzip der Endursachen dem Pendant der physischen Ursachen nebengeordnet, und beide stehen unter dem gemeinschaftlichen Prinzip des übersinnlichen Substrats (→Substrat der Natur, übersinnliches (intelligibles)) als dem Grund der Einheit der Natur (vgl. 5:413). Dieser Einheitsgrund wird wiederum so beurteilt, dass ein höchster Intellekt eine Verknüpfung der beiden Beurteilungsprinzipien nach Endursachen zu einer „Endabsicht" (5:415) in der Natur (→Endabsicht) vornimmt (vgl. 5:414f.).

Mit dem Prinzip der Endursachen, das nur eine regulative, keine konstitutive Funktion hat und daher auch nur als ein subjektives Prinzip oder „Maxime" in der →Reflexion der Urteilskraft Anwendung findet (5:387, 5:389; vgl. 5:408; 5:429: „Vorstellungsart"), wird einerseits die Naturkunde erweitert, andererseits ein „Leitfaden" für die reflektierende →Urteilskraft gegeben, Naturdinge „nach einer neuen gesetzlichen Ordnung zu betrachten" (5:379) und dies ohne das Prinzip des Mechanismus außer Kraft zu setzen (vgl. 5:389) oder es zu beeinträchtigen (vgl. 5:388). Das Prinzip der Endursachen ist ein „Gesetz" der Kausalität (5:387), aber das als „eine bloße Idee" (5:389). Naturerzeugnisse werden demnach von uns nur als Endursachen „gedacht" (5:380), d. h. das Prinzip der Endursachen wird der Beurteilung (in Konkurrenz zur mechanischen Hervorbringung) zugleich als ein Erzeugungsprinzip der Natur zugrunde gelegt (vgl. 5:429). Das trifft aber nur auf eine ausgezeichnete Klasse von Naturdingen zu, nämlich die der →Organismen (vgl. 5:389). Darüber hinaus lässt sich die Denkweise endursächlicher Kausalität in der Natur objektiv nicht beweisen, und sie kann auch nicht als Erklärungsprinzip Einzug in die Naturwissenschaft halten (vgl. 5:390f.). Da das Prinzip der Endursachen ein Prinzip a priori ist, das der teleologischen Naturbeurteilung zugrunde liegt, muss es zur „Methode" der Naturbeurteilung gehören und in einer Methodenlehre verankert sein. Eine solche hat damit „wenigstens negativen Einfluß auf das Verfahren in der theoretischen Naturwissenschaft und auch auf das Verhältniß, welches diese in der Metaphysik zur Theologie als Propädeutik derselben haben kann" (5:417). Wird das Prinzip der Endursachen nicht als eine bloß subjektive Bedingung der Naturbeurteilung angenommen, sondern als objektives Erklärungsprinzip der Möglichkeit von Naturerzeugnissen, dann entsteht ein dogmatischer und unentscheidbarer Streit zwischen einem *Idealismus* und einem *Realismus* der Endursachen (vgl. 5:391f.; 5:397; 5:439f.).

Werner Euler

Endzweck

Als Endzweck bezeichnet Kant einen einzigen höchsten unbedingten Zweck, d. i. einen Zweck, der nur für sich steht und bloß durch sich selbst begründet ist (vgl. 5:434f.; 5:443; 5:448). Er schließt die aufsteigende Reihe der einander übergeordneten Mittel und Zwecke ab. Ein solcher Zweck ist nur der Mensch unter moralischen Gesetzen (vgl. KrV B 425; KrV A 840 / B 868; 5:448f.). Weitere wichtige Stellen: KrV B 425; KrV A 840 / B 868; 5:129; 5:195–197; 5:378; 5:426; 5:431; 5:434–437; 5:441–450; 5:460; 5:463; 5:469–471; 6:5–8; 6:183; 6:355; 6:405; 6:441; 7:35; 7:192; 7:280 Anm.; 7:327; 8:250; 8:279; 8:331; 8:333–337; 8:397; 8:417–419; 8:441; 9:87; 9:468.

Verwandte Stichworte

Endabsicht; Naturzweck; Zweck

Philosophische Funktion

1 Endzweck der Natur, subjektiver Endzweck

Nach einer allgemeinen Definition zu Beginn des § 84 der *KU* bestimmt Kant den Begriff des Endzwecks als denjenigen „Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf" (5:434; vgl. 5:449). In Bezug auf die teleologische Erfahrung der empirischen Natur behauptet er in § 67

der *KU*, man benötige die „Erkenntniß des Endzwecks (scopus) der Natur“ (5:378), um ein Naturprodukt über die Beurteilung als Naturzweck hinaus auch seinem Dasein nach für einen Zweck der Natur zu halten. Damit wird aber dann auch die Grenze der teleologischen Naturerkenntnis überschritten, weil er eine Beziehung der Natur auf ein Übersinnliches impliziert (vgl. 5:378). Erkenntnis des Endzwecks der Natur ist also ebenso unmöglich wie die Erkenntnis von Naturzwecken dem Dasein nach. In der gesamten Natur gibt es kein Wesen, das Endzweck (der Schöpfung) wäre; es kann allenfalls „*letzter Zweck*“ für sie sein (5:426; 5:431; 5:436 Anm.). Da aber seine Existenz auch nicht anders gedacht werden kann, als dass das Naturding den Grund seiner Kausalität seiner inneren Möglichkeit nach nur in sich selbst haben kann, so muss es doch zugleich als Endzweck gedacht werden können (vgl. 5:426). D. h. für die Beurteilung eines Naturproduktes seiner Form nach (als Naturzwecks) ist es unumgänglich, für dasselbe wenigstens hypothetisch (als *Idee* von einem objektiven Grund) einen Endzweck anzunehmen (vgl. 5:435). Da es also einen Endzweck geben muss, dieser aber in der Natur nicht vorkommen kann, so muss er „außer“ der Natur liegen (5:431; 5:435), als das Unbedingte zu allen natürlichen Bedingungen (vgl. 5:443). Der Endzweck ist dann auch anzusehen als „der Bestimmungsgrund eines höchsten Verstandes zu Hervorbringung der Weltwesen“ (5:443). Und dieser höchste Verstand verweist auf eine „verständige[] Weltursache“ (5:446), die nach dem Endzweck handelt (d. h. unter der Perspektive des Menschen unter moralischen Gesetzen; vgl. 5:470; 8:250). In § 87 der *KU* führt Kant den Beweis, dass die Annahme eines „*moralischen* Welturheber[s]“ (5:453) notwendig ist, damit wir uns einen Endzweck („das *höchste* durch Freiheit mögliche *Gut in der Welt*“, 5:450; vgl. 8:279 Anm., 8:336, 8:418) selbst zur Absicht machen können, zu dem uns das moralische Gesetz allein, ohne Rücksicht auf andere Zwecke, verbindlich macht, d. h. verpflichtet (vgl. 5:450; 5:447; 5:460; 5:463; 5:470). Nicht der Endzweck, sondern das moralische Gesetz ist hier der Verpflichtungsgrund (vgl. 5:471 Anm.). Aber sofern der Endzweck erreichbar ist, ist er zugleich Pflicht (vgl. 8:418). Damit ist der Mensch als Endzweck nicht einfach durch einen Schöpfergott in die Welt gesetzt, sondern er wird nur dadurch Endzweck, dass er sich selbst im Gebrauch seiner Freiheit dazu macht. Die Tugendlehre besteht im Unterschied zur Religion laut Kant „durch sich selbst (selbst ohne den Begriff von Gott)“ (6:183). Der uns durch das moralische Gesetz allerdings damit auch aufgegebene Endzweck hat zwei Voraussetzungen: erstens die subjektive Bedingung der (eigenen) *Glückseligkeit* (d. i. „subjective[r] Endzweck“, 6:6 Anm.), zweitens die „objective[] Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der *Sittlichkeit*, als der Würdigkeit glücklich zu sein“ (5:450; vgl. 5:471).

Der „letzte Zweck“ (5:431) der Natur ist der Mensch als Naturwesen. Es ist damit die Vorstellung verbunden, dass er (und für ihn die „Cultur“, 5:431) der höchste, aber immer noch bedingte Zweck der Natur ist, d. h. dass er in der Kette der kausalen Verknüpfung von natürlichen Mitteln und Zwecken die erste Stelle einnimmt. Zu seiner bevorzugten Stellung als letztem Zweck gehört aber die Besonderheit, dass er das Vermögen in sich trägt, sich selbst und der Natur eine naturunabhängige Zweckmäßigkeit zu geben (vgl. 5:431), so dass die Natur ihn vorbereitet, sich im moralisch-praktischen Leben aufgrund seiner „Naturanlagen“ durch seine eigene Tätigkeit zum Endzweck entwickeln zu können (5:432). Endzweck der Schöpfung ist also der Mensch, denn nur in ihm „als Subjecte der Moralität ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist“ (5:435f.; vgl. 5:442f.). Der Mensch wird also dadurch erst „würdig“, „Endzweck einer Schöpfung zu sein“, dass er gemäß der Verpflichtung durch das moralische Gesetz den „höchste[n] Endzweck“ zu bewirken trachtet (5:469; vgl. 6:7f. Anm.). In praktischer Hinsicht ist das eine Idee, die objektive Realität hat (vgl. 5:469).

2 Endzweck der Freiheit, objektiver Endzweck

Der Endzweck ist eine Wirkung des Freiheitsbegriffs (vgl. 5:195f.). Er wird durch die praktische Vernunft bestimmt (vgl. 5:197; 5:441). Seiner Erscheinung nach (im Menschen) soll er in der Natur existieren. Er kann nur in der Natur wirklich werden. Deshalb muss die Bedingung seiner Möglichkeit auch in der Natur „vorausgesetzt“ werden (5:196). Nach der Art, wie der Mensch „in der

Freiheit seines Begehrungsvermögens handelt" (dem *guten Willen* nach), verleiht er selbst seinem Dasein einen *absoluten Wert* und bestimmt den Endzweck des Daseins der Welt (5:443; vgl. 5:477).

Es gehört zur Eigentümlichkeit moralischer Gesetze, einen unbedingten Zweck, d. i. Endzweck, zur Vernunftvorschrift zu erheben. Die Existenz einer Vernunft, „die in der Zweckbeziehung ihr selbst das oberste Gesetz sein kann", d. h. „die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen", wird als Endzweck vom Dasein der Welt gedacht; und damit werden die Schranken menschlicher Einsicht nicht überschritten (5:449f.). Endzweck des praktischen Gebrauchs unserer Erkenntnis ist die Sittlichkeit (vgl. 9:87).

3 Endzweck aller Dinge, Einheit des subjektiven und des objektiven Endzwecks

Mit Hilfe des Endzwecks der reinen praktischen Vernunft und des höchsten Guts führt das moralische Gesetz zur Religion (vgl. 5:129). In der Idee des höchsten Gutes sollen die Zwecke der Pflicht, d. h. die Zweckmäßigkeit aus Freiheit, und der Glückseligkeit, d. h. die Zweckmäßigkeit der Natur, die beide selbst als relative, subjektive bzw. objektive Endzwecke gedacht werden, miteinander verbunden werden. Dieses setzt aber wiederum die Idee von einem höchsten Wesen, als dem „Endzweck aller Dinge" (dem Vereinigungspunkt aller Zwecke) als Bedingung voraus (6:5), der aus der Moral hervorgeht und insofern ein von Menschen gemachter Begriff ist, ohne den die Idee der Einheit aller Zwecke aber keine „objectiv praktische Realität" hätte (6:5). Zugleich behauptet Kant aber in *Religion*, die Idee des höchsten Gutes (als „moralischen Endzwecks der Vernunft", 6:7 Anm.) sei zwar eine notwendige Folge der Pflichten, in den moralischen Gesetzen analytisch aber „nicht enthalten" (6:7 Anm.), so dass sich in diesem die praktische Vernunft über das moralische Gesetz hinaus noch einmal „erweitert" (6:7 Anm.). In letzter Konsequenz (für die Religion) ist deshalb die „Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen" (6:6) bestimmend für den Endzweck. Aus dem göttlichen Willen geht der Endzweck der Weltschöpfung hervor, der identisch mit dem ist, was „der Endzweck des Menschen sein kann und soll" (6:6). Er ist der Endzweck aller Dinge, in dem der subjektive Endzweck der Natur und der objektive Endzweck der Sittlichkeit vereinigt sind. Andererseits wird die Religionslehre wieder zu einem bloßen „Mittel" und einer „ergänzende[n] Ursache" des Strebens nach dem moralischen Endzweck gemacht (6:183). Dass alle menschlichen Handlungen „zum Endzweck aller Dinge zusammenstimmen" ist schon im kategorischen Imperativ mit enthalten (8:397 Anm.; vgl. 8:418).

4 Andere Kontexte

Der Endzweck ist ein unendliches Fortschreiten zum Besseren, nicht das Erreichen eines zeitlich vorstellbaren Endzustandes (vgl. 8:331; 8:333–335). Endzweck in der *MSR* ist der ewige Frieden (vgl. 6:355; 8:361). Weitere Bezüge sind die bürgerliche Verfassung als höchster Grad der Entwicklung der Menschheit zu ihrem Endzweck (vgl. 7:327), der „intellectuelle Sinn" aller Religionen (7:192) und der Endzweck „alles Wissens" in der Philosophie (7:280 Anm.). Philosophie ist Endzweck der menschlichen Vernunft (8:441). ‚Der Streit der Fakultäten' ist auf einen „gemeinschaftlichen Endzweck" hin ausgerichtet (7:35); selbst das Kinderspiel soll mit einem Endzweck abgestimmt sein (vgl. 9:468).

Abschließend ist auf die Entdeckung eines inhaltlich bedeutenden, von Kant eigenhändig, beidseitig beschriebenen Zettels hinzuweisen, dessen Text den Begriff Endzweck erläutert (sog. *Ulex-Blatt*; vgl. Stark, *Moraltheologie und Cosmologischer Beweis*).

Weiterführende Literatur

Höffe, Otfried: „Der Mensch als Endzweck (§§ 82–84)", in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008, 289–308.

Langthaler, Rudolf: Kants Ethik als „System der Zwecke". Perspektiven einer modifizierten Idee der „moralischen Teleologie" und Ethikotheologie, Berlin u. a.: de Gruyter 1991.

Stark, Werner: „Moraltheologie und Cosmologischer Beweis. Hinweise und Überlegungen zu einer übersehenen Reflexion von Immanuel Kant" (Manuskript eines Vortrages in Tiradentes, Brasilien, 2013).

Werner Euler

Engel

Engel sind „Himmelsbewohner[], die vermöge der Heiligkeit ihrer Natur über alle mögliche Verleitung weggesetzt sind“ (6:65 Anm.) und daher moralisch nicht fehlen können. Weitere wichtige Stellen: 6:64f.; 6:86; 6:397; 6:405; 6:461; 8:365f.

Verwandte Stichworte

Heiligkeit; Teufel, teuflisch

Philosophische Funktion

Von der Idee moralisch vollkommener, geistiger Geschöpfe, die – frei von sinnlichen →Neigungen – von Natur aus keiner anderen →Triebfeder als der →Achtung vor dem Sittengesetz folgen, macht Kant nur sehr sparsam Gebrauch. Dem Glauben an das wohltätige Wirken himmlischer Engel begegnet er gar mit unverhohlenem Sarkasmus (vgl. 6:86; →Wunder).

In *Religion* kontrastiert er das Verhalten vollständig vernünftiger Wesen, die alles allein aus →Pflicht tun, mit „den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines […] praktischen Vernunftvermögens, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen, um in diesem etwas aufzufinden, was zum Zweck für ihn dienen […] könnte“ (6:7 Anm.). Die Ansicht, dass die vermeintlichen *Einschränkungen* des Menschen – seine Angewiesenheit auf Handlungszwecke sowie seine ihn bedrängenden und dem Sittengesetz widerstreitenden Neigungen – sich als ein großes Glück herausstellen, sobald man sie mit dem Leben moralischer Automaten (Engel), die zu keiner Wahl fähig sind, vergleicht, weist Kant zurück. Er diskutiert das Problem sowohl in *Religion* (vgl. 6:64f.) als auch in *MST* (vgl. 6:397) (im zweiten Fall allerdings einen stark abweichenden Wortlaut zitierend) am Beispiel eines Verses Albrecht von Hallers: „die Welt mit ihren Mängeln ist besser als ein Reich von willenlosen Engeln“ (*Ursprung*, 2. Buch, S. 173). Kant räumt zwar ein, dass wir uns „übersinnliche Beschaffenheiten“ nicht anders „faßlich“ (6:65 Anm.) machen können als durch das Mittel der →Analogie: Wir haben kein anderes Maß für den Wert einer →moralischen Handlung „als die Größe der [motivationalen] Hindernisse“ (6:397), die bei ihrer Ausführung überwunden werden müssen und die bei →heiligen Wesen wie Engeln eben von Natur aus nicht vorhanden sind (vgl. 6:405). Daraus jedoch abzuleiten, die mühsam erkämpfte Tugend eines Menschen sei gegenüber der wesenhaften Heiligkeit von Engeln objektiv wertvoller, beruht auf „Täuschung“: Wir dürfen nämlich aus der „*subjektive[n]* Bedingung der Schätzung einer Größe“, an die wir als Naturwesen gebunden sind, keine Rückschlüsse auf die objektive Bedingung dieser „Größe an sich selbst“ ziehen (6:397).

Das Substantiv Engel und seine Komposita werden von Kant gelegentlich auch im schwächeren Sinne eines hohen oder maximalen, wenngleich nicht *von Natur aus* vollkommenen Grads an Moralität („*Engelstugend*“, 6:461) verwendet, u. a. an prominenter Stelle in der Staatsphilosophie: Laut *Frieden* setzt ein gewaltenteiliger Rechtsstaat (→Republik) keine besonderen moralischen Qualitäten der Bürger voraus. Um ein funktionierendes →Gemeinwesen zu errichten, bedarf es keines „Staat[s] von *Engeln*“, vielmehr ist dieses Problem selbst für ein „Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar“ (8:366).

Christian Weidemann

Engel, Johann Jacob

Dt. Philosoph und Schriftsteller (1741–1802); Johann Jacob Engel begann 1757 in Rostock das Studium der Theologie, 1763 erfolgte die Promotion. Zwei Jahre später ging er nach Leipzig, wo er sich zunächst für Theologie immatrikulierte, wandte sich dann aber philologischen, philosophischen und mathematischen Studien zu. 1775, 1777 und 1800 erschien eine von Engel herausgegebene Essaysammlung *Der Philosoph für die Welt*. Nach dem Erscheinen der Essaysammlung entschied sich Engel für eine Professur für Philosophie am Joachimsthalschen Gymnasium in Berlin, wo er u. a. Moralphilosophie, Logik und Geschichte lehrte.

Engel stand mit Kant in Korrespondenz und bat ihn im April 1779, ihm ein Werk zur Veröffentlichung zur Verfügung zu stellen. Daraufhin bot Kant ihm an, entweder eine philosophische oder eine zur *Physischen Geographie* gehörigen Abhandlung zu publizieren (vgl. 10:254). Kants Wertschätzung Engels geht aus seinem an ihn gerichteten Brief vom 4. Juli 1779 hervor: „Es ist mir so angenehm als schmeichelhaft, mit einem Manne in einige Gemeinschaft literärischer Be-

schäftigungen zu treten, der unter den wenigen, die, bey dem überhandnehmenden Verfall des guten Geschmaks, durch ächte Muster der Sprachreinigkeit, der Naivetät und der Laune die Ehre Deutschlands noch zu erhalten suchen, sich so vorteilhaft auszeichnet“ (10:255f.). Unter Verzicht auf ein Honorar gab Kant ihm Anfang 1778 deshalb seine Abhandlung über die Menschenrassen in erweiterter Gestalt zur Veröffentlichung und stellte ihm deren Fortsetzung in Aussicht (vgl. 10:255). Aufgrund drängender Arbeiten kam Kant jedoch erst 1785 zu dieser Fortsetzung, die nicht im *Der Philosoph für die Welt*, sondern in der → Berlinischen Monatsschrift gedruckt wurde. In Kants Büchernachlass befand sich Engels Titel *Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings* (1786).

Bianca Patricia Pick

ens realissimum

Das *ens realissimum* oder ‚allerrealste Wesen‘ ist ein → Wesen, dem das „All der Realität (omnitudo realitatis)“ (KrV A 575f. / B 603f.) zukommt und das, im Unterschied zu allen anderen Entitäten, durch seinen Begriff durchgängig bestimmt ist. Durchgängig bestimmt sein heißt hier, dass diesem Wesen von allen Paaren kontradiktorisch entgegengesetzter (primitiver und kompatibler) → Prädikate das jeweils im ontologischen Sinn positive oder bejahende Prädikat und somit eine Realität zukommt. Das *ens realissimum* fungiert insofern als „transscendentales *Ideal*“ (KrV A 576 / B 604). Weitere wichtige Stellen: KrV A 605f. / B 633f.; KrV A 608 / B 636; KrV A 631 / B 659; 8:399ff. Anm.; 28:1013–1047.

Verwandte Stichworte

Ideal der reinen Vernunft; Realität; Urgrund

Philosophische Funktion

Zu unterscheiden ist nach Kant der Grundsatz der → Bestimmbarkeit auf der Ebene der Begriffe, wonach einem Begriff von jeweils zwei kontradiktorisch entgegengesetzten (primitiven) Prädikaten außerhalb seiner Intension nur eines zukommen *kann*, und der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung auf der Ebene der Gegenstände, wonach jedem wirklichen Gegenstand von allen möglichen Paaren solcher Prädikate eines zukommen *muss* (vgl. KrV A 571ff. / B 600ff.). Der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung führt auf die Vorstellung des Inbegriffs aller Prädikate der Dinge überhaupt. Durch Aussonderung inkompatibler und abgeleiteter Prädikate (vgl. KrV A 573f. / B 601f.) gelangt man somit zur Vorstellung des Inbegriffs aller im ontologischen Sinn positiven Prädikate oder Realitäten und schließlich zur Vorstellung eines Wesens, dem alle diese Realitäten zukommen. Dem *ens realissimum* kommen nicht nur alle diese Realitäten, sondern die gradierbaren der Realitäten darüber hinaus ohne Limitationen zu (vgl. 28:1016ff.). Dieses *ens realissimum* oder allerrealste Wesen enthält deshalb „gleichsam den gesamten Vorrath des Stoffes, daher alle mögliche Prädicate der Dinge genommen werden können“ (KrV A 575 / B 603). Entsprechend können alle von ihm verschiedenen Dinge im Sinne einer Einschränkung des Begriffs der höchsten Realität verstanden werden. „Daher wird der bloß in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals auch das *Urwesen* (ens originarium), so fern es keines über sich hat, das *höchste Wesen* (ens summum), und sofern alles, als bedingt, unter ihm steht, das *Wesen aller Wesen* (ens entium) genannt“ (KrV A 578f. / B 606f.). Insofern der singuläre Begriff eines *ens realissimum* als Maximalbegriff eine Idee ist, ist sein Gegenstand ein → Ideal. Da das *ens realissimum* als Grundlage der vollständigen Bestimmung einzelner Gegenstände fungiert, hat es als Ideal in dieser Hinsicht eine transzendentale Funktion, und obwohl diese Funktion ohne die Annahme seiner wirklichen Existenz erfüllt werden kann, kommt es in Folge der Verwechslung von Erfahrungsbedingungen und ontologischen Bedingungen der Dinge überhaupt zu dessen Hypostasierung (→ Hypostasieren). Zudem betont Kant, dass Realitäten in der Erscheinung dem höchsten Wesen ohnehin nicht zukommen können. Auf der Grundlage dieser Hypostasierung erfolgt schließlich eine nähere Bestimmung des transzendentalen Ideals durch alle Prädikamente und so die Zuschreibung der klassischen theistischen Prädikate wie Einigkeit, Ewigkeit und ‚Allgenugsamkeit‘, wodurch man zum Begriff Gottes gelangt (vgl. KrV A 580 / B 608).

Obwohl Kant bereits im Beweisgrund auf das Problem der Realrepugnanz aufmerksam machte, wonach Realitäten selbst inkompatibel sein können, und er (wie in seiner späteren Kritik des

ontologischen Gottesbeweises) Existenz selbst nicht für eine Realität hielt, betrachtete Kant hier das Argument, aus der Möglichkeit der Dinge auf die Existenz eines absolut notwendigen Wesens zu schließen, das zudem durch das allerrealste Wesen instanziiert sei, noch als gültig (vgl. 2:85f.).

Wolfgang Ertl

Entgegensetzung

Der Begriff der Entgegensetzung wird von Kant in zwei unterschiedlichen Kontexten verwendet: im Kontext der allgemeinen →Logik und in dem der →transzendentalen Logik (Analytik und Dialektik). Innerhalb der allgemeinen Logik differenziert sich die Entgegensetzung in die drei Formen der kontradiktorischen, der konträren und der subkonträren Entgegensetzung oder „Opposition" (9:116f.). Innerhalb der →transzendentalen Analytik wird der Begriff der Entgegensetzung herangezogen, um das Verhältnis der ‚Realität' zur ‚Negation' zu charakterisieren (vgl. KrV B 182f., KrV B 217, KrV B 300; →Verneinung). Dabei kommt auf Seiten der ‚Realität' der Begriff der Entgegensetzung gewissermaßen noch einmal zur Anwendung, insofern ‚reale Dinge' solche sind, an denen eine ‚Realentgegensetzung' von (z. B. bewegenden) Kräften vorkommt (→Entgegensetzung, logisch/real). Innerhalb der →transzendentalen Dialektik zeigt Kant, inwiefern die unabweisbaren kosmologischen Fragen der →Metaphysik (zur Größe der →Welt, zur Teilbarkeit der Dinge in ihr, zum Verhältnis von Naturkausalität und →Freiheit und zum Verhältnis von →Gott und Welt) durch scheinbar gleichberechtigte, aber im Sinne der allgemeinen Logik entgegengesetzte Behauptungen (→Antinomie; →Widerspruch) beantwortet werden können, also in die Aporie führen (scheinbar „analytische", in Wahrheit „dialektische […] Opposition", KrV A 504 / B 532), solange man den transzendentallogischen Unterschied von →‚Ding-an-sich' und →‚Erscheinung' unberücksichtigt lässt. Weitere wichtige Stellen: KrV A 143 / B 182f.; KrV B 530–535; KrV B 543–595; 20:291f.

Verwandte Stichworte

Entgegensetzung, logisch/real; Widerspruch, Satz vom; Gegenteil; Verneinung

Philosophische Funktion

Während der Begriff der Entgegensetzung im transzendentallogischen Sinne einen „Zusammenhang, oder vielmehr ein[en] Übergang" der Glieder des Verhältnisses, hier also „von Realität zur Negation" (KrV A 143 / B 182f.; →Größe, intensive) bezeichnet, dient derselbe Begriff in der allgemeinen Logik zur Bezeichnung eines Verhältnisses der Disjunktion der Glieder. Kontradiktorische →Urteile oder →Prädikate stehen im Verhältnis der „ächte[n], reine[n] Opposition" (9:116), die „nicht mehr noch weniger [enthält] als was zur Entgegensetzung gehört" (9:117). Sowenig es einen Übergang von „wahr" zu „falsch" gibt, so sicher kann „die Wahrheit des einen der contradictorisch entgegengesetzten Urtheile aus der Falschheit des andern gefolgert [werden] und umgekehrt" (9:117). Da demgegenüber in „conträre[n] oder widerstreitende[n] Urteilen […] eines derselben mehr aussagt, als das andre, und in dem Überflüssigen, das es außer der bloßen Verneinung des andren noch mehr aussagt, die Falschheit liegen kann: so können sie zwar nicht beide wahr, aber sie können beide falsch sein", und deshalb kann hier auch nur „*von der Wahrheit des einen auf die Falschheit des andern*" geschlossen werden, „*aber nicht umgekehrt*" (9:117). Die Opposition subkonträrer Urteile wiederum ist „keine reine, strenge Opposition", da „in dem einen nicht von *denselben* Objecten verneint oder bejaht [wird], was in dem andern bejaht oder verneint wurde" (9:117 Anm.). Deshalb gilt hier: „*Wenn der eine dieser Sätze falsch ist, so ist der andre wahr; aber nicht umgekehrt*" (9:117).

Der Blick auf die in der physikalischen Realität überall stattfindende Entgegensetzung wirkender Kräfte begründet die Notwendigkeit, im Zusammenhang metaphysischer Fragen einen neuen, von der logischen Entgegensetzung unterschiedenen Begriff der Entgegensetzung zu entwickeln, nämlich den der ‚Realrepugnanz'. Zur transzendentalphilosophischen Grundlegung der naturwissenschaftlichen Metaphysik orientiert sich Kant dann aber nicht mehr am Begriff der Entgegensetzung, auch wenn die Kategorien →‚Realität' und →‚Negation' erklärtermaßen in einem Entgegensetzungsverhältnis stehen. Der Begriff dieser Entgegensetzung hat im Übrigen die besondere transzendentallogische, formallogisch nicht fassbare Qualität, dass in ihm ein ‚Übergang'

gedacht wird. Die formallogischen Entgegensetzungsverhältnisse kontradiktorischer, konträrer und subkonträrer Urteile behalten ihre Bedeutung bei der transzendentallogischen „Auflösung" der kosmologischen → Antinomien (vgl. 20:291f.; KrV B 530–535; KrV B 543–595).

Weiterführende Literatur

Schulthess, Peter: Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 1981.

Andreas Eckl

Entgegensetzung, logisch/real

Nach den *Negativen Größen* (1763) hat der Begriff der Entgegensetzung zwei verschiedene Bezugs- oder Anwendungsbereiche: den des Logischen und den der → Realität. Oberhalb dieser Differenzierung beschränkt sich die Bedeutung des Begriffs auf den Satz: „Einander entgegengesetzt ist: wovon eines dasjenige aufhebt, was durch das andre gesetzt ist" (2:171). Im Bereich der → Logik nun ist unter Entgegensetzung zunächst nichts anderes als das Verhältnis des → Widerspruchs kontradiktorischer Urteile oder Prädikate zu verstehen (vgl. 2:171; in den späteren Logik-Vorlesungen bleibt der Widerspruch die Form der „ächte[n], reine[n] Opposition", 9:116, vgl. zur weiteren Differenzierung → Entgegensetzung). Jedes „Etwas", an dem einander logisch entgegengesetzte beziehungsweise widersprechende Prädikate auftreten, ist nach dem Satz des Widerspruchs „gar nichts (nihil negativum irrepraesentabile)" (2:171), ein „Unding[ ]" (KrV A 292 / B 348), das nicht einmal als Gedanke Bestand haben (repräsentiert werden) kann, sobald der Widerspruch entdeckt ist (→ Widerspruch, Satz vom). Im Bereich der Realität aber, so die Entdeckung Kants in den *Negativen Größen* (vorbereitet schon in 2:79–87), kann der Begriff der Entgegensetzung sehr wohl positiv (und nicht nur negativ, die Möglichkeit absprechend) angewandt werden, nämlich auf ein daseiendes ‚Etwas' und hier zur Bestimmung des Verhältnisses zweier einander entgegen wirkender, zugleich an ihm ansetzender *Bewegkräfte* (vgl. 2:171): „Bewegkraft eines Körpers nach einer Gegend und eine gleiche Bestrebung eben desselben in entgegengesetzter Richtung widersprechen einander nicht und sind als Prädicate in einem Körper zugleich möglich. Die Folge davon ist die Ruhe, welche Etwas (repraesentabile) ist" (2:171), ebenso wie der Körper, der in solcher Ruhe ist, ein „Etwas" und nicht etwa wegen seiner widersprechenden Prädikate ein „[N]ichts" ist (2:171). Schon in den *Negativen Größen* werden aber weitere (über den der physikalischen Körperlehre hinausgehende) Bereiche der Realität ausgewiesen, in denen eine solche ‚Realrepugnanz' angetroffen werden kann. Weitere wichtige Stellen: 2:171f.; 9:116f.

Verwandte Stichworte

Widerspruch, Satz vom; Gegensatz; Entgegensetzung; analytisch/synthetisch

Philosophische Funktion

Die Entdeckung der ‚Realentgegensetzung' oder ‚Realrepugnanz' und ihre Abhebung von der logischen Entgegensetzung des Widerspruchs ist der entscheidende Schritt zur Überwindung der rationalen Metaphysik der Leibniz-Wolff-Schule (vgl. z. B. KrV B 624 Anm.). Aus Sicht der späteren Schriften entspricht der Unterschied von ‚real' und ‚logisch' dem von ‚synthetisch' und ‚analytisch' (→ analytisch/synthetisch). So ist in Verständnis und Bestimmung zentraler transzendentallogischer Begriffe wie ‚Realität' und → ‚Kausalität' (vgl. KrV B 182f.; KrV B 217; KrV B 232ff.; KrV B 252; KrV B 300–303; KrV B 328f.; KrV B 347; KrV B 531f.) sowie des Begriffs der „Veränderung und mit ihm [der] Bewegung" (KrV A 32 / B 48; vgl. KrV B 291f., 4:469f., 4:472, 4:559f., 21:182, 21:190f., 21:618f., 22:155) die Entdeckung der „Realentgegensetzung" im Unterschied von der logischen Entgegensetzung eingearbeitet. Und da für die *KrV* die „Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urteile […] das wichtigste Geschäfte" (KrV A 154 / B 193) ist, untersucht sie auch in der ‚transzendentalen Dialektik' nur „synthetische" Entgegensetzung: „Der Widerstreit dieser ihrer Sätze ist nicht bloß logisch, der analytischen Entgegensetzung (contradictorie oppositorum), d. i. ein bloßer Widerspruch, […] sondern ein transscendentaler der synthetischen Opposition (contrarie oppositorum)" (20:291; vgl. KrV B 532).

Zur genaueren Bestimmung des „Gegenver-

hältniß“ (2:173ff.), das bei einer „Realentgegensetzung“ vorliegt, werden in den *Negativen Größen* der Begriff des „Facits“ eingeführt und zwei „Grundregeln“ aufgestellt. Das „Facit“, die „Folge“, bezeichnet das Ergebnis, wenn die beiden einander entgegenstehenden Kräfte „zusammen genommen“ (2:173ff.), nach ihren Größen miteinander verrechnet werden, was z. B. auf „Zero = 0“ oder „Nichts“ hinausläuft, wenn sie sich in der Verrechnung gerade aufheben (2:172; → Verneinung; → Beraubung; → Mangel). Die beiden Grundregeln wiederum lauten: „Realentgegensetzung“ „findet nur statt, in so fern zwei Dinge als positive Gründe eins die Folge des andern aufhebt“ (2:175), und umgekehrt: „[a]llenthalben, wo ein positiver Grund ist und die Folge ist gleichwohl Zero, da ist eine Realentgegensetzung“ (2:177). Zur Anwendung auf metaphysische Zusammenhänge differenziert Kant die „Realentgegensetzung“ in „wirkliche“ und „mögliche“ (2:193). Auch bei der letzteren sind die Kräfte ‚real‘, teilen sich aber einander nicht mit, z. B. wenn sie nicht an demselben Körper ansetzen.

Weiterführende Literatur

Eidam, Heinz: Dasein und Bestimmung. Kants Grund-Problem, Berlin u. a.: de Gruyter 2000.

Schulthess, Peter: Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 1981.

Andreas Eckl

Enthaltsamkeit

Kant gebraucht den Begriff der Enthaltsamkeit sowohl im Sinne der sexuellen Abstinenz als auch im Sinne der theoretischen Enthaltung von Urteilen, welche die Kompetenz der reinen Vernunft übersteigen. Wichtige Stellen: KrV A 786 / B 814; 4:514; 7:307; 7:325.

Verwandte Stichworte

Disziplin; Keuschheit

Philosophische Funktion

In der Methodenlehre der *KrV* fordert Kant, dass man die reine Vernunft, „die bei Anwandlungen ihrer speculativen Erweiterungssucht sich nicht gerne einschränken läßt, der Disciplin der Enthaltsamkeit unterwirft“ (KrV A 786 / B 814). Grundsätzlich besagt diese Forderung der Enthaltsamkeit der reinen Vernunft, „keine transscendentale Beweise zu versuchen, ohne zuvor überlegt und sich desfalls gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundsätze nehmen wolle, auf welche man sie zu errichten gedenkt, und mit welchem Rechte man von ihnen den guten Erfolg der Schlüsse erwarten könne“ (KrV A 786 / B 814). Illustriert wird sie durch einen Verweis auf den zweiten → Paralogismus der reinen Vernunft, in dem aus der Einheit des Subjekts der Apperzeption unberechtigterweise auf dessen Einfachheit als Substanz geschlossen wird (vgl. KrV A 351–361; KrV B 407f.).

Beobachtungen zur Enthaltsamkeit im Sinne der sexuellen Abstinenz finden sich in der *Anthropologie*. Frauen fragten nicht nach der Enthaltsamkeit ihrer Gatten vor der Ehe, dem Mann sei aber an der Enthaltsamkeit seiner Gattin vor der Heirat unendlich viel gelegen (vgl. 6:307; 20:143). Außerdem sei die durch die ökonomischen Umstände erzwungene Enthaltsamkeit der Junggesellen eine Quelle des Lasters (vgl. 6:325).

Héctor Wittwer

Enthusiasmus

Enthusiasmus ist „die Theilnehmung am Guten mit *Affect*“ (7:86). Weitere wichtige Stellen: 5:271f.; 6:408f.; 7:269.

Verwandte Stichworte

Schwärmerei; Affekt

Philosophische Funktion

Kant verwendet den Begriff Enthusiasmus manchmal, um sich auf affektvolle Phantasie im Allgemeinen (vgl. 7:202) oder einfach auf eine emotionale Übertreibung zu beziehen (vgl. 2:253). Seiner allgemeinen Definition zufolge ist der Enthusiasmus jedoch „die Theilnehmung am Guten mit *Affect*“ (7:86) bzw. „Idee des Guten mit Affect“ (5:271f.). Weil der Enthusiasmus auf das Gute gerichtet ist (bzw. auf den „Freiheitsbegriff unter moralischen Gesetzen“, 7:269), stellt er ein Zeichen für eine gute moralische Anlage im Menschen dar (vgl. 7:85f.). Er ist „[ä]sthetisch […] erhaben“ (5:272).

Kant stellt dem Enthusiasmus die Schwärmerei entgegen (vgl. 2:222; 2:251 Anm.; 2:266f.; 5:275;

25:531). Kants Ausdruck ‚Schwärmerei' – jedoch nicht ‚Enthusiasm' – bezieht sich auf den gefährlichen religiösen „enthusiasm", gegen den sich →Locke und →Shaftesbury wenden (vgl. Locke, *Essay* IV, XIX; Shaftesbury, *Characteristics* 1:3–57, 2:75f., 2:393–394, 3:30, 3:33f., 3:37).

Weil es sich beim Enthusiasmus allerdings um einen Affekt handelt (bzw. um etwas, das eng an den Affekt gebunden ist), ist er „nicht ganz zu billigen" (7:86). Ein Affekt „gehört immer zur Sinnlichkeit" (6:409; vgl. 7:86) und ist „blind, entweder in der Wahl seines Zwecks, oder wenn dieser auch durch Vernunft gegeben worden, in der Ausführung desselben" (5:272). Somit „kann [der Affekt] auf keinerlei Weise ein Wohlgefallen der Vernunft verdienen" (5:272). Dies gilt auch für den Enthusiasmus. Kant warnt mit Blick auf die Französische Revolution vor dem „alles erschütternden" Enthusiasmus, der „noch über das Äußerste hinausgeht" (7:314). Weil der Enthusiasmus kein Bestandteil wahrer Sittlichkeit ist (vgl. 5:272–274; 6:409), warnt Kant vor einer sittlichen Erziehung, die den Enthusiasmus für das moralische Gesetz kultivieren will (vgl. 5:157; 5:274).

Nur an einer Stelle äußert sich Kant uneingeschränkt positiv über den Enthusiasmus, und zwar mit Blick auf einen „*Enthusiasm* des guten Vorsatzes", bei dem die „Vernunft doch immer noch den Zügel führt" (7:254).

Weiterführende Literatur

Billouet, Pierre: „Enthusiasm and Modernity", in: Les Temps Modernes 50, 1995, 151–185.

Clewis, Robert R.: The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom, Cambridge: Cambridge University Press 2009, insbes. 50–52, 169–214.

Fenves, Peter: A Peculiar Fate: Metaphysics and World-History in Kant, Ithaca: Cornell University Press 1991, insbes. 170–285.

Heyd, Michael: ‚Be Sober and Reasonable'. The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries, New York: E. J. Brill 1995.

Johnson, Gregory R: „The Tree of Melancholy: Kant on Philosophy and Enthusiasm", in: Firestone, Chris L. / Palmquist, Stephen R. (Hg.): Kant and the New Philosophy of Religion, Bloomington, IN: Indiana University Press 2006, 43–61.

Zuckert, Rachel: „Kant's Account of Practical Fanaticism", in: Bruxvoort Lipscomb, Benjamin J. / Krueger, James (Hg.): Kant's Moral Metaphysics, Berlin u. a.: de Gruyter 2010.

Patrick Frierson
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Entstehen und Vergehen

Entstehen und Vergehen sind der Anfang respektive das Ende eines →Zustands. Wichtige Stellen: 1:60; 1:269; 1:281; 1:434; 1:489ff.; 2:190; 2:194; 2:441; KrV A 82 / B 108; KrV B 130; KrV A 155 / B 194; KrV A 185 / B 228; KrV A 187 / B 230; KrV B 232f.; KrV A 191–193 / B 236–238; KrV A 198f. / B 244; KrV A 202f. / B 248f.; KrV A 204–209 / B 250–254; KrV A 211f. / B 258; KrV A 226–230 / B 279–282; KrV A 427 / B 455; KrV A 518 / B 546; KrV A 532 / B 560; 4:304f.; 4:334; 4:343; 4:541–543; 4:557; 17:425.

Verwandte Stichworte

Substanz; Sukzession; Veränderung; Wechsel

Philosophische Funktion

Kants Philosophie untersucht u. a. die Entstehungsbedingungen verschiedener physischer, organischer, psychischer und moralischer Phänomene (z. B. Bewegungen im Raum, Himmelskörper, Erdbeben, Jahreszeiten, Winde, Organismen, Rassen, Völker, Nationen, Klassen und Stände, das Recht, Tugenden und Laster, Frieden, Wissenschaft).

Veränderungen sind uns Kant zufolge nicht unmittelbar sinnlich gegeben. Weil die bloße →Apprehension von Erscheinungen immer sukzessiv ist, vermag sie nicht zwischen Gleichzeitigkeit und Aufeinanderfolge zu unterscheiden (vgl. KrV B 225f.; KrV B 258). Um zwischen Gleichzeitigem und Aufeinanderfolgendem unterscheiden zu können, müssen wir das gleichzeitige Vorliegen verschiedener Zustände eines wahrgenommenen Dinges (etwa Eigenschaften oder die Orientierung eines Gegenstands) von unserer sukzessiven Wahrnehmung verschiedener Zustände unterscheiden. Dies wiederum setzt voraus, dass es tatsächlich gleichzeitig vorliegende Zustände eines beständigen Dinges gibt. Darum sind „Entstehen und Vergehen […] nicht Veränderungen desjenigen, was entsteht oder vergeht. Veränderung ist eine Art zu existiren, welche auf eine andere Art zu existiren eben desselben Gegenstandes erfolget. Daher ist alles, was sich verändert,

bleibend, und nur sein *Zustand wechselt*" (KrV A 187 / B 230). Ferner kann „Veränderung […] daher nur an Substanzen wahrgenommen werden, und das Entstehen oder Vergehen schlechthin, ohne daß es bloß eine Bestimmung des Beharrlichen betreffe, kann gar keine mögliche Wahrnehmung sein, weil eben dieses Beharrliche die Vorstellung von dem Übergange aus einem Zustande in den andern, und vom Nichtsein zum Sein, möglich macht, die also nur als wechselnde Bestimmungen dessen, was bleibt, empirisch erkannt werden können" (KrV A 188 / B 231). Geht man (wie →Hume) von einer Welt aus, die lediglich aus vorübergehenden, voneinander unabhängigen Sinneseindrücken besteht, können wir also nicht zwischen unserer Wahrnehmung der →Erscheinungen und einem uns erscheinenden Ding unterscheiden, wie Hume selbst es ohne Vorbehalte getan hat. Kant behauptet jedoch nicht nur, dass jedem durch uns erfahrbaren Zustandswechsel eine kontinuierliche Substanz zugrunde liegt. Er führt zudem transzendentale Gründe a priori für die These an, dass die Quantität einer Substanz in der Erscheinung konstant sein muss, weil die Einheit von Erscheinungen innerhalb unserer →Erfahrung unmöglich wäre, wenn raum-zeitliche Substanz entstünde oder verginge (vgl. KrV A 186 / B 229). „Denn alsdenn fiele dasjenige weg, welches die Einheit der Zeit allein vorstellen kann, nämlich die Identität des Substratum, als woran aller Wechsel allein durchgängige Einheit hat" (KrV A 186 / B 229; vgl. KrV A 188f. / B 231f.). Dieser Befund der *KrV* dient als Beweisgrund des ersten Gesetzes der Mechanik: „Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert" (4:541f.).

Weiterführende Literatur

Falkenburg, Brigitte: Kants Kosmologie, Frankfurt/M.: Klostermann 2000.

Schönfeld, Martin: „Kant's Early Dynamics", in: Bird, Graham (Hg.): A Companion to Kant, Oxford: Blackwell 2006, 33–46.

Schönfeld, Martin: „Kant's Early Cosmology", in: Bird, Graham (Hg.): A Companion to Kant, Oxford: Blackwell 2006, 61–84.

Weizsäcker, Carl Friedrich von: „Kants ‚erste Analogie der Erfahrung' und die Erhaltungssätze der Physik", in: Delius, Harald / Patzig, Günther (Hg.): Argumentationen. Festschrift für Joseph König, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1964, 256–275; wiederabgedruckt in: Prauss, Gerold (Hg.): Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln: Kiepenheuer 1973, 151–166.

Kenneth R. Westphal

Entwicklung

Entwicklung ist nach Kant Ausbildung und Realisierung dessen, was in der Anlage schon vorhanden ist. Der Begriff wird auf verschiedene Bereiche angewandt, vorwiegend auf die Entstehung und Entwicklung des →Weltalls (vgl. 1:263; 1:293; 1:338; 1:345f.) und der →Organismen (vgl. 6:80), auf die moralische Entwicklung des Menschen (vgl. 2:436; 2:447; 7:127f.; 7:217; 7:325; 7:328; 7:329; 7:414; 8:17–19; 8:20–22; 8:26; 8:60; 8:98; 8:106; 8:109; 8:111; 8:113; 8:115; 8:165; 8:169; 8:173; 8:175–177; 8:179; 8:332; 8:375 Anm.) und auf die Entwicklung des ästhetischen Urteils über das →Erhabene (vgl. 5:162; 5:262; 5:265). In der *Logik* ist von Entwicklung im Sinne logischer Explikation die Rede (vgl. 9:111). Weitere wichtige Stellen: 6:17–20; 6:25–27; 6:30; 6:33; 6:38; 6:43; 6:57; 6:66; 6:76; 6:122; 6:134; 6:215.

Verwandte Stichworte

Anlage; Bildung; Evolutionstheorie; Übergang

Philosophische Funktion

1 Entwicklung des Kosmos

In der *Theorie des Himmels* entsprechen der Entwicklung des Weltbaus aus allgemeinen Bewegungsgesetzen „unter den Himmelskörpern" „keine übereinstimmenden Folgen", da z. B. die Lagen der Achsen der Erde und anderer Himmelskörper höchst verschieden sind (1:346). Die von Kant gemeinten Bewegungsgesetze sind →Anziehung und →Zurückstoßung. Auf die von diesen Gesetzen gewährleistete Gesetzmäßigkeit gehen Ordnung und Schönheit des Weltbaus zurück, welche „nur eine Wirkung der ihren allgemeinen Bewegungsgesetzen überlassenen Materie" sind (1:222). Der Begriff der Entwicklung wird auch auf die Entstehung der Organismen angewandt (vgl. 2:436; 5:420; 5:423–425). Kant unterscheidet diesbezüglich drei teleologische Theorien. Der →Okkasionalismus behauptet, dass Gott „ihrer Idee gemäß bei Gelegenheit einer jeden Begattung der in der-

selben sich mischenden Materie unmittelbar die organische Bildung“ (5:422) verleiht. Der Prästabilismus ist hingegen der Ansicht, dass Gott „in die anfänglichen Producte […] nur die Anlage“ (5:422) bringt, welche es einem organischen Wesen erlaubt, seinesgleichen hervorzubringen. Dadurch erhält sich die Spezies beständig selbst. Der Prästabilismus hat seinerseits zwei Formen. Erstere behauptet die individuelle → Präformation und wird durch die Evolutionstheorie definiert, weil sie „ein jedes von seines Gleichen gezeugte organische[s] Wesen“ als „*Educt*“ (5:422f.) interpretiert. Aus diesem Grund wäre der Name „*Involutionstheorie*“ oder „Theorie […] der Einschachtelung“ (5:423) nach Kant geeigneter. Letztere meint hingegen, das neue Wesen sei das „Product[]“ (5:423) eines anderen organischen Wesens. Kant nennt diese Theorie „System *der generischen Präformation*“ (5:423) oder der → Epigenesis. Gemäß dieser Lehre sind Produkte nur „virtualiter präformirt“ (5:423).

2 Moralische Entwicklung des Menschen

In *Geschichte* kommt dem Begriff der Entwicklung eine besondere Funktion im Bereich der Geschichtsphilosophie zu, indem die Entwicklung der Anlagen des menschlichen Geschlechts zum Thema der Erörterung gemacht wird. Hier stellt Kant die These auf, dass „*das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwickelung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, […] der Antagonism derselben in der Gesellschaft [ist], so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird*“ (8:20). Der „Antagonism“ (8:20) der → Menschen in der Gesellschaft verdankt sich den „natürlichen Triebfedern dazu“, d. h. den „Quellen der Ungeselligkeit und des durchgängigen Widerstandes“ (8:21). Kant erklärt, dass daraus „so viele Übel entspringen, die aber doch auch wieder zur neuen Anspannung der Kräfte, mithin zu mehrerer Entwickelung der Naturanlagen antreiben“ (8:21f.). Die Entwicklung der Naturanlagen aus dem Antagonismus der Menschen verweist auf die „Anordnung eines weisen Schöpfers; und nicht etwa die Hand eines bösartigen Geistes, der in seine herrliche Anstalt gepfuscht oder sie neidischer Weise verderbt habe“ (8:22; vgl. auch 8:26; 8:175).

In der *Anthropologie* spielt der Begriff der Entwicklung eine zentrale Rolle. Kant folgt der Leibnizschen *Monadologie* in der Annahme, in tierischen und menschlichen Seelen gebe es eine „unermeßlich[e]“ Fülle dunkler Vorstellungen, die klaren dagegen seien „nur unendlich wenige Punkte derselben“ (7:135). Auch der fernste noch sichtbare oder auch unsichtbare Stern wird in allen Details seiner Oberfläche insofern unbewusst wahrgenommen. Alles, was Teleskop und Mikroskop nur entdecken mögen, „wird durch unsere bloßen Augen gesehen“ (7:135). Kant behauptet dementsprechend, dass bei einer künstlichen Verschärfung der Sinnesorgane nicht etwas prinzipiell Neues wahrgenommen wird, sondern nur das ohnehin Präsente klarer und dann deutlicher als zuvor wird. Diese Annahme harmoniert mit der Auffassung, dass die Entwicklung des Kosmos und speziell die Entwicklung der Menschheit nur eine „Auswickelung“ schon vorhandener Keime und Anlagen ist (8:104; vgl. 7:135–140).

Gegen Epikur vertritt Kant den Gedanken, dass alle Entwicklung Auswicklung des in der Anlage Vorhandenen ist (vgl. 7:303; 7:321). Diese Konzeption kommt in der dreifachen Differenzierung von „*cultiviren*, […] *civilisiren* und […] *moralisiren*“ zum Ausdruck (7:324; vgl. 7:414; 7:326). Der Übergang von der ersten zur dritten Phase erzeugt nichts prinzipiell Neues, sondern vollzieht sich als Entwicklung von Anlagen, die im Menschen als Keime angelegt sind. Kant behauptet, dass auch die Moral kein Produkt anthropologischer Zivilisation ist, sondern als Entwicklung von moralischen Keimen zu begreifen ist.

Was die Entwicklung der menschlichen Natur anbelangt, nimmt Kant zwei Epochen an; die erste ist die einer reinen Natur, in der die Kinder bei ihrer Geburt noch nicht schreien. Es wäre gefährlich, wenn ein Kind in diesem Zustand schreien könnte, „[d]enn ein Wolf, ein Schwein sogar würde ja dadurch angelockt […] es zu treffen“ (7:327 Anm.). Dieser frühen Epoche folgt die Phase des häuslichen Lebens, in der das Geschrei des Kleinkindes nicht mehr „von äußerster Gefahr“ (7:327 Anm.) ist. Das Geschrei, mit dem das Kind in die Welt tritt, ist Kant zufolge mit dem Gefühl verbunden, in seiner Freiheit durch einen unrechtmäßigen Zwang gehindert zu sein. Der Mensch besitzt ein angeborenes Rechtsbewusstsein (vgl. 7:268f. Anm.; 7:327), welches ihn schon früh dazu führt, nicht zu jammern, sondern Zorn und Entrüstung über die Freiheitsbeschränkung

zu äußern. Daraus ergibt sich die Umwandlung des Geschreis in Tränen. Außerdem erwägt Kant die Möglichkeit einer dritten Epoche, in welcher Menschenaffen sich zu Menschen entwickeln. Sie besitzen vier Organeigenschaften, die sich zur Umbildung eignen: Der Gang kann erstens zum aufrechten Gang umgebildet werden, der für den Menschen eigentümlich ist; zweitens können die Hände den Tastsinn zum Befühlen der Gegenstände ausbilden; drittens lassen sich die Sprechorgane aus der entsprechenden Organstruktur beim Orang-Utan oder Schimpansen entwickeln; und viertens bildet sich der Verstand im Gehirn. Kant gibt zu, dass wir im Fall des ersten Schritts nicht wissen, „wie die Natur und durch welche mitwirkende Ursachen sie eine solche Entwickelung veranstaltete[n]“ (7:328 Anm.). Beim Übergang von der zweiten zur dritten Epoche wird davon gesprochen, dass ein Orang-Utan oder Schimpanse „die Organe, die zum [menschlichen] Gehen, zum Befühlen der Gegenstände und zum Sprechen dienen, sich zum Gliederbau eines Menschen ausbildete“ (7:328 Anm.). Die Bestimmung des Menschen besteht darin, dass der Mensch seine moralischen Anlagen nicht wie die vernunftlosen Tiere in jedem Individuum, sondern nur in der Gattung im Ganzen erreicht. Nur die Gattung kann „durch ihre eigene Thätigkeit die Entwickelung des Guten aus dem Bösen dereinst zu Stande […] bringen“ (7:329).

3 Entwicklung des ästhetischen Urteils über das Erhabene

In der *KU* behauptet Kant, dass die Notwendigkeit des Urteils über das Erhabene der Natur sich auf die Kultur, d. h. auf die Entwicklung sittlicher Ideen, gründet. Diese Behauptung soll jedoch nicht so verstanden werden, als ob das Urteil über das Erhabene „von der Cultur zuerst erzeugt und etwa bloß conventionsmäßig in der Gesellschaft eingeführt“ (5:265) werde. Kant ist demnach kein Vertreter der These, dass das Urteil über das Erhabene ein Produkt der Gesellschaft ist. Das Erhabene hat seine Grundlage vielmehr in der Anlage zum Gefühl für moralische Ideen. Bei der Erörterung der Frage, wie Genie und Geschmack im Subjekt gegründet und entwickelt werden können, vertritt Kant die These, dass der Geschmack das Vermögen der Beurteilung der Versinnlichung sittlicher Ideen und das Genie das Vermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen sei. Die Bildung des Geschmacks und des Genies kann daher lediglich in der Entwicklung sittlicher Ideen und in der Kultur des moralischen Gefühls bestehen, „wovon auch und von der darauf zu gründenden größeren Empfänglichkeit für das Gefühl aus den letzteren (welches das moralische heißt) diejenige Lust sich ableitet, welche der Geschmack als für die Menschheit überhaupt, nicht bloß für eines jeden Privatgefühl gültig erklärt: so leuchtet ein, daß die wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks die Entwickelung sittlicher Ideen und die Cultur des moralischen Gefühls sei; da, nur wenn mit diesem die Sinnlichkeit in Einstimmung gebracht wird, der ächte Geschmack eine bestimmte, unveränderliche Form annehmen kann“ (5:356).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Kommentar zu Kants „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, Hamburg: Meiner 1999.

Burgio, Alberto: Vernunft und Katastrophen. Das Problem der Geschichtsentwicklung bei Kant, Hegel und Marx, Frankfurt/M. u. a.: Lang 2003.

Giordanetti, Piero: Estetica e sovrasensibile in Kant, Milano: Cuem 2001.

Moiso, Francesco: „Preformazione ed epigenesi nell'età goethiana“, in: Verra, Valerio (Hg.): Il problema del vivente tra Settecento e Ottocento. Aspetti filosofici, biologici e medici, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana 1992, 119–220.

Piero Giordanetti

Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: Ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein großes Meer streichen

Der Text diente als Einladung zu Kants Vorlesungen und erschien am 13. April 1757 unter dem Titel

M. Immanuel Kants Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie, nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein großes Meer streichen. Das Manuskript ist verschollen (vgl. Stark, *Nachforschungen*, S. 281–291). Der Anhang über die Westwinde erschien anonym auch in den von Christlob Mylius herausgegebenen *Physikalischen Belustigungen*, 30. Stück, 1757, S. 1528–1533, unter dem Titel *Ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht seyn, weil sie über ein grosses Meer streichen?* Der bei Mylius abgedruckte Text ist jedoch um zwei Seiten umfangreicher als der in 2:10–12 abgedruckte.

Kant unterteilt die physische Geographie (darin in weitgehender Übereinstimmung mit der späteren *Physische Geographie*) in einen allgemeinen und einen besonderen Teil. Der allgemeine Teil hat es mit der Beschaffenheit der Erdoberfläche (Meer, Festland und Gewässer) zu tun, der Atmosphäre und den Winden, sowie der Schiffahrt und den erdgeschichtlichen Veränderungen. Im besonderen Teil der physischen Geographie folgt Kant der im 18. Jahrhundert üblichen Einteilung der drei Naturreiche in Tierreich, Pflanzenreich und Mineralreich. Er erwähnt neben Bernhardus Varenius, Georges Louis LeClerc de Buffon und Johan Lulof verschiedene Zeitschriften und Akademietransaktionen als die Hauptquellen seiner geographischen Kenntnisse (vgl. 2:4; so z. B. die *Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande*, die *Sammlung neuer und merkwürdiger Reisen*, das *Hamburgische Magazin* und das *Leipziger Allgemeine Magazin*). Im Anhang über die Westwinde bestreitet Kant, dass die Feuchtigkeit der Westwinde in Europa allein darauf zurückzuführen ist, dass sie über den Atlantik streichen, ohne sich auf eine alternative Erklärung festzulegen.

Falk Wunderlich

Epigenesis

Der Ausdruck ‚Epigenesis' stammt aus der Biologie und bedeutet in diesem Kontext, dass „das productive Vermögen der Zeugenden […] nach den inneren zweckmäßigen Anlagen, die ihrem Stamme zu Theil wurden, also die specifische Form virtualiter präformirt war" (5:423). Die Epigenesis kann daher auch als „*generische[] Präformation*" (5:423) bezeichnet werden. Weitere wichtige Stellen: 2:114f.; KrV B 167f.; 5:423f.; 6:80; 8:50.

Verwandte Stichworte

Bildung; Entwicklung; Präformation, Präformationssystem

Philosophische Funktion

In der *KU* und in der *Rez. Herder* bezeichnet ‚Epigenesis' eine Theorie über die Entstehung der →Organismen (vgl. 5:423f.; 8:50). Gegen die These, dass sich die Entstehung des Lebens durch den Mechanismus erklären lässt, vertritt Kant die Ansicht, dass die Erzeugung der Organismen auf ein teleologisches Prinzip zurückzuführen ist. ‚Epigenesis' heißt die Annahme, dass durch die oberste Weltursache den ersten Organismen die Fähigkeit verliehen worden ist, „vermittelst deren ein organisches Wesen seines Gleichen hervorbringt und die Species sich selbst beständig erhält" (5:422). Gemäß der Lehre der Epigenesis ist jedes organische Wesen als von seinesgleichen erzeugtes Produkt zu verstehen. Diese Theorie überlässt „mit dem kleinst-möglichen Aufwande des Übernatürlichen", abgesehen vom ersten Anfang, den die Wissenschaft überhaupt nicht zu erklären vermag, „alles Folgende" der Natur (5:424). Der →Okkasionalismus behauptet hingegen ein Eingreifen der Gottheit bei Gelegenheit jedes einzelnen Zeugungsaktes, wodurch alle Natur, „mit ihr auch aller Vernunftgebrauch" (5:422), gänzlich verloren geht. Die Evolutions-(Präformations-) Theorie betrachtet jedes Individuum als von Anfang an von der Hand des Schöpfers „vorgebildet[]", was grundsätzlich auf ebendieselbe „Hyperphysik" hinausläuft (5:423).

Als Vertreter der Epigenesis-Lehre werden →Jean Louis Leclerque Comte de Buffon (vgl. 2:115), →Pierre Louis Moreau de Maupertuis (vgl. 2:115), →Johann Gottfried Herder (vgl. 8:62), →Johann Friedrich Blumenbach (vgl. 5:424; 11:184f.) erwähnt. Es lassen sich in den kantischen Schriften vornehmlich drei Verwendungen des ursprünglich biologischen Begriffs der Epigenesis herausstellen. In der *KrV* ist metaphorisch von einer Epigenesis der reinen Vernunft die Rede. Kant bezeichnet mit diesem Terminus seine Deduktion der reinen Verstandesbegriffe: „daß nämlich die Kategorien von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthal-

ten“ (KrV B 167). In *Religion* wird ‚Epigenesis‘ im Kontext der Erörterung der „Idee einer von keiner Geschlechtsgemeinschaft abhängigen (jungfräulichen) Geburt eines mit keinem moralischen Fehler behafteten Kindes“ verwendet (6:80 Anm.). In diesem Zusammenhang vertritt Kant die These, dass die Idee der jungfräulichen Geburt eines solchen Kindes als „Symbol der sich selbst über die Versuchung zum Bösen erhebenden […] Menschheit“ (6:80 Anm.) aufzufassen ist. Diese Idee soll als Gegenstand der praktischen Vernunft konzipiert werden.

In dieser Hinsicht ist die Theorie, die spekulative Vernunft, aber weder nützlich noch nötig, weil sie nicht zur Erkenntnis von noumenalen Ideen zu gelangen vermag. Als Beweis dafür, dass sich diese Ideen nicht durch die theoretische Vernunft erkennen lassen, führt Kant einige theoretische Schwierigkeiten an. Würde man nämlich die Theorie der Epigenesis annehmen, müsste man behaupten, dass die Mutter von ihren Eltern durch natürliche Zeugung abstammt. Dies bedeutete, dass sie mit einem angeborenen → Hange zum Bösen behaftet sein würde. Im Falle einer übernatürlichen → Zeugung würde die Mutter den Hang zum Bösen auf ihr Kind vererben. Aus diesem Grund müsse man in theoretischer, spekulativer Hinsicht auf die Theorie der Epigenesis verzichten (vgl. 6:80).

Piero Giordanetti

Epikur

Epikur (341–270 v. Chr.) ist einer der wichtigsten griechischen Philosophen der hellenistischen Periode. Auf ihn geht eine maßgebliche antike Philosophenschule zurück, der ‚Garten‘ (*kêpos*). Mit seiner hedonistischen Theorie des → Glücks übte er eine starke Nachwirkung auf die spätere Antike und die frühe Neuzeit aus. Maßgebliche Einflüsse auf Epikur ergaben sich aus dem Atomismus des Demokrit. Um 306 v. Chr. gründete Epikur in Athen seine Schule, deren Besonderheit darin bestand, auch Frauen, Sklaven und andere gesellschaftlich unterprivilegierte Personen aufzunehmen.

Von Epikurs Schriften sind nur Fragmente erhalten: (1) der Brief an Herodot, (2) der Brief an Menoikeus, (3) Brieffragmente an Verwandte und Freunde, (4) Sentenzen aus dem Werk *Wichtigste Lehrsätze* (*Kyriai doxai*) sowie andere Sprüche, (5) weitere Textstücke und Testimonien (Epikur, *Überwindung*). Grundlegend für Epikurs Position ist ein asketischer Hedonismus, der → Lust nicht durch Akkumulation, sondern durch Zurücknahme der Begierden zu maximieren versucht. Ferner vertritt der Atomist Epikur einen Naturalismus, Sensualismus und Materialismus.

Kant führt Epikur wiederholt als Philosophen an, der die → Tugend als ein Instrument zur Erlangung des als Lust verstandenen Glücks interpretiert (vgl. 5:24). Dabei kontrastiert er gerne das epikureische und das stoische *summum bonum*-Verständnis. Beide beinhalten, so Kant, ein durch menschliche Bemühung erreichbares praktisches → Ideal (vgl. *Refl.* 6874, 19:188; ähnlich 5:111); allerdings verträten Epikureer und → Stoiker zwei einander ausschließende Konzeptionen: Während Epikur empirische → Triebfedern zur → Glückseligkeit als Prinzip der Beurteilung des Sittlichen aufgefasst habe, habe der Stoiker Zenon die → Sittlichkeit zum Handlungsprinzip erklärt und die Glückseligkeit aus ihr abgeleitet (vgl. etwa *Refl.* 6619, 19:112; ebenso 5:112f.). Kants Urteil lautet, dass beide hellenistischen Versuche, Sittlichkeit und Glückseligkeit zusammenzudenken, verfehlt seien. Sittlichkeit und Glückseligkeit bildeten in beiden Modellen jeweils eine inhomogene Einheit. Kant weist damit einerseits die epikureische Instrumentalisierung der Moralität als Werkzeug der Luststeigerung und andererseits die stoische Gleichsetzung des höchsten Guts mit einem moralisch orientierten Willen, nämlich der *aretê*, zurück (vgl. 4:393f.). Immerhin verteidigt er aber „das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften Epikurs“ (6:485; vgl. 9:30).

In der Diskussion um sinnlich basierte Gefühle und die vernunftbasierte → Achtung konzediert Kant in der → *Kritik der Urteilskraft* dem Epikur, dass „alles Vergnügen, wenn es gleich durch Begriffe veranlasst wird, […] animalische, d. i. körperliche, Empfindung sei“ (5:334f.; vgl. 5:277; 5:331). Aber bei der Achtung handle es sich nicht um „ein Vergnügen“, sondern um eine „Selbstschätzung“.

In der → *Theorie des Himmels* bekennt sich Kant selbst zu einer modifizierten Spielart des Atomismus, für die er sich ausdrücklich auf Epikur beruft; diese hält er jedoch mit einer theolo-

gischen Sichtweise der Natur für vereinbar (vgl. 1:226). Er wendet sich gleichzeitig gegen Epikurs Vorstellung von einer Spontanabweichung der →Atome (vgl. 1:227). In der Kritik der Urteilskraft nimmt Kant auch nochmals kurz Stellung zu dem „System der Kausalität, welches dem Epikur oder Demokritus beigelegt wird“ (5:391). Er konstatiert, dieses sei „nach dem Buchstaben genommen, so offenbar ungereimt, daß es uns nicht aufhalten darf“ (5:391). Auch sonst erscheint Epikur gelegentlich als Sensualist (vgl. z. B. 5:41).

Weiterführende Literatur

Santozki, Ulrike: Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken, Berlin u. a.: de Gruyter 2007.

Christoph Horn

Episyllogismus

→Polysyllogismus, Episyllogismus

Erbauung

Erbauung ist „die *moralische Folge aus der Andacht auf das Subject*“ (6:198 Anm.) und zielt auf die „Besserung der Menschen und Belebung ihrer moralischen Triebfedern“ (7:68). Weitere wichtige Stellen: 5:273; 6:195; 6:198; 7:62; 7:66ff.

Verwandte Stichworte

Religion; Andacht; Gebet

Philosophische Funktion

Über bloße Rührung, die schon im Begriff der Andacht liegt, hinaus beinhaltet der Begriff der Erbauung „die *moralische Folge aus der Andacht auf das Subject*“, mithin „die wirkliche Besserung des Menschen“ (6:198 Anm.). Hierbei ruft sie „stürmische Gemüthsbewegungen“ hervor (5:273).

Um die moralische Wirkung der Erbauung zu erreichen, ist es notwendig „systematisch zu Werke“, quasi gemäß einem Bauplan, vorzugehen. Zunächst werden „feste Grundsätze nach wohlverstandenen Begriffen tief ins Herz [ge]legt“. Auf diesen werden „Gesinnungen […] errichtet“, welche die Menschen „vor den „Anfechtungen der Neigungen“ bewahren. In Analogie zum Bau eines Gebäudes beschreibt Kant den durch Erbauung nur langsam zu schaffenden „neuen Menschen“ als „*Tempel Gottes*“ (6:198 Anm.). Erbauung und die mit ihr einhergehende „sittliche[] Besserung“ verbinden sich zur „Seligwerdung“ (7:67).

Das „öffentliche Gebet“ trägt der Erbauung insofern bei, als es „eine ethische Feierlichkeit“ ist (6:196 Anm.). Kant betont die Bedeutung der „öffentliche[n] Benutzung“ (7:68) der Bibel und ihrer „*doctrinale*[n] Auslegung“ für die Erbauung des Menschen (7:67). Das vorrangige Ziel von Predigten besteht in der Erbauung. Sollten andere Ziele mit ihr „in Collision“ geraten, so müssen diese „nachstehen“ (7:68).

Rolf Löchel

Erben

Unter Beerbung versteht Kant den Akt der „Übertragung (translatio) der Habe und des Guts eines Sterbenden auf den Überlebenden durch Zusammenstimmung des Willens beider“ (6:293). Ein Erbe ist demzufolge der Empfänger des übertragenen Guts. Weitere wichtige Stellen: 6:291ff.; 6:366; 8:344; 19:531.

Verwandte Stichworte

Erwerbung; Gut; Tod

Philosophische Funktion

Beerbung zählt zu den Erwerbungsarten, die „zwar nur im öffentlichen rechtlichen Zustande ihren Effect haben“ (6:291), sich aber nicht auf diesen gründen, sondern „auch a priori im Naturzustande“ (6:291; vgl. 6:294) denkbar sind. Daher „Testamente auch nach dem bloßen Naturrecht gültig“ (6:294) sind, auch wenn „hiebei ein bürgerlicher Zustand vorausgesetzt wird“ (6:366). Die Übertragung des Guts geschieht im Augenblick des Todes des Erblassers. Es handelt sich nach Kant daher um keine empirische Übertragung, sondern eine „ideale Erwerbung“ (6:293).

→Staaten können nicht „von einem andern Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben“ (8:344) werden, da ein für sich bestehender Staat kein erwerbbares Erbreich ist (vgl. 8:344, 19:405). Genauso wenig ist das moralisch Böse „durch *Anerbung* von den ersten Eltern auf uns gekommen“ (6:40).

Andree Hahmann

Erbschuld, Erbsünde

In *Religion* bestimmt Kant das juridische Konzept der Erbschuld sowie das theologische Konzept der Erbsünde als Varianten der „unschicklichste[n]“ (6:40) Art, sich den „Ursprung des moralischen Bösen“ begreiflich zu machen, die dadurch gekennzeichnet sei, dass der Ursprung hier „als durch *Anerbung* von den ersten Eltern auf uns gekommen“ vorgestellt werde (6:40). Weitere wichtige Stellen: 6:41–44; 8:123; 16:595; 19:634; 19:640; 23:123; 23:447.

Verwandte Stichworte

Böses, radikales; Hang zum Bösen; Sündenfall

Philosophische Funktion

Kant hält unter anderem einer traduzianischen Auffassung der Erbsünden-Lehre, nach der die menschliche Seele bei der Zeugung als Ableger der väterlichen Seele (lat. *tradux* = Sprössling) entsteht, den folgenden Gedanken entgegen, den er bei Ovid ausgesprochen findet: „genus et proavos, et *quae non fecimus ipsi*, vix ea nostra puto“ (6:40; vgl. Ovid, *Metamorphosen*, XIII, S. 630; Übersetzung von Stangneth (*Die Religion innerhalb*, S. 50): „Geschlecht, Vorfahren und *das, was wir nicht selbst getan haben*, halte ich kaum für das Unsere“). In systematischer Absicht kontrastiert Kant die traditionelle Lehre mit seinem transzendentalphilosophischen Ansatz, nach dem jedem Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen angeboren sei (vgl. 6:29ff.), der jedoch im Angesicht der Faktizität des unbedingten Vernunftgebotes (und -verbotes) „nicht als solcher vorgestellt werden *darf*“, sondern immer schon „als von dem Menschen selbst sich *zugezogen* gedacht werden kann“ und muss (6:29). Diese eine „*angeborne* Schuld“ (6:38) sei auf eine atemporale und individuelle „intelligibele That“ zurückzuführen, welche als der „formale Grund“ und die „oberste Maxime“ aller potenziellen Taten angesehen werden müsse, die „der Materie nach“ dem Sittengesetz in concreto widerstreiten (6:31). Kant konzediert, dass der Sündenfall in der biblischen Erzählung insofern ganz konsequent als Übergang vom „Stand der *Unschuld*“ zu dem der „*Sünde*“ (6:42) vorstellig gemacht werde, als der Ursprung des →Bösen hier in eine zeitliche Abfolge eingebunden sei. Der „Sache nach“ müsse dieser aber „ohne auf Zeitbedingung Rücksicht zu nehmen“ als „das Erste“ gedacht werden (6:41).

Diese von Kant behauptete Atemporalität der „intelligibele[n] That“ (6:31) wird in der Forschungsliteratur auch vor dem Hintergrund der Möglichkeit einer Erbsünde kontrovers diskutiert. So kommt etwa Simm zu dem Schluss, Kant klammere „mittels der außerzeitlich-intelligiblen Tat das Problem der Vererbbarkeit einer moralischen Qualität von vornherein aus, eine solche Tat *ereignet* sich nicht im Fortgang des menschlichen Geschlechtes von Generation zu Generation“ (*Kants Ablehnung*, S. 157). Dessen ungeachtet bleibt festzuhalten, dass Kant mit den Vertretern der Erbsünden-Lehre die Überzeugung teilt, dass jeder Mensch eine ursprüngliche Schuld, ein „peccatum originarium“ (6:31) in sich trage, das ihm schon qua Menschsein zukomme.

Weiterführende Literatur

Bohatec, Josef: Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hildesheim: Olms 1966 (1938), insbes. 241–243, 246f. und 309–313.

Forschner, Maximilian: „Über die verschiedenen Bedeutungen des ‚Hangs zum Bösen‘“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Berlin: Akademie 2011, 71–90.

Hoping, Helmut: Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant, Innsbruck-Wien: Tyrolia 1990, insbes. 204–207 (mit weiteren Literaturhinweisen).

Thomas Wyrwich

Erdbeben

In Übereinstimmung mit in seiner Zeit gebräuchlichen Annahmen erklärt Kant die Entstehung von Erdbeben durch selbsttätige Entzündungen unter Beteiligung von Wasser, Eisenfeilig (Feilstaub) und Schwefel in Höhlen, die das gesamte Festland und den Meeresboden durchziehen (vgl. 1:419f.; vgl. auch Gehler, *Physikalisches Wörterbuch*, Bd. 5, S. 515ff. sowie Adickes, *Kants Ansichten*, S. 66ff.). Gegenüber diesen auf chemischen Reaktionen beruhenden Erklärungen äußert Kant sich spä-

ter (in *Physische Geographie*) skeptisch und zieht stattdessen mechanische Ursachen wie den Ausbruch stark komprimierter Luft aus dem Erdinneren als Ursache sowohl von Erdbeben als auch von Vulkanausbrüchen in Betracht (vgl. 9:268f.). Weitere wichtige Stellen: 1:419–423; 1:431; 1:455f.; 1:459–461; 2:104; 9:268f.

Verwandte Stichworte
Vulkan; Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen; Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens …; Von den Ursachen der Erderschütterungen …

Philosophische Funktion
Kants Beschäftigung mit Erdbeben steht vornehmlich im Kontext des großen Lissabonner Erdbebens von 1755. Dabei ist bemerkenswert, dass Kant mit diesem Ereignis gerade keine moralischen oder theologischen Betrachtungen verbindet, sondern es im Gegenteil als reines Naturphänomen ansieht. So schreibt er auch die verheerende Wirkung des Erdbebens der Art und Weise der Bebauung Lissabons zu, nicht der Vorsehung: „Wäre es nicht besser also zu urtheilen: Es war nöthig, daß Erdbeben bisweilen auf dem Erdboden geschähen, aber es war nicht nothwendig, daß wir prächtige Wohnplätze darüber erbaueten?“ (1:456; vgl. 1:421, 1:431, 1:455f., 1:459–461, 2:104).

Falk Wunderlich

Erde

Die Erde ist der der →Sonne drittnächste Planet. Der Erdsatellit ist der →Mond. Wichtige Stellen: 1:197–213; 1:251; 1:271–272; 1:276; 1:283; 1:303; 1:327; 1:345–347; 1:366; 9:167–176; 9:261–273; 9:301–304.

Verwandte Stichworte
Sonnensystem; Planeten; Geographie, physische; Mond; Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen; Untersuchung der Frage, ob die Erde…

Philosophische Funktion
Kant hat über die Erde zwei Aufsätze verfasst, die beide 1754 veröffentlich wurden. In *Umdrehung der Erde* analysierte Kant die Mechanik der Achsendrehung der Erde. Er argumentiert, dass die Drehung unseres Planeten sich verlangsamt, weil eine „äußerliche Ursache […] die Bewegung der Erde nach und nach verringert und ihren Umschwung in unermeßlich langen Perioden gar zu vernichten trachtet“ (1:186). Die Ursache dieser Änderung liegt in der Wirkung der →Anziehung des Mondes auf die Erde (vgl. 1:190–191), die keine vollständig feste →Masse ist (vgl. 1:188). In *Ob die Erde veralte* findet sich Kants Theorie der physikalischen Geschichte der Erde, die ein Sphäroid ist (vgl. 1:199; 9:259). Kant zufolge hat „[d]ie Natur unserer Erdkugel […] in dem Fortschritte ihres Alters in allen ihren Theilen nicht eine gleiche Stufe erreicht“ (1:200). Daher erlebte die Erde verschiede Epochen und viele →Veränderungen. Die Ursache der Veraltung der Erde ist „eine subtile, aber überall wirksame Materie, die bei den Bildungen der Natur das active Principium ausmacht und als ein wahrer Proteus bereit ist, alle Gestalten und Formen anzunehmen“ (1:211). Diese wirksame →Materie ist ein „Weltgeist“ (1:211–212). Seit 1756 hielt Kant regelmäßig Vorlesungen über physische Geographie oder „*Erdbeschreibung*“ (9:156), in denen er ausführlich auf die astronomischen, physikalischen und geographischen Gegebenheiten auf der Erde, auf die Erdgeschichte sowie auf Fauna, Flora und unterschiedliche menschliche Lebensformen eingeht (vgl. 9:151–436; →Geographie, physische). In der *KU* erwähnt Kant eine mögliche „Theorie der Erde“ (5:428 Anm.), die eine →Archäologie der Natur ist und sich mit der Geschichte der Materialen der Erde, z. B. Fossilen und →Metallen, beschäftigt.

Silvia De Bianchi

Erde, Kugelgestalt der

Der Ausdruck ‚Kugelgestalt der Erde‘ bezeichnet die Form unseres Planeten (vgl. 7:046), der strenggenommen ein Sphäriod ist (d. h. eine an den Polkappen abgeplattete Kugel) (vgl. 1:169). Wichtige Stellen: 1:188–189; 1:202; 1:296; 1:309; 1:408; 1:459; KrV B 759–760; 6:352; 9:168–169; *Refl.* 85, 14:543; 21:408.

Verwandte Stichworte
Erde; Weltbürgerrecht

Philosophische Funktion

Die Erde ist, wie viele andere → Planeten und die → Sonne (vgl. *Refl.* 85, 14:543), eine annähernd kugelförmige Gestalt (vgl. 1:459; 7:46; 21:408), weil sie (von der Erdkruste abgesehen) eine flüssige → Masse ist (vgl. 1:188–189; 1:202): „die Erde ist keine völlige Kugel, sondern abgeplattet oder ein Sphäroid, welches ein jeder flüssiger Körper wird, sobald er sich regelmäßig bewegt" (9:169).

In der *KrV* erwähnt Kant die Kugelgestalt der Erde in der Diskussion über die Erkenntnis aus Prinzipien a priori und deren Grenzen. Da „die Erde eine Kugel und ihre Fläche eine Kugelfläche sei", könne man „auch aus einem kleinen Theil derselben, z. B. der Größe eines Grades, den Durchmesser und durch diesen die völlige Begrenzung der Erde, d. i. ihre Oberfläche, bestimmt und nach Principien a priori erkennen" (KrV A 759f. / B 787).

Eine wichtige Rolle spielt die Kugelgestalt der Erde in der Rechtsphilosophie und politischen Philosophie Kants. Erstens ist sie Grundlage für den allen Menschen ursprünglich gemeinsamen Besitz des Bodens „wegen der Einheit aller Plätze auf der Erdfläche als Kugelfläche: weil, wenn sie eine unendliche Ebene wäre, die Menschen sich darauf so zerstreuen könnten, daß sie in gar keine Gemeinschaft mit einander kämen" (6:262). Zweitens ist sie Grundlage des → Weltbürgerrechts, also des wechselseitigen „*Besuchsrecht[s]*" (8:358) der Völker. Die Natur hat die Völker „alle zusammen (vermöge der Kugelgestalt ihres Aufenthalts, als globus terraqueus) in bestimmte Grenzen eingeschlossen [hat]; und da der Besitz des Bodens, worauf der Erdbewohner leben kann, immer nur als Besitz von einem Theil eines bestimmten Ganzen, folglich als ein solcher, auf den jeder derselben ursprünglich ein Recht hat, gedacht werden kann" (6:352). Alle Völker stehen daher in einer „physischen möglichen *Wechselwirkung* (commercium)", woraus sich das Recht ableitet, „sich zum *Verkehr* untereinander *anzubieten* […], ohne daß der Auswärtige ihm darum als einem Feind zu begegnen berechtigt wäre" (6:352; vgl. 8:358).

Silvia De Bianchi

Erfahrung

Kant verwendet das Wort ‚Erfahrung' in einem weiteren und in einem engeren Sinne. Es kann erstens die → Wahrnehmung bzw. das durch sie gegebene gemeint sein. So sagt Kant zu Beginn der *KrV*: „Daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; […] Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniß *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung" (KrV B 1). Im direkten Anschluss verwendet Kant „Erfahrung" in einem zweiten, engeren Sinne, nach dem Erfahrung eine Art von → Erkenntnis ist: „Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntniß ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnißvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergiebt" (KrV B 1). Hier ist explizit von Erfahrungserkenntnis die Rede. Und zwar ist Erfahrung im engeren Sinne solche Erkenntnis, deren → Wahrheit auf der Erfahrung im weiteren Sinne, also den Wahrnehmungen, beruht.

Wie alle Erkenntnis erfordert Erfahrung im engeren Sinne einen Beitrag beider → Erkenntnisvermögen, also der → Sinnlichkeit und des → Verstandes (vgl. KrV A 50f. / B 74f.). Für Erfahrung sind also einerseits empirische → Anschauungen von Seiten der Sinnlichkeit, andererseits → empirische Begriffe von Seiten des Verstandes erforderlich. Wie das obige Zitat verdeutlicht, vertritt Kant darüber hinaus die These, dass auch empirische Erkenntnis (also Erfahrung) einen → reinen Anteil besitzt, d. h. einen Anteil, der von unserem Erkenntnisvermögen selbst hinzugefügt wird und in diesem Sinne → a priori ist. Dieser reine Anteil besteht aus den Formen der beiden beteiligten Erkenntnisvermögen, also → Raum und Zeit als Formen der Sinnlichkeit und den Kategorien als den Formen des objektiven Denkens. Aller Erfahrungserkenntnis liegen „Begriffe von Gegenständen überhaupt als Bedingungen der Erfahrungserkenntniß *a priori*" zugrunde (KrV A 93 / B 126). Obwohl es einen Anteil gibt, der a priori und daher notwendig ist, ist Erfahrung insgesamt doch Erkenntnis → a posteriori. Erfahrung „sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es nothwendiger Weise so und nicht anders sein müsse" (KrV A 1).

Dass das Erkenntnisvermögen „aus sich selbst [etwas] hergiebt" (KrV B 1) und dadurch etwas zum Inhalt der Erfahrung beisteuern kann, was nicht eine bloße → Einbildung ist, sondern

objektive Gültigkeit hat, begründet Kant dadurch, dass diese Zugaben Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind. Weil sie Bedingung der empirischen Erkenntnis von Gegenständen sind, gelten sie für alle Gegenstände der Erfahrung. Die Gegenstände müssen sich in gewissen ihrer Eigenschaften nach uns richten, damit Erfahrung von ihnen möglich ist, was die Möglichkeit der → Erkenntnis a priori eröffnet (vgl. KrV B XVI).

Dabei ist allerdings zu beachten, dass nur die → Erscheinungen, aber nicht die → Dinge an sich selbst sich nach unserem Erkenntnisvermögen richten müssen. Denn unsere Erkenntnisvermögen haben nur Einfluss darauf, wie uns die Dinge erscheinen, nicht aber darauf, wie sie an sich selbst sind. Weitere wichtige Stellen: KrV B XIX; KrV A 1; KrV B 1; KrV A 93 / B 126; KrV A 97f.; KrV A 100; KrV B 166; KrV A 158 / B 197; 4:258ff.

Verwandte Stichworte

Erkenntnis; Kategorie; Sinnlichkeit; Verstand; Wahrnehmung; Analogien der Erfahrung; Form der Erfahrung; Gegenstand der Erfahrung; Gesetze der Erfahrung

Vorgeschichte und historischer Kontext

Der historische Kontext für Kants Theorie der Erfahrung wird in erster Linie durch den englischen → Empirismus, insbes. durch → Locke und → Hume, gegeben. Von ihnen übernimmt Kant das Problem, wie die → Verbindung verschiedener Vorstellungen durch das Subjekt objektiv gültig sein kann. Locke begründet die objektive Gültigkeit einfacher Vorstellungen dadurch, dass sie über die Sinne durch einen Kausalprozess gebildet wurden (vgl. Locke, *Essay*, Bk. 2, Ch. 1, § 3; Bk. 2, Ch. 30, § 1). Komplexe Vorstellungen sind nach Locke dagegen durch die Tätigkeit des Verstandes gebildet, der einfache Vorstellungen miteinander verbindet (vgl. Locke, *Essay*, Bk. 2, Ch. 12, § 1). Und da diese Verbindungen nicht durch die Gegenstände selbst bewirkt sind und die einfachen Vorstellungen auch nicht bestimmen, mit welchen anderen sie zu verbinden sind, stellt sich die Frage, wie die objektive Gültigkeit komplexer Vorstellungen zu begründen ist (vgl. Locke, *Essay*, Bk. 4, Ch. 3, § 28).

Diese Frage nach der objektiven Gültigkeit von Verbindungen von Vorstellungen ist auch für Kants Theorie der Erfahrung zentral. Kant unterscheidet Verbindungen von zwei Arten von Vorstellungen, nämlich „des Mannigfaltigen der Anschauung oder mancherlei Begriffe“ (KrV B 130). Die Tätigkeit des Verbindens nennt Kant → Synthesis, und „sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft“, die man „Verstand nennen muß“ (KrV B 130). Kants von Locke übernommene Frage besteht nun darin, wie eine Verbindung, die vom Subjekt hergestellt wurde, dennoch objektive Gültigkeit haben kann. Dieses Problem stellt sich erstens für die Verbindung mannigfaltiger Sinneseindrücke zur Anschauung eines Gegenstands, zweitens für die Verbindung von Begriffen zu einem Urteil, also der Vorstellung eines Sachverhalts. Entsprechend unterscheidet Kant in § 18 der *KrV* bloß subjektiv und objektiv gültige Verbindungen des Mannigfaltigen der Anschauung und in § 19 bloß subjektiv und objektiv gültige Verbindungen von Begriffen.

Zwar kann man sagen, dass Kant eine der zentralen Fragestellungen seiner Theorie der Erfahrung von Locke und Hume übernimmt, jedoch unterscheiden Kant und die englischen Empiristen sich in ihren Antworten auf diese Frage sehr. So sind Locke und Hume sowohl in Bezug auf den Gehalt von Begriffen als auch in Bezug auf Urteile Empiristen. Ersteres bedeutet, dass *alle* Begriffe empirisch gebildet werden, also dadurch, dass wir auf etwas in der Erfahrung Wiederkehrendes aufmerksam werden und von den Unterschieden abstrahieren. Kant widerspricht dieser These, denn er behauptet, dass es auch gewisse reine Begriffe (die Kategorien und die transzendentalen Ideen) gibt, deren Inhalt wir nicht der Erfahrung entnommen haben, sondern der durch unsere Erkenntnisvermögen festgelegt wird. Empirismus mit Bezug auf Urteile bedeutet, dass Urteile letztlich immer nur durch Erfahrung begründet sein können. Kant widerspricht auch dieser These, denn er behauptet, dass man gewisse synthetische Urteile a priori beweisen kann, insbesondere das Kausalgesetz, nach dem jede Veränderung eine Ursache hat.

In den *Prolegomena* räumt Kant ein, dass Humes Untersuchung zur Kausalität ihm „vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach“ (4:260). Auch wenn Kant nicht sagt, worauf genau er sich bei Hume bezieht, kann man vermuten, dass folgende Überlegung gemeint ist: Kant und Hume stimmen darin überein, dass der Begriff der Kausalität eine gesetzmäßige Verbin-

dung zwischen zwei Ereignistypen zum Inhalt hat, nämlich „daß etwas [die Ursache] so beschaffen [ist], daß, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas anderes [die Wirkung] nothwendig gesetzt werden müsse“ (4:257). Hume hat nun argumentiert, dass man niemals aufgrund der Begriffe A und B einsehen kann, dass ein Ereignis vom Typ A das davon verschiedene Ereignis vom Typ B verursacht. Wenn überhaupt, könne man dies also nur aufgrund von Erfahrung wissen (vgl. Hume, *Enquiry*, S. 27, 32ff.). Aufgrund von Erfahrung können wir aber nur wissen, dass Ereignissen von Typ A bisher immer Ereignisse vom Typ B gefolgt sind, aber nicht, dass dies immer so sein wird. Wir können also weder aufgrund der Begriffe A und B, noch aufgrund der Erfahrung erkennen, dass ein Kausalverhältnis, also eine notwendige Verbindung zwischen A und B besteht.

Da uns in der Erfahrung keine Kausalverhältnisse gegeben sind, kann der Begriff der Kausalität auch kein empirischer, d. h. aus der Erfahrung gewonnener Begriff sein. Kant stimmt Hume zu, dass wir den Begriff ‚Kausalität‘ nicht aus der Erfahrung erworben haben können, bestreitet aber, dass es sich deshalb dabei um eine bloße Erdichtung (vgl. 4:258) handelt. Denn wie Kant zu zeigen beabsichtigt, ist der Begriff der Kausalität erstens a priori durch die Natur des Verstandes gegeben und zweitens lässt sich seine Anwendbarkeit auf die Erfahrung (seine objektive Realität) a priori beweisen.

Ein analoges Problem stellt sich auf einer höheren Ebene, wenn wir nicht mehr den Besitz des Begriffs ‚Kausalität‘ betrachten, sondern das Kausalgesetz, welches besagt, dass es zu jedem Ereignis eine Ursache gibt. Selbst wenn man zugesteht, dass man einzelne Kausalverhältnisse zwischen Ereignistypen erkennen kann, kann man mit Hume argumentieren, dass man niemals aufgrund von Erfahrung wissen kann, ob das Kausalgesetz gilt. Denn aus Erfahrung wissen wir höchstens, dass es für jeden bisher untersuchten Ereignistyp eine Ursache gibt, nicht aber, dass dies für alle Ereignistypen in der physikalischen Welt gilt. Anders gesagt kann man aufgrund von Erfahrung nicht ausschließen, dass in der physischen Welt manche Ereignistypen spontan auftreten, ohne dass man eine Kausalerklärung für sie geben könnte. Da sich das Kausalgesetz ebenso wenig als analytischer Satz aus dem Begriff des Ereignisses ergibt, kann man mit Hume argumentieren, dass wir überhaupt nicht wissen, ob es gilt. Auch diesen Schluss würde Kant für voreilig halten. Er zeigt in der *KrV*, dass es sich beim Kausalgesetz um ein synthetisches Urteil a priori handelt (vgl. 2. Analogie der Erfahrung, KrV A 189ff. / B 232ff.).

Kant schreibt Hume also das Verdienst zu, auf die Schwierigkeiten hingewiesen zu haben, die der Begriff der Kausalität birgt. Allerdings wirft er ihm vor, seine Frage nicht in hinreichender Allgemeinheit gestellt zu haben (vgl. 4:260). Der Begriff ‚Kausalität‘ ist nämlich nicht der einzige, der nicht auf Wahrnehmungsinhalte zurückgeführt werden kann, sondern es gibt eine ganze Reihe solcher Begriffe, die Kant als die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) identifiziert.

Philosophische Funktion

1 Erfahrung beim vorkritischen Kant

In der vorkritischen Phase spielt der Begriff ‚Erfahrung‘ keine große Rolle. In *De mundi* setzt Kant sich aber kurz mit diesem Thema auseinander: „In sensualibus autem et phaenomenis id, quod antecedit usum intellectus logicum, dicitur *apparentia*, quae autem apparentiis pluribus per intellectum comparatis oritur cognitio reflexa, vocatur *experientia*. Ab apparentia itaque ad experientiam via non est, nisi per reflexionem secundum usum intellectus logicum. [Was bei den sinnlichen (sensuellen) Erkenntnissen und den Phänomenen dem logischen Verstandesgebrauch vorhergeht, heißt *Erscheinung*, die diskursive Erkenntnis, die aus der Vergleichung mehrerer Erscheinungen durch den Verstand entsteht, heißt *Erfahrung*. Von der Erscheinung also zur Erfahrung gibt es keinen Weg als die Überlegung gemäß dem logischen Verstandesgebrauch]“ (2:394). Auch hier vertritt Kant also schon die These, dass Erfahrung einen Beitrag sowohl der Sinnlichkeit als auch des Verstandes erfordert.

Allerdings ist seine in der *KrV* vertretene Ansicht, dass auch Erfahrung einen reinen Anteil hat, in *De mundi* nur zum Teil anzutreffen. Kant führt dort zwar schon die Theorie von Raum und Zeit als reinen Formen der Anschauung ein, er ist allerdings nicht der Ansicht, dass es auch von Seiten des Verstandes einen reinen Anteil der Erfahrung gibt. Kant kennt in *De mundi* zwar den sogenannten →realen Verstandesgebrauch, der im Gebrauch reiner Verstandesbegriffe wie „possi-

bilitas, exsistentia, necessitas, substantia, causa etc. [Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit, Substanz, Ursache usw.]" (2:395) besteht, dieser spielt allerdings für die Erfahrung keine Rolle.

2 Erfahrung als Art von Erkenntnis

Erfahrung im engeren Sinn ist eine bestimmte Art von Erkenntnis, nämlich empirische Erkenntnis, die neben der mathematischen und der metaphysischen Erkenntnis steht. Die mathematische und metaphysische Erkenntnis besteht aus → synthetischen Urteilen a priori, die → empirische Erkenntnis dagegen aus synthetischen Urteilen a posteriori. Empirische Erkenntnis zeichnet sich gegenüber den beiden anderen Arten also dadurch aus, dass ihre Wahrheit von dem empirischen → Mannigfaltigen der Sinne abhängt. Man kann daher auch sagen, dass die Beziehung zwischen beiden Bedeutungen von Erfahrung, die oben unterschieden wurden, darin besteht, dass Erfahrung im engeren Sinn aufgrund der Erfahrung im weiten Sinne wahr bzw. falsch ist.

Oben wurde die Notwendigkeit eines Beitrags von zwei Erkenntnisquellen, Sinnlichkeit und Verstand, zur Erfahrung betont. An anderen Stellen spricht Kant aber von drei Erkenntnisquellen (vgl. KrV A 94; KrV A 97f.; KrV A 115; KrV A 155 / B 194), nämlich Sinnlichkeit, → Einbildungskraft und → Apperzeption. Während letztere hier mit dem Verstand gleichgesetzt werden darf, ist die Einbildungskraft „ein thätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen" (KrV A 120), also das Vermögen, die Synthesis des Verstandes auf Vorstellungen anzuwenden, die uns durch die Sinne gegeben sind. Der Verstand kann also nicht nur zwischen Begriffen eine Synthesis vollziehen und sie so zu einem → Urteil verbinden, sondern er kann auch eine Synthesis des Mannigfaltigen der Sinne vollziehen, und in dieser Rolle ist der Verstand die Einbildungskraft. Wenn Kant manchmal von zwei, und manchmal von drei Erkenntnisvermögen spricht, liegt also kein Widerspruch vor.

3 Erfahrung und die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung

In der ersten Auflage der *KrV* stellt Kant drei Synthesen vor, durch die das Mannigfaltige der Sinne in einem Begriff vereinigt wird: die Synthesis der → Apprehension, der → Reproduktion und der → Rekognition. Diese drei Synthesen sind aber eigentlich als verschiedene Aspekte einer einzigen Synthesis-Handlung anzusehen. Durch diese drei Synthesen sollen die vielen Sinneseindrücke, die ich habe, zur → Anschauung z. B. eines Hauses verbunden werden. Die Betrachtung dieser drei Aspekte der Synthesis stellt den notwendigen Rahmen für das Verständnis der These bereit, dass der Verstand den Erscheinungen das Gesetz vorschreiben kann.

Die Synthesis der Apprehension ist das „Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben" (KrV A 99), wodurch die Sinneseindrücke in die Tätigkeit der Einbildungskraft aufgenommen werden (vgl. KrV A 120). Kant betont, dass diese Synthesis nicht nur in Hinblick auf das empirische Mannigfaltige der Sinne ausgeführt werden muss, sondern auch in Hinblick auf das reine Mannigfaltige, d. h. in Hinblick auf die die Raum- bzw. Zeitstücke, an denen wir die empirischen Eindrücke als stehend vorstellen (vgl. KrV A 99f.).

Die Synthesis der Reproduktion besteht darin, die Vorstellungen, die in die Tätigkeit des Verstandes aufgenommen wurden, in Gedanken zu behalten, während man zu neuen Vorstellungen übergeht. Denn ich könnte die durch die Apprehension in die Tätigkeit der Einbildungskraft aufgenommenen Vorstellungen nicht zu einer ganzen Vorstellung, d. h. einer Anschauung eines Gegenstandes, vereinigen, wenn ich sie immer wieder aus den Gedanken verlöre, sobald ich zu der nächsten Vorstellung übergehe (vgl. KrV A 102). Zu der Synthesis der Reproduktion gehört es auch, Wahrnehmungen, die gerade nicht aktuell durch die Sinne gegeben sind, aus dem Gedächtnis zurückzurufen. Wenn ich z. B. einen Stein gerade nur sehe, aber nicht fühle, so wird durch die Reproduktion die Wahrnehmung der Härte, die ich früher einmal bei Steinen gehabt habe, aus meinem Gedächtnis aktualisiert. Die Reproduktion empirischer Vorstellungen heißt auch Assoziation. Denn die → Regeln, welche Vorstellungen ich bei welcher Gelegenheit aus dem Gedächtnis reproduziere, werden nach dem Gesetz der → Assoziation gebildet: Ich reproduziere solche Vorstellungen, die sich früher des Öfteren in der Erfahrung begleitet haben (vgl. KrV A 100; 7:176).

Wie im Fall der Apprehension betont Kant auch im Fall der Synthesis der Reproduktion, dass sie auch für das reine Mannigfaltige der Sinne voll-

zogen werden muss. Auch die Teile der Zeit und des Raumes müssen, nachdem sie apprehendiert wurden, reproduziert, d. h. in Gedanken behalten werden, damit sie zur ganzen Vorstellung vom Raum oder der Zeit vereinigt werden können (vgl. KrV A 101f.).

Die beiden genannten Arten der Synthesis reichen nach Kant aber noch nicht aus, um ein gegebenes Mannigfaltiges zu der Anschauung eines Gegenstands zu vereinigen. Nach Kant ist dazu außerdem ein → Bewusstsein erforderlich, „daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten", da sonst das Mannigfaltige „immer kein Ganzes ausmachen [würde], weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewußtsein verschaffen kann" (KrV A 103). In der Literatur wird diese Äußerung in zweierlei Sinn verstanden: „I must become conscious of two things: first, that the present representations exactly resemble those which they reproduce, and second, that the representations before my mind belong to one set or group, and hence are unified" (Wolff, *Theory*, S. 129).

Dieses Bewusstsein, dass die verschiedenen Vorstellungen zu einer Menge oder Gruppe gehören, besteht nun genauer gesagt im Bewusstsein einer Regel, nach der ich die Synthesis der Apprehension und der Reproduktion vollziehe. Denn das Bewusstsein einer Regel, nach der ich die Handlungen des Aufnehmens und in Gedanken Behaltens des Mannigfaltigen vollziehe, ist gleichzeitig das Bewusstsein, dass alle diese Einzelhandlungen eine komplexe Gesamthandlung ausmachen. Dadurch wiederum ist es das Bewusstsein, dass die apprehendierten und reproduzierten Vorstellungen ein Ganzes, d. h. eine Anschauung eines Gegenstandes ausmachen.

Das Bewusstsein einer solchen Einheit verleihenden Regel ist das, was wir einen Begriff nennen. „*Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt*, giebt nun den reinen Verstandesbegriff" (KrV A 78 / B 104). Die Synthesis allgemein vorstellen heißt eine Regel vorstellen, nach der die Synthesis vollzogen wird. Die zitierte Bemerkung bezieht sich zwar auf reine Verstandesbegriffe, gilt aber auch für empirische Begriffe: Ein empirischer Begriff ist eine empirisch erworbene allgemeine Vorstellung, also die Vorstellung einer Regel, nach der die Synthesis des Mannigfaltigen der Sinne vollzogen wird.

Durch das beschriebene Verfahren formt der Verstand aus den mannigfaltigen durch die Sinne gegebenen Vorstellungen die Anschauung eines → Gegenstands. Anders als seine Zeitgenossen, die glaubten, „die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch so gar zusammen und brächten Bilder [d. h. Anschauungen] der Gegenstände zuwege", ist Kant der Ansicht, dass hierzu „eine Function der Synthesis [der Eindrücke] erfordert wird" (KrV A 120 Anm.).

4 Die transzendentale Deduktion der Kategorien

Bisher wurde nur erläutert, dass der Prozess, durch den der Verstand in seiner Rolle als Einbildungskraft das Mannigfaltige der Sinne zur Anschauung eines Gegenstands verbindet, den Besitz von Begriffen erfordert. Bisher ist aber weder klar geworden, warum hierzu der Gebrauch gewisser reiner Verstandesbegriffe (Kategorien) erforderlich ist, noch, warum sich die Erscheinung nach diesen Kategorien richten muss, so dass das Erkenntnisvermögen den Gegenständen der Erfahrung das Gesetz vorschreiben kann.

Im ersten Teil der transzendentalen Deduktion (vgl. KrV B 129–146) beweist Kant, dass „das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung nothwendig unter Kategorien" steht (KrV B 143). Dies hat seinen Grund darin, dass der Verstand dieses Mannigfaltige gemäß den Kategorien verbinden muss, um sich seiner selbst bewusst werden zu können. Es ist also nicht nur so, dass man irgendwelche Begriffe verwenden muss, um das Mannigfaltige der Anschauung vereinigen zu können, sondern man muss, um sich dabei seiner selbst bewusst werden zu können, ganz bestimmte reine Verstandesbegriffe verwenden, bzw. Fortbestimmungen davon. Da man die Kategorien verwenden muss, um die Anschauung eines Gegenstandes hervorzubringen, kann man sagen, dass sie „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt" sind (KrV B 128).

Im zweiten Teil der transzendentalen Deduktion (vgl. KrV B 146–169) „soll die Möglichkeit, durch *Kategorien* die Gegenstände, die nur immer *unseren Sinnen vorkommen mögen* […] *a priori* zu erkennen" bewiesen werden (KrV B 159). Nachdem schon gezeigt wurde, dass der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung *überhaupt* den Kategorien gemäß verbinden muss, soll nun gezeigt werden, dass er dies im Fall der *sinnlichen* An-

schauung mit ihren Formen Raum und Zeit auch kann. Denn es könnte ja sein, dass diese Formen der Sinnlichkeit sich der Synthesis gemäß den Kategorien sperren. Nach Kant zeigt sich allerdings, dass dies nicht der Fall ist, weil die Vorstellungen von Raum und Zeit selbst schon eine synthetische Einheit aufweisen, die „in einem ursprünglichen Bewußtsein, den Kategorien gemäß" sein muss (KrV B 161; vgl. KrV B 144f.). Damit ist die Möglichkeit, dass das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung sich vielleicht einer Synthesis gemäß den Kategorien sperrt, ausgeräumt. (Der Grund der Zweiteilung der Deduktion der Kategorien ist in der Literatur allerdings umstritten, vgl. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, S. 133f.) „[S]o sind die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und gelten also *a priori* auch von allen Gegenständen der Erfahrung" (KrV B 161). Damit ist das Beweisziel der transzendentalen Deduktion der Kategorien erreicht.

5 *Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*

Es hat sich gezeigt, dass es bestimmte in unserem Erkenntnisvermögen begründete Bedingungen für Erscheinungen gibt. In der transzendentalen Ästhetik haben wir uns „mit leichter Mühe" davon überzeugt, dass Raum und Zeit nicht nur subjektive Bedingungen eines unserer Erkenntnisvermögen sind, sondern „sich gleichwohl auf Gegenstände nothwendig beziehen müssen", weil „nur vermittelst solcher reinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegenstand erscheinen […] kann" (KrV A 89 / B 121). Schwieriger zu beantworten war die Frage, warum die Erscheinungen sich auch nach den Kategorien richten müssen, da diese zunächst nur Bedingungen für das Denken sind und nicht Bedingungen, „unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden" (KrV A 89 / B 122). Der zweite Teil der transzendentalen Deduktion zielte deshalb darauf ab zu zeigen, dass die „Erscheinungen etwas dergleichen [was z. B. der Kategorie der Ursache entspricht] enthalten" müssen (KrV A 90 / B 122).

Auch wenn wir zugestehen, dass Raum und Zeit sowie die Kategorien Bedingungen für die Erscheinungen sind, wird daraus noch nicht die Möglichkeit der Erkenntnis a priori klar. Denn es wurde bisher nur gezeigt, dass wir in unserem Vorstellen gewissen Bedingungen unterliegen, aber nicht, dass die Gegenstände gewissen Bedingungen unterliegen. Es muss also noch gezeigt werden, dass „die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt […] zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*" sind (KrV A 158 / B 197, vgl. KrV A 93f. / B 126f.).

Kant zufolge handelt es sich bei den Kategorien und Raum und Zeit nicht um Bedingungen der Möglichkeit des Erfahrens der einen oder anderen Person, sondern um Bedingungen, die für Erfahrung „überhaupt" (KrV A 158 / B 197) gelten, und die deshalb notwendig allgemeingültig, d. h. notwendig intersubjektiv, für alle Erkenntnissubjekte gelten. Aufgrund dieser notwendigen Intersubjektivität kann man sagen, dass die zunächst subjektiven Bedingungen des Denkens auch objektive Bedeutung haben. (Zur Erklärung der objektiven Gültigkeit von Vorstellungen durch ihre notwendige Intersubjektivität bzw. Allgemeingültigkeit vgl. *Prolegomena* §§ 18f., 4:298)

Die Gesetze, die der Verstand den Gegenständen der Erfahrung vorschreiben kann, sind sehr allgemeiner Art. Kant nennt diese Gesetze die synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes und teilt sie ein in „*Axiomen der Anschauung*" (KrV A 162 / B 202), „*Anticipationen der Wahrnehmung*" (KrV A 166 / B 207), „*Analogien der Erfahrung*" (KrV A 176 / B 218) und „*Postulate des empirischen Denkens überhaupt*" (KrV A 218 / B 265). Die wichtigsten von ihnen sind der Satz „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz" (KrV A 182 / B 224) und das Kausalgesetz: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung" (KrV B 232; vgl. KrV A 188). Der Satz von der Erhaltung der Substanz besagt, dass es etwas gibt, das bei allem Wechsel unverändert bleibt, was dieses Unveränderliche aber ist, muss durch empirische Forschung bestimmt werden. Das Kausalgesetz besagt, dass es zu jedem Ereignis eine Ursache gibt, welche Ereignisse aber in einem Kausalitätsverhältnis zueinander stehen, muss wieder durch empirische Forschung ermittelt werden. „Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können [von den Gesetzen a priori] *nicht vollständig abgeleitet* werden" (KrV B 165).

Aus der eben angedeuteten Argumentation für die objektive Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe ergibt sich, dass die Erfahrung eine

zentrale Rolle in Kants Theorie jeder Erkenntnis spielt. Erfahrung ist zwar neben der mathematischen und der metaphysischen nur eine Art von Erkenntnis, die dazu wegen ihrer Alltäglichkeit philosophisch wenig interessant zu sein scheint. Deshalb wollte die traditionelle Metaphysik auch „über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen" (KrV B XIX) und strebte Erkenntnis über Gott und die Seele an. Für Kant spielt die Erfahrung aber insofern eine grundlegende Rolle, als auch mathematische und metaphysische Erkenntnisse a priori immer Erkenntnisse von Gegenständen der Erfahrung sind. „Folglich *ist uns keine Erkenntniß a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung*" (KrV B 166; vgl. KrV A 146 / B 185, KrV A 157 / B 196). Man kann daher sagen, dass nach Kant Metaphysik im traditionellen Sinne unmöglich ist, weil es außerhalb des Bereichs möglicher Erfahrung keine theoretische Erkenntnis gibt. Nach Kant gibt es zwar theoretische synthetische Erkenntnis a priori, aber diese Erkenntnis betrifft nur die Gegenstände der Erfahrung. Dies gilt sowohl für mathematische Erkenntnis als auch für metaphysische Erkenntnis, die z. B. a priori von Gegenständen der Erfahrung sagt, dass für sie das Kausalgesetz gilt.

Interpretationslage

Günther Patzig versteht Kants Theorie der Erfahrung so, dass aus gegebenen „Empfindungen […] von uns mit den reinen Anschauungsformen und Verstandesbegriffen eine Welt gesetzlich verknüpfter Gegenstände und Ereignisse aufgebaut (konstituiert)" wird (Patzig, *Synthetische Urteile*, S. 57). Dies sei unsere „Methode, den Empfindungen raumzeitliche Einheit und durchgängige Bestimmung aufzuprägen" (Patzig, *Synthetische Urteile*, S. 57). Patzig versteht Kant also so, dass unser Erkenntnisvermögen zu beliebigen gegebenen Empfindungen einen reinen Anteil „aus sich selbst hergiebt" (KrV B 1; vgl. KrV A 2) und so die Gegenstände, oder doch Vorstellungen von ihnen, konstituiert.

Nach Manfred Baum verfehlt diese Interpretation Kants Intentionen. Kant wolle behaupten, „daß von den Empfindungen, die wir haben, nur diejenigen Vorstellungen von Gegenständen sind, die über formale Eigenschaften verfügen, aufgrund deren sie zum Begriff eines Objekts überhaupt zusammenstimmen [d. h. den Kategorien entsprechen]" (Baum, *Deduktion und Beweis*, S. 22). Die Kategorien spielen nach Baum also nicht die Rolle, dass unser Verstand sie zu gegebenen Empfindungen hinzufügt und so Gegenstände konstituiert. Sie spielen vielmehr die Rolle eines Auswahlkriteriums: Empfindungen, die ihnen genügen, sind Vorstellungen eines Gegenstands; Empfindungen, die dies nicht tun, sind bloße Einbildungen. Das eben Gesagte scheint nun die Möglichkeit offen zu lassen, dass es überhaupt keine Empfindungen gibt, die den Kategorien entsprechen. Dass dies nicht sein kann, beruhe nach Kant „auf den im Subjekt begründeten Gesetzen der Synthesis (Urteilsformen) der Erscheinungen" (Baum, *Deduktion und Beweis*, S. 22). Ein zentrales Beweisziel der *KrV* besteht also darin zu zeigen, dass es Empfindungen geben muss, die den Kategorien genügen. „Ob bestimmte Empfindungen über derartige Eigenschaften verfügen, dies ist allerdings etwas, worauf wir, die erkennenden Subjekte, keinen Einfluß haben, sondern was allein dem Objekt dieser Empfindungen zuzuschreiben ist, also dem Gegenstand selbst" (Baum, *Deduktion und Beweis*, S. 22).

Lewis White Beck bespricht die von C. I. Lewis und anderen aufgeworfene Frage, ob es nach Kant möglich ist, dass wir uns eines Mannigfaltigen der Sinne bewusst werden, das nicht den Kategorien genügt. Diese Frage lässt sich mit Bezug auf folgende von Kant erwogene Möglichkeit explizieren: „Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit [also den Kategorien] gar nicht gemäß fände" (KrV A 90 / B 123). Die Verwendung des Konjunktivs an dieser Stelle deutet an, dass Kant diese Möglichkeit nur aus didaktischen Gründen erwägt, und dass er zeigen will, dass sie nicht besteht. Wenn wir aber zugestehen, dass Kant mit Erfolg ein solches Argument präsentiert, wirft dies das Problem auf, dass es keine Erscheinungen gibt, die nicht den Kategorien gemäß sind. Dies hätte dann zur Folge, dass es nach Kant keine Träume und Phantasien geben könnte, denn Erscheinungen, die den Kategorien gemäß sind, haben nach Kant objektive Gültigkeit.

Beck erwägt zunächst folgende Lösung dieser Schwierigkeit: Man unterscheidet zwei Bedeutungen von Erfahrung, wie es hier zu Beginn die-

ses Artikels geschehen ist. Kants Frage sei dann, wie man von Erfahrung im weiteren Sinn, also dem empirischen Mannigfaltigen der Sinne, zu Erfahrung im engeren Sinn gelangt. Kant kann nun die Möglichkeit von Träumen und Phantasien offen halten, indem er annimmt, dass uns dieser Übergang nur teilweise gelingt (vgl. Beck, *Sage*, S. 41): Nicht jede Erfahrung im weiten Sinne ist den Kategorien gemäß, und in diesen Fällen sprechen wir von bloßen Phantasien. Andererseits muss es aber auch Wahrnehmungen geben, die den Kategorien gemäß sind.

Beck argumentiert nun weiter, dass das angesprochene Problem sich so einfach nicht lösen lässt. Denn es scheint, dass man nach Kant allen Vorstellungen eine Relation auf ein Objekt zuschreiben muss, deren man sich bewusst wird. Das Argument lautet, dass man Eindrücke schon dadurch unter die Kategorien subsumiert, dass man sich ihrer bewusst wird, sie also mit der Vorstellung „Ich denke" begleitet. Denn „[t]o think is to judge" und „[t]o judge is to relate representations to one another according to a rule given by a category" (Beck, *Sage*, S. 44). Man kann sich also seiner Eindrücke nicht bewusst werden, ohne sie als objektiv gültig anzusehen. Dies ist auch nach Kemp Smith Kants „truly Critical position" (Kemp Smith, *Commentary*, S. 222), die nach Beck allerdings die absurde Konsequenz hätte, dass es keine bewussten Träume und Phantasien gibt. Beck argumentiert nun, dass sich diese Folge nicht ergibt. Zwar müssen wir unsere Eindrücke als objektiv gültig ansehen, um uns ihrer bewusst werden zu können, sie müssen aber nicht unbedingt auf ein äußeres Objekt bezogen werden, sondern können auch auf ein inneres Objekt bezogen werden. „[T]he „I think" must be able to accompany *all* my representations, whether they be of outer objects or of objects of inner sense" (Beck, *Sage*, S. 48). Ein Traum ist demnach „a subjective object" (Beck, *Sage*, S. 54).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant's Transcendental Idealism, New Haven u. a.: Yale University Press 1983.

Baum, Manfred: Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie, Königstein/Ts.: Athenäum 1986.

Beck, Lewis White: „Did the Sage of Königsberg Have No Dreams?", in: Beck, Lewis White (Hg.): Essays on Kant and Hume, New Haven u. a.: Yale University Press 1978.

Hoppe, Hansgeorg: Synthesis bei Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 1983.

Kemp Smith, Norman: A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason, London: Macmillan 1979.

Longuenesse, Beatrice: Kant and the Capacity to Judge, Princeton: Princeton University Press 1998.

Paton, Herbert J.: Kant's Metaphysic of Experience, London u. a.: Allen & Unwin 1936.

Patzig, Georg: Kant: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?", in: Speck, J. (Hg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit II, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976.

Strawson, Peter F.: The Bounds of Sense, London: Methuen 1966.

Thöle, Bernhard: Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur, Berlin u. a.: de Gruyter 1991.

Wolff, Robert P.: Kant's Theory of Mental Activity, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1963.

Bernd Prien

Erfahrung, äußere

→Erfahrung ist empirische →Erkenntnis von →Gegenständen auf der Grundlage dessen, was uns durch die →Sinne gegeben ist. Äußere Erfahrung ist dementsprechend Erfahrung äußerer Gegenstände aufgrund von Daten, die uns durch den äußeren Sinn gegeben sind. Der äußere Sinn wiederum wird von Gegenständen außer uns affiziert und durch ihn schauen wir Gegenstände im Raum an, denn dies ist die Form des äußeren Sinnes. Wichtige Stellen: KrV A 157 / B 196; KrV B 278f.; 4:265; 4:295.

Verwandte Stichworte

Erfahrung, innere; Gegenstand, äußerer/innerer; Sinn, äußerer

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet zwischen äußerer und innerer Erfahrung, je nachdem, ob das Material dazu durch den äußeren oder durch den inneren Sinn gegeben ist. Der erstere schaut äußere Gegen-

stände in der Form des Raumes an, während der letztere innere Gegenstände in der Form der Zeit anschaut. „[D]er Raum [ist] als Bedingung der Erscheinungen, welche den Stoff zur äußeren Erfahrung ausmachen, anzusehen“ (KrV A 157 / B 196).

Kant ordnet äußere und innere Erfahrung zwei verschiedenen Wissenschaften zu. Es gibt einerseits die „äußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik“ ausmacht, und die „innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht“ (4:265; vgl. 4:295).

Kant sieht zwischen äußerer und innerer Erfahrung also eine Parallelität. Diese hat allerdings auch ihre Grenzen, denn Kant vertritt die These, dass „innere Erfahrung überhaupt nur durch äußere Erfahrung überhaupt möglich“ ist (KrV B 278f.). Es ist hier nicht gemeint, dass jede innere Erfahrung einer äußeren entspricht, was ja Träume und Phantasien unmöglich machen würde, sondern nur, dass es überhaupt äußere Erfahrung geben muss, damit es innere geben kann. Diese Behauptung bildet die Grundlage für Kants → Widerlegung des Idealismus.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant’s Transcendental Idealism, New Haven: Yale University Press 1983, 261–263.

Bernd Prien

Erfahrung, Grenze der

Erfahrung ist empirische → Erkenntnis und wie alle theoretische Erkenntnis erfordert sie einen Beitrag beider → Erkenntnisvermögen, also sowohl der Sinnlichkeit als auch des Verstandes (vgl. KrV A 50f. / B 74f.). Daraus ergibt sich als Grenze der Erfahrung, dass es Erfahrung nur von solchen Gegenständen geben kann, die wir nicht nur durch den Verstand denken, sondern auch durch die Sinne anschauen können (vgl. KrV B XXIV). Weitere wichtige Stellen: KrV B XVIII; 4:360–362.

Verwandte Stichworte

Erfahrung; Grenze; Idee, transzendentale; Sinnlichkeit; Verstand

Philosophische Funktion

Durch die Sinnlichkeit sind Grenzen der Erfahrung gegeben, denn Erfahrung gibt es nur von Gegenständen, die man auch sinnlich wahrnehmen kann. Der Verstand ist in seinem Denken aber nicht an die Grenzen der sinnlichen → Wahrnehmung gebunden, denn durch seine → Begriffe kann er auch Dinge denken, die man durch die Sinnlichkeit nicht anschauen kann. Die bedeutendsten Beispiele hierfür sind die → transzendentalen Ideen, von denen man sogar a priori beweisen kann, dass ihnen keine sinnlichen Anschauungen entsprechen (vgl. 4:327; 4:349). Ein solches → Denken, dem keine → Anschauung korrespondiert, ist aber bloß ein leeres Denken, kein Erkennen, das ja immer Begriff und Anschauung erfordert. Insofern steckt die Sinnlichkeit für den Verstand also Grenzen der Erfahrung.

Aus dieser Erklärung ergibt sich insbesondere, dass die → Dinge an sich außerhalb der Grenzen der Erfahrung liegen, denn alle unsere sinnlichen Anschauungen beziehen sich auf → Erscheinungen und nicht auf Dinge an sich.

Man kann den Ausdruck Grenze der Erfahrung aber nicht nur als *genitivus objectivus* verstehen, also so, dass etwas (die Sinnlichkeit) eine Grenze für die Erfahrung darstellt, sondern auch als *genitivus subjectivus*, also so, dass die Erfahrung eine Grenze für etwas, nämlich für die Vernunft, setzt. Und zwar werden wir durch die → Vernunft getrieben, über die Grenzen der Erfahrung hinauszugehen. Denn die Erfahrung „sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es nothwendiger Weise so und nicht anders sein müsse. Eben darum gibt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit, und die Vernunft, welche nach dieser Art von Erkenntnissen so begierig ist, wird durch sie mehr gereizt, als befriedigt“ (KrV A 1f.; vgl. KrV A 744 / B 772). Da die Vernunft in ihrer Suche nach Gründen in der Erfahrung auf keinen letzten Grund trifft, strebt sie danach, über die von der Erfahrung gesetzten Grenzen hinauszugehen (vgl. KrV B XX).

Da jeder Satz der Erfahrung nach weiteren Erfahrungen verlangt, durch die er begründet werden kann, sagt Kant auch, dass Erfahrung sich nicht selbst begrenzt, d. h., sie geht immer weiter ad infinitum. „Das, was sie begrenzen soll, muß [deshalb] gänzlich außer ihr liegen [d. h., es muß auf einer ganz anderen Ebene liegen], und dieses ist das Feld der reinen Verstandeswesen“ (4:360).

Weiterführende Literatur

Guyer, Paul: „Transzendentaler Idealismus und die Grenzen der Erkenntnis“, in: Hogrebe, Wolf-

ram (Hg.): Grenzen und Grenzüberschreitungen, XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Vorträge und Kolloquien, Berlin: Akademie 2004, 89–103.

Himmelmann, Beatrix: „Bedürfnisse der Vernunft. Vom Umgang mit den Grenzen des Vernunftgebrauchs", in: Hogrebe, Wolfram (Hg.): Grenzen und Grenzüberschreitungen, XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Sektionsbeiträge, Bonn: Sinclair Press 2002, 917–926.

Bernd Prien

Erfahrung, innere

Unter innerer Erfahrung versteht Kant in der *KrV* das Bewusstsein der „Bestimmung" (KrV B 277) des eigenen Daseins in der Zeit (vgl. KrV B XL Anm.; KrV A 37 / B 53). Da die Zeit die Anschauungsform des →inneren Sinns ist, in welchem wir uns unserer eigenen Vorstellungen bewusst werden, bedeutet das, dass wir uns durch innere Erfahrung unserer eigenen →Vorstellungen als objektiv bestimmt bewusst werden. Weitere wichtige Stellen: 2:190; 2:286; 4:336; 4:356; 6:63; 6:442; 7:141ff.; 8:402; 22:462; 22:500.

Verwandte Stichworte

Inneres und Äußeres; Achtung, Achtung für das Gesetz; Erfahrung, äußere; Selbstanschauung; Selbsterkenntnis

Philosophische Funktion

1 Innere Erfahrung und reine Vernunft

In einer umfangreichen Anmerkung zur *Vorrede* der *KrV* B wird die innere Erfahrung als das bestimmt, wodurch wir uns nicht nur unserer Vorstellungen, sondern auch unseres Daseins in der →Zeit bewusst sind (vgl. aber KrV B 277). Sie vermittelt somit das „*empirische*[] *Bewußtsein meines Daseins*" (KrV B XL Anm.). Die innere Erfahrung setzt „Beziehung auf etwas" voraus, „was mit meiner Existenz verbunden *außer mir ist*" (KrV B XL Anm.). Erst durch dieses Verhältnis „zu etwas außer mir" (KrV B XL Anm.) entsteht eine Erfahrung, die von Phantasievorstellungen wesentlich unterschieden ist. Da der →äußere Sinn die „Beziehung der Anschauung auf etwas Wirkliches außer mir" enthält, beruht „die Realität desselben zum Unterschiede von der Einbildung" darauf, „daß er mit der inneren Erfahrung selbst, als die Bedingung der Möglichkeit derselben, unzertrennlich verbunden werde" (KrV B XL Anm.).

Kant merkt an, dass „die Vorstellung von etwas *Beharrlichem* im Dasein […] nicht einerlei mit der *beharrlichen Vorstellung*" ist (KrV B XLI Anm.). Worin liegt der Unterschied zwischen der Vorstellung des Beharrlichen und der beharrlichen Vorstellung? Erstere „kann sehr wandelbar und wechselnd sein, wie alle unsere und selbst die Vorstellungen der Materie". Sie „bezieht sich doch auf etwas Beharrliches, welches also ein von allen meinen Vorstellungen unterschiedenes und äußeres Ding sein muß, dessen Existenz in der *Bestimmung* meines eigenen Daseins nothwendig mit eingeschlossen wird und mit derselben nur eine einzige Erfahrung ausmacht, die nicht einmal innerlich stattfinden würde, wenn sie nicht (zum Theil) zugleich äußerlich wäre" (KrV B XLI Anm.). Die „*Widerlegung des Idealismus*" (KrV B 274; vgl. KrV B 274–279) übernimmt diesen Gedanken und versucht den Beweis zu erbringen, dass der innere Sinn für die Zeitbestimmung von Veränderungen auf etwas Beharrliches im äußeren Sinn angewiesen ist. Das Subjekt kann sich seiner Veränderungen im Inneren nur bewusst sein, wenn es ein äußeres Beharrliches gibt (vgl. KrV B 274–279).

2 Innere Erfahrung und praktische Vernunft

In Kants praktischer Philosophie ist von innerer oder „innerlich[er]" (8:287) Erfahrung in moralischer, nicht theoretischer Bedeutung die Rede. In diesem Zusammenhang stellt das Bewusstsein des moralischen Gesetzes und des Unterschiedes zwischen Pflicht und Neigung, über den „der gemeinste Menschenverstand" verfügt (5:92), eine Erfahrung dar, die von der Erfahrung weder bestätigt noch widerlegt werden kann. Nur das Gefühl der →Achtung vor dem Sittengesetz garantiert, dass wir des Unterschiedes zwischen empirischen und rationalen Gründen der Moral „inne werden" (5:92). Noch 1793 tritt Kant dem Einwand Garves entgegen, dass der Unterschied zwischen Pflicht und Neigung irrelevant werde, „*wenn es aufs Handeln ankommt*" (8:287), indem er auf eine „Erfahrung" verweist, „die nur innerlich sein kann" (8:287). Er definiert diese innerliche Erfahrung als eine Erhebung des menschlichen Gemüts durch die Idee der Pflicht: „Daß der Mensch sich bewußt ist, er könne dieses, weil er es soll: das eröffnet in ihm eine Tiefe göttli-

cher Anlagen, die ihm gleichsam einen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen läßt“ (8:287f.). Die Vermittlung zwischen Theorie und Praxis vollzieht sich so bereits auf dem Niveau der moralischen Gesinnung. In demselben Kontext verwendet Kant den Ausdruck ‚innere Erfahrung‘ auch in einem empirischen Sinn, indem diese als ein Bewusstsein des eigenen Seelenzustandes aufgefasst wird. In dieser Hinsicht räumt Kant ein, „daß kein Mensch sich mit Gewißheit bewußt werden könne, seine Pflicht ganz uneigennützig *ausgeübt zu haben:* denn das gehört zur inneren Erfahrung, und es würde zu diesem Bewußtsein seines Seelenzustandes eine durchgängig klare Vorstellung aller sich dem Pflichtbegriffe durch Einbildungskraft, Gewohnheit und Neigung beigesellenden Nebenvorstellungen und Rücksichten gehören, die in keinem Falle gefordert werden kann“ (8:284).

3 Innere Erfahrung und Anthropologie

In der *Anthropologie* bestreitet Kant die Verlässlichkeit innerer Erfahrung „von der Gnade, [und] von Anfechtungen“ (7:134): „Denn es ist mit jenen inneren Erfahrungen nicht so bewandt, wie mit den *äußeren* von Gegenständen im Raum, worin die Gegenstände nebeneinander und als *bleibend* festgehalten erscheinen. Der innere Sinn sieht die Verhältnisse seiner Bestimmungen nur in der Zeit, mithin im Fließen, wo keine Dauerhaftigkeit der Betrachtung, die doch zur Erfahrung nothwendig ist, statt findet“ (7:134). Kant scheint damit die in der „*Widerlegung des Idealismus*“ (KrV B 274; vgl. KrV B 274–279) vertretene Position, der zufolge die Zeitbestimmungen in der inneren Erfahrung die Beziehung auf etwas Beharrliches im äußeren Sinn erfordert, zu revidieren. In der *Anthropologie* wird dagegen implizit behauptet, dass durch das Beharrliche im Raum keine Zeitbestimmung in der inneren Erfahrung möglich ist. Eigentliche Erfahrung ist nur durch Bezug auf das Beharrliche im Raum möglich.

Weiterführende Literatur

Giordanetti, Piero: L’estetica fisiologica di Kant, Milano: Mimesis 2001.

Klemme, Heiner: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, Hamburg: Meiner 1996.

Manganaro, Paolo, L’antropologia di Kant, Napoli: Guida 1983.

Piero Giordanetti

Erfahrung, mögliche

Nach Kant legen unsere Erkenntnisvermögen gewisse Bedingungen fest, nach welchen Gegenstände sich richten müssen, damit Erfahrung von ihnen möglich ist. Da zur Erfahrung, wie zu jeder Art von theoretischer Erkenntnis, ein Beitrag sowohl der Sinnlichkeit als auch des Verstandes erforderlich ist (vgl. KrV A 50f. / B 74f.), sind dies die Bedingungen, unter denen unsere Sinnlichkeit Gegenstände anschauen kann, also Raum und Zeit, sowie die Bedingungen, unter denen unser Verstand Gegenstände der Anschauung denken kann, also die Kategorien. Diese Bedingungen äußern sich konkret darin, dass für die Erfahrung die Grundsätze des reinen Verstandes gelten, insbesondere der Satz von der Erhaltung der Substanz und das Kausalgesetz.

Inhalt einer möglichen Erfahrung ist demnach ein Sachverhalt oder ein Ereignis, der bzw. das in Raum und Zeit stattfindet, unter die Kategorien fällt und den Grundsätzen des reinen Verstandes entspricht (vgl. KrV A 236f. / B 295f.). Wenn Kant also z. B. vom Feld oder der Sphäre möglicher Erfahrung spricht, meint er damit diejenigen Dinge, die diesen Bedingungen genügen (vgl. KrV A 227 / B 280; KrV A 229 / B 281). Weitere wichtige Stellen: KrV A 93f. / B 126; KrV A 157f. / B 196f.; KrV A 184 / B 228; KrV A 227 / B 280; KrV A 229 / B 281; KrV A 236f. / B 295f.

Verwandte Stichworte

Erfahrung; Form der Erfahrung; Erfahrung, Grenze der

Philosophische Funktion

Die eben genannten Bedingungen sind zunächst einmal subjektive Bedingungen unserer Erkenntnisvermögen, also Bedingungen, unter den unsere Sinnlichkeit etwas anschauen kann, bzw. Bedingungen, unter denen unser Verstand Gegenstände der Anschauung denken kann. Um einzusehen, dass diese Bedingungen auch objektive Bedeutung haben, also Bedingungen für die Gegenstän-

de möglicher Erfahrung sind, muss man sich vor Augen führen, dass es sich hier nicht um Bedingungen des Erfahrens handelt, die nur für die eine oder andere Person gelten. Es handelt sich vielmehr um Bedingungen, die notwendig intersubjektiv, d. h. notwendig allgemeingültig für jeden Urteilenden gelten. (Zum Verhältnis zwischen objektiver Gültigkeit und notwendiger Intersubjektivität vgl. *Prolegomena* § 19, 4:298). Aufgrund dieser notwendigen Intersubjektivität kann man schließen, dass die zunächst subjektiven „Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt […] zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*" sind (KrV A 158 / B 197; vgl. KrV A 93f. / B 126).

Kant drückt sich gelegentlich so aus, dass die objektive Gültigkeit von Raum und Zeit, der Kategorien oder der Grundsätze des Verstandes auf ihrer Beziehung zu möglicher Erfahrung beruht (vgl. KrV A 184 / B 228). Kant deutet aber an, dass man dies besser ausdrücken kann, indem man sagt, die objektive Gültigkeit beruhe auf der Beziehung zur Möglichkeit der Erfahrung (vgl. KrV A 157 / B 196). Dies wiederum ist im eben erläuterten Sinn zu verstehen: Raum und Zeit, die Kategorien und die Grundsätze des reinen Verstandes gelten objektiv für die Gegenstände möglicher Erfahrung, weil durch sie Erfahrung erst möglich wird.

Weiterführende Literatur

Milmed, Bella K.: „'Possible Experience' and Recent Interpretations of Kant", in: Beck, Lewis White (Hg.): Kant Studies Today, La Salle, Ill: Open Court 1969.

Bernd Prien

Erfahrung, übernatürliche

Eine → Wirkung ist übernatürlich, wenn sie nicht durch die Gesetze der physischen oder moralisch-übersinnlichen Natur erklärt werden kann. Entsprechend nennt Kant eine Erfahrung übernatürlich, wenn sie auf übernatürliche Weise in uns bewirkt wurde. Wichtige Stelle: 7:57f.

Verwandte Stichworte

natürlich; Natur; Offenbarung; übernatürlich

Philosophische Funktion

Der Begriff der übernatürlichen Erfahrung ist nach Kant „an sich selbst ein Widerspruch", weil derjenige, der sie scheinbar hat, „sich sogar nicht einmal, daß sie in der That Erfahrung sei, überführen kann" (7:57). Denn eine übernatürliche Erfahrung könnte „auf keine Regel der Natur unseres Verstandes zurückgeführt und dadurch bewährt werden" (7:57). Damit wir Vorstellungen als Erfahrung erkennen können, müssen sie in Einklang mit den Gesetzen stehen, denen unsere → Erkenntnisvermögen unterliegen, was durch die Übernatürlichkeit aber ausgeschlossen wird. Fälle, in denen scheinbar übernatürliche Erfahrung vorliegt, sind also eigentlich nur „Empfindungen, von denen man nicht weiß, was man aus ihnen machen soll, ob sie als zum Erkenntniß gehörig einen wirklichen Gegenstand haben, oder bloße Träumereien sein mögen. Den unmittelbaren Einfluß der Gottheit als einer solchen *fühlen* wollen", was ja ein Fall von übernatürlicher Erfahrung wäre, „ist […] eine sich selbst widersprechende Anmaßung" (7:57f.).

Bernd Prien

Erfahrung, Zusammenhang der

Der Zusammenhang der Erfahrung wird von Kant im Rahmen seiner Erörterung der „*Endabsicht der natürlichen Dialektik*" (KrV A 669 / B 697) thematisiert. Die Vernunft kann nur mit sich selbst beschäftigt sein, „weil ihr nicht die Gegenstände zur Einheit des Erfahrungsbegriffs, sondern die Verstandeserkenntnisse zur Einheit des Vernunftbegriffs, d. i. des Zusammenhanges in einem Princip, gegeben werden" (KrV A 680 / B 708). Weitere wichtige Stellen: KrV A 108; KrV A 377; KrV B 266; KrV B 700; 4:332; 5:183; 7:214; 20:203f.; 20:209; 20:335.

Verwandte Stichworte

Einheit; Idee, regulative; System

Philosophische Funktion

Die Einheit des Vernunftbegriffs bzw. der Ideen ist die Einheit des Systems. Dank dieses Begriffs einer systematischen Einheit kann die Vernunft dem „empirischen Verstandesgebrauch[]" bzw.

der Erfahrung einen „systematische[n] Zusammenhang“ geben (KrV A 680 / B 708). In der Feststellung dieses systematischen Zusammenhanges liegt die Endabsicht der Ideen der reinen Vernunft. Die Endabsicht ist sowohl die uneingeschränkte „Ausbreitung“ als auch die „Richtigkeit“ des empirischen Verstandesgebrauchs (KrV A 680 / B 708). Obwohl der Begriff der systematischen Einheit der Vernunft keinem gegebenen Gegenstand in der Erfahrung entspricht, dient jene systematische Einheit dem Gebrauch der Vernunft „subjectiv als Maxime, um sie über alles mögliche empirische Erkenntniß der Gegenstände zu verbreiten“ (KrV A 680 / B 708). Dazu „bewährt“ jener vernünftige bzw. systematische Zusammenhang der Erfahrung die „Richtigkeit“ (KrV A 680 / B 708) des empirischen Verstandesgebrauches. Die Idee des systematischen Zusammenhanges der Erfahrung bestimmt nichts in Ansehung eines gegebenen Gegenstandes und daher ist die Idee kein „constitutives Princip“, sondern „regulativer Grundsatz und Maxime den empirischen Gebrauch der Vernunft durch Eröffnung neuer Wege, die der Verstand nicht kennt, ins Unendliche (Unbestimmte) zu befördern und zu befestigen, ohne dabei jemals den Gesetzen des empirischen Gebrauchs im mindesten zuwider zu sein“ (KrV A 680 / B 708).

Daniel O. Dahlstrom

Erfahrungsbegriff

Erfahrungsbegriffe (oder auch empirische Begriffe) sind Begriffe, deren Materie, und damit deren Inhalt, durch die → Erfahrung gegeben ist. Ihnen gegenüber stehen → reine Begriffe, wie die → Kategorien und → transzendentalen Ideen, deren Materie bzw. Inhalt durch unser → Erkenntnisvermögen festgelegt ist, sowie Begriffe, deren Materie „willkürlich gedacht[e]“ (KrV A 729 / B 757) ist. Man bildet Erfahrungsbegriffe, indem man im → Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung Regelmäßigkeiten entdeckt und die regelmäßig wiederkehrende Vorstellung durch Abstraktion von den übrigen isoliert. Weitere wichtige Stellen: KrV A 727ff. / B 755ff.; 9:92f.

Verwandte Stichworte

Begriff; Begriff, empirischer; Form/Materie; gegeben/gemacht

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet an Begriffen Materie und Form, wobei die Materie den Inhalt der Begriffe bestimmt. Die Form der Begriffe besteht in ihrer → Allgemeinheit und ist für alle Begriffe gleich, während sie sich in ihrer Materie von einander unterscheiden. Kant unterscheidet zwischen Begriffen, die ihrer Materie nach „gemacht“ und solchen, die „gegeben“ sind (9:93). Ihrer Form nach sind Begriffe immer gemacht (vgl. 9:93). Ein Begriff ist der Materie nach gemacht, wenn sein Inhalt willkürlich durch den Verstand festgelegt ist. Dieser Fall liegt vor, wenn man zwei Begriffe willkürlich zu einem komplexen Begriff zusammensetzt, wie z. B. „Schiffsuhr“ (KrV A 729 / B 757).

Um einen Erfahrungsbegriff zu bilden, suchen wir hingegen in der Erfahrung nach → Regelmäßigkeiten, die die Materie zu einem Begriff abgeben können, der der Erfahrung angemessen ist. Die Materie von Erfahrungsbegriffen ist also nicht willkürlich erdacht, sondern durch die Erfahrung festgelegt und insofern a posteriori gegeben (vgl. 9:93).

Die Materie der reinen Verstandes- und → Vernunftbegriffe ist dagegen a priori gegeben, denn diese wird durch die Natur des → Verstandes und der → Vernunft festgelegt (vgl. KrV A 729 / B 757; 9:93). Der Inhalt der Kategorien ist ja durch die in der Urteilstafel aufgezählten Funktionen zu Urteilen bestimmt, die sich nach Kants Meinung wiederum aus der Natur des Verstandes ergeben.

Das Vermögen, das in der Erfahrung Regelmäßigkeiten bzw. eine Gemeinsamkeit vieler Erfahrungen entdeckt, nennt Kant die reflektierende → Urteilskraft. „Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu [die Urteilskraft] das Allgemeine finden soll, so ist die Urtheilskraft bloß *reflectirend*“ (5:179). Die reflektierende Urteilskraft ist also in der Lage, aus gegebenen besonderen Erfahrungen eine gemeinsame Vorstellung zu isolieren oder abzusondern.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant’s Theory of Taste, Cambridge: Cambridge University Press 2001, Kap. 1.
Beck, Lewis White: „Kant’s Theory of Definition“, in: The Philosophical Review 65, 1956, 179–191.
Prien, Bernd: Kants Logik der Begriffe, Berlin u. a.: de Gruyter 2006, Kap 3.1.

Bernd Prien

Erfahrungsurteil/ Wahrnehmungsurteil

Erfahrungs- und Wahrnehmungsurteile unterscheiden sich dadurch, dass die einen objektive, die anderen aber nur subjektive Gültigkeit besitzen: „*Empirische Urtheile, so fern sie objective Gültigkeit haben*, sind *Erfahrungsurtheile*; die aber, *so nur subjectiv gültig* sind, nenne ich bloße *Wahrnehmungsurtheile*“ (4:298). →Subjektive Gültigkeit bedeutet dabei, dass das Urteil nur für eine bestimmte Person zu einem bestimmten Zeitpunkt gültig ist, wie z. B. „Das Zimmer ist warm“. Hier erwarte ich nicht, dass Andere oder ich selbst zu anderen Zeiten dasselbe Urteil fällen müssen, selbst wenn sich am Zimmer selbst nichts ändert. →Objektive Gültigkeit bedeutet dagegen, dass das Urteil für jeden zu jeder Zeit gültig ist. Als Beispiel objektiver Gültigkeit verwendet Kant das Urteil „die Sonne *erwärmt* den Stein“ (4:301 Anm.). Wenn ich dies Urteil fälle, erwarte ich, dass jeder andere dasselbe Urteil fällt.

Nach Kant sind alle unsere Erfahrungsurteile zunächst Wahrnehmungsurteile. Der Übergang vom Einen zum Anderen wird dadurch vollzogen, dass die →Kategorien hinzutreten und einer Begriffsverbindung, die zunächst nur subjektive Gültigkeit hat, objektive Gültigkeit verleihen. Weitere wichtige Stelle: 4:297–302.

Verwandte Stichworte

Erfahrung; Kategorie; Urteil; Wahrnehmung

Philosophische Funktion

1 Empirische Urteile

Erfahrungs- und Wahrnehmungsurteile sind zwei Arten →empirischer Urteile. Ihnen gegenüber stehen →analytische Urteile und synthetische Urteile a priori, die ihren Grund in den verwendeten Begriffen und dem Satz vom Widerspruch (vgl. KrV A 150ff. / B 189ff.) bzw. in der Möglichkeit der Erfahrung haben (vgl. KrV A 154ff. / B 193ff.). Empirische Urteile haben ihren Grund in der empirischen Anschauung, wobei Wahrnehmungsurteile speziell „in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne“ (4:297) gegründet sind. Erfahrungs- und Wahrnehmungsurteile unterscheiden sich darin, dass die einen objektiv und die anderen nur subjektiv gültig sind.

2 Übergang von Wahrnehmungsurteilen zu Erfahrungsurteilen

Kant behauptet, dass alle unsere Erfahrungsurteile „zuerst bloße Wahrnehmungsurtheile“ sind, denen wir „nur hinten nach“ eine Beziehung auf ein Objekt geben „und wollen, daß es auch für uns jederzeit und eben so für jedermann gültig sein solle“ (4:298). Hier ist wohl weniger an eine zeitliche als an eine logische Reihenfolge zu denken. Und zwar wird nach Kant dieser Übergang vollzogen, indem man die Wahrnehmungen, die man im Wahrnehmungsurteil bloß subjektiv verbunden hat, unter die Kategorien subsumiert, insbesondere unter den Begriff →‚Kausalität‘. Dadurch kann man den einen Gegenstand, bzw. das eine Ereignis, das im Urteil thematisiert wird, als eine →Ursache und das andere als →Wirkung ansehen.

Dieser Übergang wird am besten durch Kants Beispiel der den Stein erwärmenden Sonne illustriert. Das entsprechende bloß subjektiv gültige Wahrnehmungsurteil lautet „wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm“ (4:301 Anm.). Dies Urteil ist zwar nicht in dem Sinne subjektiv, wie die oben genannten über Gefühle (z. B. ‚Das Zimmer ist warm‘), aber doch insofern, als hier nur die bisher gemachten Wahrnehmungen ausgesprochen werden. Es wird nur eine Korrelation zwischen zwei Ereignissen behauptet, aber kein Anspruch erhoben, dass diese Korrelation zu jeder Zeit vorliegen müsse. Eine solche →Notwendigkeit des Zusammenhangs behaupte ich erst, wenn ich sage „die Sonne *erwärmt* den Stein“ (4:301 Anm.). Denn mit diesem Satz behaupte ich, dass das Scheinen der Sonne die Ursache dafür ist, dass der Stein sich erwärmt. Da Kant das Kausalverhältnis so versteht, dass auf die Ursache notwendig die Wirkung folgt, impliziere ich mit diesem Satz, dass für alle vergleichbaren Steine in einer vergleichbaren Situation gilt, dass sie durch die Sonne erwärmt werden.

Ähnlich ist Kants Beispiel „Die Luft ist elastisch“ (4:301) zu verstehen. Indem ich die Luft als elastisch bezeichne, behaupte ich, dass ihre Ausdehnung bestimmten kausalen Regelmäßigkeiten unterliegt, d. h. ich bringe auch hier die Kategorie der Kausalität zur Anwendung. Insofern als die Wahrnehmungen unter die Begriffe „Ursache“ und „Wirkung“ zu subsumieren sind, kann man sagen, dass „noch ein ganz anderes Ur-

theil" vorausgehen muss, „ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann" (4:300).

3 Objektivität und notwendige Allgemeingültigkeit

Bisher wurde nur darüber gesprochen, wie man nach Kant einem Urteil notwendige → Allgemeingültigkeit verleiht, genauer: was man tun muss, um einen Anspruch auf Gültigkeit für jedermann und jederzeit zu erheben. Da Erfahrungsurteile aber durch ihre objektive Gültigkeit definiert sind, muss noch eine Beziehung zwischen Allgemeingültigkeit und → Objektivität hergestellt werden.

Kant geht dabei so vor, dass er zunächst den umgekehrten Zusammenhang herstellt: Wenn ein Urteil objektiv ist in dem Sinne, dass es von einem unabhängig von uns bestehenden Sachverhalt handelt, so müssen alle Urteilenden dasselbe Urteil fällen, andernfalls muss mindestens eines ihrer Urteile falsch sein. Diesen Zusammenhang kehrt Kant nun um: „Aber auch umgekehrt, wenn wir Ursache finden, ein Urtheil für nothwendig allgemeingültig zu halten […], so müssen wir es auch für objectiv halten, d. i. daß es nicht blos eine Beziehung der Wahrnehmung auf ein Subject, sondern eine Beschaffenheit des Gegenstandes ausdrücke" (4:298). Kant begründet diese Umkehrung folgendermaßen: „[D]enn es wäre kein Grund, warum anderer Urtheile nothwendig mit dem meinigen übereinstimmen müßten, wenn es nicht die Einheit des Gegenstandes wäre, auf den sie sich alle beziehen" (4:298). Zusammenfassend schreibt Kant daher: „Es sind daher objective Gültigkeit und nothwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) Wechselbegriffe" (4:298).

Indem wir mit dem Urteil „[D]ie Sonne *erwärmt* den Stein" (4:301 Anm.) den Anspruch erheben, dass alle anderen dasselbe Urteil fällen müssen, erheben wir den Anspruch, über einen objektiv bestehenden Sachverhalt zu urteilen. Einen solchen Anspruch erheben wir mit dem Urteil ‚Wenn die Sonne scheint, wird der Stein warm' dagegen nicht.

4 Schwierigkeiten der Interpretation

Eine detaillierte Interpretation der Unterscheidung zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen trifft auf erhebliche Schwierigkeiten. Unklar ist z. B., in welchem Sinne hier von objektiver und subjektiver Gültigkeit die Rede ist. Prauss unterscheidet zwischen subjektiven Gegenständen (den Erscheinungen) und objektiven Gegenständen der Erfahrung. Seiner Ansicht nach sind Wahrnehmungsurteile „Urteile über Erscheinungen oder Empfindungen als solche" (Prauss, *Erscheinung*, S. 145). Andere Autoren vertreten dagegen die Ansicht, dass beide Arten von Urteilen von objektiven Gegenständen der Erfahrung handeln und sich z. B. nur in der Art ihrer Rechtfertigung unterscheiden.

Weiterhin ist unklar, in genau welchem Sinne die Kategorien in Erfahrungsurteile, aber nicht in Wahrnehmungsurteile eingehen. Denn erstens scheint es, dass, entgegen Kants Aussage, nur die Relationskategorien (Substanz / Akzidenz, Ursache / Wirkung, Wechselwirkung) nicht in Wahrnehmungsurteile eingehen, die Kategorien der Quantität (z. B. Einheit) und der Qualität (z. B. Realität) aber schon. Zweitens wirft diese Schwierigkeit auch die Frage auf, was nach Kant ein Urteil überhaupt ist, wie also seine Urteilsdefinition in der zweiten Auflage der *KrV* zu verstehen ist. Viele Autoren bezweifeln, dass die Unterscheidung zwischen Erfahrungs- und Wahrnehmungsurteilen mit dieser Definition in Einklang zu bringen ist. Denn Kant schreibt, „daß ein Urtheil nichts andres sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur *objectiven* Einheit der Apperception zu bringen" (KrV B 141). Wenn ein Urteil aber per definitionem eine objektiv gültige Verbindung ist, scheint es, dass bloß subjektiv gültige Wahrnehmungsurteile gar keine Urteile sind. Weiterhin wird argumentiert, dass Urteile nach der eben genannten Definition immer den Gebrauch der Kategorien beinhalten, was auch zeigt, dass Wahrnehmungsurteile, die dies ja nicht tun, gar keine Urteile sind. Aus diesen Problemen sowie dem Umstand, dass die Unterscheidung zwischen Erfahrungs- und Wahrnehmungsurteilen nur in den *Prolegomena* eine Rolle spielt, wird geschlossen, dass Kant diese Unterscheidung bei der Abfassung der zweiten Auflage der *KrV* wieder aufgegeben hat.

Weiterhin ist bezüglich des Verhältnisses zwischen *Prolegomena* und der zweiten Auflage der *KrV* folgende Frage umstritten: Entspricht die Unterscheidung zwischen Erfahrungs- und Wahrnehmungsurteilen derjenigen zwischen objektiv gültigen und bloß subjektiv gültigen → Verbindungen von Begriffen, die Kant auf KrV B 142 zieht oder sind dies verschiedene Unterscheidungen?

Weiterführende Literatur
Allison, Henry E: Kant's Transcendental Idealism, New Haven u. a.: Yale University Press 1983.
Freudiger, Jürg: „Zum Problem der Wahrnehmungsurteile in Kants theoretischer Philosophie", in: Kant-Studien 82, 1991, 414–435.
Hoppe, Hansgeorg: Synthesis bei Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 1983, Kap. 4.
Longuenesse, Beatrice: Kant and the Capacity to Judge, Princeton: Princeton University Press 1998, Kap. 7.
Mohr, Georg: „Wahrnehmungsurteile und Schematismus", in: Robinson, Hoke (Hg.): Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Bd. 2, Milwaukee: Marquette University Press 1995, 331–340.
Prauss, Gerold: Erscheinung bei Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 1971.

Bernd Prien

Erhabene, das

Mit dem Begriff des Erhabenen bezeichnet Kant ein ästhetisches Gefühl, das zwischen → Lust und Unlust oszilliert. Kants „Namenerklärung des Erhabenen" lautet: „*Erhaben* nennen wir das, was *schlechthin groß* ist" (5:248). Was „*schlechthin groß*" ist, ist das, „*was über alle Vergleichung groß ist*" (5:248). Hierbei wird ein Maßstab zugrunde gelegt, der „zu keiner logischen (mathematisch-bestimmten), sondern nur ästhetischen Beurtheilung der Größe brauchbar ist, weil er ein bloß subjectiv dem über Größe reflectirenden Urtheile zum Grunde liegender Maßstab ist" (5:249): „Es ist eine Größe, die bloß sich selber gleich ist" (5:250). Daher kann die Erklärung des Erhabenen auch so ausgedrückt werden: „*Erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist*" (5:250). Aufgrund der bloß subjektiven Beurteilung der Größe bzw. des bei der Beurteilung zugrunde gelegten Maßstabs folgt, dass das Erhabene nicht eine Eigenschaft der Gegenstände ist, sondern „allein in unsern Ideen zu suchen sei" (5:250).

Kant unterscheidet das „*Mathematisch-Erhabene*[]" (5:248; vgl. 5:248–260) als das, „was *schlechthin groß* ist" (5:248), sodass seine Anschauung auf die Idee der Unendlichkeit der Natur führt (vgl. 5:255), vom „*Dynamisch-Erhabenen*" (5:260) als dem schlechthin Mächtigen, das den Menschen in seiner physischen Existenz jederzeit vernichten könnte (vgl. 5:260–266). Weitere wichtige Stellen: 2:208ff.; 4:434; 5:27; 5:75; 5:78f.; 5:85ff.; 5:161f.; 5:248; 5:267; KrV B 110; KrV A 160 / B 199.

Verwandte Stichworte
Schönheit (Schöne, das); Natur; Einbildungskraft; Vernunft

Philosophische Funktion

1 Das Erhabene als ästhetisch-moralisches Gefühl

Auf der Höhe der zeitgenössischen Ästhetik unterscheidet Kant in den *Beobachtungen*, mit denen er sich 1764 auf den Weg zu einer eigenen Begründung der Moral begibt, das Erhabene und das Schöne (Schönheit) als spezifische Weisen jenes Gefühls „von feinerer Art", das ihn als Indiz einer „Reizbarkeit der Seele" interessiert, „die diese zugleich zu tugendhaften Regungen geschickt macht" (2:208): „Das Erhabene *rührt*, das Schöne *reizt*" (2:209). Das Gefühl des Erhabenen regt sich nach Kant vorwiegend im direkten oder auch literarisch vermittelten Blick auf die Natur, etwa beim „Anblick eines Gebirges, dessen beschneite Gipfel sich über Wolken erheben", im Blick auf „[h]ohe Eichen und einsame Schatten im heiligen Haine" (2:208), im Erleben der „ruhige[n] Stille eines Sommerabendes, wenn das zitternde Licht der Sterne durch die braune Schatten der Nacht hindurch bricht" (2:209), und angesichts großer weitgestreckter „Einöden, wie die ungeheure Wüste Schamo in der Tartarei" (2:210). Kant bezieht sich hier nicht auf direkte eigene Eindrücke, sondern auf Reiseberichte, deren Lektüre dokumentiert ist.

Bemerkenswert ist aus der Perspektive seiner reifen vernunftkritischen Lehre vom Erhabenen die methodische Konzession, dass auch Artefakte, d. h. literarische Texte und Werke der Architektur erhabene Gefühle auslösen können. Sie wird explizit, wo Kant als Beispiele aus der Dichtung die „Beschreibung eines rasenden Sturms" und die „Schilderung des höllischen Reichs von *Milton*" nennt (2:208), aus der Architektur die „ägyptischen Pyramiden", die „Peterskirche in Rom" und – in Abgrenzung gegen schöne Gebäude wie etwa einen Lustpalast – „[e]in Arsenal" und ein prächtiges „Residenzschloß" (2:210). Schon im Kontext dieser Phänomene differenziert Kant zwi-

schen verschiedenen Modi, indem er das „*Schreckhaft-Erhabene*“ als Gefühl, das „mit einigem Grausen oder auch Schwermuth“ einhergeht, auf der einen Seite vom „*Edle[n]*“ abgrenzt, welches mit „ruhiger Bewunderung“, auf der anderen Seite vom „*Prächtige[n]*“, das von „einer über einen erhabenen Plan verbreiteten Schönheit begleitet“ ist (2:209). In Abstraktion von den anschaulichen Beispielen ästhetischen Erlebens bezieht sich Kant zudem generell auf die Phänomene, in denen die Natur als schlechthin groß erscheint: „Das Erhabene muß jederzeit groß“, es muss „einfältig“ sein (2:210). „Eine große Höhe ist eben so wohl erhaben als eine große Tiefe“ (2:210): Während die Schauder auslösende große Tiefe dem Schreckhaft-Erhabenen zuzuordnen sei, handle es sich bei der mit Bewunderung wahrgenommenen großen Höhe um einen Fall des Edlen.

Darüber hinaus wird deutlich, dass im ästhetischen Gefühl des Erhabenen mit den Momenten der Negativität zugleich moralische Intuitionen zum Tragen kommen: Wer „ein Gefühl für das Erhabene besitz[t]“, hat darin auch die Affinität zu „hohe[n] Empfindungen“ von „Freundschaft, von Verachtung der Welt, von Ewigkeit“ (2:209). Von hier aus betreibt Kant in den *Beobachtungen* im Interesse an der Grundlegung der Moral die eingehendere Auseinandersetzung mit den verfeinerten →moralischen Gefühlen und kontextualisiert diese anhand des binären Schemas ‚schön/erhaben‘ in den thematischen Feldern einer anthropologischen Betrachtung, die schon hier die pragmatische Hinsicht auf das zur Geltung bringt, was der Mensch „als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll“ (7:119): In einer an Theophrast angelehnten Temperamentenlehre (Zweiter Abschnitt), in der Geschlechterpsychologie (Dritter Abschnitt), und im Schlussabschnitt in der vergleichenden Völkerpsychologie.

2 ‚Pflicht! du erhabener, großer Name‘ – Achtung vor dem Gesetz als moralisches Gefühl des Erhabenen

In den kritischen Schriften zur Ethik wird das Erhabene zum Schlüsselbegriff des praktischen Selbstverständnisses vernünftiger Wesen. „Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen *Preis*, oder eine *Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als *Äquivalent* gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde“ (4:434), heißt es in der *GMS* mit Bezug auf die →Menschheit in der Person eines jeden Menschen. Die *KpV* macht das Erhabene in der Bestimmung der →Triebfeder moralischen Handelns geltend, die Kant gemäß dem Anspruch der Moralbegründung aus reiner Vernunft in dem von der Vernunft selbstgewirkten Gefühl der →Achtung vor dem moralischen Gesetz erkennt. Nicht nur wird hier „das moralische Gesetz selbst in seiner *feierlichen Majestät*“ und „Herrlichkeit“ ausdrücklich als „erhaben“ (5:77) und die →Pflicht als „erhabener, großer Name“ (5:86) für das Gesetzesbewusstsein bezeichnet. Da Kant die Achtung vor →Personen als Achtung vor der Darstellung des Gesetzes in einem exemplarischen Fall auffasst, kann er auch von Beispielen „*erhabener* Thaten“ (5:85) und mit Bezug auf das Bewusstsein der Übereinstimmung mit dem erhabenen Gesetz durch die Unterwerfung unseres „pathologisch bestimmbare[n] Selbst“ (5:74) schließlich von der „Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach)“ (5:87) – und sogar von der „Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz“ (5:88) sprechen. Dass es sich in solchen Formulierungen um konsequente Terminologie handelt, wird in der Analyse des Gefühls der Achtung als der „*Triebfeder[] der reinen praktischen Vernunft*“ (5:71) schon dann deutlich, wenn man nur die frühe Bestimmung eines „Wohlgefallen[s], aber mit Grausen“ (2:208) aus den *Beobachtungen* zu Grunde legt.

Im moralischen Gefühl der Achtung übt die Vorstellung des Gesetzes eine „positive, aber indirecte Wirkung […] aufs Gefühl“ (5:79) aus. Das Subjekt empfindet sich in seiner von den →Neigungen repräsentierten sinnlichen Existenz als eingeschränkt. Diese „Empfindung der Unlust“ (5:78) verknüpft sich jedoch mit dem konträren Moment eines „positive[n] Gefühl[s]“ (5:79). Dass die Wirkung des Gesetzes auf das Gefühl „einerseits blos *negativ* ist, andererseits und zwar in Ansehung des einschränkenden Grundes der reinen praktischen Vernunft *positiv* ist“ (5:75), analysiert Kant als Momente der Achtung. Präziser: Als „*Unterwerfung* unter ein Gesetz“ enthält das Gefühl „keine Lust, sondern so fern vielmehr Unlust“ – als „*Erhebung*“ dagegen enthält es eine →Lust: die zur „*Selbstbilligung*“ modifizierte →Selbstlie-

be (5:80f.). Ebenso wie das ästhetische Erlebnis des Erhabenen zeichnet sich das moralische Gefühl der Achtung durch die Simultaneität von →Unlust und Lust aufgrund der Dialektik von Erniedrigung und Erhöhung aus: Das „pathologisch bestimmbare[] Selbst" (5:74), damit die Sinnlichkeit des Subjekts, erfährt im Bewusstsein seiner Nichtigkeit eine Demütigung, der das „begeisternde Wohlgefallen" (5:262) im Bewusstsein des eigentlichen, übersinnlichen moralischen Selbst entgegensteht.

Das Erhabene wird auf diese Weise als Begriff des Übergangs zwischen ästhetischen und moralischen Gefühlen in Anspruch genommen. „[D]as moralische Gefühl […] ist doch mit der ästhetischen Urtheilskraft und deren *formalen Bedingungen* sofern verwandt, daß es dazu dienen kann, die Gesetzmäßigkeit der Handlung aus Pflicht zugleich als ästhetisch, d. i. als erhaben, oder auch als schön vorstellig zu machen, ohne an seiner Reinigkeit einzubüßen" (5:267).

Eine anschauliche Vorstellung von diesem Gefühl und seiner ästhetischen Dimension vermitteln vor allem die Formulierungen, die Kant im Beschluss der *KpV* findet, wo er beschreibt, was man das Gefühl des Moralisch-Erhabenen nennen kann: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir*" (5:161). Der „*bestirnte Himmel*" als ästhetisches Phänomen ist der exemplarische Fall von etwas, das „*schlechthin groß*" (5:248) ist: Sein Anblick „erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen" (5:162); er vermittelt eine Vorstellung von der Unendlichkeit des Kosmos und lässt dabei den Betrachter seine eigene Unerheblichkeit spüren: „Der […] Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines *thierischen Geschöpfs*, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß" (5:162). Mit dem Bewusstsein des moralischen Gesetzes hingegen ist die Idee der →Freiheit als →Autonomie und die Zugehörigkeit zu einer moralischen Welt verbunden, „die wahre Unendlichkeit hat" (5:162): „Der zweite [Anblick] erhebt dagegen meinen Werth, als einer *Intelligenz*, unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Thierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart" (5:162).

3 Das ästhetische Gefühl des Erhabenen und seine moralische Dimension

In der →Analytik des Erhabenen der dritten Kritik untersucht Kant das ästhetische Gefühl des Erhabenen unter den methodischen und theoretischen Standards seiner vernunftkritischen Vermögenslehre. Während das Subjekt sich im freien Reflexionsspiel zwischen Einbildungskraft und →Verstand dem „Lebensgefühl" (5:204) des Wohlgefallens am Schönen hingibt, findet es sich beim Erhabenen überwältigt von der schieren Größe oder der chaotischen Formlosigkeit des Eindrucks. Die Einbildungskraft gerät an die Grenze ihrer Fassungskraft, und es kommt zu einer agonalen Reflexion zwischen Einbildungskraft und Vernunft. Das Erlebnis des Erhabenen löst so das zwiespältige Gefühl einer indirekten und widersprüchlichen Lust aus – einer Lust an der Unlust. Während Kant in der frühen ästhetisch-ethischen Schrift drei Arten des Erhabenen unterscheidet, sind es im transzendentalphilosophischen Ansatz der Analytik des Erhabenen zwei, die er anhand der Merkmale ‚Größe' und ‚Macht' bestimmt. Hier unterscheidet Kant das „*Mathematisch-Erhabene[]*" (5:248) vom „*Dynamisch-Erhabenen*" (5:260): Während das Mathematisch-Erhabene sich auf das bezieht, „was *schlechthin groß* ist" (5:248), sodass seine Anschauung auf die Idee der Unendlichkeit der Natur führt (vgl. 5:255), bezeichnet das Dynamisch-Erhabene das Phänomen eines schlechthin Mächtigen, das den Menschen in seiner physischen Existenz jederzeit vernichten könnte (vgl. 5:260–266): „Kühne, überhangende, gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich aufthürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulcane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der gränzenlose Ocean, in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. d. gl." (5:261) sind ebenso wie der Anblick „himmelansteigender Gebirgsmassen, tiefer Schlünde und darin tobender Gewässer, tiefbeschatteter, zum schwermüthigen Nachdenken einladender Einöden" (5:269) Beispiele für das Dynamisch-Erha-

bene. Als Fall des Mathematisch-Erhabenen nennt Kant auch hier den „Anblick des bestirnten Himmels“ (5:270).

Die Benennung der beiden Modi des Erhabenen ist kein Fall einer genuin ästhetischen Terminologie; sie erschließt sich durch die Einteilung, die Kant zuerst in der *KrV* für die Tafel der Grundsätze getroffen hat. Schon hier mit Bezug auf die Vergegenständlichung und die Verwirklichung von Erscheinungen zu Gegenständen überhaupt hieß es: „In der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung ist der Gebrauch ihrer Synthesis entweder *mathematisch*, oder *dynamisch*: denn sie geht theils blos auf die *Anschauung*, theils auf das *Dasein* einer Erscheinung überhaupt“ (KrV A 160 / B 199; vgl. KrV A 178f. / B 220f., KrV A 162f. / B 202f.). In der zweiten Auflage der *KrV* fügt Kant denn auch der Kategorientafel die gleichsinnige Erläuterung bei: „daß sich diese Tafel, welche vier Classen von Verstandesbegriffen enthält, zuerst in zwei Abtheilungen zerfällen lasse, deren erstere auf Gegenstände der Anschauung (der reinen sowohl als empirischen), die zweite aber auf die Existenz dieser Gegenstände (entweder in Beziehung aufeinander oder auf den Verstand) gerichtet sind. Die erste Classe würde ich die der *mathematischen*, die zweite der *dynamischen* Kategorien nennen“ (KrV B 110). Die Urteile über das Mathematisch-Erhabene beziehen sich insofern auf die bloße → Anschauung von → Gegenständen, als sie sich mit deren Größe als einem Problem für die Einbildungskraft konfrontiert finden, während die Urteile über das Dynamisch-Erhabene es insofern mit der Existenz der Gegenstände zu tun haben, als sie sich auf die (wirkliche) Macht dessen beziehen, was vor Sinnen steht. Es findet sich in den vernunftkritischen Schriften Kants nirgends ein ähnlich anschauliches Beispiel wie im Fall der ästhetisch reflektierenden Urteile über das Erhabene dafür, was es mit der Bestimmung der mathematischen als den Kategorien der Vergegenständlichung und den dynamischen als der Verwirklichung auf sich hat.

Dabei ist es erkennbar die frühe Bestimmung des Schreckhaft-Erhabenen als „Wohlgefallen, aber mit Grausen“ (2:208), die sich hier im Dynamisch-Erhabenen als der ästhetischen Qualität aufgehoben findet, mit der die Natur als eine gewaltige zerstörerische Macht erscheint. Die Bestimmungen des Edlen und des Prächtigen scheinen dagegen in der Kategorie des Mathematisch-Erhabenen zusammengeflossen zu sein.

In der kritischen Analyse der Vermögen kommt Kant anders als in der frühen Untersuchung zu der Konsequenz, die ästhetische Kategorie des Erhabenen ausschließlich den Erscheinungen der Natur vorzubehalten: Die Werke der Kunst verdanken sich als Werke des Menschen bereits der Leistung der Einbildungskraft, die – wie es Kant in der Theorie des künstlerischen Genies darstellt – „sehr mächtig“ ist „in Schaffung gleichsam einer andern Natur aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche giebt“ (5:314). Gegenüber Gebilden, die der ‚mächtigen‘ Einbildungskraft eines schaffenden Subjekts entsprungen sind, kann es nicht zu jener Überwältigung der Einbildungskraft kommen, von welcher der Impuls zur Dialektik jenes gemischten Gefühls des Erhabenen ausgeht. Im Blick auf die Natur dagegen ist das Gefühl des Erhabenen jederzeit möglich, „wenn sich nur Größe und Macht blicken läßt“ (5:246). Was dem Subjekt im Erleben solcher Größe und Macht auf dem Wege einer „Subreption (Verwechselung einer Achtung für das Object statt der für die Idee der Menschheit in unserm Subjecte)“ (5:257) fühlbar wird, ist aber in letzter Instanz die Erhabenheit der eigenen Person über die Natur.

Auch das religiöse Gefühl der → Ehrfurcht, das Kant weniger ausführlich behandelt als die moralischen und ästhetischen Gefühle, gehört in die Phänomenologie des Erhabenen. Hatte Kant in den *Beobachtungen* noch befunden: „Erhabene Eigenschaften flößen Hochachtung […] ein“ (2:211), so spitzt er diese Bestimmung in der dritten Kritik zu, indem er das ästhetische Gefühl des Erhabenen nicht nur durch den Begriff der Achtung erläutert (vgl. 5:257), sondern es durch vergleichende Explikationen zu Gottesfurcht (vgl. 5:260) und religiöser Demut auch als „Ehrfurcht für das Erhabene“ (5:264) bezeichnet. Eine ausdrückliche Verbindung zwischen dem Begriff des Erhabenen und dem religiösen Gefühl zieht Kant in der Analytik des Erhabenen: „Vielleicht giebt es keine erhabenere Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildniß machen, noch irgend ein Gleichniß […]. Dieses Gebot allein kann den Enthusiasm erklären, den das jüdische Volk in seiner gesitteten Epoche für

seine Religion fühlte, wenn es sich mit andern Völkern verglich“ (5:274).

Weiterführende Literatur

Crowther, Paul: The Kantian Sublime. From Morality to Art, Oxford u. a.: Clarendon Press 1989.

Guyer, Paul: „The symbols of freedom in Kant’s Aesthetics“, in: Parret, Herman (Hg.): Kants Ästhetik. Kant’s Aesthetics. L’esthetique de Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 1998, 338–355.

Loose, Donald: The Sublime and Its Teleology: Kant – German Idealism – Phenomenology, Leiden: Brill 2011.

Makkreel, Rudolf A.: „On Sublimity, Genius and the Explication of Aesthetic Ideas“, in: Parret, Herman (Hg.): Kants Ästhetik. Kant’s Aesthetics. L’esthetique de Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 1998, 615–629.

Park, Kap Hyun: Kant über das Erhabene: Rekonstruktion und Weiterführung der kritischen Theorie des Erhabenen Kants, Würzburg: Königshausen und Neumann 2009.

Recki, Birgit: Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant, Frankfurt/M.: Klostermann 2001, insbes. 187–220.

Birgit Recki

Erhard, Johann Benjamin

Deutscher Arzt und Philosoph (1766–1827), ein früher Anhänger und Verteidiger der kantischen Philosophie. Erhard studierte Philosophie in Nürnberg, wurde 1799 Arzt in Berlin. In einem Brief an Kant vom 12. Mai 1786 drückte er Dank und Bewunderung für Kant aus, da die kritische Philosophie ihn „bis zu den Stralen ächter Philosophie“ gebracht habe (10:446). In den folgenden Jahren schrieb er mehrere Male an Kant (vgl. 11:305–309; 11:381–382; 11:406–408; 12:51–52; 12:143–144; 12:305–306), obwohl Kant nur selten auf seine Briefe antwortete (vgl. 11:398–399; 12:296–297). 1791 besuchte er Kant in Königsberg.

Ein enger Freund → Reinholds (für eine Zeit lebte er sogar in Reinholds Haus), war Erhard vor allem mit Kants Philosophie beschäftigt und versuchte die kritische Philosophie auf andere Gebiete (Gesetzgebung, Medizin) anzuwenden. In der Mitte der 1790er Jahre arbeitete er an einer Theorie der Gesetzgebung, die aber nur zum Teil fertig gestellt wurde. 1795 erschienen zwei von Kants praktischer Philosophie beeinflusste Abhandlungen: *Prinzip der Gesetzgebung* und *Über die Unschuld*. Außer den genannten Titeln verfasste er 1795 auch eine *Apologie des Teufels*. In diesem und den nächsten Jahren versuchte er zudem, Kants Erkenntnistheorie auf die Medizin anzuwenden. Im Neuen Teutschen Merkur erschien 1795 sein Aufsatz *Über die Medizin* (→ Medizin), 1799 folgten zwei Aufsätze in Andr. Röchlands Magazin der Vervollkommnung der theoretischen und praktischen Heilskunde: *Über die Möglichkeit der Heilskunst* und *Heilskunde*. Zudem war Erhard auch mit der Verteidigung der kritischen Philosophie beschäftigt, insbesondere mit einer kritischen Schrift gegen → Friedrich Nicolai (1733–1811): *An Herrn Frdr. Nicolai* (1798). Auch Kant beteiligte sich an dieser Kritik Nicolais in zwei Briefen, die unter dem Titel *Über die Buchmacherei* erschienen (vgl. 8:431–438).

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: German kantian bibliography, Würzburg: A. Liebling 1966.

Brigitte Sassen

Erinnerungsvermögen

Das Erinnerungsvermögen wird in der → Anthropologie in pragmatischer Hinsicht als auf der reproduktiven Einbildungskraft beruhendes „Vermögen sich vorsetzlich das Vergangene zu vergegenwärtigen“ (7:182) definiert. Weitere wichtige Stellen: 7:182–185; 15:145f.

Verwandte Stichworte

Assoziation; Einbildungskraft, produktive/reproduktive; Gedächtnis

Philosophische Funktion

Das Erinnerungsvermögen gilt als empirische Voraussetzung einer zusammenhängenden Erfahrung und beruht auf Assoziation. Seine primäre Leistung ist das Gedächtnis (vgl. 7:182; → Gedächtnis). Ein gestörtes Erinnerungsvermögen gehört zur „Verkehrtheit des Kopfes […]. Der bejahrte Murrkopf, welcher fest glaubt, daß in seiner Jugend die Welt viel ordentlicher und die Menschen besser gewesen wären,

ist ein Phantast in Ansehung der Erinnerung“ (2:267).

Stefan Heßbrüggen-Walter

Erkennen

→ Denken/Erkennen

Erkenntnis

Den Ausdruck ‚Erkenntnis‘ verwendet Kant zumeist für objektiv gültige Urteile (vgl. z. B. KrV B 3f.; 20:266), aber auch für „Vorstellungen mit Bewußtsein“ (KrV A 320 / B 377), die keine Urteile sind, sofern sie sich auf einen Gegenstand beziehen („objektive Perzeption“, d. h. Anschauung oder Begriff, KrV A 320 / B 377). Unter Erkenntnis im ersteren Sinn versteht Kant im Wesentlichen „empirische Erkenntnis“ oder „Erfahrung“ (KrV B 147). Sie bezeichnet das unter apriorische Formen gebrachte Anschauungsmaterial durch den → Verstand nach erfahrungsunabhängigen Grundsätzen und ist das Resultat der aktiven Herstellung eines einheitlichen systematischen Zusammenhangs (vgl. 4:322f.) und damit im Ergebnis „ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen“ (KrV A 97). Erkenntnis qua objektives Urteil ist nach Kant stets diskursiv strukturiert, d. h. sie ist begrifflich verfasst und entspricht weitgehend dem, was in der heutigen Philosophie als *Wissen* bezeichnet wird. Von der gegenständlichen Erkenntnis unterscheidet Kant (insbesondere in den kritischen Schriften) die eng mit dem Begriff der Metaphysik verbundene reine oder transzendentale Erkenntnis, auch → Vernunfterkenntnis oder *philosophische* Erkenntnis genannt, die sich auf den Nachweis der Gültigkeit und die Anwendbarkeit nicht-sinnlicher Grundsätze des Erkennens von Gegenständen bezieht (vgl. KrV A 840 / B 868); von der philosophischen Erkenntnis unterscheidet Kant sowohl die → mathematische Erkenntnis, die eine apriorische Erkenntnis „aus der Construction der Begriffe“ darstellt (KrV A 713 / B 741), als auch die auf empirischen Daten basierende → historische Erkenntnis (vgl. KrV A 836 / B 864; 9:22ff.). Im Gegensatz zu den → theoretischen Erkenntnissen, wodurch erkannt wird, „was da ist“, wird durch → praktische Erkenntnisse vorgestellt, „was da sein soll“ (KrV A 634 / B 662; vgl. 9:86). Weitere wichtige Stellen: 1:31; 2:295; 2:411ff.; 2:393f.; KrV A VIIIff.; KrV B X; KrV B XVIIff.; KrV A 50ff. / B 74ff.; KrV A 76ff. / B 102ff.; KrV B 137; KrV B 147f.; KrV B 165f.; KrV A 176f. / B 218f.; KrV A 712ff. / B 740ff.; 4:256ff.; 4:297ff.; 5:167ff.; 5:174ff.; 5:189ff.; 5:238ff.; 5:467ff.; 9:21ff.; 9:40ff.; 9:50ff.; 9:58f.; 9:64ff.; 11:51; 22:363; 22:440; 22:493; 22:502; 22:549.

Verwandte Stichworte

Gültigkeit, objektive; Kategorie; Wissenschaft

Philosophische Funktion

1 Das Erkenntnisproblem und Kants Projekt

1.1 In seiner theoretischen Philosophie stellt sich Kant die Frage, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit eine objektive Beziehung auf Gegenstände und wahre Aussagen über diese möglich sind. Die sinnliche → Wahrnehmung allein als primärer Zugang zur Welt kann dem Anspruch auf objektive Gültigkeit nicht gerecht werden, weil in den wechselhaften, kontingenten sinnlichen → Vorstellungen eine für Erkenntnis notwendige Regel, die dadurch erst Objektivität verbürgen könnte, nicht aufgezeigt werden kann (vgl. 4:468). Nach Kant gilt es daher, nicht-sinnliche (apriorische) Bedingungen innerhalb eines mentalen Objektbezuges nachzuweisen, von denen gezeigt wird, dass sie zu Recht auf einen Gegenstand der Erfahrung angewandt werden können. Insofern befasst sich die transzendentale Fragestellung Kants im engeren Sinn „mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese *a priori* möglich sein soll“ (KrV B 25). In den vorkritischen Schriften geht Kant noch davon aus, dass eine Erkenntnis (hier überwiegend als Übersetzung von *cognitio* verwendet, vgl. 1:390) unabhängig von den Bedingungen der Erfahrung, mithin eine rein intellektuelle Erkenntnis, möglich ist (vgl. 2:392ff.). Eine solche Position weist Kant in den kritischen Schriften als ‚dogmatisch‘ zurück: Wie die → Dinge an sich beschaffen sind, entzieht sich der Erkenntnis und einem wahrheitsfähigen Urteil; der Begriff des Dinges an sich fungiert lediglich als Annahme, die das Gegebensein von Erfahrungsdaten begreifbar machen soll (→ Idealismus, transzendentaler). Allein wie uns die Dinge unter den Bedingungen der → Sinnlichkeit erscheinen (→ Erscheinung), ist möglicher Bezugspunkt für die Erkenntnis. Daher kann der Rechtfertigungsgrund für Erkenntnis nur auf dem Wege einer kritischen Analyse der

beteiligten Vermögen hinsichtlich ihrer „Quellen, als des Umfanges und der Gränzen“ (KrV A XII) aufgezeigt werden.

1.2 In einem weiter gefassten Sinn hat der Erkenntnisbegriff eine kritische Funktion für die Klärung von Kants programmatischer Frage, ob →Metaphysik als Wissenschaft möglich sei (vgl. KrV B 22ff.). Ausgangspunkt ist die kritische Hinterfragung der im 18. Jahrhundert weit verbreiteten Theoreme der rationalistischen Metaphysik der Schule →Leibniz' und →Wolffs. In ihnen werden, so Kant, →synthetische Urteile a priori über die Existenz →Gottes, die Unsterblichkeit der →Seele und den Ursprung der →Welt gefällt, ohne jedoch den Bezug zur Erfahrung zuvor zu rechtfertigen.

Demgegenüber ist nach Kant das Programm einer apriorischen Gegenstandserkenntnis, d. h. einer Metaphysik als theoretischer Wissenschaft, nur als Metaphysik der Erfahrung möglich, als nicht-empirische Theorie der nicht-empirischen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungserkenntnis.

2 Die Unterscheidung zwischen synthetischen und analytischen Urteilen

Hinsichtlich der Tatsache, dass Erkenntnisse in Urteilen bzw. Sätzen formuliert werden (in der Form ‚S ist P'), führt Kant eine epistemologisch bedeutsame urteilstheoretische Unterscheidung ein: die Unterscheidung zwischen synthetischen Urteilen und analytischen Urteilen (→Urteil, analytisches/synthetisches; vgl. KrV B 10ff., 4:265–271). Grundsätzlich sind Urteile wahr, wenn sie durch objektiv ausgewiesene Gründe bestimmt sind; werden dagegen subjektive Gründe, die etwa allein auf sinnlicher Wahrnehmung basieren, für objektiv gehalten, liegt falsche Erkenntnis vor (vgl. 9:54; KrV A 709 / B 737).

2.1 Analytische Urteile sind Sätze, in denen das Prädikat im Satzsubjekt enthalten ist, so dass sie zum einen keine inhaltliche Erweiterung darstellen und zum anderen aufgrund des *Satzes vom (auszuschließenden) Widerspruch* logisch wahr sind. Allerdings gilt mit Blick auf die von Kant in der Einleitung der *KrV* genannten Beispiele (etwa „[A]lle Körper sind ausgedehnt“, KrV A 7 / B 11) die Forderung, dass der →Satz vom Widerspruch nur auf sinnvolle Sätze anzuwenden ist. Es müssen daher zunächst die im Urteil verwendeten Begriffe semantisch analysiert und definiert sein, wofür jedoch weitere Bedingungen, etwa sprachliche Bedeutungsregeln, angegeben werden müssten (vgl. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*; Cramer, *Die Einleitung*).

2.2 Im Unterschied zu analytischen Urteilen, in denen der Begriff des Prädikats im Begriff des Satzsubjekts enthalten ist, sind synthetische Urteile Erweiterungsurteile. Da hier der Begriff des Prädikats nicht bereits analytisch im Subjektterm vorhanden ist, wird der begriffliche Gehalt des Satzsubjektes durch ein solches Urteil erweitert. Bei synthetischen Urteile a priori handelt es sich näher um Urteile, die nicht auf Erfahrung basieren und die darum apriorisch gewiss sind, etwa der Satz „Alles, was geschieht, hat seine Ursache“ (KrV B 13): Aus dem Begriff des Geschehens lässt sich der Ursache-Wirkungs-Zusammenhang nicht ableiten.

2.3 Beispiele für synthetische Urteile a priori sind in Sätzen formulierte →mathematische Erkenntnisse. „*Mathematische Urtheile* sind insgesamt synthetisch“ (4:268). Bei der mathematischen Erkenntnis handelt es sich um eine Form der (erweiternden) →Vernunfterkenntnis, die Kant näher als eine Erkenntnis aus der „*Construction* der Begriffe“ bezeichnet (KrV A 713 / B 741; vgl. 4:272): Indem der Mathematiker z. B. eine bestimmte geometrische Figur zeichnet (im Raum, als apriorischer Anschauungsform), konstruiert er zugleich den allgemeinen Begriff der Figur, „ohne das Muster dazu aus irgend einer Erfahrung geborgt zu haben“ (KrV A 713 / B 741; →Mathematik).

3 Erkenntnisvermögen und Strukturmerkmale der Erkenntnis

Kants Begriff der gegenständlichen Erkenntnis (→Erfahrung) basiert auf einer dualistischen Konzeption. Der mit Erkenntnis einhergehende Anspruch auf objektive Gültigkeit kann berechtigterweise erhoben werden, sofern zum einen erfahrungsunabhängige Bedingungen (reine Anschauungsformen, reine Begriffe und Grundsätze) innerhalb der objektbezogenen Erfahrung ausgewiesen sind, und zum anderen sinnlich gegebene Daten vorliegen, auf die sich die Verstandesleistungen beziehen. Diesen Voraussetzungen entspricht es, dass am Prozess der Gegenstandskonstitution zwei voneinander unabhängige und nicht aufeinander reduzierbare Erkenntnisstämme maßgeb-

lich beteiligt sind: Sinnlichkeit und Verstand (vgl. KrV A 15 / B 29; 7:140ff.; 10:98). Die → Urteilskraft als das Vermögen, unter Regeln zu subsumieren, vermittelt durch zeitlich strukturierte → Schemata zwischen Sinnlichkeit und Verstand (→ Analytik der Grundsätze).

3.1 Erkenntnis hebt nach Kant mit der sinnlichen Wahrnehmung an (vgl. KrV B 1; KrV A 298 / B 355; 22:450), die – rezeptiv – sinnliche Daten unmittelbar erfasst. Dabei muss nach Kant zunächst als problematisch angesehen werden, dass wir uns im gegenständlichen Erkennen auf sinnlich gegebenes Material überhaupt beziehen können. Entsprechend besteht ein Argumentationsziel von Kants Theorie der Sinnlichkeit darin, die Bedingungen der Möglichkeit einer epistemischen Bezugnahme auf genau diejenigen Objekte, die Gegenstände der Erfahrung sind, aufzuzeigen. Dies geschieht auf dem Wege des Nachweises von apriorischen Bestimmungen der Sinnlichkeit: den reinen Anschauungsformen → Raum und Zeit, unter denen uns Sinnesdaten, als → Anschauungen, die erkenntnisrelevant sind, allein gegeben werden können.

3.2 Die Ordnung sinnlicher Daten wird durch Leistungen des Verstandes, eine → Synthesis (d. h. eine → Verknüpfung) von sinnlichen Daten nach allgemeinen Regeln, hergestellt (vgl. KrV A 77 / B 103). Den Kern dieser Regeln bildet das System reiner Verstandesbegriffe (→ Kategorie), ein fester Satz apriorischer Grundoperationen, die für die Gegenstandserkenntnis leitend und bestimmend sind und die im Verstand ihren Ursprung haben. Weil sie in den unterschiedlichen konkreten → Erkenntnisurteilen wirken, leitet Kant die Kategorien aus dem System der logischen Urteilsformen ab (→ Logik; → Deduktion; → Urteil). Kritisiert wurde dieses Vorgehen allerdings z. B. hinsichtlich der methodischen Grundannahmen (vgl. Strawson, *The Bounds of Sense*) sowie im Hinblick auf Kants Anspruch, die Kategorientafel würde sämtliche kognitiven Grundoperationen erschöpfend wiedergeben (vgl. etwa Wolff, *Die Vollständigkeit*). Durch die strikte Bindung der objektiven Erkenntnis an die Gegebenheit sinnlicher Daten folgt Kant einerseits den Empiristen; anderseits bleibt er mit seiner Theorie von apriorischen/reinen Elementen (des Verstandes und der Sinnlichkeit) den Rationalisten verpflichtet.

3.3 Nach Kant liegt die Quelle aller Synthesis in einer Verstandeshandlung, die sämtlichen Formen der Synthesis gemeinsam zugrunde liegt, ohne selbst von einer noch höheren Verbindung abzuhängen (→ Deduktion, transzendentale; vgl. KrV B 129ff.). Diese höchste Einheit, als oberste Bedingung alles Denkens und aller Kategorien, bezeichnet Kant als die transzendentale Apperzeption des Selbstbewusstseins (→ Apperzeption, Einheit der). „Und so ist die synthetische Einheit der Apperception der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und nach ihr, Transscendental-Philosophie heften muß“ (KrV B 134 Anm.).

4 Weitere Erkenntnistypen: Historische und praktische Erkenntnis

4.1 Die historische Erkenntnis grenzt Kant von der → rationalen Erkenntnis ab, die allein als philosophische Erkenntnis Bestand hat. Historische Erkenntnisse basieren auf erlernten Daten („*cognitio ex datis*“, KrV A 836 / B 864), die sich reproduzieren lassen. Im Ergebnis entsprechen historische Erkenntnisse im Wesentlichen dem, was man heute als Faktenwissen bezeichnen würde, das im semantischen Gedächtnis gespeichert wird. Wer allein über historische Erkenntnisse verfügt, „bildete sich nach fremder Vernunft“ (KrV A 836 / B 864); dagegen liegen Vernunfterkenntnisse vor, wenn jemand etwas genuin im Rekurs auf Gründe und Prinzipien („*cognitio ex principiis*“, KrV A 836 / B 864) begreift.

4.2 Die → praktische Erkenntnis unterscheidet sich von der theoretischen Erkenntnis durch die Art und Weise, wie sie auf einen Gegenstand Bezug nimmt (vgl. KrV B X). Während die theoretische Erkenntnis mit der korrekten Beschreibung von Gegenständen der Außenwelt befasst ist und entsprechend aus deskriptiven Sätzen besteht, bezieht sich die praktische Erkenntnis auf richtiges Handeln; entsprechend werden praktische Erkenntnisse in präskriptiven Sätzen (→ Imperativ) formuliert. Die praktische Erkenntnis gründet auf Prinzipien, die „das *Thun und Lassen a priori* bestimmen und nothwendig machen“ (KrV A 841 / B 869), im engeren Sinn auf dem Sittengesetz als Bestimmungsgrund des reinen Willens (vgl. 5:20; 5:134).

Weiterführende Literatur
Cramer, Konrad: Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants, Heidelberg: Universitätsverlag Winter 1985.
Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge Mass.: Cambridge University Press 1987.
Paton, Herbert J.: Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft, 2 Bde., London: Allen & Unwin 1936.
Strawson, Peter F.: The Bounds of Sense, London: Methuen 1966, Part II, Ch. 2–3.

Katja Crone

Erkenntnis, deutliche

Eine deutliche Erkenntnis ist Kant zufolge eine solche, die in jedem Detail bzw. in Bezug auf jedes ihrer Merkmale klar ist (vgl. 9:64; 9:140). Weitere wichtige Stellen: 2:48; 2:280; 2:284; 2:293; KrV A 43f. / B 60f.; KrV A 248; 7:138; 7:140f.; 8:216ff.; 29:834f.

Verwandte Stichworte
Deutlichkeit; Vorstellung, deutliche/undeutliche; Merkmal

Philosophische Funktion
Kant bezeichnet die Deutlichkeit einer Erkenntnis als die „logische Vollkommenheit" derselben „der Qualität nach" (9:38; vgl. 9:58ff.). Ähnlich wie →Leibniz, →Wolff und →Meier fasst Kant die Deutlichkeit einer Erkenntnis als höheren Grad ihrer →Klarheit auf (vgl. Leibniz, *Meditationes*, S. 585–587; Wolff, *Logica*, § 88; Meier, *Auszug*, § 14). Kant nennt eine Erkenntnis deutlich, von der das Subjekt ein vollständig klares Bewusstsein hat, so dass es alle ihre →‚Teilvorstellungen' (Merkmale) unterscheiden kann. Dem entspricht die „*vollständige* Deutlichkeit, sofern alle Merkmale, die zusammen genommen den ganzen Begriff ausmachen, bis zur Klarheit gekommen sind" (9:62). Die vollständige Deutlichkeit bezieht sich entweder auf die einander „*coordinirten*" oder „*subordinirten* Merkmale". Dem entspricht die „*extensiv* vollständige oder zureichende Deutlichkeit eines Begriffs, die auch die *Ausführlichkeit* heißt", während „die totale Klarheit der subordinierten Merkmale" die „*intensiv* vollständige Deutlichkeit" bzw. „*Profundität*" (9:62) heißt. Von einer undeutlichen unterscheidet sich eine deutliche Erkenntnis „ganz und gar nicht dem Inhalte nach. Dieser bleibt derselbe, nur die Form wird verändert, indem ich das, was in dem gegebenen Begriffe schon lag, nur besser unterscheiden oder mit klärerem Bewußtsein erkennen lerne" (9:64).

Kant unterscheidet des Weiteren zwischen einer logischen und einer ästhetischen Deutlichkeit: „Jene ist eine Klarheit *durch Begriffe*, diese eine Klarheit durch *Anschauung*". Letztere meint eine „Klarheit durch Beispiele in concreto", die „nicht als Theile zum Begriffe, sondern als Anschauung nur zum Gebrauche des Begriffs" gehören (9:62). Daher lehnt Kant die Auffassung der →Leibniz-Wolffschen Schule ab, der zufolge nur eine Verstandeserkenntnis deutlich sein kann (vgl. z. B. KrV A 248; KrV A 43f. / B 60f.; 7:140f.). Ferner unterscheidet Kant zwischen einer analytischen und einer synthetischen Deutlichkeit (vgl. 9:63). Während die erstere sich nur auf die in einem gegebenen Begriff schon enthaltenen Merkmale bezieht, betrifft die zweite „das, was *über* denselben in der (reinen oder empirischen) Anschauung als Merkmal hinzukommt" und seinen Inhalt „wirklich erweitert" (9:63).

Stefano Bacin

Erkenntnis, diskursive/intuitive

Diskursive Erkenntnis ist „Erkenntniß durch Begriffe" (KrV A 68 / B 93), intuitive Erkenntnisse sind Erkenntnisse „aus der *Construction* der Begriffe" (KrV A 713 / B 741), die „*a priori* in der Anschauung" (KrV A 722 / B 750) erzeugt sind und „*von Begriffen* zur Anschauung, nicht aber *von der Anschauung* zu Begriffen ausgehen" (KrV A 160 / B 199). Weitere wichtige Stellen: KrV A 106; KrV B 146; KrV B 158; KrV A 131 / B 170; KrV A 230 / B 283; KrV A 255f. / B 311f.; KrV A 712–732 / B 740–760; 4:295; 5:406f.

Verwandte Stichworte
intuitiv/diskursiv; Mathematik

Philosophische Funktion

Gegenständliche Erkenntnis heißt, „daß ich meinen Gegenstand nach den Bedingungen entweder der empirischen Anschauung, oder der reinen Anschauung bestimme“ (KrV A 718 / B 746). „In dieser Form besteht also der wesentliche Unterschied dieser beiden Arten der Vernunfterkenntniß“ (KrV A 714 / B 742) – „zwischen dem discursiven Vernunftgebrauch nach Begriffen und dem intuitiven durch die Construction der Begriffe“ (KrV A 719 / B 747).

David Süß

Erkenntnis, empirische/reine

Die Unterscheidung zwischen empirischer und reiner Erkenntnis trifft Kant im Rückgriff auf die zwei verschiedenen →Erkenntnisquellen bzw. die Art ihrer Rechtfertigung: →Erkenntnisse sind entweder →empirisch, wenn sie „ihre Quellen *a posteriori*, nämlich in der Erfahrung, haben“ (KrV B 2), oder →a priori, wenn sie von aller sinnlichen →Wahrnehmung unabhängig sind. Obwohl die Begriffe →rein und *a priori* häufig synonym verwendet werden, grenzt Kant die apriorischen Erkenntnisse weiterhin ein, indem er nur diejenigen als *rein* bezeichnet, „denen gar nichts Empirisches beigemischt ist“ (KrV B 3). Von diesen unterscheidet Kant wiederum nicht-reine Erkenntnisse a priori, in denen u. a. ein aus der Erfahrung stammender Begriff enthalten ist (vgl. KrV B 3). Des Weiteren sind reine Erkenntnisse, im Gegensatz zu empirischen Erkenntnissen, durch die Merkmale der →Notwendigkeit und strengen →Allgemeinheit gekennzeichnet (vgl. KrV B 3–5). Weitere wichtige Stellen: 2:305; 4:265ff.; 4:468ff.; 4:281; 4:298; 4:468ff.; 4:470; 5:191; 7:167; 9:27ff.; 9:51ff.; 9:67ff.; 9:84ff.; 9:139ff.; 9:156ff.; 20:275; 20:323; 22:102; 22:464.

Verwandte Stichworte

Gültigkeit, objektive; Erfahrung; a priori / a posteriori

Philosophische Funktion

1 Die programmatische Unterscheidung zwischen reiner und empirischer Erkenntnis

Das epistemologische Ziel von Kants theoretischer Philosophie ist es zu zeigen, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit die Erkenntnis von Gegenständen, die Kant als empirische Erkenntnis bzw. Erfahrung bezeichnet, sowie entsprechende wahrheitsfähige →Urteile möglich sind. Diese Art der Erkenntnis heißt deswegen *empirisch*, weil sie in der →Sinnlichkeit ihren →Ursprung hat und daher im Rekurs auf sie zu begründen ist: Der dualistischen Konzeption von Kants Erkenntnistheorie entsprechend ist die Gegenstandserkenntnis einerseits auf das Gegebensein empirischer Daten und andererseits auf apriorische →Begriffe und Anschauungsformen, durch die Gegenstände gedacht werden, angewiesen. Die Aufgabe der →Philosophie besteht nun darin, apriorische Bedingungen der Gegenstandserkenntnis (reine Anschauungsformen, reine Begriffe und Grundsätze) und ihre Anwendbarkeit auf einen →Gegenstand nachzuweisen (→Vernunfterkenntnis), eine Vorgehensweise, bei der vom Inhalt der Erfahrung gänzlich abgesehen wird. Das Ergebnis dieses Prozesses sind reine (apriorisch gewonnene) Erkenntnisse, die zugleich eine transzendentale Bedeutung haben, da sie notwendige Bedingungen von Erfahrung artikulieren. Die Theoreme der traditionellen rationalen Metaphysik bestehen zwar ebenfalls aus erfahrungsfreien Aussagen, jedoch ohne dass zuvor Bedingungen und Reichweite von Erkenntnis geklärt worden seien (→Metaphysik, allgemeine/spezielle; →Kritik). Im Rahmen einer Metaphysik, die als Wissenschaft möglich ist, hat nach Kant daher nur diese Art reiner Erkenntnisse Bestand.

2 Der Anspruch auf Gültigkeit

Empirische und reine Erkenntnisse, die – als Erkenntnisse – in Urteilen bzw. Sätzen formuliert werden, sind mit unterschiedlichen Gültigkeitsansprüchen verbunden.

2.1 Reine Erkenntnis, im Unterschied zur empirischen, ist durch die Merkmale der *Notwendigkeit* und uneingeschränkten *Allgemeinheit*, d. h. durch die Unmöglichkeit des Andersseinkönnens sowie die Unmöglichkeit einer Ausnahme gekennzeichnet (vgl. KrV B 4). Ausschlaggebend hierfür ist, dass solche Erkenntnisse nicht aus einer empirischen →Quelle, der sinnlichen →Anschauung, stammen, sondern im Rückgriff auf nicht-sinnliche Bedingungen gewonnen werden. Allgemeine und streng notwendige Urteile sind z. B. „alle Sätze der Mathematik“ (KrV B 4; vgl. KrV B 8). Ferner

führt Kant eine weitere Unterscheidung ein, und zwar die zwischen reinen Erkenntnissen a priori und nicht-reinen Erkenntnissen a priori. Als Beispiel für einen apriorischen, aber nicht reinen Satz nennt Kant: „[E]ine jede Veränderung hat ihre Ursache“ (KrV B 3; Prinzip der → Kausalität). Er ist deswegen nicht *rein*, weil der Begriff der → Veränderung auf sinnliche Anschauung angewiesen ist, aber die → Verknüpfung apriorisch erfolgt (vgl. KrV B 3). Unter reine Erkenntnisse a priori fallen nach Kant z. B. Sätze der reinen → Mathematik (vgl. KrV B 14f.).

2.2 Die empirische Erkenntnis ist nicht von strenger *Notwendigkeit* und *Allgemeinheit*, sondern von „blos empirischer Gewißheit“ (4:468) geprägt. „Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, daß es nicht anders sein könne“ (KrV B 3). Bei den empirischen Erkenntnisurteilen unterscheidet Kant zwischen Erfahrungsurteilen und Wahrnehmungsurteilen (vgl. 4:298; → Erfahrungsurteil/Wahrnehmungsurteil). Stellt die Empirie, also konkrete sinnliche Vorstellungen, den einzigen Bezugspunkt für Regeln dar, auf die man in Urteilen zurückgreift, dann kann auf diese Weise kein Anspruch auf strenge Notwendigkeit geltend gemacht werden; denn sinnliche Vorstellungen sind zufällig. Insofern handelt es sich bei Wahrnehmungsurteilen meist um Aussagen über Tatsachen, die anschaulich gegeben sind und sich direkt empirisch überprüfen lassen. Die epistemologisch gehaltvolleren Erfahrungsurteile, die mit einem Anspruch auf objektive Gültigkeit formuliert werden, „erfordern jederzeit über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung noch besondere, im Verstand ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, daß das Erfahrungsurteil objektiv gültig ist“ (4:298). Erfahrungsurteile, so lässt sich Hinweisen in der „*Transzendentalen Dialektik*“ der *KrV* (KrV A 293–704 / B 349–732) und im *Opus postumum* entnehmen, treten nach Kant nicht einzeln auf, sondern sie sind Teil eines übergreifenden Systems miteinander verknüpfter Urteile (vgl. KrV A 97; KrV A 671ff. / B 699ff.; 22:439f.; 22:447; 22:450; 22:497; 22:265; dazu Rohs, *Wahrnehmungsurteile*, S. 171f.).

3 Analytische und synthetische Urteile

Die jeweilige Reichweite des Gültigkeitsanspruchs von empirischen und reinen Erkenntnissen spiegelt sich auch in der epistemologisch relevanten Einteilung von analytischen und synthetischen Urteilen a priori und a posteriori wider (→ Urteil, analytisches/synthetisches). Reine Erkenntnis kann in analytischen oder synthetischen Urteilen formuliert sein; dagegen artikuliert sich empirische Erkenntnis nach Kant immer in synthetischen Urteilen.

3.1 Reine Erkenntnisse, die in analytischen Urteilen formuliert werden, sind so genannte „*Erläuterungs[urtheile]*“ (KrV B 11; vgl. KrV A 7). Diese sind dadurch gekennzeichnet, dass das Prädikat über das Subjekt des Urteils etwas aussagt, was begrifflich bereits im Subjektterm liegt. Begriffe, die in einem solchen Urteil enthalten sind, können zwar der Erfahrung entstammen (→ Erfahrungsbegriff), das Urteil selbst ist aber von der Erfahrung unabhängig: Denn der Begriff des Satzsubjekts ist mit dem Begriff des Prädikats qua logische Identität verknüpft (vgl. 4:267). Insofern sind Erkenntnisse in der Form analytischer Urteile notwendigerweise wahr und streng allgemeine Sätze (vgl. Cramer, *Die Einleitung*, S. 62).

3.2 Erkenntnisse, die in synthetischen Urteilen formuliert werden, sind dagegen „*Erweiterungsurtheile*“ (KrV B 11; vgl. KrV A 7); in solchen Urteilen wird das Prädikat mit dem Subjekt des Urteils verknüpft, ohne dass der Verknüpfung logische Identität zugrunde liegt. Empirische Erkenntnisse, in Sätzen wiedergegeben, sind so genannte Erfahrungsurteile. „*Erfahrungsurtheile, als solche, sind insgesamt synthetisch*“ (KrV B 11): In einem Urteil, das aus Begriffen besteht, die aus der sinnlichen Wahrnehmung stammen, etwa ‚die Straße ist nass‘, wird über den Gegenstand (hier ‚Straße‘) inhaltlich mehr ausgesagt, als der Begriff allein für sich genommen enthält. Allerdings lässt sich die erkenntnistheoretische Frage, unter welchen Voraussetzungen die Subjekt-Prädikat-Verbindung in synthetischen Urteilen gerechtfertigt ist, auf der Basis von empirischen Erkenntnissen nicht beantworten. Allein reine Erkenntnisse in Form von → synthetischen Urteilen a priori können den Status einer (epistemologischen) Begründung haben, denn nur sie können „apodiktische Gewißheit“ (4:469) verbürgen. Dem entspricht, dass nach Kant eine Theorie der empirischen Erkenntnis auf einem System reiner Erkenntnisse, das heißt synthetischer Urteile a priori, aufbauen muss. Die Aufstellung und Anwendung eines solchen Systems ist Gegenstand der Folgediszi-

plin, der mathematisch begründeten Naturwissenschaft (→Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft).

Weiterführende Literatur

Cramer, Konrad: Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants, Heidelberg: Winter 1985.

Rohs, Peter: „Wahrnehmungsurteile und Erfahrungsurteile", in: Schönrich, Gerhard / Kato, Yasushi (Hg.): Kant in der Diskussion der Moderne, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, 166–189.

Strawson, Peter F.: The Bounds of Sense, London: Methuen 1966.

Katja Crone

Erkenntnis, Grenzen der

Mit der Festlegung von Erkenntnisgrenzen meint Kant die auf Prinzipien a priori beruhende Angabe des Bereichs möglicher Erkenntnis (vgl. KrV A 758 / B 786). Diese Grenzziehung basiert auf der strikten Bindung der Verstandesleistungen an die Bedingungen der Sinnlichkeit, jenseits derer keine Erkenntnis möglich ist. „Denn die Ausdehnung der Principien möglicher Erfahrung auf die Möglichkeit der Dinge überhaupt ist eben sowohl transscendent, als die Behauptung der objectiven Realität solcher Begriffe, welche ihre Gegenstände nirgend als außerhalb der Grenze aller möglichen Erfahrung finden können" (KrV A 781 / B 809). Weitere wichtige Stellen: KrV A 293ff. / B 349ff.; 4:350–357; 4:360ff.; 4:458; 4:474 Anm.; 8:178; 21:57.

Verwandte Stichworte

Grenze; Erfahrung, Grenze der; Ding an sich

Philosophische Funktion

In epistemologischer Hinsicht folgen die Grenzen der Erkenntnis aus Kants dualistischer Konzeption, wonach gegenständliche →Erkenntnis durch die beiden →Erkenntnisvermögen →Sinnlichkeit und →Verstand zustande kommt, die wechselseitig aufeinander bezogen sind: Reine, nichtsinnliche (apriorische) →Begriffe und Grundsätze, durch die wir Gegenstände denken, können nur auf sinnlich gegebene →Daten (→Anschauungen) angewendet werden und finden hier ihre Grenze (vgl. auch den Brief an →Marcus Herz vom 21. 2. 1772, 10:129ff.). Dieser rein immanente Verstandesgebrauchs besagt, dass sich Erkenntnis nur darauf beziehen kann, wie uns die Gegenstände gemäß den Bedingungen der Sinnlichkeit erscheinen; die Beschaffenheit der Dinge an sich, losgelöst von den subjektiven Bedingungen, entzieht sich der Erkenntnis und damit des wahrheitsfähigen →Urteils. Die so verstandene Grenzziehung entspricht dem Kerngedanken der kritischen Erkenntnistheorie Kants (→Kritik): „[D]ie Grenzbestimmung der reinen Vernunft" ist der „Hauptzweck des [kritischen] Systems" (4:474 Anm.).

Neben dieser epistemologischen Bedeutung fungiert die verbindliche Angabe von Erkenntnisgrenzen als argumentative Grundlage dafür, die Lehrsätze der tradierten Metaphysik →Leibniz' und →Wolffs sachlich wirkungsvoll zurückzuweisen. Die →Vernunft, so macht Kant in der „*Transzendentalen Dialektik*" (KrV A 293–704 / B 349–732) der *KrV* deutlich, zeigt die Grenzen der Erkenntnis auf, da sie sich beim Versuch, unabhängig von den Bedingungen der Sinnlichkeit Erkenntnisse zu gewinnen, in Widersprüche verstrickt (zur Unterscheidung zwischen analytischer und dialektischer Logik vgl. Longuenesse, *Capacitiy*). Insofern ist es der Standpunkt der Vernunft, von dem aus die epistemologisch notwendige und metaphysikkritisch bedeutsame Grenzziehung vorgenommen wird (vgl. 4:361); denn die Rechtfertigung und Limitation des Verstandesgebrauchs lässt sich nicht immanent, das heißt vom Standpunkt der Erfahrung aus, angeben; dies wäre im Ergebnis eine bloße Verneinung (‚Schranke'), aber keine Grenze, deren Begriff die Annahme eines darüber hinaus liegenden Bereichs impliziert (vgl. 4:352).

Weiterführende Literatur

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge, Princeton: Princeton University Press ^{2}1998.

Strawson, Peter F.: The Bounds of Sense, London: Methuen 1966.

Katja Crone

Erkenntnis, historische

Historische Erkenntnis basiert auf dem Lernen beliebiger vorgegebener Inhalte durch bloßen Nachvollzug. Sie ist der rationalen Erkenntnis entge-

gengesetzt, die eigene Einsicht in die allgemeinen Prinzipien eines Sachverhalts verlangt: „Die historische Erkenntnis ist *cognitio ex datis*, die rationale aber *cognitio ex principiis*“ (KrV A 836 / B 864). Weitere wichtige Stellen: 7:226f.; 28:534.

Verwandte Stichworte
Erkenntnis; Genie; Vernunft

Philosophische Funktion
Mit der Unterscheidung zwischen historischer und rationaler Erkenntnis knüpft Kant an Wolffs *Discursus praeliminaris* (vgl. § 17) sowie Meiers *Auszug* (vgl. §§ 18–20; vgl. 16:94–101) an. Die Unterscheidung bezieht sich nicht auf die Inhalte der Erkenntnis, sondern auf den ‚subjektiven Ursprung‘ (vgl. KrV A 836 / B 864), d. h. auf die Art des Erkenntniserwerbs. Während rationale Erkenntnis die eigene Einsicht in die relevanten Prinzipien eines Sachverhalts erfordert, begnügt sich die historische Erkenntnis mit dem Erwerb von Einsichten, die andere gewonnen haben. Die Inhalte historischer Erkenntnis sind beliebig. So kann man auch historische Erkenntnis von philosophischen Theorien erwerben, sofern man diese nur auswendig lernt, statt selbst auf die „allgemeinen Quellen der Vernunft“ (KrV A 837 / B 865) zurückzugehen.

Wer sich mit historischer Erkenntnis begnügt, der bildet sich „nach fremder Vernunft“: „Er hat gut gefaßt und behalten, d. i. gelernt, und ist ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen“ (KrV A 836 / B 864). Historische Erkenntnis ist Sache des ‚allgemeinen Kopfs‘ (vgl. KrV A 836 / B 864), während die rationale Erkenntnis dem Genie vorbehalten ist. Rationale Erkenntnis impliziert in Kants Augen auch die Fähigkeit zur Kritik; sie geht in die Tiefe, während die historische Erkenntnis in die Breite geht. Ihr Horizont ist „unermeßlich groß, denn unsre historische Erkenntniß hat keine Grenzen“ (9:41).

Michael Pauen

Erkenntnis, mathematische

Die mathematische Erkenntnis ist „die *Vernunfterkenntnis* […] aus der *Construction* der Begriffe. Einen Begriff aber *construiren*, heißt: die ihm correspondirende Anschauung a priori darstellen“ (KrV A 713 / B 741). „Geometrie legt die reine Anschauung des Raums zum Grunde. Arithmetik bringt selbst ihre Zahlbegriffe durch successive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zu Stande“ (4:283). Die mathematische Erkenntnis betrachtet somit „das Allgemeine im Besonderen, ja gar im Einzelnen, gleichwohl doch a priori und vermittelst der Vernunft“ (KrV A 714 / B 742). Sie kann „lediglich auf Quanta gehen“, „[d]enn nur der Begriff von Größen läßt sich construiren“ (KrV A 714 / B 742). Weitere wichtige Stellen: 2:278ff.; KrV B IXff.; KrV B 14ff.; KrV A 87 / B 120; KrV B 147; KrV A 159–160 / B 198–199; KrV A 163 / B 204f.; KrV A 239 / B 298f.; KrV A 712 / B 741ff.; 4:272; 4:281ff.; 8:240; 9:23; *Refl.* 13, 14:54; 20:337; 20:419ff.; 21:115.

Verwandte Stichworte
Erkenntnis, empirische/reine; Konstruktion; Mathematik

Philosophische Funktion
Im Gegensatz zur philosophischen Erkenntnis, die eine → Vernunfterkenntnis aus Begriffen ist, wird die mathematische Erkenntnis von intuitiver → Evidenz begleitet (vgl. 9:70). Mathematische Erkenntnis liefert → synthetische Urteile a priori, deren wir gewiss sind und um derentwillen wir von der Philosophie keinen „Beglaubigungsschein erbitten“ müssen (KrV A 87 / B 120). Die Analyse und Erklärung ihrer Möglichkeit liefert daher wertvolle Hinweise zur Beantwortung der „allgemeinen Aufgabe der Transscendentalphilosophie: *wie sind synthetische Sätze a priori möglich*?“ (KrV B 73). Die ‚transzendentale Erörterung‘ der Begriffe von Raum und Zeit soll den Nachweis erbringen, dass Kants Konzeption unserer ursprünglichen Vorstellungen des Raumes und der Zeit als apriorische Anschauungen die Möglichkeit der mathematischen Erkenntnis verständlich macht (vgl. KrV A 24; KrV B 40–41; KrV A 31 / B 47f.).

Anja Jauernig

Erkenntnis, Objekt der

Das Objekt der Erkenntnis ist nach Kant der → Gegenstand, auf den sich das Material der Erkenntnis bezieht, das heißt der Inbegriff kategorial geordneter, begrifflich bestimmter → sinnlicher Vorstellungen. „*Object* aber ist das, in dessen Begriff das

Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *vereinigt* ist“ (KrV B 137), also nach notwendigen Regeln, und „welches wir außer uns setzen“ (20:276), was auf die apriorische Anschauungsform des → Raumes verweist. Weitere wichtige Stellen: KrV B 1; KrV A 189ff. / B 234ff.; KrV A 494 / B 522; 4:298; 4:481; 5:181; 5:467; 8:404; 9:12; 9:33; 9:49ff.; 11:268; 11:314; 20:232.

Verwandte Stichworte
Gegenstand der Erfahrung; Erscheinung; Objekt

Philosophische Funktion
Nach Kant trifft die Bezeichnung *Objekt* nicht auf alle Gegenstände einer epistemischen Bezugnahme zu. Das Objekt der Erkenntnis definiert sich nach der Art, wie ein sinnlich gegebener Gegenstand, eine Erscheinung, erfasst wird (→ Apprehension): Ist im Prozess der Gegenstandskonstitution ein Kriterium der Unterscheidung von anderen Gegenständen der Erfahrung sowie die Notwendigkeit („Nöthigung“, KrV A 196f. / B 242), die Sinnesdaten unter → Verstandesbegriffe zu subsumieren, strukturell enthalten, dann handelt es sich um ein Objekt der Erkenntnis: „Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser nothwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Object“ (KrV A 191 / B 236). Es ist das Ziel von Kants Vernunftkritik, den Nachweis zu erbringen, dass apriorische Begriffe und Grundsätze auf einen Gegenstand der Erfahrung angewandt werden können, was allererst das Objekt der Erkenntnis ermöglicht (vgl. KrV A 93 / B 126).

Katja Crone

Erkenntnis, objektive

Unter objektiver Erkenntnis ist die → Erkenntnis eines Gegenstandes gemeint, die sowohl den apriorischen Bedingungen der → Sinnlichkeit als auch den Begriffen und → Grundsätzen des reinen Verstandes gemäß erfolgt und die demnach intersubjektiv – *objektiv* – gültig ist. Demgegenüber sind Erkenntnisse, die (ausschließlich) auf einer sinnlichen → Wahrnehmung basieren, nur „*subjectiv gültig*“ (4:298). Weitere wichtige Stellen: KrV A 194 / B 239; KrV A 201 / B 246; KrV A 217 / B 264; KrV A 820ff. / B 848ff.; 5:188; 9:22; 9:33; 9:49; 9:65; 20:221.

Verwandte Stichworte
Gültigkeit, objektive; Gültigkeit, subjektive; Gewissheit

Philosophische Funktion
Die Unterscheidung zwischen subjektiv und objektiv gültigen Erkenntnissen ist Ausdruck der transzendentalen Fragestellung in der *KrV*, geht es Kant doch darum, diejenigen apriorischen Bedingungen der Sinnlichkeit und des → Verstandes aufzuzeigen, welche eine Bezugnahme auf sinnlich gegebene Wahrnehmungsdaten und insofern objektive Erkenntnisse rechtfertigen, die ihrerseits in wahrheitsfähigen → Urteilen formuliert werden. Sind diese Bedingungen innerhalb von epistemischen Gegenstandsbezügen erfüllt, dann handelt es sich um objektive Erkenntnisse, die insofern mit dem gerechtfertigten Anspruch auf objektive Gültigkeit einhergehen: Ihnen kommt die Eigenschaft der intersubjektiven Nachvollziehbarkeit zu. Diese Bedingungen sind nach Kant hingegen nicht erfüllt, wenn epistemische Gegenstandsbezüge allein auf subjektiver Wahrnehmung beruhen (→ Privaturteil) oder nach den „Gesetzen der Association“ gebildet werden (KrV B 142; → Association).

Katja Crone

Erkenntnis, praktische

Eine praktische Erkenntnis ist Kant zufolge eine solche, die mittelbar oder unmittelbar präskriptive Gründe für das Handeln liefert: „Praktische Erkenntnisse sind nämlich entweder: 1) *Imperative* und in so fern den *theoretischen* Erkenntnissen entgegengesetzt; oder sie enthalten 2) die *Gründe zu möglichen Imperativen* und werden in so fern den *speculativen* Erkenntnissen entgegengesetzt“ (9:86; vgl. 5:20, *Refl.* 2797–2799, 16:518). In einem nie explizit definierten Sinn versteht Kant im übrigen unter praktischer Erkenntnis eine ‚im (reinen) praktischen Gebrauch der Vernunft gegründete Erkenntnis‘ (vgl. 5:103; 5:134ff.; 6:181f.; 6:225; 20:295ff.; 22:312). Weitere wichtige Stellen: 2:299; KrV B IXf.; KrV A 633 / B 661; 5:57.

Verwandte Stichworte
praktisch; Imperativ; Sein/Sollen; Vernunft, praktische

Philosophische Funktion

1 Gründe für das Handeln

Kant übernimmt den Begriff einer praktischen Erkenntnis aus der herkömmlichen logischen Terminologie, verbindet ihn aber mit dem Bereich der Moral. Seine unmittelbare Quelle ist auch in diesem Fall → G. F. Meiers Kompendium, wo ein ganzer Abschnitt der praktischen Erkenntnis gewidmet ist (vgl. Meier, *Auszug*, §§ 216–248). Ihm zufolge ist eine Erkenntnis praktisch, „in so ferne sie zu der Einrichtung unserer freien Handlungen das ihrige beiträgt" (Meier, *Auszug*, § 30, 16:108). Kant wirft Meier (und den anderen Logikern seiner Zeit) vor, der Begriff gehöre eigentlich nicht in die → Logik als Wissenschaft des Denkens, sondern in die praktische Philosophie (vgl. z. B. 24:903). Deswegen wird die praktische Erkenntnis in *Logik* nicht in der eigentlichen Abhandlung, sondern in einem „*Anhang*" zur Einleitung kurz angesprochen (9:86–87).

Bei Meier wird die praktische Erkenntnis, „in so ferne sie uns auf eine merkliche Art bewegen kann, eine Handlung zu thun oder zu lassen" (Meier, *Auszug*, § 216, 16:516), der „speculative[n]" Erkenntnis entgegengesetzt (*Refl.* 2795, 16:516); von der „theoretisch[en]" Erkenntnis unterscheidet sie sich (*Refl.* 2796, 16:517), da „wir uns vorstellen, dass etwas gethan oder gelassen werden solle" (Meier, *Auszug*, § 217, 16:517). Diese Unterscheidung übernimmt Kant und arbeitet sie – auch in Bezug auf den Begriff ‚praktisch' überhaupt – weiter aus. Zunächst heißt praktisch eine Erkenntnis, „dadurch ich mir vorstelle, *was dasein soll*", und nicht was tatsächlich geschieht; letzteres ist Inhalt → theoretischer Erkenntnisse (KrV A 633 / B 661; vgl. 2:299, KrV B IXf., → Sein/Sollen). Kant setzt also die allgemein als präskriptiv für das Handeln des Subjekts verstandene praktische Erkenntnis mit einem Imperativ gleich, der „eine mögliche freie Handlung aussagt, wodurch ein gewisser Zweck wirklich gemacht werden soll" (9:86; vgl. 4:420). Die praktische Erkenntnis ist also diejenige, „welche es blos mit Bestimmungsgründen des Willens zu thun hat" (5:20; → praktisch): „Ein Gegenstand der praktischen Erkenntniß als einer solchen zu sein, bedeutet also nur die Beziehung des Willens auf die Handlung, dadurch er oder sein Gegentheil wirklich gemacht würde" (5:57). Die → Willensbestimmung a priori durch die gesetzgebende Form der Vernunft „hat ihres gleichen in der ganzen übrigen praktischen Erkenntniß nicht" (5:31; vgl. 5:29, 5:195).

Andererseits ist eine praktische, als nicht-→ spekulative, Erkenntnis Kant zufolge dadurch gekennzeichnet, dass sie zwar nicht direkt Gründe für das Handeln liefert (und also auch theoretisch sein kann), solche Gründe aber generieren kann, insofern von ihr „Regeln des Verhaltens […] hergeleitet" werden können. Kant spricht so auch von Erkenntnissen, die „dem *Gehalte* nach (in potentia) oder *objectiv* praktisch" sind (9:86). Spekulativ sei z. B. die Frage, „ob die Allgegenwart Gottes einen Raum einnehme", da dies „keinen Einfluß auf unsere Handlungen" haben kann. In potentia praktisch ist bezeichnenderweise aber die Erkenntnis, „ob der göttliche Wille auch ein heiliger Wille sey" (24:901).

2 Praktische Erweiterung der Erkenntnis

Die Gegenüberstellung von praktischer und spekulativer Erkenntnis gewinnt aber insofern eine besonders wichtige, wenn auch nicht explizit definierte Bedeutung, als Kant behauptet, „in ihrer [sc.: der Vernunft] praktischen Erkenntniß Data [zu] finden", die „dem Wunsche der Metaphysik gemäß über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unserem, aber nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntnisse a priori zu gelangen" erlauben (KrV B XXI; vgl. z. B. 5:474). „Nur in Ansehung des praktischen Erkenntnisses" ist eine „Erweiterung im Felde des Übersinnlichen" (5:103; vgl. 5:134ff.) möglich. Nach Kant gibt es „ein praktisches Erkenntniß", das „entweder schon für sich allein auf den Glauben an Gott" führt oder „wenigstens allein seinen Begriff als den eines moralischen Gesetzgebers" bestimmt (6:181; → Vernunftglaube). In diesem Zusammenhang spricht Kant von praktischer Erkenntnis im Sinne von ‚im (reinen) praktischen Gebrauch der Vernunft gegründeter Erkenntnis': Durch die moralischen Gesetze sieht man „ein ganzes Feld von praktischen Erkenntnissen vor sich eröffnet" (6:225).

Von einer „praktisch-dogmatisch[en]" Erkenntnis des „Übersinnlichen" (20:311; vgl. 20:295ff., 22:312, 22:58) ist besonders in *Fortschritte* die Rede, wo Kant hervorhebt, „daß ein solches Noumenon, als Sache an sich, wirklich und selbst nach seinen Gesetzen, wenigstens in praktischer Absicht, erkennbar ist, ob es gleich übersinnlich ist" (20:292).

Weiterführende Literatur
Albrecht, Michael: Die Antinomie der praktischen Vernunft, Hildesheim: Olms 1979.
Capozzi, Mirella: Kant e la logica, Bd. I, Napoli: Bibliopolis 2002, insbes. 705–710.
Engstrom, Stephen: „Kant's Distinction between Theoretical and Practical Knowledge", in: The Harvard Review of Philosophy 10, 2002, 49–63.

Stefano Bacin

Erkenntnis, rationale

Rationale (auch Vernunft-) Erkenntnis ist „*cognitio ex principiis*" (KrV A 836 / B 864) entweder „aus Begriffen, oder aus der Construction der Begriffe" (KrV A 837 / B 865). Weitere wichtige Stellen: KrV A 702 / B 730; KrV A 723f. / B 751f.; KrV A 835f. / B 863f.; 4:322; 4:327–371; 4:467–479.

Verwandte Stichworte
Erkenntnis, historische; Vernunft; Vernunfterkenntnis; Verstand

Philosophische Funktion
Kant unterscheidet die rationale von der historischen Erkenntnis (wobei die Unterscheidung „von allem Inhalte der Erkenntniß, objectiv betrachtet", absieht): „Die historische Erkenntnis ist *cognitio ex datis*, die rationale aber *cognitio ex principiis*" (KrV A 836 / B 864). Die historische Erkenntnis beruht also auf empirischen Daten, während die rationale Erkenntnis a priori aus allgemeinen Prinzipien entwickelt wird. Kant setzt hier also terminologisch „das Rationale dem Empirischen entgegen" (KrV A 835 / B 863).

David Süß / Red.

Erkenntnis, sinnliche

Sinnliche Erkenntnis ist anschauungsbedingte, auf „sinnliche Anschauung (die einzige, die wir haben)" (KrV B 302 Anm.) notwendig bezogene Erkenntnis. Denn es „kann der Gegenstand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung […]. Daher erfordert man […] einen abgesonderten Begriff *sinnlich* zu machen, d. i. das ihm correspondirende Object in der Anschauung darzulegen" (KrV A 239f. / B 298f.) Mathematik hingegen ist sinnliche, mithin „aus der *Construction* der Begriffe" (KrV A 713 / B 741) „*a priori* in der Anschauung" (KrV A 722 / B 750) erzeugte Erkenntnis. Weitere wichtige Stellen: KrV A 93f. / B 125; KrV B 143f.; KrV A 97; KrV A 119; KrV A 124; KrV A 126; KrV A 712–726 / B 740–754; 4:322; 4:327–371; 4:475 Anm.

Verwandte Stichworte
Anschauung; Erfahrung; Sinnlichkeit

Philosophische Funktion
„Sinnlichkeit" und „Verstandeshandlung[]" (KrV A 664 / B 692) sind die „zwei Grundquellen des Gemüths" (KrV A 50 / B 74). „Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntniß entspringen" (KrV A 51 / B 75f.). Sinnliche Erkenntnis ist ein „Product der Sinne und des Verstandes" (4:300) und nur möglich, wenn „das Denken eines Gegenstandes […] auf Gegenstände der Sinne bezogen wird" (KrV B 146).

David Süß

Erkenntnis, spekulative

Spekulative (auch Vernunft-) Erkenntnis ist Erkenntnis aus „bloßen Begriffen" (KrV A 841 / B 869). Sie ist dem Erkenntnisvermögen der → Vernunft zugeordnet und richtet sich im Gegensatz zur Erfahrungserkenntnis des Verstands „auf einen Gegenstand oder solche Begriffe von einem Gegenstande […] wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann" (KrV A 634f. / B 662f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 298–311 / B 355–368; KrV A 321–338 / B 377–396; KrV B 670–732; KrV A 642–704; 4:327–371; 4:467–479.

Verwandte Stichworte
Idee; Spekulation; spekulativ; Vernunft

Philosophische Funktion
Bezieht sich verstandesgemäße Erkenntnis „durch Begriffe" auf das Mannigfaltige der Anschauung, ist die spekulative Erkenntnis der Vernunft „durch Ideen" (KrV A 644 / B 672) auf die Begriffe und Regeln des Verstandes hin ausgerichtet. So „geht der Vernunftschluß nicht auf Anschauungen […], sondern auf Begriffe und Urtheile" (KrV A 306 / B 363). Spekulative, mithin ideengeleitete Erkenntnisse und deren Grundsätze sind „in Ansehung aller Erscheinungen *transscendent*" (KrV A 308 / B 365) und „übersteigen die Grenze aller Erfah-

rung“ (KrV A 327 / B 384). Spekulative Erkenntnis dient unter dem Gebrauch „*regulativer* Principien der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntniß überhaupt“ (KrV A 671 / B 699).

David Süß

Erkenntnis, symbolische

Die symbolische (oder „*figürlich[e]*“, 7:191) Erkenntnis ist eine Art der intuitiven Erkenntnis oder Vorstellungsart; sie ist insofern nicht methodisch aufgebaut oder über Begriffe vermittelt (vgl. 5:351). Kant charakterisiert sie als „[eine] Vorstellung nach einer bloßen Analogie“ (5:352 Anm.). Weitere wichtige Stellen: 6:111; 10:110; 20:332; 28:238.

Verwandte Stichworte

Symbol; symbolisch; Darstellung, Darstellungsart; Analogie

Philosophische Funktion

→Anschauungen, die nur „indirecte Darstellungen des Begriffs“ sind, bezeichnet Kant als „*Symbole*“ (5:352). In einer symbolischen Erkenntnis wird ein Begriff, „dem vielleicht nie eine Anschauung direct correspondiren kann“ (5:353), durch Analogie auf sinnlich gegebenes Material bezogen. Auf diese Weise entsteht eine indirekte Darstellung eines Gegenstandes, wodurch dem Begriff des Gegenstandes eine zusätzliche Bedeutung verliehen wird (→Hypotypose). Als Beispiel nennt Kant den monarchischen Staat, der auf mehrfache Weise bildlich dargestellt werden kann: zum einen als (lebender) Organismus, wenn er unter dem Aspekt seiner inneren Volksgesetze betrachtet wird, zum anderen als bloße Maschine, sofern er unter dem Aspekt der alleinigen Entscheidungsgewalt des Monarchen in den Blick genommen wird (vgl. 5:352). Im Gegensatz zu einer Gegenstandserkenntnis findet in der symbolischen Erkenntnis eine Deutung statt, indem Regeln von dem einen Gegenstand auf den anderen übertragen werden. Auch die *Erkenntnis* von →Gott, zu dessen Begriff keine sinnliche Anschauung gegeben werden kann, bezeichnet Kant als symbolische Erkenntnis (vgl. 5:353; 6:171).

Katja Crone

Erkenntnis, synthetische a priori

Synthetische Erkenntnis a priori liegt in einem wissenserweiternden Urteil vor, das ohne *direkten* Rekurs auf durch sinnliche Wahrnehmung bedingte Erfahrung begründet werden kann. Wichtige Stellen: KrV A 9f. / B 12f.; KrV B 20; KrV A 38 / B 55; KrV A 157f. / B 196f.; KrV A 300f. / B 357f.; KrV A 602f. / B 630f.; KrV A 637f. / B 665f.; KrV A 762 / B 790; 5:289.

Verwandte Stichworte

analytisch/synthetisch; a priori / a posteriori; Erkenntnis; Urteil, synthetisches a priori

Philosophische Funktion

Mathematik kann ihre Begriffe in der reinen Anschauung konstruieren und ihnen damit a priori objektive Realität verschaffen. Die ‚konstruktiv‘ generierten mathematischen Gegenstände lassen immer weitere apriorische Erzeugungen synthetischer Erkenntnis zu. Die auf den Kategorien basierenden „Grundsätze des reinen Verstandes“ artikulieren als ‚Grundsätze der Anwendung von Kategorien auf Erscheinungen‘ apriorische Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung (KrV A 158ff. / B 197ff.; KrV A 736 / B 764). Die „Grundsätze“ (KrV A 158ff. / B 197ff.) artikulieren die Grundmodi der Kooperation der Kategorien mit den ‚Prinzipien unserer Sinnlichkeit‘ (Raum und Zeit) bei der Konstitution der Erfahrung. Da diese ‚Kooperation‘ nur qua Beziehung zu möglicher Erfahrung objektive Realität besitzt – und weil der bestimmte Sinn der Modi dieser Kooperation nicht bereits im ‚rudimentären‘ Begriffsgehalt der unschematisierten Kategorien enthalten ist – stellen die ‚apriorischen Grundsätze‘ zugleich synthetische Sätze dar.

Reinhard Hiltscher

Erkenntnisgrund

Als Erkenntnisgrund bezeichnet Kant diejenigen →Merkmale, anhand derer Gegenstände bestimmt und wodurch sie erkannt werden: Ein Merkmal im genannten Sinn ist die definitorische Eigenschaft eines Gegenstandes und somit „eine *Partialvorstellung, sofern sie als Erkenntnißgrund der ganzen Vorstellung betrachtet wird*“ (9:58; vgl.

16:298). Weitere wichtige Stellen: 2:203; 4:280; 5:373; 5:385; 8:404; 9:65ff.; 9:95; 9:98; 16:299; 16:385; 16:567.

Verwandte Stichworte
Erkenntnisquellen; Bestimmungsgrund; Merkmal

Philosophische Funktion
Der Erkenntnisgrund ist die epistemologische Grundlage eines →Urteils, in dem die Beschaffenheit eines Gegenstandes bestimmt und mit dem zugleich der Anspruch auf →objektive Gültigkeit erhoben wird. Merkmale, durch die Gegenstände erkannt werden, erfüllen als Erkenntnisgrund eine zweifache Funktion: Die epistemische Bezugnahme auf („*nothwendige*“ und „*[z]ureichende*“, 9:60) Merkmale ermöglicht und rechtfertigt einerseits die Erkenntnis einer Sache („*innere[r]* Gebrauch“, 9:58); andererseits lässt sich auf diese Weise ein Gegenstand von anderen Gegenständen unterscheiden („äußere[r] Gebrauch“, 9:58; vgl. 9:60). Ein als zureichender Erkenntnisgrund fungierendes Merkmal ist ein allgemeiner oder allgemeingültiger Begriff, der dasjenige enthält, „was mehreren Vorstellungen von verschiedenen Dingen gemein ist“ (9:96; vgl. 16:300). In einem die Einzelerkenntnis übergreifenden Sinn bezeichnet Kant den →Satz vom zureichenden Grund als Grund möglicher →Erkenntnis, „nämlich der objectiven Erkenntniß der Erscheinungen in Ansehung des Verhältnisses derselben in Reihenfolge der Zeit“ (KrV A 201 / B 246).

Katja Crone

Erkenntniskraft

Der Ausdruck wird von Kant (häufig als terminologische Alternative zu und gleichbedeutend mit „Erkenntnißvermögen“; vgl. z. B. KrV A 234 / B 286f.; KrV A 250f. / B 316f.) in zwei Bedeutungen gebraucht, einerseits für einzelne Erkenntnisvermögen (vgl. z. B. 2:59), andererseits als Oberbegriff für die verschiedenen Erkenntniskräfte (vgl. z. B. 2:270). Weitere wichtige Stelle: 5:217ff.

Verwandte Stichworte
Erkenntnisvermögen; Kraft; Vorstellungskraft

Philosophische Funktion
Kant identifiziert in *Spitzfindigkeit* die „obere Erkenntnißkraft“ mit dem „Vermögen zu urtheilen“ (2:59) und setzt damit die Existenz einer weiteren, nämlich der unteren Erkenntniskraft voraus. Ähnlich verwendet Kant den Begriff in der *KU*: Die Lust im ästhetischen Urteil entstehe aus dem „Bewußtsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntnißkräfte“ (5:222).

In *Krankheiten* behandelt Kant „Gebrechen der Erkenntnißkraft“ (2:270) insgesamt, die den Gebrechen des Willens als einer „*Krankheit des Herzens*“ (2:270) entgegengesetzt werden. In gleicher Weise wird der Begriff in der *KrV* verwendet: Gegenstände des Gefühls liegen deswegen „außer der gesammten Erkenntnißkraft“ (KrV A 801 / B 829 Anm.), weil das Gefühl keine Dinge vorstellt, also nichts erkennt.

Stefan Heßbrüggen-Walter

Erkenntnisquellen

Kant unterscheidet zwischen zwei „Grundquellen des Gemüts“ (KrV A 50 / B 74): dem Vermögen, einen Komplex sinnlicher Daten (→Anschauungen) zu empfangen („Sinnlichkeit“; KrV A 51 / B 75), und dem Vermögen, aufgrund dieser Daten den →Gegenstand mithilfe von apriorischen Regeln zu erkennen („Verstand“, KrV A 51 / B 75). „[A]ußer diesen beiden Erkenntnisquellen [haben wir] keine anderen“ (KrV A 294 / B 350). In der *KrV A* spricht Kant von drei subjektiven →Quellen, worauf die Gegenstandserkenntnis beruht: Sinn, →Einbildungskraft und →Apperzeption (vgl. KrV A 115). An anderer Stelle der *KrV* setzt Kant die Quellen der Erkenntnis allgemein mit den apriorischen Bedingungen der Gegenstandserkenntnis gleich, im Sinne der „Grundlage *a priori* zu der Möglichkeit der Erfahrung“ (KrV A 97). Weitere wichtige Stellen: KrV B X; KrV A 15 / B 29; KrV A 149 / B 188; KrV A 758 / B 786; 4:256f.; 9:22; 9:53; 9:156; 20:275; 22:405.

Verwandte Stichworte
Ursprung; Erkenntnisvermögen; Kritik; Erkenntnis

Philosophische Funktion
Obwohl Erkenntnis nach Kant – zeitlich gesehen – mit der sinnlichen →Wahrnehmung anhebt, so

stellt diese in erkenntnistheoretischer Hinsicht nicht die einzige Quelle der Erkenntnis dar (vgl. KrV B 1). Erkenntnisse können „ihre Quellen *a posteriori*, nämlich in der Erfahrung haben" (KrV B 2), dann handelt es sich um empirische Aussagen über Tatsachen, die in der Erfahrung überprüfbar sind; oder Erkenntnisse sind → a priori, dann sind sie von aller Erfahrung gänzlich unabhängig gültig (vgl. KrV B 2). Letztere haben ihren Ursprung in den Erkenntnisvermögen → Verstand (Vermögen der Begriffe) und → Vernunft (Vermögen der Prinzipien; → Vernunfterkenntnis). Die Möglichkeit der Gegenstandserkenntnis (→ Erfahrung), mit der ein Anspruch auf → objektive Gültigkeit erhoben wird, hängt von der Voraussetzung ab, dass die Produkte der beiden Erkenntnisquellen → Sinnlichkeit und Verstand, also Anschauungen und → Begriffe, aufeinander bezogen sind.

In der *Logik* verwendet Kant den Terminus *Ursprung* als Oberbegriff einerseits für die beiden Quellen der Erkenntnis (hier „*rational*" und „*empirisch*", 9:22), diese werden als „*objective[r]* Ursprung[]" bezeichnet; andererseits für „die Art, wie eine Erkenntniß von den Menschen kann erworben werden" (9:22). Der Modus des Erkenntniserwerbs, „*subjektive[r]* Ursprung[]" (9:22) genannt, kann entweder rational oder historisch sein; demnach macht es einen qualitativen Unterschied, ob ich etwas genuin und aus zureichenden Gründen begreife und auf diese Weise Erkenntnis erlange, oder ob ich lediglich Daten, die ich zur Kenntnis nehme, reproduziere (vgl. KrV A 836f. / B 864f.; → Erkenntnis, historische).

Weiterführende Literatur

Höffe, Otfried: Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie, München: Beck 2004.

Longuenesse, Béatrice: „The Division of the Transcendental Logic and the Leading Thread (A 50 / B 74–A 83 / B 109; B 109–116)", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 131–158.

Katja Crone

Erkenntnisurteil

Ein Erkenntnisurteil ist ein → Urteil, in welchem ein Objekt durch Begriffe bestimmt und dem aus → apriorischen Begriffen abgeleitete → objektive Gültigkeit beigemessen wird (vgl. 4:304; 5:236f.; 5:347). Die Bezeichnung Erkenntnisurteil findet sich ausschließlich in der *KU*, wo Kant den Terminus als Gegenbegriff zum → Geschmacksurteil einführt. Weitere wichtige Stellen: 5:209f.; 5:221; 5:237; 5:339ff.; 5:280f.; 5:287; 5:290; 9:101.

Verwandte Stichworte

Erfahrungsurteil/Wahrnehmungsurteil; Wahrnehmung

Philosophische Funktion

Ein Erkenntnisurteil ist in formaler Hinsicht das Produkt einer synthetischen → Handlung, die den Begriff eines → Gegenstandes überhaupt durch in der Wahrnehmung gegebene Prädikate bestimmt. Dieser Handlung „liegen nun Begriffe *a priori* von der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung, um es als Bestimmung eines Objects zu denken, zum Grunde" (5:288).

Kant unterscheidet theoretische von praktischen Erkenntnisurteilen: In einem theoretischen Erkenntnisurteil wird die Beschaffenheit eines Gegenstandes nach allgemeinen Regeln beurteilt; demgegenüber wird in einem praktischen Erkenntnisurteil die Idee der → Freiheit vorausgesetzt, und es wird beurteilt, was geschehen und wie jemand handeln soll (vgl. 5:280f.; 9:86).

Das durch objektive Allgemeinheit charakterisierte Erkenntnisurteil grenzt Kant vom ästhetischen Urteil ab, das durch subjektive Allgemeinheit gekennzeichnet ist (vgl. 5:228; 5:280f.; 5:287f.; 9:35; 20:220f.; → Zweckmäßigkeit).

Katja Crone

Erkenntnisvermögen

Unter einem Erkenntnisvermögen versteht Kant die Fähigkeit, → Erkenntnis, d. h. objektiv gültige Vorstellungen, zu haben. Da Erkenntnis unter bestimmten Bedingungen → Wissen ist, d. h. wahre, auf zureichenden Gründen beruhende Vorstellung von Gegenständen, lässt sich das Erkenntnisvermögen auch als die Fähigkeit, Wissen zu erlangen, auffassen; dabei ist allerdings zu beachten, dass es defizitäre Aktualisierungen dieser Fähigkeit geben kann, d. h. solche, denen der Status von Wissen nicht zukommt. Kant verwendet den Ausdruck in einem weiten

und einem engen Sinn. Im weiten Sinn spricht er vom Erkenntnisvermögen im Singular und bezeichnet es als eines der drei Grundvermögen der menschlichen Seele (neben dem → Begehrungsvermögen und dem → Gefühl der Lust und Unlust; vgl. z. B. 5:177). Im engen Sinn des Wortes macht Kant mehrere Erkenntnisvermögen namhaft, die gemeinsam das Erkenntnisvermögen im weiten Sinn ausmachen. Zunächst unterscheidet er zwischen dem → Verstand (im weiten Sinn) als dem oberen Erkenntnisvermögen und der → Sinnlichkeit als dem unteren Erkenntnisvermögen (vgl. z. B. KrV A 260 / B 316; KrV A 835 / B 863; 7:140; 7:196; vgl. auch KrV A 19 / B 33 und KrV A 50f. / B 74f.). Die drei Vermögen, die den Verstand im weiten Sinn ausmachen – Verstand im engen Sinn, → Urteilskraft und → Vernunft – werden aber auch ihrerseits als die drei ‚oberen Erkenntnisvermögen' bezeichnet (vgl. z. B. KrV A 67 / B 92; KrV A 130 / B 169; 5:177; 7:196f.). Die Unterscheidung verschiedener Erkenntnisvermögen im engen Sinn stellt eine Spezifizierung derjenigen Arten von mentalen Akten dar, die für menschliche Erkenntnis notwendig sind bzw. in denen diese sich vollzieht, nämlich → Begriff, → Urteil und → Schluss.

In seiner engen Verwendung ist der Ausdruck ‚Erkenntnisvermögen' oft gleichbedeutend mit → ‚Erkenntniskraft' (vgl. z. B. KrV A 260 / B 316ff.), ungeachtet der Tatsache, dass in einer Reihe von Reflexionen sowie den Nachschriften zu Kants Vorlesungen über Metaphysik die Begriffe → Vermögen und → Kraft explizit unterschieden werden (vgl. z. B. *Refl.* 3585, 17:73; *Refl.* 3588, 17:75; 28:27; 28:434; 29:823).

Das Erkenntnisvermögen im weiten Sinn ist das Vermögen sowohl → theoretischer als auch → praktischer Erkenntnis. Im Gegensatz zu theoretischer Erkenntnis erfordert praktische Erkenntnis das Zusammenwirken des Erkenntnisvermögens mit dem Begehrungsvermögen (vgl. 5:178). Allerdings stehen in diesen zwei Arten der Erkenntnis unterschiedliche Erkenntnisvermögen im engen Sinn im Vordergrund. In Bezug auf theoretische Erkenntnis ist allein der Verstand (im engen Sinn), in Bezug auf praktische Erkenntnis allein die Vernunft „a priori gesetzgebend" (5:174). Weitere wichtige Stellen: KrV B 1; 5:174–176; 5:385; 5:401–410; 7:140f.; 7:196–201; 8:221f.; 20:245f.

Verwandte Stichworte

Vermögen; Erkenntnis; Begehrungsvermögen; Gemüt; Seele; Erkenntniskraft; Urteil; Verstand; Vernunft; Urteilskraft

Philosophische Funktion

1 Explanatorische Funktion

Der Begriff des Vermögens ist für Kant von grundlegender Bedeutung, da er sich folgende zwei Annahmen der scholastisch-aristotelischen Tradition (vermittelt über die deutsche Schulphilosophie des 18. Jhs.) zu eigen macht: (i) Wenn eine Substanz *a* eine Eigenschaft *F* besitzt, besitzt *a* auch das Vermögen, Eigenschaften von der Art zu haben, die durch *F* exemplifiziert wird, und übt dieses Vermögen aus. (ii) Dass eine Substanz *a* das Vermögen besitzt, Eigenschaften wie *F* zu haben, trägt zur *Erklärung* der Tatsache *Fa* bei (und ist in bestimmten Fällen sogar eine hinreichende Erklärung dieser Tatsache). Zwar macht Kant diese Annahmen nirgends explizit, es gibt aber zahlreiche Stellen, die nahelegen, dass er dem Vermögensbegriff die mit diesen Annahmen umrissene explanatorische Funktion zuschreibt (eine Übersicht gibt Heßbrüggen-Walter, *Die Seele und ihre Vermögen*, S. 126–158). In Bezug auf das Erkenntnisvermögen bedeutet dies, dass die Annahme eines solchen Vermögens zusammen mit der Analyse seiner Beschaffenheit eine Erklärung der Tatsache liefert, dass die menschliche Erkenntnis von bestimmter Art (z. B. → diskursiv, nicht → intuitiv) und bestimmtem Umfang (z. B. im theoretischen Bereich auf sinnlich wahrnehmbare Gegenstände beschränkt) ist. Für das Projekt der kritischen Philosophie, die Grenzen der Vernunfterkenntnis zu bestimmen, ergibt sich hieraus ein methodisches Prinzip: Ziel der kritischen Untersuchung muss sein, eine „Zergliederung" des Erkenntnisvermögens (KrV A 65 / B 90) vorzunehmen. Dieses Ziel verfolgt Kant in der *KrV*, indem er das untere Erkenntnisvermögen einerseits sowie die drei oberen Erkenntnisvermögen andererseits voneinander „isolier[t]" (KrV A 22 / B 36) und zu identifizieren sucht, was jedes dieser Vermögen „a priori in sich enthält" (KrV A 80 / B 106).

2 Die zwei Stämme des Erkenntnisvermögens

Das Erkenntnisvermögen (im weiten Sinn) gliedert sich in die zwei Erkenntnisvermögen (im en-

gen Sinn) Verstand und Sinnlichkeit, welche Kant auch als „Stämme“ des Erkenntnisvermögens bezeichnet (KrV A 15 / B 29). Die Aktualisierungen dieser Vermögen – Anschauungen einerseits und begriffliche Vorstellungen andererseits – sind der Art nach verschieden. Erkenntnis erfordert das Zusammenwirken beider Vermögen, setzt sich also aus zwei heterogenen Elementen zusammen: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (KrV A 51 / B 75). Diese sog. ‚Zwei-Stämme-Lehre‘ ist zentral für Kants Analyse des Erkenntnisvermögens und die damit angestrebte Grenzbestimmung der menschlichen Erkenntnis. Auf sie stützt sich die These, dass theoretische nicht-empirische Erkenntnis nur dann möglich ist, wenn sie Erkenntnis von Dingen ist, die mögliche Gegenstände der Sinnlichkeit (also im weitesten Sinne wahrnehmbar) sind. Allerdings wird die Zwei-Stämme-Lehre von Kant nicht explizit begründet.

Im Zusammenhang mit der Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand verwendet Kant den Begriff des Vermögens gelegentlich in einem strikten Sinn, demzufolge allein der Verstand ein Vermögen (lat. *facultas*), die Sinnlichkeit hingegen eine → Rezeptivität ist (vgl. z. B. KrV A 51 / B 75; vgl. auch 7:140). ‚Vermögen‘ und ‚Rezeptivität‘ bezeichnen hier zwei Arten von Fähigkeiten, die sich hinsichtlich der Art und Weise ihrer Aktualisierung unterscheiden. Die Aktualisierung eines Vermögens besteht im Handeln, d. h. derjenigen Aktualisierung einer Fähigkeit, deren zureichender Grund diese Fähigkeit (bzw. deren Träger) selbst ist. Damit ist folgendes gemeint: Wenn ein Gegenstand *a* das Vermögen besitzt, *F* zu sein, gilt, dass genau dann, wenn *a* nicht *F* ist, etwas die Aktualisierung dieses Vermögens verhindert (so dass die Tatsache, dass *a* nicht *F* ist, einer besonderen Erklärung bedarf); und es gilt ferner, dass genau dann, wenn *a F* ist, der Grund dafür, dass es sich so verhält, darin besteht, dass *a* das genannte Vermögen besitzt. Im Unterschied hierzu besteht die Aktualisierung einer Rezeptivität im Leiden, d. h. derjenigen Aktualisierung einer Fähigkeit, deren zureichender Grund nicht in dieser Fähigkeit selbst, sondern in einer anderen Fähigkeit liegt (vgl. die auf Aristoteles zurück gehende Unterscheidung von *potentia activa* und *potentia passiva*, wie sie sich z. B. in Baumgartens Metaphysik findet (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, §§ 140, 144)).

Der Verstand ist Kant zufolge das *obere* Erkenntnisvermögen (im engen Sinn), die Sinnlichkeit das *untere*. In der *Anthropologie* macht Kant deutlich, dass auch das Erkenntnisvermögen im weiten Sinn ein Vermögen im strikten Sinn ist, und zwar deswegen, weil sein oberer Stamm ein solches Vermögen ist (vgl. 7:140). Dies legt die Auffassung nahe, dass die zwei Stämme des Erkenntnisvermögens nicht gleichberechtigt nebeneinander stehen und Erkenntnis nicht das Produkt einer Zusammensetzung gleichwertiger Bestandteile ist. Vielmehr scheint Kant der Ansicht zu sein, dass Erkenntnis strenggenommen der Akt des Verstandes ist und die Sinnlichkeit lediglich die Materie – den „Stoff zum Erkenntniß“ (KrV B 145) – bereitstellt, in der dieser Akt sich realisiert. Eine derartige Lesart wird z. B. von Engstrom, in *Understanding and Sensibility*, vertreten, ist allerdings in der Literatur umstritten.

3 Bedenken gegen Kants vermögenstheoretischen Ansatz

Dass Kant in der *KrV* die Analyse eines mentalen Vermögens und seiner Leistungen (nämlich des menschlichen Erkenntnisvermögens) anstrebt, ist allgemein anerkannt. Umstritten ist allerdings, ob eine derartige Methode überhaupt philosophisch überzeugende Resultate liefern kann. Es wird eingewendet, dass eine Analyse mentaler Vermögen und ihrer Akte in den Bereich der Psychologie gehört und deshalb nicht in der Lage ist, logische, epistemologische oder metaphysische Thesen zu begründen. Pointiert wurde dieser Einwand von Strawson formuliert, der im Zusammenhang mit Kants Vermögenstheorie von einem „essay in the imaginary subject of transcendental psychology“ sprach (Strawson, *The Bounds of Sense*, S. 32). Obwohl Strawson selbst diesen Vorwurf später abgeschwächt hat, sind viele Kommentatoren nach wie vor bestrebt, den vermögenstheoretischen Rahmen der *KrV* zu neutralisieren, indem sie die entsprechende Terminologie in heute gängigere Terminologie (z. B. ‚mentale Prozesse‘ und ‚Zustände‘) übersetzen. Andere Kommentatoren hingegen messen den vermögenstheoretischen Elementen eine zentrale Bedeutung zu. Dabei lassen sich zwei Richtungen unterscheiden. Autoren wie Kitcher (*Kant's Transcendental Psychology*) und

Brook (*Kant and the Mind*) sehen in dieser Theorie einen Vorläufer der modernen Kognitionswissenschaft. Autoren wie Engstrom (*Understanding and Sensibility*) und Longuenesse (*Capacity to Judge*) betonen dagegen die aristotelische Provenienz dieser Theorie.

Weiterführende Literatur

Engstrom, Stephen: „Understanding and Sensibility", in: Inquiry 49, 2006, 2–25.

Heßbrüggen-Walter: Die Seele und ihre Vermögen: Kants Metaphysik des Mentalen in der ‚Kritik der reinen Vernunft', Paderborn: Mentis 2004.

Thomas Land

Erkenntnisvermögen, Harmonie der

Nach der *KU* ist die →Lust am →Schönen eine „Lust an der Harmonie der Erkenntnißvermögen" (5:218). Die Harmonie der Erkenntnisvermögen besteht „im erleichterten Spiele beider durch welchselseitige Zusammenstimmung belebten Gemüthskräfte" (5:219), der →Einbildungskraft und des →Verstandes. Auf der Harmonie der Erkenntnisvermögen als →mitteilbarem Gemütszustand basiert der Anspruch von →Geschmacksurteilen auf allgemeine Gültigkeit. Weitere wichtige Stellen: 5:160; 5:218; 5:258; 5:292; 5:321; 8:249f.; 16:160f.; 20:224.

Verwandte Stichworte

Harmonie; Lust/Unlust; Mitteilbarkeit; Reflexion; Urteilskraft

Philosophische Funktion

1 Harmonie der Erkenntnisvermögen vor der Kritik der Urteilskraft

Der Begriff der Harmonie der Erkenntnisvermögen besitzt Vorformen in Kants *Refl*. In einer Notiz führt Kant das →Wohlgefallen am Schönen abweichend von der *KU* auf ein Interesse an „der Harmonie des Verstandes und der Sinnlichkeit zu einem Erkentnis überhaupt" (16:160) zurück. Auch erklärt er: „Das Gefühl dieser Harmonie beyder Erkentniskräfte macht das Wohlgefallen am Schönen" (16:161). Übereinstimmend mit der *KU* erläutert die *KpV* in Bezug auf Schönheit, dass „alles, dessen Betrachtung subjectiv ein Bewußtsein der Harmonie unserer Vorstellungskräfte bewirkt, und wobei wir unser ganzes Erkenntnißvermögen (Verstand und Einbildungskraft) gestärkt fühlen, ein Wohlgefallen hervorbringt, das sich auch andern mittheilen läßt" (5:160).

2 Harmonie der Erkenntnisvermögen in der Kritik der Urteilskraft

Genauer spezifiziert wird die Harmonie der Erkenntnisvermögen erst in der *KU*. Im § 9 argumentiert Kant dafür, dass „die allgemeine Mittheilbarkeit" (5:217) der Lust am Schönen auf dem mitteilbaren Gemütszustand der Harmonie der Erkenntnisvermögen beruht. Während die privat gültige „Annehmlichkeit in der Sinnenempfindung" (5:217) „von der Vorstellung, wodurch der Gegenstand *gegeben wird*" (5:217), unmittelbar abhängt, geht die Lust am Schönen auf „die allgemeine Mittheilungsfähigkeit des Gemüthszustandes" (5:217) zurück, die „die Lust an dem Gegenstande zur Folge haben muß" (5:217). Der eine Lust bewirkende mitteilbare Gemütszustand tritt auf, wenn sich die →Erkenntnisvermögen von „*Einbildungskraft* für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung und *Verstand* für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellungen vereinigt" (5:217), im „Zustand eines *freien Spiels*" (5:217) befinden. Dieser Zustand entspricht der Harmonie der Erkenntnisvermögen und ist dadurch charakterisiert, dass die Erkenntniskräfte im passenden Verhältnis für „*Erkenntniß überhaupt*" (5:217) stehen und zugleich „kein bestimmter Begriff sie auf eine besondere Erkenntnißregel einschränkt" (5:217). Mitteilbar ist die Harmonie der Erkenntnisvermögen auch „ohne einen Begriff vom Gegenstande" (5:217), weil sie das „zum Erkenntniß überhaupt schickliche subjective Verhältniß" (5:218) der Erkenntnisvermögen enthält, auf dem jede bestimmte →Erkenntnis „als subjectiver Bedingung beruht" (5:218). Bewusst werden wir uns der „wechselseitigen subjectiven Übereinstimmung der Erkenntnißkräfte unter einander" (5:218) ausschließlich „ästhetisch durch den bloßen innern Sinn und Empfindung" (5:218); sie ist eine „Empfindung der Wirkung, die im erleichterten Spiele beider durch wechselseitige Zusammenstimmung belebten Gemüthskräfte (der Einbildungskraft und des Verstandes) besteht" (5:219). Als →mitteilbaren Gemütszustand bestimmt Kant die Harmonie der Erkenntnisvermögen dadurch,

dass sie außer dem Verfügen über bestimmte → Begriffe die allgemeine Bedingung für Erkenntnis erfüllt.

Weiter führen Aussagen über die Harmonie der Erkenntnisvermögen im Zusammenhang mit der Urteilskraft. So besitzt die Lust am Schönen eine Grundlage in der „bloßen Reflexion" (5:292) und begleitet „die gemeine Auffassung eines Gegenstandes durch die Einbildungskraft, als Vermögen der Anschauung, in Beziehung auf den Verstand, als Vermögen der Begriffe, vermittelst eines Verfahrens der Urtheilskraft, welches sie auch zum Behuf der gemeinsten Erfahrung ausüben muß" (5:292), wobei sie es nur „um die Angemessenheit der Vorstellung zur harmonischen (subjectiv-zweckmäßigen) Beschäftigung beider Erkenntnißvermögen in ihrer Freiheit wahrzunehmen, d. i. den Vorstellungszustand mit Lust zu empfinden, zu thun genöthigt ist" (5:292). An der „bloßen Reflexion" (20:220) ist nach der 1. Einleitung *KU* außer der „*Auffassung* (*apprehensio*)" (20:220) durch die Einbildungskraft auch die „*Darstellung* (*exhibitio*)" (20:220) durch die Urteilskraft, aber nicht die „*Zusammenfassung*" (20:220) durch den Verstand beteiligt. So „stimmen in der bloßen Reflexion Verstand und Einbildungskraft wechselseitig zur Beförderung ihres Geschäfts zusammen" (20:220), wenn die → Anschauung eines → Objekts so beschaffen ist, „daß die Auffassung des Mannigfaltigen desselben in der Einbildungskraft mit der Darstellung eines Begriffs des Verstandes (unbestimmt welches Begriffs) übereinkommt" (20:220). Demnach gehört es zur Harmonie der Erkenntnisvermögen, dass Anschauungen ohne → Darstellung spezifischer Begriffe in einer generell für die Darstellbarkeit von Begriffen durch die Urteilskraft geeigneten Weise zusammengesetzt sind.

Außerdem hebt Kant hervor, dass die Urteilskraft bei der Harmonie der Erkenntnisvermögen auch ohne Begriffe von einer Regel geleitet ist. Die Harmonie der Erkenntnisvermögen umfasst eine → Subsumtion „nicht der Anschauungen unter *Begriffe*, sondern des *Vermögens* der Anschauungen oder Darstellungen (d. i. der Einbildungskraft) unter das *Vermögen* der Begriffe (d. i. den Verstand)" (5:287). Zustande kommt die Subsumtion der Einbildungskraft „unter die Bedingung, daß der Verstand überhaupt von der Anschauung zu Begriffen gelangt" (5:287), jedoch nur dann, wenn das Vermögen der Einbildungskraft „*in seiner Freiheit*" (5:287) mit dem Vermögen des Verstandes „*in seiner Gesetzmäßigkeit* zusammenstimmt" (5:287). Zwar folgt die Harmonie der Erkenntnisvermögen lediglich der „Regel über eine Wahrnehmung zum Behuf des Verstandes, als eines Vermögens der Begriffe, zu reflectiren" (20:220), sie geht aber auch über die objektive Zusammenstimmung der Vermögen hinaus, weil sie die Gesetzmäßigkeit des Verstandes mit der → Freiheit oder unabsichtlichen Ausübung der Einbildungskraft vereinbart.

Kant erläutert auch, weshalb die Harmonie der Erkenntnisvermögen eine Lust hervorruft. Laut *1. Einleitung KU* bewirkt „das harmonische Spiel" (20:224) eine Empfindung, wobei das → Reflexionsurteil „als subjective Zweckmäßigkeit (ohne Begrif) mit dem Gefühle der Lust verbunden ist" (20:224). Mit Bezug auf die Übereinstimmung der Vermögen bei der Vorstellung eines Gegenstand erklärt Kant: „da diese Zusammenstimmung des Gegenstandes mit den Vermögen des Subjects zufällig ist, so bewirkt sie die Vorstellung einer Zweckmäßigkeit desselben in Ansehung der Erkenntnißvermögen des Subjects" (5:190). In der Folge ruft die Harmonie der Erkenntnisvermögen eine Lust hervor, weil sie auf die → Zweckmäßigkeit der → Natur für das Erkenntnisvermögen zurückgeht, die objektiv zufällig, deren Annahme aber → subjektiv notwendig (vgl. 20:243) ist.

Die Harmonie der Erkenntnisvermögen tritt außer bei der Beurteilung des → Naturschönen auch bei der → schöner Kunst und des → Erhabenen auf. Als Voraussetzung schöner Kunst nennt Kant: „Die Verbindung und Harmonie beider Erkenntnißvermögen, der Sinnlichkeit und des Verstandes, die einander zwar nicht entbehren können, aber doch auch ohne Zwang und wechselseitigen Abbruch sich nicht wohl vereinigen lassen, muß unabsichtlich zu sein und sich von selbst so zu fügen scheinen" (5:321). Anders wird bei Urteilen über das Erhabene „das subjective Spiel der Gemüthskräfte (Einbildungskraft und Vernunft) selbst durch ihren Contrast als harmonisch" (5:258) vorgestellt und das Gefühl hervorgebracht, „daß wir reine, selbstständige Vernunft haben" (5:258).

Interpretationslage

Alternative Deutungen lässt Kants Formulierung zu, nach der das Wohlgefallen am Schönen „von

der Reflexion über einen Gegenstand, die zu irgend einem Begriffe (unbestimmt welchem) führt“ (5:207), abhängt (vgl. 5:244; 20:220). Angelehnt an Kants Konzeption →ästhetischer Ideen lässt sich das auch so verstehen, dass an der Harmonie der Erkenntnisvermögen unbestimmt viele Begriffe beteiligt sind. Interpretationen, nach denen die Harmonie der Erkenntnisvermögen lediglich Vorbedingungen für Begriffe erfüllt (wie Henrich, *Kant's Explanation of Aesthetic Judgment*), können sich aber auf Kants Aussagen berufen, dass die Vermögen „vor allem Begriffe“ (20:233; vgl. 5:192, 5:289, 20:243) betrachtet werden und ihr Verhältnis „keinen Begriff zum Grunde legt“ (5:219; vgl. 5:221, 5:229, 20:233, 20:248; für einen Überblick über diese Debatte vgl. Guyer, *The Harmony of the Faculties Revisited*).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: „Reflection and Harmony in the First Introduction to the Critique of Judgment“, in: Ralph Schumacher (Hg.): Idealismus als Theorie der Repräsentation?, Paderborn: Mentis 2001, 395–410.

Rogerson, Kenneth F.: The Problem of Free Harmony in Kant's Aesthetics, Albany, NY: State University of New York Press 2008.

Rush Jr., Fred L.: „The Harmony of the Faculties“, in: Kant-Studien 92, 2001, 38–61.

Achim Vesper

Erklärung

Der Ausdruck ‚Erklärung‘ wird von Kant hauptsächlich auf zweierlei Weise gebraucht. Zum einen nutzt er ihn für verschiedene Arten der Bestimmung von Begriffen: (i) Explikation; (ii) Exposition; (iii) Deklaration; (iv) Definition. Wichtige Stellen: KrV A 727–732 / B 755–760; 9:139–145; *Refl.* 2950, 16:585; *Refl.* 2925, 16:578. Zum anderen tritt häufig auch die davon grundsätzlich unterschiedene Rede von „Erklärung“ (KrV A 771 / B 799) für Urteile oder Urteilszusammenhänge auf, mittels derer Phänomene als Wirkungen bestimmter Ursachen bestimmt werden. Weitere wichtige Stellen: KrV A 769–775 / B 797–803; 5:410–421; 5:466; 5:470.

Verwandte Stichworte

Definition; Exposition; Merkmal; Hypothese; Kausalität

Philosophische Funktion

1 Erklärung im logischen Sinn

Wenn Kant in seiner theoretischen und praktischen Philosophie Erklärungen von →Begriffen liefert (z. B. in der *GMS*, vgl. 4:446 oder in den *MAN*, vgl. 4:482), dann verwendet er den Terminus in einem speziellen, logischen Sinn. Demzufolge bedeutet, eine Erklärung eines Begriffes zu geben, seinen Inhalt mittels der Angabe seiner Merkmale zu bestimmen. Wie Kant jedoch selbst bemerkt – so in der „*Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche*“ (KrV A 712–738 / B 740–766) innerhalb der „*Transscendentalen Methodenlehre*“ (KrV A 705–856 / B 733–884) der *KrV* –, ist das deutsche Wort „Erklärung“ mehrdeutig: „Die deutsche Sprache hat für die Ausdrücke der *Exposition*, *Explication*, *Declaration* und *Definition* nichts mehr als das eine Wort Erklärung […]“ (KrV A 730 / B 758). Sofern der Diskussionskontext es erfordert, gebraucht Kant daher diese aus dem Lateinischen abgeleiteten Ausdrücke. Sie spielen insbesondere eine wichtige Rolle für seine Erörterungen zum Unterschied zwischen mathematischer und philosophischer Methode.

‚Explikation‘ ist der Oberbegriff zu den Unterbegriffen der Exposition und Deklaration. Kant versteht Explikationen als solche Erklärungen, die über einen Begriff Deutlichkeit verschaffen (vgl. KrV A 727f. / B 755f.; 9:61–63; 9:140; *Refl.* 2950, 16:585). Der Ausdruck ‚Explikation‘ bezieht sich daher auf einen Prozess. Jedoch kann damit, wie bei allen diesen Termini, auch das Resultat des Prozesses gemeint sein, hier also die deutliche Vorstellung eines Begriffes. Kant verwendet jedoch nur selten die letztere Bedeutung. Hier sei der Einfachheit halber nur der Prozesssinn betrachtet. Um einen Begriff deutlich zu bestimmen, müssen einige, jedoch nicht unbedingt alle im Begriff enthaltenen Merkmale benannt werden. Der fragliche Begriff kann dabei entweder vorab gegeben sein oder aber durch die explikative Erklärung erst erzeugt werden (→gegeben/gemacht). Wird ein Begriff durch eine Explikation erst erzeugt, dann spricht Kant von einer ‚Deklaration‘. Mittels einer solchen Deklaration wird ein Begriff →synthetisch generiert. Ist der Begriff hingegen gegeben, so handelt es sich bei der Explikation um eine Exposition. Bei ihr wird →analytisch verfahren (vgl. 9:143; *Refl.* 2953, 16:585; *Refl.* 2950, 16:585).

Eine Definition soll als eine vollständige und präzise Erklärung eines bereits deutlichen Begriffs zu verstehen sein (vgl. *Refl.* 2925, 16:578; 9:143–145). Etwas anders schreibt Kant auch: „*Definiren* soll, wie es der Ausdruck selbst giebt, eigentlich nur so viel bedeuten, als, den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen" (KrV A 727 / B 755). Dazu ist es erforderlich, ausreichend Merkmale anzugeben, um den Begriff von allen anderen zu unterscheiden, ohne dabei aber überflüssige Merkmale aufzulisten. Da Definitionen deutliche Begriffe als Ausgangspunkte haben, setzen sie also Explikationen voraus, seien dies nun wiederum Deklarationen oder Expositionen.

In der „*Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche*" (KrV A 712–738 / B 740–766) der *KrV* – und schon in der vorkritischen Schrift *Deutlichkeit* – verbindet Kant Deklarationen mit der mathematischen Methode und Expositionen mit der (eigentlichen) philosophischen Methode (vgl. KrV A 727ff. / B 755ff.; 2:276ff.). Dies geschieht in Abgrenzung zu traditionellen, etwa Wolffianischen Auffassungen über die Ähnlichkeit von → Mathematik und Philosophie. Kant zufolge kann der Mathematiker legitim behaupten, seine Untersuchung mit der Definition von Begriffen zu beginnen, da er diese durch Deklarationen erzeugt und ihre Realität durch → Konstruktion in der reinen → Anschauung belegen kann. Im Gegensatz hierzu muss der Philosoph von Expositionen gegebener Begriffe der → Metaphysik ausgehen und kann allenfalls (wenn überhaupt) am Ende längerer Untersuchungen zu Definitionen dieser Begriffe gelangen. Darüber hinaus können Definitionen in der Philosophie, anders als in der Mathematik, niemals den Status von Gewissheit besitzen, da man nie sicher sein kann, dass die Analyse eines gegebenen Begriffs wirklich vollständig durchgeführt worden ist (vgl. KrV A 729 / B 757).

2 Erklärung als kausale Naturerklärung

Der Terminus ‚Erklärung' tritt zudem in Kants Erörterungen zur Methode der → Wissenschaften bzw. speziell der empirischen Wissenschaften auf, wie er sie teils im Abschnitt „*Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen*" (KrV A 769–782 / B 797–810) innerhalb der „*Transscendentalen Methodenlehre*" der *KrV* (KrV A 705–856 / B 733–884) sowie teils in der *KU* (vgl. 5:410–421; 5:466) entwickelt. In diesen Zusammenhängen wird eine Erklärung als ein Urteil über die → Ursache oder den → Grund einer → Erscheinung angesehen. Dieses Urteil müsse seinerseits Basis oder auch „Princip" (5:412) einer Ableitung der (Urteile über die) Erscheinung darstellen, denn „Erklären heißt von einem Princip ableiten" (5:412), wofür Kant fordert, dass man das Prinzip „deutlich muß erkennen und angeben können" (5:412).

In der „*Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen*" (KrV A 769–782 / B 797–810) beschäftigt Kant sich mit der Frage, welche Bedingungen legitime Hypothesen haben dürfen. Dabei betont er, dass nur solche Hypothesen als Erklärungen „wirklicher Erscheinungen" (KrV A 771 / B 799) angesehen werden dürfen, bei denen zumindest etwas mit Gewissheit angenommen werden kann, nämlich die „*Möglichkeit* des Gegenstandes selbst" (KrV A 770 / B 798) – gemeint ist hierbei, dass die Ursache der Erscheinungen, nicht nur die Erscheinung selbst, ein möglicher Gegenstand der Erfahrung sein muss (zu weiteren Bedingungen → Hypothese). In der *KU* hingegen erörtert Kant die Unterschiede zwischen den „Erklärungsart[en]" (5:410) des → Mechanismus und der → Teleologie sowie ihren jeweiligen Grenzen.

Weiterführende Literatur

Beck, Lewis White: „Kant's Theory of Definition", in: Philosophical Review 65, 1956, 179–191.

Butts, Robert E.: „Hypotheses and Explanation in Kant's Philosophy of Science", in: Archiv für Geschichte der Philosophie 43, 1961, 153–170.

Butts, Robert E.: „Teleology and Scientific Method in Kant's Critique of Judgment", in: Nous 24, 1990, 1–16.

Butts, Robert E.: „The Methodological Structure of Kant's Metaphysics of Science", in: Robert E. Butts (Hg.): Kant's Philosophy of Physical Science, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company 1986, 163–199.

Koriako, Darius: Kants Philosophie der Mathematik, Hamburg: Meiner 1999.

James Messina / Thomas Sturm

Erlaubnis

Kant unterscheidet zwei verschiedene Begriffe von „*erlaubt*" (6:222). „*Erlaubt* ist eine Handlung (*licitum*)" (oder eine → Unterlassung), die nicht

verboten ist (6:222). „[B]loß *erlaubt* […] (*indifferens*)“ ist eine →Handlung, die weder geboten noch verboten ist (6:223). Entsprechend kann das Wort ‚Erlaubnis‘ die Gestattung einer Handlung als „*erlaubt* […] (*licitum*)“ oder die Gestattung einer Handlung als „bloß *erlaubt*“ (6:222f.) bedeuten, doch wird „Erlaubniß“ von Kant in der Regel zur Bezeichnung der Gestattung einer Handlung als „*erlaubt* […] (*licitum*)“ (6:222), d. i. als Ausnahme von einem vorausgesetzten →Verbot oder →Gebot gebraucht (vgl. 8:347–348; 6:289; 6:390; 6:472). Wichtige Stellen: 6:222–223; 8:347–348.

Verwandte Stichworte
Erlaubnisgesetz; Gebot; Verbindlich(keit); Verbot

Philosophische Funktion
In der *Einleitung in die Metaphysik der Sitten* definiert Kant „*erlaubt* […] (*licitum*)“ als „eine Handlung […], die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist“ (6:222). „Erlaubt (licitum)“ und „verboten“ sind kontradiktorisch entgegengesetzte Begriffe. Das heißt: Ist die Vornahme einer Handlung „erlaubt […] (licitum)“, dann ist sie nicht verboten. Die Vornahme der Handlung kann freilich geboten sein. Ist die Unterlassung einer Handlung „erlaubt (licitum)“, dann ist die Vornahme der Handlung nicht geboten. Die Vornahme der Handlung kann aber verboten sein. „[B]loß *erlaubt*“ dagegen ist „[e]ine Handlung, die weder geboten noch verboten ist“ (6:223). Das heißt, die Vornahme wie die Unterlassung der Handlung sind gleichermaßen „der Verbindlichkeit nicht entgegen“ (6:222). „Bloß erlaubt“ und „geboten“ stehen in einem konträren Gegensatz zueinander. Auch „bloß erlaubt“ und „verboten“ stehen in einem konträren Gegensatz zueinander. Kant kennzeichnet Handlungen der letzteren Art als „sittlich-gleichgültig (*indifferens*, *adiaphoron*, *res merae facultatis*)“ (6:223). „Bloß erlaubt“ bedeutet danach „rein erlaubt“. Die Unterscheidung der beiden Begriffe von ‚erlaubt‘ wird heute mit Hilfe des deontologischen Sechsecks dargestellt. Kant übernimmt die Unterscheidung von Achenwall, der sie in seinen *Prolegomena* ^{2}1763, § 26, S. 25–26, seinerseits sorgfältig ausgearbeitet hat. Achenwalls Unterscheidung hat ältere Vorbilder. Die Relevanz der Unterscheidung von „erlaubt (licitum)“ und „bloß erlaubt“ zeigt sich vor allem bei der Unterscheidung zweier Begriffe von ‚Erlaubnisgesetz‘.

Weiterführende Literatur
Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant’s Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 96–99.
Hruschka, Joachim: Das deonotologische Sechseck bei Gottfried Achenwall, Hamburg: Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, 1986.
Kaufmann, Matthias: „Was erlaubt das Erlaubnisgesetz – und wozu braucht es Kant?“, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 13, 2005, 195–219.

Joachim Hruschka

Erlaubnisgesetz

Kant benutzt zwei verschiedene Begriffe von Erlaubnisgesetz (*lex permissiva*). Zum einen kann der Ausdruck ‚Erlaubnisgesetz‘ ein Gesetz bedeuten, aus dem sich die Rechtfertigung von →Handlungen ergibt, die im allgemeinen verboten, ausnahmsweise aber (nämlich kraft des Erlaubnisgesetzes) erlaubt sind (vgl. 8:348). Zum anderen kann ‚Erlaubnisgesetz‘ aber auch ein Gesetz bezeichnen, das einem, mehreren oder allen Normunterworfenen eine Rechtsmacht erteilt. Ein Erlaubnisgesetz dieser Art ist eine Ermächtigungsnorm. Weitere wichtige Stellen: 6:223; 6:247; 6:267; 6:276; 8:347f. Anm.

Verwandte Stichworte
Eigentum; Erlaubnis; Macht

Philosophische Funktion
Die beiden verschiedenen Begriffe von Erlaubnisgesetz korrespondieren den in beiden Bedeutungen, die das Wort „erlaubt“ in der *Einleitung in die Metaphysik der Sitten* hat und die von Kant dort auch ausdrücklich unterschieden werden (→Erlaubnis). In *Frieden* geht es um ein Erlaubnisgesetz der ersten Art, das (ausdrücklich) ein Verbot voraussetzt. Dieser Begriff von „Erlaubnisgesetz“ entspricht dem in 6:222 formulierten Begriff von „*erlaubt* […] (*licitum*)“. Kant kritisiert die Tatsache, dass in den positiven („statutarischen“, 8:348) Gesetzen die Erlaubnisgesetze als Ausnahmen von den Verboten formuliert werden. Stattdessen sollte das Erlaubnisgesetz als „einschränkende Bedingung“ in das (jeweilige) Verbotsge-

setz „mit hinein gebracht“ werden, wodurch das Verbotsgesetz „dann zugleich ein Erlaubnißgesetz geworden wäre“ (8:348 Anm.). Auch die in *MST* angesprochenen Erlaubnisgesetze sind solche, bei denen es sich um Ausnahmen von einem vorausgesetzten Verbot (vgl. 6:426) oder Gebot (vgl. 6:453) handelt.

In 6:223 geht es um ein Erlaubnisgesetz der zweiten Art, das dem dort unmittelbar zuvor erörterten Begriff von „bloß *erlaubt*“ entspricht. In den Fällen eines Erlaubnisgesetzes dieser Art steht es dem Gesetzesunterworfenen frei, die bloß erlaubte Handlung „nach seinem Belieben zu thun oder zu lassen“ (6:223). Das Erlaubnisgesetz ist eine Ermächtigungsnorm. Kant fragt, ob es Fälle gebe, bei denen außer dem Gebots- und dem Verbotsgesetz noch ein Erlaubnisgesetz erforderlich sei. Dazu merkt er in 6:223 lediglich an, dass, wenn es um eine von vornherein gleichgültige Handlung geht, ein besonderes Erlaubnisgesetz nicht erforderlich sei, im übrigen lässt er die Frage an dieser Stelle offen.

In *MSR* nennt Kant das „*[r]echtliche Postulat der praktischen Vernunft*“ (6:246) „ein Erlaubnißgesetz (*lex permissiva*) der praktischen Vernunft“ (6:247). Das Postulat besagt, dass ich wie jeder andere die Rechtsmacht habe, einen jeden Gegenstand meiner Willkür als objektiv mögliches →Mein und Dein anzusehen und zu behandeln. Ich bin wie jeder andere ein möglicher Eigentümer von →Sachen, nicht bloß ein möglicher physischer Besitzer. Ich bin ein möglicher vertraglicher Gläubiger gegenüber einem möglichen Schuldner, ich bin ein möglicher Ehemann (eine mögliche Ehefrau) und ein möglicher Vater (eine mögliche Mutter) mit Rechtsansprüchen mit Bezug auf ein Kind, nicht bloß ein möglicher biologischer Erzeuger. Da das Postulat mir eine solche Rechtsmacht erteilt, kann man es als eine ‚Ermächtigungsnorm‘ der →praktischen Vernunft bezeichnen. Es handelt sich um ein Erlaubnisgesetz der zweiten Art. Die Handlungen, die unter das Gesetz zu subsumieren sind, erfüllen die Bedingungen für bloß erlaubte Handlungen. Sie sind, vom Standpunkt der praktischen Vernunft aus gesehen, weder geboten noch verboten: es ist weder geboten noch verboten, Sachen als Eigentum zu erwerben und zu besitzen; es ist weder geboten noch verboten, vertragliche Ansprüche auf Leistungen durch eine andere Person zu erwerben und zu haben; es ist weder geboten noch verboten, zu heiraten, usw. Trotzdem bedarf es eines Erlaubnisgesetzes der praktischen Vernunft, das mir das rechtliche Vermögen (Eigentümer, Gläubiger, Ehemann, Vater zu sein) zuschreibt.

In 6:267 stellt Kant klar, dass das Erlaubnisgesetz der praktischen Vernunft sich beim ursprünglichen Erwerb von Stücken des Erdbodens auf „[d]ie Bestimmung der Grenzen des rechtlich-möglichen Besitzes“ erstreckt. In 6:276 wird das Erlaubnisgesetz für den Erwerb von ehe- und familienrechtlichen Ansprüchen noch einmal besonders angesprochen.

Erlaubnisgesetze als Ermächtigungsnormen finden sich zeitlich vor Kant u. a. bei Christian Thomasius (*Fundamenta* [4]1718, Lib. I Cap. V § 6) und Gottfried Achenwall (*Prolegomena* [2]1763, § 90, 89–90).

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon: „The elusive story of Kant’s permissive laws“, in: Denis, Lara / Sensen, Oliver (Hg.): Kant’s Lectures on Ethics. A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2015, 156–169.

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant’s Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 94–106.

Hruschka, Joachim: ‚Kant und der Rechtsstaat‘ und andere Essays zu Kants Rechtslehre und Ethik, Freiburg im Breisgau: Karl Alber Verlag 2015, insbes. 48–88.

Hruschka, Joachim: „The Permissive Law of Practical Reason in Kant’s ‘Metaphysics of Morals’“, in: Law and Philosophy 23, 2004, 45–72.

Kaufmann, Matthias: „Was erlaubt das Erlaubnisgesetz – und wozu braucht es Kant?“, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 13, 2005, 195–219.

Joachim Hruschka

Eroberung

Kant verwendet Eroberung sowohl wörtlich als auch metaphorisch, letzteres z. B. wenn es um die Gewinnung neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse geht. So habe Newton „durch Philosophie also nicht durch Mathematik […] die wichtigste Eroberung gemacht“ (22:513). Weitere wichtige Stellen: 6:348–349; 19:491; 23:155.

Verwandte Stichworte
Friede, ewiger; Krieg; Recht

Philosophische Funktion
Philosophisch bedeutsam ist der Gebrauch des Ausdrucks Eroberung in rechtsphilosophischen Zusammenhängen. So besteht Kant in den *MSR* darauf, dass der Eroberer seine Ansprüche nach dem → Kriege nicht durch rechtliche Prinzipien legitimieren kann, sondern allein auf seine Macht bauen muss (vgl. 6:348). Gleichzeitig wird betont, dass die Eroberung nicht die staatsbürgerlichen Freiheiten der Eroberten antasten darf. Der eroberte Staat darf nicht zur Kolonie und die Bürger dieses Staats nicht zu → Leibeigenen werden, „denn sonst wäre es ein Strafkrieg gewesen, der an sich selbst widersprechend ist" (6:348). Dennoch vergleicht Kant den Eroberer mit einem Despoten, der sein Land wie eine Provinz behandelt (vgl. 19:491). Im Einklang mit seiner Ablehnung des Krieges (vgl. 8:121) bezeichnet Kant den Verzicht auf Eroberungen als eine Bedingung für den Eintritt des → Ewigen Friedens (vgl. 23:155).

Michael Pauen

Erörterung

Eine Erörterung im terminologischen Sinn gibt den Gehalt eines → Begriffs deutlich wieder: „Ich verstehe aber unter *Erörterung* (expositio) die deutliche (wenn gleich nicht ausführliche) Vorstellung dessen, was zu einem Begriffe gehört" (KrV B 38). Sie nennt alle relevanten Teilbegriffe, die den komplexen Begriff ausmachen.

Eine metaphysische Erörterung untersucht den Gehalt eines → a priori gegebenen Begriffs: „*metaphysisch* aber ist die Erörterung, wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff als *a priori gegeben* darstellt" (KrV B 38).

Eine transzendentale Erörterung untersucht den Gehalt eines Begriffs a priori, insofern sie ihn als Prinzip darstellt, aus dem → transzendentale Erkenntnisse über die Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen ableitbar sind: „Ich verstehe unter einer *transscendentalen Erörterung* die Erklärung eines Begriffs als eines Princips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann" (KrV B 40).

Es gibt auch eine alltägliche Verwendungsweise von Erörterung im Sinn von ‚wissenschaftlicher Darstellung' ohne Bindung an einen bestimmten Begriff zu geben, der erörtert würde (vgl. z. B. KrV B XXIX). Weitere wichtige Stellen: KrV B 38; KrV B 40; 5:278; 5:412.

Verwandte Stichworte
Begriff; transzendental; real/logisch

Philosophische Funktion
1 Allgemeine Charakteristika der metaphysischen und der transzendentalen Erörterung
1.1 Eine Erörterung macht das, was in einem Begriff nur implizit gedacht wird, ausdrücklich. Ein Begriff ist eine → Vorstellung des Verstandes oder der Vernunft, die sich durch ein Merkmal, das mehreren Gegenständen gemeinsam sein kann, auf diese bezieht (vgl. KrV A 320 / B 377; Rosefeldt, *Ich*, S. 16–19). Eine Erörterung soll Deutlichkeit, eine Unterscheidung von Gehalten (Merkmalen) oder Teilvorstellungen eines komplexen Begriffs im Gegensatz zu ihrer Konfusion erreichen. Die Deutlichkeit kann eine diskursive, mittels Begriffen, oder eine ästhetische, „*durch Anschauungen*, d. i. Beispiele und andere Erläuterungen in concreto" (KrV A XVIII) sein. Eine Erörterung ist als bloße Erläuterung bzw. Zergliederung von Begriffen ihrer Erweiterung gegenüberzustellen (vgl. Stuhlmann-Laeisz, *Logik*, S. 88f.). Sie scheint insofern analytische im Gegensatz zu synthetischen Urteilen zu umfassen (vgl. 9:111). So erklärt Kant in seiner Begründung, warum er in der *KrV* auf manche umständliche Erörterung verzichtet: „Da ich mein kritisches Vorhaben, welches lediglich auf die Quellen der synthetischen Erkenntniß a priori geht, nicht mit Zergliederungen bemengen will, die bloß die Erläuterung (nicht Erweiterung) der Begriffe angehen, so überlasse ich die umständliche Erörterung derselben einem künftigen System der reinen Vernunft: wiewohl man eine solche Analysis im reichen Maße auch schon in den bisher bekannten Lehrbüchern dieser Art antrifft" (KrV A 204 / B 249).
1.2 Die metaphysische Erörterung zergliedert einen a priori gegebenen Begriff. Zur transzendentalen Erörterung gehört, dass sie selbst und der Begriff, der in ihr erläutert wird, in einer transzendentalen Untersuchung, der es um Erkenntnisse über die Möglichkeit von Erkenntnis geht, notwendig und hinreichend sind, bestimmte die-

ser Erkenntnisse zu erwerben: „Zu dieser Absicht wird erfordert: 1) daß wirklich dergleichen Erkenntnisse aus dem gegebenen Begriffe herfließen, 2) daß diese Erkenntnisse nur unter der Voraussetzung einer gegebenen Erklärungsart dieses Begriffs möglich sind“ (KrV B 40).

2 Hauptkontexte der Verwendung von ‚metaphysische Erörterung‘ und ‚transzendentale Erörterung‘

2.1 Die Unterscheidung der metaphysischen und der transzendentalen Erörterung wird vor allem bei den Begriffen der Zeit und des Raums hervorgehoben. Kant führt sie erst in der zweiten Auflage der *KrV* ein, während er vorher die Inhalte beider nicht getrennt hatte (vgl. KrV A 22ff.; Guyer, *Claims of Knowledge 1978*, S. 78). Indem er zwischen der metaphysischen und der transzendentalen Erörterung in der → transzendentalen Ästhetik unterscheidet, schafft er eine Parallele zu der ebenfalls neu eingeführten Unterscheidung zwischen der metaphysischen und der → transzendentalen Deduktion in der → transzendentalen Analytik, die freilich eine bestehende Unterscheidung der Inhalte und der Gliederung aufnimmt (vgl. KrV A 68ff.; KrV B 159; Parallelen KrV A 299 / B 356; Krüger, *Vollständigkeit*, S. 340; Hinsch, *Erfahrung*, S. 13–16). Im Gegensatz zur Erörterung ist eine → Deduktion freilich keine bloße Zergliederung von Begriffen. Die Parallele dürfte darin liegen, dass bei der metaphysischen Deduktion die Kategorien aus gegebenen Urteilsformen abgeleitet werden, wie die metaphysische Erörterung Aussagen aus einem gegebenen Begriff a priori gewinnt, ohne wie die transzendentale Deduktion und die transzendentale Erörterung darauf abzustellen, was jeweils für die Bedingungen a priori der Erkenntnis von Gegenständen folgt.

2.2 In der *KU* gibt Kant eine transzendentale Erörterung des Vermögens der Geschmacksurteile. Sie ist notwendig, weil dieses Vermögen auf einem Prinzip a priori beruht (vgl. 5:278). Kant unterscheidet auch zwischen einer transzendentalen Erörterung und einer → Erklärung. Die Dialektik der teleologischen Urteilskraft lasse nur die erstere für die reflektierende, nicht die letztere für die bestimmende Urteilskraft zu (vgl. 5:412). Kant will damit wohl sagen, dass es nicht möglich ist, eine objektive Erkenntnis der Verknüpfung teleologischer und mechanischer Ursachen in der Welt zu erwerben, sondern lediglich durch eine geeignete Erörterung des subjektiven Prinzips der reflektierenden Urteilskraft dessen Vereinbarkeit mit der Rolle der mechanischen Erklärungsart darzutun.

3 Verständnisschwierigkeiten der Unterscheidung von metaphysischer und transzendentaler Erörterung

Allgemein scheint eine Erörterung eine Analyse oder Zergliederung eines Begriffs zu sein. Indes haben die transzendentale Erörterung und die metaphysische Erörterung eines Begriffs gewöhnlich nicht denselben Inhalt. Während etwa die metaphysische Erörterung des Raums beinhaltet, dass er eine Vorstellung a priori ist, die allen äußeren Anschauungen zugrunde liegt (vgl. KrV B 38), beinhaltet die transzendentale Erörterung, dass der Raum die Bedingung der Möglichkeit der Geometrie als einer Wissenschaft a priori ist, die sich mit mathematischen Eigenschaften möglicher Gegenstände der Erfahrung beschäftigt. Die bloße deutliche Wiedergabe des Gehalts eines Begriffs kann also systematisch zu verschiedenen korrekten Ergebnissen führen. Es scheint zu folgen, dass Begriffe keinen fixen, kontextunabhängigen Gehalt haben. Prinzipiell lässt die mangelnde Ausführlichkeit der Erörterung zu, dass Erörterungen desselben Begriffs verschiedene Inhalte haben. Weiter könnte vermutet werden, dass die Erörterung nicht immer eine bloße Begriffsanalyse ist, zumal sie ja im Hinblick auf synthetische Erkenntnisse geschieht, sondern vielleicht selbst schon synthetische Urteile umfasst, weil der jeweilige Begriff im Fall der transzendentale Erörterung mit je verschiedenen anderen Begriffen zusammen analysiert wird, die sich im Kontext einer transzendentalen Untersuchung ergeben, um daraus Schlüsse zu ziehen. Eine andere Möglichkeit bestünde darin, dass nicht jeweils derselbe, sondern verschiedene Begriffe etwa vom Raum erörtert werden. Als Beispiel kann die Unterscheidung von logischen und → transzendentalen Begriffen dienen. So ist der logische Begriff der Vernunft vom transzendentalen unterschieden. Der logische Begriff hat einen anderen Gehalt als der transzendentale, denn er beinhaltet wie die transzendentale Erörterung Rücksichten auf die Rolle seines Gegenstandes als Ermöglichungsbedingung der Erkenntnis. Nun spricht Kant aber z. B. im Fall des Raums eben nicht von zwei Begriffen, sondern

von zwei Arten der Erörterung eines einzigen Begriffs. Letztlich bleibt es also fraglich, inwieweit Kant mit seinem methodologischen Konzept der Erörterung seine eigene Vorgehensweise angemessen erfasst (weiterer Abgrenzungsversuch vgl. Knoepffler, *Begriff*, S. 65).

Weiterführende Literatur

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge: Cambridge University Press 1978.
Hinsch, Wilfried: Erfahrung und Selbstbewußtsein, Hamburg: Meiner 1986.
Knoepffler, Nikolaus: Der Begriff ‚transzendental' bei Immanuel Kant, München: Herbert Utz Verlag 1999.
Krüger, Lorenz: „Wollte Kant die Vollständigkeit seiner Urteilstafel beweisen", in: Kant-Studien 59, 1968, 333–356.
Stuhlmann-Laeisz, Rainer: Kants Logik, Berlin u. a.: de Gruyter 1976.

Daniel Dohrn

Erscheinung

Kant unterscheidet „im empirischen Verstande" (KrV A 29f. / B 45) Erscheinung vom → Ding an sich selbst. ‚Erscheinung' meint im Sinne dieses empirischen Unterschieds (vgl. KrV A 45 / B 62) die Art und Weise, wie ein empirischer Gegenstand dem erkennenden Subjekt gegeben ist. Beispielsweise kann „eine Rose […] jedem Auge in Ansehung der Farbe anders erscheinen" (KrV A 29f. / B 45). Erscheinungen sind in dieser Hinsicht „bloß als Veränderungen unseres Subjekts, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können" (KrV A 29f. / B 45), zu begreifen. ‚Erscheinung' umfasst dabei das, was Kant in anderen Zusammenhängen auch empirische → Anschauung oder Empfindung nennt (vgl. KrV A 20 / B 34; KrV A 119; 4:290). Erscheinungen und Dinge an sich selbst sind in diesem Sinne als zwei unterschiedliche Arten von Phänomenen zu begreifen. Sie sind numerisch-existentiell verschieden, nämlich zum einen Gegebenheiten der Innenwelt des Subjekts und zum anderen Objekte der Außenwelt. Dieser Erscheinungsbegriff ist vom transzendentalphilosophischen Begriff der Erscheinung zu unterscheiden. Jedes empirische Objekt kann Kant zufolge in philosophischer Hinsicht aus einem „doppelten Gesichtspunkte betrachtet" (KrV B XVIII Anm.) bzw. „in *zweierlei Bedeutung*" genommen werden, „nämlich als Erscheinung oder als Ding an sich selbst" (KrV B XXVII). Dieser „transscendentale Begriff der Erscheinungen" (KrV A 30 / B 45) spricht die → Objekte, die Dinge an sich selbst im empirischen Sinne, in ihrer Subjektabhängigkeit an, im Unterschied zum transzendentalphilosophischen Begriff der Dinge an sich, der die Subjektunabhängigkeit derselben Objekte hervorhebt. Erscheinung und Ding an sich sind in dieser Bedeutung auf ein und dasselbe Objekt bezogen, das entsprechend Kants Kopernikanischer Wende diesem Erscheinungsbegriff zufolge seinen Formen nach auf → apriorische Leistungen des Subjekts zurückzuführen ist. Es gibt daher, folgt man Kants kritischem Idealismus (vgl. 4:294), keine zwei Welten (vgl. zu dieser Problematik Willaschek, *Mehrdeutigkeit*), auf den diese beiden Begriffe ‚Erscheinung' und ‚Ding an sich' Bezug nähmen. Das, worauf beide Begriffe angewandt werden, ist „transzendentalphilosophisch verstanden, numerisch-existentiell identisch" (Prauss, *Erscheinung*, S. 22). Weitere wichtige Stellen: KrV B XXVff.; KrV B 69f.; KrV B 207f.; KrV B 303; KrV B 306ff.; 4:341; 11:168f.

Verwandte Stichworte

Anschauung; Ding; Empfindung; Objekt; Noumenon/Phaenomenon

Vorgeschichte und historischer Kontext

In seiner Dissertation *De mundi* von 1770 nennt Kant die Objekte der Erfahrung „*phaenomena*" (2:394; vgl. 2:405). Er unterscheidet sie, wie in der Leibniz-Wolffschen-Schulphilosophie üblich (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 12, § 425), von der bloßen „*apparentia*", dem Sinnenschein (2:394; vgl. 8:146, 8:154). „Erscheinung" liegt daher zunächst als Übersetzung für „apparentia" im Sinne der empirischen Bedeutung nahe, zumal das Lateinische selbst „phaenomenon" als Lehnwort aus dem Griechischen benutzt, um die Abhängigkeit der erkannten Gegenstände der Außenwelt von den Sinnen zu kennzeichnen, ohne sie damit sogleich zu bloßen Modifikationen der Innenwelt des Subjekts zu machen (vgl. Prauss, *Erscheinung*, S. 18f.). Kant verweist hier in der Dissertation auf die von den „Schulen der Alten" gemachte Differenzierung von Erscheinung (→ Phaenomenon) und Ding an sich (→ Noumenon) (2:392). Spätestens seit Platon

(vgl. Platon, *Phaidon*, 74aff.) werden die Gegenstände, wie sie mittels der Sinne wahrgenommen werden, von demjenigen Bereich der Wirklichkeit, der an und für sich selbst existiert, unterschieden. Dieser Unterschied erhält durch Kants → Transzendentalphilosophie eine neue Bedeutung. Das Wort „Erscheinung" in transzendentaler Bedeutung muss aufgrund dieses Zusammenhangs gewissermaßen als Notbehelf betrachtet werden, um die Subjektabhängigkeit der empirischen Dinge an sich zu kennzeichnen. Kant erläutert daher seine Verwendung ausdrücklich: „Ferner ist noch anzumerken, daß Erscheinung, im transscendentalen Sinn genommen, da man von Dingen sagt, sie *sind* Erscheinungen (Phaenomena), ein Begriff von ganz anderer Bedeutung ist, als wenn ich sage, dieses Ding erscheint mir so oder so, welches die physische Erscheinung anzeigen soll, und *Apparenz*, oder Schein, genannt werden kann. Denn in der Sprache der Erfahrung sind diese Gegenstände der Sinne, weil ich sie nur mit andern Gegenständen der Sinne vergleichen kann, z. B. der Himmel mit allen seinen Sternen, ob er zwar blos Erscheinung ist, wie Dinge an sich selbst gedacht, und wenn von diesem gesagt wird, er hat den Anschein von einem Gewölbe, so bedeutet hier der Schein das Subjective in der Vorstellung eines Dinges, was eine Ursache seyn kann, es in einem Urtheil fälschlich für objectiv zu halten" (20:269). Der enge Zusammenhang beider Erscheinungsbegriffe wird deutlich, wenn Kant durch den Zusammenhang gleichsam gezwungen wird, das griechische Wort zu verwenden, um eine Doppelung zu vermeiden: „Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heißen Phaenomena" (KrV A 248f.; vgl. dazu bereits 2:394). ‚Erscheinungen' wird hier von Kant im Sinne von „*apparentia*" (2:394) verwendet und meint daher die empirischen Anschauungen im Unterschied zu den empirischen Dingen, die er an dieser Stelle → ‚Phaenomena' nennt.

Philosophische Funktion

1 Die notwendige Unterscheidung von empirischer Einstellung und philosophischer Reflexion

Kants transzendentalphilosophische Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich beruht auf der strikten Trennung von empirischer und philosophischer Betrachtungsweise. Kennzeichnend für seine Transzendentalphilosophie ist eine nichtempirische Einstellung des Menschen, die von der alltäglichen sinnlichen Wahrnehmung zu unterscheiden ist. Wer im Sinne Kants philosophisch reflektiert, richtet sich nicht mehr auf die konkreten Dinge, die ihm mittels der empirischen Einstellung zugänglich sind, sondern bezieht sich zurück auf sein eigenes Erkenntnisvermögen. Er fragt danach, was Wahrnehmung als Erkenntnis charakterisiert und wie sie zu erklären ist.

Das Erkennen als Sinneswahrnehmung bildet das ursprüngliche Verhältnis des Menschen zur Welt. Mittels der Wahrnehmung macht der Mensch ursprüngliche Erfahrung. Bei jeder sinnlichen Wahrnehmung spielt, wenn auch zumeist unthematisch, der Unterschied zwischen Innen- und Außenwelt, zwischen Subjekt und Objekt eine Rolle. Beim Erkennen richtet sich das Subjekt grundsätzlich von sich weg auf etwas Anderes seiner selbst, auf ein Objekt. Diese alltägliche Bewusstseinseinstellung kann als unreflektierter, vom philosophischen Standpunkt aus als naiver Realismus aufgefasst werden, der davon ausgeht, dass die Gegenstände der Wahrnehmung unabhängig vom Betrachter wirklich sind. Diese Unabhängigkeit wird vom naiven Realismus der alltäglichen Perspektive unhinterfragt unterstellt: Die Gegenstände der Außenwelt existieren nicht relativ auf einen beliebigen Betrachter, d. h. die Gegenstände und Ereignisse der Außenwelt sind nicht abhängig von meiner Wahrnehmung, sie sind objektiv, nicht subjektiv. Kant spricht daher vom „Faktum der Erfahrung": „Wir haben oben angemerkt, daß Erfahrung aus synthetischen Sätzen bestehe, und, wie synthetische Sätze a posteriori möglich seyn, nicht als eine der Auflösung bedürfende Frage angesehen, weil sie Faktum ist. Jetzt läßt sich fragen, wie dieses Faktum möglich sey. […] Die Aufgabe ist: wie ist Erfahrung möglich?" (*Refl.* XXXIII, 23:24f.) Dieses Faktum selbst lässt sich nicht mehr hinterfragen. Der Mensch ist ein Wesen, das Erfahrung macht, nämlich Gegenstände und Ereignisse der Außenwelt wahrnimmt. So beginnt die Einleitung zur *KrV* auch mit der Feststellung: „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel" (KrV B 1).

Die philosophische Reflexion dagegen untersucht die Bedingungen, die erfüllt sein müssen,

um diese äußere Realität als empirische, d. h. als durch menschliche Wahrnehmung erkannte, erklären zu können. Aus dieser Perspektive erweist sich die empirisch erkennbare Außenwelt als in bestimmter Weise vom Subjekt abhängig. Diese spezifische Abhängigkeit drückt Kant mit seinem transzendentalphilosophischen Erscheinungsbegriff aus. Die äußeren Gegenstände sind Kant zufolge ihrer Form nach abhängig von den erkenntniskonstituierenden Leistungen des Subjekts, den reinen Anschauungsformen → Raum und → Zeit sowie den Verstandeskategorien. Die empirisch erkannte Welt selbst bleibt aber von dieser philosophischen Einsicht in ihrer Faktizität unberührt.

In alltäglicher Einstellung spielt die Einsicht in die erkenntnistheoretische Abhängigkeit keine Rolle, da es die alltägliche Einstellung mit der empirischen Realität zu tun hat. Doch selbst philosophisch betrachtet beruht die empirische Realität nicht ausschließlich auf subjektiven Leistungen. Die erkannten Objekte der Außenwelt sind subjektabhängig, aber nicht subjektiv. Dies ist der Sinn von Kants transzendentalphilosophischem Begriff vom ‚Ding an sich' im Unterschied zum transzendentalphilosophischen Erscheinungsbegriff.

2 Der Unterschied von Erscheinung und Ding an sich als Grenzbestimmung

Kant will bekanntlich mit seiner *KrV* die Frage beantworten: „*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*" (KrV B 19) Seine Antwort kann als negative Grenzbestimmung begriffen werden (vgl. Mohr, *Werkkommentar*, S. 251), die sich in der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich ausdrückt. Seine philosophischen Überlegungen kommen zu der Einsicht, „daß wir a priori über nichts als über die formale Bedingung einer möglichen (äußeren oder inneren) Erfahrung überhaupt synthetisch urtheilen können, so wohl was die sinnliche Anschauung derselben, als was die Verstandesbegriffe betrift, die beyderseits noch vor der Erfahrung vorher gehen und sie allererst möglich machen" (10:346). Philosophisch a priori können demnach nur die formalen Bedingungen der Erfahrung ermittelt werden, die zugleich formale Bedingungen der Gegenstände der Erfahrung sind. Insofern ist dann auch Ontologie im Sinne Kants „Analytik des reinen Verstandes" (KrV A 247 / B 303). Eine Ontologie, die a priori etwas Inhaltliches über die Dinge aussagen will, überschreitet damit unzulässigerweise eine Grenze, die ihr durch die „Schranken der Sinnlichkeit" (KrV A 246 / B 303) gesetzt ist. Insofern stellt Kant fest: „Wenn die Klagen: *Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein*, so viel bedeuten sollen als: wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen: so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, daß man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich daß wir ein von dem menschlichen nicht bloß dem Grade, sondern sogar der Anschauung und Art nach gänzlich unterschiedenes Erkenntnißvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, viel weniger wie sie beschaffen seien. Ins Innre der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde" (KrV A 277f. / B 333f.). Philosophische Erkenntnis über das Wesen der Dinge bezieht sich allein auf das rein Formale dieser Gegenstände. Aufgrund dieses Formalen sind die empirischen Gegenstände Erscheinungen in transzendentalphilosophischer Bedeutung. Insofern sind dann die erkannten Dinge der Welt abhängig vom Subjekt, weil ihre Form sich den Formen des menschlichen Verstandes und der menschlichen Sinnlichkeit verdankt.

Diese philosophische Grenzziehung bezieht sich allerdings nicht auf die Empirie selbst. „Es sind demnach die Gegenstände der Erfahrung *niemals an sich selbst*, sondern nur in der Erfahrung gegeben und existiren außer derselben gar nicht. Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumt werden, aber es bedeutet nur so viel: daß wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten" (KrV A 492f. / B 521). Kants Unterscheidung bedeutet also nicht, dass wirkliche Dinge in Raum und Zeit unserem Erkennen grundsätzlich nicht zugänglich sein könnten, sondern nur, dass sie es faktisch nicht immer sind.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry: Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense. Revised and Enlarged Edition, New Haven: Yale University Press 2004.

Martin, Gottfried: „Kants Auseinandersetzung mit der Bestimmung der Phänomene durch Leibnitz und Wolff als verworrene Vorstellungen", in: Kaulbach, Friedrich / Ritter, Joachim (Hg.): Kritik und Metaphysik. Festschrift für Heinz Heimsoeth, Berlin u. a.: de Gruyter 1966.
Mohr, Georg: Kants Grundlegung der kritischen Philosophie. Werkkommentar und Stellenkommentar zur Kritik der reinen Vernunft, zu den Prolegomena und zu den Fortschritten der Metaphysik, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.
Prauss, Gerold: Erscheinung bei Kant. Ein Problem der ‚Kritik der reinen Vernunft', Berlin u. a.: de Gruyter 1971.

Hans-Ulrich Baumgarten

Erscheinung, Form der

Der systematisch zentrale Ort, an dem der Begriff Form der Erscheinung von Kant eingeführt wird, ist die transzendentale Ästhetik der *KrV*: „[…] dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die *Form* der Erscheinung" (KrV A 20 / B 34). Kant unterscheidet nicht immer klar zwischen →‚Form der Sinnlichkeit', →‚Form der Anschauung' und ‚Form der Erscheinung', wenngleich sich von der Bedeutung der Begriffe her eine sinnvolle Unterscheidung treffen lässt. So ist die Form der Erscheinung die formale Bestimmung, die Gegenstände als Erscheinungen durch die reinen Formen der Sinnlichkeit erhalten. Beim Menschen gibt es zwei reine Formen der Erscheinung: Raum und Zeit. Weitere wichtige Stellen: 2:401; KrV A 110; KrV A 127; KrV B 300; KrV A 432 / B 459; KrV A 720 / B 748; 4:284; 4:324; 5:475.

Verwandte Stichworte

Erscheinung; Raum und Zeit (Anschauungsformen); Sinnlichkeit, Form der

Philosophische Funktion

Der Begriff Form der Erscheinung ist charakteristisch für die kritische Philosophie Kants und wird terminologisch zuerst in der *KrV* eingeführt. Die Formen der Erscheinung werden in der transzendentalen Ästhetik mittels des sog. Isolationsverfahrens herausgearbeitet: „Zweitens werden wir von dieser [der empirischen Anschauung] noch alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anschauung und die bloße Form der Erscheinungen übrig bleibe, welches das einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann. Bei dieser Untersuchung wird sich finden, daß es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung als Principien der Erkenntniß a priori gebe, nämlich Raum und Zeit […]" (KrV A 22 / B 36; vgl. 8:240). Die Isolierbarkeit der Formen der Erscheinung von der empirischen Anschauung ist zugleich das erste Argument für ihre Apriorität: „Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesammt im Gemüthe a priori bereit liegen und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden" (KrV A 20 / B 34). Die spezifischen Formen der Erscheinung sind kontingent. Beim Menschen sind es Raum und Zeit, in denen Erscheinungen vermittels der Formen des äußeren und des inneren Sinnes gegeben werden. Die Formen der Erscheinung stammen von den subjektiven Bedingungen der Sinnlichkeit ab, unter der alle Anschauung steht (vgl. KrV B 42). Dabei ist es die Form der Sinnlichkeit, welche Empfindungen in eine bestimmte Ordnung bringt, so dass sie erstens überhaupt Erscheinungen für uns sind und zweitens die Erscheinungen in dieser spezifischen Form gegeben werden (vgl. KrV B XXV; 20:286).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense, New Haven u. a.: Yale University Press 2004.
Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge: Cambridge University Press 1987.
Prauss, Gerold: Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft", Berlin u. a.: de Gruyter 1971 (Quellen und Studien zur Philosophie 1).

Kristina Engelhard

Erscheinung (von) der Erscheinung

Kant benutzt den Ausdruck „Erscheinung von der Erscheinung" (22:325) im *Op. post.* um zum Aus-

druck zu bringen, dass empirische Wahrnehmungen standpunktabhängige → Vorstellungen von → Gegenständen sind. In der *KrV* unterscheidet Kant Erscheinungen im empirischen oder physischen Sinn von solchen im transzendentalen Sinn (vgl. KrV A 45 / B 63). Im ersten Sinn sind die verschiedenen Wahrnehmungen die Erscheinungen; der empirische Gegenstand ist das, was erscheint. Der empirische Gegenstand ist insofern von den Erscheinungen unabhängig, als er die Einheit dieser verschiedenen Erscheinungen ausmacht. Dieser empirische Gegenstand, mit seinen sinnlichen Erscheinungsweisen, ist wiederum Erscheinung im transzendentalen Sinn. Er ist die Einheit der verschiedenen Erscheinungsweisen, so wie sie in einem Begriff als unabhängig von der jeweiligen Anschauungslage vorgestellt ist. Diese Erscheinung, die den verschiedenen einzelnen Erscheinungsweisen des Gegenstands zugrunde liegt, ist das, was Kant in der Vernunftkritik als „Phaenomenon" bezeichnet, d. h. die Erscheinung, sofern sie „nach der Einheit der Kategorien" gedacht wird (KrV A 248f.). Der Mensch wird im *Op. post.* auch „phaenomen eines Phänomens" (22:373) genannt, sofern er selbst in der menschlichen Erfahrung eine objektive Stelle einnimmt. Das Phänomen, die objektive Erscheinung, die wir durch einen Begriff von dem Gegenstand zu den verschiedenen stellungsrelativen Erscheinungen hinzudenken, erlaubt es uns, die verschiedenen Erscheinungen als Erscheinungsweisen eines Gegenstands zusammenzubringen: „Die Erscheinung von der Erscheinung in der Verknüpfung des Mannigfaltigen gedacht ist der Begriff des Gegenstandes selbst" (22:325). Weitere wichtige Stellen: 22:321f.; 22:326f.; 22:364; 22:367; 22:371.

Verwandte Stichworte
Erscheinung; Selbstaffektion; Wahrnehmung

Philosophische Funktion
Der Sache nach ist Erscheinung der Erscheinung in der Vernunftkritik bereits am Beispiel eines Regenbogens, der nur Erscheinung eines Sommerregens ist, entwickelt. Der Regen ist transzendental gesehen Erscheinung, weil er als Regentropfen nur in Beziehung zu unserer räumlich-zeitlichen sinnlichen → Anschauung existiert (vgl. KrV A 46 / B 63). Physisch gesehen sind die Regentropfen, aber nicht der Regenbogen, „Sache an sich selbst, […] als das, was in der allgemeinen Erfahrung, unter allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen, doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist" (KrV A 45 / B 63). Im *Op. post.* wird aber die objektive Erscheinung explizit kinästhetisch als Inbegriff der verschiedenen Bewegungslagen gedacht, in die sich ein empirisches Subjekt durch sein Handeln setzen kann. Weiter werden sowohl Objekt als auch Subjekt im Raum lokalisiert und als Inbegriff von möglichen Interaktionen gedacht. Um einen Gegenstand wahrzunehmen, muss das wahrnehmende Subjekt mit ihm in eine lagebedingte Wechselwirkung treten. Der Wahrnehmende tritt durch seine Bewegungen im Raum aktiv handelnd in eine Wahrnehmungssituation ein und nimmt das Objekt auf eine dadurch bestimmte Art wahr: „Erscheinung von der Erscheinung da das Subject vom Object afficirt wird und sich selbst afficirt und ihr selbst eine Bewegung in der Erscheinung […] und sich selbstbewegend ist" (22:321).

Pierre Keller

Erschleichung

→ Subreption

Ersitzung

Als Ersitzung (*usucapio*) bezeichnet Kant eine Form der „*idealen Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkür*" (6:291), die sich auf dem dauernden → Besitz gründet. Weitere wichtige Stellen: 6:291ff.; 6:363f.

Verwandte Stichworte
Eigentum; Erwerbung

Philosophische Funktion
Ersitzung gehört neben Beerbung und Erwerbung durch unsterbliches Verdienst zu den drei Arten einer idealen Erwerbung (vgl. 6:291). Ideale Erwerbungen zeichnen sich dadurch aus, dass ihnen „eine bloße Idee der reinen Vernunft zum Grunde" (6:291) liegt, sie daher notwendig im → Naturzustande denkbar sind, auch wenn sie „nur im öffentlichen rechtlichen Zustande ihren Effect haben" (6:291). Das durch Ersitzung erworbene Eigentum gründet sich auf einem langen Besitz, worauf potenzielle Ansprüche auf den Besitz ange-

wiesen sind. Denn wer „nicht einen beständigen *Besitzact* (actus possessorius) einer äußeren Sache, als der seinen, ausübt, wird mit Recht als einer, der (als Besitzer) gar nicht existirt, angesehen“ (6:292). Bei längerer Abwesenheit „kann also nur ein rechtlicher und zwar sich continuierlich erhaltender und documentirter Besitzact“ (6:292) die Ansprüche an einer → Sache erhalten. Andernfalls „würde gar keine Erwerbung peremtorisch (gesichert), sondern alle nur provisorisch (einstweilig) sein“ (6:292), da es nicht möglich ist, den ersten Besitzer zu ermitteln. Im → bürgerlichen Zustand kann im Gegensatz zum Naturzustand der → Staat stellvertretend den Besitz erhalten (vgl. 6:293).

Andree Hahmann

Erstaunen

Das Erstaunen ist ein Affekt, welcher der Bewunderung entspricht (vgl. 5:76), und den Kant in anthropologischer Perspektive generell der Gedanken- und Gefühlsbewegung angesichts einer „unerwarteten Vorstellung“ (7:261) zuordnet. Erstaunen kann das Gemüt ebenso im Blick auf die Vollkommenheit, Größe und → Schönheit der äußeren → Natur erfassen (vgl. 2:118) wie im Blick nach innen auf die → Freiheit und Erhabenheit der menschlichen Natur (vgl. 8:402f.). Weitere wichtige Stellen: 1:256; 1:306; 1:308; 1:312; KrV A 622 / B 650; 5:15; 7:261.

Verwandte Stichwörter

Achtung, Achtung für das Gesetz; Ehrfurcht; Gefühl, moralisches; Gottesbeweis, physikotheologischer; Schönheit (Schöne, das); Erhabene, das

Philosophische Funktion

Schon 1755 in der *Theorie des Himmels*, lange bevor er sich der Analyse der moralischen und ästhetischen Gefühle widmet, kennzeichnet Kant im Erstaunen das religiöse Gefühl: „Ich finde nichts, das den Geist des Menschen zu einem edleren Erstaunen erheben kann, indem es ihm eine Aussicht in das unendliche Feld der Allmacht eröffnet, als diesen Theil der Theorie, der die successive Vollendung der Schöpfung betrifft“ (1:312). Was in ihm zum Ausdruck kommt, ist zum einen der spekulative Sinn für die ästhetisch vermittelte Verfassung der Welt (vgl. 2:154), zum anderen die Sensibilität für die → Würde des Menschen (vgl. 5:76; 8:402f.).

Mag der stoisch abgeklärte Grundsatz, „sich über nichts zu verwundern“ („nihil admirari“, 7:261) in empirischer Einstellung auf den „Lauf der Dinge“ angemessen sein, so zeichnet den „forschende[n] Blick[]“ die Affizierbarkeit durch die „Ordnung der Natur“ aus als eine zur Theologie disponierende Sensibilität für „eine Weisheit, deren er sich nicht gewärtig war […]; welcher Affect aber alsdann nur durch die Vernunft angeregt wird und eine Art von heiligem Schauer ist, den Abgrund des Übersinnlichen sich vor seinen Füßen eröffnen zu sehen“ (7:261). Mit Blick auf die sinnreiche Verfassung der Natur schreibt Kant: „Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, man mag diese nun in der Unendlichkeit des Raumes, oder in der unbegrenzten Theilung desselben verfolgen, […] so daß sich unser Urtheil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muß“ (KrV A 622 / B 650). So ist es auch das Erstaunen über diese Verfassung der Natur, in dem Kant das vorwiegende Motiv der bisherigen → Gottesbeweise ausmacht: Die Spuren der Größe und Macht des „anbetungswürdigen Wesens“ erfüllen die Seele des Betrachters mit „Erstaunen, Demuth und Ehrfurcht“ (2:117). Auffällig ist in den Phänomenen (unendliche Größe, Unermesslichkeit, überwältigende Macht) der Zusammenhang mit dem später ethisch und ästhetisch qualifizierten Gedanken des → Erhabenen. Im ethischen Kontext der *KpV* beschreibt Kant das Erstaunen als eine Gemütsbewegung, die wie die Verehrung zu den Begleiterscheinungen der → Achtung (vor Personen wie vor dem Gesetz) gehört (vgl. 5:156).

Birgit Recki

Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft

Vollständig gedruckt wurde die *Erste Einleitung* erstmals in dem von O. Buek herausgegebenen Bd. V der von Ernst Cassirer besorgten Ausgabe der Werke Kants (vgl. Buek, *Erste Einleitung*, S. 177–321). Die ursprüngliche Version der Abschrift findet sich in Hinske/Müller-Lauter/Theu-

nissen, *Erste Einleitung*. Einen zuverlässigen Text enthält die 1927 von Gerhard Lehmann besorgte Ausgabe (4. Auflage Hamburg 1990).

Der Titel ist dem Text rückblickend beigegeben worden, weil Kant für die gedruckte *KU* eine neue Einleitung verfasst hat. Wahrscheinlich im Herbst 1789 fertiggestellt, hat die *Erste Einleitung* die endgültige Ausarbeitung der dritten Kritik nicht hinreichend berücksichtigt. Die neue Einleitung, wohl erst nach Abschluss des Werkes geschrieben, ist unter diesem Aspekt nicht einfach die gekürzte Fassung einer von Kant selbst als zu umfangreich angesehenen Einleitung. So könnte man die *Erste Einleitung* als eine eigenständige Abhandlung ansehen.

Kant selbst hat das wohl so gesehen, denn er hat 1793 eine von ihm korrigierte Abschrift des Manuskripts seinem früheren Schüler → Jacob Sigismund Beck zugeschickt, damit dieser nach seinem „Gutbefinden […] Eines oder das Andere daraus […] benutzen" könne (Brief an Beck vom 18. 08. 1793, 11:441). Offenbar hat Kant die Abhandlung als nützlich für eine Darstellung und Verteidigung seiner Philosophie, um die sich Beck in der öffentlichen Debatte bemühte, angesehen. Einen Auszug daraus hat Beck dem zweiten Band seines „*Erläuternder Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anrathen desselben*" (S. 541–590) beigegeben. Die Abschrift (das Originalmanuskript ist nicht erhalten) ist später in den Besitz der Universitätsbibliothek Rostock gelangt.

F. Ch. Starke, der den Beckschen Text erstmals wieder abdruckte („*I. Kants vorzügliche kleine Schriften und Aufsätze mit Anmerkungen*", Bd. II, Leipzig 1833, S. 223–262), gab ihm den Titel „Über Philosophie überhaupt und über die Kritik der Urteilskraft insbesondere". Das war nicht schlecht gewählt, denn die *Erste Einleitung* sucht in der Tat aus einem Begriff von → Philosophie heraus das Unternehmen einer zu schreibenden *Kritik der Urteilskraft* zu rechtfertigen, während die endgültige Einleitung demgegenüber im Rückgriff auf die im Werk exponierte Struktur der reflektierenden → Urteilskraft darauf abzielt zu zeigen, dass und inwiefern eine → Kritik dieses Vermögens zum → System der Philosophie gehört. So ist der erste Text eher eine Vorrede, als die ihn Kant in dem Brief an Beck auch bezeichnet hat: die „vordem zur Vorrede für die Critik der U. Kr. bestimmte […] Abhandlung" (Brief an Beck vom 18. 08. 1793, 11:441). In diesem Brief hat Kant auch das „Wesentliche jener Vorrede" charakterisiert, das „etwa bis zur Hälfte des Mspts reichen möchte" (Brief an Beck vom 18. 08. 1793, 11:441). Die genannte Hälfte bringt vor aller Erörterung der Struktur der Urteilskraft, so fasst Kant zusammen, eine „besondere und seltsame Voraussetzung unserer Vernunft" in den Blick: „daß die Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer Producte eine Accommodation zu den Schranken unserer Urtheilskraft […] als Zweck für unsere Fassungskraft beliebt habe" (Brief an Beck vom 18. 08. 1793, 11:441).

Inhalt

Kant greift, um dies zu erläutern, ein Lehrstück der *KrV* auf: Weil der → Verstand als allgemeines → Prinzip unserer gegenständlichen → Erfahrung nicht auch Prinzip eines Erfahrungszusammenhanges von Naturereignissen in deren empirischer Besonderheit ist, bedürfen wir eines Prinzips, das den Verstand überschreitet, nämlich die → Vernunft, deren → Ideen eine nur regulative Funktion haben. Im Hinblick auf das Programm, das er in der neuen Kritik entwickeln will, bindet Kant dieses Prinzip jetzt an die reflektierende Urteilskraft (→ Kritik der Urteilskraft). Ausführlich räumt er dabei den Verdacht aus, dass deren Verfahren bloß empirisch sein könnte. Da sich dies aus der Beschreibung der Struktur der reflektierenden Urteilskraft im Werk selbst hinlänglich ergibt, haben wir hier einen Hinweis darauf, dass Kant in diesem Punkt lange unsicher gewesen ist. Aber auch sonst war es mit Blick auf den ausgearbeiteten Text der *KU* in Kants Augen mit einer bloßen Reduzierung des Umfangs der ersten Fassung nicht getan.

Zum Verhältnis der *Ersten Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* zur KU

Kant hat es wohl als unangemessen angesehen, dass die Urteilskraft mit dem sie angeblich leitenden Aspekt einer → Einheit der empirischen Erfahrung zu stark der theoretischen Philosophie als eine Art Anhang zu ihr zugeordnet wurde, zumal damit ein latenter Objektivismus verbunden ist, der „das eigenthümliche Princip der Urtheilskraft" als etwas erscheinen lässt, das die → Natur selbst „*zum Behuf der Urtheilskraft*" verrichtet (20:216). Dies führt zum Begriff einer „*Technik der Natur*"

(20:219), die die Urteilskraft sich „zum Princip ihrer Reflexion“ (20:214) macht, zwar nur für sich selbst und nicht mit objektivem Anspruch, aber doch so, dass sie an der Natur selbst Formen voraussetzt, durch die sie zu ihrem Reflektieren veranlasst wird. Das mag auf die Organismus-Theorie im späten *Op. post.* vorausdeuten, trifft aber nicht die Grundidee der *KU*. Das dort exponierte ästhetische → Urteil bezieht sich weder auf eine bestimmte Beschaffenheit seines → Objekts, noch sucht es die so beurteilten Objekte in den Kontext einer durchgängigen empirischen Erfahrung zu bringen. Selbst das teleologische Urteil ergänzt nicht primär die mechanische Deutung von Naturzusammenhängen um eine davon verschiedene Sicht der Natur, sondern bringt am Ende den Begriff eines objektiven → Zweckes ins Spiel, der zur Naturdeutung überhaupt nicht taugt, weil er ein → Endzweck ist, der allein im → Subjekt des Urteilenden liegt.

Diese Dimension hatte Kant bei seiner frühen Konzeption der *Ersten Einleitung* noch nicht im Blick. So erwähnt er im Schlusskapitel (XII) bei der „*Eintheilung der Kritik der Urtheilskraft*“ (20:247–251) mit keinem Wort die „*Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft*“ (5:416–485). Auch die interne Gliederung der beiden Teile der *KU* nach dem Gesichtspunkt von innerer und relativer → Zweckmäßigkeit weicht von der veröffentlichten Abhandlung ab. Dass die Zweckmäßigkeit einmal „in der Vorstellung des Gegenstandes an sich“ und zum anderen „blos im zufälligen *Gebrauche*“ dieser Vorstellung gründe (20:249), ist schon für den Unterschied von Schönem und → Erhabenem höchst problematisch; für das teleologisch reflektierende Urteil, das für die Beurteilung einer bloß relativen Zweckmäßigkeit von Naturdingen gar nicht erforderlich ist, trifft sie überhaupt nicht zu. Sowohl die Wendung vom „zufälligen *Gebrauche*“ beim Erhabenen wie die von einer Nützlichkeit für andere „Dinge“ (20:249) bei der Betrachtung der Natur signalisieren einen Standpunkt, auf dem sich Kant offensichtlich noch nicht hinreichend darüber im klaren gewesen ist, dass die reflektierende Urteilskraft in ihrer bloß subjektiven Gültigkeit eine ihr eigene → Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit (→ Notwendigkeit, ästhetische) enthält und in der Erörterung von Vermögensrelationen ein Beitrag zum Selbstverständnis desjenigen ist, der reflektierend urteilt.

So dokumentiert die *Erste Einleitung* ein frühes Stadium des Entwurfs der Idee einer dritten Kritik. Deshalb liegt es nahe, in ihr eine zurückgelassene Position zu sehen, die es in erster Linie unter dem Aspekt ihrer Differenz zur endgültigen Einleitung zu interpretieren gilt. Sie macht deutlich, dass Kant bis kurz vor Drucklegung der *KU* an diesem Werk gearbeitet hat.

Großen Einfluss auf die Rezeptionsgeschichte hat die *Erste Einleitung* nicht gehabt, weder als Hilfe für das Verständnis der dritten *Kritik* noch als eine eigenständige Abhandlung.

Weiterführende Literatur

Mertens, Helga: Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft. Zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik, München: Berchmans 1975.

Wolfgang Bartuschat

Erwartung

Die Erwartung ist das Voraussehen zukünftiger Begebenheiten aufgrund der Beobachtung ähnlicher Fälle. Wichtige Stellen: 7:186; 8:113.

Verwandte Stichworte

Wahrsagen; Weissagen; Zukunft

Philosophische Funktion

Die „überlegte *Erwartung des Künftigen*“, das heißt das „Vermögen, […] die kommende, oft sehr entfernte Zeit sich gegenwärtig zu machen“ (8:113), ist für Kant eine wichtige Errungenschaft der menschlichen Gattung. Die Erwartung beruht nicht auf Begriffen und Grundsätzen a priori, sondern stützt sich auf die „[s]ubjective Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit“ (5:12; → Notwendigkeit, subjektive/objektive; → Gewohnheit), so dass wir „nach der Regel der Einbildungskraft ähnliche Fälle wie sonst erwarten“ (5:51). In der *Anthropologie* bestimmt Kant die Erwartung ähnlicher Fälle als das „empirische Voraussehen“. Es „bedarf keiner Vernunftkunde von Ursachen und Wirkungen, sondern nur der Erinnerung beobachteter Begebenheiten, wie sie gemeiniglich auf einander folgen, und wiederholte Erfahrungen bringen darin eine Fertigkeit hervor“ (7:186).

Georg Sans

Erwerbung

Der Begriff der Erwerbung wird von Kant von Beginn an auf die äußere Erwerbung bezogen (vgl. 6:258). „[U]rsprünglich" ist diese Erwerbung, wenn sie „nicht von dem Seinen eines Anderen abgeleitet ist" (6:258). Während man → Inneres immer schon ‚besitzt', ist die Erwerbung von Äußerem „*peremtorisch*" nur in einer bürgerlichen Verfassung möglich, im Naturzustand bleibt sie „*provisorisch*" (6:264). Weitere wichtige Stellen: 6:258–268; 6:291.

Verwandte Stichworte

Besitz; Eigentum; Mein und Dein; Sachenrecht

Philosophische Funktion

1 Arten, Prinzip und Einteilung der äußeren Erwerbung

Wie bereits der einleitenden Erläuterung des Begriffs ‚Erwerbung' zu entnehmen ist, unterscheidet Kant die „ursprünglich[e]" von der „abgeleitet[en]" Erwerbung (6:258, vgl. § 10 der *Rechtslehre* der *MS*, 6:258–260) und die „*provisorisch[e]*" von der „*peremtorisch[en]*" (6:264; vgl. § 15, 6:264–266).

In § 10 geht es um das Ingangsetzen der in §§ 1–9 begründeten Möglichkeit, etwas Äußeres als das Seine zu haben. Der Akt der äußeren Erwerbung ist in § 10 noch nicht speziell auf die ursprüngliche Erwerbung und auch nicht auf die Erwerbung äußerer Sachen bezogen, sondern handelt vom allgemeinen Prinzip der Erwerbung.

Nach dem „*Princip der äußeren Erwerbung*" (6:258) ist etwas Äußeres Mein unter drei Voraussetzungen: Erstens muss ich es in meine Gewalt bringen, zweitens muss ich das Vermögen haben, von ihm als Objekt meiner → Willkür Gebrauch zu machen, drittens muss ich wollen, dass es mein sein soll. Das klingt alles sehr handgreiflich und subjektiv, wird aber in die allgemeinen Grundsätze der auf der äußeren Freiheit von jedermann basierenden Rechtslehre eingebunden. Das ‚In-Gewalt-Bringen' muss das allgemeine Rechtsgesetz und damit die → äußere Freiheit anderer beachten. Der ‚Willkürgebrauch' muss das Postulat der praktischen Vernunft realisieren. Der ‚Besitzwille' muss auf die „Idee eines möglichen vereinigten *Willens*" (6:258) zurückgeführt werden können.

Die nähere Erläuterung dieses Prinzips wird dann aber in den Absätzen 4 und 5 auf das Sachenrecht bezogen, so dass diese in § 17 gehören (vgl. Ludwig, *Rechtslehre*, S. 65).

Die „*Eintheilung der Erwerbung des äußeren Mein und Dein*" (6:259) am Ende des § 10 dagegen bezieht die äußere Erwerbung nicht nur auf Sachen, sondern der „*Form* (Erwerbungsart) nach" auch auf persönliche und persönlich-dingliche Beziehungen (6:260); es geht also nicht nur um das Sachenrecht, sondern auch um das Schuldrecht und Familienrecht.

Außerdem gibt es noch drei Formen der „*idealen Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkür*" (6:291): durch „*Ersitzung*" (§ 33, 6:291–293), durch „*Beerbung*" (§ 34, 6:293f.) und durch „*unsterbliches Verdienst* […], d. i. der Anspruch auf den guten Namen nach dem Tode" (6:291, ausgeführt in § 35, 6:295f.).

2 Das Sachenrecht, insbesondere das Privateigentum

Obwohl allgemeiner formuliert, enthält die Einteilung am Ende von § 10 doch auch Vorgaben speziell für das Sachenrecht. Der „*Materie* (dem Objecte) nach" geht es um die Erwerbung einer „körperliche[n] *Sache*" (6:259), der „*Form* (Erwerbungsart) nach" geht es um ein „*Sachenrecht*" und dem „*Rechtsgrunde*" nach um den „Act einer *einseitigen* […] Willkür", wobei Kant einräumt, dass es sich bei letzterem nur um ein Moment der Art der Ausübung einer Erwerbung handelt (6:260).

Die Frage: „*Was ist ein Sachenrecht?*" (6:260), mit der § 11 überschrieben ist, wird zunächst nicht beantwortet, sondern in die weitere Frage verschoben, ob es sich um „ein *unmittelbares* Verhältniß zu einem körperlichen Dinge" handelt (6:260). In der Antwort auf diese Frage weist Kant die Vorstellung als „ungereimt" zurück, die sich eine „Verbindlichkeit einer Person gegen Sachen und umgekehrt" denkt (6:260). Auch das Sachenrecht ist ein Recht, das sich unmittelbar auf Personen in Bezug auf eine Sache bezieht, so dass der Gegenpol des Berechtigten der jeweilige Besitzer ist, der verpflichtet sein kann, sich des Besitzes zu enthalten oder ihn zurückzugeben, und nicht die ‚rechtlose' Sache. Zieht man die Anmerkung zu § 17 nach vorne (so Ludwig, *Rechtslehre*, S. 68), so ergibt sich für den dort erstmals in der → Rechtslehre verwendeten Begriff ‚Eigentum', dass es sich

um ein „Verhältniß einer Person zu *Personen*“ handelt (6:268). Gegenstand des Eigentums aber können nur Sachen sein, denn das Eigentum beinhaltet die Befugnis, „nach Belieben“ über sein Bezugsobjekt zu verfügen (6:270), was sich gegenüber anderen Personen verbietet. Der Mensch ist nicht einmal „Eigenthümer *von sich selbst* […], geschweige denn von anderen Menschen“ (6:270).

In § 11 Abs. 2 wird zunächst als einzige Bedingung der Möglichkeit und Berechtigung von Privateigentum der „Gesammtbesitz“ genannt (6:261). Dann wird aber für die Verbindlichkeit anderer, sich des Besitzes meiner Sache zu enthalten, doch noch eine weitere Bedingung aufgestellt: „die vereinigte Willkür Aller in einem Gesammtbesitz“. Erst die „vereinigte Willkür Aller“ legitimiert Einschränkungen der äußeren Freiheit von jedermann. Soll diese Einschränkung in der Beachtung/Respektierung des Eigentums an einer Sache bestehen, so muss zusätzlich ein „Gesammtbesitze […] mit allen andern“ hinzukommen. „Verbindlichkeit“ gegenüber anderen hinsichtlich Sachen schafft die „vereinigte Willkür“ als Gesamtbesitzer aller Sachen, der befugt ist, einzelne Sachen bestimmten Menschen unter bestimmten Voraussetzungen zur Aneignung freizugeben (6:261). Das so entstehende Privateigentum geht aus dem → Gesamtbesitz mit Zustimmung aller Mitbesitzer hervor (sog. ‚soziale Fundierung‘ des Privateigentums). Dass der vereinigte Wille den Gesamtbesitz nicht als Gemeineigentum z. B. am Boden (vgl. zur Mongolei 6:265) zusammenhält, liegt am individualistischen Fundament der Rechtslehre Kants. Ist Ausgangspunkt des Rechts die äußere Freiheit von jedermann, so muss jedermann jede eigentumsfähige Sache in Besitz nehmen können, wenn dadurch nicht die Freiheit anderer verletzt wird. Kann dann noch das Privateigentum des einen mit dem des/der anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit kompatibel gemacht werden, z. B. durch eine Eigentumsordnung als Freiheitsordnung, ist das Privateigentum vorrangig (sog. ‚rationale Fundierung‘ des Privateigentums, die man auch ‚freiheitstheoretische Fundierung‘ nennen könnte).

3 Erwerbung durch Bemächtigung (occupatio)

In § 14 wird der rechtliche Akt der Erwerbung einer bestimmten körperlichen Sache schon in der Überschrift als „*Bemächtigung* (occupatio)“ (6:263) umschrieben. Das klingt – was auch Kant sieht – einseitig, ist es aber nicht, weil die Bemächtigung von der Zustimmung aller getragen sein muss. Die drei „Momente“ der Bemächtigung finden sich schon – verfrüht – in § 10 (6:258). Das erste Moment – die „*Apprehension*“ (6:258) – meint die physische Inbesitznahme einer Sache; sie ist trotz ihrer empirischen Bedingtheit nicht willkürlich, denn sie hat die zeitliche Priorität zu beachten. Das zweite Moment – die „*Bezeichnung* (declaratio)“ (6:258) – meint die Kenntlichmachung/Markierung einer Sache als meiner; sie soll anderen eine Grenze für ihre Freiheitsausübung aufzeigen. Rechtliche Verbindlichkeit schafft aber erst das dritte Moment: die „*Zueignung* (appropriatio)“ (6:259). Sie ist zwar vom Zueignenden aus gesehen ein einseitiger Willensakt, doch wird die Zueignung bei Beachtung des allgemeinen Rechtsgesetzes als „Act eines äußerlich allgemein gesetzgebenden Willens“ gedacht, „durch welchen jedermann zur Einstimmung mit meiner Willkür verbunden wird“ (6:259). Sind also alle drei Momente beachtet, schafft die „Bemächtigung“ (6:263) Privateigentum mit Zustimmung aller anderen, die sich verpflichten, sich des Gebrauchs der Sache zu enthalten. Empirische Momente wie etwa die Bearbeitung einer Sache, z. B. des → Boden (rechtlich), sind rechtlich ohne Bedeutung (vgl. 6:265).

4 Provisorische und peremtorische Erwerbung

Wie schon beim rechtlichen Besitz einer Sache in §§ 8 und 9 wird auch bei der Erwerbung in §§ 15 und 17 „*provisorisch*“ und „*peremtorisch*“ unterschieden (6:264). Die Erwerbung im (gedachten) Naturzustand ist provisorisch, weil mir das Eigentum an einer Sache beliebig bestritten werden kann. Rechtssicherheit gibt es erst in einer bürgerlichen Verfassung, in der der Staat das Privateigentum von jedermann so sichern kann, dass es peremtorisch ist. Dieser Fortschritt hinsichtlich der Sicherheit des freiheitlich begründeten Eigentums lässt sogar → Zwang zur Mitwirkung an der Errichtung einer bürgerlichen Gesellschaft als berechtigt erscheinen (vgl. 6:264).

Allein der „a priori vereinigte[] Wille[]“ im bürgerlichen Zustand „bestimmt“, „was *recht*, was *rechtlich* und was *Rechtens* ist“ (6:267). Ob darin ein Gestaltungsauftrag für den staatlichen → Gesetzgeber hinsichtlich der Ausgestaltung der Eigentumsordnung gesehen werden kann, wird kon-

trovers diskutiert (vgl. Kühl, *Von der Art*, S. 126). Die überwiegende ablehnende Auffassung kann sich auf § 9 berufen, wo es heißt, dass der rechtliche Zustand der ist, „durch welchen jedem das Seine nur gesichert, eigentlich aber nicht ausgemacht und bestimmt wird“ (6:256).

Weiterführende Literatur

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit, Berlin u. a.: de Gruyter 1984.

Kühl, Kristian: „Von der Art, etwas Äußeres zu erwerben, insbesondere vom Sachenrecht“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Berlin: Akademie 1999, 117–132.

Kühnemund, Burkhard: Eigentum und Freiheit. Ein kritischer Abgleich von Kants Rechtslehre mit den Prinzipien seiner Moralphilosophie, Kassel University Press 2008.

Ludwig, Bernd: Kants Rechtslehre, Hamburg: Meiner 1988.

Luf, Gerhard: Freiheit und Gleichheit, Wien u. a.: Springer 1978.

Kristian Kühl

Erzeugung

Kant verwendet den Ausdruck ‚Erzeugung‘ hauptsächlich mit Bezug auf natürliche Produkte, die → Zweckmäßigkeit aufweisen. Diese Produkte legen eine teleologische Erklärung nahe, als natürliche Produkte hingegen erfordern sie zugleich eine mechanische Erklärung. Kant unterscheidet zwischen der „mechanischen und der teleologischen Erzeugungsart“ (5:429) und in gleicher Weise zwischen der „physischen (mechanischen) und der teleologischen (technischen) Erklärungsart“ (5:389). Kant gebraucht den Begriff Erzeugung auch im Kontext von kosmischer Ordnung, zweckmäßiger geologischer Struktur und Organismen. Auch die Produktivität des reinen Verstandes und der transzendentalen Einbildungskraft, die unsere Erfahrung ordnet, wird ‚Erzeugung‘ genannt. In diesem Kontext ist der Begriff gleichbedeutend mit → Synthesis (vgl. KrV A 145 / B 184; vgl. auch KrV B 115; KrV A 86 / B 118; KrV A 143 / B 183; KrV A 163 / B 204; KrV A 210 / B 255). Weitere wichtige Stellen: 1:227; 1:229; 1:230; 1:238; 1:284; 1:334; 1:341ff.; 2:114; 2:128; 2:149; 2:429; 5:348; 5:382; 5:387ff.; 5:395ff.; 5:400; 5:408; 5:412; 5:413; 5:429; 20:218.

Verwandte Stichworte

Weltbau; Naturordnung; Organismus (Wesen, organisiertes; Körper, organisierter); Teleologie, teleologisch

Philosophische Funktion

Seit seinen frühen Schriften ist Kant der Überzeugung, dass die Naturwissenschaft erfolgreich sein kann, wenn sie auf der Grundlage der in der Materie wirkenden Kräfte mechanische Erklärungen gibt, auch wenn die Natur auf Zweckmäßigkeit hindeutet: „*Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen!*“ (1:230). Er betont, dass der mechanischen Erklärung gegenüber der teleologischen Erklärung Vorrang zu gewähren ist (vgl. 5:411). Für die „erste Erzeugung“ (2:114) von Organismen wird die mechanische Sichtweise allerdings niemals eine vollständige Erklärung abgeben können (vgl. 5:400; 5:409). Gleichwohl fordert Kant, die mechanische Erklärungsweise soweit wie möglich anzuwenden (vgl. 5:409; 5:415; 5:418; 5:429). Der teleologischen Erklärung von Organismen kommt Kant zufolge lediglich eine regulative Bedeutung zu, insofern sie die Funktionsweise der inneren Teile eines Organismus und ihre besondere natürliche Wirkung entdeckt (vgl. 20:236 über den Zweck der „Crystallinse im Auge“). Solche Entdeckungen wären kaum möglich, würden Wissenschaftler nicht nach den Funktionen (‚Zwecken‘) der inneren Teile von Organismen forschen. In konstitutiver Hinsicht aber würde eine teleologische Erklärung eine unsachgemäße Kausalrelation implizieren. Teleologie legt nahe, dass eine externe intelligente schöpferische Kraft am Werk ist, die Organismen Form und Organisation verleiht, während Kant der Meinung ist, dass Organismen sich selbst organisieren (vgl. 5:374). Hierfür steht Kants Konzept von Organismen als → Naturzwecken.

Weiterführende Literatur

Ginsborg, Hannah: „Two kinds of mechanical inexplicabilityin Kant and Aristotle“, in: Journal of the History of Philosophy 42, 2004, 33–65.

Lenoir, Timothy: The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology, Chicago: University of Chicago Press 1982.

McLaughlin, Peter: Kant’s Critique of Teleology in

Biological Explanation: Antinomy and Teleology, Lewiston: Mellen 1990.

Alejandro Rosas
(Übersetzung: Julia Born)

Erziehung

Erziehung bestimmt Kant in *Pädagogik* als „die Wartung (Verpflegung, Unterhaltung), Disciplin (Zucht) und Unterweisung nebst der Bildung“ (9:441). Kant hat aber zugleich die ‚echte‘ Erziehung von Dressur, Abrichtung und mechanischer Unterweisung abgehoben und angemahnt, „daß Kinder *denken* lernen“, d. h. die Prinzipien zu erfassen suchen, „aus denen alle Handlungen entspringen“ (9:450). Kant unterscheidet diesbezüglich „*physische* Erziehung“ von der „*praktische[n]*“ Erziehung (9:455): die erstere versteht er als „diejenige, die der Mensch mit den Thieren gemein hat, oder die Verpflegung“ (9:455). „Die *praktische* oder *moralische* ist diejenige, durch die der Mensch soll gebildet werden, damit er wie ein freihandelndes Wesen leben könne“ (9:455). Kant hat ferner die Fülle der damit verbundenen Aufgaben in das vierteilige normative Schema gebracht: Disziplinierung (→ Disziplin), Kultivierung (→ Kultivieren), → Zivilisierung und → Moralisierung (vgl. 9:449f., 7:324; vgl. Funke, *Stichwort*). Dabei benutzt er ohne genaue Abgrenzung vom Erziehungsbegriff auch den Begriff der Bildung, teilweise sogar, um den Erziehungsbegriff zu erläutern, wenn es z. B. von der praktischen Erziehung heißt, sie bestehe aus der „*scholastisch-mechanischen* Bildung […], aus der *pragmatischen* […], aus der *moralischen*“ (9:455; vgl. 6:281). Offenbar ist hier jeweils an die „Bildung eines Talents“ (KrV A 709 / B 737) zu denken, die man jedoch kaum im umfassenden Sinne als Erziehung bezeichnen kann. Weitere wichtige Stellen: 5:40; 6:281ff.; 6:330; 7:92f.; 7:294; 7:323; 7:328; 8:146; 9:441ff.

Verwandte Stichworte

Bildung; Mündigkeit; Schule; Pädagogik

Philosophische Funktion

1 Kants Systematik der Erziehungsaufgaben

Kant schreibt der Erziehung eine sehr wichtige Rolle im menschlichen Leben zu: „Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muß“ (9:441), da er anders als die → Tiere keinen → Instinkt hat und „sich selbst den Plan seines Verhaltens machen“ muss (9:441). Insofern kann der Mensch „nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht“ (9:443). Das Bedürfnis einer Erziehung betrifft demnach nicht bloß den einzelnen Menschen, sondern die ganze Menschengattung: Sie „soll die ganze Naturanlage der Menschheit durch ihre eigne Bemühung nach und nach von selbst herausbringen. Eine Generation erzieht die andere“ (9:441; vgl. 7:328). Im Allgemeinen gilt, dass „der Mensch nur durch Menschen erzogen wird, durch Menschen, die ebenfalls erzogen sind“ (9:443).

Diese übergreifende Rolle der Erziehung wird durch Kants Viergliederung ihrer Momente spezifiziert. Im viergliedrigen Schema der Erziehungsaufgaben macht die Moralisierung das „wichtigste Stück“ aus (9:450). Auf sie hin sind die anderen Funktionen entworfen (vgl. Ruhloff, *Moralisierung*). Die Disziplinierung gehört zum „negative[n]“ (9:442), d. h. vorbeugenden und verhütenden Teil der Erziehung. Sie soll verhüten, „daß die Tierheit nicht der Menschheit […] zum Schaden gereiche“, weshalb sie „blos Bezähmung der Wildheit“ (9:449) bzw. der „Unabhängigkeit von Gesetzen“ ist (9:442). Dieser „Befreiung des Willens von dem Despotism der Begierden“ (5:432) geht es positiv um den Erwerb der Fähigkeit, sich an Gesetze halten zu können, wodurch „die Thierheit in die Menschheit“ umgeändert wird (9:441). Das sichert die Voraussetzung für die anderen Erziehungsaufgaben, von denen die Kultivierung die „Belehrung und Unterweisung“ zur „Verschaffung der Geschicklichkeit“ betrifft (9:449), d. h. zu dem Vermögen, „welches zu allen […] Zwecken zureichend ist“ (9:449; vgl. 5:303, 5:432). Diese schulische Unterweisung bzw. „*scholastisch-mechanische*[] Bildung“ (9:455) liefert ihrerseits die Voraussetzung zur „Erreichung aller seiner Zwecke“ (9:455). Um mit dem erworbenen Können in der Gesellschaft erfolgreich zu sein, ist neben → Geschicklichkeit auch → Klugheit erforderlich, „das Vermögen, seine Geschicklichkeit gut an den Mann zu bringen“ (9:455). Dieser sozialisierende Teil der Erziehung ist die Zivilisierung (vgl. 9:450). Hier geht es darum, „daß der Mensch […] in die menschliche Gesellschaft passe, daß er beliebt sei und Einfluß habe“ (9:450), dass er „die bürgerliche Gesellschaft zu seine[n] Absichte[n] [zu] lenken“ (9:455) und sich in sie einzugliedern vermag,

was ihn zum Bürger (lat. *civis*) qualifiziert. Sie kann auch „*pragmatische[]*“ (9:455) Bildung heißen (→ pragmatisch). Der pragmatischen Bildung schließt sich die „*moralische* Bildung“ (9:455), die Moralisierung (vgl. 9:450) an. Sie fügt zur Geschicklichkeit und Klugheit die → Sittlichkeit (vgl. 9:455). Sie ist schon von Beginn der Erziehung an zu beobachten, richtet sich dort freilich an den „gemeinen Menschenverstand[]“ (9:455) der Heranwachsenden, später erst an ihre Vernunft, wobei sie auf Grundsätzen beruht, „die der Mensch selbst einsehen soll“ (9:455). Aus der Zweck-Mittel-Relation gedacht, geht es um die Regulation der Zwecksetzung: „Der Mensch soll nicht blos zu allerlei Zwecken geschickt sein, sondern auch die Gesinnung bekommen, daß er nur lauter gute Zwecke erwähle“ (9:450). → Moralische Bildung als Kernaufgabe der Erziehung ist nicht mit Disziplin (→ Zucht) zu verwechseln. „Diese verhindert die Unarten, jene bildet die Denkungsart“ (9:480).

Die Trias von Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung ist in modernisierter Terminologie als Enkulturation, Sozialisation und Personalisation noch heute geläufig (vgl. Wurzbacher, *Sozialisation*). Kant zählt sie in Abhebung gegen „*physische* Erziehung“ zur „praktische[n]“ Erziehung (9:455). Praktische Erziehung ist daher Erziehung „zur Persönlichkeit, Erziehung eines frei handelnden Wesens, das sich selbst erhalten und in der Gesellschaft ein Glied ausmachen, für sich selbst aber einen inneren Werth haben kann“ (9:455). Der moralischen Bildung schließt sich die religiöse Bildung an, weil Religion eine „auf die Erkenntnis Gottes angewandte Moral“ ist (9:494). Dass hat den zeitlichen und methodischen Vorrang des Moralunterrichts vor dem theologischen → Unterricht zur Folge: „Moralität muß also vorhergehen, die Theologie ihr dann folgen, und das heißt Religion“ (9:495).

Geht man, wie Kant seit *Religion* von einem menschlichen → Hang zum Bösen aus, dann wird mit der Selbstbesserung des Menschen auch die moralische Erziehung zum Problem. Sie kann nicht durch allmähliche Reform der → Sitten, sondern nur durch „*Revolution* in der Gesinnung im Menschen“ (6:47) bzw. durch „Umwandlung der Denkungsart“ (6:48) geschehen. Die pädagogischen Mittel dazu sind die Belehrung „von der Heiligkeit, die in der Idee der Pflicht liegt“ (8:49), das „*Beispiel* selbst von guten Menschen“ (6:48) zur Beurteilung der Lauterkeit ihrer Maximen und vor allem die selbstreflexive Frage nach dem Ursprung der Gewissheit, Bedürfnissen zugunsten des Gesetzesgehorsams überlegen zu sein, wodurch das „Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung“ rege wird, das vorzügliche „Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnungen“ (6:50). Diese moralpädagogische Methodik wird neben den Ausführungen der *Pädagogik* zur Charakterbildung (vgl. 9:486ff.) vor allem in den Methodenlehren der *KpV* und der *MST* detailliert entfaltet, wobei die *MST* auch den Aspekt der Tugendexerzitien (→ Asketik, ethische (bzw. moralische)) verfolgt (vgl. Koch, *Ethische Didaktik*).

2 Probleme der Erziehung

Kant hat das Problem der Vereinigung von → Freiheit und → Zwang in der Erziehung als ein Problem für die Erzieher herausgestellt: „Wie cultivire ich die Freiheit bei dem Zwange?“ (9:453; vgl. Cavallar, *Freiheit*; Ruhloff, *Kultivierung Freiheit*).

Problematisch ist nach Kant auch der Erfolg der Erziehung, hinter der „das große Geheimniß der Vollkommenheit der menschlichen Natur“ stecke (9:444). Nach Kant vermag nicht der Einzelne zu dieser „Bestimmung“ zu gelangen, sondern allein die Gattung im allmählichen Fortschritt zum Besseren: „Nicht einzelne Menschen, sondern die Menschengattung soll dahin gelangen“ (9:445).

Das größte Teilproblem im pädagogischen Fortschrittsprozess ist die Moralisierung. Kant übernimmt die Rousseausche Skepsis: „Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft *cultivirt*. Wir sind *civilisirt* bis zum Überlästigen […]. Aber uns für schon *moralisirt* zu halten, daran fehlt noch sehr viel“ (8:26; vgl. 9:451; *Refl.* 1460, 15:641). Trotzdem hat Kant in *Pädagogik* geglaubt, das Problem durch Erziehung lösen zu können: „Gute Erziehung gerade ist das, woraus alles Gute in der Welt entspringt“ (9:448; vgl. 27:471). Später (in *Gemeinspruch* und in *Fakultäten*) siegte die Skepsis: durch Bildung der Jugend zum Guten zu erziehen, sei nicht zu erwarten, mithin nicht durch den „Gang der Dinge *von unten hinauf*, sondern den *von oben herab*“ (7:92; vgl. 8:310). Ungelöst bleibe das „Problem der moralischen Erziehung für unsere *Gattung*“, weil der angeborene „böse[] Hang“ zwar durch die „allgemeine Menschenvernunft getadelt“ und „allenfalls […] gebändigt“, aber dadurch „nicht vertilgt“ werden

könne (7:327). Kants zunehmende Skepsis an den Möglichkeiten der Erziehung lässt auch seine Ablehnung eines Pädagogischen Seminars an der Königsberger Universität im Jahr 1791 vermuten (vgl. Fortsreuter, *Pläne*).

Weiterführende Literatur

Louden, Robert: Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings, New York u. a.: Oxford University Press 2002, insbes. 33–61.

Roth, Klas / Surprenant, Chris W. (Hg.): Kant and Education: Interpretations and Commentary, London: Routledge 2011.

Weisskopf, Traugott: Immanuel Kant und die Pädagogik. Beiträge zu einer Monographie, Zürich: EVZ 1970.

Lutz Koch

Erziehungskunst, Erziehungslehre

→Pädagogik

Ethik

Als ‚Ethik' bezeichnet Kant in der *Metaphysik der Sitten* nicht, wie „in den alten Zeiten" (und noch Kant selbst in der *GMS*), die →Sittenlehre überhaupt – oder →Moralphilosophie –, sondern nur einen Teil derselben, nämlich „die Lehre von den Pflichten, die nicht unter äußeren Gesetzen stehen, […] so daß jetzt das System der allgemeinen Pflichtenlehre in das der *Rechtslehre* (ius), welche äußerer Gesetze fähig ist, und der *Tugendlehre* (Ethica) eingetheilt wird, die deren nicht fähig ist" (6:379). Da die Ethik oder Tugendlehre sich mit den Zwecken beschäftigt, die zugleich Pflichten sind, kann sie auch „als das System der *Zwecke* der reinen praktischen Vernunft definirt werden" (6:381). Weitere wichtige Stellen: 4:387; 6:379ff.

Verwandte Stichworte

Moral; Moralphilosophie; Metaphysik der Sitten; Sittenlehre; Tugendlehre

Philosophische Funktion

1 Entwicklung und systematische Stellung

1.1 Der Begriff ‚Ethik' wird von Kant zunächst (und noch in der *GMS*) im weiteren Sinne, später, im ausgeführten moralphilosophischen System der Metaphysik der Sitten im engeren Sinne verstanden. Im weiteren Sinne bezeichnet der Terminus ‚Ethik' die Moralphilosophie als allgemeine Sittenlehre, d. i. die Wissenschaft, die die →Gesetze der Freiheit als ihr eigenes Objekt hat. Diese Bedeutung des Begriffs stammt aus der griechischen Philosophie, auf die sich Kant in der Vorrede zur *GMS* bezieht, wo Kant selbst diese weitere Bedeutung des Wortes verwendet (vgl. 4:387). Systematisch bedeutsamer ist aber der engere Ethik-Begriff, der erst in der *MS* geklärt und analysiert wird. In Kenntnis der traditionellen, weiteren Bedeutung und in bewusster Abgrenzung gegen sie führt Kant in den Vorarbeiten zur *MS* die engere Bedeutung ein. Diese stützt sich auf die Unterscheidung zwischen Moral (d. i. allgemeine Sittenlehre oder Moralphilosophie) und Ethik. Ethik ist ‚Tugendlehre', als Moral hingegen bezeichnet Kant in den Vorarbeiten zur *MST* die ganze Sittenlehre, oder Moralphilosophie, die aus Recht und Ethik besteht. Ethik „in besondrer Bedeutung" macht nur einen Teil derselben aus: „Die Moral besteht aus der Rechtslehre (doctrina iusti) und der Tugendlehre (doctrina honesti) jene heißt auch ius im allgemeinen Sinne, diese Ethica in besondrer Bedeutung (denn sonst bedeutet auch Ethic die ganze Moral)" (23:386).

1.2 Die Ethik als Tugendlehre hat als Teil des Systems der praktischen Philosophie, der auf die Kritik der praktischen Vernunft folgen muss, eine bestimmte systematische Stellung und ein bestimmtes Verhältnis zur →Rechtslehre als anderem Teil a priori des Systems der praktischen Philosophie. Die Philosophie im *materialen* Sinne (nicht im *formalen* Sinne, d. h. als →Logik, die nur Prinzipien der Form des Denkens überhaupt und ohne Unterschiede der Objekte enthalten kann; vgl. 6:171, 4:387–388) soll nämlich in theoretische und praktische Philosophie eingeteilt werden und dabei wird eine praktische Philosophie, welche nicht die Natur, sondern die Freiheit der Willkür zum Objekt hat, „eine Metaphysik der Sitten voraussetzen und bedürfen" (6:216). Unter ‚Metaphysik' ist ein System der Erkenntnis a priori aus bloßen Begriffen zu verstehen (vgl. 6:216), dementsprechend ist die Metaphysik der Sitten der apriorische Teil des Systems der praktischen Philosophie als Moralphilosophie. Es geht dabei um ein System von →Pflichten, das vom Philosophen erkannt

und expliziert werden muss, das aber auch jeder Mensch in sich hat, „obzwar gemeiniglich nur auf dunkle Art“ (6:216). Neben der Metaphysik der Sitten wird die praktische Philosophie auch ein „andere[s] Glied“ haben, das aber nur die subjektiven, sowohl hindernde als begünstigende Bedingungen der Ausführung der Gesetze der Metaphysik der Sitten enthält: die → moralische Anthropologie (6:217). Die praktische Philosophie ist Moralphilosophie (wie aus der Einleitung zur *KU*, vgl. 5:171–173, hervorgeht und wie in der Einleitung zur *MSR*, vgl. 6:217–218, bestätigt wird), d. h. sie ist vor allem eine → praktische Gesetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsbegriff (vgl. 5:171). Innerhalb der praktischen Gesetzgebung spielt die Unterscheidung zwischen ethischer und juridischer Gesetzgebung die Hauptrolle in der Bestimmung des Begriffs der Ethik.

1.3 Neben der Abgrenzung vom Recht will Kant die Ethik und die Moralphilosophie überhaupt von der Religionslehre trennen. In der *GMS* behauptet er, dass „selbst der Heilige des Evangelii […] zuvor mit unserm Ideal der sittlichen Volkommenheit verglichen werden [muss], ehe man ihn dafür erkennt“ (4:408). In der *KU* wird dann die These klar vorgestellt, dass eine → Ethikotheologie (d. h. eine ethisch begründete Theologie) möglich ist, eine theologische Ethik hingegen nicht, „weil Gesetze, die nicht die Vernunft ursprünglich selbst giebt, und deren Befolgung sie als reines praktisches Vermögen auch bewirkt, nicht moralisch sein können“ (5:485). Noch wichtiger ist aber die Struktur selbst der *MST* und der darin enthaltene ‚Beschluß der ganzen Ethik‘ (vgl. 6:486–491), der dieser Struktur eine eigene Rechtfertigung gibt. Während die ganze Tradition der Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts drei Klassen von Pflichten betrachtete – gegen sich selbst, gegen die anderen und gegen Gott – handelt die Pflichtenlehre der Metaphysik der Sitten nur von den → Pflichten gegen sich selbst / gegen andere. Es gibt zwar für Kant auch Pflichten gegen Gott, sie haben aber nichts mit der „reinen philosophischen Moral“ zu tun: „*Religion* also, als Lehre der Pflichten *gegen* Gott, liegt jenseit aller Grenzen der rein-philosophischen Ethik hinaus“ (6:487f.). Und das bedeutet, „daß in der Ethik, als reiner praktischer Philosophie der inneren Gesetzgebung, nur die moralischen Verhältnisse des *Menschen* gegen den *Menschen* für uns begreiflich sind“ (6:491). Die Metaphysik der Sitten spricht auch in ihrem ethischen Teil nur von Menschen und von den Beziehungen, die sie mit sich selbst und mit den anderen Menschen haben.

2 Ethik und Recht

2.1 Die Unterscheidung zwischen Ethik und → Recht, Tugendlehre und Rechtslehre, gründet sich: a) auf den verschiedenen ‚Stücken‘ der moralischen Gesetzgebung; b) auf den Objekten der moralischen Gesetzgebung. Da in aller Gesetzgebung „zwei Stücke“ (6:218) enthalten sind: das Gesetz (besser: das → Gebot) und die Motivation zur Handlung (was Kant die → Triebfeder nennt), so besteht der große Unterschied zwischen Recht einerseits und Ethik andererseits darin, dass es für das Recht – d. i. für die juridische Gesetzgebung – gleichgültig ist, aus welcher Motivation die Pflicht erfüllt wird, während sich die Forderungen der Ethik auch auf die Motivation der Handlung erstrecken: Sie gebietet, → aus Pflicht zu handeln. In Bezug auf das unterschiedliche Verhältnis zwischen Gesetz und Motivation wird in der *MSR* die Unterscheidung von Ethik und Recht eingeführt (vgl. 6:218–219). Hinzu tritt die Unterscheidung zwischen *Objekten* der Gesetzgebungen: Inneres/Äußeres. Gleichwohl lassen sich die beiden Unterscheidungen Ethik/Recht und Inneres/Äußeres nicht aufeinander abbilden. Das Recht betrifft sicherlich nur die äußere Welt, aber die Ethik betrifft nicht nur die innere (siehe auch → Handlung, äußere/innere, und → Freiheit, äußere/innere).

Erstens, schon die Definition des Ethikbegriffs in der Einleitung zur *MST* gründet sich auf das Paar Inneres/Äußeres: die Pflichten, die nur zur Ethik (und nicht auch zum Recht) gehören, d. h. die → Tugendpflichten als eigentümliche ethische Pflichten, sind diejenigen, die keiner *äußeren* Gesetzgebung unterworfen sein können, was im Gegenteil bei den → Rechtspflichten der Fall ist. Zweitens, da die Tugendpflichten keiner äußeren Gesetzgebung unterworfen sein können, können sie auch nicht *erzwungen* werden, oder besser: nicht von einer äußeren → Gewalt erzwungen werden: „die Tugendpflicht ist von der Rechtspflicht wesentlich darin unterschieden: daß zu dieser ein äußerer Zwang moralisch-möglich ist, jene aber auf dem freien Selbstzwange allein beruht“ (6:383; vgl. 6:381). Drittens ist die Freiheit, von der in der Tugendlehre die Rede ist, die innere

Freiheit, während es in der Rechtslehre um die „*formale*[] Bedingung der äußeren Freiheit" geht (6:380). Viertens gibt die Ethik oder Tugendlehre „nicht Gesetze für die *Handlungen* (denn das thut das Ius), sondern nur für die *Maximen* der Handlungen" (6:388), d. h. für das subjektive Prinzip, nach welchem man handelt.

2.2 Worum geht es aber bei diesen → Maximen, die das eigentliche Objekt der ethischen Gesetzgebung sind? Die bloße Verallgemeinerungsfähigkeit, die in der ersten Formulierung des → kategorischen Imperativs enthalten ist, kann für die Ethik nur ein negatives Prinzip sein (vgl. 6:381). In der Ethik geht es in der Tat um → Zwecke, die zugleich Pflichten sind: „Der Begriff eines Zwecks, der zugleich Pflicht ist, welcher der Ethik eigenthümlich zugehört, ist es allein, der ein Gesetz für die Maximen der Handlungen begründet, indem der subjective Zweck (den jedermann hat) dem objectiven (den sich jedermann dazu machen soll) untergeordnet wird" (6:389). Die Ethik kann also auch „als das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft definirt werden" (6:381). Das Recht hat nur mit der Form der Handlungen zu tun, die Ethik dagegen mit einer Materie, einem Gegenstand der freien Willkür, der vom objektiven Zweck, der zugleich eine Pflicht ist, bestimmt wird. Diese Eigentümlichkeit der Ethik – dass sie als ein System der Zwecke verstanden werden kann – erklärt auch, warum die Ethik nicht erzwungen werden kann: „Nun kann ich zwar zu Handlungen, die als Mittel auf einen Zweck gerichtet sind, nie aber *einen Zweck zu haben* von anderen gezwungen werden, sondern ich kann nur selbst *mir* etwas zum Zweck machen" (6:381).

3 Ethik und Pflicht

3.1 Was die Beziehung von Ethik zur Pflicht und zur Pflichtenlehre betrifft, so umfasst die Ethik „alle Pflichten, Recht aber nicht alle" (27:1338): alle Pflichten gehören zur Ethik bloß darum, „weil sie Pflichten sind" (6:219). Man muss bei Kant wenigstens drei Klassen von Pflichten unterscheiden: die Rechtspflichten, die direkt-ethischen Pflichten (d. h. die Tugendpflichten) und die indirekt-ethischen Pflichten (d. h. die Rechtspflichten; siehe Rechtspflicht/→ Tugendpflicht). Die Rechtspflichten sind äußere Pflichten, die Gegenstand einer äußeren Gesetzgebung und äußerlich erzwingbar sind. Als Pflichten haben sie, auch wenn sie Rechtspflichten sind und typischerweise in rechtlichen Normsetzungsverfahren generiert werden, gleichwohl ethische Bedeutung, insofern nämlich als die Ethik gebietet, sie auch dann zu erfüllen, wenn sie nicht äußerlich erzwungen werden können. Alle die Pflichten, die nicht direkt-ethische Pflichten sind, einschließlich aller Rechtspflichten, sind also *indirekt-ethische Pflichten*.

Diese Pflichten haben eine ethische Bedeutung, obwohl sie im Rahmen des Rechts entstehen: *pacta sunt servanda* ist z. B. eine Pflicht, deren Gesetzgebung nicht in der Ethik enthalten ist, aber die Ethik gebietet, diese Pflicht zu erfüllen, nur weil diese eine Pflicht ist, auch wenn kein äußerer Zwang das Individuum zum Einhalten der Verträge zwingt. Die innere Gesetzgebung der Ethik gebietet nämlich, dass *alle* Pflichten (also auch Rechtspflichten) *qua* Pflichten um ihres Pflichtseins willen zu erfüllen sind. Die Rechtspflichten – und insgesamt alle die Pflichten, die nicht direkt-ethische Pflichten sind – sind also *indirekt-ethische Pflichten*. Die direkt-ethischen Pflichten sind dagegen spezifisch ethische Pflichten, d. h. die Tugendpflichten der Selbstvervollkommnung und der fremden Glückseligkeit: „So *gibt* es also zwar viele *direct-ethische* Pflichten, aber die innere Gesetzgebung macht auch die übrigen alle und insgesammt zu *indirect-ethischen*" (6:221).

3.2 Eine Eigentümlichkeit der direkt-ethischen Pflichten, d. h. der Tugendpflichten, besteht darin, dass sie von *weiter*, nicht wie die Rechtspflichten von *enger* Verbindlichkeit sind, „denn wenn das Gesetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen selbst gebieten kann, so ists ein Zeichen, daß es der Befolgung (Observanz) einen Spielraum (latitudo) für die freie Willkür überlasse, d. i. nicht bestimmt angeben könne, wie und wieviel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle" (6:390; siehe → Pflichten, enge/weite). Kant behauptet, dass dieser Unterschied für die Struktur der Tugendlehre eine Rolle spielt: die Ethik als Tugendlehre muss – anders als die Rechtslehre – in Elementar- und Methodenlehre eingeteilt werden. Kant begründet dies damit, dass nur in der Ethik, und nicht in der Rechtslehre, die → Urteilskraft eigens „auszumachen" habe, „wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei" (6:411). Die Methodenlehre der *MST* wird dann dem Thema

der →moralischen Bildung als ethischer Didaktik (vgl. 6:477–485) und nicht dem Thema der praktischen Urteilskraft gewidmet. Das Problem einer „Anwendung" (6:411) wird vielmehr in den Anmerkungen zu den Paragraphen der Tugendlehre, die die „*[c]asuistische[n] Fragen*" behandeln (6:426; 6:428; 6:431; 6:433; 6:437; 6:454), untersucht.

Mit Bezug auf das Problem der Zwecke, die zugleich Pflichten sind, stellt sich als zentrales Problem der Ethik die Frage einer „Endform" der praktischen Philosophie Kants (vgl. Wood, *The Final Form*). Es geht um die Frage, ob die in *MST* enthaltene Ethik mit der Theorie der *Grundlegungsschriften* – *GMS* und *KpV* – kompatibel ist. Dies hatte schon Georg Anderson 1921 in Frage gestellt (*Die ‚Materie' in Kants Tugendlehre*). Man kann z. B. die Ethik der *MST* in eine „erweiterte Postulatenlehre" eingliedern (vgl. Langthaler, *Kants Ethik*, S. 279ff.) oder sie als das Zeichen des Scheiterns der formalen Ethik Kants ansehen (vgl. Tafani, *Virtù e felicità*).

Weiterführende Literatur

Bacin, Stefano: Il senso dell'etica. Kant e la costruzione di una teoria morale, Bologna: Il Mulino 2006.

Esser, Andrea: Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart, Stuttgart u. a.: Frommann-Holzboog 2004.

Gregor, Mary: Laws of Freedom. A Study of Applying the Categorical Imperative in the „Metaphysik der Sitten", Oxford: Blackwell 1963.

Langthaler, Rudolph: Kants Ethik als ‚System der Zwecke'. Perspektiven einer modifizierten Idee der ‚moralischen Teleologie' und Ethikotheologie, Berlin u. a.: de Gruyter 1991.

Schadow, Steffi: „Recht und Ethik in Kants ‚Metaphysik der Sitten' (MS 6:218–221 und TL 6:390f.)", in: Sensen, Oliver / Timmermann, Jens / Trampota, Andreas (Hg.): Kant's ‚Tugendlehre'. A Comprehensive Commentary, Berlin u. a.: de Gruyter 2013, 85–111.

Timmons, Mark: Kant's Metaphysics of Morals, Oxford u. a.: Oxford University Press 2002.

Luca Fonnesu

Ethikotheologie

→Moraltheologie (Ethikotheologie)

Etwas

Etwas „im logischen Verstande" (*Refl.* 4389, 17:529) ist jedes wirkliche oder mögliche Objekt, dessen Begriff keine miteinander inkompatible Merkmale hat (vgl. *Refl.* 4389, 17:529; 28:544). Etwas „in metaphysischen Verstande" (*Refl.* 4389, 17:529) ist jede →Realität (vgl. *Refl.* 1531, 15:959; 28:543), d. h. jede Eigenschaft eines Gegenstandes, die „in der empirischen Anschauung der Empfindung correspondirt" (KrV A 168 / B 209). Weitere wichtige Stellen: KrV A 290–291 / B 346–347; 6:218; *Refl.* 5726, 18:336.

Verwandte Stichworte

Nichts; Denken; Realität; Widerspruch

Philosophische Funktion

Der Begriff von ‚Etwas' ist einer der zwei Begriffe, in die der Begriff eines „Gegenstande[s] überhaupt" eingeteilt werden kann: jeder Gegenstand überhaupt ist entweder Etwas oder Nichts (KrV A 290 / B 346; vgl. 6:218; *Refl.* 1530, 15:959; *Refl.* 5726, 18:336; 29:960). Kant unterscheidet vier Arten des Nichts und schreibt, dass „die dieser gleichlaufende Einteilung des Etwas […] von selber" daraus folge (KrV A 291 / B 348). Doch benutzt Kant das Wort ‚Etwas' in *zwei* Bedeutungen, die *zweien* der vier Begriffe vom Nichts entgegengesetzt sind: *nihil negativum irrepraesentabile und nihil privativum*.

Etwas „im logischen Verstande" (*Refl.* 4389, 17:529) bzw. „das *logische* Etwas" (28:544) ist „ein jedwedes Object des Denkens" (28:544), „cogitabile" und „repräsentabile" (2:171). Alles, was keine miteinander inkompatiblen Merkmale hat, erfüllt dieses Kriterium und ist logisch möglich, unabhängig davon, ob wir es anschauen können. Dementsprechend nennt Kant ‚Etwas' auch solche Objekte, von denen wir keine Anschauungen haben können (vgl. KrV A 697f. / B 725f.; 5:402; 8:209). Etwas in diesem Sinne ist dem *nihil negativum irrepraesentabile* entgegengesetzt (vgl. 2:171; KrV A 291 / B 348; KrV A 596 / B 624). Kant übernimmt diesen Sinn von ‚Etwas' aus der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie; siehe z. B. Meier, *Metaphysik*: „Gleichwie alles das Nichts ist, was dem Satze des Widerspruchs nicht gemäß ist; also ist alles dasjenige Möglich und Etwas, oder eine mögliche Sache, was demsel-

ben gemäß ist“ (Meier, *Metaphysik*, § 23, Bd. 1, S. 38).

Etwas „in metaphysischen Verstande“ (*Refl.* 4389, 17:529) ist jede positive Eigenschaft oder Realität. Es ist dem *nihil privativum* oder der → Negation entgegengesetzt, das heißt den Eigenschaften, von denen wir keine Empfindung haben können, wie z. B. dunkel zu sein (vgl. KrV A 291 / B 347). „Realität ist *Etwas*, Negation ist *Nichts*“ (KrV A 291 / B 347; vgl. 28:543; *Refl.* 1530, 15:959).

Alberto Vanzo

Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung

Die Schrift ist im Mai-Heft der → *Berlinischen Monatsschrift*, Bd. 23 von 1794, S. 392–407 erschienen. In der Akademie-Ausgabe ist die Schrift in 8:315–324 zu finden. (Vgl. auch die Vorarbeiten in 23:145–148; 14:497f. Anm.) Für weitere Editionen siehe: Warda, *Druckschriften Kants*, S. 152 und Adickes, *Kantian Bibliography*, S. 80.

In Anspielung auf das ‚Dialektik‘ genannte Verfahren in der *KrV* werden zwei konträre Sätze über einen möglichen Einfluß des Mondes auf die Witterung des Planeten Erde erwogen. Die Darlegung geschieht in vier Schritten: (1) Eine äußerst knappe Exposition mittels einer (im Rahmen der Akademie-Ausgabe nicht nachgewiesenen) Schrift-Stelle des Göttinger Physikers → C. G. Lichtenberg; (2) die Durchführung mit These (A) „[Der Mond] sollte ihn nicht haben“ (8:317) und Gegenthese (B) „Der Mond hat gleichwohl einen (theils am Barometer bemerklichen, theils sonst sichtbaren) Einfluß auf die Witterung“ (8:320). Die negierende These stützt sich auf grundlegende Erkenntnisse der neueren Physik (Gravitationsgesetze, Optik) weder „*Licht*“ (8:317) noch „*Anziehungskraft*“ (8:318) kommen als nachweisbare Ursachen für den behaupteten Zusammenhang in Frage. Die bejahende Meinung stützt sich auf zwei Phänomene in der irdischen Atmosphäre: Wind und Wetter könnten an den Extrempositionen sowohl der Jahresbahn des Planeten Erde um die Sonne als auch den kürzer (monatlich) wiederkehrenden Mondphasen bestimmbaren Regeln unterworfen sein (vgl. 8:320). (3) Für die „*Ausgleichung dieses Widerstreits*“ (8:322) werden nicht weniger als drei begriffliche Neuerungen – gegenüber sämtlichen Publikationen des Autors Immanuel Kant – mobilisiert; es sind dies: „*imponderable* Materie“ (8:322; vgl. 8:323), „*chemische*[] Gesetze[]“ (8:323) und „*incoercibel* (unsperrbar)“ (8:323). In der Sache beinhalten diese Termini nichts anderes als die hypothetische Einführung eines negativ bestimmten Stoffes, der „*indirect*“ (8:323) einen Einfluß des Mondes auf Erscheinungen in der Erdatmosphäre ermöglichen kann. (4) Ein Anhang mit ausdrücklichem Bezug auf eine neuere Einsicht des Schweizer Naturforschers → J. A. de Luc soll wohl dazu dienen, die Naturforschung vor allzuviel Vertrauen in den erreichten Stand der Kenntnisse über Phänomene der Erdatmosphäre zu warnen.

Zahlreiche mit Namen oder Titel ausgedrückte Verweise kennzeichnen die Schrift nicht nur als solche, sondern mit diesen wird zugleich der Bezug auf ein breites empirisches Feld offengelegt. Die chronologische Spanne reicht dabei über rund 40 Jahre: Das Lehrbuch von Johann Lulofs, (*Kenntniß der Erdkugel* 1755) lieferte schon dem ersten Teil des 1757/59 abgefassten Konzeptes zur Vorlesung über Physische Geographie die Vorlage (vgl. 26.1:VIII); Mitteilungen im 1793 erschienenen *Astronomischen Jahrbuch für 1796* (vgl. 8:317, dort als „Astronom. Abhandl.“ betitelt) bilden in der ersten Anmerkung eine empirische Basis für eigene Spekulationen über den inneren Aufbau des Mondes. Etwa in der chronologischen Mitte zwischen diesen Jahren wird ein aufschlußreiches Detail sichtbar: Der negativen These (A) stehen Beobachtungen über einen durch „Mondeseinfluß sehr beschleunigten“ Tod von „Fieberkranken in *Bengalen*“ (8:318) entgegen. – Ein dazu passender Hinweis findet sich in einer studentischen Nachschrift der Vorlesung aus der Mitte der 1770er Jahre: „Man muß aber wissen, daß es einige Länder gebe, wo der Mond sowohl auf Gewächse als Menschen und Witterung einen großen Einfluß hat und zwar unter dem Pol und unter dem Aequator. Lind von den Krankheiten in verschiedenen Weltgegenden sagt, daß in Bengalen, wenn die Fieber eingerißen, das Sterben der Leute sich nach dem Monde richtet und besonders in der Fluth sehr viele sterben. Dieses kann nicht auf eben dieselbe Art als die Ebbe und Fluth erklärt werden, […]. Es kann aber ein anderes Flüßige, woraus die Electrische Erscheinungen, Metheoren entstehen, die

Erde umgeben. Diese flüßige Heterosphaere kann nach verschiedenen Würkungen des Mondes, indem sie in alle Menschen und Gewächse stark würkt und einfließt, auch verschiedene Erscheinungen vorbringen, wir wollen es nicht leugnen, aber auch nicht fest annehmen; […].“ (*Physische Geographie Kähler*, S. 218f). Literarische Quelle ist Linds von Kant gern (vgl. z. B. 8:103; 8:169) herangezogener *Versuch über die Krankheiten*. Darin heißt es: „Es ist sowohl zu Bengal als zu Bencoolen eine gemeine Beobachtung; daß der Mond oder Ebbe und Fluth einen merklichen Einfluß auf die Wechselfieber haben; und es hat mir ein Herr von ungezweifelter Wahrhaftigkeit, und von großer Kenntniß in der Arzneywissenschaft, versichert, daß er zu Bengal dem Patienten die Zeit seines Todes gewiß vorhersagen konnte, welches meistentheils um die Stunde, wenn das Wasser fiel, zu geschehen pflegte“ (Lind, *Versuch über die Krankheiten*, S. 77).

Werner Stark

Eudämonie

→Glück, Glückseligkeit

Eudämonismus

In *Streit der Fakultäten* benennt Kant die Auffassung, dass das menschliche Geschlecht sich moralisch verbessert, als ‚Eudämonismus‘. Dieser steht im Gegensatz sowohl zu der Voraussage, dass es sich moralisch verschlechtere (einer „terroristischen Vorstellungsart der Menschengeschichte“, 7:81), als auch zu der, dass es in etwa gleich bleibt, wie es jetzt ist, (einem „Abderitismus“ oder einer stillstehenden Vorstellungsart, 7:81). Wichtige Stelle: 7:81–92.

Verwandte Stichworte

Anlage, ursprüngliche moralische; Epikur; Stoiker, stoisch; Misanthrop

Philosophische Funktion

Ausgangsproblem des Eudämonismus ist, dass das Verhältnis von Gut und Böse in der menschlichen →Anlage nicht veränderbar ist, die Erwartung einer moralischen Besserung des Menschen jedoch eine Vermehrung des Guten zu erfordern scheint. Man könnte der Auffassung sein, dass wir einfach nicht wissen, welches Verhältnis von Gut und Böse in unserer Anlage vorliegt und welche dieser Hypothesen somit die richtige ist (vgl. 7:83). Nach Kant ist die verbreitete →Sympathie und →Hoffnung, die in seiner Zeit durch die französische Revolution veranlasst worden waren, ein Phänomen, das nur durch eine moralische Anlage im Menschen erklärt werden kann. Diese Sympathie konzentrierte sich auf das Recht der →Selbstbestimmung und auf das Ziel einer „*rechtlich* und moralisch-gut[en]“ Verfassung (7:85). Hierin zeigte sich nach Kant eine Tendenz zur Verbesserung im menschlichen Geschlecht, eine Tendenz, mit Bezug auf die man „auch ohne Sehergeist“ voraussagen könne, dass das menschliche Geschlecht damit fortfahren werde, sich zu verbessern (7:88). Die Gewalttätigkeit wird sich vermindern, die Folgsamkeit in Ansehung der Gesetze sich vermehren und darauf sollten ein Mehr an Wohltätigkeit, weniger „Zank in Processen“ und schließlich der Friede zwischen den Menschen folgen (7:91).

Robert Johnson
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Euklid

Griechischer Mathematiker (ca. 365 v. Chr.-300 v. Chr.). Euklids berühmtestes Werk *Elemente* ist die erste wissenschaftliche Zusammenfassung mathematischen Wissens. Mit ihrer axiomatischen Methode wurden sie zum Vorbild für die gesamte spätere Mathematik. Auch noch für Kants Philosophie der Mathematik stellen sie die wichtigste mathematische Bezugsquelle dar (→Mathematik). Viele der mathematischen Beispiele und Probleme, die Kant in seinen Schriften diskutiert, beziehen sich auf die Euklidischen *Elemente* (z. B. Kants Diskussion des *Parallelenaxioms*; vgl. 22:81).

Elemente bestehen aus den so genannten *planimetrischen* und *stereometrischen* Büchern zur ebenen Geometrie bzw. zur elementaren Raumlehre. Darüber hinaus enthalten sie die Anfänge der Zahlenlehre. Im 1. Buch stellt Euklid Definitionen, Postulate und Axiome an den Anfang, aus denen die mathematischen Lehrsätze abzuleiten sind. Auf diesen Aufbau der Mathematik bezieht sich Kant, wenn er den Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie in methodischer Hinsicht kenntlich macht (→Mathe-

matik und Philosophie): Allerdings verwendet Kant den Terminus → Axiom in einem von Euklid (bzw. von späteren Übersetzungen) unterschiedenen Sinne. Als eigentlich mathematische Axiome gelten Kant die Euklidischen Postulate (Aitema), also jene Grundsätze, die die Möglichkeit einer Konstruktion, d. h. die Existenz eines räumlichen Gebildes gewährleisten sollen, und nicht die in späteren Übersetzungen als Axiome bezeichneten logischen Grundsätze, wie z. B: „Was demselben gleich ist, ist auch einander gleich." (Euklid, *Elemente*, S. 3) Dass die Mathematik und nicht die Philosophie in Form einer axiomatisierten Wissenschaft dargestellt werden kann, liegt nach Kant daran, dass man nur mathematische, nicht aber philosophische Begriffe konstruieren, d. h. die ihnen korrespondierende Anschauung a priori darstellen kann (→ Konstruktion). Von hierher erklärt sich nach Kant, warum man „kein einziges Buch" in der Philosophie „aufzeigen [kann], so wie man etwa einen *Euklid* vorzeigt, und sagen: das ist Metaphysik" (4:271).

In der Forschungsliteratur zu Kants Mathematikbegriff interessiert unter anderem die Frage, ob und inwiefern sich mit Kants Philosophie der Mathematik die Theorie einer nichteuklidischen Geometrie verbinden lässt (vgl. Schirn, *Kants Theorie der geometrischen Erkenntnis*).

Weiterführende Literatur

Sutherland, Daniel: „Kant's Philosophy of Mathematics and the Greek Mathematical Tradition", in: The Philosophical Review 113, 2004, 157–202.

Brigitta-Sophie von Wolff-Metternich

Euler, Leonhard

Bedeutender schweizer Mathematiker und Physiker (1707–1783). Unmittelbar nach Abschluss seines Studiums an der Universität Basel wurde Euler 1727 – durch Einladung der Zarin Katharina – an die St. Petersburger Akademie der Wissenschaften berufen. 1741 kam er der Bitte des preußischen Königs Friedrich des Großen nach und wechselte an die Akademie der Wissenschaften in Berlin, der er von 1744 bis 1765 als Direktor vorstand. Die Akademietätigkeit bot Euler die Möglichkeit, sich ausschließlich der eigenen Forschungsarbeit widmen zu können. Eulers umfangreiches Werk umfasst sowohl Arbeiten zur reinen und angewandten → Mathematik als auch Schriften zur Astronomie und Physik.

Für Kant ist Euler in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung. In Kants vorkritischen Schriften gibt es eine Reihe von Stellen, in denen sich Kant direkt auf Euler bezieht. Diese Verweise sprechen zumeist von einer großen Hochachtung gegenüber Euler, so z. B. in Kants vorkritischen Schriften über die *Negativen Größen* und die *Gegenden*, in denen Kant zustimmend auf Eulers *Refléxions sur l'espace et le tems* (1748) verweist und sie als positives Beispiel einer mathematisch verfassten Naturlehre würdigt (vgl. 2:168; 2:378). Die *Refléxions sur l'espace et le tems* sieht Kant als Beleg für seine Kritik an der Leibnizschen Raumauffassung an, nach der der Raum ein bloß begriffliches Verhältnis der Gegenstände sei. In den *MAN* bezieht sich Kant vor allem auf Eulers Wellentheorie des Lichts. In seinen Ausführungen zum ‚Lehrsatz 8' der ‚Metaphysischen Anfangsgründe der Dynamik' schließt sich Kant ausdrücklich Eulers Wellentheorie an, weil sie im Unterschied zu Newtons Lichttheorie die gleichmäßige Beleuchtung einer Fläche ohne weitere Voraussetzungen erklären kann. Vertraut war Kant mit Eulers Licht- und Wellentheorie durch dessen *Nova theoria lucis et colorum* (1746) (vgl. 4:519f.). Als eine weitere Schrift, aus der Kant seine Kenntnisse der Eulerschen Physik gewonnen hat, dürfen die *Briefe an eine deutsche Prinzession* (1769/1773) gelten. Hier gibt Euler nicht nur eine populäre Darstellung der Physik, sondern behandelt auch philosophisch-theologische Probleme der Zeit. Eine detaillierte Übersicht über die Auseinandersetzung Kants mit Eulers physikalischen Theorien findet sich bei Pollok (vgl. Pollok, *Kants Metaphysische Anfangsgründe*, insbes. S. 113–115; 230–231; 271–274; 321–328).

Als ungeklärt gilt in der Kant-Forschung, ob Kant durch Lektüre von Eulers mathematischen Schriften zur Differential- und Integralrechnung: den *Institutiones calculi differentialis* (1755) und den *Institutiones calculi integralis* (1768–1770) über fundierte Kenntnisse der zeitgenössischen Mathematik verfügte. Der Übersetzer J. A. Chr. Michelsen hatte Kant nachweislich ein Exemplar seiner deutschen Übersetzung der Eulerschen Lehre zur Differentialrechnung mit einem Begleitschreiben, in dem er die Bedeutung der *KrV* für die Theorie der Mathematik herausstellt, zukommen lassen

(vgl. Büchel, *Geometrie und Philosophie*, insbes. S. 290ff.)

Brigitta-Sophie von Wolff-Metternich

Evidenz

Unter Evidenz versteht Kant eine „anschauende Gewißheit“ (KrV A 734 / B 762). Nach Kant kann nur die Mathematik aufgrund ihres apriorischen Anschauungsbezuges eine solche Gewissheit beanspruchen: „Die mathematische Gewißheit heißt auch *Evidenz*, weil ein intuitives Erkenntniß klärer ist als ein discursives“ (9:70). Obwohl mathematische und philosophische Gewissheit „an sich gleich […] ist: so ist doch die Art der Gewißheit in beiden verschieden“ (9:71), denn die philosophische Erkenntnis ist niemals von intuitiver, sondern diskursiver Gewissheit. Weitere wichtige Stellen: 2:292; 2:296; 2:298; 2:403; KrV A 87f. / B 120; KrV A 180f. / B 223; KrV A 734 / B 762; KrV A 790 / B 818; 9:70f.; 16:481.

Verwandte Stichworte

Gewissheit, intuitive/diskursive; Gewissheit; Mathematik und Philosophie

Philosophische Funktion

Mit dem Terminus Evidenz oder „anschauende Gewißheit“ (KrV A 734 / B 762) als Bezeichnung für die spezifische Art der mathematischen Gewissheit macht Kant in der *KrV* deutlich, dass es allein der apriorische Anschauungsbezug ihrer Begriffe und Urteile ist, der der mathematischen Erkenntnis einen besonderen, von der Philosophie nicht nachzuahmenden Gewissheitsstatus verleiht: „Aus Begriffen *a priori* (im discursiven Erkenntnisse) kann aber niemals anschauende Gewißheit, d. i. Evidenz entspringen, so sehr auch sonst das Urtheil apodiktisch gewiß sein mag“ (KrV A 734 / B 762). Die Mathematik hat gegenüber der Philosophie den Vorteil, dass sie ihre Erkenntnis nicht auf Begriffe, sondern auf die → Konstruktion derselben in einer reinen Anschauung gründet. Sie kann damit jederzeit das „Allgemeine *in concreto*“ erwägen und muss in ihren Grundsätzen (→ Axiom) und Beweisen (→ Demonstration) nicht, wie die Philosophie, das Allgemeine „*in abstracto* (durch Begriffe) betrachten“ (KrV A 734 / B 762). Diesen Vorzug der mathematischen Erkenntnisweise stellt Kant bereits in seiner vorkritischen Schrift über die Deutlichkeit heraus. Dort heißt es, dass die „*philosophische Gewißheit* […] *von anderer Natur als die mathematische*“ sei (2:290), weil die Mathematik „ihre allgemeine Erkenntniß unter den Zeichen *in concreto*“ erkenne (2:291). Darum sei ihre Gewissheit „leichter und einer größern Anschauung theilhaftig“ (2:296).

Weiterführende Literatur

Koriako, Darius: Kants Philosophie der Mathematik. Grundlagen-Voraussetzungen-Probleme, Hamburg: Meiner 1999.

Menzel, Alfred: „Die Stellung der Mathematik in Kants vorkritischer Philosophie“, in: Kant-Studien 16, 1911, 139–213.

Wolff-Metternich, Brigitta-Sophie von: Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals. Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1995.

Brigitta-Sophie von Wolff-Metternich

Evolutionstheorie

Evolutionstheorie ist eine im 18. Jh. gängige Bezeichnung für die → Präformationstheorie oder „System der *Präexistenz* der Keime“ (6:80 Anm.), die auf Albrecht von Haller (Boerhaave, *Praelectiones*, Bd. 5.1, S. 498: „evolutionum theoria“) zurückgeht, die auch von Kant in der *KU* verwendet wird (vgl. 5:423). Gleichbedeutend verwendet Kant auch „*Involutionstheorie*“ (5:423), „Evolutionssystem“ (8:62) und „System der Involution“ (23:106). Wichtige Stellen: 5:423; 8:62.

Verwandte Stichworte

Präformation, Präformationssystem; Epigenesis; Keim

Philosophische Funktion

Die Präformationstheorie war die im 18. Jh. dominierende Erklärung der Zeugung und Entwicklung des Organismus. Sie führte die Komplexität und → Zweckmäßigkeit des organischen Körpers auf eine göttliche Schöpfung ursprünglicher Keime zurück. Weil diese Keime sich nur auswickeln oder entfalten (evolvieren) mussten, um den Körper zu bilden, wurde die Theorie auch *Evolutionstheorie* genannt. Da in den gängigsten Fassungen der Präexistenzlehre die individuellen Keime als in einander eingeschachtelt vorgestellt wurden,

charakterisiert sie Kant auch als eine „Involutionstheorie“ und in diesem Kontext führt er sie erst unter dem Titel „*Evolutionstheorie*“ ein (5:423).

Schon im *Beweisgrund* lehnte Kant die „übernatürliche Erzeugung“ als „eine Methode eines unnützen Umschweifs“ (2:115) ab. Auch in der *KU* verwirft er das Präfomationssystem unter dem Namen „*Evolutionstheorie*“ bzw. „*individuelle*[] *Präformation*“ (5:423).

Peter McLaughlin

Ewigkeit

Ewigkeit versteht Kant als unendliche Dauer. Von dieser unendlichen Dauer können wir einen phänomenalen oder einen noumenalen Begriff haben. „Die Ewigkeit (unendliche Dauer) als ein *phaenomenon* ist die unendliche Zeit“ (*Refl.* 4269, 17:488) bzw. das Immersein („sempiternitas“, 28:570). Ewig in der Welt der Erscheinungen ist etwas also dann, wenn es zu allen Zeiten da ist. Dagegen ist „[d]ie Ewigkeit, als ein Verstandesbegriff, […] nur eine uneingeschränkte Dauer“ (28:570), aber „kein Daseyn in aller Zeit […], sofern es durch intellectuelle Begriffe betrachtet wird“ (28:326). Weitere wichtige Stellen: 1:309–322; 2:392f.; KrV A 426ff. / B 454ff.; KrV A 517ff. / B 545ff.; 5:483f.; 8:327f.; 8:333–336; 14:572f.; 17:429; 17:691; 18:630f.; 20:377; 23:151; 28:1044.

Verwandte Stichworte

Zeit; Antinomie; Unsterblichkeit; Gott

Philosophische Funktion

Phänomenale Ewigkeit ist für Kant deswegen von philosophischem Interesse, weil er der Meinung ist, dass sie grundlegende Schwierigkeiten aufwirft, die sich nur im Rahmen seines →transzendentalen Idealismus lösen lassen. Schon in *De mundi* schreibt er, dass es rätselhaft sei, wie es eine „unbedingte Ganzheit“ („totalitas absoluta“) einer „niemals endenden Reihe von einander in Ewigkeit folgenden Zuständen des Weltalls“ („statuum universi in *aeternum* sibi succedentium *nunquam absolvenda series*“; 2:391, Übers. Vf.) geben könne, da sich die Vollständigkeit und die →Unendlichkeit dieser Reihe zu widersprechen scheinen. In der *KrV* taucht eine ähnliche Überlegung im Rahmen der ersten Antinomie auf. Dort stellt sich das Problem, dass die Diskussion der Frage, „ob die Welt von Ewigkeit her sei, oder einen Anfang habe“ (KrV A 481 / B 509), zu ergeben scheint, dass beide Thesen beweisbar bzw. ihre Gegenthesen widerlegbar sind (vgl. KrV A 426ff. / B 454ff.). Diese Schwierigkeiten lassen sich laut Kant nur dann vermeiden, wenn man annimmt, dass zeitliche Eigenschaften den Dingen nicht an sich selbst zukommen, sondern die Zeit nur eine →Form der Anschauung ist (vgl. 2:392; KrV A 490ff. / B 518ff.; KrV A 517ff. / B 545ff.; →Antinomie der reinen Vernunft).

Ewigkeit als unendliche nicht-zeitliche Dauer thematisiert Kant einerseits im Kontext von Überlegungen zur fortgesetzten Existenz des Menschen nach dem Tod, andererseits im Kontext der Rede von der Ewigkeit als Attribut Gottes. In *Ende aller Dinge* schreibt er, der Ausdruck, ein Sterbender „gehe *aus der Zeit in die Ewigkeit* […] würde in der That nichts sagen, wenn hier unter der *Ewigkeit* eine ins Unendliche fortgehende Zeit verstanden werden sollte; […]. Also muß damit ein *Ende aller Zeit* bei ununterbrochener Fortdauer des Menschen, diese Dauer aber (sein Dasein als Größe betrachtet) doch auch als eine mit der Zeit ganz unvergleichbare Größe (*duratio Noumenon*) gemeint sein, von der wir uns freilich keinen (als bloß negativen) Begriff machen können“ (8:327; vgl. 8:328, 8:333–336, 23:151). Dass das Weiterexistieren der Seele des Menschen – sollte sie denn unsterblich sein – nach dessen Tod nicht als Existieren in der Zeit verstanden werden kann, ist für Kant auch deswegen naheliegend, weil die Seele nur als Erscheinung, nicht aber an sich selbst in der Zeit existiert. Auch wenn wir von der Ewigkeit Gottes sprechen, dürfen wir uns diese nur als „Ewigkeit ohne Bedingungen der Zeit“ (KrV A 641 / B 669), d. h. nicht als ein Dasein zu allen Zeiten vorstellen, denn Gott existiert als Noumenon schließlich nicht in Raum und Zeit (→Noumenon/Phaenomenon). Davon, was unter einer solchen nicht-zeitlichen, noumenalen Ewigkeit zu verstehen ist, können wir uns allerdings keinen rechten Begriff machen: „Wenn ich mir nun die Ewigkeit als eine Dauer ohne Anfang und Ende vorstelle, welches doch noch die wenigste Erklärung ist, die ich von der Ewigkeit geben kann; so ist gleichwohl der Begriff der Zeit damit vermischt. Denn Dauer, Anfang, Ende, sind lauter Prädikate, die nur von einem Dinge in der Zeit gedacht werden können. Es ist freilich wahr, daß ich

Anfang und Ende von Gott verneine; aber dadurch gewinne ich nicht viel; denn mein Begriff von der Ewigkeit wird darum nicht um das geringste aufgekläret oder gereiniget. Im Grunde stelle ich mir Gott doch in der Zeit vor, wenn ich gleich Anfang und Ende von ihm entferne“ (28:1044; vgl. 5:483f., 17:429, 17:691, 18:630f., 28:326).

Weiterführende Literatur

Strawson, Peter F.: The Bounds of Sense. An Essay on Kant’s ‘Critique of Pure Reason’, London: Methuen 1966, insbes. Teil 3, Kap. III.

Wood, Allen: Kant’s Moral Theology, Ithaca: Cornell University Press 1970.

Tobias Rosefeldt

Exempel

„*Beispiel*, ein deutsches Wort, was man gemeiniglich für Exempel als gleichgeltend braucht, ist mit diesem nicht von einerlei Bedeutung. Woran ein *Exempel* nehmen und zur Verständlichkeit eines Ausdrucks ein Beispiel anführen, sind ganz verschiedene Begriffe. Das Exempel ist ein besonderer Fall von einer *praktischen* Regel, sofern diese die Thunlichkeit oder Unthunlichkeit einer Handlung vorstellt“ (6:479 Anm.). Entgegen dieser terminologischen Festlegung verwendet Kant Exempel zuweilen wie → Beispiel (vgl. 1:452; 9:111) und insbesondere auch Beispiel im Sinne von Exempel, so vor allem in seinen moralphilosophischen Schriften (vgl. 4:407f.; 6:479f.) und auch in der *Anthropologie*, wo es doch gerade darum geht, Exempel zu statuieren, sich in pragmatischer Absicht (positiv wie negativ) an Vorbildern ein Beispiel zu nehmen (vgl. die zahlreichen Vorkommnisse von ‚Beispiel‘ in Band 7 der Akademie-Ausgabe, dagegen kommt ‚Exempel‘ nur einmal erläuternd im Ausdruck „Beispiel (exemplar)“ vor, 7:224). Weitere wichtige Stellen: 4:407f.; 6:479 Anm.; 7:224.

Verwandte Stichworte

Beispiel; Symbol, symbolisch; Kasuistik

Philosophische Funktion

Während ein Beispiel etwas rein Empirisches, bloß → Sensibles ist (vgl. KrV A 283 / B 339 Anm.), beinhaltet der terminologischen Festlegung zufolge ein Exempel im Sinne von *Vorbild* oder *Muster* etwas Intelligibles, Normatives. Dennoch bleibt es philosophisch problematisch, inwiefern man etwa von einem moralisch gut handelnden Menschen ein Beispiel (im Sinne von Exempel) geben kann (vgl. 4:407f.; 6:479f.), doch bewertet Kant die Rolle von Exempeln im Kontext seiner Moralphilosophie auch positiv (vgl. 5:154ff.). Ein Exempel gibt auch ein Künstler, „wenn sein Product *musterhaft* ist, d. i. wenn es verdient als Beispiel (*exemplar*) nachgeahmt zu werden“ (7:224).

Weiterführende Literatur

Recki, Birgit: Ästhetik der Sitten, Frankfurt/M.: Klostermann 2001, insbes. 256ff., 306ff.

Cord Friebe

Existenz

Existenz ist kein Prädikat oder Bestimmung von irgendeinem Ding. Existenz ist die absolute Setzung des Dinges (lat. *positio absoluta*). Behaupten wir, dass etwas existiert, dann geben wir keine inhaltliche Beschreibung eines Dinges, sondern sagen nur, dass es etwas unserem Begriff Entsprechendes gibt. Existenz kann nur synthetisch durch Wahrnehmung erkannt werden. Wichtige Stellen: 1:394ff.; 2:72ff.; KrV A 218ff. / B 265ff.; KrV A 592ff. / B 620ff.; KrV A 597ff. / B 625ff.

Verwandte Stichworte

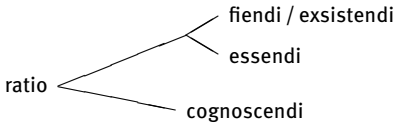
Sein, Dasein; wirklich, Wirklichkeit; Nichtsein; Modalität; Kopula

Philosophische Funktion

1 Ort und Funktion der „ratio existendi“ in der Nova dilucidatio

Innerhalb einer Untersuchung der verschiedenen Formen von *ratio* (→ Grund) identifiziert Kant in *Nova dilucidatio* die „ratio exsistentiae“ bzw. „exsistendi“ (Grund der Wirklichkeit der Dinge) mit der „ratio fiendi“ (Grund des Werdens). Die „ratio exsistendi“ bezeichnet das, was die Ursachen des Daseins einer Sache in sich trägt (1:396f.). Sie unterscheidet sich sowohl von der „ratio essendi“ bzw. „ratio veritatis“ (Grund der Wahrheit, der sich auf dem → Satz des Widerspruchs stützt, 1:393f.), wie auch von jeder Form der „*ratio cognoscendi*“, welche nur die Erkenntnis der Wirklichkeit betrifft (1:392). Dadurch trennt Kant die Existenz

einer Sache von ihrem begrifflichen Wesen und ihrer rationalen Erkennbarkeit.



Selbst die Existenz → Gottes darf durch keine logische Argumentation aus seinem Begriff abgeleitet werden. Die Möglichkeit eines allmächtigen Wesens (im Sinne der Denkbarkeit seines Begriffs) kann vor allem nicht als Beweis der tatsächlichen Existenz desselben gelten (vgl. 1:394). Kant teilt mit → Crusius – gegen → Wolff – die Grundüberzeugung, dass die → Möglichkeit keinen Vorrang vor Wirklichkeit hat. Er verteidigt aber zugleich (gegen Crusius und in Form eines radikalen → Determinismus der Existenz) die objektive Gültigkeit des → Satzes vom Grunde. Kein zufälliges Ding kann eines Grundes entbehren, der sein Dasein vorgängig bestimmt: „Nihil contingenter exsistens potest carere ratione exsistentiam antecedenter determinante" (1:396).

2 Die Existenz als absolute Position im Beweisgrund

Die nicht-begriffliche Natur der Existenz, die man schon aus den Unterscheidungen der *Nova dilucidatio* ableiten kann, wird von Kant erst in *Beweisgrund* thematisch behandelt. Existenz ist keine inhaltliche Bestimmung bzw. keine Vervollständigung eines → Begriffes. Sie ist etwas grundsätzlich anderes, unabhängig von der ganzen Ordnung der Determinationen: „*Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge*" (2:72). Dem Subjekt „Julius Cäsar" (2:72) können sowohl Existenz wie auch Nichtexistenz hinzugefügt werden, ohne dass er in seinem → Wesen modifiziert wird. Das Ding ist mit anderen Worten schon in seinem Begriff vollständig, unabhängig davon, ob es existiert oder nicht: „Es kann also nicht statt finden, daß, wenn [mögliche Dinge] existiren, sie ein Prädicat mehr enthielten, denn bei der Möglichkeit eines Dinges nach seiner durchgängigen Bestimmung kann gar kein Prädicat fehlen" (2:72). Die Existenz soll nach Kant von der Essenz deutlich getrennt werden. Sie darf dementsprechend nicht bloß nominal aus einer begrifflichen Definition abgeleitet werden (vgl. 2:81; *Refl.* 3533, 17:39; *Refl.* 3761, 17:286; *Refl.* 4017, 17:387; *Refl.* 4729, 17:689f.) und es entsteht kein Widerspruch, wenn eine Sache (egal welche) nicht existiert (vgl. 2:81; *Refl.* 3725, 17:270; *Refl.* 3736, 17:276f.; *Refl.* 4033, 17:391; *Refl.* 4659, 17:628).

Die Existenz ist kein → Prädikat von irgendeinem Ding. Kant hält alle Sätze des gemeinen Redegebrauchs für unpassend, die das Dasein als Prädikat verwenden. Wenn ich zum Beispiel sage: „Ein Seeeinhorn ist ein existirend Thier" (2:73), dann drücke ich in Wahrheit keine besondere Eigenschaft des Seeeinhorns aus (kein neues Prädikat des Tiers), sondern nur die Tatsache, dass einem existierenden Ding alle Prädikate zukommen, die wir zusammen genommen durch den Ausdruck ‚Seeeinhorn' denken. Die Existenz kann nach dieser Umformulierung des Satzes zwar als Prädikat oder Eigenschaft beschrieben werden, aber nicht von dem Ding selbst, sondern nur „von dem Gedanken", den man von den Dingen hat (2:72). Sie ist mit anderen Worten kein zusätzlicher Teil des Begriffs eines Dinges, sondern eine Eigenschaft bzw. ein Prädikat des gedachten Begriffs im Ganzen (vgl. KrV A 598f. / B 626f.; *Refl.* 5716, 18:333; *Refl.* 6276, 18:543). Der modernen Sprachanalyse zufolge (von Bernard Bolzano, Gottlob Frege, Bertrand Russell u. a.) kann sie als ein ‚Prädikat zweiter Stufe' (oder ‚zweiter Ordnung') bezeichnet werden.

Positiv wird die Existenz von Kant mit den folgenden Worten definiert: „*Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges*" (2:73). Damit wird eine rein ‚thetische' Dimension der Existenz festgestellt, welche das unbedingte, einfache Setzen von einer Sache „an und für sich selbst" ist: „Was an sich selbst gesetzt ist, existirt; was an sich selbst aufgehoben ist, existirt nicht; was weder das eine noch das andere ist, ist unbestimmt" (*Refl.* 4396, 17:531; vgl. *Refl.* 3724, 17:269; *Refl.* 4017, 17:387; *Refl.* 4156, 17:437). Dass etwas existiere, das kann man nur auf Grund einer sinnlichen Erfahrung feststellen: Ich sage, dass etwas existiert, nur weil ich es gesehen habe, „oder von denen vernommen, die es gesehen haben" (2:73). Eine weitere Analyse des Begriffs ist nach Kant nicht möglich. Die Existenz gehört nämlich zu den „unauflöslichen Begriffen", deren „Merkmale nur sehr wenig klärer und einfacher sind, als die Sache selbst" (2:73f.).

Weiter unterscheidet Kant zwischen dem Sein als Existenz und dem Sein als logischer Kopula in einem → Urteil. Wenn ich sage: ‚Gott ist', dann sage ich offensichtlich etwas anderes als: ‚Gott ist allmächtig'. Im zweiten Fall verbleibe ich innerhalb der begrifflichen Bestimmung eines bloß möglichen Dinges. Im ersten Fall erfüllt das Wort ‚ist' keine relative, sondern eine absolute Funktion. Hier wird kein neues Prädikat zum Begriff hinzugefügt, sondern das Subjekt selbst mit allen seinen Prädikaten. Diese zwei Formen des Seins sind nach Kant deutlich zu unterscheiden: „Die Beziehungen aller Prädicate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas existierendes, das Subject müsse denn schon als existirend voraus gesetzt werden" (2:74). Das gilt für alle Gegenstände der Metaphysik, der Physik und sogar der Mathematik. In der Aussage: ‚die Triangel ist dreieckig' ist das Prädikat eine notwendige Eigenschaft des Subjekts; aus dieser Notwendigkeit lässt sich jedoch nicht die Existenz eines Dreiecks ableiten. Unter der Bedingung aber, dass eine Triangel existiert (absolute Setzung), können auch die drei Winkel in ihr als notwendige Prädikate gesetzt werden (vgl. 2:75; 1:395).

Existenz ist keine Bestimmung einer Sache und ‚ist existierend' gehört nicht zur Liste möglicher → Prädikate, die etwas in ihrem Begriff definieren. Die Existenz ändert mit anderen Worten nichts an der Beschaffenheit eines Dinges. Die entscheidende Frage, die Kant sich diesbezüglich stellt, ist die folgende: „*Kann ich wohl sagen, dass im Dasein mehr als in der bloßen Möglichkeit sei?*" (2:75). Können überhaupt Sein und Nichtsein begrifflich unterschieden werden? Um die Frage zu beantworten gelangt Kant zu dem fundamentalen Unterschied zwischen allen Prädikaten, die den Inhalt eines Subjektes definieren („was da gesetzt sei") und der Art, wie das Subjekt selbst gesetzt wird („wie es gesetzt sei"): „Was das erstere anlangt, so ist in einem wirklichen Dinge nicht mehr gesetzt als in einem blos möglichen, denn alle Bestimmungen und Prädicate des wirklichen können auch bei der bloßen Möglichkeit desselben angetroffen werden, aber das letztere betreffend, so ist allerdings durch die Wirklichkeit mehr gesetzt" (2:75; vgl. *Refl.* 3706, 17:240ff.; *Refl.* 4017, 17:387). Kant unterscheidet somit die Realität eines gesetzten Dinges (das ‚was') von der Art, die diese Setzung jeweils annimmt (das ‚wie').

3 „Sein ist offenbar kein reales Prädikat". Existenz in der KrV

Im → *Ideal der reinen Vernunft* (vgl. KrV A 597ff. / B 625ff.) werden die Thesen vom *Beweisgrund* in neuen, präziseren Worten dargestellt. Der Satz: „*dieses oder jenes* […] *existiert*" (KrV A 597 / B 625) ist laut Kant ein → synthetisches, kein → analytisches Urteil. Die Existenz kann nicht – das ist eine erste Besonderheit dieses Prädikats – zu den Eigenschaften gerechnet werden, welche zum Begriff oder zur Definition eines Dinges gehören. Existenzurteile können grundsätzlich nicht analytisch sein: „Unser Begriff von einem Gegenstande mag […] enthalten, was und wie viel er …, wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu ertheilen" (KrV A 601 / B 629; vgl. KrV A 225 / B 272f.; KrV A 597 / B 625; KrV A 639 / B 667; *Refl.* 5230, 18:126; *Refl.* 5767, 18:348; *Refl.* 6017, 18:424; *Refl.* 6027, 18:427; *Refl.* 6245, 18:524f.; *Refl.* 6389, 18:700ff.; *Refl.* 6413, 18:708). Existenz ist darüber hinaus ein Prädikat, welches, obwohl es synthetisch seinem Subjekt zukommt, dasselbe in seinem Begriff gar nicht vergrößert oder vermehrt: „Wenn ich […] ein Ding, durch welche und wie viel Prädicate ich will, (selbst in der durchgängigen Bestimmung) denke, so kommt dadurch, daß ich noch hinzusetze, dieses Ding ist, nicht das mindeste zu dem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existiren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen, daß gerade der Gegenstand meines Begriffs existire" (KrV A 600 / B 628). Dass das Wirkliche nicht mehr als das bloß Mögliche enthält, das wird von Kant anhand eines berühmt gewordenen Beispiels dargestellt: „Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche" (KrV A 599 / B 627). Kants Grundthese über synthetische Existenzialurteile ist die folgende: „*Sein* ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne" (KrV A 598 / B 626; vgl. *Refl.* 5230, 18:126; *Refl.* 5255, 18:133; *Refl.* 5507, 18:202f.; *Refl.* 5710, 18:332; *Refl.* 5716, 18:333; *Refl.* 5758, 18:345f.; *Refl.* 5759, 18:346; *Refl.* 5780, 18:353; *Refl.* 5784 18:354f.; *Refl.* 5913, 18:383; *Refl.* 6270, 18:538ff.; *Refl.* 6297, 18:563f.; *Refl.* 6320, 18:634ff.; *Refl.* 6321, 18:636f.; *Refl.* 6322, 18:637ff.; *Refl.* 6324, 18:644ff.; *Refl.* 6325, 18:648; *Refl.* 6381, 18:697; *Refl.* 6328, 18:698).

Das Nichtsein eines Dinges kann dementsprechend dem Begriff des Dinges nicht widersprechen; die Nichtexistenz von etwas lässt sich daher immer denken (vgl. 1:394; 2:81; KrV A 225 / B 272f.; KrV A 592ff. / B 620ff.; KrV A 615 / B 643; *Refl.* 3725, 17:270; *Refl.* 3736, 17:276f.; *Refl.* 4033, 17:391; *Refl.* 4659, 17:628; *Refl.* 5505, 18:202; *Refl.* 5523, 18:207; *Refl.* 5761, 18:346f.; *Refl.* 5776, 18:351; *Refl.* 5783, 18:353f.; *Refl.* 6389, 18:700ff.; *Refl.* 6408, 18:707; *Refl.* 6436, 18:716; 20:350; 28:571). Man kann zwar den Ausdruck „Dasein" als Prädikat gebrauchen, denn „zum *logischen Prädicate* kann alles dienen, was man will" (KrV A 598 / B 626; vgl. 2:72; *Refl.* 3706, 17:240ff.; *Refl.* 4017, 17:387; *Refl.* 5858, 18:370). Das Existierende (Reale, Daseiende) kann aber nicht von dem bloß Möglichen durch die Zuschreibung eines weiteren Prädikates unterschieden werden. Sie ist nämlich die Setzung selbst (die absolute Position) des Subjekts mit allen seinen Prädikaten (vgl. KrV A 225 / B 272f.; KrV A 598 / B 626). Das wird von Kant in einer Reflexion aus den 90er Jahren mit den folgenden Worten behauptet: „Durch Existenz wird kein praedicat zum Dinge hinzu gesetzt, sondern das Ding mit allen seinen Prädicaten außer dem Begriffe […] gesetzt" (*Refl.* 6382, 18:698; vgl. *Refl.* 5230, 18:126; *Refl.* 6245, 18:525).

4 Existenz und Modalität

Es gibt Kant zufolge synthetische Urteile, die dem Subjekt kein Prädikat hinzufügen, sondern nur die Modalität der Position eines Dinges mit allen seinen Prädikaten betreffen: „Die Modalität der Urtheile ist eine ganz besondere Function derselben, die das Unterscheidende an sich hat, daß sie nichts zum Inhalte des Urtheils beiträgt, (denn außer Größe, Qualität und Verhältnis ist nichts mehr, was den Inhalt eines Urtheils ausmachte,) sondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht" (KrV A 74 / B 99f.). Die Vollständigkeit der Urteilstafel hinsichtlich des Inhalts der Urteile ist mit den ersten drei Titeln der Quantität, Qualität und Relation gegeben. „Die Existenz, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit sind besondere Arten von Kategorien, die gar nicht Prädicate der Dinge enthalten, sondern nur modos, die Prädicate der Dinge zu setzen" (28:554; vgl. *Refl.* 5523, 18:207; *Refl.* 6331, 18:653). Sie bezeichnen die Art, wie die realen Prädikate der Dinge gesetzt werden: „Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig ist, so kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er bloß möglich, oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere ist, ob er gar auch nothwendig sei?" (KrV A 219 / B 266). Dasein ist zunächst und vor allem ein modaler Begriff: eine Kategorie der Modalität (vgl. KrV A 80 / B 106). Urteilen wir, dass etwas *ist* bzw. *existiert*, dann sagen wir nichts darüber, wie es (inhaltlich) *vorgestellt* wird oder werden sollte. Vielmehr sagen wir, dass es etwas unserem Begriff Entsprechendes gibt.

Modalsätze sind „synthetisch", jedoch nicht „objektiv"; sie enthalten keine realen Prädikate. „Da sie aber gleichwohl doch immer synthetisch sind, so sind sie es nur subjectiv, d. i. sie fügen zu dem Begriffe eines Dinges, (Realen) von dem sie sonst nichts sagen, die Erkenntnißkraft hinzu, worin er entspringt und seinen Sitz hat" (KrV A 233f. / B 286). Die Prädikate der Möglichkeit, → Wirklichkeit und → Notwendigkeit drücken nur ein „Verhältniß zum Erkenntnißvermögen" aus (KrV A 219 / B 266). Das ist ihre wichtigste Eigenschaft: „Nicht zu dem Begriffe des Dinges, sondern zum Denken überhaupt wird etwas hinzugethan" (*Refl.* 5558, 18:232; vgl. KrV A 76 / B 101; KrV A 234 / B 287; KrV A 600 / B 628; *Refl.* 5716, 18:333; 20:349). Dadurch lässt sich die zweite Kategorie der Modalität (das Dasein im Sinne von Wirklichkeit) vom → Dasein als erste Kategorie der → Qualität deutlich unterscheiden. Die Modalität der Wirklichkeit bringt keine reale, inhaltliche Bestimmung eines Gegenstandes zum Ausdruck (vgl. KrV A 143 / B 182f.; KrV A 166ff. / B 207ff.; KrV A 242 / B 300), sondern nur die Position (Existenz bzw. Nichtexistenz) des Gegenstandes selbst in allen seinen formalen und materialen Bestimmungen.

Völlig a priori kann die Existenz eines Dinges nicht erkannt werden. Die vollständige Determination der Möglichkeit gilt vor allem nicht als Zugang zum Begriff der Wirklichkeit. „Ich kan zwar sagen: alles Wirkliche ist durchgängig determinirt, aber nicht: alles durchgängig determinirte ist wirklich" (*Refl.* 6384, 18:698). Möglichkeit und Wirklichkeit werden in den → Postulaten des empirischen Denkens bloß „in ihrem empirischen Gebrauche" festgelegt, d. h. „ohne den transcendentalen zuzulassen und zu erlauben" (KrV A 219 / B 266). Das → Transzendente kann mit anderen Worten nicht als „existierend" oder „wirklich" beurteilt wer-

den. Möglich ist alles, „was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt“ (KrV A 218 / B 265). Die Existenz (Wirklichkeit) der Dinge – so die Hauptthese des zweiten Postulats – kann dagegen nur synthetisch durch → Wahrnehmung (mithin → Empfindung) erkannt werden: „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist *wirklich*“ (KrV A 218 / B 266). Die Wahrnehmung ist „der einzige Charakter [d. h. Kennzeichen] der Wirklichkeit“ (KrV A 225 / B 273). Nur dadurch kann eine jede Existenz festgestellt werden (vgl. KrV A 234 / B 286). „Unser Bewusstsein aller Existenz […] gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung; und eine Existenz außer diesem Felde […] ist […] eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können“ (KrV A 601 / B 629; vgl. *Refl.* 5277, 18:141; *Refl.* 5502, 18:201; *Refl.* 5518, 18:205; *Refl.* 5526, 18:208; *Refl.* 5710, 18:332; *Refl.* 5718, 18:334; *Refl.* 6270, 18:540; *Refl.* 6382, 18:698).

Das einzige Beispiel, das Kant im zweiten Postulat zur Erklärung der Wirklichkeit von etwas gibt, ist die „magnetische Materie“ (KrV A 226 / B 273), die wir nicht unmittelbar wahrnehmen (da unsere Sinne zu grob sind), deren Dasein aber aus anderen Wahrnehmungen und aus den Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen abgeleitet wird. Man erkennt daher etwas als wirklich nicht bloß durch Empfindung, sondern durch die Einordnung des Wahrgenommenen in einen gesetzmäßigen Zusammenhang: „Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntniß vom Dasein der Dinge“ (KrV A 226 / B 273).

Weiterführende Literatur

Benoist, Jocelyn: „Jugement et existence chez Kant. Comment des jugements d’existence sont-ils possibles?“, in: Quaestio 3, 2003, 207–228.

Dryer, Douglas Poole: „The Concept of Existence in Kant“, in: The Monist 50, 1966, 17–33.

Forgie, J. William: „Kant and the Question Is Existence a Predicate?“, in: Canadian Journal of Philosophy 4, 1975, 563–582.

Hintikka, Jaakko: „Kant on existence, Predication, and the Ontological Argument“, in: Knuuttila, Simo / Hintikka, Jaakko (Hg.): The Logic of Being, Dordrecht: Reidel 1986, 249–267.

La Rocca, Claudio: Esistenza e Giudizio, Pisa: ETS 1999.

Morscher, Edgar: „Ist Existenz ein Prädikat?“, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 28, 1974, 120–132.

Rosefeldt, Tobias: „Frege, Pünjer, and Kant on Existence“, in: Grazer Philosophische Studien 82, 2011, 329–351.

Vick, George R.: „Existence was a predicate for Kant“, in: Kant-Studien 61, 1970, 357–371.

Young, Michael: „Der Begriff der Existenz bei Kant“, in: Ratio 18, 1976, 85–98.

Giuseppe Motta

Experiment

Das Wort ‚Experiment‘ wird vom Kant meistens im neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Sinne verwendet (vgl. KrV B XIIf.). Ein Experiment ist eine planvoll eingerichtete Herbeiführung von Phänomenen zum Zwecke wissenschaftlicher Beobachtung. Die Einrichtung des Experiments kann durch eine relevante Theorie bzw. Hypothese geleitet sein, um die Theorie bzw. Hypothese zu bestätigen oder zu verwerfen bzw. zu verändern. In „Analogie“ (KrV B XVI) zum naturwissenschaftlichen Experiment spricht Kant von einem „Experiment der reinen Vernunft“ (KrV B XXI Anm.) und beschreibt damit das Verfahren seiner kritischen Philosophie. Weitere wichtige Stellen: 1:117f.; 1:172; 1:176f.; KrV B XII–XXII; KrV B XXXVII–XLI; KrV B XLIV; KrV B XLVIII–XLIX; KrV B XLIV; KrV B 128; KrV A 636 / B 664; 4:447f.; 4:533f.; 5:92f.; 7:84f.; 8:381f.

Verwandte Stichworte

Idealismus, transzendentaler; Wissenschaft; Galilei, Galileo; Newton, Isaac

Philosophische Funktion

Als eine „Revolution der Denkart“ (KrV B XII) sieht Kant die Einführung von Experimenten in die neuzeitliche Naturwissenschaft an. Mit Blick auf die von → Galilei, Torricelli und → Stahl durchgeführten Experimente schreibt Kant: „so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urtheile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nöthi-

gen müsse auf ihre Fragen zu antworten“ (KrV B XIII).

1 Die experimentelle Methode der Kritik der reinen Vernunft

Diese „Umänderung der Denkart“ (KrV B XVI) macht Kant zur methodologischen Grundlage seiner kritischen Philosophie und des Lehrbegriffs des → transzendentalen Idealismus, demzufolge „die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst, d. i. in unserm Verstande, liegen müsse, und daß wir die allgemeinen Gesetze derselben nicht von der Natur vermittelst der Erfahrung, sondern umgekehrt die Natur ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit nach blos aus den in unserer Sinnlichkeit und dem Verstande liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung suchen müssen“ (4:319; vgl. KrV A 125 / B 163–165).

Mit Bezug auf die Kritik und Neubegründung der → Metaphysik und deren von → Erfahrung unabhängigen Prinzipien schlägt Kant vor, dem Modell des neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Experiments zu folgen. In „Analogie“ (KrV B XVI) zur experimentellen naturwissenschaftlichen Erkenntnis plädiert Kant für den Versuch, „ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll“ (KrV B XVI). Die „veränderte Methode der Denkungsart“ (KrV B XVIII) besteht somit in einem Verfahren, das zu dem Nachweis führt, „dass wir […] von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen“ (KrV B XVIII). Kants *KrV* stellt dieses „Experiment der reinen Vernunft“ (KrV B XXI Anm.) dar.

Es „gelingt nach Wunsch“ (KrV B XVIII): „Denn man kann nach dieser Veränderung der Denkart die Möglichkeit einer Erkenntniß a priori ganz wohl erklären und, was noch mehr ist, die Gesetze, welche a priori der Natur, als dem Inbegriffe der Gegenstände der Erfahrung, zum Grunde liegen, mit ihren genugthuenden Beweisen versehen, welches beides nach der bisherigen Verfahrungsart unmöglich war“ (KrV B XVIIIf.). Diese Beweise liefert die *KrV* in der → *Transzendentalen Ästhetik* und der → *Transzendentalen Analytik*.

Damit ist das Ergebnis jenes „Experiment[s] der reinen Vernunft“ (KrV B XXI Anm.) noch nicht erschöpft. Mit Blick auf den Anwendungsbereich jener Erkenntnisse a priori führt es nicht nur zu einem positiven, sondern auch zu einem negativen Resultat: Die Erkenntnisse a priori gelten für Gegenstände der Erfahrung in → Raum und → Zeit, als deren Prinzipien sie bewiesen werden können. Kants Philosophie ist insofern die Begründung einer neuen Metaphysik der Erfahrung. Die Erkenntnisse a priori gelten aber nicht für Gegenstände, die den Bereich der Erfahrung übersteigen. Das ist Kants Kritik der traditionellen Metaphysik.

Mit Blick auf das Verfahren und das Ergebnis dieses ‚Experiments der reinen Vernunft‘ führt Kant, auf die These „dass wir […] von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen“ (KrV B XVIII) und die Analogie zum naturwissenschaftlichen Experiment Bezug nehmend, das Folgende aus: „Diese dem Naturforscher nachgeahmte Methode besteht also darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, *was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen läßt*. Nun läßt sich zur Prüfung der Sätze der reinen Vernunft, vornehmlich wenn sie über alle Grenze möglicher Erfahrung hinaus gewagt werden, kein Experiment mit ihren *Objecten* machen (wie in der Naturwissenschaft): also wird es nur mit *Begriffen* und *Grundsätzen*, die wir a priori annehmen, thunlich sein, indem man sie nämlich so einrichtet, daß dieselben Gegenstände *einerseits* als Gegenstände der Sinne und des Verstandes für die Erfahrung, *andererseits* aber doch als Gegenstände, die man bloß denkt, allenfalls für die isolirte und über Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft, mithin von zwei verschiedenen Seiten betrachtet werden können. Findet es sich nun, daß, wenn man die Dinge aus jenem doppelten Gesichtspunkte betrachtet, Einstimmung mit dem Princip der reinen Vernunft stattfinde, bei einerlei Gesichtspunkte aber ein unvermeidlicher Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entspringe, so entscheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterscheidung“ (KrV B XVIII Anm.). Das Experiment besteht somit in der von der kritischen Philosophie getroffenen Unterscheidung zwischen Gegenständen als → Erscheinungen, als „Gegenstände[n] der Sinne“,

und „Gegenstände[n], die man bloß denkt“ (KrV B XVIII Anm.), den „Dinge[n] an sich selbst“ (KrV B XXI Anm.), und der in der *KrV* unternommenen Prüfung, auf welche Weise apriorische Prinzipien auf eine objektiv gültige Weise begründet werden können, ob mit Bezug auf Erscheinungen oder auch mit Bezug auf → Dinge an sich selbst. Diese Unterscheidung und den daraus zu gewinnenden Ertrag für die kritische Philosophie und die Möglichkeit von → Metaphysik erläutert Kant noch einmal mit Blick auf die *Transzendentale Analytik* und das mit der systematischen Funktion der Idee des Unbedingten verbundene Resultat der → *Transzendentalen Dialektik* unter Verweis auf eine Analogie mit dem experimentellen Verfahren des Chemikers: „Dieses Experiment der reinen Vernunft hat mit dem der *Chemiker*, welches sie mannigmal den Versuch der *Reduction*, im Allgemeinen aber das *synthetische Verfahren* nennen, viel Ähnliches. Die *Analysis* des *Metaphysikers* schied die reine Erkenntniß a priori in zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erscheinungen und dann der Dinge an sich selbst. Die *Dialektik* verbindet beide wiederum zur *Einhelligkeit* mit der nothwendigen Vernunftidee des *Unbedingten* und findet, daß diese Einhelligkeit niemals anders, als durch jene Unterscheidung herauskomme, welche also die wahre ist“ (KrV B XXI Anm.)

2 Die Experimentalmethode in der Kritik der praktischen Vernunft

Im Kontext der Begründung seiner ethischen Theorie greift Kant mit Bezug auf die Unterscheidung zwischen dem „empirisch afficirten Willen“ und dem „moralische[n] Gesetz“ (5:92) und deren moralische Relevanz ebenfalls auf das Verfahren des Chemikers zurück: „Es ist, als ob der Scheidekünstler der Solution der Kalkerde in Salzgeist Alkali zusetzt; der Salzgeist verläßt sofort den Kalk, vereinigt sich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden gestürzt. Eben so haltet dem, der sonst ein ehrlicher Mann ist […] das moralische Gesetz vor, an dem er die Nichtswürdigkeit eines Lügners erkennt, sofort verläßt seine praktische Vernunft […] den Vortheil, vereinigt sich mit dem, was ihm die Achtung für seine eigene Person erhält (der Wahrhaftigkeit), und der Vortheil wird nun von jedermann, nachdem er von allem Anhängsel der Vernunft (welche nur gänzlich auf der Seite der Pflicht ist) abgesondert und gewaschen worden, gewogen, um mit der Vernunft noch wohl in anderen Fällen in Verbindung zu treten, nur nicht wo er dem moralischen Gesetze, welches die Vernunft niemals verläßt, sondern sich innigst damit vereinigt, zuwider sein könnte“ (5:92f.). Neben der Erinnerung an die Fortschritte der neuzeitlichen experimentellen Naturwissenschaften (vgl. 5:163) beschließt Kant die *KpV* mit einer Zusammenfassung ihres methodischen Verfahrens. Das geschieht unter Bezug auf „Beispiele der moralisch urtheilenden Vernunft“ und die Analyse ihrer „Elementarbegriffe“ mit dem Hinweis auf die Analogie zu dem „der *Chemie* ähnliche[n] Verfahren“, welches darin besteht, die „*Scheidung* des Empirischen vom Rationalen, das sich in ihnen vorfinden möchte, in wiederholten Versuchen am gemeinen Menschenverstande vorzunehmen“, um auf diese Weise erkennen zu können, „was Jedes für sich allein leisten könne“ (5:163).

Gelegentlich verwendet Kant das Wort Experiment in einem ebenfalls analogischen Sinn mit Blick auf Revolutionen und deren mögliches Gelingen oder Scheitern (vgl. 7:85). Mit Blick auf die → Erziehung und den Umstand, dass „der Mensch […] nur Mensch werden […] [kann] durch Erziehung“ (9:443), plädiert Kant für „ein Experiment durch Unterstützung der Großen und durch die vereinigten Kräfte Vieler“, um zu erreichen, „daß die Natur einen Schritt näher zur Vollkommenheit thue“ (9:444).

Weiterführende Literatur

Butts, Robert (Hg.): Kant’s Philosophy of Physical Science, Dordrecht: Reidel 1986.

Falkenburg, Brigitte: Kants Kosmologie, Frankfurt/M.: Klostermann 2000, insbes. 263–305; 355–385.

Gehler, Johann Samuel Traugott: „Experimentalphysik, Physica Experimentalis, Physique experimentale“, in: Physikalisches Wörterbuch, Bd. 2, Leipzig: Schwickert 1790, 109–112; PURL: http://www-gdz.sub.uni-goettingen.de/cgi-bin/digbib.cgi?PPN343148692.

Hüllinghorst, Andreas: Kants spekulatives Experiment, Köln: Dinter 1992.

Watkins, Eric (Hg.): Kant and the Sciences, Oxford: Oxford University Press 2001.

Wind, Edgar: Das Experiment und die Metaphysik.

Zur Auflösung der kosmologischen Antinomien, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.

Kenneth R. Westphal / Red.

Exponent

Wenn Kant in philosophischen Zusammenhängen von einem Exponenten spricht, gebraucht er einen Begriff aus der Mathematik seiner Zeit. Es ist dann nicht die Hochzahl n einer Potenz a^n gemeint, sondern der Quotient a:b=x, und zwar insbesondere als Quotient einer (geometrischen) Folge. Einem solchen Quotienten entsprechen die Verhältnisse der → Erscheinungen, wie sie durch die → Analogien der Erfahrung bestimmt werden. Wichtige Stellen: KrV A 159 / B 198, KrV A 216 / B 263, KrV A 331 / B 387, 16:636, 16:710, 17:646f., 17:655f., 29:62.

Verwandte Stichworte

Exposition; Regel

Philosophische Funktion

Der heute geläufige Begriff des Exponenten wird von → Christian Wolff als „Exponens dignitatis seu potentiae", d. h. als „Exponente einer Dignität" bezeichnet (Wolff, *Mathematisches Lexicon*, Sp. 610, vgl. Wolff, *Elementa matheseos*, S. 80), der für Kant relevante dagegen als „Exponens rationis", d. h. „Exponente der Verhältnis" (Wolff, *Mathematisches Lexicon*, Sp. 611, vgl. Wolff, *Elementa matheseos*, S. 57). In Wolffs Beispiel ist 2 der Exponent des Verhältnisses 6 : 3.

Im *Duisburgschen Nachlass* überträgt Kant den Begriff des Exponenten auf das „Verhaltnis aller Warnehmung" (17:655). Es ist nicht von einem einzelnen Verhältnis, sondern einer Folge bzw., wie Kant sagt, „Progression" (1:197; vgl. 1:256; 28:440; 29:63) oder → Reihe von Verhältnissen auszugehen (vgl. KrV A 331 / B 387). Der Exponent ist dann der Exponent einer Regel: „Unsere Analogien stellen […] eigentlich die Natureinheit im Zusammenhange aller Erscheinungen unter gewissen Exponenten dar, welche nichts anders ausdrücken, als das Verhältniß der Zeit […] zur Einheit der Apperception, die nur in der Synthesis nach Regeln stattfinden kann" (KrV A 216 / B 263).

Ohne Zeitbezug formuliert, ergibt sich der Exponent aus dem „Verhaltnis der Begriffe", deren es drei gibt: → Subjekt/Prädikat, → Grund/Folge und → Ganzes/→ Teil (16:636; vgl. 17:647), die wiederum den → kategorischen, → hypothetischen und → disjunktiven Urteilen entsprechen.

Weiterführende Literatur

Schulthess, Peter: Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 1981, insbes. 247–254.

Hanno Birken-Bertsch

Exposition

Die Exposition (lat. expositio) ist neben Explikation, Deklaration und → Definition eine der möglichen Arten der Erklärung eines → Begriffs (vgl. KrV A 730 / B 758) bzw. einer → Worterklärung. Kant verwendet auch den Terminus → Erörterung. So heißt es in der *KrV*: „Ich verstehe aber unter *Erörterung* (expositio) die deutliche (wenn gleich nicht ausführliche) Vorstellung dessen, was zu einem Begriffe gehört" (KrV B 38). Der kantischen *Logik* zufolge besteht „das *Exponiren* eines Begriffs […] in der an einander hängenden (successiven) Vorstellung seiner Merkmale, so weit dieselben durch Analyse gefunden sind" (9:143). Kant benutzt den Ausdruck nicht nur in Bezug auf Begriffe, sondern auch auf → Erscheinungen. Weitere wichtige Stellen: KrV A 246 / B 303; KrV A 250; KrV A 415 / B 443; KrV A 437 / B 465; KrV A 482 / B 510; KrV A 508 / B 536; KrV A 728–730 / B 756–758; 9:140–143; *Refl.* 2919f., 16:576; *Refl.* 2925, 16:578; *Refl.* 2931, 16:580; *Refl.* 2950f., 2953, 16:585; *Refl.* 2955f., 16:586; *Refl.* 2961f., 16:587; *Refl.* 4674, 17:643; *Refl.* 4681, 17:667; *Refl.* 4723, 17:688; 24:758.

Verwandte Stichworte

Definition; Erörterung; Worterklärung; Konstruktion

Philosophische Funktion

In der *KrV* verwendet Kant den Terminus Exposition im Kontext der Unterscheidung zwischen philosophischen und mathematischen Definitionen. So werden „philosophische Definitionen nur als Expositionen gegebener, mathematische aber als Constructionen ursprünglich gemachter Begriffe, jene nur analytisch durch Zergliederung (deren Vollständigkeit nicht apodiktisch gewiß

ist), diese synthetisch zu Stande gebracht“ (KrV A 730 / B 758). Die Exposition kann eine unvollständige Analyse sein, ist dann also nur eine Annäherung an eine Definition (vgl. 9:143), und findet bei gegebenen Begriffen statt, die dadurch deutlich gemacht werden: „sie unterscheidet sich dadurch von der *Declaration*, die eine deutliche Vorstellung *gemachter* Begriffe ist“ (9:143).

Kant spricht von Exposition in der *KrV* aber auch in Bezug auf Erscheinungen (vgl. KrV A 437 / B 465; KrV A 482 / B 510; KrV A 508 / B 536; KrV A 482 / B 510; KrV A 246 / B 303; KrV A 415 / B 443; KrV A 250). „[U]nsere reine Verstandeserkenntnisse“ sind nichts anders „als Principien der Exposition der Erscheinung“ (KrV A 250); die Grundsätze des Verstandes „sind bloß Principien der Exposition der Erscheinungen“ (KrV B 303). Dieser Begriff wird in der *KrV* selbst nicht weiter erklärt, kommt aber in den *Refl.* des sogenannten *Duisburg'schen Nachlasses* (17:643–674) an wichtigen Stellen vor (vgl. *Refl.* 4674, 17:643; *Refl.* 4681, 17:667; *Refl.* 4723, 17:688; vgl. auch *Refl.* 4757, 17:704; *Refl.* 4759, 17:709f.; *Refl.* 4972, 18:45; *Refl.* 5109, 18:91; *Refl.* 5637, 18:274). Mit ‚Exposition der Erscheinungen‘ ist zwar (in Bezug auf den logischen und auch den rhetorischen Sinn des Wortes) die Erklärung, die Auslegung durch Deutlichmachung gemeint; diese verwirklicht sich aber in der Bestimmung der Regel der Verhältnisse unter den Erscheinungen. So gibt die Erfassung der Prinzipien, die das Verhältnis der Erscheinungen regeln, die Prinzipien der Exposition der Erscheinungen (auch „principia der intellection“ derselben genannt, *Refl.* 4762, 17:720). Die Exposition „desienigen [...], was gegeben ist“, beruht „auf dem Grunde aller relation und der Verkettung der Vorstellungen“ (*Refl.* 4674, 17:643). „Die exposition der Erscheinungen ist also die Bestimmung des Grundes, worauf der Zusammenhang der Empfindungen in denselben beruht“ (*Refl.* 4674, 17:643).

Schließlich bedeutet „*exponieren*“ im ästhetischen Bereich „eine Vorstellung der Einbildungskraft auf Begriffe bringen“ (5:343). Im Gegensatz dazu ist die →ästhetische Idee als „eine *Anschauung* (der Einbildungskraft) [...] der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann“, „eine *inexponible* Vorstellung der Einbildungskraft“ in ihrem freien Spiel (5:342; vgl. 5:343).

In einem davon unterschiedenen Sinne redet Kant in der *Logik* von „exponiblen Urtheile[n]“ bzw. „Sätzen“ (9:109); das sind „Urtheile, in denen eine Bejahung und Verneinung zugleich, aber versteckter Weise, enthalten ist, so daß die Bejahung zwar deutlich, die Verneinung aber versteckt geschieht“ (9:109). So ist in dem Urteil „wenige Menschen sind gelehrt [...], aber auf eine versteckte Weise, das negative Urtheil: viele Menschen sind nicht gelehrt“ enthalten (9:109; →Urteil, exponibles).

Weiterführende Literatur

Kugelstadt, Manfred: Synthetische Reflexion, Berlin u. a.: de Gruyter 1998, insbes. 85ff.

Prauss, Gerold: Erscheinung bei Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 1971, insbes. 48.

Stuhlmann-Laeisz, Rainer: Kants Logik, Berlin u. a.: de Gruyter 1976, insbes. 105ff.

Claudio La Rocca

Factum der (reinen praktischen) Vernunft

Kant bezeichnet das → Bewusstsein des → moralischen Gesetzes, des „Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft“ (5:30), als „Factum der Vernunft“ (5:31). Es ist ein „Factum“, weil man das Bewusstsein dieses Grundgesetzes „nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln“ kann, sondern weil es „sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori“ (5:31). In diesem Sinn haben wir das moralische Gesetz (genauer: das Bewusstsein des Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft) als „*gegeben*“ anzusehen, wobei es sich freilich um „kein empirisches, sondern das einzige Factum der reinen Vernunft“ handelt (5:31; vgl. 5:43, 5:47). Weitere wichtige Stellen: 5:6; 5:31f.; 5:42f.; 5:55; 5:91; 5:104; 6:252.

Verwandte Stichworte

Gesetz, moralisches; Vernunft, praktische; Deduktion; Analytik der reinen praktischen Vernunft

Philosophische Funktion

1 Deduktion des Moralgesetzes und Factum der Vernunft

Kant formuliert seine Lehre vom Bewusstsein des moralischen Gesetzes als „Factum der Vernunft“ erst in der *KpV*. In der *GMS* hatte er versucht, das Moralgesetz aus der Willensfreiheit zu deduzieren, d. h. seine für alle vernünftigen Wesen notwendige Geltung dergestalt zu begründen. Kant hält eine solche *Ableitung* (vgl. 4:425; 4:431; 4:440; 4:444f.; 4:447f.) des Moralgesetzes in der *GMS* für erforderlich, um dem skeptischen Einwand, Moralität und ihr Prinzip seien nur ein „Hirngespinst“ (4:445), entgegentreten zu können.

In der *KpV* verfolgt Kant eine andere Strategie. Dort gilt ihm das Bewusstsein des Moralgesetzes als „Factum der Vernunft“ (5:31). Dies sei deshalb der Fall, „weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen, Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellectuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf“ (5:31). Das Moralgesetz ist in Gestalt eines ‚Factums‘ „*gegeben*“ (5:31) und lässt als solches auf → Freiheit zurückschließen. Denn es kann nicht sein, ohne dass Freiheit als seine „ratio essendi“, also sein Seinsgrund, wirklich ist. Es selbst figuriert dabei als „ratio cognoscendi“ oder Erkenntnisgrund der Freiheit (5:4 Anm.). Ohne als etwas Gegebenes selbst einer Deduktion zu bedürfen, wird das Moralgesetz jetzt zum „Princip der Deduktion“ der Freiheit (5:47; → Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft).

2 Was ist ein ‚Factum der Vernunft‘?

Die Frage, was genau Kant mit der Rede von einem ‚Factum‘ der (reinen praktischen) Vernunft zum Ausdruck bringen will, gilt seit je als schwer zu beantworten. Entsprechend divergierend sind die Lesarten der Interpreten, deren wichtigste die folgenden sind (vgl. auch Klein, *Gibt es ein Moralgesetz*, S. 90–100): Mit Blick auf die Argumentation Kants in der *GMS* wird das Lehrstück vom ‚Factum‘ als Wendung hin zu einer dogmatischen Position gewertet (1); das ‚Factum‘ der Vernunft wird als eine besondere Art von Erkenntnis oder Einsicht begriffen (2), seine Rolle als Motiv moralischen Handelns wird betont (3), oder seine Funktion für das Selbstverständnis eines jeden Handelnden wird hervorgehoben (4). Jede der verschiedenen Lesarten kann sich auf bestimmte Aspekte der kantischen Lehre berufen. Lesart (1) verweist auf Kants erklärte Absichten im Rahmen des Deduktionsunternehmens der *GMS*. Dort versucht er ohne die Voraussetzung entweder von Freiheit oder Moralgesetz, die als „Wechselbegriffe“ (4:450) aufeinander verweisen, auszukommen. Wenn Kant später in der *KpV* vom Moralgesetz als ‚Factum‘ spricht, das „unleugbar“ (5:32) sei, das uns „gegeben“ ist und sich uns gar „aufdringt“ (5:31), wird dies als Indiz für dessen dogmatische Behauptung als Tatsache unter Verzicht auf philosophische Begründung genommen (vgl. Prauss, *Freiheit als Autonomie*, S. 67ff.). Lesart (2) dagegen erklärt genau diese Qualität des ‚Factum‘ als eines Gegebenen zur Voraussetzung für eine spezifische Art des Wissens, in Gestalt dessen es der

Vernunft immer schon bekannt ist. Was als „Faktizität“ der aus praktischer Vernunft erwachsenden sittlichen Forderung wirklich ist, ist derselben Vernunft in Form einer unabweisbaren „sittlichen Einsicht“ transparent (Henrich, *Sittliche Einsicht*, S. 110–115, hier: 114). Lesart (3) betont im Kontrast dazu den nicht theoretischen, sondern eminent praktischen Charakter der kantischen These vom ‚Factum der Vernunft‘. Sie verweist auf die zahlreichen Textstellen, in denen Kant ‚factum‘ bzw. ‚Factum‘ nicht als Synonym für „Thatsache“ (5:468; → Tatsache) verwendet, sondern im Sinne des von *facere* (machen, tun) abgeleiteten lateinischen Substantivs versteht und somit als „That“ der Vernunft (5:3; vgl. 5:6; 5:42; 5:55; 6:252). Diese wird im ersten Schritt als Grund für das *Bewusstsein* des Sittengesetzes gesehen und im zweiten Schritt als Grund einer mit solchem Bewusstsein einhergehenden „Wirkung aufs Gefühl“ (5:78f.; vgl. Willaschek, *Praktische Vernunft*, S. 174–214). Einem derart aus Vernunft gewirkten moralischen Gefühl der → Achtung vor dem Gesetz (vgl. 5:71–89) aber eignet handlungsmotivierende Kraft. Lesart (4) führt Kants Rede vom ‚Factum der Vernunft‘ auf das Selbstverständnis eines jeden, der zu handeln beansprucht, zurück. Als *Handelnder* und nicht etwa bloß Getriebener muss er unterstellen, unabhängig von seinen Neigungen und auch unabhängig von *allen* Neigungen auf der Basis nur seiner eigenen Gründe agieren zu *können*. Ob er es tatsächlich tut, ist eine ganz andere Frage. Solche im strikten Sinn nicht-empirischen Gründe aber haben die Struktur, Bestimmungsgründe durch „die bloße Form des Gesetzes“ zu sein (5:31). Die Idee und der Anspruch eines derart ‚reinen Willens‘, der sich allein durch genau dieses praktische oder moralische Gesetz leiten lässt, ist mit der Vorstellung, handeln zu können, immer schon verknüpft und ‚gegeben‘: als ‚Factum der Vernunft‘ (Kleingeld, *Moral Consciousness*; vgl. auch Wolff, *Faktum der Vernunft*, der aufgrund genauer Interpretationen der einschlägigen Texte zu einem ähnlichen Ergebnis kommt).

3 Das ‚Factum‘ als Ausweis der Wirklichkeit reiner praktischer Vernunft

Wie immer die These vom ‚Factum‘ im Einzelnen ausgelegt wird, es ist unbestreitbar, dass Kant sie als Beweis für die Wirklichkeit reiner praktischer Vernunft in Anspruch nimmt. Diese Wirklichkeit kann ihm zufolge nicht durch einen theoretischen Nachweis gezeigt, sondern nur praktisch bezeugt werden: durch das je individuell lebendige Bewusstsein eines unbedingten moralischen Gesetzes, welches bei allem (theoretischen) skeptischen Vorbehalt dennoch solches Bewusstsein bleibt.

Die Frage, wie reine Vernunft „für sich selbst praktisch“ sein könne (4:461), das heißt: ohne von irgendetwas anderem wie sinnlich fundierten Bedürfnissen und Neigungen angetrieben zu sein, stellt sich Kant bereits in der *GMS*. Er erklärt sie dort für nicht beantwortbar. In der *KpV* argumentiert Kant schon auf der ersten Seite: „[W]enn […] reine Vernunft wirklich praktisch ist, so beweiset sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich“ (5:3). Damit stehe aber auch die „Realität“ (5:3) des Begriffes der Freiheit nunmehr fest (vgl. 5:42).

Es ist klar, dass es sich bei der genannten „That“ (5:3) um kein empirisches Faktum handeln kann (vgl. 5:468). In welchem Sinne kann es dann dennoch die Wirklichkeit (reiner) praktischer Vernunft und die „Realität“ (5:3) ihrer Begriffe verbürgen? Anhand eines Beispiels verdeutlicht Kant, wie er verstanden sein will. Er stellt einen Menschen vor Augen, der meint, sich den Zumutungen eines ihm angesonnenen und einen Anderen vernichtenden falschen Zeugnisses nicht beugen zu sollen – und zwar unabhängig von den unter Umständen desaströsen Konsequenzen für die legitime Erfüllung seiner Neigungen (vgl. 5:30). Die „Realität“ (5:3) solcher Gesinnungen, wenn auch nicht schon des entsprechenden Tuns ist nach Kant unbestreitbar: Ob jener Mensch das Gebotene „thun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre“ (5:30).

Das ‚Factum der (reinen praktischen) Vernunft‘ ist somit als unbedingter moralischer Anspruch gegeben, als „synthetischer Satz a priori“ (5:31), in dem reine Vernunft und Willensbestimmung auf nichtempirische Weise verbunden sind.

Weiterführende Literatur
Ameriks, Karl: Kant and the Fate of Autonomy, Cambridge: Cambridge University Press 2000.
Henrich, Dieter: „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft", in: Henrich, Dieter / Schulz, Walter / Volkmann-Schluck, Karl-Heinz (Hg.): Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer, Tübingen: Mohr 1960, 77–115.
Kleingeld, Pauline: Moral Consciousness and the 'Fact of Reason', in: Reath, Andrews/Timmermann, Jens (Hg.): Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2010, 55–72.
O'Neill, Onora: „Autonomy and the Fact of Reason", in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Berlin: Akademie 2002, 81–97.
Wolff, Michael: „Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral", in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 57, 2009, 511–549.

Beatrix Himmelmann

Fahrenheit, Daniel Gabriel

Deutscher Physiker (1686–1736) und Namensgeber der gleichnamigen Temperatureinheit. Fahrenheit gilt als Entwickler der ersten eichbaren Thermometer, die das Vergleichen verschiedener Temperaturmessungen ermöglichten. Er pflegte u. a. wissenschaftliche Korrespondenzen mit → Wolff und → Leibniz. Neben Erwähnungen des Terminus für das Temperaturmaß (vgl. 9:185; 9:209; 9:210; 9:249; 9:401; 9:458) wird Fahrenheit mit Bezug auf seine Entdeckungen zur genaueren Bestimmung der Abhängigkeit des Wassersiedepunktes vom Luftdruck in der Promotionsschrift *De igne* (Über das Feuer) erwähnt: „Nach dem Bericht Boerhaves bemerkte Fahrenheit als erster die einzigartige Eigenschaft aufgrund von Hitze siedender Flüssigkeiten, dass offenbar die Temperatur am Siedepunkt bei größerem Luftdruck höher, bei kleinerem Luftdruck niedriger ist" (1:378, Übers. Vf.; vgl. Boerhaave, *Elementa chemiae*, S. 65). Aus dem Brief an den Physikprofessor → Carl Daniel Reusch von 1780 lässt sich schließen, dass Kant sowohl mit Fahrenheits Untersuchungen zu verschiedenen Thermometersubstanzen – 1709 Alkohol und ab 1714 auch Quecksilber – als auch mit seiner Veröffentlichung von 1724 über die Herstellung von Thermometern vertraut war: „Ich habe Unrecht […]. Mein Irrthum entstand daher, weil ich mich den Augenblick überredete, daß *Fahrenheid* nach Anno 1740 seine Thermometer verfertigt habe, da er sie schon Anno 1709 gemacht, und seine Vermuthung eben durch jene Beobachtung wiederlegt worden" (10:260).

Weiterführende Literatur
Waschkies, Hans-Joachim: Physik und Physiktheologie des jungen Kant. Die Vorgeschichte seiner Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Amsterdam: B. R. Gruner 1987.

Christiane Straub

Fakultäten

Fakultäten unterteilen eine → Universität nach den „Fächer[n] der Wissenschaften" (7:17). Sie sind „kleine[…], nach Verschiedenheit der Hauptfächer der Gelehrsamkeit, in welche sich die Universitätsgelehrte theilen, verschiedene[…] Gesellschaften" (7:17). Weitere wichtige Stellen: 6:8f.; 6:40; 7:1–116; 7:213f.; 8:369; 11:358f.; 12:31.

Verwandte Stichworte
Gelehrsamkeit; Der Streit der Fakultäten; Universität

Philosophische Funktion
Kant bezieht sich auf die herrschende Einteilung der Universität in vier Fakultäten. Als obere Fakultäten gelten die der → Theologie, Jurisprudenz und → Medizin, als untere die der → Philosophie. Diese Rangaufteilung beruht nach Kant jedoch allein auf dem → Interesse der → Regierung. Während diese sich „das Recht vor[behält], die Lehren der oberen selbst zu *sanctioniren*" (7:19), muss die philosophische Fakultät „als frei und nur unter der Gesetzgebung der Vernunft […] stehend gedacht werden" (7:27). Dieser Unterschied macht Kant zufolge einen Streit der oberen Fakultäten mit der unteren unvermeidlich. Der Streit ist „*[g]esetzwidrig*", wenn er „um den Einfluß aufs Volk geführt" (7:29f.) wird. Er ist dagegen „*gesetzmäßig*" (7:32) und für

die philosophische Fakultät sogar → Pflicht, insofern sie ihre Aufgabe erfüllen kann, die Wahrheit aller Lehren unabhängig von ihrem politischen Nutzen „mit kalter Vernunft öffentlich zu prüfen" (7:33).

Angela Breitenbach

Familie

Eine Familie ist eine Verbindung oder eine Gemeinschaft von Personen. Diese Gemeinschaft kann häuslich, politisch oder religiös sein (vgl. jeweils 6:277; 6:317; 6:101). Weniger zentrale Verwendungen fassen ‚Familie' weiter, z. B. Personen oder andere Tiere, die eine biologische Beziehung untereinander haben oder kognitive Vermögen, die in enger Verbindung fungieren (vgl. jeweils 7:320–321; 5:419; 5:177). Weitere wichtige Stellen: 6:277ff.; 6:316f.

Verwandte Stichworte

Ehe; Gemeinschaft, häusliche; Kirche; Regierung

Philosophische Funktion

Es ist nicht überraschend, dass sich Kants grundlegendste Verwendung von ‚Familie' auf die häusliche Gemeinschaft bezieht, die aus den Eltern und ihren minderjährigen Kindern besteht (vgl. 6:277–284). Trotz der zweifachen Gleichheit der Ehe (Gleichheit im gegenseitigen Besitz aneinander und Gleichheit im Besitz materieller Güter; → Ehe) sind die Mitglieder einer solchen Gemeinschaft nicht alle gleich. Denn die Eltern haben sowohl spezielle Verpflichtungen gegenüber den Kindern als auch → Autorität über sie (vgl. 6:280–282). Durch Handlungen des Hausherrn kann die Familie Bedienstete, erwachsene Kinder und andere freie Personen verpflichten, die entsprechend einem Vertrag Dienste leisten (vgl. 6:282). Wenn die Bediensteten die erwachsenen Kinder sind, so Kant, bleibt der Haushalt derselbe, aber die Form der Verpflichtung ändert sich; die Verpflichtungen und Verantwortlichkeiten ersetzen dem Vertrag entsprechend jene der Eltern-Kind-Beziehung. Obwohl der → Hausherr jetzt vertragliche Rechte hat, seine Bediensteten zu gebrauchen, werden diese Rechte entscheidend durch ihre Persönlichkeit beschränkt. Sein Vertrag mit ihnen „kann nicht von solcher Beschaffenheit sein, daß der Gebrauch desselben ein Verbrauch sein würde, worüber das Urteil aber nicht bloß dem Hausherrn, sondern auch der Dienerschaft […] zukommt" (6:283).

‚Familie' wird von Kant auch in seiner Darstellung der „*patriotischen*" Regierung (6:316f.) verwendet. Eine solche Regierung, so hält er fest, ist keine, die dazu da ist, „Bürger als Kinder zu behandeln" (6:317). Obwohl ein solcher → Staat die Bürger als Mitglieder einer einzigen Familie behandelt, gewährleistet er vielmehr, dass die Gesetze, die sie regieren, jeden als unabhängig respektieren. „Wo […] jeder sich selbst besitzt und nicht vom absoluten Willen eines Anderen neben oder über ihm abhängt" (6:317).

Zuletzt vergleicht Kant in seiner Beschreibung, was für eine wahre Kirche erforderlich ist, die Verfassung dieser Kirche mit derjenigen einer Familie oder eines Haushalts. In Kants Verständnis ist eine Kirche „ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung" (6:101). Auf der Erde ist die „wahre" Kirche diejenige, „welche das (moralische) Reich Gottes auf Erden […] darstellt", zumindest in dem Maße, in dem dies für Menschen möglich ist (6:101). Man fasst diese ethische Gemeinschaft am besten als „freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung" auf, unter der Führung von jemandem, der sowohl den Willen des Vaters kennt als auch mit allen Gliedern in Blutsverwandtschaft steht (6:102). Obwohl Kants Deutung hier nicht völlig klar ist, scheint es, dass er beabsichtigt, sowohl die Kirche als auch die häusliche Gemeinschaft von einer politischen Gemeinschaft zu unterscheiden. Jene zwei sind durch Übereinkommen der Beziehung und des Gefühls gebunden, die unter Bürgern nicht vorhanden sein müssen; deren gemeinschaftliche Beziehung und die damit verknüpften Verpflichtungen entspringen einer anderen Quelle (vgl. 6:102). Obwohl die Analogie bei weitem nicht vollkommen ist, besteht auch eine Ähnlichkeit zwischen der ‚Familie' unabhängiger Bürger unter einer patriotischen Regierung und der häuslichen Gesellschaft, gebildet aus den Eltern und den minderjährigen Kindern mit den erwachsenen Bediensteten, die ihre Dienste gemäß einem Vertrag leisten, aber eine Unabhängigkeit der Urteilskraft und des Handelns bewahren.

Weiterführende Literatur

Ripstein, Arthur: „Authority and Coercion", in: Philosophy & Public Affairs 32, 2004, 2–35.

Sarah Holtman
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Farbe

Farbe, zumindest verstanden als sinnliche → Qualität, die mit unserer Empfindung zusammenhängt, besteht nur in der Beziehung eines Dinges zu unseren Sinnen: „Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern auch nur Modifikationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise afficirt wird" (KrV A 29 Anm.). Wer blind geboren ist, kann sich nicht einmal vorstellen, was eine Farbe ist; wer eine Lücke in der Farbwahrnehmung hat, wer teilweise oder ganz farbenblind ist, kann dies auch nicht durch die → Einbildungskraft ersetzen (vgl. 7:168). Im Zusammenhang mit seiner Rassentheorie und seiner physikalischen Geographie ist Kant vor allem an der Hautfarbe interessiert (vgl. 2:439; 8:171; 8:174; 9:312; 9:372). Weitere wichtige Stellen: KrV A 30 / B 45; 4:289; 5:206; 5:324f.; 8:199.

Verwandte Stichworte

Qualität; Wahrnehmung; Empfindung; Licht; Sehen

Philosophische Funktion

Die Dinge, die wir wahrnehmen, sind in gewissem Sinne wirklich farbig: „Die grüne Farbe der Wiesen gehört zur *objectiven* Empfindung, als Wahrnehmung eines Gegenstandes des Sinnes" (5:206). Aber die Farbe als sinnliche Qualität kommt den Dingen nicht zu, insofern man die Dinge als unabhängig von ihrer (möglichen) Beziehung zu unseren Sinnen und unserer Empfindung betrachtet. Farbe als wahrnehmbare Sinnesqualität gibt es nur in der Beziehung eines Gegenstands zu unserer Wahrnehmungsfähigkeit. Sie ist somit an unser Wahrnehmungsorgan gebunden. Es gibt auch einen Sinn des Wortes ‚Farbe' (4:289), nach dem die Farben in den physikalischen Eigenschaften und Dispositionen von Körpern angelegt sind. Farben sind auch in diesem Sinne sekundäre Qualitäten im Sinne von → Locke, d. h. Dispositionen der Dinge, die auf unsere Sinneswahrnehmung auf eine bestimmte Weise einwirken. Diesem dispositionalen Farbverständnis entsprechend kann man die Farbe physikalisch verstehen als die Art und Weise, wie Körper Licht reflektieren.

Kant vertritt eine modifizierte Form von → Leonhard Eulers (1707–1783) undulatorischer Theorie des → Lichts und der Farbe (vgl. 1:378; 4:520; 7:156). Die Wellentheorie der Farbe wird auch angeführt, um Farben als Regelmäßigkeiten in der Form des Wahrgenommenen zu erklären. Damit wird es möglich, Farben genauso wie die Töne als regelmäßiges Spiel von qualitativen Empfindungsinhalten zu interpretieren (vgl. 5:224). Dies eröffnet wiederum die Möglichkeit, reine (also unvermischte) Farben als etwas zu verstehen, was man als schön bezeichnen kann (vgl. 5:225f.). Kant macht von der Konzeption der Farbe als einer Regelmäßigkeit in der Präsentation von Empfindungsinhalten Gebrauch, wenn er Farbspiel und Tonspiel als Kunstarten unterscheidet. Er betrachtet das Tonspiel und das Spiel mit der Farbe als Künste, die beide mit dem Spiel der → Empfindung zu tun haben (vgl. 5:324). Das Farbspiel gilt als Kunst des Spiels mit der Empfindung, mit der Einschränkung, dass man bestreiten könnte, dass wir die Teilung der Zeit durch die Lichtwellen bei der Farbempfindung wahrnehmen und nur „die *Wirkung* dieser Zitterungen auf die elastischen Theile unsers Körpers" empfinden (5:324). Kant gibt aber auch zu verstehen, dass er diese Beschränkung der Farb- und Tonwahrnehmung auf das, was wir im engeren Sinn empfinden, nicht teilt (vgl. 5:325). Er vertritt keine reine Wellentheorie oder physikalische Theorie der Farbe, denn er versucht die Lokalisierung farblicher Gegenstände im Gesichtsraum durch Rekurs auf den Körper des wahrgenommenen Objekts und des wahrnehmenden Subjekts und seines Leibes verständlich zu machen. So vermeidet er eine Lokalisierungsfrage, die für eine reine Wellentheorie ein Problem ist. Im *Op. post.* wird ein „alle Materien ursprünglich durchdringende[r] den ganzen Weltraum erfüllende[r] […] Stoff", der sog. „Aether", unterstellt (21:383). Dieser Stoff wirkt „progressiv und oscillirend" (21:383). Diese Oszillationen liegen den Frequenzen verschiedener Lichtwellen zugrunde, denen verschiedene Farben korrespondieren. Als Lichtmaterie verdichtet sich der Äther und bewegt sich als Licht-Korpuskel in einer geraden Linie. Durch Wechselwirkung des Lichtstoffes

mit dem Auge des Menschen werden → Wahrnehmungen zustande gebracht. Aber bei der Farbwahrnehmung ist nicht nur eine physikalische Wechselwirkung, sondern auch ein biologisch-organischer Funktionskreis im Spiel. So wird im *Op. post.* die Farbe als Resultat einer interaktiven Handlung der Beobachtung verstanden, die von einem raum-zeitlich situierten mit einem Leib und organischen Körper begabten Subjekt in seiner Umwelt unternommen wird (vgl. 22:326).

Pierre Keller

Fatalismus

Der Fatalismus ist die Lehre, wonach alle Handlungen aus absoluter Notwendigkeit erfolgen. Wichtige Stellen: 4:363; 5:391f.; 8:13.

Verwandte Stichworte

Fatum; Freiheit; Notwendigkeit; Schicksal

Philosophische Funktion

Der Fatalismus kennzeichnet eine Metaphysik, in der alle weltlichen Gegebenheiten aus der Notwendigkeit eines absoluten Prinzips abgeleitet werden. Der Fatalismus, der zu Kants Zeiten vor allem mit dem Namen → Spinoza in Verbindung gebracht wurde, widerstreitet der Annahme Gottes als intelligenten Urhebers der Welt, der sie kraft seines Willens erschafft und lenkt (vgl. 5:391f.; → Vorsehung). Entsprechend betont Kant in den *Prolegomena*, die → Vernunft mache sich „vermittelst der *theologischen* Idee vom Fatalism los, sowohl einer blinden Naturnothwendigkeit in dem Zusammenhange der Natur selbst ohne erstes Princip, als auch in der Causalität dieses Princips selbst, und führt auf den Begriff einer Ursache durch Freiheit, mithin einer obersten Intelligenz“ (4:363). In der Vorrede zu *KrV B* heißt es, allein durch die → Kritik könne „dem *Materialism*, *Fatalism*, *Atheism* […] die Wurzel abgeschnitten werden“ (KrV B XXXIV).

Neben theologischen zieht der Fatalismus in erster Linie ethische Probleme nach sich. In *Rez. Schulz* wirft Kant Schulz vor, er vertrete einen „allgemeinen Fatalism“, der „alles menschliche Thun und Lassen in bloßes Marionettenspiel verwandelt“ und „den Begriff von Verbindlichkeit gänzlich aufhebe“ (8:13). Mit dem Fatalismus verlieren nicht nur der Gedanke der → Pflicht, sondern auch das Gewissen und jedes moralische Gefühl ihren Sinn. Kant erinnert an → Priestley, der „als ein ächter, consequent verfahrender *Fatalist*“ die Empfindung der → Reue für „praktisch leer“ und „ungereimt“ erkläre (5:98).

Die Widerlegung des Fatalismus geschieht einerseits durch die Tat. Denn, so Kant, auch „der entschlossenste Fatalist“ müsse, „so bald es ihm um Weisheit und Pflicht zu thun ist, jederzeit so handeln, *als ob er frei wäre*“ (8:13). Andererseits schafft der → transzendentale Idealismus die theoretischen Grundlagen für die Annahme der Freiheit. Die „Fatalität der Handlungen“ wäre laut Kant nämlich nicht zu vermeiden, würden Raum und Zeit als „zum Dasein der Dinge an sich selbst gehörige Bestimmungen“ angesehen (5:101).

Weiterführende Literatur

Thielke, Peter: „Fate and the Fortune of the Categories: Kant on the Usurpation and Schematization of Concepts“, in: Inquiry 49, 2006, 438–468.

Wallwitz, Georg von: „Kant über Fatalismus und Spontaneität“, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 28, 2003, 207–229.

Watkins, Eric: „Kant on Rational Cosmology“, in: Watkins, Eric (Hg.): Kant and the Sciences, Oxford: Oxford University Press 2001, 70–89.

Georg Sans

Fatum

Als Fatum bezeichnet Kant die *blinde*, das heißt dem Menschen nicht einsichtige Notwendigkeit der Begebenheiten in der Welt. Wichtige Stelle: KrV A 228 / B 280.

Verwandte Stichworte

Notwendigkeit; Schicksal; Zufall

Philosophische Funktion

Der Begriff stammt aus der Tradition der → Stoiker, wo er die unveränderliche Notwendigkeit aller Dinge bezeichnete. Deshalb wurde das Fatum von jeher als Angriff auf die → Freiheit und die → Moral gewertet (vgl. 1:399). In der Schulmetaphysik besaß der Ausdruck kosmologische Bedeutung (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 382). Diesen Sinn bewahrt er bei Kant bis in die kritische Zeit. Der zweiten → *Analogie der Erfahrung* sowie dem dritten → *Postulat des empirischen Denkens* zufolge sind alle Begebenheiten in der Welt durch

ihre Ursache notwendig bestimmt. Aber da nach dem „dynamischen Gesetze der Causalität“ nicht a priori, sondern nur aus einer gegebenen Ursache auf die Wirkung geschlossen werden kann, herrscht in der Natur nicht „blinde, sondern bedingte, mithin verständliche Nothwendigkeit (non datur fatum)“ (KrV A 228 / B 280). Wie sich dem Nachlass entnehmen lässt, hält Kant eine unbedingte oder absolute Notwendigkeit deshalb für ausgeschlossen, weil die Reihe der Begebenheiten in der → Sinnenwelt niemals als Ganzes gegeben werden kann (vgl. *Refl.* 5959, 18:399; *Refl.* 5971, 18:409ff.; → total, Totalität).

Georg Sans

Faulheit

Sie ist „[d]er Hang zur Ruhe ohne vorhergehende Arbeit“ im gesunden Zustand (7:276). Weitere wichtige Stellen: 7:197; 8:21; 8:35; 9:316f.; 9:400ff.; 9:484.

Verwandte Stichworte

Aufklärung; Geselligkeit, ungesellige; Laster

Philosophische Funktion

In *Geschichte* wird dem „Hang [der Menschen] in Gesellschaft zu treten“ („*ungesellige Geselligkeit*“, 8:20) die Funktion zugesprochen, den menschlichen Hang zur Faulheit zu überwinden (vgl. 8:21). Die Faulheit wird hier der „Rohigkeit“ der menschlichen Natur zugeordnet und der „Cultur“ entgegengesetzt (8:21). Die Faulheit steht der Entwicklung der „Talente“, der Bildung des „Geschmack[s]“ und der „Aufklärung“ entgegen (8:21). Sie gehört demnach zur „grobe[n] Naturanlage“ des Menschen (8:21). In *Aufklärung* wird die Faulheit zusammen mit der Feigheit als die Ursache der „*selbst verschuldeten Unmündigkeit*“ des Menschen genannt (8:35). Gemäß *Mutmaßlicher Anfang* bildet die Faulheit ein vom Menschen gegen die Vernunft in Anschlag gebrachtes „Gegengewicht“, das ihn davon abhält, „dem Leben durch *Handlungen* einen Werth zu geben“ (8:122).

Während Kant in der *Anthropologie* die „*Ruhe nach der Arbeit*“ als das „*höchste[] physische[] Gut*“ bezeichnet (7:276), sieht er in der Faulheit das korrespondierende Laster. Dieses besteht aber nicht schon in einer „etwas lange[n] Weigerung, wiederum an seine *Geschäfte* zu gehen, und das süße far niente zur Kräftensammlung [ist] darum noch nicht Faulheit“ (7:276). Wie auch den anderen beiden in diesem Zusammenhang genannten Lastern (→ Feigheit und Falschheit) gewinnt Kant auch der Faulheit noch etwas Gutes ab: „wenn nicht *Faulheit* noch dazwischen träte“, würde „die *rastlose* Bosheit weit mehr Übels, als jetzt noch ist, in der Welt verüben“ (7:276).

Piero Giordanetti

Feder, Johann Georg Heinrich

Dt. Philosoph (1740–1821), war Co-Autor der *Göttinger Rezension*, die 1782 anonym erschien und erhebliche Auswirkungen auf Kants Denkweg hatte (vgl. 4:288–294; 4:372–380; vgl. Förster, *Notion of Philosophy*, S. 293f.).

Von 1765 bis 1767 Gymnasialprofessor in Coburg, pries Feder 1766 Kants anonym erschienene *Träume* als eine lehrreiche Schrift, deren Verfasser „mit dem akademischen Ton, die Philosophie zu treiben, […] nicht einig“ sei (*Rezension der Träume*, S. 309, vgl. Feder, *Leben, Natur und Grundsätze*, S. 117). Im folgenden Jahr kam mit dem *Grundriß der philosophischen Wissenschaften* das erste in einer Reihe von Lehrbüchern heraus, die „sehr weite Verbreitung“ fanden (Richter, *Feder*, S. 595). Kant legte es seiner zehnmal gehaltenen Vorlesung zur „Philosophischen Enzyklopädie“ (29:3–45) zugrunde, deren Zusammenhang mit Feders Buch allerdings lose ist (Stark, *Fragen*, S. 302).

Im Jahr 1768 erhielt Feder einen Ruf an die Universität Göttingen. Als Mitarbeiter der *Göttingischen Anzeigen* setzte er sich für die schottische Common-sense-Philosophie und → Adam Smith ein. In einem Brief an Kant unterstrich er 1779 den Anteil, den dieser „an meinem Muthe auf dem Katheder eben so zu philosophiren, wie man im Leben philosophirt“, habe (10:252).

Vor diesem Hintergrund aus Common-sense- und Popularphilosophie enttäuschte die *KrV* in Form und Inhalt. Es war zwar → Christian Garve, der die später auch im Original veröffentlichte Rezension schrieb (Garve, *Rez. KrV*), aber Feder, der Garves Text für die *Göttingischen Anzeigen* kürzte und ihren Ton verschärfte. In der wie üblich anonym erschienenen Besprechung wird die

Philosophie der *KrV* als „ein System des höhern […] Idealismus“ bezeichnet, „der Geist und Materie auf gleiche Weise umfaßt, die Welt und uns selbst in Vorstellungen verwandelt, und alle Objecte aus Erscheinungen dadurch entstehen läßt, daß sie der Verstand zu *einer* Erfahrungsreihe verknüpft, und daß sie die Vernunft in ein ganzes und vollständiges Weltsystem auszubreiten und zu vereinigen, nothwendig, obwol vergeblich, versucht“ (Garve/Feder, *Rez. KrV*, S. 41). Dadurch und durch den gleichfalls von Feder in Garves Text hineingeschriebenen Vergleich mit → Berkeleys Idealismus wurde bei Kant ein wunder Punkt getroffen. Schon die Schrift *De mundi* war von → Lambert (vgl. 10:106–109) und → Mendelssohn (vgl. 10:114–116) wegen ihres Subjektivismus von → Raum und → Zeit kritisiert worden. Nun wurde sein ganzer Ansatz als → Idealismus hingestellt.

Kant wies diese Interpretation in den → *Prolegomena* scharf zurück (vgl. 4:288–294; 4:372–380). Er wandte sich auch gegen den „sinnreichen“ Satz, „daß beständiger Schein Wahrheit sei“ (4:376; vgl. 23:55; 23:59; 23:61) – einen Satz, der sich so nicht in der Rezension findet (vgl. Garve/Feder, *Rez. KrV*, S. 41), sehr wohl aber in Lamberts Brief („[…] beständiger Schein [ist] für uns Wahrheit“, 10:108) und in jenem Buch Feders, über das Kant las: „Ein beständiger Schein ist […] für uns Wahrheit“ (Feder, *Grundriß*, S. 66).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: „Feder und Kant“, in: Kant-Studien 80, 1989, 249–264.

Kuehn, Manfred: Scottish Common Sense in Germany, 1768–1800. A Contribution to the History of Critical Philosophy, Montreal & Kingston: McGill-Queen’s University Press 1987, insbes. 43f., 74–85, 214–220.

Marino, Luigi: Praeceptores Germaniae. Göttingen 1770–1820, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995, insbes. 169–187, 343–346, 386f.

Hanno Birken-Bertsch

Fehlschluss

Ein Fehlschluss ist ein Schluss, der insofern fehlerhaft ist, als der Schlusssatz nicht aus den Prämissen folgt. Wichtige Stellen: 2:156–159; KrV A 341 / B 399; KrV A 430 / B 458.

Verwandte Stichworte

Schluss; Trugschluss; Paralogismus

Philosophische Funktion

In der *Wahren Schätzung* identifiziert Kant verschiedene Fehlschlüsse in den Beweisarten sowohl der Cartesianer als auch der Leibnizianer (→ Leibniz selbst und → Wolff eingeschlossen) (vgl. 1:46; 1:102f.; 1:116; 1:152). Im *Beweisgrund* schreibt Kant Fehlschlüsse denjenigen zu, die der Beweismethode der „Schule der Wolffischen Philosophen“ (2:157) folgen. Kant räumt die Folgerung des ersten Teils dieser Beweismethode ein, wonach gilt: „wenn etwas da ist, so existirt auch etwas, was von keinem anderen Dinge abhängt“ (2:157f.). Auch hat er keine Bedenken gegenüber dem „weniger zuverlässig[en]“ zweiten Schritt (2:158), „daß dieses Ding *schlechterdings notwendig* sei“ (2:158). Er hält es aber für einen Fehlschluss, die Eigenschaften der höchsten → Vollkommenheit und → Einheit bloß aus der logischen Zergliederung des Begriffes der absoluten → Notwendigkeit zu schließen. Der Schluss ist falsch, weil er „eben so wie der Cartesianische [Beweis] lediglich auf Begriffe [erbaut wird], in welchen man in der Identität oder dem Widerstreit der Prädicate das Dasein eines Wesens zu finden vermeint“ (2:158). Da „das Dasein gar kein Prädicat, mithin auch kein Prädicat der Vollkommenheit sei“ (2:156), wird man nie richtig auf das → Dasein irgendeines Dinges, auch nicht auf das Dasein → Gottes aus „Begriffen möglicher Dinge“ schließen (2:159). Hier ist der Fehlschluss ein Schluss, der die Vorschrift der Schlusslehre (→ Syllogismus) verletzt: „In Conclusione nec Plus, nec Minus continentur quam in praemissis id est […]. Es muß also nicht mehr geschlossen werden, als was in den Praemissen begriffen ist“ (24:675).

In der *KrV* kommt die Rede vom Fehlschluss in zwei Zusammenhängen der *Transscendentalen Dialektik* (KrV A 293–704 / B 349–732) ausdrücklich vor. Während es die logische → Dialektik mit der Auflösung der Trugschlüsse zu tun hat, geht es in der → transzendentalen Dialektik um die Aufdeckung der unvermeidlichen Fehlschlüsse, die der rationalen → Psychologie, der → rationalen Kosmologie sowie der rationalen → Theologie zugrunde liegen. Dementsprechend unterscheidet Kant den transzendentalen vom logischen → Paralogismus. Während letzterer bereits auf-

grund der logischen Form falsch ist, zeichnet sich der transzendentale Paralogismus dadurch aus, dass er einen „transscendentalen Grund [hat,] der Form nach falsch zu schließen. Auf solche Weise wird ein dergleichen Fehlschluss in der Natur der Menschenvernunft seinen Grund haben und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche Illusion bei sich führen“ (KrV A 341 / B 399).

Weiterführende Literatur

Klemme, Heiner: Kants Philosophie des Subjekts, Hamburg: Meiner 1996, insbes. 293–298.

Daniel Dahlstrom

Feigheit

Feigheit ist ein Mangel an → Mut (vgl. 7:256). Dieser kann sich einerseits äußerlich, durch ein ehrloses Verhalten im Kriege, oder innerlich, durch einen Mangel an Grundsätzen und moralischer Gesinnung manifestieren. Wichtige Stellen: 5:263; 6:336; 7:256; 7:258; 7:276; 8:35.

Verwandte Stichworte

Mut; Tapferkeit

Philosophische Funktion

Faulheit und Feigheit sind Mängel „der Entschließung und des Muthes“, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, und als solche Faktoren, die der → Aufklärung als „*Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*“ entgegenstehen (8:35). Sie „sind die Ursachen, warum ein so großer Theil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen (naturaliter maiorennes), dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben; und warum es Anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen“ (7:35). Da die Feigheit auf einem selbstverschuldeten Mangel an Vernunftgebrauch beruht, bezeichnet Kant sie auch als „ehrlose Verzagtheit“ (*Refl.* 1515, 15:847), die nicht nur zu unmoralischen Handlungen, sondern auch zum Verlust der äußeren Freiheit führen kann (vgl. 20:164f.). Den moralisch verbotenen Selbstmord betrachtet Kant als Zeichen von Feigheit, auch wenn man den „Tod als Selbstmorder nicht scheuet“ (15:480). Feigheit hat, im Gegensatz zur Tugend des Mutes, die auf Grundsätzen fußt (vgl. 7:256), eine irrationale Komponente: „Ein muthiger Mensch hoft und fürchtet nichts, ein feiger alles; tröstet sich mit Hofnung, oder angstet sich mit Furcht“ (*Refl.* 1492, 15:752). Der Mut „beruht mehr auf der Überlegung“, die Feigheit „auf den Sinnen“ (*Refl.* 1492, 15:752). Aus einer naturteleologischen Sicht tragen die Laster der Faulheit, Falschheit und Feigheit als Instinkte jedoch – gleichsam gegen den moralischen Unwert ihres Trägers – zur Beförderung des Zusammenlebens der Menschen bei (vgl. 7:276; 23:457).

Weiterführende Literatur

Johnson, Robert N.: „Kant’s Conception of Virtue“, in: Jahrbuch für Recht und Ethik, Berlin: Duncker & Humblot 1997, 365–387, insbes. 382ff.

Corinna Mieth

Feind

Ein Feind ist ein Gegner in einem → Krieg oder → Streit. Wichtige Stellen: KrV A 757 / B 785; 4:399; 6:57; 6:59; 6:110; 6:349; 6:352; 6:380; 6:459; 6:477; 7:271; 8:346; 8:349.

Verwandte Stichworte

Krieg; Streit, Streitigkeit; Hass

Philosophische Funktion

Kant gebraucht das Wort in unterschiedlichen Zusammenhängen. Er spricht z. B. metaphorisch von der → Zerstreuung als dem Feind aller → Erziehung (vgl. 9:476), dem Schwärmer als dem Feind aller Deutlichkeit (vgl. 15:337; → Schwärmerei) etc. Der Feind ist jeweils die oppositionelle Kraft in einem konfliktträchtigen Spannungsverhältnis. Wichtige Bereiche einer kriegerischen bzw. kämpferischen Auseinandersetzung, in denen der Begriff des Feindes bei Kant auftaucht, sind die folgenden.

Im staatsphilosophischen Kontext unterscheidet Kant u. a. zwischen gerechten und ungerechten Feinden des Staates, wobei letztere „nach Begriffen des Völkerrechts“ diejenigen seien, deren öffentlich geäußerter Wille durch Wort oder Tat eine Maxime verrate, nach der, „wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht würde, kein Friedenszustand unter Völkern möglich, sondern der Naturzustand verewigt werden müsste“ (6:349; vgl. 8:346; → Völkerrecht). Allerdings „ist der Aus-

druck eines ungerechten Feindes im Naturzustande *pleonastisch*; denn der Naturzustand ist selbst ein Zustand der Ungerechtigkeit. Ein gerechter Feind würde der sein, welchem meinerseits zu widerstehen ich unrecht thun würde; dieser würde aber alsdann auch nicht mein Feind sein" (6:349f.; vgl. 6:307f., 8:349; → Naturzustand).

Im moralphilosophischem Kontext stellt Kant fest, die Bestimmung der → Tugend als → Mut und → Tapferkeit (→ Stärke, moralische) setze einen Feind voraus. Um ein moralisch guter Mensch zu werden, sei es nicht genug, dass man den → Keim des → Guten im Menschen sich ungehindert entwickeln lasse, sondern man müsse auch eine in ihm befindliche entgegenwirkende Ursache des → Bösen (den inneren Feind im Menschen) bekämpfen (vgl. 6:57; 6:59; 6:110; 6:380; 6:477; → Kampf (des guten Prinzips mit dem bösen); → Asketik, ethische (bzw. moralische)). Wenn ein anderer Mensch als Feind betrachtet wird, ist er Gegenstand des Hasses (vgl. 7:271; 6:459; 4:399).

Schließlich betont Kant, dass die → Vernunft in ihren dogmatischen Anmaßungen den → Widerstand eines Feindes brauche, nämlich den → Zweifel des → Skeptikers, damit sie der → Kritik Gehör schenke (vgl. KrV A 757 / B 785; KrV A 753 / B 781; KrV A 756 / B 784).

Andreas Trampota

Feld (metaphorisch)

→ Boden (metaphorisch)

Fertigkeit

Als Eindeutschung des schulphilosophischen „*habitus*" bezeichnet Fertigkeit „eine Leichtigkeit zu handeln" (6:407) und fungiert damit auch als Oberbegriff für (moralische) Tugend. Tugenden sind von anderen Fertigkeiten dadurch unterschieden, dass sie Vollkommenheiten nicht der Willkür, sondern des Willens und damit freie Fertigkeiten sind (vgl. 6:407). Es handelt es sich also nicht um bloße Gewohnheiten, sondern um eine Ausbildung des Charakters (vgl. 9:481). Weitere wichtige Stellen: KrV A 710 / B 737; 7:147.

Verwandte Stichworte
Charakter; Kultur; Tugend

Philosophische Funktion
Kant steht in der Tugendlehre vor der Herausforderung, den aus der Tradition überlieferten Begriff der Tugend mit seiner am Begriff der Pflicht orientierten Ethik vereinbar zu machen. Dabei können Fragen des Erwerbs und der Ausübung moralischer Fähigkeiten nicht gänzlich vernachlässigt werden. So wird in der *KrV* darauf verwiesen, dass Fertigkeiten durch „Cultur" erworben werden (KrV A 710 / B 737). Die Ausbildung moralischer Fähigkeiten erfordert folglich eine ‚moralische Kultur' – ein Gedanke, der in Kants → Pädagogik wieder aufgenommen wird: Ziel der Vermittlung moralischer Fertigkeiten muss es sein, den Menschen zur Bildung von Maximen „aus dem eignen Verstande" (9:481) anzuleiten. In diesem Sinne ist auch die Mahnung der Anthropologie aufzufassen, dass der Begriff der Tugend nicht mit einem bloßen „Mechanism der Kraftanwendung" (7:147) verwechselt werden dürfe.

Stefan Heßbrüggen-Walter

Fest, Prachtfest

Zur Malerei im weiteren Sinne zählt Kant die Ausstattung der Räume und die Kleidung der Frauen bei einem Prachtfest. „Denn ein Parterre von allerlei Blumen, ein Zimmer mit allerlei Zierathen (selbst den Putz der Damen darunter begriffen) machen an einem Prachtfeste eine Art von Gemälde aus" (5:323). Weitere wichtige Stellen: 7:254; 7:263; *Refl.* 1484, 15:695.

Verwandte Stichworte
Gemälde; Malerei

Philosophische Funktion
Der Begriff des Festes hat für Kant nur illustrative Funktion. In der *KU* thematisiert er das Prachtfest im Kontext der Malerei und bestimmt es als „eine Art von Gemälde", da die optische Ausstattung „bloß zum Ansehen da ist, um die Einbildungskraft im freien Spiele mit Ideen zu unterhalten" (5:323). In den *Refl.* zur Anthropologie werden Feste, die von Menschen im Kontrast zu Arbeitstagen gestaltet werden, als Beispiel für eine Vermehrung der Sinnesempfindung erwähnt (vgl. *Refl.* 1484, 15:695). Der Terminus findet sich in der *Anthropologie* auch im Zusammenhang mit Beispielen, an denen Kant den Zustand oder die Wirkungsweise

von Affekten expliziert, wobei dem Fest allerdings keine konstitutive Funktion zukommt (vgl. 7:263; 7:254).

Beate Marschall-Bradl

Festigkeit

Kant teilt die Hypothese von → Leibniz und → Newton: Festigkeit ist Ergebnis des Prozesses des Festwerdens von ursprünglich flüssiger → Materie (vgl. 5:348f.). „Der erste Zustand ist der der Flüssigkeit (*originaria: aether*) und daraus der festigkeit […]. Feste Materien […] entstehen aus dem flüßigen" (14:407). Die Erstarrung der Materie geschieht z. B. durch einen Kristallisationsprozess bzw. Gerinnen (vgl. 20:450). Weitere wichtige Stellen: 2:127; 4:526f.; 4:540; 9:370f.; 14:366.

Verwandte Stichworte

Äther; Flüssigkeit; Materie (physikalisch)

Philosophische Funktion

Die Festigkeit starrer Körper, die mit der spezifischen Dichte und Schwere (vgl. 1:288; 1:296) verbunden ist, wird durch die Anziehungskraft und Kohäsion erklärt. Die Anziehung, die in der Berührung wirksam gedacht wird, heißt Zusammenhang (vgl. 1:371f.). Nach Kant gibt es keine qualitative Trennung zwischen Festigkeit und Flüssigkeit, sondern nur einen Gradunterschied, dessen Grund die Kontinuität zwischen innerlichem und äußerlichem → Äther ist (vgl. 20:523). Die empirische Naturlehre zeigt, dass alle flüssige Materie, wenn sie von der Flüssigkeit in Festigkeit übergeht, eine Textur voraussetzt (vgl. 19:108). Die Definition der Solidität als Undurchdringlichkeit wirft die Frage nach der Existenz immaterieller Geister auf (vgl. 2:323f.). Kants Auffassung ist von der Kristallographie von Christian Samuel Weiss und der Mineralogie von Johann Joachim Lange und Johann Gottschalk → Wallerius geprägt. Mit → Lambert unterscheidet er die Festigkeit von der Solidität oder Undurchdringlichkeit (vgl. 4:497).

Mai Lequan

Fetisch

Nach Kant bezieht sich ein Fetisch auf „Kräfte sichtbarer Dinge […], die aber nicht unter der Regel der Erfahrung" stehen (18:512). Besonders stark ausgeprägt ist der Fetisch bei den „rohen Menschen", die sich Gott mithilfe „leblose[r] Dinge" vorstellen (18:513). Wenn die „Einbildung ohne den Leitfaden der Vernunft, mithin unterstützt durch scheinbare Erfahrung, ohne ihre […] Gesetzmäßigkeit zu kennen", vorgeht, dann entsteht ein „Aberglaube", der „unsichtbare Kr[ä]fte oder auch Mächte auf die Bahn" bringt (18:511). So nennt Kant die unter den „Neger[n] von Afrika" „weit ausgebreitete Religion der Fetische" eine „Art von Götzendienst, welcher so tief ins Läppische sinkt, als es nur immer von der menschlichen Natur möglich zu sein scheint. Eine Vogelfeder, ein Kuhhorn, eine Muschel, oder jede andere gemeine Sache, so bald sie durch einige Worte eingeweiht worden, ist ein Gegenstand der Verehrung und der Anrufung in Eidschwüren" (2:253; vgl. 9:415f., 6:304). Weitere wichtige Stellen: 2:253; 6:304; 6:177ff.; 6:180; 6:193f.; 9:415f.; 15:819; 15:707; 17:299; 18:511ff.

Verwandte Stichworte

Gebet; Glaube; Satzung, Statut, statutarisch

Philosophische Funktion

Die ursprüngliche völkerkundliche Bedeutung des Wortes ‚Fetisch' hat Kant stets vor Augen (vgl. 6:177), wenn er alle nicht moralische Religion als ‚Fetischglauben' kritisiert, d. h. als Glauben an die Wirkung des festen Glaubens. Denn der Glaube an eine Wirkung, die weder auf Naturgesetzen noch auf moralischen Vernunftgesetzen beruhen kann, ist der Glaube an einen Fetisch (vgl. 6:193). Durch den Fetischglauben wird „die Menge regiert" (6:180). Er konkretisiert sich als ‚Fetischmachen', wenn religiöse → Satzungen deswegen beobachtet werden, weil man sie für ein Mittel hält, Gott wohlgefällig zu werden (vgl. 6:178f.). Ebenso ist das Beten, wenn es „als ein *innerer förmlicher* Gottesdienst und darum als Gnadenmittel" gedacht ist, nichts anderes als ein abergläubisches Fetischmachen (6:194). Denn damit versucht man auf Gott einzuwirken und sich seiner „als Mittels" zu bedienen (6:177). „*Fetischdienst*" ist überall da anzutreffen, „wo nicht Principien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche derselben [der Kirche] ausmachen" (6:179).

Michael Albrecht / Christiane Straub

Feudalwesen

→ Lehnswesen, Feudalwesen

Feuer

Das Feuer ist bei Kant das Feuerelement bzw. der Wärmestoff, auch Äther genannt, als solcher überall im Weltall vorhanden und alle Körper durchdringend, deren Ausdehnung es bewirkt (vgl. 2:194). Der Feuerbegriff ist empirisch (vgl. 9:141) und erklärt den potentiell veränderlichen Aggregatzustand jedes Körpers. Das Feuerelement (Elementarfeuer, Äther) und seine Expansionskraft bedingen die verschiedenen Temperaturgrade der Flüssigkeiten: Kant zitiert Bels und Boerhaaves Thermometer-Experimente (vgl. 2:185f.). Das Feuer bedeutet aber auch den chemischen Prozess der Verbrennung, in Beziehung auf Phlogiston (Stahl) oder Sauerstoffgas (Lavoisier). Mit „aether" (14:407) oder „phlogiston" (14:402) identifiziert, bildet es die fünfte Essenz in Kants Klassifikation der chemischen Grundelemente. Das „verborgene Feuer der Erde" (2:104) verursacht Erdbeben und Vulkanausbrüche. Weitere wichtige Stellen: 1:320f.; 1:357; 7:81; 9:85; 9:181.

Verwandte Stichworte

Äther; Wärmestoff; Meditationum quarundam de igne…

Philosophische Funktion

Die Feuertheorie Kants hat eine kosmologische und physisch-chemische Funktion und steht in der Tradition von Aristoteles, Stahl, Beccher und Gehler. Feuer ist wesentlich für die Entstehung der Weltkörper, insbesondere der flammenden Weltkörper wie Sonne und Fixsterne (vgl. 1:320f.). Es illustriert die Beharrlichkeit der Substanzen, da „selbst im Feuer die Materie (Substanz) nicht vergehe, sondern nur die Form derselben eine Abänderung erleide" (KrV A 185 / B 228).

Mai Lequan

Fichte, Johann Gottlieb

Deutscher Philosoph (1762–1814). Für das Verhältnis Kants zu Fichte sind vor allem zwei Ereignisse bestimmend: Kants öffentliche Erklärung im Jahre 1792 zu Fichtes Autorschaft der teilweise anonym veröffentlichten Schrift *Kritik aller Offenbarung* und Kants öffentliche Erklärung gegen die Philosophie Fichtes von 1799.

Am 18. August 1790 sandte Fichte seine in kantischem Geiste verfasste Schrift *Kritik aller Offenbarung* an Kant. Nach einem Besuch bei Kant bat Fichte Kant aufgrund seiner finanziellen Notlage um ein Darlehen, das dieser jedoch verweigerte. Stattdessen erklärte Kant sich bereit, die Veröffentlichung der Schrift Fichtes bei seinem Verleger *Hartung* in Königsberg zu besorgen und die sofortige Auszahlung eines angemessenen Honorars zu vereinbaren. Fichtes Schrift erschien zur Ostermesse 1792. In Königsberg und Umgebung erschien Fichtes Name auf dem Titel, außerhalb von Königsberg erschien die Schrift anonym. Die Vermutung liegt nahe, dass der Verleger Fichtes Schrift als eine Schrift Kants erscheinen lassen wollte, wobei die Anonymität als Vermeidung eines Konflikts Kants mit der Zensurbehörde hätte erklärt werden können. Tatsächlich wurde Fichtes Schrift weithin für ein Werk Kants gehalten und begrüßt. Fichte entschuldigte sich bei Kant und erklärte, keinen Anteil an der Anonymität zu haben. Kant hatte schon eine ‚Berichtigung' an die Jenaer → *Allgemeine Literatur-Zeitung* geschickt, die am 31. Juli 1792 erschien: „Der Verfasser des *Versuchs einer Kritik aller Offenbarung* ist der im vorigen Jahre auf kurze Zeit nach Königsberg herübergekommene, aus der Lausitz gebürtige, jetzt als Hauslehrer bei dem Hn. Grafen v. *Krokow*, in *Krokow* in Westpreußen, stehende Candidat der Theologie Hr. *Fichte*; wie man aus dem in Königsberg herausgekommenen diesjährigen Ostermeßcatalog des Hrn. Hartung, seines Verlegers, sich durch seine Augen überzeugen kann. Ueberdem habe ich weder schriftlich noch mündlich auch nur den mindesten Antheil an dieser Arbeit des geschickten Mannes, wie das Intell.-Bl. [Intelligenz-Blatt] der A. L. Z. [Allgemeine Literatur-Zeitung] No. 82 drauf anspielt u. halte es daher für Pflicht, die Ehre derselben dem, welchem sie gebührt, hiermit ungeschmälert zu lassen. Königsberg den 31 July 1792. I. Kant" (12:359f.).

Seine *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* sandte Fichte mit einem Brief vom 6. Oktober 1794 an Kant (vgl. GA III,2; 205f.). Kant antwortete in einem Brief vom Dezember 1797 (das genaue Datum ist unbekannt), in dem er Fichtes „treffliches Talent einer lebendigen und mit Po-

pularität verbundenen Darstellung“ (12:222) lobt, sich unter Verweis auf seine Altersschwäche aber einer Stellungnahme zur Fichteschen Philosophie enthält.

In einem Brief vom 5. April 1798 an → Johann Heinrich Tieftrunk äußert sich Kant über „Herrn Fichte[s] allgemeine Wissenschaftlehre“ unter Verweis auf eine von → Karl Leonhard Reinhold verfasste „Recension in der A. L. Z.“ (die Rezension erschien in den Nummern 5–9, vom 4.–8. Januar): sie „sieht mir wie eine Art von Gespenst aus, was, wenn man es gehascht zu haben glaubt, man keinen Gegenstand, sondern immer nur sich selbst u. zwar hievon auch nur die Hand die darnach hascht vor sich findet. – Das bloße Selbstbewußtsein u. zwar nur der Gedankenform nach, ohne Stoff, folglich ohne daß die Refexion darüber etwas vor sich hat, worauf es angewandt werden könne u. selbst über die Logik hinausgeht, macht einen wunderlichen Eindruck auf den Leser“ (12:241; vgl. 12:258).

Auf einen in der *Erlanger Litteraturzeitung* vom 11. Januar 1799 in einer Rezension von Johann Gottlieb Buhles *Entwurf der Transscendentalphilosophie* (1798) an Kant gerichteten Aufruf, zur Philosophie Fichtes Stellung zu nehmen, veröffentlicht Kant im *Intelligenzblatt* Nr. 109 der Jenaer *Allgemeinen Literatur-Zeitung* vom 28. August 1799 die folgende, am 7. August 1799 verfasste → *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*: „Auf die feierliche, im Namen des Publicums an mich ergangene Aufforderung des Recensenten von *Buhle's* Entwurf der Transscendental-Philosophie in Nro. 8. der Erlangischen Litteraturzeitung vom 11ten Ianuar 1799. erkläre ich hiermit: daß ich *Fichte's Wissenschaftslehre* für ein gänzlich unhaltbares System halte. Denn reine Wissenschaftslehre ist nichts mehr oder weniger als bloße *Logik*, welche mit ihren Principien sich nicht zum Materialen des Erkenntnisses versteigt, sondern vom Inhalte derselben als *reine Logik* abstrahirt, aus welcher ein reales Object herauszuklauben vergebliche und daher auch nie versuchte Arbeit ist, sondern wo, wenn es die Transscendental-Philosophie gilt, allererst zur Metaphysik übergeschritten werden muß. Was aber Metaphysik nach *Fichte's* Principien betrifft: so bin ich so wenig gestimmt, an derselben Theil zu nehmen, daß ich in einem Antwortsschreiben ihm, statt der fruchtlosen Spitzfindigkeiten (apices) seine gute Darstellungsgabe zu cultiviren rieth, wie sie sich in der Crit. d. r. V. mit Nutzen anwenden läßt, aber von ihm mit der Erklärung ‚er werde doch das Scholastische nicht aus den Augen setzen,‘ höflich abgewiesen wurde. Also ist die Frage: ob *ich* den Geist der Fichteschen Philosophie für ächten Criticismus halte, durch ihn selbst beantwortet, ohne daß ich nöthig habe, über ihren Werth oder Unwerth abzusprechen; da hier nicht von einem beurtheilten Object, sondern dem beurtheilenden Subject die Rede ist; wo es genug ist, mich von allem Antheil an jener Philosophie loszusagen. Hierbey muß ich noch bemerken, daß die Anmaßung, mir die Absicht unterzuschieben: ich habe bloß eine *Propädeutik* zur Transscendental-Philosophie, nicht das *System* dieser Philosophie selbst, liefern wollen, mir unbegreiflich ist. Es hat mir eine solche Absicht nie in Gedanken kommen können, da ich selbst das vollendete Ganze der reinen Philosophie in der Crit. der r. V. für das beste Merkmal der Wahrheit derselben gepriesen habe“ (12:370f.; vgl. 13:542f., 13:546–550).

In einer Aufzeichnung des *op. post.*, die Erich Adickes auf die Zeit von Mai-August 1799 datiert, äußert sich Kant in einer Anmerkung mit offenkundigem Bezug zur Philosophie Fichtes zu dem Programm einer Wissenschaftslehre wie folgt: „Eine Wissenschaftslehre überhaupt in der man von der Materie derselben (den Objecten der Erkenntnis) abstrahirt ist die reine Logik und es ist ein vergebliches Umdrehen im Kreise mit Begriffen über diese sich noch eine andere und höhere allgemeinere Wissenschaftslehre zu denken welche doch selber nichts als das Scientifische der Erkenntnis überhaupt (die Form derselben) enthalten kann“ (21:207).

Jürgen Stolzenberg

Figur

Im Kontext seiner mathematiktheoretischen Überlegungen verwendet Kant den Terminus Figur zur Bezeichnung geometrischer Gegenstände. Damit sind sowohl zweidimensionale als auch dreidimensionale räumlich begrenzte Gebilde oder Gestalten gemeint. Den Euklidischen *Elementen* entsprechend gehören dazu die planimetrischen (aus Linie und Kreis gebildeten) Figuren sowie die stereometrischen Figuren (z. B. Kugel und Kegel). Die Unmöglichkeit, aus „zwei geraden Linien“ eine

Figur zu bilden, beruht nach Kant „nicht auf dem Begriffe an sich selbst, sondern der Construction desselben im Raume“ (KrV A 221 / B 268). Geometrische Figuren werden durch Konstruktion hervorgebracht. Darunter versteht Kant die „Darstellung eines Begriffs durch die (selbsttätige) Hervorbringung einer ihm correspondirenden Anschauung“ (8:192). Weitere wichtige Stellen: 2:130; 2:276; 2:382; KrV B XIf.; KrV A 47f. / B 65f.; KrV A 220f. / B 268; KrV A 291 / B 348; KrV A 302f. / B 359; KrV A 713 / B 741; 4:320f.; 5:362; 5:365; 5:370; 8:210.

Verwandte Stichworte

Schema; Konstruktion; Geometrie

Philosophische Funktion

Für Kants Mathematikbegriff ist die Unterscheidung zwischen der „hingezeichnete[n] Figur“ (KrV A 713 / B 742) und der zugrunde liegenden Darstellung eines Begriffs in reiner Anschauung zentral. Die gezeichnete Figur ist nach Kant jederzeit empirisch und basiert auf einer Konstruktion durch reale Werkzeuge. Kant spricht hier von einer „*empirische[n]* Construction“ (8:192). Im Bereich elementargeometrischer Objekte (z. B. Dreieck, Kreis) nennt er sie auch „technische“ und im Hinblick auf Gegenstände der höheren Geometrie „*mechanische*“ Konstruktion (8:192). Diese empirischen Konstruktionsweisen sind abzuheben von der eigentlich mathematischen oder „schematischen“ Konstruktion, die ein Verfahren der reinen Einbildungskraft ist (8:192). Das „*Schema* sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) [ist] ein Product und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft *a priori*, wodurch und wornach die Bilder allererst möglich werden“ (KrV A 142 / B 181). Das einzelne Bild ist nur insofern als mathematisches Objekt anzusehen, wie in ihm das zugrunde liegende Schema erkennbar ist (vgl. KrV A 713f. / B 741f.). Dass mit diesem Muster nicht notwendigerweise Überschaubarkeit in einem Blick verbunden sein muss, verdeutlicht Kant am Beispiel der Figur des Tausendecks (vgl. 8:210ff.).

Weiterführende Literatur

Büchel, Gregor: Geometrie und Philosophie. Zum Verhältnis beider Vernunftwissenschaften im Fortgang von der Kritik der reinen Vernunft zum Opus postumum, Berlin u. a.: de Gruyter 1987.

Enskat, Rainer: Kants Theorie des geometrischen Gegenstandes. Untersuchungen über die Voraussetzungen der Entdeckbarkeit geometrischer Gegenstände bei Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 1978.

Friedman, Michael: „Kant’s Theory of Geometry“, in: The Philosophical Review 94, 1985, 455–506.

Brigitta-Sophie von Wolff-Metternich

Finsternis

Finsternis ist die Abwesenheit von → Licht. Metaphorisch steht Finsternis teils für einen durch verlorene Menschenliebe hervorgerufenen Seelenzustand, der „ein fürchterliches Reich von ewiger Stille, Einsamkeit und Finsterniß“ bildet (2:209f. Anm.), teils für das moralische Prinzip des Bösen, das als „Reich der Finsterniß“ dem „Reich des Lichts“ entgegengesetzt ist (6:60; 6:79), teils auch für „Unwissenheit“ (7:228). In der Erkenntnistheorie ist Finsternis ein Hauptbeispiel für das „nihil privativum“, d. h. für jene Form des „Nichts“, die im Mangel eines Gegenstandes von empfindbarer Realität besteht (vgl. KrV A 291f. / B 347f.). Naturphilosophisch ist Finsternis deshalb kein eigenständiges, reales Prinzip, sondern der „Mangel“ an Licht, welches „allein etwas Positives“ ist (9:251). Weitere wichtige Stellen: 2:184; KrV A 575 / B 603; 4:306; 14:525; 18:139; 18:239; 18:525; 21:383.

Verwandte Stichworte

Beraubung; Nichts; Licht

Philosophische Funktion

Mit seinem Standpunkt, dass „allein“ das Licht „etwas Positives“ sei, Finsternis dagegen dessen „Mangel“ (9:251), nämlich „Beraubung des Lichts durch dunkle Korper“ (18:239), bezieht Kant Stellung in Bezug auf die Streitfrage, ob privative Größen, wie Finsternis oder Kälte, eine „positive Ursache“ voraussetzen oder nur einen „Mangel schlechthin der Abwesenheit“ einer korrespondierenden Realität darstellen (2:184). Während Kant jedoch explizit leugnet, dass es eine „absolute Kälte in der Natur“ geben kann (2:184), da das Prinzip Wärme in keinem Körper völlig „fehlt“ (9:251), deutet er die analoge naturphilosophische Antwort bloß an, ob es eine absolute Finsternis geben könne, in der kein Licht ist (vgl. 14:525; 21:383). Die wirkliche An-

schauung kennt nämlich nur „Grade“ auf einer Skala zwischen den Extremen von „Licht“ und „Finsterniß“ (4:306). Da Finsternis jedoch das Nichtempfinden von Licht ist, so folgt daraus erkenntnistheoretisch, dass, „wenn das Licht nicht den Sinnen gegeben worden“ ist, man „sich auch keine Finsterniß […] vorstellen“ kann (KrV A 292 / B 349). „Der Blindgeborne kann sich nicht die mindeste Vorstellung von Finsterniß machen, weil er keine vom Lichte hat“ (KrV A 575 / B 603).

Hubertus Busche

Fixsterne

Fixsterne, von Kant auch „feste Sterne“ genannt (1:231), bilden höhere dynamische Strukturen, wie Sternhaufen und Galaxien, die als „neblichte[] Sterne“ bezeichnet werden (1:232). Fixsterne sind „allem Ansehen nach Mittelpunkte ähnlicher Systematum“ (1:323). Weitere wichtige Stellen: 1:231f.; 1:247f.; 2:140f.

Verwandte Stichworte

Gestirn; Sonne; Wandelsterne

Philosophische Funktion

Kant untersucht Fixsterne in *Theorie des Himmels* („*Abriß einer systematischen Verfassung unter den Fixsternen* imgleichen *von der Vielheit solcher Fixsternsystemen*“, 1:241–258) im Rahmen der → Kosmogonie. Fixsterne dienen als dynamische Elemente der Struktur des Alls. Fixsterne sind Sonnen (1:250; vgl. 1:306), sie verhalten sich jedoch wie Wandelsterne, indem sie in ihrer Rotation um den Milchstraßenmittelpunkt „eine fortrückende Bewegung“ (1:251) zeigen. Die Idee, dass beobachtbare Lichtnebel Anhäufungen von Fixsternen seien, stammt von → Thomas Wright von Durham (1711–1786): „Er betrachtete die Fixsterne nicht als ein ungeordnetes und ohne Absicht zerstreutes Gewimmel, sondern er fand eine systematische Verfassung im Ganzen und eine allgemeine Beziehung dieser Gestirne gegen einen Hauptplan der Räume, die sie einnehmen“ (1:248). In *Theorie des Himmels* erweitert Kant Wrights Idee zu einer evolutionären Theorie, die er in der Dynamik von *Wahre Schätzung* sowie in → Newtons Himmelsmechanik verankert, und entwickelt auf diese Weise einen „[n]eue[n] Begriff von der systematischen Verfassung der ganzen Schöpfung“ (1:237). Grundannahme ist, dass die Natur sich aus inneren Antrieben selber entfaltet, und dass die hierbei wirkenden natürlichen Kräfte einander entgegengesetzt sind – der Puls von Anziehung und Zurückstoßung ordnet schrittweise das ursprüngliche Chaos. Die so entwickelte materiale Ordnung besteht unter anderem darin, dass sich Ansammlungen von Weltkörpern zu Systemen reihen, die gemeinsame Mittelpunkte umkreisen. „Die Gestalt des Himmels der Fixsterne hat also keine andere Ursache, als eben eine dergleichen systematische Verfassung im Großen, als der planetische Weltbau im Kleinen hat, indem alle Sonnen ein System ausmachen, dessen allgemeine Beziehungsfläche die Milchstraße ist“ (1:251). Da Kant das System der Natur „auf Analogien und Übereinstimmungen“ gründet (1:235), „kann man das System der Fixsterne einigermaßen durch das planetische abschildern, wenn man dieses unendlich vergrößert“ (1:250). Es ist demnach davon auszugehen, dass Ansammlungen von Fixsternen, also Sternhaufen, sich wiederum zu Systemen ordnen und übergeordnete Schwerkraftzentren teilen.

Martin Schönfeld

Fläche

Das Wort ‚Fläche‘ findet sich bei Kant häufig in seiner alltäglichen Verwendungsweise. Manchmal charakterisiert er Flächen im mathematischen Sinn als zweidimensionale Räume. Wichtige Stellen: 2:404 Anm.; 4:284.

Verwandte Stichworte

Abmessungen; Geometrie; Körper

Philosophische Funktion

In *De mundi* definiert Kant Flächen als → Grenzen von soliden Räumen, d. h. Räumen von maximaler auf einmal anschaulicher Anzahl von Dimensionen: „Ein Raum, der nicht Grenze eines anderen ist, ist vollständig (*solide*). Die Grenze des soliden [Raumes] ist die Fläche, die der Fläche die Linie, die der Linie der Punkt. Also finden sich drei Arten von Grenzen im Raume, wie die drei Abmessungen. Von diesen Grenzen sind zwei (Fläche und Linie) selbst Räume“ (2:404; übers. nach Hinske).

Niko Strobach

Flatt, Johann Friedrich

Deutscher Theologe und Philosoph (1759–1821). Flatt gilt als Vertreter des biblisch begründeten rationalen Supranaturalismus der älteren Tübinger Schule und hat als erster in Tübingen Vorlesungen zu Kants Philosophie gehalten. Seine Schrift *Fragmentarische Beyträge zur Bestimmung und Deduktion des Begriffs und Grundsatzes der Caussalität, und zur Grundlegung der natürlichen Theologie, in Beziehung auf die Kantische Philosophie* von 1788 stellt eine historische Untersuchung des Kausalitätsbegriffs anhand der Geschichte der Philosophie dar, in der Flatt Widersprüche in der kantischen Kausalitätskategorie herausstellt. Flatt kritisiert Kants Verwendungsweise des Kausalitätsbegriffs für → Dinge an sich, was nach Flatt „im Widerspruch zu Kants systematisch behaupteter Beschränkung der Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen stehe" (Macor, *Aspekte*, S. 88). → Karl Leonhard Reinhold zählt in seiner Schrift *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* neben → Eberhard und Maaß Flatt zu den Gegnern der kantischen Philosophie (vgl. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie*, S. 156, Anm., vgl. 11:60) und verweist in seinem Brief an Kant vom 9. April 1789 auf Flatts „Fechterstreiche", die „das [l]esende Publikum […] wirklich schüchtern" (11:18) machen. In der 1789 veröffentlichten Schrift *Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion überhaupt, und besonders in Beziehung auf die kantische Philosophie* versucht Flatt zu zeigen, dass der von Kant postulierte moralisch-theologische → Gottesbeweis unzureichend sei, da vielmehr auch die theoretisch-kausalistischen Beweisgründe berücksichtigt werden müssen. Diesen Bedenken verleiht Flatt Ausdruck in seinem Brief vom 27. Oktober 1793 an Kant durch gezielte „Fragen, mit denen […] [er] noch immer nicht ganz im Reinen" ist und die das Wesen der Ursache, der Freiheit und Gottes betreffen (11:461).

Weiterführende Literatur

Macor, Laura Anna: „Aspekte der Eberhard-Rezeption an der Philosophischen Fakultät Tübingen (1788–1795)", in: Stöckmann, Ernst / Kertscher, Hans-Joachim: Ein Antipode Kants? Johann August Eberhard im Spannungsfeld von spätaufklärerischer Philosophie und Theologie, Berlin: 2012, S. 82–108.

Mbuyi, Mukendi: Kants Tübinger Kritiker. Die Kritik von Johann Friedrich Flatt an Kants moralischem Argument für die Annahme Gottes, Aachen: 2001.

Christiane Straub

Fleischeslust

Die Fleischeslust ist ein geschlechtliches Verlangen, das absichtlich in einer Weise ausgedrückt wird, die dem Naturzweck der Erhaltung der Art zuwiderläuft. Als solches stellt die Fleischeslust eine Schändung der eigenen → Humanität dar (vgl. 6:424–426). Weitere wichtige Stellen: 2:228–243; 6:429; 7:276.

Verwandte Stichworte

Geschlecht; Geschlechtsliebe; Wollust; Selbstschändung, wollüstige

Philosophische Funktion

‚Fleischeslust' („auch Wohllust schlechthin", 6:424) ist einer von verschiedenen Ausdrücken, die Kant verwendet, um den moralischen Missbrauch der eigenen geschlechtlichen Eigenschaften zu bezeichnen. Das sexuelle Verlangen ist als roher Instinkt, wie die Liebe zum Leben, ein moralisch indifferenter Antrieb der → Natur (vgl. 7:276). Moralisch relevant wird das geschlechtliche Verlangen durch das Erwachen der → Vernunft, von wo an es der → Mensch selbst in der Hand hat, sein geschlechtliches Vermögen entsprechend vernünftiger Zwecke (die notwendiger Weise mit den Naturzwecken in Übereinstimmung stehen) zu gebrauchen oder um der unmittelbaren Befriedigung willen zu missbrauchen. Ein Missbrauch des geschlechtlichen Verlangens stellt Fleischeslust dar, wenn sie eine intentionale Durchkreuzung der Naturzwecke beinhaltet – z. B. wenn man die Erregung durch Einbildung und in Abwesenheit eines wirklichen Gegenstandes des Verlangens erzeugt. Ein solcher Missbrauch ist eine „der Sittlichkeit im höchsten Grad widerstreitende Verletzung der Pflicht wider *sich selbst*" (6:425) („*als ein animalisches Wesen*", 6:421): der Mensch gibt „seine Persönlichkeit dadurch (wegwerfend) auf […], indem er sich blos zum Mittel der Befriedigung thierischer Triebe braucht", sich zur „genießbaren,

aber hierin doch zugleich naturwidrigen Sache, d. i. zum *ekelhaften* Gegenstande, macht“ (6:425). Die „*Schändung* (nicht blos Abwürdigung) der Menschheit in seiner eigenen Person“ (6:424) ist hier so gravierend, dass, anders als beim → Selbstmord, „selbst die Nennung eines solchen Lasters bei seinem eigenen Namen für unsittlich gehalten wird“ (6:425).

Kants frühe Behandlung des fleischlichen Verlangens ist toleranter der Derbheit gegenüber und ambivalenter in Hinsicht auf die Vereinbarkeit seiner Idealisierung mit der Verwirklichung natürlicher Zwecke (vgl. 2:228–243).

Susan Shell
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Fleiß

Fleiß ist weniger eine Tugend als eine regelmäßige Anwendung seiner Kräfte. Durch Fleiß kann man nachahmend das erlernen, „was andere gedacht haben“ (5:308). Auch Güter können durch Fleiß erworben werden (vgl. 8:296). Weitere wichtige Stellen: 4:381; 4:435; 5:78; 5:308; 5:310; 5:317; 6:287ff.; 7:129; 7:274; 7:248; 7:317; 7:318; 8:119; 8:292; 8:293; 8:296; 8:299.

Verwandte Stichworte
Genie; Nachahmung; Lernen; Geld

Philosophische Funktion
Mit Fleiß kann „vermittelst der Nachahmung“ dasjenige erworben werden, was „auf dem natürlichen Wege des Forschens und Nachdenkens nach Regeln liegt“ und somit erlernt werden kann. In seiner Theorie des Kunstschaffens nennt Kant einen bloß fleißigen Menschen, der „niemals etwas mehr als bloß lernen und nachahmen kann“, einen „*Pinsel*“ (5:308). Ihn unterscheidet er vom „*Kopf*“, der „selbst denkt oder dichtet“ (5:308). Genie kann „keine Wissenschaft lehren und kein Fleiß erlernen“ (5:317). Die „mechanische“ → Kunst „als bloße Kunst des Fleißes und der Erlernung“ muss daher von der schönen Kunst als Produkt des Genies unterschieden werden (5:310; vgl. 7:248).

Als Natureigenschaft hat der „Fleiß im Arbeiten“, ebenso wie die „Geschicklichkeit“, bloß einen „Marktpreis“ (4:435; vgl. 5:78). Vom Fleiß hängt ab, was ein Mensch an Gütern erwerben kann (vgl. 8:292; 8:293; 8:296; 8:299). Dem Begriff kommt daher eine zentrale Rolle in Kants Definition von Geld zu: „es ist das allgemeine *Mittel den Fleiß der Menschen gegen einander zu verkehren, so*: daß der Nationalreichthum, in sofern er vermittelst des Geldes erworben worden, eigentlich nur die Summe des Fleißes ist, mit dem Menschen sich untereinander lohnen, und welcher durch das in dem Volk umlaufende Geld repräsentirt wird“ (6:287; vgl. 6:289; 7:264).

Kant nennt den Fleiß als eine der Eigenschaften, welche die Deutschen vor anderen Völkern „vorzüglich auszeichn[en]“ (7:317; vgl. 4:381). Die „Nützlichkeit“ des „anhaltenden“ und „mit gesundem Verstandestalent verbundene[n] Fleiß[es] der Deutschen“ hält er für größer als diejenige des Genies (7:318).

Rolf Löchel

Flüssigkeit

Flüssigkeit ist das der Festigkeit der Materie Entgegengesetzte, sie ist die Ureigenschaft des Äthers. Kant gibt zwei Definitionen von Flüssigkeit, eine aus der Hydrodynamik (1) und eine aus der Hydrostatik (2) gewonnene: (1) „Eine Materie, deren Theile unerachtet ihres noch so starken Zusammenhanges unter einander dennoch von jeder noch so kleinen bewegenden Kraft an einander können verschoben werden, ist flüssig […]“ (4:526). (2) Ferner ist Flüssigkeit „die Eigenschaft einer Materie, da ein jeder Teil derselben sich nach allen Seiten mit eben derselben Kraft zu bewegen bestrebt ist, womit er in einer gegebenen Direction gedrückt wird“. Weitere wichtige Stellen: 2:210f.; 2:277; 4:273; 4:540; 5:348; 5:467; 9:184f.; 12:33; 14:407; 19:108.

Verwandte Stichworte
Festigkeit; Wärme

Philosophische Funktion
Kants doppelte Definition der Flüssigkeit in der Hydrodynamik und in der Hydrostatik ist von → Bernoullis (vgl. *Hydrodynamica*; *Anmerkungen über die allgemeine Beschaffenheit der Atmosphäre*), → Mariottes (vgl. *Grundlehren*) und → Eulers Mechanik der Flüssigkeiten beeinflusst (vgl. *Dissertatio de igne*; *Mechanica sive motus scientia analytice exposita*). Sie soll belegen, dass alle ge-

genwärtig festen Körper wie →Mineralien (Kristalle, Erden, Steine, Metalle, auch die Erdkugel selbst) ursprünglich in einem flüssigen Zustand waren. Kant kritisiert und übernimmt Positionen von →Leibniz und →Newton (vgl. 1:62). Der Übergang vom flüssigen in einen festen Zustand der Materie erläutert zudem die zweite *Analogie der Erfahrung*: „Wenn ich […] das Gefrieren des Wassers wahrnehme, so apprehendire ich zwei Zustände (der Flüssigkeit und Festigkeit) als solche, die in einer Relation der Zeit gegen einander stehen" (KrV B 162).

Mai Lequan

Focus imaginarius

Als metaphorische Anleihe bei →Newton bezeichnet der metaphysisch verstandene Ausdruck *focus imaginarius* eine starke →Illusion der Erkenntnis, die nützlich, aber auch schädlich sein kann. Newton verwendet *focus imaginarius* in seiner Optik, um damit den scheinbaren Ort eines Gegenstandes auf der Sehachse eines vor einem Spiegel stehenden Wahrnehmungssubjekts zu beschreiben, auch wenn der Gegenstand sich hinter oder seitlich neben dem Subjekt befindet (vgl. *Opticks*, Book I, Axiom 8). Kant verwendet den Ausdruck, um damit einen imaginären Punkt außerhalb der Erfahrung zu bezeichnen, auf den hin die →transzendentalen Ideen künftige empirische Untersuchungen ausrichten. Wichtige Stellen: 2:344; 2:345; 2:346; KrV A 644 / B 672.

Verwandte Stichworte

Idee, transzendentale; Illusion

Philosophische Funktion

In den *Träumen* verwendet Kant den auf die Sinneswahrnehmung bezogenen Begriff *focus imaginarius*, um die Verwirrungen von Verrückten zu erklären. Bei normalen Menschen sei der *focus imaginarius* oder scheinbare Ort eines Gegenstandes derjenige optische Punkt, d. h. derjenige Ort, von dem die auf das Auge auftreffenden Lichtstrahlen ausgehen. Bei Geisteskrankheiten könne der Patient nicht zwischen Wahrnehmung und Einbildung unterscheiden und glaube deshalb, der Ort der Erzeugnisse seiner Einbildung sei außerhalb seiner selbst (vgl. 2:344–346).

In KrV A 644 / B 672 bezieht sich Kant auf den *focus imaginarius*, um die Funktion transzendentaler Ideen zu erklären. Eine transzendentale Idee liegt zwar jenseits aller möglichen Erfahrung, doch indem sie Richtungslinien vorgibt, entlang derer die Verstandesbegriffe sich auf einen gemeinsamen Punkt zubewegen, dient sie als *focus imaginarius* und befördert somit das Vorhaben, die größtmögliche Einheit unter den Verstandesbegriffen zu finden.

Weiterführende Literatur

Grier, Michelle: Kant's Doctrine of Transcendental Illusion, Cambridge: Cambridge Univ. Press 2001, 130–139.

Patricia Kitcher / David May
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Föderalismus

Kant versteht unter Föderalismus eine rechtliche Organisation, die einen Bund gleichberechtigter Glieder darstellt. Insofern unterscheidet sie sich von einer Staatsverfassung, die stets „das Verhältnis eines *Oberen* (Gesetzgebenden) zu einem *Unteren* (Gehorchenden […]) enthält" (8:354). Aufgrund des Fehlens hierarchischer Herrschaftsstrukturen hält Kant den Föderalismus nur für ein „Surrogat des bürgerlichen Gesellschaftsbundes" (8:356). Weitere wichtige Stellen: 8:354ff.; 8:310ff.

Verwandte Stichworte

Völkerrecht; Friede, ewiger; Staatsverfassung

Philosophische Funktion

Die besondere „Bösartigkeit der menschlichen Natur" lässt sich nach Kant gerade „im freien Verhältniß der Völker unverhohlen blicken" (8:355), während sie „im bürgerlich-gesetzlichen Zustande durch den Zwang der Regierung sich sehr verschleiert" (8:355). Dagegen setzt jeder Staat seine Würde darein, „keinem äußeren gesetzlichen Zwange unterworfen zu sein" (8:354). Das Verhältnis zwischen den Staaten übertrifft gar das Verhalten vorrechtlich lebender Völker: Während diese ihre Gegner physisch vertilgen, instrumentalisieren die wie im Naturzustand lebenden Staaten ihre Gegner, um weitere Kriege vorzubereiten (vgl. 8:354f.).

In diesem Zustand herrscht ein permanenter Kriegszustand, der dem rechtsförmigen Zustand innerhalb der Staaten widerspricht. Dennoch zeigt sich in den Lippenbekenntnissen der Staaten zum Völkerrecht (→ Völkerrecht) „eine noch größere, obzwar zur Zeit schlummernde, moralische Anlage im Menschen“ (8:355). Diese Anlage intendiert die Überwindung des rechtsfreien Zustandes zwischen den Staaten. Ziel ist es, einen Bund zu etablieren, „den man den *Friedensbund* (foedus pacificum) nennen kann, der vom *Friedensvertrag* (pactum pacis) darin unterschieden sein würde, daß dieser bloß *einen* Krieg, jener aber *alle* Kriege auf immer zu endigen suchte“ (8:356). Dieser Bund würde alle Völker der Erde umfassen und hätte keinen rechtsfreien Raum mehr außer sich. Dieser globale Rechtszustand kann jedoch nicht in „eine *weltbürgerliche* Verfassung“ (8:310) einmünden. Ein solch übergroßer Staat würde die Gefahr des „schrecklichsten Despotismus“ (8:311) in sich bergen. Er widerspräche damit den drei Prinzipien a priori des bürgerlichen Zustandes: Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit (vgl. 8:290).

Auf der völkerrechtlichen und weltbürgerrechtlichen Ebene vermag allein ein Föderalismus freier Staaten denjenigen Prinzipien Geltung zu verschaffen, die bereits in einer republikanischen Staatsform für ein spezifisches Staatsvolk rechtswirksam sind. An die Stelle der „positiven Idee *einer Weltrepublik*“ kann also nur „das *negative* Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden und sich immer ausbreitenden *Bundes* den Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigung aufhalten“ (8:357). Eben dieser Bund ist die „*Genossenschaft* (Föderalität)“ (6:344) freier, gleichberechtigter Staaten.

Weiterführende Literatur

Gerhardt, Volker: Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“. Eine Theorie der Politik, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Staats- und Rechtsphilosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1984.

Christian Zeuch

Folge

→ Grund/Folge

Folgsamkeit

Folgsamkeit üben → Untertanen gegenüber den Befehlen der Herrschenden und deren Gesetzen (vgl. 6:103). Weitere wichtige Stellen: 6:103; 7:91.

Verwandte Stichworte

Herrschaft; Gehorsam; Gesetz, Gesetze

Philosophische Funktion

Anders als der Begriff des → Gehorsams, der etwa in Bezug auf das → moralische Gesetz zur Anwendung kommt, bezieht sich derjenige der Folgsamkeit bei Kant nur auf die Befolgung der Gesetze respektive der Befehle der Herrschenden (vgl. 6:103). Das zur Herrschaft notwendige Maß an Folgsamkeit der „Unterthanen“ ist nur dann gewährleistet, wenn der Herrschende von ihnen „*geehrt* und durch Unterwürfigkeitsbezeigungen *gepriesen*“ wird (6:103). „Allmählich wird der Gewaltthätigkeit von Seiten der Mächtigen weniger, der Folgsamkeit in Ansehung der Gesetze mehr werden“ (7:91).

Folgsamkeit in Ansehung der herrschenden Gesetze allein führt nicht zu einem „wachsende[n] Quantum der *Moralität* in der Gesinnung“, sondern allenfalls zur „*Legalität* in pflichtmäßigen Handlungen“ (7:91).

Rolf Löchel

Fontenelle, Bernhard le Bovier de

Franz. Schriftsteller und Literaturtheoretiker (1657–1757); Wegbereiter der französischen Aufklärung. Fontenelle war in der ‚*Querelle des Anciens et des Modernes*‘ des ausgehenden 17. Jh., also dem Literaturstreit darüber, ob die klassischen antiken Autoren noch als Vorbilder für die moderne Literaturproduktion dienen können, ein radikaler Verteidiger der modernen gegenüber der an der Antike orientierten → Literatur (vgl. Fontenelle, *Digression*) und als solcher Kant bekannt. In der *Logik* kritisiert Kant die ausschließliche Bevorzugung der Moderne ebenso wie die ausschließliche Verehrung der Antike als ein „*Vorurtheil des Ansehens des Zeitalters*“ (9:79) und nennt Fontenelle als Vertreter der ersten Position (vgl. 9:79f.). In der *KpV* zitiert er ihn hingegen zustimmend: „*Fon-*

tenelle sagt: *Vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geist bückt sich nicht*“ (5:76f.) und fügt dem mit Bezug auf das Gefühl der → Achtung hinzu: „Ich kann hinzu setzen: Vor einem niedrigen, bürgerlich gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maße, als ich mir von mir selbst nicht bewußt bin, wahrnehme, *bückt sich mein Geist*“ (5:77). Der Name Fontenelles taucht in Briefen sowohl von als auch an Kant häufig auf, hier jedoch in eher anekdotischen Zusammenhängen, besonders hinsichtlich des hohen Alters Fontenelles (vgl. z. B. 11:323; 11:427; 12:276).

Tobias Audersch

Form/Materie

Unter einer Form im Gegensatz zur Materie ist laut Kant allgemein die „Bestimmung“ im Gegensatz zum „Bestimmbare[n]“ zu verstehen, d. h. die Beschaffenheit von etwas im Gegensatz zu dem, das diese Beschaffenheit besitzt (KrV A 266 / B 322). Kant unterscheidet zwischen der Materie und der Form einer Sache in mehreren unterschiedlichen Zusammenhängen, unter anderem mit Blick auf die Erscheinung bzw. die Anschauung (vgl. KrV A 20ff. / B 34ff.), das Denken und die Bestimmung der Logik als „formale[r] Philosophie“ (4:387; vgl. 5:171 u. ö.), die Handlung (vgl. 4:416), den Willen (vgl. 4:444), das praktische Gesetz (vgl. 5:29) und die Zweckmäßigkeit (vgl. 5:220).

Diesen Oberbegriff der Form gebraucht Kant in zwei verschiedenen Bedeutungen. Zum einen ist die Form als Beschaffenheit von Dingen auch der „specifische[] Unterschied“ dieser Dinge (KrV A 266 / B 322). Sie ist dasjenige, was eine bestimmte Entität kennzeichnet und von anderen Entitäten unterscheidet. Zum anderen kann die Form einer Materie auch die *strukturelle* Beschaffenheit von etwas sein. Dann ist eine Form eine Struktur, die dadurch entsteht oder dadurch repräsentiert wird, dass Entitäten miteinander relational verknüpft werden, sei es in der Realität oder im Geist. In diesem Sinne ist die Form einer Materie die Struktur dieser Materie, und eine Materie ist etwas, das eine Struktur hat.

Das Begriffspaar ‚Form‘ und ‚Materie‘ gehört zu den Kernbegriffen der kantischen kritischen Philosophie. In diesem Artikel geht es vor allem um Kants Verwendung dieser Begriffe im Rahmen seiner Lehre vom Transzendentalen Idealismus; zu Form und Materie als → Reflexionsbegriffen → Form/Materie (Reflexionsbegriffe). Weitere wichtige Stellen: 20:266.

Verwandte Stichworte

Anschauung, Form der; Raum und Zeit (Anschauungsformen); Reflexionsbegriffe

Philosophische Funktion

1 Form und Materie in Logik und Transzendentalphilosophie

‚Form‘ und ‚Materie‘ sind im kantischen Gebrauch zum einen ein logisches und zum anderen ein transzendentalphilosophisches Begriffspaar.

So ist die allgemeine → Logik nach Kant die Wissenschaft von der „bloßen Form des Denkens“, in der man davon, was über welche Gegenstände gedacht wird, abstrahiert (KrV A 54 / B 78). In der Logik geht es nur um die logische Struktur von Gedanken oder Aussagen, die ihrerseits die ‚Materie‘ der logischen Form sind.

Verwendet Kant das Begriffspaar ‚Form‘ und ‚Materie‘ in transzendentalphilosophischer Bedeutung (→ Transzendentalphilosophie), so bezieht sich ‚Form‘ auf die Ordnungsprinzipien unserer Erfahrung, nämlich auf Raum und Zeit und die Kategorien, und ‚Materie‘ bezieht sich auf die Gesamtheit aller Erscheinungen, d. h. auf die Gesamtheit aller Realien, die menschlicher → Erfahrung zugänglich sind. In der *Transzendentalen Ästhetik* schreibt Kant: „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung correspondirt, die *Materie* derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die *Form* der Erscheinung“ (KrV A 20 / B 34). Hier bezieht sich Kant mit dem Formbegriff auf die strukturelle Beschaffenheit der Erscheinungen, d. h. der Gegenstände menschlicher Erfahrung, dank derer wir diese Gegenstände (die Materie im transzendentalphilosophischen Sinne) als *geordnete* Vielfalt wahrnehmen können.

Wenig später stellt Kant fest, „daß es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung als Prinzipien der Erkenntnis a priori gebe, nämlich Raum und Zeit“ (KrV A 22 / B 36). Kant behauptet hier zweierlei. Zum einen meint er, dass → Raum und Zeit (bzw. bei innerer Erfahrung allein die Zeit) die (einzigen) relationalen Strukturen sind, die

wirklich *allen* Gegenständen möglicher sinnlicher → Anschauung zu eigen sein müssen. Sie sind die Ordnungsprinzipien unserer Erfahrung, insofern diese Erfahrung sinnlich ist. In diesem Zusammenhang wird der Formbegriff auch in seiner zweiten Bedeutung verwendet: Raum und Zeit sind der „specifische[] Unterschied" (KrV A 266 / B 322), der alle Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung kennzeichnet, von dem wir jedoch nicht behaupten dürften, dass er auch die Gegenstände einer nicht-menschlichen Sinneserfahrung kennzeichnen müsse. Zum anderen behauptet Kant im oben angeführten Zitat, dass diese Formen unserer Anschauung „*rein*" seien. Das erläutert Kant wie folgt: „Ich nenne alle Vorstellungen *rein* (im transscendentalen Verstande), in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird" (KrV A 20 / B 34). Die räumlichen und zeitlichen Strukturen der Erfahrungswelt werden also Kant zufolge nicht durch Empfindungen oder Empfindungsbegriffe als solche repräsentiert.

Während Raum und Zeit die reinen Formen aller Gegenstände sinnlicher Erfahrung sind, sind nach Kant die → Kategorien (d. h. die reinen Verstandesbegriffe) die reine Form aller Gegenstände des Denkens, zu denen außer Erfahrungsgegenständen auch bloße Gedankendinge gehören. Dementsprechend schreibt Kant von den Kategorien, sie seien „bloß die reine Form des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstände überhaupt und des Denkens, ohne doch durch sie allein irgendein [wirkliches] Object denken oder bestimmen zu können" (KrV A 248 / B 305). Dennoch schreibt Kant an anderer Stelle von den reinen Verstandesbegriffen, „dass, weil sie die intellectuelle Form aller Erfahrung ausmachen, ihre Anwendung jederzeit in der Erfahrung muß gezeigt werden können" (KrV A 310 / B 367). Kant meint damit, dass wir nur dann davon ausgehen können, dass sich die Verstandesbegriffe auf wirkliche Gegenstände beziehen, wenn wir sie auf Gegenstände unserer Erfahrung anwenden.

Eine Form der Erfahrungswelt sind die Kategorien laut Kant deshalb, weil wir nur von solchen Gegenständen Erfahrung haben können, die wir als Bestandteile einer nomologischen Natureinheit konzipieren können – und die Kategorien sind die Begriffe, mit denen wir jene Gesetze formulieren, die zu den unverrückbaren Grundstrukturen unseres Denkens gehören und die daher die nomologische Einheit unserer Erfahrungswelt ausmachen. Wiederum wird der Formbegriff hier auch in seiner zweiten Bedeutung als Begriff für einen „specifischen Unterschied" gebraucht (KrV A 266 / B 322). Denn die Gegenstände möglicher menschlicher Erfahrung zeichnen sich sämtlich dadurch aus, dass sie unter jene Gesetze fallen, die wir Menschen mithilfe der Kategorien gedanklich erfassen können, während jedoch Gegenstände einer möglichen nicht-menschlichen Erfahrung – Gegenstände also, von denen wir Menschen gar keine Erfahrung haben könnten – nicht unbedingt unter diese Gesetze fallen müssten.

2 Form und Materie in der Transzendentalen Deduktion der Kategorien

2.1 Laut Kant beschreiben wir mithilfe der Kategorien, d. h. der reinen Verstandesbegriffe, die „intellectuelle Form" (KrV A 310 / B 367) aller Gegenstände möglicher Urteile. Diese „intellectuelle Form" (KrV A 310 / B 367) ist „die Ordnung und Regelmäßigkeit […] an den Erscheinungen, die wir *Natur* nennen" (KrV A 125). Die Kategorien sind also die Begriffe, mit deren Hilfe wir die nomologische Struktur der Natur gedanklich erfassen.

Kant argumentiert in der *Transzendentalen Deduktion* dafür, dass die „intellectuelle Form" (KrV A 310 / B 367) der Natur die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung ist, beziehungsweise dass sie auch die intellektuelle Form der Erfahrung selbst ist. Laut Kant „wird die objective Gültigkeit der Kategorien als Begriffe a priori darauf beruhen, daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei. Denn alsdann beziehen sie sich nothwendiger Weise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann" (KrV A 93 / B 126). Kant argumentiert also dafür, dass alle Gegenstände, die menschlicher Erfahrung zugänglich sind, notwendigerweise unter die Kategorien fallen, weil wir von solchen Gegenständen, die nicht unter die Kategorien fallen würden, gar keine Erfahrung haben könnten. Diese These besagt nichts anderes, als dass der „intellectuelle[n] Form" (KrV A 310 / B 367) der Erfahrungsgegenstände – also ihrer Ordnung und Gesetzmäßigkeit – gegenüber den Erfahrungsgegenständen

selbst (der Materie) ein *erkenntnistheoretisches Primat* zukommt. Wir können laut Kant allein aufgrund philosophischer Überlegungen wissen, dass alle Gegenstände, die menschlicher Erfahrung prinzipiell zugänglich sind, eine (bestimmte) intellektuelle Form gemeinsam haben – und wir können dies wissen, ohne bereits von allen Gegenständen möglicher menschlicher Erfahrung *tatsächlich* Erfahrung zu haben. Wir können von Gegenständen, von denen wir zur Zeit noch keine Erfahrung haben, die aber im Zuge des Fortschritts der Erfahrungswissenschaften einmal entdeckt werden könnten, bereits jetzt wissen, dass sie dieselbe „intellectuelle Form" (KrV A 310 / B 367) haben würden wie uns bereits bekannte Gegenstände.

Daraus ergibt sich zum einen, dass es sich bei dieser „intellectuelle[n] Form" nicht um empirische, aus der Erfahrung abgeleitete Regelmäßigkeiten handeln kann. Denn empirische Gesetze sind stets der Möglichkeit zukünftiger Falsifizierung ausgesetzt; unser empirisches Weltbild wird durch die Erfahrung selbst verändert. Vielmehr ist die „intellectuelle Form" der Erfahrungswelt für diese konstitutiv; die Kategorien sind ontologische Grundbegriffe.

Zum anderen folgt aus dem erkenntnistheoretischen Primat der „intellectuelle[n] Form" gegenüber ihrer Materie, den →Gegenständen der Erfahrung, dass wir Kenntnis von einer kognitiven Grenze unserer Erfahrungserkenntnis haben können. Wir können wissen: *Falls* es Gegenstände geben sollte, die nicht diese „intellectuelle Form" (KrV A 310 / B 367) besitzen, werden wir niemals Erfahrungserkenntnis dieser Gegenstände gewinnen können – denn wir werden noch nicht einmal fähig sein, sie gedanklich zu erfassen.

2.2 In der *Transzendentalen Deduktion der Kategorien* finden sich häufig Formulierungen, die nahe legen, dass Kant kein Realist in Bezug auf die „intellectuelle Form" (KrV A 310 / B 367) unserer Erfahrungswelt ist. So schreibt Kant beispielsweise: „Die Ordnung und Regelmäßigkeit also an den Erscheinungen, die wir *Natur* nennen, bringen wir selbst hinein und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht oder die Natur unseres Gemüths ursprünglich hineingelegt. Denn diese Natureinheit soll eine nothwendige, d. i. a priori gewisse Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen sein" (KrV A 125). Diese und ähnliche Formulierungen suggerieren eine idealistische oder konstruktivistische Lesart. In der Forschungsliteratur ist denn auch häufig die Auffassung vertreten worden, dass wir Kant zufolge die ontologische Gesetzmäßigkeit in die Welt hineinprojizieren beziehungsweise dass die Welt, würden wir nicht mithilfe der Kategorien über sie nachdenken, diese ontologische Gesetzmäßigkeit gar nicht besäße.

Doch zu dieser gängigen antirealistischen Konzeption der „intellectuelle[n] Form" (KrV A 310 / B 367) unserer Erfahrungswelt gibt es eine Alternative (vgl. Mechtenberg, *Kants Neutralismus*, S. 199ff.). Dieser alternativen Lesart zufolge behauptet Kant, dass wir es sind, die festlegen, welche der unabhängig von uns gültigen Gesetze wir „nomologische Ordnung der Natur" beziehungsweise „intellectuelle Form aller Erfahrung" (KrV A 310 / B 367) nennen. Da diese ontologischen Gesetze Kant zufolge zugleich die Gesetze unseres Denkens und Urteilens sind, gilt zugleich, dass die Extension des entsprechenden Naturbegriffs mit dem maximalen Redebereich unserer Urteile zusammenfällt. Wir prägen auf diese Weise den reinen Begriff unserer einen und einzigen Welt, zu der alles, über das wir aufgrund möglicher Erfahrung reden können, gehören muss. Nicht die nomologische Ordnung der Natur selbst also, sondern die Grenzen dessen, was zur Natur gehört, werden von uns kognitiv festgelegt.

3 Form und Materie in der Transzendentalen Ästhetik

In der *Transzendentalen Ästhetik* (KrV A 26 / B 42) argumentiert Kant dafür, dass der →Raum ‚nur' eine Form der Erscheinungen ist, die wir durch den äußeren Sinn repräsentieren (im Folgenden: ‚Kants Raumthese'). Zudem ist laut Kant der Raum die Form unseres äußeren Sinnes selbst und somit eine Form unserer Anschauungen und unserer (nicht-introspektiven) Empfindungen, die im Raum geordnet sind. Analog ist die Zeit eine Form des inneren (introspektiven) Sinnes.

Legt man jenen Oberbegriff der Form zugrunde, dem zufolge eine Form eine relationale Struktur ist, so besagt Kants Raumthese, dass der Raum ‚nur' ein System räumlicher Relationen und nicht etwa eine Substanz ist. Insbesondere besagt seine Raumthese dann, der Raum sei ‚nur' die relationale Struktur sowohl der materiellen Gegenstände

als auch der Empfindungen des äußeren Sinnes, die wir auf den Raum projizieren, um die materiellen Gegenstände im Raum als materiell repräsentieren zu können.

Legt man hingegen den ersten Oberbegriff der Form zugrunde, nämlich den Begriff des „specifischen Unterschied[s]“ (KrV A 266 / B 322), so ist Kants Raumthese die Behauptung, dass der Raum dasjenige ist, was unsere äußere Anschauung von den Gegenständen anderer Anschauungsarten unterscheidet.

Beide Interpretationen der Raumthese sind sinnvoll (zur philosophischen Funktion der Raumthese in ihrer letztgenannten Interpretation → Anschauung, Form der; Raum und Zeit (Anschauungsformen)).

Weiterführende Literatur

Mechtenberg, Lydia: Kants Neutralismus, Paderborn: Mentis 2006.

Pippin, Robert: Kant's Theory of Form: An Essay on the „Critique of Pure Reason“, New Haven: Yale University Press 1982.

Uehling, Theodore E.: The Notion of Form in Kant's Critique of Aesthetic Judgment, The Hague: Mouton 1971.

Lydia Mechtenberg / Red.

Form/Materie (Reflexionsbegriffe)

Das Begriffspaar Form/Materie ist eines von vier Begriffspaaren, die Kant als ‚Vergleichungs-‘ oder →‚Reflexionsbegriffe‘ bezeichnet. Deren Funktion besteht darin, die Verhältnisse zwischen Vorstellungen zum Ausdruck zu bringen. Das Verhältnis von Materie und Form ist das des →Bestimmbaren zur →Bestimmung, „beides in transscendentalem Verstande, da man von allem Unterschiede dessen, was gegeben wird, und der Art, wie es bestimmt wird, abstrahirt“ (KrV A 266 / B 322; vgl. *Refl.* 5552, 18:218; *Refl.* 5553, 18:229; KrV A 261 / B 317; 28:650). Weitere wichtige Stellen: KrV A 261 / B 317; KrV A 266–268 / B 322–324; KrV A 275–277 / B 331–332; *Refl.* 5552, 18:218–220.

Verwandte Stichworte

bestimmbar, Bestimmbarkeit; Form/Materie; Reflexionsbegriffe; vergleichen, Vergleichung

Philosophische Funktion

1 Gegebene Materie und zu denkende Form

Die Unterscheidung Form / Materie ist alt, und Kant bezieht sich selbst auf ihre Geschichte, wenn er schreibt: „Die Logiker nannten ehedem das Allgemeine die Materie, den specifischen Unterschied aber die Form. In jedem Urtheile kann man die gegebenen Begriffe logische Materie […], das Verhältniß derselben […] die Form des Urtheils nennen“ (KrV A 266 / B 322). Gegebene Vorstellungen erhalten eine Form, und diese Form gibt ihnen der →Intellekt (vgl. *Refl.* 3852, 17:312), die →Vernunft (vgl. *Refl.* 3850, 17:312; 8:404) bzw. der →Verstand: „Der Verstand nämlich verlangt zuerst, daß etwas gegeben sei (wenigstens im Begriffe), um es auf gewisse Art bestimmen zu können“ (KrV A 267 / B 322f.).

Die Unterscheidung zwischen einer →gegebenen Vorstellung und der Form, die dieser Vorstellung gegeben werden soll, wird als logische präsentiert: „Wenn wir bloß logisch reflectiren, so vergleichen wir lediglich unsere Begriffe unter einander im Verstande, […] welcher von beiden gegeben, welcher aber nur als eine Art, den gegebenen zu denken, gelten soll“ (KrV A 279 / B 335), wobei der Ausdruck ‚Begriffe‘ hier für jede Art von →Vorstellung steht.

2 Der Vorrang der Formen der Anschauung

Kant versteht Raum und Zeit als →Formen der Anschauungen, die zwar gegeben, aber nicht bestimmbar sind: „Raum und Zeit sind […] Größen eines Gantzen[,] das immer nur als Theil eines noch größeren Ganzen vorgestellt werden muß[,] mithin gar kein bestimmbares Object der Vorstellung ist“ (22:45; vgl. KrV A 32 / B 47f.; KrV B 129; KrV A 410 / B 347).

Die Funktion dieser Formen der Anschauungen besteht, wie Kant in § 10 von *De mundi* zum ersten Mal ausführt, darin, das Erkennen von etwas unmittelbar als Einzelgegenstand zu ermöglichen („immediate, s. ut *singulare*“, 2:396). Für einen Autor wie →Meier sind zwar „unmittelbare Erfahrungsbegriffe“ immer „einzelne Begriffe“ oder „*conceptus singularis*“ (Meier, *Auszug*, § 260, 16:551). An ihrem Erkennen ist aber nur beachtenswert, was durch Abstraktion separiert werden kann: „Der abgesonderte Begriff ist […] in allen denen Begriffen enthalten, von denen er abgesondert werden kann“ (Meier, *Auszug*, § 260, 16:551).

Dieses Modell des Einzeldings, das aus den allgemeinen Eigenschaften, die an ihm erkennbar sind, gleichsam zu bestehen scheint, ist zwar auch bei Kant wirksam. Nicht auf das Einzelding, sondern auf das →Wesen bezogen sagt er, „die Bestandstücke desselben (essentialia) [sind] die Materie, die Art, wie sie in einem Dinge verknüpft sind, die wesentliche Form“ (KrV A 266 / B 322). In einer Notiz ordnet er dieses Modell jedoch der Form der Anschauung nach: „Die Materie (die Bestandstücke eines Dinges) gehen vor der Form vorher – allein in der Anschauung die Form, welche für sich allein gegeben ist, vor der Materie“ (*Refl.* 5552, 18:219).

Kant hat zwei Strategien, mit denen er für den Vorrang der Formen der Anschauung vor der Materie der Empfindung argumentiert. Die eine ist die der Abgrenzung eines Erkenntnismodells für endliche Wesen gegenüber einem solchen mit →intellektueller Anschauung. Könnte „der reine Verstand unmittelbar auf Gegenstände bezogen werden“, wäre das Verlangen des Verstandes nach etwas Gegebenem Gesetz. „Sind es aber nur sinnliche Anschauungen, […] so geht die Form der Anschauung […] vor aller Materie […] vorher und macht diese vielmehr allererst möglich“ (KrV A 267 / B 323).

Die zweite Strategie besteht im Verweis auf das Faktum der Apriorität der Formen der Anschauung. Die Form der Anschauung ist „ursprünglich“, sie ist „für sich allein gegeben“ (KrV A 268 / B 324). Diese Gegebenheit dürfte die eines „ens imaginarium“ sein (KrV A 291f. / B 347f.), die Ursprünglichkeit der Figur der ursprünglichen Erwerbung der Begriffe folgen, Raum und Zeit also Produkte der →Einbildungskraft sein. Als solche gehen sie in der relevanten Hinsicht Empfindung und Verstand voraus.

Kant handelt im →Amphibolie-Kapitel der *KrV* überwiegend von Raum und Zeit als Formen der Anschauung. Diese Ausführungen sind denen der *Transzendentalen Ästhetik* sehr nahe. Auch diesem vierten Begriffspaar der Reflexionsbegriffe liegt ein Respectus zu Grunde. Es ist allerdings nicht zu sehen, wie man ihn rein logisch formulieren könnte, obwohl Kant es mit der Frage, „welcher von beiden [Begriffen] gegeben, welcher aber nur als eine Art, den gegebenen zu denken, gelten soll“ (KrV A 279 / B 335), vorgeblich versucht hat. Es ist nur dies schon keine rein logische Frage mehr, sondern bereits eine transzendentale. Vielleicht steht diese Schwierigkeit hinter Kants Aussage, Materie und Form würden „aller andern Reflexion zum Grunde gelegt […], so sehr sind sie mit jedem Gebrauch des Verstandes unzertrennlich verbunden“ (KrV A 266 / B 322).

Hanno Birken-Bertsch

Form der Erfahrung

Nach Kant ist „unsere Erfahrungserkenntniß ein Zusammengesetztes aus dem […], was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnißvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergiebt“ (KrV B 1). Die Form der Erfahrung besteht aus dem letztgenannten Anteil. Da Erfahrung, wie alle theoretische →Erkenntnis, sowohl einen Beitrag der →Sinnlichkeit als auch des →Verstandes erfordert, setzt sich die Form der Erfahrung aus den Formen dieser beiden Erkenntnisvermögen zusammen. Sie besteht also erstens aus den →Kategorien als Formen des objektiven →Denkens und zweitens aus →Raum und Zeit als Formen der →Anschauung. Weitere wichtige Stellen: KrV A 110; KrV A 220f. / B 267f.; 4:312.

Verwandte Stichworte

Erfahrung; Kategorie; Raum und Zeit (Anschauungsformen)

Philosophische Funktion

An verschiedenen Stellen nennt Kant jeweils einen der zwei genannten Aspekte der Form der Erfahrung. So schreibt Kant z. B., dass die Bedingungen des Raumes „die Form der Erfahrung überhaupt *a priori* in sich enthalten“ (KrV A 221 / B 268). Den anderen Aspekt spricht Kant an, wenn er schreibt: „[D]ie objective Form der Erfahrung überhaupt, enthält aber alle Synthesis, welche zur Erkenntniß der Objecte erfordert wird“ (KrV A 220 / B 267) oder: „Die durchgängige und synthetische Einheit der Wahrnehmungen macht nämlich gerade die Form der Erfahrung aus, und sie ist nichts anders, als die synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen“ (KrV A 110). Die →Synthesis der →Wahrnehmungen ist der Beitrag des Verstandes zur empirischen Erkenntnis, und diese Synthesis muss den Kategorien gemäß vollzogen werden. Deshalb kann Kant schließen:

„Ich sehe also den Begriff der Ursache [eine der Kategorien] als einen zur bloßen Form der Erfahrung nothwendig gehörigen Begriff […] sehr wohl ein“ (4:312).

Bernd Prien

Form des Denkens

Mit ‚Form des Denkens‘ bezeichnet der kritische Kant den essentiellen Anteil, den das Logisch-Allgemeine in Gestalt von Begriff und Urteil am Erkennen hat – im Unterschied zu dem für das Erkennen ebenso erforderlichen Anteil des Sinnlich-Besonderen in Gestalt der Anschauung. Wichtige Stelle: KrV A 54f. / B 78f.

Verwandte Stichworte

Denkformen; Denken/Anschauen; Denken/Erkennen

Philosophische Funktion

Der von Kant vor allem in der *KrV* und der *Logik* herangezogene Ausdruck ‚Form des Denkens‘ überträgt auf die →transzendentale Logik als besondere Logik des apriorischen Gegenstandsbezugs (vgl. KrV A 57 / B 81f.) den Grundcharakter der formalen Logik („allgemeine Logik“; KrV A 52 / B 76), die „bloße[] Form des Denkens“ (KrV A 54 / B 78) oder die „Form des Denkens überhaupt“ (KrV A 55 / B 79) für die begriffliche Bearbeitung außerlogisch gegebener Gegenstände bereitzustellen. Anders als die allgemeine Logik, die von allem Gegenstandsbezug abstrahiert, umfasst die transzendentale Logik den formal-bestimmenden Ausgriff des Denkens auf das anschaulich Gegebene zum Zweck der Grundlegung der Erfahrung und ihrer Gegenstände, und dies faktisch unabhängig von Erfahrung und logisch vor aller Erfahrung (a priori).

Der transzendentalen Form des Denkens samt ihrer Entfaltung in zwölf Urteilsformen und zwölf rein-formale Verstandesbegriffe (Kategorien) entsprechen auf Seiten des anschaulichen Erkenntnisanteils die „Formen sinnlicher Anschauung“ (Raum und Zeit) (KrV A 22 / B 36; →Anschauung, Form der). Zwar vertritt Kant durchweg die materiale Angewiesenheit der Form des Denkens auf sinnlich gegebene Anschauung, ohne die das Denken bloß formal oder „leer“ bleibt (KrV A 51 / B 75). Doch entspricht dieser Ergänzungsbedürftigkeit der begrifflichen Form durch das anschauliche Material umgekehrt die Unmöglichkeit, durch „bloße Anschauung“ (A 253f. / B 309) eine kognitive Beziehung auf einen Gegenstand zu etablieren, die nur durch den Formbeitrag des Denkens zustande kommt.

Günter Zöller

formal

Kant verwendet den Terminus ‚formal‘ meist als Gegenbegriff zu ‚material‘. In dieser Bedeutung besagt ‚formal‘ so viel wie ‚(die) →Form betreffend‘ oder ‚auf (die) Form gegründet‘, oder, negativ formuliert, ‚unter Abstraktion von der Materie / von allem Inhalt‘. An einigen Stellen findet sich als Gegenbegriff zu ‚formal‘ auch der Terminus →‚real‘, wie z. B. in der Trennung „reiner und bloß formaler von empirischen und realen oder metaphysischen Sätzen“ (9:6). Kant assoziiert ‚formal‘ auch wiederholt mit →‚subjektiv‘ im Gegensatz zu →‚objektiv‘, wie z. B. in der Unterscheidung „zwischen der *objectiven*, *materialen* und der *subjectiven*, *formalen* Beziehung in unserm Erkenntnisse“ (9:50), macht aber an anderer Stelle klar, dass nicht alles, was formal ist, auch subjektiv ist, wie z. B. in § 62 der *KU*: „*Von der objectiven Zweckmäßigkeit, die bloß formal ist, zum Unterschiede von der materialen*“ (5:362). Weitere wichtige Stellen: KrV A 20 / B 34; KrV A 53 / B 77; KrV A 152 / B 191; 4:337; 4:361; 4:387; 4:427; 5:64; 5:109; 5:193; 5:226; 5:287; 5:364; 5:450; 6:246; 6:490; 8:404; 9:49ff.; *Refl.* 4938, 18:34; *Refl.* 6315, 18:621; 20:221; 20:232.

Verwandte Stichworte

Anschauung, formale; Form/Materie; Logik

Philosophische Funktion

Form und Formales sind von großer Wichtigkeit in Kants Philosophie. So nennt Kant sein System auch „bisweilen den *formalen* Idealism […], um ihn von dem *materialen*, d. i. dem gemeinen, der die Existenz äußerer Dinge selbst bezweifelt oder leugnet, zu unterscheiden“ (KrV B 519). Die Auffindung der formalen Grundsätze und →Prinzipien des →Verstandes, der →Vernunft und der →Urteilskraft stellen ein zentrales Anliegen Kants dar.

Die Bezeichnung eines →Satzes oder eines Prinzips als formal sollte nicht so verstanden wer-

den, als ob ihm dadurch zugleich notwendig aller Inhalt abgesprochen würde. Dies ist nur der Fall wenn der fragliche Satz oder das fragliche Prinzip lediglich die „Form des Denkens […] überhaupt" betrifft, wie dies in den Sätzen der „formale[n] Logik" der Fall ist (KrV A 131 / B 170). In diesem Sinne verwendet Kant den Ausdruck ‚bloß formal' auch gelegentlich als Synonym für ‚logisch', z. B. in der Beschreibung eines „bloß formalen, d. i. logischen, Gebrauch[s]" des Verstandes und der Vernunft, der „von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt" (KrV A 299 / B 355). In Kants Philosophie gibt es aber noch viele weitere Formen, die den Inhalt formaler Sätze oder formaler Prinzipien abgeben können. Die spezielle Bedeutung des Terms ‚formal' hängt davon ab, auf welche Art von Form im gegebenen Fall Bezug genommen wird: Die „*formale Anschauung*" stellt die →Formen der Sinnlichkeit anschaulich dar (vgl. KrV B 160 Anm.). Die „formalen Bedingungen der Erfahrung" sind die Bedingungen, die für die →Formen der Erscheinungen und der Erfahrung verantwortlich sind, nämlich die Formen der Sinnlichkeit und die Kategorien des Verstandes (vgl. KrV A 218 / B 265). Das →moralische Gesetz ist ein „*formale*[s] *praktische*[s] *Princip*", „nach welchem die bloße Form einer durch unsere Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung den obersten und unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens ausmachen muß" (5:41). Der Satz „*Ich denke*" ist formal, da er „keine Erfahrung ist, sondern die Form der Apperception" (KrV A 354).

Weiterführende Literatur

Pippin, Robert: Kant's Theory of Form. An Essay on the Critique of Pure Reason, New Haven: Yale University Press 1982.

Sedgwick, Sally: „On the Relation of Pure Reason to Content: a Reply to Hegel's Critique of Formalism in Kant's Ethics", in: Philosophy and Phenomenological Research 49, 1988, 59–80.

Uehling, Jr., Theodore E.: The Notion of Form in Kant's Critique of Aesthetic Judgment, The Hague: Mouton 1971.

Wolff, Michael: „Was ist formale Logik?", in: Fricke, Christel (Hg.): Das Recht der Vernunft: Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1995, 19–31.

Anja Jauernig

Formel

Formel nennt Kant einen möglichst deutlichen Ausdruck eines Gedanken, wodurch dieser leichter angewendet werden kann (vgl. KrV A 134 / B 173; KrV A 462 / B 490; 9:77; 16:406; 24:866). Weitere wichtige Stellen: 4:413f.; 4:420; 4:436f.; 4:447; 5:8; 5:155; 6:195; 8:36.

Verwandte Stichworte

Regel; Vorurteil; Imperativ, kategorischer

Philosophische Funktion

Eine Formel drückt eine Erkenntnis und deren Implikationen aus. In diesem Sinn ist etwa von „Formeln der Erklärung des Erhabenen" die Rede, die dessen allgemeine →Worterklärung weiterentwickeln (5:250; vgl. 5:248ff.). Indem eine Formel den Gehalt einer Erkenntnis expliziert, macht sie also klar, wie diese anzuwenden ist. Formel nennt Kant demnach „eine Regel, deren Ausdruk die Anwendung erleichtert und ihr zum […] Beyspiel dient" (*Refl.* 2527, 16:405; vgl. 24:866, 9:77, 5:309). „Selbst der größte Gelehrte bedienet sich solcher Formeln, wenn er im Anfang über die Regeln nachgesonnen hat, so macht er sich, um bey der Anwendung hernach leichter zu verfahren, Formeln" (24:866).

In der Mathematik soll eine Formel „das, was zu thun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimm[en] und nicht verfehlen [lassen]" (5:8 Anm.; vgl. KrV A 240 / B 299). In der praktischen Philosophie sucht man ähnlich eine neue Formel, „welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt thut" (5:8 Anm.), indem sie die Bedeutung des Prinzips der Moralität erklärt. Die →Imperative werden allgemein als Formeln gekennzeichnet, welche „das Verhältniß objectiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjectiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, [ausdrücken]" (4:414; vgl. 4:413; 4:417). Sie explizieren die verschiedenen Arten der →Nötigung des Willens durch die reine praktische Vernunft. Vom →kategorischen Imperativ werden dann drei verschiedene Formeln angeführt, bei denen es sich um „drei Arten, das Princip der Sittlichkeit vorzustellen" handelt (4:436). Der Inhalt des einzigen kategorischen Imperativs und dessen Implikationen sollen damit deutlicher ge-

macht und „dem Gefühle näher“ gebracht werden (4:436), um ihm „Eingang [zu] verschaffen“ (4:437) und seine bewusste Anwendung im Handeln zu erleichtern.

Eine negative bzw. einschränkende Bedeutung kommt dem Terminus aber zu, insofern Formeln bloß abstrakt deutliche Ausformulierungen sonst undeutlicher, aber schon vorhandener Erkenntnisse liefern können. „In der gemeinen Menschenvernunft“ ist etwa die Frage, was die Sittlichkeit sei, „zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch […] längst entschieden“ (5:155; vgl. ähnlich 5:294, KrV A 462 / B 490, 20:210; auch 24:273; 24:555). Auch das Recht (vgl. 6:10; 6:237; 19:243) oder die populäre Moral (6:404) bieten abstrakte Formeln, wie *suum cuique tribue* oder *medium tenuere beati*. Wenn sie nicht bloß als Darstellungsmittel angesehen werden, können Formeln zur bloßen → Nachahmung führen und somit eine Basis für → Vorurteile bilden (vgl. 9:77; KrV A 134 / B 173; 24:549). Formeln, wie → Satzungen, können zu einem „mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs“ werden und damit als „Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit“ wirken (8:36). Eine ähnliche passive Oberflächlichkeit kann aus dem Gebrauch von Formeln im → Gebet folgen (vgl. 6:195; 6:78; 6:145; 6:178; 9:495).

Weiterführende Literatur

Schönecker, Dieter / Wood, Allen W.: Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Ein einführender Kommentar, Paderborn: Schöningh 2002, insbes. 123ff.

Timmermann, Jens: Kant’s ‚Groundwork of the Metaphysics of Morals‘. A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2007.

Wood, Allen W.: „The Moral Law as a System of Formulas“, in: Fulda, Hans-Friedrich / Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Architektonik und System in der Philosophie Kants, Hamburg: Meiner 2001, 287–306.

Stefano Bacin

Förmliche, das

Kants Verwendung des Ausdrucks ‚das Förmliche‘ bedeutet die Form von etwas. Kant verwendet den Ausdruck ‚das Förmliche‘ von 1797 als eine Alternative zum Ausdruck ‚die Form‘, um die Form von etwas seiner Materie entgegenzusetzen. Wichtige Stellen: 6:375; 6:383; 7:141; 21:172; 21:589; 21:593f.; 22:87.

Verwandte Stichworte

Form/Materie

Philosophische Funktion

In seiner theoretischen Philosophie qualifiziert Kant die subjektiven Gesetze der Erfahrung als ‚das Förmliche‘: „[d]as Bewustseyn meiner selbst“ ist „das Förmliche der Anschauung überhaupt“ (22:87); der Raum enthält „blos das Förmliche der Anschauung“ (21:594); die Zeit ist das „Förmliche der Anschauung […] bei innerer Erfahrungen“ (7:141); „[d]ie Anticipation […] der Wahrnehmungen“ enthält „das Förmliche der Verknüpfung derselben in einem System […] worauf die Physik als System gegründet werden kann“ (21:172; vgl. 21:589).

In seiner praktischen Philosophie unterscheidet Kant die Materie der sittlichen Willensbestimmung von ihrem Förmlichen. Ihre Materie ist das „Object der Willkür“. Ihr Förmliches ist die Tatsache, „daß die pflichtmäßige Handlung auch *aus Pflicht* geschehen müsse“ (6:383). „[D]as *Förmliche* der nach Freiheitsgesetzen im äußeren Verhältniß einzuschränkenden Willkür; abgesehen von allem Zweck (als der Materie derselben)“ ist das Objekt der reinen Rechtslehre (6:375).

Alberto Vanzo

Forster, Johann Georg Adam

Dt. Forschungsreisender, Naturwissenschaftler und Schriftsteller (1754–1794). Nachdem er, im Anschluss an seine Teilnahme an James Cooks zweiter Weltumsegelung (1772–1775) und nach der Abfassung seiner die wissenschaftliche Reiseliteratur nachhaltig prägenden Schrift *Reise um die Welt*, in Kassel eine Stelle als Professor für Naturgeschichte angetreten hatte (1779), veröffentlichte Forster einen Beitrag für den → *Teutschen Merkur* (vgl. Forster, *Menschenraße*), in dem er sich mit Kants *Menschenrace* auseinandersetzt.

Kant hatte dort im Ausgang von dem methodischen Grundsatz, dass vor einer empiri-

schen Begriffsaufklärung der entsprechende Begriff zunächst definitorisch wohl bestimmt sein sollte, „denn man findet in ihr [der Erfahrung], was man bedarf, nur alsdann, wenn man vorher weiß, wornach man suchen soll“ (8:91), den Rassebegriff als „*Klassenunterschied der Thiere eines und desselben Stammes, so fern er unausbleiblich erblich ist*“ (8:100) eingeführt. Dabei dient der Begriff der Rasse mehr als Klassifikationsbegriff der Naturgeschichte, „in der es nur um die Erzeugung und den Abstamm zu thun ist“ (8:100 Anm.), denn als ein solcher der Naturbeschreibung, für die es „auf Vergleichung der Merkmale ankommt“ (8:100 Anm.), bei der die Art-Gattung-Systematik leitend ist (→ Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace).

Forster dagegen mahnt zur Vorsicht bei der Anwendung des kantischen Grundsatzes, da „man bei dem bestimmten Suchen nach dem was man bedarf, dasselbe oft auch da zu finden glaubt, wo es wirklich nicht ist“ (Forster, *Menschenraße*, S. 62). Für Kant, der auf diesen Beitrag Forsters in *Teleolog. Prinz.* repliziert, scheinen die Einwände allerdings „blos aus dem Mißverstande des Princips, wovon ich [Kant] ausgehe, her[zu]rühren“ (8:161). Die beiden kritischen Punkte, „vorher ein *Princip* festzusetzen, nach welchem sich der Naturforscher sogar im *Suchen* und Beobachten solle leiten lassen […] so wie diese Unterscheidung [in theoretische Naturbeschreibung und teleologische Naturgeschichte] selbst“ (8:161), versucht Kant zu klären, indem er u. a. darauf hinweist, dass auch Forster für die Systematik seiner Naturbeschreibungen von bestimmten, der Erfahrung vorgängigen und sie ordnenden, Prinzipien abhängig ist und dass dem Unterschied in den Bezeichnungen ‚Naturbeschreibung‘ und ‚Naturgeschichte‘ auch ein Unterschied in der Sache entspricht; nämlich die Darstellung natürlicher Phänomene, wie sie sich aktual darbieten und die Zurückverfolgung eines „Zusammenhang[s] gewisser jetziger Beschaffenheiten der Naturdinge mit ihren Ursachen in der älteren Zeit nach Wirkungsgesetzen, die wir nicht erdichten, sondern aus den Kräften der Natur, wie sie sich uns jetzt darbietet, ableiten, nur blos so weit […], als es die Analogie erlaubt“ (8:161f.).

Sebastian Wengler

Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen

Der Aufsatz erschien 1756 unter dem Titel „M. Immanuel Kants Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen“ in zwei Teilen in den *Königsbergischen wöchentlichen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten*, und zwar in Nr. 15 (10. April 1756) und Nr. 16 (17. April 1756). Das Manuskript ist verschollen (vgl. Stark, *Nachforschungen*, S. 281–291). Er ist der letzte von drei kurzen Texten, die Kant aus Anlass des verheerenden Erdbebens von Lissabon vom 1. November 1755 verfasst hat (→ Von den Ursachen…; Geschichte und Naturbeschreibung …).

Stärker als in den beiden ersten Erdbeben-Schriften, in denen Kant Erdbeben bereits als reines Naturphänomen erklärt hatte, wendet er sich hier polemisch gegen Erklärungen, die einerseits auf übernatürlichen Ursachen wie „den nächtlichen Begebenheiten des Blocksbergs“ (1:466) basieren oder andererseits mit außerhalb der Erdatmosphäre befindlichen Einflüssen wie etwa der → Kometen oder des → Mondes operieren. Diese Einflüsse sind Kant zufolge, wenn es sie überhaupt gibt, zu schwach, um zur Erklärung von → Erdbeben beitragen zu können.

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich, Kants Ansichten über Geschichte und Bau der Erde, Tübingen: Mohr 1911.

Falk Wunderlich

Fortschritt

Fortschritt wird von Kant verstanden als kontinuierliche Verbesserung der kulturellen, sozialen und rechtlichen Rahmenbedingungen menschlichen Handelns im Laufe der → Geschichte (vgl. 8:65). Ziel und Maßstab der Verbesserung ist die Ausbildung der menschlichen Gattungsanlagen, insbesondere der Moralität. Weitere wichtige Stellen: 5:429–434; 7:79–94; 7:321–333; 8:15–31; 8:107–123; 8:343–369.

Verwandte Stichworte

Geschichte; Kultur; Natur

Philosophische Funktion

1 Werkgeschichtlicher Hintergrund

Bis weit in die siebziger Jahre hinein verwendet Kant den Begriff Fortschritt in einem unspezifischen Sinne, z. B. als Fortschritt der Geister zu höherer Vollkommenheit (vgl. 1:408), als natürlicher Fortschritt der menschlichen Erkenntnis (vgl. 2:305) oder als „Fortschritt in dem grenzenlosen Felde der reinen Verstandeserkenntniß" (KrV A 10). Der Sache nach tritt die Vorstellung eines *historischen* Fortschritts zusammen mit den geschichtsphilosophischen Überlegungen der achtziger Jahre in *Geschichte* und *Rez. Herder* in den Vordergrund: „[D]ie Bestimmung des menschlichen Geschlechts im Ganzen ist *unaufhörliches Fortschreiten*, und die Vollendung derselben ist eine bloße, aber in aller Absicht sehr nützliche Idee von dem Ziele, worauf wir der Absicht der Vorsehung gemäß unsere Bestrebungen zu richten haben" (8:65).

2 Entwicklung der Gattungsanlagen

Fortschritt ist für Kant eine normative Kategorie, die den Grad der Annäherung an das ideale Ziel des historischen Prozesses bezeichnet. Definiert ist dieses Ziel durch die Entwicklung der menschlichen Gattungsanlagen, insbesondere der Moralität. Kant geht aus von der Voraussetzung, es seien „*alle Naturanlagen eines Geschöpfes […] bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln*" (8:18). Diese Entwicklung setzt eine über viele Generationen sich erstreckende Gattungsentwicklung voraus. Fortschritt ist also Gattungsfortschritt: „Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) *sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln*" (8:18). Kant unterstellt nun, dass diese Entwicklung eine Veränderung der kulturellen, sozialen und rechtlichen Rahmenbedingungen erfordert. Diese Veränderungen zusammen mit der Gattungsentwicklung selbst bezeichnet Kant als Fortschritt (vgl. 8:65).

Das individuelle Wohlergehen spielt dabei eine völlig untergeordnete Rolle. Kant geht sogar davon aus, dass die Lage des Einzelnen sich durch den historischen Fortschritt verschlechtern kann: „Das Übergewicht der Übel, welche die Verfeinerung des Geschmacks bis zur Idealisirung desselben und selbst der Luxus in Wissenschaften, als einer Nahrung für die Eitelkeit, durch die unzubefriedigende Menge der dadurch erzeugten Neigungen über uns ausschüttet, ist nicht zu bestreiten" (5:433; vgl. 7:326, 8:21f.).

3 Struktur des Fortschrittsprozesses

Lässt man gewisse Divergenzen in den maßgeblichen Schriften (insbes. *Geschichte*; *Rez. Herder*; *Mutmaßlicher Anfang*; *KU*; *Frieden*; *Fakultäten*; *Anthropologie*) beiseite, dann sind es vor allem Entwicklungen in den Bereichen der Kultur, des innerstaatlichen und zwischenstaatlichen → Rechts, die die Voraussetzung zur Ausbildung der moralischen Anlagen der Menschheit bilden (vgl. 7:322).

Im Bereich der Kultur unterscheidet Kant zwischen einer „Cultur" „der *Geschicklichkeit*" und einer „Cultur der Zucht" (5:431f.). Die ‚Cultur der Geschicklichkeit' dient der Entwicklung der „*technische[n] Anlagen*" (7:322) des Menschen im Umgang mit Dingen der Natur. Sie wird vorangetrieben durch Wissenschaften und Kunst, deren Entwicklung ihrerseits eine gesellschaftliche Hierarchie erfordert. Dabei müssen die unteren Schichten für die oberen arbeiten, die in der damit möglichen Muße die kulturelle Entwicklung vorantreiben können. Damit wird zwar die erstrebte Gattungsentwicklung möglich; die Beteiligten selbst profitieren jedoch kaum von dieser Entwicklung: „[A]ber das glänzende Elend ist doch mit der Entwickelung der Naturanlagen in der Menschengattung verbunden, und der Zweck der Natur selbst, wenn es gleich nicht unser Zweck ist, wird doch hiebei erreicht" (5:432).

Der Mensch gewinnt damit die Kontrolle über jene Triebe und Neigungen, die zwar ursprünglich das menschliche Überleben unter natürlichen Bedingungen sichern, nun aber der Ausbildung seiner übernatürlichen, vernünftigen Anlagen im Wege stehen. Durch die „Cultur der Zucht" (5:432) vermag sich der Mensch von der „Tyrannei des Sinnenhanges" zu emanzipieren, und bereitet sich damit „zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll" (5:433).

Ein weiterer Aspekt der kulturellen Entwicklung betrifft die Ausbildung der „*pragmatische[n] Anlagen*" (7:323) des Menschen, die ihn zum Umgang mit anderen befähigen (vgl. 5:431f.). Kant spricht in diesem Zusammenhang auch von der

→Zivilisierung der Menschheit, auf die als letzter Schritt die →Moralisierung folgen müsse.

Der zweite Bereich des Fortschrittsprozesses, der des Rechts, betrifft die innerstaatlichen Verhältnisse der Bürger untereinander sowie die Verhältnisse zwischen den Staaten. Die Entwicklung innerstaatlicher Rechtsverhältnisse stellt ihrerseits eine zwingende Voraussetzung der Entwicklung der menschlichen Gattungsanlagen dar: „[N]ur in der Gesellschaft, […] die die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonism ihrer Glieder und doch die genauste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat", kann „die höchste Absicht der Natur, nämlich die Entwickelung aller ihrer Anlagen, in der Menschheit erreicht werden" (8:22). Gegen Ende der neunziger Jahre kommt Kant zu der Auffassung, dass dieses Ziel nur in einer →Republik zu erreichen sei (vgl. 8:349ff.). Die Republik unterwirft alle Staatsbürger einer gemeinsamen Gesetzgebung, die ihnen „gesetzliche *Freiheit*" und „bürgerliche *Gleichheit*" garantiert, den männlichen, rechtlich und ökonomisch selbständigen „*activen* […] Staatsbürger[n]" gewährt sie zudem die Teilhabe an der Gesetzgebung (6:314f.).

Eine solche innerstaatliche Ordnung bleibt solange bedroht, wie die Staaten untereinander im Naturzustand verharren und einander ständig mit Kriegen bedrohen. Notwendig ist daher die Einrichtung von Rechtsverhältnissen auch *zwischen* den Staaten. Kant glaubt, dass der historische Fortschritt unter diesen Bedingungen auf einen universellen Friedenszustand zusteuern werde. Gestützt wird diese Entwicklung durch die Etablierung von innerstaatlichen, insbesondere von republikanischen Rechtsverhältnissen. Das Verhalten der Republiken hängt nämlich von den Interessen ihrer Bürger ab. Diese lassen einen Krieg nicht zu, weil er zu hohe Kosten verursacht und den Handel stört: „Weil nämlich unter allen der Staatsmacht untergeordneten Mächten (Mitteln) die *Geldmacht* wohl die zuverlässigste sein möchte, so sehen sich Staaten (freilich wohl nicht eben durch Triebfedern der Moralität) gedrungen, den edlen Frieden zu befördern und, wo auch immer in der Welt Krieg auszubrechen droht, ihn durch Vermittelungen abzuwehren" (8:368). Damit wären die wesentlichen Voraussetzungen für die Ausbildung der menschlichen Gattungsanlagen erfüllt.

Hinsichtlich des Fortschrittsverlaufs schwankt Kant zwischen einem kontinuierlichen und einem phasenspezifisch gegliederten Modell. Letzteres findet sich in *Mutmaßlicher Anfang* und *Pädagogik*. Hier folgt auf die erste Phase eines genügsamen Naturzustands die zweite, konfliktbeladene Phase der gesellschaftlichen Entwicklung und schließlich die Versöhnung der Gegensätze auf einer höheren Ebene in der dritten Phase, in der „vollkommene Kunst wieder Natur wird" (8:117f.; vgl. 9:492). In anderen Schriften, insbesondere in *Anthropologie*, *Geschichte* und *Frieden* dominiert jedoch ein lineares Modell der kontinuierlichen und auf Dauer von Konflikten vorangetriebenen Annäherung an das Ziel der Geschichte (vgl. 7:327; 8:26; 8:367).

4 Antriebskräfte des Fortschritts

Kant ist sich des problematischen Charakters seiner Fortschrittsprognosen vollkommen bewusst (vgl. 7:79–84; 8:17f.; 8:109f.). Sie stellen keine Tatsachenbehauptungen über den künftigen Geschichtsverlauf dar, sondern sind gemeint als Leitfäden, an denen sich Darstellung, Auswahl und Interpretation historischer Fakten orientieren sollen (vgl. 7:30f.; jedoch 7:88f.). Dessen ungeachtet stellt sich die Frage nach der Begründung seiner Prognosen bzw. nach den Antriebskräften des von ihm unterstellten Fortschrittsprozesses.

Zum einen führt Kant insbesondere den Beginn des Fortschrittsprozesses auf die menschliche Vernunft zurück, durch die sich der Mensch von seinen Instinkten und Trieben emanzipiert (vgl. 8:111; 9:441). Zweitens beruft er sich vor allem in *Fakultäten* auf den Enthusiasmus für die Idee des Rechts, wie er an der Anteilnahme der europäischen Bevölkerung an der →Französischen Revolution deutlich geworden sei. Diese positiven Reaktionen hätten „eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt" (7:88), die ihrerseits die Gewähr für den weiteren Fortschritt böten.

Eine entscheidende Rolle spielt drittens die Natur, die in der kantischen Fortschrittstheorie die Rolle der →Vorsehung übernimmt (vgl. 7:362; Dupré, *Kant's Theory of History*, S. 816) und damit das Subjekt der Geschichte bildet. Die von ihr „gewollte" Entwicklung der Gattungsanlagen gewährleistet sie insbesondere durch die „*ungesellige Geselligkeit*" (8:20) des Menschen. Ge-

meint ist damit die Neigung, das unverzichtbare Zusammenleben mit anderen durch Konflikte und Antagonismen zu erschweren. Die Kanalisierung dieser Konflikte bildet ein zentrales Motiv des Fortschritts, insbesondere bei der Einrichtung von Rechtsverhältnissen. Kant sieht die Opfer dieser Konflikte, betrachtet sie aber als unverzichtbare Antriebskräfte des Fortschritts (vgl. 8:21). Aus der Einsicht in diesen Zusammenhang soll sich eine Rechtfertigung der Geschichte auch in ihren für den Menschen widrigen Erscheinungsformen ergeben (vgl. 8:30).

Weiterführende Literatur

Druet, Pierre-Etienne: La philosophie de l'histoire chez Kant, Paris: L'Harmattan 2002.

Dupré, Louis: „Kant's Theory of History and Progress", in: The Review of Metaphysics 51, 1998, 813–828.

Kleingeld, Pauline: Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001.

Pauen, Michael: „Teleologie und Geschichte in der ‚Kritik der Urteilskraft'", in: Klemme, Heiner / Ludwig, Bernd / Pauen, Michael / Stark, Werner (Hg.): Aufklärung und Interpretation. Studien zur Philosophie Kants und ihrem Umkreis, Würzburg: Königshausen & Neumann 1999, 197–217.

Rohbeck, Johannes: Die Fortschrittstheorie der Aufklärung. Französische und englische Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jhs., Frankfurt/M. u. a.: Campus 1987.

Michael Pauen

Fortschritte der Metaphysik

Der einzige erhaltene Text dieser unvollendet gebliebenen Preisschrift Kants ist der von → Friedrich Theodor Rink (1770–1811) hergestellte Text, der erstmalig 1804 erscheint unter dem Titel: „*Immanuel Kant über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* Herausgegeben von D. Friedrich Theodor Rink. Königsberg, 1804, bey Goebbels und Unzer". In der veröffentlichten Form ist die Schrift eine von Rink hergestellte Kompilation aus drei verschiedenen Handschriften, in denen Kant jeweils Stücke seines für die Einreichung bei der Berliner Akademie der Wissenschaften geplanten Aufsatzes (‚Preisschrift') festhält. Von den verlorengegangenen Originalen existieren auch keine Abschriften.

Die drei Handschriften sind zum Teil verschiedene Entwürfe derselben Abschnitte des geplanten Aufsatzes und überschneiden sich daher zum Teil. Schon Rink hatte nur unvollständige Handschriften vorliegen und sah sich daher aufgefordert, eine dem vorliegenden Textbestand angemessene Zusammenstellung vorzunehmen. Die zu Kants Plan der *Preisschrift* gehörenden Texte sind in der Akademie-Ausgabe an verschiedenen Stellen abgedruckt:

(1) der von Rink als *Preisschrift* kompilierte Haupttext in 20:253–311; er enthält: Vorrede; Erster Entwurf, Erste und Zweyte Abtheilung (bis incl.: Erstes Stadium der Metaphysik); Zweiter Entwurf (ab Zweites Stadium bis Schluß);

(2) die von Rink im Anhang abgedruckten Beilagen in 20:313f.; diese sind: No. I. – Der Anfang dieser Schrift nach Maßgabe der dritten Handschrift. Einleitung; Abhandlung, Erster und Zweyter Abschnitt; No. II. – Das zweyte Stadium der Metaphysik; Erster Entwurf; No. III. – Randanmerkungen.

Zu den von Rink publizierten Textstücken finden sich Erläuterungen und Lesarten von Gerhard Lehmann in 20:479–483, 20:498–500, 20:516–520.

(3) Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik in 20:333–351; dazu gehören im einzelnen: D 14, 20:335–337; E 10, 20:337f.; E 31, 20:338–340; F 3, 20:340f.; F 5, 20:341–343; G 12, 20:343f.; G 13, 20:344–346; M 19, 20:346–351

Diese Textstücke (Rink-Edition plus Lose Blätter) sind zusammen abgedruckt in: Immanuel Kant, Theoretische Philosophie. Texte und Kommentare, hg. v. Georg Mohr, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004, Bd. 2, S. 183–297;

(4) Ergänzungen in 23:471–475: D 17, 23:471–473; D 18, 23:473–475;

(5) Reflexionen, von denen zu vermuten ist (vgl. die Erläuterungen des Herausgebers der betreffenden Bände der Akademie-Ausgabe, Erich Adickes), dass Kant sie im Zusammenhang des Entwurfs der *Preisschrift* niedergeschrieben hat:

G 6 (= *Refl.* 6317, 1790–1791), 18:623–629; E 8 (= *Refl.* 6318, 1790–1791), 18:632; F 7 (= *Refl.* 6323, April-August 1793), 18:640–644.

Die Entstehung der *Fortschritte*

1 Der Wettbewerb und sein Ausgang.

Die Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin gibt am 24. Januar 1788 die Preisfrage für das Jahr 1791 bekannt: *Quels sont les progrès réels de la Métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibnitz et de Wolf? – Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*

Bis zum offiziellen Einsendetermin, dem 1. Januar 1792, trifft nur die Abhandlung von Johann Christoph Schwab (1743–1821), Professor an der Karlsschule in Stuttgart, Anhänger →Christian Wolffs (1679–1754) und Mitarbeiter von →Johann August Eberhard (1739–1809), ein. Da bis zum 1. Januar 1792 keine weiteren Abhandlungen eintreffen, verlängert die Akademie den Abgabe-Termin bis zum 1. Juni 1795. Schwabs Beitrag wird nach vorheriger Begutachtung in den neuen Anlauf übernommen.

Nach der Fristverlängerung werden über dreißig Arbeiten eingereicht, wie →Daniel Jenisch (1762–1804), Prediger an der Nicolaikirche in Berlin, in einem Brief an Kant vom 20. April 1796 berichtet (vgl. 12:79). Schwabs Beitrag erhält den ersten Preis. Den zweiten und dritten Preis erhalten zwei von Kant beeinflusste Philosophen, →Karl Leonhard Reinhold (1758–1823), und →Johann Heinrich Abicht (1762–1816), Jenisch erhält ein ‚Accessit', d. h. ‚aufgenommen' als ein der Akademie würdiger Wissenschaftler. Die preisgekrönten Schriften veröffentlicht die Akademie 1796 unter dem Titel *Preisschriften über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht? Von Johann Christoph Schwab, Karl Leonhard Reinhold und Johann Heinrich Abicht. Herausgegeben von der Königl. Akademie der Wissenschaften Berlin 1796*.

Die Abhandlung von Schwab wird 1796 von der Akademie separat veröffentlicht unter dem Titel: *Ausführliche Erörterung der von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 vorgelegten Frage: Welches sind die Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffens Zeiten in Deutschland gemacht hat?*

2 Zur Vorgeschichte von Kants Text.

Mit seiner ersten Preisschrift, der *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* von 1764, hatte Kant den zweiten Preis hinter →Moses Mendelssohn, mit *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* von 1784 den ersten Preis gewonnen. In den Jahren seit der Bekanntgabe der Preisaufgabe, 1788 bis 1791, ist Kant mit der Arbeit am Abschluss des „kritische[n] Geschäfts" (5:170) befasst. 1790 veröffentlicht er, neben der *Kritik der Urteilskraft*, u. a. eine Streitschrift gegen Johann August Eberhard (1738–1809): *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*. Eberhard ist seit 1778 Professor der Philosophie in Halle. Das von ihm 1788 gegründete *Philosophische Magazin* soll als Organ der Leibniz-Wolffianer gegen die inzwischen erstarkte Anhängerschaft der kritischen Philosophie Kants wirken. Wie der Titel von Kants Streitschrift zu erkennen gibt, ist sie eine Reaktion auf die von Eberhard (und anderen) vertretene These, Kants ‚kritische' Vernunfttheorie stelle in der Geschichte der Metaphysik keinen Fortschritt über die Leibniz-Wolffsche Metaphysik hinaus dar. Wo Kant Richtiges lehre, bringe er nichts grundlegend Neues, und wo er über Leibniz-Wolff hinausgehe, da sei seine Position unhaltbar.

Die Formulierung der Preisfrage, die die Berliner Akademie 1788 ausgibt, lässt erkennen, dass man diesen Streit zwischen den Leibniz-Wolffianern und den Kantianern, zwischen schulphilosophischem Rationalismus und kritischer Transzendentalphilosophie, bereits zu dieser Zeit als von grundlegender ideen- und kulturgeschichtlicher Bedeutung beurteilt. Die Akademie ist damals für ihre ablehnende Haltung gegenüber der kantischen Philosophie bekannt. Nachdem sich im Laufe der achtziger Jahre einiger Widerstand gegen Kant formiert hat, will man nun durch einen Wettbewerb offiziell bestätigen lassen, dass man sich an Kant nicht weiter zu halten habe. Die Akademie bringt mit ihrer Preisfrage nicht so sehr ein Interesse an Kant als vielmehr eine konservative Tendenz zum Ausdruck.

Kant entschließt sich offenbar erst nach der Fristverlängerung, auf die Preisfrage zu antwor-

ten. Er beginnt vermutlich ab April 1793 mit der Arbeit. Die ältesten erhaltenen Notizen Kants zur Preisfrage finden sich auf einem Brief von Motherby an Kant vom 6. April 1793 (= Loses Blatt F 7; vgl. 18:640–644; vgl. dazu Lehmann 20:500).

Trotz der fertigen Gliederung und mehrerer Anläufe, deren jeder relativ weit ausgearbeitet und auch weitgehend sorgfältig durchformuliert ist, kommt Kant nicht zum Ende. Die genauen Gründe dafür, dass Kant die Arbeit bald wieder abgebrochen hat, sind nicht bekannt. Vermutlich zieht er es vor, seine Religionsphilosophie zu Papier zu bringen. Im Anschluss an den Aufsatz *Radikal Böse* lässt er 1793 die *Religion* erscheinen. Außerdem arbeitet Kant an seiner politischen Philosophie und Rechtsphilosophie; 1793 erscheint auch *Gemeinspruch*.

Aufbau und Deutung der Fortschritte

Nach der Verlängerung der Frist durch die Akademie bis zum 1. Januar 1795 entschließt sich Kant, die Preisfrage zum Anlass zu nehmen, seine ‚kritische Philosophie' in der Auseinandersetzung mit der Schulphilosophie (mittlerweile insbesondere verkörpert von Eberhard) öffentlich zusammenhängend vorzutragen. Hätte Kant sie abgeschlossen, wäre sie eine Fortsetzung der 1790 veröffentlichten Streitschrift *Entdeckung* gegen Eberhard geworden. Da Kant in der Preisschrift seine Polemik mit den deutschen Schulmetaphysikern auf eine allgemeingültige, nicht weiter auf die Person Eberhards gerichtete Weise ausführen will, bemüht er sich, das der *KrV* eigene technische Vokabular zu vermeiden und die traditionelle Ontologie auf ihrem eigenen Feld anzugreifen.

Die Frage der Akademie nach einem eventuellen ‚Fortschritt' impliziert die Aufforderung zu einer philosophiehistorischen Stellungnahme. Sie fragt nach einer Bewertung der geschichtlichen Entwicklung philosophischer Theoriebildung. Außerdem setzt sie voraus, dass Sinn und Zweck der → Metaphysik als eines Bestandteils der geistigen Kultur des Menschen bekannt und anerkannt ist. Dementsprechend legt sich Kant sinngemäß folgende Fragen vor: Was ist der Endzweck der Metaphysik? In welchen Schritten ist er bislang angegangen worden? Inwiefern ist welche philosophische Konzeption dem Endzweck der Metaphysik am angemessensten? Gibt es eine, die ihm näher kommt, als andere?

Kant unterscheidet „drey Stadien, welche die Philosophie zum Behuf der Metaphysik durchzugehen hatte": „Dogmatism", „Skeptizism", „Kriticism der reinen Vernunft" (20:264; in 20:261–264 spricht Kant auch von ‚Schritten'). Damit beabsichtigt Kant nicht etwa eine faktengetreu kategorisierte Chronologie der → Philosophiegeschichte, die „nach der Zeitfolge der Bücher, die darin geschrieben worden" sind, vorgeht (12:36). Kant unterscheidet die Stadien der Metaphysik „nach der natürlichen Gedankenfolge, wie sie [die Geschichte der Philosophie] sich nach und nach aus der menschlichen Vernunft hat entwickeln müssen" (17:36; Kants Brief an Karl Morgenstern vom 14. August 1795). Kant selbst nennt diesen Zugang zur Philosophiegeschichte eine „philosophirende[] Geschichte der Philosophie" (20:340; vgl. den Kontext 20:340–343; vgl. dazu auch KrV A 852–856 / B 880–884).

Die Unterscheidung einschließlich der Bezeichnungen der drei Stadien ist nicht neu. Kant entwickelt hier nur ausführlicher seine Sicht der Geschichte der → Philosophie, die er bereits thesenhaft in der *KrV* in der Vorrede zur ersten Auflage und in der Methodenlehre (vgl. KrV A IX und KrV A 761 / B 789) skizziert hat. Danach ist der Dogmatismus das Kindesalter, der Skeptizismus das Durchgangsstadium (die ‚Pubertät') und der → Kritizismus, also Kants Philosophie selbst, das Erwachsenenalter der reinen → Vernunft. Im Kritizismus gelangt die Vernunft in den Stand der „gereiften und männlichen Urtheilskraft" (KrV A 761 / B 789). Diese Art der Geschichtsaneignung lässt die gesamte Entwicklung der Philosophie auf die Theorie Kants als das letzte Stadium der Philosophie hin angelegt erscheinen.

Neben der quasi-historischen Einteilung in ‚Stadien' trifft Kant eine systematische Unterscheidung von drei Schritten der Vernunftforschung (vgl. 20:265). Dies sind die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen, die Frage „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" und schließlich die Frage „Wie ist aus synthetischen Urtheilen ein Erkenntniß a priori möglich?" (20:265–266). Diese Fragen sind aus der *KrV* gut bekannt, da Kant sie auch dort als die wesentlichen Vorgaben der kritischen Philosophie herausstellt. Erst die kritische Philosophie sieht die Bedeutung dieser Fragen und der ihnen zugrundeliegenden Urteilsklassen-Unterscheidung.

Nach Kants Selbstverständnis beginnt mit der kritischen Philosophie eine neue Epoche.

Das sachliche Ergebnis des Gedankengangs ist, ebenfalls wie schon in der *KrV*, die These, dass ein „Überschritt zum Übersinnlichen" (20:293) zwar möglich und sogar notwendig ist, aber nicht im Sinne einer theoretischen Erkenntnis, sondern einzig als moralisch-praktische Orientierung des Handelns am → höchsten Gut, als ein „Credo […] der reinen praktischen Vernunft" (20:298). Im Handeln verstehen wir uns und die Welt so, *als ob* es einen → Gott gäbe, wir frei und des „nie aufhörenden Fortschreitens" zur „moralischen Zweckmäßigkeit" fähig wären (20:300). Das Übersinnliche in Gestalt der drei Ideen vom Dasein Gottes, der → Freiheit des Menschen und der → Unsterblichkeit der → Seele ist der Endzweck der Metaphysik. Dieser wird erst mit Kants Übersetzung der spekulativen ‚Vernünfteleien' der rationalistischen Metaphysik in Annahmen moralisch-praktischer Art adäquat konzeptualisiert. Gerade mit der Kritik und Zurückweisung der erschlichenen Erkenntnisansprüche der Metaphysik öffnet sich ein positiv gangbarer Weg zum Endzweck der Vernunft.

Der von Kant vorgenommene praktische Überschritt ist die letzte von drei Stufen des Überschritts zum Übersinnlichen (vgl. 20:305–310). Ihm gehen zwei Stufen voraus, die Kant als unhaltbar und durch seine eigene Lösung auch überholt darlegt. Der Fehler von → Leibniz und → Wolff ist, dass sie die Logik zur Metaphysik, genauer: zur → Ontologie hypostasieren. Die Errungenschaft des praktischen Überschritts ist die Rehabilitierung der Ideen der Metaphysik auf dem Gebiet der → Moral. Erkenntniswert wird ihnen jetzt zwar generell abgesprochen – wodurch sie den Querelen mit den Skeptikern, die sich dogmatisch nie überzeugen lassen, entzogen sind. Aber sie erhalten einen moralischen Wert, der auch denjenigen Überzeugungen vernünftiger Wesen Dignität verleiht, die nicht den Standards theoretischer Erkenntnis entsprechen.

Weiterführende Literatur

Yamashita, Y.: „Über die Fortschritte der Metaphysik. Betrachtungen zu einer nachgelassenen Schrift Kants", in: Philosophisches Jahrbuch 98, 1991, 267–289.

Georg Mohr

Francke, August Hermann

Dt. evangelischer Theologe, Pädagoge und Prediger (1663–1727). Franckes auf individuelle Frömmigkeit, Bußkampf und Bekehrung zielende Lehre des Pietismus sowie sein von Halle ausgehendes reformpädagogisches Programm wurden durch seine Schüler Theodor Gehr und → Franz Albert Schultz in Königsberg verbreitet. Durch seine Schulbildung sowie durch sein Elternhaus kam Kant mit dem Franckeschen Pietismus in Kontakt (vgl. Wallmann, *Pietismus*, S. 130; Kühn, *Kant*, S. 52ff.). Von Kant selbst wird Francke zusammen mit dessen Mentor → Philipp Jacob Spener im Kontext einer Erörterung (christlicher) Sekten (Konfessionen) in *Fakultäten* genannt. Für Kant kann es eine Sektenbildung als Religionsbildung nicht geben (vgl. 7:48). Sektenunterschiede werden mit Bezug auf Unterschiede im Kirchenglauben bzw. solche der individuellen, subjektiven Frömmigkeit erklärt. Die „zwei Secten des *Gefühls* übernatürlicher Einflüsse" (7:55), die Kant als verschiedene Hypothesen im Hinblick auf die Auflösung des Problems, „aus uns *andere*, nicht blos bessere Menschen […] zu machen" (7:54), versteht und die er als den „*Spener-Franckischen* und den *Mährisch-Zinzendorfschen* Sectenunterschied (den Pietism und Moravianism) in der Bekehrungslehre" (7:55) markiert, werden anhand ihrer unterschiedlichen Vorstellungen von Buße, Umkehr und Heiligungsprozess dargestellt (vgl. 7:55–57).

Weiterführende Literatur

Kühn, Manfred: Kant. Eine Biographie, München: Beck 2003, insbes. 52–56, 69, 71, 180.

Wallmann, Johannes: Der Pietismus, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, insbes. 103–135.

Sebastian Wengler

Frau

Ausführungen zum Wesen und zur Stellung der Frau spielen in Kants moralischem, anthropologischem und ästhetischem Denken, beginnend mit den *Beobachtungen* (1764), eine wichtige Rolle. Frauen sind für Kant den Männern bezüglich ihrer intellektuellen und moralischen Fähigkeiten unterlegen, jedoch unverzichtbar für den kultu-

rellen → Fortschritt der Gattung. Wichtige Stellen: 2:230f.; 2:236; 6:276–280; 6:314; 6:358; 7:303–309; 8:35; 8:113; 8:295.

Verwandte Stichworte
Mann; Geschlecht; Geschlechtsliebe; Ehe; Urmutter

Philosophische Funktion
1. Die Unterlegenheit der Frauen sieht Kant vor allem in ihrer geringeren Fähigkeit, auf der Grundlage vernünftiger Prinzipien zu handeln und einer damit zusammenhängenden geringeren Eignung zum abstrakten Denken. Sie verfügen auch geringerem Maße über → Mut, über ein geringeres Geschmacksvermögen und eine verminderte Eignung zum Genie und zu wahrer geistiger Originalität. Den *Beobachtungen* zufolge ist die Tugend der Frau eher „schön" als „*edel[]*" (2:231). Frauen haben „eben so wohl Verstand" (2:229) wie Männer, jedoch ist der → Verstand der Frauen schön, während derjenige des Mannes tief ist. „Der Inhalt der großen Wissenschaft des Frauenzimmers ist vielmehr der Mensch und unter den Menschen der Mann. Ihre Weltweisheit ist nicht Vernünfteln, sondern Empfinden" (2:230). Auf ähnliche Weise beobachtet Kant in *Anthropologie* (1798): „Der Mann hat Geschmack für *sich*, die Frau macht sich selbst zum Gegenstande des Geschmacks für *jedermann*. – »Was die Welt sagt ist *wahr*, und was sie thut *gut*« ist ein weiblicher Grundsatz, der sich schwer mit einem *Charakter* in der engeren Bedeutung des Worts vereinigen läßt" (7:308).
2. Jedoch bleibt die Frau als eine zivilisierende Kraft und als ‚Wetzstein' für die männliche → Tugend unersetzlich. Laut *Beobachtungen* erregt eine Frau, die sowohl → Schönheit als auch Erhabenheit aufweist, in höchstem Maße moralische Gefühle (vgl. 2:236). In seinen späteren Schriften reduzieren sich seine Erwartungen an die weibliche Vollkommenheit im Wesentlichen darauf, dass Frauen eine Tugend veranlassen, an der sie keinen vollen Anteil haben, insofern sie im Allgemeinen von einem Wunsch nach äußerer → Ehre beherrscht werden. Zwar lässt Kant die Möglichkeit offen, dass Frauen einen wahrhaft sittlichen Charakter ausbilden. Jedoch ist die Wahrscheinlichkeit, dass sie dies tun, aufgrund ihrer natürlichen Schwäche gering. Kant ist der Auffassung, dass männliche und weibliche Tugend „sehr unterschieden" voneinander sind, und dies „nicht sowohl der Art als der Triebfeder nach" (7:307). Jedoch scheint es eine Form des Heldentums zu geben, dessen Frauen fähig sind, das die Sorge um äußere Ehre überschreitet: „Es gab aber doch wackere Weiber, die in Beziehung auf ihr Hauswesen einen dieser ihrer Bestimmung angemessenen Charakter mit Ruhm behaupteten" (7:308).
3. Die offenbaren sowohl physischen als auch moralischen Schwächen der Frau müssen vom Standpunkt der Zwecke der Natur als Stärken angesehen werden. Ihre vorsichtige Schüchternheit versetzt sie in die Lage, einen höflichen Umgang zu verlangen, der die Männer, wenn auch „nicht zur Moralität selbst", so doch zu „dem gesitteten Anstande, der zu jener die Vorbereitung und Empfehlung ist" (7:306), führt. Da die → Natur „auch die feineren Empfindungen, die zur Cultur gehören, nämlich die der Geselligkeit und Wohlanständigkeit, einflößen wollte, machte sie dieses Geschlecht zum Beherrscher des männlichen durch seine Sittsamkeit, Beredtheit in Sprache und Mienen" (7:306).

Zum historischen Fortschritt tragen Frauen hauptsächlich durch die Kultivierung des Geschmacks und einen Sinn für „*Sittsamkeit*" (8:113) bei. In *Mutmaßlicher Anfang* identifiziert Kant die weibliche „*Weigerung*" als den zweiten von vier wichtigen Schritten der Erhebung des → Menschen über das Tierreich. „*Weigerung* war das Kunststück, um von bloß empfundenen zu idealischen Reizen, von der bloß thierischen Begierde allmählich zur Liebe und mit dieser vom Gefühl des bloß Angenehmen zum Geschmack für Schönheit […] überzuführen" (8:113). Dies wiederum führte zu einem Sinn für „*Sittsamkeit*, eine Neigung durch guten Anstand (Verhehlung dessen, was Geringschätzung erregen könnte) Andern Achtung gegen uns einzuflößen". Diese „gab überdem den ersten Wink zur Ausbildung des Menschen als eines sittlichen Geschöpfs" (8:113).

In barbarischen Gesellschaften, in denen die Polygamie vorherrscht, ist die Frau im „Zwinger", allerdings in einer Weise, die ihre Fähigkeit, über die Männer indirekt zu herrschen, nicht vollständig behindert (7:304). Erst mit der Einrichtung der monogamen Ehe und den galanten Gewohnheiten

entwickeln sich die natürlichen Anlagen der Frau. Wenn diese Verhältnisse in Luxus degenerieren, „entdeckt sich der weibliche Charakter: mit ihrer Gunst gegen Männer auf Freiheit und dabei zugleich auf Eroberung dieses ganzen Geschlechts Anspruch zu machen“ (7:305). Die vorgezogene häusliche Beziehung ist somit diejenige, in der die Frauen innerhalb der Bindungen der Ehe Anspruch auf ihre besonderen Wünsche erheben. In einer so geschlossenen Ehe ist weder der Mann noch die Frau übergeordnet, jeder herrscht auf seine bzw. ihre Weise. Er sucht nach Frieden, sie hält die Hausgemeinschaft lebendig und unter Spannung (vgl. 7:304). Der Mann verliert etwas von seiner Freiheit, wenn er in den Ehestand tritt, die Frau andererseits gewinnt die bürgerliche Emanzipation, zu der sie fähig ist. Das volle, aktive Bürgerrecht bleibt allerdings erwachsenen Männern vorbehalten (vgl. 7:309; vgl. 8:295).

4. Die eheliche Beziehung muss gemäß Kants Verständnis vom Eherecht als einem „*auf dingliche Art*“ „*persönliche[n] Recht*“ (6:278; vgl. 6:276–280; 6:358) sich durch Gleichheit auszeichnen, zumindest was die Angelegenheiten des gegenseitigen „Besitzes“ (6:278) angeht, und ist dementsprechend notwendigerweise monogam. Die polygame Ehefrau und die Konkubine machen sich im Gegensatz dazu zu einer Sache (vgl. 6:279). Die bürgerliche Herrschaft des Ehemannes ist mit dieser Gleichheit nur vereinbar, wenn diese „Herrschaft nur die natürliche Überlegenheit des Vermögens des Mannes“ (6:279) in der Führung ihrer gemeinsamen Angelegenheiten betrifft.

5. Die zentrale Interpretationsfrage zu Kants Ausführungen über Frauen betrifft die Vereinbarkeit der besonderen Qualitäten der Frau, die von Natur aus auf die Erhaltung und den Fortschritt der Gattung ausgerichtet sind, mit ihrem Status als einem Vernunftwesen. Die Frau ist einerseits dazu entworfen, geringere körperliche Stärke durch größere Kunst auszugleichen. Sie ist von Natur aus ‚kunstvoll‘: Die „Vorsorge der Natur [wird] in die Organisirung des weiblichen Theils mehr Kunst gelegt haben […], als in die des männlichen“ (7:303). An manchen Stellen behauptet Kant, dass Frauen niemals mehr als Kinder seien, d. h. dass sie in dauernder bürgerlicher und geistiger Unmündigkeit existieren (vgl. 6:314; 8:295). Andererseits scheint Kant zu behaupten, die Frauen könnten sich emanzipieren – d. h. volle geistige und moralische Mündigkeit erlangen – wenn sie nur mutig wären. So formuliert er in *Aufklärung*: „Daß der bei weitem größte Teil der Menschen (darunter das ganze schöne Geschlecht) den Schritt zur Mündigkeit, außer dem daß er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte“. Und doch „ist diese Gefahr […] eben so groß nicht“ (8:35). Allerdings darf man nicht vergessen, dass der Mut eine Eigenschaft darstellt, bezüglich derer Frauen, als die Bewahrer des „theuerste[n] Unterpfand[es]“ der Natur, ein natürliches Defizit haben (7:306). Schließlich scheint Kant geglaubt zu haben, dass Frauen (zusammen mit Mitgliedern der nichteuropäischen Rassen) bezüglich der vollen Entwicklung ihrer Rationalität auf spezifische Hindernisse in physischer Hinsicht stoßen.

Das bedeutet aber nicht, dass eine volle rationale Entwicklung für Frauen Kant zufolge unmöglich ist; denn die Erkenntnis des → intelligiblen Charakters ist genau genommen für Menschen nicht erreichbar. Und wenn es unsere Aufgabe ist, unseren eigenen Charakter zu bilden, scheint zu folgen, dass wir auch an einem defizitären Charakter schuld sind, und folglich muss es für Frauen möglich sein, dies zu vermeiden. Schließlich ist es schwierig einzusehen, wie ein defizitärer → moralischer Charakter bei Frauen sowohl mit ihrer Freiheit als auch ihrer → Würde als Menschen vereinbart werden kann.

Einige der Ansichten Kants über Frauen folgen zu seiner Zeit modischen Quellen (wie Lord Kames und Addisons Spectator). Die philosophisch interessanteste Inspirationsquelle ist Rousseaus *Emile*. Die Frauen bilden für Kant (wie für die Denker des deutschen Idealismus und die Romantiker) ein wichtiges Bindeglied zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Freiheit.

Weiterführende Literatur

Jauch, Ursula Pia: Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärische Vorteilskritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft, Wien: Passagen Verlag 1988.

Kofman, Sarah: Le respect des femmes, Paris: Galilée 1982.

Shell, Susan Meld: The Embodiment of Reason. Kant on Spirit, Generation and Community, Chicago: University of Chicago Press 1996.

Susan Shell
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Freigebigkeit

Freigebigkeit (liberalitas sumptuosa) ist nach Kant stets Ausdruck der „*Liberalität* (liberalitas moralis) der Denkungsart“ in Anwendung auf die „Glücksgüter“: sie ist angewandte „Unabhängigkeit von allem anderen außer von dem Gesetz“ und darin der auf Selbstsucht basierenden „Kargheit“ entgegengesetzt (6:434). Weitere wichtige Stellen: 2:222; 5:208; 20:150.

Verwandte Stichworte
Geiz; liberal, Liberalität

Philosophische Funktion
Freigebigkeit, seit Aristoteles als Tugend im Umgang mit Geld und Gut erörtert, kommt bei Kant bereits in vorkritischer Zeit als →Pflicht in den Blick (vgl. 20:150). In der entwickelten →Moralphilosophie erscheint sie dann in den größeren Rahmen der Pflichten gegen sich selbst und dort in den der Pflicht zu einer auf sittliche →Autonomie gerichteten Denkungsart eingebettet. Nicht aus Pflicht, sondern von Natur „freigebig und wohlthätig, aber ein schlechter Zahler dessen, was er schuldig ist“ (2:222), ist nach Kant der Sanguiniker. Von einer „Freigebigkeit der Natur“ (5:208) kann in übertragenem Sinne die Rede sein.

Thomas Sören Hoffmann

Freigeisterei

Freigeisterei ist von Kant insbesondere als die →Denkungsart verstanden, die dem Grundsatz folgt, „gar keine Pflicht mehr zu erkennen“ (8:146). Weitere wichtige Stellen: 1:224; KrV B XXXIV; KrV A 753 / B 781; 7:291; 7:309; 8:146.

Verwandte Stichworte
Unglaube; Atheismus

Philosophische Funktion
Freigeisterei ist allgemein die Position, nach der „es z. B. kein höchstes Wesen gebe“ (KrV A 753 / B 781; vgl. 1:224). Der Freigeist ist also ein „Religionsgegner“ (KrV A 753 / B 781; →Atheismus). Kant ordnet in einer Anmerkung zur „Verschiedenheit des Temperaments“ die Freigeisterei in Fragen der →Religion dem Sanguiniker zu (7:291; →Temperament).

Die Freigeisterei folgt aus →Unglauben beziehungsweise aus „*Vernunftunglaube*“, den Kant als „mißliche[n] Zustand des menschlichen Gemüths“ bezeichnet, „der den moralischen Gesetzen zuerst alle Kraft der Triebfedern auf das Herz“ und auf Dauer „alle Autorität“ nimmt (8:146). Der Freigeist erkennt daher „gar keine Pflicht mehr“ an (8:146). Die Denkungsart der Freigeisterei kann damit die „Obrigkeit“ veranlassen, einzugreifen und „die Freiheit zu denken“ aufzuheben, um so zu verhindern, dass die „bürgerliche[n] Angelegenheiten“ in die „größte Unordnung“ kommen. (8:146; →Denkfreiheit).

In der Ehe ziehe Freigeisterei „schlimme[] Folgen für das ganze weibliche Geschlecht“ nach sich, „weil dieses zu einem bloßen Mittel der Befriedigung der Neigung des anderen Geschlechts herabsinken würde, welche aber leicht in Überdruß und Flatterhaftigkeit ausschlagen kann“ (7:309).

Rolf Löchel

Freiheit

Freiheit darf für Kant nicht als Indetermination (oder als ‚Wahl‘) missverstanden werden, sondern ist das Vermögen eines Subjekts, sich aufgrund der Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft zum Handeln zu bestimmen (vgl. 6:227). Freiheit „im strengsten, d. i. transscendentalen, Verstande“ (5:29) transzendiert deshalb notwendig die Erfahrungswelt, weil sie „in keiner möglichen Wahrnehmung gegeben werden kann“ (KrV A 451 / B 479). Im Zentrum der kantischen Freiheitsphilosophie steht daher der auf eine nichtempirische Weise geführte Beweis der ‚objektiven Realität‘ der Freiheit: als „ratio essendi“ des reinen praktischen Vernunftgesetzes (5:4 Anm.). Hierdurch avanciert die Freiheit bei Kant zum „*Schlußstein*“ (5:3) seiner gesamten Philosophie „und alle andere Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit) […] schließen sich nun an ihn an und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objective Realität“ (5:4). Weitere wichtige Stellen: 1:400f.; KrV B XXVIIIf.; KrV A 444ff. / B 472ff.; KrV A 449ff. / B 477ff.; KrV A 532ff. / B 560ff.; KrV A 542ff. / B 570ff.; KrV A 801ff. / B 829ff.; KrV A 840 / B 868; 4:346; 4:446ff.; 5:29ff.; 5:65ff.; 5:96f.; 5:132; 5:175f.; 5:229ff.; 5:240f.; 5:353f.; 5:474; 6:20f.; 6:23ff.; 6:31f.;

6:213f.; 6:226f.; 6:237ff.; 6:252; 6:315f.; 8:13f.; 8:145; 17:463f.; 18:182f.; 19:642f.

Verwandte Stichworte

Rezeptivität/Spontaneität; Autonomie; unabhängig, Unabhängigkeit; Wahl, freie; Wille; Wille, freier; Willkür; Selbstbestimmung; Zurechnung; Axiom der äußeren Freiheit; Hindernis der Freiheit; Kategorien der Freiheit; Kausalität aus Freiheit / der Natur

Vorgeschichte und historischer Kontext

Bei →Spinoza heißt nur die absolute Substanz als dasjenige „frei, das allein aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus existiert und allein von sich her zum Handeln bestimmt wird"; alles Endliche wird hingegen „gezwungen", da es „von einem anderen bestimmt wird, auf bestimmte und geregelte Weise zu existieren oder etwas zu bewirken" (*Ethica*, I. Teil, Def. 7, S. 7). Die „bestimmte und geregelte Weise" der Wirklichkeit wird von →Leibniz im universalen „Prinzip des bestimmenden Grundes" auf den Begriff gebracht, „wonach nichts geschieht, ohne daß es eine Ursache oder wenigstens einen bestimmenden Grund gibt" (*Theodicée*, § 44, Übers., S. 273). Innerhalb der Grenzen des Satzes vom Grunde lässt sich dem Menschen zwar eine bedingte Spontaneität zuerkennen, doch bleibt diese auf eine ‚automatische' Weise determiniert: „Alles ist also im Menschen, wie überall, im voraus bestimmt, und die menschliche Seele ist somit eine Art *geistiger Automat*" (*Theodicée*, § 52, Übers., S. 283). Leibniz' Ansatz wird von →Wolff weitergeführt (vgl. Wolff, *Metaphysik*, §§ 142 u. 145).

Vor diesem Hintergrund macht Christian August →Crusius kritisch geltend, dass in einer Welt, in welcher der Satz vom zureichenden Grunde ausnahmslos gültig ist, nur eine sekundäre oder subalterne Spontaneität, nicht aber eine wahre Freiheit gedacht werden kann. Der „unvollkommenen Freiheit" des →Determinismus stellt er deshalb eine „vollkommene Freiheit" als „libertas indifferentiae" gegenüber (vgl. Crusius, *Anweisung vernünftig zu leben*, §§ 49f.). Die philosophische Freiheitsdebatte im 18. Jahrhundert wird dergestalt weitgehend von der Alternative zwischen einem Verständnis der Freiheit als Determination oder als Indetermination beherrscht.

Philosophische Funktion

1 Exposition des Sachproblems

1.1 *Freiheit in doppelter Abgrenzung von Naturdetermination und Indetermination.* Der Begriff der Freiheit wird bei Kant in systematisch grundlegender Weise in eine Abgrenzungsbeziehung zum Naturbegriff gesetzt (vgl. KrV A 840 / B 868; 5:171ff.); beiden Begriffen ist dabei gemeinsam, einen geregelten oder gesetzmäßigen Gesamtzusammenhang zu charakterisieren, so dass Kant grundsätzlich „*Gesetze der Freiheit*" und „*Naturgesetze[]*" voneinander unterscheidet (KrV A 802 / B 830; vgl. 5:69, 6:214). Von der spezifischen Regelhaftigkeit, die im transzendentalen Naturbegriff a priori gesetzt ist, unterscheidet sich die Freiheit somit keineswegs durch irgendeine ‚Regellosigkeit', denn „Regellosigkeit ist zugleich Unvernunft" (9:139). Freiheit ist bei Kant daher niemals als *Indetermination*, als „blindes Ungefähr" (KrV A 228 / B 280) oder als ‚Lücke' im Satz vom Grund zu verstehen – eine derart vage und zweideutige Seinsweise würde auch kaum zu den Vorzügen eines Vernunftwesens zu rechnen sein (vgl. 1:400). Mit anderen Worten: Freiheit „kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, (libertas indifferentiae) definirt werden – wie es wohl einige versucht haben" (6:226).

Der fundamentale Unterschied zwischen Freiheits- und Naturgesetzen kann also allein in der noch näher zu bestimmenden *Art und Weise* der jeweiligen Gesetzmäßigkeit begründet sein. Kant unterscheidet daher verschiedene *Arten* von →Vernunft bzw. Regelhaftigkeit; anders ausgedrückt: Freiheit ist *eine* Art von Regelhaftigkeit, so dass sie von einer *anderen* Art scharf zu unterscheiden ist. Wird diese immanente Differenzierung übersehen, verwandelt sich die berechtigte Meinung, Freiheit sei nicht mit jeder Form von Regelhaftigkeit gleichzusetzen, in die völlig unberechtigte Schlussfolgerung, Freiheit sei deshalb der Regelhaftigkeit als solcher entgegengesetzt, also Regellosigkeit. Diese These geht für Kant in die Irre, „weil die Freiheit nicht in der Zufälligkeit der Handlung (daß sie gar nicht durch Gründe determinirt sei), d. i. nicht im Indeterminism […], sondern in der absoluten Spontaneität besteht" (6:50 Anm.).

1.2 *Absolute Spontaneität.* Eine erste Annäherung an die spezifische Regelhaftigkeit der Freiheit gewinnt Kant am Leitfaden der menschlichen

Selbsterfahrung der → Spontaneität: „Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, so fern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, und das ist die *Vernunft*". Diese, „als reine Selbstthätigkeit", zeigt „unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität", dass sie „dadurch weit über alles, was ihr Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht" (4:452; vgl. KrV A 547f. / B 575f.). Auch wenn Kant den Freiheitsbegriff zuweilen mit dieser ‚Selbsttätigkeit' ganz unmittelbar verknüpft (vgl. 6:23f.; 17:463f.), bestimmt er ‚Freiheit' in der Regel des näheren als → praktische Spontaneität: Die Vernunft „muß sich selbst als Urheberin ihrer Principien ansehen unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden; d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein" (4:448).

Auf dieser Ebene ist die Vermittlung der Freiheit als (theoretischer wie praktischer) Spontaneität mit dem *eigenen* Denken bzw. Wollen entscheidend. Denn nur unter der Voraussetzung, dass ich das spontan *aus mir selbst heraus* agierende Subjekt der Tätigkeit bin, kann ich mir sie sinnvoll als ‚meine eigene' Tätigkeit zuschreiben. „Sofern ich mir einer thätigen Handlung bewußt bin; so fern handele ich aus dem innern Princip der Thätigkeit nach freier Willkühr, ohne eine äußere Determination; nur dann habe ich *spontaneitatem absolutam*. Wenn ich sage: ich denke, ich handele usw.; dann ist entweder das Wort Ich falsch angebracht, oder ich bin frei" (28:269; vgl. 28:268). Ein ‚Ich' ist deshalb für Kant nur als absolut spontaner Ursprung seiner selbst und seiner Tätigkeit zu denken – und in diesem noch ganz unspezifischen Sinne ‚frei'.

1.3 *Praktische (psychologische) Freiheit.* Einen spezifischen, d. h. genuin praktischen Freiheitsbegriff versucht Kant in einem ersten Anlauf vermittels der vermeintlich unproblematischen Erfahrungsgrundlage der menschlichen Freiheit zu erläutern, die Kant „praktisch[e]" Freiheit (oder „psychologische" bzw. „comparative" Freiheit, siehe 5:97; 28:267) nennt: „Die *Freiheit im praktischen Verstande* ist die Unabhängigkeit der Willkür von der *Nöthigung* durch Antriebe der Sinnlichkeit" (KrV A 533f. / B 562). Von ihr heißt es weiter: Die Willkür, „welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt die *freie Willkür* (*arbitrium liberum*), und alles, was mit dieser, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird *praktisch* genannt. Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden" (KrV A 802 / B 830; → Willkür). Vor dem Hintergrund des systematischen Gesamtzusammenhangs der *KrV* wird es allerdings fraglich, ob Kant hier mit dem ‚Beweis' der praktischen Freiheit durch Erfahrung wirklich eine philosophisch angemessene Begründung meinen kann oder vielmehr (etwas irreführend formuliert) die phänomenale Exposition eines allererst noch zu lösenden Problems im Auge hat.

Die praktische Bedeutung des Begriffs Freiheit muss nach der *KrV* von der transzendentalen unterschieden werden: „Ob […] das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur sein möge, das geht uns im Praktischen […] nichts an, sondern ist eine bloß speculative Frage, die wir, so lange als unsere Absicht aufs Thun oder Lassen gerichtet ist, bei Seite setzen können. Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung als eine von den Naturursachen […], indessen daß die transscendentale Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst […] von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert und so fern dem Naturgesetze, mithin aller möglichen Erfahrung zuwider zu sein scheint und also ein Problem bleibt" (KrV A 803 / B 831f.; vgl. 8:13f.; → Freiheit, praktische/transzendentale).

2 Die Dialektik der Freiheit

2.1 *Transzendentale Freiheit.* Das Vorgehen, die Frage nach einer die Natur überschreitenden, ‚transzendentalen' Freiheit zugunsten einer naturimmanenten, bloß ‚komparativen' Freiheit einzuklammern, wird vom späteren Kant in der *KpV* sehr scharf als ‚Ausflucht' kritisiert: Ein dergestalt ermäßigter Freiheitsbegriff „ist ein elender Behelf, womit sich noch immer einige hinhalten lassen und so jenes schwere Problem mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöset zu haben meinen, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, die daher wohl schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürf-

te“ (5:96). Denn „wenn die Freiheit unseres Willens keine andere als die letztere (etwa die psychologische und comparative, nicht transscendentale, d. i. absolute, zugleich) wäre, so würde sie im Grunde nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet“ (5:97). Es heißt schon in der *KrV* sehr prägnant, die „transscendentale Idee der Freiheit“ sei „der eigentliche Stein des Anstoßes für die Philosophie, welche unüberwindliche Schwierigkeiten findet, dergleichen Art von unbedingter Causalität einzuräumen“ (KrV A 448 / B 476). Aus dem elementaren Gedanken, dass das →Unbedingte sich selbst *und* das Bedingte begründet, ergibt sich dann aber unmittelbar Kants Feststellung, „daß auf diese *transscendentale Idee der Freiheit* sich der praktische Begriff derselben gründe, und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben“ (KrV A 533 / B 561). Das Freiheitsproblem ist also transzendentalphilosophisch nicht durch den einfachen Hinweis auf eine praktische Freiheit zu lösen; vielmehr muss ein freier Wille am Ende „als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Causalität, […] gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heißt *Freiheit* im strengsten, d. i. transscendentalen, Verstande“ (5:29).

2.2 *Freiheitsantinomie.* Die eine Seite der Freiheitsantinomie wird bei Kant von der These gebildet: „Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen nothwendig“ (KrV A 444 / B 472). Der hierbei entscheidende Gedanke ist die *Notwendigkeit* (nicht nur: Möglichkeit) einer von der Naturgesetzlichkeit qualitativ verschiedenen Kausalitätsform. Die Gesetzmäßigkeit der Natur fordert nämlich, dass jedes Ereignis hinreichend, d. h. *vollständig* durch Ursachen bestimmt ist; dies ist aber durch eine unbestimmte, in die Vergangenheit ‚offene‘ Kausalkette gerade nicht zu leisten. Deshalb verweist die Naturkausalität um ihrer eigenen Möglichkeit willen auf eine zweite Kausalitätsform, die eine absolute Ursache denken lässt. „Diesemnach muß eine Causalität angenommen werden, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Ursache nach nothwendigen Gesetzen bestimmt sei, d. i. eine *absolute Spontaneität* der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, *von selbst* anzufangen, mithin transscendentale Freiheit, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist“ (KrV A 446 / B 474).

Diesem Gedanken steht die Antithese entgegen: „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur“ (KrV A 445 / B 473). Machte die Begründung der These geltend, dass der Begriff der Naturkausalität – wird er konsequent begriffen – über sich hinausweist, so macht die Begründung der Antithese nun umgekehrt geltend, dass der Begriff einer Kausalität aus Freiheit – wird er konsequent begriffen – sich selbst aufhebt. „Denn man kann nicht sagen, daß anstatt der Gesetze der Natur Gesetze der Freiheit in die Causalität des Weltlaufs eintreten, weil, wenn diese nach Gesetzen bestimmt wäre, sie nicht Freiheit, sondern selbst nichts anders als Natur wäre. Natur also und transscendentale Freiheit unterscheiden sich wie Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit“ (KrV A 447 / B 475). Der Rekurs auf eine vom Naturzusammenhang und damit – so die Antithese – von *jedem* Zusammenhang unterschiedene Freiheit kann deshalb die vom Naturzusammenhang geforderte Vollständigkeit der Ursachen kaum gewährleisten, „da sie […] den Leitfaden der Regeln abreißt, an welchem allein eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung möglich ist“. Diese Überlegung lässt aber nur eine Schlussfolgerung zu: „Wir haben also nichts als *Natur*, in welcher wir den Zusammenhang und Ordnung der Weltbegebenheiten suchen müssen“ (KrV A 447 / B 475).

Kant löst die Freiheitsantinomie auf, indem er sich nicht – wie die bisherige Philosophie vor ihm – für *eine* der beiden entgegengesetzten Positionen entscheidet, sondern beide für berechtigt und zugleich für vereinbar erklärt. „Wenn aber die Kritik nicht geirrt hat, da sie das Object in *zweierlei Bedeutung* nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung oder als Ding an sich selbst […]: so wird eben derselbe Wille in der Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze nothwendig gemäß und so fern *nicht frei*

und doch andererseits als einem Dinge an sich selbst angehörig jenem nicht unterworfen, mithin als *frei* gedacht, ohne daß hiebei ein Widerspruch vorgeht" (KrV B XXVIIf.). Für Kant ist die Freiheitsantinomie demnach nur vermittels der Unterscheidung zwischen der Wirklichkeit als →‚Erscheinung' und als →‚Ding an sich selbst' zu lösen; freilich ist sich Kant dabei sehr wohl bewusst, dass es „immer eine kühne Anmaßung" bleibt, „außerhalb dem Inbegriffe aller möglichen Anschauungen noch einen Gegenstand anzunehmen, der in keiner möglichen Wahrnehmung gegeben werden kann" (KrV A 451 / B 479).

2.3 *Autonomie.* Die eigentümliche Wirklichkeit der Freiheit, die nicht wahrgenommen werden kann, ohne deshalb ein ‚Hirngespinst' zu sein, gründet bei Kant in dem einzigartigen Phänomen der menschlichen Selbstbestimmung aus reiner Vernunft. Freiheit, als (praktische) Spontaneität verstanden, ist zwar zunächst nur negativ (als Unabhängigkeit von fremden Bestimmungen) bestimmt; doch ist der Spontaneität bei näherem Hinsehen ein positives Moment einbeschrieben: die Selbstbestimmung oder Autonomie. „Jene *Unabhängigkeit* aber ist Freiheit im *negativen*, diese *eigene Gesetzgebung* aber der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im *positiven* Verstande" (5:33). Das ‚Wie' der Gesetzmäßigkeit, das bei Kant mit dem Begriff der Freiheit bezeichnet wird, wird hier also näher als eine Regelhaftigkeit verstanden, die aus *selbstgegebenen* Gesetzen entspringt: „was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein?" (4:446f.); eine Autonomie, die Kant zuweilen auch dem Denken zuspricht: „Freiheit im Denken" bedeutet für ihn „die Unterwerfung der Vernunft unter keine andere Gesetze als: *die sie sich selbst giebt*" (8:145).

Von hier aus lässt sich die leitende Grundunterscheidung von Freiheits- und Naturgesetzen konkreter bestimmen: „Alle durch Erfahrung erkannte Gesetze gehören zur Heteronomie, die aber, durch welche Erfahrung überhaupt möglich ist, zur Autonomie" (18:250). Die autonomen Freiheitsgesetze und die heteronomen Naturgesetze kommen also Kant zufolge *nicht nebeneinander* in der Erfahrung vor. In einem „transscendentalen Realismus", der absolute Freiheit strikt ausschließt, bleibt nämlich am Ende „weder Natur, noch Freiheit übrig" (KrV A 543 / B 571); daher vermag allein ein transzendentaler Idealismus der Freiheit *beide* Gesetzmäßigkeiten in einem gestuften Konstitutionsverhältnis, d. h. Naturgesetzlichkeit *durch* Freiheitsgesetzlichkeit zu begründen.

Das zentrale Sachproblem im philosophischen Verständnis der Freiheit als Autonomie betrifft demnach genau die spezifische ‚Art' der hier in Anspruch genommenen, ‚höheren' Gesetzmäßigkeit der Freiheit. Denn ein spontan *sich selbst gegebenes* Gesetz scheint sich nur auf das je einzelne, ‚autonome' Ich zu beziehen, was jedoch unmittelbar seinem allgemeinen Charakter als *Gesetz* widerstreiten würde. Diese immanente Spannung des Sachproblems kommt konkret im Phänomen des ‚Sollens' zum Ausdruck: Freiheitsgesetze *sollen* gelten, während Naturgesetze einfachhin gelten. „Das *Sollen*" drückt daher für Kant „eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, *was da ist* oder gewesen ist oder sein wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anders *sein soll*, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der That ist; ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung" (KrV A 547 / B 575). Das Sollen gehört somit nicht in die heteronome Naturordnung des Verstandes, sondern in die autonome Freiheitsordnung der Vernunft: „das Sollen, das die Vernunft ausspricht", wird allein möglich, weil die Vernunft „sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen" macht, „nach denen sie sogar Handlungen für nothwendig erklärt, die doch *nicht geschehen sind* und vielleicht nicht geschehen werden" (KrV A 548 / B 576). Aus der Autonomie der Vernunft entspringen demnach „Gesetze, welche Imperativen, d. i. objective *Gesetze der Freiheit*, sind, und welche sagen, *was geschehen soll*, ob es gleich vielleicht nie geschieht, und sich darin von *Naturgesetzen*, die nur von dem handeln, *was geschieht*, unterscheiden" (KrV A 802 / B 830).

Die gerechtfertigte Annahme der Freiheit ist daher Voraussetzung für den gesamten praktischen Bereich, d. h. nicht nur für die Ethik, sondern auch für das →Recht (→Freiheit, äußere/innere). Die „Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen" ist die moralische →Persönlichkeit (6:223). Der Mangel solcher Frei-

heit macht ein Wesen zu *etwas* (d. h. zu einer → Sache) anstatt zu *jemandem* (d. h. zu einer → Person; → Zurechnung).

3 Schlussfolgerungen

3.1 *Freiheit als ratio essendi des moralischen Gesetzes.* Dem *Vernunftbegriff* der transzendentalen Freiheit muss *Realität* verbürgt werden, ohne dass dabei der (bei Verstandesbegriffen) übliche Weg über die Naturerfahrung zu beschreiten wäre; denn „Erfahrung giebt uns nur das Gesetz der Erscheinungen, mithin den Mechanism der Natur, das gerade Widerspiel der Freiheit, zu erkennen" (5:29). Es bedarf also einer unbedingten Gewissheit der Vernunft, von der mit guten Gründen auf die objektive Realität der transzendentalen Freiheit geschlossen werden kann. Eine solche Gewissheit findet Kant im sittlichen Bewusstsein des moralischen Gesetzes, dessen apodiktische Geltung niemals auf Naturgesetze zurückgeführt werden kann und dergestalt „gerade auf den Begriff der Freiheit führt" (5:30). Dieser für Kants Freiheitslehre zentrale Gedanke lässt sich auch so ausdrücken, dass die Freiheit „die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit sei. Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft *eher* deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), *anzunehmen*. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar *nicht anzutreffen* sein" (5:4 Anm.).

Das singuläre Phänomen der unbedingten → Verpflichtung durch das praktische Vernunftgesetz, das den entscheidenden Schluss auf die Realität der menschlichen Freiheit erlaubt, nennt Kant das → Faktum *der Vernunft*. „Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als *gegeben* anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige Factum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend […] ankündigt" (5:31). Die theoretische oder spekulative Vernunft konnte nämlich nur kritisch ‚einschärfen', „die Gegenstände der Erfahrung als solche und darunter selbst unser eigenes Subject nur für *Erscheinungen* gelten zu lassen, ihnen aber gleichwohl Dinge an sich selbst zum Grunde zu legen, also nicht alles Übersinnliche für Erdichtung und dessen Begriff für leer an Inhalt zu halten"; nun hat die praktische Vernunft „für sich selbst, und ohne mit der speculativen Verabredung getroffen zu haben, einem übersinnlichen Gegenstande […], nämlich der *Freiheit*, Realität verschafft […], also dasjenige, was dort bloß *gedacht* werden konnte, durch ein Factum bestätigt" (5:6).

3.2 *Metaphysik aus Freiheit.* Kant fasst seine Freiheitslehre in folgender Passage zusammen: „Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den *Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen Vernunft aus, und alle andere Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche als bloße Ideen in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objective Realität, d. i. die *Möglichkeit* derselben wird dadurch *bewiesen*, daß Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz" (5:3f.). Die ‚Kopernikanische Wende' der *KrV* vollendet sich hier in der transzendentalen Wende zu einem „*Primat der reinen praktischen Vernunft*" (5:119). Die Vernunftideen, in denen Kant den Gehalt der traditionellen Metaphysik zusammenfasst, gewinnen nämlich erst durch die Freiheit der reinen praktischen Vernunft „objective Realität", während sie für eine rein theoretisch-spekulative Einstellung „ohne Haltung bleiben" müssen (5:4).

Von der Freiheit aus muss am Ende aber die *gesamte* Wirklichkeit (also auch die Natur) neu und angemessener gedacht werden. Denn „der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme" (5:176; → Zweckmäßigkeit). Der Begriff der Freiheit rückt nunmehr vollends in das systematische Zentrum von Kants Philosophie.

3.3 *Transzendentalphilosophie als Philosophie der Freiheit.* Die Philosophie als „Gesetzgebung der menschlichen Vernunft […] hat nun zwei Gegenstände, Natur und Freiheit, und enthält also sowohl das Naturgesetz, als auch das Sittengesetz, anfangs in zwei besonderen, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System" (KrV A 840 /

B 868). Kants Transzendentalphilosophie lässt sich als Philosophie der Freiheit verstehen, und zwar im Sinne des *genitivus subjectivus*: „Vermittelst der Vernunft ist der Seele des Menschen ein *Geist* (mens, nous) beigegeben, damit er nicht ein bloß dem Mechanism der *Natur* und ihren technisch-praktischen, sondern auch ein der Spontaneität der *Freiheit* und ihren moralisch-praktischen Gesetzen angemessenes Leben führe. Dieses Lebensprincip gründet sich nicht auf Begriffen des *Sinnlichen*, welche insgesammt zuvörderst (vor allem praktischen Vernunftgebrauch) *Wissenschaft*, d. i. theoretisches Erkenntniß, voraussetzen, sondern es geht zunächst und unmittelbar von einer Idee des *Übersinnlichen* aus, nämlich der *Freiheit*, und vom moralischen kategorischen Imperativ, welcher diese uns allererst kund macht; und begründet so eine Philosophie, deren Lehre nicht etwa (wie Mathematik) ein gutes Instrument (Werkzeug zu beliebigen Zwecken), mithin bloßes Mittel, sondern die sich zum Grundsatze zu machen *an sich selbst Pflicht ist*" (8:417; → Weltweisheit).

Bereits die unmittelbare Nachgeschichte von Kants Freiheitslehre ist durch ein Wiederaufbrechen der Antinomie zwischen Determinismus und Indeterminismus geprägt, die Kant überwinden wollte. Auf der einen Seite wird das moralische Vernunftgesetz von Leonhard Creuzer im Sinne eines intelligiblen Fatalismus gedeutet: Es ist „nichts anderes als ein Naturgesetz, das alle unsere moralischen Handlungen notwendig bestimmt, wofern es nicht durch eine fremde stärkere Kraft an dieser Bestimmung gehindert wird" (*Skeptische Betrachtungen*, S. 289). Demgegenüber betont Carl Leonhard Reinhold die Indifferenz der Willkür gegenüber dem Sittengesetz bei der ‚Wahl' zwischen dem Guten und Bösen: Freiheit ermöglicht es dem Menschen, „sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens entweder nach dem praktischen Gesetze oder gegen dasselbe zu bestimmen" (*Freiheit des Willens*, S. 255).

Die Grundpositionen, die Kant in seiner Freiheitsantinomie einander entgegengesetzt hatte, beginnen auf diese Weise wieder das Nachdenken über die Freiheit zu irritieren – woraus sich bis heute ein erneuter Streit zwischen einem ‚kompatibilistischen' Monismus und einem ‚inkompatibilistischen' Dualismus der Freiheit speist, dem Kants Freiheitslehre als ‚unentschiedene' Kompromissbildung erscheinen muss, die es nach der einen oder anderen Seite zu ‚klären' gilt.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant's Theory of Freedom. Cambridge: Cambridge University Press 1990.

Beck, Lewis White: Kants „Kritik der praktischen Vernunft", München: Wilhelm Fink 1995.

Bojanowski, Jochen: Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung, Berlin u. a.: de Gruyter 2006.

Henrich, Dieter: „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft", in: ders. u. a. (Hg.): Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Tübingen: Mohr 1960, 77–115.

Kawamura, Katsutoshi: Spontaneität und Willkür. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1996.

König, Peter: Autokratie und Autonomie. Über Kants Metaphysik der Sitten, Berlin: de Gruyter 1994.

Meyer, Herbert: Kants transzendentale Freiheitslehre, Freiburg/Br.: Alber 2001.

Prauss, Gerold: Kant über Freiheit als Autonomie, Frankfurt/M.: Klostermann 1983.

Schönecker, Dieter: Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie, Berlin u. a.: de Gruyter 2005.

Timmermann, Jens: Sittengesetz und Freiheit, Berlin u. a.: de Gruyter 2003.

Axel Hutter

Freiheit, angeborene

In der *MSR* definiert Kant die angeborene Freiheit als „Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür" und versteht sie als das „einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht", insofern sie „mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann" (6:237). Wichtige Stelle: 6:237f.

Verwandte Stichworte

Axiom der äußeren Freiheit; Gleichheit, rechtliche; Autokratie

Philosophische Funktion
Der Begriff der ‚angeborenen Freiheit' begründet Kants Transformation des traditionellen → Naturrechts, das von Kant als das → Recht verstanden wird, „das auf lauter Principien a priori beruht" und somit vom „*positive*[n] Recht" zu unterscheiden ist, „was aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht" (6:237). Mit Bezug auf Recht als „als (moralische[s]) Vermögen Andere zu verpflichten" (6:239) verwendet Kant die Unterscheidung „in das angeborne und erworbene Recht" (6:237). Ersteres ist das Recht „ante factum juridicum" (27:1339; vor der rechtlichen Tat), das seinem Träger vor (bzw. unabhängig von) jeder Handlung, durch welche weitere Rechte erworben werden, zukommt. Die angeborene Freiheit ist also nicht in einem genetischen Sinn, sondern insofern ‚angeboren', als sie nicht durch einen Rechtsakt erworben werden muss.

Axel Hutter

Freiheit, äußere/innere

Die kantische Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Freiheit entspricht in etwa der Unterscheidung zwischen (äußerer) Handlungs- und (innerer) Willensfreiheit. Die innere Freiheit des Menschen besteht in der Freiheit des Vernunftvermögens von kausaler Determinierung, insbesondere mit Blick auf die Wahl von Handlungs→ maximen. In *MST* bestimmt Kant sie näher als die Fähigkeit „seiner selbst in einem gegebenen Fall *Meister* (animus sui compos) und über sich selbst *Herr* zu sein (imperium in semetipsum), d. i. seine Affecten zu zähmen und seine Leidenschaften zu *beherrschen*" (6:407). Äußere Freiheit besteht dagegen in der Ungehemmtheit der eigenen körperlichen Handlungen durch physische und psychische Hindernisse, insbesondere in der Unabhängigkeit vom Zwang durch andere Menschen: „Freyheit (die äußere) ist die Unabhängigkeit der Willkühr von der Willkühr anderer in Ansehung dessen was man besitzt" (23:302; vgl. 6:237, wo Kant die rechtlich geschützte, d. h. äußere Freiheit als „Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür" erläutert). Statt von innerer und äußerer Freiheit spricht Kant (allem Anschein nach gleichbedeutend) auch von Freiheit im „inneren" und im „äußeren [...] Gebrauche der Willkür" (6:214). Weitere wichtige Stellen: 6:214; 6:380; 6:396; 6:407; 8:57; 19:236; 23:246; 23:302.

Verwandte Stichworte
Wille, freier; Handlung, innere/äußere; Kausalität, aus Freiheit / der Natur

Philosophische Funktion
Kant verwendet die Unterscheidung von innerer und äußerer Freiheit in der Einleitung zur *MST* zur Kontrastierung von → Recht und → Ethik bzw. Rechtslehre und Tugendlehre: Die „allgemeine Pflichtenlehre in dem Teil, der nicht die äußere Freiheit, sondern die innere unter Gesetze bringt", sei eine „Tugendlehre". Die Rechtslehre dagegen „hatte es blos mit der *formalen* Bedingung der äußeren Freiheit (durch die Zusammenstimmung mit sich selbst, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Gesetz gemacht wurde), d. i. mit dem Recht, zu thun" (6:380).

Kenneth R. Westphal / Red.

Freiheit, gesetzlose

In vier Hinsichten diskutiert Kant gesetzlose Freiheit: in Bezug auf Willensfreiheit, die Schöpfung schöner Kunstwerke, den politischen Naturzustand und zwischenstaatliche Verhältnisse. Wichtige Stellen: 4:446f.; 5:319; 6:96f.; 6:307f.; 6:315f.; 6:343f.; 8:24–26; 8:145; 8:354–357; 8:363f.; 19:166f.; 19:211; 19:214; 19:233; 19:270; 19:510; 21:470f.; 23:168f.

Verwandte Stichworte
Freiheit; Gesetzlosigkeit; Recht, öffentliches

Philosophische Funktion
Kant argumentiert dafür, dass Willensfreiheit zwar negative Freiheit impliziert, also Abwesenheit von Determinierung durch Naturgesetze, darum aber nicht ‚gesetzlos' ist, weil der freie Wille unter dem autonom selbstauferlegten moralischen Gesetz steht (vgl. 4:446f.; 21:470).

Über die Schöpfung schöner Kunstwerke schreibt Kant, dass bei „alle[m] Reichthum der [Einbildungskraft]" dieselbe ohne Verstand und Geschmack „in ihrer gesetzlosen Freiheit nichts als Unsinn" schafft (5:319).

Die gesetzlose äußere Freiheit des politischen → Naturzustandes beschreibt Kant, wie

Hobbes, wegen des Fehlens eines anerkannten öffentlichen Rechts als einen Krieg aller gegen alle (vgl. 6:96; 6:307; 6:315). Auch Staaten begegnen einander in gesetzloser Freiheit, solange sie keinen →Völkerbund eingerichtet haben, durch den sie ihre wechselseitigen Ansprüche rechtlich sichern können (vgl. 8:24–26; 8:354–357; 23:169).

Kenneth R. Westphal

Freiheit, Idee der

Der Begriff der Freiheit wird von Kant als eine →transzendentale Idee der →reinen Vernunft bestimmt. Zu ihr gelangt die Vernunft, wenn sie versucht, „sich im Aufsteigen zu immer höheren Bedingungen der Vollständigkeit derselben zu nähern und dadurch die höchste uns mögliche Vernunfteinheit in unsere Erkenntniß zu bringen“ (KrV A 309 / B 365). Im Unterschied aber zu den anderen transzendentalen Ideen (→Welt, →Seele und →Gott, vgl. KrV A 333 / B 390ff.) ist die Idee der Freiheit „der einzige Begriff des Übersinnlichen […], welcher seine objective Realität (vermittelst der Causalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur durch ihre in derselben mögliche Wirkung beweiset“ (5:474). Dies ist aber nur im praktischen Zusammenhang möglich, weil hier „das Übersinnliche, welches dabei zum Grunde liegt (die Freiheit), durch ein bestimmtes Gesetz der Causalität, welches aus ihm entspringt, […] als Thatsache seine Realität in Handlungen darthut“ und so, aber eben nur in „praktischer Absicht […] [einen] gültigen Beweisgrund abgeben kann“ (5:474). Weitere wichtige Stellen: KrV A 444–451 / B 472–479; KrV A 548 / B 576; 5:4; 5:103; 5:457.

Verwandte Stichworte

Deduktion der Ideen der reinen Vernunft; Kausalität, aus Freiheit / der Natur; Freiheit, praktische/transzendentale; Antinomie der reinen Vernunft; Platon

Philosophische Funktion

Die theoretische Vernunft gerät durch die Annahme einer ‚Kausalität durch Freiheit‘ im Sinne einer →absoluten Spontaneität der Ursachen (‚Thesis‘ der dritten Antinomie der reinen Vernunft) in einen unauflösbaren Widerstreit (→Antinomie) mit der Voraussetzung einer durchgängigen kausalen Bedingtheit der →Natur als dem notwendigen Prinzip der Erfahrung (Antithesis) (vgl. KrV A 444ff. / B 472ff.). Dieser Widerstreit wird mit Hilfe des →transzendentalen Idealismus überwunden. Der Begriff der Freiheit, den die Vernunft zwar gemäß ihrer logischen →Maxime notwendig annehmen muss, der aber auf theoretischer Grundlage nicht objektiv bewiesen werden kann, erhält den Status einer transzendentalen Idee. In der praktischen Philosophie kann diese Idee aber positiv bestimmt und durch das Sittengesetz erkannt und in ihrer Realität bewiesen werden. Im Praktischen ist die Idee der Freiheit der oberste Grund moralischer →Verbindlichkeit und erhält in den →kategorischen Imperativen der →Ethik und des →Rechts die Gesetze ihrer Verwirklichung. Entsprechend ist auch „[e]in jedes Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, […] eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, eben so als ob sein Wille auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig für frei erklärt würde“ (4:448). Kant würdigt den Beitrag, den die platonische Ideenlehre für die Bestimmung des Tugendbegriffs und der richtigen Staatsverfassung in der praktischen Philosophie leistet. Denn die platonische Idee stellt ein „Maximum zum Urbilde“ auf, „um nach demselben die gesetzliche Verfassung [und entsprechend auch die Tugendhandlungen] der Menschen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen“ (KrV A 317 / B 374), und macht damit klar, dass „alles Urtheil über den moralischen Werth oder Unwerth nur vermittelst dieser Idee möglich [ist]“ (KrV A 315 / B 372). Auch wenn die Idee der Freiheit in dieser orientierenden Funktion bloß →regulativ wirkt und nur ein „eigenthümliches Product der Vernunft“ ist (KrV A 315 / B 371), so finden wir „[b]isweilen aber […], oder glauben wenigstens zu finden, daß die Ideen der Vernunft wirklich Causalität in Ansehung der Handlungen des Menschen als Erscheinungen bewiesen haben, und daß sie darum geschehen sind, nicht weil sie durch empirische Ursachen, nein, sondern weil sie durch Gründe der Vernunft bestimmt waren“ (KrV A 555 / B 578). Solche Fälle demonstrieren, wie Kant in seinem Spätwerk betont, dass die praktische Frei-

heit „durch Erfahrung bewiesen werden“ könne (KrV A 802 / B 830) und sich die Idee der Freiheit „in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung darthun“ lasse (5:468). Die Idee der Freiheit ist deshalb „[d]ie einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Thatsache ist und unter die scibilia mit gerechnet werden muß“ (5:468).

Andrea Esser

Freiheit, positiver/ negativer Begriff der

Kant unterscheidet in Bezug auf menschliches Handeln zwischen einem positiven und einem negativen Begriff der Freiheit (bzw. Freiheit im positiven und negativen „Verstande“, 5:33). Der negative Begriff der Freiheit besteht in der Unabhängigkeit von „empirischen Bedingungen“ (KrV A 553 / B 581), von determinierenden Naturursachen (vgl. 4:446) bzw. „einem begehrten Objekte“ (5:33). Der positive Begriff der Freiheit besteht in der Fähigkeit, „eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen“ (KrV A 554 / B 582) bzw. in der Selbstbestimmung oder Autonomie der reinen praktischen Vernunft durch das →moralische Gesetz (vgl. 4:446f.; 5:33). Weitere wichtige Stellen: KrV A 553f. / B 581f.; 4:446f.; 4:458; 5:29f.; 5:33; 5:42; 5:48; 6:213f.; 6:226f.; 18:297; 18:443.

Verwandte Stichworte

Autonomie; Kausalität, aus Freiheit / der Natur

Philosophische Funktion

Kant verwendet die Unterscheidung zwischen einem negativen und einem positiven Begriff der Freiheit zunächst (in der *KrV*), um die bloße Unabhängigkeit von naturkausaler Determination (negativer Begriff) von der Fähigkeit zu unterscheiden, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, die Kant auch als →Spontaneität bezeichnet (positiver Begriff) (vgl. KrV A 553f. / B 581f.). Diese scheint noch nicht spezifisch an die moralische Autonomie geknüpft zu sein. Erst seit der *GMS* bestimmt Kant den positiven Begriff der Freiheit als Autonomie (Selbstgesetzgebung) der reinen →praktischen Vernunft durch das Sittengesetz (vgl. 4:446f.; 5:29; 6:214).

Kenneth R. Westphal / Red.

Freiheit, praktische/ transzendentale

In der dritten Antinomie der reinen Vernunft führt Kant eine Unterscheidung zwischen transzendentaler und praktischer Freiheit ein. Er versteht unter transzendentaler Freiheit „eine *absolute Spontaneität* der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, *von selbst* anzufangen“ (KrV A 446 / B 474; vgl. KrV A 533 / B 561). Die praktische Freiheit ist hingegen die „Unabhängigkeit der Willkür von der *Nötigung* durch Antriebe der Sinnlichkeit“ (KrV A 534 / B 562). Weitere wichtige Stellen: KrV A 802 / B 830; KrV A 533ff. / B 561ff.; 4:346.

Verwandte Stichworte

Willkür; Wille; Nötigung, moralische; Spontaneität, absolute

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet zwei Freiheitsbegriffe: Transzendentale Freiheit ist eine Art von Kausalität, praktische Freiheit ist hingegen das Vermögen der Selbstbestimmung zum Handeln durch vernünftige Gründe. Denn Kant bemerkt, dass die transzendentale Freiheit „bei weitem nicht den ganzen Inhalt des psychologischen Begriffs dieses Namens“ ausmacht, sondern bloß die „absolut[e] Spontaneität der Handlung, als den eigentlichen Grund der Imputabilität derselben“ (KrV A 448 / B 476; →Zurechnung). Allerdings behauptet Kant, die praktische Freiheit „gründe“ sich auf die transzendentale Freiheit (KrV A 533 / B 561). Die „Aufhebung der transzendentalen Freiheit“ würde daher „zugleich alle praktische Freiheit vertilgen“ (KrV A 534 / B 562). Dieser Zusammenhang ist aber insofern noch problematischer, als die „transcendentale Idee der Freiheit […] der eigentliche Stein des Anstoßes für die Philosophie“ ist, „welche unüberwindliche Schwierigkeiten findet, dergleichen Art von unbedingter Causalität einzuräumen“ (KrV A 448 / B 476).

Auf das Verhältnis von transzendentaler und praktischer Freiheit geht Kant im *Kanon der reinen Vernunft* wieder ein. Die Unabhängigkeit der Vernunft von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt bleibt „ein Problem“ (KrV A 803 / B 831). „Allein vor die Vernunft im praktischen Gebrauche gehört dieses Problem nicht“ (KrV A 803 /

B 831), denn der transzendentale Freiheitsbegriff „betrifft bloß das speculative Wissen“ (KrV A 804 / B 831). In praktischer Absicht ist es hinreichend, dass die praktische Freiheit „durch Erfahrung bewiesen“ wird (KrV A 802 / B 830). Wir „erkennen“ (KrV A 803 / B 831) sie, sobald wir das Vermögen bemerken, „durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden“ (KrV A 802 / B 830).

Kant spricht noch in der *KpV* sowohl von „*Freiheit* im strengsten, d. i. transscendentalen, Verstande“ (5:29) als auch von einer „praktische[n] Freiheit“ (5:93f.). Die erste versteht er als „unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Causalität“ (5:29), während man die letztere „auch durch Unabhängigkeit des Willens von jedem anderen außer allein dem moralischen Gesetze definiren könnte“ (5:93f.; → unabhängig, Unabhängigkeit). Die Moral kann allerdings nicht auf bloßer „psychologische[r]“, „comparative[r]“ Freiheit, sondern nur auf der transzendentalen beruhen, „ohne welche Freiheit (in der letzteren eigentlichen Bedeutung), die allein a priori praktisch ist, kein moralisch Gesetz, keine Zurechnung nach demselben möglich ist“ (5:97). Aber mit dem Vermögen der reinen praktischen Vernunft „steht auch die transscendentale Freiheit nunmehr fest“ (5:3).

Weiterführende Literatur

Klemme, Heiner: Kants Philosophie des Subjekts, Hamburg: Meiner 1996.

Schönecker, Dieter: Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie, Berlin u. a.: de Gruyter 2005.

Piero Giordanetti / Red.

Freiheitsbegriff/ Naturbegriff

Der Freiheitsbegriff enthält „den Grund zu allen sinnlich-unbedingten praktischen Vorschriften *a priori*“ (5:176) und bezieht sich auf die im → moralischen Gesetz postulierte → Kausalität der Vernunft in der → Sinnenwelt (vgl. 5:195; 5:475). Der Naturbegriff ist entweder metaphysisch oder physisch, und beweist „seine Realität an den vor allen Naturbegriffen gegebenen (oder zu geben möglichen) Gegenständen der Sinne“ (5:475). Die Naturbegriffe a priori, „welche den Grund zu allem theoretischen Erkenntniß *a priori* enthalten“ (5:176), sind „eigentlich reine Verstandesbegriffe“ (5:178). Weitere wichtige Stellen: 5:171f.; 5:195f.

Verwandte Stichworte

Freiheit; Gesetzgebung, praktische; Gesetzgebung, theoretische; Natur

Philosophische Funktion

In der Einleitung in die *KU* dienen diese beiden Begriffe, welche allein „Principien der Möglichkeit ihrer Gegenstände zulassen“ (5:171), einer Erwägung der Ergebnisse der *KrV* und der *KpV*. → Verstand und → Vernunft sind im Gebiet des Naturbegriffs (das das → Technisch-Praktische einschließt) und des Freiheitsbegriffs theoretisch und moralisch-praktisch a priori gesetzgebend. Diese Bereiche sind aber „durch die große Kluft, welche das Übersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert“ (5:195), obwohl der → Boden, auf welchem Gebiete errichtet und Gesetzgebungen ausgeübt werden immer derselbe, nämlich „der Inbegriff der Gegenstände aller möglichen Erfahrung“, ist (5:174). Es soll deshalb „eine Harmonie zwischen den Folgen aus unseren Naturbegriffen und denen aus dem Freiheitsbegriffe, mithin zweier ganz verschiedener Vermögen unter ganz ungleichartigen Principien in *uns*“, aber es sollen „nicht zweierlei verschiedene außer einander befindliche Dinge in Harmonie gedacht werden“ (8:250). Daraus folgt die → Einteilung der → Philosophie in theoretische und praktische, aber auch die Notwendigkeit des transzendentalen Begriffs einer → Zweckmäßigkeit der Natur als → Maxime der Urteilskraft bzw. einer Vollendung der → Kritik durch die *KU*.

Anselmo Aportone

Freistaat

In *Religion*, wo es um die Kennzeichen der „wahre[n] (sichtbare[n]) Kirche“ (6:101) geht, definiert Kant den Freistaat als „weder *Hierarchie*, noch *Illuminatism*, eine Art von *Demokratie* durch besondere Eingebungen, die nach jedes seinem Kopfe von andrer ihrer verschieden sein können“ (6:102).

Das „innere Verhältniß“ der Menschen steht hier „unter dem Princip der *Freiheit*“ (6:102). In *Aufklärung* hingegen vergleicht Kant die Situation in Preußen unter →Friedrich dem Großen hinsichtlich der Meinungsfreiheit mit derjenigen in einem Freistaat. Kant sieht voraus, dass in einem solchen Staat die Bürger sich in der Meinungsäußerung eine größere Zurückhaltung auferlegen müssten als im stärker autoritären Staat Friedrichs (vgl. 8:41). Weitere wichtige Stellen: 6:101f.; 8:41; 8:356.

Verwandte Stichworte
Republik; Publizität; Weltrepublik

Philosophische Funktion
Kant legt dar, dass ein Freistaat, obwohl er der intellektuellen →Freiheit am förderlichsten ist, ihr doch unüberwindbare Hindernisse entgegenstellt. In einem Freistaat ist ein einzelner Mensch den anderen Menschen nur durch sein eigenes Einverständnis untergeordnet. „So fern eine jede Gesellschaft unter öffentlichen Gesetzen eine Unterordnung ihrer Glieder (im Verhältniß derer, die den Gesetzen derselben gehorchen, zu denen, welche auf die Beobachtung derselben halten) bei sich führt“ (6:101), können in einem Freistaat diejenigen, die die Gesetze ausführen, als Diener des →Staates angesehen werden, die zugleich zu ihrem eigenen Wohl und zum Wohle aller handeln. Die Idee eines Freistaats bezieht ihre moralische Autorität aus dem Begriff der unsichtbaren →Kirche: „eine bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient“ (6:101). Somit ist ein Freistaat aus der theologisch-moralischen Perspektive ein Staat, der im Sinne des Gedankens der Weltregierung gebildet wird.

In dieser Hinsicht sieht Kant Preußen unter Friedrich dem Großen in einer vorteilhaften Position, aufgrund der Ordnung, die es durch seine große Armee und seinen gut organisierten Staat aufrecht erhalten kann. Während Friedrich sagen kann: „*räsonnirt, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht!*“ (8:41), wäre dies in einem Freistaat nicht möglich, weil dort, wo die politischen Repräsentanten zugleich herrschen, die Ausübung der Herrschaft unmöglich würde, wenn die Bürger sich untereinander unablässig stritten. Jedoch scheint es, dass der Freistaat für Kant das politische Ideal bleibt. Er betont lediglich, dass ein Volk zunächst seine Reife unter Beweis stellen müsse, bevor es den Erfordernissen eines Freistaats entsprechen könne. Kants Aussagen über die Überlegenheit der aufgeklärten →Monarchie in Preußens beziehen sich demnach nur auf dessen Stellung als eines sich zur Aufklärung hin entwickelnden Volkes. Eine gereifte politische Ordnung ist ein Freistaat.

Ein Freistaat muss mit Notwendigkeit republikanische Herrschaft zulassen, weil dies die einzige Regierungsform ist, bei der der einzelne Mensch sich selbst als nur solchen Gesetzen unterworfen betrachten kann, denen er selbst zustimmt. Eine Republik kann den Geist eines Freistaats erzeugen, dessen Bürger sich selbst in potentieller Gemeinschaft mit der gesamten Menschheit sehen. Die Bürger eines Freistaats antizipieren den ewigen Frieden. „Denn wenn das Glück es fügt: daß ein mächtiges und aufgeklärtes Volk sich zu einer Republik (die ihrer Natur nach zum ewigen Frieden geneigt sein muß) bilden kann, so giebt diese einen Mittelpunkt der föderativen Vereinigung für andere Staaten ab“ (8:356). Hier stellt sich die Frage, inwieweit Kant bereit ist, einige Staaten, die zwar noch nicht vollständig republikanisch sind (z. B. eine Erbmonarchie), in denen aber die Auffassung vorherrscht, dass alle nicht republikanischen Mächte dysfunktional oder überholt sind, zu den Freistaaten zu zählen.

Weiterführende Literatur
Gerhardt, Volker: Immanuel Kants Entwurf „Zum Ewigen Frieden“. Eine Theorie der Politik, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995, insbes. 91–102.

Howard Williams
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Fremde(r)

Der Ausdruck ‚Fremde‘, im Sinne von Personen, die nicht Mitglieder der eigenen spezifischen Gemeinschaft sind, bezeichnet eine besondere bürgerlich-rechtliche Kategorie von Menschen, deren Rechte aus der Menschheit als solcher herrühren und nicht aus der Mitgliedschaft in einer bestimmten bürgerlichen Gemeinschaft, für die ein bürgerlicher Vertrag erforderlich ist. Nach Kant

schreibt das Recht der Fremden vor, dass sie von nirgendwo auf der Welt, wo sie landen mögen, mit Gewalt ausgeschlossen werden dürfen, solange sie gegenüber den Einwohnern keine feindlichen Handlungen vollziehen (vgl. 8:357–359). Weitere wichtige Stellen: 6:127f.; 6:352f.; 7:13–16.

Verwandte Stichworte
Hospitalität; Menschenrassen; Volk, Volkscharakter

Philosophische Funktion
Die Rechte der Fremden bilden laut *Frieden* (‚Dritter Definitivartikel zum ewigen Frieden', vgl. 8:357–359) den wesentlichen Gehalt des ‚kosmopolitischen Rechts' (vgl. auch 6:352f.). Hospitalität bedeutet „das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden" (8:358). Ein Fremder kann nur abgewiesen werden, „wenn es ohne seinen Untergang geschehen kann" (8:358). Ihm kommt das ‚Besuchsrecht' und nicht das →‚Gastrecht' zu, „wozu ein besonderer wohltätiger Vertrag" erforderlich wäre, der ihn auf begrenzte Zeit zu einem Teil des Haushalts machen würde. Das Recht des Fremden rührt vom ‚gemeinschaftlichen Besitz der Oberfläche der Erde' her und es ist ihrer kugelförmigen Gestalt geschuldet, dass die Menschen „sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch neben einander dulden müssen" (8:358).

Kant verwendet den Begriff des Fremden auch in einem weiteren Sinn, um das zu bezeichnen, was außerhalb des Bekannten und Gewöhnlichen steht: so etwa die ‚fremde' Weisheit der →Griechen aus Sicht der →Juden, die sie als erstes entdeckten (vgl. 6:127f.). Die relative Toleranz gegenüber Fremden ist ein Kennzeichen der nationalen Unterschiede, z. B. zwischen den Spaniern und den Franzosen (vgl. 7:313–316).

Susan Shell
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Freude

Freude nennt Kant (im Gegensatz zur →Traurigkeit) einen →Affekt, der auf →Vergnügen beruht (vgl. 7:254; 7:251f.). Weitere wichtige Stellen: 2:207; 2:325; 4:398; 5:24; 5:115; 5:331; 6:215; 6:440; 6:452; 6:484; 7:166; 7:231; 7:235; 7:322.

Verwandte Stichworte
Gefühl; Vergnügen; Traurigkeit

Philosophische Funktion
Den Begriff der Freude differenziert Kant weiter in seiner Lehre von den →Affekten in der *Anthropologie*. *Ausgelassene* Freude nennt er z. B. eine Freude, wenn sie „durch keine Besorgniß eines Schmerzes gemäßigt wird" (7:254). Von *bitterer* Freude spricht er, wenn uns ein Gegenstand spontan angenehm ist, das Vergnügen an diesem Gegenstand uns aber missfällt. Es handele sich dabei um eine Freude, über die wir durch ein höheres, in der →Vernunft gründendes Missfallen an uns selbst, das moralischer Natur ist, urteilen, dass wir sie missbilligen und uns ihr verweigern sollen (vgl. 7:237; 5:331). Wichtig ist außerdem Kants Feststellung in Verbindung mit dem →Glückseligkeitsbegriff, dass nur die Erfahrung uns lehren könne, was uns Freude bringt (vgl. 6:215). Er spricht auch von einer indirekten →Pflicht zur Kultivierung der „*Mitfreude*" (6:456), die er als ein sinnliches Gefühl einer →Lust an dem Zustand des Vergnügens anderer und als ästhetische Anteilnahme an deren →Wohl charakterisiert, wozu schon die Natur die Empfänglichkeit in den Menschen gelegt habe (vgl. 6:456; 6:472; →Mitgefühl).

Andreas Trampota

Freundschaft

Freundschaft ist, „in ihrer Vollkommenheit betrachtet", „die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung" (6:469). Sie ist ein →Ideal der (passiven) Anteilnahme („Theilnehmung", 6:469) und der (aktiven) Mitteilung, das →Wohl derer betreffend, die auf diese Weise durch den moralisch →guten Willen miteinander verbunden sind. Weitere wichtige Stellen: 2:209; 2:211; 2:221f.; 2:235; 4:408; 5:156; 6:33; 6:352; 6:457; 6:467; 6:469–473; 7:152; 7:294; 8:247; 9:484f.

Verwandte Stichworte
Liebe; Menschenliebe; Wohlwollen; Achtung, Achtung für das Gesetz

Philosophische Funktion
Der Begriff der Freundschaft findet sich häufig in

den Schriften Kants in Verbindung mit Begriffen wie → Uneigennützigkeit, Anteilnahme, Wohlwollen, Anhänglichkeit, → Vertrauen, → Offenherzigkeit und → Geselligkeit.

Ein *terminus technicus* mit großem systematischen Gewicht wird daraus in der *MST* im *Beschluss der Elementarlehre* (vgl. 6:469–473), anknüpfend an das, was zu den → Tugendpflichten gegen andere dargelegt wurde. Demnach ist Freundschaft „eine bloße (aber doch praktisch nothwendige) Idee", die zwar in der Ausübung unerreichbar ist, nach der „als einem Maximum der guten Gesinnung gegen einander" zu streben uns aber von der → Vernunft aufgegeben ist und deren Aufnahme in die eigene Gesinnung deshalb Glückswürdigkeit impliziert (vgl. 6:469). Kant klassifiziert die Freundschaft unter Menschen als eine „ehrenvolle" (im Unterschied zur „gemeinen") → Pflicht (vgl. 6:469). In ihr gehen die beiden notwendigen Elemente der (wechselseitigen) Liebe und der (wechselseitigen) → Achtung eine enge Verbindung ein, und zwar dadurch, dass versucht wird, sie in das „Ebenmaß des Gleichgewichts" zu bringen (vgl. 6:470). Der Verständnishintergrund dafür ist Kants Auffassung, dass es sich dabei um zwei heterogene Prinzipien handelt, wobei das erste Annäherung aneinander und das zweite geziemenden Abstand voneinander gebietet (vgl. 6:470; 6:449).

Kein bloßes Ideal, sondern in ihrer → Vollkommenheit hin und wieder wirklich existent (vgl. 6:472), ist die *moralische* Freundschaft, die Kant definiert als „das völlige Vertrauen zweier Personen in wechselseitiger Eröffnung ihrer geheimen Urtheile und Empfindungen, so weit sie mit beiderseitiger Achtung gegeneinander bestehen kann" (6:471). Ihre Bedeutung ist auf dem Hintergrund des Antagonismus zu verstehen, den Kant als „die *ungesellige Geselligkeit* der Menschen" (8:20) beschreibt und in modifizierter Weise wieder aufgreift, wenn er davon spricht, dass der Mensch in der → Kultur des gesellschaftlichen Zustandes das starke Bedürfnis hat, sich anderen zu öffnen, zugleich aber auch den Missbrauch fürchtet, den man davon machen könnte (vgl. 6:471). In der moralischen Freundschaft ist der Mensch „mit seinen Gedanken nicht völlig *allein*", sondern „genießt eine Freiheit, die er in dem großen Haufen entbehrt, wo er sich in sich selbst verschließen muss" (6:472).

Weiterführende Literatur

Baron, Marcia: „Friendship, Duties Regarding Specific Conditions of Persons, and the Virtues of Social Intercourse (TL 6:468–474)", in: Trampota, Andreas et al. (Hg.): Kant's „Tugendlehre", Berlin u. a.: de Gruyter 2013, 365–382.

Fasching, Maria: Zum Begriff der Freundschaft bei Aristoteles und Kant, Würzburg: Königshausen und Neumann 1990.

James, David: „Kant on Ideal Friendship in the Doctrine of Virtue", in: Robinson, Hoke (Hg.): Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Milwaukee: Marquette University Press 1995, II.2, 557–565.

Marcucci, Silvestro: „‚Moral Friendship' in Kant", in: Kant-Studien 90, 1999, 434–441.

Andreas Trampota

Frevel, frevelhaft

Kant verwendet den Ausdruck ‚frevelhaft' nur selten, und dann im Allgemeinen synonym mit *moralisch verwerflich* oder *verbrecherisch* (vgl. z. B. 5:80; 5:448; 8:39). Weitere wichtige Stellen: 5:121; 5:263; 8:266–269.

Verwandte Stichworte

Moraltheologie (Ethikotheologie); Götzendienst

Philosophische Funktion

Da nach Kant religiöse → Gebote den schon bestehenden moralischen Pflichten nichts hinzufügen, gibt es für ihn keinen *genuin* religiösen Frevel, der von moralischen Missetaten verschieden und nicht auch bereits aus rein moralischen Gründen verabscheuungswürdig wäre. Eine vernunftgemäße Verehrung Gottes erschöpft sich in der Befolgung moralischer Pflichten, sie umfasst keine „ausschließlich für Gott bestimmten Handlungen" (6:192). Der vernünftige Sinn religiöser Rituale liegt allein in der Beförderung einer auf das Sittlich-Gute gerichteten Gesinnung (→ Abendmahl; Gebet; Taufe). Nicht jedes moralische Subjekt ist jedoch auf solche Hilfsmittel angewiesen und kann folglich auch nicht auf sie verpflichtet werden (vgl. z. B. 6:195ff.).

In *Theodizee* erläutert Kant am Beispiel Hiobs, dass selbst öffentlich geäußerte Zweifel an der göttlichen Vorsehung solange nicht frevelhaft sind, wie sie mit → Wahrhaftigkeit einhergehen

(vgl. 8:266). Wer freilich umgekehrt seinen Glauben an Gott bloß heuchelt, „der *lügt* nicht bloß die ungereimteste Lüge (vor einem Herzenskündiger), sondern auch die frevelhafteste, weil sie den Grund jedes tugendhaften Vorsatzes, die Aufrichtigkeit, untergräbt“ (8:268f.).

Nur scheinbar in Spannung zu dem hier vorausgesetzten, rein moralischen Sinn des Ausdrucks ‚frevelhaft‘ steht, dass Kant gelegentlich auch die Anmaßung von theoretischem Wissen bezüglich der Existenz und den Absichten Gottes als Frevel brandmarkt („spekulative[r] Frevel[]“, 5:121; vgl. 5:263): Die (angemaßte) theoretische Gewissheit von „*Gott* und *Ewigkeit* mit ihrer *furchtbaren Majestät*“ verwandelt nämlich das Verhalten der betroffenen Menschen in einen marionettenhaften, „bloßen Mechanismus“ (5:147) und läuft damit in eklatanter Weise dem →moralischen Interesse der praktischen Vernunft zuwider (vgl. 5:121).

Christian Weidemann

Friede

Kant versteht unter ‚Friede‘ teils einfach die Abwesenheit von Krieg (vgl. etwa 8:24; 5:433; 8:311; 6:349); teils aber auch – in der Regel in Wendungen wie ‚ewiger Frieden‘ (vgl. etwa 8:341), ‚immerwährender Friede‘ (vgl. 8:121) oder ‚Friedenszustand‘ (vgl. 6:355) – die Existenz eines Rechtszustands, der den Krieg zwischen Menschen oder zwischen Staaten nicht nur vorübergehend, sondern prinzipiell überwindet. Metaphorisch verwendet Kant den Friedensbegriff außerdem zur Kennzeichnung vernunftgemäßer Dispute in der Wissenschaft (vgl. KrV A 751f. / B 780f.; 8:411; 7:61). Weitere wichtige Stellen: 5:263; 6:343–349; 8:118; 8:312.

Verwandte Stichworte

Friede, ewiger; Friede in der Philosophie; Naturzustand; Völkerrecht; Zustand, bürgerlicher/gesellschaftlicher

Philosophische Funktion

Friede als bloße Abwesenheit von Krieg wird von Kant mehrfach eigens thematisiert; in der *MSR* wird sogar ein „*Recht des Friedens*“ (6:349) eingeführt, welches Neutralität bei Kriegen benachbarter Staaten, Garantien von Friedensverträgen und die Möglichkeit von Verteidigungsbündissen einführt. Dennoch erachtet Kant diesen negativen Friedensbegriff als unzureichend. Zwar bewirke die stete Bedrohung eines Kriegsausbruchs eine beschleunigte Weiterentwicklung der Kultur und zwinge den Herrscher dazu, den Bürgern Freiheiten zu gewähren (vgl. 8:121). Diese Überlegung wird aber schon dadurch relativiert, dass Kant ebenfalls einräumt, die „niemals nachlassende Zurüstung“ bewirke eine ökonomische Not, die „selbst mitten im Frieden“ (8:24) zu spüren sei (vgl. auch 8:312). Kants wesentliches Argument gegen den negativen Friedensbegriff liegt aber darin, dass auch bei Abwesenheit von Krieg der Naturzustand zwischen Menschen bzw. zwischen Staaten erhalten bleibt. Weil dieser selbst vernunftwidrig sei, spreche „die moralisch-praktische Vernunft in uns ihr unwiderstehliches Veto aus: *Es soll kein Krieg sein*; weder der, welcher zwischen Mir und Dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten, die […] äußerlich (in Verhältniß gegen einander) im gesetzlosen Zustande sind“ (6:354). Ein wirklicher Friede existert daher nur unter öffentlichen Rechtsgesetzen. Was den Frieden zwischen Staaten angeht, plädiert Kant allerdings für eine eingeschränkte Form, nämlich einen Friedensbund, der über keine Zwangsmittel verfügt (→Völkerrecht).

Zur metaphorischen Verwendung des Ausdrucks ‚Friede‘ →Friede, ewiger; →Friede in der Philosophie; →Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden; →Der Streit der Fakultäten.

Matthias Hoesch

Friede, ewiger

Unter dem ewigen Frieden versteht Kant einen historisch anzustrebenden Zustand, in dem ein Naturzustand durch geeignete Institutionen dauerhaft überwunden wird. In den drei verschiedenen Kontexten, in denen Kant vom ewigen Frieden spricht, zeigt sich dies je unterschiedlich: Der ewige Friede in der Philosophie wird durch die Einführung des Gerichtshofs der kritischen →Vernunft ermöglicht; der ewige Friede als politisches Ideal bestünde in der Schaffung eines Rechtszustands auf den Ebenen des Staats-, Völker- und Weltbürgerrechts; und der ewige Friede als religionsphilosophisches Ideal in der Überwindung

des ‚ethischen Naturzustands' durch eine allgemeine, auf Vernunftreligion ausgerichtete Kirche. Wichtige Stellen: KrV A 752f. / B 780f.; 6:34; 6:124; 6:350; 6:354f.; 8:341; 8:411.

Verwandte Stichworte

Gut, höchstes; Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf; Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie; Völkerrecht

Philosophische Funktion

1 Herkunft des Begriffs

Der Begriff des ewigen Friedens ist heute v. a. in seiner kantischen Prägung geläufig. Doch schon vor Kant ist er in der philosophischen und politischen Debatte präsent. Folgt man Kants Erläuterung in *Frieden*, so bezieht sich Kant mit dem Ausdruck ‚ewiger Frieden' auf die Inschrift eines Wirtshausschildes, auf dem ein Friedhof abgebildet war (vgl. 8:343). Die zugrundeliegende Idee übernimmt Kant offenbar von → Leibniz, der in einem bekannten Diktum feststellt, der ewige Friede passe als Aufschrift über Kirchhofspforten, denn nur die Toten schlügen sich nicht mehr (vgl. Leibniz, *Brief an Grimarest*, S. 218). Leibniz wiederum bezieht sich an dieser Stelle auf das *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* des → Abbé de Saint-Pierre; mit dieser Schrift, die auch Kant rezipiert (vgl. 8:24; 8:313), wurde der Begriff des ewigen Friedens zum Schlagwort in der neuzeitlichen Friedensdebatte (vgl. Cavallar, *Pax Kantiana*, S. 21f. u. 26).

Kant rezipiert aber erkennbar auch den spätantiken Begriff der *pax aeterna*: Indem er den ewigen Frieden in doppelter Hinsicht als →‚höchstes Gut' bezeichnet – den Rechtsfrieden als höchstes politisches Gut (vgl. 6:355) und die vollkommene Kirche als höchstes gemeinschaftliches Gut (vgl. 6:97) – variiert er → Augustinus, der in der *pax terrena* das höchste Gut des irdischen und in der *pax aeterna* das höchste Gut des göttlichen Staates erblickt (vgl. Augustinus, *De civitate Dei*, Buch XIX).

2 Der ewige Friede in der Philosophie

Erstmals verwendet Kant den Begriff des ewigen Friedens in der *KrV*. Der Streit unter Philosophen wird dort mit juristischen Metaphern beschrieben: Ohne eine vorangegangene Kritik der reinen Vernunft seien metaphysische Dispute „gleichsam im Stande der Natur" und könnten nur „durch *Krieg*" (KrV A 751 / B 779) ausgetragen werden. Am Ende bezeichne sich in der Regel jeder als Sieger, doch folge darauf nur ein unsicherer Friede bis zum Ausbruch der nächsten Streitigkeit. Die Kritik der reinen Vernunft könne man dagegen als den „wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben" (KrV A 751 / B 779) ansehen. Sie ermögliche, Dispute nicht mehr durch Krieg, sondern durch einen „*Proceß*" (KrV A 751 / B 779) auszutragen, deren „*Sentenz*", also allgemeingültiges Urteil, einen „ewigen Frieden gewähren" kann (KrV A 752 / B 780).

Diese Metapher greift Kant 1796 erneut auf: In Anspielung auf die schnell bekannt gewordene Schrift *Frieden* schreibt er die *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*. Der Mensch habe als „vernünftiges Thier" eine Neigung dazu, sich der Vernunft zu bedienen, um über philosophische Fragen „zu *disputiren*, und weil das nicht leicht ohne Affect geschieht, zu Gunsten seiner Philosophie zu *zanken*, zuletzt in Masse gegeneinander (Schule gegen Schule als Heer gegen Heer) vereinigt offenen *Krieg zu führen*" (8:414). Anders als in der *KrV* erwägt Kant hier, ob ein Zustand des Friedens überhaupt mit der → Philosophie vereinbar sei, lebe diese doch vom Streit. Der Dogmatismus, der Skeptizismus und der Moderatismus, welcher auf Plausibilität statt auf Beweis gründet, könnten Frieden jeweils nur unter Aufgabe der Philosophie erreichen: Der Dogmatismus sei ein „Polster zum Einschlafen", der Skeptizismus könne die Vernunft nicht beleben, weil er „Alles ungebraucht zur Seite legt" (8:415), und der Moderatismus sei gar keine Philosophie im eigentlichen Sinne. Eine Lösung biete die kritische Philosophie: Indem sie der Neigung, Erscheinungen für Dinge an sich selbst zu halten, beständig die Ohnmacht der theoretischen und die Stärke der praktischen Gründe entgegensetze, halte sie die Vernunft stets in reger Aufmerksamkeit (vgl. 8:416). Einwände gegen die kritische Philosophie selbst seien bloße Missverständnisse (vgl. 8:419) oder entstünden durch Unkunde (vgl. 8:421). Die Philosophie sei daher in einem Zustand, in dem ein Friedensbund als geschlossen gelten kann, sobald nur die Missverständnisse ausgeräumt sind; insofern dürfe man den nahen Abschluss des Frie-

densvertrags ankündigen (vgl. 8:421). – Ohne den Begriff des ‚ewigen' Friedens wiederaufzugreifen, überträgt Kant die Idee eines friedlichen akademischen Streits 1798 in *Fakultäten* auch auf das Verhältnis zwischen den Disziplinen Theologie, Rechtswissenschaft und Medizin einerseits sowie der Philosophie andererseits.

3 Der ewige Friede als politisches Ideal

1786 verwendet Kant in *Mutmaßlicher Anfang* den Begriff des ‚beständigen' bzw. ‚immerwährenden' Friedens v. a. im Kontext der paradiesischen Vorstellung eines sorgenfreien Lebens in Untätigkeit, dem alle Annehmlichkeiten ohne eigenes Zutun geschenkt werden (vgl. 8:114f.; 8:122). In dieser Schrift wird der immerwährende Friede aber erstmals auch ausdrücklich als politisches Ideal, nämlich als endgültige Überwindung von Kriegen zwischen Staaten, angesehen. Der Friede sei allerdings erst „nach einer (Gott weiß wann) vollendeten Cultur […] für uns heilsam" (8:121), weil die ständig drohende Kriegsgefahr die kulturelle Entwicklung der Staaten begünstige. In *Religion* wird der Begriff des ewigen Friedens dann ohne weitere Erläuterung mit einem „Völkerbund als Weltrepublik" (6:34) in Zusammenhang gebracht.

Dieses Motiv entfaltet Kant in *Frieden* und in *MSR* ausführlich. Als politisches Ideal ist der ewige Friede ein Rechtsfriede, der einerseits nicht durch kurzfristige Arrangements in Friedensverträgen, sondern erst mit der Überwindung des Naturzustands durch Rechtsverhältnisse entsteht; der aber andererseits nicht mehr als eine angemessene rechtliche Verfassung fordert, also kein moralisches Verhalten im engeren Sinn verlangt. Der ewige Friede wird mehrfach ausdrücklich auf das Verhältnis zwischen Staaten bezogen; er umfasst aber in weiter Bedeutung alle Ebenen des öffentlichen Rechts. Das Staatsrecht müsse republikanisch organisiert werden, das Völkerrecht müsse auf einem → Völkerbund gründen, und das → Weltbürgerrecht ein Besuchsrecht umfassen. In dieser weiten Bedeutung mache der Friedensgedanke „nicht bloß einen Theil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre" aus; der ewige Friede sei das „höchste[] politische[] Gut" (6:355).

Der ewige Friede zwischen Staaten könne nicht durch eine zwangsbefugte „*Weltrepublik*" (8:357) erreicht werden, wie Kant mit verschiedenen Argumenten stützt, deren Interpretation umstritten ist (→ Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf). Kant bezeichnet den ewigen Frieden in *MSR* deshalb als „eine unausführbare Idee" (6:350). Stattdessen soll er in einem Friedensbund bzw. einem „*permanenten Staatencongreß*" (6:350) annäherungsweise umgesetzt werden. Staaten bleiben damit untereinander „im lebhaftesten Wetteifer" (8:367), womit die teleologisch gedeutete, den Frieden auf Dauer befördernde Natur die Weiterentwicklung der Kultur bezwecke.

4 Der ewige Friede als religionsphilosophisches Ideal

Im Dritten Stück der *Religion* entfaltet Kant die Idee eines Zustands, in dem der Mensch sich nicht mehr durch einen inneren Kampf zum moralischen Handeln durchringen muss, sondern dem Sittengesetz frei folgt. Menschen leben demnach zunächst in einem ‚ethischen Naturzustand', in dem sie sich durch ihr bloßes Dasein wechselseitig ihre moralische Anlage verderben und so der menschliche → Hang zum Bösen immer wieder aktualisiert wird. Der Naturzustand sei durch Gründung eines ‚ethischen Gemeinwesens' (vgl. 6:95ff.) zu überwinden, in dem sich jeder zum moralischen Handeln verpflichtet. Auf seine Gründung hinzuarbeiten, wäre zugleich die Beförderung des „höchsten als eines gemeinschaftlichen Guts" (6:97), zu dessen Verwirklichung die Menschengattung als ganze bestimmt ist. Das ethische Gemeinwesen könne aber nur als Volk Gottes, also als Kirche gedacht werden. Diese wiederum müsse von einem Offenbarungsglauben ausgehen; sei aber darauf ausgerichtet, sich der reinen Vernunftreligion anzunähern. Der Übergang vom Offenbarungsglauben zur Vernunftreligion folgt dem Prinzip, ein Reich Gottes auf Erden zu errichten, „welches den Sieg über das Böse behauptet und unter seiner Herrschaft der Welt einen ewigen Frieden zusichert" (6:124).

Kant legt aber nahe, dass in unserer Welt nur eine Annäherung an den ewigen Frieden denkbar ist. Kirchengeschichte bleibe die „Erzählung von dem beständigen Kampf zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben" (6:124); die Vorstellung eines sichtbaren Reichs Gottes auf Erden sei bloß eine „symbolische Vorstellung" (6:134); und erst mit dem jenseitigen Reich Gottes wird die Idee des ethischen

Gemeinwesens vollendet (vgl. 6:135). Der ewige Friede ist daher innerhalb der Religionsphilosophie zwar ein in der Geschichte anzustrebendes Ideal, kann für Kant womöglich aber – Augustinus folgend – erst im Jenseits vollumfänglich verwirklicht werden.

5 Übergreifende Merkmale

In allen drei Kontexten steht der ewige Friede für die Überwindung eines →Naturzustands. Insofern liegt die rechtsphilosophische Bedeutung des ewigen Friedens, auch wenn sie erst spät von Kant eigens thematisiert wird, dem Begriff in allen Kontexten zugrunde. Ebenfalls für alle drei Aspekte gilt die historische Dimension: Der ewige Friede soll im Laufe der Geschichte angestrebt werden. Allerdings scheint nur der Friede in der Philosophie tatsächlich erreichbar zu sein. Nur am Rande klingt eine negative Assoziation mit dem ewigen Frieden an, nämlich Frieden als Zustand einer untätigen Selbstgenügsamkeit. Dagegen wird der Friedenszustand überwiegend so konzipiert, dass er mit einer gewissen Konkurrenz und einem ‚friedlichen Streit' einhergeht.

Weiterführende Literatur

Baumgartner, Hans Michael: „Dreimal ‚Ewiger Friede'. Über Struktur und Kontexte der Kantischen Rede vom ‚ewigen Frieden'", in: Lutz-Bachmann, Matthias / Bohmann, James (Hg.): Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, 76–86.

Cavallar, Georg: Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs „Zum ewigen Frieden" (1795) von Immanuel Kant, Wien u. a.: Böhlau Verlag 1992.

Hoesch, Matthias: Vernunft und Vorsehung. Säkularisierte Eschatologie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 2014.

Matthias Hoesch

Friede in der Philosophie

Anders als der politische Friede zwischen Staaten (vgl. 8:341–386) bezieht sich der Friede in der Philosophie auf den Umgang der konträren philosophischen Strömungen miteinander. Dieser Umgang muss nach Kant bei aller Kontroverse so erfolgen, dass „kein Krieg" ausbreche und ein allgemeiner „Frieden" gewahrt bleibe (8:417). Weitere wichtige Stellen: KrV A 751 / B 779ff.; KrV A 778f. / B 806f.; 8:411–422.

Verwandte Stichworte

Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie; Friede, ewiger; Kritizismus; Streit, Streitigkeit; Vernunft

Philosophische Funktion

Mit der Rede vom Frieden in der Philosophie bekräftigt Kant den Führungsanspruch des Kritizismus: In Anbetracht der Streitigkeiten insbesondere zwischen →Dogmatismus und →Skeptizismus könne nur die kritische Philosophie einen „ewigen Frieden unter den Philosophen" (8:416) gewährleisten. Es sind dabei nach Kant zwei zentrale Errungenschaften des Kritizismus, die diesen Frieden möglich machen: zum einen „die Stärke der *praktischen* Gründe" (8:416); die praktische Vernunft führt uns in ihrem Primat auf die Prinzipien der →Sittlichkeit und fördert so eine friedvolle Verständigung. Zum anderen „die Ohnmacht der *theoretischen* Beweise des Gegentheils" (8:416). In theoretischer Sicht also erhebt sich Kant über jegliche Einwände gegen seine philosophischen Grundannahmen – der Friede in der Philosophie kann nur ein Friede auf der Basis des kritischen Denkens sein. Schon in der *KrV* heißt es in diesem Sinne, die „endlosen Streitigkeiten einer bloß dogmatischen Vernunft" nötigten uns, „endlich in irgend einer Kritik dieser Vernunft selbst […] Ruhe zu suchen" (KrV A 752 / B 780). Ohne Kritik könne die Vernunft ihren Streit nur durch Krieg lösen. Die Kritik hingegen ermögliche „einen ewigen Frieden" (KrV A 752 / B 780).

Auch der Streit der verschiedenen akademischen Fakultäten untereinander muss nach Kant mit einem „*Friedens-Abschluß*" (7:61) geschlichtet werden, was nur möglich sei, wenn die philosophische Fakultät die Aussagen anderer Fakultäten frei prüfen dürfe (vgl. u. a. 7:32ff.).

Kennzeichnend für den Frieden in der Philosophie ist, dass er gerade nicht auf ein Ende aller Debatte hinausläuft. Der Friedensschluss ermöglicht vielmehr einen gesetzlichen Rahmen, innerhalb dessen die philosophische Kontroverse friedvoll weitergeführt werden kann. In der *KrV*

gesteht Kant im Friedenszustand daher jedermann das Recht zu, „seine Zweifel […] öffentlich zur Beurtheilung auszustellen, ohne darüber für einen unruhigen und gefährlichen Bürger verschrieen zu werden“ (KrV A 752f. / B 780f.). Die Philosophie wird so letztendlich zum Vorbild der Politik, gibt sie doch ein „Beispiel“ für eine erfolgreiche Friedensicherung (Gerhardt, *Zum ewigen Frieden*, S. 38). Zudem kommt der unablässig geführten philosophischen Debatte die Aufgabe zu, für eine „Belebung“ (8:416) der menschlichen Natur zu sorgen, womit Kant auf den engen Zusammenhang von Philosophie und →Leben hinweist.

Weiterführende Literatur

Gerhardt, Volker: Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“. Eine Theorie der Politik, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.

Johannes Keienburg

Friedensvertrag

Ein Friedensvertrag (*pactum pacis*) macht „zwar wohl dem diesmaligen Kriege, aber nicht dem Kriegszustande […] ein Ende“ (8:355). Weitere wichtige Stelle: 6:347f.

Verwandte Stichworte

Weltrepublik; Völkerstaat; Krieg

Philosophische Funktion

Vom Friedensvertrag, der einen Krieg beenden soll, jedoch die Möglichkeit offen lässt, „immer zu einem neuen [Krieg] Vorwand zu finden“, wird bei Kant der Friedensbund unterschieden, der „*alle* Kriege auf immer zu endigen“ versucht (8:355f.). Der Friedensvertrag regelt das „Recht *nach dem Kriege*“, welches darin besteht: „der Sieger macht die Bedingungen, […] und zwar nicht gemäß irgend einem vorzuschützenden Recht, was ihm wegen der vorgeblichen Läsion seines Gegners zustehe, sondern […] sich stützend auf seine Gewalt“ (6:348). Da ein Krieg „unabhängiger Staaten gegen einander“ kein Bestrafungskrieg sein kann (6:347), kann der Sieger auch kein aus angeblichem Unrecht des Unterlegenen begründetes Recht ableiten. Insbesondere darf kein Friedensvertrag Reparationszahlungen oder gar die Kolonialisierung des unterlegenen Staates und die Versklavung seiner Bevölkerung enthalten (vgl. 6:348). Hier weicht Kant klar vom frühneuzeitlichen →Völkerrecht, etwa der Spanischen Scholastik ab (vgl. z. B. Suárez, *De legibus*, II XVIII 8) und erweist sich als Vertreter des modernen Völkerrechts, welches im 18. und 19. Jh. dominierte.

Matthias Kaufmann

Friedrich II. (der Große) von Preußen

Dt. Philosoph, Literat, Musiker, Komponist (1712–1786); König von Preußen von 1740 bis 1786. Vertreter eines ‚aufgeklärten Absolutismus‘, Verfasser zahlreicher philosophischer, historischer und politischer Schriften, u. a. der Schrift *Anti-Machiavel oder Versuch einer Kritik über Nic. Machiavels Regierungskunst eines Fürsten*. Der Zeitraum der Regentschaft Friedrichs des Großen entspricht dem von Kants erstem Auftreten als Gelehrter in Königsberg, seiner Etablierung als Professor der Philosophie an der Universität und zuletzt dem Erscheinen der *KrV* und seiner Anerkennung als einer der hervorragendsten Philosophen seiner Zeit. Kants Inauguraldissertation *De mundi* ist „[d]em Allererhabensten, allerdurchlauchtigsten und großmächtigsten Fürsten und Herrn, Herrn Friedrich König von Preußen“ gewidmet (2:386, Übers. Verf.).

Kants ausführlichste Würdigung Friedrichs des Großen findet sich in *Aufklärung* (1784). Hier wird Friedrich weitgehend in einem positiven Licht gesehen. Kürzer und kritischer befasst sich Kant mit Aspekten von Friedrichs Politik und Reputation in *Frieden*, *MS* und *Fakultäten*.

Sehr schmeichelhaft äußert sich Kant über Friedrich in *Aufklärung*. Er lobt Friedrich für die Beförderung des Geistes kritischer Forschung in Preußen, und er legt nahe, dass Friedrich in dieser Hinsicht seinen Untertanen mehr zu bieten hat als die Regierenden ihren Standesgenossen in den weniger absolutistischen europäischen Staaten. „Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem *aufgeklärten* Zeitalter? So ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der *Aufklärung*. [Dass] die Hindernisse der allgemeinen Aufklärung, oder des Ausgangs aus ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit allmählig we-

niger werden, davon haben wir doch deutliche Anzeigen. In diesem Betracht ist dieses Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung, oder das Jahrhundert *Friedrichs*“ (8:40). Das stellt natürlich keine eindeutige Billigung aller Aspekte von Friedrichs Herrschaft dar, sondern eine Würdigung der wesentlichen positiven Auswirkungen, die sie veranlasste.

Kant sieht Friedrich als ein leuchtendes Beispiel dafür an, wie ein aufgeklärter Herrscher mit seinen Untertanen umgehen sollte. Er zeige, wie gut sich das Regieren mit der Freiheit der Rede vereinbaren ließ. Besonderes Lob verdiene Friedrichs Haltung zur Religionsausübung, die es Mitgliedern des Klerus erlaubt, die öffentlichen Lehren in ihrer Eigenschaft als Gelehrte zu hinterfragen. Diesem Beispiel zu folgen, stünde den Regierenden anderer Staaten gut an, und sie würden entsprechend handeln, wenn sie die Rolle der Regierung richtig einschätzen würden. Wo, wie unter Friedrich, die Menschen im Selbstdenken befördert würden, steigere sich ihr Sinn für bürgerliche und politische Verantwortung. Über die Gewährung religiöser Freiheit hinaus habe Friedrich den Untertanen erlaubt, bei der Diskussion und Kritik der Gesetzgebung des Königs „von ihrer eigenen Vernunft *öffentlichen* Gebrauch zu machen“ (8:41). Wenn so der Herrscher über die Unzulänglichkeiten verfügbarer Optionen informiert ist, kann das nur zu einer besseren Gesetzgebung durch ihn führen. In diesem Zusammenhang heißt es über Friedrich: „davon wir ein glänzendes Beispiel haben, wodurch noch kein Monarch demjenigen vorging, welchen wir verehren“ (8:41).

Anscheinend ist Kant 1784 der Meinung, dass Friedrich zur rechten Zeit in der rechten Weise herrscht. Ausgehend davon, dass die Menschen in Preußen dabei sind, sich selbst aufzuklären und noch nicht gänzlich aufgeklärt sind, kann Friedrichs autokratische Herrschaft für den besten Rahmen sorgen, um diesen Prozess erfolgreich fortzuführen. Kant sieht eine Verbindung zwischen dem Mangel an → Aufklärung und der persönlichen Unreife oder Unfähigkeit, den Schritt aus dem Stand der → Unmündigkeit ins vollständige Erwachsensein zu tun. Eine autokratische Herrschaft kann, während sich die Bürgerlichkeit aufbaut, durch die Stabilität, die sie mit sich bringt, die größtmögliche Freiheit der Rede befördern und es so mit den Individuen erlauben, Schritte in Richtung ihrer eigenen Emanzipation zu tun (vgl. 8:41f.).

Dennoch gibt es zwischen Kants Republikanismus und Friedrichs aufgeklärten Absolutismus auch grundsätzliche Differenzen. Diese zeigen sich wesentlich deutlicher in Bemerkungen Kants aus der Zeit nach dem Tod des Königs. In den 1790er Jahren drückt Kant seine weitgehenden Vorbehalte gegenüber der Form einer expansionistischen und aggressiven Außenpolitik aus, wie Friedrich sie verfolgt hatte, zudem ruft er offener zur Gewaltenteilung auf: einer verfassungsmäßigen Ordnung in direktem Gegensatz zu Friedrichs autokratischem System. Jedoch verteidigt er seinen eigenen Gehorsam gegenüber seinem früheren aufgeklärten Herrscher sowie die Praxis der Ehrfurchtserbietung gegenüber dem Herrscher (wie er es in seiner Widmung an Friedrich getan hatte). Wenn wir Herrschern mit Ehrerbietung und Ehrfurcht begegnen, machen wir ihnen ihre Verantwortung deutlich: „wie etwa Friedrich II. wenigstens *sagte*: er sei bloß der oberste Diener des Staats“ (8:352). Es ist zu rechtfertigen, wenn man die Herrscher dazu ermutigt, wenigstens Lippenbekenntnisse in Hinsicht auf ihre grundlegenden Verpflichtungen abzugeben. „[H]ohe Benennungen, die einem Beherrscher oft beigelegt werden“, sollte man nicht als grundlose Schmeicheleien auffassen, sondern sie müssen „ihn vielmehr in seiner Seele demüthigen, wenn er Verstand hat […] und es bedenkt, daß er ein Amt übernommen habe, was für einen Menschen zu groß ist, nämlich das Heiligste, was Gott auf Erden hat, das *Recht der Menschen*, zu verwalten, und diesem Augapfel Gottes irgend worin zu nahe getreten zu sein jederzeit in Besorgniß stehen muß“ (8:352f. Anm.).

Die Karriere Friedrichs des Großen stellte das Herrschaftsmodell dar, das Kant am vertrautesten war. Wohl deswegen spielt es eine bedeutsame Rolle in der Entwicklung und Ausbildung von Kants eigenen politischen Ansichten. Genauso wie wir aus dem, was Kant positiv über Friedrichs Herrschaft sagt, darauf schließen können, welche Politikführung Kant bevorzugt, können wir aus Kants politischem Denken in negativer Weise ableiten, welche Aspekte von Friedrichs Herrschaft er missbilligte. Wie sehr auch immer Kant Friedrichs innere autokratische Herrschaft um ihrer

zuträglichen aufklärerischen Auswirkungen Willen achtete, seine Außenpolitik beeindruckte ihn anscheinend nicht in vergleichbarer Weise. Obwohl es keine Beispiele gibt, in denen Kant seinen König direkt kritisiert, können wir doch aus den wesentlichen Positionen von Kants Theorie internationaler Politik eine regelrechte Feindseligkeit gegenüber Friedrichs Form der Behandlung anderer Staaten ableiten. Die → Präliminarartikel aus *Frieden* bilden einen Katalog der wesentlichen Schwachpunkte des aufgeklärten Absolutismus in den äußeren Beziehungen: die Unredlichkeit in der Stellung von Friedensbedingungen; illegitime territoriale Ansprüche; Militarismus; das Führen willkürlicher Kriege mit öffentlichen Geldern; die Einmischung in die Verfassungsangelegenheiten anderer Staaten und die Missachtung von Zivilisationsgrundsätzen im Krieg. Kants republikanische und föderative Antwort auf diese Übel in den → Definitivartikeln zeigt unmissverständlich, dass, wie sehr auch immer Friedrichs Herrschaft zum Preußen des 18. Jahrhunderts passte, Kant darauf hoffte, dass sich die Gesellschaft darüber hinaus entwickeln würde.

Genauso wie es Gründe zu der Annahme gibt, dass Kant mit der Politikführung von Friedrich überhaupt nicht einverstanden war, gibt es auch Gründe anzunehmen, dass Kant die persönliche Moralität von Friedrich in Zweifel zog. In *MST* äußert Kant seine Ablehnung des → Selbstmordes auf der Grundlage, dass es für uns falsch ist, das Vermögen zur Moralität in uns selbst zu zerstören. Dieser Bann greift unter allen Umständen, allerdings stellt Kant (unter der Überschrift „*Casuistische Fragen*“) über verschiedene ambivalente Fälle Überlegungen an, unter anderem einen, zu dem eine Praxis von Friedrich den Anlass bildete: „Kann man es einem großen unlängst verstorbenen Monarchen zum verbrecherischen Vorhaben anrechnen, daß er ein behend wirkendes Gift bei sich führte, vermuthlich damit, wenn er in dem Kriege, den er persönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genöthigt sei, Bedingungen der Auslösung einzugehn, die seinem Staate nachtheilig sein könnten; denn diese Absicht kann man ihm unterlegen, ohne daß man nöthig hat, hierunter einen bloßen Stolz zu vermuthen?“ (6:423).

In der *Anthropologie* erläutert Kant einen ähnlichen Zusammenhang. Er gibt an, dass Friedrich, der große König, der sich selbst offen als der höchste Diener des Staates beschrieb, in Bemerkungen gegenüber seinem Ratgeber → J. G. Sulzer sich privat damit abfand, dass er an der Verderbtheit und dem Verfall der „*verfluchten Rasse, der wir angehören*“ (7:332 Anm., Übers. Verf.) teilhabe. Um zu einer → kosmopolitischen Ordnung zu gelangen, sind für die Menschheit zwei Dinge notwendig: Unterwürfigkeit gegenüber äußerem → Zwang, der sich in Übereinstimmung mit dem Gesetz befindet, und Disziplin durch Religion zur Erlangung der richtigen inneren Disposition. Aber bezüglich dieser inneren Disziplinierung von Menschen ist es wichtig, dass man der Moral die Priorität gegenüber der Religion zukommen lässt und dass nicht „statuarische Religion“ zu einem „Instrument der Staatsgewalt“ gemacht wird (7:333 Anm.). Wo sich die Religion zum „Meister über jene [die Moral]“ macht (7:333 Anm.), kommt dem Klerus in der Vermittlung zwischen individuellem Glauben und der Staatsgewalt eine zu mächtige Rolle zu. Dass Menschen auf diese Weise mit Betrug (beschrieben als Staatsklugheit) regiert werden sollen, ist von Übel (vgl. 7:333). Friedrich scheint für Kant zuzugeben, dass er bisweilen nach der Maßgabe falscher Motive herrschte und dafür nach einer Entschuldigung suchte, indem er Fehler eingesteht, die er mit der ganzen Menschheit teilt. Dies stellt die Rationalisierung einer falschen → Politik dar. Insofern Friedrich sich in die religiöse Lehre in Preußen einmischte und danach strebte, sie zum Nutzen des Staates zu lenken, blieb er hinter den moralischen Anforderungen an einen Politiker zurück.

Weiterführende Literatur

Cavallar, Georg: Kant and the Theory and Practice of International Right, Cardiff: University of Wales Press 1999, insbes. 13–43.

Gulyga, Arsenij: Immanuel Kant. Eine Biographie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.

Kühn, Manfred: Immanuel Kant. A Biography, Cambridge: Cambridge University Press 2002.

Kunisch, Johannes: Friedrich der Große. Der König und seine Zeit, München: Beck ^{5}2005.

Mittenzweig, Ingrid: Friedrich II. von Preußen. Eine Biographie, Köln: Pahl-Rugenstein 1980.

Howard Williams
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Friedrich Wilhelm II von Preußen

König von Preußen (1744–1797). Thronbesteigung am 17. 6. 1786. Friedrich Wilhelm II. regierte bis zu seinem Tod am 16. 11. 1797 dreizehn Jahre, die das geistige Leben Preußens stark veränderten, da durch das Religionsedikt vom 9. 7. 1788 (bis 27. 12. 1793) und das Zensuredikt vom 19. 12. 1788 (beide erarbeitet von dessen Staats- und Justizminister und ‚Chef des Geistigen Departements' Johann Christoph (Freiherr von) → Woellner [auch: Wöllner]) die dem Volk von Friedrich dem Großen uneingeschränkt eingeräumte Freiheit in Sachen Religion, Philosophie und Literatur widerrufen wurde. Das Ziel beider von Kant in der Vorrede des *Streits* erwähnten Edikte (vgl. 7:5f.) war es, die während der Aufklärung innerhalb der lutherischen Landeskirche entstandenen vermeintlichen Irrtümer bezüglich der Grundwahrheiten des Christentums erbarmungslos zu bekämpfen. In der Außenpolitik engagierte sich Friedrich Wilhelm II. gegen das revolutionäre Frankreich, verlor aber in der Schlacht von Valmy am 20. 9. 1792. Darüber hinaus trug er zur dritten Teilung Polens am 24. 10. 1795 bei. Das Ansehen Preußens sank unter seiner Regierung: Das Heer verwahrloste, das Beamtentum wurde unzufrieden und die Finanzen wurden heruntergewirtschaftet. Durch die Edikte wegen *Religion* stark betroffen, beschrieb Kant den Charakter von Friedrich Wilhelm II. im *Streit* folgendermaßen: „ein tapferer, redlicher, menschenliebender und – von gewissen Temperamentseigenschaften abgesehen – durchaus vortrefflicher Herr, der auch mich persönlich kannte und von Zeit zu Zeit Äußerungen seiner Gnade an mich gelangen ließ" (7:5).

Riccardo Pozzo

Frömmigkeit

Frömmigkeit ist „der Grundsatz des leidenden Verhaltens in Ansehung der durch eine Kraft von oben zu erwartenden Gottseligkeit" (6:184). Allerdings vermag diese passive Haltung sich mit der Tugend zur wahren Religionsgesinnung zu verbinden. Weitere wichtige Stellen: 6:23; 6:184; 6:201; 9:495.

Verwandte Stichworte

Glaube; Pietismus; Religion; Seligkeit

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet einen deskriptiven Begriff von Frömmigkeit, der zumeist kritisch beleuchtet wird (vgl. 6:184; 7:51), und einen in der Perspektive der Vernunftreligion gedeuteten Begriff von Frömmigkeit, der mit der moralischen Gesinnung verträglich ist. Der gewöhnliche Mensch „überläßt es der allgütigen Vorsorge, aus ihm einen bessern Menschen zu machen, indem er sich der *Frömmigkeit* (einer passiven Verehrung des göttlichen Gesetzes) statt der *Tugend* (der Anwendung eigener Kräfte zur Beobachtung der von ihm verehrten Pflicht) befleißigt, welche letztere doch *mit der ersteren verbunden*, allein die Idee ausmachen kann, die man unter dem Worte *Gottseligkeit* (wahre *Religionsgesinnung*) versteht" (6:201). Daher gibt es auch eine „*Frömmigkeit*, die nicht in der Selbstpeinigung des reuigen Sünders […], sondern im festen Vorsatz es künftig besser zu machen besteht" (6:24 Anm.). Auch die religiöse Erziehung hat darauf zu achten, dass sie keinen „verkehrten Begriff von Frömmigkeit" hervorbringt (9:495; vgl. 9:493). Das Adjektiv *fromm* kommt häufig vor, zumeist distanziert oder kritisch.

Claus-Dieter Osthövener

fühlen

Gefühl ist der subjektive Aspekt der Empfindung (vgl. 15:693). Wir „fühlen […] nur durch die Sinne" (19:185). Fühlen können wir deshalb nur das, was sich „unmittelbar den Sinnen [darbietet]" (4:513). Gelegentlich meint Kant mit ‚fühlen' auch befühlen oder betasten (vgl. z. B. 15:802). Weitere wichtige Stellen: 4:442; 4:459; 6:211; 8:395ff.; 15:110; 15:725f.; 20:230; 22:500.

Verwandte Stichworte

Empfindung; Gefühl; Gefühl, physisches

Philosophische Funktion

Das Fühlen ist dem Schließen entgegengesetzt (vgl. 4:531) und das Gefühl ist nichts anderes als die „receptivitaet der stimulorum" (15:450; vgl. auch 17:319), die hinsichtlich dessen, was diese Reize erregt, differenziert werden können. Wir können uns vermittels des inneren Sinnes un-

ser Fühlen bewusst machen, indem wir uns auf den subjektiven Aspekt der Empfindung konzentrieren: „Empfindung enthält Gefühl (subiectiv) und Warnehmung (obiectiv), die Warnehmung Anschauung und Eindruk. Dieser bezieht sich auf Gefühl. Innerer Sinn, auf das Gefühl aufmerksam, benimmt die obiective Vorstellung der obiectiven Anschauung“ (15:693).

Johannes Haag

Funk, Johann Friedrich

Der kurische Student Kants, Johann Friedrich Funk (1738–1760), verstarb in jungen Jahren an Tuberkulose. Das bei → Johann Friedrich Driest gedruckte Schreiben *Ableben Funk* (1760) ist ein in Briefform verfasstes „Trostschreiben“ (Vorländer, *Kant*, Bd. 1, S. 88), das Kant an Funks Mutter richtete (vgl. → Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk). In der auf den 6. Juni 1760 datierten Schrift drückte Kant die Nähe zu seinem ehemaligen Studenten, einem „*hoffnungsvollen jungen Herrn*“ (2:41) aus, der „von sanfter und gelassener Gemüthsart, leutselig und bescheiden gegen jedermann“ (2:43) war. Funk hörte neben Kants Vorlesungen auch die von → Johann Gottfried Teske und Johann Daniel Funk (vgl. 2:43).

Weiterführende Literatur

Kühn, Manfred: Kant. Eine Biographie, München: Beck 2004.

Bianca Patricia Pick

Funktion

Funktion ist „die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“ (KrV A 68 / B 93). Der Begriff der Funktion ist das konzeptuelle Gegenstück zum Begriff der → Affektion. Affektion impliziert Rezeptivität im affizierten Subjekt, während Funktion Spontaneität des ordnenden Subjekts voraussetzt (→ Rezeptivität/Spontaneität). „Alle Anschauungen als sinnlich beruhen auf Affectionen, die Begriffe also auf Functionen“ (KrV A 68 / B 93). Weitere wichtige Stellen: 1:409ff.; KrV A 67–80 / B 92–105; KrV A 89 / B 122ff.; KrV A 105; KrV A 108; KrV A 111f.; KrV A 120 Anm.; KrV B 128f.; KrV A 145f. / B 185; KrV A 294 / B 351 Anm.; KrV A 329 / B 386f.; KrV A 335 / B 392; KrV A 356; 4:304; 4:474ff. Anm.; 9:132; 11:50ff.; 11:376; 15:165; 17:614; 18:18; 18:47; 18:685f.; 19:277; 22:406; 23:19; 23:45.

Verwandte Stichworte

Affektion; Einheit; Funktion, logische; Regel

Philosophische Funktion

1 Funktion, Begriff und Urteil

Kant verwendet den Begriff der Funktion in einem mehr oder weniger alltäglichen Sinne an zahlreichen Stellen seines Werkes. Im Kontext der kritischen Philosophie geht es dabei meist um die Frage, welche Aufgabe bestimmte Vermögen haben (vgl. z. B. KrV A 78 / B 103; KrV A 109; KrV A 123f.; KrV A 321 / B 378; 9:114).

Eine philosophisch interessantere Verwendungsweise des Begriffs der Funktion führt Kant in der *KrV* im Zusammenhang seiner Ausführungen über Urteile und Begriffe ein (vgl. KrV A 67 / B 92ff.): Dort ist eine Funktion die „Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“ (KrV A 68 / B 93). Sofern Funktionen die Einheit einer Handlung sind, sind sie *prima facie* nicht mit der → Handlung identisch.

Kants Begriff der Funktion muss demnach entweder der Begriff eines Resultats der Handlung sein (vgl. Henrich, *Identität und Objektivität*, S. 62f.; Brandt, *Urteilstafel*, S. 47ff.) oder der Begriff der → Eigenschaft von Handlungen, die diese Handlungen zu einheitlichen machen (vgl. Reich, *Vollständigkeit 2001*, S. 35; Wolff, *Die Vollständigkeit*, S. 22; Longuenesse, *Kant on a priori concepts*, S. 164). Die erste Deutung kann man als resultative Deutung bezeichnen, die zweite als attributive. Die resultative Deutung hat das Problem, dass Kant häufig das Resultat einer funktionalen Ordnungshandlung als Einheit bezeichnet, die er deren Erzeugung vermittels einer funktionalen Ordnungshandlung gegenüberstellt. Die attributive Deutung vermeidet dieses Problem: Eine Funktion wäre demnach für Kant die Eigenschaft einer Handlung, die dafür sorgt, dass diese Handlung als einheitliche Handlung selbst Einheiten erzeugen kann. (Für eine alternative attributive Deutung von Funktion als eine komplexe Handlungseinheit von Teilhandlungen sowie zur Unterscheidung von attributiver und resultativer Lesart vgl. Hoeppner, *Kants Begriff der Funktion*).

Allerdings ist Kant in seiner Begriffsverwendung nicht ganz konsequent. An einigen Stellen weicht er von seiner eigenen Sprachregelung ab und scheint unter Funktionen selbst Handlungen zu verstehen, etwa wenn er Urteile als Funktionen bezeichnet (vgl. KrV A 69 / B 94) oder wenn er sich auf Funktionen als Handlungen bezieht (vgl. KrV A 79 / B 105).

Diese Ambiguität ist allerdings nicht sonderlich problematisch, da Funktionen, indem sie Handlungen einheitlich machen, diese Handlungen erst zu den Handlungen werden lassen, die als Ordnungshandlungen Einheitlichkeit in Vorstellungen schaffen. Diese Ordnungshandlungen werden mithin wesentlich durch diese Funktion charakterisiert, deshalb kann Kant die Ordnungshandlungen selbst geradezu als „Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen" (KrV A 69 / B 94) bezeichnen.

Die Handlungen, um die es Kant in all diesen Fällen geht, sind spontane Handlungen des Verstandes: Während Affektionen Einwirkungen auf die rezeptive Sinnlichkeit sind, sind Funktionen deshalb charakteristisch für die „Spontaneität des Denkens" (KrV A 68 / B 93): Sie charakterisieren die Art und Weise, in der wir durch Ordnungshandlungen Vorstellungen zueinander in Beziehung setzen und, anders als in der Affektion, nicht bloß passiv entgegennehmen.

In diesen spontanen Handlungen ordnen wir verschiedene → Vorstellungen unter eine gemeinschaftliche. Sie sind deshalb Handlungen von der Art, wie wir sie immer dann vollziehen, wenn wir urteilen: Vorstellungen, die an der Subjektstelle des → Urteils stehen, werden unter einer „gemeinschaftlichen", nämlich einer Vorstellung, die für viele gilt, geordnet. Deshalb gilt: „Alle Urtheile sind […] Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntniß des Gegenstandes gebraucht, und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden" (KrV A 69 / B 94). Urteile sind als „Handlungen des Verstandes" (KrV A 69 / B 94) spontane Handlungen und nicht Produkte der Rezeptivität. Funktion wäre demnach die Einheit der Urteile, oder besser: die Einheit des Urteilens oder die Einheit der Handlung, die Urteile hervorbringt.

In Urteilen ordnen wir Vorstellungen, die entweder Anschauungen oder Begriffe sind, unter andere Vorstellungen, die immer Begriffe sind. Die Wahl des Begriffs, der als → Prädikat eines Urteils verwendet wird, bestimmt dabei, welche Vorstellungen unter ihn geordnet werden können. Begriffe fungieren so als Einheitsprinzipien der Urteilshandlung. Jede Urteilshandlung hat ein spezifisches Einheitsprinzip, das gerade der Begriff ist, unter dem sie Vorstellungen ordnet. Die spezifische Funktion der Einheit – die Funktion, die das resultierende Urteil zu dem Urteil macht, das es ist – ist also der → Begriff, der vorgibt, welche Vorstellungen unter ihn fallen und welche nicht.

In der hier vorgeschlagenen Interpretation sind Begriffe Funktionen der Einheit des Urteils: Sie konstituieren in ihrer jeweiligen Rolle als Prädikate des Urteils die Einheitlichkeit der Urteilshandlung und bewirken so die spezifische Einheit des resultierenden Urteils. Dass Begriffe auf Funktionen *beruhen* (vgl. KrV A 68 / B 93), sollte man deshalb nicht so verstehen, dass Begriffe das Resultat von Funktionen sind – obwohl sie auch das sein können, sofern Urteilshandlungen zur Begriffsbildung verwendet werden. Begriffe sind vielmehr selbst Funktionen: es ist ihnen wesentlich als „Prädicate möglicher Urtheile" (KrV A 69 / B 94) als Prinzipien der Einheit unter Vorstellungen fungieren zu können.

Funktionen sind also Bedingungen der Möglichkeit von Verstandeshandlungen, nämlich der Urteile, die sonst gar nicht als einheitliche individuierbar wären. Ohne ein funktionales Einheitsprinzip wären Urteile nicht möglich, weil man dann nicht wüsste, welche Vorstellung unter welche andere zu ordnen wäre. Sofern Begriffe als Prädikate möglicher Urteile diese Rolle übernehmen, sind Begriffe selbst „Functionen der Einheit in den Urtheilen" (KrV A 69 / B 94).

2 Funktion und die Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung

Da zwar Begriffe auf Funktionen beruhen sollen, → Anschauungen aber „als sinnlich" (KrV A 68 / B 93) auf Affektionen, scheint es zunächst so, als hätten Anschauungen keine funktionale Dimension. Diesen Eindruck zerstreut Kant in den Ausführungen, die den Übergang von der Urteilstafel zur Tafel der Kategorien bilden (KrV A 76 / B 102ff.).

Kant stellt schon vorher klar, dass wir es auch bei Anschauungen mit möglichen Bestandteilen von Urteilen zu tun zu haben. „Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als bloß die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend eine andere Vorstellung von demselben (sie sei nun Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen. Das Urtheil ist also die mittelbare Erkenntniß eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben" (KrV A 68 / B 93). Anschauungen können demnach als Vorstellungen, die sich unmittelbar auf ihren Gegenstand beziehen, Bestandteile von Urteilen werden. Sie können dabei grundsätzlich nur an Subjektstelle stehen, niemals an Prädikatstelle. Denn Anschauungen beziehen sich auf einen bestimmten Gegenstand, während ein Begriff „für viele gilt und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere denn auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird" (KrV A 68 / B 93). Anschauungen sind also selbst keine Urteile, können aber Bestandteile von Urteilen werden, indem sie sich unmittelbar auf Gegenstände beziehen, die der mittelbare Gegenstand einer expliziten begrifflichen Bestimmung sein sollen.

Kant behauptet nun, dass die Anschauungen als unmittelbare Vorstellungen von Gegenständen, sofern sie als Vorstellungen von Gegenständen die Subjektstelle in Urteilen einnehmen können sollen, bereits selbst unter den formalen Bedingungen der Einheit stehen müssen, die auch die Einheit der Urteile in den Urteilsformen garantieren. (Dass sie unter diesen Bedingungen stehen, ist die Wirkung der Synthesisleistung der produktiven Einbildungskraft, die *qua* Verstandesvermögen selbst unter diesen Gesetzen steht, vgl. KrV A 123ff.; KrV B 159ff.).

Kant formuliert diese zentrale These in der *KrV* zunächst im dritten Abschnitt des „*Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe*" (KrV A 76 / B 102): „Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urtheile* Einheit giebt, die giebt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen *in einer Anschauung* Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt" (KrV A 79 / B 104f.).

Wie wir gesehen haben, sind Funktionen definiert als Einheit derjenigen Ordnungshandlungen, die sich auf Urteile zurückführen lassen. Diese Funktionen sind Begriffe, die als (Subsumtions-)Regeln in Urteilen als Einheitsprinzipien fungieren. Da auch →reine Verstandesbegriffe natürlich Begriffe sind, wäre dann in KrV A 79 / B 104f. eben diese Funktion gemeint, die dort als eine Funktion charakterisiert wird, die „verschiedenen Vorstellungen *in einem Urtheile* Einheit giebt" (KrV A 79 / B 105). (Urteile sind als Resultat von Handlungen, die unter der Funktion einer Einheit stehen, zwar auch selbst Funktionen einer Einheit. Sie können aber, wie wir gesehen haben, nur Funktionen der Einheit sein, sofern ihr Zustandekommen auf Prinzipien beruht, die ihre Einheit garantieren, vgl. Reich, *Vollständigkeit 2001*, S. 14).

Die reinen Verstandesbegriffe sollen also, so behauptet Kant, nicht nur Funktionen der Einheit im Urteil sein, sondern auch Funktionen der Einheit in Anschauungen, also denjenigen Vorstellungen, die als Bestandteile von Urteilen einen unmittelbaren Bezug auf einen Gegenstand herstellen. Während sie in Urteilen allerdings als Prädikate Einheit stiften, leisten sie dies in Anschauungen als Teilbegriffe (vgl. Haag, *Erfahrung und Gegenstand*, S. 163–167).

Die Handlung, deren Einheit auf diese Weise gewährleistet werden soll, kann nun aber nicht mehr das Urteilen sein. Es ist vielmehr die „Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen" (KrV A 77 / B 103), die Kant als „*Synthesis*" bezeichnet (KrV A 77 / B 103; →Synthesis).

In einer Erkenntnis, also einer bewussten und objektiven Vorstellung („*cognitio*", KrV A 320 / B 377), begreifen wir das →Mannigfaltige nur, sofern die „blinde[], obgleich unentbehrliche[]" (KrV A 78 / B 103) Einbildungskraft als Vermögen dieser Synthesis durch das Wirken des Verstandes ergänzt wird: „Allein, diese Synthesis *auf Begriffe* zu bringen, das ist eine Function, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntniß in eigentlicher Bedeutung verschafft" (KrV A 78 / B 103). Sofern Funktionen Handlungen einheitlich machen und sofern Funktionen Begriffe sind, muss es deshalb neben der prädikativen Rolle der Begriffe in Urteilen also auch noch eine Rolle der Begriffe in der Synthesis geben: Begriffe fungieren im Synthesisprozess als

Einheitsprinzipien, die die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung in einer Weise leiten („*auf Begriffe* […] bringen", KrV A 78 / B 103), die daraus die Anschauung eines Mannigfaltigen als Einheit, d. h. eine Erkenntnis (vgl. KrV A 320 / B 377), macht.

Begriffe im Allgemeinen *können* also, sofern die Synthesis auf Begriffe gebracht wird, als spezifische Funktionen der Einheit auch der Synthesis von Anschauungen dienen. Reine Verstandesbegriffe aber *müssen* sogar als Funktionen der Einheit der Synthesis in Anschauungen zugrunde liegen, da andernfalls diese Einheit nicht gewährleistet wäre. Denn die Synthesis des gegebenen Mannigfaltigen muss erst zu einer echten „*Verbindung* (*conjunctio*) eines Mannigfaltigen" (KrV B 129) gemacht werden. Während die Synthesis eine Funktion der Einbildungskraft ist, ist die → Verbindung eine Leistung des Verstandes. Was diese Verbindung auszeichnet erklärt Kant folgendermaßen: „Aber der Begriff der Verbindung führt außer dem Begriffe des Mannigfaltigen und der Synthesis desselben noch den der Einheit desselben bei sich. Verbindung ist Vorstellung der *synthetischen* Einheit des Mannigfaltigen" (KrV B 130f.).

Um diese Einheit in dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu bewirken, müssen diese einer Synthesis unterzogen werden, der eine Funktion zugrunde liegt. Die reinen Verstandesbegriffe gewährleisten dies, indem sie vor der empirischen Synthesis die „*reine Synthesis* der Vorstellungen *auf* Begriffe […] bringen" (KrV A 78 / B 104). „Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis *Einheit* geben, [bestehen] lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen […] Einheit" (KrV A 79 / B 104; vgl. KrV A 121ff.).

Die Vorstellung der notwendigen Einheit, von der Kant hier spricht, ist nichts anderes als der reine Begriff von einem „transscendentalen Gegenstande (der wirklich bei allen unsern Erkenntnissen immer einerlei = X ist)" (KrV A 109). Dieser Begriff „ist das, was allen unsern empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objective Realität, verschaffen kann" (KrV A 109).

Die Funktionen der Einheit, die *jeder* Anschauung als Vorstellung eines Gegenstandes zugrunde liegen müssen, damit ihre spezifische Synthesis des Mannigfaltigen überhaupt auf spezifische empirische oder nicht-kategoriale reine Begriffe gebracht werden kann, sind also die reinen Verstandesbegriffe, die die reine Synthesis auf Begriffe bringen und so als Funktionen der Einheit dieser grundlegenden Synthesishandlung fungieren.

Beide Verstandeshandlungen – das Urteilen und die begriffsgeleitete Synthesis – lassen sich also auffassen als Beziehung von etwas wesentlich Allgemeinem (einem Begriff) auf etwas wesentlich Einzelnes (eine Anschauung). Einmal vollzieht sich diese Handlung als → Subsumtion der Anschauung unter einen Begriff im Urteil, das andere mal in der synthetischen → Darstellung eines Begriffs in der Anschauung. Dafür, dass dieselbe Funktion diese Handlungen charakterisiert, ist es wesentlich, dass die Urteilshandlung so aufgefasst werden kann, dass in ihr explizit wird, was in der Synthesis in einer Anschauung bereits implizit war.

3 Funktionen der Einheit und Identität der Funktion

Dass die reinen Verstandesbegriffe als Funktionen der Einheit jeder Synthesisleistung zugrunde liegen, die in bewussten Vorstellungen resultiert, hat eine weitere wichtige Konsequenz in Kants kritischer Philosophie. Denn die Identität des Bewusstseins ist konstituiert durch die Identität einer Funktion: „Denn diese Einheit des Bewußtseins wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüth in der Erkenntniß des Mannigfaltigen sich der Identität der Function bewußt werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntniß verbindet" (KrV A 108).

Die Funktion, um die es hier geht, wird hier beschrieben als das, was das Mannigfaltige in einer Erkenntnis verbindet. Gemeint ist die Identität einer funktional charakterisierten Handlung der synthetischen Verbindung eines Mannigfaltigen von Vorstellungen in einer Vorstellung. „[D]as Gemüth könnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar *a priori* denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Synthesis der Apprehension (die empirisch ist) einer transscendentalen Einheit unterwirft und ihren Zusammenhang nach Regeln *a priori* zuerst möglich macht" (KrV A 108). Diese Handlung müssen wir, wie wir bereits wissen, als unter einer Funktion stehend begreifen, die ihre Einheit

konstituiert. Die Einheitshandlung, die „alle Synthesis der Apprehension […] einer transscendentalen Einheit unterwirft" (KrV A 108), ist genau die reine Synthesis, sofern sie durch die Kategorien auf den Begriff gebracht wurde.

Mit der Identität der Funktion ist also gefragt nach der Identität der Verbindung von Vorstellungen im vorstellenden Bezug auf Gegenstände der Anschauung. Worin besteht diese Identität? Hier eröffnen sich prinzipiell zwei Möglichkeiten: Die Identität kann einerseits in einer Identität des (gedachten) Bezugsobjekts bestehen, andererseits in der Identität einer bestimmten Art und Weise des Bezugs.

Die Identität des Bezugs muss dabei, in Abstraktion von jeder inhaltlichen Bestimmung, als rein formale Charakterisierung des möglichen Bezugsobjekts aufgefasst werden (vgl. Carl, *Deduktion in der ersten Auflage*, S. 182; anders Henrich, *Identität und Objektivität*, S. 102ff.). Ein solches Bezugsobjekt ist der „reine Begriff von [einem] transscendentalen Gegenstande (der wirklich bei allen unseren Erkenntnissen immer einerlei = X ist)" (KrV A 109). An dieser Stelle wird deutlich, dass die Identität des Bezugsobjekts, sofern sie aufgefasst werden muss als Identität der Beziehung auf ein transzendentales Objekt, zusammenfällt mit der Identität einer bestimmten Art und Weise des Bezugs. Denn Kant macht deutlich, dass es darum geht, dass sich dieser Objektbezug immer in bestimmter Art und Weise vollziehen muss: „Diese Beziehung aber ist nichts anders, als die nothwendige Einheit des Bewußtseins, mithin auch der Synthesis des Mannigfaltigen durch gemeinschaftliche Function des Gemüths, es in einer Vorstellung zu verbinden" (KrV A 109).

Die Identität der Funktion, die die Identität des Bewusstseins konstituiert, ist also eine Identität der funktional charakterisierten Handlung, die die Synthesis einer ganz spezifischen Einheit unterwirft, und besteht damit hinsichtlich der Art und Weise der Bezugnahme auf Gegenstände überhaupt. Diese Art und Weise lässt sich allgemein dadurch charakterisieren, dass es immer dieselben allgemeinsten Regeln sind, die die Synthesis des Mannigfaltigen in jeweils einer Anschauung und, allgemein, in einer (komplexen) Vorstellung herstellen: nämlich die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien, die die Funktionen der Einheit jeder Verstandeshandlung charakterisieren. Die Kategorien als notwendige Funktionen der Einheit von bewussten Vorstellungen gewährleisten also die für das Selbstbewusstsein notwendige Identität der Funktion.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant's Transcendental Idealism, New Haven u. a.: Yale University Press ^{2}2004, Kap. 6.

Haag, Johannes: Erfahrung und Gegenstand. Zum Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand, Frankfurt/M.: Klostermann 2007, Kap. 5.

Hoeppner, Till: „Kants Begriff der Funktion und die Vollständigkeit der Urteils- und Kategorientafel", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 65/2, 2011, 193–217.

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason, Princeton/NJ: Princeton University Press ^{2}1998.

Schulthess, Peter: Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants, Berlin: de Gruyter 1981.

Johannes Haag

Funktion, logische

Kant bezeichnet als „logische[] Function[]" (KrV B 143) diejenige „Handlung des Verstandes […], durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen (sie mögen Anschauungen oder Begriffe sein) unter eine Apperception überhaupt gebracht wird" (KrV B 143; vgl. 17:615; 18:282).

→Urteile sind solche „Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen" (KrV A 69 / B 94). Da wir aber „alle Handlungen des Verstandes auf Urtheile zurückführen [können]" (KrV A 69 / B 94), können die „Functionen des Verstandes […] insgesammt gefunden werden, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen vollständig darstellen kann" (KrV A 69 / B 94).

Die allgemeinsten logischen Funktionen gewinnen wir, indem wir „von allem Inhalte eines Urtheils überhaupt abstrahiren und nur auf die bloße Verstandesform darin Acht geben" (KrV A 70 / B 95). Die so gewonnenen „logische Functionen in allen möglichen Urtheilen" (KrV A 79 / B 105) werden in einer „vollständigen Tafel der Mo-

mente des Denkens überhaupt“ (KrV A 71 / B 96) oder „transscendentalen Tafel aller Momente des Denkens in den Urtheilen“ (KrV A 73 / B 98) dargestellt. Diese so genannte Urteilstafel (→ Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes im) gibt logische Funktionen an, die, sofern sie auf Objekte überhaupt angewendet werden, → Kategorien heißen. Kategorien sind deshalb nichts anderes als „blos auf Objecte überhaupt angewandte logische Functionen“ (8:184; vgl. 18:370; 20:272; 23:25; 23:70). Weitere wichtige Stellen: KrV A 67–80 / B 92–105; KrV A 89ff. / B 122ff.; KrV B 140–143; KrV B 145; KrV A 147 / B 186f.; KrV A 181 / B 223f.; KrV A 239; KrV A 238f. / B 297f.; KrV A 245f.; KrV A 286 / B 342; KrV B 406f.; KrV B 428f.; 4:304; 4:323f.; 4:330; 4:332; 4:474ff. Anm.; 5:203 Anm.; 8:184; 8:223ff.; 9:105; 9:115; 11:52f.; 17:620; 17:634f.; 18:19; 18:34; 18:231; 18:370; 18:392f.; 18:529; 18:685f.; 20:272; 23:25; 23:55; 23:69f.

Verwandte Stichworte

Einheit; Funktion; Gesetze des Verstandes; Urteil; Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes im; Urteile, logische Form der

Philosophische Funktion

1 Logische Funktionen in der allgemeinen Logik

Der → Verstand ist als Vermögen der Spontaneität allgemein ein Vermögen der Erkenntnis durch Begriffe. Diese Begriffe aber beruhen auf → Funktionen, die die Einheit der Handlungen des Verstandes konstituieren (vgl. KrV A 68 / B 93): die analytische Einheit im Urteil ebenso wie die synthetische in Anschauungen (vgl. KrV A 79 / B 104f.). In Abstraktion von allem spezifischen Inhalt kann der Verstand charakterisiert werden als das Vermögen „logische[r] Handlungen“ (17:615). Logische Handlungen sind „*actus*, wodurch wir die *data* zu Vorstellungen der Dinge *respective* gegen einander setzen und ordnen“ (17:615). Durch diese Ordnungshandlung „bekommen die Vorstellungen logische functionen“ (17:615).

Solche logischen Funktionen sind aber „nur Formen für das Verhältnis der Begriffe im Denken“ (23:25); sie zielen nur auf die „Verstandesform“ (KrV A 70 / B 95), nicht auf den jeweiligen Inhalt. Da nun der Verstand „ein Vermögen zu Urtheilen“ (KrV A 69 / B 94) ist und „Denken Urtheilen [heißt]“ (17:620) weil „[s]elbst die Begriffe praedicate [sind]“ (17:620), nämlich → Prädikate möglicher Urteile, charakterisieren die logischen Funktionen den Verstand in formaler Hinsicht vollständig (vgl. KrV A 70 / B 95): Der Verstand kann „durch [die logischen Functionen in allen möglichen Urtheilen] völlig erschöpft und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen“ (KrV A 79 / B 105) werden.

Da die logischen Funktionen als Formen von Begriffsverhältnissen die logischen Handlungen des Verstandes vollständig charakterisieren, werden sie von Kant häufig mit diesen Handlungen identifiziert. (In dieser Hinsicht teilt der Begriff der logischen Funktion eine unproblematische Ambiguität des Begriffs der Funktion). Als Formen von Begriffsverhältnissen ergeben sich die logischen Funktionen im Urteil durch die Abstraktion von allem Inhalt der Urteile. Damit sind die logischen Funktionen Gegenstand der allgemeinen → Logik, die gleichfalls „von allem Inhalt der Erkenntniß, d. i. von aller Beziehung derselben auf das Object“ (KrV A 55 / B 79) abstrahiert. Diese befasst sich mit der Frage, wie „[a]nalytisch […] verschiedene Vorstellungen *unter* einen Begriff gebracht“ (KrV A 78 / B 104) werden können. Ihr Gegenstand ist deshalb durch die Urteilstafel umrissen, die die logischen Funktionen des Verstandes Kants Ansicht nach vollständig erfasst. (Die Frage der Vollständigkeit der Urteilstafel ist seit Klaus Reichs grundlegender Arbeit zu diesem Thema kontrovers diskutiert worden, vgl. Reich, *Vollständigkeit*; Krüger, *Vollständigkeit*; Brandt, *Urteilstafel*; Wolff, *Die Vollständigkeit*).

2 Logische Funktionen in der transzendentalen Logik

Die → transzendentale Logik hat dagegen „ein Mannigfaltiges der → Sinnlichkeit *a priori* vor sich liegen“ (KrV A 77 / B 102). Ihr Gegenstand ist die synthetische Anwendung der logischen Funktionen auf dieses Mannigfaltige: „[N]icht die Vorstellungen, sondern die *reine Synthesis* der Vorstellungen *auf* Begriffe zu bringen, lehrt die transsc. Logik“ (KrV A 78 / B 104).

Die allgemeinsten Prinzipien dieser reinen → Synthesis, die → Kategorien, sind die logischen Funktionen *angewendet* auf das Mannigfaltige der → Sinnlichkeit a priori. Die „Kategorien […] sind jene Functionen des Denkens (Urtheilens), schon auf unsere sinnliche Anschauung angewandt“ (KrV B 429). Unter diesem Gesichtspunkt

sind die logischen Funktionen nun aber nicht mehr Funktionen der Einheit in Urteilen, sondern Funktionen der Einheit der Synthesis eines →Mannigfaltigen in →Anschauungen.

Als Funktionen der Einheit der Synthesis a priori „[in] unserer (der menschlichen) Anschauung“ (KrV B 150) erhalten diese „Kategorien als bloße Gedankenformen objective Realität, d. i. Anwendung auf Gegenstände, die uns in der Anschauung gegeben werden können“ (KrV B 150f.). Diese „*Synthesis* des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung, die *a priori* möglich und nothwendig ist, kann *figürlich* (*synthesis speciosa*) genannt werden“ (KrV B 151). Kategorien haben also objektive Realität als Funktionen der Einheit unserer faktischen apriorischen Synthesishandlung, die aller möglichen empirischen Synthesis zugrunde liegt.

Unabhängig von der Anwendung auf das Mannigfaltige der Sinnlichkeit, das uns in Anschauungen gegeben ist, sind die Kategorien ihrerseits „nichts als logische Functionen“ (4:324), denn es gäbe „ohne Anschauung kein Object, in Ansehung dessen die logische Function als Kategorie bestimmt werden könnte“ (4:474 Anm.).

Allerdings können sie – unter Abstraktion von der *konkreten* Anwendung auf unsere Sinnlichkeit und deren Anwendungsbedingungen – in ihrer Rolle als Funktion der Einheit einer *möglichen* Anschauung betrachtet werden. Die reinen Verstandesbegriffe beziehen sich dann „durch den bloßen Verstand auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, unbestimmt ob sie unsere oder irgend eine andere, doch sinnliche sei“ (KrV B 150). Als solche liefern sie zwar keine Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes, sind aber dennoch Gedankenformen, die einer solchen Gegenstandserkenntnis unabhängig von den konkreten Formen der Sinnlichkeit zugrunde liegen. In diesem Fall werden die „logische[n] Functionen des Denkens auf ein Obiect überhaupt angewandt“ (23:70).

Sofern hinsichtlich der Kategorien in diesem Sinne zwar nicht wie in der allgemeinen Logik von allem Inhalt, d. h. von aller Beziehung auf einen Gegenstand, abstrahiert wird, diese Beziehung auf einen Gegenstand aber ihrerseits von aller weiteren Bestimmung absieht, sind Kategorien von den „formale[n] Verstandeshandlungen in Urtheilen, von welchen sie abgeleitet [sind] in nichts unterschieden […], als daß durch den Verstandesbegriff ein Object in Ansehung einer oder der andern Function der Urtheile als *bestimmt* gedacht wird“ (4:474 Anm.). Genau durch die Einbeziehung des Bezugs auf ein als rein formal bestimmt gedachtes Objekt einer möglichen Erkenntnis werden aus logischen Funktionen „reine Verstandesbegriffe, welche *a priori* auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen“ (KrV A 79 / B 105; vgl. 17:620). In diesem Sinne bezieht sich „die Synthesis […] des Mannigfaltigen in denselben […] bloß auf die Einheit der Apperception“ (KrV B 150) und ist eine „Verstandesverbindung (*synthesis intellectualis*)“ (KrV B 151), der im Gegensatz zur *synthesis speciosa* gerade noch kein Mannigfaltiges einer gegeben sinnlichen Anschauung zur Verfügung steht (→Synthesis, figürliche/intellektuelle). Deshalb „sind die reinen Verstandesbegriffe von in der Anschauung gegebenen Gegenständen überhaupt eben dieselbe logische Functionen“ (20:272) wie in Urteilen, „aber nur so fern sie die synthetische Einheit der Apperception des in einer Anschauung überhaupt gegebenen Mannigfaltigen *a priori* vorstellen“ (20:272).

3 Grenzen des Denkens und Grenzen des Erkennens

Der Umstand, dass diese Abstraktion möglich ist, darf allerdings nicht dazu verleiten, die Anwendung der Kategorien „gänzlich über alle Erfahrung hinaus, auf Dinge an sich selbst auszudehnen, wiewohl […] sie als blos logische Functionen zwar ein Ding überhaupt vorstellen, aber für sich allein keinen bestimmten Begriff von irgend einem Dinge geben können. Dergleichen hyperbolische Objecte sind nun die, so man *Noumena* oder reine Verstandeswesen (besser Gedankenwesen) nennt, […] da man ihnen denn Prädicate beilegt, die blos dazu dienen, die Gesetzmäßigkeit der Erfahrung möglich zu machen, und gleichwohl alle Bedingungen der Anschauung, unter denen allein Erfahrung möglich ist, von ihnen wegnimmt, wodurch jene Begriffe wiederum alle Bedeutung verlieren“ (4:332; ähnlich KrV A 242ff.).

Die Differenzierung zwischen logischen Funktionen und deren Anwendung auf die Anschauung ermöglicht es Kant also den wichtigen Unterschied zwischen dem, was wir bloß denken können, und dem, was wir erkennen können, in systematischer Weise zu ziehen: Denken können wir alles, was den logischen Funktionen im

Urteil gemäß ist; erkennen können wir nur das, was uns prinzipiell in einer Anschauung gegeben werden kann. „In der Kritik wurde gesagt: daß die bloße Kategorie der Substanz (so wie jede andere) schlechterdings nichts weiter, als die logische Function, in Ansehung deren ein Object als bestimmt gedacht wird, enthalte, und also dadurch allein gar kein Erkenntniß des Gegenstandes, auch nur durch das mindeste (synthetische) Prädicat, *wofern wir ihm nicht eine sinnliche Anschauung unterlegen*, erzeugt werde; woraus denn mit Recht gefolgert wurde, daß, da wir ohne Kategorien gar nicht von Dingen urtheilen können, vom *Übersinnlichen* schlechterdings kein Erkenntniß (es versteht sich hiebei immer in theoretischer Beziehung) möglich sei“ (8:223). Die Grenzen der möglichen Anwendung logischer Funktionen überhaupt sind also die Grenzen des Denkens, die Grenzen ihrer Anwendung unter den Bedingungen unserer Sinnlichkeit aber die Grenzen unseres Erkennens (vgl. KrV B 166 Anm.; KrV A 246ff. / B 303ff.).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant's Transcendental Idealism, New Haven u. a.: Yale University Press ^{2}2004, Kap. 6.

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason, Princeton/NJ: Princeton University Press ^{2}1998.

Reich, Klaus: Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel, Hamburg: Meiner ^{3}1986.

Tonelli, Giorgio: „Die Voraussetzung der Kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts“, in: Kaulbach, Friedrich / Ritter, Joachim (Hg.): Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag, Berlin u. a.: de Gruyter 1966, 134–158.

Johannes Haag

Furcht

Kant bestimmt die Furcht als Abscheu vor Gefahr (vgl. 7:256; 9:456), wobei die von ihm erwähnten gefährlichen Gegenstände, welche die Abscheu hervorrufen, sehr zahlreich und verschiedenartig sind (der → Tod, → Strafe, Beschämung, Spinnen, → Gott als allmächtiges Wesen) und sowohl reale als auch bloß eingebildete Gefahren umfassen (vgl. 9:465; 9:467; 15:135). Weitere wichtige Stellen: 4:398; 4:401; 4:419; 4:440; 4:443; 5:72; 5:74; 5:82; 5:129; 5:147; 5:260ff.; 5:269; 5:331; 5:355; 5:447; 5:451; 5:481; 6:115f.; 6:145; 6:171; 6:176; 6:182; 6:235; 6:303; 6:321f.; 6:336; 6:394; 6:430; 6:438; 6:471; 6:484f.; 7:042; 7:065; 7:154; 7:167; 7:187; 7:213; 7:243; 7:255f.; 7:272f.; 7:306; 7:330; 8:145; 9:456.

Verwandte Stichworte

Hoffnung; Ehrfurcht; Glaube

Philosophische Funktion

Nach Kant sind Bangigkeit, Angst, Grauen und Entsetzen Grade der Furcht (vgl. 7:256). Außerdem nennt er eine Reihe weiterer Begriffe, deren Bedeutung mit Bezug auf den Begriff der Furcht charakterisiert wird: → Mut, → Feigheit, Unerschrockenheit, Schüchternheit, → Tapferkeit, Erschrockenheit, Herzhaftigkeit (vgl. 7:256), Schreck (vgl. 7:255; siehe → Schrecken), → Herrschsucht (vgl. 7:272f.) und Sorge (vgl. 15:476).

In der *GMS* ist der Gegenbegriff zur Furcht der Begriff der → Neigung. Die durch → sinnlichen Einfluss empfangenen (→ pathologischen) → Gefühle, heißt es hier, seien entweder ein Gegenstand der Neigung oder der Furcht (vgl. 4:401; 4:398; 4:440). In den späteren Schriften ist der Begriff der Neigung genauer der Überbegriff für die Begriffe Furcht und Hoffnung (vgl. 5:74; 15:843), welche die – vom Pflichtmotiv deutlich unterschiedenen – beiden Arten von sinnlichen → Triebfedern repräsentieren, auf die alle anderen zurückgeführt werden können (vgl. 5:72; 5:129; 5:147; 6:115f.; 7:042; → Achtung).

Die Furcht unterscheidet sich von der Hoffnung dadurch, dass sie eine Form von → Schmerz ist (vgl. 5:277). Mehrmals spricht Kant von der Furcht als einem → Affekt (vgl. 5:331; 15:475); an einer Stelle sagt er aber, dass Hoffnung und Furcht ohne Affekt sein können (vgl. 15:846). Schließlich spielt der Begriff der Furcht auch eine wichtige Rolle in seiner Analyse des → Erhabenen (vgl. 5:260ff.; 7:243).

Andreas Trampota

Fürst

Fürst wird von Kant der Herrschende genannt. Im Allgemeinen ist damit der Erste bzw. Höchste eines

→Staates oder →Volkes bezeichnet, der als Kaiser, König, Herzog usw. die ausübende →Gewalt hat (vgl. 19:513). Wichtige Stellen: 6:78ff.; 6:316; 8:40; 9:448f.; 15:677; 19:513; 19:550; 19:564.

Verwandte Stichworte
Gebieter; Monarchie; Oberhaupt; Souverän, Souveränität

Philosophische Funktion
Der Fürst „giebt Gesetze im Nahmen des Volks und inspirirt die Gerechtigkeit als ein Diener Gottes" (*Refl.* 7958, 19:564). So ist der Fürst zwar →Gesetzgeber, aber nicht der Urheber des Gesetzes (vgl. 9:494). Er hat als Beschützer „der Rechte des Volks" (19:564) zu gelten.

Die Fürsten sorgen für den →Staat wie →Eltern für das Haus (vgl. 9:448; 15:822) und genauso wie für die Eltern steht auch für die Fürsten nicht das Weltbeste im Vordergrund. Tatsächlich betrachten sie „ihre Unterthanen nur wie Instrumente zu ihren Absichten" (9:448f.). So stellt Kant fest, dass der Fürst sein „Volk wie das liebe Vieh" (*Refl.* 7779, 19:514; vgl. auch 15:715) hält und sich selbst als ihren Hirten ansieht. Dabei können wir eher „den Fürsten, als dieser den Unterthan entbehren" (*Refl.* 1482, 15:677). Doch sind nach Kant die Fürsten „bey weitem nicht so verderbt nach Proportion ihrer Macht böses zu thun als der gemeine Mann" (20:130). Für sie gilt vielmehr, dass wenn „er nur nicht ausnehmend böse ist so ist er dazu schon gut" (20:159). Immerhin ist der Fürst nicht immun vor →Kritik (vgl. 19:533) und er selbst ist angehalten, „das, was zum Privatleben seiner Unterthanen gehort, privatmeinungen etc., zu ignoriren" (*Refl.* 2009, 16:193). Ein guter Fürst ist folglich derjenige, „der es seiner nicht unwürdig findet, zu sagen: daß er es für *Pflicht* halte, in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen" (8:40). Einen solchen Fürsten erkennt Kant in →Friedrich II. von Preußen, der es „[j]edem frei ließ, sich in allem, was Gewissensangelegenheit ist, seiner eigenen Vernunft zu bedienen" (8:40; vgl. auch 20:41). Zudem soll ein Fürst das →Volk nichts kosten, da er nicht Eigentümer des Volks ist. „Er wird also angesehen, als habe er als Person keine Bedürfnisse sondern nur als Staatsoberhaupt, den alle bedürfen und der keines bedarf" (*Refl.* 7910, 19:551). Das →Heil des Volkes zu besorgen, ist das Verdienst des Fürsten (vgl. 19:372).

In einer anderen Bedeutung spricht Kant von dem „Fürsten dieser Welt" (6:79). Darunter ist der →Teufel zu verstehen, der sich von →Gott abgewendet hat und versucht, die Herrschaft über die Gemüter der →Menschen zu erlangen (vgl. 6:82f.). So verstanden wird nach Kant „das böse Princip noch immer der Fürst dieser Welt genannt" (6:83).

Weiterführende Literatur
Kluxen, K.: „Preußisches Lehrstück über Befehl und Gehorsam oder der König und sein Diener", in: Zeitschrift des Preußeninstituts und des Zollernkreises 17, 1987, 1–2.
Röll, Karl: „Immanuel Kant über Republik, Monarchie und Zensur", in: Deutsche Arbeit 15, 1916, 190–193.

Andree Hahmann

Fürwahrhalten

Unter Fürwahrhalten versteht Kant die Relation zwischen einem erkennenden Subjekt und einem →Urteil, durch das etwas als wahr vorgestellt wird. Das Subjekt geht im Fürwahrhalten also von der →Wahrheit eines gewissen Urteils aus, was jedoch wegen der Möglichkeit des →Irrtums nicht schon die tatsächliche Wahrheit des Urteils impliziert. Wichtige Stellen: KrV A 820–831 / B 848–859; 4:461–471; 8:394–401; 9:65–73; 9:82; 24:143f.

Verwandte Stichworte
Wahrheit; Urteil; Meinung, Meinen; Wissen; Wissenschaft; Glaube

Philosophische Funktion
1 Die Aufgabe der Eingrenzung von Erkenntnisansprüchen
Kants Konzept des Fürwahrhaltens steht in Verbindung zu neuzeitlichen Versuchen verschiedener Autoren wie →René Descartes oder →John Locke, Erkenntnisansprüche nach den Graden und der Qualität ihrer Rechtfertigungsgründe zu unterscheiden. In der *KrV* führt Kant hierfür den Begriff des Fürwahrhaltens innerhalb der „*Transzendentalen Methodenlehre*" (KrV A 705–856 / B 733–884) im 3. Abschnitt des *Kanons der reinen Vernunft* ein

(KrV A 820–831 / B 848–859). Daneben gebraucht Kant ihn auch in verschiedenen Logikvorlesungen (vgl. 9:53f.; 9:65–73; 9:82; 24:143f.).

Kant will allgemein verdeutlichen, dass nicht jedes Fürwahrhalten einen genuinen Erkenntnisanspruch darstellen muss oder kann. Ein angemessenes Verständnis der Arten des Fürwahrhaltens ist wichtig, um einen zentralen Punkt der *KrV* korrekt zu verstehen, den Kant mit einem berühmten Diktum formuliert: Er will in Bezug auf bestimmte metaphysische Ansprüche der Vernunft „das Wissen aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen" (KrV B XXX). Gemeint sind hier unter anderem Annahmen der → Religion sowie gewisse Annahmen der → Moral. Daneben dient die Klassifikation von Arten des Fürwahrhaltens auch der Klärung des Status empirischer → Hypothesen und anderer Teile der → Wissenschaften.

Zwei Unterscheidungen sind wesentlich, um Kants Einteilungen des Fürwahrhaltens zu verstehen: Erstens die Unterscheidung von subjektiven und objektiven Gründen des Fürwahrhaltens, und zweitens die Unterscheidung von – sowohl subjektiven wie auch objektiven – Gründen dahingehend, ob sie hinreichend oder nicht hinreichend sind. Die erste Unterscheidung bestimmt, für welche Subjekte ein jeweiliges Fürwahrhalten Gültigkeit besitzen kann oder soll, und Kant trennt hier zwischen „*Überredung*" (KrV A 820 / B 848) und „*Überzeugung*" (KrV A 820 / B 848; vgl. 9:73). Die zweite Unterscheidung legt fest, welchen epistemischen Status das jeweilige Fürwahrhalten besitzt. Hier identifiziert Kant drei Arten von Ansprüchen oder Einstellungen, die wir zu Urteilen einnehmen können: „*Meinen, Wissen und Glauben*" (KrV A 820 / B 848; vgl. 9:66).

2 Determinanten des Fürwahrhaltens: Gründe und Ursachen

Kant betrachtet zunächst die Frage, ob ein Fürwahrhalten von „objektiven Gründen" (KrV A 820 / B 848) oder aber von den „subjektive[n] Ursachen im Gemüthe dessen, der da urtheilt" (KrV A 820 / B 848) abhängt. Ein → objektiver Grund dient zur Entscheidung über die Wahrheit oder Falschheit, oder zumindest die Wahrscheinlichkeit eines Urteils. Die „subjektive[n] Ursachen" (KrV A 820 / B 848) hingegen sind zunächst einfach die faktischen Determinanten der Akzeptanz von Urteilen. Das schließt nicht aus, dass zumindest gelegentlich auch objektive Gründe Ursachen des Fürwahrhaltens sind (vgl. KrV A 821 / B 849). Die Pointe der Unterscheidung ist nur, dass dies nicht immer der Fall ist.

Das Fürwahrhalten, das allein auf subjektiven Gründen beruht, welche keinerlei Relevanz für die Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit eines Urteils besitzen, nennt Kant „*Überredung*" (KrV A 820 / B 848). Diese hat nur „Privatgültigkeit" (KrV A 820 / B 848; vgl. 9:73); kein anderes Subjekt muss sie teilen. Der typische subjektive Grund für eine → Überredung ist der, dass das Subjekt explizit oder implizit annimmt, dass es gute objektive Gründe für sein Fürwahrhalten hat, darin jedoch einem Irrtum unterliegt. So kann sich das Subjekt über die Stärke seiner objektiven Gründe irren, indem es durch Vorurteile oder Selbsttäuschung verführt wird, etwas für wahr zu halten. Da Überredung in jedem Fall einen Fehler einschließt, sollte sie aus Kants Sicht soweit wie möglich vermieden werden. Dieser Punkt ist, streng genommen, inkonsistent mit seiner zusätzlichen Charakterisierung der Überredung als einem „bloße[n] Schein" (KrV A 820 / B 848). Denn sonst ist Kant der Auffassung, dass ein → Schein – etwa eine Illusion der Wahrnehmung oder der Vernunft – sich zwar durchschauen, aber nicht vermeiden lässt (vgl. KrV A 297 / B 353f.).

Fließen objektive Gründe in das Fürwahrhalten des Urteils ein, so spricht Kant von „*Überzeugung*" (KrV A 820 / B 848; vgl. KrV A 822 / B 850). Wegen ihrer objektiven Berechtigung müssen Überzeugungen nicht vermieden werden. Wie immer es genau um die Qualität der objektiven Gründe näher stehen mag, verlangt ist zumindest, dass der Überzeugte von einer „Möglichkeit, dasselbe mitzutheilen" (KrV A 820 / B 848) ausgeht und, zumindest aus seiner Sicht, „das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden" (KrV A 820 / B 848) ist. Hieran anschließend erklärt Kant, dass die Frage, ob jemand eine Überzeugung hat oder nur eine Überredung, sich meist daran erkennen lässt, ob die Person bereit ist, eine Wette abzuschließen oder einen Schwur zu leisten (vgl. KrV A 824 / B 852; 9:73). Wer nur überredet und nicht überzeugt ist, wird normalerweise durch diesen Test erkennen, dass das fragliche Urteil keine Grundlage hat, und darum nicht einmal ein Kandidat dafür ist, um für „jedes Menschen

Vernunft für gültig befunden zu werden“ (KrV A 820 / B 848). Das bedeutet wiederum nicht, dass der Überzeugte denken muss, er habe auch schon zwingende Gründe für die intersubjektive Gültigkeit und Wahrheit – im Sinne einer „Übereinstimmung mit dem Objecte“ (KrV A 820 / B 848) – seines Urteils. Wenn es freilich so gültig oder wahr ist, dann ist es ein Kandidat für Wissen.

3 Der Status des Fürwahrhaltens: Wissen, Meinen oder Glauben?

Subjektive Ursachen können aus Kants Sicht entweder „zureichend“ oder „unzureichend“ (KrV A 822 / B 850) sein; eine parallele Unterscheidung lässt sich auch für objektive Gründe treffen. Hieraus ergibt sich seine nähere Klassifikation von Arten des Fürwahrhaltens:

Wissen/Gewissheit: subjektive Ursachen und objektive Gründe sind beide hinreichend.

Meinen: subjektive Ursachen und objektive Gründe sind nicht hinreichend.

Glauben: subjektive Ursachen sind hinreichend, objektive Gründe nicht hinreichend.

Kant lässt an dieser Stelle eine mögliche Kombination außer Acht: die, dass es für ein Urteil objektiv hinreichende Gründe gibt, diese aber subjektiv nicht hinreichende Ursachen sind. Dieser Fall kann als „*bloße* Überzeugung“ (Chignell, *Belief*, S. 330–331) bezeichnet werden. Das Subjekt nimmt weder explizit noch implizit an, es habe objektive Gründe, obwohl es solche durchaus gibt. Man kann diese Art der Überzeugung daher auch nicht, wie sonst gefordert, mitteilen und für allgemein zustimmungsfähig halten (man mag hier beispielsweise an viele Überzeugungen von Kindern denken).

Was soll es genau heißen, dass Gründe hinreichend oder auch nicht hinreichend sind? Was zunächst die objektiven Gründe angeht, so sind hier Kants Auffassungen über die verschiedenen Rechtfertigungsarten von Erkenntnisansprüchen einzusetzen, vor allem seine Unterscheidung zwischen → apriorischen und → empirischen Gründen (vgl. KrV A 835–837 / B 863–865). Aus seiner Sicht sind objektive Gründe apriori stets hinreichend, empirische nicht immer. Während es in „Urtheilen aus reiner Vernunft […] gar nicht erlaubt [ist] zu *meinen*“ (KrV A 822 / B 850), ist letzteres bei empirischen Urteilen, etwa bei wissenschaftlichen Hypothesen sogar der typische Fall.

Trotz der begrifflichen Verschiedenheit von Meinung und Wissen betont Kant jedoch auch: „Ich darf mich niemals unterwinden, zu *meinen*, ohne wenigstens etwas zu *wissen*“ (KrV A 822 / B 850). Eine wissenschaftliche → Erklärungshypothese setzt etwa voraus, dass man über die zu erklärenden Phänomene Wissen hat, und dass die Erklärungsannahmen zumindest eine → reale Möglichkeit besitzen. Zudem nennt Kant verschiedene Fälle von Übergängen und Verbindungen zwischen Meinung und empirischem Wissen. Erstens gelte, dass manche Meinungen zu Wissen werden können, wie es etwa im Fall von Kopernikus’ Gesetzen der Planetenbewegungen nach ihrer Unterstützung durch Newtons Gravitationsgesetze geschehen sei (vgl. KrV B XXII Anm.). Dafür müssen verschiedene Bedingungen erfüllt sein (vgl. 9:82; 24:143f.; vgl. Chignell, *Kant’s Concepts of Justification*, S. 41–43). Zweitens spielt hier Kants Verständnis von → Wahrscheinlichkeit eine wesentliche Rolle: „[W]ahrscheinlich heißt dasjenige, was, für wahr gehalten, mehr als die Hälfte der Gewißheit (des zureichenden Grundes) auf seiner Seite hat“ (8:396 Anm.; vgl. 9:81). Die Gradierung von Urteilen nach ihrer Wahrscheinlichkeit ermöglicht zumindest bisweilen einen fließenden Übergang zwischen Meinung und (empirischem) Wissen, und sichert in den Fällen von Meinungen, die nicht zu Wissen werden können, Verbindungen zwischen diesen beiden Arten des Fürwahrhaltens. Selbst wenn ein Fürwahrhalten also auf dem Status einer Meinung bleibt, kann diese eher überwiegend wahrscheinlich sein ($p>0.5$) und hat insofern gute objektive Gründe, ohne deshalb Wissen darzustellen. Und selbst wenn die objektiven Gründe sehr schwach sind (wenn $p<0.5$), sind es doch objektive Gründe. In allen diesen Fällen darf man Meinungen also nicht mit Überredungen verwechseln: Der Meinende kann über den Grad oder die Stärke seiner objektiven Gründe zutreffender Ansicht sein, hat also insofern eine irrtumsfreie Überzeugung.

Zusätzlich können subjektive Gründe oder Ursachen hinreichend oder nicht hinreichend sein. Wie erwähnt, ist ein häufiger subjektiver Grund eines Fürwahrhaltens die Vermutung auf Seiten des Subjekts, es habe hinreichende objektive Gründe. Wenn dies das Subjekt zum Fürwahrhalten führt, dann ist der subjektive Grund hinreichend. Wenn jedoch solchen hinreichen-

den subjektiven Gründen keine hinreichenden objektiven Gründe entsprechen, dann irrt sich das Subjekt: Es hält etwas für Wissen, das diesen Status nicht besitzt. Umgekehrt gilt: Wenn das Subjekt hinreichende subjektive Gründe dieser Art und auch hinreichende objektive Gründe hat (und, wie man ergänzen wird: wenn das Urteil wahr ist), dann handelt es sich um Wissen. Und schließlich: Wenn ein Subjekt nicht annimmt, es habe hinreichende objektive Gründe, und deshalb auch keine hinreichenden subjektiven Gründe, dann ist das Fürwahrhalten von der Art der Meinung.

Um schließlich den Status des Glaubens zu bestimmen, bedient sich Kant der Idee, dass unser Fürwahrhalten oft von nicht-epistemischen subjektiven Gründen verursacht ist, etwa von Bedürfnissen oder Wünschen. Hier ist näher dahingehend zu unterscheiden, ob es sich bei ihnen um Ursachen handelt, welche bloß kontingente Bedürfnisse ansprechen oder aber Bedürfnisse, die nach Kants Auffassung für uns Menschen zumindest unvermeidlich sind. Wenn ein Fürwahrhalten eines der letztgemeinten Bedürfnisse erfüllt, besitzt dies einen gewissen nicht-epistemischen Wert (vgl. Chignell, *Kant's Concepts of Justification*, S. 51–53). So ist das – Kant zufolge – für uns Menschen unvermeidliche Bedürfnis, an →Gottes Existenz zu glauben, eine subjektiv hinreichende Ursache des entsprechenden Fürwahrhaltens. Wichtig ist dabei, dass solch ein Glaube – anders als die subjektiv hinreichende Ursache (häufig ein kontingentes Bedürfnis, gewisse Dinge zu glauben), die zur unerwünschten Überredung führt – keinen →Irrtum einschließt, sondern aus Kants Sicht akzeptabel und in gewissen Bedeutungen sogar rational ist.

Kant unterscheidet drei Hauptarten des rationalen Glaubens. Erstens kann das Fürwahrhalten von Gottes Existenz und der menschlichen Willensfreiheit durch moralische Überlegungen gerechtfertigt werden – Kant nennt diesen Fall gelegentlich auch „moralischer Vernunftglaube" (9:72; vgl. KrV A 830 / B 858, 5:146). Hinreichende subjektive Ursachen dieser Art haben Allgemeingültigkeit, obwohl sie die Urteile nicht wahr oder wahrscheinlich machen. Zweitens gibt es ein hinreichend subjektiv begründetes Fürwahrhalten aufgrund von →pragmatischen Überlegungen. Kant gibt hier das Beispiel eines Arztes, der in einer Entscheidung über Leben und Tod eine Entscheidung treffen muss, „und urtheilt, weil er nicht Besseres weiß, es sei die Schwindsucht" (KrV A 824 / B 852), obwohl die ihm verfügbaren objektiven Gründe unzureichend für Wissen oder für eine wahrscheinlich wahre Meinung sind. So ein handlungsermöglichendes Fürwahrhalten nennt Kant einen „*pragmatischen Glauben*" (KrV A 824 / B 852; vgl. 9:67f.). Drittens schließlich kann ein subjektiv hinreichend begründetes Fürwahrhalten auf theoretischen oder spekulativen Bedürfnissen der Vernunft beruhen, die kontext- und akteursrelativ sein können. Ein Beispiel hierfür ist das Fürwahrhalten eines Naturforschers, dass eine gewisse Einheit in der Natur eine →Zweckmäßigkeit besitzt. Dies anzunehmen, macht es vernünftig, bestimmte weitere →Experimente oder weitere Überlegungen über die Zwecke des →Organismus anzustellen. Diese oft übersehene Form des Fürwahrhaltens nennt Kant in der *KrV* einen „*doctrinalen Glauben*" (KrV A 825 / B 853), während er es andernorts als theoretische „Annehmung" (5:463; vgl. KrV B 592, 20:297, 20:305, 20:309, 24:735) oder als „[p]raktisch-dogmatische[s]" (20:293) Fürwahrhalten kennzeichnet. Zumindest ein Kommentator hält dies für eine instabile Konzeption Kants (vgl. Stevenson, *Opinion*, S. 98). Doch wenn Kant sagt, er wolle „das Wissen aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen" (KrV B XXX), ist es keineswegs zwingend, dass er sich nur auf die bekannten Beispiele des moralischen Glaubens bezieht. Er mag auch die Fälle von pragmatischen und doktrinalen Glaubenseinstellungen einschließen.

Weiterführende Literatur

Pasternack, Laurence: „Kant on Opinion: Assent, Hypothesis, and the Norms of a General Applied Logic", in: Kant-Studien 105, 2014, 41–82.

Scheiber, Joseph: „Between Autonomy and Authority: Kant on the Epistemic Status of Testimony", in: Philosophy and Phenomenological Research 80, 2010, 327–348.

Ullman-Margalit, Edna / Margalit, Avishai: „Holding True and Holding as True", in: Synthese 92, 1992, 167–187.

Wood, Allen: Kant's Moral Religion, Ithaca: Cornell University Press 1970.

Thomas Sturm / Andrew Chignell

Galanterie

Das Wort bezeichnet Formen der „Verfeinerung der Sitten“ (8:294 Anm.) und des → gefälligen Verhaltens, die in affektierter Weise um die Zustimmung des → Geschmacks werben. Weitere wichtige Stellen: 7:152; 7:306f.; 7:309; 7:314; 8:294; 9:46f.; 9:407.

Verwandte Stichworte

Höflichkeit; Verfeinerung; Pedanterie

Philosophische Funktion

Der Begriff spielt eine Rolle in Kants anthropologischen Gedanken zum Verhältnis der Geschlechter und in seinen Überlegungen zur → Methode der → Wissenschaften im Kontext seiner *Logik*.

Kant spricht gelegentlich auch von der Galanterie der Damen. Aber an exponierter Stelle stellt er die Galanterie der → Männer der Koketterie der → Frauen gegenüber und bestimmt erstere als „die Affection, in alle Weiber verliebt zu scheinen“ (7:307; vgl. 20:177). Es handele sich dabei um eine Form der „Verfeinerung der Sitten“ (8:294 Anm.) – „eine neue Art von Schönheit der Sitten“ (20:133), „eine gewisse süßigkeit im gefalligen Betragen“ (20:134) –, die Ausdruck der männlichen → Neigung sei, von den Frauen beherrscht zu werden (vgl. 7:306f.; 15:796), und „nach welcher das männliche [Geschlecht] sich umso mehr zu ehren glaubt, als es dem schönen Geschlecht über sich Vorzüge einräumt“ (8:294).

Hinsichtlich der Wissenschaften bzw. der Art, wie man Wissenschaft treibt, unterscheidet Kant „zwei Ausartungen des herrschenden Geschmacks“ (9:46): Pedanterie und Galanterie. Letztere buhle „um den Beifall des Geschmacks“ und sei „nichts als eine affektierte Popularität“ (9:47; vgl. 16:216; → Geschmack; Popularität). Sie treibe Wissenschaften nur für den → Umgang oder die Welt und schränke sie deshalb hinsichtlich ihres Inhalts ein (vgl. 9:46). Ihr fehle es an der → scholastischen Gründlichkeit, weil sie nur bemüht sei, „sich dem Leser gewogen zu machen und ihn daher auch nicht einmal durch ein schweres Wort zu beleidigen“ (9:47).

Andreas Trampota

Galilei, Galileo

It. Mathematiker, Physiker, Astronom und Philosoph (1564–1642). Galileis wirkungsmächtigster Beitrag zur Entwicklung der neuzeitlichen Naturwissenschaft ist die Einführung des → Experiments und mathematischer Methoden in die Naturwissenschaft. Seine bedeutendsten wissenschaftlichen Leistungen sind die Entwicklung einer mathematisierten irdischen Kinematik durch die Entdeckung der Gleichförmigkeit der Beschleunigung im freien Fall (Fallgesetz), sowie die Entdeckung der Isochronität des Pendels. Galilei gelangen entscheidende Verbesserungen der Vergrößerungsleistung des 1609 in Holland von Jan Lippershey erfundenen Fernrohrs (bis zu 33-fache Vergrößerung), das er zum ersten Mal für astronomische Beobachtungen verwendete. Galilei wies nach, dass die Schatten auf dem → Mond von Gebirgen herrühren und dass der Mond der → Erde stets dieselbe Seite zukehrt. Ferner entdeckte Galilei die Sonnenflecken sowie vier Jupitermonde und die Tatsache, dass die Milchstrasse aus einzelnen Sternen besteht. Die von Galilei am Saturn entdeckten Lichtphänomene wurden von → Huygens später als ‚Ringe‘ erkannt. Ferner entdeckte Galilei die Phasen der Venus und die axiale Umdrehung der → Sonne. Aufgrund der Verteidigung des Kopernikanischen Weltsystems gegen das Ptolemaiische in seiner Schrift *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano* (Florenz 1632) wurde er von der Inquisition am 21. 6. 1633 zu lebenslanger Kerkerhaft verurteilt. Papst Urban VIII. milderte die Strafe: Galilei verbrachte die letzten acht Jahre seines Lebens unter Hausarrest in seinem Landhaus in Arcetri. Galileis Werk *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* gehörte zu Kants Bücherbestand in lateinischer Übersetzung (*Systema cosmicum*).

Galilei wird von Kant in drei Kontexten genannt. Für Kant ist Galilei, neben → Kepler, Huygens, → Torricelli, → Stahl, → Newton und gelegentlich von Guericke, Urheber der neuzeitlichen „Revolution der Denkart“ (KrV B XII): „Als *Galilei* seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen, oder *Torricelli* die Luft ein Gewicht, was er sich zum voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, tragen ließ, oder in noch späterer Zeit *Stahl* Metalle in Kalk und diesen wiederum

in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab: so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Principien ihrer Urtheile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nöthigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbande gängeln lassen müsse“ (KrV B XIIf.; vgl. auch 2:188; 22:68; 22:353; 22:479; 22:538). Zweitens ist Galilei für Kant das Symbol des Kampfes zwischen der → Religion bzw. der → Theologie und der methodisch-kritischen → Vernunft, insbesondere der neuzeitlichen Naturwissenschaft (vgl. 6:8; 20:431; 20:438). Und drittens betrachtet Kant Galilei gelegentlich, wie auch Kepler und Huygens, als Entdecker von rein phänomenologischen (bloß quantitativen und deskriptiven) Naturgesetzen, während Newton dynamische Naturgesetze –„bewegende Kräfte der Anziehung, Abstoßung“ (22:483) – entdeckt habe (vgl. auch 22:519, 22:528). Im *Op. post.* erwähnt Kant eine besondere naturwissenschaftliche Einsicht Galileis, dass nämlich die → Kohäsion („Kraft des Zusammenhanges“, 22:221) einer → Materie dadurch gemessen werden kann, dass ein Zylinder jener Materie von bestimmter Länge und bestimmtem Durchschnitt aufgehängt und dann von unten mit gemessenen Massen bis zum Zerreißen des Zylinders beladen wird (vgl. 22:221).

Weiterführende Literatur

Fischer, Klaus: Galileo Galilei, München: Beck 1983.

Mittelstraß, Jürgen: „The Galileian Revolution. The Historical Fate of a Methodological Insight“, in: Studies in the History and Philosophy of Science 2, 1972, 297–328.

Kenneth R. Westphal / Red.

Ganzes

Ein Ganzes ist eine „Allheit“ (4:303) oder „Totalität“ (KrV B 111) von Gegenständen, deren „Vielheit als Einheit betrachtet“ wird (KrV B 111). Die Gegenstände, die das Ganze bilden, sind seine → Teile. Der Begriff des Ganzen ist demnach der der *Einheit aller Teile*. Ein Ganzes kann entweder ein → Aggregat sein, bei dem die Teile dem Ganzen vorhergehen, oder ein → System, bei dem das Ganze bzw. seine Idee den Teilen vorhergeht (vgl. 9:72; 9:158). So strebt z. B. die Vernunft nach einem System der Erkenntnis: „Diese Vernunfteinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntnis, welches *vor* der bestimmten Erkenntnis der Theile vorhergeht“ (KrV A 645 / B 673). Weitere wichtige Stellen: 2:387; 2:407f.; KrV A 418 / B 446; KrV A 523f. / B 551f.; KrV A 560 / B 588; 5:373f.; 5:407f.

Verwandte Stichworte

total, Totalität; Teil; Kompositum; mathematisch/dynamisch

Philosophische Funktion

Da die menschliche Vernunft nach Vollständigkeit und Einheit strebt, sind die reinen Vernunftbegriffe (wie z. B. → Seele, → Welt und → Gott) Begriffe von umfassenden Ganzheiten (Totalitäten) (vgl. KrV A 333 / B 390). Bereits in *De mundi* definiert Kant „Welt“ als „Ganzes, das kein Teil“ eines größeren Ganzen ist (2:387). In der *KpV* bestimmt er „das ganze und vollendete Gute“ (das „*höchste Gut* einer möglichen Welt“) unter Hinweis auf das Totalitätsstreben der Vernunft als ein „Ganze[s], das kein Theil eines noch größeren Ganzen von derselben Art ist“ (5:110) (→ Gut, höchstes).

In der *KrV* unterscheidet Kant zwei Begriffe des „Ganze[n] aller Erscheinungen“: Welt und Natur (KrV A 418 / B 446): „Wir haben zwei Ausdrücke: Welt und Natur, welche bisweilen ineinander laufen. Der erste bedeutet das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis, im Großen sowohl als im Kleinen, d. i. sowohl in dem Fortschritt derselben durch Zusammensetzung, als durch Theilung. Eben dieselbe Welt wird aber Natur genannt, sofern sie als ein dynamisches Ganzes betrachtet wird, und man nicht auf die Aggregation im Raume oder der Zeit, um sie als eine Größe zustande zu bringen, sondern auf die Einheit im Dasein der Erscheinungen sieht“ (KrV A 418f. / B 446f.). Der Begriff des mathematisch Ganzen (Welt) steht in Bezug zu den ersten beiden → Antinomien, der Begriff des dynamisch Ganzen (Natur) zur dritten und vierten Antinomie. Daneben gibt es noch den Begriff eines substantiellen Ganzen (→ Kompositum), der speziell in der zweiten Antinomie thematisiert wird.

In der *KU* schließlich ist es ein zentrales

Merkmal von →Organismen („organisirten Wesen“) als „Naturzwecken“, „daß die Theile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind“ (5:373). Die Teile von Organismen sind Kant zufolge „Organe“, d. h. „Werkzeuge“, die einander wechselseitig hervorbringen und erhalten (5:373f.). Da in einem Organismus jedes →Organ durch seine spezifische Funktion mit Blick auf das Ganze des Organismus bestimmt ist, geht das Ganze hier den Teilen voraus (→Organismus; →Naturzweck; →Organ). Da der endliche, diskursive Verstand des Menschen das Ganze aber immer nur ausgehend von den Teilen erkennen kann (während ein möglicher intuitiver Verstand Gottes Ganzes und Teile in einem Akt erfasst) (vgl. 5:407; →intuitiv/diskursiv), ist uns eine Erkenntnis der spezifischen Funktionsweise von Organismen nur auf dem Umweg ihrer teleologischen Beschreibung möglich, in der der Begriff des Ganzen als Zweck der Teile fungiert (5:407f.).

Weiterführende Literatur

Engelhard, Kristina: Das Einfache und die Materie. Untersuchungen zu Kants Antinomie der Teilung, Berlin u. a.: de Gruyter 2005.

McLaughlin, Peter: Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft, Bonn: Bouvier 1989.

Schmauke, Stephan: „Wohlthätigste Verirrung“. Kants kosmologische Antinomien, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002.

Stephan Schmauke / Red.

Ganzes, absolutes

Der Begriff des absoluten Ganzen ist ein Totalitätsbegriff, der, wenn er auf die →Totalität der Erscheinungen bezogen wird, widersprüchliche Urteile generiert. Die erste →Antinomie (vgl. KrV A 426ff. / B 454ff.) ergibt sich aus dem Begriff der Welt als „das absolute Ganze aller Erscheinungen“ (KrV A 328 / B 385). Ein absolutes Ganzes ist kein für uns erkennbares Objekt. Hingegen ist die „Idee eines Ganzen der Erkenntniß nach Principien“ (4:349) als →regulative Idee wichtig für die Konsistenz empirischer Forschung. Weitere wichtige Stelle: KrV A 521 / B 549.

Verwandte Stichworte

Ganzes; Idee, regulative; total, Totalität

Philosophische Funktion

Die Antithesis der ersten kosmologischen Antinomie behauptet die zeitliche und räumliche →Unendlichkeit der Welt. Zum Beweis der räumlichen Unendlichkeit argumentiert Kant indirekt: „so nehme man zuvörderst das Gegentheil an, daß nämlich die Welt dem Raume nach endlich und begrenzt ist; so befindet sie sich in einem leeren Raum, der nicht begrenzt ist. Es würde also nicht allein ein Verhältniß der Dinge im Raum, sondern auch der Dinge *zum Raume* angetroffen werden. Da nun die Welt ein absolutes *Ganzes* ist, außer welchem kein Gegenstand der Anschauung und mithin kein Correlatum der Welt angetroffen wird, womit dieselbe im Verhältniß stehe, so würde das Verhältniß der Welt zum leeren Raum ein Verhältniß derselben zu *keinem Gegenstande* sein. Ein dergleichen Verhältniß aber, mithin auch die Begrenzung der Welt durch den leeren Raum ist nichts; also ist die Welt, dem Raume nach, gar nicht begrenzt, d. i. sie ist in Ansehung der Ausdehnung unendlich“ (KrV A 427–429 / B 455–457). In der Auflösung der ersten Antinomie stellt Kant jedoch klar, dass die Größe der Welt nur durch fortgesetzte Akte der empirischen Größenbestimmung ermittelt werden kann, und zwar in einem Regress vom Bedingten zu seiner Bedingung, zur Bedingung der Bedingung usw. in indefinitum. Der Rekurs auf den indefiniten (nicht infiniten) Regress der Größenbestimmung der Welt erfordert es, sowohl die These der Antinomie (‚Die Welt hat einen Anfang in Raum und Zeit‘) als auch die Antithese (‚Die Welt ist unendlich‘) zurückzuweisen. Damit ist die Kontroverse der ersten Antinomie über die Größe der Welt als absolutes Ganzes aufgelöst: „[…] die Sinnenwelt hat keine absolute Größe“ (KrV A 521 / B 549).

Davon unbeschadet bleibt die regulative Funktion des absoluten Ganzen als Idee: „Obgleich aber ein absolutes Ganze der Erfahrung unmöglich ist, so ist doch die Idee eines Ganzen der Erkenntniß nach Principien überhaupt dasjenige, was ihr allein eine besondere Art der Einheit, nämlich die von einem System, verschaffen kann, ohne die unser Erkenntniß nichts als Stückwerk ist“ (4:349).

Weiterführende Literatur

Schmauke, Stephan: „Wohlthätigste Verirrung“.

Kants kosmologische Antinomien, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002.
Schmucker, Josef: Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft, Bonn: Bouvier 1990.

Stephan Schmauke

Ganzes, weltbürgerliches

Ein weltbürgerliches Ganzes ist ein den →Krieg abwehrendes Staatenbündnis, ein „System aller Staaten, die auf einander nachtheilig zu wirken in Gefahr sind" (5:432). Weitere wichtige Stellen: 7:331; 8:28; 8:307.

Verwandte Stichworte

Weltrepublik; Völkerstaat; Krieg

Philosophische Funktion

Das weltbürgerliche Ganze stellt die konsequente Vollendung der bürgerlichen Gesellschaft dar, in der allein die „größte Entwickelung der Naturanlagen geschehen" kann (5:432; vgl. 8:28).

Hinsichtlich der Erfolgsaussichten eines solchen weltbürgerlichen Ganzen ändert sich Kants Einschätzung. Während er in *Geschichte* noch die „Hoffnung" formuliert, dass ein „allgemeiner *weltbürgerlicher Zustand* […] dereinst einmal zu Stande kommen werde" (8:28), beurteilt er in *KU* die Aussichten eher zurückhaltend (vgl. 5:433). Laut *Gemeinspruch* können allein in einer „*weltbürgerliche[n]* Verfassung" die „Anlagen der Menschheit gehörig entwickelt werden" (8:307 Anm.), und Kant „kann oder will" die menschliche Natur „nicht für so versunken im Bösen halten", dass solches unmöglich würde (8:313). Nach der *Anthropologie* stellt es eine →regulative Idee dar, dass die menschliche Gattung eine „Menge von Personen" sei, die zu einer „allgemein fortschreitenden Coalition in eine *weltbürgerliche Gesellschaft* (cosmopolitismus) sich von der Natur bestimmt fühlen" (7:331).

Seit *Frieden* zieht Kant die Hoffnung, dass ein derartiger Zustand zwar nicht erreicht werden kann, dass die Annäherung daran jedoch nicht nur möglich, sondern die →Pflicht der aktiven Politiker ist, nicht aus einer vermeintlich fortschreitenden Moralisierung der Menschen, sondern aus ihrem wohlverstandenen Eigennutz und der Legalisierung (vgl. 8:365ff.; 7:91).

Matthias Kaufmann

Garantie

Eine Garantie ist im rechtsphilosophischen Kontext ein Mechanismus zur Sicherstellung eines Rechtes, insbesondere bei der Einhaltung von Friedensverträgen; die Staaten geben sich dabei wechselseitig Garantien oder lassen die Einhaltung von unbeteiligten Schutzmächten garantieren. Im übertragenen Sinn bezieht sich Kant auf die teleologisch gedeutete Natur, die eine Garantie für den Fortschritt innerhalb der Geschichte leistet. Wichtige Stellen: 6:256; 6:349; 8:360.

Verwandte Stichworte

Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf; Naturabsicht

Philosophische Funktion

Kant verwendet den Begriff der Garantie in drei unterschiedlichen Kontexten. Mit Bezug auf die allgemeine Bedeutung des Begriffs als Sicherstellung eines Rechts argumentiert Kant in der *MSR*, im →Naturzustand müssten Eigentumsrechte bereits in vorläufiger Weise erlangt werden können, denn die Garantie solcher Rechte, die die bürgerliche Verfassung leisten solle, setze ihre Existenz immer schon voraus (vgl. 6:256). Ebenfalls in der *MSR* findet auch die spezifisch völkerrechtliche Bedeutung des Begriffs eine Berücksichtigung: Kant führt im Anschluss an die Behandlung des Kriegsrechts das „*Recht des Friedens*" (6:349) ein, wobei hier nicht ein langfristiger Friedenszustand gemeint ist, wie ihn der →Völkerbund herstellen würde, sondern lediglich ein Zustand im Naturzustand zwischen Staaten, in dem es keine aktuellen Kampfhandlungen gibt. Das Recht des Friedens umfasst neben dem Recht auf Neutralität und dem Recht des Zusammenschlusses zu Verteidigungsbündnissen auch das Recht, „sich die Fortdauer des geschlossenen Friedens zusichern zu lassen, d. i. das der *Garantie*" (6:349).

Eine tragende Rolle übernimmt der Begriff der Garantie bei Kant aber nur innerhalb der Geschichtsphilosophie. Die philosophische Schrift *Frieden* hat äußerlich die Form eines Friedens-

vertrags mit Artikeln, Zusätzen und Anhängen; der Erste Zusatz beinhaltet in Anspielung an die völkerrechtliche Bedeutung des Begriffs die „Garantie des ewigen Friedens“ (8:360). Garantiert werden soll hier jedoch nicht die Einhaltung eines Friedensvertrags, sondern dass der Zustand des ewigen Friedens, also der Zustand einer vollen Verwirklichung von →Staatsrecht, →Völkerrecht und →Weltbürgerrecht, nicht unmöglich ist und in Zukunft tatsächlich eintreten wird. Kant führt daher die „große Künstlerin *Natur*“ (8:360) ein, welche diese „*Gewähr* (Garantie)“ (8:360) übernehmen soll. Die Natur wird also vorgestellt, als verfolge sie hinter dem Rücken der Menschen eigene Zwecke. Kant verzichtet in *Frieden* auf eine Rechtfertigung einer solchen teleologischen Interpretation von Natur und Geschichte, wie er sie u. a. in der *KU* vorlegt, und verweist nur darauf, dass aus dem mechanischen Lauf der Natur „sichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtet“ (8:360). Diese Annahme sei aber nicht theoretisch, sondern nur in praktischer Hinsicht gerechtfertigt: „Auf die Art garantirt die Natur durch den Mechanism der menschlichen Neigungen selbst den ewigen Frieden; freilich mit einer Sicherheit, die nicht hinreichend ist, die Zukunft desselben (theoretisch) zu *weissagen*, aber doch in praktischer Absicht zulangt und es zur Pflicht macht, zu diesem (nicht bloß schimärischen) Zwecke hinzuarbeiten“ (8:368; vgl. auch 8:362). Das heißt aber zugleich, dass die Natur die „Gewähr leiste, daß dasjenige, was der Mensch nach Freiheitsgesetzen thun *sollte*, aber nicht thut, dieser Freiheit unbeschadet auch durch einen Zwang der Natur, daß er es thun *werde*, gesichert sei“ (8:365); dass der ewige Friede in dieser Perspektive also gerade nicht aus Pflichtbefolgung erwachsen wird. Kant führt in *Frieden* ausführlich aus, durch welche konkreten Beschaffenheiten die Natur den Menschen dazu zwingt, in Bezug auf Staatsrecht, Völkerrecht und Weltbürgerrecht zum moralisch geforderten Endzustand zu gelangen (vgl. 6:362–368).

Weiterführende Literatur

Gerhardt, Volker: Immanuel Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden‘. Eine Theorie der Politik, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995, 107–125.

Matthias Hoesch

Gartenkunst

Kant zählt die Gartenkunst zu den bildenden schönen Künsten (vgl. 5:225), die als Künste „des Ausdrucks für Ideen in der *Sinnenanschauung*“ (5:321) definiert werden. Von der Gartenkunst spricht Kant auch als „*Lustgärtnerei*“. Die →Lustgärtnerei ist die „schöne Zusammenstellung“ (5:323) der Produkte der Natur, sie besteht in der „Schmückung des Bodens mit derselben Mannigfaltigkeit (Gräsern Blumen, Sträuchen und Bäumen, selbst Gewässern, Hügeln und Thälern), womit ihn die Natur dem Anschauen darstellt, nur anders und angemessen gewissen Ideen zusammengestellt“ (5:323). Weitere wichtige Stellen: 5:225; 7:244; 15:442.

Verwandte Stichworte

Kunst; Künste, die; Lustgärtnerei

Philosophische Funktion

Auch in der Gartenkunst ist, wie bei allen Werken der Kunst, „die *Zeichnung* das Wesentliche“ (5:225). Dabei geht Kant von der in der Theorie des →Geschmacksurteils begründeten Prämisse aus, die Schönheit eines Gegenstandes sei eine Funktion der Zweckmäßigkeit seiner Form, ohne dass dem Urteil über seine Schönheit der Begriff von einem Zweck zu Grunde liege (vgl. 5:236). Die „*Zeichnung*“ (5:225) eines Gegenstandes ist eine formale Eigenschaft desselben, d. h. eine Eigenschaft seiner geometrischen Struktur. Die Schönheit betrifft daher nicht das, „was in der Empfindung vergnügt“ (5:225), wie Farben und farbige Verzierungen, sondern spezifische formale Strukturen. So ist für die Beurteilung der Schönheit eines Gartens die Form seiner Anlage entscheidend. Die Wahrnehmung der Schönheit dieses Arrangements beschreibt Kant als „Spiel der Einbildung in Beschauung ihrer Formen“ (5:323).

Christel Fricke

Garve, Christian

Dt. Philosoph (1742–1798); der aus Breslau stammende Christian Garve studierte in Frankfurt an der Oder, Halle und Leipzig, bevor er Professor für Moralphilosophie in Leipzig wurde. In die Zeit seiner Professur in Leipzig (1768–1772) fällt die Veröffentlichung seiner Kritik an Gotthold Ephraim

Lessings *Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie*. Gesundheitlich angeschlagen gab er schließlich sein Amt auf und kehrte für den Rest seines Lebens nach Breslau zurück. Garve war einer der sogenannten Popularphilosophen (→Popularität). Bekannt wurde er durch seine einflussreichen Übersetzungen britischer Philosophen: 1772 übersetzte er Adam Fergusons *Institutes of Moral Philosophy* (*Grundsätze der Moralphilosophie*), 1773 Edmund Burkes *Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas on the Sublime and Beautiful* (*Über den Ursprung unserer Begriffe vom Erhabenen und Schönen*) und in den 1790er Jahren Adam Smiths *Wealth of Nations* (*Untersuchungen über die Natur und die Ursachen des Nationalreichtums*). 1783 veröffentlichte Garve zudem eine Übersetzung von Ciceros *De Officiis* sowie seinen philosophischen Kommentar dazu (*Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten*). Zu Garves eigenen Werken gehören *Über die Besorgnisse der Protestanten* (1785), *Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik* (1788), *Versuche über verschiedene Gegenstände* (1792–1802), *Die Ethic des Aristoteles übersetzt und erläutert* (1798ff.) sowie *Über Gesellschaft und Einsamkeit* (1797–1800). In einem Brief aus dem Jahre 1776 bezeichnet Kant Garve (zusammen mit →Baumgarten und →Mendelssohn) als einen von „unseren größten Analysten" (10:198). Garve war der Autor der ersten bedeutenden Rezension der *KrV*. Bevor die Rezension jedoch 1782 anonym in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* erschien, wurde sie ohne Wissen Garves von einem der Herausgeber des Journals, →Johann Georg Heinrich Feder, stark überarbeitet (vgl. Garve/Feder, *Rez. KrV*). Kant reagierte darauf verärgert, und viele Kantforscher glauben, dass er durch sie veranlasst wurde, die *Prolegomena* zu schreiben. Die Rezension wird im *Anhang* zu den *Prolegomena* erwähnt, worin Kant den anonymen Rezensenten auffordert, „aus dem Incognito zu treten" (4:379; →Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik…). Garve offenbarte sich Kant in einem Brief vom 13. Juli 1783 (vgl. 10:328–333), in dem er erklärte, dass seine ursprüngliche Rezension von Feder in einer Weise gekürzt und verändert worden sei, dass er sie nicht mehr als die seine anerkennen könne. Kant antwortete ihm wohlwollend und versicherte, dass er von dem ihm Mitgeteilten keinen öffentlichen Gebrauch machen werde (vgl. 10:336–343). Garve ließ Kant ein Exemplar der ursprünglichen Besprechung zukommen, die kurz darauf in der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* erschienen war (vgl. Garve, *Rezension der KrV*). Mit der ursprünglichen Besprechung war Kant jedoch auch nicht zufrieden. Wie →Johann Georg Hamann berichtete, beklagte sich Kant darüber, er werde „wie ein *imbecille* behandelt" (Hamann, *Briefwechsel*, Bd. 5, S. 107). Garves Rezension war auch mitverantwortlich dafür, dass Kant die *GMS* schrieb. Hamann berichtete 1784, dass Kant offenbar als Vergeltung für Garves kritische Besprechung der *KrV* eine „Antikritik" vorbereite – nicht an Garves Rezension, sondern an Garves Kommentar zu →Ciceros *De Officiis* (Hamann, *Briefwechsel*, Bd. 5, S. 129–131). Wochen später jedoch berichtete Hamann, Kants „Antikritik über Garvens Cicero [habe] sich in ein Prodromum der Moral verwandelt" (Hamann, *Briefwechsel*, Bd. 5, S. 147). Tatsächlich ist Garves Kommentar zu Ciceros Abhandlung eines der unausgesprochenen Ziele von Kants Kritik an der populären Moralphilosophie in der *GMS* (→Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). Garve seinerseits erhob Einwände gegen Kants Moraltheorie in seinem *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Literatur* (1792). Der erste Teil des *Gemeinspruch* (8:278–289) stellt Kants Replik dar (→Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis).

Seung-Kee Lee
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Gassendi, Pierre

Französischer Philosoph, Astronom und Naturwissenschaftler (1592–1655). Als Vertreter des →Atomismus orientierte er sich an der epikureischen Philosophie und lehnte die aristotelische Naturphilosophie der Scholastik ab. Anknüpfend an die atomistische Lehre →Epikurs und →Demokrits, verteidigt er im Unterschied zu →Descartes eine materialistische Weltauffassung. Obwohl Kant Gassendis Schrift *Institutio astronomica* besaß, wird seine philosophische Leistung als Atomist nicht erwähnt. Die Schrift *Exercitationes paradoxicae* war Kant vermutlich auch bekannt. Lediglich in der Schrift *Betrachtung* wird Gassendi bei der Beschreibung eines Naturphänomens erwähnt: „Peirescius sah nach dem Zeugniß des

Gassendus die seltene Verbindung der 3 obern Planeten im Jahr 1604, die sich nur in 800 Jahren einmal zuträgt, aber die Erde blieb in Sicherheit" (1:469). Kant bezieht sich auf die von Gassendi verfasste Biographie seines Förderers und engen Freundes, des franz. Gelehrten und Astronomen Nicolas-Claude Fabri de Peiresc (1580–1637), die 1641 unter dem Titel *Viri illustris Nicolai Claudii Fabricii de Peiresc, senatoris aquisextiensis vita* erschien. Im Jahre 1604 beobachtete de Peiresc eine Supernova im Sternbild des Schlangenträgers, die zeitgleich mit der Konjunktion der Planeten Mars, Jupiter und Saturn zusammenfiel. De Peiresc, der seinerzeit keine Himmelskarten zur Hand hatte, wusste nicht, ob der Stern schon bekannt war. Später erfuhr er, dass es sich um einen „neuen Stern" (*stella nova*) handelte, der bereits von → Kepler und → Galilei beobachtet worden war.

Weiterführende Literatur

Detel, Wolfgang: „Die Einführung atomistischer Grundsätze bei Gassendi und Epikur", in: Philosophia naturalis 16, 1976, 167–190.

Fisher, Saul: Pierre Gassendi's Philosophy and Science, Leiden u. a.: Brill 2005.

Simon Arzano / Georgelin, Yvon: „Les astronomes érudits en Provence: Peiresc et Gassendi", in: Brouzeng, Paul / Débarbat, Suzanne (Hg.): Sur les traces de Cassini: astronomes et observatories du sud de la France, Paris: Editions du Comité des travaux historiques et scientifiques 2001, 311–330.

Christiane Straub

Gastrecht

Ein Gastrecht erkennt einem Besucher das Recht auf eine, wenn auch zeitlich befristete, Präsenz auf einem fremden Territorium zu und resultiert Kant zufolge aus einem besonderen Vertrag, der zwischen dem Besucher und Besuchten – sei es formell, sei es informell – allererst geschlossen werden muss und den Besucher gleichsam „zum Hausgenossen" macht (8:358; vgl. 7:279). Demgegenüber beschränkt sich das Hospitalitäts- oder Besuchsrecht auf das Recht eines fremden Besuchers, in das fremde Territorium eingelassen, also nicht grundsätzlich abgewiesen oder feindlich behandelt zu werden, und enthält nur das Menschen zustehende Recht, „sich zur Gesellschaft anzubieten vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde" (8:358). Weitere wichtige Stelle: 23:173.

Verwandte Stichworte

Weltbürgerrecht; Hospitalität; Definitivartikel; Fremde

Philosophische Funktion

Das im dritten Definitivartikel seiner Friedensschrift als Inhalt des Weltbürgerrechts angeführte Prinzip der Hospitalität (Besuchsrecht) darf Kant zufolge nicht als ein Gastrecht verstanden werden.

Die Unterscheidung von Gastrecht und Hospitalitäts- bzw. Besuchsrecht (→ Hospitalität) entspricht der Differenz der Rechtsquellen des Privatrechts und des öffentlichen Rechts. Die Zuordnung der innovativen Idee eines → Weltbürgerrechts auf die Bedingungen des Hospitalitätsrechts bildet bei Kant nicht nur die Grundlage seiner scharfen Kritik am Kolonialismus der europäischen Staaten („*inhospitale[s]* Betragen" und „Ungerechtigkeit", 8:358), sondern ist für ihn auch eine „nothwendige Ergänzung" des Staats- und Völkerrechts auf dem Weg „zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt und so zum ewigen Frieden" (8:360).

Matthias Lutz-Bachmann

Gattung (biologisch, moralisch)

Kant unterscheidet zwischen der „*physischen* Gattung" (8:116) („Thiergattung" (8:116 Anm.)) und der „*sittlichen* Gattung" (8:116). Die physische Gattung (wozu die belebte → Natur im allgemeinen gezählt werden muss; vgl. 5:371) kann als eine „Naturgattung" (2:429) („*Realgattung*"; (8:102)) oder als eine „Schulgattung[]" (2:429) („*Nominalgattung*" (8:102)) betrachtet werden. Während die „Naturgattung" die Lebewesen hinsichtlich ihrer „*Verwandtschaften* in Ansehung der Erzeugung" (2:429) bzw. „der Abstammung von einem einzigen Paar" (8:102) einteilt, werden bei der „Schulgattung[]" die äußeren Merkmale registriert und anhand der „*Ähnlichkeiten*" die Gattungszugehörigkeit bestimmt (2:429). Die Einteilung nach der Schulgattung zielt darauf ab, die „Geschöpfe unter Titel" (→ Naturbeschreibung), die Einteilung nach der Naturgattung dagegen, sie „unter Gesetze" (→ Naturgeschichte) zu bringen (2:429).

In der Naturbeschreibung ist der Artbegriff dem Gattungsbegriff untergeordnet. In der Naturgeschichte sind Gattungs- und Artbegriff ‚an sich nicht unterschieden'. „Gattung und Species" bedeutet hier „die nicht mit einem gemeinschaftlichen Abstamme vereinbare Erbeigenthümlichkeit" (8:165). Als Subordinationsbegriff führt Kant statt dessen den Begriff der „*Race*" oder „*Abartung* (*progenis classifica*)" ein (8:163; vgl. 2:430). Die Menschengattung als Naturgattung unterteilt sich in „*Stamm*", „*Racen*" und „*Menschenschlag*" (8:164). Der → Mensch kann aber nicht nur im Rahmen einer „Naturgeschichte" (Naturgattung) oder „Naturbeschreibung" (Schulgattung) als Tiergattung betrachtet werden (8:164), sondern ist als frei handelndes Wesen, das sich einen → Charakter verschaffen kann (vgl. 7:392), auch eine „*sittliche*[] Gattung" (8:116). Weitere wichtige Stellen: 5:371; 8:65; 8:102; 8:163; 8:164; 8:165.

Verwandte Stichworte

Art (biologisch); Tier; Mensch; Menschenrassen

Philosophische Funktion

Kant will mit seiner Unterscheidung zwischen physischer Gattung bzw. Tiergattung und sittlicher Gattung gegen → Herder die Behauptung legitimieren, dass beim Menschen im Unterschied zum Tier nicht das → Individuum, sondern nur die Gattung ihre ganze Bestimmung erreicht. ‚Gattung' als moralischer Terminus bedeutet „das *Ganze* einer ins Unendliche (Unbestimmbare) gehenden Reihe von Zeugungen […]" (8:65). Dabei nimmt Kant an, dass „diese Reihe der Linie ihrer Bestimmung, die ihr zur Seite läuft, sich unaufhörlich nähere". Somit ist in bezug auf die Menschengattung möglich, was für die Tiergattung unmöglich ist, daß sie „in allen ihren Theilen" jener Linie gegenüber „asymptotisch" sei „und doch im Ganzen mit ihr zusammen komme". Nur die Gattung also und nicht das Individuum kann in diesem Fall die vollkommene Bestimmung, das „*unaufhörliche[] Fortschreiten*" im Sinne einer „sehr nützliche[n] Idee von dem Ziele, worauf wir der Absicht der Vorsehung gemäß unsere Bestrebungen zu richten haben" (8:65), erreichen.

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Die Bestimmung des Menschen bei Kant, Hamburg: Meiner ^{2}2007.

Mulhall, Stephen: „Species – being, teleology and individuality part II: Kant on human nature", in: Angelaki 3, 1998, 49–58.

Jochen Bojanowski

Gattung (logisch, transzendental)

Kant unterscheidet zwischen einem logischen und einem transzendentalen Begriff der Gattung. In der *Logik* spricht Kant mit dem logischen Begriff ein Subordinationsverhältnis an: „Der höhere Begriff heißt in Rücksicht seines niederen *Gattung* (genus)" (9:96). Dabei wird durch den Gattungsbegriff diejenige Eigenschaft der Arten angegeben, die allen Arten gemeinsam ist. Der transzendentale Begriff der Gattung dagegen ist eine → Idee. Demnach wird „in dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung nothwendig Gleichartigkeit vorausgesetzt" (KrV A 654 / B 682). Auf diese Weise ist das transzendentale Prinzip der Gattung Bedingung der Möglichkeit für die systematische Einheit der → Erfahrung. Aus ihm entspringen die drei Prinzipien der → Homogenität, → Spezifikation und → Kontinuität, ohne die es „keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch" und damit auch „kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit" gäbe (KrV A 651 / B 679). Weitere wichtige Stellen: KrV A 646–655 / B 674–683; 8:47; 9:123.

Verwandte Stichworte

Art (logisch); Homogenität; Spezifikation; Kontinuität

Philosophische Funktion

1 Logik

Der Begriff der Gattung ist ein Verhältnisbegriff. Er unterscheidet sich vom Artbegriff nicht seiner „Natur" nach, sondern hinsichtlich der „logischen Subordination" (9:97). Der Gattungsbegriff gibt das „allgemeine Merkmal[]" an, das allen Arten dieser Gattung zukommt (9:123). Daraus folgt: Dass, was „*der Gattung […] zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht allen den Objecten, die unter jener Gattung oder Art enthalten sind*" (9:123). Diese allgemeine Regel heißt das „Dictum de omni et nullo" (9:123). Im Verhältnis zur Art ist die Gattung also der „höhere[]

Begriff“ (9:96), und es wäre eine „Ungereimtheit“, zu sagen: „Kein einziges Pferd hat Hörner, aber die Pferdegattung ist doch gehörnt“ (8:65). Die höchste Gattung („genus summum“) ist die, die selbst keine Art ist („non est species“, 9:97). Zur höchsten Art gelangen wir durch → Abstraktion „bis wir endlich auf ein *Genus* kommen, das nicht wieder *Species* sein kann“ und von dem sich „nichts weiter abstrahieren läßt, ohne daß der ganze Begriff verschwindet“ (9:97). Die niedrigste Art hingegen ist selbst keine Gattung („species, quae non est genus, est infima“, 9:97). Während wir durch Abstraktion zur höchsten Gattung gelangen können, wird eine niedrigste Art „nur *comparativ für den Gebrauch*“ zugelassen; dabei wird durch „Convention“ festgelegt, „hierbei nicht tiefer zu gehen“ (9:97). Kant vertritt damit das Prinzip: „*Es giebt ein Genus, das nicht mehr Species sein kann, aber es giebt keine Species, die nicht wieder sollte Genus sein können*“ (9:97). Ohne das logische Prinzip der Gattung würde es keinen → Vernunftgebrauch geben, „weil wir nur so fern vom Allgemeinen aufs Besondere schließen können, als allgemeine Eigenschaften der Dinge zum Grunde gelegt werden, unter denen die besonderen stehen“ (KrV A 652 / B 680).

2 Transzendentalphilosophie

In der *KrV* will Kant beweisen, dass das „logische Princip der Gattungen […] ein transcendentales voraus[setzt], wenn es auf Natur […] angewand werden soll“ (KrV A 654 / B 682). Das transzendentale Prinzip der Gattung lautet: „[I]n dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung [muß] nothwendig Gleichartigkeit vorausgesetzt [werden]“ (KrV A 654 / B 682). Dieses Prinzip gehört zum *hypothetischen* Vernunftgebrauch. Dabei wird das Allgemeine nur „*problematisch* angenommen“, und ist eine „bloße Idee“ (KrV A 646 / B 674). Die Vernunft als Vermögen, „das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten“ schließt von dieser Idee auf Fälle, „die auch an sich nicht gegeben sind“ (KrV A 646f. / B 674f.). Damit ist das Prinzip der Gattungen kein konstitutives, sondern lediglich ein „regulativ[es]“ Prinzip, das dazu dient, „so weit als es möglich ist, Einheit in die besonderen Erkenntnisse zu bringen“. Die Einheit der Erfahrung ist zunächst nur eine „*projectirte* Einheit, die man an sich nicht als gegeben, sondern nur als Problem ansehen muß“. Sie leitet aber den Verstand über den besonderen Einzelfall hinaus bis hin zu Fällen, „die nicht gegeben sind“ und stellt damit den systematischen Zusammenhang der Erfahrung her (KrV A 647 / B 675).

Die „*projectirte* Einheit“ (KrV A 647 / B 675) ist aber nicht etwa nur ein „ökonomischer Handgriff der Vernunft, um sich so viel als möglich Mühe zu ersparen“; vielmehr behauptet Kant, dass sie „der Natur selbst angemessen“ sei, dass „die Vernunft hier nicht bettele, sondern gebiete“ (KrV A 653 / B 681). Die „Beschaffenheit der Gegenstände oder die Natur des Verstandes, der sie als solche erkennt“, sind „an sich zur systematischen Einheit bestimmt“ (KrV A 648 / B 676). Denn, so lautet Kants Argument, wären die → Erscheinungen voneinander so sehr verschieden, „daß auch der allerschärfste menschliche Verstand durch Vergleichung der einen mit der anderen nicht die mindeste Ähnlichkeit ausfindig machen könnte (ein Fall, der sich wohl denken läßt), so würde das logische Gesetz der Gattungen ganz und gar nicht stattfinden“ (KrV A 653 / B 681). Will man also das logische Prinzip der Gattungen auf Erscheinungen anwenden, muss man die → Gleichartigkeit der Erscheinungen voraussetzen. Ohne diese Voraussetzung wären „keine empirische Begriffe, mithin keine Erfahrung möglich“ (KrV A 654 / B 681f.). Demgemäß lautet der transzendentale Grundsatz: „[A]lle mögliche[n] Verstandeserkenntnisse (darunter die empirischen) haben Vernunfteinheit und stehen unter gemeinschaftlichen Principien, woraus sie unerachtet ihrer Verschiedenheit abgeleitet werden können“ (KrV A 648 / B 676).

Weiterführende Literatur

Anderson, R. Lanier: „It adds up after all: Kant's philosophy of arithmetic in light of the traditional logic“, in: Philosophy and Phenomenological Research 69, 2004, 501–540.

Jochen Bojanowski

Gebet

Das sich ausdrücklich an Gott wendende Gebet kann bloß in der Absicht, damit Gott zu gefallen und zu dienen, aber auch in der Absicht, damit → Gnade oder sonstigen übernatürlichen Beistand zu erwirken, äußerlich erscheinen (vgl. 6:173; 6:176); es kann vom Betenden auch bloß innerlich, „als ein *innerer förmlicher* Gottesdienst“

(6:194), vollzogen werden. Von diesem buchstäblichen Gebet unterscheidet Kant das Gebet, das nur dem Geist nach Gebet ist. Den „*Geist des Gebets*“ (6:195 Anm.) sieht er für erfüllt an, wenn der moralische „Vorsatz zum guten Lebenswandel“ gefasst ist und von dem selbstbezüglichen Wunsch begleitet wird, dadurch „ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu sein“ (6:195 Anm.). Weitere wichtige Stellen: 6:172f.; 6:176; 6:194–198; 6:441; 7:56.

Verwandte Stichworte
Frömmigkeit; Gnade; Abendmahl

Philosophische Funktion
Kant kritisiert das buchstäbliche Gebet unter mehreren Hinsichten. Er betrachtet es als „Abweichung vom alleinigen intellectuellen Princip der ächten Gottesverehrung“ (6:172f.), welches das Moralprinzip ist, das nur die „Gesinnung eines guten Lebenswandels“ (6:176) unter den Menschen und keine eigens an Gott adressierten Handlungen verlangt. „Das *Beten*, als ein *innerer förmlicher* Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen); denn es ist ein bloß *erklärtes Wünschen* gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts gethan und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird“ (6:194).

Dem Betenden – im Gegensatz zu dem, der im Geist des Gebets „zu Belebung seiner Gesinnungen vermittelst der *Idee von Gott*“ nur „auf sich selbst“ wirken will –, unterstellt Kant die Absicht, „*auf* Gott zu wirken“ (6:195 Anm.), was den zweifelhaften Anspruch einer unmittelbaren Existenzerfahrung Gottes impliziere und nur mit einem Mangel an Aufrichtigkeit verbunden sein könne. Den Geist des Gebets, der nur in dem Wunsch besteht, die Gesinnung in Begleitung aller Handlungen zu erhalten, „als ob sie im Dienste Gottes geschehen“, „in Worte und Formeln einzukleiden“ (6:195), gesteht Kant nur unter Einschränkungen und unter dem Vorbehalt der Vorläufigkeit zu. Es könne diese Einkleidung „höchstens nur den Werth eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Gesinnung in uns selbst bei sich führen, unmittelbar aber keine Beziehung aufs göttliche Wohlgefallen haben, eben darum auch nicht für jedermann Pflicht sein: weil ein Mittel nur dem vorgeschrieben werden kann, der es zu gewissen Zwecken *bedarf*, aber bei weitem nicht jedermann dieses Mittel (in und eigentlich *mit sich selbst*, vorgeblich aber desto verständlicher *mit Gott* zu reden) nöthig hat“ (6:195ff.).

Der ästhetischen Qualität der Feierlichkeit im Fall öffentlichen gemeinschaftlichen Betens spricht Kant gleichwohl den Effekt zu, die „moralische Triebfeder“ der Betenden „in Bewegung zu setzen“ (6:197 Anm.). Es hat unter diesen Bedingungen also einen „Vernunftgrund für sich […], den moralischen Wunsch, der den Geist des Gebets ausmacht, in förmliche Anrede zu kleiden, ohne doch hiebei an Vergegenwärtigung des höchsten Wesens, oder eigene besondere Kraft dieser rednerischen Figur als eines Gnadenmittels zu denken“ (6:197 Anm.).

Weiterführende Literatur
Dörflinger, Bernd: „Kant über Vernunft und Unvernunft in Religionen“, in: Nagl-Docekal, Herta / Langthaler, Rudolf (Hg.): Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart, Berlin: Akademie 2004, 161–172.
Schulze, Wilhelm August: „Kant und das Gebet“, in: Theologische Zeitschrift 13, 1957, 61–64.

Bernd Dörflinger

Gebiet (metaphorisch)

→Boden (metaphorisch)

Gebieter

Gebieter ist einerseits, wer Untergebenen befiehlt, und andererseits, wer seiner eigenen →Natur das →moralische Gesetz vorschreibt. Der oberste Gebieter ist →Gott. Wichtige Stellen: 6:319; 7:327; 8:453; 19:315f.; 23:401.

Verwandte Stichworte
Fürst; Obergewalt; Oberhaupt

Philosophische Funktion
Der →Mensch strebt Kant zufolge danach, „nicht blos unabhängig, sondern selbst über andere ihm von Natur gleiche Wesen Gebieter zu sein“ (7:327). Dabei ist es die Aufgabe des Gebieters, den →Untertanen nicht nur zu befehlen, zudem muss er

sie „auch *schützen* können und in jedem vorkommenden Fall rechtskräftig urtheilen“ (6:319). Ein →Zwangsrecht kann nur durch einen Gebieter ausgeübt werden, sodass dem →Volk gegen seinen Gebieter nie ein Zwangsrecht zukommen kann. Zudem steht für Kant fest, dass der Mensch „als Gebieter über die Natur, sich eine von ihr unabhängige Selbstthätigkeit zutrauet und sich eigene Gesetze giebt“ (8:453). In dieser Hinsicht ist dem Menschen notwendig, sich „die Idee von einem moralischen Gebieter zu machen“ (23:401) und sich selbst nach dem Gesetz seines →Willens zu nötigen. „Der categorische Imperativ ist irgend von Jemand ausgesprochen, der Gewalt hat: nicht über sich selbst, denn da kann das Subject nachlassen oder vergeben, sondern von einem Gebieter in mir selbst“ (19:315f.).

Andree Hahmann

Gebirge

„Wenn sich viele Berge beisammen befinden, so nennt man sie ein *Gebirge*“ (9:242). Weitere wichtige Stellen: 1:199; 1:327 Anm.; 1:420; 1:444; 2:127; 9:227; 9:246ff.; 9:271ff.; 9:277; 9:299; 9:302–305.

Verwandte Stichworte

Meer; Erdbeben; Vulkan

Philosophische Funktion

Kant stellt fest, dass Gebirge in der Regel aus mehreren Reihen von Bergen bestehen. Die jeweils vordersten Reihen, die in erster Linie aus Geröll und größeren Gesteinsbrocken bestehen, nennt er „*Vorgebirge*“ (9:246), die anschließenden das „Mittelgebirge“ und die höchsten schließlich das „*Hauptgebirge*“ (9:247). Mittelgebirge bestehen hauptsächlich aus Metallen, Hauptgebirge aus Gestein.

Kant unterscheidet zwischen Felsengebirgen (Ganggebirgen) und Flözgebirgen. Ganggebirge sind erdgeschichtlich älter als Flözgebirge und bestehen aus relativ einheitlichem Felsmaterial, während Flözgebirge schichtweise aufgebaut sind und sich durch die Absetzung fester Stoffe im Wasser gebildet haben (vgl. 9:272). Diese Unterscheidung stammt aus der bergmännischen Sprache und ist zu Kants Zeit gebräuchlich, vgl. Gehler, *Physikalisches Wörterbuch*, Bd. 1, S. 305f.

Kant geht wie viele seiner Zeitgenossen davon aus, dass die Verteilung und Ausrichtung der Gebirge gewissen Gesetzmäßigkeiten folgt. So verlaufen z. B. die größten Gebirge Europas von Westen nach Osten (vgl. 1:444, vgl. dazu Buffon, *Allgemeine Historie*, Bd. I.1, S. 179). Kant nimmt mit Buffon, Büsching und Bourguet an, dass die Gebirge in Äquatornähe am höchsten sind (vgl. 9:303). Gegner dieser Auffassung waren Sulzer, Bertrand und Lulof (vgl. zu dieser Kontroverse Adickes, *Kants Ansichten*, S. 27f.).

Kant gibt sehr unterschiedliche Erklärungen für die Entstehung von Gebirgen: einerseits sollen sie durch das Einsinken von Höhlen in der Erdoberfläche entstanden sein, andererseits durch Meeresströmungen. Beiden Erklärungen ist die in der Zeit weit verbreitete Annahme gemeinsam, dass die Erde ursprünglich vollständig vom Meer bedeckt war. Die Erklärung, die auf dem Einsinken von Höhlen basiert, steht im Zusammenhang mit der Annahme, dass die Erde sich bei ihrer Entstehung zunächst in einem kalt-flüssigen Chaoszustand befunden hat. In einem als „Scheidung der Elemente“ bezeichneten Prozess (1:199) kommt es danach zur Ausdifferenzierung fester, flüssiger und gasförmiger Substanzen. Höhlen bilden sich hierbei Kant zufolge, weil sich die Erdoberfläche zuerst härtet: „und zwar sehen wir unverwerfliche Spuren, daß die Oberfläche sich zuerst gehärtet hat, indessen daß das Inwendige des Klumpens, in welchem die Elemente nach den Gesetzen des Gleichgewichts sich annoch schieden, die untermengte Partikeln des elastischen Luftelements unter die gehärtete Rinde immer hinaufschickte und weite Höhlen unter ihr zubereitete“ (1:199; vgl. 1:420, 9:304). Einen zeitgenössischen Vorläufer hat diese Erklärung in Leibniz, *Protogaea*, S. 16ff., der aber einen ursprünglich heißen Zustand annimmt (von Kant erwähnt, vgl. 9:302).

Die zweite Erklärung führt die Entstehung von Gebirgen auf Meeresströmungen zu einem Zeitpunkt zurück, an dem die gesamte Erdoberfläche vom Meer bedeckt war: „Ferner sind in der Gestalt der Gebirge Beweise vom vorigen Aufenthalte der See über dem festen Lande zu finden. Das zwischen zwei Reihen von Gebirgen sich schlängelnde Thal ist dem Schlauche eines Flusses oder dem Canale eines Meerstromes ähnlich“ (9:299). Hier könnte sich Kant an Buffon, *Allgemeine Historie*, I.1, S. 167–178 anlehnen (vgl. 9:303). Das Verhältnis der beiden Erklärungen bleibt unklar, in 9:304

scheint der Einsturz von Höhlen den Vorrang zu haben, in 9:299 dagegen die Meeresströmungen; vgl. zu diesem Problem Adickes, *Kants Ansichten*, S. 48f.

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich, Kants Ansichten über Geschichte und Bau der Erde, Tübingen: Mohr 1911.

Falk Wunderlich

Gebot

Ein Gebot ist ein praktisches → Prinzip, das 1) objektiv gültig ist und alle vernünftigen Wesen motivieren würde, wenn die → Vernunft vollständige Kontrolle über ihre Wünsche hätte, und 2) vorstellt, wie man handeln soll, oder den → Willen ‚nötigt'. Gebote sind somit Vorstellungen eines objektiven Prinzips für einen Willen, der nicht notwendigerweise gut und insofern subjektiv unvollkommen ist. Objektive praktische Prinzipien sind keine Gebote für einen heiligen Willen. Sie sind stattdessen Vorstellungen davon, wie gehandelt werden soll. Die Idee des Gebots ist zentral für Kants praktische Philosophie insgesamt. Wichtige Stellen: 4:401 Anm.; 4:413f.; 5:80–84.

Verwandte Stichworte

Gebot der Vernunft; Imperativ; Imperativ, apodiktischer; Imperativ, hypothetischer; Imperativ, kategorischer; Klugheit; Gesetz, praktisches

Philosophische Funktion

Praktische Prinzipien können auf zwei verschiedene Arten und Weisen gebieten: hypothetisch oder kategorisch. Ein Prinzip gebietet eine Handlung hypothetisch, wenn es diese zur Erreichung eines bestimmten Zieles als objektiv notwendig vorstellt. Wenn es eine Handlung als objektiv notwendig für ein bestimmtes Ziel vorstellt, das eine Person haben könnte, oder einen möglichen Zweck, den sie sich setzten könnte, gebietet es problematisch (vgl. 4:415). Zum Beispiel gebietet das Prinzip ‚Gehe nicht mit einem Messer in ein Feuergefecht' problematisch, weil das Ziel des Tötens eines ist, das eine Person haben könnte, aber nur wenige Personen, wenn überhaupt jemand, tatsächlich haben. Wenn das Ziel eines ist, das alle Menschen objektiv haben (→ Glück), gebietet es assertorisch. Den Inbegriff der Prinzipien, die von der Verfolgung des Glücks festgelegt werden, nennt Kant „Klugheit" (4:417). Allerdings kann niemand „nach irgend einem Grundsatze und mit völliger Gewißheit" (4:418) sagen, was ihn wahrhaft glücklich macht; Glückseligkeit ist kein „Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft" (4:418). So stellt es sich heraus, dass die Prinzipien der Klugheit keine Gebote darstellen (vgl. 4:418–419).

Im Gegensatz zu diesen beiden Arten von Handlungsanweisungen ist ein Prinzip, das ein bestimmtes Verhalten als an sich notwendig gebietet, jenseits aller Zwecke, die es verwirklichen mag, ein apodiktisch gebietendes Prinzip. Der → kategorische Imperativ ist ein Prinzip, das ein Verhalten apodiktisch gebietet (vgl. 4:415). Da die → Sittlichkeit im kategorischen Imperativ grundgelegt ist, folgt, dass die Sittlichkeit für uns ein solches Gebot darstellt. Somit stellen moralische Prinzipien Handlungen als an sich notwendig dar, unabhängig von den Zwecken, die sie verwirklichen können. Kant behauptete nicht nur, dass die Moral uns gebietet, sondern auch, dass jede andere Darstellung der Moral dem gleichkommt, „uns an[zu]maßen, gleichsam als Volontäre uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen und, als vom Gebote unabhängig, blos aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre" (5:82). Der Fehler, Moral nicht als ein Gebot darzustellen, zeigt eine Nichtachtung der Moral und sogar des vernünftigen Willens in uns selbst und anderen, der ihre Quelle darstellt.

Robert Johnson
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Gebot der Vernunft

Kant versteht unter einem „Gebot (der Vernunft)" „[d]ie Vorstellung eines objectiven Princips, sofern es für einen Willen nöthigend ist" (4:413). Die → Formel eines solchen Gebots nennt er einen → Imperativ (vgl. 4:413). Weitere wichtige Stellen: 4:413; 4:418; 5:159; 5:469; 5:471; 6:372; 6:451; 6:481; 8:13; 8:402; 8:427.

Verwandte Stichworte

Imperativ; Vernunft, praktische; Nötigung, moralische

Philosophische Funktion

Kant führt den Begriff des Gebots der Vernunft vor dem Hintergrund seiner Charakterisierung des Menschen als sinnlich-rationalem Wesen ein, d. i. ein Wesen, dessen Willen durch die Vernunft nicht notwendig bestimmt wird. Der allgemeinen Erklärung des Begriffs zufolge sind alle Imperative Gebote der Vernunft (vgl. 4:413). Nach der engeren Unterscheidung zwischen „Anrathungen" (4:418) und Geboten versteht er unter Geboten der Vernunft nur die moralischen Forderungen (vgl. 4:418; siehe auch 4:416 und →Gebot). Der Wunsch nach der Befriedigung der Bedürfnisse und Neigungen (Glückseligkeit), ist im Menschen ein „mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft" unmittelbar nach ihrem Erwachen „so hochachtungswürdig vorstellt" (4:405; vgl. 8:115), und die sich gar „über die Grenze des Lebens hinaus" erstrecken (6:295). Insofern der menschliche Wille der Affizierung durch Neigungen unterliegt, die dem moralischen Gesetz zuwiderlaufen können, stellt die objektive Willensbestimmung durch die reine →praktische Vernunft notwendig eine →Nötigung dar (vgl. 5:82).

Der durch die reine praktische Vernunft ausgeübte →Zwang ist keiner nach den Gesetzen der Natur, sondern einer nach selbst gegebenen Gesetzen, durch die sich der Mensch „gleichsam über die Sinnenwelt selbst gänzlich" erhebt (5:159). In seiner Befähigung, „der Heiligkeit der Pflicht allein" alles nachzuordnen, also dem Bewusstsein „daß man es *könne*, weil unsere eigene Vernunft dieses als ihr Gebot anerkennt und sagt, daß man es thun *solle*", erweist sich das intelligible Moment der menschlichen Natur (5:159; vgl. 8:402). Und so ist →Freiheit die „nothwendige praktische Voraussetzung […], unter der ich allein Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann" (8:13) – Freiheit gleichwohl nicht als spekulativer Begriff der metaphysischen Betrachtungsweise, sondern als praktischer Begriff.

Alle auf den kategorischen Imperativ gegründeten Forderungen sind demnach als Gebote der reinen praktischen Vernunft im engeren Sinn anzusehen, etwa die Beförderung des höchsten Guts (vgl. 5:119; 5:145), die „Maxime (des Wohlthuns)" (6:451), die →Pflichten gegen sich selbst, seine Anlagen und Talente zu kultivieren (vgl. 6:445), aber auch die „*Idee* einer Staatsverfassung" (6:372).

Weiterführende Literatur

Ludwig, Bernd: „Kant's Hypothetical Imperatives (GMS II, 417–419)", in Horn Chr. / Schönecker, D. (Hg.): Groundwork for the Metaphysics of Morals, Berlin u. a.: de Gruyter 2006, 139–157.

Carola Freiin von Villiez

Gebote, göttliche

Göttliche Gebote sind von einem höchsten, als Person verstandenen Wesen erlassene moralische Vorschriften, wie es bspw. in der alttestamentarischen Erzählung von den Zehn Geboten (Dekalog) behauptet wird. Wichtige Stellen: KrV A 819 / B 847; 5:481; 6:84; 6:87; 6:99; 6:126; 6:153f.; 6:153f. Anm.; 6:164; 6:183; 6:440; 6:443; 6:487; 7:24; 7:64; 7:74; 21:37; 22:125.

Verwandte Stichworte

Religion; Imperativ, kategorischer; Offenbarung

Philosophische Funktion

In Bezug auf diese Vorstellung stellt sich die Frage nach der Quelle der Normativität der erlassenen Vorschriften. Werden sie von →Gott erlassen, weil er selbst sie als bindend erkennt, oder sind sie nur deshalb bindend, weil Gott sie erlässt? Nach dem platonischen Dialog *Euthyphron* wird dieses Problemfeld heute oft als ‚Euthyphron-Dilemma' bezeichnet, wiewohl bei Platon das Fromme anstelle des moralisch Verbindlichen Gegenstand der Untersuchung ist.

Kants Antwort ist geprägt von der These, dass wir nicht wissen können, ob ein der →Idee ‚Gott' korrespondierender Gegenstand existiert, sowie der weiteren These, dass das einzig moralische Motiv die →Achtung vor dem Moralgesetz sei. →Pflicht ist etwas nicht deshalb, weil es göttliches Gebot ist, sondern: weil etwas kraft des Gesetzes der reinen praktischen Vernunft Pflicht ist, gilt es als göttliches Gebot. Dazu wird lediglich die Idee Gottes, nicht das Wissen um seine Existenz benötigt und entsprechend sind die so gedeuteten Pflichten nicht Pflichten „*gegen* (erga) Gott als ein außer unserer Idee existirendes Wesen" (6:487).

Deshalb gilt Religion (im formalen Sinn) als „der Inbegriff aller Pflichten *als* (instar) göttlicher Gebote" (6:487). Materialiter, d. h. was den Inhalt der Pflichten selbst anbelangt, ist es im Rahmen einer Offenbarungsreligion zwar grundsätzlich

möglich, dass etwas an sich Erlaubtes zum göttlichen Gebot erhoben wird, aber „(wenigstens größtentheils) höchst ungewiß“ (6:153f. Anm.). Kant unterscheidet hier also zwischen natürlicher Religion, in der das Wissen um die Pflichten ihrer Anerkennung als göttlicher Gebote vorhergehen muss, und geoffenbarter Religion, in der es sich umgekehrt verhält. Die Bedeutung der Bezeichnung moralischer Pflichten als göttlicher Gebote ergibt sich aus der These Kants, dass der Erwerb eines tugendhaften Charakters in einem „*ethischen gemeinen Wesen[]*“ (6:98ff.) erfolgen solle (→ Kirche). Dessen oberster Gesetzgeber muss die → Gesinnung der einzelnen Mitglieder erkennen und diese nach Gesichtspunkten der Gerechtigkeit und Güte sanktionieren können. „Also ist ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein *Volk Gottes*, und zwar nach *Tugendgesetzen*, zu denken möglich“ (6:99). Die Befolgung der „statutarischen bürgerlichen Gesetze“ (6:99 Anm.), sofern sie nicht an sich unmoralisch sind und vom rechtmäßigen Gesetzgeber stammen, ist moralische Pflicht und insofern ebenfalls göttliches Gebot.

Im Einklang mit der klassischen Naturrechtslehre thematisieren nach Kant die biblischen Zehn Gebote zum einen Vorschriften, die auch durch die → praktische Vernunft allein erkennbar sind, zum anderen betreffen sie lediglich äußere Handlungen; erst das → Christentum, d. h. das Neue Testament, betone die Gesinnung als entscheidenden Faktor für die Moralität einer Handlung (vgl. 6:126).

Weiterführende Literatur

Hare, John E.: „Kant on Recognizing our Duties as Divine Commands“, in: Faith and Philosophy 17, 2000, 459–478.

Kain, Patrick: „Interpreting Kant’s Theory of Divine Commands“, in: Kantian Review 9, 2005, 128–149.

Wood, Allen W.: Kant’s Ethical Thought, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 1999.

Wolfgang Ertl

Gebrauch, praktischer

Der Ausdruck ‚praktischer Gebrauch‘ bezieht sich vornehmlich auf die Vernunft und bezeichnet die Anwendung eines Begriffs auf ein Objekt des freien Willens. Der praktische Gebrauch der Vernunft wird oft dem theoretischen oder spekulativen entgegengesetzt, der auf die Erkenntnis von Gegenständen zielt. Wichtige Stellen: 4:463; 5:15; 5:50.

Verwandte Stichworte

Freiheit, praktische/transzendentale; Gegenstand der reinen praktischen Vernunft; Vernunft, praktische; Vernunftgebrauch

Philosophische Funktion

In der *KrV* ist gelegentlich vom ‚praktischen Gebrauch‘ der Vernunft die Rede. Die „Idee der praktischen Vernunft“ wird als „die unentbehrliche Bedingung jedes praktischen Gebrauchs der Vernunft“ bezeichnet (KrV A 328 / B 385); im ‚Kanon‘ unterscheidet Kant den reinen vom empirischen Gebrauch und stellt die Frage, ob „auch reine Vernunft im praktischen Gebrauche anzutreffen sei“ (KrV A 804 / B 832); und im Paralogismenkapitel erklärt Kant die Begriffe der Substanz, des Einfachen und der Persönlichkeit „zum praktischen Gebrauche nöthig und hinreichend“, obwohl sie nicht zur theoretischen Selbsterkenntnis taugen (KrV A 365f.). In der *GMS* dient der „praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft“ dazu, die im dritten Abschnitt geleistete Deduktion zu bestätigen (4:454); und die Einsicht in die Notwendigkeit der Voraussetzung der Freiheit für den kategorischen Imperativ, ohne die Möglichkeit der Freiheit selbst einzusehen, reicht Kant „zum *praktischen Gebrauche* der Vernunft, d. i. zur Überzeugung von der *Gültigkeit dieses Imperativs*“ (4:461). Abschließend wird der spekulative Gebrauch der Vernunft „*in Ansehung der Natur*“ mit dem praktischen Gebrauch der Vernunft „*in Absicht auf die Freiheit*“ mit Blick auf die absolute Notwendigkeit verglichen, die ihre jeweilige Suche nach dem Unbedingten mit sich bringt (4:463).

Die Gegenüberstellung von praktischem und theoretischem bzw. spekulativem Gebrauch der Vernunft nimmt dann in der *KpV* eine zentrale Stellung ein. Der Parallelismus von praktischem und theoretischem Gebrauch begründet für Kant die strukturelle Ähnlichkeit von *KrV* und *KpV* (vgl. 5:15ff., 5:89ff.). Da die → Ideen von Freiheit, Gott und Unsterblichkeit, deren Realität die spekulative Vernunft nicht beweisen kann, als Folge der Lehre vom → Faktum der reinen praktischen Ver-

nunft „Bestand und objective Realität“ erhalten (5:4; vgl. KrV B XXIXf., 6:221), kommt Kant immer wieder auf die Frage zurück, wie es sein kann, dass die Vernunft im praktischen Gebrauch befugt ist zu einer „*Erweiterung, die ihr im speculativen für sich nicht möglich ist*“ (5:50; vgl. 5:3ff., 5:134ff. und die Lehre vom → *Primat der reinen praktischen Vernunft*, 5:119). Kant erklärt nun zudem, die reine Vernunft habe „jederzeit ihre Dialektik, man mag sie in ihrem speculativen oder praktischen Gebrauche betrachten“ (5:107; vgl. 5:16). Die → Postulate entspringen dem praktischen Gebrauch der Vernunft (vgl. 5:140). Der „reine praktische Gebrauch der Vernunft“ besteht im Vorschreiben moralischer Gesetze (8:139).

Jens Timmermann

Gebrauch, transzendentaler

Ein transzendentaler Gebrauch ist, im Gegensatz zum → immanenten Gebrauch, eine Verwendung von → Begriffen a priori, um → transzendentale Gegenstände unabhängig von den Bedingungen einer sinnlichen Anschauung zu denken und so → Gegenstände überhaupt unabhängig von einer sinnlichen Anschauung zu erkennen: „Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen. Ist die Art dieser Anschauung auf keinerlei Weise gegeben, so ist der Gegenstand bloß transscendental, und der Verstandesbegriff hat keinen andern als transscendentalen Gebrauch, nämlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt“ (KrV A 247 / B 304). Weitere wichtige Stellen: KrV A 247f. / B 304f.; KrV A 289 / B 345; KrV A 295f. / B 352.

Verwandte Stichworte

transzendent; transzendental; immanent; Gebrauch, überschwänglicher

Philosophische Funktion

Eine Bedingung → a priori der Erkenntnis ist das Denken eines Gegenstandes überhaupt vor jeder bestimmten Anschauung. Es ist ein natürlicher Irrtum, dass dadurch ein Gegenstand erkannt wird, wie er unabhängig von der sinnlichen Anschauung ist, welche die Erkenntnis auf Erscheinungen einschränkt: Dabei wird „der Gebrauch des Verstandes wider seine Bestimmung, transscendental gemacht […]. Wir denken also Etwas überhaupt und bestimmen es einerseits sinnlich, allein unterscheiden doch den allgemeinen und in abstracto vorgestellten Gegenstand von dieser Art ihn anzuschauen; […] da bleibt uns nun eine Art, ihn bloß durch Denken zu bestimmen, übrig, welche zwar eine bloße logische Form ohne Inhalt ist, uns aber dennoch eine Art zu sein scheint, wie das Object an sich existire (Noumenon)“ (KrV A 289 / B 345f.; vgl. Knoepffler, *Begriff*, S. 33).

Die Möglichkeit eines Verstandesgebrauchs ohne Einschränkung auf eine mögliche sinnliche Anschauung bestreitet Kant. Jener erfordert die Beziehung auf ein Schema als „formale Bedingung, unter der etwas in der Anschauung gegeben werden kann“ (KrV B 304; vgl. Strawson, *Grenzen*, S. 13). Daher ist der transzendentale Gebrauch unmöglich: „die reinen Kategorien ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit haben bloß transscendentale Bedeutung, sind aber von keinem transscendentalen Gebrauch, weil dieser an sich selbst unmöglich ist“ (KrV A 248 / B 305). Allerdings kann man durch die reinen → Kategorien einen Gegenstand unabhängig von der Einschränkung auf sinnliche Anschauung zumindest denken (vgl. KrV B XXVIII; vgl. Rosefeldt, *Das logische Ich*, S. 69).

Kant unterscheidet ‚transzendent‘ und ‚transzendental‘. → Transzendente Grundsätze beinhalten den Anspruch, dass Erkenntnisse von Dingen jenseits der Erfahrungsgrenze gewonnen werden können. Der transzendentale Gebrauch von Grundsätzen ist nur ein Fehler der Urteilskraft, bei dem die Beschränkung auf Erfahrung nicht beachtet wird (vgl. KrV A 295f. / B 352). An anderer Stelle charakterisiert Kant freilich genau in dieser Weise die transzendente Anwendung von Vernunftbegriffen (vgl. KrV A 643 / B 671; Knoepffler, *Begriff*, S. 60ff.).

Weiterführende Literatur

Bennett, Jonathan: Kant’s Dialectic, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 1974.

Knoepffler, Nikolaus: Der Begriff ‚transzendental‘ bei Immanuel Kant, München: Herbert Utz Verlag 1999.

Strawson, Peter F.: The Bounds of Sense. An Essay on Kant’s „Critique of Pure Reason“, London:

Methuen 1966; dt.: ders.: Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“, Frankfurt/M.: Hain 1992.

Daniel Dohrn

Gebrauch, überschwänglicher

Der →transzendente oder überschwängliche Gebrauch besteht darin, dass →Begriffe über den Bereich möglicher Erfahrung hinaus verwendet werden, um Ansprüche auf Erkenntnis von →Gegenständen überhaupt zu erheben, die nicht berechtigt sind. Wichtige Stellen: 4:328; 4:348.

Verwandte Stichworte

immanent; transzendent; transzendental; Gebrauch, transzendentaler

Philosophische Funktion

Kant spricht in den *Prolegomena* von einem überschwänglichen Gebrauch. Beim überschwänglichen Gebrauch werden Begriffe, die erlauben, →a priori Aussagen über Erfahrungsgegenstände zu treffen, sofern sie formale Bedingungen der Erfahrung erfassen, unerlaubterweise über das Feld der Erfahrung oder Erscheinungen hinaus auf Dinge an sich angewendet, und so der Anschein erweckt, als würden Erkenntnisse der Dinge an sich erworben. Eine Selbsterkenntnis der Vernunft, wie sie die transzendentale Untersuchung vermittelt, zeigt jedoch, dass eine solche Anwendung nicht zu gerechtfertigten Erkenntnisansprüchen führt.

Daniel Dohrn

Gebrechlichkeit

Unter Gebrechlichkeiten zählt Kant im Allgemeinen menschliche →Schwächen. Im Speziellen bezeichnet die „Gebrechlichkeit (fragilitas) der menschlichen Natur“ (6:29) die Schwäche des →Menschen in der Befolgung seiner →Maximen (vgl. 4:406; 5:77). Weitere wichtige Stellen: KrV B XXXVIII; 2:200; 5:264; 5:273; 6:37f.; 6:77; 6:140; 6:19; 6:200; 6:446; 7:47; 7:86; 7:93; 8:265.

Verwandte Stichworte

Lauterkeit/Unlauterkeit; Bösartigkeit; Schuld

Philosophische Funktion

In *Religion* unterscheidet Kant in der Betrachtung des →Hangs zum Bösen die Gebrechlichkeit von der Unlauterkeit und der Bösartigkeit. Sie bilden drei Stufen des guten bzw. bösen Herzens, der Fähigkeit oder Unfähigkeit, das →moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen. Die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur bildet als unabsichtliche „Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt“ (6:29; vgl. 6:37) die erste Stufe. Sie „ist selbst in der Klage eines Apostels ausgedrückt: Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt“ (6:29). Aufgrund der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur ist in *MST* das Streben nach moralischer Vollkommenheit im Rahmen der →Pflichten gegen sich selbst graduell nur eine →unvollkommene Pflicht (vgl. 6:446).

Robert Nehring

Geburt

Der Geburt gilt Kants Aufmerksamkeit hauptsächlich mit Bezug auf ihre rechtliche Folgen in der Gesellschaft. Nach Kant begründet die Geburt, d. h. die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Familie keinen gesellschaftlichen Vorrang (vgl. 8:293). Für „Geburt und Titel“ sind allerdings „die Menschen gemeiniglich zur Achtung geneigt“ (2:213). Weitere wichtige Stellen: 2:213; 6:328; 6:336; 6:337; 7:327f.; 8:293; 8:351.

Verwandte Stichworte

Elternrecht; Adel; angeboren; Wiedergeburt

Philosophische Funktion

Die bürgerliche →Gleichheit wird von Kant mit der Tatsache begründet, dass die Geburt streng genommen keine Tat desjenigen darstellt, der geboren wird (vgl. 8:293). Somit bringt die Geburt kein bürgerliches Privileg und keine Verpflichtungen mit sich als diejenigen, die allen zukommen. „[N]iemand kann das Vorrecht des *Standes*, den er im gemeinen Wesen inne hat, an seine Nachkommen vererben, mithin, gleichsam als zum Herrenstande durch Geburt qualificirt, diese auch nicht zwangsmäßig abhalten, zu den höheren Stufen der Unterordnung […] durch eigenes Verdienst zu gelangen“ (8:293).

Obwohl sich Kant nie direkt zur Problematik des bürgerlichen und moralischen Status des Fötus äußert, kann man schließen, dass die Zugehörigkeit zur →Menschheit im vollen bürgerlichen und moralischen Sinn mit der Geburt und nicht mit der Empfängnis beginnt (vgl. dazu 6:280). Daher nennt er die „*Freiheit* […], sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann" sowohl ein „*angeborne[s] Recht*" als auch das einzige „jedem Menschen Kraft seiner Menschheit zustehende Recht" (6:237).

Ein Land, dessen Einwohner „durch die Geburt[] Mitbürger eines und desselben gemeinen Wesens" sind, wird ihr →Vaterland genannt (6:337).

Susan Shell
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Gedächtnis

Das Gedächtnis oder „*Erinnerungsvermögen*" ist das sinnliche Vermögen, „sich vorsetzlich das Vergangene zu vergegenwärtigen", welches sich „auf die *Association* der Vorstellungen des vergangenen […] Zustandes des Subjects mit dem gegenwärtigen" (7:182) gründet. Gedächtnis unterscheidet sich von der reproduktiven →Einbildungskraft dadurch, dass es die vergangenen Vorstellungen willkürlich zu reproduzieren vermag (vgl. 7:182). Wenn sich die Phantasie in das Gedächtnis ‚einmischt', wird das Gedächtnis „*untreu*" (7:182). Weitere wichtige Stellen: 2:230; 2:263; 2:307; 2:429; 6:81; 6:190; 6:199; 6:411; 6:445; 6:478f.; 7:113; 7:119; 7:134f.; 7:182ff.; 7:197; 7:328; 8:135; 8:177; 8:243, 9:44; 9:149; 9:156; 9:493.

Verwandte Stichworte

Einbildungskraft, produktive/reproduktive; Erinnerungsvermögen

Philosophische Funktion

Die empirische →Psychologie kann die Frage nach dem physiologischen Substrat psychologischer Phänomene und Prozesse wie z. B. des Gedächtnisses nicht beantworten. Als „Anthropologie in *pragmatischer* Absicht" kann sie jedoch „die Wahrnehmungen über das, was dem Gedächtniß hinderlich oder beförderlich befunden worden, dazu benutz[en], um es zu erweitern oder gewandt zu machen" (7:119; vgl. 10:145).

Kant unterscheidet drei „formale[] Vollkommenheiten" des Gedächtnisses: „[e]twas bald ins Gedächtniß *fassen*, sich leicht worauf *besinnen* und es lange *behalten*" (7:182). Gemäß der Terminologie von →Baumgarten sind hier die *memoria capax*, *prompta und tenax* gemeint (vgl. *Metaphysica*, 3. Aufl., §585, 15:25). Aus dieser Dreiteilung geht die Dreiteilung in „*mechanisch[es]*", „*ingeniös[es]*" und „*judiciös[es]*" „Memoriren" hervor. „Memoriren" bedeutet hier, „*[m]ethodisch* etwas ins Gedächtnis fassen" (7:183). Wenn sich dieser Prozess mechanisch vollzieht, beruht das Memorieren „blos auf öfterer, buchstäblicher Wiederholung" (7:183). Die Methode, „gewisse Vorstellungen durch Association mit Nebenvorstellungen, die an sich (für den Verstand) gar keine Verwandschaft mit einander haben […] dem Gedächtniß einzuprägen" ist hingegen das „*ingeniöse* Memoriren" (7:183). Das „*judiciöse* Memoriren" besteht endlich im Einprägen „einer Tafel der *Eintheilung* eines Systems (z. B. des Linnäus) in Gedanken" (7:184).

In der Dreiteilung der Vollkommenheiten des Gedächtnisses folgt Kant Baumgartens Darlegungen über ‚memoria' (vgl. 15:24f.), indem er folgendes Schema adoptiert: die Sache selbst zu erinnern, sie durch eine künstliche Assoziation zu erinnern oder sie in ein „Fachwerk" (eine „*Topik*", 7:184) stellen (vgl. 7:183–187). Während Baumgartens §586 von der Vergesslichkeit („obliviositas", 15:25) handelt und dann zur „ars mnemonica" übergeht (vgl. §587, 15:25), ändert Kant die Reihenfolge, indem er mit dem Satz beginnt: „Eine *Gedächtnißkunst* (ars mnemonica) als allgemeine Lehre giebt es nicht" (7:184) und im letzten Absatz die Vergesslichkeit erörtert (vgl. 7:185). In der *Pädagogik* wendet sich Kant gegen das traditionelle Auswendiglernen (vgl. 9:472ff.).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard, Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), Meiner: Hamburg 1999.

Manganaro, Paolo: L'antropologia di Kant, Napoli: Guida 1983.

Piero Giordanetti

Gedächtnis, inneres/äußeres

→Swedenborg zufolge hat der Mensch ein äußeres Gedächtnis als „Person, die zu der sichtbaren Welt gehört", während das innere Gedächtnis auf der Verbindung des Menschen mit der „Geisterwelt" beruht (2:362). Kant erläutert diesen Unterschied, aus dem sich nach Swedenborg „auch der Unterschied des äußeren und inneren Menschen" ergibt (2:362), im zweiten Hauptstück der *Träume*. Wichtige Stelle: 2:362.

Verwandte Stichworte

Gedächtnis; Mensch; Swedenborg, Emanuel

Philosophische Funktion

Der Mensch lebt nach Swedenborg bereits in diesem Leben als eine Person in der Gesellschaft der Geister und wird „von ihnen auch als eine solche erkannt". Im inneren Gedächtnis wird „alles aufbehalten, was aus dem äußeren verschwunden war, und es geht nichts von allen Vorstellungen eines Menschen jemals verloren. Nach dem Tode ist die Erinnerung alles desjenigen, was jemals in seine Seele kam und was ihm selbst ehedem verborgen blieb, das vollständige Buch seines Lebens" (2:362). Swedenborg behaupte auch, dass „[e]in Geist […] in eines andern Geistes Gedächtniß die Vorstellungen" liest, „die dieser darin mit Klarheit enthält" (2:362). Kant nennt demnach Swedenborg „das rechte Orakel der Geister, welche eben so neugierig sind in ihm den gegenwärtigen Zustand der Welt zu beschauen, als er es ist in ihrem Gedächtniß wie in einem Spiegel die Wunder der Geisterwelt zu betrachten" (2:362).

Piero Giordanetti

Gedanke

Kant verwendet den Ausdruck ‚Gedanke' nicht in einem einheitlichen Sinn. Allerdings dient er in allen Verwendungsweisen der Abgrenzung von Zuständen, die wenigstens *auch* eine begriffliche Dimension haben, weil sie der synthetischen Tätigkeit des Verstandes unterzogen sind. In diesem Sinne sind die charakteristischen →Vorstellungen des diskursiven →Verstandes Gedanken (vgl. 5:137). In der allgemeinsten Bedeutung ist ein Gedanke eine bewusste Vorstellung, also dasselbe wie eine „*perceptio*" (KrV A 320 / B 376) gemäß der Aufstellung in der „Stufenleiter" (KrV A 320 / B 376) der Vorstellungsarten (vgl. z. B. KrV A 346; KrV A 350). In einer engeren Bedeutung sind Gedanken die (begrifflich vermittelten) objektiven Vorstellungen (im Gegensatz zu Gefühlen und Empfindungen, die subjektive Vorstellungen sind, vgl. z. B. 5:296). →Urteile sind dementsprechend, genau wie Begriffe (vgl. KrV A 259 / B 315), aber auch Anschauungen (vgl. KrV A 386), Gedanken. Bisweilen sind mit ‚Gedanken' allerdings, in der engsten Bedeutung, auch nur Begriffe gemeint (vgl. z. B. KrV B 302f. Anm.; 4:460; 5:137; 10:356), beziehungsweise begriffliche Vorstellungen, von denen nicht klar ist, ob sie in der Anschauung gegeben werden können. Solche Gedanken sind „nur möglich[e] Gedanke[n]" (KrV B XXVI Anm.), die nur die Bedingung der Widerspruchsfreiheit erfüllen müssen.

Sofern einem solchen Gedanken nichts sinnlich Gegebenes in einer Anschauung entsprechen kann, ist er entweder ein leerer Gedanke (vgl. KrV A 253; 5:343; 18:336), also ein „*[l]eerer Begriff ohne Gegenstand, ens rationis*" (KrV A 292 / B 348), dessen Gegenstand ein „Gedankending" (KrV A 292 / B 348f.; vgl. 4:295) ist; oder er ist eine Idee (vgl. 5:135). In beiden Fällen handelt es sich um einen „problematische[n] Gedanke[n]" (KrV A 259 / B 315; vgl. 5:135; 5:402), der „wie ein leerer Raum, die empirischen Grundsätze [einschränkt], ohne doch irgend ein anderes Object der Erkenntniß außer der Sphäre der letzteren in sich zu enthalten und aufzuweisen" (KrV A 259f. / B 315). Weitere wichtige Stellen: 2:18; 2:377; KrV A 341ff. / B 400ff.; KrV A 397; 4:288; 4:302 Anm.; 4:332; 4:458; 4:470; 4:542f.; 5:296; 5:320f.; 5:342; 7:134 Anm.; 7:192; 8:143 Anm.; 9:142; 9:150; 12:32; 12:344; 17:240f.; 18:109; 18:136; 18:146; 18:219; 18:226; 18:274; 18:277; 18:319; 18:528; 20:270; 20:325; 21:29; 22:31; 22:80; 22:386; 22:414; 23:32; 23:36; 23:39; 23:42; 23:48; 23:69.

Verwandte Stichworte

Begriff; Gedankending; Noumenon/Phaenomenon

Philosophische Funktion

1 Gedanken als bewusste Vorstellungen

Sofern mit Gedanken einfach bewusste →Vorstel-

lungen gemeint sind, sind diese Vorstellungen das Ergebnis einer verbindenden Handlung unseres spontanen Verstandes. Als bewusste Vorstellungen sind Gedanken immer den Kategorien als „*Gedankenformen* […], um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen" (KrV B 288; vgl. 5:136) unterworfen.

Wenn Gedanken nicht widersprüchlich sind, können sie, sofern sie bloß den → Kategorien unterworfen sind, Gedanken von → Dingen überhaupt sein. Bei Gedanken von Dingen überhaupt, die nicht „durch eine empirische Anschauung belegt [sind], d. i. der Gedanke davon an einem Beispiele gewiesen (demonstrirt, aufgezeigt)" (5:342) werden, ist „nicht gewiß […], ob der Gedanke nicht leer, d. i. ohne alles Object sei" (5:343). Solche Gedanken sind also ebenso wenig → Erkenntnisse, wie gegebene → Anschauungen Erkenntnisse wären, wenn sie keinen Gedankenformen unterworfen wären. Nur Gedanken, die einer anschaulichen Darstellung fähig sind, können Erkenntnisse sein.

Als Sammelbegriff für bewusste Vorstellungen spielt der Begriff des Gedankens insbesondere im Zusammenhang der Diskussion des Begriffs eines → transzendentalen Subjekts eine wichtige Rolle, das nichts anderes ist als der gedachte Träger der bewussten Vorstellungen. Dieses Subjekt ist der Gegenstand der „an Inhalt gänzlich leere[n] Vorstellung: *Ich*; von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subject der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird und wovon wir abgesondert niemals den mindesten Begriff haben können" (KrV A 345f. / B 404). Dieses transzendentale Subjekt fungiert also als Subjekt aller bewussten Vorstellungen, die hier mit Gedanken bezeichnet werden. Diese Gedanken sind seine Prädikate und das transzendentale Subjekt konstituiert die Einheit dieser → Prädikate. (Unser → Bewusstsein dieser Gedanken, die wir als Prädikate eines transzendentalen Subjekts denken, ist allerdings immer das Bewusstsein empirisch vermittelter Gedanken, die das Produkt der → Selbstaffektion des inneren Sinns durch das transzendentale Subjekt sind.)

2 Gedanken als leere Vorstellungen vs. Ideen

Wenn Kant von leeren Gedanken spricht, ist dasselbe gemeint wie mit leeren Begriffen. Zwar ist der Gegenstand eines leeren Gedankens ein „Gedankending" (KrV A 292 / B 348f.; anders 8:203), allerdings kein → Unding: „Man sieht, daß das Gedankending [leerer Begriff ohne Gegenstand, ens rationis] von dem Undinge [leerer Gegenstand ohne Begriff; nihil negativum] dadurch unterschieden werde, daß jenes nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden darf, weil es bloß Erdichtung (obzwar nicht widersprechende) ist, dieses aber der Möglichkeit entgegen gesetzt ist, indem der Begriff sogar sich selbst aufhebt. Beide sind aber leere Begriffe" (KrV A 292 / B 348f.). Das Gedankending ist „bloß Erdichtung" (KrV A 292 / B 348f.), weil ihm keine Anschauung entsprechen kann.

Davon unterschieden sind allerdings diejenigen Gedanken, die → Ideen sind. Auch ihnen kann keine Anschauung und damit kein bestimmter Gegenstand entsprechen. Aber sie sind „nicht bloß leere Gedankendinge (*entia rationis ratiocinantis*)" (KrV A 669 / B 697f.), weil sie als heuristische Prinzipien der systematischen Erweiterung unserer Erkenntnis dienen können. Obwohl ihnen kein anschaulich gegebener Gegenstand entspricht, „bezeichnen [sie] darum doch nicht gedichtete und zugleich dabei für möglich angenommene Gegenstände. Sie sind bloß problematisch gedacht, um in Beziehung auf sie (als heuristische Fictionen) regulative Principien des systematischen Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen" (KrV A 771 / B 799). Allerdings ist es möglich, diese Ideen zu missbrauchen und damit diesem heuristischen Zweck zu entfremden. In diesem Fall werden die Ideen selbst zu bloßen Gedankendingen: „Geht man davon ab, so sind es bloße Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich ist, und die daher auch nicht der Erklärung wirklicher Erscheinungen durch eine Hypothese zum Grunde gelegt werden können" (KrV A 771 / B 799).

3 Gedanken als problematische Vorstellungen

Sofern Ideen „bloß problematisch gedacht" (KrV A 771 / B 799) sind, gehören sie zu den problematischen Gedanken, mit denen Kant dasselbe meint, wie mit problematischen Begriffen. Problematische Gedanken sind demnach entweder Ideen, die wir als → regulative Prinzipien verwenden müssen, um den systematischen Verstandesgebrauch

auf sie zu gründen; oder es sind Grenzbegriffe, die wir als bloß formal bestimmbare Vorstellungen denken müssen, um uns über die →Grenzen des Erkennens klar zu werden (vgl. KrV A 354 / B 310). Solche Grenzbegriffe zu denken ist nicht nur möglich, sondern sogar notwendig, wenn man die Grenzen des Erkennens bestimmen will. Eine Diskussion dieses Sachverhalts findet sich neben dem Kapitel über Phaenomena und Noumena in der *KrV* (→Noumenon/Phaenomenon) auch in den Paragraphen 76 und 77 der *KU* (vgl. 5:405; Förster, *Bedeutung von §§ 76, 77*).

Indem wir uns darauf beschränken, einen derartigen Grenzbegriff bloß zu denken, vermeiden wir bewusst die Annahme eines ihm entsprechenden Gegenstandes. Durch eine derartige Annahme würden wir versuchen aus dem bloß problematischen Gedanken mehr zu machen, als seine Natur als bloßer Grenzbegriff oder ein „Problema" (KrV A 256 / B 311) zulässt: Wir würden vielmehr versuchen, seine Möglichkeit vorzustellen (vgl. KrV A 256 / B 312), wozu mehr nötig ist, als das bloße „Nichtwidersprechen eines Begriffs" (KrV B 308). Was darüber hinaus nötig ist, ist den Begriff mit einer „correspondirende[n] Anschauung" (KrV B 308) zu versehen und ihm auf diese Weise →objektive Realität zu verschaffen. Genau das können wir aber bei problematischen Gedanken nicht (KrV B 308).

Allerdings ist es manchmal möglich, einem problematischen Gedanken diese Realität auf eine andere Weise zu verschaffen: „Die obige drei Ideen der speculativen Vernunft sind an sich noch keine Erkenntnisse; doch sind es (transscendente) *Gedanken*, in denen nichts Unmögliches ist. […] Aber dennoch ward das theoretische Erkenntniß *zwar nicht dieser Objecte*, aber der Vernunft überhaupt dadurch so fern erweitert, daß durch die praktischen Postulate jenen Ideen doch *Objecte gegeben* wurden, indem ein blos problematischer Gedanke dadurch allererst objective Realität bekam" (5:135).

Weiterführende Literatur

Aquila, Richard E.: Representational Mind. A Study in Kant's Theory of Knowledge, Bloomington: Indiana University Press 1983.

Förster, Eckart: „Die Bedeutung von §§ 76, 77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 56, 2002, 169–190.

Waxman, Wayne: Kant's Model of the Mind, Oxford: Oxford University Press 1991.

Johannes Haag

Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk

Die Schrift erschien in einer Länge von acht Quart-Seiten am 6. Juni 1760 bei Johann Friedrich Driest und ist in Band II der Akademie-Ausgabe (vgl. 2:37–44; 2:464f. Anm.) enthalten. Ein Faksimile der Originalausgabe, zu der kein Manuskript erhalten ist, findet sich auf den Internetseiten des Marburger Kant-Archivs. Der Text wird auf dem Titelblatt als ‚Sendschreiben' an die Mutter des Verstorbenen bezeichnet und fällt somit in eine Textgattung, in der sich auf für das 18. Jahrhundert typische Weise private und öffentliche Rede mischen. Das erklärt den auf den ersten Blick merkwürdigen Charakter der Schrift: Einerseits kondoliert Kant in ihr – wohl auf Bitte von dessen Hauslehrer – der Mutter eines Studenten →Johann Friedrich Funk, der einen Monat zuvor im Alter von 21 Jahren gestorben war und davor ein Jahr lang in Königsberg, u. a. bei Kant, studiert hatte (vgl. Kühn, *Kants Leben*, S. 154f.). Kant stellt kurz das Leben des Verstorbenen dar und preist seinen Charakter. Andererseits war die Schrift zur Veröffentlichung bestimmt und wurde von Kant am Tag ihres Erscheinens nicht nur an Funks Mutter, sondern auch an eigene Freunde geschickt (vgl. 10:32). Die Veröffentlichung ist insofern gerechtfertigt, als Kant den Tod Funks zum Anlass für allgemeine Betrachtungen darüber nimmt, wie wir unser Leben angesichts der Tatsache führen sollten, dass unsere Lebenspläne jederzeit von einem frühzeitigen Tod durchkreuzt werden können (→Tod). Er empfiehlt dem Menschen eine heitere Gelassenheit, die daraus resultiert, dass er „[v]ernünftig in seinen Entwürfen, aber ohne Eigensinn, zuversichtlich auf die Erfüllung seiner Hoffnung, aber ohne Ungeduld, […] [und] eifrig in Leistung seiner Pflichten [ist], aber bereit mit einer christlichen Resignation sich in den Befehl

des Höchsten zu ergeben, wenn es ihm gefällt, mitten unter allen diesen Bestrebungen ihn von der Bühne abzurufen, worauf er gestellt war“ (2:42).

Tobias Rosefeldt

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise derer sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen

Wahre Schätzung ist Kants früheste erhaltene philosophische Schrift, sein erstes Werk und sein erstes Buch (256 Seiten im Erstdruck). Die Niederschrift war im Frühjahr 1747 beendet. Die Veröffentlichung, bei Dorn in Königsberg, verzögerte sich bis Mitte 1749. Das Buch wurde als eigenständiger Druck zu Kants Lebzeiten nicht neu verlegt. Etwa fünfzig Jahre nach der Niederschrift erschien *Wahre Schätzung* in drei Werkausgaben: *Frühere noch nicht gesammelte kleine Schriften*, S. 129–350; *Sämtliche kleine Schriften nach der Zeitfolge geordnet*, Bd. 1, S. 1–294; *Vermischte Schriften*, Bd. 1, S. 1–282. In der Akademie-Ausgabe ist die Schrift abgedruckt in Bd. 1, S. 1–181 (vgl. auch die Hinweise und Erläuterungen des Herausgebers Kurd Lasswitz, 1:521–533). Das Manuskript ist nicht erhalten.

Wahre Schätzung ist vor dem historischen Hintergrund der *vis viva*-Debatte verfasst, welche in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts beginnt und sich weit ins 18. Jahrhundert hinein erstreckt. Die Debatte kreist um die Bestimmung und Anwendung der → Bewegungsgesetze sowie um die Frage, welche (physikalische) Größe bei verschiedenen (mechanischen) Veränderungen der Natur erhalten bleibt. In seinen *Principia* (1644) stellt → Descartes die These auf, dass das Produkt der Größe und Geschwindigkeit (in etwa: mv) konstant bleibt. In einem kurzen, 1686 veröffentlichten Artikel kritisiert → Leibniz Descartes’ Gesetz als falsch und schlägt vor, dasjenige, was konstant bleibt, als → ‚lebendige Kraft‘ zu bezeichnen und durch die ‚Größe‘ und die erste Potenz der Geschwindigkeit eines Körpers (mv^2) zu bestimmen. Viele führende Naturphilosophen und Mathematiker der Zeit, wie → Bernoulli, → Euler, ’s Gravesande, → Émilie du Châtelet und → d’Alembert versuchen in der Folge, den Sachverhalt gemäß der einen oder der anderen dieser beiden Thesen zu entscheiden. *Wahre Schätzung* stellt Kants Versuch dar, diesen Streit beizulegen. Die verbreitete These, d’Alembert habe bereits 1743, also sechs Jahre vor dem Erscheinen von *Wahre Schätzung*, die definitive Lösung des vis-viva-Problems veröffentlicht, ist in der Literatur umstritten (vgl. Laudan, *Vis Viva Controversy*; Papineau, *Vis Viva Controversy*).

Wahre Schätzung ist aufgeteilt in eine Vorrede und drei ‚Hauptstücke‘, welche 163 Paragraphen umfassen. In der Vorrede erläutert Kant die Intention seines Werkes und stellt heraus, dass er sich zur Umsetzung dieses Ziels gezwungen sieht, zahlreiche führende Intellektuelle wie Descartes und Leibniz sowie deren Anhänger zu kritisieren und ihnen zu widersprechen. Am Ende der Vorrede konstatiert er: „dieser Streit werde entweder im kurzen abgethan werden, oder er werde niemals aufhören“ (1:16).

Im ersten Kapitel („*Von der Kraft der Körper überhaupt*“, 1:17) stellt Kant seinen → Kraft-Begriff vor und unterscheidet zwei Arten von → Bewegung, welche für die Lösung der *vis viva*-Debatte grundlegend sind. Die Kraft, welche für Körper wesentlich ist, sollte eher mit Aristoteles und Leibniz als aktive Kraft, statt mit Wolff als bewegende Kraft charakterisiert werden. Dieses Konzept erlaube, das Leib-Seele Problem zu lösen, die Relation zwischen Substanzen in der Welt zu erklären und zwei Einwände gegen ein bestimmtes Verständnis der Wechselwirkung von Kräften zu verdeutlichen. Außerdem erläutert Kant, inwiefern → Kausalität Vorrang vor Räumlichkeit besitzt und die Dreidimensionalität des Raumes aus der umgekehrten Proportionalität des Quadrats der „Weiten“ (1:24) abzuleiten ist. Er schließt mit der Unterscheidung

zwischen „freier Bewegung“ (1:29), welche sich selbst erhalten und deshalb unendlich fortlaufen kann, wenn sich ihr kein Hindernis entgegen setzt, und denjenigen Bewegungen, die konstante externe Stimulation benötigen und „verschwinde[n]“ (1:28), sobald diese antreibende Kraft aufhört, auf sie zu wirken.

Als Beispiel für die erste führt er „geworfene Körper“ an, als Beispiel der letzteren eine „Kugel, die von der Hand sachte fortgeschoben wird“ (1:28). Diese Differenzierung ist wichtig, da sie seiner „Hauptabsicht beförderlich sind, das Leibnizische Kräftemaß zu verbessern“ (1:28). Die Besonderheit der Position Kants liegt darin, dass beide Arten der Bewegung existieren. Die erste, eine lebendige Kraft erfordernde Bewegung, wird von Leibniz' Konzept der ‚lebendigen Kraft' (mv^2) repräsentiert, die letztere, eine ‚tote Kraft' umsetzende, wird in der Cartesischen Formel gefasst (‚mv' oder das, was man heute den ‚Impuls' nennt).

Das zweite Kapitel enthält eine „*Untersuchung der Lehrsätze der Leibnizischen Partei von den lebendigen Kräften*“ (1:32). Kants Hauptargument dafür, die Cartesische Formel höher zu schätzen als die Leibnizsche, besagt, dass gemäß dem Cartesischen Konzept die Kraft in körperlichen Bewegungen in Raum und Zeit messbar ist, während Leibniz' Kraft lediglich einem bewegungseinleitenden Stadium angehört, welches der Bewegung selbst vorangeht und daher experimentell nicht messbar ist. Der Großteil des Kapitels ist einer Analyse der Aussagekraft von hierfür relevanten mechanischen Fallbeispielen gewidmet.

Im dritten Kapitel, „*welches eine neue Schätzung der lebendigen Kräfte als das wahre Kräftenmaß der Natur darlegt*“ (1:139), präsentiert Kant seine eigene Lösung des Konflikts zwischen dem Cartesischen und dem Leibnizschen Kräftemaß. Die Unterscheidung zwischen freier und unfreier Bewegung, welche im ersten Kapitel eingeführt wurde und einer Differenzierung von natürlichen und mathematischen Körpern, wie sie im dritten Kapitel vorgenommen wird, korrespondiert, ist dabei für seine Berechnungen zentral. Dies erlaubt ihm festzustellen, dass, obwohl die Cartesische Schätzung der Kraft für bestimmte Arten von bewegten Körpern mathematisch korrekt ist, die Leibnizsche Schätzung für einige andere Arten von bewegten Körpern korrekt ist – wenn auch nicht mathematisch (vgl. 1:149). Kant benennt die grundlegenden Elemente seiner Berechnungen, bevor er erläutert, inwiefern diese auf eine Reihe von Fällen Bezug nehmen, die er am Ende des zweiten Kapitels mit einem anderen Ergebnis analysiert hat. Kant beschließt dieses Kapitel, und somit seine erste Veröffentlichung, mit einem ‚Beweis' seiner Theorie (vgl. 1:176) und einer Diskussion von Einwänden, von denen er annimmt, dass sie von verschiedenen Cartesianern gegen seine Position erhoben werden könnten.

Es kann nicht behauptet werden, Kant hätte mit seinen Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte erreicht, was er zu erreichen suchte. Die *vis viva*-Debatte fand zu keinem abschließenden Ergebnis, und viele seiner sehr differenzierten Lösungsansätze wurden nicht akzeptiert. Es ist nicht überraschend, dass die Schrift relativ wenig akademische Aufmerksamkeit erregte.

Die selbstbewusste Auseinandersetzung des 23jährigen Kant mit Geistesgrößen wie Descartes und Leibniz sowie seine Ankündigung im Vorwort („Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern ihn fortzusetzen“; 1:10) haben aber immerhin die Aufmerksamkeit Lessings erregt, der dazu 1751 in der Zeitschrift *Neuestes aus dem Reich des Witzes* schrieb:

> „Auf des Herrn K* Gedanken von der wahren
> Schätzung der lebendigen Kräfte
> Kant unternimmt ein schwer Geschäfte
> Der Welt zum Unterricht.
> Er schätzet die lebendigen Kräfte,
> Nur seine schätzt er nicht“
> (zitiert nach Kühn, *Kant*, S. 118).

Der ausbleibende Erfolg seines Erstlingswerkes hat Kant nicht gehindert, seinen „Lauf […] fortzusetzen“, indem er mit der *KrV* die ‚Schätzung' der menschlichen (Erkenntnis-) Kräfte in den Mittelpunkt seines philosophischen Projektes stellte.

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Kant als Naturforscher, Bd. 1, Berlin: de Gruyter 1924.

Cañedo-Argüelles, Juan A.: „Comentario“, in: ders. (Hg.): Immanuel Kant, Pensiamentos sobre la

verdadera estimación de las fuerzas vivas, Bern u. a.: Lang 1988, 189–476.
Schönfeld, Martin: „Kant's Early Dynamics", in: Bird, Graham (Hg.): A Companion to Kant, Oxford: Blackwell 2006, 33–46.
Watkins, Eric: „Thoughts on the true estimation of living forces and assessment of the demonstrations that Leibniz and other scholars of mechanics have made use of in this controversial subject, together with some prefatory considerations pertaining to the force of bodies in general (1746–1749). Introduction", in: ders. (Hg.): Immanuel Kant: Natural Science, Cambridge: Cambridge University Press 2012, 1–7.

Martin Schönfeld / Eric Watkins / Red.

Gedankending

Ein Gedankending oder „*ens rationis*" ist ein „Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung correspondirt" (KrV A 290 / B 347). Innerhalb der Einteilung des Umfangs des Begriffes von einem →Gegenstand überhaupt am Ende der *Transzendentalen Analytik* der *KrV* gehören Gedankendinge zu denjenigen Gegenständen, die →Nichts sind (vgl. A 290ff. / B 346ff.; 6:218 Anm.). Sie unterscheiden sich dadurch von solchen Gegenständen, die →*Etwas sind*, bzw. – in anderer Terminologie – „Gegenständen möglicher Erfahrung" (KrV A 542f. / B 570f.; vgl. 22:605), Gegenständen von Begriffen, die „objective Gültigkeit" haben (KrV A 669 / B 697), „existirende[n] Object[en] möglicher Erfahrung, [die] ausser der Vorstellung wirklich" sind (21:538) oder auch einfach „wahre[n] Ding[en]" (18:688). Gedankendinge sind interne Repräsentationsgegenstände von Begriffen – Gegenstände, die Begriffe schon allein dadurch repräsentieren, dass sie einen nicht-widersprüchlichen Inhalt haben, unabhängig davon, ob ihnen etwas Wirkliches entspricht, oder dies auch nur real möglich ist. Das Gedankending unterscheidet sich andererseits vom →Unding oder „*nihil negativum*" (einer anderen Art von Gegenständen, die nichts sind), denn ein Unding ist ein „Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht […] wie etwa die gradlinige Figur von zwei Seiten" (KrV A 291 / B 348), d. h. es ist nicht einmal logisch möglich, dass der Begriff davon außer einem internen Repräsentationsgegenstand noch etwas Wirkliches repräsentiert. Weitere wichtige Stellen: KrV A 596 / B 624 Anm.; 18:336; 20:325f.

Verwandte Stichworte
Noumenon/Phaenomenon

Philosophische Funktion
Den Begriff eines Gedankendings verwendet Kant in seiner Philosophie, um die folgenden beiden Arten von Gegenständen zu charakterisieren: Erstens Dinge, die in empirischen Theorien über die Welt postuliert werden, ohne dass ihre Existenz durch Anschauung belegt werden kann (Beispiele für solche Gedankendinge sind z. B. „gewisse neue Grundkräfte, die man sich denkt, zwar ohne Widerspruch, aber auch ohne Beispiel aus der Erfahrung gedacht" (KrV A 290f. / B 347), oder die in Lavaters Schriften beschriebenen Geister (vgl. 28:555; 15:921f.). Zweitens *Noumena* in negativer Bedeutung, d. h. Dinge „*so fern [sie] nicht Object unserer sinnlichen Anschauung*" sind und „wir von unserer Anschauungsart de[r]selben abstrahiren" (KrV B 307; vgl. KrV A 290 / B 347; 22:31f.; 22:36; 22:414ff.). Unter diesen sind besonders die Gegenstände der drei →transzendentalen Ideen hervorzuheben (vgl. KrV A 337 / B 394; KrV A 565f. / B 593f.; KrV A 771 / B 799), d. h. die substantielle, einfache, personale und nicht an den Körper gebundene →Seele (vgl. KrV A 771 / B 799; KrV A 682 / B 710; A 400), die →Welt (vgl. KrV A 565f. / B 593f.; 21:43) und →Gott (vgl. 21:32ff.; 21:43).

Während einige Stellen nahe legen, dass Kant zufolge Begriffe, denen keine Anschauung korrespondiert, auch keinen Gegenstand repräsentieren („so ist der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung correspondirt, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenstand", KrV A 290 / B 347), lassen sich die meisten Stellen, an denen Kant von Gedankendingen spricht – nicht zuletzt die Behauptung, dass Gegenstände, die etwas sind, und Gegenstände, die nichts sind, beide unter den Begriff eines Gegenstandes überhaupt fallen – nur dann verstehen, wenn man Kant die Annahme unterstellt, dass es nicht nur wirkliche Gegenstände, sondern auch Gedankendinge gibt, wobei letztere allerdings in einem ontologisch sehr viel engeren Verhältnis

zu den Begriffen von ihnen stehen als wirkliche Gegenstände.

Weiterführende Literatur

Rosefeldt, Tobias: Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst, Berlin: Philo Verlag 2000, insbes. 71–74.

Vollrath, Ernst: „Kants These über das Nichts", in: Kant-Studien 61, 1970, 50–65.

Tobias Rosefeldt

Gedankenformen

Als Gedankenformen (manchmal auch „bloße Gedankenformen"; vgl. z. B. B 148) bezeichnet Kant die reinen Verstandesbegriffe bzw. → Kategorien, um deutlich zu machen, dass diese nur durch Anwendung auf Gegenstände der Anschauung objektive Realität haben. Wichtige Stellen: KrV B 148ff.; KrV B 288ff.; KrV B 305f.; KrV B 308f.; 4:478; 5:65; 5:136; 23:35f.; 23:42; 23:48.

Verwandte Stichworte

Form des Denkens; Gedankending; Denkformen

Philosophische Funktion

Kant führt den Ausdruck ‚Gedankenformen' in *KrV B* ein, um die eingeschränkte Anwendbarkeit der Kategorien zu unterstreichen (vgl. die handschriftlichen Anmerkungen in seinem Exemplar der *KrV A* 23:35f.; 23:42; 23:48 und die oben genannten Stellen in *KrV B*). So wie Raum und Zeit bloße Anschauungsformen sind (→ Anschauung, Form der), sind die Kategorien „nichts als *Gedankenformen*, die bloß das logische Vermögen enthalten, das mannigfaltige in der Anschauung Gegebene in ein Bewußtsein *a priori* zu vereinigen" (KrV B 305f.). Deshalb repräsentieren sie, wenn man sie nicht auf sinnlich Gegebenes anwendet, gar keine wirklichen Gegenstände, sondern allenfalls Gedankendinge: „So lange es also an Anschauung fehlt, weiß man nicht, ob man durch die Kategorien ein Object denkt, und ob ihnen auch überall gar irgend ein Object zukommen könne, und so bestätigt sich, daß sie für sich gar keine *Erkenntnisse*, sondern bloße *Gedankenformen* sind, um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen" (KrV B 288; vgl. KrV B 148f.).

Tobias Rosefeldt

Gedankenspiel

Das Gedankenspiel bildet mit → Glückspiel und Tonspiel (→ Musik) das „wechselnde freie Spiel der Empfindungen (die keine Absicht zum Grunde haben)" (5:331). Das Gedankenspiel verursacht → Vergnügen, weil es „ein Gleichgewicht der Lebenskräfte im Körper hervorbringt" (5:333) und dient auch der gesellschaftlichen Unterhaltung (vgl. 5:331). Wichtige Stellen: 5:331–333; 7:161; 7:219.

Verwandte Stichworte

Idee, ästhetische; Lachen; Vergnügen

Philosophische Funktion

Gedankenspiel und Tonspiel sind laut *KU* „zweierlei Arten des Spiels mit ästhetischen Ideen, oder auch Verstandesvorstellungen, wodurch am Ende nichts gedacht wird, und die bloß durch ihren Wechsel und dennoch lebhaft vergnügen können" (5:332). Dabei ist „die Belebung in beiden bloß körperlich" (5:332), obgleich sie „von Ideen des Gemüths erregt wird" (5:332). Im Unterschied zur Musik entspringt das Gedankenspiel „bloß aus dem Wechsel der Vorstellungen in der Urtheilskraft, wodurch zwar kein Gedanke, der irgend ein Interesse bei sich führte, erzeugt, das Gemüth aber doch belebt wird" (5:331). Durch den Wechsel der Vorstellungen kommt es zu einer Bewegung der körperlichen Organe, „welche allein und nicht das, was im Gemüthe vorgeht, die eigentliche Ursache des Vergnügens an einem Gedanken ist, der im Grunde nichts vorstellt" (5:334). Näher charakterisiert Kant das Gedankenspiel mit Blick auf die erzählerische Struktur von Scherzen dadurch, dass der Verstand „das Erwartete nicht findet" (5:332) und „plötzlich nachlässt" (5:332), wodurch sich eine „Schwingung der Organe" ergibt, „welche die Herstellung ihres Gleichgewichts befördert" (5:332). Die Beurteilung des → Schönen dient hier „nur zum nothwendigen Vehikel" (5:332), wohingegen „das beförderte Lebensgeschäft im Körper, der Affect, der die Eingeweide und das Zwerchfell bewegt, mit einem Worte das Gefühl der Gesundheit (welche sich ohne solche Veranlassung sonst nicht fühlen läßt)" (5:332), das Vergnügen ausmacht. Die Analyse des Gedankenspiels ergänzt Kant um eine Erklärung des → Lachens, das er entsprechend als einen „*Affect*

aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts“ (5:332) begreift. Das Vergnügen des Lachens wie des Gedankenspiels beruht nicht auf der Anwendung des Verstandes, sondern „indirect“ (5:323) auf dem „Einflusse der Vorstellung auf den Körper und dessen Wechselwirkung auf das Gemüth“ (5:333). Für den Zusammenhang von →Leib und →Seele ist das Gedankenspiel neben dem Tonspiel wichtig, weil es ein Vergnügen herbeiführt, „welches man daran findet, daß man dem Körper auch durch die Seele beikommen und diese zum Arzt von jenem brauchen kann“ (5:332; vgl. Recki, *Ästhetik der Sitten*, S. 181–186). Den Begriff des Gedankenspiels verwendet Kant auch in anderer Bedeutung. Der *Anthropologie* zufolge wird der Mensch durch den →inneren Sinn mit dem eigenen Gedankenspiel affiziert (vgl. 7:161). Außerdem sieht sich derjenige, der sich einem Gedankenspiel hingibt, „nicht in einer mit anderen gemeinsamen Welt, sondern (wie im Traum) in seiner eigenen“ (7:219).

Weiterführende Literatur

Ritzel, Wolfgang: „Kant über den Witz und Kants Witz“, in: Kant-Studien 82/1, 1991, 102–109.

Achim Vesper

Gedankenwesen

Den Ausdruck ‚Gedankenwesen‘ verwendet Kant synonym mit ‚*ens rationis*‘ und →‚Gedankending‘, um Dinge zu bezeichnen, deren Begriff zwar möglich ist, die aber nicht in der Erfahrung gegeben werden können, z. B. *Noumena* oder das höchste Gut. Wichtige Stellen: KrV A 291f. / B 347f.; 4:332; 19:188; 22:27.

Verwandte Stichworte

Gedankending; Verstandeswesen

Philosophische Funktion

Kant gebraucht das Wort ‚Gedankenwesen‘ oft in der Wendung „bloße[s] Gedankenwesen“ (4:332; vgl. 10:413; 19:188; 21:41; 23:403) und manchmal mit dem lateinischen Ausdruck „*ens rationis*“ als Zusatz (22:27; vgl. 22:406), wobei das Synonym →‚Gedankending‘ bei Kant häufiger vorkommt. Ein bloßes Gedankenwesen ist nur eine Dichtung (vgl. 21:41), die zwar widerspruchsfrei gedacht werden kann, aber die Grenzen möglicher Erfahrung übersteigt. Z. B.: „Das *Ding an sich* ist ein Gedankenwesen (*ens rationis*)“ (22:27). Als Gedankenwesen kann auch eine praktische Idee gelten: „die *Natur* der Dinge […] *enthält keine nothwendige Verbindung* zwischen wohlverhalten und wohlbefinden, und also ist das *höchste Gut ein bloßes Gedankenwesen*“ (19:188).

Chong-Fuk Lau

Gedicht

In seiner Kunsttheorie räumt Kant der →Dichtkunst den höchsten Rang ein und erklärt damit Gedichte zu den vornehmsten Werken der schönen Kunst. Außerhalb seiner Kunsttheorie erwähnt Kant Gedichte nur in wenigen Fällen als Beispiele für Gegenstände, die uns ein interesseloses Wohlgefallen bereiten und die wir daher als schön beurteilen (vgl. 5:326f.). Weitere wichtige Stellen: 5:212; 5:282; 5:284; 5:313; 7:318.

Verwandte Stichworte

Dichtkunst; Genie; Künste, die

Philosophische Funktion

Die Auszeichnung der →Dichtkunst als höchste Kunstgattung begründet Kant im Blick auf seine Theorie der schönen Kunst und der Darstellung →ästhetischer Ideen in einem Kunstwerk: „Unter allen [Künsten] behauptet die *Dichtkunst* […] den obersten Rang. Sie erweitert das Gemüth dadurch, daß sie die Einbildungskraft in Freiheit setzt und innerhalb der Schranken eines gegebenen Begriffs unter der unbegränzten Mannigfaltigkeit möglicher damit zusammenstimmender Formen diejenige darbietet, welche die Darstellung desselben mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig adäquat ist, und sich also zu ästhetischen Ideen erhebt. Sie stärkt das Gemüth, indem sie es sein freies, selbstthätiges und von der Naturbestimmung unabhängiges Vermögen fühlen lässt, die Natur, als Erscheinung, nach Ansichten zu betrachten und zu beurtheilen, die sie nicht von selbst, weder für den Sinn noch den Verstand in der Erfahrung darbietet, und sie also zum Behuf und gleichsam zum Schema des Übersinnlichen zu gebrauchen. Sie spielt mit dem Schein, den sie nach Belieben bewirkt, ohne doch dadurch zu betrügen; denn sie erklärt ihre Beschäf-

tigung selbst für bloßes Spiel, welches gleichwohl vom Verstande und zu dessen Geschäfte zweckmäßig gebraucht werden kann“ (5:326f.; vgl. 7:248).

Eine Theorie der Literatur oder Poesie im engeren Sinn hat Kant nicht entwickelt. Jedoch gilt seine Theorie des reinen →Geschmacksurteils für alle Arten von schönen Gegenständen der Natur und der Kunst und damit auch für Gedichte. Bemerkenswert ist, dass Kant keineswegs behauptet, ein Gedicht sei schon deshalb ein Werk der schönen Kunst, weil es Exemplar einer bestimmten literarischen Gattung ist. Ob ein Gedicht schön sei oder nicht, lässt sich erst entscheiden, wenn es zum Gegenstand einer ästhetischen Reflexion und reinen Geschmacksbeurteilung gemacht wird (vgl. 5:282 und 5:313).

Weiterführende Literatur

Mathisen, Steinar: „Kants Einteilung der schönen Künste“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008, 173–188.

Christel Fricke

Geduld

‚Geduld‘ ist nach Kant einerseits eine „besonder[e] Gabe“ im Ertragen von „Leiden“ (4:398), andererseits aber eine (insbesondere) „weibliche Tugend“, die, anders als der Mut, „nicht Kraft zum Widerstande aufbietet, sondern das Leiden (Dulden) durch Gewohnheit unmerklich zu machen hofft“ (7:257). Moralisch problematisch ist „die *sanfte Duldsamkeit* der Beleidigungen (mitis iniuriarum patientia) […] als Entsagung auf harte (rigorosa) Mittel, um der fortgesetzten Beleidigung Anderer vorzubeugen; denn das wäre Wegwerfung seiner Rechte unter die Füße Anderer und Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst“ (6:461). Weitere wichtige Stellen: 7:148f.; 7:307.

Verwandte Stichworte

Mut; Tapferkeit

Philosophische Funktion

Die traditionell der Tugend der →Tapferkeit untergeordnete Tugend der Geduld erscheint bei Kant eher am Rande und mit einer geschlechterpsychologischen Note versehen („Sie soll *geduldig*, Er muß *duldend* sein“, 7:307). Der Tugendcharakter der Geduld besteht nicht einfach darin, dass durch „das *Gewohntwerden* (consuetudo) […] die Ertragung der Übel *leicht*“ (7:148f.; →Gewöhnung) geworden ist. Ebensowenig imponieren Kant Geduldsbeweise nach Art der „Indianer in Amerika, welche, wenn sie umzingelt sind, ihre Waffen wegwerfen und, ohne um Pardon zu bitten, sich ruhig niedermachen lassen“, denn ein solches Verhalten sei nicht Ausdruck vernünftiger Grundsätze, sondern „barbarische[r] Eitelkeit“ (7:257).

Thomas Sören Hoffmann

Gefahr

Gefahr stellt eine Bedrohung der Unversehrtheit von →Personen und →Sachen durch meist äußere (z. B. Menschen, Tiere, Witterung), aber auch innere (z. B. Irrtum) Ursachen dar. Mögliche Auswirkung einer Gefahr ist eine physische oder aber psychische Verletzung (→Läsion) durch eine entweder physische oder ideelle Ursache. Wichtige Stellen: 5:561ff.; 7:256ff.; 8:17ff.; 15:971ff.; 18:294; 22:295ff.

Verwandte Stichworte

Läsion; Furcht

Philosophische Funktion

Gefahr ruft nach Kant einen Abscheu hervor, der →Furcht genannt wird und über verschiedene Grade von der Bangigkeit, über Angst und Grauen bis hin zum Entsetzen reicht. Je nach der Art des Umgangs mit einer begegnenden Gefahr erweist sich der →Mensch als mutig, tapfer, waghalsig, tollkühn oder aber feige (vgl. 7:256). Um →Empfindungen als Reaktion auf eine Bedrohung hervorzurufen, ist oftmals „[n]icht die Wahrnehmung der Gefahr, sondern der bloße Gedanke von Gefahr“ (7:263) hinreichend. Kant zufolge ist unter allen Gefahren, die dem Menschen begegnen können, nicht der →Tod, wohl aber die Gefahr, „in Versuchung der Verletzung seiner Pflicht zu gerathen, für einen wohldenkenden Menschen die größte ihrer Wichtigkeit nach“ (15:972; vgl. 15:974). Wer sich aus freien Stücken in eine derartige Gefahr begibt, begeht ein →Verbrechen (vgl.

15:973), und die bloße Gefahr, sich sittlich zu verfehlen, stellt einen unbedingten Grund für eine →Unterlassung dar (vgl. 6:185).

Veit Justus Rollmann

Gefälligkeit

Den Begriff ‚Gefälligkeit' definiert Kant als „eine Neigung, andern durch Freundlichkeit, durch Einwilligung in ihr Verlangen und durch Gleichförmigkeit unseres Betragens mit ihren Gesinnungen angenehm zu werden" (2:216). Weitere wichtige Stellen: 2:216–218; 2:222; 2:248; 7:220; 7:246; 7:311.

Verwandte Stichworte

Mitgefühl; Angenehme, das; Geselligkeit

Philosophische Funktion

Eine wichtige konzeptionelle Rolle spielt der Begriff nur in den *Beobachtungen* (vgl. 2:216–218). Später taucht er zwar vereinzelt wieder auf, aber in einer unterminologischen Bedeutung (Beispiel: das Witzigsein als eine Gefälligkeit des Verstandes, vgl. 7:220).

Kant unterscheidet in den *Beobachtungen* zwei Arten des gütigen →Gefühls, die den Gutherzigen kennzeichnen: das des Mitleids und das der Gefälligkeit. Obgleich beide schön und liebenswürdig seien und, insofern sie mit der →Tugend harmonieren, auch als →edel angesehen würden, könne man sie nicht zur tugendhaften Gesinnung rechnen, weil diese „nur auf Grundsätze gepfropft werden" (2:217) könne. Beide seien Gründe schöner Handlungen, aber keine unmittelbaren Gründe der Tugend (vgl. 2:217), weil sie als →Leidenschaften „schwach und jederzeit blind" (2:215f.) und deshalb nur zufälligerweise Gründe tugendhafter Handlungen seien. Aus ihnen könnten ebenso gut →Laster hervorgehen. So sei die Gefälligkeit als „Grund einer reizenden Geselligkeit" (2:216) zwar schön und die für sie charakteristische „Biegsamkeit eines solchen Herzens" (2:216) gutartig. Aber sie sei denen gegenüber, die nicht zum kleinen Zirkel derjenigen gehören, mit denen wir Umgang pflegen, häufig ungerecht. Außerdem könne ein Mensch, der allein aus diesem Antrieb handele und diesem nicht durch höhere Grundsätze Schranken setze, „alle Laster" haben. „Er wird aus liebreicher Geselligkeit ein Lügner, ein Müßiggänger, ein Säufer etc. etc. sein" (2:217).

Andreas Trampota

Gefangenschaft

Der Terminus ‚Gefangenschaft' begegnet in Kants Schriften vor allem in ethischen Kontexten. Wichtige Stellen: 6:136; 6:457; 7:258.

Verwandte Stichwörter

Gefängnis; Strafe

Philosophische Funktion

In der *MST* dient der Hinweis auf das soziale Phänomen Gefangenschaft als eines derjenigen Beispiele, die von der stoischen Tugendlehre zur Illustration der Rede von einer Freundes- oder Beistandspflicht benutzt wurden (vgl. 6:457). In Kants *Anthropologie* ist die Rede von Gefangenschaft im Kontext der Erörterung eines Beispiels für den Fall eines Selbstmords, der um der Rettung der eigenen Ehre im Falle der Gefangennahme durch den Feind in einem Kriege willen ausgeführt wird (vgl. 7:258). Mit der Formulierung „babylonische[] Gefangenschaft" (6:136) bezeichnet Kant den Zeitpunkt in der Geschichte Israels, nach dem die Bücher des Alten Testaments zu einem Gegenstand exoterischer, öffentlicher Lektüre im Volk Israel wurden.

Matthias Lutz-Bachmann

Gefängnis, Gefängnisstrafe

Ein Gefängnis ist ein Ort, wo ein Straftäter, gegen den eine Freiheitsstrafe verhängt wurde, eingesperrt wird. Die Freiheitsstrafe suspendiert die äußere Freiheit mit Gewalt (vgl. LBl F 3 R II 278–281, 23:343). Die Gefängnisstrafe kann den Zweck haben, „unbesserliche aus dem Gemeinen Wesen [...] wegzuschaffen" (*Refl.* 8035, 19:588). Das Gefängnis kann auch dafür benutzt werden, einen Straftäter, gegen den die →Todesstrafe verhängt wurde, bis zur Zeit der Hinrichtung einzusperren und auf diese Weise sicherzustellen, dass die Todesstrafe vollstreckt werden kann (vgl. 6:333). Wichtige Stellen: 6:333; 19:588; 23:343.

Verwandte Stichworte
Strafarten; Strafe; Strafrecht; Gefangenschaft

Philosophische Funktion
Ähnlich wie bei der Geldstrafe sagt Kant mehr darüber, wann die Gefängnisstrafe nicht verhängt werden soll, als darüber, wann sie die richtige Strafe darstellt. So sollte gegen einen Mörder keine Gefängnisstrafe verhängt werden, da durch eine Gefängnisstrafe der „ehrliche Mann" (das ist ein Mann mit Ehrgefühl) mehr, der „Schelm" aber weniger als durch die Hinrichtung leiden würde. Deshalb werden beide mit der → Todesstrafe „proportionirlich" „nach [ihrer] Empfindungsart" bestraft, denn der ehrliche Mann wird nicht mit der Schande seiner Tat weiterleben müssen und der Schelm wird seine Präferenz von Leben über Ehre nicht befriedigen können (6:333f.; vgl. *Refl.* 7917, 19:553). Die Gefängnisstrafe scheint auch nicht die richtige Strafe für Beleidigung, Raub, → Diebstahl (vgl. 6:332f.), Vergewaltigung, Päderastie oder Bestialität (vgl. 6:363) zu sein. Des weiteren ist sie auch nicht (sondern die Deportation) die richtige Strafe für → Mord, Anstiftung oder Beihilfe zum Mord, wenn die Anzahl der Täter so groß ist, dass die Täter nicht hingerichtet werden können, ohne dass der → Staat Gefahr läuft, keine Untertanen mehr zu haben (vgl. 6:334).

B. Sharon Byrd

Gefühl

Unter ‚Gefühl' versteht Kant zweierlei. Das Gefühl im ersten Sinne ist durch drei Merkmale charakterisiert: 1. Das Gefühl wird durch die → Sinnlichkeit empfunden. 2. Es bezieht sich nicht auf ein Objekt, sondern auf das Subjekt. 3. Das Gefühl ist immer Gefühl der → Lust bzw. der Unlust – Kant spricht auch von → Wohlgefallen und Missfallen –, d. h. das Gefühl bewegt immer dazu, den Gegenstand, der es hervorruft, zu suchen bzw. zu vermeiden. Im ersten Fall ist das Gefühl angenehm (vgl. 7:254); im zweiten Fall ist das Gefühl unangenehm. Das Gefühl der Lust und Unlust im zweiten Sinne ist neben dem → Erkenntnisvermögen und dem → Begehrungsvermögen eines der drei „Vermögen des menschlichen Gemüths" (20:205): Es ist das Vermögen, Gefühle im ersten Sinne zu erleben. Weitere wichtige Stellen: 2:207–226; 4:405; 4:460; 5:73–77; 5:198–239; 5:292–306; 6:211f.; 6:407f.; 6:448f.; 7:254–274; KrV A 15; 20:205–208.

Verwandte Stichworte
Affekt; Empfindung; Geschmack; Lust/Unlust; Urteilskraft, ästhetische

Philosophische Funktion
1 Unspezifischer Wortgebrauch
In seiner vorkritischen Zeit schließt sich Kant zunächst dem unter seinen Zeitgenossen vorherrschenden Wortgebrauch an: ‚Gefühl' heißt sinnliches Gefühl, etwa „der rechten und linken Seite" (2:380; → Hand, rechte und linke). Dieser Wortgebrauch bleibt in den kritischen Werken vorherrschend. Zu den „sinnliche[n] Gefühle[n]" (7:101) bzw. zu den „innere[n] Gefühle[n]" (7:155) gehören das „Gefühl des Schmerzes" (7:254), das Gefühl „eines spastischen Zustandes des Organs des Denkens (des Gehirns)" (7:113) und das Gefühl der selbst zugefügten „Übel" (7:83). Diese Gefühle sollen richtig gebildet werden, damit das Gefühl – im zweiten Sinne, d. h. im Sinne des Vermögens – nicht verzärtelt wird und das Kind „wirklich Vergnügungen, die mit Strapazen verknüpft, Beschäftigungen, zu denen Kräfte erforderlich sind" (9:477), liebt.

In den kritischen Werken bleiben sowohl dieser Wortgebrauch als auch ein weiterer unspezifischer Wortgebrauch erhalten, der sich auf Gefühle im engeren Sinne bezieht: Es lassen sich etwa ein „Gefühl der Ehre" (2:249), ein „Gefühl[] für Pflicht" (6:49), ein „süße[s] Gefühl des Wohlthuns" (8:385) und ein „süße[s] Gefühl der Rache" (6:160) finden. Das Gefühl kann sowohl mit einem einfachen Affekt verbunden (vgl. 7:263) als auch Teil komplexer Emotionen sein. Kant bezeichnet als ‚Gefühl' auch kognitive Inhalte, die keine objektive Gültigkeit beanspruchen dürften. Ein „Gefühl der Unbehaglichkeit" kann „von einer dunklen Idee […] von Freiheit […] herrühre[n]" (7:269 Anm.), dem „Gefühl [des] Unvermögens" (7:200) ähnlich. Es gibt auch ein „Gefühl der Überzeugung" (2:295) bzw. den „Einfluß eines höheren *Gefühls*" (8:395).

2 Gefühl in der Moral und Ästhetik
Alle genannten Gebrauchsarten des Terminus' ‚Gefühl' schreiben dem Gefühl eine Rolle in der Motivation zum Handeln zu, welche die Kritik der reinen Vernunft sogar als unentbehrlich in

allen →Bewegungsgründen ansieht, „[d]enn alles Praktische, so fern es Triebfedern enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnißquellen gehören“ (KrV B 29; →praktisch). In seiner kritischen Periode streitet Kant also dem Gefühl seine – allerdings indirekte – motivationale Dimension nicht ab. Kant betont in diesem Zusammenhang die nicht empirische Herkunft des Gefühls der Achtung, das er auf das Bewusstsein des Sittengesetzes zurückführt (→Gefühl, moralisches).

Auf die Harmonie der einzelnen →Erkenntnisvermögen miteinander führt Kant die ästhetische Dimension des Gefühls zurück. Die Eigentümlichkeit vom Gefühl des Schönen wird von Kant auch wegen seiner architektonischen Rolle im System seiner kritischen Philosophie thematisiert (→Kritik der Urteilskraft). Diese Rolle ergibt sich aus einer doppelten Vermittlungsfunktion. Erstens lassen sich „alle Vermögen des menschlichen Gemüths ohne Ausnahme auf die drei zurückführen: das *Erkenntnißvermögen*, das *Gefühl der Lust und Unlust* und das *Begehrungsvermögen*“ (20:205f.). Das Erkenntnisvermögen als Verstand bezieht seine Begriffe auf Gegenstände der →Natur, das Begehrungsvermögen als →Vernunft bezieht seine Begriffe auf Gegenstände der →Freiheit. Das „*Gefühl der Lust und Unlust*“ stellt „ein mittleres Vermögen oder Empfänglichkeit“ (20:207) dar. Im Gefühl der Lust stehen Natur und Freiheit in Harmonie: Weder die eine noch die andere bestimmt, sondern sie stehen im freien – d. h. regellosen – →Spiel zueinander. Zweitens nimmt die →Urteilskraft zwischen dem Verstand und der →Sinnlichkeit die Stelle eines mittleren Erkenntnisvermögens ein (vgl. 20:207f.). Die Urteilskraft liefert sowohl in den theoretischen als auch in den praktischen Urteilen das →Schema, welches die Subsumtion der Empfindung unter den Begriff und daher den Bezug des Begriffs auf ein Objekt ermöglicht. Anders als Vernunft und Verstand bezieht sich die Urteilskraft an sich nicht auf einen Gegenstand. Kant betont, dass „die Urtheilskraft sich lediglich aufs Subject bezieht und für sich allein keine Begriffe von Gegenständen hervorbringt“ (20:208). Kant verbindet diese beiden Vermittlungsrollen miteinander, d. h. er verbindet Gefühl und Urteilskraft. Aus der Harmonie zwischen Verstand und Vernunft resultiert ein Gefühl des Wohlgefallens, das wiederum den „Bestimmungsgrund“ des ästhetischen Urteils über die Schönheit darstellt. Die „Einhelligkeit im Spiele der Gemüthskräfte“ beruht auf dem „Gefühl (des innern Sinnes)“ (5:228; erste Vermittlungsrolle, vgl. 5:228; 5:306), welches daher der Bestimmungsgrund des Urteils über das Schöne ist (zweite Vermittlungsrolle, vgl. 5:228).

Weil Gefühl und Urteilskraft an sich keinen Bezug auf ein Objekt haben, fehlt dem ästhetischen Urteil die objektive *Allgemeingültigkeit* der →Erkenntnisurteile: Das Gefühl bestimmt ein subjektives Urteil, welches bloß ein „Privaturtheil“ (5:339) wäre, wenn man keinen →Gemeinsinn voraussetzen würde, welcher allein die notwendige Mitteilbarkeit bzw. die Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils gewährleistet (vgl. 5:239). Hier müssen wir also die einzelnen Gefühle von dem Gefühl als „Vermögen des menschlichen Gemüths“ (20:205) unterscheiden. Letzteres nennt Kant auch ‚Geschmack‘, d. h. „das Vermögen, die Mittheilbarkeit der Gefühle, welche mit gegebner Vorstellung (ohne Vermittlung eines Begriffs) verbunden sind, a priori zu beurtheilen“ (5:296). Kant ist sich auch bewusst, dass die Mitteilung eines ästhetischen Gefühls auch als Beförderungsmittel benutzt werden kann, um in der →Gesellschaft Ansehen für sich zu gewinnen (vgl. 5:297).

Weiterführende Literatur

Recki, Birgit: „Wie fühlt man sich als vernünftiges Wesen? Immanuel Kant über ästhetische und moralische Gefühle“, in: Herding, Klaus / Stumpfhaus, Bernhard (Hg.): Pathos, Affekt, Gefühl, Berlin u. a.: de Gruyter 2004, 274–294.

Wieland, Wolfgang: Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001.

Wieland, Wolfgang: „Die Lust im Erkennen. Kants emotionales Apriori und die Rehabilitierung des Gefühls“, in: Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Kant in der Gegenwart, Berlin u. a.: de Gruyter 2007, 291–316.

Jean-Christophe Merle

Gefühl, inneres

Mit dem Ausdruck ‚inneres Gefühl‘ stellt Kant heraus, dass ein Gefühl bloß auf das Subjekt bezogen ist. Als ‚inneres Gefühl‘ bezeichnet Kant besonders die Empfindung subjektiver →Zweckmäßig-

keit (vgl. 5:229; 5:296). Weitere wichtige Stellen: 2:236; 5:229; 5:296; 6:113; 7:155.

Verwandte Stichworte
Sinn, innerer; Mittelbarkeit/Unmittelbarkeit; Zweckmäßigkeit

Philosophische Funktion
Das Gefühl ist nicht auf Gegenstände bezogen, sondern lässt das Subjekt bloß seinen eigenen Zustand empfinden. Aus diesem Grund ist Gefühl nicht mit → Sinn zu verwechseln (vgl. 20:222). Kant grenzt entsprechend den → inneren Sinn als *sensus internus* „vom *Gefühl* der Lust und Unlust, d. i. der Empfänglichkeit des Subjects, durch gewisse Vorstellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zustandes dieser Vorstellungen bestimmt zu werden" (7:153) ab, das er als *sensus interior* oder „*inwendigen* Sinn" (7:153) bezeichnet. Indem er das → Gefühl der Lust und Unlust ‚inneres Gefühl' nennt, unterstreicht Kant diese Eigenschaft und den Unterschied zu kognitiven Zuständen. Dies geschieht vor allem in der → *Analytik des Schönen* der *KU*: ästhetische Urteile vermitteln keine Erkenntnis des Gegenstandes, insofern sie nach einem Verhältnis der Vorstellung „auf das Subject und dessen inneres Gefühl" bestimmt werden (5:229). Was an einem ästhetischen Urteil mitteilbar ist, ist entsprechend „die Vorstellung, nicht als Gedanke, sondern als inneres Gefühl eines zweckmäßigen Zustandes des Gemüths" (5:296).

In anderen Zusammenhängen wird der Ausdruck auch verwendet, um zu unterstreichen, dass eine → Empfindung bloß auf das einzelne Subjekt bezogen ist. Sofern das Gehör nicht die Gestalt eines Gegenstandes wiedergibt, behauptet Kant, dass „Sprachlaute […] keine Objecte, sondern allenfalls nur innere Gefühle bedeuten" (7:155; → Sprache). Kant kritisiert entsprechend auch den angeblichen Bibelausleger, „welcher weder Vernunft, noch Gelehrsamkeit, sondern nur ein inneres Gefühl bedarf, um den wahren Sinn der Schrift und zugleich ihren göttlichen Ursprung zu erkennen" (6:113; → Schriftauslegung). Das Gefühl als innere, subjektive Empfindung kann nichts dergleichen rechtfertigen: „Gefühl […] hat jeder nur für sich und kann es andern nicht zumuthen, also auch nicht als einen Probirstein der Ächtheit einer Offenbarung anpreisen, denn es lehrt schlechterdings nichts, sondern enthält nur die Art, wie das Subject in Ansehung seiner Lust oder Unlust afficirt wird, worauf gar keine Erkenntniß gegründet werden kann" (6:114).

Red.

Gefühl, moralisches

Das moralische Gefühl fasst Kant auf als „die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust blos aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze" (6:399). Das moralische Gefühl ist daher auch das Gefühl aller Forderungen des Moralgesetzes in jedem Einzelfall, d. h. dasjenige Gefühl eines „mit praktischem Vernunftvermögen und Bewußtsein der Freiheit seiner Willkür ausgestattete[n] Wesen[s] […], daß *ihm*, oder durch ihn *Anderen* recht oder unrecht geschehe" (7:324). Unter ‚moralischem Gefühl' versteht Kant in verschiedenen Kontexten die Fähigkeit, moralisch affiziert zu werden, oder eine spezielle Bestimmung dieser Fähigkeit, insbesondere das Gefühl der → Achtung für das Gesetz. Weitere wichtige Stellen: 2:183; 2:217; 2:299f.; 4:460; 5:38; 5:75–80; 5:197; 5:209; 5:267; 5:289; 6:27; 6:377–400; 6:464.

Verwandte Stichwort
Achtung, Achtung für das Gesetz; Geschmack; Sinn; Gesetz, moralisches; Triebfeder

Philosophische Funktion
1 Von der vorkritischen zur kritischen Philosophie
In Kants vorkritischer Zeit bis ca. 1769 wird das moralische Gefühl in Anlehnung an die Moraltheorie der moralischen Gefühle (*moral sentiments*) als in den Sinnen begründet (vgl. z. B. *Refl.* 651, 15:288 und 2:299f.) sowie als das dijudikative und motivationale Prinzip der Moral betrachtet (→ Hutcheson, Francis; → Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper Third Earl of).

Kants kritische Philosophie verabschiedet sich von dieser Auffassung in drei wesentlichen Hinsichten. Erstens beruht die Moral nicht auf einem materialen Gefühl, das eine Erkenntnis liefert, sondern auf einem formalen allgemeingültigen Gesetz. Weil das moralische Gefühl kein „auf einen Gegenstand bezogenes Wahrnehmungsvermögen" (6:400), sondern etwas bloß Subjektives ist, lehnt es Kant ab, das moralische Gefühl den

„moralischen *Sinn*“ (6:400) zu nennen (vgl. 6:400; 6:387). Zweitens lässt sich die Moral also nicht in einem empirischen Gefühl – und im allgemeinen nicht in der menschlichen Natur –, sondern nur a priori begründen (vgl. 4:410; 4:442; 8:139f.). Das moralische Gefühl – sowie das Gefühl der Achtung für das Gesetz – gilt nur noch als Wirkung des moralischen Gesetzes auf die Sinnlichkeit. Das moralische Gefühl wird „fälschlich für das Richtmaß unserer sittlichen Beurteilung von einigen ausgegeben“ (4:460; vgl. 5:76), wie z. B. im „schwärmerisch[en]“ Fall vom „Genius des Sokrates“ (6:387; vgl. 6:114). Aus dem moralischen Gefühl lassen sich „keine *metaphysische[n] Anfangsgründe* der Tugendlehre“ ableiten (6:377). Drittens motiviert das moralische Gesetz allein – also nicht das moralische Gefühl – zur moralischen Handlung (vgl. 5:71f.).

2 Die Empfänglichkeit für die Achtung vor dem Gesetz

Das moralische Gesetz kann eine Wirkung auf das Gefühl (vgl. 5:74) bzw. auf die → Sinnlichkeit (vgl. 5:76) bzw. auf den → Willen (vgl. 4:460) ausüben, welche eine negative und eine positive Seite hat. Negativ bzw. einschränkend wirkt sich das Gesetz auf das endliche Vernunftwesen aus, insoweit es von → Neigungen affiziert ist. Positiv wirkt sich das Gesetz auf dasselbe endliche Vernunftwesen als durch die Vernunft bestimmtes Subjekt aus, indem es das Hindernis der Neigungen wegräumt. Indem Kant sich auf beide Seiten bezieht, schreibt er: „Darum kann dieses Gefühl nun auch ein Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz, aus beiden Gründen zusammen aber ein *moralisches Gefühl* genannt werden“ (5:75). In diesem Sinne spricht Kant von der „Achtung vor dem Gesetz, welche subjectiv als moralisches Gefühl bezeichnet wird“ (6:464).

Das moralische Gefühl zeugt vom Nebeneinanderbestehen und Streit der Neigung und dem Moralgesetz im Menschen als endlichem vernünftigen Wesen. Anders als Menschen empfinden → Tiere kein moralisches Gefühl, sondern nur den (sinnlichen) → Instinkt: „Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; […] so würde sich die Menschheit […] in die bloße Thierheit auflösen“ (6:400; vgl. 2:183). Vollkommene Vernunftwesen haben keine Neigung und daher kein moralisches Gefühl (vgl. 5:76). Denn das moralische Gefühl stellt eigentlich „die Bestimmbarkeit des […] Subiects“ durch die Idee des Schlechthin-Guten dar, „und zwar eines Subjects, welches in sich an der Sinnlichkeit *Hindernisse*, zugleich aber Überlegenheit über dieselbe durch die Überwindung derselben als *Modification seines Zustandes* empfinden kann“ (5:267). Das moralische Gefühl ist daher „die Empfänglichkeit des Willens, sich unter [dem unbedingten Gesetz] als unbedingter Nöthigung zu befinden“ (8:283; vgl. 6:399).

In demselben Sinne wird das moralische Gefühl als „die Fähigkeit, ein solches Interesse am Gesetze zu nehmen“, d. h. die Fähigkeit zur „Achtung fürs moralische Gesetz selbst“ (5:80; vgl. 4:460) bezeichnet. Kant behauptet: „Die Anlage für die *Persönlichkeit* ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, *als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür*. Die Empfänglichkeit der bloßen Achtung für das moralische Gesetz in uns wäre das moralische Gefühl“ (6:27). Das Gefühl der Achtung kann es ohne das moralische Gefühl nicht geben. Die Achtung für das Gesetz wird daher öfter auch als „ein *moralisches Gefühl*“ (5:75) oder „subjektiv als moralisches Gefühl bezeichnet“ (6:464).

Insofern das moralische Gefühl als eine Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz verstanden wird, kann es „keine Pflicht geben ein moralisches Gefühl zu haben, oder sich ein solches zu erwerben; denn alles Bewußtsein der Verbindlichkeit legt dieses Gefühl zum Grunde, um sich der Nöthigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewußt zu werden“ (6:399). Es besteht aber durchaus eine Pflicht, das moralische Gefühl zu kultivieren, jedoch „durch die Bewunderung seines unerforschlichen Ursprungs“ sowie „durch bloße Vernunftvorstellung“ (6:399f.). Das moralische Gefühl stellt also lediglich den Ausgangspunkt der moralischen Entwicklung dar, die zu einem nicht mehr ästhetischen Zugang zum Moralgesetz führen soll: Das moralische Gefühl muss man „gründen“ und „cultiviren“ (5:38).

3 Die Verwandtschaft mit Geschmack und teleologischer Urteilskraft

Das moralische Gefühl ist „mit der ästhetischen Urtheilskraft und deren *formalen Bedingungen* […] verwandt“ (5:267). Während das Gefühl des → Schönen aber in einem freien → Spiel der Erkenntnisvermögen besteht, wird das morali-

sche Gefühl durch das Moralgesetz, d. h. durch die →Vernunft hervorgerufen (vgl. 5:76; 5:197; 5:289).

Die Verbindung von Vernunft und Sinnlichkeit kann beim moralischen Gefühl – wie beim ästhetischen Urteil – von zwei Arten sein: Das moralische Gefühl kann dazu dienen, „die Gesetzmäßigkeit der Handlung aus Pflicht zugleich als ästhetisch, d. i. als erhaben, oder auch als schön vorstellig zu machen" (5:267). Wegen seiner begrifflichen Herkunft ist das moralische Gefühl auch der „Rührung durch die so mannigfaltigen Zwecke der Natur" analog (5:482 Anm.), die auf keinem freien Zusammenspiel der Erkenntnisvermögen beruht, sondern durch eine →Idee geleitet ist.

Wegen dieser Verwandtschaft zwischen moralischem und ästhetischem Gefühl befördert das ästhetische Gefühl das moralische Gefühl (vgl. 5:197); es deutet auch auf dessen Kultivierung hin. Kant bestreitet, „daß das Gefühl für das Schöne nicht allein […] vom moralischen Gefühl specifisch unterschieden, sondern auch das Interesse, welches man damit verbinden kann, mit dem moralischen schwer, keineswegs aber durch innere Affinität vereinbar sei" (5:298). Das Interesse am Schönen zeigt dagegen „wenigstens eine dem moralischen Gefühl günstige Gemüthsstimmung" an (5:299). „[D]ie wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks" ist wiederum „die Entwickelung sittlicher Ideen und die Cultur des moralischen Gefühls" (5:356).

Weiterführende Literatur

Guyer, Paul: „Moral Feelings in the ‚Metaphysics of Morals'", in: Denis, Lara (Hg.): Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2010, 130–151.

Höwing, Thomas: Praktische Lust. Kant über das Verhältnis von Fühlen, Begehren und praktischer Vernunft, Berlin u. a.: de Gruyter 2013, insbes. Kap. 5, §§ 4–7.

Lee, Ming-Huei: Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik, Bonn (Diss.) 1987.

Park, Chan-Goo: Das moralische Gefühl in der britischen moral-sense-Schule und bei Kant, Tübingen (Diss.) 1995.

Reath, Andrews: „Kant's Theory of Moral Sensibility. Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination", in: Kant-Studien 80, 1989, 284–302; wiederabgedruckt in: ders.: Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory, Oxford: Clarendon Press 2006, 8–32.

Jean-Christophe Merle

Gefühl, physisches

‚Gefühle' werden diejenigen Empfindungen genannt, die „Lust oder Unlust enthalten" (22:500; anders 6:211). Daraus, dass Gefühle eine Teilklasse von Empfindungen, also „subjective Vorstellung[en]" (KrV A 166 / B 207) sind, ergibt sich, dass „alles Gefühl sinnlich ist" (5:75). Sofern „das Subjective der Vorstellung […] gar kein *Erkenntnißstück* werden [kann,] weil es *blos* die Beziehung derselben aufs *Subject* und nichts zur Erkenntnis des Objects Brauchbares enthält […] heißt diese Empfänglichkeit der Vorstellung *Gefühl*, welches die Wirkung der Vorstellung (diese mag sinnlich oder intellectuell sein) aufs Subject enthält und zur Sinnlichkeit gehört, obgleich die Vorstellung selbst zum Verstande oder der Vernunft gehören mag" (6:212 Anm.). Damit etwas ein Gefühl erregt, muss es deshalb „auf die Sinnlichkeit des Subjects Einfluß" (5:75) haben. In diesem Sinne ist Gefühl „jederzeit *physisch*" (6:377). Weitere wichtige Stellen: 4:442; 15:725f.

Verwandte Stichworte

Achtung, Achtung für das Gesetz; Gefühl, moralisches

Philosophische Funktion

Sofern jedes Gefühl physisch im Sinne von sinnlich ist, haben physische Gefühle als →Gefühle der Lust und Unlust auch in der Beurteilung des →Schönen und des →Erhabenen eine wichtige Funktion. →Moralisches Gefühl ist Gegenstand der Moralphilosophie.

Obwohl alle Gefühle in diesem Sinne physisch sind, gibt es eine Möglichkeit der Differenzierung verschiedener Arten von Gefühlen, die eine engere Bedeutung von physischem Gefühl sichtbar macht. Denn man kann Gefühle hinsichtlich dessen, „wodurch [sie …] erregt werden" (6:377) unterscheiden. Während das moralische Gefühl sich auf →Achtung für das moralische Gesetz gründet – das moralische Gefühl also „nicht Ursache, sondern Wirkung der Willensbestimmung" (8:283; vgl. 4:401) ist –, und das Gefühl

der Lust und Unlust (vgl. 20:245) durch das Verhältnis unserer Erkenntniskräfte untereinander verursacht wird (vgl. auch 5:160), ist das physische Gefühl die Wirkung der Affektion unserer Sinnlichkeit durch Gegenstände oder andere Vorstellungen.

Johannes Haag

Gefühl, praktisches

Der Ausdruck ‚praktisches Gefühl' kommt in Kants Druckschriften nicht vor. Kant spricht genauer von einem Gefühl, das „praktisch, d. i. durch eine vorhergehende (objective) Willensbestimmung und Causalität der Vernunft, möglich" (5:80) ist. Der Ausdruck ‚praktisches Gefühl' ist allerdings im Nachlass belegt: „Das practische Gefühl ist in Ansehung der bewegenden Ursache kein sinnlich Gefühl; ohne ein practisch Gefühl bringen die motive der reinen Willkühr nur Wünsche, d. i. unthätige Begierden, hervor" (15:460). Weitere wichtige Stellen: 5:75; 15:460f.

Verwandte Stichworte

Gefühl, moralisches; Achtung, Achtung für das Gesetz

Philosophische Funktion

‚Praktisch' bezeichnet den Grund des Gefühls mehr denn das Gefühl selbst. Kant nennt die Achtung für das moralische Gesetz ein Gefühl, das „nicht pathologisch, sondern […] praktisch gewirkt" (5:75) wird (→ pathologisch; → praktisch), da „die Ursache der Bestimmung desselben […] in der reinen praktischen Vernunft" liegt (5:75). Die Achtung für das moralische Gesetz hängt also nicht von einer Empfindung von Lust oder Unlust im Bezug auf einen bestimmten Gegenstand, sondern von der Willensbestimmung selbst ab. Kant nennt sie daher auch „ein Gefühl, was blos aufs Praktische geht und zwar der Vorstellung eines Gesetzes lediglich seiner Form nach" (5:80).

Red.

Gefühlsphilosophie

Gefühlsphilosophie bzw. „Philosophie aus Gefühlen" meint eine sich von der „Vernünftelei aus Begriffen" abgrenzende Philosophie, die durch das → Gefühl eine objektiv geltende „Auffassung des Gegenstandes selbst" (8:395) erreichen will. Weitere wichtige Stellen: 8:399; 8:401.

Verwandte Stichworte

Schwärmerei; Ton, vornehmer; Ahnung; Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie

Philosophische Funktion

Das Ziel von Kants Kritik in *Vornehmer Ton* ist „der platonisirende Gefühlsphilosoph", der „uns durch Gefühle (Ahnungen), d. i. bloß das Subjective, was gar keinen Begriff von dem Gegenstande giebt, täuschen" will (8:399). Kant wendet sich damit in einer Polemik gegen → Johann Georg Schlosser. Dieser geht von einer „vorgegebenen Fühlbarkeit eines Gegenstandes, der doch bloß in der reinen Vernunft angetroffen werden kann" (8:396) aus und möchte sich auf ein „mystische[s]" Gefühl stützen (8:403). Kant bemängelt auch, diese „allerneueste deutsche Weisheit" (8:401) geriere sich als praktische Philosophie und ziele auf ein „(durchs Geheimnißgefühl bewirkte[s]) Besserwerden des Menschen" (8:402) ab.

Red.

gegeben/gemacht

Diese Termini kennzeichnen Gegenstände und Vorstellungen in Hinsicht auf ihren → Ursprung im Subjekt: als nicht vom Subjekt erzeugte sind sie für dieses gegeben (*data*), als von ihm hervorgebrachte sind sie gemacht (*facta*). Weitere wichtige Stellen: 2:78; 2:276ff.; 2:295; KrV A 19 / B 33; KrV A 50 / B 74; KrV A 76f. / B 102ff.; KrV B 314; KrV B 132; 5:31; 5:42f.; 9:93; 9:93 Anm.; 9:141; 11:30f.; 11:313; 11:347; 20:286.

Verwandte Stichworte

Anschauung; Denken; Erkenntnis; Mathematik

Philosophische Funktion

1 Erkenntnistheorie

Für Kant ist der → Verstand ein Vermögen der → Spontaneität, d. h. ein Vermögen selbsttätig zu handeln (vgl. KrV A 50 / B 74; 9:35f.). Während der göttliche Verstand die Gegenstände seiner Erkenntnis selbst hervorbringt, ist der menschliche Verstand nicht produktiv: seinem Wirken verdankt sich lediglich die logische Form der Vor-

stellungen qua Begriff, Urteil und Schluss (vgl. KrV B 138f.; KrV B 145). Die logische Form ist jederzeit gemacht, während die Materie des Denkens anderwärts gegeben sein muss. Die Sinnlichkeit ist ein Vermögen der Rezeptivität, d. i. ein Vermögen, Vorstellungen durch die Affektion der Sinne zu empfangen (vgl. KrV A 19 / B 33; KrV A 50 / B 74). Die für den Menschen jederzeit sinnlichen → Anschauungen sind also gegebene Vorstellungen. „Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt *Erscheinung*" (KrV A 20 / B 34). Zu ihr gehören zwei Stücke: Materie als „das, was der Empfindung correspondirt" (KrV A 20 / B 34) und Raum und Zeit als die a priori gegebenen Formen, „worin sich die Empfindungen allein ordnen" (KrV A 20 / B 34; vgl. KrV A 723 / B 751). Diejenige Erörterung eines Begriffs ist „metaphysisch", die ihn „als *a priori* gegeben darstellt" (KrV A 23 / B 38). Zur Lösung des Grundproblems seiner theoretischen Philosophie, wie die Kategorien als dem reinen Verstand entsprungene Begriffe gleichwohl objektiv gültig sein können, rekurriert Kant auf das Beispiel von Mathematik und Naturwissenschaft, von denen Kant behauptet, dass sich deren Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten und nicht umgekehrt. Auf diese Weise werde verständlich, wie sie mit den apriorischen Erkenntnissen, die etwas über sie festsetzen, ehe sie uns gegeben werden, übereinstimmen können (vgl. KrV B XVf.). Den Ansatzpunkt für die Begründung der objektiven Gültigkeit der Kategorien bildet der Begriff der Verbindung als der einzigen Vorstellung, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekt selbst verrichtet werden kann (vgl. KrV B 130; 11:347). Wird die Verbindung als objektive vorgestellt, so ist das gedachte Objekt ein nach den logischen und daher für alles Denken notwendigen Formen des Verbindens im Urteil, d. h. nach den Kategorien bestimmtes Mannigfaltiges gegebener Anschauungen (vgl. Baum, *Erkennen und Machen*, S. 169f.). Sofern aber die Inhalte der Erkenntnis durch die Sinnlichkeit gegeben werden müssen, kann die dem Verstand verdankte Erkenntnis der Gegenständlichkeit nur für → Erscheinungen gelten (vgl. KrV A 129f.; KrV A 241 / B 300). Raum und Zeit als reine Formen äußerer und innerer Anschauung aber enthalten die ursprünglichen Data aller Erkenntnis (vgl. 5:42). – In Kants empirischem Realismus, demzufolge nicht das empirische Objekt selbst, sondern bloß die Objektivität gegebener Vorstellungen sich der Tätigkeit des Verstandes verdankt, wird der Verstand zum „Autor der Naturordnung im ganzen" (Baum, *Erkennen und Machen*, S. 177), d. i. zum „Gesetzgeber der Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen in Raum und Zeit" (Baum, *Erkennen und Machen*, S. 177; vgl. KrV B 165).

Auch für den vorkritischen Kant muss das Materiale des Denkens gegeben sein. Aus dem Gedanken, es sei ein Widerspruch, „daß irgendeine Möglichkeit sei und doch gar nichts Wirkliches" (2:78), indem durch dessen Aufhebung auch zugleich das Materiale des Denkens aufgehoben würde, entwickelt Kant einen neuen Beweis für die notwendige Existenz → Gottes als des *ens realissimum* (vgl. 2:83ff.). Von diesem Versuch, die Existenz Gottes als Grund des Materialen aller Möglichkeit (*ens realissimum*) zu erschließen, distanziert sich die kritische Philosophie: Zwar ist der Inbegriff aller Realität als transzendentale Bedingung der durchgängigen Bestimmung eines Dinges zugrundezulegen, aber dabei handelt es sich bloß um eine logische Notwendigkeit des Denkens der Möglichkeit von Gegenständen, ohne daraus schließen zu können, „daß alle diese Realität objectiv gegeben sei und selbst ein Ding ausmache" (KrV A 580 / B 608).

Die Kennzeichnung von Vorstellungen als gegeben bzw. gemacht kann indessen auch bloß relativ in Hinsicht darauf gebraucht werden, wie sie in der Reflexion behandelt werden, unangesehen dessen, ob sie ursprünglich gegeben oder gemacht sind. In diesem Falle fungiert das Gegebene als das → Bestimmbare überhaupt oder als Materie, an dem der Verstand etwas macht, indem er es bestimmt. Die hervorgebrachte → Bestimmung ist die Form (vgl. KrV A 266 / B 323f.). „Der Verstand nämlich verlangt zuerst, daß etwas gegeben sei, (wenigstens im Begriffe), um es auf gewisse Art bestimmen zu können" (KrV A 267 / B 322f.). Die ihrem logischen Ursprung nach gemachten Begriffe sind für das Urteil das Gegebene im Sinne seiner logischen Materie.

„Schon in der Natur unserer Vernunft liegt dieser Unterschied von der Materie und Form. *Materie* ist das datum, was gegeben ist; also der *Stoff*. – Die Form aber, wie diese data gesetzt sind, die Art, wie das Mannichfaltige in Verbindung steht" (28:575).

2 Philosophie und Mathematik

Von der Philosophie als einer apriorischen Erkenntnis aus bloßen Begriffen unterscheidet sich die Mathematik dadurch, dass diese ihre Begriffe in der reinen Anschauung konstruieren kann und dadurch zur synthetischen Erweiterung ihrer Begriffe in der Lage ist (vgl. KrV A 712 / B 740ff.; Baum, *Erkennen und Machen*, S. 166f.). Wenn sich unsere Erkenntnis zuletzt auf Anschauungen bezieht, weil durch diese allein Gegenstände gegeben werden (vgl. KrV A 719 / B 747), so besitzt die Mathematik den Vorzug, dass sie ihre Begriffe konstruieren, also „*a priori* in der Anschauung geben" kann (KrV A 722 / B 750). Dagegen kann die Philosophie bloß apriorische Begriffe der Synthesis empirischer Anschauungen liefern, wodurch alle synthetische Einheit der empirischen Erkenntnis möglich wird, durch die jedoch a priori keine korrespondierende Anschauung gegeben (konstruiert) werden kann (vgl. KrV A 722 / B 750).

Der vorkritische Kant bestimmt den Unterschied von mathematischer und philosophischer Erkenntnis dagegen so, dass die Mathematik ihre Begriffe durch die Definition macht, wohingegen die Philosophie es mit der Analyse gegebener Begriffe zu tun hat (vgl. 2:283). Die unerweislichen Sätze, in denen das Prädikat als ein unmittelbares und erstes Merkmal des Subjektbegriffs gedacht wird, sind „der Stoff […] und die *Data*" (2:295) der philosophischen Erkenntnis.

3 Praktische Philosophie

Der Mensch ist nicht nur Gesetzgeber für die sinnliche Natur als Gegenstand der Erkenntnis, seine höchste Bestimmung ist es, sich durch seine Maximen (subjektive Handlungsgrundsätze) als Gesetzgeber von Handlungen aus reiner praktischer Vernunft zu denken und damit zum Urheber einer möglichen vernünftigen, übersinnlichen Naturordnung ihrer Form nach zu machen. Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft, „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" (5:30), gibt dem Menschen „ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärliches Factum an die Hand, das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige giebt, ja diese sogar *positiv bestimmt* und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz, erkennen läßt. Dieses Gesetz soll der Sinnenwelt, als einer *sinnlichen Natur*, (was die vernünftigen Wesen betrifft) die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer *übersinnlichen Natur*, verschaffen, ohne doch jener ihrem Mechanism Abbruch zu thun" (5:43).

Weiterführende Literatur

Baum, Manfred: „Erkennen und Machen in der ‚Kritik der reinen Vernunft'", in: Tuschling, Burckhard (Hg.): Probleme der „Kritik der reinen Vernunft", Berlin u. a.: de Gruyter 1984, 161–177.

Cramer, Konrad: „‚Gegeben' und ‚Gemacht'. Vorüberlegungen zur Funktion des Begriffs ‚Handlung' in Kants Theorie der Erkenntnis von Objekten", in: Prauss, G. (Hg.): Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, Frankfurt/M.: Klostermann 1986, 41–81.

Marion Heinz

Gegenden im Raum

Das Wort ‚Gegend' gebraucht Kant oft, wie auch heute üblich, zum Bezug auf einen fixen Ort von einiger räumlicher → Ausdehnung (vgl. z. B. „in der Gegend von Paris", 2:18f.). Heute ungewöhnlich ist aber Kants Gebrauch des Wortes ‚Gegend' in Verbindung mit der Präposition ‚nach' im Sinne von ‚gerichtet auf'. Im heutigen Deutsch würde dafür ‚(Himmels-)Richtung' statt ‚Gegend' stehen. Bei Kant hat aber zumindest im vorkritischen Werk das Wort ‚Richtung' noch deutliche Züge eines *nomen actionis*, welches einen Vorgang der Ausrichtung auf ein fixes räumliches Bezugselement bezeichnet (vgl. 2:171, aber auch 8:134f.; eher im heutigen Sinn KrV A 282 / B 338). Man kann daher sagen: Eine Gegend ist dasjenige räumliche Element, ‚nach dem' (d. h.: auf das hin) eine Richtung stattfindet. Deshalb kann Kant z. B. den Horizontabschnitt Osten eine „Weltgegend" nennen: „Sich *orientiren* heißt, in der eigentlichen Bedeutung des Worts: aus einer gegebenen Weltgegend (in deren vier wir den Horizont eintheilen) die übrigen, namentlich den *Aufgang* [der Sonne, d. h. den Orient, Osten] zu finden" (8:134). Entsprechend kann er festhalten: „So braucht man […] einen Compaß, um im Walde die Gegend zu wissen" (9:466). In größeren Dimensionen kann die Richtung einer Bewegung, nach der Gegend eines bestimmten Fixsterns den Drehsinn eines Plane-

tenumlaufs bestimmen (vgl. „nach einer einzigen Gegend gerichteten Umläufen“, 1:266; vgl. auch 1:335; 2:148).

Die in *Gegenden* vorkommende Wendung ‚eine Gegend halten‘ (vgl. 2:379) ist ins heutige Deutsch mit ‚in eine Richtung weisen‘ zu übersetzen. Im *Gegenden*–Aufsatz von 1768 grenzt Kant die Gegend, nach der ein Körper gerichtet ist, deutlich von der relativen Lage des Körpers zu anderen Körpern ab. Die These des *Gegenden*-Aufsatzes treibt den Wortgebrauch dabei ins Extrem: Selbst ‚Örter‘ des Raums sollen als Gegend einer Richtung nicht in Frage kommen, sondern nur der Raum selbst (2:378). Allein auf den fünf Seiten der *Gegenden* ist der Ausdruck ‚Gegenden im Raume‘ philosophisch relevant (vgl. 2:377–380). Weitere wichtige Stellen: 2:377–380; KrV A 282 / B 338; 8:134.

Verwandte Stichworte

Gegenstücke, inkongruente; Raum, absoluter; Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume

Philosophische Funktion

1 Gegenden und absoluter Raum im Gegenden–Aufsatz von 1768

Die Abgrenzung von ‚Lage‘ und ‚Gegend‘ ist im Kontext des kleinen *Gegenden*-Aufsatzes verständlich und wohl nur für ihn wirklich einschlägig. Die Hauptthese lautet: Der erste Grund des Unterschieds der Gegenden im Raum ist der → absolute Raum. Denn Gegenden im Raum sollen sich letztlich nur unterscheiden lassen, weil ein absoluter Raum existiert, also ein nicht relativ auf die Lage von Körpern definierter Raum. Gegenden müssen dann als Teile des absoluten Raums aufgefasst werden: „[I]m abgezogensten Verstande [d. h. im abstraktesten Sinn] besteht die Gegend nicht in der Beziehung eines Dinges im Raume auf das andere, welches eigentlich der Begriff der Lage ist, sondern in dem Verhältnisse des Systems dieser Lagen zu dem absoluten Weltraume“ (2:377).

2 Gegenden im Raum und eigene Körperhälften

Nicht leicht zu verstehen ist der Zusammenhang der These von der Existenz des absoluten Raums mit den folgenden Thesen, die Kant (ohne genau zu trennen) in *Gegenden*, aber auch noch im bereits zur kritischen Werkphase gehörenden *Orientieren* vertritt: (1) Das „Gefühl eines Unterschiedes an meinem eigenen *Subject*“ (8:134), wo oben und unten oder wo rechts und links ist, ist Voraussetzung dafür, „Gegenden“ als „oben“ und „unten“ usw. bezeichnen zu können (2:379). (2) Das Gefühl dafür, wo links und rechts ist, ermöglicht es erst, in einer Situation alle vier „Weltgegenden“ (d. h. Himmelsrichtungen) zu bestimmen. Das Beispiel in *Gegenden* dafür ist sinngemäß, dass man Osten und Westen mit Blick auf den im Norden befindlichen Polarstern als rechts bzw. links unterscheiden können muss (vgl. 2:379).

3 Gegenden und rechts- und linksdrehende Dinge

Sogar der interne Aufbau eines Körpers kann „nach einer“ bestimmten „Gegend […] gekehrt“ sein (2:380). Kants Beispiele dafür sind linksdrehende Haarwirbel, linksdrehender Hopfen im Gegensatz zu rechtsdrehenden Bohnenpflanzen, rechts- oder links gewundene Schneckenhäuser sowie rechte und linke Hände (vgl. 2:380). Dass solche → inkongruenten Gegenstücke wie rechte und linke Hand unterscheidbar existieren, ist die entscheidende Prämisse des (zweifelhaften) Arguments für die Existenz des absoluten Raums in *Gegenden* (→ Gegenstücke, inkongruente).

4 Gegenden im Raum und moderne Modallogik

Der beste Stadtplan nützt nichts, wenn ich meine eigene Position nicht kenne. Dieser in *Gegenden* am Beispiel einer „allergenaueste[n] Himmelskarte“ (2:379) deutlich herausgearbeitete Unterschied findet eine überraschende Parallele in der Unterscheidung von zeitlicher A- und B-Ordnung in John Mc Taggarts Aufsatz *The Unreality of Time* von 1908 (für einen detaillierten Vergleich mit direktem Bezug auf Kant vgl. Müller, *Arthur Priors Zeitlogik*, S. 210ff.).

Niko Strobach

Gegengewalt

Gegengewalt ist der Widerstand der Untertanen gegen die Staatsgewalt zwecks Verteidigung ihrer Rechte. Wichtige Stellen: 8:299f.; 8:305.

Verwandte Stichworte

Gewalt; Obergewalt; Widerstand

Philosophische Funktion

Nach Kant ist dem → Untertan selbst gegen eine „gewaltthätig[e] (tyrannisch[e])" Regierung „kein Widerstand als Gegengewalt erlaubt", „[u]nd dieses Verbot ist *unbedingt*" (8:299). Der Grund dafür soll sein, dass das Volk nach Herstellung des Rechtszustandes keine rechtliche Befugnis mehr hat, sein Urteil darüber, ob die oberste Staatsgewalt das → Recht verletzt hat, dem zuwiderlaufenden Urteil der Staatsgewalt im Wege „wörtliche[n] oder thätliche[n] Widerstand[s]" (8:305) entgegenzusetzen. Da keiner von beiden „Richter in seiner eigenen Sache" sein könne, „müßte es noch ein Oberhaupt über dem Oberhaupte geben, welches zwischen diesem und dem Volk entschiede: welches sich widerspricht" (8:300).

Robert Alexy

Gegensatz

Den Ausdruck ‚Gegensatz' verwendet Kant zumeist in der Wendung „im Gegensatz(e)" zur Kontrastierung zweier voneinander zu unterscheidender Größen, Dinge, Merkmale usw. Außerdem nennt Kant einen Satz, der einem anderen widerspricht, dessen „Gegensatz" (vgl. z. B. 5:387; 8:409). Weitere wichtige Stelle: 4:430.

Verwandte Stichworte

Entgegensetzung; Widerspruch, Satz vom; Verneinung; Gegenteil

Philosophische Funktion

Der Begriff des Gegensatzes bezeichnet sehr allgemein ein Verhältnis der Gegenüberstellung, das durch den je verschiedenen Kontext spezifiziert wird und dessen Sinn dabei zwischen den Extremen der Unterscheidung einander ergänzender und einander widersprechender Verhältnisglieder variiert. So verwendet Kant den Begriff des Gegensatzes etwa zur Charakterisierung des Verhältnisses von → Sinnlichkeit und → Verstand (vgl. 7:140, „Spontaneität […] im Gegensatz der Receptivität", KrV A 126, „*Materie* […] im Gegensatz der *Form*", 4:481), aber auch zu der des Verhältnisses von praktischer, theoretischer und spekulativer Erkenntnis (vgl. 9:86) – beides Verwendungsweisen, bei denen die Glieder des Gegensatzes zusammen ein Ganzes ausmachen (vgl. „Unsre Erkenntniß entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüths, […]", KrV A 50 / B 74). Immer noch in gewissem Sinn komplementär, allerdings hinsichtlich ihrer Relevanz entgegengesetzt gewichtet stehen die Begriffe ‚analytisch' und ‚synthetisch' zueinander, deren Verhältnis mitunter auch als ‚Gegensatz' bezeichnet wird (vgl. 8:244f.; KrV A 149 / B 189; KrV A 154f. / B 193f.).

Die transzendentallogischen Kategorien der → Realität und → Negation stehen schon in einem Verhältnis des → Widerspruchs zueinander, allerdings nicht in dem logischer Kontradiktion, die die Disjunktion von Position und Negation, wahr und falsch impliziert: „Realität kann man im Gegensatze mit der Negation nur alsdann erklären, wenn man sich eine Zeit (als den Inbegriff von allem Sein) gedenkt, die entweder womit erfüllt, oder leer ist" (KrV A 242 / B 300; vgl. KrV A 175 / B 217). Das Besondere ihres Gegensatzverhältnisses liegt darin, dass hier ein „Zusammenhang, oder vielmehr ein Übergang von Realität zur Negation, welcher jede Realität als ein Quantum vorstellig macht" (KrV A 142 / B 182f.), gedacht wird (→ Entgegensetzung; → Verneinung; → Größe, intensive).

Im Unterschied dazu ist vollständige Disjunktion und Kontradiktion der Glieder des Verhältnisses gemeint, wenn im Zusammenhang der formalen Logik von ‚Gegensatz' die Rede ist. Diese Bedeutung des Begriffs „Gegensatz" übernimmt Kant auch für die → „transzendentale Dialektik", um hier allerdings zu zeigen, dass die → Antinomien nur wie Satz und Gegensatz („analytische Oppositon") zueinander zu stehen scheinen (vgl. KrV A 504 / B 532; KrV A 421f. / B 449f.; 4:339ff.; 20:288–292), in Wahrheit aber eine „dialektische […] Opposition" (KrV A 504 / B 532) bilden, die transzendentallogisch aufgelöst werden kann (vgl. KrV A 420ff. / B 448ff.). Diese Analyse des dialektischen Gegensatzes hebt die Täuschung durch Verwechslung der → Erscheinung mit dem → Ding an sich auf.

Andreas Eckl

Gegenstand

‚Gegenstand' ist die deutsche Übersetzung des lateinischen ‚*obiectum*' bzw. ‚Objekt'. Beide Begriffe werden weitgehend austauschbar verwendet.

Ein erster Sinn von ‚Gegenstand' ist sehr umfassend. Alles ist ein Gegenstand. Unter anderem

sind bewusste Vorstellungen Gegenstände: „Nun kann man zwar alles und sogar jede Vorstellung, sofern man sich ihrer bewußt ist, Object nennen […]“ (KrV A 189 / B 234f.). Ein Gegenstand ist all dasjenige, was gedacht werden kann. Sehr häufig wird der Begriff ‚Gegenstand‘ für das Thema des Denkens oder einer Untersuchung gebraucht (vgl. KrV A XVIII).

In einem zweiten, stärker terminologischen Sinn hat jede Vorstellung einen Gegenstand. Der Gegenstand ist dasjenige, wovon die Vorstellung eine Vorstellung ist: „Alle Vorstellungen haben als Vorstellungen ihren Gegenstand und können selbst wiederum Gegenstände anderer Vorstellungen sein“ (KrV A 108). Dieser Gegenstand kann eine Vorstellung oder der nichtempirische oder transzendentale Gegenstand sein (vgl. KrV A 109f.).

Ein Gegenstand der Erkenntnis ist dasjenige, wovon Erkenntnis beansprucht werden kann. Ein Gegenstand der Erfahrung ist dasjenige, wovon Erfahrungserkenntnis beansprucht werden kann (vgl. KrV A 104f.).

In der praktischen Philosophie ist der Begriff eines Gegenstands der praktischen Vernunft relevant: „Unter einem Begriffe eines Gegenstandes der praktischen Vernunft verstehe ich die Vorstellung eines Objects als einer möglichen Wirkung durch Freiheit“ (5:57). Die einzigen Objekte der praktischen Vernunft sind das →Gute und das →Böse. Weitere wichtige Stellen: KrV A 105ff.; KrV A 128; KrV A 139 / B 178; KrV A 189f. / B 234f.; KrV A 250f.; KrV A 290 / B 346; KrV A 368ff.; KrV A 542 / B 570; 5:9; 5:57; *Refl.* 6350, 18:676.

Verwandte Stichworte

Objekt; Ding; Gegenstand, transzendentaler; Gegenstand überhaupt; Gegenstand der Erfahrung; Gegenstand der reinen praktischen Vernunft; Willkür, Gegenstand der

Philosophische Funktion

1 Der Gegenstand eines Gedankens

1.1 ‚Gegenstand‘ ist die deutsche Übersetzung des lateinischen ‚*obiectum*‘. Während ‚*obiectum*‘ ursprünglich auch mit ‚Gegenwurf‘ übersetzt wurde, hat sich neben dem Lehnwort ‚Objekt‘ der deutsche Begriff ‚Gegenstand‘ durchgesetzt (vgl. Heintel/Anzenbacher, *Gegenstand*, S. 129).

1.2 Kant gebraucht den Begriff eines Gegenstands sehr umfassend. Alles kann ein Gegenstand sein. Fraglich ist, was ‚alles‘ einschließt. Man könnte vermuten, es beziehe sich irgendwie auf einen eingeschränkten Bereich von Gegenständen. So wird in der Wolffschen Schule ohne die entsprechende erkenntniskritische Reflexion alles, was möglich ist, ein Ding genannt (vgl. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 9). Kant aber fasst den Begriff des Gegenstands allgemeiner: „Der höchste Begriff, von dem man eine Transzendentalphilosophie anzufangen pflegt, ist gemeiniglich die Eintheilung in das Mögliche und Unmögliche. Da aber alle Eintheilung einen eingetheilten Begriff voraussetzt, so muß noch ein höherer angegeben werden, und dieser ist der Begriff von einem Gegenstande überhaupt (problematisch genommen und unausgemacht, ob er Etwas oder Nichts sei)“ (KrV A 290 / B 346). Ein Gegenstand des Denkens muss ein logisches →Etwas sein: „*Etwas*, das bedeutet ein jedwedes Object des Denkens; dies ist das *logische* Etwas“ (28:544f.). „Gegenstände sind für ihn [Kant] immer Gegenstände unserer Bezugnahme, also Gegenstände, von denen wir Erkenntnis oder auch bloße Gedanken haben können“ (Rosefeldt, *Das logische Ich*, S. 71). Selbst ein Begriff, der sich selbst widerspricht, hat einen Gegenstand (vgl. KrV A 105ff.; KrV A 128; KrV A 139 / B 178). Hieraus scheint sich die problematische Folgerung zu ergeben, dass das ‚logische Etwas‘ auch etwas Unmögliches, also im Sinne des obigen Zitats nichts und damit nicht etwas sein kann (vgl. KrV A 290 / B 346). Es wäre daher wichtig, den umfassenden Sinn von Gegenstand, der auch Widersprüchliches und Unmögliches einschließt, von dem engeren zu unterscheiden, der es ausschließt. Von bloßen →Gedankendingen, deren Begriff nicht widersprüchlich ist, und die insofern nicht unmöglich sind, aber auch nicht in einer Erfahrung gegeben werden können, sind weiter Gegenstände einer möglichen →Erkenntnis zu unterscheiden (vgl. KrV A 291f. / B 348).

2 Der Gegenstand der Erkenntnis

2.1 Jede Vorstellung hat ihren Gegenstand, entweder eine andere Vorstellung oder etwas, das keine Vorstellung mehr ist (KrV A 108f.). Eine besondere Stellung unter den Gegenständen der Vorstellungen nimmt der Gegenstand der Erkenntnis ein. Ihr Gegenstand bildet den Maßstab der Erkennt-

nis. Erkenntnis zielt auf →Wahrheit, Wahrheit aber ist „[…] die Übereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande […]“ (KrV A 58 / B 82). Dazu muss der Gegenstand freilich mehr sein als dasjenige, was jede Vorstellung schon dadurch hat, dass sie eine Vorstellung ist.

Was ist nun dieser Gegenstand, mit dem ein Erkenntnisanspruch in Übereinstimmung stehen muss? Er ist reidentifizierbar, komplex (vgl. *Refl.* 6350, 18:676; Henrich, *Identität und Objektivität*, S. 31ff.; Guyer, *Claims of Knowledge 1987*, S. 108; Hinsch, *Erfahrung und Selbstbewußtsein*, S. 57), muss im Hinblick auf alle möglichen erkennbaren Prädikate bestimmt gedacht werden (vgl. KrV A 573 / B 601). Er wird durch intersubjektiv gültige Urteile beschrieben. Dazu muss er bestimmte Objektivitätsstandards erfüllen.

Ein Urteil ist eine Verbindung von Begriffen. Menschliche Erkenntnis erfordert, dass Begriffe auf Gegenstände bezogen werden, die in der sinnlichen Anschauung gegeben werden können. Eine solche Gegebenheit erfordert eine sinnliche Affektion bzw. eine Empfindung, da sinnliche Anschauung nur „[…] die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden“ (KrV A 51 / B 75). Da Erfahrung die Erkenntnisart ist, die eine solche Affizierung einschließt, ist der Gegenstand der Erkenntnis der Gegenstand der Erfahrung. Bloße Empfindung liefert zwar das Material des Gegenstands der Erfahrung, nicht aber diesen selbst. Jede Vorstellung verweist entweder direkt, wenn sie eine Erscheinung, oder indirekt, wenn sie eine Vorstellung von einer Vorstellung ist, auf einen →transzendentalen Gegenstand, der keine bloße Vorstellung ist (vgl. KrV A 109f.). Dieser Gegenstand im Unterschied zu den Vorstellungen von ihm ist aber für eine Erkenntnis nicht zugänglich. An seine Stelle muss daher etwas anderes treten, dem ein Urteil entsprechen kann und das zugänglich ist. Dieser Gegenstand ist das Ergebnis einer →Synthesis des Empfindungsmaterials im Hinblick auf die Funktionen zu urteilen (vgl. KrV A 105; KrV A 110; KrV A 250f.). Als Regeln dieser Verknüpfung fungieren die reinen Verstandesbegriffe oder →Kategorien, die erlauben, eine Anschauung im Hinblick auf die Funktionen zu urteilen zu bestimmen. Die Kategorie der →Substanz bezeichnet den Gegenstand direkt (vgl. *Refl.* 5295, 18:146). Alle Gegenstände der Erfahrung gehören zu einer einheitlichen Welt, deren Bestandteile nach Naturgesetzen verbunden sind (vgl. KrV A 542 / B 570; Strawson, *Grenzen*, S. 118ff.).

2.2 Eine Ambiguität von Kants Objektbegriff liegt darin, dass der Gegenstand der Erkenntnis manchmal von der Anschauung des Gegenstands unterschieden (vgl. KrV A 68 / B 93; KrV B 274ff.), manchmal darauf reduziert wird (z. B. KrV A 129; vgl. Hinsch, *Erfahrung und Selbstbewußtsein*, S. 53f.). Gleiches gilt für die Erscheinung. Problematisch ist weiter, wie individuelle Gegenstände der Erfahrung synthetisiert und in eine einheitliche Welt eingeordnet werden können. Auch ihr Verhältnis zu reidentifizierbaren Einzeldingen in Alltag und Naturwissenschaft bedarf genauerer Klärung.

2.3 Innerhalb der Gegenstände der Erfahrung ist zwischen inneren Gegenständen und äußeren zu unterscheiden (→Gegenstand, äußerer/innerer).

2.4 Neben den Gegenständen der Erkenntnis, die bloße Erscheinungen sind, stehen die bloß gedachten Gegenstände, die keine bloßen Erscheinungen sind. Bestimmte dieser gedachten Gegenstände werden als Korrelate von Erscheinungen gedacht, weil Erscheinungen als solche auf etwas verweisen, was erscheint, sind aber nicht erkennbar (vgl. KrV B 164). Hieraus ergeben sich ein negativer und ein positiver Begriff eines solchen Gedankendings (→Noumenon). Der negative beinhaltet nichts weiter als bisher gesagt wurde. Der positive Gebrauch erfordert den Gedanken einer nichtsinnlichen Anschauung, in der ein solcher Gegenstand an sich gegeben werden könnte. Da eine solche Anschauung nicht verfügbar ist, können die Kategorien nicht gebraucht werden, um einen solchen Gegenstand zu erkennen, wohl aber, um ihn widerspruchsfrei zu denken (vgl. KrV B 307f.). Ansprüche auf eine Erkenntnis von Gegenständen, die nicht in der sinnlichen Anschauung gegeben werden können, werden in der →transzendentalen Dialektik der *KrV* kritisiert.

3 Der Gegenstand des Handelns

Gegenstände, auf die sich ein Handeln richtet, können, solange sie nicht Gegenstand einer praktischen Erkenntnis sind, im Prinzip als Gegenstände der theoretischen Erkenntnis behandelt werden. Sie gehören zu derselben Welt wie die Gegenstände der theoretischen Erkenntnis, auch wenn Kant vielleicht nicht unbedingt darauf festgelegt werden muss, dass der Gegenstand eines

solchen Handelns in gleicher Weise wie ein Gegenstand der Erfahrung individuiert wird. Das Handeln wird nach dem Muster derselben physikalischen Verursachungsbeziehungen verstanden, die auch andere Gegenstände der Erfahrung kennzeichnen, nur dass der Handelnde hier durch eine *Vorstellung* Ursache der Wirklichkeit eines Gegenstands ist: „Das *Begehrungsvermögen* ist *das Vermögen* […], *durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein*" (5:9 Anm.).

Eine besondere Stellung unter den Gegenständen des Handelns nehmen freilich die Gegenstände der Moralphilosophie ein: „Unter dem Begriffe eines Gegenstandes der praktischen Vernunft verstehe ich die Vorstellung eines Objects als einer möglichen Wirkung durch Freiheit. Ein Gegenstand der praktischen Erkenntniß als einer solchen zu sein, bedeutet also nur die Beziehung des Willens auf die Handlung, dadurch er oder sein Gegentheil wirklich gemacht würde […] Die alleinigen Objecte einer praktischen Vernunft sind also die vom *Guten* und *Bösen*" (5:57f.). An dieser Stelle nennt Kant den Gegenstand der praktischen Vernunft eine bloße Vorstellung von einem Gegenstand. Angesichts der verschiedenen Verwendungsweisen des Begriffs ‚Gegenstand' könnte jedoch gemutmaßt werden, dass auch der Gegenstand dieser Vorstellung Gegenstand der praktischen Vernunft sein kann, zumal Kant ja direkt im Zitat vom Gegenstand einer praktischen Erkenntnis zu dem eines Wollens übergeht, das einen Gegenstand in der Welt verwirklicht. Die Gegenstände einer praktischen Erkenntnis sind von denen einer theoretischen Erkenntnis zu trennen, weil ‚gut' und ‚böse' ebenso wenig Inhalte einer solchen Erkenntnis sind wie eine Kausalität aus Freiheit (→Gegenstand der reinen praktischen Vernunft).

4 Gegenstand, Ding und Objekt

Die Gleichsetzung von ‚Gegenstand' und ‚Objekt' wird von manchen bestritten (vgl. Caygill, *Kant Dictionary*, S. 305). Dagegen spricht nicht nur, dass für Kant alles ein Objekt sein kann; auch die Unterscheidung von Objekt und Gegenstand der Erfahrung ist nicht haltbar, denn der Gegenstand der Erfahrung ist der Gegenstand der Erkenntnis. Sie wäre auch aufgrund des direkten Übersetzungszusammenhangs seltsam. Auch die vorgeschlagene Unterscheidung von ‚Ding' als einem Begriff, der eher in metaphysischen Kontexten, und ‚Gegenstand', der eher in transzendentalen Kontexten gebraucht wird, lässt sich trotz ihrer Erklärbarkeit durch Wolffs metaphysischen Gebrauch des Begriffs ‚Ding' wohl nicht durchhalten (vgl. Caygill, *Kant Dictionary*, S. 304). Allerdings ist durchaus denkbar, dass Kant die Etymologie von ‚Gegenstand' als etwas, das einem Subjekt ‚entgegen steht', noch spürt, und deshalb bevorzugt von ‚Ding an sich' spricht, weil dieses nicht mit Rücksicht auf ein Subjekt genommen wird, für das es ein Gegenstand ist.

Weiterführende Literatur

Findlay, John N.: Kant and the Transcendental Object. A Hermeneutic Study, Oxford u. a.: Oxford University Press 1981.

Heintel, E. / Anzenbacher, A.: „Gegenstand", in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974, 129–134.

Henrich, Dieter: Identität und Objektivität. Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion, Heidelberg: Winter 1976.

Prauss, Gerold: Erscheinung bei Kant. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft, Berlin: de Gruyter 1971.

Daniel Dohrn

Gegenstand, äußerer/innerer

Vom Gegenstand der Erfahrung gilt, dass er „alsdann ein *äußerer* heißt, wenn er im *Raume*, und ein *innerer* Gegenstand, wenn er lediglich im *Zeitverhältnisse* vorgestellt wird; Raum aber und Zeit sind beide nur *in uns* anzutreffen" (KrV A 373). Der innere Gegenstand ist der Bezugsgegenstand des Ausdrucks ‚ich', das empirische Subjekt von geistigen Zuständen. Er wird im →inneren Sinn vorgestellt, dessen Form die →Zeit ist: Er ist „der Gegenstand des inneren Sinnes (Ich selbst mit allen meinen Vorstellungen)" (KrV A 368). Er ist eine bloße Erscheinung und vom transzendentalen Selbstbewusstsein zu unterscheiden, das kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung ist (vgl. KrV B 278). Äußere Gegenstände sind Körper im Raum, die vom →äußeren Sinn erfasst werden, dessen Form der

Raum ist. Als Vorstellungen unterliegen sie auch der Zeit als Form des inneren Sinns. Sie sind als bloße Erscheinungen vom transzendental äußeren Gegenstand, dem Ding an sich, zu unterscheiden (vgl. KrV A 370f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 367ff.; KrV B 274ff.; 4:334; *Refl.* 5454, 18:186.

Verwandte Stichworte
Gegenstand der Erfahrung; Körper; Ich; Subjekt

Philosophische Funktion
Die Unterscheidung von äußerem und innerem Gegenstand dient dazu, das empirische Subjekt, das Selbst als Gegenstand der Erfahrung, vom transzendentalen Selbstbewusstsein und den äußeren Gegenstand vom transzendental äußeren Gegenstand abzugrenzen. Sie dient weiter dazu, das Verhältnis beider Arten von erfahrbaren Gegenständen zu klären.

Kant will auch zwei historisch vorgegebene Probleme lösen: erstens das cartesianische Problem, dass äußere Gegenstände im Gegensatz zu den Vorstellungen, auf die sich Prädikate des ‚Ich' beziehen, bezweifelbar sind und anscheinend erst aus diesen erschlossen werden müssten; zweitens das Problem des kausalen Zusammenhangs zwischen →Körpern und (empirischem) →Geist.

Beide Probleme werden dadurch gelöst, dass die Materie insofern nichts anderes ist als der Geist, als beides nur Erscheinungen sind (vgl. KrV A 384). Wären äußere Gegenstände wirklich Dinge an sich, dann wäre das skeptische Problem nicht zu lösen. Da die erkennbaren Gegenstände aber Erscheinungen, also nichts als Vorstellungen sind, gibt es kein Problem, was sie jenseits der Vorstellungen von ihnen sind. Allerdings muss gesichert werden, dass diese Gegenstände unabhängig vom Subjekt sind, so dass sich Erkenntnisansprüche auf sie richten können. Kant tut zugleich dar, dass es keine Erkenntnis seiner selbst als eines inneren Gegenstands geben kann, ohne dass zeitliche Dauer durch beharrliche materielle Gegenstände erfasst wird (vgl. KrV B 278; Strawson, *Grenzen*, S. 106f.).

Entsprechendes gilt für die wechselseitige Einwirkung von Körper und Geist aufeinander. Sie ist nicht als Wirkung von etwas Räumlichem, Materiellem, auf etwas Unräumliches, Immaterielles zu verstehen, sondern als eine geeignete gesetzmäßige Koordinierung von Vorstellungen äußerer Gegenstände und Vorstellungen, sofern sich Prädikate des ‚Ich' auf sie beziehen (vgl. KrV A 387).

Weiterführende Literatur
Mohr, Georg: Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant, Würzburg: Königshausen und Neumann 1991.
Rosefeldt, Tobias: Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffs von sich selbst, Berlin: Philo 2001.
Strawson, Peter F.: Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft", übersetzt von Lange, Ernst Michael, Frankfurt: Hain 1992.

Daniel Dohrn

Gegenstand, intelligibler

„*[I]ntelligibel* […] heißen *Gegenstände*, so fern sie *blos durch den Verstand* vorgestellt werden können und auf die keine unserer sinnlichen Anschauungen gehen kann" (4:316 Anm.). Diese Definition des Begriffs eines intelligiblen Gegenstandes deckt sich mit der eines *Noumenons* als Gegenstand, der „bloß durch den Verstand gedacht" wird und „gar nicht Object[] unserer Sinne" ist (KrV B 306). Der Gegenbegriff dazu ist der eines *sensiblen Gegenstands*, welcher wiederum mit dem Begriff eines *Phaenomenons* identisch ist: „Der Gegenstand der Sinnlichkeit ist sensibel; was aber nichts enthält, als was man durch die Verstandesausstattung erkennen kann, ist intelligibel. Das erstere hieß in den Schulen der Alten Phaenomenon, das letztere Noumenon" (2:392). Intelligible Gegenstände (manchmal auch „*intelligibilia*", KrV A 249) werden durch intellektuelle Begriffe, sensible durch sensitive bzw. sinnliche Begriffe repräsentiert (vgl. KrV B 312 Anm.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 248f.; KrV A 256ff. / B 311ff.; KrV A 286ff. / B 342ff.; KrV A 546f. / B 574f.; KrV A 565f. / B 593f.; 6:439 Anm.; 17:515f.; 22:23.

Verwandte Stichworte
Noumenon/Phaenomenon; Intelligible, das; Gedankending

Philosophische Funktion
Die philosophische Funktion des Begriffes eines intelligiblen Gegenstandes deckt sich mit der des

Begriffes eines *Noumenons*. Insbesondere unterscheidet Kant genauso zwischen einer unzulässigen und einer zulässigen Verwendung des Begriffes eines intelligiblen Gegenstandes, wie er zwischen der unzulässigen positiven und der zulässigen negativen Bedeutung des Begriffs eines *Noumenon* unterscheidet (vgl. KrV B 307). Intelligible Gegenstände im Sinne von *Noumena* in positiver Bedeutung sind Gegenstände einer intellektuellen Anschauung: „Wenn ich aber Dinge annehme, die blos Gegenstände des Verstandes sind und gleichwohl als solche einer Anschauung, obgleich nicht der sinnlichen (also *coram intuitu intellectuali*) gegeben werden können, so würden dergleichen Dinge *Noumena* (*intelligibilia*) heißen“ (KrV A 249; in *KrV A* nennt Kant *Noumena* im positiven Verstande meistens *Noumena* – ohne weiteren Zusatz). Da wir nur über sinnliche Anschauung verfügen und auch nicht wissen, ob es einen anschauenden Verstand geben könnte (vgl. KrV A 287 / B 343f.; 4:316 Anm.), können wir theoretisch nicht erkennen, ob es intelligible Gegenstände in diesem Sinne gibt. Im Sinne des zulässigen *problematischen* Begriffes von *Noumena* in negativer Bedeutung (interne Repräsentationsgegenstände von Begriffen, die nicht Gegenstände sinnlicher Anschauung sind, vgl. KrV B 307; → Gedankending) verwendet Kant den Begriff eines intelligiblen Gegenstands, wenn er ihn auf die Gegenstände der Ideen der reinen Vernunft anwendet: „transscendente Ideen haben einen bloß intelligibelen Gegenstand, welchen als ein transscendentales Object, von dem man übrigens nichts weiß, zuzulassen, allerdings erlaubt ist, wozu aber, um es als ein durch seine unterscheidende und innere Prädicate bestimmbares Ding zu denken, wir weder Gründe der Möglichkeit (als unabhängig von allen Erfahrungsbegriffen), noch die mindeste Rechtfertigung, einen solchen Gegenstand anzunehmen, auf unserer Seite haben, und welches daher ein bloßes Gedankending ist“ (KrV A 565f. / B 593f.). Dass es einen zulässigen Gebrauch des Begriffes eines intelligiblen Gegenstands gibt, ist in der ersten Auflage der *KrV* nicht immer deutlich. So heißt es: „Wenn wir unter bloß intelligibelen Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch reine Kategorien ohne alles Schema der Sinnlichkeit gedacht werden, so sind dergleichen unmöglich“ (KrV A 286 / B 342). In seinem Exemplar der *KrV A* ersetzt Kant jedoch handschriftlich „gedacht werden“ durch „von uns erkannt werden“ (23:49; vgl. auch die entsprechenden Änderung 23:47ff. zu KrV A 147; KrV A 246; KrV A 247; KrV A 251; KrV A 259). Im selben Sinne spricht er von einer „intelligibele[n] (freilich nur gedachte[n]) Welt“ (KrV B 431). Man kann diese Änderungen dahingehend verstehen, dass man durch den Verstand allein zwar keine wirklichen Gegenstände erkennen, sich wohl aber Gegenstände denken kann, der Bereich des logisch Möglichen bzw. Denkbaren also neben den sensiblen auch intelligible Gegenstände enthält, auch wenn diese unter Umständen keine wirklichen, sondern nur Gedankendinge sind. Berechtigt zu der Annahme, dass es wirkliche intelligible Gegenstände gibt, sind wir allenfalls auf Grund unseres sittlichen Bewusstseins (vgl. 5:114f.; 6:439).

Weiterführende Literatur

Langton, Rae: Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves, Oxford: Clarendon Press 1998, insbes. Kap. 9.

Willaschek, Marcus: „Die Mehrdeutigkeit der kantischen Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen. Zur Debatte um Zwei-Aspekte- und Zwei-Welten-Interpretation des transzendentalen Idealismus“, in: Gerhard, V. / Horstmann, R. P. / Schumacher R. (Hg.): Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Bd. 2, Berlin u. a.: de Gruyter, 679–690.

Tobias Rosefeldt

Gegenstand, transzendentaler

Der Kernsinn des Begriffs ‚transzendentaler Gegenstand‘ ist der eines nichtempirischen Gegenstands. Hieraus ergeben sich mehrere Verwendungsweisen.

Der transzendentale Gegenstand ist der Gegenstand einer Vorstellung, die nicht mehr Vorstellung einer Vorstellung ist: „Erscheinungen sind die einzigen Gegenstände, die uns unmittelbar gegeben werden können, und das, was sich darin unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, heißt Anschauung. Nun sind aber diese Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern selbst nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben, der also von uns nicht mehr ange-

schaut werden kann, und daher der nichtempirische, d. i. transscendentale Gegenstand = X genannt werden mag“ (KrV A 108f.). Er ist auch der transzendental äußere Gegenstand, ein →Ding an sich (vgl. KrV A 372).

Zugleich ist der transzendentale Gegenstand jedoch das, dessen Begriff für den Gegenstandsbezug sorgt, den objektive Erkenntnis braucht: „Der reine Begriff von diesem transscendentalen Gegenstande (der wirklich bei all unsern Erkenntnissen immer einerlei = X ist) ist das, was allen unsern empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objective Realität, verschaffen kann“ (KrV A 109; vgl. KrV A 250f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 105ff.; KrV A 250f.; KrV A 190f. / B 235f.

Verwandte Stichworte

Gegenstand; Gegenstand der Erfahrung; Ding an sich; Noumenon/Phaenomenon

Philosophische Funktion

1 Der letzte Gegenstand von Vorstellungen

Der transzendentale Gegenstand wird notwendig als Ursache der Erscheinung gedacht, der Vorstellung, die nicht nur Vorstellung einer Vorstellung ist (vgl. KrV A 372). Er wird auch als der Gegenstand dieser Erscheinung gedacht, als dasjenige, was die Erscheinung bezeichnet, wovon sie handelt. Da er aber zugleich von dem, was aus dem Gehalt der Vorstellung entnommen und von einem Gegenstand ausgesagt werden kann, unterschieden wird, wird er gegen die Erscheinung abgegrenzt (nach Carl, *Deduktion in der ersten Auflage*, S. 184, ist dieser Begriff des transzendentalen Gegenstands freilich vom Konzept des Dings an sich zu unterscheiden). Der Gegenstand der Erkenntnis muss in einer Vorstellung verfügbar sein, wenn er Erkenntnisansprüche leiten soll. Die allgemeine Überlegung, dass der transzendentale Gegenstand, wie er jenseits der Erkenntnis oder der Vorstellungen von ihm ist, nicht in dieser Weise verfügbar ist, zeigt, dass der Gegenstand, der erkannt wird, von diesem transzendentalen Gegenstand unterschieden werden muss (vgl. KrV A 109f.). Jener kann nur eine Erscheinung sein. Da der transzendentale Gegenstand nur durch ein Denken, das keinerlei empirischen Gehalt, keinerlei Empfindungsmaterial aufnimmt, erfasst wird, ist er der nichtempirische Gegenstand.

2 Der Gegenstand der Erkenntnis

Der transzendentale Gegenstand, wie er oben gekennzeichnet wurde, ist nicht erkennbar. Daher muss ein anderer Gegenstand ausgezeichnet werden, der als Maßstab erfolgreicher Erkenntnisansprüche fungieren kann. Dieser Gegenstand kann kein transzendentaler Gegenstand sein, insofern dieser nicht auf der Basis von Vorstellungsgehalten charakterisiert werden kann. Trotzdem soll er von bloß subjektiven Vorstellungen, Fiktionen und Einbildungen unterschieden werden. Dazu wird eine Reihe von transzendentalen Bedingungen angegeben, die ein Gegenstand der Erkenntnis erfüllen muss, die aber auch eine bloße Erscheinung erfüllen kann, wenn Empfindungsmaterial gegeben ist. Die Kategorien fungieren als Regeln einer Synthesis, durch welche das Anschauungsmannigfaltige im Hinblick auf die Funktionen zu urteilen bestimmt wird (vgl. KrV A 105; 4:475). Zwar kann eine bloße Erscheinung diese Bedingungen erfüllen. Kant behauptet aber, der Begriff des transzendentalen Gegenstands sei erforderlich, um den Erkenntnisansprüchen, die erlauben, eine Erscheinung zu erkennen, welche diese Bedingungen erfüllt, eine Beziehung auf einen Gegenstand der Erkenntnis zu verschaffen (vgl. KrV A 110; KrV A 250f.; Prauss, *Erscheinung*, S. 92f.). Dieser Begriff von einem Gegenstand überhaupt als eine formale Bedingung der Erkenntnis bezieht noch keine Empfindungsgehalte ein. Insofern kann auch er der Begriff von einem nichtempirischen Gegenstand genannt werden.

3 Die kritische Einschränkung einer Charakterisierung der Dinge an sich

Auf dieser Analyse basiert eine kritische Beschränkung der Möglichkeit, das Bezugsobjekt des Begriffs ‚transzendentaler Gegenstand‘ jenseits der Erfahrung weiter zu charakterisieren. Die Identifikation des transzendentalen Gegenstands mit der unbekannten Variable x soll zeigen, dass dieser Gegenstand nicht in der Weise zugänglich ist, wie es Ansprüche auf Erkenntnis erfordern. Er steht jenseits der Erscheinung, insofern man ihn zwar als Gegenstand der Erscheinung denken, aber zugleich dasjenige, was erkennbar ist, die bloße Erscheinung, von ihm unterscheiden muss, insofern er nicht bloße Erscheinung ist. Insofern, als Ding an sich, ist er nicht zu erkennen: „Nun ist aber, so bald ich meine Begriffe von einem Ge-

genstande bis zur transscendentalen Bedeutung steigere, das Haus gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Erscheinung, d. i. Vorstellung, deren transscendentaler Gegenstand unbekannt ist“ (KrV A 190f. / B 236). Da die Grenzen des Gegenstands der Erfahrung nicht die Grenzen der Möglichkeit sind, einen Gegenstand zu denken, ist es möglich, dass die kritische Begrenzung einer Möglichkeit, Ansprüche auf eine Erkenntnis von Gegenständen zu erheben, nicht berücksichtigt wird (vgl. KrV A 252f.). Zu den Möglichkeiten, Begriffe transzendental zu gebrauchen, um einen transzendentalen Gegenstand jenseits der Erfahrung zu denken, äußert sich Kant uneinheitlich (vgl. KrV A 289 / B 345f.; KrV A 248 / B 305; Strawson, *Grenzen*, S. 13). Die entsprechenden verfehlten Erkenntnisansprüche werden kritisiert.

4 Das Verhältnis des Gegenstands der Erscheinung und des Gegenstands der Erkenntnis

Die Frage ist, ob die Identität der Bezeichnungen ‚transzendentaler Gegenstand‘ für das, was die jeweiligen Funktionen hat, den Gegenstand zu bezeichnen, der keine Vorstellung mehr ist, und die Beziehung des Anschauungsmannigfaltigen auf einen Gegenstand der Erkenntnis zu ermöglichen, einen Grund über den hinaus hat, dass in beiden Fällen ein nichtempirischer Gegenstand bezeichnet wird. Damit, dass die Vorstellung den transzendentalen Gegenstand bezeichnet, könnte Kant meinen, dass auch Erkenntnisansprüche natürlicherweise auf ihn gerichtet werden. Es könnte weiter vermutet werden, dass Kant das Gerichtetsein von Erkenntnisansprüchen auf einen Gegenstand, der keine Vorstellung mehr ist, als eine notwendige Bedingung dafür betrachtet, dass Erkenntnisansprüche auf einen Gegenstand der Erfahrung gerichtet werden können. Damit ist freilich nur ein Problem bezeichnet, weil geklärt werden muss, warum der Bezug von Erkenntnisansprüchen auf einen Erfahrungsgegenstand vom Bezug auf einen gedachten Gegenstand abhängt und durch ihn ermöglicht wird, der nicht mehr bloße Vorstellung ist.

Weiterführende Literatur

Findlay, John N.: Kant and the Transcendental Object. A Hermeneutic Study, Oxford u. a.: Oxford University Press 1981.

Henrich, Dieter: Identität und Objektivität. Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion, Heidelberg: Winter 1976.

Hinsch, Wilfried: Erfahrung und Selbstbewußtsein, Hamburg: Meiner 1986.

McPherson Rudisill, Philip: „Circles in the Air. Pantomimics and the Transcendental Object = X“, in: Kant-Studien 87, 1996, 132–148.

Prauss, Gerold: Erscheinung bei Kant. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft, Berlin: de Gruyter 1971.

Daniel Dohrn

Gegenstand der Anschauung

Den Gegenstand der Anschauung gibt es bei Kant zunächst als unbestimmten: „Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung“ (KrV A 20 / B 34). Auf ihren →Gegenstand als unbestimmten bezieht sich die →Anschauung *unmittelbar*: „Erscheinungen sind die einzigen Gegenstände, die uns unmittelbar gegeben werden können, und das, was sich darin unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, heißt Anschauung“ (KrV A 109). Umstritten ist, wie etwas Unbestimmtes dennoch Gegenstand sein kann, ob der Bezug der Anschauung auf ihren Gegenstand als unbestimmten *ohne* Begriff erfolgt und worin die Unmittelbarkeit des Bezugs besteht. „Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden“ (KrV A 248), bilden die Gegenstände der Anschauung als *bestimmte*. Als solche heißen sie →Phaenomena. Anschauung ist dasjenige Element einer Erkenntnis, wodurch sich die Erkenntnis unmittelbar auf ihren Gegenstand, das Phaenomenon, bezieht. Als unbestimmter wie als bestimmter ist der Gegenstand der Anschauung ein *Einzel*gegenstand (Partikulares). Gegenstand der reinen Anschauung ist ein geometrischer, Gegenstand einer (problematischen) →intellektuellen Anschauung ein intelligibler Gegenstand. Weitere wichtige Stellen: KrV A 20 / B 34; KrV A 108; KrV A 248.

Verwandte Stichworte

Anschauung; Erscheinung; Noumenon/Phaenomenon

Philosophische Funktion

Als unbestimmter ist der Gegenstand der Anschauung eine Erscheinung. Auf ihn bezieht sich die Anschauung unmittelbar. Die Materie dieser Erscheinung ist die Empfindung; sie ist die „Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit" (KrV A 20 / B 34). Seiner Form nach entspricht er den Formen der Anschauungen (Raum und Zeit), welche für sich betrachtet auch reine Anschauungen heißen (vgl. KrV A 20 / B 35). Im Ganzen ist er somit das Ergebnis der → Affektion. Da es Aufgabe des Verstandes ist, die Sinnlichkeit zu bestimmen, scheint sich die Anschauung auf ihren Gegenstand auch *ohne* Begriff beziehen zu können. Andererseits aber sind Anschauungen ohne Begriff „blind" (KrV A 51 / B 75) und können sich sonach, für sich allein genommen, auf gar nichts beziehen (vgl. aber KrV A 258 / B 314, wo ein Bezug von Anschauungen ohne Begriffe auf *un*bestimmte Gegenstände nicht ausgeschlossen wird; Rohs hält einen nicht-begrifflichen und nicht-erkennenden, aber dennoch objektiven singulären Gegenstandsbezug für möglich, vgl. Rohs, *Bezieht sich nach Kant*; vgl. auch Prauss, *Erscheinung bei Kant*; Prauss, *Die Welt und Wir*, Bd. 2, Teil 1, §§ 11f.). Der Begriff eines unbestimmten Gegenstandes der empirischen Anschauung ist zentral für die Erkenntnistheorie Kants. Er ist nötig, um die Wahrheits*differenz* der Erkenntnis erklären zu können, er bürgt als Affektionsergebnis für die zu erklärende Begrenztheit und Abhängigkeit des menschlichen Erkennens und er steht als Einheit von Empfindung und apriorischen Anschauungsformen gleichermaßen für Kants → transzendentalen Idealismus wie → empirischen Realismus.

„Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden" – insofern sie also durch Begriffe bestimmt bzw. gedeutet werden –, „heißen Phaenomena" (KrV A 248). Sie sind die *objektiven* Gegenstände, auf die sich die Erkenntnis (nicht aber die Anschauung) unmittelbar bezieht. Als bestimmter ist der Gegenstand der Anschauung das Ergebnis der Deutung der Anschauung durch den Begriff und also der thematisierte Gegenstand einer Erkenntnis. Dass der Gegenstand der Erkenntnis zugleich Gegenstand der Anschauung ist, ermöglicht den Bezug des Erkennenden auf *Einzel*gegenstände. Abstrahiert man innerhalb der Erscheinung von allem, was zur Empfindung gehört, so gewinnt man die Formen derselben – Raum und Zeit –, die auch selbst zum Inhalt einer Anschauung werden können. In der → Mathematik werden diese reinen Anschauungen zum Thema, sodass man bezüglich des Raumes auch von geometrischen Gegenständen der Anschauung sprechen kann. → Intelligible Gegenstände können von uns Menschen nicht erkannt werden, da (synthetische) Erkenntnis des Menschen nur sinnlich sein kann.

Weiterführende Literatur

Prauss, Gerold: Die Welt und wir, 2 Bände, Stuttgart: Metzler 1990ff.

Cord Friebe

Gegenstand der Erfahrung

Ein Gegenstand der Erfahrung ist dasjenige, in dessen Vorstellung das mannigfaltige Empfindungsmaterial zu einer sinnlichen Anschauung vereinigt ist dergestalt, dass Erkenntnisansprüche auf ihn gerichtet werden können (vgl. KrV A 105). Er ist a priori durch formale Bedingungen gekennzeichnet, aber erst wirklich, wenn er a posteriori in der Anschauung gegeben ist. Auf Gegenstände der Erfahrung müssen sich Erkenntnisansprüche richten, um gerechtfertigt zu sein (vgl. KrV B 147). Weitere wichtige Stellen: KrV A 95; KrV A 105ff.; KrV A 250f.; KrV A 542 / B 570; KrV B 147; KrV B 274ff.; *Refl.* 5932, 18:391f.; *Refl.* 6350, 18:676.

Verwandte Stichworte

Gegenstand, transzendentaler; Gegenstand der Sinne; Gegenstand der Anschauung; Objekt

Philosophische Funktion

1 Die Begrenzung der Erkenntnis auf Gegenstände der Erfahrung

1.1 Kants Transzendentalphilosophie widmet sich der Frage der Möglichkeit von → Erkenntnissen a priori. Gegenstände der Erfahrung kommen in ihr erst in den Blick, weil sich erweist, dass solche Erkenntnisse a priori nur von formalen Bedingungen der Gegenstände der Erfahrung möglich sind, und umgekehrt Gegenstände der Erfahrung von diesen Bedingungen abhängen.

1.2 Erkenntnis aus Begriffen a priori erfordert, dass von diesen Begriffen Gebrauch im Denken gemacht werden kann. Zu diesem Gebrauch gehört eine „formale Bedingung, unter der etwas in der Anschauung gegeben werden kann" (KrV A 247 / B 304). Erforderlich wäre zumindest ein → Schema, das die Subsumtion einer Anschauung unter einen Begriff erlauben würde (vgl. KrV B 304f.). Daher kann kein entsprechender Gebrauch der → Kategorien über die Anwendung auf mögliche sinnliche Anschauung hinaus gemacht werden: „die reinen Kategorien ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit haben bloß transscendentale Bedeutung, sind aber von keinem transscendentalen Gebrauch, weil dieser an sich selbst unmöglich ist […]" (KrV A 248 / B 305). Freilich muss man durch die reinen Kategorien einen Gegenstand unabhängig von der Einschränkung auf sinnliche Anschauung zumindest denken können (vgl. KrV B XXVIII; Rosefeldt, *Das logische Ich*, S. 69).

→ Erfahrung ist eine Erkenntnisart von Gegenständen (vgl. KrV B XVII). Kant will zeigen, dass legitime Erkenntnisansprüche sich auf Gegenstände der Erfahrung beschränken: Menschliche Erkenntnis erfordert, dass Begriffe auf Gegenstände bezogen werden, die in der sinnlichen Anschauung gegeben werden. Eine solche Gegebenheit erfordert eine sinnliche Affizierung bzw. Empfindung, da sinnliche Anschauung nur „[…] die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden" (KrV A 51 / B 75). Damit überhaupt Erkenntnis von wirklichen, nicht nur von möglichen Gegenständen zustande kommt, muss Empfindung hinzutreten, die das mannigfaltige Material liefert, das dazu gehört, konkrete einzelne Gegenstände der Erfahrung zu erkennen.

Der Gegenstand der Erfahrung ist daher das, auf das sich sowohl Erkenntnisse aus Begriffen a priori als auch Erkenntnisse beziehen müssen, die nur a posteriori möglich sind. Eine Erkenntnis a priori von möglichen Gegenständen überhaupt, wie sie das Ziel der → Metaphysik ist, kann daher nur eine Erkenntnis der allgemeinen formalen Bedingungen sein, denen Gegenstände der Erfahrung unterliegen. Jede Erkenntnis, auch Erkenntnis a priori über die Erkenntnisart, wie sie die → Transzendentalphilosophie verschafft, kann nur auf formale Bedingungen möglicher Gegenstände der Erfahrung bezogen werden. Auch mathematische Vorstellungen a priori führen nur dadurch zu Erkenntnissen, dass sie Aussagen über mögliche Gegenstände der Erfahrung erlauben (vgl. KrV B 147).

1.3 Die Einschränkung des Erkennbaren auf Gegenstände der Erfahrung erfordert einen kritischen Gebrauch des Begriffs eines Gegenstands der Erfahrung, um Ansprüche abzuwehren, die daraus entstehen, dass Begriffe a priori nicht auf ihre Anwendung auf mögliche Gegenstände der Erfahrung beschränkt werden. Eine Bedingung a priori für die Erkenntnis bestimmter, in der Anschauung gegebener Gegenstände liegt darin, einen Gegenstand überhaupt zu denken. Es ist nun ein natürlicher Irrtum, dass durch dieses Denken eines Gegenstands überhaupt vor jeder bestimmten Anschauung ein Gegenstand erkannt werden kann, wie er unabhängig von der sinnlichen Anschauung ist, welche die Erkenntnis auf Gegenstände der Erfahrung einschränkt (vgl. KrV A 288f. / B 344f.).

2 Die Abhängigkeit des Gegenstands der Erfahrung von Bedingungen a priori

2.1 Kant will jedoch nicht nur zeigen, dass Erkenntnis eine von Gegenständen der Erfahrung sein muss, sondern dass umgekehrt Gegenstände der Erfahrung auch von formalen Bedingungen a priori abhängen, die Gegenstand einer transzendentalen Erkenntnis a priori sein können.

2.2 Begriffe und Anschauungen a priori sind zunächst unabhängig von der Erfahrung, welche ein Empfindungsmannigfaltiges voraussetzt. Da unverständlich wäre, wie jene Vorstellungen a priori eine Erkenntnis von Gegenständen verschaffen könnten, ohne dass sie aus einer Erfahrung dieser Gegenstände abgeleitet würden, wenn sie erst in Übereinstimmung mit den Gegenständen gebracht werden müssten, so ist eine Erkenntnis a priori nur möglich, wenn umgekehrt mögliche Gegenstände der Erfahrung sich an jenen Vorstellungen ausrichten. Dies ist aber nur möglich, wenn diese Gegenstände keine → Dinge an sich sind, die unabhängig von jenen Vorstellungen a priori sind, sondern bloße → Erscheinungen, Vorstellungen, die von Vorstellungen a priori bestimmt werden können. Auch die philosophischen Aporien, in die der Gedanke von Gegenständen in Raum und Zeit führt, lassen sich nur vermeiden, wenn Gegenstände der Erfahrung nur Erscheinungen sind (vgl. KrV B XVIIf.). Gemäß dem

→transzendentalen Idealismus sind mithin mögliche Gegenstände der Erfahrung nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich selbst (vgl. *Refl.* 5642, 18:279). Solche Gegenstände existieren nicht jenseits dessen, was jeweils in der Anschauung erfasst wird. In der Erfahrung aber sind sie real, weil sie durch geeignete intersubjektive Kriterien von Fiktionen und Einbildungen unterschieden werden können (vgl. KrV A 492 / B 520f.). Daher ist ein →empirischer Realismus mit einem transzendentalen Idealismus vereinbar. Durch die Bedingungen a priori, denen die Erscheinung unterliegt, werden aber nur allgemeine formale Charakteristika eines möglichen Gegenstands der Erfahrung geliefert.

2.3 Als exklusive Bezugspunkte von Ansprüchen auf Erfahrungserkenntnis müssen Gegenstände der Erfahrung bestimmte Bedingungen erfüllen: Sie müssen reidentifizierbar und komplex sein dergestalt, dass verschiedene →Wahrnehmungen verschiedene Aspekte korrekt wiedergeben können (vgl. *Refl.* 6350, 18:676; Henrich, *Identität und Objektivität*, S. 31ff.; Guyer, *Claims of Knowledge 1987*, S. 108; Hinsch, *Erfahrung und Selbstbewußtsein*, S. 57; zur Kritik an Henrichs Versuch, die Komplexität von Gegenständen aus der von Urteilen abzuleiten: Hinsch, *Erfahrung und Selbstbewußtsein*, S. 59). Sie müssen in einer Anschauung gegeben werden können. Sie müssen im Hinblick auf alle möglichen Erfahrungsprädikate bestimmt gedacht werden (vgl. KrV A 573 / B 601). Sie müssen Gegenstände von intersubjektiv gültigen Urteilen sein können. Sie müssen von Fiktionen und Einbildungen unterscheidbar sein. Kant will dartun, dass dafür bestimmte Bedingungen a priori erfüllt sein müssen, die sich in einer transzendentalen Erkenntnis erfassen lassen.

2.4 Gegenstände der Erfahrung müssen in der sinnlichen Anschauung gegeben werden können. In der transzendentalen Ästhetik wird dargetan, wie sie den Formen der Anschauung a priori als formalen Bedingungen unterliegen (vgl. KrV A 42f. / B 59f.). Innerhalb der Gegenstände der Erfahrung ist zwischen inneren und äußeren Gegenständen zu unterscheiden (→Gegenstand, äußerer/innerer).

Erkenntnis vollzieht sich in Urteilen. In der →transzendentalen Analytik wird dargetan, wie diese von einer Synthesis gemäß reinen Verstandesbegriffen, den Kategorien, als Regeln abhängen. Damit über ihn geurteilt werden kann, muss der Gegenstand der Erfahrung im Hinblick auf die Funktionen zu urteilen bestimmt sein. Daher kann nur über einen Gegenstand der Erfahrung geurteilt werden, wenn er durch die Kategorien bestimmt wird (vgl. 4:475; *Refl.* 5962, 18:391f.). Unter den Kategorien scheint die der →Substanz eine besondere Stellung in der Bezeichnung des Gegenstands ohne weitere spezifizierende Merkmale zu haben (vgl. *Refl.* 5295, 18:146; Rosefeldt, *Das logische Ich*, S. 47). Eine spontane →Synthesisleistung muss dafür sorgen, dass das Mannigfaltige der Anschauung durch diese Begriffe a priori bestimmt wird: „Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben“ (KrV A 105; vgl. Hossenfelder, *Konstitutionstheorie*).

Obgleich die Empfindung eine Affizierung des rezeptiven unteren Erkenntnisvermögens erfordert, kann der Gegenstand der Erfahrung nicht mit einem gedachten affizierenden Gegenstand gleichgesetzt werden. Gegen den Gegenstand der Erfahrung wird abgegrenzt der „nichtempirische, d. i. transscendentale Gegenstand […]“ (KrV A 109; vgl. KrV A 372; Carl, *Deduktion in der ersten Auflage*, S. 184). Die Erscheinung bezieht sich auf ihn, er wird als das Affizierende gedacht, kann aber im Gegensatz zur Erscheinung nicht in einer Erfahrung erfasst werden. Zugleich hat aber der reine Begriff des →transzendentalen Gegenstands eine konstitutive Funktion für die Bestimmung des Gegenstands der Erfahrung. Im Hinblick auf diesen Begriff von einem Gegenstand wird das Mannigfaltige einer Anschauung zum Gegenstand der Erfahrung vereinigt: „Der reine Begriff von diesem transscendentalen Gegenstande (der wirklich bei all unsern Erkenntnissen immer einerlei = X ist) ist das, was in allen unseren empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objective Realität verschaffen kann“ (KrV A 110; vgl. KrV A 250f.).

2.5 Gegenstände der Erfahrung müssen eine kohärente Welt der Erfahrung bilden, die alles umfasst, worauf sich empirische Wahrnehmungen beziehen. Nur dadurch, dass sie Teil einer durchgängig nach dem Kausalgesetz bestimmten Natur sind, können Gegenstände Gegenstände der Erfahrung werden, weil sie ohne die Kohä-

renz der Natur nicht von Fiktionen und Einbildungen unterscheidbar wären: „dieses Gesetz, durch welches Erscheinungen allererst eine *Natur* ausmachen und Gegenstände einer Erfahrung abgeben können, ist ein Verstandesgesetz, von welchem es unter keinem Vorwande erlaubt ist abzugehen oder irgend eine Erscheinung davon auszunehmen; weil man sie sonst außerhalb aller möglichen Erfahrung setzen, dadurch aber von allen Gegenständen möglicher Erfahrung unterscheiden, und sie zum bloßen Gedankendinge und einem Hirngespinst machen würde“ (KrV A 542 / B 570; vgl. zur Wechselabhängigkeit der Begriffe von beharrlichen Dingen und einer raumzeitlich geordneten Welt: Strawson, *Grenzen*, S. 118ff.).

3 Die Identität des Gegenstands der Erfahrung

Obgleich Kant den Begriff des Gegenstands der Erfahrung starken Bedingungen a priori unterstellt, besteht in vielen Hinsichten Klärungsbedarf, wie der Gegenstand der Erfahrung genau abzugrenzen ist.

3.1 So fragt sich, wie die Identität von Gegenständen der Erfahrung innerhalb der Erfahrungswelt festgelegt ist, wie sich die Erfahrungswelt in Gegenstände der Erfahrung unterteilt. Meist scheint es, als gebe es eine Pluralität von Gegenständen der Erfahrung. Kant spricht indes manchmal so, als gebe es nur einen einzigen Gegenstand der Erfahrung: Der Gegenstand möglicher Erfahrung als Singulare tantum wird mit einer Gesamtheit von Anschauungen gleichgesetzt, die Gegenstände präsentieren können: „indem Anschauungen überhaupt, wodurch uns Gegenstände gegeben werden können, das Feld, oder den gesamten Gegenstand möglicher Erfahrung ausmachen“ (KrV A 95). Hierin zeigt sich schon, dass kein fester Bestand an gegeneinander abgrenzbaren Gegenständen der Erfahrung ausgemacht werden kann, weil offenbar die vielen Gegenstände der Erfahrung Teil des einen gesamten Gegenstands der Erfahrung sind. Allerdings scheint ja etwa die Gleichsetzung von äußeren Gegenständen mit körperlichen Substanzen zumindest eine gewisse Einschränkung zu beinhalten, wie die Erfahrungswelt in Gegenstände der Erfahrung aufgeteilt werden kann. Doch wie stehen Gegenstände der Erfahrung zu reidentifizierbaren Einzeldingen des Alltags? Wie stehen sie zu den Bezugsgegenständen wissenschaftlicher Aussagen wie Atomen, Elektronen etc.?

3.2 Eine wichtige Interpretationsfrage ist, wie eine Synthesisleistung gemäß allgemeinen Regeln so auf ein Empfindungsmaterial zugreifen kann, dass individuelle Gegenstände herauskommen; was die Möglichkeit der Individuierung gewährleistet, ohne dass dazu einzelne Gegenstände schon gegeben sein könnten. Diese Gegenstände müssen weiter so verknüpft werden, dass sie Teil einer einzigen gesetzmäßig organisierten Welt sind. Auch hier fragt sich wieder, wie der Kontext dieser Welt und der anderen Gegenstände in ihr in die Bestimmung des einzelnen Gegenstands eingehen.

3.3 In der Forschung wird auf eine weitere Ambiguität des Objektbegriffs hingewiesen. Da auch die Erscheinung eine Vorstellung ist, ist der Gegenstand der Erkenntnis nicht mehr von der Vorstellung verschieden: „Es ist für den erkenntniskritischen Objektbegriff Kants wesentlich, daß Objekte nicht ontologisch von ihren Präsentationen im Bewußtsein unterschieden werden“ (Hinsch, *Erfahrung und Selbstbewußtsein*, S. 53). Aber es gilt auch: „Wir müssen uns aber davor hüten, […] zu unterstellen, Kant identifiziere den empirischen Gegenstand unmittelbar mit seinen Präsentationen im Bewußtsein“ (Hinsch, *Erfahrung und Selbstbewußtsein*, S. 54). Kant scheint dem nicht immer konsequent Rechnung zu tragen; der Gegenstand wird manchmal von der Anschauung des Gegenstands getrennt (vgl. KrV B 274ff.), manchmal darauf reduziert (vgl. KrV A 128).

Weiterführende Literatur

Bachmair, Anton: Die Konstitution des Gegenstandes der Erfahrung, Die Bestandteile der Erkenntnis eines äußeren Gegenstandes nach der Kritik der reinen Vernunft von Immanuel Kant, München: Eigenverlag 1988.

Hinsch, Wilfried: Erfahrung und Selbstbewußtsein, Hamburg: Meiner 1986.

Hossenfelder, Malte: Kants Konstitutionstheorie und die transzendentale Deduktion, Berlin u. a.: de Gruyter 1978.

Sellars, Wilfrid: Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes, London: Routledge and Kegan Paul 1967.

Daniel Dohrn

Gegenstand der reinen praktischen Vernunft

Den Ausdruck ‚Gegenstand der reinen praktischen Vernunft' verwendet Kant auf zweifache Weise. Zum einen bezeichnet Kant in der *Analytik* der *KpV* die Begriffe des „*Guten*" und des „*Bösen*" (5:58) als die „alleinigen Objecte" der reinen „praktischen Vernunft", wobei die Kategorie des → Guten jedes a priori mögliche Objekt einer moralischen, die des → Bösen jedes a priori mögliche Objekt einer unmoralischen Handlung des Menschen umfasst (5:58). Zum anderen bezeichnet Kant in der *Dialektik* der *KpV* die Idee des „*höchsten Guts*" (5:108) als das vollständige und „ganze Object" (5:119), die „unbedingte Totalität des *Gegenstandes* der reinen praktischen Vernunft" (5:108). Das → höchste Gut ist die Idee einer moralischen Welt als Endzweck des Menschen, in dem die → Sittlichkeit (Glückswürdigkeit) und ihre sittlich „bedingte", aber „nothwendige Folge" (5:119), die → Glückseligkeit, zur Entsprechung kommen. Weitere wichtige Stellen: 5:57–67; 5:107–141.

Verwandte Stichworte

gut/böse; Gute, das; Gut, höchstes

Philosophische Funktion

Mit der Lehre von den Gegenständen der reinen praktischen Vernunft stellt Kant sicher, dass die Identifikation von moralischen und unmoralischen Objekten durch ein Kriterium erfolgt, das der reinen praktischen Vernunft entstammt und unabhängig von aller Erfahrung ist. Moralische und unmoralische Gegenstände werden durch das praktische Gesetz identifiziert, das die Verallgemeinerbarkeit der Maxime fordert, die einen bestimmten Gegenstand bezweckt. Das Gute umfasst jeden „nothwendigen Gegenstand" (5:58) des Begehrungsvermögens, den man a priori wollen kann, weil die Handlungsmaxime, die diesen Gegenstand bezweckt, ohne Selbstaufhebung verallgemeinert werden kann. Das Böse umfasst jeden notwendigen Gegenstand „des Verabscheuungsvermögens" (5:58), den man a priori nicht wollen kann, weil die Verallgemeinerung der Handlungsmaxime zur Selbstaufhebung der Maxime führt.

Die ‚Reich der Zwecke'-Formel aus der *GMS* (vgl. 4:434–438) aufnehmend reflektiert Kant mit dem höchsten Gut als dem „ganze[n]" (5:119) Gegenstand der reinen praktischen Vernunft auf die Folgen der Handlung und formuliert die Idee des „nothwendige[n] höchste[n] Zweck[s] eines moralisch bestimmten Willens" des „durch die Vernunft allen vernünftigen Wesen ausgesteckten Ziels aller ihrer moralischen Wünsche" (5:115). Dagegen schließt Kant hier das höchste Böse aus den Gegenständen der reinen praktischen Vernunft des Menschen aus, weil es „teuflisch" ist, „das Böse als *Böses* zur Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen" (6:37).

Weiterführende Literatur

Pieper, Annemarie: „Zweites Hauptstück (57–71)", in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft, Berlin: Akademie 2002, 115–133.

Watkins, Eric: „The Antinomy of Practical Reason: Reason, the Unconditioned and the Highest Good", in: Timmermann, Jens / Reath, Andrews (Hg.): Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2010, 145–167.

Ina Goy / Otfried Höffe

Gegenstand der Sinne

Gegenstände der Sinne sind für Kant die Gegenstände, die wir gemäß unserer Anschauungsformen in Raum oder Zeit anschauen. Gegenstände der Sinne sind „nichts als bloße Vorstellungen" (KrV A 495 / B 524) und „bloß Erscheinungen" (KrV A 166 / B 207; vgl. auch 5:344 und 8:391 Anm.). Sie sind in ihrer Gesamtheit nichts anderes als „alle Erscheinungen überhaupt" (KrV A 34 / B 51). Sofern → Natur als „Inbegriff aller Gegenstände der Sinne" (KrV A 846 / B 874; auch 5:359) betrachtet wird, kann man zwei Arten von Gegenständen der Sinne und entsprechend zwei Arten von Natur unterscheiden: „1. Die [Gegenstände] der äußeren Sinne, mithin der Inbegriff derselben, die *körperliche Natur.* 2. Der Gegenstand des inneren Sinnes, die Seele, und nach den Grundbegriffen derselben überhaupt die *denkende Natur*" (KrV A 846 / B 874; vgl. auch 18:625).

Gegenstände der Sinne werden so angeschaut, „wie es die subjective Form der Sinnlichkeit, d. i. der Empfänglichkeit des Subjectes für die Anschauung jener Objecte, mit sich bringt"

(20:267). Entsprechend ist jeder Gegenstand der Sinne „in der Zeit und steh[t] nothwendiger Weise in Verhältnissen der Zeit“ (KrV A 34 / B 51), nur die Gegenstände der äußeren Sinne sind aber „im Raume und nach den Verhältnissen des Raumes *a priori* bestimmt“ (KrV A 34 / B 51). Weitere wichtige Stellen: KrV A 119; KrV B 146; KrV A 165 / B 206; KrV A 142 / B 182; KrV A 226f. / B 279; KrV A 246 / B 303; KrV A 271f. / B 327f.; KrV A 495f. / B 523f.; KrV A 581f. / B 609f.; 4:320; 4:353; 5:83; 5:182; 5:257; 5:351; 5:339; 5:409; 8:240; 8:391 Anm.; 8:404; 10:98; 10:130; 12:224; 17:449; 17:641; 18:47; 18:121f.; 18:136; 18:225; 18:401; 18:660; 20:260; 20:273; 22:110; 22:425; 22:477; 22:508; 22:523; 22:531.

Verwandte Stichworte

Gegenstand der Erfahrung; Noumenon/Phaenomenon; Sinn, äußerer; Sinn, innerer; Sinnenwelt

Philosophische Funktion

Als ‚Gegenstände der Sinne‘ bezeichnet Kant die Gegenstände möglicher Erfahrung meistens dann, wenn betont werden soll, dass → Erfahrung (als Inbegriff der Erkenntnis) nur unter den Bedingungen unserer Sinnlichkeit möglich ist, oder wenn sogar – wie in der *Transzendentalen Ästhetik* – die Sinnlichkeit isoliert betrachtet werden soll. So wurden in der *Transzendentalen Ästhetik*, wie Kant rückblickend hervorhebt, „die Grenzen des Gebrauchs der reinen Form unserer sinnlichen Anschauung bestimmt[]. Raum und Zeit gelten als Bedingungen der Möglichkeit, wie uns Gegenstände gegeben werden können, nicht weiter als für Gegenstände der Sinne, mithin nur der Erfahrung. Über diese Grenzen hinaus stellen sie gar nichts vor; denn sie sind nur in den Sinnen und haben außer ihnen keine Wirklichkeit“ (KrV B 148).

In der *Transzendentalen Analytik* wird gezeigt, dass für die → reinen Verstandesbegriffe gilt, dass sie sich zwar auf „Gegenstände der Anschauung überhaupt, sie mag der unsrigen ähnlich sein oder nicht, wenn sie nur sinnlich ist“ (KrV B 148) erstrecken, allerdings nur in ihrem „*empirische[n]* Gebrauche“ (KrV A 246 / B 303), das heißt in ihrer Anwendung auf eine mögliche Anschauung Erkenntnisse hervorbringen können: „Nun ist alle uns mögliche Anschauung sinnlich (Ästhetik), also kann das Denken eines Gegenstandes überhaupt durch einen reinen Verstandesbegriff bei uns nur Erkenntniß werden, so fern dieser auf Gegenstände der Sinne bezogen wird“ (KrV B 146; vgl. 20:274).

Entsprechend sind denn auch die apriorischen → Grundsätze des reinen Verstandes – die apriorische Erkenntnisse sind – „nur in Beziehung auf die allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung auf Gegenstände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt (ohne Rücksicht auf die Art zu nehmen, wie wir sie anschauen mögen) bezogen“ (KrV A 246 / B 303).

Weiterführende Literatur

Sellars, Wilfrid: „Kant’s Transcendental Idealism“, in: Collections of Philosophy 6, 1976, 165-18; veröffentlicht auch unter http://www.ditext.com/sellars/kti.html.

Johannes Haag

Gegenstand überhaupt

Mit ‚Gegenstand überhaupt‘ bezeichnet Kant dasjenige, was durch die Kategorien als „bloße *Gedankenformen*“ gedacht wird (KrV B 288). „Categorien sind die allgemeinen handlungen der Vernunft, wodurch wir einen Gegenstand überhaupt (zu den Vorstellungen, Erscheinungen) denken“ (*Refl.* 4276, 17:492). In diesem Sinne ist ‚Gegenstand überhaupt‘ synonym mit dem, was Kant mit dem → transzendentalen Gegenstand meint. Der Begriff des Gegenstandes überhaupt abstrahiert zwar von den Anschauungen, im Unterschied aber zum Begriff der Dinge überhaupt, der gewissermaßen künstlich losgelöst von sinnlichen Gegebenheiten bloße → „Gedankenwesen“ (vgl. 4:332) zu thematisieren versucht, wird der ursprüngliche Bezug der Kategorien auf Anschauungen im Begriff des Gegenstandes überhaupt von Kant mitgedacht. Durch den Begriff ‚Gegenstand überhaupt‘ setzt er sich von der traditionellen → Ontologie seiner Vorgänger ab, die versuchten, unabhängig von Erfahrung Dinge überhaupt zu erkennen und damit Kant zufolge dogmatische → Metaphysik betrieben. Weitere wichtige Stellen: KrV A 108f.; KrV B 125f.; KrV A 253; KrV A 279 / B 335; KrV A 290 / B 347; KrV A 374; 23:140.

Verwandte Stichworte

Dinge überhaupt; Gegenstand, transzendentaler; „X“

Philosophische Funktion

Kant hebt zu Beginn seiner *KrV* hervor, „daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“ (KrV B XIII). Der Gegenstand überhaupt bzw. der transzendentale Gegenstand stellt den Entwurf des erkennenden Subjekts dar, den es mittels seiner Kategorien hervorbringen muss, um die Objekte der Außenwelt erkennen zu können. Dieser durch die synthetisierende Leistung des Verstandes konstituierte „nichtempirische, d. i. transscendentale, Gegenstand = X“, der nicht angeschaut werden kann, weil er rein formal ist, „ist das, was allen unsern empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objective Realität, verschaffen kann“ (KrV A 109). „Dieser Begriff kann nun gar keine bestimmte Anschauung enthalten und wird also nichts anders als diejenige Einheit betreffen, die in einem Mannigfaltigen der Erkenntniß angetroffen werden muß, so fern es in Beziehung auf einen Gegenstand steht“ (KrV A 109).

Weiterführende Literatur

Baumanns, Peter: Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der ‚Kritik der reinen Vernunft‘, Würzburg: Königshausen & Neumann 1997.

Prauss, Gerold: Erscheinung bei Kant. Ein Problem der ‚Kritik der reinen Vernunft‘, Berlin: de Gruyter 1971.

Willaschek, Marcus: „Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe“, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 325–351.

Hans-Ulrich Baumgarten

Gegenstück

Das Wort ‚Gegenstück‘ kommt bei Kant in Kontrastierungen und Systematisierungen in seiner üblichen Bedeutung vor. Es hat allein als Teil der Wendung „*incongruente[s] Gegenstück*“ (2:382) eine technische Bedeutung. Weitere wichtige Stellen: 2:377–383; 2:403f.; 4:285; 4:483f.; 5:314; 7:286.

Verwandte Stichworte

Gegenstücke, inkongruente

Philosophische Funktion

Systematisierend verwendet Kant das Wort ‚Gegenstück‘ z. B. in folgenden Zusammenhängen: Die → ästhetische Idee ist das Gegenstück in der Ästhetik zur Vernunftidee in der theoretischen Philosophie (vgl. 5:314). Die *MdS* ist insgesamt Gegenstück zu den *MAN* (vgl. 6:205). Wie im französischen „Pendant“ (5:314) ist mit ‚Gegenstück‘ dabei kein Gegensatz ausgedrückt. Schon eher drückt es einen Kontrast, auch in systematisierender Einordnung, aus, wenn Kant die → Metaphysik der Sitten als Gegenstück zur moralischen → Anthropologie bezeichnet (vgl. 6:217), oder wenn er den sanguinischen Charakter ein Gegenstück zum melancholischen Charakter nennt (vgl. 7:286). Rein kontrastiv verwendet Kant das Wort, wenn er das „teuflische[] Laster“ als Gegenstück zur „*Engelstugend*“ bezeichnet (6:461 Anm.). Hier steht statt „Pendant“ (5:314) wohl eher das griechische *enantion* bzw. das lateinische *contrarium* zur Bezeichnung der Extrempunkte eines konträren Gegensatzes Pate (zur technischen Bedeutung des Ausdrucks → Gegenstücke, inkongruente).

Niko Strobach

Gegenstücke, inkongruente

Kant definiert in *Gegenden* das „*incongruente[] Gegenstück*“ zu einem gegebenen Gegenstand *x* als (a) dem Gegenstand x zwar im Hinblick auf die relative Lage seiner Teile zueinander „völlig gleich und ähnlich“, aber doch (b) so beschaffen, dass es nicht „in ebendenselben Grenzen“ wie *x* eingeschlossen werden kann (2:382). Weitere wichtige Stellen: 2:377–383; 2:403f.; 4:285; 4:483f.

Verwandte Stichworte

Gegenden im Raum; Hand, rechte und linke

Philosophische Funktion

1 Beispiele in der Natur

Kants Beispiele für inkongruente Gegenstücke sind (1) → rechte und linke Hände (vgl. 2:382; 4:286) bzw. darauf passende Handschuhe (vgl. 4:286); (2) Hände oder Ohren und ihre Bilder im Spiegel (vgl. 4:286); (3) Schrauben mit Rechts- und Linksgewinde bzw. dazu passende Muttern (vgl. 2:381); (4) rechts- oder links gewundene Schne-

ckenhäuser (vgl. 4:484; 2:380); (4) linksdrehender Hopfen im Gegensatz zu ähnlichen rechtsdrehenden Bohnenpflanzen (vgl. 4:484; 2:380); gewöhnliche Menschen (Herz links) und – selten vorkommende – seitenverkehrte Menschen (Herz rechts; vgl. 4:484).

2 Konstruktionsvorschrift

Abgesehen von den mehr oder weniger exakten inkongruenten Gegenstücken in der Natur führt Kant in *Gegenden* am Beispiel einer Hand aus, wie zu einem beliebigen gegebenen Gegenstand ein exaktes inkongruentes Gegenstück durch Spiegelung geometrisch konstruiert werden kann: „Man fälle aus allen Punkten ihrer Oberfläche auf eine gegen ihr über gestellte Tafel Perpendikellinien und verlängere sie ebenso weit hinter derselben, als diese Punkte vor ihr liegen, so machen die Endpunkte der so verlängerten Linien, wenn sie verbunden werden, die Fläche einer körperlichen Gestalt aus, die das incongruente Gegenstück der vorigen ist […]“ (2:382). Er hält in diesem Zusammenhang fest (2:382): „[D]as Gegenstück vom Gegenstücke eines Objects ist diesem nothwendig congruent“ (nach Mühlhölzer kann dies jedoch noch nicht im Sinne eines „Produkts von Permutationen“ gemeint sein; vgl. Mühlhölzer, *Das Phänomen der inkongruenten Gegenstücke*, S. 451). Bei den von Kant als geometrischen Beispielen angegebenen sphärischen Dreiecken von zwei entgegengesetzten Halbkugeln, „die einen Bogen des Äquators zur gemeinschaftlichen Basis haben“ (4:285; vgl. auch 2:403f.), sind verschieden lange, am Äquator gespiegelte Seiten vorauszusetzen.

3 Inkongruente Gegenstücke in den Gegenden

Im *Gegenden*-Aufsatz von 1768 vertritt Kant die Ansicht, die unterscheidbare Existenz inkongruenter Gegenstücke setze die Existenz eines → absoluten Raums voraus. Das – problematische – Argument dafür lässt sich am besten als Argument primär *gegen* die relationale Theorie des Raums (z. B. bei → Leibniz) auffassen (zu Details → Gegenden). Es wäre, dann ein starkes Argument *für* die Existenz des absoluten Raums, wenn es (1) als Argument gegen die relationale Theorie überzeugend wäre *und* wenn (2) eine Theorie des absoluten Raums die einzige Alternative zur relationalen Theorie wäre.

4 Inkongruente Gegenstücke in De mundi, Prolegomena und MAN

Mit der Lehre von der → Idealität des Raums, (die Kant ab *De mundi* vertritt), ist die Theorie des absoluten Raums nicht mehr die einzige Alternative zur relationalen Raumtheorie (→ Raum, absoluter). Kant selbst lehnt die Theorie des absoluten Raums in *De mundi* deutlich ab (vgl. 2:404). Er hat aber offenbar immer daran festgehalten, dass die unterscheidbare Existenz inkongruenter Gegenstücke zumindest die relationale Raumauffassung widerlegt. Deutlicher als in *Gegenden* wird in *De mundi* formuliert, warum inkongruente Gegenstücke ein Problem für die relationale Raumtheorie sein sollen. Welches von zwei inkongruenten Gegenstücken („quae“) zur einen und welches zur anderen Seite gerichtet ist, soll durch keinen Scharfsinn („nulla mentis acie“) diskursiv (d. h. begrifflich) beschrieben oder auf Verstandesbegriffe zurückgeführt werden können („discursive describi s[ive] ad notas intellectuales revocari“, 2:404). Sie ließen sich nämlich „in allem, was durch solche Begriffe ausgedrückt werden kann, die dem Geist durch Sprache einsehbar sind, füreinander austauschen“ („per omnia, quae notis, menti per sermonem intelligibilibus, effere licet, sibi substitui possint“, 2:404). In den *Prolegomena* heißt es entsprechend von zwei inkongruenten Gegenstücken, dass „an keinem, wenn [es] allein und zugleich vollständig beschrieben wird, nichts [d. h. etwas] angetroffen wird, was nicht zugleich in der Beschreibung des anderen läge“ (4:285f.). Und in den *MAN* heißt es, der „innere Unterschied“ zwischen zwei inkongruenten Gegenstücken lasse „sich zwar construiren, aber als Begriff für sich durch allgemeine Merkmale und in der discursiven Erkenntnißart gar nicht deutlich machen“ (4:483f.). Er lasse sich, wie anderswo (d. h. in den *Prolegomena*, § 13), gezeigt worden sei, „zwar in der Anschauung geben, aber gar nicht auf deutliche Begriffe bringen, mithin nicht verständlich erklären (*dari, non intellegi*)“ (4:484). Es lassen sich die folgenden Thesen unterscheiden: (1) Es wäre unmöglich, jemandem, der (z. B.) die Wörter ‚rechts‘ und ‚links‘ nicht kennt, nur durch Beschreibung (und ohne zeigende und damit gewissermaßen in der Anschauung gegebene Worterklärung) beizubringen, *welches* von zwei inkongruenten Gegenstücken rechts- und *welches* links-orientiert ist. (2) Es wäre unmög-

lich, allein durch Beschreibung auszudrücken, *dass* es überhaupt so etwas wie zueinander inkongruente Gegenstücke gibt. Zweifellos ist These (1) nicht nur sachlich, sondern auch als Interpretation plausibler.

In § 13 der *Prolegomena* und in den *MAN* präsentiert Kant seine Diagnose im Hinblick auf inkongruente Gegenstücke als hinreichendes Argument für die Wahrheit der Lehre von der Idealität des Raums (→Raum; →Idealität/Realität). Das Argument in den *Prolegomena* lautet sinngemäß (vgl. 4:285f.):

(1) Um von etwas zu sagen, ob es (z. B.) links- oder rechtsorientiert ist, muss man den davon eingenommenen Raum zum *ganzen* Raum ins Verhältnis setzen (dieser Gedanke ist bereits in den *Gegenden* vorgebildet, dort aber noch für den absoluten Raum); somit gilt für ein Raumstück, das von einem inkongruenten Gegenstück zu etwas anderem eingenommen wird, besonders deutlich: „der Theil ist nur durchs Ganze möglich" (4:286). (2) Von →Dingen an sich gilt aber niemals: „der Theil ist nur durchs Ganze möglich" (4:286), sondern dies gilt nur von „bloßen Erscheinungen" (4:286). (3) Was also (insbesondere als etwas Links- bzw. Rechtsorientiertes) Raum einnimmt, sind „Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannten Dinge zu etwas anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit, beruht" (4:286).

In den *MAN* (vgl. 4:483f.) benutzt Kant statt (1) und (2) sinngemäß die folgende Begründung: Handelte es sich bei demjenigen, was links- bzw. rechtsorientiert ist, um Dinge an sich, so müsste sich die Orientierung dessen, was links- bzw. rechtsorientiert ist, „auf objective Begriffe […] bringen lassen" (4:484; entsprechend heißt es in *De mundi*: „notas intellectuales", 2:403); die Orientierung dessen, was links- bzw. rechtsorientiert ist, lässt sich aber nicht auf objektive *Begriffe* bringen; also ist nichts, was links- bzw. rechtsorientiert ist, ein Ding an sich. Kant äußert sich konsequenterweise nicht dazu, ob solche Dinge, deren Erscheinungen rechte Hände sind, sich an sich selbst in irgendetwas von solchen Dingen unterscheiden, deren Erscheinungen linke Hände sind.

5 Wirkung

Obwohl die unterscheidbare Existenz inkongruenter Gegenstücke tatsächlich wohl weder die Existenz des absoluten Raums noch die Idealität des Raums impliziert, hat sie sich als außerordentlich interessantes Problem erwiesen. Inzwischen klassisch ist dazu die Arbeit des Mathematikers Hermann Weyl (vgl. Mühlhölzer, *Das Phänomen der inkongruenten Gegenstücke*). Diskutiert wurde im 20. Jahrhundert auch die Möglichkeit, einen rechten Handschuh in einen linken Handschuh zu überführen, nämlich durch „Drehung" in einem vierdimensionalen Raum (vgl. – wohl nicht originell – Wittgenstein, *Tractatus*, 6.36111) oder durch Verschiebung in einem dreidimensionalen Analogon des Möbius-Bandes (vgl. Mühlhölzer, *Das Phänomen der inkongruenten Gegenstücke*, S. 445). Die größte Bedeutung dürfte das Problem der inkongruenten Gegenstücke in der modernen Physik haben: Richard Feynman diskutiert im Zusammenhang der Frage nach Symmetrien in der Natur, ob man einem Marsmenschen allein über nichtbildliche Signale zuverlässig die Wörter ‚rechts' und ‚links' beibringen könnte (Feynman, *Six Not so Easy Pieces*, S. 23–47). Die Antwort ist mit großer Wahrscheinlichkeit: Nein – freilich aus einem empirischen Grund, nämlich der Existenz von Antimaterie (vgl. Feynman, *Six Not so Easy Pieces*, S. 43–46).

Weiterführende Literatur

Cleve, James / Frederick, R. (Hg.): The Philosophy of Right and Left: Incongruent Counterparts and the Nature of Space, Dordrecht: Kluwer 1991.

Falkenburg, Brigitte: Kants Kosmologie, Frankfurt/M.: Klostermann 2000.

Mühlhölzer, Felix: „Das Phänomen der inkongruenten Gegenstücke aus Kantischer und heutiger Sicht", in: Kant-Studien 83, 1992, 436–453.

Niko Strobach

Gegenteil

Der Begriff des Gegenteils hat zunächst eine logische Grundbedeutung und bezeichnet darin das kontradiktorisch entgegen gesetzte Prädikat oder Urteil zu einem gegebenen oder vorausgesetzten Prädikat oder Urteil. Die Bildung des Gegenteils ist auch im Zusammenhang der formalen, von allem Inhalt abstrahierenden Logik (vgl. KrV B 78) erkenntnistheoretisch relevant, da hier „von der Falschheit des Gegentheils auf die Wahrheit eines

Satzes“ (9:71) geschlossen, das heißt: ein indirekter, „*apagogische*[r] Beweis[ ]“ eines Satzes geführt werden kann (9:71; KrV A 791 / B 819). Ebenso darf das Prädikat, das analytisch „in der Erkenntniß des Objects schon als Begriff liegt und gedacht wird“, als „wahr“ gelten, „weil das Gegentheil desselben dem Objecte widersprechen würde“ (KrV A 151 / B 190f.; vgl. KrV A 571f. / B 599f.; → Widerspruch, Satz vom). Voraussetzung dafür ist die in der formalen Logik garantierte Geltung des „Satzes vom Widerspruch“ und des „Tertium non datur“ (9:52f.). Der Einsicht folgend, dass mit diesen Prinzipien der formalen Logik keine inhaltliche Wahrheit über die Realität erreicht werden kann, hat Kant schon in den *Negativen Größen* einigen logischen Begriffen eine neue, gewissermaßen schon *transzendentallogische* Bedeutung gegeben – so auch dem Begriff des Gegenteils, der in der Formulierung „reales Gegentheil“ (2:175) eine der stets positiven Bewegkräfte oder Gründe in „Realentgegensetzung[en]“ bezeichnet (vgl. 2:175; 2:201; → Entgegensetzung, logisch/real). In diesem Sinne hebt auch die *KrV* hervor, dass Zustände der Dinge, die „logisch“ einander entgegengesetzt (einer das Gegenteil des anderen) sind, „nicht realiter […] entgegengesetzt“ (reales Gegenteil) zueinander sein müssen (z. B. die „Ruhe eines Körpers, welche auf die Bewegung folgt“ (KrV B 290 Anm.; vgl. KrV A 459f. / B 487f.). Aus diesem Grund ist es unmöglich, zur Erkenntnis einer „Veränderung“ beziehungsweise der „Causalität einer Veränderung“ (KrV A 171 / B 213) mit logischen Mitteln allein ohne Einbezug der Empirie zu gelangen (vgl. KrV B 48f.). Weitere wichtige Stellen: 2:81; KrV A 571f. / B 599f.

Verwandte Stichworte
Entgegensetzung, logisch/real; Widerspruch, Satz vom; Verneinung; Gegensatz

Philosophische Funktion
Während in *Beweisgrund* der Begriff des Gegenteils noch zur Definition von → „Notwendigkeit“ und → „Zufälligkeit“ des Daseins dient („Schlechterdings nothwendig ist, dessen Gegentheil an sich selbst unmöglich ist“, 2:81) und so in den „Gottesbeweis“ eines „schlechterdings nothwendigen Dasein[s]“ (2:81) integriert ist, fungiert der Begriff des Gegenteils im Zusammenhang der *KrV* nur mehr zur Formulierung des „Grundsatze[s] der *durchgängigen* Bestimmung“ der Dinge („nach welchem ihm [dem Ding] *von allen möglichen Prädicaten* der *Dinge*, so fern sie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eines zukommen muß“, KrV A 571f. / B 599f.), wodurch er immer noch zur Rechtfertigung des „transzendentalen Ideals“ (dem man jedoch nicht mehr „objective Realität (Existenz) zugestehen möchte“, KrV A 569 / B 597) beiträgt. Darüber hinaus findet der Begriff des Gegenteils Verwendung innerhalb der „apagogischen“ Scheinbeweise der → „transzendentalen Dialektik“ (vgl. KrV B 454; KrV B 455; KrV B 486; KrV B 488; und Kants Erläuterungen dazu: KrV A 420f. / B 448f.; KrV A 502–507 / B 530–535; KrV A 789–794 / B 817–822; 20:288).

Andreas Eckl

Gegenwart

Der Ausdruck ‚Gegenwart‘ hat bei Kant zum einen seine auch heute noch übliche zeitliche Bedeutung (Gegenwart als Zeitpunkt oder Zeitraum zwischen Vergangenheit und Zukunft): „Der Begrif des Gegenwartigen ist eine application des Vergangenen auf gegenwartige Erscheinungen, der des Künftigen vom Begriff des Gegenwartigen aufs Künftige“ (*Refl.* 372, 15:146; vgl. *Refl.* 371, 15:145; *Refl.* 379, 15:152; *Refl.* 391, 15:156; *Refl.* 3927, 17:349; 28:570). Zum anderen hat dieser Ausdruck aber auch eine räumliche Bedeutung (Gegenwart als räumliche Anwesenheit). In diesem Sinn ist eine Sache gegenwärtig (*praesens*), deren Materie einen Raum erfüllt: „Keine Gegenwart anders als im Raume“ (KrV A 771 / B 799; vgl. 4:497; *Refl.* 4319, 17:504f.). Weitere wichtige Stellen: 2:392f.; KrV B 18; KrV A 50 / B 74; KrV B 151; 4:281f.; 7:153; 7:167

Verwandte Stichworte
Sinnlichkeit; Materie (physikalisch); Zeit

Philosophische Funktion
Der Begriff der Gegenwart hat eine wichtige Funktion in der Definition gewisser Begriffe wie: → Materie („denn in dem Begriffe der Materie denke ich mir nicht die Beharrlichkeit, sondern bloß ihre Gegenwart im Raume durch die Erfüllung desselben“, KrV B 18), Sinnlichkeit („die Sinnlichkeit ist die Empfänglichkeit der Person, durch die ihr Vorstellen von der Gegenwart eines Gegenstandes in gewisser Weise erregt wird“, 2:392; vgl. *Refl.*

620, 15:268), →Empfindung („die Empfindung [zeigt] die Gegenwart von etwas Sinnlichem an", 2:393; vgl. KrV A 50 / B 74; *Refl.* 271, 15:103; *Refl.* 650, 15:287; *Refl.* 695, 15:308f.), →Anschauung (vgl. 4:281f.) und →Wahrnehmung („das Bewustseyn von der Gegenwart eines Gegenstandes ist Wahrnehmung", *Refl.* 6333, 18:654).

Die Vorstellungen der Sinnlichkeit sind die unmittelbaren Wirkungen der Gegenwart eines Gegenstandes, der uns affiziert. Anhand der Gegenwart eines Gegenstandes lassen sich daher Sinn und Einbildungskraft unterscheiden: „Das erstere ist das Vermögen der Anschauung in der Gegenwart des Gegenstandes, das zweite auch *ohne* die Gegenwart desselben" (7:153; vgl. KrV B 151; 7:167; *Refl.* 225, 15:85f.; *Refl.* 314, 15:124; *Refl.* 330, 15:130; *Refl.* 339, 15:134; *Refl.* 1503, 15:801f.; *Refl.* 5653, 18:306; *Refl.* 6315, 18:618f.). Zudem unterscheidet Kant anhand der Gegenwart zwischen zwei Arten von Begriffen: denjenigen, „die durch die Gegenwart der sache in uns entstehen können; oder dieienige, wodurch der Verstand das Verhaltnis dieser Begriffe zu den Gesetzen seines eignen Denkens sich vorstellt. Zu den letzteren Gehöret der Begriff des Grundes, der Möglichkeit, des Daseyns" (*Refl.* 3988, 17:377f.).

Giuseppe Motta

Gegenwirkung

‚Gegenwirkung' ist die Übersetzung des lat. Begriffs ‚*reactio*', selten von Kant auch als ‚Rückwirkung' bezeichnet (vgl. 22:502; 28:208). Unter ‚Gegenwirkung' versteht Kant solche Bewegungsphänomene, die auf derjenigen →Kraft beruhen, mit der ein →Körper, auf den eingewirkt wird, auf den einwirkenden Körper zurückwirkt, so dass diese Kraft der einwirkenden Kraft in gleicher Größe entspricht, aber in die entgegengesetzte räumliche Richtung wirkt. Der Begriff ist insbesondere durch →Newtons →Mechanik geprägt, aber er ist auch in der deutschen Schulphilosophie gebräuchlich als allgemein ontologischer Begriff, der die wechselseitige Einwirkung von Substanzen aufeinander beschreibt. Für Kant ist Gegenwirkung eine →negative Größe (vgl. 2:179). Weitere wichtige Stellen: 1:63; 2:19ff.

Verwandte Stichworte:
Wirkung; Kausalität; Newton, Isaac

Philosophische Funktion:
Nach dem dritten Newtonschen Axiom der Mechanik, wonach einer Wirkung immer eine gleich große, aber in ihrer Richtung entgegengesetzte Gegenwirkung entspricht, treten Kräfte notwendig paarweise auf als Wirkung und Gegenwirkung. Dabei entspricht der Gegenwirkung diejenige Kraft, die der Körper, auf den eingewirkt wird, auf den einwirkenden Körper ausübt. Beispielsweise wirkt bei Stoßphänomenen der gestoßene Körper auf den stoßenden Körper zurück, so dass sich dessen Geschwindigkeit und Bewegungsrichtung ändern. Kant nimmt vor allem diese Bedeutung von Gegenwirkung auf, aber die allgemein metaphysische Bedeutung ist ihm auch von Baumgarten und Wolff her bekannt.

Kristina Engelhard

Gehalt

‚Gehalt' stellt die Materie theoretischer oder praktischer Urteile dar. Bei theoretischen Urteilen stammt sie aus der empirischen Wahrnehmung, bei praktischen Urteilen stammt sie aus dem begehrten Gegenstand bzw. bei moralisch-praktischen Urteilen aus dem Sittengesetz. Wichtige Stellen: KrV A 720f. / B 748f.; 4:398; 9:40.

Verwandte Stichworte
Form/Materie; Maxime; Triebfeder

Philosophische Funktion
Kant behandelt ‚Gehalt' im theoretischen, logischen und praktischen Bereich. Innerhalb des theoretischen Bereichs bezieht sich ‚Gehalt' auf die empirische oder wahrnehmungstheoretische Komponente der Erkenntnis; der Gehalt bezieht sich daher auf die Materie der Erscheinungen, durch die uns Dinge in Raum und Zeit gegeben sind, und „kann nur in der Wahrnehmung, mithin a posteriori vorgestellt werden" (KrV A 720 / B 748). Die einzige apriorische Bestimmung des empirischen Gehalts von Erscheinungen findet sich im „Begriff des *Dinges überhaupt*, und die synthetische Erkenntniß von demselben a priori kann nichts weiter, als die bloße Regel der Synthesis desjenigen, was die Wahrnehmung a posteriori geben mag, […] liefern" (KrV A 720 / B 748). Synthetische Urteile allerdings erfordern eine Beziehung auf eine gegebene Anschauung, was entweder

durch die reinen Formen der Anschauung von Raum und Zeit oder die Materie der empirischen Erkenntnis geleistet wird, die durch die Wahrnehmung gegeben wird (vgl. KrV A 723f. / B 751f.). Im Bereich der *Logik* unterscheidet Kant zwischen →extensiver und →intensiver Größe der Erkenntnis; während die extensive Größe in der Menge und Mannigfaltigkeit der Erkenntnis besteht, bezieht sich die intensive Größe auf „ihren *Gehalt*, welcher die *Vielgültigkeit* oder die logische Wichtigkeit und Fruchtbarkeit einer Erkenntniß betrifft, sofern sie als Grund von vielen und großen Folgen betrachtet wird“ (9:40). Dieser Beschreibung des Gehalts der Logik lässt Kant drei Anmerkungen folgen: (1) das „*Ganze*“ im Gebrauch des Verstands unterscheidet sich von der „*Subtilität im Kleinen*“; (2) die logische Wichtigkeit eines Gehalts liegt in der Förderung der Vollkommenheit der logischen Form; und (3) die Wichtigkeit eines Gehalts ist nicht gleichbedeutend mit „*Schwere*“ (9:49).

Sowohl die theoretische als auch die logische Verwendung von ‚Gehalt‘ hängt mit der Materie der Erkenntnis zusammen. Im moralischen Kontext findet sich jedoch eine etwas andere Verwendung. Im Bereich der praktischen Vernunft schreibt Kant →Maximen „moralischen Gehalt“ (4:398) zu, wenn sie aus Pflicht erfolgen. Im Fall einer Person, die ihr Leben trotz Trauer und Widrigkeiten aus Pflicht weiter führt, liegt eine Maxime mit moralischem Gehalt vor; im Fall einer Person jedoch, die wohltätig handelt, weil ihr dies Vergnügen bereitet, „[fehlt] der Maxime […] der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu thun“ (4:398). Moralischer Gehalt begründet also moralischen Wert, und eine Maxime besitzt einen solchen moralischen, im Gegensatz zu einem nur auf Klugheitsüberlegungen gegründeten Gehalt nur dann, wenn sie auf Geboten der Pflicht beruht. Wie Kant in der *KpV* anmerkt, muss der moralische Gehalt einer jeden Handlung an der „*reine[n] Sittlichkeit*“ (5:155) gemessen werden. Den moralischen Gehalt einer Handlung zu bemessen, ist zuweilen schwierig. Wie Kant in der *MST* anmerkt: „wie viel reiner moralischer Gehalt bei jeder That in der Gesinnung gelegen habe, das bleibt ihnen [den Menschen, die moralisch handeln] selbst verborgen“ (6:393).

Peter Thielke
(Übersetzung: Sebastian Boll)

Geheimartikel

Im zweiten Zusatz der Friedensschrift, die Kant im äußeren Aufbau nach Art der im 18. Jahrhundert üblichen Vertragsform internationaler Verträge konzipiert, fügt er seinen Ausführungen über die Bedingungen und Postulate eines dauerhaften Friedens zwischen den Staaten einen nicht ohne ironische Anspielung auf die im →Völkerrecht seiner Zeit übliche Verwendung ‚geheim‘ genannten „Geheimen Artikel zum ewigen Frieden“ hinzu, in dem er die Notwendigkeit des Prinzips der Öffentlichkeit für die Gewährleistung des Friedens durch die zuvor in den →Definitivartikeln ausgeführten drei rechtspolitischen Bedingungen darlegt. Wichtige Stelle: 8:368–369.

Verwandte Stichworte
Definitivartikel; Friede

Philosophische Funktion
Gegen das Ideal der ‚Philosophenkönige‘ in der platonischen Philosophie plädiert Kant in seinem „Geheime[n] Artikel zum ewigen Frieden“ für das Prinzip einer alle politischen Fragen, hier insbesondere aber die Frage der internationalen Friedenssicherung frei diskutierenden Öffentlichkeit, die für Kant in besonderer Weise durch die Philosophen repräsentiert wird. Die Philosophen sind der „allgemeine[n] […] Menschenvernunft“ (8:369) verpflichtet und lassen die „königliche[n] []sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende[n] Völker […] öffentlich sprechen“ (8:369). Anders als Platons *Politeia* schreibt Kant damit den Philosophen keine exklusive, nur ihnen mögliche Einsicht zu.

Matthias Lutz-Bachmann

Geheimnis

Ein Geheimnis ist etwas, das, darin einem Wunder verwandt, den Prinzipien möglicher Erfahrung entsprechend unverständlich ist. Geheimnisse stellen den Kern religiöser Überzeugungen dar. Wichtige Stelle: 6:137ff.

Verwandte Stichworte
Glaube; Überredung/Überzeugung; Wunder

Philosophische Funktion

In *Religion* wendet sich Kant dem Problem der Geheimnisse zu, die „allen Glaubensarten, die sich auf Religion beziehn" (6:137) zugrundeliegen. Solche Geheimnisse können „zwar von jedem Einzelnen *gekannt*, aber doch nicht öffentlich *bekannt*, d. i. allgemein mitgetheilt" werden (6:137). Kant behauptet, dass es sich bei Geheimnissen nicht um Gefühle handelt; er ordnet sie vielmehr der Vernunft zu: „so wird (wenn je ein solches ist) jeder [ein Geheimnis] nur in seiner eignen Vernunft aufzusuchen haben" (6:138). Die Frage ist allerdings, ob es solche Geheimnisse überhaupt gibt; Kant argumentiert dafür, dass dies bei einem Vernunftglauben nicht der Fall ist. →Religion als Ausdruck moralischen Handelns „enthält eigentlich kein Geheimniß, weil [sie] lediglich das moralische Verhalten Gottes zum menschlichen Geschlechte ausdrückt" (6:140). Insofern die →Dreieinigkeit etwa ein Symbol dafür ist, wie dem Moralischen Folge geleistet werden soll, enthält sie kein Geheimnis; „[w]enn aber eben dieser Glaube (an eine göttliche Dreieinigkeit) nicht bloß als Vorstellung einer praktischen Idee, sondern als ein solcher, der das, was Gott an sich selbst sei, vorstellen solle, betrachtet würde, so würde er ein alle menschlichen Begriffe übersteigendes, mithin einer Offenbarung für die menschliche Fassungskraft unfähiges Geheimniß sein und als ein solches in diesem Betracht angekündigt werden können" (6:142). Vielmehr müssen wir, so fährt Kant fort, „drei uns durch unsre eigne Vernunft geoffenbarte Geheimnisse" (6:142) postulieren: (1) das Geheimnis der Berufung, Bürger in einem ethischen Staat zu sein (vgl. 6:142); (2) das „Geheimniß der *Genugthuung*" durch den potentiellen Übergang von böse zu gut (6:143); und (3) das „Geheimniß der *Erwählung*" und göttlicher Gnade (6:143).

Peter Thielke
(Übersetzung: Sebastian Boll)

Gehirn

Kant bezieht sich wiederholt auf das Gehirn, besonders in drei miteinander in Beziehung stehenden Zusammenhängen: (1) als das „Organ[] des Denkens" (7:113), (2) als dem vermutlichen Ort oder Sitz der →Seele und (3) als der Quelle von Wahnvorstellungen oder Täuschungen. Weitere wichtige Stellen: 2:152; 2:239; 2:324–326; 7:106; 7:113; 7:119; 7:176; 12:32f.; 28:259f.; 28:280–282; 28:685f.; 28:755f.; 29:909; 29:1027–1029.

Verwandte Stichworte

Nerven; Seele; Commercium; Täuschung (der Sinne); Soemmerring, Samuel Thomas

Philosophische Funktion

Von seinen frühesten Schriften an sah Kant den →Leib als eine →Maschine an, die vollständig durch Kausalgesetze erklärbar ist (vgl. 2:152). Er war der Ansicht, das Gehirn diene als das *sensorium commune*, als „Sitz[] der Vorstellungen" (7:106) oder als „Organ[] des Denkens" (7:113), selbst wenn es nicht bewiesen werden kann, dass das Gehirn oder der Leib ein unverzichtbarer materieller Träger des Denkens ist (28:855; 28:686f.; 28:755f.; aber vgl. 1:355). Ähnlich wie Descartes mit seiner Theorie der *ideas materiales* (*Les passions de l'âme*, I, Art. 23, 35, 42) war Kant der Meinung, dass ein Teil des Gehirns als „Sensorium der Seele" dient (2:339 Anm.) — als Ort, „wo die Seele ihre Wirkungen zunächst anfängt" (29:909; vgl. 2:345; 12:32f.). „Das Gehirn arbeitet zwar nicht die Gedanken aus, sondern es ist nur die Tafel, wo die Seele ihre Gedanken aufzeichnet. Also ist das Gehirn die Bedingung des Denkens" (28:259f.). Kant war mit →Soemmerrings neuroanatomischen Forschungen wohlbekannt, der berichtete, dass sich oft Kalk in der Zirbeldrüse ablagere (Soemmerring, *Über das Organ der Seele*; vgl. 29:909); die cartesische Hypothese, dass die Zirbeldrüse als das Sensorium der Seele diene, kam ihm unwahrscheinlich vor. Kant sah das „theoretische Vernünfteln" über die Vorgänge im Gehirn, etwa über „die im Gehirn zurückbleibenden Spuren von Eindrücken, welche die erlittenen Empfindungen hinterlassen" (7:119), als vergeblich an (vgl. 7:176).

Das Selbst ist nicht mehr im Gehirn verortet als in jedem anderen Teil des Körpers (vgl. 2:324f.). Eine immaterielle Seele kann keinen Platz einnehmen, denn die Seele ist nicht im Raum. Deswegen ist jede Rede von einer Verortung oder einem Sitz der Seele (*sedes animae*) im Gehirn oder anderswo inkohärent (vgl. 28:685f.; 28:280–282; 29:909; 29:1027–1029; *Refl.* 5621, 18:259 und *Refl.* 6315, 18:620).

Kant behandelt die materielle Grundlage von Geisteskrankheiten in seinem frühen Text *Krankheiten* (vgl. 2:263f.; *Refl.* 487, 15:210). Er verwen-

det seine mechanische Auffassung des Gehirns, um Sinnestäuschungen zu erklären, also sinnliche Vorstellungen, die ihren Ursprung im Gehirn haben und dennoch so vorgestellt werden, als würden sie von außerhalb des Körpers kommen (2:324–326; →Täuschung (der Sinne)).

Weiterführende Literatur

Northoff, Georg: „Immanuel Kant's Mind and the Brain's Resting State", in: Trends in Cognitive Sciences 16, 2012, 356–359.

Palmer, Linda: „Kant and the Brain: A New Empirical Hypothesis", in: Review of General Psychology, 12, 2008, 105–117.

Steve Naragon
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Gehler, Johann Samuel Traugott

Dt. Physiker, Mathematiker und Jurist (1751–1795); hauptberuflich u. a. Ratsherr und Beisitzer am Oberhofgericht Leipzig, schrieb von 1787 bis zu seinem Tod an einem *Physikalischen Wörterbuch*, das zwischen 1787 und 1797 in fünf Bänden erschien und nach seinem Tod noch erweitert wurde. Das *Physikalische Wörterbuch* dokumentiert das gesamte physikalische Wissen jener Zeit, arbeitet aber auch Wissensbestände anderer naturwissenschaftlicher Disziplinen, etwa der Astronomie, auf. Kant hat Gehlers Nachschlagewerk hoch geschätzt, das *Physikalische Wörterbuch* ist eine Basisquelle für viele naturwissenschaftlichen Ausführungen Kants und besonders zur →Physischen Geographie. Die Paragraphen der *Physischen Geographie* zu den „feuerspeienden Bergen" z. B. (9:263; vgl. 9:263–270) bieten eine komprimierte Fassung der Artikel ‚Vulkan' und ‚Vulkanische Produkte' aus Gehlers *Physikalischem Wörterbuch*, S. 502–533. Gehlers Name taucht in der *Physischen Geographie* dreizehn Mal auf, nahezu bei jeder Nennung in Form einer Nachschlageempfehlung (vgl. z. B. 9:170; 9:185; 9:195; 9:189). Die Berufungen auf Gehler finden sich jedoch ausschließlich in der Vorlesungsmitschrift von Friedrich Theodor Rink, die der *Physischen Geographie* in der Fassung der Akademieausgabe von Kants gesammelten Werken zugrunde liegt.

Im *Op. post.* behauptet Kant in seinen Überlegungen zum Wesen der Wärme die permanente Wirksamkeit von Wärme als notwendig. Ausgehend vom sinngemäßen Gehler-Zitat „Ein wärmeleerer Raum ist undenkbar" (21:303) fragt er nach der Begründung dieser Notwendigkeit und postuliert die Beharrlichkeit der Bewegung als ihre empirische Entsprechung (vgl. Tuschling, *Kants opus postumum*, S. 136–142). Die Originalstelle bei Gehler lautet: „Dieser Wärmestoff ist auf unserer Erde überall verbreitet. Da er alle Stoffe durchdringt, so ist ein wärmeleerer Raum ebenso wenig physisch gedenkbar, als ein luftleerer Raum gedenkbar wäre, wenn es keine für die Luft impermeable Gefäße gäbe" (Gehler, *Physikalisches Wörterbuch*, S. 546).

Kants *Op. post.* enthält mehrere weitere Bezugnahmen auf Gehler, zumeist handelt es sich um Verweise auf Artikel des *Physikalischen Wörterbuchs* (vgl. z. B. 21:257; 21:339; 21:381).

Weiterführende Literatur

Kleinert, Andreas: „Die deutschsprachigen physikalischen Wörterbücher des 18. Jahrhunderts – Johann Samuel Traugott Gehler und Johann Carl Fischer" in: Das Achtzehnte Jahrhundert 22, 1998, 129–138.

Tobias Audersch

Gehör

Das Gehör ist das Vermögen, entfernte Gegenstände durch ihren reflektierten →Schall, Ton wahrzunehmen, insofern dieser auf die Ohren trifft. Kant behandelt es in erster Linie in seinen Vorlesungen zur Anthropologie und zur Metaphysik. Wichtige Stellen: 2:326; 2:345; 7:155; 7:159f.; 7:168; 7:244; 9:460; 15:99–101; 25:50–57; 25:273–277; 25:493–498; 25:906–912; 25:916; 25:1242–1246; 25:1452–1454; 28:231f.; 28:251; 29:866; 29:883.

Verwandte Stichworte

Taubheit; Schall, Ton; Musik; Sinnlichkeit; Sehen

Philosophische Funktion

Das Gehör hat bis auf den Gesichtssinn (→Sehen) die weiteste Sphäre (die größte räumliche Reichweite) aller Sinne. Wie dieser und der Tastsinn (→Betastung) ist es „mehr objektiv als subjektiv. Denn wenn ich reden höre, so füh-

le ich keine Schläge und Anstöße der Luft an meinem Trommelfell. Es sei denn, dass iemand sehr kreischt; ia, da thun einem die Ohren weh“ (29:883; vgl. 25:906f.). Die →Physiologie des Gehörs wird in *Träume* kurz abgehandelt (vgl. 2:326; 2:345).

Das Gehör steht auch in Beziehung zur Zeit: „Wir setzen alle Dinge in Zeit und Raum; […] [d]urchs Gesicht theilen wir den Raum ein, durchs Gehör die Zeit, zwar nicht willkürlich“ (25:909). „Es ist der Sinn des Gehörs die wahre Arithmetic unserer Seele […]. Es stellt nicht die Dinge im Raum, sondern in der Zeit vor“ (25:54). In dieser Weise unterscheiden wir die verschiedenen Töne.

Das gesprochene Wort und allgemein der Schall sind gut als Zeichen für Begriffe geeignet, denn sie besitzen keine intrinsische Bedeutung; dies spricht nach Kant dafür, dass ein von Geburt an unter Taubheit Leidender nur über ein „*Analogon* der Vernunft“ verfügt (7:155; vgl. 5:464; *Refl.* 263, 15:99).

Das Gehör kann auch unseren →Vitalsinn affizieren, in erster Linie durch Musik (vgl. 7:155; 5:324). Kant erwähnt auch die Unfähigkeit einiger Menschen, Töne zu unterscheiden, was er mit der Farbenblindheit vergleicht (vgl. 7:168; 5:325). Wie die →Farben liegen auch die Harmonien in der Musik – und Töne allgemein – vollständig im wahrnehmenden Subjekt (vgl. 29:834; 29:866; KrV B 45; KrV B 69f.). Wie der Gesichtssinn ist das Gehör ein Sinn des „Geschmack[s]“ (7:244). Aus diesem Grund macht es Schönheitsurteile möglich, die mit dem Gemeinsinn übereinstimmen: „Musik und bildende Kunst […] machen Ansprüche auf Geschmack“ (7:244). Das Gehör ist auch der wichtigste unserer Sinne in Bezug auf unsere gesellschaftliche Existenz (vgl. 7:159f.; *Refl.* 263, 15:99).

Weiterführende Literatur

Nachtsheim, Stephan (Hg.): Zu Immanuel Kants Musikästhetik. Texte, Kommentare und Abhandlungen, Chemnitz: Gudrun Schröder, 1997.

Satura, Vladimir: Kants Erkenntnispsychologie, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1971.

Steve Naragon
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Gehorsam

Gehorsam bedeutet allgemein die Befolgung eines →Gebots. Gehorsam sein heißt dementsprechend, einer Anweisung, einem Gesetz oder einem Gebot auch entgegen der Neigung Folge zu leisten (vgl. 4:416). Wichtige Stellen: 5:446; 6:8; 6:36; 6:42; 6:62; 6:103; 6:180; 6:315; 6:318; 6:320; 7:5; 7:25; 7:27; 7:65; 7:151; 8:279; 8:305; 8:377; 8:396; 8:397; 9:381; 9:452; 9:481ff.; *Refl.* 8051, 19:594.

Verwandte Stichworte

Gebot; Gesetz, Gesetze; Imperativ, kategorischer

Philosophische Funktion

Kant erwähnt im Wesentlichen drei Arten des Gehorsams: 1. den „unbedingten Gehorsam“ gegenüber dem „Pflichtgebot“ (8:279), 2. den der Folgsamkeit verwandten Gehorsam gegenüber Obrigkeit und staatlichen Gesetzen (vgl. 8:305), und 3. den teils „passiven Gehorsam“ eines „Zögling[s]“ (9:452). Hinzu tritt als viertes der bloß „passive[] Gehorsam“, „Gott zu gefallen“ (6:103).

Der →kategorische Imperativ fordert vom Menschen als endlichem Vernunftwesen Gehorsam und „Unterwerfung seiner Willkür“ unter das →moralische Gesetz (8:397); das „Pflichtgebot“ fordert in seinem ganzen Ansehen „unbedingten Gehorsam“ (8:279). Unter „Überwindung“ der „der Glückseligkeit entlehnten Triebfedern“ Gehorsam zu erweisen, macht den „Werth und hohe[n] Rang“ der „moralische[n] *Gesinnung*“ aus (8:396 Anm.; vgl. 7:151). „Der Mensch (selbst der ärgste) thut, in welchen Maximen es auch sei, auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischerweise (mit Aufkündigung des Gehorsams) Verzicht“ (6:36). Die moralische Verpflichtung wird manchmal zu Unrecht so verstanden, als ob sie darin bestünde, „durch passiven Gehorsam Gott zu gefallen“ (6:103; vgl. 6:169; →Gebote, göttliche), und dies führt letztlich zum →Aberglauben (vgl. 7:65).

Ohne Gehorsam „unter dem Mechanismus der Staatsverfassung nach Zwangsgesetzen“ kann kein →Gemeinwesen bestehen (8:305; vgl. 6:315). Mit dem Gehorsam muss „aber zugleich ein *Geist der Freiheit* sein, da jeder in dem, was allgemeine Menschenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu sein verlangt, daß dieser Zwang recht-

mäßig sei, damit er nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathe“ (8:305). Allerdings wäre es lächerlich, sich dem Gehorsam gegen den Gesetze erlassenden „äußeren und obersten Willen“ des Herrschenden „entziehen zu wollen“, weil dieser Wille „angeblich nicht mit der Vernunft übereinstimmt“; liegt das „Ansehen der Regierung“ doch gerade darin, „daß sie den Unterthanen nicht die Freiheit läßt, nach ihren eigenen Begriffen, sondern nach Vorschrift der gesetzgebenden Gewalt über Recht und Unrecht zu urtheilen“ (7:25; vgl. 6:318; →Regierung; →Widerstand). Jedoch eine „praktische Lehre“ nicht nur „aus Gehorsam“ zu befolgen, weil sie „de par le Roi“ befohlen ist, sondern allein aus diesem Grund auch „für wahr anzunehmen“, „ist nicht allein objectiv (als ein Urtheil, das nicht sein *sollte*), sondern auch subjectiv (als ein solches, welches kein Mensch fällen *kann*) schlechterdings unmöglich“ (7:27).

Dem Gehorsam des Zöglings wendet sich Kant in der *Pädagogik* zu. In der „ersten Epoche“ seiner →Erziehung muss dieser einen bloß „passiven Gehorsam“ bezeugen, das heißt noch ohne „Gebrauch von der Überlegung und seiner Freiheit“ (9:452). Als Schüler muss er später einen zweifachen Gehorsam leisten. Dieser teilt sich in Gehorsam gegenüber dem „*absoluten*“ Willen eines „Führers“ und denjenigen gegenüber dessen „*für vernünftig und gut erkannten Willen*“. Erfolgt der Gehorsam aufgrund von →Zwang, so ist er „*absolut*“. Erfolgt er aus „Zutrauen“ gegenüber dem Erzieher, so ist er „*freiwillig*[]“ (9:481). Zwar ist dieser „sehr wichtig“, jener aber ist „äußerst nothwendig“, denn er bereitet das Kind auf die Erfüllung der Gesetze vor, die es künftig „als Bürger“ erfüllen muss, „wenn sie ihm auch gleich nicht gefallen“. „Alle Übertretung eines Gebotes bei einem Kinde ist eine Ermanglung des Gehorsams, und diese zieht Strafe nach sich“ (9:482). Dem Gehorsam des Kindes folgt derjenige des „*angehenden Jünglinges*“. Erst dieser besteht in der „Unterwerfung unter die Regeln der Pflicht“ (9:483).

Weiterführende Literatur

Westphal, Kenneth R.: „Kant on the State, Law, and Obedience to Authority in the Alleged ‘Antirevolutionary Writings’“, in: Journal of Philosophical Research 17, 1992, 383–426, wiederabgedruckt: Byrd, S. / Hruschka, J. (Hg.): Kant and Law, London: Ashgate Publishing 2006, 201–244.

Westphal, Kenneth R.: „Metaphysische und pragmatische Prinzipien in Kants Lehre von der Gehorsamspflicht gegen den Staat“, in: Hüning, D. / Tuschling, B. (Hg.): Recht, Staat und Völkerrecht bei Immanuel Kant, Berlin: Duncker und Humblot 1992, 171–202.

Rolf Löchel

Geist

Kant verwendet den Begriff ‚Geist‘ in zwei Grundbedeutungen. In einer metaphysischen Bedeutung steht ‚Geist‘ bei Kant für „immaterielle Wesen“, die „Vernunft haben“ (2:321) (lat. *spiritus*). ‚Geist‘ „in ästhetischer Bedeutung“ bezeichnet dagegen das „belebende Princip im Gemüthe“ (5:313). Weitere wichtige Stellen: 2:319ff.; 5:467f.; 7:225; 8:137; 15:412ff.

Verwandte Stichworte

Gemüt; Genie; Seele

Philosophische Funktion

1 ‚Geist‘ in metaphysischer Bedeutung

Für die Bestimmung des metaphysischen Begriffs des Geistes (lat. *spiritus*) knüpft Kant an die rationalistische Definition von ‚Geist‘ als substantielles „Wesen, welches Vernunft hat“ (2:319), an (vgl. Wolff, *Psychologia rationalis*, S. 588, § 643: „Per *Spiritum* intelligimus substantiam intellectu & voluntate libera praeditam“; Baumgarten, *Metaphysica* [4]1757, S. 128, § 402: „Substantia INTELLECTUALIS, i. e. intellectu praedita, est SPIRITUS […]“), ergänzt die Definition aber um das weitere Merkmal der →Immaterialität (vgl. 2:321; 6:419; 20:309; 20:325; 28:683; 28:831), auf die Wolff und Baumgarten gesondert schließen. Kant unterscheidet ferner zwischen Geistern, die „mit der Materie zu einer Person verbunden sind“ (2:332), und „*reinen*“ Geistern (mitunter einfach nur „Geister“, „geistige Naturen“ oder „geistige Wesen“ genannt: z. B. 17:689; 8:396 Anm.), die ohne Verbindung zu einem Körper sind (vgl. 2:340; 28:296). ‚Geist‘ und →‚Seele‘ unterscheidet Kant in seinem Sprachgebrauch teils dahingehend, dass im Begriff der Seele die *Immaterialität* noch nicht enthalten ist – etwa wenn er die Frage anspricht,

ob Seelen Geister sind (vgl. z. B. 2:322; 2:48; 28:146; 5:467f.; 20:292; KrV A 684 / B 712); teils grenzt Kant die Begriffe so ab, dass „Geist" die Vernunftnatur hervorhebt, während „Seele" für animalische Funktionen steht (vgl. z. B. 17:590; 28:736). (Mitunter spricht Kant auch ohne metaphysische Implikationen von ‚Geist' oder ‚geistig', um die menschliche → Vernunft oder das vernünftige Gemüt zu bezeichnen (vgl. z. B. 5:300; 5:335; 8:417). Der so verwendete Begriff überlagert sich mit dem ästhetischen Begriff, vgl. Abschnitt 2: „*Mens*, Geist, heißt nicht blos Vernunft, sondern belebende practische Vernunft", 15:960).

Die ausführlichste Diskussion des metaphysischen Geist-Begriffes bietet Kant im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der rationalistischen Theorie immaterieller Geister (→ Pneumatologie) und den Lehren → Swedenborgs in den → *Träume*. Dort argumentiert er, dass der Begriff des Geistes neben den Merkmalen der substantiellen Einheit, der Vernunft und der Immaterialität auch eine besondere Art der äußeren Wirksamkeit enthalten muss, wenn sich Geister von materiellen Wesen unterscheiden sollen (vgl. 2:320f.). Insbesondere dürfen sie weder einzeln noch in Zusammensetzung eine Wirkung der → Undurchdringlichkeit entfalten, was Kant zu einer präziseren Bestimmung des Geist-Begriffs führt: „Ihr werdet also den Begriff eines Geistes nur beibehalten können, wenn ihr euch Wesen gedenkt, die sogar in einem von Materie erfüllten Raume gegenwärtig sein können; Wesen also, welche die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit nicht an sich haben, und deren so viele, als man auch will, vereinigt niemals ein solides Ganze ausmachen. Einfache Wesen von dieser Art werden immaterielle Wesen und, wenn sie Vernunft haben, Geister genannt werden. Einfache Substanzen aber, deren Zusammensetzung ein undurchdringliches und ausgedehntes Ganze giebt, werden materielle Einheiten, ihr Ganzes aber Materie heißen. Entweder der Name eines Geistes ist ein Wort ohne allen Sinn, oder seine Bedeutung ist die angezeigte" (2:321). Wir müssen Geister demnach so denken, dass sie durchdringlich sind, keinen Raum erfüllen, keine Ausdehnung und Figur besitzen und keine Zurückstoßungskraft ausüben (vgl. 2:322f.). Nichtsdestotrotz müssen Geister, insofern sie einer Veränderung fähig sind, eine Gegenwart im Raum in Gestalt einer räumlichen „Sphäre der äußeren Wirksamkeit" (2:325) besitzen können (vgl. 2:323), weil gemäß Kants vorkritischer Position Veränderungen einer Substanz stets durch reale kausale Interaktion mit anderen Substanzen bedingt sein müssen (vgl. 1:410ff.), diese Interaktion aber räumliche Beziehungen konstituiert (vgl. 1:21; 1:414) bzw. in Form solcher Beziehungen erscheint (vgl. 1:480; 2:407). Die „Eigenschaft einer durchdringlichen Gegenwart im Raume" wird so zum „wesentliche[n] Merkmal dieses Begriffes" (2:347).

Hinsichtlich des dergestalt präzisierten metaphysischen Geist-Begriffs stellt sich die Frage, inwiefern ihm eine positive theoretische Funktion zukommen kann. In der *Nova dilucidatio* setzt Kant die Existenz von Geistern als unproblematisch voraus, wenn er argumentiert, das Prinzip der → Koexistenz – wonach der kontingente Nexus äußerer Relationen zwischen Substanzen von Gott eingerichtet und erhalten wird (vgl. 1:412f.) – erkläre die kausale Interaktion von Geistern und Körpern (1:415; vgl. auch 1:20f.). Damit bezieht sich Kant in erster Linie auf das Problem des → Commercium, also die Frage, wie Seele und Leib aufeinander kausal einwirken können (vgl. 1:412). Als Geister kommen hier somit in erster Linie die Seelen lebender Menschen in Betracht; hinsichtlich ihrer kausalen Wirksamkeit geht es Kant v. a. um die Interaktion der Seele mit ihrem Körper.

Das Problem des *Commercium* steht zunächst auch in der Exposition des Geist-Begriffs und seiner Problematik in den *Träumen* im Vordergrund (vgl. 2:322–328), wo Kant im Übrigen erklärt, es sei die mechanisch nicht zu erklärende Selbsttätigkeit von Lebewesen, auf Grund derer er zur Annahme von immateriellen Wesen einschließlich Geistern „sehr geneigt sei" (2:327; vgl. 2:327 Anm.). Kants Haltung zum Begriff des Geistes hat sich in den *Träumen* gegenüber der früheren Position wesentlich geändert: Erstens problematisiert Kant diesen Begriff nun; da wir Geistern das Kriterium der Raumerfüllung absprechen, das ein notwendiger Bestandteil unserer Erfahrungsbegriffe ist, folgt für den Geist-Begriff eine „Art von Undenklichkeit" (2:323). Weil wir aber auch umgekehrt nicht begreifen können, *wie* die Raumerfüllung durch materielle Gegenstände möglich ist, handelt es sich bei dieser „Undenklichkeit" nicht um eine „erkannte Unmöglichkeit" (2:323). Aus ihr

können wir also nicht schließen, dass es keine Geister geben kann, sondern nur, dass wir deren Existenz weder beweisen noch widerlegen können (vgl. 2:323). Hieraus ergibt sich zweitens eine weitere wichtige Änderung: Da der Begriff von Geistern, die eine spezifische Weise der Wirksamkeit und Gegenwart im Raum besitzen, „durch keine Erfahrung auch nicht einmal der Analogie nach verständlich gemacht werden kann“ (2:322) und daher die Natur jener Wirksamkeit nicht positiv bestimmt werden kann (vgl. schon Kants Hinweis auf die „unbegreifliche Art […], wie ein Geist im Raume gegenwärtig sei“, in *Deutlichkeit*, 2:293), bietet die These eines von Gott eingerichteten Nexus zwischen Substanzen keine Erklärung des *Commercium* mehr, so dass die Annahme von Geistern für Kant zusätzlich problematisch wird. – Ausgenommen von dieser Kritik ist allein die Kennzeichnung *Gottes* als Geist (vgl. *Beweisgrund*, 2:87f.), da diese rein negativ die „Eigenschaften der Materie an ihm verneint, die einer unendlichen und schlechterdings nothwendigen Substanz widerstreiten“ (2:321 Anm.).

Über die für den vorkritischen Kant besonders wichtige Thematik des *Commercium* hinaus weitet er seine Kritik in den *Träumen* auch auf andere Funktionen aus, die dem Geist-Begriff als einem „weitläuftig Stück der Metaphysik“ (2:352) in der rationalen Psychologie der Rationalisten zukommen. Erstens wendet er sich gegen die Lehre vom Weiterleben der Seele nach dem Tod als reiner Geist in einer Geisterwelt; derartige Ansichten sind, so Kant, allein durch die Hoffnung auf Unsterblichkeit motiviert, während sie durch spekulative Gründe weder zu rechtfertigen noch zu widerlegen sind (vgl. 2:350f.). Zweitens kritisiert Kant, damit verbunden, die Annahme einer direkten, „*pneumatisch[en]*“ (2:329) Interaktion unter Geistern, wie sie dem Gedanken einer Gemeinschaft interagierender Geister als Geisterwelt zu Grunde liegt. Eine derartige Interaktion zwischen den Mitgliedern einer Gemeinschaft, die die Seelen von Verstorbenen ebenso umfassen würde wie gegenwärtig mit einem Körper verbundene Seelen und eventuelle nicht-menschliche Geister (vgl. 2:330; 2:332), hätte die Möglichkeit des Geistersehens zur Folge: Es wäre dann nämlich denkbar, dass „[a]bgeschiedene Seelen und reine Geister […] auf den Geist des Menschen, der mit ihnen zu einer großen Republik gehört, wirken, so daß die Vorstellungen, welche sie in ihm erwecken, sich nach dem Gesetze seiner Phantasie in verwandte Bilder einkleiden und die Apparenz der ihnen gemäßen Gegenstände als außer ihm erregen“ (2:340f.). Kant wirft damit der rationalistischen Theorie der Geister eine sachliche Nähe zu den Geistererzählungen vor (vgl. 2:340; 2:342; 2:360), die zu Kants Zeit „so allgemeinen Eingang finden“ (2:350) und die Kant in den *Träumen* am prominenten Fall Swedenborgs diskutiert. Wie aber der eigentliche Grund für die Geistererscheinungen, von denen jene Erzählungen berichten, für Kant in physiologischen und psychischen Störungen besteht (vgl. 2:343ff.; ähnlich noch *Anthropologie*, 7:161), so verlassen auch die rationalistischen „*Träumer* […] *der Vernunft*“ (2:342) die „gemeinschaftliche Welt“ (2:342), die Philosophen eigentlich bewohnen müssten. Eine bloße „Zuflucht der faulen Philosophie“ (2:331) ist es für Kant schließlich drittens, wenn ein Wirken von Geistern auf Körper zur Erklärung natürlicher Phänomene angenommen wird (vgl. 2:331; 2:347f.; 2:418). – Daneben hat für Kant die Kritik am rationalistischen Geist-Begriff auch eine moralische Dimension. Gegen Baumgarten, der die Existenz nicht-menschlicher *guter* und *böser* Geister annimmt (vgl. Baumgarten, *Metaphysica* ^{4}1757, S. 327, § 796) und uns moralische Pflichten gegenüber diesen Geistern zuschreibt (vgl. Baumgarten, *Ethica*, S. 224ff., §§ 391–399), erklärt Kant, dass hier lediglich Pflichten des Menschen gegen sich selbst vorliegen, insofern Schwärmerei und Theurgie „den Menschen fanatisch, träumerisch und abergläubisch machen, und der Würde der Menschheit entgegen sind“: Zur „Würde der Menschheit gehört“ nämlich „der gesunde Gebrauch der Vernunft […]“ (27:460; vgl. 6:444ff.; 27:710f.). (An anderer Stelle identifiziert Kant gute und böse Geister mit Engeln und Teufeln: vgl. 27:460; 27:710.)

Wenn Kant am Ende des ersten Teils der *Träume* schließt: „Nunmehr lege ich die ganze Materie von Geistern […] als abgemacht und vollendet bei Seite“ (2:352), so gilt dies auch für seine späteren Schriften: In der *KrV* tritt im Kontext der Kritik an der rationalen Psychologie im → Paralogismen-Kapitel der Begriff der Seele ganz an die Stelle des Geist-Begriffs; daneben bekräftigt Kant mehrfach das frühere Urteil, nach dem die Realität von Geis-

tern weder zu beweisen noch zu widerlegen ist und ihre Annahme ohne explanatorischen Wert ist (vgl. 5:467f.; 8:137; 20:318f.). Lediglich als Hypothese in polemischem Gebrauch lässt Kant in der *KrV* die Annahme zu, die menschliche Seele sei ein Geist und gehöre einer Geisterwelt an, so dass ihr sinnliches Leben nur die Erscheinung ihres reinen geistigen Lebens sei; diese Hypothese ist nämlich geeignet, um einem Gegner, der die Unsterblichkeit der Seele ganz leugnet, aufzuzeigen, dass er nicht alle logischen Möglichkeiten erschöpft hat (vgl. KrV B 807f.).

2 ‚Geist' in ästhetischer Bedeutung

In der *KU* und der *Anthropologie* gebraucht Kant einen ästhetischen Begriff des Geistes, dem – anders als dem metaphysischen Begriff – für Kant eine wichtige *positive* Rolle zukommt. „Geist" steht hier für das „belebende Princip im Gemüthe" (5:313) bzw. „im Menschen" (7:225) – eine Definition, die Kant bereits in den *Refl.* der 1770er Jahre verwendet (vgl. 15:326; 15:364f.; 15:413ff.). Geist als belebendes Prinzip macht nach Kant ein individuelles, angeborenes Talent des Erkenntnisvermögens aus (vgl. 7:224), nämlich die „musterhafte Originalität des Talents" (7:225), die das Genie auszeichnet.

Genauer erklärt Kant Geist als das für das Genie spezifische „Vermögen der Darstellung *ästhetischer Ideen*" (5:313f.), wobei Kant unter einer ästhetischen Idee „diejenige Vorstellung der Einbildungskraft" versteht, „die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. *Begriff*, adäquat sein kann" (5:314). Das Genie ist in der Lage, durch seine Werke das Gemüt der Rezipienten zu beleben, weil es Ideen zu erfinden und auszudrücken zu vermag, die dem Verstand und der Einbildungskraft über ihre kognitive Funktionalität hinaus „ungesucht reichhaltigen unentwickelten Stoff" (5:317) bereitstellen (vgl. 5:315; 5:317). Indem das Genie dem Rezipienten diesen ästhetischen Überschuss präsentiert, versetzt es dessen Gemütskräfte „zweckmäßig in Schwung" (5:313) – es bringt sie „in ein solches Spiel, welches sich von selbst erhält und selbst die Kräfte dazu stärkt" (5:313).

Freilich ist Geist nicht einfach identisch mit der Fähigkeit des Genies, →Schönheit in der →Kunst hervorzubringen. Vielmehr bezeichnet der Geist-Begriff im ästhetischen Kontext die *kreative* Seite der künstlerischen Produktion, die sich nicht nach Regeln richtet (und daher nicht erlernbar ist: vgl. 7:225; 15:384), sondern in der „die Natur im Subjecte […] der Kunst die Regel" gibt (5:307). Diese schöpferische (vgl. 5:315) oder „productive" (7:246) Dimension des Geistes muss in der Kunstschönheit durch eine Dimension formaler Gebundenheit komplementiert werden, in der das Beurteilungsvermögen des →Geschmacks als „Disciplin […] des Genies" (5:319) auftritt und „Klarheit und Ordnung" in die vom Geist erzeugte „Gedankenfülle" bringt (5:319). Dementsprechend kann Kant auch zwischen Schönheit und „Geist" als Qualitäten des Kunstwerks unterscheiden (vgl. 5:319). In diesem Sinne steht „Geist" nicht für die spezifische Fähigkeit des Genies, sondern für den „geistreichen" Charakter (vgl. 5:319; 5:308), den Kunstwerke dem Genie verdanken; unabhängig von der Produktion des Genies besitzen diesen Charakter auch geistreiche „Sachen und Personen" (7:225; vgl. 5:313; 15:826), weil sie eine das Gemüt belebende Wirkung entfalten.

Kant „forsch[t]" an mehreren Stellen „hinter die Benennung" des belebenden Prinzips als „Geist"; es handelt sich hierbei nämlich um ein „neues Wort", wie es „nicht gleich aufnahme [findet], wenn es nicht sehr passend ist" (15:413). Der Ausdruck ‚Geist' im ästhetischen Sinn unterscheidet sich sprachlich von der metaphysischen Verwendungsweise dadurch, dass er meist ohne Artikel gebraucht wird – „[m]an sagt nicht: der Geist, sondern: Geist schlechthin" (15:415; vgl. 15:414) – und nicht pluralfähig ist. (Entsprechend schlägt Kant als Äquivalent zu „Genie", das mit Artikel und im Plural gebraucht werden kann, die Wendung „*eigenthümlicher*", also spezifisch oder individuell ausgeprägter, „*Geist*" vor: 7:225; vgl. 15:412). Dennoch stellt Kant einen sachlichen Zusammenhang zum metaphysischen Geist-Begriff her, wenn er die Bezeichnung der „musterhafte[n] Originalität des Talents" durch den „*mystischen* Namen" des Geistes so erklärt, dass „der, welcher dieses hat, die Ausbrüche desselben sich nicht erklären oder auch, wie er zu einer Kunst komme, die er nicht hat erlernen können, sich selbst nicht begreiflich machen kann. Denn *Unsichtbarkeit* (der Ursache zu einer Wirkung) ist ein Nebenbegriff vom Geiste (einem *genius*, der dem Talentvollen schon in seiner Geburt beigelegt worden), dessen Eingebung er gleichsam nur folgt" (7:225;

vgl. 5:308). Demnach ist es dem Geist im metaphysischen Sinne und dem Geist im ästhetischen Sinne gemeinsam, dass ihre Wirksamkeit nicht durch Gesetze und Regeln fixiert und erklärt werden kann; die mythologische Figur des „*genius*“, der in beiderlei Hinsicht – im metaphysischen wie auch im ästhetischen Sinne – Geist ist, verkörpert diese Gemeinsamkeit.

Zugleich sieht Kant in der sprachlichen Eigentümlichkeit einen Hinweis auf ein weiteres Merkmal des ästhetischen Geistes, das dessen Deutung als individuelles Talent des Genies komplementiert, nämlich seinen *allgemeinen* Charakter: „Weil der Geist aufs allgemeine geht, so ist er so zu sagen *divinae particula aurae* [Teil des göttlichen Geistes] und aus dem allgemeinen Geist geschöpft. Daher hat der Geist nicht besondre Eigenschaften; sondern nach den Verschiedenen Talenten und empfindsamkeiten, worauf er fällt, belebt er verschiedentlich, und, weil diese so mannigfaltig seyn, so hat ieder Geist was eigenthümliches. Man muß nicht sagen: Die genie's. Es ist die Einheit der Weltseele“ (15:416; vgl. 15:342). Demnach ist Geist im ästhetischen Sinne in zweierlei Hinsicht mehr als eine bloß individuelle Anlage der Künstlerperson. Erstens ist es ein und dieselbe „Natur im Subjecte“ (5:307) – Kant bezeichnet sie in der Reflexion zugespitzt als „allgemeinen Geist“ und „Weltseele“ –, die den individuellen Genies in der Kunst „die Regel giebt“ (5:307). Zweitens „geht“ Geist „aufs allgemeine“ (vgl. dazu auch Abschnitt 3.2), weil er das Genie zu einer allgemeinen →Mitteilung ästhetischer Ideen befähigt, und zwar ohne vorgegebene Regeln. In diesem Sinne erklärt Kant, das Genie bestehe „eigentlich in dem glücklichen Verhältnisse […], zu einem gegebenen Begriffe Ideen aufzufinden und andrerseits zu diesen den *Ausdruck* zu treffen, durch den die dadurch bewirkte subjective Gemüthsstimmung, als Begleitung eines Begriffs, anderen mitgetheilt werden kann. Das letztere Talent ist eigentlich dasjenige, was man Geist nennt“ – nämlich das Talent, „das Unnennbare in dem Gemüthszustande bei einer gewissen Vorstellung auszudrücken und allgemein mittheilbar zu machen“ (5:317).

3 Weitere Begriffe von ‚Geist‘

3.1 An mehreren Stellen gebraucht Kant den Ausdruck ‚Geist‘ im Rahmen der Unterscheidung von Geist und Buchstabe, die er zunächst aus dem juristischen Kontext rezipiert (vgl. 27:279f.; 27:1430). Kant setzt diese Unterscheidung zum einen in der Moralphilosophie ein, um die Differenz von →Legalität und →Moralität zu erläutern: Von „jeder gesetzmäßigen Handlung, die doch nicht um des Gesetzes willen geschehen ist“, kann man sagen, „sie sei blos dem *Buchstaben*, aber nicht dem *Geiste* (der Gesinnung) nach moralisch gut“ (5:72 Anm.; vgl. 5:72; 6:39; 27:279f.; 27:1430). (‚Geist‘ als Gegenbegriff zu ‚Buchstabe‘ nähert sich dabei der weiteren Bedeutung von ‚Geist‘ als ‚Gesinnung‘ an, vgl. Abschnitt 3.2.) Zum anderen dient Kant die Unterscheidung von Geist und Buchstabe zur Illustration des ästhetischen Geist-Begriffs: Die ästhetische Idee verbindet „mit der Sprache, als bloßem Buchstaben, Geist“ (5:316). Schließlich verwendet Kant ‚Geist‘ in dieser Bedeutung auch in *Religion*, wenn es darum geht, den kritischen Vernunftglauben von dem „Buchstabenglaube[n]“ (6:147) der historischen Religion abzugrenzen (vgl. 6:147; 6:192; 6:195ff.).

3.2 Mitunter steht ‚Geist‘ bei Kant für →‚Gesinnung‘ oder →‚Denkungsart‘. In diesem Sinne unterscheidet Kant in den *Refl.* den „privatgeist“, der „nur aus einem Privatstandpunkte alles beurtheilt, es sey als Gelehrter oder als Kaufmann oder als Geistlicher oder König“, vom „allgemeine[n] Geist“ (15:530), der nach „der allgemein gültigkeit der Begriffe und der Grundsatze“ denkt (15:530). Dieser „allgemeine publiqve Geist des Menschen“ (15:531) ist zugleich der „wahre philosophische geist“ (15:530): Der philosophische Geist besteht nämlich – im Gegensatz zum „Geiste einer Philosophie“ – in der „Methode der Vernunft“ (16:66). So verstandener philosophischer Geist ist zwar nicht in dem Sinne erlernbar, wie es die Mathematik ist (vgl. 16:65f.; 24:53); Vernunftkritik kann ihn aber „einflöß[en]“ (4:383), und Unterricht kann ihn kultivieren (vgl. 24:54).

3.3 In *Religion* kommt Kant auch auf den theologischen Terminus ‚heiliger Geist‘ bzw. ‚Geist Gottes‘ zu sprechen (vgl. auch 18:474; 18:599f.; zur Geistesnatur Gottes vgl. Abschnitt 1). Kant hebt am heiligen Geist zum einen die *richtende* Funktion vor dem Gewissen hervor (vgl. 6:139; 6:145f. Anm.; 18:599f.), zum anderen – auch in Anlehnung an den ästhetischen Geist-Begriff (vgl. Abschnitt 2) – die *belebende* Wirkung: Der Geist Gottes ist „derjenige, der, indem er uns *belehrt*, auch zugleich mit

Grundsätzen zu Handlungen *belebt*“ (6:112; vgl. 18:474; 18:606; 18:599f.). Freilich gehört für Kant die Lehre von der Trinität „zur bloßen klassischen Formel eines Kirchenglaubens“ (6:147), wenn sie als theoretische Annahme interpretiert wird; sie kann im Rahmen des → Vernunftglaubens nur als Aspekt der moralisch interpretierten Gottesverehrung aufrecht erhalten werden (vgl. 6:139ff.; 6:145f.).

Weiterführende Literatur

Dreyer, Hans: Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel, Diss. Halle 1907.

Laywine, Alison: Kant’s early metaphysics and the origins of the critical philosophy, Atascadero: Ridgeview Publishing Company 1993.

Zammito, John: The genesis of Kant’s Critique of Judgment, Chicago u. a.: University of Chicago Press 1992.

Franz Knappik

Geisterseherei, Geistersehen

Geisterseherei ist eine „*Gemüthskrankheit*“ (7:161). Ihr liegt der „Hang“ zugrunde, „das Spiel der Vorstellungen des inneren Sinnes für Erfahrungserkenntniß anzunehmen“ (7:161). „*Geisterseherei*“ und „*Schwärmerei*“ stellen „*Täuschungen*“ des inneren Sinnes dar, „die darin bestehen, daß der Mensch die Erscheinungen desselben entweder für äußere Erscheinungen, d. i. Einbildungen für Empfindungen, nimmt, oder aber gar für Eingebungen hält, von denen ein anderes Wesen, welches doch kein Gegenstand äußerer Sinne ist, die Ursache sei“ (7:161; vgl. 25:283f.; 25:528; 25:1303ff.). Weitere wichtige Stellen: 2:319; 2:340; 2:343; 2:348; 2:354; 7:161.

Verwandte Stichworte

Phantasterei; Schwärmerei; Traum; Wahn, Wahnsinn

Philosophische Funktion

In den *Träumen* finden sich zwei Theorien des Geistersehens. Nach der ersten Theorie (vgl. 2:342–348), die aber nur „scheinbare Vernunftgründe“ (2:340) für Geistererscheinungen ins Feld führt, soll sich in den Phantasien des Geistersehers der tatsächliche Einfluss einer immateriellen Welt indirekt bemerkbar machen (vgl. 2:337–341). Gemäß der zweiten Theorie, die in den *Träumen* favorisiert wird (vgl. 2:347f.), ist das Geistersehen eine Form von „Wahnsinn“ (2:346). Der Geisterseher ist ein „Träumer der *Empfindung*“, weil er etwas wahrnimmt, was alle anderen nicht wahrnehmen können (2:342). Im Gegensatz zum Schlafträumer hat der Geisterseher auch Empfindungen von seinem realen Körper, kann diese aber nicht, wie der Wachträumer, von seinen Einbildungen unterscheiden (vgl. 2:343f.). Denn *erstens* weist der Geisterseher auch den Gegenständen seiner Einbildungen einen äußeren Ort zu. Dies wird in den *Träumen* durch eine physiologische Theorie der räumlichen Wahrnehmung erklärt. Gesunde Menschen setzen den Gegenstand ihrer äußeren Wahrnehmung an den Ort, an dem sich die im Sinneseindruck enthaltenen Richtungslinien schneiden (vgl. 2:344f.; → Focus imaginarius). Beim Geisterseher schneiden sich diese Linien aufgrund einer organischen Störung des Gehirns auch bei Einbildungen an einem äußeren Ort (vgl. 2:346). Durch die Bestürzung, mit welcher der Geisterseher auf die widernatürliche Erscheinung reagiert, erhält seine Einbildung *zweitens* eine ähnlich hohe Lebhaftigkeit wie eine Sinnesempfindung. Folglich kann der Geisterseher seine Einbildung nicht mehr von äußerer Wahrnehmung unterscheiden. Angesichts von Kants Vorbehalten gegenüber physiologischen Erklärungen (vgl. 10:145) ist es aber fraglich, ob er die zweite Theorie ernsthaft vertreten hat.

Thomas Höwing

Geisterwelt

Den *Träumen* zufolge handelt es sich bei einer Geisterwelt um eine immaterielle Welt, in der vernünftige Wesen nicht nach mechanischen, sondern nach pneumatischen bzw. moralischen Gesetzen miteinander interagieren (vgl. 2:329; 2:335ff.). Die Annahme der Existenz einer Welt geistiger Naturen lässt sich der *KrV* zufolge zwar weder beweisen noch widerlegen, ist aber als → Hypothese der reinen Vernunft „im polemischen Gebrauche“ zulässig (KrV A 776 / B 804; vgl. KrV A 778ff. / B 806ff.). Wir dürfen gegen den empiristisch argumentierenden Gegner die Annah-

me verteidigen: „daß, wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, *wie sie sind*, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden“ (KrV A 780 / B 808). Damit zeigen wir aber nur, dass unser Gegner „eben so wenig durch bloße Erfahrungsgesetze das ganze Feld möglicher Dinge an sich selbst umspannen, als wir außerhalb der Erfahrung für unsere Vernunft irgend etwas auf gegründete Art erwerben können“ (KrV A 780 / B 808; → Hypothese, transzendentale). Weitere wichtige Stellen: 1:330f.; 1:360; 1:364f.; 1:404; 2:332f.; 2:340; 2:342; 2:357; 2:361–364; 2:404; 10:45; 17:298; 17:419; 17:475; 18:424.

Verwandte Stichworte
Reich der Zwecke; Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik; Welt, moralische

Philosophische Funktion
→ Leibniz zufolge bilden die Geister in der intellektuellen Welt einen Staat, der von Gott nach moralischen Gesetzen regiert wird (vgl. Leibniz, *Principes*, 15, S. 433ff.; Leibniz, *Nouveaux essais*, 4. Buch, Kap. 3, § 27). In den *Träumen* setzt sich Kant kritisch mit → Swedenborgs Beschreibung der Geisterwelt auseinander, die stark durch Leibniz inspiriert ist (vgl. Laywine, *Origins*, S. 55ff.). Dort präsentiert Kant zunächst „metaphysische Hypothesen“ (2:341) über die Natur einer immateriellen Welt (vgl. 2:329–341). Die menschliche Seele wäre schon zu Lebzeiten ein „Glied der Geisterwelt“ (2:332), würde sich dessen aber erst nach dem Tod bewusst werden. Ein spekulativer „Versuch“ (2:333), die Existenz einer solchen Welt zu beweisen, geht vom Widerstreit zwischen egoistischen und sittlichen Antrieben beim menschlichen Handeln aus. In letzteren zeigt sich unsere Abhängigkeit von der „*Regel des allgemeinen Willens*“, woraus „in der Welt aller denkenden Naturen eine *moralische Einheit* und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen“ entspringt (2:335). Das „*sittliche Gefühl*“ (2:335) ließe sich daher – in Analogie zur newtonschen Ableitung der Gravitationskraft – als Wirkung einer immateriellen Grundkraft deuten, durch welche die Geister in einer immateriellen Welt miteinander interagieren. Nach dem Tod würden sich „die gesammte[n] Folgen der hier ausgeübten Sittlichkeit“ als „Wirkungen“ in der Geisterwelt einstellen (2:336).

Die *Träume* enthalten eine zweifache Kritik an derartigen Spekulationen. *Erstens* können wir nicht über ihre Richtigkeit entscheiden, da uns die Geisterwelt empirisch nicht zugänglich ist (vgl. 2:351f.; 10:72). *Zweitens* sind sie einer echten Moralität nicht förderlich. Wer moralisch handelt, um in einer geistigen Welt belohnt zu werden, liebt letztlich nur „den Vortheil der tugendähnlichen Handlungen“ (2:372). In Kants späterer Lehre von der → moralischen Welt und dem Reich der Zwecke finden sich dann aber Motive der Theorie der Geisterwelt wieder. So bezeichnet Kant z. B. in der *KrV* die moralische Welt als ein „*corpus mysticum* der vernünftigen Wesen“ in der Sinnenwelt, „so fern deren freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit jedes anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat“ (KrV A 808 / B 836). Ferner charakterisiert er dort das höchste (abgeleitete) Gut als eine „für uns jetzt nicht sichtbare“ Welt (KrV A 813 / B 841), in der sich nach dem Tod die „Folge[n]“ unseres sittlichen Verhaltens einstellen (vgl. KrV A 813ff. / B 839ff.). In der *MST* vergleicht Kant schließlich das Verhältnis von Liebe und Achtung in der moralischen Welt mit dem Verhältnis von Anziehungs- und Abstoßungskraft in der physischen Welt (vgl. 6:449).

Thomas Höwing

Geisteskräfte

„*Geisteskräfte* sind diejenigen, deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich ist. Sie sind so fern schöpferisch, als ihr Gebrauch nicht aus Erfahrung geschöpft, sondern *a priori* aus Principien abgeleitet wird. Dergleichen sind Mathematik, Logik, und Metaphysik der Natur“ (6:445). Kant verwendet ‚Kraft‘ hier gleichbedeutend mit ‚Vermögen‘, um auf eine bestimmte Erkenntnisfähigkeit, wie etwa die des Urteilens, zu verweisen. Die Geisteskräfte bilden die oberen → Erkenntnisvermögen als Ursprung der Grundsätze a priori (vgl. 20:245–246). Weitere Stelle: KrV A 778 / B 806.

Verwandte Stichworte
Erkenntnisvermögen; Gemüt

Philosophische Funktion
Auch wenn Kant es von sich weist, psychologische Hypothesen darüber, „wie […] das Vermögen

zu denken selbst möglich“ sei, aufzustellen (KrV A XVII), entsprechen die Hauptteile der *KrV*, die Ästhetik, die Analytik und die Dialektik, doch den drei geistigen Vermögen: Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, die entscheidend an der Gewinnung von Erkenntnis beteiligt sind (vgl. z. B. KrV A 50–51 / B 74–75). Die *1. Einleitung KU* verankert die systematische Einteilung der Grundsätze a priori der Philosophie in den „oberen Erkenntnißvermögen“ (20:201): der Verstand liefert die Gesetze a priori der Natur, die Vernunft die Gesetze a priori der Freiheit (vgl. 20:201). In der *Anthropologie* wird der Unterschied zwischen den oberen, aktiven, intellektuellen Vermögen und den niederen, passiven, sinnlichen Vermögen betont (vgl. 7:140–141). Eine gewisse Spannung besteht zwischen der Position Kants, die oberen Erkenntnisvermögen bildeten den Ursprung der Grundsätze a priori, und seiner Auffassung, die Grundsätze der Mathematik hingen von der Form der Sinnlichkeit ab.

Sowohl → Leibniz (vgl. *Nouveaux essais*) als auch → Wolff (vgl. *Deutsche Metaphysik*, § 117) ging es darum, zwischen einem Vermögen des Geistes und der Kraft, etwas zu tun, zu unterscheiden. Kant verwendet jedoch ‚Kraft‘ und ‚Vermögen‘ in der *KrV* bedeutungsgleich. Daher werden z. B. Sinnlichkeit und Verstand bei der Darstellung der beiden Elemente seiner Erkenntnistheorie als „Vermögen oder Fähigkeiten“ bezeichnet (KrV A 51 / B 75) und als „Erkenntnißkraft“ in der → Amphibolie (KrV A 262 / B 318) sowie am Anfang der Dialektik (vgl. KrV A 293–294 / B 350).

Weiterführende Literatur

Satura, Vladimir: Kants Erkenntnispsychologie, Bonn: Bouvier 1971, insbes. 39ff., 113–123, 142–151.

Wuerth, Julien: Kant on Mind, Action, and Ethics, New York: Oxford University Press 2014, insbes. Kap. 6.

Patricia Kitcher
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Geistlicher, Geistlichkeit

Kant spricht von den Geistlichen bzw. der Geistlichkeit als den „Obere[n]“ (6:187), bzw. den „Vormündern des Volks in geistlichen Dingen“ (8:38). Geistliche sind Amts- bzw. „Geschäftträger“ einer → Kirche (8:38; vgl. 7:25; 7:28f.). Weitere wichtige Stellen: 6:122; 6:167; 6:180; 6:368f.; 7:200; 7:209; 8:336.

Verwandte Stichworte

Glaube; Kirche; Klerus; Religion

Philosophische Funktion

Gelegentlich differenziert Kant den Stand der „Vormünder des Volks in geistlichen Dingen“ (8:38) nach verschiedenen Anerkennungen, Ansprüchen und Funktionen: „Priester ist derjenige, der im öffentlichen Glauben dafür gehalten wird, daß seinen Händen die Ausspendung himmlischer Gnadenmittel ausschließlich anvertraut sey. Der Priester ist ein Pfaffe, wenn er sich darum als geistliche Obrigkeit aufführt. Ein Geistlicher ist der, welcher Religionslehre und Seelsorge verbindet. Prediger, der blos Religionslehrer ist“ (19:635).

Der „wahre[]“ Geistliche in einer „wahren“ sichtbaren Kirche ist „Lehrer der rein moralischen Religion“ (6:106). Er betrachtet die allgemeine Menschenvernunft in einer natürlichen Religion „für das oberste gebietende Princip“ seines → Kirchenglaubens und legt dessen Symbole und Statuten als „bloßes, aber höchst schätzbares Mittel [aus], um der ersteren [der natürlichen Religion] Faßlichkeit […] zu geben“ (6:165). Er versteht sich als Diener einer Kirche als einer Gemeinschaft unter öffentlichen Tugendgesetzen.

Kant betrachtet den Geistlichen als Angestellten einer Kirche, der von ihr mit Religionslehre bzw. Predigt und Seelsorge betraut ist (vgl. 8:38). Er kann dies guten Gewissens tun, auch wenn ihm das Symbol fehlerhaft und das Kirchenwesen verbesserungswürdig erscheinen. Der Ort seiner wohlmeinenden und berufenen Kritik ist allerdings nicht die Schule und die Kanzel, sondern das Forum des theologisch und philosophisch gelehrten Publikums.

Auf der anderen Seite kann kein Geistlicher dem Volk guten Gewissens einen Glaubensartikel als verpflichtend und sein Bekenntnis als heilsnotwendig lehren, der nicht die reine Vernunft, sondern eine historische → Offenbarung zur Quelle hat. Historische Zeugnisse vermitteln keine theoretische Gewissheit (vgl. 6:187).

Maximilian Forschner

Geiz

‚Geiz' bedeutet die Absicht, von seinem Vermögen keinen Gebrauch zu machen (vgl. 20:238; *Refl.* 1492, 15:754; 27:399ff.; 27:1526ff.). Beim Geiz wird der Besitz weder geteilt noch genossen: „Der Geizige hat seiner Meinung nach sehr viel nöthig und kann unmöglich das mindeste seiner Güter entbehren; er entbehrt indessen wirklich ihrer aller, indem er durch Kargheit einen Beschlag auf dieselbe legt" (2:262f.). Geiz wird von Sparsamkeit unterschieden sowie Verschwendung und Ehrliebe entgegengesetzt (vgl. 6:404; 6:420; 6:432f.; *Refl.* 3305, 16:767; 23:403; 27:660; 27:1527ff.). Weitere wichtige Stellen: 2:200; 6:168; 6:452; 7:268; 9:406; 9:418.

Verwandte Stichworte
Sparsamkeit; Habsucht; Geld

Philosophische Funktion
In *MST* unterscheidet Kant den gegen sich selbst gerichteten Geiz von dem gegen andere gerichteten „*habsüchtigen Geiz*" (6:432), der Erwerb und Erhalt für den Genuss beabsichtigt, und von der ebenfalls gegen andere gerichteten „*Knickerei* oder Knauserei" (6:432), die Erwerb und Erhalt ohne Genuss bezweckt. Besonders verwerflich ist der gegen sich selbst gerichtete Geiz, „die Verengung *seines eigenen* Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maß des wahren eigenen Bedürfnisses" (6:432). Dieses Laster verletzt die → Pflicht gegen sich selbst, sich der Mittel zum Lebensgenuss nicht zu berauben (vgl. 6:432; 6:452).

Geiz ist eine ungerechte Neigung, ein Wahn und kalte Leidenschaft (vgl. 2:262; 6:168; 7:268; 20:55). Frauen sind geizig, sofern die → Eitelkeit nicht überwiegt (vgl. 20:86; 27:404). Geizig wird man im Alter (vgl. *Refl.* 4241, 17:476; 25:1358).

Robert Nehring

Gelassenheit

Der Ausdruck ‚Gelassenheit' steht bei Kant für eine zuversichtliche Entspanntheit und ruhige Überlegenheit (vgl. 1:222; *Refl.* 1140, 15:505). Sie wird dem Affekt entgegengesetzt und steht der Gleichmütigkeit nahe (vgl. *Refl.* 1514, 15:845). Weitere wichtige Stelle: 2:236.

Verwandte Stichworte
Affekt; Gleichmütigkeit; Gleichgültigkeit

Philosophische Funktion
Ein gelassener Gesichtsausdruck gehört zu den Merkmalen einer schönen Frau (vgl. 2:236). Im Gegensatz zu den sich schnell erregenden „kleine[n] Leute[n]" (*Refl.* 1140, 15:505) (Volksvertretern oder Unterdrückten) verhalten sich die großen, welche die Argumente und die Macht auf ihrer Seite haben, gelassen (vgl. *Refl.* 1140, 15:505; 20:53). Große Gelassenheit kennzeichnet auch die Chinesen und Indianer (vgl. 7:252f.; 9:378; *Refl.* 1520, 15:877; 20:10f.). Die Gelassenheit, welche bei Kant in enger Verwandtschaft zur Gleichmütigkeit steht, ist wie diese von der Gleichgültigkeit zu unterscheiden (vgl. *Refl.* 1514, 15:845; *Refl.* 1488, 15:729).

Robert Nehring

Geld

Kant gibt vier Definitionen von ‚Geld': 1) Eine „Namenerklärung" nach Achenwall: „*Geld* ist eine Sache, deren *Gebrauch* nur dadurch möglich ist, daß man sie *veräußert*" (6:286). 2) Eine „Realdefinition": Geld „ist das allgemeine *Mittel den Fleiß der Menschen gegen einander zu verkehren*" (6:287). 3) „Der intellectuelle Begriff [des Geldes] ist […] der von einer Sache, die, im Umlauf des Besitzes begriffen (permutatio publica), den *Preis* aller anderen Dinge (Waaren) bestimmt" (6:288). 4) Nach Kants Auslegung von Adam Smith ist Geld „derjenige Körper, dessen Veräußerung das Mittel und zugleich der Maßstab des Fleißes ist, mit welchem Menschen und Völker unter einander Verkehr treiben" (6:289). Wichtige Stelle: 6:286–289.

Verwandte Stichwörten
Lohn; Preis; Tausch; Vertrag

Philosophische Funktion
Der Abschnitt über Geld in 6:286–289 dient der Erläuterung der voranstehenden Vertragstabelle (vgl. 6:285–286), insbesondere dient er der Erläuterung des Veräußerungsvertrages. Die Begriffe ‚Geld' und ‚Ware' erklären sich wechselseitig: sie sind *Formen* „der wechselseitigen Leistungen im belästigten Vertrage" (6:289).

Kant unterscheidet zwischen dem empirischen und dem intellektuellen Begriff des Geldes.

Der empirische Begriff des Geldes bezieht sich auf das Material, das in einem bestimmten Volk tatsächlich als Geld gilt. Kant gibt Beispiele, etwa die „*Makuten*“ (6:288) für den Kongo oder das „*Silber* (weniger oder mehr mit Kupfer versetzt)“, das „im großen Verkehr der Welt für das eigentliche Material des Geldes“ genommen wird (6:289). Der intellektuelle Begriff des Geldes, dem der empirische Begriff „untergelegt ist“ (6:288), abstrahiert von diesem Material und stellt allein auf die Funktion des Geldes ab: Geld ist eine Sache, die den Preis aller Waren bestimmt und diesen Preis deswegen bestimmen kann, weil sie „im Umlauf des Besitzes begriffen“ (6:288) ist. Entscheidend ist danach der Geldumlauf, den Kant auch „*permutatio publica*“ (6:288) nennt, was man – frei – mit ‚öffentlicher Ringtausch‘ übersetzen kann.

Kant geht von einem weiten Begriff von Ware aus, zu dem auch die „Wissenschaften, so fern sie Anderen nicht umsonst gelehrt werden, gehören“ (6:288). Ware ist danach alles, was einen Preis hat. Kant stellt Geld und Ware auch so gegenüber, dass Ware etwas ist, das an sich Wert hat „und sich auf das besondere Bedürfniß eines oder des anderen im Volk bezieht“ (6:287), während Geld etwas ist, „was an sich keinen Werth hat“ (6:286) und infolgedessen in der Lage ist, alle Ware zu „*repräsentir[en]*“ (6:287). Damit wird Geld zum „Maßstab des Fleißes“ (6:289), „mit welchem Menschen und Völker untereinander Verkehr treiben“ (6:289).

In der Vertragstabelle kommen a) der *Tausch* (*permutatio stricte sic dicta*): Ware gegen Ware, b) der *Kauf* und *Verkauf* (*emtio, venditio*): Ware gegen Geld und c) die *Anleihe* (heute: ‚Darlehen‘) (*mutuum*): Geld gegen Geld (vgl. 6:285) als Unterarten des Veräußerungsvertrags vor, der seinerseits eine Art des belästigten Vertrags ist. Danach ist Tausch ein Vertrag, bei dem ein Wert an sich gegen einen anderen Wert an sich, Kauf ein Vertrag, bei dem ein Wert an sich gegen Geld (ohne Wert an sich), und Anleihe ein Vertrag, bei dem Geld (ohne Wert an sich) gegen Geld veräußert wird.

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant’s Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 251–253.

Byrd, B. Sharon: „Kant’s Theory of Contract“, in: Timmons, Mark (Hg.): Kant’s Metaphysics of Morals. Interpretative Essays, Oxford: Oxford University Press 2002, 111–131.

B. Sharon Byrd

Geldstrafe

Die Geldstrafe ist eine Art der Strafe. Der Schmerz (→ Strafe) besteht in dem Verlust einer bestimmten Geldsumme, sei es, daß der Bestrafte das Geld selbst zahlt, sei es, daß ihm der Geldbetrag von einem Strafvollstreckungsorgan weggenommen wird. Wichtige Stellen: 6:332f.; 6:363.

Verwandte Stichworte

Strafe; Strafrecht

Philosophische Funktion

Kant erörtert die Angemessenheit der Geldstrafe mit Bezug auf verschiedene Straftaten. Als Strafe für eine Beleidigung (vgl. 6:332f.; 6:363) hält Kant sie wegen des Talionsprinzips (Prinzip der Wiedervergeltung) nicht für angemessen. Die „Geldstrafe wegen einer Verbalinjurie“ habe „gar kein Verhältnis zur Beleidigung.“ Denn, wenn es für eine Beleidigung nur die Geldstrafe gäbe, dann könnte ein Reicher sich eine Beleidigung auch „wohl einmal zur Lust erlauben“ (6:332). Auch für Diebstahl scheint eine Geldstrafe unangemessen zu sein, da der Dieb „aller Anderer Eigentum unsicher“ macht, und die Strafe den Dieb „der Sicherheit alles möglichen Eigenthums“ berauben muß (6:332f.). Kant hält Geldstrafen für möglich (vgl. 6:363), sagt aber nicht, für welche Straftaten sie zu verhängen sind. Jedenfalls werde bei der Verhängung einer Geldstrafe das „Prinzip der Wiedervergeltung“ in der Regel nicht „nach dem Buchstaben“, sondern allein „der Wirkung nach“ angewendet (6:332).

B. Sharon Byrd

Gelegenheitsursache

Causa occasionalis (lat.), ursprünglich im → Okkasionalismus verwendeter Begriff für den Beitrag einer Substanz zur Veränderung einer anderen, der lediglich die Veranlassung (Gelegenheit) für das kausal wirksame Eingreifen Gottes in den Zusammenhang der Substanzen darstellt. Gelegenheitsursachen sind somit nicht hinreichende,

sondern lediglich notwendige Bedingungen für das Eintreten einer bestimmten Wirkung. Kant bezeichnet den Okkasionalismus ausdrücklich als „System der Gelegenheitsursachen" (20:284). Weitere wichtige Stellen: KrV A 86 / B 118; 7:71f.

Verwandte Stichworte
Ding an sich; Empfindung; Erscheinung; Okkasionalismus; Vermögen

Philosophische Funktion
In der *KrV* weist Kant darauf hin, dass in Bezug auf den Verstand und seine Begriffe die Eindrücke der Sinne als Gelegenheitsursache „den ersten Anlaß geben, die ganze Erkenntnißkraft in Ansehung ihrer zu eröffnen" (KrV A 86 / B 118). Sinnlich Gegebenes (→ Empfindungen) ist die notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für die Entfaltung der Verstandestätigkeit in der Ontogenese des Menschen. Dies ist aber nicht gleichbedeutend damit, dass, wie Locke glaubte, die Tauglichkeit dieser Begriffe zur Gegenstandserkenntnis (ihre objektive Gültigkeit) aus der Erfahrung heraus begründet werden könnte.

Schon in den *Negativen Größen* hatte Kant darauf verwiesen, dass „alle Arten von Begriffen nur auf der innern Thätigkeit unsers Geistes, als auf ihrem Grunde, beruhen. Äußere Dinge können wohl die Bedingung enthalten, unter welcher sie sich auf eine oder andere Art hervorthun, aber nicht die Kraft sie wirklich hervorzubringen" (2:199). In *Fakultäten* spinnt Kant diesen Gedanken fort und setzt ihn in Beziehung zum Problem des Verhältnisses von Erscheinung und Ding an sich. Er bezeichnet „Außendinge" als „Gelegenheitsursachen der Wirkung des Verstandes, sie reizen ihn zur Action, und das Product dieser Action sind Vorstellungen und Begriffe" (7:71). „Außendinge" sind also nicht Ursachen, sondern Anlass, nicht hinreichende, sondern nur notwendige Bedingung für die Erkenntnis einer Erscheinung (7:71). Erscheinungen wiederum sind das „Product aus dem Zusammentreffen der Gelegenheitsursachen und der Wirkung des Verstandes" (7:71). Der Inhalt unserer Erkenntnis von Gegenständen wird durch die Beschaffenheit der Außenwelt nicht festgelegt. Dennoch ist ohne die Annahme eines Dings, das erscheint und damit in uns Empfindungen bedingt, Gegenstandserkenntnis ebenfalls unmöglich. Wir können in der Perspektive des *Common sense* Erscheinungen deswegen als Gegenstände unserer Vorstellungen ansehen, „weil wir die wirklichen Dinge als jene Gelegenheitsursachen supponiren müssen" (7:71).

Auch die theoretische Vernunft ist in ihren Verwirklichungen auf Verstandeshandlungen als Gelegenheitsursachen verwiesen, erkennt Gegenstände also, wenn überhaupt, nur mittelbar und nicht unmittelbar (die Unmöglichkeit einer solchen unmittelbaren Gegenstandserkenntnis durch Vernunft ist Thema der → transzendentalen Dialektik). Das einzige Vermögen des Menschen, das für seine Realisierungen auf keinerlei Gelegenheitsursachen angewiesen ist, ist der freie Wille. Einzig seine Vollzüge sind „im innern Wesen des Menschen selbst gegründet" (7:72).

Weiterführende Literatur
Allison, Henry: Kant's Transcendental Idealism, New Haven: Yale Univ. Press 2004.
Watkins, Eric: „From Pre-established Harmony to Physical Influx: Leibniz's Reception in Early 18th Century Germany", in: Perspectives on Science 6, 1998, 136–203.
Watkins, Eric: „Kant's Model of Causality: Causal Powers, Laws, and Kant's Reply to Hume", in: Journal of the History of Philosophy 42, 2004, 449–488.

Stefan Heßbrüggen-Walter

Gelehrigkeit

Der Begriff der Gelehrigkeit bezeichnet die „Capacität" im Lernen (5:308). Sie ist somit der → Gelehrsamkeit verwandt. Weitere wichtige Stellen: 5:308; KrV A 830 / B 858.

Verwandte Stichworte
Gelehrsamkeit; Lernen; Nachahmung

Philosophische Funktion
In der *KU* bezeichnet der Begriff der Gelehrigkeit ein Lernen durch Nachahmung. Mag diese Fähigkeit bei einem Menschen auch noch so ausgeprägt sein, so darf sie doch nie als → Genie gelten, sondern ist diesem als „*Nachahmungsgeiste*" geradezu entgegengesetzt: „Da nun Lernen nichts als Nachahmen ist, so kann die größte Fähigkeit, Gelehrigkeit (Capacität) als Gelehrigkeit, doch nicht für Genie gelten" (5:308).

Gelehrigkeit schreibt Kant auch der Vernunft selbst zu: wenn das „natürliche[] Interesse an der Moralität […] befestigt und vergrößert“ wird, wird man „die Vernunft sehr gelehrig und selbst aufgeklärter finden, um mit dem praktischen auch das speculative Interesse zu vereinigen“ (KrV A 830 Anm. / B 858 Anm.).

Rolf Löchel

Gelehrsamkeit

Gelehrsamkeit bezieht sich auf dasjenige, was man „nicht von selbst durch Vernunft erfinden kann“, was einen also „durchaus gelehrt werden muß“ (5:138 Anm.). Sie vergrößert den gesunden Verstand (vgl. *Refl.* 1573, 16:14; →Menschenverstand, gesunder/gemeiner) und „vermehrt“ die Begriffe, „aber erweitert sie nicht“ (*Refl.* 1508, 15:821). Sie ist der „Inbegriff *historischer* Wissenschaften“ (5:137). Weitere wichtige Stellen: KrV A 134 / B 173; 2:241; 2:307; 2:310; 2:369; 2:372; 5:137f.; 6:113; 6:129; 6:155; 6:157; 6:162; 7:9; 7:17; 7:18; 7:21f.; 7:23f.; 7:27; 7:28; 7:34; 7:45; 7:227; 7:318; 9:18; 9:45; 9:46; 9:78f.; *Refl.* 1577, 16:16; *Refl.* 1652, 16:66; *Refl.* 1662, 16:69; *Refl.* 1778, 16:111; *Refl.* 1878f., 16:146; *Refl.* 2018, 16:197.

Verwandte Stichworte

Gelehrter; Erkenntnis, historische; Wissenschaft; Universität

Philosophische Funktion

Zur Gelehrsamkeit ist „ein systematischer Inbegriff von Lehren erfordert“; nur „Verordnungen (*Edicte*)“ zu kennen, reicht nicht zur Gelehrsamkeit hin (7:27). So kann „*eigentliche*[] *Gelehrsamkeit* […] niemals anders als nach den Wissenschaften, deren Organon sie sein soll, abgehandelt werden“ (2:310).

Die Philologie ist die Wissenschaft von den „Werkzeugen“ der Gelehrsamkeit (9:45). Von Philologen, die die „Werkzeuge der *Gelehrsamkeit* bei den Alten“ suchen, unterscheiden sich Humanisten durch ihre Suche nach den „Werkzeuge[n] der *Bildung des Geschmacks*“ (9:46).

Kant unterscheidet zwischen historischer und rationaler Gelehrsamkeit. Jene ist „*materialiter*“, diese nur „*formaliter* von dem gemeinen Erkentnisse unterschieden“ und ist „entweder Mathematisch oder philosophisch“ (*Refl.* 1778, 16:111f.; vgl. 7:28; 9:107).

Dass Kant bloße (historische) Gelehrsamkeit eher negativ konnotiert, wird deutlich, wenn er konstatiert, dass es ihr „nicht übel ansteht“, jedem „Vorwitze“ und der „Erkenntnissucht“ „nachzuhängen“ (2:368f.), und dass es selbst ein „stumpfer oder eingeschränkter Kopf“ bis zur Gelehrsamkeit bringen kann (KrV A 134 Anm. / B 173Anm.). „Wahre Weisheit“ macht die „große[n] Zurüstungen“ der Gelehrsamkeit hingegen „entbehrlich“ (2:372). „*Gigantische* Gelehrsamkeit“, kritisiert Kant, sei oft „*cyklopisch*“ (7:227). So mangelt es der „bloße[n] Polyhistorie“ (9:45) an →Philosophie, so dass sie die „Menge ihres historischen Wissens“ nicht mithilfe der Vernunft „zweckmäßig“ zu nutzen versteht (7:227; vgl. 7:228). Entsprechend ist ein „Cyklop von Mathematiker, Historiker, Naturbeschreiber, Philolog und Sprachkundiger“ ein Gelehrter, „der groß in allen diesen Stücken ist, aber alle Philosophie darüber für entbehrlich hält“ (9:45).

Universitäre →Fakultäten sind „kleine[], nach Verschiedenheit der Hauptfächer der Gelehrsamkeit“ aufgeteilte „Gesellschaften“, die „den ganzen Inbegriff der Gelehrsamkeit (eigentlich die derselben gewidmeten Köpfe) gleichsam *fabrikenmäßig*“ behandeln (7:17).

Dem →Volk steht in Fragen der Gelehrsamkeit „gar kein Urtheil“ zu (7:34; vgl. 7:23f.). Nur Gelehrten steht es zu, über Gelehrte als solche zu urteilen (vgl. 7:17). Unter den Völkern erweisen sich die Deutschen Kant zufolge als besonders gelehrsam. In der *Anthropologie* stellt er sie als „*Großhändler* in der Gelehrsamkeit“ vor (7:318).

Insofern die →Religion als →Kirchenglauben auf bestimmten Texten basiert, erfordert sie „historische Gelehrsamkeit“ (7:45; vgl. 8:367; 6:113; 6:155; 6:163; 6:167; →Schriftgelehrsamkeit).

Weiterführende Literatur

Mittelstraß, Jürgen: „Der Streit der Fakultäten und die Philosophie“, in: Gerhardt, V. (Hg.): Kant im Streit der Fakultäten, Berlin u. a.: de Gruyter 2005, 39–60.

Timmermann, Jens: „Kants ‚Streit‘ und die Universität von morgen“, in: Gerhardt, V. (Hg.): Kant im Streit der Fakultäten, Berlin u. a.: de Gruyter 2005, 61–83.

Rolf Löchel

Gelehrter

Ein Gelehrter ist ein „*Arbeiter* am Gebäude der Wissenschaften“ (7:280). Weitere wichtige Stellen: 1:9f.; 2:36.; 6:8; 6:113; 6:469; 7:19; 7:26; 7:29f.; 7:34; 7:109; 7:138f.; 7:210; 7:280; 8:37; 8:38; 9:45f.; 9:78; 9:97; 9:107; 9:380; 16:781f.

Verwandte Stichworte

Wissenschaft; Fakultäten; Pedanterie

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet den Gelehrten wiederholt und nachdrücklich vom → Philosophen, den man „als *Weisheitsforscher* betrachten“ muss (7:280). Diese Feststellung steht in einem gewissen Spannungsverhältnis zu einer Aussage Kants, der zufolge der Begriff des Gelehrten dem des Philosophen entsprechend dem Verhältnis von „genus“ und „species“ untergeordnet ist (9:97; → Gelehrsamkeit).

Der „*öffentliche* Gebrauch“ der Vernunft des Bürgers als Gelehrten „muß jederzeit frei sein“ (8:37; → Öffentlichkeit). Doch nicht das Volk oder das Publikum kann über den Gelehrten als Gelehrten urteilen. Vielmehr steht dies nur anderen Gelehrten zu (vgl. 7:17). Die Gelehrten sind Mitglieder einer → Universität und der verschiedenen Fakultäten (vgl. 6:8; 7:26).

Zum Gelehrten wird man durch Unterweisung eines Lehrers. Diese vollzieht sich auf drei „Stufe[n]“: erstens zum „*verständigen*“ Mann, sodann zum „*vernünftigen* Mann“ und schließlich zum „*Gelehrten*“ (2:305). Ein derart zum „vaste[n] Gelehrten“ herangezogener Mann kann „in Ansehung des vernünftigen Gebrauchs seines historischen Wissens dabei doch sehr *bornirt* sein“ (7:138f.).

Rolf Löchel

Gellert, Christian Fürchtegott

Deutscher Dichter (1715–1769). Gellert studierte von 1734 bis 1738 in Leipzig Theologie, war danach als Hauslehrer tätig und konnte 1740 sein Studium in Leipzig wieder aufnehmen, das er 1744 mit einer Dissertation über die Theorie und Geschichte der Fabel abschloss. 1751 erhielt Gellert eine außerordentliche Professur für Philosophie in Leipzig. Als Kant in Königsberg studierte, übernahm Gellert nach Johann Christoph Gottsched die herrschende Stellung in der deutschen Dichtung. Kant brachte Gellert schon wegen seiner Nähe zum Pietismus wenig Sympathie entgegen (vgl. Vorländer, *Kant*, Bd. 1, S. 371) und kritisierte ihn in Vorlesungen der 1770er Jahre. In einer Anthropologievorlesung heißt es: „Gellert bläßt das Gemüth mit solchen moralischen Dünsten und Sehnsuchten auf, und bringt den Wahn bey, daß es schon genug sey, wenn man nur solche Empfindungen hat, ohne thätiges Wohlwollen, ja er flößt nicht einmahl wahre Empfindungen der Menschlichkeit ein, sondern macht nur daß wir solchen Character bewundern. So halten wir uns durch den Wahn bethört, für gute Menschen, wenn wir nur solche Wünsche oder auch allenfalls Empfindungen haben“ (25:206).

Dirk Effertz

Gemächlichkeit

Der Mensch hat nach Kant einen „tierische[n] Hang […], sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, *passiv* zu überlassen“, der den Fortschritt der Menschheit auf ihre Bestimmung hin behindert und daher vom Menschen „*tätig*, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen“ überwunden werden muss, um „sich der Menschheit würdig zu machen“ (7:325). Weitere wichtige Stellen: 7:100–101; 7:151; 8:21; 8:118; 9:464; 9:477; 9:492.

Verwandte Stichworte

Hang zum Bösen; Erziehung

Philosophische Funktion

Gemächlichkeit ist nach Kant keine wohlverdiente Ruhe, die sich als eine natürliche Belohnung für eine gut getane Arbeit einstellt, sondern eher ein instantaner Wunsch nach Ruhe, der schon auftritt, bevor man von der Arbeit müde ist. Daher bezieht sich Kant an einer früheren Stelle in *Anthropologie*, wenn er die Gemächlichkeit als eine Ursache der Langeweile beschreibt, auf „die natürliche Neigung zur Gemächlichkeit (einer Ruhe, vor der keine Ermüdung vorhergeht)“ (7:151). Ein weiteres Defizit der Gemächlichkeit ist, dass

diejenigen, die sich ihr ergeben, sich nicht länger um die Zukunft sorgen (vgl. 9:492).

Kants Vorbehalte gegenüber der Gemächlichkeit beruhen zum Teil auf medizinischen Gründen. Der Wunsch nach Gemächlichkeit stellt eine ungesunde Wahl des Lebensstils dar: Unsere natürliche Lebensspanne kann sich deutlich verkürzen, wenn wir uns ihr ergeben. Gemächlichkeit als „Schonung seiner Kräfte und Gefühle ist Bezärtelung" (7:100). Dieses „vermeinte Mittel des langen Lebens, die Gemächlichkeit, widerspricht sich in seiner Absicht selbst" (7:101). Menschen müssen von jungem Alter an ihre natürliche Neigung zur Gemächlichkeit bekämpfen. In *Pädagogik* empfiehlt Kant eine „eine harte Erziehung […] zur Stärkung des Körpers. Durch harte Erziehung verstehen wir aber blos Verhinderung der Gemächlichkeit" (9:464) – und lernen die Wichtigkeit der Arbeit zu begreifen: „Es ist […] äußerst wichtig, daß Kinder von Jugend auf arbeiten lernen" (9:477).

Kants wesentlicher Vorbehalt gegenüber der Gemächlichkeit ist ein moralischer: Gemächlichkeit ist das schlimmste aller Übel. „Hang zur Gemächlichkeit ist für den Menschen schlimmer, als alle Übel des Lebens" (9:477). Moralisch ist die Gemächlichkeit durch die Kultivierung solcher Tugenden wie Großmut, Selbstüberwindung und Selbstbeherrschung zu bekämpfen (9:492).

Geschichtsphilosophisch ist die Überwindung der Gemächlichkeit wichtig für des Menschen „Schritte aus der Rohigkeit zur Kultur" der Menschheit (8:21). In *Mutmaßlicher Anfang* prophezeit Kant als Teil eines „Beschluß[es] der Geschichte" einen Übergang „aus dem Zeitabschnitte der Gemächlichkeit und des Friedens in den der Arbeit und der Zwietracht, als das Vorspiel der Vereinigung in Gesellschaft" (8:118).

Robert B. Louden
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

gemacht

→gegeben/gemacht

Gemälde

Ein Gemälde ist das Produkt der Malerei als Kunst des „*Sinnenscheins*" (5:322). In weiterer Bedeutung ist ein Gemälde ein Arrangement von wirklichen Gegenständen mit Rücksicht darauf, wie es „sich im Auge malt" (5:322). Der Begriff ‚Gemälde' im engeren Sinn kann als schönes Kunstwerk definiert werden, das einen Gegenstand oder einen Anblick unabhängig vom realen Ort *bleibend* anschaubar macht (vgl. *Refl.* 992, 15:436). Weitere wichtige Stellen: 1:107; 7:316f.; 8:114; 9:265.

Verwandte Stichworte
Malerei; Zeichnung, Zeichnungskunst; Illusion

Philosophische Funktion
Kant verwendet den Terminus ‚Gemälde' im eigentlichen und uneigentlichen Sinn. Vorwiegend findet sich das Stichwort in der *KU*. Das Gemälde als Produkt der „*eigentliche[n] Malerei*" (5:323) ist auf den zweidimensionalen Raum beschränkt und „giebt nur den Schein der körperlichen Ausdehnung" (5:323). Kant nennt aber auch die „schöne Zusammenstellung […] körperlicher Dinge" (5:323) Gemälde. Sie sind der Malerei „im weiten Sinne" zuzurechnen, wenn sie nicht zum Gebrauch, sondern „bloß zum Ansehen" arrangiert sind, „um die Einbildungskraft im freien Spiele mit Ideen zu unterhalten" (5:323). An dem Gemälde im eigentlichen Sinn ist für Kant die Zeichnung das Wesentliche, da nur die Beurteilung der Form die Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils ermöglichen kann, die Farbe dagegen gehört dem Reiz und der Empfindung an und kann daher nur ein Additiv zur Zeichnung sein (vgl. 5:325). Auf einzelne Gemälde geht Kant kaum ein. In der *Anthropologie* verweist er auf die „Schule der Peripatetiker" (7:150) (gemeint ist Raffaels *Schule von Athen*) als Beispiel für die Illusion, die unter das „*künstliche* […] *Spiel mit dem Sinnenschein*" (7:149) fällt: Obwohl die *Peripatetiker* in Raffaels Gemälde unmöglich gehen können, scheint es dem Betrachter, als würden sie gehen.

In der Darstellung ist das Gemälde immer auch „künstlich mit Ideen verbunden" (5:323), es ist „Ausdruck" einer „ästhetische[n] Idee" (5:322) oder „symbolische Vorstellung irgend einer Idee oder Begebenheit" (8:81 Anm.). Als solches sind Gemälde semantische Gebilde. Da sie „symbolische Vorstellung irgend einer Idee oder Begebenheit" (8:81 Anm.) sind, kann Kant den Terminus metaphorisch verwenden. So gibt es das „Gemälde des menschlichen Lebens" (2:39), „das große Gemälde der ganzen menschlichen Natur" (2:226)

oder „ein Gemälde von prächtigem Ausdruck, wo mitten unter großer Mannigfaltigkeit Einheit hervorleuchtet, und das Ganze der moralischen Natur Schönheit und Würde an sich zeigt“ (2:227). Die „Gutartigkeit aus Temperament“ (7:293) nennt Kant „ein Gemälde aus Wasserfarben“ (7:293) und setzt sie so vom Charakter ab, der die Eigenschaft des Willens ist, sich durch praktische Prinzipien zu binden.

Ganz abgelöst von einem ästhetischen Gebrauch sind Gemälde schließlich nur noch bildliche Darstellungen zur Verdeutlichung von Sachverhalten, um „etwa Geschichte, oder Naturkenntniß *zu lehren*“ (5:323). In der christlichen Geschichtserzählung ist nach Kant die „Weissagung […] von der Vollendung dieser großen Weltveränderung in dem Gemälde eines sichtbaren Reichs Gottes auf Erden“ (6:134) eine „symbolische Vorstellung“, die auf „größern Belebung der Hoffnung und Muths und Nachstrebung“ (6:134) zielt. Gemälde können Darstellungszwecken dienen, wie etwa die „Geschichte des Christenthums […] unter einem Blick“ (6:131) zu fassen.

Weiterführende Literatur

Mathisen, Steinar: „Kants System der schönen Künste“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008, 173–188.

Beate Marschall-Bradl

Gemeingültigkeit

In der Gemeingültigkeit besteht „[d]ie Form eines Begriffes“ (24:908), insofern ein Begriff oder ein Urteil auf mehrere Gegenstände bezogen wird, im Unterscheid zu →einzelnen Urteilen (vgl. KrV A 71 / B 96; →Urteile, Quantität/Qualität/Relation/Modalität der). Unter ‚Gemeingültigkeit‘ versteht Kant speziell eine ästhetische „Allgemeinheit, die […] keine objective Quantität des Urtheils, sondern nur eine subjective“ enthält, und deren Gültigkeit damit durch die „Beziehung einer Vorstellung […] auf das Gefühl der Lust und Unlust für jedes Subject“ gegeben ist (5:214). Er erfasst insofern auch Fälle, in denen die →Allgemeinheit des praktischen Vernunftprinzips durch „Widerstand der Neigungen gegen die Vorschrift der Vernunft […] in eine bloße Gemeingültigkeit […] verwandelt wird“ (4:424). Weitere wichtige Stellen: KrV A 71 / B 96; 4:298; 4:424; 5:214f.

Verwandte Stichworte

Urteil, einzelnes; Angenehme, das; Schönheit (Schöne, das); Allgemeinheit; Allgemeingültigkeit

Philosophische Funktion

Kant verwendet den Begriff der Gemeingültigkeit mit Bezug auf ästhetische Urteile, um damit ihre subjektive Allgemeinheit zu bezeichnen, die „nicht auf Begriffen vom Objecte“ beruht (5:214).

Im Unterschied zum →Sinnengeschmack geht der →Reflexionsgeschmack auf Geschmacksurteile über →das Schöne zurück und bezeichnet insofern keine bloßen ästhetischen Privaturteile, sondern „vorgebliche gemeingültige (publike)“ (5:214), gleichwohl ästhetische, die also einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben. Es wird hier also ungeachtet der nicht bestehenden Verknüpfung des Prädikats mit dem Begriff des Objekts, „in seiner ganzen logischen Sphäre betrachtet“ (5:215), gleichwohl die Gültigkeit des Urteils für alle Urteilenden behauptet. Insofern kommt den Geschmacksurteilen eine „*ästhetische Quantität* der Allgemeinheit, d. i. der Gültigkeit für jedermann“ zu (5:215).

Der Begriff der Gemeingültigkeit spielt eine Rolle auch mit Blick auf den Hang, die Geltung gewisser Prinzipien als objektive Gesetze zu behaupten und zugleich „die Freiheit“ (4:424) einzufordern, die eigene Person angesichts widerstrebender Neigungen grundsätzlich oder in einzelnen Fällen von der Gehorsamspflicht auszunehmen. Dadurch wird die echte „Allgemeinheit des Prinzips (universalitas)“ in eine bloße „Gemeingültigkeit (generalitas)“ verwandelt (4:424).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry: Kant’s Theory of Taste. A Reading of the Critique of Judgement, Cambridge: Cambridge University Press 2001, 104ff.

Ginsborg, Hannah: „Thinking the particular as contained under the universal“, in: Kukla, Rebecca (Hg.): Aesthetics and Cognition in Kant’s Critical Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 2006, 35–60.

Palmer, Linda: „A Universality Not Based on Concepts: Kant’s Key to the Critique of Taste“, in: Kantian Review 13, 2008, 1–51.

Carola Freiin von Villiez

Gemeinplatz

‚Gemeinplatz' ist die im 18. Jh. aufgekommene Übersetzung für lat. *locus communis*, gr. *topos*. Der Terminus entstammt der Rhetorik, in der unter ‚Gemeinplätzen' Fundorte für Argumente in Argumentsammlungen verstanden werden (vgl. Coenen, *Locus communis*). Allgemeiner bezeichnet ‚Gemeinplatz' (bzw. der synonym verwendete Ausdruck → ‚Ort' oder ‚logischer Ort', vgl. 21:483ff.) einen Klassentitel oder Allgemeinbegriff in einem Klassifikationssystem, „die Classe der Dinge wozu etwas gehört" (21:485). Dem entsprechend versteht Kant unter einem Gemeinplatz im allgemeinen Sinne einen „Platz zu einem Begriff" (6:357) in einer → Topik, die ein „Fachwerk für allgemeine Begriffe, Gemeinplätze genannt" (7:184), darstellt. Weitere wichtige Stelle: 16:779.

Verwandte Stichworte
Ort; Topik

Philosophische Funktion
Der Begriff des Gemeinplatzes wird von Kant nicht pejorativ (‚bloßer Gemeinplatz') gebraucht, wie dies im Sprachgebrauch des 18. Jh. aufkam (vgl. Coenen, *Locus communis*, S. 409), sondern in einem wissenschaftstheoretischen und methodologischen Sinn. Gemeinplätze sind als „allgemeine Begriffe" (7:184) mögliche Bezugspunkte für andere Begriffe, „Erkenntnisse" (KrV A 268 / B 324), „Principien" (6:357) usw., dies z. B. in der Funktion von Gattungsbegriffen oder als „Titel" (KrV A 269 / B 325) in einer „Classeneintheilung" (7:184) zum Zwecke der Ordnung eines Gegenstandsbereichs oder der Vergewisserung hinsichtlich der Vollständigkeit eines wissenschaftlichen Systems (vgl. 6:357; 7:184). Eine zu solchen Zwecken vorgenommene systematische Ordnung von Gemeinplätzen, in der diese terminologisch strenger als logische → Orte (*topoi*) zu bezeichnen wären, ist eine Topik.

Michael Nerurkar

Gemeinschaft, friedliche

In einer friedlichen Gemeinschaft sind Staaten, die „nicht unter einem gemeinschaftlichen äußeren Zwang[]" stehen (8:355), und die daher „kein weltbürgerliches gemeines Wesen unter einem Oberhaupt, aber doch ein[en] rechtliche[n] Zustand der Föderation nach einem gemeinschaftlich verabredeten Völkerrecht" bilden (8:311). Wichtige Stellen: 6:344; 6:350f.; 8:25; 8:311; 8:355; 8:358; 8:360.

Verwandte Stichworte
Gemeinschaft, rechtliche; Friede; Staat; Völkerrecht

Philosophische Funktion
Eine friedliche Gemeinschaft der Staaten kann keinen obersten Befehlshaber haben, weil dieses dem Prinzip der Staatsouveränität widersprechen würde. Sie kann daher keine Gesellschaft sein: sondern muss eine zwangslose, und nur von Gleichen verwaltete „Genossenschaft" von Staaten (6:344) sein, die in „gemeinschaftliche[r] Verabredung" (8:25) ein „friedliches Verhältniß gegen einander" (8:364) eingehen, welches jedoch nur eine „willkürliche, zu aller Zeit auflösliche Zusammentretung verschiedener Staaten" (6:351) sein kann. Das Merkmal einer friedlichen Gemeinschaft scheint jedoch nicht die Selbstregulierung Gleichgestellter zu sein, welches eine Konsequenz des Souveränitätsprinzips ist: Häusliche Gemeinschaften zum Beispiel unterstehen dem Hausherrn als oberstem Befehlshaber. Das Distinktive der friedlichen Gemeinschaft ist vielmehr die gemeinschaftliche Verfolgung eines Zwecks – des Friedens –, der an sich nur ein gemeiner sein kann.

Katrin Flikschuh

Gemeinschaft, Grundsatz der

Der Grundsatz der Gemeinschaft lautet in der A-Version der *KrV*: „Alle Substanzen, so fern sie *zugleich sind*, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (d. i. Wechselwirkung unter einander)" (KrV A 211). In der B-Version wird er als „*Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft*" bezeichnet und lautet: „*Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung*" (KrV B 256). Die Änderung soll vermutlich deutlich machen, dass der Grundsatz nur für im Raum existierende und damit er-

fahrbare Substanzen gilt. Bei beiden Formulierungen liegt der Akzent auf der Allquantifikation: Im Raum kann es keine dynamisch voneinander isolierten Substanzen geben. Weitere wichtige Stellen: KrV A 211ff. / B 256ff.; 4:307; 4:544f.

Verwandte Stichworte

Zugleichsein; Gemeinschaft, Kategorie der

Philosophische Funktion

1 Der Grundsatz der Gemeinschaft als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung

Der Grundsatz der Gemeinschaft stellt eine wesentliche Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung dar, indem er die Erfahrbarkeit des Zugleichseins der Zustände verschiedener im Raum existierender Substanzen garantiert, dadurch aber auch eine „allbefassende[] Erfahrung" (21:563) möglich macht, die die Gesamtheit der körperlichen Dinge zum Gegenstand hat.

2 Der Beweis des Grundsatzes der Gemeinschaft

Den Beweis übernimmt Kant ohne Änderung aus der 1. in die 2. Auflage der *KrV*; er fügt allerdings einen neuen ersten Absatz ein, der den Beweisgang in komprimierter Form zusammenfasst (zu Analysen des Beweises vgl. Edwards, *Ätherbeweis*, S. 84ff.; Guyer, *Claims of Knowledge 1987*, S. 267ff.; Thöle, *Analogien*, S. 291ff.). Der Beweis möchte zeigen, dass es nur dann erfahrbar ist, dass zwei Substanzen S1 und S2 gleichzeitig in den Zuständen Z1 bzw. Z2 sind, wenn S1 Einfluss hat auf das Vorliegen von Z2 bei S2, und umgekehrt S2 Einfluss hat auf das Vorliegen von Z1 bei S1. Zwischen beiden Substanzen müsse also eine Wechselwirkung vorliegen. Als Kriterium des Zugleichseins von Z1 und Z2 wird vorausgesetzt, dass auch wenn die Wahrnehmung von Z1 auf die von Z2 gefolgt ist, die umgekehrte Reihenfolge eben so gut möglich gewesen wäre (vgl. KrV B 256f.). Diese kontrafaktische Möglichkeit der entgegengesetzten Reihenfolge könne aber nicht der Wahrnehmung der Zeit selbst entnommen werden. Dass diese Möglichkeit im Objekt gegründet und nicht willkürlich ist, könne daher nur auf einem „*Gesetze der Wechselwirkung*" beruhen, das erlaubt, das Zugleichsein als objektiv vorzustellen (KrV B 256). Wenn es möglich sein soll, dass alle im Raum existierenden Substanzen sich gleichzeitig in bestimmten Zuständen befinden, muss es eine alle diese Substanzen einschließende durchgängige Wechselwirkung geben.

3 Mögliche Einwände

Der Beweis des Grundsatzes der Gemeinschaft ist einer Reihe von ernsthaften Einwänden ausgesetzt. Erstens scheint vorausgesetzt zu sein, dass die Wechselwirkung instantan erfolgt, weil sie andernfalls keine Gleichzeitigkeit garantieren könnte. Dies entspricht zwar dem newtonschen Gravitationsgesetz, nicht aber der Auffassung der heutigen Physik. Zweitens müsste das in der B-Formulierung genannte „*Gesetz*[] *der Wechselwirkung*" (KrV B 256) seinerseits erkannt werden können, ohne dass dafür schon von der Erfahrung eines Zugleichseins Gebrauch gemacht werden dürfte. Es ist nicht zu sehen, wie das möglich sein soll. Ein solches Gesetz könnte lauten: Für alle t, wenn zu t Z1 bei S1 vorliegt, liegt gleichzeitig Z2 bei S2 vor, und umgekehrt. Guyer z. B. unterstellt in seiner Rekonstruktion des Beweises, dass Kant an ein solches Gesetz gedacht hat (vgl. Guyer, *Claims of Knowledge*, S. 272). Es gilt dann: Wenn ich zu t1 bei S1 Z1 wahrnehme, kann ich wissen, dass gleichzeitig bei S2 Z2 vorliegt. Hätte ich stattdessen zu t1 Z2 bei S2 wahrgenommen, könnte ich ebenso auf das gleichzeitige Vorliegen von Z1 bei S1 schließen. Ein solches Gesetz gibt es jedoch (auch in der newtonschen Mechanik) nicht, erst recht nicht für beliebige Substanzen. Die dynamische Wechselwirkung zwischen zwei Substanzen setzt auch keineswegs voraus, dass ein solches Gesetz gilt. Und drittens scheint Kant die Möglichkeit einer dynamischen Wechselwirkung an ein materielles Medium zu binden. Dies entspricht zwar ebenfalls den Vorstellungen der Physik seiner Zeit, ist aber nach heutiger Auffassung falsch. Für den Ätherbeweis des *Op. post.* ist diese Prämisse von grundlegender Bedeutung (vgl. Edwards, *Ätherbeweis*) Aber auch in den Erläuterungen des Grundsatzes heißt es: „Den leeren Raum will ich hiedurch gar nicht widerlegen: denn der mag immer sein, wohin Wahrnehmungen gar nicht reichen, und also keine empirische Erkenntniß des Zugleichseins statt findet; er ist aber alsdann für alle unsere mögliche Erfahrung gar kein Object" (KrV A 214 / B 261). Damit scheint unterstellt zu sein, dass es jedenfalls zwischen uns und den „Weltkörpern" (KrV A 213 / B 260), die wir wahrnehmen, keinen leeren Raum gibt.

4 Der Grundsatz der Gemeinschaft und die Idee einer allbefassenden Erfahrung

Der Grundsatz der Gemeinschaft kann sowohl von der Annahme eines universellen materiellen Mediums (Äthers) wie von der Problematik des Zugleichseins abgetrennt werden, sofern es sich bei der dynamischen Einheit des Weltganzen um eine Bedingung der Möglichkeit einer ‚allbefassenden', d. h. einzigen und universellen Erfahrung handelt. Dass alle Substanzen im Raum Gegenstand einer systematisch einheitlichen Erfahrung sein können, setzt voraus, dass sie sich insgesamt in dynamischer Gemeinschaft befinden. Andernfalls könnte es keine alle einschließenden nomologischen Relationen geben. Schon in der ersten Auflage der *KrV* heißt es: „Es ist nur eine Erfahrung, […] eben so wie nur ein Raum und Zeit ist" (KrV A 110). Im *Op. post.* rückt der Gedanke in das Zentrum von Kants Überlegungen, dass die Erfahrung ein solches umfassendes System, eine „Gesammteinheit der Erfahrung" (21:579) zu sein hat und dass (analog zu den Verhältnissen beim Raum) einzelne Erfahrungen nur als Teile dieser einen Erfahrung möglich sind. Kant hält zwar an der Existenz eines ‚alldurchdringenden' Mediums fest, aber nur, weil er annimmt, dass es ohne ein solches eine dynamische Wechselwirkung aller Weltkörper nicht geben könnte. Diese ist die eigentliche Bedingung der Möglichkeit der Gesamteinheit von Erfahrung. Der Grundsatz der Gemeinschaft wird so indirekt auch zur Bedingung der Möglichkeit aller einzelnen Erfahrungen: „Denn so wie es nur Einen Raum und nur Eine Zeit (als Objecte der reinen Anschauung) giebt so giebt es auch nur Einen Gegenstand möglicher äußerer Erfahrung im Felde der Caussalität der Warnehmung von Aussendingen denn alle sogenannte *Erfahrungen* sind immer nur als Theile Einer Erfahrung vermöge des allverbreiteten unbeschränkten Wärmestoffs welcher alle Weltkörper in einem System verbunden und in Gemeinschaft der Wechselwirkung versetzt" (21:579).

Weiterführende Literatur

Edwards, B. Jeffrey: „Der Ätherbeweis des Opus postumum und Kants 3. Analogie der Erfahrung", in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Übergang, Frankfurt/M.: Klostermann 1991, 77–104.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge: University Press 1987.

Thöle, Bernhard: „Die Analogien der Erfahrung", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 267–296.

Thöle, Bernhard: Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit in der Natur, Berlin u. a.: de Gruyter 1991.

Peter Rohs

Gemeinschaft, häusliche

Die häusliche Gemeinschaft besteht aus „Weib, Kind, Knecht", die ein jeder dem →Hausherrn als vertraglich zu dessen „Habe" (6:254) gehörend unterstehen und somit ein häusliches gemeines Wesen bilden, das unter der Befehlsmacht des Hausherrn steht. Weitere wichtige Stellen: 6:254; 6:282f.; 6:360f.; 6:276.

Verwandte Stichworte

Hausherr; Gesellschaft, häuslich

Philosophische Funktion

Terminologisch ist der Begriff der häuslichen Gemeinschaft von dem der →häuslichen Gesellschaft nur schwer abzugrenzen. Während die häusliche Gesellschaft aus einer Mehrzahl von sich auf dem auf dingliche Art persönlichen Recht gründenden vertraglichen Beziehungen denken lässt, ist mit der häuslichen Gemeinschaft die dem Hausherrn unterstehende, einen gemeinschaftlichen Zweck verfolgende „Hausgenossenschaft" (6:283) gemeint, deren Mitglieder untereinander gleich, weil gemeinsam der Verfügungsgewalt des Hausherren unterlegen sind. Die häusliche Gemeinschaft ist in dem Sinne eine vertragslose „Gemeinschaft freier Wesen", deren einzelne Glieder in vertraglicher Beziehung mit dem Hausherrn stehen und die zusammengenommen das „*Hauswesen*" (6:276) unter der Befehlshabe des Hausherrn bilden.

Katrin Flikschuh

Gemeinschaft, Kategorie der

Die Kategorie der Gemeinschaft bezeichnet die Relation zwischen gleichzeitig existierenden Sub-

stanzen, die sich wechselseitig hinsichtlich ihrer Zustände bestimmen (vgl. KrV A 80 / B 106). Kant spricht daher auch von der „wechselseitigen Causalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidenzen“ (KrV A 144 / B 183). Weitere wichtige Stellen: 4:303; 4:551; 21:235; 22:152.

Verwandte Stichworte
Gemeinschaft, Grundsatz der; Zugleichsein

Philosophische Funktion
Die Funktion der Kategorie der Gemeinschaft ist (wie die der Kategorien überhaupt), sicher zu stellen, dass bestimmte Erfahrungen als im Objekt gegründet gelten dürfen. In ihrem Fall geht es um die Erfahrung des gleichzeitigen Vorliegens der Zustände verschiedener Substanzen.

Die Kategorie ist die dritte aus der Gruppe der Relationskategorien. Sie verbindet die beiden ersten (Substantialität und Kausalität) insofern, als ihre Relata Substanzen sind, die Relation selbst aber ein reziproke, die Akzidenzen betreffende Kausalität. Als zugeordnete Prädikabilien (d. h. reine, aber abgeleitete Verstandesbegriffe) nennt Kant Gegenwart und Widerstand (vgl. KrV A 82 / B 108). Das Schema der Kategorie der Gemeinschaft ist das „Zugleichsein der Bestimmungen der Einen mit denen der Anderen nach einer allgemeinen Regel“ (KrV A 144 / B 183f.).

Die Kategorie soll der Urteilsform des disjunktiven Urteils entsprechen. Dies ist befremdlich: Bei einem disjunktiven Urteil ‚*entweder p oder q*‘ kann man von p auf non-q bzw. von q auf non-p schließen, wohingegen die Relata der Kategorie gemeinsam existieren sollen. Kant nimmt dies zum Anlass, die Entsprechung von Urteilsform und Kategorie in diesem Fall explizit zu rechtfertigen, und zwar schon vorgreifend bei der Erläuterung der Urteilsform (KrV A 74 / B 99), dann in einer speziellen Anmerkung zur Kategorie (KrV B 111f.). In beiden Fällen werde ein Ganzes in disjunkte, aber koordinierte Komponenten zerlegt, die sich dadurch, dass sie sich ergänzen, wechselseitig bestimmen. Für die Urteilsform wie für die Kategorie gilt also, dass die Relata disjunkt sind, zusammen ein Ganzes ausmachen und die Relation zwischen ihnen symmetrisch ist.

Weiterführende Literatur
Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the „Critique of Pure Reason“, übers. von Charles T. Wolfe, Princeton: Princeton University Press ^{2}1998.

Peter Rohs

Gemeinschaft, moralische

Terminologisch nicht fixiert, hat der Begriff für Kant vor allem in der Religionstheorie eine Bedeutung, dort in der Regel unter dem Titel eines „*ethischen gemeinen Wesens*“ (6:98), worunter Kant eine „Verbindung der Menschen unter bloßen Tugendgesetzen“ (6:94) versteht. Weitere wichtige Stellen: 6:93–98; 6:105; 6:199–200; 6:307–308.

Verwandte Stichworte
Gemeinwesen; Religion; Naturzustand; Kirche

Philosophische Funktion
Eingeführt wird dieser Terminus bei der Erörterung, wie der Sieg des guten Prinzips im Menschen über das böse möglich ist (*Religion*, *Drittes Stück*). Dieser Sieg verlangt die Überwindung moralwidriger Maximen, die sich im Menschen verfestigen, „*wenn er unter Menschen ist*“ (6:94). Das bloße Zusammenleben der Menschen genügt, „um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben“ (6:94), weil „[d]er Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen […] alsbald seine an sich genügsame Natur [bestürmen]“ (6:93f.). Wie beim Recht aus dem bloßen „unvermeidlichen Nebeneinandersein[]“ (6:307) der Menschen Rechtskonflikte resultieren, so führt auch in der Ethik das bloße Nebeneinander einen „Zustand der innern Sittenlosigkeit“ (6:97) herbei, aus dem als dem „*ethischen Naturzustande*“ der Mensch herausgehen soll, „*um ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden*“ (6:96; vgl. *MSR*, § 42, 6:307–308).

Diese Gemeinschaft unterscheidet sich allerdings grundlegend von einem auf Rechtsprinzipien basierenden politischen gemeinen Wesen, weil Moralität auf der Innerlichkeit einer Haltung beruht, auf die kein äußerer Zwang ausgeübt werden kann, vor allem aber, weil das Prinzip der Moralität universal ist und daher „der Begriff eines

ethischen gemeinen Wesens immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen“ (6:96) ist. Bedarf es für den Zusammenhalt einer moralischen Gemeinschaft der Gesetze, so ist nur ein auf die Herzen der Menschen gerichteter Gesetzgeber denkbar, nämlich Gott als moralischer Weltregierer, der das ethische gemeine Wesen zu einem „*Volke Gottes unter ethischen Gesetzen*“ (6:98) macht. Seine sichtbare Erscheinung ist die Kirche, in der die Menschen in ihren Gesinnungen „zu einem moralischen gemeinen Wesen“ (6:105) werden. In ihrer historischen Tatsächlichkeit ist eine solche Kirche allerdings nur Repräsentantin einer unsichtbaren Kirche, die als „Staat[] Gottes“ (6:102) die Idee ist, an welcher bestehende Kirchen, jenseits aller Partikularität bestimmter Dogmen und Glaubenssätze und auch spezifischer Kirchenverfassungen, zu messen und in ihrem wahren Gehalt zu beurteilen sind. Jede vorhandene Kirchengemeinschaft, die sich historisch herausgebildet hat, ist daher „zur Idee einer weltbürgerlichen *moralischen Gemeinschaft*“ (6:199f.) zu erweitern, darin unterschieden von einer staatlich-politischen Gemeinschaft, die, souverän in ihrer Partikularität, nicht in einen alleinigen Weltstaat zu überführen ist.

Der Begriff einer moralischen (ethischen) Gemeinschaft hat für Kant im Wesentlichen darin seine Bedeutung, dass er eine rein moralische Deutung der Religion erlaubt, nicht zuletzt in deren empirischer Besonderung in verschiedenen Kirchengemeinschaften, und er wird von Kant auch nur in dieser Absicht entwickelt.

Wolfgang Bartuschat

Gemeinschaft, physische

Das Wort ‚Gemeinschaft‘ ist nach Kant zweideutig: Es kann sowohl die dynamische Gemeinschaft (lat. *commercium*) als auch das bloße Beisammensein (lat. *communio*) z. B. im Raume (lat. *communio spatii*) bezeichnen (KrV A 213 / B 260). Da die letztere ohne die dynamische Gemeinschaft nicht empirisch erkannt werden kann (vgl. KrV A 213 / B 260), ist diese die theoretisch wichtige Form von Gemeinschaft. Weitere wichtige Stelle: 2:408.

Verwandte Stichworte

Gemeinschaft, moralische; Gemeinschaft, rechtliche; Gemeinschaft, Grundsatz der; Gemeinschaft, Kategorie der

Philosophische Funktion

Den Gedanken, dass Substanzen, zwischen denen irgendwelche Relationen (und seien es rein räumliche) bestehen sollen, miteinander in Wechselwirkung stehen müssen, formuliert Kant schon 1747 in seiner ersten Schrift *Wahre Schätzung* (vgl. 1:21f.). In der *Nova dilucidatio* wird die wechselseitige Verknüpfung aller Substanzen im All, die aus ihnen selbst nicht zu verstehen sei, auf Gott als gemeinsame Ursache aller endlichen Substanzen zurückgeführt (vgl. 1:412f.; 1:415f.). Kant nimmt dort eine „rerum *harmonia* universalis“ (eine „universale Harmonie der Dinge“, 1:415), an, die freilich von der prästabilierten Harmonie im Sinne von → Leibniz dadurch unterschieden sein soll, dass sie eine reale Wirksamkeit der Substanzen aufeinander einschließt. Sie geht auf die göttliche Wirksamkeit zurück, die schon die Substanzen selbst ins Dasein bringt. In *De mundi* wird die Frage erörtert, wie es möglich ist, dass mehrere Substanzen in wechselseitiger Gemeinschaft sind und auf diese Art zu demselben Ganzen gehören, das man ‚Welt‘ nennt (2:407). Dabei wird wiederum angenommen, dass eine reale Gemeinschaft nur dynamisch sein kann, und dass die Kausalität als solche keine Gemeinschaft (lat. *commercium*), sondern nur Abhängigkeit (lat. *dependentia*) ergibt. Die wechselseitige Gemeinschaft der zufälligen Substanzen der Welt gilt als nur denkbar zufolge der kausalen Abhängigkeit aller von einer notwendigen Substanz: „Ergo *Unitas in coniunctione substantiarum universi est consectarium dependentiae omnium ab uno*“ (2:408; „Also ist die Einheit in der Vereinigung der Substanzen des Alls ein Folgestück der Abhängigkeit aller von Einem“, Übers. Hinske). In der kritischen Philosophie gilt weiterhin, dass alle Substanzen des räumlichen Universums in dynamischer Wechselwirkung verbunden sein müssen. Dies wird aber dem kritischen Programm zufolge nicht mehr damit erklärt, dass sie alle von einer notwendigen Substanz abhängen. Die universelle Gemeinschaft wird vielmehr bewiesen als eine Bedingung der Möglichkeit bestimmter Arten von → Erfahrung. In dem Beweis des → Grundsatzes der Gemeinschaft soll gezeigt werden, dass es ohne diese Gemeinschaft unmöglich wäre, Zustände verschiedener

Substanzen als gleichzeitig vorliegend zu erkennen.

Weiterführende Literatur

Edwards, B. Jeffrey: „Der Ätherbeweis des Opus postumum und Kants 3. Analogie der Erfahrung", in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Übergang, Frankfurt/M.: Klostermann 1991, 77–104.

Peter Rohs

Gemeinschaft, rechtliche

Terminologisch nicht fixiert, ist dieser Terminus am ehesten auf die rechtliche Organisation einer Gemeinschaft von Personen in einem „*Hauswesen*" (6:276) zu beziehen (vgl. *MSR*, § 22, 6:276). Kant gliedert diese Organisationsform in Eherecht, Elternrecht und Hausherrenrecht unter dem Titel „auf dingliche Art persönliche[s] Recht" (6:276). Wichtige Stelle: 6:276–284.

Verwandte Stichworte

Hausherr; Elternrecht

Philosophische Funktion

Ein auf dingliche Art persönliches Recht übt eine Person über jemanden aus, den er zwar als eine äußere Sache besitzt, aber nur in einer Weise gebrauchen kann, dass er ihn als Person respektiert. Um dieses Respekts willen ist die häusliche Gemeinschaft für Kant als eine rechtliche Gemeinschaft zu verstehen. Im Eherecht ist der rechtliche Anspruch nach Kant auf den wechselseitigen Gebrauch der Geschlechtsorgane eingeschränkt, dessen bloß tierische Natur „nothwendig" (6:278) der Rechtsform der Ehe bedürfe, um hier tatsächlich Wechselseitigkeit herbeizuführen (vgl. *MSR*, § 24, 6:277–278). Jede der beiden Personen erwirbt die andere „*gleich als Sache*" (6:278). Im Elternrecht haben die Kinder als Personen ein „ursprünglich-angebornes (nicht angeerbtes) Recht" (6:280) im Sinne eines Rechtsanspruchs, von ihren Eltern versorgt zu werden und sind bei erlangter Reife in die Selbständigkeit freier Personen zu entlassen, ohne dass sie den Eltern deren Aufwand und Mühe rechtlich vergelten müssten (vgl. *MSR*, § 28, 6:280–281). Im Hausherrenrecht ist das Gesinde dem Hausherrn durch einen freien Lohnvertrag verpflichtet, der jederzeit wechselseitig aufgekündigt werden kann, Leibeigenschaft also ausschließt und sich auch nicht auf die Kinder des Gesindes erstreckt (vgl. *MSR*, § 30, 6:282–284). Ehefrau, Kinder und Gesinde sind rechtlich nur insofern wie eine Sache zu betrachten, als sie von deren „Besitzer[n]" (6:277) wieder eingefangen werden können, wenn sie entlaufen sind (vgl. 6:282). Das mit ihrem Status als Personen verknüpfte persönliche Recht stiftet hingegen eine Wechselseitigkeit, welche die häusliche Gemeinschaft zu einer „Gemeinschaft freier Wesen" (6:276) macht, deren interne Beziehungen unter ein allgemeines Menschenrecht gestellt werden, worin die Personen einer solchen Gemeinschaft unter der „Pflicht des Menschen […] gegen die Menschheit in seiner eigenen Person" (6:280) stehen.

Wolfgang Bartuschat

Gemeinschaft, ursprüngliche

Kant führt den Begriff der „*ursprüngliche[n]* Gemeinschaft des Bodens und hiemit auch der Sachen auf demselben" (6:251) in *MSR* ein, um das Recht auf Besitz von Äußerem unabhängig von dessen empirischer Innehabung (intelligiblen Besitz) zu begründen. Er unterscheidet die ursprüngliche Gemeinschaft strikt von einer historisch bedingten „*uranfänglichen* [Gemeinschaft]" (6:251) erster zwischenmenschlicher Rechtsverhältnisse, die eine gestiftete Gemeinschaft ist und als diese eine vertragliche Übereinkunft zur Voraussetzung hat. Weitere wichtige Stellen: 6:258; 6:262; 6:352.

Verwandte Stichworte

Boden (rechtlich); Erde; Besitz; Gemeinschaft, rechtliche; Gesamtbesitz, Gemeinbesitz

Philosophische Funktion

Angesichts des Tatbestandes, dass die Erde eine „Kugelfläche" ist (6:262), die den Menschen nur einen begrenzten Raum belässt, auf dem sie sich im Wohnen arrangieren müssen, wird „*die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens überhaupt*" (6:262) als ein „*ursprünglicher Gesammtbesitz*" (6:262) verstanden, der den Boden zu etwas macht, das vor jedem rechtlichen Akt der Besitzergreifung

allen gemeinsam gehört: Ein jeder hat das Recht, dort zu sein, wohin er zufälligerweise und ohne seinen Willen hingesetzt worden ist (vgl. *MSR*, § 13, 6:262). Jeder besondere einseitige Akt der Erwerbung von Boden bedarf deshalb, soll er rechtens sein, einer allseitigen Rechtfertigung in einer hierfür einzurichtenden Rechtsgemeinschaft. Ihr begrifflich vorangehend, ist die ursprüngliche Gemeinschaft nicht irgendein zeitlicher Anfang, sondern eine „auf Principien" (6:258) gegründete Idee, nämlich gegründet auf einem Begriff von Recht, das Menschen auch hinsichtlich von Äußerem in Form des Erdbodens von Geburt an zukommt (vgl. *MSR*, § 10, 6:258–260). Ihre „objective (rechtlich praktische) Realität" (6:251) hat sie darin, dass alle konkreten Rechtsverhältnisse, die empirischen Akten des Erwerbs, insbesondere der Besitznahme von Boden, entspringen, an ihr ein normatives Kriterium ihrer Legitimität haben (vgl. *MSR*, § 6, 6:249–252).

Indem Kant die Möglichkeit eines rechtlichen Besitzes von Äußerem überhaupt und im Anschluss daran die Erörterung des sogenannten Sachenrechts insgesamt an die Idee einer einen Gesamtbesitz begründenden ursprünglichen Gemeinschaft bindet, verdeutlicht er ein Grundprinzip seiner Rechtslehre, dass nämlich eine Sache nicht als niemandem gehörend (*res nullius*) gedacht werden kann. Allem Sachenrecht liegt deshalb nicht ein rechtliches Verhältnis von Person und Sache zu Grunde, sondern ein Verhältnis von Personen, die in Bezug auf Sachen einen Rechtsanspruch erheben, der einer intersubjektiven Regelung bedarf, die sich hierfür an der Idee eines ursprünglich Gemeinsamen zu orientieren hat. Insofern darüber hinaus, ebenfalls bedingt durch die Kugelgestalt der Erde, auch „alle Völker *ursprünglich* in einer Gemeinschaft des Bodens" (6:352) stehen, lässt sich darauf auch ein Weltbürgerrecht mit den Elementen eines freien Verkehrs- und Besuchsrechts begründen.

Wolfgang Bartuschat

Gemeinsinn

Kant verwendet den Terminus ‚Gemeinsinn' zum einen im Sinne von „gemeine[r] Verstand[]" (5:238), d. h. der eingeführten zeitgenössischen Bedeutung gemäß für eine Fähigkeit des auf Erfahrung beruhenden Erkennens, welche der gesunde Menschenverstand (*bon sens*) ermöglicht (vgl. 7:139). In dieser Bedeutung heißt er auch „sensus communis logicus" (intellektuelle Urteilskraft) (5:295 Anm.) oder „gesunde[r] Verstand" (5:295) und „gemeine[r] Verstand[]" (5:238). Zum anderen verwendet Kant den Begriff ‚Gemeinsinn' in einer spezifischen ästhetischen Bedeutung, die in der *KU* eingeführt wird. Dort steht er für das Geltungsprinzip der → Geschmacksurteile. Kant verwendet auch die Ausdrücke „*gemeine[r]* Sinn[]" (5:294) und „gemeine[r] Menschensinn" (7:145) als Übersetzung des Ausdrucks ‚*sensus communis*'. Weitere wichtige Stellen: 5:237–240; 7:145; 7:169; 7:219; 7:329; 8:133; 9:56–57.

Verwandte Stichworte

Geschmacksurteil, reines (formales); Geschmacksurteile, Momente der

Philosophische Funktion

1 Der logische Gemeinsinn

Dieser ist unterschieden vom *sensus vulgaris* als dem „gemein[en] [Sinn]" in pejorativer Bedeutung (7:139) und bedeutet den bei jedermann vorauszusetzenden Verstand im Sinne der natürlichen Art zu denken und zu urteilen, also Begriffe richtig anzuwenden (vgl. 7:139). Daher bestimmt Kant ihn auch als intellektuelle Urteilskraft (vgl. 5:295), die „jederzeit nach Begriffen, wiewohl gemeiniglich nur als nach dunkel vorgestellten Principien, urtheilt" (5:238; vgl. 7:145). Menschen, die über diesen Gemeinsinn verfügen, „sind der Regeln Kundige in Fällen der Anwendung (in concreto)" und als solche nicht „Leute von *Wissenschaft*", welche der Regeln (bzw. Begriffe) „für sich selbst und vor ihrer Anwendung (in abstracto)" kundig sind (7:139; vgl. 9:17). Der gesunde Verstand bewährt sich jedoch nur an Gegenständen der Erfahrung durch Versuch und Erfolg; er entbehrt „wissenschaftlicher Principien a priori" (7:140).

Kant betrachtet den Begriff des logischen Gemeinsinns mit Zurückhaltung. Erstens sei der Terminus schlecht gewählt, weil es sich gar nicht um einen Sinn, sondern in Wahrheit um ein intellektuelles Vermögen handele (vgl. 5:295). Zweitens beanstandet er vor dem Hintergrund seiner Kritik an der zeitgenössischen *Common-sense*-Philosophie sowie seiner Auseinandersetzung mit → Mendelssohn (vgl. 8:133f.), → Garve und → Feder, man prei-

se den Gemeinsinn unkritisch „bis zur Schwärmerei“ (7:139; vgl. 7:145), sehe ihn als „Fundgrube in den Tiefen des Gemüths verborgen liegender Schätze“, ja man habe „bisweilen seinen Ausspruch als Orakel (den Genius des Sokrates) für zuverlässiger erklärt als Alles, was studirte Wissenschaft immer zu Markte bringen würde“ (7:139). Und er kritisiert, dass man den Gemeinsinn, „obzwar dieser Ausdruck eigentlich nur die niedrigste Stufe vom Erkenntnißvermögen bezeichnet, doch obenan setzt“ (7:169).

Geht der logische Gemeinsinn verloren, tritt an dessen Stelle der „*logische Eigensinn* (sensus privatus)“, welcher als Symptom der Verrücktheit gilt (7:219; → Verrückung). Der logische Egoist beraubt sich des wichtigsten Mittels, seine eigenen Gedanken dadurch zu berichtigen, dass er seinen Verstandesgebrauch an demjenigen anderer kontrolliert (vgl. 7:219; → Egoismus).

Dem setzt Kant in der *KU* als Maximen des gemeinen Menschenverstandes entgegen: „1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken. Die erste ist die Maxime der *vorurtheilfreien*, die zweite der *erweiterten*, die dritte der *consequenten* Denkungsart“ (5:294).

2 Der ästhetische Gemeinsinn

Der ästhetische Gemeinsinn ist ein Gefühlsvermögen, nämlich das spezifisch ästhetische Vermögen, durch ein → Gefühl und dennoch allgemeingültig zu bestimmen, was gefällt bzw. missfällt. Er stellt das bei jedem menschlichen Subjekt als gleich vorauszusetzende Vermögen dar, jenes gleiche und allgemein mitteilbare Gefühl zu haben, das dem Geschmacksurteil mit seinem Anspruch auf subjektive Allgemeinheit zugrundeliegt. Als solcher ist er dem „Privatgefühl“ entgegenzusetzen (5:239). Als ein Vermögen, subjektive Empfindungen (Gefühle) zu haben, führt der ästhetische Gemeinsinn im Gegensatz zu dem nach Begriffen urteilenden logischen Gemeinsinn (vgl. 5:238) den Namen eines Sinnes mit Recht (vgl. 5:295). Er ist als ein → Sinn das ästhetische Gefühl im subjektiven Verstande, also das Vermögen, jenes Gefühl, welches in der Erfahrung des Schönen die Wirkung des freien Spiels der Erkenntniskräfte ist, zu empfinden; als Gemeinsinn ist er als ein bei allen menschlichen Subjekten anzunehmendes gleiches Vermögen, die proportionierte Stimmung der Erkenntniskräfte in der ästhetischen Reflexion der Urteilskraft zu empfinden. Kant behandelt den *sensus communis aestheticus* als gleichbedeutend mit dem → Geschmack bzw. mit → ästhetischer Urteilskraft (vgl. 5:295)

Die Lehre vom ästhetischen Gemeinsinn ist als letztes Stück (vgl. 5:238) der Analyse des Geschmacksurteils über das → Schöne dem Moment der Modalität zugeordnet. Der Gemeinsinn erscheint dort als Voraussetzung für den spezifischen Geltungsanspruch des Schönheitsurteils (vgl. 5:238), also für die mit der erwarteten Zustimmung verbundene Notwendigkeit im Sinne eines Sollens. Insofern sein Begriff die notwendige Bedingung der allgemeinen → Mitteilbarkeit des Gefühls des Schönen zum Gegenstand hat, ist er nicht bloß ein empirisch-psychologischer Begriff (vgl. 5:239) von einem konstatierbaren Faktum. Der Gemeinsinn ist vielmehr eine „idealische Norm“ (5:239), eine Idee richtigen Urteilens durch den Geschmack, welche eine ideale Notwendigkeit der Anerkennung jedes Geschmacksurteils legitimiert, das jener Norm gemäß gefällt wurde. Und jeder durch Geschmack Urteilende, sofern er mit seinem Urteil den Anspruch auf allgemeine Anerkennung erhebt, legt diese Norm zugrunde und beansprucht für sein Urteil, es sei ein Beispiel des Urteils durch einen Gemeinsinn. Wäre es gewiss, dass es einen solchen Gemeinsinn tatsächlich gibt, wäre die Notwendigkeit der Beistimmung zum Geschmacksurteil eine objektive (vgl. 5:239).

Die Mitteilbarkeit von (Erfahrungs-)Erkenntnissen involviert die allgemeine Mitteilbarkeit der Proportion der Erkenntniskräfte, welche die subjektive Bedingung des Erkennens bildet. Die subjektive Allgemeinheit und Notwendigkeit des Geschmacksurteils beruht auf der notwendig anzunehmenden Übereinstimmung von Einbildungskraft und Verstand, sofern diese in der freien Reflexion der Urteilskraft Erkenntnis (unbestimmt welche) subjektiv möglich machen; weiterhin auf der notwendig anzunehmenden Gleichheit und Mitteilbarkeit des von der Proportion der beiden Vermögen und ihrer Funktionen bewirkten Gefühls (vgl. 5:238). Da „die allgemeine Mittheilbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeinsinn voraussetzt: so wird dieser mit Grunde angenommen werden können, und zwar ohne sich desfalls auf psychologische Beobachtungen zu fußen, sondern als

die nothwendige Bedingung der allgemeinen Mittheilbarkeit unserer Erkenntniß, welche in jeder Logik und jedem Princip der Erkenntnisse, das nicht skeptisch ist, vorausgesetzt werden muß“ (5:239).

Dem Prinzip des Gemeinsinns als des Geltungsgprinzips des Geschmacksurteils wird dann genügt, wenn die ästhetisch reflektierende Urteilskraft „auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt“ (5:293), analog vor allem zu der zweiten Maxime des gemeinen Menschenverstandes. Das Geschmacksurteil soll von allen Privatbedingungen absehen. Das betrifft zum einen die Momente der Rührung, zum anderen aber die des Sinnenreizes, zumal die Qualität von Sinnesempfindungen als privat und also nicht allgemein mitteilbar zu gelten hat (vgl. 5:292f.). Der durch den Geschmack Urteilende soll vielmehr auf die Form des Gegenstands attendieren.

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Hamburg: Meiner 1999.

Felten, Gundula: Die Funktion des sensus communis in Kants Theorie des ästhetischen Urteils, München: Wilhelm Fink 2004.

Kohler, Georg: „Gemeinsinn oder: Über das Gute am Schönen. Von der Geschmackslehre zur Teleologie (§§ 39–42)“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008, 137–150.

Kulenkampff, Jens: „Vom Geschmacke als einer Art sensus communis. Versuch einer Neubestimmung des Geschmacksurteils“, in: Esser, Andrea (Hg.): Autonomie der Kunst? Zur Aktualität von Kants Ästhetik, Berlin: Akademie 1995, 25–48.

Nehring, Robert: Kritik des Common Sense: Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinsinn – der Sensus communis bei Kant, Berlin: Duncker & Humblot 2010.

Vossenkuhl, Wilhelm: „Die Norm des Gemeinsinns. Über die Modalität des Schönheitsurteils“, in: Esser, Andrea (Hg.): Autonomie der Kunst? Zur Aktualität von Kants Ästhetik, Berlin: Akademie 1995, 99–123.

Stephan Nachtsheim

Gemeinwesen

Unter ‚Gemeinwesen‘ versteht Kant das aus dem Zusammenschluss einzelner Personen enstandene Ganze, das aus mehr als seinen Teilen besteht und der Verwaltung des allgemein vereinigten Willens untersteht, der in der Person des Oberherrschers repräsentiert ist. Im bürgerlichen Zustand repräsentiert das Gemeinwesen seiner Form nach „das gemeinsame Interesse Aller, im rechtlichen Zustande zu sein“ (6:311). Weitere wichtige Stellen: 6:98–99; 6:339; 6:349; 8:291; 8:301; 8:305; 8:311.

Verwandte Stichworte

Staat; Gesellschaft; Wille, allgemeiner; Gemeinwohl

Philosophische Funktion

Das „juridische[] gemeine[] Wesen“ (6:99) entsteht durch Zusammenschluss aller Einzelnen zu einem bürgerlich-rechtlichen Zustand. Als ein ‚Wesen‘ scheint es eher intelligibler Natur zu sein. Zwar beruht seine Möglichkeit auf der empirischen Gegebenheit einer bürgerlich-rechtlichen Gesellschaft, aber das Gemeinwesen selbst repräsentiert den allgemeinen „*Gehorsam* unter dem Mechanism der Staatsverfassung nach Zwangsgesetzen (die aufs Ganze gehen), [und] zugleich [den] *Geist der Freiheit*“ (8:305). Das Gemeinwesen einer bürgerlich-rechtlichen Gesellschaft erhält sich durch die vernünftige Überzeugung eines jeden seiner Mitglieder hinsichtlich der Rechtmäßigkeit dieses Zwangs und der damit verbundenen Verpflichtung eines jeden, diesen Zustand mitzuerhalten. Als den intelligiblen Geist einer freiheitsrechtlichen Verfassung repräsentierend darf das Gemeinwesen nicht mit dem Gemeinwohl verwechselt werden, welches sich auf empirisch bedingte gesellschaftliche Interessen und Bedürfnisse bezieht. Aus demselben Grund untersteht die Verwaltung des Gemeinwesens nicht dem „besondere[n] Willen“ (8:295) einzelner oder mehrerer, sondern nur dem allgemeinen Willen aller in der Person (Staatswürde) des Oberherrschers, unter der aus der Verbindung Aller das Ganze eines Staates und somit eines Gemeinwesens wird. Das gemeine Wesen bedarf also seiner Verwaltung durch ein Oberhaupt, ohne welches es nicht bestehen kann. Dieses muss es vor Zer-

rüttung durch partikulare Interessen beschützen (vgl. 7:34; 8:301), kann zu diesem Zweck auch auf die Beförderung des →Gemeinwohls als bloßes Mittel zurückgreifen (vgl. 6:326). In *Religion* unterscheidet Kant zwischen einem juridischem und einem ethischen Gemeinwesen, wobei letzteres in Analogie mit ersterem vorgestellt wird. Im Gegensatz zum juridischen Gemeinwesen im Staat unter der Verwaltung des Staatsoberhaupts kann der „oberste Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens", dessen empirisch gegebene Bedingung die Kirche ist, nur Gott sein (6:99). Das ethische gemeine Wesen ist also durch den Gedanken Gottes als seines Oberhaupts möglich. Dagegen gibt es im →Völkerrecht kein mögliches Oberhaupt: so kann es auch streng genommen „kein weltbürgerliches gemeines Wesen" geben (8:311).

Katrin Flikschuh

Gemeinwohl

Das Gemeinwohl betrifft die allgemeine Wohlfahrt und die sich auf das Wohlergehen der Bevölkerung gerichteten Maßnahmen einer Regierung. Eine Regierung kann solche Maßnahmen zwecks Staatserhaltung verfolgen, aber „das Recht der Menschen, welche gehorchen sollen, muß nothwendig vor aller Rücksicht auf Wohlbefinden vorhergehen" (7:86 Anm.). Weitere wichtige Stellen: 6:317; 6:326; 8:26; 8:312; 8:379.

Verwandte Stichworte
Armut; Wohlfahrt

Philosophische Funktion
Die Aufgabe des Staates ist Sicherung des Rechts eines jeden, nicht das des Gemeinwohls. Rechtsprinzipien „müssen nicht von der aus ihrer Befolgung zu erwartenden Wohlfahrt und Glückseligkeit" aufgestellt werden (8:379). Das Recht geht dem Wohl vorher: Wo Letzteres dem Ersten vorangestellt wird, ist beides gefährdet (vgl. 8:26; 8:86). Die Regierung ist zwar „[v]on Staats wegen […] berechtigt, die Vermögenden zu nöthigen, die Mittel der Erhaltung derjenigen, die es selbst den nothwendigsten Naturbedürfnissen nach nicht sind, herbei zu schaffen" (6:326), doch sind solche Maßnahmen nicht selbstberechtigend. Das Gemeinwohl ist nicht Zweck des Staates – Kant scheint vielmehr davon auszugehen, dass der Staat das Gemeinwohl nur mit Absicht auf die Rechtssicherung verfolgen soll.

Katrin Flikschuh

Gemüt

Als Grundbegriff der →Transzendentalphilosophie dient Kant der Terminus ‚Gemüt' dazu, den Bereich des Subjektiven und Mentalen zu bezeichnen, ohne sich auf spezifische psychologische oder metaphysische Annahmen festlegen zu müssen – wie sie z. B. die Begriffe →Seele und →Geist implizieren –, und ohne sich auf bestimmte Aspekte oder Teilbereiche des Mentalen beschränken zu müssen, für die spezifischere Begriffe (z. B. →innerer Sinn, →Ich, →Denken) stehen. – Vom transzendentalphilosophischen ist ein anthropologischer Begriff des Gemüts zu unterscheiden, den Kant als „das die gegebenen Vorstellungen zusammensetzende und die Einheit der empirischen Apperception bewirkende *Vermögen* (*animus*)" (12:32 Anm.) definiert. Weitere wichtige Stellen: KrV A 278 / B 334; 20:242ff.; 7:399.

Verwandte Stichworte
Geist; Ich; Seele

Philosophische Funktion
1 ‚Gemüt' in der Transzendentalphilosophie
Der transzendentalphilosophische Begriff des Gemüts, für den Kant keine ausdrückliche Begriffsklärung bietet, dient ihm in den kritischen Schriften zunächst als transzendentale *Ortsbestimmung*, mittels derer er Begriffe, Vorstellungen, Handlungen u. ä. „im Gemüt" lokalisieren oder dem Gemüt als Träger zuschreiben kann. So beschreibt Kant die Anschauungsformen von Raum und Zeit als „im Gemüth *a priori* liegende[] formale[] Bedingungen der Sinnlichkeit" (KrV A 90 / B 122f.; vgl. KrV A 26 / B 42; KrV A 92 / B 125) und grenzt sie dadurch von einer Verortung „außer unserem Gemüth" (KrV A 492 / B 520), mithin von einer Deutung als subjektunabhängig existierender Wirklichkeit ab. Hier ist also die Rede von einer apriorischen Zuordnung von Erkenntnisbedingungen zum Subjekt. Ebenso fungiert das Gemüt aber auch als Ort oder Träger von *a posteriori* gegebenen Vorstellungen, die Kant als „Modificationen des Gemüths" (KrV A 99) bzw. „innre Bestimmungen unseres Gemüths in diesem oder

jenem Zeitverhältnisse“ (KrV A 197 / B 242) kennzeichnet. Dabei fällt das Gemüt nicht mit dem →Bewusstsein zusammen, weil wir Vorstellungen haben können, ohne uns ihrer bewusst zu sein (vgl. KrV A 319 / B 376; 7:135f.). Mitunter gebraucht Kant ‚Gemüt‘ aber dennoch im engeren Sinne von ‚Bewusstsein‘, etwa in Wendungen wie „etwas ins Gemüt rufen“ (vgl. 5:245; 5:316).

Wie das Gemüt als logisches Subjekt von transzendentalen Bestimmungen ebenso wie von empirisch erfahrbaren Zuständen oder „Modificationen“ (KrV A 99) auftritt, so wendet Kant den Terminus ‚Gemüt‘ auch sowohl auf das Selbst *qua* →Erscheinung als auch auf das Selbst *qua* →Ding an sich an. Einerseits stellt Kant fest, dass unsere Vorstellungen gerade „als Modificationen des Gemüths zum innern Sinn“ gehören und deshalb der Anschauungsform der Zeit unterliegen (KrV A 99). Andererseits merkt er an, dass es uns „nicht einmal gegeben ist, unser eigenes Gemüth mit einer andern Anschauung, als der unseres inneren Sinnes zu beobachten“ (KrV A 278 / B 334), unterscheidet also das Gemüt, wie es an sich ist, von seiner Erscheinung, die uns im inneren Sinn zugänglich ist (vgl. KrV A 491 / B 520; KrV B 67f.). (In Bezug auf die spontanen Fähigkeiten des Gemüts beschreibt Kant dabei an manchen Stellen auch einen nicht-anschaulichen Zugang zum eigenen Gemüt durch reine →Apperzeption: vgl. KrV A 546 / B 574; 4:451f.; 7:141f.) Für den transzendentalphilosophischen Begriff des Gemüts ist es kennzeichnend, dass er auf Grund seiner Unbestimmtheit in *beiden* Rollen, also in Bezug auf die empirische *und* die intelligible Ebene, auftreten kann, ohne dass dadurch psychologische oder metaphysische Merkmale des empirischen Selbst auf das transzendentale Subjekt übertragen würden.

Durch diesen umfassenden Charakter unterscheidet sich der transzendentalphilosophische Begriff des Gemüts von zwei verwandten Begriffen, nämlich dem Begriff der Seele einerseits und dem *anthropologischen* Begriff des Gemüts andererseits. Im Gegensatz zum Begriff der Seele, der im Mittelpunkt von Kants Kritik der rationalen Psychologie im →Paralogismen-Kapitel steht und als Vernunftidee keiner konstitutiven theoretischen Funktion fähig ist, ist der Begriff des Gemüts in Kants Verwendung metaphysisch neutral und wird von der Kritik an der rationalen Psychologie nicht getroffen. Der *anthropologische* Begriff des Gemüts ist dagegen auf den „*Inbegriff* aller Vorstellungen“ (7:399) bzw. das diese Vorstellungen empirisch verbindende Vermögen (vgl. 12:32 Anm.) eingeschränkt. In *Sömmering* erläutert Kant in diesem Sinne: „Unter *Gemüth* versteht man nur das die gegebenen Vorstellungen zusammensetzende und die Einheit der empirischen Apperception bewirkende *Vermögen* (*animus*), noch nicht die Substanz (*anima*), nach ihrer von der Materie ganz unterschiedenen Natur, von der man alsdann abstrahirt“ (12:32 Anm.). Während die metaphysische Neutralität des Begriffs ‚Gemüt‘ im transzendentalphilosophischen Kontext erlaubt, ohne transzendente Implikationen vom Mentalen zu reden, entspricht sie in dem anthropologischen Kontext, dem *Sömmering* angehört, einer für die Anthropologie charakteristischen Abstraktion von der Frage nach dem Gegenstandsbezug unserer Begriffe und Vorstellungen (vgl. 7:142f.). Durch die Verwendung des anthropologischen Begriffs ‚Gemüt‘ wird daher „das gewonnen […], daß wir in Ansehung des denkenden Subjekts nicht in die Metaphysik überschreiten dürfen, als die es mit dem reinen Bewußtseyn und der Einheit desselben *a priori* in der Zusammensetzung gegebener Vorstellungen (mit dem Verstande) zu thun hat, sondern mit der Einbildungskraft, deren Anschauungen (auch ohne Gegenwart ihres Gegenstandes), als empirischer Vorstellungen, Eindrücke im Gehirn (eigentlich *habitus* der Reproduction) correspondirend und zu einem Ganzen der inneren Selbstanschauung gehörend, angenommen werden können“ (12:32 Anm.). (Dass Zuständen des Gemüts stets physiologische Zustände korrespondieren, nimmt Kant auch an anderen Stellen an; vgl. z. B. 28:259; 15:452f. Dabei ist die Rede vom Gemüt jeweils im anthropologischen Sinne zu verstehen, so dass die Frage nach der →transzendentalen Realität oder →Idealität von Gemüt, Körper und ihrer gegenseitigen Verbindung hier stets ausgeklammert ist.)

Neben seiner Funktion als transzendentale Ortsbestimmung, die durch die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung intern differenziert ist, bezeichnet der transzendentalphilosophische Begriff des Gemüts auch den Träger mentaler *Aktivität* sowie den Inbegriff mentaler *Fähigkeiten* (Gemütskräfte). Bisweilen tritt das Gemüt in diesem Sinne als Akteur transzendentaler Konstitutionsleistungen auf – etwa im Kontext

der Lehre von der → Selbstaffektion, derzufolge „das Gemüth durch eigene Thätigkeit, nämlich dieses Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst afficirt wird“ (KrV B 67f.; zum Gemüt als Subjekt transzendentaler Akte vgl. auch 17:663; 17:668; 18:114). Insbesondere ist aber das Gemüt dadurch gekennzeichnet, dass alle mentalen Fähigkeiten – als Gemütskräfte – *seine* Fähigkeiten sind. Auch hier kommt die charakteristische Unbestimmtheit des transzendentalphilosophischen Begriffs des Gemüts zum Tragen und erlaubt es, ihn von verwandten Begriffen wie dem des Ich abzugrenzen. Das Ich umfasst zwar gleichfalls die empirische *und* die intelligible Ebene und kann deshalb auch die Einheit des Subjekts in beiden Betrachtungsweisen ausdrücken (vgl. 7:142). Dennoch ist das Ich insofern spezifischer als das Gemüt, weil es die Einheit des Denkens ausmacht, einer Tätigkeit also, die speziell in einer Ausübung des Verstandes besteht. Das Gemüt dagegen ist umfassender, weil es in der Ausübung *aller* mentaler Fähigkeiten wirksam ist. Insbesondere gehört ihm neben dem spontanen Vermögen des Verstandes (im allgemeinen Sinne) auch das rezeptive Vermögen der Anschauung als weitere „Grundquelle[] des Gemüths“ an (KrV A 50 / B 74). (Häufig spricht Kant daher auch davon, dass das Gemüt „affiziert“ wird: vgl. KrV A 19 / B 33; KrV B 157 Anm.; KrV B 67f.; 20:230.)

Auf Grund seines generischen, umfassenden Charakters riskiert der transzendentalphilosophische Begriff des Gemüts allerdings, zur bloßen Äquivokation von heterogenen Bestimmungen und Fähigkeiten zu werden. Kant begegnet dieser Gefahr, indem er dem Begriff des Gemüts neben seinem generischen Charakter auch eine systematische Einheit zuweist. Diese Einheit verdankt der Begriff nicht einer übergeordneten Definition, sondern der Tatsache, dass er in nicht beliebiger, sondern systematischer Weise intern differenziert ist. Zu einer solchen systematischen Differenzierung trägt neben der kritischen Unterscheidung in das Gemüt als Ding an sich und als Erscheinung besonders der wechselseitige Zusammenhang der Gemütskräfte bei, die „unter sich ein System im Gemüthe ausmachen“ (20:242).

2 Das System der Gemütskräfte

„Gemütskräfte“ oder „Vermögen des Gemüts“ sind bei Kant Fähigkeiten des Gemüts zu mentalen Handlungen; individuiert sind sie durch den jeweiligen Handlungstyp, wie sich an Kants Bestimmungen konkreter Gemütskräfte zeigt (z. B. Verstand als „*Vermögen zu urtheilen*“, KrV A 69 / B 94). – In *Refl.* greift Kant gelegentlich die wolffsche Unterscheidung von Kraft, lat. *vis*, und Vermögen, lat. *facultas*, des Gemüts auf; dabei steht ‚Vermögen‘ nach Kant für die Fähigkeit im allgemeinen, während in der „Kraft“ eine „Bestrebung zu handeln“ (17:73) oder ein sonstiger „Bestimmungsgrund“ (17:73) zum Vermögen hinzutritt (vgl. auch 18:371f.). In den veröffentlichten Schriften behandelt Kant dagegen ‚Gemütskraft‘ und ‚Vermögen des Gemüts‘ weitgehend gleichbedeutend.

Die Gemütskräfte sind für Kant zum einen Gegenstand der empirischen Psychologie als einer „Naturlehre des inneren Sinnes“ (4:471), in der sie anhand der Erscheinungen ihrer Wirkungen im inneren Sinn beschrieben und systematisiert werden; durch den regulativen Gebrauch der Vernunftidee der Seele können wir hier „eine vollständige und nothwendige Einheit aller Gemüthskräfte, ob man sie gleich nicht *in concreto* einsehen kann, zum Princip unserer Beurtheilung ihrer inneren Erscheinungen“ machen (KrV A 771 / B 799; vgl. KrV A 672 / B 700). Zum anderen sind Gemütskräfte aber theoretische Instanzen, die in der Transzendentalphilosophie methodisch geregelt eingeführt oder „vorausgesetzt“ (vgl. 18:371f.) werden. In der kritischen „Zergliederung der Gemüthsvermögen“ (20:207; vgl. 10:514) ergeben sich drei nicht aufeinander reduzierbare Gemütskräfte, auf die sich alle anderen Vermögen zurückführen lassen: das → Erkenntnisvermögen, das → Gefühl der Lust und Unlust und das → Begehrungsvermögen (vgl. 20:205f.; 20:245; 5:177).

Diese Vermögen bilden nach Kant dadurch ein „System der Gemüthskräfte“ (20:246; vgl. 20:242; 20:244; 20:201; 10:514), dass die reinen Erkenntnisvermögen → Verstand, → Urteilskraft und → Vernunft apriorische Prinzipien für den Gebrauch aller drei Vermögen enthalten (vgl. 20:207; 20:245; 5:178f.). Die Gesetzgebung des Verstandes in Bezug auf das Erkenntnisvermögen durch die → reinen Verstandesbegriffe wird in der *KrV*, die Gesetzgebung der Vernunft in Bezug auf das Begehrungsvermögen durch den Freiheitsbegriff in der *KpV* nachgewiesen (vgl. 5:178); dass aber die Gemütskräfte tatsächlich ein → System nach Prin-

zipien a priori und nicht nur ein „*Aggregat*“ bilden (20:206), wird erst dadurch gezeigt, dass in der *KU* eine Gesetzgebung der Urteilskraft in Bezug auf das Gefühl der Lust und Unlust demonstriert wird. Hierdurch wird nach Kant auch allererst der „Idee der Philosophie, als eines Systems“ Genüge getan (20:207); für Kant besteht nämlich eine direkte Verbindung zwischen dem systematischen Zusammenhang der Gemütskräfte und der → Architektonik des philosophischen Systems, so dass Kant sich in der Entwicklung der Transzendentalphilosophie von der „allgemeinen Vorzeich[n]ung der Elemente der Erkentnis und der dazu gehorigen Gemüthskräfte“ (10:514) anleiten lassen kann.

3 Individualität und Leben des Gemüts

‚Gemüt‘ ist für Kant nicht nur der Inbegriff des Mentalen; er verbindet mit dem Begriff – entsprechend der lateinischen Übersetzung als „*animus*“ (vgl. 28:680; 7:131; 22:112; 12:32 Anm.; 7:399) – auch eine wichtige *dynamische* und *affektive* Bedeutungskomponente.

Zum einen gebraucht Kant den Begriff des Gemüts im Rahmen der „Charakteristik“ als anthropologischer Disziplin (vgl. 7:283ff.), um die affektive Eigenart eines Individuums oder einer Gruppe zu kennzeichnen (auch: „Gemütsart“). Als Disposition, „etwas gut oder übel aufzunehmen“ (15:763), zählt das („gute“ oder „böse“: vgl. z. B. 7:285; 19:152; 27:1551) Gemüt zum → Temperament (vgl. 15:763) bzw. zum → Naturell (vgl. 7:285f.). Das Gemüt in diesem Sinne ist durch das „Leben“ und die „proportion der Kräfte“ (15:341) im Individuum bestimmt: Es gehört, ebenso wie die Gemütskrankheiten (vgl. 7:202ff.), zu der „eigenthümliche[n]“ Dimension, die „Empfindung so wohl als Begrif“ neben ihrer „gemeingültige[n]“ Seite im Individuum haben (15:341).

Zum anderen ist hier die Kennzeichnung des Gemüts durch Begriffe wie ‚Leben‘ und ‚Bewegung‘ einschlägig. Kant setzt an einer Stelle die „gesammte[…] Kraft des Gemüths“ mit dem „Princip des Lebens“ gleich (28:247). Das Gemüt „will bewegt seyn“ (15:349); es kann aber auch übermäßig bewegt werden, nämlich durch den → Affekt, d. h. „diejenige Bewegung des Gemüths, welche es unvermögend macht, freie Überlegung der Grundsätze anzustellen, um sich darnach zu bestimmen“ (5:272). Entsprechend ist dem Gemüt eine Selbstkontrolle aufgegeben (vgl. 27:202f.); es soll selbst „in Ruhe seyn, weil es alle andere Kräfte zwekmäßig bewegen soll“ (15:854; vgl. 15:740).

Über den Bereich der Anthropologie hinaus sind derartige Bestimmungen des Gemüts besonders für Kants Theorie des → Geschmacksurteils und seines Zusammenhangs zum moralischen Selbstverständnis des Menschen in der *KU* von Bedeutung. Die Erfahrung des Schönen belebt nach Kant das Gemüt (vgl. 5:219) und besteht in einem mitteilbaren „Gemüthszustand“ (5:217); in der Erfahrung des Erhabenen bringt die ästhetische Urteilskraft eine „Gemüthsstimmung“ hervor, „welche derjenigen gemäß und mit ihr verträglich ist, die der Einfluß bestimmter Ideen (praktischer) auf das Gefühl bewirken würde“ (5:256; vgl. 5:445f.).

Weiterführende Literatur

Hegler, Alfred: Die Psychologie in Kants Ethik, Freiburg: Mohr/Siebeck 1891.

Pippin, Robert: „Kant on the Spontaneity of Mind“, in: Canadian Journal of Philosophy 17, 1987, 449–475.

Franz Knappik

Gemütskrankheit

Gemütskrankheiten äußern sich durch die Verwechslung von Einbildungen mit der Realität. Kant charakterisiert sie als „Hang [,] das Spiel der Vorstellungen des inneren Sinnes für Erfahrungserkenntniß anzunehmen“ (7:161) bzw. „schwermüthige Verschrobenheit“ (7:203) des → inneren Sinnes. Diese seelischen Krankheiten werden vor allem in *Anthropologie*, *Krankheiten* und einigen Vorlesungen behandelt (vgl. 7:202ff.; 2:263ff.; 25:108ff.; 25:544f.; 25:765ff.; 25:1302ff.; 25:1468ff.). Weitere wichtige Stellen: 2:259ff.; 7:202f.; 7:212; 7:219.

Verwandte Stichworte

Gemüt; Krankheit

Philosophische Funktion

In *Anthropologie* teilt Kant die „Fehler des Erkenntnißvermögens“ (7:202) in Gemütsschwächen und Gemütskrankheiten. Gemütsschwächen sind Dummheit und Zerstreuung. Völlige Gemütsschwäche heißt → Blödsinnigkeit. Die Gemütskrankheiten sind → Hypochondrie („*Grillen-*

krankheit“, 7:202) oder Manie („das *gestörte Gemüth*“, 7:202; vgl. 7:212). Zu letzteren Gemütsstörungen zählen die → Verrückungen Unsinnigkeit, → Wahnsinn, Wahnwitz und Aberwitz (vgl. 7:202; 7:214ff.).

In *Krankheiten* heißen die Gemütskrankheiten auch „Gebrechen des Kopfes“ (2:260). Zu den milderen zählen Dummheit, → Einfalt, → Torheit und Narrheit. Bei den schweren Krankheiten wird zwischen Ohnmacht (Blödsinnigkeit) und Verkehrtheit (Gestörtheit) unterschieden. Die letzteren „Gebrechen des gestörten Kopfes“ (2:264) werden in die Hauptgattungen Verrückung, Wahnsinn und Wahnwitz eingeteilt (vgl. 2:259ff.).

Robert Nehring

Gemütsstimmung

Eine Gemütsstimmung ist ein „Gemüthszustand“ (5:217), der durch eine Erkenntnis bzw. eine Vorstellung oder durch die Handlung der Gemütskräfte hervorgebracht wird (vgl. 5:230f.; 5:317). Das Gemüt kann z. B. fröhlich, ängstlich oder erhaben gestimmt sein (vgl. 6:24; 5:256). Zu den Gemütsstimmungen zählen auch die → Leidenschaften und → Affekte (vgl. 7:267; 7:252). Weitere wichtige Stellen: 5:230; 5:263f.; 5:273; 5:276; 5:299; 5:336; 5:446; 6:23f.; 6:160; 6:484f.; 7:148; 7:161; 7:185; 7:258; 7:288.

Verwandte Stichworte

Gemüt; Stimmung

Philosophische Funktion

Kant verwendet in moralphilosophischen Kontexten den Begriff ‚Gemütsstimmung‘, um die Disposition des Gemüts bezüglich der Befolgung des → moralischen Gesetzes zu bezeichnen (vgl. 5:446). Die „fröhliche Gemüthsstimmung“ (6:485) ist „ein Zeichen der Ächtheit tugendhafter Gesinnung“ (6:24 Anm.; vgl. 6:484f.; → Asketik, ethische (bzw. moralische)).

Eine zentrale Rolle kommt der Gemütsstimmung beim → Geschmacksurteil zu. Kant betrachtet die → Mitteilbarkeit des durch die ästhetische Gemütsstimmung bewirkten Gemütszustandes als Voraussetzung für die subjektive Allgemeingültigkeit des → Geschmacksurteils. Dieser Gemütszustand ist mitteilbar, wenn sich → Einbildungskraft und → Verstand in einem nur durch → Gefühl und nicht begrifflich feststellbaren zweckmäßigen, harmonischen und einander belebenden Verhältnis befinden. Was für die Beurteilung der → Schönheit gilt, gilt auch für das → Erhabene. Die mitteilbare Gemütsstimmung müssen hier aber Einbildungskraft und → Vernunft bewirken (vgl. 5:254ff.).

Robert Nehring

Genauigkeit

Genauigkeit ist „objektive[] Vollkommenheit des Erkenntnisses“, sie kommt mithin einer Erkenntnis zu, die „völlig mit dem Object congruirt“ (9:55). Weitere wichtige Stellen: 2:93; 2:141; 2:143f.; 2:146; 2:160f.; 5:81; 5:106; 6:233; 7:201; 8:82; 9:46; 9:47; 9:55; 16:218; 24:716.

Verwandte Stichworte

Pedanterie; Scharfsinnigkeit; Subtilität

Philosophische Funktion

Genauigkeit kann eine Eigenschaft der Erkenntnis sein, die mit ihrem Gegenstand übereinstimmt. Hier korrespondiert ihr die subjektive Vollkommenheit als → Subtilität (vgl. 9:55). So ist es eine „Maxime […] in jeder wissenschaftlichen Untersuchung“, diese „mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit“ durchzuführen (5:106). „Eine zweckmäßige Genauigkeit in Formalien ist *Gründlichkeit* (schulgerechte, scholastische Vollkommenheit)“ (9:47). „[U]nnütze Genauigkeit (Mikrologie) in Formalien“ ist Pedanterie (9:46).

Genauigkeit kann aber auch auf die Übereinstimmung mit Gesetzen bezogen sein. So ist bei „moralischen Beurtheilungen auf das subjective Princip aller Maximen mit der äußersten Genauigkeit Acht zu haben“. Denn nur so ist zu gewährleisten, dass „alle Moralität der Handlungen in der Nothwendigkeit derselben *aus Pflicht* und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde“ (5:81). Das → Recht zielt ähnlich darauf ab, „das *Seine* einem jeden (mit mathematischer Genauigkeit)“ zu bestimmen (6:233).

Von Genauigkeit ist auch im Bezug auf die Ordnung von physikalischen Körper und deren Bewegung die Rede (vgl. 2:93; 2:141; 2:143f.; 2:146).

Rolf Löchel

Genealogie

Der Begriff der Genealogie (Geschlechterkunde, Abstammungslehre; vgl. 12:206; 9:321) wird von Kant unter Bezug auf →John Locke auf die Klärung des Ursprungs metaphysischer Erkenntnisansprüche übertragen. Es „fand sich […], daß, obgleich die Geburt jener vorgegebenen Königin [der Metaphysik] aus dem Pöbel der gemeinen Erfahrung abgeleitet wurde und dadurch ihre Anmaßung mit Recht hätte verdächtig werden müssen, dennoch, weil diese *Genealogie* ihr in der That fälschlich angedichtet war, sie ihre Ansprüche noch immer behauptete" (KrV A IXf.). Weitere wichtige Stellen: KrV A IX; KrV A 66 / B 90f.; KrV A 84–87 / B 116–119; KrV A 94 / B 126; KrV A 270f. / B 326f.; 6:268–270; 6:301f.; 7:143; 8:221–223; 9:321; 12:206.

Verwandte Stichworte

Deduktion; Deduktion, empirische; Deduktion, psychologische

Philosophische Funktion

Die genealogische Klärung des Ursprungs von Erkenntnisansprüchen a priori – wie jener der →Metaphysik – steht bei Kant im Kontext einer juristischen Methodologie, die strittige Eigentumsansprüche dadurch zu lösen sucht, daß diese vermittels des Nachweises einer lückenlosen Kette rechtlich korrekter Erwerbsakte auf einen unstrittigen Voreigentümer zurückgeführt werden (vgl. 6:301ff.; KrV A 84 / B 116; →Deduktion). Kant kritisiert in diesem Zusammenhang John Lockes Programm einer „*Physiologie* des menschlichen Verstandes" (KrV A IX), das reine (erfahrungsunabhängige) Begriffe auf die „Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung" zurückführt, damit aber als →empirische Deduktion nur den Besitz (*quid facti*), nicht aber schon die Rechtmäßigkeit des Gebrauchs reiner Begriffe a priori (*quid iuris*) nachweisen kann (KrV A 86 / B 118). Diese müssen vielmehr „in Ansehung ihres künftigen Gebrauchs, der von der Erfahrung gänzlich unabhängig sein soll, […] einen ganz andern Geburtsbrief, als den der Abstammung von Erfahrungen […] aufzuzeigen haben" (KrV A 86 / B 119). Analog formuliert Kant zu Beginn der →Analytik der Begriff in der *KrV*, dass die →reinen Verstandesbegriffe zunächst „bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande" (als ihrem „Geburtsort") verfolgt würden, „in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt" würden, sodann aber „durch eben denselben Verstand, von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreiet, in ihrer Lauterkeit dargestellt" würden (KrV A 66 / B 90f.). Diese „Darstellung der reinen Verstandesbegriffe" (KrV B 168) ist Aufgabe der →transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, die das „Principium ihrer Möglichkeit", nämlich die Art, „wie sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände [möglicher Erfahrung] beziehen können" zu erklären hat (KrV A 85f. / B 118f.). Kants Kritik der spekulativen Metaphysik stützt sich daher nicht auf deren Genealogie (im Sinne eines genetischen Ursprungsnachweises), die ihr zudem bei Locke auch noch „fälschlich angedichtet" wird (KrV A IX), sondern darauf, dass die Funktion der von ihr beanspruchten erfahrungsunabhängigen Begriffe bzw. Prinzipien, wie die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe zeigt, sich nur im Bezug auf die Gegenstände möglicher Erfahrung erklären bzw. rechtfertigen lässt (vgl. KrV B 147f.; KrV B 165).

Ulrich Seeberg

generatio aequivoca/univoca

Der Ausdruck *generatio aequivoca* bezeichnet die „Erzeugung eines organisirten Wesens durch die Mechanik der rohen unorganisirten Materie" (5:419 Anm.). *Generatio univoca* „in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes" findet hingegen statt, wenn „etwas Organisches aus einem andern Organischen, obzwar unter dieser Art Wesen specifisch von ihm Unterschiedenen, erzeugt würde" (5:419 Anm.). Weitere wichtige Stellen: 1:227; KrV B 166; KrV A 834 / B 863.

Verwandte Stichworte

Epigenesis; generatio homonyma/heteronyma; Präformation, Präformationssystem

Philosophische Funktion

Es lassen sich in den kantischen Schriften vornehmlich drei Anwendungen des Gegensatzes der

Begriffe *generatio aequivoca* / *generatio univoca* ausmachen. In der *KU* und in der *Rez. Herder* bezeichnet *generatio aequivoca* eine Theorie, gemäß welcher es eine Zeugung aus unorganisiertem Stoffe geben kann (vgl. 5:423f.; 8:50). Eine *generatio univoca*, nicht jedoch auch →*generatio homonyma*, würde stattfinden, „wenn gewisse Wasserthiere sich nach und nach zu Sumpfthieren und aus diesen nach einigen Zeugungen zu Landthieren ausbildeten“ (5:419 Anm.). Kant nennt diese „Hypothese […] ein gewagtes Abenteuer der Vernunft“ (5:419 Anm.), die von der Erfahrung aber nicht bestätigt wird.

In der *KrV B* wird der ursprünglich biologische Begriff der *generatio aequivoca* auf die Entstehung der →reinen Verstandesbegriffe angewandt. Kant bezeichnet mit diesem Terminus die von →John Locke und →David Hume versuchte empirische bzw. physiologische Deduktion (vgl. KrV B 166ff.), gemäß welcher die reinen Verstandesbegriffe aus der Erfahrung entstehen. Noch in der *KrV* behauptet Kant, dass eine →Architektonik der reinen Vernunft den Eindruck erwecken könne, die philosophischen Systeme hätten sich „wie Gewürme, durch eine *generatio aequivoca*, aus dem bloßen Zusammenfluß von aufgesammleten Begriffen, anfangs verstümmelt, mit der Zeit vollständig, gebildet […]“ (KrV A 835 / B 863). Kant bestreitet jedoch die Möglichkeit einer zufälligen Entstehung der philosophischen →Systeme und setzt ihr die Idee entgegen, dass alle Systeme sich zweckmäßig aus einem apriorischen Prinzip herleiten lassen. Die →Architektonik der reinen Vernunft bildet sich durch einen Prozess der Entwicklung eines ursprünglich apriorischen Keims, nämlich der Idee des Ganzen, welche „wie ein Keim, in der Vernunft“ (KrV A 834 / B 862) liegt. In der architektonischen Idee des Ganzen eines Systems sind „alle Theile noch sehr eingewickelt und kaum der mikroskopischen Beobachtung kennbar“ (KrV A 834 / B 862).

Piero Giordanetti

generatio homonyma/heteronyma

Die Erfahrung zeigt, dass alle →Zeugung, die wir erkennen können, nicht bloß →*generatio univoca*, sondern auch *homonyma* ist, indem sie „ein in der Organisation selbst mit dem Erzeugenden gleichartiges Product hervorbringt“ (5:420 Anm.). Die *generatio heteronyma*, nach welcher ein in der →Organisation selbst mit dem Erzeugenden ungleichartiges Produkt hervorgebracht würde, wird hingegen, „so weit unsere Erfahrungskenntniß der Natur reicht, nirgend angetroffen“ (5:420 Anm.). Weitere wichtige Stelle: 5:420 Anm.

Verwandte Stichworte
Epigenesis; generatio aequivoca/univoca; Präformation, Präformationssystem

Philosophische Funktion
Die Ausdrücke *generatio homonyma/heteronyma* lassen sich nur an der oben angeführten Stelle der *KU* belegen. *Generatio homonyma* bezeichnet alle Zeugung, welche sich durch die Erfahrung beobachten lässt. Im Unterschied zu der *generatio univoca* ist die *generatio homonyma* dadurch charakterisiert, dass sie durch die Erfahrung bewiesen werden kann. Es kann von *generatio homonyma* erst dann die Rede sein, wenn ein →Organismus einen anderen Organismus hervorbringt, welcher mit ihm „gleichartig[]“ ist (5:420 Anm.). Die *generatio heteronyma* kann hingegen nicht durch die Erfahrung bestätigt werden.

Piero Giordanetti

Genesis

Den aus dem Griechischen stammenden Begriff ‚Genesis‘ verwendet Kant im Zusammenhang seiner Erörterung der klassischen metaphysischen Theorie des Intellekts und seiner Erkenntnisleistungen in *De mundi* im Sinne einer Begründung oder eines Aufbaus von →Wissenschaften („scientiae genesis“, 2:411). Der Begriff begegnet erneut in *Rez. Herder* (vgl. 8:50; 8:58). Einen spezifisch theologischen Gehalt erfährt der Begriff ‚Genesis‘ in *Fakultäten*: Dort bezeichnet er den Text der biblischen Schöpfungsgeschichte im ersten Buch des Alten Testaments, das von ihm seinen Namen trägt (vgl. 7:62). Weitere wichtige Stellen: 15:83; 15:124; 17:528; 17:664.

Verwandte Stichworte
Schöpfung; Vernunftglaube

Philosophische Funktion

Die biblische Schilderung einer Schöpfung (→Schöpfung) der Welt durch Gott im Buch Genesis des Alten Testaments kann einerseits im Sinne einer reinen Geschichtserzählung gelesen werden und unterliegt dann den spezifischen Grenzen eines wörtlichen oder „statutarischen" Verstehens (7:64). Kant plädiert dagegen für eine „*doctrinal*[*e*]" Lesart (7:66), die sich von der moralisch-praktischen Vernunft in uns leiten lässt. Diese führt zur Begründung einer „Religion" im Inneren des Menschen, dem „menschlichen Herzen" (7:64). Sie zielt auf die Entfaltung des „moralischen Interesses" (7:67) in den Menschen und ist alleine der Weg, die „Göttlichkeit" der Bibel zu beglaubigen, denn, so Kant, „[d]er Gott, der durch unsere eigene (moralisch-praktische) Vernunft spricht, ist ein untrüglicher, allgemein verständlicher Ausleger dieses seines Worts, und es kann auch schlechterdings keinen anderen (etwa auf historische Art) beglaubigten Ausleger seines Worts geben: weil Religion eine reine Vernunftsache ist" (7:67; →Vernunftglaube).

Weiterführende Literatur

Bohlen, Stephanie: Geschöpflichkeit und Freiheit. Ein Zugang zum Schöpfungsgedanken im Ausgang von der kritischen Philosophie Kants, Berlin: Duncker & Humblot 2003.

Matthias Lutz-Bachmann

Genie

Kant definiert ‚Genie' als „das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel giebt. Da das Talent, als angebornes productives Vermögen des Künstlers selbst zur Natur gehört, so könnte man sich auch so ausdrücken: *Genie* ist die angeborene Gemüthsanlage (ingenium), *durch welche* die Natur der Kunst die Regel giebt" (5:307) oder kurz als „Talent zur schönen Kunst" (5:311). Der Genietheorie kommt innerhalb der kantischen Ästhetik eine Schlüsselrolle zu, denn sie erlaubt es zu erklären, warum nicht nur Naturgegenstände, sondern auch von Menschen geschaffene Artefakte schön sein können. Weitere wichtige Stellen: 5:317; 7:224.

Verwandte Stichworte

Kunst; Künstler; Kunstwerk; Schönheit (Schöne, das)

Philosophische Funktion

1 Experte versus Genie

Kant zufolge gilt, dass „Genie 1. ein *Talent* sei, dasjenige, wozu sich keine bestimmte Regel geben läßt, hervorzubringen: nicht Geschicklichkeitsanlage zu dem, was nach irgend einer Regel gelernt werden kann; folglich, daß *Originalität* seine erste Eigenschaft sein müsse. 2. Daß, da es auch originalen Unsinn geben kann, seine Producte zugleich Muster, d. i. *exemplarisch*, sein müssen; mithin, selbst nicht durch Nachahmung entsprungen, anderen doch dazu, d. i. zum Richtmaße oder Regel der Beurtheilung, dienen müssen. 3. Daß es, wie es sein Product zustande bringe, selbst nicht beschreiben, oder wissenschaftlich anzeigen könne, sondern daß es als *Natur* die Regel gebe; und daher der Urheber eines Products, welches er seinem Genie verdankt, selbst nicht weiß, wie sich in ihm die Ideen dazu herbeifinden, auch es nicht in seiner Gewalt hat, dergleichen nach Belieben oder planmäßig auszudenken und anderen in solchen Vorschriften mitzuteilen, die sie instand setzen, gleichmäßige Producte hervorzubringen. […] 4. Daß die Natur durch das Genie nicht der Wissenschaft, sondern der Kunst die Regel vorschreibe; und auch dieses nur, in sofern diese letztere schöne Kunst sein soll" (5:307f.; vgl. auch 5:317). Im Unterschied zu →David Hume, der ein kompetentes Urteil über →Schönheit nur Experten zutraute, sah Kant alle Menschen als tatsächliche oder potentielle ästhetische Experten an. Aber während jeder hinreichend geübte und sensible Mensch Schönheit erleben und beurteilen und insofern →Geschmack besitzen kann, ist nicht jeder Mensch Kant zufolge auch ein potentielles Genie, und d. h. begabt für das Erschaffen von Werken der →schönen Kunst. Das Genie, wie Kant es versteht, ist kein Experte für Fragen der Schönheit im humeschen Sinn, d. h. jemand, der erhebliche Kenntnisse erworben, sich gebildet und seine natürlichen Fähigkeiten der unvoreingenommenen und vorurteilslosen Betrachtung und der Wahrnehmung feiner Unterschiede durch Übung weiter entwickelt hat als die meisten anderen Menschen. Genialität im kantischen Sinn ist eine natürliche Begabung. Kant betont aber auch, dass ein Mensch mit der Begabung zur Genialität nur dann zu einem Künstler wird, wenn er sein natürliches Talent ausbildet, Muster studiert und handwerkliche Fähigkeiten und Tech-

niken erwirbt, ohne die er seine genialen Ideen nicht verwirklichen könnte. „Nun heißt das Talent zum Erfinden das *Genie*. Man legt aber diesen Namen immer nur einem *Künstler* bei, also dem, der etwas zu *machen* versteht, nicht dem, der bloß vieles kennt und weiß; aber auch nicht einem bloß nachahmenden, sondern einem seine Werke *ursprünglich* hervorzubringen aufgelegten Künstler; endlich auch diesem nur, wenn sein Product *musterhaft* ist, d. i. wenn es verdient als Beispiel (exemplar) nachgeahmt zu werden. – Also ist das Genie eines Menschen ‚die musterhafte Originalität seines Talents' (in Ansehung dieser oder jener Art von Kunstproducten)" (7:224).

2 Die Möglichkeit schöner Kunst

Kant zufolge kann es kein Prinzip der Schönheit geben, das sich in Form eines objektiven Begriffs angeben ließe. Denn das Erleben von Schönem ist kein Erkennen und das →Geschmacksurteil über das Schöne kein →Erkenntnisurteil. Vielmehr liegt einem solchen Geschmacksurteil ein spezifisches →Gefühl der Lust zugrunde, das Kant als ein →interesse- und begriffsloses Wohlgefallen beschreibt. Von dieser zentralen Einsicht geht er in seiner Theorie des Geschmacksurteils aus. Daraus ergibt sich die Schwierigkeit zu erklären, dass und wie Artefakte schön sein können, d. h., wie so etwas wie →schöne Kunst möglich sei, denn Artefakte werden nach Regeln und nach der Vorstellung eines bestimmten (Gebrauchs-)Zwecks hergestellt. Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, entwickelt er seine Theorie des Genies: „[S]chöne Künste [müssen] nothwendig als Künste des *Genies* betrachtet werden […]. Denn eine jede Kunst setzt Regeln voraus, durch deren Grundlegung allererst ein Product, wenn es künstlich heißen soll, als möglich vorgestellt wird. Der Begriff der schönen Kunst aber verstattet nicht, daß das Urtheil über die Schönheit ihres Products von irgend einer Regel abgeleitet werde, die einen *Begriff* zum Bestimmungsgrunde habe, mithin einen Begriff von der Art, wie es möglich sei, zum Grunde lege. Also kann die schöne Kunst sich nicht selbst die Regel ausdenken, nach der sie ihr Product zu Stande bringen soll. Da nun gleichwohl ohne vorhergehende Regel ein Product niemals Kunst heißen kann, so muß die Natur im Subjecte (und durch die Stimmung der Vermögen desselben) der Kunst die Regel geben, d. i. schöne Kunst ist nur als Product des Genies möglich" (5:307; vgl. 5:309f.). Auch der geniale Künstler muss, um ein schönes Kunstwerk zu erschaffen, nach einer Regel verfahren. Aber diese Regel ist insofern eine Regel der Natur, als sie sich keiner begrifflichen Reflexion oder wissenschaftlichen Erkenntnis verdankt.

3 Genie, Geschmack, Geist

„Zur *Beurtheilung* schöner Gegenstände als solcher wird *Geschmack*, zur schönen Kunst selbst aber, d. i. zur *Hervorbringung* solcher Gegenstände, wird *Genie* erfordert" (5:311). Während das Vermögen des Geschmacks im Erkenntnisvermögen eines jeden geistig gesunden Menschen angelegt ist, ist nicht jeder Mensch mit dem besonderen Talent begabt, das es zu einem Genie werden lässt; Geschmack ohne Genie ist möglich, aber das Umgekehrte gilt nicht. Außerdem schreibt Kant einem Genie „*Geist*" zu (5:320), wobei er unter ‚Geist' das „Vermögen der Darstellung *ästhetischer Ideen*" versteht (5:313f.). Im Allgemeinen versteht Kant unter ‚Ideen' Vernunftbegriffe, die sich, im Unterschied zu den Verstandesbegriffen, nicht anschaulich darstellen lassen (KrV A 338 / B 396f.). Eine Ausnahme stellen jedoch die „*ästhetische*[*n*] *Ideen*" (5:314) dar. Eine „ästhetische[] Idee" definiert Kant als „diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d. i. *Begriff*, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann" (5:314). Dieses Denken in ästhetischen Ideen ist eine Leistung des Geistes. Es ist, im Unterschied zu der produktiven Leistung des Genies, eine verstehende und interpretierende Leistung.

4 Die Vorbildfunktion des Genies

Ein Genie ist keiner Nachahmung fähig, und niemand kann lernen, ein Genie zu sein. Genialität ist ein natürliches Talent, das nicht jedem Menschen eigen ist. Von Genies spricht Kant auch als von den „Günstlinge[n] der Natur" (5:309; vgl. 5:318). Die von Joseph Beuys vertretene These, dass jeder Mensch ein Künstler sei, liegt Kant ganz und gar fern. Mit seinen Werken der schönen Kunst schafft ein Genie Muster, die das natürliche Prinzip der Schönheit verkörpern und junge Menschen, die sich zur Kunst berufen fühlen, zur Nachahmung ermuntern – wobei Kant

zwischen „*Nachmachung*“ und „*Nachahmung*“ unterscheidet, nur letztere ist ein möglicher Weg zum künstlerischen Schaffen. Seine Terminologie ist hier jedoch nicht eindeutig (5:309; vgl. 5:318 und 7:318). Daraus, dass Genialität eine natürliche Begabung ist und nicht erlernt werden kann, sollte aber niemand schließen, ein Künstler könne sich ganz auf seine Genialität verlassen und brauche nichts zu lernen: „Da nun die Originalität des Talents ein (aber nicht das einzige) wesentliches Stück vom Charakter des Genies ausmacht, so glauben seichte Köpfe, daß sie nicht besser zeigen können, sie wären aufblühende Genies, als wenn sie sich vom Schulzwange aller Regeln lossagen und glauben, man paradire besser auf einem kollerichten Pferde als auf einem Schulpferde“ (5:310).

Weiterführende Literatur

Fricke, Christel: „Kants Theorie der schönen Kunst“, in: Parret, Herman (Hg.): Kants Ästhetik, Berlin u. a.: de Gruyter 1998, 674–689.

Giordanetti, Piero: „Das Verhältnis von Genie, Künstler und Wissenschaftler in der Kantischen Philosophie“, in: Kant-Studien 86, 1995, 406–430.

Kablitz, Andreas: „Die Kunst und ihre prekäre Opposition zur Natur“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008.

Saint Girons, Baldine: „Génie“, in: Delon, Michel: Dictionnaire Européen des Lumières, Paris: Presses Universitaires de France 1997, 496–499.

Schmidt, Jochen: Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945, 2 Bde, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985.

Christel Fricke

Genius

Das lateinische ‚*genius*‘ verwendet Kant in der Bedeutung des „eigenthümlichen, einem Menschen bei der Geburt mitgegebenen, schützenden und leitenden Geist[es]“ (5:308). Weitere wichtige Stellen: 5:312; 6:387; 7:203; 7:225; 16:152.

Verwandte Stichworte

Geist; Genie

Philosophische Funktion

Von dem Genius oder Geist eines Menschen her erklärt sich z. B. dessen Genialität, d. h. dessen Begabung und Talent, Werke der schönen Kunst hervorzubringen (vgl. 5:308). Kant hegt die Vermutung, dass „das Wort Genie von genius […] abgeleitet ist“ (5:308), verwendet ‚Genie‘ und ‚*genius*‘ aber nicht als Synonyme. Das deutsche Wort für ‚*genius*‘, wie Kant es verwendet, ist nicht „Genie“, sondern „Geist“ (15:411f.). Genie als das Talent zur schönen Kunst ist nur eine der möglichen Äußerungen des Genius oder des Geistes, der einen Menschen auszeichnet. Kant spricht auch von dem „böse[n] Genius“, der das Wollen und Handeln eines Menschen bestimmt (1:354).

Christel Fricke

Genossenschaft

Eine ‚Genossenschaft‘ besteht aus Mitgliedern, die als „Gesellen“ einander „*beigeordnet*“, nicht „*untergeordnet*“ (6:307) sind, und deren Zweck die gemeinschaftliche Verfolgung und Verteidigung bestimmter geteilter Interessen ist. Weitere wichtige Stellen: 6:152; 6:283; 6:307; 6:344; 6:349.

Verwandte Stichworte

Föderalismus

Philosophische Funktion

Der Terminus ‚Genossenschaft‘ wird von Kant selten und hauptsächlich in Bezug auf die Staatengemeinschaft verwandt, wobei es auch Referenzen zum Adel als einer „Zunftgenossenschaft“ (6:370), sowie zur →häuslichen Gemeinschaft als einer „Hausgenossenschaft“ (6:283) gibt. Auch die kirchliche Gemeinde bildet eine Genossenschaft (vgl. 6:102; 6:152). Die Genossenschaft zwischen Staaten ist eine „keine[r] souveräne[n] Gewalt [unterstehende] Föderalität“ (6:344), oder eine „Bundesgenossenschaft“ (6:349), in der sich Staaten wechselseitig miteinander verbinden, um durch diese Verbindung Interessen zu verfolgen, die alle teilen. Durch die auf das geteilte Interesse am Frieden gerichtete gemeinsame Zweckverfolgung macht die Staatsgenossenschaft eine friedliche Gemeinschaft zwischen Staaten möglich. Nach dieser Interpretation de-

finiert die Genossenschaft die wechselseitige Verbindung aus der Sicht des Interesses an einer solchen der einzelnen Mitglieder, während die Gemeinschaft die daraus folgende Gesamtheit definiert.

Katrin Flikschuh

Gensichen, Johann Friedrich

Mathematiker, Mitarbeiter und Tischgenosse Kants (1760–1807). Gensichen kam 1778 zum Studium nach Königsberg und wurde bald in das Haus des Mathematikers und Hofpredigers →J. F. Schultz aufgenommen. Er studierte Mathematik und Astronomie. In eigenen Publikationen verteidigte er Arbeiten von Schultz, die die Parallelentheorie auf der Basis der Elemente des Euklid zum Gegenstand hatten.

1790 wurde Gensichen zum Doktor der Mathematik promoviert. In dieser Zeit intensivierte sich auch der Kontakt zu Kant. Kant hatte, entsprechend einer Nachfrage des Verlegers Nicolovius (vgl. 11:87f) und nach Absagen des Astronomen J. E. Bode und von J. F. Schultz, Gensichen beauftragt, eine Neuausgabe von noch aktuellen Teilen der 1755 nur in kleiner Auflage erschienenen *Theorie des Himmels* zu edieren (zusammen mit deutschen Übersetzungen von dazu passenden Aufsätzen des englischen Astronomen W. Herschel). Kurz vor Ostern 1791 befand sich Gensichen in der Endphase seiner Arbeiten dazu. Er erhielt am 19. April 1791 einen (erst 1898 in einer englischen Übersetzung in den USA aufgefundenen) Brief von Kant, der ihn darauf hinweist, in seiner Kommentierung des Textes die Priorität von Kants astronomischen Entdeckungen hinsichtlich der Milchstraße als einem System sich bewegender Sonnen, der Nebelsterne als entfernteren Milchstraßen zugehörig und der Theorie der Saturnringe gegenüber →J. H. Lambert, J. C. Erxleben und →G. C. Lichtenberg festzuhalten. Für den nächsten Tag (Karmittwoch 1791) lädt Kant Gensichen zu seiner Mittagstafel ein (vgl. 11:252f.). Damit beginnt die Zeit der Tischgenossenschaft Gensichens bei Kant, die ununterbrochen bis kurz vor Kants Tod andauern sollte.

Die Beziehung Kants zu Gensichen war offenbar von einem besonderen Vertrauensverhältnis geprägt. Im Brief vom 13. 10. 1797 gibt Kant →Tieftrunk zu verstehen, dass für eine geplante Ausgabe kleinerer Schriften Kants im Falle seines Ablebens Gensichen zwei bisher unveröffentlichte Abhandlungen Kants aus einer Kommode herausgeben würde (vgl. 12:207f.). Kants Testament vom 27. Februar 1798 sieht Gensichen als Testamentvollstrecker vor; daneben vermacht Kant Gensichen seinen „ganzen Büchervorrath" (12:384). Kants Tischgespräche mit Gensichen fanden vornehmlich montags statt, und Gensichen war der einzige regelmäßige Tischgenosse Kants, den Kant häufiger allein zu Gast haben wollte (vgl. 21:97; 21:113; 21:121; 21:130; 22:14) – dies vielleicht auch, weil zuweilen über finanzielle Angelegenheiten gesprochen wurde (vgl. 12:336; 21:24; 21:80; 21:126). Nach Kants Tod wurde Gensichen kurzzeitig als Nachfolger für die Professur Kants genannt und nach dem Tod von J. F. Schultz 1805 auch als dessen Nachfolger. Nach dem Tod Gensichens 1807 wurden dessen Bücher zusammen mit den ererbten Büchern Kants versteigert.

Weiterführende Literatur

Gensichen, Hans Peter: Kants verschwiegener Freund. Der Mathematiker Johann Friedrich Gensichen (1760–1807), http://www.johann-friedrich-gensichen.de.

Gensichen, Johann Friedrich (Hg.): William Herschel über den Bau des Himmels. Drey Abhandlungen aus dem Englischen übersetzt. Nebst einem authentischen Auszug aus Kants allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels, übers. von. Sommer, Georg Michael, Königsberg: Nicolovius 1791.

Gensichen, Johann Friedrich: Bestätigung der Schultzischen Theorie der Parallelen und Widerlegung der Bendavidschen Abhandlung über die Parallellinien. Ein Versuch, Königsberg: Hartung 1786.

Verzeichniß der Bücher des verstorbenen Professor Johann Friedrich Gensichen, wozu auch die demselben zugefallene Bücher des Professor Kant gehören, welche den 25. April 1808. Nachmittags um 2 Uhr und den folgenden Tagen, in der Sub-Inspector Wohnung auf dem Collegio Albertino, im Kneipshofe, gegen baare Bezahlung in Courant öffentlich veräußert werden sollen, Königsberg: Hartung 1808.

Jean Philipp Strepp

Gentz, Friedrich von

Dt. Jurist, Staatstheoretiker und Politiker (1764–1832). Hatte Gentz 1791 in der →*Berlinischen Monatsschrift* noch in relativer Übereinstimmung mit seinem Königsberger Lehrer die Französische Revolution gegen Kritik verteidigt (vgl. Gentz, *Ursprung*), so wandte er sich zwei Jahre später in demselben Publikationsorgan gegen einige Punkte von Kants Aufsatz *Gemeinspruch* und die darin enthaltenen Verhältnisbestimmungen zwischen Theorie und Praxis im Bereich der Moral, des Staats- und des Völkerrechts. Die mit dem verhandelten Gemeinspruch – „*Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*“ (8:273; 8:273–313) – ausgedrückten Bedenken gegenüber der Relevanz von Theorien für praktische Erfahrungs- und Handlungsdimensionen hält Kant in diesen drei Bereichen, deren Theorie den Pflichtbegriff als konzeptuelles Fundament enthält, für grundlos, „[d]enn es würde nicht Pflicht sein, auf eine gewisse Wirkung unsers Willens auszugehen, wenn diese nicht auch in der Erfahrung […] möglich wäre“ (8:276f.). Gentz hingegen versucht zu zeigen, dass eine Theorie, die sich lediglich auf den Pflichtbegriff stützt, im Hinblick auf die gesamte Lebensführung des Menschen als Individuum unvollständig ist und im Falle menschlicher Vergemeinschaftung (wie in einer bürgerlichen Gesellschaft) „jene Theorie […] nicht allein unzulänglich für die mannichfaltigen Zwecke einer solchen Verbindung ist, sondern, daß, ohne über sie hinaus zugehen, die Oberherrschaft des Pflichtbegrifs selbst nicht einmal sicher gestellt werden kann“ (Gentz, *Nachtrag*, S. 525). Dem entsprechend werden die drei Prinzipien Freiheit, Gleichheit und Selbstständigkeit, auf die Kant zufolge der bürgerliche Zustand als ein rechtlicher Zustand a priori gegründet sei (vgl. 8:290), im Einzelnen kritisch erörtert.

Eine Replik Kants ist nicht bekannt, und er erwähnt seinen kritischen Schüler und (neben →Kiesewetter) Korrektor von *KU* lediglich an einer Stelle in den *Refl.* (vgl. *Refl.* 1539, 15:965). Dem Urteil →Biesters zufolge sei Gentz zwar „gewiß ein guter Kopf“ (11:491), aber in Kants „sachreiche[n] Aufsatz […] nicht tief eingedrungen“ (11:490).

Weiterführende Literatur

Henrich, Dieter: Kant – Gentz – Rehberg. Über Theorie und Praxis, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1967.

Sebastian Wengler

Genügsamkeit

Im Gegensatz zur „Üppigkeit“ (20:100) ist die Genügsamkeit der „Zustand des Menschen der entbehren kan“ (20:77), eine „Zufriedenheit ohne Ergotzlichkeit“ (*Refl.* 723, 15:320). Der genügsame Mensch übt tugendhafte Enthaltsamkeit, indem er sich Vergnügungen versagt. Genügsamkeit steht aber auch für eine zur Untätigkeit animierende Anspruchslosigkeit (vgl. 8:21; 8:122). Weitere wichtige Stellen: 1:223; 1:227; 2:32; 2:151ff.; 2:259; 5:118; 5:356; 6:65; 7:216; 8:280; 9:492; 9:499.

Verwandte Stichworte

Enthaltsamkeit; Einfalt, einfältig; Zufriedenheit

Philosophische Funktion

In *Pädagogik* nennt Kant die Genügsamkeit eine →Tugend der →Unschuld (vgl. 9:492). Einfältige Genügsamkeit ist der „Zustand dessen der zufrieden ist weil er die Annehmlichkeiten nicht kennt“ (20:77). Derjenige, der die entbehrlichen Genüsse kennt und sich ihrer bewusst enthält, zeigt „weise Gnügsamkeit“. (20:77; vgl. 2:259). In *Geschichte* reißt die Natur den Menschen mithilfe der Ungeselligkeit aus seiner „unthätigen Genügsamkeit“ im „arkadischen Schäferleben“ und stürzt ihn in „Arbeit und Mühseligkeiten“ (8:21; vgl. 5:356).

„Selbstgenügsamkeit (beatitudo)“ (28:1060) unterscheidet Kant als nur Gott zukommendes „vollständiges Wohlgefallen an seiner eigenen unabhängigen Existenz“ (28:1060) von der Glückseligkeit als Wohlgefallen an seiner eigenen, aber abhängigen Existenz (vgl. 28:1060ff.; 2:32; 5:118; 7:216). Der „über alles Mögliche und Wirkliche erweiterte Begriff der göttlichen *Allgenugsamkeit*“ ist Kant zufolge „ein viel richtigerer Ausdruck, die größte Vollkommenheit dieses Wesens zu bezeichnen, als der des *Unendlichen*, dessen man sich gemeiniglich bedient“ (2:154; vgl. KrV A 580 / B 608; KrV A 619 / B 647; KrV A 621 / B 649; KrV A 627f. / B 655f.; KrV A 640 / B 668; KrV A 686 / B 714; 1:223; 1:227; 2:151; 2:153; 6:65; 8:280; →Vollkommenheit).

Robert Nehring

Genugtuung

Wenn Kant von Genugtuung spricht, geht es um Formen von ausgleichender →Gerechtigkeit (um die Kompensation einer →Beleidigung, die Wiedergutmachung von begangenem →Unrecht, die Begleichung von →Schuld, die Tilgung von →Sünden, die Entschädigung für Unannehmlichkeiten) und die subjektive Befriedigung bzw. Zufriedenheit, die damit verbunden ist (vgl. 1:446; 5:161; 6:116), wobei der subjektive Aspekt gelegentlich auch unabhängig von der Vorstellung eines Schadensausgleichs die Wortbedeutung bestimmt (wenn z. B. von der inneren Genugtuung die Rede ist, die unter allen Wissenschaften nur die →Philosophie verschafft) (vgl. KrV A 529f. / B 558f.; 9:26; 9:78). Weitere wichtige Stellen: 1:460; 6:76; 6:110; 6:116–118; 6:143; 6:271; 6:295; 6:336; 6:346; 7:237; 8:260; KrV A 530 / B 558.

Verwandte Stichworte

Beleidigung; Wiedervergeltung; Gericht, Gerichtshof

Philosophische Funktion

In der *MSR* gibt Kant drei Beispiele für eine Genugtuung. Im ersten geht es um die Genugtuung für die Beleidigung eines Verstorbenen in Form einer bösen Nachrede, die ihn eines Verbrechens bezichtigt. Sie besteht darin, dass er durch einen Lebenden verteidigt wird, der den Beweis erbringt, dass die Beschuldigung vorsätzlich unwahr und gelogen ist und den Verleumder dadurch öffentlich als solchen entlarvt und ehrlos macht (vgl. 6:295). Im zweiten ist von der Beleidigung eines Kriegsmannes die Rede, der sich – auch durch die öffentliche Meinung seiner Standesgenossen – genötigt sieht, sich Genugtuung zu verschaffen, indem er den Beleidiger im →Duell bestraft, um auf diese Weise seinen Kriegsmut zu beweisen, auf dem die Ehre seines Standes wesentlich beruht (vgl. 6:336). Das dritte Beispiel ist schließlich das einer Genugtuung für die Beleidigung eines Volkes durch das eines anderen Staates, die das Volk selbst vornimmt (eine Wiedervergeltung), ohne beim anderen auf friedlichem Weg eine Kompensation zu verlangen (vgl. 6:346).

In der *Religion* diskutiert Kant den Glauben an eine – als Erlösung und Versöhnung mit Gott verstandene – stellvertretende Genugtuung für die Sünden der Menschen durch ein fremdes, höheres Verdienst, das ihnen zugeeignet wird und ihre Schuld durch Bezahlung tilgt. Durch diese Genugtuung würden ihre „geschehenen Handlungen rechtlich (vor einem göttlichen Richter) ungeschehen“ (6:116) gemacht. Das ist etwas, was sie selbst nicht tun können (vgl. 6:116–118; 6:143; 6:74).

Andreas Trampota

Genuss

Genuss tritt Kant zufolge im Zusammenhang mit der Lust am →Angenehmen bzw. dem Vergnügen auf. Der Genuss basiert auf sinnlicher Empfindung und ist passiv. Wichtige Stellen: 5:208f.; 5:292; 5:305f.; 5:326; 5:433f.; 5:442; 5:477; 6:278; 7:154; 7:157ff.; 7:239.

Verwandte Stichworte

Angenehme, das; Mitteilbarkeit; Vergnügen; Wohlgefallen

Philosophische Funktion

In der *KU* stellt Kant mit Blick auf die Verbindung zwischen Genuss und der Lust am Angenehmen fest: „Annehmlichkeit ist Genuß“ (5:208). Die Lust am Angenehmen kann auch „Lust des *Genusses*“ (5:292) genannt werden, „weil sie durch den Sinn in das Gemüth kommt und wir dabei also passiv sind“ (5:292). Ähnlich zeichnet es die angenehmen Künste aus, dass sie „bloß zum Genusse abgezweckt werden“ (5:305), wobei der Genuss „nichts in der Idee zurücklässt“ (5:326) und „den Geist stumpf“ (5:326) macht, anstatt ihn zu kultivieren. Im Unterschied zur Lust am →Schönen und zur Lust am Guten spricht Kant der Lust des Genusses „die allgemeine Mittheilbarkeit“ (5:306) ab, weil sie „aus bloßer Empfindung“ (5:306) resultiert. Daher ist in Bezug auf Gegenstände des Genusses nach Kant „schlechterdings nicht zu verlangen, daß die Lust an dergleichen Gegenständen von jedermann zugestanden werde“ (5:291). Eine weitere Explikation enthält die *Anthropologie*. Ihr zufolge sind die verschiedenen Organsinne unterschiedlich stark für das Hervorbringen von Genuss geeignet. Dabei ist eine Vorstellung durch die Sinne von Geschmack und Geruch „mehr die des Genusses, als der Erkenntniß des äußeren Gegenstandes“ (7:154). Außerdem erklärt Kant in Bezug auf die Einwirkung eines Gegen-

stands auf Geschmack und Geruch als den beiden Sinnen des Genusses (vgl. 7:157ff.), dass „die Art, *wie* das Subject sich von ihm afficirt fühlt, ganz verschieden sein kann“ (7:154). Weiterhin schränkt er an verschiedenen Stellen die Bedeutung des Genusses für die Wahl von Lebenszielen ein und erklärt, dass dem Leben kein Wert zukommt, „wenn dieser bloß nach dem geschätzt wird, *was man genießt*“ (5:434 Anm.), und nicht nach dem, „*was man thut*“ (5:434 Anm.; vgl. auch 5:208f.; 7:239).

Achim Vesper

Geographie

Kant bestimmt die Geographie im weitesten Sinne als „die Historie von dem jetzigen Zustande der Erde“ (2:312). Im Unterschied zur Geschichte betrifft sie „Erscheinungen, die sich, in Ansehung des Raums, *zu gleicher Zeit ereignen*“ (9:160). Weitere wichtige Stellen: 2:3; 2:312f.; 9:163ff.

Verwandte Stichworte

Geographie, physische; Entwurf Geographie

Philosophische Funktion

Kant unterteilt die Geographie in verschiedenen Kontexten in unterschiedlicher Weise. In *Entwurf Geographie* unterscheidet er mathematische, physische und politische Geographie wie in der Zeit üblich (vgl. 2:3, vgl. Gehler, *Physikalisches Wörterbuch*, Bd. 2, S. 452–457). In *Nachricht* kommt die moralische Geographie als weiteres Gebiet dazu (vgl. 2:312), in *Physische Geographie* zudem die „theologische, litterarische oder mercantilische“ (9:161). (Zu Kants Einteilungen vgl. Adickes, *Kant als Naturforscher*, Bd. 2, S. 395–399.) Die Beschäftigung mit der Geographie besitzt Kant zufolge einen bedeutenden aufklärerischen Wert, da sie z. B. Berichte über politische Ereignisse, insbesondere aus fremden Ländern, anschaulicher macht (vgl. 9:163).

(1) Die mathematische Geographie beschäftigt sich mit den geometrischen Eigenschaften der Erde und „sieht die Erde als einen beinahe kugelförmigen und von Geschöpfen leeren Weltkörper an, dessen Größe, Figur und Cirkel, die auf ihm müssen gedacht werden, sie erwägt“ (2:3). Dies entspricht der zu Kants Zeit üblichen Ansicht (vgl. etwa Wolff, *Anfangsgründe*, S. 1429–1431). Kant ergänzt diese Bestimmung in *Physische Geographie* noch um die Bewegung der Erde und ihr Verhältnis zum Sonnensystem (vgl. 9:164).

(2) Zur physischen Geographie → Geographie, physische.

(3) Die politische Geographie bezieht sich nicht auf einzelne Herrscher oder die Regierungsfolge in einem Landstrich, sondern auf „die Lage ihrer Länder, die Producte, Sitten, Gewerbe, Handlung und Bevölkerung“, und sie beruht auf der Wechselwirkung von moralischer und physischer Geographie (2:313); 9:164 zufolge soll sie dagegen nur auf der physischen basieren (z. B. dadurch, dass physische Merkmale der Erdoberfläche wie Flüsse oder Gebirge Eroberungszüge ermöglichen oder verhindern).

(4) In der moralischen Geographie wird „von den verschiedenen Sitten und Charakteren der Menschen nach den verschiedenen Gegenden geredet“ (9:164, vgl. 2:312); sie beschäftigt sich z. B. mit der unterschiedlichen moralischen Beurteilung derselben Handlung in verschiedenen Kulturen.

(5) In der merkantilischen Geographie werden die Ursachen für den Handel zwischen den Völkern untersucht, und es „wird also angezeigt werden müssen, warum und woher ein Land dasjenige im Überflusse hat, dessen ein anderes entbehren muß“ (9:165).

(6) Die theologische Geographie soll darüber Auskunft geben, warum und inwiefern „die theologischen Principien nach der Verschiedenheit des Bodens mehrentheils sehr wesentliche Veränderungen erleiden“ (9:165).

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich, Kant als Naturforscher, Berlin u. a.: de Gruyter 1924–1925.

Falk Wunderlich

Geographie, physische

Die physische Geographie ist „*ein allgemeiner Abriß der Natur*“ (9:164) und Grund aller übrigen Geographien (vgl. 9:164). Weitere wichtige Stellen: 2:3; 2:312; 9:156–165.

Verwandte Stichworte

Geographie; Entwurf Geographie; Physische Geographie

Philosophische Funktion

Die physische Geographie oder Erdbeschreibung (vgl. 9:157) ist neben der mathematischen und politischen eines der Hauptgebiete der Geographie. Sie liegt allen anderen Geographien zugrunde (vgl. 9:164) und beschäftigt sich mit der „Naturbeschaffenheit der Erdkugel“ (2:3) und ihren natürlichen Gegebenheiten, wie Meer und Festland, der Beschaffenheit der Erdoberfläche, ihrer Flora, Fauna und Besiedlung und der Atmosphäre. Kants grundlegende Einteilung der Geographie in *Entwurf Geographie* in mathematische, physische und politische entspricht dem im 18. Jahrhundert Üblichen – vgl. z. B. Gehler, *Physikalisches Wörterbuch*, Bd. 2, S. 452–454. In der Vorlesungsankündigung von 1765 (*Nachricht Vorlesung*) wird die „*moralische* […] Geographie“ ergänzt (2:312).

In methodischer Hinsicht verfährt die physische Geographie Kant zufolge nicht mit derselben Vollständigkeit und Genauigkeit wie → Physik und → Naturgeschichte, sondern „mit der vernünftigen Neubegierde eines Reisenden, der allenthalben das Merkwürdige, das Sonderbare und Schöne aufsucht, seine gesammelte Beobachtungen vergleicht und seinen Plan überdenkt“ (2:3). Kant bezeichnet sie auch als Teil einer „*Propädeutik in der Erkenntniß der Welt*“ (9:157) und bemängelt zugleich, dass sie noch sehr unzureichend unterrichtet wird. Im Unterschied zu einer logischen Einteilung der Arten wie in → Linnés *Systema naturae* beruht die geographische Naturbeschreibung auf einer physischen Einteilung, d. h. sie „weist die Stellen nach, an denen jene Dinge auf der Erde wirklich zu finden sind“ (9:160).

Kant hat seit Beginn seiner Lehrtätigkeit Vorlesungen über physische Geographie abgehalten. Er bedauert in seiner Kollegankündigung von 1757 (→ *Entwurf und Ankündigung eines Collegii*), dass der akademische Unterricht noch unter dem Mangel an einem Lehrbuch der physischen Geographie leide (vgl. 2:4). In *Entwurf Geographie* und *Physische Geographie* (jeweils nach einer Zusammenfassung relevanter Ergebnisse der mathematischen Geographie) legt Kant eine Dreiteilung zugrunde: Auf eine Darstellung der Oberflächenbeschaffenheit der Erde (Land, Meer, Atmosphäre) und ihrer Veränderungen (Erdbeben, Vulkane etc.) folgen Darstellungen dessen, „was der Erdboden in sich fasset“ (26:4), worunter Kant den Menschen in geographischer Hinsicht versteht sowie die – seit Linné gebräuchlichen – drei Naturreiche: Tierreich, Pflanzenreich und Mineralreich. Den dritten Teil bildet eine „[s]ummarische Betrachtung der vornehmsten Naturmerkwürdigkeiten aller Länder nach geographischer Ordnung“ (9:377), die sich v. a. auf Asien, Afrika, Europa und Amerika bezieht. Als hauptsächliche Quellen erwähnt Kant neben Bernhard Varenius, → Georges Louis LeClerc de Buffon und → Johan Lulof verschiedene Zeitschriften und Akademietransaktionen (vgl. 2:4), so z. B. die *Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande*, die *Sammlung neuer und merkwürdiger Reisen*, und die Zeitschriften *Hamburgisches Magazin* und *Leipziger Allgemeines Magazin*. Stark (*Einleitung*, S. IX) stellt einen detaillierten Vergleich des Aufbaus einiger Vorlesungsmitschriften mit Lulofs *Kenntniß der Erdkugel* an.

Kants Geographie-Konzeption wurde aus wissenschaftshistorischer Sicht als fortschrittlich eingestuft, etwa aufgrund seiner Ablehnung der → Teleologie (vgl. Büttner, *Übergang*), ohne dass sich nennenswerte Einflüsse auf die Entwicklung der Disziplin zu seinen Lebzeiten nachweisen lassen. (Zu möglichen Wirkungen auf Alexander von Humboldt und Carl Ritter vgl. Hoheisel, *Immanuel Kant und die Konzeption der Geographie*.) Stark (*Einleitung*, S. XVIIIf.) hebt die Unterschiede zu den heutigen Geowissenschaften hervor: Zwar gibt es thematische Überschneidungen v. a. hinsichtlich der Oberflächenbeschaffenheit der Erde; doch Spekulationen etwa über eine Entmischung der Elemente (Luft, Erde, Wasser) als Grundprinzip der Erdentwicklung sind weit vom heutigen Theoriestand entfernt. Zudem werden zahlreiche Themengebiete behandelt, die heute zu den Lebens-, Human- und Kulturwissenschaften gehören.

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Untersuchungen zu Kants physischer Geographie, Tübingen: Mohr 1911.

Falk Wunderlich

Geometer

Ein Geometer ist ein Wissenschaftler, der die sicheren Urteile der → Geometrie (welche oft mit der gesamten Mathematik gleichgesetzt wird) herleitet, indem er die Methode der → Konstruktion be-

nutzt. Dadurch wird die objektive Realität seiner Begriffe garantiert (vgl. 8:191). Weitere wichtige Stellen: KrV B XXIIf.; KrV B 16f.; KrV A 716 / B 744; 4:287f.; 4:506; 5:52; 6:273; 8:191f.

Verwandte Stichworte
Konstruktion; Mathematik und Philosophie; Urteil, analytisches/synthetisches

Philosophische Funktion
Kant bezeichnet in der Vorrede zur *KrV* das Verfahren der Geometer als methodisches Vorbild für seine kritische Philosophie: „In jenem Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, daß wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen, besteht nun das Geschäfte dieser Kritik der reinen speculativen Vernunft. Sie ist ein Tractat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst" (KrV B XXII). Dabei kommt dem konstruktiven Verfahren die Hauptrolle zu, das den Geometer in die Lage versetzt, objektiv gültige synthetische Urteile a priori zu fällen und das für Kant deshalb Vorbildcharakter für seine kritische Erkenntnistheorie hat (vgl. KrV A 716 / B 744; 8:191f.).

Johannes Lenhard

Geometrie

Die Geometrie ist nach Kant „eine Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch *a priori* bestimmt" (KrV B 40). Die Sätze der Geometrie gründen sich auf die „successive Synthesis der productiven Einbildungskraft in der Erzeugung der Gestalten" (KrV A 163 / B 204). Sie betreffen nur Größen (*quanta*) als solche, d. h. räumliche Figuren im Unterschied zur → Arithmetik, die sich mit der → Größe (*quantitas*), d. h. der Frage, „wie groß etwas sei" (KrV A 164 / B 204; vgl. KrV A 717 / B 745), beschäftigt. Geprägt ist Kants Geometrieverständnis durch die → Euklidische Geometrie des dreidimensionalen Anschauungsraumes. Viele der geometrischen Beispiele Kants sind den *Elementen* Euklids entnommen.

Nach Kant enthält die Geometrie zwar einige wenige analytische, auf dem Satz des Widerspruchs basierende Sätze wie „z. B. a=a" (KrV B 17), bei den eigentlich geometrischen Sätzen handelt es sich aber um → synthetische Urteile a priori. Die geometrischen Grundsätze können daher auch → Axiome genannt werden. Nach Kant ist die Geometrie „der Axiomen fähig, weil sie vermittelst der Construction der Begriffe in der Anschauung des Gegenstandes die Prädicate desselben *a priori* und unmittelbar verknüpfen kann" (KrV A 732 / B 760). Möglich ist dieser Vernunftgebrauch in der Geometrie nach Kant nur deshalb, weil es sich beim → Raum um eine subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, d. h. eine → Form der Anschauung handelt. So kann der Satz, „daß sich in einem Punkte nicht mehr als drei Linien rechtwinklicht schneiden können", „gar nicht aus Begriffen dargethan werden, sondern beruht unmittelbar auf Anschauung und zwar reiner *a priori*, weil er apodiktisch gewiß ist" (4:284f.) Kants Lehre vom Raum als Anschauungsform begründet zugleich die objektive Realität der Geometrie: Nur „weil der Raum nichts anders ist, als die Form aller äußeren Erscheinungen", kann die Geometrie mit „Zuverlässigkeit auf wirkliche Gegenstände" (4:287) angewendet werden. Weitere wichtige Stellen: 2:168; 2:277–281; 2:397; 2:403ff.; KrV B 16f.; KrV A 24ff. / B 39ff.; KrV A 46ff. / B 64f.; KrV A 87f. / B 120; KrV B 161; KrV A 140f. / B 180; KrV A 163f. / B 204; KrV A 165f. / B 206; KrV A 712–738 / B 740–766; 4:269; 4:283–288; 4:291f.; 4:478f.; 22:25; 22:39.

Verwandte Stichworte
Mathematik; Raum; Größe; Konstruktion

Philosophische Funktion
1 Axiomatik der Geometrie
Mathematische Sätze sind nicht analytisch. Sie basieren nicht auf der Zergliederung der in ihnen enthaltenen Begriffe, sondern sie sind wegen ihres apriorischen Anschauungsbezuges insgesamt synthetisch. In dieser Bestimmung fasst Kant sein synthetisches Verständnis der Mathematik, insbesondere der Geometrie zusammen. Zwar legt die Geometrie einige analytische Grundsätze zugrunde, die eigentlich geometrischen Sätze sind ebenso wie die Sätze der Arithmetik jederzeit synthetischer Natur (vgl. 4:269). Da aber nur die Geometrie über hinreichend allgemeine Sätze verfügt, ist nach Kant die Geometrie, nicht aber die Arithmetik der Axiome fähig. Nach Kant sind die Axiome der Geometrie nicht nur synthetisch und unmittelbar gewiss, sondern sie bilden auch die Grundlage

für weitere Schlüsse, die „alle nach dem Satze des Widerspruches fortgehen“ (4:268). So ergibt sich ein notwendiger Zusammenhang von unmittelbar gewissen, in reiner Anschauung konstruierbaren Axiomen und analytisch gefolgerten Sätzen. Dieser axiomatische Charakter der Geometrie steht nach Kant im Einklang mit dem synthetischen Charakter der geometrischen Sätze: Die Sätze der Geometrie sind auch dann synthetisch, wenn sie sich aus vorausgesetzten Sätzen herleiten lassen. Das Synthetische ihrer Sätze wird hier sozusagen mitgefolgert. Axiome und Folgesätze unterscheiden sich allein dadurch, dass bei jenen jederzeit Anschauung „zu Hülfe“ (KrV B 15) genommen werden muss, „vermittelst deren allein die Synthesis möglich ist“ (KrV B 16), während bei allen übrigen geometrischen Sätzen der synthetische Charakter auch durch Ableitung aus synthetischen Grundätzen verbürgt werden kann. Prinzipiell müssen sich aber nach Kant auch diese Sätze in einer reinen (nichtempirischen) Anschauung darstellen lassen.

2 Geometrische Konstruktion

„Das Wesentliche und Unterscheidende der reinen *mathematischen* Erkenntniß von aller andern Erkenntniß *a priori* ist, daß sie durchaus *nicht aus Begriffen*, sondern jederzeit nur durch die Construction der Begriffe […] vor sich gehen muß“ (4:272). Auch die geometrische Erkenntnis beruht nach Kant daher auf der Konstruktion von Begriffen. Darunter ist nicht die „an irgend einer Materie ausgeübt[e]“ und durch wirkliche „Instrumente verrichtet[e]“ (8:192) *empirische* Konstruktion zu verstehen. Die empirische Konstruktion ist ein für die Geometrie bloß äußerliches Tun. Das gilt nach Kant sowohl für die *höhere* Geometrie der Ellipsen, Parabeln und Kurven als auch für die Elementargeometrie der Geraden und Kreise (vgl. 20:198). Gleichwohl kann aber die „einzelne hingezeichnete Figur“, die jederzeit empirisch ist, dazu dienen, den „Begriff unbeschadet seiner Allgemeinheit auszudrücken“ (KrV A 713f. / B 741f.); denn bei der geometrischen Konstruktion z. B. eines Dreiecks wird „immer nur auf die Handlung der Construktion des Begriffs, welchem viele Bestimmungen, z. E. der Größe, der Seiten und der Winkel, ganz gleichgültig sind, gesehen“ (KrV A 714 / B 742; vgl. KrV A 141f. / B 181). Das zugrunde liegende allgemeine Verfahren, den reinen sinnlichen Begriffen ein Bild zu verschaffen, nennt Kant → Schema. So kann das Schema „des Triangels […] niemals anderswo als in Gedanken existiren und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume“ (KrV A 141 / B 180). Da den „reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zum Grunde [liegen]“ (KrV A 140f. / B 180), muss nach Kant mit der Konstruktion geometrischer Figuren auch nicht notwendigerweise Überschaubarkeit in einem Bild verbunden sein (vgl. 8:210ff.; 5:251–254).

3 Der Anschauungscharakter der Geometrie

Eine zentrale These der kantischen Theorie der Geometrie lautet, dass die geometrische Erkenntnis auf synthetischen Urteilen a priori basiert. Aufgrund ihres Erkenntnis erweiternden und zugleich apodiktischen Charakters kann die Geometrie nach Kant weder auf analytische noch auf empirische Urteile zurückgeführt werden (vgl. KrV A 24f. / B 41). Möglich ist die Geometrie als *synthetische Erkenntnis a priori* nur dadurch, dass sie „die reine Anschauung des Raums zum Grunde“ legt (4:283). Es ist die Eigenart des Raumes, eine subjektive Bedingung der Sinnlichkeit oder reine Form der Anschauung zu sein, die nach Kant dafür aufkommt, dass die Geometrie, ohne auf eine empirische Anschauung zu rekurrieren, von ihren Gegenständen – den Figuren und Gestalten im Raum – synthetisch urteilen kann. Der begrifflich nicht aufzuhebende Anschauungscharakter der Geometrie zeigt sich vor allem an den begrifflich nicht bestimmbaren Qualitäten des geometrischen Gegenstandes. Als solche gelten Kant insbesondere die → *Kontinuität* und die *Inkongruenz* von gleichen und ähnlichen Gestalten im Raume (vgl. KrV A 169ff. / B 211f.; 2:375–383; 2:403; 4:285f.; 4:484). Das *Paradoxe* inkongruenter Gegenstücke besteht darin, dass diese trotz Übereinstimmung „in allen zur Größe und Qualität gehörigen Bestimmungen“ (4:285) nicht deckungsgleich sind. Es handelt sich hier nach Kant um einen Unterschied, der sich nicht auf „deutliche Begriffe“ bringen lässt, sondern nur „in der Anschauung“ (4:484) gegeben werden kann und darum als ein „wahrhafter mathematischer und zwar innerer Unterschied“ (4:484) gelten muss. Zu der Frage, ob und inwiefern sich mit Kants anschauungsbezogenem Geometriebegriff die Möglichkeit einer nicht-eukli-

dischen Geometrie verbinden lässt, vgl. z. B. Friedman, *Kant's Theory of Geometry*, insbes. 455–506.

4 Objektive Realität und Anwendbarkeit der Geometrie

Die „reine Geometrie kann nur unter der Bedingung allein objective Realität haben, daß sie blos auf Gegenstände der Sinne geht, in Ansehung deren aber der Grundsatz feststeht: daß unsre sinnliche Vorstellung keinesweges eine Vorstellung der Dinge an sich selbst, sondern nur der Art sei, wie sie uns erscheinen" (4:287). Es ist die in der →„*Transzendentalen Ästhetik*" (KrV A 19 / B 33; KrV A 19–49 / B 33–73) entwickelte Lehre von →*Raum* und →*Zeit* als *Formen der Anschauung*, durch die nach Kant allein gesichert werden kann, dass „Sätze der Geometrie nicht etwa Bestimmungen eines bloßen Geschöpfs unserer dichtenden Phantasie" (4:287), sondern von →objektiver Realität sind. Ist nämlich der Raum Form der äußeren Anschauung, die den „physischen, d. i. die Ausdehnung der Materie selbst" (4:288) allererst möglich macht, dann kann es sich bei den Sätzen der Geometrie als den Synthesen eines räumlichen Auseinanders nur um apriorische Präfigurationen von Gegenständen handeln. Ganz anders würde es sich nach Kant verhalten, „wenn die Sinne die Objecte vorstellen müßten, wie sie an sich selbst sind. Denn da würde aus der Vorstellung vom Raume, die der Geometer *a priori* mit allerlei Eigenschaften desselben zum Grunde legt, noch gar nicht folgen, daß alles dieses sammt dem, was daraus gefolgert wird, sich gerade so in der Natur verhalten müsse […], weil man gar nicht einsieht, wie Dinge nothwendig mit dem Bilde, das wir uns von selbst und zum voraus von ihnen machen, übereinstimmen müßten" (4:287). Dieser Befund wird im Fortgang der *KrV* von der „*Transzendentalen Ästhetik*" (KrV A 19 / B 33; KrV A 19–49 / B 33–73) über die Schematismuslehre bis hin zur „*Transzendentalen Methodenlehre*" (KrV A 705 / B 733; KrV A 705–856 / B 733–884) unter verschiedenen Aspekten aufgegriffen und präzisiert. Vor allem ist es aber das Lehrstück von den „*Axiomen der Anschauung*" (KrV A 162 / B 202; KrV A 162–166 / B 202–207), durch das der Realitätsbezug der Geometrie begründet wird. Da die empirischen „Anschauungen im Raume oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden", sind die Erscheinungen „insgesammt Größen und zwar *extensive Größen*" (KrV A 162 / B 203), d. h. die „empirische Anschauung ist nur durch die reine (des Raumes und der Zeit) möglich; was also die Geometrie von dieser sagt, gilt auch ohne Widerrede von jener" (KrV A 165 / B 206). Zum Problem der objektiven Geltung der Geometrie bei Kant vgl. Wolff, *Geometrie und Erfahrung*.

Weiterführende Literatur

Büchel, Gregor: Geometrie und Philosophie. Zum Verhältnis beider Vernunftwissenschaften im Fortgang von der Kritik der reinen Vernunft zum Opus postumum, Berlin u. a.: de Gruyter 1987.

Friedman, Michael: „Kant's Theory of Geometry", in: The Philosophical Review 94, 1985, 455–506.

Hintikka, Jaakko: „Kant on the Mathematical Method", in: The Monist 51, 1967, 352–375.

Wolff, M.: Geometrie und Erfahrung. Kant und das Problem objektiver Geltung der Euklidischen Geometrie, in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. I, Berlin u. a.: 2001, 209–232.

Brigitta-Sophie von Wolff-Metternich

Gerade

In Kants Werk finden sich verschiedene, partielle Erklärungen des Begriffs des Geraden, so z. B., dass der „Begriff vom Geraden […] nichts von Größe, sondern nur eine Qualität" enthält (4:269), oder, dass das Gerade „theils dem *Krummen*, theils dem *Schiefen* entgegen gesetzt" wird, wobei „[d]as erste […] die *innere Beschaffenheit* einer Linie von der Art [ist], daß es zwischen zwei gegebenen *Punkten* nur eine *einzige*, das zweite aber die *Lage* zweier einander durchschneidenden oder zusammenstoßenden *Linien*, von deren Art es auch nur eine *einzige* (die senkrechte) geben kann, die sich nicht mehr nach einer Seite als der andern hinneigt" (6:233). Kant gibt einen weiteren negativen Anhaltspunkt in der Bemerkung, dass die Erklärung einer geraden Linie „nicht wohl durch die Identität der Richtung aller Theile derselben geschehen [kann]; denn der Begrif der Richtung […] setzt jenen Begrif schon voraus" (11:53–54). Kant

verwendet den Ausdruck ‚Gerade' gewöhnlich nicht im heute üblichen Sinne von ‚gerade Linie', sondern im Sinne des nominalisierten Adjektivs ‚das Gerade', welches eine Qualität, insbesondere von Linien, bezeichnet. Weitere wichtige Stellen: KrV B 16; KrV A 24; KrV A 163 / B 204; KrV A 300 / B 356; 4:370; 4:597; 8:415 Anm.; 23:255; 23:284.

Verwandte Stichworte
Bewegung; Geometrie; Linie

Philosophische Funktion
Keine der genannten Erklärungen des Begriffs des Geraden sollte als Definition aufgefasst werden. Dies gilt insbesondere für die Erklärung, dass das Gerade „die *innere Beschaffenheit* einer Linie von der Art [ist], daß es zwischen zwei gegebenen *Punkten* nur eine *einzige* […] geben kann" (6:233), denn Kant klassifiziert das Urteil, dass „zwischen zwei Punkten […] nur eine gerade Linie möglich" ist, wiederholt als synthetischen Satz a priori (KrV A 163 / B 204; vgl. KrV A 163–164 / B 204–205) und räumt ein, dass „in dem Begriffe einer Figur, die in zwei geraden Linien eingeschlossen ist, kein Widerspruch" ist (KrV A 220 / B 267f.).

Der Begriff des Geraden oder der geraden Linie ist von zentraler Wichtigkeit in Kants Bewegungslehre. Mit Newton nimmt Kant an, dass sich gleichmäßig und gleichförmig bewegte Körper, das ist, kräftefreie Körper, entlang gerader Linien fortbewegen (vgl. KrV A 294 / B 351).

Anja Jauernig

Geräusch

→Schall, Ton

Gerechtigkeit

Kant benutzt den Ausdruck ‚Gerechtigkeit' gelegentlich im traditionellen Sinne sowohl für Gerechtigkeit als →Tugend (vgl. 23:354) wie auch für Gerechtigkeit als Maßstab für richtiges Handeln („[R]egeln der Gerechtigkeit", *Refl.* 7105, 19:249). Im Vordergrund steht jedoch, schon seit den 1780er Jahren, die „äußere[]" oder „öffentliche[] Gerechtigkeit" (8:23, 8:119), sei es als eine öffentliche Institution oder mehrere öffentliche Institutionen („Völkerbund" als „äußere[] Gerechtigkeit", *Refl.* 8068, 19:600), sei es als die Idee einer solchen Institution („Gerechtigkeit als Idee der richterlichen Gewalt"). Dabei steht „öffentlich[]" im Gegensatz einerseits zu „[p]rivat[]" (6:307), andererseits zu „geheim[]" (8:368). Unter der Herrschaft einer öffentlichen Gerechtigkeit sind nicht mehr (wie im →Naturzustand) private Meinungen über das, was recht ist, maßgeblich, und die Leistungen der öffentlichen Gerechtigkeit sind nicht geheim, sondern liegen offen zutage. Die öffentliche Gerechtigkeit steht so der privaten Gerechtigkeit, „iustitia privata" (27:1381), gegenüber. Wichtige Stellen: 6:306; 6:296ff.

Verwandte Stichworte
Gerechtigkeit, distributive; Gerechtigkeit, göttliche; Gerechtigkeit, kommutative; Strafgerechtigkeit; Zustand, rechtlicher

Philosophische Funktion
1 Die Institutionen der öffentlichen Gerechtigkeit
1.1 In *MSR* ist die „öffentliche Gerechtigkeit" „das formale Princip der Möglichkeit" eines „rechtliche[n] Zustandes", „nach der Idee eines allgemeinen gesetzgebenden Willens betrachtet" (6:305f.). Als „rechtliche[n] Zustand" charakterisiert Kant „dasjenige Verhältniß der Menschen unter einander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder seines Rechts *theilhaftig* werden kann" (6:305f.). Das soll heißen: Der rechtliche Zustand ist der Rechtsstaat, in dem jedermann die (subjektiven) Rechte, die ihm zukommen, auch tatsächlich ausüben kann. „[Ö]ffentliche Gerechtigkeit" (6:306) ist eine notwendige Bedingung für einen derartigen rechtlichen Zustand. Kant teilt sie ein in die „*beschützende* [Gerechtigkeit] (*iustitia tutatrix*)", die „*wechselseitig erwerbende* [Gerechtigkeit] (*iustitia commutativa*)" und die „*austheilende Gerechtigkeit* (*iustitia distributiva*)" (6:306). Die Ausdrücke „*iustitia commutativa*" und „*iustitia distributiva*" (6:306) entstammen der aristotelisch-scholastischen Tradition, aber Kant gibt ihnen, im Anschluss an Hobbes, eine neue Bedeutung. Die drei Formen der Gerechtigkeit sind Institutionen, die es geben muss, um von einem rechtlichen Zustand sprechen zu können.
1.2 Bei jeder der drei Institutionen geht es um den intelligibelen „Besitz[] der Gegenstände […] der Willkür" (6:306), d. i. um das →Eigentum an Sachen, um die Ansprüche auf Leistungen,

die eine Person gegen andere Personen aus einem → Vertrag haben kann, um den Anspruch einer Person gegen andere Personen aus familienrechtlichen und ähnlichen Beziehungen (vgl. 6:247–248). Die *iustitia tutatrix* schafft die „Möglichkeit" des intelligibelen „Besitzes der Gegenstände […] der Willkür", die *iustitia commutativa* ist die „Wirklichkeit" und die *iustitia distributiva* führt zu der „Nothwendigkeit" eines solchen intelligibelen Besitzes (6:306). Danach ist die „*beschützende* [Gerechtigkeit] (*iustitia tutatrix*)" die (rechtsstaatliche) Gesetzgebung, die das positive (statutarische) öffentliche Recht schafft; die „*wechselseitig erwerbende* [Gerechtigkeit] (*iustitia commutativa*)" ist, soweit es um den (intelligibelen) Besitz von Sachen und um Ansprüche einer Person auf Leistungen durch eine andere Person aus Vertrag geht, der freie öffentliche Markt; und die „*austheilende Gerechtigkeit* (*iustitia distributiva*)" ist die (rechtsstaatliche) öffentliche Gerichtsbarkeit (6:306).

1.3 Den Hintergrund für Kants Begriff der öffentlichen Gerechtigkeit liefert Hobbes' Deutung der kommutativen und der → distributiven Gerechtigkeit. Bei Hobbes ist → kommutative Gerechtigkeit die Gerechtigkeit von Vertragspartnern, die die von ihnen abgeschlossenen Verträge erfüllen, und derjenige Preis ist gerecht, in dem Käufer und Verkäufer übereinkommen. Distributive Gerechtigkeit ist demgegenüber die Entscheidung eines Schiedsrichters, die dem Vertrauen entspricht, das die Parteien in den Schiedsrichter gesetzt haben. Dazu heißt es im sechzehnten Naturrechtssatz, dass im Fall eines Streits über ein Recht sich die Parteien dem Spruch eines Schiedsrichters fügen sollen (vgl. Hobbes, *Leviathan*, I, Kap. XV). Kant greift diesen letzteren Gedanken auf und formuliert in der 1784 gehaltenen Vorlesung über Naturrecht den sechzehnten Naturrechtssatz des Hobbes neu, den er dabei gleichzeitig erweitert: „Tritt in den Zustand der iustitiae distributivae!", „Unterwerfe dich einer iustitiae distributivae!" (27:1337; 27:1390). Die beiden Sätze sind das frühkantische Äquivalent zum „Postulat des öffentlichen Rechts" der *MSR* (6:307), das uns aufgibt, zusammen mit anderen, mit denen wir in Berührung kommen können, in einen rechtlichen Zustand einzutreten. Die Neuformulierung von Hobbes' sechzehntem Naturrechtssatz besagt, dass wir uns einer Institution zu unterwerfen haben (die den Namen „distributive Gerechtigkeit" hat), die im Fall eines Streits über unsere Rechte über diese Rechte entscheidet. Dementsprechend heißt es in der Vorlesung weiter: Die „Iustitia distributiva bestimmt das Recht durch legem publicam, applicirt es auf jeden Fall, und zwingt zur Befolgung. Gieb auf, daß du nach deinem Urtheil das Recht verfolgen willst, sondern überlasse es dem Gesetzgeber zu bestimmen, und dem Richter zu urtheilen, und gieb deine Gewalt auf, womit du den andern zwingen könntest" (27:1390). Danach sind es drei Leistungen, die die *iustitia distributiva* erbringt: Die *iustitia distributiva* gibt das öffentliche Gesetz, sie wendet dieses Gesetz auf die Streitfälle an, und sie setzt die solchermaßen getroffenen Entscheidungen durch. In den frühen Phasen von Kants rechtsphilosophischer Arbeit ist die distributive Gerechtigkeit der Rechtsstaat mit seinen wesentlichen Funktionen.

1.4 Der solchermaßen zur öffentlichen Gerechtigkeit gewordenen distributiven Gerechtigkeit steht die kommutative Gerechtigkeit gegenüber. Sie ist die Gerechtigkeit der einzelnen Teilnehmer am Markt, die ihre eigenen Handlungen, mit denen sie am Markt teilnehmen, rechtlich beurteilen. Deshalb ist sie notwendig eine Privatgerechtigkeit. Sie ist die Gerechtigkeit, die im Naturzustand herrscht, weil der Naturzustand gerade dadurch definiert wird, dass es an einer distributiven (und damit öffentlichen) Gerechtigkeit fehlt (vgl. 6:306). Die Ordnung der kommutativen Gerechtigkeit durch die Einrichtung eines Rechtsstaats (einer distributiven Gerechtigkeit) macht jedoch auch den (freien) Markt zu einer öffentlichen Gerechtigkeit und damit zu dem öffentlichen Markt, von dem später in *MSR*, etwa in 6:303, die Rede ist.

1.5 In *MSR* (vgl. 6:306) bleibt die kommutative Gerechtigkeit der (freie) Markt, auf dem unsere Rechte Wirklichkeit werden. Doch löst die nähere Bestimmung der öffentlichen Gerechtigkeit mit Hilfe der Kategorien der Modalität den weiten Begriff der distributiven Gerechtigkeit der 1780er Jahre auf. Kant muss jetzt zwischen der öffentlichen Gesetzgebung, die die Möglichkeit unserer Rechte schafft, und der öffentlichen Gerichtsbarkeit unterscheiden, die unseren Rechten die (materiale) Notwendigkeit verleiht, durch die sie zu „peremtorisch[en]", „gesichert[en]" (6:292) Rechten werden. Der Name „*austheilende Gerechtigkeit* (*iustitia distributiva*)" bleibt in 6:306 der

(rechtsstaatlichen) öffentlichen Gerichtsbarkeit vorbehalten. Für die (rechtsstaatliche) öffentliche Gesetzgebung benutzt Kant jetzt den Ausdruck „*beschützende* [Gerechtigkeit] (*iustitia tutatrix*)".

2 Zur beschützenden Gerechtigkeit

Die „*Lex iusti*" (6:236, wörtlich: das „Gesetz des Rechten"), d. i. vor allem das „*Naturrecht*, das auf lauter Principien a priori beruht" (6:237); → Naturrecht), bedarf der Positivierung. Das bedeutet 1), dass die *lex iusti* tatsächlich gedacht und formuliert werden muss, genauso wie die euklidische Geometrie, auf die Kant sich immer wieder bezieht, tatsächlich gedacht und formuliert werden muss, andernfalls sie (zur Vermessung der Nilufer) nicht brauchbar wäre. Darüber hinaus muss das Gesetz 2) verbindlich festgelegt werden, weil das Naturrecht, im Unterschied zur euklidischen Geometrie, verschiedene Wege der Erfüllung seiner Normen offen lässt (z. B. lässt das Naturrecht offen, ob zum Übergang des Eigentums an einem Grundstück die Eintragung in ein Grundbuch erforderlich ist oder nicht). Das positive Recht darf dem Naturrecht freilich nicht widersprechen (vgl. 6:256), andernfalls es seinen rechtsstaatlichen Charakter verlöre. Die (menschliche) Gesetzgebung und das von ihr positivierte und promulgierte „*öffentliche Recht*" (6:311) sind eine Institution, die *iustitia tutatrix*, die unsere (subjektiven) Rechte möglich macht, weil diese Rechte nur vor dem Hintergrund eines „öffentlich" gemachten (und damit auch offen zutage liegenden) Rechts behauptet und (anders als durch bloße Privatgewalt) durchgesetzt werden können. Unsere (subjektiven) Rechte, die es auch im Naturzustand gibt, werden durch diese Institution „beschützt" (→ Gerechtigkeit, kommutative und → Gerechtigkeit, distributive).

3 Zu den Kollisionen von kommutativer und distributiver Gerechtigkeit

Obwohl die „Materie des Privatrechts" im „Zustand […] des *öffentlichen Rechts*" (d. i. in einem rechtlichen Zustand oder Rechtsstaat) „eben dieselbe" ist wie im „Zustand […] des *Privatrechts*" oder Naturzustand, obwohl also, mit anderen Worten, das öffentliche Recht „nicht mehr oder andere [Rechts-]Pflichten der Menschen unter sich" enthält, als im Naturzustand gedacht werden können (6:306), kommen mit der Einrichtung eines Rechtsstaats, der eine öffentliche Gerichtsbarkeit (distributive Gerechtigkeit) mit sich bringt, doch zusätzliche Regeln des Naturrechts ins Spiel, die im Naturzustand, in dem lediglich eine kommutative Gerechtigkeit gedacht werden kann, keinen Anwendungsbereich haben (vgl. 6:296–297). In 6:296–305 behandelt Kant „vier Fälle", in denen vor einem öffentlichen Gericht die „Gesichtspunkte[]" der distributiven Gerechtigkeit gegenüber den „Gesichtspunkten" der kommutativen Gerechtigkeit den Ausschlag geben (6:297). Bei den vier Fällen geht es, auf verschiedenen Ebenen, um die„Idee", genauer: um die Funktionstüchtigkeit, „des öffentlichen Rechts" (6:297). Beim Schenkungsfall (vgl. 6:297–298) gibt der tatsächlich abgeschlossene Vertrag, der für die Parteien objektives öffentliches Recht schafft, gegenüber richterlichen Vermutungen den Ausschlag, die (notwendigerweise) nicht öffentlich sind (→ Schenkung). Beim Leihvertragsfall (vgl. 6:298–300) kommt es auf den Vorbehalt des Eigentums an der verliehenen Sache an, der ein öffentlicher Besitzakt ist (Kant: ein „*Besitzact* (*actus possessorius*) einer äußeren Sache, als der seinen", 6:292; ein „öffentlich gültiges Zeichen", 6:364) und dadurch das subjektive Recht des Eigentümers bestätigt. Beim Schenkungsfall geht es um das (öffentliche) objektive Recht, beim Leihvertragsfall um ein (öffentliches) subjektives Recht in einem (Rechts)-Staat und damit in beiden Fällen um die Funktionstüchtigkeit der beschützenden Gerechtigkeit. Beim Fall der abhanden gekommenen und von einem Dritten gutgläubig erworbenen Sache (vgl. 6:300–303) geht es um die Funktionstüchtigkeit des „öffentliche[n], durchs Polizeigesetz geordnete[n] Markt[es]" (6:303), d. i. der kommutativen Gerechtigkeit, die im Staat eine öffentliche Gerechtigkeit ist (→ Kauf/Verkauf). Beim Fall des Zeugeneides (vgl. 6:304–305) geht es um die Funktionstüchtigkeit der öffentlichen Gerichtsbarkeit, d. i. der distributiven Gerechtigkeit. Durch die Anwendung der Regeln, die auf der „Idee des öffentlichen Rechts" (6:297) beruhen, geschieht Unrecht („Das strengste Recht ist das größte Unrecht", 6:235). Trotzdem tritt die kommutative Gerechtigkeit als Privatgerechtigkeit hinter die öffentliche oder distributive Gerechtigkeit zurück (→ Kauf/Miete).

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant's Doc-

trine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 23–43; 71–76; 215–226.
Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: „Lex iusti, lex iuridica und lex iustitiae in Kants Rechtslehre", in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 91, 2005, 484–500.
Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: „Introduction", in: dies. (Hg.): Kant and Law, Hants: Ashgate 2006, XIII–XXIX.
Hruschka, Joachim: „Kriterien eines bürgerlichen Zustandes in Kants Rechtslehre", in: Hettinger, M. u. a. (Hg.): Festschrift für Wilfried Küper, Heidelberg: C. F. Müller 2007, 183–196.
Hruschka, Joachim: „Von Rechten, die keinen Richter haben", in: Pawlik, M. u. a. (Hg.): Festschrift für Günther Jakobs, Köln: Carl Heymanns 2007, 189–204.

Joachim Hruschka

Gerechtigkeit, distributive

In der Vorlesung von 1784 über →Achenwalls Naturrechtskompendium ist „justitia distributiva" (distributive Gerechtigkeit) der (Rechts)-Staat in seinen wesentlichen Funktionen (27:1390). In *MSR* ist „*austheilende Gerechtigkeit* (*iustitia distributiva*)" (6:306) enger die rechtsstaatliche Gerichtsbarkeit und ihre Funktion im Rechtsstaat. Es ist der „Gerichtshof selbst", der „die *Gerechtigkeit* eines Landes" genannt wird, und „ob eine solche [Gerechtigkeit] sei oder nicht sei, [könne] als die wichtigste unter allen rechtlichen Angelegenheiten gefragt werden" (6:306). Deshalb heißt die Zivilgerichtsbarkeit „*Civil[gerechtigkeit]*" und die Strafgerichtsbarkeit „*Criminalgerechtigkeit*" (6:331) oder „Strafgerechtigkeit" (6:336), und deshalb wird eine richterliche Entscheidung als „ein einzelner Act der öffentlichen Gerechtigkeit (*iustitiae distributivae*) durch einen Staatsverwalter (Richter oder Gerichtshof)" beschrieben (6:317). Weitere wichtige Stellen: 6:306; 6:317; 6:336–337; 27:1390.

Verwandte Stichworte

Gerechtigkeit; Gerechtigkeit, kommutative; Gerechtigkeit, göttliche

Philosophische Funktion

Distributive Gerechtigkeit ist in *MSR* das abschließende Moment der „öffentliche[n] Gerechtigkeit", zu der außerdem die „*beschützende* [Gerechtigkeit] (*iustitia tutatrix*)", d. i. die rechtsstaatliche positive Gesetzgebung und das von ihr geschaffene (und deshalb „öffentliche") Recht, und die „*wechselseitig erwerbende* [Gerechtigkeit] (*iustitia commutativa*)" gehören (6:306). Schon in der Vorlesung über Achenwalls *Ius naturale* im Sommersemester 1784 heißt es, die „iustitia distributiva" bestimme das Recht durch die öffentliche Gesetzgebung, wende dieses Recht auf konkrete Fälle an und zwinge zur Befolgung der richterlichen Urteile (27:1390). In *MSR* werden die erste und die dritte dieser Funktionen aus der *iustitia distributiva* der Vorlesung ausgegliedert. Die öffentliche Gesetzgebung wird zur beschützenden Gerechtigkeit; die Durchsetzung der richterlichen Urteile obliegt der Regierung. Allein die öffentliche Gerichtsbarkeit heißt noch „*austheilende Gerechtigkeit*" (6:306). „Distributive Gerechtigkeit" (vgl. 6:306) macht unsere (subjektiven) Rechten zu gesicherten, peremtorischen Rechten. Sie verleiht unseren Rechten „Nothwendigkeit", was durch den „Ausspruch vor einem Gerichtshofe" geschieht, der „in einem besonderen Falle" sagt, ob dieser besondere Fall dem gegebenen Gesetz „gemäß, d. i. *Rechtens* ist" (6:306; →Gerechtigkeit).

Joachim Hruschka

Gerechtigkeit, göttliche

Göttliche Gerechtigkeit ist die von →Gott gegen Personen geübte angemessene Güte. Wichtige Stellen: 6:71–72; 6:489–491; *Refl.* 3671, 17:185.

Verwandte Stichworte

Gericht, göttliches; Gerechtigkeit; Strafgerechtigkeit

Philosophische Funktion

Bei Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, ^{3}1757, heißt es in dem Kapitel „Voluntas dei" („der Wille Gottes") in § 906: „Bonitas erga personas s. spiritus proportionalis est iustitia" („Gerechtigkeit ist die gegen Personen oder Geister geübte angemessene Güte"), woraus sich die obige Definition ergibt. In §§ 907–910 unterscheidet Baumgarten zwischen „Belohnungs-Gerechtig-

keit“ („iustitia remuneratoria“) und „Straf-Gerechtigkeit“ („iustitia punitiva“), die er beide Gott zuschreibt (vgl. 17:182–184). In seinem Handexemplar der *Metaphysica* ändert Kant den ersten Satz des § 910 so um, dass er lautet: „Iustitia dei non est remuneratoria, sed punitiva“ („Gottes Gerechtigkeit ist nicht belohnend, sondern strafend“) (*Refl.* 3671, 17:185). Demgemäß heißt es noch in *MST*, dass göttliche Gerechtigkeit nur als eine strafende und nicht als eine „*belohnende Gerechtigkeit*“ gedacht werden kann, weil Menschen gegen Gott „lauter Pflichten und keine Rechte“ (6:489) haben. Deshalb kann es keine Ansprüche eines Menschen gegen Gott geben, denen Gott durch einen „Lohn“ gerecht werden müsste. Damit bleibt die göttliche Gerechtigkeit als „Strafgerechtigkeit“ (6:489). Sie ist mit einer „Schwierigkeit“ verbunden, „welche jeden Menschen, selbst nachdem er den Weg des Guten eingeschlagen hat, doch in der Aburtheilung seines ganzen Lebenswandels vor einer göttlichen *Gerechtigkeit* als verwerflich vorstellt“ (6:71f.). Denn der Mensch „*fing* […] *doch vom Bösen an*, und diese Verschuldung ist ihm nie auszulöschen möglich“ (6:72). In *Religion* löst Kant die Schwierigkeit auf (vgl. 6:72–78). In *MST* dagegen schwebt die göttliche Gerechtigkeit, „wie das *Fatum* (Verhängniß) der alten philosophirenden Dichter“ als „*ewige* Gerechtigkeit“ über uns, die mit einer „eisernen, unablenkbaren Nothwendigkeit“ (6:489) entscheidet. Sie wird als „personificirt“, nämlich als heiliger Geist gedacht (→ Gericht, göttliches), aber „es ist nicht ein besonderes richtendes Wesen, was sie ausübt (denn da würden Widersprüche desselben mit Rechtsprincipien vorkommen)“ (6:489). Sie ist stattdessen „bloße Gerechtigkeit“ „gleich als Substanz“ und damit ein „überschwängliche[s]“ Prinzip, das „uns schlechterdings unbegreiflich“ bleiben muss (6:489–491).

Joachim Hruschka

Gerechtigkeit, kommutative

Kommutative Gerechtigkeit ist die „zwischen Personen in ihrem wechselseitigen Verkehr unter einander geltende *Gerechtigkeit*“ (6:297). Sie ist die „*wechselseitig erwerbende* [Gerechtigkeit] (*iustitia commutativa*)“ (6:306). Weitere wichtige Stellen: 6:289; 6:297; 6:302–303; 6:306–307.

Verwandte Stichworte

Gerechtigkeit; Gerechtigkeit, distributive; Preis

Philosophische Funktion

Bei der kommutativen Gerechtigkeit geht es um den tatsächlichen Umsatz unserer erwerblichen Rechte, soweit solcher Umsatz möglich und zulässig ist. Ausdrücklich spricht Kant von der „Umsetzung des Mein und Dein“ als einer „*commutatio*“ (6:289). Im → Naturzustand, in dem es an einer → distributiven Gerechtigkeit fehlt, ist kommutative Gerechtigkeit möglich (vgl. *Refl.* 7903, 19:549), aber sie ist dort eine rein private Gerechtigkeit, nämlich die Gerechtigkeit der Teilnehmer am Markt, die ihr eigenes Handeln (am Markt) nach bestem Wissen und Gewissen rechtlich beurteilen. Mit der Einrichtung einer distributiven Gerechtigkeit (→ Gerechtigkeit, distributive) wird kommutative Gerechtigkeit zu einem Moment der „öffentlichen“ Gerechtigkeit (6:307), nämlich zu dem durch die Regeln des Sachen- und des Vertragsrechts geschaffenen „öffentliche[n]“ und „durchs Polizeigesetz geordnete[n] Markt“ (6:303). „Polizei[]“ (6:303) bedeutet hier, wie überhaupt im 18. Jahrhundert, die innere Verwaltung eines Staates. Auf dem durch den freien Umsatz konstituierten öffentlichen Markt werden unsere Rechte „Wirklichkeit“ (6:306). Der Markt als freier Markt bestimmt die Gerechtigkeit des Handelns der Marktteilnehmer. Genauso wie bei → Hobbes derjenige Preis ‚gerecht‘ ist, über den Verkäufer und Käufer sich einigen, ist bei Kant der „Marktpreis“ maßgeblich. Schon in 4:434 spricht Kant mit Bezug auf Gegenstände aller Art von „Marktpreis“. Auch „Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten“ haben einen Marktpreis (4:435; → Gerechtigkeit).

Joachim Hruschka

Gericht, Gerichtshof

Kant verwendet die Begriffe von Gericht und Gerichtshof in Bezug auf a) die Kritik der reinen Vernunft, b) die Moral und c) das Recht. a) „Man kann die Kritik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben ansehen; denn sie ist in die letzteren, als welche

auf Objecte unmittelbar gehen, nicht mit verwickelt, sondern ist dazu gesetzt, die Rechtsame der Vernunft überhaupt nach den Grundsätzen ihrer ersten Institution zu bestimmen und zu beurtheilen“ (KrV A 751 / B 779); b) „Das Bewußtsein eines *inneren Gerichtshofes* im Menschen („vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen“) ist das *Gewissen*“ (6:438); c) „Diejenige (physische oder moralische) Person, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugnis hat, heißt der *Richter* oder auch der Gerichtshof (iudex s. forum)“ (6:227). Weitere wichtige Stellen: KrV A 669 / B 697; KrV A 740 / B 768; KrV A 751 / B 779; 4:443; 8:346; *Refl.* 6815, 19:170; 21:462; 23:160; 27:297; 27:354; 27:359; 27:450.

Verwandte Stichworte

Urteil; Recht; Gesetz, Gesetze; Friede; Gerichtshof (metaphorisch)

Philosophische Funktion

Kant bestimmt den staatlichen Prozess der Rechtsverwirklichung als Werk der → verteilenden Gerechtigkeit. Die dabei beteiligten Organe, die Legislative, die Exekution und die Judikative, ermöglichen durch ihre spezifischen Leistungen der gesetzlichen Bestimmung des Rechts, der zwangsbewehrten Durchsetzung der Gesetze und der richterlichen Rechtsprechung, dass einem jeden das gegeben wird, worauf er rechtlich einen Anspruch hat. Insofern Rechtssicherung erst mit der Etablierung eines zuverlässigen Systems der Rechtsprechung Realität wird, das Recht sich erst durch richterliche Gesetzesauslegung und Fallentscheidung Geltung verschafft, wird das Gerichtswesen geradezu zum Inbegriff der → Gerechtigkeit. Das Gesetz sagt „*erstens* bloß, welches Verhalten innerlich der Form nach *recht* ist (lex iusti); *zweitens*, was als Materie noch auch äußerlich gesetzfähig ist, d. i. dessen Besitzstand *rechtlich* ist (lex iuridica); *drittens*, was und wovon der Ausspruch vor einem Gerichtshofe in einem besonderen Falle unter dem gegebenen Gesetze diesem gemäß, d. i. *Rechtens* ist (lex iustitiae); wo man denn auch jenen Gerichtshof selbst die *Gerechtigkeit* eines Landes nennt, und, ob eine solche sei oder nicht sei, als die wichtigste unter allen rechtlichen Angelegenheiten gefragt werden kann“ (6:306). Kant unterscheidet zwischen Gerichtshof und Gericht: „Die moralische Person, welche der Gerechtigkeit vorsteht, ist der *Gerichtshof* (forum) und im Zustande ihrer Amtsführung das *Gericht* (iudicium)“ (6:297). Und da aufgrund der vernunftrechtlichen Verfassung der → Republik alle drei Gewalten als spezifische rechtliche Selbstverhältnisse der Bürger zu verstehen sind, gilt auch für das Gerichtswesen, dass in der Rechtsprechung das Volk sich durch seine Repräsentanten selbst richtet. „Das Volk richtet sich selbst durch diejenige ihrer Mitbürger, welche durch freie Wahl, als Repräsentanten desselben, und zwar für jeden Act besonders dazu ernannt werden. Denn der Rechtsspruch (die Sentenz) ist ein einzelner Act der öffentlichen Gerechtigkeit (iustitiae distributivae) durch einen Staatsverwalter (Richter oder Gerichtshof) auf den Unterthan, d. i. einen, der zum Volk gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet ist, ihm das Seine zuzuerkennen (zu ertheilen)“ (6:317). Recht spricht das Gericht nach dem bürgerlichen, strikten Recht. Rechtsmildernde Billigkeitsgesichtspunkte dürfen keine Anwendung finden. Ein „*Gerichtshof der Billigkeit*“ würde „einen Widerspruch in sich schließe[n]“ (6:234). Billigkeitsansprüche gehören vor das „*Gewissensgericht* (forum poli [Himmelsgericht]) allein“ (6:235); sie betreffen zwar die Rechtsordnung, sind aber selbst nicht rechtlicher Natur.

Friede durch Verrechtlichung – diese Grundoperation bestimmt nicht nur Kants Staatsphilosophie, ist nicht nur Inhalt des dem Vernunftrecht selbst innewohnenden Institutionalisierungsimperativ (→ Recht). Das Motiv der Befriedung durch Regelsetzung, → Polizei und Gericht findet sich auch in der theoretischen Philosophie. Der Zustand, auf den Kant in der *KrV* Bezug nimmt, war ein ‚Naturzustand‘ metaphysischer Streitigkeiten, eine Anarchie, in der jeder nach eigenem Gutdünken sein Wahrheitsregime errichtete. Diese Gesetzlosigkeit muss überwunden werden. Auch die Erkenntniskritik folgt dem Selbsterhaltungsimperativ der Vernunft und macht sich auf, „Ruhe zu suchen; so wie Hobbes behauptet: der Stand der Natur sei ein Stand des Unrechts und der Gewaltthätigkeit, und man müsse ihn nothwendig verlassen, um sich dem gesetzlichen Zwange zu unterwerfen, der allein unsere Freiheit dahin einschränkt, daß sie mit jedes anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinen Besten zusammen bestehen könne“ (KrV A 752 / B 780). Inbegriff dieser Friedensstiftung durch Gesetzgebung ist die *KrV*. Sie beendet die metaphysische Anarchie,

sie begründet Regeln, mit deren Hilfe Erkenntnisansprüche auf ihre Legitimität hin überprüft werden können (→Gerichtshof (metaphorisch)). Auch zur Charakterisierung der moralischen Selbstbeurteilung und Selbstkritik verwendet Kant das Bild des Gerichtshofs. „Das Bewußtsein eines *inneren Gerichtshofes* im Menschen („vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen") ist das *Gewissen*" (6:438).

Weiterführende Literatur

Ishikawa, Fumiyasu: Kants Denken von einem Dritten: das Gerichtshof-Modell und das unendliche Urteil in der Antinomienlehre, Frankfurt/M. u. a.: Lang 1990.

Wolfgang Kersting

Gericht, göttliches

‚Göttliches Gericht' (oder ‚Himmelsgericht') heißt in erster Linie die göttliche Allwissenheit, die einer bestimmten Person oder bestimmten Personen im Hinblick auf vorausgesetzte Gesetze die von diesen Personen begangenen Taten zurechnen kann. In zweiter Linie heißen ‚göttliches Gericht' auch die inneren Gerichtshöfe der Vernunft und des Gewissens. Wichtige Stellen: 6:25; 6:145–146; 6:235; 6:488–489.

Verwandte Stichworte

Gerechtigkeit, göttliche; Gewissen

Philosophische Funktion

Kant geht von Definitionen aus, die sich bei Alexander Gottlieb Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, § 185 (vgl. 19:84), finden. Dies zeigt sich u. a. daran, dass er das göttliche Gericht im oben bezeichneten ersten Sinne mit „der Wage der reinen Vernunft" (6:25 Anm.) und mit dem Gewissen als dem (inneren) →Gerichtshof (vgl. 6:146), also mit dem göttlichen Gericht im zweiten Sinne gleichsetzt; entsprechend, wenn er das „*Gewissensgericht*" ein „*forum poli*" (Himmelsgericht) nennt (6:235). In *Religion* unterscheidet Kant in →Gott zwei verschiedene Personen als „Richter der Menschen" (6:145 Anm.): 1) „Gott, als die *Liebe* betrachtet (in seinem Sohn), richtet die Menschen so fern, als ihnen über ihre Schuldigkeit noch ein Verdienst zu statten kommen kann, und da ist sein Ausspruch: *würdig* oder *nicht-würdig*" (6:145f. Anm.). 2) „Dagegen ist die Sentenz des Richters nach *Gerechtigkeit* […] über die, denen kein Verdienst zu statten kommen kann: *schuldig* oder *unschuldig*, d. i. Verdammung oder Lossprechung" (6:146 Anm.). Doch ist allein der „Richter[] nach *Gerechtigkeit*" ein Richter in unverstellter Sprache, er ist der „eigentlich so zu nennende[] Richter[] unter dem Namen des heiligen Geistes" (6:146 Anm.), während Gott, „als die *Liebe* betrachtet" (6:145 Anm.), ein Richter nur in einer *lingua obliqua* (indirekte Rede) ist (vgl. 6:145–146). Ähnlich wie in *Religion* unterscheidet Kant in *MST* mit Bezug auf Gott zwischen Liebe und Gerechtigkeit und spricht von der „Idee [der] göttlichen Strafgerechtigkeit" (→Strafgerechtigkeit), die freilich „personificirt" werde (6:489). Kant wendet sich hier gegen die Personifizierung, womit die göttliche Gerechtigkeit zur „*ewige*[*n*] Gerechtigkeit" wird, die jedoch „unerforschlich" (6:489) bleibt (→Gerechtigkeit, göttliche). Ein göttliches Gericht in der ‚eigentlichen' Bedeutung des Wortes gib es deshalb in *MST* nicht mehr.

Joachim Hruschka

Gerichtshof (metaphorisch)

Mit der Metapher vom Gerichtshof umschreibt Kant den von der →Transzendentalphilosophie zu führenden Prozess, in dem die verschiedenen zur Geltung gebrachten Ansprüche der →Vernunft geprüft und entsprechend ihrem tatsächlichen Wert entweder abgewiesen oder bestätigt werden: „[…] einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlose Anmaßungen nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen abfertigen könne; und dieser ist kein anderer als die *Kritik der reinen Vernunft* selbst" (KrV A XIf.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 501 / B 529; KrV A 669 / B 697; KrV A 751 / B 779; 4:443; 8:255.

Verwandte Stichworte

Vernunftgebrauch; Vernunft, menschliche; Gericht, Gerichtshof

Philosophische Funktion

In der *KrV* benutzt Kant die Metapher vom Ge-

richtshof häufig, um die grundlegenden Ambitionen der kritischen Philosophie zu charakterisieren, nämlich sicher zu stellen, dass der mögliche Gebrauch der „reinen Vernunft" in „dialektisch[er]" Hinsicht und seine „gute und zweckmäßige Bestimmung in der Naturanlage unserer Vernunft" (KrV A 669 / B 697) unterschieden werden müssen. Obwohl dieser Gerichtshof von Kant als neutraler Ort dargestellt wird, wo der gerechtfertigte wie auch der ungerechtfertigte Vernunftgebrauch beurteilt werden kann – als „de[r] wahre[] Gerichtshof für alle Streitigkeiten" (KrV A 751 / B 779) –, ist sein Urteil doch fast immer negativ, d. h. gegen Missbrauch, Sophisterei usw. gerichtet: „Und so habt ihr nicht einmal nöthig, euch mit der Entwickelung und Widerlegung eines jeden grundlosen Scheins zu befassen, sondern könnt alle an Kunstgriffen unerschöpfliche Dialektik am Gerichtshofe einer kritischen Vernunft, welche Gesetze verlangt, in ganzen Haufen auf einmal abweisen" (KrV A 787 / B 815).

Zwar findet die Metapher vor allem im Zusammenhang mit dem Geschäft der *KrV* ihre Anwendung, doch gebraucht sie Kant auch in anderen Texten aus der kritischen Periode. Die *Theodizee* nimmt ihren Ausgang davon, dass alle Befürworter einer →Theodizee darin einwilligen, ihre Behauptung, „daß das, was wir in der Welt als zweckwidrig beurtheilen, es nicht sei, […] vor dem Gerichtshofe der Vernunft" (8:255) zu verhandeln.

‚Gerichtshof' wird als Metapher auch in der praktischen Philosophie benutzt. In der *GMS* wird sie genauso wie in der *KrV* verwendet, nämlich als die Fähigkeit der Vernunft zu entscheiden, ob die Behauptung, ein bestimmter Begriff sei anwendbar, verifiziert werden könne. Der Begriff „der Vollkommenheit überhaupt" wird in der *GMS* dem „des moralischen Sinnes" deshalb vorgezogen, weil wenigstens die „Vollkommenheit überhaupt" (4:443) vor dem Gerichtshof erscheinen kann.

Kant denkt jedoch auch an einen „moralischen Gerichtshof[]" (6:74), vor dem man die Strafbarkeit von Handlungen erwägen könne. Er setzt diesen Begriff zu dem des „Gewissen[s]" in Beziehung als „eines *inneren Gerichtshofes* im Menschen (*vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen*)" (6:438).

Weiterführende Literatur

O'Neill, Onora: Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy, Cambridge University Press: Cambridge 1989, insbes. Kap. 1.

Brian O'Connor
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Geringschätzung

Von Geringschätzung (bzw. Gringschätzung, geringschätzen, geringschätzig, Geringschätzigkeit) spricht Kant, wenn jemandem oder etwas ein geringer →Wert beigemessen wird. In bestimmten Kontexten ist das Wort gleichbedeutend mit →Verachtung (vgl. 7:272f.; 2:262). Weitere wichtige Stellen: 2:213; 2:262; 6:437; 6:455; 6:463; 6:465; 7:51; 7:272f.; 8:113.

Verwandte Stichworte

Verachtung; Spott, Spottsucht; Arroganz

Philosophische Funktion

Der Begriff der Geringschätzung findet sich vielfach in den Schriften Kants, und zwar in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen. In den *Beobachtungen* schreibt er z. B., dass das Übel der Armut durch die Geringschätzung vergrößert werde (vgl. 2:213). Dieser Gedanke steht im Einklang mit der These, wonach die höchste Not, die sich Menschen vorstellen können, die Geringschätzung anderer sei; selbst den Tod hielten sie für ein kleineres Übel (vgl. 15:381). Eine substantielle terminologische Bedeutung erlangt der Begriff aber nur in der *Anthropologie* und in der *MST*. Hier ist er maßgeblich für die Bestimmung der Begriffe →‚Hochmut' und →‚Beleidigung', besonders im Kontext der Pflichten der Achtung. Ersterer wird als das Ansinnen an andere Menschen charakterisiert, sich im Vergleich mit uns selbst gering zu schätzen; letzterer als äußerer Ausdruck der innerlichen Geringschätzung eines anderen (vgl. 6:465).

Andreas Trampota

Geruch

Der Geruch (auch „Sinn[] […] des *Geruchs*" (7:154) oder „*des Riechens*" (7:157)) wird als einer der fünf äußeren Sinne in erster Linie in Kants Vorlesun-

gen über empirische Psychologie (einerseits als Teil der Anthropologie, andererseits als Teil der Metaphysik) behandelt. Weitere wichtige Stellen: KrV B 69f.; 5:281f.; 5:291f.; 5:330; 7:154; 7:157–160; *Refl.* 285, 15:106; 25:50–57; 25:273–277; 25:493–499; 25:912–917; 25:1245–1248; 25:1453f.; 28:231f.; 28:251; 29:882f.

Verwandte Stichworte
Sinnlichkeit; Geschmack; Sehen

Philosophische Funktion
Der Geruch ist wie der Geschmack ein niederer Sinn im Gegensatz zu den drei höheren Sinnen (→ Betastung; Gehör; Sehen). Die niederen Sinne sind zudem „mehr subjektiv als objektiv, d. i. die Vorstellung durch dieselbe ist mehr die des *Genusses*, als der Erkenntniß des äußeren Gegenstandes" (7:154; vgl. 29:882). Aus diesem Grund können sie nicht zu ästhetischen Urteilen beitragen (vgl. 5:282; 28:251), denn sie bereiten nur eine „Lust des *Genusses*" (5:292).

Geruch und Geschmack funktionieren chemisch und nicht mechanisch, wobei Teilchen des empfundenen Gegenstandes in den Körper bzw. in das Sinnesorgan eintreten. Aus diesem Grund empfangen wir durch diese beiden Sinne nur Vitalempfindungen (Genuss, Ekel) und keine Wahrnehmung des Gegenstandes (vgl. 7:157–158; 25:912).

„*Geruch* ist gleichsam ein Geschmack in der Ferne" (7:158). Seine räumliche Reichweite ist weiter als die von Betastung und Geschmack und enger als die von Gehör und Sehen (vgl. 29:883). Der Geruch hat es, wie das Gehör, mit Empfindungen zu tun, die unfreiwillig sind: sie treten in uns ein, ob wir es wollen oder nicht (vgl. 7:158; 5:330). Aus diesem Grund betrachtet man sie als „ein[en] gesellschaftliche[n] Sinn" (25:916). Der Geruch ist auch der „undankbarste" und „entbehrlichste" der Sinne (7:158). Es lohnt nicht, ihn zu kultivieren, „denn es giebt mehr Gegenstände des Ekels […] als der Annehmlichkeit, die er verschaffen kann, und der Genuß durch diesen Sinn kann immer auch nur flüchtig und vorübergehend sein, wenn er vergnügen soll" (7:158). Dennoch ist der Geruch nützlich, um gute oder schlechte Luft bzw. gutes oder schlechtes Essen zu unterscheiden (vgl. 7:159; 8:111; *Refl.* 285, 15:106; 25:1247f.), und sein Fehlen scheint die Fähigkeit des Schmeckens zu beeinträchtigen (vgl. 7:157; 7:168; 5:291).

Steve Naragon
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Gesamtbesitz, Gemeinbesitz

Nach § 6 der *MSR* „fundirt sich" der Besitzer „auf dem angebornen *Gemeinbesitze* des Erdbodens"; sein erlaubter Privatbesitz muss aber dem „allgemeinen Willen" entsprechen (6:250). Diese „*ursprüngliche* Gemeinschaft des Bodens […] (communio fundi originaria)" ist „eine Idee, welche objective (rechtlich praktische) Realität hat"; sie ist von der „*uranfänglichen* (communio primaeva) unterschieden, welche eine Erdichtung ist" (6:251). Auch der Begriff des „ursprünglichen Gesammtbesitz[es]" (6:251) hat die gleiche Funktion wie der ursprüngliche Gemeinbesitz: er enthält „a priori den Grund der Möglichkeit eines Privatbesitzes" (6:251). Der „ursprünglich gemeinsame Besitz" ist der „Rechtsgrund" für die „erste Besitznehmung" (6:251). Weitere wichtige Stellen: 6:261f.; 6:267.

Verwandte Stichworte
Besitz; Boden (rechtlich); Erwerbung

Philosophische Funktion
Der ursprüngliche oder gestiftete Gesamtbesitz ist auch bei der Behandlung des Sachenrechts in § 11 der *MSR* die „einzige Bedingung, unter der es allein möglich ist, daß ich jeden anderen Besitzer vom Privatgebrauch der Sache ausschließe […], weil, ohne einen solchen Gesammtbesitz vorauszusetzen, sich gar nicht denken läßt, wie ich, der ich doch nicht im Besitz der Sache bin, von Andern, die es sind, und die sie brauchen, lädirt werden könne" (6:261). Hinzukommen muss bei der Schaffung von Privateigentum die „vereinigte Willkür Aller in einem Gesammtbesitz" (6:261).

In § 13 der *MSR* wird hinsichtlich der Erwerbung von Boden auf die Unterscheidung in § 6 zurückgegriffen: der ursprüngliche Gesamtbesitz als „praktischer Vernunftbegriff" und der „gedichtete, aber nie erweisliche" uranfängliche Gesamtbesitz (6:262). § 16 wiederholt die These, dass „[a]lle

Menschen […] ursprünglich in einem *Gesammt-Besitz* des Bodens der ganzen Erde“ sind (6:267). Entscheidend für die Zuteilung konkreten Privateigentums am Boden ist wieder der „*ursprünglich* und a priori vereinigte[] Wille[] […], der allein, was *recht*, was *rechtlich* und was *Rechtens* ist, bestimmt“ (6:267).

Kristian Kühl

Gesang

Im Zusammenhang mit der Erörterung der „Verbindung […] schöne[r] Künste in einem und demselben Producte“ erscheint Gesang als Verbindung von „Poesie mit Musik“; in einer Oper wird Gesang „zugleich mit malerischer (theatralischer) Darstellung“ (5:325) verbunden. Kant erwähnt den Gesang der Vögel als Beispiel für → Schönheit in der Natur (vgl. 5:302). Der Reiz dieser Schönheit geht jedoch verloren, wenn Menschen versuchen, den Gesang der Vögel nachzuahmen (vgl. 5:229; 5:243; 5:302). Weitere wichtige Stellen: 7:316; 7:323; 9:443.

Verwandte Stichworte

Kunst; Natur; Schönheit (Schöne, das)

Philosophische Funktion

Kant erwähnt den „Gesang der Vögel“ und insbesondere den der Nachtigall, um zu veranschaulichen, wie wichtig es für das → Geschmacksurteil über die Schönheit eines Gegenstandes ist, ob dieser ein Gegenstand der Natur oder der Kunst sei: „Der Gesang der Vögel verkündigt Fröhlichkeit und Zufriedenheit mit seiner Existenz. Wenigstens so deuten wir die Natur aus, es mag dergleichen ihre Absicht sein oder nicht. Aber dieses Interesse, welches wir hier an Schönheit nehmen, bedarf durchaus, daß es Schönheit der Natur sei; und es verschwindet ganz, sobald man bemerkt, man sei getäuscht, und es sei nur Kunst“ (5:302f.). Bekannt ist Kants Beispiel von der täuschenden, zunächst nicht bemerkten Nachahmung des Gesangs einer Nachtigall. Sobald die Nachahmung bemerkt wird, vergeht alles Interesse an der Schönheit des Gesangs: „Es muß Natur sein, oder von uns dafür gehalten werden, damit wir an dem Schönen als einem solchen ein unmittelbares *Interesse* nehmen können“ (5:302f.).

Kant selbst scheint ein getrübtes Verhältnis zum menschlichen Gesang gehabt zu haben: Aus einem Brief Kants an den Königsberger Bürgermeister Theodor Gottlieb von Hippel vom 9. Juli 1784 (vgl. 10:391) geht hervor, dass er sich durch den Gesang der Gefangenen aus einem benachbarten Gefängnis in seinem „Gedankengeschäft“ gestört fühlte – worauf er in einer Fußnote in der *KU* anspielt (5:330 Anm.).

Christel Fricke

Geschenk

Ein Geschenk ist eine freiwillige, von jeglichem Zwang oder Verdienst unabhängige Gabe eines Menschen, Gottes, oder der Natur, die in den meisten Fällen → Dankbarkeit und Freude hervorruft. Wichtige Stellen: 1:200; 1:461; 2:341; 7:400; 9:461; 15:260f.

Verwandte Stichworte

Freigebigkeit; Schenkung

Philosophische Funktion

Die weitaus häufigste Verwendung des Ausdrucks ‚Geschenk‘ findet sich in Kants Briefen, in denen er sich für erhaltene Gaben bedankt. Darüber hinaus gibt es jedoch einige Stellen in seinen veröffentlichten Schriften, die eine Differenzierung des Wortgebrauchs zulassen. Unterschiede betreffen den Urheber des Geschenks oder dessen wertende Beurteilung. So spricht Kant bezogen auf den edlen Fürsten, dessen Bestrebung es ist, den → Krieg abzuwenden, von einem Geschenk Gottes an die Völker, „dessen Werth sie niemals nach seiner Größe schätzen können“ (1:461). Das „stets frohliche Herz“ eines Menschen ist ein „[G]eschenk der Natur“ (*Refl.* 608, 15:260f.), das fruchtbare „Ägypten […] Geschenk des Nilstroms“ (1:200). Ein vermeintliches Geschenk sind die Meinungen des abergläubischen Menschen, „der was er sich selbst verspricht für das Geschenk eines anderen hält“ (7:400). Schließlich ist die Befähigung zum Verkehr mit der → Geisterwelt für Kant eher ein Danaergeschenk bzw. ein solches von der Art „womit Juno den Tiresias beehrte, die ihn zuvor blind machte, damit sie ihm die Gabe zu weissagen ertheilen könnte. Denn […] die anschauende Kenntniß der *andern* Welt [kann] allhier nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verstande einbüßt,

welchen man für die *gegenwärtige* nöthig hat“ (2:341).

Veit Justus Rollmann

Geschichte

Kants Verwendung des Ausdrucks ‚Geschichte‘ umfasst neben der politisch-kulturellen Geschichte im heutigen Sinne auch die → Naturgeschichte. Zu diesem Thema sucht Kant in seinen eigenen Schriften einen philosophischen Leitfaden zu geben, der es erlaubt, Geschichte als Entfaltung der menschlichen Gattungsanlagen sowie als Entwicklung von → Recht und → Kultur zu verstehen. Wichtige Stellen: 5:429–436; 7:79–94; 7:321–333; 8:15–31; 8:107–123; 8:343–369.

Verwandte Stichworte

Fortschritt; Vernunft, Geschichte der; Metaphysik, Geschichte der; Philosophiegeschichte; Naturgeschichte; Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht

Philosophische Funktion

1 Werkgeschichtlicher Hintergrund

Während die Naturgeschichte schon in Kants Frühwerk eine Rolle spielt, gewinnt die politische und kulturelle Geschichte erst seit der Mitte der achtziger Jahre an Bedeutung (*Geschichte*; *Aufklärung*; *Rez. Herder*; *Mutmaßlicher Anfang*; *KU*). Das Thema beschäftigt Kant, z. T. in Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Ansätzen (→ Rousseau, → Herder, → Mendelssohn) bis in die späten neunziger Jahre (*Frieden*; *Fakultäten*; *Anthropologie*).

Kants Interesse gilt weder der geschichtswissenschaftlichen Methodik noch der Darstellung historischer Fakten, vielmehr will er einen „Leitfaden *a priori*“ (8:30) entwickeln (vgl. Druet, *La philosophie de l’histoire chez Kant*, S. 19–29). Dieser Leitfaden hat zum einen die Aufgabe, Auswahlkriterien zu liefern, „um diese Menge des historischen Wissens, die Fracht von hundert Kameelen, durch die Vernunft zweckmäßig zu benutzen“ (7:227); andernfalls drohe die Historiographie unter der „Last von Geschichte“ (8:30) zu ersticken. Zum zweiten soll er dazu dienen, einen „regelmäßigen Gang“ zu entdecken, an dem die „stetig fortgehende, obgleich langsame Entwickelung der ursprünglichen Anlagen“ der menschlichen Gattung sichtbar wird (8:17). Die Erwartung einer solchen Regelmäßigkeit basiert auf allgemeinen philosophischen Annahmen, denen zufolge „was an einzelnen Subjecten verwickelt und regellos in die Augen fällt, an der ganzen Gattung doch als eine stetig fortgehende, obgleich langsame Entwickelung der ursprünglichen Anlagen derselben werde erkannt werden können“ (8:17). Andernfalls trete „das trostlose Ungefähr […] an die Stelle des Leitfadens der Vernunft“ (8:18).

2 Geschichte als Gattungsgeschichte

Kant behauptet daher, dass man den historischen Verlauf als einen kontinuierlichen Entwicklungsprozess auffassen kann. Wirksam wird diese Entwicklung nicht auf der individuellen Ebene, sondern allein auf der Ebene der Gattung: Sie führt zur Ausbildung der menschlichen Anlagen insgesamt, nicht aber zur Befriedigung individueller Bedürfnisse. Kant erwartet sogar, dass die historische Entwicklung das individuelle Glücksverlangen enttäuschen wird: „Die Plagen aber wachsen im Fortschritte derselben [der Kultur], […] aber das glänzende Elend ist doch mit der Entwickelung der Naturanlagen in der Menschengattung verbunden“ (5:432).

Kant unterstellt, es seien „*alle Naturanlagen eines Geschöpfes […] bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln*“ (8:18). Während bei Tieren – so Kant in Anlehnung an Ferguson (vgl. Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*) – die Ausbildung aller Anlagen bei jedem einzelnen Individuum möglich sei, erfordere die Ausbildung der menschlichen Vernunft eine Entwicklung über viele Generationen. Die Natur, die dem Menschen diese Anlagen vermacht hat, bedarf daher „einer vielleicht unabsehlichen Reihe von Zeugungen, deren eine der andern ihre Aufklärung überliefert, um endlich ihre Keime in unserer Gattung zu derjenigen Stufe der Entwickelung zu treiben, welche ihrer Absicht vollständig angemessen ist“ (8:19; vgl. 8:65). Das Ziel der menschlichen Entwicklung sei als Ideal der Gattung zu verstehen. Geschichte wird damit zur Gattungsgeschichte.

3 Moralität und Geschichte

Mit → ‚Vernunft‘ meint Kant vor allem die moralischen Anlagen des Menschen. Sie bilden den eigentlichen Endzweck der Schöpfung, schließlich kann bei ihnen – anders als bei gewöhnlichen

Naturgegenständen – nicht mehr gefragt werden, welchem Zweck sie denn dienten. „[U]nd nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjecte der Moralität ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist“ (5:435f.).

Die Ausbildung der moralischen Anlagen des Menschen ist an eine Reihe von Bedingungen geknüpft. Zu finden sind sie auf der individuellen, der innerstaatlichen und der zwischenstaatlichen Ebene. Auf der individuellen Ebene bedarf es eines Prozesses der Kultivierung. Er umfasst zum einen die „Cultur […] der Geschicklichkeit“ (5:431) bzw. die Ausbildung der „*technische[n]*“ Anlagen des Menschen (7:322) im Umgang mit anderen Dingen. Zweitens ist hier die Disziplinierung bzw. die „Cultur der Zucht“ (5:432; vgl. 7:322ff.; vgl. Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, S. 172–174) von Bedeutung. Sie führt zur „Befreiung des Willens von dem Despotism der Begierden“ (5:432) und befähigt den Einzelnen, nach Maßgabe seiner Vernunft selbst zu wählen, statt sich von seinen Trieben dominieren zu lassen.

Die Zivilisierung steht für den Übergang von der individuellen zur interindividuellen Ebene. Sie führt ihn aus der „Rohigkeit der bloßen Selbstgewalt“ heraus und bildet die „*pragmatische[n] Anlage[n]* der Civilisierung durch Cultur, vornehmlich der Umgangseigenschaften“ (7:323) des Menschen aus, d. h. seine Klugheit im Umgang mit anderen Menschen.

Auf der innerstaatlichen Ebene führt die Entwicklung zur Einrichtung von staatlichen Rechtsverhältnissen. Ziel ist nichts weniger als eine „vollkommen *gerechte bürgerliche Verfassung*“, in der die „größte Freiheit“ der Individuen verbunden ist mit der „genauste[n] Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit, […] damit sie mit der Freiheit anderer bestehen könne“ (8:22). Nur in einem solchen Zustand des Rechts, der Raum lässt für Konflikte, Gegensätze und Konkurrenz, können sich die Anlagen der menschlichen Gattung entwickeln.

Kant kommt später zu der Auffassung, dass dies nur in einer →Republik möglich sei (vgl. Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, S. 185f.). Diese basiert auf der Gewaltenteilung und unterwirft alle Staatsbürger einer gemeinsamen Gesetzgebung, die ihnen „gesetzliche *Freiheit*“ und „bürgerliche *Gleichheit*“ garantiert, die aktive Teilhabe an der Gesetzgebung allerdings nur den männlichen, rechtlich und ökonomisch selbständigen „*activen* […] Staatsbürger[n]“ gewährt, nicht aber Frauen und abhängig Beschäftigten als „*passiven* Staatsbürgern“ (6:314f.).

Innerstaatliche Rechtsverhältnisse bleiben solange bedroht, wie im Verhältnis der Staaten untereinander der →Naturzustand herrscht, so dass diese einander jederzeit angreifen können: „*Das Problem der Errichtung einer vollkommnen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöset werden*“ (8:24). Notwendig ist daher die Etablierung von Rechtsverhältnissen auch zwischen den Staaten. Ähnlich wie innerhalb der einzelnen Staaten soll das zwischenstaatliche Recht nur einen Rahmen für die Austragung von Konflikten und Antagonismen liefern, diese jedoch nicht verhindern, da Kant sie als Antriebsmittel der weiteren Entwicklung für unverzichtbar hält. Der Idealzustand kann daher kein Weltstaat sein: Dieser sei auf die Dauer nicht imstande, das Recht auf seinem Territorium durchzusetzen. Die Folgen seien zunächst Despotismus und schließlich Anarchie (vgl. 8:367). Infrage kommt in Kants Augen nur ein Völkerbund (vgl. 8:24), d. h. eine Vereinigung souveräner Staaten, die sich verpflichten, rechtliche Prinzipien, das Völkerrecht, einzuhalten (vgl. 5:432f.; 8:24; 8:367f.). So heißt es in *Frieden* „daß ein föderativer Zustand der Staaten, welcher bloß die Entfernung des Krieges zur Absicht hat, der einzige mit der *Freiheit* derselben vereinbare *rechtliche* Zustand sei“ (8:385).

Der Endpunkt dieser Entwicklung ist der „*ewige Friede*“, ein Idealzustand, dem sich die reale Entwicklung immer weiter annähert, ohne ihn allerdings jemals ganz zu erreichen: „[S]o ist der *ewige Friede*, der auf die bisher fälschlich so genannte Friedensschlüsse […] folgt, keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die, nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele […] beständig näher kommt“ (8:386).

4 Epistemischer Status der Prognosen

Kant ist sich der Problematik solcher Zukunftsprognosen bewusst. Mehrfach reflektiert er die epistemische Basis sowie den Status seiner ge-

schichtsphilosophischen Behauptungen. Diese treten ausdrücklich nicht als wissenschaftliche Feststellungen auf, die mit den Einsichten der Geschichtswissenschaft konkurrieren würden (8:30; vgl. Düsing, *Teleologie*). Vielmehr handle es sich um →regulative Ideen, die „uns doch zum Leitfaden dienen, ein sonst planloses *Aggregat* menschlicher Handlungen wenigstens im Großen als ein *System* darzustellen" (8:29). Es soll also nur angegeben werden, wie man die Geschichte sinnvollerweise betrachten *kann*, um die von Kant unterstellten Ordnungsstrukturen zu finden: „[D]ie Bestimmung des menschlichen Geschlechts im Ganzen ist *unaufhörliches Fortschreiten*, und die Vollendung derselben ist eine bloße, aber in aller Absicht sehr nützliche Idee von dem Ziele, worauf wir der Absicht der Vorsehung gemäß unsere Bestrebungen zu richten haben" (8:65; vgl. 5:598).

Es ist umstritten (vgl. Brandt, *Streit der Fakultäten*; Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*), ob Kant die damit gezogenen Grenzen gegenüber echten Tatsachenbehauptungen immer einhält. In *Geschichte* verwahrt sich Kant zwar vor der „Mißdeutung [s]einer Absicht", „mit dieser Idee einer Weltgeschichte, die gewissermaßen einen Leitfaden *a priori* hat, die Bearbeitung der eigentlichen bloß *empirisch* abgefaßten Historie verdrängen" zu wollen (8:30). Vor allem in *Fakultäten* scheint er die historische Entwicklung aber als eine wissenschaftlich erweisbare Tatsache zu betrachten: „Es ist also ein nicht bloß gutgemeinter und in praktischer Absicht empfehlungswürdiger, sondern allen Ungläubigen zum Trotz auch für die strengste Theorie haltbarer Satz: daß das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen sei und so fernerhin fortgehen werde" (7:88).

5 *Menschliche Verantwortung und die Rolle der Natur*

Kant unterstellt, dass der Mensch selbst die Verantwortung für die Geschichte trage: Die Menschheit „soll und *kann* […] selbst Schöpferin ihres Glücks sein" (7:328; vgl. 8:19; 8:121). Gleichzeitig sucht er zu zeigen, dass der Mensch das, was er tun *soll*, auch tun *wird*, so dass die Geschichte tatsächlich den unterstellten Verlauf nehmen wird.

Gewährleistet wird dies erstens durch die „rastlose und zur Entwickelung der in ihn gelegten Fähigkeiten unwiderstehlich treibende Vernunft" (8:115). Sie veranlasst den Menschen, seine ursprünglich allein durch Instinkte geleitete Existenz zu verlassen und führt ihn damit „aus der Rohigkeit eines bloß thierischen Geschöpfes in die Menschheit, […] aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit" (8:115) – auch wenn damit eine Vielzahl von Unannehmlichkeiten verbunden ist.

Ein zweites Antriebsmoment ergibt sich aus dem Anteil, den der Mensch an Recht und →Moral nimmt. Schon in *Geschichte* spricht Kant von dem „gewisse[n] Herzensantheil, den der aufgeklärte Mensch am Guten, das er vollkommen begreift, zu nehmen nicht vermeiden kann" (8:28), in *Fakultäten* ist gar die Rede von einem „Enthusiasmus" für die Idee des Rechts. Kant glaubt diesen Enthusiasmus an den Reaktionen seiner Zeitgenossen auf die →Französische Revolution zu erkennen. Da es sich hier um uneigennützige Reaktionen handele, die zudem für den Reagierenden mit einer gewissen Gefahr verbunden seien, werde hier eine „moralische Anlage im Menschengeschlecht" (7:85) sichtbar, die eine „*Ursache* von dem Fortrücken desselben zum Besseren" (7:84) bilde.

Entscheidende Bedeutung hat drittens die Natur selbst. Sie bietet ebenfalls eine Gewähr dafür, dass „dasjenige, was der Mensch nach Freiheitsgesetzen thun *sollte*, aber nicht thut, dieser Freiheit unbeschadet auch durch einen Zwang der Natur, daß er es thun *werde*, gesichert sei" (8:365). Vor allem in den Schriften der achtziger Jahre beruft sich Kant auf die „*ungesellige Geselligkeit*" (8:20): Der Mensch besitzt einerseits ein grundlegendes Bedürfnis nach Geselligkeit, auf der anderen Seite verfügt er über eine Reihe negativer Eigenschaften, die für Konflikte sorgen und damit das Zusammenleben erschweren. Indirekt bilden diese Konflikte, zu denen im zwischenstaatlichen Verhältnis auch der Krieg zählt (vgl. 5:433; 7:330; 8:24; 8:121f.), die wichtigste Antriebskraft für die Entwicklung von Kultur und Recht: „Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortreffliche Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern" (8:21; vgl. 7:322; 8:368).

Kant unterstellt in *Mutmaßlicher Anfang* und in *Pädagogik* ein triadisches Modell der Entwicklung: Auf den friedlichen und genügsamen Natur-

zustand folgt eine zweite Phase der kulturellen Entwicklung, die von den skizzierten Konflikten vorangetrieben wird. In der dritten Phase werden diese Konflikte aufgehoben und der ursprüngliche Zustand auf einer höheren Ebene wieder hergestellt, so dass „vollkommene Kunst wieder Natur wird“ (8:117f.; vgl. 9:492). An anderen Stellen werden diese Konflikte und die mit ihnen verbundenen Opfer aber als unüberwindbar (vgl. 7:327) und dauerhaft notwendig (vgl. 8:26; 8:367) betrachtet.

In *Geschichte* wirft Kant zudem die Frage auf, ob die unter den Konflikten leidenden Generationen am Beginn des historischen Prozesses nicht zugunsten ihrer Nachfahren instrumentalisiert werden, schließlich profitieren nur letztere von den Opfern der Ersteren. Kant rechtfertigt diesen „räthselhaft[en]“ Zusammenhang jedoch damit, dass anders eine Entfaltung der menschlichen Anlagen nicht möglich sei (8:20).

Kant gesteht also zu, dass die historische Entwicklung aus Sicht des Einzelnen durchaus negative Konsequenzen haben kann. Er glaubt, damit die rousseausche Kulturkritik in seine optimistische Konzeption der kulturellen Entwicklung zu integrieren: „Auf diese Weise kann man auch die so oft gemißdeuteten, dem Scheine nach einander widerstreitenden Behauptungen des berühmten *J. J. Rousseau* unter sich und mit der Vernunft in Einstimmung bringen“ (8:116). Indem Kant Kriege, Konflikte und andere widrige Umstände als Antriebskräfte einer letztlich vernünftigen historischen Entwicklung deutet, rechtfertigt er Natur und → Vorsehung: „Eine solche *Rechtfertigung* der Natur — oder besser der *Vorsehung* — ist kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen“ (8:30).

In Kants Augen geht es dabei nicht um ein theologisches Problem. Vielmehr verweist die Rechtfertigung der Vorsehung den Menschen auch auf seine eigene Verantwortung und damit auf die Möglichkeit, seine Situation durch die Korrektur seines Verhaltens zu verbessern (vgl. 8:121; 8:123). Die Geschichtsphilosophie fördert damit selbst den Prozess, den sie beschreibt (vgl. 8:29).

Kant zeigt damit auch, dass der historische Prozess und damit die Natur selbst die individuellen, innerstaatlichen und zwischenstaatlichen Bedingungen für die Entwicklung der menschlichen Gattungsanlagen und damit für die Realisierung der Moralität begünstigen. Die hier sichtbar werdende Vermittlung von Natur und Vernunft weist der Geschichtsphilosophie eine wichtige Rolle in der kantischen Systemarchitektur zu und erklärt damit die Bedeutung des Themas im kantischen Spätwerk.

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhardt: „Zum ‚Streit der Fakultäten‘“, in: Brandt, Reinhardt / Stark, Werner (Hg.): Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen, Hamburg: Meiner 1987, 31–78.

Brandt, Reinhardt: Kritischer Kommentar zu Kants „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ (1798), Hamburg: Meiner 1999.

Druet, Pierre-Etienne: La philosophie de l’histoire chez Kant, Paris: L’Harmattan 2002.

Düsing, Klaus: Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Bonn: Bouvier 1968.

Kleingeld, Pauline: Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001.

Michael Pauen

Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat

Der Aufsatz erschien 1756 als selbständige Schrift im Verlag Hartung in Königsberg. Das Manuskript ist verschollen (vgl. Stark, *Nachforschungen*, S. 281–291). Es handelt sich um den zweiten von drei kurzen Texten, die Kant aus Anlass des verheerenden Erdbebens von Lissabon vom 1. November 1755 verfasst hat (→ *Von den Ursachen …*; → *Fortgesetzte Betrachtung …*). Editorisch zuverlässige Ausgabe in 1:429–461.

Kant versucht sich auch in dieser Schrift an einer rein auf natürlichen Ursachen beruhenden Erklärung. Er geht davon aus, dass die gesamte

Erdkruste von Höhlen durchzogen ist. → Erdbeben entstehen Kant zufolge durch Explosionen aufgrund chemischer Reaktionen und breiten sich durch diese Höhlen aus (vgl. 1:431–434). Im zweiten Erdbeben-Aufsatz gibt Kant zunächst eine ausführlichere Beschreibung des Lissabonner Erdbebens, der damit verbundenen Flutwelle und einiger Nachbeben (vgl. 1:434–448). Sodann beschäftigt er sich mit den Ursachen und den Gesetzmäßigkeiten der Ausbreitung des Erdbebens (vgl. 1:448–452) sowie ihrem Zusammenhang mit der → Atmosphäre (vgl. 1:452–455). Ungewöhnlich ist seine Diskussion eines möglichen Nutzens der Erdbeben und ihrer Ursachen (vgl. 1:455–458), wie beispielsweise der Wärme im Erdinneren.

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich, Kants Ansichten über Geschichte und Bau der Erde, Tübingen: Mohr 1911.

Falk Wunderlich

Geschichtserzählung

Im Gegensatz zur philosophischen Auseinandersetzung mit der → Geschichte, die hinter der Menge der historischen Fakten einen systematischen Zusammenhang sucht, stellt die Geschichtserzählung eine narrative Darstellung historischer Fakten dar. Kant unterscheidet daher die „Geschichte, welche sich mit der Erzählung dieser Erscheinungen [in einer menschlicher Handlungen] beschäftigt, so tief auch deren Ursachen verborgen sein mögen" (8:17), von einer philosophischen Herangehensweise, die nach der „*Naturabsicht* in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge" (8:18) fragt. Weitere wichtige Stellen: 7:79f.; 8:15; 20:340f.

Verwandte Stichworte

Erkenntnis, historische; Fortschritt; Geschichte; Kultur

Philosophische Funktion

Geschichtserzählungen können sich auf beliebige Handlungen und Ereignisse beziehen. Die Bandbreite reicht von bloßen Erzählungen einfacher Begebenheiten über wissenschaftliche Darstellungen historischer Abläufe bis zur Geschichte der Philosophie; besonders häufig verwendet Kant den erst im Spätwerk auftauchenden Ausdruck ‚Geschichtserzählung' in Zusammenhang mit biblischen Erzählungen (vgl. 6:43; 6:128 Anm.; 6:134; 7:40; 7:41; 7:62; 7:64). Kant hebt mehrfach hervor, dass die eigentlichen Geschichtserzählungen gerade im religiösen Kontext wenig bedeutsam seien; sie zählen zu den „Adiaphora, mit denen es jeder halten mag, wie er es für sich erbaulich findet" (6:44 Anm.; vgl. 7:40). In *Anthropologie* vergleicht er das historische Wissen mit der „Fracht von hundert Kameelen" (7:227). Es handle sich um bloße Faktensammlungen, die „*cyklopisch*", d. h. einäugig sind: Ihnen fehlt das Auge „der wahren Philosophie, um diese Menge des historischen Wissens […] durch die Vernunft zweckmäßig zu benutzen" (7:227). Während die Geschichtserzählung eine „Erkenntnis der Dinge wie sie sind", liefert, geht es der philosophisch-rationalen Darstellung der Geschichte darum, „die Dinge […] nach ihrer Nothwendigkeit" zu begreifen (20:340). Grundlage ist die Idee, „daß die Natur selbst im Spiele der menschlichen Freiheit nicht ohne Plan und Endabsicht verfahre" (8:29). Diese Idee kann uns „zum Leitfaden dienen, ein sonst planloses *Aggregat* menschlicher Handlungen wenigstens im Großen als ein *System* darzustellen" (8:29). Eine solche rationale, im Wesentlichen teleologischen Prinzipien verpflichtete Geschichte kann jedoch keine wirklichen Wissensansprüche erheben. Sie ist aber immerhin Gegenstand vernünftiger Annahmen und fördert die unterstellte Absicht der Natur.

Weiterführende Literatur

Druet, Pierre-Etienne: La philosophie de l'histoire chez Kant, Paris: L'Harmattan 2002.

Düsing, Klaus: Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Bonn: Bouvier 1968.

Kleingeld, Pauline: Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001.

Michael Pauen

Geschichtsglaube

→ Glaube, historischer

Geschichtszeichen

Ein Geschichtszeichen ist ein historisches Ereignis, das eine Voraussage des Geschichtsverlaufs

erlaubt, weil es die zentralen Antriebskräfte der →Geschichte erkennen lässt (vgl. 7:84). Als ein solches Geschichtszeichen betrachtet Kant den →Enthusiasmus der europäischen Bevölkerung für die →Französische Revolution. An ihm wird eine moralische Anlage der Menschheit sichtbar, die ihrerseits den weiteren historischen →Fortschritt vorantreibt. Weitere wichtige Stellen: 7:84f.; 7:192f.; 22:619ff.

Verwandte Stichworte
Geschichte; Fortschritt; Revolution, Französische

Philosophische Funktion
Konstitutiv für die kantische Geschichtsphilosophie ist das Postulat eines historischen Fortschritts. Es basiert auf teleologischen Annahmen über die Naturabsicht, die nicht nur auf die Entwicklung der menschlichen Gattungsanlagen abzielt, sondern auch auf die Herausbildung der dazu erforderlichen inner- und zwischenstaatlichen Rechtsverhältnisse.

Kant ist sich der Problematik der hierin enthaltenen Prognose des weiteren Geschichtsverlaufs bewusst. Während er die Entwicklung ursprünglich auf die problematischen Anlagen des Menschen, insbesondere seine „*ungesellige Geselligkeit*“ (8:20) zurückführt, sind es in *Fakultäten* dagegen vor allem die positiven, moralischen Anlagen, die den Fortschritt garantieren sollen (vgl. 7:85).

Den Beleg für die Existenz und die Wirksamkeit dieser Anlagen soll das Geschichtszeichen liefern. Kant greift dabei auf Überlegungen zu prognostischen, rememorativen und demonstrativen Zeichen zurück, die er im Anschluss an § 348 von Baumgartens *Metaphysica* bereits in den Anthropologievorlesungen der 80er Jahre (vgl. 7:193) angestellt hatte.

Bei einem Geschichtszeichen handelt es sich um ein historisches Ereignis, das sowohl die Existenz wie auch die Wirksamkeit der moralischen Anlagen der Menschheit beweist. „Es muß irgend eine Erfahrung im Menschengeschlechte vorkommen, die […] auf […] ein Vermögen desselben hinweiset, *Ursache* von dem Fortrücken desselben zum Besseren […] zu sein“ (7:84). Kant findet dieses Geschichtszeichen in dem öffentlich gezeigten Enthusiasmus der Anteilnahme der Bevölkerung für die Französische Revolution. Enthusiasmus versteht Kant dabei als „Theilnehmung am Guten mit *Affect*“ (7:86). Konkret richtet sich der Enthusiasmus auf die Etablierung einer rechtlich verfassten Republik, von der Kant auch erwartet, dass sie keine Angriffskriege mehr führen wird. Dieser Enthusiasmus für Recht und Moral beweist auch aufgrund seiner Allgemeinheit die gesuchte moralische Anlage des Menschen. Sie zeigt sich als wirksam und bietet damit die Gewähr für den historischen Fortschritt, schließlich besteht dieser wesentlich in der Etablierung von Rechtsverhältnissen: „Es ist bloß die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele großer Umwandlungen *öffentlich* verräth und […] so aber […] einen Charakter des Menschengeschlechts im Ganzen, und zugleich […] einen moralischen Charakter desselben wenigstens in der Anlage beweiset, der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen läßt, sondern selbst schon ein solches ist“ (7:85). Es sei daher „ein […] für die strengste Theorie haltbarer Satz: daß das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen sei und so fernerhin fortgehen werde“ (7:88).

Weiterführende Literatur
Brandt, Reinhardt: „Zum ‚Streit der Fakultäten‘“, in: Brandt, R. / Stark, W. (Hg.).: Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen, Hamburg: Meiner 1987, 31–78.
Kleingeld, Pauline: Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001.
Recki, Birgit: „Fortschritt als Postulat und die Lehre vom Geschichtszeichen“, in Gerhardt, V. (Hg.): Kant im Streit der Fakultäten, Berlin u. a.: 2005, 229–247.

Michael Pauen

Geschicklichkeit

Geschicklichkeit ist bei Kant die Fähigkeit, die geeigneten Mittel zu identifizieren, um gegebene Ziele zu erreichen – welches auch immer diese Ziele sein mögen. In *Pädagogik* beschreibt er die Geschicklichkeit als den „Besitz eines Vermögens, welches zu allen beliebigen Zwecken zureichend ist. Sie bestimmt also gar keine Zwecke, sondern überläßt das nachher den Umständen“ (9:449). In *Anthropologie* bezeichnet Kant die Geschick-

lichkeit als ein „Kunstvermögen[] zu beliebiger Absicht“ (7:201; vgl. 5:431–432). Somit ist Geschicklichkeit im Wesentlichen synonym mit zweckdienlichem instrumentellem Überlegen. Weitere wichtige Stellen: 8:22; 8:27; 9:455.

Verwandte Stichworte
Zweck; Mittel; Klugheit; Kultur; Regeln der Geschicklichkeit

Philosophische Funktion
Die Entwicklung der Geschicklichkeit ist entscheidend für den menschlichen Fortschritt. Die → Kultur selbst „ist die Verschaffung der Geschicklichkeit“ (9:449), und „alle Klugheit setzt Geschicklichkeit voraus. Klugheit ist das Vermögen, seine Geschicklichkeit gut an den Mann zu bringen“ (9:455). Gleichzeitig sind strenger Wettbewerb und starke Ungleichheit erforderlich, damit die Menschen Geschicklichkeit erwerben und fortentwickeln. Kant erläutert in *KU*: „Die Geschicklichkeit kann in der Menschengattung nicht wohl entwickelt werden, als vermittelst der Ungleichheit unter Menschen: da die größte Zahl die Nothwendigkeiten des Lebens gleichsam mechanisch, ohne dazu besonders Kunst zu bedürfen, zur Gemächlichkeit und Muße anderer besorgt, welche die minder notwendigen Stücke der Cultur, Wissenschaft und Kunst bearbeiten, und von diesen in einem Stande des Drucks, saurer Arbeit und wenig Genusses gehalten wird; auf welche Classe sich denn doch manches von der Kultur der höheren nach und nach auch verbreitet“ (5:432). In diesem weiteren Sinn ist Geschicklichkeit somit eine von vielen „Früchte[n] der Ungeselligkeit“ (8:22), die wiederum Teil eines „verborgene[n] Plan[s] der Natur“ (8:27) sind.

Robert B. Louden
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Geschlecht

Kant verwendet ‚Geschlecht‘ als Synonym für → ‚Gattung‘ und mit Bezug auf den Unterschied zwischen Mann und Frau im biologischen, sozialen und moralischen Sinn. Wichtige Stellen: 2:228–256; KrV B 128; 6:314; 7:303–311.

Verwandte Stichworte
Epigenesis; Frau; Mann; Geschlechtsliebe

Philosophische Funktion
Im Allgemeinen bevorzugt Kant epigenetische Theorieansätze der sexuellen Fortpflanzung gegenüber rivalisierenden präformativen Ansätzen. Im Gegensatz zu den letztgenannten Ansätzen, die eine aktive formierende Rolle allein einem Geschlecht vorbehalten, weist die Epigenese beiden Geschlechtern in der Bildung des Nachwuchses eine ebenbürtige Rolle zu. Kants Hang zur Epigenese (→ Epigenesis) ist in seinen Theorien zur → Rasse offensichtlich, die stark vom Phänomen der Hybridbildung abhängen, also folglich von einer epigenetischen Fortpflanzung. Die Analogie der epigenetischen Reproduktion tritt auch in der *KrV* als ein Modell für die Bildung von synthetisch apriorischen Begriffen auf (vgl. KrV B 128).

Geschlecht im Sinne der sozialen Geschlechterrolle und des Unterschieds der Geschlechter tritt besonders in Kants historischen, anthropologischen und moralphilosophischen Werken hervor, beginnend mit den *Beobachtungen* (1764) (vgl. besonders 2:228–256), über die Vorlesungen zur Anthropologie (AA 25.1 und 25.2) bis in die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798) (vgl. besonders 7:303–311). Die Unterscheidung der Geschlechter ist für Kant vor allem in der Hinsicht wichtig, dass sie etwas über die Beziehung zwischen dem körperlichen und dem moralischen Bereich offenbare. Äußerungen im Alter legen nahe, dass dies für ihn ein philosophisches Problem von einigem Interesse blieb.

Einige der relevanten Unterschiede zwischen dem männlichen und dem weiblichen Geschlecht beinhalten die größere körperliche Robustheit beim Mann und eine größere natürliche künstlerische Begabung bei der Frau. Das aktive Bürgerrecht können nur Männer erlangen. In rechtlicher Sicht ist der männliche → Bürger (insofern er sich ökonomisch selbst trägt) Substanz und die weibliche Staatsbürgerin „gleichsam nur Inhärenz“ (6:314).

Susan Shell
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Geschlechtsliebe

Die Geschlechtsliebe ist einer von zwei natürlichen Antrieben (neben der Liebe zum Leben), durch den sich die Gattung erhält, ohne dass dafür die Mitwirkung der Vernunft erfordert würde

(vgl. 7:276), und der sich zu moralischen und ästhetischen Verfeinerungen verschiedener Art eignet. Weitere wichtige Stellen: 2:238f.; 2:243–256; 6:359f.; 6:425f.; 7:303–311; 8:112f.

Verwandte Stichworte
Frau; Mann; Geschlecht; Fleischeslust; Wollust

Philosophische Funktion
Die geschlechtliche Liebe spielt für Kant beginnend mit *Beobachtungen* eine wichtige Rolle in der kulturellen und moralischen Entwicklung der Menschheit. Die Transformation der sexuellen Begierde in → Liebe in einem ideellen Sinne ist ein wesentlicher Schritt in der Erhebung der Menschheit über die Gemeinschaft mit den Tieren. Als die → Vernunft rege geworden war, fand „der Mensch […] bald: daß der Reiz des Geschlechts, der bei den Thieren bloß auf einem vorübergehenden, größtenteils periodischen Antriebe beruht, für ihn der Verlängerung und sogar Vermehrung durch die Einbildungskraft fähig sei". Denn die Einbildungskraft „[treibt] ihr Geschäft zwar mit mehr Mäßigung, aber zugleich dauerhafter und gleichförmiger […], je mehr der Gegenstand *den Sinnen entzogen* wird, […] daß dadurch der Überdruss verhütet werde, den die Sättigung einer bloß thierischen Begierde bei sich führt" (8:112f.).

Der Charakter dieser Transformation ist kontrovers und mag in Kants Verständnis durchaus problematisch geblieben sein. In → *Beobachtungen* ist Kant unsicher, ob die Frau, die der Gegenstand einer solchen idealisierten Liebe sein könnte, nicht die Grenzen der menschlichen Natur überhaupt überschreiten würde (vgl. 2:238f.). In seinen späteren Schriften besteht er weiter auf dem entwürdigenden Charakter der sexuellen Begierde, solange sie nicht in ein Gefühl oder eine Achtung für die oder den Geliebte(n) verwandelt wird und sich nicht streng bürgerlichen und moralischen Zwecken unterordnet. Jenseits der Bindung der → Ehe ist der Geschlechtsverkehr „dem Grundsatz (wenn gleich nicht immer der Wirkung nach) *cannibalisch*. Ob mit Maul und Zähnen, oder der weibliche Theil durch Schwängerung und daraus vielleicht erfolgende, für ihn tödtliche Niederkunft, der männliche aber durch von öfteren Ansprüchen des Weibes an das Geschlechtsvermögen des Mannes herrührende Erschöpfungen *aufgezehrt* wird, ist bloß in der Manier zu genießen unterschieden" (6:359f.). Eine (nicht eheliche) sexuelle Lebensgemeinschaft macht den anderen zu einer „*verbrauchbare[n]* Sache (res fungibilis)" (6:360), solange sie sich nicht in ein wechselseitiges Geben der ganzen Person einfügt.

Die → Pflichten gegen sich selbst beinhalten die Pflicht, ‚sich nicht selbst wohllüstig zu schänden' (vgl. 6:424), worunter Kant in erster Linie den Gebrauch der Geschlechtsliebe entgegen dem natürlichen Zweck der Erhaltung der Art versteht. Ein solcher Missbrauch der eigenen geschlechtlichen Eigenschaften beinhaltet die → ‚Fleischeslust', die Kant als eine Erregung durch einen Gegenstand der Einbildung definiert, der entgegen dem natürlichen Zweck hervorgebracht wird. Durch unnatürlichen, „der Sittlichkeit im höchsten Grad widerstreitende[n]" Gebrauch der geschlechtlichen Begierde gibt „der Mensch seine Persönlichkeit […] (wegwerfend) auf" (6:425). Kant räumt zuweilen Zweifel ein, ob seine Vorschriften nicht zu streng seien (z. B. bezüglich der „[*c*]*asuistischen Frage*[]", ob verheiratete Paare jenseits des Gebäralters den Geschlechtsverkehr ausüben dürfen; 6:426).

Besonders in seinen frühen Schriften ist die Idealisierung der Geschlechtsliebe ein wichtiges Kennzeichen der nationalen und rassischen Überlegenheit (vgl. 2:243–256). In den späteren Schriften übernehmen diesbezüglich in zunehmendem Maße andere Errungenschaften (die z. B. mit der Kriegsführung und der Technik zu tun haben) die beherrschende Rolle. Jedoch behält die Erörterung der geschlechtlichen Begierde und ihrer Idealisierung einen zentralen Stellenwert in seiner späten *Anthropologie*, sowohl hinsichtlich der Grundlage der Hausgemeinschaft als auch als ein Ursprung der kulturellen Verfeinerung des Menschen (vgl. 7:303–311).

Susan Shell
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Geschmack

Kant verwendet den Ausdruck ‚Geschmack' in verschiedenen Bedeutungen. Zum einen ist der Geschmack ein „Organsinn", d. h. derjenige unserer fünf Sinne, der es uns ermöglicht, etwas zu schmecken (5:213; 7:155; 7:158). Zweitens ist der Geschmack das „Beurtheilungsvermögen in

Ansehung des Angenehmen“ (5:213). Dieses Beurteilungsvermögen betrifft das, was wir schmecken, aber auch alle sinnlichen Qualitäten von Gegenständen, die wir über die anderen Sinne wahrnehmen. Es ist der Geschmack in der zweiten Bedeutung, von dem wir sprechen, wenn wir sagen, etwas sei (oder sei nicht) nach unserem Geschmack. Kant nennt diesen Geschmack auch den „Sinnen-Geschmack“ (5:214). Wo der → Sinnengeschmack sich an Regeln des guten Geschmacks orientiert, sind diese empirisch (vgl. 7:240). Vom Sinnengeschmack unterscheidet Kant den „Reflexions-Geschmack“ als das „Vermögen der Beurtheilung des Schönen“ (5:203 Anm.). Außerdem spricht Kant vom „*Modegeschmack*“ (7:245f.) und vom „*Kunstgeschmack*“ (7:246–249). Weitere wichtige Stellen: 5:203f.; 5:212f.; 7:240.

Verwandte Stichworte

Ästhetik; Geschmacksurteil; Autonomie des Geschmacks; Einbildungskraft; Kunstgeschmack; Modegeschmack; Reflexionsgeschmack; Schönheit (Schöne, das); Sinnengeschmack; Kultur des Geschmacks; Urteilskraft

Philosophische Funktion

1 Geschmack als Vermögen der Beurteilung des Schönen

In seiner vorkritischen Phase versteht Kant den Geschmack, ähnlich wie die angelsächsischen Geschmackstheoretiker (Kant beruft sich u. a. auf Henry Home (→ Lord Kames); vgl. 9:15; 16:27), als ein Vermögen der Beurteilung des Schönen, das sich teils an sinnlichen Eindrücken, teils an empirischen Regeln oder „Geschmack[s] Muster[n]“ orientiert (16:45; vgl. 16:114; 16:135). Diese Regeln bestimmen, was in einer Gesellschaft oder Kulturgemeinschaft als guter Geschmack gilt. Guten Geschmack in diesem Sinne beweist z. B. ein Gastgeber, „der seine Gäste mit Annehmlichkeiten (des Genusses durch alle Sinne) so zu unterhalten weiß, daß es ihnen insgesammt gefällt“ (5:213). Nach 1781 unterscheidet Kant den Geschmack als Vermögen der Beurteilung des Schönen strikt vom Vermögen der Beurteilung des Angenehmen: „*Geschmack* ist das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen *ohne alles Interesse*. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt *schön*“ (5:211). Das interesselose Wohlgefallen am Schönen ist kein Gefühl des Angenehmen, es ist unabhängig von „*Reiz und Rührung*“ (5:223; 5:278; 5:294). Allerdings gesteht Kant zu, dass es nicht immer einfach ist, das ästhetische Urteil über das Schöne von dem Einfluss durch angenehme Empfindungen freizuhalten. In der Reflexion über das Schöne orientieren wir uns an einem Prinzip a priori der → reflektierenden Urteilskraft, das Kant als Prinzip der „Zweckmäßigkeit der Natur für unsere Erkenntnißvermögen und ihren Gebrauch“ (5:182) namhaft macht, das sich aber nicht als eine begrifflich bestimmte Regel angeben lässt (vgl. 5:215f.; 5:237). Im Rekurs auf dieses Prinzip lässt sich der Anspruch des reinen Geschmacksurteils auf allgemeine Gültigkeit Kant zufolge rechtfertigen. Gleichwohl gilt: „*[Ü]ber den Geschmack läßt sich streiten* (obgleich nicht disputiren)“ (5:338). Das bedeutet einerseits, dass nicht jeder nur seinen eigenen Geschmack hat und haben kann, sondern dass es einen allgemein verbindlichen Geschmack als Vermögen der Beurteilung des Schönen gibt. Es bedeutet aber andererseits, dass sich ein Geschmacksurteil über das Schöne nicht durch Verweis auf Regeln beweisen lässt (vgl. 5:339).

2 Geschmack als Spielart der reflektierenden Urteilskraft

Nach 1781 versteht Kant den Geschmack (das Vermögen der Beurteilung des Schönen) als eine Leistung der reflektierenden Urteilskraft. „*Das Princip des Geschmacks ist das subjective Princip der Urtheilskraft überhaupt*“ (5:286). In der Reflexion über einen schönen Gegenstand, den wir sinnlich wahrgenommen haben, befinden sich Einbildungskraft und Verstand in einem „freien Spiel[]“. Dabei beziehen sie die Vorstellung von einem einzelnen Gegenstand auf „Erkenntniß überhaupt“, d. h. auf die allgemeine Bedingung der Möglichkeit einer begrifflichen Bestimmung des anschaulich gegebenen Mannigfaltigen, ohne die keine Erkenntnis möglich wäre (5:217). Diese Möglichkeit von Erkenntnis, bei der jedoch keine begriffliche Bestimmung vorliegt, ist Gegenstand des Prinzips a priori der reflektierenden Urteilskraft als des Prinzips der „Zweckmäßigkeit der Natur für unsere Erkenntnißvermögen und ihren Gebrauch“ (5:182). Schöne Gegenstände sind Darstellungen dieser Zweckmäßigkeit der Natur, die Kant daher eine „bloße Form der Zweckmäßigkeit

in der Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand *gegeben* wird“ (5:221) nennt.

3 Geschmack und Gemeinsinn

Kant beschreibt den Geschmack, der uns erlaubt, Gegenstände auf der Grundlage von Gefühlen, aber dennoch allgemeingültig zu beurteilen, auch als einen „*sensus communis*“ oder „Gemeinsinn“ (5:237–239; 5:293f.). Als Gemeinsinn betrachtet ist der Geschmack ein Vermögen, „das, was sinnlich gefällt, einstimig mit anderen zu wählen“ (15:284; vgl. auch 15:726; 16:137; 16:139; 16:145; 16:151; 16:160). Im Zusammenhang mit seinem Verständnis des Geschmacks als Gemeinsinn stellt Kant die Frage, „ob […] Geschmack ein ursprüngliches und natürliches, oder nur die Idee von einem noch zu erwerbenden und künstlichen Vermögen sei“ (5:240).

4 Geschmack und Genie

Vom Geschmack als dem Vermögen der Beurteilung des Schönen unterscheidet Kant das → Genie. „*Genie* ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel giebt“ (5:307). Um schöne Gegenstände richtig beurteilen zu können, ist nur Geschmack, nicht aber Genie erforderlich (vgl. 5:311). Der Künstler dagegen bedarf, wenn er ein Kunstwerk schaffen will, sowohl des Genies als auch des Geschmacks. „Zur schönen Kunst würden also *Einbildungskraft*, *Verstand*, *Geist* und *Geschmack* erforderlich sein“ (5:320).

5 Geschmack und Moralität

Das interesselose Wohlgefallen am Schönen ist, als ein intellektuell gegründetes Gefühl, das zu teilen von jedem vernünftigen Menschen erwartet werden kann und daher berechtigt, das Geschmacksurteil über das Schöne mit einem Anspruch auf allgemeine Gültigkeit zu verbinden, verwandt mit dem ebenfalls intellektuell gegründeten Gefühl der moralischen Achtung vor dem Sittengesetz: „Cultur des Geschmacks ist Vorübung zur Moral“ (15:438). Entsprechend behauptet Kant, „daß ein *unmittelbares Interesse* an der Schönheit der *Natur* zu nehmen (nicht bloß Geschmack haben, um sie zu beurtheilen), jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sei“ (5:298).

Weiterführende Literatur

Fricke, Christel: Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils, Berlin: de Gruyter 1990, Kap. 6.2.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Taste, Cambridge/Mass. u. a.: Harvard University Press 1979.

Kulenkampff, Jens: Kants Logik des ästhetischen Urteils, Frankfurt/M.: Klostermann ^{2}1994.

Recki, Birgit: Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant, Frankfurt/M.: Klostermann 2001.

Schaper, Eva: Studies in Kant’s Aesthetics, Edinburgh: Edinburgh University Press 1979.

Wieland, Wolfgang: Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft, Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2001.

Christel Fricke

Geschmackskritik

Unter „Geschmackskritik“ (5:294; 5:354; 20:244) oder „Kritik des Geschmacks“ (5:216) versteht Kant die Theorie des Urteils über das Schöne, sofern sie einen intersubjektiv gültigen Maßstab für das Urteil über das Schöne zu finden sucht. Zunächst verwendet Kant den Ausdruck „Kritik des Geschmacks“ (5:216) zur Bezeichnung einer empirischen Theorie des Schönen, die im Rekurs auf die gegebene Praxis ästhetischen Urteilens Prinzipien des allgemein anerkannten guten Geschmacks zu identifizieren bemüht ist. In der *KU* kommt der Ausdruck ‚Geschmackskritik‘ nur selten vor (5:294; vgl. 5:324, wenig öfter verwendet Kant in diesem Werk den Ausdruck ‚Kritik des Geschmacks‘, einmal jedoch an zentraler Stelle, 5:216). Hier steht dieser Ausdruck für eine Theorie des Schönen, die Teil der → Transzendentalphilosophie ist, weil sie von einem Prinzip a priori handelt, das Kant als Prinzip einer formalen „Zweckmäßigkeit der Natur für unsere Erkenntnißvermögen und ihren Gebrauch“ (5:182) begreift. Weitere wichtige Stelle: 9:15.

Verwandte Stichworte

Ästhetik; Geschmack; Geschmacksurteil; Urteilskraft

Philosophische Funktion

1 Die empirische Theorie des Geschmacks

Von der „Kritik“ des Geschmacksvermögens spricht Kant zunächst in der Absicht, die Ge-

schmackstheorie als empirische Theorie von einer philosophisch begründeten Wissenschaft zu unterscheiden (vgl. z. B. KrV A 21; 5:203). Wissenschaft kann die empirische „*Kritik des Geschmacks*“ (9:15) Kant zufolge nicht sein, da sich der Geschmack als Beurteilungsvermögen nicht auf Prinzipien a priori bezieht. Mit seinem Verständnis von „Kritik“ als empirischer Theorie beruft sich Kant auf Henry Home (→Lord Kames) (vgl. 9:15; 16:27), dessen Verständnis von Wissenschaft als einer rein empirischen Untersuchung natürlicher Phänomene er zurückweist. Home hatte in seiner Schrift *Elements of Criticism* (1762) die philosophische Untersuchung der Prinzipien der schönen Kunst als „science of criticism“ (I.14) bezeichnet und diese kritische Wissenschaft als Beitrag zur Erforschung der menschlichen Natur verstanden: Wir erleben die Werke der schönen Kunst als Quelle angenehmer Empfindungen, als etwas, was natürlicherweise angenehm ist und daher mittelbar Eigenschaften der menschlichen Natur offenbart (vgl. Home, *Elements of Criticism*, I. 18). Für Home ging es nicht nur darum, die Praxis ästhetischer Urteile in ihrer Vielfalt zu beschreiben, sondern auch darum, im Rekurs auf diese Praxis, also auf empirischem Wege, Prinzipien des allgemein anerkannten guten Geschmacks zu identifizieren. Der gute Geschmack, wie Home ihn versteht, ist aber nicht nur das, was einen Kunstkenner auszeichnet, sondern auch eine moralische Tugend. In ähnlicher, nämlich empirischer Weise hatte sich schon David Hume in seiner Schrift *Of The Standard of Taste* (1757) mit den Prinzipien des guten Geschmacks beschäftigt. Von der angelsächsischen und vor allem schottischen Geschmackstheorie war Kant in seinem frühen Verständnis einer „Kritik des Geschmacks“ (2:311) stark beeinflusst. Das zeigt sich u. a. in seiner Schrift *Beobachtungen* (1771).

Zwischen 1781 und 1787 hat Kant seine Meinung über die Möglichkeit einer „Kritik des Geschmacks“ (5:216) als Wissenschaft jedoch modifiziert. Im ersten Teil seiner *KU* entwickelt er seine Theorie der Beurteilung des Schönen oder „Geschmackskritik“ (5:294) als Teil der „[Kritik] der reflectirenden Urtheilskraft“ (5:181). Diese Kritik ist zwar keine Wissenschaft, weil es keine begrifflich bestimmten Prinzipien a priori für die Beurteilung des Schönen gibt, sie ist aber auch keine bloße Beschreibung der gesellschaftlichen Praxis ästhetischen Urteilens, sondern Teil der Transzendentalphilosophie.

2 Die Theorie des Schönen als Teil der Kritik der reflektierenden Urteilskraft

Als transzendentale Theorie hat die „Geschmackskritik“ eine doppelte Funktion: Sie begründet zum einen den Anspruch des Urteils über das Schöne im Rekurs auf ein Prinzip a priori der reflektierenden Urteilskraft, und zum anderen füllt sie „eine Lücke im System unserer Erkenntnißvermögen“: „Die Geschmackskritik aber, welche sonst nur zur Verbesserung oder Befestigung des Geschmacks selbst gebraucht wird, eröffnet, wenn man sie in transscendentaler Absicht behandelt, dadurch, dass sie eine Lücke im System unserer Erkenntnißvermögen ausfüllt, eine auffallende und, wie mich dünkt, viel verheißende Aussicht in ein vollständiges System aller Gemüthskräfte, so fern sie in ihrer Bestimmung nicht allein aufs Sinnliche, sondern auch aufs Übersinnliche bezogen sind, ohne doch die Grenzsteine zu verrücken, welche eine unnachsichtliche Kritik dem letzteren Gebrauche derselben gelegt hat“ (20:244f.).

Dass die „Geschmackskritik“ als transzendentale Theorie entwickelt werden kann, beruht auf der besonderen Natur des Wohlgefallens am Schönen. Ähnlich wie dem moralischen Gefühl der Achtung vor dem Sittengesetz liegt dem Wohlgefallen am Schönen kein physischer Reizzustand zugrunde, der als angenehm empfunden wird. Vielmehr beruht dieses Wohlgefallen auf einem Gemütszustand, der durch ein freies und sich wechselseitig belebendes Spiel von Einbildungskraft und Verstand und ein dabei zustande kommendes harmonisches Verhältnis zwischen beiden gekennzeichnet ist. Die Lust am Schönen, wie Kant sie seit 1787 versteht, ist keine Spielart des Angenehmen. Vielmehr beruht sie auf einer besonderen intellektuellen Leistung der Erkenntniskräfte. In ihrem freien Spiel orientieren diese sich nicht an bestimmten Begriffen als Regeln, sondern am Prinzip der „Zweckmäßigkeit der Natur für unsere Erkenntnißvermögen und ihren Gebrauch“ (5:182); darin sieht Kant das Prinzip a priori der reflektierenden Urteilskraft.

Mit seiner Theorie des Schönen und seiner Beurteilung durch die reflektierende Urteilskraft vervollständigt Kant seine Untersuchung der Bedingungen reiner und empirischer Erkenntnis.

Diese transzendentale „Geschmackskritik“ hat darüber hinaus die Funktion, eine Grundlage dafür zu schaffen, die Theorie der Erkenntnis und die Theorie der Freiheit und ihrer Verwirklichung im moralischen Handeln als Teile einer umfassenden und widerspruchsfreien Theorie des Menschen in der Welt zu verstehen: „Der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse ohne einen zu gewaltsamen Sprung möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäßig für den Verstand bestimmbar vorstellt und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen finden lehrt“ (5:354).

Weiterführende Literatur

Bartuschat, Wolfgang: Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft, Frankfurt/M.: Klostermann 1972.

Menzer, Paul: Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung, Berlin: Akademie 1952.

Zammito, John H.: The Genesis of Kant’s Critique of Judgment, Chicago und London: The University of Chicago Press 1992.

Christel Fricke

Geschmacksurteil

Geschmacksurteile sind „[ä]sthetische Urtheile […], welche Schönheit von einem Gegenstande, oder von der Vorstellungsart desselben aussagen“; und nur solche sind Kant zufolge „(als formale) allein eigentliche Geschmacksurtheile“ (5:223). Weitere wichtige Stellen: 5:190f.; 5:191; 5:203; 5:205; 5:209; 5:213; 5:216; 5:217f.; 5:236; 5:285; 5:286; 5:288; 5:296; 5:355; 7:241; 7:246; 20:238; 20:249.

Verwandte Stichworte

Geschmacksurteil, reines (formales); Geschmacksurteil, empirisches (materiales); Antinomie der Geschmacksurteile

Philosophische Funktion

1 Geschmacksurteile in der ‚eigentlichen‘ Bedeutung

Die ‚eigentlichen‘ Geschmacksurteile sind von den gleichfalls ästhetischen Urteilen über das →Angenehme und von den (reinen) ästhetischen Reflexionsurteilen über das →Erhabene zu unterscheiden. Dem entspricht in *KU* die Verwendung des Terminus →‚Geschmack‘ für „das Vermögen der Beurtheilung des Schönen“ (5:203 Anm.).

Die Abgrenzung von den Urteilen über das Angenehme ist gegeben in Bestimmungen wie: „*Geschmack* ist das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen *ohne alles Interesse*. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt *schön*“ (5:211). Ein Urteil über das Angenehme also ist „zwar auch ein ästhetisches […], aber kein Geschmacks-, sondern ein Sinnenurtheil“ (5:215).

Der Abgrenzung von den Urteilen über das →Erhabene dient die Gegenüberstellung von Geschmack für die Beurteilung des (Natur-)Schönen und „Geistesgefühl“ (5:192) (oder „Gefühl“) für die Beurteilung des Erhabenen (5:247; vgl. 5:190; 5:192; 5:265; 20:249–251). „Erhabenheit (mit welcher das Gefühl der Rührung verbunden ist) aber erfordert einen andern Maßstab der Beurtheilung, als der Geschmack sich zum Grunde legt“ (5:226). „Die Lust am Erhabenen der Natur, als Lust der vernünftelnden Contemplation, macht zwar auch auf allgemeine Theilnehmung Anspruch, setzt aber doch schon ein anderes Gefühl, nämlich das seiner übersinnlichen Bestimmung, voraus: welches, so dunkel es auch sein mag, eine moralische Grundlage hat“ (5:292). Entsprechend ist die Exposition der ästhetischen Reflexionsurteile zweiteilig: „Diesem gemäß enthält die Kritik der ästhetischen Urtheilskraft erstlich die Kritik des *Geschmacks* (Beurtheilungsvermögen des Schönen), zweytens die Kritik des *Geistesgefühls*, denn so nenne ich vorläufig das Vermögen, an Gegenständen eine Erhabenheit vorzustellen“ (20:250; vgl. 5:192). Die Urteile über das Erhabene werden nicht Geschmacksurteile genannt, sondern einfach (reine) ästhetische Urtheile der reflektierenden Urteilskraft (vgl. 5:270; 5:279).

2 Geschmacksurteile in erweiterter Bedeutung

Da Kant außer vom „Reflexions-Geschmack“ (für das Schöne) auch von einem „Sinnen-Geschmack“ (5:214; vgl. 5:212) bzw. vom „*empirisch*[en]“ Geschmack (7:240) für das Angenehme spricht, kann man, abweichend von der Terminologie der *KU*, die Bezeichnung ‚Geschmacksurteil‘ evtl. auch in einem erweiterten Sinne gebrauchen, so dass sie neben den Urteilen über das →Schöne diejenigen über das Angenehme (als empirische ästhetische

Urteile, vgl. 20:248) mit umfasst. Dann ist bei den Geschmacksurteilen im weiteren Sinne zu unterscheiden zwischen ästhetischen Sinnenurteilen und ästhetischen Reflexionsurteilen (vgl. 20:224; 20:226). Kant selbst unterscheidet die Urteile über das Angenehme und diejenigen über das Schöne als empirische und reine bzw. materiale und formale ästhetische Urteile (vgl. 5:223).

3 Geschmacksurteile in erweiterter Bedeutung als ästhetische Urteile

Da die Geschmacksurteile im weiteren Sinne (zusammen mit den Urteilen über das Erhabene) unter das Genus ‚ästhetisches Urteil' fallen, teilen sie jene Genus-Eigenschaften, die ein ästhetisches Urteil als solches kennzeichnen. Diese Eigenschaften werden von Kant allerdings hauptsächlich am Beispiel des Urteils über das Schöne entwickelt. Es sind:

(a) die unmittelbare Gegründetheit des Urteils auf ein Gefühl;
(b) die unmittelbare Bezogenheit des Urteilsprädikats auf eine Anschauung und damit die logische Quantität der Singularität;
(c) die Begriffslosigkeit.

Zu (a): In einem ästhetischen Urteil ist der „Bestimmungsgrund" (5:203), d. h. der Grund, den der Urteilende hat, in bestimmter Weise zu urteilen und dem Beurteilten Prädikate wie ‚schön' oder ‚hässlich', ‚angenehm' oder ‚unangenehm' zuzusprechen, eine subjektive Empfindung, d. h. ein Gefühl (der Lust oder Unlust). In einem ästhetischen „Urtheile ist der Bestimmungsgrund Empfindung. Nun ist aber nur eine einzige so genannte Empfindung, die niemals Begrif von einem Objecte werden kann, und diese ist das Gefühl der Lust und Unlust. […] Also ist ein ästhetisches Urtheil dasjenige, dessen Bestimmungsgrund in einer Empfindung liegt, die mit dem Gefühle der Lust und Unlust unmittelbar verbunden ist" (20:224). Somit ist ein Urteil ästhetisch, „dessen Bestimmungsgrund *nicht anders als subjectiv* sein kann" (5:203f.; vgl. 5:189; zum Begriff der subjektiven Empfindung vgl. 5:206). Also kann es auch kein Erkenntnisurteil sein (vgl. 5:288), weil das mit einer Vorstellung verbundene Gefühl „*gar kein Erkentnißstück werden kann*" (5:189). Ein solches (ästhetisches) Urteil „über einen Gegenstand bloß in Ansehung des Verhältnisses seiner Vorstellung zum Gefühl der Lust *und* Unlust" gehört entweder zum „Sinnen-Geschmack" oder zum „Reflexions-Geschmack" (5:214) und kann ein „bloßes Empfindungs-" (Annehmlichkeitsurteil) oder ein „formales Reflexions-Urtheil" sein (5:288).

Zu (b): Beurteilt wird in ästhetischen Urteilen eine empirische Anschauung, d. h. eine einzelne „Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird" (5:217; vgl. 5:221f. u. ö.), sei es ihrer Empfindungsmaterie (Urteile über das Angenehme), sei es ihrer konkreten Form nach (Urteile über das Schöne). Wegen der „Einzelnheit der Vorstellung" (5:341), die beurteilt wird, sind ästhetische Urteile der logischen Quantität nach notwendigerweise singuläre: „In Ansehung der logischen Quantität sind alle Geschmacksurtheile *einzelne* Urtheile" (5:215; 5:289; ähnlich 5:280f.; zu den Urteilen auch über das Erhabene vgl. 5:244; 5:215). Umgekehrt können (logisch) allgemeine Urteile niemals ästhetische sein: „obgleich, wenn die einzelne Vorstellung des Objects des Geschmacksurtheils nach den Bedingungen, die das letztere bestimmen, durch Vergleichung in einen Begriff verwandelt wird, ein logisch allgemeines Urtheil daraus werden kann: z. B. die Rose, die ich anblicke, erkläre ich durch ein Geschmacksurtheil für schön. Dagegen ist das Urtheil, welches durch Vergleichung vieler einzelnen entspringt: die Rosen überhaupt sind schön, nunmehr nicht bloß als ästhetisches, sondern als ein auf einem ästhetischen gegründetes logisches Urtheil ausgesagt" (5:215).

Zu (c): Ästhetische Urteile sind begriffslos; ästhetisch kann etwas gefallen/missfallen, ohne dass es unter einen bestimmten Begriff (Subjekts- oder Prädikatsbegriff) oder einen begrifflichen Grundsatz subsumiert sein müsste. Die Anschauung ist mit einem Gefühl verbunden, ohne begrifflich (logisch) bestimmt zu sein.

1. Das Prädikat eines ästhetischen Urteils ist kein theoretischer Erkenntnisbegriff (weder ein empirischer noch ein Begriff a priori); es bestimmt also objektiv nichts am Gegenstand. „Ein ästhetisches Urtheil im Allgemeinen kann also für dasjenige Urtheil erklärt werden, dessen Prädicat niemals Erkenntniß (Begrif von einem Objecte) seyn kann" (20:224; zum Geschmacksurteil im engeren Sinne vgl. 5:290).

2. Das Urteilssubjekt (die Anschauung) ist in einem bloß ästhetischen Urteil logisch nicht bestimmt, nicht einmal durch die Kategorien. Das wäre vielmehr bereits eine spezifisch theoreti-

sche Bestimmung einer Wahrnehmung: „Mit der Wahrnehmung eines Gegenstandes kann unmittelbar der Begriff von einem Objecte überhaupt, von welchem jene die empirischen Prädicate enthält, zu einem Erkenntnißurtheile verbunden und dadurch ein Erfahrungsurtheil erzeugt werden. Diesem liegen nun Begriffe a priori von der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung, um es als Bestimmung eines Objects zu denken, zum Grunde“ (5:287f.). Dass das ästhetische Urteil (als solches) kein logisch-bestimmendes ist, gilt auch für alle bestimmten Zweckbegriffe. Ein ästhetisches Urteil ist „ein solches, was auf subjectiven Gründen beruht, und dessen Bestimmungsgrund kein Begriff, mithin auch nicht der eines bestimmten Zwecks sein kann“ (5:228; vgl. 5:221). Damit sind die ästhetischen Urteile von solchen des praktischen → Wohlgefallens am Sittlichen oder am Nützlichen sowie von Urteilen über die Vollkommenheit des Gegenstands unterschieden. Das Gute gefällt als Mittel oder Zweck des Wollens. Das Gute wird durch einen Begriff beurteilt: „*Gut* ist das, was vermittelst der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt. Wir nennen einiges *wozu gut* (das Nützliche), was nur als Mittel gefällt; ein anderes aber *an sich gut*, was für sich selbst gefällt. In beiden ist immer der Begriff eines Zwecks […] enthalten. Um etwas gut zu finden, muß ich jederzeit wissen, was der Gegenstand für ein Ding sein solle, d. i. einen Begriff von demselben haben“ (5:207).

Gegen die von „namhaften Philosophen“ (A. G. → Baumgarten, G. F. → Meier u. a.) vertretene These, Vollkommenheit sei „einerlei mit der Schönheit“ (5:227), gilt, dass auch → Vollkommenheit nur durch einen Begriff vom inneren Zweck des Gegenstands beurteilt werden kann. Mithin kann das (bloß) ästhetische Urteil unmöglich ein solches über Vollkommenheit sein: „Die objective Zweckmäßigkeit ist entweder die äußere, d. i. die *Nützlichkeit*, oder die innere, d. i. die *Vollkommenheit* des Gegenstandes.“ (5:226). „Die objective Zweckmäßigkeit zu beurtheilen, bedürfen wir jederzeit den Begriff eines Zwecks und (wenn jene Zweckmäßigkeit nicht eine äußere [Nützlichkeit], sondern eine innere sein soll) den Begriff eines innern Zwecks, der den Grund der innern Möglichkeit des Gegenstandes enthalte. So wie nun Zweck überhaupt dasjenige ist, dessen *Begriff* als der Grund der Möglichkeit des Gegenstandes selbst angesehen werden kann: so wird, um sich eine objective Zweckmäßigkeit an einem Dinge vorzustellen, der Begriff von diesem, *was es für ein Ding sein solle*, voran gehen; und die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in demselben zu diesem Begriffe (welcher die Regel der Verbindung desselben an ihm giebt) ist die *qualitative Vollkommenheit* eines Dinges“ (5:226f.).

3. Es kann wegen der Begriffslosigkeit ästhetischer Urteile auch kein objektives Prinzip im Sinne eines begrifflich fixierbaren Grundsatzes (einer „allgemeinen brauchbaren Formel“, 5:286) geben, unter den man den Begriff des Gegenstandes subsumieren könnte, um festzustellen (und zu beweisen), der Gegenstand sei schön (oder angenehm). „Unter einem Princip des Geschmacks würde man einen Grundsatz verstehen, unter dessen Bedingung man den Begriff eines Gegenstandes subsumiren und alsdann durch einen Schluß herausbringen könnte, daß er schön sei. Das ist aber schlechterdings unmöglich. Denn ich muß unmittelbar an der Vorstellung desselben die Lust empfinden, und sie kann mir durch keine Beweisgründe angeschwatzt werden“ (5:285). Man kann auch durch logische Ableitung „a priori nicht bestimmen, welcher Gegenstand dem Geschmacke gemäß sein werde, oder nicht, man muß ihn versuchen“ (5:191) und unmittelbar Lust an der bloßen Vorstellung des Gegenstands empfinden.

Durch die drei Merkmale sind die ästhetischen Urteile sowohl von allen sonstigen bewertenden Urteilen als auch von empirischen Erkenntnisurteilen unterschieden.

Weiterführende Literatur

Baum, Manfred: „Kants Ästhetik und Teleologie“, in: Bärthlein, Karl (Hg.): Zur Geschichte der Philosophie, Bd. 2, Würzburg: Königshausen & Neumann 1983, 30–40.

Dörflinger, Bernd: Die Realität des Schönen in Kants Theorie rein ästhetischer Urteilskraft, Bonn: Bouvier 1988.

Fricke, Christel: Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils, Berlin u. a.: de Gruyter 1990.

Henckmann, Wolfhart: „Das Problem der ästhetischen Wahrnehmung in Kants Ästhetik“, in: Philosophisches Jahrbuch 78, 1971, 323–359.

Kulenkampff, Jens: Kants Logik des ästhetischen Urteils. Frankfurt/M.: Klostermann ^{2}1994.

Stephan Nachtsheim

Geschmacksurteil, empirisches (materiales)

Kant unterscheidet empirische und reine ästhetische Urteile: „Die erstern sind die, welche Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die zweiten die, welche Schönheit von einem Gegenstande, oder von der Vorstellungsart desselben aussagen; jene sind Sinnenurtheile (materiale ästhetische Urtheile), diese (als formale) allein eigentliche Geschmacksurtheile“ (5:223). Entsprechend heißt das Vermögen, empirische ästhetische Urteile zu fällen, „Sinnen-Geschmack“ (5:214; vgl. 5:212; 7:240). Weitere wichtige Stellen: 5:215; 5:223; 5:337; 20:224; 21:245.

Verwandte Stichworte

Geschmacksurteil; Interesse, praktisches; Interesse, ästhetisches

Philosophische Funktion

1. In der Einleitung zur *KU* werden die Geschmacksurteile über das → Schöne und → Erhabene zu den empirischen Urteilen gerechnet (vgl. 5:190f.). Dies besagt allerdings nur, dass „das Prädicat (der mit der Vorstellung verbundenen *eigenen* Lust) empirisch ist“ (5:288; vgl. 5:289). Die Sinnen- oder materialen ästhetischen Urteile sind jedoch empirisch, weil ihr Urteilsgrund ein Gefühl ist, welches sich auf Sinnesempfindungen bezieht. „Material[]“ sind sie, weil sie sich nicht, wie die Urteile der ästhetischen Urteilskraft, unmittelbar auf die konkrete Form einer Anschauung beziehen, sondern auf deren Materie (7:240) oder Empfindungsgehalt und diesen als solchen bewerten (vgl. 5:224; 5:226). Dabei ist es gleichgültig, ob die Sinnesempfindungen → Reize sind oder – indirekt – auf dem Wege der Aufhebung einer (sinnlichen) Unlust angenehm wirken („*Rührung*“, 5:226; vgl. 5:245) oder ob sie die somatische Wirkung eines Erlebnisses der Form eines Gegenstands (wie in der Musik, vgl. 5:329) bzw. sogar rationaler Vorstellungen darstellen (vgl. 5:330; 5:332) und, endlich, ob es sich um Empfindungen der Organsinne oder des Vitalsinnes (vgl. 7:153f.) handelt. Das dem empirisch-ästhetischen Urteil zugrundeliegende Gefühl ist also eine „Lust durch den Sinn“ (7:230). Diese Lust heißt „Vergnügen“ (*voluptas*), die entsprechende Unlust „Schmerz“ (5:266; vgl. 5:270; 5:330f.; 5:338; vgl. auch 7:230; 7:254). Das Vergnügen ist ein „Wohlgefallen des Genusses“ (5:297) bzw. eine „Lust des Genusses“ (5:292; vgl. 5:306), insofern „wir dabei also passiv sind“ (5:292).

2. Diese → Lust ist ein Privatgefühl; die Sinnesempfindung lässt sich ästhetisch nicht allgemein beurteilen (vgl. 7:240f.). Weder „das Specifische ihrer Qualität“ ist „durchgängig auf gleiche Art mittheilbar“ (5:291; vgl. 5:224) noch gar deren Gefühlswirkung (vgl. 5:291). Dass sich Menschen in ihren Annehmlichkeitsurteilen faktisch sehr weitgehend einig sein können, berechtigt nicht, einen allgemeingültigen → Geschmack für das Angenehme anzunehmen, dessen Norm jeder Urteilende unterworfen wäre; hier ist „die Allgemeinheit nur comparativ“ (5:213).

3. „*Das Wohlgefallen am Angenehmen ist mit Interesse verbunden*“ (5:205). Es führt „ein pathologisch-bedingtes (durch Anreize, stimulos) […] praktisches Wohlgefallen bei sich, welches […] durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjects mit der Existenz desselben bestimmt wird“ (5:209). Das → Wohlgefallen zeigt an, dass der Gegenstand einem Bedürfnis des Subjekts entgegenkommt. Daher gilt: „Nicht bloß der Gegenstand, sondern auch die Existenz desselben gefällt“ (5:209). Dieses Gefallen ist allerdings noch nicht Interesse. Doch die Lust am angenehmen Gegenstand motiviert das Begehrungsvermögen und macht „eine Begierde nach dergleichen Gegenstande rege“ (5:207). ‚Dergleichen‘ zu begehren aber schließt ein Begehren gemäß → Maximen, also Rationalität ein. Diese Rationalität ist auch im Begriff des Interesses vorausgesetzt. Der ‚interessierende‘ Gegenstand wird nicht unmittelbar, sondern gemäß einer begrifflichen Regel begehrt, d. h., sofern er ein Gegenstand von einer bestimmten Beschaffenheit ist und zusammen mit anderen (artgleichen) Gegenständen unter den Begriff eines dem Subjekt Angenehmen fällt. Das Gefühl der Annehmlichkeit ist also eine Triebfeder des Begehrens (vgl. 5:266), die durch → Vernunft vorgestellt werden muss, damit ein Interesse entsteht. Dies ist keine Funktion des empirisch-ästhetischen Urteils selbst. Daher ist das Urteil über das Angenehme mit Interesse nur „*verbunden*“ (5:205) und das Angenehme hat „eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen“ (5:209).

Weiterführende Literatur

Fricke, Christel: Kants Theorie des reinen Ge-

schmacksurteils, Berlin u. a.: de Gruyter 1990.
Kulenkampff, Jens: Kants Logik des ästhetischen Urteils, Frankfurt/M.: Klostermann ^{2}1994.
Nachtsheim, Stephan: „Vom Angenehmen, Schönen und Erhabenen. Bemerkungen zu Kants Lehre vom Ästhetischen", in: Breil, Reinhold / Nachtsheim, Stefan (Hg.): Vernunft und Anschauung. Philosophie – Kunst – Literatur. Festschrift für Gerd Wolandt zum 65. Geburtstag, Bonn: Bouvier 1993, 211–235.
Nachtsheim, Stephan: „Schön oder bloß angenehm? Zu einem andauernden Mißverständnis der Musikauffassung Kants", in: Oberer, Hariolf (Hg.): Kant. Analysen – Probleme – Kritik, Bd. 2, Würzburg: Königshausen & Neumann 1996, 321–352.
Schröter, Jens: „Die Form der Farbe. Zu einem Parergon in Kants Dritter Kritik", in Franke, Ursula (Hg.): Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks, Hamburg: Meiner 2000, 125–155.

Stephan Nachtsheim

Geschmacksurteil, reines (formales)

Unter einem reinen Geschmackurteil – auch: „bloßes Geschmacksurtheil" (5:299; 5:311) und „freies […] Geschmacksurtheil" (5:230; vgl. 5:350) – versteht Kant ein Urteil der ästhetisch reflektierenden →Urteilskraft, sofern ihm (a) keine Momente des empirischen →Geschmacks, d. h. Rücksichten auf die Annehmlichkeit des Gegenstands beigemischt sind und sofern sie (b) begriffslos sind, d. h. weder Erkenntnisbegriffe vom Gegenstand noch Zweckbegriffe, insbesondere keine Begriffe vom inneren Zweck des Gegenstandes, voraussetzen. Das reine Geschmacksurteil ist „weder mit Begriffen vom Object noch Empfindungen als Bestimmungsgründen vermengt" (5:290 Anm.). Es geht allein auf die subjektiv-ästhetische →Zweckmäßigkeit der Form der bloßen Anschauung des Gegenstands. Ein ästhetisches Urteil, das „bloß die Zweckmäßigkeit der Form zum Bestimmungsgrunde hat, ist ein *reines Geschmacksurtheil*" (5:223). Weitere wichtige Stellen: 5:229–231; 5:266–267; 5:270; 5:288; 5:311; 5:350.

Verwandte Stichworte

Geschmacksurteil; Geschmacksurteile, Momente der; Geschmacksurteil, empirisches (materiales); Kunst

Philosophische Funktion

1. Dem reinen Geschmacksurteil liegt eine spezifische Funktion der reflektierenden Urteilskraft zugrunde. Kant nennt das reine Geschmacksurteil ein ästhetisches „formales Reflexions-Urtheil" (5:288), weil es sich lediglich auf die „*formale Bedingung* der Urteilskraft" (5:290 Anm.) gründet, d. h. auf das Verhältnis von →Einbildungskraft und →Verstand, insofern diese im freien Reflektieren der Urteilskraft über die *Form* eines anschaulich gegebenen Gegenstandes aufeinander bezogen sind. Als solches ist es „weder mit Begriffen vom Object noch Empfindungen als Bestimmungsgründen, vermengt" (5:290 Anm.). In einem reinen Geschmacksurteil wird die empirische Anschauung eines Gegenstandes unter ein „bloß empfindbares Verhältniß der an der vorgestellten Form des Objects wechselseitig unter einander stimmenden Einbildungskraft und des Verstandes subsumirt" (5:291). Demnach ist das Urteil, welches sich bloß auf die formale Bedingung der Urteilskraft bezieht, ein solches, das allein die subjektiv-ästhetische Zweckmäßigkeit der konkreten Form einer empirischen Anschauung betrifft (vgl. 5:223f.). Eine empirische Anschauung ihrer bloßen Form nach ästhetisch beurteilen, heißt, sie in einem reinen Geschmacksurteil als freie Schönheit beurteilen (vgl. 5:229f.). Das Attribut →‚rein' betont erstens den Gegensatz von ästhetischem „Reflexionsurtheil" und ästhetischem ‚Sinnesurteil' (5:244; vgl. 20:224, 20:226, 20:233, 20:238); es zeichnet die betreffenden ästhetischen Reflexionsurteile als solche aus, die von Rücksichten der Annehmlichkeit (und damit auch von neigungsbedingtem Interesse, vgl. 5:205) völlig frei, also nicht mit ästhetischen Sinnenurteilen vermischt sind. Zweitens besagt das Attribut ‚rein' soviel wie ‚bloß ästhetisch' (vgl. 5:215). Es weist hin auf den Gegensatz zwischen ästhetischen Urteilen und Urteilen, die ein logisches (begriffliches) Prädikat haben, wie es für theoretische und praktische Urteile, insbesondere auch für Urteile über die Vollkommenheit eines Gegenstandes zutrifft. In diesem Fall würde die Urteilskraft nicht mehr frei über die bloße anschauliche Form des Gegenstands reflektieren.

Das reine Geschmacksurteil bezieht sich auf

die „bloße Vorstellung“ des Gegenstandes in der Anschauung (5:205), d. h. auf eine logisch *unbestimmt* bleibende Anschauung. Denn erstens ist das Prädikat in einem Geschmacksurteil kein Begriff (vgl. 5:203f.); zweitens ist das reine Geschmacksurteil begriffslos in dem Sinne, dass die geschmackliche Beurteilung auch nicht unter der *Voraussetzung* erfolgt, das Urteilssubjekt falle unter einen bestimmten Begriff und sei also logisch bestimmt (vgl. 5:229–231). Liegt einem Geschmacksurteil ein Begriff vom Gegenstand, sei es ein Erkenntnisbegriff, sei es ein Begriff von einem inneren oder äußeren Zweck (vgl. 5:311f.), zugrunde, so ist es kein reines, sondern ein „logisch-bedingtes ästhetisches Urtheil“ (5:312) oder „intellectuirt[]“ (5:232). „*Das Geschmacksurtheil, wodurch ein Gegenstand unter der Bedingung eines bestimmten Begriffs für schön erklärt wird, ist nicht rein*“ (5:229). Im reinen Geschmacksurteil ist das Wohlgefallen „ein solches, welches keinen Begriff voraussetzt, sondern mit der Vorstellung, wodurch der Gegenstand gegeben (nicht wodurch er gedacht) wird, unmittelbar verbunden ist“ (5:230).

2. Entsprechend den beiden Aspekten der Reinheit des Geschmacksurteils kann nach Kant diese Reinheit aus zwei Quellen beeinträchtigt werden: zum einen, indem Gesichtspunkte der Annehmlichkeit in es eingehen und somit, wenigstens mittelbar, ein sinnlich bedingtes Interesse (vgl. 5:203; 5:205; 5:223–225); zum anderen, indem seine Begriffslosigkeit gelockert wird, letzteres vor allem durch eine Messung des Gegenstands an Vollkommenheitsmaßstäben (vgl. 5:229; 5:230–232; 5:311f.). „So wie nun die Verbindung des Angenehmen (der Empfindung) mit der Schönheit, die eigentlich nur die Form betrifft, die Reinigkeit des Geschmacksurtheils verhinderte: so thut die Verbindung des Guten (wozu nämlich das Mannigfaltige dem Dinge selbst nach seinem Zwecke gut ist) mit der Schönheit der Reinigkeit desselben Abbruch“ (5:230; vgl. 5:270).

3. Das reine Geschmacksurteil geht auf „freie Schönheit (pulchritudo vaga)“, nicht auf „bloß anhängende Schönheit (pulchritudo adhaerens)“ (5:229). Die anhängende Schönheit ist eine „durch einen Begriff von objectiver Zweckmäßigkeit *fixirte* Schönheit“ (5:232), in deren Beurteilung das Geschmacksurteil nicht mehr frei ist. „In der Beurtheilung einer freien Schönheit (der bloßen Form nach) ist das Geschmacksurtheil rein. Es ist kein Begriff von irgend einem Zwecke, wozu das Mannigfaltige dem gegebenen Objecte dienen und was dieses also vorstellen solle, vorausgesetzt, wodurch die Freiheit der Einbildungskraft, die in Beobachtung der Gestalt gleichsam spielt, nur eingeschränkt werden würde“ (5:229f.; vgl. 5:230f.).

Das Geschmacksurteil, welches einen Vollkommenheitsbegriff von der inneren Zweckmäßigkeit des Gegenstandes, d. h. einen teleologischen Grund (vgl. 5:311) voraussetzt, geht auf anhängende Schönheit und heißt auch „angewandtes Geschmacksurtheil“ (5:231). Im Sinne des angewandten Geschmackurteils wird geurteilt, wenn ein Mensch *als* Mensch oder beispielsweise in der Kunstkritik ein Kunstwerk *als* Kunstwerk, ein Dichtwerk *als* Epos, ein Musikstück *als* Fuge usf. ästhetisch bewertet wird. Auch das ästhetische Wohlgefallen an geometrischen Figuren setzt gewöhnlich eine Rücksicht auf deren „Brauchbarkeit“ voraus (5:241). Besonders Organismen aber werden nach Kant gewöhnlich in angewandten Geschmacksurteilen beurteilt. Die Schönheit eines → Organismus als eine solchen „setzt einen Begriff vom Zwecke voraus, welcher bestimmt, was das Ding sein soll, mithin einen Begriff seiner Vollkommenheit, und ist also bloß adhärirende Schönheit“ (5:230; speziell zur ästhetischen Bewertung von Organismen vgl. 5:311f.). Rein wäre das Geschmacksurteil in solchen Fällen nur dann, wenn das teleologische Vor-Urteil aus Unkenntnis oder durch Abstraktion ausgeschaltet (vgl. 5:231) und also das ästhetische „*mit keinem teleologischen* als Vernunfturtheile *vermischt*“ wäre (5:252; vgl. 5:242).

4. Dasselbe gilt mutatis mutandis auch für die Beurteilung von Produkten der Kunst, sowohl der Gebrauchskunst im umfassenden Sinne (‚Design‘, Gebrauchstexte usf.; vgl. 5:313), als auch für Produkte der ‚schönen Kunst‘. Auch die letztere hat nach Kant nicht allein den Zweck, ästhetisch zu gefallen. Etwas *als* Kunstwerk (*als* Sonate, *als* plastische Darstellung des Apoll etc.) ästhetisch zu würdigen, heißt, es nicht lediglich als schönen Gegenstand der Anschauung zu beurteilen. Deswegen ist *diese* ästhetische Würdigung in einem reinen Geschmacksurteil gar nicht möglich; sie setzt vielmehr Begriffe voraus. Die → Kunstschönheit ist nicht freie, sondern anhängende Schönheit. In dieser Hinsicht setzt Kant der Kunstschönheit die Naturschönheit entgegen, die äs-

thetisch zu beurteilen keinen Begriff von dem voraussetze, „was der Gegenstand für ein Ding sein solle“ (5:311). Diese Voraussetzung aber ist für die geschmackliche Beurteilung der Kunst unverzichtbar, weil das Kunstwerk ein „*Werk* (opus)“ (5:303), eine „Hervorbringung durch Freiheit“ (5:303) ist und damit Resultat einer durch Zwecke geleiteten Tätigkeit statt „bloßes Product des Zufalls“ (5:310) ist. Vor allem haben Kunstwerke eine Darstellungs- oder Verweisungsfunktion (vgl. 5:311), die für ihre Beurteilung maßgebend ist.

Weiterführende Literatur

Baum, Manfred: „Subjektivität, Allgemeingültigkeit und Apriorität des Geschmacksurteils bei Kant“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 39, 1991, 272–284.

Bröcker, Walter: Kants „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“. Versuch einer phänomenologischen Interpretation und Kritik des I. Teiles der „Kritik der Urteilskraft“, Glückstadt: Augustin 1928.

Fricke, Christel: Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils, Berlin u. a.: de Gruyter 1990.

Kulenkampff, Jens: Kants Logik des ästhetischen Urteils, Frankfurt/M.: Klostermann ^{2}1994.

Pieper, Hans-Joachim: Geschmacksurteil und ästhetische Einstellung, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001.

Stephan Nachtsheim

Geschmacksurteile, Deduktion der

Unter der „*Deduction der reinen ästhetischen Urtheile*“ (5:279) versteht Kant die „Gewährleistung der Rechtmäßigkeit“ der reinen Geschmacksurteile (5:280). Weitere wichtige Stellen: 5:191; 5:250; 5:279–291.

Verwandte Stichworte

Gemeinsinn; Geschmacksurteil, reines (formales); Deduktion

Philosophische Funktion

1 Das Erfordernis einer Deduktion

Auf der Grundlage der Ergebnisse der Exposition der ästhetisch reflektierenden Urteile hat die Deduktion den Geltungsanspruch des → Geschmacksurteils (im engen Sinn) zu legitimieren, also dessen Anspruch auf allgemeine und notwendige Beistimmung. Dieser Anspruch muss auf einem Prinzip a priori beruhen, aus dem er zu rechtfertigen ist. Allerdings bedarf nach Kant allein das reine Geschmacksurteil über das Naturschöne (→ Kunstschönheit/Naturschönheit) außer der Exposition auch noch einer Deduktion, weil es, anders als das Urteil über das → Erhabene (vgl. 5:279f.), die empirische Form des Gegenstands betrifft und also die subjektiv-ästhetische Zweckmäßigkeit „im Objecte und seiner Gestalt ihren Grund“ (5:279) hat.

Das spezielle Problem der Deduktion beruht auf der Eigenart des Geschmacksurteils: Es ist ein Urteil über eine anschauliche Vorstellung, ohne auf Begriffen zu beruhen, beansprucht a priori → Allgemeingültigkeit und fordert die Beistimmung anderer als notwendig, ohne diese Ansprüche durch Beweis begründen zu können. Denn es gibt dafür weder einen empirischen Beweisgrund, noch kann ein Beweis a priori, etwa vermittels eines → Syllogismus und der Subsumtion eines einzelnen Gegenstandes unter ein allgemeines, begrifflich bestimmtes Prinzip, geführt werden (vgl. 5:284). Das Geschmacksurteil hat also „eine zwiefache [...] Eigenthümlichkeit: nämlich *erstlich* die Allgemeingültigkeit a priori und doch nicht eine logische Allgemeinheit nach Begriffen, sondern die Allgemeinheit eines einzelnen Urtheils; *zweitens* eine Nothwendigkeit (die jederzeit auf Gründen a priori beruhen muß), die aber doch von keinen Beweisgründen a priori abhängt, durch deren Vorstellung der Beifall, den das Geschmacksurtheil jedermann ansinnt, erzwungen werden könnte“ (5:281).

Kant bekräftigt die Notwendigkeit einer Deduktion noch dadurch, dass er das Problem des Geschmacksurteils „unter das allgemeine Problem der Transscendentalphilosophie: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ (5:289) einordnet. → Synthetisch sind die Geschmacksurteile, weil sie über die anschauliche Vorstellung des Gegenstands hinausgehen und dieser das Prädikat der Wohlgefälligkeit zusprechen. Zwar ist dieses Prädikat ein empirisches, und nur empirisch kann ausgemacht werden, dass das Reflektieren einer anschaulichen Vorstellung eines Gegenstandes unmittelbar mit → Lust verbunden ist. Es ist aber nicht die Lust, sondern „die *Allgemeingültigkeit*

dieser Lust, […] welche a priori als allgemeine Regel für die Urtheilskraft, für jedermann gültig, in einem Geschmacksurtheile vorgestellt wird. Es ist ein empirisches Urtheil: daß ich einen Gegenstand mit Lust wahrnehme und beurtheile. Es ist aber ein Urtheil a priori: daß ich ihn schön finde, d. i. jenes Wohlgefallen jedermann als nothwendig ansinnen darf" (5:289).

2 Die Deduktion

Die Deduktion selbst ist sehr kurz (vgl. 5:289f.) und, wie Kant behauptet, „leicht" (5:290). Das (reine) Geschmacksurteil „gründet […] sich nur auf der subjectiven formalen Bedingung eines Urtheils überhaupt" (5:287). Sein Anspruch auf Allgemeinheit (hinsichtlich der urteilenden Subjekte) und Notwendigkeit legitimiert sich durch die notwendige Gleichheit der reflektierenden Urteilskraft in jedem, der vermittels Anschauung und Begriff zu erkennen vermag. Da die reflektierende Urteilskraft → Einbildungskraft und → Verstand ins Verhältnis setzt, handelt es sich, präziser, um die notwendig anzunehmende Gleichheit von Einbildungskraft und Verstand, sofern diese im Rahmen der frei → reflektierenden Urteilskraft Erkenntnis überhaupt ihren subjektiven Bedingungen nach möglich machen. Denn das Verhältnis von Einbildungskraft und Verstand, sofern es zur Möglichkeit der Erkenntnis zusammenstimmt, ist die subjektive Vorbedingung der Erkenntnis; also muß es für alle Subjekte, die über die gleiche Gegenstandsform reflektieren, gleich sein; demnach darf auch die Empfindung der subjektiven → Zweckmäßigkeit der Erkenntniskräfte bei der Vorstellung der Form eines Gegenstandes und das daraus resultierende Gefühl der Lust jedem angesonnen werden. Im Geschmacksurteil wird, wie Kant ausführt, „unter ein bloß empfindbares Verhältniß der an der vorgestellten Form des Objects wechselseitig unter einander stimmenden Einbildungskraft und des Verstandes subsumirt" (5:290f.). „Da nun die Urtheilskraft in Ansehung der formalen Regeln der Beurtheilung, ohne alle Materie (weder Sinnenempfindung noch Begriff), nur auf die subjectiven Bedingungen des Gebrauchs der Urtheilskraft überhaupt (die weder auf die besondere Sinnesart, noch einen besondern Verstandesbegriff eingeschränkt ist) gerichtet sein kann; folglich auf dasjenige Subjective, welches man in allen Menschen (als zum möglichen Erkenntnisse überhaupt erforderlich) voraussetzen kann: so muß die Übereinstimmung einer Vorstellung mit diesen Bedingungen der Urtheilskraft als für jedermann gültig a priori angenommen werden können. D. i. die Lust oder subjective Zweckmäßigkeit der Vorstellung für das Verhältniß der Erkenntnißvermögen in der Beurtheilung eines sinnlichen Gegenstandes überhaupt wird jedermann mit Recht angesonnen werden können" (5:290).

Zur Legitimation des Geltungsanspruchs der reinen ästhetischen Urteile der reflektierenden Urteilskraft sind also lediglich die beiden folgenden Voraussetzungen nötig: „1) Bei allen Menschen seien die subjectiven Bedingungen dieses Vermögens, was das Verhältniß der darin in Thätigkeit gesetzten Erkenntnißkräfte zu einem Erkenntniß überhaupt betrifft, einerlei; welches wahr sein muß, weil sich sonst Menschen ihre Vorstellungen und selbst das Erkenntniß nicht mittheilen könnten. 2) Das Urtheil habe bloß auf dieses Verhältniß (mithin die *formale Bedingung* der Urtheilskraft) Rücksicht genommen und sei rein, d. i. weder mit Begriffen vom Object noch Empfindungen als Bestimmungsgründen, vermengt" (5:290 Anm.). Im begriffslos-ästhetischen Urteil der reflektierenden Urteilskraft kann es sich nicht um das objektive Verhältnis von Anschauung und Begriff handeln, welches allein logisch (nämlich durch Subsumtion) bewusst werden könnte, sondern allein um das subjektive Verhältnis der in den Reflexionen der Urteilskraft involvierten Erkenntnisvermögen, welches durch ein Gefühl bewusst wird. Im Falle der schönen, ästhetisch subjektiv-zweckmäßigen Gegenstandsform handelt es sich um eine durch das Gefühl und also ästhetisch zum Bewusstsein kommende Übereinstimmung von Einbildungskraft und Verstand. Die Deduktion impliziert zugleich die allgemeine „Mittheilbarkeit" (5:217) des Geschmacks als einer Art „Gemeinsinn", d. h. als eines gleichen Empfindungsvermögens für das Verhältnis der Erkenntniskräfte (5:238). Auf diese Weise hat Kant das Hauptziel erreicht, welches der „Analytik" gesetzt ist: die Vereinbarkeit der Subjektivität des Geschmacksurteils über das Schöne mit seinem Anspruch auf Allgemeinheit und Notwendigkeit zu erweisen.

Weiterführende Literatur

Fricke, Christel: Kants Theorie des reinen Ge-

schmacksurteils, Berlin u. a.: de Gruyter 1990.
Fricke, Christel: „Kants Deduktion der reinen ästhetischen Urteile“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin u. a.: de Gruyter 2008, 121–136.
Guyer, Paul: Kant and the Claims of Taste, Cambridge: Cambridge University Press ^{2}1997.
Horstmann, Rolf-Peter: „Warum muß es in Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘ eine transzendentale Deduktion geben?“, in: ders.: Bausteine kritischer Theorie. Arbeiten zu Kant, Bodenheim: Philo 1997, 131–164.
Kulenkampff, Jens: Kants Logik des ästhetischen Urteils, Frankfurt/M.: Klostermann ^{2}1994.
Pieper, Hans-Joachim: Geschmacksurteil und ästhetische Einstellung, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001.

Stephan Nachtsheim

Geschmacksurteile, Momente der

In der *Exposition der ästhetischen Urteile über das Schöne* (*KU*, §§ 1–22), werden die → Geschmacksurteile über das → Schöne analysiert, um zu eruieren, was „dazu erfordert wird, um einen Gegenstand schön zu nennen“ (5:203 Anm.). Dies soll auf jene Momente führen, auf welche die ästhetische Urteilskraft „in ihrer Reflexion Acht hat“ (5:203 Anm.). Kant führt die Analyse am Leitfaden der vier Hauptarten der Urteilsfunktionen (Quantität, Qualität, Relation und Modalität; → Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes im („Urteilstafel“)) durch und unterscheidet die Momente des interesselosen Wohlgefallens, der Allgemeinheit ohne Begriff, der Zweckmäßigkeit ohne Zweck und der subjektiven Notwendigkeit. Wichtige Stelle: 5:203–244.

Verwandte Stichworte

Zweckmäßigkeit; Geschmacksurteil, reines (formales); Gemeinsinn; Geschmacksurteile, Deduktion der; Antinomie der Geschmacksurteile

Philosophische Funktion

Der Leitfaden soll das Geschmacksurteil nicht in ein logisches Schema pressen, sondern zeigen, dass es eine autonome Weise der → Synthesis darstellt. Er bestimmt die Hinsichten, in denen die Eigenart des Geschmacksurteils liegt, die eine Reduktion auf die Prinzipien anderer Arten des Urteils ausschließt. Für die Erhabenheitsurteile hat Kant diese Analyse nicht durchgeführt, sondern nur darauf hingewiesen, dass sie zu denselben Hauptergebnissen führen würde (vgl. 5:247).

1. Moment – der Qualität nach

Entgegen der üblichen Reihenfolge (etwa in der *KrV*) bildet die → Qualität die primäre Hinsicht, weil es da um die Art des Prädikats geht, das im Schönheitsurteil ausgesagt wird. Maßgebend ist, wie die begrifflich unbestimmt bleibende Anschauung des Gegenstands auf das ästhetisch reflektierende Subjekt und sein → Gefühl wirkt. „Das Geschmacksurtheil ist also kein Erkenntnisurtheil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund *nicht anders* als *subjectiv* sein kann“ (5:203).

Dem folgt eine Abgrenzung von den sonstigen bewertenden Urteilen des ‚Wohlgefallens‘ (§§ 2–5). Das Geschmacksurteil ist wie das Erkenntnisurteil kontemplativ und ein solches, das „indifferent in Ansehung des Daseins eines Gegenstandes, nur seine Beschaffenheit mit dem Gefühl der Lust und Unlust zusammenhält“ (5:209). Das Wohlgefallen am Schönen ist kein solches „am *Dasein* eines Objects oder einer Handlung“ (5:207), also „*ohne alles Interesse*“ (5:204) – anders als dasjenige am → Angenehmen (vgl. 5:206; 5:210), → Nützlichen und moralisch → Guten (vgl. 5:207; 5:210). Während die Urteile über das Gute beiderlei Art Zweck-Begriffe voraussetzen (vgl. 5:207), kommt es bei der Beurteilung des Schönen lediglich auf die *bloße Vorstellung* des Gegenstands an. „Man kann sagen: daß unter allen diesen drei Arten des Wohlgefallens das des Geschmacks am Schönen einzig und allein ein uninteressirtes und *freies* Wohlgefallen sei“ (5:210). Diese Freiheit ist der Freiheit vom Gesichtspunkt des → Interesses äquivalent.

Die abschließende „Erklärung“ lautet: „*Geschmack* ist das Beutheilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen *ohne alles Interesse*. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt *schön*“ (5:211). Damit ist eine Abgrenzung

des Schönheitsurteils sowohl vom Erkenntnisurteil (durch das ‚Wohlgefallen') als auch von allen anderen Werturteilen (durch die ‚Uninteressiertheit' oder Kontemplativität) zum Ausdruck gebracht.

2. Moment – der Quantität nach
Wäre es der *logischen* →Quantität nach ein singuläres (vgl. 5:215), so ist das Geschmacksurteil der *ästhetischen* Quantität (vgl. 5:215) nach jedoch ein *subjektiv allgemeines*; d. h. es richtet einen Anspruch auf Anerkennung an *alle urteilenden Subjekte*, ohne dass die Schönheit eine objektive Eigenschaft wäre (vgl. 5:211). Wesentlich für diesen Geltungsanspruch ist die Nicht-Interessiertheit (vgl. 5:211), bedeutet diese doch a fortiori Unabhängigkeit von *privatem* Interesse. Woran aber das →Wohlgefallen nicht von (privatem) Interesse bestimmt ist, das kann man „nicht anders als so beurtheilen, daß es einen Grund des Wohlgefallens für jedermann enthalten müsse" (5:211). Das Schönheitsurteil stellt das Schöne „*ohne Begriff als Object eines allgemeinen Wohlgefallens*" vor (5:211). Das Angenehme dagegen wird auf Grund eines Privatgefühls und verbunden mit Interesse beurteilt (vgl. 5:212). Das Wohlgefallen am Guten macht zwar „mit Recht auf Gültigkeit für jedermann Anspruch" (5:213), gründet sich jedoch auf Begriffe.

Das Ästhetische (Nichtbegriffliche) des zugleich Anspruch auf „*Gemeingültigkeit*" (5:214) oder „*subjektive[] Allgemeingültigkeit*" (5:215) machenden Urteils ist eine „Merkwürdigkeit" (5:213) und das „Befremdende und Abweichende" (5:191), das zur transzendentalen Untersuchung anhält und „eine Eigenschaft unseres Erkenntnißvermögens aufdeckt, welche ohne diese Zergliederung unbekannt geblieben wäre" (5:213).

Die Gültigkeit eines solchen Urteils für alle Urteilenden ist nur denkbar, wenn es zum Grund ein allgemein mitteilbares Gefühl hat, in dem ein allgemein mitteilbarer Gemütszustand empfunden wird. Dieser besteht in einem Verhältnis *subjektiver* Übereinstimmung der in der reflektierenden Urteilskraft aufeinander bezogenen *Vorstellungskräfte* (Einbildungskraft und Verstand) (vgl. 5:217). Dieses bildet die *subjektive* Bedingung möglicher objektiver Erfahrungserkenntnis. Als solches ist es als für alle menschlichen Erkenntnissubjekte gleich und allgemein mitteilbar zu denken (vgl. 5:217). Hier liegt der von Kant in *KU* § 9 angekündigte „Schlüssel zur Kritik des Geschmacks" (5:216). In der Betrachtung des schönen Gegenstands werden →Einbildungskraft und →Verstand in ein freies →Spiel und in ein harmonisches Verhältnis versetzt, welches (auch) die subjektive Bedingung der Erkenntnis von Gegenständen darstellt. Erfahrbar ist dieses harmonische Spiel durch die auf den schönen Gegenstand bezogene Lust. Der Urteilsgrund des Geschmacksurteils ist damit „Empfindung der Wirkung, die im erleichterten Spiele beider durch wechselseitige Zusammenstimmung belebten Gemüthskräfte (der Einbildungskraft und des Verstandes) besteht" (5:219). Das Geschmacksurteil ist auf spezifisch *ästhetische* (nichtbegriffliche) Weise allgemein: „*Schön* ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt" (5:219).

3. Moment – der Relation der Zwecke nach
Das Schönheitsurteil ist von allen Zweckbegriffen unabhängig und dennoch ein Urteil über die Zweckmäßigkeit eines Gegenstands. Wegen seiner Begriffslosigkeit kann das keine Zweckmäßigkeit gemäß Zweckbegriffen sein, also weder äußere Zweckmäßigkeit einer Sache für eine andere noch innere Zweckmäßigkeit oder Vollkommenheit (vgl. 5:226f.). Sie ist eine *subjektive* Zweckmäßigkeit im Vorstellen des Gegenstands und im Verhältnis der Vorstellungskräfte. Ferner ist sie *formal*, da ohne bestimmten (objektiven oder subjektiven) Zweck (vgl. 5:221). Ihrem Erfahrenwerden (durch ein Gefühl der Lust) nach ist sie eine *ästhetische*. Jene Lust, so Kant, halte an und intendiere, das Gemüt im Zustand der harmonischen Proportion der Erkenntnisvermögen zu erhalten (vgl. 5:220; 5:222).

Reine Geschmacksurteile betreffen allein die konkrete anschauliche *Form* einer Anschauung (vgl. 5:223; „*Gestalt*" oder „*Spiel*", 5:225; →Geschmacksurteil, reines (formales)). Nur die Form kann frei von Interesse am Dasein des Gegenstands reflektiert werden, während die Materie der Anschauung als Komplex von →Reizen angenehm bzw. unangenehm wirkt. Schönheit ist also subjektiv-ästhetische Zweckmäßigkeit der Form des anschaulichen Gegenstandes für die reflektierende Urteilskraft. „*Schönheit* ist Form der *Zweckmäßigkeit* eines Gegenstandes, sofern sie *ohne Vorstellung eines Zwecks* an ihm wahrgenommen wird" (5:236).

4. Moment – nach der Modalität des Wohlgefallens am Schönen
Das Geschmacksurteil setzt vom Schönen „eine notwendige Beziehung auf das Wohlgefallen" voraus (5:236). Es unterstellt, für jeden, der ein →reines Geschmacksurteil fällt, sei es notwendig, ebenso zu urteilen. Diese Notwendigkeit ist eine „*exemplarisch[e]*" (5:237), da sie sich nicht durch logische Begründung/Ableitung aus einem Grundsatz ergibt. Dem Notwendigkeitsanspruch liegt das Prinzip des →Gemeinsinns zugrunde (vgl. 5:237–240). Die (subjektive) Notwendigkeit des (begriffslosen) Urteils über das Schöne (als das für die reflektierende Urteilskraft ästhetisch Zweckmäßige) gründet sich auf die notwendige Gleichheit der reflektierenden Urteilskraft in allen menschlichen Wesen, darüber hinaus auf die notwendig anzunehmende Mitteilbarkeit der Empfindung, welche die Wirkung der Harmonie der Erkenntnisvermögen ist, und schließlich auf das dafür vorauszusetzende Vermögen, diese mitteilbaren Empfindungen zu haben (den Gemeinsinn). Daraus ergibt sich als vierte Erklärung: „*Schön* ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines *nothwendigen* Wohlgefallens erkannt wird" (5:240).

Weiterführende Literatur
Baum, Manfred: „Kants Ästhetik und Teleologie", in: Bärthlein, Karl (Hg.): Zur Geschichte der Philosophie, Bd. 2, Würzburg: Königshausen & Neumann 1983, 30–40.
Dörflinger, Bernd: Die Realität des Schönen in Kants Theorie rein ästhetischer Urteilskraft, Bonn: Bouvier 1988.
Esser, Andrea: Kunst als Symbol, München: Fink 1997.
Henckmann, Wolfhart: „Das Problem der ästhetischen Wahrnehmung in Kants Ästhetik", in: Philosophisches Jahrbuch 78, 1971, 323–359.
Kulenkampff, Jens: Kants Logik des ästhetischen Urteils, Frankfurt/M.: Klostermann ^{2}1994.

Stephan Nachtsheim

Geschöpf

Kant gebraucht den Terminus ‚Geschöpf' weitgehend im Sinne von ‚Lebewesen' (vgl. 7:329). Im Unterschied dazu war für Baumgarten ein Geschöpf (*creatura*, vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 928) noch jedwede substanzielle Entität in der aktualen Welt, das zudem nur durch die Kausalität Gottes existieren kann; dieser Verwendungsweise begegnet man bei Kant in den *Vorlesungen* (vgl. 28:1095). Die traditionelle Bedeutung aufgreifend, spricht Kant an einigen Stellen metaphorisch von „bloße[n]" (KrV A 479 / B 507) Geschöpfen menschlicher Erkenntnisvermögen wie →Vernunft (vgl. KrV A 479 / B 507) und →Einbildung (vgl. 8:10). Weitere wichtige Stellen: 1:360; 2:33; 2:132; 2:160; 2:132; 2:214; 2:221; KrV A 318 / B 374; KrV B 425; KrV A 479 / B 507; 5:83–87; 5:147; 5:376; 8:10; 8:18; 8:23; 8:47ff.; 8:93; 8:166; 8:265; 9:441; 22:193; 22:510.

Verwandte Stichworte
Schöpfung; Urteilskraft; Naturzweck

Philosophische Funktion
Die Erörterung des Begriffs der Geschöpfe (vgl. 5:419) im Sinne von ‚Lebewesen' ist eng verknüpft mit der Gewinnung des „*allgemeinen Princip[s]* der reflectirenden Urtheilskraft für das Naturganze" (5:414), welches das mechanische dem teleologischen →Prinzip unterordnet. Diese Unterordnung ist nach der Beschaffenheit des menschlichen Verstandes nur durch einen höchsten Verstand möglich, ohne dass auf der Grundlage dieser Annahme dessen Existenz behauptet werden dürfte.

Eine Teilmenge der Geschöpfe bilden die vernünftigen Geschöpfe, zu denen der sinnlich affizierte Mensch, das „einzige[] vernünftige[] Geschöpf auf Erden" (8:18), zählt. Das Moralgesetz ist für alle vernünftigen Geschöpfe sowie den →Welturheber selbst gültig, und jedes vernünftige Wesen, und damit auch jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst (vgl. 5:87). Für den Menschen gilt das Moralgesetz als kategorischer Imperativ; jedes vernünftige Geschöpf ist allerdings, insofern es Bedürfnisse hat, der Heiligkeit, zumindest der Art von Heiligkeit, über die Gott verfügt, unfähig (vgl. 5:83–87). Die Annahme, als Mensch von einem Welturheber abhängig zu sein, der zudem gerechter und gütiger Weltregierer ist, ist Kant zufolge ein →Postulat der reinen praktischen Vernunft; sie sichert die Verfolgung des höchsten abgeleiteten Guts, nämlich der →Glückseligkeit in Proportion zur Glückswürdigkeit. Kant diskutiert und verwirft entsprechend die These, das vernünftige Geschöpf Mensch sei deshalb als ein-

ziges Geschöpf zweckwidrig eingerichtet, weil die Vernunft ein untaugliches Mittel zur Erlangung von Glückseligkeit sei (vgl. 4:395).

Wolfgang Ertl

Geselligkeit

Unter Geselligkeit versteht Kant das menschliche Bedürfnis nach freundschaftlichem, unterhaltsamem Beisammensein. Sie wird definiert als natürlicher „Hang" (8:20) des Menschen, „in Gesellschaft zu treten", und als „Neigung sich zu *vergesellschaften*" (8:20; vgl. 5:218). Geselligkeit bedeutet Anteilnahme am Wohlgefallen anderer, die Freude an deren Freude (vgl. 5:355; 7:240; *Refl.* 806, 15:357). Gesellig sind die „Eigenschaften der Gesprächigkeit, der Feinheit, der Artigkeit, Empfindsamkeit und Lebhaftigkeit" (*Refl.* 915, 15:400). Gesellig ist, wer ein „angenehmes Glied jeder gesellschaft seyn kan" (*Refl.* 989, 15:433). Weitere wichtige Stellen: 2:216f.; 2:313; 5:213; 5:296; 5:306; 7:148; 7:159; 7:170; 7:240f.; 7:250; 7:265; 7:282; 7:306; 8:20f.; 8:110; 8:113; 8:119; 9:484.

Verwandte Stichworte

Geselligkeit, ungesellige; Gesellschaft; Geschmack; Humanität

Philosophische Funktion

Als Hang oder Neigung des Menschen zur Vergesellschaftung begünstigt die Geselligkeit die Ausbildung der → Naturanlagen im Menschen. Die Geselligkeit entspricht der Bestimmung des → Menschen als gesellschaftliches Wesen (vgl. 5:296f.). Zur optimalen Entwicklung ihrer Anlagen hat die → Natur die Geselligkeit aber mit der Ungeselligkeit, dem Hang zur Vereinzelung, zur ungeselligen Geselligkeit verbunden. Dieser Antagonismus führt letztlich zu einer auf Gesetzen basierenden Gesellschaftsordnung, einer „*gesetzlichen* Geselligkeit, wodurch ein Volk ein dauerndes gemeines Wesen ausmacht" (5:355; vgl. 8:20f.).

Die Geselligkeit steht in einer Wechselbeziehung mit dem Geschmack. Einerseits dient das → Geschmacksurteil der Geselligkeit (vgl. 7:159; 5:306; *Refl.* 743, 15:327), andererseits setzt es einen gesellschaftlichen Standpunkt voraus (vgl. 7:240f.; 5:213; 5:293ff.; *Refl.* 721, 15:319; 24:45; 24:812).

Indem ästhetische Erfahrungen die Geselligkeit befördern, tragen sie zur Humanität bei. Kant bezeichnet die Geselligkeit „als zur *Humanität* gehörige Eigenschaft" (5:297). Zugleich ist die Geselligkeit entscheidend durch Humanität charakterisiert. Die Eigenschaften der Humanität, „das allgemeine *Theilnehmungsgefühl*" und „das Vermögen sich innigst und allgemein *mittheilen* zu können", machen die „der Menschheit angemessene Geselligkeit" (5:355) aus.

Der gesellige Charakter des Geschmacks hat auch eine moralische Dimension. In einem idealen Sinne hat er „eine Tendenz zur äußeren Beförderung der Moralität" (7:244; vgl. 5:354).

Untrennbar mit der Geselligkeit verbunden ist der kommunikative Austausch, die „wechselseitige Gedankenmittheilung" (7:170). Kant empfiehlt leichte, ungezwungene Konversationen, die „gesellige Unterhaltung" (7:148; vgl. 7:278f.; → Unterhaltung). Wein und Bier fördern, Opium und Branntwein behindern die Geselligkeit (vgl. 7:170).

Weiterführende Literatur

Belwe, Andreas: Ungesellige Geselligkeit. Kant: Warum die Menschen einander ‚nicht wohl leiden', aber auch ‚nicht voneinander lassen' können, Würzburg: Königshausen & Neumann 2000.

Robert Nehring

Geselligkeit, ungesellige

Das Oxymoron ‚ungesellige Geselligkeit' definiert Kant in *Geschichte* als den „Hang" (8:20) der Menschen, „in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist" (8:20). Die ungesellige Geselligkeit ist als treibende Kraft Grundlage des Fortschritts in der menschlichen Entwicklung. Weitere wichtige Stellen: 5:275; 6:471ff.; 8:20ff; 8:24.

Verwandte Stichworte

Gesellschaft; Gemeinwesen; Fortschritt; Entwicklung

Philosophische Funktion

Die Natur bedient sich der ungeselligen Geselligkeit, um ihre → Anlagen im Menschen optimal zu entwickeln. Dieser Prozess läuft auf die Errichtung einer gesetzlichen Gesellschaftsordnung hinaus. Der Mensch hat sowohl „eine Neigung sich zu

vergesellschaften“ (8:20; → Geselligkeit), als auch einen „großen Hang sich zu *vereinzelnen* (isoliren)“ (8:21). Zusammen bringen sie den Menschen dazu, „sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl *leiden*, von denen er aber auch nicht *lassen* kann“ (8:21; vgl. 6:471ff.).

Zu den Motiven der Ungeselligkeit zählt Kant u. a. → Selbstsucht, → Ehrsucht, → Herrschsucht und → Habsucht. Diese unliebsamen Eigenschaften verursachen viel Unheil, begünstigen aber zugleich die Entfaltung der Naturanlagen. Sie drängen zur Entwicklung der Talente, der Ausbildung des → Geschmacks und der Begründung der erweiterten Denkungsart. Alle kulturellen Leistungen lassen sich als Früchte der Ungeselligkeit betrachten (vgl. 8:24; → Kultur). Dank der Ungeselligkeit wird der menschliche Hang zur Faulheit überwunden und ein arkadisches Schäferleben verhindert, in welchem die Entwicklung des Menschen zum Stillstand kommen würde und sein Leben wertlos wäre. Die negativen Eigenschaften der Ungeselligkeit haben für Kant den positiven Nutzen, dass die Ungeselligkeit durch sich selbst zur Disziplin gezwungen wird. Die Natur sät Zwietracht unter den Menschen, wodurch diese zu „Arbeit und Mühseligkeiten“ (8:21) motiviert werden, um einen Zustand geselliger Eintracht herzustellen (vgl. 8:20ff.; 25:1421ff.).

Die Ungeselligkeit treibt die Menschen im Endeffekt zur „*Errichtung einer vollkommnen bürgerlichen Verfassung*“ (8:24). Ungeselligkeit besteht aber ebenfalls zwischen → Staaten. Sie zwingt auch diese in einen gesetzlichen Zustand. → Krieg und Aufrüstung sowie die von ihnen ausgehende Not machen – so betrachtet – aus Schaden klug und führen über kurz oder lang zu einem → Völkerbund, der Sicherheit und → Recht garantiert (vgl. 8:24ff.).

Weiterführende Literatur

Belwe, Andreas: Ungesellige Geselligkeit. Kant: Warum die Menschen einander ‚nicht wohl leiden‘, aber auch ‚nicht voneinander lassen‘ können, Würzburg: Königshausen & Neumann 2000.

Schneewind, J. B.: „Good out of Evil: Kant and the Idea of Unsocial Sociability“, in: Oksenberg Rorty, Amelie / Schmidt, James (Hg.): Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2008, 112–128.

Wood, Allen: „Unsociable Sociability. The Anthropological Basis of Kantian Ethics“, in: Philosophical Topics 19, 1991, 325–351.

Robert Nehring

Gesellschaft

Unter Gesellschaft versteht Kant gewöhnlich eine Mehrzahl von einzelnen, gleich freien Personen, die unter öffentlichen Gesetzen vereinigt sind, deren Befolgung die erfolgreiche Verfolgung eigener und gemeinsamer Zwecke ermöglicht. Letztere beruhen in der Regel nicht auf den expliziten Intentionen Einzelner, sondern sind zunächst durch natürliche Umstände und Bedingungen des „unvermeidlichen Nebeneinanderseins“ (6:307) gegeben. Der einzelne Mensch zeichnet sich durch seine „ungesellige Geselligkeit“ aus: er hat einen „Hang […] in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist“ (8:20). Diese natürlich gegebenen inneren und äußeren Umstände des menschlichen Zusammenlebens sollen und können in der Entwicklungsgeschichte der menschlichen Vernunft als Mittel zum Zweck einer willentlich bewirkten rechtlichen Gesellschaft dienen, in der die zunächst willkürlich aufgestellten öffentlichen Gesetze einer auf Freiheitsgesetzen aufbauenden Rechtsordnung weichen, die die gesamte Menschheit umfasst: „[d]er Charakter der Gattung […] ist dieser: daß sie, collectiv (als ein Ganzes des Menschengeschlechts) genommen, eine nach und neben einander existirende Menge von Personen ist, die das friedliche Beisammensein nicht *entbehren* und dabei dennoch beständig widerwärtig zu sein nicht *vermeiden* können; folglich durch wechselseitigen Zwang unter von ihnen selbst ausgehenden Gesetzen zu einer beständig mit Entzweiung bedrohten aber allgemein fortschreitenden Coalition in eine *weltbürgerliche Gesellschaft* (*cosmopolitismus*) sich von der Natur bestimmt fühlen“ (7:331). Die „ungesellige Geselligkeit“ (8:20) des Menschen bildet somit die natürlich gegebene Grundlage zur praktischen Realisierung, nach äußeren Freiheitsgesetzen, einer „*respublica noumenon*“ (7:91), die selbst eine reine Vernunftidee ist. Weitere wichtige Stel-

len: 5:297; 5:330–334; 5:432; 6:91; 6:101; 6:306–307; 6:326; 6:471; 7:240–241; 7:244; 7:279; 7:282; 7:331; 8:20–22; 8:36–38; 8:114; 8:289.

Verwandte Stichworte

Geschichte; Kultur; Politik; Teleologie, teleologisch

Philosophische Funktion

1 Kants allgemeiner Gesellschaftsbegriff

Eine Gesellschaft ist für Kant immer etwas „künstliches". Zwar ist der Mensch zur Gesellschaft bestimmt, ist aber deswegen trotzdem kein *zoon politikon*. Andererseits entstehen Gesellschaften auch nicht durch einen (hypothetischen) Willensakt, wie die Vertragstheorie suggeriert. Vielmehr sind sie Produkte einer menschengeschichtlichen Entwicklung, die sich über viele Generationen zieht. Eine Gesellschaft organisiert und reguliert das Verhältnis der einzelnen Menschen, die sie ausmachen, nach Gesetzen oder Regeln. Diese können formal und Gegenstand einer strikten äußeren Anwendung sein, wie die Gesetze des äußeren Zwangs in der → bürgerlichen Gesellschaft, oder sie können aus der freien Willkür ihres Oberhauptes entspringen, wie beim Hausherrenrecht in der → häuslichen Gesellschaft, oder aus impliziten Konventionen bestehen, wie bei „*Tischgesellschaft[en]*" (7:279). In jedem Fall ist das gesellschaftliche Verhältnis zwischen den einzelnen Mitgliedern insofern ein künstliches, als es auf jeweils gegebenen Regeln basiert, denen sich alle als einander gleich „unterordnen" (6:101). Mehr als → Achenwall, der für sein Verständnis des spezifisch rechtlichen Gesellschaftsbegriffes von Bedeutung ist, verdankt Kants allgemeiner Begriff von Gesellschaft dem Einfluss von → Rousseau. Kants Gesellschaftsbeschreibungen fallen allerdings wesentlich positiver aus als die Rousseaus. Neben Rousseau sind auch Einflüsse von → Adam Smith und anderen schottischen Theoretikern des ‚moral sentiment' sowie von → Hobbes bemerkbar. Trotz Kants eher unterentwickelter Konzeption gesellschaftspolitischer Institutionen, die sich, wie Brandt zeigt (vgl. *Politische Institution*), noch sehr am altertümlichen Schema der „*trias politica*" orientiert, ist sein genereller Gesellschaftsbegriff in anderer Hinsicht ein liberaler. Dies liegt nicht allein am Grundansatz der Gleichheit und der Freiheit der Einzelnen: der Gedanke der Gleichheit aller Menschen ist eine zur „Errichtung der Gesellschaft nothwendig[e]" Vorbereitung (8:114), und „die Socialität mit andern […] setzt Freiheit voraus" (7:241; vgl. 8:290; 8:349/350). Während bei Rousseau die Freiheit vor allem in der gesetzgebenden Gleichheit aller verankert ist – alle sind frei, die gleichberechtigt gesetzgebend sind – stehen bei Kant Anerkennung der Gleichheit Anderer und Anspruch auf die eigene äußere Freiheit in einer gewissen Spannung zueinander. Die äußere Freiheit ist nicht, wie die innere, die Autonomie des vernünftigen Willens, sondern sie ist Wahlfreiheit. Als Freiheit untersteht sie dem allgemeinen Rechtsgesetz (vgl. 6:230), dessen gegenseitige äußere Anerkennung des äußeren Zwangs bedarf (vgl. 6:232). Besonders hervorzuheben sind zwei explizit liberale Aspekte der kantischen Gesellschaftskonzeption: 1. der der Kultivierung der Neigungen Einzelner in der Gesellschaft anstelle ihrer Unterdrückung und 2. die Akzentuierung der „wechselseitigen Mittheilung" (6:471) oder Redefreiheit im Gegensatz zu einer Theorie der direkten politischen Partizipation.

Die Spannung zwischen menschlicher Natur und Vernunft drückt sich in der Dynamik der ungeselligen Geselligkeit aus: auf der einen Seite das Bedürfnis, sich Anderen mitzuteilen, auf der anderen Seite der Hang zum Wetteifer und die daraus resultierende „Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht" (8:21). Diese Spannung ist nicht endgültig zu eliminieren, sondern soll durch allmähliche gesellschaftliche Entwicklung unter äußere Freiheitsgesetze gebracht werden. Dies lässt sich nur durch den Prozess „viele[r] misslungene[r] Versuche[]" (8:313) bewerkstelligen. Im Gegensatz zu Rousseau gibt es bei Kant keinen ersten gesellschaftlichen Fehlstart, der durch einen gezielten Neubeginn ein für allemal überwunden wird. Oft erinnern Kants Gesellschaftsbeschreibungen, wie Fleischacker (*Values behind the Market*) herausstellt, eher an Adam Smiths ‚invisible hand'. Während es bei Smith jedoch mehr um die Diagnose des Gemeininteresses als unbeabsichtigtes Nebenprodukt der Verfolgung verschiedener Eigeninteressen geht, ist es bei Kant der wechselseitige Einfluss aufeinander von natürlich gegebenen Neigungen einerseits und vernünftigen Überlegungen andererseits, wodurch der Fortschritt zur Kultur bewirkt wird. Kultur – die

Herausbildung und Verfeinerung natürlich gegebener Talente – ist nur durch den Antrieb der Ungeselligkeit innerhalb der Gesellschaft möglich. Ohne Erstere würden „in einem arkadischen Schäferleben bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben: die Menschen, gutartig wie die Schafe, die sie weiden, würden ihrem Dasein kaum einen größeren Werth verschaffen, als dieses ihr Hausvieh hat; sie würden das Leere der Schöpfung in Ansehung ihres Zwecks, als vernünftige Natur, nicht ausfüllen“ (8:21). Nur „die Unvertragsamkeit, […] die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, […] die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben“ (8:21) macht Kultur möglich, indem das Streben, Anderen voraus zu sein, gerade die Verfeinerung der Talente bewirkt. Ähnlich verhält es sich auf globaler Ebene mit dem Erwachen des „Handelsgeists“ aus anfänglich kriegstreibenden Begegnungen mit anderen Gesellschaften: „Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volks bemächtigt“ (8:368). Zwar ist auch hier zunächst das rationale Eigeninteresse ausschlaggebend – der Handelsgeist verbreitet sich, „weil […] die Geldmacht wohl die zuverlässigste sein möchte“ (8:368) –, aber die dadurch ermöglichte Zivilisierung zwischengesellschaftlicher Beziehungen bildet wie bei der Kultivierung individueller Beziehungen die Basis zu möglichen rechtsmoralischen gesellschaftlichen Verhältnissen. Während es bei Rousseau mehr um ein Überwinden der mit dem gesellschaftlichen Zusammenleben verbundenen Wetteifereien und Eitelkeiten geht, und während Philosophen des moralischen Gefühls auf eine spontane Selbstregulierung der Leidenschaften vertrauen, drückt sich bei Kant der Gedanke des gesellschaftlichen Fortschritts vor allem in der allmählichen Vernunftregulierung der Neigungen aus, denen dadurch gleichzeitig eine gewisse Moral befördernde Funktion zukommt.

Ein zweiter liberaler Zug in Kants Gesellschaftskonzeption kommt in seinem Begriff der Mitteilbarkeit zum Ausdruck: „Alle *Darstellung* seiner eigenen Person oder seiner Kunst *mit Geschmack* setzt einen *gesellschaftlichen Zustand* (sich mitzutheilen) voraus, der nicht immer gesellig (theilnehmend an der Lust Anderer), sondern im Anfange gemeiniglich *barbarisch*, ungesellig und bloß wetteifernd ist“ (7:240). Wohl am bekanntesten sind Kants Bemerkungen über den öffentlichen Gebrauch der Vernunft in *Aufklärung*, durch welchen, wie es heißt, „ein Publicum sich selbst aufkläre“ (8:36). Der Begriff der öffentlichen Vernunft ist eine Spezifizierung des mehr generellen menschlichen Bedürfnisses der „wechselseitige[n] Mittheilung“ (6:428). Dieses Bedürfnis wird besonders durch allgemeine Geselligkeit in Tischgesellschaften befriedigt, gleichzeitig aber auch wieder kultiviert. Die „Tischgesellschaft […] [ist] der moralischen Cultur […] zuträglich[]“ (7:279), indem sie den Umgang mit Anderen nach gewissen impliziten Regeln der Höflichkeit fördert: „Nur in Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht bloß Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu sein“ (5:297). Die Tischgesellschaft ist daher der Anfang der Zivilisierung: Man erlernt in ihr unter anderem auch den Umgang mit dem anderen Geschlecht sowie das Wechselspiel von Witz und ernsthafter Rede, das die gesellschaftliche Unterhaltung ausmacht: „So unbedeutend diese Gesetze der verfeinerten Gesellschaft auch scheinen mögen, vornehmlich wenn man sie mit den reinmoralischen vergleicht, so ist doch Alles, was Geselligkeit befördert, wenn es auch nur in gefallenden Manieren oder Maximen bestände, ein die Tugend vortheilhaft kleidendes Gewand, welches der letzteren auch in ernsthafter Rücksicht zu empfehlen ist“ (7:282). Die wechselseitige Mitteilung nach impliziten Konventionen der Tischgesellschaft kann insofern dem spezifischen öffentlichen Vernunftgebrauch und der „Freiheit der Feder“ (8:304) förderlich sein.

2 Kants teleologische Gesellschaftstheorie

Kants allgemeiner Gesellschaftsbegriff muss hauptsächlich aus seinen kleineren geschichtsphilosophischen Schriften unter Einbezug von *MSR* einerseits und *Anthropologie* und *KU* andererseits herausgearbeitet werden. Eine eigenständige Gesellschaftstheorie trägt Kant nicht vor. Seine Geschichtsphilosophie wird allgemein als eine → teleologische verstanden. Es bleibt umstritten, ob diese ihre Absicht in theoretischer oder in praktischer Hinsicht verfolgt. Kants Konzeption des gesellschaftlichen Fortschritts, die Teil dieser Geschichtsphilosophie bildet, unter-

liegt derselben Ambivalenz. Der Grund ist zum Teil in den unterschiedlichen Ausgangspositionen der betreffenden Schriften zu suchen. Geschichte scheint zum Beispiel eine überwiegend theoretische Perspektive zu vertreten – es geht um die gesellschaftliche Entwicklung der Menschheit im Ganzen ganz abgesehen von der Willensbildung des Einzelnen: „Einzelne Menschen und selbst ganze Völker denken wenig daran, daß, indem sie, ein jedes nach seinem Sinne und eine oft wider den andern, ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen und an derselben Beförderung arbeiten, an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde“ (8:17). Es ist nicht direkt ersichtlich, was unter „Naturabsicht“ (8:17) zu verstehen ist. Den Erläuterungen des teleologischen Urteils in *KrV* nach muss es sich hier um eine von der menschlichen Vernunft in sie hineingelegte Absicht handeln. Trotzdem bleibt der Ansatzpunkt theoretisch: Der Natur wird eine gesellschaftsentwickelnde Absicht zugesprochen, die als vom Wollen und Tun einzelner Individuen unabhängig zu verstehen ist (vgl. 8:310f.). Andernorts heißt es dagegen, man müsse sich fragen, welche Mittel die Natur bereit stellt, um dem Menschen in seinem Bemühen insbesondere um rechtsmoralischen Fortschritt zu helfen: „Aber nun kommt die Vernunft dem verehrten, aber zur Praxis ohnmächtigen allgemeinen, in der Vernunft gegründeten Willen und zwar gerade durch jene selbstsüchtige Neigungen zu Hülfe, so daß es nur auf eine gute Organisation des Staates ankommt (die allerdings im Vermögen der Menschen ist)“ (8:366). Während der gesellschaftliche Fortschritt einerseits als eine Funktion der der Natur zugeschriebenen eigenen Absicht angesehen wird, stellt Kant andererseits die Natur als Mittel für den menschlich gewollten Fortschritt dar. Die Frage – Natur oder Vernunft? – ist mit Hinblick auf Kants teleologische Gesellschaftstheorie nicht allein deswegen von Wichtigkeit, weil ihre Beantwortung eine korrespondierende Antwort auf die rechtsmoralische Frage – Moral oder Klugheit? – impliziert: Wer den gesellschaftlichen Fortschritt als Produkt der willenlosen Natur versteht, wird zu einer Interpretation der kantischen Rechtsphilosophie als unabhängig von seiner Moraltheorie neigen, während eine Interpretation der Gesellschaftsteleologie in praktischer Absicht die philosophische Subordination des Rechtsprinzips unter das → moralische Gesetz favorisieren wird. Aus Kants Schriften in ihrem Zusammenhang ergibt sich jedoch, dass er einen wechselseitigen Einfluss von Natur und Vernunft annimmt und die Möglichkeit des gesellschaftlichen Fortschritts sowohl aus der theoretischen als auch aus der praktischen Perspektive beleuchtet.

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Zu Kants Politischer Philosophie, Stuttgart: Steiner 1997.

Kaulbach, Friedrich: „Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?“, in: Kant-Studien 66, 1975, 65–84.

Kleingeld, Pauline: Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg: Königshausen und Neumann 1995.

Louden, Robert B.: Kant’s Impure Ethics, Oxford: Oxford University Press 2000, Part II.

Wood, Allen: „Unsocial Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics“, in: Philosophical Topics 19, 1991, 325–351.

Katrin Flikschuh

Gesellschaft, bürgerliche

Die bürgerliche Gesellschaft gründet auf einer rechtlichen Verfassung, die durch „reine Vernunftbegriffe gedacht“ ist und der Idee einer „*respublica noumenon*“ entspricht; sie ist die „Darstellung derselben nach Freiheitsgesetzen“ (7:91), wobei hier die äußeren Freiheitsgesetze gemeint sind. Die bürgerliche Gesellschaft ist diejenige, die „die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonism ihrer Glieder und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit aller anderen bestehen könne“ (8:22). Die Bestimmung und Sicherung der Grenzen der Freiheit geschieht vermittels des rechtlichen Zwangs. Die bürgerliche Gesellschaft verbindet daher „Gewalt mit Freiheit und Gesetz“ und ist somit „Republik“ (7:331). Weitere wichtige Stellen: 6:255; 6:264; 6:312; 6:333; 6:341; 8:22; 8:91; 8:289f.; 8:352; 8:356.

Verwandte Stichworte

Besitz; Menschenrecht; Naturzustand; Vertrag

Philosophische Funktion

1 Die bürgerliche als die einzig rechtliche Gesellschaft

In *Gemeinspruch* heißt es, „der Vertrag der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung" sei „von so eigenthümlicher Art", dass er sich „im Princip seiner Stiftung (*constitutionis civilis*) von allen anderen wesentlich unterscheidet" (8:289). Der Unterscheidungsgrund ist, dass der bürgerliche Verfassungsvertrag eine Verbindung darstellt, die „an sich selbst Zweck" (8:289), also nicht Zweck zu anderen Mitteln ist. Gemeint ist damit, dass eine bürgerliche Gesellschaft rechtsbegründend ist: Nur durch sie wird das Recht als Vernunftidee zur praktischen Wirklichkeit. Unter eine rechtliche Verfassung und damit in eine bürgerliche Gesellschaft zu treten ist Pflicht: Der gesellschaftliche Vertrag ist in so fern bei Kant eine bloße Vernunftidee. Kants Verständnis der bürgerlichen Gesellschaft als einer rechtsbegründenden ist nach Byrd und Hruschka auf seine gedankliche Auseinandersetzung mit dem Naturrechtslehrer G. Achenwall zurückzuführen (vgl. Byrd/Hruschka, *Lex iusti*]. Während → Achenwall dem gesellschaftlichen Zustand den Naturzustand gegenüberstellt, behauptet Kant, dem „natürliche[n] Zustand […] wird nicht der *gesellschaftliche* Zustand (wie Achenwall meint), und der ein künstlicher (*status artificialis*) heißen könnte, sondern der *bürgerliche* (*status civilis*) einer unter einer distributiven Gerechtigkeit stehenden Gesellschaft entgegen gesetzt" (6:306). Bei Kant entsteht so eine Unterscheidung zwischen rechtmäßigen Gesellschaften und dem vernunft-rechtlichen Zustand. Rechtmäßige Gesellschaften gibt es viele – es kann sie auch im Naturzustand geben. Von ihnen gilt aber „kein Gesetz a priori […]: ‚Du sollst in diesen Zustand treten', wie es wohl vom *rechtlichen* Zustand gesagt werden kann" (6:306).

2 Die Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft als einer rechtlichen

Die Prinzipien einer bürgerlichen als einer rechtlichen Gesellschaft sind „1. Die Freiheit jedes Gliedes der Societät, als Menschen. 2. Die Gleichheit desselben mit jedem Anderen, als Unterthan. 3. Die Selbstständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als Bürgers" (8:290). Die Prinzipien der Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit entsprechen den Bestimmungen der Person als Mensch, Untertan und Bürger; die Prinzipien unterliegen somit nicht alle der gleichen Begründung. Während das Freiheitsprinzip sich direkt auf das angeborene Recht auf → Freiheit eines jeden Menschen beruft (vgl. 6:238), bezieht sich die → Gleichheit auf den davon abgeleiteten legalen Status eines jeden vor dem Gesetz. Die Selbständigkeit beruft sich zwar auf die im angeborenen Freiheitsrecht enthaltene „Qualität" des Menschen „sein eigener Herr (*sui iuris*) [zu] sei[n]": diese Qualität wird aber in Kants Besitzrechtslehre so ausgelegt, dass nur derjenige ökonomisch selbstständig ist, dessen Erwerbsmöglichkeiten nicht von der Willkür Anderer abhängig sind (8:295). Kant unterscheidet dementsprechend zwischen aktiven und passiven → Bürgern: Während die ersten zwei Prinzipien auch den passiven Bürgern zukommen, spricht Kant das öffentliche Mitspracherecht nur denen zu, die in diesem ökonomischen Sinne selbstständig sind (vgl. 6:314). Von einer durchgängigen politischen und sozialen Gleichheit oder Gleichberechtigung ist demnach nicht die Rede. Die bürgerliche Gesellschaft baut nach Kant auf Prinzipien auf, nach denen die Freiheit als Mensch und die Gleichheit vor dem Gesetz mit ökonomisch bedingten Ungleichheiten vereinigt werden können, die auch politische Konsequenzen haben. Möglicherweise sind – ähnlich wie bei John Rawls' ‚heads of families' (vgl. Rawls, *Theory of Justice*) – „Weib, Kind, Knecht" (6:254) als Unselbstständige unter dem aktiven Bürgerstatus des → Hausherrn miteingefasst. Doch sind nach Kant unter anderem auch hausierende Gewerbsleute zu den Unselbständigen zu zählen: Die Klasse der aktiven Bürger scheint daher nicht unbedingt mit der Klasse der Hausherren zusammenzufallen. Es muss sich jedoch ein Jeder, der nicht schon aus natürlichen Gründen unmündig ist (Frauen und Kinder), zum Status eines aktiven Bürgers hocharbeiten können: Der vererbte Adel und damit verbundene rechtliche Vorteile werden unter Berufung auf die zwei ersten Prinzipien zurückgewiesen (vgl. 8:292).

3 Der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft

Nur in der bürgerlichen Gesellschaft ist → distributive Gerechtigkeit möglich, die jedem das äußere Seine sichert und durch die das Recht des Einzelnen praktisch realisiert wird: Kants Besitzlehre ist für seine Konzeption der bürgerlichen

Gesellschaft ausschlaggebend. Die bürgerliche Gesellschaft bildet dennoch ein Ganzes: Die Sicherung des Rechts des Einzelnen ist eine Funktion der gesellschaftsrechtlichen Verbindung aller unter äußeren Zwangsgesetzen. Trotz des in vieler Hinsicht deutlich liberalen Charakters von Kants allgemeinem Gesellschaftsbegriff ist seine Vorstellung vom Zweck der bürgerlichen Gesellschaft nicht auf individuelle Nützlichkeit oder Interessen gerichtet. Zweck der Sicherung des Rechts eines jeden durch den rechtlichen Zwang ist vielmehr die Sicherung des Rechts selbst. In der bürgerlichen Gesellschaft ist „das *Gesetz* selbstherrschend" (6:341). Dass das Gesetz selbstherrschend sei, ist der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft. Dieser Zweck, der in der Idee a priori der „*respublica noumenon*" (7:91) verankert ist, ist ein nicht-materiell bedingter, reiner Vernunftzweck. Er entspricht dem Recht der →Menschheit als solchem und ist nicht mit der Fähigkeit der materiell bedingten Zwecksetzung Einzelner als empirischer Rechtssubjekte zu vergleichen. Die Tatsache, dass es bei der bürgerlichen Gesellschaft um einen nicht-materiellen höchsten Zweck geht, wird einerseits an der prinzipiellen Rechtssprechung innerhalb einer solchen Gesellschaft deutlich (3.1.) und andererseits an der vorgesehenen Ausdehnung des bürgerlichen Rechts auf das →Weltbürgerrecht (3.2).

3.1 In Kants Erläuterungen zum →Strafrecht heißt es, dass bei der Bestrafung einer Person ein möglicher Nutzen für sie selbst oder andere nicht in Betracht gezogen werden darf. Richterliche Strafe „kann niemals bloß als Mittel ein anderes Gute zu befördern für den Verbrecher selbst, oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, *weil er verbrochen* hat" (6:331). Kant zieht daraus die vielfach als zu rigoros kritisierte Konsequenz: „Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete […], müßte der letzte im Gefängniß befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Thaten werth sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat: weil es als Theilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann" (6:333). Der hier leitende Grundgedanke Kants ist, dass es in der bürgerlichen Gesellschaft um die Realisierung und Durchsetzung des Rechts selbst geht, nicht um den Nutzen, den Einzelne aus der Durchsetzung des Rechts ziehen können.

3.2 Ein ähnlicher Gedanke unterliegt der Entwicklung zum Weltbürgerrecht hin. In *Geschichte* kommentiert Kant: „Das Problem der Errichtung einer vollkommnen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses abhängig" (8:24), was es von Nöten macht, „einen weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatsicherheit einzuführen" (8:26). Derselbe Gedanke wird in *Frieden* aufgegriffen; Kant spricht hier vom rechtlichen zwischenstaatlichen Zustand als einem „Surrogat des bürgerlichen Gesellschaftbundes" (8:356), und in *MSR* wird angedeutet, dass das Recht der bürgerlichen Gesellschaft das Weltbürgerrecht schon impliziert: sodass, wenn unter den drei möglichen Formen des rechtlichen Zustandes – bürgerlicher Zustand, →Völkerrecht und Weltbürgerrecht – nur eine mangelhaft ist, „das Gebäude aller übrigen unvermeidlich untergraben werden und endlich einstürzen muss" (6:311). Die bürgerliche Gesellschaft als Zweck an sich selbst zu verstehen, heißt auch hier, eine einzelne solche Gesellschaft als mitwirkendes Teil des Ganzen des Weltbürgerrechts anzusehen.

Weiterführende Literatur

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, 364–392.

Katrin Flikschuh

Gesellschaft, häusliche

Die häusliche Gesellschaft ist eine „Gemeinschaft freier Wesen, die durch den wechselseitigen Einfluß (der Person des einen auf das andere) nach dem Princip der äußeren Freiheit (*Kausalität*) eine Gesellschaft von Gliedern eines Ganzen (in *Gemeinschaft* stehender Personen) ausmachen, welches das *Hauswesen* heißt" (6:276). Der Zustand der häuslichen Gesellschaft ist ein künstlicher oder erworbener (vgl. 6:276). Das ihm entsprechende (erworbene) Recht ist das „*auf dingliche Art persönliche[] Recht*" (6:276). Weitere wichtige Stellen: 6:276; 6:282; 6:283; 7:321–322.

Verwandte Stichworte

Ehe; Elternrecht; Hausherr

Philosophische Funktion

Die häusliche Gesellschaft ist eine rechtmäßige aber keine rechtsbegründende. Sie beinhaltet in der Regel drei rechtmäßige vertragliche Beziehungen – die eheliche, die väterliche, und die hausherrliche – die sich jeweils auf dem umstrittenen „*auf dingliche Art persönlichen Recht*“ (6:276) gründen. Die häusliche Gesellschaft ist eine intime Gesellschaft in dem spezifischen Sinn, dass die Regelung persönlicher Verhältnisse in ihr es den jeweiligen Vertragspartnern verstattet, die andere Person als →Sache zu gebrauchen. Die Notwendigkeit eines solchen Gebrauchs beruht teilweise auf natürlich gegebenen Bedingungen: auf dem Geschlechtsdrang der Ehepartner und dem sich daraus ergebenden gegenseitigen Gebrauch der Geschlechtsteile, sowie auf der natürlichen elterlichen Pflicht der Erhaltung ihrer Kinder und der sich daraus ergebenden Ermächtigung, ihre Kinder insofern als willenlos – also als Sache – zu behandeln. Die Intimität der häuslichen Gesellschaft liegt also im notwendigen Sachengebrauch der anderen Person, ist aber nur dann mit dem Recht eines jeden in seiner Person vereinbar, wenn er vertraglich geregelt ist. Die angeborene Gleichheit der Eheleute ist dadurch gewahrt, dass der Gebrauch wechselseitig ist (vgl. 6:279); das der Kinder dadurch, dass das Elternrecht ein auf Pflicht gründendes und zeitlich beschränktes ist (vgl. 6:282): die vertragsrechtliche Ungleichheit beruht also hier auf einer menschenrechtlichen Gleichheit. Problematischer ist die vertragliche „Verknüpfung des Hausherrn mit dem Gesinde“, wodurch eine häusliche Gesellschaft gestiftet wird, die eine hausherrliche und daher eine „ungleiche“ ist (6:283). Der Vertrag ist hier nicht notwendige Konsequenz der natürlichen Gleichheit, sondern scheint willkürlich: „das Gesinde gehört nun zu dem Seinen des Hausherrn“ (6:283). Das →Gesinde bleibt jedoch seinerseits zur Auflösung dieser vertragsrechtlichen Verdingung fähig – „Dienerschaft“ kann also „nie Leibeigenschaft sein“ (6:283).

Katrin Flikschuh

Gesellschaft, rechtmäßige

Die rechtmäßige Gesellschaft stimmt mit dem reinem Rechtsgesetz, als Vernunftgesetz, überein, ist aber im Gegensatz zur bürgerlichen Gesellschaft nicht rechtsbegründend. Rechtmäßige Gesellschaften umfassen „eheliche, väterliche, häusliche überhaupt und andere beliebige mehr“ (6:306). Es kann selbst im →Naturzustand – der ein nicht-rechtlicher Zustand ist – rechtmäßige Gesellschaften geben. Da sie mit dem reinen →Vernunftrecht zwar übereinstimmen, diesem aber nicht praktische Realität verschaffen, verlassen sie nicht von selbst den allgemeinen Naturzustand. Weitere wichtige Stellen: 6:242; 6:306–307; 8:373.

Verwandte Stichworte

Naturzustand; Erlaubnisgesetz; Privatrecht

Philosophische Funktion

1 Zur Unterscheidung zwischen einer bürgerlich-rechtlichen und einer rechtmäßigen Gesellschaft

1.1 Kant unterscheidet nicht sehr deutlich zwischen einer rechtmäßigen Gesellschaft und einer rechtlichen. Der Terminus ‚rechtmäßig‘ wird von ihm im Allgemeinen als ‚mit dem Vernunftrecht übereinstimmend‘ gebraucht. Ein ‚rechtlicher‘ Zustand, insofern er mit dem Vernunftrecht übereinstimmt – also nicht ein bloß positiv rechtlicher Zustand – ist ein das Vernunftrecht begründender Zustand. Insofern als der bürgerliche Zustand, als ein (vernunft)rechtlicher, mit dem Vernunftrecht übereinstimmt, scheint er gleichzeitig als ein rechtmäßiger Zustand bezeichnet werden zu können. So spricht Kant zum Beispiel von der „einzig rechtmäßigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik“ (6:340). Dagegen realisiert eine rechtmäßige Gesellschaft das Vernunftrecht nicht als solches, sondern stimmt bloß mit ihm überein. Die entscheidende Textstelle in *MSR* lautet: Dem natürlichen Zustand „wird nicht der *gesellschaftliche* Zustand (wie Achenwall meint), und der ein künstlicher (status artificialis) heißen könnte, sondern der *bürgerliche* (status civilis) einer unter einer distributiven Gerechtigkeit stehenden Gesellschaft entgegen gesetzt; denn es kann auch im Naturzustande rechtmäßige Gesellschaften (z. B. eheliche, väterliche, häusliche überhaupt und andere beliebig mehr) geben, von denen kein Gestz a priori gilt: ‚Du sollst in diesen Zustand treten‘“ (6:306).

1.2 Eine ähnliche Unterscheidung unter verwandter Terminologie findet sich in *Gemeinspruch*, wo die bürgerliche Verfassung als auf einen von allen Verträgen sich unterscheidenden Vertrag gründend charakterisiert wird (vgl. 8:289): der bürgerliche Vertrag schafft überhaupt erst die Rahmenbedingungen der durch ihn möglichen Einzelverträge. Obwohl rechtmäßige Gesellschaften nach Kant im Naturzustand möglich sind, sind sie keine vernunftrechtlich gesicherten Gesellschaften – aus rechtlicher Perspektive existieren sie eher zufällig (vgl. Byrd/Hruschka, *Lex iusti*). Eine Textstelle in *Frieden* impliziert eine ähnliche Unterscheidung: Kant geht hier auf die Befugnis des „*moralischen Politiker[s]*" (8:372) ein, vernunftrechtlich erforderliche Reformen zu verzögern, wo politische Umstände dies erfordern. In einer Anmerkung heißt es: „Dies sind Erlaubnißgesetze der Vernunft, den Stand eines mit Ungerechtigkeit behafteten öffentlichen Rechts noch so lange beharren zu lassen, bis zur völligen Umwälzung alles entweder von selbst gereift, oder durch friedliche Mittel der Reife nahe gebracht worden: weil doch irgendeine *rechtliche*, obzwar nur in geringem Grade rechtmäßige, Verfassung besser ist als gar keine" (8:373). Der Bezug geht hier auf eine positiv-rechtliche Verfassung, nicht auf eine vernunftrechtliche: der positiv herrschende Zustand ist also kein bürgerlicher. Nun hat die existierende, positiv-rechtliche Verfassung in dem angegebenen Beispiel aber zumindest rechtmäßige ‚Grade', die mit dem Vernunftrecht übereinstimmen. Die rechtmäßigen Grade dieser positiv-rechtlichen, aber eigentlich ungerechten Verfassung reichen selbst nicht aus, ihr den Charakter einer vernunftrechtlichen Verfassung zu geben. Die Verfassung ist somit zum Teil rechtmäßig, ohne selbst vernunftrechtlich zu sein.

1.3 Letztlich kann auf eine gewisse terminologische Überdeckung zwischen ‚rechtmäßig' und ‚pflichtmäßig' hingewiesen werden (vgl. 4:397f.). Zwar fällt die Unterscheidung zwischen einer pflichtmäßigen Handlung und einer Handlung aus Pflicht im Rechtsbereich eigentlich weg: aber man kann sagen, dass ein rechtmäßiger Zustand einer pflichtmäßigen Handlung insofern ähnelt, als beide mit dem Recht bzw. der Pflicht übereinstimmen, im Gegensatz zu einem rechtlichen Zustand bzw. einer Handlung aus Pflicht aber nicht den Charakter eines ‚Selbstzwecks' haben.

2 Die vertragliche Form der rechtmäßigen Gesellschaft

Insofern eine Gesellschaft immer ein künstlicher, durch Gesetz oder Regeln regulierter sozialer Zustand ist, muss auch eine rechtmäßige Gesellschaft, selbst im Naturzustand, eine künstliche sein. Als rechtmäßige stimmen ihre Regeln mit den Gesetzen des Vernunftrechts (zufällig) überein. Kant spricht von ehelichen, väterlichen und häuslichen als rechtmäßigen Gesellschaften. Ihnen gemein ist ihr vertragsrechtlicher Charakter. In *MSR* werden alle drei als unter dem viel kritisierten, ins Privatrecht fallenden „auf dingliche Art persönlichen Recht" behandelt, das dem Besitzer ein Recht auf bestimmte Handlungen und Unterlassungen einer Person gibt. „Die Erwerbungsart dieses Zustandes und in demselben geschieht weder durch eigenmächtige That (facto), noch durch bloßen Vertrag (pacto), sondern durchs Gesetz (leges)" (6:276). Das betreffende Gesetz scheint hier das (moralisch begründete) „Recht der Menschheit in unserer eigenen Person" (6:276) zu sein, welches die vertragliche Übereinkunft zwischen Eheleuten, →Eltern und Kindern, →Hausherrn und →Gesinde auf bestimmte Benutzungen der Person als einer →Sache einschränkt. Die vertraglichen Regelungen respektieren also das ihnen unterliegende moralische Gesetz des angeborenen Rechts. Es fehlt ihnen aber der allgemeine Zwangscharakter des bürgerlichen Rechts. Man untersteht den vertragsrechtlichen Regelungen der entsprechenden rechtmäßigen Gesellschaft, wenn man freiwillig und dem angeborenen Recht entsprechend in sie eingetreten ist; man untersteht aber keiner Verpflichtung a priori, einen solchen Vertrag überhaupt zu schließen. Kants Berufung auf ein „natürliches Erlaubnißgesetz" (6:276) in diesem Zusammenhang deutet aber auf gewisse Spannungen zwischen dem auf dingliche Art persönlichen Recht und seiner allgemeinen Besitzrechtslehre hin – Spannungen, auf die zum Teil die Schwierigkeiten einer eindeutigen Unterscheidung zwischen ‚rechtlich' und ‚rechtmäßig' zurückzuführen sein können (vgl. Ludwig, *Kants Rechtslehre*).

Katrin Flikschuh

Gesetz, Gesetze

Gesetze sind →Regeln, die mit Bezug auf eine Reihe von gleichartigen Vorgängen objektiv bestimmen, auf welche Weise etwas geschieht: „Nun heißt aber die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige (mithin auf einerlei Art) gesetzt werden kann, eine Regel und, wenn es so gesetzt werden muß, ein Gesetz“ (KrV A 113). Allgemein definiert Kant daher Gesetze als „Principien der Nothwendigkeit dessen, was zum Dasein eines Dinges gehört“ (4:469). In diesem Sinne gibt es logische, physische und psychische Gesetze einerseits, ethische und juridische Gesetze andererseits. Diese systematische Gliederung ergibt sich nach Kant, wenn man Gesetze als Prinzipien a priori versteht, die Funktionen der Vermögen →Verstand, →Vernunft und →Urteilskraft sind. Kant unterscheidet weiterhin zwischen reinen Gesetzen bzw. Gesetzen a priori des Verstandes und den empirischen Gesetzen der Naturwissenschaft (vgl. KrV B IXff.; 4:306), wobei empirische Gesetze nur unter der Bedingung von Gesetzen a priori möglich sind: „Erfahrungsbegriffe haben also zwar ihren Boden in der Natur, als dem Inbegriffe aller Gegenstände der Sinne […]: weil sie zwar gesetzlich erzeugt werden, aber nicht gesetzgebend sind, sondern die auf sie gegründeten Regeln empirisch, mithin zufällig sind“ (5:174). Ihnen entspricht die im Zusammenhang mit der praktischen Philosophie häufig gebrauchte Unterscheidung zwischen bedingten und unbedingten Gesetzen (vgl. 5:29; 6:221). Weitere wichtige Stellen: KrV A 113; KrV A 126; KrV B 165; KrV A 159 / B 198; KrV A 177f. / B 220; KrV A 216 / B 263; KrV A 225f. / B 273; KrV A 321 / B 378; KrV A 645 / B 673; KrV B 830; 4:295f.; 4:387; 4:427; 4:434; 4:437; 4:469; 5:19; 5:25; 5:27–32; 5:92f.; 5:105; 5:167; 5:181; 5:229f.; 6:214; 6:218f.; 6:232; 20:202.

Verwandte Stichworte

Prinzip; Regel; Vermögen

Philosophische Funktion

1 Der Ursprung der Gesetze a priori in den oberen Erkenntnisvermögen

1.1 Kant zufolge haben alle empirischen Gesetze ihren Grund in Gesetzen a priori; diese sind als transzendentale Prinzipien Ausdruck der gesetzgebenden oberen Vermögen Verstand, Urteilskraft und Vernunft (vgl. 5:198). So ist der Verstand das Vermögen, Einheit der Erfahrung mittels allgemeiner Gesetze a priori herzustellen (vgl. KrV B 359; 20:202), die Vernunft aber bestimmt in einem praktischen Gesetz den Willen, „und nur, daß sie als reine Vernunft praktisch sein kann, macht es ihr möglich, gesetzgebend zu sein“ (5:25). Auf diese Weise ergeben sich →Gesetze der Natur und Gesetze der →Freiheit (vgl. 4:387). Neben der gesetzgebenden Funktion der Vernunft in praktischer Hinsicht wird in der *KrV* die Vernunft in theoretischer Absicht als „das *Vermögen der Principien*“ (KrV A 299 / B 356) bezeichnet, das die systematische und begriffliche Einheit der empirischen Vielzahl der Verstandeserkenntnisse durch Vernunftbegriffe a priori bedingt: „Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien“ (KrV A 302 / B 359). Die reine Vernunft gelangt so zu transzendentalen Ideen, durch die die Einheit der Verstandeserkenntnisse zu denken möglich wird (vgl. KrV A 321 / B 378): „sie betrachten alles Erfahrungserkenntniß als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben und beziehen sich daher nothwendiger Weise auf den ganzen Verstandesgebrauch“ (KrV A 327 / B 384). Sie ermöglichen es als regulative Prinzipien, die Einheit aller Regeln des Verstandes so zu denken, als ob sie einen gemeinsamen Grund hätten: „Dergleichen Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geschöpft, vielmehr befragen wir die Natur nach diesen Ideen und halten unsere Erkenntniß für mangelhaft, so lange sie denselben nicht adäquat ist“ (KrV A 645f. / B 673f.).

In der *KU* ergänzt Kant die beiden gesetzgebenden Vermögen Vernunft und Verstand durch das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der reflektierenden Urteilskraft (vgl. 5:173ff.), durch das die Natur so verstanden wird, „als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte“ (5:181). Die Gesetze des Verstandes entstehen nicht nur durch Vergleich und Analyse der Erscheinungen, sondern dieser ist Grund der synthetischen Einheit der Erscheinungen in einer durchgängig bestimmten Erfahrung: „[er] ist selbst die Gesetzgebung

für die Natur“ (KrV A 126), deren Grund in der Einheit der transzendentalen Apperzeption zu finden ist (→ Apperzeption, Einheit der). Da die Natur selbst als Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung durch diese Gesetze in ihrer Möglichkeit bedingt ist, unterliegt sie der Gesetzgebung des Verstandes. Während die empirischen Gesetze unsicher und unbeständig sein können, gelten die Gesetze des Verstandes a priori, notwendig und sind gewiss. Praktische Gesetze sind Ausdruck des Sittengesetzes (→ Gesetz, moralisches). Die Gesetze a priori der reinen praktischen Vernunft sind rechtliche und moralische Freiheitsgesetze. In der *KU* wird diese Gliederung durch das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der reflektierenden Urteilskraft ergänzt, das als Prinzip a priori zwar kein eigenes Gebiet begründet, aber es doch erwarten lässt, „daß die Urtheilskraft, welche beider Vermögen ihren Zusammenhang vermittelt, auch ebensowohl wie jene ihre eigenthümliche Principien *a priori* dazu hergeben und vielleicht zu einem besonderen Theile der Philosophie den Grund legen werde“ (20:202), womit die ästhetische Urteilskraft die Ästhetik als Theorie reiner (apriorischer) Geschmacksurteile begründet (vgl. 5:229f.). Kant bezieht dabei das apriorische Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der reflektierenden Urteilskraft auf das Gefühl der Lust und Unlust (vgl. 5:178f.); hierbei wird Schönheit als die „Form der *Zweckmäßigkeit* eines Gegenstandes, sofern sie *ohne Vorstellung eines Zwecks* an ihm wahrgenommen wird“ (5:236), bestimmt. Der Geschmack ist daher „ein Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes in Beziehung auf die freie Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft“ (5:240). Im ästhetischen Geschmacksurteil wird so die Einbildungskraft „productiv und selbstthätig (als Urheberin willkürlicher Formen möglicher Anschauungen) angenommen“ (5:240).

1.2 Wenn Verstand, Vernunft und Urteilskraft gesetzgebend sind, gelten die daraus entspringenden Gesetze unbedingt, liegen ihnen Sinnlichkeit oder Neigung zugrunde, gelten die daraus entspringenden Gesetze nur bedingt. Allgemein ergeben sich Gesetze von bedingter Geltung aus dem Zusammenwirken von oberen und unteren Erkenntnisvermögen (vgl. 5:345; 5:178). So wirken in der Erfahrungserkenntnis der durch die Kategorien gesetzgebende Verstand und das untere Erkenntnisvermögen der Sinnlichkeit zusammen (vgl. 7:140), wodurch sich unter anderem zwei verschiedene Erkenntnistypen ergeben, die *cognitio ex principiis* und die *cognitio ex datis* (vgl. KrV B 864; 9:22). So beruht z. B. Physik auf den Gesetzen der ersten, Naturgeschichte auf Gesetzen der zweiten Erkenntnisart (vgl. 4:468). Ebenso kann der Wille durch das unbedingte Gesetz der reinen praktischen Vernunft bestimmt werden, oder das Begehrungsvermögen wird (auch) durch Neigung oder einen materialen Endzweck, der der Idee der Glückseligkeit zuzuordnen ist, bestimmt (vgl. 5:22ff.; 4:400; 6:211ff.). Bezüglich der Urteilskraft wird zwischen reinen Geschmacksurteilen, denen ein reines und uninteressiertes Wohlgefallen an einem Gegenstand zugrunde liegt, und solchen, in denen ein sinnlich bedingtes Interesse mitwirkt, unterschieden, wodurch das Schöne vom Angenehmen geschieden wird (vgl. 5:204; 5:209f.).

1.3 Kant begrenzt die systematische Reichweite der theoretischen und praktischen Gesetze, indem er ihre „überschwenglichen“ metaphysischen Anwendungen zurückweist (KrV B 421; vgl. KrV B 730; 5:105; 5:167). Zu einem unzulässigen Gebrauch des Gesetzesbegriffs (→ Gesetze, geistige; → Gesetz, pneumatisches) kommt es immer dann, wenn sie nicht als Bedingungen möglicher Erfahrungserkenntnis, sondern zur Erkenntnis von Dingen an sich verwendet werden (vgl. 4:296).

2 Naturgesetze a priori als Prinzipien der Erfahrung

Innerhalb der theoretischen Philosophie verwendet Kant den Begriff des Gesetzes a priori für die Prinzipien der Erfahrung, den Begriff des empirischen Gesetzes für die besonderen Gesetze der Naturwissenschaften. Kennzeichnend für die kritische Philosophie Kants ist die Begründung der Abhängigkeit der empirischen Gesetze von den Naturgesetzen a priori. Weiterhin gelten Gesetze nur von Erscheinungen, nicht von Dingen an sich. Die ontologische Auffassung in der Tradition der wolffschen Schulphilosophie wird durch Kants transzendental-erkenntniskritische Bestimmung der Funktion von Gesetzen ersetzt. Heißt es im *Beweisgrund* noch, dass „in den Wesen der Dinge durchgängige Beziehungen zur Einheit und zum Zusammenhange“ (2:96) zugrundeliegen, so sind in der *KrV A* Gesetze „Regeln, so fern sie objectiv sind (mithin der Erkenntniß des Gegenstandes

nothwendig anhängen)“ (KrV A 126). In der theoretischen Philosophie ist die Gesetzgebung eine apriorische Funktion des Verstandes, durch welche die Mannigfaltigkeit der Erfahrungsinhalte geordnet wird. Dagegen sind die empirischen Gesetze bereits Anwendungen der gesetzgebenden Funktion des Denkens auf den durch Wahrnehmung gegebenen Erfahrungsinhalt.

2.1 Kant bezeichnet als Naturgesetze a priori die reinen Anschauungsformen a priori, Raum und Zeit (→ Raum und Zeit (Anschauungsformen)), und die → Kategorien. „Auf mehrere Gesetze aber als die, auf denen eine *Natur überhaupt* als Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen im Raum und Zeit beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch bloße Kategorien den Erscheinungen *a priori* Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon *nicht vollständig abgeleitet* werden, ob sie gleich alle insgesammt unter jenen stehen“ (KrV B 165). Weiterhin bezieht Kant den Begriff des Gesetzes auf die Grundsätze des reinen Verstandes und näher auf die → Analogien der Erfahrung, die bereits Anwendungen der Relationskategorien Substanz und Akzidens, Kausalität und Dependenz und Wechselwirkung (vgl. KrV B 106) unter dem Prinzip der Zeitfolge darstellen (→ Gesetze, dynamische). „*Diese synthetische Einheit* in dem Zeitverhältnisse aller Wahrnehmungen, welche a priori *bestimmt ist*, ist also das Gesetz: daß alle empirische Zeitbestimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung stehen müssen; und die Analogien der Erfahrung, von denen wir jetzt handeln wollen, müssen dergleichen Regeln sein“ (KrV B 220). Diese Gesetze sind Bestimmungen höchster Verstandesgesetze, die nicht aus der Erfahrung stammen, sondern Erfahrung ermöglichen und „den Erscheinungen ihre Gesetzmäßigkeit verschaffen“ (KrV A 126; vgl. KrV B 198). Deshalb sind die → Gesetze der Erfahrung zugleich auch Gesetze der Natur, zu denen Sätze wie „daß die Substanz bleibt und beharrt, daß alles, was geschieht, jederzeit durch eine Ursache nach beständigen Gesetzen vorher bestimmt sei, u. s. w.“ gehören (4:295).

2.2 Empirische Gesetze (→ Gesetz, empirisches; → Gesetz, physisches) werden von den Naturgesetzen a priori unterschieden, da sie nicht a priori, sondern nur „vermittelst der Erfahrung und zwar zufolge jener ursprünglichen Gesetze, nach welchen selbst Erfahrung allererst möglich wird, stattfinden und gefunden werden“ (KrV B 263). Häufig fällt deshalb für Kant der Begriff des empirischen Gesetzes mit den Naturgesetzen der Physik Newtons zusammen. An dieser Verwendung hält Kant unabhängig von seiner philosophischen Entwicklung seit seiner *Theorie des Himmels* fest, und hofft, „auf unwidersprechliche Gründe eine sichere Überzeugung zu gründen: daß die Welt eine mechanische Entwicklung aus den allgemeinen Naturgesetzen zum Ursprunge ihrer Verfassung erkenne; und daß zweitens die Art der mechanischen Erzeugung, die wir vorgestellt haben, die wahre sei“ (1:334). Die vielen besonderen empirischen Gesetze stehen nicht unverbunden nebeneinander, da sie ihre gemeinsamen Grundlagen in den Gesetzen a priori des Verstandes besitzen: „Aber ohne Unterschied stehen alle Gesetze der Natur unter höheren Grundsätzen des Verstandes, indem sie diese nur auf besondere Fälle der Erscheinung anwenden. Diese allein geben also den Begriff, der die Bedingung und gleichsam den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält, Erfahrung aber giebt den Fall, der unter der Regel steht“ (KrV B 198; vgl. KrV A 126).

2.3 Viele Interpreten vertreten die Auffassung, Kant habe den besonderen kausalmechanischen Charakter der Physik Newtons mit dem Begriff des Naturgesetzes überhaupt gleichgesetzt und einen deterministischen Gesetzesbegriff vertreten (z. B. Böhme, *Philosophieren mit Kant*, S. 115f.; Weizsäcker, *Einheit*, S. 189ff.; Popper, *Vermutungen*, S. 277f.; Stegmüller, *Erklärung*, S. 444f.; Poser, *Wissenschaftstheorie*, S. 63ff.). Insbesondere die moderne Physik, vor allem die Quantenmechanik, habe aber gezeigt, dass die Gesetze der Natur als Gegenstand der Naturwissenschaft nicht eine allgemeine deterministische Strenge besäßen und nicht als Ausdruck einer unwandelbaren apriorischen Gesetzgebung des Verstandes verstanden werden könnten. So spricht Popper von einer hypothetischen Geltung der Gesetze der Natur (vgl. Popper, *Vermutungen*, S. 275). Andere Autoren, so Vertreter der evolutionären Erkenntnistheorie (z. B. Lorenz, *Lehre*, S. 94ff.; Vollmer, *Erkenntnistheorie*, S. 113f.; Vollmer, *Kant*, S. 195ff.) stellen die Frage, ob es überhaupt apriorische Gesetze geben könne. Solchen Auffassungen widersprechen allgemein jedoch z. B. Flach und Baum (vgl. Flach, *Idee der Transzendentalphilosophie*,

S. 167f.; Baum, *Deduktion und Beweis*, S. 176ff.) und, auf die Auffassung bezogen, es gebe keine apriori geltenden praktischen Gesetze, insbesondere Oberer (vgl. Oberer, *Sittengesetze*, S. 182f.).

3 Praktische Gesetze

3.1 Praktische Gesetze sind Grundsätze, die für den Willen jedes vernünftigen Wesens als gültig erkannt werden (vgl. 5:19). Die Anwendung des Vernunftgesetzes auf den Willen begründet die Sittlichkeit (vgl. 5:92f.), denn reine Vernunft „ist für sich allein praktisch und giebt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen“ (5:31), so dass der Wille als ein Vermögen bezeichnet wird, „der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen“ (4:427). Der Grund der Möglichkeit praktischer Gesetze ist die Freiheit des Willens, sich selbst das Gesetz des Handelns zu geben (→ Gesetz, moralisches). Der Wille wird so autonom (→ Autonomie) und selbstgesetzgebend (vgl. 4:434). In der *GMS* beantwortet Kant die Möglichkeit eines guten Willens mit dem Schluss, dass ein vollkommen guter Wille nur ein solcher sein könne, der ausschließlich unter dem allgemeinen Gesetz der praktischen Vernunft steht: „Dieses Princip ist also auch sein oberstes Gesetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite sein kann, und ein solcher Imperativ ist kategorisch“ (4:437).

3.2 Praktische Gesetze nennt Kant auch moralische Gesetze, sie unterscheiden sich von Naturgesetzen a priori formallogisch insofern, dass Naturgesetze bestimmen, was ist, Freiheitsgesetze aber bestimmen, was sein soll. Beide Gesetzestypen unterscheiden sich letztlich also durch ihren normativen bzw. deskriptiven Charakter. Objektivpraktische Gesetze der Freiheit „sagen, *was geschehen soll*, ob es gleich vielleicht nie geschieht“, während Naturgesetze nur „von dem handeln, *was geschieht*“ (KrV B 830). Zugleich warnt Kant vor dem naturalistischen Fehlschluss, also davor, mithilfe von Erfahrungssätzen praktische Gesetze zu begründen (vgl. KrV B 575f.).

3.3 Da der → Wille außer durch Vernunft auch durch → Neigung bestimmt werden kann, nimmt das praktische Gesetz für die Menschen, die nicht von Natur aus immer schon sittlich handeln, die Form eines Imperativs an, „der kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist“ (5:32). Moralische Gesetze (→ Imperativ, kategorischer) sind, wie Kant in *MST* und *MSR* ausführt, im Unterschied zu Naturgesetzen entweder ethische Gesetze als besondere konkrete ethische Handlungsvorschriften, von denen die Tugendlehre handelt, oder Rechtsgrundsätze als Gegenstand der Rechtsphilosophie oder Rechtsvorschriften der Rechtswissenschaft. „Diese Gesetze der Freiheit heißen zum Unterschiede von Naturgesetzen moralisch. So fern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie juridisch; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch“ (6:214). Zur moralischen Gesetzgebung gehören zwei Bestimmungselemente, die im Begriff der → Pflicht zusammengefasst werden, nämlich „erstlich ein Gesetz, welches die Handlung, die geschehen soll, objectiv als nothwendig vorstellt, d. i. welches die Handlung zur Pflicht macht, zweitens eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung subjectiv mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft; mithin ist das zweite Stück dieses: daß das Gesetz die Pflicht zur Triebfeder macht“ (6:218). Letzteres führt Kant in seiner Lehre von der → Achtung vor dem Gesetz aus (vgl. 4:400f.; 5:73–93).

3.4 Reine Rechtsgesetze ohne ethische Bestimmungsgründe und Tugendvorschriften heißen auch äußere Gesetze, „denn alsdann ist es rein und mit keinen Tugendvorschriften vermengt. Ein strictes (enges) Recht kann man also nur das völlig äußere nennen“ (6:232). Die Aktualität der Moral- und Rechtsphilosophie Kants im Diskurs mit modernen, auch sprachanalytischen Positionen vertreten z. B. Kersting (vgl. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 11ff.) und Höffe (vgl. Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien*, S. 15ff.).

Weiterführende Literatur

Baum, Manfred: Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie, Berlin: Hain 1986.

Breil, Reinhold: Hönigswald und Kant, Bonn: Bouvier 1991.

Butts, Robert E.: Kant’s Philosophy of Physical Science, Dordrecht: Reidel 1986.

Flach, Werner: Die Idee der Transzendentalphi-

losophie, Würzburg: Königshausen und Neumann 2002.
Friedman, Michael: Kant and the exact sciences, Cambridge u. a.: Harvard Univ. Press 1992.
Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993.
McLaughlin, Peter: Kant's critique of teleology in biological explanation, Lampeter: Edwin Mellen Press 1990.
Mudroch, Vilem: Kants Theorie der physikalischen Gesetze, Berlin u. a.: de Gruyter 1987.
Oberer, Hariolf: „Sittengesetze und Rechtsgesetze a priori", in: Oberer, Hariolf (Hg.): Kant. Analysen, Probleme, Kritik, Bd. 3, Würzburg: Königshausen und Neumann 1997, 157–200.
Popper, Karl: Conjectures and Refutations, London: Routledge and Kegan Paul 1989; dt.: ders.: Vermutungen und Widerlegungen, Teilband I, Tübingen: Mohr 1994.
Strawson, Peter F.: The Bounds of Sense, London: Methuen 1966.
Thöle, Bernhard: Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur, Berlin u. a.: de Gruyter 1991.
Vollmer, Gerhard: „Kant und die Evolutionäre Erkenntnistheorie", in: ders.: Was können wir wissen?, Bd. 1, Stuttgart: Hirzel 1985, 166–216.

Reinhold Breil

Gesetz, empirisches

Empirische Gesetze als Naturgesetze machen in ihrer Gesamtheit die → Natur als Inbegriff der Gegenstände der äußeren Erfahrung aus (vgl. 5:386): „Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntniß vom Dasein der Dinge" (KrV A 226), wie Kant exemplarisch im Hinblick auf die empirische Entdeckung des Magnetismus ausführt. Empirische Gesetze setzen die allgemeinen Naturgesetze voraus, die die „Form eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt" (5:185) betreffen und somit die allgemeine Denkbarkeit der Natur ausmachen (vgl. 5:183). Empirische Gesetze werden dagegen in der Natur durch Erfahrung aufgefunden. Es ist also „eine Möglichkeit unendlich mannigfaltiger empirischer Gesetze" (5:183) zu denken, die für uns „dennoch zufällig sind (a priori nicht erkannt werden können" (5:183). Weitere wichtige Stellen: KrV A 226; KrV A 536f. / B 564f.; KrV A 544f. / B 572f.; KrV A 642–668 / B 670–696; 4:320; 5:179f.; 5:181–186; 5:183; 5:193; 5:93f.; 20:210; 20:214; 20:216.

Verwandte Stichworte

Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft; Gesetze der Natur; Gesetz, physisches

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet zwischen empirischen Gesetzen und den diese begründenden reinen (Natur-)Gesetzen a priori, „welche, ohne daß besondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, blos die Bedingungen ihrer nothwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten" (4:320). Allgemeine Naturgesetze beruhen folglich auf den → Kategorien, „angewandt auf die formalen Bedingungen aller uns möglichen Anschauung, sofern sie gleichfalls a priori gegeben ist" (5:183). Der Begriff des empirischen Gesetzes hat eine systematische Abgrenzungsfunktion; so wird er häufig in direkter Entgegensetzung vom → moralischen Gesetz oder von reinen Gesetzen unterschieden. Manchmal spricht Kant auch von → physischen Gesetzen. Besonders in der → *Ersten Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* und der *KU* behandelt Kant das Problem, inwiefern die Vielzahl empirischer Gesetze zum Begriff einer Einheit der Natur bzw. zu einer Einheit in einer möglichen Erfahrung zusammenstimmt (vgl. 20:210; 20:214; 5:183; 5:193). Kant weist dies als eine Funktion der reflektierenden Urteilskraft aus, „dadurch die Natur als System nach empirischen Gesetzen gedacht wird" (20:214). Im *Op. post.* untersucht Kant die Möglichkeit, von den Naturgesetzen a priori mittels eines Übergangs durch „Mittelbegriffe" (21:311; vgl. 21:525; 21:486f.) zu den empirischen Gesetzen der Physik zu gelangen, „deren systematische Vereinigung aber *principien a priori* bedarf" (21:306). So gehört das Prinzip der Schwere zum apriorischen Teil der Physik, die Schwere aber, „so wie sie und ihr Gesetz in verschiedenen Höhen beobachtet wird, in [die] Physik" (21:311).

Reinhold Breil

Gesetz, körperliches

Körperliche Gesetze nennt Kant die empirischen Naturgesetze der ausgedehnten Körper, im Wesentlichen die physikalischen Gesetze der newton-

schen Mechanik (→ Gesetz, empirisches; → Gesetz, physisches), sofern sie von metaphysisch-pneumatischen Gesetzen unterschieden werden: „Ich bin mit meiner Art Wesen durch Vermittelung körperlicher Gesetze in Verknüpfung, ob ich aber auch sonst nach andern Gesetzen, welche ich pneumatisch nennen will, ohne die Vermittelung der Materie in Verbindung stehe, oder jemals stehen werde, kann ich auf keinerlei Weise aus demjenigen schließen, was mir gegeben ist“ (2:370f.). Körperliche Gesetze bedürfen für die Vermittlung ihrer Wirkung der Materie, deshalb unterliegt ihnen, wie alle Gegenstände der Körpernatur, auch der menschliche Körper, und zwar soweit, wie der Mensch als Naturwesen angesehen werden kann. Weitere wichtige Stellen: 2:370f.; KrV A 683 / B 711; 4:452; 6:232.

Verwandte Stichworte

Gesetz, empirisches; Gesetz, pneumatisches

Philosophische Funktion

Der Begriff ‚körperliches Gesetz‘ dient vor allem der Einschränkung auf den empirischen Gebrauch von Naturgesetzen. Da Kant einen auf Gegenstände bezogenen Gesetzesbegriff auf Erscheinungen, und d. h. auf Gegenstände der Erfahrung, beschränkt, wird eine spezielle Metaphysik der Seele unmöglich. Aussagen über die Seele besitzen in der B-Ausgabe der *KrV* keinen objektiv ontologischen Realitätsbezug, sondern stehen unter einer Vernunftidee: „Denn da mengen sich keine empirische Gesetze körperlicher Erscheinungen, die ganz von anderer Art sind, in die Erklärungen dessen, was bloß vor den *inneren* Sinn gehört“ (KrV A 683 / B 711).

Reinhold Breil

Gesetz, moralisches

Den Ausdruck ‚moralisches Gesetz‘ verwendet Kant synonym mit ‚Sittengesetz‘ und bezeichnet damit im Singular das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ (5:30), das gebietet, nach universalisierbaren Maximen zu handeln, und im Plural die einzelnen moralischen Normen, die mit diesem Grundgesetz übereinstimmen. Weitere wichtige Stellen: KrV A 807–809 / B 835–847; 4:400ff.; 4:460–463; 5:4; 5:43–50; 5:71–89; 6:222–228.

Verwandte Stichworte

Autonomie; Gesetz, praktisches; Imperativ, kategorischer

Philosophische Funktion

1 Inhalt und Status des moralischen Gesetzes

1.1 Ausgehend von der Analyse der moralischen Grundbegriffe ‚uneingeschränkt → guter Wille‘ und →‚Pflicht‘ und der mit ihnen verbundenen Geltungsansprüche gelangt Kant in der *GMS* zu dem Ergebnis, dass das moralische Gesetz „nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt“ (4:402) beinhalten kann. Der Begriff der Pflicht impliziere, dass das entsprechende Gebot notwendigerweise, d. h. für alle vernünftigen Subjekte und unter allen möglichen Umständen gilt. Da alle materialen Zwecke kontingent sind, kann der Grundsatz der Moral selbst nicht inhaltlich bestimmt sein. Daher besteht das moralische Gesetz in der auf die Form von Maximen bezogenen Forderung, niemals anders zu handeln, „als so, *daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*“ (4:402). Deshalb ist in der Moral „die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt (ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen) das, was dem Willen zum Princip dient“ (4:402). Als formales Prinzip bestimmt das moralische Gesetz den Willen → a priori. Das Sittengesetz ist zugleich das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft (allgemeiner Grundsatz praktischer Geltung) und das Kriterium, an dem sich die Moralität einer → Maxime oder → Handlung bemisst (vgl. 6:222f.). Gelegentlich spricht Kant auch im Plural von moralischen Gesetzen, um die Menge aller moralischen Normen zu bezeichnen, die aus dem Sittengesetz ableitbar sind (vgl. 5:33; 6:98).

Der Begriff des moralischen Gesetzes hängt inhaltlich eng mit dem Begriff der Autonomie und dem Begriff des → kategorischen Imperativs zusammen. Da das moralische Gesetz seinen Ursprung in der reinen praktischen Vernunft hat, handelt es sich bei der moralischen → Selbstbestimmung um eine Selbstgesetzgebung (Autonomie) des Willens (vgl. 4:447). Schwierig ist die Abgrenzung gegenüber dem Begriff des kategorischen Imperativs (der von Kant ebenfalls sowohl im Singular als auch im Plural gebraucht wird). Das moralische Gesetz bezeichnet das praktische Prinzip, das für alle vernünftigen Wesen als solche

gilt. Das Wollen *reiner* Vernunftwesen stimmt immer und notwendigerweise mit dem Sittengesetz überein, deshalb „gelten für den *göttlichen* und überhaupt für einen *heiligen* Willen keine Imperativen“ (4:414). Für Wesen hingegen, die vernünftig und *sinnlich* sind und deren Neigungen mögliche Bestimmungsgründe ihres Willens sind, drückt der kategorische Imperativ die Forderung aus, dass alle ihre Maximen dem moralischen Gesetz gemäß sein sollen. Kant hält jedoch nicht streng an dieser terminologischen Unterscheidung fest. Da er sowohl das Sittengesetz als auch den kategorischen Imperativ als „oberste[s] Princip[] der Moralität“ bezeichnet, wird nicht immer deutlich, was mit diesem Begriff gemeint ist. Außerdem bezeichnet Kant den kategorischen Imperativ selbst als ein „unbedingtes praktisches Gesetz“ (4:463).

1.2 In der *KpV* bezeichnet Kant das Bewusstsein des Sittengesetzes wiederholt als „Factum der Vernunft“ bzw. „der reinen Vernunft“, „weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori“ (5:31). Dabei löst Kant offenbar die Zweideutigkeit des Ausdrucks ‚Faktum‘ absichtlich nicht auf. ‚Faktum‘ kann bedeuten ‚von der Vernunft gemacht‘ oder (als von ihr selbst Gemachtes) ‚der Vernunft gegeben (Datum)‘, also Tat der Selbstgesetzgebung oder deren Resultat (vgl. Willaschek, *Praktische Vernunft*, S. 174–183).

2 Das Problem der Deduktion des Sittengesetzes

2.1 In der *GMS* stellt sich Kant u. a. die Aufgabe der Deduktion des Sittengesetzes bzw. des obersten Prinzips der Moralität. Unter ‚Deduktion‘ versteht Kant keine formallogische Ableitung eines Satzes aus wahren Prämissen. Henrich hat vorgeschlagen, den Begriff hier in Anlehnung an die Rechtssprache als Rechtfertigung von Ansprüchen, insbesondere ihre Verteidigung gegen Zweifel zu verstehen (Henrich, *Deduktion des Sittengesetzes*, S. 80f.). Dem entspricht, dass Kant selbst von der „*Vertheidigung*, d. i. Abtreibung der Einwürfe“ (4:459) gegen die Möglichkeit reiner praktischer Vernunft spricht. Im Ergebnis stimmen Beweis und Deduktion allerdings überein: „Durch beide wird von Sätzen dargetan, dass ihre Annahme unabweisbar ist“ (Henrich, *Deduktion des Sittengesetzes*, S. 79). Nach Schönecker umfasst die Aufgabe der Deduktion in der *GMS* die Beantwortung dreier Teilfragen: „1. Warum gilt der kategorische Imperativ? 2. Was ist die Voraussetzung dieser Gültigkeit? 3. Wie kann reine Vernunft ein Interesse am moralischen Gesetz bewirken?“ (Schönecker, *Grundlegung*, S. 402). Die dritte Frage wird erst in der *KpV* durch die Lehre von den →Triebfedern der reinen praktischen Vernunft beantwortet.

Der Nachweis der Gültigkeit des Sittengesetzes beruht in der *GMS* auf drei Gedanken: der Verknüpfung der Freiheit mit einem ihr eigenen Gesetz, der Unterscheidung von Sinnes- und Verstandeswelt sowie der Annahme, dass Letztere ontisch grundlegend ist. – Der Begriff praktischer Vernunft lässt sich nach Kant nur dann sinnvoll explizieren, wenn dem Willen des Subjekts eine Kausalität *sui generis* zugesprochen wird, die ihn nicht nur unabhängig von der natürlichen Determination macht, sondern ihn auf positive Weise bestimmt. Diese Eigenschaft des Willens nennt Kant „*Freiheit*“ (4:446). Aufgrund des von Kant unterstellten nomologischen Charakters der Kausalität kann die Selbstbestimmung des Willens nur durch ein Gesetz erfolgen, und da Naturgesetze als Kandidaten ausscheiden, muss es sich um ein reines praktisches Gesetz der Vernunft handeln (vgl. 4:446f.). Dieses ist das moralische Gesetz. Somit wird die Gültigkeit des Sittengesetzes „auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt“ (4:448); d. h.: Unter Voraussetzung der Idee der Freiheit ist die Annahme der Gültigkeit des Sittengesetzes gerechtfertigt. Die Idee der Freiheit steht dabei nicht im Widerspruch zur Annahme der durchgängigen kausalen Bestimmtheit der Natur, weil Letztere sich auf die Sinnenwelt beschränkt, Erstere hingegen zur intelligiblen Welt gehört. Dies sichert die Möglichkeit der Freiheit. Ihre Wirklichkeit folgt aus dem ontischen Primat der Verstandeswelt vor der Sinnenwelt: „Weil aber *die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält*, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist und also auch als solche gedacht werden muß, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält,

und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen“ (4:453f.). Allerdings kann nach Kant nicht erklärt werden, wie Freiheit möglich ist, da eine Erklärung in der Rückführung eines Gegebenen auf ein empirisches Gesetz besteht, der Begriff der Freiheit aber prinzipiell nicht empirisch erklärt werden kann (vgl. 4:459; →unerforschlich).

2.2 Mit der These vom „Factum der reinen Vernunft“ (5:31) hat Kant in der *KpV* das Projekt der Deduktion des Sittengesetzes aufgegeben (vgl. etwa Schönecker, *Grundlegung*, S. 398). Eine Deduktion des moralischen Gesetzes ist nun unnötig, denn als Tatsache des Bewusstseins bedarf es „keiner rechtfertigenden Gründe“ (5:47). Stattdessen dient es nun seinerseits als „Princip der Deduction eines unerforschlichen Vermögens“, nämlich „der Freiheit, von der das moralische Gesetz, […] nicht blos die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweiset, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen“ (5:47). Zwar gibt es keine Erfahrung der Freiheit, da sie aber „die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen“ (5:4), berechtigt uns das Wissen um das Sittengesetz dazu, uns Freiheit zuzuschreiben. Wären wir nicht frei, könnten wir dem Sittengesetz als einer praktischen Norm nicht unterworfen sein. Die bekannte These Kants, dass das Können aus dem Sollen folgt (vgl. z. B. 5:30), bezieht sich daher nur auf das *Urteil*, dass wir frei sind. Sachlich gesehen, liegt hingegen die Freiheit (das Können) dem Sittengesetz (dem Sollen) zugrunde. Das moralische Gesetz ist →Erkenntnisgrund („ratio cognoscendi“) der Freiheit, und diese ist Seinsgrund („ratio essendi“) des Sittengesetzes (5:4 Anm.).

3 Das Verhältnis des Sittengesetzes zur Natur

3.1 Eine grundlegende These Kants lautet, dass die Möglichkeit der Willensbestimmung durch das moralische Gesetz mit der Annahme einer durchgängigen, gesetzmäßigen Kausalität der Natur widerspruchsfrei vereinbar ist (vgl. auch KrV A 538–558 / B 566–586). Diese Vereinbarkeit beruht darauf, dass der Mensch sich auf zweierlei Weise zu sich verhält. Er ist sich selbst einerseits Erscheinung und als solche den Naturgesetzen unterworfen; andererseits begreift er sich als ein intelligibles Wesen, das einem Gesetz *sui generis*, dem Sittengesetz, unterworfen ist (vgl. 5:6). Dabei kommt der Verstandeswelt der ontische Primat zu, weil sie den Grund der Gesetze der empirischen Welt enthält (vgl. 2.1).

Kant gebraucht den Begriff nicht nur, um die Gesamtheit aller möglichen Erfahrungen zu bezeichnen, sondern manchmal auch in einem weiteren, formalen Sinne. „*Natur*“ bezeichnet dann das „Dasein der Dinge, […] so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“ (4:421). Legt man diese Bedeutung zugrunde, wird verständlich, warum Kant das Sittengesetz als „Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt“ (5:43) bezeichnen kann: Im formalen Sinne ist auch die intelligible Welt Natur. Weil nun erstens das moralische Gesetz den Willen bestimmen soll und zweitens Handlungen empirische Ereignisse sind, kann man folgern, dass das Sittengesetz Einfluss auf die natürliche Welt haben soll: „Dieses Gesetz soll der Sinnenwelt, als einer *sinnlichen Natur*, (was die vernünftigen Wesen betrifft) die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer *übersinnlichen Natur*, verschaffen, ohne doch jener ihrem Mechanism Abbruch zu thun“ (5:43).

3.2 Die Übereinstimmung zwischen Verstandes- und Sinnenwelt in Bezug auf ihre gesetzmäßige Ordnung ermöglicht es Kant, das Problem der moralischen →Urteilskraft zu lösen. Als übersinnlicher Gegenstand kann das moralische Gesetz niemals Objekt einer sinnlichen Anschauung sein, sodass die Einbildungskraft nicht geeignet ist, das moralische Gesetz auf die empirische Welt zu beziehen. Da sich aber Naturgesetze und das moralische Gesetz hinsichtlich der „*Form der Gesetzmäßigkeit* überhaupt“ (5:70) gleichen, kann der Verstand die Gesetze der Natur als „*Typus* des Sittengesetzes“ (5:69) auffassen. Der Typus dient der moralischen Urteilskraft als Regel, um die Moralität einer Maxime zu prüfen: „Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, sie du wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest“ (5:69). Als Regel der Urteilkraft wird der Typus benötigt, weil der Mensch, „ohne etwas, was er zum Beispiele im Erfahrungsfalle machen könnte, bei Hand zu haben, dem Gesetze der reinen Vernunft nicht den Gebrauch in der Anwendung verschaffen könnte“ (5:70). Die grundsätzliche Differenz zwischen empirischen Naturgesetzen und dem moralischen Gesetz wird dadurch nicht aufgehoben: Als Grundsatz der reinen praktischen

Vernunft ist das Sittengesetz prinzipiell nicht anschaulich erfahrbar.

4 Sittengesetz und Vernunftglaube

4.1 Kant konzipiert die Moral in Analogie zum Rechtswesen. Daher gehören zu einem Gesetz eine gesetzgebende, eine ausführende und eine rechtsprechende Instanz. In Bezug auf das Sittengesetz sind alle vernünftigen Wesen Gesetzgeber; sofern sie handeln können und müssen, sind sie für die Ausführung des moralischen Gesetzes zuständig. Die Menschen haben also sowohl an der Legislative als auch an der Exekutive teil. Aufgabe der richtenden Instanz ist es hinsichtlich des Sittengesetzes, ein angemessenes Verhältnis zwischen →Glückseligkeit und Glückswürdigkeit herzustellen, deren proportionale Verbindung →höchstes Gut heißt. Dabei bildet die Würdigkeit, glücklich zu sein, „die Bedingung des übrigen (was zum Zustande gehört), nämlich des Antheils an Glückseligkeit“ (5:130). Als adäquate Ursache dieser bezweckten Wirkung (vgl. 5:124) kommt kein endliches Wesen in Frage, „weil wir nur von einem moralisch vollkommenen (heiligen und gütigen), zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut […] hoffen können“ (5:129; vgl. 6:5). Auf diese Weise führt „das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Object und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur *Religion*, d. i. zur *Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote*“ (5:129; vgl. 6:5). Wir sind daher in praktischer Absicht berechtigt und genötigt, das Dasein Gottes zu postulieren (→Postulat). In Verbindung mit dem Postulat der →Unsterblichkeit der Seele sichert das Postulat der Existenz Gottes die Möglichkeit des höchsten Guts.

Kant zufolge begründet also die Moral den Vernunftglauben. Darüber hinaus ist „die reine *moralische* Gesetzgebung […] nicht allein die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt, sondern sie ist auch das, was diese selbst eigentlich ausmacht“ (6:104). Das Formale der Religion besteht nämlich im „Inbegriff aller Pflichten *als* (instar) göttlicher Gebote“ (6:487).

4.2 Durch den Austritt aus dem juridischen Naturzustand wird der ethische Naturzustand noch nicht überwunden. Es ist eine Pflicht der Menschheit gegen sich selbst, aus ihm herauszutreten und ein ethisches →Gemeinwesen zu begründen, als dessen „oberster Gesetzgeber“ (6:99) Gott gedacht werden muss: „Ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine *Kirche*, welche, so fern sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, die *unsichtbare Kirche* heißt (eine bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren aber moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient)“ (6:101).

Weiterführende Literatur

Grünewald, Bernward: „Praktische Vernunft, Modalität und transzendentale Einheit. Das Problem einer transzendentalen Deduktion des Sittengesetzes“, in: Oberer, Hariolf / Seel, Gerhard (Hg.): Kant. Analysen – Probleme – Kritik, Würzburg: Königshausen & Neumann 1988, Bd. 1, 127–167.

Guyer, Paul: „Kant’s Morality of Law and Morality of Freedom“, in: ders.: Freedom, Law, and Happiness, Cambridge: Cambridge UP 2000, 129–171.

Paton, Herbert J.: The Categorical Imperative. A Study in Kant’s Moral Philosophy, London: Hutchinson 1947.

Reath, Andrews: „Legislating the Moral Law“, in: Nous 28, 1994, 435–464.

Timmermann, Jens: Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens, Berlin u. a.: de Gruyter 2003.

Héctor Wittwer

Gesetz, pathologisches

→pathologisch

Gesetz, physisches

Empirische Naturgesetze nennt Kant häufig physische Gesetze (→Gesetz, empirisches). Physische Gesetze stehen unter der Idee einer zusammenhängenden, durch Erfahrung erkennbaren Natur überhaupt und unter dem Grundsatz der Kausalität (→Kausalität) „um von Naturbegebenheiten Naturbedingungen, d. i. Ursachen in der Erscheinung zu suchen und angeben zu können“ (KrV A 544 / B 572), und „so hat der Verstand […] alles, was er fordern kann, und die physischen Erklärungen gehen ihren ungehinderten Gang fort“ (KrV A 545 / B 573). Weitere wichtige Stellen: KrV A 687 /

B 715f.; KrV A 691f. / B 719f.; 4:321; 5:31; 5:44; 5:172; 5:415; 5:445; 8:333; 8:361; 17:418f.; 19:297; 20:214; 20:240f.

Verwandte Stichworte
Gesetz, Gesetze; Gesetz, empirisches

Philosophische Funktion
Als physische Gesetze werden die empirischen Gesetze der Physik bezeichnet. So zeigt sich z. B. → Newtons Gravitationsgesetz als „ein über die ganze materielle Natur verbreitetes physisches Gesetz der wechselseitigen Attraction, deren Regel ist, daß sie umgekehrt mit dem Quadrat der Entfernungen von jedem anziehenden Punkt eben so abnimmt, wie die Kugelflächen, in die sich diese Kraft verbreitet, zunehmen, welches als nothwendig in der Natur der Dinge selbst zu liegen scheint und daher auch als a priori erkennbar vorgetragen zu werden pflegt“ (4:321). In der *KpV* werden im Unterschied zu moralischen Gesetzen, die auf Freiheit beruhen, Neigungen als physische Bestimmungsgründe des Willens bestimmt, die „ein Naturganzes nach pathologischen (physischen) Gesetzen, aber nicht eine Natur, die allein durch unsern Willen nach reinen praktischen Gesetzen möglich wäre, ausmachen“ (5:44). Physische Gesetze werden oft direkt vom → moralisch-praktischen Gesetz unterschieden: „Doch heißen dergleichen praktische Regeln nicht Gesetze (etwa so wie physische), sondern nur Vorschriften: und zwar darum, weil der Wille nicht bloß unter dem Naturbegriffe, sondern auch unter dem Freiheitsbegriffe steht, in Beziehung auf welchen die Principien desselben Gesetze heißen“ (5:172; vgl. 5:26; 5:31; 5:44). In der *KU* wird eine Naturordnung nach Zwecken einer Naturordnung nach physischen Gesetzen gegenübergestellt, so dass eine Natur „durchgängig nach beiderlei allgemein zusammenstimmenden Gesetzen (den physischen und den der Endursachen) möglich sei“ (5:415). Außerdem werden physische Gesetze von teleologischen Prinzipien unterschieden, die bloß regulativen Charakter haben. Kant hebt allerdings immer den methodischen Vorrang einer Naturerklärung nach physischen Gesetzen gegenüber teleologischen Prinzipien hervor (vgl. KrV A 687f. / B 715f.; KrV A 691f. / B 719f.; 5:415; 5:445; 20:240f.).

Reinhold Breil

Gesetz, pneumatisches

Im Unterschied zu mechanischen Naturgesetzen bezeichnet Kant in Übereinstimmung mit der wolffschen Schulmetaphysik die Wirkungsgesetze zwischen geistigen Wesen und zwischen Körper und Seele als pneumatisch (vgl. 2:329). Voraussetzung ist, dass geistige Wesen als selbständig und unabhängig vom Körper existierende Substanzen aufgefasst werden, die aufeinander oder auf materielle Körper pneumatisch (griech. *pneuma*: Hauch, Atem, Geist) immateriell einwirken können und so „durch innere Thätigkeit sich selbst und überdem den todten Stoff der Natur rege machen“ (2:329). Weitere wichtige Stellen: 2:329; 2:336; 2:351f.; 2:370f.; KrV A 238f. / B 297f.; KrV A 406f. / B 433f.; 5:460f.; 5:473.

Verwandte Stichworte
Mundus sensibilis/intelligibilis; Pneumatologie; Träume eines Geistersehers…

Philosophische Funktion
Pneumatische Gesetze ermöglichen es zunächst allgemein, tierische Körper als beseelt zu verstehen und insbesondere den Menschen als ein Wesen aufzufassen, das nicht nur unter Naturgesetzen, sondern auch unter geistigen Gesetzen steht (vgl. 2:370f.). Weiterhin begründen sie ein Reich intelligibler Substanzen und Zwecke (vgl. 2:329). Bereits gegen Ende der vorkritischen Zeit hat Kant dieses traditionelle ontologische Modell in seiner Schrift → *Träume* kritisiert, da „keine *data* hiezu in unseren gesammten Empfindungen anzutreffen seien, und daß man sich mit Verneinungen behelfen müsse, um etwas von allem Sinnlichen so sehr Unterschiedenes zu denken, daß aber selbst die Möglichkeit solcher Verneinungen weder auf Erfahrung, noch auf Schlüssen, sondern auf einer Erdichtung beruhe, zu der eine von allen Hülfsmitteln entblößte Vernunft ihre Zuflucht nimmt“ (2:351f.). Später vertritt Kant die radikalere These, dass weder Materie noch denkende Substanzen den inneren und äußeren Erscheinungen zugrunde liegen. Die systematische Konsequenz ist, dass es keine pneumatischen Gesetze geben kann (vgl. KrV A 379f.; 5:460f.; 5:479).

Reinhold Breil

Gesetz, praktisches

„Der Grundsatz, welcher gewisse Handlungen zur Pflicht macht, ist ein praktisches Gesetz“ (6:225). Ein praktisches Gesetz kann nur ein →praktischer Grundsatz sein, der in dem Sinn objektiv ist, dass er für den Willen aller vernünftigen Wesen gültig ist. Den Gegensatz dazu bilden →Maximen. Weitere wichtige Stellen: KrV A 802 / B 830; KrV A 806 / B 834; 4:401; 4:420; 5:19–21; 5:26–34; 5:173; 6:222; 6:225; 6:227.

Verwandte Stichworte

Gesetz, moralisches; Imperativ, kategorischer; Maxime; Regel, praktische

Philosophische Funktion

1 Praktisches Gesetz vs. Maxime

Kant unterscheidet zwischen Maximen und praktischem Gesetz: „*Maxime* ist das subjective Princip zu handeln und muß vom *objectiven Princip*, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene […] ist […] der Grundsatz, nach welchem das *Subject* handelt; […] das Gesetz aber ist das objective Princip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es *handeln soll*, d. i. ein Imperativ“ (4:420; vgl. KrV A 812 / B 840).

Die Unterscheidung zwischen Maximen und praktischen Gesetzen bildet den systematischen Ausgangspunkt der Analytik in der *KpV*. Den Oberbegriff praktische Grundsätze definiert Kant als „Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjectiv oder *Maximen*, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjects gültig von ihm angesehen wird; objectiv aber oder praktische *Gesetze*, wenn jene als objectiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig, erkannt wird“ (5:19).

Da die auf empirischer Zwecksetzung beruhenden praktischen Prinzipien nur subjektiv notwendig sind (wenn die Absicht aufgegeben wird, werden die technischen oder pragmatischen Vorschriften der Realisierung gegenstandslos), so kann, wenn es ein objektiv notwendiges (für alle vernünftigen Wesen gültiges), praktisches Prinzip gibt, dessen Willensbestimmung nur von der Form ausgehen. Es „bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand des Willens, (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig, als die bloße *Form* einer allgemeinen Gesetzgebung. Also kann ein vernünftiges Wesen sich *seine* subjectiv-praktische Principien, d. i. Maximen, entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muß annehmen, daß die bloße Form derselben, nach der jene *sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken*, sie für sich allein zum praktischen Gesetze mache“ (5:27). Es ist Kants These, dass die bloße Form den Unterschied begründet zwischen bloß subjektiven Maximen und praktischen Gesetzen, die für alle vernünftigen Wesen gelten.

2 Praktisches Gesetz und kategorischer Imperativ

Nur für sinnlich-vernünftige Wesen wie den Menschen, für welche die nach dem praktischen Gesetz notwendige Handlung subjektiv zufällig ist, wirkt sich das praktische Gesetz als →kategorischer Imperativ aus. Kant erläutert dies anhand des Vergleichs des Menschen mit dem vollkommenen Willen eines heiligen Wesens: „Der Imperativ ist eine praktische Regel, wodurch die an sich zufällige Handlung nothwendig *gemacht* wird. Er unterscheidet sich darin von einem praktischen Gesetze, daß dieses zwar die Nothwendigkeit einer Handlung vorstellig macht, aber ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob diese an sich schon dem handelnden Subjecte (etwa einem heiligen Wesen) *innerlich* nothwendig beiwohne, oder (wie dem Menschen) zufällig sei; denn wo das erstere ist, da findet kein Imperativ statt“ (6:222; vgl. 6:227). Was für ein heiliges Wesen ein praktisches Gesetz ist, wirkt sich auf den Menschen, weil er der Vernunft zuwider laufende Neigungen hat, als →Nötigung der eigenen Vernunft und deshalb als Imperativ aus. Was in Bezug auf einen vollkommenen Willen ein deskriptives Gesetz ist, ist in Bezug auf einen unvollkommenen Willen präskriptiv.

3 Praktische Gesetze und hypothetische Imperative

In der *KrV* verwendet Kant den Begriff ‚praktisches Gesetz‘ als Oberbegriff für pragmatische und moralische Gesetze (vgl. KrV A 806 / B 834; →pragmatisch), denn „[p]raktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist“ (KrV A 800 / B 828; →praktisch); und dazu gehören im →Kanon der reinen Vernunft die empirisch-pathologisch be-

dingten Zwecksetzungen und die unbedingten moralischen Gesetze. Leistungen der Vernunft sind das Auffinden von Mitteln zur Realisierung von Zwecken (technische Regeln der Geschicklichkeit), wie auch die Koordination von verschiedenen empirischen Zwecken bzw. „die Zusammenstimmung der Mittel“ (KrV A 800 / B 828) zur Realisierung der Glückseligkeit als des übergeordneten Hauptzwecks (pragmatische Ratschläge der Klugheit). D. h.: „wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrungswerth, d. i. gut und nützlich, ist, beruhen auf Vernunft. Diese giebt daher auch Gesetze, welche Imperativen, d. i. objective *Gesetze der Freiheit*, sind, und welche sagen, *was geschehen soll*, ob es gleich vielleicht nie geschieht, und sich darin von *Naturgesetzen*, die nur von dem handeln, *was geschieht*, unterscheiden, weshalb sie auch praktische Gesetze genannt werden“ (KrV A 802 / B 830; → Sein/Sollen). „[R]eine praktische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist, […] aber sind die *moralischen* Gesetze“ (KrV A 800 / B 828). Diesen weiten Begriff des praktischen Gesetzes gibt Kant in der *GMS*, *KpV* und *KU* auf. In der *GMS* versteht Kant unter praktischen Gesetzen im engeren und eigentlichen Sinn nur das moralische Gesetz und die daraus abgeleiteten Pflichten.

Ein praktisches Gesetz kann nur ein praktischer Grundsatz sein, der „ohne zufällige, subjective Bedingungen gilt, die ein vernünftig[es] Wesen von dem andern unterscheide[t]“ (5:21). Das ist nach Kant jedoch niemals der Fall, wenn die Zwecksetzung vorausgeht. Für ein praktisches Gesetz im engeren Sinn ist erforderlich, dass die Vernunft allein, aus sich heraus und ohne vorausgehende Bedingung den Willen bestimmt. Es ist Kants These, dass dies möglich ist. Für die Terminologie folgt daraus: Nur dann „[w]enn man annimmt, daß *reine* Vernunft einen praktisch, d. i. zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich enthalten könne, so giebt es praktische Gesetze; wo aber nicht, so werden alle praktischen Grundsätze bloße Maximen sein“ (5:19). Auf der Grundlage dieses Begriffsverständnisses gelangt Kant in der *KpV* zum ersten Lehrsatz: „Alle praktischen Principien, die ein *Object* (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesammt empirisch und können keine praktische[n] Gesetze abgeben“ (5:21). Die Bestimmbarkeit durch ein solches praktisches Gesetz zeichnet den freien Willen aus: „Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselsweise auf einander zurück“ (5:29).

Weiterführende Literatur

Beck, Lewis White: Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ – Ein Kommentar, 3. Aufl., München: Fink 1995, 79–92.

Höffe, Otfried: „Die Form der Maxime als Bestimmungsgrund (§§ 4–6, 27–30)“, in: ders. (Hg.): Immanuel Kant – Kritik der praktischen Vernunft, Berlin: Akademie 2002, 63–80.

Reath, Andrews: „Formal Principles and the Form of a Law“, in: Reath, Andrews / Timmermann, Jens (Hg.): Kant’s Critique of Practical Reason. A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2010, 31–54.

Willaschek, Marcus: „Was ist ein praktisches Gesetz?“, in: Robinson, Hoke (Hg.): Proceedings of the Eighth International Kant Congress – Memphis 1995, Bd. 2, Milwaukee: Marquette University Press 1995, 533–540.

Ulli F. H. Rühl

Gesetz der Pflicht

Das Gesetz der Pflicht bezeichnet das → moralische Gesetz in seiner Anwendung auf den nicht schlechthin guten Willen des Menschen (vgl. 5:82). Weitere wichtige Stellen: 5:82; 5:85; 9:494.

Verwandte Stichworte

Gesetz, moralisches; Nötigung, moralische; Imperativ, kategorischer

Philosophische Funktion

Kant führt den Begriff im Kontext seiner Unterscheidung des Willens vollkommener Vernunftwesen und endlicher vernünftiger Wesen, das heißt sinnlich-rationaler Wesen, also insbesondere Menschen ein. Für die ersteren ist das moralische Gesetz ein „Gesetz der *Heiligkeit*“ (5:82). Für die anderen, dessen Willen nicht ausschließlich und notwendig durch die Vernunft bestimmt wird,

sondern immer auch der Bestimmung durch – den Geboten der Vernunft potentiell widerstreitenden – Neigungen unterliegt, ist das moralische Gesetz dagegen „ein Gesetz der *Pflicht*“, nämlich eines „der moralischen Nöthigung, und der Bestimmung der Handlungen desselben durch *Achtung* für dies Gesetz und aus Ehrfurcht für seine Pflicht“ (5:82). Es ist ein Gesetz, „welches *gebietet* und nicht auf unser Belieben ankommen läßt, was unserem Hange gefällig sein möchte“ (5:85).

Weiterführende Literatur

Reath, Andrews: „Legislating the Moral Law“, in: Nôus 28, 1994, 435–464.

Carola Freiin von Villiez

Gesetze, dynamische

Unter dynamischen Gesetzen im engeren Sinn versteht Kant Naturgesetze, die nicht physikalisch die Bewegung und Veränderung von materiellen Körpern aufeinander durch wirkende mechanische Kräfte beschreiben, sondern diese a priori auf die ursprünglich bewegende Kraft der Materie selbst zurückführen. Ein Beispiel dafür ist das dynamische Gesetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung von materiellen Körpern aufeinander, „nicht so fern eine der anderen ihre Bewegung mittheilt, sondern dieser ursprünglich ertheilt und durch deren Widerstreben zugleich in sich hervorbringt“ (4:548). Daneben verwendet Kant den Begriff auch in transzendentaler Hinsicht für die dynamischen →Grundsätze des reinen Verstandes. Zu den dynamischen Gesetzen in diesem Sinne zählen der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz (vgl. KrV A 182 / B 224), der Grundsatz der Zeitfolge der Erscheinungen nach dem Gesetz der Kausalität (vgl. KrV A 189 / B 232) und der Grundsatz der Wechselwirkung (vgl. KrV A 211 / B 256). „Diese Grundsätze sind die eigentlichen Naturgesetze, welche dynamisch heißen können“ (4:307). Weitere wichtige Stellen: 1:118; KrV A 453ff. / B 481ff.; KrV A 553ff. / B 581f.; KrV A 637 / B 665; KrV A 644 / B 672; KrV A 664 / B 692; 4:307; 4:532; 4:534; 4:536f.; 4:548f.; 5:42.

Verwandte Stichworte

Dynamik; Grundsatz, dynamischer; Grundsätze des reinen Verstandes

Philosophische Funktion

1. Die in der vorkritischen Phase verwendete Bedeutung des Begriffs ‚dynamische Gesetze‘ als Bezeichnung für die mechanischen Kraftgesetze der Mechanik (vgl. 1:154f.) wird später von Kant erweitert und erhält im Kontext der kritischen Transzendentalphilosophie eine neue begründungstheoretische Funktion. Als dynamische Grundsätze des reinen Verstandes sind „dynamische Gesetze allerdings constitutiv in Ansehung der *Erfahrung*, indem sie die *Begriffe*, ohne welche keine Erfahrung stattfindet, *a priori* möglich machen“ (KrV A 664 / B 692). In den *MAN* bezieht Kant deshalb den Begriff des dynamischen Gesetzes auf den Materiebegriff, indem die dynamischen Gesetze a priori als notwendige Voraussetzungen empirisch-naturwissenschaftlicher Gesetze aufgefasst werden: „Also setzen alle mechanische Gesetze die dynamische voraus, und eine Materie, als bewegt, kann keine bewegende Kraft haben, als nur vermittelst ihrer Zurückstoßung oder Anziehung“ (4:536f.).

2. Dynamische Gesetze als Grundsätze a priori gehören damit zu denjenigen transzendentalen Prinzipien, die Erfahrung ermöglichen (vgl. 4:307). Da sie transzendentale Voraussetzungen empirischer Erkenntnis sind, bleibt damit ihre weitere konstitutive Anwendung auf Erscheinungen beschränkt. Der metaphysisch-transzendente Gebrauch dieser Grundsätze durch Vernunftideen führt dagegen, wie z. B. eine solche Anwendung des dynamischen Gesetzes der Kausalität zeigt, zu →Antinomien der reinen Vernunft (vgl. KrV A 453ff. / B 481ff.) oder zu unzulässigen Hypostasierungen: „Erlaubte man aber auch den Sprung über die Grenze der Erfahrung hinaus, vermittelst des dynamischen Gesetzes der Beziehung der Wirkungen auf ihre Ursachen: welchen Begriff kann uns dieses Verfahren verschaffen? Bei weitem keinen Begriff von einem höchsten Wesen, weil uns Erfahrung niemals die größte aller möglichen Wirkungen (als welche das Zeugniß von ihrer Ursache ablegen soll) darreicht“ (KrV A 637 / B 665). Zugleich bleiben die dynamischen Gesetze in ihrem regulativen Gebrauch (wie alle transzendentalen Ideen) forschungsleitende Prinzipien (vgl. KrV A 644 / B 672). Die begriffliche Konstruktion von eigenen, ursprünglich bewegenden Kräften der Materie, die in den *MAN* als dynamische Gesetze bestimmt worden sind (vgl.

4:532; 4:548), wird im *Op. post.* in einen neuen, die *MAN* erweiternden Zusammenhang gestellt. Materie ist nun für Kant der Inbegriff bewegender Kräfte (vgl. 21:307; 21:483; 21:527). Hier ergibt sich für Kant, ausgehend von der *Allgemeinen Anmerkung zur Dynamik* in den *MAN* (vgl. 4:523–535), das Problem eines Übergangs vom apriorischen Teil der *MAN* zur empirischen Physik, denn es stellt sich die Frage, wie die in den *MAN* entwickelten apriorischen Grundlagen der Naturwissenschaft mit den empirischen Momenten einer konkreten Wissenschaft wie der Physik zusammenhängen: Physik ist „das System der bewegenden Kräfte die nur *a posteriori* gegeben, deren systematische Vereinigung aber *principien a priori* bedarf“ (21:306).

Reinhold Breil

Gesetze, geistige

Geistige Gesetze bezeichnen zunächst in Übereinstimmung mit der traditionellen Metaphysik pneumatische Wechselwirkungen zwischen Seele und Körper sowie zwischen Geistwesen untereinander (vgl. 2:328f.; KrV B 826; 8:51; 8:137; → Gesetz, pneumatisches). Kant verwendet den Begriff auch in einer engeren praktisch-moralischen Bedeutung, indem er ihn auf das Reich aller denkenden, geistigen Wesen (*mundus intelligibilis*) bezieht, sofern es als ein nach moralisch-geistigen Gesetzen bestimmtes vollkommenes Ganzes gedacht wird (vgl. 2:336; 5:473; 20:292): „Dadurch sehen wir uns in den geheimsten Beweggründen abhängig von der *Regel des allgemeinen Willens*, und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine *moralische Einheit* und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen“ (2:335). Während diese moralisch-praktische Bedeutung in der kritischen Philosophie grundsätzlich beibehalten und präzisiert wird, bestreitet Kant die Möglichkeit geistiger Gesetze, sofern sie z. B. zur metaphysischen Erkenntnis der Existenz unsterblicher Seelen oder Geistwesen dienen sollen. Weitere wichtige Stellen: 1:330f.; 2:332; 2:335f.; 2:351f.; 2:398; KrV A 780 / B 808; KrV A 798f. / B 826f.; 5:444f.; 8:137; 8:417.

Verwandte Stichworte

Geist; Gesetz, Gesetze; Gesetz, pneumatisches

Philosophische Funktion

Der Gebrauch des Begriffs ‚geistige Gesetze‘ hat bei Kant eine Umdeutung erfahren, die seiner philosophischen Entwicklung entspricht. So stehen geistige Gesetze zunächst im Gegensatz zu Naturgesetzen und bezeichnen allgemein im Sinne der traditionellen Metaphysik pneumatische Gesetze, aber auch moralisch-praktische und teleologische Gesetze (vgl. 1:330f.). Bereits in *Träume* äußert sich Kant jedoch skeptisch über die Erkenntnismöglichkeit geistiger Gesetze und eines mit geistigen Substanzen bevölkerten *mundus intelligibilis* (vgl. 2:351f.). Diese ontologisch fundierte Kritik, die noch mit den Begriffen der wolffschen Schulmetaphysik argumentiert, erhält bereits in *De mundi* eine einschränkende idealistische Wendung, indem der Raum (und analog auch die Zeit), der als formales Prinzip alle Erscheinungen notwendig zu einem Ganzen gehörig bestimmt, als ein bestimmtes geistiges Gesetz bezeichnet wird (vgl. 2:398). Daraus resultiert in der kritischen Phase die Einschränkung der Erkenntnis auf den Bereich der (sinnlichen) Erfahrung: „Denn da wir von den Gesetzen, nach welchen solche Wesen wirken mögen, nichts, von jenen aber, nämlich den Gegenständen der Sinne, vieles wissen, wenigstens noch zu erfahren hoffen können: so würde durch solche Voraussetzung dem Gebrauche der Vernunft vielmehr Abbruch geschehen. Es ist also gar kein Bedürfniß, es ist vielmehr bloßer Vorwitz, der auf nichts als Träumerei ausläuft, darnach zu forschen, oder mit Hirngespinsten der Art zu spielen“ (8:137). Auch in praktisch-moralischer Hinsicht spricht Kant nicht mehr von geistigen Gesetzen. „Vermittelst der Vernunft ist der Seele des Menschen ein Geist (*mens, νους*) beigegeben, damit er nicht ein bloß dem Mechanism der Natur und ihren technisch-praktischen, sondern auch ein der Spontaneität der Freiheit und ihren moralisch-praktischen Gesetzen angemessenes Leben führe. Dieses Lebensprincip gründet sich nicht auf Begriffen des Sinnlichen, […] sondern es geht zunächst und unmittelbar von einer Idee des Übersinnlichen aus, nämlich der Freiheit, und vom moralischen kategorischen Imperativ“ (8:417). Abweisend verwendet wird der Begriff noch einmal in kritischer Auseinandersetzung mit Herders Geschichtsphilosophie (vgl. 8:51). Hier wendet sich Kant gegen Herdes Auffassung, die Entwicklung der menschlichen Seele geschehe, analog der Ent-

wicklung des Körpers durch Naturgesetze, durch entsprechende geistige Gesetze (vgl. 8:51). Da von diesen aber nach Kant grundsätzlich keine Erkenntnis durch Erfahrung möglich ist, seien sie nichts als dogmatische Metaphysik (vgl. 8:54). Denn wie das Tier im Laufe der Naturgeschichte über die Ausbildung des Gehirns und den aufrechten Gang schließlich im Menschen eine „blos auf diesen Zweck gerichtete Organisation den Grund des Vernunftvermögens enthalte, dessen das Thier dadurch theilhaftig wird, das übersteigt offenbar alle menschliche Vernunft, sie mag nun am physiologischen Leitfaden tappen, oder am metaphysischen fliegen wollen“ (8:54f.).

Reinhold Breil

Gesetze der Bewegung

Das Gesetz der Bewegung ist der Inbegriff aller Naturgesetze bezüglich der äußeren Verhältnisse der Materie. Da →Bewegung als relative räumliche Ortsveränderung verstanden wird, ist sie damit als Erscheinung zugleich Erfahrungsgegenstand (vgl. 4:481; KrV B 66f.). Gesetze der Bewegung sind in physikalischer Hinsicht zunächst die drei Grundgesetze →Newtons (vgl. 4:551), zu denen der Trägheitssatz als Grundlage der gleichförmigen Bewegung gehört (vgl. 4:544), oder das Gesetz der „Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung“ (4:549), also das *actio-reactio*-Prinzip. In weiterem Sinn versteht Kant darunter in den *MAN* in Übereinstimmung mit der newtonschen Physik die mechanischen Gesetze wirkender Kräfte, wenn die „Wirkung bewegter Körper aufeinander durch Mittheilung ihrer Bewegung“ geschieht (4:530). So bezeichnet Kant häufig die Gravitation bezüglich der Bewegungen der Himmelkörper als wirkendes Gesetz der Bewegung. Weitere wichtige Stellen: 1:190f.; 1:229; 2:20f.; 2:23f.; 2:99f.; 2:110; KrV A 662f. / B 690f.; 4:480f.; 4:557–559; 5:186; 5:390; 20:237.

Verwandte Stichworte
Bewegung

Philosophische Funktion
Bereits in seinen frühen naturwissenschaftlichen Schriften nimmt Kant als Gesetze der Bewegung von Körpern im Raum die newtonschen Gesetze an, nach denen „die wahre Verfassung des Weltbaues im Großen, die Gesetze der Bewegungen und das innere Triebwerk der Umläufe aller Planeten“ (1:229) begriffen werden könne. Sie sind durch die empirische Naturforschung erkennbar, zugleich wird die Möglichkeit metaphysischer Prinzipien der Bewegung bestritten (vgl. 4:549). Kant formuliert in *KrV B*: „So verschafften die Centralgesetze der Bewegungen der Himmelskörper dem, was *Copernicus* anfänglich nur als Hypothese annahm, ausgemachte Gewißheit und bewiesen zugleich die unsichtbare den Weltbau verbindende Kraft (der *Newtonischen* Anziehung)“ (KrV B XIIf. Anm.). In der *KU* beschränkt Kant die hinreichende Geltung mechanistischer Bewegungsgesetze auf die unbelebte Natur (vgl. 5:400), da zur Erklärung der organischen Natur zusätzlich der „*Begriff einer objectiven Zweckmäßigkeit der Natur*“ (5:397) angenommen werden müsse (vgl. 5:410). Im *Op. post.* nimmt Kant entgegen seiner Auffassung in *MAN* und *Prolegomena* (vgl. 4:295) ausschließlich apriorische Bewegungsgesetze an (vgl. 21:305; 21:624; 22:164; 22:265).

Reinhold Breil

Gesetze der Erfahrung

Kant versteht unter Gesetzen der Erfahrung zunächst besondere Gesetze, deren Funktion darin besteht, sinnliche Wahrnehmungen unter Begriffe zu bringen. In diesem Sinne sind physikalische oder chemische Gesetze Gesetze der Erfahrung (vgl. 4:468). Kant zufolge ist aber auch grundsätzlich zu fragen, wie Erfahrung selbst möglich sei, „weil Erfahrung selbst solcher Gesetze bedarf, die ihrer Möglichkeit a priori zum Grunde liegen“ (4:319). Diese allgemeinen Gesetze der Erfahrung bestimmt Kant als →synthetische Prinzipien a priori, sie sind „allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, deren objective Realität als nothwendige Bedingungen jederzeit in der Erfahrung, ja sogar ihrer Möglichkeit gewiesen werden kann“ (KrV A 157 / B 196). Weitere wichtige Stellen: 2:392; KrV A 155–158 / B 194–197; KrV A 227 / B 279; KrV A 462 / B 490; KrV A 568 / B 596; KrV A 778 / B 806; 4:336f.; 4:404; 4:468f.; 5:389; 6:88f.; 7:165f.; 7:202f.; 7:228; 20:274f.

Verwandte Stichworte
Erfahrung; Gesetz, Gesetze; Gesetze der Natur

Philosophische Funktion

Schon in *De mundi* § 5 bestimmt Kant als allgemeine Gesetze der Erfahrung diejenigen Prinzipien, nach denen für uns die Gegenstände als Erscheinungen bestimmt sind (vgl. 2:392). „Die Prinzipien *a priori* aber, nach denen allein Erfahrung möglich ist, sind die Formen der Gegenstände, Raum und Zeit, und die Kategorien, welche die synthetische Einheit des Bewußtseyns *a priori* enthalten, so ferne unter sie empirische Vorstellungen subsumirt werden können“ (20:274f.). In den *MAN* unterscheidet Kant zwischen eigentlicher, reiner und uneigentlicher Naturwissenschaft, „wovon die erstere ihren Gegenstand gänzlich nach Principien a priori, die zweite nach Erfahrungsgesetzen behandelt“ (4:468). Zugleich begründen die allgemeinen Gesetze der Erfahrung die objektive Realität der Erscheinungen: „Empirisch außer mir ist das, was im Raume angeschaut wird; und da dieser sammt allen Erscheinungen, die er enthält, zu den Vorstellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgesetzen eben sowohl ihre objective Wahrheit beweiset, als die Verknüpfung der Erscheinungen des innern Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenstandes des innern Sinnes), so bin ich mir vermittelst der äußern Erfahrung eben sowohl der Wirklichkeit der Körper als äußerer Erscheinungen im Raume, wie vermittelst der innern Erfahrung des Daseins meiner Seele in der Zeit bewußt“ (4:336). Da demnach objektive Realität niemals Dingen an sich, sondern nur Erscheinungen zukommt, bestimmen die allgemeinen Gesetze der Erfahrung auch die Grenzen der Erkenntnis, denn „wenn die gemeine Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgesetzen und den Wahrnehmungen der Sinne abzugehen, geräth sie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widersprüche mit sich selbst, wenigstens in ein Chaos von Ungewißheit, Dunkelheit und Unbestand“ (4:404). In der *Anthropologie* unterscheidet Kant zwischen verschiedenen psychischen Krankheitszuständen, die an die Stelle der objektiven Erfahrungsgesetze subjektive Prinzipien der Wahrnehmung setzen, wie es auch in Rauschzuständen geschehe (vgl. 7:165f.; 7:202f.). Im *Op. post.* führt Kant Mittelbegriffe ein, die einerseits spezieller als die Kategorien sind und die nur eine mögliche Erfahrung überhaupt bestimmen, andererseits aber die bestimmte Erkenntnis empirischer Gesetze ermöglichen (vgl. 21:285; 21:486f.; 21:526). Ohne Mittelbegriffe könnten die Begriffe a priori als Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt nicht auf die konkreten Bedingungen der beobachtenden Erfahrung der Physik angewendet werden (vgl. 21:311).

Reinhold Breil

Gesetze der Natur

Von den empirischen Naturgesetzen müssen allgemeine Gesetze der Natur unterschieden werden, die a priori gelten und Bedingungen jeder Erfahrungserkenntnis sind: „Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der erstern sind selbst die Gesetze der letztern“ (4:319). Werden in der kritischen Phase zunächst aus systematischen Gründen die Gesetze der Natur von den Gesetzen der → Freiheit unterschieden, so tritt in der *KU* als dritte → Gesetzlichkeit das Prinzip der → reflektierenden Urteilskraft hinzu: „Wenn nun aber der Verstand *a priori* Gesetze der Natur, dagegen Vernunft Gesetze der Freyheit an die Hand giebt, so ist doch nach der Analogie zu erwarten: daß die Urtheilskraft, welche beider Vermögen ihren Zusammenhang vermittelt, auch ebensowohl wie jene ihre eigenthümliche Principien *a priori* dazu hergeben und vielleicht zu einem besonderen Theile der Philosophie den Grund legen werde“ (20:202). Weitere wichtige Stellen: KrV A 127; KrV A 159f. / B 198f.; KrV A 216 / B 263; KrV A 546 / B 574; 4:296; 4:319f.; 4:387; 4:421f.; 4:470f.; 5:44; 5:69; 5:183f.; 5:376f.; 5:410ff.; 20:202.

Verwandte Stichworte

Gesetz, Gesetze; Grundsätze des reinen Verstandes; Kategorie

Philosophische Funktion

1 Naturgesetze a priori als Grundbedingungen der Erkenntnis

Kant hält im Gegensatz zu → Hume an der Auffassung allgemeingültiger Gesetze der Natur fest. Unter Anerkennung der Argumentation Humes, dass Erfahrung allein nicht die Allgemeingültigkeit synthetischer Urteile sichern könne, gelangt Kant zu dem Ergebnis, dass die Gesetze der Natur dann allgemeingültig sind, wenn sie nicht von Dingen an sich, sondern von Erscheinungen gelten. In diesem Fall wird Natur als Inbegriff aller

Gegenstände der Erfahrung verstanden, und die allgemeinen Gesetze der Natur sind zugleich die allgemeinen Prinzipien der Erfahrungserkenntnis (vgl. 4:296). In diesem Sinne ist der Verstand selbst der „Quell der Gesetze der Natur und mithin der formalen Einheit der Natur […]. Der reine Verstand ist also in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich“ (KrV A 127). Dies bedeutet zugleich, dass alle empirischen Gesetze ihren Grund in den reinen Begriffen des Verstandes, den → Kategorien besitzen, „indem sie diese nur auf besondere Fälle der Erscheinung anwenden“ (KrV A 159 / B 198). War Kant zunächst der Meinung, alle Naturgesetze ließen sich auf diese Naturgesetze a priori des Verstandes zurückführen, zu denen vor allem auch das Prinzip der kausalen Verknüpfung der Wahrnehmungen gehört (vgl. 4:307), so finden sich bereits in der *KrV B* in Auseinandersetzung mit → Platon erste Hinweise auf eine Einschränkung ihres Geltungsbereichs: „Ein Gewächs, ein Thier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaues (vermuthlich also auch die ganze Naturordnung) zeigen deutlich, daß sie nur nach Ideen möglich sind“ (KrV A 317f. / B 374).

In der *KU* werden die Struktur der Organismen und der systematische Zusammenhang der Natur nach scheinbar zweckmäßigen Naturgesetzen deshalb nicht auf eine regulative Vernunftidee, sondern auf das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur (vgl. 5:181–186) gegründet, das ein transzendentales Prinzip der reflektierenden Urteilskraft ist (vgl. 5:181). Auf die Naturerkenntnis bezogen, nennt Kant dieses Prinzip auch objektiv (vgl. 5:359f.). Diesem Prinzip der objektiven Zweckmäßigkeit der Natur unterliegen die physisch-geographischen Gesetzmäßigkeiten der Natur ebenso wie die Erkenntnis der Funktionsprozesse der Organismen (vgl. 5:376f.). Auf diesen Begriff einer „objectiven und materialen Zweckmäßigkeit, d. i. auf den Begriff eines Zwecks der Natur“ (5:366) führt nach Kant die Erfahrung von Naturphänomenen, bei denen das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung nur dann zu einer Gesetzlichkeit führt, wenn wir „die Idee der Wirkung der Causalität ihrer Ursache, als die dieser selbst zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersterern, unterlegen“ (5:367). Dieses Verhältnis kann entweder auf die äußere Beziehung von Naturdingen zueinander, oder auf die „innere Zweckmäßigkeit eines Naturwesens“ (5:367) bezogen werden. Auch der Begriff der → Natur insgesamt, sofern sie als ein zusammenhängendes System von Naturgesetzen betrachtet und so auf die Einheit der Erfahrung bezogen wird, gründet sich auf das Prinzip der Zweckmäßigkeit der reflektierenden Urteilskraft (vgl. 5:183f.). Die entstehende Antinomie zwischen kausalen, konstitutiven Gesetzen der Natur und teleologischen Gesetzen der reflektierenden Urteilskraft löst Kant bezüglich eines Vorrangs der konstitutiven Gesetze der Natur auf (vgl. 5:410ff.; vgl. Stegmüller, *Erklärung*, S. 584ff.; vgl. Breil, *Grundzüge*, S. 164ff.).

2 Zur Funktion der Gesetze der Natur als Grenzbestimmung der Erkenntnis

Die a priori geltenden Gesetze der Natur werden einerseits von den empirischen Naturgesetzen, andererseits von den Gesetzen der Freiheit und den Gesetzen der reflektierenden Urteilskraft unterschieden. Dies hat vor allem systematische Konsequenzen für den Aufbau der kantischen Philosophie. Empirische Gesetze setzen allgemeine Gesetze der Natur voraus. „Wir müssen aber empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen […] unterscheiden; und in Ansehung der letztern ist Natur und *mögliche* Erfahrung ganz und gar einerlei; und da in dieser die Gesetzmäßigkeit auf der nothwendigen Verknüpfung der Erscheinungen in einer Erfahrung […] beruht, so klingt es zwar anfangs befremdlich, ist aber nichts desto weniger gewiß, wenn ich in Ansehung der letztern sage: *der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor*“ (4:320). Dennoch ist konkrete Natur- und Erfahrungserkenntnis nicht ohne sinnliche Wahrnehmung möglich, da wir die Kenntnis besonderer Data und Gesetze nur aus der Erfahrung nehmen können, und so bedarf der Verstand „auch überdem noch einer gewissen Ordnung der Natur in den besonderen Regeln derselben, die ihm nur empirisch bekannt werden können, und die in Ansehung seiner zufällig sind“ (5:184). Die allgemeinen Gesetze der Natur können auf Gegenstände des äußeren und inneren Sinnes angewendet werden und begründen so verschiedene Erkenntnisgebiete, „aber es

ist alsdann keine allgemeine, sondern besondere metaphysische Naturwissenschaft (Physik und Psychologie), in der jene transscendentale Principien auf die zwei Gattungen der Gegenstände unserer Sinne angewandt werden“ (4:470). Fehlen allgemeine Gesetze der Natur als Prinzipien a priori oder lassen sie sich nicht auf bloß Empirisches anwenden (mittels Mathematik), so ist eine Wissenschaft nach Gesetzen nicht möglich. Für Kant trifft das vor allem für die Chemie und die Psychologie seiner Zeit zu (vgl. 4:471). Er unterscheidet auf der Grundlage seiner kritischen Philosophie weiterhin zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, so dass einerseits eine →Metaphysik der Natur und eine →Metaphysik der Sitten möglich sind, „welche es mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu thun hat, denen sie unterworfen sind […] Denn diese Gesetze sind entweder Gesetze der Natur, oder der Freiheit“ (4:387). Kant spricht objektive Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit den praktischen Gesetzen ebenso zu wie den Naturgesetzen: „Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, sie du wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest“ (5:69; vgl. 4:421f.; 5:44). In der *KU* tritt neben diese beiden Gesetzgebungen a priori die →reflektierende Urteilskraft, so dass sich eine Dreiteilung der kritischen Systematik ergibt (vgl. 20:202). Gesetze der Natur können nicht auf transzendente, metaphysische Gegenstände angewendet werden.

3 Aktualität und Forschungslage

In der aktuellen Forschung stellt sich die Frage, inwiefern Kants Begriff des Naturgesetzes allgemein zutreffend ist. So hat etwa Karl Popper die These vertreten, Kant habe wegen seiner subjektiven Überzeugung von der objektiven Geltung der newtonschen Naturgesetze diese als Grundbedingungen der Erfahrung überhaupt angesetzt. Insbesondere gelte dies für die Kausalität (vgl. Popper, *Vermutungen*, S. 279). Andere haben auf der Grundlage der evolutionären Erkenntnistheorie z. B. auf die Variabilität apriorischer Gesetze hingewiesen (vgl. Lorenz, *Lehre*, S. 94ff.; vgl. Vollmer, *Selbstorganisation*, S. 53ff.). Daneben gibt es immer wieder Versuche, Kants allgemeine Grundlegung der Erfahrungserkenntnis auch als transzendentale Grundlage moderner naturwissenschaftlicher Gesetze auszuweisen (vgl. Breil, *Grundzüge*). Ansätze für eine weiterführende Diskussion finden sich bereits bei Kant selbst. So unterscheidet Kant zwischen Gesetzen, die Erfahrungserkenntnis überhaupt ermöglichen, und empirischen Naturgesetzen. Dazu gehören nicht nur die kausalmechanischen Gesetze der newtonschen Physik, sondern auch statistische Abhängigkeiten. Ernst Cassirer hat deshalb versucht, die empirischen Grundgesetze der Physik unter Einschluss der Relativitätstheorie und Quantenmechanik als besondere Anwendungen allgemeiner transzendentaler Prinzipien zu verstehen (vgl. Cassirer, *Relativitätstheorie*, S. 1–19; Cassirer, *Determinismus*, S. 25–35). – Zur neueren englischsprachigen Literatur vgl. Watkins, *Kant and the Sciences* sowie Friedman, *Kant's Construction*.

Weiterführende Literatur

Breil, Reinhold: Grundzüge einer Philosophie der Natur, Würzburg: Königshausen und Neumann 1993.

Cassirer, Ernst: Zur Einsteinschen Relativitätstheorie, Hamburg: Meiner 2001.

Cassirer, Ernst: Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik, Hamburg: Meiner 2004.

Friedman, Michael: Kant's Construction of Nature. A Reading of the *Metaphysical Foundations of Natural Science*, Cambridge: Cambridge University Press 2013.

Lorenz, Konrad: „Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie“, in: Blätter für Deutsche Philosophie 15, 1941, 94–125.

Popper, Karl: Conjectures and Refutations, London: Routledge and Kegan 1989, 184–193; dt.: ders.: Vermutungen und Widerlegungen, Teilband I, Tübingen: Mohr 1994, 269–281.

Stegmüller, Wolfgang: Wissenschaftliche Erklärung und Begründung. Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie II, Berlin u. a.: Springer 1969.

Thöle, Bernhard: Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur, Berlin u. a.: de Gruyter 1991.

Vollmer, Gerhard: Evolutionäre Erkenntnistheorie, Stuttgart: Hirzel 2002.

Vollmer, Gerhard: „Ist evolutive Selbstorganisation zu Leben und Bewußtsein doch denkbar?“, in: Hammacher, Klaus / Schottky, Ri-

chard / Schrader, Wolfgang (Hg.): Transzendentalphilosophie und Evolutionstheorie, Amsterdam: Rodopi 1992, 53–67.
Wagner, Hans: „Poppers Deutung von Kants Kritik der reinen Vernunft", in Kant-Studien 67, 1976, 425–441.
Watkins, Eric (Hg.): Kant and the Sciences, New York: Oxford University Press.

Reinhold Breil

Gesetze des Verstandes

Gesetze sind für Kant „Regeln, sofern sie objectiv sind (mithin der Erkenntniß des Gegenstandes nothwendig anhängen)" (KrV A 126). Sofern der Verstand „das *Vermögen der Regeln*" (KrV A 126; vgl. KrV A 132 / B 171) ist, sind alle Gesetze qua objektive Regeln Gesetze des Verstandes.

„Gesetze existiren eben so wenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subject, dem die Erscheinungen inhäriren, so fern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existiren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, so fern es Sinne hat" (KrV B 164).

Solche Gesetze können empirisch oder a priori sein. Empirische Gesetze sind die Naturgesetze, die wir „durch Erfahrung […] lernen" (KrV A 126). Da wir in der Erfahrung die für Gesetze nötige Notwendigkeit nicht antreffen, müssen die empirischen Gesetze selbst Einsetzungsfälle von allgemeinen Gesetzen a priori verstanden werden (vgl. KrV A 127; KrV A 159 / B 198). Apriorische Gesetze sind die → Grundsätze des reinen Verstandes (vgl. KrV A 159 / B 198), die sich in analytische Grundsätze, d. h. solche, die aus dem Satz des Widerspruchs hergeleitet sind und synthetische Grundsätze gliedern. Nur synthetische Grundsätze des reinen Verstandes (im Gegensatz zu reinen Grundsätzen der Mathematik, die „nicht dem reinen Verstande eigenthümlich" sind, KrV A 159 / B 198) garantieren die objektive Gültigkeit (und damit die Notwendigkeit) der empirischen Naturgesetze, da sie „Regeln des objectiven Gebrauchs" (KrV A 161 / B 200) der → Kategorien sind. Denn die Kategorien schreiben „den Erscheinungen, mithin der Natur als dem Inbegriffe der Erscheinungen (*natura materialiter spectata*) Gesetze *a priori*" (KrV B 163) vor. Weitere wichtige Stellen: KrV A 125–128; KrV A 542 / B 570; KrV A 751 / B 779; 4:353; 4:474f. Anm.; 5:179–186; 5:195–198; 5:385; 7:142f.; 8:250; 9:51ff.; 10:131f.; 10:145; 17:352; 17:394; 17:524; 18:121; 18:249; 18:258; 20:210; 20:215f.; 20:242; 22:486; 23:34.

Verwandte Stichworte

Funktion, logische; Kategorie; Natur; Regel

Philosophische Funktion

1 Gesetzgebung für die Natur überhaupt

Jede objektive Gesetzmäßigkeit in der Natur geht Kant zufolge auf die Gesetzgebung durch den Verstand zurück. Ohne diese würden Erscheinungen nur subjektive Regelmäßigkeit, aber keine objektive Gesetzmäßigkeit aufweisen. Regelmäßigkeit in Vorstellungen ist keine Gesetzmäßigkeit in den Dingen. Diese Gesetzmäßigkeit ist als „Affinität der Erscheinungen" (KrV A 113) ein objektiver Grund der Verknüpfung der Vorstellungen und steht so dem bloß subjektiven Grund ihrer Regelmäßigkeit gegenüber (vgl. KrV A 121f.).

Ein solcher objektiver Grund ist notwendig, da „Erscheinungen […] nur Vorstellungen von Dingen [sind], die nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkannt da sind. Als bloße Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt" (KrV B 164; vgl. 22:486). Dieses verknüpfende Vermögen ist aber der Verstand, durch dessen Wirken die Synthesis des Mannigfaltigen in einer Anschauung „intellectuell" (KrV A 124) gemacht wird.

Der Verstand leistet dies, indem er die apriorische Synthesis durch die → Einbildungskraft, welche die Bedingung der Möglichkeit der empirischen Synthesis in Wahrnehmungen ist, Regeln unterwirft. Diese Regeln sind insofern objektiv, als unabhängig von ihnen nichts gedacht werden kann (vgl. KrV A 89f. / B 122). Sie „[hängen] der Erkenntniß des Gegenstandes nothwendig an" (KrV A 126). Deshalb ist „der Verstand nicht blos ein Vermögen, durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu machen: er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln, geben" (KrV A 126; vgl. 4:320). Die empirischen Gesetze, die wir in der beschriebenen Weise aus der Erfahrung gewinnen, verdanken ihre Gesetzesartigkeit der Tatsache, dass die Erfahrung als Ganze diesen reinen Verstandesgesetzen, den transzendentalen (vgl. 4:469) synthetischen

Grundsätzen, unterworfen ist und sie deshalb als Spezialfälle dieser allgemeinen Gesetze aufgefasst werden können.

Eine wichtige Mittlerrolle bei der Subsumtion empirischer Gesetze unter reine Verstandesgesetze spielen die Lehrsätze einer „besondere[n] metaphysische[n] Naturwissenschaft" (4:470), die allein auf der Grundlage der Analyse eines empirischen Begriffs – Kants Beispiele sind Materie und Seele – jeweils die metaphysischen Prinzipien und Gesetze einer apriorischen (d. h. mathematischen) Konstruktion dieses Begriffs unter den Bedingungen von Raum und Zeit zu gewinnen sucht. Sofern dies – wie im Fall der Materie, nicht aber im Fall der Seele – gelingt, erzielt das Verfahren reine Gesetze der jeweiligen besonderen Naturwissenschaft, deren Gegenstandsbereich durch den zugrunde gelegten empirischen Begriff festgelegt ist, und garantiert so erst deren Wissenschaftlichkeit: Sie gewährleistet dadurch, dass die in der Erfahrung gefundenen Regeln tatsächlich als Spezialfälle apriorischer Gesetze des Verstandes verstanden werden können (vgl. 4:467–479, für weitere transzendentalphilosophische Prinzipien der Möglichkeit dieser Gewinnung empirischer Gesetze als Einsetzungsfälle von Verstandesgesetzen sowie die Rolle, die die Urteilskraft in diesem Vorgang spielt, vgl. 5:179–186).

Die reinen Gesetze des Verstandes ermöglichen die Synthesis des Mannigfaltigen in einer Anschauung von Gegenständen, indem sie dafür sorgen, dass wir „das, was in der successiven Apprehension liegt, als Vorstellung, die Erscheinung aber, die mir gegeben ist, unerachtet sie nichts weiter als ein Inbegriff dieser Vorstellungen ist, als […] Gegenstand derselben" (KrV A 191 / B 236) betrachten können. Denn erst dadurch, dass wir die Synthesis der bloß subjektiven Apprehension von Vorstellungen den Kategorien unterwerfen, deren Anwendung die Gesetze des Verstandes (Grundsätze) ausdrücken, können wir den Begriff eines → Gegenstandes als ein objektives Korrelat unserer Vorstellungen bilden, ohne den unsere Vorstellungen bloß subjektiv blieben (vgl. dazu auch die Bemerkungen zu Affinität der Vorstellungen in KrV A 113). Da jede besondere empirische Synthesis apprehendierter Vorstellungen deshalb notwendig unter dem „objectiven Gebrauch" der Kategorien steht, ist der „reine Verstand […] in den Kategorien das Gesetz der Einheit aller Erscheinungen und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich" (KrV A 128).

Kant bringt diesen Zusammenhang in der → transzendentalen Deduktion der zweiten Auflage der *KrV* so auf den Punkt: „Da nun von der Synthesis der Apprehension alle mögliche Wahrnehmung, sie selbst aber, diese empirische Synthesis, von der transscendentalen, mithin den Kategorien abhängt, so müssen alle mögliche Wahrnehmungen, mithin auch alles, was zum empirischen Bewußtsein immer gelangen kann, d. i. alle Erscheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach unter den Kategorien stehen, von welchen die Natur (bloß als Natur überhaupt betrachtet) als dem ursprünglichen Grunde ihrer nothwendigen Gesetzmäßigkeit (als *natura formaliter spectata*) abhängt" (KrV B 164f.; vgl. 5:186f.).

2 Die Bedingungen der Gesetzgebung

Nun ist es allerdings so, dass die Erfahrung, die durch die Gesetze des Verstandes erst möglich wird, der Anwendung dieser Gesetze gleichzeitig die Grenzen aufweist. Denn: „Auf mehrere Gesetze aber als die, auf denen eine *Natur überhaupt* als Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch bloße Kategorien den Erscheinungen *a priori* Gesetze vorzuschreiben" (KrV B 165). Denn genauso wie die Erfahrung bloß dadurch möglich wird, dass der Verstand die Gesetzesmäßigkeit der Erscheinungen durch die Anwendung der Kategorien auf die reinen Anschauungen von Raum und Zeit konstituiert, so sind die Kategorien „[umgekehrt auch in keiner anderen Beziehung], als blos in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung [einer Bedeutung und irgend eines Gebrauchs fähig]" (4:474 Anm.). Kategorien als Gesetze des Verstandes brauchen, um Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen zu konstituieren, ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung, das in Übereinstimmung mit ihnen „*auf Begriffe*" (KrV A 78 / B 103) gebracht werden kann. Andernfalls sind sie nur inhaltsleere logische Funktionen.

Doch es ist der Vernunft nicht möglich, diese Grenzen des Gebrauchs der Gesetze des Verstandes zu akzeptieren: „Die Vernunft, durch alle ihre Begriffe und Gesetze des Verstandes, die ihr zum empirischen Gebrauche […] hinreichend sind, findet doch von sich dabei keine Befriedigung; denn

durch ins Unendliche immer wiederkommende Fragen wird ihr alle Hoffnung zur vollendeten Auflösung derselben benommen“ (4:353).

Wenn wir nun diesem Bedürfnis nachgeben und versuchen einen „weit erstreckten logischen Gebrauch […] von den Verstandesgesetzen“ (KrV A 337 / B 394) zu machen, indem wir uns etwa „von der absoluten Totalität einer solchen Synthesis […] eine Idee machen, z. B. von der ganzen Reihe aller *künftigen* Weltveränderungen“ (KrV A 337 / B 394), so gelangen wir zu keiner Erkenntnis, sondern konstruieren nur „ein Gedankending (*ens rationis*), welches nur willkürlich gedacht und nicht durch die Vernunft nothwendig vorausgesetzt wird“ (KrV A 337 / B 394). Ausschlaggebend dafür, ob etwas bloß ein willkürliches Konstrukt der Vernunft ist oder aber eine ihrer notwendigen Voraussetzungen, ist die Erklärungsrichtung: Die Reihe der Gründe oder Bedingungen kann und muss die Vernunft zurückverfolgen („bis zum Unbedingten“, KrV A 336 / B 394), nicht aber in der Reihe der Folgen oder des Bedingten beliebig voranschreiten: „Denn zur Möglichkeit des Bedingten wird zwar die Totalität seiner Bedingungen, aber nicht seiner Folgen vorausgesetzt“ (KrV A 337 / B 394). Für das schrittweise Vorangehen in der Reihe des Bedingten ist der Verstand zuständig. Vernunft, die versucht, ihren eigenen Anwendungsbereich in dieser Richtung unter Anwendung der Gesetze des Verstandes auszudehnen, macht von diesen keinen transzendentalen Gebrauch mehr, sondern einen bloß logischen.

Weiterführende Literatur

Carl, Wolfgang: Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar, Frankfurt/M.: Klostermann 1992.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge: Cambridge University Press 1987.

Hoppe, Hansgeorg: „Die transzendentale Deduktion in der ersten Auflage“ in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 159–188.

Thöle, Bernhard: Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur, Berlin: de Gruyter 1991.

Johannes Haag

Gesetzgeber

Ein Gesetzgeber ist der Urheber der Verbindlichkeit, die ein Gesetz für denjenigen hat, der diesem Gesetz unterliegt (vgl. 6:227). Was den Akt der Gesetzgebung anbelangt, ist der Gesetzgeber sowohl von einem Herrscher als auch von einem Richter zu unterscheiden, obgleich eine Einzelperson mehr als eine dieser Rollen zugleich einnehmen kann. Kant wendet den Begriff des Gesetzgebers vornehmlich aufgrund von dessen Vernunftfähigkeit auf den Menschen, in ethischen und religiösen Kontexten auf Gott und in der politischen Philosophie auf politische Akteure an. Diese Verwendungsweisen kommen in der Idee überein, dass man in einem bestimmten Sinne nur sich selbst Gesetzgeber sein kann – die Idee der → Autonomie; sie erlaubt Kant, in seiner Ethik und Religionsphilosophie eine eigene Version der Theorie göttlicher Gebote zu entwickeln. Weitere wichtige Stellen: KrV A 839 / B 867; 5:129; 5:131; 5:460; 6:103; 6:139; 6:141; 6:220; 6:227; 6:327; 6:335; 8:304; 9:494.

Verwandte Stichworte

Gesetz, Gesetze; Gott

Philosophische Funktion

Kant definiert einen Gesetzgeber als die Quelle des normativen Verhältnisses zwischen einem Gesetz und demjenigen, für den das Gesetz gilt. Er räumt ausdrücklich die Möglichkeit ein, dass der Gesetzgeber nicht gleichzeitig der Autor des Gesetzes selbst, d. h. seines Inhalts, sein könnte, so dass begrifflich Raum für kontingente oder willkürliche positive Gesetze besteht (vgl. 6:227; 9:494); die Idee jedoch, ein Gesetzgeber könne Gehorsamkeit bezüglich eines Gesetzes verlangen, ohne dass diejenigen, die dem Gesetz unterliegen, es auch akzeptieren könnten, weist er durchweg zurück (vgl. etwa 8:304). Er unterscheidet des weiteren zwischen Gesetzgeber, → Richter und → Herrscher (vgl. etwa 5:131 Anm.), weil es etwas anderes ist, dem Gesetz seine Geltung zu verleihen, als es zu interpretieren oder durchzusetzen.

‚Gesetzgebung‘ ist ein zentraler Begriff in Kants Moraltheorie. Im Allgemeinen denkt Kant, dass der Mensch ein Gesetzgeber sein kann – jedoch nur insofern, als dabei seine Vernunftfähigkeit zur Geltung kommt. In Kants praktischer

Philosophie etwa muss der Mensch, insofern er über einen vernünftigen Willen verfügt, als der Gesetzgeber des →moralischen Gesetzes betrachtet werden, denn es kann keine Gesetzgebung ohne einen Gesetzgeber existieren. Daher rührt auch Kants Idee der Selbstgesetzgebung. In seiner Charakterisierung der Philosophie im Allgemeinen, der Philosophie nach dem „Weltbegriffe" (KrV A 840 / B 867), als Wissenschaft des Verhältnisses aller Erkenntnis zum letzten Zweck des Menschen, beschreibt er den Philosophen ausdrücklich als den „Gesetzgeber der menschlichen Vernunft" (KrV A 840 / B 867).

Die Idee eines Gesetzgebers spielt auch in Kants Religionsphilosophie eine wichtige Rolle. So definiert er →Religion als „das Gesetz in uns, in so fern es durch einen Gesetzgeber und Richter über uns Nachdruck erhält" (9:494) und als „die Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber" (5:460; vgl. aber auch 6:103). Entsprechend bezeichnet Kant Gott häufig als den höchsten oder heiligsten Gesetzgeber (vgl. 5:131 Anm.; 6:139; 6:141). In der *KpV* erklärt Kant, in welchem Sinne er eine Theorie des göttlichen Befehls akzeptiert: Zwar sind unsere Pflichten tatsächlich von Gott befohlen; aber das heißt nicht, dass unsere moralischen Verpflichtungen willkürlich oder von Gottes unberechenbarem Willen abhängig wären, denn im Hinblick auf den Inhalt des moralischen Gesetzes gibt es keinen Unterschied zwischen der göttlichen und der menschlichen Vernunft (vgl. 5:129). Folglich können wir unsere moralischen Pflichten als göttliche Gebote verstehen, ohne unsere Autonomie zu verletzen; zusammen mit Gott sind wir die Urheber des Gesetzes und seines Inhalts.

Kants Konzeption der politischen Verpflichtung und Autorität, wie sie in der *MSR* zum Ausdruck kommt, beinhaltet Punkte, die den göttlichen und individuellen menschlichen Fällen analog sind. Politische Gesetze sind nur dann bindend, wenn die Menschen die vernünftigen Gesetzgeber der Gesetze sind, die sie befolgen sollen. Ein Unterschied zwischen Ethik und Recht, den Kant hervorhebt, besteht darin, dass das →Recht einen externen Gesetzgeber haben kann, wohingegen dieser in der Ethik intern sein muss (vgl. 6:220; 6:327). Ein weiterer Unterschied betrifft die Frage, wie die Situation von Gesetzesbrechern zu verstehen ist, denn: „Ich als Mitgesetzgeber, der das *Strafgesetz* dictirt, kann unmöglich dieselbe Person sein, die als Unterthan nach dem Gesetz bestraft wird" (6:335) – wobei vorausgesetzt ist, dass ich nicht wollen kann, dass ich bestraft werde. Kant löst dieses Problem, indem er zwischen dem phänomenalen und dem noumenalen Menschen unterscheidet und dafür argumentiert, dass es nicht die Menschen sind, die Strafen aussprechen, sondern die öffentliche Justiz.

Weiterführende Literatur

Kain, Patrick: „Interpreting Kant's Theory of Divine Commands", in: Kantian Review 9, 2005, 128–149.

Eric Watkins
(Übersetzung: Sebastian Boll)

Gesetzgebung, allgemeine

Laut *GMS* entscheidet sich die Legitimität von Handlungsmaximen daran, ob sie zu einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung taugen, d. h. als allgemeine Gesetze gelten können. Dabei sieht sich der →Wille des Handelnden allgemeinen Gesetzen unterworfen, aber eben deshalb, weil er sich selbst als allgemeiner Gesetzgeber betrachtet; denn durch eine allgemeine Gesetzgebung unterwirft er nicht allein andere sondern zugleich auch sich selbst dem Gesetz. So gelangt Kant zum zentralen Lehrstück der →Autonomie des Willens und zum nahe verwandten Gedanken der allgemeinen Gesetzgebung in einem →Reich der Zwecke. Wichtige Stellen: 4:402f.; 4:421; 4:431; 4:436; 5:30; 6:225.

Verwandte Stichworte

Autonomie; Imperativ, kategorischer; Reich der Zwecke; Würde

Philosophische Funktion

Im ersten Abschnitt der *GMS* entwickelt Kant aus allgemein vorhandenen moralischen Vorstellungen die These, die Möglichkeit der allgemeinen Gesetzgebung einer →Maxime sei das oberste Prinzip der Moralität. Der Wille, so Kant, folgt beim moralischen Handeln nicht irgendeinem besonderen Gesetz, das dazu dient, bereits vorhandene Zwecke zu verwirklichen. Er kann aber auch nicht

gesetzlos handeln. Wenn er also bei der Moral nicht eines der vielen einzelnen instrumentellen Handlungsgesetze befolgt, so bleibt „nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Princip dienen soll“ (4:402). Das bedeutet: „ich soll niemals anders verfahren als so, *daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*“ (4:402). Dies ist die erste und grundlegende Formulierung des dann im zweiten Abschnitt so genannten „kategorischen Imperativ[s]“ (4:421). Kant sagt auch, die Maxime müsse in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung „passen“ (4:403) oder sich zur allgemeinen Gesetzgebung „qualificiren“ (5:27, 6:225, 6:389).

Aus dem Gedanken einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung entwickelt Kant im zweiten Abschnitt der *GMS* seine Theorie der Autonomie des Willens. Die moralische Gesetzgebung des Willens ist nicht nur allgemeine Gesetzgebung, sie ist auch seine eigene – und dennoch allgemeine – Gesetzgebung (vgl. 4:432). Der Wille ist nur deshalb einem Gesetz unbedingt unterworfen, weil er es sich selbst gibt. Auf andere Weise ist der kategorische Charakter moralischer Gebote nicht zu erklären. Schließlich wird die Würde moralischer Wesen auf den „*Antheil*, den sie dem vernünftigen Wesen *an der allgemeinen Gesetzgebung* verschafft und es hiedurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich macht“ (4:435), zurückgeführt.

Jens Timmermann

Gesetzgebung, ethische/juridische

In der Einleitung in *MS* trifft Kant hinsichtlich der Gesetze und der Gesetzgebung mehrere Unterscheidungen. Gesetze der Freiheit werden „*moralisch[e]*“ genannt und von Naturgesetzen unterschieden (6:214). Sodann werden „*natürliche*“ Gesetze, die a priori durch Vernunft erkennbar sind, von „*positive[n]*“ Gesetzen, die einer „wirkliche[n] äußere[n] Gesetzgebung“ bedürfen, geschieden; beide Formen fallen unter den Oberbegriff des „äußere[n]“ Gesetzes (6:224). Schließlich unterscheidet Kant zwischen „*ethisch[er]*“ und „*juridisch[er]*“ Gesetzgebung. Während die juridische Gesetzgebung sich auf äußere Handlungen bezieht, verlangt die ethische Gesetzgebung noch zusätzlich eine bestimmte Triebfeder: „die Idee der Pflicht selbst“ (6:219). „Die ethische Gesetzgebung (die Pflichten mögen allenfalls auch äußere sein) ist diejenige, welche nicht äußerlich sein *kann*; die juridische ist, welche auch äußerlich sein kann“ (6:220). Weitere wichtige Stellen: 6:239; 6:253; 6:256; 6:313; 6:335; 6:338f.

Verwandte Stichworte

Gewalt, gesetzgebende; Rechtspflicht; Tugendpflicht; Triebfeder

Philosophische Funktion

Die Unterscheidung zwischen ethischer, „innere[r]“ (6:220), und juridischer, „äußere[r]“ (6:219f.) Gesetzgebung wird bei der Einteilung der *MS* als Ganzer wiederholt und dort auch begründet: Tugendpflichten können „keiner äußeren Gesetzgebung unterworfen werden, weil sie auf einen *Zweck* gehen, der (oder welchen zu haben) zugleich Pflicht ist; sich aber einen Zweck vorzusetzen, das kann durch keine äußerliche Gesetzgebung bewirkt werden“ (6:239). Das Privateigentum wird letztlich damit gerechtfertigt, dass es dem Gesetz der äußeren Freiheit nicht widerstreitet (vgl. 6:253). Der einseitige Wille kann allerdings niemandem die Verbindlichkeit auferlegen, mein Eigentum zu respektieren, da dies der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen Abbruch täte (vgl. 6:256). Ein gesichertes → Mein und Dein gibt es nur im bürgerlichen Zustand mit einer „allgemeinen äußeren (d. i. öffentlichen) mit Macht begleiteten Gesetzgebung“ (6:256). Im → Staatsrecht wird dann der Gesetzgeber konkret benannt: „Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen“ (6:313). Dazu passt die Favorisierung der demokratischen Staatsform in § 51 der *MSR* (vgl. 6:338f.). Schließlich wird noch beim Strafrecht auf den Gesetzgeber eingegangen und der Verbrecher als Mit-Gesetzgeber ausgeschlossen (vgl. 6:335).

Kristian Kühl

Gesetzgebung, praktische

„Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand und ist theoretisch. Die Ge-

setzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht von der Vernunft und ist bloß praktisch“ (5:174). Die praktische Gesetzgebung enthält ein Gesetz und eine Triebfeder (vgl. 6:218). Nach der jeweiligen Kombination dieser beiden Elemente unterscheiden sich die zwei Arten von praktischer Gesetzgebung, die ethische und die juridische. Weitere wichtige Stellen: 5:171; 5:174; 6:218; 6:220; 6:224; 6:381.

Verwandte Stichworte
Autonomie; Recht; Ethik

Philosophische Funktion
Gesetzgebung durch die eigene, reine praktische Vernunft ist Kants Antwort auf die Frage nach dem obersten Prinzip der Moralität: „Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er *nur seiner eigenen und* dennoch *allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen sei, und daß er nur verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln“ (4:432). Für Menschen als sinnlich-vernünftige Wesen, bei denen sinnliche Neigung und Vernunft nicht notwendig übereinstimmen, gilt indes: „Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben“ (5:82; vgl. 4:433). Praktische Gesetzgebung ist ein Akt der Vernunft jedes Vernunftwesens (vgl. 4:432; 4:450; 5:97).

Eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten von praktischer Gesetzgebung nimmt Kant erst in der *MS* vor. Die moralischen Gesetze werden unterteilt in juridische und ethische Gesetze (vgl. 6:214). Dementsprechend nimmt Kant eine systematische Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten der (praktischen) Gesetzgebung vor: „Zu aller Gesetzgebung (sie mag nun innere oder äußere Handlungen und diese entweder a priori durch bloße Vernunft, oder durch Willkür eines andern vorschreiben) gehören zwei Stücke: *erstlich* ein *Gesetz*, welches die Handlung, die geschehen soll, *objectiv* als nothwendig vorstellt, d. i. welches die Handlung zur Pflicht macht, *zweitens* eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung *subjectiv* mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft; mithin ist das zweite Stück dieses: daß das Gesetz die Pflicht zur Triebfeder macht. Durch das erstere wird die Handlung als Pflicht vorgestellt, welches ein bloßes theoretisches Erkenntnis der möglichen Bestimmung der Willkür, d. i. praktischer Regeln, ist: durch das zweite wird die Verbindlichkeit so zu handeln mit einem Bestimmungsgrunde der Willkür überhaupt im Subjecte verbunden“ (6:218). Kant unterscheidet nach der jeweiligen Triebfeder zwischen ethischer und juridischer Gesetzgebung: Die Gesetzgebung, „welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist *ethisch*. Diejenige aber, welche das Letztere nicht im Gesetz mit einschließt, mithin auch eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht selbst zuläßt, ist *juridisch*“ (6:219). Triebfeder der ethischen (inneren) Gesetzgebung ist die Idee der →Pflicht, während Triebfeder der juridischen (äußeren) Gesetzgebung typischerweise der äußere →Zwang ist. Kant unterscheidet die ethische und die juridische Gesetzgebung nach dem Kriterium: „Die ethische Gesetzgebung […] ist diejenige, welche nicht äußerlich sein kann; die juridische ist, welche auch äußerlich sein *kann*“ (6:220). Der Begriff der ‚äußeren Gesetzgebung‘ ist mehrdeutig. Damit kann gemeint sein, dass die Gesetzgebung nur äußere Handlungen ohne Rücksicht auf die Triebfeder gebietet. Dies ist das Wesen der juridischen Gesetzgebung, die lediglich äußere Handlungen unabhängig vom Befolgungsmotiv, d. h. nur Legalität, gebietet. Die ethische Gesetzgebung verlangt mehr; sie gebietet die äußere Handlung und zusätzlich die richtige ethische Triebfeder (vgl. 6:219). →Moralität setzt →Legalität voraus; Moralität ist nicht der Gegensatz zur Legalität, sondern deren Steigerung (Höffe, *Königliche Völker*, 108–111). Äußere Gesetzgebung kann aber auch bedeuten, dass es sich um eine fremde, von außen kommende Gesetzgebung handelt. Kant unterscheidet bei den äußeren Gesetzen zwischen natürlichen Gesetzen und positiven Gesetzen: „Überhaupt heißen die verbindenden Gesetze, für die eine äußere Gesetzgebung möglich ist, äußere Gesetze (leges externae). Unter diesen sind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äußere Gesetzgebung a priori durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äußere, aber *natürliche* Gesetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äußere Gesetzgebung gar nicht verbinden (also ohne die letztere nicht Gesetze

sein würden), heißen *positive* Gesetze. Es kann also eine äußere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter positive Gesetze enthielte; alsdann aber müßte doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d. i. die Befugniß, durch seine bloße Willkür andere zu verbinden) begründete“ (6:224). Hervorzuheben ist hier die Differenzierung zwischen (1) äußerer Gesetzgebung a priori durch die Vernunft und (2) der wirklichen äußeren Gesetzgebung durch einen Gesetzgeber, der die Befugnis hat, durch seine bloße Willkür andere zu verbinden.

Ulli F. H. Rühl

Gesetzgebung, theoretische

Theoretische Gesetzgebung ist eine synthetisch-apriorische Tätigkeit des reinen Verstandes, bei der dieser den Gegenständen der empirischen Erkenntnis gesetzesmäßige Regeln auferlegt. „Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand und ist theoretisch“ (5:174). Das Gebiet der theoretischen Gesetzgebung ist die Natur als Inbegriff von Erscheinungen, und ihr Boden ist die Menge der möglichen Gegenstände der Erfahrung. Der theoretischen Gesetzgebung stehen die → praktische Gesetzgebung, die im Freiheitsbegriff begründet ist, und die Gesetzgebung der → reflektierenden Urteilskraft, die kein „Gebiet“ hat (vgl. 5:178), gegenüber. Weitere wichtige Stellen: KrV A 126–128; KrV A 838–839 / B 866–867; 4:319; 5:171–178; 5:195.

Verwandte Stichworte

Erkenntnis, empirische/reine; Freiheitsbegriff/Naturbegriff; Gesetzgebung, praktische; Verstand

Philosophische Funktion

1 Theoretische Gesetzgebung bei apriorischer und empirischer Erkenntnis

Die theoretische Gesetzgebung ist die Tätigkeit, durch die der Verstand den Gegenständen der Erfahrung den reinen Verstandesbegriffen entsprechend Gesetze auferlegt. Die → Begriffe a priori oder → Regeln, die zusammen die Bedingungen der Möglichkeit empirischer Erkenntnis bilden, sind theoretische Gesetzgebungen des Verstandes. So sind etwa die Tatsachen, dass Ereignisse notwendig vorhergehende Ursachen voraussetzen (wie in der zweiten → Analogie der Erfahrung gezeigt wird; vgl. KrV A 189ff. / B 232ff.), oder dass Substanzen notwendig in einem Zustand der Wechselwirkung existieren (wie in der dritten Analogie der Erfahrung gezeigt wird; vgl. KrV A 210ff. / B 256ff.), Bedingungen, unter die das → Erkenntnisvermögen die Gegenstände der Erfahrung stellt, wenn Erscheinung sich auf Gegenstände der Erkenntnis beziehen können sollen. Diese Gesetze sind nicht in den Gegenständen der Erfahrung selbst begründet, sondern sind Bedingungen, unter denen der Verstand solche Gegenstände als Objekte der Erkenntnis begreifen kann: „die oberste Gesetzgebung der Natur [muss] in uns selbst, d. i. in unserm Verstande, liegen […], und […] wir [müssen] die allgemeinen Gesetze derselben nicht von der Natur vermittelst der Erfahrung, sondern umgekehrt die Natur ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit nach blos aus den in unserer Sinnlichkeit und dem Verstande liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung suchen“ (4:319). Theoretische Gesetzgebungen sind → synthetisch, weil sie auf die Anschauungsformen zurückgreifen und nicht analytisch erzeugt werden. So enthält das Gesetz, dass jedes Ereignis eine Ursache haben müsse, keine logische, analytisch vom Begriff des Ereignisses abgeleitete Notwendigkeit.

Diese obersten Gesetzgebungen des Verstandes unterscheidet Kant von den einzelnen Naturgesetzen, die wir durch empirische Untersuchungen entdecken. „Ob wir gleich durch Erfahrung viel Gesetze lernen, so sind diese doch nur besondere Bestimmungen noch höherer Gesetze, unter denen die höchsten (unter welchen alle andere stehen) a priori aus dem Verstande selbst herkommen und nicht von der Erfahrung entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmäßigkeit verschaffen und eben dadurch Erfahrung möglich machen müssen“ (KrV A 126). So können wir beispielsweise vor der Erfahrung wissen, dass jedes Ereignis eine Ursache hat, aber die Erfahrung kann uns immer noch lehren, dass das Schmelzen von Eisen durch extreme Hitze verursacht wird; und wir können vor der Erfahrung wissen, dass → Substanzen in einem Zustand der Wechselwirkung existieren, aber die Erfahrung kann uns immer noch lehren, dass physische Gegenstände die bestimmten Gravitationskräfte

aufweisen, die wir im Universum beobachten können. Die Natur, d. h. „synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln" (KrV A 127), setzt sich aus den einzelnen, durch die Naturwissenschaften entdeckten empirischen Gesetzen zusammen, aber diese empirischen Regelmäßigkeiten, die durch die Erfahrung entdeckt werden, sind nur durch die ursprüngliche apriorische theoretische Gesetzgebung des Verstandes möglich (vgl. KrV A 128).

2 Systematische Bedeutung

2.1 Kant schlägt vor, die →Philosophie im Ganzen als eine Untersuchung der apriorisch-gesetzgebenden Tätigkeiten der →menschlichen Vernunft zu begreifen: „Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat nun zwei Gegenstände, Natur und Freiheit, und enthält also sowohl das Naturgesetz, als auch das Sittengesetz, anfangs in zwei besonderen, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System" (KrV A 840 / B 868; vgl. auch 5:174–186). Insofern sie sich also mit den Bedingungen der Möglichkeit →empirischer Erkenntnis beschäftigt, ist die Philosophie eine Untersuchung der theoretischen Gesetzgebung. Die beiden Zweige der Philosophie, die theoretische und die praktische Philosophie, sind durch das Urteilsvermögen und seine apriorischen Gesetzgebungen verbunden (vgl. 5:179–181).

2.2 Während es sich bei der theoretischen Gesetzgebung um eine Tätigkeit des Verstandes handelt, ist die praktische Gesetzgebung eine Tätigkeit der →reinen Vernunft. Die eine beruht auf dem Naturbegriff, die andere auf dem →Freiheitsbegriff. „Der Verstand ist a priori gesetzgebend für die Natur, als Object der Sinne, zu einem theoretischen Erkenntniß derselben in einer möglichen Erfahrung. Die Vernunft ist a priori gesetzgebend für die Freiheit und ihre eigene Causalität, als das Übersinnliche in dem Subjecte, zu einem unbedingt-praktischen Erkenntniß. Das Gebiet des Naturbegriffs unter der einen und das des Freiheitsbegriffs unter der anderen Gesetzgebung sind gegen allen wechselseitigen Einfluß, den sie für sich (ein jedes nach seinen Grundgesetzen) auf einander haben könnten, durch die große Kluft, welche das Übersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert" (5:195; vgl. auch 5:175–176). Dass diese beiden Modi der Gesetzgebung prinzipiell koexistieren können, wurde in der dritten →Antinomie der reinen Vernunft gezeigt (vgl. KrV B 432ff.; KrV A 444ff. / B 472ff.; KrV A 532ff. / B 560ff.). Kant beschreibt den wesentlichen Unterschied zwischen den Gebieten der beiden Gesetzgebungen mit der Bemerkung, dass „[d]ie Philosophie der Natur auf alles [geht], was da *ist*, die der Sitten, nur auf das, was da *sein soll*" (KrV A 840 / B 868). Des weiteren geht es bei der einen um Natur als Erscheinung, bei der anderen um Freiheit als noumenale Ursache. Daher gehören die beiden Arten der Gesetzgebung zu zwei unterschiedlichen Gebieten und müssen miteinander nicht im Konflikt stehen, denn „der Naturbegriff [macht] zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich selbst, sondern als bloße Erscheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in seinem Objecte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig" (5:175). Obwohl die Gebiete wohl unterschieden sind, haben Verstand und Vernunft „zwei verschiedene Gesetzgebungen auf einem und demselben Boden der Erfahrung" (5:175), nämlich den „Inbegriff der Gegenstände aller möglichen Erfahrung" (5:174).

Die theoretische Gesetzgebung kann auch mit der apriorischen Gesetzgebung der reflektierenden Urteilskraft kontrastiert werden: „Die reflectirende Urtheilskraft, die von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obliegenheit hat, bedarf also eines Princips, welches sie nicht von der Erfahrung entlehnen kann […] Ein solches transscendentales Princip kann also die reflectirende Urtheilskraft sich nur selbst als Gesetz geben, nicht anderwärts hernehmen" (5:180). Kant behauptet weiter, dass die reflektierende Urteilskraft nur über die in der Natur vorgefundenen Beziehungen reflektieren kann; sie kann den kontingenten Bestimmungen der apriorischen Regeln, die die theoretische Gesetzgebung dem Verstand auferlegt, jedoch kein Gesetz vorschreiben (vgl. 5:180).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant's Theory of Taste, Cambridge University Press 2001, insbes. 201–206.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge University Press 1987, insbes. Kap. 2, 53–61 und Kap. 5, 132ff.

Eric Watkins
(Übersetzung: Sebastian Boll)

Gesetzlich, Gesetzlichkeit

Natürliche Vorkommnisse, Begriffe, Handlungen, Maximen und Abkommen, die Gesetzen folgen oder auf ihnen basieren, sind gesetzlich. Der Ausdruck ‚gesetzlich' wird in Kants theoretischer Philosophie verwendet, wo er auf die regelmäßige und gesetzliche Ordnung der Erscheinungen angewandt wird, in Kants praktischer Philosophie, wo er Handlungen und Maximen bezeichnet, die dem →kategorischen Imperativ entsprechen, und in Kants politischer Philosophie, wo er sich auf Abkommen bezieht, insofern sie legal und gerecht sind. Wichtige Stellen: KrV A 125ff.; KrV A 128; 5:174; 5:292; 5:269; 4:454; 5:34; 6:320; 6:355; 8:298; 8:355.

Verwandte Stichworte

Gesetzgeber; Gesetzgebung, theoretische; gesetzwidrig; Regelmäßigkeit

Philosophische Funktion

Der Ausdruck ‚Gesetzlichkeit' sollte von dem eng verwandten Ausdruck ‚Gesetzgebung' unterschieden werden. Ein Abschnitt aus der *KU* verdeutlicht den Kontrast zwischen den beiden Begriffen: „Der Theil dieses Feldes, worin für uns Erkenntniß möglich ist, ist ein Boden (*territorium*) für diese Begriffe und das dazu erforderliche Erkenntnißvermögen. Der Theil des Bodens, worauf diese gesetzgebend sind, ist das Gebiet (*ditio*) dieser Begriffe und der ihnen zustehenden Erkenntnißvermögen. Erfahrungsbegriffe haben also zwar ihren Boden in der Natur, als dem Inbegriffe aller Gegenstände der Sinne, aber kein Gebiet (sondern nur ihren Aufenthalt, *domicilium*): weil sie zwar gesetzlich erzeugt werden, aber nicht gesetzgebend sind" (5:174). Die reinen →Verstandesbegriffe sind hier gesetzgebend, weil sie der →Natur ein Gesetz auferlegen, das ihr andernfalls fehlte. Empirische Begriffe hingegen sind nur gesetzlich. Sie sind keine Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, wie es die reinen Verstandesbegriffe sind, und daher für die Natur nicht konstitutiv; dennoch wird ihre Erzeugung durch die reinen Verstandesbegriffe, die reinen Gesetze des Denkens, bestimmt, und folglich sind empirische Begriffe gesetzlich. In der *KrV* macht Kant mit Blick auf empirische Gesetze und Erscheinungen eine vergleichbare Bemerkung: „[A]lle empirische Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind, und die Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen, so wie auch alle Erscheinungen unerachtet der Verschiedenheit ihrer empirischen Form dennoch jederzeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäß sein müssen" (KrV A 128). Eine Implikation lautet hier, dass Gesetzlichkeit auf der Tätigkeit des Gesetzgebens beruht: Die Gesetzlichkeit von empirischen Begriffen, empirischen Gesetzen und Erscheinungen leitet sich vom gesetzgebenden Charakter der reinen Verstandesbegriffe ab.

In Kants theoretischer Philosophie steht die Gesetzlichkeit der Natur in enger Verbindung mit ihrer Ordnung und Regelmäßigkeit, d. h. der Tatsache, dass sie vorhersehbaren Mustern folgt. Wie im vorherigen Absatz bemerkt, beruht diese Gesetzlichkeit auf der Tätigkeit des Verstands (vgl. KrV A 125ff.).

In Kants praktischer Philosophie gelten →Handlungen und →Maximen, die den kategorischen Imperativ befolgen, als gesetzlich. Es besteht hier eine Analogie zwischen empirischen Gesetzen, deren Gesetzlichkeit auf „nichts als gesetzliche[r] Form überhaupt" (4:454) (den reinen Begriffen) beruht, und den Maximen eines von sinnlichen Begierden affizierten Wesens, deren Gesetzlichkeit auf der Form eines „reinen, für sich selbst praktischen Willens" (4:454) oder der „Form der Allgemeinheit" (5:34) beruht.

In Kants politischer Philosophie hat Gesetzlichkeit die Bedeutung von →Legalität und meint gerechte Abkommen unter Bürgern innerhalb einer Gemeinschaft oder zwischen verschiedenen Gemeinschaften (vgl. 6:320; 6:355; 8:298; 8:355).

In Kants Ästhetik hat Gesetzlichkeit eine besondere Bedeutung: Ästhetische Wertschätzung involviert eine Tätigkeit der Erkenntniskräfte, die „nach einem andern Gesetze, als dem des empirischen Gebrauchs zweckmäßig bestimmt wird" (5:269; vgl. auch 5:292). In diesem Sinne ist ästhetische Lust gesetzlos.

Weiterführende Literatur

Friedman, Michael: „Causal Laws and the Foundations of Natural Science", in: Guyer, Paul (Hg.):

Cambridge Companion to Kant, Cambridge: Cambridge University Press 1992, 161–199.
Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge: Cambridge University Press 1981, insbes. 379–383.
Guyer, Paul: Kant on Freedom, Law, and Happiness, Cambridge: Cambridge University Press 2000, insbes. Kap. 4.

James Messina
(Übersetzung: Sebastian Boll)

Gesetzlosigkeit

Gesetzlosigkeit der subjektiven →Freiheit außerhalb der durch den Willen gegebenen allgemeingültigen Regeln der Vernunft (vgl. *Refl.* 7040, 19:214; *Refl.* 7040, 19:215; *Refl.* 7040, 19:233) ist „das wahre und absolut Böse" (*Refl.* 7196, 19:270). Im Gegensatz zur →Gesetzmäßigkeit der Natur betrachtet die Antithesis der dritten Antinomie die transzendentale Freiheit als Gesetzlosigkeit (vgl. KrV A 447 / B 475). Weitere wichtige Stellen: KrV A 447 / B 475; 6:27; 7:32; 8:145, 8:301, 8:346, 8:349; *Refl.* 7196, 19:270.

Verwandte Stichworte

Gesetzmäßigkeit; Freiheit, gesetzlose; Naturzustand

Philosophische Funktion

Kant verwendet den Begriff der Gesetzlosigkeit im weiten Sinne eines nichtgesetzmäßigen Gebrauchs der Vernunft, sowie im engen Sinne einer Freiheit von rechtstaatlicher Verfasstheit. Sie liegt also zum einen vor, wenn man sich im Sinne der →Neigung und dessen, was man „seiner *Privatabsicht* zuträglich findet" (7:32) die Maxime eines „*gesetzlosen Gebrauchs* der Vernunft" (8:145) zu eigen macht. Da aber alles in der Welt entweder Naturgesetzen oder Gesetzen der Freiheit folgt, beugt sie sich damit „unter das Joch der Gesetze […] die ihr ein anderer giebt" (8:145). Und so führt die „Befreiung von den Einschränkungen durch die Vernunft", also einer „Gesetzlosigkeit im Denken", letztlich unvermeidlich zur Einbuße der Freiheit zu denken (8:145).

Auch mit Blick auf das Miteinander von Menschen gibt es zwei mögliche Zustände: das Zusammenleben nach Rechtsgesetzen (Rechtszustand) und den „Zustand einer völligen Gesetzlosigkeit (status naturalis)" (8:301). Aus dem Letzteren zugunsten eines gemeinsamen Rechtszustandes auszutreten, ist für Menschen wie für Staaten Pflicht, denn alleine schon aufgrund seiner Gesetzlosigkeit (*statu iniusto*) bedeutet der Naturzustand als ein (juridischer) Kriegszustand eine Läsion. Vor dem Hintergrund seiner Begründung des Rechtszustands im Sinne einer Vernunftpflicht, spricht sich Kant gegen ein vermeintliches Recht auf Revolution aus. Eine Maxime, auf diese Art Recht zu suchen, könnte nicht widerspruchsfrei Eingang in eine Verfassung finden, zumal Begründungen der damit verbundenen Rückkehr in die Gesetzlosigkeit des →Naturzustands der Täuschung anheimfielen, „wenn vom Princip des Rechts die Rede ist, das Princip der Glückseligkeit ihren Urtheilen unterzuschieben" (8:301). In diesem Sinne ist auch ein Eingreifen in die inneren Kämpfe anderer Staaten nicht zu rechtfertigen, denn dies würde „die Autonomie aller Staaten unsicher machen" (8:346).

Weiterführende Literatur

Klotz, Christian: „Gesetzesbegriffe in Kants Ethik", in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 3, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 55–62.

Carola Freiin von Villiez

Gesetzmäßigkeit

Die durchgängige „Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände der Erfahrung" macht das „Formale der Natur" aus (4:296) und bereitet deren besondere Gesetze zur Erfahrungskenntnis auf (vgl. KrV B 165; 5:386). Die im →kategorischen Imperativ zum Ausdruck kommende „bloße Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit" (6:3) enthält die „allgemein einer *Naturordnung* ähnliche Gesetzmäßigkeit" (4:431; vgl. 5:70; 5:71). Sie ist das Prinzip, das den Willen im Sinne der Pflicht bestimmen muss (vgl. 4:402; 5:32; 8:428). Weitere wichtige Stellen: KrV A 127, KrV B 165, KrV A 447 / B 475, KrV A 841 / B 869; 4:296; 5:13; 5:386; 6:62; 6:219; 8:283; *Refl.* 7196, 19:270.

Verwandte Stichworte

Natur; Form/Materie; Gesetzlosigkeit; Zweckmäßigkeit

Philosophische Funktion

Die notwendige Gesetzmäßigkeit in Verknüpfung der Erscheinungen in einer Erfahrung bezieht die Natur aus Prinzipien a priori des Verstandes (vgl. KrV B 165; 20:246). Ihre Erkenntnis kann nicht der Erfahrung entlehnt werden, insofern diese „selbst solcher Gesetze bedarf, die ihrer Möglichkeit a priori zum Grunde liegen" (4:319). Der transzendentale Grund für diese Gesetzmäßigkeit ist die →Einheit der Apperzeption (vgl. KrV A 114; KrV A 127).

Zur Antithesis der dritten Antinomie gehört die Behauptung, dass „Natur […] und transscendentale Freiheit […] sich wie Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit" unterscheiden (KrV B 475). Dagegen argumentiert Kant, dass auch →Freiheit bestimmten Gesetzen unterworfen ist. Die Moralität ist „die einzige Gesetzmäßigkeit der Handlungen, die völlig a priori, aus Principien, abgeleitet werden kann" (KrV A 841 / B 869). Die Gesetzmäßigkeit der Freiheit ist die höchste Bedingung des Guten (vgl. *Refl.* 7196, 19:270). Entsprechend müssen die Gesetze „selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein" (6:214; vgl. 8:283; 20:229). Wie eine Überstimmung der pathologischen Bestimmungsgründe durch „die bloße Idee einer Gesetzmäßigkeit überhaupt" möglich ist, kann jedoch „weder durch Vernunft eingesehen, noch durch Beispiele der Erfahrung belegt werden" (6:62; vgl. 5:45; 5:422).

Als →Legalität bezeichnet Gesetzmäßigkeit dagegen „die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze ohne Rücksicht auf die Triebfeder" (6:219), und die entsprechenden Gesetze der Freiheit sind juridisch (vgl. 6:214; 6:225; 6:410; 5:85; 5:146; 5:433). Die die Freiheit einschränkende, allgemeine äußere Gesetzmäßigkeit der Vernunft heißt das bürgerliche Recht (vgl. 8:118), dessen transzendentale Formel auf „die Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit" zurückgeht (8:386).

Kant spricht auch von einer subjektiv für unser Erkenntnisvermögen notwendigen, objektiv indessen zufälligen Gesetzmäßigkeit (vgl. 20:218; 20:243), welche die Urteilskraft im Sinne einer formalen Zweckmäßigkeit der Natur unterstellt (vgl. 20:204).

Mit der Zweckmäßigkeit der Natur gibt die Urteilskraft „den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe […] an die Hand" (5:196) und macht erkennbar, dass die Verwirklichung des durch die Gesetze der Freiheit uns aufgegebenen Zwecks nach der formalen Gesetzmäßigkeit der Natur möglich ist (vgl. 5:176). Bei Geschmacksurteilen stimmt die Einbildungskraft in ihrer Freiheit, also ohne Gesetz, mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes überein (vgl. 5:190; 5:241; 5:271; 5:354).

Weiterführende Literatur

Buchdahl, Gerd: „Der Begriff der Gesetzmäßigkeit in Kants Philosophie der Naturwissenschaft", in: Heintel, P. / Nagl, L. (Hg.): Zur Kantforschung der Gegenwart, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981, 90–121.

Klotz, Christian: „Gesetzesbegriffe in Kants Ethik", in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 3, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 55–62.

Carola Freiin von Villiez

gesetzwidrig

Handlungen und Maximen, die mit dem moralischen Gesetz im Konflikt stehen, sind gesetzwidrig. Wichtige Stellen: 5:98; 6:21; 6:41.

Verwandte Stichworte

gut/böse; Gesetz, moralisches

Philosophische Funktion

Bei seiner Diskussion der Unterschiede zwischen guten und bösen Menschen in *Religion* merkt Kant an, dass sich ‚gesetzwidrig' sowohl auf Handlungen als auch auf Maximen beziehen kann, ebenso wie ‚gut' und ‚böse' (vgl. 6:21). Er behauptet, dass es für die moralische Güte einer Person weder eine notwendige, noch eine hinreichende Bedingung ist, dass all ihre Handlungen das →moralische Gesetz befolgen. Analog ist es weder eine notwendige, noch eine hinreichende Bedingung für die Bösartigkeit eines Menschen, dass keine einzige Handlung dem moralischen Gesetz entspricht. Notwendig ist jeweils, dass der Mensch „einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen [enthält]" (6:21). Bei diesem ersten Grund handelt es sich um eine nicht

durch äußere Ursachen determinierte, freie Wahl, das moralische Gesetz entweder zu akzeptieren oder abzulehnen. Da eine solche freie Wahl unseren Maximen und Handlungen zugrunde liegt, vertritt Kant die These, dass wir zur Verantwortung gezogen werden können, wenn unsere Maximen und Handlungen gesetzwidrig sind (vgl. 5:98; 6:41).

James Messina
(Übersetzung: Sebastian Boll)

Gesicht

→Sehen

Gesinde

Als ‚Gesinde' bezeichnet Kant die Dienerschaft eines Hauses, der gegenüber der →Hausherr ein Besitzrecht innehat, welches dem →Besitz an einer →Sache gleicht. Wichtige Stellen: 6:248; 6:277; 6:282ff.; 6:359ff.; 20:467; 23:229.

Verwandte Stichworte

Besitz; Hausherr; Sachenrecht

Philosophische Funktion

Das Besitzrecht des Hausherrn dem Gesinde gegenüber, welches Kant als „ein auf *dingliche Art persönliches Recht*" (6:284) bezeichnet, ist nicht als →Eigentum an der jeweiligen →Person zu verstehen, sondern meint das →Recht, „von dieser Person *gleich als* von einer Sache, doch ohne Abbruch an ihrer Persönlichkeit, als Mittel zu meinem Zweck Gebrauch zu machen" (6:359). →Leibeigenschaft stellt für Kant kein rechtliches Verhältnis dar, da „ein Vertrag […], durch den ein Theil zum Vortheil des anderen auf seine ganze Freiheit Verzicht thut, mithin aufhört, eine Person zu sein, […] null und nichtig[] ist" (6:283). Im Gegensatz zur →Verdingung impliziert der Besitz des Gesindes das Recht, „auf die Inhabung eines Gegenstandes zu dringen, der meiner Gewalt entwischt […] ist" (6:359), den ich „also nicht (empirisch) besitze" (6:248); d. h., ich habe nicht allein Anspruch auf eine bestimmte Leistung des Gesindes, sondern auf den Verbleib desselben unter jenen Sachen, die ich als das Meine bezeichne.

Veit Justus Rollmann

Gesinnung

Kant nennt Gesinnungen die „Maximen des Willens, die sich […] in Handlungen zu offenbaren bereit sind" (4:435; vgl. 5:86, 5:147, 6:70). Der Begriff gewinnt aber in *Religion* eine speziellere Bedeutung, indem Kant hier unter Gesinnung „de[n] erste[n] subjective[n] Grund der Annehmung der Maximen" versteht (6:25; vgl. 6:21 Anm.). In dieser Bedeutung hat der Begriff keinen Plural mehr: Die Gesinnung kann „nur eine einzige sein und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit" (6:25). Weitere wichtige Stellen: 2:200; 4:416; 5:71f.; 5:125; 5:143; 5:159–161; 5:263; 6:20–25; 6:30f.; 6:37f.; 6:57; 6:63; 6:66; 6:70.

Verwandte Stichworte

Denkart, Denkungsart; Maxime; Charakter; Gewissen; Böses, radikales

Philosophische Funktion

Die besondere Bedeutung des Begriffs der Gesinnung in Kants praktischer Philosophie beruht darauf, dass er die These vertritt, der →moralische Wert liege „in Gesinnungen, nicht blos in Handlungen" (5:71; vgl. 4:416) und hänge nicht vom Erfolg der →Handlung in Bezug auf ein Ziel (→Handlung, freie). Der Wert der Handlungen besteht nämlich „nicht in den Wirkungen, die daraus entspringen, im Vortheil und Nutzen, den sie schaffen, sondern in den Gesinnungen, […] obgleich auch der Erfolg sie nicht begünstigte" (4:435). Diese These stärkt Kant auch mit Bezug auf die Unterscheidung →Legalität/Moralität: während die Legalität (oder „der Buchstabe des Gesetzes") „in unseren Handlungen anzutreffen sein" würde, liegt „der Geist de[r]selben aber in unseren Gesinnungen (Moralität)" (5:152; vgl. 5:72, 5:85, 5:159). Kant hebt hervor, dass von Gesinnungen, ebenso wie von →Maximen, keine unvermittelte Kenntnis möglich ist: Man kann auf die Gesinnung einer Person nur auf Grundlage ihrer Handlungen schließen (vgl. 6:63, 6:70; vgl. auch 6:21 Anm.). Eine moralische Gesinnung kann daher in der moralischen →Bildung auch nur „an Beispielen" (5:160) dargestellt werden.

Da der moralische Wert zuerst die Gesinnung betrifft, wird auch die →Tugend mit Bezug auf sie definiert, und zwar als „sittlich gute Gesinnung" (4:435; vgl. 6:37), als „moralische Gesin-

nung im Kampfe“ (5:84; vgl. 5:147) oder als „die fest gegründete Gesinnung seine Pflicht genau zu erfüllen“ (6:23 Anm.). „[D]ie Gewißheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt“ ist „die erste Bedingung alles Werths der Person“ (5:73). Die Gesinnung wird damit immer deutlicher als die moralisch relevante Disposition des Subjekts angesehen, die sich insgesamt in seinen Handlungen ausdrückt. An seiner Gesinnung erweist sich das Subjekt daher in Übereinstimmung mit dem →Sittengesetz (vgl. 5:125). Die „Gesinnung, die das moralische Gesetz angeht“ (5:99), wird also dem →Charakter des Subjekts gleichgesetzt.

Der Begriff der Gesinnung wird in *Religion* auf diese Richtung hin weiter bearbeitet und zugespitzt. Hier spricht Kant vom „moralisch subjective[n] Princip der Gesinnung, wornach sein Leben [d. h. jedes Menschen] beurtheilt werden muß“ (6:70). Obwohl „wir auf die Gesinnung nur aus den Handlungen (als Erscheinungen derselben) schließen können“, ist sie „etwas Übersinnliches“ und kann daher „nur als absolute Einheit gedacht werden“ (6:70). In diesem Kontext wird die Gesinnung als das „innere[] Princip der Maximen“ aufgefasst (6:23 Anm.; vgl. 6:21 Anm., 6:25). Sie „muß auch durch freie Willkür angenommen worden sein“ und kann daher auch „zugerechnet werden“ (6:25). Dieses Verständnis von Gesinnung spielt im Kontext der Theorie vom →radikalen Bösen eine besonders prominente Rolle.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant’s Theory of Freedom, Cambridge: Cambridge University Press 1990, 136–145.

Gressis, Robert A.: „The Relationship between the Gesinnung and the Denkungsart“, in: Bacin, S. / Ferrarin, A. / La Rocca, C. / Ruffing, M. (Hg.): Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin u. a.: de Gruyter 2013, Bd. 3, 403–412.

Hills, Alison: „Gesinnung: Responsibility, Moral Worth and Character“, in: Michalson, Gordon E. (Hg.): Kant’s Religion within the Boundaries of Mere Reason. A Critical Guide. Cambridge: Cambridge University Press 2014, 79–97.

Red.

Gesinnung, weltbürgerliche

Die weltbürgerliche Gesinnung äußert sich im „Interesse am Weltbesten“ (9:499), das auf das Wohlergehen der ganzen Menschheit gerichtet ist. Weitere wichtige Stellen: 5:315f.; 6:473.

Verwandte Stichworte

Weltrepublik; Gleichheit, politische; Weltbürgerrecht

Philosophische Funktion

Die weltbürgerliche Gesinnung ist laut Kants *Pädagogik* ein ebenso wichtiges Erziehungsziel wie die „Menschenliebe gegen Andere“. Während wir gewissermaßen naturwüchsig Interesse nehmen an uns selber und an denen, mit denen wir aufgewachsen sind, ist das Interesse am Weltbesten etwas, worauf man den heranwachsenden Menschen „aufmerksam machen“ muss. Auffällig ist hier eine gewisse Parallele zu Humes künstlicher Tugend der Gerechtigkeit (*Treatise*, III.ii.1). Die Jugendlichen „müssen sich freuen über das Weltbeste, wenn es auch nicht der Vortheil ihres Vaterlandes oder ihr eigner Gewinn ist“ (9:499).

In ähnlicher Weise zeigt sich in *KU* die „Vernunftidee von weltbürgerlicher Gesinnung“ des „große[n] König[s]“ darin, dass er nach eigener Einschätzung die Welt „mit Wohltaten überhäuft“ zurücklässt, wenn er aus dem Leben scheidet, was er in einem Gedicht mit den Strahlen der untergehenden Sonne, „ihre letzten Seufzer für das Wohl der Welt“, vergleicht (5:315f.).

In *MST* (§ 48) hingegen ist es im Kontext der „Umgangstugenden“ Pflicht des Menschen, sich „nicht zu *isoliren*“ und trotz des Festhaltens an einigen unverrückbaren Grundsätzen den Umgang mit den Kreisen, in denen man sich bewegt, als „Theil von einem allbefassenden [Kreis] der weltbürgerlichen Gesinnung“ anzusehen (6:473). Diese besteht nicht darin, in einem direkten und materialen Sinne „das Weltbeste als Zweck zu befördern“, sondern in der Bemühung, die „Verträglichkeit, die wechselseitige Liebe und Achtung (Leutseligkeit und Wohlanständigkeit, humanitas aesthetica et decorum) zu cultiviren und so der Tugend die Grazien beizugesellen“ (6:473). Bei den entsprechenden Verhaltensweisen handelt es sich um „*Außenwerke* oder Beiwerke (parerga),

welche einen schönen, tugendähnlichen Schein geben, der auch nicht betrügt, weil ein jeder weiß, wofür er ihn annehmen muß“ (6:473).

In all diesen Fällen scheint jedoch die weltbürgerliche Gesinnung als „Interesse am Weltbesten“ unterschieden von der weltbürgerlichen Absicht (9:499; vgl. 8:15–31), wo es nicht nur um eine tugendhafte Geisteshaltung, sondern auch um das politische Hinwirken auf einen weltbürgerlichen Zustand, wenn auch nicht um einen Weltstaat, geht, das für die Menschen Pflicht ist.

Weiterführende Literatur

Höffe, Otfried: „Kants universaler Kosmopolitismus“, in: Rohden, Valerio u. a. (Hg.): Recht und Frieden in der Philosophie Kants, Bd. 1, Berlin u. a.: de Gruyter 2008, 139–155.

Matthias Kaufmann

Gespräch

Ein Gespräch, auch als „Unterredung“, „Discurs“, „Conversation“ bezeichnet, ist eine „wechselseitige Mittheilung der Gedanken“ als Form des geselligen Umgangs zur Zerstreuung und Selbstdarstellung (7:277f.). Weitere wichtige Stellen: 2:211; 5:313; 7:148; 7:164; 7:176; 7:207; 7:277–281; 7:312f.; 7:316f.; 7:411; *Refl.* 983, 15:429; *Refl.* 1314, 15:577f.; *Refl.* 1516, 15:860ff.; *Refl.* 1520, 15:880ff.; *Refl.* 3321, 16:779; *Refl.* 3383, 16:808; *Refl.* 3395, 16:813; 20:65; 23:124; 23:341; 25:66; 25:223; 25:314; 25:430; 25:557; 25:569; 25:947; 25:966; 25:1004; 25:1045; 25:1151ff.; 25:1300; 25:1363; 25:1460; 25:1527ff.

Verwandte Stichworte

Umgang; Zerstreuung; Geselligkeit

Philosophische Funktion

Ein Gespräch muss, um seinen Zweck eines angenehmen geselligen Umgangs zu erreichen, abwechslungsreich (vgl. 7:164), geistvoll (vgl. 25:557) und wohlgeordnet (vgl. 25:947) sein; offenkundige Egoismen sollten vermieden werden (vgl. *Refl.* 1516, 15:861f.; 25:223). Als solches ist es die beste Form der Zerstreuung (25:1045) und erleichtert v. a. die gesellige →Unterhaltung während der Mahlzeiten (vgl. 7:278f.; 25:1004; 25:1151; 25:1528). Obwohl das Gespräch nicht nach festen Regeln, sondern gemäß der „*Manier*“ (im Sinne einer „Art des gleichformigen Verhaltens *ohne Vorschrift*“, *Refl.* 3322, 16:779) verläuft, nennt Kant in der *Anthropologie* übliche Verlaufsstufen der „Unterredungen“ (7:280; vgl. 25:966; 25:1152; 25:1362) sowie „Conversations Eigenschafften“ (25:1527; vgl. 7:278f.; 7:279; 25:1152f.; 25:1363), die die Gestaltung des Gesprächs – insbesondere für den Gastgeber – erleichtern. Im idealtypischen Gespräch sind die Akteure „in commercio der Gedanken“ (*Refl.* 3383, 16:808), und jeder hat Gelegenheit, „sein Talent zu zeigen, und der Gesellschaft Vergnügen zu machen“ (25:223; vgl. *Refl.* 3395, 16:813).

Anne Pollok

Gestalt

Kant verwendet den Ausdruck ‚Gestalt‘ in zwei verschiedenen Bedeutungen. Zum einen versteht er unter ‚Gestalt‘ die räumliche Form eines Gegenstandes unserer Wahrnehmung: „Vermittelst des äußeren Sinnes (einer Eigenschaft unsres Gemüths) stellen wir uns Gegenstände als außer uns und diese insgesammt im Raume vor. Darin ist ihre Gestalt, Größe und Verhältniß gegen einander bestimmt oder bestimmbar“ (KrV A 22 / B 37). An der Gestalt oder räumlichen Erscheinung eines Gegenstandes erkennen wir ihn als Exemplar einer bestimmten Art von Gegenständen. In dieser ersten Bedeutung verwendet Kant den Ausdruck ‚Gestalt‘, wenn er z. B. von der „Gestalt eines Menschen“ oder der „Gestalt eines Thiers“ spricht (5:233). Zum anderen versteht Kant unter der Gestalt eines Gegenstandes die Zweckmäßigkeit seiner Form. Gegenstände, die „in ihrer Gestalt eine Zweckmäßigkeit deutlich verrathen“ (5:236 Anm.), sind Artefakte. Die Zweckmäßigkeit der Gestalt eines Gegenstandes lässt sich nicht auf seine räumliche Gestalt reduzieren. Auch die Schönheit, die Kant als die „Form der *Zweckmäßigkeit* eines Gegenstandes“ definiert, „sofern sie *ohne Vorstellung eines Zwecks* an ihm wahrgenommen wird“ (5:236), ist eine Eigenschaft der Gestalt dieses Gegenstandes. Weitere wichtige Stellen: 2:237; 4:509; 5:428; 7:155; 7:306.

Verwandte Stichworte

Normalidee; Zweckmäßigkeit

Philosophische Funktion

1 Gestalt als Gegenstand der Pysiognomik

Kant definiert die „Physiognomik“ als „die Kunst,

aus der sichtbaren Gestalt eines Menschen, folglich aus dem Äußeren, das Innere desselben zu beurteilen“ (7:295). Weil die Besonderheit einer menschlichen Gestalt und die Anzeige gewisser Anlagen und Charaktereigenschaften nicht „durch Beschreibung nach Begriffen“, sondern nur durch „Abbildung“ oder „Nachahmung“ verstanden werden kann, kann die →Physiognomik Kant zufolge keine Wissenschaft werden (7:296).

2 Gestalt und Normalidee

Die „ästhetische *Normalidee*“ einer Art von Gegenständen ist die von der menschlichen Vernunft gebildete Idee von einer bestimmten Gestalt, die als „Richtmaß“ für die ästhetische Beurteilung der je besonderen Gestalt dieser Gegenstände dient: „Die Normalidee muß ihre Elemente zur Gestalt eines Thiers von besonderer Gattung aus der Erfahrung nehmen; aber die größte Zweckmäßigkeit in der Construktion der Gestalt, die zum allgemeinen Richtmaß der ästhetischen Beurtheilung jedes einzelnen dieser Species tauglich wäre, das Bild, was gleichsam absichtlich der Technik der Natur zum Grunde gelegen hat, dem nur die Gattung im Ganzen, aber kein einzelnes abgesondert adäquat ist, liegt doch bloß in der Idee des Beurtheilenden, welche aber, mit ihren Proportionen als ästhetische Idee in einem Musterbilde völlig in concreto dargestellt werden kann“ (5:233).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry: Kant’s Theory of Taste: A Reading of the ‚Critique of Aesthetic Judgment‘, Cambridge: Cambridge University Press 2001.

Wilson, Ross: Subjective Universality in Kant’s Aesthetics, Oxford: Peter Lang 2007.

Christel Fricke

Geständnis, gestehen

Den Ausdruck ‚Geständnis‘ verwendet Kant nur im Sinne von ‚Eingeständnis‘, ‚Einräumung‘ etc. in einem Gespräch, einer Diskussion, einem Streit. In seinen Werken taucht er gar nicht auf; nur in zwei aneinander anschließenden Briefen an →C. L. Reinhold vom 12.05. und 19. 05. 1789 (vgl. 11:36, 11:43). In diesem Sinn von ‚einräumen‘, ‚zugestehen‘, ‚eingestehen‘ wird auch des Öfteren in seinen Werken und dem Briefwechsel das zugrunde liegende Verb ‚gestehen‘ verwendet. Wichtige Stellen: 11:36; 11:43.

Verwandte Stichworte

Zirkel

Philosophische Funktion

Es ist immerhin bemerkenswert, dass Kant sich in seinen veröffentlichten Schriften mit dem Geständnis im juristischen Sinn offenbar nicht auseinandersetzt. Er verwendet auch den Ausdruck ‚gestehen‘ regelmäßig nur, um in einem Diskussionskontext die Einräumung einer bestimmten Argumentationsprämisse zu kennzeichnen; vgl. etwa: „Es zeigt sich hier, man muß es frei gestehen, eine Art von Circel, aus dem, wie es scheint, nicht heraus zu kommen ist“ (4:450).

Jan C. Joerden

Gestirn

Der Ausdruck ‚Gestirn‘ ist im kantischen Werk doppeldeutig. Zum einen bezieht sich der Begriff auf →Wandelsterne oder →Planeten, wie der Titel *Von den Bewohnern der Gestirne* des dritten Teils von *Theorie des Himmels* zeigt (1:351). Zum anderen und in der Hauptsache bezieht er sich auf →Fixsterne oder →Sonnen und wird in diesem Wortsinn stets in Bezug auf ihren Systemzusammenhang verwendet (vgl. z. B. 1:249). Der Ausdruck ist ein Sammelbegriff und tritt nur im Plural auf. Weitere wichtige Stellen: 1:248f.; 1:253; 1:307; 9:170.

Verwandte Stichworte

Teleologie, teleologisch; Kosmogonie; Himmel

Philosophische Funktion

Kant gebraucht den Ausdruck ‚Gestirn‘ in charakteristischen Formulierungen wie „*Figur der Gestirne*“ (1:232), „Feld der Gestirne“ (1:249) oder „Heer der Gestirne“ (1:307). Sein wiederholtes Argument hierfür ist die „systematische Verfassung“ (1:253) der Gestirne, ihre „beziehende Stellung gegen einen gemeinschaftlichen Plan“ (1:307), oder ihre „allgemeine Beziehung […] gegen einen Hauptplan der Räume, die sie einnehmen“ (1:248). So behauptet Kant – als erster in der Geschichte der Naturphilosophie –, dass jene beziehende Stellung der Gestirne ein →System sei, das

dem der Planeten analog sei, und demzufolge der „lichte Streif“ (1:248) der Milchstraße, welcher mit bloßem Auge nachts sichtbar ist (vgl. 1:248), eine Galaxie unter vielen sei. Aus der Behauptung ihrer ganzheitlichen Struktur zieht er den Schluss, „daß unsere Sonnenwelt [das Sonnensystem], weil von ihr aus dieses System der Fixsterne in der Richtung eines größten Zirkels gesehen wird, mit in eben derselben großen Fläche befindlich sei und mit den übrigen ein System ausmache“ (1:249).

Martin Schönfeld

Gesundheit

Menschliche Gesundheit bezeichnet den Zustand des Gleichgewichts der animalischen Lebenskräfte des Körpers und der Gemütskräfte. Wichtige Stellen: 4:418; 5:208; 5:330–334; 6:384; 6:388; 6:405; 6:409; 6:419; 6:484f.; 7:100; 7:170; 7:207; 7:231; 7:252; 7:260f.; 8:413f.; 10:270; 10:344; *Refl.* 1539, 15:963f.

Verwandte Stichworte

Diätetik; Medizin; Krankheit

Philosophische Funktion

„[M]enschliche Gesundheit“ besteht in einem „Gleichgewicht“; sie ist ein „unaufhörliches Erkranken und Wiedergenesen“ (8:414), ein Prozess zur Überwindung der „Hindernisse des Lebens“ (d. i. des Schmerzens) (7:170). Der Zustand der Gesundheit resultiert also nicht aus einem kontinuierlich gefühlten Wohlbefinden, sondern aus „ruckweise (mit immer dazwischen eintretendem Schmerz) einander folgenden angenehmen Gefühlen“ (7:231). Analog dazu spricht Kant auch von einer „*Gesundheit* […] der *Vernunft*“ als einer „*physischen Wirkung*“, die die Philosophie „(therapeutisch) als *Arzeneimittel*“ haben kann (8:414f.).

Bloß seiner tierischen Natur nach gilt ein Mensch als gesund, „in welchem ein proportionirlicher Reiz weder eine übermäßige noch eine gar zu geringe Wirkung hervorbringt“ (8:413). Andererseits fasst Kant im Anschluss an Brown die Gesundheit als „Gesetzmäßigkeit eines organischen Wesens“ auf, sich bei allem Wechsel der materiellen Teile der Form nach zu erhalten (*Refl.* 1539, 15:964; → Brown, John). Gesundheit im höheren Sinne besteht in einem „Gleichgewicht aller körperlichen Kräfte des Menschen“, in dem er seiner selbst mächtig ist (6:384). Es besteht ein Unterschied zwischen Gesundheit und langem Leben (vgl. 4:418); die eigene Gesundheit kann gefühlt, aber nicht gewusst werden, weil zum Erkennen einer Erkrankung Kausalität gehört; es bleibt Sache des Arztes, sie zu beurteilen (vgl. 7:100).

Von einer Herstellung des Gleichgewichts redet Kant auch in Bezug auf die „Seelenkräfte“ (7:207). Sie fördert die „Gesundheit des Gemüths“ (7:207). Die Mittel dafür sind Zerstreuung und „*Wiedersammeln*“ (7:207; → Diätetik). Die „Gesundheit unseres Verstandes“ ist bedingt durch den Vergleich und Austausch mit dem „*Verstand Anderer*“ (7:219; → Menschenverstand, gesunder/gemeiner).

Gesundheit als körperliches Wohlbefinden hängt ab vom Gefühl des Vergnügens, das dem menschlichen Leben insgesamt förderlich ist (vgl. 5:330f.). Der Grund dieses Gefühls ist aber das „wechselnde freie Spiel der Empfindungen“. Denn es vergnügt, „weil es das Gefühl der Gesundheit befördert“ (5:331), indem es eine der Gesundheit zuträgliche Körperbewegung auslöst (vgl. 5:334). Das Vergnügen kann sich bis zum Affekt steigern. Das „Gefühl der Gesundheit“ (5:331) macht „das Vergnügen aus, welches man daran findet, daß man dem Körper auch durch die Seele beikommen und diese zum Arzt von jenem brauchen kann“ (5:332). Der Affekt kann aber der Gesundheit auch gefährlich werden (vgl. 7:252). Besonders in moralischer Hinsicht ist er der Gesundheit sogar abträglich. Der Besitz der Gesundheit ist „angenehm“ (5:208). Um sie auch als „gut“ zu beurteilen, muss sie durch die Vernunft auf Zwecke gerichtet werden (5:208).

Gesundheit ist selbst kein moralischer Zweck, sondern ein erlaubtes Mittel, negativen Einflüssen, von denen Versuchungen zur Pflichtübertretung ausgehen, entgegenzuwirken (vgl. 6:388). Kant spricht auch von einer moralischen Gesundheit, die in Analogie zum Begriff der menschlichen Gesundheit, der auf der Brownschen Krankheitslehre fußt, zu verstehen ist (→ Krankheit). Moralische Gesundheit ist in einem bestimmten Sinn der Zustand der Affektlosigkeit, den Kant → moralische Apathie nennt. Er besteht in einer Minimierung des Einflusses der sinnlichen Gefühle auf die moralische Zwecksetzung

durch die Aufmerksamkeit auf das moralische Gesetz: „Die wahre Stärke der Tugend ist *das Gemüth in Ruhe* mit einer überlegten und festen Entschließung ihr Gesetz in Ausübung zu bringen. Das ist der Zustand der *Gesundheit* im moralischen Leben“ (6:409). Der moralischen Gesundheit dienen die „Unterlassungspflichten“, die dem Menschen verbieten, gegen den Zweck seiner Natur zu handeln. Dazu gehört auch die Formel „sustine et abstine“ (6:419) (ertrage und entsage) (→ Diätetik).

Werner Euler

Gesundheit, moralische

Moralische Gesundheit ist nicht nur die Fähigkeit, unter dem → moralischen Gesetz zu handeln, sondern unter ihm auch zu leben: „Die wahre Stärke der Tugend ist *das Gemüth in Ruhe* mit einer überlegten und festen Entschließung ihr Gesetz in Ausübung zu bringen. Das ist der Zustand der *Gesundheit* im moralischen Leben“ (6:409). Weitere wichtige Stellen: 6:384; 6:419; 6:485.

Verwandte Stichworte
Selbsterhaltung

Philosophische Funktion
Kant zufolge besitzt eine moralisch gesunde Person die Stärke, unter dem moralischen Gesetz mit Vorsatz zu handeln: „Denn unter Stärke der Seele verstehen wir die Stärke des Vorsatzes eines Menschen, als mit Freiheit begabten Wesens, mithin so fern er seiner selbst mächtig (bei Sinnen) ist, also im *gesunden* Zustande des Menschen“ (6:384). Im Gegensatz dazu steht das Handeln aus „*Enthusiasm*“, welcher aus einem → Affekt hervorgeht. Anders als die Handlungen einer moralisch gesunden Person sind Affekte „augenblicklich“ (6:409).

Der moralischen Gesundheit ist eine weitere Dimension eigen, die sie mit den „negative[n] Pflichten“ verknüpft. Diese sind insofern „*einschränkend*“, als es sich um diejenigen Pflichten handelt, „welche dem Menschen in Ansehung des *Zwecks* seiner Natur *verbieten* demselben zuwider zu handeln“. Kant beschreibt diese Pflichten als solche, die sich auf die „moralische *Selbsterhaltung*“ beziehen. Diese Selbsterhaltung, so Kant, „gehört zur moralischen *Gesundheit* (ad esse) des Menschen“ (6:419).

Kant verweist außerdem auf den „Wahlspruch“ der → Stoiker über die Seelenstärke angesichts widriger Lebensumstände: „assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae“ („gewöhne dich die zufälligen Lebensübel zu *ertragen* und die eben so überflüssigen Ergötzlichkeiten zu *entbehren*“), und meint, dieser Grundsatz sei „eine Art von *Diätetik* für den Menschen, sich moralisch gesund zu erhalten“ (6:484f.). Wieder geht es darum, dass die Fähigkeit, sich fest an moralische Grundsätze zu halten, ein Zeichen für moralische Gesundheit ist, die daher als eine psychologische Bedingung der Möglichkeit eines stetigen moralischen Lebens anzusehen ist.

Brian O’Connor
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Gewalt

Gewalt ist eine Macht, welche „auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht besitzt, überlegen ist“. Macht wiederum „ist ein Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist“ (5:260). Gewalt ist also eine gesteigerte Form der Macht. Weitere wichtige Stellen: 6:307; 6:312; 8:371.

Verwandte Stichworte
Zwang; Recht; Naturzustand

Philosophische Funktion
1 Wilde und öffentlich-gesetzgebende Gewalt
Der Begriff der Gewalt wird von Kant sowohl als Gegenbegriff zum Begriff des Rechts verwendet als auch als ein notwendig mit ihm verbundener Begriff. Ersteres geschieht, wenn Kant sagt, dass der Grund für das Postulat des öffentlichen Rechts, welches den Übergang vom natürlichen in den rechtlichen Zustand fordert, „sich analytisch aus dem Begriffe des *Rechts* im äußeren Verhältniß im Gegensatz der *Gewalt* (*violentia*) entwickeln“ lasse (6:307; vgl. 8:376). Unter Gewalt ist hier die „wilde[] Gewalt“ (6:307f. Anm.) des → Naturzustandes zu verstehen. Deren Gegenstück ist die „*öffentlich-gesetzgebende[] Gewalt*“ (6:255). Durch sie ist der rechtliche Zustand definiert, „darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, *gesetzlich* bestimmt und durch hinreichende *Macht* (die nicht die seinige, sondern eine äußere ist) zu Theil wird“ (6:312).

2 Gewalt und rechtlicher Zustand

2.1 Recht ist stets, also auch im Naturzustand, mit der Befugnis zu zwingen verbunden (vgl. 6:231f.). Im Naturzustand kommen als Inhaber der Zwangsbefugnis nur → Personen als Individuen in Frage. Das gilt sowohl für die → Freiheit als einziges angeborenes Recht und damit als Recht des „inneren Mein und Dein" (6:238) als auch für die Besitzrechte als Rechte des äußeren → Mein und Dein (vgl. 6:247f.). Ein solches System individueller Rechtsdurchsetzung hat freilich alle Nachteile der wilden Gewalt. Es gibt im Naturzustand keine Sicherheit: „vereinzelte Menschen, Völker und Staaten" können „niemals vor Gewalthätigkeit gegen einander sicher sein […], und zwar aus jedes seinem eigenen Recht zu thun, *was ihm recht und gut dünkt*, und hierin von der Meinung des Anderen nicht abzuhängen" (6:312). Wegen der niemals auszuschließenden Nichtübereinstimmung (vgl. Waldron, *Kant's Legal Positivism*, S. 1545) über den Umfang der Rechte droht selbst bei ernsthaft an Recht und Richtigkeit Interessierten stets die Gefahr, dass der Streit über das Recht mit Gewalt ausgeführt wird. Hinzu kommt, dass jeder „die Neigung der Menschen überhaupt über andere den Meister zu spielen (die Überlegenheit des Rechts anderer nicht zu achten, wenn sie sich der Macht oder List nach diesen überlegen fühlen) in sich selbst hinreichend wahrnehmen kann" (6:307). In dieser Situation ist niemand „verbunden, sich des Eingriffs in den Besitz des Anderen zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmäßig auch Sicherheit giebt, er werde eben dieselbe Enthaltsamkeit gegen ihn beobachten" (6:307). Es „ist nicht nöthig, die wirkliche Feindseligkeit abzuwarten; er ist zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm schon seiner Natur nach damit droht" (6:307). Der Naturzustand ist also ein Zustand „äußerlich gesetzloser Freiheit" (6:307), und dieser ist ein Zustand der „wilden Gewalt" (6:307f. Anm.).

2.2 Nach Kant ist der Grund für das Postulat des öffentlichen Rechts: „du sollst im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allen anderen aus jenem heraus in einen rechtlichen Zustand […] übergehen" (6:307), also das „*exeundum e statu naturali*" (es ist aus dem Naturzustand herauszutreten – Red.) (*Refl.* 7075, 19:243), „analytisch" mit dem Begriff des Rechts verbunden (6:307). Dieser analytische Zusammenhang besteht darin, dass diejenigen, die im Zustand der wilden Gewalt verharren, zwar „*einander*" kein Unrecht tun, denn sie behandeln sich wechselseitig gleich (6:307), wohl aber „überhaupt im höchsten Grade unrecht" tun, „weil sie dem Begriff des Rechts selber alle Gültigkeit nehmen und alles der wilden Gewalt gleichsam gesetzmäßig überliefern und so das Recht der Menschen überhaupt umstürzen" (6:307f. Anm.). Das Unrecht des Verbleibens im Naturzustand lässt sich damit auf einen Widerspruch zurückführen. Die im Naturzustand existierenden Rechte sind als Rechte notwendig mit Zwangsbefugnis (→ Zwang), also mit Ermächtigungen zur Gewaltanwendung verbunden. Der freie oder wilde Gebrauch dieser Befugnisse aber führt zur faktischen Nichtgeltung dieser Rechte und in diesem Sinne zur „*Rechtlosigkeit*" (6:312). Also widerspricht eine über die Zwangsbefugnis mit Rechten verbundene wilde Gewalt diesen Rechten. Dieser Widerspruch kann nur durch die Beseitigung der wilden Gewalt aufgehoben werden. Letzteres ist nur durch die Ersetzung der wilden Gewalt durch eine öffentlich-gesetzliche Gewalt, also nur durch den Übergang in den rechtlichen Zustand möglich.

2.3 Kant fügt der Begründung des Postulats des öffentlichen → Rechts aus den Begriffen des Rechts und der Rechtlosigkeit eine auf Nutzenmaximierung abstellende Lösung des „Problem[s] der Staatserrichtung" (8:366) hinzu, die der von → Hobbes entspricht. Selbst „ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben)" (8:366) werde sich in den rechtlichen Zustand begeben, da „selbstsüchtige Neigungen" (8:366) sie dazu antreiben, der „Noth" der „wilde[n] Freiheit" (8:22) zu entrinnen und die Vorteile des inneren und äußeren Friedens zu gewinnen. Nach Höffe erklärt Kant damit „das Selbstinteresse, freilich das Selbstinteresse eines jeden, zur Legitimationsgrundlage von Staatsverhältnissen" (Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien*, S. 79f.). Kersting wendet hiergegen ein, dass es Kant bei seinem Teufelsargument nicht um die Legitimation des Staates im Sinne seiner Begründung gehe, sondern nur um seine Verwirklichung ganz unabhängig von moralischen Gesinnungen (Kersting, *Kant über Recht*, S. 32). Hierfür spricht nicht nur die allgemeine Tatsache, dass ergänzende Argumente die ergänzten nicht aufheben, sondern auch der Befund, dass es bei dem Abstellen auf individuelle Nutzenmaximierung ausdrücklich um die „Garantie des ewigen Frie-

dens“ (8:360) geht. Die Garantie der Erfüllung eines Vernunftgebots aber ist eine Sache seiner Verwirklichung und nicht seiner Begründung.

3 Herstellung des rechtlichen Zustandes durch Gewalt

Dass die Vernunft, begleitend unterstützt von Selbstliebe, den Übergang vom natürlichen zum rechtlichen Zustand fordert, bedeutet nicht, dass sie allein hinreichend ist, einen tatsächlichen rechtlichen Zustand, der ein Gegenstand der Erfahrung ist (vgl. 6:371), hervorzubringen. Hier kommt wieder der Begriff der Gewalt ins Spiel, und zwar unter zwei Gesichtspunkten. Bei dem ersten geht es um den Akt der Verfassungsgebung, durch den der rechtliche Zustand erzeugt wird. Hierfür reicht „das Wollen *aller einzelnen* Menschen“ nicht aus, es ist vielmehr erforderlich, „daß *Alle zusammen* diesen Zustand wollen“ (8:371). Diese Bedingung eines „*ursprüngliche[n] Contract[s]*“ ist aber nur „eine *bloße Idee* der Vernunft“ (8:297), deren Verwirklichung eine „*That*“ (6:372) voraussetzt, und diese Tat kann nur Gewalt sein: „so ist in der *Ausführung* jener Idee (in der Praxis) auf keinen andern Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen, als den durch *Gewalt*, auf deren Zwang nachher das öffentliche Recht gegründet wird“ (8:371). Der zweite Aspekt, unter dem Kant die Herstellung des rechtlichen Zustandes mit der Gewalt verknüpft, besteht in der Einräumung einer Befugnis zur Gewaltanwendung zwecks Austreibung aus dem natürlichen Zustand: „aus welchem nun in einen rechtlichen zu treten ein jeder den Anderen mit Gewalt antreiben darf“ (6:312).

Weiterführende Literatur

Ludwig, Bernd: Kants Rechtslehre, Hamburg: Meiner ^{2}2005.

Robert Alexy

Gewalt, ausführende, exekutive, vollziehende

Neben die →gesetzgebende Gewalt und die →rechtsprechende Gewalt stellt Kant als die dritte Gewalt im Staate (→Gewalten im Staate, die drei) die ausführende Gewalt (vgl. 23:462), die auch „executive Gewalt“ (5:448), „*vollziehende Gewalt*“ (6:313) oder „ausübende Gewalt“ (6:312) bzw. „potestas executoria“ (6:316) oder „potestas […] rectoria“ (6:313) heißt. Die ausführende bzw. ausübende Gewalt kommt dabei dem „*Regent[en]* des Staats“ zu (6:316); statt „*Regent*“ heißt es bei Kant auch „König“ bzw. „rex“, „princeps“, „Regierer“, „*Agent* des Staats“ (6:316f.); „als moralische Person betrachtet, heißt er das *Directorium*, die Regierung“ (6:316; →Direktorium). Wichtige Stellen: 6:312f.; 6:316ff.

Verwandte Stichworte

Gewalt, gesetzgebende; Gewalt, rechtsprechende; Gewalten im Staate, die drei; Regierung

Philosophische Funktion

Die ausführende Gewalt bildet bei Kant zusammen mit der →gesetzgebenden Gewalt und der →rechtsprechenden Gewalt den „allgemein vereinigten Willen in dreifacher Form (trias politica)“ (6:313). Die vollziehende Gewalt führt die Gesetze aus (sie handelt „zu Folge dem Gesetz“, 6:313). Dabei setzt die betreffende „physische“ (= Einzelperson) oder „moralische Person“ (= Gruppe) (6:316; →Person) als „*Agent* des Staats“ (6:316) die „Magisträte“ ein und schreibt „dem Volk die Regeln“ vor, „nach denen ein jeder in demselben dem Gesetze gemäß (durch Subsumtion eines Falles unter demselben) etwas erwerben, oder das Seine erhalten kann“ (6:316). Dies geschieht durch „*Befehle* an das Volk und die Magisträte und ihre Obere (Minister), welchen die *Staatsverwaltung* (gubernatio) obliegt“ (6:316). Diese Befehle sind „Verordnungen, *Decrete* (nicht Gesetze); denn sie gehen auf Entscheidung in einem besonderen Fall und werden als abänderlich gegeben“ (6:316). Kant legt hier, wie auch an anderen Stellen, besonderen Wert auf die Abgrenzung der ausführenden Gewalt von der gesetzgebenden Gewalt (→Gewalt, gesetzgebende), so wie er auch sonst ein klarer Verfechter der Gewaltentrennung (bzw. -teilung) im Staate ist (→Gewalten im Staate, die drei). Dabei betont er: „Eine *Regierung*, die zugleich gesetzgebend wäre, würde *despotisch* zu nennen sein im Gegensatz mit der *patriotischen* […]“ (6:316f.). Daraus folgt, dass der „Beherrscher des Volks (der Gesetzgeber) […] nicht zugleich der *Regent* sein“ kann, „denn dieser steht unter dem Gesetz und wird durch dasselbe folglich von einem *Anderen*, dem Souverän, verpflichtet“ (6:317). Auch kann der „Regierer“ nicht richten (vgl. 6:317) – eine weitere

Konsequenz aus der kantischen Lehre von der Gewaltentrennung bzw. -teilung.

Jan C. Joerden

Gewalt, gesetzgebende

In der Dreiteilung der Gewalten im Staat (→Gewalten im Staate, die drei) ist die gesetzgebende Gewalt (auch: „potestas legislatoria" (6:318)) die „*Herrschergewalt* (Souveränität)" in der Person des „Gesetzgebers" (6:313). Statt ‚Gesetzgeber' heißt es gelegentlich auch: „legislator[]" (6:316), aber auch „Staatsherrscher" oder „Beherrscher des Volkes" (6:317). Die gesetzgebende Gewalt steht damit neben der →vollziehenden Gewalt und der →rechtsprechenden Gewalt. Weitere wichtige Stellen: 6:304; 6:313ff.; 6:318ff.; 6:334; 6:341; 8:356.

Verwandte Stichworte

Gesetzgebung, ethische/juridische; Gewalt, ausführende, exekutive, vollziehende; Gewalt, rechtsprechende; Gewalten im Staate, die drei

Philosophische Funktion

Wenn es bei Kant heißt: „Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen" (6:313), so ist das sein Programm für die Gesetzgebung in einer Republik: „Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht thun *können*. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen *Anderen* verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht thue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn volenti non fit iniuria). Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, so fern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein" (6:313f.). Bereits aus diesem Begriff des →Gesetzgebers und dem Wesen des →Staatsbürgers leitet Kant die einem jeden Staatsbürger zustehenden „rechtlichen" und von ihm „unabtrennlichen Attribute" der „gesetzliche[n] *Freiheit*", der „bürgerliche[n] *Gleichheit*" und der „bürgerlichen *Selbstständigkeit*" ab (6:314). Dadurch, dass Kant die gesetzgebende Gewalt als eine der →drei Gewalten im Staate neben die ausführende Gewalt und die →rechtsprechende Gewalt stellt und jeder dieser Gewalten zugleich eine eigenständige, von den anderen Gewalten *unabhängige* Rolle zuweist, ist er ein wichtiger Repräsentant der Lehre von der ‚Gewaltentrennung' (auch ‚Gewaltenteilung') im Staate.

Jan C. Joerden

Gewalt, rechtsprechende

Eine der →drei Gewalten im Staate ist – neben der →gesetzgebenden Gewalt und der →ausführenden Gewalt – die rechtsprechende Gewalt. Sie heißt bei Kant auch „potestas […] iudiciaria" (6:313, 6:318). Diese Gewalt wird ausgeübt durch einen →Richter (oder durch →Gerichte). In diesem Sinne ist der von der rechtsprechenden Gewalt gefällte „Rechtsspruch (die Sentenz)" (→Sentenz) ein „einzelner Act der öffentlichen Gerechtigkeit (iustitiae distributivae) durch einen Staatsverwalter (Richter oder Gerichtshof) […]" (6:317). Der Richter bzw. der Gerichtshof hat „das Gesetz anzuwenden" und die „richterliche Gewalt", hat „einem jeden das Seine zu Theil werden zu lassen" (6:317). Wichtige Stellen: 6:313; 6:316ff.

Verwandte Stichworte

Gericht, Gerichtshof; Gewalt, ausführende, exekutive, vollziehende; Gewalten im Staate, die drei; Richter

Philosophische Funktion

Die rechtsprechende Gewalt ergänzt die beiden anderen Gewalten im Staat, und zwar die ausführende Gewalt einerseits und die gesetzgebende Gewalt andererseits, zum „allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person (trias politica)" (6:313). Zugleich spricht Kant sich für die personelle Trennung dieser drei Gewalten aus, indem er zeigt, dass sie einerseits einander beigeordnet, andererseits aber auch einander wechselseitig im Hinblick auf die jeweilige Aufgabenerfüllung untergeordnet sind (vgl. 6:316). Die Aufgabe der rechtsprechenden Gewalt ist es, einem jeden „Unterthanen sein Recht" zu erteilen (6:316). Dies geschieht durch den Rechtsspruch bzw. die →Sentenz eines Richters bzw. Gerichts (vgl. 6:313). Dabei stellt dieser Richtspruch gewissermaßen die Konklusion eines praktischen Syllogismus dar, als den Kant das Verhältnis der drei Gewalten zueinan-

der bestimmt: Die legislative Gewalt bildet den Obersatz, die exekutive Gewalt den Untersatz und die rechtsprechende Gewalt den Schlusssatz (vgl. 6:313; →Gewalten im Staate, die drei).

Jan C. Joerden

Gewalten im Staate, die drei

In *MSR* beschreibt Kant die Aufteilung der →Staatsgewalt in drei Gewalten (→Gewalt, gesetzgebende; →Gewalt, ausführende, exekutive, vollziehende; →Gewalt, rechtsprechende) so: „Ein jeder Staat enthält drei *Gewalten* in sich, d. i. den allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person (trias politica): die *Herrschergewalt* (Souveränität) in der des Gesetzgebers, die *vollziehende Gewalt* in der des Regierers (zu Folge dem Gesetz) und die *rechtsprechende Gewalt* (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Gesetz) in der Person des Richters (potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria)“ (6:313). Weitere wichtige Stellen: 5:131; 6:139f.; 6:313–330; 6:338; 6:372; 8:352; 8:356.

Verwandte Stichworte

Gewalt, gesetzgebende; Gewalt, ausführende, exekutive, vollziehende; Gewalt, rechtsprechende; Staatsgewalt; Staatsverfassung

Philosophische Funktion

1 Gewaltenteilung bzw. -trennung

Kant führt mit der These von den drei Gewalten im Staate die von →John Locke (*Two Treatises of Government*, 1690, insbes. 2. Tr., Kap. XII. ff.) und Charles de Montesquieu (*De l’esprit des loix*, 1748, insbes. Buch XI, Kap. 6) entwickelte Lehre von der Gewaltenteilung im →Staate weiter und trägt vor allem zu ihrer Begründung und klaren Ausformulierung entscheidend bei. Legislative, Exekutive und Judikative werden von Kant (in seinen Worten: „*Herrschergewalt* […] des Gesetzgebers“, „*vollziehende Gewalt* […] des Regierers“ und „*rechtsprechende Gewalt* […] des Richters“; 6:313) als notwendige und hinreichende Konstituenten der Staatsgewalt aufgefasst („trias politica“ (6:313)). Wichtig ist dabei, dass Kant die drei Gewalten als voneinander zu *trennen* vorstellt, indem „eine solche dreifache obere Gewalt (pouvoir) […] in einem juridisch-bürgerlichen Staate nothwendig unter drei verschiedenen Subjecten vertheilt sein müßte“ (6:140).

2 Begründung für die Gewaltentrennung

Begründet wird diese Notwendigkeit der Gewaltentrennung bei Kant insbesondere durch die verschiedenartigen Rollen, die Legislative, Exekutive und Judikative jeweils zu übernehmen haben, wobei sie einerseits „einander […] beigeordnet“, andererseits aber „einander *untergeordnet*“ sind: „Die drei Gewalten im Staate sind also *erstlich* einander, als so viel moralische Personen, beigeordnet (potestates coordinatae), d. i. die eine ist das Ergänzungsstück der anderen zur Vollständigkeit (complementum ad sufficientiam) der Staatsverfassung; aber *zweitens* auch einander *untergeordnet* (subordinatae), so daß eine nicht zugleich die Function der anderen, der sie zur Hand geht, usurpiren kann, sondern ihr eigenes Princip hat, d. i. zwar in der Qualität einer besonderen Person, aber doch unter der Bedingung des Willens einer oberen gebietet; *drittens* durch Vereinigung beider jedem Unterthanen sein Recht ertheilend“ (6:316). Aus diesem Zusammenspiel der drei Gewalten im Staate leitet Kant zudem ab, dass es sich um „Würden“, genauer: „*Staatswürden*“, handelt, die „aus der Idee eines Staates überhaupt zur Gründung desselben (Constitution) nothwendig“ hervorgehen (6:315). Kraft dieser „Würde“ sind sie auf ihrem Gebiet gleichsam unschlagbar und können nicht durch eine der anderen Gewalten (oder sonst irgendjemanden im Staate) außer Kraft gesetzt werden: „Von diesen Gewalten, in ihrer Würde betrachtet, wird es heißen: der Wille des *Gesetzgebers* (legislatoris) in Ansehung dessen, was das äußere Mein und Dein betrifft, ist *untadelig* (irreprehensibel), das Ausführungs-Vermögen des *Oberbefehlshabers* (summi rectoris) *unwiderstehlich* (irresistibel) und der Rechtsspruch des obersten *Richters* (supremi iudicis) *unabänderlich* (inappellabel)“ (6:316). Dies bedeutet, dass die betreffende der drei Gewalten im Staate auf ihrem Gebiet die letzte Entscheidung haben muss, wenn es nicht zum Verfall des Staates kommen soll, indem offen bliebe, wer nun in Bezug auf die zu treffende Entscheidung befugt ist, gleichsam den Punkt zu setzen (vgl. auch 6:317). Kant leitet daraus insbesondere ab, dass es ein wie auch immer geartetes *Recht auf Widerstand* gegen den Gesetzgeber oder den Regierer nicht geben könne

(→ Widerstand) und dass der Regent (jedenfalls vom Gesetzgeber) nicht mit → Strafe belegt werden dürfe (vgl. 6:317; 6:321).

3 Analogie zum praktischen Vernunftschluss

Kant stützt seine Gewaltenteilungslehre ferner mit einer Analogie zur Struktur eines „praktischen Vernunftschlu[sses]", bestehend aus *Praemissa maior, Praemissa minor* und *Conclusio* (→ Vernunftschluss). Die Aufteilung der Staatsgewalt und damit des „allgemeinvereinigten Willen[s]" (des Volkes) in drei Gewalten sei „gleich den drei Sätzen in einem praktischen Vernunftschluß: dem Obersatz, der das *Gesetz* jenes Willens, dem Untersatz, der das *Gebot* des Verfahrens nach dem Gesetz, d. i. das Princip der Subsumtion unter denselben, und dem Schlußsatz, der den *Rechtsspruch* (die Sentenz) enthält, was im vorkommenden Falle Rechtens ist" (6:313). Dass staatliche Gewaltausübung sich in der Form eines praktischen Syllogismus vollzieht, hat zum einen den Vorteil einer Gewährleistung der Gleichbehandlung gleicher Fälle und zum anderen (wegen des Bezugs auf allgemeine Gesetze) den Vorteil einer weitgehenden Ausschaltung von Willkür. Im Unterschied zu dem heute oft herangezogenen, eher pragmatischen Gedanken einer ‚balance of powers' bzw. von ‚checks and balances' zeigt Kants Analogie der Gewaltenaufteilung im Staat zum praktischen Syllogismus zudem die innere Notwendigkeit einer Aufteilung gerade auf *diese* Gewalten und gerade auf drei Gewalten im Staate. Die Gewaltenteilung wird damit zugleich zum Garanten für ein (nach innen und nach außen) *freiheitliches* Staatswesen: „Also sind es drei verschiedene Gewalten (potestas legislatoria, executoria, iudiciaria), wodurch der Staat (civitas) seine Autonomie hat, d. i. sich selbst nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält" (6:318).

4 Die drei Gewalten und Gott

Die durch die Analogie zum praktischen Syllogismus in den Rang eines vernunftrechtlichen Satzes erhobene Aufteilung der drei Gewalten im Staate findet sich nun auch auf der religiösen Ebene wieder. Bei → Gott – und nur bei ihm – dürfen die drei Gewalten nun allerdings in ein und demselben (dem höchsten) Wesen vereinigt, gleichsam in Personalunion, gedacht werden: Gott ist „denn also auch der *heilige Gesetzgeber* (und Schöpfer), der *gütige Regierer* (und Erhalter) und der *gerechte Richter*: drei Eigenschaften, die alles in sich enthalten, wodurch Gott der Gegenstand der Religion wird, und denen angemessen die metaphysischen Vollkommenheiten sich von selbst in der Vernunft hinzu fügen" (5:131 Anm.; vgl. auch 6:139 und 27.2.1:721). Daher kann „diese dreifache Qualität des moralischen Oberhaupts des menschlichen Geschlechts in einem und demselben Wesen vereinigt gedacht werden […], die in einem juridisch-bürgerlichen Staate nothwendig unter drei verschiedenen Subjecten vertheilt sein müßte" (6:140). Kant weist auch darauf hin, dass die „Idee" der Dreiteilung („drei göttliche[] Personen") in „viele[n] alte[n] Völker[n]" anzutreffen sei, weil sie in der „allgemeinen Menschenvernunft" liege, „wenn man sich eine Volks- und (nach der Analogie mit derselben) eine Weltregierung denken will" (6:140 Anm.).

5 Das Gewissen und die drei Gewalten

Eine weitere Analogie zu den drei Gewalten im Staate findet sich im Zusammenhang mit Kants Konzeption des → Gewissens. Ganz entsprechend wie die moralische (freiheitliche) Verfasstheit des Staates nur bei Realisierung von Gewaltenteilung zu erreichen ist, erlangt auch das moralisch handelnde Subjekt seine (freiheitliche) Verfasstheit nur, wenn die drei Gewalten in ihr auf zutreffende Weise, d. h. nach der Analogie zum praktischen Syllogismus, zusammen wirken: Die Rolle des Gesetzgebers nimmt das autonome Subjekt dadurch wahr, dass es sich selbst das Gesetz gibt (vgl. 4:432f.). Das *handelnde* Subjekt übernimmt die Rolle der ausführenden, die Gesetze vollziehenden Gewalt. Und: „Das Bewußtsein eines *inneren Gerichtshofes* im Menschen (‚vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen') ist das *Gewissen*" (6:438). Dabei sieht Kant durchaus das Problem der Gewalten*trennung*, die auf den ersten Blick in dem handelnden Subjekt (anders als im Staate durch die dortige Verdreifachung der Personen) nicht zu gewährleisten, aber (anders als bei Gott) durchaus erforderlich ist. Kants Lösung des Problems nimmt seine Zwei-Reiche-Lehre (→ Noumenon/Phaenomenon) in Anspruch: Der Mensch muss „sich selbst denken" als „zwiefache Persönlichkeit", „dieses doppelte Selbst, einerseits vor den Schranken eines Gerichtshofes, der doch ihm selbst anvertraut ist,

zitternd stehen zu müssen, andererseits aber das Richteramt aus angeborener Autorität selbst in Händen zu haben“ (6:439 Anm.). „Ich, der Kläger und auch Angeklagter, bin eben derselbe *Mensch* (numero idem), aber als Subject der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetz unterthan ist, das er sich selbst giebt (homo noumenon), ist er als ein Anderer als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch (specie diversus), aber nur in praktischer Rücksicht zu betrachten“ (6:439 Anm.). „Der erstere ist der Ankläger“ (er vertritt den Gesetzgeber), „dem entgegen ein rechtlicher Beistand des Verklagten (Sachwalter desselben) bewilligt ist“ (dieser vertritt das handelnde Subjekt) (6:439 Anm.). „Nach Schließung der Acten thut der innere Richter, […] den Ausspruch über Glückseligkeit oder Elend, als moralische Folgen der That“ (6:439 Anm.).

Weiterführende Literatur

Herb, Karlfriedrich / Ludwig, Bernd: „Kants kritisches Staatsrecht“, in: Jahrbuch für Recht und Ethik, Bd. 2, 1994, 431ff., insbes. 435ff.

Hruschka, Joachim: „Praktische Vernunftschlüsse und die Dreiteilung der staatlichen Gewalt in Kants ‚Rechtslehre‘ von 1797“, in: Juristische Fakultät der Aristoteles Universität Thessaloniki (Hg.): Festschrift für Ioannis Manoledakis, Bd. III, Athens-Thessaloniki: Sakkoulas Publications 2007, 15ff.

Joerden, Jan C.: „Das Prinzip der Gewaltenteilung als Bedingung der Möglichkeit eines freiheitlichen Staatswesens“,in: Jahrbuch für Recht und Ethik, 1, Berlin: Duncker & Humblot 1993, 207ff.

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit, 3. Aufl., Paderborn: Mentis 2007, insbes. 306ff.

Maus, Ingeborg: Zur Aufklärung der Demokratietheorie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, insbes. 191ff.

Merten, Dieter (Hg.): Gewaltentrennung im Rechtsstaat. Zum 300. Geburtstag von Charles de Montesquieu, Berlin: Duncker & Humblot 1989.

Westphal, Kenneth R.: „Kant on the State, Law and Obedience to Authority in the Alleged ‚Anti-Revolutionary‘ Writings“, in: Journal of Philosophical Research, 17, 1992, 383ff., 396ff.

Jan C. Joerden

Gewalttätigkeit

Gewalttätigkeit ist der gesetzlose Gebrauch von Gewalt (vgl. 8:145). Weitere wichtige Stellen: 6:307f.; 6:312.

Verwandte Stichworte

Gewalt; Obergewalt; Zwangsgesetz

Philosophische Funktion

Die Möglichkeit von Gewalttätigkeit ist nach Kant *a priori* mit „der Vernunftidee“ des →Naturzustandes verbunden (6:312). Man kann sich die Menschen „so gutartig und rechtliebend“ (6:312) vorstellen, wie man will, angesichts der Tatsache, dass im Naturzustand „jeder seinem eigenen Kopfe folgt“ (6:312), kann ein Streit über Rechte nie ausgeschlossen werden, und bei Rechtsstreiten ohne →Richter droht stets gesetzlose oder „wilde[] Gewalt“ (6:307f. Anm.). Der Naturzustand ist daher notwendig ein Zustand, in dem niemand „vor Gewaltthätigkeit gegen einander sicher“ (6:312) sein kann. In diesem Sinne ist er ein Zustand der „*Rechtlosigkeit*“ (6:312). Das Postulat des öffentlichen Rechts (vgl. 6:307) fordert daher, die gesetzlose Gewalt des Naturzustandes durch die „gesetzliche[] Gewalt“ (*Refl.* 8039, 19:588) des Rechtszustandes zu ersetzen.

Robert Alexy

Gewerbe

Ein Gewerbe ist die tätige Ausübung einer bestimmten Fertigkeit (→Kunst), die nicht als Selbstzweck stattfindet, sondern unter den Bedingungen der Subsistenzsicherung steht (vgl. „Brodkunst“, *Refl.* 3366, 16:800). Weitere wichtige Stellen: 4:388; 23:366.

Verwandte Stichworte

Kunst; Bedürfnis; Erwerbung

Philosophische Funktion

Für Kant gehört zum Begriff des Gewerbes die Einschränkung auf ein bestimmtes Tätigkeitsfeld, denn überall dort, wo „die Arbeiten so nicht unterschieden und vertheilt werden, wo jeder ein Tausendkünstler ist, da liegen die Gewerbe noch in der größten Barbarei“ (4:388). Aufgrund der Differenzierung ist es möglich, ein bestimmtes

Gewerbe zu erlernen (vgl. 7:325). Wenngleich der Begriff des Gewerbes bei Kant mit der Notwendigkeit des Broterwerbs verbunden ist, wird in seiner Verwendung vereinzelt von dieser Bindung abstrahiert. Dies ist z. B. dann der Fall, wenn ein „edles Gewerbe“ (23:366) zum Thema gemacht wird. Ein solches ist der Soldatenstand, da das Tun bloß erwerbsorientierter Söldner verwerflich ist, und erst die Verbindung mit dem Begriff der Ehrensache, sich nicht allein um des Geldes willen, sondern für die Rechte der → Staaten unter einander zu schlagen, diesen speziellen Status begründet. Aber auch, wenn Kant den Begriff des Gewerbes synonym mit Beschäftigung verwendet, etwa dort, wo es ihm um „das freye Gewerbe der Philosophie“ (20:428) zu tun ist, der es „unnatürlich sei eine Brodkunst zu sein“ (2:308), spielt der Aspekt der Sicherung des Lebensunterhalts durch erwerbsorientiertes Arbeiten keine Rolle.

Veit Justus Rollmann

Gewicht

Kant unterscheidet in der *Physik* Gewicht, Masse, Last, Schwere und Gravität (vgl. 1:243f.; 1:295f.; 1:178; 4:527). Das Gewicht der Materien erklärt er aus dynamischen Ursachen, nämlich den → bewegenden Kräften (Anziehung, Abstoßung) und dem → Äther bzw. Wärmestoff. Das Gewicht eines Körpers ist seine spezifische Schwere, die zur Quantität seiner eigenen, innerlichen Wärmematerie (Äther) proportional ist. „[S]o hat ein Körper, der ein Glas durch sein Gewicht nicht zerbricht, auch nicht die Kraft es zu zerbrechen“ (1:155). Es ist eine bloß empirische, keine konstitutive, analytisch im Begriff eines Körpers enthaltene Eigenschaft, wird also gemessen oder berechnet: „Ein Philosoph wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? Er antwortete: ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das Gewicht der übrigbleibenden Asche ab, so hast du das Gewicht des Rauchs“ (KrV A 185 / B 228). Der Chemiker dagegen braucht die Waagschale, um das Gewicht der Körper zu messen. Weitere wichtige Stellen: KrV B XII; KrV A 173–185 / B 215–228; KrV A 645 / B 673; 4:539; 5:347.

Verwandte Stichworte

Dichte, Dichtigkeit; Masse; Schwere

Philosophische Funktion

Nach Kants kosmologischer Hypothese (→ *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*) wurden bei der Erdentstehung die schwersten Materien zum Kern des Planeten hingezogen, die leichtesten auf die Oberfläche (Rinde) zurückgestoßen, so dass ihr spezifisches Gewicht die abgeplattete Form der Erdkugel bewirkte. Das Gewicht – vom Naturforscher nur empirisch bestimmbar – dient als Beispiel von synthetischen Urteilen a posteriori („alle Körper sind schwer“, KrV B 11).

Mai Lequan

Gewinn

Neben der Bedeutung einer materiellen Vermögenszunahme, z. B. durch einen Lotteriegewinn, verwendet Kant den Begriff des Gewinns zumeist im Sinne von → Nutzen, Zuwachs oder → Vorteil. Wichtige Stellen: 6:440; 7:238; 9:42.

Verwandte Stichworte

Glücksspiel; Nutzen, Nützlich(keit)

Philosophische Funktion

Gewinn als materieller (Vermögens-)Zuwachs kann entweder mit dem Verdienst einhergehen, d. h. mit dem Gefühl verbunden sein, der Urheber des Gewinns zu sein, wie im Falle rechtschaffener Erwerbstätigkeit; oder aber sich ohne diesen einstellen, wie im Falle des Gewinns beim moralisch fragwürdigen Lotterie- oder Kartenspiel (vgl. 7:238). Im Sinne von Nutzen begegnet der Ausdruck ‚Gewinn‘ oft im Zusammenhang mit der Wissenschaft, wobei zwischen dem Nutzen durch dieselbe (vgl. 9:42) und für die Wissenschaft selbst, als Zuwachs an Erkenntnis (vgl. z. B. 2:139; 2:170; KrV A 72 / B 97; 6:371; 12:241; 17:496), unterschieden werden muss. Für den moralischen Menschen ist der Sieg des guten Prinzips in ihm „der höchste Gewinn, den er erringen kann“ (6:93), was dem größtmöglichen Vorteil entspricht. In jedem Fall ist Gewinn für das Subjekt stets auf „etwas, was vorher nicht sein war“ (6:440), bezogen.

Veit Justus Rollmann

Gewissen

Kant versteht unter Gewissen das moralische → Selbstbewusstsein, welches er auch als „[d]as

Bewußtsein eines *inneren Gerichtshofes* im Menschen“ (6:438) schildert. Es vollzieht die „innere *Zurechnung* […] einer That, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles“ (6:438) und beurteilt die Vorwerfbarkeit einer pflichtwidrigen Handlung. Weitere wichtige Stellen: 5:98; 6:185–190; 6:400f.; 6:437–440; 8:267–271.

Verwandte Stichworte

Gerichtshof (metaphorisch); Heuchelei; Selbstbewusstsein; Selbstprüfung; Selbsttäuschung; Zurechnung

Philosophische Funktion

Der Schlüssel zum Verständnis der Metapher des *forum internum* (innerer Gerichtshof), wie sie von Kant zur Erhellung des Gewissensbegriffs gebraucht wird, ist der Vergleich zwischen dem Spruch des Gewissens und dem richterlichem Spruch. Obwohl Kant auch von warnendem Gewissen spricht, spielt bei ihm *richtendes* Gewissen die bei weitem wichtigste Rolle. Der Urteilsspruch des richtenden Gewissens bezieht sich auf eine bereits vollzogene Handlung und entscheidet, ob sie sich dem Subjekt „als pflichtmäßig zurechnen, oder als pflichtwidrig vorwerfen“ (6:400f.) lässt. Dies bedeutet aber nicht, dass das Gewissen ausmachen solle, ob die fragliche Handlung als → pflichtmäßig oder pflichtwidrig, als recht oder unrecht anzusehen ist. Es handelt sich auch nicht darum, ob eine Verhaltensweise, die in gewisser Hinsicht als unrecht erscheint, weil sie gegen ein → moralisches Gesetz zu verstoßen scheint, sich unter Berücksichtigung anderer Gründe dennoch *rechtfertigen* lässt. Erstere Entscheidung gehört nach Kant „dem praktischen Verstande zu, der die Regel giebt“; dagegen gehört „die innere *Zurechnung* […] einer That, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles, (in meritum aut demeritum)“ nach Kants Arbeitsteilung von Erkenntnisvermögen vielmehr „zur *Urtheilskraft* (iudicium), welche als das subjective Princip der Zurechnung der Handlung, ob sie als That (unter einem Gesetz stehende Handlung) geschehen sei oder nicht, rechtskräftig urtheilt“ (6:438). Da es aber auch die „durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft“ ist, die zu unterscheiden hat, in welchen Fällen moralische Gesetze „ihre Anwendung haben“ (4:389), so kann Kant das Gewissen auch als „*die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft*“ (6:186) definieren.

Typischerweise greift also das Gewissen in den inneren ‚Rechtsstreit‘ erst dann ein, nachdem schon festgestellt worden ist, dass ich in objektiver Hinsicht ein → Unrecht begangen habe. Es kommt darauf an, ob das begangene Unrecht oder das moralische Vergehen mir auch subjektiv zugerechnet werden kann. Die Möglichkeit der Zurechnung hängt davon ab, unter welchen psychologischen Umständen das Vergehen begangen wurde – ob ich es aus eigenem → freiem Willen und mit vollem Bewusstsein oder vielleicht unter gewissem Zwang bzw. durch einen (von mir selbst nicht verschuldeten) Irrtum verübt habe. Um dies festzustellen, muss sich der innere Richter auf Aussagen eines Zeugen stützen. So stellt die Vernunft, die sich hier selbst richtet, „den Menschen *wider* oder *für sich* selbst zum Zeugen auf, daß dieses geschehen oder nicht geschehen sei“ (6:186). Dieser innere Zeuge, der den psychologischen Tatbestand der Zurechnungsfähigkeit bestätigt oder verneint, ist aber nichts anderes als ein anderer Aspekt des Gewissens, das damit auch als *zeugendes* Gewissen (conscientia oder moralisches Mitwissen) auftritt.

Der innere Beobachter, der bei einer unrechten Handlung zugegen war, soll also zuerst die Freiheit des handelnden Subjekts bezeugen. In der *KpV* berührt Kant speziell diese Funktion „desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen“: „Ein Mensch mag künsteln, so viel als er will, um ein gesetzwidriges Betragen, dessen er sich erinnert, sich als […] etwas, worin er vom Strom der Naturnothwendigkeit fortgerissen wäre, vorzumalen und sich darüber für schuldfrei zu erklären, so findet er doch, daß der Advocat, der zu seinem Vortheil spricht, den Ankläger in ihm keinesweges zum Verstummen bringen könne, wenn er sich bewußt ist, daß er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bei Sinnen, d. i. im Gebrauche seiner Freiheit, war“ (5:98).

In Kants Werken aus den 1790er Jahren beziehen sich jedoch die Aussagen des zeugenden Gewissens vornehmlich auf die zweite Bedingung der Verantwortung für begangenes Unrecht, nämlich dessen Bewusstsein. Selbst wenn ich meine unrechte Handlung damit entschuldigen könnte, dass ich mich bei deren Vollzug im Recht glaubte, so muss mein Gewissen zuerst darüber Zeugnis ab-

legen, ob ich von der Richtigkeit meiner Handlung ehrlich überzeugt war. Dass eine solche Überzeugung nur selten ehrlich und aufrichtig ist, ergibt sich aus dem „Hange zur Falschheit und Unlauterkeit, als dem Hauptgebrechen in der menschlichen Natur“ (8:267). So pflegt der Mensch sein Fürwahrhalten des Öfteren nicht nur vor einem Anderen, sondern auch vor sich selbst zu bekennen, ohne sich dessen bewusst zu sein (vgl. 8:267). Da ich jedoch andererseits meines Glaubens oder Unglaubens immer unmittelbar bewusst werden kann, kann mein Gewissen durch solche innere Lüge nie betrogen werden: „Ich kann zwar in dem Urtheile irren, *in welchem ich glaube* Recht zu haben: denn das gehört dem Verstande zu, der allein (wahr oder falsch) objectiv urtheilt; aber in dem Bewußtsein: *ob ich in der That glaube* Recht zu haben (oder es bloß vorgebe), kann ich schlechterdings nicht irren, weil dieses Urtheil oder vielmehr dieser Satz bloß sagt: daß ich den Gegenstand so beurtheile“ (8:268). Deswegen glaubt Kant „ein *irrendes* Gewissen“, von dem z. B. →Baumgarten sprach, als „ein Unding“ zurückweisen zu können (6:401; vgl. 8:268).

Ob ich von der Richtigkeit einer Verhaltensweise wirklich überzeugt war, ist aber nur *eine* Frage, die mein Gewissen zu entscheiden hat, eine andere, ob ich auf legitimem Wege zu dieser Überzeugung gekommen bin: „hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurtheilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie recht oder unrecht sind) übernommen habe“ (6:186).

Sowohl derjenige, der etwas für wahr hält, ohne dass er alle bedeutsamen Gegebenheiten berücksichtigt hat, als auch derjenige, der sein Fürwahrhalten nur vorgibt, verstößt damit gegen ein moralisches →Gebot, das Kant auch als „Postulat des Gewissens“ (6:186) betrachtet. Daraus folgt, dass das Gewissen in seiner Sicht nicht nur eine richterliche, sondern auch eine gesetzgebende Gewalt im Menschen ausübt. Es kann nämlich mit der moralisch-gesetzgebenden Vernunft gleichgesetzt werden, sofern die Gesetze der letzteren ebenfalls unser Verfahren bei der Urteilsbildung beeinflussen. Auch Kant ist also der Meinung, dass sich der Mensch an sein Gewissen wenden oder nicht wenden und dementsprechend gewissenhaft oder gewissenlos heißen kann. Im Zusammenhang damit unterscheidet Kant in seiner *Theodizee* zwei Arten von Gewissenhaftigkeit: die materiale und die formale. Erstere „besteht in der Behutsamkeit, nichts auf die Gefahr, daß es unrecht sei, zu wagen“, letztere hingegen „in dem Bewußtsein […], diese Behutsamkeit im gegebnen Falle angewandt zu haben“, bzw. „in der Sorgfalt […] kein Fürwahrhalten vorzugeben, dessen man sich nicht bewußt ist“ (8:268).

Weiterführende Literatur

Esser, Andrea M.: „The Inner Court of Conscience, Moral Self-Knowledge, and the Proper Object of Duty (TL 6:437–444)“, in: Sensen, Oliver / Timmermann, Jens / Trampota, Andreas (Hg.): Kant’s ‚Tugendlehre‘. A Comprehensive Commentary, Berlin u. a.: de Gruyter 2013, 269–292.

Hill, Thomas E. Jr.: „Punishment, Conscience, and Moral Worth“, in: Timmons, Mark (Hg.): Kant’s Metaphysics of Morals. Interpretative Essays, Oxford: Oxford University Press 2002, 233–253.

Hoffmann, Thomas S.: „Gewissen als praktische Apperzeption“, in: Kant-Studien 93, 2002, 424–443.

Paton, H. J.: „Conscience and Kant“, in: Kant-Studien 70, 1979, 329–351.

Włodzimierz Galewicz

Gewissenhaftigkeit

→Sorgfalt

Gewissheit

Unter Gewissheit versteht Kant die objektiv zureichende Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens „für jedermann“ im Unterschied zur „Überzeugung“, mit der Kant die bloß „subjective Zulänglichkeit […] (für mich selbst)“ (KrV A 821f. / B 850) meint. Das „sowohl subjectiv als objectiv zureichende Fürwahrhalten“ heißt „*Wissen*“ (KrV A 822 / B 850). Hinsichtlich der Erkenntnisquelle ist zwischen empirischer und rationaler Gewissheit zu differenzieren (vgl. 9:70). Nach Kant ist die rationale Gewissheit jederzeit auch eine apodiktische Gewissheit, weil mit ihr im Unterschied zur empirischen Gewissheit das „Bewußtsein der *Nothwendigkeit*“ (9:71) verbunden ist. Unmittelbar gewiss ist eine Erkenntnis dann, wenn sie „keines Beweises fähig und bedürftig“ (9:71) ist, mittelbar gewiss dagegen, wenn sie „nur durch einen Beweis gewiß

ist“ (9:71). Weitere wichtige Stellen: 2:290ff.; KrV A 727ff. / B 755ff.; KrV A 822 / B 850; 9:70f.

Verwandte Stichworte
Gewissheit, intuitive/diskursive; Evidenz; apodiktisch; Fürwahrhalten

Philosophische Funktion
Hauptanliegen von Kants Überlegungen zur Gewissheit ist die Klärung der Frage, von welcher Art die philosophische Gewissheit ist. Wegen ihres apriorischen Ursprungs liegt die Vermutung nahe, dass die Philosophie durch Übernahme der mathematischen Methodik auf dieselbe Art zur Gewissheit gelangen kann wie die Mathematik; aber schon in seiner vorkritischen Schrift über die *Deutlichkeit* versucht Kant zu zeigen, dass „die mathematische Gewißheit von anderer Art als die philosophische“ (2:291) und die Übernahme mathematischer Methodik ein für die Philosophie ganz unbrauchbares Verfahren ist (→Mathematik und Philosophie). Dies weist Kant zunächst an der unterschiedlichen Art der Begriffserklärung auf. Da die Philosophie ihre Begriffe nur analytisch durch Zergliederung erläutert, ist ihre Vollständigkeit „niemals […] *apodiktisch* gewiß“ (KrV A 729 / B 757). Mathematische Definitionen dagegen „können niemals irren“ (KrV A 731 / B 759), weil die Mathematik – so die Begründung in der *KrV* – ihre Begriffe in einer reinen Anschauung konstruiert (→Konstruktion). Die diskursiven Grundsätze der Philosophie (gemeint sind in der *KrV* die *transzendentalen Grundsätze des reinen Verstandes*) sind zwar apodiktisch gewiss, aber nicht unmittelbar (wie mathematische →Axiome), sondern nur mittelbar durch Deduktion (vgl. KrV A 732ff. / B 760ff.). Auch die philosophischen Beweise können apodiktisch gewiss sein, aber aufgrund des diskursiven Begriffsgebrauchs in der Philosophie niemals Evidenz, d. h. intuitive Gewissheit (wie mathematische Demonstrationen) beanspruchen.

Weiterführende Literatur
Chignell, Andrew: „Belief in Kant“, in: Philosophical Review 116, 2007, 323–360.
Menzel, Alfred: „Die Stellung der Mathematik in Kants vorkritischer Philosophie“, in: Kant-Studien 16, 1911, 139–213.
von Wolff-Metternich, Brigitta-Sophie: Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals. Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1995.
Brigitta-Sophie von Wolff-Metternich

Gewissheit, apodiktische

Sätze, die ein „Bewußtsein ihrer *Nothwendigkeit*“ bei sich führen, sind „apodiktisch-gewiß“ (4:468; vgl. *Refl.* 5645, 18:290), d. h., wenn man sie als wahr ansieht, so ist man sich zugleich der Unmöglichkeit der Wahrheit ihres kontradiktorischen Gegenteils bewusst. Das gilt auch für praktische Sätze wie das „moralische Gesetz“, dessen wir uns „gleichsam als ein[es] Factum[s] der reinen Vernunft […] a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist“ (5:47; vgl. 5:142; 8:139), d. h., von dem wir a priori erkennen können, dass wir durch es verpflichtet sind und dass es das einzig mögliche →moralische Gesetz ist. In diesem Falle spricht Kant von „der apodiktischen praktischen Gewißheit, die ein allgemein verbindendes Gesetz haben muß“ (8:399ff. Anm.; vgl. 8:429). So kann er in seinen Logik-Vorlesungen definieren: „Die apodiktische Gewißheit ist das Fürwahrhalten mit dem Bewustsein der Nothwendigkeit“ (24:530), bzw. „apodiktische“ „Gewißheit“ ist diejenige Gewissheit, „wo das Gegenteil unmöglich wäre“ (24:746). Dort gibt er auch die folgende Einteilung des Begriffs der Gewissheit: „Alle Gewißheit ist entweder 1. empirisch […], welche aus der Erfahrung herrührt, oder 2. rational […], deren Ursprung a priori ist. [Die rationale] wird wieder in doppelter Rücksicht betrachtet: objektiv a) [nämlich] logisch, in Rücksicht aufs theoretische Erkenntnisvermögen; subjektiv b) [nämlich] praktisch, in Rücksicht auf den moralischen Gebrauch. Die rationale logische Gewißheit heißt generaliter eine apodiktische, denn sie wird aus Gründen a priori erkannt. […] Man kann nicht sagen, daß die mathematische [apodiktische] Gewißheit größer, als die philosophische sei. Es liegt der Unterschied nur darin, daß sie intuitiv, die philosophische aber nur discursiv ist“ (24:734f.). Weitere wichtige Stellen: 2:409; KrV A 734 / B 762; 4:474; *Refl.* 5645, 18:291; *Refl.* 5645, 18:292f.

Verwandte Stichworte
Gewissheit; Gewissheit, logische/rationale; Gewissheit, moralische

Philosophische Funktion

Von apodiktischer Gewissheit, bzw. *certitudo apodictica*, spricht Kant in seinen veröffentlichten Schriften erstmals in *De mundi* (1770). Dort heißt es von der Metaphysik, dass ihr die apodiktische Gewissheit zieme (*decet*) (vgl. 2:409). Dem entspricht in Kants Nachlassreflexionen die Behauptung, dass es Sätze von apodiktischer Gewissheit nur in der →Mathematik und in der →Philosophie gebe. Die theoretische Philosophie, „so fern [sie] apodictische, d. i. reine Vernunfterkenntnisse enthält, heißt Metaphysik, [die praktische Philosophie, die] eben dergleichen practische Gesetze enthält, [heißt] reine Moral" (*Refl.* 5645, 18:293). Das Fürwahrhalten eines Urteils, wenn es mit dem Bewusstsein seiner (des Fürwahrhaltens) subjektiven Notwendigkeit verbunden ist, ist die Gewissheit (vgl. *Refl.* 2473, 16:385). Dieses Fürwahrhalten ist apodiktisch, wenn es darüber hinaus nach Gesetzen des Verstandes notwendig ist, d. h., in Beziehung auf einen Erkenntnisgrund, durch den es allgemein notwendig oder für alle gültig ist. Das kann auch bei empirischen Wahrheiten der Fall sein, bei denen, wie im Falle der Erfahrungsurteile, der Satz selbst objektiv zufällig ist (vgl. *Refl.* 2474, 16:386). Das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnisgrunde, der sowohl subjektiv als objektiv hinreichend ist, ist →Wissen, sei es nun der Quelle nach empirisch oder rational, d. h. von assertorischer oder apodiktischer Gewissheit (vgl. 9:71). Das apodiktische Fürwahrhalten ist ja „nur das Bewustseyn, daß man sich unmoglich in der Anwendung ungezweifelt-gewisser Regeln habe irren können" (*Refl.* 2479, 16:388). Ist nun das Fürwahrhalten deshalb apodiktisch, weil der Erkenntnisgrund (den man richtig angewandt hat) ein Grund a priori ist, so ist die daraus entspringende Gewissheit eine apodiktische und zugleich objektive, d. h. für jedermann gültige Gewissheit. Umgekehrt ist ein jeder objektiv zureichende Grund des Fürwahrhaltens eines Urteils eo ipso auch subjektiv zureichend für die Gewissheit oder das apodiktische Fürwahrhalten (vgl. 11:45).

Aber nicht alle apodiktische Gewissheit ist demonstrativ (vgl. *Refl.* 2459, 16:379). Apodiktische Gewissheit ist nämlich entweder intuitiv oder diskursiv (vgl. *Refl.* 2714, 16:481), und nur die Mathematik kennt apodiktische Beweise, die Demonstrationen sind und intuitive Evidenz haben (vgl. *Refl.* 2714, 16:481). Ein Satz von apodiktischer Gewissheit ist aus Gründen a priori gewiss, aber die Philosophie kann diese Gewissheit nur diskursiv, d. h. durch Begriffe, die Mathematik allein intuitiv, durch Konstruktion von Begriffen, erlangen (vgl. *Refl.* 2725, 16:487). Deshalb beansprucht auch die Kritik der reinen Vernunft für ihre Sätze als Erkenntnisse a priori zwar Notwendigkeit, aber auch deren Gewissheit ist nur eine „apodiktische[] (philosophische[]) Gewißheit" bloß aus Begriffen (KrV A XV; vgl. 4:474; KrV A 734 / B 762; *Refl.* 5645, 18:291; *Refl.* 5645, 18:292f.).

Weiterführende Literatur

Reich, Klaus: Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel, in: Gesammelte Schriften, Hamburg: Meiner 2001, 3–112.

Manfred Baum

Gewissheit, intuitive/diskursive

In der *Logik* bezeichnet intuitive Gewissheit die mathematische Gewissheit oder „*Evidenz*" (9:70) und diskursive Gewissheit die philosophische Gewissheit (vgl. 9:70). Als Unterarten der rationalen Gewissheit sind beide „*apodiktisch*[]" und insofern „gleich gewiß" (9:71). Der Unterschied zwischen beiden Formen der Gewissheit betrifft die „Art der Gewißheit" (9:71). In der Philosophie kann aufgrund der Diskursivität ihrer Erkenntnis „niemals anschauende Gewißheit, d. i. Evidenz, entspringen" (KrV A 734 / B 762). Intuitive Gewissheit ist nur in der Mathematik zu erreichen, weil die Mathematik ihre Begriffe in einer reinen Anschauung darstellt, wodurch sie „das Allgemeine *in concreto* (in der einzelnen Anschauung) […] erwägen" und jeden „Fehltritt sichtbar" machen kann (KrV A 734f. / B 762f.). Eine andere Verwendungsweise von intuitiver Gewissheit und diskursiver Gewissheit findet sich in der *Analytik der Grundsätze* (KrV A 130 / B 169; vgl. KrV A 130–260 / B 169–315) der *KrV*. Hier versteht Kant unter intuitiver Gewissheit die Gewissheit der mathematischen und unter diskursiver Gewissheit die Gewissheit der dynamischen Grundsätze des reinen Verstandes (vgl. KrV A 161f. / B 201). Weitere wichtige Stelle: 2:276ff.

Verwandte Stichworte
Gewissheit; Evidenz; apodiktisch

Philosophische Funktion
Kants Unterscheidung zwischen intuitiver und diskursiver Gewissheit ist im Kontext seiner Grenzziehung zwischen Mathematik und Philosophie (→Mathematik und Philosophie) zu betrachten. Zeigt sich in Kants erstem Abgrenzungsversuch von Mathematik und Philosophie in seiner Schrift über die *Deutlichkeit* die unterschiedliche Art der Gewissheit zunächst vor allem auf der Definitionsebene (vgl. 2:276ff.), so wird in der *KrV* der Unterschied zwischen mathematischer und philosophischer Gewissheit auch auf die Ebene der Grundsätze bezogen (vgl. KrV A 732ff. / B 760ff.). Aufgrund ihres apriorischen Anschauungsbezuges können nur die →Axiome der Mathematik, nicht aber die diskursiven Grundsätze der Philosophie *unmittelbar gewiss* sein. Letztere benötigen jederzeit eine Deduktion. Intuitive Gewissheit impliziert also auf der Grundsatzebene zugleich unmittelbare Gewissheit, diskursive Gewissheit dagegen nur eine *vermittelte* oder *mittelbare* Gewissheit.

Die Rede von intuitiver Gewissheit im Hinblick auf die ersten beiden *Grundsätze des reinen Verstandes* ist zunächst irritierend. Schließlich handelt es sich bei diesen Grundsätzen nicht um Axiome der Mathematik, sondern um diskursive Grundsätze der Philosophie, die niemals intuitiv gewiss sondern deduktiv gewiss sind. Intuitive Gewissheit beanspruchen sie nach Kant aber auch nicht wegen ihres Inhalts, sondern nur wegen ihrer „Anwendung […] auf mögliche Erfahrung" (KrV A 160 / B 199; vgl. KrV A 733 / B 761). Denn hier weisen die „Grundsätze des mathematischen Gebrauchs" eine „unbedingt[e]", die des dynamischen Gebrauchs eine nur „mittelbar[e]" (KrV A 160f. / B 199f.) Notwendigkeit auf. Deshalb sind letztere auch hinsichtlich der Anwendung von nur diskursiver Gewissheit.

Weiterführende Literatur
Menzel, Alfred: „Die Stellung der Mathematik in Kants vorkritischer Philosophie", in: Kant-Studien 16, 1911, 139–213.
von Wolff-Metternich, Brigitta-Sophie: Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals. Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1995.

Brigitta-Sophie von Wolff-Metternich

Gewissheit, logische/rationale

Der Terminus „*logische* […] Gewißheit" wird in den von Kant veröffentlichten Schriften nur einmal, ohne Erläuterung, verwendet und dabei der „*moralische[n]* Gewißheit" gegenübergestellt (KrV A 829 / B 857). In dem von Jäsche herausgegebenen Logik-Handbuch (→*Logik*) kommt unter den „*Logische[n] Vollkommenheit[en] des Erkenntnisses der Modalität nach*" (9:65; 9:65–81) zwar die „*Gewißheit*" als eine der drei Arten des →Fürwahrhaltens vor („Das gewisse Fürwahrhalten oder die *Gewißheit* ist mit dem Bewußtsein der Nothwendigkeit verbunden", 9:66), aber in den Ausführungen über das →Wissen ist nur von rationaler, nicht aber von logischer Gewissheit die Rede: „Das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnißgrunde, der sowohl objectiv als subjectiv zureichend ist, oder die Gewißheit ist entweder *empirisch* oder *rational* […] Die rationale Gewißheit ist hinwiederum entweder mathematische oder philosophische Gewißheit. Jene ist *intuitiv*, diese *discursiv*" (9:70). Schließlich wird von der rationalen Gewissheit gesagt, sie unterscheide sich von der empirischen „durch das Bewußtsein der *Nothwendigkeit*, das mit ihr verbunden ist, sie ist also eine *apodiktische* […] Gewißheit. Rational gewiß ist man von dem, was man auch ohne alle Erfahrung a priori würde eingesehen haben" (9:71). Weiter heißt es dort: „alle unsere Überzeugung [ist] entweder *logisch* oder *praktisch* […]. Nämlich wenn wir wissen, daß wir frei sind von allen subjectiven Gründen und doch das Fürwahrhalten zureichend ist, so sind wir *überzeugt* und zwar *logisch* oder aus *objectiven* Gründen überzeugt (das Object ist gewiß). Das complete Fürwahrhalten aus subjectiven Gründen […] ist aber auch Überzeugung, nur nicht logische, sondern *praktische* (*ich bin gewiß*)" (9:72). Logische Gewissheit ist demnach das aus für jeden denkenden Verstand geltenden Gründen objektiv zureichende Fürwahrhalten von wahren Urteilen, das mit dem Bewusstsein ihrer Notwendigkeit verbunden ist. Weitere wichtige Stellen: *Refl.* 6548, 19:68; 20:156; 24:198–200; 24:433f.

Verwandte Stichworte
Gewissheit, apodiktische; Gewissheit, moralische; Vernunftglaube

Philosophische Funktion
In Meiers *Auszug* (1752), findet sich im § 155 eine Definition der Gewissheit: „Die Gewissheit (certitudo subjective spectata) ist das Bewusstsein der Wahrheit, oder die klare Erkenntniss der Wahrheit“ (16:359). Im § 157 wird dieser Begriff eingeteilt: „Alle Gewissheit ist entweder eine deutliche oder eine verworrene Erkenntniss der Wahrheit. Diese ist die sinnliche Gewissheit (certitudo sensitiva) […]. Jene ist die vernünftige Gewissheit (certitudo rationalis), und wenn sie in einem höhern Grade vollkommen ist, heisst sie die logische oder gelehrte (certitudo logica, erudita)“ (16:361; vgl. § 166, 16:360). Demnach ist Kants „logische“ Gewissheit eine Art von (bei Meier ein höherer Grad von) „rationaler“ Gewissheit (16:361).

Kant verwendet den Meierschen Terminus seit der Mitte der 60er Jahre (vgl. *certitudo logica*: 20:156; *Refl.* 6548, 19:68) und in seinen Vorlesungen der frühen 70er Jahre, definiert ihn dort aber neu: „Die Logische Gewisheit ist die Gewisheit nach den Regeln des Verstandes, und der Vernunft und also eine Objective gewisheit, welche sich in der Sache selbst gründet“ (24:198; vgl. 24:148). Schon in diesem dogmatischen Verständnis wird die logische Gewissheit der praktischen (und ästhetischen) Gewissheit entgegengesetzt, insbesondere der moralischen (vgl. 24:200; 24:433f.; *Refl.* 6548, 19:68). Diese Entgegensetzung bleibt in der kritischen Phase Kants erhalten.

Weiterführende Literatur
Reich, Klaus: Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel, in: Gesammelte Schriften, Hamburg: Meiner 2001, insbes. 3–112.

Manfred Baum

Gewissheit, moralische

Der Ausdruck ‚moralische Gewissheit‘ bezeichnet bei Kant eine Art von → Gewissheit, die nur subjektive Gründe hat, und die mit dem → moralischen Glauben, nicht mit dem → Wissen zu tun hat. Wichtige Stellen: KrV B 848ff. / A 820ff.; 9:65ff.; 16:366ff.

Verwandte Stichworte
Fürwahrhalten; Gewissheit; Glaube

Philosophische Funktion
Kant benutzt den Ausdruck ‚moralische Gewissheit‘, um keine Erkenntnis, sondern eine nur in praktischer Absicht gültige Art des → Fürwahrhaltens zu bezeichnen. Schon in *Deutlichkeit* (1764) kommt der Ausdruck vor, wenn Kant die Frage der natürlichen → Theologie behandelt: Von den freien Handlungen, von der → Vorsehung, vom Verfahren der Gerechtigkeit und der Güte Gottes können die Menschen „nur eine Gewißheit durch Annäherung […], oder eine, die moralisch ist“, haben (2:297). Dieser Gebrauch des Ausdrucks ist ein traditioneller, nimmt aber auch schon den späteren kantischen Sprachgebrauch vorweg. Die Tradition hält für bloß ‚moralisch‘ eine Gewissheit, die, obwohl nur wahrscheinlich, für das praktische Leben zureichend ist (*certitudo moralis*). Ein gutes Beispiel in der Rezeptionsgeschichte des Begriffs findet sich im *Auszug* (1752) von → Georg Friedrich Meier, einem Buch, das Kant lebenslang als Grundlage für seine Logik-Vorlesung benutzt: „Ein so grosser Grad der Wahrscheinlichkeit, welcher in unserm regelmässigen Verhalten so gut ist, als eine ausführliche Gewissheit, wird die moralische Gewissheit genannt (certitudo moralis)“ (Georg Friedrich Meier, *Auszug*, § 175). Auf den Spuren Meiers behandelt Kant die moralische Gewissheit auch in der *Logik* und in den *Reflexionen zur Logik*. In den moralphilosophischen Schriften wird der Ausdruck ‚moralische Gewissheit‘ in Verbindung mit dem moralischen Glauben von Kant nicht mehr verwendet, wohl aber mit einer anderen Bedeutung in der *Anthropologie* (vgl. 7:329).

Im → *Kanon* der *KrV* nimmt Kant eine begriffliche Neubestimmung vor. Kant führt dort den Begriff des → höchsten Guts als einer der → Moralität (Glückswürdigkeit) angemessenen → Glückseligkeit ein (vgl. KrV A 809f. / B 837f.). Bedingungen der Verwirklichung des höchsten Gutes sind die moralischen Ideen der Vernunft, die eine moralische Theologie begründen: die Existenz → Gottes und die → Unsterblichkeit der Seele. Es geht demnach um die Bestimmung des transzendentalen Gebrauchs der → Vernunft (nicht mehr des bloßen → Verstandes) und um das Meinen, Wissen und Glauben als Formen des Fürwahrhaltens (vgl. KrV A 848ff. / B 820ff.): „Im transcendentalen Gebrau-

che der Vernunft ist […] Meinen freilich zu wenig, aber Wissen auch zu viel. […] Es kann aber überall bloß in *praktischer Beziehung* das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden“ (KrV A 823 / B 851).

Die wichtigste Form des Glaubens, neben der pragmatischen (die die beliebigen und zufälligen Zwecke meines Willens betrifft) und der doktrinalen (die die Existenz Gottes in Beziehung auf die Beobachtung der Natur als Ursache derselben betrifft), ist das moralische Glauben: es ist „schlechterdings nothwendig, daß etwas geschehen muß, nämlich daß ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste“ (KrV A 828 / B 856), d. h., dass das höchste Gut verwirklicht werde und also dessen Bedingungen als erfüllt angenommen werden. In diesem Kontext führt Kant den Begriff der „*moralische[n]* Gewißheit“ ein: Niemand kann behaupten, „er *wisse*, daß ein Gott und daß ein künftig Leben sei“ (KrV A 829 / B 857). Aber man kann im Modus des moralischen Glaubens überzeugt sein, und nicht nur überredet werden (→ Überredung/Überzeugung): „die Überzeugung ist nicht logische, sondern *moralische* Gewissheit, und da sie auf subjectiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: *es ist* moralisch gewiß, dass ein Gott sei etc., sondern: *ich bin* moralisch gewiß etc.“ (KrV A 829 / B 857).

Weiterführende Literatur

Fonnesu, Luca: „Kant on moral certainty“, in: Cataldi Madonna, Luigi / Rumore, Paola (Hg.): Kant und die Aufklärung, Hildesheim u. a.: Olms 2011, 183–204.

Gerlach, Burkhard: „A. Trendelenburgs Akademievortag über moralische Gewissheit“, in: Kant-Studien 94, 2003, 317–332.

Luca Fonnesu

Gewohnheit

Gewohnheit ist eine „subjective Nothwendigkeit“ im Unterschied zur objektiven, „die nur in Urtheilen a priori stattfindet“ (5:12). Sie schafft „Leichtigkeit der Ausübung durch oftere Wiederholung“ (*Refl.* 1510, 15:829). Weitere wichtige Stellen: KrV B 20; KrV A 53 / B 77; KrV A 94 / B 128; KrV A 260 / B 316; KrV A 387; KrV B 5; KrV A 760 / B 788; KrV A 765 / B 793; 2:183; 2:288; 4:258; 5:12f.; 5:51ff.; 5:98; 5:154; 5:159; 6:41; 6:47; 6:383; 6:407; 6:409; 7:107f.; 7:147; 7:219; 7:265; 7:286; 9:76; 9:464; 9:486; *Refl.* 1482, 15:681; *Refl.* 1510, 15:829; 25:898f.

Verwandte Stichworte

Fertigkeit; habitus; Nachahmung; Neigung

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet die Gewohnheit von der Angewohnheit. Macht jene Handlungen leicht, so macht diese sie notwendig (vgl. 25:898; 7:149; 9:463; 6:407; 9:458; zu Angewohnheit vgl. 7:167; 7:107f.; 7:111). Nicht nur die Angewohnheit ist bei Kant negativ konnotiert („Angewohnheit taugt […] nichts“, 25:899), sondern zunächst auch die Gewohnheit, die gemeinsam mit Nachahmung und Neigung eine der „Hauptquellen der Vorurtheile“ bildet (9:76), wobei Kant die Neigung als die „dem Subject zur Regel (Gewohnheit) dienende sinnliche Begierde“ bestimmt (7:265). Durch Gewohnheit „eingewurzelte Mißdeutung“ in Urteilen erschweren deren „Berichtigung“ (KrV A 387f.). Gewohnheit kann sich bis zur „andere[n] Natur“ des Menschen verfestigen (6:41; vgl. 7:121). Eine positive Funktion kommt der Gewohnheit in der praktischen → Erziehung zu. Hier gilt es, den Zögling zur Gründlichkeit als einer „Gewohnheit in der Denkungsart“ zu erziehen (9:486).

In Ansehung des → moralischen Gesetzes kann Gewohnheit nur zu bloß pflichtgemäßem Handeln führen, nie jedoch zum Handeln aus → Pflicht. In einer hierfür zentralen Stelle der *KpV* unterscheidet Kant „die Beurtheilung nach moralischen Gesetzen zu einer natürlichen, alle unsere eigenen sowohl als die Beobachtung fremder freier Handlungen begleitende Beschäftigung und gleichsam zur Gewohnheit zu machen und sie zu schärfen, indem man vorerst frägt, ob die Handlung objectiv *dem moralischen Gesetze*, und welchem, *gemäß* sei“, von der Frage, „ob die Handlungen auch (subjectiv) um *des moralischen Gesetzes willen* geschehen, und also sie nicht allein sittliche Richtigkeit der That, sondern auch sittlichen Werth als Gesinnung, ihrer Maxime nach, habe“ (5:159). Dementsprechend erklärt Kant, dass die „*Gewohnheit* moralisch-guter Handlungen“ keine Tugend sei (6:383), denn sittliche → Maximen lassen sich im Unterschied zu technischen nicht auf Gewohnheit gründen (vgl. 6:409; 6:479). Mehr noch: wenn ihre Ausübung zur bloßen Ge-

wohnheit herabsinkt, büßt das Subjekt die zu Handlungen aus Pflicht unabdingbare „*Freiheit* in Nehmung seiner Maximen“ ein (6:409). → Tugend ist also eine „*moralische Stärke* in Befolgung seiner Pflicht, die niemals zur Gewohnheit werden, sondern immer ganz neu und ursprünglich aus der Denkungsart hervorgehen soll“ (7:147). Ungeachtet dieser strikten, übergangslosen Trennung, kann die „bloße Gewohnheit“, „das Wohlverhalten in seiner ganzen Reinigkeit zu kennen und ihm Beifall zu geben“, „Abweichungen“ von demselben hingegen mit „Abscheu[]“ zu betrachten, eine „gute Grundlage“ für einen „künftigen Lebenswandel“ geben (5:154f.). Zudem bringen die moralischen Maximen „zuletzt durch Gewonheit ein Gefühl vor sittlichkeit zuwege“ (19:147).

Wiederholt befasst sich Kant zudem mit der Rolle der Gewohnheit in → Humes „Zweifellehre“ (5:52; vgl. KrV A 760 / B 788; vgl. 5:52; → Kausalität).

Weiterführende Literatur

Funke, Gerhard: „Gewohnheit“, Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 3, Bonn, Bouvier 1958, 479–496.

Rolf Löchel

Gewöhnung

Gewöhnung, manchmal auch als An- oder Abgewöhnung behandelt, tritt ein, indem der Mensch lernt, sich an Regeln und Gesetze zu halten. Wichtige Stellen: 6:479; 7:121; 9:442; 9:486f.

Verwandte Stichworte

Gewohnheit; Disziplin; Erziehung; Beispiel

Philosophische Funktion

Unter Gewöhnung versteht Kant ein aktives Erlernen von Regeln, das der Mensch braucht, um den Hang zur Freiheit einzuschränken (vgl. 9:442; 9:453). Dies macht einen wichtigen Aspekt der → Erziehung aus, sowohl im Gebrauch der Erkenntnisfähigkeiten (8:146) als auch in der Moral (9:487), wo sich der Mensch durch Gewöhnung einen guten → Charakter bilden kann: „Der Mensch muß sich in Betreff seiner Neigungen so gewöhnen, daß sie nicht zu Leidenschaften werden, sondern er muß lernen, etwas zu entbehren, wenn es ihm abgeschlagen wird“ (9:486f.; vgl. *Refl.* 1113, 15:496). Die Gewöhnung kann andererseits außerhalb eines erzieherischen Prozesses die Freiheit des Individuums verhindern und bloße → Nachahmung (vgl. 9:77) produzieren oder zur Gewohnheit führen, welche eine gewisse Trägheit mit sich bringt. Im negativen Sinne spricht Kant von Angewöhnung bzw. Abgewöhnung, die er als „die Begründung einer beharrlichen Neigung ohne alle Maximen durch die öftere Befriedigung derselben“ bezeichnet, die „ein Mechanism der Sinnesart statt eines Princips der Denkungsart“ darstellt, „wobei das *Verlernen* in der Folge schwerer wird als das *Erlernen*“ (6:479). Der Mensch handelt dann nach einem erlernten Mechanismus anstatt nach Prinzipien. „*Angewöhnungen*“ sind, „wie man sagt, eine andere Natur“ (7:121).

Claudia Graband / Red.

Girtanner, Christoph

Schweizer Arzt, Chemiker und politischer Schriftsteller (1760–1800); studierte 1780–1783 Medizin bei → Johann Friedrich Blumenbach in Göttingen, wo er von 1787 bis zu seinem Tod lebte. In der Chemie zählte Girtanner zu den Befürwortern Lavoisiers, demzufolge beim Verbrennungsvorgang nicht der von → Georg Ernst Stahl behauptete Stoffanteil *Phlogiston* entweiche, sondern Sauerstoff gebunden werde. Kant war u. a. durch Girtanners 1792 veröffentlichte *Anfangsgründe der antiphlogistischen Chemie* über das System Lavoisiers informiert (vgl. Lequan, *Kant de Stahl á Lavoisier*, S. 367). Im Jahr 1796 veröffentlichte Girtanner unter dem positiven Eindruck, den Kants *Racen* und *Menschenrace* bei ihm hinterlassen hatten, das *Prinzip Naturgeschichte*, eine Erklärung und Weiterführung der Ideen Kants zu den Rassen. Girtanner zufolge habe Kant „höchst scharfsinnige Gedanken geäussert, welche, wenn sie einer sorgfältigen Prüfung wären unterworfen worden, dem Studium der Naturgeschichte nothwendig eine ganz neue Richtung hätten geben müssen“, welche jedoch lediglich von Blumenbach auch eingeschlagen worden sei (vgl. Girtanner, *Prinzip Naturgeschichte*, S. 3). Kant lobt Girtanners *Prinzip Naturgeschichte* in der *Anthropologie* als „schön und gründlich“ (7:320) und darüber hinaus mehrfach in der *Physischen Geographie* nach Rink (vgl. 9:234; 9:313; 9:313).

Tobias Audersch

Glaube

Glaube ist für Kant eine Form des Überzeugtseins von etwas, das sich vom → Wissen, aber auch vom bloßen Meinen unterscheidet: „*Meinen* ist ein mit Bewußtsein *sowohl* subjectiv, als objectiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das letztere nur subjectiv zureichend und wird zugleich für objectiv unzureichend gehalten, so heißt es *Glauben*“ (KrV A 822 / B 850). Von Wissen ist dagegen die Rede, wenn das Fürwahrhalten subjektiv und objektiv zureichend ist. Die zitierte terminologische Bestimmung dessen, was Kant unter Glauben versteht, findet sich im 3. Abschnitt des *Kanons der reinen Vernunft* im Rahmen der Methodenlehre der *KrV* (KrV A 820–831 / B 848–859). Dieser Abschnitt handelt *Vom Meinen, Wissen und Glauben*. Glauben ist danach neben Meinen und Wissen eine Form des Fürwahrhaltens (von Sätzen), eine kognitiv-propositionale Einstellung, die episodischen oder habituellen Charakter haben kann und von Kant diesbezüglich neutral als „eine Begebenheit in unserem Verstande“ (KrV A 820 / B 848) beschrieben wird. Weitere wichtige Stellen: 5:144; 6:5; 6:153–156; 6:163; 6:165; 7:36; 8:140f.; 9:68; 9:72 Anm.

Verwandte Stichworte

Erkenntnis; Fürwahrhalten; Wissen; Gewissheit; Vernunftglaube

Vorgeschichte und historischer Kontext

Kant bewegt sich mit den Unterscheidungen von Glauben, Wissen und Meinen in einer schulphilosophischen Tradition, die bis ins Mittelalter zurückreicht. Diese Tradition gliederte nicht nur die Formen des Fürwahrhaltens, sondern die möglichen kognitiv-propositionalen Einstellungen des Menschen überhaupt. Sie brachte dementsprechend mehr Stufen als Kant in Ansatz. Sie beginnt mit der untersten Stufe des Zweifelns (*dubitare*), setzt zwischen dem Zweifeln und dem Meinen (*opinari*) noch das Vermuten (*suspicare*) an, und differenziert schließlich das Wissen in intuitives (*intelligere*) und diskursiv gewonnenes (*scire*) Wissen (vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologica*, II–II, qu. 2 a. 1 co.). Die mittelalterlichen und spätscholastischen Traktate über den Begriff des Glaubens und die Verhältnisbestimmung von Zweifeln, Meinen, Glauben und Wissen waren angesichts des säkularen und religiösen Gewichts der Unterscheidungen hochdifferenziert (vgl. Thomas von Aquin, *Quaestiones*, qu. 14; Thomas von Aquin, *Summa theologica*, II–II, qu. 1–16; Suárez, *Tractatus de fide*). Die Tradition bestimmte die propositionale Einstellung des Zweifelns näher als Fluktuieren des Verstandes zwischen den Teilen einer Kontradiktion, wenn ihm die Gründe für eine Entscheidung fehlen oder gleichgewichtig für oder gegen die Teile zu sprechen scheinen. Sie sprach von der Einstellung des Vermutens, wenn er aufgrund leichter Hinweise einer Seite zuneigt, und sie sprach von der Einstellung des Meinens, wenn der Verstand zwar der einen Seite einer Alternative anhängt, aber zugleich noch (mehr oder weniger explizit) befürchtet, das Gegenteil könne wahr sein (vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologica*, II–II, qu. 2 a. 1 co.).

Kant ist einig mit dieser Tradition, wenn er das Meinen als „ein mit Bewußtsein *sowohl* subjectiv, *als* objectiv unzureichendes Fürwahrhalten“ bestimmt (KrV A 822 / B 850); er geht konform mit dieser Tradition aber auch mit dem Gedanken: „Es kann aber überall bloß in *praktischer Beziehung* das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden“ (KrV A 823 / B 851); denn, so die Tradition, es gebe Dinge, die halten wir für wahr nicht aufgrund eigener zwingender Einsicht, sondern weil wir es in der einen oder anderen Hinsicht gut, angemessen oder nützlich finden, sie für wahr zu halten; dann sei es nicht das dem Verstand eigene Objekt, der einleuchtende Sachverhalt, sondern eine dem Verstand äußere Instanz, der Wille, der den Verstand zu einer Überzeugung bringt (vgl. Thomas von Aquin, *Quaestiones*, qu. 14). Kant ist auch darin mit der Tradition einig, den Begriff der Gewissheit nach der für sie hauptverantwortlichen Instanz des Verstandes oder des Willens zu differenzieren und zwischen „logische[r]“ und „*moralische[r]* Gewißheit“ zu unterscheiden (KrV A 829 / B 857). Er ist schließlich auch darin mit der Tradition einig, zwischen Glauben und Meinen bzw. Vermuten einen Artunterschied zu sehen. Im eigentlichen Sinn, so Kant, kann nur der moralische Vernunftglaube als Glauben bezeichnet werden. Worin Kant von der Tradition abweicht, ist, dass er die moralische Gewissheit lediglich als „auf subjectiven Gründen (der moralischen Gesinnung)“ beruhend beschreibt (KrV A 829 / B 857). Für die Tradition ist

Meinen eine zweistellige (x meint dies oder jenes) und Glauben eine dreistellige Relation (x glaubt jemandem etwas). Im Unterschied zum Meinen ist Glauben an die überzeugende Autorität eines anderen bzw. anderer Personen gebunden und, im Falle der im religiösen Glauben wirksamen Autorität Gottes, als völliges Überzeugtsein von etwas bestimmt (vgl. Thomas von Aquin, *Quaestiones*, qu. 14 a. 1 co.).

Philosophische Funktion

1 Kants Aufklärungskonzept von Glaube

Ein Fürwahrhalten ist für Kant „objektiv zureichend", wenn es so begründet ist, dass „es für jedermann gültig ist, sofern er nur Vernunft hat" (KrV A 820 / B 848). Das Subjekt kann (und muss) versuchen, „die bloße Privatgültigkeit des Urteils, d. i. etwas in ihm, was bloße Überredung ist, zu entdecken", indem es das Urteil und die Gründe, die für es gültig sind, im Vergleich mit den Urteilen anderer erprobt und dadurch in Erfahrung bringt, „ob sie auf fremde Vernunft eben dieselbe Wirkung thun, als auf die unsrige" (KrV A 821 / B 849). Das „objectiv hinreichend[e]" (KrV A 820 / B 848) Fürwahrhalten, das im Wissen gegeben ist und im Glauben fehlt, ist „theoretisch zureichend". Es beruht auf Unwiderlegbarkeit und zwingender intuitiver oder diskursiver Einsicht in den für wahr gehaltenen Sachverhalt. Ein objektiv zureichendes Fürwahrhalten ist, insofern seine Gründe von jemandem eingesehen bzw. nachvollzogen werden, für diesen eo ipso auch subjektiv zureichend und deshalb im strengen Sinn des Wortes „mitzutheilen" für jedermann, „sofern er nur Vernunft hat" (KrV A 820 / B 848). Die Feststellung eines generellen Dissenses zu unserem Urteil deckt dessen bloße „Privatgültigkeit" auf; die Feststellung eines generellen Konsenses sichert indessen nicht seine objektive Gültigkeit; dazu ist seine Übereinstimmung mit der „Beschaffenheit des Objects" (KrV A 821 / B 849) erforderlich.

Ein trügerisches Fürwahrhalten lässt sich am besten dadurch erhärten (und beseitigen), dass man erklären kann, wie jemand dazu kommt, etwas für wahr zu halten, „ohne dazu die Beschaffenheit des Objects nöthig zu haben" (KrV A 821 / B 849). Ein trügerisches Fürwahrhalten bleibt allerdings nach einem erklärenden „[E]ntblößen" gleichwohl eine stete Versuchung, wenn die Ursache des aufgedeckten Scheins in seiner Geltung nicht auf ein Individuum oder eine Gruppe beschränkt ist, sondern „wenn die subjective Ursache des Scheins unserer Natur anhängt" (KrV A 821 / B 849). Über diese Form des Scheins spricht Kant in der *Transzendentalen Dialektik* der *KrV*.

Kants aufklärungsorientiertes Verständnis von Glauben erfolgt ausschließlich im Horizont der ‚Autorität' der (überpersönlichen) Vernunft und der mit ihr gegebenen oder durch sie legitimierten theoretischen und praktischen Interessen. Signifikant ist in diesem Zusammenhang, dass er den historischen, das heißt, nicht durch zureichende Gründe gesicherten Glauben dem empirischen Meinen und Wissen gleichsetzt (vgl. 9:68f; 9:72 Anm.; vgl. 8:140f.).

2 Glaube und Interesse

Kant unterscheidet zwischen einem pragmatischen, doktrinalen und moralischen Glauben, wobei nur letzterer (moralische) Gewissheit beanspruchen kann. Diese Unterscheidungen ergeben sich im Blick auf das jeweils im Spiele befindliche Vernunftinteresse.

Ein pragmatischer Glaube ist, als Annahme über Bedingungen der Realisierung, auf einen faktischen oder beliebigen gegebenen Zweck bezogen. Der pragmatische Glaube ist zufällig, vom kontingenten Wissensstand des Menschen abhängig, der den gegebenen Zweck verfolgt und im Blick auf dessen implizites oder explizites Bewusstsein der Kontingenz mit impliziter oder expliziter „Besorgnis des Irrthums" verbunden, wenn er „gar keine andere[n] Bedingungen weiß, unter denen der Zweck zu erreichen wäre" (KrV A 824 / B 852). So liegt etwa dem Handeln eines Arztes bezüglich der Diagnose einer Krankheit und der zu ergreifenden therapeutischen Schritte häufig neben Faktoren des Wissens auch ein erheblicher Bestand an pragmatischem Glauben zugrunde. Doch dies gilt mehr oder weniger ausgeprägt für unser Alltagshandeln insgesamt. Der Grad der Ernsthaftigkeit und subjektiven Festigkeit dieses Glaubens lässt sich nach Kant daran erproben, was und wie viel wir auf seine Richtigkeit zu verwetten bereit wären (vgl. KrV A 824f. / B 852f.).

Vom pragmatischen ist der doktrinale Glaube dahingehend unterschieden, dass es in letzterem nicht um Praxis, sondern um Theorie geht, und zwar nicht um Theorie im Dienst der verstandes-

mäßigen Erklärung der Erscheinungen, sondern um Theorie, die die Wirklichkeit insgesamt als vernünftiges Ganzes und als zweckmäßige Einheit zu verstehen trachtet. Die Gegenstände eines doktrinalen Glaubens sind so beschaffen, dass wir auf ihr Bestehen oder Nichtbestehen keinen Einfluss haben; wir können sie nicht mit Mitteln der Erfahrung zureichend erfassen, und sie stellen auch keine notwendigen Voraussetzungen der Erklärung der Erscheinungen dar. Sie bieten indessen als Ideen einen Leitfaden „in der Nachforschung der Natur" (KrV A 826 / B 854), um in ihr zweckmäßige Verhältnisse, die durch Vernunft beurteilt werden, zu entdecken. Kants Beispiele für einen doktrinalen Glauben sind die Annahme von Einwohnern anderer Planeten (vgl. KrV A 826 / B 854), die Annahme eines weisen Welturhebers, der „alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe" (KrV A 826 / B 854) und die Annahme eines künftigen Lebens der menschlichen Seele (vgl. KrV A 827 / B 855). Der Versuch, die Wirklichkeit als vernünftig geordnet zu verstehen, kann auf zweckmäßig Erscheinendes verweisen, er wird allerdings stets auch durch Phänomene in Schwierigkeiten gebracht, die dem Gedanken einer zweckmäßigen Einheit widersprechen bzw. zu widersprechen scheinen. So kennzeichnet Kant den doktrinalen Glauben als einen Glauben, „den die *Theologie* der Natur (Physikotheologie) nothwendig allerwärts bewirken muß" (KrV A 827 / B 855), der aber „etwas Wankendes in sich [hat]", da man „oft durch Schwierigkeiten, die sich in der Speculation vorfinden, aus demselben gesetzt [wird], ob man zwar unausbleiblich dazu immer wiederum zurück kehrt" (KrV A 827f. / B 855f.).

Ein Glaube hingegen, den unter einer bestimmten Voraussetzung nichts wankend machen kann, ist der moralische Glaube bzw. der reine Vernunftglaube. Dieser Glaube ist ein festes Fürwahrhalten metaphysischer, theoretisch für uns nicht erkennbarer Sachverhalte, die die einzigen für uns erkennbaren zureichenden Bedingungen für die Realisierbarkeit des höchsten (abgeleiteten) Guts darstellen, „nämlich daß ein Gott und eine künftige Welt sei" (KrV A 828 / B 856).

Dieser Glaube ist reiner Vernunftglaube, „weil blos reine Vernunft (sowohl ihrem theoretischen als praktischen Gebrauche nach) die Quelle ist, daraus er entspringt" (5:126). Er ist ein Akt der theoretischen Vernunft, die mit ihm im Unterschied zum doktrinalen Glauben einem Bedürfnis der Vernunft in praktischer Absicht entspricht, nämlich dem Bedürfnis, uns die Realisierbarkeit eines durchs moralische Gesetz vorgegebenen Ziels verständlich zu machen (vgl. 5:126). Er stellt kein Gebot dar („Ein Glaube […], der geboten wird, ist ein Unding", 5:144). Vielmehr wird theoretische Vernunft durch ein freies (moralisches) Interesse zum Fürwahrhalten, zur Wahl einer spekulativen Möglichkeit bewogen, die allein den allgemeinen subjektiven Bedingungen unserer Vernunft entspricht. Sie entspricht den subjektiven Bedingungen unserer Vernunft, weil sie und nur sie unserer moralischen Praxis dienlich ist.

Der moralische Glaube kann uns nicht zur Annahme einer moralischen Gesinnung motivieren. Dieser Glaube ist vielmehr „auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen [ge]gründet" (KrV A 829 / B 857). Er ist bei Gegebenheit dieser Voraussetzung subjektiv „schlechthin und für jedermann zureichend" und „ein nothwendiger Glaube" (KrV A 824 / B 852), da ich einerseits „ganz gewiß [weiß], daß niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetze führen" (KrV A 828 / B 856), und da andererseits im Falle des Wankens und Einstürzens des Glaubens an ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben „die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung" wären (KrV A 813 / B 841). Die auf dem moralischen Glauben basierende natürliche Religion d. h. die Erkenntnis meiner Pflichten als göttlicher Gebote hat die unverzichtbare subjektive Funktion, „der Moral durch die aus dieser selbst erzeugte[n] Idee von Gott auf den menschlichen Willen zur Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluß zu geben" (7:36). Die Perspektive des Vernunftglaubens wirkt nicht „positiv" motivierend beim Entschluss zum Vollzug tugendhafter Handlungen; sie wirkt „negativ" motivierend in dem Sinne, dass sie ein Motivationshindernis beseitigt, nämlich die Furcht des endlichen vernünftigen Weltwesens, des vernünftigen und bedürftigen Menschen, vor definitivem Glücksverlust. Das Fehlen der Perspektive eines vernünftigen Endziels für all unser Tun und Lassen wäre „ein Hinderniß der moralischen Entschließung" (6:5).

3 Vernunftglaube und Offenbarungsglaube

Kant sieht den reinen praktischen Vernunftglauben in einer analytischen Beziehung zur natürlichen →Religion. Diese ist „(subjectiv betrachtet) das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttliche Gebote“ (6:153). „Erkenntniß“ meint hier Verständnis und Anerkennung. Unsere Pflichten als Gebote Gottes aufzufassen, drückt ein „freies *assertorisches* Glauben“ aus (6:154 Anm.), eine Zuversicht nämlich, dass unser praktisches Bemühen um das höchste Gut letztendlich nicht vergeblich sein wird, sondern in der Macht eines weisen, guten und gerechten Gottes seine definitive Erfolgsgewähr besitzt. Kants Verständnis von natürlicher Religion, die nichts weiter ist als „die religiöse Gesinnung bei allen unsern pflichtmäßigen Handlungen“ (6:154 Anm.), verwahrt sich gegen die irrige Vorstellung, „als sei Religion der Inbegriff besonderer, auf Gott unmittelbar bezogener Pflichten“ (6:154 Anm.). Was der „freie[] *assertorische[]* Glauben“ von uns zu tun verlangt, ist nur die Erfüllung der „ethisch-bürgerlichen Menschenpflichten [von Menschen gegen Menschen]“ (6:154 Anm.).

Dem reinen praktischen Vernunftglauben kontrastiert der Offenbarungsglaube, der sich auf eine besondere historische Selbstmitteilung Gottes an die Menschen beruft, die über bestimmte, durch Wunder beglaubigte „heilige“ Personen und Schriften erfolgt, die Gründung einer sichtbaren →Kirche nach sich zieht, der autorisierten Bewahrer und Ausleger der Offenbarungslehre bedarf, und, im Sinne eines statutarischen Kirchenglaubens das Annehmen und Bekennen bestimmter Dogmen und die praktische Befolgung bestimmter Kult- und Ritualgesetze verlangt (vgl. 6:156; 6:163 u. ö.). Es ist aufgrund der menschlichen Natur kaum zu vermeiden, dass der reine Vernunftglaube von einem Offenbarungsglauben seinen historischen Ausgang nimmt. Damit ein Offenbarungsglaube kein knechtischer und des Menschen unwürdiger Glaube ist, „muß die allgemeine Menschenvernunft in einer natürlichen Religion […] für das oberste gebietende Princip anerkannt und geehrt, die Offenbarungslehre aber, worauf eine Kirche gegründet wird, und die der Gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf, als bloßes, aber höchst schätzbares Mittel, um der ersteren Faßlichkeit, selbst für die Unwissenden, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben, geliebt und cultivirt werden“ (6:165). Offenbarungsglaube und Offenbarungslehre haben für Kant nur eine „Vehikel“- (6:106), eine Einführungs- und Vermittlungsfunktion für den reinen Vernunftglauben und für die rein natürliche Religion, die für viele Menschen, jedenfalls für viele zu bestimmten Zeiten, zu abstrakt und zu gedankenlastig wäre, um fassbar und lebenspraktisch wirksam zu sein.

Interpretationslage

Die Interpretationslage ist kontrovers. Manche Interpreten verstehen Kant heute so, als vertrete er die Auffassung, der Offenbarungs- und Kirchenglaube sei durch zunehmende Aufklärung völlig abzustreifen, manche so, als halte er den Offenbarungs- und partikularen Kirchenglauben (in aufgeklärt-relativierter Form) in seiner Vehikelfunktion aufgrund der sinnlichen Natur des Menschen für unverzichtbar, manche so, als betrachte er die übernatürliche Offenbarung, nach dem „Schema der Analogie“ interpretiert, als notwendige und sinnvolle Ergänzung der Einsichten des reinen Vernunftglaubens.

Weiterführende Literatur

Firestone, Chris L. / Jacobs, Nathan (Hg.): In defense of Kant’s Religion, Bloomington: Indiana University Press 2008.

Fischer, Norbert (Hg.): Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg: Meiner 2004.

Palmquist, Stephen R.: Kant’s critical religion, Aldershot u. a.: Ashgate 2000.

Winter, Aloysius: Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants, Hildesheim u. a.: Olms 2000.

Wood, Allen W.: Kant’s moral religion, Ithaca u. a.: Cornell University Press 1970.

Maximilian Forschner

Glaube, dogmatischer

Unter einem dogmatischen Glauben versteht Kant einen religiösen Glauben an Wunder, an Erleuchtungen bzw. Offenbarungen, an Gnadenmittel u. a. (vgl. 6:52). Der Begriff des dogmatischen Glaubens betrifft nicht nur individuelle Schwärmerei etc., sondern auch die unkritische, für allgemein verbindlich erachtete Annahme der Fakten und Statuten des üblichen →Kirchenglaubens bzw.

→Offenbarungsglaubens. Weitere wichtige Stellen: 6:47; 6:51; 6:52f.; 10:176f.

Verwandte Stichworte
Glaube; Religion; Kirchenglaube/Religionsglaube; Offenbarungsglaube

Philosophische Funktion
In der *Religion* unterscheidet Kant den dogmatischen Glauben von einem Glauben, „den man den […] *reflectirenden* nennen könnte“ (6:52). Der systematische Kontext dieser Unterscheidung betrifft die Frage der erforderlichen übernatürlichen göttlichen Mitwirkung bei der Realisierung der jeden Menschen betreffenden „Zumuthung der Selbstbesserung“ (6:51), einer Selbstbesserung, die angesichts des untilgbaren Hangs des Menschen zum →Bösen über eine Revolution der Denkungsart und eine Reform der Sinnesart zu erfolgen hat: „Wenn der Mensch aber im Grunde seiner Maximen verderbt ist, wie ist es möglich, daß er durch eigene Kräfte diese Revolution zu Stande bringe und von selbst ein guter Mensch werde? Und doch gebietet die Pflicht es zu sein, sie gebietet uns aber nichts, als was uns thunlich ist“ (6:47). Kant vertritt als Vernunftgrundsatz, dass, wer dieser „Zumuthung der Selbstbesserung“ (6:51) nachkommt und sich aufrichtig und mit dem Einsatz all seiner Kräfte um ein moralisches Leben bemüht, die Möglichkeiten (übernatürlicher) göttlicher Hilfe ins Auge fassen und seine Hoffnung auch auf die göttliche Mitwirkung setzen kann, ohne freilich wissen zu können und wissen zu müssen, wie diese (übernatürliche) Mitwirkung näherhin beschaffen sein mag (vgl. 10:176f.). Kant nennt dies einen „*reflectirenden*“ (6:52) Glauben im Unterschied zu einem dogmatischen Glauben; letzterer beansprucht, bezüglich der Annahme übernatürlichen göttlichen Wirkens oder Mitwirkens bei Ereignissen in der menschlichen Erfahrungswelt eine höhere Form von Wissen. Mit diesem Anspruch verirrt er sich aber nicht nur theoretisch, sondern auch moralisch (vgl. 6:52).

Weiterführende Literatur
Fischer, Norbert (Hg.): Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte, Freiburg/Br.: Herder 2005.
Sala, Giovanni B.: Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin: de Gruyter 1990.
Maximilian Forschner

Glaube, freier

Kant kennzeichnet den reinen →Vernunftglauben als einen freien Glauben. Dieser Glaube ist frei, weil er nicht in Abhängigkeiten des Menschen von seiner sinnlichen Natur und der Kontingenz ihrer kollektiven und individuellen Geschichte gründet, sondern „weil blos reine Vernunft (sowohl ihrem theoretischen als praktischen Gebrauche nach) die Quelle ist, daraus er entspringt“ (5:126). Er ist ein Akt der theoretischen Vernunft, der einem Bedürfnis der Vernunft in praktischer Absicht entspricht, sich die Realisierbarkeit des durchs moralische Gesetz vorgegebenen Ziels (das →höchste Gut) verständlich zu machen (vgl. 5:126). Weitere wichtige Stellen: KrV A 830 / B 858; 5:144–146; 5:472; 6:115f.; 6:154 Anm.; 6:164f.

Verwandte Stichworte
Vernunftglaube; Gut, höchstes; Interesse; Religion

Philosophische Funktion
Der freie Glaube setzt eine moralische →Gesinnung voraus, die den derart Eingestellten durch seinen Zweck nach Gesetzen der Freiheit nötigt, ein höchstes Gut in der Welt als möglich anzunehmen (vgl. 9:69 Anm.). Der Vernunftglaube ist deswegen frei („Ein Glaube aber, der geboten wird, ist ein Unding“, 5:144), weil er kein Gebot, sondern eine zuversichtliche Hoffnung darstellt. Theoretische Vernunft wird durch ein freies (moralisches) Interesse zum Fürwahrhalten, zur Wahl einer spekulativen Möglichkeit bewogen, die allein den (allgemeinen) subjektiven Bedingungen unserer Vernunft entspricht, weil sie und nur sie unserer moralischen Praxis dienlich ist (vgl. 5:145f.). Der Vernunftglaube der natürlichen Religion, die „(subjektiv betrachtet) das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ (6:153) bzw. „eine religiöse Gesinnung bei allen unsern pflichtmäßigen Handlungen“ (6:154 Anm.) ist, die der Mensch sich selbst und anderen Menschen schuldet, drückt ein „freies *assertorisches* Glauben“ aus (6:154 Anm.).

Weiterführende Literatur

Forschner, Maximilian: „Immanuel Kant über Vernunftglaube und Handlungsmotivation“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 59, 2005, 327–344.

Maximilian Forschner

Glaube, gelehrter

Kant kennzeichnet die christliche → Religion auch als eine „gelehrte Religion“ (6:163). Dementsprechend wird der christliche Glaube als „gelehrter Glaube“ bezeichnet. Er „stützt sich auf Geschichte und ist, so fern als ihm Gelehrsamkeit (objectiv) zum Grunde liegt, nicht ein an sich freier und von Einsicht hinlänglicher theoretischer Beweisgründe abgeleiteter Glaube (fides elicita)“ (6:164). Weitere wichtige Stellen: 6:112–114; 6:163–167.

Verwandte Stichworte

Glaube; Kirche; Religion

Philosophische Funktion

Kants Kennzeichnung der christlichen Religion als gelehrter Religion trifft auf jede Offenbarungsreligion zu: „Sofern eine Religion Glaubenssätze als nothwendig vorträgt, die nicht durch Vernunft als solche erkannt werden können, gleichwohl aber doch allen Menschen auf alle künftige Zeiten unverfälscht (dem wesentlichen Inhalt nach) mitgetheilt werden sollen, so ist sie (wenn man nicht ein continuirliches Wunder der Offenbarung annehmen will) als ein der Obhut der Gelehrten anvertrautes heiliges Gut anzusehen“ (6:163). Eine Religion, die einen unbedingten → Glauben an geoffenbarte Sätze fordert, fordert einen Geschichtsglauben, der an Fakten gebunden ist, die zur authentischen erinnernden Vergegenwärtigung und Auslegung der Gelehrsamkeit bedürfen. Ein solcher Glaube ist sowohl durch seine Vernunftferne als auch durch seine Verwaltung durch Gelehrte (als Kirchenbeamte) unfrei (vgl. 6:164f.). Die Vernunftreligion, die wir nicht „außer uns“, sondern „in uns“ zu suchen haben, „kann auch ohne historische Gelehrsamkeit auf alle Zeiten und Völker mit der größten Sicherheit verbreitet werden“ (6:167). Damit die christliche Religion (und jede andere Offenbarungsreligion) eine freie Religion wird, muss die Verbindlichkeit des Geschichtsglaubens zum bloß pädagogisch-didaktischen Mittel („Vehikel“, 6:106) relativiert werden (vgl. 6:165).

Weiterführende Literatur

Forschner, Maximilian: „Idee und Anschauung in Kants Religionsphilosophie“, in: Klemme, H. F. (Hg.): Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, 143–164.

Winter, Aloysius: Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants, Hildesheim u. a.: Olms 2000.

Maximilian Forschner

Glaube, göttlich eingegebener

Kant kontrastiert den reinen → Vernunftglauben mit der Vorstellung eines göttlich eingegebenen Glaubens: „Der Glaube an etwas, was wir doch zugleich als heiliges Geheimnis betrachten sollen, kann […] entweder für einen göttlich eingegebenen, oder einen *reinen Vernunftglauben* gehalten werden. Ohne durch die größte Noth zur Annahme des ersteren gedrungen zu sein, werden wir es uns zur Maxime machen, es mit dem letzteren zu halten“ (6:137f.). Weitere wichtige Stellen: 6:64f.; 6:102–107; 6:137–147.

Verwandte Stichworte

Glaube; Offenbarung; Religion

Philosophische Funktion

In allen → Glaubensarten, so Kant, die sich auf Religion beziehen, „stößt das Nachforschen hinter ihre innere Beschaffenheit unvermeidlich auf ein *Geheimniß*, d. i. auf etwas *Heiliges*, was zwar von jedem Einzelnen *gekannt*, aber nicht […] allgemein mitgetheilt werden kann“ (6:137). Allgemein mitgeteilt werden können nur Dinge, die jedermann einsichtig sind, sofern er nur Vernunft hat. Inhalte religiösen Glaubens entziehen sich als solche der menschlichen Einsicht. Den Anspruch, ein „heiliges“ Geheimnis zu sein, können sie nur erheben, wenn sie als theoretische Annahmen mit der Moralität in einem notwendigen Zusammenhang stehen und in diesem Rahmen vernünftiger Einsicht zugänglich sind. Ein solches „heiliges Geheimnis“ stellt etwa die Vorstellung von Gott

als heiligem Gesetzgeber, gütigem Regierer und gerechtem Richter der Welt dar. Eine solche Vorstellung ist für unser Verständnis der Möglichkeit des →höchsten Guts unverzichtbar und für die moralische Praxis auch zureichend, ohne dass damit der theoretische Anspruch verbunden wäre, etwas vom Wesen Gottes und der Art seines Wirkens erkannt zu haben.

Wir Menschen können uns übersinnliche Prädikate nicht anders als auf menschliche Weise vorstellen (6:64f. Anm.); Kant spricht hier vom „*Schematism der Analogie*“, mit dem wir einen Begriff des Übersinnlichen „durch Analogie mit etwas Sinnlichem faßlich machen“ (6:65 Anm.). Derartiges Schematisieren über Analogien aus der menschlichen Lebenswelt ist für unsere theoretische Rede vom Göttlichen in praktischer Absicht unverzichtbar. Die lediglich analoge, bildhafte, bzw. metaphorische Rede darf jedoch nicht für eine Bestimmung der Sache selbst genommen werden. Den Schematismus der Analogie, so Kant, „in einen *Schematism der Objectbestimmung* (zur Erweiterung unseres Erkenntnisses) zu verwandeln, ist *Anthropomorphism*, der in moralischer Absicht (in der Religion) von den nachtheiligsten Folgen ist“ (6:65 Anm.). Genau dieses aber macht das traditionelle Verständnis von übernatürlicher Offenbarung. Die Vorstellung eines „göttlich eingegebenen Glaubens“ versteht diesen Glauben, unabhängig von seiner Beziehung zum moralischen Selbstverständnis, als von Gott auf übernatürlichem Wege gewährte „Erweiterung der theoretischen Erkenntniß von der göttlichen Natur“ (6:142). Ein solches Verständnis „würde nur das Bekenntniß zu einem den Menschen ganz unverständlichen und, wenn sie es zu verstehen meinen, anthropomorphistischen Symbol eines Kirchenglaubens sein, wodurch für die sittliche Besserung nicht das mindeste ausgerichtet würde“ (6:142).

Weiterführende Literatur

Forschner, Maximilian: „Idee und Anschauung in Kants Religionsphilosophie“, in: Klemme, H. F. (Hg.): Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, 143–164.

Ricken, Friedo: Vernunft und Offenbarung: Immanuel Kant, in: ders.: Religionsphilosophie, Stuttgart: Kohlhammer 2003, 193–232.

Maximilian Forschner

Glaube, historischer

Der Begriff des →Glaubens ist dem Begriff des →Wissens entgegengesetzt. Was man auf empirische oder nicht-empirische Weise weiß oder wissen kann, ist nicht Gegenstand des Glaubens. Der religiöse historische Glaube stützt sich auf Überlieferungen und Zeugnisse der Geschichte. „Der sogenannte historische Glauben kann daher eigentlich auch nicht Glaube genannt und als solcher dem Wissen entgegengesetzt werden, da er selbst ein Wissen sein kann“ (9:68f.). Weitere wichtige Stellen: 6:102–107; 6:110f.; 6:119f.; 6:129; 6:163–167; 6:182; 6:189; 7:67.

Verwandte Stichworte

Glaube; Glaube, gelehrter; Glaube, moralischer; Vernunftglaube

Philosophische Funktion

Im eigentlichen, d. h. moralischen Sinn ist nur der reine Vernunftglaube, nicht der religiöse Geschichtsglaube, der der Gelehrten bedarf (vgl. 6:129; 6:164) (→Glaube, gelehrter), für den Menschen von essentieller Bedeutung. Der Moralisch-Gläubige (→Glaube, moralischer) ist gleichwohl „doch auch für den Geschichtsglauben offen […], sofern er ihn zur Belebung seiner reinen Religionsgesinnung zuträglich findet“ (6:182; vgl. 6:189). Die christliche Bibel enthält „mehr, als was an sich selbst zum ewigen Leben erforderlich ist, was nämlich zum Geschichtsglauben gehört und in Ansehung des Religionsglaubens als bloßes sinnliches Vehikel zwar (für diese oder jene Person, für dieses oder jenes Zeitalter) zuträglich sein kann, aber nicht nothwendig dazu gehört“ (7:37). In allen neueren und alten, zum Teil in heiligen Büchern abgefassten →Glaubensarten wurde und wird es so gehalten, „daß vernünftige, wohldenkende Volkslehrer sie so lange gedeutet haben, bis sie dieselbe ihrem wesentlichen Inhalte nach nachgerade mit den allgemeinen moralischen Glaubensätzen in Übereinstimmung brachten“ (6:110f.). Den Symbolen des Volksglaubens und den Geschichten der heiligen Bücher ist ein moralischer Sinn zu geben; das Volk darf nicht mit dem (unsinnigen) Verbindlichkeitsanspruch eines partikularen Kirchenglaubens (→Kirchenglaube/Religionsglaube) als eines Geschichtsglaubens getäuscht werden (vgl. 7:67): „Denn selbst

das Lesen dieser heiligen Schriften, oder die Erkundigung nach ihrem Inhalt hat zur Endabsicht, bessere Menschen zu machen; das Historische aber, was dazu nichts beiträgt, ist etwas an sich ganz Gleichgültiges, mit dem man es halten kann, wie man will. – (Der Geschichtsglaube ist ‚todt an ihm selber', d. i. für sich, als Bekenntniß betrachtet, enthält er nichts, […], was einen moralischen Wert für uns hätte)." (6:111; vgl. 6:119f.).

Weiterführende Literatur

Forschner, Maximilian: „Idee und Anschauung in Kants Religionsphilosophie", in: Klemme, H. F. (Hg.): Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, 143–164.

Maximilian Forschner

Glaube, jüdischer

Der jüdische Glaube (den Kant fast immer als „Judentum" bezeichnet; vgl. z. B. 6:126) bestimmt weitgehend „die Lebensart der Juden" (20:154) und steht für eine „Satzungslehre", deren „Religionsglaube […] mit statutarischen Glaubenslehren und Pflichten (die beyde nicht a priori von uns erkannt werden können) vermengt" ist (23:444; vgl. 6:125). Da „der Gesetzgeber dieses Volks, ob er gleich als Gott selbst vorgestellt wird […], nur ein politisches, nicht ein ethisches gemeines Wesen habe gründen wollen" (6:126), meint Kant, dass der „*jüdische Glaube* […] eigentlich gar keine Religion [ist], sondern bloß Vereinigung einer Menge Menschen, die, da sie zu einem besondern Stamm gehörten, sich zu einem gemeinen Wesen unter bloß politischen Gesetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten" (6:125). Dieses Gemeinwesen sollte „ein bloß weltlicher Staat sein" (6:125). Weitere wichtige Stellen: 6:125f.; 6:79; 6:166; 6:184; 6:378; 7:53; 20:154; 23:90; 23:444.

Verwandte Stichworte

Juden, Judentum; Kirche; Satzung, Statut, statutarisch

Philosophische Funktion

Im Dritten Stück der *Religion* wird die allmähliche Gründung der Herrschaft des guten Prinzips auf Erden historisch vorgestellt. Der „*jüdische Glaube*" wird in diesem Rahmen behandelt (6:125; vgl. 6:125–128), weil er die „physische Veranlassung" zur Gründung der christlichen Kirche gab, auch wenn er „mit diesem Kirchenglauben […] in ganz und gar keiner wesentlichen Verbindung […] steht" (6:125). Der jüdische Glaube stiftete nämlich keine „Religionsverfassung", sondern ist „ein Inbegriff bloß statutarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung gegründet war" (6:125; → Satzung, Statut, statutarisch).

Dieser Staat ist zwar eine Theokratie, doch Gott ist bloß „weltlicher Regent" (6:125) – der jüdische Glaube ist kein ethischer bzw. religiöser, sondern ein ‚politischer' Glaube. So richtet sich auch die Messias-Hoffnung nur auf die Wiederherstellung eines weltlichen Staates (vgl. 6:125). In der *Religion* spricht Kant dem Judentum den Charakter einer Kirche ab (vgl. 6:125ff.). In den *Fakultäten* verwendet er die griffige Formulierung einer „Kirche ohne Religion" (7:53). Kant erläutert und begründet diese These mit drei Vorwürfen.

1. Die Zehn Gebote verlangen nur die „äußere Beobachtung", nicht „die *moralische Gesinnung* in Befolgung derselben" (6:126). 2. Für den jüdischen Glauben finden alle Folgen „aus der Erfüllung oder Übertretung dieser Gebote, alle Belohnung oder Bestrafung" nur in *dieser* Welt statt (6:126; vgl. 6:79). Ohne den „Glauben an ein künftiges Leben" (6:126) gibt es aber keine Religion. Zwar haben die Juden, wie alle Menschen, „kraft der allgemeinen moralischen Anlage in der menschlichen Natur" (6:126) an ein künftiges Leben geglaubt. Der göttliche Gesetzgeber der Juden hat darauf aber keine Rücksicht genommen. Er wollte „ein politisches, nicht ein ethisches" (6:126) Gemeinwesen gründen. 3. Die wahre Religion muss für alle Menschen gelten. Dagegen isolierte sich das Judentum als ein „besonders vom Jehovah für sich auserwähltes Volk" (6:127) von allen anderen Völkern bis hin zum Menschenhass (vgl. 6:184 Anm.). Darum macht das Judentum keine Epoche der „*allgemeinen Kirche*" aus (6:126). – Kant vermag im jüdischen Monotheismus keinen Vorrang vor dem Polytheismus zu erkennen. Es sei denkbar, dass eine Vielzahl von Göttern darin übereinstimme, nur an demjenigen, „der mit ganzem Herzen der Tugend anhinge" (6:127), Gefallen zu finden. Dagegen ist ein Gott, der bloß die Befolgung seiner Gebote will, ohne dass dazu eine „gebesserte moralische Gesinnung erfordert wird", gar kein richtiger Gott, denn er

ist „eigentlich nicht dasjenige moralische Wesen, dessen Begriff wir zu einer Religion nöthig haben“ (6:127).

Die „allgemeine Kirchengeschichte“ beginnt also erst mit dem Christentum, das „eine reine moralische Religion“ einführte und damit „eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren bewirkte“ (6:127). Für diese Revolution war das jüdische Volk dadurch reif geworden, dass es einerseits „alle Übel einer hierarchischen Verfassung in vollem Maße fühlte“, während es andererseits „durch die den Sklavensinn erschütternden moralischen Freiheitslehren der griechischen Weltweisen“ zum Nachdenken gebracht worden war (6:79f.; vgl. 6:128). Im Bezug auf die aktuellen Entwicklungen seiner Zeit gilt Kants Hoffnung dem Übergang des Judentums in eine rein moralische Religion (vgl. 6:166). Mit dieser „Euthanasie des Judenthums“ (7:53; vgl. 23:441) ist der „sanfte Tod“ (6:378) des jüdischen Glaubens gemeint. – Abgesehen vom letzten Aspekt, stimmt Kants Verständnis des jüdischen Glaubens in wichtigen Grundzügen mit dem des führenden Neologen Johann Salomo Semler (vgl. *Letztes Glaubensbekenntniß*) überein (vgl. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants*).

Weiterführende Literatur

Axinn, Sidney: „Kant on Judaism“, in: The Jewish Quarterly Review 59, 1968/69, 9–23.

Brumlik, Micha: Deutscher Geist und Judenhaß. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum, München: Luchterhand 2000, 27–74.

Rotenstreich, Nathan: The Recurring Pattern. Studies in Anti-Judaism in Modern Thought, London: Weidenfeld and Nicolson 1963, 23–47.

Stangneth, Bettina: „Antisemitische und Antijudaistische Motive bei Immanuel Kant? Tatsachen, Meinungen, Ursachen“, in: Gronke, Horst u. a. (Hg.): Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung, Würzburg: Königshausen und Neumann 2001, 11–124.

Zac, Sylvain : „Kant et le problème du judaïsme“, in: Les nouveaux cahiers 49, 1977, 32–49.

Michael Albrecht / Christiane Straub

Glaube, kirchlicher

→ Kirchenglaube/Religionsglaube

Glaube, moralischer

Unter einem moralischen Glauben ist das zu verstehen, „was in praktischer (moralischer) Absicht anzunehmen möglich und zweckmäßig, obgleich nicht eben erweislich ist“ (7:42). „Das Fürwahrhalten aber in Glaubenssachen ist ein Fürwahrhalten in reiner praktischer Absicht, d. i. ein moralischer Glaube, der nichts für das theoretische, sondern bloß für das praktische, auf Befolgung seiner Pflichten gerichtete, reine Vernunfterkenntniß beweiset“ (5:470). Weitere wichtige Stellen: 2:373; KrV A 828f. / B 856f.; 5:470ff.; 6:5; 6:132 Anm.; 6:140f.; 7:42; 9:72 Anm.

Verwandte Stichworte

Glaube; Glaube, historischer; Offenbarungsglaube; Glaube, gelehrter; Postulat

Philosophische Funktion

Kant möchte unter → Glauben und → Glaubenssätzen nicht ein Fürwahrhalten historischer Sachverhalte (→ Glaube, historischer) oder unergründlicher geoffenbarter Geheimnisse (→ Offenbarungsglaube) verstanden wissen, sondern Annahmen, deren Unausweichlichkeit sich aus der Funktion der moralisch-praktischen Vernunft ergibt.

Für die theoretische Erkenntnis sind die Ideen der Freiheit des Menschen, des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele ‚überschwänglich‘. Theoretisch lässt sich weder beweisen noch widerlegen, daß wir Menschen frei sind, daß es für uns ein künftiges Leben, und daß es einen eine gerechte Weltordnung sichernden Gott gibt.

Andererseits wissen wir uns durch unsere eigene (praktische) Vernunft auf unbedingte Weise zur → Moralität verpflichtet. Die Vernunft fordert von uns kategorisch, moralisch zu sein. Eine unparteiliche praktische Vernunft fordert und erwartet aber auch, dass der, der moralisch gut, der des → Glückes würdig und des Glückes bedürftig ist, auch tatsächlich glücklich ist. Diese Entsprechung von Moralität und Glück, das höchste (abgeleitete) Gut, ist „das Objekt der Moralität“ und das Ziel, das dem Einzelnen in seinem moralischen Bemühen in der Welt zu realisieren aufgegeben ist. Dieses Ziel ist als Objekt des moralischen Gesetzes verpflichtend, obgleich weder Natur noch Menschenwelt dem Einzelnen eine Gewähr bieten,

dass sein moralisches Bemühen in dieser Hinsicht erfolgreich sein wird. Doch muss ein vernünftigerweise verpflichtendes Ziel auch für realisierbar gehalten werden. Die Annahmen des moralischen Glaubens haben jene notwendigen und zureichenden Bedingungen zum Inhalt, unter denen der Einzelne, der moralisch sein will, die Realisierung des Ziels seiner moralischen Einstellung für möglich halten kann. Es sind theoretische Annahmen in praktischer Absicht, um das moralische Selbstverständnis, auf das man nicht verzichten kann, ohne in den eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein, in einem vernünftigen Weltbild zu verankern (vgl. KrV A 828 / B 856). Diese Annahmen sind daher Folge der moralischen →Gesinnung (vgl. KrV A 829 / B 857) und zugleich Stützen der Hoffnung des moralisch Gesonnenen gegenüber der Furcht, im moralischen Einsatz in der Welt des Glückes verlustig zu gehen (vgl. 6:5).

Weiterführende Literatur

Forschner, Maximilian: „Immanuel Kant über Vernunftglaube und Handlungsmotivation", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 59, 2005, 327–344.

Forschner, Maximilian: „Die Stufen des Fürwahrhaltens: ‚Vom Meinen, Wissen und Glauben'. Mit einem Blick auf Kants Auslegung des Verhältnisses von Glaube und Kirche", in: Fischer, Norbert (Hg.): Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die „Kritik der reinen Vernunft", Hamburg: Meiner 2010, 391–408.

Maximilian Forschner

Glaubensarten

Unter Glaubensarten versteht Kant die zeitlich und örtlich verschiedenen Formen der „Gottesverehrungen *modi adorationis*" (23:170; vgl. 8:367 Anm.), die man zum Gottesdienst und zur Erwerbung der Gnade Gottes begeht, und die in der Regel in irrtümlich für heilsnotwendig gehaltenen ritualisierten Gebeten, Bekenntnissen göttlicher Geheimnisse und Kulthandlungen bestehen. Glaubensarten haben ihre Wurzel in historischen Fakten und als übernatürlich beanspruchten Erfahrungen bestimmter Personen; sie haben ihre Identität und Kontinuität sichernde Stütze in gelehrter und autoritativer Auslegung heiliger Schriften und der →Tradition. Weitere wichtige Stellen: 6:84; 6:107–112; 6:123 Anm.; 8:367.

Verwandte Stichworte

Glaube; Kirche; Religion

Philosophische Funktion

Religion besteht in dem, was die Vernunft uns als Pflicht sagt und als göttliches Gebot betrachtet wird. Kant spricht demgegenüber in Bezug auf die Glaubensarten auch vom empirischen Glauben bzw. vom Offenbarungs- oder Kirchenglauben (→Kirchenglaube/Religionsglaube), „den uns dem Ansehen nach ein Ungefähr in die Hände gespielt hat" (6:110). Für Kant ist eine Glaubensart dann und nur dann positiv zu beurteilen, wenn sie in eine Geschichte der Mittel integrierbar ist, die der Beförderung der einen wahren Religion im Rahmen der einen wahren sichtbaren Kirche dienen. Die verschiedenen Glaubensarten und Kirchenglauben müssen im Rahmen und von Seiten ihrer Vorsteher und Anhänger durch →Aufklärung ihres Ausschließlichkeits- und Absolutheitsanspruchs entkleidet und als bloße kontingente Mittel erfasst werden, damit der Boden bereitet wird für die wahre Religion und die eine wahre sichtbare Kirche. Die eine wahre Religion ist die „moralische Religion (die nicht in Satzungen und Observanzen, sondern in der Herzensgesinnung zu Beobachtung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote zu setzen ist)" (6:84).

Weiterführende Literatur

Forschner, Maximilian: „Die Stufen des Fürwahrhaltens: ‚Vom Meinen, Wissen und Glauben'. Mit einem Blick auf Kants Auslegung des Verhältnisses von Glaube und Kirche", in: Fischer, Norbert (Hg.): Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die „Kritik der reinen Vernunft", Hamburg: Meiner 2010, 391–408.

Maximilian Forschner

Glaubensartikel

Kant spricht von Glaubensartikeln in zweifacher Bedeutung. Einmal unterschiedslos von dem, was der reine →Vernunftglaube und dem, was ein historischer Kirchen- bzw. Offenbarungsglaube für wahr hält (vgl. KrV A 830 / B 858; 9:381; 10:321);

zum anderen (im Unterschied zur „Glaubenssache“ lediglich von dem, was zum *verpflichtenden* Bekenntnis eines bestimmten Kirchenglaubens gehört (5:469). Weitere wichtige Stellen: 6:163–167.

Verwandte Stichworte
Kirchenglaube/Religionsglaube; Vernunftglaube

Philosophische Funktion
„Gegenstände, die in Beziehung auf den pflichtmäßigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft (es sei als Folgen, oder als Gründe) *a priori* gedacht werden müssen, aber für den theoretischen Gebrauch derselben überschwenglich sind, sind bloße *Glaubenssachen*“ (5:469). „Glaubenssachen sind aber darum nicht *Glaubensartikel*, wenn man unter den letzteren solche Glaubenssachen versteht, zu deren *Bekenntniß* (innerem oder äußerem) man verpflichtet werden kann: dergleichen also die natürliche Theologie nicht enthält. Denn da sie als Glaubenssachen sich nicht (gleich den Thatsachen) auf theoretische Beweise gründen können: so ist es ein freies Fürwahrhalten und auch nur als solches mit der Moralität des Subjects vereinbar“ (5:469 Anm.).

Maximilian Forschner

Glaubensbekenntnisse

Das öffentliche Glaubensbekenntnis ist für Kant primär ein Akt einer „gottesdienstlichen Religion (cultus)“ (6:106) bzw. eines statutarischen Kirchenglaubens. Wichtige Stellen: 6:106; 6:166 Anm.; 7:9; 8:269 Anm.

Verwandte Stichworte
Gesinnung; Kirche; Kirchenglaube/Religionsglaube; Postulat; Religion; Vernunftglaube

Philosophische Funktion
Mitglieder einer Kirche mit statutarischem Kirchenglauben gehen (irrigerweise) davon aus und halten sich gegenseitig dazu an, „durch Feierlichkeiten, Glaubensbekenntnisse geoffenbarter Gesetze und Beobachtung der zur Form der Kirche […] gehörigen Vorschriften […] ihrem Gott zu dienen“ (6:106). Die Verpflichtung zu öffentlichen Glaubensbekenntnissen, „deren Quelle historisch ist“, ist problematisch, da man sich hier der Gefahr aussetzt, „mehr vorzugeben, als man mit Gewißheit behaupten kann“ und durch den sozialen Druck „die Unlauterkeit und geheuchelte Überzeugung auf Mehrere verbreitet wird“ (8:269 Anm.; vgl. 6:166 Anm.). In Bezug auf das, „was wir auf historische Beweisgründe zu glauben Ursache haben, […] gilt kein Sollen“ (7:9). Ein sich auf historische Beweisgründe stützender Glaube bedarf der Gelehrten als Vermittler und Ausleger und ist für die Menge der Nichtgelehrten ein mehr oder weniger „blinder“ Glaube. Ihnen wird im Kirchenglauben entsprechend ein „blindes Bekenntnis“ abverlangt. Wenn „solche blinde und äußere Bekenntnisse […] Erwerbmittel abgeben […], [können sie] allmählich eine gewisse Falschheit in die Denkungsart selbst des gemeinen Wesens bringen“ (8:269). Doch auch eine Verpflichtung auf ein Bekenntnis des Glaubens, dessen Quelle reine Vernunft ist, wäre abwegig, da die Basis des → Vernunftglaubens eine moralische Gesinnung ist, zu der niemand öffentlich verpflichtet werden kann, und das Fürwahrhalten der Vernunftpostulate zwar „über alles empfehlbar, aber immer doch frei ist“ (8:269 Anm.). Kant wendet sich mit diesen Gesichtspunkten (auch) gegen die Verordnung des Ministers → Johann Christoph von Wöllner von 1790, die besagte, dass alle Kandidaten der Theologie in Preußen einer Überprüfung ihrer Rechtgläubigkeit zu unterziehen sind und diese mit einem feierlichen Eid zu bekräftigen haben.

Maximilian Forschner

Glaubensfreiheit

Kant unterscheidet entsprechend staatlicher, häuslicher und kirchlicher Herrschaft zwischen „gesetzliche[r] Freiheit“, persönlicher Freiheit und Glaubensfreiheit (6:188 Anm.). Was die letztere betrifft, so differenziert er zwischen der „äußern“ und „innern“ Glaubensfreiheit (6:133 Anm.). Innere Glaubensfreiheit betrifft die Freiheit, „bei sich im Geheim *zu denken*“, was man hinsichtlich einer Religionsmeinung „gut findet“ (6:133 Anm.). Äußere Glaubensfreiheit besteht darin, eine Religionsmeinung öffentlich zu äußern. Sie ist nicht gegeben, wenn der Staat bzw. der Landesherr ein bestimmtes öffentliches → Glaubensbekenntnis vorschreibt und die öffentliche Äußerung einer davon abweichenden Religionsmeinung verbietet.

Weitere wichtige Stellen: 6:188 Anm.; 6:325; 6:327; 7:52.

Verwandte Stichworte
Glaubensbekenntnisse; Kirche; Kirchenglaube/Religionsglaube; Religion

Philosophische Funktion
Zum inneren Zwang, zum „Gewissenszwang" ist die weltliche Herrschaft nicht in der Lage, wohl aber die „geistliche" (6:133 Anm.) Herrschaft in Form einer sichtbaren Kirche. Sie kann das, „was die weltliche oberste Macht nicht kann, […] nämlich selbst das Denken zu verbieten und wirklich auch zu hindern"; hierzu macht sie sich den Hang der Menschen „zum gottesdienstlichen Frohnglauben" (6:133 Anm.) zunutze, der die wahre Religiosität nicht im Verständnis der moralischen Pflichten als göttlicher Gebote, sondern im verpflichtenden Vollzug bestimmter gottesdienstlicher Rituale und im Bekennen bestimmter faktenbezogener Glaubenssätze sieht (→ Kirchenglaube/Religionsglaube).

Kirchenglaube und öffentlicher Gottesdienst sind an sich nicht Sache des Staates (→ Kirche und Staat). Es ist deshalb allemal ein gutes Zeichen, wenn „Glaubensfreiheit dem Volke gelassen worden" (7:52). Der Staat besitzt allerdings das Recht und die Pflicht der Kontrolle, sofern mit der durch ein öffentliches Glaubensbekenntnis verbundenen Morallehre der Rechtsfriede und die bürgerliche Eintracht gefährdet sind (vgl. 6:325; 6:327). Ansonsten sind Glaubensinhalt und gottesdienstliche Formen den Lehrern und Vorstehern zu überlassen, die ein Volk bzw. eine Gruppe des Volkes im Rahmen eines Kirchenwesens sich selbst gewählt hat (vgl. 6:327). In diesem Bereich setzt Kant auf → Aufklärung, die von den durch die Obrigkeit geschützten und in Freiheit forschenden und publizierenden theologischen und philosophischen Fakultäten auf die Lehrer der Kirchen und von diesen auf das Volk übergeht, derart, „daß die Zeit unter Begünstigung der Regierung nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens (der freilich alsdann nicht ein Glaube sein muß, Gott sich durch etwas anders, als durch reine moralische Gesinnung günstig zu machen oder zu versöhnen) der Würde ihres Zwecks, nämlich der Religion selbst, näher bringen werde" (7:52).

Weiterführende Literatur
Fischer, Norbert (Hg.): Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte, Freiburg/Br. u. a.: Herder 2005.
Ricken, Friedo (Hg.): Kant über Religion, Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1992.

Maximilian Forschner

Glaubenslehre

→ Glaube ist für Kant das Fürwahrhalten von Sätzen, deren Wahrsein auf theoretischem Wege nicht einlösbar ist. „[W]o die Vernunft selbst die Glaubenssätze hinreichend begründet", spricht Kant von „*Vernunftlehren* des Glaubens" (7:49). Die einzig wahre Glaubenslehre ist Kant zufolge die Vernunftlehre. Weitere wichtige Stellen: 6:155f.; 6:165.

Verwandte Stichworte
Glaube; Offenbarung; Religion

Philosophische Funktion
Die „*Vernunftlehren* des Glaubens" (7:49) sind im wesentlichen die → Postulate des Daseins Gottes und eines künftigen Lebens, die uns die Möglichkeit der Verwirklichung des uns von der Vernunft aufgetragenen → höchsten Guts verstehen lassen und einen Glauben ausmachen, „der das *Wesentliche* aller Verehrung Gottes in der Moralität des Menschen setzt" (7:49). Glaubenssätze dagegen, die Fakten und Anweisungen zum Inhalt haben, die nicht mit dem Verständnis und Vollzug von Moralität im Zusammenhang stehen, deren Bekenntnis und Befolgung gleichwohl „als göttliche Gebote gedacht werden sollen, sind […] blos *statutarisch*" und werden von Kant als „Offenbarungslehren" bezeichnet (7:49), weil als Quelle ihrer Kenntnis und ihres Anspruchs eine besondere göttliche Offenbarung in Anspruch genommen werden muss. Der Inbegriff der Vernunftlehren des Glaubens macht den (reinen) → Religionsglauben, der Inbegriff der Offenbarungslehren macht den → Kirchenglauben aus (vgl. 7:49). Im Verhältnis der beiden Glaubenslehren gilt der Grundsatz, dass „die allgemeine Menschenvernunft in einer natürlichen Religion in der christlichen [aber auch in jeder anderen, M. F.] Glaubenslehre für das oberste gebietende Princip anerkannt und geehrt, die Offenbarungslehre aber, worauf eine Kirche

gegründet wird, und die der Gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf, als bloßes, aber höchst schätzbares Mittel, um der ersteren Faßlichkeit, selbst für die Unwissenden, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben, geliebt und cultivirt werden“ (6:165; vgl. 6:155f.).

Maximilian Forschner

Glaubenssätze

→Glaubenssymbol

Glaubenssymbol

Kant verwendet das Wort ‚Glaubenssymbol‘ (vgl. 6:69–71 Anm.; 6:141) im traditionellen Sinn der für wahr gehaltenen Aussage bzw. des Glaubenssatzes eines →Glaubensbekenntnisses, die ein →Glaube bzw. eine →Religion „als nothwendig vorträgt“ (6:163). Weitere wichtige Stellen 5:352; 6:64f. Anm.; 6:174; 7:49; 8:305.

Verwandte Stichworte

Glaube; Glaube, dogmatischer; Vernunftglaube

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet zwischen einer dogmatischen (→Glaube, dogmatischer) und einer vernunftreligiösen (→Vernunftglaube) Verwendung des Glaubenssymbols. Der dogmatische Gebrauch meint, mit dem Glaubenssymbol Übersinnliches, das durch die Vernunft als solche nicht erkannt werden kann, objektiv zu beschreiben. Insofern es allen Menschen für alle künftige Zeiten unverfälscht mitgeteilt werden soll, ist seine authentische →Tradition und Auslegung auf Gelehrsamkeit angewiesen (Religion, gelehrte). Der vernunftreligiöse Gebrauch sieht im Glaubenssymbol nur einen „Schematism der Analogie“ (6:65 Anm.), der dazu dient, sich Übersinnliches mit Mitteln von Begriffen unserer Lebens- und Erfahrungswelt so (bloß symbolisch, vgl. 5:352) vorzustellen, dass es der Ausrichtung unseres Lebens auf Moralität dienlich ist.

Dieser Unterscheidung dient die terminologische Differenzierung in bloß statutarische und in moralische Glaubenssätze: „Glaubenssätze, welche zugleich als göttliche Gebote gedacht werden sollen, sind nun entweder blos statutarisch, mithin für uns zufällig und Offenbarungslehren, oder moralisch, mithin mit dem Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit verbunden und a priori erkennbar, d. i. Vernunftlehren des Glaubens. Der Inbegriff der ersteren Lehren macht den Kirchen-, der anderen aber den reinen Religionsglauben aus“ (7:49). Im Blick auf diese Unterscheidung hat als abergläubischer Wahn zu gelten, durch das bloße „Bekenntniß statutarischer Glaubenssätze“ „etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten“ (6:174), dem entspricht, dass ein Volk das Recht hat, einmal angenommene Glaubenssätze auch umzuändern (vgl. 8:305).

Kant interpretiert alle zentralen Dogmen des christlichen Glaubens im genannten bloß regulativen Sinne für den moralischen Gebrauch um (→Glaube, moralischer). So gilt es etwa, sich Gott erstens als höchsten Gesetzgeber vorzustellen, und zwar als Geber von „auf Heiligkeit des Menschen bezogene[n] Gesetze[n]“, zweitens als wohlwollenden Weltregierer, und zwar so, dass er auf die moralische Beschaffenheit der Menschen „zuerst sieht und ihr Unvermögen, dieser Bedingung von selbst Genüge zu thun, nur alsdann ergänzt“, und drittens als gerechten Richter, dessen Gerechtigkeit „nur als Einschränkung der Gütigkeit auf die Bedingung der Übereinstimmung der Menschen mit dem heiligen Gesetze [zu verstehen ist, M. F.], so weit sie als Menschenkinder der Anforderung des letztern gemäß sein könnten. – Mit einem Wort: Gott will in einer dreifachen, specifisch verschiedenen moralischen Qualität gedient sein, für welche die Benennung der verschiedenen (nicht physischen, sondern moralischen) Persönlichkeit eines und desselben Wesens kein unschicklicher Ausdruck ist, welches Glaubenssymbol zugleich die ganze reine moralische Religion ausdrückt, die ohne diese Unterscheidung sonst Gefahr läuft, nach dem Hange des Menschen, sich die Gottheit wie ein menschliches Oberhaupt zu denken […] in einen anthropomorphistischen Frohnglauben auszuarten“ (6:141f.).

Weiterführende Literatur

Wood, Allen W.: Kant’s rational theology, Ithaca u. a.: Cornell University Press 1978.

Firestone, Chris L. / Jacobs, Nathan (Hg.): In defense of Kant’s Religion, Bloomington: Indiana University Press 2008.

Maximilian Forschner

Gläubiger

Ein Gläubiger (*creditor*) setzt sein Vertrauen auf das → Versprechen eines anderen. Er glaubt seinem Schuldner, dass er seine Schuld beibringen wird. Der Schuldner ist seinem Gläubiger in seiner Handlung verbunden. Wichtige Stellen: 5:452; 6:232; 7:400; 8:345; 16:388; 16:508; 19:140.

Verwandte Stichworte

Unglaube; Versprechen

Philosophische Funktion

Der Gläubiger setzt sein Vertrauen in das Versprechen eines anderen. Hierbei kann es sich z. B. um das Versprechen eines Wesens handeln, „was nicht betrügen kann" (7:400), d. h. ein Glaube an → Gott (vgl. 5:452) oder auch ein Glaube daran, „was zum Moralischen Interesse beyträgt. e. g. Glaube an die tugend" (*Refl.* 2782, 16:508). Der Gläubiger ist sich „practisch gewiß der Bezahlung" (*Refl.* 2482, 16:388). Es sind ursprüngliche, nicht tilgbare Schulden denkbar, wie z. B. die „Sündenschuld" (6:72) und übertragbare Verbindlichkeiten, „die etwa wie eine Geldschuld (bei der es dem Gläubiger einerlei ist, ob der Schuldner selbst oder ein anderer für ihn bezahlt) auf einen andern übertragen werden kann" (6:72). In diesem Fall hat der Gläubiger das → Recht „von dem Schuldner die Bezahlung seiner Schuld zu fordern" (6:232). Daher kann der Schuldner auch gezwungen werden, seine Schuld zu begleichen (vgl. 6:232). Auch ein Staat kann als Gläubiger gegenüber einem anderen Staat auftreten (vgl. 8:345).

Andree Hahmann

Gleichartigkeit

Gleichartigkeit bezeichnet entweder die Homogenität bzw. statische Ähnlichkeit oder die chemische Affinität bzw. Verwandtschaft zwischen zwei oder mehr Wesen (vgl. 6:122f.). Als erstes von drei transzendentalen Prinzipien ist Gleichartigkeit die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrungserkenntnis mannigfaltiger, in der Natur gegebener Objekte (vgl. KrV A 657 / B 685). Weitere wichtige Stellen: 1:195; 1:278; 2:154; 2:311; 2:342, 2:361; KrV A 112; KrV A 122; KrV A 137 / B 176f.; KrV A 492 / B 520; KrV A 583 / B 611; KrV A 653–A 660 / B 681–688; KrV A 782 / B 810; KrV A 833 / B 861; KrV A 844 / B 872; 4:343; 6:137; 6:333; 7:145; 7:235; 9:48; 12:11; 20:209.

Verwandte Stichworte

Affinität; Ähnlichkeit; Homogenität

Philosophische Funktion

In der → Chemie ermöglicht Gleichartigkeit die chemische Affinität, bzw. dynamische Verwandtschaft und reziproke Anziehung zwischen verschiedenen Stoffen (vgl. 5:349; 7:174f.; 4:468f.; 1:364; 8:111). Die mechanische, im Gegensatz zur dynamischen Naturphilosophie erklärt „unter dem Namen der Atomistik oder Corpuscularphilosophie mit weniger Abänderung vom alten Demokrit an bis auf Cartesen" die „Voraussetzung der absoluten Undurchdringlichkeit der primitiven Materie" und „der absoluten Gleichartigkeit dieses Stoffs" (vgl. 4:533). Im Gegensatz zu den dynamischen Kategorien der „Causalität" und der „Nothwendigkeit eines Dinges" erfordern die mathematischen Kategorien wie die der Größe und der Qualität „eine Synthesis des *Gleichartigen*", „Gleichartigkeit (des Bedingten und der Bedingung in der Synthesis)" (5:103f.). So erlauben die Prinzipien Gleichartigkeit und Varietät die doppelte, empirische und transzendentale Affinität, welche die Einheit der Natur und das System unserer Erkenntnis gewährleistet.

Mai Lequan

Gleichförmigkeit

Gleichförmigkeit kommt bei Kant in zwei Bedeutungen vor. Die erste Bedeutung bezeichnet eine physisch-chemische (mechanisch-dynamische) Eigenschaft von Materie und der Bewegung von Körpern; die zweite bezeichnet in einem metaphorischen Sinn eine Tugend, nämlich die Beharrlichkeit und die Ausgeglichenheit des menschlichen Charakters. Wichtige Stellen: 1:9; 1:279; 1:336; 2:152; KrV A 548 / B 576; 5:224; 8:167; 9:445; 20:213.

Verwandte Stichworte

Ähnlichkeit; Gleichartigkeit; Regelmäßigkeit

Philosophische Funktion

In der Natur wie im moralischen Bereich ist die Gleichförmigkeit der Mannigfaltigkeit entgegenge-

setzt. Die Gleichförmigkeit kann als Zeichen von Harmonie und einer vernünftigen Ordnung gelten, wodurch sie für die theoretische Philosophie relevant ist: dank der Regelmäßigkeit und Gleichförmigkeit ihrer Erscheinungen bildet die Natur ein System der Erfahrung; die „Gleichförmigkeit der Naturdinge nach den allgemeinen Gesetzen" wird als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrungserkenntnis genannt (5:185). Im praktischen Bereich kann sie eher von Nachteil sein: „*Monotonie* (völlige Gleichförmigkeit in Empfindungen) bewirkt endlich *Atonie* derselben (Ermattung der Aufmerksamkeit auf seinen Zustand), und die Sinnenempfindung wird geschwächt. Abwechselung frischt sie auf" (7:164). Handlungen, die aus dem Bedürfnis nach Gleichförmigkeit zu Angewohnheiten werden, geschehen nicht aus Freiheit, stehen also der Moralität entgegen (vgl. 6:407).

Mai Lequan

Gleichgewicht

Viele Naturerscheinungen folgen dem Gesetz vom Gleichgewicht. Im physikalischen Sinne bezeichnet es einen neutralen Zustand zwischen entgegengesetzten Substanzen oder Kräften von gleicher Größe. Das chemische Gleichgewicht besteht im Übergang von einem Ruhezustand in einen Bewegungszustand und nach einer dynamischen Differenzierung der Körper und Kräfte der Rückkehr in einen indifferenten Zustand. Jeder chemische Prozess strebt danach, ein neues Gleichgewicht zu etablieren. Kant definiert ‚Gesundheit' als „Gleichgewicht aller körperlichen Kräfte des Menschen" (6:384). Der Begriff ‚Gleichgewicht' wird auch im moralischen und politischen Sinn verwendet. Weitere wichtige Stellen: 1:26; 1:56; 1:86; 2:20; KrV A 695 / B 723; 11:361f.

Verwandte Stichworte

Friede; Gleichförmigkeit; Kraft

Philosophische Funktion

Um die Gesundheit des Menschen und der Vernunft zu erhalten, muss „die Philosophie […] (therapeutisch) als Arzeneimittel wirken" (8:414). Lachen ist gesundheitsfördernd, indem es ein „Gleichgewicht der Lebenskräfte im Körper" bewirkt (5:332f.). Das Gesetz des physikalischen und chemischen Gleichgewichts ist Teil der Klimatheorie und der Kosmologie Kants; es erklärt die Dynamik zwischen Wärme und Luftbeschaffenheit (vgl. 1:223) und die Entstehung der Himmelskörper (vgl. 1:285f.; 1:301f.; 1:337). Sowohl in physikalischer (Wärme/Kälte) als auch in moralischer Hinsicht (Lust/Unlust) spielt das Gleichgewicht eine Rolle in Kants Theorie der negativen Größen (vgl. 2:181; 2:145). Die Störung des politischen Gleichgewichts kann in Kants Sicht positive Veränderungen bewirken (vgl. 8:312f.; 8:367).

Mai Lequan

Gleichgewicht der Kräfte

Der Begriff ‚Gleichgewicht der Kräfte' bezeichnet bei Kant den Zustand, in dem sich zwei oder mehrere wirkende Kräfte gegenseitig aufheben. Wichtige Stellen: 1:245; 2:20; 4:521; 6:384.

Verwandte Stichworte

Gleichgewicht; Kraft; Kraft, bewegende

Philosophische Funktion

Nach der kantischen → Kosmogonie setzt die kreisförmige Bewegung der → Planeten, der Satelliten und der Kometen die Existenz zweier ursprünglicher, einander aufhebender Kräfte, nämlich einer → Anziehungs- und einer → Zurückstoßungskraft, voraus (vgl. 1:243; 1:245). Durch die letztere setzen die Himmelskörper nach Kant in jedem Punkt ihrer Bahnen die gerade Richtung fort und sie würden sich ins Unendliche entfernen, wenn nicht die erste Kraft sie ständig zwänge, die gerade Richtung zu verlassen und sich im Kreis um einen Zentralkörper zu bewegen. Als Aufhebung der Anziehungskraft durch die Zurückstoßungskraft wird darüber hinaus in *Monadologia physica* und in den *MAN* die Entstehung der elementaren → Teilchen (vgl. 1:483–485) bzw. der → Körper (vgl. 4:521) erklärt. Auch der Ruhezustand eines physikalischen Körpers wird von Kant als Wirkung des Gleichgewichts aller in ihm wirkenden Kräfte erklärt (vgl. 2:20; 2:199). Im Gleichgewicht aller körperlichen und seelischen Kräfte besteht für Kant die → Gesundheit des Menschen (vgl. 6:384; 7:207; vgl. auch 5:332–333). In Analogie dazu kann der echte → Friede unter den Völkern nur durch das Gleichgewicht aller ihrer Kräfte im lebhaftesten Wetteifer hervorgebracht werden (vgl. 8:367).

Giovanni Pietro Basile

Gleichgültigkeit

Die Gleichgültigkeit ist im Unterschied zum →Gleichgewicht „der Mangel der Lust sowohl als der Unlust, in so fern er aus dem Mangel der Gründe hiezu herzuleiten ist“ (2:181). Kant bezeichnet sie auch als „Affectlosigkeit“, „Fühllosigkeit“ (6:408) und →Indifferenz (*indifferentia*). Dabei kann es sich um den Allgemeinzustand eines bestimmten Menschen handeln, der prinzipiell durch bestimmte Gegenstandsarten (z. B. die Gegenstände der →Willkür) nicht leicht in Empfindung versetzt werden kann (→Apathie oder Asympathie), oder um einen Mangel an Empfindung in Bezug auf einzelne Gegenstände (z. B. eine ganz konkrete Fragestellung), die weder →Vergnügen noch →Schmerz hervorrufen (vgl. 6:22; 5:069; 6:408; 15:258; 15:727). Weitere wichtige Stellen: KrV A X; KrV A 3 / B 7; KrV A 61 / B 86; KrV A 743 / B 771; 2:181; 2:221; 2:234; 2:238; 2:243; 2:250; 4:367; 4:380; 5:69; 6:22; 6:119; 6:128; 6:408; 7:51; 9:492.

Verwandte Stichworte

Empfindsamkeit; Apathie, moralische; Gleichmütigkeit

Philosophische Funktion

Kant kennzeichnet die Gleichgültigkeit wiederholt als ein Mittleres (= 0) zwischen einem Positivum (= A) und einem Negativum (= –A): als ein Mittleres zwischen Vergnügen und Schmerz (6:22; vgl. 18:239; 15:296; 15:964). Als →Gegensatz zur Gleichgültigkeit nennt er die Empfindsamkeit (vgl. 15:258). In der *MST* unterscheidet Kant zwei Formen von Affektlosigkeit, wobei die erste positiv und die zweite negativ konnotiert ist: zum einen die „Fühllosigkeit“, die eine „subjektive Gleichgültigkeit in Ansehung der Gegenstände der Willkür“ sei (6:408), und zum anderen die →moralische Apathie. Eine ähnliche Unterscheidung ist die zwischen Gleichgültigkeit und Gleichmütigkeit (vgl. 15:258; 15:730; 15:952).

Andreas Trampota

Gleichheit der Menschen

Kant spricht von einer natürlichen, angeborenen Gleichheit unter den Menschen. Sie beinhaltet „die Unabhängigkeit nicht zu mehrerem von Anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann; mithin die Qualität des Menschen sein *eigener Herr* (sui iuris) zu sein, imgleichen die eines *unbescholtenen* Menschen (iusti), weil er vor allem rechtlichen Act keinem Unrecht gethan hat; endlich auch die Befugniß, das gegen andere zu thun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, wenn sie sich dessen nur nicht annehmen wollen; dergleichen ist ihnen bloß seine Gedanken mitzutheilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sei wahr und aufrichtig, oder unwahr und unaufrichtig (veriloquium aut falsiloquium), weil es bloß auf ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht“ (6:237f.; vgl. 8:114). Kant verknüpft die Gleichheit der Menschen untrennbar mit deren →Freiheit (vgl. 6:237f.; 21:463). Den Grund dieser Gleichheit leitet er von der Idee des Menschen als dem →Zweck der Natur ab (vgl. 8:114). Die Gleichheit der Menschen wird für Kant nicht durch die Ungleichheit aufgehoben, die im menschlichen Zusammenleben unvermeidbar entsteht (vgl. 8:116ff.; 5:155; 5:432). Auf der Idee der Gleichheit basieren sowohl die →Gerechtigkeit als auch der Trieb zur →Ehre (vgl. 20:35; 20:106f., 20:163f.; 23:374; 27:65). In übertragenem Sinne ist bei Kant die Rede von der natürlichen Gleichheit in der →Ehe (vgl. 6:278f.; 7:308f.; 20:73ff.). Politische Gleichheit und →rechtliche Gleichheit sollen die Gleichheit der Menschen sichern. Kants Gedanken zur Thematik sind u. a. beeinflusst von der Auseinandersetzung mit Schriften →Rousseaus und →Herders (vgl. 8:116f.; 7:326f.; 20:176). Weitere wichtige Stellen: 4:544ff.; 6:278f.; 6:435; 6:472f.; 8:114ff.

Verwandte Stichworte

Menschheit; Würde; Gleichheit, politische

Philosophische Funktion

1 Gleichheit und Freiheit

Von den mit der angeborenen Gleichheit verbundenen Anrechten – wie dem auf Gleichberechtigung, dem auf bürgerliche Selbstständigkeit, dem auf freien aber fairen →Handel oder dem auf freie Meinungsäußerung – sagt Kant: „alle diese Befugnisse liegen schon im Princip der angebornen Freiheit und sind wirklich von ihr nicht (als Glieder der Eintheilung unter einem höheren Rechtsbegriff) unterschieden“ (6:238). Freiheit, „sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach

einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann", ist dabei gekennzeichnet als das „einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht" (6:237). Freiheit und Gleichheit der Menschen stellen bei Kant keine Alternativen, sondern eine Einheit dar. Dass alle Menschen von Natur aus gleich sind, bedeutet nicht, dass sie über gleiche Talente oder gleichen →Besitz, sondern über die gleiche Freiheit verfügen (vgl. 8:291ff.; 8:117; →Freiheit, angeborene; →Würde). Der Mensch als →Person „besitzt eine *Würde* (einen absoluten innern Werth), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen *Achtung* für ihn abnöthigt, sich mit jedem Anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann" (6:435; vgl. 6:472; →Achtung).

2 Gleichheit und Zweck der Natur

Den Grund für die unbeschränkte Gleichheit der Menschen sieht Kant in deren Anspruch, als →Vernunftwesen „*selbst Zweck zu sein*, von jedem anderen auch als ein solcher geschätzt und von keinem bloß als Mittel zu anderen Zwecken gebraucht zu werden" (8:114). Als Zweck der Natur ist „der Mensch in eine *Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen*, von welchem Range sie auch sein mögen, getreten" (8:114). Dementsprechend muss jeder Mensch jedes andere Mitglied seiner Gattung als „gleichen Theilnehmer an den Geschenken der Natur" (8:114) betrachten.

Kant vertritt die These der Gleichheit der Menschen trotz seiner Überzeugungen zu den angeblichen Unterschieden zwischen →Menschenrassen und seiner Meinungen zu Differenzen zwischen den Geschlechtern (→Frau).

3 Gleichheit und Ungleichheit

Die fundamentale auf Freiheit basierende Gleichheit der Menschen bleibt für Kant von der Tatsache unberührt, dass im menschlichen Zusammenleben unvermeidbar Ungleichheit entsteht. Ungleichheit entspringt, sobald der Mensch sich „aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit" (8:115) und damit auch den der Gefahr und Mühsal versetzt, also vom Instinkt- zum Vernunftwesen wird. Sie äußert sich in Zwietracht bis hin zu Kriegen und endet erst in einer →bürgerlichen Gesellschaft unter Rechtsgesetzen. Kant sieht in dieser Ungleichheit eine produktive Kraft, die dem Menschen zur Vervollkommnung dient, indem sie die Ausbildung seiner Anlagen befördert. Die Ungleichheit ist im Gegensatz zur Gleichheit weder angeboren, noch hat die Natur den Menschen zu ihr bestimmt, „da sie ihm Freiheit gab und Vernunft, diese Freiheit durch nichts als ihre eigene allgemeine und zwar äußere Gesetzmäßigkeit, welche *das bürgerliche Recht* heißt, einzuschränken" (8:118; vgl. 8:291ff.; 5:432; 6:315; 21:463). Als „reiche Quelle so vieles Bösen, aber auch alles Guten" (8:119) steht die Ungleichheit in Analogie zur Ungeselligkeit bzw. →ungeselligen Geselligkeit (vgl. 8:20f.). Ein Kind sollte nicht im Bewusstsein von unterschiedlichen Ständen und ähnlichen Ungleichheiten der Menschen aufwachsen. Für die →Erziehung des Jugendlichen aber gilt: „Das Bewußtsein der Gleichheit der Menschen bei der bürgerlichen Ungleichheit kann ihm nach und nach beigebracht werden" (9:498).

Weiterführende Literatur

Luf, Gerhard: Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants, Wien u. a.: Springer-Verlag 1978.

Robert Nehring

Gleichheit, politische

Den Begriff der Gleichheit behandelt Kant in *Gemeinspruch* (1793) sowie in *Frieden* und *MS*. Gleichheit ist in erster Linie ein Begriff des →Rechts, die →Politik als Ausführung der →Rechtslehre hat sie umzusetzen. Die Beziehung der →Staatsbürger innerhalb eines bürgerlich verfassten →Staates kann als Gleichheit beschrieben werden. Keiner der Staatsangehörigen kann sich selbst vom Gehorsam gegenüber dem Gesetz des Staates ausnehmen. Daher unterliegt jeder für jede begangene Straftat öffentlicher gesetzmäßiger Strafverfolgung. Aus der Gleichheit folgt, dass man durch andere nur durch →öffentliches Recht zu etwas gezwungen werden kann. Die Vernunftforderung politischer Gleichheit schließt eine Ständegesellschaft aus. „Jedes Glied desselben [gemeinen Wesens] muß zu jeder Stufe eines Standes in demselben (die einem Unterthan zukommen kann) gelangen dürfen, wozu ihn sein Talent, sein Fleiß und sein Glück hinbringen können; und es dürfen ihm seine Mitunterthanen durch ein *erbliches* Prärogativ (als Privilegiaten für einen gewissen Stand) nicht im Wege stehen, um ihn und seine

Nachkommen unter demselben für ewig niederzuhalten“ (8:292). Weitere wichtige Stellen: 6:314; 8:292; 8:296.

Verwandte Stichworte
Demokratie; Republik; Sozialkontrakt

Philosophische Funktion
Jedem Mitglied der →bürgerlichen Gesellschaft kommt Gleichheit unter dem Gesetz zu. Bei der Anwendung der Gesetze kann niemand rechtmäßig eine bessere Behandlung verlangen als irgendein anderer. Jedoch empfiehlt Kant nicht die vollständige Gleichheit für alle, was ihren politischen Status angeht. Er unterscheidet zwischen aktiven und passiven →Bürgern. Die aktiven Bürger sind diejenigen, die das Wahlrecht haben, und die passiven Bürger sind diejenigen, die, während sie über dieselben Rechte wie alle anderen verfügen, nicht wahlberechtigt sind. Nur diejenigen, die unabhängig sind (hauptsächlich in ökonomischer Hinsicht), können im politischen Sinn als vollständig gleich gelten. Diese Individuen genießen „bürgerliche *Gleichheit*“, aus der folgt, „keinen Oberen im *Volk* in Ansehung seiner zu erkennen, als nur einen solchen, den er eben so rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann“ (6:314). Vollständige politische Gleichheit bedeutet, dass man berechtigt ist, diejenigen Repräsentanten auszuwählen, die die Gesetze für einen beschließen. In einem solchen repräsentativen System kann man sich selbst in einer gegenseitigen Verbindung mit Anderen sehen. Die Gesetzgebung wird einem nicht einfach auferlegt, sie ist eine eigene Handlung.

In der bürgerlichen Gesellschaft sollen die Menschen ihre Subsistenz niemand anderem als sich selbst verdanken. Ausgehend von diesem Grundgedanken wendet sich Kant gegen das Erbrecht und ruft zur Beendigung von feudalen Formen des Landbesitzes auf, so dass die Anzahl an Landbesitzern und somit unabhängigen Bauern erhöht würde (vgl. 8:296). Die Unabhängigkeit des Wählers soll die Verdienste und Errungenschaften des Wählers widerspiegeln. Das Stimmrecht soll haben, wer wie die Hufschmiede, Zimmerleute und Schullehrer fähig ist, für sich selbst zu sorgen. In Bezug auf den Status der Frauen ist Kant weit weniger progressiv. Sie müssen passive Bürger bleiben, obwohl sie Unabhängigkeit in allen anderen Hinsichten erlangen können, indem sie über sich selbst gebieten.

Weiterführende Literatur
Saage, Richard: Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Kant, Stuttgart: Kohlhammer 1973.
Williams, Howard: Kant’s Critique of Hobbes. Sovereignty and Cosmopolitanism, Cardiff: University of Wales Press 2003, insbes. 128–159.

Howard Williams
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Gleichheit, Prinzip der

Das Prinzip der Gleichheit fordert eine Unterschiedslosigkeit in der Behandlung, insofern eine Gleichartigkeit gilt (vgl. 6:332f.). Mit dieser Forderung erstreckt sich das Prinzip der Gleichheit auf unterschiedliche Bereiche, so z. B. →Recht, →Moral oder →Politik. Wichtige Stellen: 5:19; 6:332f.; 8:291f.; 8:350f.; 8:429; 23:143; 23:162ff.

Verwandte Stichworte
Gleichartigkeit; Gleichgewicht; Indifferenz, Indifferentismus

Philosophische Funktion
Im politisch-rechtlichen Sinn impliziert das Prinzip der Gleichheit ein →Zwangsrecht jedes Einzelnen gegen jeden anderen, „wovon nur das Oberhaupt desselben ausgenommen ist“ (8:291). Die durchgängige →Gleichheit der Menschen als →Untertanen (vgl. 8:350), insofern „keiner irgend jemanden anders zwingen kann, als durch das öffentliche Gesetz“ (8:292; vgl. 23:143), geht „mit der größten Ungleichheit der Menge und den Graden ihres Besitzthums“ (8:291) einher. Dabei „klebt“ der Rang nicht an der →Person, „sondern am Posten, und die Gleichheit wird dadurch nicht verletzt: weil, wenn jene ihr Amt niederlegt, sie zugleich den Rang ablegt und unter das Volk zurücktritt“ (8:351 Anm.). In einer →Gesellschaft kann „Eintracht nach Principien der Freiheit und Gleichheit“ (8:429) nur durch ein repräsentatives System mit republikanischer Verfassung erreicht werden (vgl. 23:164; 23:162).

Auch das Verhältnis der →Staaten untereinander soll nach dem Prinzip der Gleichheit gestaltet sein, „damit sie einander nicht zerstören“ (8:26). →Gott ist von dem Prinzip der Gleichheit

ausgenommen, da bei ihm „der Pflichtbegriff aufhört“ (8:350 Anm.).

Auf der Waage der →Gerechtigkeit bestimmt das Prinzip der Gleichheit das →Mein und Dein und kann hierbei der mathematischen Abgemessenheit analog verstanden werden (vgl. 6:375). In der Bestrafung gilt das Prinzip als Richtmaß der Gerechtigkeit gemäß der Regel: „was für unverschuldetes Übel du einem Anderen im Volk zufügst, das thust du dir selbst an“ (6:332). Im Strafmaß äußert es sich entsprechend im „*Wiedervergeltungsrecht*“ (6:332), wodurch „die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt“ wird (6:332).

In der Naturbetrachtung bezeichnet das Prinzip der Gleichheit die Gleichheit „der Wirkung und Gegenwirkung in der Mittheilung der Bewegung“ (5:19; vgl. 6:215).

Weiterführende Literatur

Hruschka, Joachim: „Die Konkurrenz von Goldener Regel und Prinzip der Verallgemeinerung in der juristischen Diskussion des 17./18. Jahrhunderts als geschichtliche Wurzel von Kants kategorischem Imperativ“, in: Juristen-Zeitung 42, 1987, 941–952.

Landwehr, Götz (Hg.): Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit. Zur Aktualität der Rechtsphilosophie Kants für die Gerechtigkeit in der modernen Gesellschaft, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999.

Rawls, John: „A Kantian Conception of Equality“, in: The Cambridge Review 96, 1975, 94–99.

Schild, Wolfgang: „Freiheit – Gleichheit – ‚Selbständigkeit‘ (Kant). Strukturmomente der Freiheit“, in: Schwartländer, Johannes (Hg.): Die Menschenrechte als Fundament und kritischer Maßstab der Demokratie, Kehl am Rhein 1981, 135–176.

Andree Hahmann

Gleichheit, rechtliche

Die rechtliche Gleichheit ist für Kant ein unverzichtbares Prinzip jeder rechtmäßigen menschlichen Gemeinschaft. Er unterscheidet zwei Ebenen rechtlicher Gleichheit: Den gleichen Schutz vor der →Willkür der anderen, der allen Staatsangehörigen zukommt, und die bürgerliche Gleichheit, die durch die gleiche Beteiligung an der Gesetzgebung und die gleiche Gesetzesbindung der Amtsträger gekennzeichnet ist. Wichtige Stellen: 6:237f.; 6:314f.

Verwandte Stichworte

Republik; Freiheit

Philosophische Funktion

1 Die legitimatorische Bedeutung der Gleichheit

Die fundamentale legitimierende Rolle der rechtlichen Gleichheit gilt zunächst für die politische Gemeinschaft: In *Frieden* ist die republikanische Verfassung nach dem Gesetz der Gleichheit der →Staatsbürger gestiftet, die einzige, „welche aus der Idee des ursprünglichen Vertrags hervorgeht“, daher auch die einzig rechtmäßige und die einzige, „die zum ewigen Frieden hinführen kann“ (8:350). In *Religion* gehört zur Erhaltung der religiösen Gemeinschaft auch eine „wiederholte öffentliche Förmlichkeit, welche die Vereinigung dieser Glieder zu einem ethischen Körper und zwar nach dem Princip der Gleichheit ihrer Rechte unter sich und des Antheils an allen Früchten des Moralisch-Guten fortdaurend macht“ (6:193).

2 Die ungleichen Gleichheiten

2.1 *Bürgerliche Gleichheit* In *MSR* ist die (bürgerliche) Gleichheit eines der „rechtlichen, von ihrem Wesen (als solchem) unabtrennlichen Attribute“ des Staatsbürgers und besteht darin, „keinen Oberen im *Volk* in Ansehung seiner zu erkennen, als nur einen solchen, den er eben so rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann“ (6:314) (das „moralische Vermögen“ ist hier die wörtliche Übersetzung von ‚*facultas moralis*‘, dem Terminus, mit dem u. a. Suárez das subjektive Recht benennt; vgl. *De legibus* I ii 5). Allerdings stellt die Rede von der *bürgerlichen* Gleichheit insofern eine relevante Einschränkung der Bedeutung dar, als zu den Attributen des Staatsbürgers auch die Selbstständigkeit gehört. Davon ausgeschlossen sind Unmündige, „alle[] Frauenzimmer“ und generell gilt: „jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung Anderer (außer der des Staats) genöthigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz“ (6:314). Durch diese Eigenschaft unterscheiden sich aktive und passive Staatsbürger, „obgleich der Begriff des letzteren mit der

Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt im Widerspruch zu stehen scheint“ (6:314). Entsprechend ist es laut Kant sinnvoller, die passiven Mitglieder des Staates als „Staatsgenosse[n]“ zu bezeichnen (6:315).

2.2 *Gleichheit als Menschen* Kant betont jedoch: „Diese Abhängigkeit von dem Willen Anderer und Ungleichheit ist gleichwohl keineswegs der Freiheit und Gleichheit derselben *als Menschen*, die zusammen ein Volk ausmachen, entgegen“ (6:315). Noch in seiner *Pädagogik* (1803) hebt er hervor, wie wichtig es sei, den jungen Menschen „das Bewußtsein der Gleichheit der Menschen bei der bürgerlichen Ungleichheit […] nach und nach“ beizubringen: „Dem Jünglinge muß man zeigen, dass die Ungleichheit der Menschen eine Einrichtung sei, welche entstanden ist, da ein Mensch Vortheile vor dem andern zu erhalten gesucht hat“ (9:498). In der Rechtslehre jedoch scheint Kant so weit zu gehen, dass er diese Form sozialer Ordnung für unabänderlich und sogar für ein gelingendes menschliches Zusammenleben unabdingbar hält. Denn er fährt nach dem eben zitierten Satz fort: „vielmehr kann bloß den Bedingungen [der Abhängigkeit] gemäß dieses Volk ein Staat werden und in eine bürgerliche Verfassung eintreten“ (6:315).

3 Gleichheit und Freiheit

Kant trennt also mit aller Konsequenz zwei Sphären rechtlicher Gleichheit und mit diesen zwei Personengruppen: Er unterscheidet diejenigen, die „fordern können, von allen Anderen nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit als *passive* Theile des Staats behandelt zu werden“, von denen, die an den Gesetzen mitwirken und die Freiheit des → Staatsbürgers genießen, die darin besteht, „keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat“ (6:314). Der Bereich der Schutzrechte wird von dem der Partizipationsrechte deutlich unterschieden, doch gibt es in jeder der beiden Ebenen einen Anspruch auf rechtliche Gleichheit.

Die Rede von der „natürlichen Freiheit und Gleichheit“ deutet auf die naturrechtliche Fundierung dieser allgemeineren Form der Rechtsgleichheit hin (6:315). In der Tat nimmt Kant in der *Einleitung zur Rechtslehre* (6:229; vgl. 6:229–242) als „*angeborne[s]*“, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehendes Recht die Freiheit und zwar im Sinne der „Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür“ (6:237) an. In deren Prinzip liegt bereits, ohne „wirklich von ihr […] unterschieden“ zu sein (6:238), die „angeborne *Gleichheit*, d. i. die Unabhängigkeit nicht zu mehrerem von Anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann“ (6:237). Die Unabhängigkeit von nötigender Willkür, in der diese Gleichheit enthalten sein soll, ist nun tatsächlich eine andere Form der Freiheit als diejenige, bei der man nur den Gesetzen gehorcht, denen man beistimmen konnte. In heutiger Diktion nennt man letztere positive Freiheit, erstere hingegen Freiheit als Nicht-Beherrscht-Werden (*non-domination*, vgl. Pettit, *Republicanism*). Bei ihr geht es u. a. darum, dass kein Mensch das *dominium*, d. h. das Eigentum eines anderen ist, in dem Sinne, wie die Sklaven zum Eigentum gehörten. Auch der Hausangestellte, dem nach Kant ja die Selbständigkeit mangelt und der zum Besitzstand des Hausherrn gehört, ist doch nur durch Vertrag an ihn gebunden und durch gesetzliche Regelungen vor seiner nötigenden Willkür geschützt (vgl. 6:283). Alle Regelungen, denen man zu gehorchen hat, beruhen auf Gesetzen, die als Inbegriff rechtlicher Gleichheit und daher auch der Gerechtigkeit angesehen werden. Zur *Befolgung* beschlossener Gesetze kann jedes Staatsmitglied jedes andere verbinden.

4 Gleichheit und Gemeinwille

Im vollen Sinne gerecht sind die Gesetze jedoch dann, wenn sie allgemeiner Natur sind, von allen für alle beschlossen werden und alle in etwa gleicher Weise betreffen. Diese von → Rousseau übernommene Bedingung für das Zustandekommen des Allgemeinwillens hat Kant in die Formulierungen des kategorischen Imperativs eingearbeitet. In seiner Rechtsphilosophie versucht er das durch die offenkundige, drastische soziale Ungleichheit erzeugte Problem des völlig verschiedenen Betroffenseins von den Gesetzen dadurch zu unterlaufen, dass er nur diejenigen Gesetze geben lässt, die in etwa gleich sind, die sich, wie es bei Rousseau heißt, nicht verkaufen müssen, auch nicht ihre Arbeit zu verkaufen brauchen, sondern, so Kants Adaption, „die Producte aus dieser Arbeit als Waare öffentlich feil stellen“ können (6:314f.). Allerdings bleibt das Problem, dass diese Gesetze für die nicht an ihrer Entstehung Beteiligten zwar

einen gewissen Schutz, gewisse Rechtsgleichheit und Rechtssicherheit bedeuten, andererseits jedoch anzunehmen ist, dass ihre Situation bei der Abfassung der Gesetze nicht angemessen berücksichtigt wird. Aus diesem Grund stellt Kant eine Verbindung zwischen den beiden Begriffen der Rechtsgleichheit her: Aus der natürlichen Freiheit und Gleichheit folgt zwar nicht das Recht, aktiver Staatsbürger zu werden, wohl aber dürfen nur solche positiven Gesetze beschlossen werden, die ihnen die Möglichkeit offen lassen, „sich […] aus diesem passiven Zustande zu dem activen empor arbeiten zu können“ (6:315).

Weiterführende Literatur

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit, Frankfurt/M.: Suhrkamp ^{2}1993.

Merle, Jean-Christophe: Justice et progrès, Paris: Presses Universitaires de France 1997.

Mulholland, Leslie Arthur: Kant's System of Rights, New York, Oxford: Columbia University Press 1990.

Pettit, Philip: Republicanism, Oxford: Oxford University Press 1997.

Rosen, Allen D.: Kant's Theory of Justice, Ithaca, London: Cornell University Press 1993.

Matthias Kaufmann

Gleichmütigkeit

Gleichmütigkeit nennt Kant den Gemütszustand (vgl. 15:730) bzw. die Gemütsstärke (vgl. 15:258) eines Menschen, der sich insofern weder erfreut noch betrübt (vgl. 7:235), als er sich nicht so leicht durch → Affekte (der Freude oder der Traurigkeit) in Bewegung setzen und damit aus der Fassung bringen lässt (vgl. 15:257; 15:725).

Verwandte Stichworte

Gleichgültigkeit; Empfindsamkeit; Apathie, moralische

Philosophische Funktion

Im Anschluss an → Epikurs Ideal des stets fröhlichen Herzens des → Weisen als einem Beispiel für habituelle Fröhlichkeit, die eine → Wirkung von Grundsätzen ist, kontrastiert Kant die Gleichmütigkeit zunächst einmal mit der im „stumpfe[n] Gefühl“ (7:235) begründeten Gleichgültigkeit gegenüber den Zufällen des Lebens. Der Unterschied zwischen den beiden bestehe darin, dass die Gleichmütigkeit nicht der Empfindsamkeit (einem Vermögen und einer Stärke), sondern der → Empfindelei (einer Schwäche) entgegengesetzt ist, weil diese sich auch wider Willen affizieren lasse. In den Reflexionen spricht Kant in diesem Zusammenhang von der Apathie der Gleichgültigkeit und der der Gleichmütigkeit (vgl. 15:952). Eine zweite Abgrenzung, die er vornimmt, ist die von der launischen → Sinnesart, welche eine Disposition zu Anwandlungen eines Subjekts zur Freude oder Traurigkeit sei, für die das Subjekt sich selbst keinen Grund angeben könne (→ Laune). Wenn Kant die Gleichmütigkeit positiv charakterisiert, spricht er von einer gesunden, ruhigen, genügsamen, zufriedenen, gelassenen, gesetzten und heiteren Verfassung des Gemüts, die er auch als „philosophische Gemüthsart“ (15:746) bezeichnet, deren Aufgabe es sei, die Selbstregierung des Menschen nicht durch veränderliche Umstände (Zufälle und Schicksal) anfechten zu lassen (vgl. 15:258; 15:730). In diesem Sinne ist die Aussage zu verstehen: „Es giebt keine Tugend als im wakeren Herzen, und kein waker Herz ohne Macht der Grundsätze“ (15:517).

Andreas Trampota

Gleichzeitigkeit

→ Zugleichsein

Gliederbau

Der Begriff ‚Gliederbau‘ bezieht sich in erster Linie auf die Art und Weise, wie die Teile („Glieder[]“) eines organischen Körpers zweckmäßig zusammenhängen (vgl. KrV A 688 / B 716). Weitere wichtige Stellen: KrV B XXIIf.; KrV B XXXVII.

Verwandte Stichworte

System; Vernunft; Wissenschaft

Philosophische Funktion

Wie Kant seinen Systembegriff in Anlehnung an den Begriff eines organischen Körpers entwirft, so verwendet er den Begriff ‚Gliederbau‘ bei der Bestimmung eines Systems. Dementsprechend tritt das Thema ‚Gliederbau‘ im Rahmen von zwei in der *KrV* abgehandelten Systembestimmungen – das System der Wissenschaft und die reine spe-

kulative Vernunft als System – auf (→System). Obwohl die *KrV* ein „Tractat von der Methode", nicht ein System der Wissenschaft sein soll, verzeichnet sie „den ganzen Umriß derselben sowohl in Ansehung ihrer Grenzen, als auch den ganzen inneren Gliederbau derselben" (KrV B XXIIf.; vgl. KrV B XIX). Die reine spekulative Vernunft enthält „einen wahren Gliederbau […], worin alles Organ ist" (KrV B XXXVII). Kant spricht zuversichtlich vom „Gliederbau des Systems, als Einheit betrachtet", auch wenn der philosophische Vortrag sich „[a]n einzelnen Stellen […] zwacken" lässt (KrV B XLIV). Wie „bei dem Gliederbau eines organisirten Körpers" kann der Zweck jedes Gliedes bzw. Teils der reinen Vernunft nur aus dem vollständigen Begriff des Ganzen abgeleitet werden (4:263).

Daniel O. Dahlstrom

Glück, Glückseligkeit

Der Glücksbegriff der eudämonistischen Tradition heißt in Kants Terminologie ‚Glückseligkeit'. Den Ausdruck ‚Glück' verwendet Kant dagegen lediglich im Sinn von günstigen äußeren Umständen und zufälligem Gelingen (vgl. z. B. 7:223). In allen Reflexionsphasen der kantischen →Moralphilosophie spielt der Begriff der Glückseligkeit eine herausgehobene Rolle. Mindestens drei verschiedene Konzeptionen lassen sich dabei unterscheiden: (1) In seiner durch →Leibniz, →Crusius und →Wolff geprägten Frühphase vertritt Kant einen perfektionistischen und theologisch eingefärbten Glücksbegriff, bei dem der Mensch „in der Gemeinschaft mit dem unendlichen Wesen den Genuß der wahren Glückseligkeit finden" soll. Glückseligkeit ist dabei als eine „immerwährende Zufriedenheit" konzipiert, die sich aus der Verbindung des Individuums mit →Gott als der „Urquelle aller Vollkommenheit" ergibt (1:322). (2) Im *Kanon der reinen Vernunft* der *KrV* entwickelt Kant die Auffassung, dass man Gott als motivierendes Fundament der →Sittlichkeit ins Spiel bringen müsse, indem nämlich Glückseligkeit und →Moralität durch Gott in einer „gehofften Welt" miteinander verbunden würden (KrV A 813 / B 841). Die Gottesidee soll mithin dem Problem abhelfen, dass „die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung" zu sein drohen; Kant betont, nur so lasse sich der „ganze[] Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen" (KrV A 813 / B 841). (3) In der *KpV* findet sich dagegen ein Modell, dem zufolge das →Sittengesetz als alleiniger Bestimmungsgrund des →Willens aufgefasst und die Glückseligkeit mit ihm auf dem Weg über sogenannte „Postulate" korreliert wird (5:108–114). Die Postulate der Unsterblichkeit der Seele, der Freiheit sowie des Daseins Gottes sollen sicherstellen, dass sich die Forderungen der Moral mit dem menschlichen Glücksstreben zur Übereinstimmung bringen lassen. Weitere wichtige Stellen: KrV A 806 / B 834; 4:399; 4:405; 4:415f.; 4:417f.; 5:25; 5:36; 5:86ff.; 5:110; 5:113f.; 5:124; 5:126ff.; 5:430; 6:377; 6:378; 6:393; 7:130; 8:279; 19:277; 27:101.

Verwandte Stichworte

Eudämonismus; Gut, höchstes; Tugend; Lust/Unlust; Stoiker, stoisch; Epikur

Philosophische Funktion

Kant versteht unter Glückseligkeit durchgehend eine umfassende Wunscherfüllung, nämlich die „Befriedigung aller Vergnügen überhaupt" (27:101) oder die „Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, und auch protensive, der Dauer nach)" (KrV A 806 / B 834; ähnlich 4:399; 5:124). Bei dieser Befriedigung denkt Kant keineswegs nur an die Erfüllung sinnlich-naturaler →Neigungen, sondern auch an rational geprägte Wünsche (vgl. 19:277). In § 83 der *KU* wendet sich Kant dagegen, den Glücksbegriff für ausschließlich sinnlich bestimmt zu erklären: „Der Begriff der Glückseligkeit ist nicht ein solcher, den der Mensch etwa von seinen Instincten abstrahirt und so aus der Thierheit in ihm selbst hernimmt; sondern ist eine bloße *Idee* eines Zustandes, welcher er den letzteren unter bloß empirischen Bedingungen (welches unmöglich ist) adäquat machen will" (5:430). Dennoch versieht er den Begriff des →Glücks insgesamt mit einem hedonistischen Akzent. Denn das Glücksstreben wurzelt nach Kant in der Bedürfnisnatur des Menschen; es handelt sich bei der Glücksfrage um „ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem" (5:25). Der Mensch ist grundlegend durch →Bedürfnisse charakterisiert, „und dieses Bedürfniß

betrifft die Materie seines Begehrungsvermögens, d. i. etwas, was sich auf ein subjectiv zum Grunde liegendes Gefühl der Lust oder Unlust bezieht, dadurch das, was es zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedarf, bestimmt wird" (5:25). Der Glücksbegriff ist für Kant deswegen grundlegend mit den subjektiven Wertungen unserer Lust- und Unlustempfindungen verbunden.

1 Glückseligkeit und hypothetische Imperative

Kant stellt wiederholt fest, dass Glück kein beliebiges Handlungsziel neben anderen sei, ein →Zweck, den ein Akteur verfolgen könne oder nicht: „Es ist […] ein Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen […] als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben *können*, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesammt nach einer Naturnothwendigkeit *haben*, und das ist die Absicht auf *Glückseligkeit*" (4:415). „Glücklich zu sein, ist nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens" (5:25). Der →hypothetische Imperativ der →Klugheit wird von Kant folgerichtig nicht als nur „problematisch" aufgefasst, d. h. als Sollenssatz relativ zu einer möglichen, also beliebigen Absicht, sondern als „assertorisch", d. h. als Gebot relativ zu einer tatsächlich bestehenden Absicht. Man dürfe hypothetische Imperative der Klugheit nicht so verstehen wie solche der →Geschicklichkeit, nämlich als richteten sie sich auf arbiträre Intentionen; vielmehr beruhten sie auf einer „Absicht, die man sicher und a priori bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört" (4:415f.).

2 Die Anforderungen der Moralität und das eigene Glück

Kant erkennt das Glücksstreben als eine fundamentale menschliche Tendenz an. Das Verhältnis der in der →Tugendlehre formulierten „verpflichtenden Zwecke" der eigenen →Vollkommenheit und der fremden Glückseligkeit bestimmt er so, dass niemand um des fremden Glücks willen seine zentralen Interessen preisgeben darf: „Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit (seiner wahren Bedürfnisse) Anderer ihre zu befördern, würde eine an sich selbst widerstreitende Maxime sein, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte" (6:393). Allerdings fasst er die →Pflichten gegen sich selbst nicht als eine Pflicht zur Glückseligkeit auf. Auf Glückseligkeit kann sich keine Pflicht richten, da sie ohnehin der fundamentalen Orientierung des Menschen entspricht.

3 Kants Kritik am Glücksbegriff

In Kants Moralphilosophie spielt der Glücksbegriff eine recht ambivalente Rolle: So notwendig die menschliche Glücksorientierung auch ist, so bedeutet sie doch, wenn man ihr einen zu großen Raum gewährt, eine prinzipiell verfehlte praktische Einstellung. Näherhin umfasst die Kritik zwei voneinander zu differenzierende Punkte:

[1] In der *KpV* unterscheidet Kant pointiert zwischen subjektiven praktischen Grundsätzen, die er als →Maximen der Glückseligkeit oder der →Selbstliebe kennzeichnet; diese führten aufgrund ihres empirisch-pathologischen Charakters zu einer Heteronomie des Willens. Dagegen gelange man im Fall einer Willensbestimmung, die sich auf die bloße Form eines praktischen Grundsatzes stütze, zu gesetzesförmig universalisierbaren Maximen und in bestimmten Fällen zu →kategorischen Imperativen (vgl. 5:20; 5:22f.; 5:24f.; 5:27ff. u. ö.). Glücksorientierte Maximen sind für Kant somit ausnahmslos moralisch inadäquat. Man kann dieses Bedenken als *Einwand aus der Immoralität des Glücksstrebens* bezeichnen. Kant setzt hierbei die Prinzipien Glück und →Moral zueinander in ein striktes Ausschlussverhältnis: ein Akteur kann sein Handeln nur entweder am Ziel des Glücks oder aber an den Forderungen der Moral ausrichten. Kants Kritik am traditionellen →Eudämonismus erfolgt aus der Perspektive der Moralitätskonzeption; ihr zentraler Vorwurf lautet, jede Glückshilosophie beruhe auf der Eigennutzperspektive und damit letztlich auf einem Hedonismus: „wenn *Eudämonie* (das Glückseligkeitsprincip) statt der *Eleutheronomonie* (des Freiheitsprincips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatze aufgestellt wird, so ist die Folge davon *Euthanasie* (der sanfte Tod) aller Moral" (6:378).

[2] Nach Kant sind alle Einschätzungen das Glück betreffend erfahrungsabhängig; doch als empirisch-veränderliche Urteile ermöglichen sie nur ‚generelle', nie ‚universelle' Allgemeinheit und können mithin nicht die Grundlage einer universalistischen Moralphilosophie abgeben (vgl. 5:36; 4:417f.): „Allein es ist ein Unglück, dass der

Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, dass, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle“ (4:418). Man kann diesen Punkt als *Einwand von der Subjektrelativität und Instabilität der Glücksvorstellungen* bezeichnen. Der Einwand kulminiert darin, dass eudämonistische Ethiken keinen objektiven und damit keinen gesetzesförmigen Charakter besitzen können: „Aber eben darum, weil dieser materiale Bestimmungsgrund von dem Subjecte blos empirisch erkannt werden kann, ist es unmöglich diese Aufgabe als ein Gesetz zu betrachten, weil dieses als objectiv in allen Fällen und für alle vernünftige Wesen *eben denselben Bestimmungsgrund* des Willens enthalten müsste“ (5:25). Auf Glücksvorstellungen beruhende Maximen sind nicht verallgemeinerungsfähig und führen niemals zu kategorischen Imperativen.

4 Kritik des antiken Eudämonismus

Kant unterstellt dem philosophischen Eudämonismus der Antike, obwohl er ihm durchaus die Einbeziehung rationaler Neigungen konzediert, eine hedonistisch geprägte Strebenskonzeption (vgl. 5:22). Als informativ für Kants Rezeption der antiken Glücksmodelle erweisen sich insbesondere die *Reflexionen* aus den 1760er und 1770er Jahren (vgl. Düsing, *Das Problem des höchsten Gutes*) sowie die Vorlesungsmitschriften der achtziger Jahre (vgl. Forschner, *Guter Wille und Haß*). Mit Blick auf diese Dokumente kann man festhalten: Kant befasst sich wiederholt mit der Frage nach dem *summum bonum*, indem er einen systematischen Überblick über die antiken Auffassungen vom →höchsten Gut gibt. Dazu stellt er die kynische, die epikureische, die stoische, die platonische und die christliche Position nebeneinander. Gegen den Epikureismus wie gegen die →Stoiker wendet sich Kant mit dem Argument, dass Tugend und Glückseligkeit strikt voneinander zu trennen seien, während die Epikureer die Tugend unrichtigerweise auf das Glück und die Stoiker das Glück unrichtigerweise auf die Tugend reduziert hätten (dazu 5:86ff. und 5:126ff.). Kant weist hier einerseits die – wie er meint – illegitime Instrumentalisierung der Moralität durch Epikur zurück und lehnt andererseits die stoische Gleichsetzung des →höchsten Guts mit einem moralisch orientierten Willen, nämlich der *aretê* (Tugend), als unrealistisch ab (vgl. 4:393f.).

Kants Kritik des Eudämonismus kulminiert in einem Diktum aus der *Anthropologie*: „Alle Eudämonisten sind daher praktische Egoisten“ (7:130). Der Sache nach ist dieses Urteil unberechtigt. Die älteren Glückskonzeptionen denken mehrheitlich in Begriffen rational vorteilhafter oder handlungstheoretisch verbindlicher Ziele, nicht in Begriffen der subjektiven Neigungs- oder Wunscherfüllung; überdies ist der vormoderne Glücksbegriff nicht der des positiven mentalen, psychischen oder physischen Zustands, sondern der der Erfüllung aller wesensgemäßen Anlagen eines Menschen. Folglich unterhalten Moral und Glück in der Mehrzahl der älteren Modelle eine konstitutive, keine instrumentelle Beziehung zueinander (vgl. Irwin, *Kant's Criticism*; Weidemann, *Kants Kritik am Eudämonismus*).

5 Glückseligkeit und höchstes Gut

Am Ende des ersten Abschnitts der *GMS* spricht Kant von einer „*natürlichen Dialektik*“ (4:405) von Pflichtprinzip und Glückseligkeit: Demnach sieht sich die „gemeine Menschenvernunft“ durch den Konflikt zwischen moralischen Geboten und dem Bedürfnis nach umfassender Wunscherfüllung von selbst zum Übergang in die praktische Philosophie genötigt. Diese hat mithin die Aufgabe, für eine Harmonie zwischen beiden Perspektiven zu sorgen. Kant beschreibt das Verhältnis von Moral und Glück mithin nach einem Konfliktmodell. Um den Konflikt aufzulösen, entwickelt er in der →*Dialektik der reinen praktischen Vernunft* seine Lehre von einem zu postulierenden Zusammenhang von Tugend und Glückseligkeit anhand des Begriffs des „höchsten Guts“ (5:108–114). Alle endlichen Vernunftwesen sind auf das Streben nach Glückseligkeit festgelegt, das sie freilich, so Kant, nie unabhängig vom „obersten Gut“, der Moralität, erstreben dürften. Dies führt ihn zu einem Modell, bei dem Moralität nicht mehr nur Gebotscharakter besitzt, sondern selbst zu einem Telos wird: Er spricht davon, Tugend sei das „oberste Gut“ (*supremum bonum* im Unterschied zu *consummatum bonum*; vgl. 5:110), worunter die „*oberste Bedingung* alles dessen, was uns nur wünschenswert scheinen mag“, zu verstehen sein soll. Moralität ist somit selbst ein notwendiges Strebensziel; Kant kennzeichnet das

oberste Gut als „unbedingt“ und als ursprünglich (*originarium*). Glückseligkeit kann aufgrund dieser Verbindung „ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Person und deren Würdigkeit glücklich zu sein) ausgetheilt“ werden (5:110). Was die Art der Verbindung von Glück und Moral im *summum bonum* betrifft, so lehnt Kant die These ab, Glück und Tugend stünden in einem „analytischen“ Verhältnis zueinander (vgl. 5:113f.), d. h. sie erwiesen sich als begrifflich unmittelbar zusammengehörig; ihr Verhältnis ist vielmehr ein „synthetisches“. Damit erscheint Kant zugleich als deskriptiver Konfliktheoretiker und als postulatorischer Harmonietheoretiker. Der Konfliktthese zufolge besteht zwischen Glück und Moral eine grundlegende Spannung; einer Harmoniekonzeption zufolge lässt sich diese Spannung ausgleichen, und die widerstrebenden Aspekte können zusammengeführt werden.

Im Sinn einer Harmonisierung der Moral- und der Glücksperspektive wendet sich Kant in der Schrift → *Gemeinspruch* gegen die Kritik → Christian Garves, wonach für Kant „die Beobachtung des moralischen Gesetzes ganz ohne Rücksicht auf Glückseligkeit der *einzige Endzweck* für den Menschen sei“ (8:279). Korrekt sei vielmehr, dass „weder die Moralität des Menschen für sich, noch die Glückseligkeit für sich allein, sondern das höchste in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zusammenstimmung beider besteht, der einzige Zweck des Schöpfers“ sei (8:279). Auch in der Vorrede zur Tugendlehre drückt Kant sein Befremden darüber aus, „wie es nach allen bisherigen Läuterungen des Pflichtprincips, so fern es aus reiner Vernunft abgeleitet wird, noch möglich war, es wiederum auf *Glückseligkeitslehre* zurück zu führen“ (6:377). Kant betont, dass, obwohl man „sich diesen Tugendlohn nur von dem Bewußtsein seine Pflicht gethan zu haben versprechen kann, das letztgenannte doch vorangehen müsse“ (6:377). Ein Akteur „muß sich verbunden finden seine Pflicht zu thun, ehe er noch und ohne daß er daran denkt, daß Glückseligkeit die Folge der Pflichtbeobachtung sein werde“ (6:377).

Weiterführende Literatur

Düsing, Klaus: „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie“, in: Kant-Studien 62, 1971, 5–42.

Forschner, Maximilian: „Moralität und Glückseligkeit in Kants Reflexionen“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 42, 1988, 351–370.

Forschner, Maximilian: „Guter Wille und Haß der Vernunft“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt/M.: Klostermann 1989, 45–65.

Guyer, Paul: Kant on Freedom, Law, and Happiness, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2000.

Himmelmann, Beatrix: Kants Begriff des Glücks, Berlin u. a.: de Gruyter 2003.

Irwin, Terence H.: „Kant’s Criticism of Eudaemonism“, in: Engstrom, Stephen / Whiting, Jennifer (Hg.): Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty, Cambridge: Cambridge Univsersity Press 1996, 63–101.

Weidemann, Hermann: „Kants Kritik am Eudämonismus und die Platonische Ethik“, in: Kant-Studien 92, 2001, 19–37.

Christoph Horn

Glückseligkeit, allgemeine

Allgemeine Glückseligkeit ist eine → Idee der Vernunft, in der die von allen auf moralische Weise gebrauchte → Freiheit als Ursache eines dauerhaften Wohlergehens aller vorgestellt wird (vgl. KrV A 809 / B 837). An dieser Idee, die Moralität und Glückseligkeit so verknüpft, dass erstere die Bedingung letzterer ist, *soll* ein jeder sein Handeln ausrichten. Nach 1784 tritt dieser Gedanke, den Kant in Vorlesungen und Reflexionen (vgl. 28:337f.; *Refl.* 6857, 19:181; *Refl.* 6892, 19:195) sowie in einschlägigen Passagen der *KrV* skizziert, zurück zugunsten der Lehren vom → höchsten Gut und von den → Postulaten der reinen praktischen Vernunft. Die Idee der allgemeinen Glückseligkeit bleibt jedoch Bestandteil des höchsten Gutes, soweit dieses im Sinne des „Weltbesten“ (5:453) verstanden wird. Weitere wichtige Stellen: KrV A 851 / B 879; 5:36; 8:279.

Verwandte Stichworte

Glück, Glückseligkeit; Gut, höchstes

Philosophische Funktion

In Auseinandersetzung mit der antiken und der

aufklärerischen Position, die Moralischsein und Glücklichsein zuletzt miteinander identifiziert hatten, besteht Kant auf ihrer Differenz. Mit Blick auf die Beurteilung („principium diiudicationis") des moralisch Gebotenen ergibt sich, dass die Prinzipien von moralischem Handeln und Glücksstreben grundsätzlich verschieden sind: hier gelten Gesetze der Freiheit, dort empirische Regeln. Mit Blick auf die Ausführung („principium executionis") des moralisch Gebotenen ergibt sich für Kant die Schwierigkeit, ihre Triebfeder zu bestimmen (vgl. zur Unterscheidung der beiden Prinzipien *Refl.* 6972, 19:217). Bevor er diese Frage mit dem Konzept der → Achtung für das Gesetz beantwortet, erwägt Kant eine Lösung, welche die Idee einer allgemeinen Glückseligkeit als Frucht des moralischen Verhaltens aller vorstellt. Ein „System der mit der Moralität verbundenen proportionirten Glückseligkeit" lasse sich als „nothwendig" denken, „weil die durch sittliche Gesetze theils bewegte, theils restringirte Freiheit selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst unter der Leitung solcher Principien Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt sein würden. Aber dieses System der sich selbst lohnenden Moralität ist nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß *jedermann* thue, was er soll" (KrV A 809f. / B 837f.). Unter anderem aufgrund der Kritik an eudämonistischen Tendenzen der in der *KrV* angedeuteten Moralphilosophie (vgl. KrV A 795ff. / B 823ff.), die von → Christian Garve vorgetragen wurde (vgl. Förster, *Was darf ich hoffen*, S. 171–177), unterzieht Kant seine Ethik einer Revision.

An der systematischen, d. h. gerechten und nicht bloß zufälligen Verbindung von Moral und Glück aber hält er fest. Er verknüpft beide in der Idee einer „unbedingte[n] Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft" (5:108), dem höchsten Gut. Nicht in allen, aber in manchen Kontexten bestimmt Kant das → höchste Gut als Idee vom „Weltbesten" (5:453) und nimmt in diesem Zusammenhang den Gedanken einer allgemeinen Glückseligkeit als eines seiner Bestandteile wieder auf.

Weiterführende Literatur

Düsing, Klaus: „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie", in: Kant-Studien 62, 1971, 5–42.

Kleingeld, Pauline: Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg: Königshausen & Neumann 1995, insbes. 135–164.

Milz, Bernhard: Der gesuchte Widerstreit. Die Antinomie in Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft', Berlin u. a.: de Gruyter 2002, 286–324.

Beatrix Himmelmann

Glückseligkeit, fremde

Fremde Glückseligkeit ist im Gegensatz zur eigenen, nach der ein jeder aus natürlicher → Selbstliebe strebt, die Glückseligkeit der anderen. Kant zufolge ist die „Beförderung fremder Glückseligkeit" (4:401) ein → Zweck des Handelns, der zugleich → Pflicht ist. Die fremde Glückseligkeit, deren Beförderung moralisch geboten ist, betrifft sowohl die „physische Wohlfahrt" (6:393; → Wohlfahrt) als auch das „moralische Wohlsein" der anderen (6:394). Weitere wichtige Stellen: 4:423; 4:430; 4:441; 6:3f., 6:385–394; 6:452ff.

Verwandte Stichworte

Glück, Glückseligkeit; Wohlwollen; Wohltätigkeit

Philosophische Funktion

Ausgangspunkt für Kants Überlegung zur moralischen Pflicht der „Beförderung fremder Glückseligkeit" (4:401) ist die Tatsache, dass der Mensch als endliches und bedürftiges Wesen unvermeidlich sein eigenes Glück will: „Es ist […] ein Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (so fern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesammt nach einer Naturnothwendigkeit haben, und das ist die Absicht auf Glückseligkeit" (4:415). Es zur Pflicht zu erklären, sich das eigene Glück zum Zweck zu machen, wäre mithin widersinnig.

Nicht widersinnig, sondern moralisch geboten ist dagegen, sich fremde Glückseligkeit zum Zweck zu machen. „Wohlthätig" zu sein, „d. i. anderen Menschen in Nöthen zu ihrer Glückseligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach seinem

Vermögen beförderlich zu sein, ist jedes Menschen Pflicht. Denn jeder Mensch, der sich in Noth befindet, wünscht, daß ihm von anderen Menschen geholfen werde“ (6:453). Kritiker wie Schopenhauer haben hier eine Berufung Kants auf das Eigeninteresse gesehen (vgl. Schopenhauer, *Grundlage der Moral*, S. 156f.). Doch Kant möchte ex negativo zeigen: Es führte in einen notwendigen Widerspruch im Wollen des glücksbedürftigen Menschen, würde er die →Maxime der →Gleichgültigkeit oder →Hartherzigkeit gegen das Wohlergehen anderer als allgemeines Gesetz menschlichen Zusammenlebens wollen. „Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche eräugnen können, wo er anderer Liebe und Theilnehmung bedarf, und wo er durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde“ (4:423).

Kant argumentiert, dass die Beförderung fremder Glückseligkeit einer der zwei a priori anzugebenden Zwecke ist, die zu haben zugleich Pflicht ist. Er ist dies mit Blick auf die Pflicht gegen andere, wohingegen eigene →Vollkommenheit der Zweck ist, der als Pflicht gegen sich selbst geboten ist (vgl. 6:385–394). Allein diese beiden Zwecke sind zugleich Pflichten, weil genau sie den Zwecken unmoralischer Neigungen entgegenzuwirken geeignet sind (vgl. 6:380f.).

Wie fremde Glückseligkeit im Einzelfall zu fördern ist, muss wesentlich offen bleiben und ist wie jede ethische Pflicht eine Forderung von „weiter Verbindlichkeit“ (vgl. 6:390f. mit 6:393f.). Dabei bleibt, was andere Menschen „zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen“, allein „ihnen selbst zu beurtheilen überlassen“ (6:388; vgl. 6:454). Nur steht mir auch zu, „manches zu weigern, was *sie* dazu rechnen, was ich aber nicht dafür halte, wenn sie sonst kein Recht haben es als das Ihrige von mir zu fordern“ (6:388). So kann beispielsweise die „Aufopferung“ meiner eigenen Glückseligkeit zugunsten fremder nicht verlangt werden (6:393).

Weiterführende Literatur

Ebbinghaus, Julius: „Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten“, in: Julius Ebbinghaus. Gesammelte Schriften, Bd. 2, hg. von Georg Geismann und Hariolf Oberer, Bonn: Bouvier 1988, 209–229.

Langthaler, Rudolf: Kants Ethik als ‚System der Zwecke‘, Berlin u. a.: de Gruyter 1991, insbes. 180–257.

Beatrix Himmelmann

Glückseligkeitslehre

Kant behandelt die Glückseligkeitslehre im Kontrast zur →Sittenlehre. Es ist durchgehend sein Anliegen, einer Verwechslung beider vorzubeugen. Die Glückseligkeitslehre enthält nach Kant ausschließlich empirische Regeln oder genauer: Ratschläge der Klugheit, die Sittenlehre als „*Lehre von den Pflichten*“ (6:379) dagegen Prinzipien a priori. Weitere wichtige Stellen: 5:41; 5:92; 5:130; 5:173; 6:215f.; 6:377f.

Verwandte Stichworte

Glück, Glückseligkeit; Ratschläge der Klugheit; Eudämonismus

Philosophische Funktion

Weil Autoren von der Antike bis zur europäischen Aufklärung Glückseligkeitslehre und Sittenlehre zumeist nicht voneinander getrennt hatten, sieht Kant den Philosophen hier als „Chemist“ oder „Scheidekünstler“ gefordert (5:92). Zum einen ist die Sittenlehre nicht als Glückseligkeitslehre zu verstehen, d. h. sie ist keine „Anweisung der Glückseligkeit theilhaftig zu werden“ (5:130). Denn Sittlichkeit ist in der Perspektive reiner praktischer Vernunft nur die „Bedingung“ des Glücklichseins, nicht das „Erwerbmittel“ (5:130; →Gut, höchstes). Als „Erwerbmittel“ (5:130) könnte sie auch deshalb nicht fungieren, weil zum anderen die Glückseligkeitslehre nicht wie die Sittenlehre auf Prinzipien a priori beruht. Denn unabhängig von aller Erfahrung lässt sich nicht ausmachen, „durch welche Mittel man zum dauerhaften Genuß wahrer Freuden des Lebens gelangen könne“ (6:215). Nur die Erfahrung kann jedem „auf seine besondere Art zu erkennen geben, worin er jene Freuden zu setzen, ebendieselbe kann ihm auch die Mittel lehren, wodurch er sie zu suchen habe“ (6:215). Aus diesem Grund geht Kant in der zweiten Einleitung der *KU* so weit, die Glückseligkeitslehre gar nicht zur „praktischen Philosophie“ zu zählen (5:173; vgl. Himmelmann, *Kants*

Begriff des Glücks, S. 25–33), sondern zur theoretischen.

Weiterführende Literatur

Himmelmann, Beatrix: Kants Begriff des Glücks, Berlin u. a. de Gruyter, 2003.

Beatrix Himmelmann

Glücksspiel

Nach Kant ruft das Glücksspiel → Vergnügen als ein „Gefühl der Gesundheit" (5:331) hervor. Allerdings ist das Glücksspiel im Unterschied zu Tonspiel (→ Musik) und → Gedankenspiel „kein schönes Spiel" (5:332), weil an ihm keine → ästhetische Ideen beteiligt sind. Weitere wichtige Stelle: 7:238.

Verwandte Stichworte

Gedankenspiel; Spiel; Vergnügen

Philosophische Funktion

Neben Tonspiel und Gedankenspiel verursacht das Glücksspiel laut *KU* durch das „wechselnde freie Spiel der Empfindungen (die keine Absicht zum Grunde haben)" (5:331) ein Vergnügen mit Steigerung bis zum → Affekt. Obgleich im Glücksspiel ein Interesse „der Eitelkeit oder des Eigennutzes" (5:331) besteht, überwiegt „das Interesse an der Art, wie wir es uns zu verschaffen suchen" (5:331). Nach der *Anthropologie* vergnügt im Glücksspiel gewonnenes → Geld weniger dauerhaft als erarbeitetes, weil es keinen → Verdienst darstellt (vgl. 7:238).

Achim Vesper

Gnade

Gnade ist „der Rathschluß […] eines Oberen zu[r] Ertheilung eines Guten" (6:75 Anm.), für das der untergeordnete Adressat zwar empfänglich ist, auf das er jedoch keinen „Rechtsanspruch" besitzt (6:75). Weitere wichtige Stellen: 6:52f.; 6:74–77; 6:139–142; 6:190–202; 6:337; 6:489f.; 8:294.

Verwandte Stichworte

Gerechtigkeit; Moraltheologie (Ethikotheologie); Thaumaturgie

Philosophische Funktion

Kants Haltung gegenüber der gnädigen Aufhebung oder Minderung von → Strafen ist äußerst restriktiv. Dies gilt sowohl für die Rechts- als auch für die Religionsphilosophie: Die → Begnadigung von Übeltätern verstößt gegen den Grundsatz der (austeilenden) Gerechtigkeit, welcher nach Kant für die vernunftgemäße Einrichtung des Staates ebenso wesentlich ist wie für die auf Moralität gründende natürliche → Religion.

1 Rechtsphilosophie

Das Recht der Begnadigung kann nur von einer Person oder Institution ausgeübt werden, gegen die selbst „*kein Zwangsrecht* Statt hat" (8:294 Anm.), es verdient daher als einziges „den Namen des Majestätsrechts" (6:337). Freilich ist dieses Recht unter allen Rechten des → Souveräns „das schlüpfrigste", denn es kann nur selten ausgeübt werden, ohne dass dadurch „Unrecht" (6:337) geschieht: Die Schädigung *anderer* straflos zu stellen, steht dem Souverän nämlich nicht zu. Er darf allenfalls, „eine Läsion, die *ihm selbst* widerfährt" (6:337), vergeben, aber auch dies nur dann, wenn die Begnadigung nicht zu weiteren Gesetzesverstößen ermutigt und die Sicherheit der Bevölkerung gewahrt bleibt (vgl. 6:337; 6:489f.).

2 Religionsphilosophie

Man darf sich → Gott „nicht als *gnädig*, mithin *nachsichtlich* (indulgent) für die Schwäche der Menschen" (6:141) vorstellen. Dass bei allen Personen Glückseligkeit und Glückswürdigkeit in einem proportionalen Verhältnis zueinander stehen, stellt nach Kant das → höchste Gut dar (vgl. 5:110f.). Die *einzige* Rechtfertigung für den Glauben an Gott besteht darin, dass wir uns die Möglichkeit dieses höchsten Guts ohne die Annahme eines göttlichen Richters nicht verständlich machen können, während unsere moralische Praxis uns zugleich zwingt, eine solche Möglichkeit zu unterstellen (→ Gottesbeweis, moralischer; → Vernunft, Bedürfnis der). Die Auffassung, Gott erweise bestimmten Menschen (unverdiente) Gnade, steht mithin in scharfem Gegensatz zum Kern der kantischen Ethikotheologie: Für die rationale Begründung theistischen Glaubens ist gerade entscheidend, dass Gott dem Verhalten moralischer Subjekte die ihm „angemessenen Folgen" erteilt (5:140). Wer meint, sich Gott mit Hilfe ei-

nes „*Gnadenmittel[s]*“ (6:200) – *unabhängig* von den eigenen moralischen Anstrengungen – geneigt machen zu können, wer nicht „guter *Diener*“, sondern „*Favorit*“ Gottes sein will (6:200), missversteht das Wesen der Religion (vgl. z. B. 6:192).

Die allgemeine Bestreitung göttlicher Gnadenakte wird von Kant allerdings in zweierlei Hinsicht eingeschränkt: Zum einen ist die Entwicklung des an die Zeit gebundenen Menschen hin zu einer Gott wohlgefälligen Person immer im „*Werden*“ (6:75; vgl. 5:122f.), selbst nach einer „*Revolution* in der Gesinnung“ (6:47) bleibt er von Schuld belastet. Gott behandelt Menschen, die eine derartige Revolution hinter sich haben, aus Gnade so, als seien sie bereits „hier im vollen Besitz“ (6:75) der →Heiligkeit. Kant betont nachdrücklich, dass eine solche Gnade selbst von Gott *nur* unter der „Voraussetzung der gänzlichen Herzensänderung“ (6:76) erwiesen werden darf.

Zum anderen können wir nicht wissen, ob sich die sittliche Vervollkommnung des Menschen ganz ohne göttliche Unterstützung erreichen lässt, oder ob im „Felde des Übernatürlichen noch etwas mehr ist, […] was […] zu[r] Ergänzung des moralischen Unvermögens nothwendig wäre“ (6:52; vgl. 6:190ff.). Wir dürfen aber, so gesteht Kant zu, darauf vertrauen, dass, „was die Natur in uns nicht vermag, die Gnade bewirken“ (6:191) wird. Auch hier gilt jedoch: Die göttliche Gnade kommt uns nur unter der Bedingung zustatten, dass wir zuvor „unsere eigenen Kräfte […] nach Möglichkeit benutzt haben“ (6:191; vgl. 6:52).

Weiterführende Literatur

Wimmer, Reiner: Kants kritische Religionsphilosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1990, insbes. §§ 14f.

Wood, Allen W.: Kant's Moral Religion, Ithaca u. a.: Cornell UP 1970, insbes. Kap. 6.

Christian Weidemann

Gold

In der Reihe der Mineralien und als Art der Metalle wird Gold von Kant in naturwissenschaftlicher Hinsicht betrachtet, zudem findet es Erwähnung in der *Physischen Geographie*. Auch bezeichnet Gold wegen seines Wertes eine Form von Geld in den Handels- und Verkehrsbeziehungen zwischen Menschen oder Staaten. In der theoretischen Philosophie wird ‚Gold‘ exemplarisch zur Erläuterung logischer Sätze eingesetzt. Weitere wichtige Stellen: 2:210; 2:285; 5:23; 5:162; 6:287f.; 9:366; 10:163.

Verwandte Stichworte

Begriff, empirischer; Metall; Mineral

Philosophische Funktion

Kant beschreibt die empirischen Eigenschaften des Goldes in seiner Klassifikation der Mineralien: In der Reihe der →Metalle steht es als edelstes Metall an erster Stelle. „[E]in Mensch *unterscheidet* das Gold vom Messing, wenn er erkennt, daß in einem Metalle z. E. nicht diejenige Dichtigkeit sei, die in dem andern ist“ (2:285). Wie Hamann kritisiert Kant die alte alchimistische Lehre vom „berühmte[n] Stein unsrer Weisen, wodurch urplötzlich jedes unreife Mineral und selbst Stein und Holz in wahres Gold verwandelt wird“ (10:163) als nicht wissenschaftlich. Der „Stein[] der Weisen“ gehöre zu den nur für die Einbildungskraft existierenden Schätzen (5:163).

Sich auf Reiseberichte berufend beschreibt Kant das Verfahren der Goldgewinnung: Man trennt Gold vom Sand, mit dem er in der Natur oft gemischt ist, indem man Quecksilber der Mischung hinzufügt; dann erhitzt man die Mischung der drei Stoffe. Das Gold von Madagaskar wird erwähnt, als besonders zart, weich und leicht zu verflüssigen (vgl. 9:366).

Gold wird nicht als eigentliches →Geld, sondern als Ware betrachtet (vgl. 6:287f.), die aber außergewöhnlichen Wert hat: „So wie demjenigen, der Gold zur Ausgabe braucht, gänzlich einerlei ist, ob die Materie desselben, das Gold, aus dem Gebirge gegraben, oder aus dem Sande gewaschen ist, wenn es nur allenthalben für denselben Werth angenommen wird, so frägt [der] Mensch […] nur *wie viel und großes Vergnügen* sie ihm auf die längste Zeit verschaffen“ (5:23). Letztlich ist Gold mit Pracht verbunden. „Die Peterskirche in Rom ist prächtig. Weil auf diesen Entwurf, der groß und einfältig ist, Schönheit, z. E. Gold, mosaische Arbeit etc. so verbreitet ist, daß die Empfindung des Erhabenen doch am meisten hindurch wirkt, so heißt der Gegenstand prächtig“ (2:210).

Am Beispiel des Goldes, dessen empirische Eigenschaften zahllos sind, erklärt Kant, was einen empirischen Begriff kennzeichnet und unterscheidet die reine Erkenntnis a priori, die man

vom Gold in analytischen Urteile ausdrücken kann, von synthetischen Urteilen a posteriori, die die empirischen Eigenschaften des Goldes beschreiben: „Wenn ich sage: Gold ist ein gelbes Metall; so ist dies ein analytisches Urtheil. Wenn ich aber sage: Gold rostet nicht; so ist dies ein synthetisches Urtheil“ (28:545). Alle analytischen Sätze sind Urteile a priori, „wenn gleich ihre Begriffe empirisch sind, z. B. Gold ist ein gelbes Metall; denn um dieses zu wissen, brauche ich keiner weitern Erfahrung außer meinem Begriffe vom Golde, der enthielte, daß dieser Körper gelb und Metall sei“ (4:267). Der Begriff ‚Gold‘ illustriert auch logische Funktionen wie abstrahieren, differenzieren, Ausdehnung bzw. Umfang eines Begriffes.

Mai Lequan

Göschen, Johann Julius

Dt. Münzmeister (1736–1798); Johann Julius Göschen kam 1760 nach Königsberg. In den Jahren 1764 bis 1768 standen sich Göschen und Kant besonders nahe. Kant, → Theodor Gottlieb v. Hippel, Johann Konrad Jacobi und dessen jüngere Ehefrau Maria Charlotta Jacobi (1739–1795) waren Mitglieder des literarisch gelehrten Zirkels in Königsberg. Aufgrund des von Göschen mit Maria Charlotta Jacobi begangenen Ehebruches, der zur Scheidung ihrer Ehe führte, zerbrach der Königsberger Zirkel. Die Eheschließung von Göschen mit Maria Charlotta, an der Kant nicht teilnahm, fand im Oktober 1769 statt. Obwohl Kant und Göschen weiterhin in freundschaftlichem Kontakt standen, verkehrte Kant, solange Johann Konrad Jacobi lebte, trotz mehrmaliger Einladungen aus Gründen der Loyalität gegenüber Jacobi nicht im Hause Göschen. Vielleicht beeinflusste das Verhalten von Maria Charlotta Kants Einstellung gegenüber Frauen und der Ehe, denn in seinen → Anthropologie-Vorlesungen (seit 1772–1773) vertritt Kant die Auffassung, dass eine jüngere Frau einen älteren Mann und ein jüngerer Mann eine ältere Frau beherrsche (vgl. 7:308; Kühn, *Kant*, S. 203).

Weiterführende Literatur

Hamann, Johann Georg: Briefwechsel, hg. v. Walther Ziesemer / Arthur Henkel, 7 Bde., Frankfurt/M.: Insel 1955–1979.

Jachmann, Reinhold Bernhard: Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund, Königsberg: Nicolovius 1804.

Kühn, Manfred: Kant. Eine Biographie, München: Beck 2004.

Schneider, Ferdinand Josef: Theodor Gottlieb von Hippel in den Jahren von 1741 bis 1781 und die erste Epoche seiner literarischen Tätigkeit, Prag: Taussig & Taussig 1911.

Bianca Patricia Pick

Gott

Der Terminus ‚Gott‘ bezeichnet für Kant sowohl einen Begriff als auch den Gegenstand dieses Begriffs. Als reiner Vernunftbegriff ist Gott eine der Ideen der reinen Vernunft, die neben Freiheit und Unsterblichkeit den „eigentlichen Zweck[]“ metaphysischer „Nachforschung“ (KrV B 395 Anm.) ausmachen. Als Gegenstand dieser → Idee ist Gott ein von der Welt verschiedenes allerrealstes (vgl. KrV A 575f. / B 603f.; → ens realissimum) und höchstes (*ens summum*) Wesen aller Wesen (*ens entium*), ein Urwesen (*ens originarium*) (vgl. KrV A 578f. / B 606f.; KrV A 631 / B 659), dem absolute Notwendigkeit zukommt (vgl. KrV A 587 / B 615) und das als Grund aller realen Möglichkeit (vgl. KrV A 578 / B 606) auch den → Urgrund „aller anderen Dinge in sich enth[ä]lt[]“ (KrV A 631 / B 659). Durch seinen (intuitiven) Verstand und Willen und somit als → oberste Intelligenz (vgl. KrV A 640 / B 668) ist er Ursache der Form und Materie der Welt, d. h. „*Welturheber*“ (KrV A 632 / B 660) im Sinne von Weltschöpfer und darüber hinaus „weise[r] Weltregierer[]“ (KrV A 818 / B 846). Gott selbst ist das höchste ursprüngliche Gut (vgl. 5:125) und ermöglicht durch seine → Ewigkeit, → Allmacht, → Allgegenwart und Allwissenheit (vgl. KrV A 815 / B 843) das höchste abgeleitete Gut menschlicher Glückseligkeit in Proportion zur Würdigkeit (vgl. 5:125; → Gut, höchstes). Als „Herzenskündiger“ (6:99; vgl. 6:439), der im Unterschied zu allen menschlichen Individuen die Gesinnung des Einzelnen zweifelsfrei erfassen kann, ist Gott „Oberhaupt“ (4:434) des → Reichs der Zwecke und „oberster Gesetzgeber“ der → Kirche oder des „ethischen gemeinen Wesens“ (6:99). Kraft seines heiligen Willens folgt Gott zudem unfehlbar dem Moralgesetz, das für ihn deshalb nicht als Imperativ gilt (vgl. 5:32; → Wesen, heiliges).

Die Existenz der Entität Gott kann mit den

Mitteln der Theorie weder gezeigt noch widerlegt werden (vgl. KrV A 639ff. / B 667ff.; → Gottesbeweise, Kritik der; → Schwärmerei); vielmehr ist die Annahme seines Daseins eines der → Postulate der reinen praktischen Vernunft (vgl. 5:124–132), Grundlage des reinen → Verunftglaubens (vgl. 5:126) und darüber hinaus Bestandteil des regulativen → Vernunftgebrauchs (vgl. KrV A 619f. / B 647f.).

Weitere wichtige Stellen: 1:227ff.; 1:309–322; 1:329–346; 1:394ff.; 1:399–415; 1:459ff.; 1:481; 1:483; 2:29–34; 2:65–163; 2:201ff.; 2:296–300; 2:396; 2:410; 2:414; KrV B 7; KrV B 71; KrV B 145; KrV A 568f. / B 596f.; KrV A 590–633 / B 618–661; KrV A 675 / B 703; KrV A 685f. / B 713f.; KrV A 699ff. / B 727ff.; KrV A 811–819 / B 839–847; KrV A 826–830 / B 854–858; 4:344 Anm.; 4:357–360; 4:408; 4:442f.; 5:101ff.; 5:123–146; 5:438–485; 6:60–68; 8:137–144; 8:154; 8:255–271; 8:279f. Anm.; 8:391; 8:396 Anm.; 8:399f. Anm.; 8:418f.; 9:67ff. Anm.; 28:301–350; 28:989–1126.

Verwandte Stichworte

Ideal der reinen Vernunft; ens realissimum; Urgrund; Intelligenz, oberste; Welturheber, Weltursache; Gottesbeweise; Reich Gottes

Vorgeschichte und historischer Kontext

Die drei wichtigsten aus der griechischen Antike überlieferten Gotteskonzeptionen neben dem stoischen Pantheismus, nämlich Aristoteles' sich selbst denkendes Denken in Buch XII der *Metaphysik* (vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, XII, 1074b34), Platons Demiurg im *Timaios* (vgl. Platon, *Timaios*, 28a6) sowie das neuplatonische Eine in Plotins *Enneaden* (vgl. Plotin, *Enneaden*, 9.5, 36) provozierten in der Auseinandersetzung mit den monotheistischen, abrahamitischen Religionen einen Katalog von Fragen, der über das Mittelalter bis weit in die Neuzeit hinein das philosophische Denken beschäftigte. Zur Debatte standen u. a. der eigentliche Gegenstandsbereich der Metaphysik oder ersten Philosophie, zumal Aristoteles selbst in der *Metaphysik* zum einen Seiendes als solches (vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, IV, 1003a21ff.) und zum anderen, vorbehaltlich seiner bzw. ihrer Existenz, das Göttliche (vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, VI, 1026a19) oder eine unbewegte Wesenheit genannt hatte (vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, VI, 1026a29), ferner das Verhältnis von Philosophie und Theologie überhaupt und schließlich die Frage, ob und in welcher Hinsicht Gott mit den Mitteln der natürlichen Vernunft erkannt werden kann. In der für Kant maßgeblichen Tradition der deutschen Schulphilosophie wird spätestens seit Wolffs *Discursus praeliminaris* der natürlichen Theologie als dritter Form der *metaphysica specialis* ein fester Platz in der Philosophie eingeräumt, so etwa in den §§ 800–1000 von Baumgartens *Metaphysica* in der vierten Auflage von 1757, die Kant neben kleineren Kompendien seinen entsprechenden Vorlesungen zugrunde legte. Dieser natürlichen Theologie Baumgartens zufolge lässt sich mittels der theoretischen Vernunft die Existenz eines persönlichen Schöpfergottes etablieren, wie ihn der klassische → Theismus versteht.

In der praktischen Philosophie liefern das sog. Euthyphron-Dilemma (vgl. Platon, *Euthyphron*, 10a) aus dem gleichnamigen platonischen Dialog in seiner voluntaristischen und intellektualistischen Auflösung sowie die antike, in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Philosophie entscheidend veränderte Konzeption einer eudaimonistischen Ethik den Rahmen für die Diskussion der Gottesthematik, die sich – auf der Grundlage vor allem der Referenztexte Thomas' von Aquin zur Glücks- und Gesetzesproblematik (vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologica*, Ia–IIae, q. 1–5 und q. 90–108) – hier u. a. um folgende Fragen dreht: Sind moralische Normen dem göttlichen Willen vor- oder nachgeordnet, besteht ein gelingendes Leben primär in der Erkenntnis Gottes, und ist dies kraft der natürlichen Vernunft oder lediglich als sogenanntes Gnadengeschenk der *visio beatifica* möglich?

Kant nimmt in den vorkritischen Schriften zumindest implizit diese Traditionslinien auf und diskutiert eben jene Themenkomplexe, die dann in den kritischen Schriften eine charakteristische Wendung erfahren. Im Rahmen seiner früh beginnenden Planungen für die spätere *GMS* (vgl. 10:54–57) lotet er das Spannungsfeld zwischen göttlichem Voluntarismus und Intellektualismus in seinem Experiment mit der moral sense-Theorie aus (vgl. 2:298ff.). In den Bemerkungen zu den *Beobachtungen* (vgl. 20:31) wird das Fundament der Moral in der Freiheit gelegt, die in ihrer transzendentalen Variante auf eine Abkehr von einer Konzeption der praktischen Vernunft hinausläuft, die – wie traditionell in Gestalt der Gotteserkennt-

nis – von einem objektiven, zu realisierenden Ziel ausgeht und von der These einer materialen Fixierung des Begriffs der → Glückseligkeit geprägt ist. Damit ist die Entwicklung hin zu einer wertebasierten Konzeption von Moralphilosophie eingeleitet, die die Entfaltung der menschlichen Anlagen dem unbedingten Wert der Person nachordnet und ihn nicht mit dieser Entfaltung identifiziert. Das höchste abgeleitete Gut lässt sich dann nur noch formal beschreiben, sodass die inhaltliche Bestimmung dessen, worin Glückseligkeit im Einzelnen besteht, weitgehend dem Ermessen der Subjekte überantwortet werden kann. Die Frage nach der Verknüpfung von Moral und Glückseligkeit aus den *Träumen* (vgl. 2:334–337) legt zudem das Fundament für die Postulatenlehre (→ Postulat), in der Gott als Garant der Glückseligkeit verstanden wird, die als Ziel von Kant weder diskreditiert noch negiert wird, sondern lediglich in Proportion zur Würdigkeit stehen muss.

Was den Bereich der theoretischen Philosophie betrifft, sehen wir in den vorkritischen Schriften außer dem Methodenproblem für die Metaphysik insgesamt folgende Themenkomplexe aufgeworfen. Neben dem noch für schlüssig gehaltenen Existenzbeweis Gottes aus der Möglichkeit (vgl. v. a. 2:78f.; 2:89; 2:296f.; → Gottesbeweise) und seinen Implikationen für den Gottesbegriff, der sich aus der gegen Leibniz gerichteten Unterscheidung realer und logischer Möglichkeit speist, ist dies vor allem der Versuch, das Verhältnis von Kosmotheologie, → Physikotheologie und naturwissenschaftlicher Theorie zu klären (vgl. 1:261–264). Zudem werden das Problem der Interaktion der Weltsubstanzen (vgl. 2:406–410) und deren Verhältnis zu ihrer kausalen Dependenz von Gott sowie das Problem der zeitlichen Weltschöpfung (vgl. 2:417) und letzteres auch im Kontext der Theodizee- (vgl. 2:29–35) und der Freiheitsproblematik (vgl. 1:401–406) diskutiert.

Philosophische Funktion

1 Gott als Idee und Ideal der reinen Vernunft

1.1 Den Ausgangspunkt der Überlegungen des kritischen Kant zum Thema Gott bildet die dem disjunktiven Syllogismus zugeordnete Idee der reinen Vernunft (vgl. KrV A 323f. / B 379f.). Ideen beziehen sich auf die → Totalität der Bedingungen zu einem Bedingten und eine Form dieser Totalität ergibt sich aus den Grundsätzen der Bestimmbarkeit eines Begriffes und der durchgängigen Bestimmung eines existierenden Dinges (vgl. KrV A 571ff. / B 599ff.). Von der Gesamtheit der Paare einander kontradiktorisch entgegengesetzter primitiver Prädikate kommt jedem individuellen Gegenstand jeweils eines zu. Ausgehend davon lässt sich mittels einer Kette disjunktiver Syllogismen die Idee eines vollständig bestimmten (singulären) Begriffs gewinnen, insofern er in seiner Intension alle (kompatiblen) positiven, ein Sein ausdrückenden ursprünglichen Prädikate, d. h. Realitäten, umfasst (vgl. KrV A 576–579 / B 604–607). Der vollständig bestimmte Gegenstand dieses Begriffs ist das Ideal der reinen Vernunft (vgl. KrV A 580 / B 608), das unzulässiger Weise, nämlich auf der Basis einer natürlichen Illusion, Erfahrungsbedingungen mit Bedingungen der Dinge überhaupt zu identifizieren, hypostasiert, d. h. als existierend angenommen wird (vgl. KrV A 582 / B 610).

1.2 Die nähere Bestimmung des Ideals erfolgt im Zuge seiner Hypostasierung (→ Hypostasieren) durch Zuschreibung der ontologischen oder transzendentalen Prädikate wie Einigkeit, Einfachheit, Allgenugsamkeit und Ewigkeit (vgl. KrV A 580 / B 608). Kant betont, dass sich die Existenz Gottes mit theoretischen Mitteln nicht beweisen lasse, die drei klassischen Argumente der theoretischen Vernunft also fehlerhaft seien (vgl. KrV A 591 / B 619). Zentrale Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang dem ontologischen Argument zu, dessen Schlüssigkeit notwendige Bedingung für den Erfolg des kosmologischen und des teleologischen Argumentes ist (vgl. KrV A 630 / B 658). Kant hält das ontologische Argument aber gerade nicht für beweiskräftig, denn Existenz ist für ihn keine Realität (vgl. KrV A 601f. / B 629f.). Selbst das im Sinne der entsprechenden reinen Kategorie realiter mögliche Objekt Gott kann von Menschen allerdings nur auf dem Weg der symbolischen Erkenntnis, d. h. per → Analogie erkannt werden (vgl. 5:352f.).

1.3 Dem Scheitern der sogenannten Gottesbeweise zum Trotz verfügt eine Annahme, die die Existenz Gottes impliziert, dennoch über eine zentrale Funktion innerhalb der theoretischen Philosophie, näherhin im sogenannten regulativen Vernunftgebrauch, hier allerdings lediglich im Modus des → Als ob. Kant zufolge muss die Welt so betrachtet werden, als habe sie ihren Ursprung in der kreativen Vernunft Gottes (vgl. KrV A 672 / B 700),

und zwar um die →Vernunfteinheit (vgl. KrV A 680 / B 708) der Erscheinungswelt zu gewährleisten, d. h. den Systemcharakter der Gesamtheit der sie beschreibenden speziellen Naturgesetze.

2 Gott im reinen Vernunftglauben

2.1 Allein das moralische Argument (→Gottesbeweis, moralischer) kann Gültigkeit für sich beanspruchen, wonach die Annahme der Existenz Gottes für die Annahme der Realisierbarkeit des höchsten abgeleiteten Guts und damit für die rational berechtigte Hoffnung auf dieses Objekt des menschlichen wie göttlichen guten Willens erforderlich ist (vgl. 5:124–132). Die Bedeutung der göttlichen →Vorsehung, d. h. des planenden Arrangements des Weltlaufes wird – ebenfalls im Rahmen der praktischen Philosophie – für die Verwirklichung des höchsten politischen Guts, nämlich des ewigen Friedens (→Friede, ewiger) besonders hervorgehoben (vgl. 8:361f. Anm.).

2.2 Kant betont zudem, dass die Unfähigkeit, die Existenz Gottes im Rahmen der theoretischen Philosophie zu erkennen, für die praktische Bestimmung des Menschen zweckmäßig oder förderlich ist, da das Wissen um die Existenz Gottes (infolge des in diesem Fall dominanten Bewegungsgrundes der Furcht vor Strafe oder der Aussicht auf Belohnung) die Reinheit der moralischen Gesinnung unterminierte (vgl. 5:146ff.). Im reinen praktischen Vernunftglauben mit dem zweiten Postulat der reinen praktischen Vernunft als Kernstück und der ihm zugeordneten moralischen Theologie ist dies gerade nicht der Fall (vgl. 5:129). Hier finden sich zudem die unbeweisbaren theoretischen Lehrsätze bzgl. der fundamentalen Eigenschaften Gottes wieder. Denn die Garantie der Realisierbarkeit des höchsten abgeleiteten Guts der Glückseligkeit in Proportion zu Würdigkeit erfordert genau die transzendentalen oder ontologischen Eigenschaften, deren Instanziation sich auf theoretische Weise nicht etablieren lässt. Allwissenheit ist bspw. für die Funktion Gottes als Herzenskündiger erforderlich; Allmacht für die Kontrolle der Natur in ihrem Verhältnis zur Sittlichkeit, Allgegenwart für die unmittelbare Nähe zu allem Bedürfnis und schließlich Ewigkeit für die Justierung von Natur und Freiheit (vgl. 5:140; KrV 815 / B 843). Dabei scheitern allerdings aufgrund der Schranken der menschlichen Vernunft (vgl. 8:255) alle philosophischen Versuche einer →Theodizee, d. h. einer Verteidigung Gottes angesichts der Übel in der Welt.

2.3 Wiewohl die Erlangung einer tugendhaften Gesinnung primär Sache des je einzelnen Handelnden und zudem die adäquate Form des Gottesdienstes ist (vgl. 6:176), spielt die →Gnade Gottes eine wichtige Rolle zumindest bei der Beurteilung der entsprechenden menschlichen Bemühungen (vgl. 6:72–76), insbesondere insofern als die moralische Entwicklung für Kant unweigerlich vom moralisch Bösen, d. h. von einer verderbten Gesinnung aus erfolgt. Das u. a. für die moralische Entwicklung zentrale →Gewissen wird von Kant als „subjectives Princip einer vor Gott seiner Thaten wegen zu leistenden Verantwortung“ (6:439) bezeichnet.

2.4 Was die beiden Ankerpunkte der Moralphilosophie Kants anbelangt, so unterminieren Kant zufolge Gottes Existenz, Wissen und Wirken in keiner Weise die menschliche →Freiheit (vgl. 5:102f.), sodass schon aufgrund der Reziprozitätsthese, wonach Freiheit und moralisches Gesetz aufeinander verweisen (vgl. 4:447), dessen Geltung von Gott unabhängig ist. Im Gegensatz zum transzendentalen Realismus ist im Rahmen des transzendental-idealistischen Ansatzes nämlich die Schöpfung kein Ereignis in der Zeit, sodass Gott nicht als Ursache der menschlichen Handlungen angesehen werden muss. Umgekehrt ermöglicht vielmehr die intellektuelle Anschauung des handelnden Subjekts die sichere Vorhersage seines freien Handelns (vgl. 5:99). Allerdings hindert die unabhängige Gültigkeit des moralischen Gesetzes nicht, innerhalb der →Religion Pflichten als Gebote Gottes (→Gebote, göttliche) zu verstehen (vgl. 5:129). Gott gebietet das moralische Gesetz also aus Einsicht in seine Korrektheit, und für ihn selbst gilt es nicht als Imperativ, denn als heiliges Wesen stehen alle seine Handlungen naturgemäß im Einklang mit dem Gesetz.

3 Der Gottesbegriff in den Vorlesungen über Rationaltheologie

3.1 Die weitaus umfangreichste Behandlung der Gottesthematik bieten die 1817 erstmals edierten Vorlesungen *Philosophische Religionslehre nach Pölitz* (vgl. 28:989–1126) aus dem Wintersemester 1783/84 und die drei in der Akademie-Ausgabe abgedruckten anderen Nachschriften: die sogenannte *Natürliche Theologie Volckmann nach*

Baumbach (vgl. 28:1127–1225), die *Danziger Rationaltheologie nach Baumbach* (vgl. 28:1227–1319) sowie die nur über den Lesartenapparat (vgl. 29:1053–1077) zugängliche *Vernunft-Theologie Magath*, in denen diese Vorlesungen überliefert sind.

3.2 In Bezug auf das ens realissimum und seine transzendentalen oder ontologischen Prädikate (vgl. 28:1013–1046) belässt es Kant hier und im folgenden wie in den kritischen Schriften bei einer begrifflichen Analyse, ohne die Erkennbarkeit einer extramentalen Entität zu behaupten. Gott kommen alle Realitäten und jede einzelne ohne Schranken zu, wobei ein besonderes Augenmerk dabei dem erkenntnistheoretischen Problem der Gewinnung der Realitäten gilt, die dann von Gott ausgesagt werden können. Durch reine Vernunft gegebene Realitäten können direkt, sinnlich gegebene lediglich durch Analogie auf Gott bezogen werden, wobei unter Analogie die Identität zweier Verhältnisse zu verstehen ist. Gott ist gewissermaßen identisch mit seinen Eigenschaften, weil er jede einzelne in höchstem Maß besitzt. Unterschieden werden zwei Arten solcher Eigenschaften (*perfectiones*), nämlich *perfectiones quiescentes* und *perfectiones operativae*. Zu den *perfectiones quiescentes* zählen Substantialität, Einheit (hier im Sinne von Singularität), Einfachheit sowie Immutabilität, die einerseits voraussetzt, dass Gott nicht in der Zeit ist, und sich andererseits aus seiner absoluten Notwendigkeit ableiten lässt. Er ist außerhalb der Welt, und dies im doppelten Sinn einer von der Welt verschiedenen Entität (*ens a mundo diversum*) und einer nicht zur Welt gehörenden Entität (*ens extramundanum*); Gott ist zwar tätig in Bezug auf die Welt, aber nicht leidend, was z. B. heißt, dass er die Dinge der Welt nicht sinnlich wahrnimmt. Von daher gibt es auch keine kausale Interaktion zwischen Gott und den Dingen der Welt. Weiterhin verfügt er über die Eigenschaften Allgenugsamkeit im Sinne von metaphysischer Unendlichkeit, Ewigkeit, Allgegenwart, und Allmacht oder das Vermögen, alle möglichen Dinge wirklich zu machen. Ewigkeit ist aufgrund der zeitlichen Imprägnierung all unserer Vorstellungen für uns nichts anderes als absolute Notwendigkeit. Selbst die Vorstellung ‚Gleichzeitigkeit', die in der klassischen Boethianischen Definition der ‚Ewigkeit' gebraucht wird, ist Kant zufolge zeitlich kontaminiert. Wie in 3.3 allerdings deutlich wird, versteht er das Wissen Gottes um die Welt auf der Linie der von Boethius und Thomas von Aquin vertretenen sogenannten ‚Ewigkeitslösung'. Ähnliches gilt für die virtuale, innige Allgegenwart (im Gegensatz zur dynamischen nicht-innigen Allgegenwart der Gravitation), die mit der Schöpfung und Erhaltung des Substantialen der Substanzen gleichgesetzt wird (vgl. 28:1108f.).

3.3 Das göttliche Erkenntnisvermögen (vgl. 28:1047–1059) ist nicht sinnlich, sondern reiner Verstand (nicht Vernunft im engeren Sinn); es ist intuitiv und erkennt alles a priori. Gott weiß um die freien Akte des Menschen, ohne sie dadurch zu determinieren. Er überblickt das, was sich für Menschen zeitlich auffächert, in sich selbst auf einmal, so dass ihm die Idee dessen, was für uns zukünftig ist, ebenfalls gegenwärtig ist. Die theoretische Vollkommenheit seiner Erkenntnis ist die Allwissenheit. Von den praktischen Vollkommenheiten Geschicklichkeit, Klugheit und Weisheit kommt ihm nur Weisheit zu, die bestimmt wird als Einstimmung der göttlichen Wahl mit sich selbst. Der Verstand Gottes ist, und insofern bleibt Kant der aristotelischen Tradition verpflichtet, auf nichts außerhalb Gottes gerichtet, sondern auf Gott als Grund aller Möglichkeit und auf den göttlichen Willen als Grund der Wirklichkeit von etwas außerhalb Gottes.

3.4 Der → Wille Gottes (vgl. 28:1059–1070) bereitet insofern zunächst einmal Schwierigkeiten, als unklar ist, wie ein allgenugsames Wesen überhaupt über ein → Begehrungsvermögen verfügen kann. Gott kann jedenfalls keine Begierden haben. Ein allgenugsames Wesen kann nur durch den Verstand Ursache der Wirklichkeit von anderen Dingen außer ihm sein, insofern er unfehlbar tut, was er als das Beste erkennt, und dieses Vermögen ist der Wille. Der göttliche Wille ist kein sinnliches Begehrungsvermögen. Von daher hat Gott als unabhängiges Urwesen weder Lust noch Interesse. Lediglich ein Analogon des Interesses kann veranschlagt werden, und dies nach dem Muster des stoischen Weisen, der wohltätig ist ohne Mitleid, quasi aus Vergnügen. Der göttliche Wille als Güte bedarf keiner Triebfedern. Mit der Erkenntnis, über die Fähigkeit zu verfügen, die Gegenstände wirklich zu machen, wird er eo ipso zur Tätigkeit bestimmt, das Gute außer ihm zu realisieren. Die höchste Selbstzufriedenheit, die

beatitudo, die Kant zufolge nur Gott zukommt, ist damit Grund seines Willens, das *summum bonum finitum* zu schaffen.

Der göttliche Wille ist frei, denn Freiheit ist das Vermögen, sich unabhängig von sinnlichen Antrieben zu Handlungen zu bestimmen. Es besteht keine Verknüpfung Gottes mit Raum und Zeit. Die göttliche Freiheit als völlige Unabhängigkeit von äußeren Dingen und inneren Bedingungen ist von daher nicht *in concreto* vorstellbar. Gott kommt die transzendentale und die praktische Freiheit zu. Die Möglichkeit, nicht immer nach seiner Vernunft zu handeln, verdankt sich einem Mangel der Freiheit in Bezug auf den Menschen. Dass Gott das seinem höchsten Verstand Gemäße tut, ist wahre Freiheit. Dies läuft deshalb nicht auf Fatalismus hinaus, weil zwischen praktischer und physischer Notwendigkeit unterschieden werden muss. Bei der Einteilung des Willens in ‚*voluntas antecedens*' (z. B. ein Monarch will, dass es seinen Untertanen gut ergehe, weil sie seine Untertanen sind) und ‚*voluntas consequens*' (z. B. ein Monarch will, dass es seinen Untertanen gut ergehe, insofern sie würdig sind) ist zu beachten, dass es bei Gott keine zeitliche Aufeinanderfolge gibt. Vielmehr ist die *voluntas antecedens* im Dekret eingebettet. Alles, was in der Welt geschieht, ist dem göttlichen Ratschluss gemäß, doch die Zwecke seines Willens sind (weitestgehend) unerforschlich. Klar ist nur, dass Menschen als Vernunftwesen selbst Zwecke und nicht lediglich Mittel sind.

3.5 Die Prädikate des göttlichen Willens (vgl. 28:1070–1091) lassen sich in psychologische, ontologische und moralische einteilen. Dass er überhaupt auf Zwecke ausgerichtet ist, ist ein psychologisches Prädikat. Freiheit sowie die Bestimmung des Willens durch die *beatitudo* und dergleichen sind ontologische Prädikate des Willens. Die drei moralischen Eigenschaften sind → Heiligkeit, → Güte und → Gerechtigkeit: Heiligkeit ist unbeschränkte moralische Vollkommenheit: sie verhindert die Erlaubnis von Sünde oder Laster, ihr Objekt ist die höchste Tugend. Die Güte ist auf Glückseligkeit gerichtet, während die Gerechtigkeit in der Einschränkung der Güte durch die Heiligkeit besteht und insofern lediglich als negative Vollkommenheit gelten kann. Gerechtigkeit wird weiter eingeteilt in Gerechtigkeit nach der Natur und Gerechtigkeit nach einem besonderen Ratschluss. Wir müssen uns auf die Gerechtigkeit nach der Natur beschränken, so lange wir die Begebenheiten mit Heiligkeit und Güte „reimen" können und so lange wir nicht von der letzteren Art „belehret" (28:1084) werden. Gemäß einer anderen Tradition wird die Gerechtigkeit Gottes in „iustitia[] remunerativa[]" und „punitiva[]" eingeteilt. Die Belohnungen sind allerdings allein Sache der Güte. Sie sind „praemia gratuita" (28:1085) und wenn wir moralisch handeln, tun wir nichts anderes als was wir schuldig sind (→ überverdienstlich). Gerechtigkeit hat nur mit Strafen zu tun, und Strafen sind einzuteilen in *poenae correctivae*, *exemplares* und *vindicativae*. Die *poena vindicativa* liegt allen anderen zugrunde, wiewohl der Ausdruck für Gott nicht ganz angemessen ist. Besser wäre es, von *actus* der *iustitia distributiva* zu sprechen. Gerechtigkeit ist, wie gesehen, Einschränkung der Güte durch die Heiligkeit, und ohne *poena vindicativa* gibt es keine Gerechtigkeit als solche, denn *poenae correctivae* und *poenae exemplares* sind Handlungen der Güte.

→ Das Böse in der Welt ist lediglich Nebenfolge göttlicher Aktivität, und Gott ist nicht der Autor der bösen Handlungen, die zugelassen, aber nicht als solche erlaubt (vgl. 28:1113) werden. Erst nachdem sich die menschliche Vernunft, die zunächst als bloßes Vermögen präsent ist, so weit entwickelt hat, dass die Verbindlichkeit erkannt wird, findet sich das Böse, insofern damit zugleich erkannt wird, dass sich die Vernunft bis dahin in den Dienst der Sinnlichkeit gestellt hat.

‚Aufrichtigkeit' ist dagegen ebenso wie ‚Billigkeit' ein unangemessener Ausdruck in Bezug auf Gott. Vor dem Richterstuhl des Gewissens gilt Billigkeit als striktes Recht und das Gewissen ist Gottes Stellvertreter. So bleibt es bei den drei genannten moralischen Eigenschaften. Allenfalls kann von der Langmut Gottes gesprochen werden; sie zeigt sich darin, dass Strafe nur nach vorangeschickter Gelegenheit zur Besserung vollzogen wird. Unparteilichkeit darf nicht gesondert aufgeführt werden, denn Gott hat keine Vorlieben. Sollte aber ein Volk zuerst der Bestimmung des Menschengeschlechts nähergebracht werden, so ist das keine Frage von Vorlieben, sondern Teil eines weisen Planes der Vorsehung.

3.6 Die Kausalität Gottes (vgl. 28:1091–1117) kann in dreierlei Hinsicht betrachtet werden: 1) *in nexu effectivo*, 2) *in nexu finali* und 3) *in nexu morali*.

ad 1) Hier wurden in der Geschichte der Metaphysik folgende Modelle entwickelt: a) Der Pantheismus der alten und der Spinozismus der neuen Zeit sowie b) die Ansicht, das *ens extramundanum* sei entweder i) nach der Notwendigkeit seiner Natur (*systema emanationis*) oder ii) nach der Freiheit Ursache der Welt. i) kann *crassior*, im Sinne einer Teilung der Ursubstanz oder *subtilior* verstanden werden. Die Variante *crassior* scheidet von vornherein aus, doch auch die Variante *subtilior* verträgt sich nicht mit der Kontingenz der Welt. Handlungen Gottes nach der Notwendigkeit seiner Natur können nur immanent sein, wären sie transeunt, so wäre der Effekt selbst absolut notwendig und gerade nicht kontingent. Da Gott ein *ens extramundanum* ist, bleibt lediglich (ii) das System der Freiheit übrig. Gottes Wirken in Bezug auf die Welt ist eine *creatio ex nihilo*, wonach sich auch die Materie der göttlichen Schöpfung verdankt. Dennoch blieb die Idee einer unabhängigen Materie in den „Köpfen der Weltweisen, und auch selbst der Orthodoxen", sodass sie die irrige Ansicht vertraten, dass durch ihre Erklärung aus den Gesetzen der Natur die Welt der göttlichen „Oberherrschaft entrissen würde" (28:1094). Doch mit der Abhängigkeit der Materie von Gott haben auch alle ihre Gesetze in ihm ihren Ursprung.

ad 2) Der *nexus finalis* bezieht sich auf den Zweck der Schöpfung und hier ist zunächst einmal ein objektiver und subjektiver Zweck zu unterscheiden. Der objektive Zweck ist die wahre Vollkommenheit im Gebrauch, den die vernünftigen Geschöpfe von ihrer Natur und Freiheit machen sollen. Physische und moralische Vollkommenheit oder Glückseligkeit unter der Bedingung der Moralität in Verbindung miteinander machen die beste Welt aus. Deren Schöpfung erfolgte nicht in der Zeit, sondern von Ewigkeit, was allerdings nicht mit zeitlicher Unendlichkeit gleichzusetzen ist. Die Aktuation der Substanzen ist kein Ereignis; es als solches vorzustellen, liefe auf eine *metabasis eis allo genos* hinaus.

ad 3) Gott als Weltbeherrscher: Gott regiert als Monarch, aber nicht als Despot. Da Gott alles regiert, sind wir befugt, in der Natur einen teleologischen Zusammenhang anzunehmen. Allerdings bleiben uns die wahren Zwecke in der Regel verborgen, und der Natur unserer diskursiven Vernunft entsprechend müssen wir von den allgemeinen Naturgesetzen ausgehen, um die Ordnung der Begebenheiten zu erkennen. Ebenso gilt für die Weltgeschichte, dass wir uns an das Allgemeine zu halten haben und nicht zu bestimmen versuchen sollen, wie sich die göttliche Vorsehung im Einzelfall als wirksam erwiesen hat. Kraft seines intuitiven Charakters kann der göttliche Verstand, im Unterschied zum menschlichen, das Ganze in allen seinen Einzelheiten auf einmal erfassen. In Bezug auf die göttlichen Ratschlüsse ist eine Prädestination, die absolute Bestimmung einzelner zum Heil oder zur Verdammnis, als unsittlich zu verwerfen. Nur relativ zu den Verdiensten wird Glückseligkeit verteilt. Ist die Seele frei, dann hängt es auch von ihr ab, sich der Glückseligkeit als würdig zu erweisen. Die Prädestinationslehre untergräbt gerade die Verbindung des Reichs der Natur mit dem Reich der Zwecke.

3.7 Die Vorsehung Gottes (vgl. 28:1104–1113) erstreckt sich auf jedes einzelne Detail der Schöpfung. Zur Klärung des Verhältnisses, in dem göttliches Wissen und göttliche Kausalität zueinander stehen, erörtert Kant den Begriff „concursus" (28:1105). „Concursus" bezeichnet die Kausalität mehrerer koordinierter Ursachen, von denen eine allein nicht hinreichend ist. Wo eine einzelne Ursache vorliegt, kann von daher nicht von „concursus" gesprochen werden. Es gibt somit keinen „concursus" Gottes zum Erhalt der Substanzen, denn weder diese selbst und noch irgend etwas sonst tragen dazu bei; Gott ist vielmehr dessen alleinige Ursache. Es gibt zudem keinen „concursus" Gottes in Bezug auf die Naturbegebenheiten, denn diese betreffen die Akzidenzien von Substanzen; Gott hat hier keine kausale Funktion (28:1105). Ein solcher *concursus physicus* ließe sogar auf die Unvollkommenheit Gottes schließen. Allerdings ist ein solcher *concursus* nicht unmöglich; läge ein solcher vor, handelte es sich um ein Wunder. Gibt es aber einen *concursus* Gottes in Bezug auf die freien Handlungen des Menschen? Hier ist das Problem der Gnade angesprochen. Einsicht in die Freiheit des Menschen ist nicht möglich. Ein solcher *concursus* hätte zur Folge, dass wir nicht selbst vollständige Ursache unserer Handlungen wären. Wie ein *concursus physicus* ist der *concursus moralis* zwar nicht unmöglich, aber unmöglich zu begreifen. Er liefe auf ein Wunder in der moralischen Welt hinaus.

Die Vorsehung ist zwar ein einziger Akt, aber es lassen sich verschiedene Funktionen unterscheiden, nämlich (i) Providenz als Stiftung der Gesetze, nach denen der Weltlauf fortgehen soll, ii) Regierung als Erhaltung der Welt nach diesen Gesetzen sowie (iii) Direktion als Bestimmung der einzelnen Begebenheiten in der Welt Gottes Ratschluss gemäß. Insofern sie gütig ist, heißt die Vorsehung ‚Vorsorge'. Die Einteilung der Providenz in ‚providentia, ‚generalis' und ‚speciali[s]' ist unzulässig, weil anthropomorphistisch. Die Vorsehung ist vielmehr ‚universalis': „Die Gesetze, nach welchen der Weltlauf fortgehen sollte, hat er demnach mit einer durchgängigen Kenntniß aller einzelnen Begebenheiten abgefaßt, und gewiß auch ihre größtmöglichste Vollkommenheit bei ihrer Stiftung zum Augenmerk gehabt […]. Er sahe nach seiner Allwissenheit gewiß, ehe noch etwas war, sowohl jedes mögliche Individuum, als jedes genus voraus" (28:1111). Wenn der Mensch selbst seine Anlagen und Fähigkeiten entfalten können soll, dann muss es ihm möglich sein, gegen den göttlichen Plan zu handeln. Gott hätte dem Menschen lediglich stärkere Motive für das Gute geben können.

4 Entwicklungen im Opus postumum

Im → *Opus postumum* nimmt die Erörterung des Gottesbegriffs erneut eine zentrale Stellung ein, und dies vor allem in den nach Adickes sehr spät (nämlich im wesentlichen in die Zeit von April 1800 bis Februar 1803) einzuordnenden Konvoluten I und VII. Teile aus diesen Konvoluten sind in der von Eckart Förster und Michael Rosen (im Rahmen der ‚Cambridge Edition') besorgten englischen Übersetzung zugänglich (hier v. a. S. 200–256), die sich an Adickes' Vorgaben hält (vgl. darüber hinaus allerdings auch im IV. Konvolut 21:344; 21:346; 21:420; 21:455; 21:484; sowie im X. Konvolut 22:301; 22:310; 22:312; 22:412). Die Überlegungen Kants zur Gottesproblematik in I und VII sind eingebettet in die Reflexionen zur (praktischen) → Selbstsetzung sowie zum Status der → Transzendentalphilosophie insgesamt, und hier vor allem auch in Verbindung mit dem Problem des → Übergangs (in erster Linie, aber keineswegs ausschließlich von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, vgl. 21:14f.; ein Übergang quasi in die entgegengesetzte Richtung von den metaphysischen Anfangsgründen zur Transzendentalphilosophie wird z. B. thematisiert in 21:26f.). Im Hinblick auf den zugrundeliegenden Gottesbegriff legt Kant besonderen Wert auf die Vorstellung eines Wesens, das lauter Rechte, aber keine Pflichten hat (z. B. 21:9f.; 22:49f.).

Interpretationslage

Kants Kombination eines destruktiven und eines konstruktiven Ansatzes bei der Behandlung des Gottesproblems hat zwei diametral entgegengesetzte Interpretationsansätze hervorgebracht, die von mitunter ausgesprochen einseitigen Funktionalisierungen geprägt sind. Mendelssohns Verdikt vom ‚alles zermalmenden Kant' gerade in der Kombination mit einer etwa von Heine (vgl. Heine, *Zur Geschichte*, S. 486) popularisierten These, wonach sich der konstruktive Aspekt lediglich einer Konzession an zeitgenössische Konventionen verdanke, lässt das negative Moment der Kritik an den Erkenntnisansprüchen der rationalen Theologie einseitig in den Vordergrund treten, wie etwa auch in weiten Teilen des Neukantianismus aber auch in Kantdeutungen aus dem Umfeld der analytischen Philosophie zu beobachten ist, deren rekonstruktiver Ansatz theistische Fragestellungen lange weitgehend ausblendet hat. Dem entgegen stehen die Aussagen Allen W. Woods (vgl. Wood, *Kant's Rational Theology*, S. 17), für den das Thema Gott auch in seiner konstruktiven Dimension in der theoretischen wie praktischen Philosophie integraler Bestandteil des kantischen kritischen Programms ist.

Doch selbst wenn eine positive Rolle der Gottesthematik zugestanden wird, stellt sich die Frage, wie Kants Aussagen zu deuten seien. Als Ausgangspunkt dient dabei häufig das Verhältnis zwischen Begriff und Gegenstand. So wurde unlängst behauptet, dass Kant zufolge Gott schlicht mit praktischer Vernunft identisch sei (vgl. Schwarz, *Deus in nobis*). Die Plausibilität solcher Behauptungen steht dabei immer unter dem Vorbehalt entwicklungsgeschichtlicher Verschiebungen. Försters weit gehende These allerdings, wonach Kant im *Op. post.* die Postulatenlehre zurücknehme (vgl. Förster, *Kant's Final Synthesis*, S. 147), ist nicht unwidersprochen geblieben (vgl. Guyer, *Beauty and the Highest Good*, S. 204f., 211f.). Neben den → Gottesbeweisen wurden in den letzten Jahren unter anderem die Funktion des

regulativen Vernunftgebrauchs und damit zumindest indirekt der Idee Gottes für die Garantie der Existenz spezieller Kausalgesetze und damit der Betreibbarkeit von Naturwissenschaft überhaupt (vgl. Buchdahl, *Dynamics of Reason*, S. 195–221, 317–337) sowie für die Etablierung eines Kompatibilismus höherer Ordnung (vgl. Ertl, *Schöpfung und Freiheit*) diskutiert.

Ein umfassender, die einschlägigen Arbeiten Schmuckers und vieler anderer detailliert aufarbeitender Forschungsbericht zur Entwicklung des theologischen Diskurses in den vorkritischen Schriften, auch im Hinblick auf deren Verhältnis zur Position Kants in den kritischen Werken, findet sich bei Theis (vgl. Theis, *Gott*, S. 19–31).

Weiterführende Literatur

Byrne, Peter: Kant on God, Aldershot: Ashgate 2007.

Chignell, Andrew: „Kant, Real Possibility, and the Threat of Spinoza", in: Mind 121, 2012, 635–675.

Fischer, Norbert / Forschner, Maximilian (Hg.): Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants, Freiburg: Herder 2010.

Förster, Eckart: „Die Wandlungen in Kants Gotteslehre", in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 52, 1998, 341–362.

Höffe, Otfried: „La révolution kantienne de la théologie philosophique", in: Imbach, Ruedi / Höffe, Otfried (Hg.): Paradigmes de théologie philosophique, Fribourg: Editions universitaires 1983, 133–164.

Michalson, Gordon E.: Kant and the Problem of God, Oxford, Malden (Mass.): Blackwell 1999.

Schmucker, Josef: Die Ontotheologie des vorkritischen Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 1980.

Schwarz, Gerhard: Est Deus in nobis. Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in Immanuel Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft', Berlin: Verlag TU Berlin 2004.

Theis, Robert: Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1994.

Wood, Allen W.: Kant's Rational Theology, Ithaca u. a.: Cornell University Press 1978.

Wolfgang Ertl

Gottesbeweis, kosmologischer

Der kosmologische Gottesbeweis geht vom Erfahrungsbegriff von dem, was da ist (einer „unbestimmte[n] Erfahrung", KrV A 590 / B 618 oder „Erfahrung überhaupt", KrV A 605 / B 633), bzw. vom Entstehen und Vergehen eines Seienden oder seiner Zustände aus, um auf der Grundlage des Kausalprinzips auf die Existenz einer ersten und unabhängigen notwendigen obersten bzw. höchsten Ursache zu schließen (vgl. 2:157; KrV A 600 / B 628; KrV A 605 / B 633). Dieses Argument heißt „*kosmologisch[]*", weil „der Gegenstand aller möglichen Erfahrung Welt heißt" (KrV A 605 / B 633; vgl. auch *Refl.* 6278; 18:544). Leibniz und nach ihm Wolff nennen es auch Beweis „a contingentia mundi" (KrV A 604 / B 632; vgl. *Refl.* 4761; 17:714; *Refl.* 6278; 18:544; 28:1029). Weitere wichtige Stellen: 2:157f.; KrV A 584ff. / B 612ff.; KrV A 604ff. / B 632ff.; KrV A 610f. / B 638f.

Verwandte Stichworte

Gottesbeweise; Wesen

Philosophische Funktion

1 Der kosmologische Beweis in den vorkritischen Schriften

Im Gegensatz zum → ontologischen und → physikotheologischen Gottesbeweis hat Kant nirgends einen eigenen kosmologischen Gottesbeweis entwickelt. Seine Ausführungen zu diesem Beweis beschränken sich auf dessen bloße Darstellung und Kritik.

Die früheste Darstellung dieses Beweises, der „vornehmlich durch die Schule der *Wolffischen* Philosophen sehr in Ansehen gebracht worden" (2:157) ist, findet sich in der 3. Abteilung des *Beweisgrundes*: „*wenn etwas da ist, so existirt auch etwas, was von keinem andern Dinge abhängt*" (2:157f.). Der zweite Schritt lautet: „Es existirt demnach etwas schlechterdings nothwendiger Weise" (2:158). In einem dritten Schritt wird dann das unbedingt Notwendige inhaltlich im Sinne eines allerrealsten Wesens bestimmt. Diese Darstellung knüpft z. T. nur lose an die Vorgaben des Arguments bei den Wolffianern an (vgl. Theis, *Wolffkritik und -rezeption*).

2 Der kosmologische Beweis in den kritischen Schriften

Im Theologiekapitel der *KrV* wird der Beweis in drei Ausführungen dargestellt (vgl. KrV A 584ff. / B 612ff.; KrV A 604ff. / B 632ff.; KrV A 610f. / B 638f.) Den Ausgangspunkt bildet in beiden Fällen der Obersatz: Wenn etwas existiert, so existiert auch etwas notwendigerweise (vgl. KrV A 584 / B 612; KrV A 604 / B 632). In der ersten Darstellung weist Kant darauf hin, dass das Existierende als ontologisch Zufälliges qualifiziert ist (die „innere[] Unzulänglichkeit des Zufälligen", KrV A 589 / B 617), das nur unter der Bedingung einer Ursache existieren kann, bis hin zu einer Ursache, die nicht zufällig ist „und eben darum ohne Bedingung nothwendigerweise da ist" (KrV A 584 / B 612; vgl. auch 28:314).

In der zweiten Darstellung des Arguments respektiert Kant eine syllogistisch strengere Form. Im Anschluss an die Maior heißt es: „Nun existire zum mindesten ich selbst: also existirt ein absolut nothwendiges Wesen. Der Untersatz enthält eine Erfahrung, der Obersatz die Schlußfolge aus einer Erfahrung überhaupt auf das Dasein des Nothwendigen" (KrV A 604f. / B 632f.; vgl. auch 28:1029). Kant verweist in einer Anmerkung darauf, dass dieser Beweis auf dem „vermeintlich transscendentalen Naturgesetz der Causalität" (KrV A 605 Anm. / B 633 Anm.) beruht, gemäß dem alles Zufällige eine Ursache haben muss, bis die Reihe der Ursachen in einer ersten Ursache endet, deren Status nicht mehr der eines Zufälligen sein kann.

Der letztlich (auch für die Kritik) entscheidende Punkt im kosmologischen Argument bildet die Bestimmung des notwendigen Wesens als ens realissimum: Der Begriff des allerrealsten Wesens ist der einzige, „dadurch ein nothwendiges Wesen gedacht werden kann" (KrV A 606 / B 634; vgl. KrV A 596 / B 624; 28:1029).

Im vierten Widerstreit der transzendentalen Ideen formuliert Kant eine Version des kosmologischen Beweises, die sich am Leitfaden anderer begrifflicher Konnotationen orientiert: In diesem Argument wird von dem „Bedingten in der Erscheinung zum Unbedingten im Begriffe" aufgestiegen, „indem man dieses als die nothwendige Bedingung der absoluten Totalität der Reihe ansieht" (KrV A 456 / B 484). Kant gibt zu bedenken, das hier zunächst noch nicht entschieden ist, ob dieses notwendige Wesen die Welt selbst oder ein von ihr unterschiedenes Wesen ist. Letzteres lässt sich nur unter Zuhilfenahme von Begriffen wie derjenigen vom Zufälligen ermitteln, anhand derer man die Veränderungen in der Welt deutet. Der Beweis geht dann aber vom empirischen Begriff der Zufälligkeit zur „reine[n] Kategorie" über, „welche alsdann eine bloß intelligibele Reihe veranlaßte, deren Vollständigkeit auf dem Dasein einer schlechthin nothwendigen Ursache beruhte, die [...], da sie an keine sinnliche Bedingungen gebunden war, auch von der Zeitbedingung, ihre Causalität selbst anzufangen, befreiet wurde" (KrV A 458 / B 486).

Die *Religionslehre Pölitz* enthält neben dem zuvor vorgetragenen kosmologischen Beweis noch einen längeren Abschnitt über die Kosmotheologie, der an Darlegungen A. G. Baumgartens anknüpft (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 863), und in dem der theistische Begriff von Gott (Verstand und Wille) ausdifferenziert wird (28:1047ff.).

Weiterführende Literatur

Heimsoeth, Heinz: Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 3. Teil, Berlin: de Gruyter 1969.

Heimsoeth, Heinz: „Metaphysische Gehalte in Kants Vierter Antinomie", in: ders.: Studien zur Philosophie Immanuel Kants II, Bonn: Bouvier 1970, 271–280.

Schmucker, Josef: Das Problem der Kontingenz der Welt. Versuch einer positiven Aufarbeitung der Kritik Kants am kosmologischen Argument, Freiburg: Herder 1969.

Theis, Robert: „Wolffkritik- und rezeption in Kants einzig möglichem Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes", in: Stolzenberg, Jürgen u. a. (Hg.): Akten des 1. Christian Wolff Kongresses, Halle (Saale), 4.–8. April 2004, Hildesheim: Olms 2007, 111–123.

Thum, Beda: „Der kosmologische Gottesbeweis nach Kant und das Kontingenzargument der Metaphysik", in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 17/18, 1973f., 145–174.

Robert Theis

Gottesbeweis, moralischer

Der moralische Gottesbeweis ist eine Demonstration der Notwendigkeit, „das Dasein einer von

der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur", welche die Bedingung der genauen Übereinstimmung zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit, also des höchsten Guts (in) der Welt, enthält, zu postulieren (5:125). Weitere wichtige Stellen: KrV A 798ff. / B 826ff.; 5:447ff.; 6:6ff. Anm.; 28:317ff.

Verwandte Stichworte

Moraltheologie (Ethikotheologie); Gottesbeweise; Gut, höchstes; Postulat

Philosophische Funktion

1 Der moralische Gottesbeweis in den vorkritischen Schriften

Die Fragen nach Vorlagen und Herausbildung des moralischen Gottesbeweises bei Kant haben in der Forschung weniger Beachtung gefunden als dies für die spekulativ-theoretischen Beweise und deren Kritik der Fall gewesen ist. Albrecht vermutet, dass die für diesen Beweis charakteristische Konstruktion, die Verbindung von Glückswürdigkeit, also Tugend, und Glückseligkeit sich zuerst in einer in das Jahr 1772 zu datierenden Reflexion findet: „Was vor Grund wir haben, practisch hinreichend zu glauben, daß man glücklich werden solle, so fern man dieser Glückseeligkeit würdig ist. Also einen practisch hinreichenden Grund des Glaubens an Gott und eine andere Welt" (*Refl.* 4461; 17:560; vgl. Albrecht, *Kants Antinomie*, S. 140).

In der *Moralphilosophie Collins* (Mitte der 70er Jahre) betont Kant, dass ein drittes Wesen nötig ist, wenn es um die Exekution des Gesetzes geht: „man hat also mit Recht eingesehen, daß ohne einen obersten Richter alle moralische Gesetze ohne Effekt wären, alsdenn wäre keine innere Triebfeder, keine Belohnung und keine Bestrafung. Also die Erkenntniß Gottes ist in Ausübung der moralischen Gesetze nöthig" (27:278).

Die *Metaphysik L2* (2. Hälfte der 70er Jahre) spricht neben dem Beweis der „theoretischen Principien der Vernunft" noch von einer anderen Art von Beweisen, „wo das Daseyn Gottes als eine nothwendige Voraussetzung des *practischen* Gebrauchs der Vernunft angesehen wird" (28:317). Sittliche Regeln gelten an sich; sie sind als Prinzipien der moralischen Dijudikation objektiv-praktisch, aber es fehlt ihnen eine „Zusammenstimmung mit der Glückseligkeit" (28:317): „ich werde nicht gewahr, daß ein Wesen, wenn es sich so verhalten hat, daß es der Glückseligkeit würdig ist, unter dieser Bedingung auch *wirklich derselben theilhaftig wird*" (28:318). Wenn man dies aber nicht hoffen kann, fehlt es dem Sittengesetz mit Bezug auf sittlich-gute Handlungen antreibender Kraft. Da durch moralische Gesetze keine Glückseligkeit erlangt werden kann, diese aber auch keine versprechen, kann eine moralische Entscheidung nur dann stattfinden, wenn es eine Verheißung gibt, der Glückseligkeit teilhaftig zu werden, wenn man sich ihrer würdig erwiesen hat. In der Natur aber ist eine solche Verheißung nicht erkennbar, da diese keine Proportionalität zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit herstellt, so dass „*ein allgemeiner Weltregierer der Natur angenommen werden [muss], dessen Wille ein moralischer Wille ist, und der nur unter der Bedingung der moralischen Gesetze die Glückseligkeit ertheilen kann*" (28:319).

2 Der moralische Gottesbeweis in den kritischen Schriften und im Opus postumum

In der *KrV* findet sich eine z. T. andere Argumentationslage. Die Problematik des moralischen Gottesbeweises stellt sich hier im Ausgang von der „Endabsicht, worauf die Speculation der Vernunft im transscendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft" (KrV A 798 / B 826) und die die Fragen nach der Freiheit des Willens, der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes betrifft. In spekulativer Hinsicht findet die Vernunft diesbezüglich keine Befriedigung, so dass sich die Frage stellt, ob in diesen für sie wichtigsten Fragen und höchsten Zwecken sich nicht im Praktischen ein Weg anbietet.

Das gesuchte Argument für den Beweis des Daseins Gottes orientiert sich am Leitfaden der Frage nach dem Gegenstand unserer Hoffnung („Was darf ich hoffen?" KrV A 805 / B 833). Die Hoffnung richtet sich auf Glückseligkeit. Das Sittengesetz gebietet, „wie wir uns verhalten sollen, um nur der Glückseligkeit würdig zu werden" (KrV A 806 / B 834). Wie darf ich also unter dieser Voraussetzung – Kant formuliert negativ: dass ich der Glückseligkeit nicht unwürdig bin (vgl. KrV A 809 / B 837; „nicht unwerth", KrV A 813 / B 841) – hoffen, ihrer auch teilhaftig zu werden? Nach Kant kann jeder auf Glückseligkeit hoffen, die seinem sittlichen Verhalten proportioniert ist,

und „daß also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sei“ (KrV A 809 / B 837). Die Notwendigkeit eines solchen Systems kann aber nur unter der Voraussetzung der höchsten Vernunft gedacht werden, „in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, so fern sie mit der Sittlichkeit […] in genauem Verhältnisse steht“ (KrV A 810 / B 838). Eine solche Idee bezeichnet Kant als „Ideal des höchsten *ursprünglichen* Guts“ (KrV A 810 / B 838).

Dieses bildet die – für den Menschen künftige – moralische Welt – ein „corpus mysticum der vernünftigen Wesen“ (KrV A 808 / B 836), auch, im Anschluss an Leibniz „*Reich der Gnaden*“ (KrV A 812 / B 840) genannt –, die wir genötigt sind anzunehmen (vgl. KrV A 811 / B 839). Darin liegt, dass das höchste abgeleitete Gut sich letztlich nicht in individueller Erfüllung vollendet, sondern in einer Teilhabe des Einzelnen an einem übergreifenden Ganzen, in dem ihm die ihm angemessene Stelle zukommt und das unter einem „weisen Weltregierer[]“ (KrV A 818 / B 846) („moralische[r] Weltherrscher“, 6:99) steht, der allgewaltig, allwissend, allgegenwärtig und ewig ist (vgl. KrV A 815 / B 843). So führt diese ‚Moraltheologie‘ zu einem Gottesbegriff, auf den die spekulative Theologie uns „nicht einmal aus objectiven Gründen *hinweiset*, geschweige uns davon überzeugen konnte“ (KrV A 814 / B 842). Der Erkenntnisstatus dieser Aussagen ist freilich nicht der eines „demonstrirten Dogma[s]“, sondern einer „schlechterdings nothwendigen Voraussetzung“ (KrV A 818 / B 846).

Die *KrV* vertritt hinsichtlich des Bestimmungsgrundes der Moralität dieselbe Auffassung wie die oben angeführten früheren Vorlesungsnachschriften: Ohne einen Gott und eine künftige Welt sind die Ideen der Sittlichkeit zwar ein Gegenstand des Beifalls und der Bewunderung, nicht aber „Triebfeder[] des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe Vernunft a priori bestimmt und nothwendig ist, erfüllen“ (KrV A 813 / B 841).

In der *KpV* wird die Frage nach dem Dasein Gottes im Rahmen der Dialektik der reinen praktischen Vernunft in der Frage der Bestimmung des höchsten Guts behandelt (vgl. 5:198ff.). Auf dieser neuen Stufe von Kants → Moraltheologie, die sich bereits in *Orientieren* abzeichnet (vgl. 8:139; vgl. Förster, *Die Wandlungen*, S. 346), geht es um die Frage nach der Möglichkeit der unbedingten Totalität des Objekts der praktischen Vernunft, als welches das höchste Gut gilt. Wie ist dieses angesichts der spezifischen Verschiedenartigkeit der es konstituierenden Elemente möglich (vgl. 5:103)? Die Postulatenlehre von der Unsterblichkeit der Seele und vom Dasein Gottes schreibt sich in den Kontext dieser Problematik ein. Diese beiden Postulate werden in ihrer Komplementarität thematisiert, indem sie jeweils einen anderen Aspekt der Frage nach der Verwirklichung des höchsten Guts zur Sprache bringen. Kant betont, dass es Pflicht ist, das höchste Gut zu befördern, und insofern wird ein notwendiger Zusammenhang zwischen Sittlichkeit bzw. Tugend und der ihr proportionierten Glückseligkeit postuliert (vgl. 5:125). Dieser hat nicht zuletzt seinen Grund in der gegenüber der *KrV* differierenden Definition der Glückseligkeit, die nicht nur empirisch zu fassen ist, als des Zustands „eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz *alles nach Wunsch und Willen geht*, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens“ (5:124). Einerseits ist das moralische Gesetz als Gesetz der Freiheit von der Natur unabhängig; andererseits bestimmt die Natur nicht das moralische Gesetz. Das bedeutet, dass durch das Handeln nach dem Gesetz die Natur nicht in Übereinstimmung mit dem Willen gebracht werden kann, so dass sich, aufgrund des o. g. Postulats, das höchste Gut zu befördern, die Notwendigkeit ergibt, das Dasein einer von der Natur unterschiedenen, mit Verstand und Willen ausgestatteten Ursache zu postulieren, die den Grund des Zusammenhangs zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit enthält (vgl. 5:125), sodass „das Postulat der Möglichkeit des *höchsten abgeleiteten Guts* (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines *höchsten ursprünglichen Guts*, nämlich der Existenz Gottes“ ist (5:125). Dieses ist eine „moralische Nothwendigkeit“: sie ist „*subjectiv*“ (5:125), d. h. ihre Annahme entspricht einem Bedürfnis der Vernunft in praktischer Absicht und ist insofern ein reiner *Vernunftglaube* (vgl. 5:126).

Die *KU* enthält eine längere Darstellung

„*[v]on dem moralischen Beweise des Daseins Gottes*“ (5:447ff.). Der leitende Gesichtspunkt ist der einer „*moralische[n] Teleologie*“ (5:447), die sich an der Idee des vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen als des Endzwecks, den die Vernunft a priori angeben kann, ausweist (vgl. 5:448). Das moralische Gesetz verpflichtet zwar für sich allein, aber es bestimmt uns doch auch, und zwar a priori, einem Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht, und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche physische Gut in der Welt, d. i. die Glückseligkeit unter der objektiven Bedingung der Sittlichkeit (vgl. 5:450). Die Verknüpfung dieser beiden Forderungen aber kann nicht durch Naturkausalität zustande kommen. Die *KU* arbeitet diese Aporie schärfer heraus als die *KpV*, eine Aporie, die nur dadurch gelöst werden kann, dass ein moralischer Welturheber angenommen wird, „um uns gemäß dem moralischen Gesetze einen Endzweck vorzusetzen; und so weit als das letztere nothwendig ist, so weit […] ist auch das erstere nothwendig anzunehmen: nämlich es sei ein Gott“ (5:450).

In *Religion* (6:6ff.) geht Kant in einer längeren Fußnote ein weiteres Mal auf den moralischen Beweis ein, hier in stärkerer Anbindung an die Diktion der *KU*. Dabei lassen sich Akzentverschiebungen feststellen, insofern jetzt detaillierter auf die Begründung der These eingegangen wird, warum „jedermann sich das höchste in der Welt mögliche *Gut* zum *Endzwecke* machen solle“ (6:7 Anm.). In dieser Schrift kommt aber auch eine Version eines moralischen Gottesbeweises zur Sprache, die im Rahmen einer Reflexion über die Stiftung eines ethischen Gemeinwesens erfolgt, als dessen Oberhaupt ein moralischer Weltherrscher anzusehen ist (vgl. 6:99).

Das *Op. post.* beschäftigt sich insbesondere im 1. und 7. Konvolut mit der Gottesfrage. Adickes (*Kants Opus postumum*, S. 846) vertritt die Auffassung, hier sei die Lehre vom höchsten Gut und die darauf aufgebauten Beweise von Gott und Unsterblichkeit „so gut wie völlig verschwunden“ und spricht von einem „neuen Gottesbeweis“, in dem „nur ein subjektives Erleben des transzendenten Gottes im kategorischen Imperativ“, also ein „rein persönliche[r] Glaube“ zum Ausdruck kommt. Wenngleich das erstere zutrifft, so ist gleichwohl zu fragen, ob die Betonung der engen Beziehung zwischen dem Gottesgedanken und dem kategorischen Imperativ („Es ist ein Gott den[n] es ist ein Imperativ“, 22:106) einerseits nicht das ausspricht, was auch in den früheren Schriften zur praktischen Philosophie bereits dem Sinn nach angelegt ist, andererseits aber auch in einem stärkeren Maße den Akzent auf die Vereinigung der Menschen unter einem moralischen Oberhaupt legt. Freilich kommt in den sich bisweilen widersprechenden Bemerkungen im *Op. post.* auch die eigentliche Crux des moralischen Beweises zum Ausdruck, nämlich welches der genaue epistemische Status der sich aus praktisch-subjektiver Notwendigkeit ergebenden Existenzaussage ist: Der postulierte Gott wird nicht als *existierend* postuliert (vgl. 22:116), so dass Kant schreiben kann: „Est Deus in nobis“ (22:130). Zum anderen und viel fundamentaler ist aber zu fragen, inwiefern sich in diesen späten Reflexionen nicht auch ein „Prozeß der Verinnerlichung des Kantschen Gottesverhältnisses“ (Winter, *Der Gotteserweis aus praktischer Vernunft*, S. 302 Anm.) ereignet und zwar in dem Sinn, wie Kopper dies behauptet, nämlich dass hier allem Wissen von Gott seine Verstellung genommen ist, „durch die es sich für sich selbst verdunkelt“ (*Kants Gotteslehre*, S. 31).

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Kants Opus postumum, Berlin: Topos 1920.

Albrecht, Michael: Kants Antinomie der praktischen Vernunft, Hildesheim: Olms 1978.

Düsing, Klaus: „Kritik der Theologie und Gottespostulate bei Kant“, in: Fischer, Norbert / Forschner, Maximilian (Hg.): Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants, Freiburg u. a.: Herder 2010, 57–71.

Förster, Eckart: „Die Wandlungen in Kants Gotteslehre“, in: Zeitschrift für phil. Forschung 52, 1998, 341–362.

Guyer, Paul: „In praktischer Absicht. Kants Begriff der Postulate in der reinen praktischen Vernunft“, in: Phil. Jahrbuch 104, 1997, 1–18.

Kopper, Joachim: „Kants Gotteslehre“, in: Kant-Studien 47, 1955f., 31–61.

Kuehn, Manfred: „Kant’s Transcendental Deduction of God’s Existence as a Postulate of Pure Practical Reason“, in: Kant-Studien 76, 1985, 152–169.

Ricken, Friedo: „Die Postulate der reinen praktischen Vernunft“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Im-

manuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft, Berlin: Akademie 2002, 187–202.
Sala, Giovanni: Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin: de Gruyter 1990.
Sala, Giovanni B.: Kant über die menschliche Vernunft. Die Kritik der reinen Vernunft und die Erkennbarkeit Gottes durch die praktische Vernunft, Weilheim-Bierbronnen: Gustav-Siewerth-Akademie 1993.
Sala, Giovanni: Kants „Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.
Winter, Aloysius: „Der Gotteserweis aus praktischer Vernunft (1985)", in: ders.: Der andere Kant, Hildesheim: Olms 2000, 257–343.

Robert Theis

Gottesbeweis, ontologischer

Der ontologische Gottesbeweis ist ein Beweis, der „gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache" (KrV A 590f. / B 618f.) schließt. Kant meint damit zum einen den ihm bekannten, auch „[c]artesianisch[]" genannten (2:156) und von ihm kritisierten Gottesbeweis der Wolff-Schule (vgl. 2:160), zum anderen aber auch den von ihm selber in seinen frühen Schriften entworfenen einzig möglichen apriorischen Beweisgrund (auch ontotheologischer Beweis genannt; vgl. *Refl.* 4647; 17:624) zu einer Demonstration der Existenz Gottes (vgl. KrV A 604 / B 632; 28:1004f.). Weitere wichtige Stellen: 1:394ff.; 2:89; 2:297; KrV A 592ff. / B 620ff.; 5:475; *Refl.* 4345; 17:514; 28:454.

Verwandte Stichworte

Gottesbeweise; Gottesbeweise, Kritik der; Wesen

Philosophische Funktion

1 Der ontologische Gottesbeweis in Kants vorkritischen Schriften

Kants erste Beschäftigung mit dem von ihm so genannten ontologischen Gottesbeweis (vgl. 2:160) findet sich in der *Nova Dilucidatio*. Hier geht es Kant um eine Klärung der ersten Grundsätze der metaphysischen Erkenntnis (Satz vom Widerspruch, Satz vom zureichenden Grunde, vgl. Christian Wolff, *Ontologia*, § 27ff.). Im Rahmen der Diskussion des Satzes vom zureichenden Grunde findet sich die erste Formulierung des ontologischen oder apriorischen Gottesbeweises. Gegen Wolffs These von der universalen Geltung des Satzes vom Grunde behauptet Kant, nur das zufällig Seiende bedürfe eines sog. bestimmenden Grundes, das unbedingt Notwendige hingegen sei das einzig Seiende, das von diesem Grundsatz ausgenommen ist (vgl. 1:396). Aus der Sonderstellung des notwendig Seienden ergibt sich die Notwendigkeit, sein Dasein in einer Weise zu beweisen, die nicht auf den Satz vom zureichenden Grunde rekurriert, anhand dessen Christian Wolff das Dasein Gottes zu beweisen suchte.

In der Argumentation der Propositio VI der *Nova Dilucidatio* zeigt Kant zunächst, dass die Behauptung, etwas habe den Grund seines Daseins in sich selber, absurd sei, weil ein solches Seiendes bereits existieren müsste, um Ursache seiner selbst zu sein. Wenn es ungereimt ist, dass etwas den Grund seines Daseins in sich hat, folgt daraus, dass dasjenige, von dem wir sagen, es existiere unbedingt notwendig, nicht wegen eines Grundes existiert, sondern „weil das Gegenteil gar nicht denkbar ist" (1:394, Übers. *Werke*, Bd. 1, 431).

Das unbedingt notwendige Wesen entbehrt eines Seinsgrundes. Dieses Wesen ist nicht deshalb unbedingt notwendig zu nennen, weil sein Nichtsein einen Widerspruch involvieren würde, sondern weil sich aufgrund der Position von etwas anderem die Notwendigkeit ergibt, das Dasein eines solchen Wesens zu behaupten. Unausgesprochen ist in dieser Behauptung die später im *Beweisgrund* zuerst formulierte These impliziert, dass das Dasein kein Prädikat eines möglichen Dinges ist (vgl. 2:72). Kants These in der Propositio VII lautet demzufolge: „Es gibt ein Seiendes, dessen Dasein selbst seiner eigenen und aller Dinge Möglichkeit vorangeht, das demnach als unbedingt notwendig daseiend bezeichnet werden kann. Es wird Gott genannt" (1:395; Übers. *Werke*, Bd. 1, 433).

Den Ausgangspunkt, der zu dieser Existenzbehauptung führt, bildet der Begriff des Möglichen. Dieses ist das für das Denken Erste: Möglichkeit aber gibt es nur, wenn verbundene Begriffe sich nicht widerstreiten. Dieser später sog. ‚forma-

le' Aspekt der Möglichkeit wird aber von Kant als sekundär angesehen gegenüber dem ‚materialen' Aspekt, nämlich dass Mögliches als sich Nichtwidersprechendes immer Sachhaltiges oder Reales voraussetzt, das sich in den verbundenen Begriffen ausdrückt; dieses wiederum kann nicht in anderem möglichen Sachhaltigen gründen, sondern nur in etwas wirklich Existierendem. Von diesem wirklich Existierenden heißt es weiter, dass, wenn es nicht existierte, es auch nichts Mögliches gäbe, und dass es demzufolge notwendig existiere. In einem weiteren Schritt behauptet Kant, diejenigen Realitäten, die in den möglichen Dingen anzutreffen sind, müssten durchgängig in einem einzigen Seienden vereinigt gedacht werden, und zwar ohne Einschränkung, so dass sie ein unendliches Seiendes ausmachen. Dieses wird mit Gott gleichgesetzt. Im Scholion der Propositio VII präzisiert Kant, dass Gott als Grund aller Möglichkeit Quelle aller Realität ist, womit eine mögliche pantheistische Deutung des Urgrundes ausgeschlossen wird. Es fällt auf, dass in diesem Beweis der Begriff von Gott nicht ab initio eingesetzt wird, sondern sich erst als conclusio ergibt. Das Argument wird also zunächst rein ontologisch geführt, bevor es ontotheologisch angereichert wird. „Gott" bezeichnet, wie Kant sich in der Deutlichkeit ausdrückt, den „erweiter[te]n und den bestimmten Begriff des schlechterdings nothwendigen Wesens" (2:297).

Der 1. Teil des *Beweisgrundes* – der einzigen Schrift in Kants Œuvre, die ausschließlich der Gottesfrage gewidmet ist – behandelt den „Weg a priori" (2:92) erneut, wobei die Struktur der Argumentation die gleiche bleibt wie in der *Nova Dilucidatio*, allerdings zunächst losgelöst von der Auseinandersetzung mit Wolff. Neben der jetzt ausdrücklich formulierten These, gemäß der das Dasein absolute Position ist und nicht ein Prädikat eines möglichen Dinges, entwickelt Kant zuerst den Beweis von der Existenz eines schlechterdings notwendigen Wesens im Ausgang vom Möglichen (vgl. 2:83), sodann eine Reihe von sog. „transscendentalen Prädicaten" (*Refl.* 4444; 17:549): Einigkeit, Einfachheit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit und höchste Realität, um dann die ‚Geistigkeit' (Verstand und Wille) dieses Wesens zu behaupten, was dessen Identifikation mit Gott erlaubt: „Es existirt etwas schlechterdings nothwendig. Dieses ist einig in seinem Wesen, einfach in seiner Substanz, ein Geist nach seiner Natur, ewig in seiner Dauer, unveränderlich in seiner Beschaffenheit, allgenugsam in Ansehung alles Möglichen und Wirklichen. Es ist ein Gott" (2:89).

In der Forschung besteht Uneinigkeit darüber, wann Kant diesen ontologischen (auch ontotheologischen) Beweis aufgegeben hat. Schmucker (vgl. *Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise*, S. 56) und, in seiner Folge weniger differenziert Sala (vgl. *Kant und die Frage nach Gott*, S. 201ff.), behaupten, dies sei „bald" nach dem Erscheinen des *Beweisgrundes* gewesen. Theis (vgl. *Gott*, S. 217ff.) hingegen zeigt, dass Kant noch bis zu *De mundi*, ja noch später am Grundgedanken des apriorischen Beweises festhält. Neuere Untersuchungen zur Datierung der Reflexionen (vgl. Conrad, *Kants Logikvorlesungen*) verstärken diese These, so dass die in den Reflexionen des handschriftlichen Nachlasses, von Adickes auf das Jahr 1769 datierte behauptete ‚Subjektivierung' des Begriffs des → entis realissimi möglicherweise später anzusetzen ist, womit im übrigen Widersprüche zwischen diesen Bemerkungen und dem Entwicklungsstand von *De mundi* gegenstandslos würden.

Im Rahmen der in der zweiten Hälfte der 1770er Jahre niedergeschriebenen Reflexionen Kants über die innere Differenziertheit des Vernunftvermögens (Verstand, Vernunft) erfolgt eine Transformation des früheren ontotheologischen Beweises: Die Vernunft hat das Bedürfnis, die Synthesen des Verstandes zu vollenden (vgl. *Refl.* 5597; 18:246); die Begriffe, in denen diese Vollendung erfolgt, haben bloß subjektive, wenngleich notwendige Gültigkeit. Mit Blick auf die Theologie heißt dies: „Der Mensch hat ein Vermögen, in Erkentnissen bis zur Gottheit hinaufzusteigen, bedeutet nichts mehr als: er hat ein Vermögen, seine Begriffe zu vollenden und eine idee des maximi hervorzubringen" (*Refl.* 4345; 17:514). Das bedeutet aber auch, dass Gott „nur [eine] idee der Vernunft" (*Refl.* 5540; 18:212) ist im Sinne einer „nothwendige[n] hypothesi[s] zur Erkentnis des Daseyns andrer Dinge" (*Refl.* 4261; 17:486). Demzufolge kommt der Gottesidee im Ganzen der Erkenntnis eine absolute Begründungsfunktion zu.

In der *Metaphysik L2* wird dieser Gedanke im Rahmen einer transformierten Version des früheren ontotheologischen Beweises entwickelt (vgl. 28:308ff.): Der Gebrauch der reinen Vernunft be-

steht darin, Dinge als noumenales Korrelat der Phänomene zu denken, was nur dann möglich ist, wenn die Vernunft den Grund der Bestimmbarkeit in der Form der Gesamtheit aller möglichen Prädikate voraussetzt.

2 Der ontologische Gottesbeweis in Kants kritischen Schriften

Hier ist die Grundrichtung bereits angezeigt, die in der *KrV* im Kapitel über das →transzendentale Ideal anzutreffen ist. Die Argumentation in den Abschnitten 1–14 dieses Kapitels (vgl. Andersen, *Ideal und Singularität*, S. 190ff.; Heimsoeth, *Transzendentale Dialektik*, S. 409ff.; Sala, *Kant und die Frage nach Gott*, S. 229ff.; Theis, *La raison et son Dieu*, S. 175ff.) orientiert sich wiederum strukturell am Grundmodell der *Nova Dilucidatio* bzw. des *Beweisgrundes* (vgl. Theis, *Zur Topik der Theologie*, S. 89ff.). Sie unterscheidet sich von den frühen Schriften (wenigstens vom *Beweisgrund*) dadurch, dass sie (1) nur bis zum „transzendentalen" Begriff von Gott als Urwesen, höchstem Wesen und Wesen aller Wesen (vgl. KrV A 578f. / B 606f.), als einem deistischen Gottesbegriff, gelangt, (2) dass dieser Idee kein kongruierender Gegenstand entspricht. Das transzendentale Ideal ist aber, als notwendige Voraussetzung des gesamten Vernunftgebrauchs, dasjenige, was die „ganze menschliche Erkenntniß schließt und krönt" (KrV A 641 / B 669).

In den Vorlesungen aus den 80er und 90er Jahren wiederholt Kant sein eigenes transformiertes ontotheologisches Argument, und zwar in Anknüpfung an Gedanken aus der *Metaphysik Pölitz* und an das Kapitel über das Ideal der reinen Vernunft der *KrV*: Die Vernunft muss sich „einen Begriff vom realißimo als logisches substratum denken" (28:454). Die *Metaphysik L2* nimmt den Begriff des Ideals auf, von dem es heißt, die Vernunft sei genötigt, ihn „als *ein Maximum* in einer Sache […], wornach das andere beurtheilt wird" (28:555) anzunehmen (vgl. Theis, *Kant über rationale Theologie*; Theis, *La raison et son Dieu*, S. 238ff.).

In *Religionslehre Pölitz* (80er Jahre) findet sich die nicht uninteressante Bemerkung Kants hinsichtlich seines eigenen Beweises aus dem *Beweisgrund*: „Hier [im Beweisgrund] wird gezeiget, daß, unter allen möglichen Beweisen, dieser einzige uns noch die meiste Befriedigung gewähret, indem, wenn wir ein solches Urwesen aufheben, zugleich das Substratum der Möglichkeit aller Dinge aufgehoben wird. – Doch ist auch dieser Beweis nicht apodiktisch gewiß; denn er kann nicht die objektive Nothwendigkeit eines solchen Urwesens darthun, sondern die subjektive Nothwendigkeit, es anzunehmen. Allein widerleget kann er auf keine Weise werden, weil er in der Natur der menschlichen Vernunft seinen Grund hat" (28:1034). Das ontotheologische Denken Kants ist letztlich von der Sorge um einen von jedem Anthropomorphismus gereinigten Gottesbegriff getragen.

Weiterführende Literatur

Andersen, Sven: Ideal und Singularität. Über die Funktion des Gottesbegriffs in Kants theoretischer Philosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1983.

Heimsoeth, Heinz: Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 3. Teil: Das Ideal der reinen Vernunft; die spekulativen Beweisarten vom Dasein Gottes; dialektischer Schein und Leitideen der Forschung, Berlin u. a.: de Gruyter 1969.

Kreimendahl, Lothar: Einleitung in: I. Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Hamburg: Meiner 2011, S. XIII–CLVII.

Sala, Giovanni B.: Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 1990.

Schmucker, Joseph: Die Ontotheologie des vorkritischen Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 1980.

Theis, Robert: Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1994.

Theis, Robert: La raison et son Dieu. Etude sur la théologie kantienne, Paris: Vrin 2012.

Robert Theis

Gottesbeweis, physikotheologischer

Der physikotheologische Gottesbeweis steigt am Leitfaden von Kausalgesetzen von der Erfahrung

der in der Welt herrschenden Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit zur Behauptung eines weisen Urhebers derselben auf (vgl. KrV A 591 / B 619; KrV A 620 / B 648). Kant nennt diesen Beweis bisweilen auch den physisch-theologischen (vgl. 2:126) bzw. physisch-teleologischen Beweis (vgl. 5:477). Weitere wichtige Stellen: 1:332; 2:118ff.; KrV A 620ff. / B 648ff.; 5:436ff.

Verwandte Stichworte

Harmonie; Kosmogonie; Kosmologie; Gesetze der Natur; Ordnung; Teleologie, teleologisch; Zweckmäßigkeit

Philosophische Funktion

1 Der physikotheologische Gottesbeweis in den vorkritischen Schriften

Kants Beschäftigung mit dem physikotheologischen Gottesbeweis reicht bis ihn die *Theorie des Himmels* zurück. Hier wird der Versuch unternommen, eine Kosmologie und Kosmogonie zu entwickeln, die sich am Leitfaden der von Newton entdeckten Grundsätze der Naturwissenschaft orientiert. Dabei geht Kant über Newton hinaus, indem er die Wirkungsgesetze der Materie als dieser wesentlich innewohnend ansieht, so dass sich die Naturordnung notwendig aufgrund dieser Gesetze entfaltet. Der Gedanke einer notwendigen Naturordnung widerspricht zunächst der von der traditionellen Physikotheologie vertretenen Auffassung, wonach die Ordnung der Natur letztlich zufällig ist und aus diesem Grunde eines weisen Ordners bedarf.

Im *Beweisgrund* kritisiert Kant diesen methodischen Fehler der traditionellen Physikotheologie (vgl. 2:118). Kant schlägt in der *Theorie des Himmels*, später im *Beweisgrund*, eine „*[v]erbesserte Methode der Physikotheologie*“ (2:123) vor, die seiner Auffassung nach allein geeignet ist, „die völlige Abhängigkeit der Natur von Gott […] hinreichend zu erkennen“ (2:125).

In Anlehnung an eine leibnizsche Reminiszenzen enthaltene Terminologie heißt es in der *Theorie des Himmels*, „daß die Wesen aller Dinge in einem gewissen Grundwesen ihren gemeinschaftlichen Ursprung haben müssen, und daß sie darum lauter gewechselte Beziehungen und lauter Harmonie zeigen, weil ihre Eigenschaften in einem einzigen höchsten Verstande ihre Quelle haben, dessen weise Idee sie in durchgängigen Beziehungen entworfen und ihnen diejenige Fähigkeit eingepflanzt hat, dadurch sie lauter Schönheit, lauter Ordnung in dem ihnen selbst gelassenen Zustande ihrer Wirksamkeit hervorbringen“ (1:332).

Dieser frühe physikotheologische Beweis ist nicht unabhängig von einem anderen, zuerst in der *Nova Dilucidatio* und später im vierten Teil von *De mundi* wiederholten, zu sehen, dem Beweise *e commercio substantiarum* (vgl. Theis, *Gott*, S. 100ff.), der gleichsam das rationalkosmologische Pendant des ersteren bildet. In Auseinandersetzung mit den konkurrierenden Theorien der prästabilierten Harmonie, des influxus physicus sowie des Occasionalismus vertritt Kant die These, dass die Weltsubstanzen einen realen wirkursächlichen wechselseitigen Einfluss aufeinander ausüben, der in einem „allgemeinen Grund des Daseienden“ (1:398), der mit Verstand ausgestattet gedacht werden muss, wurzelt.

2 Der physikotheologische Gottesbeweis in den kritischen Schriften

In den kritischen Schriften wird der Diskurs der →Physikotheologie, trotz der an diesem Beweis ausgeübten Kritik, auf der Grundlage der Idee der Zweckmäßigkeit im Sinne einer „reflektierenden“ Physikotheologie erneuert. Dies geschieht im Ausgang von der „Vollendung des kritischen Geschäftes der reinen Vernunft“ (KrV A 670 / B 698), nämlich einer quasi-transzendentalen Deduktion der Ideen der Vernunft. Ausgehend von der Annahme (→suppositio relativa) der diesen Ideen entsprechenden Gegenstände lässt sich die Erfahrung so deuten, als ob sie von diesen her ihre Einheit besäße (vgl. KrV A 679 / B 707). Dieser Gedanke ist zunächst systemtheoretischer Natur und insofern im Sinn einer Aufgabe der Vernunft zu verstehen, in der Suche nach Einheit unter den Erkenntnissen am Leitfaden der Ideen als Regeln zu verfahren. Einem solchen Verfahren liegt die Voraussetzung zugrunde, dass die Weltwirklichkeit so zu denken ist, als ob sie als Ganze in ihrem Wesen (vgl. KrV A 694 / B 722) aus der Idee (vgl. KrV A 815 / B 843) oder Absicht (vgl. KrV A 686 / B 714) einer allerhöchsten Vernunft entsprungen sei (vgl. KrV A 681 / B 709). Gemäß dieser Perspektive lässt sich die Weltwirklichkeit als ein nach teleologischen Gesetzen verknüpftes Ganzes denken, das die nach mechanischen Gesetzen erforschte Na-

tur ergänzt (vgl. KrV A 692 / B 720). Die *KU* vertieft diesen Gedanken einer „reflektierenden" Physikotheologie: „Es giebt eine *physische Teleologie*, welche einen für unsere theoretisch reflectirende Urtheilskraft hinreichenden Beweisgrund an die Hand giebt, das Dasein einer verständigen Weltursache anzunehmen" (5:447).

Weiterführende Literatur

Paolinelli, Marco: Fisico-teologia e principio di ragion sufficiente. Boyle, Maupertuis, Wolff, Kant, Mailand: Vita e Pensiero 1971.

Redmann, Horst-Günther: Gott und Welt. Die Schöpfungstheologie der vorkritischen Periode Kants, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962.

Theis, Robert: Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1994, insbes. 100ff.

Theis, Robert: „Zur Topik der Theologie im Projekt der kantischen Vernunftkritik", in: Fischer, Norbert (Hg.): Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg: Meiner 2004.

Robert Theis

Gottesbeweise

„Es sind nur drei Beweisarten vom Dasein Gottes aus speculativer Vernunft möglich" (KrV A 590 / B 618). Kant unterscheidet zwischen dem von ihm erstmals so genannten ontologischen Beweis, der „gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache" schließt (KrV A 590 / B 618) bzw. „auf das absolut-nothwendige Dasein" (5:475), dem kosmologischen Beweis, der seinen Ausgang in einer unbestimmten Erfahrung, d. h. von irgendeinem Dasein nimmt (vgl. KrV A 590 / B 618; KrV A 456 / B 484; KrV B 631) und dem physikotheologischen Beweis, der von einer bestimmten Erfahrung, hier der „besonderen Beschaffenheit unserer Sinnenwelt" (KrV A 590 / B 618), ausgeht. Weitere wichtige Stellen: 5:418ff.; 28:317; 28:1012ff.

Verwandte Stichworte

Gottesbeweis, kosmologischer; Gottesbeweise, Kritik der; Gottesbeweis, moralischer; Gottesbeweis, ontologischer; Gottesbeweis, physikotheologischer

Philosophische Funktion

1 Die Funktion der Gottesbeweise in Kants theoretischer Philosophie

Die Einteilung der Gottesbeweise geht der Sache nach bis auf den *Beweisgrund* zurück, wo Kant vom cartesianischen Beweis spricht (2:156; vgl. 1:395), in dem man sich „zuvörderst einen Begriff von einem möglichen Dinge [erdenkt], in welchem man alle wahre Vollkommenheit sich vereinbart vorstellt, [zu der auch das Dasein gehört]" (2:156). In der *Metaphysik Pölitz* wird dieser Beweis auch als transzendentaler (vgl. 28:314; 28:317) bezeichnet. Zu den aposteriorischen Beweisen zählt im *Beweisgrund* einerseits der in der Wolffschule in Ansehen gebrachte kosmologische Beweis, in dem man „aus den Erfahrungsbegriffen von dem, was da ist, auf die Existenz einer ersten und unabhängigen Ursache nach den Regeln der Causalschlüsse, aus dieser aber durch logische Zergliederung des Begriffes auf die Eigenschaften derselben, welche eine Gottheit bezeichnen, kommen will" (2:157); andererseits der physikotheologische Beweis, „da aus Erfahrungsbegriffen von existirenden Dingen auf das Dasein Gottes und zugleich seine Eigenschaften geschlossen wird" (2:159), und von dem es heißt, er sei nicht nur möglich, sondern auch „auf alle Weise würdig durch vereinigte Bemühungen zur gehörigen Vollkommenheit gebracht zu werden" (2:159). Dieselbe Hochschätzung des physikotheologischen Beweises findet sich in der *KrV* (vgl. KrV A 623 / B 651).

Diesen Beweisen der „theoretischen Principien der Vernunft" fügt Kant „noch eine Art von Beweis" hinzu, „wo das Daseyn Gottes als eine nothwendige Voraussetzung" (28:317) des praktischen Vernunftgebrauchs angesehen wird, nämlich den moralischen, in dem das Dasein Gottes als „zur Möglichkeit des höchsten Guts [...] nothwendig gehörig" postuliert werden muss (5:124). Fragt man nach der Funktion der Gottesbeweise bzw. des auf ihrer Grundlage deduzierten Gottesbegriffs zunächst im gesamten Kontext der Entwicklung von Kants theoretischer Philosophie, so lässt sich diese Funktion in einem allgemeinen Sinn als Abschlussfunktion kennzeichnen. Dies besagt, dass die rationaltheologische Aussage eine Begrün-

dungsinstanz bezeichnet, in der die Vernunft in ihrem fundamentalen Bedürfnis nach dem Unbedingten zur Ruhe gelangt (vgl. KrV A VII), sei dies in der Form einer ‚dogmatischen' Aussage, es existiere ein schlechterdings notwendiges Wesen, dem bestimmte Prädikate wie Einigkeit, Einfachheit, Unveränderlichkeit, Personalität zukommen, die es als Gott ausweisen (vgl. 2:83ff.), oder in der kritizistischen Deutung, gemäß der das transzendentale Ideal die menschliche Erkenntnis krönt und schließt (vgl. KrV A 641 / B 669). Die Funktion der rationalen Theologie ist demzufolge im Rahmen eines systematisch konzipierten Ganzen des philosophischen Diskurses zu verorten, an dessen Zustandekommen Kant stets – wenigstens was die Philosophie im „Schulbegriff" betrifft – interessiert war (vgl. KrV A 838 / B 866). Nicht minder gilt es für den „Weltbegriff" der Philosophie, verstanden als Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae) (vgl. KrV A 839 / B 867).

2 Die Entwicklung der Problematik der Gottesbeweise

In Kants frühen Schriften aus den 50er und 60er Jahren (*Nova dilucidatio*, *Theorie des Himmels*, *Beweisgrund*) taucht die Gottesfrage bzw. die Gottesbeweisproblematik in zwei systematisch bedeutsamen Kontexten auf: einmal im Rahmen einer ontologischen Fragestellung (*Nova dilucidatio*), zum anderen in einer naturphilosophischen bzw. rationalkosmologischen (*Theorie des Himmels*, *Nova dilucidatio*). Im *Beweisgrund* werden diese beiden Kontexte in ihrer inneren Zusammengehörigkeit artikuliert, um im Begriff von Gott als allgenugsamem Wesen zu gipfeln (vgl. 2:151ff.). Im ersten Fall geht es darum, im Rahmen eines Reformprogramms der (wolffschen) Metaphysik, aufgrund der Neubestimmung der Grundsätze der metaphysischen Erkenntnis und insbesondere des Satzes vom Grunde, dessen universale Geltung Kant anzweifelt, die sich daraus ergebenden Konsequenzen hinsichtlich der Möglichkeit eines apriorischen Beweises des Daseins eines unbedingt notwendigen Wesens zu bedenken. Der traditionelle ontologische Beweis, so wie ihn Kant aus den Handbüchern der Wolffianer kennt, argumentiert auf der Grundlage der uneingeschränkten Geltung des Satzes vom Grunde, nämlich dass das unbedingt notwendige Wesen den Grund seines Daseins in sich trägt. Kants Neudeutung dieses metaphysischen Prinzips beinhaltet, aus Gründen der Konsistenz des philosophischen Diskurses, das Dasein des unbedingt notwendigen Wesens auf eine andere Art zu beweisen. In Kants sog. ontotheologischem Beweis, der zuerst in der *Nova dilucidatio* dargelegt wird und im *Beweisgrund* von 1762 seine ausführlichste Darstellung findet, wird die absolute Realnotwendigkeit in einer gegenüber der Schulphilosophie neuen Weise bestimmt, nämlich im Sinne einer aller Möglichkeit vorauszusetzenden Wirklichkeit, deren Korrelat die These ist, Dasein sei kein Prädikat eines möglichen Dinges.

Im zweiten Falle geht es darum, im Ausgang von newtonschen Grundsätzen die Entstehung (→ Kosmogonie) und den Bau (→ Kosmologie) des Universums zu erklären. Kants Radikalisierung der newtonschen Grundsätze, derzufolge der Materie selber eine essential und demzufolge notwendig innewohnende Gesetzmäßigkeit zuzuschreiben ist, aus der heraus, ohne äußeren Eingriff, der real existierende Weltbau zustande gekommen ist („*Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen!*", 1:230), führt in ihrer theologischen Pointe zu einer Aporie gegenüber den bestehenden (physikotheologischen) Entwürfen, die von einer zufälligen Anordnung des Weltstoffes ausgehen, um von da aus auf einen Weltbaumeister zu schließen. Kants Entwurf in *Theorie des Himmels* verlangt auch hier nach einer modifizierten → Physikotheologie, die mit dem von ihm vorgenommenen naturwissenschaftlichen Entwurf kompatibel ist und die schließlich zur Behauptung eines Schöpfergottes führt (vgl. Redman, *Gott und die Welt*). Deren rationalkosmologisches Pendant (das sog. „commercium substantiarum", 1:415) hat er in der *Nova dilucidatio* entwickelt.

Die verstärkte Hinwendung zu Methodenproblemen der Metaphysik und die sich in der Folge abzeichnende ‚empiristische' Wende in Kants Entwicklung mündet um die Mitte der 60er Jahre in eine metaphysikkritische Haltung, von der etwa die *Träume* zeugen: Alle unsere Urteile müssen sich auf Erfahrungsbegriffe stützen (vgl. 2:368f.). Die Metaphysik wird demzufolge als „Wissenschaft von den *Grenzen der menschlichen Vernunft*" (2:368) verstanden. Die damit einhergehende Infragestellung jeglicher erfahrungstran-

szendenter Erkenntnis beinhaltet auch eine Infragestellung der Möglichkeit rationaltheologischer Einsichten.

In der *Refl.* 3716 (1760–1764?, 1764–1768) hatte Kant behauptet: „Die Grentzen der Vernunft zu determiniren gehört etwas positives: erstlich den Umfang der Vernunfterkenntnisse zu Zeigen, und etwas negatives: nemlich die Schranken" (17:259). Die Wiedergewinnung dieser positiven Linie in der zweiten Hälfte der 1760er Jahre kennzeichnet Kants Untersuchungen. Sie führen um 1769 zu der bahnbrechenden Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand/Vernunft, von der Kant im Brief an J. H. Lambert vom 2. September 1770 berichtet: Es gibt zwei Hauptgattungen der Erkenntnisse, solche, die aus den Sinnen stammen und solche, die gar nicht durch die Sinne erworben werden, sondern ihre Ursprung in der menschlichen Vernunft haben (vgl. *Refl.* 3957; 17:364f.). Gerade diese letzteren ermöglichen eine reale Erkenntnis dessen, was ist. In diesem Kontext findet dann auch das frühere, von Kant entwickelte ontotheologische Argument im Sinne einer absoluten Begründungsinstanz seinen Ort: „Denen Dingen kommt die Möglichkeit nothwendig zu, also die Moglichkeiten *der Dinge* haben weiter keinen Grund; aber es ist doch ein Wesen nothwendig, wodurch Möglichkeiten gegeben sind. […]. Das Urwesen selber kan nicht als möglich angesehen werden, sondern es ist das principium der Moglichkeit. […] Die Nothwendigkeit im Daseyn dieses Wesens bedarf keinen besondern Beweis. Denn daß es der Grund aller Moglichkeit ist und daß diese nur eine ableitung davon ist, bedeutet schon so viel als: es ist nichts moglich ohne ein realissimum; folglich gehoret dieses selbst nicht unter die blos mögliche Wesen. Denn sonst, wenn man die Möglichkeiten durch den Weg der Zusammensetzung machen will, so ist ein Wesen, in welchem viel realitaeten sind, nicht Möglicher als das, in welchem wenig seyn, und in dem allerrealesten als dem Zusammengesetztesten ist die größte Zufälligkeit" (*Refl.* 4246, 17:479f.).

De mundi hält in der Lehre vom usus realis des Verstandes grundsätzlich an dieser starken (dogmatischen) These fest (vgl. *De mundi* § 5; 2:393): Mit Blick auf die rationale Theologie gibt Kant zu bedenken, dass Gott, als Ideal der Vollkommenheit, der Grund des Erkennens ist, und als real existierend der Grund des Entstehens von schlechthin aller Vollkommenheit (vgl. *De mundi* § 9; 2:396). Es ist vor diesem Hintergrund dann auch nicht erstaunlich, wenn Kant in der vierten Sektion von *De mundi* noch die nämliche Argumentation das „commercium substantiarum" (1:415) betreffend aufrecht erhält, wie dies in den Schriften aus den 50er Jahren der Fall gewesen ist.

Im Zuge der Entdeckungen im Jahre 1772 (vgl. Brief an M. Herz vom 21. Februar 1772) und insbesondere der These vom bloß immanenten Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe (vgl. *Refl.* 4633–4634, 17:615ff.) und der ab Mitte der 1770er Jahre verstärkt einsetzenden Reflexion über das Vernunftprojekt als Ganzes bzw. der Vernunft als spezifischer Instanz neben dem Verstand bahnt sich auch die entscheidende Transformation des theologischen Diskurses an. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, dass nicht die Kritik an den Gottesbeweisen im Vordergrund des Interesses steht, sondern deren Umdeutung im Sinne von notwendigen Vernunfthypothesen.

3 Die Gotteslehre in Kants kritischer Philosophie

Die (positive) Gotteslehre der *KrV* baut auf diesen Prämissen auf. In der Lehre von den transzendentalen Ideen (vgl. *Transzendentale Dialektik*, 1. Buch) wird zunächst die Notwendigkeit von unbedingten Bedingungen aufgezeigt, in denen sich die höchste Einheit des Denkens darstellt (vgl. KrV A 298f. / B 355f.). In der dritten dieser Ideen, der Idee von der absoluten *„Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt"* (KrV A 334 / B 391), der das Wesen aller Wesen (ens entium) als Gegenstand der Theologie entspricht (vgl. KrV A 334 / B 391), hat es die Vernunft mit dem höchsten Abschlussgedanken zu tun, den sie zu entwerfen vermag. In der Lehre vom → transzendentalen Ideal (vgl. KrV A 571ff. / B 599ff.) entwickelt Kant eine gottesbeweisanaloge Argumentation, die sich in ihrer Grundstruktur stark an den im *Beweisgrund* entwickelten ontotheologischen Beweis anlehnt. Unter kritizistischen Voraussetzungen vermag die Vernunft freilich nicht mehr zu behaupten als die Notwendigkeit einer Idee, die sie selber hervorgebracht hat (vgl. KrV A 584 / B 612); dennoch ist Kant der Überzeugung, dass es sich hierbei nicht um ein „leere[s] Gedankending[]" (KrV A 670 / B 697) handelt und es demzufolge auch davon eine Deduktion geben muss. In einer solchen erblickt er die „Vollendung des

kritischen Geschäftes der reinen Vernunft“ (KrV A 670 / B 698). In ihr wird über den Weg der Unterscheidung zwischen →*suppositio relativa* und *suppositio absoluta* der Gedanke begründet, dass die Welt so vorzustellen sei, als ob sie als Ganze in ihrem Wesenskern (an sich) aus der Idee (vgl. KrV A 665 / B 693) oder Absicht (vgl. KrV A 686 / B 714) einer allerhöchsten Vernunft entsprungen sei: „Alle Verknüpfung der Dinge der Sinnenwelt [ist] so anzusehen, *als ob* sie in diesem Vernunftwesen ihren Grund hätten“ (KrV A 681 / B 709). Dies bedeutet die Einführung eines teleologischen Gesichtspunktes, der allerdings keine Einschränkung der Naturbetrachtung zur Folge haben darf, sondern diese lediglich ergänzt (vgl. KrV A 692 / B 720). In ihrer „höchsten Ausbreitung“ wird allerdings die Naturforschung auf diese Weise zur Physikotheologie (KrV A 816 / B 844), die in *KU* von anderen Voraussetzungen her im Sinne einer ‚reflektierenden‘ Physikotheologie verstanden wird. In diesem Zusammenhang lässt sich über den Weg der Analogie der transzendentale Begriff des Urwesens theistisch ausdifferenzieren, und zwar im Sinne eines „symbolischen Anthropomorphismus“, der nicht das Objekt selber, also Gott, betrifft, sondern die Sprache (vgl. 4:357), d. h. die Deutung des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt.

Bis in die Notizen des *Op. post.* hinein ringt Kant um die Fragen: Was ist Gott? Ist ein Gott? (vgl. 21:9). Der höchste Standpunkt der Transzendentalphilosophie ist die transzendentale Theologie (vgl. 22:63). Allerdings tritt hier die theologische Konstruktion des transzendentalen Ideals als *omnitudo realitatis* bzw. die sich daran anschließende theistische Ausdifferenzierung in den Hintergrund; es bleibt die These vom Gottesgedanken als Selbstgeschöpf der Vernunft (vgl. 21:27; 21:34 u. ö.) zugunsten einer sich am kategorischen Imperativ und dem Gedanken eines unbedingt gebietenden Gesetzes orientierenden theologischen Aussage (vgl. 21:25). Allerdings gibt Kant in diesen Notizen auch zu bedenken, dass die Aufgabe der Transzendentalphilosophie, nämlich die Beantwortung der Frage „Ist ein Gott?“ noch immer unaufgelöst bleibt (21:17).

4 *Die Problematik des Gottesbeweises in Kants praktischer Philosophie*

Im Rahmen von Kants praktischer Philosophie ist die Gottesbeweisproblematik in einer zum Bereich der theoretischen Philosophie analogen Weise zu erörtern. Drei wesentliche Momente sind hier zu unterscheiden: Ein erstes Moment stellen der Gottesbeweis bzw. die auf ihm aufbauende Moraltheologie dar, in der die ‚moralischen‘ Eigenschaften des höchsten Wesens (heiliger Gesetzgeber; gerechter Richter, gütiger Regierer) in enger Verbindung mit der Triebfeder als dem ‚subjektiv-praktischen‘ Aspekt der sittlichen Handlung gesehen werden. Diese Auffassung lässt sich exemplarisch an Aussagen aus Kants Vorlesungen (der *Metaphysik Pölitz* sowie der *Moralphilosophie Collins*) verdeutlichen: Die Regeln der Sittlichkeit sind zwar selbständig, sie sind weder aus der Erfahrung noch aus einem göttlichen Willen herleitbar, aber es fehlt ihnen „eine Zusammenstimmung mit der Glückseligkeit; es fehlt die *Triebfeder*, warum ich das moralische Gesetz ausüben soll […]. Ohne solche Triebfeder aber sind sie nur Gründe der Dijudication, aber nicht der Execution“ (28:317f.; vgl. *Refl.* 7097, 19:248). Genau hier siedelt sich das „Bedürfniß, nach practischem Gebrauche der Vernunft“ (28:317) an, das Dasein Gottes notwendig vorauszusetzen: „Also die Erkenntniß Gottes ist in Ausübung der moralischen Gesetze nöthig“, „[a]ber in der Ausübung wären sie leer, wenn kein drittes Wesen uns dazu nöthigen möchte“ (27:278).

Der Gottesbeweis, der in diesem Kontext geführt wird, unterliegt hinsichtlich seines epistemischen Status’ denselben Anforderungen wie die anderen Beweise: Man kann das Dasein Gottes auch in praktischer Hinsicht nicht demonstrieren, sondern nur indirekt aufzeigen. Demzufolge ist die Aussage, es gebe einen Gott, als Ausdruck eines Vernunftglaubens zu verstehen (vgl. 28:320).

Das zweite Moment der Gottesbeweisproblematik findet sich in der *KpV* und in der *Religion*: Hier wird der Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit in einer neuen Weise zum Thema aufgrund der These von der völligen Autarkie des Sittengesetzes, gemäß der das Sittengesetz nicht nur *principium dijudicationis* der Moralität ist, sondern auch *principium executionis* (vgl. 5:109; 5:75). Diese neue Interpretation des unbedingten Charakters des Sittengesetzes erfordert eine Anpassung der theologischen Aussage im Sinne des Kohärenzpostulats. Die Moral führt unausbleiblich zur Religion (vgl. 5:129; 6:8 Anm.), was nicht in erster Linie bedeutet, zur Er-

kenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote, sondern zur Annahme eines „allvermögenden moralische[n] Wesen[s] als Weltherrscher" (6:8 Anm.). In der Lehre vom „*höchsten Gut[]*" als der „unbedingte[n] Totalität des *Gegenstandes* der reinen praktischen Vernunft" (5:108), vereinigen sich Sittlichkeit und Glückseligkeit in ihrer Proportionalität. Hier findet das moraltheologische Korrelat in Form eines Postulats der praktischen Vernunft seinen Ort.

Ein drittes, nur fragmentarisch angedeutetes Moment den moralischen Gottesbeweis betreffend findet sich im *Op. post.* Hier wird das Dasein Gottes nicht mehr im Ausgang vom höchsten Gut postuliert, sondern radikaler aus dem Faktum des kategorischen Imperativs begründet: „Es ist ein Gott. Denn es ist ein categorischer Pflichtimperativ" (21:64; vgl. 22:104; 22:106). Kant geht sogar so weit, zu behaupten, das Subjekt des kategorischen Imperativs sei Gott (vgl. 22:55; vgl. Förster, *Die Wandlungen*, S. 355ff.). Allerdings fehlt in diesen späten Notizen eine ausführliche Darstellung dieses Gedankens, der dennoch in die Richtung eines Systems der Transzendentalphilosophie zu zeigen scheint, in dem Gott, Welt, und der Mensch in der Welt, als höchster Standpunkt gelten (vgl. z. B. 21:34). Ein solches System, in dem das moralische Subjekt beide Objekte verknüpft, wäre letztlich nichts anderes als ein einziger Gottesbeweis.

5 Zur Situation der Forschung

Die zentrale Frage von Kants Behandlung der rationaltheologischen Probleme betrifft in entwicklungsgeschichtlicher wie in systematischer Hinsicht deren Funktion im Rahmen der kantischen Auffassung der Philosophie.

In der Rezeption der *KrV* stand lange Zeit die pars destruens der transzendentalen Dialektik und hier speziell die Kritik der traditionellen Gottesbeweise (ontologischer, kosmologischer, physiko-theologischer) im Vordergrund. Die konstruktive Verortung der kantischen Beschäftigung mit der Theologie nimmt ihren Ausgang im letzten Drittel des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, und zwar mit F. Paulsen und E. Adickes, die den Zusammenhang zwischen Theologie und Erkenntnistheorie in entwicklungsgeschichtlicher Hinsicht hervorheben. In der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts erscheint eine Reihe von Untersuchungen, die sich mit den Gottesbeweisen (Jeppel, Franke) bzw. mit dem Gottesbegriff (Sassao, Guttmann) beschäftigen.

M. Wundts These, der Gottesgedanke und seine Auswirkung in der Welterkenntnis sei „das letzte Ziel wie der Metaphysik überhaupt, so der kantischen Philosophie" (*Kant als Metaphysiker*, S. 389), lenkt den Blick auf die systematische Zentralität der Theologie bei Kant; 1927 veröffentlicht P. Carabellese ein Werk mit dem Titel *La filosofia di Kant I. L'idea teologica*. F. E. England macht 1929 darauf aufmerksam, dass der Gottesbegriff in besonderer Weise geeignet ist, die Bedeutung der Veränderungen von Kants philosophischen Auffassungen erkennen zu lassen (vgl. *Kant's Conception of God*). J. Kopper interpretiert die systematische Stellung der kantischen Gotteslehre dahingehend, dass Kants Gottesverständnis in seiner gesamten Entwicklung aus ein und demselben ursprünglichen Wissen um Gott entsprungen ist, dass aber der Weg seiner Gotteslehre darin besteht, diesem Wissen alle Verstellung zu nehmen, durch die es sich selbst verdunkelt (vgl. *Kants Gotteslehre*). E. Förster sucht allerdings den Nachweis zu erbringen, dass die praktische Vernunft bei demselben Agnostizismus ankommt, „zu dem sich die theoretische Vernunft schon 1781 verpflichtet fand" (*Die Wandlungen*, S. 362).

1962 hatte M. Heidegger behauptet, für Kant werde und bleibe die Frage, „ob und wie und in welchen Grenzen der Satz ‚Gott ist' als absolute Position möglich sei, der geheime Stachel, der alles Denken der Kritik der reinen Vernunft angetreibt und die nachfolgenden Hauptwerke bewegt" (*Wegmarken*). Dieses Motiv hat G. Picht aufgegriffen und den Versuch unternommen, Kants drei Kritiken in ihrem Zusammenhang als Religionsphilosophie zu deuten (vgl. *Kants Religionsphilosophie*). Neuerdings vertritt E. Horneffer eine ähnliche These (vgl. *Kant und der Gottesgedanke*).

Die Beschäftigung mit der Gottesbeweisproblematik wird in den 30er Jahren durch Kotsukas Dissertation über die *Gottesbeweise in der Philosophie Kants* (1931) wieder aufgenommen, gefolgt von K. Reichs systematischer Untersuchung über das Verhältnis des ontotheologischen Argumentes in Kants *Beweisgrund* zum Idealkapitel der *KrV*. Reich kommt zu dem Ergebnis, dass der ontotheologische Beweis des frühen Kant im Idealkapitel als Schein entlarvt wird. D. Henrich hat

diesbezüglich eine divergierende Interpretation vorgelegt, derzufolge das Idealkapitel die kritizistische Version des *Beweisgrundes* darstellt (vgl. *Der ontologische Gottesbeweis*). Diese These wird späterhin auch von R. Theis vertreten (vgl. *La raison et son Dieu*). Mit dem ontologischen Argument von seinem Auftreten im *Beweisgrund* bis hin zum *Op. post.* beschäftigt sich H. Knudsen auf der Grundlage modaltheoretischer Überlegungen (vgl. *Gottesbeweise im Deutschen Idealismus*, S. 18).

Entwicklungsgeschichtlich bedeutsam sind die Arbeiten J. Schmucker zu Kants theologischem Denken, insbesondere zur Theologie des vorkritischen Kant (vgl. *Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise*; *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*). Schmucker sucht vor allem zwei Thesen zu beweisen: Die erste betrifft den vorkritischen Ursprung von Kants Kritik der Gottesbeweise in der *KrV*. Nach Schmucker gibt es keine signifikante Entwicklung mehr hinsichtlich ihrer fundamentalen Prinzipien. Das aber bedeutet, dass diese Kritik letztlich unabhängig ist von den Prinzipien des Kritizismus, eine These, die von Jüsten (vgl. *Ontotheologie und Gottesbeweiskritik bei Kant*) kritisiert wird. Die zweite These betrifft die Lehre vom transzendentalen Ideal. Schmucker behauptet, der entscheidende Schritt weg vom ontotheologischen Argument hin zum Ideal sei bereits um die Mitte der 60er Jahre erfolgt. Diese These wird allerdings von Theis in Frage gestellt (vgl. *Gott*). Theis untersucht die Entwicklung von Kants theologischem Denken bis hin zur *KrV* aus einem systematischen Gesichtspunkt und vertritt die These, dass der theologische Diskurs im Gesamt des Aufbaus des philosophischen Diskurses eine Begründungsfunktion innehat, die vom Übergang der vorkritischen Schriften zum Kritizismus nicht eliminiert, sondern in ihrer Bedeutung transformiert wird.

1978 erscheint A. Woods *Kant's Rational Theology*, in der die grundsätzliche These vertreten wird, dass Kants wirkliches Ziel nicht in einer Zerstörung der Theologie besteht, sondern darin, eine dogmatische Theologie durch eine kritische zu ersetzen (vgl. *Kant's Rational Theology*, S. 7). Eine analoge These liegt dem von N. Fischer und M. Forschner herausgegebenen Sammelband *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants* zugrunde. G. Ferretti (vgl. *Ontologia e teologia in Kant*) untersucht, inwiefern die Ontologie bei Kant eine Art Vorverständnis für die Ausarbeitung der Theologie bedeutet. G. Sala legt in seiner Untersuchung über *Kant und die Frage nach Gott* eine übergreifende Darstellung von Kants Theologie vor, die methodisch aus entwicklungsgeschichtlicher Perspektive durchgeführt wird. Was Kants frühe Theologie betrifft, so orientiert Sala sich weitgehend an den Arbeiten von J. Schmucker. R. Theis geht in seiner Untersuchung *La raison et son Dieu* (2012) in entwicklungsgeschichtlicher Perspektive dem systematischen Grundgedanken der Begründungsfunktion des Gottesgedankens in Kants theoretischer Philosophie von der *Nova dilucidatio* bis hin zum *Op. post.* nach.

Die Theologie des *Op. post.* wird in der Forschung sehr unterschiedlich gedeutet. Auf Koppers Untersuchung wurde oben hingewiesen. R. Wimmer spricht bezüglich der Gottesproblematik im *Op. post.* von einer transzendental-anthropologischen Theologie (vgl. *Die Religionsphilosophie des Opus postumum*, S. 225), während H. Marzolf diesbezüglich von einem philosophischen Atheismus spricht (vgl. *L'athéisme philosophique de la théologie de l'Opus postumum*, S. 59ff.). H. d'Aviau de Ternay hingegen vertritt die These, im *Op. post.* rehabilitiere Kant den ontologischen Gottesbeweis (vgl. *Réflexions sur la question de Dieu dans l'Opus postumum*, S. 225ff.).

Kants moralischer Gottesbeweis bzw. moralphilosophische Gotteslehre ist vielfach erforscht worden. Hervorhebenswert sind die Arbeiten von A. Lamacchia (vgl. *La filosofia della religione*), A. Winter (*Der Gotteserweis aus praktischer Vernunft*), K. Düsing, *Kritik der Theologie und Gottespostulat bei Kant*, S. 57ff.).

Die Problematik der Beziehungen von Ethik und Theologie in der *KU* wurde u. a. von I. Schüßler (*Ethique et théologie dans la Critique de la faculté de juger*, S. 337–372) behandelt. B. Dörflinger geht den Beziehungen zwischen der Physikotheologie und der Ethikotheologie in der *KU* nach (vgl. *Physikotheologie und Ethikotheologie*, S. 72ff.).

Zu einzelnen Themenfeldern, etwa zum komplexen Problem des höchsten Guts lässt sich die Forschung ebenfalls bis ins 19. Jahrhundert zurückverfolgen (Schleiermacher, Dilthey, Cohen). Seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts findet sich eine verstärkte Auseinandersetzung mit dieser Thematik (Silber, *Immanenz*; Wood, *Moral*

Religion; Düsing, *Das Problem des höchsten Gutes*; Yovel, *Highest Good*; Albrecht, *Kants Antinomie*; Heidemann, *Das Ideal*; Gallois, *Souverain bien*).

Weiterführende Literatur

Albrecht, Michael: Kants Antinomie der praktischen Vernunft, Hildesheim: Olms 1978.

Dörflinger, Bernd: „Kant über das Defizit der Physikotheologie und die Notwendigkeit der Idee einer Ethikotheologie", in: Fischer, Norbert / Forschner, Maximilian (Hg.): Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants, Freiburg: Herder 2010, 72ff.

Düsing Klaus: „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie", in: Kant-Studien 62, 1971, 5–42.

England, Frederick-Ernest: Kant's Conception of God, New York: Humanities P. 1968 (1929).

Fischer, Norbert / Forschner, Maximilian (Hg.): Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants, Freiburg: Herder 2010.

Förster, Eckart: „Die Wandlungen in Kants Gotteslehre", in: Z. phil. Forschung 52, 1998, 341–362.

Gallois, Laurent: Le souverain bien chez Kant, Paris: Vrin 2008.

Kopper, Joachim: „Kants Gotteslehre", in: Kant-Studien 47, 1955f., 31–61.

Redmann, Horst-Günter: Gott und die Welt. Die Schöpfungstheologie der vorkritischen Periode Kants, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962.

Sala, Giovanni B.: Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 1990.

Schmucker, Josef: Die Ontotheologie des vorkritischen Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 1980.

Theis, Robert: Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1994.

Theis, Robert: La raison et son Dieu. Etude sur la théologie kantienne, Paris: Vrin 2012.

Winter, Aloysius: „Der Gotteserweis aus praktischer Vernunft. Das Argument Kants und seine Tragfähigkeit vor dem Hintergrund der Vernunftkritik (1985)", in: ders.: Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants, Hildesheim: Olms 2000.

Wood, Allen: Kant's Rational Theology, Ithaca: Cornell Univ. Press 1978.

Wundt, Max: Kant als Metaphysiker, Hildesheim: Olms 1984 (1924).

Robert Theis

Gottesbeweise, Kritik der

Eine Kritik der Gottesbeweise beinhaltet, dass „alle Versuche eines bloß speculativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind" (KrV A 632 / B 664). Kant zufolge kann es daher keine Theologie der Vernunft im Sinne einer objektiven Erkenntnis des Daseins Gottes und seiner Eigenschaften geben (vgl. KrV A 601 / B 629). Weitere wichtige Stellen: 1:394, 2:116ff.; 2:155ff.; KrV A 592–642 / B 620–670.

Verwandte Stichworte

Gottesbeweise; Gottesbeweis, ontologischer; Gottesbeweis, kosmologischer; Gottesbeweis, physikotheologischer

Philosophische Funktion

Kants Kritik an den Beweisen vom Dasein Gottes ist so alt wie seine Beschäftigung mit diesen sowie den Versuchen, eigene rationaltheologische Entwürfe zu entwickeln. Das Interesse an Kants Kritik der Gottesbeweise hat sich aus Gründen der Rezeptionsgeschichte vornehmlich an den in der *KrV* kritisierten „drei Beweisarten vom Dasein Gottes aus speculativer Vernunft" (KrV A 590 / B 618), dem ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen Gottesbeweis, festgemacht. Die Forschung (vgl. Schmucker, *Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise*; Theis, *Le moment humien*) hat indessen nachweisen können, dass sich diese Kritik an den Gottesbeweisen der Substanz nach bereits in den vorkritischen Schriften, insbesondere im *Beweisgrund* vorfindet und demzufolge z. T. von den kritizistischen Grundthesen unabhängig ist.

1 Die Kritik des ontologischen Beweises in den vorkritischen Schriften

Die früheste Kritik am ontologischen oder cartesianischen Beweis findet sich in der *Nova dilucidatio*. Dessen Schwachstelle besteht nicht so sehr darin, dass das Dasein, als Realität, aus dem Begriff des

als ens perfectissimum bzw. realissimum verstandenen unbedingt notwendigen Wesens abgeleitet wird, sondern in der Frage, ob der in diesem Argument „vorgefasste Begriff“ von Gott überhaupt wahr ist (1:394). Nach Kant haben wir diesbezüglich keine Gewissheit. Die Frage, ob sich das Dasein aus diesem Begriff ableiten lässt, wird, so gesehen, zweitrangig und erübrigt sich spätestens dann, wenn das unbedingt notwendige Dasein auf eine Weise bewiesen ist, die nicht auf einem vorgefassten Begriff beruht, was Kants eigener ontotheologischer Beweis leistet.

Auch im *Beweisgrund* wird der „zuvörderst“ erdachte Begriff von einem „möglichen Dinge, in welchem man alle wahre Vollkommenheit sich vereinbart vorstellt“, zu der auch das Dasein gehört, und der als „willkürliche Vereinbarung verschiedener Prädicate“ (2:156) angesehen wird, zunächst hervorgehoben. Allerdings wird diese erste Kritik durch ein Element ergänzt, das sich als der zentrale Kritikpunkt am ontologischen Argument durchsetzen wird, nämlich, dass in dieser Vereinbarung verschiedener Prädikate auch das Dasein als Prädikat mitgezählt wird. Dem stellt Kant seine in der ersten Abteilung des *Beweisgrundes* programmatisch entwickelte These entgegen, Dasein sei kein (reales) Prädikat eines möglichen Dinges, sondern dessen absolute Position (vgl. 2:72ff.)

2 Die Kritik des ontologischen Beweises in der KrV

Die in der *KrV* formulierte Kritik am ontologischen Beweis baut ganz auf dieser vorkritischen These auf, deren Hauptargumente sie bis in sprachliche Formulierungen hinein übernimmt.

Den Ausgangspunkt der Kritik bildet der im traditionellen ontologischen Argument zugrunde gelegte Begriff vom absolut notwendigen Wesen (vgl. KrV A 592 / B 620). Hinsichtlich dieses „auf das bloße Gerathewohl gewagten und endlich ganz geläufig gewordenen Begriff[s]“ (KrV A 593 / B 621; vgl. KrV A 602f. / B 631) unterscheidet Kant zwischen →logischer Notwendigkeit der Urteile und absoluter →Notwendigkeit der Dinge (vgl. auch 2:73f.; *Refl.* 3725, 17:270). Erstere beruht auf dem Satz vom Widerspruch, aber sie ist nur eine „bedingte Nothwendigkeit der Sache“ (KrV A 594 / B 622). Ihr wohnt aber eine „so große Macht ihrer Illusion“ (KrV A 594 / B 621) inne, dass man, „indem man sich einen Begriff a priori von einem Dinge gemacht hatte, der so gestellt war, daß man seiner Meinung nach das Dasein mit in seinen Umfang begriff, man daraus glaubte sicher schließen zu können, daß, weil dem Object dieses Begriffs das Dasein nothwendig zukommt, […] auch sein Dasein nothwendig (nach der Regel der Identität) gesetzt werde“ (KrV A 594 / B 622).

Der gedachte Begriff, der der Forderung der absoluten Notwendigkeit entspricht, ist der vom allerrealsten Wesen. Von diesem behaupten die Verfechter des ontologischen Arguments, das Aufheben seines Gegenstandes, also die Behauptung seines Nichtseins, sei in sich selbst widersprechend. Hiergegen argumentiert Kant mit der These, dass Existenzialsätze synthetisch seien (vgl. KrV A 597 / B 625), weil „*Sein* […] kein reales Prädicat [ist], d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne“ (KrV A 598 / B 626), und demnach nicht aus dem Begriff von etwas herausgeklaubt werden kann (vgl. KrV A 602f. / B 631). In der Existenzaussage („*Gott ist*“) wird der Gegenstand in Beziehung auf den Begriff gesetzt (vgl. KrV A 599 / B 627), aber jener enthält nichts mehr als dieser; wäre dies der Fall, so wäre das gedachte und das wirkliche Ding nicht mehr dasselbe.

In der Forschung ist die These, gemäß der das Dasein kein (reales) Prädikat eines Dinges ist, vielfältig diskutiert worden. J. Hintikka gelangt zu dem Schluss, Dasein sei ein Prädikat, dessen Singularität darin besteht, dass es für alle deskriptiven Zustände redundant ist (vgl. *On the Logic*, S. 48). Mit dieser These befindet er sich letztlich in der Nähe von Chr. Wolff, der das Dasein als „complementum possibilitatis“ (*Ontologia*, § 174) verstanden hat. E. Morscher betont, dass das Dasein kein Prädikat erster, sondern zweiter Stufe ist, das nicht dem Dinge selbst zukommt, „von dem man sagt, es existiere, sondern ‚dem Gedanken, den man davon hat‘ bzw. der entsprechenden Vorstellung“ (*Ist Existenz*, S. 179). H. Wagner wünscht, im Anschluss an die Besprechung von Hintikka, „daß die Legende keinen Glauben mehr findet, Kant habe tout court gelehrt, ‚Dasein‘ sei kein Prädikat“ (*Über Kants Satz*, S. 186).

3 Die Kritik des kosmologischen Beweises in den vorkritischen Schriften

In der 3. Abteilung des *Beweisgrundes* prüft Kant

zum ersten Mal den Beweis „a contingentia mundi“ (KrV A 603 / B 632; vgl. 2:156f.). Er unterscheidet in diesem Beweis mehrere Schritte, die er unterschiedlich beurteilt: Der erste Schritt, der darin besteht, von dem tatsächlichen Vorhandensein von etwas auf das Dasein eines unabhängigen Wesens zu schließen, wird nicht in Frage gestellt. Der zweite Schritt hingegen, in dem behauptet wird, dieses unabhängige Ding existiere schlechterdings notwendig, ist „viel weniger zuverlässig, da er vermittelst des Satzes vom zureichenden Grunde, der noch immer angefochten wird, geführt werden muß“ (2:158). Hinter dieser Bemerkung steht die in der *Nova dilucidatio* geführte Diskussion über die Geltung des →Satzes vom zureichenden (bestimmenden) Grund (vgl. 1:391f.): Im Gegensatz zu Leibniz und Wolff, für die dieser Grundsatz ein Prinzip ist, das keine Ausnahme duldet (vgl. Leibniz, *Théodicée*, § 44; Wolff, *Ontologia*, § 70), zeigt Kant, dass dieses Prinzip gerade in seiner Anwendung auf das notwendige Wesen zu einem Widerspruch führt (vgl. *Nova dilucidatio*, Prop. 6: „Exsistentiae suae rationem aliquid habere in se ipso, absonum est“, 1:394), und dass er deshalb nur auf Kontingentes zutrifft (vgl. *Nova dilucidatio*, Prop. 8, Corollarium, 1:396). Im *Beweisgrund* ist Kant jedoch bereit, auch diesen zweiten Schritt zuzugestehen. Insbesondere der dritte Schritt wird in dem mit Blick auf Wolff korrekt rekonstruierten kosmologischen Beweis (vgl. Theis, *Wolffkritik und -rezeption*) von Kant kritisiert. Er besteht darin, aus dem Begriff der absoluten Notwendigkeit die Eigenschaften der höchsten →Vollkommenheit und Einheit herzuleiten, also das notwendige Wesen als allerrealstes und einziges Wesen aufzuweisen. Kants Kritik an diesem Schritt stellt heraus, dass der von Wolff zugrunde gelegte Begriff der Notwendigkeit der Begriff der sog. logischen Notwendigkeit ist, der besagt, dass dasjenige notwendig ist, dessen Gegenteil einen Widerspruch enthält. Um aber einen derartigen Begriff der Notwendigkeit überhaupt denken zu können, muss man Bestimmungen voraussetzen, deren Gegenteil, d. h. deren Aufhebung bzw. Nicht-Sein einen Widerspruch involvieren würde. Im vorliegenden Fall ist das der Inbegriff aller Vollkommenheiten oder Realitäten, also der Begriff des →*ens realissimum*. Wenn man aber so verfährt – und nach Kant muss →Wolff bzw. die Wolff-Schule wegen des bei ihnen zugrunde gelegten Verständnisses der absoluten Notwendigkeit (vgl. Wolff, *Ontologia*, § 302) so verfahren –, dann bedeutet das, dass man auch umgekehrt schließen kann, dass dasjenige, was alle Realität besitzt, notwendigerweise existiere. Eine derartige Argumentation aber ist nicht mehr aposteriorischer Natur, sondern apriorisch und fällt dann unter die Kritik, die Kant an diesem Beweis vorgenommen hat. Es ist aber hier nicht so sehr die Ungültigkeit dieses apriorischen Beweises, die Kant anvisiert, als vielmehr der Umstand, dass der ursprünglich kosmologische Beweis, indem er sich unter der Hand in einen ontologischen verwandelt, seinen Ansatz bei der Erfahrung überflüssig macht.

4 Die Kritik des kosmologischen Beweises in den kritischen Schriften

In der *KrV* entwickelt Kant eine zweifache Kritik am kosmologischen Argument. Die erste (vgl. KrV A 587f. / B 615f.) beschäftigt sich mit der Qualifizierung des notwendigen Wesens als realissimum unter dem speziellen Gesichtspunkt, ob ein eingeschränktes Wesen dem Begriff der unbedingten Notwendigkeit widerspreche. Kant bemerkt, dass aus dem Fehlen von Realitäten nicht gefolgert werden kann, ein solches Wesen sei nicht notwendig. Zwischen der notwendigen Daseinsmodalität und der Totalität der Bedingungen (Realitäten) besteht keine Äquivalenzbeziehung. Das impliziert allerdings, dass der kosmologische Beweis, was den bestimmten Begriff des unbedingt Notwendigen betrifft, nichts geleistet hat (vgl. KrV A 588 / B 616).

Die zweite Kritik (vgl. KrV A 606ff. / B 634ff.) enthält eine Reihe von Bemerkungen, deren zentrale an diejenige anknüpft, die zuerst im *Beweisgrund* formuliert wurde, nämlich, dass der kosmologische Beweis sich der Erfahrung bedient, um lediglich einen einzigen Schritt zu tun, der darin besteht, zur Behauptung des Daseins eines unbedingt notwendigen Wesens zu gelangen. *Was* dieses Wesen ist, kann auf diesem empirischen Wege nicht ermittelt werden. Der Rekurs auf den Begriff des *ens realissimum* in diesem Zusammenhang bedeutet nichts weniger als die Umwandlung des kosmologischen Beweises in einen ontologischen, in dem die Notwendigkeit des Daseins aus bloßen →Begriffen, d. h. aus dem Begriff des *ens realissimum* als *ens perfectissimum* dargetan wird (vgl. KrV A 607 / B 635; 28:456; 28:694). Zwar ist es der

Begriff des höchsten Wesens qua *realissimum*, der bezüglich der ontologischen Bestimmungen eines Dinges überhaupt zugrunde gelegt werden muss, und dieses „ist darum auch ein Ideal ohne Gleichen, weil der allgemeine Begriff dasselbe zugleich als ein Individuum unter allen möglichen Dingen auszeichnet" (KrV A 611f. / B 639f.); aber hinsichtlich des eigentlichen Beweisziels, nämlich das Dasein des notwendigen Wesens zu beweisen, befindet man sich wieder in derselben Verlegenheit wie beim ontologischen Beweis.

Neben dieser Kritik am „nervus probandi" (KrV A 608 / B 636) dieses Beweises enthält das besagte Argument noch „ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen" (KrV A 609 / B 637). Es sind vier „trügliche[] Grundsätze[]" (KrV A 609 / B 637), die Kant anführt, von denen die beiden ersten unterschiedliche Aspekte des Kausalprinzips betreffen: 1. die ungebührliche Anwendung dieses Prinzips über die Grenzen der Erfahrung hinaus. Der ontologische Begriff des Zufälligen, der im kosmologischen Beweis Anwendung findet, lässt sich nicht anhand des Kausalprinzips, das, wie in den → Analogien der Erfahrung gezeigt, die Notwendigkeit in der Reihe der Veränderungen der Zustände eines Gegenstandes betrifft, hinsichtlich einer möglichen ontologisch verstandenen Verursachung interpretieren; 2. den Schluss von der Undenkbarkeit einer unendlichen Reihe von Ursachen in der Sinnenwelt auf eine erste und höchste Ursache. Hierzu ermächtigen uns die Grundsätze des Verstandes nicht; 3. die Illusion der Vernunft selber, angesichts der Vollendung der Reihe der Bedingungen ein Unbedingtes zu setzen, dessen Begriff gerade aus diesem Grunde nicht mehr denkbar ist; 4. die Verwechslung zwischen der logischen Möglichkeit mit der transzendentalen hinsichtlich des Begriffs der *omnitudo realitatis*. Damit ist gemeint, dass der im kosmologischen Argument verwendete Begriff des Alls der Realität bzw. des ens realissimum zwar den Status eines widerspruchsfreien Begriffs hat, dass aber dieser rein formalen Möglichkeit kein Korrelat entspricht, in der diese Synthesis der Realitäten gegründet ist bzw. als gegründet aufgezeigt werden könnte. Dies könnte, auf der Grundlage der kritizistischen Voraussetzungen, nur das „Feld möglicher Erfahrungen" (KrV A 610 / B 638) sein.

Die Annahme (→ *suppositio relativa*) des Daseins eines höchsten Wesens mag eine erlaubte → Hypothese sein – im Rahmen physiko-theologischer Überlegungen wird Kant sogar behaupten, dass wir ein solches Wesen voraussetzen *müssen* (vgl. KrV A 698 / B 726); die apodiktische Behauptung jedoch, ein solches Wesen existiere notwendig, ist eine „dreiste Anmaßung" (KrV A 612 / B 640); die unbedingte Notwendigkeit bleibt ein „wahre[r] Abgrund für die menschliche Vernunft" (KrV A 613 / B 641).

5 Kritik am physikotheologischen Argument in den vorkritischen Schriften

Wie der ontologische und der kosmologische Beweis wird auch der physikotheologische zuerst im *Beweisgrund* einer kritischen Betrachtung unterzogen. Sollte auch dieser unmöglich sein, „so ist überall kein genugthuender Beweis aus bloß speculativer Vernunft für das Dasein eines Wesens, welches unserer transscendentalen Idee entspräche, möglich" (KrV A 620 / B 648).

Im *Beweisgrund* setzt sich Kant an zwei Stellen mit diesem Beweis auseinander (vgl. 2:116ff.; 2:159ff.). Er listet zunächst mehrere „*Fehler der gewöhnlichen Physikotheologie*" (2:117) auf, deren erster darin besteht, die in der Natur vorkommende Vollkommenheit, Harmonie und Schönheit als zufällig anzusehen und die Naturordnung demnach als durch Weisheit konstituierte anzusehen. Dem steht Kants eigenes Modell entgegen, in dem, aufgrund von notwendigen, dem Wesen der Dinge von einem weisen Urheber eingepflanzten Gesetzen, auf ein allgenugsames Wesen geschlossen werden kann. Des weiteren gibt Kant zu bedenken, dass in der traditionellen → Physikotheologie die unmittelbar aus einer göttlichen Absicht vorgenommene Ableitung der Naturordnung ein Hindernis für die wissenschaftliche Erforschung der Natur darstellt, die sich am Leitfaden von mechanischen Gesetzen entfalten soll. Schließlich behauptet Kant, die traditionelle Physikotheologie gelange nur bis zu einem Baumeister („mundi *architectus*", 2:408), also einem Urheber der Verknüpfungen der Weltdinge, nicht hingegen zu einem Welturheber bzw. Schöpfer der Materie („*creator*", 2:408). Den genannten Schwächen möchte Kant mit einer „*[v]erbesserte[n] Methode*" (2:123) entgegenwirken, da die Physikotheologie der leichteste Weg ist, der auf einen göttlichen Urheber führt (vgl. 2:123).

Die zweite kritische Beschäftigung mit der

traditionellen Physikotheologie findet sich im 3. Abschnitt des *Beweisgrundes*. Hier entwickelt Kant, unter dem missverständlichen Stichwort „kosmologische[r] Beweis“ (2:160f.) eine Kritik, die sich eng an die von David Hume im 11. Abschnitt von dessen *Enquiry concerning Human Understanding* anlehnt (vgl. Theis, *Le moment humien*, S. 125ff.). Das erste Ungenügen betrifft die Herleitung der göttlichen Eigenschaften und damit des bestimmten Gottesbegriffs aus der Weltbetrachtung: Der physikotheologische Beweis führt nicht auf „das Dasein des vollkommensten unter allen möglichen Wesen“ (2:160), sondern nur aufgrund der mehr oder weniger vollkommenen Beschaffenheit der Wirkungen auf „mehr oder größere Eigenschaften in der Ursache“ (2:160). In der Welt erkennen wir viel Vollkommenheit, Größe und Ordnung. Von da ausgehend können wir, aufgrund der Proportionalität zwischen Ursache und Wirkung, nur schließen, „daß die Ursache derselben viel Verstand, Macht und Güte besitzen müsse, keineswegs aber daß sie alles wisse, vermöge“ (2:160). Das zweite Ungenügen bezieht sich auf den Gewissheitsgrad des physikotheologischen Beweises hinsichtlich der Einigkeit des göttlichen Urhebers: Es ist mit größter Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass es nur einen einzigen solchen Urheber gibt. Die Physikotheologie stützt sich auf die tatsächliche Beobachtung der Ordnung, die jedoch beim Menschen immer begrenzt ist, um von da aus auf mehr zu schließen als erlaubt ist, nämlich auf die Einigkeit des Urhebers hinsichtlich des gesamten Universums. In diesem Punkt aber ermangelt die Physikotheologie der mathematischen Gewissheit und gleitet in Vermutungen ab.

6 *Die Kritik am physikotheologischen Argument in den kritischen Schriften*

In der *KrV* finden sich im Wesentlichen die nämlichen Kritikpunkte am physikotheologischen Beweis wieder, die bereits im *Beweisgrund* entwickelt wurden. Allerdings ergänzt Kant hier seine Kritik an diesem Beweis um einen Aspekt, der seine Fehlerhaftigkeit in seiner inneren Verknüpfung mit den anderen Gottesbeweisen sichtbar macht.

Der erste Kritikpunkt betrifft die Unmöglichkeit, im Ausgang von der zufälligen Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur – auch „Zufälligkeit der Form“ (KrV A 627 / B 654f.) genannt – auf ein allgenugsames Urwesen, d. h. auf einen Weltschöpfer, zu schließen. Der Beweis „könnte […] höchstens einen *Weltbaumeister* […] darthun“ (KrV A 627 / B 655). Der zweite Kritikpunkt betrifft den Schluss von der beobachtbaren Ordnung und Schönheit auf eine dieser proportionierten Ursache: Was gesucht wird, ist ein bestimmter Begriff eines Urwesens; was aufgrund der Proportionalität zwischen Wirkung und Ursache erkannt wird, sind aber nur „Verhältnißvorstellungen“ (KrV A 628 / B 656) von der Größe, Weisheit, Macht usw. eines solchen Wesens. Der einzig bestimmte Begriff von der absoluten Vollkommenheit ist derjenige des „All[s] […] der Realität“ (KrV A 628 / B 656). Die Physikotheologie kann also „keinen bestimmten Begriff von der obersten Weltursache geben und daher zu einem Princip der Theologie […] nicht hinreichend sein“ (KrV A 628 / B 656). Der dritte Kritikpunkt – das eigentliche Novum gegenüber der früheren Kritik – besteht, mit Blick auf die vorhin genannte Kritik, im Aufweis, dass in diesem Beweis ein Übergang zum kosmologischen stattfindet, und, „da dieser nur ein versteckter ontologischer Beweis ist“ (KrV A 629 / B 657), er seine Absicht, nämlich die Ableitung eines bestimmten Begriffs vom vollkommensten Wesen „bloß durch reine Vernunft“ (KrV A 629 / B 657), also völlig a priori erreicht. Da in der Tat der Schluss auf diesen Begriff nicht auf der Grundlage der alleinigen teleologischen Weltbetrachtung zu eruieren ist, weicht die Physikotheologie zuerst auf die Interpretation der beobachteten Ordnung und Zweckmäßigkeit als ontologisch zufälliger aus, begibt sich somit auf die Ebene einer kosmologischen Argumentation, auf deren Grundlage sie auf ein schlechterdings notwendiges Wesens schließt, dessen bestimmter Begriff derjenige eines „allerrealsten“ Wesens ist. Dieser Begriff aber bildet, wie gezeigt, das Herzstück des ontologischen Beweises.

Dass mit der Kritik am physikotheologischen Beweis das Thema der Physikotheologie für Kant keineswegs abgeschlossen ist, zeigen Überlegungen im Anhang zur → transzendentalen Dialektik sowie in der *KU*. Für eine „bestimmende“ Physikotheologie ist freilich kein Platz im kritizistischen Denken; eine „reflektierende“ Physikotheologie, die sich am Gedanken einer systematischen Ordnung der Natur orientiert, die für das Studium der Natur selber vorausgesetzt werden muss, ermöglicht aber nicht nur, die Idee eines von der Welt

unterschiedenen Wesens nach einer Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung zu denken, also als weisen, allmächtigen etc. Urheber, sondern macht eine solche sogar im Sinne eines regulativen Prinzips erforderlich: „Diese Idee ist also *respectiv auf den Weltgebrauch* unserer Vernunft ganz gegründet. Wollten wir ihr aber schlechthin objective Gültigkeit ertheilen, so würden wir vergessen, daß es lediglich ein Wesen in der Idee sei, das wir denken“ (KrV B 726; vgl. Theis, *Topik*).

Weiterführende Literatur

Bering, Johann: Prüfung der Beweise für das Dasein Gottes aus den Begriffen eines höchstvollkommenen und nothwendigen Wesens, Gießen 1780.

Heimsoeth, Heinz: Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 3. Teil: Das Ideal der reinen Vernunft; die spekulativen Beweisarten vom Dasein Gottes; dialektischer Schein und Leitideen der Forschung, Berlin u. a.: de Gruyter 1969.

Henrich, Dieter: Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen: Mohr 1960.

Hintikka, Jaakko: „On the Logic of the Ontological Arguments“, in: ders. (Hg.): Models for Modalities, Dordrecht: Reidel 1969, 45–54.

Morscher, Edgar: „Ist Existenz immer noch kein Prädikat?“, in: Philosophia naturalis 19, 1982, 163–198.

Sala, Giovanni B.: Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 1990.

Schmucker, Josef: Das Problem der Kontingenz der Welt. Versuch einer positiven Aufarbeitung der Kritik Kants am kosmologischen Argument, Freiburg: Herder 1969, insbes. 34–71.

Schmucker, Josef: Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Ein Schlüssel zur Interpretation des theologischen Hauptstücks der transzendentalen Dialektik der reinen Vernunft, Mainz: Akad. der Wiss. und der Literatur 1983.

Theis, Robert: „Zur Topik der Theologie im Projekt der kantischen Vernunftkritik“, in: Fischer, Norbert (Hg.): Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg: Meiner 2004, 77–110.

Theis, Robert: „Le moment humien dans la critique kantienne de l’argument physico-théologique“, in: Theis, R. / Sosoe, L. K. (Hg.): Les sources de la philosophie kantienne aux 17e et 18e siècles (Actes du 6e Congrès de la Société d’études kantiennes de langue française), Paris: Vrin 2005, 125–133.

Theis, Robert: „Wolffkritik und -rezeption in Kants einzig möglichem Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“, in: Stolzenberg, J. (Hg.): Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des 1. Christian Wolff Kongresses (Halle, April 2004), Hildesheim: Olms 2006, 111–126.

Wagner, Hans: „Über Kants Satz, das Dasein sei kein Prädikat“, in: Archiv f. Geschichte der Philosophie 53, 1971, 183–186.

Robert Theis

Göttingische Gelehrte Anzeigen

Die *Göttingischen Gelehrten Anzeigen*, gegründet 1739 als *Göttingische Zeitungen von gelehrten Sachen*, sind das älteste noch bestehende Rezensionsorgan in deutscher Sprache und gehörten im 18. Jahrhundert zu den angesehensten wissenschaftlichen Zeitschriften. Erwähnungen Kants von Rezensionen in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* aus den Jahren 1772 (vgl. 12:133), 1783 (vgl. 4:372), 1786 (vgl. 21:415), 1792 (vgl. 21:446) und 1797 (vgl. 12:207) zeigen, dass er ein langjähriger Leser der Zeitschrift war.

In den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* erschienen verschiedene Rezensionen von Werken Kants, darunter eine zunächst anonyme Rezension der *KrV* von → Christian Garve und → Johann G. H. Feder im Jahr 1782, eine Rezension der *MSR* von dem Philosophen und Schriftsteller → Friedrich Bouterwek im Jahr 1797 sowie eine Rezension der *Physischen Geographie* von dem Physiker Johann Tobias Mayer im Jahr 1802 (vgl. Mayer, *Rez. Physische Geographie*).

Historische Bedeutung erlangte die Rezension der *KrV*. Ursprünglich verfasst von dem Popularphilosophen Christian Garve (1742–1798), wurde sie vom damaligen Herausgeber der Göttingischen Gelehrten Anzeigen, Johann G. H. Feder (1740–1821), eigenmächtig auf ein Drittel gekürzt, stilistisch überarbeitet und um eigene Bemerkungen erweitert (vgl. Arnoldt, *Vergleichung der Rezensionen*). Die bereits ablehnende Kritik Garves

wurde dadurch vollends zu einem Verriss, in dem Kant als Epigone von → Berkeley und → Hume interpretiert wurde. Die Göttinger Rezension war ein Anlass für Kant, die *Prolegomena* zu verfassen, um Fehldeutungen der *KrV* Einhalt zu gebieten. Das im April 1783 veröffentlichte Werk enthält mit der *Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht* (vgl. 4:372–380) eine neunseitige Polemik gegen die Göttinger Rezension und endet mit der Aufforderung an den anonymen Verfasser, „aus dem *Incognito* zu treten" (4:379). Am 13. Juli 1783 gab sich Garve in einem ausführlichen Brief an Kant als Teilverfasser der Rezension zu erkennen und distanzierte sich dezidiert von der veröffentlichten Fassung (vgl. 10:328–333). Kant kommentierte in seiner Antwort die Rezension mit den Worten: „[I]ch kan sie, nach der Verstümmelung, wohl die seinige [Feders] nennen" (10:337; vgl. 10:336–343). Am 21. August 1783 nahm Kant die Originalrezension Garves zur Kenntnis, die inzwischen in der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* abgedruckt war. In einem Brief an → Johann Schultz vom 22. August 1783 schreibt er, dass die Originalrezension „gantz etwas anderes u. weit durchdachteres, als was die Götting'sche Anzeige enthielt (die doch Garvisch sein solte)" (10:349); → Johann Georg Hamann berichtet jedoch in einem Brief an → Johann Gottfried Herder, Kant hätte ihm gegenüber seine Unzufriedenheit auch über das Garvesche Original geäußert und fühle sich „wie ein *inbecille*" behandelt (Hamann, *Briefwechsel*, S. 107).

Weiterführende Literatur

Fambach, Oscar: Die Mitarbeiter der Göttingischen Gelehrten Anzeigen 1769–1836, Tübingen: Universitätsbibliothek 1976.

Tobias Audersch

Götzendienst

Götzendienst ist die Verehrung von „gemeine[n] Sache[n]" (2:253) anstelle → Gottes im Gottesdienst, welcher Kant zufolge in nichts anderem als im Befolgen des Moralgesetzes aus Achtung vor diesem Gesetz oder im guten Lebenswandel besteht (vgl. 6:176). Weitere wichtige Stelle: 21:10.

Verwandte Stichworte

Idol, Idololatrie; Abendmahl

Philosophische Funktion

Im späten (nach der Datierung von Erich Adickes im wesentlichen aus der Zeit von Dezember 1800 bis Februar 1803 stammenden) ‚Ersten Convolut' des *Op. post.* ist Kant zufolge der Begriff von Gott der eines → Wesens, das „Rechte hat gegen die kein Anderer Recht besitzt" (21:9). Wiewohl wir nicht wissen können, ob Gott existiert, ist zumindest klar, dass es nur einen einzigen Gott geben kann, der zudem mit seiner eigenen Spezies identisch ist. Klarerweise muss Gott zudem über das Vermögen der → Willkür verfügen, um als → Person gelten zu können. Nähme man nun fälschlicherweise an, es gebe eine Vielheit von Göttern, so liefe deren Verehrung auf Götzendienst hinaus, der zudem als „teuflisch" (21:10) bezeichnet wird.

Als Beispiel für einen solchen Götzendienst führt Kant schon in seiner vorkritischen Phase die Fetischreligion der afrikanischen Ureinwohner an (vgl. 2:253).

Der Terminus ‚Idololatrie' – der Wortbedeutung nach eigentlich synonym mit ‚Götzendienst' – wird von Kant zur Bezeichnung des „abergläubische[n] Wahn[s]", verwendet, „dem höchsten Wesen sich durch andere Mittel, als durch eine moralische Gesinnung wohlgefällig machen zu können" (5:459).

Wolfgang Ertl

Gouvernement

Mit dem Begriff des Gouvernements bezeichnet Kant eine Institution der „ausübende[n] Gewalt" (6:316) im Staate. Diese hat als „Zwischencörper zwischen dem Souverain und dem Staat" (*Refl.* 7753, 19:508) die Funktion, den Vollzug der Gesetze auf der Ebene des Staatsbürgers als Untertan zu garantieren. Weitere wichtige Stellen: 8:434f.; *Refl.* 7745, 19:505; *Refl.* 7750–7753, 19:507f.

Verwandte Stichworte

Gouvernementsverfassung; Souverän, Souveränität; Gewalten im Staate, die drei

Philosophische Funktion

Mit diesem Begriff bezieht sich Kant auf die Verwaltungsinstitutionen des Staates. Der Regent gibt durch die Institution des Gouvernements, dessen Vertreter die Magistrate sind (vgl. 6:316), „dem Volk die Regeln […], nach denen ein jeder

[…] dem Gesetze gemäß […] etwas erwerben, oder das Seine erhalten kann“ (6:316). Aufgrund dieser Funktion stehen die Magisträte bzw. die Institution des Gouvernements in einer sachlichen Nähe zur rechtsprechenden Gewalt im Staate (vgl. 6:313).

Kant lehnt →Mösers Ansicht ab, der zufolge das Volk selbst „Personen in sehr hohen Ämtern“ (8:433) wählen soll. Das Volk unterwirft sich dann „den Launen und dem Gutdünken eines Unterthans, der doch selbst regiert zu werden bedarf“ (8:434), obwohl er dem Volk „*gleich als Vicekönig*[]“ (8:433) begegnet. Damit reproduziert sich auf der unteren Verwaltungsebene des Staates das generelle Problem jeder Regierung: Dessen Repräsentant soll „gerecht *für sich selbst* und doch ein *Mensch* sein“ (8:23), welches sich widerspricht und daher nur näherungsweise und unvollkommen zu realisieren ist (→Regierung).

Christian Zeuch

Gouvernementsverfassung

Das Gouvernement als Teil der ausübende[n] Gewalt (vgl. 6:316ff.) ist ein von Regierungs- und Verwaltungsbeamten (vgl. 19:577) gebildeter „Zwischencörper zwischen dem Souverain und dem Staat“ (*Refl.* 7753, 19:508). Eine Gouvernementsverfassung ermächtigt dementsprechend einen „*subalternen* äußeren Gesetzgeber“ (8:434 Anm.). Aus der Perspektive des Souveräns inthronisiert die Gouvernementsverfassung einen „Mittelstand zwischen ihm und den übrigen Staatsbürgern“ (8:434). Weitere wichtige Stellen: 8:329f.; 19:505ff.; 19:550; 19:566.

Verwandte Stichworte

Adel; Gouvernement; Regierung; Staatsverfassung

Philosophische Funktion

Kant diskutiert die Rechtmäßigkeit einer Gouvernementsverfassung mit Blick auf die grundsätzliche Frage, ob in einer vernunftrechtlichen Staatsverfassung privilegierten gesellschaftlichen Gruppen wie etwa dem Adel eine exponierte, qua Stand definierbare Rolle in der Regierung zukommen kann. Eine vom →Souverän bestimmte, den Adelsstand ermächtigende Gouvernementsverfassung – die gleichwohl den Souverän als irresistible Allgewalt kennt (vgl. 6:317) – würde diese Frage bejahen, insofern damit ein erblicher „Mittelstand“ (8:434) zwischen dem →Staatsoberhaupt und dem →Volk ins Recht gesetzt würde, an den der Souverän einen Teil seiner exekutiven Macht dekretieren würde. Kants Beurteilung einer solchen Verfassung ist eindeutig: „Es ist *unrecht* so zu decretiren, es mag auch noch so gebräuchlich und sogar in vielen Fällen dem Staat nützlich sein; welches letztere doch niemals gewiß ist“ (8:434 Anm.). Denn unabhängig von der gängigen Praxis ist es „in Sachen der reinen Vernunft“ ausgeschlossen, eine „solche erbliche Gouvernementsverfassung wählen [zu] dürfen“ (8:434 Anm.). Der Grund liegt im Begriff der Souveränität selbst: In einer vernünftigen Staatsverfassung kommt diese nämlich dem Volk zu. Um eine solche Gouvernementsverfassung zu ermöglichen, müsste das Volk also beschließen, einer bestimmten Gruppe ein derartiges Standesprivileg einzuräumen und sich damit selbst in seinen souveränen Rechten zu beschneiden. „Weil nun von keinem Menschen angenommen werden kann, er werde seine Freiheit wegwerfen, so ist es unmöglich, daß der allgemeine Volkswille zu einem solchen grundlosen Prärogativ zusammenstimme, mithin kann der Souverän es auch nicht geltend machen“ (6:329; vgl. 6:369f.). Historisch gewachsene Regierungsformen, die derartige Privilegien kennen – Kant verweist auf das Lehnswesen (vgl. 6:329) – können damit vor dem Gerichtshof der Vernunft nicht bestehen. Derartige „Anomalie[n]“ (6:329) müssen durch eine nur dem Leistungsprinzip (vgl. 8:350) folgenden Stellenbesetzung allmählich beseitigt werden, „bis selbst in der öffentlichen Meinung die Eintheilung in Souverän, Adel und Volk der einzigen natürlichen in Souverän und Volk Platz gemacht haben wird“ (6:329). Kants Idee des Staates (→Staat) und der ihr gemäßen Staatsverfassung entzieht damit jeder Feudal- und Ständegesellschaft die vernunftrechtliche Grundlage (vgl. 8:293).

Franco Zotta

Grad

„Grad“ bezeichnet für gewöhnlich die →intensive Größe eines Dings – d. h. „diejenige Größe, die

nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann" (KrV A 168 / B 210). Kant meint, wir könnten *a priori* wissen, dass alles einen Grad der „Realität" habe (KrV A 178 / B 218). Weitere wichtige Stellen: 2:30ff.; KrV A 165–176 / B 207–218; KrV B 414–417; 28:562; 28:993f.

Verwandte Stichworte
Antizipationen der Wahrnehmung; Empfindung; Größe, extensive; Größe, intensive

Philosophische Funktion
Kant zufolge haben viele Qualitäten einen Grad, einschließlich der Realität, der Vollkommenheit, des Bösen, der Freundschaft, des Guten und der Lust. In den Antizipationen der Wahrnehmung behauptet Kant, wir könnten *a priori* wissen, dass unsere →Empfindungen von Gegenständen einen Grad besäßen (z. B. im Falle der Wärme von Wasser), und dass dieser Grad von der →extensiven Größe der Erfahrung als der Anschauung in Raum und Zeit verschieden sei. Kant meint, dass damit etwas über die *Gegenstände* der Erfahrung ausgesagt werde: Wir können nämlich *a priori* schließen, dass eine Empfindung ihren Intensitätsgrad eben deshalb hat, weil ihr Gegenstand einen bestimmten „Grad des Einflusses auf den Sinn" hat (KrV A 166 / B 208).

In *Optimismus* (1759) behauptet Kant, dass der Grad der Realität eines Dings dasjenige sei, worin es sich von anderen Dingen unterscheidet: „Demnach wenn Dinge von einander unterschieden sind, so unterscheiden sie sich jederzeit nur durch den Grad ihrer Realität, und unterschiedliche Dinge können nie einerlei Grad der Realität haben" (2:31; vgl. KrV A 174 / B 216). Es handelt sich hierbei um einen auf dem Prinzip des zureichenden Grundes beruhenden Gedanken von Leibniz: Der individuelle Grad der Realität eines Dings ist der zureichende Grund dafür, dass es eben dieses Einzelding ist. Ob der „kritische" Kant etwas Ähnliches über die Individuationsbedingungen für phänomenale Substanzen sagen würde, ist nicht klar.

Andrew Chignell
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Gram

Als Gram bezeichnet Kant eine „versinkende Traurigkeit" (7:254). Weitere wichtige Stellen: 2:190; 4:398; 5:333; 6:394; 7:10; 7:55; 7:254f.; 7:288.

Verwandte Stichworte
Traurigkeit; Not; Reue

Philosophische Funktion
Was Kant unter Gram versteht, wird am deutlichsten, wenn er das →Vergnügen und Missvergnügen, die als →Affekt auftreten, →Freude und Traurigkeit nennt und die lebensbedrohlichen („dem Leben drohen[den]") Varianten dieser beiden als „*ausgelassene Freude*" und „versinkende Traurigkeit" bezeichnet, wobei letztere durch den Zusatz erläutert wird, dass sie „durch keine Hoffnung gelindert wird" (7:254; vgl. 4:398; 5:333). Darüber hinaus finden sich im Nachlass noch eine Reihe von Gedanken, die sehr erhellend sind. Wiederholt ist hier vom Gram in Verbindung mit der Verzweiflung die Rede (vgl. 15:847; 20:92; 20:191), wobei die Formulierung „nahe an Verzweiflung grenzende[r] […] Gram" in *Fakultäten* (7:55) die Vermutung nahe legt, dass der Gram, der selbst schon eine gesteigerte Form von Traurigkeit ist, im Extrem in Verzweiflung mündet. Aufschlussreich ist auch Kants Unterscheidung zwischen Affekten, die bloß den Sinn treffen, und solchen, die – wie der Gram – ins Gemüt eindringen (vgl. 15:846). Außerdem kennzeichnet er den Gram als einen →Zustand, in dem das Gemüt aufgrund „[n]iederschlagende[r] Uebel" die „übermacht in der Belebung" verliert (15:253), und klassifiziert ihn als einen „über seine Übel brütende[n] schmerz" (15:731).

Andreas Trampota

Grammatik

Die Grammatik enthält nach Kant die Regeln, die dem Gebrauch einer besonderen Sprache zugrunde liegen, deren man sich aber nicht bewusst ist (vgl. 9:11). Die allgemeine Grammatik, die von den besonderen Sprachen absieht, enthält dementsprechend „die bloße Form der Sprache überhaupt […], ohne Wörter, die zur Materie der Sprache gehören" (9:12f.; vgl. 24:790f.). Weitere wich-

tige Stellen: 4:323; 9:11; 9:15; 9:109; 16:23; 16:40; 20:260; 28:576; 29:31.

Verwandte Stichworte
Sprache; Logik; Form des Denkens

Philosophische Funktion
Kant bezieht sich oft auf die Grammatik, um die Idee einer allgemeinen Logik als formaler Disziplin, die in seiner Zeit gar nicht selbstverständlich war, einzuführen und plausibel zu machen: wir können uns eine Idee von einer „Wissenschaft von der Form unsers Verstandeserkenntnisses oder des Denkens" machen „so wie von einer *allgemeinen Grammatik*, die nichts weiter als die bloße Form der Sprache überhaupt enthält" (9:12f.). Dieser Vergleich wird in den meisten Stellen, wo der Begriff der formalen Logik eingeführt wird, wiederholt (vgl. 16:17; 16:19; 16:23; 16:24; 16:42; 16:75; 24:20; 24:311; 24:502; 24:608f.; 24:693; 24:792; 29:13); letztere wird auch als „grammattic des Verstandes und Vernunft" bezeichnet (*Refl.* 1580, 16:23). Besonders prägnant ist die Analogie in der Vorlesung über philosophische Enzyklopädie: „Da die Form der Sprache und die Form des Denkens einander parallel und ähnlich ist, weil wir doch in Worten denken, und unsere Gedanken andern durch die Sprache mittheilen, so giebt es auch eine Grammatic des Denkens" (29:31).

Der Vergleich wird aber auch auf die → Transzendentalphilosophie angewandt: „sie ist, so wie eine Grammatik die Auflösung einer Sprachform in ihre Elementarregeln, oder die Logik eine solche von der Denkform ist, eine Auflösung der Erkenntniß in die Begriffe, die a priori im Verstand liegen und in der Erfahrung ihren Gebrauch haben" (20:260). In den *Prolegomena* werden die Aufgabe der → transzendentalen Logik, „aus dem gemeinen Erkenntnisse die Begriffe heraus[zu]suchen, welche […] in aller Erfahrungserkenntniß vorkommen, von der sie gleichsam die bloße Form der Verknüpfung ausmachen", und die Aufgabe, „aus einer Sprache Regeln des wirklichen Gebrauchs der Wörter überhaupt heraus[zu]suchen und so Elemente zu einer Grammatik zusammen[zu]tragen", als zwei Untersuchungen angesehen, die „einander auch sehr nahe verwandt" sind (4:322f.).

In einer Notiz wird auch auf ein mögliches Ableitungsverhältnis zwischen Logik und allgemeiner Grammatik hingewiesen: „Eine allgemeine Gedankenlehre ist also möglich, und aus ihr folgt auch eine allgemeine Sprachlehre. Grammatica universalis" (*Refl.* 1620, 16:40; vgl. auch 24:693; 29:31). (Von einer *grammatica universalis* als eine mehreren Sprachen gemeinsame Elemente beinhaltende Wissenschaft sprach schon A. G. Baumgarten in der *Metaphysica*, vgl. 15:33). Analog dazu ist in einer Metaphysikvorlesung auch von einer möglichen „transscendentalen Grammatik" die Rede, „die den Grund der menschlichen Sprache enthält" und aus der Zergliederung der transzendentalen Begriffe entspringen würde (28:576).

Weiterführende Literatur
Capozzi, Mirella: „Kant on Logic, Language and Thought", in: Buzzetti, Dino / Ferriani, Maurizio (Hg.): Speculative Grammar, Universal Grammar and Philosophical Analysis of Language, Amsterdam u. a.: J. Benjamins Publishing Company 1987, 97–147.

La Rocca, Claudio: Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant, Pisa: ETS 1999, insbes. 33–53.

Schönrich, Gerhard: Kategorien und transzendentale Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.

Claudio La Rocca

Grauen

→ Horror

Grausamkeit

Als Grausamkeit bzw. grausam bezeichnet Kant Verhaltensweisen, die Lebewesen unnötiges Leid zufügen (vgl. 9:495; 6:443; 9:164), und die damit verbundene psychische Disposition, sich am Leiden anderer zu erfreuen (vgl. 23:408). Weitere wichtige Stellen: 1:303; 1:435; 1:472; 2:216; 6:32f.; 6:69; 6:336; 6:443; 7:316; 9:164; 9:334; 9:464; 9:495; 23:408.

Verwandte Stichworte
Tiere, grausame Behandlung der

Philosophische Funktion

Die Ausdrücke ‚Grausamkeit' bzw. ‚grausam' tauchen zwar wiederholt in den Schriften Kants auf, spielen darin aber keine zentrale konzeptionelle Rolle. Im Nachlass finden sich zwar Vorarbeiten zur Elementarlehre II der *MST*, aus denen hervorgeht, dass Kant mit dem Gedanken spielte, die Grausamkeit als ein →Laster zu verstehen, das den konträren Gegensatz zur →Tugend des →Mitgefühls (der „Theilnehmung") darstellt (wobei der kontradiktorische Gegensatz die →Kälte bzw. „Ungefälligkeit" wäre); in diesem Zusammenhang wird die Grausamkeit charakterisiert als „sich am Leiden Anderer […] erfreuen" (23:408). Aber in den Druckschriften gibt es nur wenige Stellen, an denen der Begriff eine gewichtige Bedeutung erlangt.

In der *Pädagogik* nennt Kant das Verhalten von →Eltern grausam, die ihren →Kindern alles abschlagen, um sie auf diese Weise in →Geduld zu üben. Dem hält er entgegen, dass die Gemütsbildung zwar →Disziplin erfordere, diese aber nicht sklavisch sein dürfe; das Kind müsse immer seine →Freiheit fühlen (allerdings so, dass es die Freiheit anderer nicht hindert, weshalb es auch →Widerstand erfahren muss). Deshalb dürfe man nicht mehr Geduld von den Kindern verlangen, als man selbst hat. Andernfalls verhalte man sich grausam (vgl. 9:464).

Ebenfalls im pädagogischen Kontext spricht Kant von einem „Hange zur Zerstörung und Grausamkeit" (9:495), der sich darin äußert, dass Kinder kleine Tiere martern, und empfiehlt als vorbeugende pädagogische Maßnahme, ihnen den Begriff von →Gott und der →Pflicht gemeinsam deutlich zu machen, weil sie dadurch die göttliche Vorsorge für die Geschöpfe respektieren lernen. In der *MST* kommt Kant aus einem veränderten Blickwinkel heraus auf die Quälerei von Tieren zu sprechen (siehe →Tiere, grausame Behandlung der). Hier spricht er davon, dass es hinsichtlich des lebendigen, aber vernunftlosen Teils der →Schöpfung eine Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Tiere gibt. Dieses Verhalten sei der Pflicht des Menschen gegen sich selbst entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl am Leiden der Tiere, das eine – für die Moralität in Bezug auf andere Menschen – sehr dienliche →Naturanlage ist, zunächst geschwächt und dann allmählich vernichtet wird (vgl. 6:443).

Darüber hinaus gibt es noch Stellen, welche die Grausamkeit als ein für den →Naturzustand charakteristisches Phänomen betrachten. In der *Religion* nennt Kant die „Auftritte von ungereizter Grausamkeit" (6:33) bei verschiedenen Naturvölkern (auf Tofoa, in Neuseeland…) als eines der vielen schreienden Beispiele für einen natürlichen →Hang zum Bösen im Menschen, das die Erfahrung uns durch die Taten der Menschen vermittelt, wenn man davon ausgeht, dass die menschliche Natur sich in diesem Zustand am besten erkennen lasse (vgl. 6:32f.). In den Vorarbeiten zu den Anthropologievorlesungen sieht er in der Grausamkeit ein Kennzeichen roher Zeitalter (vgl. 15:636) und ordnet sie den Phänomenen zu, die im Naturzustand, wo es um Selbst- und Arterhaltung geht, gut, aber im zivilisierten Zustand böse sind (vgl. 15:892).

Abgesehen von diesen Formen menschlicher Grausamkeit nennt Kant auch Naturereignisse (Orkane, Erdbeben, Wolkenbrüche) (vgl. 1:303; 1:435; 1:472), Tiere (u. a. Tiger, Schakale) (vgl. 9:334) und menschliche Institutionen (Stierkämpfe) (vgl. 7:316; 15:882), die großes Leid verursachen, im übertragenen Sinne grausam.

Andreas Trampota

s'Gravesande, Wilhelm Jacob

Niederländischer Mathematiker und Physiker (1688–1742). In der Schrift *Wahre Schätzung* ordnet Kant s'Gravesande der leibnizschen Position zu, die „die Wirklichkeit und das Dasein der nach dem Quadrat der Geschwindigkeit zu schätzenden Kräfte in der Natur unwidersprechlich beweis[t]" (1:176). Kant beruft sich wahrscheinlich hierbei auf den *Essai*, in dem s'Gravesande die lebendigen Kräfte als Auffassung von kinetischer Energie, die in der bewegten Masse eines Körpers enthalten ist, thematisiert, und auf die Schrift *Physices elementa mathematica*, die die Experimentalphysik begründet und die newtonsche Physik verteidigt. Den entscheidenden Unterschied beider Positionen zur Beurteilung der lebendigen Kräfte sieht Kant auf methodischer Ebene: Im Gegensatz zu den komplizierten mathematischen Analysen der Cartesianer berufen sich die Verteidiger der lebendigen Kräfte „nur auf einfache Fälle, in denen

die Entscheidung der Wahrheit und des Irrthums leicht und gewiß ist“ (1:15). Nach Kant beruht der einzige Vorteil der Leibnizianer auf der Tatsache, dass sie „fast alle Erfahrungen auf ihrer Seite“ (1:15) haben. S’Gravesande zeigte durch Experimente mit Eisenkugeln, die mit verschiedenen Geschwindigkeiten auf eine weiche Unterlage fallen gelassen wurden, dass Kraft sich proportional zur Masse, multipliziert mit dem Quadrat der Geschwindigkeit, verhält und bestätigte damit →Leibniz (vgl. 1:15).

Weiterführende Literatur

Gehler, J. S. T.: Physicalisches Wörterbuch, Leipzig 1798; http://archimedes.mpiwg-berlin.mpg.de/cgi-bin/archim/dict/hw?lemma=Kraft&step=entry&id=d007 (abgerufen am 20.07.08).

Hoppe, Hansgeorg: Kants Theorie der Physik, Frankfurt/M.: Klostermann 1969.

Waschkies, Hans-Joachim: Physik und Physiktheologie des jungen Kant. Die Vorgeschichte seiner Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Amsterdam: B. R. Gruner 1987.

Christiane Straub

Gravitation

Kant definiert den Begriff der Gravitation als die „*Wirkung* von der allgemeinen Anziehung, die alle Materie auf alle und in allen Entfernungen unmittelbar ausübt“ (4:518). Weitere wichtige Stellen: 2:139; 4:518; 4:541; 4:563.

Verwandte Stichworte

Anziehungskraft; Newton, Isaac

Philosophische Funktion

Trotz der engen Verbindung von Gravitation mit Anziehungskraft gibt es Unterschiede bei der Verwendung des Begriffs. Im vorkritischen Werk ist Anziehungskraft ein weiter gefasster Begriff, unter dem die Schwerkraft wie auch die „vis attractiva“ kleinster Teilchen bzw. →Substanzen zu verstehen sind (vgl. *Monadologia physica*, z. B. 1:484). Das betrifft nicht die Gravitation, da diese nur bei Massen von astrophysikalischen Ausmaßen wirkt. Im kritischen Werk versteht Kant das Verhältnis dahingehend, dass die Anziehungskraft die Ursache der Gravitation ist (vgl. 4:541). Kant definiert auch Gewicht als „die Bestrebung [einer Materie] in der Richtung der größeren Gravitation sich zu bewegen“ (4:518). In einer Fußnote in der Vorrede zur *MAN* nimmt Kant Stellung zu Newtons Gesetz der Gravitation: „So steht Newtons System der allgemeinen Gravitäten fest, ob es gleich die Schwierigkeit bei sich führt, daß man nicht erklären kann, wie Anziehung in die Ferne möglich sei; aber *Schwierigkeiten sind nicht Zweifel*“ (4:474, Anm.).

Weiterführende Literatur

Friedman, Michael: Kant’s Construction of Nature, Cambridge: Cambridge University Press 2013.

Martin Schönfeld

Gravitationsgesetz

Als Gravitationsgesetz bezeichnet Kant die von Newton formulierten Gesetzmäßigkeiten der Massenanziehung. Er spricht des Öfteren auch von Gesetzen der Anziehung, der Attraktion oder der Schwere. Wichtige Stellen: 1:225; 1:244; 1:296 Anm.; 2:146; 4:321; 8:319; 22:529; 23:6f.

Verwandte Stichworte

Anziehungskraft; Gravitation; Newton, Isaac; Planeten

Philosophische Funktion

Das auf Newton zurückgehende Gravitationsgesetz besagt, dass sich zwei Körper proportional zum Produkt ihrer Massen anziehen und umgekehrt proportional zum Quadrat ihrer Entfernung. Es war sowohl als mathematisches Gesetz als auch wegen des zugrunde liegenden Verständnisses der Gravitation als Fernwirkung im 18. Jahrhundert hoch umstritten (z. B. bei Christian Wolff, *Elementa matheseos*, Bd. 5, S. 484–490). Es ist daher bemerkenswert, dass Kant sich in der *Theorie des Himmels* uneingeschränkt den Newtonianern anschließt: Die Gravitation „nimmt immer umgekehrt ab, wie die Quadrate der Entfernungen von demselben [Mittelpunkt] zunehmen. Diese Regel fließt auf eine eben so untrügliche Art aus der Zeit, die die Planeten in verschiedenen Entfernungen zu ihren Umläufen gebrauchen. Diese Zeiten sind immer wie die Quadratwurzel aus den Cubis ihrer mittlern Entfernungen

von der Sonne, woraus hergeleitet wird: daß die Kraft, die diese Himmelskörper zu dem Mittelpunkte ihrer Umwälzung treibt, in umgekehrtem Verhältnisse der Quadrate des Abstandes abnehmen müsse“ (1:244). Kant vermutet, dass das Gravitationsgesetz notwendig in der Natur der Dinge selbst liegt, weswegen es „auch als a priori erkennbar vorgetragen zu werden pflegt“ (4:321).

Die Tatsache, dass Kant des Öfteren im Plural von den „Newtonischen Gesetzen der Attraction“ (1:296 Anm.) oder den „Gesetzen der Gravitation“ (2:146) spricht, ist vermutlich darauf zurückzuführen, dass Newton selbst die Zusammenhänge gar nicht, wie heute üblich, in einem einzigen Gesetz zusammenfasst, sondern über mehrere Propositionen der *Principia mathematica* verteilt (Buch 3, Propositionen 6–8; *Die mathematischen Prinzipien*, S. 392–400).

Falk Wunderlich

Green, Joseph

Engl. Kaufmann (1727–1786); Joseph Green machte zwischen 1764 und 1765 Kants Bekanntschaft (vgl. Kühn, *Kant*, S. 186). 1766 erwähnt → Johann George Scheffner Green als Kants Freund (vgl. Vorländer, *Kant*, Bd. 1, S. 122). Seit dieser Zeit verkehrte Kant in Greens Haus. Durch Green lernte Kant → Robert Motherby kennen.

Green, den → Theodor Gottlieb v. Hippel zum Vorbild der Hauptfigur seiner Komödie *Der Mann nach der Uhr* (1765) nahm, lebte nach strengen Maximen. Die auf „Grundsätzen“ basierende „moralisch[e]“ Freundschaft (Vorländer, *Kant*, Bd. 2, S. 27) zwischen Kant und Green wurde durch gegenseitiges Vertrauen gestützt. Kant schätzte u. a. Greens Rechtschaffenheit und seinen scharfen Verstand (vgl. Vorländer, *Kant*, Bd. 2, S. 27f.). Green kümmerte sich auch um Kants Finanzen, sodass Kant in seinen letzten Lebensjahren sein Vermögen in Greens Unternehmen erfolgreich investierte. Green war der vertrauteste Freund Kants; er regte Kants Studium englischer Schriftsteller an und beeinflusste Kants Denkart und schließlich auch seinen an strengen Prinzipien orientierten Lebensstil (vgl. Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, S. 73).

Bianca Patricia Pick

Gregorovius senior, Johann Adam

Deutscher Jurist und Philosoph (1681–1749). Nach dem Studium in Königsberg wurde er 1717 zum Dr. jur. promoviert und erhielt 1728 eine ordentliche Professur in praktischer Philosophie, 1736 wurde er Beisitzer beim Hofhalsgericht. Zu seinen Schriften gehören die *Disputationes VII de habitu juris naturae et gentium ad rempublicam eiusque status* (1717–1722) und die *Observationes Aristotelicae* (Königsberg 1730). Gregorovius nahm zwar auch neuere philosophische Strömungen zu Kenntnis, verteidigte aber als einer der letzten den Aristotelismus und war vorwiegend an ethischen Fragestellungen interessiert. Es ist wahrscheinlich, dass Kant, der zunächst Altphilologie studieren wollte, auch bei Gregorovius gehört hat.

Weiterführende Literatur

Stepf, Johann Heinrich: Gallerie aller juridischen Autoren von der ältesten auf die jetzige Zeit mit ihren vorzüglichsten Schriften, 3. Bd., Leipzig 1822, 316.

Dirk Effertz

Gren, Friedrich Albert Carl

Chemiker, Physiker und Pharmazeut (1760–1798). Nach einer Tätigkeit als Apotheker in Erfurt entschloss er sich zum Studium der Chemie und kam schließlich nach Halle, wo er Professuren für Arzneiwissenschaft, Philosophie (seit 1788) und Medizin inne hatte. Er las besonders über → Chemie und → Physik. Er veröffentlichte ein *Systematisches Handbuch der gesammten Chemie* (Halle 1787–1790), den *Grundriß der Naturlehre* (Halle 1787) und war Herausgeber wichtiger Zeitschriften für Physik: *Journal für Physik* (1790–1794) und *Neues Journal für Physik* (1795–1797); die Reihe wurde nach Grens Tod unter dem Titel *Annalen der Physik* fortgesetzt. Beherrschendes Thema der Zeitschriften war die Verbrennungstheorie. Gren verteidigte zunächst die Phlogistontheorie des Hallenser Professors → Stahl, um dann die Phlogistontheorie mit der neuen Chemie → Lavoisiers zu verknüpfen. Kant fertigte in seinen Aufzeichnungen zur Physik und Chemie regelmäßig Exzer-

pte aus Grens Publikationen an. Die Notizen, die Gren unmittelbar als Autor betreffen, behandeln dabei die Repulsionskraft und die Verbrennungstheorie. Das Exzerpt Nr. 70 (vgl. 14:499–501) stellt in großen Teilen eine wörtliche Übernahme aus Grens Arbeit: „*Ob es nöthig sey, eine zurückstoßende Kraft in der Natur anzunehmen*“ (*Journal der Physik*, Bd. 7, 1793, S. 208ff.) dar. Es wird dort dafür argumentiert, dass die Repulsionskraft zu einer Inkompressibilität der → Materie führe, während eine Elastizität von Materien ein anderes Phänomen darstelle. Dies entspricht der Verwendung der Begriffe von Attraktion und Repulsion von Kant. Die Exzerpte bzw. Notizen Nr. 75 und 77 (vgl. 14:521–523) geben eine kritische Darstellung von Grens Verbrennungslehre in seinem *Systematischen Handbuch der gesamten Chemie*: Kant gibt dabei eine detaillierte Analyse, welche Elemente von Grens Theorie noch eine Variante der Phlogistontheorie darstellen und welche Elemente der neuen Chemie Lavoisiers entsprechen.

Weiterführende Literatur

Seils, Markus: Friedrich Albert Carl Gren in seiner Zeit 1760–1798: Spekulant oder Selbstdenker?, Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 1995.

Jean Philipp Strepp

Grenze

Der Begriff der Grenze ist ein definierter mathematischer Begriff, der in der Raum- und Zeitlehre Anwendung findet. Die Grenzen des → Raums bzw. eines Soliden im Raum sind dreifach: die Fläche, die Linie und der Punkt (vgl. 2:403 Anm.), wohingegen die → Zeit nur eine Grenze hat, nämlich den Augenblick (vgl. 2:399). Als terminus technicus spielt der Begriff der Grenze eine wichtige Rolle in der kritischen Philosophie, und zwar sowohl im eigentlichen als im übertragenen Sinn. So behandelt Kant z. B. in dem Antinomiekapitel der *KrV* das metaphysische Problem einer äußersten Grenze der Welt in Raum und Zeit (vgl. KrV A 426f. / B 454f.). Die Metapher der Grenze bezeichnet eines der Hauptanliegen der kritischen Philosophie: die genaue Festsetzung der Grenzen der Anwendung der Vernunft als Erkenntnisvermögen (vgl. KrV A 795 / B 823). Darüber hinaus macht sich die kritische Philosophie zur Regel (vgl. 20:242), die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen scharf voneinander abzugrenzen. Weitere wichtige Stellen: 2:368f.; KrV B VIII; KrV A 10f.; KrV B 148; KrV A 255 / B 310f.; KrV A 462 / B 490; KrV A 726 / B 754; KrV A 758 / B 786; KrV A 843 / B 871; 4:351; 4:357; 4:458; 4:473f.; 17:87; 28:570.

Verwandte Stichworte

Kritik; Noumenon/Phaenomenon; Idee, transzendentale; Antinomie der reinen Vernunft; Erfahrung, Grenze der; Erkenntnis, Grenzen der

Philosophische Funktion

Im wörtlichen Sinne bezieht sich der Ausdruck ‚Grenze‘ ausschließlich auf Raum und Zeit als sinnlichen Anschauungen: „Der Begriff der Grenze [lat. *terminus*] ist in keiner anderen Größe als dem Raum und der Zeit vorhanden“ (2:403 Anm., Übers. Vf.). Der Raum hat „drei Arten von Grenzen“ (2:403 Anm., Übers. Vf.): die Fläche, die Linie und der Punkt. „Fläche ist die Grenze des körperlichen Raumes, indessen doch selbst ein Raum, Linie ein Raum, der die Grenze der Fläche ist, Punkt die Grenze der Linie, aber doch noch immer ein Ort im Raume“ (4:354). Für Kant gilt der Punkt also als die „Grenze aller Grenze“ (8:220), er ist kein Bestandteil des Raumes: „Punkte (die das einzige Einfache im Raum ausmachen) sind bloß Grenzen, nicht selbst aber etwas, was den Raum als Theil auszumachen dient“ (KrV B 419f.). Die Zeit hat „nur eine Grenze, nämlich den Augenblick“. „Er ist das, was der *Punkt* im Raum ist; daher man ihn auch Zeitpunkt nennt“ (28:570; vgl. 2:399).

Kant unterscheidet zwischen Grenze als „mathematischem Begriff“ und Schranke, die ein „reiner Verstandesbegriff“ ist (28:570). Die Schranke drückt eine bloße Negation an der Größe aus, während die Grenze als etwas Positives betrachtet wird, indem sie auf den Raum außerhalb der in ihm eingegrenzten Größe Bezug nimmt: „Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der außerhalb einem gewissen bestimmten Platze angetroffen wird und ihn einschließt; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind bloße Verneinungen, die eine Größe afficiren, so fern sie nicht absolute Vollständigkeit hat“ (4:352; vgl. 18:268).

Der Begriff der Grenze tritt hauptsächlich in drei verschiedenen Kontexten innerhalb der kantischen Philosophie auf. 1. Er bezeichnet einen

zentralen Aspekt der Aufgaben einer Kritik der reinen Vernunft. Wenn die Grenzen der reinen Vernunft als Erkenntnisvermögen festgesetzt werden müssen, bedeutet das nicht bloß, dass die reine theoretische Vernunft auf die Erfahrung als ihr eigenes Feld eingeschränkt werden muss. Um die sinnliche Welt innerhalb ihrer festen Grenzen zu bestimmen, muss eine nichtsinnliche Welt, die jene auf ihre Grenzen beschränkt, wenigstens angedeutet werden. Dafür braucht die kritische Philosophie gewisse *Grenzbegriffe*, wie etwa das *Noumenon*, oder die transzendentale Idee, die einen Freiraum für den praktischen Gebrauch der reinen Vernunft lassen. 2. Eine weitere Aufgabe der kritischen Philosophie besteht darin, das Problem der äußersten Grenzen der Welt, so wie es in der ersten mathematischen Antinomie dargestellt wird, zu lösen. Das Problem wird dann gelöst, wenn gezeigt wird, dass eine absolute Grenze im Bereich der Erscheinungswelt prinzipiell nicht zu erreichen ist. 3. Der Philosoph muss sich zum Ziel setzen, die verschiedenen Wissenschaften aufgrund bestimmter Unterscheidungsmerkmale streng voneinander abzugrenzen.

1 Die Grenzen der Vernunfterkenntnis

Bereits in den *Träumen* von 1766 fasst Kant die Grenzbestimmung der menschlichen Vernunft als eine der Aufgaben der Metaphysik: „Die Metaphysik [ist] eine Wissenschaft von den *Grenzen der menschlichen Vernunft*“ (2:368). Auch wenn Kant in dieser Schrift diese Aufgabe nicht löst, ist er sich dennoch dessen bewusst, dass diese Grenzbestimmung den „unbekannteste[n] und zugleich de[n] wichtigste[n]“ Nutzen einer solchen Wissenschaft ausmacht (2:368). In der Dissertation von 1770 *De mundi* ist Kant damit beschäftigt, die Grundsätze der sinnlichen Erkenntnis auf ihre eigene Sphäre zu begrenzen (vgl. 2:411). Für das Projekt einer Kritik der reinen Vernunft ist das Thema der Grenzbestimmung so zentral, dass Kant es in einem frühen Stadium seines Projektes in dessen Titel aufnehmen wollte. Der damals vorgesehene Titel war: „Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft“ (10:129; vgl. 10:72).

In der Vorrede zur *KrV A* wird die Grenzbestimmung der reinen Vernunft als eine der Hauptaufgaben des Werkes genannt: „Ich verstehe aber hierunter […] eine Kritik […] des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie […] streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Gränzen derselben“ (KrV A XII; vgl. 4:261; 5:10; 9:25; 21:64). In der *KrV* wird deshalb der Begriff ‚Grenze‘ häufig (vgl. KrV A 10f.; KrV B XXII; KrV B 148; KrV A 255 / B 310f.; KrV A 462 / B 490; KrV A 726 / B 754; KrV A 758 / B 786) in dieser Bedeutung gebraucht.

1.1 In dem letzten Hauptstück der *Transzendentalen Analytik* führt Kant den Begriff *Noumenon* ein, den er als einen *Grenzbegriff* auffasst. Nachdem gezeigt worden ist, dass die reinen Verstandesbegriffe nur in ihrer Anwendung auf Erfahrung objektive Realität erhalten können, sieht sich Kant genötigt, das Feld der Erfahrung selbst einzugrenzen. Alle denkbaren Gegenstände gehören nicht notwendig zur sinnlichen Welt. Das *Noumenon* als Grenzbegriff ist ein bloß problematischer Gegenstandsbegriff, der aber „nothwendig“ ist (KrV A 254 / B 310), um die Ansprüche der sinnlichen Erkenntnis einzuschränken: „Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein *Grenzbegriff*, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche“ (KrV A 255 / B 310f.; vgl. KrV B XXIVf.; KrV B 148). Es handelt sich hier um den Begriff eines Dinges an sich, das als solches nicht erkannt werden kann, aber einen weiteren Horizont offen lässt: „Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und indem er jene warnt, daß sie sich nicht anmaße, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transscendentales Objekt“ (KrV A 288 / B 344). Indem Kants Begriff von einem *Noumenon* seinem Verständnis von Grenze überhaupt entspricht, erfüllt dieser seine Funktion als Grenzbegriff, d. h. er nimmt metaphorisch auf einen Raum außerhalb der Erfahrung Bezug, um so „die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntniß zu bezeichnen und einen Raum übrig zu lassen, den wir weder durch mögliche Erfahrung, noch durch den reinen Verstand ausfüllen können“ (KrV A 288f. / B 345).

1.2 Rückblickend auf das Thema des *Noumenon* stellt Kant in den *Prolegomena* fest, dass das *Noumenon* im Grunde viel eher die Funktion einer „Schranke“ (4:354) (einer bloßen Verneinung

also) als diejenige einer Grenze hat, und zwar deshalb, weil das *Noumenon* durch den Verstand gesetzt wird, und zwar noch ohne Bezug auf die transzendentalen Ideen der Vernunft, die als solche keine objektive Realität haben, die aber als einzelne problematische Begriffe („ein immaterielles Wesen, eine Verstandeswelt und ein höchstes aller Wesen", 4:354) das Feld der Erfahrung deutlicher als den Begriff eines abstrakten *Noumenon* eingrenzen. Die eigentliche Grenze der menschlichen Vernunft ist die transzendentale Idee: „Oben (§ 33, 34) haben wir Schranken der Vernunft in Ansehung aller Erkenntniß bloßer Gedankenwesen [Noumena] angezeigt; jetzt, da uns die transscendentale Ideen dennoch den Fortgang bis zu ihnen nothwendig machen und nur also gleichsam bis zur Berührung des vollen Raumes (der Erfahrung) mit dem leeren […] geführt haben, können wir auch die Grenzen der reinen Vernunft bestimmen; denn in allen Grenzen ist auch etwas Positives […] enthalten" (4:354). Diese eigentliche Grenzbestimmung der menschlichen Erkenntnis geschieht durch die Vernunft selbst (vgl. 4:360f.).

1.3 Vom Standpunkt der →Transzendentalen Methodenlehre wird die Aufgabe der „Grenzbestimmung" der reinen theoretischen Vernunft Sache einer „Disciplin", die „anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrthümer zu verhüten" (KrV A 795 / B 823). Die Vernunft bedarf „so sehr einer Disciplin, die ihren Hang zur Erweiterung über die engen Grenzen möglicher Erfahrung bändige und sie von Ausschweifung und Irrthum abhalte, daß auch die ganze Philosophie der reinen Vernunft bloß mit diesem negativen Nutzen zu thun hat" (KrV A 711 / B 739). Damit, dass die reine Vernunftdisziplin den spekulativen Gebrauch der Vernunft verbietet, bekommt Kant Platz für den positiven Teil der *KrV*, nämlich den →Kanon der reinen Vernunft, der Gegenstand nicht theoretischen Wissens, sondern moralischen Glaubens ist, und dem praktischen Vernunftgebrauch als Leitfaden und Richtschnur dient (vgl. KrV A 797 / B 825; KrV B XXIVf.; KrV B 421).

2 Die absolute Grenze der Welt

In der rationalen Kosmologie, die Kant in seiner *KrV* überprüft, erhebt sich die Frage nach den äußersten Grenzen der Welt in Raum und Zeit. Die Frage wird in der ersten Antinomie der reinen Vernunft gestellt (vgl. KrV A 426f. / B 454f.) und in der transzendentalen Auflösung der kosmologischen Dialektik in der „Idee von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen von einem Weltganzen" (KrV A 517 / B 545) als ein falsches Problem zurückgewiesen. Wenn man nach den Grenzen der Welt im Raum fragt, dann ist man auf der Suche nach einer „*absoluten Gränze*" (KrV A 517 / B 545). Nun ist die Erreichung einer solchen Grenze empirisch unmöglich: „Diese Regel [des empirischen Regressus] aber sagt nichts mehr, als daß, so weit wir auch in der Reihe der empirischen Bedingungen gekommen sein mögen, wir nirgend eine absolute Gränze annehmen sollen, sondern jede Erscheinung als bedingt einer anderen als ihrer Bedingung unterordnen, zu dieser also ferner fortschreiten müssen, welches der *regressus in indefinitum* ist, der, weil er keine Größe im Objekt bestimmt, von dem *in infinitum* deutlich genug zu unterscheiden ist" (KrV A 519f. / B 547f.).

3 Die Grenzbestimmung der Wissenschaften

Es ist für Kant immer eine wesentliche Aufgabe der Philosophie gewesen, die verschiedenen Wissenschaften deutlich voneinander zu unterscheiden. Dies gilt insbesondere für die Metaphysik, wovon man dennoch im Voraus eine „ächte Idee" (KrV A 843 / B 871) haben solle, aber auch für alle anderen wissenschaftlichen Disziplinen: „Wenn man eine Erkenntniß als *Wissenschaft* darstellen will, so muß man zuvor das Unterscheidende, was sie mit keiner anderen gemein hat, und was ihr also *eigentümlich* ist, genau bestimmen können; widrigenfalls die Grenzen aller Wissenschaften in einander laufen, und keine derselben ihrer Natur nach gründlich abgehandelt werden kann" (4:265, Hervorhebungen C. P.; vgl. 21:179). In den Schriften Kants finden sich viele Stellen, in welchen er diese Unterscheidungskunst ausübt. Wie schon in seiner Schrift über die *Deutlichkeit* (vgl. 2:279) erzielt er z. B. in der *KrV* eine abgesicherte Unterscheidung zwischen Philosophie und Mathematik (vgl. KrV A 726f. / B 754f.). Er bemüht sich auch, die Logik als Wissenschaft der „formalen Regeln [des] Denkens" in ihren Grenzen zu bestimmen (KrV B VIIIf.). Über das Vorkommen der empirischen Psychologie in der Metaphysik klagt Kant „[m]an wußte ihre [der Metaphysik] Grenzen nicht zu bestimmen" (28:223) und fordert, dass diese empirische Disziplin „aus der Metaphysik gänz-

lich verbannet sein“ müsste (KrV A 848 / B 876). Darüber hinaus legt er großen Wert auf die Abgrenzung des theoretischen von dem praktischen Gebrauch der Vernunft (vgl. 5:50) und der reinphilosophischen Ethik von der Religionslehre (vgl. 6:486ff.). Noch einmal handelt es sich in beiden Fällen um ein Problem der Grenzbestimmung.

Interpretation

In einem Brief vom 10. Oktober 1794 teilt Hölderlin seinem Freund C. L. Neuffer mit, er beabsichtige in einem Aufsatz über die „ästhetischen Ideen“ (Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Bd. 6, S. 137) über die kantische Auffassung des Schönen und Erhabenen hinauszugelangen. Er benutzt bei dieser Gelegenheit den kantischen Terminus „Grenze“ und wirft Schiller vor, diesen Schritt über Kant hinaus nicht entschieden genug gewagt zu haben. „Im Grunde soll er [d. h. Hölderlins Aufsatz] eine Analyse des Schönen und Erhabenen enthalten, nach welcher die kantische vereinfacht, und von der andern Seite vielseitiger wird, wie es schon Schiller zum Theil in s. Schrift über Anmuth und Würde gethan hat, der aber doch auch einen Schritt weniger über die Kantische Gränzlinie gewagt hat, als er nach meiner Meinung hätte wagen sollen“ (Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Bd. 6, S. 137). In gewisser Weise wurde dieses Wort vom Hinausgehen über die „Kantische Gränzlinie“ zum Stichwort für den nachkantischen Idealismus.

In der Geschichte der Rezeption von Kants Grenzbegriff hat Hegel mit einem der bekanntesten Einwände auf die *Dialektik der* Grenze aufmerksam gemacht, die Kant nicht beachtet habe. Wenn Kant in der *KrV* behauptet, der menschliche Verstand könne nur Erscheinungen erkennen, dann ist er nach Hegel nicht berechtigt, diese Beschränkung, die einen bloßen Mangel zum Ausdruck bringt, zu verabsolutieren. Die Abgrenzung des Bereichs der Erscheinungen vom Bereich der Dinge an sich impliziert aber, dass die Grenze bereits überschritten ist. Darum sei das *An sich* dieser Dinge in Wahrheit *für* das Bewusstsein. „Es ist daher nur Bewusstlosigkeit nicht einzusehen, […] dass das Wissen von Gränze nur seyn kann, in sofern das Unbegränzte *diesseits* im Bewusstsein ist“ (Hegel, *Enzyklopädie 1830*, § 60).

In Hermann Cohens Untersuchung zu „*Kants Theorie der Erfahrung*“ die sicher mehr als einen bloßen Kommentar darstellt, spielt der Ausdruck *Grenzbegriff* eine wichtige Rolle. Nach Früherem bezeichnet dieser Ausdruck in der *KrV* das *Noumenon*, dessen Zweck es ist, die „Anmaßungen der Sinnlichkeit einzuschränken“ (KrV A 255 / B 311). Bei Cohen aber werden auch die transzendentalen Ideen als Grenzbegriffe verstanden, da sie nicht nur die Sinnlichkeit einschränken, sondern vielmehr die Erfahrung im Ganzen begrenzen. Der Erfahrung im Ganzen gegenüber vertrete die transzendentale Idee den Standpunkt des *Unbedingten*, und zwar durch ihren bloß regulativen Gebrauch im Dienste der systematischen Einheit der Erfahrung. Da Cohen das Ding an sich als transzendentale Idee versteht, kann er die schwierige Frage nach dem ontologischen Status eines solchen Dinges beantworten: „So wird das Ding an sich, als transszendentales Objekt oder als transszendentale Idee das ‚*Unbedingte*‘ zu vertreten haben […]. Diese Bedeutung [des Adjektivs ‚transszendental‘] liegt im Ausdruck ‚Grenzbegriff‘. Wir überschreiten die Erfahrung nicht, wir setzen nicht ‘etwas Positives ausser dem Unfang derselben’ (B. S. 311), indem wir die Erfahrung selbst als Gegenstand denken. Ein Grenzbegriff ist kein extravagierender Begriff“ (Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 645).

Schon der Titel des von P. F. Strawson 1966 veröffentlichten Buchs zieht die Aufmerksamkeit auf das Thema der Grenzziehung: *The Bounds of Sense*. Diese für die Kant-Forschung des letzten Drittels des 20. Jh. einflussreiche Studie geht davon aus, dass es eine Inkohärenz in dem Unternehmen der *KrV* gebe. In seinem Werk versuche Kant, die Bedingungen der Möglichkeit objektiver Erkenntnis sorgfältig zu untersuchen und zu formulieren. In seinem philosophischen Diskurs aber überschreite er oft die von ihm selbst gezogenen Grenzen möglicher Erkenntnis. Mit anderen Worten, er verletze sein eigenes „principle of significance“: „Der dogmatische Rationalismus überschreitet die oberen Sinngrenzen genauso, wie der klassische Empirismus die unteren verfehlt. Aber Kants Argumente für seine begrenzenden Schlußfolgerungen werden im Rahmen einer Reihe von Lehren entwickelt, die Kants eigene kritische Prinzipien zu verletzen scheinen. Er versucht, die Sinngrenzen von einem Punkt aus zu markieren, der außerhalb von ihnen liegt und den es, wenn sie richtig markiert wurden, nicht geben kann.“ (Strawson, *The Bounds of Sense*, dt. S. 9).

Weiterführende Literatur
Habermas, Jürgen: „Die Grenzen zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie", in: Revue de Métaphysique et de Morale, Heft 4, 2004, 460–484.
Köveker, Dietmar: Grenzverhältnisse: Kant und das „Regulative Prinzip" in Wissenschaft und Philosophie, Berlin: Duncker & Humblot 1996.
Strawson, P. F.: The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason, London: Methuen & Co. 1966; dt.: Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Frankfurt/M.: Hain 1992.
Wolff-Metternich, Brigitta-Sophie von: Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals: Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1995.
Zöller, Günter: „Der negative und der positive Nutzen der Ideen. Kant über die Grenzbestimmung der reinen Vernunft" in: Dörflinger, Bernd / Kruck, Günter (Hg.): Über den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie, Würzburg: Königshausen und Neumann 2011, 13–28.

Claude Piché

Griechenland, die Griechen

Für Kant reicht, neben zahlreichen Hinweisen auf Homer, der für die griechische Antike philosophisch relevante Zeitraum von →Thales bis Karneades (vgl. 9:27–31). Kants Verhältnis zur griechischen Philosophie war kritisch gebrochen; nur eine „gemäßigte[] Achtung" sei angebracht, wenn man den Verstand nicht in seine „Kinderjahre zurückführen" (9:79) will. Kants Urteil in der *Anthropologie* zufolge hat sich der Volkscharakter der Griechen „unter dem harten Druck der *Türken* und dem nicht viel sanfteren ihrer *Caloyers*" durchgehalten (7:319). Weitere wichtige Stellen: 2:255; 4:387; 5:127; 5:140; 6:111; 9:28ff.; 9:421f.

Verwandte Stichworte
Altertum; Eleatische Schule; Philosophiegeschichte

Philosophische Funktion
1 Kants Wertschätzung und Kritik der Griechen
Nach Kant haben wir einerseits den Griechen die →Philosophie und die beweisende →Mathematik (vgl. KrV B X; 9:27ff.) zu verdanken, →Platon die Ideenlehre (vgl. KrV A 313ff. / B 370ff.) und →Aristoteles die Logik (vgl. KrV B VII; 9:20) und Kategorienlehre (vgl. 20:260); auch sei man in der Moralphilosophie nicht wirklich über die „griechischen Schulen" der Epikuräer, Kyniker und Stoiker hinausgekommen (5:128 Anm.; vgl. 9:32). Andererseits gilt, dass bereits Platon zur „Schwärmerei die Fackel angesteckt" (8:392 Anm.; vgl. KrV A 568f. / B 596f.) und Aristoteles die Gütigkeit seiner Kategorien in einem „gefährlichen Sprung [...] aufs Übersinnliche" (8:393) ausgedehnt habe, und so schon die griechische Philosophie begonnen habe, „Unwissenheit ... [und] vorsetzlichen Blendwerken den Anstrich der Wahrheit" zu geben und die Dialektik zu einer „*Logik des Scheins*" bzw. Sophistik (KrV B 86; vgl. 9:28) und Philosophie zur Philodoxie (KrV B XXXVI; vgl. 9:24) verkommen zu lassen. Diese Entwicklung ist wesentlich →Zeno (vgl. KrV B 530) und, „obzwar ohne seine Schuld", auch Platon anzulasten (8:398), der sich, als „[E]nthusiast" (*Refl.* 4447, 17:555) und „Mathematiker" (8:391), zu „schwärmerischen Gedanken" fortreißen ließ (20:324) und so „der Vater aller Schwärmerei *mit der Philosophie*" (8:398) wurde. „Die Philosophie des *Aristoteles* ist dagegen Arbeit" (8:393).

Bernd Buldt

Größe

„Bestimmung eines Dinges [...], dadurch, wie vielmal Eines in ihm gesetzt ist, gedacht werden kann. Allein dieses Wievielmal gründet sich auf die successive Wiederholung, mithin auf die Zeit und die Synthesis (des Gleichartigen) in derselben" (KrV A 242). Weitere wichtige Stellen: 2:279; 2:282; KrV A 25; KrV A 32 / B 48; KrV A 142 / B 182; KrV A 161 / B 201; KrV A 215 / B 262; KrV A 240; KrV A 431f.; KrV A 714–717 / B 742–745; KrV A 720; KrV A 723f.; KrV B 39f.; KrV B 115; KrV B 162; KrV B 201ff.; KrV B 293; 4:303; 4:309; 4:489; 4:495; 5:248; 10:555; 14:195; 17:453; 18:338; 18:368f.

Verwandte Stichworte
Größe, ästhetische; Größe, extensive; Größe,

intensive; Größe, stetige; Größe, negative; Größe, unendliche; Erhabene, das; Quantität; Quantum (Quanta)

Philosophische Funktion

1 Bedingung aller Erkenntnis

Größenbegriffe entstehen nach Kant allgemein durch „*Verbindung*“, genauer durch „*Zusammensetzung* (*compositio*)“ (KrV B 201 Anm.), wobei diese → Synthesis entweder auf extensive Größen („*Aggregation*“) oder auf intensive Größen („*Coalition*“) gerichtet sein kann (KrV B 202 Anm.); entscheidend ist, dass „der Begriff einer Größe jederzeit den der Zusammensetzung des Gleichartigen enthält“ (4:495; vgl. KrV A 720 / B 748; KrV A 723 / B 751; 4:309; 4:489). Unter den Titel „Kategorie der *Größe*“ (KrV B 162; vgl. KrV B 293; → Quantität) fallen die drei Momente „*Einheit Vielheit Allheit*“ (KrV A 80 / B 106; vgl. 4:303); letztere bezeichnet Kant auch als „Kategorien der *Größe*“ (KrV A 161 / B 201; vgl. KrV B 115).

Den → Raum bezeichnet Kant als das „reine Bild aller Größen (*quantorum*) vor dem äußern Sinne“ (KrV A 142 / B 182; vgl. auch KrV A 25; KrV B 39f.), während das „reine Bild aller Größen (*quantorum*) […] aller Gegenstände der Sinne […] überhaupt die Zeit“ ist (KrV A 142 / B 182). Von diesem „reine[n] Bild“ (KrV A 142 / B 182) unterscheidet Kant das „*reine Schema der Größe* […] (*quantitatis*) als eines Begriffs des Verstandes“ (KrV A 142 / B 182). Dieses „*reine Schema*“ ist nach Kant die → Zahl, „welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbefaßt“, und damit die „Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt [ausmacht], dadurch daß ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge“ (KrV A 142f. / B 182f.).

In der *KU* unterscheidet Kant zwischen einem Begriff der (absoluten) Größe (*quantum*, *magnitudo*), die „sich aus dem Dinge selbst ohne alle Vergleichung mit andern erkennen [lässt]: wenn nämlich Vielheit des Gleichartigen zusammen Eines ausmacht“, und einem Begriff der (relativen) Größe (*quantitas*), welche „jederzeit etwas anderes, welches auch Größe ist“, zu ihrem Maße erfordert: „Weil es aber in der Beurtheilung der Größe nicht bloß auf die Vielheit (Zahl), sondern auch auf die Größe der Einheit (des Maßes) ankommt, und die Größe dieser letztern immer wiederum etwas Anderes als Maß bedarf, womit sie verglichen werden könne: so sehen wir, daß alle Größenbestimmung der Erscheinungen schlechterdings keinen absoluten Begriff von einer Größe, sondern allemal nur einen Vergleichungsbegriff liefern könne“ (5:248; vgl. 17:453; 18:338; 18:368f.). Vom Begriff des Größten (Maximum) unterscheidet Kant in diesem Zusammenhang noch das schlechthin Große, das „über alle Vergleichung groß ist“ (5:248), wodurch nur „sein Verhältniß zu einer beliebig anzunehmenden Einheit, in Ansehung deren dasselbe größer ist als alle Zahl, gedacht“ wird (KrV A 432; vgl. KrV A 431).

Der grundlegende Status des Begriffs der Größe wird nach Kant nicht in der → Mathematik, sondern in der Philosophie erörtert, weshalb sich vom dafür einschlägigen Teil auch als von einer „Metaphysik der Größenlehre oder Metaphysische[n] Anfangsgründe[n] der Mathematik“ (14:195) sprechen lässt. Alle Erscheinungen haben eine Größe, insofern sie eine (raum-)zeitliche Anschauung enthalten, welche Anschauung aber nur „durch die Zusammensetzung des Gleichartigen und das Bewußtsein der synthetischen Einheit dieses Mannigfaltigen (Gleichartigen)“ möglich ist; dieses „Bewußtsein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt“ (KrV B 202f.) macht den Begriff der Größe aus.

2 Philosophie und Mathematik

Begriffsbestimmungen der Größe muss die Philosophie liefern, wohingegen die Ausführung der entsprechenden Wissenschaft („Größenlehre“, 2:279 u. ö.) eine mathematische Aufgabe darstellt. Bereits in der *Deutlichkeit* spricht Kant der Mathematik die Möglichkeit der Begriffsbestimmung der „Größe überhaupt, der Einheit, der Menge, des Raums usw.“ (2:279) ab, weil sie nicht wie die Philosophie analytisch verfährt, sondern lediglich darauf sieht, „wie vielmal etwas gesetzt sei“ (2:282). Obwohl sich Kants Auffassung von der analytischen Methode in der Philosophie in seiner kritischen Philosophie ändert (→ Mathematik und Philosophie; → Methode, analytische/synthetische), bleibt die Begriffsbestimmung der Größe selbst doch dieselbe (vgl. KrV A 242).

Die „allgemeine Größenlehre“ ist nach Kant die „Arithmetik“ (2:282; vgl. auch KrV A 717 / B 745, wo er diese mit der „Buchstabenrechnung“, so-

wie 10:555, wo er sie mit der „Algebra“ identifiziert); in ihr wird die „bloße Größe (*quantitatem*) […] vermittelst einer symbolischen Construction“ (KrV A 717 / B 745) dargestellt. In der → Geometrie hingegen werden in einer „ostensiven“ Konstruktion „Größen (*quanta*)“ in der reinen → Anschauung dargestellt (KrV A 717 / B 745; vgl. auch 4:489). Nicht nur Zeit und Raum ermöglichen Größenlehren, sondern auch der Begriff der → Bewegung, „welcher beide Stücke vereiniget“ (KrV A 41), ergibt eine „reine Größenlehre (*Mathesis*)“, die den Namen „Phoronomie“ (4:489) trägt. Diese Wissenschaft handelt nicht von bewegter Materie, „welches die Wahrnehmung von etwas Beweglichem voraus[setzt]“ (KrV A 41), sondern von bloßen Punktbewegungen als der „Zusammensetzung des Gleichartigen“, d. h. der „Zusammensetzung der Bewegungen eben desselben Punkts nach ihrer Richtung und Geschwindigkeit“ (4:489; vgl. auch 4:495).

Generell gilt für Kant, dass sowohl in der Philosophie als auch in der Mathematik von Größen die Rede ist. Doch während erstere eine diskursive Erkenntnis aus Begriffen ist, „z. B. von der Totalität, der Unendlichkeit usw.“ (KrV A 715 / B 743), findet mathematische Größenerkenntnis dadurch statt, dass die jeweilige Größe in einer Anschauung „in concreto betrachtet“ wird, und zwar einer solchen Anschauung, die die Mathematik a priori darstellt bzw. konstruiert, „und in welcher dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Construction folgt, auch von dem Objecte des construirten Begriffs allgemein gelten muß“ (KrV A 715f. / B 743f.; vgl. auch KrV A 714f. / B 742f.; KrV A 724 / B 752).

Weiterführende Literatur

Friedman, Michael: „Geometry, Construction and Intuition in Kant and His Successors“, in: Sher, G. (Hg.): Between Logic and Intuition. Essays in Honor of Charles Parsons, Cambridge: Cambridge University Press 2000, 186–218.

Hintikka, Jaakko: Knowledge and the Known. Historical Perspectives in Epistemology, Dordrecht: Reidel 1974.

Parsons, Charles: Mathematics in Philosophy. Selected Essays, Ithaca/NY: Cornell University Press 1983.

Shabel, Lisa: „Kant on the ‚Symbolic Construction‘ of Mathematical Concepts“, in: Studies in the History and Philosophy of Science 29, 1998, 589–621.

Sutherland, Daniel: „The Role of Magnitude in Kant’s Critical Philosophy“, in: Canadian Journal of Philosophy 34, 2004, 411–442.

Konstantin Pollok

Größe, ästhetische

Im Unterschied zur metrischen Bestimmung einer Größe durch Zahlen kann Größe auch ästhetisch als ein durch die Einbildungskraft in der Anschauung apperzipiertes Quantum bestimmt werden. Dazu muss die Einbildungskraft das Quantum nach und nach auffassen und schließlich zu einer Einheit zusammenfassen (vgl. 5:251). Weitere wichtige Stelle: 5:252.

Verwandte Stichworte

Schätzung; Erhabene, das; Einbildungskraft

Philosophische Funktion

Den Begriff der ästhetischen Größe verwendet Kant zur Bestimmung des mathematisch Erhabenen. Im Unterschied zur mathematischen Größenschätzung, die ins Unendliche gehen kann, kennt die ästhetischen Größenschätzung ein Größtes als absolutes Maß, das „ästhetisch-größte[] Grundmaß[] der Größenschätzung“ (5:252). Dieses Größte beurteilen wir als erhaben. Ein ästhetisch Größtes gibt es, da die Einbildungskraft in der Handlung der Zusammenfassung von Teilen an Grenzen kommt. Werden sehr viele Teilvorstellungen aufgefasst, verliert die Einbildungskraft anfänglich aufgefasste Teilvorstellungen und die Zusammenfassung in eine Einheit gelingt nicht mehr (vgl. 5:252). Die Vernunft fordert Darstellung auch für das Unendliche, also Zusammenfassung in eine Anschauung. Da die Natur als absolutes Ganzes kein geeignetes Maß ist, insofern ein Progress ohne Ende nicht absolute Totalität sein kann, führt die Größe eines Naturobjekts, das die Einbildungskraft nicht zusammenfassen kann, zur Idee des Erhabenen, da sie den Begriff der Natur „auf ein übersinnliches Substrat“ führt, das „über allen Maßstab der Sinne groß ist“ (5:255). Kant zufolge kommt nicht dem Gegenstand, sondern unserer Gemütsstimmung das Prädikat des Erhabenen zu. Wir machen die Erfahrung des (mathematisch) Erhabenen an Naturgrößen, „wo uns nicht sowohl

ein größerer Zahlbegriff, als vielmehr große Einheit als Maß (zu Verkürzung der Zahlreihen) für die Einbildungskraft gegeben wird“ (5:256). Wenn wir uns um ästhetische Maße bemühen und auf immer größere Einheiten stoßen, wie die Erde als Maß für das Planetensystem und dieses für die Milchstraße und die weiter anzunehmende „unermeßliche Menge solcher Milchstraßensysteme“, wird uns die Unangemessenheit unserer Einbildungskraft zur Darstellung eines „unermeßlichen Ganzen“ durch Ideen der Vernunft fühlbar (5:256).

Weiterführende Literatur

Böhme, Gernot: „Über Kants Unterscheidung von extensiven und intensiven Größen“, in: ders.: Philosophieren mit Kant. Zur Rekonstruktion der Kantischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, 73–99.

Lyotard, Jean-Francois: Die Analytik des Erhabenen. Kant Lektionen, München: Fink 1994.

Beate Marschall-Bradl

Größe, extensive

Bei der extensiven Größe handelt es sich um eine Größe, „in welcher die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen möglich macht (und also nothwendig vor dieser vorhergeht)“ (KrV A 162 / B 203). Gelegentlich behauptet Kant auch, dass Glück, Klarheit, Erkenntnis, Zufriedenheit und Wohlergehen jeweils eine extensive Größe hätten. Die wichtigsten extensiven Größen sind jedoch → Raum und → Zeit. Aus den Argumenten der „Transzendentalen Ästhetik“ und der → „Axiome der Anschauung“ folgt für Kant, dass unsere gesamte Erfahrung zeitlich und unsere ganze äußere Erfahrung sowohl räumlich als auch zeitlich ausdehnt ist. Der allgemeine Grundsatz der extensiven Größe lautet daher: „Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen“ (KrV A 162); in der B-Auflage der *KrV*: „*Alle Anschauungen sind extensive Größen*“ (KrV B 202). Weitere wichtige Stellen: KrV A 161ff. / B 202ff.; KrV A 169ff. / B 211ff.; 9:39f.; 9:48; 16:189; 18:369; 28:241; 28:562.

Verwandte Stichworte

Anschauung; Axiome der Anschauung; Einbildungskraft, produktive/reproduktive; Größe, intensive; Quantum (Quanta); Raum; Zeit

Philosophische Funktion

In der → *Analytik der Grundsätze* erklärt Kant, dass mit der objektiven Gültigkeit der → Kategorien bestimmte synthetische Grundsätze *a priori* einhergehen, die festlegen, wie unsere Erfahrung beschaffen sein muss. Der einzige synthetische Grundsatz *a priori*, der von Kant hinsichtlich der extensiven Größe verteidigt wird, ist der oben zitierte Grundsatz aus dem Kapitel über die Axiome der Anschauung. Der Grundsatz besagt im Wesentlichen, dass wir *a priori* wissen, dass sich unsere gesamte Erfahrung in der Zeit und unsere ganze äußere Erfahrung auch im Raum ausdehnt. (Die äußere Erfahrung unterscheidet sich von der inneren gerade durch die räumliche Ausdehnung). Angesichts der Tatsache, dass Kant Raum und Zeit ausdrücklich als extensive Größen charakterisiert, bedeutet dies, dass die Vorstellung eines Ganzen in Raum und Zeit in gewisser Weise von der Vorstellung seiner Teile abhängt. Kant stellt jedoch gleich fest, dass diese „Teile“ selbst weder diskret noch atomistisch zu sein brauchen: Raum und Zeit seien kontinuierliche Größen (*quanta continua*) ohne einfache Teile, so dass jede Teilgröße selbst eine (teilbare) raumzeitliche extensive Größe zwischen willkürlich gezogenen Grenzen darstellt (vgl. KrV A 169 / B 211).

Kant zufolge besteht zwischen den erfahrbaren extensiven Größen und den geistigen Prozessen, die eine solche Erfahrung hervorbringen, ein Erklärungszusammenhang. Die → produktive Einbildungskraft synthetisiert „successive“ (KrV A 163 / B 203f.) eine Vorstellungsfolge zu einer äußeren Vorstellung von einer bestimmten Zeit und einem bestimmten Raum. Sobald dieses Bezugssystem vorhanden ist, können wir uns einzelne Objekte in dieser Raum-Zeit vorstellen. Daher kann Kant auch sagen, dass die elementaren Bestandteile dieser Synthesis gleichartig (vgl. KrV A 163 / B 203f.) seien. Raum und Zeit als solche sind, auch wenn in der Erfahrung verschiedenartige Objekte vorgestellt werden, kontinuierliche Größen, die gleichartige (nicht-einfache), von der Einbildungskraft auf kontinuierliche Weise synthetisierte Teile umfassen (vgl. KrV B 202f.).

Der Grundsatz der extensiven Größe soll als Regel für die objektive Anwendung der Kategorien der Quantität – Einheit, Vielheit und Allheit – dienen. Der Grundgedanke dabei ist ziemlich klar: Jede Erfahrung von Einheiten (Objekten) beinhal-

tet eine Vielheit (von Teilen), die zu einer Allheit (einem konkreten Einzelding) zusammengefügt wird. Aber wie so oft bei den Grundsätzen sind Kants Argumente im Hinblick darauf, wie man von der → Deduktion der Kategorien (oder ihrem Schematismus) zu dem Grundsatz als solchen gelangt, überhaupt nicht klar. Vielleicht glaubt er, das transzendentale Argument für die objektive Gültigkeit der Kategorien reiche aus, um zu zeigen, dass Einheit, Vielheit und Allheit auf jede Erfahrung zutreffen müssten. Und vielleicht leitet sich der Bezug auf die Zeit in diesem Grundsatz aus den allgemeinen Argumenten hinsichtlich der Zeitbestimmung im Schematismus her.

Stützen ließe sich dieser Grundsatz aber auch durch eine Stelle in der → *Transzendentalen Ästhetik*. Vorausgesetzt, wir wissen *a priori*, dass Raum und Zeit die eigentlichen Anschauungsformen sind und dass Raum und Zeit als solche extensive Größen darstellen, dann können wir vielleicht schließen, dass unsere gesamte Erfahrung durch diese Anschauungsformen eine Erfahrung extensiver Größen ist. Genau das scheint Kant auch zu behaupten: „Da die bloße Anschauung an allen Erscheinungen entweder der Raum oder die Zeit ist, so ist jede Erscheinung als Anschauung eine extensive Größe, indem sie nur durch successive Synthesis (von Theil zu Theil) in der Apprehension erkannt werden kann“ (KrV A 163 / B 203f.). Natürlich wird sich der Grundsatz, insofern als er auf die Kategorien der Quantität Bezug nimmt, nicht allein auf die Ergebnisse der transzendentalen Ästhetik gründen können.

Aus dem Kapitel über die → Axiome geht nicht eindeutig hervor, ob sich der Grundsatz der extensiven Größe nur auf Erfahrungen oder auch auf die Objekte oder Ursachen dieser Erfahrungen beziehen soll. Man sollte jedoch beachten, dass Kant bei der Erörterung der → intensiven Größe in den → Antizipationen der Wahrnehmung ausdrücklich sagt, wir könnten *a priori* wissen, dass sowohl alle unsere Empfindungen als auch die „Realität“ in den *Objekten, die sie verursachen*, eine intensive Größe haben (KrV A 165 / B 208). An anderen Stellen scheint Kant einen analogen Schluss hinsichtlich der extensiven Größe zu ziehen, wenn er etwa sagt, dass „jede Erscheinung als Anschauung eine extensive Größe [ist], indem sie nur durch successive Synthesis (von Theil zu Theil) in der Apprehension erkannt werden kann“ (KrV A 163 / B 204). In einer Metaphysik-Vorlesung heißt es ausdrücklich: „Alles, was im Raum und in der Zeit vorgestellt wird, hat extensive Größe“ (28:562). Oder im Nachlass: „Alle objecte als Gegenstande der Anschauung haben extensive Große“ (18:369). All dies sagt natürlich nichts darüber aus, wie die Dinge an sich beschaffen sind (wie Kant selbst bemerkt, vgl. KrV A 165 / B 206).

Sollte der Grundsatz also auch die *Objekte* der Erfahrung betreffen, dann ließe sich damit die Anwendung der reinen Mathematik auf die Erfahrung begründen: „Auf diese successive Synthesis der productiven Einbildungskraft in der Erzeugung der Gestalten gründet sich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen“ (KrV A 163 / B 204). Mit anderen Worten: Aufgrund dieser Annahme lassen sich geometrische Grundsätze *a priori* nicht nur auf Objekte der reinen Anschauung, sondern auch auf die räumlich ausgedehnten Objekte unserer Erfahrung anwenden. Der Grundsatz in den Axiomen wäre also eigentlich das „Principium der mathematischen Erkentnis der Erscheinungen“ (28:241) – der Grund für die allgemeine Gültigkeit und Anwendbarkeit der Geometrie im Hinblick auf die äußeren Erscheinungen. Vermutlich würde Kant etwas Analoges über die Axiome der Zeit sagen (d. h. die Axiome der Chronometrie).

In den Logik-Vorlesungen spricht Kant häufig von der extensiven Größe einer → Erkenntnis. Hierbei handelt es sich aber lediglich um eine Metapher, die sich auf die Extension oder den Umfang der in der betreffenden Proposition eingebetteten Begriffe bezieht (vgl. 9:39f.). Manchmal verwendet Kant den Ausdruck auch, um damit zu beschreiben, wie verbreitet eine bestimmte Erkenntnis (unter vielen Menschen) ist (vgl. 9:48; 16:189).

Weiterführende Literatur

Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge/M.: Harvard University Press 1992.

Friedman, Michael: Kant’s Construction of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science, New York: Cambridge University Press 2013.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, New York: Cambridge University Press 1987.

Kemp Smith, Norman: Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason, London: Macmillan ^{2}1923.

Klemme, Heiner F.: „Die Axiome der Anschauung und die Antizipation der Wahrnehmung“, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 247–266.

Sutherland, Daniel: „The Point of Kant’s ‘Axioms of Intuition’“, in: Pacific Philosophical Quarterly 86, 2005, 135–159.

Andrew Chignell
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Größe, intensive

Kant definiert intensive Größe als „diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann“ (KrV A 168 / B 210). Der Gedanke ist der, dass bestimmte Qualitäten (unsere →Empfindungen, die „Realität“ der Erscheinungen) so etwas wie einen →Grad der Intensität aufweisen, der nicht als →extensive Größe räumlicher oder zeitlicher Art begriffen werden darf. Die einzige Möglichkeit, ihn zu messen, bestünde also darin, ihn wie auf einem →Kontinuum, das seinerseits durch die Zahlenreihe von Null bis Unendlich dargestellt werden könnte, mit anderen Graden derselben Qualität zu vergleichen. Eine intensive Größe hat somit einen eindeutig bestimmten Grad, aber keine realen Teile und wird auch nicht durch Rückgriff auf (räumlich oder zeitlich) ausgedehnte Teile angemessen dargestellt. (Allerdings erfährt dieser Punkt unten eine Einschränkung). Weitere wichtige Stellen: 2:31; KrV A 143 / B 182f.; KrV A 165ff. / B 207ff.; 18:154; 18:239ff.; 28:424f.; 28:562.

Verwandte Stichworte

Grad; Größe, extensive; Antizipationen der Wahrnehmung; Kontinuum; Empfindung

Philosophische Funktion

Die Idee einer intensiven Größe taucht zum ersten Mal in der Erörterung des →Schemas der Kategorie der Realität auf (vgl. KrV A 143 / B 182f.). Dort sagt Kant, dass alle unsere Empfindungen eine intensive Größe haben, und dass dies die „Materie“ (KrV A 143 / B 182) unserer Erfahrung der Realität *in der Zeit* sei. Die Verknüpfung mit der Zeit ist jedoch für die Idee einer intensiven Größe nicht wesentlich (sie ist es nur für die Idee eines Schemas), da Kant an anderer Stelle sagt, dass selbst eine Apprehension ohne eine extensive Größe zeitlicher Art eine intensive Größe habe (vgl. KrV A 167 / B 209). Mit anderen Worten, eine flüchtige Apprehension des inneren Sinnes (sofern dies für einen Geist wie den unseren möglich ist) hat immer noch einen Grad der Intensität, der größer als Null und kleiner als Unendlich ist (vgl. KrV A 167ff. / B 209ff.; 28:562). In den Antizipationen der Wahrnehmung vertritt Kant sogar die Ansicht, wir könnten *a priori* wissen, dass jede unserer Wahrnehmungen eine intensive Größe habe, auch wenn wir natürlich nicht *a priori* wissen könnten, um welche genau es sich dabei handelt (vgl. KrV A 165ff. / B 207ff.).

Es ist nicht klar, wie Kant glaubt, die Behauptung verteidigen zu können, wir wüssten (*a priori* oder sonst irgendwie), dass jede Empfindung und jede „Realität in der Erscheinung, so klein sie auch sein mag, einen Grad, d. i. eine intensive Größe [hat], die noch immer vermindert werden kann, und zwischen Realität und Negation […] ein continuirlicher Zusammenhang möglicher Realitäten [ist]“ (KrV A 169 / B 211). Gelegentlich behauptet Kant, dies leite sich aus der objektiven Gültigkeit der →Kategorien der Qualität (Realität, Negation, Limitation) ab. Doch selbst wenn man dies zugibt, ist nicht klar, wie wir *a priori* wissen können, dass ein bestimmter Grad immer „vermindert“ werden kann (KrV A 169 / B 211), statt einfach der einzig mögliche Grad zu sein, den diese bestimmte Qualität haben kann (vgl. Bennett, *Kant’s Analytic*, S. 172).

Diesem letzten Einwand könnte man mit dem Hinweis begegnen, dass die Berufung auf die Zeit für den Begriff der intensiven Größe letztlich doch wesentlich *ist*, und dass wir sie nicht unter Verweis auf ein numerisches Kontinuum, sondern vielmehr, so wie jede echte Veränderung, als (notwendigerweise) über ein zeitlich ausgedehntes Kontinuum erzeugt darstellen *müssen* (vgl. 28:241; Guyer, *Kant and the Claims*, S. 204). Wir könnten aber auch auf jene Stellen verweisen, wo Kant zu verstehen gibt, dass selbst die Vorstellung der Zahl einen Verweis auf die Zeit beinhalte (vgl. KrV A 143 / B 182).

Welchen der beiden Wege man auch beschritte, der Unterschied zwischen intensiver Größe und extensiver Größe würde verwischt. Kant nennt zwei Gründe für diese Unterscheidung: (1) Die

Apprehension einer intensiven Größe ist nicht das Produkt einer sukkzessiven Synthese, sondern es handelt sich vielmehr dabei um die unmittelbare Apprehension einer Einheit, wohingegen eine extensive Größe nur vermittels einer „successive[n]" Synthesis (KrV A 163 / B 203f.) in der Zeit und häufig auch im Raum wahrgenommen wird. (2) Eine intensive Größe kann nicht *a priori* wahrgenommen werden, da sie Materie aus der Empfindung beinhaltet, wohingegen die extensive Größe ein Merkmal sowohl der reinen als auch der empirischen Anschauung ist und daher auch *a priori* erfahren werden kann (was bedeutet, dass die reine Geometrie die Apprehension extensiver Größen, nicht aber intensiver Größen beinhaltet). Die erste dieser beiden Unterscheidungen ginge verloren, räumten wir ein, dass eine intensive Größe stets in der Zeit erzeugt und durch eine zeitliche Folge vorgestellt wird.

Mitunter schreibt Kant sowohl den *Ursachen* oder *Gegenständen* der Empfindung wie auch den Empfindungen selbst intensive Größe zu. Der Gedanke, wie er ihn im Kapitel über die → Antizipationen formuliert, ist der, dass die intensive Größe unserer Empfindungen impliziert, dass der sie verursachende Gegenstand einen korrespondierenden „Grad des Einflusses" auf unsere Sinnesorgane hat (KrV A 165 / B 208). Ein Beispiel ist das Widerstandsgefühl, das wir haben, wenn wir auf einen festen Körper treffen. Wenn ich mich gegen ein Auto lehne, dann erfahre ich eine in ihrem Grad begrenzte Art von Widerstand; wenn ich aber mit einem schnell fahrenden Auto zusammenpralle, dann erfahre ich einen in seinem Grad sehr viel höheren (wenn auch natürlich nicht unendlichen) Widerstand. Die relevante „Realität" des stehenden Autos ist viel geringer als die des schnell fahrenden Autos, und deshalb erzeugt das letztere eine sehr viel intensivere Empfindung in mir. Kant will diese Erklärung auch auf solche Empfindungen wie die der Schwere ausgedehnt wissen (vgl. KrV A 168 / B 210).

Kant verknüpft seine Erörterung der intensiven Größe im Kapitel über die Antizipationen der Wahrnehmung mit der Behauptung, dass wir den leeren Raum oder ein Vakuum nicht wahrnehmen können. Wir glauben vielleicht, in einen dunklen und leeren Raum zu starren, doch wenn wir überhaupt etwas empfinden, dann müssen wir Empfindungen mit einem (vielleicht verschwindend kleinen) Grad der Intensität haben (vgl. KrV A 172f. / B 214f.). Und wenn wir keine Empfindungen haben (d. h. wenn der Grad der Intensität tatsächlich die „Negation = 0" ist, KrV A 168 / B 210), dann nehmen wir auch nichts wahr. Ergo können wir den leeren Raum (oder ein Vakuum) nicht wahrnehmen.

Kant erklärt auch, die Existenz intensiver Größen zeige, dass Philosophen und Wissenschaftler nicht annehmen sollten, jeder Unterschied in der Natur sei ein Unterschied extensiver Größen (d. h. wie viel Materie in einem bestimmten Raum oder einer bestimmten Zeit als Aggregat vorhanden sei). Unterschiede ließen sich auch im Hinblick auf unterschiedliche Intensitätsgrade der Realität erklären (vgl. 2:31; KrV A 175 / B 216).

Der Begriff der intensiven Größe wird hauptsächlich in der Literatur zu Kants Wissenschaftstheorie und seiner Philosophie der Mathematik diskutiert. Einer der Interpreten hat jedoch die Ansicht geäußert, das ästhetische Wohlgefallen, das wir an bestimmten Gegenständen finden, werde durch die intensive Größe dieser Gegenstände hervorgerufen, und dass dies erkläre, warum Kant sagt, der empirische Gebrauch von Begriffen (d. h. der Gebrauch von Begriffen, die sich auf extensive Größen beziehen) sei nicht Teil eines echten Geschmacksurteils (vgl. Zinkin, *Intensive Magnitudes*).

Weiterführende Literatur

Bennett, Jonathan: Kant's Analytic, New York: Cambridge University Press 1966.

Böhme, Gernot: Über Kants Unterscheidung von extensiven und intensiven Größen, Kant-Studien 65, 1974, 239–258.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, New York: Cambridge University Press 1987.

Klemme, Heiner F.: „Die Axiome der Anschauung und die Antizipation der Wahrnehmung", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 247–266.

Powell, Charles Thomas: „Kant, Elanguescence, and Degrees of Reality", in: Philosophy and Phenomenological Research 46, 1985, 199–217.

Zinkin, Melissa: „Intensive Magnitudes and the Normativity of Taste", in: Kukla, Rebecca (Hg.):

Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy, New York: Cambridge University Press 2006, 138–161.

Andrew Chignell
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Größe, negative

Der Begriff der negativen Größe bezeichnet eine der beiden Seiten eines →realen →„Entgegensetzungs"-Verhältnisses. Er ist nach den *Negativen Größen* (1763) zunächst ein mathematischer und bezeichnet eine „Größe", die „in Ansehung einer anderen negativ" ist und zwar „in so fern sie mit ihr nicht anders als durch die Entgegensetzung kann zusammen genommen werden, nämlich so, daß eine in der andern, so viel ihr gleich ist, aufhebt" (2:174; vgl. 2:171f.). Der Begriff der negativen Größe ist ein abgeleiteter Begriff, dessen Bedeutung durch eine Relation, nämlich die des „Gegenverhältnis[ses]" zweier Größen „+a und −a", festgelegt wird (2:174; vgl. 2:172; 2:175). Dabei ist es willkürlich beziehungsweise konventionell, die eine *negativ*, die andere *positiv* zu nennen, da beide Größen den (positiven) Betrag haben, den ihr Zahlenwert angibt (vgl. 2:169; 2:174f.). Die Mathematik garantiert, dass sich das reale „Gegenverhältniß" in einer Rechenoperation (Subtraktion) zu einem Resultat auflöst (2:173). Der mathematische Begriff der negativen Größe hat seine Grundlage außerhalb der Mathematik in Verhältnissen der Realität, genauer in der „Realentgegensetzung" (vgl. 2:172; 2:201 u. 2:174: „Hieraus entspringt der mathematische Begriff der negativen Größen", →Entgegensetzung, logisch/real). In diesem Zusammenhang bezeichnet der Begriff der negativen Größe die Größe einer realen (beispielsweise physikalischen) „Bewegkraft" (vgl. 2:171; 2:175; 2:178), die gegen eine an demselben Körper ansetzende entgegensetzte „Bewegkraft" (die per Konvention „positiv" genannt wird) gerichtet ist. Eine solche Kraft vermindert die ihr entgegengesetzte „Bewegkraft"; im Fall der Gleichheit der Kräfte hebt sie die letztere auf. Unter dem Namen „positiver Grund" oder „Realgrund" (vgl. 2:174; 2:175; 2:177; u. ö.) macht Kant aber auch in anderen Bereichen der Realität ein Analogon des physikalischen Begriffs der „Bewegkraft" und damit (unter den genannten besonderen Bedingungen) auch des Begriffs der negativen Größe geltend: im gemeinen Leben (Aktivschuld und Passivschuld), in der Seelenlehre, in der Tugendlehre usw. (→Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen). In Gestalt des „positiven Grundes" in Realoppositionen ist der Begriff der negativen Größe unverändert noch in der *KrV* gegenwärtig (vgl. KrV B 320f.; KrV B 329). Weitere wichtige Stelle: 2:171ff.

Verwandte Stichworte

Entgegensetzung, logisch/real; Verneinung; Widerspruch

Philosophische Funktion

1 Der Begriff der negativen Größe in der Theoretischen Philosophie

Die große philosophische Bedeutung des Begriffs der negativen Größe (und der „Realentgegensetzung" insgesamt) ergibt sich aus der mit ihm einhergehenden Kritik an der Ontologie der Schulphilosophie, die nur eine Form der →Entgegensetzung und eine der Verneinung kennt: Die →logische Entgegensetzung, der Widerspruch, zwingt dazu, den Begriff und Gedanken von einem realen Etwas, an dem er auftritt, als unmöglich fallen zu lassen, und die logische Verneinung gibt bei einem möglichen realen Etwas nur das Fehlen einer positiven Kraft zu verstehen. Gemäß Kants fundamentaler Entdeckung in den *Negativen Größen* existieren jedoch auch reale Gegenstände, die durch Verhältnisse der Entgegensetzung, nämlich der von Kräften, bestimmt sind, und diese geben entsprechend dazu Anlass, einen anderen Begriff von „Verneinung" einzuführen („wahrhafte Verneinung" im Sinne von „mit der Wirklichkeit übereinstimmende Verneinung", 2:172; 2:176), nämlich einen, durch den die (Gegen-) Kraft der ganzen oder teilweisen *Aufhebung* oder *Vernichtung* einer anderen Kraft gedacht werden kann. Der Begriff der negativen Größe dient zur Bezeichnung dieser positiv wirkenden, aufhebenden Kraft („etwas an sich selbst wahrhaftig Positives, nur was dem andern entgegengesetzt ist", 2:169), der Begriff der „Beraubung" zur Bezeichnung des „negativen" Ergebnisses („Nichts" oder „Zero = 0", vgl. 2:172) bei Gleichheit der entgegengesetzten Kräfte. Danach lässt sich sagen, dass Kant mit dem Begriff der negativen

Größe und dem der „realen Entgegensetzung“ den Weg zur kritischen Transzendentalphilosophie einschlägt. Der affirmative Bezug auf die Ergebnisse der mathematischen Forschung ist dabei schon in den *Negativen Größen* Programm (vgl. 2:167ff.) und bleibt es durchweg (vgl. etwa 4:470).

Die Fruchtbarkeit des Begriffs der negativen Größe für das Verständnis konkreter Phänomene in den mathematischen Naturwissenschaften (in der Mechanik der Kräfte, Wärmelehre) wird von Kant schon in den *Negativen Größen* nachgewiesen. Was die Metaphysik der Natur beziehungsweise die Grundlegung der Naturwissenschaften anbelangt, so ist (im Unterschied zu Kants Ausführungen im dritten Abschnitt der *Negativen Größen*, → Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen) hervorzuheben, dass mit dem realphilosophisch gewendeten Begriff der negativen Größe der Gedanke der Kontinuität der natürlichen Vorgänge und Erscheinungen verbunden ist. Danach stehen ein da seiendes → Etwas und das → Nichts des Daseins zueinander (nicht im formallogischen Verhältnis der Kontradiktion, das keine Vermittlung kennt, sondern) in einem Verhältnis des möglichen Übergangs ineinander, und zwar in Abhängigkeit von der kontinuierlichen Veränderung der bestimmenden Kräfte zunächst (in den *Negativen Größen*) nur in dem Sinne, dass die zunehmende „Beraubung“ durch negative Größe zum „Nichts“ oder „Zero“ des Ruhe- oder Ausgangszustands führt, später (in *KrV*) auch in dem Sinne, dass Realität kontinuierlich aus Nichtdasein schlechthin („Mangel“) „erzeugt“ werden kann (→ Beraubung; → Mangel). Die metaphysisch-theologische Vorstellung der *Negativen Größen* wiederum, dass „das Ganze der Welt […] an sich selbst Nichts [ist], außer in so fern es durch den Willen eines andern Etwas ist“ (2:197), nimmt den Begriff der negativen Größe für die Behauptung in Anspruch, dass sich das Gegeneinanderwirken der „Realgründe“ der Welt zum Resultat Null, „Zero“, aufsummiert, um dadurch den „Grund, der außer ihr ist“ (2:197), und ihre Abhängigkeit von demselben, sofern sie mehr als „Nichts“ sein will, hervortreten zu lassen. Die Vorstellung weist voraus auf die „Auflösung der kosmologischen Idee von der *Totalität der Abhängigkeit* der Erscheinungen, ihrem Dasein nach überhaupt“ (KrV A 559 / B 587) und auf das „Ideal der reinen Vernunft“ (KrV A 567 / B 595) der *KrV*.

2 Der Begriff der negativen Größe in der Tugend- und Seelenlehre

Die Anwendung des Begriffs der negativen Größe in Tugend- und Seelenlehre steht unter der Voraussetzung, dass moralische und seelische Prozesse als von „Realgründen“ und realen „Bewegkräften“ bestimmt gedacht werden können. In diesem Sinne ist „das innere Gesetz“ (= das → moralische Gesetz) „ein positiver Grund einer guten Handlung“ (2:182), und dementsprechend sind „Unterlassungssünden“, weil es eines Gegengrundes bedarf, um den „positiven Grund“ des „inneren Gesetzes“ aufzuheben, „moralisch nicht der Art, sondern der Größe nach nur (von den Begehungssünden) unterschieden“ (2:183). Die Vorstellung von der Dynamik der „positiven Gründe“ macht es der tatenlosen Indifferenz unmöglich, ihre Hände in Unschuld zu waschen. Es gibt auch hier ein Kontinuum der Resultate bei der Aufrechnung von Kräften und Gegenkräften.

Zu bedenken ist jedoch, dass die Anwendbarkeit des Begriffs der negativen Größe außerhalb der mathematischen Naturwissenschaft die Quantifizierbarkeit der jeweiligen „Gründe“ und „Kräfte“ voraussetzt (vgl. folgendes Beispiel Kants, in dem eine Quantifizierung mit Bezug auf die Seelenlehre durchgeführt ist: Die Nachricht vom heldenhaften Kampf ihres Sohnes in der Schlacht bewirkt bei einer Spartanerin eine Lust von „4a“, während ihr Zustand nach der Nachricht von seinem Tod in derselben Schlacht mit „3a“ angegeben wird, so dass sich ihre „Unlust“ über den Tod zu „-a“ berechnet, vgl. 2:180f.). Allerdings hat Kant selbst die Mathematisierbarkeit der Psychologie später bestritten (vgl. 4:471). Die hier zutage tretende Problematik kann man zu der Frage verallgemeinern: „Ist Psychisches zählbar?“ (Hönigswald, *Ist Psychisches zählbar?*).

Weiterführende Literatur

Eidam, Heinz: Dasein und Bestimmung. Kants Grund-Problem, Berlin u. a.: de Gruyter 2000.

Schulthess, Peter: Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 1981.

Andreas Eckl

Größe, stetige

Stetige Größe oder auch kontinuierliche Größe (lat. *quantum continuum*) heißt diejenige Größe, bei der die Teile einen lückenlosen Erscheinungszusammenhang bilden, so dass sie gegen unendlich in gleichartige Teilgrößen unterteilt werden kann, ohne ein kleinstes Element zu besitzen. Gegenbegriff ist die gehäufte Größe (*quantum discretum*), bei der die Teile durch Zwischenräume von einander abgesondert sind. Wichtige Stellen: KrV A 169f. / B 211f.; KrV A 526f. / B 554f.; 4:521; 17:700; 17:738.

Verwandte Stichworte
Größe; Kontinuum; Kontinuität

Philosophische Funktion
Die Unterscheidung zwischen stetigen und gehäuften Größen ist keine objektiv naturwissenschaftliche, sondern betrifft unsere subjektive Auffassung (Apprehension) von Erscheinungszusammenhängen. „Jede Zahl ist eine Größe, aber nicht umgekehrt. Quantum spectatur vel vt continuum, vel discretum“ (21:7). Demnach ist es eine Frage der Betrachtung, wenn auch nicht der Willkür, ob eine Größe als eine stetige oder als eine gestückelte aufgefasst wird. Jegliche Erscheinung stellt eine stetige oder kontinuierliche Größe dar, sofern sie sich als zusammenhängende Einheit „vor der composition“ oder Zusammensetzung aus Teilen präsentiert, wie z. B. ein einzelnes Tier. Ein Quantum dagegen, das „nur durch die composition gedacht wird, wo also die Theile vorhergehn“, wie z. B. eine Herde von Tieren, stellt sich als „[quantum] discretum“ dar (17:738). Die „stetige Größe (continuum)“, die das einzelne Schaf bildet, ist deshalb in der Wahrnehmung die Voraussetzung für die „gehäufte Größe“, die die Schafsherde als „*aggregatum*“ darstellt (17:738). Während folglich stetige Größen immer die kleinsten Teile bilden, aus deren homogenen Einheiten sich gehäufte Größen zusammensetzen, ist es für die Wahrnehmung der stetigen Größen selbst entweder unerheblich oder unzutreffend, dass sie aus kleinsten Teilen bestehen. „Die Eigenschaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinstmögliche (kein Theil einfach) ist, heißt die Continuität derselben. Raum und Zeit sind quanta continua, weil kein Theil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Punkten und Augenblicken) einzuschließen, mithin nur so, dass dieser Theil selbst wiederum ein Raum oder eine Zeit ist. Der Raum besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten. Punkte und Augenblicke sind nur Grenzen, d. i. bloße Stellen ihrer Einschränkung; Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sie beschränken oder bestimmen sollen, voraus, und aus bloßen Stellen als aus Bestandtheilen, die noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben werden könnten, kann weder Raum noch Zeit zusammengesetzt werden. Dergleichen Größen kann man auch *fließende* nennen, weil die Synthesis (der produktiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Continuität man besondes durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt“ (KrV A 169f. / B 211f.).

Auch wenn zwischen Räumen und Zeiten einerseits und empirischen Phänomenen wie Tieren andererseits der Unterschied besteht, dass die Teile von Räumen und Zeiten ins Unendliche wiederum Räume und Zeiten sind, nicht aber die Teile von Schafen wiederum Schafe, haben doch beide Arten Folgendes gemeinsam: Bei ihrer Untergliederung in Teile stoßen wir nicht, wie dies für diskrete Größen typisch ist, auf Lücken oder leere Zwischenräume, in denen kein Raum und keine Zeit gegeben ist bzw. in denen kein Erfahrungsgegenstand von der derselben Art vorliegt. Denn bei allen Phänomenen, also auch bei Schafen, fassen wir für gewöhnlich deren „Materie als stetige Größe“ auf (4:521). Deshalb lässt sich verallgemeinern: „Alle Erscheinungen überhaupt sind demnach continuirliche Größen sowohl ihrer Anschauung nach als extensive [Größen]“, d. h. als räumlich ausgedehnte Größen, „oder der bloßen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach als intensive Größen“, d. h. als Empfindungsgrößen, in denen die korrespondierende Realität stets ein Mehr oder Weniger, also einen Grad hat. Wenn dagegen „die Synthesis des Mannigfaltigen der Erscheinung unterbrochen ist, so ist dieses ein Aggregat von vielen Erscheinungen“, mithin ein diskretes und nicht ein kontinuierliches Quantum. Diskrete Größen wie Tierherden oder Geldhaufen werden demnach nicht „durch Wiederholung der productiven Synthesis einer gewissen Art“ aufgefasst, sondern „durch Wiederholung einer immer aufhörenden Synthesis“ einzelner Tiere

bzw. Geldstücke (KrV A 170 / B 212). Kontinuierliche Größen werden demnach von ihrer Ganzheit her aufgefasst, diskrete Größen dagegen von ihren Bestandteilen her, d. h. von der „Menge der auf gewisse Weise in dem gegebenen Ganzen schon abgesonderten Theile“ (KrV A 526 / B 554). Dies erklärt, dass beim „*quantum continuum*“ eine „an sich schlechthin unbestimmte Menge von Theilen“ vorliegt. Wenn dagegen „etwas als quantum discretum angenommen wird, so ist die Menge der Einheiten darin bestimmt, daher auch jederzeit einer Zahl gleich“ (KrV A 526f. / B 554f.). Wie viele Schafe zu einer bestimmten Herde und wie viele Taler zu einem bestimmten Geldhaufen gehören, lässt sich durch Zählen ermitteln, nicht jedoch, wie viele Materieteilchen zu einem Schaf oder zu einer Münze gehören.

Weiterführende Literatur

Büchel, Gregor: Geometrie und Philosophie. Zum Verhältnis beider Vernunftwissenschaften im Fortgang von der Kritik der reinen Vernunft zum Opus postumum, Berlin: de Gruyter 1987.

Winternitz, Josef: „Kausalität, Relativität und Stetigkeit“, in: Kant-Studien 25, 1920/21, 220–232.

Hubertus Busche

Größe, unendliche

Die unendliche Größe in *mathematischer* Hinsicht ist das, „was in Verhältnis auf die Einheit als Maas größer ist als alle Zahl“; in *metaphysischer* Hinsicht das, „was alles, mithin die gantze mogliche Größe einer gewissen realitaet, enthält“ (*Refl.* 6266, 18:537). Der „wahre (transscendentale) Begriff der Unendlichkeit“ besagt, „daß die successive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantum niemals vollendet sein kann“ (KrV A 432 / B 460). Weitere wichtige Stellen: KrV A 25 / B 39f.; KrV A 430 / B 458; 13:468; *Refl.* 5726, 18:337; *Refl.* 6420, 18:711; 20:288f.; 22:27ff.; 22:43.

Verwandte Stichworte

Größe; Unendlich(keit); Weltgröße

Philosophische Funktion

Das Problem einer unendlichen Größe stellt sich vorrangig in Bezug auf → Raum und → Zeit, denn ein jedes in der empirischen Anschauung gegebenes Ganzes muss zwar als Teil eines noch größeren Ganzen gedacht werden, dieses kann aber durch die sukzessive Synthesis der Teile nie erreicht werden (vgl. 2:388). Die Vorstellung, dass ein räumlich oder zeitlich unendlich Großes vollständig *gegeben* sein kann, enthält in sich einen Widerspruch, der in Form einer → Antinomie der reinen Vernunft auftritt (vgl. KrV A 426ff. / B 454ff.). Im Zuge der Auflösung der Antinomie erhält die Vorstellung von Raum und Zeit als unendlichen Größen den Status eines regulativen Vernunftpostulats: Raum und Zeit als unendliche Größen sind dem → Verstand nicht in der → Anschauung *wirklich* gegeben, sondern als empirisch anzustellender *regressus ad indefinitum* durch die Vernunft ideell aufgegeben (vgl. KrV A 512f. / B 540f.).

Nico Naeve

Grotius, Hugo

Niederländischer Natur- und Völkerrechtstheoretiker und Diplomat (1583–1645). Grotius lebte seit 1621 im französischen Exil. Sein Hauptwerk *De iure belli ac pacis libri tres* (1625) ist ein Klassiker des frühneuzeitlichen Natur- und Völkerrechtsdenkens sowie der Theorie des gerechten Krieges. Besonders einflussreich war zudem seine Schrift *Mare liberum* (1609), der einzige zu Lebzeiten Grotius' publizierte Teil der erst 1868 veröffentlichten Schrift *De iure praedae*.

Bedeutung für die kantische Philosophie

1. Kant hat Grotius' Schriften vermutlich nicht selbst studiert (vgl. Brandt, *Eigentumstheorien*, S. 258, Anm. 19; nach Warda, *Immanuel Kants Bücher*, finden sich Grotius' Schriften nicht in Kants Bibliothek), seine Ansichten galten aufgrund der Wirkmächtigkeit von *De iure belli ac pacis* in der Neuzeit in der einschlägigen Literatur des 18. Jahrhunderts aber als Gemeingut (vgl. Brandt, *Eigentumstheorien*, S. 258, Anm. 19; Höffe, *Kant*, S. 223) und dürften Kant auf jeden Fall, etwa durch Achenwalls Arbeiten zum Naturrecht, bekannt gewesen sein. Namentliche Erwähnung findet Grotius in Kants Schriften lediglich an drei Stellen. Die eher beiläufigen Nennungen Grotius' im Briefwechsel (vgl. 10:300) und in der Hufeland-Rezension (vgl. 8:127) zeugen vor allem davon, dass Kant mit den Ideen Grotius' vertraut war und sie als beim Fachpublikum bekannt voraussetzte. Inhaltlicher Natur ist dagegen Kants

polemischer Bezug auf Grotius im zweiten Definitivartikel der Friedensschrift, wo Grotius, → Pufendorf und Vattel als „leidige Tröster“ (8:355) bezeichnet werden, deren Ausführungen zum Völkerrecht, insbesondere zum gerechten Krieg, Kant problematisch erscheinen, weil ihnen ein Rechtsbegriff zugrunde liege, der aufgrund des Fehlens eines übergeordneten Rechtsrahmens „nicht die mindeste *gesetzliche* Kraft“ habe: „Bei der Bösartigkeit der menschlichen Natur, die sich im freien Verhältniß der Völker unverhohlen blicken läßt (indessen daß sie im bürgerlich-gesetzlichen Zustande durch den Zwang der Regierung sich sehr verschleiert), ist es doch zu verwundern, daß das Wort *Recht* aus der Kriegspolitik noch nicht als pedantisch ganz hat verwiesen werden können, und sich noch kein Staat erkühnt hat, sich für die letztere Meinung öffentlich zu erklären; denn noch werden *Hugo Grotius*, *Pufendorf*, *Vattel* u. a. m. (lauter leidige Tröster), obgleich ihr Codex, philosophisch oder diplomatisch abgefaßt, nicht die mindeste *gesetzliche* Kraft hat, oder auch nur haben kann (weil Staaten als solche nicht unter einem gemeinschaftlichen äußeren Zwange stehen), immer treuherzig zur *Rechtfertigung* eines Kriegsangriffs angeführt, ohne daß es ein Beispiel giebt, daß jemals ein Staat durch mit Zeugnissen so wichtiger Männer bewaffnete Argumente wäre bewogen worden, von seinem Vorhaben abzustehen“ (8:355). Die rhetorische Schärfe, mit der Kant Grotius an dieser Stelle mit der aus *Hiob 16, 2* entlehnten Formulierung der ‚leidigen Tröster‘ begegnet, erklärt sich am ehesten als Aufnahme des polemischen Tons, mit dem → Rousseau im *Contrat social* (I, 2; II, 2) gegen Grotius polemisiert (vgl. Merkel, *Leidige Tröster*, S. 161, Anm. 2; sowie Castillo, *Moral und Politik*, S. 203).

2. Der punktuelle Dissens, der im zweiten Definitivartikel der Friedensschrift mit Blick auf die Bewertung der *bellum iustum*-Theorie aufscheint, darf jedoch nicht über die zahlreichen Gemeinsamkeiten im Denken beider Autoren hinwegtäuschen. In der Friedenschrift und in der Rechtsphilosophie zeigen sich diese vor allem in der Idee, dass im → Krieg bestimmte Regeln gelten müssen (vgl. Grotius, *De iure belli ac pacis*, III; vgl. 6:347), und in der Vorstellung, dass bestimmte Handlungen im Krieg um eines zukünftigen Friedens willen unterlassen werden müssen (vgl. Grotius, *De iure belli ac pacis*, Vorrede, 27; III, 1; III, 11–18; vgl. 8:346f.). Zu den geteilten Vorstellungen mit Blick auf die Regeln der Kriegsführung gehören darüber hinaus die Notwendigkeit einer öffentlichen Kriegserklärung (vgl. Grotius, *De iure belli ac pacis*, III, 3; vgl. 6:346), der Rechenschaft über Kriegsgründe (vgl. Grotius, *De iure belli ac pacis*, II, 1; III, 3) und die Konzeption eines Friedensvertrages, der nicht nur den Krieg beendet, sondern dessen Ursachen beseitigt (vgl. Grotius, *De iure belli ac pacis*, III, 20; III, 25; vgl. 8:343f.). Die Idee, dass ein dauerhafter Frieden nur durch eine Verrechtlichung der zwischenstaatlichen Beziehungen zu erreichen ist, deutet sich bei Grotius, der die Bedeutung einer Orientierung am Recht der Völker um des zukünftigen Friedens willen betont, bereits an (vgl. Grotius, *De iure belli ac pacis*, Vorrede, 18), und auch der Gedanke der Unregierbarkeit eines Weltstaates findet sich bereits bei Grotius (vgl. Grotius, *De iure belli ac pacis*, II, 22, XIII; vgl. 8:367). Darüber hinaus klingt bei Grotius in der Vorstellung eines ursprünglichen Eigentums der → Menschheit an der → Erde bereits die Idee eines → Weltbürgerrechts an, aus dem sich ein Recht zur Durchreise und zum zeitweiligen Aufenthalt in fremden Staaten ergibt (vgl. Grotius, *De iure belli ac pacis*, II, 2, XIII; II, 2, XV; vgl. 8:357f.). In der Kritik der lockeschen Eigentumstheorie bezieht sich Kant auf die grotianische Tradition des gemeinsamen Eigentums der Menschheit an der Erde zurück, auch wenn er nicht, wie Grotius, davon ausgeht, dass primäres → Eigentum durch vertragliche Übereinkunft entsteht, sondern stattdessen die Entstehung des Eigentums durch ursprüngliche Erwerbung annimmt (vgl. Grotius, *De iure belli ac pacis*, II, 2; vgl. 6:258ff.; vgl. Brandt, *Eigentumstheorien*, S. 191ff.). Insgesamt lässt sich Kants Staatsphilosophie in einer bis zu Grotius zurückreichenden naturrechtlichen Tradition verorten (vgl. Höffe, *Kant*, S. 210; Schneewind, *Natural Law Ethics*), was sich sowohl in der geteilten Idee einer kontraktualistischen Staatsbegründung (vgl. Grotius, *De iure belli ac pacis*, I, 4, VII) als auch in Kants Aufnahme der Souveränitätslehre in der Tradition Grotius’ zeigt (vgl. Gerhardt, *Zum ewigen Frieden*, S. 62), auch wenn Grotius – anders als Kant – mit Blick auf die Grenzen der Souveränität sowohl legitimen Widerstand von innen (vgl. Grotius, *De iure belli ac pacis*, I, 4, VII) als auch militärische

Schutzinterventionen (vgl. Grotius, *De iure belli ac pacis*, II, 25, VIII; II, 25, IX) für begründbar hält.

Weiterführende Literatur

Grotius, Hugo: De iure belli ac pacis libri tres, in quibus ius naturae et gentium, item iuris publici praecipua explicantur, hg. von B. J. A. de Kanter-van Hettinga Tromp, annotationes novas addiderunt, R. Feenstra et C. E. Persenai, Aalen: Scientia 1993 (1625).

Merkel, Reinhard: „‚Lauter leidige Tröster'? – Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden' und die Idee eines Völkerstrafgerichtshofs", in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 82, 1996, 161–186.

Schneewind, J. B.: „Kant and Natural Law Ethics", in: Ethics 104, 1993, 53–74.

Sebastian Laukötter

Grund

Ein „Grund ist (im Allgemeinen) das, wodurch etwas Anderes (Verschiedenes) *bestimmt* gesetzt wird" (11:35). Etwas als bestimmt zu setzen bedeutet, ihm von zwei entgegengesetzten →Prädikaten nur eines zukommen zu lassen. Das vom Grund Verschiedene kann ein →Begriff oder ein →Ding sein. Ein Grund ist folglich das, wovon das Zukommen oder Nichtzukommen eines von zwei entgegengesetzten Prädikaten zu einem Begriff oder zu einem Ding abhängt. Weitere wichtige Stellen: 1:391ff.; 9:51ff.; 11:35f.

Verwandte Stichworte

Kausalität; bestimmbar, Bestimmbarkeit; Grund, Satz vom (zureichenden); Grund/Folge

Philosophische Funktion

Der Kern von Kants Begriff des Grundes besteht darin, dass der Grund die Bestimmung eines →Bestimmbaren vornimmt. Bereits in seiner vorkritischen Phase nimmt Kant die ausdrückliche Verbindung des Begriffes „Grund" mit dem Begriff „bestimmen" vor. In der *Nova dilucidatio* wendet er sich gegen Wolffs Definition, der Grund sei das, woher man verstehen könne, warum etwas eher sei als nicht sei. Denn der Ausdruck „warum" schließt für Kant den Begriff des Grundes ein, so dass in Wolffs Definition das Definiendum im Definiens enthalten ist. Kant definiert deshalb anders: „Was ein Subjekt in Beziehung auf ein Prädikat bestimmt, wird Grund genannt" („quod determinat subiectum respectu praedicati cuiusdam, dicitur *ratio*", 1:391). Der Grund ist hiernach das Bestimmende in der Subjekt-Prädikats-Beziehung. Folgerichtig schließt Kant sich Crusius an und formuliert den Ausdruck „zureichender Grund" um in den Ausdruck „bestimmender Grund". Die Vagheit des Beiwortes „zureichend" wird ersetzt durch das präzisere Beiwort „bestimmen", das die Definition des Grundes ausspricht.

An diesem allgemeinen Verständnis von Grund ändert sich in Kants weiterer Entwicklung nichts mehr. Die 1789 in einem Brief an Reinhold gegebene Definition „Grund ist (im Allgemeinen) das, wodurch etwas Anderes (Verschiedenes) *bestimmt* gesetzt wird" (11:35) führt zwar die Begriffe des Subjektes und des Prädikates nicht mehr im Wortlaut, beinhaltet sie unterschwellig aber doch. Denn das, was man bestimmt setzt, ist das, dem eine Eigenschaft zukommt; Eigenschaften aber werden in Prädikaten ausgedrückt, und das, dem sie zukommen, sind Subjekte; etwas anderes bestimmt zu setzen heißt folglich, einem Subjekt ein Prädikat zukommen zu lassen. So sagt die in dem Brief gegebene Definition dasselbe wie die frühe Definition der *Nova dilucidatio*. Allerdings führt Kant die Differenzierung der besonderen Arten von Gründen auf dem Boden der kritischen Geltungsreflexion genauer aus. Es gibt Gründe von →Urteilen (→Grund, logischer), Gründe von →Dingen (→Realgrund; →Ursache), Gründe von propositionalen Einstellungen (→Grund, subjektiver; →Grund, objektiver), Gründe von transzendentalphilosophischen Erwägungen (→Grund, transzendentaler) und Gründe von Willensbestimmungen (→Bestimmungsgrund). Die Arten der Gründe zu verwechseln führt zu Fehlschlüssen, wie Kant in Auseinandersetzung mit den Wolffianern und deren Interpretation des →Satzes vom Grunde zeigt.

Weiterführende Literatur

Eidam, Heinz: Dasein und Bestimmung. Kants Grund-Problem (Kantstudien-Ergänzungshefte 138), Berlin u. a.: de Gruyter 2000.

Heimsoeth, Heinz: Studien zur Philosophie Immanuel Kants I. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen (Kantstudien Ergän-

zungshefte 71), Bonn: Bouvier ²1971, insbes. 15ff.

Gunnar Hindrichs

Grund/Folge

Grund und Folge sind Korrelativa, die durch ihre geordnete Beziehung bestimmt sind. Ein Grund ist das, was eine Folge bestimmt setzt, und eine Folge ist das, was ohne einen Grund nicht wäre. Wichtige Stellen: 2:202f.; KrV A 192 / B 237ff.; 11:35f.

Verwandte Stichworte

Grund; Grund, Satz vom (zureichenden); Kausalität

Philosophische Funktion

Indem Kant den Grund als das definiert, „wodurch etwas Anderes (Verschiedenes) *bestimmt* gesetzt ist" (11:35), definiert er ihn durch die Beziehung auf seine Folge. Gleichermaßen definiert er die Folge durch die Beziehung auf ihren Grund: „Folge (rationatum) ist quod non ponitur nisi posito alio. Der Grund muß also etwas Anderes als die Folge seyn" (11:35). Gründe und Folgen sind somit Größen einer Ordnung von asymmetrischen Beziehungen.

Ist diese Ordnung die Ordnung der →Erscheinungen, so ist die asymmetrische Beziehung ihrer Ordnungsgrößen deren Folge in der →Zeit (→Kausalität). Ist diese Ordnung die logische Ordnung, so ist die asymmetrische Beziehung ihrer Ordnungsgrößen die Bestimmung eines →Urteils durch etwas anderes. In der vorkritischen Schrift über die *Negativen Größen* meint Kant, dass diese logische Grund-Folge-Ordnung unter der Regel der Identität stehe, weil die Folge sich aus dem Grund herausanalysieren lasse, während die reale Grund-Folge-Ordnung keine Ordnung analytischer Beziehungen darstelle (vgl. 2:202f.). Auf dem Boden der kritischen Geltungsreflexion wird Kant noch deutlicher: „Der Grund muß […] immer etwas Anderes als die Folge seyn, und wer zum Grunde nichts anders, als die gegebene Folge selbst anführen kann, gesteht, er wisse (oder die Sache habe) keinen Grund!" (11:35). Es gibt also in der Grund-Folge-Ordnung schlechthin keine Identität von Grund und Folge.

Die Grund-Folge-Ordnung ist somit – wie Kants Definition des Grundes deutlich sagt – eine Ordnung Verschiedener. Für das Viele in der Erfahrungswelt ist diese Feststellung vermutlich trivial: Dass erfahrbare Gründe und Folgen verschieden sind, leuchtet aufgrund ihrer zeitlichen Ordnung ohne weiteres ein. Für die zeitfreie Grund-Folge-Ordnung des logischen Raumes und insbesondere für die Grund-Folge-Ordnung transzendentaler Erwägungen ist sie indessen von großer Reichweite. Denn wenn in ihrem Zusammenhang Letztbegründungen unternommen werden, dann können solche Letztbegründungen niemals Selbstbegründungen darstellen, da eine Selbstbegründung die Verschiedenheit von Grund und Folge verletzte. Gibt es daher letzte Gründe in der Logik oder der Transzendentalphilosophie, dann sind sie solche Gründe, die selber keinen Grund besitzen, sondern ursprünglich sind.

Weiterführende Literatur

Eidam, Heinz: Dasein und Bestimmung. Kants Grund-Problem, Berlin u. a.: 2000.

Heimsoeth, Heinz: Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen, Köln: Kölner Universitäts-Verlag 1956, insbes. 15–19.

Gunnar Hindrichs

Grund, logischer

Ein logischer Grund ist ein →Grund für die Bestimmung eines →Begriffes durch ein →Prädikat. Sein Gegenstück ist der →Realgrund. Wichtige Stellen: 2:202f.; 8:191ff.; 9:51ff.; 11:33ff.

Verwandte Stichworte

Grund; Grund, Satz vom (zureichenden); Realgrund

Philosophische Funktion

Ein Grund im Allgemeinen ist „das, wodurch ein Anderes (Verschiedenes) *bestimmt* gesetzt wird" (11:35). Handelt es sich hierbei um einen logischen Grund, so stellt das andere, das durch ihn bestimmt gesetzt ist, also seine Folge, eine logische Größe dar. Nun sind die bestimmbaren logischen Größen die Begriffe. Die Folge eines logischen Grundes ist daher ein Begriff, der kraft des Grundes bestimmt gesetzt wird. Bestimmt werden Begriffe wiederum im →Urteil. Die Folge eines logi-

schen Grundes ist somit genauer ein Urteil oder assertorischer Satz. Der → Satz vom Grund, als logisches Prinzip genommen, lautet entsprechend: „Ein jeder Satz muß einen Grund haben“ (8:193).

Das Beiwort „logisch“ steht hier im Gegensatz zu dem Beiwort „real“. Wie in ähnlichen Gegensatzpaaren mit diesen Beiwörtern – logisches Prädikat / reales Prädikat, logisches Subjekt / reales Subjekt, logische Negation / reale Negation usw. – dient auch die Kennzeichnung eines Grundes als logischer Grund dazu, seine Unabhängigkeit von der Beziehung auf → Objekte herauszustellen. Ob das Urteil, das ein logischer Grund zur Folge hat, von einem Objekt handelt oder nicht, wird durch den logischen Grund nicht entschieden; entschieden wird nur die Bestimmung des Subjektbegriffs durch den Prädikatsbegriff. Der logische Grund spielt daher seine Rolle auch in dem Denken, das nicht von Objekten handelt (→ Denken/Erkennen). Hier ist er, neben der Widerspruchsfreiheit und dem ausgeschlossenen Dritten, ein formales Wahrheitskriterium unserer Urteile: Dass ein Urteil Gründe und keine falschen Folgen hat, ist ein Zeichen seiner „*Rationabilität*“ (9:51f.). Verwechselt man den logischen Grund mit dem realen Grund, dann verwischt man den Unterschied zwischen Denken und Erkennen.

Weiterführende Literatur

Eidam, Heinz: Dasein und Bestimmung. Kants Grund-Problem, Berlin u. a.: 2000.

Heimsoeth, Heinz: Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen, Köln: Kölner Universitäts-Verlag 1956, insbes. 15–19.

Gunnar Hindrichs

Grund, moralischer

Ein moralischer Grund ist der Bewegungsgrund moralischen Handelns oder der → Bestimmungsgrund des Willens eines jeden moralisch Handelnden. Er ist ein → Grund aus reiner praktischer Vernunft und beruht auf der Vorstellung der → Pflicht; daher unterscheidet er sich von einem „*pathologische[n]* Princip“ (6:378) oder „Antrieb der Selbstliebe“ (4:407). Im Interesse der Stärkung der Sittlichkeit sind moralische Gründe auch ausschlaggebend für die „Erweiterung“ des reinen Vernunftgebrauchs in praktischer Absicht (5:446; vgl. 5:455). Weitere wichtige Stellen: 5:81; *Refl.*1054, 15:470; *Refl.* 3103, 18:88; *Refl.* 6664, 19:127; 20:341.

Verwandte Stichworte

Grund; Bestimmungsgrund

Philosophische Funktion

Ein moralischer Grund des Handelns ist ein formaler Grund insofern, als er in der Gesetzesförmigkeit der → Maxime des Handelns liegt, wie sie Kant im → kategorischen Imperativ fasst: „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (4:421).

Kant stellt sich der Frage, „Ob ein Mensch in dem Maaße, als er Vernunft hat, durch moralische Gründe könne bewogen werden“ (*Refl.* 6664, 19:127). Es geht eben um mehr als das „Vermögen der moralischen diiudication“ oder → Beurteilung, es geht um die „Kraft ihrer Bewegungsgründe“ (*Refl.* 6664, 19:127). Kant weist den Gedanken zurück, dass Erfahrung darüber Aufschluss zu geben vermöchte: „In der That ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe“ (4:407). Denn wir sehen immer nur die „äußere“ Handlung, deren → Legalität wir zuverlässig einschätzen können, nicht aber die „innere[n] Principien“, auf denen sie beruht (4:407). Eine zwar gesetzmäßige Handlung muss nicht aus moralischen Gründen erfolgt sein, sondern kann auf einen „Antrieb der Selbstliebe“ zurückgehen (4:407). Solche Gründe des Handelns würden an sinnlich fundierte Bedürfnisse und Neigungen anschließen, die der Akteur in seine Maxime „aufgenommen“ hat (6:24). Sie wären somit keine aus reiner praktischer Vernunft entspringenden moralischen Gründe des Handelns – für die sie freilich aus Motiven der Selbsttäuschung gehalten werden können (vgl. auch 6:392f.).

Diese skeptischen Überlegungen Kants ändern nichts an der moralischen *Forderung*, im gegebenen Fall allein aus moralischen Gründen zu handeln – sollte auch bisher kein einziger solcher Fall je Wirklichkeit geworden sein. Dass wir uns dazu wenigstens grundsätzlich in der Lage se-

hen und diese Forderung nicht etwa als unsinnig abtun, zeigt sich Kant zufolge an der Unabweisbarkeit mit der sich uns das moralische Gesetz „aufdringt“ und herausfordert (vgl. 5:30f.; → Factum der (reinen praktischen) Vernunft). Dies Gesetz der praktischen Vernunft berechtigt uns nach Kant auch dazu, aus rein moralischen Gründen eine oberste moralische Ursache der Welt (→ Welturheber, Weltursache) anzunehmen, die wir zwar theoretisch weder beweisen noch widerlegen können, die uns jedoch in praktischer Perspektive in unserer sittlichen Haltung zu bestärken vermag (vgl. 5:446f.; 5:455; → Primat der reinen praktischen Vernunft).

Weiterführende Literatur

Hepfer, Karl: „‚… der Stein der Weisen‘: Motivation und Maximen“, in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 3, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 220–229.

Höffe, Otfried: „Die Form der Maximen als Bestimmungsgrund“, in: ders. (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft, Berlin: Akademie 2002, 63–80.

Beatrix Himmelmann

Grund, objektiver

Ein objektiver Grund ist ein → Grund für das Fürwahrhalten eines → Urteils, der in der Beschaffenheit des beurteilten → Objektes besteht. Sein Gegenstück ist der → subjektive Grund. Wichtige Stellen: KrV A 820 / B 848ff.; 9:81.

Verwandte Stichworte

Grund; Meinung, Meinen; Glaube; Wissen

Philosophische Funktion

Der Begriff des objektiven Grundes wendet den Begriff des Grundes auf die Einstellung eines Denkenden zu einem Urteil an (vgl. KrV A 820 / B 848ff.). Ein Urteil für wahr zu halten kann in der Beschaffenheit des beurteilten Objektes begründet sein. Die propositionale Einstellung des Fürwahrhaltens hat dann ihren Grund darin, dass das Objekt O soundso ist. Ein solchermaßen objektiv gegründetes Urteil ist für jeden gültig, sofern er → Vernunft hat, da ein jeder Vernünftiger, der über Einsicht in das Objekt O verfügt, das Urteil ‚O ist soundso‘ fällen muss.

Ein Urteil aus objektiven Gründen für wahr zu halten bedeutet, von der Wahrheit dieses Urteils *überzeugt*, ja *gewiss* zu sein. Eine solche Überzeugung kann man dadurch überprüfen, dass man das Urteil anderen mitteilt. Denn da ein objektiv gegründetes Urteil für jeden gültig ist, gibt die Übereinstimmung vieler den Grund zumindest zu der Vermutung, dass das eigene Fürwahrhalten eines Urteils auch tatsächlich in einem Objekt gegründet ist.

Objektive Gründe können freilich nur die Einstellungen zu solchen Urteilen besitzen, die überhaupt von Objekten handeln. Im kantischen Rahmen heißt das: Objektive Gründe gibt es nur für Einstellungen zu Urteilen, die eine mögliche → Erfahrung beschreiben. Die große Menge der Urteile, die den Bereich der möglichen Erfahrung übersteigen, kann man daher auch dann nicht aus objektiven Gründen für wahr halten, wenn man sich aus einem Bedürfnis der Vernunft dazu verhalten sieht. Hier gilt es daher genau zu beobachten, ob wir solche Urteile aus privaten, subjektiven Gründen für wahr halten oder aus einem Vernunftbedürfnis transzendentaler Subjektivität, aufgrund dessen wir auch ohne objektiven Grund von ihnen überzeugt sein dürfen.

Weiterführende Literatur

Eidam, Heinz: Dasein und Bestimmung. Kants Grund-Problem, Berlin u. a.: 2000.

Heimsoeth, Heinz: Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen, Köln: Kölner Universitäts-Verlag 1956, insbes. 15–19.

Gunnar Hindrichs

Grund, Satz vom (zureichenden)

Der Satz vom Grund ist zum einen ein logisches Prinzip, zum anderen ein transzendentales Prinzip. Als logisches Prinzip lautet er: „Ein jeder Satz muß einen Grund haben“ (8:193). Als transzendentales Prinzip lautet er: „Ein jedes Ding muß seinen Grund haben“ (8:193f.). Beide Prinzipien dürfen nicht miteinander verwechselt werden. Weite-

re wichtige Stellen: 1:391ff.; KrV A 201 / B 246ff.; 8:143f.; 28:551f.

Verwandte Stichworte
Grund; Kausalität; Urteil; Erfahrung

Philosophische Funktion
Der Satz vom Grund war neben dem Satz des Widerspruchs das wichtigste Prinzip der Schulmetaphysik. Leibniz nannte die Sätze die beiden „großen Prinzipien" (grands principes), auf denen unsere gesamte Vernunfterkenntnis beruhe (vgl. Leibniz, *Monadologie* § 31); Wolff und seine Schüler schlossen sich dem an. Kants Auseinandersetzung mit dem Satz vom Grund kann daher in ihrer Bedeutung für die Herausbildung eines neuen Philosophieverständnisses kaum überschätzt werden.

In der vorkritischen *Nova dilucidatio* bewegt Kant sich noch ganz in den Bahnen des Leibnizianischen Denkens. Zwar formuliert er – mit Crusius und gegen Leibniz/Wolff – den Satz vom zureichenden Grund (principium rationis sufficientis) als Satz vom bestimmenden Grund (principium rationis determinantis) um, da der Ausdruck „zureichend" zu vage sei, während der Ausdruck „bestimmend" eindeutig festlege, dass ein Prädikat unter Ausschluss seines Gegenteils einem Subjekt zukomme. Der Satz vom Grund sagt hiernach, dass die Beziehung eines Subjektes zu einem Prädikat eine durch den Ausschluss von dessen Gegenteil bestimmte Beziehung sei. Abgesehen von dieser Umformulierung erfüllt der Satz vom Grund aber eine ontologische Aufgabe, ähnlich wie in den Denkgebäuden von Leibniz oder Wolff – mit einer auffälligen Einschränkung: Er regelt nur das Zufällige. „Nihil contingenter exsistens potest carere ratione exsistentiam antecedenter determinante" („Nichts zufällig Existierendes kann eines seine Existenz vorgängig bestimmenden Grundes entbehren") (1:396). Das Notwendige hingegen besitzt keinen bestimmenden Grund für seine → Existenz; es existiert ohne Grund notwendigerweise. Eine ratio oder causa sui gibt es in der Konzeption der *Nova dilucidatio* nicht.

Diese erste Einschränkung der ontologischen Reichweite des Satzes vom Grund wird in Kants kritischer Philosophie weiter geführt. Hier wird das Kontingente, das der Satz vom Grund regelt, noch enger eingegrenzt auf das empirisch Kontingente. Die zweite Analogie der Erfahrung, der „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität" (KrV A 189 / B 232), formuliert diese Eingrenzung aus. Die Regel, die die zweite Analogie für eine jede empirische Begebenheit aufstellt, lautet: „daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. nothwendiger Weise) folgt." Kant schließt hieraus: „Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objectiven Erkenntniß der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben in Reihenfolge der Zeit" (KrV A 201 / B 246). Der Satz vom Grund ist somit dann, wenn er auf die Zeitfolge übertragen wird, das Prinzip der Kausalität und als solches einer der Grundsätze möglicher Erfahrung. Er sagt, dass → Erscheinungen in der Folge der → Zeit einander bestimmen – dass eine Erscheinung die → Ursache (der bestimmende Grund in der Zeit) der anderen sei. Und nur als ein solcher Grundsatz möglicher Erfahrung betrifft der Satz vom Grund → Gegenstände, nicht bloß Sätze.

Zwei wichtige Folgen ergeben sich aus dieser Bestimmung. Erstens lässt sich die Geltung des Satzes vom Grund nicht analytisch beweisen (etwa, wie die Wolffianer dies taten, aus dem Satz vom Widerspruch). Vielmehr ist sie daraus herzuleiten, dass ohne den Satz vom Grund eine Erfahrung von Gegenständen in der Zeitfolge nicht möglich wäre. In diesem Sinne ist er die „crux philosophorum" (28:551): An seiner Behandlung zeigt sich die Verfasstheit der Philosophie. Zweitens führt von der Regelung empirisch zufälliger Erscheinungen durch den Satz vom Grund kein Weg zu dem logisch Zufälligen, also zu dem, dessen Gegenteil möglich ist (vgl. Cramer, *Kontingenz*). Denn das Argument für die Geltung des Satzes vom Grund arbeitet mit dem Begriff der Zeitfolge: Ohne den Satz vom Grund, begriffen als Kausalitätsprinzip, ließe sich der Wechsel der Erscheinungen in der Zeit nicht identifizieren. Der Begriff des logisch Zufälligen hingegen sieht von der Zeit ab und betrachtet nur die Denkmöglichkeit des Gegenteils von etwas (vgl. KrV B 289f.). Daher gilt der Satz vom Grund nur für empirisch Kontingentes.

Besonders deutlich wird die Einschränkung des Satzes vom Grund auf das empirisch Kontingente in Kants Polemik gegen Eberhard. Eberhard,

ein führender Wolffianer, hatte gegen Kant für die Geltung des Satzes vom zureichenden Grund ohne Erfahrungsbezug argumentiert. Insbesondere der Grund der Erscheinungen, klarerweise etwas Unerfahrbares, könne so erschlossen werden. In seiner Antwort auf Eberhard zieht Kant eine deutliche Trennlinie zwischen dem Satz vom Grund als logischem Prinzip und dem Satz vom Grund als transzendentalem Prinzip. Während der erste über eine formale Bedingung von Urteilen spricht – „ein jeder Satz muß einen Grund haben" –, spricht der zweite über Objekte und ihre Möglichkeit a priori – „ein jedes Ding muß seinen Grund haben" (8:193f.). Und dieses transzendentale Prinzip kann man nach den Ergebnissen der *KrV* nicht über den Bereich der Gegenstände möglicher Erfahrung ausdehnen, ohne seine objektive Gültigkeit zu beschädigen. Der Satz vom Grund gilt so nur für Erscheinungen, nicht für →Dinge an sich. Diese Abgrenzung verstellt Eberhard den Weg von den Erscheinungen über die Frage nach deren Grund zu etwas, das außerhalb des Bereiches möglicher Erfahrung liegt. Man kann zwar sagen, dass die Erscheinungen einen Grund hätten, der selber keine Erscheinung darstelle, aber man hat damit keine Erkenntnis über Gegenstände gewonnen, weil die objektive Gültigkeit eines Satzes an dessen Bezug auf mögliche Erfahrung hängt. Der Satz vom Grund bleibt als transzendentaler Satz weiterhin eingeschränkt auf das empirisch Kontingente.

Allerdings gehorcht die Transzendentalphilosophie wiederum insgesamt dem Satz vom Grund. Denn sie ist keine Wissenschaft von Gegenständen, sondern eine Wissenschaft von unserer apriorischen Erkenntnisart von Gegenständen (vgl. KrV B 25), muss also dem Satz vom Grund als uneingeschränktem logischen Prinzip folgen. Anders gesagt: Die Kritik der Vernunft, die eine wissenschaftliche Metaphysik herbeiführen möchte, ist ein besonderes Verfahren der *Begründung* besonderer Sätze: ein Verfahren der Begründung von Sätzen über Sätze über Gegenstände. Der Satz vom Grund ist deshalb von ähnlich großer Bedeutung für Kants Vernunftbegriff wie vormals für den Vernunftbegriff Leibniz' oder Wolffs. Ganz anders ist indessen seine Aufgabe: Er begründet keine allgemeine Ontologie, sondern gilt als transzendentales Prinzip nur für die Ontologie der Phänomene. Als logisches Prinzip aber begründet er die Geltungsreflexion, die die Ontologie der Phänomene und deren transzendentale Prinzipien, also auch den Satz vom Grund als Kausalitätsprinzip, zu ihrem Gegenstand hat.

Weiterführende Literatur

Heimsoeth, Heinz: Studien zur Philosophie Immanuel Kants I. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen (Kantstudien Ergänzungshefte 71), Bonn: Bouvier ²1971, insbes. 15ff.

Gunnar Hindrichs

Grund, subjektiver

Ein subjektiver Grund ist ein →Grund für das Fürwahrhalten eines →Urteils, der in der besonderen Beschaffenheit des urteilenden →Subjektes besteht. Sein Gegenteil ist der →objektive Grund. Wichtige Stellen: KrV A 820 / B 848ff.; 5:641; 8:136ff.; 9:81f.

Verwandte Stichworte

Grund; Meinung, Meinen; Glaube; Wissen

Philosophische Funktion

Der Begriff des subjektiven Grundes wendet den Begriff des Grundes auf die Einstellung eines Denkenden zu einem Urteil an (vgl. KrV A 820 / B 848ff.). Ein Urteil für wahr zu halten kann in der besonderen Beschaffenheit des urteilenden Subjektes begründet sein. Die propositionale Einstellung des Fürwahrhaltens hat dann ihren subjektiven Grund darin, dass das Subjekt S soundso beschaffen ist. Ein solchermaßen subjektiv gegründetes Urteil besitzt nur Privatgültigkeit, weil die Beschaffenheit des urteilenden Subjektes eine ihm eigentümliche Beschaffenheit ist.

Ein Urteil aus subjektiven Gründen für wahr zu halten bedeutet, zu der Wahrheit dieses Urteils *überredet* zu sein. Eine solche →Überredung mit Geltungsansprüchen mitzuteilen hat keinen Sinn, da sie nur eine private Einstellung zu einem Urteil bedeutet. Subjektive Gründe können freilich fälschlicherweise für objektive Gründe gehalten werden. Es ist dann nötig, sie aufzudecken und von dem Fall, ein Urteil aufgrund der Beschaffenheit seines Objektes für wahr zu halten, zu unterscheiden.

Aus subjektiven Gründen für wahr gehaltene

Urteile spielen daher im kritischen → Denken keine Rolle (vgl. KrV A 823 / B 851). Auch die Gründe, die die → Vernunft für Urteile gibt, die den Bereich möglicher → Erfahrung übersteigen, dürfen keine privaten, subjektiven Gründe sein, da ansonsten die besondere Beschaffenheit des Subjektes, und nicht das Bedürfnis einer allgemeinen Vernunft, sich in ihnen ausspricht. Dort, wo es keine objektiven Gründe für das Fürwahrhalten eines Urteils geben kann, weil dieses Urteil keine objektive Gültigkeit besitzt, und wo man es dennoch aus Vernunftinteresse für wahr hält, muss man das aus einem subjektiven Grund für wahr gehaltene Urteil auf seine Konsistenz und sein Verhältnis zu den objektiv gültigen Urteilen überprüfen (vgl. 8:136f.). Der subjektive Grund wird hierdurch von seiner zufälligen Beschaffenheit gleichsam gereinigt und aus einem bloß subjektiven Grund, der aus der Beschaffenheit des besonderen Subjekts entspringt, in einen Grund verwandelt, der aus einem Interesse der vernünftigen Struktur von Subjektivität schlechthin entspringt. Die so gegründete Einstellung zu einem Urteil nennt man Vernunftglauben.

Weiterführende Literatur

Hutter, Axel: Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken, Hamburg: Meiner 2003.

Gunnar Hindrichs

Grund, transzendentaler

Ein transzendentaler Grund ist ein → Grund, der zu der → Erkenntnis unserer Erkenntnisart a priori von → Gegenständen beiträgt. Wichtige Stellen: KrV A 102ff.; KrV A 278 / B 334; KrV A 341 / B 399.

Verwandte Stichworte

Grund; Grund, logischer; transzendental

Philosophische Funktion

Die transzendentalen Gründe bilden eine Untergruppe der → logischen Gründe. Sie sind Gründe für eine besondere Klasse von Sätzen: von solchen Sätzen, die über die Geltungsbedingungen von → Urteilen a priori handeln. Denn „transzendental" heißt eine Erkenntnis, „die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt" (KrV B 25). Ein Grund wiederum ist im allgemeinen das, „wodurch etwas Anderes (Verschiedenes) *bestimmt* gesetzt wird" (11:35). Ein transzendentaler Grund ist demnach das, wodurch im Rahmen einer Erkenntnis unserer Erkenntnisart a priori von Gegenständen etwas anderes, nämlich eine Folge, bestimmt gesetzt wird.

Solche transzendentalen Gründe gibt es einerseits im Zusammenhang der Geltungsbegründung unserer Urteile. So bezeichnet Kant die Einheit des → Bewusstseins in der → Synthesis des Mannigfaltigen als transzendentalen Grund (vgl. KrV A 106), weil ohne ihn die Kategorien sich nicht auf Gegenstände beziehen könnten, und auch der Grund der Beziehung unserer Sinnlichkeit auf ein → Objekt, ohne die unsere Urteile nicht von Gegenständen möglicher Erfahrung handeln könnten, heißt transzendental (vgl. KrV A 278 / B 334). Andererseits besitzen auch die Fehlleistungen unserer Vernunft transzendentale Gründe: Ein transzendentaler → Paralogismus hat in der Natur der Menschenvernunft einen transzendentalen Grund, der Form nach falsch zu schließen (vgl. KrV A 341 / B 399). Denn da die Vernunftschlüsse im Rahmen der Geltungsbedingungen unserer Urteile erfolgen, gehört ihre Theorie zur transzendentalen Erkenntnis; die Gründe, die diese Theorie für ihre fehlerhafte Verfasstheit anführt, sind daher ebenfalls transzendentale Gründe.

Weil transzendentale Gründe keine Gründe für Urteile sind, die von Objekten handeln, sondern die Bedingungen betreffen, unter denen Urteile a priori von Objekten handeln, sind transzendentale Gründe keine Gründe für objektive Erkenntnisse. Stattdessen sind sie – wie ihr Name bereits sagt – Gründe für transzendentale Erkenntnisse, die ihre Funktion ausschließlich im Zuge der besonderen Begründungsverfahren (→ Deduktion; → Dialektik) der → Transzendentalphilosophie besitzen.

Gunnar Hindrichs

Grundkraft

Eine Grundkraft ist eine nicht weiter auflösbare Kraft. Kant unterscheidet verschiedene Grundkräfte: Die → Anziehungskraft und die → Zurückstoßungskraft sind Grundkräfte der Materie. Die

Einbildungskraft, der Verstand und der Wille sind Grundkräfte der Seele. Die Idee einer Grundkraft wird als regulatives Prinzip gebraucht. Wichtige Stellen: 2:139; KrV A 649 / B 677; 4:502–510; 8:180; 1:17–19; 1:306–308; 2:137–139.

Verwandte Stichworte
Kraft; Einbildungskraft; Anziehungskraft; Zurückstoßungskraft

Philosophische Funktion
Grundkräfte der Körper bzw. der Materie sind wesentlich zwei, die Anziehungskraft und die Zurückstoßungskraft (vgl. 4:502, 4:508–510; vgl. auch 1:306–308, 2:137–139). In Kants Frühwerk wird implizit die „*wirkende Kraft*“ (*vis activa*) als Grundkraft bestimmt (1:18; vgl. 1:17–19). In *Teleolog. Prinz.* identifiziert Kant die Einbildungskraft als Grundkraft der Seele. In Kants kritischer Erkenntnistheorie wird die Grundkraft zum „Problem einer systematischen Vorstellung der Mannigfaltigkeit von Kräften“ (KrV A 649 / B 677), eine Vorstellung, die regulativ legitim ist. Denn die Suche nach systematischer Einheit in Erklärungen, für die hier die Idee einer Grundkraft steht, stellt eine transzendentale Voraussetzung der Vernunft bei ihren empirischen Untersuchungen dar (vgl. KrV A 650–651 / B 678–679; KrV A 682–683 / B 710–711).

Martin Schönfeld

Grundlegung

Der Begriff der Grundlegung wird von Kant in einem weiten und in einem engen Sinne verwendet. Im weiten Sinne ist er weitgehend gleichbedeutend mit dem Begriff der Kritik (Timmermann, *Kant's Groundwork*, S. 10). Dabei verweist Grundlegung auf den konstruktiven Beitrag der Transzendentalphilosophie zur Metaphysik, indem für Kant die kritische Untersuchung der →Vernunft erst ein festes Fundament für eine wissenschaftliche, d. i. nicht dogmatische Metaphysik liefern soll. Im engen Sinn bezieht sich Grundlegung ausschließlich auf die →*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, und wird von Kant definiert als „Aufsuchung und Festsetzung *des obersten Princips der Moralität*“ (4:392), d. i. als philosophische Rechtfertigung der Idee der Pflicht bzw. des kategorischen →Imperativs. Weitere wichtige Stellen: KrV A 4 / B 8; KrV A 762f. / B 791; 4:328.

Verwandte Stichworte
Kritik; Transzendentalphilosophie; Metaphysik; Pflicht

Philosophische Funktion
Die Rede von einer Grundlegung im weiten Sinne von Kritik bzw. als dem Fundament einer wissenschaftlichen Metaphysik kommt zum ersten Mal in den *Prolegomena* vor: „Die Unterscheidung der *Ideen*, d. i. der reinen Vernunftbegriffe, von den Kategorien oder reinen Verstandesbegriffen, als Erkenntnissen von ganz verschiedener Art, Ursprung und Gebrauch, ist ein so wichtiges Stück zur Grundlegung einer Wissenschaft, […] daß ohne eine solche Absonderung Metaphysik schlechterdings unmöglich oder höchstens ein regelloser, stümperhafter Versuch ist […]“ (4:328f., auf eine ähnliche Weise gebraucht Kant den Begriff an zwei wichtigen Stellen der *KrV*: KrV A 4 / B 8; KrV A 762f. / B 791).

Erst in der *GMS* wird der Begriff der Grundlegung im engeren Sinne eingeführt. Dort hält Kant es für nicht zweckmäßig oder nicht nötig (bzw. noch nicht möglich), eine vollständige Grundlegung in Form einer „Kritik [der] *reinen praktischen Vernunft*“ (4:391) vorzulegen. Er bedient sich deswegen „statt der Benennung einer *Kritik der reinen praktischen Vernunft* der von einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (4:391). Diese Grundlegung trägt daher einen provisorischen Charakter und ist gleichsam nur eine abgesonderte „Vorarbeitung der Grundlage“ (4:391). Wie Kant dann spezifiziert, befasst sich diese partiale Grundlegung mit der „Aufsuchung und Festsetzung *des obersten Princips der Moralität*“ (4:392), also mit der Idee der Pflicht bzw. dem kategorischen Imperativ, ohne dabei etwa die Anwendung desselben Prinzips ausführlich zu untersuchen (vgl. 4:392), was erst später in der →Metaphysik der Sitten erfolgen soll. An diese beschränkte, jedoch wesentliche Aufgabe erinnert Kant auch in der Vorrede der *KpV*: „Es setzt zwar die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* voraus, aber nur in so fern, als diese mit dem Princip der Pflicht vorläufige Bekanntschaft macht und eine bestimmte Formel derselben angiebt und rechtfertigt“ (5:8).

Weiterführende Literatur

Bittner, Rüdiger: „Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", in: Höffe, Otfried (Hg.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt/M.: Klostermann 1993, 13–30.

Siep, Ludwig: „Wozu Metaphysik der Sitten? Bemerkungen zur Vorrede der Grundlegung", in: Höffe, Otfried (Hg.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt/M.: Klostermann 1993, 31–44.

Timmermann, Jens: Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2007.

Josep Clusa

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

Die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*GMS*) erschien 1785 in Riga bei J. F. Hartknoch. Mehrere Auflagen und Nachdrucke wurden noch zu Kants Lebzeiten publiziert, wobei die 1786 erschienene zweite Auflage, in der eine Vielzahl von kleineren Änderungen vorgenommen wurde, insgesamt als die zuverlässigste gilt; das Manuskript ist nicht erhalten. Eine Neuausgabe wurde 1999 von Bernd Kraft und Dieter Schönecker besorgt (vgl. Kraft/Schönecker, *GMS*). Es gibt keine gravierenden editorischen Probleme.

Mit der *GMS* widmet Kant erstmalig ein ganzes Buch der Moralphilosophie. Aber bereits in den 60er und 70er Jahren hat Kant über eine ‚Metaphysik der Sitten' nachgedacht (den Terminus hat Kant nicht erfunden); so beabsichtigte er schon 1768, ein Werk unter diesem Titel herauszubringen (vgl. Brief an Herder vom 9. Mai 1768, 10:74). Zwischen 1773 und 1781 schweigt Kant weitgehend über seine moralphilosophischen Vorhaben. Erst in der *KrV* erscheint wieder die Idee einer ‚Metaphysik der Sitten', und zwar im Rahmen der *Architektonik der reinen Vernunft* (KrV A 832–851 / B 860–879). Es ist unklar, ob Kant nach 1781 die Realisierung der *Metaphysik der Sitten* beabsichtigt hat, ohne dabei zunächst einen grundlegenden Teil voranschicken zu wollen. Unklar ist auch, welche Rolle die Idee einer ‚Kritik der reinen praktischen Vernunft' in diesem Zusammenhang gespielt hat, von der Kant ja in der *GMS* behauptet, sie sei „eigentlich" (4:391) die Grundlage der ‚Metaphysik der Sitten'. Umstritten ist das Verhältnis zwischen der *GMS* und der *KpV*, die drei Jahre später (1788) erschien, obwohl Kant in der *GMS* allein den „Vorsatze" (4:391) äußert, „eine Metaphysik der Sitten dereinst zu liefern" (4:391). Einige Briefe aus der Feder →Hamanns erwecken den – allerdings nicht abschließend bestätigten – Eindruck, Kant sei bei der Arbeit an der *GMS* durch ein im Herbst 1783 veröffentlichtes Buch →Garves zu Ciceros *De officiis* beeinflusst worden (vgl. Garve, *De officiis*). Mehrmals ist von so etwas wie „einem Prodromo zur Moral" die Rede (Brief an Müller vom 30. April 1784, Hamann, *Briefwechsel*, S. 141). Der endgültige Titel wird dann erstmals in einem Schreiben an →Scheffner erwähnt: „Kant hat das Mst. seiner Grundlegung zur Metaph. der Sitten abgeschickt" (Brief an Scheffner vom 19. September 1784, Hamann, *Briefwechsel*, S. 222).

1 Vorrede

In der Vorrede skizziert Kant die Idee einer ‚Metaphysik der Sitten'. Darunter versteht er denjenigen Teil der Moralphilosophie, der „völlig a priori, frei von allem Empirischen" (4:410) versucht, moralische Gesetze aufzustellen und zu begründen. Ethik und Moral handeln nach Kant davon, was wir unbedingt tun sollen, und zwar unabhängig davon, was bei uns an Interessen und Wünschen vorausgesetzt werden kann. Das Vermögen, uns unabhängig von unseren subjektiven Interessen zum Handeln bestimmen zu können, nennt Kant *reine praktische Vernunft*. Kant meint, dass es dieses Vermögen gibt, und wendet sich damit gegen eine Tradition, für die moralisches Handeln ohne Bezug auf bereits vorausgesetzte Interessen gar nicht sinnvoll denkbar ist.

Kant parallelisiert Moralgesetze mit Naturgesetzen vermittelst der Begriffe *Notwendigkeit* und *Allgemeinheit*. Sein Grundgedanke scheint dieser zu sein: Notwendigkeit bedeutet, dass moralische Gesetze unabhängig von unseren Neigungen (Interessen) gelten müssen, also kategorisch und ausnahmslos. Die Allgemeinheit moralischer Gesetze ergibt sich daraus, dass sie der Vernunft des Menschen entspringen (und nicht aus seiner Natur) und daher auch für alle vernünftigen Wesen gelten; nur als vernünftige Gesetze können sie auch notwendig sein. Ein moralisches Prinzip muss ein solches sein, das „sich *auf kein*

Interesse gründet und also unter allen möglichen Imperativen allein *unbedingt* sein kann" (4:432). Daraus folgt auch, dass moralische Gesetze ohne „*Ausnahme*" (4:424) gelten müssen. Denn eine Ausnahme resultiert ja gerade daraus, dass wir uns „zum Vortheil unserer Neigung" (4:424) der kategorischen Geltung des moralischen Gesetzes entziehen wollen. Moralische Gesetze sind als Gesetze der Freiheit zugleich autonome Gesetze, von uns selbst (aber in einem nicht-konstruktivistischen Sinne) hervorgebracht; in politischer und geschichtsphilosophischer Perspektive ist damit zugleich das Aufklärungsmotiv des Selbstdenkens und Selbsthandelns verbunden.

Kant hebt immer wieder die Apriorität der Moralphilosophie als einer Metaphysik der Sitten hervor. Es gibt nach Kant aber auch einen „empirischen Theil" (4:387) der Ethik, die „*praktische Anthropologie*" (4:388). Was genau Kant unter Anthropologie im Verhältnis zur reinen Metaphysik der Sitten überhaupt versteht, bleibt in der *GMS* (und nicht nur dort) allerdings unklar. Eine solche Anthropologie spielt als systematische Wissenschaft und empirischer Teil der Ethik in der *GMS* tatsächlich keine Rolle, wenn auch die diversen Ableitungen moralischer Pflichten ohne empirischen Kontext unmöglich sind (das zeigt sich bei der Diskussion der berühmten *Beispiele* aus dem 2. Abschnitt der *GMS*).

Die *GMS* ist das Fundament der Metaphysik der Sitten. Da die *GMS* aber selbst schon a priori verfährt und sogar die „Hauptfrage" (4:392) des ganzen Unternehmens beantworten muss, ist auch die *GMS* schon Metaphysik der Sitten. Kant kündigt für „dereinst" (4:391) eine *Metaphysik der Sitten* an, deren Aufgabe u. a. die systematische und vollständige „Eintheilung der Pflichten" (4:421 Anm.) ist. Es handelt sich dabei um die 1797 veröffentlichte *MS*. Außerdem kennt Kant aber auch noch eine Metaphysik der Sitten, die derjenige Teil der *GMS* ist, zu dem im 2. Abschnitt übergegangen und der dann im 3. Abschnitt wieder verlassen wird (*Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten*, 4:406–445). Der Begriff der ‚Metaphysik der Sitten' hat in der *GMS* also eine dreifache Bedeutung: Erstens ist es ein Oberbegriff, der das ganze Unternehmen einer Moralphilosophie a priori bezeichnet; zweitens heißt auch die künftige Rechts- und Tugendlehre Metaphysik der Sitten; und drittens nennt Kant einen speziellen Teil der *GMS* selbst wieder Metaphysik der Sitten.

Aufgabe der *GMS* ist die „Aufsuchung und Festsetzung *des obersten Princips der Moralität*" (4:392). Im 1. und 2. Abschnitt der *GMS* geht es um Bedeutungsanalysen der elementaren moralphilosophischen Grundbegriffe (‚Aufsuchung'), also um die „bloße Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit" (4:440). Der 3. Abschnitt der *GMS* leistet dagegen die „Deduction" (4:454) des in dieser Begriffszergliederung eruierten kategorischen Imperativs (‚Festsetzung'). Kants Hinweise zur „Methode" (4:392) in der Vorrede und am Ende des 2. Abschnitts der *GMS* (4:445f.) sind daher nicht so misszuverstehen, als folgten der 1. und 2. Abschnitt der analytischen und der 3. Abschnitt der synthetischen Methode im Sinne der *Prolegomena* (vgl. 4:276 Anm.). Vielmehr bezieht sich der Begriff der Methode in der Vorrede auf die ‚Übergänge', die in den drei Abschnitten der *GMS* jeweils vollzogen werden. Die Prädikate analytisch und synthetisch beziehen sich dagegen auf die Begriffsanalysis bzw. Begriffssynthesis (vgl. 4:400).

2 Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen

Der erste ‚Übergang' beginnt mit der „*gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniß*" (4:393). Kant möchte zeigen, dass er sich mit seinen Begriffsbestimmungen in Übereinstimmung mit dem tatsächlichen Sprachgebrauch und dem normalen Moralverständnis befindet. Er habe, so schreibt Kant zu Beginn des 2. Abschnitts der *GMS*, den „bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unserer praktischen Vernunft gezogen" (4:406). Der 1. Abschnitt der *GMS* ist klar gegliedert: Kant beginnt mit dem Begriff des an sich guten Willens (vgl. 4:393–396). Er vollzieht dann den Übergang zum Pflichtbegriff (vgl. 4:397), den er in drei Sätzen entwickelt (vgl. 4:397–401). Es folgen die erste Formulierung des kategorischen Imperativs (vgl. 4:402f.) und der Hinweis auf die natürliche Dialektik der gemeinen Menschenvernunft (vgl. 4:403ff.), aus welcher sich die Notwendigkeit einer weiteren philosophischen Analyse ergibt.

Es ist zunächst bemerkenswert, dass die Bestimmung, was das moralische Gesetz überhaupt ist (vgl. 4:420), erst erfolgt, *nachdem* die Analyse des guten Willens sowie die daran anschließende

Theorie der Achtung vor dem moralischen Gesetz bereits geleistet wurden. Die Analyse eines Willens, der das Gute allein „*um desselben willen*“ (4:390) will (so Kant schon in der Vorrede), gibt also zugleich Aufschluss darüber, *was* moralisch geboten ist; daher Kants Hinweis, dass „der Begriff der Handlung [aus Pflicht] an sich selbst schon ein Gesetz für mich enthält“ (4:402).

Der erste Schritt (Absätze 1–3) besteht in der These, dass bestimmte intellektuelle Begabungen, Eigenschaften des Temperaments, Glückseligkeit oder auch klassisch verstandene Tugenden „keinen innern unbedingten Werth“ (4:393f.) haben. Das Hauptargument dafür ist, dass „Naturgaben“ (4:393) wie auch „*Glücksgaben*“ (4:393) missbraucht werden können (wie etwa „das kalte Blut eines Bösewichts“, 4:394); die Glückseligkeit selbst hat korrumpierenden Einfluss und ziert auch nur den guten Menschen. All diese Dinge sind zwar in bestimmten Kontexten nicht wertlos, aber für *ohne Einschränkung* gut halten wir nur den moralisch guten Willen: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könne gehalten werden, als allein ein *guter Wille*“ (4:393). Was dieser gute Wille ist, wird von Kant, bevor er zum Pflichtbegriff übergeht, nicht spezifiziert (er sagt nur, was er nicht ist). Kant schließt aber ein teleologisches Argument zur Stärkung seiner These vom an sich guten Willen an (Absätze 4–7): Organisierte Lebewesen besitzen für den jeweiligen Zweck optimal eingerichtete Werkzeuge. Die Vernunft ist für den Zweck der Glückseligkeit nicht optimal eingerichtet. Also ist sie auch kein Werkzeug zur Erlangung der Glückseligkeit, sondern vielmehr ein praktisches Vermögen zur Bestimmung des Willens als an sich gut.

Um den Begriff des an sich guten Willens zu „entwickeln“ (4:397), analysiert Kant im nächsten großen Schritt „den Begriff der *Pflicht* […], der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjectiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält“ (4:397). Kant zieht hier wie auch sonst in der *GMS* den Begriff eines vollkommenen Willens als Folie seiner Überlegungen heran. Er unterscheidet mehrmals zwischen einem Willen, der nur gut sein kann, und einem Willen, der zwar gut sein kann, aber nicht notwendigerweise gut ist. Ein Wesen, das über einen reinen Willen verfügt und durch keine ‚subjektiven Hindernisse‘ (Neigungen) eingeschränkt wird, kann also „nach seiner subjectiven Beschaffenheit nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden“ (4:414). Für solche Wesen mit einer solchen Vernunft ist das Sittengesetz keine Nötigung und bedarf daher nicht der Form eines Imperativs: „das *Sollen* ist hier am unrechten Orte, weil das *Wollen* schon von selbst mit dem Gesetz nothwendig einstimmig ist“ (4:414). Den reinen Willen begreift Kant als den Willen Gottes oder sonstiger vollkommener, weil bloß vernünftiger Wesen. Er begreift ihn aber auch als den intelligiblen Willen eines sinnlich-vernünftigen Wesens, das ausschließlich als Glied der Verstandeswelt betrachtet wird: „Als bloßen Gliedes der Verstandeswelt würden also alle meine Handlungen dem Princip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß sein“ (4:453). Für sinnlich-vernünftige Wesen, die „nicht *an sich* völlig der Vernunft gemäß“ (4:413) handeln, wird das Sittengesetz zur Nötigung, die gebotene Handlung zur Pflicht. Wegen dieses Unterschiedes *enthält* der Begriff der Pflicht den Begriff des guten Willens, aber nicht umgekehrt.

Kant *entwickelt* den Pflichtbegriff in drei Sätzen, von denen der erste allerdings nicht (explizit) genannt wird. Den „dritten Satz, als Folgerung aus beiden vorigen“ (4:400), drückt Kant folgendermaßen aus: „*Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz*“ (4:400). Auf die Bestimmungsmomente des Pflichtbegriffs (‚Notwendigkeit einer Handlung‘, ‚Achtung fürs Gesetz‘) nehmen die vorangehenden Absätze nicht expressis verbis Bezug. Kant macht aber deutlich, dass dasjenige, was einen aus Pflicht handelnden Willen bestimmt, „objectiv das Gesetz und subjectiv *reine Achtung* für dieses praktische Gesetz“ ist (4:400). Der „zweite Satz“ (4:399) handelt vom Moment der objektiven Notwendigkeit des moralischen Gesetzes und lässt sich so reformulieren: Eine Handlung aus Pflicht folgt einer durch das moralische Gesetz gebotenen Maxime und ist damit eine durch das moralische Gesetz als notwendig gebotene Handlung. Folglich muss im ‚ersten Satz‘ das Moment der Achtung thematisch sein. Er muss lauten: Eine Handlung aus Pflicht ist eine Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Eine Handlung hat also, subjektiv betrachtet, nur dann unbedingten moralischen Wert, wenn sie aus Achtung für das Sittengesetz geschieht, oder eben mit anderen Worten, wenn sie aus Pflicht ge-

schieht. Auf der Differenz wiederum zwischen der (objektiven) Übereinstimmung mit dem Gesetz und der (subjektiven) Achtung fürs Gesetz beruht der Unterschied zwischen einer *pflichtmäßigen* Handlung und einer Handlung *aus Pflicht*.

Ohne als solcher genannt zu werden, wird der Begriff der Achtung von Kant in den Absätzen 9 bis 13 herausgearbeitet (vgl. 4:397ff.). Kants Ausführungen und Beispiele (vgl. 4:397ff.: kaufmännische Ehrlichkeit, Suizid, Wohltätigkeit, Glückseligkeit) zeigen deutlich, dass pflichtwidrige Handlungen, aber auch pflichtmäßige Handlungen, die aus mittelbarer Neigung erfolgen (also Handlungen, die zwar objektiv im Einklang mit dem moralisch Gebotenen sind, aber nicht um der Moralität willen geschehen, sondern aus einem direkten Interesse, wie etwa dem des Krämers), keinen moralischen Wert haben. Viel weniger eindeutig ist die Frage zu beantworten, ob nach Kant eine Handlung aus Pflicht (d. i. aus Achtung) in der einen oder anderen Weise von einer unmittelbaren Neigung zur betroffenen Person (Liebe, Sympathie, Mitleid) begleitet, verstärkt oder sogar ersetzt werden darf. Achtung ist für Kant ein von der Vernunft gewirktes und daher selbstgewirktes Gefühl der moralischen Motivation. Hinter der interpretatorischen Schwierigkeit, die sich vor allem aus einer unklaren Stelle („Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subjekt noch überdem *unmittelbare* Neigung zu ihr hat", 4:397) sowie aus den missverständlichen Beispielen ergibt, steckt das sachliche Problem, dass das Motiv der Achtung dem Motiv der unmittelbaren Neigung so ähnlich ist („Analogie" mit ihm hat, 4:401). →Schillers berühmte Xenie („Gerne dien ich den Freunden, doch thu ich es leider mit Neigung, Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin", Schiller, *Werke*, S. 357) geht direkt auf diesen Konflikt zurück.

Dass Kant erst *nach* der Analyse der moralischen Motivation und im Anschluss an deren Ergebnisse den kategorischen Imperativ ableitet, wird schon daraus deutlich, dass er erst nach dieser Analyse fragt: „Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein […]?" (4:402), das den moralisch guten Willen objektiv bestimmen muss? Kants Antwort lautet: Der kategorische Imperativ, den er an dieser Stelle erstmalig formuliert („ich soll niemals anders verfahren als so, *daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*" (4:402). Es ist höchst strittig, wie diese Ableitung des kategorischen Imperativs genau zu verstehen bzw. ob sie erfolgreich ist (sie ist nicht zu verwechseln mit der Deduktion im 3. Abschnitt der *GMS*). Denn hier wie schon vorher im Text (vgl. 4:393ff.) ist nicht deutlich, ob Kant, und wenn ja, wie genau und ob erfolgreich, gegen konsequentialistische Theorien argumentiert, was aber für die Beschränkung auf die „bloße Gesetzmäßigkeit" (4:402) als Grundlage des *Inhalts* der Moral notwendig scheint. Es kommt hinzu, dass Kant hier schon indirekt auf den Gedanken der Autonomie vorgreift, der aber erst viel später im Text auftaucht.

Kant schließt den ersten Abschnitt mit hier (vgl. 4:403ff.) wie auch an anderen Gelenkstellen eindringlich vorgetragenen Warnungen vor einer empiristischen Ethik (vgl. 4:387–392; 4:406–412; 4:425ff.; 4:441ff.; 4:447f.).

3 Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten

Die Struktur des zweiten Abschnitts ist, anders als die des ersten, komplexer und nicht immer durchsichtig. Sachlich neue Überlegungen beginnen erst dort, wo Kant das „praktische Vernunftvermögen" (4:412) analysiert. Im Mittelpunkt dieser Analyse steht der Begriff des Imperativs, den Kant allgemein als nötigendes Vernunftprinzip bestimmt und dann unterteilt in kategorische und hypothetische Imperative (vgl. 4:412–417). Sodann fragt er, wie diese Imperative möglich sind. Er gibt die Antwort mit Bezug auf hypothetische Imperative (vgl. 4:417ff.), verschiebt aber die Antwort auf die Frage, wie kategorische Imperative möglich sind (vgl. 4:419f.), auf den 3. Abschnitt der *GMS*. Stattdessen fährt er fort mit der Begriffsexplikation und präsentiert eine (oder auch *die*) Grundformel des kategorischen Imperativs (vgl. 4:420f.). Die alternative Darstellung in der Naturgesetzformel nutzt Kant für eine erste Einteilung der Pflichten (vgl. 4:421ff.). Aber auch danach verschiebt er wieder die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit des kategorischen Imperativs. Er vollzieht zunächst den „*Übergang* […] *zur Metaphysik der Sitten*" (4:406). Innerhalb dieser Metaphysik der Sitten thematisiert Kant dann einige Grundbegriffe seiner Moralphilosophie mit den entsprechenden Formeln des kategorischen Imperativs: Zweck an

sich (vgl. 4:427ff.), Autonomie (vgl. 4:430ff.), Reich der Zwecke (vgl. 4:433ff.); eine Zusammenfassung (vgl. 4:436ff.) und ein Überblick über Autonomie und Heteronomie (vgl. 4:440ff.) schließen sich an.

Auch bei der Analyse des praktischen Vernunftvermögens steht wieder die Begrenztheit vernünftig-sinnlicher Wesen im Mittelpunkt, also die von Kant behauptete Tatsache, dass vernünftiges Wollen und Handeln für Wesen, deren „Wille nicht *an sich* völlig der Vernunft gemäß [ist] (wie es bei Menschen wirklich ist)", eine „*Nöthigung*" und damit ein „*Sollen*" (4:413) beinhaltet. Die praktische Vernunft ist das Vermögen, objektive, notwendige, für alle Vernunftwesen (universale) Handlungsnormen aufzustellen (Vernunft als *principium diiudicationis*) und nach ihnen zu handeln, sie also zu wollen (*principium executionis*; daher identifiziert Kant zuweilen die praktische Vernunft mit dem Wollen). Im Unterschied dazu bezeichnet der Begriff der Maxime eine Handlungsregel, sofern man sie sich zu eigen gemacht hat (was natürlich nicht ausschließt, dass eine solche Regel tatsächlich mit einer objektiv-notwendig Vernunftregel zusammenfällt). Solche vernünftigen Handlungsnormen sind hypothetische Imperative und kategorische Imperative. Der kategorische Imperativ ist der schon aus dem 1. Abschnitt der *GMS* bekannte moralische Imperativ der Pflicht. Die hypothetischen Imperative teilt Kant auf in die technischen „Imperative der *Geschicklichkeit*" (4:415) und die pragmatischen „Imperative der Klugheit" (4:417). Hypothetische Imperative gebieten eine Handlung unter der Voraussetzung eines vielleicht gewollten Zweckes (irgendeines Zweckes) oder sie gebieten Handlungen hinsichtlich des von allen Menschen gewollten Zweckes der Glückseligkeit (die ersteren nennt Kant daher auch problematische, die letzteren assertorische Imperative). Daher sind hypothetische Imperative „bedingt, nämlich: *wenn* oder *weil* man dieses Object will, soll man so oder so handeln" (4:444); der kategorische Imperativ wird dagegen „durch keine Bedingung eingeschränkt" (4:416).

Nach der Einteilung der Vernunftprinzipien in hypothetische und kategorische Imperative stellt Kant „die Frage: wie sind alle diese Imperative möglich?" (4:417). Wiederholt nennt Kant die hypothetischen Imperative analytisch und den kategorischen Imperativ synthetisch, wobei die Analytizität hypothetischer Imperative deren Möglichkeit (d. h. Geltung) leicht erkläre, die Synthetizität des kategorischen Imperativs die Frage nach dessen Möglichkeit dagegen nur schwer beantwortbar mache. Der synthetische Charakter kategorischer Imperative scheint darin zu liegen, dass durch einen moralischen Imperativ das Wollen des Guten mit dem Willen eines sinnlich-vernünftigen Wesens *verknüpft* wird, das dieses Gute nicht ohne weiteres will: „Ich verknüpfe mit dem Willen ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung die That a priori, mithin nothwendig (obgleich nur objectiv, d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjectiven Bewegursachen völlige Gewalt hätte). Dieses ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen, schon vorausgesetzten analytisch ableitet (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen), sondern mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens unmittelbar als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft" (4:420 Anm.).

Noch *vor* dem Übergang zur Metaphysik der Sitten (vgl. 4:426f.) präsentiert Kant eine Grundformel des kategorischen Imperativs und auch die sogenannte Naturgesetzformel. Die Grund- oder Universalisierungsformel lautet: „*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*" (4:421). Es ist strittig, ob diese Formel mit der in 4:436f. präsentierten Formel identisch ist oder nicht: „*handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann*" (4:436f.). In 4:431 zählt Kant drei verschiedene Formeln auf: Die (jeweils sogenannte) *Naturgesetzformel*, die *Zweck-an-sich-Formel* und die *Autonomie-Formel*. Auch später (vgl. 4:436f.) zählt Kant wieder drei Formeln auf, wobei aber die Autonomie-Formel durch die *Reich-der-Zwecke-Formel* ersetzt wird, so dass man vier Formeln zählt. Da Kant außerdem behauptet, dass all diese Formeln „im Grunde nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes" (4:436) seien, nämlich der allgemeinen Formel, muss man insgesamt mindestens fünf verschiedenen Formeln des kategorischen Imperativs zählen.

Alle diese Formeln sollen nach Kant *im Grunde* dasselbe ausdrücken. Doch schon der Vergleich der Ableitungen vollkommener und unvollkommener Pflichten gegen sich selbst und gegen andere auf der Grundlage der Naturgesetzformel

(vgl. 4:421ff.) und der Zweck-an-sich-Formel (vgl. 4:429f.) beweist, wie verschieden die Formeln sind. Bei der Naturgesetzformel (die der allgemeinen Formel am nächsten kommt) geht es um die Idee der Universalisierung von Maximen (dergestalt, dass unstatthafte Maximen ohne logischen oder vielleicht nur praktischen Widerspruch nicht gewollt bzw. gedacht werden können). Dagegen beruht die Zweck-an-sich-Formel im Sinne eines moralischen Realismus auf der Idee, dass „*die vernünftige Natur* […] *als Zweck an sich selbst* [existiert]" (4:429), also „*Person*" (4:429) ist und „absoluten Werth" (4:428) oder „*Würde*" (4:434) hat. Demzufolge sind Handlungen bzw. Maximen dann verboten, wenn sie auf die eine oder andere Weise diesen Status von Vernunftwesen verletzen.

Die abschließenden Teile des 2. Abschnitts der *GMS* zur Autonomie und Heteronomie tragen nichts wesentlich Neues zur „Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit" (4:440) bei. Kant betont aber noch einmal, dass nach aller *Zergliederung* die Sittlichkeit ein „Hirngespinst" (4:445) sein könnte. Einmal mehr hebt er also hervor, dass die Frage, wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, erst innerhalb einer Kritik der reinen praktischen Vernunft beantwortet werden kann.

4 Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft

Der 3. Abschnitt der *GMS* gehört zu den dunkelsten Passagen in Kants Werk überhaupt. Dabei ist die zentrale Frage des 3. Abschnitts („*Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?*", 4:453) schon sehr früh (vgl. ab 4:417) die Leitfrage des ganzen Buches. Doch schon die genaue Bedeutung dieser Frage, die Kant offenkundig parallel zur Frage aus der theoretischen Philosophie stellt, wie synthetische Urteile a priori möglich sind, ist umstritten, und das angemessene Verständnis von Kants Antwort – Kant nennt dies die „Deduction" (4:447; vgl. 4:454; 4:463) der Freiheit und des kategorischen Imperativs – umso mehr. In der Sek.5 führt Kant ausführlich aus, warum die Frage, wie die reine praktische Vernunft eine tatsächliche bewegende Kraft ausüben könne, nicht beantwortet werden kann; insoweit kann die Frage nach der Möglichkeit des kategorischen Imperativs also nicht beantwortet werden. Beantwortet werden dagegen die Frage nach der Geltung des moralischen Gesetzes als eines kategorischen Imperatives für sinnlich-vernünftige Wesen und die Frage nach der Voraussetzung dieses Gesetzes, der Möglichkeit der Freiheit.

Von entscheidender Bedeutung ist das Verständnis dessen, was man Kants *Analytizitätsthese* (Sek.1) nennen könnte: „[…] also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei" (4:447). Kants These, dass unter der Voraussetzung der Freiheit des Willens das moralische Gesetz „durch bloße Zergliederung" (4:447) – also analytisch – aus dem Begriff des freien Willens folgt, und dass der kategorische Imperativ dennoch ein *synthetischer* Satz ist, erscheint nur sinnvoll, wenn der Wille, von dem in der Analytizitätsthese die Rede ist, der Wille in noumenaler Perspektive ist, und wenn infolgedessen das Gesetz, von dem die Analytizitätsthese handelt, nicht der kategorische Imperativ ist, sondern das moralische Gesetz. Auch hier macht Kant die Idee eines vollkommenen Willens zur Folie seiner Argumentation. Kants Analytizitätsthese besagt demnach: Freiheit als das Vermögen, ganz von selbst etwas hervorzubringen, muss als Kausalität wie jede Kausalität ein Gesetz haben, und da durch den negativen Freiheitsbegriff Naturgesetzlichkeit ausgeschlossen ist, und da zudem keine andere Gesetzlichkeit in Frage kommt, ist Freiheit die „Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein" (4:447); dieses Gesetz ist das moralische Gesetz (aber nicht als kategorischer Imperativ).

Der nächste Schritt in Kants Gedankengang (Sek.2) ist ein transzendentales Argument: Jedes vernunftbegabte Wesen muss sich als denkendes Wesen für spontan und damit für transzendental frei halten, weil sonst der mit jedem Aktus des Denkens – auch mit dem, der den Determinismus behauptet – unvermeidlich erhobene Geltungsanspruch unmöglich ist; der Aktus des Denkens ist ein Aktus der Spontaneität, und Spontaneität beinhaltet transzendentale Freiheit. Und weil es „doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß" (4:391), muss die denkende Vernunft „folglich" auch „als praktische Vernunft" (4:448) frei sein (vgl. dazu *Rez. Schulz*). Dass Freiheit nur eine „Idee" (4:448) ist, heißt also nicht, dass Kant für die Voraussetzung der Freiheit kein

triftiges Argument hätte. Es heißt nur, dass man Freiheit nicht *erklären* kann, in dem strikten Sinne von empirischer Erklärung, den Kant in der *KrV* entwickelt hatte und auf den er in der Sek.5 rekurriert.

Mit der Sek.2 ist noch nicht bewiesen, dass der Mensch sich als ein vernünftiges Wesen denken darf. Unbewiesen ist bis dahin auch die Geltung des moralischen Gesetzes als eines kategorischen Imperativs für menschliche Wesen. So hält Kant zu Beginn der Sek.3 ausdrücklich fest, er sei hinsichtlich der Frage, „*woher das moralische Gesetz verbinde*" (4:450), noch „um nichts weiter gekommen" (4:449). Denn selbst wenn Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden muss, folgt daraus nicht die Gültigkeit des kategorischen Imperativs für sinnlich-vernünftige Wesen, weil das mit jener Freiheit direkt verbundene Gesetz nur das moralische Gesetz als analytischer Satz ist. Der kategorische Imperativ ist aber ein synthetischer Satz, d. h. ein Satz, der für sinnlich-vernünftige Wesen gelten *soll*. Daher erfolgt der abschließende Übergang von der analytisch zergliedernden Metaphysik der Sitten zur beweisenden Kritik der reinen praktischen Vernunft auch erst in der Sek.3.

Genau an dieser Stelle entsteht der berühmte und umstrittene Verdacht auf eine „Art von Cirkel" (4:450). Kant spricht auch von der bloßen „Erbittung eines Princips" (4:453), was seine Übersetzung des logischen Terminus petitio principii ist. Doch für Kant ist, dies blieb lange unbeachtet, eine petitio principii kein circulus in probando (vgl. 9:135; *Refl.* 3314, 16:774). Der Zirkel besteht daher nicht darin, dass wir frei sind, weil wir dem moralischen Gesetz unterworfen sind, und dass wir dem moralischen Gesetz unterworfen sind, weil wir frei sind. Das Problem besteht darin, wegen der „Wichtigkeit" (4:450) des moralischen Gesetzes die Freiheit nur „um des sittlichen Gesetzes willen" (4:453) anzunehmen, ohne sie eigens zu beweisen, sowie in dem Missverständnis, dass sich aus der Freiheit des menschlichen Willens die Gültigkeit des moralischen Gesetzes als eines kategorischen Imperativs als direkte „Folge" (4:453) ableiten ließe. Kant begegnet dem Zirkelverdacht, indem er in Anknüpfung an das Argument aus der Sek.2 die Freiheit des menschlichen Willens über die „reine Selbstthätigkeit" (4:452) von Verstand und Vernunft beweist (also ohne dabei auf die Gültigkeit des Sittengesetzes zu rekurrieren). Als ein „vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen" (4:452) ist der Mensch „als Intelligenz das eigentliche Selbst" (4:457), und sofern der Mensch nur in dieser noumenalen Perspektive betrachtet wird, ist das moralische Gesetz in der Tat eine direkte „Folge" (4:453) seiner Freiheit: „Denn jetzt sehen wir, daß, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt und erkennen die Autonomie des Willens, sammt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt gehörig und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig" (4:453). Die Frage nach der Möglichkeit des kategorischen Imperativs als Frage nach dessen Geltung beantwortet Kant in Sek.4 (was danach in Sek.5 und der Schlussanmerkung kommt, trägt zur eigentlichen Deduktion nichts mehr bei).

Kant wiederholt in Sek.4 zunächst noch einmal die Analytizitätsthese aus Sek.1, wonach ‚ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei' sind: „Als bloßen Gliedes der Verstandeswelt" (4:453) – und das heißt: als Wesen, das ausschließlich frei und vernünftig handelt – „würden also alle meine Handlungen dem Princip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß sein" (4:453). Die Deduktion erfolgt dann in einem einzigen Satz (vgl. 4:453f.), der außerordentlich schwer interpretierbar ist, aber folgendermaßen rekonstruiert werden kann: ‚Weil die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt enthält, weil sie mithin auch den Grund der Gesetze der Sinnenwelt enthält, weil sie also in Ansehung meines Willens, der ganz zu ihr gehört, unmittelbar gesetzgebend ist und weil sie also auch in Ansehung meines Willens als eine Verstandeswelt gedacht werden muss, die den Grund der Sinnenwelt und den Grund der Gesetze derselben enthält, so werde ich mich als ein Wesen, das sich zugleich als Glied der Verstandeswelt (Intelligenz) und als Glied der Sinnenwelt betrachtet, dem Gesetze der Verstandeswelt, mithin der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz der Verstandeswelt enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen und folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperative und die diesem Prinzip gemäßen Handlungen als Pflichten ansehen müssen.' – Auch an einer späteren Stelle wird deutlich, dass Kant in der Tat mit der

ontischen Superiorität der Verstandeswelt argumentiert, wenn er schreibt, dass das moralische Gesetz „für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst entsprungen ist; *was aber zur bloßen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft nothwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet*“ (4:461). Kants Deduktion des kategorischen Imperativs lässt sich also folgendermaßen zusammenfassen: Der Mensch verfügt über das Vermögen der Vernunft, das als epistemisches Vermögen eine Form reiner Selbsttätigkeit ist. Als ein solches Wesen muss der Mensch sich als Intelligenz und damit als Glied der Verstandeswelt betrachten, das zugleich auch seinen Willen als frei verstehen muss. Da mit dieser Freiheit das Sittengesetz analytisch verbunden ist, erkennt auch der Mensch, wenn und sofern er sich als ein solches Wesen begreift, die Autonomie und das moralische Gesetz als Gesetz seines vernünftigen Wollens. Und da die Verstandeswelt und damit auch der Wille als Glied dieser intelligiblen Welt der Sinnenwelt ontisch übergeordnet sind, gilt das Gesetz jener Welt (das Sittengesetz) auch als Gesetz (als kategorischer Imperativ) für Wesen, die zugleich Glieder der Sinnenwelt und der Verstandeswelt sind. Kraft des Unterschiedes zwischen der intelligiblen Welt und der Sinnenwelt vermag Kant das Sollen, das im kategorischen Imperativ enthalten ist, als ein eingeschränktes eigenes Wollen zu verstehen: „Das moralische Sollen ist also eigenes nothwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt und wird nur so fern von ihm [sc. dem Menschen] als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet“ (4:455).

Interpretationslage

Kants Moralphilosophie und besonders seine *GMS* üben bis heute über alle philosophischen Traditionen und Lager hinweg einen ungebrochen großen Einfluss aus. Die Auseinandersetzung mit Kants Moralphilosophie ist zudem immer noch überwiegend eine Auseinandersetzung mit der *GMS*. Im 1. Abschnitt der *GMS* stehen zwei Probleme im Vordergrund: Erstens, was genau heißt es, aus Pflicht zu handeln, und in welchem Verhältnis steht das Motiv der Achtung zu Motiven der Neigung (vgl. Baron, *Kantian Ethics*)? Zweitens, wie verläuft Kants Ableitung des kategorischen Imperativs (vgl. Kerstein, *Supreme Principle of Morality*)? Im 2. Abschnitt der *GMS* sind es, abgesehen von der Zählung der diversen Formeln und deren Verhältnis zueinander, vor allem die Beispiele der Ableitung von vollkommenen und unvollkommenen Pflichten gegen sich selbst und gegen andere, die ungebrochen Stoff für Analysen bieten (vgl. Schönecker/Wood, *Kants Grundlegung*). Schließlich ist zu klären, wie der von Kant behauptete analytische Charakter hypothetischer Imperative zu verstehen ist.

Mit Bezug auf den 3. Abschnitt der *GMS* sind folgende Fragen wichtig: Wie ist das analytische Verhältnis von Freiheit (Autonomie) und Sittengesetz zu verstehen? Hat Kant überhaupt einen Beweis für die epistemische Freiheit (Spontaneität) vernünftiger Wesen? Gibt es über den Nachweis hinaus, dass vernünftige Wesen sich für praktisch autonom halten dürfen, noch eine weitere Leistung, die Kant erbringt? Und wie ist in diesem Zusammenhang der Zirkelverdacht Kants zu verstehen? (vgl. Schönecker, *Grundlegung III*)

In sachlicher Hinsicht sind immer noch Kants (angeblicher) Rigorismus, seine (angebliche) Geringschätzung von (nicht durch Vernunft bewirkten) Gefühlen und die ganze Idee der (sogenannten) Universalisierung die Hauptangriffspunkte von Kants Moralphilosophie. In Anknüpfung an die Arbeiten von John Rawls wurde in letzter Zeit zudem eine sogenannte konstruktivistische Lesart und Weiterentwicklung der kantischen Moralphilosophie vertreten, die auf Kants metaphysische Voraussetzungen und Thesen weitgehend verzichtet.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.:. Kant’s Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary. Oxford University Press 2011.

Baron, Marcia: Kantian Ethics almost without Apology, Ithaca: Cornell University Press 1995.

Delfosse, Heinrich P.: Kant-Index, Bd. 15, Stellenindex und Konkordanz zur ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2000.

Freudiger, Jürg: Kants Begründung der praktischen Philosophie. Systematische Stellung, Methode und Argumentationsstruktur der ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘, Bern u. a.: P. Haupt 1993.

Guyer, Paul: „Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals", in: Gregor, Mary (Hg.): Critical Essays, Lanham: Rowmann & Littlefield 1998.
Horn, Christoph / Schönecker, Dieter (Hg.): Kant, Immanuel: Groundwork for the Metaphysics of Morals, Berlin u. a.: de Gruyter 2008.
Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, hg. von Otfried Höffe, Frankfurt/M.: V. Klostermann 1989.
Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg. von Jens Timmermann, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
Kerstein, Samuel J.: Kant's Search for the Supreme Principle of Morality, Cambridge: Cambridge University Press 2002.
Paton, Henry J.: The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy, New York: Hutchinson 1947.
Schönecker, Dieter: Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs, Freiburg u. a.: Alber 1999.
Schönecker, Dieter / Wood, Allen, W.: Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'. Ein einführender Kommentar, Paderborn: Schöningh 2004.
Timmermann, Jens (Hg.): Kant's ‚Groundwork of the Metaphysics of Morals'. A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2013.
Wood, Allen W.: Kant's Ethical Thought, Cambridge: Cambridge University Press 1999.

Dieter Schönecker

Gründlichkeit

Gründlichkeit stellt eine Methode dar, philosophische Themen zu behandeln, und ist die Grundlage für eine logisch strenge Bearbeitung eines Problems. Kant definiert „*Gründlichkeit*" als „zweckmäßige Genauigkeit in Formalien" und „scholastische Vollkommenheit" (9:47). Zur logischen Vollkommenheit der Erkenntnis führt Kant aus, dass sie „in der Deutlichkeit, der Gründlichkeit und systematischen Anordnung derselben zum Ganzen einer Wissenschaft" (9:140) bestehe. Kant vergleicht sie mit einer „populare[n] Methode" (9:148), die diese Strenge nicht aufweist. Weitere wichtige Stellen: KrV B XLIIf.; 9:47.

Verwandte Stichworte
Beweis; Methode

Philosophische Funktion
Gründlichkeit ist für die wissenschaftliche oder →scholastische Methode charakteristisch und steht der „populare[n] Methode" des Philosophierens gegenüber: während die letztere nur auf „Unterhaltung" abzielt, „geht [erstere] auf *Gründlichkeit* und entfernt daher alles Fremdartige" (9:148). Kant betrachtet sein eigenes transzendentales Projekt in diesem Sinne als gründlich. Der populären Methode steht er misstrauisch gegenüber: Im Vorwort zur zweiten Auflage der *KrV* merkt er an, „daß der Geist der Gründlichkeit in Deutschland nicht erstorben, sondern nur durch den Modeton einer geniemäßigen Freiheit im Denken auf kurze Zeit überschrien worden" ist (KrV B XLIIf.). Gründlichkeit kann allerdings auch zur →Pedanterie verkommen, welche nur eine „*affectirte* Gründlichkeit" (9:47) darstellt. Auf eine solche Praxis deutet Kant in der *KrV* hin, wenn er Aristoteles' Gebrauch der logischen Themen anprangert, „deren sich Schullehrer und Redner bedienen konnten, um […] nachzusehen, was sich am besten für eine vorliegende Materie schickte, und darüber mit einem Schein von Gründlichkeit zu vernünfteln" (KrV A 268f. / B 324f.). Und in der *Religion* werden diejenigen Theologen, die auf die Philosophie nur einen flüchtigen Blick werfen, von Kant dafür gerügt, dass ihnen die Gründlichkeit abgeht, die für ordentliche und vollständige Untersuchungen nötig ist (vgl. 6:10).

Peter Thielke
(Übersetzung: Sebastian Boll)

Grundsatz

Im üblichen weiten Sinn ist ein Grundsatz eine allgemeine als wahr erkannte Regel, aus der man andere Erkenntnisse ableiten kann. In einem weniger üblichen engen Sinn ist eine Regel nur dann ein Grundsatz, wenn sie selbst keiner Ableitung fähig ist. Kant verwendet ‚Grundsatz', ‚Prinzip' und ‚*principium*' normalerweise gleichbedeutend. Wichtige Stellen: KrV A 130f. / B 169f.; KrV A 148 / B 188; 5:19; 5:285; 9:7; 9:110.

Verwandte Stichworte
Prinzip; Postulat; Analytik der Grundsätze

Philosophische Funktion

Bei einem Grundsatz – der Standardübersetzung des lateinischen Wortes ‚*principium*' (Prinzip), das wiederum als Übersetzung der aristotelischen *archê* (eigentlich Anfang, Ursprung) dient – handelt es sich um eine allgemeine, regelhafte Erkenntnis, aus der sich andere Erkenntnisse ableiten lassen. In diesem weiten Sinn spricht Kant von ‚obersten' Grundsätzen und deutet damit eine mögliche Hierarchie von Grundsätzen an. Gelegentlich verwendet Kant das Wort jedoch in einem engeren Sinn. Dann sind Grundsätze nicht nur Urteile, welche „die Gründe anderer Urtheile in sich enthalten", sondern solche, die „selbst nicht in höhern und allgemeinern Erkenntnissen gegründet sind" (KrV A 148 / B 188), d. h. erste oder oberste Prinzipien, die sich selbst nicht aus anderen Prinzipien ableiten lassen. Hier meint Kant die Grundsätze a priori des reinen Verstandes (→ Grundsätze des reinen Verstandes).

Wenn Grundsätze selbst nicht wiederum ableitbar sind, so macht dies einen Beweis jedoch nicht überflüssig, wie Kant an dieser Stelle betont. Ein Beweis kann dann nicht objektiv geführt werden, denn schließlich liegt der Grundsatz „aller Erkenntniß seines Objects zum Grunde" (KrV A 148 / B 188). Doch ein Beweis „aus den subjectiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniß des Gegenstandes überhaupt" ist möglich und notwendig, weil der Grundsatz sonst in den Verdacht geraten könnte, eine bloß erschlichene Behauptung zu sein (KrV A 148 / B 188).

Die Unterscheidung von Grundsätzen im engen und im weiten Sinn kann man nicht direkt an den Wörtern ‚Grundsatz' und ‚Prinzip' festmachen. Kant neigt vielmehr dazu, beide Wörter ihrer Herkunft wegen gelegentlich auf grundlegende oder unmittelbar gewisse Urteile einzuengen. Der *Logik* zufolge können „[u]nmittelbar gewisse Urtheile a priori" Grundsätze heißen, „sofern andre Urtheile aus ihnen erwiesen, sie selbst aber keinem andern subordinirt werden können" (9:110). Es handelt sich also um den engen Grundsatzbegriff. Doch man liest weiter: „Sie werden um deswillen auch *Principien* (Anfänge) genannt" (9:110; vgl. 9:130). Allenfalls werden Prinzipien, um die es in den Analytiken der Kritiken an architektonisch exponierter Stelle geht, bevorzugt „*Grundsätze*" genannt (5:19, KrV A 130f. / B 169f.; doch vgl. 5:285).

Jens Timmermann

Grundsatz der Vernunft

Der Grundsatz der Vernunft ist vom *obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile* zu unterscheiden. Während sich dieser auf das Verhältnis der Erfahrungsgegenstände und der Erfahrung bezieht und in der Transzendentalen Analytik der (vgl. KrV A 154–158 / B 193–197) eingeführt wird, handelt der (1) Grundsatz der Vernunft vom Weiterfragen der → Vernunft, das allein durch das Erreichen → unbedingter Bedingungen ein Ende finden könnte. Er darf nur logisch oder regulativ gebraucht werden, wie Kant in der Transzendentalen Dialektik der *KrV* zeigt. Dem einen Grundsatz entspringen (2) mehrere Grundsätze der Vernunft. Ihnen stehen Grundsätze des Verstandes gegenüber (vgl. 17:721). (3) Einmal bezeichnet Kant den kategorischen Imperativ als „Grundsatz der reinen praktischen Vernunft" (5:39). Weitere wichtige Stellen: (1) KrV A 307 / B 364; KrV A 508f. / B 536f.; KrV A 648 / B 676; 17:528; 17:706; 18:222; (2) 2:295; KrV A 408 / B 435; KrV A 408 / B 435; 4:338; 10:98; 17:359; 17:443; 17:656; 18:296.

Verwandte Stichworte

Grundsatz; Vernunft

Philosophische Funktion

1 Der Grundsatz der Vernunft

In einer der wichtigen Gruppe von Reflexionen der siebziger Jahre (17:699–713, vgl. Guyer, *Claims of Knowledge*, 391–396) stellt Kant zwei Grundsätze gegenüber, deren erster unschwer als der *oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile* zu erkennen ist: „1. Grundsatz. Die principien der Moglichkeit der Erfahrungen sind auch principien der Moglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. […] 2. Grundsatz: In allem, was die Grentze der Erfahrung übersteigt, können wir nur principien der […] absoluten Einheit der synthesis a priori annehmen" (17:706).

Der zweite Grundsatz entspricht dem „Grundsatz der reinen Vernunft: alles bedingte Erkenntnis steht nicht allein unter Bedingungen, sondern endlich unter solchen, die selbst unbedingt sein" (18:222), insofern unbedingte Bedingungen jenseits der → Grenze der Erfahrung liegen und eine absolute Einheit der Synthesis enthalten.

Mit diesem Grundsatz setzt sich Kant in der *KrV* in zwei Anläufen auseinander. In der Einlei-

tung zur Transzendentalen Dialektik unterscheidet er zwischen dem „eigenthümliche[n] Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sei: zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird“ (KrV A 307 / B 364) und dem „Grundsatz der reinen Vernunft“ (auch „obersten Prinzip der reinen Vernunft“), das besagt: „wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben“ (KrV A 307f. / B 364). Im mehr als logischen Gebrauch ist dieser Grundsatz synthetisch und die aus ihm entspringenden Grundsätze würden „in Ansehung aller Erscheinungen transscendent sein“ (KrV A 308 / B 365).

Kants Auskunft im Antinomie-Kapitel zufolge „behält der gedachte Grundsatz der reinen Vernunft in seiner dergestalt berichtigten Bedeutung annoch seine gute Gültigkeit, zwar nicht als Axiom, die Totalität im Object als wirklich zu denken, sondern als ein *Problem* für den Verstand, also für das Subject“ (KrV A 508 / B 536). Der Grundsatz der Vernunft wird weiter als solcher bezeichnet, ist aber „eigentlich nur eine *Regel*, […] kein *constitutives Princip* der Vernunft, […] sondern ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, […] also ein Principium der Vernunft, welches *als Regel* postulirt, was von uns im *Regressus* geschehen soll, und *nicht anticipirt*, was im *Objecte* vor allem Regressus an sich gegeben ist“ (KrV A 508f. / B 536f.).

Kant zieht also die Unterscheidung zwischen →konstitutiven und →regulativen Prinzipien heran, um den Grundsatz der Vernunft als „*[r]egulatives* Princip der Vernunft“ zu bezeichnen (KrV A 509 / B 537, vgl. KrV A 508 / B 536).

2 Grundsätze der Vernunft und des Verstandes

Im Plural bezieht sich der Ausdruck ‚Grundsätze der Vernunft‘ allgemein auf den Gegenstand der Metaphysik: „Die metaphysic ist also eine Wissenschaft von den Grundbegriffen und Grundsätzen der Menschlichen Vernunft, und nicht überhaupt der Menschlichen Erkenntnis“ (17:359, vgl. 10:98).

Speziell sind Grundsätze der Vernunft diejenigen Prinzipien, die nach Reflexionen der siebziger Jahre einander ergänzen und erst in der →Antinomie der reinen Vernunft miteinander konfligieren sollen (vgl. Birken-Bertsch, *Subreption*, 145–154). Im Duisburgschen Nachlaß stehen eine „transscendentale Thetic: von Errichtung der Grundsatze der reinen Vernunft“ und eine „Antithetic: vom […] Gebrauch dieser Grundsatze“ einander gegenüber (17:656).

Weiterführende Literatur

Willaschek, Marcus: „Kant on the Necessity of Metaphysics“, in: Rohden, Valerio / Terra, Ricardo R. / de Almeida, Guido A. / Ruffing, Margit (Hg.): Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 1, Berlin u. a.: de Gruyter 2008, 285–307.

Hanno Birken-Bertsch

Grundsatz, dynamischer

Als ‚dynamische Grundsätze‘ bezeichnet Kant diejenigen →Grundsätze des reinen Verstandes, welche die ursprüngliche →Subsumtion der →Erscheinungen unter die Kategorien der →Relation und der →Modalität enthalten (vgl. KrV A 162 / B 201). Diese Teilgruppe im System der Grundsätze – die ‚Analogien der Erfahrung‘ und die ‚Postulate des empirischen Denkens überhaupt‘ – bezieht sich auf Erscheinungen im Hinblick auf deren „*Dasein*“, d. h. ihre (mögliche, wirkliche oder notwendige) Zugehörigkeit zur Natur als dem durch Kausalgesetze bestimmten raumzeitlichen Zusammenhang der Erscheinungen (KrV A 160f. / B 199f.). Die dynamischen Grundsätze unterscheiden sich sowohl hinsichtlich ihrer „Evidenz“, als auch hinsichtlich ihrer „Demonstration“ von den mathematischen Grundsätzen (KrV A 180 / B 223), die sich auf Erscheinungen hinsichtlich ihrer quantitativen Struktur beziehen (KrV A 160 / B 200f.). Die Bezeichnung ‚dynamische Grundsätze‘ spielt bereits auf die Anwendung der Analogien der Erfahrung in der Grundlegung der physischen →Dynamik an, von deren Prinzipien sie als allgemeine, für äußere und innere →Erfahrung geltende Grundsätze aber zu unterscheiden sind (vgl. KrV A 162 / B 202). Weitere wichtige Stellen: KrV A 178 / B 220f.; KrV A 179f. / B 221ff.; KrV A 228 / B 281; KrV A 664 / B 692; 4:307; 4:309f.

Verwandte Stichworte

Analogien der Erfahrung; Postulate des empirischen Denkens; Synthesis, dynamische/ mathematische

Philosophische Funktion

1. Durch den Begriff der dynamischen Grundsätze als der auf das „Dasein" der Erscheinungen bezogenen Verstandesprinzipien stellt Kant die Eigenschaft der dritten und vierten Grundsatzgruppe in den Mittelpunkt, sich auf Erscheinungen als Elemente eines durchgängig durch Kausalgesetze bestimmten Wirklichkeitszusammenhangs zu beziehen. Eben dieser dynamische Erscheinungszusammenhang ist nach Kant unter „Natur" im „empirischen Verstande" zu verstehen (KrV A 216 / B 263; → Natur). Mit der Erörterung der dynamischen Grundsätze wird also der Naturbegriff innerhalb des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes eingeführt (vgl. Thöle, *Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit*). Den Analogien der Erfahrung kommt hierbei die grundlegende Funktion zu, die durchgängige Geltung des Kausalprinzips und des Begriffs der → Wechselwirkung für Erscheinungen a priori zu garantieren. Indem Kant aber auch die Postulate des empirischen Denkens in die Gruppe der dynamischen Grundsätze einschließt, hebt er hervor, dass die Prinzipien des objektiv gültigen Gebrauchs der Modalitätskategorien wesentlich auf den mit den Analogien der Erfahrung etablierten dynamischen Erscheinungszusammenhang Bezug nehmen. Denn die Begriffe der → Möglichkeit, → Wirklichkeit und → Notwendigkeit haben diesen Prinzipien zufolge nur dann einen objektiven Gebrauch, wenn sie auf das mögliche, wirkliche oder oder gemäß Kausalgesetzen notwendige Enthaltensein eines Gegenstands in der Natur als dynamischem Erscheinungszusammenhang bezogen sind (vgl. Guyer, *The Postulates of Empirical Thinking*, S. 299ff.).

2. Der eigentümliche Status, der den dynamischen Grundsätzen hinsichtlich ihrer „Evidenz" und „Demonstration" zukommt (KrV A 180 / B 223), ergibt sich daraus, dass das Dasein der Erscheinungen keinen a priori konstruierbaren Sachverhalt darstellt (KrV A 179 / B 221f.). Anders als den → mathematischen Grundsätzen, die auf dem Verfahren der reinen Anschauungssynthesis durch die → Einbildungskraft beruhen, kommt den dynamischen Grundsätzen daher nur „diskursive[]" Evidenz zu (KrV A 162 / B 201), d. h. eine Gewissheit, die sich aus ihrer Funktion als notwendige Voraussetzung auf die objektive Bestimmung der Erscheinungen ausgerichteter Urteile ergibt. Die dynamischen Grundsätze sind also nicht schon in der reinen Anschauungssynthesis als solcher gegründet, sondern gelten nur „unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung" (KrV A 160 / B 199). Kant bringt den nicht-konstruktiven Charakter der dynamischen Grundsätze auch zum Ausdruck, indem er sie als „*regulative*" von den „*constitutiv[en]*" (d. h. konstruktiven) mathematischen Grundsätzen abhebt (KrV A 179 / B 222). Der Sinn, in dem Kant hier von einer regulativen Eigenschaft von Grundsätzen spricht, ist dabei von der in der → transzendentalen Dialektik relevanten, auf die immanente Funktionsweise von Vernunftprinzipien bezogenen Bedeutung zu unterscheiden (→ Idee, regulative).

3. In der *KrV B* expliziert Kant die Konzeption der dynamischen Grundsätze darüber hinaus, indem er diesen einen bestimmten Synthesistyp zuordnet. Den dynamischen Grundsätzen wird die „*Verknüpfung* (nexus)" zugeordnet, die Kant auch als ‚dynamische Verbindung' bezeichnet und die sich auf eine notwendige Verbindung des Daseins der Erscheinungen bezieht (vgl. KrV B 201 Anm.; → Synthesis, dynamische/mathematische). Innerhalb ihrer unterscheidet Kant, der Dualität der unter den Titeln der Relation und der Modalität stehenden Grundsätze entsprechend, zwischen „*physische[r]*" und „*metaphysische[r]*" Verbindung (KrV B 201 Anm.). Während der allgemeine Begriff der dynamischen Verbindung sich ohne weiteres auf die in den Relationskategorien enthaltenen Verbindungsweisen anwenden lässt, ist jedoch fraglich, ob dies auch für die Modalitätskategorien gilt, die nach Kant nur die Beziehung des Gegenstandes zum Erkenntnisvermögen betreffen (vgl. KrV A 219 / B 266). Kants Versuch, den dynamischen Grundsätzen eine einheitliche synthesistheoretische Konzeption zuzuordnen, muss insofern als problematisch gelten.

Weiterführende Literatur

Guyer, Paul: „The Postulates of Empirical Thinking in General and the Refutation of Idealism", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 297–324.

Thöle, Bernhard: Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur, Berlin: de Gruyter 1991.

Christian Klotz

Grundsatz, mathematischer

Als ‚mathematische Grundsätze' bezeichnet Kant die ersten beiden Grundsatzgruppen innerhalb des →Systems der Grundsätze des reinen Verstandes, d. h. die „*Axiome*[] *der Anschauung*" und die „*Antizipationen der Wahrnehmung*" (KrV A 161 / B 200). Kant wählt diese Bezeichnung der fraglichen Grundsätze „in Betracht dessen, daß sie die Mathematik auf Erscheinungen anzuwenden" berechtigen (KrV A 178 / B 221). Anders als den von ihnen unterschiedenen →dynamischen Grundsätzen kommt ihnen „unmittelbare Evidenz" bzw. „intuitive[] […] Gewißheit" zu, da sie sich auf die Verfahrensweise der Einbildungskraft in der Erzeugung reiner Raum- und Zeitbestimmungen gründen (KrV A 160 / B 200; vgl. KrV A 162 / B 201). Kant charakterisiert die mathematischen Grundsätze daher auch als „*constitutiv*" (KrV A 179 / B 222). Weitere wichtige Stellen: KrV A 664 / B 692; 4:309.

Verwandte Stichworte

Antizipationen der Wahrnehmung; Axiome der Anschauung; Grundsätze des reinen Verstandes; Synthesis, dynamische/mathematische

Philosophische Funktion

1. Die Charakterisierung der ersten beiden Grundsatzgruppen als ‚mathematische Grundsätze' hebt den für Kants Begründung der Möglichkeit von wissenschaftlicher Naturerkenntnis bedeutsamen Gesichtspunkt hervor, dass mit den ersten beiden Grundsatzgruppen die Anwendbarkeit der →Mathematik auf →Gegenstände der Erfahrung a priori gesichert wird. Die Anwendbarkeit von Zähl- bzw. Messverfahren auf Erfahrungsgegenstände ist demnach nicht etwa eine kontingente Tatsache, die sich erst durch den faktischen Erfolg exakter empirischer Wissenschaften zu erweisen hätte, sondern ein notwendiger Sachverhalt. Durch die apriorische Begründung der Möglichkeit von exakter →Naturwissenschaft wird für Kant zugleich der Erkenntnisstatus der Mathematik sichergestellt. Denn mathematische Urteile beziehen sich nach Kant nicht etwa auf einen abstrakten Bereich mathematischer Gegenstände, sondern repräsentieren mögliche konkrete Gegenstände hinsichtlich ihrer (raumzeitlichen) Form. Sie lassen sich daher als Erkenntnisse nur qualifizieren, sofern sie auf Erfahrungsgegenstände tatsächlich anwendbar sind (vgl. KrV B 147f.; →Mathematik und Philosophie).

2. Während sich bezüglich der Axiome der Anschauung ohne weiteres versteht, dass sie die Anwendbarkeit der Mathematik beinhalten – in ihnen werden ja die Kategorien der Quantität ursprünglich auf Erscheinungen angewendet –, ist dies im Fall der Antizipationen der Wahrnehmung, in denen alle →Erscheinungen unter die →Kategorie der →Qualität subsumiert werden, nicht unmittelbar einsichtig. Deren Einschluss in die mathematischen Grundsätze beruht darauf, dass Kant das Prinzip der unter dem Titel ‚Qualität' stehenden Grundsätze als auf den quantitativen Aspekt empfundener Qualitäten bezogen auffasst: Auch Empfindungsqualitäten sind →Quanta, sofern sie einen messbaren Intensitätsgrad aufweisen (vgl. KrV A 167f. / B 209f.). Die ‚Antizipationen der Wahrnehmung' stellen daher „die zweite Anwendung der Mathematik (mathesis intensorum) auf Naturwissenschaft" dar (4:307). In Verbindung mit der Charakterisierung der *beiden* Grundsatzgruppen als ‚mathematisch' wird somit die Unterscheidung zwischen →extensiven und →intensiven Größen konstitutiv für die Grundsatzsystematik.

3. In beiden Fällen beruht die inhaltliche Eigentümlichkeit der mathematischen Grundsätze – im Unterschied zu den dynamischen Grundsätzen – darauf, dass sie auf der Verfahrensweise der →Einbildungskraft in der Erzeugung reiner Raum- und Zeitbestimmungen beruhen. Die eigentümliche ‚Demonstration' dieser Grundsätze besteht daher in dem Aufweis, dass die Vereinheitlichung von →Anschauungen genau den Verfahren der Anschauungssynthesis unterworfen sind, die quantitative Strukturen erzeugen (vgl. KrV A 178f. / B 221). Daher charakterisiert Kant die Evidenz der mathematischen Grundsätze als „intuitiv[]" oder „unmittelbar[]", im Kontrast zur nur „discursiven" Gewissheit der dynamischen Grundsätze, die sich nicht auf die Anschauungsstruktur als solche, sondern auf das „Dasein" der Erscheinungen beziehen (KrV A 160–162 / B 199–201). Das den mathematischen Grundsätzen entsprechende Synthesisverfahren wird in der *KrV B* als „*Zusammensetzung* (compositio)" charakterisiert, deren Eigentümlichkeit darin besteht, „Synthesis des

Gleichartigen“ zu sein. Diese wird wiederum, der Unterscheidung zwischen extensiven und intensiven Größen entsprechend, in „*Aggregation*“ und „*Coalition*“ eingeteilt (KrV B 201 Anm.; → Synthesis, dynamische/mathematische).

Weiterführende Literatur

Böhme, Gernot: „Über Kants Unterscheidung von extensiven und intensiven Größen“, in: Kant-Studien 65, 1974, 239–258.

Böhme, Gernot: „Quantifizierung als Kategorie der Gegenstandskonstitution. Zur Rekonstruktion der Kantischen Erkenntnistheorie“, in: Kant-Studien 70, 1979, 1–16.

Klemme, Heiner F.: „Die Axiome der Anschauung und die Antizipationen der Wahrnehmung“, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 247–266.

Körner, Stephan: „Zur Kantischen Begründung der Mathematik und der Naturwissenschaft“, in: Kant-Studien 56, 1965, 463–473.

Christian Klotz

Grundsatz, oberster aller synthetischen Urteile

Der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile dient zur „Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urtheile“ (KrV A 154 / B 193). Er lautet: „[E]in jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung“ (KrV A 158 / B 197). Weitere wichtige Stellen: KrV A 148ff. / B 187ff.; KrV A 154–158 / B 193–197.

Verwandte Stichworte

analytisch/synthetisch; Grundsatz, synthetischer a priori; Prinzip; Synthesis

Philosophische Funktion

1 Begründung des obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile

Bevor Kant im zweiten – „Analytik der Grundsätze“ genannten – Buch der „Transzendentalen Logik“ der *KrV* die → Grundsätze des reinen Verstandes zu beweisen versucht, widmet er einen Abschnitt der Herleitung des obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile. Um diesen Grundsatz zu begründen, führt Kant zwei unterschiedliche Überlegungen an, die beide schon aus der → transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe bekannt sind. Die erste Überlegung betrifft die Bedingungen, unter denen Vorstellungen „objective Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben“ (KrV A 155 / B 194). Objektive Realität bzw. → objektive Gültigkeit besitzen sie genau dann, wenn der Gegenstand der Erkenntnis „auf irgend eine Art gegeben werden“ (KrV A 155 / B 194) kann. „Einen Gegenstand geben“ wiederum bedeutet, „dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) [zu] beziehen“ (KrV A 156 / B 195). Es ist anzunehmen, dass man die objektive Realität einer empirischen Vorstellung dadurch zeigt, dass man sie auf wirkliche Erfahrung bezieht, indem man auf eine Anschauung des Gegenstandes der Vorstellung verweist (vgl. 8:188f.; 20:325). In dem Abschnitt „Von dem obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile“ interessiert Kant sich allerdings vor allem für den Fall, in dem eine *apriorische* Vorstellung objektive Realität besitzt. Dies ist dann der Fall, wenn es sich bei dem Verfügen über diese Vorstellung um eine notwendige Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung handelt bzw. wenn jeder Gegenstand der Erfahrung unter diese Vorstellung fallen muss. So schreibt Kant z. B. über die Vorstellungen des Raums und der Zeit, sie „würden doch ohne objective Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn ihr nothwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde“ (KrV A 156 / B 195; vgl. KrV A 93 / B 126; KrV A 111). Geht man – wie Kant es anscheinend tut – davon aus, dass man die Möglichkeit synthetischer Urteile erklärt, indem man angibt, wie die in solchen Urteilen vorkommenden Begriffe objektive Realität besitzen können, dann ergibt sich, dass genau solche synthetischen Urteile a priori möglich sind, in denen von einem Begriff, der Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung ist, behauptet wird, dass alle Gegenstände der Erfahrung unter ihn fallen. Die *zweite* Überlegung in dem genannten Abschnitt betrifft die Frage, bei welchen Vorstellungen es sich um eine solche notwendige Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung handelt. Bezüglich dieser Frage hatte sich in der „Transzendentalen Deduktion“ Folgendes ergeben: Wirkt ein Gegen-

stand kausal auf uns ein, dann führt dies zum Vorliegen „des Mannigfaltigen der Anschauung" (KrV A 158 / B 197), d. h. zu dem Vorliegen verschiedener sinnlicher Vorstellungen. Solche sinnliche Vorstellungen sind zunächst Vorstellungen, die keinen Gegenstandsbezug besitzen. Damit sie einen solchen Gegenstandsbezug erhalten, müssen sie auf bestimmte Weise miteinander verbunden bzw. synthetisiert werden, so dass sie eine synthetische Einheit bilden. Zu solch einer synthetischen Einheit können sie nur deswegen verbunden werden, weil wir über bestimmte, selber nicht durch die Sinne gegebenen Vorstellungen verfügen (neben den Kategorien scheint Kant in dem Abschnitt „Von dem obersten Grunde aller synthetischen Urteile" auch die reinen Anschauungen des Raums und der Zeit zu diesen Vorstellungen zu rechnen). Die Vorstellungen, die Bedingungen dafür sind, dass sinnliche Vorstellungen synthetische Einheiten bilden, sind also Bedingungen für den Gegenstandsbezug unserer Vorstellungen und somit Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung. Verbindet man dieses Ergebnis der zweiten Überlegung mit dem der ersten Überlegung, nach der Gegenstände unter solche Vorstellungen fallen, bei denen es sich um Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung handelt, so ergibt sich, dass Gegenstände unter die Vorstellungen fallen, bei denen es sich um Bedingungen dafür handelt, dass sinnliche Vorstellungen synthetische Einheiten bilden. Genau dies ist Inhalt des obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile, der besagt, dass „ein jeder Gegenstand […] unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung" (KrV A 158 / B 197) steht.

2 Empirische synthetische Urteile und synthetische Urteile a priori

Nicht ganz klar ist, ob der oberste Grundsatz – wie seine Formulierung vermuten lässt – tatsächlich dazu dient, die Möglichkeit *aller* synthetischer Urteile zu erklären, oder ob er nur dazu dient, die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori zu erklären (vgl. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, Bd. 2, 84ff.; Seel, *Schematismus und oberste Grundsätze*, 244). Es ist anzunehmen, dass der oberste Grundsatz die Möglichkeit eines synthetischen Urteils dadurch begründen soll, dass sich ein Argument für dieses Urteil findet, das als eine Prämisse den obersten Grundsatz enthält (vgl. KrV A 148f. / B 188). Für die Grundsätze des reinen Verstandes z. B. lassen sich solche Argumente vermutlich finden, da in diesen behauptet wird, dass Gegenstände der Erfahrung unter die Kategorien fallen, wobei es sich bei dem Verfügen über die Kategorien um eine notwendige Bedingung dafür handelt, dass sinnliche Vorstellungen zu synthetischen Einheiten verbunden werden. Empirische Urteile lassen sich dagegen nicht durch Argumente begründen, die den obersten Grundsatz als Prämisse enthalten. Denn in empirischen Urteilen wird nicht behauptet, dass Gegenstände der Erfahrung unter Vorstellungen fallen, deren Vorliegen notwendige Bedingung dafür ist, dass sinnliche Vorstellungen synthetische Einheiten bilden. Ganz in diesem Sinn fährt Kant nach der Nennung des obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile folgendermaßen fort: „Auf solche Weise sind synthetische Urtheile a priori möglich" (KrV A 158 / B 197).

Auch Kants Ausführungen über analytische und synthetische Urteile in der Einleitung zur *KrV* legen die Annahme nahe, dass die Funktion des obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile zumindest in erster Linie in der Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori besteht. Synthetische Urteile sind laut der Einleitung zur *KrV* Urteile, die „zu dem Begriffe des Subjects ein Prädicat hinzuthun, welches in jenem gar nicht gedacht war und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden" (KrV A 7 / B 11). Da man in einem synthetischen Urteil von dem durch den Subjektbegriff repräsentierten Gegenstand behauptet, dass er unter einen Prädikatbegriff fällt, der nicht im Subjektbegriff enthalten ist, „so ist" – wie Kant in dem Abschnitt „Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urteile" feststellt – „ein Drittes nöthig, worin allein die Synthesis zweier Begriffe entstehen kann" (KrV A 155 / B 194). Will man die Möglichkeit synthetischer Urteile erklären, so muss man somit die folgende Frage beantworten: „Was ist nun aber dieses Dritte, als das Medium aller synthetischen Urtheile?" (KrV A 155 / B 194). Nun geht aus der Einleitung zur *KrV* hervor, dass es sich bei diesem Dritten im Fall empirischer synthetischer Urteile um Erfahrung handelt (vgl. KrV A 8 / B 12). Unklar sei dagegen, was das Dritte im

Fall synthetischer Urteile a priori ist (vgl. KrV A 9 / B 12f.). Deswegen sei es Aufgabe der *KrV*, die Frage zu beantworten: „*Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?*“ (KrV B 19). Kant scheint also nur die Möglichkeit von synthetischen Urteilen a priori, nicht aber die Möglichkeit empirischer Urteile als erklärungsbedürftig anzusehen.

Zu der Frage, was das neben Subjekt- und Prädikatbegriff Dritte, das die Verbindung dieser Begriffe ermöglicht, im Fall von synthetischen Urteile a priori sei, äußert sich Kant in dem Abschnitt „Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urteile“ erstaunlicherweise nicht sehr ausführlich. Es findet sich lediglich folgende Bemerkung: „Außer dieser Beziehung [auf Prinzipien, die der Form der Erfahrung a priori zum Grunde liegen] aber sind synthetische Sätze a priori gänzlich unmöglich, weil sie kein Drittes, nämlich keinen Gegenstand, haben, an dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe objective Realität darthun könnte“ (KrV A 157 / B 196).

Weiterführende Literatur

Paton, Herbert J.: Kant’s Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft, 2 Bde., London u. a.: The Humanities Press 1936, insbes. Bd. 2, 81–96.

Seel, Gerhard: „Die Einleitung in die Analytik der Grundsätze, der Schematismus und die obersten Grundsätze“, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 217–246.

Watkins, Eric: „The System of Principles“, in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason, New York: Cambridge University Press 2010.

Stefanie Grüne

Grundsatz, praktischer

Ein praktischer Grundsatz ist ein Satz, der eine allgemeine Willensbestimmung enthält (vgl. 5:19). Kant unterscheidet zwei Spielarten praktischer Grundsätze: subjektive →Maximen, deren Geltungsbereich sich auf den Akteur beschränkt und nach denen er handelt, und objektive →Gesetze, die für alle vernünftigen Wesen gelten und nach denen er handeln soll. Nach verstreuten Bemerkungen in der *GMS* bildet eine systematische Erörterung des Begriffs des praktischen Grundsatzes den Auftakt der *KpV*. Wichtige Stellen: 4:400; 4:420f.; 5:19f.

Verwandte Stichworte

Imperativ, kategorischer; Maxime; Regel

Philosophische Funktion

Am Anfang der Analytik der *KpV* steht eine Definition praktischer Grundsätze. Es sind „Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat“ (5:19). Dies reflektiert die Argumentationsstruktur der *KpV*, die in Umkehrung des Verfahrens der *KrV* mit den Grundsätzen beginnt, um dann zu Begriffen der reinen praktischen Vernunft und schließlich zur Sinnlichkeit überzugehen (vgl. 5:16; 5:89f.).

Praktische Grundsätze sind entweder subjektiv (Maximen) oder objektiv (Gesetze). Im ersten Fall wird die Bestimmung vom Akteur nur als für seinen eigenen Willen gültig angesehen. Eine Maxime ist „der Grundsatz, nach welchem das Subject *handelt*“ (4:421 Anm.). Im zweiten Fall wird die Bestimmung „als objectiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig, erkannt“ und ist deshalb ein Gesetz (5:19, vgl. 4:400). Die Möglichkeit praktischer Gesetze hängt von der Frage ab, ob reine Vernunft praktisch sein, d. h. ohne Mitwirkung der Neigungen für sich allein den Willen bestimmen kann.

In der Folge zeigt Kant, warum alle praktischen Prinzipien, die einen Gegenstand voraussetzen, der durch unser Wollen bewirkt werden soll, nicht zu praktischen Gesetzen taugen (vgl. 5:21). Praktische allgemeine Gesetze sind nur als solche denkbar, „die nicht der Materie, sondern blos der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten“ (5:27). Einzelne praktische Gesetze – wie z. B. das Lügeverbot (vgl. 5:21) – beruhen auf einem einzigen formalen praktischen Prinzip, dem aus der *GMS* bekannten kategorischen Imperativ. Kant nennt es nun das „*Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft*“ (5:30). Es entspringt der Autonomie des Willens (vgl. 5:33).

Kant geht nur kurz auf die Regeln ein, die unter praktischen Grundsätzen stehen. Praktische Regeln schreiben Handeln als Mittel zur Erreichung vorausgesetzter Absichten vor. Kant hat hier die aus der *GMS* bekannten →hypothetischen Imperative vor Augen, v. a. die →problematischen

Imperative, die dort auch „*Regeln* der Geschicklichkeit“ heißen (4:416). Eine praktische Regel ist auf die Erkenntnis von Kausalzusammenhängen angewiesen und ist deshalb „jederzeit ein Product der Vernunft“ (5:20). Da sie aber nur unter der Bedingung einer bereits vorhandenen Absicht den Willen bestimmt, ist sie im strengen Sinne kein praktisches Gesetz.

Weiterführende Literatur

Beck, Lewis White: A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, Chicago: University of Chicago Press 1960, insbes. 76–89.

Horn, Christoph: „Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Berlin: Akademie 2002, 37–54.

Reath, Andrews: „Formal principles and the form of a law“, in: Reath, Andrews / Timmermann, Jens (Hg.): Kant's ‚Critique of Practical Reason'. A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2010, 31–54.

Jens Timmermann

Grundsatz, synthetischer a priori

Im engeren Sinn versteht Kant unter synthetischen Grundsätzen a priori → synthetische Urteile a priori, die objektiv gültige → Erkenntnisse darstellen, aber „selbst nicht in höhern und allgemeinern Erkenntnissen gegründet sind“. Zugleich sind sie „Gründe“ anderer synthetischer Urteile a priori. Obwohl sie nicht aus grundlegenderen objektiven → Urteilen ableitbar sind, sind sie eines „Beweises“ bedürftig und fähig, der sie auf die „subjektiven Quellen“ der Erkenntnis zurückführt (vgl. KrV A 148f. / B 188). Diesem Beweisprogramm zufolge sind synthetische Grundsätze a priori als nicht-ableitbare „Regeln“ zu verstehen, auf denen die notwendige diskursive „Form“ der → Erfahrung beruht (4:305). Im Hinblick auf diese Funktion bezeichnet Kant einen synthetischen Grundsatz a priori auch als „transscendentale[n] Grundsatz“ (KrV A 165 / B 206). Während dies der für Kants kritische Erkenntnistheorie zentrale Begriff des synthetischen Grundsatzes a priori ist, versteht Kant in einem weiteren, relativen Sinn unter synthetischen Grundsätzen a priori solche synthetischen Urteile a priori, die als apriorische Prinzipien in einer Wissenschaft fungieren, wie z. B. die Axiome der Geometrie (vgl. KrV A 159/60). Weitere wichtige Stellen: KrV A 25 / B 39; KrV A 31 / B 47; KrV A 148f. / B 188; KrV A 158f. / B 197f.; KrV A 180 / B 223f.; KrV A 239f. / B 298f.; KrV A 248 / B 304f.; KrV A 732ff. / B 760ff.; KrV A 737 / B 765; 4:305; 4:313; 4:351; 5:42; 8:248.

Verwandte Stichworte

Axiom; Urteil, synthetisches a priori; Analytik der Grundsätze; Prinzip; Grundsätze des reinen Verstandes

Philosophische Funktion

1. Mit der Konzeption des synthetischen Grundsatzes a priori beschreibt Kant den Status, den die Prinzipien der → Metaphysik im Rahmen der kritischen Philosophie erhalten, sofern sie als Erkenntnisse legitimiert werden können. Nach Kant handelt es sich hierbei – z. B. beim Prinzip der → Kausalität – um Urteile, die weder aus anderen, grundlegenderen Urteilen über Gegenstände ableitbar sind, noch empirisch oder auf begriffsanalytischem Weg gerechtfertigt werden können. Überdies sind sie, anders als die Axiome der Geometrie, „[d]iscursive Grundsätze“, denen keine unmittelbare anschauliche Evidenz zukommt (KrV A 733 / B 761). Die hierdurch aufgeworfene Begründungsproblematik lässt sich nach Kant nur dadurch auflösen, dass der notwendige Bezug der fraglichen Grundsätze auf Erfahrung – in der allein Gegenstände „*gegeben* werden können“ – aufgewiesen wird, und zwar so, dass sie als Bedingungen der für Erfahrung wesentlichen Kooperation von → innerem Sinn und dessen apriorischer Form, der → Zeit, der → Einbildungskraft und ihrer Synthesisleistung sowie der Einheit der Apperzeption erwiesen werden (KrV A 155 / B 194). Die synthetischen Grundsätze a priori stehen damit ihrerseits unter einem eigentümlichen Meta-Prinzip, demzufolge „die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt […] zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*“ sind (KrV A 158 / B 197). Da sie nach Kant *nur* gemäß diesem Prinzip gerechtfertigt werden können, vertritt er zugleich das limitative Prinzip, dass „über das Feld möglicher Erfahrung hinaus […] es überall keine synthetische[n] Grundsätze a priori geben könne“ (KrV A 248 / B 304f.).

2. Die synthetischen Grundsätze a priori im engeren Sinn sind „Gründe“ von anderer Erkenntnis, da sie die ursprüngliche und allgemeine Anwendung der Kategorien auf Erfahrung enthalten (→ Analytik der Grundsätze). Ohne diese wäre auch der Gegenstandsbezug derjenigen aprioriischen Prinzipien, die in der → Mathematik und der → Naturwissenschaft enthalten sind, nicht gesichert. So setzen etwa die Axiome der Geometrie, sofern sie nicht bloße Regeln der reinen Konstruktion, sondern wahre Aussagen über Gegenstände hinsichtlich deren anschaulicher Form sind, den synthetischen Grundsatz priori voraus, dass Erfahrungsgegenstände wesentlich → extensive Größen sind (vgl. KrV A 159f. / B 198f.). Entsprechendes gilt für die Beziehung zwischen den synthetischen Grundsätzen a priori und denjenigen Prinzipien a priori, die nach Kant der Naturwissenschaft zugrundeliegen. So unterscheidet Kant in *MAN* zwischen dem „*transscendentale[n]* Theil“ der → Metaphysik der Natur, der in den Grundsätzen des reinen Verstandes besteht, und der „besonderen metaphysische[n] Naturwissenschaft“, d. h. den Prinzipien a priori der → Physik, wobei die letzteren wesentlich „Anwendung“ der ersteren sind (4:469ff.).

3. In Kants praktischer Philosophie und in der *KU* erhält das zuerst im erkenntnistheoretischen Kontext der *KrV* entwickelte Konzept des synthetischen Grundsatzes a priori einen erweiterten Anwendungsbereich. So charakterisiert Kant in der *GMS* den → kategorischen Imperativ als „synthetisch-praktische[n]“ (4:420) Grundsatz a priori, da in ihm „mit dem Willen ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung die That a priori“ (4:420 Anm.) verknüpft wird. Dessen Möglichkeit zu verstehen birgt Kant zufolge allerdings eine ähnliche „Schwierigkeit“ in sich wie im Fall der theoretischen „Sätze dieser Art“ (4:420). In der *KU* charakterisiert Kant das aus der reflektierenden → Urteilskraft entspringende Prinzip der formalen → Zweckmäßigkeit der Natur hinsichtlich der „Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze“ als „transscendentales Prinzip“ (5:181), das sich von den Grundsätzen des Verstandes aber dadurch unterscheidet, ein nur „subjectives“ Urteilsprinzip zu sein (5:184). Die Erweiterung des ursprünglichen Konzepts eines synthetischen Grundsatzes a priori in Kants praktischer Philosophie und der *KU* kann jedoch nur eine *partielle* Statusgleichheit zum Ausdruck bringen, da die fraglichen Prinzipien sich hinsichtlich des Geltungssinnes und der mit ihnen jeweils gegebenen Begründungsproblematik von den synthetischen Verstandesprinzipien unterscheiden.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: „Transcendental Schematism and the Problem of the Synthetic A Priori“, in: Dialectica 35, 1981, 57–83.

Buchdahl, Gerd: „Zum Verhältnis von allgemeiner Metaphysik der Natur und besonderer metaphysischer Naturwissenschaft bei Kant“, in: Tuschling, Burckhard (Hg.): Probleme der Kritik der reinen Vernunft, Berlin: de Gruyter 1984, 97–142.

Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge: Harvard University Press 1992.

Heidegger, Martin: Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1962.

Christian Klotz

Grundsätze des reinen Verstandes

Die Grundsätze des reinen Verstandes sind die obersten Prinzipien der Erkenntnis möglicher Erfahrungsgegenstände. Sie umfassen die → Axiome der Anschauung (nach dem Prinzip „Alle Anschauungen *sind extensive Größen*“, KrV B 202), die → Antizipationen der Wahrnehmung (nach dem Prinzip „In allen Erscheinungen hat das Reale […] einen Grad“, KrV B 207), die → Analogien der Erfahrung (Grundsätze der Substanzerhaltung, Kausalität und Wechselwirkung) und die → Postulate des empirischen Denkens (Grundsätze der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit). Die Grundsätze des reinen Verstandes sind reine Urteile und gehören somit zur transzendentalen Urteilskraft, die durch die Besonderheit gekennzeichnet ist, dass sie nicht nur Regeln des allgemeinen Verstandesgebrauchs umfasst, sondern auch die Fälle, auf die ihre Regeln anzuwenden sind, a priori angegeben werden können (vgl. KrV A 135 / B 174f.; zur Architektonik der transzendentalen Analytik und zur Stellung des Grundsätze-Kapitels vgl. Seel, *Schematismus und oberste Grundsätze*, S. 218ff.). Die Grundsätze des

reinen Verstandes sind nach Kant synthetische Urteile a priori, die sich aus der durch die Schemata als „*Zeitbestimmungen* a priori nach Regeln" (KrV A 145 / B 184; → Schematismus des reinen Verstandes) geleiteten Anwendung von reinen Verstandesbegriffen auf Erscheinungen ergeben. Die Darlegung ihres Systems und der Beweis ihrer Gültigkeit stellen die Antwort auf die Frage dar, wie reine Naturwissenschaft möglich ist (vgl. 4:306), und sind somit ein zentraler Bestandteil der Beantwortung der Frage, wie synthetische Urteile a priori möglich sind (vgl. KrV B 19). Weitere wichtige Stellen: KrV A 130ff. / B 170ff.; KrV A 148ff. / B 187ff.; KrV A 158ff. / B 197ff.

Verwandte Stichworte

Analytik der Grundsätze; Urteil, synthetisches a priori; Analytik, transzendentale; Urteilskraft

Philosophische Funktion

1 Der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile

Die Grundsätze des reinen Verstandes stehen in einem engen argumentativen Zusammenhang mit dem transzendentalphilosophischen Anliegen Kants, die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung aufzuzeigen. Als synthetische Urteile a priori stellen sie die obersten, nicht aus anderen Sätzen ableitbaren Prinzipien objektiv gültiger Erfahrungserkenntnis dar, denen ein jeder möglicher Gegenstand der Erfahrung genügen muss (vgl. Tetens, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 129f.). Der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile verbindet die transzendentale Argumentation Kants für die Gültigkeit apriorischer Erfahrungsprinzipien mit seiner Auffassung von der Synthesis von Erfahrungsgegenständen. Er lautet: „[E]in jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung" (KrV A 158 / B 197). Die notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen umfassen (1) die zeitliche Konstitution eines Gegenstands im inneren Sinn, also in der Zeit, (2) die Synthesis der Apprehension, also die Verknüpfung einzelner Wahrnehmungen (des Mannigfaltigen in der Anschauung) zu Wahrnehmungskomplexen bzw. Gestalten, und schließlich (3) die → Einheit der Apperzeption (transzendentale Apperzeption), die durch die Subsumption des Wahrgenommenen unter Verstandesbegriffe zu Erfahrungsurteilen führt (vgl. KrV A 155 / B 194). Nur unter der Voraussetzung dieser Synthetisierungsschritte sind synthetische Urteile a priori möglich; und nur Gegenstände, die die aus den Synthetisierungsschritten notwendigerweise resultierenden Eigenschaften besitzen (nämlich in der Zeit zu sein, eine Wahrnehmungsgestalt zu besitzen und durch die reinen Verstandesbegriffe kategorisiert zu sein), können Gegenstände einer objektiven Erfahrung sein. Die dem obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile genügenden Grundsätze des reinen Verstandes betreffen also gerade Gegenstände, die im Sinne der kantischen Synthesis-Lehre als Gegenstände möglicher Erfahrung qualifiziert sind (vgl. hierzu Seel, *Schematismus und oberste Grundsätze*, S. 242ff.). Kant kann seine transzendentalphilosophischen Überlegungen zum epistemologischen Status der Grundsätze des reinen Verstandes folglich mit dem berühmten Resümee beschließen, dass „die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt […] zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung* [sind], und […] darum objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheile a priori [haben]" (KrV A 158 / B 197).

2 Das System der Grundsätze des reinen Verstandes

Das System der Grundsätze des reinen Verstandes ergibt sich in strenger Analogie zur Einteilung der Kategorientafel der → Analytik der Begriffe in der *KrV*. Die Axiome der Anschauung, Antizipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung und Postulate des empirischen Denkens entsprechen den Kategoriengruppen der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität. Während die Axiome der Anschauung und die Antizipationen der Wahrnehmung als „*mathematisch[e]*" Grundsätze bezeichnet werden (KrV A 178 / B 221), da sie die Anwendung mathematischer Sätze auf Erfahrungsgegenstände und damit die objektive Gültigkeit der Mathematik in den Erfahrungswissenschaften begründen, heißen die Analogien der Erfahrung und die Postulate des empirischen Denkens „*dynamisch*" (KrV A 160 / B 199), da sie das Dasein von Erscheinungen voraussetzen und die apriorischen Grundlagen der physikalischen Dynamik betreffen (vgl. KrV A 159ff. / B 198ff.).

Die mathematischen Grundsätze sind nach Kant ferner „constitutiv[]“ (KrV A 179 / B 221), da sie Größen betreffen, die „nach Regeln einer mathematischen Synthesis erzeugt werden [können]“ (KrV A 178 / B 221). Die Analogien der Erfahrung heißen im Unterschied zu ihnen „*regulativ[]*“ (KrV A 179 / B 222), da sie lediglich Regeln an die Hand geben, vermittels deren Erscheinungen gesucht werden können, die zu bereits gegebenen Erscheinungen in einem bestimmten Verhältnis stehen, z. B. der Ursache-Wirkungs-Beziehung im Fall der zweiten Analogie der Erfahrung, des Kausalprinzips. Die Analogien der Erfahrung sind dergestalt Regeln, „nach welche[n] aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung […] entspringen soll“ (KrV A 180 / B 222; eine Übersicht über die Einteilung und Zuordnung der Grundsätze des reinen Verstandes bietet Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, S. 174).

Die vier Gruppen der Grundsätze des reinen Verstandes bilden ein System, da sie eine vollständige apriorische Grundlage der Erfahrungserkenntnis darstellen. Sie sind als transzendentalphilosophisch begründete Prinzipien der naturwissenschaftlichen Beschreibung der physischen Wirklichkeit zu verstehen, die die Anwendbarkeit der Mathematik auf Naturerscheinungen sicherstellen und die Ableitbarkeit fundamentaler physikalischer Gesetze (beispielsweise des Newtonschen Trägheitsgesetzes) ermöglichen. Die Grundsätze des reinen Verstandes können somit als eine „Fundamentalphilosophie der Physik“ (Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, S. 173) oder „Wissenschaftstheorie zweiter Stufe“ (Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, S. 175) aufgefasst werden, in denen die apriorischen, d. h. allgemeinen und notwendigen, Voraussetzungen einer erfahrungswissenschaftlichen Beschreibung der Natur festgeschrieben sind (zur Begründungsleistung des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes für die Naturwissenschaft vgl. Tetens, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 164ff.).

Christian Suhm

Grundstoff

Der Begriff des Grundstoffes bezeichnet nach Kant die Darstellung der →Materie als ursprüngliches →Prinzip stofflicher Gegenstände (vgl. 1:261–347; KrV B 1–2; 21:537).

Verwandte Stichworte

Materie (physikalisch); Urstoff; Wärmestoff

Philosophische Funktion

In der kantischen →Kosmogonie, hier ist vor allem auf den zweiten Teil der *Theorie des Himmels* zu verweisen (vgl. 1:261–347), wird mit Grundstoff das ursprüngliche →Chaos elementarer, verschiedenartiger →Teilchen der Weltmaterie bezeichnet, das den gesamten →Raum des →Universums erfüllt. Aus diesem formlosen, fluktuierenden Grundstoff bilden sich durch Aggregation die Himmelskörper. Später bezieht sich Kant im Kontext seiner Erkenntnistheorie auf den Grundstoff als „den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke“, der a posteriori in der →Erfahrung empfangen wird und durch die Verstandestätigkeit (→Verstand) zur →Erkenntnis von →Gegenständen zu verarbeiten ist (KrV B 1–2). Im *Op. post.* wird der →Äther oder Wärmestoff als ein nicht hypothetischer, sondern in der Erfahrung gegebener, jedoch als „imperceptibeler“, indirekter und a priori wahrgenommener Grundstoff oder „Elementarstoff“ definiert, der als Bedingung für die Erfahrung der →Objekte vorauszusetzen sei (21:537).

Giovanni Pietro Basile

Gültigkeit, objektive

Ein →Urteil hat objektive Gültigkeit, sofern die Gründe für dieses Urteil nicht bloß subjektiv sind, sondern im Objekt selbst liegen; es besitzt dann Kant zufolge strenge →Notwendigkeit und ist →allgemeingültig (vgl. KrV B 141f.; 4:298). →Anschauungen und →Begriffe sind objektiv gültig, wenn sie sich auf Gegenstände beziehen, die ‚real möglich‘ sind (vgl. KrV B XXVI Anm.). Manchmal spricht Kant statt von der „objectiven Gültigkeit“ gleichbedeutend auch von der „objectiven Realität“ von Vorstellungen (KrV A 155f. / B 194f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 89 / B 122; KrV A 156 / B 195; KrV A 820 / B 848f.; 5:25; 5:401.

Verwandte Stichworte

Realität; Erfahrungsurteil/Wahrnehmungsurteil; Allgemeingültigkeit; Gültigkeit, subjektive

Philosophische Funktion

Kants sogenannte kopernikanische Wende besteht in der Einsicht, dass nicht nur diejenigen Begriffe

und Urteile objektive Gültigkeit haben, die aus der sinnlichen Erfahrung stammen und damit ihren Ursprung im Objekt des Urteils haben. Objektive Gültigkeit kann Begriffen und Sätzen zukommen, die ihren Ursprung im → Subjekt haben. Beispielsweise besitzen die Formen der → Anschauung und die → Kategorien objektive Gültigkeit, obwohl sie nicht aus der sinnlichen Erfahrung stammen oder, wie Kant sagt, „nicht empirischen Ursprungs" (KrV B 81) sind und daher ihren Ursprung im Subjekt selbst haben müssen. Da Kant zufolge ohne Anschauungsformen und ohne Kategorien keine Erfahrung möglich wäre, müssen diese Bedingungen für ein jedes Objekt gelten, sofern es Gegenstand der Erfahrung wird: „Selbst der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, und so gewiss es auch ist, dass sie völlig a priori im Gemüthe vorgestellt werden, würden doch ohne objective Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn ihr nothwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde" (KrV B 195). Deswegen ist ihr Anwendungsbereich auf Gegenstände der → Erfahrung beschränkt, und sie können nicht dazu verwendet werden, um uns Erkenntnisse von übersinnlichen Gegenständen zu verschaffen (→ Idealität/Realität). Den Nachweis der objektiven Gültigkeit von Vorstellungen → a priori – dass diese sich also auf Gegenstände beziehen – bezeichnet Kant als deren „transscendentale Deduktion" (KrV A 87 / B 119f.). Die → transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe soll dementsprechend zeigen, wie „*subjektive Bedingungen des Denkens* [d. h. die reinen Verstandesbegriffe] […] *objektive Gültigkeit*" haben können (KrV A 89 / B 122).

In *Prolegomena* verwendet Kant die Unterscheidung von objektiver und subjektiver Gültigkeit, um den Unterschied zwischen Erfahrungs- und → Wahrnehmungsurteilen zu erläutern (vgl. 4:297f.). Dort weist Kant darauf hin, dass „die objective Gültigkeit des Erfahrungsurtheils nichts anders [bedeutet], als die nothwendige Allgemeingültigkeit desselben" (4:298), da die Urteile verschiedener Subjekte, die mit ihrem Gegenstand übereinstimmen und insofern objektiv gültig sind, notwendigerweise auch untereinander übereinstimmen müssen.

In seiner praktischen Philosophie will Kant zeigen, dass es zum Wesen eines Willens als praktischer Vernunft gehört, sich durch objektiv gültige Gesetzen leiten zu lassen (vgl. 4:412f.). Als objektiv notwendig gelten diese Gesetze streng allgemein für ein jedes vernünftige Wesen. Dem Menschen schreiben sie bestimmte Handlungen als Pflichten verbindlich vor (vgl. 4:439).

Obwohl → Geschmacksurteile die Zustimmung anderer fordern und Kant meint, sie auf apriorische Grundlagen im Subjekt zurückführen zu können, hat ein Geschmacksurteil für Kant dennoch keine objektive Gültigkeit, da es „kein objectives und Erkenntnißurtheil ist" (5:237), sondern nur ein Gefühl betrifft, das das Subjekt bei der Betrachtung bestimmter Gegenstände oder bei gewissen Vorstellungen empfindet.

Weiterführende Literatur

Meerbote, Ralf: „Kant's Use of the Notions ‚Objective Reality' and ‚Objective Validity'", in: Kant-Studien 63, 1972, 41–58.

Nenon, Thomas: Objektivität und endliche Erkenntnis, Freiburg/Br. u. a.: Alber 1986.

Zöller, Günter: Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. Zur systematischen Bedeutung der Termini „objektive Realität" und „objektive Gültigkeit" in der „Kritik der reinen Vernunft", Berlin: de Gruyter 1987.

Thomas Nenon / Red.

Gültigkeit, subjektive

Ein → Urteil hat subjektive Gültigkeit, sofern es von einem bestimmten → Subjekt als gültig akzeptiert wird. Mit Blick auf theoretische Urteile spricht Kant auch von „Fürwahrhalten" (KrV A 822 / B 850). Ein Urteil, das in diesem Sinn subjektiv gültig ist, kann zugleich objektiv gültig sein (vgl. KrV A 822 / B 850). Wenn Kant deutlich machen will, dass ein Urteil subjektiv, aber nicht objektiv gültig ist, bezeichnet er es zumeist als „bloß" oder „nur" subjektiv gültig (z. B. KrV B 141; 4:298; 5:380; 9:82). In diesem Sinn ist ein Urteil *bloß* subjektiv gültig, wenn die Gründe für dieses Urteil nicht objektiv und daher nicht streng notwendig und allgemeingültig sind. Außer Urteilen bezeichnet Kant unter anderem auch → Bestimmungsgründe (vgl. 5:26), Grundsätze (vgl. 5:380), → Gefühle (vgl. 7:33), Gründe des Fürwahrhaltens (vgl. 9:82) als subjektiv gültig. Weitere

wichtige Stellen: KrV A 820ff. / B 848ff.; 4:297–300; 5:211–219; 5:285–296.

Verwandte Stichworte
Gültigkeit, objektive; Maxime; Geschmacksurteil; Gemeingültigkeit

Philosophische Funktion
Kant benützt die Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Gültigkeit, um empirische und apriorische Elemente der → Erkenntnis zu unterscheiden. So sind Wahrnehmungsurteile deshalb nur subjektiv gültig, weil in ihnen keine reinen Verstandesbegriffe a priori zur Anwendung kommen (vgl. 4:298). In der praktischen Philosophie verwendet Kant den Begriff der subjektiven Gültigkeit, um den Unterschied zwischen einer Maxime und einem → praktischen Gesetz zu verdeutlichen (vgl. 4:420 Anm.; 5:19f.). Eine Maxime hat subjektive Gültigkeit, wenn sie für jemanden, der gewisse Zwecke verfolgt (etwa den beruflichen Erfolg), eine gültige Handlungsregel darstellt. Aber sie gilt deswegen nicht notwendigerweise für jedermann, weil nicht alle Menschen diesen Zweck teilen müssen. Ästhetische Urteile über das Angenehme sind immer nur subjektiv gültig, weil, was dem einem schmeckt oder gefällt, dem anderen nicht immer ebenfalls schmecken oder gefallen wird (vgl. 5:212). Da Subjekte unterschiedlich beschaffen sind und unterschiedliche Ziele, Wünsche, möglicherweise auch unterschiedliche sinnliche Anlagen haben usw., können Urteile und Begriffe, die von solchen subjektiven Faktoren abhängen, unterschiedlich ausfallen. Eine Ausnahme bilden die → Geschmacksurteile über das Schöne und Erhabene, die, wie Kant in der *KU* nachweist, eigentümliche Urteile sind, die die subjektive Wirkung gewisser Gegenstände auf das menschliche Gemüt ausdrücken, die aber trotz ihrer subjektiven Gültigkeit dennoch allgemeingültig sind (vgl. 5:218, 5:285; → Gemeingültigkeit). Ebenso wie die objektiv gültigen Erfahrungsurteile, die zwar empirisch sind, aber auf den apriorischen Grundsätzen des Verstandes beruhen (vgl. 4:297ff.), beruhen die subjektiv allgemeingültigen Geschmacksurteile auf dem apriorischen Prinzip der → Urteilskraft (vgl. 5:286ff.).

Weiterführende Literatur
Kulenkampff, Jan: Kants Logik des ästhetischen Urteils, Frankfurt/M.: Klostermann 1978.
Rogerson, Kenneth: „The Meaning of Universal Validity in Kant's Aesthetics", in: Journal of Aesthetics and Art Criticism 40, 1982, 301–308.

Thomas Nenon / Red.

Gunst

Den Terminus ‚Gunst' verwendet Kant vorwiegend in einer unspezifischen Bedeutung des Wortes. ‚Gunst' bezeichnet spezieller eine freiwillige Gewährung von etwas und gibt der Haltung des Wohlwollens Ausdruck. Sie konnotiert zudem das Verhältnis eines Höherstehenden oder Stärkeren zu einem Schwächeren, Niedrigeren. Weitere wichtige Stellen: 2:367; 4:435; 5:37; 5:210; 5:350; 5:380; 5:424; 6:51; 6:160; 6:169; 6:172; 6:184f.; 6:195f.; 6:267; 6:276; 6:430; 6:435; 6:448; 7:259; 7:305f.; 8:109; 8:265; 9:494; 15:563; *Refl.* 6903; 19:201; *Refl.* 7321; 19:316.

Verwandte Stichworte
Erlaubnisgesetz; Heuchelei; Kriecherei; Wohlwollen

Philosophische Funktion
1 Gunst im Kontext der Religionsphilosophie
Im Kontext der Religionsphilosophie ist Gunst ein überwiegend negativ besetzter Begriff. Kant bezieht sich hier vor allem auf die Erwartung einer göttlichen Gunst als Grundlage der Religion. Diese „ist nicht der Glaube an eine Substanz von besonderer Heiligkeit Rang und Obergewalt bey der man sich durch Einschmeichelung Gunst erwerben und Gunst verschaffen kann" (21:143). Daher lässt sich nach Kant der Begriff von Gott nicht etwa in technisch-praktischer, sondern allenfalls in moralisch-praktischer Absicht dartun, denn in „technisch-practischer bey Gott Gunst und von ihm Glückseeligkeit zu erwerben, ist er contradictorisch, weil der Wille Gottes, um sie zu ertheilen, stimmt zu diesem Zwecke nicht zusammen" (*Refl.* 7321, 19:316). In einem solchen praktischen „Anthropomorphism" (6:168) „machen wir uns einen Gott, wie wir ihn am leichtesten zu unserem Vortheil gewinnen […] können" (6:168f.). „Denn da verläßt der Mensch die wahre moralische Gesinnungen, sucht die Göttliche Gunst zu gewinnen, abzudienen oder zu erschleichen und läßt allen Keim des Guten unter den maximen der

furcht ersterben“ (*Refl.* 6903, 19:201). Dies stiftet zugleich im Menschen eine „*knechtische* Gemüthsart“ (6:184 Anm.) oder „kriechende Gunstbewerbung“ (6:185 Anm.; vgl. *Refl.* 6309, 18:604; *Refl.* 8087; 19:630; 23:544; → Kriecherei; → Heuchelei).

2 Die „Gunst des Gesetzes“

Eine spezifisch rechtliche Bedeutung von Gunst ist im Zusammenhang mit dem Begriff eines Erlaubnisgesetzes nachzuweisen. Das ist zunächst mit Bezug auf den Erwerb von → Eigentum zu sehen. Der erste, der im Naturzustand z. B. ein Stück Land sein eigen nennt, genießt die „*Gunst* des Gesetzes (*lex permissiva*)“ (6:267) (→ Erlaubnisgesetz). Er hat das Recht, seinen einseitig erklärten Besitzanspruch an einem Teil des ursprünglichen Gesamtbesitzes des Bodens der Erde so lange zu behaupten, bis die anderen einwilligen, in einen bürgerlichen Zustand zu treten. Die Rechtmäßigkeit der ersten Erwerbung steht unter der Prämisse der Idee eines allgemeinen Willens, nach dem ein äußeres Mein und Dein die Freiheit der anderen respektierend möglich ist und den zu realisieren für die Subjekte Pflicht ist (vgl. 6:264).

Darüber hinaus findet sich der Terminus „Gunst“ im Kontext des auf „dingliche Art persönlichen Rechts“ (6:276). Dieses Recht bezieht sich auf die häusliche Gemeinschaft und umfasst die „*Geschlechtsgemeinschaft*“, die Zeugung von Kindern und den Erwerb von „*Gesinde*“ (vgl. 6:277). Ermöglicht wird dieser Besitz durch die Gunst eines natürlichen Erlaubnisgesetzes, das auf dem „Recht der Menschheit in unserer eigenen Person“ (6:276) gründet.

3 Gunst und das Naturschöne

In der *KU* bezeichnet Kant die Gunst als das „einzige freie Wohlgefallen“ (5:210). In der ästhetischen Beurteilung sind wir frei, uns „irgend woraus einen Gegenstand der Lust zu machen“ (5:210), nicht dagegen wenn die Lust auf Neigung oder Achtung beruht, da jeweils ein Interesse der Sinne oder der Vernunft das → Wohlgefallen abnötigt. Während wir die Natur in der ästhetischen Beurteilung mit Gunst betrachten (vgl. 5:350), würde ein teleologisches Urteil der Natur als einem System der Zwecke selbst Gunst zuschreiben und behaupten, die Natur habe schöne Gegenstände hervorgebracht und uns Gunst erwiesen, da sie uns Mittel zur Beförderung der Kultur als letztem Zweck der Natur an die Hand gegeben hat (vgl. 5:380).

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant’s Doctrine of Right. A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, 104.

DiCenso, James: Kant, Religion, and Politics, Cambridge: Cambridge University Press 2011, 237ff.

Beate Marschall-Bradl / Red.

gut/böse

Die Opposition gut/böse hat bei Kant zwei verschiedene Bedeutungen. In einem weiteren Sinne gebraucht Kant das Wort ‚böse‘ synonym für ‚schlecht‘, sodass er z. B. auch vom „bösen Wetter“ sprechen kann (7:176). Das so verstandene → Böse wird manchmal als das Zweckwidrige gedeutet und dem → Guten als dem Zweckmäßigen entgegengesetzt (vgl. z. B. 5:439). Innerhalb des Zweckwidrigen unterscheidet Kant aber „das moralische Zweckwidrige“, das er als „das eigentliche Böse“ qualifiziert, und „das physische Zweckwidrige“ (wie z. B. → Schmerz), das vielmehr als → Übel zu bezeichnen sei (8:256). Weitere wichtige Stellen: 4:402; 4:405; 4:412; 4:414; 5:59–60; 6:29–30; 6:35–36; 7:293–294.

Verwandte Stichworte

Bösartigkeit; Böses, radikales; Gut; Gut, höchstes; Gut, höchstes moralisch-physisches; Gutartigkeit; Güte, Gütigkeit; Gute, das; Hang zum Bösen; Übel

Philosophische Funktion

1 Zwei Bedeutungen von bonum/malum

In der *KpV* stellt Kant das Begriffspaar ‚gut – böse‘ als eine der beiden verschiedenen Oppositionen dar, die sich hinter den lateinischen Worten ‚bonum‘ und ‚malum‘ verbergen. Die deutsche Sprache hat nach ihm das Glück, „die Ausdrücke zu besitzen, welche diese Verschiedenheit nicht übersehen lassen. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte bonum benennen, hat sie zwei sehr verschiedene Begriffe und auch eben so verschiedene Ausdrücke: für bonum das *Gute* und das *Wohl*, für malum das *Böse* und das *Übel* (oder Weh)“ (5:59). Daraus ergibt sich auch, dass es „zwei ganz verschiedene Beurtheilungen

sind, ob wir bei einer Handlung das *Gute* und *Böse* derselben, oder unser *Wohl* und *Weh* (Übel) in Betrachtung ziehen" (5:59f.). Während das Wohl oder Übel „immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der *Annehmlichkeit* oder *Unannehmlichkeit*" bedeutet, hat das →Gute oder das Böse „jederzeit eine Beziehung auf den *Willen*". Beides „wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen" (5:60). Bei der moralischen Beurteilung wird eine Handlung nicht nur hinsichtlich ihrer äußeren Erscheinung und Wirkung betrachtet (wie primär bei ihrer rechtlichen Beurteilung), sondern vor allem hinsichtlich ihrer ‚inneren' Seite, d. h. der →Maxime, deren Ausführung die Handlung ist und die auch die sittliche Qualität der handelnden Person bestimmt. Folglich sagt Kant, dass als gut oder böse „nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst" (5:60) zu bezeichnen sind.

Eine ähnliche, wenngleich nicht identische Abgrenzung von zwei Bedeutungen des Guten findet sich auch in der *GMS* in engem Zusammenhang mit Kants Einteilung der Imperative. Weil „jedes praktische Gesetz" – und somit auch jeder →Imperativ – „eine mögliche Handlung" als gut beurteilt, können je nach dem Sinn dieser Beurteilung zwei Arten von Imperativen unterschieden werden: „Wenn nun die Handlung *bloß wozu* anders als Mittel gut sein würde, so ist der Imperativ *hypothetisch*; wird sie als *an sich* gut vorgestellt […], so ist er *kategorisch*" (4:414). Eine Subklasse von hypothetischen Imperativen bilden die →pragmatischen Imperative oder →‚Ratschläge der Klugheit', in denen eine Verhaltensweise für gut als Mittel zu eigener →Glückseligkeit gehalten wird. Auch wenn man geneigt sein könnte, die letztere als ‚pragmatisch gut' (oder auch ‚eudaimonisch gut') zu bezeichnen, so ist doch zu betonen, dass das moralisch Gute und das pragmatisch Gute für Kant nicht nur zwei besondere Arten, sondern auch zwei verschiedene Bedeutungen des Guten darstellen. So würde ich z. B. bei der Frage „darf ich, wenn ich im Gedränge bin, nicht ein Versprechen thun, in der Absicht, es nicht zu halten?" (die ohne weiteres in die Frage umformuliert werden kann, ob es gut ist, sich derart zu verhalten) leicht den Unterschied machen, „den die Bedeutung der Frage haben kann, ob es klüglich, oder ob es pflichtmäßig sei, ein falsches Versprechen zu thun" (4:402). Dieses Bedeutungsunterschieds ungeachtet weigert sich Kant nicht, das moralisch Gute und das eudaimonisch Gute – z. B. den guten Willen und „alles, was durch ihn zu Gunsten […] aller Neigungen nur immer zu Stande gebracht werden könnte" – ihrem Wert nach zu vergleichen, auch wenn er dabei zum Ergebnis kommt, dass der Wert des ersteren „ohne Vergleich weit höher zu schätzen" (4:394) sei als der des letzteren.

2 Die Stufen des Bösen

Die prinzipielle Vergleichbarkeit dieser zwei so heterogenen Werte spielt auch in Kants Auffassung vom →Bösen, wie sie vor allem in seiner *Religion* umrissen ist, eine wichtige Rolle. Im ersten Kapitel dieses Werkes verteidigt Kant eine paradox anmutende Ansicht, die er selbst als →Rigorismus bezeichnet. Er versteht darunter die These, der zufolge die Opposition ‚gut – böse' eine logische Disjunktion bildet, sodass es zwischen dem Guten und dem Bösen nichts Mittleres gibt. Die rigoristische Auffassung erscheint weniger provokativ, wenn man berücksichtigt, dass Kants Begriff des Bösen weit genug ist, um alle Fälle zu umfassen, die man ansonsten als mittlere situieren könnte. Dies hängt auch damit zusammen, dass Kant drei verschiedene Formen des Bösen annimmt:

„*Erstlich* ist es die Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt, oder die *Gebrechlichkeit* der menschlichen Natur; *zweitens* der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen (selbst wenn es in guter Absicht und unter Maximen des Guten geschähe), d. i. die *Unlauterkeit*; *drittens* der Hang zur Annehmung böser Maximen, d. i. die *Bösartigkeit* der menschlichen Natur" (6:29).

Die dritte Stufe des Bösen, die in der *Religion* auch die →Verderbtheit (*corruptio*) oder →Verkehrtheit (*perversitas*) des menschlichen Herzens und in der *MST* „ein *qualificirtes* Böse, d. i. ein wahres *Laster*" (6:408) heißt, lässt sich dabei charakterisieren als „der Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz andern (nicht moralischen) nachzusetzen" (6:30).

Letztere Kennzeichnung wird danach von Kant zu einer allgemeinen Formel des Bösen erhoben. Um das Böse überhaupt zu charakterisieren, geht er davon aus, dass die Willkür des Menschen

immer durch zweierlei →Triebfedern bestimmt wird: einerseits drängt sich ihm unwiderstehlich das →moralische Gesetz auf, andererseits hängt er aber an den Triebfedern der →Sinnlichkeit. Da aber die Willkür „durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, *als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat*“ (6:24), so ersieht man daraus, dass jeder Mensch – ob gut oder böse – in seine →Maximen beiderlei Triebfedern aufnimmt. Infolgedessen liegt die moralische Qualität des Menschen nicht an den Triebfedern selbst, die er in seine Maxime aufnimmt (d. h. an der Materie der Maxime), sondern vielmehr daran, in welche Ordnung diese Triebfedern von ihm gebracht werden (an der Form der Maxime). Während der gute Mensch das moralische Gesetz als die oberste Bedingung der Befriedigung seiner Neigungen anerkennt, kehrt der böse Mensch die sittliche Ordnung der Triebfedern um, indem er „die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht“ (6:36).

3 Drei Modi der moralischen Verkehrtheit (perversitas)

Worin diese Umkehrung der sittlichen Ordnung des näheren besteht, kann man zunächst einem Abschnitt der *KpV* entnehmen (vgl. Garcia, *A Kantian Theory*, S. 200). Kant erörtert dort als eine der Formen der →Selbstsucht, die alle Neigungen umfasst, „deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt“, diejenige „der *Selbstliebe*, eines über alles gehenden *Wohlwollens* gegen sich selbst“ (5:73). Er beschreibt sie als einen Hang, „sich selbst nach den subjectiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objectiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen“ (5:74). Der so gekennzeichnete Hang braucht nicht unvernünftig zu sein. Die →Selbstliebe ist nur dann unvernünftig – und heißt also →Eigendünkel – „wenn sie sich gesetzgebend und zum unbedingten praktischen Princip macht“ (5:74). Die praktische Vernunft macht die Ansprüche des Eigendünkels zunichte. Der Selbstliebe selbst tut sie indes „blos *Abbruch*, indem sie solche, als natürlich und noch vor dem moralischen Gesetze in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt“ (5:73).

In welchem Sinne macht aber der Mensch als ein sinnliches Wesen „sich selbst nach den subjectiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objectiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt“ (5:74)? Er tut es, indem er alles, was seiner Glückseligkeit förderlich und somit gut *für ihn* ist, zugleich auch als *objektiv* gut beurteilt. Dass die praktische Vernunft dieses natürliche Werturteil der Selbstliebe nicht schlechterdings verneint, sondern „nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt“ (5:73), bedeutet, dass es ansonsten als berechtigt angesehen werden kann. Insbesondere kann ich also jeder Handlung, die meine Glückseligkeit fördert und somit einen pragmatischen Wert für mich trägt, auch einen objektiven Wert zugestehen, es sei denn, dass sie mit dem moralischen Gesetz *nicht* einstimmig ist (vgl. Korsgaard, *Two Distinctions*, S. 177–184). Auf eine irrationale und zugleich unmoralische Weise verhält sich ein handelndes Subjekt nur dann, wenn es die letztere Bedingung außer Acht lässt, mit anderen Worten: wenn es seine Handlung für *moralisch* böse *und trotzdem objektiv* gut hält. Um ein solches Werturteil fällen zu können, muss sich das Subjekt jedoch auf den Boden einer *falschen Axiologie* stellen, worin der Wert des moralisch Guten dem des eudaimonisch Guten nachgesetzt wird.

Allerdings kann ein Mensch, dessen böses Verhalten von einem Irrtum begleitet ist, nicht nur dadurch irren, dass er eine moralisch böse Handlung, die von ihm als solche identifiziert wird, dennoch für objektiv gut hält; es ist auch möglich, dass er die böse Handlung als solche nicht identifiziert, sondern als moralisch gut oder mindestens zulässig ansieht. Eine weitere intellektuelle Erscheinungsform des Bösen, die sich freilich von der falschen Axiologie nicht immer sauber abgrenzen lässt, bildet somit die *falsche Moral*. Legt Kant auch noch so großes Gewicht auf die allgemeine Zugänglichkeit des moralischen Gesetzes, so übersieht er doch nicht, dass die Vorschriften desselben verfälscht werden können. In seiner *GMS* führt er diese immer drohende Verfälschung auf eine unlösbare Spannung in der Kondition des Menschen zurück. Einerseits fühlt nämlich der Mensch „in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen“. Andererseits „gebietet die Vernunft, ohne doch dabei den Neigungen etwas zu verheißen, unnachlaßlich

[…] ihre Vorschriften". Aus dem Antagonismus dieser Kräfte „entspringt aber eine *natürliche Dialektik*, d. i. ein Hang, wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln […] und sie wo möglich unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen" (4:405).

Das ‚Vernünfteln' ist ein Missbrauchen der Vernunft. Nach Kants Ansicht kann allerdings der Grund des Bösen im Menschen „nicht in einer *Verderbniß* der moralisch-gesetzgebenden Vernunft gesetzt werden" (6:35). Verderbnis liege jedoch vor, wenn diese Vernunft „das Ansehen des Gesetzes selbst in sich vertilgen und die Verbindlichkeit aus demselben ableugnen könne" (6:35). Eine solche moralische Indifferenz sei bei einem frei handelnden Wesen „schlechterdings unmöglich" (6:35), weil sie mit seiner → Freiheit im Widerspruch stehe. Ist aber auch die praktische Vernunft in diesem Sinne nie total verdorben, so kann sie doch auf andere Weise korrupt sein. Auch wenn sie die Verbindlichkeit der moralischen Gesetzte nicht ableugnet, kann sie deren Inhalt verfälschen, sowie deren Rang gegenüber den Vorschriften der Glückseligkeit herabsetzen.

So können falsche Axiologie und falsche Moral als zwei alternative Formen eines korrupten Logos angesehen werden. Neben diesen *logischen* Abarten des Bösen finden wir jedoch bei Kant auch eine *alogische* (rein pathologische) Abwandlung desselben. Kant beschreibt zwar ein denkbares Wesen, bei dem die Vernunft (mag sie korrupt oder intakt sein) „den Willen unausbleiblich bestimmt" (4:412). Der Wille eines solchen Subjekts wäre „ein Vermögen, *nur dasjenige* zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch nothwendig, d. i. als gut, erkennt" (4:412). Mit dem menschlichen Willen, der nicht nur den Geboten der Vernunft unterworfen, sondern auch von sinnlichen Triebfedern affiziert ist, verhält es sich jedoch anders. Folglich braucht der Mensch nicht immer nur dasjenige zu wählen, was seine Vernunft „unabhängig von der Neigung als […] gut […] erkennt" (4:412). Dies könnte freilich zuerst nur bedeuten, dass er manchmal auch dasjenige wählt, was durch seine Vernunft *abhängig von der Neigung*, d. h. als eudaimonisch gut, erkannt wird. Handelte es sich nur darum, wäre damit aber noch nicht gesagt, dass die Entscheidung eines Menschen materiell auch durch etwas bestimmt sein kann, was seine Vernunft nicht als insgesamt wählenswert, sondern vielmehr als objektiv schlechter beurteilt. Indes muss Kant auch die letztere Möglichkeit einräumen, was sich schon daraus ergibt, dass er das falsche Bewusstsein, das die „logischen" Formen des Bösen begleitet, grundsätzlich als Ergebnis des Sich-selbst-Belügens betrachtet (vgl. 6:431; 8:421). Wenn ich mich aber selbst belüge, so befinde ich mich zwar als der Belogene im Irrtum, doch als der Lügende bin ich im Besitz der Wahrheit.

4 Drei Modi der moralischen Schwäche

Die drei unterschiedenen Modi des Bösen als Umkehrung der sittlichen Ordnung gelten dabei nicht nur für das qualifiziert Böse; sie können auch auf das Böse im Sinne moralischer Schwäche angewendet werden. Auf den ersten Blick bringt uns allerdings Kants Charakteristik der moralischen Gebrechlichkeit als „Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt" (6:29) in Verlegenheit. Einerseits scheint Kant den Unterschied zwischen dem moralisch schwachen und dem bösartigen Menschen in der moralischen Qualität ihrer Maximen auszumachen: während für den letzteren Annehmung böser Maximen kennzeichnend wäre, nähme der erstere gute Maximen an, nur würde er sie nicht (oder nicht immer) befolgen. Andererseits vertritt aber Kant in seiner Motivationstheorie die schon berührte These von der Aufnahme in die Maxime, der zufolge die freie Willkür „durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, *als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat* (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will)" (6:24). Da von der absoluten Freiheit oder Spontaneität der Willkür bestimmt auch bei einer Wahl aus Mangel an moralischer → Stärke gesprochen werden kann, scheinen die beiden Positionen unverträglich zu sein (vgl. Timmons, *Evil and Imputation*, S. 125).

Um den scheinbaren Widerspruch zu beseitigen, würde es genügen einzuräumen, dass der von Kant geliebte Terminus ‚Maxime' zum mindesten zwei Bedeutungen hat. Als Maximen im engeren Sinn werden bei ihm ausschließlich relativ dauerhafte subjektive Prinzipien oder Grundsätze bezeichnet. In einem weiteren Sinn kann aber diese Bezeichnung auch diejenigen Regeln umfassen, die nur bei einer besonderen Gelegenheit

oder gar nur für einen Augenblick angenommen und danach wieder verworfen werden. Von einem moralisch schwachen Menschen, der unter bestimmten Umständen ein Böses verübt, kann man dann beiderlei sagen – sowohl, dass seine Maxime gut sei und nur in dieser Situation nicht befolgt werde, als auch, dass er das Böse dennoch in seine Maxime aufnehme. Ersteres gilt für seine feste oder Normalmaxime, während Letzteres auf seine vorübergehende oder Gelegenheitsmaxime zutrifft. Wenn wir jedoch einräumen, dass eine böse Handlung, die einem Mangel an →moralischer Stärke entspringt, dennoch nach einer (wenn auch augenblicklichen) Maxime ausgeführt wird, so müssen wir auch zugeben, dass sie von einem (ebenso augenblicklichen) falschen Werturteil begleitet sein kann, sodass das Böse moralischer →Schwäche nicht nur in der pathologischen Form, sondern auch in beiden logischen Formen des Bösen auftritt.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: „On the Very Idea of a Propensity to Evil", in: The Journal of the Value Inquiry 36, 2002, 337–348.

Quinn, Philip L.: „Original Sin, Radical Evil, and Moral Identity", in: Faith and Philosophy 1, 1984, 188–202.

Włodzimierz Galewicz

Gut

Der Ausdruck ‚Gut' hat bei Kant eine zweifache Bedeutung. Zum einen bezeichnet er etwas, das ein Mensch besitzt: „Der Mensch war ursprünglich zum Eigenthümer aller Güter der Erde eingesetzt" (6:78). Kant unterscheidet äußere und innere Güter und Güter des Körpers und der Seele: „Die drey Güter der Seele sind ein Gesunder Verstand, ein frohlich Herz, ein freyer über mich selbst herrschender Wille. Wenn man dazu noch einen Gesunden Körper nimt, hat man alle innere Güter. Die Äußerliche sind Freyheit (Gemachlichkeit), Vergnügen (Wohlstand) und Ehre. Freyheit und Ehre sind nicht güter des Genusses" (*Refl.* 724, 15:320). Zum anderen bezeichnet ‚Gut' einen →Zweck, der als Gegenstand des →Begehrungsvermögens durch Handlungen realisiert werden soll: „wir stellen uns etwas als gut vor, wenn und *weil* wir *es begehren* (wollen); aber auch: wir begehren etwas darum, *weil* wir es uns *als gut vorstellen*, so daß entweder die Begierde der Bestimmungsgrund des Begriffs des Objects als eines Guten, oder der Begriff des Guten der Bestimmungsgrund des Begehrens (des Willens) sei" (5:59). Kant entwirft die Idee des physisch-moralischen Guts, die durch einen Antagonismus des physischen und moralisch Guts charakterisiert ist: „Die beiden Arten des Gutes, das *physische* und *moralische*, können nicht zusammen *gemischt* werden; denn so würden sie sich neutralisiren und zum Zweck der wahren Glückseligkeit gar nicht hinwirken" (7:277). Weitere wichtige Stellen: 23:250; 8:265; 15:445; 5:57–67; 5:110–114.

Verwandte Stichworte

Gut, höchstes; Tugend; Gut, höchstes moralisch-physisches; Glück, Glückseligkeit

Philosophische Funktion

1 Ambivalenz der Güter

Güter wie →Verstand, →Witz, →Urteilskraft oder →Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit, aber auch →Macht, →Reichtum, →Ehre, →Gesundheit, Wohlbefinden und Zufriedenheit müssen, um gut zu sein, mit den Grundsätzen eines →guten Willens verbunden werden. Denn Glücksgüter wie z. B. Gesundheit oder Reichtum können auch zur Quelle des Unglücks werden (vgl. 4:418). Der →Wert der Glücksgüter liegt nach Kant nicht in ihnen selbst, sondern in ihrem richtigen Gebrauch. Sie dienen dem →Genuss und befördern damit durch Abwechslung das Gefühl des Lebendigseins (vgl. 7:230–234). Den falschen Umgang mit Gütern kennzeichnet Kant als →Habsucht. Dabei werden die Güter von der →Leidenschaft als bloßer Besitz zum einem Selbstzweck erhoben (vgl. 7:274) und behindern die Herrschaft der →Vernunft. Der Wert eines Gutes liegt also in dem Zweck, der den handlungsleitenden Willen bestimmt.

2 Die Hierarchie der Güter

In der *KU* unterscheidet Kant zwischen einem →Naturzweck und einem Zweck der Freiheit: Glückseligkeit und Kultivierung der Vernunft (vgl. 5:429) Das Streben nach Glückseligkeit ist Ausdruck des →sinnlichen Teils des Menschen und das höchste physische Gut (vgl. 5:450). Die Vernunftkultivierung hingegen ist Ausdruck des intelligiblen Teils des Menschen und als Tugend

oder →Sittlichkeit das oberste moralische Gut (vgl. 7:277). Die Glückseligkeit als physisches Gut liegt den handlungsleitenden Geboten der →Klugheit bzw. →hypothetischen Imperativen zugrunde (vgl. 4:415f.). Die Kultivierung der Vernunft als moralisches Gut und Selbstzweck des Menschen liegt den handlungsleitenden Geboten oder Gesetzen der Sittlichkeit zugrunde und wird unter der Leitung des →kategorischen Imperativs verwirklicht(vgl. 4:416; 4:428f.). Das aus der Dualität handlungsleitender Güter resultierende Spannungsfeld bildet den Hintergrund der praktischen Philosophie Kants. Hier ist die Moralität die Bedingung für Glück im Sinne von Glückswürdigkeit.

In der Lehre vom höchsten Gut verbindet Kant Tugend und Glückseligkeit zu einer Idee, die dem Menschen die Hoffnung erlaubt, dass ihm Glückseligkeit nach Maßgabe seiner Glückswürdigkeit zuteil wird. Die Tugend als moralisches Gut ist die oberste Bedingung dessen, was dem Menschen als erstrebenswert erscheint. Sie ist aber noch nicht „das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn um das zu sein, wird auch *Glückseligkeit* dazu erfordert" (5:110). Das gilt aber auch umgekehrt, denn „Glückseligkeit allein ist für unsere Vernunft bei weitem nicht das vollständige Gut. Sie billigt solche nicht (so sehr als auch Neigung dieselbe wünschen mag), wofern sie nicht mit der Würdigkeit, glücklich zu sein, d. i. dem sittlichen Wohlverhalten, vereinigt ist. Sittlichkeit allein und mit ihr die bloße *Würdigkeit*, glücklich zu sein, ist aber auch noch lange nicht das vollständige Gut. Um dieses zu vollenden, muß der, so sich als der Glückseligkeit nicht unwerth verhalten hatte, hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden" (KrV B 841).

3 Anthropologische Relativierung der Güterhierarchie

Während Kant in den kritischen Grundlegungsschriften das höchste Gut durch die Dialektik von intelligibler und sinnlicher Natur des Menschen und eine Überordnung der Sittlichkeit gegenüber der Natur kennzeichnet, erkennt er in seinen späten Schriften wie *Religion* und *Anthropologie* mit Bezug auf Absichten und Zwecke und die „unvermeidliche[] Einschränkung[] des Menschen und seines […] praktischen Vernunftvermögens" (6:7 Anm.) die Bedeutung der Sinnlichkeit an: „[D]er Mensch [sucht] etwas, was er *lieben* kann" (6:7 Anm.). Dem entspricht Kants Definition des Begriffs des Zwecks in *Religion*: „*Zweck* ist jederzeit der Gegenstand einer *Zuneigung*, das ist, einer unmittelbaren Begierde zum Besitz einer Sache vermittelst seiner Handlung" (6:6 Anm.). Daher gilt mit Bezug auf die Beförderung des höchsten Guts: „der Satz: mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck! ist ein synthetischer Satz a priori, der durch das moralische Gesetz selber eingeführt wird, und wodurch gleichwohl die praktische Vernunft sich über das letztere erweitert, welches dadurch möglich ist, daß jenes auf die Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen noch außer dem Gesetz noch einen Zweck denken müssen, bezogen wird (welche Eigenschaft desselben ihn zum Gegenstande der Erfahrung macht)" (6:7 Anm.). Auf diese Weise wird die Sinnlichkeit mit der Lehre vom höchsten Gut in die Theorie der Sittlichkeit integriert.

Weiterführende Literatur

Düsing, Klaus: „Das Problem des höchsten Gutes in Kants Praktischer Philosophie", in: Kant-Studien 62, 1971, 5–42.

Himmelmann, Beatrix: Kants Begriff des Glücks, Berlin u. a.: de Gruyter 2003.

Kaulbach, Friedrich: Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 1978.

Korsgaard, Christine M.: „Two Distinctions in Goodness", in: dies.: Creating the Kingdom of Ends, Cambridge: Cambridge University Press 1996, 249–274.

Helke Panknin-Schappert / Viktoria Bachmann

Gut, höchstes

Der Begriff des höchsten Gutes enthält bei Kant die Vereinigung von →Sittlichkeit und (ihr genau angemessener) →Glückseligkeit; dabei unterscheidet Kant noch (wie die Tradition) den Begriff des höchsten *ursprünglichen* Gutes (→Gott) und des höchsten *abgeleiteten* Gutes (in der Welt) (vgl. z. B. KrV A 810f. / B 838f.) und bei letzterem „den Besitz des höchsten Guts in einer Person" und „das höchste Gut einer möglichen Welt", in welcher „Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Person und deren Würdigkeit glücklich zu sein) ausgetheilt" wäre

(5:110). – Die *GMS* bezieht den Ausdruck „höchstes Gut“ einmal auf den *guten Willen* (vgl. 4:396) und also auf dasjenige, wofür sonst in diesem Zusammenhang „Sittlichkeit“ oder →„Tugend“ steht und das in der *KpV* dann genauer als das „*oberste* Gut“ („*supremum*“) bezeichnet wird, während das höchste Gut präziser auch „das ganze und vollendete Gut“ („*consummatum*“ und „*perfectissimum*“) genannt wird (5:110). Weitere wichtige Stellen: 5:450; 6:5; 6:136; 6:355; 8:139; 8:279f.

Verwandte Stichworte

Endzweck; Antinomie der praktischen Vernunft; Dialektik der reinen praktischen Vernunft; Postulate der reinen praktischen Vernunft; Gott; Glück, Glückseligkeit

Philosophische Funktion

1 Das „Ideal des höchsten Guts“ als Gegenstand der Hoffnung und „Bestimmungsgrund des letzten Zwecks der reinen Vernunft“ (KrV A 804–819 / B 832–847)

1.1 Nach dem 2. Abschnitt des Kanonkapitels ist es die Frage „*Was darf ich hoffen?*“, die auf den Begriff des höchsten Guts zielt. Sie ist als solche „praktisch und theoretisch zugleich, so daß das Praktische nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretischen, und, wenn diese hoch geht, speculativen Frage führt“ (KrV A 805 / B 833). Denn sie lautet vollständig: „wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen?“ (KrV A 805 / B 833), macht also die Befolgung des →Sittengesetzes zu Bedingung einer theoretischen Frage. Moralität, das erste Element des höchsten Gutes, wird dabei sogleich als „*Würdigkeit, glücklich zu sein*“ (KrV A 806 / B 834) begriffen, so dass sich für den theoretischen →Vernunftgebrauch die Annahme ergibt, „daß jedermann die Glückseligkeit in demselben Maße zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat, und daß also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sei“ (KrV A 809 / B 837).

1.2 Die Proportion gilt nur in der →Idee, d. h. in einer intelligiblen „moralischen Welt“, in einer „Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre“ (KrV A 808 / B 836); denn nur in ihr ließe sich diese Proportion „auch als nothwendig denken, weil die durch sittliche Gesetze theils bewegte, theils restringirte Freiheit selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit“ wäre (KrV A 809 / B 837). Da aber in der Erfahrungswelt weder die moralische →Verbindlichkeit schon den Gesetzesgehorsam noch der Gesetzesgehorsam schon Glückseligkeit impliziert, so darf auf die betreffende Verknüpfung der beiden Elemente „nur gehofft werden, wenn eine *höchste Vernunft*, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird“. Die „Idee einer solchen Intelligenz“ nennt Kant das „*Ideal* des höchsten *ursprünglichen* höchsten Guts“, worin die Vernunft allein „den Grund der praktisch nothwendigen Verknüpfung beider Elemente des höchsten abgeleiteten Guts, nämlich einer intelligibelen, d. i. *moralischen*, Welt antreffen“ könne (KrV A 810f. / B 838f.).

1.3 Die folgenden Gedanken des Kanon-Abschnitts stehen zu den zentralen moralphilosophischen Thesen späterer Werke, insbesondere zur Theorie der →Achtung für das Sittengesetz als der einzig denkbaren moralischen Motivation (vgl. 5:71–89) zumindest in gewisser Spannung: Ohne die Annahme eines die der Moralität genau angemessen Glückseligkeit austeilenden →Gottes und ohne das Leben in einer künftigen Welt, so heißt es nun, wäre die →Vernunft genötigt, „die moralischen Gesetze als leere Hirngespinste anzusehen“, weil sonst „der nothwendige Erfolg derselben […] wegfallen müßte“ (KrV A 811 / B 839). Die moralischen Gesetze könnten gar nicht →Gebote sein, wenn sie nicht „*Verheißungen* und *Drohungen* bei sich führten“ (KrV A 811f. / B 839f.). Die notwendige Unterordnung unseres ganzen Lebenswandels unter sittliche →Maximen wäre unmöglich, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine bloße Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach demselben einen unseren höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang, es sei in diesem, oder einem anderen Leben, bestimmt“ (KrV A 812f. / B 840f.). Schließlich: „Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung“ (KrV A 813 / B 841). Das Sittengesetz also scheint hier zwar ein Prinzip der →Beurteilung (*diiudicationis*), aber nicht der Ausübung (*executionis*) zu sein.

1.4 Freilich beeilt sich Kant im folgenden Absatz, einen Gedanken hinzuzusetzen, der *eher* zu seinen moralphilosophischen Schriften passt, aber wiederum nicht so leicht mit dem unmittelbar Vorangehenden vereinbar scheint: nämlich, „daß die moralische Gesinnung als Bedingung den Antheil an Glückseligkeit und nicht umgekehrt die Aussicht auf Glückseligkeit die moralische Gesinnung zuerst möglich mache. Denn im letzteren Falle wäre sie nicht moralisch und also auch nicht der ganzen Glückseligkeit würdig" (KrV A 813f. / B 841f.).

2 Das höchste Gut als Gegenstand des reinen Willens (KpV)

2.1 Nach der Entwicklung der Theorie der Achtung (vgl. 5:71–89) kann von dem höchsten Gut *als* →Triebfeder in der *KpV* keine Rede mehr sein (siehe auch schon 8:139). Die Analytik der *KpV* führt den Begriff des höchsten Gutes zunächst als den einer „*natura archetypa*" ein, die der →Sinnenwelt als der „*natura ectypa*" zum Urbild dienen soll (5:43). Sie ist der vollständige *Gegenstand* der reinen praktischen Vernunft (vgl. 5:57–67). – Das Gegenstands-Kapitel in der Analytik weist mit einer Erinnerung an den Fehler der „Alten", den Begriff des höchsten Gutes „zum Bestimmungsgrunde des Willens im moralischen Gesetze zu machen", auf die Dialektik voraus, in welcher dieses höchste Gut erst „dem nunmehr seiner Form nach a priori bestimmten Willen als Gegenstand vorgestellt werden kann" (5:64). – Die Dialektik präzisiert dann das Verhältnis zwischen moralischem Gesetz, dem Willen und dem höchsten Gut: das letztere als der „ganze *Gegenstand* der reinen Willens" darf zwar „nicht für *Bestimmungsgrund desselben*" gehalten werden – nämlich, wenn es (wie bei den „Alten") unabhängig vom Gesetz gedacht wird; aber „wenn im Begriffe des höchsten Guts das moralische Gesetz als oberste Bedingung schon mit eingeschlossen ist", dann ist es „nicht blos *Objekt*" und sein Begriff „zugleich der *Bestimmungsgrund* des reinen Willens" (5:109f.).

2.2 Als Gegenstand jedenfalls des →Willens, nicht, wie im Kanon-Abschnitt, bloß der →Hoffnung, wird das höchste Gut in der *KpV* eingeführt. Und ganz entsprechend kommt auch das höchste *ursprüngliche* Gut nicht zuerst als Erfüllungs-Bedingung dieser Hoffnung, sondern als Idee eines vollkommenen Wollens und des ihm zugrundeliegenden unparteiischen, also gerechten, →Urteils ins Spiel: „Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen" (5:110).

2.3 Die Antwort auf die Frage „*wie ist das höchste Gut praktisch möglich?*" (5:112) verlangt nach der *KpV* eine →transzendentale Deduktion, die über die Auflösung einer →Antinomie der praktischen Vernunft erreicht wird (vgl. 5:113ff.). Die Auflösung der Antinomie wird auf die Möglichkeit der Synthesis von Sittlichkeit und Glückseligkeit „vermittelst eines intelligibelen Urhebers der Natur" führen (5:115). – Die Begründung für die Notwendigkeit der transzendentalen Deduktion aber scheint *zunächst* zu implizieren, dass das höchste Gut *uns* eine →Pflicht auferlegt (ohne dass dies hier schon näher ausgeführt wird): „Es ist a priori (moralisch) nothwendig, *das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen*; es muß also auch die Bedingung der Möglichkeit desselben lediglich auf Erkenntnißgründen a priori beruhen." (5:113). Wenig später heißt es auch ausdrücklich, dass „die Beförderung des höchsten Guts, welches diese Verknüpfung in seinem Begriffe enthält, ein a priori nothwendiges Object unseres Willens" sei (5:114). Die *KU* wird in der Betonung des Bezugs auf *unseren* Willen noch einen Schritt weiter gehen.

3 Das Höchste Gut als Aufgabe – gemäß einer teleologischen Reflexion auf den letzten Zweck der Natur und der Welt

3.1 Die Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft handelt im § 87 wieder „Von dem moralischen Beweise des Daseins Gottes" (5:447), aber nun im Zusammenhang einer teleologischen Reflexion auf das Verhältnis des Menschen zur Welt. Der Gedanke von einer durch das Sittengesetz gebotenen teleologischen Beurteilung, wonach „der Mensch (ein jedes vernünftige Weltwesen) *unter moralischen Gesetzen*" den Endzweck der Welt ausmacht (5:448), mündet unversehens in den Gedanken einer *praktischen* Teleologie und damit in den Gedanken vom höchsten Gut als einer *Aufgabe*. Wieder betont Kant zunächst, dass das moralische Gesetz uns „für sich allein" verpflich-

tet, „ohne von irgend einem Zwecke als materialer Bedingung abzuhängen; aber es bestimmt uns doch auch und zwar a priori einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht: und dieser ist das *höchste* durch Freiheit mögliche *Gut in der Welt*“ (5:450). Der folgende Absatz setzt das Verhältnis unserer Pflicht zu den beiden Elementen des höchsten Gutes in ein neues oder jedenfalls deutlicheres Licht: das *ganze* höchste Gut mit seinen *beiden* Elementen ist unsere Aufgabe: „Die subjective Bedingung, unter welcher der Mensch (und nach allen unsern Begriffen auch jedes vernünftige endliche Wesen) sich unter dem obigen Gesetze einen Endzweck setzen kann, ist die Glückseligkeit. Folglich, das höchste in der Welt mögliche und, so viel an uns ist, als Endzweck zu befördernde physische Gut ist *Glückseligkeit*: unter der objectiven Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der *Sittlichkeit*, als der Würdigkeit glücklich zu sein“ (5:450).

3.2 Aus der Unmöglichkeit, die beiden „Erfordernisse des uns durch das moralische Gesetz aufgegebenen Endzwecks […] als durch bloße Natursachen *verknüpft*“ sich vorzustellen, ergibt sich für Kant der moralische Beweis des Daseins Gottes: „Folglich müssen wir eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen, um uns gemäß dem moralischen Gesetze einen Endzweck vorzusetzen; und so weit als das letztere nothwendig ist, so weit (d. i. in demselben Grade und aus demselben Grunde) ist auch das erstere nothwendig anzunehmen: nämlich es sei ein Gott.“ (5:450). Das bedeutet: Ohne die Annahme der Existenz Gottes könnten die Menschen sich den Endzweck in seinen *beiden* Erfodernissen nicht zum „Vorsatz“ machen. Denn das Glückseligkeits-Erfordernis im höchsten Gut „ist ein in sie durch ihre Natur (als endlicher Wesen) gelegter unwiderstehlicher Zweck, den die Vernunft nur dem moralischen Gesetze *als* unverletzlicher *Bedingung* unterworfen, oder auch nach demselben allgemein gemacht wissen will und so die Beförderung der Glückseligkeit in Einstimmung mit der Sittlichkeit zum Endzwecke macht“ (5:451). Zwar sind wir in jedem Falle zur Anerkennung des moralischen Gesetzes verpflichtet, könnten also das erste Element des höchsten Gutes (wie der „rechtschaffene“ Spinoza, vgl. 5:452) auch ohne den Glauben an einen Gott verfolgen. Aber insofern es im höchsten Gut nicht um zufällige Erfolge, sondern um eine *notwendige* Proportion zwischen den beiden Elementen geht, sagt Kant: „Den Zweck […], den dieser Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müßte er allerdings als unmöglich aufgeben“ und würde damit seine Achtung vor dem Sittengesetz „durch die Nichtigkeit des einzigen ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen“ (5:452).

4 Das Höchste Gut als Beziehungspunkt der Vereinigung aller Zwecke (Religion, Vorrede)

4.1 Die Vorrede zur Religionsschrift begründet den schon vertrauten Gedanken, dass „ohne alle Zweckbeziehung […] gar keine Willensbestimmung im Menschen statt finden“ kann, näherhin durch die Wendung, dass die Willkür bloß aufgrund der Bestimmung durchs Gesetz, ohne einen bestimmten Gegenstandsbezug, „zwar wie sie, aber nicht *wohin* sie zu wirken habe, angewiesen“ werde und „sich selbst nicht Gnüge thun“ könne (6:4). Zum Rechthandeln bedürfe die Moral zwar keines →Zwecks. „Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor; denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: *was dann aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme*“ (6:5). Auch hier ist „die Idee eines höchsten Guts in der Welt“ dasjenige, „zu dessen Möglichkeit wir ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen müssen“, aber offenbar können wir beim Rechthandeln nicht einfach abwarten, was dabei (durch göttliche Fügung) herauskommt, sondern, wir müssen den Zweck kennen, um zu wissen, „worauf wir, gesetzt auch, wir hätten dieses nicht völlig in unserer Gewalt, doch als auf einen Zweck unser Thun und Lassen richten könnten, um damit wenigstens zusammen zu stimmen“ (6:5). Die Idee des höchsten Gutes hat also eine *Orientierungsfunktion*, die von der durch die Gottesidee hinzukommende Funktion, die Vereinigung der beiden Elemente zu sichern, zu unterscheiden ist. Sie vermehrt nicht die Zahl der moralischen →Pflichten, aber sie verschafft „doch ihnen einen besondern Beziehungspunkt der Vereinigung aller Zwecke“ und hilft so einem Bedürfnis ab, „welches sonst ein Hinderniß der moralischen Entschließung sein würde“ (6:5).

4.2 Die Unabhängigkeit dieser Funktion von der Existenz eines Gottes unterstreicht Kant noch dadurch, dass er nun das höchste Gut noch einmal aus dem „Gedanken" eines Rechtschaffenen entwickelt, der sich fragte, „welche Welt er wohl, durch die praktische Vernunft geleitet *erschaffen* würde, wenn es in seinem Vermögen wäre" und dabei das Urteil über sein eigenes →Schicksal gänzlich parteilos fällen würde (6:5) – eine Idee, die später, unter Betonung der →Uneigennützigkeit einer solchen →Willensbestimmung, in Kants letzter publizierten Äußerung über das höchste Gut, der langen Fußnote zum ersten Teil des *Gemeinspruchs*, wieder aufgenommen wird („Hiebei denkt sich der Mensch nach der Analogie mit der Gottheit", 8:279f.). – Gleichwohl betont die Vorrede anschließend: „Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll" (6:6).

5 Das Höchste Gut als gemeinschaftlicher Endzweck und inwendiges Reich Gottes auf Erden (Religion, 3. Stück)

5.1 Einen neuen Gedankengang zur Notwendigkeit des höchsten Gutes führt Kant im dritten Stück der Religionsschrift ein: Das menschliche Geschlecht befindet sich, selbst innerhalb des äußeren →bürgerlichen Zustandes, ohne ein es *ethisch* vereinigendes Prinzip im „ethischen Naturzustand" (6:95ff.), welcher nicht so sehr durch die rohe Natur des Einzelnen, als vielmehr durch die gerade in der Verbindung mit anderen Menschen aufkommenden Leidenschaften, →Neid, →Herrschsucht und →Habsucht, die Gefahr in sich birgt, dass sie „einander wechselseitig ihre moralische Anlage verderben" und zwar „selbst bei dem guten Willen jedes einzelnen" (6:97). Daher ist es „eine Pflicht von ihrer eignen Art nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst", zur „Beförderung des höchsten als eines gemeinschaftlichen Guts", auf ein Ganzes in der Art „einer allgemeinen Republik nach Tugendgesetzen" hinzuwirken (6:97f.). – Wiederum schließt sich der Gedanke von der Idee „eines höhern moralischen Wesens" als der Voraussetzung dieser Pflicht an, nun aber, insofern nur „durch dessen allgemeine Veranstaltung die für sich unzulänglichen Kräfte der Einzelnen zu einer gemeinsamen Wirkung vereinigt werden", so dass Kant den „Begriff eines ethischen gemeinen Wesens" mit dem „Begriff von einem *Volke Gottes* unter ethischen Gesetzen" identifizieren kann (6:98; Hervorhebung B. G.).

5.2 Mit dieser gegenüber früheren Gedankengängen deutlicheren Akzentuierung des Begriffs vom höchsten Gut als dem eines *gemeinschaftlichen* →Endzwecks geht eine Art Verinnerlichung, zugleich aber auch eine Art von Auflösung des sozusagen realistischen Glaubensgehalts der damit verknüpften religiösen Ideen einher: das schöne →Ideal, das wir im →Glauben *voraussehen*, ist eine „Vollendung, die wir nicht als empirische Vollendung *absehen*, sondern auf die wir nur im continuirlichen Fortschreiten und Annäherung zum höchsten auf Erden möglichen Guten (worin nichts Mystisches ist, sondern alles auf moralische Weise natürlich zugeht) *hinaussehen*, d. i. dazu Anstalt machen können" (6:136). Dazu kann Kant nun das Evangelium zitieren: „‚Wenn kommt nun also das Reich Gottes?' – ‚Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: siehe, hier oder da ist es. *Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch!*' (Luc. 17, 21 bis 22)" (6:136). – Schließlich „stößt das Nachforschen hinter ihre [der Religion] innere Beschaffenheit unvermeidlich auf ein Geheimniß, d. i. auf etwas Heiliges, was zwar von jedem Einzelnen gekannt, aber doch nicht öffentlich bekannt, d. i. allgemein mitgetheilt, werden kann" (6:137). Das Geheimnis betrifft insbesondere die Funktion des Gottesbegriffs für die Realisierung des höchsten Guts: Der Mensch „findet [...] sich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranstaltung eines moralischen Weltherrschers hingezogen, wodurch dieser Zweck allein möglich ist, und nun eröffnet sich vor ihm der Abgrund eines Geheimnisses von dem, was Gott hiebei thue, ob ihm überhaupt *etwas* und was ihm (Gott) besonders zuzuschreiben sei". Das bedeutet offenbar, wie Kant kurz darauf feststellt: „Diese Idee eines moralischen Weltherrschers ist eine Aufgabe für unsere praktische Vernunft." Die Aufgabe besteht darin, Gott so zu denken, wie es für sein Verhältnis zu uns als moralische Wesen „in der ganzen zur Ausführung seines Willens erforderlichen Vollkommenheit nöthig ist" (6:139).

6 Das höchste politisches Gut

Nur an einer einzigen Stelle seiner Schriften, im letzten Satz des „Beschlusses" der Rechtslehre, spricht Kant vom →ewigen Frieden als dem „höchsten politischen Gut" (6:355). – In der *Refl.* 8077 ist vom „höchsten Weltbürgerlichen Gut" die Rede (*Refl.* 8077, 19:612). Es ist klar, dass der ewige Friede, so wie er in den rechtsphilosophischen Schriften bestimmt ist, nur ein in der *empirischen Welt* zu realisierendes Ziel sein kann, mag die „durch allmähliche Reform nach festen Grundsätzen" (6:355) unternommene Verwirklichung auch nur bis zu einer „continuierliche[n] Annäherung zum höchsten politischen Gut" (6:355) gedeihen. – Auch scheint jene sonst für das höchste Gut ins Auge gefasste Proportion zwischen Moralität und Glückseligkeit hier eine Entsprechung zu finden. Kant wandelt die Reich-Gottes-Formel des Evangeliums (Matthäus 6,33) ab, wenn er (mit Anführungszeichen) schreibt „‚Trachtet allererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft und nach seiner *Gerechtigkeit*, so wird euch euer Zweck (die Wohlthat des ewigen Friedens) von selbst zufallen.'" (8:378). Der →ewige Friede ist eben auf moralischen Rechtsverhältnissen gegründet, als Effekt ist er aber zugleich eine „Wohltat", mithin, wie es zuvor heißt, ein „physisches Gut" und damit zumindest ein *Beitrag* zum Glück der →Bürger (vgl. 8:377).

Weiterführende Literatur

Caswell, Matthew: „Kant's Conception of the Highest Good, the Gesinnung, and the Theory of Radical Evil", in: Kant-Studien 97, 2006, 184–209.

Düsing, Klaus: „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie", in: Kant-Studien 62, 1971, 5–42.

Kleingeld, Pauline: „What do the virtuous hope for? Re-reading Kant's doctrine of the highest good", in: Robinson, Hoke (Hg.): Proceedings of the eighth international Kant Congress, Memphis, Bd. 1.1. Milwaukee: Marquette University Press 1995, 91–112.

Nenon, Thomas: „The Highest Good and the Happiness of Others", in: Jahrbuch für Recht und Ethik 5, 1998, 419–435.

Yovel, Yirmiahu: „The Highest Good and History in Kant's Thought", in: Archiv für Geschichte der Philosophie 54, 1972, 238–283.

Bernward Grünewald

Gut, höchstes moralisch-physisches

Unter dem höchsten moralisch-physischen Gut versteht Kant eine Verbindung von →Tugend und „*Wohlleben*" (7:277) im gesellschaftlichen Umgang. Wichtige Stelle: 7:277–282.

Verwandte Stichworte

Humanität; Umgang; Geselligkeit

Philosophische Funktion

Der scheinbar paradoxe Ausdruck ‚höchstes moralisch-physisches Gut' kommt nur an einer einzigen Stelle in Kants Druckschriften, als Titel des letzten Abschnitts der *Anthropologie*, vor. Zwar können das physische und das moralische Gut „nicht zusammen *gemischt* werden; denn so würden sie sich neutralisiren und zum Zweck der wahren Glückseligkeit gar nicht hinwirken" (7:277). Aber auch der tugendhafte Mensch muss sich in Kants Sicht „den Genuß einer *gesitteten Glückseligkeit* verschaffen können" (7:277). Dies ist nur durch eine proportionierte Verbindung von physischem und moralischem Gut möglich. Hierbei kommt es „nur auf die Art des Verhältnisses, wie die Neigung zum ersteren [d. h. zum Wohlleben] durch das Gesetz der letzteren [d. h. der Tugend] eingeschränkt werden soll" (7:277) an. „Die Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im *Umgange*" nennt Kant „*Humanität*" (7:277). Tugend erfordert nicht →Askese (vgl. 7:282), sondern wird vor allem durch ein „gesellschaftliches Wohlleben" (7:282) befördert. Kant sieht eine solche Vereinigung am besten durch „*eine gute Mahlzeit in guter* (und wenn es sein kann, auch abwechselnder) *Gesellschaft*" (7:278) verwirklicht. So ist „[a]lles, was Geselligkeit befördert, wenn es auch nur in gefallenden Maximen oder Manieren bestände, ein die Tugend vortheilhaft kleidendes Gewand" (7:282).

Weiterführende Literatur

Formosa, Paul: „Kant on the Highest Moral-Physical Good: The Social Aspect of Kant's Moral Philosophy", in: Kantian Review 15, 2010, 1–36.

Hinske, Norbert: „Kants höchstes moralisch-physisches Gut", in: Aufklärung 5, 1990, 49–58.

Helke Panknin-Schappert

Gut, höchstes physisches

Kant bezeichnet die →Glückseligkeit als „das höchste in der Welt mögliche und, so viel an uns ist, als Endzweck zu befördernde physische Gut“ (5:450). Weitere wichtige Stellen: 7:276.

Verwandte Stichworte

Glück, Glückseligkeit; Gut, höchstes moralisch-physisches; Genuss

Philosophische Funktion

Ohne direkten Zusammenhang mit der Erklärung der *KU* enthält die *Anthropologie* einen Abschnitt „*Von dem höchsten physischen Gut*“, in dem Kant es folgendermaßen charakterisiert: „Der größte Sinnesgenuß, der gar keine Beimischung von Ekel bei sich führt, ist im gesunden Zustande *Ruhe nach der Arbeit*“ (7:276).

Helke Panknin-Schappert

Gutartigkeit

Kant unterscheidet die Gutartigkeit des Charakters, der moralisch gegründet ist, von der auf einer natürlichen Grundlage basierenden Gutartigkeit des Herzens und der Gutartigkeit aus →Temperament, die ethisch gesehen nicht nur fragwürdig sind, sondern auch schädlich sein können, wenn sie kein Fundament im Charakter haben. Wichtige Stellen: 2:215f.; 5:85; 5:118; 6:33, 6:312; 7:253; 7:293; 8:19; 8:271; 8:329; 9:455; *Refl.* 536, 15:235, *Refl.* 1482, 15:688, *Refl.* 1518, 15:869; *Refl.* 1518, 15:874; *Refl.* 8087, 19:630, 28:107.

Verwandte Stichworte

Bösartigkeit; Charakter; Temperament; Güte, Gütigkeit

Philosophische Funktion

Für Kant hat der Terminus Gutartigkeit keine per se positive Bedeutung, vielmehr muss man sich davor hüten, den Menschen mit einem Hang zur Gutmütigkeit für einen guten Menschen zu halten. Kant nennt die „gutartige Leidenschaft“ des Mitleidens „schwach und jederzeit blind“ (2:215f.). Denn die Gutartigkeit als Beweggrund einem Notleidenden zu helfen, könnte dazu führen, dass man Verbindlichkeiten einem anderen gegenüber nicht mehr nachkommt und so die Pflicht der Gerechtigkeit verletzt (vgl. 2:215f.). Man muss vielmehr „allgemeine Wohlgewogenheit gegen das menschliche Geschlecht“ zum Grundsatze machen und Wohltätigkeit „aus einem höhern Standpunkte in das wahre Verhältniß gegen [die] gesammte Pflicht“ (2:216) versetzen.

Der *Anthropologie* zufolge ist die Gutartigkeit aus Temperament ohne Charakter schlimmer als „[d]ie Bösartigkeit als Temperamentsanlage“ (7:293), da man durch den Charakter, der auf moralisch praktischen Prinzipien gründet, über das Temperament Oberhand gewinnen kann (vgl. auch *Refl.* 1497, 15:768). Um die Seichtigkeit der Gutartigkeit aus Temperament zu betonen, nennt er sie „ein Gemälde aus Wasserfarben“ (7:293). Die Gutartigkeit aus Temperament muss durch die Gutartigkeit aus Charakter ergänzt werden, dann hat der Mensch „*Seelengröße*“ (7:293). Es sei „eine windige, überfliegende, phantastische Denkungsart“ (5:85), zu meinen, man könne sich mit „einer freiwilligen Gutartigkeit“ (5:85) schmeicheln und vergessen, dass moralisches Handeln Handeln aus Pflicht ist, die gebietet und eben nicht in unserem Belieben steht. Kant bezeichnet das Lob des guten Herzens auch als „rechte Nahrung vor die Eigenliebe und geschikt, dem Menschen in seinen eignen Augen bey bloßem Wünschen einen werth zu geben“ (*Refl.* 1179, 15:521). Ohne Charakter hängt der Gutartige „von Eindrüken ab, die sein Herz treffen, d. i. der Reitzbarkeit seines Gefühls“ (*Refl.* 1165, 15:515) und wird damit „ein spiel der Leidenschaften, die aus Gutartigkeit entspringen. und ein Ball vor Heuchler und Betrüger“ (*Refl.* 1165, 15:515), denn Gutartigkeit wird ausgenutzt. Kant wendet sich schließlich gegen philosophische Positionen, die dem Menschen im Naturzustand eine „natürliche Gutartigkeit“ (6:33) zusprechen. In *Theodizee* kritisiert Kant die „Briefe über die Gebirge, die Geschichte der Erde und Menschen“ von →Jean André de Luc, der die ursprüngliche Gutartigkeit der Menschen bei Gebirgsbewohnern nachweisen wollte und zu diesem Zweck Reisen unternahm. De Luc „bringt […] am Ende diese Schlußfolge heraus: *daß der Mensch, was das Wohlwollen betrifft, gut genug sei* […], *wenn ihm nur nicht ein schlimmer Hang zur feinen Betrügerei beiwohnte* […]! — Ein Resultat der Untersuchung, welches ein Jeder, auch

ohne in Gebirge gereiset zu sein, unter seinen Mitbürgern, ja noch näher, in seinem eignen Busen, hätte antreffen können“ (8:271). Geschichtsphilosophisch gesehen hält Kant die Gutartigkeit für ein Hindernis im Prozess der Vervollkommnung des Menschengeschlechts: „Ohne jene an sich zwar eben nicht liebenswürdige Eigenschaften der Ungeselligkeit […] würden in einem arkadischen Schäferleben […] alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben: die Menschen, gutartig wie die Schafe, die sie weiden, würden ihrem Dasein kaum einen größeren Werth verschaffen, als dieses ihr Hausvieh hat; sie würden das Leere der Schöpfung in Ansehung ihres Zwecks, als vernünftige Natur, nicht ausfüllen“ (8:21; vgl. auch *Refl.* 1521, 15:891).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Hamburg: Meiner 1999.

Beate Marschall-Bradl

Gute, das

In einem weiteren Sinn kann alles, was eine Person nach vernünftiger Überlegung als positiv beurteilt und deswegen will, →gut genannt werden und so Teil des Begriffes des Guten sein. In einem engeren Sinn bezeichnet Kant das Gute als „einen nothwendigen Gegenstand des Begehrungs[vermögens] […] nach einem Princip der Vernunft“ (5:58). Das Gute und das →Böse sind „die alleinigen Objecte einer praktischen Vernunft“ (5:58).

Anhand seiner Einteilung von Imperativen unterscheidet Kant drei Begriffe des Guten:

Den Begriff des relativ oder instrumental Guten erläutert Kant im Zusammenhang seiner Analyse von →hypothetischen Imperativen, die beliebige Zweck-Mittel-Relationen betreffen (problematische praktische Prinzipien). In diesem Fall ist das Gute „*wozu gut*“ (5:207), „blos mittelbar-gut“ bzw. „nützlich“ (5:208). Ob eine Handlung für eine Person gut ist, bemisst sich an ihrer „*möglichen* […] Absicht“ (4:414) und daran, ob diese zu ihrem „Zustand der *Annehmlichkeit*“ (5:60) beiträgt. Da in diesem Fall „das Gute nur in den Mitteln zu etwas anderm, nämlich irgend einer Annehmlichkeit, gesucht“ (5:59) wird, bleibt es eine empirische Frage, ob irgendetwas für eine Person gut ist.

Einen zweiten Begriff des final Guten erläutert Kant an hypothetischen Imperativen, die den Zweck der →Glückseligkeit voraussetzen (assertorisch praktische Prinzipien). In diesem Fall gelten ihm Handlungen als zu einer „*wirklichen* Absicht gut“ (4:414), da angenommen werden kann, dass jeder Mensch glücklich sein will. Auch wenn „diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrungswerth, d. i. gut und nützlich, ist, […] auf der Vernunft“ (KrV A 802 / B 830) beruhen, ist auch der Begriff des final Guten empirisch, da zum einen die individuellen Glücksvorstellungen verschieden sind (vgl. 5:25) und es zum anderen auch unter der Annahme völliger Einhelligkeit ausgeschlossen wäre, rein begrifflich zu ermitteln, was Personen glücklich macht (vgl. 5:26).

Erst der dritte Begriff des „*an sich*“ (4:414) Guten ist nach Kant nicht-empirisch. Das an sich Gute ist das von →kategorischen Imperativen (apodiktische praktische Prinzipien) als „objectiv nothwendig“ (4:415) Geforderte. Nur in diesem engeren, moralischen Sinn ist das Gute nach Kant der notwendige Gegenstand des →Begehrungsvermögens, weil es „aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt“ (4:413; →Imperativ, apodiktischer).

In der *KpV* werden die beiden ersten Begriffe des instrumental und des final Guten als →Wohl bezeichnet und der Ausdruck ‚das Gute‘ für den dritten Begriff reserviert. Kant nennt das Gute in der dritten Bedeutung auch das „sittlich Gute“ (5:68) und „*Moralisch*-Gute[]“ (6:20), das Gute in den beiden ersten Bedeutungen auch das „*physische* [Gut]“ (7:277).

Die Vereinigung der genannten Begriffe des Guten ergibt nach Kant das „vollendete Gut“ (5:110). Dieser vierte Begriff des Guten ist das →höchste Gut, in dem die „Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu sein)“ (5:110) bzw. die „Sittlichkeit“ (5:119) als das „*oberste* Gut“ (5:110) zusammen mit der Glückseligkeit „das ganze Object der reinen praktischen Vernunft“ (5:119) ausmacht. Daneben verwendet Kant für den →ewigen Frieden den Begriff eines „höchsten politischen Gut“ (6:355). Weitere wichtige Stellen: 2:299; KrV

A 548 / B 576; KrV A 802 / B 830; 4:413ff.; 5:57ff.; 5:110f.; 5:207ff.; 6:26f.; 6:57ff.; 7:276f.; 8:282ff.; 23:131; 27:255f.

Verwandte Stichworte

gut/böse; Gut, höchstes moralisch-physisches; Gut, höchstes physisches; Gegenstand der reinen praktischen Vernunft; Gute, das sittliche

Philosophische Funktion

1 Der Vorrang des Richtigen vor dem Guten

In Kants → Ethik ergibt sich der Inhalt der → Moral aus dem Verallgemeinerungsverfahren. Die Prüfung inhaltlich gehaltvoller → Maximen durch den kategorischen Imperativ führt zu inhaltlich gehaltvollen → Pflichten. Es wird also nicht zunächst der Begriff des Guten inhaltlich bestimmt, um zu zeigen, welche → Handlungen an ihm gemessen gut sind, sondern der Nachweis, welche Handlungen richtig sind, legt umgekehrt fest, was der Inhalt des Guten ist. Dass „*der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem er dem Anschein nach sogar zum Grunde gelegt werden müßte), sondern nur […] nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse*“ (5:62f.) ist in der Geschichte der Ethik ein neuer Gedanke. Mit dieser Umkehrung gelingt Kant auch in der praktischen Philosophie eine → kopernikanische Wende. In seinen Worten erklärt sie „auf einmal den veranlassenden Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Princips der Moral“ (5:64). Kant beschreibt die Vorgeschichte des Begriffs des Guten deshalb als eine Abfolge von Irrtümern. Gleich ob seine Vorgänger den „Gegenstand der Lust, der den obersten Begriff des Guten abgeben sollte, in der Glückseligkeit, in der Vollkommenheit, im moralischen Gefühle, oder im Willen Gottes“ sahen, so sei „ihr Grundsatz allemal Heteronomie“ (5:64) gewesen, da der Inhalt der Moral sich nicht autonom aus dem vernünftigen Wollen selbst ergebe, sondern ihm vorgegeben sei.

Theorien des Guten (griech. *agathon*, lat. *bonum*) sind in der Moralphilosophie tatsächlich seit jeher zentral. Die „relationale Bedeutung“ des Begriffs des Guten „als des allgemein Erstrebten und (nach Erlangung) Befriedigung Versprechenden“ sagt aber nichts darüber, „worin dieses Gute der Sache nach bestehe“ (Bartuschat, *Gut*, Sp. 940), so dass sich abweichende Theorien entwickeln konnten. Trotz aller Unterschiede ist diesen Theorien doch gemeinsam, dass sie entweder keine nicht-relativen Werte mehr kennen oder eine vom Menschen unabhängige und vorgängige Wertordnung annehmen müssen. Kant verschärft nun → Humes Argument aus der Diagnose des naturalistischen Fehlschlusses: Der unbedingte Geltungsanspruch moralischer Normen lasse sich nicht nur nicht aus beschreibenden Aussagen ableiten, sondern auch nicht aus nichtmoralischen Wertungen. Damit wendet sich Kant gegen alle Formen → teleologischer Ethik, die „das moralische Gute zu einer Funktion des außermoralisch Guten“ (Frankena, *Ethik*, S. 33) machen. Alle nichtmoralischen Wertungen lassen sich nach Kant auf nur empirisch feststellbare Präferenzen zurückführen: „Der Zweck selbst, das Vergnügen, das wir suchen, ist im letzteren Falle nicht ein *Gutes*, sondern ein *Wohl*, nicht ein Begriff der Vernunft, sondern ein empirischer Begriff von einem Gegenstande der Empfindung; allein der Gebrauch des Mittels dazu, d. i. die Handlung (weil dazu vernünftige Überlegung erfordert wird), heißt dennoch gut, aber nicht schlechthin, sondern nur in Beziehung auf unsere Sinnlichkeit, in Ansehung ihres Gefühls der Lust und Unlust“ (5:62). Indem Kant daran festhält, dass das moralische Gute nicht außer uns existiert und dass trotzdem moralische Forderungen unbedingt gültig sind, entwirft er die erste deontologische Ethik.

2 Weitere Funktionen des Guten

Trotz des Vorrangs des Richtigen vor dem Guten besetzt der Begriff des Guten in Kants praktischer Philosophie noch wichtige Positionen. Das Gute ist erstens der notwendige Gegenstand der reinen praktischen Vernunft, weil „alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse“ (5:34). Im Handeln aus Pflicht will eine Person auch das Gute, verstanden als Realisierung ihres eigenen guten Willens und als „Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks)“ (6:6f. Anm.). Kant ist in diesem Punkt durchgängig peinlich darauf bedacht, dass das Gute nie als zu „erreichendes Telos den Willen zu einer Handlung“ (Bartuschat, *Gut*, Sp. 963) veranlasst, um die → Autonomie des Willens zu wahren. „Das Gute liegt nicht jenseits des moralischen Handelns, sondern ist ihm immanent“ (Beck, *Kants KpV*, S. 132). Mit dem Begriff des → höchsten Guts, als Einheit von Glückselig-

keit und →Sittlichkeit, verbindet Kant zweitens die Moralphilosophie mit der Religionsphilosophie. Die →Postulate der →Unsterblichkeit der →Seele und des Daseins →Gottes seien notwendige Voraussetzungen für die Realisierung des höchsten Guts (→Postulate der reinen praktischen Vernunft). In der Religionsphilosophie bildet drittens die →ursprüngliche Anlage zum Guten in der menschlichen Natur den Ausgangspunkt für die Theorie des →radikal Bösen. Und schließlich ist der Begriff des Guten viertens in der Ästhetik neben dem des Angenehmen ein Kontrastbegriff zum Begriff des →Schönen: „Das Angenehme, das Schöne, das Gute bezeichnen […] drei verschiedene Verhältnisse der Vorstellungen zum Gefühl der Lust und Unlust, in Beziehung auf welches wir Gegenstände oder Vorstellungsarten von einander unterscheiden. […] *Angenehm* heißt Jemandem das, was ihn *vergnügt*; *schön*, was ihm blos *gefällt*; *gut*, was *geschätzt*, *gebilligt*, d. i. worin von ihm ein objectiver Werth gesetzt wird. Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Thiere; Schönheit nur für Menschen, d. i. thierische, aber doch vernünftige Wesen […]; das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt“ (5:209f.).

3 Konzeptionen des Guten

In der neueren Kantforschung hat der Begriff des Guten in Auseinandersetzung mit der Kantinterpretation von Rawls wieder Bedeutung gewonnen. Rawls betont den konstruktiven Charakter der kantischen Ethik und unterscheidet sechs Konzeptionen des Guten in dieser Konstruktion (vgl. Rawls, *Themen*, S. 32–37): Die erste Konzeption des Guten sei die durch →hypothetische Imperative geregelte Konzeption des Glücks. Die zweite bestehe in der Erfüllung wahrer menschlicher Bedürfnisse. (Diesen Begriff führt Rawls ein, weil sich nur so das Verallgemeinerungsverfahren angemessen verstehen ließe. Kant selbst hält die Glücksvorstellungen für subjektiv verschieden und redet nicht von objektiven Bedürfnissen.) Die dritte Konzeption des Guten bestehe in der alltäglichen Erfüllung erlaubter →Zwecke, also von Zwecken, die nach der Prüfung durch den kategorischen Imperativ nicht verboten sind. Auf der vierten Stufe finde sich der →gute Wille, auf der fünften Stufe das Gute als Objekt des Sittengesetzes, nämlich als →Reich der Zwecke. Die sechste Konzeption des Guten schließlich sei das vollständige Gute, also das höchste Gut. Im Zentrum von Kants Ethik stehe das Selbstverständnis vernünftiger und rationaler Personen und aus ihrem Selbstverständnis als vernünftig und rational konstruiere Kant den Gehalt seiner moralischen Lehre. Rawls verteidigt so zwar den Autonomiegedanken in Kants Moralphilosophie, doch löst er sie aus ihrem Kontext des →transzendentalen Idealismus zugunsten eines empirischen Rahmens. Weiterentwicklungen seiner Interpretation haben zu allgemein anerkannten Unterscheidungen wie der von Korsgaard zwischen dem Gegensatz von final gut und instrumental auf der einen Seite und extrinsisch gut versus intrinsisch gut auf der anderen Seite geführt (vgl. Korsgaard, *Two Distinctions*), aber auch zu durchaus umstrittenen Thesen wie etwa der von Herman: „Was die kantische Ethik einzigartig macht, besteht *nicht* darin, sämtliche Wertüberlegungen den Prinzipien von Rechten und Pflichten unterzuordnen. In diesem Sinne ist die kantische Ethik nicht deontologisch“ (Herman, *Deontologie*, S. 119).

Weiterführende Literatur

Dieringer, Volker: „Was erkennt die praktische Vernunft? Zu Kants Begriff des Guten in der Kritik der praktischen Vernunft“, in: Kant-Studien 93, 2002, 137–157.

Korsgaard, Christine M.: „Two Distinctions in Goodness“, in: Philosophical Review 92, 1983, 169–195 (auch in dies.: Creating the Kingdom of Ends, Cambridge 1996, 249–274).

Paton, H. J.: „Kant's Idea of the Good“, in: ders.: In Defence of Reason, London: Hutchinson's Univ. Library 1951, 157–177.

Rawls, John: „Themen der kantischen Moralphilosophie“, in: Ameriks, Karl / Sturma, Dieter (Hg.): Kants Ethik, Paderborn: Mentis 2004, 22–57.

Silber, John R.: „The Copernican Revolution in Ethics. The Good Reexamined“, in: Robert Paul Wolff (Hg.): Kant. A Collection of Critical Essays, London: Macmillian 1968, 266–290.

Walter Brinkmann

Gute, das sittliche

Für Kant ist das sittliche Gute ein durch vernünftiges Wollen begründetes Gutes, insofern ein kategorisch bindendes Gesetz den Bestimmungs-

grund des → Willens und der → Willkür liefert. Handlungen und Handelnde sind gemäß ihrer Beziehung zu einem solchen apriorischen Gesetz des freien Handelns als sittlich gut charakterisierbar; und das Gute, als ein Gegenstand der reinen praktischen Vernunft, ist nur aufgrund des grundlegenden Prinzips aller Gesetze der Freiheit – dem → Sittengesetz als → kategorischem Imperativ – als sittlich gut bestimmbar. Wichtige Stellen: 4:493–494; 4:400–403; 4:416; 5:57–66; 5:70–71; 5:78–79; 5:235–236; 5:300; 5:353–354; 6:20–37; 6:60; 6:83; 6:400; 7:244; 8:278.

Verwandte Stichworte

Gegenstand der reinen praktischen Vernunft; Gesetz, moralisches; gut/böse; Gute, das

Philosophische Funktion

1 Der gute Wille und das sittliche Gute

Das sittliche Gute wird im ersten Abschnitt der *GMS* im Kontext von Kants Erläuterung des Begriffs des unbedingt Guten, als dem Begriff eines Willens, der bedingungslos und an sich gut ist, bestimmt. Der Wille erweist sich als an sich gut „nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen“ (4:394). Die Bedingung eines solchen an sich guten Willens und somit die Grundlage des im Willen selbst liegenden Guten besteht darin, dass die Vorstellung des Sittengesetzes den bestimmenden Grund des Willens ausmacht. In diesem Sinne können wir sagen, dass „die *Vorstellung des Gesetzes* an sich selbst […] das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen“ (4:401), ausmacht. Und ausgehend von den Erfordernissen der Allgemeingültigkeit, die das Sittengesetz als kategorischer Imperativ dem Handelnden auferlegt, können wir erkennen, dass der Wille genau in dem Maße sittlich gut ist, wie die → Achtung vor dem Sittengesetz die motivationale Grundlage für denjenigen Handlungstyp ausmacht, dessen → Maxime „als Princip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann“ (4:403).

2 Das sittlich Gute und das Gute als Gegenstand der reinen praktischen Vernunft

Kant behauptet, dass das Gute und Böse „[d]ie alleinigen Objecte einer praktischen Vernunft“ sind, und er definiert das Gute als „einen nothwendigen Gegenstand“ des Begehrungsvermögens (5:58). Da ein solcher Gegenstand durch Freiheit ermöglicht wird, leitet sich die Möglichkeit, das Gute als einen Gegenstand des Begehrungsvermögens vorzufinden, von der Beziehung des Willens zum Handeln ab, die auf die Existenz eines Gegenstandes in der Reichweite unserer Gewalt ausgerichtet ist. Jedoch setzt die → praktische Notwendigkeit, das Gute zum Gegenstand eines solchen Vermögens zu machen, voraus, dass der bestimmende Grund des Willens selbst nicht den Gegenstand dieses Vermögens ausmacht, sondern das Gesetz, das den Willen zum Handeln bestimmen kann. Diese Voraussetzung kann nur erfüllt sein, wenn ein → praktisches Gesetz gilt, welches die Grundlage bildet, von der der Begriff des Guten abgeleitet werden kann und nicht umgekehrt. Denn, „[w]enn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden praktischen Gesetze abgeleitet werden, sondern diesem vielmehr zum Grunde dienen soll, so kann er nur der Begriff von etwas sein, dessen Existenz Lust verheißt und so die Causalität des Subjects zur Hervorbringung desselben, d. i. das Begehrungsvermögen, bestimmt“ (5:58). Diese zweite Form einer Ableitung stellt eine empirische Beschreibung des Guten dar, und eine solche Beschreibung kann weder die Bedingungen, die etwas erfüllen muss, noch die Eigenschaften, die etwas aufweisen muss, um als sittlich gut aufgefasst werden zu können, liefern. Die grundlegende formale Bedingung des sittlichen Guten ist, dass das Gesetz „*unmittelbar* den Willen [bestimmt]“ (5:62). Eine Handlung, die unter dieser Bedingung ausgeführt wird, „ist an *sich selbst gut*“ (5:62), *weil* sie auf diese Weise ausgeführt wird. Und ein Wille, dessen Maxime sich *immer* in Übereinstimmung mit diesem Gesetz befindet, muss als „*schlechterdings, in aller Absicht, gut* und die *oberste Bedingung alles Guten*“ (5:62) aufgefasst werden. Die genauere Bestimmung solcher Bedingungen und solcher spezifischer Eigenschaften, die dem sittlichen Guten zukommen, kann nur auf der Grundlage des nicht-empirischen Begriffs des praktischen Gesetzes erfolgen. Da dieser notwendig ein apriorischer und nicht sinnlicher Begriff der reinen praktischen Vernunft ist, muss das sittliche Gute selbst als „etwas dem Objecte nach Übersinnliches“ (5:68) verstanden werden.

3 Die Natur des Menschen und das sittliche Gute
Kants Darstellung der Verbindung zwischen den Begriffen des sittlichen Guten, des praktischen Gesetzes und der →allgemeinen Gesetzgebung steht in einer engen Beziehung zu seiner Konzeption der Natur des Menschen. Wenn, wie es gewöhnlich der Fall ist, der Begriff der *Natur* verwendet wird, um „das Gegenteil des Grundes der Handlungen aus *Freiheit*“ (6:20) zu bezeichnen, dann könnte er nach Kant logisch nicht mit dem Prädikat *sittlich* gut (bzw. *sittlich* böse) verbunden werden. Wir müssen somit, wenn wir dieses moralische Prädikat in einer die menschliche Natur bestimmenden Charakterisierung verwenden, es unter Bezugnahme auf den „subjective[n] Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objectiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht“ (6:21), gebrauchen. Wenn wir darüber hinaus die Frage ansprechen, ob Menschen von Natur aus gut oder böse sind, muss sich unsere Antwort in Hinsicht auf die spezifischen Regeln, d. h. auf die Maximen oder subjektiven Prinzipien des Willens und der Handlung, darauf konzentrieren, dass „nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit“ macht, „der Grund des Bösen liegen [kann]“ (6:21). Entsprechend gilt, dass, wenn wir behaupten, ein Mensch sei sittlich gut oder sittlich böse, dies nur bedeuten kann, dass ein handelnder Mensch „einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen [enthält]; und zwar allgemein als Mensch“ (6:21). Somit setzt die philosophisch adäquate Antwort auf die Frage nach dem sittlich guten (oder bösen) Charakter der menschlichen Natur voraus, dass unsere Willenswahl frei in dem Sinne ist, dass „sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, *als nur sofern der Mensch sie in seine Maximen aufgenommen hat* (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will)“ (6:24). Entsprechend diesem Freiheitsbegriff erfordert die Einschätzung des Menschen als sittlich gut, dass er als ein Handelnder verstanden wird, der das Sittengesetz selbst in seine Maximen aufnimmt, womit er dieses Gesetz sowohl zu seiner Maxime als auch zu seiner Triebfeder macht (vgl. 6:24; 6:31; 6:36).

Weiterführende Literatur
Dieringer, Volker: „Was erkennt die praktische Vernunft? Zu Kants Begriff des Guten in der Kritik der praktischen Vernunft“, in: Kant-Studien 93, 2002, 137–157.
Ross, W. D.: The Right and the Good, Oxford: Oxford University Press 1930; Nachdruck: Oxford: Clarendon Press 2002.

Jeffrey Edwards
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Güte, Gütigkeit

Güte heißt die moralische Eigenschaft einer zur →Wohltätigkeit geneigten Person. Am häufigsten wird Gütigkeit zusammen mit →Weisheit und →Gerechtigkeit als eine der wesentlichen Eigenschaften →Gottes erwähnt (vgl. z. B. 1:256; 2:110; 2:159f.; 5:131; 5:139; 5:444; 6:140f.; 6:490; 8:257). Weitere wichtige Stellen: 1:256; 2:33f.; 2:110; 2:116; 2:159f.; 2:215ff.; 2:222; 2:335; 5:37; 5:129; 5:131; 5:139; 5:444; 6:140f.; 6:146; 6:162; 6:490; 8:257; 8:260; 8:339; 10:383.

Verwandte Stichworte
Wohlwollen; Vorsehung; Theodizee

Philosophische Funktion
Kant nennt einmal die Prinzipien vollkommener und unvollkommener Verpflichtungen „das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit“ (2:335; →Tugendpflicht; →Pflichten, vollkommene/unvollkommene). Er übernimmt damit eine traditionelle Unterscheidung (vgl. Kersting, *Starkes Gesetz*). Im Unterschied zu den vollkommenen verlangen die unvollkommenen ethischen Verpflichtungen nicht bloß, dass die gebotene Handlung getan wird, sondern auch dass „eine gütige Theilnehmung an dem Schicksale anderer Menschen“ gezeigt wird (2:215; vgl. 2:215ff.). Kant analysiert aber die ethische Bedeutung der Güte eher unter differenzierter Verwendung der Begriffe Wohlwollen und Wohltätigkeit.

Der Begriff kann auch auf den politischen Bereich angewandt werden: Eine →Regierung, worunter der Vorteil der Untertanen „bloß von dem Urtheile des Staatsoberhaupts und, daß dieser es auch wolle, bloß von seiner Gütigkeit zu erwarten“ ist nennt Kant „de[n] größte[n] denkbare[n] *Despotismus*“ (8:291).

Von Güte bzw. Gütigkeit spricht Kant allerdings in den meisten Fällen mit Bezug auf →Gott. Gottes Gütigkeit prägt sein Verhältnis zur Schöpfung und seine Regierung der Welt (vgl. 8:257). Gott muss als ein Wesen begriffen werden, „in welchem alles mit den Eigenschaften der Weisheit und Güte zusammenstimmt“ (2:110). Die →Physikotheologie und die →Ethikotheologie gehen von der Beobachtung aus, dass die Welt die weise Anordnung eines gütigen →Schöpfers bezeugt (vgl. 2:117, 2:159f., 5:444). Die Menschen sind „in ihre[r] Religionsangelegenheit beständig geneigt […], sich wegen ihrer Verschuldigungen an die göttliche Güte zu wenden“ (6:146 Anm.), müssen aber nicht vergessen, dass seine Güte mit der höchsten Gerechtigkeit vereinigt ist. „[M]an muß seine Güte nicht in einem unbedingten *Wohlwollen* gegen seine Geschöpfe, sondern darein setzen, daß er auf die moralische Beschaffenheit derselben, dadurch sie ihm *wohlgefallen* können, zuerst sieht und ihr Unvermögen, dieser Bedingung von selbst Genüge zu thun, nur alsdann ergänzt“ (6:141).

Red.

Gymnastik

Als ‚Gymnastik‘ bezeichnet Kant die Kultur der eigenen körperlichen oder moralischen Kräfte, die Auswirkung auf die physische bzw. auf die moralische Gesundheit haben kann. Wichtige Stellen: 6:445; 6:484f.; 8:414; 9:469; *Refl.* 1553, 15:974; 22:298.

Verwandte Stichworte

Diätetik; Gesundheit; Krankheit

Philosophische Funktion

Im engeren Sinne versteht Kant unter Gymnastik „die Cultur der *Leibeskräfte* (die eigentliche Gymnastik)“ (6:445). Sie gehört zur unvollkommenen Pflicht des Menschen gegen sich selbst, die eigenen Naturanlagen zur Vollkommenheit zu entwickeln und kommt der „fortdauernde[n] absichtliche[n] Belebung des Thieres am Menschen“ zugute (6:445). Die „*Diät* der praktischen Vernunft (etwa einer Gymnastik derselben)“ kann allerdings zur Gesunderhaltung nicht hinreichen (8:414).

Diejenigen Übungen dagegen, die Kant im dritten Teil der *Fakultäten* beschreibt, richten sich nicht gegen die Naturtriebe, sondern gegen Funktionsstörungen des Körpers und der Seele.

Analog zur Gymnastik im engeren Sinn erwähnt Kant eine „ethische Gymnastik“ (6:485). Sie zielt darauf ab, die zerstörerischen Einflüsse der Naturtriebe auf die moralische Gesinnung so weit abzuwehren, dass es möglich wird, in bedrohlichen Fällen über sie „Meister“ (6:485) zu werden. Die Folge ist eine sich im Bewusstsein wieder erworbener Freiheit einstellende fröhliche Stimmung. Dieser Akt setzt also die „Autokratie“ der praktischen Vernunft voraus (vgl. 6:383), also „innere[] Freiheit“ (6:407), zu der es gehört, in moralgefährdeten Situationen „Meister“ (6:485) seiner selbst und „*Herr*“ (6:407) über sich selbst zu sein. Diese moralische Fertigkeit erlangt man also nicht durch bloße Angewöhnung (vgl. 6:407). Mit seiner „moralischen *Ascetik*“ (6:50) verbindet Kant keinen ethischen Rigorismus. Der Fanatismus einer „Mönchsascetik“ (6:485) ist ein Bußgang, der nicht auf einer moralischen Absicht, sondern auf Selbstverachtung beruht (vgl. 6:485).

Werner Euler

habitus

‚Habitus' ist der lateinische Terminus, der dem deutschen ‚Fertigkeit' entspricht, worunter Kant „die subjectiv-praktische *Nothwendigkeit*, d. i. *Gewohnheit*, mithin einen gewissen Grad des Willens, der durch den oft wiederholten Gebrauch seines Vermögens erworben wird" (7:147) versteht. Weitere wichtige Stellen: 5:471; 6:407; 21:80; 22:485.

Verwandte Stichworte
Fertigkeit; Gewohnheit; Tugend

Philosophische Funktion
Im Gegensatz zur „*Leichtigkeit* etwas zu thun (promptitudo)", die Kant als „einen gewissen Grad des mechanischen Vermögens" und somit als eine „subjective *Möglichkeit*" (7:147) bezeichnet, ist Habitus eine Art → Gewöhnung, Dinge zu wollen. Kant bemerkt aber, dass der Begriff „Habitus" als solcher nicht verwendet werden kann, um die Tugend zu bezeichnen, da er für sich genommen bloß ein „Mechanism der Kraftanwendung" (7:147) bedeutet. Die Tugend kann man nur nach einer weiteren entscheidenden Qualifizierung ‚Habitus' nennen, die erklärt, dass sie *habitus libertatis* ist: „Die Tugend kann man also nicht durch die Fertigkeit in freien gesetzmäßigen Handlungen *definiren*; wohl aber, wenn hinzugesetzt würde, ‚sich durch die Vorstellung des Gesetzes im Handeln zu bestimmen', und da ist diese Fertigkeit eine Beschaffenheit nicht der Willkür, sondern des *Willens*, der ein mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein-gesetzgebendes Begehrungsvermögen ist, und eine solche allein kann zur Tugend gezählt werden" (6:407). Unspezifischer spricht Kant von Habitus auch im Gegensatz zu *actus* oder Werk, um den → Glauben (vgl. 5:471) und die → Philosophie (vgl. 21:80; 22:485) als menschliche Tätigkeiten zu bezeichnen.

Claudia Graband / Red.

Habsucht

Unter Habsucht versteht Kant die „Unersättlichkeit im Erwerb" (6:433). Mit Ehrsucht (→ Ehrbegierde) und → Herrschsucht ist sie eine „*kalte*" → Leidenschaft, die aus der „*Cultur* der Menschen" (7:267f.) hervorgeht. Weitere wichtige Stellen: 2:263; 2:269; 5:27; 5:433; 6:432f.; 6:93; 7:268; 7:270; 7:272; 7:274; 7:289; 8:21; 9:492; *Refl.* 1073, 15:477; *Refl.* 1490, 15:737ff.; *Refl.* 1492, 15:754; *Refl.* 1495, 15:762; *Refl.* 1515, 15:856; *Refl.* 1522, 15:892; 20:17f.; 20:97.

Verwandte Stichworte
Leidenschaft; Geiz; Sucht

Philosophische Funktion
Die Habsucht ist nach Kant eine Folge der Erfindung des Geldes (vgl. 7:274). Da Leidenschaften für Kant immer auf Menschen gerichtete Begierden sind (vgl. 7:268), geht es dem Habsüchtigen nicht per se um Geld oder die Anhäufung von Gütern, sondern darum, seine Mitmenschen als Mittel für seine Zwecke zu gebrauchen und Einfluss auf sie zu gewinnen, und zwar durch deren „eigenes *Interesse*" (7:272). Dabei ist es für die Erregung der Leidenschaft nicht so wichtig, dass von den Mitteln Gebrauch gemacht wird, wichtig ist das Bewusstsein, davon Gebrauch machen zu können. Der Habsüchtige ist der Auffassung, er habe durch den „bloßen Besitz[]" (7:274) eine Macht, die „den Mangel jeder anderen zu ersetzen hinreichend sei" (7:274). Wie die Ehrsucht und die Herrschsucht hat die Habsucht „den Anstrich der Vernunft: nämlich der Idee eines mit der Freiheit verbundenen Vermögens, durch welches allein Zwecke überhaupt erreicht werden können" (7:270), denn sie geht „blos auf den Besitz der Mittel […], um alle Neigungen, welche unmittelbar den Zweck betreffen, zu befriedigen" (7:270). Sie ist insofern eine „formale" Begierde (vgl. 9:492). Da sie „die bloße Meinung Anderer vom Werthe der Dinge" (7:270) mit dem wirklichen Wert der Dinge gleichsetzt, ist die Habsucht eine „Neigung[] des Wahnes" (7:270). Der Leidenschaft der Habsucht unterliegen nach Kant vor allem ältere Menschen, die dadurch ihr natürliches Unvermögen ausgleichen (vgl. 7:274). Will man die Habsucht einem Temperament zuschreiben, so ist sie am ehesten demjenigen des Cholerikers zuzuordnen (vgl. 7:289).

Geschichtsphilosophisch gesehen, entspringt die Habsucht dem Hang, sich in der Gesellschaft zu vereinzeln und seine eigenen Interessen durchzusetzen. Sie hat die positive Funktion, dass mit ihrer Hilfe der Hang zur Faulheit überwunden wird, da der Mensch sich „einen Rang unter seinen Mitgenossen" (8:21) verschaf-

fen will, dabei aber mit Widerstand rechnen muss. Allerdings müssten diese Leidenschaften auch eingedämmt werden, soll das Leben der Menschen friedlich verlaufen. Insofern die Mächtigen selbst den Leidenschaften der Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht unterliegen, ist das Staatensystem zunächst nicht zu erreichen und „der *Krieg* […] unvermeidlich" (5:433). Kant betrachtet die Habsucht moralisch als eine Form des Geizes, als „*habsüchtigen Geiz*" (6:432), der er den „kargen Geiz" entgegensetzt. Der „habsüchtige Geiz" ist dadurch gekennzeichnet, dass der Habsüchtige seine Mittel zum materiell guten Leben „über die Schranken des wahren Bedürfnisses" (6:432) erweitert. In der *KpV* verwendet Kant übrigens das Beispiel der Habsucht um zu zeigen, wie aus einer Neigung eine Maxime hervorgehen kann, die dem praktischen Gesetz widerspricht (vgl. 5:27).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Die Bestimmung des Menschen bei Kant, Hamburg: Meiner 2007, 198ff.

Wood, Allen W.: Kant's Ethical Thought, Cambridge: Cambridge University Press 1999, 261f.

Beate Marschall-Bradl

Hagen, Karl Gottfried

Deutscher Apotheker, Naturforscher, Chemiker und Physiker (1749–1829). Hagen habilitierte sich 1775 an der medizinischen Fakultät zu Königsberg, wurde an derselben Fakultät 1779 Extraordinarius und, nicht zuletzt durch Fürsprache von Kant, 1788 Ordinarius. Im Jahre 1807 wurde er zum Professor der Chemie, Physik und Naturgeschichte an der philosophischen Fakultät ernannt. Hagen war seit den 90er Jahren mit Kant befreundet und Gast seiner Tafelrunde. Im April 1800 wendet sich Kant in einem Brief an Hagen mit der Bitte um ein Experiment, betreffend das Verhalten von geschmolzenem Kupfer und Wasser, welches dann von Hagen ausgeführt wird (vgl. 12:301f.). Kant besaß und schätzte Hagens *Grundriss der Experimentalchemie* von 1786 sowie dessen dritte Auflage von 1796 unter dem Titel *Grundsätze der Chemie*.

Weiterführende Literatur

Caesar, Wolfgang: „Karl Gottfried Hagen (1749–1829)", in: Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg/Pr. 29, 1994, 389–395.

Valentin, Hans: „Karl Gottried Hagen und Kant", in: Die Vorträge der Hauptversammlung der Internationalen Gesellschaft für Geschichte der Pharmazie in Hamburg-Harburg vom 14. bis 17. Juni 1949, Eutin 1950, 75–84.

Dirk Effertz

Hahnrieder, Friedrich August

Dt. Tischler und Bauer (1765/62–1829). 1782 immatrikulierte er sich an der Universität Königsberg und studierte dort bei Kant. Nach dem Studium verschiedener Wissenschaften reiste er 1785 nach Russland und war dort vermutlich als Leutnant der russischen Armee sowie als Hauslehrer tätig. Wegen eines fingierten Aufstandes wurde Hahnrieder im Jahr 1796 des Landes verwiesen und kehrte zunächst nach Königsberg zurück (vgl. Krouglov, *Hahnrieder*, S. 246). Kants Verhältnis zu Hahnrieder ist von Fürsorglichkeit geprägt. Bei Hahnrieders Entschluss, eine Tischlerlehre aufzunehmen, steht Kant beratend und unterstützend zur Seite (vgl. 12:71f.). Noch im selben Jahr geht Hahnrieder mit einem von Kant verfassten Empfehlungsbrief nach Berlin. In diesem Brief an seinen ehemaligen Assistenten →Kiesewetter, der Hahnrieder bei der Stellensuche in Berlin helfen sollte, schreibt Kant: Hahnrieder „mag Ihnen seine Lebensgeschichte, seine Grundsäzze zu handeln und seine Absichten selbst erzählen. Was ich hiebei noch zu sagen habe, ist: Sie zu bitten ihm zur Ausführung seines von ihm selbst entworfnen und mit Festigkeit beschloßnen Lebensplan, der zwar paradox und ungewöhnlich, aber doch keinesweges phantastisch ist […], beförderlich zu seyn" (12:86f.).

Ab 1796 stand Kant fünf Jahre lang im Briefwechsel mit Hahnrieder (vgl. 12:70f.; 12:71f.; 12:90ff.; 12:124ff.; 12:147; 12:148; 12:156; 12:201; 12:219ff.; 12:319ff.). Hahnrieder schrieb insgesamt neun Briefe an Kant; dieser antwortete mit zwei Briefen. Seine neue Entscheidung, Bauer zu werden, begründet Hahnrieder in einem Brief an seinen philosophischen Lehrer mit Anspielung auf den Kategorischen Imperativ: „ich kann mich vor allen vernünftigen Wesen rechtfertigen, denn die Maxime das Land zu bauen kann als allgemeines Gesez gelten" (12:220). Im letzten Brief an Kant

vom 31. Juli 1801 schreibt Hahnrieder über sein Lebensglück als Bauer, „es läßt sich in der That nichts größeres denken, als unabhängig von den Launen Anderer, das Land zu bauen“ (12:319). Kants Reaktion darauf ist nicht bekannt.

Weiterführende Literatur

Krouglov, Alexej N.: „‚Mein Leben gleicht einem Roman …‘: Kants Schüler Friedrich August Hahnrieder und seine Geschichte“, in: Kant-Studien 103, 2012, 242–253.

Julia Born

Hales, Stephan

Engl. Naturwissenschaftler und Theologe (1677–1761). Kant verweist an mehreren Stellen v. a. in vorkritischen naturphilosophischen Schriften auf Hales und dessen für die Pflanzenphysiologie einflussreiche Schrift *Vegetable Staticks*, mit der er durch eine Übersetzung vertraut war und die ihm entscheidende Impulse für seine Auffassung zum Verbrennungsprozess und den daran beteiligten Stoffen gegeben haben dürfte (vgl. Waschkies, *Physik*, S. 418–420). Bereits im Zusammenhang der Schrift *Ob die Erde veralte*, erwägt Kant die Hypothese, dass die „Vermehrung des trocknen Landes und Verringerung der Gewässer auf dem Erdboden“ (1:207) darauf zurückzuführen sein könnte, dass „flüssige Materien bisweilen einen festen Stand annehmen, ohne dennoch ihr Wesen zu verlieren“ (1:208), wie auch Hales „die Luft, […] in allen vegetabilischen *Productis*, vornehmlich dem Weinstein, als einen festen Körper angetroffen“ habe (1:208). In *Theorie des Himmels* überträgt Kant das, „was Herr Hales […] bei der Wirkung der Flamme in unserer Atmosphäre durch sorgfältige Versuche bewährt“ (1:326) habe, auf seine Erörterung von Verbrennungsprozessen nahe der Sonnenoberfläche. In *De igne* referiert er zunächst, Hales habe „in seiner Statik der Pflanzen durch merkwürdige Versuche dargelegt“ (1:381, Übers. Kirchmann), dass gewisse Körper bei Verbrennung „eine ungeheure Menge elastischer Luft“ (1:381, Übers. Kirchmann) emittieren, um dann kritisch anzumerken, dass dieser „die ausgetriebene Luft für einen Stoff hielt, der von der Natur der Dämpfe durchaus verschieden sei“ (1:382, Übers. Kirchmann) – was Kant zufolge falsch ist, da er die Luft mit emittierten Körperdämpfen identifiziert (vgl. 1:382). Auch in *Nova dilucidatio* (vgl. 1:407), *Geschichte Erdbeben* (vgl. 1:457) sowie im *Op. post.* (vgl. 11:263; 12:238) nimmt Kant Bezug auf einige von Hales’ Experimenten.

Weiterführende Literatur

Waschkies, Hans-Joachim: Physik und Physikotheologie des jungen Kant, Amsterdam: B. R. Gründer 1987.

Sebastian Wengler

Halle, Johann Samuel

Dt. Historiker und Ökonom (1727–1810); Professor des *Königlich Preußischen Corps des Cadets* in Berlin. Neben Publikationen zur Welt- und Technikgeschichte verfasste Halle auch Schriften aus dem Bereich der natürlichen Magie (*Die Zauberkräfte der Natur*, 1787) und der Zoologie (*Naturgeschichte der Thiere*, 1757, 1760). Die Systematik seiner *Naturgeschichte der Thiere* liegt bis in die untersten Gliederungsebenen der *Physischen Geographie* Kants in den Abschnitten „*Vom Menschen*“ (9:311–320) und „*Das Thierreich*“ (9:321–356) zugrunde. Ähnlich wie z. B. bei →Johann Georg Keyßler folgt Kant dem Autor der *Naturgeschichte der Thiere* bis in einzelne Formulierungen. Für die von Halle in die Systematik integrierten, aber nicht auf der Ebene der Beispiele behandelten Tierarten wie Amphibien, Insekten, Reptilien und Seetiere (vgl. 9:340–353) griff Kant auf zusätzliche Quellen, z. B. →Pontoppidan, zurück.

Tobias Audersch

Haller, Albrecht von

Schweizer Mediziner, Dichter, Naturforscher, Staatsmann (1708–1777), der von Kant als Dichter sehr geschätzt wurde. Haller studierte in Tübingen und Leiden Medizin und wurde 1727 zum Dr. med. promoviert. Er praktizierte 1729 bis 1736 in Bern als Arzt und wurde dann als Professor der Anatomie, Botanik und Chirurgie nach Göttingen berufen. Unter seiner maßgeblichen Beteiligung wurde 1751 die *Königliche Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* gegründet, deren Präsident er Zeit seines Lebens war. 1753 kehrte Haller nach Bern zurück, leitete von 1758 bis 1764 die bernischen Salinen in Roche und wurde 1769 zum „*Assessor perpetuus*“ des bernischen Sani-

tätsrates ernannt. Er wurde 1749 in den erblichen Adelsstand erhoben und 1750 zum Mitglied der *Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina* gewählt. Kant bezeichnet Haller als erhabensten unter den deutschen Dichtern (vgl. 1:314) und zitiert ihn mehrmals in seinen vorkritischen Schriften. Einen besonderen Einfluss auf Kant übte Hallers poetische Beschreibung der Ewigkeit aus (vgl. KrV A 445 / B 473). In einer Notiz im *Op. post.* setzt Kant als die drei Lebenspotenzen die Nervenkraft, die Muskelkraft und einen alldurchdringenden und allbewegenden Stoff an (vgl. 22:301) und bezieht sich dabei auf Haller, der 1752 eine in Göttingen gedruckte Schrift *De partibus corporis humani sensibilibus et irritabilibus* herausgebracht hatte, welcher eine bedeutende Nachwirkung beschieden war.

Dirk Effertz

Haltung

Haltung bedeutet bei Kant so viel wie Festigkeit, auch der moralischen Grundsätze und des Charakters. Wichtige Stellen: 2:217; 2:223; 2:227; 2:248; 9:479f.

Verwandte Stichworte

Festigkeit; Charakter; Grundsatz

Philosophische Funktion

‚Haltung' wird von Kant öfter unspezifisch, im Sinne von Festigkeit verwendet. Nach der Analogie mit einem Gebäude (vgl. 2:223) spricht er etwa von der Haltung von Begriffen (vgl. KrV A 241 / B 299; KrV A 329 / B 386; 5:4), der Erfahrung (vgl. 4:333) oder der Metaphysik (vgl. 4:371). Spezifischer wird diese Bedeutung auf die Festigkeit der moralischen Grundsätze und Dispositionen angewendet (vgl. 2:227). Vor allem in *Beobachtungen* kehrt der Begriff der Haltung in diesem Zusammenhang immer wieder. Negativ ausgedrückt, zeichnet sich ein Mensch ohne Haltung dadurch aus, dass er in erster Linie anderen gefallen will: „[…] welches den sittlichen Eigenschaften alle Haltung nimmt, indem es sie wetterwendisch und falsch gekünstelt macht" (2:248; vgl. 2:217). Ein Mensch mit Haltung hingegen zeichnet sich durch (moralische) Grundsätze und eine damit einhergehende Festigkeit des Charakters aus (vgl. 9:479).

Claudia Graband

Hamann, Johann Georg

Dt. Schriftsteller, theologischer und philosophischer Autor (1730–1788). Hamann studierte seit 1746 in Königsberg Theologie, Philosophie, Jura, Ökonomie und schöne Wissenschaften. Einen akademischen Abschluss hat er nicht erreicht, wohl auch nicht angestrebt. Er führte weitgehend das Leben eines Privatgelehrten; seinen Lebensunterhalt verdiente er als Hofmeister, Schreiber und Anwaltskanzlist, seit 1767 dank Kants Vermittlung als Dolmetscher bei der Königsberger Zollregie, die ihn 1777 zum städtischen Packhofverwalter beförderte.

Während einer handelspolitischen Mission 1757/58 in London im Auftrag des Rigaer Kaufherrnhauses Berens kam es zu einer schweren Lebenskrise, die Hamann durch Bibellektüre überwand. Seit dieser Erweckung vom Abend des 31. März 1758 verstand er sich als christlicher Autor in der Nachfolge Martin Luthers. In dieser Autorschaft fand Hamann immer wieder Anlässe, sich mit maßgeblichen Zeittendenzen und ihren bedeutendsten Vertretern auseinanderzusetzen. Der von ihm in seiner Auseinandersetzung mit Kant geprägte Begriff ‚Metakritik' kennzeichnet große Teile seines Schaffens. Das verbindende Thema dieser metakritischen Interventionen ist das Verhältnis von Philosophie und Glauben. Dabei bevorzugte Hamann die kleine Form (Briefe, Rezensionen, Pamphlete, kurze Traktate) und pflegte einen dichten, zitat- und anspielungsreichen, oft ironisch-polemischen Stil.

Hamann führte einen ausgedehnten Briefwechsel u. a. mit →Johann Gottfried Herder, →Moses Mendelssohn, →Friedrich Heinrich Jacobi, →Johann Caspar Lavater, Matthias Claudius, →Friedrich Nicolai, Friedrich Carl von Moser und Kant. In den 1780er Jahren kam es zu einer Verbindung mit dem Kreis der Fürstin Gallitzin. Hamann wirkte auf die Bewegungen des Sturm und Drang und der Romantik, auf Herder, Lavater, Goethe und Schelling, später auf Sören Kierkegaard und die Lebensphilosophie.

Bedeutung für die kantische Philosophie

Mit Hamann verband Kant – trotz aller philosophischen Unterschiede und zeitweiligen persönlichen Spannungen – eine jahrzehntelange Freundschaft, von der zahlreiche Briefe Zeugnis ablegen.

Diese Briefe sind eine wertvolle Quelle für die Kant-Biographik (vgl. Kuehn, *Kant*).

Nach Hamanns Rückkehr aus London versuchten Kant und Johann Christoph Berens erfolglos, den gemeinsamen Freund, den sie für einen Schwärmer hielten, zur Mitarbeit an aufklärerischen Projekten zurückzugewinnen. Zunächst sollte Hamann Artikel aus Diderots und → d'Alemberts *Encyclopédie* übersetzen. Hamann antwortet auf dieses Ansinnen mit seinen *Sokratische[n] Denkwürdigkeiten* (1759), in denen er eine eigenwillige Deutung des sokratischen Nichtwissens entwickelt.

Im Jahre 1759 schlug Kant vor, gemeinsam eine ‚Physik für Kinder' zu verfassen. In Briefen (Hamann, *Briefwechsel* 1, S. 444–453), die später als Anhang zu den *Fünf Hirtenbriefe[n], das Schuldrama betreffend* (1763) veröffentlicht wurden (Hamann, *Sämtliche Werke* 2, S. 369–374), legte Hamann in satirischer Form seine pädagogischen und theologischen Vorstellungen zu dem Projekt dar. Kant überging die Briefe zu Hamanns Verdruss mit Stillschweigen; der Plan wurde nicht weiterverfolgt.

Für seine Infragestellung der Privilegierung der menschlichen Vernunft und die gleichzeitige Aufwertung des Glaubens berief sich Hamann immer wieder auf den nichtwissenden → Sokrates und den Skeptiker → David Hume. In einem Brief vom 27. Juli 1759 rückte er eine Übersetzung eines Absatzes aus dem Wunder-Kapitel des *Enquiry concerning Human Understanding* ein (vgl. 10:7–16, insbes. 10:15). Im Jahre 1771 übersetzte er das Schlußkapitel des ersten Buchs des *Treatise of Human Nature* und veröffentlichte es unter dem Titel *Nachtgedanken eines Zweiflers* in der *Königsberger gelehrte[n] und politische[n] Zeitung*, ohne freilich den Text als Werk Humes zu kennzeichnen. 1780 übersetzte Hamann die *Dialogues Concerning Natural Religion*. Diese Übertragungen hatten großen Einfluss auf die geistesgeschichtliche Entwicklung in Deutschland; auch Kants Hume-Rezeption ist durch Hamann beeinflusst.

Kant und Hamann verbinden auch gemeinsame Schüler, allen voran → Herder; so kommt es zu einem Austausch über dessen *Älteste Urkunde des Menschengeschlechtes* (1774–1776) sowie über die *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791).

Hamanns Schriften zur *KrV*, der Entwurf zu einer Rezension (Hamann, *Sämtliche Werke* 3, S. 275–280) und die *Metakritik über den Purismum der Vernunft* (Hamann, *Sämtliche Werke* 3, S. 281–289; vgl. Hamann, *Briefwechsel* 5, S. 210–216), zählen zu den berühmtesten frühen Reaktionen auf Kants Philosophie. Beide Texte wurden zwar erst nach Hamanns Tod veröffentlicht; durch Herder und Jacobi waren aber viele Zeitgenossen mit den Hauptgedanken vertraut. In beiden Texten beklagt Hamann die Trennung von Sinnlichkeit und Verstand. In der *Metakritik* kritisiert er drei Reinigungen der Philosophie, die Kant in seinem System auf die Spitze getrieben habe: 1. die „von aller Ueberlieferung, Tradition und Glauben", 2. die „von der Erfahrung und ihrer alltäglichen Induction", 3. die von der Sprache. Die grundlegende Bedeutung der Sprache für die individuelle und soziale Existenz des Menschen betont Hamann in vielen Schriften: „Ohne Sprache hätten wir keine Vernunft, ohne Vernunft keine Religion, und ohne diese drey wesentliche Bestandtheile unserer Natur weder Geist noch Band der Gesellschaft" (Hamann, *Sämtliche Werke* 3, S. 231).

In einem Brief an den gemeinsamen Freund → Christian Jakob Kraus entwickelt Hamann eine Meta-Reflexion zu Kants Aufsatz *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Hamann, *Briefwechsel* 5, S. 289–292). Besonderen Anstoß nimmt er an Kants Rede von der „*selbst verschuldeten Unmündigkeit*" (8:35). In einer scharfen Polemik wirft er Kant und Friedrich II. eine „selbstverschuldete Vormundschaft" (Hamann, *Briefwechsel* 5, S. 292) vor.

Weiterführende Literatur

Bayer, Oswald: Vernunft ist Sprache: Hamanns Metakritik Kants, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2002.

Büchsel, Elfriede: „Aufklärung und christliche Freiheit: J. G. Hamann contra I. Kant", in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie 4, 1962, 133–157.

Kuehn, Manfred: Kant, Cambridge: Cambridge University Press 2001.

Metzke, Erwin: Johann Georg Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, Halle an der Saale: Niemeyer 1934; Nachdruck: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967.

Metzke, Erwin: „Kant und Hamann“, in: ders.: Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte, hg. v. K. Gründer, Witten: Luther 1961, 294–319.
Rosenkranz, Karl: „Kant und Hamann. Eine Parallele“, in: ders.: Neue Studien, Band 2, Leipzig: L. Heimann’s Verlag (Erich Koschny) 1875, 72–101.
Weber, Heinrich: Hamann und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Aufklärung, München: C. H. Beck 1904.
Wild, Reiner (Hg.): Johann Georg Hamann. Wege der Forschung, Band 511, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1978.

Oliver R. Scholz

Hand, rechte und linke

Bei der rechten Hand handelt es sich bekanntlich um diejenige, bei der der Daumen links ist, und bei der linken umgekehrt. Erstaunlicherweise ist es nicht einfach, eine abstraktere Definition zu finden. Kant hat dies mit Recht als tiefes philosophisches Problem im Zusammenhang mit der Frage nach dem Wesen des → Raums erkannt. Wichtige Stellen: 2:277–283; 2:402f.; 4:285f.; 4:483f.; 8:134f.

Verwandte Stichworte

Gegenstücke, inkongruente; Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume; Was heißt: Sich im Denken orientiren?

Philosophische Funktion

Rechte und linke Hände sind besonders anschauliche Beispiele für sogenannte inkongruente Gegenstücke (→ Gegenstücke, inkongruente). Illustrierend äußert sich Kant zu Rechts- und Linkshändigkeit in *Gegenden* (vgl. 2:380f.). In *Orientieren* meint Kant: Um sich, mittags die Sonne im Süden vor Augen, orientieren zu können, d. h. sagen zu können, wo Osten ist, braucht man „das Gefühl eines Unterschiedes a[m] eigenen *Subject*, nämlich der rechten und linken Hand“ (8:134). Dies ermögliche auch, eine Veränderung zu bemerken, wenn alle Sternbilder „durch ein Wunder“ (8:135) spiegelverkehrt würden – und zwar wohl sogar bei gleichfalls spiegelverkehrtem Körper (vgl. zur Bedeutung der Beobachtung der eigenen Hände und → „Betastung“ des eigenen Körpers auch 21:590; 21:594).

Niko Strobach

Handel

→ Kaufmann, Kaufleute; → Verkehr

Handlung

Kant liefert keine explizite Definition des Handlungsbegriffs in seinen veröffentlichten Schriften. So gibt die *KrV* nur einen Hinweis darauf, was Handlung *auch* (im Sinne von: ohnehin schon) ist: „Handlung bedeutet schon das Verhältniß des Subjects der Causalität zur Wirkung“ (KrV A 205 / B 250). Diesem traditionell weiten Handlungsbegriff zufolge umfasst der Begriff der Handlung (lat. *actio*) alles, was ein *Bewirken* ist (vgl. KrV B 431f.; KrV A 618 / B 646) und damit das, „wodurch etwas geschieht“ (KrV A 544 / B 572). Dabei versteht Kant Handlungen als das Wirken von → Kräften (vgl. KrV A 204 / B 249; 28:564f.) und → Vermögen (vgl. 28:514). Mit Blick auf menschliches Handeln unterscheidet Kant den verschiedenen Vermögen gemäß zwischen → Verstandes- und → Vernunfthandlungen sowie den Handlungen der freien Willkür, die auf das Begehrungsvermögen zurückgehen. Die freie, selbstbestimmte Handlung ist eine Selbstverursachung durch Vernunft, die am moralischen Gesetz als dem → Gesetz der Freiheit orientiert ist (vgl. 6:223). Die Handlung als Willensäußerung eines endlichen Vernunftwesens kann Gegenstand sowohl einer juridischen als auch einer ethischen Gesetzgebung (vgl. 6:219) und als solche gut oder böse sein. Weitere wichtige Stellen: KrV A 68 / B 93; KrV A 77 / B 103.

Verwandte Stichworte

Kraft; Kausalität; Ursache; Wirkung; Tätigkeit; Tat

Philosophische Funktion

1 Handlung als ontologischer Begriff

Kants Verständnis von ‚Handlung‘ ist nicht auf menschliches Tun beschränkt. Wie die Begriffe der Ursache, der Wirkung und der → Substanz hat der Handlungsbegriff bei Kant zunächst eine ontologische Funktion und dient zur „kategorialen Bestimmung des Seienden“ (Gerhardt, *Handlung als Verhältnis*, S. 104). Dass Handlungen stattfinden, heißt, dass es Veränderungen im Sinne eines *aktiven Bewirkens* (im Gegensatz zum Leiden als dem *Empfangen* von Veränderungen (vgl. 7:140;

29:772f.; → Tun und Leiden) gibt (vgl. 4:544)). Da alles Geschehen eine Wirkung und jede Wirkung die Folge der Aktivität einer Ursache ist (vgl. KrV A 205 / B 250), beruht alles, was geschieht, auf Handlung. In dieser weiten Bedeutung von Handlung gebraucht Kant in vorkritischer Zeit für Handlung auch den Ausdruck ‚*actio*', der, im Anschluss an A. G. Baumgarten, für ‚Handeln' im Sinne von Tätigkeit und Wirksamkeit steht (z. B. 1:402; 17:70, → actio/passio). ‚Handeln' ist damit ein ‚Erzeugen' und Handlungen sind „immer der erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen" (KrV A 205 / B 250). Dabei ist ‚Handeln' genauer zu verstehen als Bestimmung einer Kraft zur Tätigkeit und entspricht damit einem newtonschen Verständnis von ‚*actio*': „Die Handlung ist diejenige Bestimmung der Kraft einer Substanz als einer Ursache eines gewissen accidentis. Causalitas ist die Eigenschaft einer Substanz, in so fern sie als Ursache eines accidentis betrachtet wird" (28:564f.). Schon in der *Wahren Schätzung* argumentiert Kant für einen Begriff der Kraft, der diese, im Gegensatz zu → Leibniz, nicht allein als ein inneres Prinzip versteht, sondern als eines, das auch „außer sich" wirkt (1:23).

In der *Zweiten Analogie der Erfahrung* führt Kant Handlungen als Beweis für die Substantialität an: „Wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz" (KrV A 204 / B 249). Dieser „analytische[n] Schlusskette" (Gerhardt, *Handlung als Verhältnis*, S. 111) gemäß, die Kant aus „bekannten Lehrbüchern" (KrV A 204 / B 249) übernimmt, geschieht eine Handlung dann und nur dann, wenn eine Substanz einen Zustand verursacht durch ihre Kraft. Dabei werden Handlungen *möglich* durch ein Vermögen, sie werden *wirklich* durch Kräfte (vgl. z. B. 28:515).

Ursache einer Handlung kann nicht allein belebte, sondern auch unbelebte → Materie sein. So findet z. B. schon dann eine Handlung statt, wenn der Ofen die Stube wärmt (vgl. KrV A 203 / B 248). → Spontaneität hingegen kann nur von der *belebten* Materie ausgehen. Lebendigkeit besteht nach Kant in dem „Vermögen einer *Substanz*, sich aus einem *inneren Princip* zum Handeln […] zu bestimmen" (4:544). Das „innre Princip", im Allgemeinen das „Vermögen" (z. B. 28:515), bezeichnet Kant hier als „*Begehren*" und die „innere Thätigkeit" von endlichen Substanzen als „*Denken*" (4:544).

Im Kontext seiner kritischen Philosophie führt Kant den Begriff der Handlung neben dem der Kraft und des → Leidens als einen reinen Verstandesbegriff ein, der aus der Kategorie der Kausalität abgeleitet ist. Als solcher gehört er zu den „reine[n], aber abgeleitete[n] Verstandesbegriffe[n]", die Kant auch als „*Prädicabilien*" bezeichnet (KrV A 82 / B 108; → Prädikabilien).

2 Der transzendentalphilosophische Begriff der Handlung: Handlungen als mentale Leistungen

Kant versteht Handlungen als Realisierungen von Vermögen. Die Realisierung des Vermögens des Verstandes als eines theoretischen Vermögens zu urteilen bezeichnet er als Verstandeshandlung. Vernunfthandlungen hingegen sind Realisierungen des Vermögens der Vernunft als eines theoretischen und praktischen Vermögens.

Unter den Erkenntnisvermögen unterscheidet Kant die Rezeptivität der Sinnlichkeit von der Aktivität (Spontaneität) des Verstandes (→ Rezeptivität/Spontaneität). Die Leistung des Verstandes besteht darin, in der Anschauung gegebene Gegenstände als Gegenstände zu denken: „Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen" (KrV A 247 / B 304). Die Spontaneität des Denkens ist Voraussetzung für Begriffe (vgl. KrV A 68 / B 93). Die Funktion des Verstandes, durch die Begriffe und Urteile entstehen, bezeichnet Kant genauer als „die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen" (vgl. KrV A 68 / B 93). Auch → Urteile sind somit Handlungen (vgl. 4:475).

Als Synthesis (vgl. KrV B 130; → Synthesis) bezeichnet Kant „die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen" (KrV A 77 / B 103). Die in der Synthesis vollzogene „*Verbindung*" (KrV B 129, vgl. KrV B 129–131) von Vorstellungen zu einer Einheit ist eine durch das denkende Subjekt ‚gemachte' (→ gegeben/gemacht). Sie ist „ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft" und damit „ein Actus seiner Selbsttätigkeit" (KrV B 130). In der Verbindung des in der Anschauung Gegebenen durch die → produktive Einbildungskraft gemäß den Kategorien wird der Gegenstand ‚konstituiert'. So wird z. B. eine Linie erst dadurch erkannt, dass sie in Gedanken gezogen wird (vgl. KrV B 137f.).

Da der reine Verstand ebenso wie die „reine Vernunft […] der Zeitform […] nicht unterworfen“ ist (KrV A 551 / B 579), ist die transzendentale Handlung möglicherweise nur im metaphorischen Sinn als eine Handlung zu verstehen (vgl. Lenk, *Kants Begriff transzendentalen Handelns*, S. 190f.). Schon deshalb sind zumindest Zweifel an der Auffassung angebracht, Kant verfüge über einen homogenen Begriff der Handlung, dem eine einheitsstiftende Funktion in Bezug auf seine theoretische und praktische Philosophie zukommt (so Kaulbach, *Prinzip Handlung*, insbes. S. 643).

3 Handlung als Grundbegriff der praktischen Philosophie

3.1 *Menschliches Handeln als Handeln aus Freiheit* Kant geht schon in der *Nova dilucidatio* davon aus, dass menschliches Handeln sich von anderen Arten der Handlung dadurch unterscheidet, dass es durch *innere Bestimmungsgründe* verursacht und daher frei ist (vgl. 1:400; 1:402). Die kausalen Kräfte menschlicher Wesen bezeichnet Kant als „Vermögen“ (28:27). Das Begehrungsvermögen ist dabei das entscheidende Vermögen intentionalen Handelns, indem es die Verwirklichung vorgestellter Gegenstände durch das Handeln ermöglicht (vgl. z. B. 5:9). Als mit Vernunft, Instinkten und Prädispositionen ausgestattetes Handlungssubjekt bestimmt der Mensch seinen →Willen, indem er ein Objekt hervorbringt, das er selbst als gut vorstellt und in diesem Sinne begehrt. Das →Subjekt macht sich somit zur Ursache der Wirkung, indem es die Handlung will und seinen Willen dieser Vorgabe entsprechend bestimmt (vgl. Gerhardt, *Handlung als Verhältnis*, S. 128; sowie Watkins, *Kant*, S. 524).

Kants Auffassung von der besonderen Natur der menschlichen Handlung zeigt sich auch in seiner begrifflichen Differenzierung zwischen ‚Handlung‘ und ‚Tat‘: „Der Korper (das Leblose) wirkt; das Lebende […] handelt (operatur); das freye thut (facit)“ (*Refl.* 3579, 17:70). Während ‚*handeln*‘ im Sinne von Tätigsein (‚*operare*‘, ‚*agere*‘) Ausdruck für das Verhältnis von Ursache und Wirkung im Allgemeinen ist, setzt ‚*tun*‘ (‚*facere*‘) die →Freiheit einer denkenden, nicht fremdursächlich bestimmten Substanz voraus. Die besondere Art der Verursachung, die menschliches Handeln in spezifischer Weise auszeichnet, bezeichnet Kant in der Freiheitsantinomie der *KrV* als „*Causalität durch Freiheit*“ (KrV A 538 / B 566) (→Kausalität, aus Freiheit / der Natur). Die menschliche Handlung ist demnach nur unter einer bestimmten Beschreibung, nämlich als „Wirkung[] in der Sinnenwelt“ (KrV A 541 / B 569), ein vorhersagbares Ereignis in der natürlichen Welt und damit ein empirisches Phänomen (vgl. z. B. KrV B 573 / A 545). Nach einer anderen Beschreibung, nach der „wir […] eben dieselben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen“ (KrV A 550 / B 578), verfügen Menschen mit dem Willen als reiner praktischer Vernunft über ein „Vermögen […], aus Freiheit zu handeln“ (KrV A 450 / B 478). Die besondere Beschaffenheit dieser freien, intelligiblen Verursachung umschreibt Kant mit dem Begriff des →Charakters. Endliche Vernunftwesen haben neben ihrem empirischen auch einen →intelligiblen Charakter, der für ihre Fähigkeit steht, sich selbst →Zwecke zu setzen, durch Wünsche und Neigungen also nicht hinreichend determiniert zu sein. Entsprechend vertritt Kant kein rein ereignisbasiertes Modell der Kausalität. Die menschliche Handlung ist im Gegenteil speziell durch Gründe verursacht (vgl. dazu: Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, S. 243–252). Diese sind die intelligiblen Ursachen einer Handlung aus Freiheit.

3.2 *Der Begriff der moralischen Handlung* Während menschliches Handeln als natürliches Phänomen „mit der Natur in unzertrennter Abhängigkeit aller ihrer Handlungen verkettet“ ist (KrV A 545 / B 573), unterliegt es unter dem Aspekt der Freiheit ebenso →Regeln, die die Handlungen praktisch notwendig machen. Entsprechend seiner Auffassung, dass die Kausalrelation immer an Gesetze gebunden ist (vgl. z. B. 4:446), liegt auch dem Wirken einer freien →Willkür ein „Gesetz ihrer Causalität“ zugrunde (KrV A 538f. / B 566f.). Dieses Kausalitätsgesetz, das die Ursächlichkeit freien, selbst bestimmten Handelns von anderen Arten der Ursächlichkeit unterscheidet, ist ein reines praktisches Vernunftgesetz (vgl. 4:446f.). Als ein Gesetz der Freiheit wird es, „zum Unterschiede von Naturgesetzen“, als →moralisches Gesetz bezeichnet (6:214). Eine Handlung ist demnach ‚moralisch‘, wenn sie auf das moralische Gesetz als Gesetz der Freiheit bezogen ist (→Handlung, moralische).

Handlungen in diesem Sinne sind Taten. Diese sind diejenigen Handlungen, die „unter Gesetzen der Verbindlichkeit“ stehen (6:223; vgl.

27:288; *Refl.* 6784, 14:159), die also frei und, ebenso wie ihre Wirkungen, ihrem Urheber deshalb zurechenbar sind (→Tat).

Da das Moralgesetz als „*Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft*“ (5:30) Rechts- und Tugendgesetze gleichermaßen umfasst, geht der Begriff der moralischen Handlung sowohl auf juridische als auch ethische Handlungen (→Handlung, moralische). Während die juridischen Gesetze nur äußere Handlungen gebieten und eine →Rechtspflicht schon dann erfüllt ist, wenn die Handlungen ‚äußerlich‘ mit dem Gesetz übereinstimmen (vgl. 6:219), haben die ethischen Gesetze auch einen ‚inneren‘ Aspekt. Sie sind nicht allein auf äußere Handlungen bezogen, sondern schließen auch die „Bestimmungsgründe der Handlungen“ in ihre Forderung mit ein (6:214) und machen „auch innere Handlungen zu Pflichten“ (6:219).

Nach Kant sind alle →freien Handlungen moralisch und als solche entweder gut oder böse. Dabei weicht die terminologische Verwendung des Begriffs der guten und bösen Handlung aus den *Vorlesungen* und *Refl.* in den veröffentlichten Schriften fast vollständig der Rede von Handlungen für oder gegen das →moralische Gesetz (→Handlung, gute/böse).

Weiterführende Literatur

Gerhardt, Volker: „Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung. Zur Entwicklung des Handlungsbegriffs bei Kant“, in: Prauss, Gerold (Hg.): Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, Frankfurt/M.: Klostermann 1986, 98–131.

Kaulbach, Friedrich: Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 1978.

McCarty, Richard: Kant’s Theory of Action, Oxford: Oxford University Press 2009.

Watkins, Eric: „Kant“, in: O’Connor, Timothy / Sandis, Constantine (Hg.): Blackwell’s Companion to the Philosophy of Action, Oxford: Wiley-Blackwell 2010, 521–527.

Willaschek, Marcus: Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart: Metzler 1992.

Steffi Schadow

Handlung, freie

Eine freie Handlung ist nach Kant eine →Handlung, die einer Person zurechenbar ist: „*Zurechnung* (imputatio) in moralischer Bedeutung ist das *Urtheil*, wodurch jemand als Urheber (causa libera) einer Handlung, die alsdann *That* (factum) heißt und unter Gesetzen steht, angesehen wird“ (6:227). →‚Tat‘ nennt Kant eine Handlung, „sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht, folglich auch sofern das Subject in derselben nach der Freiheit seiner Willkür betrachtet wird“ (6:223). Weitere wichtige Stellen: KrV A 532–558 / B 560–586; 5:28–33; 6:21; 6:26.

Verwandte Stichworte

Handlung; Tat; Zurechnung; Freiheit

Philosophische Funktion

Unter den Begriff der Handlung fallen bei Kant alle Arten von Ursache-Wirkungs-Verhältnissen; er ist nicht auf menschliches Verhalten beschränkt. Insofern der Mensch ‚freie Ursache‘ (6:227) sein kann, d. h. seine Entscheidungen der →freien Willkür entspringen, sind freie Handlungen möglich. Obwohl schon durch →praktische Freiheit (vgl. KrV B 830f.) absichtliches Handeln ermöglicht wird, lässt diese Art der Freiheit offen, ob Handlungsmotive ausschließlich auf natürliche Antriebe zurückgehen oder ob Menschen auch unabhängig davon durch reine praktische Vernunft zum Handeln motiviert werden können. Freies Handeln im vollen Sinn erfordert nach Kant transzendentale Freiheit. Im Rahmen der Auflösung der Freiheitsantinomie diskutiert Kant die Möglichkeit freier Handlungen und kommt zu dem Schluss, dass Handlungen frei und zurechenbar sind, wenn sie dem →intelligiblen Charakter einer Person „beigemessen“ werden können (KrV A 555 / B 583).

Nachdem Kant auf diesem Weg die Vereinbarkeit von freien Handlungen und naturkausaler Erklärung gezeigt hat, weist er zu Beginn der *KpV* einen begrifflichen Zusammenhang zwischen Freiheit und Moral nach (vgl. 5:29). Freie Handlungen gibt es demnach genau dann, wenn es praktische Gesetze gibt. Durch die Gültigkeit des Moralgesetzes, die durch das →Faktum der Vernunft eingesehen wird, wird sich der Mensch seiner Freiheit und damit der Möglichkeit freier, moralisch bewertbarer Handlungen bewusst.

Nicht nur moralisch *gute* Handlungen sind nach Kant frei und zurechenbar. Kant selbst wählt

moralisch *schlechte* Handlungen, z. B. die „boshafte Lüge“ (KrV A 554 / B 582), als Beispiele zurechenbarer Handlungen. Laut *Religion* (vgl. 6:21; 6:26) kann „nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime, der Grund des Bösen liegen“ (6:21). Der „subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objectiven moralischen Gesetzen)“ muss beim Menschen „immer wiederum selbst ein Actus der Freiheit sein“ (6:21). Nach Kant ist dies dem Menschen in seinem moralischen Bewusstsein auch selbst ersichtlich. Das „moralische, schlechthin gebietende Gesetz“ macht uns der „Zurechnungsfähigkeit aller Handlungen bewußt“ (6:26 Anm.) – „aller“ Handlungen, nicht nur moralisch guter Handlungen. Wenn Autonomie demnach lediglich in der *Möglichkeit* moralischer Handlungen besteht, können böse Handlungen ebenfalls frei sein (vgl. Willaschek, *Praktische Vernunft*).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant’s Theory of Freedom. Cambridge: Cambridge University Press 1990.

Gerhardt, Volker: „Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung. Zur Entwicklung des Handlungsbegriffs bei Kant“, in: Prauss, Gerold (Hg.): Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, Frankfurt/M.: Klostermann 1986, 98–131.

Willaschek, Marcus: Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart u. a.: Metzler 1992.

Claudia Blöser

Handlung, gute/böse

Eine →freie Handlung, die auf einer gesetzestauglichen →Maxime basiert und durch die Vorstellung des →moralischen Gesetzes motiviert ist, ist moralisch →gut. Als moralisch →böse hingegen bezeichnet Kant die Handlungen einer →freien Willkür, die auf bewusst gesetzwidrige Grundsätze zurückgehen (vgl. 6:20; 4:419). Weitere wichtige Stellen: 6:20; *Refl.* 3868, 17:318; *Refl.* 5613, 18:254; *Refl.* 6713, 19:138f.; 27:512f.

Verwandte Stichworte

gut/böse; Handlung; Handlung, moralische; Gute, das

Philosophische Funktion

1 Gute und böse Handlungen als Gegenstand moralischer Gesetzgebung

Kant verwendet den heute in der Moralphilosophie gebräuchlichen Begriff der guten/bösen Handlung in seinen veröffentlichten Schriften nur vereinzelt und zumeist nicht terminologisch (vgl. z. B. 2:183; 6:31; 6:161). Den Vorlesungsnachschriften und *Refl.* zufolge stehen gute und böse Handlungen unter einer handlungstheoretischen Voraussetzung: „Als freie Handlungen betrachtet stehen die Handlungen des Menschen unter moralischen Gesetzen, d. i. sie müssen auf moralische Gesetze bezogen werden. In dieser Beziehung sind sie *gut oder böse*“ (27:512). Die guten und bösen Handlungen fallen damit unter die moralischen Handlungen, die Kant ihrerseits als die Taten einer selbstbestimmten, naturgesetzlich nicht determinierten vernünftigen Willkür beschreibt (→Handlung, moralische; →Tat). Alle freien Handlungen sind demnach moralisch und als solche entweder gut oder böse (→Handlung, freie).

Diesen Voraussetzungen entsprechend versteht Kant gute Handlungen in den *Vorlesungen* und *Refl.* als solche, die mit den moralischen Gesetzen als den objektiven Gesetzen der Freiheit und der Vernunft übereinstimmen, böse Handlungen hingegen als solche, die diesen Gesetzen widerstreiten (vgl. z. B. 27:513; *Refl.* 7209, 19:285). Gute Handlungen sind daher „objectiv nothwendig“ (*Refl.* 6713, 19:139) und finden unsere vernünftige Zustimmung (vgl. *Refl.* 6749, 19:147). Kant bringt diesen Gedanken später in der *MS* dadurch zum Ausdruck, dass er die reine praktische Vernunft als Adressatin und Gesetzgeberin der „Gesetze der Freiheit“ (6:214) ausweist. Daher „gebieten [die Lehren der Sittlichkeit] für jedermann, ohne Rücksicht auf seine Neigungen zu nehmen: blos weil und sofern er frei ist und praktische Vernunft hat“ (6:216). Dem entspricht auch der in der *KpV* explizierte Begriff des →Guten und →Bösen: „Das *Gute oder Böse* bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den *Willen*, so fern dieser durchs *Vernunftgesetz* bestimmt wird, sich etwas zum Objecte zu machen“. Es muss daher „auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen“ werden (5:60).

2 Gesetzmäßigkeit und Gesetzwidrigkeit guter und böser Handlungen

Entsprechend seiner Unterscheidung des pragmatisch Guten vom moralisch Guten ist der Gegenbegriff zu Kants Begriff der bösen Handlung derjenige der nicht-empirisch (und damit moralisch) guten Handlung. „Eine blos pragmatisch gute (oder böse) Handlung" ist daher „moralisch indifferent" (*Refl.* 6649, 19:124). Dem Begriff der guten Handlung korrespondiert demnach derjenige des „sittlich Gute[n]" (5:68), der auf den moralischen Wert der Handlung als einem nicht-physischen Gut zielt.

Dabei weicht die terminologische Verwendung des Begriffs der guten/bösen Handlung aus den *Vorlesungen* und *Refl.* in den veröffentlichten Schriften fast vollständig der Rede von Handlungen für oder gegen das moralische Gesetz. Der Begriff der guten und bösen Handlung ist nicht mehr eigenständiges Thema von Kants kritischer Ethik; zentrales Thema ist hier der moralische Wert. Moralisch wertvoll sind dabei diejenigen Handlungen, die aus → Achtung für das Gesetz vollzogen werden (vgl. 4:440; 5:71). Solche Handlungen stimmen mit dem Sittengesetz nicht nur äußerlich überein, sondern sind durch die Vorstellung dieses Gesetzes selbst bzw. durch den Pflichtgedanken motiviert (→ Achtung, Achtung für das Gesetz). Sachlich entspricht das der Definition von guten Handlungen in den *Refl.*: Sie sind ‚objektiv notwendig' (vgl. *Refl.* 6713, 19:138f.), d. h. für ein endliches Vernunftwesen → Pflicht (vgl. 4:439).

Kants Neubegründung der Moral zufolge kann „*der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem er dem Anschein nach sogar zum Grunde gelegt werden müßte), sondern nur […] nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden*" (5:62f.). Das objektive Prinzip, das der reinen praktischen Vernunft zum Maßstab dient, ist das moralische Gesetz. Demnach orientiert sich die Beurteilung von Handlungen immer und ausschließlich an ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem moralischen Gesetz (→ Gute, das). Eine Handlung ist nur dann (moralisch) gut, wenn sie mit der Forderung des Sittengesetzes übereinstimmt, sie ist hingegen (moralisch) böse, wenn sie diesem Gesetz widerspricht.

Damit definiert sich der Begriff der guten Handlung in Kants kritischer Ethik implizit über sein Konzept der moralischen Willensbestimmung: Das Wollen muss in einer bestimmten Weise beschaffen sein, nämlich so, dass es durch die bloße Form des Gesetzes bestimmt ist (vgl. 5:31; 5:33). Eine Handlung, bei der „*das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimm[t]*", hat ihrerseits „sittlichen Werth[]" (5:71). Sie erfolgt aus objektiven, kategorischen Gründen (nicht allein aus subjektiven → Triebfedern), und die der Handlung zugrundeliegende Maxime ist die Vorstellung des Gesetzes selbst. Dementsprechend fordert das „*Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft*", so zu handeln, dass die „Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" (5:30).

Vor diesem Hintergrund versteht Kant diejenigen Handlungen als böse, die aus gesetzwidrigen Grundsätzen erfolgen. Solche Handlungen sind selbst „gesetzwidrig" (6:20); sie werden vollzogen „ohne einen obiectiv zureichenden Grund" (*Refl.* 5613, 18:254). Böse Handlungen sind zwar zurechenbar und frei (vgl. 6:31f.), doch der „Hang" (6:29), böse Maximen anzunehmen (vgl. 6:28–32) entzieht sich einer rationalen Erklärung (→ Hang zum Bösen). Kant zufolge „giebt [es] gar keine unmittelbare Neigung zu moralisch bösen Handlungen wohl aber eine unmittelbare zu guten" (20:18).

3 Juridisch gute versus ethisch gute Handlung

Als ein Handeln nach Sittengesetzen, die ihrerseits Rechts- oder Tugendprinzipien sein können, umfasst der Begriff der guten/bösen Handlung sowohl juridisches als auch ethisches Handeln (→ Handlung, moralische). Während eine juridisch gute Handlung negativ dadurch definiert ist, dass „ich keinem was gebe (von dem Meinigen) und keinem was nehme (vom Seinigen)" (*Refl.* 7161, 19:261), so ist die ethisch gute Handlung → verdienstlich (vgl. *Refl.* 7165, 19:261) bzw. „positiv gut" (*Refl.* 7227, 19:290), „weil sie über das Pflichtgesetz der Handlungen hinaus geht und das Gesetz an sich zugleich zur Triebfeder macht" (6:391). Rechtswidrige Handlungen bezeichnet Kant als „positiv böse", „der Gütigkeit" entgegenstehende Handlungen hingegen als „negativ böse" (*Refl.* 7227, 19:290). Letztere stellen immer eine Unterlassung des Guten und eine Umkehrung der (ursprünglich moralisch gehaltvollen) Maxime zuungunsten der Moral dar (vgl. 6:30). Während wir

von einer „guten Handlung [nicht] auf die Tugend schließen“ können, weil uns „das Innere der Gesinnung“ (z. T. auch für uns als Handelnde selbst) unzugänglich ist, offenbaren böse Handlungen daher immer auch eine böse Gesinnung (*Refl.* 1191, 15:526; vgl. auch 6:20). In Abhängigkeit davon, inwiefern Willensschwäche, unlautere Motive oder die bewusste Abweichung vom moralischen Gesetz die Ursache der moralisch gesetzwidrigen Handlung sind, lassen sich mit Kant verschiedene „Stufen“ (6:29) des „Hange[s] *zum Bösen*“ (6:28) unterscheiden (vgl. 6:29f.; → Hang zum Bösen).

Die gesetzmäßige Folge einer ethisch guten Handlung ist → Belohnung, die einer juridisch bösen Handlung Bestrafung (vgl. 6:227; → Strafe). Belohnungen und Bestrafungen stellen Motive bereit, die die moralischen Motive ersetzen können. Das Ergebnis ist dann jedoch nicht → Moralität, sondern nur → Legalität der Handlung (vgl. 27:286; 27:1436). Eine moralisch gute Handlung muss daher im Gegenteil „so wie sie ihr eigener Zweck ist, auch als ihr eigener Lohn betrachtet werden“ (6:406).

Weiterführende Literatur

Paton, H. J.: The Categorical Imperative. A Study in Kant’s Moral Philosophy, London: Hutchinson & Co 1947.

Steffi Schadow

Handlung, innere/äußere

Unter inneren Handlungen versteht Kant erstens die ‚immanenten‘ Akte einer → Substanz, während äußere Handlungen ‚transiente‘ Akte sind, in denen eine Substanz auf eine andere einwirkt (vgl. 28:564f.). In einem spezifisch praktischen Sinn sind innere Handlungen zweitens Akte „im menschlichen Gemüth“ (6:393); sie betreffen die innere Zwecksetzung und die Maximenwahl der äußeren, d. i. beobachtbaren, physischen Handlung. Weitere wichtige Stellen: 6:214; 6:218f.

Verwandte Stichworte

Handlung; Recht; Ethik; Influxus physicus; Inneres und Äußeres

Philosophische Funktion

Während Kant den Begriff der inneren und äußeren Handlung in der praktischen Philosophie nicht streng terminologisch gebraucht, führt er die ontologische Bedeutung des Begriffs definitorisch ein: „Actio ist entweder immanens oder transiens. Wenn eine innere Handlung oder actio immanens verrichtet wird, so heißt es: die Substanz actuirt. Actio transiens wird auch influxus, der Einfluß, genannt. Dem influxus correspondirt offenbar das Leiden, der innern Handlung aber nicht“ (28:564f.; vgl. auch 28:433). Eine innere Handlung zeichnet sich demnach dadurch aus, dass mit ihr eine dem Subjekt eigene Eigenschaft verwirklicht wird und die Handlung damit im Subjekt selbst liegt. Als Beispiel für eine innere Handlung nennt Kant das „Nachdenken“ (28:1520). Bei einer äußeren Handlung hingegen interagieren zwei voneinander verschiedene Substanzen; Grund der Veränderung der einen Substanz ist die andere Substanz, weshalb die veränderte Substanz ‚leidend‘ ist. Während innere Handlungen daher innere Veränderungen bezeichnen, sind äußere Handlungen im Gegensatz dazu als äußere Veränderungen bzw. als „Bewegung“ beschreibbar (*Refl.* 4770, 17:723).

Übertragen auf den Kontext von Kants praktischer Philosophie lassen sich innere Handlungen demnach als (nicht sichtbare) Gesinnungshandlungen verstehen, die ihrerseits Gegenstand ethischer Gesetzgebung sind (vgl. 6:219; vgl. auch 23:379). So setzen alle moralisch guten oder schlechten Handlungen als potentielle Gegenstände ethischer Beurteilung eine „innere Handlung aus Bewegungsursachen“ (2:183) voraus. Äußere Handlungen hingegen sind konkrete, phänomenale „*Leistungen*“ (23:251) im Sinne physischer Handlungen.

Die Unterscheidung von inneren und äußeren Handlungen spielt vor allem im Kontext von Kants Unterscheidung zwischen Recht und Ethik, juridischen und ethischen Gesetzen, eine Rolle. Als Akte einer freien Willkür sind die inneren und äußeren Handlungen Gegenstand einer → allgemeinen Gesetzgebung (vgl. 6:218). Die juridischen Gesetze gebieten nur äußere Handlungen. Stimmen diese mit dem Gesetz überein, so spricht Kant von → Legalität. Die ethischen Gesetze haben hingegen einen ‚inneren‘ Aspekt, weil sie nicht allein auf äußere Handlungen bezogen sind, sondern auch die „Bestimmungsgründe der Handlungen“ in ihre Forderung mit einschließen (6:214). Sie setzen nicht nur den „äußern“, sondern auch den „innern Gebrauch“ der freien Willkür voraus (6:214).

Im Gegensatz zu inneren Handlungen, die Objekte moralischer Strafen werden können, sind sie „pragmatisch“ bestrafbar (*Refl.* 6681, 19:132).

Weiterführende Literatur

Heßbrüggen-Walter, Stefan: Die Seele und ihre Vermögen. Kants Metaphysik des Mentalen in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘, Paderborn: Mentis 2004.

Schadow, Steffi: „Recht und Ethik in Kants ‚Metaphysik der Sitten‘ (MS 6:218–221 und TL 6:390f.)“, in: Sensen, Oliver / Timmermann, Jens / Trampota, Andreas (Hg.): Kant’s Tugendlehre. A Comprehensive Commentary, Berlin u. a.: de Gruyter 2013, 85–111.

Steffi Schadow

Handlung, moralische

Unter einer ‚moralischen Handlung‘ versteht Kant die → freie Handlung eines zugleich sinnlichen und vernunftbegabten Wesens. Im Gegensatz dazu würde „eine moralisch-gleichgültige Handlung (adiaphoron morale) […] eine bloß aus Naturgesetzen erfolgende Handlung sein, die also aufs sittliche Gesetz, als Gesetz der Freiheit, in gar keiner Beziehung steht“ (6:23 Anm.). Weitere wichtige Stellen: 5:32; 6:214; 27:513.

Verwandte Stichworte

Handlung; Handlung, freie; Tat

Philosophische Funktion

Der Begriff der moralischen Handlung hat bei Kant eher eine handlungstheoretische als eine speziell moralphilosophische Bedeutung. Eine moralische Handlung ist eine Tat, die das selbstbestimmte, naturgesetzlich nicht determinierte Wirken eines sinnlichen Vernunftwesens beschreibt. Daraus folgt, dass es moralindifferente freie Handlungen nicht geben kann (→ Tat).

‚Moralisch‘ in Bezug auf Handlungen steht für ‚nicht bloß aus Naturgesetzen erfolgend‘ (vgl. 6:23). Da Kant davon ausgeht, dass eine jede Ursache-Wirkungs-Beziehung gesetzesartigen Charakter hat, muss auch das freiheitliche Wirken des Menschen, der seinerseits „wirkende Ursache“ sein kann, durch ein „Gesetz ihrer Causalität“ beschrieben werden können (KrV A 539 / B 567). Dieses Kausalgesetz, das die Ursächlichkeit freien, selbstbestimmten Handelns von anderen Arten der Ursächlichkeit unterscheidet, ist ein reines praktisches Vernunftgesetz (vgl. 4:446f.). Als ein Gesetz der Freiheit wird es, „zum Unterschiede von Naturgesetzen“, als *moralisches* Gesetz bezeichnet (6:214; → Gesetz, moralisches). Eine Handlung ist demnach ‚moralisch‘, wenn sie auf das Sittengesetz als Gesetz der Freiheit bezogen ist. Alle zurechenbaren freien Handlungen sind daher auch moralisch, nämlich insofern, als sie Gegenstand der sittlichen Beurteilung werden können. Solche autonomen Handlungen können, weil sie auf autonomen Entscheidungen beruhen, moralisch → gut oder böse sein (vgl. 27:513).

Adressatin und Gesetzgeberin der „Gesetze der Freiheit“ (6:214) ist nach Kant die reine praktische Vernunft. Daher „gebieten [die Lehren der Sittlichkeit] für jedermann, ohne Rücksicht auf seine Neigungen zu nehmen: blos weil und sofern er frei ist und praktische Vernunft hat“ (6:216). Die moralische Handlung ist daher zunächst das freie Tun eines Wesens, das Vernunft und einen Willen hat und daher für praktische Vernunftvorschriften zugänglich ist (vgl. 5:32). Die Imperative der praktischen Vernunft schreiben Handlungen deshalb vor, weil sie rational sind. Dieser weiten Definition gemäß umfasst das moralische Handeln auch Handlungen, deren Grundsätze keinen „moralischen Gehalt“ (4:397f.) haben. Als ein Handeln nach Sittengesetzen, die ihrerseits Rechts- oder Tugendprinzipien sein können, umfasst es sowohl juridisches als auch ethisches Handeln (vgl. 6:215 sowie Schadow, *Recht und Ethik*, und Seel, *Law of Right*).

Vereinzelt gebraucht Kant ‚moralische Handlung‘ auch im Sinne von ‚moralisch guter Handlung‘. Handlungen sind dieser Definition nach ‚moralisch‘ in dem Sinne, dass ihnen Moralität zukommt. Diesem engen Verständnis von moralischem Handeln zufolge umfasst dieses genau diejenigen Handlungen, die nicht nur im Bewusstsein des Sittengesetzes, sondern darüber hinaus auch *nach* verallgemeinerbaren Grundsätzen, d. h. „aus Pflicht“ (4:397) vollzogen werden (vgl. den 1. Abschnitt der *GMS* sowie → Handlung, gute/böse).

Weiterführende Literatur

Schadow, Steffi: „Recht und Ethik in Kants ‚Metaphysik der Sitten‘ (MS 6:218–221 und TL

6:390f.)“, in: Sensen, Oliver / Timmermann, Jens / Trampota, Andreas (Hg.): Kant’s Tugendlehre. A Comprehensive Commentary, Berlin u. a.: de Gruyter 2013, 85–111.
Willaschek, Marcus: Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart: Metzler 1992.

Steffi Schadow

Handwerk

Das Handwerk ist für Kant eine Kunst, die im Gegensatz zur freien Kunst beschwerlich ist und um ihres Lohnes willen betrieben wird. Ein Handwerker ist, anders als ein abhängiger Arbeiter oder ein Bediensteter, sein eigener Herr und deshalb Staatsbürger und verfügt über das Stimmrecht. Kant stammte selbst aus einer Handwerkerfamilie, sein Vater war Riemermeister (Kühn, *Kant*, S. 26f.). Wichtige Stellen: 5:304; 8:295; 6:314f.

Verwandte Stichworte
Gewerbe; Kunst

Philosophische Funktion
Die ausführlichste Diskussion des Handwerks findet sich in § 43 der *KU*, „*Von der Kunst überhaupt*“ (5:303). Handwerk wird dort als „*Lohnkunst*“ von den „*freie*[n]“ Künsten unterschieden (5:304). Die freie Kunst betrachtet man so, „als ob sie nur als Spiel, d. i. Beschäftigung, die für sich selbst angenehm ist, zweckmäßig ausfallen (gelingen) könne“, die Lohnkunst so, „daß sie als Arbeit, d. i. Beschäftigung, die für sich selbst unangenehm (beschwerlich) und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend ist, mithin zwangsmäßig auferlegt werden kann“ (5:304). Kant fragt ferner, ob demnach ein Uhrmacher als Künstler, ein Schmied dagegen als Handwerker gelten soll, und ob unter den sieben freien Künsten „nicht einige, die den Wissenschaften beizuzählen, manche auch, die mit Handwerken zu vergleichen sind, aufgeführt worden sein möchten“, ohne diese Fragen erschöpfend zu behandeln (5:304). Im *Gemeinspruch* werden Handwerker zu den Staatsbürgern gezählt, die das Stimmrecht haben. Dessen Bedingung ist, sein eigener Herr zu sein, d. h. irgendein Eigentum zu haben, „wozu auch jede Kunst, Handwerk oder schöne Kunst oder Wissenschaft gezählt werden kann“ (8:295; vgl. 6:314f.). Neben Gewerben und Künsten nennt Kant in der *GMS* das Handwerk als eine Tätigkeit, die von der „Vertheilung der Arbeiten“ (Arbeitsteilung) profitiert hat (4:388).

Jens Timmermann

Hang zum Bösen

„Unter den *Hange* (propensio) verstehe ich den subjectiven Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde, concupiscentia), sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist“ (6:28). Der Hang zum Bösen ist „der Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz andern (nicht moralischen) nachzusetzen“, der also „die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern einer *freien* Willkür umkehrt“ (6:30). Weitere wichtige Stellen: 6:27–31; 6:34f.

Verwandte Stichworte
Bösartigkeit; Böses, radikales

Philosophische Funktion
Den Hang zum Bösen diskutiert Kant vor allem im Ersten Stück von *Religion*, in dem die anthropologischen Konsequenzen aus der ethischen Betrachtung der Geschichte gezogen werden (vgl. 6:26; → Religion). Er ist der Anlage zum → Guten zugeordnet, dieser aber zugleich subordiniert, da auf diese „schlechterdings nichts Böses gepfropft werden kann“ (6:27). Vermögenspsychologisch geht der Hang sowohl dem Instinkt wie der Neigung voraus: „*Hang* ist eigentlich nur die *Prädisposition* zum Begehren eines Genusses, der, wenn das Subject die Erfahrung davon gemacht haben wird, *Neigung* dazu hervorbringt“ (6:28). Er unterscheidet sich von der Anlage darin, dass er nicht als angeboren betrachtet werden muss, sondern „als von dem Menschen selbst sich *zugezogen* gedacht werden kann“ (6:29). Er kann ein „*natürlicher* Hang“ heißen, wenn er „als allgemein zum Menschen (also als zum Charakter seiner Gattung) gehörig angenommen werden darf“ (6:29; vgl. 6:30). Die Bösartigkeit dieses Hanges besteht darin, „die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz andern (nicht moralischen) nachzusetzen“ (6:30; vgl. 6:36). Er ist jedoch kein physischer, sondern ein moralischer Hang, denn das Böse „muß aus der Freiheit entspringen“ (6:31). Insofern muss sich der Begriff des Hanges „mit dem Begriffe der

Freiheit vereinigen lassen“ (6:31). In diesem Sinne betrifft er nun nicht die Ausübung von Handlungen, sondern vielmehr die freie Annahme einer obersten → Maxime (die dem Gesetze zuwider ist). Als solcher ist er „That überhaupt“ und vor allem „intelligibele That, bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar“ (6:31). Und nur insofern kann er als „bloßer Hang“ verstanden werden, indem er nämlich „nicht ausgerottet werden kann (als wozu die oberste Maxime die des Guten sein müßte, welche aber in jenem Hange selbst als böse angenommen wird)“ (6:31f.).

Kant nimmt an, dass „das Dasein dieses Hanges zum Bösen in der menschlichen Natur durch Erfahrungsbeweise […] dargethan werden kann“ (6:35). Entscheidend ist, dass dieser Hang zwar „durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen“ ist, „gleichwohl aber muß er zu *überwiegen* möglich sein“ (6:37), unter der Voraussetzung „daß ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben“ ist (6:45). Mit dieser zunächst individuellen Überwindung des Hanges zum Bösen befasst sich das Zweite Stück von *Religion*, die allgemeine Überwindung des Bösen in Form eines ethischen Gemeinwesens wird im Dritten Stück diskutiert.

Kant selbst bezeichnet den Hang zum Bösen als „peccatum originarium“ (6:31), also als Ursünde, ein Begriff, den er kritisch abgrenzt einerseits gegen den geläufigeren Begriff der Erbsünde (vgl. 6:40), andererseits gegen die biblische Erzählung vom Sündenfall (vgl. 6:41–44). Demgegenüber hält er fest: „Dieser Hang aber bedeutet nichts weiter, als daß, wenn wir uns auf die Erklärung des Bösen seinem *Zeitanfange* nach einlassen wollen, wir bei jeder vorsetzlichen Übertretung die Ursachen in einer vorigen Zeit unsers Lebens bis zurück in diejenige, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war, mithin bis zu einem Hange (als natürliche Grundlage) zum Bösen, welcher darum angeboren heißt, die Quelle des Bösen verfolgen müßten“ (6:42f.; vgl. 6:72, 6:93).

Weiterführende Literatur

Klemme, Heiner F.: „Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht“, in: Klemme, Heiner F. / Ludwig, Bernd / Pauen, Michael / Stark, Werner (Hg.): Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis, Würzburg: Königshausen & Neumann 1999, 125–151.

Claus-Dieter Osthövener

Harmonie

Der Begriff der Harmonie kommt bei Kant in verschiedenen, aber thematisch verbundenen Kontexten vor. Im *Beweisgrund* schreibt er dem Beweis der Existenz Gottes aus harmonisch zusammenstimmenden Eigenschaften der → Natur eingeschränkte Gültigkeit zu (vgl. 2:123ff.). Weitere Verwendungen des Harmoniebegriffs stehen im Zusammenhang mit Kants Zurückweisung von → Leibniz' Theorie der → prästabilierten Harmonie der → Substanzen und von Körper und Seele (vgl. 1:412; 1:415; 2:409). Im Unterschied zu seiner Kritik besonders in *KrV* (vgl. KrV B 330f.) und *Fortschritte* (vgl. 20:283f.) hebt Kant in *Entdeckung* (vgl. 8:249f.) einen Zusammenhang der für Erfahrung notwendigen Harmonie von Sinnlichkeit und Verstand mit der prästabilierten Harmonie bei Leibniz hervor. Weitere wichtige Stellen: 1:412; 1:415; 2:95f.; 2:109 Anm.; 2:112; 2:123ff.; 2:153; 2:409; KrV B 330f.; 5:128; 5:144f.; 5:363; 5:451; 8:249f.; 20:283; 20:336.

Verwandte Stichworte

Commercium; Erkenntnisvermögen, Harmonie der; Physikotheologie; Harmonie, prästabilierte

Philosophische Funktion

1 Harmonie der Natur und Physikotheologie

Im *Beweisgrund* von 1763 gebraucht Kant den Begriff der Harmonie im Rahmen seiner Beschäftigung mit der Physikotheologie. Harmonische Beziehungen zwischen Teilen der Natur erlauben den Schluss auf einen mit Verstand begabten Urheber, auch wenn die Physikotheologie „der mathematischen Gewißheit und Genauigkeit unfähig“ (2:160) ist. Wie Kant erläutert, „macht große Regelmäßigkeit und Wohlgereimtheit in einem vielstimmichten Harmonischen stutzig, und die gemeine Vernunft selbst kann sie ohne einen verständigen Urheber nimmer möglich finden“ (2:124). Ähnlich erklärt er: „nimmermehr ist ausgebreitete Harmonie ohne einen verständigen Grund ihrer Möglichkeit nach zureichend gegeben“ (2:124). Kant kritisiert jedoch das Vorgehen → Wolffs und der Wolffianer, den → physiko-

theologischen Gottesbeweis ausgehend von der „Harmonie in den zufälligen Anstalten der Natur“ (2:96) zu führen, die sich der Anordnung nach Zwecken durch ein göttliches Wesen verdankt. Korrigierend spricht Kant den harmonischen Beziehungen von Eigenschaften der Natur nach den notwendigen Gesetzen der Physik und Geometrie einen Vorrang für den physikotheologischen Beweis zu.

2 Kritik der vorherbestimmten Harmonie

Ein weiterer Kontext besteht in Kants kritischer Auseinandersetzung mit der Annahme der prästabilierten Harmonie. Leibniz zufolge besteht das Universum aus einfachen Substanzen oder → Monaden, deren Zusammenhang durch eine von Gott als oberster Monade eingerichtete prästabilierte Harmonie begründet ist. Bereits in vorkritischen Schriften hält Kant das System der prästabilierten Harmonie für ungeeignet, die Gemeinschaft der Substanzen und die Gemeinschaft von Seele und Körper zu erklären. Gegen Leibniz behauptet Kant 1755 in der *Nova dilucidatio*, dass die Veränderung der Substanzen auf wechselseitiger Abhängigkeit („dependentia reciproca“, 1:410) anstelle prästabilierter Harmonie basiert und die Seele mit äußeren Dingen verknüpft ist. Allerdings zielt er in der *Nova dilucidatio* noch darauf, das reale Wirken der Substanzen ohne Annahme des → influxus physicus in eine „rerum *harmonia* universalis“ (1:415) zu integrieren. Dementgegen behauptet er 1770 in *De mundi*, dass ein physischer Einfluss mit einer Harmonie der Substanzen durch die Erhaltung aller von einem gemeinsamen Grund („*per sustentationem* omnium *a principio communi*“, 2:409) vereinbar ist. Im Gegensatz zu einer „*harmonia singulariter stabilita*“ (2:409) mit individueller Anpassung der Substanzen, wie von Leibniz und → Malebranche konzipiert, die nach Meinung Kants lediglich eine sympathetische Gemeinschaft als Harmonie ohne wahre Gemeinschaft („harmonia absque vero commercio“ (singulär gegründete Harmonie; Übers. K. Reich) 2:409) zulässt, spricht er sich für eine allgemein bestimmte Harmonie mit realer und physischer Gemeinschaft aus.

Im Unterschied zu den vorkritischen Schriften wird die Annahme einer Harmonie der Substanzen aus gemeinsamer Ursache in der *KrV* nicht modifiziert, sondern einer unzulässigen Intellektualisierung der Gegenstände der Erfahrung zugeschrieben. Weil die Substanzen „nur innerlich“ (KrV B 331) über ihre perzeptiven Zustände ohne kausale Verbindung mit den Vorstellungen anderer Substanzen charakterisiert werden, musste laut *KrV* bei Leibniz „irgend eine dritte und in alle insgesammt einfließende Ursache ihre Zustände einander correspondirend machen“ (KrV B 331). Detaillierter führen die *Fortschritte* Leibniz' Konzeption einer Gemeinschaft der Substanzen ohne physischen Einfluss auf den Begriff von Substanzen zurück, die „als vollkommen isolirt vorgestellt werden müssen“ (20:283). Weil die Substanzen keine „Dinge im Raume“ (20:284) sind, die einander physisch beeinflussen können, bedurfte es nach Kant der Annahme eines Urhebers, durch dessen Aktivität die Substanzen „untereinander, gleich der Verknüpfung von Wirkung und Ursache, so harmonirten, als ob sie in einander wirklich einflössen“ (20:284).

3 Harmonie von Sinnlichkeit und Verstand

Abweichend von seiner früheren fundamentalen Kritik nimmt Kant 1790 in *Entdeckung* eine Umdeutung der prästabilierten Harmonie bei Leibniz vor. Nun zieht er die Meinung in Zweifel, „daß Leibniz mit seiner vorherbestimmten Harmonie zwischen Seele und Körper ein Zusammenpassen zweier von einander ihrer Natur nach ganz unabhängiger und durch eigene Kräfte auch nicht in Gemeinschaft zu bringender Wesen verstanden haben sollte“ (8:249). Hier überführt Kant die Theorie der Harmonie von Seele und Körper in die Annahme einer für Erfahrung unverzichtbaren „Harmonie zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit“ (8:249). Wie Kant in Orientierung an *KrV* und *KU* erläutert, lässt sich kein Grund dafür angeben, warum die heterogenen Erkenntnisquellen von Verstand und Sinnlichkeit „zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt“ (8:250) sowie zu einer „Erfahrung von der Natur unter ihren mannigfaltigen *besonderen* und blos empirischen Gesetzen, von denen uns der Verstand *a priori* nichts lehrt, doch so gut immer zusammenstimmen, als wenn die Natur für unsere Fassungskraft absichtlich eingerichtet wäre“ (8:250). Kant zufolge soll auch Leibniz' Theorie der prästabilierten Harmonie keine Erklärung für den Grund dieser Zusammenstimmung geben; stattdessen soll sie die notwendige Annahme einer

„Zweckmäßigkeit in der Anordnung der obersten Ursache unserer selbst sowohl als aller Dinge außer uns“ (8:250) aufzeigen, die jedoch „nicht als Vorherbestimmung außer einander befindlicher Dinge, sondern nur der Gemüthskräfte in uns, der Sinnlichkeit und des Verstandes, nach jeder ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit für einander“ (8:250) betrachtet werden darf. Weiterhin gleicht er Leibniz’ Vorstellung einer Übereinstimmung „zwischen dem Reiche der *Natur* und dem Reiche der *Gnaden*“ (8:250) seiner eigenen Position an, wonach „eine Harmonie zwischen den Folgen aus unseren Naturbegriffen und denen aus dem Freiheitsbegriffe, mithin zweier ganz verschiedener Vermögen unter ganz ungleichartigen Principien in *uns* und nicht zweierlei verschiedene *außer einander* befindliche Dinge *in* Harmonie“ (8:250), für das Denken notwendig ist. Damit stellt Kant eine Verbindung zwischen Leibniz’ Lehre der prästabilierten Harmonie und Aussagen der *KU* und ihrer Einleitungen her, nach denen das transzendentale Prinzip der Zweckmäßigkeit für die Einheit empirischer Gesetze sowie für eine Brücke zwischen Natur und Freiheit zuständig ist und bei der ästhetischen Beurteilung des →Schönen eine →Harmonie der Erkenntnisvermögen auftritt.

Interpretationslage

Besonders Allison führt die „Apologie für Leibniz“ (8:250) in *Entdeckung* auf Kants Behandlung des Problems empirischer Gesetze und die Einführung des Prinzips der Zweckmäßigkeit in den Einleitungen zur *KU* zurück (vgl. Allison, *True Apology*). Daneben argumentiert Watkins dafür, dass ein enger sachlicher Zusammenhang zwischen Kants Begriff der Kausalität und älteren Konzeptionen besteht, die kausale Beziehungen im Rahmen der Theorie der prästabilierten Harmonie erklären (vgl. Watkins, *Metaphysics of Causality*).

Weiterführende Literatur

Hahmann, Andree: „Eine prästabilierte Harmonie in der Kritik der reinen Vernunft?“, in: Philosophisches Jahrbuch 115, 2008, 243–260.

Kaehler, Klaus Erich: „Die prästabilierte Harmonie nach der transzendentalen Wende“, in: Robinson, Hoke (Hg.): Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Bd. I.2, Milwaukee: Marquette University Press 1995, 363–372.

Schmucker, Joseph: Die Ontotheologie des vorkritischen Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 1980.

Achim Vesper

Harmonie, prästabilierte

Die prästabilierte Harmonie ist eine Erklärung für die Interaktion zwischen →Substanzen, die auf →Leibniz zurückgeht. Nach Leibniz können die Substanzen kausale Wirkungen nicht auf andere Substanzen ausüben, sondern nur auf sich selbst. Die Korrespondenz zwischen den Veränderungen verschiedener Substanzen wird dadurch erklärt, dass Gott die Substanzen so geschaffen hat, dass sich eine Harmonie in der Abfolge ihrer Zustände ergibt, auch wenn keine direkte Interaktion zwischen ihnen stattfindet (vgl. Leibniz, *Systeme nouveau*, S. 484ff.; *Eclaircissement*, S. 496). Leibniz stellt die prästabilierte Harmonie als eine Gegenposition zu den Theorien des →influxus physicus und des →Okkasionalismus dar (vgl. Leibniz, *Postscriptum*, S. 498f.). Ersterer behauptet, dass Substanzen direkt miteinander interagieren können. Im Gegensatz dazu vertraten Okkasionalisten wie →Malebranche die These, dass Substanzen weder in sich selbst noch in anderen Substanzen etwas bewirken können. Scheinbar kausale Zusammenhänge beruhen demnach tatsächlich auf der kontinuierlichen Aktivität Gottes, der jede Veränderung bewirkt. Bei Leibniz werden diese drei Theorien der Interaktion zwischen Substanzen oft im Kontext einer Lösung des Problems der Wechselwirkung zwischen Körper und Seele diskutiert (Leibniz, *Systeme nouveau*, S. 483ff.; *Postscriptum*, S. 498f.). Sowohl in seinen vorkritischen als auch in den kritischen Schriften argumentiert Kant, dass die prästabilierte Harmonie weder als eine allgemeine Theorie der Kausalität (vgl. 1:415; 2:409; KrV A 274f. / B 330f.; 20:283ff.) noch als eine Erklärung für die Interaktion zwischen Körper und Seele (vgl. 1:20–21; 1:412; 1:415; KrV A 390ff.; →Seele (Interaktion mit dem Körper)) akzeptiert werden kann. Weitere wichtige Stellen: 4:476 Anm.; 8:247–250; 10:131; 11:52; *Refl.* 4101, 17:415; 18:177; *Refl.* 5554, 18:229f.; *Refl.* 5962, 18:405; *Refl.* 5981, 18:415; 18:418f.; Refl. 6006, 18:421; *Refl.* 6315, 18:619; *Refl.* 8081, 19:620; 20:283ff.; 28:52; 28:214ff.; 28:665f.; 28:685f.; 28:732; 28:757f.; 29:866ff.; 29:908; 29:959; 29:1008; 29:1029.

Verwandte Stichworte
Influxus physicus; Okkasionalismus; Commercium; Leibniz, Gottfried Wilhelm

Philosophische Funktion

1 Die prästabilierte Harmonie in den vorkritischen Schriften

Bereits Kants Lehrer → Martin Knutzen war ein Kritiker der prästabilierten Harmonie und ein Anhänger des influxus physicus (vgl. Knutzen, *Systema causarum efficientium*). Kants frühe Schriften stellen eine influxionistische Theorie der Interaktion zwischen Substanzen dar (vgl. Watkins, *Metaphysics of Causality*, Kap. 2). Auch wenn Kant sich früh von Knutzens Position distanzierte (vgl. Kühn, *Kant's Teachers*), versucht er in *Wahre Schätzung* (1746–1747) „den Triumph des physischen Einflusses über die vorherbestimmte Harmonie vollkommen zu machen" (1:21). Hier kritisiert Kant die prästabilierte Harmonie als Erklärung des Verhältnisses zwischen Körper und Seele, indem er argumentiert, dass die Wechselwirkung zwischen Körper und Seele verständlich werden kann, wenn man seine Definition der Kraft benutzt, die die Kraft nicht als eine bewegende Kraft (*vis motrix*), sondern als eine wirkende Kraft überhaupt (*vis activa*) darstellt. Wenn man die Kraft in dieser allgemeinen Weise versteht, dann kann man – gegen die Auffassung Leibniz' – die reale Interaktion des Körpers und der Seele erläutern (vgl. 1:20f.).

Kant kritisiert die prästabilierte Harmonie auch in der *Nova dilucidatio* (1755), distanziert sich aber zugleich von klassischen Formen des influxus physicus. Gegen Leibniz' prästabilierte Harmonie formuliert Kant ein *principium successionis*, dem zufolge die Zustände der Substanzen nur dann wechseln können, wenn die letztere mit anderen Substanzen verbunden ist (vgl. 1:410). Eine isolierte Substanz kann keine Veränderung erfahren, weil alle in ihr liegenden Gründe einer Veränderung bereits gesetzt sind, sobald sie existiert. Deswegen können solche Gründe keinen Wechsel in ihrem Zustand bewirken. Nach Kant ergibt sich aus diesem Prinzip unmittelbar die Widerlegung der prästabilierten Harmonie zwischen Körpern und Seele (vgl. 1:412). In der *Nova dilucidatio* vertritt Kant die These, dass Gott eine Harmonie zwischen den Substanzen bewirkt. Diese Harmonie ist jedoch nicht prästabiliert, weil die Gemeinschaft der Substanzen mittels wirkender Ursachen erlangt wird (vgl. 1:415). In *De mundi* (1770) ändert sich Kants metaphysische Perspektive grundlegend, aber er behält seine Kritik an der klassischen Form des influxus physicus bei (vgl. 2:407). Kant behauptet, eine bessere Version dieser Theorie vorzustellen, die, wie schon die *Nova dilucidatio*, den Grund der Gemeinschaft und der physischen Wechselwirkung der Substanzen in Gott setzt. Gott bewirkt so eine *allgemein* bestimmte Harmonie („*harmonia*[] [. . .] *generaliter stabilita*[]", 2:409), wobei die Wechselwirkung der Substanzen aber real ist. Davon unterscheidet Kant zwei Formen der *einzeln* bestimmten Harmonie („*harmonia singulariter stabilita*", 2:409; vgl. 18:177), bei denen die Korrespondenz zwischen Substanzen auf Gottes Bestimmung der einzelnen Substanzen in Isolation voneinander beruht. Die erste Form der einzeln bestimmten Harmonie ist die prästabilierte Harmonie und die zweite ist der Okkasionalismus.

2 Die prästabilierte Harmonie in den kritischen Schriften

In der *KrV* kritisiert Kant die prästabilierte Harmonie in der *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* und in der ersten Version der *Paralogismen der reinen Vernunft*. In der *Amphibolie* bemerkt er, dass Leibniz' Annahme der prästabilierten Harmonie aus seiner Intellektualisierung der Erscheinungen folgt. Da bei Leibniz, was innerlich und äußerlich in Substanzen ist, nur begrifflich bestimmt werden kann, werden die inneren Zustände der Substanzen als das verstanden, was völlig unabhängig von anderen Substanzen ist (vgl. KrV A 265 / B 321), „wodurch sie eigentlich bloß in sich selbst wirksam sind" (KrV A 274 / B 330). Aus diesem Grund musste Leibniz die Theorie der prästabilierten Harmonie entwickeln: „Denn weil alles nur innerlich, d. i. mit seinen Vorstellungen beschäftigt ist, so konnte der Zustand der Vorstellungen der einen mit dem der andern Substanz in ganz und gar keiner wirksamen Verbindung stehen, sondern es mußte irgend eine dritte und in alle insgesammt einfließende Ursache ihre Zustände einander correspondirend machen" (KrV A 275 / B 331). Im Gegensatz dazu argumentiert Kant, dass „die innern Bestimmungen einer substantia phaenomenon im Raume nichts als Verhältnisse" sind (KrV A 265 / B 321). In der ersten Version der *Paralogismen* zählt Kant die prästabilierten Harmonie

zusammen mit dem influxus physicus und der übernatürlichen Assistenz (Okkasionalismus) zu den dogmatischen Theorien der Gemeinschaft der Seele mit externen Gegenständen (vgl. KrV A 390). Diese Theorien sind dogmatisch, weil sie „nach einem gewissen transscendentale Dualism" die Gegenstände der Erfahrung „als wahrhafte, unabhängig von uns bestehende Gegenstände" ansehen (KrV A 389).

In *Entdeckung* (1790) zeigt Kant eine positivere Einstellung zur Lehre der prästabilierten Harmonie, indem er bezweifelt, dass Leibniz mit ihr „ein Zusammenpassen zweier von einander ihrer Natur nach ganz unabhängiger und durch eigene Kräfte auch nicht in Gemeinschaft zu bringender Wesen" beabsichtigte (8:249). Leibniz' prästabilierte Harmonie sei besser als eine angenommene Harmonie zwischen Verstand und Sinnlichkeit zu verstehen (vgl. Allison, *True Apology*), die Leibniz' „wahre[r], obgleich nicht deutlich entwickelte[r], Meinung" entspricht (8:250). Diese veränderte Auffassung der prästabilierten Harmonie kann innerhalb der Polemik gegen → Eberhard insofern erklärt werden, als Kant behauptet, dass seine eigene kritische Auseinandersetzung mit Leibniz diesem eher gerecht wird als die unkritische Aufnahme durch Eberhard (vgl. 8:250f.).

In *Fortschritte* führt Kant einen Einwand an, der wie in der *Amphibolie* auf der Behauptung beruht, dass Leibniz die Substanzen „als vollkommen isolirt" (20:283) darstellen sollte, weil er sie nur begrifflich betrachtete. Wenn wir die Substanz wie Leibniz verstehen, und die Möglichkeit eines Ganzen der Substanzen erklären möchten, dann ist es notwendig, entweder die prästabilierte Harmonie oder den Okkasionalismus vorauszusetzen (vgl. 20:283f.). In diesem Zusammenhang muss „das systema harmoniae praestabilitae, das wunderlichste Figment, was je die Philosophie ausgedacht hat, entspringen, blos weil alles aus Begriffen erklärt und begreiflich gemacht werden sollte" (20:284).

Weiterführende Literatur

Baumgarten, Hans-Ulrich: „Kant und das Problem einer prästabilierten Harmonie. Überlegungen zur transzendentalen Deduktion der Verstandeskategorien", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 51, 1997, 411–426.

Hahmann, Andree: „Das Innere und das Äußere: Kant als kritischer Erbe der dogmatischen Schulphilosophie", in: Perspektiven der Philosophie 34, 2008, 179–215.

Kaehler, Klaus Erich: „Kants frühe Kritik an der Lehre von der ‚prästabilierte Harmonie' und ihr Verhältnis zu Leibniz", in: Kant-Studien 76, 1985, 405–419.

Kaehler, Klaus Erich: „Die prästabilierte Harmonie nach der transzendentalen Wende", in: Robinson, Hoke (Hg.): Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Bd. I.2, Milwaukee: Marquette University Press 1995, 363–372.

Watkins, Eric: Kant and the Metaphysics of Causality. Cambridge: Cambridge University Press 2005.

Gabriele Gava

Hartherzigkeit

Hartherzigkeit ist das negative Gegenstück zur → Wohltätigkeit. Wichtige Stellen: 6:230; 9:490; *Refl.* 1179, 15:521; *Refl.* 1285, 15:568; 25:1392.

Verwandte Stichworte

Wohltätigkeit; Temperament

Philosophische Funktion

In der *MS* stellt Hartherzigkeit das negative Gegenstück zur Wohltätigkeit dar. Hartherzigkeit besteht, wie Wohltätigkeit, in Handlungen, die sich auf die Wünsche und Bedürfnisse der Anderen richten. Sie ist daher rechtlich nicht relevant, da das → Recht sich nicht nach Wünschen oder Bedürfnissen richtet (vgl. 6:230). Während sich die Wohltätigkeit die Glückseligkeit der anderen zum Ziel setzt (vgl. 6:452), besteht die Hartherzigkeit in der Gleichgültigkeit hinsichtlich der Glückseligkeit Anderer. Kant weist in einer Vorlesung darauf hin, dass fehlendes Mitgefühl gegenüber Tieren Hartherzigkeit gegenüber Menschen zur Folge haben kann (vgl. 25:1034).

An anderer Stelle scheint Kant Hartherzigkeit als eine bloße Angelegenheit des → Temperaments oder des Gefühls anzusetzen (vgl. *Refl.* 1285, 15:568). Er stellt sogar eine Verbindung der Hartherzigkeit zu einem natürlichen Hang zum → Geiz her, den er älteren Menschen unterstellt (vgl. 25:924; 25:1112). Die bekannteste Behandlung der Hartherzigkeit des Temperaments findet sich (obgleich der *Ausdruck* ‚Hartherzigkeit' nicht ver-

wendet wird) in der *GMS*, wo Kant eine Person beschreibt, die für andere Menschen keine natürliche Sympathie hegt und „von Temperament kalt […] gegen die Leiden anderer" ist, die aber nichtsdestoweniger nach guten Maximen handeln kann und deren Handlungen in dieser Weise moralischen Wert haben können (4:398).

Patrick Frierson
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Hartknoch, Johann Friedrich (Vater und Sohn)

Deutsche Verleger (der Ältere 1740–1789, der Jüngere 1768–1819). Um 1760 studierte Hartknoch der Ältere in Königsberg Theologie und Philosophie und wurde dann Gehilfe in der Kanterschen Buchhandlung, wo er zu Kant, Hamann, Herder und Hippel in nähere Beziehung trat. 1763 ließ er sich zunächst in Mitau und seit 1764 endgültig in Riga als Verlagsbuchhändler nieder. Der Verlag avancierte schnell zu einem der angesehensten deutschen Verlage. Neben Schriftstellern und Philosophen, wie Adolph Freiherr von Knigge, Ernst Moritz Arndt, Theodor Körner, Arthur Schopenhauer, Johann Gottfried Seume u. a., verlegte Hartknoch seit 1767 auch Musikdrucke, die er bei Breitkopf in Leipzig herstellen ließ und war damit einer der wichtigsten Musikverleger des Baltikums; die bedeutendsten Komponisten der Region sowie auch → Johann Friedrich Reichardt und Johann Christoph Friedrich Bach publizierten bei ihm ihre Werke.

Von Kant verlegten Hartknoch und sein Sohn die dritte Auflage der *Beobachtungen* von 1771, die 1766 in Riga und Mitau erschienene Ausgabe der *Träume* und die Erstausgabe der *Prolegomena* (die allerdings in drei Drucken mit gleichen Verlagsangaben und Jahreszahl belegt wird) sowie die erste bis fünfte Auflage der *KrV* (1781, 1787, 1790, 1794, 1799, letztere in Leipzig, dem neuen Sitz des vom Sohn geführten Verlags), der *GMS* (erste bis vierte Auflage: 1785, 1786, 1792, 1797), der *MAN* (erste bis dritte Auflage: 1786, 1787, 1800) und der *KpV* (erste bis ‚sechste' Auflage, 1788, 1792, 1797, 1818, 1827 [eine dritte ist vermutlich nie erschienen]). Nach dem Tod von Hartknoch dem Älteren am 1. April 1789 wurde der Kontakt mit Kant von Hartknoch dem Jüngeren weitergeführt. Zahlreiche Briefe von Kant an beide Hartknochs aus den Jahren 1780–1797 sind erhalten.

Riccardo Pozzo

Hartung, Johann Heinrich, und Hartung, Gottlieb Leberecht

Dt. Drucker und Verleger; Johann Heinrich Hartung (1699–1756) erlernte seit 1712 die Buchdruckerkunst und arbeitete seit 1718 in Leipzig, wo er in die Buchdruckergesellschaft (1719) aufgenommen wurde. 1727 begann er in der Buchdruckerei von Johann Stelter zu arbeiten, die er 1734 übernahm. Mit dem Kauf der Buchhandlung von Christoph Gottfried Eckart (1746) und der Buchdruckerei von Johann Friedrich Reußner (1751) erlangte Hartung in Königsberg eine monopolartige Stellung im Buch- und Verlagsgeschäft. Unter den Buchdruckern in Königsberg konnte Hartung 1750 die meisten Verlagsartikel vorweisen (Meckelburg, *Buchdruckereien*, S. 38, vgl. *Archiv für Geschichte des deutschen Buchhandels*, S. 165–170, 209). Im Jahre 1763 übernahm sein Sohn, der Verleger Gottlieb Leberecht Hartung (1747–1797) die Buchdruckerei. Dieser erwarb 1781 die Konkurrenzbuchhandlung von Johann Jakob Kanter. Dadurch erweiterte der Buchhändler Hartung zwar das Verlagsgeschäft, fügte der Firma jedoch finanziellen Schaden zu. Bevor Kant, der jahrelang die *Hartungsche Zeitung* las (vgl. Vorländer, *Kant*, 2, S. 8), zu Johann Friedrich Hartknoch (Riga) wechselte, erschienen einige seiner frühen Schriften im Königsberger Verlag Hartung: *Nova dilucidatio* (1755), die *Monadologia physica* (1756) und die *Geschichte Erdbeben* (1756). 1775 gab Hartung die *Racen* heraus.

Eine der letzten schriftstellerischen Äußerungen Kants, die zu seinen Lebzeiten gedruckt wurde, ist eine undatierte, eine Druckseite umfassende Nachschrift zu dem 1800 bei Hartung erschienenen *Littauisch-deutschen und Deutsch-littauischen Wörterbuch* von → Christian Gottlieb Mielcke (vgl. Vorländer, *Kant*, Bd. 2, S. 284f.).

Kant verhalf → Fichte zum Druck seines *Versuchs einer Kritik aller Offenbarung* u. a. dadurch, dass er → Borowski darum bat, er solle auf seinen Schwager Hartung einwirken (vgl. Fichte, *Ge-*

samtausgabe Bd. 1.1, S. 4ff.), damit dieser Fichtes Abhandlung verlege (vgl. Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, S. 371; vgl. Kants Brief an Borowski von 1791, 11:284). 1792 ließ Hartung ohne Wissen des Autors doppelte Titelblätter der Offenbarungskritik drucken: Die in Königsberg verkauften Exemplare erschienen mit Fichtes Namen, bei den außerhalb von Königsberg (in Leipzig) vertriebenen Exemplaren wurde der Name weggelassen (vgl. Fichte, *Gesamtausgabe* Bd. 1.1, S. 10), sodass die Schrift anfänglich Kant zugeschrieben wurde. Darauf reagierte Kant am 31. Juli 1792. In seiner „*Berichtigung*" (12:359f.) gab er Fichte als Verfasser der Schrift bekannt (vgl. Kühn, *Kant*, S. 421ff.).

Bianca Patricia Pick

Hass

Der Hass ist – im Gegensatz zum →Affekt des →Zorns – eine →Leidenschaft (vgl. 5:272; 6:408; 7:252), d. h. eine →Neigung, die von Menschen auf Menschen gerichtet ist, sofern diese (im Gegensatz zur Neigung der →Liebe mit ihrer Ausrichtung auf miteinander zusammenstimmende Zwecke) auf „einander widerstreitende Zwecke" gerichtet ist (7:270). Weitere wichtige Stellen: 2:182; 2:249; 2:262; 5:272; 5:276; 5:331; 6:23; 6:33f.; 6:131; 6:160; 6:402; 6:408; 6:458–461; 7:252; 7:269ff.; 8:307.

Verwandte Stichworte

Rache; Misanthrop; Misologie

Philosophische Funktion

In der *MST* spricht Kant von den →Lastern des Menschenhasses (→Neid, →Undankbarkeit, →Schadenfreude), die den Liebespflichten entgegengesetzt sind. Der Hass sei in diesen Fällen „nicht offen und gewalthätig, sondern geheim und verschleiert, welches zur Pflichtvergessenheit gegen seinen Nächsten noch Niederträchtigkeit hinzuthut und so zugleich die Pflicht gegen sich selbst verletze" (6:458). In der *Anthropologie* nennt Kant den Hass, der durch eine →Beleidigung bewirkt wird, „verdienten Haß" (7:211). Dabei handele es sich um einen „Haß aus dem erlittenem Unrecht, d. i. die *Rachbegierde*" (7:270; vgl. 5:272). Das sei eine Leidenschaft, die unwiderstehlich aus der Natur des Menschen hervorgeht und, obgleich sie bösartig ist, mit der Maxime der Vernunft der analogen Rechtsbegierde verflochten sei; deswegen sei sie eine der heftigsten und am tiefsten sich einwurzelnden Neigungen (vgl. 7:270; vgl. 6:160; →Rache). Selbst wenn sie aufgrund einer Genugtuung erloschen zu sein scheine, bleibe doch immer noch ein geheimer Hass übrig, der ‚Groll' genannt werde (und den Kant gelegentlich auch ‚Tücke' nennt) und wie ein Feuer unter der Asche weiterglimme (vgl. 7:237; 23:409; 7:270). Weil aber jeder Mensch genug an eigener Schuld auf sich sitzen habe und deshalb selbst der Verzeihung bedürfe und weil außerdem grundsätzlich keine Strafe aus Hass verhängt werden dürfe, sei es →Tugendpflicht, die Feindseligkeit anderer nicht mit Hass zu erwidern (vgl. 6:460f.; 6:402). In den *Refl.* spricht Kant auch davon, dass die Pflicht der Versöhnlichkeit gegen einen Beleidiger indirekt auch eine →Pflicht gegen sich selbst sei, die darin bestehe, seine Seele nicht mit Hass gegen einen Feind zu verderben (vgl. 23:403).

Andreas Trampota

Hasse, Johann Gottfried

Dt. Theologe und Orientalist (1759–1806); der gebürtige Thüringer wurde 1786 als Professor der philosophischen Fakultät nach Königsberg berufen. 1801 trat Johann Gottfried Hasse in näheren Kontakt mit Kant und war in den letzten drei Lebensjahren Kants regelmäßig dessen Tischgast. Die kurz nach Kants Tod publizierte Schrift *Merkwürdige Äußerungen Kants von einem seiner Tischgenossen* fand als erste von allen biographischen Schriften, die 1804 veröffentlicht wurden, eine rasche Verbreitung in Königsberg. Da diese bereits nach wenigen Wochen vergriffen war, erschien ein zweiter Abdruck unter dem veränderten Titel *Letzte Äußerungen Kants*. In der mit kleinen Zusätzen versehenen zweiten Auflage – u. a. hinsichtlich der Beschreibung von Kants Wohnung (vgl. Hasse, *Letzte Äußerungen*, S. 7f.) – schilderte Hasse (wie →Wasianski) Kants letzte Lebensjahre. →Scheffner bemängelte die darin enthaltenen Trivialitäten und Anstößigkeiten (Scheffner, *Briefe an und von Scheffner*, Bd. 2, S. 451), während →Metzger in Hasses Berichten Hinweise auf Kants wahren Charakter zu erkennen meinte. Noch im Jahre 1804, Kants Todesjahr, sah sich Metzger veranlasst – Bezug nehmend auf die erste Auflage von Hasses

Letzten Äußerungen – seine *Äußerungen über Kant* zu veröffentlichen.

Weiterführende Literatur

Malter, Rudolf (Hg.): Immanuel Kant in Rede und Gespräch, Hamburg: Meiner 1990.

Bianca Patricia Pick

Hässlichkeit

Hässlichkeit ist ursprünglich eine Ableitung des Substantivs ‚Hass'. Kant verwendet den Begriff überwiegend in moralischer Bedeutung und bezeichnet mit ihm eine moralisch verwerfliche Handlung oder Einstellung. Statt Hässlichkeit sind Missfallen oder das *Geschmackswidrige* die Termini, die Kant in der *KU* im Sinne eines kontradiktorischen Prädikats zum Begriff des Wohlgefallens am Schönen benutzt. Als ästhetisches Prädikat findet man den Begriff ‚Hässlichkeit' allerdings in der 1821 erschienenen *Metaphysik L2 Pölitz* (vgl. 28:245). In einem ästhetisch relevanten Sinn weist die *KU* den Begriff nur im Kontext der schönen Kunst auf (vgl. 5:312). Weitere wichtige Stellen: 5:276; 6:402; 7:296; 9:419; 9:436; 28:247; 28:250f.; 28:253; 28:265f.

Verwandte Stichworte

Ekel; Schönheit (Schöne, das); Hass

Philosophische Funktion

Für Kant spielt der Terminus ‚Hässlichkeit' eine untergeordnete Rolle. In der *MST* verwendet Kant den Terminus als Prädikat der Beurteilung von Menschenhass (vgl. 6:402). Menschenhass, als Abkehr von Menschen überhaupt, steht der Pflicht zum Wohlwollen entgegen und ist selbst hässlich. In der *Anthropologie* ist das Hässliche im Kontext der Physiognomik thematisch. Einem menschlichen Gesicht Hässlichkeit zuzuschreiben, ist nur erlaubt, wenn die Gesichtszüge „Ausdruck eines durch Laster verdorbenen Gemüths" (7:298) sind.

In der *KU* findet man den Terminus ‚Hässlichkeit' im Kontext des Kunstschönen, das als „*schöne Vorstellung* von einem Ding" (5:311) definiert ist. Weil wir das Hässliche des Lebens ausschließen wollen, da es Unlust erzeugt, hat es nur in der Kunst die Chance, dargestellt zu werden. Die Kunst kann Hässliches wie *Krankheiten* oder Verwüstungen des Krieges schön darstellen. Die Grenze der Darstellung des Hässlichen sind Gegenstände, die Ekel verursachen.

In der vorkritischen Schrift *Negative Größen* nennt Kant die „Häßlichkeit eine negative Schönheit" (2:182). Ob es für den späten Kant ein Geschmacksurteil über das Hässliche gibt, ist unklar. Man findet den Terminus in diesem Zusammenhang vor allem in dem Kapitel ‚Vom Vermögen der Lust und Unlust' der *Metaphysik L2 Pölitz*. Hässlichkeit wird hier als Prädikat verstanden, das Unlust ausdrückt. Als solches handelt es sich nicht um ein Prädikat, das dem Gegenstand zukommt, sondern es zeigt an, wie wir von einem Gegenstand affiziert werden (vgl. 28:246). Genauer vergleichen wir unsere Vorstellung von dem Gegenstand mit unserer „gesammten Lebenskraft" (28:246). Widerstrebt der Gegenstand unserer Lebenskraft, wollen wir ihn nicht rezipieren und nennen ihn hässlich. Das Urteil über das Hässliche ist kein Privaturteil, sondern erhebt Anspruch auf allgemeine Zustimmung. Entsprechend benötigen wir Geschmack, um über das Hässliche zu urteilen (vgl. 28:249). Allerdings deuten nur wenige Stellen in der *KU* auf ein Geschmacksurteil über das Hässliche hin, ohne dass aber der Terminus ‚Hässlichkeit' fällt. Hier ist etwa die Folgerung aus der Explikation des Moments der Qualität von Geschmacksurteilen zu nennen, Geschmack sei „das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen, oder Missfallen, *ohne alles Interesse*" (5:211).

Fraglich ist, ob der Terminus ‚Missfallen' mit dem Hässlichen in ästhetischer Hinsicht äquivalent ist. Gegen die Möglichkeit eines Geschmacksurteils über das Hässliche argumentiert R. Brandt. Seiner Auffassung nach ist das freie Spiel immer schon ein harmonisches, ein disharmonisches Spiel würde sich selbst beenden. Auch könne sich der Gemeinsinn nicht auf das diabolisch Hässliche beziehen, da es die Kommunikation abbreche (vgl. Brandt, *Schönheit der Kristalle*, insbes. S. 35). Dagegen argumentieren Fricke, Allison, Lohmar und Strub für die Möglichkeit eines Geschmacksurteils über das Hässliche. Nach Fricke ist das interesselose Missfallen eine Reaktion auf ein Misslingen der ästhetischen Synthesis im Spiel der Erkenntniskräfte in einer ästhetischen Einstellung. Das sich einstellende negative Gefühl sei Grundlage des Urteils über das Hässliche (vgl. Fricke, *The Good, the Bad, and the Ugly*).

Allison zufolge ist mit der Unterscheidung zwischen dem freien Spiel der Erkenntniskräfte und ihrer harmonischen Proportion als Grundlage des Geschmacksurteils über das Schöne die Möglichkeit eines negativen Geschmacksurteils gegeben (vgl. Allison, *Kant's Theory of Taste*). Nach Strub liegt dem Urteil über das Hässliche ein Spiel von Einbildungskraft und Verstand zugrunde, das danach strebt, sich selbst zu beenden, da sich beide Vermögen gegenseitig behindern (vgl. Strub, *Das Hässliche*). Lohmar dagegen sieht das Urteil über das Hässliche auf ein disharmonisches (Wider-) Spiel von Einbildungskraft und Verstand gegründet, das sich selbst erhält. Dies erkläre, warum wir Hässliches mitunter faszinierend finden (vgl. Lohmar, *Geschmacksurteil*).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: „Die Schönheit der Kristalle und das Spiel der Erkenntniskräfte. Zum Gegenstand und zur Logik des ästhetischen Urteils bei Kant", in: Brandt, Reinhardt / Stark, Werner (Hg.): Autographen, Dokumente und Berichte, Hamburg: Meiner 1994, 19–57.

Fricke, Christel: „The Good, the Bad, and the Ugly", in: Robinson, Hoke (Hg.): Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis 1995, Milwaukee: Marquette University Press 1995, 793–802.

Lohmar, Dieter: „Das Geschmacksurteil über das faszinierend Hässliche", in: Paret, Herman (Hg.): Kants Ästhetik, Kant's Aesthetics, l'esthétique de Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 1998, 498–513.

Beate Marschall-Bradl

Hausherr

Der Hausherr ist der Befehlshaber der →häuslichen Gemeinschaft, die aus „Weib, Kind, Knecht" (6:254) besteht. Das Hausherren-Recht bezieht sich jedoch spezifisch auf dessen vertragliche Rechte gegenüber dem Gesinde, welches der Hausherr als Sache zu gebrauchen berechtigt ist (vgl. 6:283) und ihm aus diesem Grunde als vertragsrechtlich ungleich gegenübersteht. Weitere wichtige Stellen: 6:248; 6:282–284; 6:360f.

Verwandte Stichworte

Ehe; Eltern; Gemeinschaft, häusliche

Philosophische Funktion

Wegen seiner natürlichen Überlegenheit gegenüber der Frau, zusammen mit deren natürlicher Unmündigkeit, ist der Hausherr immer männlich. Ihm unterstehen alle Mitglieder der häuslichen Gemeinschaft, wobei das Eherecht und das Elternrecht jedoch vom Hausherrenrecht abgesondert abgehandelt werden (vgl. 6:277; 6:280). Letzteres gibt dem Hausherrn vertragsrechtliche Verfügungsgewalt über das Gesinde, welches „zu der Habe" gehört (6:254). Vertragsrechtlich gesehen ist die „häusliche Gesellschaft, aber jetzt [eine] *hausherrliche*" (6:282), daher eine Ungleiche, denn der Hausherr darf das Gesinde als Sache gebrauchen (obwohl nicht „verbrauchen"), und darf es auch zur Rückkehr zwingen, wenn es ihm zu entkommen versuchen sollte (vgl. 6:248). Betont werden muss die vertragliche Beschränkung des Hausherrenrechts, welches kein willkürliches Recht, sondern rechtmäßig ist. Obwohl das Hausherrenrecht unter das Privatrecht fällt, kommt der Funktion des Hausherrn als Befehlshaber der häuslichen Gemeinschaft eine quasi-öffentliche Rolle zu, die von Kant jedoch nicht thematisiert wird.

Katrin Flikschuh

Hautfarbe

Kant befasst sich mit der Hautfarbe im Zusammenhang mit dem Begriff der →Menschenrasse in erster Linie in den Aufsätzen aus den Jahren 1775 (*Racen*), 1785 (*Menschenrace*) und 1788 (*Teleolog. Prinz.*). Die Hautfarbe ist die einzige definierende Eigenschaft der Menschenrasse (vgl. 8:93f.), die selbst eine Auswirkung verschiedener Klimate auf eine ursprünglich rassisch homogene Bevölkerung darstellt. Innerhalb eines monogenetischen Theorierahmens für den Menschen argumentierte Kant für vier verschiedenen Rassen – „(1) die Race der *Weißen*, (2) die *Negerrace*, (3) die *hunnische* (mungalische oder kalmuckische) Race, (4) die hinduische oder *hindistanische* Race" (2:432). Dies führte zu vier grundlegenden Hautfärbungen sowie zwischen diesen liegenden Schattierungen, die auf Kreuzungen und auf unterschiedliche Grade der Entwicklung der Rassen in unterschiedlichen Klimaten zurückgehen. Weitere wichtige Stellen: 2:255; 2:434–441; 8:92–94; 8:98; 8:103–105; 8:172; 9:313f.

Verwandte Stichworte
Menschenrassen

Philosophische Funktion
Kant hatte keine sichere Erklärung dafür, wie rassische Eigenschaften erblich werden können (vgl. 9:313f.), aber er stellte die Hypothese auf, dass bestimmte Keime innerhalb fester Grenzen angeregt durch Umwelteinflüsse mutierbar seien, und dass nach vielen Generationen diese Keime in ihren Mutationen fixiert wurden, was nicht mehr erblich veränderliche Merkmale wie die Hautfarbe zum Resultat hat (vgl. 2:434–436). Die Roma/Sinti geben nach Kant ein Beispiel für diese rassische Stabilität, denn selbst nach Jahrhunderten der Absonderung von dem Klima, das sie prägte, behalten sie ihre ursprünglichen rassischen Merkmale (vgl. 8:105; 8:172).

Die Sonnenexposition und die Menge an Phlogiston in der Luft sind Kant zufolge die hauptsächlichen klimatischen Ursachen der Hautfärbung. Warme Klimata sind an beidem reicher, was mehr Phlogiston im Blut ergibt – und phlogistonreiches Blut ist Schwarz. Kant vermutet, dass schwarze Afrikaner zum Teil durch ihre Haut atmen, um auf diese Weise das Phlogiston aus dem Körper zu bekommen – eine Funktion, die bei Angehörigen der weißen Rasse nur durch die Lungen ausgeübt wird (vgl. 8:103) – und er akzeptiert die Auffassung, dass die rötliche Haut der amerikanischen Indianer von einem Überschuss an Kohlensäure herrührt, die mit den Eisenpartikeln im Blut wechselwirken (vgl. 8:104; 2:440).

Steve Naragon
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Heautonomie

Mit dem Ausdruck ‚Heautonomie' bezeichnet Kant eine besondere Art von →Autonomie der →reflektierenden Urteilskraft. In der *1. Einleitung KU* schreibt er: „Die Urtheilskraft hat also auch ein Princip *a priori* für die Möglichkeit der Natur, aber nur in subjectiver Rücksicht in sich, wodurch sie, nicht der Natur (als Autonomie), sondern ihr selbst (als Heautonomie) für die Reflexion über jene, ein Gesetz vorschreibt, welches man das *Gesetz der Specification der Natur* in Ansehung ihrer empirischen Gesetze nennen könnte, das sie *a priori* an ihr nicht erkennt, sondern zum Behuf einer für unseren Verstand erkennbaren Ordnung derselben in der Eintheilung, die sie von ihren allgemeinen Gesetzen macht, annimmt, wenn sie diesen eine Mannigfaltigkeit der besonderen unterordnen will" (5:185f.; vgl. auch 20:225). Statt zwischen Autonomie und Heautonomie unterscheidet Kant in der *1. Einleitung KU* auch zwischen „objectiver" und „subjectiv[er]" Autonomie (20:225). Weitere wichtige Stellen: 5:185; 20:225.

Verwandte Stichworte
Autonomie; Gesetz, Gesetze; Prinzip; Urteilskraft

Philosophische Funktion
1 Heautonomie der reflektierenden Urteilskraft
Als transzendentales Vermögen nimmt die reflektierende Urteilskraft im Vergleich mit dem Verstand und der Vernunft eine Sonderstellung ein: Ihr ist ein transzendentales Prinzip zugeordnet, das im Unterschied zu den transzendentalen Prinzipien des Verstandes und der Vernunft keinen Bereich hat, mit Bezug auf den die reflektierende Urteilskraft a priori gesetzgebend ist. Während Verstand und Vernunft a priori gesetzgebend und daher autonom sind – der Verstand in Bezug auf die Welt der →*Phaenomena*, die Vernunft in Bezug auf die Welt der →*Noumena* –, ist die reflektierende Urteilskraft in diesem Sinne nicht autonom. Ihr Prinzip a priori hat lediglich eine heuristische, jedoch für bestimmte Erfahrungs- und Erlebnisprozesse unverzichtbare Funktion.

Im Abschnitt V. der *1. Einleitung KU* beschäftigt sich Kant mit diesem der Urteilskraft zugeordneten Prinzip. Er unterscheidet zwischen der bestimmenden und der reflektierenden Funktion der Urteilskraft. Während die →bestimmende Urteilskraft ein Besonderes unter ein gegebenes Allgemeines subsumiert, sucht die reflektierende Urteilskraft zu einem gegebenen Besonderen das Allgemeine aufzufinden. Nur in ihrer reflektierenden Funktion bedarf die Urteilskraft eines eigenen Prinzips, das sie sich selbst für die von ihr ausgeübte Reflexion über die Natur gibt. Nur die reflektierende Urteilskraft ist daher heautonom. Im Titel dieses Abschnitts nennt Kant dieses Prinzip „das Princip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur" (5:181). Mit diesem Prinzip unterstellt

die reflektierende Urteilskraft hypothetisch eine bestimmte Struktur des Gegebenen und damit der Natur; es ist diejenige Struktur, die das Gegebene aufweisen muss, damit die Urteilskraft in ihrer Reflexion Aussicht auf Erfolg hat, bzw. damit ihre Suche nach einem dem gegebenen Besonderen angemessenen Allgemeinen überhaupt sinnvoll und erfolgreich sein kann.

Es treten noch andere Formulierungen dieses Prinzips auf. So nennt Kant es auch „das Princip der Zweckmäßigkeit der Natur (in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze)" (5:181); zu dessen Spezifikationen zählt er u. a. das „*lex parsimoniae*" (Sparsamkeitsprinzip – Red.) („Die Natur nimmt den kürzesten Weg"), das „*lex continui in natura*" (Gesetz der Kontinuität in der Natur – Red.) („Die Natur […] thut […] keinen Sprung, weder in der Folge ihrer Veränderungen, noch der Zusammenstellung specifisch verschiedener Formen"), und das „*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*" (Prinzipien dürfen über das Notwendige hinaus nicht vermehrt werden – Red.) („[Die] große Mannigfaltigkeit [der Natur] in empirischen Gesetzen ist gleichwohl Einheit unter wenigen Principien", 5:182), ferner das Prinzip der „Zweckmäßigkeit der Natur für unsere Erkenntnißvermögen und ihren Gebrauch" (5:182; vgl. auch 5:184 und 5:185), demzufolge „das für die menschliche Einsicht Zufällige in den besonderen (empirischen) Naturgesetzen dennoch eine für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare gesetzliche Einheit in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte" (5:183f.), das Prinzip der Möglichkeit „eine[r] erkennbare[n] Ordnung der Natur [nach empirischen Gesetzen]" (5:185), welches die „Unterordnung von Gattungen und Arten", den Zusammenhang verschiedener Gattungen unter einer höheren Gattung, und die Ordnung verschiedener empirischer Gesetze (z. B. kausaler Gesetze) unter wenige apriorische Prinzipien betrifft (5:185).

Alle diese Prinzipien sind heuristische Prinzipien für die empirische Naturforschung. In ihnen wird die Natur als zweckmäßig für das menschliche Erkenntnisvermögen gedacht. Sie unterscheiden sich darin, dass sie diese Zweckmäßigkeit im Hinblick auf verschiedene Bereiche der Natur, die zum Gegenstand der Reflexion werden, jeweils unterschiedlich spezifizieren. Kant zufolge beruhen auch das ästhetische Urteil über das Schöne und das teleologische Urteil auf der Anwendung dieses, allerdings entsprechend spezifizierten Prinzips a priori der reflektierenden Urteilskraft. Auch im ästhetischen und teleologischen Urteil beweist sich daher die Heautonomie dieses Vermögens. Sowohl im Erleben des Schönen, für das wir keinen objektiven Begriff haben, als auch in der Betrachtung natürlicher Organismen, deren lebendige Struktur wir nach kausalen Gesetzen nicht hinreichend erklären können, offenbart sich uns die Natur in ihrer Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnisvermögen, wie sie im Prinzip der reflektierenden Urteilskraft gedacht wird.

2 Zur Wirkungsgeschichte

Den Terminus ‚Heautonomie' hat Kant geprägt. Schiller greift ihn in den Kallias-Briefen auf, er verwendet ihn im Rahmen seiner Begründung der These, dass „Freiheit in der Erscheinung […] eins mit der Schönheit" sei (*Kallias*, Bd. 5, S. 409). Schiller spricht nicht, wie Kant, von der Heautonomie eines Gemütsvermögens (der Urteilskraft), sondern von der Heautonomie eines schönen Gegenstandes. Für Schiller ist die Heautonomie keine im Vergleich mit der Autonomie schwächere, sondern eine stärkere Form von Autonomie. Schöne Gegenstände, so Schiller, zeichnen sich dadurch aus, dass sie „nicht bloße Autonomie, sondern Heautonomie" aufweisen, und das soll heißen, dass ihre „Form […] im eigentlichsten Sinne zugleich selbstbestimmend und selbstbestimmt" ist (*Kallias*, Bd. 5, S. 416).

Unter Bezugnahme auf Kant und Schiller wird der Terminus ‚Heautonomie' auch in der gegenwärtigen Literaturtheorie verwendet, z. B. von Renate Homann (vgl. *Theorie der Lyrik*) und Oliver Jahraus (vgl. *Literatur als Medium*).

Weiterführende Literatur

Bartuschat, Wolfgang: „Heautonomie", in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974, 1022.

Kaulbach, Friedrich: Ästhetische Welterkenntnis bei Kant, Würzburg: Königshausen und Neumann 1984.

Christel Fricke

Heer

Als ‚Heer' bezeichnet Kant das stehende Heer aus Berufssoldaten. Daneben finden sich bei Kant auch metaphorische Verwendungen mit Bezug auf Sterne, Trabanten der Sonne, Engel, oder auch historische und mythische Entitäten (Heer des Pharaos, der Kreuzritter etc.). Wichtige Stellen: 8:41; 8:311; 8:345.

Verwandte Stichworte

Krieg; Friede; Verteidigung

Philosophische Funktion

In *Aufklärung* gewinnt er dem Gedanken, dass ein Herrscher „ein wohldisciplinirtes, zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat", den Vorteil ab, dass dieser vermeintlich ein deutlich größeres Ausmaß an Gedankenfreiheit und damit der Entwicklung des Vermögens eines Volkes gestatten kann, als „ein Freistaat […] wagen darf". Der auf diese Weise sich entfaltende „Hang und Beruf zum freien *Denken*" wirkt nach Kants Ansicht „zurück auf die Sinnesart des Volkes […] und endlich sogar auf die Grundsätze der *Regierung*" (8:41).

In späteren Schriften wird des öfteren auf die enormen und stetig steigenden Kosten der Rüstung im Allgemeinen und insbesondere dieser Heere hingewiesen, die durch den Aufwand zu ihrem Unterhalt mitunter eine noch größere Belastung darstellen als der Krieg selbst (vgl. 8:311; 8:345). Ferner erhöht das Bestehen dieser Heere die Kriegsgefahr beträchtlich, da es einerseits den Gegner zum Präventivkrieg reizt (was allerdings auch bereits für einen großen Geldschatz gilt), andererseits ein beständiges Motiv darstellt, sich der Kosten dadurch zu entledigen, dass man das Geld für die Erhaltung des Heeres außerhalb zu erbeuten hofft (vgl. 8:345).

Aus moralischer und individueller Perspektive ist es mit dem Recht der Menschheit in unserer Person unvereinbar, wenn Menschen „zum Tödten oder getödtet zu werden in Sold genommen" werden, weil sie auf diese Weise für einen anderen, der sie einsetzt, d. h. für den Staat, zu bloßen „Maschinen und Werkzeugen" werden, also nicht mehr Zwecke an sich selbst darstellen. „Ganz anders ist es mit der freiwilligen periodisch vorgenommenen Übung der Staatsbürger bewandt, sich und ihr Vaterland gegen Angriffe von außen zu sichern" (8:345).

Matthias Kaufmann

Heidentum

Gewisse „Unterschiede der Denkungsart in Glaubenssachen" lassen sich „*a priori* durch die Vernunft denken" (7:49). Dabei ist „das Princip der Eintheilung […] entweder *Religion* oder *Heidenthum* (die einander wie A und *non* A entgegen sind)" (7:49). Unter →Religion ist hier die wahre Religion zu verstehen, d. h. Religion als rein moralische Vernunftreligion. Das erlaubt eine weitere Einteilung des Begriffs des Heidentums: ein Heidentum ohne jeden Gottesbegriff und ein Heidentum, durch das sich ein religiöses Selbstverständnis, allerdings ein fehlgeleitetes, ausdrückt: „Religion ist derjenige Glaube, der das *Wesentliche* aller Verehrung Gottes in der Moralität des Menschen setzt: Heidenthum, der es nicht darin setzt; entweder weil es ihm gar an dem Begriffe eines übernatürlichen und moralischen Wesens mangelt (*Ethnicismus brutus*), oder weil er etwas Anderes als die Gesinnung eines sittlich wohlgeführten Lebenswandels, also das Nichtwesentliche der Religion, zum Religionsstück macht (*Ethnicismus speciosus*)" (7:49). Weitere wichtige Stellen: 6:178ff.; 6:184f. Anm.; 7:49f.; 17:743.

Verwandte Stichworte

Satzung, Statut, statutarisch; Kirchenglaube/Religionsglaube; Offenbarung; Vernunftglaube

Philosophische Funktion

Das Nichtwesentliche, das, wenn ihm unbedingter Wert beigelegt wird, Religion zum heidnischen bloßen →Kirchenglauben werden lässt (vgl. 7:30), besteht aus den als religiös vermeinten Gesetzen, die Kant die →statutarischen Gesetze nennt. Diese haben keinen moralischen Gehalt, können also nicht aus reiner praktischer Vernunft entwickelt werden, treten aber mit dem Anspruch auf, auf göttlicher Offenbarung zu beruhen. Es hat somit „jeder Kirchenglaube, so fern er blos statutarische Glaubenslehren für wesentliche Religionslehren ausgiebt, […] eine gewisse *Beimischung von Heidenthum*"; er wird „baares Heidenthum" (7:50), wenn er nur aus solchen statutarischen Lehren besteht. „Wer also die Beobachtung statutarischer

einer Offenbarung bedürfenden Gesetze als zur Religion nothwendig und zwar nicht bloß als Mittel für die moralische Gesinnung, sondern als die objective Bedingung, Gott dadurch unmittelbar wohlgefällig zu werden, voranschickt und diesem Geschichtsglauben die Bestrebung zum guten Lebenswandel nachsetzt […], der verwandelt den Dienst Gottes in ein bloßes *Fetischmachen* und übt einen Afterdienst aus, der alle Bearbeitung zur wahren Religion rückgängig macht" (6:178f.).

Für die Phase des Übergangs zur rein moralischen Vernunftreligion gesteht Kant den „statutarische[n] Lehren und Kirchenpflichten", die per se heidnisch sind und „keinen inneren moralischen Gehalt bei sich führen", eine Rolle als „Vehikel" (7:50) zur wahren Religion zu, wenn sie dem moralischen Zweck untergeordnet bleiben. Wo dagegen ohne Orientierung am moralischen Zweck eine bloß passiv-mechanische und am verabsolutierten statutarischen Gesetz ausgerichtete Bemühung um Gottwohlgefälligkeit stattfindet, da diagnostiziert Kant „übel verstandene Demuth" und „kriechende Gunstbewerbung", also verfälschte „Tugend, die […] ins Heidenthum verwiesen" (6:184f. Anm.) gehört.

Bernd Dörflinger

Heil

Vorstellungen vom Heil sind Vorstellungen von der Erfüllung menschlicher →Zwecke. Sie unterscheiden sich hinsichtlich der Verschiedenheit der Arten der Zwecke. Die Grundunterscheidung besteht in der nach dem intelligiblen Vernunftzweck sittlicher Freiheit einerseits und den natürlichen Zwecken andererseits (vgl. 7:30). Die natürlichen Zwecke sind die, „nach dem Tode *selig*, im Leben unter andern Mitmenschen des *Seinen* durch öffentliche Gesetze gesichert, endlich des physischen Genusses des *Lebens* an sich selbst (d. i. der Gesundheit und langen Lebens) gewärtig zu sein" (7:30). Weitere wichtige Stellen: 6:83; 6:135; 7:29ff.; 8:298.

Verwandte Stichworte

Glück, Glückseligkeit; Wohl; Zweck

Philosophische Funktion

Dem Vernunftbegriff reiner praktischer Vernunft gemäß gibt es „kein Heil für die Menschen […], als in innigster Aufnehmung ächter sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung" (6:83). Zusätzlich führt eine Reflexion darauf, welche Folgen zu einem moralischen oder amoralischen Leben vernünftigerweise hinzuzudenken sind, auf die Idee der „Unsterblichkeit", die „dem einen zum Heil, dem andern zum Verderben" (6:135) gereicht. Ein drittes, dem Vernunftzweck des Rechts entsprechendes Heil nennt Kant „das öffentliche Heil", das charakterisiert ist als „gesetzliche Verfassung, die jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert" (8:298; vgl. 6:318).

Über das zu den natürlichen Zwecken gehörende Heil gibt es einen „Streit der Facultäten um den Einfluß aufs Volk" (7:29). Wenn der „philosophischen nicht erlaubt wird", der theologischen, juristischen und medizinischen „öffentlich entgegen zu arbeiten", neigen diese dazu, dem Bedürfnis des Volkes nach Leitung in den Angelegenheiten der Seligkeit nach dem Tod, des gesicherten Besitzes und des Genusses des Lebens durch „Wundermänner" entgegen zu kommen, auf dass es „bei einer passiven Übergebung an solche kunstreiche Führer alles Selbstthuns überhoben" (7:31) sei. Die hierin aufklärend wirkende philosophische Fakultät, die sich auf all diese Heilswünsche „nur durch Vorschriften, die sie aus der Vernunft entlehnt, einlassen kann […], hält sich nur an das, was der Mensch selbst hinzuthun kann und soll: *rechtschaffen* zu leben, keinem *Unrecht* zu thun, sich *mäßig* im Genusse und duldend in Krankheiten und dabei vornehmlich auf die Selbsthülfe der Natur rechnend zu verhalten" (7:30).

Bernd Dörflinger

Heilige Schrift

→Bibel

Heiligkeit

„Die *Heiligkeit* ist die absolute oder unbeschränkte moralische Vollkommenheit des Willens. Ein heiliges Wesen muß nicht von der geringsten Neigung gegen die Moralität afficiret seyn […]. So kann also der Mensch *nie heilig, wohl aber tugendhaft seyn*; denn die Tugend bestehet eben in der *Selbstüberwindung*" (28:1075). Weitere wichtige Stellen: 4:439; 5:122; 6:46f.

Verwandte Stichworte
Wille; Wesen, heiliges; Tugend

Philosophische Funktion
In Bezug auf den menschlichen Willen ist die Heiligkeit mit dem (unendlichen) Progress zum Guten verknüpft: „Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist *Heiligkeit*, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins *Unendliche* gehenden *Progressus* zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist nach Principien der reinen praktischen Vernunft nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Object unseres Willens anzunehmen“ (5:122). In *Religion* diskutiert Kant das Verhältnis von Revolution und Reform der Denkungsart in Bezug auf die Heiligkeit der →Maximen: „Das ursprünglich Gute ist die *Heiligkeit der Maximen* in Befolgung seiner Pflicht, mithin blos aus Pflicht, wodurch der Mensch, der diese Reinigkeit in seine Maxime aufnimmt, obzwar darum noch nicht selbst heilig (denn zwischen der Maxime und der That ist noch ein großer Zwischenraum), dennoch auf dem Wege dazu ist, sich ihr im unendlichen Fortschritt zu nähern“ (6:46f.).

Die Heiligkeit ist neben →Güte und →Gerechtigkeit eine der drei moralischen Eigenschaften →Gottes. Sie kommt ihm zu, weil sein Wille notwendig mit dem Sittengesetz übereinstimmt: „Der Wille, dessen Maximen nothwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein *heiliger*, schlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Princip der Autonomie (die moralische Nöthigung) ist *Verbindlichkeit*. Diese kann also auf ein heiliges Wesen nicht gezogen werden“ (4:439; vgl. 4:414). Die Heiligkeit schränkt auch die Güte Gottes ein: „so kann man einer höchsten selbstständigen Weisheit nicht einen Zweck beilegen, der blos auf *Gütigkeit* gegründet wäre. Denn dieser ihre Wirkung (in Ansehung der Glückseligkeit der vernünftigen Wesen) kann man nur unter den einschränkenden Bedingungen der Übereinstimmung mit der *Heiligkeit* seines Willens als dem höchsten ursprünglichen Gute angemessen denken“ (5:131). Die göttliche Gerechtigkeit wiederum muss sowohl gegen die Güte wie gegen die Heiligkeit eingeschränkt gedacht werden: „seine Gerechtigkeit kann nicht als *gütig* und *abbittlich* (welches einen Widerspruch enthält), noch weniger als in der Qualität der *Heiligkeit* des Gesetzgebers (vor der kein Mensch gerecht ist) ausgeübt vorgestellt werden, sondern nur als Einschränkung der Gütigkeit auf die Bedingung der Übereinstimmung der Menschen mit dem heiligen Gesetze, so weit sie als *Menschenkinder* der Anforderung des letztern gemäß sein könnten“ (6:141; vgl. 28:1074). Im Problem der →Theodizee steht Gottes „*Heiligkeit* […] als *Gesetzgebers* (Schöpfers) im Gegensatze mit dem Moralisch-Bösen in der Welt“ zur Diskussion (8:257).

Die Heiligkeit der →*Religion* entzieht diese keineswegs der kritischen Diskussion: „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion durch ihre *Heiligkeit* und *Gesetzgebung* durch ihre *Majestät* wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können“ (KrV A XI Anm.). Andererseits kann die Heiligkeit des →Christentums durch das Merkmal der Liebenswürdigkeit begleitet werden: „Das Christenthum hat außer der größten Achtung, welche die Heiligkeit seiner Gesetze unwiderstehlich einflößt, noch etwas *Liebenswürdiges* in sich“ (8:337). Abzulehnen sind Vorstellungen von „einem verhofften völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens“, die Kant als „schwärmende […] theosophische Träume“ bezeichnet (5:122f.).

Heilig ist schließlich „die *Menschheit* in unserer Person“: „Daß in der Ordnung der Zwecke der Mensch (mit ihm jedes vernünftige Wesen) *Zweck an sich selbst sei*, […] daß also die *Menschheit* in unserer Person uns selbst *heilig* sein müsse, folgt nunmehr von selbst, weil er das *Subject des moralischen Gesetzes*, mithin dessen ist, was an sich heilig ist, um dessen willen und in Einstimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann“ (5:131f.). Daher ist die vorsätzliche „Verletzung der heiligsten Menschenrechte“ böse und hassenswert (8:307).

Claus-Dieter Osthövener

Heinrich VIII.

Henry Tudor (1491–1547), König von England (1509–1547). Die Weigerung der römisch-katholischen Kirche, seine Ehe aufzulösen und damit die Beziehung zu Anna Boleyn kirchlich zu legitimieren, führte zum Bruch mit Rom und zur Bildung der Anglikanischen Kirche. In der Methodenlehre der *KpV* zeigt Kant an dem vergeblichen Versuch Heinrich VIII., einen Zeugen, der „[…] seinem Vorsatze der Redlichkeit, ohne zu wanken oder nur zu zweifeln, treu […]“ (5:156) bleibt, für die unbegründete Anklage wegen Ehebruchs gegen Anna Boleyn zu gewinnen, dass „[d]ie ganze Bewunderung und selbst [die] Bestrebung zur Ähnlichkeit mit diesem Charakter […] auf der Reinigkeit des sittlichen Grundsatzes, welche nur dadurch recht in die Augen fallend vorgestellt werden kann, daß man alles, was Menschen nur zur Glückseligkeit zählen mögen, von den Triebfedern der Handlung wegnimmt“ (5:156), beruht.

Christiane Straub

Heirat

→ Ehe

Held

Ein „dem Talent, Verdienst oder Rang nach“ großer Mensch, dessen Größe sich in seinem Leben und seinen Taten äußert (7:173). Weitere wichtige Stellen: 2:180; 2:212; 2:224; 2:359; 5:155; 6:82; 7:173; 9:385; 9:390; KrV A 756 / B 784.

Verwandte Stichworte

Heldentat; Roman; Verdienst, verdienstlich

Philosophische Funktion

Wenn Kant den Begriff verwendet, geht es fast immer um einen Helden im Krieg oder Gefecht (vgl. z. B. 2:180; 9:385; 9:390; vgl. auch KrV A 756 / B 784), in einem Falle auch um den Helden im Streit zwischen dem guten und bösen Prinzip (vgl. 6:82).

Kant bemerkt, dass sogar die → Laster und moralischen Gebrechen einige Züge des → Erhabenen und Schönen haben, jedenfalls so, wie sie – ohne durch → Vernunft geprüft zu sein – unserem sinnlichen Gefühl erscheinen. So sei der Held → Homers (z. B. der zornige Achill) „schrecklich erhaben“, wohingegen der Vergils edel sei (2:212). In dieselbe Richtung geht eine Notiz in den *Refl.* zur *Anthropologie*, wonach Homer seine Helden hart und unbarmherzig, aber tapfer vorstelle. Worauf es ihm ankomme, seien der → Mut und das kriegerische Talent. Das sei gewöhnlich mit dem Verweis auf die rohen und halbwilden Zeiten erklärt worden, aber man könne fragen, ob die eigenen Zeiten nicht ebenso von der Barbarei infiziert seien, wenn die Ehre der Fürsten in ihrem (kriegerischen) Heldengeist gepriesen werde und man einem ganzen Staat die Ungerechtigkeit nicht als Schimpf anrechne, wenn er sich dadurch vergrößern kann (vgl. 15:610). Durch das Lesen oder Erzählen des Lebens oder der Taten eines Helden werde die produktive → Einbildungskraft dazu verleitet, ihm „eine ansehnliche Statur zu geben“ (7:173). Das führe zu einem Befremden, wenn diese Vorstellung durch die Wirklichkeit, die immer beschränkter sei als die Idee, die der Einbildungskraft als Muster dient, enttäuscht wird. Vom idealen Charakter des Helden spricht Kant auch in den *Refl.*, wo er den Begriff an einer Stelle an die Seite anderer Ideen (→ Freundschaft, der → Weise) stellt. An einer anderen Stelle nennt er als hauptsächlichen Gegenstand der poetischen Kunst, die das → Ideal liebe und in der Fabel glücklicher sei als in der Wahrheit, neben der → Liebe die Helden (vgl. 15:073; 15:703).

Andreas Trampota

Heldentat

Eine → Tat, die Ausdruck der charakterlichen oder moralischen → Größe eines Menschen ist, weil sie z. B. mit der Überwindung von Bedürfnissen oder einem großen → Opfer (bis hin zum Opfer des eigenen Lebens) verbunden ist. Wichtige Stelle: 6:423.

Verwandte Stichworte

Held; Aufopferung; überverdienstlich

Philosophische Funktion

Kant verwendet den Begriff in seinen Schriften nur ein einziges Mal, nämlich in den kasuistischen Fragen zum Artikel über die → Selbstentleibung in der *MST*. Dort fragt er, ob es → Selbstmord sei, „sich (wie Curtius) in den sicheren Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten“ (6:423).

Durch die nachfolgende Frage, ob das vorsätzliche Märtyrertum (das darin bestehe, sich für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zu opfern) ebenfalls als Heldentat anzusehen sei, klassifiziert er das Opfer des eigenen Lebens für das Vaterland als Heldentat (vgl. 6:423).

Andreas Trampota

Hellwag, Christoph

Dt. Arzt (1754–1835); erhielt 1774 in Tübingen den Grad eines Doktors der Philosophie, studierte ab 1777 Medizin in Tübingen und Göttingen und wurde 1784 zum Doktor der Medizin promoviert. Hellwag war ab 1782 Leibarzt der früh verstorbenen Ehefrau des Herzogs von Oldenburg Peter Friedrich Ludwig und wurde der erste Amtsarzt in Eutin, wo er 1800 zum Stadt- und Landphysicus ernannt wurde und bis zu seinem Tod lebte.

In seinem Aufsatz *Vergleichung der Farben mit den Tönen* setzt sich Hellwag mit einer im 18. Jahrhundert beliebten Analogie zwischen Farben und Tönen auseinander. Maßgeblicher Vertreter dieser Analogie war Jacques Gauthier d'Agoty mit seinen *Observations sur la peinture* (1753) in Frankreich, sowie Johann Leonhard Hoffmann mit seiner *Geschichte der mahlerischen Harmonie* (1786) in Deutschland. Hoffmann geht soweit, jeder Farbe ein ihr analoges Instrument zuzuweisen.

Hellwag dagegen begrenzt die Analogie in seiner *Vergleichung der Farben mit den Tönen* dezidiert. Seine Argumentation legt er Kant, angeregt durch das Studium der kantischen *KU*, in einem Brief vom 13. Dezember 1790 dar (11:236–244). So sei das Gehör der Aufnahme einer großen, vielleicht unerschöpflichen Vielfalt an Klängen fähig, während die vom Auge wahrgenommenen Farben „sich alle auf weiß, gelb, roth, blau und schwarz reduciren" ließen (11:237). Hellwag nimmt die kantische Unterscheidung des → Schönen vom → Angenehmen positiv auf (vgl. 11:238f.), zeigt sich aber kritisch in verschiedenen Detailfragen. Der von Kant in der *KU* aufgeworfenen Ungewissheit, „man [könne] nicht mit Gewißheit sagen: ob eine Farbe oder ein Ton (Klang) bloß angenehme Empfindungen, oder an sich schon ein schönes Spiel von Empfindungen sei" (5:324) begegnet Hellwag mit der These „es steht […] nichts im Wege, warum Musik nicht ein schönes Spiel *angenehmer* Empfindungen, und Farbenkunst nicht auch ein *schönes* Spiel derselben heissen könnte" (11:238), denn „sichtbare und hörbare Qualitäten und Quantitäten, nemlich Farben, und Klänge, scheinbare Grössen und Töne [sind] sowohl objectiv genau bestimmbar als auch subjectiv einer möglichen fehlerhaften Schätzung unterworfen" (11:238). Verschiedene Teile von Kants theoretischer Philosophie werden ebenfalls kommentiert und um eigene Überlegungen ergänzt. So lassen sich Hellwag zufolge z. B. synthetische Urteile aus analytischen gewinnen und vice versa (vgl. 11:241f.). Hellwags Brief beinhaltet außerdem eine ausführliche Belehrung Kants über die Frage, warum ein Körper seinen Bewegungszustand beibehalte, wenn es kein Hindernis gebe (vgl. 11:241–243).

In seiner Antwort vom 3. Januar 1791 (vgl. 11:244–247) reagiert Kant freundlich: „Die scharfsinnige Bemerkungen, womit Sie Ihren angenehmen Brief angefüllet haben, werden mir noch manche Unterhaltung verschaffen" (11:244). Hellwags Begrenzung der Analogie von Farben und Tönen stimmt er mit der Bemerkung zu, dass „niemand Musik denken kan, die er nicht zugleich, so ungeschickt es auch sey, mit zu singen vermag; wobey denn zugleich der Unterschied zwischen dem Farben- und Tonspiele, von denen das erstere kein solches productives Vermögen der Einbildungskraft voraussetzt, klar einleuchtet" (11:245). Der Frage, warum ein Körper seinen Bewegungszustand beibehalte, begegnet er mit dem transzendentalen Grundsatz, „daß kein besonderes *positives* Princip der Beharrlichkeit der Bewegung, in der ein Körper einmal ist, erforderlich sey, sondern blos das *negative*, daß keine Ursache der Veränderung da ist" (11:246). Kant kündigt außerdem an, verschiedenen Beobachtungen Hellwags weiter nachzugehen, darunter der Behauptung, synthetische Urteile ließen sich aus analytischen gewinnen und vice versa. Weiterer Kontakt zwischen Kant und Hellwag ist allerdings nicht überliefert.

Tobias Audersch

Herbert, Maria von

(1769–1803), Schwester von Franz Paul von Herbert aus Klagenfurt, Fabrikbesitzer und Philosoph (1759–1811); beide waren Anhänger der Phi-

losophie Kants. Maria von Herbert schreibt wahrscheinlich im August 1791 einen verzweifelten Brief an Kant, in dem sie ihn um Trost und Rat in einer persönlichen Angelegenheit bittet (vgl. 11:273f.). Sie hatte durch eine – eingestandene – Lüge die Zuneigung eines geliebten Freundes verloren. Es ist ein Entwurf eines Antwortschreibens erhalten, in dem Kant die unvermeidliche Zurückhaltung im Verhältnis zu einem Menschen von der moralisch verwerflichen Unwahrhaftigkeit unterscheidet und Maria von Herbert zum gelassenen Umgang mit ihrer Verfehlung mahnt, andererseits aber die Notwendigkeit des Gewissens betont (vgl. 11:331–334). Zwei weitere Briefe von Maria von Herbert geben Einblick in ihre seelische Verfassung (vgl. 11:400–403; 11:484–486). Kant antwortete nicht mehr, schickte aber die beiden ersten Briefe Maria von Herberts am 11. Februar 1793 an Elisabeth Motherby, die älteste Tochter von →Robert Motherby (vgl. 11:411f.), und stellt die Geistesstimmung der „kleine[n] Schwärmerin“ (11:411) als warnendes Beispiel dar. Maria von Herbert nahm sich am 23. Mai 1803 das Leben.

Dirk Effertz

Herder, Johann Gottfried

(1744–1803), lutherischer Geistlicher, Literaturtheoretiker, philosophischer Anthropologe. Im ostpreußischen Mohrungen in bescheidene Verhältnisse hineingeboren, konnte Herder durch glückliche Umstände von 1762 bis 1764 die Universität Königsberg besuchen, wo er bei Kant studierte und dessen Schützling wurde. Herders zahlreiche Vorlesungsnotizen stellen einige der frühesten und bedeutendsten Dokumente für die Kantforschung dar. Kant hielt große Stücke auf seinen Schüler, und selbst als Herder die Universität schon verlassen hatte, hielt er den Kontakt aufrecht und sandte ihm die Korrekturfahnen seiner *Träume* (1764), über die Herder eine enthusiastische Rezension veröffentlichte. Ebenfalls in Königsberg nahm die lebenslange Freundschaft und intellektuelle Beschäftigung Herders mit →Johann Georg Hamann ihren Anfang. Kant und Hamann bildeten die beiden Pole in Herders intellektueller Entwicklung. Letztlich aber war es Kant, der sich von den beiden als der einflussreichere erwies. Herder, so drückt es Rudolf Haym aus, blieb sein Leben lang „ein Kantianer vom Jahre 1765“ (Haym, *Herder*, Bd. 1, 41). Viel später in seinem Leben und trotz des Zerwürfnisses mit Kant verfasste Herder eines der lebendigsten und bewegendsten Porträts seines Lehrers, das uns überliefert ist.

Nachdem Herder durch zahlreiche Veröffentlichungen (darunter *Über die neueste deutsche Literatur: Fragmente, Kritische Wälder* und *Über den Ursprung der Sprache* und das Manifest der „Sturm und Drang“-Bewegung *Von deutscher Art und Kunst*) zu einem der bekanntesten Schriftsteller und Intellektuellen Deutschlands geworden war, veröffentlichte er 1774 zwei provokante Arbeiten, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* und *Auch eine Philosophie der Geschichte* (beide 1774), die wegen ihres exaltierten literarischen Stils und ihres kulturell-religiösen „Enthusiasmus“ Kants Missfallen erregten. Im Briefwechsel mit Hamann über die erste der beiden Schriften von 1774 tritt Kants Ablehnung offen zu Tage. In dem einzigen uns überlieferten Brief Kants an Herder von 1769 zeigt sich Kants Sorge, dass dessen „Geniekult“ seine Urteilskraft trüben könne. In der zweiten Hälfte der 1770er Jahre arbeitete Herder an verschiedenen Fassungen einer Schrift zur philosophischen Psychologie: *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, die schließlich 1778 veröffentlicht wurde. Es gibt Grund zu der Annahme, dass auch diese Schrift Kant verärgerte, denn in *Refl.* der späten 1770er finden sich einige harte Urteile über Herder, in denen dieser namentlich erwähnt wird und die offenbar diesem Text gelten.

Herders *magnum opus*, die *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784ff.), wurden von Kant in zwei Rezensionen öffentlichkeitswirksam kritisiert, so dass die Animosität zwischen Beiden noch in ihren weiteren Veröffentlichungen zu spüren war (vgl. *Rez. Herder*). Kant hielt Herder für einen ‚Ästhetiker der Wissenschaft‘, der die richtige *Methode* durch eine bloße *Manier* ersetzte. Herder schwelge gerade in jener Metaphysik, die von der kritischen Philosophie unter Interdikt gestellt worden war, auch wenn Herder bekundete, kein Metaphysiker zu sein. Insbesondere gingen ihre Meinungen über die Theorie der Entwicklungsstufen und der Rasse auseinander. In Herders Fortsetzung der *Ideen* (1785) sowie in Kants zweiter Rezension wur-

de der Streit weiter ausgetragen und setzte sich fort in anderen Schriften Kants (z. B. in dem Aufsatz über die *Menschenrace* von 1785 sowie in *Mutmaßlicher Anfang* von 1786) sowie in der Debatte mit Herders Anhänger →Georg Forster in *Teleolog. Prinz.* (1788) und schließlich in Kants *KU* (1790).

Je berühmter Kant nach 1786 wurde, desto verbitterter wurde Herder. Beide standen sich in dem in den späten 1780er Jahren erbittert ausgetragenen →Pantheismus-Streit gegenüber. Herder veröffentlichte seine Verteidigung des →Spinozismus in *Gott: einige Gespräche* (1787), das im kantianischen Lager für Empörung sorgte. In ihren Briefwechseln verbreiteten Kant und seine Anhänger in ganz Deutschland scharfe Urteile über Herder. Kants Brief an →Friedrich Heinrich Jacobi von 1789 ist in diesem Zusammenhang besonders bemerkenswert. Nachdem Goethe sich 1793 auf die Seite des Kantianers Schiller gestellt hatte, wurde Herder, seit 1776 durch Vermittlung Goethes Generalsuperintendent in Weimar, zunehmend isoliert. Gegen Ende seiner Karriere veröffentlichte er noch zwei Bücher, die sich gegen Kants Erkenntnistheorie einerseits, sowie gegen dessen Ästhetik andererseits richteten: die *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799) und *Kalligone* (1800). Beide fanden kaum Anerkennung. Kants Einschätzung der *Metakritik* war eindeutig: „Unvernunft und absichtliche Täuschung ist Aushängeschild Herders“ (21:225).

Weiterführende Literatur

Adler, Emil: Herder und die deutsche Aufklärung, Wien u. a.: Europa Verlag 1968.

Gaier, Ulrich: Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik, Stuttgart u. a.: Frommann & Holzboog 1988.

Gajek, Bernhard (Hg.): Hamann-Kant-Herder. Acta des 4. Internationalen Hamann-Kolloqiums im Herder-Institut zu Marburg/L. 1985, Frankfurt/M. u. a.: Peter Lang 1987.

Haym, Rudolf: Herder, nach seinem Leben und seinem Werk, 2 Bde., Berlin: Gärtners 1885; Neudruck Berlin 1958.

Riedel, Manfred: „Historizismus und Kritizismus: Kants Streit mit G. Forster und J. G. Herder“, in: Kant-Studien 72, 1981, 41–57.

John H. Zammito
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Hermann, Jakob

Schweizer Mathematiker (1678–1733), Schüler →Jacob Bernoullis. Hermann studierte Theologie in Basel und wurde 1701 durch Vermittlung von →Leibniz Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften. Ebenfalls auf Betreiben von Leibniz wurde er dann 1707 Professor der Mathematik in Padua und nahm 1713 eine Berufung nach Frankfurt an der Order an. 1724 bis 1731 war er an der St. Petersburger Akademie tätig, um schließlich nach Basel als Professor der Moral und des Naturrechts zurückzukehren. Kant zitiert Hermann nur in *Wahre Schätzung*, wo er sich mit dessen Abhandlung *De mensura virium corporum* kritisch auseinandersetzt (vgl. 1:7; 1:15; 1:43; 1:44; 1:48; 1:51–54; 1:92; 1:102; 1:138; 1:152). Zum Bestand von Kants Bibliothek gehörte Hermanns wissenschaftliches Hauptwerk, die *Phoronomia*, Amsterdam 1716.

Dirk Effertz

Hermeneutik

Hermeneutik bezeichnet bei Kant die Kunst der →Auslegung schriftlicher Texte und speziell die „*biblisch[e] Auslegungskunst*“ (7:66).

Verwandte Stichworte

Interpretation; Auslegung; Schriftgelehrsamkeit

Philosophische Funktion

Während Kants Zeitgenossen über Hermeneutik in einem sehr umfassenden Sinn diskutierten und darunter sowohl eine allgemeine Hermeneutik als auch besondere Bereiche derselben unterschieden (siehe Meier, *Auslegungskunst* §§ 1ff., sowie auch Baumgarten, *Initia* § 177), verwendet Kant den Terminus allein im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der biblischen Theologie. In Kants Schriften kommt ‚Hermeneutik‘ an einer einzigen Stelle im ‚ersten Abschnitt‘ vom →*Streit der Fakultäten* vor, wo speziell von der „Hermeneutik der Schriftgelehrten“ die Rede ist, nämlich „von der *biblischen Auslegungskunst* (*hermeneutica sacra*)“, insofern „sie nicht den Laien überlassen werden kann“ (7:66; →Schriftgelehrsamkeit). Darunter versteht Kant den Versuch einer Auslegung der Bibel, der bewusst nach einer bestimmten hermeneutischen Methode verfährt. Er diskutiert dann, inwiefern dessen Ergebnisse entweder „als

authentisch, oder als doctrinal verstanden werden“ dürfen (zur Herkunft der Unterscheidung → Interpretation).

Stefano Bacin

Herrschaft

In einer seiner Erläuterungen zu → G. Achenwalls *Iuris naturae Pars posterior* definiert Kant zwei Begriffe von ‚Herrschaft‘: „Herrschaft ist die Unterwerfung des Willens einer Person oder vieler unter die absolute Willkühr eines einzigen Willens (es mag nun seyn einer einzelnen Person oder der Vereinigung vieler). Alle Herrschaft ist facto vsurpirt, iure soll sie constitutional seyn. Denn vsurpirt ist dasjenige Recht, welches ohne ein pactum oder delictum alterius acqvirirt worden [welches ohne einen Vertrag oder durch ein Verbrechen eines Anderen erworben worden ist – Übers. Red.]. Die Herrschaft über Menschen ist eine Sache, welche als res iacens [„Eine Sache […], die ohne Bedingung anzunehmen oder auszuschlagen, in meiner freyen Wahl gestellt wird, heist *res iacens*“, 6:366] eines Besitzers bedarf, weil Menschen nur in einer Gesellschaft unter Gesetzen rechtlich existiren können (dies ist der Status der Menschen) und sie wird als res nullius [eine Sache, die niemandem gehört – Red.] von dem ersten Besitznehmer occupirt. Mit der Zeit wird das imperium constitutional; so lange, ob es gleich nur vsurpirt ist, muß es doch respectirt werden. Das imperium des Herren über den Knecht oder Leibeigenen ist seiner Natur nach nicht constitutional sondern occupirt entweder occupatione bellica [durch kriegerische Besitzergreifung – Red.] oder vsucapione [durch Aneignung – Red.] und muß einmal constitutional werden. Es ist keine constitution, wenn nur einer Gesetze giebt und der andere ihnen passiv unterworfen ist“ (*Refl.* 8046, 19:592). Herrschaft ausüben können aber nicht nur Menschen über Menschen, sondern auch „*Princip[ien]*“ über Menschen, etwa wenn Kant „*[v]on dem Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen*“ spricht (6:57). Mitunter hat ‚Herrschaft‘ auch die Bedeutung eines Gegensatzes zu ‚Dienerschaft‘ (20:467; vgl. auch 6:454). Weitere wichtige Stellen: 6:454; 6:57; *Refl.* 8046, 19:592; 20:467.

Verwandte Stichworte

Gewalt; Staatsgewalt; Staatsverfassung; Zwang

Philosophische Funktion

Die vorstehend wiedergegebene Differenzierung Kants zwischen Herrschaft, die ‚*facto*‘, also tatsächlich, oder die ‚*iure*‘, also nach Rechtskategorien, betrachtet werden kann, macht bereits die Problematik von Herrschaft deutlich. Im → Naturzustand insbesondere mag der Mensch über den Menschen (oder über Sachen) *faktisch* Herrschaft ausüben. *Legitim* ist diese Herrschaft damit nicht. Dies kann sie erst werden, wenn die Menschen aus dem Naturzustand in den → bürgerlichen Zustand wechseln und dabei die Herrschaft (des Staates) über sich anerkennen. Dies geschieht nach Kant kraft der Idee eines ursprünglichen (Gesellschafts-)Vertrages (→ Vertrag, ursprünglicher) und damit im Rahmen einer Constitution bzw. Staatsverfassung. Freiheitlich verfasst ist die Herrschaft im Staate nur dann, wenn sie das Prinzip der Gewaltenteilung beachtet (→ Gewalten im Staate, die drei) und qua → Repräsentation (→ Repräsentation) vom → Volk selbst über sich ausgeübt wird. Legitime Herrschaft fällt dann mit der Ausübung legitimer Staatsgewalt zusammen.

Weiterführende Literatur

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit, 3. Aufl., Paderborn: Mentis 2007, insbes. 322ff.

Maus, Ingeborg: Zur Aufklärung der Demokratietheorie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, insbes. 176ff.

Riedel, Manfred: „Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie“, in: Batscha, Zwi (Hg.): Materialien zu Kants Rechtsphilosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, 125ff.

Spaemann, Robert: „Die Utopie der Herrschaftsfreiheit“ und „Die Utopie des guten Herrschers“, in ders. (Hg.): Zur Kritik der politischen Utopie, Stuttgart: Ernst Klett 1977, 104ff.

Jan C. Joerden

Herrschaftsform

→ Regierungsart

Herrschsucht

Herrschsucht ist die zur Leidenschaft gesteigerte Neigung, mittels „Gewalt“ (7:271) „auf Andere Einfluß zu haben“ (7:271), um sie „zu seinen Ab-

sichten zu gebrauchen“ (7:273). Weitere wichtige Stellen: 7:265–274; 8:21.

Verwandte Stichworte
Leidenschaft; Gewalt

Philosophische Funktion
Herrschsucht als „*Sucht*“ (7:266) ist, ebenso wie →Ehrsucht und die →Habsucht, eine „Leidenschaft“ (7:266). Eine Leidenschaft ist eine „durch die Vernunft des Subjects schwer oder gar nicht bezwingliche Neigung“ (7:251; vgl. 7:265). Dazu, dass Leidenschaften wie die Herrschsucht den Menschen „bestürmen“, reicht es aus, dass „*er unter Menschen ist*“ (6:94): „Der herschsuchtige will anderer Herrschsucht zuvor kommen“ (*Refl.* 1389, 15:605). Die Herrschsucht „fängt [daher] von der Furcht an von andern beherrscht zu werden“ (7:273). Diese „in der menschlichen Natur“ (8:20) liegende „ungesellige Eigenschaft“ (8:21) macht die Menschen freilich nicht nur „einander böse“ (6:94). Sie erweckt auch „alle Kräfte des Menschen“ (8:21), was zur „Entwickelung der Naturanlagen“ (8:22) unabdingbar ist, und treibt ihn aus dem →Naturzustand in den Rechtszustand (vgl. 8:22; 6:307; 6:312).

Robert Alexy

Herschel, Friedrich Wilhelm

Britischer Astronom deutscher Herkunft (1738–1822). Herschel war ursprünglich Musiker, wanderte er 1757 nach England aus. 1775 nahm er die erste Durchmusterung des Himmels vor; 1776 baute er sein erstes Spiegelteleskop und entdeckte 1781 den Uranus. 1782 veröffentlichte er einen Katalog der optischen Doppelsterne, entdeckte 1801 das Infrarot und 1805 die Eigenbewegung des Sonnensystems. Kant veröffentlichte im Anschluss an Herschels Entdeckung eines Vulkans im Monde vom 4. Mai 1783 seine Schrift *Vulkane* von 1785, in der er sich kritisch damit auseinandersetzt. Weiterhin erwähnt er in *Physische Geographie* Herschels Vermutung über zwei konzentrische Ringe des Uranus (vgl. 9:181), jedoch ohne darüber zu einer Entscheidung zu kommen. Er referiert dort weiterhin zustimmend Herschels Bemerkungen über die von der Sonne ausgehenden Wärmestrahlen, wie sie dieser in seinen *Untersuchungen über die Natur der Sonnenstrahlen* vorgetragen hatte (vgl. 9:221). In einem Brief an Johannes Elert Bode vom 2. September 1790 (vgl. 11:203f.) stellt Kant Übereinstimmungen von Herschels Theorie des Saturnringes und der Nebelsterne mit seiner vor 35 Jahren verfassten *Theorie des Himmels* fest (vgl. 1:254f.; 1:298f.). Der zu Kants Tischgästen zählende →Johann Friedrich Gensichen besorgte in dessen Auftrag einen Auszug aus der *Theorie des Himmels*, der Herschels Schrift *Über den Bau des Himmels* als Anhang beigefügt wurde (vgl. Herschel, *Bau des Himmels*). Kant wollte dabei die Fortschritte der Astronomie seit Erscheinen der *Theorie des Himmels* im Jahre 1755 berücksichtigt wissen und genehmigte den Auszug. Im Vorwort zu Herschels *Über den Bau des Himmels* verweist G. M. Sommer darauf, dass Kant und Herschel zu denselben Ergebnissen gekommen seien, der eine durch Reflexion auf die newtonschen Gesetze und die ursprüngliche Genesis der Himmelskörper, der andere durch Beobachtungen. Im *Op. post.* gibt es eine einzige Erwähnung Herschels, die Polierung eines metallischen Hohlspiegels betreffend (vgl. 21:517).

Dirk Effertz

Herz

Kant verwendet das Wort ‚Herz‘ gelegentlich im wörtlichen Sinn als das körperliche Organ (vgl. z. B. 2:423; 7:101). Von philosophischem Interesse ist das Herz aber im metaphorischen Sinn als Teil von Kants moralischer →Psychologie. Das Herz wird hier als der unmittelbare subjektive Grund der →Willkür verstanden. Da die Willkür aber auf zwei unterschiedliche Weisen ausgeübt wird – dispositional (eine →Maxime als die eigene wählen) und spezifisch (wählen, nach der einen oder anderen Maxime zu handeln) – wird ‚Herz‘ auch in zweierlei Sinn verstanden: als der subjektive Grund sowohl unserer Maximenwahl als auch unserer Wahl von einzelnen Handlungen nach diesen Maximen. Das Herz im ersten Sinn markiert den „obersten inneren Grund[] der Annehmung aller seiner Maximen“ (6:51); dies wird als ein Aspekt der menschlichen Natur verstanden, der durch die Willenskraft indirekt verändert werden kann (und somit als etwas, für das wir moralisch verantwortlich sind). Es ist dieser Teil

der → Person, der für moralische Beeinflussung empfänglich ist, wobei der Grad dieser Empfänglichkeit das Ausmaß anzeigt, in dem das Herz als gut oder böse angesehen werden kann. Die Entwicklung von einem bösen hin zu einem guten Herzen (in der Maximenwahl) erfordert eine radikale Umkehr oder Veränderung des Herzens. Weitere wichtige Stellen: 4:398; 5:152–157; 6:29–39; 6:441f.; 7:286; *Refl.* 6760, 19:153; *Refl.* 6900, 19:200.

Verwandte Stichworte

Willkür; Böses, radikales; Gesinnung; Anlage; Hang zum Bösen

Philosophische Funktion

1 Gutes Herz und böses Herz

Das gute oder böse Herz (im dispositionalen Sinn) ist „die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkür, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen oder nicht" (6:29). Es ist bedeutsam, dass Kant den Ursprung des Bösen weder in unserer sinnlichen Natur (mit ihren sinnlichen Neigungen) noch in einer korrumpierten oder in anderer Hinsicht ungenügenden praktischen Vernunft (dem → Willen) verortet, sondern in unserer systematischen Tendenz, in der Maximenwahl und im Handeln zuzulassen, dass nicht-moralische Überlegungen stärker gewichtet werden als moralische.

Dieser unauslöschliche Hang zum Bösen erscheint in drei Stufen, die hier als Eigenschaften des Herzens charakterisiert werden, nämlich seine „Gebrechlichkeit", „Unlauterkeit" und „Bösartigkeit" (vgl. 6:29f.). *Gebrechlichkeit* des Herzens ist der vom heiligen Paulus beklagte Zustand eines willigen ‚Geistes', aber schwachen ‚Fleisches'. Hier verfolgt das gute Herz das Gute aus dem richtigen Grund, aber es scheitert wegen überwältigender Begierden, die eine andere Richtung vorgeben: „Denn der Mann, der jederzeit Gute Grundsätze hat, aber seine Begierden nicht zwingen kan, hat ein gutes Herz, aber böses temperament" (*Refl.* 6760, 19:153; vgl. 6:169). Auch bei der *Unlauterkeit* des Herzens geht es um die Ausführung einzelner Handlungen. Hier finden wir nicht-moralische Überlegungen vor, die insgeheim neben den moralischen fungieren, so dass, während unsere Handlungen → pflichtgemäß sein mögen, sie doch nicht → aus Pflicht ausgeführt werden. Schließlich werden in einem Fall von *Bösartigkeit* des Herzens moralische → Triebfedern in der Bildung unserer Maximen nicht-moralischen untergeordnet, was persönliche Ausnahmen vom moralischen Gesetz zur Folge hat (vgl. 6:30). Letzteres bezeichnet Kant als „*Verkehrtheit* des Herzens, welches nun der Folge wegen auch ein *böses Herz* heißt" (6:37).

2 Gutes Herz und edles Herz

Diese Unterscheidung betrifft das Herz in dem spezifischen Sinn der Grundlage unserer Handlungswahl. Kants *Beobachtungen* (1764) zufolge hat man ein gutes Herz, wenn man von Gefühlen wie Barmherzigkeit und Sympathie geleitet wird und so bloß „*adoptirte Tugenden*" (2:217) praktiziert. Ein edles Herz hat man, wenn man von Prinzipien und nicht von Gefühlen beherrscht wird und so wahre oder echte Tugenden praktiziert (vgl. 2:218). Eine ähnliche Charakterisierung findet sich in der *Anthropologie* (1798), wo das gute Herz einen Antrieb zum praktischen Guten darstellt, obwohl dies eine Orientierung an Prinzipien nicht einschließen muss (vgl. 7:286). Hier verweist Kant das gute Herz auf die Ebene unseres Temperaments (oder der → Sinnesart) im Gegensatz zu unserem empirischen Charakter (→ Denkungsart), der auf Prinzipien basiert. Hier wird ‚gutes Herz' eher im Sinne der emotionalen Konstitution verstanden, in einem besonderen Fall gut zu handeln, als im Sinne der Disposition, das moralische Gesetz in die eigene Maximenwahl aufzunehmen. Kants bekanntestes Beispiel eines solchen guten Herzens ist der Philanthrop im Ersten Abschnitt der *GMS* (vgl. 4:398).

3 Herzensänderung und moralische Erziehung

Ob ein Herz (im dispositionalen Sinn) gut oder schlecht ist, betrifft den Grad, in dem es für das moralische Gesetz empfänglich ist. Um *gesetzmäßig* gut zu werden, bedarf es bloßer Beharrlichkeit in den eigenen Handlungen: „Dazu ist nun nicht eben eine *Herzensänderung* nöthig, sondern nur eine Änderung der *Sitten*" (6:47). Jedoch *moralisch* gut zu werden, das „muß durch eine *Revolution* in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden" (6:47; vgl. 6:51, *Refl.* 1179, 15:521f.).

Ein Herz kann aus Beispielen moralischer Reinheit die Motivation beziehen, gut zu werden (vgl. 5:152–157; 4:410), und jede moralische Erziehung muss bei dieser Herzensänderung ihren Anfang nehmen (vgl. 6:48), während jedoch „Romane, weinerliche Schauspiele, schale Sittenvorschriften […] das Herz welk und für die strenge Vorschrift der Pflicht unempfindlich, aller Achtung für die Würde der Menschheit in unserer Person und das Recht der Menschen (welches ganz etwas anderes als ihre Glückseligkeit ist) und überhaupt aller festen Grundsätze unfähig machen“ (5:273).

4 Das verborgene Herz

Schließlich erwähnt Kant oftmals die Unmöglichkeit, die Antriebe zu menschlichen Handlungen vollständig zu kennen, seien es unsere eigenen oder die von Anderen (vgl. 6:51; 6:63; 6:447). Er interpretiert das delphische Motto ‚Erkenne dich selbst‘ als einen Mahnruf, das eigene Herz zu ergründen: „Das moralische Selbsterkenntniß, das in die schwerer zu ergründende Tiefen (Abgrund) des Herzens zu dringen verlangt, ist aller menschlichen Weisheit Anfang“ (6:441). Nur Gott könnte die wahre Motivation der Menschen vollständig und fehlerfrei erkennen, weshalb Kant ihn in diesem Zusammenhang auch als einen ‚Herzenskündiger‘ bezeichnet (vgl. z. B. 6:67; 6:72; 6:430).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry: Kant’s Theory of Freedom, Cambridge: Cambridge University Press 1990, 146–161.

Louden, Robert B.: Kant’s Impure Ethics, Oxford: Oxford University Press 2000, 75–77.

Steve Naragon
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Herz, Marcus

Deutsch-jüdischer Mediziner und Philosoph (1747–1803). Herz war Schüler Kants und ein wichtiger Briefpartner (Briefe vom 21. Februar 1772 bis zum 4. Februar 1779). Er verfasste medizinische Schriften, hielt Vorlesungen über Philosophie, schrieb die erste Darstellung der kantischen Philosophie und veröffentlichte eine eigene Schrift zur Ästhetik. Seine Frau, Henriette Herz, führte den wichtigsten und berühmtesten Salon im Berlin des späten 18. Jahrhunderts.

In Berlin in ein jüdisches Elternhaus geboren, wurde Herz mit fünfzehn zu einem Kaufmann in Königsberg in die Lehre geschickt, immatrikulierte sich aber mit neunzehn an der dortigen Universität in Medizin, der einzigen Fakultät, die Juden in Preußen offenstand. Herz besuchte Kants Vorlesungen über Logik, Metaphysik, Moralphilosophie, Naturrecht, Physik und Physische Geographie. Kant stand dem jüdischen Studenten sichtlich nahe, denn er ließ Herz die besondere Ehre zuteil werden, als Respondent bei der Verteidigung seiner Inauguraldissertation → *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* aufzutreten, die am 21. August 1770 stattfand. Kurz darauf verließ Herz Königsberg, versehen mit einem Empfehlungsschreiben Kants an → Moses Mendelssohn sowie mit für Mendelssohn, → Johann Heinrich Lambert und → Johann Georg Sulzer bestimmten Exemplaren der Inauguraldissertation, in der Kant erstmals für den → transzendentalen Idealismus eintrat. In der Folge antwortete jeder der angesprochenen Philosophen Kant mit einem Brief (Lambert am 13. Oktober 1770, vgl. 10:103–110; Sulzer am 8. Dezember 1770, vgl. 10:111–113; Mendelssohn am 25. Dezember 1770, vgl. 10:113–116). Ihre Antworten brachten Kant, was die Plausibilität des transzendentalen Idealismus, insbesondere, was die Zeit betrifft, in Bedrängnis. Kants Versuch einer Erwiderung findet sich in der *KrV* (vgl. KrV A 36–41 / B 53–58).

Herz setzte seine medizinischen Studien zunächst am *Collegium medico-chirurgicum* in Berlin fort, das keinen Doktortitel verlieh, und schließlich in Halle, wo er 1774 seinen Doktorgrad erwarb. Danach bekleidete er eine Stelle am Jüdischen Krankenhaus in Berlin. In Berlin betrieb Herz später eine berühmte Arztpraxis, und seine Frau Henriette führte einen nicht minder berühmten Salon. Seine Veröffentlichungen entsprangen zum größten Teil seiner medizinischen und wissenschaftlichen Praxis (vgl. Herz, *Grundriß*; Herz, *Grundlage*; Herz, *Aufsätze*), doch zusätzlich zu seinen beiden wichtigen philosophischen Schriften *Betrachtungen* (1771) und *Versuch über den Geschmack und die Ursachen seiner Verschiedenheit* (1776, erweiterte Auflage 1790) besorgte er auch die deutsche Übersetzung von Manasse Ben Israels *Vindiciae Judaeorum* (1656) (Die Rettung der Juden), zu der

Mendelssohn das Vorwort beisteuerte. Am Ende seiner Karriere nahm Herz' Ruf als Arzt allerdings einigen Schaden, weil er sich gegen Impfungen aussprach.

Bedeutung für die kantische Philosophie

Herz' *Betrachtungen* wollen zwar nicht mehr sein als eine deutsche Fassung von Kants lateinisch geschriebener Dissertation, doch geht sie bei der Behandlung von → Raum und → Zeit und den → Dingen an sich in einer Reihe von Punkten über Kants Werk hinaus. Sie enthält zusätzlich ein Mendelssohnsches Argument über die Einfachheit der Seele sowie einen Exkurs über das ästhetische Urteil, der ein zentrales Argument aus Herz' späterer Schrift über den Geschmack vorwegnimmt. Dieses stellte eine subtile Herausforderung für Kants Behauptung in der ersten *Kritik* dar, dass es nämlich keine Wissenschaft der Ästhetik in → Baumgartens Sinn einer Theorie des Schönen gegeben und er, Kant, deshalb den Namen für seine eigene „[T]ransscendentale Ästhetik" beanspruchen könne (KrV A 21 / B 35). Es könnte auch dazu beigetragen haben, dass Kant seine Ansicht schließlich änderte. Herz argumentiert zunächst für die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand sowie für die transzendentale Idealität von Raum und Zeit; sodann erläutert er beispielhaft Kants These, dass eine Vermengung dieser beiden Quellen menschlichen Wissens zu metaphysischen Irrtümern führe. Wie Kant geht Herz in seiner Darstellung vom Begriff einer Welt aus, die als ein umfassendes, aus Teilen bestehendes Ganzes analysiert wird (vgl. Herz, *Betrachtungen*, S. 11–17). Dann unterscheidet er die Sinnlichkeit als dasjenige in unserer Erkenntnis, wodurch unser Zustand aufgrund der Gegenwart äußerer Gegenstände affiziert wird, während der Intellekt das Vermögen ist, Dinge vorzustellen, die wegen ihrer Beschaffenheit der Sinnlichkeit nicht unmittelbar zugänglich sind (vgl. Herz, *Betrachtungen*, S. 17–20). Herz folgt Kant ausdrücklich auch darin, dass Raum und Zeit die beiden grundlegenden Formen der Sinnlichkeit seien, weil sie anders als die Begriffe des Intellekts einzelne Räume und Zeiten als bestimmte Teile von umfassenderen Ganzen darstellen und nicht als konkrete Einzelfälle von abstrakten Universalien (vgl. Herz, *Betrachtungen*, S. 26–28). Er führt ein zusätzliches Argument an, das besagt, dass sich aus der unendlichen Teilbarkeit von Raum und Zeit auch der Unterschied zu den Begriffen des Intellekts ergibt, die lediglich in einfache Bestandteile zergliedert, aber nicht unendlich geteilt werden können (vgl. Herz, *Betrachtungen*, S. 39). Herz folgt Kant, wenn er behauptet, dass Raum und Zeit der Seele als Bedingungen für die Vorstellung sinnlicher Gegenstände innewohnen und uns die Dinge nicht vorstellen, wie sie an sich sind, sondern nur so, wie sie uns erscheinen. Ausführlich geht er auf einen Punkt ein, den Kant erst der zweiten Auflage der *KrV* hinzufügt, nämlich dass Raum und Zeit, weil sie relational und Relationen subjektiv sind, ebenfalls subjektiv sind (vgl. Herz, *Betrachtungen*, S. 36). Deutlicher als Kant es 1770 vermochte, erkannte Herz, dass die abstrakten Grundbegriffe des Intellekts notwendig sind, um die sinnliche Anschauung in Gegenstandserkenntnis umzuwandeln, und dass daher diese Grundbegriffe, obwohl sie es uns ermöglichen, über Dinge an sich nachzudenken, auch notwendig sind, um Sinnesgegenstände vorzustellen; tatsächlich meint Herz: „[…] ein jeder Teil unserer Erkenntnis ist ein Urteil" (Herz 1771, S. 64), das Subjekts- und Prädikatsbegriffe beinhaltet. Nicht nur scheint Herz hier bereits jenes Problem vorweggenommen zu haben, das Kant ihm in seinem berühmten Brief vom 21. Februar 1772 darlegte, dass nämlich reine Verstandesbegriffe sich gleichwohl auf die Sinnesanschauung beziehen müssen (vgl. 10:129–135), sondern auch die Lösung, die Kant im sogenannten *Duisburg Nachlass* von 1773–1775 zu entwickeln begann (vgl. *Refl.* 4674–4684, 17:643–672), jener Zeit also, in der Kant mit Herz besonders intensiv korrespondierte. Es handelt sich um den Gedanken, dass alle Erkenntnis, auch die des Sinnlichen, sich in Urteilen ausdrücke, und dass deshalb die logisch notwendigen Formen des Urteils ebenso die ontologisch notwendigen Kategorien der Erkenntnis darstellen. Auf diese Weise könnte Herz eine bedeutende Rolle bei der Entwicklung des für Kant charkteristischsten Gedankens gespielt haben.

Allerdings brachte Herz auch ein von Mendelssohns *Phaedo* (1767) inspiriertes Argument ins Spiel, dass Relationen nicht von etwas selbst wesentlich Relationalem vorgestellt werden können, so dass die Seele oder der Intellekt eine einfache Substanz sein müssen (vgl. Herz, *Betrachtungen*, S. 40), was Kant dann in den → Paralogismen der reinen Vernunft ausdrücklich verwirft (vgl.

KrV B 399). Sowohl Herz' Versuch, zwischen den Philosophien von Kant und Mendelssohn eine Synthese herbeizuführen, als auch das Erscheinen von Mendelssohns *Morgenstunden* im Jahr 1785, also zwischen den beiden Auflagen der *KrV*, mögen Kant letztlich dazu angeregt haben, seine Differenzen mit Mendelssohn explizit zu machen.

Wie bereits erwähnt, weicht Herz von Kants Dissertation auch insofern ab, als er in seine Erörterung der Formen der Sinnlichkeit einen Exkurs über Geschmacksurteile einfügt (vgl. Herz, *Betrachtungen*, S. 20–24). Er behauptet, das Schöne sei keine bloße *Empfindung* des Subjekts, sondern eine objektive Eigenschaft, die in besonderer Weise an die Form eines Gegenstandes gebunden sei, und dass es allgemeine Grundsätze der schönen Form gebe. Eine Form muss sich jedoch stets in Materie verwirklichen, und da die Individuen sich eher in Hinsicht auf die Materie als auf die Form unterscheiden, sind die allgemeinen Grundsätze zwar objektiv, aber nicht durchgängig bestimmt, und lassen daher, auch wenn das Schöne objektiv ist, Geschmacksunterschiede zu. Kant wird in der *KU* zwar zustimmen, dass sich die Individuen in ihrer Reaktion auf die Materie und nicht auf die Form unterscheiden, anders als Herz aber reine Geschmacksurteile auf die Form beschränken (vgl. 5:223–226) und auf diese Weise versuchen, Übereinstimmung in den Geschmacksurteilen zu gewährleisten, anstatt, wie Herz, Abweichungen zu akzeptieren. Wieder mag der Schüler seinem Lehrer dazu verholfen haben, letzte Klarheit in seine Auffassungen zu bringen.

Herz entwickelte diese Konzeption eines objektiven Schönen, das aber nur unbestimmte Regeln für die Beurteilung bereitstellt, in seinem *Versuch über den Geschmack*. Er beginnt mit einer an Baumgarten erinnernden Definition des Schönen als der Erscheinung der Vollkommenheit in einem Gegenstand, wobei die Vollkommenheit ihrerseits in der Mannigfaltigkeit und deren Einheit besteht (vgl. Herz, *Versuch*, S. 7–11, S. 27–29). Jedoch betont er, vielleicht wieder von Mendelssohn beeinflusst, dass ein Kunstwerk die Vollkommenheit sowohl in seiner Form als auch in seiner Materie enthalten könne (vgl. Herz, *Versuch*, S. 32–33) – eine Position, die zwar im Widerspruch zu Kants anfänglicher Analyse der reinen Schönheit zu stehen scheint (vgl. 5:229), tatsächlich aber zu Kants abschließender Analyse der schönen Kunst nicht im Gegensatz steht und sie vielleicht sogar beeinflusst hat (vgl. 5:303–330). Außerdem behauptet Herz, dass in einem Kunstwerk auch eine *Haltung* zum Ausdruck komme (vgl. Herz, *Versuch*, S. 38) und seine Schönheit auch von der Harmonie zwischen dieser Haltung und dem Ziel oder Zweck des Werks abhänge (vgl. Herz, *Versuch*, S. 43–44, S. 55–56). Gegenständen der Natur legen wir keine Zwecke bei, so Herz, und daher liege in ihrem Fall die Schönheit allein in der Einheit der Mannigfaltigkeit; in menschlichen Hervorbringungen aber, und deshalb auch in der Kunst, erwarten wir stets einen Zweck (vgl. Herz, *Versuch*, S. 88, S. 92). Als nächstes behauptet Herz, dass wir auf das Naturschöne, insofern es nur in der Einheit der Mannigfaltigkeit besteht, mit dem Spiel unserer Einbildungskraft, welche die Mannigfaltigkeit erfasst, und mit Vernunft reagieren, welche die Einheit erkennt; da aber das Kunstschöne in den objektiven Faktoren der Mannigfaltigkeit und Einheit sowie der Haltung bestehe, hänge die Reaktion auf das Kunstschöne von der Einbildungskraft, der Vernunft und, als weiterem Element im Hinblick auf die Haltung des Werks, vom Gefühl ab (vgl. Herz, *Versuch*, S. 89). Herz betont, dass wegen der Rolle, die sowohl die Einbildungskraft als auch die Vernunft spielen, die Wahrnehmung des Schönen etwas Aktives sei, und dass unsere Lust am Schönen letztlich auf die Aktivität unserer Geisteskräfte bei seiner Wahrnehmung zurückgehe (vgl. Herz, *Versuch*, S. 139). Zwar verfügten alle Menschen über die elementaren Fähigkeiten der Einbildungskraft, der Vernunft und des Gefühls, wie sich aber diese allgemeinen Vermögen bei unterschiedlichen Individuen und Völkern konkret auswirken und somit Geschmacksunterschiede erklären, ohne die metaphysische Objektivität der Schönheit zu untergraben, hänge von zahlreichen Faktoren ab: unter anderem von Unterschieden in der Freiheit im Denken, der Religion, der Sittlichkeit, im materiellen Reichtum, im Klima und in der Regierungsform (vgl. Herz, *Versuch*, 3. Abschnitt passim). Herz nimmt hier Kants eigene Auffassung vorweg, dass ästhetischer Genuss aus dem freien Spiel der Erkenntnisvermögen entstehe, über die im Prinzip alle Menschen verfügen; er zeigt aber ein größeres Interesse als Kant an den besonderen Faktoren, welche die faktisch vorhandenen Geschmacksunterschiede hervorrufen.

Schließlich behauptet Herz, dass das Vergnügen am Schönen sowohl direkt als auch indirekt zur Sittlichkeit beitrage. Das Vergnügen am Schönen trage direkt zur Sittlichkeit bei, weil es als Quell geistiger Tätigkeit ein Quell der Glückseligkeit sei, und Glückseligkeit sei nichts anderes als das Ziel und der Zweck der Sittlichkeit. Die Kultivierung des Geschmacks trage zur Sittlichkeit indirekt bei, weil sie Gefühle von Geselligkeit erzeuge, die moralisch wertvoll sind (vgl. Herz, *Versuch*, S. 140–150). Auch wenn Kant in der *KU* die Schrift von Herz nicht erwähnt, verwirft er doch offenbar beide Punkte, insofern er darin die Ansicht vertritt, Glückseligkeit sei nicht der direkte Gegenstand des Moralisch-Guten, sondern nur ihr indirekter, und dass das Moralisch-Gute weniger Gefühle von Geselligkeit als vielmehr einen Grundsatz a priori verlange und daher nur durch ein „*intellectuelle[s] Interesse am Schönen*" gefördert werden könne (5:298). Wieder mag hier der größte Einfluss des Schülers auf seinen Lehrer darin bestanden haben, letzteren dazu zu bewegt zu haben, den Gegensatz zur Position seines Schülers genau zu definieren.

Weiterführende Literatur

Davies, Martin L.: Identity or History: Marcus Herz and the End of the Enlightenment, Detroit: Wayne State University Press 1995.

Klemme, Heiner: „Kants Wende zum Ich: Zum Einfluß von Herz und Mendelssohn auf die Entwicklung der Kantischen Subjekttheorie", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 53, 1999, 507–529.

Leder, Christoph Maria: Die Grenzgänge des Marcus Herz: Beruf, Haltung und Identität eines jüdischen Arztes gegen Ende des 18. Jahrhunderts, Münster: Waxmann 2007.

Paul Guyer
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Heterogenität

Heterogenität im Sinne von Verschiedenheit, Unähnlichkeit, ist Kontinuität und Homogenität entgegen gesetzt. Heterogenität charakterisiert insbesondere die physikalische Mischung von Materien, in der alle Bestandteile unverbunden bleiben (*partes extra partes*), ohne sich wechselseitig durch Intussuszeption (Aufnahme in das Innere) zu durchdringen. Wichtige Stellen: 5:186; 5:187; 20:203; 20:204.

Verwandte Stichworte

Homogenität; Kontinuität; Mannigfaltige, das

Philosophische Funktion

Die Grundsätze des Verstandes und der Vernunft erlauben, die Heterogenität der mannigfaltigen Erscheinungen und Formen der Natur und der zahllosen empirischen Gesetze zu vereinigen. Ohne diese Einheitsprinzipien könnte unsere Erkenntnis der Natur kein System, sondern nur ein Aggregat bilden, indem sie danach strebt, empirische „ungleichartige Gesetze" (5:187) unter allgemeinere, wenn auch ebenfalls empirische Gesetze zu bringen. Der Systemgedanke ist aber unserer Vorstellung von der Natur gemäß; es würde uns „mißfallen, […] wenn man uns voraus sagte, daß bei der mindesten Nachforschung über die gemeinste Erfahrung hinaus wir auf eine Heterogeneität ihrer Gesetze stoßen würden, welche die Vereinigung ihrer besonderen Gesetze unter allgemeinen empirischen für unseren Verstand unmöglich machte" (5:188). Wir möchten vielmehr hoffen, „daß, je mehr wir die Natur im Inneren kennen würden, oder mit äußeren uns für jetzt unbekannten Gliedern vergleichen könnten, wir sie in ihren Principien um desto einfacher und bei der scheinbaren Heterogeneität ihrer empirischen Gesetze einhelliger finden würden, je weiter unsere Erfahrung fortschritte" (5:188). Nach den transzendentalen Verstandesgesetzen, die die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt enthalten, ist die Natur demnach als System vorzustellen; allerdings ist nach empirischen Gesetzen „eine so *unendliche Mannigfaltigkeit* und eine so *große Heterogeneität der Formen* der Natur, die zur besondern Erfahrung gehören würden, möglich, daß der Begriff von einem System nach diesen (empirischen) Gesetzen dem Verstande ganz fremd seyn muß […]" (20:203). Daraus ergibt sich als eine „subjectiv-nothwendige transscendentale *Voraussetzung, daß jene besorgliche* grenzenlose Ungleichartigkeit empirischer Gesetze und Heterogeneität der Naturformen, der Natur nicht zukomme" (20:209). Durch die Unterordnung besonderer Gesetze unter allgemeine qualifiziere sich die Natur durch Erfahrung zu einem „empirischen System" (20:209). Letztlich ist es die

Aufgabe der kritischen Philosophie, die heterogenen Erkenntnisvermögen, Wissenschaften und Gegenstände voneinander zu unterscheiden: „Das ist der Philosophie gemäß: die Erkenntnisse, die heterogen sind, besonders vorzutragen, und also die reinen Erkenntnisse der Vernunft von den empirischen zu trennen“ (28:308).

Mai Lequan

Heteronomie

Kant verwendet den Terminus ‚Heteronomie‘ als direkten Gegenbegriff zur →‚Autonomie‘ (vgl. 4:433). Während ‚Autonomie‘ ausdrückt, dass sich ein menschliches Vermögen a priori ein eigenes Gesetz gibt, so bezeichnet ‚Heteronomie‘ die Abhängigkeit eines Vermögens von einem fremden Gesetz (vgl. 4:444, 5:282). In der Moral kommt Heteronomie in Kants Kritik aller alternativen Moraltheorien eine zentrale Stellung zu. Dort versucht Kant zu zeigen, dass alle anderen Theorien auf Heteronomie beruhen (vgl. 4:432f., 4:441ff.). Die Kritik besteht dabei darin, dass Heteronomie keine unbedingte →Verbindlichkeit gewährleisten kann, die doch von der Moral gefordert werde: „alle *Heteronomie* der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen“ (5:33). Weitere wichtige Stellen: 4:432f., 4:441–444, 5:39–41.

Verwandte Stichworte

Autonomie; Verbindlich(keit); Gesetz, Gesetze

Philosophische Funktion

1 Heteronomie als fremde Gesetzgebung

Vor Kant war ‚Heteronomie‘ ein Ausdruck der politischen Philosophie, der den Ursprung der Gesetze von Kolonien bezeichnete, die im Gegensatz zu autonomen Stadtstaaten ihre Gesetze von außen auferlegt bekamen. Als direktes Gegenstück zur Autonomie bezeichnet Heteronomie auch bei Kant zunächst einen bestimmten Ursprung von Prinzipien. Bei Autonomie ist ein bestimmtes Seelenvermögen Ursprung seiner eigenen Gesetze, d. h. das Vermögen bringt a priori Prinzipien hervor. Autonomie gibt es in verschiedenen Bereichen, bei der Erkenntnis, beim Urteil und beim Handeln: „In Ansehung der Seelenvermögen überhaupt, […] die eine Autonomie enthalten, […] ist für das *Erkenntnisvermögen* […] der Verstand dasjenige, welches die *constitutiven* Principien a priori enthält; für das *Gefühl der Lust und Unlust* ist es die Urtheilskraft […]; für das *Begehrungsvermögen* die Vernunft“ (5:196f.). Im Gegensatz dazu handelt es sich um Heteronomie, wenn ein Vermögen nicht von einem eigenen, sondern einem fremden Gesetz geleitet ist. Im praktischen Bereich, in welchem Kant hauptsächlich von ‚Heteronomie‘ spricht, bedeutet das, dass der Wille nicht von dem a priorischen Moralgesetz der reinen Vernunft bestimmt ist, sondern von Neigungen und dadurch von Naturgesetzen abhängig ist: „so wird daraus Heteronomie der Willkür, nämlich Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen, und der Wille giebt sich nicht selbst das Gesetz“ (5:33).

Beim Handeln gibt es für Kant zwei Möglichkeiten: Entweder ist man unmittelbar von dem formalen Moralgesetz der eigenen Vernunft bestimmt, indem man dem Gesetz um seiner selbst willen folgt, oder man wird durch empirische Antriebe und deren Naturgesetze bestimmt (vgl. 4:400). Die zweite Art ist Heteronomie: „Wenn der Wille irgend *worin anders*, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit *Heteronomie* heraus“ (4:441). Wenn man ein Objekt anstrebt, so ist man durch eine Neigung für dieses Objekt bestimmt: In diesem Fall „bestimmt sich der Wille niemals *unmittelbar* selbst durch die Vorstellung der Handlung, sondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat“ (4:444). Neigungen werden aber durch Naturgesetze verursacht. Dadurch ist es „*immer nur Heteronomie* des Willens, der Wille giebt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb giebt ihm vermittelst einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjects das Gesetz“ (4:444).

2 Heteronomie als unzureichende Moralkonzeption

Die Hauptfunktion der Heteronomie besteht in der Kritik von „allen bisherigen“ (5:39, vgl. 4:432) und „alle[n] mögliche[n]“ (5:39, vgl. 4:441) Moral-

konzeptionen, die sich von Kants eigener unterscheiden. Kants Einwand lautet, dass alle anderen Konzeptionen auf Heteronomie beruhen und deswegen keine genuin moralische Verbindlichkeit gewährleisten können. Schon 1764 in *Deutlichkeit* beklagt Kant, „wie wenig selbst der erste Begriff der *Verbindlichkeit* noch bekannt ist“ (2:298). Seine Kritik an alternativen Theorien ähnelt sich über die Jahre hinweg sehr (vgl. 27:9; 27:252–255; 29:620–629; 4:441–444; 5:39–41). Aber erst in der *GMS* verwendet Kant den Terminus ‚Heteronomie‘, um diese Kritik auszudrücken: Er versteht moralische Verbindlichkeit als absolut notwendig und strikt allgemein: „Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Nothwendigkeit bei sich führen müsse; daß das Gebot[] […] nicht etwa bloß für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten“ (4:389). Heteronomie kann deswegen keine moralische Verbindlichkeit gewährleisten, die Abhängigkeit von einem hervorzubringenden Objekt „läßt nur hypothetische Imperativen möglich werden: ich soll etwas thun darum, *weil ich etwas anderes will*“ (4:441). Moralische Verbindlichkeit kann jedoch nur in kategorischen Imperativen ausgedrückt werden: „Dagegen sagt der moralische, mithin kategorische Imperativ: ich soll so oder so handeln, ob ich gleich nichts anderes wollte“ (4:441).

Heteronomie kann weder notwendige noch allgemeine Gesetze begründen. Das ist deswegen der Fall, weil Heteronomie zuletzt auf Neigungen beruht: „wenn man sich ihn [den Menschen] nur als einem Gesetz (welches es auch sei) unterworfen dachte: so mußte dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus *seinem* Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von *etwas anderm* genöthigt wurde“ (4:432f.). Dadurch bekommt man aber keine notwendige Verbindlichkeit: „Denn man bekam […] Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus“ (4:433). Zudem ist das, was Menschen als Reiz erscheint, relativ und begründet keine Allgemeinheit: „Aus einem Gefühl einer Empfindung, die bey jedem Geschöpf verschieden sein kann, kann kein allgemein gültiges Gesetz für alle denkende Creaturen hergeleitet werden und so muß auch das moralische Princip beschaffen sein“ (29:625; vgl. 5:26, 4:442).

In seiner Kritik von konkreten Alternativen reduziert Kant alle anderen Moralkonzeptionen auf Heteronomie. Um alle Möglichkeiten abzudecken, unterscheidet er zwischen subjektiven und objektiven Theorien der Moral und darunter jeweils zwischen äußeren und inneren Gründen (vgl. 5:40). Unter äußeren objektiven Gründen fasst Kant die → Erziehung (nach → Montaigne) und die bürgerliche Verfassung (→ Mandeville). Die Befürworter dieser Konzeptionen verweisen auf die faktische Relativität der Erziehungen und Verfassungen. Aber gerade dadurch können sie nach Kant auch keine Moral ergeben, denn sie „werden […] nicht einmal empirische Allgemeingültigkeit haben“ (29:622), viel weniger moralische Universalität. Zu inneren subjektiven Bestimmungsgründen zählt Kant das physische (→ Epikur) und das moralische → Gefühl (→ Hutcheson). In seiner Kritik behandelt Kant beide gleich, da auch ein moralisches Gefühl einen Beitrag zum Wohlbefinden liefern würde (vgl. 4:442 Anm.). Gefühle könnten aber keine Basis der Moral sein, da sie kontingent und relativ seien: „Alle Regeln aus Gefühl sind zufällig und nur für Wesen die ein solches Gefühl haben“ (29:625).

Die Kritik an objektiven Gründen für Moralprinzipien besteht ebenfalls darin, dass sie ultimativ auf bestimmten Objekten und damit auf Neigungen beruhten. Bei inneren objektiven Gründen, unter denen Kant das Ziel der Vollkommenheit versteht (→ Wolff und die → Stoiker), könne es sich nur um die Forderung handeln, seine Talente zu entwickeln. Das jedoch setze ein bestimmtes Objekt voraus: „wie denn Talente […] nur durch die *Glückseligkeit*, die wir davon erwarten, Bewegursache […] werden können“ (5:41). Unter äußeren objektiven Gründen versteht Kant voluntaristische Gebote Gottes (nach → Crusius). Diese begründeten keine echte moralische Verbindlichkeit, da man einen Antrieb haben müsse, diesem Gesetzgeber zu gefallen: „Die Handlungen werden alsdenn auf Furcht und Hoffnung gegründet“ (29:627f., vgl. 4:443).

Zudem argumentiert Kant, dass alle Moralkonzeptionen, die sich auf einen vorhergehenden Wert berufen, nur Heteronomie ergeben: „Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden praktischen Gesetze abgeleitet werden,

sondern diesem vielmehr zum Grunde dienen soll, so kann er nur der Begriff von etwas sein, dessen Existenz Lust verheißt und so die Causalität des Subjects zur Hervorbringung desselben, d. i. das Begehrungsvermögen, bestimmt“ (5:58). Auch die Erkenntnis des Werts sowie die Motivation zum Guten hinge von einer Lust ab und wäre damit Heteronomie, die keine moralische Verbindlichkeit gewährleisten könne (vgl. 5:64).

Weiterführende Literatur

Schneewind, Jerome B.: „Kant against the ‚spurious principles of morality‘“, in: Timmermann, Jens (Hg.): Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2009, 140–158.

Sensen, Oliver (Hg.): Kant on Moral Autonomy, Cambridge: Cambridge University Press 2012.

Oliver Sensen

Heuchelei

In der *MST* charakterisiert Kant die Heuchelei (die er der → Schmeichelei zur Seite stellt) als eine Form der „blos als Mittel zu Erwerbung der Gunst eines Anderen (wer es auch sei) ausgesonnene[n] Herabsetzung seines eigenen moralischen Werths“ (6:435f.). Sie ist „falsche (erlogene) Demuth und als Abwürdigung seiner Persönlichkeit der Pflicht gegen sich selbst entgegen“ (6:436). Weitere wichtige Stellen: 6:429; 6:435f.; 6:484; 6:153f.; 8:266f.

Verwandte Stichworte

Lüge; Glaube; Religion; Schmeichelei

Philosophische Funktion

Der Andere, dessen → Gunst mittels Heuchelei erworben werden soll, kann insbesondere auch Gott sein. Die Heuchelei vor Gott ist eine Art innere Lüge, welche sich der Mensch zu Schulden kommen lässt, „[w]enn er z. B. den Glauben an einen künftigen Weltrichter lügt, indem er wirklich keinen solchen in sich findet, aber indem er sich überredet, es könne doch nicht schaden, wohl aber nutzen, einen solchen in Gedanken einem Herzenskündiger zu bekennen, um auf allen Fall seine Gunst zu erheucheln“ (6:430).

In *Theodizee* stellt Kant als solche „religiöse[] Schmeichler“ (8:267) die Freunde Hiobs dar. Im Gegensatz zu Hiob selbst, der sich nicht vermisst, „die Sache Gottes“ (8:255) zu verfechten, sprechen seine Freunde, „wie wenn sie ingeheim von dem Mächtigern, über dessen Sache sie Recht sprechen, und bei dem sich durch ihr Urtheil in Gunst zu setzen ihnen mehr am Herzen liegt als an der Wahrheit, behorcht würden“ (8:265).

Der religiösen Heuchelei soll auch u. a. Kants subjektive Definition der Religion als „Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ (6:153; vgl. auch 6:443) vorbeugen. Sie tue es dadurch, „daß in ihr, was das theoretische Erkenntniß und Bekenntniß betrifft, kein assertorisches Wissen (selbst des Daseins Gottes nicht) gefordert wird, weil bei dem Mangel unserer Einsicht übersinnlicher Gegenstände dieses Bekenntniß schon geheuchelt sein könnte“ (6:153 Anm.).

Aus demselben Grund erachtet es Kant als wichtig, den moralischen → Katechismus unvermischt mit dem Religionskatechismus vorzutragen: „Denn ohne dieses wird nachher aus der Religion nichts als Heuchelei, sich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen und eine Theilnahme an derselben, die nicht im Herzen ist, zu lügen“ (6:484).

Włodzimierz Galewicz

Heuristik, heuristisch

Eine Heuristik ist eine Methode oder ein Hilfsmittel, durch das wissenschaftliche Untersuchungen angeleitet werden können. Sie verwendet Prinzipien, die nicht Prinzipien möglicher Erfahrung sein müssen. Wichtige Stellen: KrV A 663f. / B 691f.; 8:133.

Verwandte Stichworte

Affinität; Idee

Philosophische Funktion

In der *KrV* bezeichnet Kant den heuristischen Wert von Ideen der Vernunft als den eines Leitfadens für den systematischen Gebrauch durch den Verstand, auch wenn diesen Ideen kein Gegenstand in einer möglichen Erfahrung entspricht (vgl. KrV A 642 / B 670ff.). In diesem Sinne können → Ideen als ‚heuristische Fiktionen‘ aufgefasst werden, denn ihr Wert beruht nicht auf ihrem erkenntnisbegründenden Verhältnis zu Gegenständen der Erfahrung, sondern darauf, dass sie die systemati-

sche Ordnung der → Verstandesbegriffe leiten. Sie sind, so Kant, problematisch gedacht und begründen regulative Prinzipien des Verstandes (vgl. KrV A 771 / B 799). Kant beschreibt diese Prinzipien der systematischen Einheit der Erfahrung als „*Homogenität*“, d. h. als „Princip der *Gleichartigkeit* des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen“, als „*Specifikation*“, d. h. als „Grundsatz der *Varietät* des Gleichartigen unter niederen Arten“, und als „*Continuität*“, d. h. als „Gesetz der *Affinität* aller Begriffe […], welches einen continuirlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachsthum der Verschiedenheit gebietet“ (KrV A 657 / B 685f.). Als Beispiel für eine heuristische Methode nennt Kant die beobachtbaren Umlaufbahnen von Planeten und Kometen: Wir beginnen mit der Annahme, dass die Planeten kreisförmigen Bahnen folgen, finden jedoch Abweichungen in ihren Bewegungen vor, die uns zu der Idee einer elliptischen Umlaufbahn führen. Dies wiederum wird auf die Bewegungen von Kometen übertragen, und deren größere Abweichungen führen zu einem systematischeren Begriff der Bewegung von Himmelskörpern. Die Vereinheitlichung der → Theorie der Bewegungen nimmt zu, wenn ihr eine Erklärung der Gravitationsgesetze hinzugefügt wird, und so in weiteren Schritten (vgl. KrV A 663 / B 691). Was solche Ideen der Einheit zu heuristischen Prinzipien macht, ist Kant zufolge der Umstand, dass sich unsere Erfahrung ihnen nur asymptotisch annähern kann: Sie dienen als Prinzipien der Ordnung möglicher Erfahrung, selbst wenn ihre Bedingungen für vollständige Einheit und Systematizität niemals erfüllt werden (vgl. KrV A 664 / B 692 u. 8:133).

Peter Thielke
(Übersetzung: Sebastian Boll)

Hexe

Hexen nannte man „vor Alters die armen, unwissenden Weiber, die […] etwas Übernatürliches thun zu können vermeinten, […] und noch in diesem Jahrhundert [ist] der Glaube daran nicht völlig ausgerottet“ (7:150). Das Hexen wird von Kant in seiner *Anthropologie* im Abschnitt „*Von dem künstlichen Spiel mit dem Sinnenschein*“ unter den „*Betrug* […] der Sinne“ subsumiert (7:149ff.), vergleichbar etwa dem Betrug durch „*Bauchredner*“ oder „vermeinte Schwarzkünstler“ (7:150).

Das Wort ‚Hexe‘ führt Kant auf die Anfangsworte der „Meßformel bei Einweihung der Hostie“, die Formel „*hoc est corpus*“, zurück, durch deren Aussprechen die Aufforderung ergeht, eine Hostie als den Leib Christi zu betrachten – was „in *hocuspocus* machen verändert wurde“ (7:151 Anm.). Weitere wichtige Stellen: 7:149ff.; 9:433.

Verwandte Stichworte
Aberglaube; übernatürlich; Wunder

Philosophische Funktion
In Kants Ablehnung des Glaubens an das Hexen drückt sich seine allgemeine Ablehnung → übernatürlicher Verursachung aus, deren Effekt in der erfahrbaren Natur erscheinen soll.

Kant hält den Glauben an das Hexen für einen schädlichen Ausdruck mangelnder Aufklärung und für ein intellektuelles und tendenziell moralisches Defizit, das gleichwohl „viel Anlockendes für den Schwachen“ enthält: „nicht blos weil ihm auf einmal neue Aussichten eröffnet werden, sondern weil er dadurch von dem ihm lästigen Gebrauch der Vernunft losgesprochen zu sein, dagegen Andere in der Unwissenheit sich gleich zu machen verleitet wird“ (7:151). In einem in seiner *Physischen Geographie* enthaltenen ethnographischen Bericht über die „Irokesen“ führt Kant in Abwägung der zivilisatorischen Vorzüge und Rückständigkeiten dieses Volks den Umstand, dass hier die „Hexen […] getödtet und verbrannt“ (9:432f.) werden, als Defizit einer anarchischen Rechtskultur auf, gibt also implizit zu erkennen, dass die Auseinandersetzung mit dem von ihm selbst als geistige Verwirrung eingestuften Hexenglauben gleichwohl auf rationale Weise geführt werden müsse.

Bernd Dörflinger

Hierarchie

Der Ausdruck ‚Hierarchie‘ wird von Kant verwendet, um die Unterordnung „freie[r] Menschen“ (6:130) unter eine „Autorität“ (6:180) zu bezeichnen, die in Religionsfragen „*befehlen* darf“ (6:180). Weitere wichtige Stelle: 6:102.

Verwandte Stichworte
Zwangsfreiheit; Kirche

Philosophische Funktion

Der Begriff der Hierarchie findet sich bei Kant so gut wie ausschließlich im Zusammenhang mit Überlegungen zu →Religion und Kirche. Eine Verknüpfung mit dem Rechtsbegriff der →Souveränität in den *Refl.* zur Rechtsphilosophie bleibt unausgeführt: „Die Hierarchie des Souverains gründet [*bricht ab*]“ (*Refl.* 7798, 19:520). Hierarchie widerspricht dem „Princip der *Freiheit*“ (6:102) als „Kennzeichen der wahren Kirche“ (6:101). Mit der Hierarchie erhebt sich die „schreckliche Stimme der *Rechtgläubigkeit*“ (6:130).

Robert Alexy

Himmel

Himmel in weltlicher Bedeutung ist der Gegensatz zu →Erde und bildet als →bestirnter Himmel den „umgebenden Raum“ (4:488). Der Himmel ist ein Feld von →Weltkörpern bzw. →Himmelskörpern; im Sinn von All ist er die Natur als ganze. Als Gegenstand von Astrophysik und Kosmologie wird er systematisch in *Theorie des Himmels* untersucht.

Aufgrund des Gegensatzes der Vorstellung von unermesslicher Größe bei der Betrachtung des „*bestirnte[n] Himmel[s] über mir*“ und der Bedeutungslosigkeit des Menschen als eines physischen Wesens, das sich im Bewusstsein des „*moralische[n] Gesetz[es] in mir*“ (5:161) aber seiner sittlichen Autonomie und der unendlichen Idee der Realisierung einer moralischen Kultur bewusst ist, kommt dem Begriff des Himmels indirekt auch eine moralische Bedeutung zu (→Himmel, bestirnter).

In religiöser Bedeutung ist ‚Himmel‘ im Sinn von →‚Himmelreich‘ Gegensatz zu →‚Hölle‘. So verstanden, dient er als „Wohnplatz ewiger Freuden“ (2:332 Anm.) und „Sitz der Seligkeit“ (6:128 Anm.). Er ist das „Reich des Lichts“ (6:60 Anm.) wie auch die „Geisterwelt“ (2:332 Anm.) und stellt die „Gemeinschaft mit allen Guten“ (6:128 Anm.) dar. Der übernatürliche Himmelsbegriff ist Thema religionsgeschichtlicher Überlegungen (vgl. 8:328). Notizen zu kulturellen Himmelsideen finden sich in *Physische Geographie* (vgl. 9:385; 9:397f.). Weitere wichtige Stellen: 1:221–368; 1:367f.; 2:332; 6:60; 6:128; 8:328.

Verwandte Stichworte

Kraft; Natur; Himmel, bestirnter; Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels

Philosophische Funktion

1 Struktur und Dynamik des Himmels

In *Wahre Schätzung* argumentiert Kant dafür, dass Kraft der Ausdehnung vorhergehe (vgl. 1:17). Die Wirkung von Kraft sei bestimmt, außer sich zu wirken (vgl. 1:19). Die sich entäußernde Kraft wird zum Feld, das dem Nichts Struktur verleiht, indem sie die Eigenschaften der Ausdehnung bewirkt (beispielsweise das Maß der Ausbreitung im umgekehrten Verhältnis zum Quadrat der Weiten, vgl. 1:23f.). Die so gebildete Feldstruktur verortet sich in Kraftzentren bzw. Substanzen. Diese beeinflussen sich gegenseitig und gehen räumliche und zeitliche Verhältnisse ein, die die Kontexte der so entstandenen Orte darstellen. Die Verortung der Substanzen bestimmt das Ganze als ein Netzwerk und damit als Welt (vgl. 1:20ff.). So entsteht der Himmel.

Laut *Theorie des Himmels* ist der verortete Himmelsraum ein Chaos aus wesentlich energetischen und äußerlich stofflichen Teilchen. Der Himmel erscheint als ein Nebel verstreuter →Materie, die sich mittels ihrer „eingepflanzten Kräfte und Gesetze“ (1:334) zu ordnen beginnt. →Anziehungskraft verdickt den Nebel zu auftürmenden Wolkenbänken inmitten sich öffnender Weiten. Unter dem Druck ihrer wachsenden Eigengewichte fallen die Wolkenbänke in sich zusammen; ihr Teilchensog verdichtet sie weiter. Durch Kollisionen der Partikelströme im Wolkenkollaps wächst eine →Zurückstoßungskraft heran, die der vertiefenden „Senkung“ (1:265) der Wolke erst Seitenbewegungen, dann Drehmomente versetzt. So entstehen als erste Gebilde des Himmelsfelds Teilchenwolken.

Im weiteren Pulsieren von Anziehungs- und Zurückstoßungskraft – der „einzigen allgemeinen Regel“ (1:306) der →Kosmogonie – entwickeln sich aus den Wolken komplexere Massenstrukturen wie Sonnensysteme, Sternhaufen und Galaxien. Bemerkenswert ist deren Skaleninvarianz. Der Himmel hat einen hohen Grad von Selbstähnlichkeit, sie wird durch Muster gebildet, die in verschiedenen Größenordnungen wiederkehren und in sich verschachtelt sind. Mondsysteme, Planetensysteme, Sternsysteme und Spiralhaufen sind „die ersten Glieder eines fortschreitenden Verhältnisses von Welten und Systemen“ (1:256; vgl. 1:250). Die „Auswickelung der Natur“ (1:226) entsteht aus eigener Kraft, dient ih-

rer eigenen Entfaltung und ist sich selber analog.

2 Kosmologisch-transzendente Sinnvermischung

Eigentümlich für Kants frühe kosmologische Überlegungen ist eine gewisse Vermischung kosmologischer und metaphysisch-transzendenter Bedeutungen des Himmelsbegriffs. So werden in *Theorie des Himmels* entsprechende Verse von → Albrecht v. Haller (1708–1777) zitiert; z. B. „Die Sterne sind vielleicht ein Sitz verklärter Geister, Wie hier das Laster herrscht, ist dort die Tugend Meister“ (1:365).

In seiner kosmologischen Ordnung entwickelt sich der Himmel aus wesentlichen Kräften, die der Ausdehnung von Körpern und Raum ursächlich vorhergehen. Die so gebildete Materie und deren „eingepflanzte Kräfte und Gesetze“ (1:334) entfalten sich zum Sternenhimmel.

Im größtmöglichen Bezugsrahmen ist der Himmel der Pulsschlag des Unendlichen. In der ewigen Wellenbewegung von Werden und Vergehen, von Aufstieg und Untergang, ist er ein gegenwärtiger Wellenkamm, eine zeitweilige Blüte. So ist der Sternenhimmel ein Merkmal des zur Entfaltung gekommenen Alls, das wie ein → Phoenix der Natur stets zu Nichts vergeht, um als Sein zu entstehen (vgl. 1:321).

Auf seiner gegenwärtigen Entwicklungsstufe ist der Himmel in der Sicht des frühen Kant „Geisterwelt“ (2:332 Anm.; vgl. 1:360–365) in spiritueller und kultureller Bedeutung. Der dritte Teil von *Theorie des Himmels* handelt „*Von den Bewohnern der Gestirne*“ (1:351–368), deren Kulturstufen so gefächert sind, dass einige uns voraus sind, andere uns folgen. Auf der Leiter der Wesen hat der Mensch „die mittelste Sprosse inne“ (1:359); sein Wohnsitz liegt „allein in der gefährlichen Mittelstraße, wo die Versuchung der sinnlichen Reizungen gegen die Oberherrschaft des Geistes ein starkes Vermögen zur Verleitung haben, dieser aber dennoch diejenige Fähigkeit nicht verleugnen kann, wodurch er im Stande ist, ihnen Widerstand zu leisten“ (1:366).

3 Das Himmelreich als unbeweisbare Idee der Vernunft

In *Religion* merkt Kant zum „Lehrer des Evangeliums“ (6:128) an: „Die als Anhang [zum Evangelium] hinzugefügte geheimere, bloß vor den Augen seiner Vertrauten vorgegangene Geschichte seiner *Auferstehung* und *Himmelfahrt* (die, wenn man sie bloß als Vernunftideen nimmt, den Anfang eines andern Lebens und Eingang in den Sitz der Seligkeit, d. i. in die Gemeinschaft mit allen Guten, bedeuten würden) kann ihrer historischen Würdigung unbeschadet zur Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft nicht benutzt werden“ (6:128 Anm.). Der Himmel als Sitz der Seligkeit gehört zum Begriff Gottes, der ein → Ideal der Vernunft darstellt und keine Demonstration seines Daseins zulässt.

Es ist Kant zufolge naiv zu denken, Gott sei im Himmelreich zu finden. So merkt Kant in *Träume* an: „Wenn man von dem Himmel als dem Sitze der Seligen redet, so setzt die gemeine Vorstellung ihn gerne über sich, hoch in dem unermeßlichen Weltraume. Man bedenkt aber nicht, daß unsre Erde, aus diesen Gegenden gesehen, auch als einer von den Sternen des Himmels erscheine, und daß die Bewohner anderer Welten mit eben so gutem Grunde nach uns hin zeigen könnten und sagen: Sehet da den Wohnplatz ewiger Freuden und einen himmlischen Aufenthalt, welcher zubereitet ist, uns dereinst zu empfangen. Ein wunderlicher Wahn nämlich macht, daß der hohe Flug, den die Hoffnung nimmt, immer mit dem Begriffe des Steigens verbunden ist, ohne zu bedenken, daß, so hoch man auch gestiegen ist, man doch wieder sinken müsse, um allenfalls in einer andern Welt festen Fuß zu fassen“ (2:332 Anm.).

Weiterführende Literatur

Picht, Georg: Kants Religionsphilosophie, Stuttgart: Klett-Cotta 1985.

Redmann, Horst-Günter: Gott und Welt. Die Schöpfungstheologie der vorkritischen Periode Kants, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962.

Schönfeld, Martin: „Kant’s Early Cosmology“, in: Bird, Graham (Hg.): A Companion to Kant, Oxford: Blackwell 2006, 47–62.

Shea, William, „Filled with Wonder: Kant’s Cosmological Essay, the Universal Natural History and Theory of the Heavens“, in Butts, Robert E. (Hg.): Kant’s Philosophy of Physical Science, Dordrecht: Reidel 1986, 95–124.

Martin Schönfeld

Himmel, bestirnter

Der bestirnte Himmel ist Kants Beispiel für „Pracht, mithin etwas Erhabenes, was zugleich schön ist“ (7:245f.; vgl. 5:270). Der Ausdruck ‚bestirnter Himmel‘ verweist auf eine der bekanntesten Formulierungen Kants: den ersten Satz des „Beschlusses“ der *KpV*, bzw. die spätere Inschrift auf seinem Grabstein: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Verwunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir*“ (5:161). Weitere wichtige Stellen: 1:366–368; 4:488; 4:561; 5:161–162.

Verwandte Stichworte
Natur; Himmel; Ethik

Philosophische Funktion
Der bestirnte Himmel, als eigenständiges Konzept, stellt den „äußeren“ bzw. „den umgebenden Raum“ der → Erde dar (4:561 bzw. 4:488). Während der Anblick des bestirnten Himmels die kosmische Randstellung und → Endlichkeit der Existenz des Menschen bewusst macht, repräsentiert das → moralische Gesetz den unendlichen Wert des Menschen als moralischer → Person.

Weiterführende Literatur
Guyer, Paul: „Introduction: the starry heavens and the moral law“, in Guyer, Paul (Hg.): Companion to Kant, Cambridge: Cambridge University Press 1992, 1–25.

Martin Schönfeld

Himmel(reich)

Die Vorstellung des Himmels gehört zur „Vorstellung jener letzten Dinge, die *nach* dem jüngsten Tage kommen sollen“, und zwar als Folgen des „moralischen Lauf[s] der Dinge in der Welt“ (8:328). Insofern sie bildlich ist (vgl. 6:60 Anm.), ist sie ästhetische Idee und als solche keiner begrifflichen Definition fähig (vgl. 5:314). Umschreibungen zur Charakterisierung des Himmels lauten: „Sitz[] der Seligen“, „Wohnplatz ewiger Freuden“ (2:332 Anm.), „Reich des Lichts“ (6:60 Anm.). Für den Ausdruck ‚Himmel‘ wird in Kontexten, die nicht naturphilosophischer Art sind, oft auch der synonyme Ausdruck ‚Himmelreich‘ verwandt. Weitere wichtige Stellen: 2:332 Anm.; 6:60 Anm.; 6:69f.; 6:134f.; 6:461; 8:328; 18:471.

Verwandte Stichworte
Glück, Glückseligkeit; Gut, höchstes; Hölle

Philosophische Funktion
Dass die Vorstellung des Himmels einen rationalen Kern impliziert, ist aus Kants Lehre vom → höchsten Gut herzuleiten. Sie drückt eine Reflexion auf die Vollständigkeitsbedingungen des Moralbegriffs aus und stellt es als eine notwendige Idee dar, sich den moralisch guten Lebenswandel, wodurch im Leben nur die Glückswürdigkeit erlangt werden kann, durch die tatsächliche Zuteilung des Glücks ergänzt zu denken. Mit der Idee „von einem Maximum“ der Tugend ist demnach verbunden, einem ihr entsprechenden „Menschen seinen Platz im *Himmel*“ (6:461 Anm.) anzuweisen. Weil die außerweltlichen Folgen des Moralitätszustandes in der Welt aber nur symbolisch und nicht direkt versinnlicht werden können, gehören sie zu den „nicht theoretisch begreiflichen Folgen“ (8:328). Es ist neben der praktischen Notwendigkeit der Idee nicht möglich und nicht „nöthig […], auch objectiv eine Ewigkeit des Guten oder Bösen für das Schicksal des Menschen *dogmatisch* als Lehrsatz vorauszusetzen, mit welchen vermeinten Kenntnissen und Behauptungen die Vernunft nur die Schranken ihrer Einsicht überschreitet“ (6:69f.).

Bernd Dörflinger

Himmelskörper

Himmelskörper sind Massen im All (vgl. 2:137). Der Begriff bezeichnet einzelne Massen wie z. B. → Sonnen und deren Satelliten; nicht gemeint sind Wolken, Haufen oder Systeme. Laut *Refl.* 3108 sind „alle dunkele Himmelskörper […] Planeten oder Cometen oder Trabanten“ (*Refl.* 3108, 16:662). Eingehend beschäftigt sich Kant mit der Entstehung von Himmelskörpern, ihrer Bewegung und ihren Beziehungen in *Theorie des Himmels*. Weitere wichtige Stellen: 1:17–25; 1:121; 1:261–347; 2:137–147; *Refl.* 3108, 16:662.

Verwandte Stichworte
Sonne; Stern; Planeten; Komet

Philosophische Funktion

In seiner frühen Naturphilosophie untersucht Kant den „Ursprung des Weltsystems und die Erzeugung der Himmelskörper“ (1:229). Der zweite Teil von *Theorie des Himmels* handelt von „dem ersten Zustande der Natur, der Bildung der Himmelskörper [und] den Ursachen ihrer Bewegung“ (1:259). In *Wahre Schätzung* behauptet Kant, die räumlich-stoffliche Entfaltung der natureigenen Kräfte bilde Körper, Welten, mithin Substanzen und somit Himmelskörper (vgl. 1:17–25). Er rühmt →Leibniz als den ersten, der „lehrte […], daß dem Körper eine wesentliche Kraft beiwohne, die ihm sogar noch vor der Ausdehnung zukommt“; Leibniz sei der einzige, welcher die „dunkele Entelechie“ des →Aristoteles erhellen konnte (1:17). In *Theorie des Himmels* untersucht Kant Himmelskörper als Objekte, deren allmähliche Entstehung aus stofflichem Chaos nach mechanischen Gesetzen „die Auswickelung der Natur“ verdeutlicht (1:226). In diesem Zusammenhang stellt er die in der Wissenschaftsgeschichte berühmt gewordene Nebularhypothese auf (vgl. 1:263–269; 1:250–256; 1:307–347). Die Nebularhypothese ist die spekulative Vorwegnahme der Bildung von Himmelskörpern verschiedenster Größen – von Sonnen zu deren galaktischen Systemen – aus Teilchennebel bzw. einer Materiewolke. Kant erklärte 1755, wie die Entwicklungsstufen dieser Bildung aussehen und welche Kräfte sich dabei entfalten. Die Nebularhypothese ist heute fester Bestandteil des Standardmodells von Kosmologie und Astrophysik.

Allerdings waren zu Kants Zeiten naturwissenschaftliche kosmogonische Untersuchungen nicht frei von theologischen Problemen und damit verbundenen akademisch-beruflichen Risiken. In der späteren Neuformulierung des Inhalts der anonym veröffentlichten *Theorie des Himmels* wird die freigeistige Frage nach dem Ursprung der Himmelskörper durch die unverfänglichere Frage nach den mechanischen Ursachen ersetzt (vgl. 2:137–139, 2:145–147).

In den kritischen Schriften werden Himmelskörper nur am Rande und stets nur in kinematischen Zusammenhängen (also in Bezug auf deren Bewegung) erwähnt, wie in der folgenden Stelle der *Prolegomena*: „So einfach nun auch die Quellen dieses Gesetzes [des umgekehrten Quadrats der Entfernungen] sind, indem sie blos auf dem Verhältnisse der Kugelflächen von verschiedenen Halbmessern beruhen, so ist doch die Folge davon so vortrefflich in Ansehung der Mannigfaltigkeit ihrer Zusammenstimmung und Regelmäßigkeit derselben, daß nicht allein alle mögliche Bahnen der Himmelskörper in Kegelschnitten, sondern auch ein solches Verhältniß derselben unter einander erfolgt, daß kein ander Gesetz der Attraction als das des umgekehrten Quadratverhältnisses der Entfernungen zu einem Weltsystem als schicklich erdacht werden kann“ (4:321). In *Rez. Herder* bemerkt Kant, „die nähere Kenntniß des Luftkreises, selbst der Einfluß der Himmelskörper auf denselben, wenn er näher gekannt sein wird, scheint [Herder] auf die Geschichte der Menschheit einen großen Einfluß zu versprechen“ (8:46). Das ist ein Eindruck, den der kritische Kant nicht teilt.

Weiterführende Literatur

Schönfeld, Martin: „Kant’s Early Cosmology“, in: Bird, Graham (Hg.): A Companion to Kant, Oxford: Blackwell 2006, 47–62.

Martin Schönfeld

Hindernis der Freiheit

Eine Handlung, die jemanden widerrechtlich am freien Gebrauch seiner →Willkür hindert, ist „ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen“ (6:231). Als ein solches ist sie unrecht, denn Recht ist „der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (6:230). Wichtige Stelle: 6:230–233.

Verwandte Stichworte

Recht; Freiheit; Zwang

Philosophische Funktion

Kant begründet in der *MSR* mit Hilfe des Ausdrucks „Hinderniß der Freiheit“ (6:231), dass das Recht mit der Befugnis zu zwingen analytisch verbunden ist. Da eine Handlung, die „ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen“ (6:231) darstellt, das Recht, wie es durch den Rechtsbegriff bestimmt ist, einschränkt, kann Recht nur bestehen, wenn mit ihm die Befugnis verbunden ist, eine solche Handlung zu verhindern, und das heißt, gegen sie aus Gründen des Rechts Zwang anzuwenden.

Wird der Rechtszwang als „*Verhinderung* eines *Hindernisses der Freiheit*“ (6:231) bestimmt, dann lässt er sich nicht nur als Maßnahme gegen Freiheitswidriges legitimieren, sondern darüber hinaus auch eindeutig bestimmen. Die Äußerungen der Freiheit des Einzelnen werden unter dem Gesichtspunkt des Rechts allein darauf hin betrachtet, dass sie tatsächlich, d. h. „als Facta aufeinander […] Einfluß haben können“ (6:230). In dieser Tatsächlichkeit unterliegen sie einer Relation, die objektivierbar ist, weil sie allem die Umstände berücksichtigenden subjektiven Abwägen entzogen ist. Sie erläutert Kant deshalb auch mit einem Hinweis auf den Satz des Widerspruchs (vgl. *MSR*, §D, 6:231) und bringt sie in Analogie zur „Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der *Gleichheit der Wirkung* und *Gegenwirkung*“ (6:232), um im Anschluss daran (vgl. 6:233ff.) alles zweideutige Recht (Billigkeit, Notrecht) von der eigentlichen Rechtslehre zugunsten eines nur auf die Handlungsäußerungen gerichteten strikten Rechts auszuschließen. Die hierin gelegenen Momente von Gleichheit und Wechselseitigkeit der Glieder einer Rechtsgemeinschaft bestimmen dann den weiteren Fortgang der in der *MSR* entwickelten Rechtslehre.

Wolfgang Bartuschat

Hindu

Die Hindu – auch „Inder“ (9:320), „Indier“ (z. B. 9:318) – sind nach Kant die Bewohner und Eingeborenen von Indien bzw. „Hindistan“ (2:438). Die geografische Lage des Landes ermöglichte es, dass sich dort „in langen Zeitläuften eine feste menschliche Race gründen“ (2:439) konnte: „Der Eingeborne von Hindistan kann als aus einer der ältesten menschlichen Racen entsprossen angesehen werden“ (2:438). Weitere wichtige Stellen: 2:432; 2:438f.; 2:441; 6:73f.; 6:140; 6:184; 8:308; 9:228; 9:316; 9:320; 10:210; 15:877.

Verwandte Stichworte

Mahomedaner, Mohammedaner; Zoroaster

Philosophische Funktion

Der frühe Kant (1775) unterscheidet vier Menschenrassen: Weiße, Neger, Hunnen (Mongolen) und die „hinduische oder *hindistanische* Race“ (2:432; vgl. 2:441). Die „Gelehrsamkeit der Indier“ stammt aus Tibet; von Indien aus verbreiteten sich dann aber sämtliche „Künste“, z. B. Ackerbau, das Zahlenwesen, das Schachspiel (9:228; zu Tibet vgl. 2:438). Indien ist aber nur die Heimat der Künste, nicht der Wissenschaften: „Die Hindus […] bringen es niemals bis zu abstrakten Begriffen […]“ (Glasenapp, *Religionen des Ostens*, S. 43; vgl. 15:877). Die altindische Religion enthält „die allerreinsten Ideen von Gott“ (Glasenapp, *Religionen des Ostens*, S. 36). Die „Indianer“ glauben nämlich „im Grunde nur eine alles begreifende Gottheit, der sie aber drei Wesenheiten zueignen“ (Glasenapp, *Religionen des Ostens*, S. 39; vgl. S. 18 u. 38). So findet sich auch hier die Idee der Trinität (vgl. 10:210; 6:140; sowie unter →Zoroaster). Die „Indier“ fassen die Erde als „Büßungsort“ auf (8:308) und glauben an die Wiedergeburt, wobei die Geister der Menschen zur Strafe in tierische Körper eingesperrt werden (vgl. 6:73f.; Glasenapp, *Religionen des Ostens*, S. 40). Sie machen „nie Proselyten, sondern sind aus Grundsatz sehr tolerant“ (Glasenapp, *Religionen des Ostens*, S. 34). Allerdings gibt der „*hinduische* Glaube […] seinen Anhängern den Charakter der *Kleinmüthigkeit*“ (6:184 Anm.), weil er die Demut falsch versteht und Selbstverachtung lehrt.

Weiterführende Literatur

Glasenapp, Helmuth von: Kant und die Religionen des Ostens, Kitzingen: Holzner 1954.

Michael Albrecht

Hippel, Theodor Gottlieb von

Dt. Kommunalpolitiker und Schriftsteller (1741–1796); Theodor Gottlieb von Hippel begann 1756 sein Theologiestudium in Königsberg, als Kant als Privatdozent an der Universität lehrte. In dieser Zeit hörte er auch Kants Vorlesungen über →Metaphysik und →physische Geographie. Nach einer Russlandreise wechselte Hippel zur Jurisprudenz und schlug eine Verwaltungslaufbahn ein (Stavenhagen, *Kant und Königsberg*, S. 26). Zunächst als Advokat (ab 1765) tätig, wurde er 1780 zum Bürgermeister von Königsberg gewählt und führte den Titel eines Kriegsrates bzw. Regierungsrates. Nach der Erneuerung des alten Adels seiner Familie trat der Freimaurer Hippel 1790 in den Adelsstand.

In seinen letzten zehn Lebensjahren (1786–1796) wurde er Kants Vertrauter (vgl. 7:537) und zu einem seiner engsten Freunde, als der er auch der häufigste Gast von Kants Tischgesellschaft war. Als „Lieblingsfeind Herders“ (Kühn, *Kant*, S. 203) verfolgte Hippel zuweilen literarische Ambitionen. Er war nicht nur Mitglied des literarischen Zirkels in Königsberg, sondern auch schriftstellerisch tätig, z. B. nahm er Kants Freund →Joseph Green zum Vorbild der Hauptfigur seiner Komödie *Der Mann nach der Uhr* (1765).

Die Kontroverse um Hippel, der Kant plagiiert haben soll, betraf seine anonyme Veröffentlichung des dreibändigen Romans *Lebensläufe* (1778, 1779, 1781). Das humoristische Buch enthielt u. a. fiktionalisierte Beschreibungen und Parodien auf Kants Charakter. Obwohl Kant bekannt war, dass Hippel der Verfasser ist, wahrte er Hippels Anonymität (vgl. 13:537). Kant, der Hippel einen „Centralkopf“ (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, S. 395) nannte, bestätigte, dass sein in der Philosophie nicht sonderlich versierter Freund studentische Mitschriften von seinen, Kants, Anthropologie- und Metaphysikvorlesungen hinzugezogen habe, die er stellenweise nahezu wörtlich übernahm – daraus erklärt sich der gegen Hippel gerichtete Plagiatsvorwurf. Aufgrund der Ähnlichkeiten zwischen den *Lebensläufe[n]* und Kants veröffentlichten Schriften kursierte das Gerücht, dass Kant der Verfasser der *Lebensläufe* sei oder zumindest die darin enthaltenen philosophischen Teile verfasst habe. Daraufhin verfasste Kant am 6. Dezember 1796 eine „*Erklärung wegen der von Hippel'schen Autorschaft*“ (12:360f.), die am 21. Januar 1797 im *Intelligenzblatt* der *Allgemeine Literatur-Zeitung* Nr. 9 erschien, in der er die Mutmaßungen einer Mitwirkung an Hippels Buch zurückwies (vgl. 12:360f.; 13:536ff.; 13:540). In seiner „*Erklärung*“ schrieb Kant, dass sein System, von dem er seinen Hörern einige „Bruchstücke“ (12:361; vgl. 13:540) mitgeteilt habe, sich erst in dem Zeitraum von 1770 bis 1780 zu einem „Ganze[n]“ (13:540) zusammengefügt habe. Da Hippel auf die studentischen Mitschriften von Kants Vorlesungen zur Anthropologie, Logik, Moral und zum Naturrecht u. a. in seinen *Lebensläufe[n]* zurückgriff, erfuhr das Publikum noch vor dem Erscheinen der Werke, die auf die *KrV* folgten, durch Hippel Grundzüge von Kants kritischem System (vgl. 12:361).

Weiterführende Literatur

Abegg, Johann Friedrich: Reisetagebuch von 1789, hg. v. Walter Abegg / Jolanda Abbeg, Frankfurt/M.: Insel 1976.

Beck, Hamilton: „Kant and the Novel. A Study of Examination Scene in Hippel's ‚Lebensläufte nach aufsteigender Linie'“, in: Kant-Studien 74, 1983, 271–301.

Hippel, Theodor Gottlieb von: Anhandlung über die Ehe, Berlin: Voß 1774.

Lindemann-Stark, Anke: Leben und Lebensläufe des Theodor Gottlieb von Hippel, St. Ingbert: Röhrig 2001.

Schneider, Ferdinand Josef: Theodor Gottieb von Hippel in den Jahren von 1741 bis 1781 und die erste Epoche seiner literarischen Tätigkeit, Prag: Taussig & Taussig 1911.

Warda, Arthur: „Kants Erklärung wegen der v. Hippelschen Autorschaft“, in: Altpreußische Monatsschrift 41, 1904, 61–93.

Bianca Patricia Pick

Hippokrates von Kos

Griechischer Arzt (um 460 v. Chr. – 370 v. Chr.). Hippokrates gilt als berühmtester Arzt der Antike, Begründer der →Medizin und ist vor allem durch seine (Vier-)Säftelehre bekannt. Kant erwähnt Hippokrates in seinem Gesamtwerk zweimal in seinen geschichtsphilosophischen Schriften. In einer Fußnote führt er Hippokrates' Aphorismus in der lateinischen Übersetzung „[a]rs longa, vita brevis“ („Die Kunst ist lang, das Leben ist kurz“, Übers. Verf.) an, um seine Annahme an einem „Beispiel“ zu beweisen, dass die →Natur den Menschen mit „zwei Anlagen zu zwei verschiedenen Zwecken, nämlich der Menschheit als Thiergattung und eben derselben als sittlicher Gattung“ ausgestattet hat (8:117 Anm.). Auf diesen Aphorismus verweist Kant später erneut in leicht abgeänderter Form. Er schreibt: „iudicium anceps, experimentum periculosum“ (8:306; „Das Urteil ist unsicher, das Experiment ist gefährlich“, Übers. Verf.). Dass das →Experiment unsicher sei, findet sich auch bei Hippokrates, die Aussage hingegen, dass das Urteil unsicher sei, ist von Kant hinzugefügt. Kant behandelt in jenem Abschnitt die „Frage über die Erfordernisse zu einer guten Staatsverfassung“ (8:305) und kommt zu dem Schluss, dass es gar keine Theorie über eine

gute Verfassung geben könne, da Verfassungen über einen längeren Zeitraum hinweg historisch wachsen, so dass sich die Menschen an diese Ordnung sowie an ihren Zustand innerhalb dieser Ordnung gewöhnen. Das macht es ihnen unmöglich, eine Verfassung allein durch die Vernunft zu bewerten.

Im Kontext der „Heilkunde" (21:134) spricht Kant vom „[]Hippocratische[n][] Geschäfte" (*Refl.* 1541, 15:966) und zählt den „Medicus", den „Chirurgus" sowie den „Diaeteticus" zu den „[d]reyerley Hippokratiker[n], den Kranken zu besorgen" (*Refl.* 1544, 15:966); daneben zitiert Kant auch die in der Medizin gebräuchliche Bezeichnung ‚*Facies Hippocratica*' (z. B. 15:940: „faciens Hippocratis"), den charakteristischen Gesichtsausdruck eines Sterbenden. In Überlegungen zu „der Methode [v]orläufig zu urtheilen" verweist Kant auf „Hippocrates Warnung: iudicium anceps, experimentum periculosum", um zu zeigen, dass „[e]inem Arzt […] diese Methode vorläufig zu urtheilen noch nothwendiger [ist]" (*Refl.* 535, 15:233; vgl. 22:449). Wiederholt nimmt Kant auf Hippokrates Bezug, um zu belegen, dass es „nicht Erfahrungen, sondern nur die Erfahrung und was sie lehrt" gibt (21:18; vgl. 21:133f.). Hierbei stellt Kant fest, dass „Observation u. Experiment als Aggregat der Warnehmungen […] noch lange nicht den hippocratischen Satz: Es giebt Erfahrung [begründen]" (21:87; vgl. 22:449), sodass die „*Hippocrati*sche Weisheit in Ansehung der Heilkunde […] eine bloße Idee [ist]" (21:131; vgl. 21:134, 22:72). Nach Kant liegt folglich auch Pedanterie „[i]n der Medicin" vor, wenn „nur nach dem Hippocrates curirt" (*Refl.* 2037, 16:207) wird. Nur vermuten lässt sich, dass Kant sich auch bei seiner Einteilung des Temperaments in vier Temperamentstypen, „das *sanguinische*, das *melancholische*, das *cholerische* und das *phlegmatische*" (7:286f.), an Hippokrates orientierte, da hier zwar von „alten Formen" die Rede ist, die „beibehalten werden können" (7:287), Hippokrates namentlich aber nicht genannt wird.

Julia Born / Christiane Straub

Hirngespinst

Für Kant ist ein (bloßes) Hirngespinst etwas nicht „Wirkliches" (2:320); es ist „ein *Unding*, eine *Täuschung*" (20:401). Hirngespinste müssen keinen Widerspruch enthalten (vgl. 28:544), aber ihnen entspricht nichts in der Realität. Ihr Gegenstand ist ein „Ens imaginarium […], wovon aber doch der Gedanke möglich ist" (28:544). Hirngespinste sind „Schwächen in Erkenntniß der Wahrheit" (25:879). Kant stellt sie den Vernunftideen gegenüber (vgl. 7:90f.) und rückt sie in die Nähe von Geisteskrankheiten: „[D]er etwas vor seinen Sinnen zu haben glaubt, was ein Hirngespinst ist [, ist wahnsinnig]" (*Refl.* 487, 15:207). Anders als ein → Blendwerk, bei dem die Ursache der Sinnestäuschung im Objekt liegt, stellen manche Hirngespinste einen „*Betrug der Sinne*" dar, der daher „entsteht […], daß wir unsere Einbildungen mit den Empfindungen vermischen, und so siehet immer ein jeder das, wovon er den Kopf voll hat" (25:61). Derartige Hirngespinste sind somit Sinnestäuschungen (→ Täuschung (der Sinne)), deren Ursache im Subjekt liegt. Weitere wichtige Stellen: KrV B 123f.; KrV A 543 / B 571; 4:407f.; 4:445; 5:154; 8:308f.; *Refl.* 1432, 15:626; 20:76; 25:996, 25:1191.

Verwandte Stichworte

Schein; Blendwerk; Wahn, Wahnsinn; Idee; Schwärmerei

Philosophische Funktion

Der wichtigste Gebrauch des Begriffs ‚Hirngespinst' in Kants Philosophie findet sich in seiner Moralphilosophie. Um die Berechtigung der Moral zu erweisen, muss Kant seinem eigenen Anspruch nach ausschließen, dass „alle Sittlichkeit als bloßes Hirngespinst" ist (4:407; vgl. 4:445, 5:154). In der *GMS* verweist Kant auf „einen *möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft*" (4:445), um ihre Realität zu begründen. Demgegenüber betont Kant in der zweiten Kritik den Unterschied zwischen Vorstellungen, „wo das Bedürfniß auf *Neigung* gegründet ist", und solchen, die auf einem „*Vernunftbedürfniß*" beruhen (5:144 Anm.). Jene geben Anlass zu bloßen Hirngespinsten, während dieses legitime Ideen der reinen praktischen Vernunft hervorbringt.

Kant verwendet den Begriff des Hirngespinsts auch dazu, zentrale Thesen der *KrV* zu erläutern: Ohne → Anschauung sind unsere Urteile bloße Hirngespinste (vgl. 25:1229) und ohne → transzendentalen Idealismus wären sowohl un-

sere Begriffe von → Ursache und → Wirkung (vgl. KrV B 123f.; KrV A 543 / B 571) als auch die apriorische Vorstellung des → Raumes (KrV B 196) bloße Hirngespinste.

→ Romane neigen dazu, Hirngespinste zu verursachen (vgl. 25:523) und die Dichtung steht in keinem hohen Ansehen, da sie mit Hirngespinsten arbeitet (vgl. 25:1003). Am Abend sind wir anfälliger für Hirngespinste (vgl. 25:957), und Hirngespinste sind mit einem „allzu große[n] Hang der Hofnung“ (25:804) verbunden.

Kant verwendet den Ausdruck ‚Hirngespinst‘ auch, um den → Enthusiasmus von der Schwärmerei zu unterscheiden; nur letztere folgt bloßen Hirngespinsten (vgl. 25:531). Auch gibt es „eine melancholische Narrheit“, die „mit lauter Hirngespinste[n] zu thun [hat]“ (25:766). Kant gibt in seinen veröffentlichten und unveröffentlichten Schriften zahlreiche Beispiele von Hirngespinsten (vgl. 8:308f., *Refl.* 1432, 15:626, 20:76, 25:996, 25:1191). Als entscheidendes Gegenmittel gegen Hirngespinste empfiehlt Kant, die eigene → Erfahrung mit der anderer zu vergleichen (vgl. 25:1013).

Patrick Frierson
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Hobbes, Thomas

Engl. Philosoph, Mathematiker und Schriftsteller (1588–1679); Hobbes gilt neben → Descartes als Begründer der modernen Philosophie. Kant hat sich nachweislich bereits in den 60er Jahren mit Hobbes beschäftigt. Diese Rezeption fand ihren Niederschlag aber erst in den in den 80er und 90er Jahren publizierten Schriften über Geschichte, Recht und Politik. Kants Staats- und Rechtsphilosophie verdankt Hobbes wesentliche Anregungen; dies gilt v. a. für Hobbes' Lehre vom Naturzustand als einem Krieg eines jeden gegen jeden und für seine rationale Begründung der Legitimität staatlicher Herrschaft.

Bedeutung für die kantische Philosophie

1. Zwar finden sich bei Kant auch einzelne Bemerkungen über Hobbes' theoretische Philosophie, z. B. bezeichnet er ihn als einen der „*gröbern Materialisten*, die die Möglichkeit aller einfachen Substanzen leugnen“ (*Refl.* 6284, 18:551), Kants Interesse gilt aber vornehmlich Hobbes' Staatsphilosophie. Kant stimmt Hobbes' Lehre vom Menschen und vom Staat in mehreren Hinsichten zu. (i) Der Naturzustand ist ein allgemeiner *Kriegszustand* (vgl. 8:348f.). Kant meint allerdings, Hobbes' Bestimmung des Kriegszustands präzisieren zu müssen: „*Hobbes*' Satz: status hominum naturalis est *bellum* omnium in omnes (Der Naturzustand der Menschen ist Krieg aller gegen alle – Red.), hat weiter keinen Fehler, als daß es heißen sollte: *est status belli etc* (ist Kriegszustand etc.). Denn wenn man gleich nicht einräumt, daß zwischen Menschen, die nicht unter äußern und öffentlichen Gesetzen stehen, jederzeit wirkliche *Feindseligkeiten* herrschen: so ist doch der *Zustand* derselben (status iuridicus), d. i. das Verhältniß, in und durch welches sie der Rechte (des Erwerbs oder der Erhaltung derselben) fähig sind, ein solcher Zustand, in welchem ein jeder selbst Richter über das sein will, was ihm gegen andere recht sei, aber auch für dieses keine Sicherheit von andern hat oder ihnen giebt, als jedes seine eigene Gewalt; welches ein Kriegszustand ist, in dem jedermann wider jedermann beständig gerüstet sein muß“ (6:97 Anm.). Jedoch verstand schon Hobbes selbst unter dem Kriegszustand keinen Zustand der ständigen gewalttätigen Auseinandersetzungen, sondern der beständigen Bereitschaft zu diesen (vgl. Hobbes, *Leviathan*, S. 96). (ii) Im Naturzustand hat jeder Mensch das Recht, sich *präventiv* gegen gewaltsame Übergriffe anderer zu schützen: „[…] es ist nicht nöthig, die wirkliche Feindseligkeit abzuwarten; er ist zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm schon seiner Natur nach damit droht“ (6:307; vgl. Hobbes, *Leviathan*, S. 95). (iii) Es ist geboten, den Naturzustand zu verlassen und in den bürgerlichen Zustand einzutreten: „exeundum esse e statu naturali“ (6:97 Anm.). Dieser Satz folgt sowohl Kant als auch Hobbes zufolge aus der Feststellung, dass der Naturzustand ein Kriegszustand ist, „denn dieser Zustand ist eine continuirliche Läsion der Rechte aller andern durch die Anmaßung in seiner eigenen Sache Richter zu sein und andern Menschen keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu lassen, als bloß seine eigene Willkür“ (6:97 Anm.).

2. Kant hat sich nicht nur zustimmend, sondern auch kritisch auf Hobbes bezogen. Allerdings hat er sich nur selten explizit mit Hobbes auseinan-

dergesetzt. Die bekannteste Stelle, an der Kant sich ausdrücklich kritisch mit Hobbes beschäftigt, ist der zweite Abschnitt des Aufsatzes → Gemeinspruch. Der Abschnitt trägt den Titel „*Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Staatsrecht*“ (8:289; vgl. 8:289–306). Als Untertitel ist in Klammern hinzugefügt: „Gegen *Hobbes*“ (8:289). Aufgrund der Tatsache, dass Hobbes in diesem Abschnitt nur zweimal namentlich erwähnt wird und in ihm nur eine untergeordnete Rolle zu spielen scheint, hat man vermutet, Kant habe dem zweiten Abschnitt „eher pro forma den Namen von Hobbes als Gegner zugeordnet“ (Henrich, *Vernünftiges Handeln im Staat*, S. 9). Tatsächlich sprechen jedoch sachliche Gründe für diese Zuordnung. Kant nimmt hier nämlich an der auf Hobbes zurückgehenden vertragstheoretischen Begründung staatlicher Herrschaft eine wichtige Korrektur vor. Er stellt mit Bezug auf den Gesellschaftsvertrag fest, dieser sei „keineswegs als ein *Factum* vorauszusetzen nöthig (ja als ein solches gar nicht möglich); […]. Sondern es ist eine *bloße Idee* der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen *können*, und jeden Unterthan, so fern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe“ (8:297). Staaten sind nicht durch wirkliche Gesellschaftsverträge entstanden, vielmehr ist die Idee des Gesellschaftsvertrags „der Probirstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes“ (8:297), der „als Vernunftprincip der Beurtheilung aller öffentlichen rechtlichen Verfassung überhaupt“ (8:302) dient. Die Annahme des Gesellschaftsvertrags hat also keine deskriptiv-explikative, sondern eine *evaluativ-normative* Funktion. Sie erklärt nicht, wie Staaten entstanden sind, sondern gibt an, wie diese rechtlich verfasst sein sollen. Damit hat Kant gegenüber Hobbes – aber auch gegenüber → Locke und → Rousseau – eine wichtige Klärung vorgenommen, durch die ein Standardeinwand gegen die Vertragstheorie entkräftet wird: Schon → Hume hatte darauf hingewiesen, dass ein solcher Vertrag historisch nicht zu belegen sei. In einer Reflexion hat Kant prägnant zum Ausdruck gebracht, warum seine Lehre von diesem Einwand nicht getroffen wird: „Contractus socialis nicht principium der Staatserrichtung sondern Staatsrechts“ (*Refl.* 7421, 19:370).

Im zweiten Abschnitt des *Gemeinspruchs* (vgl. 8:289–306) findet sich ein zweiter Einwand gegen Hobbes. Über dessen These, dass der Souverän den Bürgern kein Unrecht tun könne, schreibt Kant: „Dieser Satz würde ganz richtig sein, wenn man unter Unrecht diejenige Läsion versteht, welche dem Beleidigten ein *Zwangsrecht* gegen denjenigen einräumt, der ihm Unrecht thut; aber so im Allgemeinen ist der Satz erschrecklich“ (8:303f.). Kant hingegen vertritt die Auffassung, dass auch das Volk „seine unverlierbaren Rechte gegen das Staatsoberhaupt habe, obgleich diese keine Zwangsrechte sein können“ (8:303). Da Kant aber im *Gemeinspruch* ausdrücklich das Widerstandsrecht bestreitet (→ Widerstand), kann es sich bei diesen Rechten nur um moralische Ansprüche handeln, die keine Auswirkung auf die Rechtslage haben. Letztlich liegt bei Kant – wie bei Hobbes – alle politische Entscheidungsgewalt beim Souverän. Deshalb ist bezweifelt worden, ob die von Kant im *Gemeinspruch* vertretene Auffassung in der Praxis zu mehr Rechtssicherheit führen würde als die hobbessche (vgl. Ginsberg, *Kant and Hobbes*, S. 118f.).

3. Kant scheint sich in dem Maße, in dem er eine eigenständige Rechts- und Staatsphilosophie entwickelte, von Hobbes' Einfluss unabhängig gemacht zu haben. Eine wichtige Zäsur liegt vermutlich zwischen *Frieden* und *MSR*. Herb und Ludwig haben darauf aufmerksam gemacht, dass in *MSR* neben die naturzustandstheoretische Begründung des Rechts die eigentumstheoretische Deduktion des Rechtszustands tritt (vgl. Herb/Ludwig, *Naturzustand*, S. 285), die überdies die Argumentation trage und von Erwägungen über den Naturzustand und anthropologischen Annahmen unabhängig sei. Damit erhalte Kants Argumentation einen apriorischen Status; sie löse sich vom Modell des Naturzustands. Dieser Befund stimmt mit den Resultaten anderer Interpreten überein (vgl. z. B. Geismann, *Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau*, S. 180; Herbert, *Kant contra Hobbes*, S. 17). Somit scheint die Argumentation in Kants ausgereifter Rechtsphilosophie, wie sie in *MSR* vorliegt, weitgehend unabhängig von Hobbes' Lehren zu sein.

Weiterführende Literatur

Airaksinen, Timo / Siitonen, Arto: „Kant on Hobbes, peace, and obedience“, in: History of European Ideas 30, 2004, 315–328.

Wolf, Friedrich O.: „Kant and Hobbes Concerning the Foundations of Political Philosophy“, in: Beck, Lewis White (Hg.): Proceedings of the third International Kant Congress, Dordrecht: Reidel 1972, 607–613.

Héctor Wittwer

Hochachtung

Hochachtung nennt Kant das Gefühl, das die erhabenen Eigenschaften uns einflößen (vgl. 2:211), und die ihm entsprechenden Verhaltensweisen. Weitere wichtige Stellen: 1:12; 2:211f.; 2:233; 2:236; 2:242; 4:405; 5:158; 5:262; 5:300; 5:481; 6:107; 6:467f.; 7:9; 7:292; 8:304.

Verwandte Stichworte

Bewunderung; Liebe; Achtung, Achtung für das Gesetz

Philosophische Funktion

In den *Bemerkungen* und den *Refl.* spricht Kant öfters von der Hochachtung (oder Hochschätzung) im Unterschied zur Liebe (oder → Neigung). Die Liebe sei eine Empfindung, die uns durch schöne Eigenschaften (wie z. B. die → Höflichkeit), und die Hochachtung eine, die uns durch erhabene Eigenschaften (wie z. B. den uneigennützigen Diensteifer) eingeflößt werde (vgl. 2:211). An einer Stelle heißt es auch, dass wir das hochachten, „was an sich selbst gut ist“, wohingegen wir das lieben, „was respective auf uns gut ist“ (19:104). Symptomatisch für diese kontrastierende Gegenüberstellung ist die Aussage: „Man schätzt manchen viel zu hoch, als daß man ihn lieben könne. Er flößt Bewunderung ein, aber er ist zu weit über uns, als daß wir mit der Vertraulichkeit der Liebe uns ihm zu nähern getrauen.“ (2:211).

Der Begriff der Bewunderung ist eng mit dem der Hochachtung verwandt; Kant gebraucht die beiden wiederholt in Verbindung miteinander und spricht von einer in der Bewunderung enthaltenen Hochachtung (vgl. 5:262; 7:292; 19:218). Ebenfalls verwandt damit ist der Begriff der Verehrung, den Kant als „positive Hochachtung“ bestimmt (6:467f.). Die Pflicht, anderen Menschen Achtung zu erweisen, sei eine negative Pflicht; wir seien keineswegs dazu verpflichtet, anderen in positiver Form Hochachtung zu erweisen. Zu dieser Art der verehrenden Achtung verpflichtet sei man nur in Bezug auf das Moralgesetz (vgl. 6:467f.; 4:405; 5:158; 5:481).

Andreas Trampota

Hochmut

Hochmut (*superbia*) ist – seitens des → Begehrungsvermögens – jene Form von → Ehrbegierde (bzw. Ehrsucht), die von anderen Menschen erwartet, dass sie sich im Vergleich mit uns selbst gering achten (siehe → Verachtung) (vgl. 6:435; 6:465; 7:210; 7:217; 7:272). Kennzeichnend für sie ist außerdem die falsche und übertriebene Einschätzung des eigenen Werts, in welcher der unverdeckte Anspruch auf den Vorzug vor anderen (vgl. 2:249; 2:262) – seitens des → Erkenntnisvermögens – verwurzelt ist (vgl. 2:249; 7:203). Weitere wichtige Stellen: 2:249; 2:262f.; 2:270; 6:332; 6:435; 6:465; 7:203; 7:210f.; 7:217; 7:272f.

Verwandte Stichworte

Ehrbegierde, Ehrsucht; Geringschätzung; Eigendünkel

Philosophische Funktion

Je nach Kontext wird der konative oder der kognitive Aspekt stärker betont. Kant sieht den anthropologischen Ansatzpunkt für das Phänomen des Hochmuts darin, dass Menschen sich mit anderen vergleichen, um sich selbst schätzen zu können (ein Trieb, der eigentlich als Mittel dazu dienen solle, anderen zu dienen, der aber oft unmittelbar herrsche); aus ihm entspringe die Falschheit, seinen Wert in dieser vergleichenden Weise einzuschätzen (vgl. 20:79). Kant klassifiziert den Hochmut als ein → Laster, weil dieses Bestreben, anderen gleich zu kommen oder sie sogar zu übertreffen, in seinem Fall mit der Überzeugung einhergehe, sich dadurch auch einen „inneren größeren Werth zu verschaffen“ (6:435), aufgrund dessen man von anderen eine Achtung verlangt, die man ihnen selbst verweigert (vgl. 6:465). Kant betrachtet daher den Hochmut als eine → Torheit bzw. eine Narrheit (vgl. 2:262; 6:465; 7:210f.; 7:272). Außerdem wird der Hochmut aus verschiedenen Blickwinkeln als ungerecht, niederträchtig, eine

Tollheit (vgl. 7:217; 15:226) und eine →Beleidigung für andere (vgl. 6:465; 7:210) charakterisiert. Als mit ihm verwandte Phänomene nennt Kant die →Eitelkeit, den →Stolz, die Hoffart und die Aufgeblasenheit (vgl. 2:249).

Andreas Trampota

Hoffmann, Friedrich

Dt. Mediziner (1660–1742); war als Arzt in Minden und ab 1693 als erster Professor für Medizin an der Universität Halle tätig. Hoffmanns medizinische Lehre beruht auf einem von →Descartes herrührenden mechanistischen Bild des menschlichen Körpers und der daran anschließenden, im 17. Jh. in Europa populären Lehre der *Iatrophysik*, nach der körperliche Krankheiten ausschließlich aus den physikalischen Eigenschaften der einzelnen Körperteile bzw. der sie bewegenden mechanischen Kräfte erklärbar und deshalb auch nur mechanisch behandelbar seien (vgl. Müller, *Das mechanistische Körpermodell*). Auch für Kant ist Hoffmann ein Mechanist, sowohl was Veränderungen an tierischen Organismen im Allgemeinen (vgl. 2:331) als auch Krankheiten im Speziellen betrifft (vgl. *Refl.* 1526, 15:943). In beiden Hinsichten stellt Kant Hoffmann dessen Hallenser Kollegen →Georg Ernst Stahl gegenüber, von dem er annimmt, dass er „oftmals der Wahrheit näher sei“ (2:331). Zusammen mit →Boerhaave vertrete Hoffmann darüber hinaus ein „pluralistisch[es]“ Krankheitskonzept (*Refl.* 1538, 15:962), d. h. erkläre Krankheiten nicht über ein einheitliches Prinzip. Hier zieht Kant den Mediziner →John Brown vor.

Tobias Audersch

Hoffnung

Hoffnung ist einerseits, als Komplementärbegriff zur →Furcht, eine →Neigung; andererseits ist sie als vernünftige Hoffnung ein Schlüsselbegriff im Übergang von der Ethik zur Religionsphilosophie. Als solcher wird sie an drei Stellen entfaltet: in der *Methodenlehre* der *KrV*, in der sog. Postulatenlehre der *KpV* sowie in *Religion*. Die Hoffnung ist eine der traditionellen drei theologischen Tugenden, die sowohl in der *Summa theologica* des Thomas von Aquin wie in der Theologie Luthers entfaltet werden. Im Pietismus stand die ‚Hoffnung besserer Zeiten‘ im Mittelpunkt, in der Aufklärung wurde die Hoffnung mit der Perfektibilität verbunden. Wichtige Stellen: KrV A 795–819 / B 823–847; 5:122–132; 6:66–78; 6:171f.

Verwandte Stichworte

Fortschritt; Furcht; Glück, Glückseligkeit; Gnade; Vertrauen

Philosophische Funktion

1 KrV (Methodenlehre)

Im 2. Abschnitt des *Kanons der reinen Vernunft* wird der Begriff der Hoffnung im Kontext der drei bekannten Fragen („1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?“ KrV A 805 / B 833) entfaltet, in denen sich das spekulative und praktische Interesse der Vernunft ausdrückt. Die dritte Frage ist konditional mit der zweiten verknüpft: „wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen?“ (KrV A 805 / B 833). In einer ausführlicheren Fassung lautet sie: „wie, wenn ich mich nun so verhalte, daß ich der Glückseligkeit nicht unwürdig sei, darf ich auch hoffen, ihrer dadurch theilhaftig werden zu können?“ (KrV A 809 / B 837).

Die Hoffnung ist „praktisch und theoretisch zugleich“, und zwar so, dass „das Praktische nur als ein Leitfaden zur Beantwortung der theoretischen […] Frage führt“ (KrV A 805 / B 833). Diese Frage aber richtet sich auf die im ersten Abschnitt des Kanonkapitels etablierten Gegenstände von →Gott und →Unsterblichkeit. Nun ist →Glückseligkeit ein Oberbegriff all dessen, was überhaupt Gegenstand der Hoffnung ist: „alles *Hoffen* geht auf Glückseligkeit“ (KrV A 805 / B 833). Damit ist allerdings zunächst nur die Frage, was gehofft wird, nicht aber, was gehofft werden darf, beantwortet. Dass die Glückseligkeit gehofft werden darf, ergibt sich ausschließlich aus der Antwort auf die zweite Frage (Was soll ich tun?): „*Thue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein*“ (KrV A 809 / B 837). Glückseligkeit ist nur im Verbund mit der Würdigkeit, glücklich zu sein, ein vollständiges Gut und umgekehrt ist diese Würdigkeit auch nur im Verbund mit der Hoffnung auf Glückseligkeit ein vollständiges Gut (vgl. KrV A 810 / B 838f.).

2 KpV (Postulatenlehre)

Der Begriff der Hoffnung wird sodann in der *Dialektik der reinen praktischen Vernunft* (5:107ff.)

entfaltet, und zwar erstmals in den beiden Abschnitten zur Unsterblichkeit der → Seele und zum Dasein Gottes als → Postulaten der reinen praktischen Vernunft. Im Rahmen des Postulates der Unsterblichkeit gibt es zwei Arten von Hoffnung, eine schwärmende und eine vernünftige. Da die → Heiligkeit des Willens, d. h. dessen völlige Angemessenheit zum → moralischen Gesetz, eine Vollkommenheit ist, die keinem sinnlichen Vernunftwesen erschwinglich ist, lässt sich diese Heiligkeit nur in einem unendlichen Progressus realisieren, an welche Einsicht sich das → Postulat von der Unsterblichkeit der Seele knüpft (vgl. 5:122). Nun gibt es eine schwärmende Gemütshaltung, die sich „einem verhofften völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens" hingibt (5:122) und damit dem vom Sittengesetz erforderten unablässigen Streben Abbruch tut. Die vernünftige Hoffnung dagegen bescheidet sich mit der Einsicht, dass die Heiligkeit innerhalb der ins Unendliche gehenden Annäherung nur einer intellektuellen Anschauung (Gottes) als ein Ganzes sichtbar ist. Das naheliegende Problem, dass demnach dem menschlichen Subjekt selbst keine Gewissheit in Bezug auf die erhoffte Heiligkeit möglich ist, erörtert Kant anmerkungsweise in doppelter Hinsicht: Innerhalb der christlichen Kirchenlehre ist es der Geist, der sowohl die Heiligung wie die Überzeugung des beharrlichen Fortschreitens wirkt. Innerhalb eines rein ethischen Kontexts darf sich jedoch jeder, der sich eines beständigen Fortschreitens zum Besseren aus moralischen Beweggründen bewusst ist „die tröstende Hoffnung" auf eine „*selige Zukunft*" machen (5:123 Anm.).

Im Rahmen des Postulates des Daseins Gottes wird der Begriff der Hoffnung wieder aufgegriffen. Dieses Postulat, als moralische Notwendigkeit, das Dasein Gottes anzunehmen, ist zugleich subjektives Bedürfnis und wird insofern als ein reiner Vernunftglaube bezeichnet. Die Lehre des → Christentums ist nun eben darum den antiken Philosophenschulen überlegen, weil sie mit dem Gedanken des Reichs Gottes einen Begriff des höchsten Gutes aufstellt, „der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Gnüge thut" (5:128). Die (natürliche) Unerreichbarkeit dieses Guts wird in dieser Lehre dargestellt im „Bewußtsein eines continuirlichen Hanges zur Übertretung" (5:128), ein Gedanke, den Kant in der Religionsschrift als → Hang zum Bösen weiter vertiefen wird. Nur das mit Demut verbundene stetige Fortschreiten berechtigt „zur Hoffnung seiner ins Unendliche gehenden Fortdauer" (5:128). Insofern also „führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Gutes […] zur *Religion*, d. i. zur *Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher* Gebote" (5:129), womit die Ausgangsposition der Religionsschrift erreicht ist (vgl. 6:6; 6:153). Allerdings ist streng darauf zu achten, dass nicht „Furcht oder Hoffnung als Triebfedern zum Grunde gelegt werden" (5:129). Die (vernünftige) Hoffnung ist daher, von der Ethik aus betrachtet, allenfalls etwas, das zur Pflicht und zum → höchsten Gut hinzutritt, darin der → Religion vergleichbar: „Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich *machen*, sondern wie wir der Glückseligkeit *würdig* werden sollen. Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße theilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein" (5:130). Nur in der Verbindung mit der Religion kann „diese Sittenlehre auch Glückseligkeitslehre genannt werden, weil die *Hoffnung* dazu nur mit der Religion allererst anhebt" (5:130).

3 Religion

Der Begriff der Hoffnung erscheint zuerst in der *Allgemeinen Anmerkung* zum *Ersten Stück*, in der die Gnadenwirkungen erörtert werden, die geeignet sind, → das Böse zu überwinden. Hierzu bedarf es einer „unablässigen Gegenwirkung" (6:51) und mehr noch, es bedarf eines neuen Herzens, einer Revolution der Denkungsart, die freilich dem Bewusstsein des Menschen entzogen ist; „aber auf den Weg, der dahin [sc. zum Besseren] führt, […] muß er *hoffen* können durch *eigene* Kraftanwendung zu gelangen" (6:51).

Das *Zweite Stück* erörtert dann den Begriff der Hoffnung ausführlich. Von der personifizierten Idee des guten Prinzips, dem Ideal der moralischen Vollkommenheit, vorgestellt als der Sohn Gottes, heißt es: „Im *praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes* […] kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig […] zu werden", sofern er eben damit ein „auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann" (6:62). So wie in der *KpV* die Heiligkeit das Problem ihrer Erreichbarkeit aufwies, so erörtert Kant im *Zweiten Stück* eine dreifache Schwierigkeit in Bezug auf die Erreichbarkeit des

Status eines Gott wohlgefälligen Menschen. Die äußere Gliederung orientiert sich an den göttlichen Eigenschaften der Heiligkeit, der → Güte und der → Gerechtigkeit, damit werden zugleich drei Aspekte der Hoffnung verknüpft, nämlich die Erwartung, das Vertrauen und die Gnade. Vor allem der letztere Punkt erfordert eine kritische Auseinandersetzung mit der theologischen Tradition des Rechtfertigungsglaubens.

1) Die erste Schwierigkeit besteht darin, „wie die Gesinnung für die That […] gelten könne" (6:67). Sie ist klarerweise nicht dadurch aufzulösen, dass die Gesinnung einfachhin die Stelle der Tat vertritt (und sei es auch in einer Anschauung Gottes), denn die Möglichkeit dieser Vertretung steht gerade in Frage. Das Problem wird exponiert durch eine Differenzierung der Angemessenheit der Tat zur Heiligkeit oder Vollkommenheit des Gesetzes. Sie ist nämlich zwar „*jederzeit* […] mangelhaft", jedoch ist sie dieses „nicht überhaupt, sondern in jedem Zeitpunkte" (6:67). Die Differenz zwischen diesen beiden Aussagen wird von Kant mithilfe einer Konstruktion überbrückt, die (wie schon in der *KpV*) an eine mathematische Grenzwertbetrachtung angelehnt ist: der „Fortschritt […] ins Unendliche" wird von Gott „in seiner reinen intellectuellen Anschauung als ein vollendetes Ganze […] beurtheilt" und deswegen kann der Mensch „*überhaupt* Gott wohlgefällig zu sein erwarten" [sprich: hoffen] (6:67). Es ist jedoch keineswegs die Gesinnung allein, die in Gottes Anschauung als hinreichend erachtet wird, sondern es ist die Verbindung von allmählichem Fortschreiten und (angenommener) Gesinnungsänderung. Der unendliche Progress findet, wie in der *KpV*, auch hier statt, allerdings nun so, dass das kontinuierliche und stetige Fortschreiten von Kant im Sinne einer mathematischen Grenzwertbetrachtung (einer „Reihe", 6:67 Anm.) gedeutet wird, deren Vollendung (im Unendlichen) nur der intellektuellen Anschauung Gottes zugänglich ist. Das Subjekt kann diese Vollendung lediglich ‚erwarten', im Sinne von erhoffen, und zwar allein auf der Grundlage der von einer solchen Grenzwertbetrachtung erforderten Stetigkeit und Kontinuität des Fortschreitens, die auch bei (in diesem Leben) grundsätzlich unüberwindbarem Abstand zur erforderten Vollkommenheit (Heiligkeit) einen solchen rationalen Hoffnungsgrund abgibt. Wie Kant in der Erörterung der zweiten Schwierigkeit deutlich macht, kann sich dagegen ein Subjekt, das empirisch nicht diese Kontinuität und Stetigkeit in seiner Lebensführung aufweisen kann, „vernünftigerweise […] keine Hoffnung machen" (6:68f.). Kant vermeidet damit die Schwierigkeit, sich den unendlichen Progress gleichsam über den Tod hinaus denken zu müssen, indem diese Art der Grenzwertbetrachtung in Gottes Anschauung auch dann als vollendet gilt, wenn „sein Dasein abgebrochen" (6:67) wird. Das Postulat einer Unsterblichkeit der Seele spielt in diesem Argumentationsgang daher keine Rolle. Die Auflösung der anfänglichen Differenz von ‚jederzeit' und ‚überhaupt' findet sich in dem Satzschluss: „und so der Mensch unerachtet seiner beständigen Mangelhaftigkeit doch *überhaupt* Gott wohlgefällig zu sein erwarten könne" (6:67). Diese Erwartung entspricht der Hoffnung, allerdings wohl mit einer höheren Gewissheit, als sie gemeinhin mit dem Gegenstand einer Hoffnung verbunden wird. Zwar „besteht […] eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß sie durch successive Synthesis niemals vollendet sein kann" (KrV A 426 / B 454), dennoch haben bestimmte unendliche Reihen (sofern die Funktion konvergent ist) einen endlichen Grenzwert. In diesem Punkt berühren sich mathematische Grenzwertbetrachtung und die intellektuelle (an keine zeitliche Sukzession gebundene) Anschauung Gottes. Und nur insofern kann von der Gesinnung gesagt werden, dass sie „die Stelle der Totalität dieser Reihe der ins Unendliche fortgesetzten Annäherung vertritt" (6:67 Anm.). Von einer Mitwirkung Gottes ist in keinem Sinne die Rede.

2) Die Auflösung der zweiten Schwierigkeit orientiert sich am Leitbegriff des → Vertrauens, das in die Kontinuität der eingeschlagenen, dem Guten verbundenen Lebensführung gesetzt wird. Grundlage dieses Vertrauens ist die Kontinuität und Stetigkeit der Annäherung an → das Gute. Daran knüpft sich dann die vernünftige Hoffnung, dass dieser Prozess auch künftig andauern wird, die sich darauf stützt, „daß, da dergleichen Fortschritte, wenn ihr Princip nur gut ist, die *Kraft* zu den folgenden immer noch vergrößern" (6:68). Das Vertrauen ist allerdings ambivalent, da es einerseits durchaus notwendig ist, denn „ohne *alles* Vertrauen zu seiner einmal angenommenen Gesinnung würde kaum eine Beharrlichkeit, in derselben fortzufahren, möglich sein" (6:68), an-

dererseits ist gerade diese Gesinnung, zu der Vertrauen aufgebaut werden soll, einer zweifelsfreien Erkenntnis entzogen: „wir können dieses Zutrauen nicht auf ein unmittelbares Bewußtsein der Unveränderlichkeit unserer Gesinnungen gründen". Lediglich ein „Schluß […] aus Wahrnehmungen" kann als Grundlage dienen (6:71).

3) Die dritte Schwierigkeit läuft geradezu auf eine „Deduction der Idee einer *Rechtfertigung*" (6:76) hinaus. War bisher das Ganze des Fortschritts zum Besseren, sowie das Vertrauen in den künftigen Fortschritt Gegenstand der Betrachtung, so wird nun die retrospektive Dimension des Fortschreitens thematisch, denn auch vom Menschen, der zum Besseren fortschreitet, gilt unausweichlich: „*so fing er doch vom Bösen an*, und diese Verschuldung ist ihm nie auszulöschen möglich" (6:72). In diesem unvermeidlichen Ausgang vom Bösen ist zugleich dessen Radikalität begründet. In Auseinandersetzung mit einem von Anselm von Canterbury geprägten Typus der Satisfaktionslehre stellt Kant klar, dass es sich bei dieser Schuld nicht um eine „*transmissible* Verbindlichkeit" handelt, sondern um eine „*allerpersönlichste* […] Sündenschuld" (6:72). Da dieses Böse, wie gezeigt, die innersten Maximen berührt, folgt daraus eine „*Unendlichkeit* […] der Schuld" (6:72). Die Auflösung des Problems, wie ein so gearteter Mensch vor der unnachgiebigen Gerechtigkeit eines höchsten Richters soll bestehen können, macht sich die leitende Idee einer Retrospektion zunutze (→ Religion). Kant denkt sich die verhängte Strafe „als *in* dem Zustande der Sinnesänderung […] ausgeübt" (6:73). Aus der Sicht des Menschen bedeutet dies: „alle ihm zustoßende Übel und Leiden, die der alte Mensch sich als Strafe hätte zurechnen müssen, und die er sich auch, sofern er ihm abstirbt, wirklich als solche zurechnet, die nimmt er in der Qualität des neuen als so viel Anlässe der Prüfung und Übung seiner Gesinnung zum Guten willig auf" (6:75 Anm.). Es handelt sich demnach um eine komplexe Aneignung des Vergangenen unter einer grundsätzlich neuen Deutungsperspektive. Diese neue Perspektive wird nun auch mit der personifizierten Idee des guten Prinzips verknüpft: Indem der neue Mensch „*moralisch* ein anderer" ist, kann er die neue Gesinnung idealiter und personifiziert als „Sohn[] Gottes" denken: „*dieser* selbst trägt für ihn […] als *Stellvertreter* die Sündenschuld […] und macht als *Sachverwalter*, daß sie [sc. alle die an ihn glauben] hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen" (6:74). Durch dieses Repräsentationsverhältnis vermeidet Kant, die Übernahme der Schuld einer externen Instanz zuzuschreiben, da sie vielmehr durch die deutende Aneignung der vergangenen Schuld vom neuen Menschen übernommen wird und insofern eine Hoffnung ermöglicht, die sowohl ethisch unbedenklich, als auch theologisch anschlussfähig ist. Eben weil aber der Umschwung und Neubeginn (Revolution) „immer nur im bloßen *Werden* ist" (6:75), kann der Richterspruch „immer nur ein Urtheilsspruch aus Gnade" sein (6:76). Kant macht anschließend unmissverständlich klar, dass die hierauf basierende Hoffnung nur eine Begleiterscheinung eines moralischen Lebenswandels zu sein vermag und in keiner Weise das unablässige Streben nach dem Guten auszusetzen oder gar zu ersetzen vermag. Die Erörterung hat lediglich den „spekulativen" Nutzen, „die Hoffnung auf die Lossprechung des Menschen von seiner Schuld mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen" (6:76), nicht aber „gleichsam Opium fürs Gewissen zu geben" (6:78 Anm.; vgl. 6:83f.; 6:117; 6:144f.) Zugleich lässt Kant keinen Zweifel daran, dass es durchaus nicht nötig ist, über die Art und Weise des erhofften höheren Beistandes irgendetwas Näheres erkennen zu können (vgl. 6:171f.; 6:178).

Weiterführende Literatur

Axinn, Sidney: The Logic of Hope. Extensions of Kant's View of Religion, Amsterdam u. a.: Rodopi 1984.

Conradt, Michael: Der Schlüssel zur Metaphysik. Zum Begriff rationaler Hoffnung in Kants kritischer Moral- und Religionsphilosophie, Diss. phil. Tübingen 1999.

Insole, Christopher: „The Irreducible Importance of Religious Hope in Kant's Conception of the Highest Good", in: Philosophy 83, 2008, 333–351.

Peters, Curtis H.: Kant's Philosophy of Hope, New York u. a.: Lang 1993.

Claus-Dieter Osthövener

Höflichkeit

Höflichkeit bzw. „Politesse" wird von Kant als „ein Schein der Herablassung, der Liebe einflößt",

verstanden (7:152). Weitere wichtige Stellen: 2:211; 2:223; 4:418; 5:210; 6:299; 6:431; 6:473; 7:152f.; 7:278; 7:311.

Verwandte Stichworte
Gefälligkeit; Komplimente; Lüge

Philosophische Funktion
Von der Höflichkeit handelt Kant vornehmlich im Kontext seiner deutlichen Unterscheidung zwischen der auf Grundsätzen (Gesetzen der → Freiheit) basierenden echten → Tugend (der → Sittlichkeit) und dem schönen, äußerlichen, tugendähnlichen → Schein des Guten (vgl. 4:418; 5:210; 6:473; 7:152f.; 15:519; 15:687; 15:839). Wie andere → Umgangstugenden (u. a. Anstand, Gesprächigkeit, Zugänglichkeit) auch sei die Höflichkeit „nichts als *schöner Schein*“ (7:152). Für sich genommen haben sie keinen moralischen Gehalt, weil sie nicht Ausdruck der moralischen → Denkungsart, sondern des sittlichen → Geschmacks seien, dessen Gegenstand die äußere, ästhetische Gestalt der Tugend (die → Schönheit der → Sitten) ist. Diese „anfänglich leeren Zeichen des Wohlwollens und der Achtung“, die lediglich ästhetische Außen- oder Beiwerke der Tugend seien, können aber nach und nach zur Tugend hinleiten und hinwirken, z. B. dadurch, dass sie sie beliebt machen (7:152). Daher sei es → Tugendpflicht, der Tugend durch die Kultivierung der Höflichkeit und alles anderen, was zur Tugend im Verkehr gehört, „die Grazien beizugesellen“ (6:473; → Manier).

Analog zu seiner Definition der Höflichkeit bestimmt Kant den Anstand als „äußere[n] Schein, der andern *Achtung* einflößt“ (7:152; vgl. 15:687).

Andreas Trampota

Hohn

Der Begriff ‚Hohn‘ bzw. ‚Verhöhnung‘ bezeichnet Verhaltensweisen wie z. B. den leichtfertigen → Tadel oder den → Spott, die darauf abgezweckt sind, einer Person ihren Anspruch auf → Ehre zu verweigern (vgl. 7:257), indem ihr wirkliche oder erdichtete Fehler vorgehalten werden und sie damit gegebenenfalls (wie im Falle der spöttischen Verhöhnung) zum Gegenstand des Witzes oder des Gelächters gemacht wird. Weitere wichtige Stellen: 2:267; 5:331; 6:467; 7:211; 7:257; 9:433.

Verwandte Stichworte
Verachtung; Spott, Spottsucht; Geringschätzung

Philosophische Funktion
Die wahre → Tapferkeit (der Tugendstärke; → Stärke, moralische) besteht nach Kant darin, sich durch Verhöhnungen, die sich auf das richten, was ehrwürdig ist, nicht davon abschrecken zu lassen, das zu tun, was die → Pflicht gebietet, weil nämlich „*Ehrliebe* die beständige Begleiterin der Tugend ist“ (7:257; → Ehrliebe).

In der *MST* nennt Kant die Verhöhnung – neben dem → Hochmut und der → Nachrede – als Laster, das der Tugendpflicht gegen andere Menschen aus der ihnen gebührenden Achtung widerspricht (vgl. 6:467). Ein herabsetzendes Urteil, das Ausdruck der eigenen Überlegenheit bzw. Überheblichkeit ist, impliziert auch die Verhöhnung.

Andreas Trampota

Hölle

Die Vorstellung der Hölle wird von Kant vorwiegend als Bestandteil der christlichen Lehre von den „Strafen in einer andern Welt“ (6:70 Anm.) diskutiert. Sie werden denjenigen als Folgen ihrer Unmoral zugewiesen, deren Laster in dieser Welt man „in der Heftigkeit des Abscheus *teuflisch* nennen möchte“ (6:461 Anm.). Als bildhafte Umschreibungen von „Hölle“ finden sich: „Reich der Finsterniß“ (6:60 Anm.) oder „Sitz der […] Verdammten“ (8:328), die „ewig eben dieselben Jammertöne anstimmen“ (8:335). Weitere wichtige Stellen: 5:314; 6:60 Anm.; 6:69ff.; 6:126; 6:461; 8:328f.

Verwandte Stichworte
Böses, radikales; Himmel(reich); Teufel, teuflisch

Philosophische Funktion
Ihrem „bildlich[en]“ (6:60 Anm.) Charakter entsprechend zählt Kant die Vorstellung des „Höllenreich[s]“ (5:314) zu den ästhetischen Ideen der produktiven Einbildungskraft, die „Vernunftideen von unsichtbaren Wesen […] zu versinnlichen“ (5:314) sucht. Spezieller gehört sie zu der ästhetischen „Vorstellungsart, die bei dem Schauderhaften, das sie in sich enthält, zugleich sehr erha-

ben ist“ (6:60 Anm.). Als ästhetische Idee ist die Vorstellung der Hölle aber keiner angemessenen Definition fähig.

Der rationale Gehalt der Vernunftidee, die durch die Höllenvorstellung indirekt symbolisch versinnlicht wird, resultiert aus einer notwendigen Reflexion auf „den moralischen Lauf der Dinge in der Welt“ (8:328). Er kann nicht als folgenlos gedacht werden, sondern nur so, dass „Ablegung der Rechnung der Menschen von ihrem Verhalten in ihrer ganzen Lebenszeit“ (8:328) verlangt werden wird. Die Folgen des Zustands der Moralität in der Welt, hier speziell des zuhöchst mangelhaften Zustands, gehören aufgrund der unmöglichen direkten Versinnlichung aller Moralbegriffe zu den „nicht theoretisch begreiflichen Folgen“ (8:328). Denn eine Behauptung, die „objectiv eine Ewigkeit des Guten oder Bösen für das Schicksal der Menschen *dogmatisch* als Lehrsatz“ statuierte (6:69), würde die Schranken einer durch Vernunft möglichen Einsicht überschreiten.

Bernd Dörflinger

Home, Henry

→Kames, Lord

Homer

Weder die Lebensdaten noch der Geburtsort Homers sind zweifelsfrei bekannt; seine Lebenszeit wird allgemein von der Forschung in die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts oder in die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts v. Chr. datiert. Homer gilt als der älteste griech. Dichter und Verfasser zweier Epen, der Ilias und der Odyssee. Kant verweist des Öfteren auf Schilderungen Homers zur Veranschaulichung eines Gedankens (vgl. 2:208; 2:212; 2:215; 8:393; 15:610); ebenso wird Homer auch in Briefen an Kant zitiert (vgl. 10:156; 11:56; 12:194). Es ist anzunehmen, dass Kant Homer nie in der Originalsprache gelesen hat und er „von den Alten die Römer mehr als die Griechen“ (Vorländer, *Kant*, I, 41) schätzte. Nach Vorländer wird Homer von Kant zwar gelegentlich als eines der „Genies des Altertums bezeichnet“, allerdings wird, so bemerkt Vorländer, bei Kant niemals die „wirkliche Liebe oder gar ein herzliches Entzücken an der Naturwüchsigkeit und Volksmäßigkeit des homerischen Epos“ (Vorländer, *Kant*, I, 40) deutlich. So hat nach Kant „Virgil […] mehr Geschmak als homer“ (16:121) und „der *Held des Homers* [ist] *schrecklich erhaben*, des *Virgils* seiner dagegen *edel*“ (2:212). Zusammen mit →Wieland erscheint Homer in der *KU* als dichterisches Genie, das „seine phantasiereichen und […] gedankenvollen Ideen“, weil „er es selbst nicht weiß, […] es also auch keinen andern lehren kann“ (5:309). In der *Anthropologie* wird Homer und den anderen „alten Gesängen […] bis zum Ossian“ attestiert, dass sie „das Glänzende ihres Vortrages bloß dem Mangel an Mitteln, ihre Begriffe auszudrücken, […] verdanken“ (7:191).

Christiane Straub

Homogenität

Homogenität im Sinne von →Gleichartigkeit, Ähnlichkeit, →Kontinuität ist Heterogenität, Diskontinuität entgegengesetzt. Homogenität bezeichnet insbesondere den Zustand einer durch Intussuszeption entstandenen Materie, deren Bestandteile ähnlich sind, d. i. dieselben qualitativen Eigenschaften besitzen. Homogenität (Gleichartigkeit) bezeichnet in Kants Erkenntnistheorie einen der drei transzendentalen Grundsätze, die der Erkenntnis der Naturformen zugrunde liegen. Wichtige Stellen: KrV A 657f. / B 685f.; 14:366; 14:410f.

Verwandte Stichworte

Affinität; Heterogenität; Spezifikation

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet Verbindungen, deren Teile homogen (in der dynamischen Chemie) oder heterogen sind (in der physischen Mechanik): die chemische homogene Mixtur und die mechanische heterogene Textur der Materie (vgl. 14:366). Die Homogenität der Materie bedingt ihre unendliche Teilbarkeit, d. h. eine dynamische Dimension der Physik. Die chemische dynamische Teilung, die eine homogene Materie herstellt, geht ins Unendliche (*in indefinitum*) (vgl. 12:33; 4:530f.). Die vollständige Auflösung eines festen Körpers in einer Flüssigkeit ergibt ein homogenes Produkt. Kants chemische Lehre der Homogenität und der unendlichen Teilbarkeit der Materie wird von Aristoteles' Definition der kontinuierlichen *mixis* (Vereinigung von zwei oder mehr Stoffen zu einem Stoff) der Flüssigkeiten beeinflusst.

Die Homogenität bzw. Gleichartigkeit der Formen stellt das erste der drei transzendentalen Vernunftprinzipien zur Ermöglichung der Verstandeserkenntnis des Mannigfaltigen in der Natur dar, neben den Prinzipien der → Spezifikation und → Kontinuität der Formen: „Das erste Gesetz […] verhütet die Ausschweifung in die Mannigfaltigkeit verschiedener ursprünglichen Gattungen und empfiehlt die Gleichartigkeit“ (KrV A 660 / B 688). Dabei ist die Homogenität zugleich Regulativ der beiden anderen Grundsätze: „das zweite […] gebietet Unterscheidung der Unterarten […]. Das dritte vereinigt jene beide, indem es bei der höchsten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den stufenartigen Übergang von einer Species zur anderen vorschreibt, welches eine Art von Verwandtschaft der verschiedenen Zweige anzeigt“ (KrV A 660 / B 688). In den Vorlesungen über Metaphysik (Pölitz, vgl. 28:531–609) wird Homogenität als Voraussetzung der Unendlichkeit charakterisiert, die, insofern sie über das rein Quantitative hinausgeht, Spezifikum der Gottheit ist; selbst durch Vergrößerung der Teile bis ins Unendliche ist diese daher für die dem Wesen nach heterogene Menschheit unerreichbar (vgl. 28:324f.). Weitere Ausführungen zum Zusammenhang von Unendlichkeit, Homogenität und Gottheit finden sich in den Vorlesungen über die philosophische Religion (vgl. 28:1019f.), werden aber zudem auf alle Erkenntnisobjekte in Hinsicht auf Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit der Erkenntnis bezogen und begründen die Unerkennbarkeit Gottes: „[E]in Ding, von dem ich eine wahrscheinliche Erkenntniß haben will, muß homogen seyn, d. h. von einerlei Art mit irgend einem andern Dinge, dessen Erkenntniß gewiß ist. […] Wenn aber von einem Dinge die Rede ist, das gar nicht mit zur Welt gehört; so findet hier keine Homogenität, folglich auch keine Wahrscheinlichkeit statt“ (28:1082). Sich daher „Gott als dem Weltalle homogen denken zu wollen, ist ungereimt“ (28:1093).

Mai Lequan

Horaz

Vollständiger Name: Quintus Horatius Flaccus. Geb. 65 v. Chr. in Venusia, gest. 8 v. Chr. Römischer Dichter aus der Regierungszeit des Augustus; Studium der griechischen Philosophie in Athen, Verfasser von Satiren (*Sermones*), Epoden, Oden (*Carmina*), Episteln. Horaz gehört zu denjenigen römischen Autoren, die Kant in seinen Schriften häufig erwähnt und zitiert. Sein Zitatenschatz verdankt sich Kenntnissen, die er aus Vorliebe für Lektüre und Studium lateinischer Texte seit seiner Schulzeit erwarb (vgl. Kühn, *Kant*, S. 67; Klemme, *Schule*) und noch während seiner Amtsjahre an der Universität Königsberg und bis ins hohe Alter hinein pflegte. In *Träume* stellt Kant dem zweiten Hauptstück ein Zitat aus Horaz’ *Epistulae*, II 2, 208–209 als Motto voran. In den Schlusspassagen der *MST* bringt er Horaz in Zusammenhang mit der göttlichen Strafgerechtigkeit, indem er eine Stelle aus *Carmina*, III, 2, 31f. paraphrasiert (vgl. 6:489), der gemäß die Strafe stehenden Fußes dem Verbrechen folgt. Ohne Nennung des Autors hat Kant diverse Horaz-Zitate in Textanmerkungen eingeflochten (*Epistulae*, I 18, 9; vgl. Ludwig, *Anfangsgründe* ^{2}2008, S. 145 Anm.). Häufiger verwendet wird ein Zitat aus *Epistulae*, I 6, 15f.: „insani sapiens nomen habeat, aequus iniqui – ultra quam satis est virtutem si petat ipsam“ – der Weise müßte den Namen des Irren tragen und umgekehrt, wenn er selbst die Tugend mehr als nötig erstrebte (Ludwig, *Anfangsgründe*, S. 146; vgl. 6:404; außerdem *Sermones*, I 1, 106; statt dieses Verses in der 2. Aufl. der *MST*: *Epistulae*, I 18, 9 (vgl. dazu 6:525, sachliche Erläuterung zu 6:404.27ff.); 6:409; 6:433 Anm.). Aus der Sicht des kantischen Tugendideals ist dieser Vers „nach dem Buchstaben genommen, grundfalsch“ (6:433 Anm.). An anderer Stelle in der *MST* (vgl. 6:428) zitiert Kant Horaz unter Verwechslung der Autorschaft mit Seneca; diskutiert wird die casuistische Frage eines zuträglichen Maßes an Weingenuss mit dem Beispiel des Cato (die eigentliche Quelle ist: *Carmina*, III 21, 11f.; vgl. dazu 6:525, sachliche Erläuterung zu 6:428.6; desgleichen 7:171); in der *Pädagogik* bezieht sich Kant hinsichtlich der Beschwerlichkeit der Jugendjahre auf Horaz (vgl. 9:485; Zitat aus *De arte poetica*, 413); ebenso in Bezug auf die Charakterfestigkeit (vgl. 9:487; Zitat aus *Carmina*, III 3, 1). In Kants *Briefwechsel* finden sich häufig Zitate und Bezüge auf Horaz (vgl. die in 13:637 angegebenen Stellen), außerdem in einem Stammbuchblatt für Studenten (vgl. 12:417, Nr. 7; dazu 13:583f.). Sonstige Stellen: 1:107 (*De arte poetica*, 191f.); 4:257; 4:277; 6:19 (*Carmina*, II 6, vgl. sachliche Erläuterung 6:501); 6:32 (*Sermones*, I 3, 68); 6:485 (Zitat aus *Epistulae*, I 1, 60; Ludwig,

Anfangsgründe, S. 147); 7:247 (*De arte poetica*, 3f.); 9:47.

Werner Euler

Horizont

Kant verwendet den Begriff ‚Horizont' auf sehr unterschiedliche Weise: (1) Im Sinne der mathematischen Geographie eines Kreises, der vom Zenit und Nadir in allen Punkten gleich weit entfernt ist (vgl. 9:177, vgl. ebenso Wolff, *Mathematisches Lexicon*, S. 711). (2) Kant spricht von einem magnetischen Horizont, womit er die Oberfläche der magnetischen Sphäre bezeichnet (vgl. 22:172; 14:103–105). (3) Metaphorisch tritt der Ausdruck im Rahmen einer Erläuterung des Verhältnisses von Gattungsbegriffen und spezifischeren Begriffen auf (vgl. KrV A 658 / B 686). (4) Schließlich spricht Kant in seinen Logikvorlesungen auch von einem „*Horizont unserer Erkenntnisse*" (9:40). Weitere wichtige Stellen: 2:379; 8:134; 9:40–44; 9:177; 14:103–105; 16:181; 22:172.

Verwandte Stichworte
Begriff; Geographie

Philosophische Funktion
Besondere Bedeutung gewinnt der Ausdruck ‚Horizont' als *terminus technicus* der Logik → Georg Friedrich Meiers, nach dessen *Auszug* Kant seine Logikvorlesungen hielt: „Der Inbegriff aller derjenigen Dinge, welche ein Mensch, ohne Nachtheil seiner übrigen gesammten Vollkommenheit, auf eine gelehrte Art erkennen kann, ist der Horizont, oder der Gesichtskreis seiner gelehrten Erkenntniss" (Meier, *Auszug*, § 44; 16:173 Anm.). Kant definiert den „Horizont unserer Erkenntnisse" in der Sache übereinstimmend als „*die Angemessenheit der Größe der gesammten Erkenntnisse mit den Fähigkeiten und Zwecken des Subjects*" (9:40).

Falk Wunderlich

Horror

Als Horror bzw. Grauen bezeichnet Kant eine ausgeprägte Form der → Furcht, also eine heftige Abscheu vor der Gefahr, die mit dem Gegenstand der Furcht – tatsächlich oder vermeintlich – verbunden ist (vgl. 7:256). Weitere wichtige Stellen: 7:233; 7:256; 7:167; 7:181; 6:406; 8:57.

Verwandte Stichworte
Furcht

Philosophische Funktion
Die Begriffe ‚Horror' und ‚Grauen' scheinen in Kants Terminologie synonym zu sein (vgl. 7:233). Mit Bangigkeit, Angst und Entsetzen wird das Grauen als ein Grad der Furcht, d. h. der Abscheu vor Gefahr, bestimmt (vgl. 7:256). Kant erwähnt als Beispiel dafür das Grauen vor dem Gedanken, tot zu sein (vgl. 7:167; → Tod). Das Grauen ist auch eines jener Gefühle, die „den moralischen Widerwillen versinnlichen" (6:406).

In den Fällen, in denen Kant das lateinische Wort ‚horror' gebraucht, ist von einem horror *vacui* die Rede, also von einem Grauen, das durch eine Form von Leere hervorgerufen wird. Ein Beispiel dafür ist das Grauen, das durch „[d]ie in sich wahrgenommene Leere an Empfindungen" (die → Langeweile) erregt werde, die von Kant als „Vorgefühl eines langsamen Todes" interpretiert wird, weil man in diesem Zustand sein Leben nicht mehr fühlt (7:233; vgl. 15:259). In ähnlicher Weise spricht Kant vom „*Horror vacui* der allgemeinen Menschenvernunft", der hervorgerufen werde, wenn sie „auf eine Idee stößt, bei der sich *gar nichts denken läßt*" (8:57).

Außerdem nennt er im *Op. post.* die mit einem Hang zum Empirischen einhergehende Abscheu vor „reinen Vernunftprincipien" einen „*horror vacui logicus*" (22:613).

Andreas Trampota

Hospitalität

Hospitalität („Wirthbarkeit") ist „das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden" (8:357f.). Wichtige Stelle: 8:357–360

Verwandte Stichworte
Krieg; Friede; Verteidigung

Philosophische Funktion
Kant unterscheidet im „*[d]ritte[n] Definitivartikel zum ewigen Frieden*" (8:357; vgl. 8:357–360) das „*Weltbürgerrecht*" vom „*Gastrecht*" (8:357f.). Als „*Besuchsrecht*" kann es den Menschen aufgrund des gemeinschaftlichen Besitzes der kugel-

förmigen Erdoberfläche, auf der „sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können“ (8:358), nicht verweigert werden. Doch erstreckt es sich nicht weiter „als auf die Bedingungen der Möglichkeit, einen Verkehr mit den alten Einwohnern zu *versuchen*“ (8:358). Der Fremdling kann abgewiesen werden, solange dies nicht seinen Untergang zur Folge hat, er darf aber nicht feindlich behandelt werden, solange er sich friedlich verhält. Auch wenn es keine Hinweise darauf gibt, dass Kant mit Francisco de Vitorias Vorlesung *De Indis* und der darin vorgenommenen Rechtfertigung der Kolonialisierung anhand eines angeblich von den Ureinwohnern verletzten Rechts auf freien Handel und freie Mission direkt vertraut war, so ist doch seine Formulierung des → Weltbürgerrechts sehr eindeutig gegen die Kolonialisierung und die damit verbundenen Grausamkeiten der Kolonialherren gerichtet. Durch die inzwischen erreichte Nähe der Menschen sei dies Weltbürgerrecht keine „phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine nothwendige Ergänzung des ungeschriebenen Codex sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der continuirlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf“ (8:360).

Matthias Kaufmann

Hostilität

Unter Hostilität versteht Kant die „wirkliche Befehdung“ als gewalttätige Auseinandersetzung im → Krieg, von der er den Krieg als Zustand der Bedrohung, als nicht-rechtlichen Naturzustand zwischen den Staaten unterscheidet (6:344). Weitere wichtige Stellen: 8:343; 6:346f.

Verwandte Stichworte
Krieg; Verteidigung

Philosophische Funktion
Unter dem „Ende aller Hostilitäten“ (8:343) versteht Kant das dauerhafte Ausbleiben organisierter → Gewalttätigkeit. Dies impliziert jedoch noch nicht eine Situation fortwährender → Freundschaft und Harmonie. Da es im natürlichen Zustand der Staaten keine Möglichkeit gibt, sein Recht einzuklagen und mittels eines Prozesses zu erhalten, ist laut Kant „das *Recht zum Kriege* (zu Hostilitäten) die erlaubte Art, wodurch ein Staat sein Recht gegen einen anderen Staat verfolgt“ (6:346). Als legitime Gründe für Hostilitäten nennt Kant außer der „*Zurüstung*“ und der bedrohlich anwachsenden Macht, die Präventivkriege rechtfertigen, noch die „thätige[] Verletzung“, die „erste[] Aggression, welche von der ersten Hostilität unterschieden ist“, wozu etwa die „selbstgenommene Genugthuung für die Beleidigung des einen Volks durch das Volk des anderen Staats“ gehört (6:346). Nicht ganz klar ist hier, ob die Beleidigung oder die „selbstgenommene Genugthuung“ als kriegsrechtfertigende Aggression gilt (6:346). Allerdings gibt es zum und im Krieg allemal nur insoweit Recht, als es darum geht, den Übertritt aus dem → Naturzustand der Staaten in einen rechtlichen nicht unmöglich zu machen (vgl. 6:347).

Matthias Kaufmann

Hufeland, Christoph Wilhelm

Dt. Arzt (1762–1836). Mit einem vom 12. Dezember 1796 datierten Brief übersandte Hufeland Kant sein medizinisch-systematisches Hauptwerk *Die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern*. Darin werden vom Autor Empfehlungen für eine gesunde Lebensführung und Krankheitsprävention (bestimmte Ernährungsweisen, natürliche Heilmittel, u. ä.) auf der Basis seiner Erfahrungen als praktizierender Arzt und seiner vitalistischen Überzeugungen systematisch dargelegt.

Auf Hufelands „Bestreben, das Physische im Menschen moralisch zu behandeln; den ganzen, auch physischen Menschen als ein auf Moralität berechnetes Wesen darzustellen“ (7:97; vgl. 12:173), geht Kant in einem Antwortschreiben – im dritten Abschnitt von *Fakultäten* abgedruckt – mit eigenen Ausführungen zur Diätetik „als Kunst, Krankheiten *abzuhalten*“ (7:98) näher ein. Dabei betrachtet er die Bestimmung der diätetischen Aufgabe (Verlängerung des menschlichen Lebens), wie sie Hufeland vorstellt, ausgehend von zwei Wünschen des Menschen, „nämlich *lange zu leben* und dabei *gesund zu sein*“ (7:99) und bemerkt, dass „der erstere Wunsch […] den letzteren nicht zur nothwendigen Bedingung [hat]: sondern […]

unbedingt [ist]“ (7:99). Der unbedingte Wunsch, lange zu leben, ist nach Kant gegenüber jenem nach Gesundheit „die stärkere Triebfeder, selbst im Urtheile der Vernunft, nämlich als Pflicht“ (7:99) – eine →Pflicht, die selbst einem sich den Tod wünschenden Kranken oder einem entschlossenen Selbstmörder, deren Todeswünsche lediglich dem Naturinstinkt geschuldet seien und nicht ernsthaft geglaubt werden sollen, von der →Vernunft auferlegt werde.

Sebastian Wengler

Hufeland, Gottlieb

Dt. Jurist und Rechtsphilosoph (1760–1817). Hufeland studierte ab 1780 erst in Leipzig, dann in Göttingen und schließlich in Jena Jurisprudenz und Philosophie. 1785 erwarb er in Jena sowohl den philosophischen als auch den juristischen Doktorgrad. 1788 wurde er außerordentlicher, 1790 ordentlicher Professor an der dortigen Juristenfakultät. Von 1788 bis 1800 war er einer der Herausgeber der täglich in Jena erscheinenden, auf Rezensionen konzentrierten und zur Verbreitung der Ideen Kants entschieden beitragenden (Schönfuß, *Das erste Jahrzehnt*, S. 52f., 58) →Allgemeinen Literaturzeitung, einer der einflussreichsten wissenschaftlichen Zeitschriften dieser Jahre. 1803 wechselte Hufeland nach Würzburg, 1806 nach Landshut. Nach einem von 1808 bis 1812 währenden Intermezzo als einer der damals vier Bürgermeister Danzigs kehrte Hufeland zunächst nach Landshut zurück, um 1816 nach Halle zu wechseln, wo er am 18. Februar 1817 starb.

Hufeland nahm im Alter von 25 Jahren Kontakt mit Kant auf, indem er ihm nach vorausgegangener Empfehlung durch Christian Gottfried Schütz (vgl. 10:408), Mitbegründer und Herausgeber der *Allgemeinen Literaturzeitung*, der mit Kant in regem Briefkontakt stand, sein 1785 in Leipzig erschienenes Erstlingswerk *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts* am 11. Oktober 1785 zuschickte (vgl. 10:412). Dem schloss sich eine Bitte von Schütz um Rezension an (vgl. 10:422). Kant dankte Hufeland mit Brief vom 7. April 1786, wobei er auf „Mishelligkeiten, die zwischen unseren beyderseitigen Beurtheilungen hin und wieder noch übrig bleiben“, hinweist (10:443). Diese Misshelligkeiten betreffen, wie die am 18. April 1786 erschienene Rezension zeigt (→Rezension von Gottlieb Hufeland: *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*), vor allem Hufelands These, dass die mit Rechten verbundene Zwangsbefugnis auf einer Pflicht zur Beförderung der Vollkommenheit beruhe und deshalb mit einer Pflicht, von der Zwangsbefugnis stets Gebrauch zu machen, verbunden sei (vgl. 8:128f.).

Hufeland setzte seine Arbeiten auf dem Gebiet der Rechtsphilosophie mit dem einflussreichen Werk *Lehrsätze des Naturrechts* fort, das 1790 in erster und 1795, gänzlich umgearbeitet, in zweiter Auflage jeweils in Jena erschien. In Kants Schriften findet sich hierauf keine ausdrückliche Bezugnahme. Immerhin aber wird Hufeland etwa im Wintersemester 1793/94 in der Vorlesung über die Metaphysik der Sitten (vgl. 27:513) und in einem Brief an Schiller vom 30. März 1795 weiter erwähnt (vgl. 12:12; 11:40; *Refl.* 6345, 18:670). Hufeland wandte sich in seinen folgenden Schriften vor allem dem Zivilrecht und der Volkswirtschaftslehre zu.

Weiterführende Literatur

Rohls, Michael: Kantisches Naturrecht und historisches Zivilrecht. Wissenschaft und bürgerliche Freiheit bei Gottlieb Hufeland (1760–1817), Baden-Baden: Nomos 2004.

Robert Alexy

Humanität

Humanität ist bei Kant eine auf das zwischenmenschliche Verhältnis bezogene, praktische Kompetenz, die sowohl eine rezeptive als auch eine tätige Seite zeigt; Humanität bedeutet demgemäß „einerseits das allgemeine *Theilnehmungsgefühl*, andererseits das Vermögen sich innigst und allgemein *mittheilen* zu können […]; welche Eigenschaften, zusammen verbunden, die der Menschheit angemessene Geselligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der thierischen Eingeschränktheit unterscheidet“ (5:355). Grundsätzlich kann die „Umgangstugend[]“ (*virtus homiletica*, vgl. 6:473) der Humanität auch als „Äußerung der allgemeinen Menschenliebe“ (23:411) verstanden werden, in welcher dann freilich eine „Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend“ (7:277) überhaupt herrschend sein muss. Weitere wichtige

Stellen: 6:334f.; 6:409; 9:45; *Refl.* 1526, 15:949; 23:398.

Verwandte Stichworte

Kultur; Menschenliebe; Menschlichkeit; Menschheit; Mitgefühl

Philosophische Funktion

1 Eigenständiger Ansatz

Der Begriff der Humanität begegnet bei Kant zuerst in der Auseinandersetzung mit Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, deren erste beide Teile er 1785 rezensiert hat (8:45; vgl. 8:45–66). So wichtig Herder auch insgesamt für die Promulgation des neueren Humanitätsbegriffs ist, folgt Kant ihm doch im Wesentlichen nicht, was etwa schon für Herders eher „*naturalistisch[e]*“ (6:85) Sicht auf die (z. B. durch den aufrechten Gang bedingte) Entstehung und Entfaltung von Humanität gilt. Stattdessen entwickelt Kant – von der *KU* an greifbar – einen eigenen normativen Humanitätsbegriff, der einerseits mit Merkmalen wie „Urbanität“ (9:45), „Geschliffenheit, gegen rusticität, Ungeschliffenheit“ (23:409) und „Communicabilität“ (9:45) deutlich bei antiken Quellen, insbesondere bei Cicero (z. B. *De finibus bonorum et malorum*) anschließt, andererseits aber zugleich mit dem Moralitätsprinzip der kritischen praktischen Philosophie kompatibel ist und in diesem Sinne in einer Nachlassreflexion aus dem Jahre 1797 definiert werden kann als „wechselseitiges Wohlwollen, mit gegenseitiger Achtung verbunden“ (*Refl.* 1531, 15:959). Das antik-humanistische Erbe im Begriff der Humanität bleibt in der Erinnerung an die kultivierende Kraft der *Humaniora* bzw. einer im Dienste der Humanität stehenden „*Vereinigung der Wissenschaft mit Geschmack*“ (→ Geschmack) bei den Alten präsent (9:45; vgl. 5:355).

2 Differenzierungen

Vor diesem Hintergrund sind dann im Einzelnen für den Gebrauch des Begriffs ‚Humanität‘ bei Kant folgende Unterscheidungen zu beachten:

a) In allgemeinster Hinsicht hat der Terminus ‚Humanitas‘ eine doppelte Bedeutung: er kann in substantieller Bedeutung (*qua humanitas substantialis*) ausgesagt werden und bedeutet dann „Menschheit“ (auch im Sinne des moralisch verpflichtenden Gegenstands der Achtung „in [der] eigenen Person“), kann jedoch ebenso in akzidenteller Bedeutung (*qua humanitas accidentalis*) ausgesagt werden und meint in diesem Fall die hier thematische Umgangstugend der „Menschlichkeit“ (23:398).

b) Die letztere ist bezogen auf eine „bedingte Pflicht“, die sinnlichen Gefühle des Mitleids und der Mitfreude „als Mittel zu Beförderung des thätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen“ (6:456). In der Bewusstmachung dieser Pflicht, die die Besonderheit aufweist, dass in ihr „der Mensch nicht blos als vernünftiges Wesen, sondern auch als mit Vernunft begabtes Thier betrachtet wird“, treten dann die beiden oben genannten Aspekte der Humanität auseinander: Humanität kann jetzt entweder in das „*Vermögen* und *Willen*, sich einander in Ansehung seiner *Gefühle mitzutheilen* (humanitas practica), oder blos in der *Empfänglichkeit* für das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens (humanitas aesthetica), was die Natur selbst giebt, gesetzt werden. Das erstere ist frei und wird daher *theilnehmend* genannt (communio sentiendi liberalis) und gründet sich auf praktische Vernunft: das zweite ist *unfrei* (communio sentiendi illiberalis, servilis) und kann *mittheilend* (wie die der Wärme oder ansteckender Krankheiten), auch Mitleidenschaft heißen: weil sie sich unter nebeneinander lebenden Menschen natürlicher Weise verbreitet. Nur zu dem ersteren giebts Verbindlichkeit“ (6:456f.).

c) Von der eigentlichen Tugend der Humanität zu unterscheiden ist nach Kant schließlich die „theilnehmende[] Empfindelei einer affectirten *Humanität* (compassibilitas)“, die Kant bei dem bekannten Gegner der Todesstrafe, dem Grafen Cesare → Beccaria, findet (6:334f.).

Weiterführende Literatur

Gleissner, Roman: Die Entstehung der ästhetischen Humanitätsidee in Deutschland, Stuttgart: Metzler 1988.

Klingner, Friedrich: „Humanität und humanitas“, in: ders.: Römische Geisteswelt. Essays zur lateinischen Literatur, Stuttgart: Reclam 1984, 704–746.

Pirillio, Nestore: L’uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del Moderno, Bologna: Il Mulino 1987.

Reuber, Martin S.: „Kants Begründung der Hu-

manität in der kommunikativen Vernunft“, in: Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses, Bonn: Bouvier 1991, Bd. II.2, 179–191.

Thomas Sören Hoffmann

Hume, David

Schottischer Philosoph (1711–1776). Die Lektüre Humes war einer der entscheidenden Anstöße zur Entwicklung der kritischen Philosophie; sie hat Kant nach eigenem Bekunden aus seinem „dogmatischen Schlummer“ (4:260) geweckt. Weitere wichtige Stellen: 2:311; KrV B 3ff.; KrV B 19ff.; KrV B 127f.; KrV B 168; KrV A 745 / B 773; KrV A 760 / B 788; KrV A 762 / B 790; KrV A 764ff. / B 792ff.; KrV A 767 / B 795; KrV A 856 / B 854; 4:257–262; 4:270; 4:272; 4:277; 4:310–313; 4:356; 4:358; 4:360; 4:476 Anm.; 5:13f.; 5:50–54; 5:285; 5:420; 9:47; 24:217.

Bedeutung für die kantische Philosophie

1 Humes Denken und erste Rezeption in Deutschland

In seinem *Treatise* (1739–1740) behauptet Hume, dass weder die Existenz von äußeren Dingen noch einzelne Kausalbeziehungen und die Notwendigkeit einer „productive cause for every new beginning of existence“ (Hume, *Treatise*, I.iii.3) durch die Vernunft eingesehen oder durch Wahrnehmung bewiesen werden können. Auch der Begriff der notwendigen Verknüpfung (*necessary connexion*) kann deswegen weder durch Wahrnehmung noch durch die Vernunft begründet werden (vgl. KrV A 767 / B 793; KrV B 167; 4:257–258). Während Hume in seinem *Treatise* Zweifel an der Erfahrungserkenntnis als solcher entwickelt, bemüht er sich im *Enquiry concerning Human Understanding* (1748) nachzuweisen, dass die Erfahrungserkenntnis nicht durch Vernunft zu begründen ist. In seinen *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779) attackiert Hume Beweise für die Existenz Gottes aus der Ordnung der Natur und der Kontingenz der Welt.

Humes *Enquiry concerning Human Understanding* wurde 1755 in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Philosophische Versuche über die menschliche Erkenntnis* veröffentlicht. In der Vorrede drückt der Herausgeber des Bandes, →Johann Georg Sulzer, seine Hoffnung aus, dass Hume die deutschen Philosophen „aus ihrer müßigen Ruhe ein wenig aufwecken“ werde (Hume, *Versuche über die menschliche Erkenntnis*, S. iv). →Johann Georg Hamann, der den Schlussabschnitt des ersten Buches des *Treatise* übersetzte und 1771 unter dem Titel *Nachtgedanken eines Zweiflers* in der →Königsbergischen Gelehrten und Politischen Zeitung publizierte (vgl. Hamann, *Werke*, Bd. 4, S. 364–370), versteht Humes Kritik der spekulativen Vernunft als Unterstützung des religiösen Glaubens gegen den Rationalismus der Aufklärung. In einem Brief an Kant aus dem Jahre 1759 empfiehlt er Kant die Lektüre von Humes Schriften (vgl. 10:15; vgl. Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, S. 73f.).

2 Rolle Humes für die Entstehung der KrV

2.1 Welche Rolle hat Hume für die Entstehung der *KrV* gespielt? „Ich gestehe frei: die Erinnerung des *David Hume* war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach“, schreibt Kant im Vorwort zu den *Prolegomena* (4:260; zur Bedeutung des Terminus →‚Erinnerung‘ vgl. Kreimendahl, *Durchbruch*, S. 18f.). Worauf bezieht sich Kants Bemerkung? Viele Kantinterpreten sind der Meinung, sie könne sich nur auf Humes Kausalskepsis beziehen. Dieser Auffassung zufolge war die Frage Humes nach der Rechtfertigung von einzelnen Kausalurteilen und eines allgemeinen Kausalprinzips (‚Jedes Ereignis hat eine Ursache‘) der Ausgangspunkt für Kants Frage nach der Möglichkeit →synthetischer Urteile a priori. Dagegen spricht jedoch, dass Hume diese Frage nur im Abschnitt I.iii.3 des *Treatise* direkt angesprochen hat. Da Kant nach der Meinung der meisten Kantforscher keine englischen Texte lesen konnte und der *Treatise* erst 1790 übersetzt wurde, ist diese Erklärung wenig plausibel. Das Vorwort der *Prolegomena* deutet auf eine andere Möglichkeit hin.

→‚Dogmatismus‘ in der *Transzendentalen Dialektik* der *KrV* bedeutet wie bei →Sextus Empiricus die Tendenz, Behauptungen über →Dinge an sich zu machen (vgl. z. B. KrV A 389; KrV A 521 / B 549). Wenn Kant mit ‚dogmatischem Schlummer‘ Dogmatismus in diesem Sinne meint, dann hat Hume ihn von Behauptungen über Dinge an sich abgehalten. Kant behauptet nämlich, dass Humes Frage weder die Richtigkeit noch die Brauchbarkeit noch die Unentbehrlichkeit des Begriffes der →Ursache betrifft, sondern den vernünftigen Ursprung dieses Begriffs (vgl. 4:258f.). Wenn der

Begriff der Ursache nicht aus der →Vernunft entspringt und nicht durch sie →a priori gedacht wird, dann sind wir nicht berechtigt ihn auf →Gegenstände überhaupt und damit nicht jenseits der →Erfahrung, auf Dinge an sich, anzuwenden (vgl. KrV B 127; KrV A 760 / B 788; 4:259). Hume bezweifelt deshalb die Möglichkeit der →Metaphysik (vgl. 4:257ff.). Daraus ergibt sich die Frage der →transzendentalen Deduktion, wie es möglich ist, dass Begriffe wie der der Ursache, die nicht durch die Erfahrung begründet werden können, trotzdem einen objektiv-notwendigen Bezug auf Gegenstände haben (vgl. 4:260ff.; 4:310–313; 4:322–326; 10:129–135).

Auf der Grundlage von Kants Bemerkungen im Vorwort der *Prolegomena* sowie einer Lektüre der *KrV A* schlägt Gary Hatfield vor, dass Kant Hume zunächst hauptsächlich als Gegner der Metaphysik gesehen hat. Dieser Vorschlag legt es nahe, die ‚Erinnerung des David Hume' als mit der Möglichkeit der Metaphysik verbunden zu sehen. Es scheint plausibel, dass die Erinnerung in der In-Frage-Stellung der Metaphysik bestand, und zwar durch Humes Lehre, dass wir den Begriff der notwendigen Verknüpfung bloß der Erfahrung schulden (vgl. Hume, *Enquiry concerning Human Understanding*, Abs. VII; Hatfield, *Prolegomena and Critiques of Pure Reason*, S. 192, S. 200).

2.2 Durch seine Zweifel am vernünftigen Ursprung und der →objektiven Gültigkeit des Begriffes der Ursache hat Hume Kant vor das Problem gestellt, wie →synthetische Urteile a priori möglich sind (vgl. vor allem 4:277f.; vgl. auch KrV B 1–8; KrV A 2ff.; KrV B 19f.; KrV A 764–767 / B 792–795; 4:270; 4:272f.; 4:310–313; 5:52).

Kant nähert sich dem Unterschied zwischen →analytischen und synthetischen Urteilen zum ersten Mal in der Unterscheidung zwischen →realem und logischem Widerstreit im *Beweisgrund* (vgl. 2:80; 2:86; 2:158), wo dieser Unterschied bereits mit der Frage der Metaphysik, d. h. einer Erkenntnis a priori über die →reale Möglichkeit eines Dinges, verknüpft wird. Reale Möglichkeit, heißt es dort, kann nicht bloß durch das Fehlen eines logischen Widerspruchs bewiesen werden (vgl. 2:80; 2:86; 2:158). Denkt Kant hier an Hume? Die reale →Möglichkeit sowohl einer kausalen →Verbindung wie eines →Wesens sind, um es mit Hume auszudrücken, „matter[s] of fact and existence" (*Enquiry concerning Human Understanding*, XII.28). Nach Hume können diese nicht a priori, d. h. nicht durch das Fehlen logischer Widersprüche, bewiesen werden (vgl. *Enquiry concerning Human Understanding*, XII.28f.; Watkins, *Metaphysics of Causality*, Kap. 2).

Humes →Zweifel an der Möglichkeit, Kausalbeziehungen a priori zu erkennen, findet einen Widerhall am Schluss der *Träume* (2:370f.), wo dieser Zweifel wie bei Hume dazu dient, dogmatische Metaphysik in Frage zu stellen (vgl. auch 2:202–204; zur Methode der Metaphysik vgl. 2:283–286; Hume, *Enquiry concerning Human Understanding*, I.12; VII.24; VIII.1; XII.34).

3 Hume in der weiteren Entwicklung des kantischen Denkens

3.1 Kant reagiert auf Humes Zweifel am vernünftigen Ursprung und an der objektiven Gültigkeit des Begriffes der Ursache, indem er die Fragestellung erweitert (vgl. 4:260f.; 4:310), und zwar zu einer Untersuchung aller Begriffe, durch die sich der Verstand a priori →Verknüpfungen der Dinge denkt (vgl. vor allem 4:260f.; vgl. auch 2:320 Anm.; KrV A 767 / B 795; 4:312f.; 5:52), bzw. aller „reinen (nichts Empirisches enthaltenden) Elemente der menschlichen Erkenntniß" (4:323). Im Laufe dieser Untersuchung unterscheidet Kant „die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von denen des Verstandes" (4:323). Das soll sicherstellen, dass man die reinen (nichtempirischen) von den empirischen Elementen der menschlichen Erkenntnis und die reinen →Elementarbegriffe des Verstandes von denen der →Sinnlichkeit absondern kann. Damit verteidigt Kant (in *De mundi*) die von Hume bezweifelte Möglichkeit eines reinen Verstandes, d. h., die →Reinheit der Verstandesbegriffe.

3.2 Nachdem Kant so den reinen Verstand vom Sinnlichen abgesondert hat, stellt sich nun die von Hume aufgeworfene Frage, wie reine Begriffe, die nicht aus der Erfahrung geschöpft sind und deswegen nicht dadurch begründet werden können, einen Bezug auf Gegenstände haben können (vgl. 4:260ff.; 4:310–313; 4:322–326; 10:129–135). Auch wenn es reine Begriffe gibt, und wenn der Begriff der Ursache dazu gehört, ist es problematisch, wie nicht-empirische Begriffe auf „matter[s] of fact and existence" (*Enquiry concerning Human Understanding*, XII.28) Bezug haben sollen

(vgl. *Enquiry concerning Human Understanding*, VII.28f.; KrV B 127; 4:312f.; 4:474 Anm.; 5:54).

4 Kants Antwort auf Humes Frage

Kant erklärt, dass Humes Zweifel am vernünftigen Ursprung des Begriffs der Ursache erst durch die Antwort auf das Problem der synthetische Urteilen a priori behoben ist (vgl. 4:310–313). Die Lösung dieses Problems beruht auf der objektiven Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe (vgl. KrV B 23f.; 4:261; 4:312f.).

Kant löst das Problem der objektiven Gültigkeit der reinen Begriffe durch seine Lehre, dass Erfahrung nur durch synthetische Urteile a priori möglich ist, welche reine Begriffe auf →Gegenstände der Erfahrung a priori anwenden (vgl. KrV A 84–94 / B 116–127; KrV A 111–114; KrV A 127f.; KrV B 165ff.; 4:312f.). Die →reinen Begriffe sind objektiv gültig, weil sie in den synthetischen Urteilen a priori zur Anwendung kommen, auf denen die Möglichkeit von Erfahrung als objektiver Erkenntnis beruht (vgl. KrV A 115–128; 4:312f.). Aus der Möglichkeit von Erfahrung ergibt sich auch Kants Beweis der Grundsätze des reinen Verstandes als der reinen synthetischen Urteile a priori (vgl. KrV B 159–165; KrV A 184f. / B 227f.; KrV A 782f. / B 810f.; 4:312f.). Durch diese →Deduktion der reinen →Verstandesbegriffe wird zugleich ihre Reinheit nachgewiesen. Denn nur wenn diese Begriffe rein sind – d. h., wenn sie ihren Ursprung im reinen Verstande haben – können sie a priori gedacht werden (vgl. KrV A 128ff.; KrV B 165ff.; 4:312f.), und nur wenn sie a priori gedacht werden können, können sie Erfahrung durch synthetische Urteile a priori möglich machen (vgl. KrV A 92–93 / B 124–128; KrV A 130; KrV B 144; KrV B 165ff.). Die objektive Gültigkeit der Begriffe des reinen Verstandes für die Erkenntnis ist aber nur durch ihre Beziehung auf →mögliche Erfahrung begründet. Deswegen haben wir, darin stimmt Kant mit Hume überein, kein Recht sie für spekulative Erkenntnisse jenseits der Erfahrung zu benutzen (vgl. z. B. KrV A 139 / B 178; KrV A 219ff. / B 266ff.; KrV A 399; KrV A 609f. / B 637f.; 4:312f.; 4:474 Anm.; 5:54).

Während Kant in der *KrV A* Hume erst spät erwähnt (vgl. KrV A 745 / B 773), verweist er in der *KrV B* sowie in den *Prolegomena* von Anfang an auf Hume (vgl. KrV B 19f.; KrV B 127; KrV B 168; 4:257–262; 4:270; 4:272; 4:277; 4:476 Anm.). In der *KpV* betont Kant die Wichtigkeit der transzendentalen Deduktion, um die Denkbarkeit der Begriffe von →Gott, →Freiheit, und →Unsterblichkeit gegen Humes →Skeptizismus zu verteidigen (vgl. 4:356; 5:13; 5:52; 5:54–57; 8:184).

5 Einige Ansichten über Chronologie und Inhalt von Humes Einfluss auf Kant

Viele Kantforscher gehen davon aus, dass Kant erst nach der Inauguraldissertation *De mundi* aus dem „dogmatischen Schlummer" (4:260) geweckt worden ist, weil Kant in diesem Werk noch die Möglichkeit einer Erkenntnis der Dinge an sich selber zu behaupten scheint (eine Übersicht über die verschiedenen Interpretationsansätze findet sich bei Kreimendahl, *Durchbruch*, 15ff.). Außerdem thematisiert Kant erst später, im Brief an →Marcus Herz vom 22. Februar 1772 (vgl. 10:129ff.), das Problem der Deduktion, das nach ihrer Ansicht das wichtigste Resultat der Begegnung Kants mit Humes Philosophie gewesen ist. Andere Kantforscher wollen die Zeit einer ‚Erweckung' nach diesem Brief datieren, entweder weil sie die Position Kants in diesem Brief noch für ‚dogmatisch' halten oder weil sie keine Möglichkeit sehen, dass Kant zu diesem Zeitpunkt Kenntnis von Humes Argument in *Treatise* I.iii.3 hatte (vgl. in diesem Artikel Abs. 2.1) — auch wenn sie akzeptieren, dass Kant Humes *Enquiry* schon 1762/63 kannte und von diesem beinflusst worden ist.

Weitere Untersuchungen gehen davon aus, dass Kants Äußerung über das Ende des ‚dogmatischen Schlummers' sich auf einen Zeitpunkt *vor* der Inauguraldissertation *De mundi* bezieht, entweder auf die erste Hume-Lektüre im Jahr 1762/63 oder auf das Jahr 1769 (siehe Kreimendahl, *Durchbruch*, S. 28ff.). Der letzteren Auffassung zufolge soll Kant 1769 die Antinomieproblematik entdeckt haben, die dann zur These der Idealität von Raum und Zeit in der Dissertation geführt hat. So haben Gawlick und Kreimendahl vorgeschlagen, dass Kants ‚Schlummer' durch die Lektüre von Hamanns noch nicht publizierter Übersetzung von *Treatise* I.iv.7 (vgl. Hamann, *Werke*, Bd. 4, S. 364–370) beendet worden ist, welche die Quelle der Antinomieproblematik sei (vgl. Gawlick/Kreimendahl, *Hume in der deutschen Aufklärung*, S. 189–198; vgl. auch Kreimendahl, *Durchbruch*, S. 83–101). Manfred Kühn hatte behauptet, dass Kant durch diese Übersetzung erst im Jahre 1771 beeinflusst worden ist (vgl. Kühn, *Kant's Concep-*

tion, S. 185–187). Kritik an der These vom Einfluss der Hamann-Übersetzung auf Kant äußern unter anderem Carl (vgl. Carl, *Rezension Gawlick/Kreimendahl*), Brandt (vgl. Brandt, *Rezension Kreimendahl*) und Klemme (vgl. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, S. 38ff.; vgl. Brandt/Klemme, *David Hume in Deutschland*).

Weiterführende Literatur

Abraham Anderson, „The Objection of David Hume", in: Muchnik, Pablo (Hg.): Rethinking Kant, Vol. 2, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing 2010, 81–120.

Beck, Lewis White: „A Prussian Hume and a Scottish Kant", in: Logan, Beryl (Hg.): Immanuel Kant's Prolegomena to Any Future Metaphysics in Focus, London u. a.: Routledge 1996, 139–155.

De Pierris, Graciela / Friedman, Michael: „Kant and Hume on Causality", in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/kant-hume-causality/.

Ertl, Wolfgang: „Hume's Antinomy and Kant's Critical Turn", in: British Journal for the History of Philosophy 10, 2002, 617–640.

Falkenstein, Lorne: „The Great Light of 1769 – A Humeian Awakening?", in: Archiv für Geschichte der Philosophie 77, 1995, 63–79.

Forster, Michael N.: Kant and Skepticism, Princeton: Princeton University Press 2008.

Guyer, Paul: Knowledge, Reason and Taste. Kant's Response to Hume, Princeton: Princeton University Press 2008.

Hinske, Norbert: „Prolegomena zu einer Entwicklungsgeschichte des Kantschen Denkens. Erwiderung auf Lothar Kreimendahl", in: Theis, R. / Weber, C. (Hg.): Von Christian Wolff bis Louis Lavelle. Geschichte der Philosophie und Metaphysik, Hildesheim u. a.: Olms 1995, 102–121.

Kienzler, Wolfgang: „Kants Erwachen aus dem dogmatischen Schlummer, Datierung und Bedeutung", in: Logik und Geschichte, Beiträge aus Jena, Tabula Rasa, Jenenser Zeitschrift für kritisches Denken 44, 2012, 23–38.

Löwisch, Dieter-Jürgen: „Kants Kritik der reinen Vernunft und Humes Dialogues Concerning Natural Religion", in: Kant-Studien 56, 1965, 170–207.

Stern, Robert: „Metaphysical Dogmatism, Humean Scepticism, Kantian Criticism", in: Kantian Review 11, 2006, 102–116.

Watkins, Eric: Kant and the Metaphysics of Causality, Cambridge: Cambridge University Press 2005.

Abraham Anderson

Hutcheson, Francis

Schottischer Philosoph (1694–1746). Zeitlich nach Anthony Ashley Cooper, dem dritten Earl of Shaftesbury (→ Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper Third Earl of), aber vor → David Hume und → Adam Smith, vertritt Hutcheson eine Theorie des → moralischen Gefühls. Hutchesons wichtigste Werke zur Ethik sind die *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue, in Two Treatises, I. Concerning Beauty, Order, Harmony, Design, II. Concerning Moral Good and Evil* von 1725 (Hutcheson, *Inquiry*), der *Essay on the Nature and the Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* von 1728 und das 1755 postum erschienene *System of Moral Philosophy*, das Lessing 1756 unter dem Titel *Sittenlehre der Vernunft* ins Deutsche übersetzt (vgl. Kühn, *Biography*, S. 108). Nachdem Shaftesbury die Formulierungen ‚moral sense' bzw. ‚sense of right and wrong' in Marginalien zur Schrift *An Inquiry Concerning Virtue, or Merit* (1711) eingeführt hat, werden sie von Hutcheson argumentativ nüchterner, unter Verzicht auf Shaftesburys poetisches Pathos weiterentwickelt. Hutcheson grenzt sich dabei 1. gegen eine theologisch fundierte Ethik ab (z. B. → Locke und → Berkeley), 2. widerspricht er der These des deskriptiven Egoismus, dass Menschen nur Motive der Selbstliebe verfolgen (z. B. → Hobbes und → Mandeville), und bekämpft 3. die These der Rationalisten, dass tugendhafte Handlungen nur aus der Vernunft gerechtfertigt werden können (z. B. Wollaston und → Clarke).

Das moralische Gefühl besteht in einer zwingenden geistigen Disposition, Neigungen zu Handlungen spontan zu billigen, die wohlwollend und allgemein nützlich sind, ohne dabei an das eigene Glück zu denken („to approve every kind of affection […] and all publicly useful actions […], without our having a view to our private Happiness"; Hutcheson, *Illustrations*, S. 136; vgl. Höffe, *Kants Kritik der praktischen Vernunft*, S. 191). Wie schon bei Shaftesbury ist das → moralische Ge-

fühl ein Gefühl zweiter Stufe, welches in Form von Billigung und Einverständnis („approbation", „aggreement") oder Missbilligung jene Gefühle erster Stufe („kind affections"; Hutcheson, *Illustrations*, S. 148, S. 153, S. 155) quittiert, die durch die Beobachtung der sittlichen Qualität einer Handlungen entstehen. Alle Menschen besitzen das moralische Gefühl von Natur aus (vgl. Hutcheson, *System*, S. 54), es ist „universal" und „generally uniform" (Hutcheson, *Illustrations*, S. 173f.). Bemerkenswert ist an Hutchesons Gefühlsethik, dass die empirisch-sinnliche Faktizität eines moralischen Gefühls dennoch zwingend, von allgemeingültigem und verbindlichen Charakter sein soll. Wenngleich sinnlich fallibel, ist es dennoch ein besonders geartetes, von den fünf Sinnen der theoretischen Sinnlichkeit unterschiedenes Gefühl.

Kant nennt Hutcheson als Vertreter des moralischen Gefühls an vier Stellen im Haupt-Œuvre (vgl. 2:300; 2:311; 4:442 Anm.; 5:40); am bedeutendsten ist seine Einordnung in die Systematik materialer Handlungsgründe in der *KpV* (vgl. 5:40), in der Kant materiale Prinzipien als vorrangige Handlungsgründe ablehnt.

Bedeutung für die kantische Philosophie

Kants eigene Position entsteht zum Teil über feinsinnige Auseinandersetzungen mit Hutcheson, Shaftesbury und Hume. Die deutlichste Entwicklung liegt im „Umbruch" zwischen 1763–1765 und 1770, der zu einer „gänzlich divergierende[n] Einschätzung der englischen Moralphilosophie" führt (Henrich, *Hutcheson und Kant*, S. 50). Kant, der den Theoretikern des moralischen Gefühls zunächst zustimmt, setzt sich später vor allem in folgenden drei Punkten von Hutcheson ab: Im moralischen Gefühl lasse sich keine → Allgemeinheit und Verbindlichkeit sittlichen Handelns begründen; außerdem bleibe die Bindung der → Sittlichkeit an → Gott als transzendente Rechtfertigung bestehen, und die inhaltliche Bestimmung des sittlich Guten sei unbefriedigend.

1. In der frühen *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* von 1763 erkennt Kant auch materiale Prinzipien sittlichen Handelns, nämlich moralische Gefühle an, „welche als Postulata die Grundlagen zu den übrigen praktischen Sätzen enthalten"; Hutcheson habe mit ihnen „einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert" (2:300). 2. In den *Nachricht Vorlesungen* heißt es schon zurückhaltender und vorsichtiger: „Die Versuche des *Shaftesbury*, *Hutcheson* und *Hume*" seien „obzwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt" (2:311). Über den unbefriedigenden Punkt in der Theorie des moralischen Gefühls noch nicht im Klaren, kündigt Kant nur unbestimmt an, er selbst werde den Prinzipien der Sittlichkeit die ihnen mangelnde „Präcision und Ergänzung" geben und „die Methode deutlich machen, nach welcher man den *Menschen* studiren muß" (2:311). 3. Etwas später, in *Refl.* von 1769, nennt Kant „[d]as princip des Hutcheson […] unphilosophisch, weil es ein neu Gefühl als einen Erklarungsgrund anführet, zweytens in den Gesetzen der Sinnlichkeit obiective Gründe sieht" (*Refl.* 6634, 19:120) und in der Dissertation von 1770 ist für ihn schließlich das Prinzip des moralischen Gefühls ‚mit vollem Recht zu tadeln' („summo iure reprehenditur", 2:396). 4. Nach dem sogenannten schweigenden Jahrzehnt entfalten die *GMS* und die *KpV* Kants kritische Rechtfertigung der Moral aus einem einzigen, formalen, von aller Empirie unabhängigen „*Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft*" (5:30). Die Gegenposition der traditionellen Theorie des moralischen Gefühls wird als ein materialer, dabei speziell als subjektiv-innerer Handlungsgrund klassifiziert und systematisch neben den anderen materialen Handlungsgründen eingeordnet, aus denen die oberste Begründung moralischer Handlungen nicht erfolgen kann: der → Erziehung (→ Montaigne), der bürgerlichen Verfassung (→ Mandeville), dem physischen Gefühl (→ Epikur), der Vollkommenheit (→ Wolff, → Stoiker) und dem Willen Gottes (→ Crusius, theologische Moralisten) (vgl. 5:40). Da das moralische Gefühl für Kant ein bloß empirisch materiales Prinzip ist, gehört es zu den heteronomen Grundlagen der Selbstliebe oder Glückseligkeit (vgl. 5:22; 4:442 Anm.) und kann niemals das Prinzip autonomer Sittlichkeit oder → Moralität sein.

5. In der eigenen positiven Weiterentwicklung des Gedankens des moralischen Gefühls distanziert sich Kant von Hutcheson, indem er sich das moralische Gefühl im eigenen Ansatz aneignet (vgl. 5:71–89), und zwar auf höchster, apriorischer Begründungsebene: → Achtung ist jenes

im Gemüt durch Vernunft, d. i. „durch einen intellektuellen Grund gewirkt[e]“ moralische Gefühl (5:73; vgl. 5:73–76), das dann auftritt, wenn sich der Mensch das moralische Gesetz zum obersten Handlungsgrund macht. Es ist die stützende, emotionale Begleitung für das Vernunftprinzip, die diesem einen leichteren Eingang ins menschliche Bewusstsein verschafft. Es ist ein Gefühl und sinnlich, aber rein, weil es nicht wie empirische Gefühle auf einen Sinnenreiz, sondern auf das moralische Gesetz als empiriefreien Gegenstand reagiert. Es ist objektivitätsfähig, tritt notwendig auf und entsteht für alle Menschen gleich (→ Achtung, Achtung für das Gesetz).

Weiterführende Literatur

Edwards, Jeffrey: „Natural Law and Obligation in Hutcheson and Kant“ in: González, Ana Marta (Hg.): Contemporary Perspectives on Natural Law: Natural Law as a Limiting Concept, Aldershot: Ashgate 2008, 87–103.

Henrich, Dieter: „Hutcheson und Kant“, in: Kant-Studien 49, 1957/58, 49–69.

Otfried Höffe

Huygens, Christiaan

Niederländischer Mathematiker, Physiker und Astronom (1629–1695). Er lebte nach dem Studium der Rechtswissenschaft und Mathematik als Privatgelehrter in Den Haag; 1666–1681 Mitglied der Académie des Sciences in Paris (unter dem Schutz von Jean-Baptiste Colbert – Huygens war Protestant); nach persönlichem Treffen 1673 ausgedehnte Korrespondenz mit → G. W. Leibniz; 1681–1695 zurückgezogenes Leben in Den Haag.

Kant war mit Teilen des naturwissenschaftlichen Werks Huygens' bzw. mit Darstellungen von deren Ergebnissen seit seiner Studienzeit vertraut. In der Schlossbibliothek Königsberg befand sich ein Exemplar von Huygens' *Opera Varia* (Leiden 1724).

Kant schätzte die Arbeiten Huygens' als den vorläufigen Kulminationspunkt astronomischer Forschungen, insbesondere zum Aufbau unseres → Sonnensystems (vgl. 1:247; 1:295ff.; 8:75); Huygens hatte 1655 mit einem selbstgebauten Teleskop den Saturnmond Titan entdeckt und die Materiewolke um den Saturn als rotierenden Ring identifiziert. Huygens' theoretische Arbeiten zur *Tautochronizität* (Gleichgängigkeit) des von ihm konstruierten Zykloidenpendels, die er technisch im Bau einer Pendeluhr umsetzte (ihre Gangungenauigkeit von zehn Sekunden pro Tag konnte erst hundert Jahre später unterboten werden), sind nach Kant von ähnlich großer Bedeutung gewesen wie die noch ausstehenden Erforschungen der „negative[n] und positive[n] Wirksamkeit der Materien, vornehmlich bei der Elektricität“ (2:188). Huygens' Gravitationstheorie, die als rein mechanistische Ursachenerklärung, d. h. unter Verzicht auf eine → Gravitationskraft, Phänomene der → Schwere auf der Erde von der Zentrifugalkraft der Teilchenwirbel in der Erdumgebung ableitete, schloss Kant sich nicht an (vgl. 22:269; 22:315).

Eine detailgenaue naturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit Huygens' Theorien findet bei Kant nicht statt, er nennt ihn häufig pauschal in einem Atemzug mit anderen berühmten Naturwissenschaftlern wie → Galilei, → Kepler und → Newton (vgl. 2:188; 22:66; 22:68; 22:315; 22:519; 22:528; 22:609); anstelle von algebraischen Notationen von Krümmungsradien oder Quadraturen von Kreisen und Ellipsen beschränkt sich Kant auf die Integration bestimmter Forschungsergebnisse Huygens' in seine eigene → Metaphysik der Natur, wobei Huygens' mechanistische Ausrichtung (Cartesianismus) einer weiterreichenden Assimilation von dessen Arbeiten an Kants durchgängigen Dynamismus im Weg stand. Huygens' *Traité de la lumière* (Leiden 1690; geschrieben 1678), worin dieser das → Licht durch die Ausbreitung von Pulsfronten in einem elastischen → Äther erklärt, scheint Kant nicht gekannt zu haben, denn er bezieht sich in den einschlägigen Passagen zur Wellentheorie des Lichts stets nur auf den späteren → Euler (vgl. 1:378; 4:519f.).

Konstantin Pollok

Hydrodynamik, Hydrostatik

Hydrodynamik ist die Wissenschaft von den Bewegungsgesetzen der Flüssigkeiten; Hydrostatik ist die Wissenschaft von den Gleichgewichtszuständen bei ruhenden Flüssigkeiten. Wichtige Stellen: 4:528f.; 8:320; 13:398; 14:315; 14:366; 17:243f.; 21:259; 21:263f.; 21:312; 21:397–401; 21:438f.; 21:473; 22:235; 22:248f.; 23:483; 29:129f.; 29:134f.

Verwandte Stichworte
Flüssigkeit

Philosophische Funktion
Die Begriffe ‚Hydrostatik' bzw. ‚Hydrodynamik' (stattdessen bisweilen auch ‚Hydraulik'; vgl. zur Differenzierung 22:248f.) waren zu Kants Zeit bereits gebräuchlich und mit Blick auf die *Wasserspiele* (auch: *Wasserkünste*) als Elemente der Barockgartenkunst sogar modisch. Kant setzt sich mit den in naturphilosophischen Kompendien referierten Theorien und Experimenten (insbes. mit kommunizierenden Röhren) auseinander. Er schließt aus den Gesetzen der Hydrostatik, dass sich flüssige Materien prinzipiell und nicht bloß graduell von festen unterscheiden (vgl. 4:528).

Konstantin Pollok

Hylozoismus

Gemäß *KU* wird der Hylozoismus als eine Theorie charakterisiert, welche den teleologischen Begriff der → Organisation als ein „*Analogon des Lebens*" (5:374) versteht. Der Hylozoismus behauptet, dass der → Materie die Eigenschaft des → Lebens zukommt, die ihrem Wesen jedoch widerstreitet (vgl. 5:374). Weitere wichtige Stellen: 2:330; 4:544; 5:392; 5:395.

Verwandte Stichworte
Leben; Materie (physikalisch); Trägheit(skraft)

Philosophische Funktion
Der Hylozoismus vertritt nach Kant die These, dass der Materie ein Lebensprinzip zukommt. Kant bestreitet jedoch die Möglichkeit einer lebendigen Materie mit dem Hinweis darauf, dass dieser Begriff einen Widerspruch enthält, da Leblosigkeit als *inertia* (Trägheit) der wesentliche Charakter der Materie ist (vgl. 5:394). Der Hylozoismus behauptet nicht bloß den „*Realism*" der Naturzwecke, sondern meint ihn auch zu erklären und – fälschlicherweise –, „eine besondere Art der Causalität, nämlich absichtlich wirkender Ursachen, wenigstens ihrer Möglichkeit nach einsehen zu können" (5:394). Kant erhebt gegen diese Lehre den Einwand, dass sich die Organisation der Natur nicht durch die Analogie mit dem Begriff der → Kausalität erklären lässt, da sie sich vielmehr selbst organisiert, und führt hierfür den Begriff des → Naturzwecks ein. Dass Organismen Zwecke der Natur sind, bedeutet nicht, dass sie durch konstitutive Begriffe des Verstandes und der Vernunft zu erklären sind. Naturzweck ist vielmehr ein regulativer Begriff für die → reflektierende Urteilskraft, „nach einer entfernten Analogie mit unserer Causalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken" (5:375).

In *MAN* schreibt Kant dem Hylozoismus eine gewisse heuristische Funktion zu. Er „kann nur sofern (zum Behuf einer Hypothese der Zweckmäßigkeit im Großen der Natur) dürftiger Weise gebraucht werden, als sie uns an der Organisation derselben im Kleinen in der Erfahrung offenbart wird, keineswegs aber a priori ihrer Möglichkeit nach eingesehen werden. Es muß also ein Cirkel im Erklären begangen werden, wenn man die Zweckmäßigkeit der Natur an organisirten Wesen aus dem Leben der Materie ableiten will und dieses Leben wiederum nicht anders als in organisirten Wesen kennt, also ohne dergleichen Erfahrung sich keinen Begriff von der Möglichkeit derselben machen kann. Der Hylozoism leistet also das nicht, was er verspricht" (5:394f.).

Piero Giordanetti

Hyperphysik

‚Hyperphysik' bezeichnet nach Kant „eine Theorie von der Natur des Übersinnlichen (von Gott, dem menschlichen Geist)" (8:399 Anm.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 63 / B 88; KrV A 845 / B 873; 4:295–296; 5:391–392.

Verwandte Stichworte
Erkenntnis, spekulative; transzendent; übersinnlich, das Übersinnliche

Philosophische Funktion
Als ‚hyperphysisch' wird in der kantischen Philosophie der → übersinnliche Gebrauch der → Vernunft definiert. Die hyperphysische Anwendung der Vernunft betrifft die Vorstellung von Gegenständen jenseits der → Natur, *materialiter* betrachtet, und unterscheidet sich daher von der Physik, die sich mit den Gegenständen der möglichen Erfahrung (→ Gegenstand der Erfahrung) beschäftigt (vgl. 4:295–296; 18:417f.). Diese ist → immanent, je-

ne transzendent (vgl. KrV A 845f. / B 873f.; 17:706). Im Gegensatz zur Physik stellt die Hyperphysik Kant zufolge eine Lehre des Wahnes dar, jedoch nicht im Sinne des bloßen Scheins, sondern einer →Täuschung, die den Schein für Wirklichkeit hält (vgl. 22:399; KrV A 63 / B 88). Die Berufung auf einen hyperphysischen Grund, wie beispielsweise das übersinnliche →Substrat der Naturdinge (→Spinozas System der Fatalität) oder den göttlichen Urheber des Weltalls (→Theismus), den man voraussetzt, um →Ordnung und →Zweckmäßigkeit in der Natur zu erklären (vgl. KrV A 773 / B 801; 5:391–392), kann zu keiner objektiven Behauptung hinsichtlich der Erkenntnis dieser Gegenstände berechtigen. Allerdings dient die hyperphysische Idee der →Freiheit als unumgängliche Grundlage sowohl für das geistige Leben des Menschen, als auch für die praktische Philosophie (vgl. 8:417).

Giovanni Pietro Basile

Hypochondrie

Hypochondrie oder „*Grillenkrankheit*“ (7:202) ist sowohl eine Abart der Phantasterei als auch eine Hauptgattung von Gemütskrankheit. Sie ist im Wesentlichen dadurch gekennzeichnet, dass dem Leidenden durch die Einbildungskraft eine Krankheit seines Körpers oder seiner Seele vorgetäuscht wird, die nicht wirklich existiert. Weitere wichtige Stellen: 2:266; 7:103f.; 7:109; 7:212f.

Verwandte Stichworte

Gemütskrankheit; Krankheit; Phantasterei

Philosophische Funktion

Die Hypochondrie (oder „*Grillenkrankheit*“, 7:202) wird als „innere Phantasterei“ (2:266; vgl. 7:212) charakterisiert (→Phantasterei). Die krankhaften Einbildungen täuschen nicht die äußeren Sinne, sondern vermitteln ein Trugbild vom eigenen körperlichen oder seelischen Zustand, das Kant eine „Grille“ nennt (2:266; vgl. 7:104: „Grillen“ sind „selbst ausgedachte Übel“, 7:104). Kant vermutet, dass es das „Nervengewebe“ in manchen Körperteilen „durchwandert“ und überwiegend „einen melancholischen Dunst“ um den „Sitz der Seele“ zieht (2:266).

In den *Fakultäten* wird zwischen einer „hypochondria vaga“, d. i. der „*Grillenkrankheit*“ (7:103), und einer „hypochondria intestinalis“ oder „*topischen*“ Hypochondrie unterschieden (7:103 Anm.). Die letztere, die wohl organisch bedingt ist, wird nicht näher erläutert. Die grillenartige Hypochondrie wirkt dem Bestreben des Gemüts, „über seine krankhafte Gefühle Meister zu sein“ (7:103), geradewegs entgegen. Nur der Kranke selbst könne „durch die Diätetik seines Gedankenspiels“ (7:103) die belästigenden Vorstellungen vertreiben. Andererseits könne man von dem Kranken nicht verlangen, „er solle seiner krankhaften Gefühle durch den bloßen Vorsatz Meister werden“ (7:103). Weil ein Entstehungsgrund der Hypochondrie jedoch darin gesehen wird, dass bei den Mahlzeiten zugleich angestrengt nachgedacht wird, so kann eine „*Diät im Denken*“ das absichtliche Denken beim Essen hemmen und damit zur Entspannung verhelfen (7:109).

In der *Anthropologie* ist die Hypochondrie neben der *Manie* eine der beiden Hauptgattungen der →Gemütskrankheiten. Der Kranke ist sich der Störung seines Gedankenganges bewusst. Er ist dem beliebigen Wechsel der Launen ausgesetzt (vgl. 7:202). Durch zerstreuende Beschäftigung kann der Patient vom Gefühl der Krankheit abstrahieren oder bei Habitualisierung ganz von ihm erlöst werden (vgl. 7:212). Er lässt sich seine Einbildung von anderen aber nicht ausreden und fällt dem Arzt zur Last, der ihn wie ein Kind mit Scheinmedikamenten beruhigt (vgl. 7:213).

Werner Euler

Hypostasieren

„Das regulative Princip der systematischen Einheit der Natur für ein constitutives nehmen, und, was nur in der Idee zum Grunde des einhelligen Gebrauchs der Vernunft gelegt wird, als Ursache hypostatisch voraussetzen, heißt nur die Vernunft verwirren“ (KrV A 693f. / B 721f.). ‚Hypostasieren‘ heißt also eine unbegründbare Annahme mit Bezug auf die gegenständliche Funktion von →Ideen zu machen (→Idee). ‚Hypostasis‘ bedeutet also soviel wie eine unbegründbare Hypothese (vgl. KrV A 580 / B 608). Weitere wichtige Stellen: KrV A 580 / B 608; KrV A 693f. / B 721f.; 6:64.

Verwandte Stichworte

Dialektik, transzendentale (der reinen Vernunft); Schein, transzendentaler; Subreption

Philosophische Funktion

Wird eine Idee ‚hypostasiert', wird sie unerlaubterweise für einen reinen Verstandesbegriff (→ Kategorie) ausgegeben. Auf diese Weise wird das, was als bloß subjektive Maxime der Vernunft dazu dient, die → systematische Einheit der mannigfaltigen Verstandeserkenntnisse zu ermöglichen, für die gegenständliche Bestimmung der Objekte der empirischen Erfahrung genommen. Damit wird die Vernunft irregeführt, denn aufgrund dieses Verfahrens meint sie, die den hypostasierten Ideen entsprechenden Objekte erkennen zu können, ohne allerdings zu wissen, dass es sich um ein hypostasierendes Verfahren handelt. Auf diese Weise verwendet Kant diesen Terminus auch in KrV A 580 / B 608: Eine → Idee ‚hypostasiren' heißt, sie so zu gebrauchen, dass ‚die Grenzen ihrer Bestimmung und Zulässigkeit' überschritten werden, indem bloß gedachten Bestimmungen eines Objektes für seine gegenständliche Bestimmungen genommen werden. Wenn wir also, so Kants Beispiel an der Stelle, unseren Gedanken eines Urwesens hypostasieren, dann nehmen wir ein real existierendes Objekt als ein gegenständliches Korrelat dieses Gedankens an. Die philosophische Funktion dieses Terminus besteht darin, auf die Gefahr aufmerksam zu machen, die mit den falsch verstandenen und damit falsch angewandten Begriffen verbunden ist. Diese Gefahr besteht genau genommen darin, den Schein der Wahrheit für die Wahrheit selbst, oder anders gesagt: Das bloße Denken eines Objektes für seine Erkenntnis auszugeben.

Jindřich Karásek

Hypothese

Der Begriff der Hypothese, sofern Kant ihn ohne erläuternde Zusätze gebraucht, bedeutet 1. ein → Fürwahrhalten eines Urteils, das 2. nicht den Status von → Wissen oder → Gewissheit, sondern den einer → Meinung hat, und bei dem 3. das erkennende Subjekt das Urteil für wahr hält, weil es einen „Erklärungsgrund" für einen wirklichen Gegenstand liefert (KrV A 770 / B 798). Etwas anders heißt es auch, dass man mit einer Hypothese die „*Wahrheit eines Grundes* um der *Zulänglichkeit der Folgen willen*" akzeptiert, „oder kürzer; das *Fürwahrhalten einer Voraussetzung als Grundes*" (9:84). Weitere wichtige Stellen: KrV A 770–782 / B 798–810; KrV A 790f. / B 818f.; 9:84–86.

Verwandte Stichworte

Erklärung; Hypothese, metaphysische; Hypothese, transzendentale; Meinung, Meinen

Vorgeschichte und historischer Kontext

Der Begriff der Hypothese hat seinen wortgeschichtlichen Ursprung im griechischen Ausdruck ‚*ὑπόθεσις*' und bedeutet das, was als ‚Grundlage' für etwas anderes gilt. Er ist seit der Antike ebenso in Mathematik und Philosophie wie auch in den empirischen Wissenschaften gebräuchlich. Die näheren Merkmale des Begriffs variieren, und zwar vor allem nach diesen verschiedenen Anwendungskontexten. Teils meint er bloß zu Beweiszwecken angenommene und noch ungerechtfertigte Annahmen, die aber beweisbar sein mögen; teils aber ist auch an Annahmen zu denken, die den Status bewiesenen Wissens nicht erlangen können. Im Kontext der empirischen Wissenschaften der frühen Neuzeit wird der Hypothesenbegriff besonders umstritten: Hier verbreitet sich schon vor → Newton und → Hume die Auffassung, dass empirische Hypothesen (etwa solche zu Zwecken der kausalen Erklärung der Phänomene) nicht streng bewiesen werden können. Je nach methodologischen oder epistemologischen Positionen neigen Autoren dazu, Hypothesen für legitim oder illegitim, für notwendig oder vermeidbar zu halten – häufig in Auseinandersetzung mit Newtons berühmten und vieldeutigem Diktum „Hypotheses non fingo" („Ich erfinde keine Hypothesen") (Newton, *Principia*, „Scholium" der 2. Aufl. von 1713). Die verschiedenen Hypothesenbegriffe stehen dabei oft in Verbindung mit dem sich in der gleichen Zeit entwickelnden Begriff der → Wahrscheinlichkeit (vgl. Szabó, Tonelli & Rescher, *Hypothese*). Kants Hypothesenbegriff ist von diesen Debatten geprägt, und er versucht sie durch präzisere Bedingungen für legitime Hypothesen voranzubringen.

Philosophische Funktion

1 Hypothesen als Erklärungsgründe und ihr epistemischer Status

Kants Verständnis von Hypothesen ist vorrangig durch den Fall von Erklärungsgründen, und speziell kausalen Erklärungen von Naturphänomenen geprägt – etwa → Kopernikus und Tycho Brahes Hypothesen der Planetenbewegung (vgl. 9:86), oder → Eulers Hypothese über die Struktur

der Lichtstrahlen (vgl. 4:519f. Anm.). Diese sind, obwohl sie (zumindest zunächst, in bestimmten Stadien der Forschung) nur →Meinungen sind, unter bestimmten Voraussetzungen legitim und in bestimmten Bereichen auch unvermeidlich. →Transzendentale Hypothesen sind dagegen primär negativ bestimmt: als Hypothesen, die solche Vorstellungen enthalten, die sich auf uns Menschen epistemisch unzugängliche Erklärungsgründe beziehen – auf →Ideen der Vernunft im kantischen Sinne. Solche Hypothesen sind daher wissenschaftlich illegitim und haben allenfalls andere Funktionen (vgl. KrV A 772ff. / B 800ff.).

Das Konzept von Hypothesen als Erklärungsgründen hat zwei unterscheidbare Aspekte. Einerseits hat eine Hypothese *H* einen möglichen (hypothetisch angenommenen) Sachverhalt *Sh* zum Inhalt, der geeignet ist, einen anderen, wirklichen Sachverhalt *Sw* zu erklären: *Sw* und *Sh* verhalten sich dann so zueinander wie eine Wirkung und ihre Ursache. Andererseits stehen *H* und das Urteil *U*, das *Sw* zum Gegenstand hat, in einer logischen Folgerungsbeziehung, was Kant so ausdrückt, dass man mit Hypothesen die „*Wahrheit eines Grundes um der Zulänglichkeit der Folgen willen*“ für wahr hält (9:84). Diese Bestimmung hebt hervor, dass Hypothesen Urteile sind, die zur Folgerung oder Begründung anderer Urteile, eben solcher über einen zu erklärenden Gegenstand oder Sachverhalt, gebraucht werden.

Dabei tritt das logische Problem auf, dass man die Wahrheit eines Urteils nicht daraus ableiten kann, dass seine Konsequenzen wahr sind. Man würde damit den heute als *affirming the consequent* bezeichneten Fehlschluss begehen. Kant ist dies klar, denn er weist darauf hin, dass die Ableitung der Wahrheit einer Hypothese aus der Wahrheit ihrer Konsequenzen „nur dann ein hinreichendes Kriterium der Wahrheit giebt und zu einer apodiktischen Gewißheit führen kann, wenn *alle möglichen* Folgen eines angenommenen Grundes wahr sind: so erhellt hieraus, daß, da wir nie alle möglichen Folgen bestimmen können, Hypothesen immer Hypothesen bleiben, das heißt: Voraussetzungen, zu deren völliger Gewißheit wir nie gelangen können“ (9:85; vgl. KrV A 790f. / B 818f.). Wüsste man alle Folgeurteile einer Hypothese, so könnte man entscheiden, ob es unter ihnen einen Satz gibt, der die Hypothese widerlegt. Wie jedoch der Fall empirischer Gesetzeshypothesen zeigt, mag es immer ein aus der Hypothese ableitbares Urteil geben, das etwa durch beobachtbare Tatsachen widerlegt wird und mithin die Hypothese als falsch ausweist. Darum sind Hypothesen Kant zufolge Meinungen, kein Wissen im anspruchsvollen Sinn – wie ähnlich im 20. Jahrhundert von Karl Popper gegen empiristische Versuche der Rechtfertigung von Hypothesen argumentiert worden ist (vgl. Popper, *Logik*).

Überraschenderweise erklärt Kant aber auch, dass manche zunächst als Hypothese auftretende Annahmen den Status von Wissen/Gewissheit erreichen können: „So verschafften die Centralgesetze der Bewegungen der Himmelskörper dem, was *Copernicus* anfänglich nur als Hypothese annahm, ausgemachte Gewißheit und bewiesen zugleich die unsichtbare den Weltbau verbindende Kraft (der *Newtonischen* Anziehung)“ (KrV B XXII Anm.). Dies scheint mit dem vorigen Argument, dass Hypothesen stets Meinungen sind, unvereinbar. Eine mögliche Auflösung dürfte wie folgt aussehen: Kant ist einerseits der Ansicht, dass Versuche, Hypothesen als Wissensansprüche zu rechtfertigen, indem man zeigt, dass logisch aus ihnen folgende Urteile empirisch wahr sind, inakzeptabel sind. Andererseits ist er der Ansicht, dass gewisse Teile der →Naturwissenschaften rational begründbar sind und dass diese Teile wiederum genutzt werden können, um manche Hypothesen so zu rechtfertigen, dass sie den Status von Wissen/Gewissheit erlangen.

2 Bedingungen für Hypothesen als Erklärungsgründe

In jedem Fall sind aus Kants Sicht Hypothesen nicht völlig arbiträr. Sie können vielmehr den Status epistemisch legitimer Meinungen haben (vgl. KrV A 613 / B 640; KrV A 781f. / B 809f.). Das (komplexe) Kriterium einer legitimen Hypothese liege in der „Verständlichkeit des angenommenen *Erklärungsgrundes* oder dessen *Einheit* (ohne Hülfshypothese[n]) die *Wahrheit* (Übereinstimmung unter sich selbst und mit der Erfahrung) der daraus abzuleitenden Folgen, und endlich die *Vollständigkeit* des Erklärungsgrundes zu ihnen“ (KrV B 115). In etwas anderer Weise heißt es in der *Logik*, dass jede legitime Hypothese drei Bedingungen zu erfüllen hat, die „apodiktisch gewiß sein“ müssen: „1) die *Möglichkeit der Voraussetzung* selbst. Wenn wir z. B. zu Erklärung

der Erdbeben und Vulcane ein unterirdisches Feuer annehmen: so muß ein solches Feuer doch möglich sein […]. 2) Die *Consequenz*. Aus dem angenommenen Grunde müssen die Folgen richtig herfließen; sonst wird aus der Hypothese eine bloße Chimäre. 3) Die *Einheit*. Es ist ein wesentliches Erforderniß einer Hypothese, daß sie nur Eine sei und keiner Hülfshypothesen zu ihrer Unterstützung bedürfe. Müssen wir bei einer Hypothese schon mehrere andre zu Hülfe nehmen: so verliert sie dadurch sehr viel von ihrer Wahrscheinlichkeit. So reichte z. B. die Hypothese des Tycho de Brahe zu Erklärung vieler Erscheinungen nicht zu; er nahm daher zur Ergänzung mehrere neue Hypothesen an. Dagegen ist das Copernikanische System eine Hypothese, aus der sich Alles, was daraus erklärt werden soll, *soweit es uns bis jetzt vorgekommen ist*, erklären läßt. Wir brauchen hier keine *Hülfshypothesen* (*hypotheses subsidiarias*)" (9:84–86; eine Interpretation der Unterschiede der Überlegungen in der *KrV* und der *Logik* liefert Butts, *Kant on Hypotheses*).

In Erklärungshypothesen müssen demzufolge erstens die gemachten Annahmen zum Beispiel über Naturprozesse echte Möglichkeiten darstellen. Zweitens muss die Erklärung eines Phänomens durch eine Hypothese in logisch folgerichtiger Weise geschehen – also die empirischen Urteile über das Phänomen logisch aus der Hypothese folgen. Drittens schließlich sind „*Hülfshypothesen*" (9:86) zu vermeiden, um die Wahrscheinlichkeit der Erklärung möglichst hoch zu halten: Jede Hypothese, die der eigentlichen Erklärungshypothese hinzugefügt werden muss, verringert die Wahrscheinlichkeit der gegebenen Erklärung. In dem Maße, wie Hypothesen besonders der dritten Forderung genügen, haben sie einen höheren oder geringeren Grad der Wahrscheinlichkeit. Gemäß Kants Forderungen sollen akzeptable Hypothesen eine Wahrscheinlichkeit p>0.5 besitzen (vgl. 8:396; 9:81).

Problematisch an diesen Bedinungen ist vor allem die erste: Worauf genau bezieht Kant sich mit der „apodiktischen Gewißheit" (9:85) der Möglichkeit der Hypothese? Meint er, dass jede Erklärungshypothese den Möglichkeiten der Kategorien und Prinzipien des reinen Verstandes entsprechen muss, speziell dem Grundsatz der Kausalität (so Butts, *Hypotheses and Explanation*; Butts, *Kant on Hypotheses*)? Oder ist gemeint, dass jede Erklärungshypothese unseren Begriffssystemen von Substanzen und kausalen Kräften entsprechen muss, die wir durch den ‚regulativen' Gebrauch der Vernunftideen bilden (vgl. etwa 5:466)? Letzteres wird durch seine Beispiele eher nahegelegt. Doch hier ist zweifelhaft, dass die dadurch eröffneten epistemischen Möglichkeiten auch „apodiktisch gewiß" (9:85) sein können, da Kant selbst unsere Begriffssysteme von Substanzen und Kräften für im Laufe der empirischen Forschung korrigierbar hält. Empirische Forschung ist in Kants Augen ein unabschließbarer Prozess (vgl. KrV A 647 / B 675). Über kausale Erklärungen in der Naturforschung behauptet er daher, dass sie stets Hypothesen seien: „Es giebt Wissenschaften, die keine Hypothesen erlauben, wie z. B. die Mathematik und Metaphysik. Aber in der Naturlehre sind sie nützlich und unentbehrlich" (9:86; vgl. KrV A XV; KrV A 613 / B 640).

Thomas Sturm

Hypothese, metaphysische

Der Begriff ‚metaphysische Hypothese' wird von Kant für die Bezeichnung von Urteilen verwendet, die sich auf Begriffe stützen, deren →Realität in einer Erfahrung nicht gegeben werden kann, weil sie ihre Elemente aus einer dem menschlichen Bewusstsein unzugänglichen Welt ziehen. Wichtige Stelle: 2:341.

Verwandte Stichworte

Hypothese; Hypothese, transzendentale; Theorie

Philosophische Funktion

Der Begriff ‚metaphysische Hypothese' wird von Kant nicht ausdrücklich definiert oder näher bestimmt. Seine Bedeutung lässt sich jedoch durch die Analyse seines Gebrauchs in *Träume* (1766) verdeutlichen. In dieser vorkritischen Schrift bezeichnet Kant als eine metaphysische Hypothese die Theorie einer Gemeinschaft der →Geister (→Mundus sensibilis/intelligibilis), derzufolge alle menschlichen Wesen in Kontakt mit reinen Geistern oder abgeschiedenen Seelen stehen. Aus dieser Affektion mit Geistern würden bestimmte Vorstellungen entstehen (vgl. 2:329–332). Solche

Vorstellungen, weil menschlich, wären sinnlich, würden aber durch Analogie die Vorstellungen der reinen Geister symbolisieren (vgl. 2:337–340). Angeblich würde diese Theorie die Berichte, nach denen jemand die Vision eines Geistes gehabt hätte – d. h., ein im →Raum gegebenes, aber undurchdringliches Wesen – und andere verwandten Behauptungen verständlich machen. Der vermeintliche menschliche →Geisterseher würde seine jeweilige Vision als eine äußere Vorstellung einer ihm von einem Geist kommunizierten Idee auffassen. Kant betont außerdem, dass solche metaphysische Hypothesen ganz beliebig seien und sich an irgendwelche Berichte anpassen können (vgl. 2:341).

Aufgrund der Merkmale der dargestellten Theorie sowie einer Konfrontation mit den Bemerkungen Kants über eine konkurrierende physiologische Erklärung solcher Berichte von Geistervisionen (vgl. 2:347f.) können wir schließen, dass metaphysische Hypothesen diejenigen Erklärungen der realen oder vermeintlichen Tatsachen sind, die ihr Material nicht aus der *Erfahrung*, sondern aus bloßen Ideen oder ausgedachten Begriffen ziehen, welche auf eine Verbindung mit einer anderen Welt als diejenige, die der Mensch bewohnt, hinweisen (vgl. 2:368). Der Unterschied zwischen diesen als nutzlos angesehenen Fiktionen und den wertvollen Hypothesen der Naturwissenschaft besteht darin, dass die ersten neue Beziehungen und Urkräfte erfinden, von denen wir uns nicht einmal den Begriff ihrer Möglichkeit bilden können: „Die Begreiflichkeit verschiedener wahren, oder angeblichen Erscheinungen aus dergleichen angenommenen Grundideen dient diesen zu gar keinem Vortheile. Denn man kann leicht von allem Grund angeben, wenn man berechtigt ist, Thätigkeiten und Wirkungsgesetze zu ersinnen, wie man will“ (2:371). Die von der Vernunft angeführte Gründe könnten diese Hypothesen weder bestätigen noch etablieren. So erklärt Kant am Ende ihre Gleichgültigkeit: „Laßt uns demnach alle lärmende Lehrverfassungen von so entfernten Gegenständen der Speculation und der Sorge müßiger Köpfe überlassen. Sie sind uns in der That gleichgültig“ (2:373).

In Spannung mit dem Gesagten steht noch ein Vorkommnis des Begriffs im kantischen Corpus, zu finden in der zwischen 1776 und 1778 geschriebenen Reflexion: „Wir können metaphysische Hypothesen machen, wenn wir sie an den Erscheinungen probiren können“ (*Refl.* 4958, 18:41). Jedoch gibt Kant auch hier keine Erklärung dafür, wie eine metaphysische Hypothese aufgrund von Erscheinungen geprüft oder gestützt werden könnte.

Weiterführende Literatur

Palmquist, Stephen: „Kants Critique of Mysticism“, in: Philosophy & Theology 3, 1989, 355–383.

Saulo de Freitas Araujo / Andrea Faggion

Hypothese, transzendentale

Transzendentale Hypothesen beruhen Kant zufolge auf →Ideen der →Vernunft oder bloß ausgedachten Begriffe, deren →Realität nicht in einer →möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Daher ist ihre Verwendung zulässig nur für die Verteidigung der logischen Möglichkeit transzendenter Thesen gegen die dogmatischen Angriffe derjenigen, die die absolute →Unmöglichkeit solcher Thesen glauben beweisen zu können. Unzulässig ist es, dieselben Hypothesen für die dogmatische Behauptung derselben Thesen im →spekulativen Gebiet oder auch für die Erklärung der Erscheinungen zu verwenden. Wichtige Stelle: KrV A 772f. / B 800f.

Verwandte Stichworte

Hypothese; Hypothese, metaphysische; Urteil, problematisches; Vernunftgebrauch

Philosophische Funktion

1 Transzendentale Hypothesen in der Erklärung der Erscheinungen

Nach Kant können wir uns denken, was wir wollen, sofern dieser Gedanke konsistent mit sich selbst ist, d. h., das Denken widerspruchfrei ist. Um einen Gegenstand denken zu können, genügt es, dass sein Begriff logisch möglich ist. Andererseits benötigt die Erkenntnis eines Gegenstandes mehr: einen Referenten, der dem Begriff in der gesamten Realität entsprechen kann (vgl. KrV B XXVIf.). Kant fordert noch genauer, dass etwas nur dann ein Erkenntnisgegenstand sein kann, wenn der Gegenstand real möglich ist, d. h.,

nach → Gesetzen des Verstandes in Zeit und Raum gegeben werden kann.

Alle Hypothesen sollen sich nach Kant auf die reale Möglichkeit der Gegenstände stützen, d. h., jede Hypothese soll in Verbindung mit dem stehen, was real gegeben ist, also keine bloße Schöpfung eines widerspruchfreien Begriffs sein (vgl. KrV A 770f. / B 798f.). Dieser Verbindungsbedarf zwischen Hypothesen und Erscheinungen bewirkt, dass Begriffe des → Unbedingten, wie es die Ideen der Vernunft sind (etwa die Ideen von → Gott, der → Unsterblichkeit der → Seele oder der → Freiheit), keine legitime Hypothesen zur Erklärung der Erscheinungen sein können – obwohl sie in einem bestimmten Erkenntnisgebiet eine regulative Funktion besitzen, da sie Vorstellungen von vollständigen Einheiten als Prinzipien für empirische Untersuchungen sind (→ Idee, regulative).

Kant zufolge beruhen transzendentale Hypothesen auf dem Gebrauch von Vernunftideen (etwa der Seele als einfacher Substanz), und solche Ideen sind zur Erklärung der Erscheinungen illegitim. Daher hält Kant es für ein Prinzip der → faulen Vernunft, diese Ideen bzw. Hypothesen zur empirischen Erklärung zu benutzen. Er meint sogar, dass es den Fortschritt des Vernunftgebrauchs in empirischen Untersuchungen hemmt, da die Realität eines Gegenstandes vorausgesetzt wird, der nach den Bedingungen einer möglichen Erfahrung nicht gegeben und begriffen werden kann. Kurz, wenn wir eine transzendentale Hypothese im Kontext einer empirischen Untersuchung verwenden, versuchen wir die Natur durch etwas verständlich zu machen, das uns unverständlich ist: „Zur Erklärung gegebener Erscheinungen können keine andere Dinge und Erklärungsgründe als die, so nach schon bekannten Gesetzen der Erscheinungen mit den gegebenen in Verknüpfung gesetzt worden, angeführt werden. Eine *transscendentale Hypothese*, bei der eine bloße Idee der Vernunft zur Erklärung der Naturdinge gebraucht würde, würde daher gar keine Erklärung sein, indem das, was man aus bekannten empirischen Principien nicht hinreichend versteht, durch etwas erklärt werden würde, davon man gar nichts versteht“ (KrV A 772 / B 800).

2 *Transzendentale Hypothesen im polemischen Vernunftgebrauch*

Nicht nur sind transzendentale Hypothesen als legitime Erklärungen der Erscheinungen unzulässig; auch im spekulativen oder dogmatischen Vernunftgebrauch können sie nicht für die dogmatische Begründung → transzendenter Thesen eingesetzt werden. Die → spekulative Erkenntnis erlaubt nach Kant keine Hypothesen: „Die von aller Erfahrung abgesonderte Vernunft kann alles nur a priori und als nothwendig, oder gar nicht erkennen; daher ist ihr Urtheil niemals Meinung, sondern entweder Enthaltung von allem Urtheile, oder apodiktische Gewißheit“ (KrV A 775 / B 803).

Wenn auch im dogmatischen Vernunftgebrauch die Verwendung von Hypothesen für Rechtfertigungen nicht erlaubt ist, so ist es doch im polemischen Vernunftgebrauch möglich, sie für die Verteidigung gewisser Annahmen zu verwenden, d. h., um Einwände gegen sie zu annulieren und so ihre logische Möglichkeit sicher zu stellen: „Hypothesen sind also im Felde der reinen Vernunft nur als Kriegswaffen erlaubt, nicht um darauf ein Recht zu gründen, sondern nur es zu vertheidigen“ (KrV A 777 / B 805). Es handelt sich hier um eine disziplinarische Funktion der reinen Vernunft, deren Ziel nur darin besteht, den Gegner aus seinem dogmatischen Traume zu erwecken, und deren Sinn bloß negativ ist (vgl. KrV A 744 / B 772; KrV A 757 / B 785; KrV A 761–763 / B 789–791; KrV A 769 / B 797).

In diesem Fall kann die transzendentale Hypothese auf einem bloß ausgedachten Begriff (vgl. KrV A 780 / B 808) beruhen, der genau in der Verteidigung der logischen Möglichkeit einer Idee der Vernunft verwendet wird – wie etwa die in *Träume* (1766) als metaphysische Hypothese angesehene Annahme einer Gemeinschaft der Geister (→ Mundus sensibilis/intelligibilis).

Die Annahme von transzendentalen Hypothesen im polemischen Vernunftgebrauch verliert ihren negativen oder bloß disziplinarischen Sinn in Ansehung des praktischen Vernunftgebrauchs. Hier haben die transzendentalen Hypothesen eine positive Funktion, nämlich die Beseitigung der für den praktischen Vernunftgebrauch drohenden Hindernisse (vgl. KrV B XXV). Im Namen des → praktischen Interesses räumt Kant den am polemischen Vernunftgebrauch beteiligten Verteidigern transzendenter Thesen ihren skeptischen Gegnern gegenüber einen Vorteil ein: „dass doch, in Ansehung des *praktischen Gebrauchs*, die Vernunft ein Recht habe, etwas anzunehmen, was

sie auf keine Weise im Felde der bloßen Speculation, ohne hinreichende Beweisgründe, vorauszusetzen befugt wäre; weil alle solche Voraussetzungen der Vollkommenheit der Speculation Abbruch thun, um welche sich aber das praktische Interesse gar nicht bekümmert. Dort ist sie also im Besitze, dessen Rechtmäßigkeit sie nicht beweisen darf, und wovon sie in der That den Beweis auch nicht führen könnte. Der Gegner soll also beweisen. Da dieser aber eben so wenig etwas von dem bezweifelten Gegenstande weiß, um dessen Nichtsein darzutun, als der erstere, der dessen Wirklichkeit behauptet: so zeigt sich hier ein Vortheil auf der Seite desjenigen, der etwas als praktisch nothwendige Voraussetzung behauptet (melior est conditio possidentis [der Besitzer verdient den Vorzug])“ (KrV A 776–777 / B 804–805).

Jedoch gilt hier: Auch wenn man den Vorteil der Verteidiger praktisch-notwendiger Voraussetzungen akzeptiert, ist es immer wichtig zu erfassen, dass ein nur als Zurückweisung von Einwänden geltendes Urteil nicht als Beweis für den entgegengesetzten Satz aufzufassen ist. Eine transzendentale Hypothese ist immer nur ein →problematisches Urteil, niemals aber ein →assertorisches Urteil.

Weiterführende Literatur

Butts, Robert: „Kant on Hypotheses in the ‚Doctrine of Method‘ and the Logik“, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 44, 1962, 185–203.

Rajiva, Suma: „Is Hypothetical Reason a Precursor to Reflective Judgment?“, in: Kant-Studien 97, 2006, 114–126.

Saulo de Freitas Araujo / Andrea Faggion

hypothetisch/kategorisch

Kant wendet das Paar ‚hypothetisch/kategorisch‘ meistens auf Urteile (vgl. KrV A 73 / B 98; 9:104), Vernunftschlüsse (vgl. KrV A 304 / B 361; 9:121–122) und Imperative (vgl. 4:414; 4:444) an. Kategorische Urteile, Vernunftschlüsse und Imperative drücken das Stattfinden eines Sachverhaltens, die Schlußfolgerung von Urteilen, oder die Nothwendigkeit einer Handlung aus, und führen keine Bedingung an. Hypothetische Urteile, Vernunftschlüsse und Imperative führen eine Bedingung an. Weitere wichtige Stellen: 4:330; 5:20; 5:378; 6:232.

Verwandte Stichworte

Urteil; Vernunftschluss; Imperativ

Philosophische Funktion

Ein hypothetisches Urteil drückt ein Verhältnis „des Grundes zur Folge“ aus. Der Grund ist ein Sachverhalt, der die Bedingung für das Statthaben der Folge ist. Ein kategorisches Urteil drückt ein Verhältnis „des Prädicats zum Subject“ aus (KrV A 73 / B 98; vgl. 9:104), um einen Sachverhalt zu beschreiben, für dessen Stattfinden es keine Bedingungen angibt.

Ein hypothetischer Vernunftschluss wird so genannt, weil sein Obersatz ein hypothetisches Urteil ist, das eine Bedingung formuliert. Ein kategorischer Vernunftschluss ist ein Schluss, dessen Obersatz ein kategorisches Urteil ist.

Hypothetische Imperative haben die Form: „*wenn* oder *weil* man dieses Object will, soll man so oder so handeln“ (4:444; vgl. 4:414). Einen Zweck zu haben, ist die Bedingung, um auf eine gewisse Weise zu handeln. Ein kategorischer Imperativ stellt „eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objectiv-nothwendig“ vor (4:414). Daher sind kategorische Imperative unbedingt (vgl. 6:232).

Alberto Vanzo

Hypotypose

Kant benutzt das aus dem Griechischen stammende Wort, das ursprünglich Entwurf oder Umriss bedeutet, als ein Synonym für →Darstellung und „*subiectio sub adspectum*“ („Versinnlichung“) (5:351). In diesem Sinn bedeutet Hypotypose eine intuitive Darstellung eines Begriffs. Weitere wichtige Stelle: 5:351ff.

Verwandte Stichworte

Darstellung, Darstellungsart; Schema; Symbol, symbolisch

Philosophische Funktion

In der *KU* definiert Kant ‚Hypotypose‘ als „Versinnlichung“ eines Begriffs (5:351). Dann unter-

schiedet er zwei Arten der Hypotypose: „entweder *schematisch*, da einem Begriffe, den der Verstand faßt, die correspondirende Anschauung a priori gegeben wird; oder *symbolisch*, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urtheilskraft demjenigen, was sie im Schematisiren beobachtet, bloß analogisch ist, d. i. mit ihm bloß der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, mithin bloß der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach übereinkommt“ (5:351). Sowohl →Schemata als auch →Symbole sind Anschauungen, die Begriffen a priori untergelegt werden (vgl. 5:352), „wovon die erstern directe, die zweiten indirecte Darstellungen des Begriffs enthalten“ (5:352). Schemata verfahren „demonstrativ“, Symbole „vermittelst einer Analogie“ (5:352).

Gabriele Gava

Ich

„Ich“ ist ein Grundbegriff der kritischen Philosophie Kants. Erstens ist das Ich eine „einfache“ (KrV B 135; 7:134 Anm.), „ganz nackte“ (KrV A 443 / B 471) oder „bloße Vorstellung“, ein „transscendentale[s] Bewußtsein“ (KrV A 117 Anm.), ein „reine[s], ursprüngliche[s], unwandelbare[s] Bewußtsein“ (KrV A 107), eine „ursprüngliche“ (KrV A 117 Anm.) oder „bloße Apperception“ (KrV A 400), ein „intellectuelles Bewußtsein“ und „das Bewußtsein seiner selbst“ (7:134). Zweitens bezeichnet es das „Subject der Inhärenz“ nur „transscendental“ (KrV A 355), d. h. als ein bloßes Etwas. Durch das denkende „Ich, oder Er, oder Es (das Ding)“ stellen wir uns nichts weiter als ein „transscendentales Subject der Gedanken“ vor (KrV A 346 / B 404; vgl. KrV A 358). Drittens ist das Ich Gegenstand des → inneren Sinnes (und damit der empirischen Psychologie) und das „Ich der Apprehension“ (7:142). Als Objekt der „inneren empirischen Anschauung“ bin ich zwar „ein und dasselbe Subject“, erkenne mich unter den Bedingungen der Zeit aber nur so, „wie ich mir selbst erscheine, nicht als Ding an sich selbst.“ (7:142) Als (empirisches) Bewusstsein (Apperzeption) des in der Zeit bestimmten eigenen Daseins ist es die Grundlage der → Widerlegung des Idealismus (KrV B 274–279). Viertens ist das Ich das Subjekt des Satzes ‚Ich denke‘. Der Satz ‚Ich denke‘ begleitet „alle Kategorien als ihr Vehikel“ (KrV A 348 / B 406), macht „alle transscendentalen Begriffe“ (KrV A 343 / B 401; vgl. KrV B 133–134) und damit die kollektive Einheit aller meiner Vorstellungen möglich. Er drückt zwar „die Wahrnehmung seiner selbst“ sowie eine „innere Erfahrung überhaupt“, eine „Wahrnehmung überhaupt“ und eine „Erkenntnis des Empirischen überhaupt“ aus, ist aber keine „empirische Erkenntnis“ (A 343 / B 401). Weil er nichts Empirisches enthält, qualifiziert sich dieser Satz zum „alleinigen Text der rationalen Psychologie“ (KrV A 343 / B 401), die als eine auf die apriorische Erkenntnis unserer selbst als Seelensubstanz abzielende Wissenschaft jedoch zum Scheitern verurteilt ist. Fünftens ist im Bereich der Moralphilosophie zwischen dem „*verpflichtende[n]* Ich“ (*homo noumenon*) und dem „*verpflichteten* Ich“ (*homo phaenomenon*) zu unterscheiden (6:417). Weitere wichtige Stellen: KrV A 123; KrV A 382; KrV A 345–346 / B 404; KrV A 401; KrV B 131–133; KrV B 413; KrV B 428–429; 4:441; 4:444; 4:542 Anm.; 6:255.

Verwandte Stichworte

Apperzeption; Ich bin; Ich denke; Ich, denkendes

Philosophische Funktion

1 Zur Vorgeschichte der kritischen Ich-Theorie

Anfang der siebziger Jahre, nach der Publikation seiner eine neue Theorie von Raum und Zeit enthaltenen Inauguraldissertation (1770), erklärt Kant in den studentischen Nachschriften seines ersten Kollegs über Anthropologie (1772/73) das Ich zum „Fundament des Verstandes und der Vernunftfähigkeit, und der ganzen obern Erkenntniskrafft“ (25:10; vgl. 28:224–246 und 28:473–475). Seiner Ansicht nach ist das Ich der „erste Gedancke der uns aufstößt, wenn wir uns selbst betrachten“ (25:10). Das Ich drückt eine unmittelbare, nicht erschlossene „Anschauung seiner selbst“ aus. Analysieren wir das Ich, erkennen wir uns als eine „vernünftige Substanz“ und als eine „Personalitaet“. „In dem Wörtchen Ich findet man so gar den Begriff der Freyheit, das Bewußtseyn der Selbstthätigkeit; denn das Ich ist nicht eine äußere Sache“ (25:10; vgl. 28:225–226) Dieses (wie man es nennen könnte) analytische oder intuitive Modell der Selbsterkenntnis, das Kant unter anderem in der „Profession de foi du vicaire Sovayard“ des *Emile* (1762) von → Jean-Jacques Rousseau gefunden hat (vgl. Brandt, *Rousseau und Kants ‚Ich denke‘*) ergänzt Kant in seinen Vorlesungen über Metaphysik (dem Lehrbuch von → A. G. Baumgarten folgend) durch die Methode der reinen Vernunfterkenntnis des Ich. Im Rahmen dieser Methode der *Psychologia rationalis* werden die apriorischen Begriffe oder „transscendentalen Begriffe der Ontologie“ (28:265) auf die Vorstellung bzw. den Begriff des Ich angewendet. Auf diese Weise erkennen wir, „1) daß die Seele eine Substanz sey; 2) daß sie einfach [sei]; 3) daß sie eine einzelne Substanz, und 4) daß sie simpliciter spontanea agens sey.“ (28:265) Dieses Vorgehen führt nach Kants Verständnis jedoch nicht zu einer gegenüber der analytischen Methode erweiterten → Selbsterkenntnis (vgl. 28:266). Jedoch scheint er die Ansicht zu vertreten, dass der analytischen Methode der Primat zukommt: Diejenigen Charakteristika, die das Ich nach Maß-

gabe der empirischen Psychologie über sich selbst ‚ausdrückt', können in einem zweiten Schritt im Bereich der rationalen Psychologie auf das Ich appliziert werden (vgl. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, S. 76ff.).

Kant gibt seine substantialistische und semikritische Konzeption des Ich vor der Publikation der *KrV* im Gefolge seiner Überlegungen zur Struktur und Funktion der Urteile und Kategorien auf der einen Seite und der Ende der siebziger Jahre erfolgten Differenzierung zwischen dem Verstand (als dem Vermögen der Urteile, logischen Funktionen und Kategorien) und der Vernunft (als dem Vermögen der Schlüsse und Ideen) auf der anderen Seite auf. Inwieweit er sich bereits in den aus der Mitte der siebziger Jahre stammenden Entwürfen des sogenannten Duisburg-Nachlasses (vgl. 27:643–673) von diesem Ich-Verständnis distanziert hat, ist in der Literatur umstritten (vgl. Carl, *Deduktion in der ersten Auflage*, S. 174; Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, S. 126ff.; Horstmann, *Kant und Carl über Apperzeption*). In der transzendentalen Analytik der *KrV* negiert er die Existenz einer Ich-Anschauung und die Möglichkeit einer substantialistischen Seelenlehre (vgl. KrV A 382), scheint aber vor allem in der *KrV A* das Ich weiterhin als eine Vorstellung zu verstehen, die auf ein → transzendentales Subjekt referiert (vgl. KrV A 355; KrV A 346 / B 404; KrV A 358). Die philosophische Bedeutung des denkenden Ich liegt jedoch nicht länger in ihrer Erkenntnis als einer immateriellen Seelensubstanz, sondern vielmehr in ihrer Erkenntnis überhaupt ermöglichenden logischen Funktion als → transzendentaler Apperzeption. In der → transzendentalen Dialektik wird in der Anwendung von Syllogismen das *medium veritatis* der rationalen Psychologie gesehen, die als Paralogismus entlarvt werden (vgl. KrV A 345 / B 403). In der *KrV* unterscheidet Kant in Abgrenzung zu früheren Positionen klar zwischen der „Spontaneität unseres Denkens" (KrV A 77 / B 102; vgl. KrV A 68 / B 93) und der „absoluten Spontaneität der Ursachen" (KrV A 447 / B 475) im Sinne der Idee der transzendentalen Freiheit. Wie stark Kants Distanz zur rationalen Psychologie (und damit zum metaphysischen Rationalismus) in der *KrV* tatsächlich geht, ist jedoch umstritten (vgl. Ameriks, *Kant's Theory*; Klemme, *Interpretation*). In jedem Fall hält Kant auch nach 1781 an seiner bereits in den frühen Vorlesungen über Anthropologie vertretenen Auffassung fest, wonach ein jedes „Wesen was Ich sagen kann, und sich also selbst zum Gegenstand seiner Betrachtung machen kann, […] einen unmittelbahren Werth" (25:10) hat. Das im Ich zum Ausdruck kommende Selbstbewusstsein begründet den Status einer Person (vgl. 25:859). Wenn demnach „ein Pferd den Gedanken Ich fassen könnte, so würde ich herunter steigen, und es als meine Gesellschaft betrachten müssen" (25:859).

2 Die erkenntnislogische Funktion des Ich

Kant nimmt zur erkenntnislogischen Funktion des Ich bzw. des ‚Ich denke' ausführlich in der → transzendentalen Analytik der *KrV* Stellung. Besondere Relevanz kommt dem Abschnitt über die *Transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe* in den beiden Fassungen von 1781 und 1787 zu. Wenn (wie Kant dem eigenen Anspruch nach in der *KrV* gezeigt hat, vgl. KrV B 136) die Sinnlichkeit das Vermögen der → Rezeptivität und der Verstand das Vermögen der → Spontaneität des Denkens ist, sodass auf der einen Seite alle unsere Vorstellungen in den reinen Anschauungsformen des Raumes (äußerer Sinn) und der Zeit (innerer Sinn) gegeben werden, während auf der anderen Seite → Kategorien (reine Verstandesbegriffe) aus den reinen Synthesishandlungen des Verstandes entspringen (Spontaneität), muss in der Deduktion gezeigt werden, dass die reinen Verstandesbegriffe apriorische „Principien der Möglichkeit der Erfahrung" (KrV B 168) sind. Die Form des Verstandes, auf die Kant hierbei Bezug nimmt, ist die „*ursprüngliche*[] synthetische[] Einheit der Apperception" (KrV B 169), die er auch transzendentale oder „ursprüngliche[] Apperception" (KrV A 122) nennt und mit dem Ich identifiziert.

Als „ursprüngliche[] Apperception" (KrV A 122) bezeichnet das Ich eine „reine" Vorstellung, in der „nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird" (KrV A 20 / B 34). In der *KrV B* macht Kant deutlich, dass die Vorstellung, die wir vom Ich haben, durch einen „Actus der Spontaneität" hervorgebracht wird, die er mit der „ursprünglichen Apperzeption" (KrV B 132; vgl. KrV A 401) identifiziert. Weil sich diese Spontaneität in Akten des → Urteilens dokumentiert (und zu Bewusstsein kommt), ersetzt Kant die Rede vom „stehenden und bleibenden Ich" (die jedoch nicht zu verwechseln ist mit einem „beharrlichen Sub-

jekt", vgl. dagegen Choi, *Paralogismen*, S. 85) der *KrV A* unter Rückgriff auf eine Formulierung im Paralogismuskapitel (vgl. KrV A 343 / B 401) durch die Rede von der „Vorstellung Ich denke" (KrV B 132). Das „Ich denke" ist nicht deshalb ein „empirischer", das eigene Dasein enthaltender „Satz" (KrV B 422), weil wir eine „empirische Vorstellung" (KrV B 423 Anm., vgl. KrV B 428–430) vom *Ich* hätten, sondern weil uns etwas Empirisches in unserer Sinnlichkeit zum Denken gegeben sein muss, damit der Aktus des ‚Ich denke' vollzogen werden kann. Weil mir etwas Empirisches zum Denken (d. h. zum Vollzug von Urteilsakten) in meiner Rezeptivität gegeben sein muss, beweist das Bewusstsein meines empirisch bestimmten Daseins, das etwas „im Raume außer mir" (KrV B 275) (*extra me*) existiert. Und weil das empirische Bewusstsein „an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjects" (KrV B 133) ist, ich mir meiner Selbst als eines identischen Erfahrungssubjekts aber bewusst bin, bedeutet dies nach Kant, dass alle meine Vorstellungen einen Bezug auf die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption, d. h. auf das ‚Ich denke', haben. In Kants Terminologie ausgedrückt: Nur unter der Voraussetzung der „synthetische[n] Einheit der Apperception" (KrV B 134 Anm.) ist die „*analytische* Einheit der Apperception" (KrV B 133) möglich. Ein diskursiv verfasstes Subjekt kann sich nur solcher Vorstellungen bewusst werden (und damit ‚haben'), wenn es diese in einer Verstandeshandlung unter die Einheit der transzendentalen Apperzeption (vgl. KrV B 141) bringt. Ganz in diesem Sinne schreibt Kant, dass das „Ich denke […] alle meine Vorstellungen begleiten *können* [muss]; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als: die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein" (KrV B 131–132). Was das denkende Ich nicht durch die logischen Funktionen (Kategorien) des Denkens als seine Vorstellungen auf sich selbst beziehen kann, das existiert für dieses Ich auch nicht. Ohne das transzendentale Selbstbewusstsein (ursprüngliche Apperzeption) gäbe es kein „empirisches Bewußtsein" (KrV A 117 Anm.). Es ist „schlechthin notwendig, das in meinem Erkenntnisse alles Bewußtsein zu einem Bewußtsein (meiner Selbst) gehöre" (KrV A 117 Anm.).

3 Logische Selbstbeziehung

Nach der *KrV A* bezeichnet das Ich als ein „transscendentales Subject" (KrV A 355; vgl. KrV A 346 / B 404 u. KrV A 358) ein noumenales Etwas, das wir jedoch nicht erkennen können. In den neuen Passagen der *KrV B* scheint Kant diese Idee der Referenz des denkenden Subjekts auf sich selbst als ein transzendentales X jedoch aufgegeben zu haben (vgl. kontrovers Horstmann, *Kants Paralogismen*; Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, S. 271ff.; Rosefeldt, *Das logische Ich*). Zwar bezeichnet das Ich (bzw. das ‚Ich denke') in seinem rein logischen Gebrauch „sich als Object an sich selbst" (KrV B 430). Im „Bewußtsein meiner Selbst beim bloßen Denken" bin ich zwar „das Wesen selbst" (KrV B 429). Doch dieses Wesen ist rein logisch zu verstehen, weil ich mich nicht als kategorial bestimmt denke. Stelle ich mich als ein „Subject der Gedanken, oder auch als Grund des Denkens" vor, so „bedeuten diese Vorstellungsarten nicht die Kategorien der Substanz, oder der Ursache, denn diese sind jene Funktionen des Denkens (Urteilens) schon auf unsere sinnliche Anschauung angewandt" (KrV B 429). Ganz in diesem Sinne ist nach dem Paralogismus A „die bloße Apperception (Ich) Substanz im Begriffe, einfach im Begriffe etc." (KrV A 400). Doch was z. B. einfach im Begriffe ist, muss seiner (noumenalen) Existenz nach nicht einfach sein. Das „subjective Ich" (KrV A 354) kann nicht geteilt werden, aber es ist begrifflich nicht ausgeschlossen, dass (ontologisch betrachtet) sich die Einheit des Gedankens durch „die kollektive Einheit der daran mitwirkenden Substanzen" (KrV A 353) erklärt. Wir erkennen uns nicht als ein noumenales Subjekt (vgl. KrV B 423 Anm. u. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, S. 383; vgl. dagegen Ameriks, *Kant's Theory*, S. 72). Wenden wir die Kategorien auf das „Ich denke" an, bedürfen wir immer der empirischen Anschauung. Eine → intellektuelle Anschauung vom Ich haben wir nicht (vgl. jedoch Frank, *Fragmente einer Geschichte*, S. 425–426). Wenden wir die Kategorien auf das Ich an, dann erkennen wir es als Erscheinung entweder im inneren oder im äußeren Sinn (vgl. KrV B 430). Obwohl wir das Ich immer nur als Erscheinung erkennen, bedeutet dies nicht, dass es kein „eigentliches Selbst, so wie es an sich existiert, oder das transscendentale Subject" (KrV A 492 / B 520) geben würde. Es bedeutet nur, dass wir über dieses ‚eigentliche' Ich

aus der Perspektive der spekulativen Philosophie keine Erfahrungsurteile treffen können.

In den unfertigen Entwürfen zu der Preisschrift über die *Fortschritte* erklärt Kant in den neunziger Jahre das Problem des Selbstbezugs des Ich auf sich selbst als unlösbar: „Ich bin mir meiner selbst bewußt, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subject, und das Ich als Object. Wie es möglich sey, daß Ich, der ich denke, mir selbst ein Gegenstand (der Anschauung) seyn, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Factum ist“ (20:270; vgl. KrV B 155; 7:127).

4 Praktische Selbsterkenntnis

An einer vieldiskutierten Stelle des Paralogismuskapitels macht Kant auf die Differenz zwischen dem Ich als „bloßem Bewußtsein“ und dem denkenden Etwas, das (wie man sagen könnte) der uns unbekannte Träger dieses Bewusstseins ist, aufmerksam, nicht ohne zugleich die für jede avancierte Bewusstseinstheorie ernüchternde Feststellung zu treffen, dass der Zirkel unseres Selbstbezugs niemals aufgehoben werden kann: „Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transscendentales Subject der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Cirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen“ (KrV A 346 / B 404; vgl. KrV A 358). Obwohl wir uns durch die Spontaneität unseres Verstandes niemals als ein noumenales Subjekt erkennen können, gelingt uns dies Kants Ansicht nach durch eine andere, auf die „Gesetze des reinen Vernunftgebrauchs“ verweisende Spontaneität, die der „Bedingungen der empirischen Anschauungen“ (KrV B 430; vgl. KrV A 546f. / B 574f.) nicht bedarf. Gemeint ist das Bewusstsein des →Moralgesetzes und der →Freiheit. Als moralische Wesen erkennen wir uns in praktischer Hinsicht so, wie wir an uns selbst als Bürger der intelligiblen Welt beschaffen sind. Denn dass unsere „Vernunft nun Causalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den *Imperativen* klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben“ (KrV A 547 / B 575). Im Bewusstsein des moralischen →Sollens bin ich mir meiner intelligiblen Existenz bewusst, die durch die empirische Bestimmung meines Daseins nicht negiert werden kann, weil sie nicht den Bedingungen von Raum und Zeit unterliegt.

5 Das Ich als Objekt des inneren Sinnes

Das „Ich denke“ ist nach Kant ein empirischer Satz, weil dieser Aktus ohne die synthetische Einheit eines in unserer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen nach KrV B 423 Anm. nicht vollzogen werden kann. Obwohl das Ich als Apperzeption eine rein logische Funktion hat, findet doch aufgrund des synthetischen Charakters dieses Aktus zugleich eine Bestimmung seiner Daseinsweise als eines Gegenstandes des inneren Sinnes statt. Im Aktus des „Ich denke“ wird die Spontaneität der ursprünglichen Apperzeption auf die Rezeptivität unserer Sinnlichkeit bezogen und damit zum Objekt der empirischen Selbsterkenntnis als Erscheinung, nicht jedoch als Schein (vgl. KrV B 429–430). Kant äußert sich sehr zurückhaltend zum wissenschaftlichen Status der empirischen Erkenntnis des Ich als eines Gegenstandes des inneren Sinnes. Um Erkenntnis im strikten Sinne des Wortes handelt es sich deshalb nicht, weil wir vom Ich als Gegenstand des inneren Sinnes, dessen Form die Zeit ist, keine beharrliche Anschauung haben (vgl. KrV A 383; KrV B 412–413). Weil jede Zeitbestimmung (und damit Erfahrung) etwas →Beharrliches voraussetzt, das Beharrliche aber nur im äußeren Sinn, dessen Form der Raum ist, zu finden ist (vgl. KrV B 275), kann die Bestimmung des Ich als Gegenstand des inneren Sinnes nur indirekt, d. h. unter Bezugnahme auf das im äußeren Sinn gegebene Beharrliche, erfolgen. Das Ich als Gegenstand des inneren Sinnes verflüchtigt sich, sobald wir unsere Aufmerksamkeit auf es und seine Vorstellungen richten. Das Ich als Gegenstand des inneren Sinnes nennt Kant auch „das Ich der *Apprehension*“, das eine „empirische Apperception enthält“ (7:141–142). Letztere hat nur eine „subjective Gültigkeit“ (KrV B 140; vgl. KrV A 116). Das Ich als „*Object* der Wahrnehmung“, d. h. des inneren Sinnes, ist jedoch vom „Ich als *Subject* des Denkens (in der Logik)“ (7:134 Anm.) nicht zu trennen. Schließlich kann sich der

Mensch seiner selbst als Objekt des inneren Sinnes „nur dadurch bewußt sein, daß er sich in den verschiedenen Zuständen als ein und dasselbe *Subject* vorstellt, und das Ich des Menschen ist zwar der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalte) nach zwiefach“ (7:134 Anm.; vgl. 20:270).

6 Das Ich als Gegenstand der rationalen Psychologie

Der Versuch der rationalen Psychologie, ausgehend vom ‚Ich denke‘ rein begrifflich und a priori zu beweisen, dass das Ich eine einfache und numerisch identische Seelensubstanz ist, der wir die Eigenschaften der →Immaterialität, der Inkorruptibilität, der Persönlichkeit und der Immortalität zuschreiben können (vgl. KrV A 344f.-B403), scheitert. Dies liegt vor allem an drei Gründen: Zum Ersten haben wir keine (intellektuelle) Anschauung vom Ich. Das „Ich ist zwar in allen Gedanken; es ist aber mit dieser Vorstellung nicht die mindeste Anschauung verbunden, die es von anderen Gegenständen der Anschauung unterschiede“ (KrV A 350). Zum Zweiten missverstehen die rationalen Psychologen die logischen Funktionen des Denkens als reale Eigenschaften des Ich. Es ist nach Kant „nichts natürlicher und verführerischer, als der Schein, die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjecte dieser Gedanken zu halten. Man könnte ihn die Subreption des hypostasierten Bewußtseins (*apperceptiones substantiate*) nennen“ (KrV A 402). Und zum Dritten versucht die rationale Psychologie, unsere Erkenntnisse über das Ich als Seelensubstanz durch vier syllogistische Schlüsse zu erweitern. So lautet beispielsweise der zweite Paralogismus der Simplizität: „Dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Konkurrenz vieler handelnder Dinge angesehen werden kann, ist einfach. Nun ist die Seele, oder das denkende Ich, ein solches: also etc.“ (KrV A 351). Dieser Syllogismus erweist sich bei näherer Betrachtung als ein Paralogismus, weil er unterstellt, dass die „absolute Einheit des denkenden Wesens“, ohne die es keine „Einheit des Gedankens“ (KrV A 353) geben kann, nur einer Substanz zugesprochen werden kann. „Der Satz: Ich bin einfach“ ist ein „unmittelbarer Ausdruck der Apperzeption“, aber er stellt keine „Erkenntnis von der Einfachheit des Subjects selbst“ (KrV A 355) dar. Die „logische Einheit des Subjects (Einfachheit)“ darf nicht mit der „wirklichen Einfachheit meines Subjects“ (KrV A 356) verwechselt werden. Genau dies geschieht aber in dem zweiten Paralogismus: Die Einfachheit des „Ich denke“ wird mit der Einfachheit eines uns unbekannten „Etwas überhaupt (transscendentales Subject)“ (KrV A 355) verwechselt. Die logische Einfachheit des Ich wird aber nach Kant nicht erschlossen, sondern „muß als ein unmittelbarer Ausdruck der Apperception angesehen werden“ (KrV A 354–355; vgl. KrV A 362).

Nach der ersten Auflage der *KrV* ist es erlaubt, das Ich in rein logischer Hinsicht mit den rein intellektuell zu verstehenden Kategorien der Substanz, der Einfachheit und numerischen Identität zu beschreiben: „Nun ist die bloße Apperception (Ich) Substanz im Begriffe, einfach im Begriffe etc. und so haben alle jene psychologische Lehrsätze ihre unstreitige Richtigkeit. Gleichwohl wird dadurch doch dasjenige keineswegs von der Seele erkannt, was man eigentlich wissen will“ (KrV A 400; vgl. KrV A 350; KrV A 356; KrV A 365–366) In der Fassung des Paralogismuskapitels in der zweiten Auflage der *KrV* von 1787 betont Kant dagegen, dass die Einfachheit der Substanz „mit der objectiven Realität“ des Substanzbegriffs wegfällt und „in eine bloße logische, qualitative Einheit des Selbstbewußtseins im Denken überhaupt“ (KrV B 413) verwandelt wird. Die Modi des Selbstbewusstseins sind an sich betrachtet „noch keine Verstandesbegriffe von Objecten, (Kategorien) sondern bloße logische Functionen, die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand, zu erkennen geben“ (KrV B 407). Damit logische Funktionen, die „bloße Gedankenformen“ (KrV B 150) sind, Kategorien mit einem Gegenstandsbezug werden, muss noch etwas zu ihnen hinzutreten, und das ist die im Erkenntnisurteil vollzogene Anwendung der logischen Urteilsfunktionen auf Anschauung. Ganz in diesem Sinne verzichtet Kant im Paralogismus B auf die an der Kategorientafel orientierte Exposition und Kritik der vier Paralogismen und hebt die Bedeutung und die Relevanz der transzendentalen Einheit des Bewusstseins und die analytischen Urteilsfunktionen hervor. Der Hauptfehler der rationalen Psychologen wird jetzt darin gesehen, die analytischen Funktionen des

Denkens für reine Verstandesbegriffe von Objekten genommen zu haben (vgl. KrV B 410–411). Demnach revidiert Kant im Paralogismus B seine noch 1781 vorgetragene These, dass es sehr wohl erlaubt sei, die Seele eine Substanz zu nennen, „wenn man sich nur bescheidet: dass uns dieser Begriff nicht im mindesten weiter führe" (KrV B 350).

7 Kants Begriff des Ich in der Forschungsliteratur

Die Literatur zu Kants Begriff des Ich ist nahezu unüberschaubar und entsprechend der vielfältigen Kontexte, in denen es von ihm thematisiert wird, höchst differenziert und spezialisiert. Neben Fragen zum historischen Kontext, zur Genese und Entwicklung der kritischen Ich-Theorie (vgl. Brandt, *Rousseau und Kants ‚Ich denke'*; Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*; Klemme, *Kants Wende zum Ich*; Wunderlich, *Bewußtseinstheorien*; Kitcher, *Kant's Thinker*; Thiel, *Between Wolff and Kant*), des systematischen Gehalts seiner Apperzeptionslehre und der Funktion des ‚Ich denke' für den Begriff der Meinigkeit von Vorstellungen (vgl. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*; Henrich, *Identität und Objektivität*; Cramer, *Über Kants Satz*; Cramer, *Kants ‚Ich denke'*; Rosefeldt, *Das logische Ich*) wird das Verhältnis der ersten und zweiten Auflage der *KrV* (vgl. Horstmann, *Kants Paralogismen*) zueinander kontrovers diskutiert. Kontovers wird auch Kants Verhältnis zur rationalen Psychologie und damit seine Nähe zu einem metaphysisch-ontologischen Ich-Verständnis beurteilt (vgl. Ameriks, *Kant's Theory*; Klemme, *Interpretation*).

Weiterführende Literatur

Ameriks, Karl: „Apperzeption und Subjekt. Kants Lehre vom Ich heute", in: Heidemann, Dietmar H. / Engelhard, Kristina (Hg.): Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart, Berlin u. a.: de Gruyter 2004, 76–99.

Ameriks, Karl: Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason, Oxford: Clarendon Press ^{2}2000.

Brandt, Reinhard: „Rousseau und Kants ‚Ich denke', in: Brandt, Reinhard / Stark, Werner (Hg.): Autographen, Dokumente und Berichte. Zu Edition, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants, Hamburg: Meiner 1994, 1–18.

Carl, Wolfgang: Die Transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, Frankfurt/M.: Klostermann 1992.

Choi, In-Sook: Die Paralogismen der Seelenlehre in der ersten und der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft", Frankfurt/M. u. a.: Peter Lang, 1991.

Cramer, Konrad: „Über Kants Satz: Das Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können, in: Cramer, Konrad u. a. (Hg.): Theorie der Subjektivität, Frankfurt/M., 1987, 167–202.

Cramer, Konrad: „Kants ‚Ich denke' und Fichtes ‚Ich bin'", in: Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism, hg. von Karl Ameriks, Jürgen Stolzenberg und Fred Rush, Band 1, Berlin u. a.: de Gruyter 2003, 57–92.

Frank, Manfred: „Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre", in: Frank, Manfred (Hg.): Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, 413–499.

Henrich, Dieter: „Fichtes ursprüngliche Einsicht", in: Henrich, Dieter (Hg.): Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für W. Cramer, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1966, 188–232.

Henrich, Dieter: Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion, Heidelberg: Winter 1976.

Horstmann, Rolf-Peter: „Kants Paralogismen", in: Kant-Studien 84, 1993, 408–425.

Kitcher, Patricia: Kant's Thinker, Oxford: Oxford University Press 2011.

Klemme, Heiner F.: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, Hamburg: Meiner 1996.

Klemme, Heiner F.: „Kants Wende zum Ich. Zum Einfluß von Herz und Mendelssohn auf die Entwicklung der kritischen Subjekttheorie", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 53, 1999, 507–529.

Klemme, Heiner F.: „Die rationalistische Interpretation von Kants ‚Paralogismen der reinen Vernunft'. Eine Kritik" in: Stolzenberg, Jürgen u. a. (Hg.): Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur ‚Transzendentalen Dialektik' der ‚Kritik

der reinen Vernunft', Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 141–161.
Mohr, Georg: Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewusstsein bei Kant, Würzburg: Königshausen & Neumann 1991.
Rosefeldt, Tobias: Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst, Berlin u. a.: philo 2000.
Sturm, Thomas: Kant und die Wissenschaften vom Menschen, Paderborn: Mentis 2009.
Wunderlich, Falk: Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts, Berlin u. a.: de Gruyter 2005.

Heiner F. Klemme

Ich bin

Die kategorial noch unbestimmte Existenzaussage „[I]ch bin" gründet „in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperception", in der ich mir meiner selbst bewusst bin, „nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur *daß* ich bin" (KrV B 157). Weil es kein Anschauen, sondern ein Denken ist, handelt es sich um ein „*intellectuelle[s] Bewußtsein* meines Daseins" (KrV B XL Anm.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 367–371; KrV A 354–355; KrV A 546–547 / B 574–575; KrV B 138; KrV B 158–159; KrV B 274–279; KrV B 422–423 Anm.; KrV B 428–431; 20:83ff.

Verwandte Stichworte

Apperzeption; Ich; Ich denke; Ich, denkendes; Paralogismus

Philosophische Funktion

Kant führt den Gedanken, dass ich mir im Aktus des ‚Ich denke' meines eigenen Daseins bewusst bin, in der Deduktion B ein, und nennt das ‚Ich denke' eine „Vorstellung", die als ein „Actus der *Spontaneität*" nicht „zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden kann" und von der „ursprüngliche[n] Apperception" (KrV B 132) hervorgebracht wird. Entsprechend der „[synthetischen] Einheit der Apperception" (KrV B 181) müssen alle Vorstellungen vom ‚Ich denke' begleitet werden können, weil ich mir nicht etwas vorstellen kann, was ich nicht auch denken kann (vgl. KrV B 181). Das Denken besteht in Akten der „Synthesis des Mannigfaltigen" (KrV B 139), das uns in unserer Sinnlichkeit gegeben wird. Abstrahiere ich nun von jeder Art der Anschauung, unter der mir ein Objekt gegeben wird, „stelle ich mich mir selbst [vor], weder wie ich bin, noch wie ich mir erscheine, […], sondern ich denke mich nur wie ein jedes Object überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahire" (KrV B 428–429). Dieser Akt der Abstraktion von jeder bestimmten (aber nicht von aller möglichen) Anschauung ist für Kants Gedankengang insofern wichtig, als durch ihn erstens deutlich wird, dass diskursiv verfasste Verstandeswesen unangesehen der Art der ihnen eigentümlichen Anschauung ein Dasein haben (existieren), und zweitens, dass dieses Dasein genauso „nackt" (KrV A 443 / B 471; vgl. KrV B 157; KrV B 423 Anm.) ist wie die Vorstellung des ‚Ich denke'. Kant spricht auch von dem „empirischen Satz" „Ich denke" (KrV B 422 Anm.). Dieser Satz besagt nicht, dass wir vom Ich eine empirische Vorstellung haben, sondern vielmehr, dass das „Empirische […] die Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauchs des reinen intellectuellen Vermögens" (KrV B 422 Anm.) ist. An anderer Stelle schreibt Kant: „Der Satz aber, Ich denke, sofern er soviel besagt, als: *Ich existire denkend*, ist nicht bloße logische Function, sondern bestimmt das Subject (welches denn zugleich Object ist) in Ansehung der Existenz, und kann ohne den inneren Sinn nicht stattfinden, dessen Anschauung jederzeit das Object nicht als Ding an sich selbst, sondern bloß als Erscheinung an die Hand gibt. In ihm ist also schon nicht mehr bloße Spontaneität des Denkens, sondern auch Receptivität der Anschauung, d. i. das Denken meiner selbst auf die empirische Anschauung eben desselben Subjects angewandt" (KrV B 429–430). Im empirisch verstandenen Satz ‚Ich denke' abstrahiere ich nicht mehr von der Art der Anschauung, unter der ich diesen Aktus vollziehe, sondern bestimme mich als ein Erfahrungsobjekt, und das heißt für uns Menschen: als ein Objekt des inneren Sinnes, d. h. als Erscheinung (*Phänomenon*). Sollte es einen Verstand geben, der über eine „nichtsinnliche Anschauung" (KrV B 149; vgl. KrV B 157) verfügt, wäre das Ergebnis ein anderes. Er könnte sich womöglich so erkennen, wie er an sich selbst beschaffen ist. Da die logischen Funktionen des Denkens aber trotz wechselnder Formen der Anschauung für jeden urteilenden Verstand identisch sind, müssen Kants Auffassung nach Akte

der Selbsterkenntnis immer als Akte der Selbstbestimmung eines im bloßen Denken gedachten Seins interpretiert werden. Wie dieses Sein genau zu verstehen ist, diskutiert er nicht mit großer Ausführlichkeit. Er spricht von einer „unbestimmten Wahrnehmung", die „nur etwas Reales" bedeutet, „das gegeben worden [ist], und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst, (Noumenon) sondern als Etwas, was in der That existirt, und in dem Satze, ich denke, als solches bezeichnet wird" (KrV B 422 Anm.; vgl. KrV A 367). Als historisches Vorbild für die Unterscheidung zwischen einem bloßen Etwas bzw. Sein und einer (kategorial bestimmten) Existenz sei auf → Christian August Crusius verwiesen, der zwischen einem bloßen „Seyn in Gedanken" (Crusius, *Entwurf*, S. 74, § 46), einem „inesse intellectui" (Crusius, *Entwurf*, S. 75, § 47), und der Existenz auf der anderen Seite unterscheidet. Damit etwas nach Crusius existiert, muss etwas zum „Seyn in Gedanken" hinzutreten, durch das der Ort und der Zeitpunkt seiner Existenz bestimmt wird (vgl. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, S. 384, Anm. 19).

Dass die Apperzeption nach Kant „etwas Reales" (KrV B 419) ist, wird gelegentlich so verstanden, dass es sich hier um ein → *Noumenon* handelt (vgl. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, S. 286, 288, 289). Nach Manfred Frank muss Kants Konzeption eines vorprädikativen, vorkategorialen oder „nackten Seins" (Frank, *Fragmente einer Geschichte*, S. 419) vor dem Hintergrund einer → intellektuellen Anschauung verstanden werden. Mit dieser Konzeption würde Kant zwar dem Vorwurf entgehen, eine zirkuläre Konzeption des Selbstbewusstseins entwickelt zu haben, doch um den Preis der Aufgabe seiner Grundunterscheidung zwischen den Vermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes (vgl. Frank, *Fragmente einer Geschichte*, S. 425–426). Kant Konzeption des Selbstbewusstseins ist nach dieser Auffassung also nicht kohärent. Ob es Kant gelingt, eine nichtzirkuläre Konzeption des Selbstbewusstseins vorzulegen, kann an dieser Stelle nicht entschiedeen werden. In jedem Fall hebt Kant ausdrücklich hervor, dass ich über keine „*intellectuelle Anschauung*" (KrV B XL Anm.) meines Daseins verfüge, weil mir in der „reinen Apperception in der Vorstellung: *Ich bin*, noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben ist" (KrV B 138).

Kants Aussage, dass die „unbestimmte Wahrnehmung" ein „Etwas" bedeutet, „was in der That existirt" (KrV B 423) wird in der Literatur auch in eine Nähe zu Fichtes Lehre von der Tathandlung gebracht (vgl. Horstmann, *Kants Paralogismen*, S. 424–425; Stolzenberg, *Fichtes Satz*). Nun ist es zwar der Fall, dass die unbestimmte empirische Selbstwahrnehmung nur deshalb auftreten kann, weil ich denke. Doch Denken kann ich nur dann, wenn mir „irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt" (KrV B 423), gegeben wird. Das ‚Ich denke' ist also niemals nur „Tat" oder Handlung, sondern immer auch ein Etwas (zur Kritik an der Interpretation des Ich als bloßer Aktivität, vgl. Rosefeldt, *Kants Ich als Gegenstand*). Im engeren Sinne des Wortes existiert weder ein ‚Ich', noch die Empfindung an und für sich. ‚Ich' und ‚Empfindung' bezeichnen vielmehr zwei Seiten ein und derselben Existenz, weil ‚Ich' und ‚Empfindung' im Denken, d. h. in einer „Tat", aufeinander bezogen werden müssen, um bewusst zu werden.

In den Entwürfen des sogenannten *Op. post.* nimmt Kant starke Revisionen an der Position der *KrV* im Sinne einer Selbstsetzungslehre (vgl. Mathieu, *Kants Opus postumum*, S. 162–188) vor: „Ich bin ein Gegenstand von mir selbst und meiner Vorstellungen. Daß noch etwas außer mir sey ist ein Product von mir selbst. Ich mache mich selbst. Der Raum kann nicht wahrgenommen werden. […] wir machen alles selbst" (22:82). Nach diesen Entwürfen ist der Vollzug des ‚Ich denke' nicht mehr angewiesen darauf, dass etwas zum Denken gegeben wird: „Erstlich das Bewustseyn meiner selbst (*sum*) welches logisch ist (*cogito*) nicht als ein Schlus (*ergo sum*) sondern nach der Regel der Identität (*sum cogitans*) in welchem Act der Vorstellung d. i. des Denkens noch keine Synthesis das Mannigfaltigen der Anschauung angetroffen wird sondern der blos ein analytisches Urtheil enthält" (22:83). Einer der Gründe, die Kant dazu bewogen haben, das Verhältnis von ‚Ich denke' und Dasein immer wieder neu zu erwägen, dürfte mit der Frage verknüpft sein, wie denn dieses Dasein zu denken ist, wo doch alle Existenzurteile synthetischer Natur sind, die logische Einheit des Subjekts aber eine analytische ist. Zur prekären Stellung der (nicht-kategorial verstandenen) intellektuellen Existenz äußert sich Kant in der Reflexion CLXXX seines Handexemplars der *KrV*: „Ich

bin‘: ist dieses ein analytisches oder synthetisches Urtheil? A, ein Object überhaupt existirt, ist immer ein synthetisches Urtheil, und kann nicht a priori erlangt werden: ‚Ich bin‘ ist also kein Erkenntnis des Subjects, sondern blos das Bewustseyn der Vorstellung des Objects überhaupt“ (23:42–43; vgl. 18:615; 22:69; 22:83; 22:115).

In der *KrV* diskutiert Kant zwei Versuche, das im Denken gedachte „nackte“ Sein über die empirische Selbsterkenntnis hinaus synthetisch zu bestimmen. Das Verfahren der rationalen Psychologie besteht darin, die reinen Verstandesbegriffe auf das ‚Ich denke‘ in der Absicht anzuwenden, dieses Ich als eine einfache und numerisch identische Seelensubstanz zu erkennen, dass die Eigenschaften der Immaterialität und Unsterblichkeit hat (vgl. KrV A 343ff.-B 401ff.). Doch weil Kategorien nur bloße „Gedankenformen“ sind, werden sie nicht auf ein Mannigfaltiges der Anschauung bezogen; zwar kann ich sagen, dass das Ich eine einfache Substanz etc. im Begriffe sei (vgl. KrV A 400; KrV A 350; KrV A 356; KrV A 365–366), aber ich erkenne dadurch die Seele nicht als eine einfache Substanz. Wie das eigene Dasein muss der „Satz: *Ich bin einfach*, […] als ein unmittelbarer Ausdruck der Apperception angesehen werden“ (KrV A 354–355).

Eine zweite intellektuelle Selbstbestimmung meiner Existenz wird von Kant nur angedeutet. Im „Bewusstsein des moralischen Gesetzes“ (KrV B 431) zeigt sich uns ein Vermögen, „uns völlig *a priori* in Ansehung unseres eigenen Daseins als gesetzgebend und diese Existenz auch selbst bestimmend“ (KrV B 430) zu begreifen. Was in der theoretischen Philosophie und des mit ihr verknüpften Begriffs der Spontaneität nicht möglich ist, wird für den Bereich des Gebrauchs unserer reinen praktischen Vernunft und der Kausalität aus Freiheit von Kant als wirklich angenommen, nämlich die Bestimmung meines Selbst als *noumenaler* Intelligenz gemäß dem Moralgesetz (vgl. KrV A 546f. / B 574f.).

Kant wendet sich mit seiner These, dass das Sein bereits im Aktus des ‚Ich denke‘ enthalten ist, gegen René Descartes, dem er wie viele andere Philosophen auch unterstellt, das *Sum* aus dem *Cogito* erschließen zu wollen (vgl. KrV A 354–355 u. Klemme, *Kants ‚Ich denke‘*). Diese Kritik greift Kant im Rahmen der *Widerlegung des Idealismus* auf: So wenig wie wir auf unsere eigene Existenz schließen, schließen wir auf die Existenz einer äußeren Welt. Denn im Vollzug des Denkens zeigt sich bereits, dass etwas außer mir (*extra me*) existiert. In den Worten Kants formuliert: „Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raume außer mir“ (KrV B 275; vgl. KrV A 361–366).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant’s Transcendental Idealism. An Interpretation and Defence, New Haven u. a.: Yale University Press 1983.

Cramer, Konrad: „Kants ‚Ich denke‘ und Fichtes ‚Ich bin‘“, in: Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism, Band 1, Berlin u. a.: de Gruyter 2003, 57–92.

Frank, Manfred: „Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre“, in: Frank, Manfred (Hg.): Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, 413–499.

Horstmann, Rolf-Peter: „Kants Paralogismen“, in: Kant-Studien 84, 1993, 408–425.

Klemme, Heiner F.: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, Hamburg: Meiner 1996, 375–403.

Klemme, Heiner F.: „‚Das Ich denke … ist ein empirischer Satz‘“. Kants Auseinandersetzung mit Descartes“, in: Ferrari, Jean u. a. (Hg.): Descartes und Deutschland – Descartes et l’Allemagne, Hildesheim u. a.: Olms 2009, 177–186.

Rosefeldt, Tobias: Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst, Berlin u. a.: philo 2000.

Rosefeldt, Tobias: „Kants Ich als Gegenstand“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 54, 2006, 277–293.

Heiner F. Klemme

Ich denke

Das ‚Ich denke‘ verweist bei Kant auf den Akt eines Erkenntnissubjekts, durch den verschiedene Vorstellungen zu Urteilen verbunden werden (vgl. 4:304). Zu den Voraussetzungen dieses Aktes gehört es, dass das Subjekt imstande ist, die ver-

schiedenen Vorstellungen (vgl. KrV B 132) ebenso wie den Akt selbst (vgl. KrV A 103; KrV B 153) als etwas zu erkennen, das einem einzigen Subjekt, nämlich ihm selbst, angehört. Kant charakterisiert das ‚Ich denke' als eine reine und ursprüngliche Vorstellung a priori und verknüpft sie unmittelbar mit der transzendentalen Einheit des Selbstbewusstseins oder der Apperzeption (vgl. KrV B 132–133). Weitere wichtige Stellen: KrV A 341 / B 399; KrV A 343 / B 401; KrV A 347 / B 405; KrV A 354; KrV B 137; KrV B 153; KrV B 157 Anm.; KrV B 422 Anm.; KrV B 428–429; 4:304; 22:93; 22:95.

Verwandte Stichworte

Apperzeption, Einheit der; Bewusstseins, Einheit des; Cogito, das; Paralogismus

Philosophische Funktion

1 *„Ich denke, ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll" (KrV A 343 / B 401)*

‚Ich denke' kommt in der ersten Auflage der *KrV* lediglich als Teil der Kritik Kants an jenen Irrtümern vor, die sich aus Descartes' Erhöhung des *cogito* zum ersten und absolut gewissen Satz des Wissens ergaben. Kant unterscheidet sein ‚Ich denke' (oder *cogito*) von dem Descartes'. Kant zufolge enthält Descartes' *cogito* bereits die Wahrnehmung eines Daseins (vgl. KrV A 347 / B 405). Und nur weil das cartesische *cogito* eine solche Wahrnehmung enthält, schließt es den Satz ‚Ich bin' ein. Kants Auffassung nach irrt Descartes, wenn er seine entscheidende These als Schluss darstellt: *cogito ergo sum*. Da ‚Ich bin' im cartesischen *cogito* analytisch enthalten ist, braucht es auch keinen Schluss, um diesen Satz zu behaupten (vgl. KrV A 355).

Wenn Descartes und seine Nachfolger einen geschärfteren Blick gehabt hätten, dann hätten sie gesehen, dass das ‚Ich denke' selbst nicht schon ein Dasein enthält. Betrachtet man den Satz ‚Ich denke' rein für sich, dann wird er „nur problematisch genommen", also als ein Satz, der auf ein wirkliches Subjekt zutreffen könnte (KrV A 347 / B 405). Wie Kant jedoch die Existenzimplikationen des ‚Ich denke' bei fehlender Anschauung in der zweiten Auflage der *KrV* versteht, ist, wie die zweite Kontroverse im 4. Abschnitt noch zeigen wird, ziemlich komplex, wenn nicht gar inkonsistent.

Was wird mit dem Satz ‚Ich denke' von einem Subjekt inhaltlich behauptet? Aus der Perspektive der kantischen Erkenntnistheorie kann es auf diese Frage keine Antwort geben. ‚Ich denke' kann keinen besonderen Inhalt haben. Der Satz hat keinen bestimmten empirischen Inhalt, da es keine Anschauung eines denkenden Ich gibt. Auch ist das ‚Ich denke' kein mit den Urteilsformen verknüpfter Begriff a priori, das heißt eine →‚Kategorie'. Außerdem beinhaltet es keine Kategorien, insbesondere nicht die Kategorie der Substanz. Jedoch ist es ein transzendentaler Begriff a priori (vgl. KrV B 132), weil es das „Vehikel" der Kategorien darstellt (KrV A 341 / B 399). Da das ‚Ich denke' in der Deduktion der ersten Auflage nicht erörtert wird, kann die eben gemachte Behauptung über seine Beziehung zu den Kategorien etwas undurchsichtig erscheinen. Nimmt man die Deduktion der zweiten Auflage zu Hilfe, lichtet sich vielleicht das Dunkel und wird auch die Metapher klarer. Das ‚Ich denke' bezieht sich auf den selbstbewussten Akt, gegebene Vorstellungen in einem Urteil und in einem einheitlichen Bewusstsein zu verbinden (vgl. KrV B 130; KrV B 133). Das Vehikel der Kategorien ist es deshalb, weil es auf den Akt des Verbindens verweist, der für alle Urteile notwendig und allen gemeinsam ist (vgl. KrV B 130). Da das ‚Ich denke' sich auf den Akt des Verbindens beliebiger Inhalte vermittels beliebiger Urteilsformen bezieht, hat es keinen eigenen Inhalt – es ist eine „einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung" (vgl. KrV A 345–346 / B 404–405; KrV B 135).

Da das ‚Ich denke' Vorstellungen in Urteilen und damit einhergehend in einem einheitlichen Bewusstsein verbindet, dient es nur dazu, „alles Denken als zum Bewußtsein gehörig aufzuführen" (KrV A 341 / B 400). Die Schwierigkeit für die rationale Psychologie besteht nun darin, dass die zum Teil durch das ‚Ich denke' ausgedrückte erkenntnistheoretische Forderung, alles →Bewusstsein gehöre zu einem allgemeinen Bewusstsein (vgl. KrV A 117 Anm.), keinen ernstzunehmenden Maßstab zur Beantwortung folgender Frage liefert: „Wenn mir jemand überhaupt die Frage aufwürfe: von welcher Beschaffenheit ist ein Ding, welches denkt?, so weiß ich darauf *a priori* nicht das mindeste zu antworten, weil die Antwort synthetisch sein soll […]. Zu jeder synthetischen Auflösung aber wird Anschauung erfordert, die in der so all-

gemeinen Aufgabe gänzlich weggelassen worden" ist (KrV A 398). Da die rationale Psychologie es unternimmt herauszufinden, was alles einem Subjekt zugeschrieben werden könne allein aufgrund der Tatsache, dass es ein denkendes Wesen ist, kann sie nicht Eigenschaften wirklicher denkender Wesen in Betracht ziehen. Die Anschauung bleibt also nicht nur deshalb außer Betracht, weil es keine Anschauung eines denkenden Ich gibt, sondern auch, weil der Gebrauch der Anschauung dem Unternehmen der rationalen Psychologie diametral entgegengesetzt ist. Was dieser vermeintlichen Disziplin lediglich zur Verfügung steht, sind Kategorien a priori. Insbesondere greift sie auf die Kategorie der Substanz zurück, um daraus auf die Einfachheit, Substantialität, fortdauernde Identität und Immaterialität der Seele zu schließen (vgl. KrV A 344 / B 402). Fehlt die Anschauung jedoch, kann man den Begriff der Substanz nicht anwenden. Irrtümlicherweise glaubt nun die rationale Psychologie, sie könne dieses Problem dadurch umgehen, dass sie die gegenständliche Anschauung durch die formale, logische (in zeitgenössischer Terminologie: erkenntnistheoretische) Bedingung eines Subjekts allen Denkens – ein ‚Ich denke' – ersetzt. Das Ergebnis ist ein Argument, das *per sophisma figurae dictionis* ungültig ist: Im Obersatz wird behauptet, dass jeder Gegenstand, der nur als Subjekt gedacht werden kann, eine Substanz sei. Der Untersatz dagegen bezieht sich nicht auf ein gedachtes Subjekt, sondern auf das Subjekt des Denkens (vgl. KrV B 411–412 Anm.).

2 „Diese Vorstellung aber ist ein Actus der Spontaneität, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden" (KrV B 132)

Eine der zentralen positiven Behauptungen Kants über das ‚Ich denke' lautet, dass diese Vorstellung nicht vermittels der Sinne entsteht, sondern a priori ist. Ohne sie beim Namen zu nennen, kritisiert er seine empiristischen Vorläufer → Locke (vgl. KrV B 133) und → Hume (vgl. KrV A 107) für ihre verworrene Ansicht, die Vorstellung ‚Ich' stamme aus der Erfahrung. Da das ‚Ich denke' jede nur denkbare Vorstellung begleiten können muss, irrte Hume (vgl. *Treatise*, S. 252), wenn er [wenn auch etwas spöttisch] annahm, die Erfahrung könne die Quelle dieser notwendigen Vorstellung sein. Lockes Idee (vgl. *Essay*, S. 335), eine Person werde durch das die Wahrnehmung oder das Denken begleitende Bewusstsein darüber in Kenntnis gesetzt, dass es ein Ich sei, verfehlt ebenfalls das Ziel. Das ‚Ich denke' bezieht sich nicht nur auf das jede Vorstellung begleitende Bewusstsein, sondern auch auf den Akt, verschiedene Vorstellungen in einer einzigen Vorstellung und in einem einzigen und einheitlichen Bewusstsein zu verbinden.

3 „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können" (KrV B 131f.)

Es überrascht ein wenig, dass diese für die Deduktion der zweiten Auflage absolut zentrale Behauptung in dieser spezifischen Form in der Deduktion der ersten Auflage überhaupt nicht vorkommt. Auch in dieser A-Deduktion wird die besondere Bedeutung des Satzes, dass „in meinem Erkenntnisse alles Bewußtsein zu einem Bewußtsein (meiner selbst) gehöre" hervorgehoben. Dieser Satz „ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt" (KrV A 117 Anm.). Die Lehren der ersten und der zweiten Auflage ähneln sich also weitgehend, doch hat sich die Art und Weise, wie jene Behauptung besser ausgedrückt werden sollte, verändert. Warum wird aus der Notwendigkeit, dass alle Vorstellungen zu einem einheitlichen Bewusstsein gehören, als höchstem Grundsatz der kantischen Erkenntnistheorie, nun die Notwendigkeit, dass diese Vorstellungen alle von einem ‚Ich denke' begleitet werden können? Zwei möglicherweise komplementäre Hypothesen scheinen plausibel. Im Hinblick auf die Argumente im Kapitel über die → Paralogismen (vgl. KrV B 399–428) wollte Kant vielleicht seine Theorie in einer Weise formulieren, die ihre Beziehung zum cartesischen *cogito* stärker ins Licht rückt. Er könnte auch geglaubt haben, dass die Charakterisierung des gemeinsamen Subjekts der verschiedenen Vorstellungen als eines aktiven denkenden Wesens den Weg für das Argument der Deduktion ebne, dass die für die Erkenntnis notwendige ursprüngliche → Einheit der Apperzeption nur vermittels einer Synthesis oder Verbindung von Vorstellungen möglich ist (vgl. KrV B 133–134) (die selbst wiederum nur möglich ist vermittels Regeln zur Ausführung der Synthesen).

4 Kontroverse Interpretationen

Viele interpretatorische und philosophische Kontroversen drehen sich um die Rolle und die Impli-

kationen des kantischen ‚Ich denke'. Im Folgenden soll ein Blick auf drei solcher Kontroversen geworfen werden, die sich alle drei im Hinblick auf ihre Beziehung zu Descartes' *cogito* verstehen lassen. Ist das ‚Ich denke' nicht nur in dem Sinne der erste Grundsatz von Kants Philosophie, dass es der höchste Grundsatz seiner Erkenntnistheorie ist (was es offenkundig ist: vgl. KrV A 117 Anm.; KrV B 136–137), sondern auch in dem Sinne, dass es die Ausgangsprämisse darstellt, von der die transzendentale Deduktion der Kategorien fortschreitet? Ist im ‚Ich denke' die Existenz eines denkenden Wesens impliziert? Wird die Existenz des durch das ‚Ich denke' gewussten denkenden Wesens (sofern es gewusst wird) mit cartesianischer Gewissheit gewusst?

Dieter Henrich hat die Ansicht vertreten, dass Kants Deduktion der Kategorien nur dann zwingend sein könne, wenn sie mit einer cartesianischen Gewissheit im Hinblick auf die Identität des Subjekts einsetzt. Die gemäßigte (d. h. Zustandsveränderungen in der Zeit zulassende) Identität des kantischen Subjekts „muß als Identität im gemäßigten Sinne genommen und zugleich auf das Selbstbewußtsein als ein Prinzip cartesianischer Gewißheit bezogen werden" (Henrich, *Identität und Objektivität*, S. 86). Weil die gemäßigte Identität gewiss ist, muss gewährleistet sein, dass in den Übergängen von einem Zustand zum anderen die Identität bewahrt wird. Da dies nur möglich wäre, wenn die Übergänge aufgrund konstanter Regeln vollzogen würden, scheinen wir damit den Anfang eines Arguments für die notwendige Allgegenwart kategorialer Grundsätze zu haben (vgl. Henrich, *Identität und Objektivität*, S. 94–96). Im Gegensatz hierzu meint Henry Allison, dass Kants Überlegungen zur Identität des Bewusstseins, dem verschiedene Vorstellungen angehören, kein cartesianisches Bewusstsein der Identität beinhalten müssten. Erkenntnissubjekte sind sich ihrer numerischen Identität nicht bewusst; sie sind sich „aber der ‚Tatsache' bewusst, dass diese Identität als eine notwendige Bedingung des Wissens vorausgesetzt werden muss" (Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, S. 140). Gestützt wird Allisons Ansicht, dass spätestens mit der zweiten Auflage Kant nicht vom cartesischen *cogito* zu bestimmten Wissenseinschränkungen, sondern von den Erkenntnisbedingungen zum ‚Ich denke' argumentiert, durch eine Stelle im Paralogismen-Kapitel dieser Auflage: „die Einheit des Bewußtseins, die wir selbst nur dadurch kennen, daß wir sie zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen" (KrV B 420).

Prima facie sind Kants Texte im Hinblick auf die Frage, ob das ‚Ich existiere' allein aus dem ‚Ich denke' herausgelesen werden könne, nicht konsistent. Zwei wichtige Textstellen legen eine negative Antwort nahe: „Das: Ich denke, ist, wie schon gesagt, ein empirischer Satz und hält den Satz: Ich existire, in sich. […] Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgiebt, würde der Actus: Ich denke, doch nicht stattfinden" (KrV B 423 Anm.). „Der Satz: Ich denke, oder: Ich existire denkend, ist ein empirischer Satz. Einem solchen aber liegt empirische Anschauung […] zum Grunde" (KrV B 428). Der springende Punkt scheint für Kant eindeutig zu sein: Um eine empirische (Existenz-)Behauptung aus dem Satz „Ich denke" zu gewinnen, muss die Grundlage des Satzes einen empirischen Inhalt haben. Zwei andere Stellen hingegen unterstützen eine positive Antwort: „Das: Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen […] solle, ist dadurch noch nicht gegeben" (KrV B 157 Anm.). „Wenn ich mit dem *intellectuellen Bewußtsein* meines Daseins in der Vorstellung *Ich bin*, welche alle meine Urtheile und Verstandeshandlungen begleitet […]" (KrV B XL Anm.). Die erste legt die Ansicht nahe, dass die Existenz durch einen Denkakt erwiesen werde; die zweite, dass Erkenntnissubjekte eine Art intellektuelles Bewusstsein von ihrer Existenz haben (ein Bewusstsein, das Kant ebenso leugnet, vgl. z. B. KrV B 158 Anm.).

Eine weitere Stelle liefert eine mögliche Lösung: „Dagegen bin ich mir meiner selbst […] in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperception bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur *daß* ich bin. Diese *Vorstellung* ist ein *Denken*, nicht ein *Anschauen*" (KrV B 157). Diese Stelle scheint zunächst sehr verwirrend zu sein. Kant scheint hier seine zentrale Auffassung, dass es genau zwei Arten von Dingen gebe, Erscheinungen und Dinge an sich, zu verneinen: das Ich, dessen ich mir im Denken bewusst bin, soll keines von beiden sein. Die durch den folgenden Satz nahe gelegte Lösung lautet, dass die Vorstellung meines Denkens

genau das sei, nämlich eine Vorstellung des Denkens, die vom Denken irgendeiner bestimmten Vorstellung als meiner abstrahiert ist. Der „Abstraktions-Lesart“ zufolge ist die Vorstellung des Ich im Denken aus demselben Grunde weder Erscheinung noch Ding an sich, aus dem irgendein anderer Begriff, den ein Erkenntnissubjekt sich vorstellen könnte, z. B. „Hund“, weder eine Erscheinung noch Ding an sich ist. Sie ist lediglich eine intellektuelle Vorstellung, die darauf wartet, auf Empirisches angewendet zu werden.

Auch wenn durch die „Abstraktions-Lesart“ viele Aspekte der wichtigsten Erörterungen des ‚Ich denke‘ erfasst werden, einschließlich solcher, die sich in der Kritik der rationalen Psychologie finden (vgl. 1.), wird doch eines nicht erklärt: die Betonung des Handelns. Die Erörterung des ‚Ich denke‘ im § 25 der B-Deduktion gipfelt in einem dramatischen Ausspruch: „und ich existire als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt ist“ (KrV B 158–159). Dieser Punkt wird am Ende des Paralogismen-Kapitels der zweiten Auflage wieder aufgenommen: „Nun will ich mich meiner aber nur als denkend bewußt werden; wie mein eigenes Selbst in der Anschauung gegeben sei, das setze ich bei Seite, und da könnte es mir, der ich denke, aber nicht so fern ich denke, bloß Erscheinung sein; im Bewußtsein meiner selbst beim bloßen Denken bin ich das *Wesen selbst*, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist“ (KrV B 429). Die Idee ist hier offenbar die, dass die denkenden Subjekte, indem sie die Denkakte vom Denken eines bestimmten Inhalts abstrahieren (und vermutlich auch in den Akten des Denkens bestimmter Inhalte), sich ihrer Denkhandlungen als solcher bewusst werden. Da in ihnen von allem Inhalt abstrahiert ist, können solche „entkoppelten“ Denkakte nicht begründen, dass ein Subjekt zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt auf ganz bestimmte Weise (d. h. mit einem bestimmten Gedanken) existiert. Gleichwohl impliziert der Gedanke von Denkakten, selbst wenn in ihnen von allem Inhalt abstrahiert ist, dass etwas existiert, das denkt. Außerdem ist ein Bewusstsein von Denkakten als solchen Akten nicht gänzlich frei von Inhalten. Kant verneint ausdrücklich, dass die Kategorien von Ursache oder Substanz in irgendeiner Weise auf die Vorstellung meiner selbst als nur Denkendem angewendet werden können. Unklar ist, wie wir uns seiner Meinung nach als Intelligenzen vorstellen, ohne uns als in zumindest teilweise bestimmter Weise existierend vorzustellen.

Sofern wir uns nun unserer Denkakte bewusst sind, begründet dieses Bewusstsein dann eine cartesianische Gewissheit im Hinblick auf Denken oder Existieren? Kants wichtige Erörterung des Unterschiedes zwischen innerem Sinn und Apperzeption deutet darauf hin, dass die Apperzeption eine besondere Art des Bewusstseins beinhaltet: „so ist seine [des Verstandes] Synthesis, wenn er für sich allein betrachtet wird, nichts anders als die Einheit der Handlung, deren er sich als einer solchen, auch ohne Sinnlichkeit bewußt ist“ (KrV B 153). Wenn man annimmt, dass die Handlung des Verstandes dieselbe ist wie diejenige, die sich im ‚Ich denke‘ ausdrückt, dann scheint Kant zu behaupten, dass denkende Subjekte sich ihrer Gedanken in ganz besonderer Weise bewusst sind. Er widersteht jeglicher Versuchung, diesen Umstand im Sinne eines intellektuellen Bewusstseins zu deuten: „Habe ich nun nicht noch eine andere Selbstanschauung, die das *Bestimmende* in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewußt bin, […] giebt“ (KrV B 158 Anm.). Locke hatte angenommen (vgl. *Essay*, S. 105), Menschen seien sich ihrer geistigen Aktivitäten vermittels eines inneren Sinnes bewusst, doch diese Hypothese wird von Kant an der angegebenen Stelle ausdrücklich verworfen. Auch wenn Kant nicht vollständig erklärt, woher denkende Subjekte wissen, dass sie urteilen (und nicht etwa schließen), scheint dieses Phänomen, auf das Locke und er hingewiesen haben, doch hinlänglich ausgeprägt. Jeder weiß um den Unterschied zwischen der Erinnerung an etwas, das er glaubt, und einem gerade gefällten Urteil, oder zwischen einem selbstgezogenen Schluss und der Mitteilung über eine Schlussfolgerung. Ohne jedoch genauer erfasst zu haben, an welche Art von Bewusstsein Kant denkt, lässt sich nur schwer der mit ihm einhergehende Grad an Gewissheit bestimmen.

Weiterführende Literatur

Ameriks, Karl: Kant’s Theory of Mind, New York: Oxford University Press ^{2}2000.

Carl, Wolfgang: Die Transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Ein Kommentar, Frankfurt/M.: Klostermann 1992, bes. 60–71, 103–186.

Carl, Wolfgang: „Die Transzendentale Deduktion in der zweiten Auflage“, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 189–216.

Cramer, Konrad: „Über Kants Satz: Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können“, in: Cramer, Konrad / Fulda, Hans Friedrich / Horstmann, Rolf-Peter / Pothast, Ulrich (Hg.): Theorie der Subjektivität, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, 167–202.

Cramer, Konrad: „Kants ‚Ich denke‘ and Fichtes ‚Ich bin‘“, in: Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealimus 1, 2003, 57–92.

Henrich, Dieter: Identität und Objektivität: Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1976.

Horstmann, Rolf-Peter: „Kants Paralogismen“, in: Kant-Studien 84, 1993, 408–425.

Horstmann, Rolf-Peter: „Kant und Carl über Apperzeption“, in: Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Kant in der Gegenwart, Berlin u. a.: de Gruyter 2007, 131–147.

Klemme, Heiner: Kants Philosophie des Subjekts, Hamburg: Meiner 1995.

Rosefeldt, Tobias: Das logische Ich: Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst, Berlin: Philo 2000.

Sellars, Wilfrid: „„… this I or he or it (the thing) which thinks…‘. Immanuel Kant, Critique of Pure Reason (A 346 / B 404)“, in: Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 44, 1970–1971, 5–31.

Patricia Kitcher
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Ich, denkendes

Das denkende Ich ist als → Verstand, → Spontaneität, → Intelligenz, denkendes Wesen, denkendes Subjekt und → transzendentale Apperzeption der oberste Grund der → reinen Verstandesbegriffe und stiftet im Aktus ‚Ich denke‘ Einheit zwischen den in der Sinnlichkeit gegebenen Vorstellungen (vgl. KrV B 131–132; KrV B 137; KrV B 155; KrV B 158 Anm.; KrV A 343 / B 401; KrV B 423 Anm.), insofern es sich diese Vorstellungen gemeinsam als die seinen zuschreibt. Für sich genommen ist das Denken „bloß die logische Function, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannifgaltigen in einer bloß möglichen Anschauung“ (KrV B 428). Das „stehende und bleibende Ich (der Apperception)“ ist das „Correlatum“ (KrV A 123) meiner Vorstellungen und macht alle „transscendentalen Begriffe möglich“ (KrV A 343 / B 401). Es ist immer Subjekt der Erkenntnis, nicht Prädikat (vgl. KrV B 407). Das ‚Ich denke‘ ist „der alleinige Text der rationalen Psychologie“ (KrV A 343 / B 401). Als Gegenstand des → inneren Sinnes wird es → ‚Seele‘ genannt (vgl. KrV A 342 / B 400). Weitere wichtige Stellen: KrV A 123; KrV A 368; KrV A 346 / B 404; KrV B 131–132; KrV B 155; KrV B 409; KrV B 413; KrV B 426; KrV B 428; 4:542 Anm.; 7:130.

Verwandte Stichworte

Apperzeption; Ich; Ich bin; Ich denke; Paralogismus

Philosophische Funktion

1 Die logische und epistemologische Funktion

Mit dem § 16 („*Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception*“, KrV B 131f.) der *KrV B* leitet Kant die vielleicht wichtigsten Überlegungen ein, die jemals zum Begriff des Selbstbewusstseins geschrieben worden sind. Bereits der erste Satz hat für Furore gesorgt: „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nicht sein“ (KrV B 131–132). In der transzendentalen Deduktion fragt Kant nach den Bedingungen, unter denen die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) objektive Bedeutung erhalten, d. h. apriorische „Principien der Möglichkeit der Erfahrung“ (KrV B 168) sind. Für die Beantwortung dieser Frage erweist sich der Gedanke eines einheitlichen und numerisch identischen Ich-Subjekts als zentral. Das denkende Ich (der Verstand) bzw. das Denken ist an und für sich betrachtet „bloß die logische Function“, d. h. „Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anschauung“ (KrV B 428); vgl. KrV B 158 Anm.). Denken bedeutet für den menschlichen (nicht intuitiven, sondern diskursiven) Verstand, Vorstellungen zur Einheit des Selbstbewusstseins zu bringen. Der Verstand ist das „Vermögen, *a priori* zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter

Einheit der Apperception zu bringen“ (KrV B 135). Vollziehen können wir Denkakte jedoch nur, wenn uns etwas zum Denken gegeben wird. Im bloßen Denken meiner selbst abstrahiere ich von der Art der Anschauung, unter der mir Vorstellungen gegeben sind, und stelle „mich mir selbst, weder wie ich bin, noch wie ich mir erscheine, vor, sondern denke mich nur wie ein jedes Object überhaupt“ (KrV B 429). Hier bin ich – logisch gesehen – „das Wesen selbst“ (KrV B 429). Kant spricht auch von einer „unbestimmten Wahrnehmung“, die „nur etwas Reales“ bedeutet, „das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst, (Noumenon), sondern als Etwas, was in der That existiert, und in dem Satze, ich denke, als solches bezeichnet wird“ (KrV B 422 Anm.; vgl. KrV A 367).

Weil die (notwendige) analytische Einheit unseres Selbstbewusstseins gemäß dieses obersten Grundsatzes (vgl. KrV B 135) nicht aus der Erfahrung stammt, sondern die Notwendigkeit der Erfahrung erst möglich machen soll, beruht sie auf der „*ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception*“ (KrV B 131f.; vgl. KrV B 135). Kant identifiziert den *Actus* des ‚Ich denke‘ mit dem „Actus der Apperception“ (KrV B 137), nennt die „ursprüngliche Apperception“ aber auch ein Selbstbewusstsein, das die „Vorstellung Ich denke hervorbringt“ (KrV B 132). Im Vollzug dieses Aktes bin ich mir meiner selbst als existierend bewusst. Das ‚Ich denke‘ schließt (wie Kant gegen Descartes argumentiert, vgl. KrV A 354–355; KrV B 422 Anm.) das „Dasein“ (KrV B 418; vgl. KrV B 157) ein; die „Apperception ist etwas Reales“ (KrV B 419). Angesichts dieses vor-kategorialen Daseins, das Kant auch das „*intellectuelle[] Bewußtsein* meines Daseins“ (KrV B XL Anm.) nennt, kann auch gesagt werden, dass die „Vorstellung *Ich bin* […] alle meine Urtheile und Verstandeshandlungen begleitet“ (KrV B XL Anm.).

Warum aber muss die Vorstellung des ‚Ich denke‘ alle meine mir in der Anschauung gegebenen Vorstellungen begleiten können? Warum wären Vorstellungen, die nicht gedacht werden können, „entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts“ (KrV B 132)? Damit eine Vorstellung gedacht werden kann, muss sie mir in meiner Rezeptivität gegeben worden sein. Logisch „unmöglich“ (KrV B 132) ist eine Vorstellung genau dann, wenn es ausgeschlossen ist, dass sie entweder als Subjekt oder als Prädikat in einem Urteil fungiert. Ich kann die Vorstellung dann nicht unter die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption bringen. Vorstellungen sind für mich nichts, wenn sie mir nicht zu Bewusstsein kommen, d. h. unbewusst sind (vgl. Cramer, *Über Kants Satz*, S. 171; Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, S. 186.). Der „Ausdruck: *Ich denke*“ fasst somit die „synthetische Einheit des Bewußtseins“ zusammen, ohne die meine Vorstellungen nicht zu einem „identischen Selbst“ (KrV B 138) gerechnet werden könnten.

2 Empirische Selbsterkenntnis (empirische Psychologie)

Als ein Gegenstand des inneren Sinnes kann sich das denkende Ich immer nur als Erscheinung, niemals aber so erkennen, wie es an sich selbst beschaffen sein mag (KrV B 152–157; 7:142). Besagt der Satz „Ich denke“ so viel wie „Ich existire denkend“ (KrV B 429) bringt er nicht nur logische Funktionen, sondern auch die Art der Rezeptivität zum Ausdruck, unter der diesem Ich Vorstellungen gegeben sind. Das Denken ist hier auf „die empirische Anschauung“ (KrV B 430) bezogen, d. h. auf den inneren Sinn. Kant spricht von einem „Paradoxon, was jedermann bei der Exposition der Form des inneren Sinnes […] auffallen mußte“: Wie können wir uns als einen Gegenstand des inneren Sinnes erkennen, wenn wir uns dabei uns selbst gegenüber „leidend verhalten müßten“ (KrV B 153)? Dies ist möglich, weil der Verstand die Verbindung der im inneren Sinne, dessen Form die Zeit ist, gegebenen Vorstellungen selbst hervorbringt, indem er den inneren Sinn durch seine Synthesisakte „afficirt“ (KrV B 155). Weil der Verstand im Vollzug seiner synthetischen Bestimmungsakte Einheit unter Vorstellungen hervorbringt, durch die wir selbst als ein Gegenstand des inneren Sinnes „*afficirt*“ (KrV B 153) werden, erkennen wir uns gemäß dieser doppelten Affektion im inneren Sinne immer nur als Erscheinung, niemals aber so, wie wir an uns selbst in der noumenalen, den Bedingungen von Raum und Zeit nicht unterworfenen Welt beschaffen sein mögen. Das empirische Studium des Ich als Gegenstand des inneren Sinnes wird durch die Tatsache erschwert, dass es im inneren Sinne keine beharrliche Anschauung gibt (vgl. KrV A 672 / B 700; KrV B 420).

3 Rationale Selbsterkenntnis (rationale Psychologie)

Die rationale Psychologie stellt nach Kant eine Vernunftwissenschaft dar, die die Natur des denkenden Ich als einfache und numerisch identische Seelensubstanz erkennen will, ohne den restriktiven Bedingungen unserer Rezeptivität zu unterliegen. Dies soll dadurch gelingen, dass die Formen des Denkens, die Kategorien (reine Verstandesbegriffe), auf dieses Denken selbst, auf „ein Ding, Ich, als denkend Wesen" (KrV A 344 / B 402), in erkenntniserweiternder Absicht angewandt werden. Das „Ich denke, ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll." (KrV A 343 / B 401) Kants Auffassung nach scheitert die rationale Psychologie jedoch aus drei Gründen. Erstens haben wir Menschen keine „intellektuelle Anschauung" (KrV B XL Anm.) von uns selbst. Zweitens sind Kategorien ohne Wahrnehmungsbezug bloße „transscendentale Prädicate" (KrV A 343 / B 401), durch deren Anwendung ich meine Erkenntnis nicht erweitere. Ich erkenne ein Objekt nur dann, wenn ich die Kategorien auf „eine gegebene Anschauung" (KrV B 406) beziehe. Weil die „Apperception (Ich)" der Grund der Kategorien ist, ist sie „Substanz im Begriffe, einfach im Begriffe etc." (KrV A 400). Wir können also sagen, dass die Seele eine einfache Substanz ist, aber die hiermit ausgedrückte „logische Einheit des Subjects (Einfachheit)" bedeutet mangels Anschauungsbezug keine „wirkliche Einfachheit meines Subjects" (KrV A 356). Denke ich mich als bloßes Objekt meines Denkens, dann verbleibe ich trivialerweise im Denken. Insbesondere wird mit diesem Denken nicht die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele als Substanz erkannt (vgl. KrV A 356–357).

Drittens ordnet Kant der rationalen Psychologie das spezifische Beweisverfahren der Vernunft, den Syllogismus, zu. Doch diese Syllogismen erweisen sich bei näherer Betrachtung als Paralogismen, weil der *terminus medius* in verschiedenen Bedeutungen verwendet wird. So lautet der erste Paralogismus der Substantialität: „Dasjenige, dessen Vorstellung das *absolute Subject* unserer Urtheile ist und daher nicht als Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist *Substanz*. Ich, als ein denkend Wesen, bin das *absolute Subject* aller meiner möglichen Urteile, und diese Vorstellung von Mir selbst kann nicht zum Prädikat irgendeines andern Dinges gebraucht werden. Also bin ich, als denkend Wesen (Seele), *Substanz*." (KrV A 348) Der Schluss ist insofern formal inkorrekt, als von der Kategorie der Substanz in seiner Maior ein transzendentaler Gebrauch gemacht wird, während in der Minor unterstellt wird, dass wir eine Anschauung von uns selbst haben, durch die die Substanzkategorie Bedeutung erhält. Doch eine derartige Anschauung von uns selbst haben wir nicht (vgl. dagegen Ameriks, *Kant's Theory*, S. 67, dessen Einschätzung nach der Schluss formallogisch korrekt ist).

In der Fassung des Paralogismuskapitels von 1787 betont Kant, dass die „*modi* des Selbstbewußtseins im Denken an sich […] noch keine Verstandesbegriffe von Objecten, (Kategorien) [sind], sondern bloße logische Functionen, die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand, zu erkennen geben." (KrV B 406–407; vgl. KrV B 150; KrV B 428). Ich kann mich im Aktus des ‚Ich denke' also schon deshalb nicht als Substanz im Sinne der rationalen Psychologie erkennen, weil ich mich nicht einmal als eine Substanz denken kann, ohne die Kategorie auf eine mögliche Anschauung zu beziehen. Über ihre Anwendung auf „unsere sinnliche Anschauung" hinaus sind Kategorien „leere Begriffe von Objecten, von denen, ob sie nur einmal möglich sind oder nicht, wir durch jene gar nicht urteilen können, bloße Gedankenformen ohne objective Realität" (KrV B 148). Abstrahiere ich von allen empirischen Bestimmungen meiner Existenz, kann ich nicht das „Substantiale in mir" (KrV B 427) erkennen.

Weiterführende Literatur

Ameriks, Karl: Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason, Oxford: Clarendon Press ^{2}2000.

Ameriks, Karl: „Apperzeption und Subjekt. Kants Lehre vom Ich heute", in: Heidemann, Dietmar H. / Engelhard, Kristina (Hg.): Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart, Berlin u. a.: de Gruyter 2004, 76–99.

Carl, Wolfgang: Die Transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, Frankfurt/M.: Klostermann 1992.

Cramer, Konrad: „Über Kants Satz: Das Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können“, in: Cramer, Konrad u. a. (Hg.): Theorie der Subjektivität, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, 167–202.

Cramer, Konrad: „Kants ‚Ich denke‘ und Fichtes ‚Ich bin‘“, in: Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism, Band 1, Berlin u. a.: de Gruyter 2003, 57–92.

Henrich, Dieter: Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion, Heidelberg: Winter 1976.

Klemme, Heiner F.: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, Hamburg: Meiner 1996.

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge, Princeton: Princeton University Press 1998.

Rosefeldt, Tobias: Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst, Berlin u. a.: philo 2000.

Sellars, Wilfrid: „’… this I or he or it (the thing) which thinks …’ Immanuel Kant, Critique of Pure Reason (A 346; B 404)“, in: Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association 44, 1970–1971, 5–31.

Heiner F. Klemme

Ideal

Ein Ideal ist die Vorstellung eines einzelnen, einem Vernunftbegriff völlig adäquaten Dinges, das als Urbild, Muster oder Richtmaß für alle anderen Dinge seiner Art dient. Wichtige Stellen: KrV A 568f. / B 596f.; 5:232.

Verwandte Stichworte

Ideal der reinen Vernunft; Glück, Glückseligkeit; Einbildungskraft; Idee; Vernunft; Weisheit

Philosophische Funktion

Kant versteht unter einem Ideal „die Idee nicht bloß *in concreto*, sondern *in individuo*, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding“ (KrV A 568 / B 596). In einem Ideal ist zweierlei verbunden: eine Idee als ein Begriff einer Totalität und die Vorstellung eines einzelnen Gegenstandes, der im Hinblick auf alle möglichen entgegengesetzten Prädikate durchgängig so bestimmt ist, dass er mit der Idee vollkommen übereinstimmt (also keine Bestimmungen enthält, durch die die in der Idee gedachten Bestimmungen eingeschränkt würden). Auch wenn solche idealen Gegenstände nicht existieren, sind sie „ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft […], die des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen“ (KrV A 569f. / B 597f.).

Ideale können sowohl durch die Vernunft als auch durch die Einbildungskraft hervorgebracht (‚erdichtet‘) werden.

Ideale der Vernunft beruhen auf genau bestimmten Begriffen von einem Größten (Vollständigen) seiner Art. Je nach Gebrauch der Vernunft lassen sich mathematische und philosophische Ideale unterscheiden (vgl. 19:101). Die philosophischen Ideale der Vernunft gliedern sich in praktische und theoretische Ideale. Praktische Ideale wie der Heilige oder der Weise sind Vorstellungen von einem einzelnen Menschen, der in allen seinen Handlungen vollkommen mit den Forderungen des →Sittengesetzes übereinstimmt. Das →höchste Gut ist gleichfalls ein praktisches Ideal der Vernunft, weil darin ein einzelner Gegenstand des Willens gedacht wird, in Hinblick auf den die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse des Menschen in genauer Übereinstimmung mit einer vollkommenen Erfüllung des Sittengesetzes steht. Theoretische Ideale der Vernunft sind Vorstellungen von einem einzelnen Gegenstand, sofern dieser durch eine Idee vollständig bestimmt ist oder bestimmbar wäre. Nach der Auffassung Kants ist ein solches Ideal nur im Fall eines einzigen Begriffes (desjenigen von einem Gegenstand überhaupt) möglich.

Ideale der Einbildungskraft (auch „uneigentlich“ „Ideale der Sinnlichkeit“ genannt, KrV A 570 / B 598) beruhen auf unbestimmten Begriffen von einem Größten und werden durch „willkührliche Vergrößerung“ zustande gebracht (19:101). Die Glückseligkeit ist ein Ideal der Einbildungskraft, weil es auf einer unbestimmten Idee von einem Maximum (des Wohlbefindens im ganzen Leben) beruht. Als Ideal schwankt es ständig in der Bestimmung seines Inhalts und ist zur objektiven Willensbestimmung ungeeignet

(vgl. 4:418). Das Ideal der → Schönheit als „Urbild des Geschmacks" ist ebenfalls bloß ein Ideal der Einbildungskraft, es sei denn, dass „eine Idee der Vernunft nach bestimmten Begriffen zum Grunde" zugrunde liegt, „die *a priori* den Zweck bestimmet, worauf die innere Möglichkeit des Gegenstandes beruhet" (5:233). Nur die Schönheit des Menschen ist daher eines genau bestimmten Ideals fähig (vgl. 5:233; 5:235).

Peter König

Ideal der reinen Vernunft

Unter einem Ideal der reinen Vernunft versteht Kant den a priori durchgängig bestimmten Begriff von einem einzelnen, alle mögliche Realität enthaltenden Gegenstand. Als Idee eines ursprünglichen Wesens (*ens originarium*), eines höchsten Wesens (*ens summum*) und eines Wesens aller Wesen (*ens entium*) steht das Ideal der reinen Vernunft im Mittelpunkt der rationalen → Theologie. Die Kritik zeigt jedoch, dass die Vernunft, ungeachtet der Notwendigkeit der Annahme eines Inbegriffs der Realität, nicht die Befugnis besitzt, die objektive Realität eines einzelnen, alle Bestimmungen vollständig in sich vereinigenden Dinges anzunehmen. Die Beweise, die für das Dasein eines solchen Wesens vorgebracht werden können, lassen sich auf zwei Grundtypen zurückführen, die sich nach Kant beide als ungültig erweisen. Das Ideal der reinen Vernunft bezeichnet Kant auch als →‚transzendentales Ideal'. Wichtige Stellen: KrV A 334ff. / B 391ff.; KrV A 571ff. / B 599; KrV A 583f. / B 611f.; KrV A 611ff. / B 639ff.; 8:137; 9:99; 18:140; 18:223; 20:303.

Verwandte Stichworte

Gott; Ideal; Form/Materie; Realität

Philosophische Funktion

Im dreiteiligen System der transzendentalen Ideen bezieht sich die dritte Klasse auf die „*absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt*" (KrV A 334 / B 391). Diese absolute Einheit in einem einzelnen Ding vorgestellt – als „oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann" (KrV A 334 / B 391) – ist Gegenstand der transzendentalen Gotteslehre (vgl. KrV A 579f. / B 607f.). Kant gebraucht den Begriff des „Ideals der reinen Vernunft" in einem doppelten Sinn: einerseits als Bezeichnung für → Gott, sofern dieser als „Wesen aller Wesen" gedacht wird, andererseits als Name für den „dialektischen Vernunftschluß", in dem ich „von der Totalität der Bedingungen, Gegenstände überhaupt, so fern sie mir gegeben werden können, zu denken, auf die absolute synthetische Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. i. von Dingen, die ich nach ihrem bloßen transscendentalen Begriff nicht kenne, auf ein Wesen aller Wesen, welches ich durch einen transscendenten Begriff noch weniger kenne, und von dessen unbedingter Nothwendigkeit ich mir keinen Begriff machen kann", schließe (KrV A 340 / B 398). Im Hinblick auf diesen „vernünftelnde[n]" (KrV A 340 / B 398) Schluss steht die Kritik der Vernunft vor einer zweifachen Aufgabe: sie muss erstens zeigen, dass dieser Schluss nur scheinbar gültig ist, und zweitens eine Erklärung dafür bieten, wie die Vernunft dazu kommt, „alle Möglichkeit der Dinge als abgeleitet von einer einzigen, die zum Grunde liegt, nämlich der der höchsten Realität, anzusehen und diese sodann als in einem besonderen Urwesen enthalten" vorauszusetzen (KrV A 581 / B 609).

1 Der Vernunftbegriff von einem durch die Idee a priori bestimmten Gegenstand

Das Ideal der reinen Vernunft wird durch ein Verfahren der logischen Determination von → Begriffen gewonnen, das dem Gebrauch der Vernunft „analogisch" ist, „nach welchem sie in disjunctiven Vernunftschlüssen verfährt" (KrV A 577 / B 605). Ausgangspunkt ist die Vorstellung von einem „*Inbegriff aller Möglichkeit*" bzw. möglicher → Prädikate von Dingen, als der „Bedingung der durchgängigen Bestimmung eines jeden Dinges" (KrV A 573 / B 601). Aus diesem „Inbegriff aller möglichen Prädicate überhaupt" müssen alle diejenigen Prädikate ausgesondert werden, die entweder „als abgeleitet durch andere schon gegeben sind, oder neben einander nicht stehen können" (KrV A 573f. / B 601f.). Dabei muss nicht nur das formale Verhältnis der logischen Opposition zwischen Prädikaten berücksichtigt werden, sondern auch, dass durch bestimmte Prädikate bereits inhaltlich eine „transzendentale Verneinung" ausgedrückt wird (KrV A 574 / B 602). Durch den Ausschluss dieser transzendental verneinenden und darin bedingten Bestimmungen wird der → Inbe-

griff aller möglichen Prädikate in einen Inbegriff aller möglichen, auf ursprüngliche Realitäten bezogener Prädikate verwandelt, der, in der Einheit eines Begriffs zusammengefasst, ein „durchgängig“ a priori bestimmter Begriff (*conceptus omnimode determinatus*) zu sein scheint (KrV A 574 / B 602). Als Begriff, dem scheinbar nichts zu seiner vollständigen logischen Determination fehlt, kann er als Begriff von einem einzelnen „durch die bloße Idee“ durchgängig bestimmten Gegenstand aufgefasst werden (KrV A 574 / B 602). Nach Kant erfolgt diese Deutung über mehrere Stufen, denn das „Ideal des allerrealsten Wesens“ wird „zuerst *realisirt*, d. i. zum Object gemacht, darauf *hypostasirt*, endlich durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit sogar *personificirt*“ (KrV A 583 / B 611 Anm.).

Das der Gewinnung des transzendentalen Ideals zugrunde liegende Verfahren der Begriffsdetermination beruht zum einen auf dem logischen Grundsatz der Bestimmbarkeit der Begriffe, zum anderen auf dem transzendentalen Grundsatz der →durchgängigen Bestimmung der Dinge. Der logische Grundsatz stellt die Forderung auf, dass jeder Begriff im Hinblick auf das, was nicht in ihm enthalten ist, durch eines von zwei kontradiktorisch-entgegengesetzten Prädikaten bestimmbar sein muss, dem →Satz vom ausgeschlossenen Dritten untergeordnet ist und in disjunktiven →Vernunftschlüssen Anwendung findet. Dagegen behauptet der transzendentale Grundsatz, dass jedes Ding, um möglich zu sein, durchgängig bestimmt sein muss, d. h. im Hinblick auf alle „*möglichen* Prädicate[] der *Dinge*, so fern sie mit ihre[m] Gegentheil[] verglichen werden“, ihm eines notwendig zukommt (*omnimode determinatum*) (KrV A 571f. / B 599f.; vgl. 18:138; 18:140). Der für Kants Kritik des Ideals der reinen Vernunft entscheidende Punkt betrifft die Frage, worin die Idee des Alls der Realität (*omnitudo realitatis*) besteht, die einerseits der Annahme der durchgängigen Bestimmtheit der Gegenstände und damit ihrer (objektiven) →Möglichkeit zugrunde liegt, andererseits die Vorstellung von einem durch die Idee vollständig determinierbaren Begriff von einem Gegenstand überhaupt erst zulässt. Der Fehler liegt nach Kant darin, dass zur Möglichkeit von Sinnesgegenständen ein Inbegriff der empirischen Realität im Sinne des Ganzen der möglichen →Erfahrung vorausgesetzt werden muss, dies aber nicht bedeutet, dass wir über einen Inbegriff transzendentaler Realität verfügen, der die Bedingung des Denkens von Gegenständen überhaupt wäre.

Innerhalb des Systems der Ideen besitzt das Ideal der reinen Vernunft eine gegenüber den anderen Ideen in mehrfacher Hinsicht ausgezeichnete Stellung. Zunächst ist es „das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist, weil nur in diesem einzigen Falle ein an sich allgemeiner Begriff von einem Dinge durch sich selbst durchgängig bestimmt, und als die Vorstellung von einem Individuum erkannt wird“ (KrV A 576 / B 604). Es wird außerdem von der Vernunft als „Prototypon transscendentale“ (KrV A 571 / B 599), als „das Urbild (*Prototypon*) aller Dinge“ betrachtet, „welche insgesammt als mangelhafte Copeien (*ectypa*), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen und, indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen“ (KrV A 578 / B 606). Daher ist es gleichbedeutend mit dem *ens originarium* (als ursprünglichem Modell aller Dinge), dem *ens summum* (als vollkommenstem Ding), dem *ens realissimum* (als alle Realität in sich vereinigendem Ding) und dem *ens entium*, dem „Wesen aller Wesen“ (KrV A 340 / B 398). Als ein solches „Wesen aller Wesen“ (KrV A 340 / B 398) bildet es den Gegenstand einer „transscendentalen *Theologie*“ (KrV A 580 / B 608; vgl. KrV A 334f. / B 391f.).

2 Die Beweise und ihre Kritik

Nach Kant lassen sich alle Argumente, die die rationale Theologie aufbietet, um das Dasein eines höchsten Wesens zu beweisen, auf zwei reduzieren. „Entweder man schließt aus dem Begriff des allerrealesten Wesens auf das Daseyn desselben, oder aus dem nothwendigen Daseyn irgend eines Dinges auf einen bestimmten Begriff, den wir uns von ihm zu machen haben“ (20:303; vgl. KrV A 612f. / B 640f.). Im Hinblick auf beide Wege glaubt Kant zeigen zu können, dass die Vernunft auf ihnen nicht zum Ziel kommt (→Gottesbeweise, Kritik der). Die Vernunft sieht sich mit dem Dilemma konfrontiert, dass sie auf der einen Seite zwar in ihrem Ideal einen durch die Idee a priori bestimmten Begriff besitzt, aber dessen objektive Realität nicht beweisen kann, und dass sie auf der anderen Seite zwar annehmen muss, dass etwas notwendig existiert, aber nicht bestimmen kann,

was es ist. Dieses Dilemma zwingt zu einer Neubestimmung der Funktion des transzendentalen Ideals, durch die zugleich sichergestellt werden kann, dass die Vernunft in der Tat berechtigt ist, ihre Idee in gewisser Weise zu realisieren (nämlich als Gegenstand in der Idee), einen solchen Gegenstand zu hypostasieren (ihn als Grund aller anderen Gegenstände anzunehmen) und schließlich zu personalisieren (ihn als höchste Intelligenz zu bestimmen).

3 Erforschlichkeit/Unerforschlichkeit des Ideals der reinen Vernunft

Kant hebt hervor, dass das Ideal der reinen Vernunft „auf einer natürlichen und nicht bloß willkürlichen Idee gegründet" ist (KrV A 581 / B 609). Es muss sich eine Erklärung dafür finden lassen, warum die Vernunft den Begriff von einem durch die Idee selbst vollständig bestimmten Gegenstand bildet. „Ein Ideal der reinen Vernunft […] [muss] als bloße Idee in der Natur der Vernunft seinen Sitz und seine Auflösung finden und also erforscht werden können" (KrV A 614 / B 642). Wie bei allen dialektischen Schlüssen der Vernunft beruht der Fehler im Schluss auf das Ideal auf einer „natürlichen Illusion" (KrV A 582 / B 610). Die Vernunft muss annehmen, dass die Erkenntnis der Gegenstände der Erfahrung im Verhältnis zu unserem Denken in zweifacher Weise bestimmt ist: in Ansehung ihrer Form durch den Verstand und seine Funktionen, in Ansehung ihrer Materie dagegen dadurch, dass die „Realität in der Erscheinung" gegeben sein muss, „ohne welches es auch gar nicht gedacht und mithin seine Möglichkeit nicht vorgestellt werden könnte" (KrV A 581 / B 609). Eine durchgängige Bestimmung eines Gegenstandes der Sinne wäre nur möglich, „wenn er mit allen Prädicaten der Erscheinung verglichen und durch dieselbe bejahend oder verneinend vorgestellet" werden könnte (KrV A 581 / B 609). „Weil aber darin dasjenige, was das Ding selbst (in der Erscheinung) ausmacht, nämlich das Reale, gegeben sein muß, ohne welches es auch gar nicht gedacht werden könnte; dasjenige aber, worin das Reale aller Erscheinungen gegeben ist, die einige allbefassende Erfahrung ist: so muß die Materie zur Möglichkeit aller Gegenstände der Sinne, als in einem Inbegriffe gegeben, vorausgesetzt werden, auf dessen Einschränkung allein alle Möglichkeit empirischer Gegenstände, ihr Unterschied von einander und ihre durchgängige Bestimmung beruhen kann" (KrV A 581f. / B 609f.). Es kann daher „nichts für *uns* ein Gegenstand" sein, „wenn es nicht den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt" (KrV A 582 / B 610). Die „natürliche Illusion", die zum Schluss auf das transzendentale Ideal verleitet, besteht darin, diese Bedingung der Möglichkeit aller Gegenstände der Erfahrung für eine Bedingung zu halten, unter der alle Gegenstände überhaupt stehen: „Folglich werden wir das empirische Princip unserer Begriffe der […] Dinge als Erscheinungen durch Weglassung dieser Einschränkung für ein transscendentales Princip der Möglichkeit der Dinge überhaupt halten" (KrV A 582 / B 610). Insofern ist mit dem Ideal der reinen Vernunft zugleich die Aufgabe gestellt, das Verhältnis von Gegebenheit und Begriff eines Gegenstandes (Anschauung und Denken) kritisch zu bestimmen. Grundthese der Kritik ist, dass die Differenz von Anschauung und Denken eines Gegenstandes stets erhalten bleibt. In seiner *Logik* weist Kant darauf hin, dass der durchgängig bestimmte Begriff (*conceptus omnimode determinatus*) ein solcher wäre, „zu dem sich keine weitere Bestimmung mehr hinzu denken ließe" (9:99), und fügt hinzu: „Da nur einzelne Dinge oder Individuen durchgängig bestimmt sind: so kann es auch nur durchgängig bestimmte Erkenntnisse als *Anschauungen*, nicht aber *als Begriffe*, geben; in Ansehung der letztern kann die logische Bestimmung nie als vollendet angesehen werden" (9:99 Anm.).

4 Der regulative Gebrauch des Ideals

Auch wenn das Ideal keine konstitutive Bedeutung in Ansehung der Gegenstände überhaupt besitzt, liegt der Notwendigkeit, „aller Möglichkeit das Dasein eines allerrealsten (höchsten) Wesens zum Grunde zu legen" (8:137 Anm.), ein Bedürfnis unserer Vernunft zugrunde. Die Annahme eines solchen Wesens hat eine bloß →regulative Bedeutung, denn sie erlaubt uns, „alle Verbindung in der Welt so anzusehen, *als ob* sie aus einer allgenugsamen nothwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen nothwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen" (KrV A 619 / B 647). Darüber hinaus besitzt das Ideal auch als

regulatives Prinzip eine herausgehobene Stellung, da es sich um die eigentlich systematisierende Idee im System der Ideen und Begriffe handelt, die den Verstand auf die vollständige →systematische Einheit aller empirischen Erkenntnis ausrichtet. So heißt es in einer Reflexion: „Im Ideal der reinen Vernunft, weil da alle Categorien in einer Idee beysammen sind, haben wir nicht nothig, sie zu unterscheiden; denn es ist das Principium aller Moglichkeit, dadurch denn die categorien selbst bestimmt werden“ (18:223). Noch wichtiger als die Bedeutung des Ideals als eines regulativen Prinzips im theoretischen Gebrauch der Vernunft, ist seine Bedeutung im praktischen Gebrauch der Vernunft und in der Erkenntnis der letzten Bestimmung des Menschen. Diese letzte Bestimmung des Menschen ergibt sich aus dem Endzweck des menschlichen Daseins, dem →höchsten Gut, für das Gott, gedacht im Ideal, subjektiv notwendig als der letzte personhafte Grund angenommen werden muss.

Weiterführende Literatur

Longueness, Béatrice: „The Transcendental Ideal and the Unity of the Critical System“, in: Robinson, Hoke (Hg.): Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis 1995, vol. 1, Milwaukee: Marquette Univ. Press 1995, 521–537.

Piché, Claude: Das Ideal. Ein Problem der Kantischen Ideenlehre, Bonn: Bouvier 1984.

Rohs, Peter: „Kants Prinzip der durchgängigen Bestimmung alles Seienden“, in: Kant-Studien 69, 1978, 170–180.

Sala, Giovanni B.: Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 1990.

Peter König

Ideal des Schönen

Unter einem Ideal des Schönen versteht Kant das „Muster“ oder „Urbild des Geschmacks“ (5:232), an dem wir uns orientieren, wenn wir die Schönheit eines Menschen beurteilen. Dieses Ideal darf nicht als eine „objective Geschmacksregel, welche durch Begriffe bestimmte, was schön sei“ (5:231) missverstanden werden, denn eine solche Regel anzugeben, ist nach Kant unmöglich. Ähnlich wie eine →Normalidee der Schönheit ist das Ideal des Schönen „nicht aus von der Erfahrung hergenommenen Proportionen, als *bestimmten Regeln*, abgeleitet; […] nach ih[m] werden allererst Regeln der Beurtheilung möglich“ (5:234). Es ist ein „Ideal der Einbildungskraft“ (5:232). Kant zufolge ist nur der Mensch eines Ideals des Schönen fähig, weil er „den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat, […] sich durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmen“ kann (5:233). Die Gestalt eines Menschen, insofern sie dem Ideal des Schönen entspricht, besteht „in dem Ausdrucke des *Sittlichen*“ (5:235). Weil in die Beurteilung der Schönheit eines Menschen sittliche Ideen eingehen, ist „die Beurtheilung nach einem Ideale der Schönheit kein bloßes Urtheil des Geschmacks“ (5:236). Weitere wichtige Stelle: 15:330.

Verwandte Stichworte

Normalidee; Ideal; Schönheit (Schöne, das)

Philosophische Funktion

1 Schönheit und Sittlichkeit

Mit seiner Lehre vom Ideal des Schönen, dessen nur ein Mensch fähig sei, weil nur ein Mensch ein sittliches Wesen ist und weil sich in menschlicher Schönheit Sittlichkeit offenbart, steht Kant in der bis in die Antike zurückreichenden Tradition, die zwischen dem Schönen und dem moralisch oder sittlich Guten nicht trennt. Kant setzt diese Tradition jedoch nicht einfach fort. In seiner Theorie des Geschmacksurteils über das Schöne spielt die Unterscheidung dieses Urteils vom Urteil über das sittlich Gute eine zentrale Rolle, ebenso wie die Unterscheidung zwischen dem Wohlgefallen am Guten und dem Wohlgefallen am Schönen. Jedoch offenbart sich Kant zufolge im Schönen eine Metaphysik, die bestätigt, dass menschliche Freiheit und mit ihr die Moralität des Menschen nicht auf einer Illusion beruhen. Wo Kant vom Ideal des Schönen spricht, beschränkt er den Ausdruck des Sittlichen auf die schöne menschliche Gestalt. Im vorletzten Paragraphen der *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* erweitert er die These, dass das Schöne ein Ausdruck des Sittlichen sei, auf alle schönen Gegenstände: „das Schöne ist das Symbol des Sittlich-Guten“ (5:353). Sein Gedanke ist dabei, dass in jeder schönen Form, sei es die Form eines Menschen oder eines anderen Gegenstandes der Natur oder Kunst, eine

Zweckmäßigkeit zum Ausdruck kommt, die die Möglichkeit der Verwirklichung der Freiheit in der natürlichen Welt symbolisiert.

Weiterführende Literatur

Recki, Birgit: Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant, Frankfurt/M.: Klostermann 2001.

Schaper, Eva: Studies in Kant's Aesthetics, Edinburgh: Edinburgh University Press 1979.

Christel Fricke

Ideal, moralisches

Der Begriff des moralischen Ideals wird besonders in *Religion* verwendet, jedoch spielt ein solches Ideal in allen moralphilosophischen Schriften Kants eine Rolle. Das moralische Ideal ist ein schematisiertes →Ideal der →Vernunft, in dem ein wirklicher Mensch wie Jesus ein Analogon zu der abstrakten Idee der →Vollkommenheit darstellt. Wichtige Stellen: 4:408; 5:83; 5:129; 6:64–65 Anm.; 6:383.

Verwandte Stichworte

Vollkommenheit; Ideal; Schema

Philosophische Funktion

Nach Kant sind wir verpflichtet, moralische Vollkommenheit anzustreben. Dies tun wir, indem wir das Ideal einer Person, die in jeder Hinsicht moralisch vollkommen ist, anstreben. Allerdings erfordert die Auffassung des *vollkommenen* sittlichen Werts, wegen der Begrenztheit der menschlichen Vernunft, dessen Analogisierung mit den Handlungen eines wirklichen menschlichen Wesens. Wir sollten also nicht einem abstrakten Ideal nachstreben, sondern einem wirklichen Menschen. Jedoch ist jedes moralische Ideal ein Ideal der Vernunft, somit erfordert es einen „*Schematism der Analogie*", um für uns verständlich zu sein (6:65 Anm.). Für Kant war dieses schematisierte moralische Ideal die christliche Figur Jesus. Jesus stellt den Prototyp einer rein →moralischen Anlage dar, einen Menschen, der nicht nur alle seine Pflichten rein um der Pflicht willen will, sondern der sich auch den größten Versuchungen und Leiden, sogar bis zum Tode, unterzieht, um dies zu tun (vgl. 6:61). Wir sollten uns auf diese Ebene erheben, obwohl es in Hinsicht auf unsere Natur nicht möglich ist zu begreifen, wie wir das tun könnten. Das Ideal stammt nicht von irgendeinem Beispiel der Erfahrung her: Selbst die Besten sind mit Makeln behaftet. Sondern die Vernunft beinhaltet es schon, und der einzige Glaube, der einen moralischen Wert hat, ist der Glaube an die praktische Geltung dieses Ideals (vgl. 6:63).

Die Moral erfordert, dass wir dem Ideal der moralischen Vollkommenheit nachstreben, oder es zumindest dauernd approximieren (vgl. 5:83; 6:409; 6:446). Allerdings ist der Abstand zwischen uns und ihm unendlich, und wie viel Fortschritt auf es hin wir auch immer machen könnten, um es nachzuahmen, können wir es nicht erreichen, aus dem einfachen Grund, weil wir in der Unvollkommenheit begonnen haben (vgl. 6:66). Jedoch glaubt Kant, dass es vernünftig ist anzunehmen, dass wir dem moralischen Ideal gleichkommen können, falls wir uns einer Verwandlung unterziehen würden, die uns von unserem alten, unvollkommenen Selbst weit genug unterschieden sein lässt, um als völlig neue Person zu gelten (vgl. 6:73).

Gleichwohl dürfen wir das Ideal, das Jesus darstellt, nicht über jegliche →Schwäche der menschlichen Natur erheben. Das würde verhindern, dass es ein Ideal für unser Nachstreben wäre (vgl. 6:64). Wenn irgendein wirklicher Mensch mit einer inneren reinen moralischen Anlage geboren worden wäre, die moralische Überschreitungen unmöglich machen würde, so wäre dieser offensichtlich fähig, auch der größten Versuchung zu widerstehen. Die Frage ist, wie jemand, der *nicht* mit einer reinen Anlage geboren wurde, eine solche erlangen könnte. Welchem Ideal auch immer wir nachstreben sollen, es trägt zu einem Ideal für *Menschen* bei: „daß die menschliche Moralität in ihrer höchsten Stufe doch nichts mehr als Tugend sein kann; selbst wenn sie ganz rein […] wäre, da sie dann gemeiniglich als ein Ideal (dem man stets sich annähern müsste) unter dem Namen des *Weisen* dichterisch personifiziert wird" (6:383). Das moralische Ideal ist eher eine →Autokratie als die →Autonomie der Vernunft, ein voller Besitz der Fähigkeit eigensinnige Neigungen zu beherrschen, keine →Heiligkeit.

Weiterführende Literatur

Baron, Marcia: „Moral Paragons and the Metaphysics of Morals", in: Bird, Graham (Hg.): A

Companion to Kant, Malden/Mass.: Blackwell Publishing 2006, 335–349.

Robert Johnson
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Ideal, transzendentales

Das transzendentale Ideal ist „die Idee von einem All der Realität (omnitudo realitatis)" (KrV A 575f. / B 604). Es ist das → Ideal eines Gegenstands, der von allen möglichen Prädikaten jeweils die → realen aufweist. Damit wird dieser notwendig gedacht als „[…] das Urbild (Prototypon) aller Dinge, welche insgesammt als mangelhafte Copeien (ectypa) den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen […]" (KrV A 578 / B 606). Ein Ideal ist „die Idee nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding" (KrV A 568 / B 596). Das transzendentale Ideal bezeichnet Kant auch als → ‚Ideal der reinen Vernunft'. Weitere wichtige Stellen: KrV A 567–583 / B 595–611; 5:133.

Verwandte Stichworte

Ideal der reinen Vernunft; Ideal; Idee; real

Philosophische Funktion

1 Das transzendentale Ideal als Voraussetzung der vollständigen Bestimmung eines Gegenstands

Die möglichen, voneinander nicht nur der Zahl nach unterschiedenen Gegenstände sind durch die Gesamtheit möglicher → Prädikate gegeben, die diese Gegenstände charakterisieren. Das transzendentale Ideal ergibt sich aus dem Prinzip, dass ein vollständiger Gegenstand durch das Maximum kompatibler Prädikate bestimmt ist. Er muss demgemäß von jedem Paar aus einem Prädikat und seinem mit ihm inkompatiblen kontradiktorischen Gegenteil (p und nicht-p) ein Prädikat aufweisen. Es muss daher prinzipiell bezüglich jedes Erfahrungsprädikats entscheidbar sein, ob es dem Gegenstand zukommt oder nicht. Da der Verstand den jeweiligen Gegenstand der Erkenntnis nur schrittweise synthetisieren kann, beruht das transzendentale Ideal auf der Idee einer vollständigen → Synthesis (vgl. KrV A 573 / B 601).

Werden Prädikate nicht nur logisch, sondern transzendental, in Beziehung auf ein Objekt betrachtet, so zeigt sich, dass jedes Paar aus einem Prädikat und seinem kontradiktorischen Gegenteil ein → reales und ein nicht reales Prädikat enthält, dessen Gebrauch von der Fähigkeit abhängt, das erste zu gebrauchen (vgl. KrV A 575 / B 603). Kant erläutert diese These am Beispiel eines Blindgeborenen, der weder Licht noch Finsternis kennt (vgl. KrV A 575 / B 603). Eine andere Verständnishilfe wäre vielleicht folgender Gedanke: Angenommen, jemand ist mit der Eigenschaft, die einem Beobachtungsprädikat entspricht, nicht durch eigene Wahrnehmung vertraut. Dann fehlt ihm etwas zum vollen Verständnis dieses Prädikats bzw. seiner Negation. Er kann diesen Mangel dadurch beheben, dass er die Eigenschaft bewusst an einem Gegenstand wahrnimmt, nicht aber dadurch, dass er das Nichtvorhandensein dieser Eigenschaft an einem Gegenstand wahrnimmt. Um ein unkantisches Beispiel zu gebrauchen: Die Kenntnis eines Musters von ‚preußischblau' ist durch nichts, auch nicht durch so etwas wie ein Muster (falls überhaupt vorstellbar) für ‚nicht preußischblau' vollständig zu ersetzen. Der Hintergrund der Unterscheidung von realen und nicht realen Prädikaten könnte die Vorstellung sein, dass → Empfindungen die Materie von Prädikaten liefern. Ohne geeignete Empfindungen, welche die Materie für Prädikate liefern, sind diese Prädikate dem Erkennenden nicht zugänglich. Reale Prädikate sind vielleicht diejenigen, die durch ihnen entsprechende Empfindungsgehalte gegeben werden müssen, um dann auf der Basis der Vertrautheit mit jenen Empfindungsgehalten feststellen zu können, ob die nicht realen Gegenstücke jener Prädikate vorliegen, denen kein Empfindungsgehalt entspricht.

Für Kant besteht diese Abhängigkeit nun nicht nur zwischen dem realen und dem nicht realen Partner eines Prädikatenpaars: Zum Denken eines Gegenstands gehört das Ideal eines vollständig bestimmten Gegenstands. Dieses setzt das transzendentale Ideal eines Gegenstands voraus, der von allen Prädikaten genau die realen a priori hat. Daher wird der Gedanke des transzendentalen Ideals bei der Erkenntnis jedes Gegenstands vorausgesetzt (vgl. KrV A 576f. / B 604). Jeder andere vollständig bestimmte Gegenstand muss als eine Einschränkung der → Realität des transzendentalen Ideals aufgefasst werden, indem diesem dadurch Realität genommen wird, dass an

die Stelle realer nicht reale Prädikate treten (vgl. Strawson, *Grenzen*, S. 191). Kant setzt dieses Ideal mit dem Gedanken einer Allheit der Realität, ‚*omnitudo realitatis*', gleich (vgl. KrV A 575f. / B 603f.).

2 Kritik der transzendentalen Theologie

Ein transzendentales Ideal wird zwar einerseits in jeder Erfahrung notwendig vorausgesetzt, andererseits dürfen aber keinerlei Folgerungen bezüglich der Existenz eines solchen Dings an sich oder in der Erscheinungswelt gezogen werden (vgl. KrV A 580 / B 608). Eine solche Existenz an sich vorauszusetzen, wäre der Fehler einer transzendentalen →Theologie. Dieser Fehler ist folgendermaßen zu erklären: Die Vorstellung eines Gegenstands überhaupt ist abhängig von der Vorstellung eines transzendentalen Ideals. Diese Abhängigkeit wird verwechselt mit der Abhängigkeit aller einzelnen Dinge an sich selbst mit jeweils beschränkter Realität, auf die sich die gesamte Realität verteilt, von einem Urwesen, das alle Realität vereinigt (vgl. KrV A 582 / B 610). Allerdings erhält der Gedanke eines Urwesens, wie ihn die transzendentale Theologie entwirft, durch die praktischen →Postulate eine Bedeutung (vgl. 5:133).

3 Probleme der Funktion des transzendentalen Ideals

Verschiedene Schritte in Kants Argumentation sorgen für Verständigungsschwierigkeiten (vgl. Strawson, *Grenzen*, S. 192). So erscheinen die Beispiele nicht hinreichend, eine allgemeine paarweise Zuordnung von realen und nicht realen elementaren Prädikaten zu begründen. Auch die Ergänzung der Argumentation durch ihre Einschränkung auf atomare Prädikate, die nicht weiter auf andere reduziert werden können, aber allen anderen zugrunde liegen, bietet keine hinreichende Ergänzung dieser Begründung. Auch wenn akzeptiert wird, dass die Bekanntschaft mit dem jeweils realen Pendant der Zuweisung eines nicht realen Prädikats vorausgehen muss, so folgt daraus nicht, dass der Gedanke eines Gegenstands, der alle realen Prädikate hat, dem Ideal eines vollständig bestimmten Gegenstands zugrunde liegen muss. Denn dazu müsste begründet werden, warum eine solche vollständige Bestimmung mehr als nur eine Bekanntschaft mit allen realen Prädikaten erfordert, gleichgültig, welche Gegenstände sie exemplifizieren.

Weiterhin muss der Begriff der ‚*omnitudo realitatis*' problematisiert werden. Es gibt verschiedene Konkurrenzvorstellungen einer solchen Allheit, die nicht weniger plausibel erscheinen und dieselbe konstitutive Rolle haben könnten. So könnte Realität auch Gegenständen als Trägern von Prädikaten, nicht nur diesen zukommen. Dann könnte es mehrere eigenständige reale Gegenstände geben, die zusammen den Inbegriff der Realität bilden, aus dem heraus jeder einzelne Gegenstand durch eine Einschränkung bestimmt gedacht wird. Weiterhin könnte zwischen verschiedenen realen Exemplifikationen eines Prädikats unterschieden werden. Auch dann könnten zu bestimmende Gegenstände als ein Teil, eine Einschränkung einer Gesamtrealität aufgefasst werden.

Diese Schwierigkeiten könnten Anlass zu der Vermutung geben, dass es Kant vor allem darum geht, eine kritische Rekonstruktion der Motivation der rationalen Theologie mit ihrem Gedanken eines Wesens, das alle Realität besitzt, aus natürlichen Tendenzen der Vernunft zu geben. Wenn es um eine solche Motivation geht, wird eher verständlich, warum verschiedene Differenzierungen unterbleiben, die von ihr wegführen könnten. Das heißt aber nicht, dass dadurch eine hinreichende Motivation gegeben würde, die zunächst erfordern würde, dem transzendentalen Ideal eine sinnvolle Erkenntnisfunktion zu geben.

Weiterführende Literatur

Düsing, Klaus: „Ideal, transzendentales", in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976, 27–28.

Henrich, Dieter: Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen: Mohr 1960.

Strawson, Peter F.: The Bounds of Sense. An Essay on Kant's „Critique of Pure Reason", London: Methuen 1966; dt.: ders.: Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft", Frankfurt/M.: Hain 1992.

Daniel Dohrn

Idealgrund

Der Begriff des Idealgrundes stammt von →Crusius und ist synonym mit dem Begriff des →Erkennt-

nisgrundes. Ein Idealgrund ist ein → Grund, aus dem man einen bestimmten Sachverhalt zu erkennen vermag. Wichtige Stelle: 2:202f.

Verwandte Stichworte
Grund; Grund, logischer; Realgrund; Erkenntnisgrund

Philosophische Funktion
In den *Negativen Größen* unterscheidet Kant zwischen dem → logischen Grund und dem Realgrund. Das Verhältnis des logischen Grundes zu seiner Folge gehorcht der Regel der Identität, da die Folge als ein Teilbegriff des Grundes in diesem enthalten ist; das Verhältnis des Realgrundes zu seiner Folge hingegen ist nicht das Verhältnis eines Begriffes zu einem seiner Teilbegriffe und kann daher nicht über die Regel der Identität erklärt werden. Wie da, wo die logische Erklärung nicht greife, das → Grund/Folge-Verhältnis zweier Verschiedener erklärt werden könne, lässt der vorkritische Kant offen.

Diese Unterscheidung zwischen dem logischen Grund und dem Realgrund grenzt Kant gegen Crusius' Unterscheidung zwischen Idealgrund und Realgrund ab. Der Idealgrund ist nach Crusius der Erkenntnisgrund. Deshalb kann ein und derselbe Sachverhalt sowohl ein Idealgrund als auch ein Realgrund sein: „Daher nach seinen Sätzen der Abendwind ein Realgrund von Regenwolken ist und zugleich ein Idealgrund, weil ich sie daraus erkennen und voraus vermuthen kann" (2:203). In Kants Konzeption ist der logische Grund hingegen niemals zugleich ein realer Grund, da das Verhältnis zu seiner Folge ein ganz anderes ist als im Falle des Realgrundes.

Gunnar Hindrichs

Idealismus

Kant verwendet den Ausdruck ‚Idealismus' vor allem in seiner theoretischen Philosophie. Wenn Kant ohne weitere Charakterisierung von ‚Idealismus' spricht, meint er die Theorie, „welche das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und *unerweislich*, oder für *falsch* und *unmöglich* erklärt" (KrV B 274). Weitere wichtige Stellen: KrV B XXXIV; KrV A 38 / B 55; KrV B 275ff.; KrV B 293f.; KrV B 417; KrV A 368f.; KrV A 376.

Verwandte Stichworte
Idealismus, transzendentaler; Idealismus, empirischer; Zweckmäßigkeit, Idealismus/Realismus der; Außenwelt, Außendinge

Philosophische Funktion
1 Positionen des Idealismus
Um die Positionen des Idealismus in der theoretischen Philosophie zu benennen, verwendet Kant verschiedene Ausdrücke (vgl. Heidemann, *Kant und der metaphysische Idealismus*, S. 100ff.). Unter den Begriff des Idealismus fallen zwei Formen des Idealismus, der → problematische Idealismus, der an der Existenz der Dinge im Raum zweifelt, und der → dogmatische Idealismus, der die Existenz der Dinge leugnet. Während Kant in der *KrV* den problematischen Idealismus für den paradigmatischen Idealismus zu halten scheint (vgl. KrV A 368f.), diskutiert er in den *Prolegomena* unter dem Titel Idealismus vor allem den dogmatischen Idealismus (vgl. 4:288ff.). Als Oberbegriff für diese Formen verwendet Kant auch den Begriff des → empirischen Idealismus (vgl. KrV A 491 / B 519), des → materialen Idealismus (vgl. KrV B 274) oder des → gemeinen (vgl. 4:375) und gewöhnlichen Idealismus (vgl. 4:375). Im *Handexemplar KrV A* spricht er auch allgemein von dem „reine[n] Idealism" und unterscheidet ihn von seinem „critische[n]" Idealismus (*Refl.* XXVI E18–A 29, 23:23). Den dogmatischen Idealismus bezeichnet Kant dort auch als „wirklichen" (4:289) „eigentlichen" (4:374), „ächten" (4:374), „mystischen" oder „schwärmende[n]" bzw. „schwärmerischen" Idealismus (4:293). Den problematischen nennt er auch den „psychologischen" (KrV B XXXIX; vgl. 23:310), „sceptische[n]" (KrV A 378; vgl. 4:375), aber auch „empirischen" (4:293) oder „materiellen" Idealismus (4:337). An einer Stelle in den *Prolegomena* spricht Kant auch vom „träumenden Idealismus" (4:293). Dies ist wahrscheinlich ebenfalls eine andere Bezeichnung für den problematischen Idealismus.

Seine eigene Position bezeichnet Kant als → transzendentalen Idealismus (vgl. KrV A 369; KrV A 490 / B 518). Er nennt ihn auch → formalen Idealismus (vgl. 4:337; KrV B 519) oder „kritischen" Idealismus (4:293). In den *Refl.* aus den Jahren 1780–1789 bezeichnet Kant seine Position als scheinbaren Idealismus, um ihn dem wirklichen Idealismus entgegenzusetzen (vgl. *Refl.* 5642,

18:279). Kants eigene Position zeichnet sich dadurch aus, dass sie die empirische Realität von Gegenständen im Raum für unbezweifelbar ansieht. Sie nimmt allerdings Raum und Zeit als subjektive Anschauungsformen an und behauptet daher, dass wir Gegenstände nur so erkennen können, wie sie uns erscheinen.

In der praktischen Philosophie spielt der Begriff des Idealismus nur eine untergeordnete Rolle (vgl. z. B. 6:356). Eine Einteilung des Idealismus in einen theoretischen, einen praktischen und einen ästhetischen findet sich in den *Refl.* (vgl. *Refl.* 231, 15:88; *Refl.* 234, 15:90).

Als Idealismus der subjektiven Zweckmäßigkeit bezeichnet Kant in seiner Theorie des → Geschmacks die Position, die behauptet, dass eine subjektive Zweckmäßigkeit ohne allen Zweck angenommen werden müsse. Sie betrifft „die Übereinstimmung seiner Vorstellung in der Einbildungskraft mit den wesentlichen Principien der Urtheilskraft überhaupt“ (5:347). Als Idealismus der objektiven Zweckmäßigkeit bezeichnet Kant die Position (vgl. 5:391), die behauptet, dass alle Zweckmäßigkeit der Natur unabsichtlich sei. Er kann entweder als → Kausalität oder als Fatalität ausgeführt werden (→ Zweckmäßigkeit, Idealismus/Realismus der).

2 Entwicklung

In den vorkritischen Schriften bezeichnet Kant seine eigene Position noch nicht als Idealismus. In *Träume* wird der von Kant kritisierte → Swedenborg als Idealist bezeichnet, „weil er der Materie dieser Welt auch die eigene Subsistenz abspricht“ (2:364). In *De mundi* sucht Kant sich von idealistischen Positionen abzugrenzen, indem er erklärt, die „Phaenomena“ (2:397) gäben, sofern sie sinnliche Vorstellungen, d. h. Wahrnehmungen sind, gegen die Behauptung des Idealismus als Wirkungen Zeugnis von der Gegenwart eines Gegenstandes (vgl. 2:397). Einfluss auf Kants Auffassung von und auf seine Auseinandersetzung mit idealistischen Theorien hatten insbesondere → Christian Wolff, aber auch → Gottlieb Baumgarten, → Christian August Crusius u. a. Dieser Einfluss besteht einerseits hinsichtlich der Terminologie, andererseits können auch Gemeinsamkeiten mit Wolff in den Beweisstrategien bei der Widerlegung des Idealismus gefunden werden (vgl. Heidemann, *Kant und der metaphysische Idealismus*, S. 22ff.; zur Entwicklung vgl. auch Caranti, *Scandal*).

In der *KrV* kritisiert Kant dann ausführlich idealistische Theorien, die die Existenz von Gegenständen im Raum leugnen (vgl. KrV A 368). Auch unterzieht er nun diejenigen einer Kritik, die die Existenz von Gegenständen im Raum für zweifelhaft halten (vgl. KrV B 70f.). Außerdem führt Kant für seine eigene Position die Bezeichnung transzendentaler Idealismus ein (vgl. KrV A 369; KrV A 490 / B 518). Als Grund dafür kann unter anderem seine Lehre von der Idealität von → Raum und Zeit angesehen werden. Da Raum und Zeit nur subjektive → Formen der Anschauung sein sollen, können wir uns auf Gegenstände nur beziehen, sofern sie uns erscheinen, nicht wie sie an sich sind. Für die *Prolegomena* und die *KrV B* setzte Kant sich erneut mit den anderen idealistischen Positionen auseinander (vgl. 4:288ff.; KrV B 274ff.). Insbesondere fügt er mit der sogenannten *Widerlegung des Idealismus* einen Beweis für die Existenz äußerer Gegenstände ein, der sich gegen → Descartes' Idealismus richtet. Auch nach dem Erscheinen der *KrV B* blieb diese Auseinandersetzung für Kant ein wichtiges Thema. Hiervon zeugen vor allem die *Refl.* (vgl. Guyer, *Claims of Knowledge 1987*, S. 305ff.; Heidemann, *Kant und der metaphysische Idealismus*, S. 175ff.). Dies kann man so interpretieren, dass Kant nach wie vor mit seiner Antwort auf die Frage unzufrieden gewesen ist, inwiefern wir uns erkennend auf von uns unabhängige Dinge beziehen können (vgl. Förster, *Kant's Refutation*, S. 296ff.).

3 Idealistische Theorien

Versucht man, anhand von Aussagen Kants eine allgemeine Charakterisierung des Idealismus vorzunehmen, von dem er sich abgrenzen will, so scheint zunächst der Zweifel an oder die Leugnung der Existenz von Dingen im Raum die wichtigste Bestimmung darzustellen. Daneben werden dem Idealisten zwei positive Behauptungen unterstellt. Die erste Behauptung bezieht sich auf die alleinige Existenz denkender Wesen. In den *Prolegomena* erklärt Kant hierzu: „Der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine andere als denkende Wesen gebe, die übrige Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein außerhalb diesen

befindlicher Gegenstand correspondirte“ (4:288f.). Für Descartes scheint diese Bemerkung nur mit der Einschränkung zuzutreffen, dass er die Gegenstände im Raum für zweifelhaft ansieht. In der *KrV* heißt es, Descartes erkläre „nur Eine empirische Behauptung (*assertio*), nämlich: Ich *bin*, für ungezweifelt“ (KrV B 274). Die zweite Behauptung bezieht sich auf die Möglichkeit der Erkenntnis. In den *Prolegomena* sagt Kant u. a. mit Blick auf →Berkeley, „[d]er Satz aller ächten Idealisten“ sei: „Alle Erkenntniß durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit“ (4:374). Inwiefern diese Bemerkung in Kants Augen auch auf Descartes zutrifft, ist unklar. Sie erklärt jedoch, warum Kant Berkeleys Position hier als „dogmatischen“ (4:375) bzw. „schwärmerischen“ Idealismus (4:293) bezeichnet und wieso er auch →Platon (vgl. 4:375) und →Leibniz (vgl. 8:249; 28:207) als Idealisten betrachtet.

4 Widerlegung des Idealismus

Den Behauptungen, die den Idealisten zugeschrieben werden, will Kant mit seinem transzendentalen Idealismus entgegentreten. Die Behauptung, dass Dinge im Raum existieren, versucht Kant nicht nur auf der Basis seines transzendentalen Idealismus zu verteidigen, sondern er entwickelt dafür im Kapitel über die →„*Widerlegung des Idealismus*“ (KrV B 274–287) der *KrV B* auch einen eigenständigen Beweis. Hier argumentiert Kant dafür, dass eine notwendige Voraussetzung für das empirische Bewusstsein seiner selbst (innere Erfahrung), welches Descartes nicht bezweifelt, etwas Beharrliches in der Wahrnehmung ist. Da das Beharrliche nicht „etwas in mir sein“ kann, ist „die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein *Ding* außer mir“ möglich (KrV B 275). Inwiefern der transzendentale Idealismus Kant dabei auf die These festlegt, äußere Gegenstände seien bloße Vorstellungen im Geist, weil sie zwar im Raum seien, der Raum aber, als apriorische Form der Anschauung, selbst eine bloße Vorstellung in uns sei, ist, vor allem mit Blick auf die →*Widerlegung des Idealismus*, kontrovers diskutiert worden (vgl. Guyer, *The Postulates of Empirical Thinking*; Klotz, *Kants Widerlegung*). Der Behauptung, dass es Erkenntnis aus →reinem Verstand oder →reiner Vernunft gebe, tritt Kant durch seine Bestimmung der Grenze möglicher Erkenntnis, die durch den Bereich der Erfahrung festgelegt ist, entgegen. In Bezug auf Berkeley könnte man diese Kritik so formulieren, dass dieser auf der Basis seines Prinzips *esse est percipi* über die Grenze möglicher Erkenntnis hinausgeht und eine apriorische Erkenntnis Gottes in Anspruch nimmt; dies deshalb, weil Berkeley dadurch, dass er die Existenz von materiellen Dingen ausschließt, als Quelle von Wahrnehmungseindrücken Gott annehmen muss. In diesem Fall würde Kant dem Idealismus nicht durch eine positive Gegenbehauptung begegnen, sondern ihn auf die Grenzen möglicher Erkenntnis verweisen.

Interpretationslage

Mit Blick auf Kants Diskussion von anderen idealistischen Positionen sind insbesondere zwei Themen diskutiert worden. Das eine Thema hängt mit Kants Voraussetzungen einer erfolgreichen Abgrenzung gegenüber alternativen idealistischen Konzeptionen zusammen. Es lässt sich fragen, ob Kant seine eigene idealistische Position überhaupt erfolgreich von anderen abgrenzen kann, da er selbst behauptet, dass wir Gegenstände nur so erkennen können, wie sie erscheinen. Mit anderen Worten: Selbst wenn Kant bei seiner Zurückweisung anderer idealistischer Positionen einigen Problemen dieser Positionen begegnen kann, so ist zweifelhaft, ob dies mit einer überzeugenderen realistischen Position von seiner Seite einhergeht. In diesem Zusammenhang ist vor allem diskutiert worden, ob Kant im Laufe seiner Schriften, insbesondere auch bei der Abfassung der *KrV B*, eine Veränderung hin zu einer realistischeren Position vorgenommen habe (vgl. Guyer, *Claims of Knowledge 1987*, S. 279ff.; Longuenesse, *Kant's ‚I Think'*, S. 29f.; →Idealismus, transzendentaler). Das andere Thema, das in der Forschungsliteratur besonders diskutiert worden ist, ist die Frage, ob Kants Darstellungen der Gegenpositionen zutreffend sind (vgl. Longuenesse, *Kant's ‚I Think'* und Winkler, *Kant and Berkeley*).

Weiterführende Literatur

Guyer, Paul: „The Postulates of Empirical Thinking in General and the Refutation of Idealism“, in: Mohr, G. / Willaschek, M. (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 297–324.

Heidemann, Dietmar Hermann: Kant und das Pro-

blem des metaphysischen Idealismus, Berlin u. a.: de Gruyter 1998.
Klotz, Christian: Kants Widerlegung des Problematischen Idealismus, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993.
Longuenesse, Béatrice: „Kant's 'I think' versus Descartes' 'I am a thing that thinks'", in: Garber, Daniel / Longuenesse, Béatrice (Hg.): Kant and the Early Moderns, Princeton: Princeton University Press 2008, 9–31.
Winkler, Kenneth: „Berkeley and Kant", in: Garber, Daniel / Longuenesse, Béatrice (Hg.): Kant and the Early Moderns, Princeton: Princeton University Press 2008, 142–171.

Dina Emundts

Idealismus, dogmatischer

Der dogmatische Idealismus wird charakterisiert als „die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns […] für *falsch* und *unmöglich* erklärt" (KrV B 274), oder als die, welche „in der Möglichkeit einer Materie überhaupt Widersprüche zu finden glaubt" (KrV A 377), bzw. die, welche die Existenz des Dinges, das erscheint, aufhebt (vgl. 4:289) und behauptet „daß es keine andere als denkende Wesen gebe, die übrige Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen" (4:288f.). Der dogmatische Idealismus wird auch als „eigentlich[er]" (4:293), „wirklich[er]" (4:289) und „*schwärmerisch[er]*" Idealismus (4:293) bezeichnet. Mit dem dogmatischen Idealismus ist in erster Linie →Berkeley gemeint. Neben dem dogmatischen, grenzt sich Kant besonders vom →problematischen Idealismus ab, der durch →Descartes vertreten worden sein soll. Die Widerlegung des dogmatischen Idealismus findet sich einer Aussage *KrV A* zufolge in der →*Antinomie der reinen Vernunft* (vgl. KrV A 378), während sie in der *KrV B* in der Ästhetik entwickelt wird (vgl. KrV B 274). Eine Diskussion findet sich außerdem in den *Prolegomena* (vgl. 4:288ff.). Weitere wichtige Stellen: KrV B 70f.; KrV A 491 / B 519.

Verwandte Stichworte

Idealismus; Schein; Ding an sich; Raum

Philosophische Funktion

KrV A zufolge sollen die Schwierigkeiten des dogmatischen Idealisten durch die dialektischen Schlüsse überwunden werden (vgl. KrV A 377), nach *KrV B* soll dies die →*Transzendentale Ästhetik* leisten (vgl. KrV B 274). Beide Hinweise lassen sich so erklären, dass Berkeley ein Kritiker von Newtons Begriff eines absoluten Raumes war und aus seiner berechtigten Kritik an diesem Raumbegriff die Konsequenz zog, den Raum und alles in ihm für bloße Einbildungen zu erklären (vgl. KrV B 274). Die kantische Raum–Zeit-Lehre erlaubt es hingegen, diese Konsequenz zu vermeiden (vgl. Wilson, *Ideas*, S. 276ff.). Sie wird in der *Transzendentalen Ästhetik* entwickelt, während mit der Darstellung der Antinomien gezeigt wird, dass die kantische Raum–Zeit-Lehre die einzige Möglichkeit ist, die Widersprüche aufzulösen, ohne, wie Berkeley, alles zur bloßen Einbildung erklären zu müssen. In den *Prolegomena* grenzt Kant sich von Berkeley ab, indem er diesem zwei Behauptungen unterstellt, die er widerlegt habe. Die erste Behauptung ist, dass die äußeren Dinge nicht existieren (vgl. 4:288). Der Beweis der Existenz äußerer Gegenstände im Raum richtete sich in der *KrV* gegen Descartes, er kann aber in dem Versuch herangezogen werden, Kants Unterschiede zu Berkeley geltend zu machen. Die zweite Behauptung ist, dass der eigentliche Idealismus immer eine schwärmerische Absicht habe (→Idealismus, schwärmender (schwärmerischer)). Dagegen richtet sich Kants Vernunftkritik. Trotz Kants Abgrenzungsversuchen wurde ihm oft eine Nähe zu Berkeley attestiert (vgl. Turbayne, *Dogmatic Idealism*). Andere Interpreten heben dagegen die Unterschiede hervor (vgl. Wilson, *Ideas*, S. 294ff.; Walker, *Idealism*). Daneben ist kritisch diskutiert worden, ob Kant äußere Dinge nicht selbst als bloße Vorstellungen betrachte (Emundts, *Berkeley's Concept of Objectivity*). Diese Diskussion ist insbesondere mit Blick auf die Änderungen der *KrV B* geführt worden (Förster, *Kant's Refutation*; Guyer, *Claims of Knowledge 1987*, S. 279ff.).

Weiterführende Literatur

Emundts, Dina: „Kant's Critique of Berkeley's Concept of Objectivity", in: Garber, Daniel / Longuenesse, Béatrice (Hg.): Kant and the Ear-

ly Moderns, Princeton: Princeton University Press 2008, 117–141.
Förster, Eckart: „Kant's Refutation of Idealism", in: Holland, A. J. (Hg.): Philosophy, Its History and Historiography, Dordrecht u. a.: D. Reidel Publishing Company, 1985, 287–303.
Turbayne, Colin M.: „Kant's Refutation of Dogmatic Idealism", in: Philosophical Quarterly 5, 1955, 225–244.
Walker, Ralph: „Idealism: Kant and Berkeley", in: Walker, R. (Hg.): The Real in the Ideal. Berkeley's Relation to Kant, New York: Garland Publishing, 1989, 297–317.

Dina Emundts

Idealismus, empirischer

Der Begriff des empirischen Idealismus wird von Kant als Gegenbegriff zu den Begriffen des transzendentalen Idealismus und → empirischen Realismus verwendet. Er wird charakterisiert als ein Idealismus, der, „indem er die eigene Wirklichkeit des Raumes annimmt, das Dasein der ausgedehnten Wesen in demselben leugnet, wenigstens zweifelhaft findet" (KrV A 491 / B 519). Kants transzendentaler Idealismus lässt sich hingegen mit einem empirischen Realismus verbinden, also mit der Gewissheit hinsichtlich der Existenz der Dinge im Raum. Der transzendentale Realist „ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealisten spielt" (KrV A 369). Da derjenige, der die Existenz der Dinge im Raum leugnet, auch als „dogmatische[r]" (KrV A 377) und derjenige, der sie bezweifelt, als *problematischer* Idealist bezeichnet wird, muss man den Begriff des empirischen Idealismus als Oberbegriff zu beiden Formen des Idealismus ansehen. In den *Prolegomena* unterscheidet Kant allerdings den empirischen Idealismus des Descartes vom „schwärmerischen *des Berkeley*" (4:293). Weitere wichtige Stellen: KrV A 368; KrV A 371ff.; KrV B 274ff.

Verwandte Stichworte

Idealismus, transzendentaler; Idealismus; Anschauung, Form der; Ding an sich

Philosophische Funktion

1 Der empirische Idealismus als Oberbegriff

Der empirische Idealismus soll zwei Formen des Idealismus unter sich fassen, nämlich den, der die Existenz äußerer Dinge bezweifelt, das heißt den → problematischen Idealismus des Descartes, und den, der das Dasein äußerer Dinge leugnet, also den → dogmatischen Idealismus, der vor allem in Berkeley einen Repräsentanten haben soll. Es ist allerdings zu berücksichtigen, dass die Charakterisierung des empirischen Idealismus (vgl. KrV A 491 / B 519; KrV A 369) so ausfällt, dass sich Berkeley nicht problemlos hier einordnen lässt. Denn der empirische Idealist soll ein transzendentaler Realist sein, das heißt eine eigene Wirklichkeit des Raums annehmen (vgl. KrV A 369). In der *KrV B* heißt es aber über Berkeleys Idealismus ausdrücklich, dieser erkläre „den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sei" (KrV B 274). Diese Schwierigkeit, den empirischen Idealismus als Oberbegriff für den problematischen und den dogmatischen Idealismus anzunehmen, mag damit zusammenhängen, dass Kant seine Position gegenüber anderen idealistischen Positionen nach der *KrV A* neu bestimmte (vgl. Abs. 3; → Idealismus, materialer).

Gemeinsam ist Descartes und Berkeley in Kants Augen die These, dass wir es unmittelbar nur mit geistigen Inhalten zu tun haben (→ Idealismus). Descartes zweifelt, so Kant, an der Realität der Außenwelt, weil der Schluss von den gegebenen Wirkungen (den Vorstellungen) auf bestimmte Ursachen (den Dingen im Raum) jederzeit zweifelhaft bleibt (vgl. KrV A 368). Der dogmatische Idealist erklärt den Begriff der Materie für widersprüchlich (vgl. KrV A 377). Man kann vermuten, dass der Grund dafür, den Begriff der Materie für widersprüchlich zu erklären, der ist, dass der Begriff als Ursache für Vorstellungen eingeführt werden soll, dass aber Vorstellungen keine Ursache haben können, die selbst nicht geistiger Natur sind. Beiden idealistischen Positionen kann dadurch begegnet werden, dass Raum und Zeit als apriorische Formen der Anschauung bewiesen werden. Denn auf diese Weise wird Descartes' transzendentaler Realismus widerlegt, und Berkeley wird der Grund dafür genommen, den Raum als etwas Unmögliches anzusehen. Der Überlegung zur Widersprüchlichkeit des Begriffs der Materie begegnet Kant außerdem nach eigener Auffassung (vgl. KrV A 377) durch seine dialektischen Schlüsse. Gemeint ist damit wahrscheinlich die zweite Anti-

nomie, in der diskutiert wird, ob die → Welt aus einfachen → Teilen besteht oder nicht. Folgt man dem, was Kant hier sagt, ist der Begriff der Materie nur dann widersprüchlich, wenn man die Frage, wie ein Körper als Gegenstand des → äußeren Sinns beschaffen ist, mit der Frage verwechselt, was → Dinge an sich sind. Dem empirischen Idealismus widmet Kant in der *KrV A* den vierten Paralogismus, in der *KrV B* entwickelt Kant eine „*Widerlegung des Idealismus*" (KrV B 274–287) innerhalb der *Transzendentalen Analytik*.

2 Der transzendentale Realist als empirischer Idealist

Der von Kant behauptete Zusammenhang zwischen → transzendentalem Realismus und empirischem Idealismus (vgl. KrV A 491 / B 519) lässt sich wie folgt erläutern: Wenn man dem Raum eine eigene Wirklichkeit zuspricht, müssen auch die im Raum befindlichen äußeren Dinge als Dinge verstanden werden, denen eine von unserer Erfahrung unabhängige Wirklichkeit zukomme. Da man diese nicht beweisen kann, sieht sich der transzendentale Realist zum empirischen Idealismus genötigt (vgl. KrV A 371). Dagegen kann der transzendentale Idealist sagen, Dinge des äußeren Sinns seien uns unmittelbar gegeben, denn sie müssen nicht als von unseren formalen Erkenntnisbedingungen unabhängig bewiesen werden, wenn der Raum selbst eine subjektive Form der Anschauung ist. Warum auch die umgekehrte Folgerung gelten soll, also ein empirischer Idealist ein transzendentaler Realist sein soll (vgl. KrV A 372), ist weniger einsichtig. Kant behauptet aber auch nur, dass dies, soweit er wisse, sich so verhalte (vgl. KrV A 372).

3 Kants neue Positionierung nach der ersten Auflage der KrV

Ob und wenn ja, in welcher Weise, Kant nach der *KrV A* seine Position gegenüber dem dogmatischen und dem problematischen Idealismus verändert hat, ist viel diskutiert worden. Mit Bezug auf den Begriff des empirischen Idealismus sind u. a. folgende Vorschläge zu bedenken:

Nur dann, wenn der empirische Idealismus nur unter der Annahme eines transzendentalen Realismus behauptet wird – eine These, die Kant in der *KrV A* zu vertreten scheint (vgl. KrV A 372) –, kann Descartes' empirischer Idealismus durch die kantische Raum–Zeit-Lehre hinreichend widerlegt werden. In der *KrV B* gibt Kant jedoch diese These auf, und daher wird eine eigenständige Widerlegung des Idealismus in der Analytik erforderlich (vgl. Klotz, *Kants Widerlegung*, S. 11ff.). Dieser Vorschlag hängt davon ab, dass man im vierten Paralogismus der *KrV A* und in der *Widerlegung des Idealismus* der *KrV B* zwei grundsätzlich verschiedene Strategien gegen den Idealismus ausmachen kann.

In der *KrV A* versucht Kant sich vor allem von Descartes, also vom problematischen Idealismus, abzugrenzen. Den dogmatischen Idealisten betrachtet er zu dieser Zeit als jemanden, der durch die Unterscheidung von Erscheinungen und Dingen an sich hinreichend widerlegt ist, da er Widersprüche (z. B. im Begriff der Materie überhaupt) entdecken zu können glaubt, die mit dieser Unterscheidung behoben werden können. Da die Rezensionen der *KrV A* Kant mit der Position Berkeleys in Verbindung gebracht haben (→ Kritik der reinen Vernunft; → Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können), erkennt er das Erfordernis, sich von dieser Position entschiedener abzugrenzen. Das bedeutet einerseits, dass er sich ausführlicher mit Berkeley auseinandersetzt. So ließe sich erklären, warum Kant Berkeley in den *Prolegomena* und in der *KrV B* so charakterisiert, dass dieser eindeutig nicht (mehr) als transzendentaler Realist angesehen werden kann (vgl. 4:374). Andererseits bedeutet es, dass er sich in seiner Widerlegung von Descartes davor hüten muss, eine Berkeley nahe Position einzunehmen (vgl. Förster, *Kant's Refutation*). In diesem Zusammenhang ist auch behauptet worden, Kant meine mit dem dogmatischen Idealisten der *KrV A* vor allem Leibniz und noch gar nicht Berkeley (vgl. u. a. Beiser, *German Idealism*, S. 79ff.). Tatsächlich nennt Kant Berkeley namentlich erst in der *KrV B*. Auch ist bedenkenswert, dass Kant Leibniz in *Entdeckung* (vgl. 8:249) und auch an einigen Stellen in den *Refl.* als Idealisten bezeichnet (vgl. *Refl.* 6315, 18:619). Jedoch ist die Charakterisierung des dogmatischen Idealisten in der *KrV A* als jemand, der in der Möglichkeit der Materie einen Widerspruch findet (vgl. KrV A 377), eher Berkeley als Leibniz zuzuschreiben.

Kant stellt in den *Prolegomena* und in der

KrV B klar (oder behauptet von nun an), dass dasjenige, was ihn von anderen idealistischen Positionen unterscheidet, nicht eine weitere Theorie darüber ist, was existiert, sondern darüber, welchen Bedingungen alles, was für uns existierender Gegenstand ist, unterliegt. Ob dies auf eine Neubestimmung seiner Position hinausläuft und was diese für Konsequenzen für die Theorie des transzendentalen Idealismus hätte, ist umstritten. Es sind hier auf jeden Fall die Stellen zu berücksichtigen, in denen Kant den Unterschied seiner Position zu den idealistischen Positionen dadurch bestimmt, dass reiner Idealismus „die Existenz der Dinge außer uns" betreffe (*Refl.* XXVI, 23:23), während der kritische Idealismus dies unentschieden lasse und nur behauptet, „daß die Form ihrer Anschauung blos in uns sei" (*Refl.* XXVI, 23:23).

Diese und weitere Veränderungen in Kants Positionierung können auch Anlass dafür sein, als Oberbegriff für den dogmatischen und problematischen Idealismus den des →materialen Idealismus einzuführen.

Weiterführende Literatur

Ameriks, Karl: Kant's Theory of Mind. Analysis of the Paralogisms of Pure Reason, Oxford: Clarendon 1982.

Beiser, Frederick C.: German Idealism. The Struggle against Subjectivism 1781–1801, Cambridge u. a.: Havard University Press 2002.

Förster, Eckart: „Kant's Refutation of Idealism", in: Holland, A. J. (Hg.): Philosophy, Its History and Historiography, Dordrecht: Reidel 1985, 287–303.

Hoyos Jaramillo, Luis Eduardo: Kant und die Idealismusfrage. Eine Untersuchung über Kants Widerlegung des Idealismus, Mainz: Gardez 1995.

Klotz, Christian: Kants Widerlegung des Problematischen Idealismus, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993.

Dina Emundts

Idealismus, formaler

Kant nennt seinen →transzendentalen Idealismus auch formalen Idealismus. Diese Bezeichnung, so Kant in der *KrV B*, sei besonders von Vorteil, „um ihn von dem *materialen*, d. i. dem gemeinen, der die Existenz äußerer Dinge selbst bezweifelt oder leugnet, zu unterscheiden" (KrV B 519 Anm.). In den *Prolegomena* führt Kant die Bezeichnung kritischer Idealismus mit folgender ähnlicher Begründung als treffende Bezeichnung für seine Position ein: „Denn dieser von mir sogenannte Idealism betraf nicht die Existenz der Sachen […]. Das Wort transscendental aber, welches bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntniß auf Dinge, sondern nur aufs *Erkenntnißvermögen* bedeutet, sollte diese Mißdeutung verhüten. Ehe sie aber dieselbe doch noch fernerhin veranlasse, nehme ich diese Benennung lieber zurück und will ihn den kritischen genannt wissen" (4:293). An einer späteren Stelle der *Prolegomena* spricht Kant vom formalen Idealismus und fügt hinzu: „(sonst von mir [der] transscendentale genannt)" (4:337). Sodann heißt es zum transzendentalen Idealismus: „Es sei mir also erlaubt, ihn künftig, wie oben schon angeführt worden, den formalen, besser noch den kritischen Idealism zu nennen, um ihn vom dogmatischen des *Berkeley* und vom sceptischem des *Cartesius* zu unterscheiden" (4:375). Aus den Vorarbeiten zu den *Prolegomena* geht hervor, dass Kant anfänglich den Begriff des formalen Idealismus (noch nicht den des kritischen Idealismus) verwendet hatte (vgl. 23:54). Weitere wichtige Stelle: KrV B 519.

Verwandte Stichworte

Idealismus, transzendentaler; Idealismus, materialer; Form/Materie; Kritik

Philosophische Funktion

In den Rezensionen der *KrV A* (insbesondere in der Rezension in den →Göttingischen Gelehrten Anzeigen) war Kants philosophische Position in die Nähe zum Idealismus →Berkeleys gerückt worden (vgl. Förster, *Kant's Refutation*, S. 291). In dem Bestreben, sich entschiedener davon abzugrenzen, schlägt Kant vor, seinen Idealismus als formalen oder kritischen Idealismus zu bezeichnen. Er will damit offenbar deutlich machen, dass es ihm darum geht, die formalen Bedingungen für die Erkenntnis von Gegenständen aufzudecken und nicht, wie ihm von den Rezensenten unterstellt wurde, die These zu verteidigen, dass die Gegenstände bloße Vorstellungen im Geist sind (vgl. Pippin, *Theory of Form*, S. 188ff.). Der transzendentale Idealismus ist Ergebnis der Vernunft-

kritik, die nach den apriorischen → Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis fragt. Die Bezeichnung als kritischer oder formaler Idealismus und ihre Begründung ist insbesondere von Interpreten angeführt worden, die Kants Unterscheidung von → Dingen an sich und → Erscheinungen als eine methodologische verstanden haben. Dies deshalb, weil sie die These vertreten, dass Kant, anders als die von ihm einem materialen Idealismus zugerechneten Philosophen → Descartes und Berkeley, nicht eine Theorie über den Inhalt des Bewusstseins liefern will, sondern über den Umfang und die formalen Bedingungen, unter denen Objekte der Erkenntnis stehen (vgl. Allison, *Kant's Transcendental Idealism* ^{2}2004, S. 35f.). Gegen die These, dass Kant bloß die formalen Aspekte unserer Erkenntnis untersuche und nicht die Existenz von Dingen an sich behaupte, ist u. a. dahingehend argumentiert worden, dass Kant sich auf die Existenz der Dinge an sich berufe, um die kontingenten Aspekte unserer Erfahrung – das Material unserer Erfahrung – verständlich zu machen (vgl. Willaschek, *Affektion*, S. 228).

Weiterführende Literatur

Förster, Eckart: „Kant's Refutation of Idealism", in: Holland, A. J. (Hg.): Philosophy. Its History and Historiography, Dordrecht u. a.: Reidel 1985, 287–303.

Dina Emundts

Idealismus, gemeiner (gewöhnlicher)

Als gemeiner Idealismus wird von Kant in einer Fußnote der *KrV B* der materiale Idealismus bezeichnet. Dort sagt Kant vom transzendentalen Idealismus: „Ich habe ihn auch sonst bisweilen den *formalen* Idealism genannt, um ihn von dem *materialen*, d. i. dem gemeinen, der die Existenz äußerer Dinge selbst bezweifelt oder leugnet, zu unterscheiden" (KrV B 519 Anm.). In den *Prolegomena* sagt Kant, der gewöhnliche Idealismus würde durch seinen transzendentalen Idealismus umgestürzt (vgl. 4:375).

Verwandte Stichworte

Idealismus, transzendentaler; Idealismus; Idealismus, materialer

Philosophische Funktion

Der materiale Idealismus bezweifelt oder leugnet die Existenz der Dinge. Mit der Bezeichnung dieser Position als gemeiner Idealismus will Kant offenbar betonen, dass sein transzendentaler Idealismus nicht mit dem von ihm sog. → problematischen Idealismus Descartes' oder dem → dogmatischen Idealismus Berkeleys verwechselt werden darf. Mit der Bezeichnung der Gegenposition als gewöhnlicher Idealismus will Kant in den *Prolegomena* ebenfalls hervorheben, dass sein eigener, kritischer Idealismus von eigentümlicher Art ist und zu Unrecht mit den anderen Formen von Idealismus gleichgesetzt werde.

Dina Emundts

Idealismus, höherer

In der Göttinger Feder–Garve-Rezension der *KrV* vom 19. Januar 1782 wurde Kants transzendentaler Idealismus als höherer Idealismus bezeichnet. In den *Prolegomena* zitiert Kant diese Bezeichnung und weist sie in einer Fußnote zurück: „Bei Leibe nicht der *höhere* […]. Mein Platz ist das fruchtbare *Bathos* der Erfahrung, und das Wort transscendental […] bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern was vor ihr (a priori) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntniß möglich zu machen" (4:373 Anm.).

Verwandte Stichworte

Idealismus, transzendentaler; Idealismus, formaler; transzendental

Philosophische Funktion

Die Feder–Garve-Rezension der *KrV* vom 19. Januar 1782 beginnt mit der Behauptung: „Dieses Werk […] ist ein System des höhern, oder, wie es der Verf. nennt, des transcendentellen Idealismus" (Garve/Feder, *Rez. KrV*, S. 10). Kant weist in den Prolegomena die Bezeichnung höherer Idealismus für seine Position zurück. Diese Bezeichnung ist seiner Meinung nach irreführend, weil sein → transzendentaler Idealismus die Grenzen der Erfahrung als die Grenzen der Erkenntnis nachweist, während die Bezeichnung ‚höherer Idealismus' Anlass zu der Vermutung geben könnte, dass es Erkenntnis unabhängig von aller

Erfahrung, also (erfahrungs-)transzendente Erkenntnis gebe. Zweifellos will Kant durch diese Bemerkung seine an dieser Stelle im Haupttext erklärte Meinung unterstreichen, dass die Rezensenten seine *KrV* generell missverstanden haben (vgl. 4:372ff.). Nach eigener Aussage will Kant die missverständliche Bezeichnung seines Systems als höherer Idealismus zum Anlass nehmen, um erneut den Versuch einer Abgrenzung von anderen idealistischen Positionen, insbesondere von →Berkeley, vorzunehmen (vgl. 4:374). Als Titel für seinen transzendentalen Idealismus schlägt Kant, möglicherweise auch in Reaktion auf solche Missverständnisse wie die der Rezensenten, in den *Prolegomena* und in der *KrV B* den des →formalen bzw. kritischen Idealismus vor (vgl. KrV B 519; 4:293; 4:377).

Dina Emundts

Idealismus, materialer

Der materiale Idealismus wird in der *KrV B* bestimmt als „die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und *unerweislich*, oder für *falsch* und *unmöglich* erklärt" (KrV B 274). Er fasst durch diese Bestimmung sowohl den „*problematische[n]* des *Cartesius*" als auch den „*dogmatische[n]* des *Berkeley*" unter sich (KrV B 274). Der Ausdruck ‚materialer' bzw. auch ‚materieller Idealismus' wird erstmals in den *Prolegomena* für die Position Descartes' verwendet (vgl. 4:337). Weitere wichtige Stellen: KrV B 274–297; KrV B 519.

Verwandte Stichworte

Idealismus, empirischer; Idealismus; Idealismus, formaler; Form/Materie

Philosophische Funktion

Als Oberbegriff für den dogmatischen und den problematischen Idealismus verwendet Kant in der *KrV B* in den neu hinzugekommenen Passagen (vgl. KrV B 274–279; KrV B 519 Anm.) statt des Begriffs des →empirischen Idealismus den des materialen Idealismus. Mit beiden Begriffen will Kant die Gegenpositionen zu seinem eigenen →transzendentalen Idealismus bezeichnen. Der Begriff des materialen Idealismus ist offenbar als Gegenbegriff zum formalen Idealismus gebildet. Mit der Bezeichnung der Gegenpositionen als materialer Idealismus wird herausgestellt, dass diese sich nicht, wie Kants transzendentaler Idealismus, mit den formalen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis beschäftigen, sondern die Existenz äußerer Dinge infrage stellen. Diese Abgrenzung von anderen idealistischen Positionen ist unterschiedlich eingeschätzt und kontrovers diskutiert worden (eher positiv: Allison, *Idealism*, S. 35; Pippin, *Theory of Form*, S. 188ff.; eher kritisch: Förster, *Kant's Refutation*). Berücksichtigt man, dass Kant dem empirischen Idealisten auch einen →transzendentalen Realismus zuschreibt (vgl. KrV A 491 / B 519), also die Annahme der subjektunabhängigen Existenz des Raumes, und dass er →Berkeley diese Annahme in der *KrV B* ausdrücklich abspricht (vgl. KrV B 274), so scheint die Bezeichnung ‚materialer Idealismus', die Kant in der *KrV B* wählt, gegenüber der Bezeichnung ‚empirischer Idealismus' tatsächlich geeigneter zu sein, als Oberbegriff für den →dogmatischen Idealismus und den →problematischen Idealismus zu dienen.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense, New Haven: Yale University Press 2004.

Förster, Eckart: „Kant's Refutation of Idealism", in: Holland, A. J. (Hg.): Philosophy. Its History and Historiography, Dordrecht u. a.: D. Reidel Publishing Company 1985, 287–303.

Pippin, Robert B.: Kant's Theory of Form. An Essay on the Critique of Pure Reason, New Haven u. a.: Yale University Press 1982.

Dina Emundts

Idealismus, problematischer

Der problematische Idealismus ist „die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns […] für zweifelhaft und *unerweislich*" und „nur Eine empirische Behauptung (assertio), nämlich: Ich *bin*, für ungezweifelt erklärt" (KrV B 274). Er soll die Position von →Descartes bezeichnen. In der *KrV B* wird Descartes' Position als problematischer Idealismus bezeich-

net, sonst heißt sie „sceptische[r]“ (KrV A 378; vgl. 4:375), „psychologische[r]“ (KrV B XXXIX Anm.; vgl. 23:310), → materialer Idealismus (vgl. KrV B 274) oder → empirischer Idealismus (vgl. KrV A 491 / B 519). Neben dem problematischen grenzt sich Kant besonders vom → dogmatischen Idealismus ab, der durch → Berkeley vertreten worden sein soll. Weitere wichtige Stellen: KrV B XXXIXff.; KrV B 274ff.; KrV B 418; KrV A 367ff.; 4:293; 4:336.

Verwandte Stichworte
Idealismus; Ding an sich; Anschauung, Form der; Erscheinung

Philosophische Funktion
Descartes' Zweifel ist aus Kants Sicht „vernünftig […], nämlich, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entscheidendes Urtheil zu erlauben“ (KrV B 275); er kann aber durch einen Beweis, „daß selbst unsere *innere*, dem *Cartesius* unbezweifelte, Erfahrung nur unter Voraussetzung *äußerer* Erfahrung möglich sei“, ausgeräumt werden (KrV B 275). In der *KrV A* wird Descartes' Idealismus beschrieben als eine „falsche Bedenklichkeit wegen der objectiven Realität unserer äußeren Wahrnehmungen“ (KrV A 376). Kant charakterisiert Descartes insofern als Skeptiker, der die innere Erfahrung für gewiss hält, aber an der Realität der Außenwelt zweifelt. In der *KrV A* wird Descartes' Position als ein → transzendentaler Realismus dargestellt, der annehme, dass Raum und Zeit Dinge an sich seien (vgl. KrV A 369ff.; vgl. Klotz, *Kants Widerlegung*). Die Widerlegung von Descartes' Position ist damit eigentlich schon durch die *Transzendentale Ästhetik* gegeben (KrV A 19–49 / B 33–74). Die weitere Argumentation gegen Descartes besteht darin, die Empfindung als dasjenige, „was eine Wirklichkeit im Raume und der Zeit bezeichnet“ (KrV A 374), geltend zu machen und für den Unterschied von Täuschung und Wirklichkeit auf die „Regel: *Was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich*“ zu verweisen (KrV A 376). Die → *Widerlegung des Idealismus* (KrV B 274–287) in der *KrV B* besteht in dem Argument, dass eine notwendige Voraussetzung für das empirische Bewusstsein seiner selbst (innere Erfahrung), welches Descartes nicht bezweifelt, etwas Beharrliches in der Wahrnehmung ist. Da das Beharrliche nicht „etwas in mir sein“ kann, ist „die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein *Ding* außer mir“ möglich (KrV B 275). Mit Schwierigkeiten behaftet ist besonders die Behauptung, dass das Beharrliche nicht etwas in mir sein kann (vgl. Gram, *What Kant*, S. 141; Caranti, *Scandal*, S. 132ff.). Es wurde in der Forschung kontrovers diskutiert, ob diese Behauptung durch die erste Analogie der Erfahrung gerechtfertigt ist (vgl. Baum, *B-Deduction*). Außerdem wurde vor allem diskutiert, ob die in diesem Kontext entwickelte eigene Auffassung von der Realität der Dinge im Raum noch mit dem → transzendentalen Idealismus vereinbar ist (vgl. Förster, *Kant's Refutation*; Guyer, *Claims of Knowledge 1987*, S. 279ff.; Dicker, *Kant's Refutation of Idealism*).

Weiterführende Literatur
Caranti, Luigi: Kant and the Scandal of Philosophy: The Kantian Critique of Cartesian Scepticism, Toronto: University Press of Toronto 2007.
Gram, Moltke S.: „What Kant really did to Idealism“, in: Mohanty, J. N. / Shahan, R. W. (Hg.): Essays on Kant's ‚Critique of Pure Reason', Norman: University of Oklahoma Press 1982, 127–156.
Klotz, Christian: Kants Widerlegung des Problematischen Idealismus, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993.
Longuenesse, Béatrice: „Kant's 'I think' versus Descartes' 'I am a thing that thinks'“, in: Garber, Daniel / Longuenesse, Béatrice (Hg.): Kant and the Early Moderns, Princeton: Princeton University Press 2008, 9–31.

Dina Emundts

Idealismus, schwärmender (schwärmerischer)

Der schwärmende oder schwärmerische Idealismus ist eine andere Bezeichnung für den dogmatischen Idealismus. Kant führt diese Bezeichnung in den *Prolegomena* ein. Er spricht dort von einem „mystischen“ und „schwärmerischen“ bzw. „schwärmende[n]“ Idealismus des → Berkeley (4:293).

Verwandte Stichworte
Idealismus, dogmatischer; Schwärmerei; Schein; Idee

Philosophische Funktion
Während Kant in der *KrV* vom →‚dogmatischen Idealismus' Berkeleys spricht, nennt er diesen in den *Prolegomena* auch einen „mystischen" und schwärmenden bzw. schwärmerischen Idealismus (4:293). Er verbindet diese Charakterisierung Berkeleys mit der Behauptung, der eigentliche Idealismus habe „jederzeit eine schwärmerische Absicht" (4:375 Anm.). Der Grund für diese Behauptung ist folgender: Der eigentliche Idealismus erklärt alle Gegenstände der Sinne für Schein. Er kann Erkenntnisse a priori daher nur mithilfe der Annahme einer nicht-sinnlichen, intellektuellen Anschauung erklären. Daher kann Kant sagen, gegen diese Form des Idealismus enthalte seine Kritik das „eigentliche Gegenmittel" (4:293). Denn aufgrund seines kritischen Idealismus ist Erkenntnis ohne Bezug auf Sinnlichkeit unmöglich, alle Erkenntnis aus Begriffen, die keinen Bezug zur Sinnlichkeit haben, ist Schein. Die Charakterisierung von Berkeleys Idealismus als einen schwärmerischen Idealismus rückt diesen in die Nähe Platons (→Schwärmerei). In der *KrV* spricht Kant z. B. von Platons „mystischer Deduction" der Ideen (KrV B 371 Anm.) und schreibt ihm die These zu, „in den Sinnen ist nichts als Schein, nur der Verstand erkennt das Wahre" (KrV A 853f. / B 881f.).

Dina Emundts

Idealismus, transzendentaler

Als transzendentalen Idealismus bezeichnet Kant den „Lehrbegriff" (KrV A 491 / B 519) seiner philosophischen Position. Er besagt, „daß alles, was im Raume oder der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungen, sind, die so, wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben" (KrV A 490f. / B 518f.). Weitere wichtige Stellen: KrV B XXVI; KrV A 27ff. / B 43ff.; KrV A 36ff.; KrV B 274ff.; KrV A 235ff. / B 294ff.; KrV A 491ff. / B 519ff.; 4:293ff.

Verwandte Stichworte
Ding an sich; Erscheinung; Anschauung, Form der; Transzendentalphilosophie; Noumenon/Phaenomenon; Antinomie der reinen Vernunft

Philosophische Funktion
Der transzendentale Idealismus gründet in Kants Auffassung von →Raum und →Zeit als apriorischen Formen der Anschauung, unter denen das gegebene Mannigfaltige der Anschauung stehen muss, soll es als Gegenstand äußerer oder innerer Erfahrung aufgefasst werden können. Neben Raum und Zeit als apriorischen Formen der Anschauung gibt es nach Kant apriorische Begriffe des Verstandes, die →Kategorien. Sowohl Raum und Zeit als auch die Kategorien sind unabhängig von aller →Erfahrung, doch haben sie „*Realität* (d. i. […] objective Gültigkeit)" (KrV A 28 / B 44) nur durch die und innerhalb der Erfahrung. Raum und Zeit besitzen insofern „*empirische Realität*" (KrV A 28 / B 44). Eine „*transscendentale Idealität*" kommt ihnen dann zu, wenn von der „Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung" (KrV A 28 / B 44) abgesehen wird. Die Kategorien sind ohne Anwendung auf sinnliche Anschauungen nur logische Funktionen des Verstandes zu Begriffen und können ohne diese Anwendung keine objektiv gültige Erkenntnis von Gegenständen begründen (vgl. KrV A 245).

Der transzendentale Idealismus basiert auf Kants *Transzendentaler Ästhetik* (KrV A 19–49 / B 33–73) und der *Transzendentalen Logik* (KrV A 50–704 / B 74–732), insbesondere der *Transzendentalen Deduction der reinen Verstandesbegriffe* (KrV B 129–169). Wichtige andere Theorieteile, in denen Kant vor allem die Bedeutung des transzendentalen Idealismus darlegt, sind *Der vierte Paralogismus der Idealität (des äußeren Verhältnisses)* (KrV A 366–A 380) der *KrV A* und die *Widerlegung des Idealismus* der *KrV B* (KrV B 274–287) sowie das Kapitel *Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena* (KrV A 235–260 / B 294–315) und *Die Antinomie der reinen Vernunft* (KrV A 405–559 / B 432–587, vgl. KrV A 491ff. / B 519). In den *Prolegomena* grenzt Kant seinen transzendentalen Idealismus, den er auch den *kritischen* nennt, ent-

schieden von anderen idealistischen Positionen ab (vgl. 4:293ff.). Im Zusammenhang dieses Abgrenzungsversuchs formuliert Kant als Grundsatz seines →Idealismus: „‚Alles Erkenntniß von Dingen aus bloßem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit" (4:374). Mit diesem Grundsatz wird die Begrenzung möglicher Erkenntnis auf erfahrbare Gegenstände, die schon in der *KrV* mit Kants transzendentalem Idealismus einherging (vgl. KrV A 245), zu dessen hauptsächlicher Bestimmung erklärt. Gegenüber der *KrV*, in der die Abhängigkeit des transzendentalen Idealismus von der kantischen Raum–Zeit-Lehre im Vordergrund steht, ist dies eine neue Gewichtung. Sie kann sowohl darstellerische als auch sachliche Gründe haben. Weitere Ausführungen zur Verteidigung des transzendentalen Idealismus finden sich insbesondere in *Entdeckung* (vgl. 8:206; 8:224f.). Im *Op. post.* finden sich weitere Stellen (vgl. 21:15; 21:63; 21:87), deren Zusammenhang mit der kritischen Philosophie in der Kant-Forschung allerdings kontrovers diskutiert wird.

Vorgeschichte und historischer Kontext

Zur Charakterisierung einer philosophischen Position tritt der Terminus ‚Idealismus' nicht vor dem 18. Jh. auf (zur begrifflichen Situation im 18. Jh. vgl. Heidemann, *Kant und der metaphysische Idealismus*, S. 15–45). Hierbei wird die Position des Idealismus von Anfang an mit der Philosophie →Platons in Verbindung gebracht. Auch in Kants Verwendung des Begriffs Idealismus kann man diesen Einfluss erkennen. So geht u. a. die im Rahmen des transzendentalen Idealismus geltend gemachte Unterscheidung von →Phaenomena/Noumena bis auf Platon zurück. Der Begriff ‚Idealismus' wurde bis zu Kant polemisch gebraucht. Darüber hinaus kann man nicht von einem einheitlichen Begriff des Idealismus im 18. Jh. sprechen. Leibniz spricht von *Idealisten* im Gegensatz zu Materialisten (→Materialismus) und nennt als Idealisten Platon, aber auch →Descartes (Leibniz, *Réponse*, S. 560). Auch →Christian Wolff verwendet den Begriff ‚Idealismus' als Gegenbegriff zu Materialismus (Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 777), ferner aber auch als Gegenbegriff zu „Realismus" (§ 349) und hier im Zusammenhang mit dem sogenannten Egoismus, der nur ein denkendes Wesen annimmt. Insbesondere die Auffassung von Idealismus, wie sie bei Wolff und seinen Schülern üblich war, als einer Lehre, die die reale Existenz der Körper leugnet und die Welt nur in Gedanken und der Seele der Geister ansiedelt, findet Eingang in Kants Auffassung von dem Idealismus, von dem er sich abgrenzen will (→Idealismus). Descartes und Berkeley, die für Kant idealistische Positionen vertreten – Descartes einen →empirischen Idealismus, Berkeley einen „mystischen und schwärmerischen" (4:293) –, verwenden den Begriff ‚Idealismus' selbst nicht zur Charakterisierung ihrer Position. Allerdings hatte schon Thomas Reid in *An Inquiry into the Human Mind* die Auffassung vertreten, dass sowohl Descartes' als auch Lockes und Berkeleys Philosophie ein *ideal system* (Vorstellungssystem) darstellt, welches zum Skeptizismus führt.

Der Terminus ‚transzendentaler Idealismus' wird von Kant in der *KrV* eingeführt (vgl. KrV A 369; KrV A 490f. / B 518f.). Kant ist der erste, der seine eigene Position als Idealismus bezeichnet und den Begriff positiv verwendet.

1 Bedeutung und Begründung des transzendentalen Idealismus in der KrV

1.1 *Die Transzendentale Ästhetik* Die für den transzendentalen Idealismus grundlegende These von der Idealität von Raum und Zeit gewinnt Kant in der *Transzendentalen Ästhetik* (KrV A 19–49 / B 33–73) in Auseinandersetzung mit der Raumauffassung von →Newton und →Clarke auf der einen, →Leibniz auf der anderen Seite. In den Augen Kants sieht Newton den Raum als einen Behälter an, der eine eigene, von den in ihm befindlichen Dingen unabhängige Existenz habe. Leibniz vertritt Kants Meinung zufolge die Auffassung, der Raum sei der Inbegriff aller möglichen Stellen und Verknüpfungen von Dingen, das heißt, der Begriff des Raumes sei Resultat eines Abstraktionsprozesses von den Dingen, die in räumlichen Relationen zu einander stehen. In der *Transzendentalen Ästhetik* versucht Kant zu zeigen, dass Raum und Zeit lediglich apriorische Formen der →Sinnlichkeit sind, unter denen das Mannigfaltige einer →Anschauung in gewissen Verhältnissen geordnet ist. Der Raum ist die Form des Außer- und Nebeneinander, die Zeit die Form des Nacheinander. Die Argumente dafür, dass Raum und Zeit apriorische Anschauungen sind, werden in den Abschnitten entwickelt, die Kant in der *KrV B*

als „Metaphysische Erörterung“ bezeichnet (vgl. KrV A 22–25 / B 37–40 für den Raum, bzw. für die Zeit: KrV A 30ff. / B 46ff.). Es handelt sich um jeweils vier Argumente, von denen die ersten beiden Argumente die Apriorität, die beiden anderen den Anschauungscharakter der Raum- und Zeitvorstellung beweisen sollen (vgl. Horstmann, *Raumanschauung*). Das erste Argument zeigt die Apriorität dadurch, dass es nachweist, dass die Vorstellung des Raumes der Vorstellung von Dingen außer mir vorhergeht. Das zweite Argument weist nach, dass die Vorstellung des Raumes „notwendiger Weise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt“ (KrV A 24 / B 39.), da „[m]an […] sich niemals eine Vorstellung davon machen [kann], daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden“ (KrV A 24 / B 38f.). Das dritte Argument begründet den Anschauungscharakter des Raumes durch seine Alleinheit, mit Bezug auf welche mehrere Räume nur als Teile in ihm gedacht werden können, woraus der nicht-begriffliche Status des Raums folgt. Das vierte Argument behauptet, dass der Raum, als „unendliche *gegebene* Größe vorgestellt“ (KrV B 39), kein Begriff, sondern nur eine Anschauung sein kann.

Ein entscheidendes Ergebnis der kantischen Raum–Zeit-Lehre ist es, dass mit ihr die für Kants transzendentalen Idealismus leitende Frage „*Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?*“ (KrV B 19) eine erste Antwort findet. Sie sind möglich durch den Bezug auf Raum und Zeit als „reine Anschauungen a priori“ (KrV B 73), die mit einem gegebenen Begriff in einem Urteil synthetisch und a priori verbunden werden können. Dies findet sich für Raum und Zeit jeweils in einem in der *KrV B* mit „*Transscendentale Erörterung*“ (KrV B 40f. für den Raum, und KrV B 48f. für die Zeit) überschriebenen Abschnitt ausgeführt.

Ein weiteres Ergebnis besteht darin, dass Gegenstände der Erkenntnis als →Erscheinungen von unerkennbaren →Dingen an sich selbst unterschieden werden müssen. Denn da Raum und Zeit bloß apriorische Formen der Anschauung sind und alles uns Gegebene unter diesen Formen steht, sind die Gegenstände, auf die wir uns erkennend beziehen können, bloß Erscheinungen, nicht Dinge an sich. Weil Raum und Zeit bloß subjektive Formen der Anschauung sind, kann Kant außerdem behaupten, dass Dinge an sich nicht in Raum und Zeit sind (vgl. KrV A 26 / B 42). Und da die Zeit die Form ist, unter der sich das Subjekt seiner eigenen mentalen Tätigkeit bewusst werden kann, können wir uns auch unseres Selbst nur als Erscheinung bewusst werden (KrV B 68f.).

Die Charakterisierung des transzendentalen Idealismus hängt insgesamt davon ab, wie man Kants Aussagen zum Begriff eines Dings an sich interpretiert. In der *Transzendentalen Ästhetik* scheint die Rolle des Dinges an sich darin zu bestehen, den Stoff – im Unterschied zur Form – der Erfahrung zu liefern. Dies scheint deshalb der Fall zu sein, weil Kant die Empfindungen als Wirkungen einer Affektion bezeichnet (vgl. KrV A 19 / B 34) und zugleich sagt, dass uns unbekannt sei, was das wahre Korrelat unseres raum-zeitlich angeschauten Gegenstands sei (vgl. KrV A 30 / B 45). Daher ist mit Bezug auf die *Transzendentale Ästhetik* insbesondere die Frage diskutiert worden, ob das Ding an sich als eine gegenüber der Erscheinung selbstständige Affektionsquelle angesehen werden muss (eine Variante der sogenannten Zwei-Welten-These, vgl. Adickes, *Kants Lehre*), oder ob Kant diesen Begriff dann verwendet, wenn er von den subjektiven Bedingungen der uns affizierenden Gegenstände der Erfahrung abstrahiert (die sogenannte Zwei-Aspekte-These, vgl. etwa Prauss, *Problem der Dinge an sich*, S. 13ff.; Allison, *Kant's Transcendental Idealism* ^{2}2004, S. 35ff.). Für beide Positionen lassen sich im Text Stellen finden, so etwa KrV A 30 / B 45 für die Zwei-Welten-These, weil hier von dem Ding an sich selbst als „wahre[m] Correlatum“ der Erscheinung gesprochen wird (KrV A 30 / B 45), und KrV A 28 / B 44 für die Zwei-Aspekte-These, wenn es heißt, dass wir Dinge, wenn sie „durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden“ (vgl. KrV A 28 / B 44), „ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit“ nehmen (vgl. KrV A 28 / B 44).

1.2 *Forschungslage zur Transzendentalen Ästhetik*

Gegenstand kritischer Diskussionen ist neben den Fragen zu Aufbau und Inhalt der Argumente für die Apriorität und den Anschauungscharakter von Raum und Zeit sowie zur Rolle der Mathematik in den Raumargumenten (vgl. u. a. Allison, *Kant's Transcendental Idealism* ^{2}2004, S. 97–132; Falkenstein, *Kant's Intuitionism*, S. 253ff.; Friedman, *Kant on Concepts and Intuitions*; Horstmann, *Raumanschauung*; Warren, *Apriority of Space*)

vor allem die Frage gewesen, ob Kant die These, dass Raum und Zeit bloße subjektive apriorische Formen sinnlicher Anschauung sind, tatsächlich bewiesen habe, oder ob seine Argumentation nicht offen lasse, Raum und Zeit könnten zwar Formen der Anschauung, zugleich aber Eigenschaften der Dinge an sich sein (die sogenannte ‚Trendelenburgsche Lücke', vgl. Trendelenburg, *Lücke*; Willaschek, *Der transzendentale Idealismus*; Gardner, *Kant and the Critique of Pure Reason*, S. 107ff.). Weiterhin ist schon zu Kants Lebzeiten insbesondere mit Bezug auf die Zeit Kants These, sie sei eine bloß subjektive Form, zurückgewiesen worden. Aus Briefen geht hervor, dass Kant die diesbezüglichen Einwände ernst nahm (vgl. Brief vom 21. 02. 1772 an Marcus Herz, 10:134; vgl. KrV B 152; vgl. Vaihinger, *Commentar*, Bd. 2, S. 399ff.). Kants These über die euklidschen Eigenschaften des Raumes ist insbesondere deshalb kritisch diskutiert worden, weil sie durch die Entwicklung nicht-euklidischer Geometrien, auf denen auch die Relativitätstheorie aufbaut, widerlegt zu sein scheint. Diese Diskussion hat u. a. die Rezeption von Kants Philosophie im Neukantianismus mitbestimmt (vgl. Natorp, *Die logischen Grundlagen*), sie muss aber im Zusammenhang mit der oben bereits erwähnten Frage beurteilt werden, welche Rolle Mathematik und Geometrie in den Raumargumenten genauer spielen. Klar ist, dass Kant die euklidische Struktur des Raumes angenommen hat. Die Raumargumente werden jedoch nur dann durch die Relativitätstheorie widerlegt, wenn die euklidische Verfasstheit des Raumes ein notwendiges Implikat der Argumente ist. Hierzu ist zum Beispiel das vierte Raumargument genauer zu betrachten. Man muss dieses Argument nicht so verstehen, dass Kant mit diesem Argument den Anschauungscharakter dadurch beweisen wollte, dass der Raum im euklidischen Sinn unendlich ist. Es gibt gute Gründe, das Argument folgendermaßen zu lesen: „Die Unendlichkeit der Raumvorstellung ist also keineswegs eine notwendige Bedingung dafür, daß die Raumvorstellung als eine apriorische Anschauung bestimmt werden kann; es ist vielmehr so, wenn man der kantischen Argumentation folgt, daß der Anschauungscharakter des Raumes auch dann behauptet werden muß, *wenn* seine Unendlichkeit angenommen wird" (vgl. Horstmann, *Raumanschauung*, S. 26). In diesem Fall widerspricht die Relativitätstheorie nicht den Raumargumenten.

1.3 *Die Transzendentale Logik* Neben der Raum–Zeit-Lehre ist Kants Auffassung von der Funktion der Kategorien des Verstandes von grundlegender Bedeutung für den transzendentalen Idealismus.

Versteht man den transzendentalen Idealismus als die Behauptung, dass wir uns im Blick auf objektiv gültige Erkenntnis nur auf Erscheinungen beziehen können, weil alles uns Gegebene unter den Formen von Raum und Zeit als den subjektiven Formen der Anschauung steht, so muss man mit Blick auf Kants Lehre von den beiden Stämmen der menschlichen Erkenntnis, → Sinnlichkeit und → Verstand (vgl. KrV A 50ff. / B 74ff.), hinzufügen, dass zur Erkenntnis von Gegenständen auch eine Untersuchung der apriorischen Elemente des Verstandes gehören muss. Dies leistet die *Transzendentale Logik* (KrV A 50–704 / B 74–732). Sie versucht zu zeigen, dass der Verstand über bestimmte apriorische Begriffe verfügt und dass diese nur dann Bedingungen von objektiv gültigen Urteilen über Gegenstände der Erkenntnis sind, wenn sie auf Gegenstände der Erfahrung und das heißt, auf Erscheinungen, angewendet werden. Diese apriorischen Begriffe sind die → Kategorien des → reinen Verstandes.

Der ‚Lehrbegriff' des transzendentalen Idealismus besteht also nicht nur in der Behauptung, dass Raum und Zeit bloße Formen der Anschauung sind und Gegenstände der Erfahrung Erscheinungen, sondern auch in der These, dass ohne Bezug auf diese Formen keine objektiv gültige Erkenntnis möglich ist. Das bedeutet, dass Dinge an sich, verstanden als Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung, von uns nicht erkannt werden können.

Die in der *Transzendentalen Ästhetik* eingeführte Unterscheidung von Dingen an sich und Erscheinungen wird auf der Grundlage der *Transzendentalen Logik* in der *KrV* weiter ausgeführt. Im Kapitel *Phaenomena und Noumena* (KrV A 235–260 / B 294–315) diskutiert Kant die Möglichkeit, sich allein mit den Kategorien auf Gegenstände zu beziehen (vgl. → Noumena/Phaenomena). Die hier von Kant vertretene Auffassung zu Dingen an sich ist jedoch nicht eindeutig. Folgt man den Stellen, in denen Kant den Kategorien jede erkenntnisrelevante Bedeutung unabhängig von Anschauungsbedingungen abspricht, dann liegt die Auf-

fassung nahe, dass der Begriff eines Dings an sich nur die Funktion hat, die Grenzen der Erkenntnis zu bezeichnen. Dem scheinen Stellen entgegenzustehen, an denen Kant einen Unterschied zwischen Denken und Erkennen einfordert, demzufolge Dinge an sich denkbar, aber nicht erkennbar wären (vgl. KrV B XXVI; KrV A 259f. / B 315). Besonders die überarbeitete Fassung des Kapitels *Phaenomena und Noumena* in der *KrV B* dient den Interpreten als Grundlage, die dafür argumentieren, dass es verschiedene Bedeutungen des Begriffs „Ding an sich" gebe (u. a. Patt, *Idealismus*; Willaschek, *Phaenomena/Noumena*, S. 350), weil Kant hier zwischen → Noumena in negativer und Noumena in positiver Bedeutung unterscheidet und beide als Dinge an sich bezeichnet. In jedem Fall ist aber die Frage, was man über die Affektionsquelle der Empfindungen wissen kann, von der Frage zu unterscheiden, ob wir allein durch unsere Begriffe Gegenstände denken oder erkennen können.

Im Kapitel *Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe* (KrV A 260–291 / B 316–348) diskutiert Kant die Philosophie von → Leibniz, der seines Erachtens aufgrund der Annahme, dass Anschauung und Denken nur dem Grad und nicht der Art nach verschieden sind, zu der irrigen Vorstellung kam, Gegenstände der Sinne als Dinge überhaupt bloß im Verstande unter einander vergleichen zu können (vgl. KrV A 271 / B 328). Auf diese Weise, so Kant, „*intellectuirte* [Leibniz] die Erscheinungen" (KrV A 271 / B 327). Der transzendentale Idealismus hingegen behauptet, „daß, obgleich Erscheinungen nicht als Dinge an sich selbst unter den Objecten des reinen Verstandes mit begriffen sein, sie doch die einzigen sind, an denen unsere Erkenntnis objective Realität haben kann, nämlich, wo den Begriffen Anschauung entspricht" (KrV A 279 / B 335).

Eine Beurteilung der Lehre des transzendentalen Idealismus muss neben der *Transzendentalen Ästhetik* und der *Transzendentalen Deduction der reinen Verstandesbegriffe* (KrV A 84–129 / B 116–168) vor allem die Textstücke hinzuziehen, in denen Kant die Realität der Außenwelt zu beweisen versucht, also den *Vierten Paralogismus* der *KrV A* (KrV A 366–380) und die *Widerlegung des Idealismus* (KrV B 274–287) der *KrV B*. Mit den dort entwickelten Argumenten soll Descartes' Idealismus dadurch widerlegt werden, dass nachgewiesen wird, dass die von Descartes nicht bestrittene innere Erfahrung nur unter der Voraussetzung der von Descartes bezweifelten äußeren Erfahrung möglich ist (vgl. → Idealismus, problematischer). Besonders die Fassung in der *KrV A* hat mit dazu beigetragen, dass Kant in die Nähe zu → Berkeley gerückt werden konnte, weil Kants Formulierungen zum Teil nahe legen, dass Körper nur dadurch existieren, dass wir sie vorstellen. So behauptet Kant hier etwa, sein transzendentaler Idealismus könne einen empirischen Realismus vertreten, der behaupte: „Nun sind aber äußere Gegenstände (die Körper) blos Erscheinungen, mithin auch nichts anders, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind" (KrV A 370). Über die Berechtigung, Kant in die Nähe von Berkeley zu rücken, wird bis heute viel diskutiert. Es ist auf jeden Fall zu bedenken, dass Kant sich auch dadurch von Berkeley abgrenzen kann, dass er (in beiden Auflagen der *KrV*) eine Position bezieht, der zufolge die objektive Gültigkeit von apriorischen Urteilen verteidigt werden kann (dagegen, dass dies ausreicht, argumentiert Förster, *Kant's Refutation*; dafür Emundts, *Berkeley's Concept of Objectivity*). Inwiefern Kants Positionierung in den *Prolegomena* und in der *KrV B* eine Veränderung darstellt und ob er im Zusammenhang dieser Veränderungen die Annahme der Existenz von uns unabhängiger Dinge geltend machen wollte, ist ebenfalls viel diskutiert worden (Guyer, *Claims of Knowledge 1987*, S. 279ff.; → Idealismus, empirischer).

Eine besondere Rolle für Kants Lehre des transzendentalen Idealismus spielt die *Antinomie der reinen Vernunft* (KrV A 405–558 / B 432–586). Die vier Formen des ‚Widerstreits der transzendentalen Ideen' bestehen aus vier Thesen und Antithesen, die jeweils beide gleich gut bewiesen werden können. Die *mathematische* Antinomie besteht in den folgenden Thesen und Antithesen: Erstens, dass die Welt dem Raum und der Zeit nach einen Anfang habe und endlich sei, und dass sie keinen Anfang habe und unendlich sei (vgl. KrV A 426 / B 454); zweitens, dass die Welt aus einfachen Teilen bzw. aus einfachen zusammengesetzten Teilen bestehe; und dass sie nicht aus einfachen Teilen bzw. aus einfachen zusammengesetzten Teilen bestehe (vgl. KrV A 434 / B 462). Die *dynamische* Antinomie besagt erstens, dass in der Welt au-

ßer der Kausalität nach den Gesetzen der Natur auch →Kausalität aus Freiheit zur Erklärung der Erscheinungen angenommen werden müsse, und dass es keine Freiheit gebe und alles in der Welt nach Gesetzen der Natur geschehe; zweitens, dass zur Welt, entweder als ihr Teil oder ihre Ursache, ein schlechthin notwendiges Wesen gehöre, und dass es ein solches Wesen nicht gebe. Kant erklärt, dass der einzige Schlüssel zur Auflösung dieser einander widerstreitenden Thesen der transzendentale Idealismus sei (vgl. KrV A 490ff. / B 518ff.). Bezogen auf den ersten Widerstreit scheint dies folgendermaßen erklärt werden zu können: Kant zeigt, dass seine Raum–Zeit-Lehre die Auflösung des Widerstreits erlaubt, in den sich die Vernunft verstrickt: Gilt die kantische Raum–Zeit-Lehre, so ist sowohl die These als auch die Antithese falsch, denn in ihnen wird vorausgesetzt, dass Zeit und Raum eine subjektunabhängige Existenz haben. Bezogen auf die letzten beiden Formen des Widerstreits scheint es sich anders zu verhalten. Die Annahme eines durchgängigen Naturdeterminismus und der Handlung aus Freiheit sollen Kant zufolge beide möglich sein, das heißt, These und Antithese sind wahr, wenn man die Unterscheidung von Dingen an sich und Erscheinungen, die der transzendentale Idealismus eingeführt hat, berücksichtigt. Da sich eine der Thesen auf Erscheinungen, die andere auf Dinge an sich selbst beziehen kann, können sie beide wahr sein: Sie widersprechen sich nur, solange man annimmt, dass sie sich auf dasselbe Objekt beziehen. Folgt man dieser Überlegung, könnte man sagen, dass es für die Auflösung der ersten beiden Antinomien, also der ersten beiden Formen des Widerstreits der transzendentalen Ideen, ausreicht, den Unterschied von Dingen an sich und Erscheinungen als einen solchen zu behaupten, bei dem wir mit dem Begriff der Erscheinung auf die subjektiven Bedingungen unserer Erkenntnis verweisen. Mit anderen Worten: Wir müssen für diese Auflösung nicht annehmen, dass es Dinge an sich im Unterschied zu Erscheinungen gibt. Dagegen muss für die Auflösung der letztgenannten beiden Antinomien, also der diesbezüglichen Formen des Widerstreits der transzendentalen Ideen, die Möglichkeit eingeräumt werden, dass wir auf Dinge an sich als auf etwas, das von den Erscheinungen unterschieden werden kann, Bezug nehmen können. Denn nur dann beziehen wir uns mit den beiden Thesen auf zwei verschiedene Gegenstände, für die einander entgegengesetzte Behauptungen wahr sein können. In diesem Sinne könnte man die Auffassung verteidigen, Kant habe mit der Unterscheidung von Dingen an sich und Erscheinungen eine Zwei-Welten-Theorie vertreten. Dass man in dem hier angedeuteten Sinne dafür argumentieren kann, dass durch die dritte und vierte Antinomie die These der Existenz von Dingen an sich begründet werde, ist allerdings mit dem Argument bestritten worden, dass die Antinomien keine ontologischen Aussagen machen (Guyer, *Claims of Knowledge 1987*, S. 411ff.).

2 Funktion

Es können verschiedene theoretische Aufgaben herausgestellt werden, die Kant zufolge nur durch den transzendentalen Idealismus gelöst werden können (vgl. Strawson, *Bounds of Sense*, S. 240ff.).

2.1 *Synthetische Urteile a priori* Synthetische Erkenntnisse a priori sind Kant zufolge dann und nur dann möglich, wenn die Gegenstände sich nach unseren Erkenntnisvermögen und den ihnen zukommenden a priorischen Formen der Anschauungen und den reinen Begriffen des Verstandes richten (vgl. KrV B XVIff.). Raum und Zeit und die Kategorien liefern die apriorischen Prinzipien, welche die Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen der Erfahrung begründen. Diese Prinzipien werden in dem *System aller Grundsätze des reinen Verstandes* (KrV A 148–236 / B 187–295) dargestellt.

2.2 *Empirische Realität von Raum und Zeit* Eine in Kants Augen unvermeidliche Folge davon, dass man Raum und Zeit als subjektunabhängige Dinge ansieht, ist, dass man das Dasein der Dinge im Raum leugnet oder für zweifelhaft hält, weil man von diesen Dingen keine unmittelbare Erfahrung haben kann. Dagegen ist der transzendentale Idealismus zu der Behauptung oder dem Beweis in der Lage „daß die Gegenstände äußerer Anschauung, eben so wie sie im Raume angeschauet werden, auch wirklich sind […]. Denn da der Raum schon eine Form derjenigen Anschauung ist, die wir die äußere nennen, und ohne Gegenstände in demselben es gar keine empirische Vorstellung geben würde: so können und müssen wir darin ausgedehnte Wesen als wirklich annehmen; und ebenso ist es auch mit der Zeit“ (KrV A 491f. / B 520).

2.3 *Schlüssel zur Auflösung der Antinomien* Der transzendentale Idealismus enthält den Schlüssel zur Auflösung der Antinomie, in die sich die reine Vernunft notwendig verstrickt. Dass dies die einzige Möglichkeit der Auflösung ist, bedeutet, so Kant, umgekehrt, dass die Auflösung der Antinomie auch einen indirekten Beweis für den transzendentalen Idealismus liefert (vgl. KrV A 506 / B 534). In der Vorrede zur *KrV B* (vgl. KrV B XVII–XXII) erläutert Kant diesen Gedanken folgendermaßen: Wir nehmen in einem „Experiment der reinen Vernunft" (KrV B XXI Anm.) an, dass unsere Erkenntnis nur auf Erscheinungen beschränkt ist und Dinge an sich unerkennbar sind. Wenn es sich dann erweist, dass Widersprüche, die ohne diese Annahme auftreten, mit dieser Annahme wegfallen, so kann das in dem Experiment Angenommene als bestätigt gelten.

2.4 *Praktische Philosophie* Im Rahmen seiner praktischen Philosophie greift Kant positiv auf die Unterscheidung von Erscheinungen und Dingen an sich zurück. Die Unterscheidung ist zunächst deswegen wichtig, weil man nur durch sie berechtigt ist, dem → übersinnlichen Gebrauch der → Kategorien Realität zuzugestehen (vgl. 5:5). Die praktische Philosophie beansprucht, dass Freiheit „nicht blos unbestimmt und problematisch *gedacht* […], sondern sogar *in Ansehung des Gesetzes* ihrer Causalität [der Freiheit] *bestimmt* und *assertorisch* erkannt" (5:105) werden kann. Wir können also auch ohne Anschauungsbezug etwas erkennen. Ein Widerspruch zur theoretischen Philosophie besteht hier unter zwei Bedingungen nicht. Erstens muss ein Unterschied zwischen praktischer und theoretischer Vernunft gemacht werden, damit die in der *KrV* bestimmten Grenzen unserer Erkenntnis weiterhin gelten. Sie gelten nach wie vor für die theoretische Vernunft. Zweitens müssen wir zwischen Dingen an sich und Erscheinungen unterscheiden können, damit die Gesetze der → praktischen Vernunft und die Gesetze der theoretischen Vernunft nicht miteinander konkurrieren. Das bedeutet, dass man auf Dinge an sich als unterschieden von Erscheinungen zurückgreifen können muss, um dem Anspruch der praktischen Philosophie Genüge tun zu können.

Dass der transzendentale Idealismus die Funktionen, die Kant ihm zuspricht, tatsächlich erfüllt, und dass er die einzige oder doch zumindest die einzig überzeugende Position ist, die es erlaubt, die hier angeführten Behauptungen zu machen, gilt in Kants Augen als Bestätigung seiner Wahrheit. Philosophen, die den transzendentalen Idealismus verabschieden wollen, haben daher dafür argumentiert, dass diese Funktionen entweder nicht wahrgenommen werden müssen oder auch dann wahrgenommen werden können, wenn man den transzendentalen Idealismus aufgibt (vgl. Strawson, *Bounds of Sense*, S. 240ff.; Guyer, *Claims of Knowledge 1987*, S. 371ff.).

3 Entwicklung

3.1 *De mundi* Kants Raum–Zeit-Lehre geht auf seine Dissertationsschrift *De mundi* zurück. Hier macht Kant einen Unterschied zwischen sinnlicher Erkenntnis und intellektueller Erkenntnis, wobei sich letztere auf ein Objekt beziehen soll, ohne dabei den Grenzen der Sinnlichkeit zu unterliegen (vgl. 2:413). Während Kant in *De mundi* der reinen Vernunft eine von der Sinnlichkeit unabhängige Erkenntnis zuspricht, revidiert er diese These in der *KrV* und behauptet, dass anhand der Kategorien nur Gegenstände erkannt werden können, wenn diese unter den apriorischen Formen der Anschauung stehen.

3.2 *Kritische Philosophie* Ob und in welchem Sinne der transzendentale Idealismus in der *KrV B* eine Veränderung erfahren hat, ist eine vieldiskutierte Frage. Auf jeden Fall hat Kant die für die Lehre vom transzendentalen Idealismus grundlegenden Passagen der *KrV* vollständig umgeschrieben: Die *Transzendentale Ästhetik* (KrV A 19–49 / B 33–73), die *Transzendentale Deduction* (KrV A 84–129 / B 116–168), die *Widerlegung des Idealismus* (KrV B 274–287) von Descartes' Idealismus und das Kapitel *Phaenomena und Noumena* (KrV A 236–260 / B 295–315). Die Veränderungen, die Kant hier vorgenommen hat, werden oft so verstanden, dass er in der *KrV B* entschiedener für die Realität äußerer Dinge oder für die Unabhängigkeit der Dinge von uns argumentiert. So wird insbesondere die Zurückweisung von Descartes' Idealismus, die in der *KrV B* unter dem Titel *Widerlegung des Idealismus* (KrV B 274–287) erscheint, als eine sachliche Revision gegenüber der *KrV A* eingeschätzt (Förster, *Kant's Refutation*, S. 293; Guyer, *Claims of Knowledge 1987*, S. 279ff.; Longuenesse, *Kant's ‚I Think'*). Ein Indiz für eine solche Änderung der *KrV B* kann man darin sehen, dass Kant in der *KrV A* in seiner Argumen-

tation gegen Descartes Erscheinungen als *bloße Vorstellungen* bezeichnet (vgl. KrV A 371), während er in der *KrV B* sagt, es seien zur Erklärung der Möglichkeit von Erfahrung äußere Gegenstände erforderlich, durch die „das Subjekt bestimmt werden muß“ (KrV B 277). Offenbar will Kant den Eindruck vermeiden, dass er selbst auf eine Position festgelegt sei, die äußere Gegenstände als bloße Vorstellungen bezeichnet. Dafür, dass Kant diesen Eindruck vermeiden oder ihm sogar entgegenwirken wollte, scheint auch eine Passage in den *Prolegomena* zu sprechen, in der Kant sagt, dass er, anders als Descartes und Berkeley, die „Existenz der Sachen“ niemals habe bezweifeln wollen (4:293). Ein Grund für Kants Versuche, sich klarer von anderen idealistischen Positionen abzugrenzen, liegt sicherlich darin, dass in der Rezension der *KrV* in den *Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen* vom 19. 1. 1782 Kants Position in die Nähe zu derjenigen Berkeleys gerückt worden war (Garve/Feder, *Rez. KrV*, S. 13; vgl. Förster, *Kant's Refutation*, S. 291). Allerdings spricht gegen die Annahme, dass Kant in der *KrV B* seine Position mit Blick auf äußere Gegenstände tatsächlich grundlegend verändert hat, dass dies nicht möglich gewesen wäre, ohne die Lehre des transzendentalen Idealismus ganz aufzugeben. Denn wenn der Raum eine bloß subjektive Anschauungsform ist, wie der transzendentale Idealismus behauptet, dann muss der äußere Gegenstand, auf den wir uns erkennend beziehen, eine von uns abhängige Vorstellung sein. Es ist aber sehr unwahrscheinlich, dass Kant den transzendentalen Idealismus in der *KrV B* aufgegeben hat, ohne all die Stellen zu streichen, in denen er seine Position so bezeichnet und charakterisiert hat.

3.3 *Spätphilosophie* In den späten Entwürfen des *Op. post.*, vor allem im ersten Konvolut (vgl. 21:3ff.) hat Kant abermals eine Bestimmung des transzendentalen Idealismus versucht. Diesem wird nach wie vor die Funktion zugeschrieben, →synthetische Erkenntnis a priori als ein →System vorzustellen (vgl. 21:15). Von der Transzendentalphilosophie wird sodann gesagt, sie sei ein Idealismus (vgl. 21:63; 21:85), welcher „Realism in absoluter Bedeutung“ sei, da der Geist des Menschen „Spinozens Gott (was das Formale aller Sinnengegenstände betrifft)“ (21:99) sei. An anderen Stellen wird von dem „System des transsc. Idealismus durch Schelling, Spinoza, Lichtenberg“ gesprochen (21:87; vgl. u. a. 21:13; 21:97). Der Hintergrund für diese Bemerkung ist, dass Kant eine Idee der Totalität aller möglichen Erkenntnisse der praktischen und theoretischen Philosophie annehmen will. Die Idee der praktischen Philosophie ist →Gott. Eine solche Gottesvorstellung unterstellt Kant auch den genannten Philosophen. Die auffälligste Änderung gegenüber früheren Schriften ist damit benannt: Kant versteht die Transzendentalphilosophie als Inbegriff der →Ideen (vgl. 22:89). Theoretische und praktische Philosophie werden je durch die Idee der *Einen Welt* und des *Einen Gottes* als Einheit vergegenwärtigt (vgl. 21:39; vgl. Förster, *Kant's Final Synthesis*, S. 137ff.). Zu beachten ist auch, dass Kant sagt, dass das Ding an sich nichts ist, was dem Sinnengegenstand gegenüberstünde, sondern dass es ein reines Gedankending sei (vgl. 22:24). Ob man dies als Änderung in der Position versteht, ist davon abhängig, wie man Kants These zum Ding an sich in den kritischen Schriften versteht. Insgesamt gibt es im *Op. post.* zahlreiche Stellen, die eine Fortsetzung der früheren Lehre des transzendentalen Idealismus nahe legen: „*Erfahrung* setzt *Erscheinungen* (phaenomena) die gegeben sind voraus d. i. eine Art wie das Subject von dem Sinnenobject affizcirt wird“ (22:458); und: „Raum und Zeit sind nicht Gegenstände der Sinne sondern specifisch verschiedene Formen der Sinnenanschauung selbst in welcher uns Gegenstände der Sinne (des äußeren so wohl als des inneren) zuerst in der Anschauung *gegeben* werden“ (22:8). Die These, dass mit den Ausführungen des Spätwerkes dennoch ein neues Verständnis der Transzendentalphilosophie erreicht ist, ist in verschiedener Weise vertreten worden. So wurde die These vertreten, dass Kant das Verhältnis von Verstand und Vernunft gegenüber der *KrV* umkehren würde (Förster, *Kant's Final Synthesis*, S. 150). Außerdem wurde etwa behauptet, dass Kant seine Position derjenigen von Fichte und Schelling angenähert habe (vgl. Tuschling, *Die Idee*).

3.4 *Auseinandersetzung mit anderen idealistischen Positionen* Als seinem eigenen Idealismus entgegenstehende Theorien betrachtet Kant Formen des empirischen Idealismus, also eines Idealismus, der die Existenz der Materie leugnet und bezweifelt. Gemeint sind hier unter anderen →Ber-

keley und → Descartes. Für die Einschätzung des transzendentalen Idealismus ist entscheidend, ob man der Auffassung zuneigt, Kant habe gegenüber Descartes und Berkeley für die unabhängige Existenz der äußeren Gegenstände argumentieren wollen, oder ob man der Meinung ist, er habe ihnen gegenüber die These vertreten wollen, dass wir objektive Erkenntnis von Gegenständen der Erfahrung haben können, ohne die Existenz subjektunabhängiger Dinge an sich annehmen zu müssen (→ Idealismus, empirischer).

Interpretationslage

Kants transzendentaler Idealismus ist sowohl als Idealismus oder Phänomenalismus als auch als ein Realismus, der nur auf subjektive Bedingungen unserer Erkenntnisse aufmerksam machen will, gelesen worden. Für diese Einschätzungen grundlegend ist die Frage: Welcher Art ist die Unterscheidung von → Dingen an sich und → Erscheinungen? Üblicherweise unterscheidet man hier zwischen der Zwei-Welten- und der Zwei-Aspekten-These. Dies ist insofern misslich, als die damit zu erfassenden Positionen wiederum sehr unterschiedlich sind. Im Folgenden werden einige der verschiedenen Thesen vorgestellt, auf die Kant sich nach Meinung seiner Interpreten mit seinem transzendentalen Idealismus verpflichtet hat. Unstrittig ist dabei, dass der transzendentale Idealismus Raum und Zeit als subjektive Formen der Anschauung behauptet und dass dies die Basis für die Rede von Erscheinungen und von Dingen an sich begründen soll.

(1) Kants transzendentaler Idealismus bedeutet, dass es Dinge an sich gibt, die der Grund unserer Erscheinungen sind und die den Erscheinungen gegenüber selbständige Entitäten sind. Die Dinge an sich sind unerkennbar, sie müssen aber als Grund unserer → Affektionen angesehen werden (vgl. Vaihinger, *Commentar*). Eine Variante dieser Lesart ist die doppelte Affektionsthese, derzufolge ein transzendentales Ich von einem Ding an sich affiziert wird, welches es unter subjektiven Bedingungen als Objekt in Raum und Zeit konzipiert, das in einer kausalen (Affektions-)Beziehung zum empirischen Ich steht (vgl. Adickes, *Kants Lehre*). Problematisch an dieser Lesart scheint nicht nur die Frage, welche Art von Wissen wir über die transzendentale Affektionsquelle haben können sollen. Darüber hinaus wird diese Zwei-Welten-These heute als so abwegig angesehen, dass man sie Kant ungern unterstellen will (vgl. Strawson, *Bounds of Sense*, S. 277ff., der sie Kant unterstellt, aber sie verabschieden will).

(2) Der transzendentale Idealismus ist ein Phänomenalismus, das heißt, innere und äußere Erscheinungen sind bloße Vorstellungen oder mentale Entitäten. Auch diese Auffassung ist oft als Zwei-Welten-These bezeichnet worden, es muss Kant hier aber keine positive Theorie über unabhängige Entitäten unterstellt werden (vgl. Guyer, *Claims of Knowledge 1987*, S. 334f.; vgl. Van Cleve, *Problems*, S. 150). Dass Dinge an sich existieren, ist hier zuweilen auch so verstanden worden, dass Objekte existieren, die nicht bloß logische Konstruktionen sind (vgl. Van Cleve, *Problems*, S. 51). An dieser Interpretation ist unter anderem kritisiert worden, dass Kant sich dann nicht von Berkeley und Descartes unterscheiden würde und dass für Kant Objekte intersubjektiv sind, was diese Lesart nicht zu erklären in der Lage sei (vgl. Collins, *Possible Experience*, S. 4).

(3) Dinge an sich und Erscheinungen sind zwei Betrachtungsweisen derselben Dinge (vgl. Prauss, *Problem der Dinge an sich*, S. 13ff.; Allison, *Kant's Transcendental Idealism* ^{2}2004, S. 35ff.) Diese sogenannte Zwei- oder Doppelte-Aspekte-These ist u. a. von Allison mit der Behauptung verbunden worden, der transzendentale Idealismus sei eine epistemologische oder auch methodologische Lehre, d. h. es gehe primär darum, die kognitive Struktur des Geistes zu untersuchen, nicht die Natur des Objektes, wie es an sich ist, zu analysieren. Gegen die Zwei-Aspekte-These wurde u. a. das Argument vorgebracht, eine Abstraktion von Eigenschaften würde nicht heißen, dem Ding diese Eigenschaft abzusprechen (vgl. Guyer, *Claims of Knowledge 1987*, S. 338). Dies bedeutet u. a., dass die Abstraktion von sinnlichen Bedingungen nicht die für Kants transzendentalen Idealismus grundlegende Behauptung rechtfertigen würde, Dinge an sich seien nicht in Raum und Zeit (vgl. Vaihinger, *Commentar*, Bd. 2, S. 35ff.). Es gibt allerdings auch zahlreiche andere Interpreten, die sich gegen die These stellen, Erscheinungen seien bloß mentale Entitäten und/oder Dinge an sich seien selbständige Entitäten, die diesem Einwand zum Teil entgehen können. So hat z. B. Collins Kant die These zugeschrieben, dass die Dinge geistabhän-

gig sind, ohne im Geist zu existieren (vgl. Collins, *Possible Experience*).

Gegen viele der hier erwähnten Interpreten wurde der Einwand erhoben, sie gingen fälschlicher Weise von der einheitlichen Rede von Dingen an sich und Erscheinungen aus, tatsächlich seien aber weitere Differenzierungen erforderlich (vgl. u. a. Patt, *Idealismus*). Es gibt zudem eine Reihe weiterer Varianten dieser Interpretationsvorschläge sowie Interpretationen, die sich den bisher genannten Interpretationsansätzen nicht ohne Weiteres unterordnen lassen. Drei solcher Interpretationen sollen hier als Beispiele genannt werden: (a) Man kann Kants Bezeichnung des Begriffs eines Dinges an sich selbst als Grenzbegriff (vgl. KrV A 255 / B 310) so verstehen, dass Kant sich auf eine Erkenntnistheorie verpflichtet sieht, die nicht die Existenz von Dingen an sich als etwas, worüber wir Wissen haben können, annehmen darf, ohne dass Kant damit bestreiten muss, dass der Gedanke einer von uns unabhängigen Affektionsquelle sinnvoll ist (vgl. Emundts, *Berkeley's Concept of Objectivity*). (b) Weiterhin ist vorgeschlagen worden, dass Kants transzendentaler Idealismus sich in Analogie zu einer direkt realistischen Auffassung von sekundären Eigenschaften so verstehen lasse, dass Kant behauptet, dass es etwas Geist-Unabhängiges gibt, das auch die Quelle unserer Erfahrung ist, wobei aber alles, was darüber gewusst werden kann, geist-abhängig sei (vgl. Allais, *One World*, S. 677). (c) Mit Blick auf die *KrV B* wurde die These vertreten, dass Kant seine Position in einer Weise verändert hat, die die Unterscheidung von Dingen an sich und Erscheinungen infrage stellt: „Transzendentaler und empirischer Begriff von etwas ‚außer uns' sind in ihr [in der Darstellung nach 1781] in einer Weise verflochten, die es ausschließt, die Frage nach Status und Wahrheit der Annahme eines transzendental äußeren Grundes des Gegebenseins von Anschauungen aus dem Kontext der Frage nach der Berechtigung unserer Überzeugung von der Existenz äußerer Gegenstände zu eliminieren" (Klotz, *Kants Widerlegung*, S. 67).

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie, Tübingen: J. C. Mohr 1929.

Allison, Henry E.: Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense, New Haven: Yale University Press ^{2}2004.

Collins, Arthur: Possible Experience. Understanding Kant's Critique of Pure Reason, Berkeley u. a.: University of California Press 1999.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge: Cambridge University Press 1987.

Heidemann, Dietmar Hermann: Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus, Berlin u. a.: de Gruyter 1998.

Horstmann, Rolf-Peter: „Raumanschauung und Geometrie. Bemerkungen zu Kants transzendentaler Ästhetik", in: ders.: Bausteine kritischer Philosophie, Bodenheim: Philo-Verlagsgesellschaft 1997, 15–34.

Patt, Walter: Transzendentaler Idealismus. Kants Lehre von der Subjektivität der Anschauung in der Dissertation von 1770 und in der ‚Kritik der reinen Vernunft', Berlin u. a.: de Gruyter 1987.

Prauss, Gerold: Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn: Bouvier 1974.

Strawson, Peter F.: The Bounds of Sense. An Essay on Kant's 'Critique of Pure Reason', London: Methuen 1966; wiederabdruckt: London u. a.: Routledge 1991.

Vaihinger, Hans: Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 2 Bde., Bd. 1, Stuttgart: Verlag von W. Speman 1881; Bd. 2, Stuttgart u. a.: Union deutsche Verlagsgesellschaft 1892.

Dina Emundts

Idealismus, träumender

Der Begriff des träumenden Idealismus wird nur in den *Prolegomena* verwendet. Er wird charakterisiert als Idealismus, der bloße Vorstellungen zu existierenden Gegenständen erklärt: „Wenn es aber ein in der That verwerflicher Idealism ist, wirkliche Sachen (nicht Erscheinungen) in bloße Vorstellungen zu verwandeln: mit welchem Namen will man denjenigen benennen, der umgekehrt bloße Vorstellungen zu Sachen macht? Ich denke, man könne ihn den *träumenden* Idealism nennen zum Unterschiede von dem vorigen, der der *schwärmende* heißen mag" (4:293).

Verwandte Stichworte

Idealismus, schwärmender (schwärmerischer); Traum; Schein

Philosophische Funktion

Der träumende Idealismus soll eine der Positionen darstellen, von denen Kant sich abgrenzen will. Da Kant niemanden nennt, den er als Repräsentanten dieses Idealismus ansieht, ist es nicht eindeutig, wer gemeint ist. Die Bemerkung lässt sich sowohl auf → Berkeley (vgl. Winkler, *Berkeley*, S. 157ff.) als auch auf → Descartes (vgl. Hatfield, *Introduction to Kant's Prolegomena*, S. XXIX) beziehen. Für die Option, Kants Bemerkungen auf Berkeley zu beziehen, spricht, dass Berkeley seine Position in *Three Dialogues* selbst dahingehend charakterisiert, dass er nicht Dinge in Ideen verwandeln, sondern Ideen als Dinge ansehen wolle (vgl. Berkeley, *Three Dialogues*, S. 244f.). Allerdings gibt es keine Anzeichen dafür, dass Kant Berkeley in dieser Weise charakterisiert gesehen hat. Für die Option, den träumenden Idealismus als eine weitere Charakterisierung Kants von Descartes' → problematischem Idealismus anzusehen, spricht, dass Kant Descartes als einen empirischen Idealisten bezeichnet (vgl. 4:293) und in der *KrV* dem empirischen Idealisten unterstellt, zwischen Traum und Wirklichkeit nicht im Hinblick auf das Dasein ausgedehnter Wesen unterscheiden zu können (vgl. KrV A 491 / B 519). Descartes hat, so Kant, kein hinreichendes Kriterium dafür, eine Einbildung von einem wirklichen Ding zu unterscheiden, und es könnte daher für Descartes alle Erfahrung ein Traum sein. Weiterhin meint Kant, der empirische Idealist sei ein transzendentaler Realist (vgl. KrV A 372), und da der transzendentale Realist bereits in der *KrV* beschrieben wird als jemand, der „*bloße Vorstellungen* zu Sachen an sich selbst" macht (KrV A 491 / B 519), spricht auch dies dafür, dass Kant mit der Bezeichnung des träumenden Idealismus Descartes meint. Dass der transzendentale Realist bloße Vorstellungen zu Sachen macht, soll heißen, dass er Erscheinungen als an sich subsistierende Dinge ansieht. Gegen die Auffassung, dass Kant mit dem Ausdruck träumender Idealismus Descartes' Position charakterisieren will, spricht nicht, dass Kant Descartes' Position wenige Zeilen vor der Erwähnung des träumenden Idealismus bereits als → empirischen Idealismus bezeichnet hat, denn die Bezeichnung träumender Idealismus ist hier offenbar der Versuch, ein Pendant zum Ausdruck → schwärmender Idealismus zu finden, den Kant benutzt, um Berkeleys Position zu charakterisieren.

Dina Emundts

Idealismus, Widerlegung des

Mit „Widerlegung des Idealismus" bezeichnet Kant das in der zweiten Auflage der *KrV* zwischen das zweite und dritte → *Postulat des empirischen Denkens überhaupt* neu eingefügte Textstück (KrV B 274–279), in dem ein Beweis für „*das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir*" (KrV B 275) geführt wird. Unter → Idealismus versteht Kant hier den → materialen Idealismus, das heißt „die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und *unerweislich*, oder für *falsch* und *unmöglich* erklärt" (KrV B 274). Die *Widerlegung des Idealismus* setzt sich zusammen aus einer Vorbemerkung (vgl. KrV B 274), die den Begriff des zu widerlegenden Idealismus definiert, einem „*Lehrsatz*" (KrV B 275), der die zu beweisende These formuliert, einem „*Beweis*" (KrV B 275), der die eigentliche „*Widerlegung*" (KrV B 274) beinhaltet, sowie drei Anmerkungen (KrV B 275–279), die die Beweisargumente erläutern. In der Formulierung abgeändert und in einigen Punkten entscheidend ergänzt wird der „Beweis" in der Vorrede der *KrV* (KrV B XXXIX–XLI Anm.). Gegen den → materialen Idealismus beansprucht Kant in der *Widerlegung* zeigen zu können, dass das „*empirisch bestimmte Bewußtsein meines eigenen Daseins*" (KrV B 275) die Existenz der Außenwelt beweist, weil „unsere *innere* dem *Cartesius* unbezweifelte Erfahrung nur unter Voraussetzung *äußerer* Erfahrung möglich sei" (KrV B 275). Denn im empirischen → Bewusstsein meiner Existenz bin ich „mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt" (KrV B 275). „Zeitbestimmung" aber „setzt etwas *Beharrliches* in der Wahrnehmung voraus" (KrV B 275). Da dieses „*Beharrliche[]*" (KrV B 275) nicht in meinem Bewusstsein in der Zeit verfließender Vorstellungen angetroffen werden kann, muss es außer mir im Raum existieren und kann nicht „bloße *Vorstellung* eines Dinges im Raum außer mir" sein (KrV B 275). Also beweist das nicht zu bestreitende empirische Bewusstsein meiner eigenen Existenz die „Wirklichkeit äußerer Ge-

genstände“ (KrV B 278) oder, wie Kant auch sagt, der „*Materie*“ (KrV B 278). Weitere wichtige Stellen: KrV A 366–380; KrV A 381–396; KrV A 26–30 / B 42–45; KrV A 36–40 / B 54–57; KrV B 66–71; KrV B 150–161; KrV A 182–189 / B 224–232; KrV B 422f. Anm.; 4:288–294; 4:372–383; 18:306–313; 18:610–623; KF 1:1–30.

Verwandte Stichworte

Berkeley, George; Descartes, René; Idealismus; Paralogismen der reinen Vernunft; Realismus, empirischer/transzendentaler

Philosophische Funktion

1 Die Kontroverse um den Begriff des Idealismus

Mit der *Widerlegung des Idealismus* knüpft Kant im weiteren Sinne an die Kontroverse um den Idealismus in der Schulphilosophie an und reagiert vor allem auf die von Kritikern der *KrV A* behauptete Identität des →transzendentalen Idealismus mit dem Außenweltskeptizismus. Vor diesem Hintergrund kommt der *Widerlegung* in erster Linie eine begriffsklärende Funktion zu.

1.1 Initial der Kontroverse um den Begriff des Idealismus ist der cartesische Substanzendualismus. Die mit der Unterscheidung von ‚*res cogitans*‘ und ‚*res extensa*‘ einhergehenden systematischen Probleme führen im Anschluß an →Leibniz in der Schulphilosophie zu der Auffassung, dass die cartesische Annahme einer ontologisch selbständigen, denkenden Substanz die Außenwelt in bloße Vorstellung verwandelt. Diese idealistische Konsequenz wird dabei auch →Berkeley zugeschrieben. Unterschieden werden Idealisten und Egoisten als Anhänger einer solchen Lehre. Während der Idealist die Außenwelt für bloße Vorstellung hält, vertritt der Egoist zusätzlich die solipsistische These, er sei das einzig existierende Vorstellungssubjekt (vgl. z. B. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §§ 2, S. 767ff.; S. 942; S. 944). Aus sowohl theoretischen als auch praktischen, nämlich Freiheit und Religion bedrohenden Gründen werden in der Schulphilosophie daraufhin Widerlegungen des Idealismus und Egoismus durchgeführt (vgl. z. B. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, S. 349f.; S. 944; vgl. auch Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 437), die Kant möglicherweise als eine Art Vorbild seiner eigenen *Widerlegung des Idealismus* ansah (vgl. Heidemann, *Kant und der metaphysische Idealismus*, Kap. 1).

1.2 Dass Kant sich überhaupt zu einer Widerlegung des Idealismus veranlasst sah, geht ursprünglich zurück auf seine Auseinandersetzung mit den Rezensenten der ersten Auflage der *KrV*. In ihrer Rezension der *KrV A* in den „*Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*“ (19. 1. 1782) bezeichnen →J. G. H. Feder und →Chr. Garve den transzendentalen Idealismus als einen „Idealismus, der Geist und Materie auf gleiche Weise umfaßt, die Welt und uns selbst in Vorstellungen verwandelt“ (*Rez. KrV*, S. 10). Dieses scharfe Urteil ist vor allem auf der Seite Feders durch dessen schulphilosophisch geprägten Antiidealismus zu erklären. Kant sah seinen Idealismus darin völlig missverstanden und protestiert dagegen zunächst in den *Prolegomena* (vgl. 4:288–294; 4:372–383), was 1783 einen für die Entstehungsumstände der Göttinger Rezension aufschlussreichen Briefwechsel mit Garve zur Folge hat. Feder hingegen polemisiert im Hintergrund weiter gegen Kant und verschärft seinen Vorwurf, der kantische Idealismus sei nichts anderes als Außenweltskeptizismus, noch 1787 in seiner Schrift *Ueber Raum und Causalitaet. Zur Pruefung der Kantischen Philosophie*. Diese Auseinandersetzung bildet den Hintergrund der Durchführung der *Widerlegung des Idealismus* in der zweiten Auflage der *KrV* (vgl. Heidemann, *Kant und der metaphysische Idealismus*, S. 87–94).

2 Der Argumentationsgang der „Widerlegung des Idealismus“

Kant präsentiert die Widerlegung des Idealismus in einem, der Kürze des Textstückes geschuldeten, dichten Argumentationsgang, dessen Aufbau sich nach Beweisziel und Beweisargumenten strukturieren lässt.

2.1 An einer vielzitierten Stelle der Vorrede zur *KrV B* bezeichnet es Kant als einen „Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns […] bloß auf *Glauben*, annehmen zu müssen und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können“ (KrV B XXXIX Anm.). Dementsprechend bestimmt er das Ziel der *Widerlegung* als den „Beweis von der objectiven Realität der äußeren Anschauung“ (KrV B XXXIX Anm.). Die *Widerlegung des Idealismus* zielt damit in erster Linie auf einen direkten Beweis für das „*Dasein der Gegenstände im*

Raum außer mir“ (KrV B 275), wie es im ‚Lehrsatz‘ heißt. Um eine Widerlegung des Idealismus im engeren Sinne handelt es sich erst aufgrund der Argumentationsstrategie, äußere Erfahrung als Voraussetzung innerer Erfahrung zu beweisen. Diese argumentative Verfahrensweise ist direkt auf den „*problematische[n]*“ (KrV B 274) Idealismus → Descartes’ als den eigentlichen Adressaten der „Widerlegung“ gemünzt. Denn den „*dogmatische[n]*“ (KrV B 275) Idealismus → Berkeleys erachtet Kant bereits aufgrund der Raumargumente der *Transzendentalen Ästhetik* als unhaltbar (vgl. KrV B 274). So richtet er den Beweis der *Widerlegung* ausschließlich gegen den cartesischen Idealismus, der die Selbstgewissheit des „Ich bin“ (KrV B 274) oder innere Erfahrung für unbezweifelbar, die Existenz äußerer Gegenstände aber für unbeweisbar hält. Daher baut Kant die *Widerlegung* als Beweis für die epistemische Abhängigkeit innerer von äußerer Erfahrung auf, dergestalt dass der → problematische Idealismus mit dem Zugeständnis innerer Erfahrung nicht zugleich äußere Erfahrung und folglich die Existenz wirklicher Gegenstände im → Raum bezweifeln kann (vgl. Klotz, *Kants Widerlegung*, Kap. 1).

2.2 Der ‚Beweis‘ des ‚Lehrsatzes‘ der *Widerlegung* lässt sich als eine Schlussfolgerung bestehend aus drei Hauptargumenten rekonstruieren: Das erste Argument bildet die von Kant mit dem problematischen Idealismus geteilte Prämisse des Beweises: „Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt“ (KrV B 275). Dieses Faktum der Zeitbestimmtheit des Daseinsbewusstseins wird zurückgeführt auf den „Wechsel“ der „Vorstellungen“ (KrV B XL Anm.), den ein Subjekt im → inneren Sinn unbezweifelbar erfährt. Das zweite Beweisargument, demzufolge „Zeitbestimmung […] etwas *Beharrliches* in der Wahrnehmung“ voraussetzt (KrV B 275), rekurriert zum einen auf Kants Theorie der Zeitmodi, wonach der Modus der Zeitfolge, das heißt das zeitliche Nacheinander, nur bestimmbar ist auf der Grundlage des Zeitmodus der → Beharrlichkeit; zum anderen stützt sich dieses Argument auf die *Erste Analogie* (KrV A 182 / B 224), dergemäß der „*Wechsel der Erscheinungen*“ (KrV A 182 / B 224) nur wahrgenommen werden kann relativ zu einer in der Zeit beharrenden phänomenalen Substanz. Das entscheidende dritte Argument besagt schließlich, dass das „*Beharrliche[]*“ der „Zeitbestimmung“ nicht „in mir“ sein kann, weil ich im inneren Sinn nur auf in der → Zeit wechselnde, nicht-beharrliche Vorstellungen treffe (KrV B 275). Daher sei die „Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein *Ding* außer mir […] möglich“ (KrV B 275). In dieser Schlussfolgerung erblickt Kant den Beweis für die „Existenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme“, und darüber hinaus dafür, dass das „Bewußtsein meines eigenen Daseins […] zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir“ ist (KrV B 276).

Interpretationslage

Vor allem zwei Aspekte sind es, die in der Forschung immer wieder als die zentralen Probleme der *Widerlegung* debattiert wurden (zum Forschungsstand bis 1997 vgl. Heidemann, *Kant und der metaphysische Idealismus*, S. 6ff.): Als klärungsbedürftig erweist sich zum einen die Bedeutung des von Kant in der *Widerlegung* angesetzten Daseinsbewusstseins, das sowohl als ‚empirische‘ wie auch als ‚nicht empirische‘ „Vorstellung: ich bin“ (KrV B 277) auftritt (vgl. Allison, *Kant’s Transcendental Idealism*, S. 289ff.; Heidemann, *Kant und der metaphysische Idealismus*, S. 116ff., 132ff.). Der zweite Problemkomplex betrifft die Frage, ob die *Widerlegung* den transzendentalen Idealismus voraussetzt, wodurch insbesondere geklärt werden soll, inwiefern das „*Beharrliche[]*“ nicht „in mir“, sondern nur „außer mir“ und also keine Einbildung sein kann (KrV B 275). Zwei Interpretationsvarianten werden diesbezüglich unterschieden: a) Die Argumente der „Widerlegung“ setzen den transzendentalen Idealismus notwendig voraus und sind mit ihm kompatibel (vgl. Allison, *Kant’s Transcendental Idealism*, S. 298ff.); b) die Argumente der „Widerlegung“ sind nur unabhängig vom transzendentalen Idealismus erfolgreich, u. a. auch um der realistisch-unabhängigen Existenz äußerer Gegenstände gerecht werden zu können (vgl. Guyer, *Claims of Knowledge 1987*, S. 282ff.). Wichtige Erweiterungen der Argumente der *Widerlegung* beinhalten dabei die späteren *Reflexionen* zum Idealismus (18:306–313, 18:610–623; vgl. Guyer, *Claims of Knowledge 1987*, S. 288ff.; Heidemann, *Kant und der metaphysische Idealismus*, Kap. IV).

Weiterführende Literatur
Allison, Henry E.: Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense, New Haven u. a.: Yale University Press ^{2}2004.
Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge: Cambridge University Press 1987.
Heidemann, Dietmar H.: Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus, Kantstudien Ergänzungsheft 131, Berlin u. a.: de Gruyter 1998.
Klotz, Christian: Kants Widerlegung des Problematischen Idealismus, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1993.
Müller-Lauter, Wolfgang: „Kants Widerlegung des Materialen Idealismus", in: Archiv für Geschichte der Philosophie 46, 1964, 60–82.

Dietmar H. Heidemann

Idealität/Realität

Die beiden einander entgegen gesetzten Ausdrücke ‚Idealität' und ‚Realität' haben bei Kant mehrere unterschiedliche Bedeutungen. Generell ist unter der Idealität eines Gegenstandsbereiches dessen Bedingtheit durch die Weise seiner Repräsentation zu verstehen, während die ‚Realität' eines Gegenstandsbereichs darin besteht, dass er von dieser Bedingung unabhängig ist. Gelegentlich spricht Kant jedoch bereits dann von Idealität, wenn die Realität der betreffenden Entität ungewiss ist: „Diese Ungewißheit [des Daseins aller Gegenstände äußerer Sinne] nenne ich die [empirische] Idealität äußerer Erscheinungen, und die Lehre dieser Idealität heißt der *Idealism*" (KrV A 367).

Grundsätzlich sind bei Kant prädikative von substantivischen Verwendungen der Ausdrücke ‚real' bzw. ‚Realität' (sowie analog ‚ideal' bzw. ‚Idealität') zu unterscheiden. Zu ersteren gehört die Rede von der „objective[n] Realität" (KrV A 36 / B 53) einer Vorstellung, von ‚real' im Gegensatz zu ‚logisch' sowie von „*empirische[r] Realität*" im Gegensatz zur „*transscendentale[n] Realität*" (KrV A 28 / B 44; vgl. KrV A 35f. / B 52). In substantivischer Verwendung versteht Kant unter ‚Realität' die Gesamtheit alles Realen (KrV A 143 / B 182; →Realität). Weitere wichtige Stellen: KrV A 28 / B 44; KrV A 36 / B 52; 5:350f.; 10:268.

Verwandte Stichworte
Realität; Realismus, empirischer/transzendentaler; Idealismus, transzendentaler; real

Philosophische Funktion
Kant unterscheidet hinsichtlich raumzeitlicher Gegenstände zum einen zwischen deren empirischer Realität und deren empirischer Idealität, andererseits zwischen deren transzendentaler Realität und deren transzendentaler Idealität. Seiner Auffassung zufolge sind empirische Gegenstände in Raum und Zeit sowie →Raum und Zeit selbst empirisch real, aber transzendental ideal. So schreibt Kant in der *Transzendentalen Ästhetik*: „Unsere Erörterungen lehren demnach die *Realität* (d. i. die objective Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die *Idealität* des Raums in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten also die empirische *Realität* des Raumes (in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung), obzwar die *transscendentale Idealität* desselben, d. i. daß er Nichts sei, so bald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen" (KrV A 27f. / B 43f.). Während die (empirische) Realität des Raumes (wie auch der Zeit) also in seiner „objective[n] Gültigkeit" besteht (also darin, dass alles, was „äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann", im Raum ist), besteht die transzendentale Idealität des Raumes darin, dass dieser nicht „als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt", vorgestellt wird (KrV A 27f. / B 44). Die transzendentale Realität des Raumes bestünde somit darin, dass es sich bei ihm um ein Ding an sich (bzw. um eine Eigenschaft von oder Relation zwischen Dingen an sich) handelte, während seine empirische Idealität darin bestünde, dass empirische Gegenstände nicht wirklich im Raum sind, sondern wir sie uns im Raum nur vorstellen. Analoges gilt für die Zeit.

Kant spricht auch von der (transzendentalen) Idealität der →Erscheinungen, die darin besteht, „daß Erscheinungen überhaupt außer unseren Vorstellungen nichts sind, welches wir eben durch die transscendentale Idealität derselben sagen

wollten“ (KrV A 507 / B 535). Ihre transzendentale Realität würde demnach darin bestehen, dass es sich bei Erscheinungen um Dinge an sich handelte, die so, wie wir sie vorstellen, auch „außer unseren Vorstellungen“ existieren. Kant zufolge sind somit alle Gegenstände, von deren empirischer Realität wir ausgehen dürfen, inklusive Raum und Zeit, zugleich transzendental ideal.

Lydia Mechtenberg / Red.

Idee

Kant bestimmt den Terminus ‚Idee‘ in der *KrV* in zwei zusammenhängenden Definitionen. Zur ersten Definition der Idee gelangt Kant durch eine dichotomische Teilung der Gattung →‚Vorstellung‘. Dieser Terminus hat für Kant also dieselbe Funktion, die bei →Descartes der lat. Terminus *cogitatio* bzw. *idea* erfüllt, nämlich die Gesamtheit mentaler Vorkommnisse oder Bewusstseinsinhalte zu bezeichnen. Die erste Definition besagt: „Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die *Idee*, oder der Vernunftbegriff“ (KrV A 320 / B 377). Da Kant mit dem lat. Terminus *notio* hier die Kategorien bezeichnet, verweist die Aussage, ein Vernunftbegriff sei „ein Begriff aus Notionen“ (KrV A 320 / B 377), auf die Ableitung der Ideen aus den Kategorien (→Idee, transzendentale).

Die zweite Definition des Terminus ‚Idee‘, zu der Kant in der *KrV* gelangt, geht gewissermaßen von der ersten aus und präzisiert sie. Bereits die erste Definition besagte, dass die Idee ein solcher Begriff ist, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt. Es muss geklärt werden, was dies bedeutet. Kant trägt dieser Forderung in der zweiten Definition Rechnung. Sie besagt: „Ich verstehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann“ (KrV A 327 / B 383). Aus diesen beiden Definitionen folgt, dass genau derjenige Begriff die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, dem kein in der →Sinnlichkeit gebbares Objekt entsprechen kann, auf das er dann angewendet werden könnte. Und dieser Begriff ist der als Idee bezeichnete reine →Vernunftbegriff. Weitere wichtige Stellen: KrV A 313ff. / B 370ff.; KrV A 319f. / B 376f.; KrV A 327f. / B 383f.; 4:328ff.; 5:115f.; 5:314; 5:342.

Verwandte Stichworte

Dialektik, transzendentale (der reinen Vernunft); Idee, transzendentale; Metaphysik; Vernunft; Deduktion der Ideen der reinen Vernunft

Philosophische Funktion

Die erste Definition der Idee besagt zweierlei: Erstens ist die Idee ein Vernunftbegriff. Das ist angesichts des Gebrauchs dieses Terminus in der neuzeitlichen Philosophie vor Kant keineswegs selbstverständlich. Denn etwa Descartes oder →Locke haben ihn auch zur Bezeichnung von sinnlichen Vorstellungen und Verstandesbegriffen verwendet. Descartes unterscheidet eingeborene, erworbene und von uns gemachte Ideen und Locke verwendet den Terminus „*idea*“ so, dass man annehmen kann, dass er für Locke alle Arten von Vorstellungen umfasst. Daher sind für Descartes, aber auch für Locke der Begriff der Substanz und z. B. die Vorstellung der roten Farbe gleichermaßen Ideen.

Genauso wie Kant sich zur Benennung der reinen Verstandesbegriffe auf die antike Philosophie explizit beruft und sie mit →Aristoteles als →Kategorien bezeichnet (vgl. KrV A 79f. / B 105; →Kategorie), beruft er sich auch bei der Benennung der reinen Vernunftbegriffe auf die antike Philosophie und bezeichnet sie mit →Platon als Ideen. Der Grund dazu besteht in diesem Fall in Kants Überzeugung, dass der Terminus ‚Idee‘ in seiner ursprünglichen platonischen Bedeutung am besten geeignet ist, den wahren epistemischen Status eines reinen →Vernunftbegriffs zum Ausdruck zu bringen. Denn „*Plato* bediente sich des Ausdrucks *Idee* so, daß man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches so gar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich *Aristoteles* beschäftigte, weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Congruirendes angetroffen wird“ (KrV A 313 / B 370). Nun besagt die oben zitierte Definition einer Idee zweitens auch, dass eine Idee ein solcher Begriff sei, der die Möglichkeit der →Erfahrung übersteige. Kant meint also, in dieser Bestimmung der Idee, nämlich die Möglichkeit der Erfahrung zu übersteigen, sich im Einklang mit Platon zu befinden. Kants Absicht bei diesem Bezug auf Platon besteht aber auch darin, „den Ausdruck

Idee seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen, damit er nicht fernerhin unter die übrigen Ausdrücke, womit gewöhnlich allerlei Vorstellungsarten in sorgloser Unordnung bezeichnet werden, gerathe“ (KrV A 319 / B 376). Wie oben bereits erwähnt, ist diese Aussage als eine explizite Kritik der neuzeitlichen Philosophie zu verstehen. Wenn man als einen Grund für diese unangemessene Verwendung des Terminus ‚Idee‘ die „sorglose Unordnung“ ansieht, mit der er gebraucht wurde, dann wird man sagen können: Um den Terminus ‚Idee‘ angemessen verwenden zu können, muss man zunächst einmal klären, über welche Arten von Vorstellungen wir verfügen und welcher epistemischer Status ihnen jeweils eignet. Das heißt nun für Kant nichts anderes als eine → Kritik „des Vernunftvermögens überhaupt“ durchzuführen (KrV A XII). Hat man dies einmal getan und dadurch eingesehen, welcher epistemischer Status den Begriffen der reinen Vernunft tatsächlich eigentümlich ist, dann werde man es unerträglich finden, „die Vorstellung der rothen Farbe Idee nennen zu hören“ (KrV A 320 / B 377), wie es Descartes oder Locke gemacht haben. Es ist ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen, dass Kant sich derselben Terminologie, die er in der zweiten Definition der Idee verwendet, auch innerhalb seines Bezugs auf Platon bedient (vgl. KrV A 314 / B 371). Auch dort heißt es, dass die platonische Idee ein Begriff ist, dem in der Sinnlichkeit nichts „Congruirendes angetroffen wird“ (KrV A 313 / B 370), d. h. kein Gegenstand entspricht, und zwar nicht allein im Unterschied zu sinnlichen Vorstellungen, sondern auch im Unterschied zu den Kategorien, denen in der Sinnlichkeit ein Gegenstand entspricht, wie Kant in der transzendentalen Deduktion der Kategorien und in der Lehre vom → Schematismus der *KrV* zeigt. Dieser Mangel an Referentialität folgt wiederum aus dem in der Idee gedachten Sachverhalt. Die Idee ist nämlich „der Begriff eines Maximum“ (KrV A 327 / B 384). Das Maximum kann aber nie in der Sinnlichkeit gegeben sein, denn die Sinnlichkeit ist durch ihre Formen auf die → Anschauung in → Raum und Zeit begrenzt, im Begriff eines Maximums wird aber implizit auf diejenige → Totalität verwiesen, die außerhalb des Raums und der Zeit liegt. Somit wird in dem Begriff eines Maximums etwas gedacht, das in der Sinnlichkeit nie gegeben werden kann. Den Begriff eines Maximums präzisiert Kant daher als „das absolute Ganze aller Erscheinungen“ und verbindet ihn unmittelbar mit dem Ideenbegriff (KrV A 328 / B 384). In dem reinen Vernunftbegriff, in der Idee qua Maximum, wird demnach das Ganze der → Erfahrung gedacht. Weil dieses Ganze aber nie in der Sinnlichkeit gegeben werden kann, ist es kein mögliches Objekt, sondern eine notwendige Aufgabe, ein Problem der reinen Vernunft (vgl. KrV A 328 / B 384). In diesem Zusammenhang ist die kantische Unterscheidung zu verstehen, dass, während die reinen Verstandesbegriffe dem Verstehen, die reinen → Vernunftbegriffe dem Begreifen dienen (vgl. KrV A 311 / B 367). Die Kategorien dienen dazu, das gegebene → Mannigfaltige zu bestimmen und damit objektiv zu verstehen, während die Ideen die Aufgabe haben, dieses bereits bestimmte Mannigfaltige in einen einheitlichen und allumfassenden Zusammenhang zu bringen. ‚Begreifen‘ heißt also in diesem Kontext ‚in eine allumfassende Einheit zusammenzufassen‘ (→ Begreifen).

Kant unterscheidet nun grundsätzlich drei Arten von Ideen. Neben der Idee der reinen theoretischen Vernunft, die Kant mit Bezug auf ihre epistemische Funktion eine → transzendentale Idee nennt, kennt Kant noch die Idee der reinen praktischen Vernunft und die → ästhetische Idee. Was nun zunächst die ästhetische Idee angeht, so definiert sie Kant in der *KU* in Abgrenzung von der reinen theoretischen Idee als eine Anschauung, der kein Begriff adäquat sein kann (vgl. 5:314). Die ästhetische Idee qua Anschauung ist ein Produkt der → Einbildungskraft und nicht der reinen Vernunft. Kant bezeichnet diese Anschauungen als Ideen, „weil sie zu etwas über die Erfahrungsgränze hinaus Liegendem wenigstens streben und so einer Darstellung der Vernunftbegriffe (der intellectuellen Ideen) nahe zu kommen suchen“ (5:314). In dieser Hinsicht weist also die Anschauung der Einbildungskraft dasselbe Strukturmerkmal auf, das den Ideen der reinen Vernunft eigentümlich ist, nämlich auf etwas über die → Grenze der Erfahrung hinaus Liegendes zu verweisen. Kant nennt sie jedoch Idee „hauptsächlich, weil ihnen als inneren Anschauungen kein Begriff völlig adäquat sein kann“ (KrV A 314). Somit weist die ästhetische Idee auch das zweite Strukturmerkmal einer Idee auf, nämlich, dass

ihnen Vorstellungen einer bestimmten anderen Art entgegen ihrem Anspruch nicht vollständig entsprechen können. Im Fall der theoretischen (intellektuellen) Ideen, die Begriffe sind, sind es Anschauungen; im Falle der ästhetischen Ideen qua Anschauungen sind es Begriffe (→Idee, ästhetische).

Was nun die →praktische Idee angeht, so ist sie zwar genauso wie die theoretische Idee ein Begriff. Sie ist jedoch in einer wichtigen Hinsicht von der theoretischen Idee zu unterscheiden. Es ist dies die Hinsicht, dass die praktische Idee eine strengere Art der →objektiven Gültigkeit für sich in Anspruch nehmen kann als die theoretische Idee. Auf diesen Unterschied macht Kant bereits in der *KrV* wie folgt aufmerksam: „das absolute Ganze aller Erscheinungen ist *nur eine Idee*, denn, da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen können, so bleibt es ein *Problem* ohne alle Auflösung. Dagegen, weil es im praktischen Gebrauch des Verstandes ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu thun ist, so kann die Idee der praktischen Vernunft jederzeit wirklich, ob zwar nur zum Theil, *in concreto* gegeben werden […]. In ihr hat die reine Vernunft sogar Causalität, das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält" (KrV A 328 / B 384f.). Die theoretische Idee kann nicht schematisiert werden und daher trägt sie zur Erkenntnis der →Erscheinungen nicht konstitutiv bei: Das in ihr gedachte Ganze aller Erscheinungen bleibt daher aus prinzipiellen Gründen eine bloße Aufgabe, ein →‚Problem'. Im praktischen Gebrauch des Verstandes geht es dagegen allein um die Handlung nach Regeln und daher kann eine praktische Idee durch die Realisierung der entsprechenden Handlung, zu der sie eine Anleitung zur Verfügung stellt, selbst gleichsam mitrealisiert werden. Die praktische Idee ist „Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke" und daher „muß sie allem Praktischen als ursprüngliche […] Bedingung zur Regel dienen" (KrV A 328 / B 385). Weil die praktische Idee eine Bedingung der Möglichkeit einer einheitlichen Handlung angibt, indem sie alle möglichen Absichten (→Zwecke) des Handelnden verbindet, so erwirbt sie genau dann eine, allerdings begrenzte objektive Gültigkeit, wenn es Subjekte gibt, die einheitlich handeln, d. h. so handeln, dass alle durch ihre Handlungen zu erreichenden Absichten untereinander eine Einheit ausmachen. Eine solche Idee ist für Kant z. B. Idee der →Freiheit. Man kann dieses Argument auch folgendermaßen formulieren: Weil es im praktischen Handeln allein darum geht, das ursprünglich Entworfene zu realisieren, und nicht darum, das Gegebene zu erkennen, gewinnt derjenige Begriff, in dem jenes Entworfene entworfen wurde, mit der Realisierung der entsprechenden Handlung eine begrenzte objektive Gültigkeit. Der Begriff, der die Bedingung der Möglichkeit alles Entwerfens angibt, ist nun der Begriff der Freiheit. Somit wird der Begriff der Freiheit in einer jeden Handlung, die nach einem Entwurf realisiert wird, mit realisiert. Die Idee der Freiheit, die im Bereich der theoretischen Intentionalität eine bloße Aufgabe bleiben musste, gewinnt auf diese Weise im Bereich der praktischen Intentionalität eine Art der objektiven Gültigkeit (vgl. 5:115f.). Begrenzt ist nun diese Art der objektiven Gültigkeit deshalb, weil die praktische Idee „nur zum Theil, *in concreto* gegeben werden" (KrV A 327 / B 385) kann, d. h. es gilt auch von ihr nach wie vor, dass sie im Unterschied zu Kategorien nicht schematisiert werden kann.

Weiterführende Literatur

Bickmann, Claudia: „Zur systematischen Funktion der Kantischen Ideenlehre", in: Hiltscher, R. / Georgi, A. (Hg.): Perspektiven der Transzendentalphilosophie im Anschluß an die Philosophie Kants, Freiburg/Br.: Alber 2002, 43–79.

Cramer, Wolfgang: Die absolute Reflexion, Bd. 2, Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft, Frankfurt/M.: Klostermann 1967.

Effertz, Dirk: Kants Metaphysik: Welt und Freiheit. Zur Transformation des Systems der Ideen in der Kritik der Urteilskraft, Freiburg/Br.: Alber 1994.

Malter, Rudolf: „Der Ursprung der Metaphysik in der reinen Vernunft. Systematische Überlegungen zu Kants Ideenlehre", in: Kopper, J. / Marx, W. (Hg.): Zweihundert Jahre Kritik der reinen Vernunft, Hildesheim: Gerstenberg 1981,169–211.

Piché, Claude: Das Ideal. Ein Problem der Kantischen Ideenlehre, Bonn: Bouvier 1984.

Jindřich Karásek

Idee, ästhetische

Von ästhetischen Ideen handelt Kant fast ausschließlich in *KU*. Im § 49 dieser Schrift definiert er den Begriff der ästhetischen Idee als „diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne dass ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d. i. *Begriff*, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann“ (5:315). Im Unterschied zu den Vernunftideen, die Kant als begriffliche Vorstellungen definiert, denen „kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann“ (KrV A 327 / B 383; vgl. auch 5:342), sind ästhetische Ideen anschauliche Vorstellungen, die sich nicht durch einen diskursiven Begriff des Verstandes bestimmen lassen (vgl. 5:314; 5:342). →Schönheit beschreibt Kant auch als Ausdruck „ästhetische[r] Ideen“ (5:329). Weitere wichtige Stellen: 5:233; 5:315f.; 5:322; 5:329; 5:335; 5:342; 5:351.

Verwandte Stichworte

Idee; Einbildungskraft; Genie; Ideal des Schönen

Philosophische Funktion

1 Ästhetische Idee und Ideal der Schönheit

Insofern eine ästhetische Idee ihrer Natur nach anschaulich ist und nicht, wie die Ideen der Vernunft, zu den begrifflichen Vorstellungen gehört, spricht Kant von der ästhetischen Idee auch als einem „Ideal des Schönen“ oder dem „Ideale der Schönheit“. Dieses →Ideal, von dem allerdings nur im Singular die Rede sein kann, fungiert als „das höchste Muster, das Urbild des Geschmacks“: „*Idee* bedeutet eigentlich einen Vernunftbegriff und *Ideal* die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens. Daher kann jenes Urbild des Geschmacks, welches freilich auf der unbestimmten Idee der Vernunft von einem Maximum beruht, aber doch nicht durch Begriffe, sondern nur in einzelner Darstellung kann vorgestellt werden, besser das Ideal des Schönen genannt werden, dergleichen wir, wenn wir gleich nicht im Besitze desselben sind, doch in uns hervorzubringen streben“ (5:232). Ein solches Ideal ist ein Produkt der Einbildungskraft, weil es nicht auf Begriffen, sondern auf der anschaulichen Darstellung einer Vernunftidee beruht; „das Vermögen der Darstellung aber ist die Einbildungskraft“ (5:232).

Der dem Ideal des Schönen oder Urbild des Geschmacks entsprechende Begriff, „durch den sich nichts erkennen, mithin auch *kein Beweis* für das Geschmacksurtheil *führen läßt* […], ist der bloße reine Vernunftbegriff von dem Übersinnlichen, was dem Gegenstande (und auch dem urtheilenden Subjecte) als Sinnenobjecte, mithin als Erscheinung zum Grunde liegt“ (5:340). Kant spricht von diesem →Übersinnlichen als von einem „Substrat der Natur“ (5:345), oder einem „Substrat der Menschheit“ (5:340).

2 Ästhetische Ideen im freien Spiel der Erkenntniskräfte

Das →Geschmacksurteil ‚Dies ist schön‘, wie Kant es versteht, beruht auf einem →interesselosen Wohlgefallen an dem Gegenstand, auf den das Demonstrativpronomen ‚Dies‘ verweist. Dennoch wird es mit einem Anspruch auf allgemeine Gültigkeit verbunden. Die Rechtmäßigkeit dieses Anspruchs begründet Kant im Ausgang von der These, dass das interesselose Wohlgefallen am Schönen keine Spielart der Annehmlichkeit ist. Dieses Wohlgefallen ist vielmehr der Ausdruck eines harmonischen Verhältnisses zwischen →Einbildungskraft und →Verstand, das auf einem „freien Spiel“ dieser Vermögen miteinander aus Anlass einer anschaulichen Vorstellung eines Gegenstandes beruht. Die theoretische Herausforderung für Kant liegt darin, dieses Spiel so zu beschreiben, dass es den Allgemeingültigkeitsanspruch des Geschmacksurteils zu begründen erlaubt, ohne dabei den ästhetischen, nicht kognitiven Charakter dieses Urteils in Frage zu stellen. Von ästhetischen Ideen spricht Kant im Zusammenhang seines Bemühens, die Rolle der Einbildungskraft in diesem freien Spiel genauer zu bestimmen: „Wenn nun einem Begriffe eine Vorstellung der Einbildungskraft untergelegt wird, die zu seiner Darstellung gehört, aber für sich allein soviel zu denken veranlaßt, als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen läßt, mithin den Begriff selbst auf unbegränzte Art ästhetisch erweitert: so ist die Einbildungskraft hierbei schöpferisch und bringt das Vermögen intellectueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr nämlich bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken (was zwar zu dem Begriffe des Gegenstandes gehört), als in ihr aufge-

faßt und deutlich gemacht werden kann“ (5:314f.; vgl. auch *Refl.* 933, 15:414f.).

3 Geist und Genie als Vermögen ästhetischer Ideen

Obwohl Kant ästhetische Ideen zunächst als Vorstellungen der Einbildungskraft definiert, nennt er noch zwei weitere – spezifisch ästhetische, für das ästhetische Urteil und für die künstlerische Kreativität konstitutive – Gemütskräfte, die uns dazu befähigen, ästhetische Ideen zu haben: die Vermögen des →Geistes und des →Genies. „*Geist*, in ästhetischer Bedeutung heißt das belebende Princip im Gemüthe. Dasjenige aber, wodurch dieses Princip die Seele belebt, der Stoff, den es dazu anwendet, ist das, was die Gemüthskräfte zweckmäßig in Schwung versetzt, d. i. in ein solches Spiel, welches sich von selbst erhält und selbst die Kräfte dazu stärkt. Nun behaupte ich, dieses Princip sei nichts anderes als das Vermögen der Darstellung *ästhetischer Ideen*“ (5:313f.). In diesem Zusammenhang erklärt Kant das Genie „durch das Vermögen *ästhetischer Ideen*“ (5:344).

4 Ästhetische Ideen in Kants Kunsttheorie

Da eine begriffliche Bestimmung des →Schönen nicht möglich ist, gibt es auch keine begrifflich bestimmte Regel, unter deren Anleitung jemand ein Werk der schönen →Kunst herstellen könnte. Dennoch können menschliche Artefakte schön sein, Menschen können Werke der schönen Kunst schaffen. Genie ist das Vermögen, das einen Menschen zum Künstler macht. Kant definiert Genie als „das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel giebt“ (5:307). Aufgabe der Kunst ist die Darstellung (Versinnlichung) ästhetischer Ideen, „und es ist eigentlich die Dichtkunst, in welcher sich das Vermögen ästhetischer Ideen in seinem ganzen Maße zeigen kann“ (5:314). Kant spricht auch von „ästhetischen Attributen“ von Kunstwerken und bestimmt diese als das, „was der Einbildungskraft Anlaß giebt, sich über eine Menge von verwandten Vorstellungen zu verbreiten, die mehr denken lassen, als man in einem durch Worte bestimmten Begriff ausdrücken kann; und geben eine *ästhetische Idee*, die jener Vernunftidee statt logischer Darstellung dient, eigentlich aber um das Gemüth zu beleben, indem sie ihm die Aussicht in ein unabsehliches Feld verwandter Vorstellungen eröffnet“ (5:315).

Weiterführende Literatur

Fricke, Christel: Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils, Berlin u. a.: de Gruyter 1990, Kap. 6.2.

Fricke, Christel: „Kants Theorie der schönen Kunst“, in: Parret, Herman (Hg.): Kants Ästhetik, Berlin u. a.: de Gruyter 1998, 674–689.

Fricke, Christel: „Von der Analyse des Geschmacksurteils zur Philosophie der Kunst“, in Fricke, Christel u. a. (Hg.): Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1995, 193–214.

Makkreel, Rudolph: Einbildungskraft und Interpretation. Die hermeneutische Tragweite von Kants „Kritik der Urteilskraft“, Paderborn u. a.: Schöningh 1997.

Schaper, Eva: Studies in Kant’s Aesthetics, Edinburgh: Edinburgh University Press 1979.

Christel Fricke

Idee, immanenter/transzendenter Gebrauch der

Von den →Ideen gilt Kant zufolge ganz allgemein, dass nicht sie „an sich selbst, sondern bloß ihr Gebrauch […] entweder in Ansehung der gesammten möglichen Erfahrung *überfliegend* (transscendent), oder *einheimisch* (immanent)“ sein kann (KrV A 643 / B 671). Kant spricht daher (von wenigen Ausnahmen abgesehen, vgl. z. B. KrV A 565 / B 593f.) nicht von immanenten und transzendenten Ideen, sondern von deren immanenten (d. h. innerhalb des Bereichs möglicher Erfahrung verbleibenden) oder transzendenten (diesen Bereich überschreitenden) Gebrauch. Kant nennt den immanenten Gebrauch der Ideen auch einen hypothetischen und regulativen. Im Unterschied dazu ist der immanente Gebrauch der →Kategorien apodiktisch und konstitutiv (vgl. KrV A 647 / B 675). Weitere wichtige Stellen: KrV A 643 / B 671; KrV A 647 / B 675; 4:328; 4:373f. Anm.; 4:356f.; 5:48f.; 5:105f.; 5:134f.

Verwandte Stichworte

Idee; Idee, transzendentale; Verstandesgebrauch, immanenter/transzendenter; immanent; transzendent

Philosophische Funktion

Der Gebrauch einer Idee ist genau dann „immanent", wenn er auf →Gegenstände der Erfahrung gerichtet ist, ‚transzendent' dann, wenn er auf einen Gegenstand gerichtet ist, der der gebrauchten Idee vermeintlich entspricht (vgl. KrV A 643 / B 671). Deshalb liege der Fehler des transzendenten Gebrauchs der Idee nicht beim →Verstand oder der →Vernunft, sondern bei der →Urteilskraft, die in diesem Fall das Verhältnis zwischen der Idee und ihrem Gegenstand als ein bestimmendes und damit als ein erkennendes Verhältnis behandelt. Das heißt nun, dass Kant die Idee nur im Rekurs auf ihre in Anspruch genommene Extension entweder transzendent oder immanent nennt. Das, was in einer Idee gedacht wird, also ihre Intension, bleibt davon unberührt: Während der verschiedenen Anwendungen einer Idee bleibt ihr Inhalt und ihr epistemischer Status unverändert und identisch; sie bleibt eine Vorstellung von der Totalität der zu einem gegebenen Bedingten (→Idee, transzendentale).

Der immanente Gebrauch einer Idee bleibt innerhalb der Grenzen der möglichen Erfahrung, indem er sich nur auf Gegenstände des Verstandes richtet. Die philosophische Funktion des immanenten Ideengebrauchs besteht somit darin, dass sie qua Gedanke von der →Totalität der →Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten die höchste →systematische Einheit der reinen theoretischen Vernunft in ihrem Bezug auf den Verstand garantiert.

Den transzendenten Ideengebrauch charakterisiert Kant als einen solchen, in dem die gebrauchte Idee auf einen ihr vermeintlich entsprechenden Gegenstand gerichtet ist (vgl. KrV A 643 / B 671). Dieser Gegenstandsbezug ist aber bei den Ideen prinzipiell – aus dem Grund der Beschaffenheit des in ihnen gedachten Sachverhalts – ausgeschlossen: Die Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten kann nie in der →Sinnlichkeit präsent sein. Der transzendente Ideengebrauch nimmt also keinerlei Rücksicht auf die Struktur des begrifflichen Inhalts der Idee, der in der Sinnlichkeit gar nicht dargestellt werden kann und dem also kein in der Sinnlichkeit gebbarer Gegenstand entsprechen kann (→Schema) und meint genau das zu erreichen, was durch diesen Inhalt ausgeschlossen ist, nämlich einen Bezug auf einen wirklich vorkommenden Gegenstand. Er ist daher „in Ansehung der gesammten möglichen Erfahrung *überfliegend*" (KrV A 643 / B 671).

Kants Konzeption des transzendenten Ideengebrauchs ist ein zentrales Element seiner Kritik an der traditionellen Metaphysik. Diese ist Kant zufolge dadurch charakterisiert, dass sie die Begriffe der reinen Vernunft als deskriptive Prädikate der ihnen entsprechenden Gegenstände versteht und damit den eigentlichen epistemischen Status dieser Begriffe verfehlt (vgl. KrV A 681 / B 709).

Weiterführende Literatur

Fischer, Norbert: „Zur Kritik der Vernunfterkenntnis bei Kant und Levinas. Die Idee des transzendentalen Ideals und das Problem der Totalität", in: Kant-Studien 90, 1999, 168–190.

Majer, Ulrich: „Hilberts Methode der idealen Elemente und Kants regulativer Gebrauch der Ideen", in: Kant-Studien 84, 1993, 51–77.

Seebohm, Thomas M.: „Die reine Logik, die systematische Konstruktion des Prinzips der Vernunft und das System der Ideen", in: Fulda, Hans Friedrich / Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Architektonik und System in der Philosophie Kants, Hamburg: Meiner 2001, 204–231.

Streichert, Till: „Kants affirmativer Begriff der Totalität – Zur Triftigkeit eines skeptizistischen Arguments am transzendentalen Ideal", in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 2, Berlin u. a.: de Gruyter 2000, 840–846.

Jindřich Karásek

Idee, intellektuelle

Den Terminus ‚intellektuelle Idee' verwendet Kant als eine Alternative zur Bezeichnung der Ideen der reinen Vernunft (vgl. 5:314). Weitere wichtige Stellen: 5:80; 5:314.

Verwandte Stichworte

Dialektik; Idee; Idee, transzendentale; Metaphysik

Philosophische Funktion

Im Gegensatz zu den →ästhetischen Ideen sind alle Ideen der reinen theoretischen Vernunft als solche intellektuell. Während die intellektuellen

Ideen Begriffe, und näher → Vernunftbegriffe sind, sind die ästhetischen Ideen Anschauungen, d. h. Vorstellungen der → Einbildungskraft (vgl. 5:314). Diese Differenz hängt also mit Kants Unterscheidung der zwei Erkenntnisstämme, → Rezeptivität und Spontaneität (bzw. → Sinnlichkeit und → Verstand/Vernunft), zusammen: Alles, was rezeptiv gegeben ist, ist → sinnlich, und alles, was spontan durch das Denken hervorgebracht ist, ist intellektuell. Dieser Art sind → Kategorien und Ideen, denn sie enthalten nichts, was rezeptiv in der Sinnlichkeit gegeben werden kann. Weil aber die rezeptiv in der Sinnlichkeit gegebenen Vorstellungen eine der notwendigen Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis darstellen, wird der Bezug der intellektuellen Vorstellungen auf die sinnlichen zu einem der wichtigsten Probleme der theoretischen Philosophie Kants.

Jindřich Karásek

Idee, kosmologische

„Ich nenne alle transscendentale Ideen, so fern sie die absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen betreffen, *Weltbegriffe*“ (KrV A 407 / B 434), welchen Ausdruck Kant wiederum als gleichbedeutend mit „kosmologischer Idee“ verwendet (vgl. KrV A 420 / B 447). Die → transzendentale Idee ist ganz allgemein ein Gedanke von der → Totalität der → Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Die kosmologische Idee ist also eine Art der Gattung ‚transzendentale Idee‘, indem der Inhalt der transzendentalen Idee auf den Gedanken von der absoluten Totalität in der → Synthesis der → Erscheinungen eingeschränkt wird. Weitere wichtige Stellen: KrV A 407 / B 434; KrV A 418 / B 446; KrV A 420 / B 447; 4:338–347; 4:363; 5:133.

Verwandte Stichworte

Antinomie der reinen Vernunft; Dialektik; Idee; Idee, transzendentale; Welt

Philosophische Funktion

Kant zufolge betrifft „die Idee der absoluten Totalität [in der Synthesis der Erscheinungen] nichts andres, als die Exposition der *Erscheinungen*“ (KrV A 416 / B 443). Die kosmologische Idee ist somit als schlechthin vollendete Synthesis der Erscheinungen zu verstehen, wobei der Terminus „schlechthin vollendete“ als äquivalent mit dem Terminus „*absolute[] Totalität*“ genommen werden muss (KrV A 416 / B 444). Diese Exposition ist nun die regressiv, d. h. von dem Bedingten zu seinen Bedingungen verfahrende Synthesis der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten (vgl. KrV A 416f. / B 443f.). Ist diese Exposition vollständig, dann hat die → reine Vernunft ein → Unbedingtes gefunden, das aber nur „*in der absoluten Totalität der Reihe*“ (KrV A 416 / B 444) der Bedingungen enthalten ist. Kant unterscheidet zwei Arten des Unbedingten: die erste besteht in der ganzen Reihe der Bedingungen, in der „also alle Glieder ohne Ausnahme bedingt und nur das Ganze derselben schlechthin unbedingt“ ist (KrV A 417 / B 445), während die zweite „nur ein Theil der Reihe [ist], dem die übrigen Glieder derselben untergeordnet sind, der selbst aber unter keiner anderen Bedingung steht“ (KrV A 417 / B 445). Die kosmologische Idee ist Kant zufolge ein Gedanke der zweiten Art des → Unbedingten (vgl. KrV A 418 / B 446). Dieser Gedanke hat vier Modifikationen (vgl. KrV A 418 / B 446), je nachdem, von welcher → Kategorie er seinen Ausgang nimmt, wobei die Auswahl nur auf diejenigen → Kategorien beschränkt ist, „welche eine Reihe in der Synthesis des Mannigfaltigen nothwendig bei sich führen“ (KrV A 415 / B 442). Weil nun die → Welt für Kant „die absolute Totalität des Inbegriffs existirender Dinge“ bedeutet (KrV A 419 / B 447), besteht die Funktion der kosmologischen Idee darin, den transzendentalen Begriff der → Welt zu begründen.

Jindřich Karásek

Idee, mathematische/ dynamische

Die Unterscheidung zwischen den mathematischen und dynamischen Ideen als zwei Arten von → kosmologischen Ideen führt Kant im Antinomie-Kapitel der *KrV* ein (vgl. KrV A 405–567 / B 432–595). Die mathematische Idee hat ein mathematisches Ganzes aller → Erscheinungen und die → Totalität ihrer → Synthesis zum Gegenstand, während die dynamische Idee auf das Ganze aller Erscheinungen als dynamisches Ganzes abzielt. Die Synthesis des Ganzen in der mathematischen Idee hat den Charakter ihrer Aggregation in → Raum und Zeit, während diese Synthesis in

der dynamischen Idee auf die Einheit im Dasein der Erscheinungen gerichtet ist. Terminologisch knüpft Kant damit an die in der → transzendentalen Analytik getroffene Unterscheidung zwischen den mathematischen und dynamischen Grundsätzen des Verstandes (vgl. KrV A 162 / B 202) sowie zwischen einem mathematischen und einem dynamischen Gebrauch der Synthesis an (vgl. KrV B 199). Weitere wichtige Stellen: KrV A 418ff. / B 446ff.; 9:92f.; 20:288.

Verwandte Stichworte
Idee; Idee, transzendentale; mathematisch/dynamisch; Synthesis, dynamische/mathematische

Philosophische Funktion
Aus Kants Erklärung in einer Anmerkung im Grundsatzkapitel geht hervor, was mit der Verwendung des Terminus „dynamisch" gemeint ist. Bei der Synthesis, in der die → Kategorien auf empirisch gegebene Gegenstände „dynamisch" angewendet werden, geht es um „die Verbindung des *Daseins* des Mannigfaltigen" (KrV B 201 Anm.), während die mathematisch angewandten Kategorien die → Anschauung selbst betreffen (vgl. KrV B 199). Die erste Art der Synthesis erfolgt anhand der Kategorien der → Relation und der → Modalität, während die zweite anhand der Kategorien der → Quantität und → Qualität erfolgt. Daraus ist ersichtlich, dass die → mathematischen Grundsätze die notwendigen Eigenschaften der Anschauung als solcher, während die → dynamischen Grundsätze die Existenz des in der Anschauung gegebenen → Mannigfaltigen bestimmen. In der ersten Art der Synthesis geht es also darum, die mannigfaltigen Teile der Zeit und des Raums anhand der Kategorien der Quantität und der Qualität zusammenzusetzen, während die zweite Art der Synthesis auf die Verbindung der daseienden Erscheinungen ausgeht (z. B. in der Kategorie der → Kausalität). Aus diesem Zusammenhang heraus muss die Funktion der mathematischen und der dynamischen Idee verstanden werden: Während die mathematische Idee auf die Totalität in der Synthesis des Raums und der Zeit ausgeht (die → Welt ist entweder unendlich oder endlich und zusammengesetzt aus einfachen nicht mehr zusammengesetzten Teilen oder nicht), besteht die mit der dynamischen Idee verbundene Aufgabe darin, die Totalität in der Existenz der Welt zu denken (d. h. eine nicht mehr verursachte Ursache der Welt und ein notwendig existierendes Seiendes zu finden).

Interessant ist nun, dass das Produkt der ersten Art von Synthesis Kant zufolge Welt genannt wird, während das Produkt der zweiten Art der Synthesis → „Natur" heißt, wobei es sich in beiden Fällen um ein und dieselbe Welt handelt, die in der zweiten Art der Synthesis nur in einer anderen Hinsicht als in der ersten betrachtet wird (KrV A 418 / B 446f.). Das führt Kant explizit aus, indem er zunächst vorschlägt, alle → kosmologischen Ideen Weltbegriffe zu nennen (vgl. KrV A 420 / B 447). Dann schlägt er jedoch eine weitere terminologische Differenzierung innerhalb dieses Terminus vor, deren Kriterium der Unterschied des Mathematisch- und des Dynamischunbedingten ausmacht. Die Differenzierung besteht dann darin, dass die Ideen des Mathematischunbedingten „in engerer Bedeutung Weltbegriffe", während die Ideen des Dynamischunbedingten „*transscendente Naturbegriffe*" genannt werden (KrV B 447f.).

Weiterführende Literatur
Schüßler, Ingeborg: Philosophie und Wissenschaftspositivismus. Die mathematischen Grundsätze in Kants Kritik der reinen Vernunft und die Verselbständigung der Wissenschaften, Frankfurt/M.: Klostermann 1979.

Jindřich Karásek

Idee, platonische

Platonische Ideen sind Kant zufolge als „Urbilder der Dinge selbst" (KrV A 313 / B 370) zu verstehen. Kant stellt sie den → Kategorien gegenüber, die – anders als die platonischen Ideen – „bloß Schlüssel zu möglichen Erfahrungen" sind (KrV A 313 / B 370). Der platonischen Idee kann dagegen kein Erfahrungsgegenstand jemals vollständig entsprechen. Nach Platon, so Kant, „flossen" die Ideen „aus der höchsten Vernunft aus" (KrV A 313 / B 370), womit Kant offenbar weniger auf Platon selbst als auf die neuplatonische Emanationslehre anspielt. Weitere wichtige Stellen: 5:141; 8:399f.

Verwandte Stichworte:
Idee; Platon

Philosophische Funktion:
Kants Rekurs auf Platons Ideenbegriff dient vor allem dazu, seinen eigenen (kritischen) Ideenbegriff gegen die neuzeitliche Verwendung des Ausdrucks → ‚Idee' zu profilieren, indem er an die ursprüngliche platonische Bedeutung des Ausdrucks anknüpft, wonach Ideen für solche Gegenstände stehen, die nicht sinnlich wahrgenommen, sondern nur gedacht werden können. Auch in seiner praktischen Philosophie, innerhalb derer die Ideen der theoretischen Vernunft zu den → Postulaten der reinen praktischen Vernunft werden, und damit eine Art der objektiven → Gültigkeit erlangen, die im Bereich der theoretischen Vernunft ausgeschlossen ist, knüpft Kant seinem eigenen Verständnis nach an die platonische Ideenlehre an, da auch „Plato […] seine Ideen vorzüglich in allem, was praktisch ist, [fand]" (KrV A 314 / B 371). Als Beispiel führt Kant den Begriff der Tugend an, der aus der Erfahrung gar nicht gewonnen werden kann (vgl. KrV A 314 / B 371).

Jindřich Karásek / Red.

Idee, politische

Als ‚politische Idee' kann man einen reinen Vernunftbegriff bezeichnen, der den gesellschaftlichen oder öffentlichen Bereich betrifft, etwa die Idee eines ursprünglichen Gesellschaftsvertrages, eines Völkerbundes oder des Weltbürgerrechts. Kant verwendet diesen Ausdruck selbst nur selten, nennt aber in *Religion* ein Staatsrecht, „so fern es zugleich auf ein allgemeines und *machthabendes* Völkerrecht bezogen werden soll", explizit eine „politische[] Idee" (6:123 Anm.). Weitere wichtige Stellen: 6:315; 6:344; 8:349; 8:360.

Verwandte Stichworte
Idee; Idee, praktische; Idee, regulative

Philosophische Funktion
1 Ideen im Staatsrecht
Dort ist die grundlegende politische Idee die des ursprünglichen Vertrags: „Der Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der *ursprüngliche Contract*" (6:315). In *Gemeinspruch* nennt Kant den ursprünglichen Vertrag „eine *bloße Idee* der Vernunft", schreibt ihr aber auch „unbezweifelte (praktische) Realität" zu, durch die Aufgabe, „jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen *können*, und jeden Unterthan, so fern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe" (8:297). Aus dieser Idee geht die republikanische Verfassung hervor (vgl. 8:349f.). Zudem gilt ihm das höchste Oberhaupt im Staat, das „gerecht *für sich selbst* und doch ein *Mensch* sein" soll, als eine Idee, der man sich aufgrund der menschlichen Natur nur annähern kann (8:23). Die „Idee des Staats überhaupt" führt auf die drei Gewalten (6:315; vgl. 6:338).

2 Ideen im Völkerrecht
Auch im Völkerrecht spielt die Idee eines ursprünglichen Vertrages eine zentrale Rolle. So gehört es für Kant zu den Elementen des Völkerrechts, „daß ein Völkerbund nach der Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages nothwendig ist, sich zwar einander nicht in die einheimische Mißhelligkeiten derselben zu mischen, aber doch gegen Angriffe der äußeren zu schützen" (6:344; vgl. 8:24, 8:354 und 8:356, die „Idee der *Föderalität*"). Zwiespältig äußert sich Kant zur „Idee *einer Weltrepublik*" (8:357; vgl. 6:34). Schließlich spricht Kant von der Idee des Völkerrechts selbst (vgl. 6:311, 8:367).

3 Die Idee eines Weltbürgerrechts
Weil es, so Kant in der Friedensschrift, so weit gekommen ist, „daß die Rechtsverletzung an *einem* Platz der Erde an *allen* gefühlt wird", ist für ihn die Idee eines Weltbürgerrechts keine „phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine nothwendige Ergänzung des ungeschriebenen Codex sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt und so zum ewigen Frieden" (8:360).

Jens Timmermann

Idee, praktische

Eine praktische Idee ist ein reiner Vernunftbegriff, der einem Akteur als Maßstab zur Beurteilung möglicher Handlungen dienen kann. Praktische Ideen wie die eines reinen, heiligen oder vollkommen guten Willens, einer reinen Verstandeswelt

oder eines gerechten Gottes spielen in Kants Moralphilosophie eine entscheidende Rolle. Wichtige Stellen: KrV A 316f. / B 372f.; KrV A 328f. / B 385f.; KrV B 426; KrV A 806 / B 834; KrV A 812 / B 840; 4:345; 4:389; 4:408; 4:448; 5:32; 5:50; 5:87; 5:256; 5:265; 5:468; 5:479; 6:487f.; 7:73f.

Verwandte Stichworte
Ideal; Idee, platonische; Idee, theologische

Philosophische Funktion
Kant entwickelt den Begriff einer praktischen Idee in der *KrV*, indem er die Unterscheidung von spekulativer und →praktischer Vernunft auf einen an Platon angelehnten Ideenbegriff anwendet. Dort geht er auf praktische Ideen zunächst im Rahmen seiner allgemeinen Erörterung des Ideenbegriffs ein. Eine Idee wird definiert als ein notwendiger Vernunftbegriff, „dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann" (KrV A 327 / B 383). Praktische Ideen werden von den spekulativen Ideen unterschieden. Sie sind Ideen, die durch freies menschliches Handeln „wirkende Ursachen" werden können (KrV A 317 / B 374; vgl. KrV A 328 / B 385, 5:50). Mit Platon hält er einen idealen Staat für eine praktische Idee (vgl. KrV A 316 / B 372). In den *Prolegomena* verknüpft Kant sie mit dem Begriff des Sollens und bezeichnet sie als „*objective Gründe*" zum Handeln (4:345). Entsprechend heißt es in der *Transzendentalen Methodenlehre*, die Beurteilung der Sittlichkeit „ihrer Reinigkeit und Folgen nach" geschehe „nach *Ideen*, die *Befolgung* ihrer Gesetze nach *Maximen*" (KrV A 812 / B 840); das Sittengesetz könne „auf bloßen Ideen der reinen Vernunft beruhen" (KrV A 806 / B 834). Die Ausübung einer praktischen Idee ist allerdings jederzeit „begrenzt und mangelhaft" (KrV A 328 / B 385). Als Beispiele praktischer Ideen nennt Kant in der *KrV* die „Idee der Menschheit" ins uns als Urbild menschlicher Handlungen (vgl. KrV A 318 / B 374) und die Idee einer besseren (KrV B 426) oder moralischen (vgl. KrV A 808 / B 836) Welt (vgl. KrV A 811 / B 839 im Zusammenhang mit dem →höchsten Gut).

In den Schriften zur Moralphilosophie werden etliche praktische Ideen benannt, etwa in der *GMS* die Idee eines „ohne einschränkende Bedingung" schlechterdings guten (4:437) oder eines reinen (vgl. 4:390f.) Willens, des absoluten Werts des bloßen Willens (vgl. 4:394) oder die Idee einer reinen praktischen Vernunft (vgl. 4:389) bzw. einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft (vgl. 4:408). Die drei Neuformulierungen des →kategorischen Imperativs des zweiten Abschnitts der Schrift dienten dazu, jeweils „eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) und dadurch dem Gefühle näher zu bringen" (4:436; vgl. 4:429f., 4:431f.). Kant diskutiert im dritten Abschnitt die Frage nach dem Interesse „*welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt*" (4:448; vgl. 4:460), und gelangt schließlich zur Idee einer „anderen Ordnung und Gesetzgebung" (4:458), d. h. einer intelligiblen Welt oder einer reinen Verstandeswelt (vgl. 4:462; vgl. 4:447). Diese praktischen Ideen werden in der *KpV* implizit oder explizit wieder aufgenommen (vgl. 5:87).

Die Ideen von →Freiheit, →Gott und →Unsterblichkeit, die aus der theoretischen Philosophie stammen und nach der *KpV* im moralischen Handeln vorausgesetzt werden müssen, sind Grundlage aber nicht Urbild oder Maßstab möglicher freier Handlungen und deshalb keine praktischen Ideen. Sie sind spekulative Ideen, deren Realität die Vernunft in praktischer Absicht beweist. In der Religionsphilosophie findet sich allerdings die praktische Idee „von einem allgemeinen moralischen Gesetzgeber für alle unsere Pflichten, als Urheber des uns inwohnenden moralischen Gesetzes" (7:73f.), die endlichen Wesen wie dem Menschen moralisches Handeln erleichtern kann. Hervorgegangen ist sie aus spekulativen der Idee eines Weltschöpfers (7:73; vgl. etwa 6:487f.).

Jens Timmermann

Idee, psychologische

Kant unterscheidet in der *Transzendentalen Dialektik* der *KrV* zwischen drei →transzendentalen Ideen der „bloß speculativen Vernunft" (KrV A 684 / B 712): der psychologischen Idee, der →kosmologischen Idee und der →theologischen Idee. Die psychologische Idee drückt die Einfachheit und numerische Identität der menschlichen Seelensubstanz aus, die „mit andern wirklichen Dingen außer ihr in Gemeinschaft" steht (KrV A 682 / B 710). Es ist dies die Idee „einer einfachen selbstständigen Intelligenz" (KrV A 682 / B 710; vgl. KrV B 426). Weitere wichtige Stellen: KrV A 671 / B 699; KrV A 684 / B 712; KrV A 690 / B 718; KrV A 695 / B 723f. Anm., 4:330; 4:333; 4:363.

Verwandte Stichworte
Idee, kosmologische; Idee, theologische; Paralogismus; Seele

Philosophische Funktion
Transzendentale Ideen sind Begriffe der → reinen Vernunft, die diese erschließt, indem sie „zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte" (KrV A 307 / B 364; vgl. KrV A 310 / B 366f.) zu erkennen versucht. Sie haben einen transzendentalen Status, weil in ihnen die obersten, nicht sinnlichen Bedingungen einer jeden Erfahrungserkenntnis gedacht werden (vgl. KrV A 307 / B 364). Warum die Vernunft dieses Interesse am → Unbedingten hat, begründet Kant nicht näher (vgl. KrV A 669ff. / B 697ff.). In den *Prolegomena* spricht er von der Metaphysik als einer „Naturanlage" der „natürlichen reinen Vernunft", uns von den „Fesseln der Erfahrung und den Schranken der bloßen Naturbetrachtung […] loszumachen" (4:362). Weil das Verfahren der reinen Vernunft auf das Unbedingte aller Erkenntnis zielt, beschränken sich die „reine[n] Vernunftbegriffe, oder *transscendentale Ideen*" (KrV A 321 / B 378), nicht auf den Bereich einer möglichen Erfahrung. Entsprechend der Tafel der Verstandeskategorien gibt es drei mögliche Arten von Vernunftschlüssen, wobei der erste Vernunftschluss auf das „*Unbedingte[] der kategorischen* Synthesis in einem Subject" (KrV A 323 / B 379) zielt. Ausgehend vom ‚Ich denke' der transzendentalen Analytik will die Vernunft in Gestalt der rationalen → Psychologie das Ich als eine einfache, numerisch identische und immaterielle Seelensubstanz erkennen. Dabei gerät sie in einen dialektischen Schein. Die Syllogismen der rationalen Psychologie erweisen sich als → Paralogismen. Der Grundfehler der rationalen Psychologie besteht darin, von den → reinen Verstandesbegriffen bzw. den reinen Urteilsfunktionen (vgl. KrV B 406f.) einen unsere Erkenntnis erweiternden Gebrauch zu machen, d. h. ohne sie durch die Bedingungen eines möglichen Erfahrungsgebrauchs einschränken zu wollen. Doch Kategorien haben nur dann eine objektive Bedeutung, wenn sie auf Anschauungen bezogen werden (vgl. KrV A 342f. / B 400f.). Obwohl die reine Vernunft die Substantialität der → Seele nicht erkennen kann, vermag sie sie jedoch zu denken. Diesen Vernunftbegriff des denkenden Ich qua Seele nennt Kant eine psychologische Idee. Zwar stellt der konstitutive Gebrauch einer Vernunftidee einen „Mißbrauch" (KrV A 669 / B 697) dar, nicht jedoch ihr regulativer Gebrauch. Machen wir einen → regulativen Gebrauch von der Vernunftidee, zeigt diese „an, nicht wie ein Gegenstand beschaffen ist, sondern wie wir unter der Leitung desselben die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt *suchen* sollen." (KrV A 671 / B 699) Beim regulativen Gebrauch der psychologischen Idee, der für die empirische Psychologie zentral ist, werden die „Erscheinungen, Handlungen und Empfänglichkeit unseres Gemüths" (KrV A 672 / B 700; vgl. KrV A 695f. / B 723f.) so betrachtet, als ob sie die inneren Erfahrungen einer einfachen Substanz wären. Die Vernunft unternimmt dies in der Absicht, „alle Bestimmungen als in einem einigen Subjecte, alle Kräfte, so viel möglich, als abgeleitet von einer einzigen Grundkraft, allen Wechsel, als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten und alle *Erscheinungen* im Raume als von den Handlungen des *Denkens* ganz unterschieden vorzustellen." (KrV A 682f. / B 710f.). Mit der psychologischen Idee wird zwar unsere spekulative Erkenntnis des denkenden Ich im Sinne einer unsterblichen Seelensubstanz nicht erweitert (vgl. KrV A 690 / B 718; 4:335). Aber indem uns die Vernunft nötigt, mit ihren transzendentalen Ideen „die bloße Naturbetrachtung" (4:362) zu verlassen, eröffnet sie jenseits der Spekulation einen „Raum" für „moralische Ideen" und weist auf diese Weise die Behauptungen des Materialismus als „frech" (4:363; vgl. KrV A 383–384) zurück.

Weiterführende Literatur
Horstmann, Rolf-Peter: „Der Anhang zur transzendentalen Dialektik (A 642 / B 670–A 704 / B 732)", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, S. 525–545.
Sturm, Thomas: Kant und die Wissenschaften vom Menschen, Paderborn: Mentis 2009.

Heiner F. Klemme

Idee, regulative

Kant zufolge verfügt die reine theoretische Vernunft über drei regulative Ideen: 1. die Idee des Ich „als denkende Natur (Seele)" (KrV A 682 / B 710); 2. „der Weltbegriff überhaupt" (KrV A 684 / B 712);

3. „der Vernunftbegriff von *Gott*“ (KrV A 685 / B 713). Indem er diese Begriffe als regulative Ideen bezeichnet, macht Kant deutlich, dass sie nicht – wie in der traditionellen rationalistischen Metaphysik – zur Erkenntnis von real existierenden Gegenständen dienen können, sondern lediglich dazu, die Vielzahl empirischer Erkenntnisse „regulativ“ auf das Ziel einer systematischern Einheit aller Erkenntnisse zu beziehen. Weitere wichtige Stellen: KrV A 642 / B 670ff.; KrV A 684 / B 712.

Verwandte Stichworte

Idee; Idee, transzendentale; konstitutiv/regulativ

Philosophische Funktion

Der Begriff der „regulativen Idee“ (KrV A 684 / B 712) bzw. genauer: des „*regulativen Gebrauch[s] der Ideen der reinen Vernunft*“ (KrV A 642 / B 670ff.) beruht auf der Unterscheidung aller reinen Begriffe in solche mit *konstitutiver* und solche mit *regulativer* Funktion für die Möglichkeit von Erfahrung (vgl. KrV A 644 / B 672; KrV A 647 / B 675). In dieser Hinsicht haben allein die → Kategorien eine konstitutive Funktion, weil sie Bedingungen der Möglichkeit sind, die Gegenstände der Erfahrung zu denken. Dass die Kategorien diese Funktion haben, soll die → transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe zeigen. Bei den Ideen als reinen Vernunftbegriffen ist ein solcher Nachweis aus prinzipiellen Gründen ausgeschlossen, weil der Inhalt dieser Begriffe so beschaffen ist, dass nicht einmal in der reinen Anschauung, geschweige denn in der empirischen, etwas ihnen Kongruierendes (vgl. KrV A 327 / B 383) vorkommen kann. Der Terminus ‚konstitutiv‘ ist in diesem Zusammenhang daher so zu verstehen, dass die Kategorien ‚Konstituentien‘ der → Gegenstände der Erfahrung sind, indem erst sie es möglich machen, das Mannigfaltige der empirischen Anschauung als Einheit eines Erfahrungsgegenstandes zu erfassen. Genau diese Funktion wird den Ideen abgesprochen (obwohl sie aus den Kategorien entwickelt sind, indem die restringierende Bedingung der Sinnlichkeit, das „Schema […] der Kategorie“, KrV A 146 / B 186, weggelassen wird; vgl. KrV A 409 / B 435–436; KrV A 674 / B 702). Ihre regulative Funktion besteht nun darin, „Einheit in die besonderen Erkenntnisse zu bringen“ (KrV A 647 / B 675). Es handelt sich also nicht um Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung, sondern um Einheit der → Erkenntnisse, d. h. um Einheit dessen, was durch die Anwendung der Kategorien auf das Mannigfaltige der empirischen Anschauung bereits als empirische Erkenntnis konstituiert worden ist.

Diese → Einheit bezeichnet Kant mit drei alternativen Termini: erstens als → *kollektive* Einheit im Unterschied zu der distributiven Einheit des Mannigfaltigen einer empirischen Anschauung (vgl. KrV A 644 / B 672), zweitens als → Vernunfteinheit im Unterschied zu der → Verstandeseinheit (vgl. KrV A 326 / B 383; KrV A 648 / B 676), und drittens als → systematische Einheit (vgl. KrV A 647 / B 675). Mit Bezug auf die Möglichkeit der Erfahrung hat eine Idee deshalb nur eine regulative Funktion, weil sie eine solche Einheit stiftet, von der die durch den Verstand hervorgebrachte Einheit eines Erfahrungsgegenstandes ganz unabhängig ist und die allein mannigfaltige Erkenntnisse betrifft. Es handelt sich also um Einheit des Wissens in demjenigen Bereich, der durch den begrifflichen Inhalt einer Idee definiert ist. So ist z. B. die → kosmologische Idee (der Weltbegriff) eine Funktion der Einheit derjenigen mannigfaltigen Erkenntnisse, die Welt und Natur betreffen (vgl. KrV A 648–649 / B 676–677; KrV A 418 / B 446). In dieser Hinsicht ist die Vernunfteinheit systematisch, d. h. allumfassend. Man könnte daher von einer Metaeinheit der Erfahrung sprechen. Kant führt in diesem Zusammenhang folgende Analogie an: Wie die → Sinnlichkeit den Gegenstand für den → Verstand ausmacht, so macht der Verstand den Gegenstand für die → Vernunft aus (vgl. KrV A 664 / B 692). Der Terminus ‚regulativ‘ besagt aber auch, dass das durch die Idee geleitete Verfahren der reinen theoretischen Vernunft nur problematisch bzw. hypothetisch ist, d. h. die Einheit des Wissens ist selber keine Erkenntnis eines Objektes (vgl. KrV A 646–647 / B 674–675). Die Ideen fungieren als ein „*focus imaginarius*“ (KrV A 644 / B 672) – d. h. als ein fiktiver Endpunkt der systematischen Einheit aller Erkenntnisse, den wir zwar niemals erreichen, dem wir uns aber beständig annähern können. Der Verstand ist nun insofern der Gegenstand für die Vernunft, als die Vernunft ‚das Feld‘ für die Tätigkeit des Verstandes a priori gliedert. In diesem Zusammenhang bemüht Kant eine weitere Analogie: Die regulative Idee ist „ein Analogon von einem Schema der

Sinnlichkeit", indem sie „eine Regel oder Princip der systematischen Einheit alles Verstandesgebrauchs" (KrV A 665 / B 693) enthält. Die gemeinte Analogie ist daher folgende: Wie das → Schema der Sinnlichkeit den Bezug des Verstandes auf die Sinnlichkeit möglich macht, so macht die regulative Idee den Bezug der Vernunft auf den Verstand möglich, allerdings mit der bereits erwähnten Einschränkung, dass dadurch keine Erkenntnis eines Objektes gestiftet wird. Aus diesem Grund sind die regulativen Ideen im Unterschied zu den Kategorien nur subjektive → Maximen der Vernunft und keine Bestimmungen der Gegenstände der Erfahrung. Insofern jedoch die regulativen Ideen solche heuristischen Maximen (vgl. KrV A 671 / B 699) sind, die der reinen theoretischen Vernunft vorschreiben, die Einheit der mannigfaltigen Verstandeserkenntnisse zu suchen, sind sie notwendig, weil wir sonst, d. h. ohne die Einheit der Vernunft, gar keine Vernunft hätten (vgl. KrV A 651 / B 679).

Jindřich Karásek / Red.

Idee, theologische

Kant bestimmt die theologische Idee, die von ihm terminologisch auch mit dem → Ideal der reinen Vernunft identifiziert wird, als Idee von einem „höchst vollkommnen Urwesen[]", das vor dem Hintergrund des Begriffs einer „absolute[n] Vollständigkeit eines Dinges überhaupt" als die Bedingung der „Möglichkeit, mithin auch der Wirklichkeit aller andern Dinge" gedacht wird (4:348). Weitere wichtige Stellen: KrV A 323 / B 379; KrV A 334–336 / B 391–393; KrV A 340 / B 398; KrV A 671 / B 699; 4:349; 4:363.

Verwandte Stichworte

Ideal, transzendentales; Idee, transzendentale; Gott

Philosophische Funktion

Auch wenn die theologische Idee nach Kant den „allerwichtigsten" Stoff zum Gebrauch der Vernunft liefert, so erweise sich dieser Stoff als „überschwenglich[]" und „transscendent[]", wenn die Vernunft „blos speculativ" und damit „dialektisch[]" gebraucht werde (4:348). Wie bei den beiden anderen, systematisch korrelierten → transzendentalen Ideen (der → psychologischen und der → kosmologischen Idee) handele es sich bei ihr um einen „reine[n] Vernunftbegriff[]", der „in keiner Erfahrung gegeben werden" könne (4:349), sondern der vielmehr „den Verstandesgebrauch im Ganzen der gesammten Erfahrung nach Principien bestimmen" solle (KrV A 321 / B 378). Genetisch basiert die theologische Idee bei Kant auf dem Konzept der „*disjunctiven* Synthesis der Theile in einem System" (KrV A 323 / A B 379; vgl. auch KrV A 334 / B 391) beziehungsweise auf der „*dritten* Art vernünftelnder Schlüsse, von der Totalität der Bedingungen, Gegenstände überhaupt […] zu denken, auf die absolute synthetische Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt […], auf ein Wesen aller Wesen" zu schließen (KrV A 340 / B 398; vgl. auch KrV A 572f. / B 600f.). Als Grund für die Fehlerhaftigkeit dieses Schlusses, soweit er zu einem konstitutiv-positiven Prinzip (und nicht nur einer → regulativen Idee) führen soll, gibt Kant in den *Prolegomena*, in denen der Terminus „theologische Idee" im Rahmen der Architektonik auch einschlägig verwendet wird (vgl. 4:348, § 55), in summarischer Form an, „daß wir [hier] die subjective Bedingungen unseres Denkens für objective Bedingungen der Sachen selbst und eine nothwendige Hypothese zur Befriedigung unserer Vernunft für ein Dogma halten" (4:348). – Von singulärer und zugleich systematischer Bedeutung dürfte in den *Prolegomena* zudem Kants Funktionszuschreibung sein, dass bereits die theologische Idee vor einem dogmatischen „Fatalism" bewahre: „Endlich da alle Naturnothwendigkeit in der Sinnenwelt jederzeit bedingt ist […] und die unbedingte Nothwendigkeit nur in der Einheit einer von der Sinnenwelt unterschiedenen Ursache gesucht werden muß, die Causalität derselben aber wiederum, wenn sie blos Natur wäre, niemals das Dasein des Zufälligen als seine Folge begreiflich machen könnte, so macht sich die Vernunft vermittelst der *theologischen* Idee vom Fatalism los, sowohl einer blinden Naturnothwendigkeit in dem Zusammenhange der Natur selbst ohne erstes Princip, als auch in der Causalität dieses Princips selbst, und führt auf den Begriff einer Ursache durch Freiheit, mithin einer obersten Intelligenz" (4:363). Dieses zweistufige Argument lässt sich wie folgt explizieren: Soweit der → Fatalismus, wie etwa im Fall des → Spinozismus, eine welttranszendente, erste Ursache dogmatisch bestreitet,

so sichert dagegen zunächst eine ontologisch verstandene Ding-an-sich-Konzeption (vgl. in den *Prolegomena* u. a. 4:342; 4:354) – konkretisiert durch die theologische Idee – weiterhin die Denkmöglichkeit einer solchen Ursache, die dann die etwaige immanente „blinde[] Naturnothwendigkeit in dem Zusammenhange der Natur" (4:363) übersteigt – was im Übrigen auch im Einklang mit den restriktiven Maßgaben der transzendentalen → Theologie steht, nach denen bereits das mögliche Dasein Gottes, wenn überhaupt, „außer der Welt" (KrV A 641 / B 669) angesiedelt werden muss (vgl. dazu auch 28:325; 28:1041; 28:1042f.). Des Weiteren garantiert hier eine regulativ gebrauchte → Physikotheologie die Möglichkeit, diese Ursache dann – nichtfatalistisch – als eine freie Intelligenz zu denken, aus der auch das phänomenal gegebene „Dasein des Zufälligen" (4:363) begreifbar werden kann. In positiver und hinreichend bestimmter Form würden jedoch diese Ursache und der in Anschlag gebrachte Freiheits- und Intelligenzbegriff erst durch die „moralischen Ideen außer dem Felde der Speculation" ausgefüllt, so dass der finale Zweck (auch) der theologischen Idee darin gesehen werden kann, diesen Ideen „Raum zu verschaffen" (4:363).

Thomas Wyrwich

Idee, transzendentale

Transzendentale Ideen sind → Begriffe „von der *Totalität der Bedingungen* zu einem gegebenen Bedingten" (KrV A 322 / B 379), die Kant durch die folgenden drei Bedingungen näher charakterisiert: 1. „Sie sind Begriffe der reinen Vernunft"; 2. „Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben"; 3. „Sie sind endlich transscendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrung" (KrV A 327 / B 384). Weitere wichtige Stellen: KrV A 322 / B 379; KrV A 327 / B 384; KrV A 671 / B 699; 4:330; 4:333; 4:348ff.; 4:362f.

Verwandte Stichworte

Deduktion der Ideen der reinen Vernunft; Dialektik; Idee; Vernunft

Philosophische Funktion

Der Zusammenhang zwischen der kantischen Definition transzendentaler Ideen als „*Totalität der Bedingungen* zu einem gegebenen Bedingten" (KrV A 322 / B 379) mit dem Begriff der Idee überhaupt besteht darin, dass diese Definition denjenigen Begriff des → Übersinnlichen näher charakterisiert, der in der Definition der Idee („Vernunftidee", 5:342) verwendet worden ist. Den Inhalt des Begriffs des Übersinnlichen macht also nach dieser Konkretisierung die Vorstellung von der → Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten aus. Weil aber diese Totalität qua Übersinnliches als etwas → Unbedingtes verstanden werden kann – die Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten muss selber unbedingt sein –, so kann der Begriff der transzendentalen Idee „durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden" (KrV A 322 / B 379). Deshalb verbindet Kant die Charakterisierung der reinen → Vernunftbegriffe als transzendentale Ideen mit der Definition einer Idee überhaupt folgendermaßen: Die reinen Vernunftbegriffe sind genau deshalb transzendentale Ideen, weil unter einer Idee ein Vernunftbegriff verstanden wird, „dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann" (KrV A 327 / B 383). Ein Begriff, dem kein in der → Sinnlichkeit gegebener Gegenstand entsprechen kann, ist aber ein Begriff vom Übersinnlichen und damit vom Unbedingten. Weil dieses Unbedingte näher als Totalität der → Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten charakterisiert werden kann, ist die transzendentale Idee ein Begriff von dieser Totalität, die als vollständige Einheit der mannigfaltigen empirischen Erkenntnisse zu verstehen ist (→ Idee). Deshalb kann auch die philosophische Funktion einer transzendentalen Idee von derjenigen der Idee überhaupt abgeleitet werden, und zwar näher so, dass man den Ursprung und den Zusammenhang innerhalb der transzendentalen Ideen betrachtet.

Bei der Bestimmung des Ursprungs von transzendentalen Ideen geht Kant davon aus, dass es nach der Analogie mit der Herleitung von → Kategorien aus den Urteilsformen in der → metaphysischen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe möglich sein muss, die transzendentalen Ideen aus den Formen der → Vernunftschlüsse zu gewinnen (vgl. KrV A 321 / B 378), und zwar deshalb, weil die Vernunft durch → Prosyllogismen zum Unbedingten gelangt (vgl. KrV A 323 / B 379). Kant verbindet nun diese Art der Gewinnung von transzendentalen Ideen aus den → Vernunftschlüssen

mit ihrer Herleitung aus den Kategorien. Dabei schränkt er dies jedoch auf die Kategorien der Relation ein: „So viel Arten des Verhältnisses es nun giebt, die der Verstand vermittelst der Kategorien sich vorstellt, so vielerlei reine Vernunftbegriffe wird es auch geben“ (KrV A 323 / B 379). Aus diesem Grund ergeben sich drei Arten des Unbedingten: „*erstlich* ein *Unbedingtes* der *kategorischen* Synthesis in einem *Subject*, *zweitens* der *hypothetischen* Synthesis der Glieder einer *Reihe*, *drittens* der *disjunctiven* Synthesis der Theile in einem System“ (KrV A 323 / B 379). Hieraus ergeben sich dann drei Arten der transzendentalen Ideen: „die eine zum Subject, welches selbst nicht mehr Prädicat ist, die andre zur Voraussetzung, die nichts weiter voraussetzt, und die dritte zu einem Aggregat der Glieder der Eintheilung“ (KrV A 323 / B 379f.). Bei der Betonung der kategorialen Herkunft der Ideen präzisiert Kant den Inhalt der transzendentalen Ideen und macht folgende reine Vernunftbegriffe namhaft: 1. Begriff der absoluten Einheit des denkenden Subjekts; 2. Begriff des Schlechthinunbedingten in einer Reihe gegebener Bedingungen; und 3. Begriff von einem Wesen aller Wesen, den Kant zugleich als den höchsten Vernunftbegriff bezeichnet (vgl. KrV A 335 / B 392f.). Es kostet nicht viel Mühe, in diesen Begriffen drei höchste Begriffe der traditionellen →Metaphysik zu erkennen, nämlich den Begriff der →Seele des Menschen, der Begriff der →Welt im Ganzen und den Gottesbegriff. So spricht auch Kant von drei transzendentalen Ideen, nämlich von der →psychologischen, →kosmologischen und →theologischen Idee (vgl. KrV A 671 / B 699).

Man kann Kant zufolge diese Ideen aus den Kategorien in einem zweischrittigen Verfahren gewinnen. Kant beschreibt es wie folgt: „[1.] Wir heben von dem Gegenstande der Idee die Bedingungen auf, welche unseren Verstandesbegriff einschränken […]. [2.] Und nun denken wir uns ein Etwas, wovon wir, was es an sich selbst sei, gar keinen Begriff haben, aber wovon wir uns doch ein Verhältniß zu dem Inbegriffe der Erscheinungen denken, das demjenigen analogisch ist, welches die Erscheinungen unter einander haben“ (KrV A 674 / B 702; vgl. auch KrV A 409 / B 435f.). Die transzendentalen Ideen sind also eigentlich nichts anderes „als zum Unbedingten erweiterte Kategorien“ (KrV A 409 / B 436). Im Zusammenhang mit Kants Ausführungen in dem Kapitel *Phaenomena und Noumena* (vgl. KrV B 300ff.; KrV B 309ff.) ist dieses Verfahren folgendermassen zu interpretieren: Im ersten negativ zu nennenden Schritt wird von der →Kategorie ihr →Schema weggenommen, das ihre Anwendbarkeit auf die →Erscheinungen ermöglicht. Damit wird die Anwendbarkeit der Kategorie „amplificir[t]“ (KrV A 146 / B 186), dies aber zugleich so, dass durch diese Erweiterung keine neue Erkenntnisse erzielt werden können. Deshalb sind alle transzendentale Ideen →transzendent: Während der Ausdruck →‚transzendental‘ ihre epistemische Funktion meint, die allerdings im Unterschied zu derjenigen der Kategorien nicht erfahrungskonstitutiv, sondern nur regulativ ist, bezeichnet der Ausdruck →‚transzendent‘ ihren epistemischen Status: Sie übersteigen – transzendieren – die Grenzen aller Erfahrung. Was damit aber im zweiten positiven Schritt erreicht wird, ist das reine →Denken von einem Etwas, von dem wir zwar keinen Begriff haben – die Ideen sind eigentlich keine ostensiven Begriffe von Objekten, sondern nur heuristische Begriffe (vgl. KrV A 671 / B 699) –, das wir aber in eine Analogie zu demjenigen Zusammenhang der Erscheinungen setzen, der in den durch schematisierte Kategorien geleiteten Synthesen des empirisch gegebenen Mannigfaltigen ausgemacht werden kann. Dadurch „erweitern wir eigentlich nicht unsere Erkenntniß über die Objecte möglicher Erfahrung, sondern nur die empirische Einheit der letzteren, durch die systematische Einheit, wozu uns die Idee das Schema giebt, welche mithin nicht als constitutives, sondern bloß als regulatives Princip gilt“ (KrV A 674 / B 702). In den transzendentalen Ideen werden also Objekte gedacht, die zwar keinen gegenständlichen Status haben, weil sie nicht empirisch gegeben werden können. Sie sind dennoch selber Analoga der sinnlichen →Schemata und dienen dazu, diejenige →systematische Einheit der Erscheinungen zu setzen, die als Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten zu verstehen ist: „diese systematische Einheit dient der Vernunft nicht objectiv zu einem Grundsatze, um sie über die Gegenstände, sondern subjectiv als Maxime, um sie über alles mögliche empirische Erkenntniß der Gegenstände zu verbreiten“ (KrV A 680 / B 708). Im Unterschied zu den Kategorien, die jeweils ein Schema der Sinnlichkeit erforderlich machen, sind die in den Ideen gedachten Objekte selber Schemata,

mit deren Hilfe der Gesamtzusammenhang der → Erfahrung erzielt werden solle. In diesem Zusammenhang spricht Kant von einer *suppositio relativa* im Unterschied zu einer *suppositio absoluta*, wobei die erste dann erfolgt, „wenn ich mir ein Wesen als existirend denke, das einer bloßen und zwar transscendentalen Idee correspondirt" (KrV A 676 / B 704). Von dieser *suppositio relativa* gibt Kant ein Beispiel mit der → theologischen Idee: Der Begriff von → Gott gibt „nur die Idee von Etwas an die Hand, worauf alle empirische Realität ihre höchste und nothwendige Einheit gründet, und welches wir nicht anders, als nach der Analogie einer wirklichen Substanz, welche nach Vernunftgesetzen die Ursache aller Dinge sei, denken können" (KrV A 675 / B 703). Diese Suche der Vernunft, die Gegenstände in einem vollständigen Ganzen zu betrachten, nennt Kant ihr → spekulatives Interesse und unterscheidet es von der Einsicht (vgl. KrV A 676 / B 704). Die philosophische Funktion der transzendentalen Ideen besteht also darin, zu dieser Betrachtungsweise der sinnlichen Welt Schemata zur Verfügung zu stellen und sie daher auf diese Weise zu ermöglichen. Dies geschieht Kant zufolge nach einem → synthetischen Grundsatz a priori: „[Z]u dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird" (KrV A 307 / B 364). An einer anderen Stelle formuliert Kant diesen Grundsatz wie folgt: „*Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben*" (KrV A 409 / B 436). Durch diesen „Grundsatz" wird der Vernunft eine bestimmte Handlung vorgeschrieben, nämlich diese: Ist etwas Bedingtes gegeben, suche und finde alle seine Bedingungen, auch wenn dies nur hypothetisch und daher problematisch geschehen sollte. Sind aber *alle* diese Bedingungen gefunden, d. h. festgesetzt worden, so ist zu dem Bedingten ein Unbedingtes gefunden. Die drei höchsten Arten des Unbedingten und damit die drei höchsten → Postulate der reinen theoretischen Vernunft identifiziert Kant in den transzendentalen Ideen, in denen die Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten gedacht wird.

Kant zufolge machen diese transzendentalen Ideen ein → System aus: „Zuletzt wird man auch gewahr: daß unter den transscendentalen Ideen selbst ein gewisser Zusammenhang und Einheit hervorleuchte, […]. Von der Erkenntniß seiner selbst (der Seele) zur Welterkenntniß und vermittelst dieser, zum Urwesen fortzugehen, ist ein so natürlicher Fortschritt, daß er dem logischen Fortgange der Vernunft von den Prämissen zum Schlußsatze ähnlich scheint" (KrV A 337 / B 394f.). Es scheint zunächst verwirrend, dass Kant in diesem Kontext von einer → Erkenntnis spricht. Dieser Terminus kann in diesem Kontext nicht in dem in der → *Transzendentalen Analytik* herausgearbeiteten Sinne verstanden werden. Davon aber abgesehen, spricht Kant hier von einem natürlichen und sogar logisch notwendigen Übergang von der psychologischen zur kosmologischen und von da aus zur theologischen Idee. Damit würde die Metaphysik in einen systematischen Zusammenhang ihrer einzelnen Disziplinen gebracht werden, so dass es einen notwendigen Übergang von der rationalen → Psychologie zur rationalen → Kosmologie und von da aus zur natürlichen → Theologie gäbe. Ihre ganze ‚Erkenntnis' gipfelt dann in der natürlichen Theologie, womit auch – in der kantischen Sicht – die höchste systematische Einheit der mannigfaltigen empirischen Erkenntnisse erreicht wäre. Das könnte der Grund sein, warum Kant den Begriff von einem Wesen aller Wesen als den höchsten Vernunftbegriff bezeichnet (vgl. KrV A 335 / B 393).

Kants Lehre von den transzendentalen Ideen wirft eine Reihe von Fragen auf, die in der Forschungsliteratur kaum angesprochen worden sind: Wie lässt sich der Vorrang der Kategorien der Relation bei der Ableitung der Ideen aus den Formen der Vernunftschlüsse begründen? Wie ist die Ableitung der Ideen aus den Formen der Vernunftschlüsse (in Analogie zu der metaphysischen Deduktion der Kategorien) zu verstehen? Wie ist die Ableitung der Ideen aus den Kategorien zu verstehen und in welchem Verhältnis steht sie zur „metaphysischen Deduktion der Ideen"? Wie ist der notwendige Zusammenhang zwischen den transzendentalen Ideen zu begründen?

Weiterführende Literatur

Horstmann, Rolf-Peter: „Der Anhang zur transzendentalen Dialektik", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 525–545.

Klimmek, Nikolai F.: Kants System der transzendentalen Ideen, Berlin u. a.: de Gruyter 2005.
Longuenesse, Béatrice: „The Transcendental Ideal and the Unity of Critical System", in: Robinson, Hoke (Hg.): Proceedings of the Eight International Kant Congress (Memphis 1995), Bd. 1.2, Milwauke: Marquette Univ. Press 1995, 521–537.
Renaut, Alain: „Transzendentale Dialektik, Einleitung und Buch I", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 353–370.
Vossenkuhl, Wilhelm: „Das System der Vernunftschlüsse", in: Fulda, Hans Friedrich / Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Architektonik und System in der Philosophie Kants, Hamburg: Meiner 2001, 232–244.

Jindřich Karásek

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht

Erschienen in: →*Berlinische Monatsschrift*, 11. Stück, IV, November 1784, S. 385–411. In: 8:15–31; Werkausgabe, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974 (u. ö.), Bd. 11, S. 33–50; Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften, hg. v. Horst D. Brandt, Hamburg: Meiner 1999, S. 3–19; Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie, hg. v. Manfred Frank und Véronique Zanetti, Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1996, 2009, S. 321–338.

Als Veranlassung des Aufsatzes nennt Kant in einer Fußnote zum Titelblatt „[e]ine Stelle unter den kurzen Anzeigen des zwölften Stücks der Gothaischen Gel.[ehrten] Zeit.[ungen] d. J." (1784, 12. Stück, 11. Februar, S. 95), an der eine „Unterredung [Kants] mit einem durchreisenden Gelehrten" zitiert werde und die ihm eine „Erläuterung ab[nötigt], ohne die jene keinen begreiflichen Sinn haben würde" (8:15). An dieser Stelle heißt es: „Eine Lieblingsidee des Hrn. Prof. Kant ist, dass der Endzweck des Menschengeschlechts die Erreichung der vollkommensten Staatsverfassung sei"; es sei zu zeigen, „wie weit die Menschheit in den verschiedenen Zeiten diesem Endzweck sich genähert, oder von demselben entfernt habe, und was zu Erreichung desselben noch zu thun sei" (8:468). Der Aufsatz steht in sachlicher Nähe zu *Mutmaßlicher Anfang* (1786; vgl. 8:107–123) und *Frieden* (1795; vgl. 8:341–386).

In geschichtsphilosophischer Einkleidung legt Kant zum ersten Male seine rechtsphilosophischen Vorstellungen in Umrissen dar. Ausgangspunkt von Kants Überlegungen sind die →Vernunft des Menschen und die „darauf sich gründende Freiheit des Willens" (8:19f.) einerseits und seine „ungesellige Geselligkeit" (8:20) andererseits, d. h. die menschliche Neigung, „sich zu vergesellschaften", verbunden mit dem gleichzeitigen „großen Hang, sich zu vereinzelnen (isoliren)" (8:21). Dieser „Antagonism" der ungeselligen Geselligkeit ist „das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwickelung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen"; er wird „am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung" sein (8:20). Dabei ist „die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung" die Schaffung einer „Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äußeren Gesetzen im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird" (8:22). Nur in einer solchen Gesellschaft lässt sich die Entwicklung aller →Anlagen der Natur „in der Menschheit" erreichen (8:22). Diese Aufgabe zu lösen, ist schwierig. Denn „der Mensch ist ein Thier, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, einen Herrn nöthig hat" (8:23). Herrschaft aber kann wieder nur von Menschen ausgeübt werden, für die ihrerseits gilt, dass sie einen Herrn nötig haben. Die Schwierigkeit besteht deshalb darin, wie wir uns „ein Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit verschaffen" können, „das selbst gerecht" ist. Diese Aufgabe ist „die schwerste unter allen" (8:23). „Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt" (8:23).

„Höchste[] Absicht" der „Natur" ist ein „allgemeiner weltbürgerlicher Zustand", der „dereinst einmal zu Stande kommen" wird (8:28). Die Herstellung dieses Zustandes geschieht in zwei Stufen. Erstens ist eine „vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung" (8:22) und zweitens ein „gesetzmäßige[s] äußere[s] Staatenverhältni[ß]" (8:24) einzurichten. Kant betont die Interdependenz der beiden Aufgaben (vgl. 8:24). Die vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung beschreibt Kant auch als „eine[] allgemein das Recht verwaltende[] bürgerliche[] Gesellschaft", die dadurch gekennzeichnet ist, dass in ihr einerseits „die größte Freiheit, mithin ein[] durch-

gängiger Antagonism ihrer Glieder“ besteht, andererseits aber die Grenzen dieser Freiheit auf das genaueste bestimmt und gesichert sind, „damit sie mit der Freiheit anderer bestehen könne“ (8:22). Das gesetzmäßige äußere Staatenverhältnis dagegen beschreibt er als einen Zustand, „der einem bürgerlichen gemeinen Wesen ähnlich“ ist (8:25), oder auch als einen „großen Völkerbund[]“, „wo jeder, auch der kleinste Staat seine Sicherheit und Rechte nicht von eigener Macht, oder eigener rechtliche[r] Beurtheilung, sondern allein von […] einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten“ kann (8:24). An einer anderen Stelle wird der → Völkerbund auch als „ein[] künftige[r] große[r] Staatskörper“ gekennzeichnet (8:28). Damit werden die beiden ersten Formen des → rechtlichen Zustandes der späteren *MSR* angedeutet, wo Kant ebenfalls die Interdependenz der Formen des rechtlichen Zustandes hervorhebt (vgl. 6:311). Im Unterschied zu *MSR*, wo Kant die „allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung“ zum „Endzweck der Rechtslehre innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft“ erklärt (6:355), ist in dem Aufsatz der „verborgene Plan der Natur“ die Herstellung eines Zustandes, „in welchem sie [die Natur] alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann“ (8:27; vgl. 8:22).

Weiterführende Literatur

Frank, Manfred / Zanetti, Véronique: „Kommentar“, in: Immanuel Kant, Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie, hg. v. Manfred Frank und Véronique Zanetti, Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag 1996, 2009, 1088–1116.

Kleingeld, Pauline: Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg: Königshausen & Neumann 1995.

Joachim Hruschka / Red.

Ideen, metaphysische

Es gibt Kant zufolge drei metaphysischen Hauptideen. Es sind dies die Begriffe von → Gott, von → Freiheit (des Willens) und von → Unsterblichkeit (der Seele): „Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: *Gott*, *Freiheit* und *Unsterblichkeit*, so daß der zweite Begriff, mit dem ersten verbunden, auf den dritten, als einen nothwendigen Schlußsatz, führen soll. Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr bloß zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen“ (KrV B 395 Anm.). Weitere wichtige Stelle: 5:132.

Verwandte Stichworte

Idee, transzendentale; Metaphysik

Philosophische Funktion

Kants Hervorhebung der Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als Hauptideen der Metaphysik orientiert sich nicht an der traditionellen rationalistischen Metaphysik, sondern beruht auf Kants eigener metaphysischer Systematik. So ist noch die *Metaphysica* von → Alexander Gottlieb Baumgarten, welche Kant seinen Metaphysikvorlesungen zugrunde legte, eingeteilt in *metaphysica generalis* (Ontologie) und *metaphysica specialis*, welche letztere wiederum drei Teile hat, nämlich *cosmologia*, *psychologia* und *theologia*. Die Begriffe von Freiheit und Unsterblichkeit wurden innerhalb der *Psychologia rationalis* abgehandelt (vgl. Baumgarten, *Metaphysica* [4]1757, §§ 755–756; 780f.). Da nun der Begriff von Gott in der *theologia naturalis* entwickelt wird, bedeutete das, dass die *cosmologia generalis* unter den Ideen der Metaphysik mit keiner eigenen Idee vertreten wäre, wenn man annähme, dass Kant in den zitierten Worten auf die Systeme der rationalistischen Metaphysik Bezug nimmt. Es scheint aber nicht plausibel, dass Kant eine Teildisziplin der *metaphysica specialis* ganz ausblenden wollte. Tatsächlich liegt der Rede von den drei grundlegenden Ideen der Metaphysik Kants eigene metaphysische Systematik zugrunde. Eine ihrer Eigentümlichkeiten besteht nämlich darin, den Begriff der Freiheit bereits innerhalb seiner Kritik an der Kosmologie der rationalistischen Metaphysik im Antinomiekapitel der *KrV* zu entwickeln, und zwar als den Begriff von einer solchen Entität, die in der Lage ist, eine Reihe der Zustände der Welt von sich selbst anzufangen (vgl. KrV A 446 / B 474). Kant nennt diesen so aufgefassten Begriff die „transscendentale Idee der Freiheit“ (KrV A 448 / B 476) und merkt an, dass mit diesem Begriff weder die Wirklichkeit noch die Möglichkeit des freien Willens unter Beweis gestellt ist, sondern nur gezeigt ist, dass die Kausalität aus

der Freiheit dem strengen Begriff der Naturkausalität nicht widerspricht (vgl. KrV A 557–558 / B 585–586).

Dass es sich um Kants eigene metaphysische Systematik handelt, geht auf eine andere Weise aus der *KpV* hervor, in der den Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit die Funktion zugesprochen wird, → Postulate der reinen praktischen Vernunft zu sein (vgl. 5:132). Erst damit ist die von Kant in der zitierten Anmerkung zur *KrV B* erwähnte Absicht erreicht, die „Realität" der metaphysischen Ideen sicherzustellen: „Diese Postulate […] geben aber den Ideen der speculativen Vernunft im allgemeinen (vermittelst ihrer Beziehung aufs Praktische) objective Realität, und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnte" (5:132).

Kant deutet in der Anmerkung zu KrV B 395 eine interne Systematik der metaphysischen Ideen an: Der Begriff der Freiheit lasse in Verbindung mit dem Gottesbegriff notwendigerweise auf den Begriff der Unsterblichkeit der Seele schließen. Kant hatte eine solche triadische Begriffssystematik bereits mit Bezug auf die Kategorien erwähnt, und zwar ebenfalls in einer Anmerkung, die erst in der zweiten Auflage der *KrV* hinzugekommen ist, in der er feststellt, „daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Classe entspringt" (KrV B 110). Diese Ordnung der Begriffe bezeichnet Kant als „*synthetische*" (vgl. KrV B 395 Anm.). Der Grund hierfür besteht offenbar darin, dass sie auf der Verbindung (→ Synthesis) beruht, kraft deren man einen neuen Begriff erhält, der aus den einzelnen Inhalten der zu verbindenden Begriffe nicht analytisch abgeleitet werden kann. Kant unterscheidet sie daher von der „analytischen" Ordnung, die darin besteht, von der Seelenlehre zur Weltlehre und von da aus zur Gotteslehre fortzugehen (vgl. KrV B 395 Anm.). Dieses Verfahren ist also deshalb analytisch, weil man in ihm die einzelnen Teildisziplinen der *metaphysica specialis* auseinander entwickelt. So bezeichnet Kant sein eigenes Verfahren in der → *Transzendentalen Dialektik* der *KrV* als analytisch. Es sei „dem Zwecke angemessener […], unseren großen Entwurf zu vollziehen" (KrV B 395 Anm.).

Jindřich Karásek / Red.

Identität

Identität ist eine Relation, in der jedes → Ding zu sich selbst und zu keinem anderen Ding steht. Die Frage der Identität wird relevant, wenn ein und dasselbe Ding sich auf verschiedene Weisen zeigt. Dies ist z. B. der Fall, wenn es durch verschiedene Namen bezeichnet wird oder durch verschiedene Kennzeichnungen herausgegriffen werden kann. Dann kann man fragen, ob das Ding, das sich in der einen Weise zeigt, identisch ist mit dem Ding, das sich in der anderen Weise zeigt. Der Begriff der Identität kommt in den Schriften Kants hauptsächlich in folgenden vier Zusammenhängen vor: 1. Das → Bewusstsein der durchgängigen Identität (vgl. KrV B 133f.), 2. → Satz des Nichtzuunterscheidenden (vgl. 1:409f.; KrV A 263f. / B 319f.), 3. identische → Urteile (vgl. 9:111), 4. → Satz der Identität (vgl. 1:389). In den ersten beiden Zusammenhängen hat Identität die oben genannte Bedeutung, in den beiden anderen ist nur in einem uneigentlichen Sinne von Identität die Rede. Weitere wichtige Stellen: KrV A 363, 6:223, KrV A 151f. / B 190f., 8:245, 9:52.

Verwandte Stichworte

analytisch/synthetisch; Apperzeption; Bewusstsein

Philosophische Funktion

1 Die durchgängige Identität der Apperzeption

Kant geht davon aus, dass uns, genauer gesagt unserem → Verstand, ein → Mannigfaltiges an Sinneseindrücken gegeben ist. All dieser → Vorstellungen können wir uns nun bewusst werden, d. h. wir können sie mit Bewusstsein begleiten. Wir können uns aber nicht nur gegebener Vorstellungen bewusst werden, sondern auch unserer selbst, also desjenigen, der die gegebenen Vorstellungen mit Bewusstsein begleitet. Dieses → Ich, das gegebene Vorstellungen begleitet, stellen wir uns so vor, dass es bei allen diesen Akten des Begleitens ein und dasselbe ist (→ numerische Identität). Dies ist die durchgängige Identität der Apperzeption oder das identische Selbst. Ich stelle mir also „die *Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen* selbst" vor (KrV B 133). Diese → Vorstellung der Identität des Bewusstseins bezeichnet Kant auch als die analytische → Einheit der Apperzeption.

Kant spricht hier vom *Bewusstsein* der eigenen Identität, also davon, dass wir uns selbst als immer dasselbe im Angesicht unserer mannigfaltigen Vorstellungen vorstellen. Man kann nach Kant aber nicht darauf schließen, dass eine solche Identität wirklich besteht – dies wäre ein ungültiger Schluß, ein →Paralogismus. „[D]ie Identität des Bewußtseins meiner selbst […] beweiset aber gar nicht die numerische Identität meines Subjects" (KrV A 363). Entsprechend unterscheidet Kant zwischen der moralischen →Persönlichkeit, die in der „Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen" besteht und der psychologischen Persönlichkeit, die „bloß das Vermögen [ist], sich der Identität seiner selbst […] bewußt zu werden" (6:223).

Das Bewusstsein der eigenen Identität ist wiederum nur dadurch möglich, dass ich eine →Synthesis eines gegebenen Mannigfaltigen vollziehen kann und mir dieser Synthesis auch bewusst bin. Nur dadurch, dass ich die verschiedenen, mir (→sinnlich) gegebenen Vorstellungen miteinander verbinde, und mir auch der →Regel bewusst bin, nach der ich dies tue, kann ich die verschiedenen Bewusstseinsepisoden als Episoden eines und desselben →Subjekts vorstellen (vgl. KrV B 133f.).

2 Satz der Identität des Nichtzuunterscheidenden

→Leibniz hat den Satz aufgestellt, dass es keine zwei Dinge gibt, die in allen ihren →Eigenschaften übereinstimmen, d. h. das Nichtzuunterscheidende ist identisch. Dieser Satz spielt in der Philosophie Leibniz' eine zentrale Rolle. Kant lehnt ihn sowohl in der vorkritschen als auch in der kritischen Phase ab (→Satz des Nichtzuunterscheidenden).

3 Identische Sätze

Mit identischen Sätzen sind →analytische Urteile gemeint. Diese zeichnen sich ja dadurch aus, dass in den bejahenden eine teilweise inhaltliche Übereinstimmung zwischen →Subjekt und Prädikat besteht. Das Prädikat sagt etwas aus, was durch das Subjekt auch schon vorgestellt wird. Für identische Urteile ist nicht erforderlich, dass Subjekt- und Prädikatbegriff vollkommen übereinstimmen.

In diesem Zusammenhang ist auch der „*Satz des Widerspruchs und der Identität*" (9:52; vgl. auch KrV A 151f. / B 190f.; 8:245) zu nennen. Aufgrund dieses Satzes lässt sich die →Wahrheit und Falschheit analytischer Urteile erkennen. Kant spricht auch von der „Regel der Identität", durch die analytische Sätze bewiesen werden können (vgl. KrV A 353; 5:111).

4 Satz der Identität

In der *Nova Dilucidatio* stellt Kant folgenden Satz der Identität auf: „alles, was ist, ist" und „alles, was nicht ist, ist nicht" (1:389). Dieses Doppelprinzip ist zumindest in dieser Schrift das Prinzip aller Wahrheit, insofern die Gültigkeit aller Beweise auf ihm beruht (→Identität, Satz der).

Weiterführende Literatur

Henrich, Dieter: Identität und Objektivität, Heidelberg: Carl Walter 1976, insbes. Kap. III.

Herring, Herbert: „Leibniz' Principium Identitatis Indiscernibilium und die Leibniz-Kritik Kants", in: Kant-Studien 49, 1957/58, 389–400.

Reuscher, J. A.: „A Clarification and Critique of Kant's Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio", in: Kant-Studien 68, 1977, 18–32.

Bernd Prien

Identität, logische

Als eine bloß logische Identität bezeichnet Kant die Identität des Ich, um anzuzeigen, dass im Ichgedanken kein reales Objekt repräsentiert wird. Dem Ichbegriff korrespondiert Kant zufolge keine Anschauung, weshalb der Ichgedanke keine empirische Erkenntnis darstellt. Da der Ichgedanke auch kein →synthetisches Urteil a priori ist, handelt es sich auch nicht um transzendentales Wissen oder eine metaphysische Erkenntnis. Das lässt zwei Interpretationen zu: Der Ichgedanke repräsentiert entweder (i) überhaupt keinen Gegenstand, ist also gegenstandslos, wenngleich nicht nichts; oder er repräsentiert (ii) einen Gegenstand besonderen, nämlich rein logischen Typs. Beide Lesarten explizieren von unterschiedlichen Seiten her den Sonderstatus des Ichgedankens und dessen, was er repräsentiert.

Die zentrale Belegstelle zum Begriff der logischen Identität findet sich nur in der A-Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (vgl. KrV A 363). In der Überarbeitung der →transzendentalen Deduktion

sowie des →Paralogismuskapitels in der B-Auflage (vgl. dazu Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*; Rosefeldt, *Ich als Gegenstand*) hat sich am sachlichen Kern der logischen Identität des Ich nichts verändert; wenn überhaupt, verschärft Kant die nichtgegenständliche Auffassung des Ich in der B-Auflage (vgl. Horstmann, *Kants Paralogismen*). Weitere wichtige Stellen: KrV A 355f.; KrV A 362f.; KrV B 157; KrV A 346 / B 404; KrV B 409; 20:270.

Verwandte Stichworte

Apperzeption, Einheit der; Ich; Identität, numerische; Logik; Selbstbewusstsein

Philosophische Funktion

1 Das transzendentale Selbstbewusstsein als reiner Ichgedanke

„[Ich bin mir] in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperception bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur *daß* ich bin. Diese *Vorstellung* ist ein *Denken*, nicht ein *Anschauen*“ (KrV B 157). Dieses Denken ist also weder (i) eine →Erkenntnis im Sinne Kants, da es sich nicht um einen Gedanken handelt, dem eine Anschauung korrespondiert und durch den ein real existierender Gegenstand repräsentiert würde, noch (ii) die →intellektuelle Anschauung eines →Dinges an sich, welche Kant zufolge für den Menschen unmöglich ist, noch (iii) ein positiv-gehaltvoller transzendentaler Gedanke, da das Gedachte „durch den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck: Ich, (welchen ich auf jedes denkende Subject anwenden kann) bezeichnet wird“ (KrV A 355). Dennoch handelt es sich nicht um nichts oder etwas schlechthin Irreales, sondern um einen negativen Gedanken. Da in ihm das Ich, insofern es denkt, vorgestellt wird, wird das Denken selbst vorgestellt (vgl. Hindrichs, *Negatives Selbstbewusstsein*, S. 69). Daher kann der Ichgedanke nur in negativer Abgrenzung von allem, was als bloßes Objekt des Denkens zu denken ist, expliziert werden: Seine Bestimmung liegt darin, keinen direkten Bezug auf etwas, das ‚Objekt‘ genannt werden kann, zu haben. Seine „Weltlosigkeit“ (Hindrichs, *Negatives Selbstbewusstsein*, S. 191) ist sein eigentümlicher Gehalt (vgl. zu diesen Zusammenhängen Hindrichs, *Negatives Selbstbewusstsein*, S. 38f., 68ff. und 191ff.). Das im Ichgedanken liegende Bewusstsein, „*daß* ich bin“ (KrV B 157), impliziert ein Bewusstsein von der Realität meiner selbst, auch wenn diese keine positiv bestimmte, objektive (Ding-)Realität ist (vgl. dazu Abschnitt 2).

2 Numerische und logische Identität sowie die Frage nach der Gegenständlichkeit und Realität des Ich

2.1 Der rationalistischen Metaphysik hat Kant Fehlschlüsse (→Paralogismen) nachgewiesen, so den cartesischen Schluss vom reinen Ichgedanken auf die substantielle Existenz des denkenden Subjekts. Als ein reiner Gedanke der „Identität des Bewusstseins meiner selbst […] beweiset [er] aber gar nicht die numerische Identität meines Subjects“ (KrV A 363), d. h. eines real-objektiv existierenden Subjekts (vgl. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, S. 333ff.). An dieser Stelle zeigt Kant durch den Begriff der bloß „logischen Identität“ (KrV A 363) an, dass von der numerischen Identität des Ich nicht auf die Identität eines real-objektiv existierenden Subjekts geschlossen werden darf. Dieser kantische Hinweis ist nötig, da wir in unserem Denken zu diesem Schluss geneigt sind: Denn alles, dem numerische Identität zukommt, (außer eben das transzendentale Ich) ist →Gegenstand – empirischer oder intelligibler. Die numerische Identität dieser Gegenstände ist jeweils in einer Weise konstituiert, die für das transzendentale Ich nicht gilt: Bei empirischen Gegenständen durch Substantialität, d. h. sofern sie durch den Wechsel ihrer Bestimmungen in der Zeit identisch beharren; bei intelligiblen Gegenständen im Sinne der gedanklichen Distinktheit, d. h. sie erhalten ihre Identität durch ihre sie voneinander abgrenzenden positiv-begrifflichen Denkbestimmungen.

2.2 Die Standardauffassung sagt, dass beide Konstitutionsweisen →numerischer Identität dem im Ichgedanken Repräsentierten deshalb nicht zukommen, weil dieses kein Gegenstand in irgendeinem Sinne ist. Tobias Rosefeldt wendet gegen die Standardauffassung ein, dass das Ich zumindest in folgendem Sinne ein Gegenstand zu nennen sei: Es ist ein Gegenstand des Denkens, über den offenkundig begrifflich gesprochen wird (z. B. in der Philosophie). Somit repräsentiere der Ichgedanke also sehr wohl einen Gegenstand, genauer: eine besondere Art von intelligiblem

Gegenstand, einen „logischen Gegenstand“, ein „bloßes Gedankending“ (Rosefeldt, *Ich als Gegenstand*, S. 286f.). Unstrittig ist aber auch nach Rosefeldt, dass das Ich nicht in gleichem Maße begrifflich gehaltvoll bestimmt ist, wie dies für andere intelligible Gegenstände gilt. Vielmehr spricht sich seine Bestimmung darin aus, dass mit dem Ichbegriff gewisse inferentielle und syntaktische Regeln verbunden sind, die für andere Begriffe nicht gelten (vgl. Rosefeldt, *Ich als Gegenstand*, S. 288). Sowohl die Standardauffassung als auch Rosefeldt tragen also der Tatsache Rechnung, dass die numerische Identität des Ich von Kant als bloß logische Identität bezeichnet wird und daher von allen anderen Konstitutionsweisen numerischer Identität zu unterscheiden ist. Die numerische Identität des Ich besteht in nichts anderem als in seiner logischen Identität (vgl. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, S. 333). Rosefeldt und die Standardauffassung suchen also von unterschiedlichen Seiten her die Eigentümlichkeit des Ichgedankens zu explizieren: indem das, was in ihm gedacht wird, als Gegenstand, aber in einem exklusiven Sinne, bzw. indem es nicht als ein Gegenstand der Erkenntnis, aber dennoch nicht als nichts, gedacht wird.

2.3 In der zweiten Auflage der Kritik der Paralogismen der rationalen Psychologie unterscheidet Kant den Status des Ichgedankens ausdrücklich von dem einer „Erscheinung“ wie auch dem einer „Sache an sich selbst (Noumenon)“ und bezeichnet ihn als „etwas Reales, das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt […]“ und als etwas, „was in der That existirt und in dem Satze: Ich denke, als ein solches bezeichnet wird“ (KrV B 424 Anm.). Um Missverständnisse zu vermeiden, betont Kant in diesem Zusammenhang zum einen, dass das Ich selber keine „empirische Vorstellung“ ist: „[V]ielmehr ist sie rein intellektuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört“. Zum anderen, dass „der Actus: Ich denke“ an „irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt“ (KrV B 423 Anm.) gebunden ist. Wie auch immer diese Realität des Ich genauer zu denken ist, handelt es sich bei ihr also nicht um eine, die durch eine Gegenständlichkeit, wie sie empirischen als auch positiv bestimmten intelligiblen Gegenständen eignet, bedingt ist.

Das Attribut ‚logisch‘ in ‚logische Identität‘ bedeutet somit, dass der Ichgedanke keine ontologische Identität impliziert. Darüber hinaus zeigt es an, dass die Identität des Ich der ursprünglichste Grund der Synthesisleistung aller logischen Funktionen ist (vgl. Abschnitt 3 (i)) und der formallogischen Identität (‚A=A‘) darin gleicht, dass sich aus ihr allein kein real existierendes Objekt ableiten lässt (vgl. Abschnitt 4 und 5).

3 Einheit und transtemporale Identität des Selbstbewusstseins

Aus 2. folgt, dass die beiden Charakteristika (i) → Einheit und (ii) → Identität durch die → Zeit hindurch dem Ich in einer anderen Weise zukommen müssen, als dies für empirische Gegenstände gilt.

Zu (i): Die „Einheit“ des Selbstbewusstseins ist die höchste und ursprünglichste, welche „a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, [und] ist nicht etwa jene Kategorie der Einheit (§ 10); denn alle Kategorien gründen sich auf logische Functionen in Urtheilen, in diesen aber ist schon Verbindung, mithin Einheit gegebener Begriffe gedacht. Die Kategorie setzt also schon Verbindung voraus. Also müssen wir diese Einheit (als qualitative, § 12) noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urtheilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes sogar in seinem logischen Gebrauche enthält“ (KrV B 131). Dieser höchste und ursprünglichste Punkt der Einheit ist die „*ursprünglich-synthetische[] Einheit der Apperzeption*“ (KrV B 131), deren logische Identität Kant auch als „identische[s] Selbst“ (KrV B 135) bezeichnet.

Zu (ii): Die Identität des Ich durch die Zeit hindurch ist nicht dieselbe wie diejenige, die von einem empirischen Subjekt ausgesagt werden kann. Diese Identität ist weder im reinen Ichgedanken impliziert noch würde sie dessen transzendentalen Status angemessen beschreiben: „Es ist also die Identität des Bewußtseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweiset aber gar nicht die numerische Identität meines Subjects, in welchem unerachtet der logischen Identität des Ich doch ein solcher Wechsel vorgegangen sein kann, der es nicht erlaubt, die Identität desselben beizubehalten“ (KrV A 363). Die logische Identität des Ich impliziert nicht die numerische Identität eines real existierenden Trä-

gers der Gedankenvollzüge. Umgekehrt besitzt das Ich als ein nicht objektiv-realer Gegenstand eine Unabhängigkeit von allem real Existierenden, das seine natürliche Grundlage sein mag; diese These drückt keine reale Möglichkeit aus, d. h. sie behauptet nicht, dass der im Zitat beschriebene „Wechsel" tatsächlich der Fall sein könnte, sondern eine logische Möglichkeit: Sie zeigt qua Gedankenexperiment die Unbetroffenheit der logischen Identität von einer gedachten Vielheit und Austauschbarkeit – ja gar einem Werden und Vergehen – der real existierenden Subjekte an, die in den Denkprozess involviert sind (vgl. Rosefeldt, *Ich als Gegenstand*, S. 286 u. 289f.).

4 Logische Identität und der logische Satz der Identität

Die logische Identität des Ich ist nicht mit der formallogischen Identität (‚A=A') gleichzusetzen, welche keine numerische Identität von etwas konstituiert, sondern eine Tautologie darstellt. In der *Logik* wird sie daher als „logische[r] Grundsatz der Identität" (9:7) bezeichnet. Über sie geht die logische Identität des Ich hinaus, da sie eine reale Selbstbeziehung dessen ist, der den Ichgedanken denkt. Mit der formallogischen Identität (‚A=A') hat sie nach der Standardauffassung jedoch gemein, keinen Gegenstand – empirisch oder intelligibel – zu involvieren.

Vom logischen Satz der Identität ist wiederum der Satz der Identität, wie Kant ihn in seiner vorkritischen Phase fasst, zu unterscheiden (→Identität, Satz der). Kant expliziert also ein in sich komplex differenziertes Bedeutungsfeld von ‚Identität', dem nur durch genaue Würdigung der einzelnen Verwendungsweisen systematisch beizukommen ist.

5 Kants Fichtekritik

In einer öffentlichen Erklärung aus dem Jahr 1799 grenzt sich Kant scharf vom Ansatz der Wissenschaftslehre →Fichtes ab: Sie sei „*reine Logik*" und vermöge daher aus dem Denken kein „reales Object […] herauszuklauben" (12:370f.; →Kants Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre). Zur reinen Logik aber gehört – nach Maßgabe der kantischen Unterscheidungen in der *KrV* (vgl. KrV A 52–56 / B 76–80) – ein tautologischer Satz wie ‚A=A', der als solcher rein formal ist, d. h. keine transzendentallogischen oder gar metaphysischen Implikationen hat. Wittgenstein hat diese Formalität so beschrieben: „Es ist das besondere Merkmal der logischen Sätze, daß man *am Symbol allein* erkennen kann, daß sie wahr sind, und diese Tatsache schließt die ganze Philosophie der Logik in sich" (Wittgenstein, *Tractatus*, 6.113; Hervorhebung Verf.). Kant teilt diese Auffassung, weshalb er den Satz „Ich=Ich" auch nicht zur Erläuterung der logischen Identität des Ich gebraucht, denn: Der Satz ‚Ich=Ich' drückt exakt dieselbe Tautologie aus wie ‚A=A', lediglich mit anderen Zeichen (vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.127). Mit ihm wird nicht über die Grenze der ‚reinen Logik' hinausgegangen. Mit Kants Kritik ist sicherlich nicht dem Weg, der im Ausgang von dem Satz ‚A=A' über den Satz ‚Ich=Ich' zu dem eigentlichen Grundsatz der Fichteschen Wissenschaftslehre, dem Satz ‚Ich bin', führen soll, Rechnung getragen. Von Kants differenziertem Identitätsbegriff her lässt sich aber verstehen, worin seine philosophische Distanz gegenüber dem Vorgehen Fichtes und seinen Ansprüchen begründet ist.

Weiterführende Literatur

Hindrichs, Gunnar: Negatives Selbstbewusstsein. Überlegungen zu einer Theorie der Subjektivität in Auseinandersetzung mit Kants Lehre vom transzendentalen Ich, Hürtgenwald: Pressler 2002.

Klemme, Heiner F.: Kants Philosophie des Subjekts, Hamburg: Meiner 1996.

Rosefeldt, Tobias: „Kant's Self: Real Entity and Logical Identity", in: Glock, Hans-Johann (Hg.): Strawson and Kant, Oxford: Clarendon Press 2003, 141–154.

Rosefeldt, Tobias: „Kants Ich als Gegenstand", in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 54, 2006, 277–293.

Thomas Oehl

Identität, numerische

Den Ausdruck „numerische Identität" verwendet Kant erkenntniskritisch, um die essenzielle Funktion der Anschauung und speziell der äußeren oder räumlichen Anschauung für die Identifikation und Reidentifikation von empirischen Objekten zum Ausdruck zu bringen. In der Anwendung

auf das apperzeptive →Ich bezeichnet „numerische Identität“ die Einheit des alle mir zugehörigen Vorstellungen umfassenden reinen Selbstbewusstseins. Wichtige Stellen: KrV A 115–118; KrV B 130–135; KrV A 344 / B 402; KrV A 361–366; KrV A 272 / B 328.

Verwandte Stichworte
Identität; Apperzeption, Einheit der; Selbstbewusstsein, reines

Philosophische Funktion
Den Begriff der numerischen Identität übernimmt Kant aus der traditionellen Metaphysik, die damit die Selbigkeit eines Dinges gegenüber dem Wechsel seiner Zustände und Verhältnisse markiert, um ihn vor dem Hintergrund der kritischen Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung einer Reinterpretation zu unterziehen. Während in der rationalistischen Metaphysik und speziell bei →Leibniz die formal-begrifflich bestimmte qualitative Identität von Gegenständen als hinreichend für deren numerische Identität gilt, restringiert Kant die kriterielle Funktion rein begrifflicher Bestimmungen für numerische Identität auf die durch das bloße Denken erwogenen „Dinge überhaupt“ (Gegenstände des Verstandes, Noumena, *intelligibilia)*, insofern diese ganz in ihren Denkbestimmungen aufgehen (KrV A 271 / B 327).

Für die Gegenstände in Raum und Zeit (Gegenstände der Sinne, Phaenomena, *sensibilia*) erfordert numerische Identität zusätzlich die Identität eines Dinges im →Raum und über die →Zeit nach Maßgabe sinnlich festgestellter →Beharrlichkeit. Da die Zeit nach Kants Analyse an ihr selbst nichts Beharrliches aufweist, fungiert einzig der Raum mittels des Beharrlichen in ihm als anschauliches Kriterium von numerischer Identität (vgl. KrV A 182–189 / B 224–232; KrV B 275–279).

Von der äußerlich-anschaulich zu bestimmenden numerischen Identität der Sinnendinge unterscheidet Kant die numerische Identität der transzendentalen Apperzeption oder des reinen Selbstbewusstseins, die weder durch Anschauung noch durch Begriffe gegenständlich bestimmt werden kann, sondern die unmittelbar gewiss und analytisch im Bewusstsein des denkenden Selbst von sich enthalten ist (vgl. KrV A 115–118; KrV B 130–135; KrV A 344 / B 402; KrV A 361–366).

Günter Zöller

Identität, Satz der

Den Satz der Identität (lat. *principium identitatis*) formuliert Kant in der *Nova dilucidatio*: „alles, was ist, ist“ und „alles, was nicht ist, ist nicht“ (1:389). Dieses Doppelprinzip dient Kant in seiner vorkritischen Phase als Prinzip aller →Wahrheit. Der erste Teil ist das oberste Prinzip aller bejahenden, der zweite das Prinzip aller verneinenden Sätze (vgl. 1:389). Der Satz der Identität ist insofern das Prinzip aller Wahrheit, als die Gültigkeit aller Beweise auf diesem Prinzip beruht. Wichtige Stelle: 1:388ff.

Verwandte Stichworte
Widerspruch, Satz vom

Philosophische Funktion
In der *Nova Dilucidatio* rechtfertigt Kant zunächst den Umstand, dass sein Prinzip der Wahrheit ein Doppelprinzip ist. Er sagt, dass es einen ersten →Grundsatz aller Wahrheiten nicht gibt. Dieser müsste nämlich einfach sein, und als einfacher →Satz müsste er entweder bejahend oder verneinend sein. Kant zeigt dann, dass ein bejahender Satz nicht Prinzip für die Beweise verneinender Sätze sein kann und umgekehrt (vgl. 1:388).

Kant führt aus, dass sein aus zwei Sätzen bestehendes Prinzip tatsächlich ein Prinzip aller Wahrheit ist. Er argumentiert, dass es zwei Beweisarten gibt, nämlich die direkte und die indirekte, und dass in beiden Fällen der bejahende bzw. der verneinende Teil des Satzes der Identität als Prinzip für den Beweis bejahender bzw. verneinender Sätze gebraucht wird (vgl. 1:389).

Der Satz der Identität soll den →Satz vom Widerspruch als oberstes Prinzip aller Wahrheiten ersetzen, welche Rolle ihm von der →Leibniz-Wolffischen Philosophie zugedacht wurde (vgl. 1:390f.). Den Satz vom Widerspruch formuliert Kant in der *Nova dilucidatio* folgendermaßen: „es ist unmöglich, daß dasselbe zugleich ist und nicht ist“ (1:391). (Diese Formulierung verwirft Kant in seiner kritischen Phase; vgl. KrV A 152f. / B 191f.) Kant gibt zwei Argumente für den Vorrang des Satzes der Identität: Erstens ist er einfacher als der

Satz vom Widerspruch. Zweitens kann der Satz vom Widerspruch allein noch nicht die Gültigkeit von →Beweisen begründen, denn er erklärt nur bestimmte Sätze für unmöglich bzw. falsch. Um Sätze als wahr zu beweisen, muss man daher neben dem Satz vom Widerspruch noch das Prinzip „alles, dessen Gegenteil falsch ist, das ist wahr" annehmen (1:391).

Weiterführende Literatur

Hinske, Norbert: Kants Weg zur Transzendentalphilosophie, Berlin: Kohlhammer 1970, insbes. § 5c.

Reuscher, J. A.: „A Clarification and Critique of Kant's Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio", in: Kant-Studien 68, 1977, 18–32.

Bernd Prien

Idol, Idololatrie

→Gott wird zu einem Idol, wenn man versucht, ihm „nicht durch Tugend sondern durch Anbetung (jede Erniedrigung) wohlgefällig zu werden" (23:122; vgl. 6:185). Idololatrie ist „ein abergläubischer Wahn, dem höchsten Wesen sich durch andere Mittel, als durch eine moralische Gesinnung wohlgefällig machen zu können" (5:459; vgl. 23:122). „Der Begriff von einem Willen des höchsten Wesens, als einer ihm inhärirenden Realität, [ist] ein anthropomorphistischer Begriff" Gottes, der „ins Praktische gezogen wird" (8:400 Anm.). Er verdirbt die →Religion und macht sie zur „Idololatrie" (8:400 Anm.; vgl. 7:191f.; 8:433). Weitere wichtige Stellen: 5:459; 6:169; 6:185; 6:199; 6:436f.; 7:191f.; 8:399f.; 15:391; 16:419; 17:299; 23:122; 23:433.

Verwandte Stichworte

Bilderdienst; Ideal der reinen Vernunft; Religion

Philosophische Funktion

Kants Kritik der Idololatrie geht über die Ablehnung von Götzenbildern weit hinaus. Idololatrie liegt auch dann vor, wenn Gott „rein und frei von sinnlichen Bildern", aber mit solchen Eigenschaften vorgestellt wird, dass „noch etwas anders, als Moralität die für sich taugliche Bedingung sein könne, seinem Willen […] gemäß zu sein" (5:459 Anm.). Denn diese Eigenschaften sind menschliche Eigenschaften, Anthropomorphismus verdirbt aber alle Religion und verwandelt sie in Idololatrie (vgl. 8:400). Die Religion muss einen Gottesbegriff, den Kant als „Ideal" bezeichnet, „in seiner Reinigkeit, als Probirstein, zum Grunde […] legen". Die Religion darf also nicht auf „bloßer Offenbarung" beruhen (6:169 Anm.; vgl. 6:185), sonst wäre Gott statt eines Ideals ein Idol (8:401; vgl. 7:192). Das zweite Gebot („*Du sollst dir kein Bildniß machen*") ist also ein Vernunftverbot. Gott soll nicht „unter dem Namen eines Menschen" angebetet werden, denn das wäre Idololatrie (6:199). Die wahre Verehrung und Demütigung hat dem „*Ideal*" zu gelten, „das euch eure eigene Vernunft vorstellt", nicht „einem *Idol*, was eigenes Gemächsel ist" (6:436f.).

Michael Albrecht / Christiane Straub

Illuminatismus

Unter Illuminatismus versteht Kant eine „Verstandeserleuchtung in Ansehung des Übernatürlichen" (6:53). In Abgrenzung des „*Illuminatism* vom *Mysticism*" (19:647) spricht Kant von einer „Kopfverwirrung vermeinter höherer Eingebungen", die „ohne unser Zuthun" (7:133) geschieht. Vor allem „bei Religionsdingen" gerät „die Phantasie […] unvermeidlich ins Überschwengliche, wenn sie das Übersinnliche (was in allem, was Religion heißt, gedacht werden muß) nicht an bestimmte Begriffe der Vernunft, dergleichen die moralische sind, knüpft" (7:46). Diesen „Illuminatism innerer Offenbarungen, deren ein jeder alsdann seine eigene hat" (7:46), nennt Kant „eine Art von *Demokratie*" (6:102), bei der „kein öffentlicher Probirstein der Wahrheit mehr Statt findet" (7:46). Weitere wichtige Stellen: 6:53; 6:102; 6:325; 7:46; 7:133; 7:162; 19:647.

Verwandte Stichworte

Schwärmerei

Philosophische Funktion

Kant verwendet den Ausdruck ‚Illuminatismus' nicht für Adam Weishaupts Geheimbund der Illuminaten, sondern im Sinne von ‚illuminisme' (Emanuel →Swedenborg, Louis Claude de Saint-Martin oder Marquis de Saint-Germain). Illuminaten sind ‚Erleuchtete'. Kritisiert wird, dass wir die vermeintlichen Entdeckungen selbst in uns hineintragen (vgl. 7:133), und dass diese „Einge-

bungen […] nach jedes seinem Kopfe, von andrer ihrer verschieden sein können“ (6:102; vgl. 7:46). Wenn Kant „Illuminatism“ und „Terrorism“ (7:133) unterscheidet, so denkt er keineswegs an die französische Schreckensherrschaft, sondern an besondere, nämlich ‚schwärmerisch-schreckende‘ innere Empfindungen (wie bei → Blaise Pascal und → Albrecht von Haller), die von den ‚schwärmerisch-reizenden‘ (wie bei Antoinette Bourignon) unterschieden werden (vgl. 7:133; 7:162). Im Grunde handelt es sich also in beiden Fällen um Erleuchtungen und damit um Illuminatismus, jedenfalls aber um Schwärmerei (7:162). Ein Bezug auf Weishaupts Orden der Illuminaten findet sich nur da, wo „Staats- oder Religions-Illuminaten“ unterschieden werden (6:325). Letztere sind die sonst gemeinten Schwärmer, während mit den ‚Staats-Illuminaten‘ auf die – nicht unberechtigte – Ansicht angespielt wird, Weishaupt wolle mit seinem Geheimbund den Staat umstürzen.

Weiterführende Literatur

Jacques-Chaquin, Nicole: „Illuminisme“, in: Jacob, André (Hg.): Encyclopédie philosophique universelle, II: Les Notions philosophiques. Bd. 1, Paris: Presses universitaires de France 1990, 1225.

Michael Albrecht / Christiane Straub

Illusion

Unter Illusion versteht Kant einen → Schein, der auch dann bestehen bleibt, wenn er durchschaut wird (vgl. 7:149). Der Illusion stellt er den → Betrug gegenüber, der vergeht, sobald er durchschaut wird (7:150). Kant erörtert die Formen der → sinnlichen (vgl. 7:149f.), der → transzendentalen (vgl. KrV A 297f. / B 354), der → logischen (vgl. KrV B 626) und einer moralspezifischen Illusion (vgl. 7:151). Wichtige Stellen: KrV A 297f. / B 353f.; KrV A 594 / B 622; KrV A 598 / B 626; 5:116; 7:149f.; 15:907f.

Verwandte Stichworte

Betrug; Blendwerk; Illusion, dialektische (transzendentale); Schein

Philosophische Funktion

Eine Quelle für Kants Begriff der Illusion besteht in der Opponentenrede gegen eine Dissertation von → Johann Gottlieb Kreutzfeld. In ihr geht Kreutzfeld in Übereinstimmung mit einer auf Platon zurückreichenden Tradition davon aus, dass die Dichter betrügen. Kant weist diese Annahme zurück und behauptet alternativ, dass die Dichter einen angenehmen Schein erregen, der im Unterschied zum Betrug nicht vergeht, auch wenn er als Schein erkannt wird (vgl. 15:907f.). Ähnlich unterscheidet Kant in der *Anthropologie* mit Bezug auf einen künstlich herbeigeführten → Sinnenschein die → Täuschung (*illusio*) vom Betrug (*fraus*) als Blendwerk. Mit Blick auf visuelle Illusionen unter anderem durch perspektivische → Zeichnungen erklärt er: „*Illusion* ist dasjenige Blendwerk, welches bleibt, ob man gleich weiß, daß der vermeinte Gegenstand nicht wirklich ist“ (7:149). Dagegen handelt es sich um einen Betrug der Sinne, „wenn, so bald man weiß, wie es mit dem Gegenstande beschaffen ist, auch der Schein sogleich aufhört“ (7:150). Vergleichbar mit → Moses Mendelssohns Aussagen über Illusion in den Künsten wertet auch Kant künstlerische Illusionen auf, indem er sie nicht auf trügerische Wahrnehmungen reduziert (vgl. Mendelssohn, *Herrschaft über die Neigungen*).

Prominent verwendet Kant den Begriff der Illusion in der *KrV* zur Erläuterung der → transzendentalen Dialektik und der Abgrenzung des → transzendentalen Scheins vom logischen Schein. Weil wir es in Bezug auf den transzendentalen Schein mit „einer *natürlichen* und unvermeidlichen *Illusion*“ (KrV A 298 / B 354) zu tun haben, hört er nicht auf, „ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transscendentale Kritik deutlich eingesehen hat“ (KrV A 297 / B 353), während der logische Schein durch die Entdeckung des Fehlers aufgehoben wird. Im Rahmen der Kritik am → ontologischen Gottesbeweis behandelt Kant außerdem die → logische Illusion in der „Verwechselung eines logischen Prädicats mit einem realen“ (KrV A 598 / B 626). Außerdem bezeichnet Kant den Schein der Moralität als eine Illusion, die der → Zivilisierung förderlich ist (vgl. 7:151 und Brandt/Stark, *Einleitung zu AA 25*, S. XXXVIIIf.). So erklärt er in *Refl.* zum Anstand als Schein der → Achtung: „Er bringt eine illusion hervor und führt doch wirklich auch im Betragen, was achtung erwirbt“ (15:687).

Weiterführende Literatur

Deuber-Mankowsky, Astrid: Praktiken der Illusion. Kant, Nietzsche, Cohen, Benjamin bis Donna Haraway, Berlin: Vorwerk 8, 2007.

Grier, Michelle: Kant's Doctrine of Transcendental Illusion, Cambridge: Cambridge University Press 2001.

Achim Vesper

Illusion, dialektische (transzendentale)

Die „transscendentale Illusion" (KrV A 696 Anm. / B 724 Anm.), auch „transscendentale[r] Schein" (z. B. KrV A 297 / B 353), ist eine Täuschung, die dazu verleitet, subjektive Bedingungen der Erkenntnis für Bestimmungen der Gegenstände selbst zu halten. Diese Illusion bleibt auch dann bestehen, wenn sie durchschaut worden ist. Eine dialektische Illusion liegt allen →transzendentalen Ideen zugrunde. Weitere wichtige Stellen: KrV A 293–298 / B 349–355; 7:149.

Verwandte Stichworte

Betrug; Dialektik, transzendentale (der reinen Vernunft); Schein; Schein, transzendentaler; Täuschung (der Sinne)

Philosophische Funktion

1 Täuschung und Betrug

In der *Anthropologie* unterscheidet Kant zwischen zwei Arten von „*Blendwerk[en]*", die „durch Sinnenvorstellungen dem Verstande gemacht" (7:149) werden: der Täuschung (*illusio*) und dem Betrug (*fraus*). Kennzeichen der Täuschung ist, dass sie auch „bleibt, ob man gleich weiß, daß der vermeinte Gegenstand nicht wirklich ist" (7:149). Täuschungen können natürlich sein (der ins Wasser getauchten Stab, der geknickt erscheint) oder künstlich („wie eine im Stadthaus von Amsterdam gemalte Treppe mit halbgeöffneter Thür", die „jeden verleitet, an ihr hinaufzusteigen", 7:150).

Sowohl der Täuschung wie dem Betrug liegt ein Schein der →Sinne zugrunde, durch den der →Verstand zu einem falschen Urteil verleitet wird. Weder der Verstand noch die Sinne für sich genommen würden irren: die Sinne nicht, weil sie nicht urteilen, der Verstand nicht, weil er ohne eine Beziehung auf die Materie der Urteile im Formalen der Wahrheit nur den Verstandesgesetzen folgt und davon ohne äußeren Grund nicht abzuweichen vermag (vgl. KrV A 293 / B 349f.). Damit es zu einem →Irrtum kommen kann, müssen Sinne und Verstand zusammenwirken. Der Irrtum ist insofern „als […] Diagonale zwischen zwei Kräften anzusehen" (KrV A 295 / B 351). Zur Verhinderung des Irrtums bedarf es bei reinen Urteilen a priori einer „transscendentale[n] Überlegung", mittels deren die „zusammengesetzte Wirkung in die einfache des Verstandes und der Sinnlichkeit" aufgelöst wird (KrV A 295 / B 351). Während die (natürliche), auf sinnlichem Schein beruhende Täuschung als solche nicht zu vermeiden ist, lässt sich verhindern, dass sie betrügt, also den Verstand zu einem falschen Urteil verführt.

2 Erklärung der dialektischen/transzendentalen Schlüsse

Die reine Vernunft besitzt jederzeit ihre Dialektik, weil sie zu einem gegebenen Bedingten die absolute Totalität der Bedingungen sucht, die jedoch nur in Dingen an sich gefunden werden kann. Da für den Menschen nur eine Erkenntnis von Gegenständen möglich ist, die in der sinnlichen →Anschauung gegeben werden, entspringt bei der Anwendung der Vernunftbegriffe des Unbedingten auf Erscheinungen „ein unvermeidlicher Schein", „als wären sie Sachen an sich selbst" (5:107). Dieser Schein würde niemals als betrüglicher bemerkt werden, wenn sich die Vernunft nicht aufgrund seiner in eine →Antinomie verstrickte. „Hiedurch wird aber die Vernunft genöthigt, diesem Scheine nachzuspüren, woraus er entspringe, und wie er gehoben werden könne, welches nicht anders als durch eine vollständige Kritik des ganzen reinen Vernunftvermögens geschehen kann" (5:107). Die kritische Einsicht, dass der Streit der Vernunft mit sich selbst auf eine „natürliche Illusion" (5:339) zurückgeführt werden muss, die zwar selbst nicht aufgehoben, aber hinsichtlich ihrer zu Fehlschlüssen verleitenden Folgen eingeschränkt werden kann, datiert Kant in der *Refl.* 5037 auf das Jahr 1769 (vgl. 18:69).

In der *KrV* weist Kant nach, dass die Fehler der dogmatischen Philosophie und insbesondere der rationalistischen Metaphysik auf dialektischen Schlüssen beruhen, bei denen der Verstand

Opfer einer Täuschung wird, die mit seiner eigenen Natur zusammenhängt und die sich daher wie ein „Phänomen des Verstandes“ (KrV A 581 / B 609), als „eine Begebenheit in unserem Gemüthe“ (KrV A 821 / B 849) erklären lassen muss. Das Ziel der „transscendentale[n] Dialektik“ besteht darin, „den Schein transscendenter Urtheile aufzudecken“ und zu verhüten, dass er zu Fehlurteilen führt (KrV A 297 / B 354). Im Unterschied zum „logische[n] Schein“, der bloß „aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel“ entspringt (KrV A 296 / B 353), kann der „transscendentale Schein“ (KrV A 296 / B 353) nicht aufgelöst werden. Der menschlichen Vernunft hängt daher eine unvermeidliche → Dialektik an, weil sie auf einer natürlichen Illusion beruht, die „selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln, und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen“ (KrV A 297f. / B 354f.).

Dass der „transscendentale Schein“ nicht aufhört, obwohl er aufgedeckt und durch die transzendentale Kritik seiner Nichtigkeit überführt wurde, hat seine Ursache darin, „daß in unserer Vernunft (subjectiv als ein menschliches Erkenntnißvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen objectiver Grundsätze haben, und wodurch es geschieht, daß die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe, zu Gunsten des Verstandes, für eine objective Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst gehalten wird“ (KrV A 296f. / B 353).

Von „gleichsam einer optischen Illusion in dem Selbstbewußtsein dessen, was man thut, zum Unterschiede dessen, was man empfindet, die auch der Versuchteste nicht völlig vermeiden kann“ (5:116), spricht Kant auch in der *KpV*. In der Dialektik der praktischen Vernunft verwechseln wir die „moralische Triebfeder“ mit einem „sinnlichen Antrieb“ (5:116f.), indem „wir das, was wir selbst thun, leichtlich für etwas an[sehen], was wir blos leidentlich fühlen“ (5:116).

3 Der regulative Gebrauch der Vernunft

Neben der Aufdeckung des transzendentalen Scheins, der sich in einer Verwechslung von subjektiven Ursachen und objektiven Gründen von Urteilen niederschlägt, gibt die „transscendentale Kritik“ (KrV A 297 / B 353) eine positive (teleologische) Erklärung des mit der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens verbundenen Scheins. Gerade der Umstand, dass der Schein der dialektischen Lehrsätze der Vernunft nicht, wie der künstliche Schein der sophistischen Sätze, sofort verschwindet, „wenn man ihn einsieht“, dass er zwar unschädlich gemacht, aber nicht aufgelöst werden kann (KrV A 422 / B 449), lässt sich als ein Hinweis darauf auffassen, dass ihm ein bestimmter Zweck zugrunde liegt. Tatsächlich besitzen die „transscendentalen Ideen“ „einen vortrefflichen und unentbehrlich nothwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (*focus imaginarius*), d. i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen“ (KrV A 644 / B 672). Daraus entspringt zwar „die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der außer dem Felde empirischmöglicher Erkenntniß läge, ausgeschossen wären (so wie die Objecte hinter der Spiegelfläche gesehen werden), allein diese Illusion (welche man doch hindern kann, daß sie nicht betrügt) ist gleichwohl unentbehrlich nothwendig, wenn wir außer den Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenigen zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d. i. wenn wir, in unserem Falle, den Verstand über jede gegebene Erfahrung (den Theil der gesamten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur größtmöglichen und äußersten Erweiterung abrichten wollen“ (KrV A 644f. / B 672f.). Die Vernunft gibt nicht nur Regeln für „den größtmöglichen Verstandesgebrauch in der Erfahrung“ (KrV A 516 / B 544), sondern indem sie sich in Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung einen „Gegenstand in der Idee“ denkt (KrV A 697 / B 725), verschafft sie ihrem regulativen Prinzip zugleich ein „Schema“ der Anwendung (KrV A 679 / B 707). Die transzendentale Illusion erweist sich insofern als subjektiv zweckmäßig, um der empirischen Verstandeserkenntnis die Einheit einer systematischen Form zu verschaffen.

Weiterführende Literatur
Grier, Michele: Kant's Doctrine of Transcendental Illusion, Cambridge / New York: Cambridge Univ. Press 2001.
Kalin, Martin: „Inference and Illusion in Dialectic", in: Southern Journal of Philosophy 15, 1977, 253–266.
Schmidt, Bernhard Adolf: „Eine bisher unbekannte lateinische Rede Kants über Sinnestäuschung und poetische Fiktion", in: Kant-Studien 16, 1911, 5–21.

Peter König

Illusion, logische

Auf eine logische Illusion kommt Kant im Zusammenhang mit der Zurückweisung des →ontologischen Gottesbeweises in der *KrV* zu sprechen. Die logische Illusion besteht in der „Verwechselung eines logischen Prädicats mit einem realen (d. i. der Bestimmung eines Dinges)" (KrV A 598 / B 626). Weitere wichtige Stelle: KrV A 594 / B 622.

Verwandte Stichworte
Dialektik, transzendentale (der reinen Vernunft); Gottesbeweis, ontologischer; Illusion; Schein

Philosophische Funktion
Innerhalb seiner Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises kritisiert Kant Positionen, die Gott Dasein zuschreiben, weil →Dasein im Begriff des absolut notwendigen oder höchsten Wesens enthalten ist. Dagegen behauptet er, dass Dasein als reales Prädikat über den Begriff Gottes hinausgeht, auch wenn es als logisches Prädikat in ihm enthalten ist. Allerdings hat Kant zufolge „diese logische Nothwendigkeit eine so große Macht ihrer Illusion bewiesen" (KrV A 594 / B 622), dass man aus der Definition Gottes sicher auf sein Dasein folgern zu können glaubte. Nach einer weiteren Aussage Kants verliert die logische Illusion ihre Wirksamkeit auch nach der Aufdeckung der begrifflichen Äquivokation nicht vollständig: „Ich würde zwar hoffen, diese grüblerische Argutation ohne allen Umschweif durch eine genaue Bestimmung des Begriffs der Existenz zu nichte zu machen, wenn ich nicht gefunden hätte, das die Illusion in Verwechselung eines logischen Prädicats mit einem realen (d. i. der Bestimmung eines Dinges) beinahe alle Belehrung ausschlage" (KrV A 598 / B 626). Gemäß dieser Erläuterung partizipiert die logische Illusion im Schluss vom Begriff Gottes auf seine Existenz – im Unterschied zum logischen Schein, der durch Aufmerksamkeit auf den logischen Fehler aufgehoben wird (vgl. KrV A 296f. / B 353) – an der für den →transzendentalen Schein typischen Struktur einer Illusion, die auch dann nicht vergeht, wenn sie als Schein einsichtig ist.

Achim Vesper

Imagination

→Einbildungskraft

immanent

‚Immanent' bedeutet ‚einheimisch'. Die Kernbedeutung grenzt einen eigenen oder inneren Bereich von etwas gegen einen nicht eigenen oder äußeren ab. Hieraus ergeben sich die verschiedenen Verwendungen. In seiner Hauptverwendung in der theoretischen Philosophie ist ‚immanent' der Gegenbegriff zu →‚transzendent'. ‚Transzendent' bezeichnet hier das, was die Grenzen möglicher Erfahrung überschreitet. ‚Immanent' bezeichnet das, was sich in den Schranken möglicher Erfahrung hält (vgl. KrV A 295f. / B 352f.; KrV A 643 / B 671). Eine zweite Verwendungsweise ist die, um Erkenntnisse der →praktischen Vernunft zu bezeichnen, die über die der theoretischen hinausgehen (vgl. 5:105). Eine dritte Verwendungsweise ist die, um eine Bestimmung durch ein inneres Prinzip im Gegensatz zu einer von außen zu bezeichnen (vgl. 4:344). Weitere wichtige Stellen: KrV A 295f. / B 352f.; KrV A 638 / B 666; KrV A 643 / B 671; 4:344; 5:105.

Verwandte Stichworte
transzendent; transzendental; Verstandesgebrauch, immanenter/transzendenter

Philosophische Funktion
1 Immanent und transzendent(al) in der Erkenntnistheorie
1.1 Von ‚immanent' oder ‚einheimisch' spricht Kant wohl, weil er damit seine Metaphorik von einem ‚Gebiet' mit festen →Grenzen aufnimmt,

innerhalb dessen sich ein Begriffsgebrauch halten muss, damit die Erkenntnisansprüche, zu denen er führt, berechtigt sind (vgl. KrV B 7). → Erkenntnisvermögen haben eine entsprechende funktionale Bestimmung, der ihr Gebrauch folgen muss (vgl. KrV A 289 / B 345f.).

1.2 Immanent ist der Gebrauch von Vorstellungen genau dann, wenn er sich in diesen Grenzen hält. Die Möglichkeit einer Grenzüberschreitung besteht nur bei Begriffen a priori. Der immanente Gebrauch solcher Begriffe erfordert eine Beschränkung auf die Bestimmung formaler Bedingungen einer möglichen Erfahrung. Ein immanenter Gebrauch der Vernunftideen liegt vor, wenn sie nur als regulative Vorgaben des Verstandesgebrauchs, nicht als Begriffe von → Gegenständen gebraucht werden: „Also werden die transscendentalen Ideen allem Vermuthen nach ihren guten und folglich *immanenten* Gebrauch haben, obgleich, wenn ihre Bedeutung verkannt und sie für Begriffe von wirklichen Dingen genommen werden, sie transscendent in der Anwendung und eben darum trüglich sein können“ (KrV A 643 / B 671).

1.3 → Grundsätze a priori heißen Grundsätze nicht nur, weil „[…] sie die Gründe anderer Urtheile in sich enthalten, sondern auch weil sie selbst nicht in höhern und allgemeinern Erkenntnissen gegründet sind“ (KrV A 148 / B 188). Immanente Grundsätze sind in der Anwendung auf den Bereich möglicher Erfahrung beschränkt: „Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, *immanente*, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, *transscendente* Grundsätze nennen“ (KrV A 295f. / B 352). Auch die Gültigkeit von Grundsätzen in der Erhebung von Erkenntnisansprüchen ist lediglich immanent: „Nun ist […] alle synthetische Erkenntniß a priori nur dadurch möglich, daß sie die formalen Bedingungen einer möglichen Erfahrung ausdrückt, und alle Grundsätze sind also nur von immanenter Gültigkeit, d. i. sie beziehen sich lediglich auf Gegenstände empirischer Erkenntniß oder Erscheinungen“ (KrV A 638 / B 666).

Vernunftgrundsätze sind nie immanent, sondern nur transzendent (vgl. KrV A 308 / B 365). Sie haben kein Gebiet, auf dem sie → objektive Gültigkeit beanspruchen könnten. Ihnen Gegenstände überhaupt als Gebiet zuzuweisen, hieße, sie fälschlich für → transzendentale Grundsätze zu halten (vgl. KrV A 309 / B 366). Das heißt aber nicht, dass sie falsch oder nutzlos wären, weil sie den → Verstand anleiten, in der empirischen → Synthesis fortzuschreiten. Insofern haben sie einen immanenten Gebrauch.

Kant erweckt an einer Stelle den Eindruck, immanente Grundsätze setzten eine transzendentale Untersuchung voraus, die sie transzendenten Grundsätzen gegenüberstellt: „Kann unsere Kritik dahin gelangen, den Schein dieser angemaßten Grundsätze aufzudecken, so werden jene Grundsätze des bloß empirischen Gebrauchs im Gegensatz mit den letztern *immanente* Grundsätze des reinen Verstandes genannt werden können“ (KrV A 296 / B 353). Es scheint Kant jedoch eher darum zu gehen, dass die Untersuchung aufzeigt, was immanente Grundsätze sind, als darum, dass das Vollziehen dieser Untersuchung eine Bedingung für immanente Grundsätze ist.

Was in der theoretischen Erkenntnis transzendent ist, über die Grenzen möglicher theoretischer Erkenntnis, die Grenzen der Erfahrung hinausgeht, kann doch in den Bereich der Erkenntnis durch praktische Vernunft fallen und insofern immanent sein (vgl. 5:105).

2 Andere Verwendungsweisen von immanent

Eine Verwendung von ‚immanent‘, die von den bisherigen recht verschieden ist, liegt vor, wenn Kant in den *Prolegomena* eine Konzeption der → Freiheit → Gottes kritisiert, wonach Gott frei ist, weil er nur immanent, von innen, durch ein inneres Prinzip bestimmt wird. Eine solche Freiheitskonzeption weist Kant zurück (vgl. 4:344).

Weiterführende Literatur

Bennett, Jonathan: Kant’s Dialectic, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 1974.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 1978.

Oeing-Hanhoff, Ludger: „Immanent, Immanenz“, in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976, 129–134.

Prauss, Gerold: Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn: Bouvier 1974.

Strawson, Peter F.: Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“, Frankfurt/M.: Hain 1992.

Daniel Dohrn

Immaterialität (immateriell, immaterial)

Den *Träumen* (1766) zufolge sind →Substanzen immateriell, wenn sie →einfach sind und „die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit nicht an sich haben“ (2:321). Immaterielle Substanzen, so Kant 1770 in *De mundi*, werden „als solche, schon ihrer Definition nach, von den äußeren Sinnen gänzlich ausgeschlossen“ (2:398). Der Begriff der Immaterialität ergibt sich, so Kant in der *KrV*, als einer der „Begriffe der reinen Seelenlehre“ aus der (theoretisch nicht begründbaren) Annahme der Substantialität der Seele (KrV A 345 / B 403). Weitere wichtige Stellen: 2:321–324; 2:327; 2:329–333; 2:335ff.; 2:339; 2:350; 2:407; 2:414; 2:419; KrV A 690 / B 718; KrV A 741 / B 769; KrV A 778 / B 806; 4:352ff.; 17:314; 17:418; 17:470; 17:545; 18:186ff.; 20:286; 21:83; 21:85; 21:210; 21:220; 21:222; 22:50; 22:56; 22:59; 22:99; 22:406; 22:499; 22:501; 22:507; 22:547f.

Verwandte Stichworte

Geist; Durchdringlichkeit; Einfache, das; Materie (physikalisch); Paralogismen der reinen Vernunft

Philosophische Funktion

1 Immaterialität beim vorkritischen Kant

Kant kritisiert schon früh den Schluss von der →Einfachheit einer Substanz auf deren Immaterialität (vgl. 2:293; 2:322; 28:47; zum historischen Hintergrund vgl. Lennon/Stainton, *The Achilles of Rationalist Psychology*). Aus der Einfachheit der →Seele folgt lediglich, so Kant in der *Deutlichkeit*, dass diese „nicht Materie“, also kein materieller Körper, ist. Damit ist aber noch nicht ausgeschlossen, dass die Seele „von materialer Natur“ ist (2:293), also eine der einfachen Substanzen, die Kants →physischer Monadologie zufolge ausgedehnte solide →Körper bilden, indem sie aufeinander eine →Zurückstoßungskraft, die Kant auch „Kraft der Undurchdringlichkeit“ (1:483) nennt, ausüben (vgl. 1:483f.). Folglich sind nur solche einfachen Substanzen immateriell, die, so Kant in den *Träumen*, „die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit nicht an sich haben, und deren so viele, als man auch will, vereinigt niemals ein solides Ganze ausmachen“ (2:321).

Ferner beschäftigt Kant die Frage, ob und wie immaterielle Substanzen, also etwa →Geister, im →Raum gegenwärtig sein können. So hatte die →*Nova Dilucidatio* (1755) erklärt, dass sich eine einfache Substanz nur verändern kann, wenn sie im Raum mit anderen Substanzen kausal interagiert (vgl. 1:410ff.). In der *Deutlichkeit* (1764) heißt es dann allerdings, es sei noch „kein Beweis gegeben worden, der […] die unbegreifliche Art anzeigen würde, wie ein Geist im Raume gegenwärtig sei“ (2:293). In den *Träumen* (1766) behauptet Kant dann, dass wir weder die Möglichkeit noch die Unmöglichkeit einer immateriellen Raumpräsenz demonstrieren können (vgl. 2:322f.). Wir wissen aus Erfahrung, dass die räumliche →Gegenwart materieller Substanzen auf einer Repulsivkraft beruht. Doch hieraus folgt nicht, dass die Raumpräsenz einer Substanz *notwendig* auf diese Kraft zurückgeht und eine immaterielle Raumpräsenz unmöglich ist. Umgekehrt können wir nicht zeigen, wie eine räumliche Existenz von immateriellen Wesen möglich sein sollte. Denn ohne Erfahrung können wir die „Thätigkeit“, durch welche diese Wesen im Raum anwesend sein müssten, nicht „*in concreto* denken“ (2:323). Das Problem der immateriellen Raumpräsenz, so Kant schließlich in *De mundi* (1770), ergibt sich aus dem erschlichenen Axiom: „Alles, was ist, ist irgendwo und irgendwann“ (2:413; vgl. 2:413f.). Immaterielle Wesen können nicht in derselben Weise wie materielle Körper einen Raum einnehmen, weil (*a*) das Immaterielle „an sich kein Gegenstand äußerer Sinne […] sein kann“ (2:419; 2:398; vgl. 28:226; 28:271f.) und (*b*) der Raum für Kant nunmehr die „allgemeine[] Bedingung des äußerlich Sensiblen“ darstellt (2:419). Immateriellen Substanzen kommt keine *lokale*, sondern eine *virtuelle* Gegenwart im Raum zu. Ihre kausale Wechselwirkung mit materiellen Substanzen ist die Bedingung dafür, dass ihnen ein Ort zugeschrieben werden kann (vgl. 2:419; 28:756f.; 29:909; →Allgegenwart).

2 Immaterialität in der kritischen Philosophie

Die vier Fehlschlüsse der rationalen Psychologie, so Kant in der *KrV*, führen zu vier elementaren

Begriffen der Seele, aus denen sich dann „alle Begriffe der reinen Seelenlehre lediglich durch die Zusammensetzung“ ergeben (KrV A 345 / B 403). Der Begriff der Immaterialität ergibt sich aus dem Begriff der *Substantialität* der Seele: „Diese Substanz bloß als Gegenstand des inneren Sinnes giebt den Begriff der *Immaterialität*“ (KrV A 345 / B 403). Der erste →Paralogismus schließt aus der Tatsache, dass das Ich im Denken notwendig an Subjektstelle auftritt, darauf, dass das denkende Wesen eine Substanz ist. Wäre dieser Schluss gültig (was Kant zufolge nicht der Fall ist, →Paralogismen der reinen Vernunft), so würde sich die Immaterialität der Seele aus einem Vergleich mit der →Materie ergeben. Während die Materie (also die Substanz, die allen äußeren Veränderungen zugrunde liegt) Gegenstand des *äußeren* Sinnes ist, wäre die Seelensubstanz mit ihren Veränderungen ausschließlich Gegenstand des →inneren Sinnes (vgl. KrV A 357f.).

Diese Aussagen führen u. a. zu der Frage, warum Kant den Begriff der Immaterialität nur dem *ersten* Paralogismus zuordnet. Schließlich zielt die rationale Psychologie insgesamt darauf, „unser denkendes Selbst wider die Gefahr des Materialismus zu sichern“ (KrV A 383). Dies gilt zunächst für den Paralogismus der Einfachheit: „Jedermann muß gestehen, daß die Behauptung von der einfachen Natur der Seele nur so fern von einigem Werthe sei, als ich dadurch dieses Subject von aller Materie unterscheiden und sie folglich von der Hinfälligkeit ausnehmen kann, der diese jederzeit unterworfen ist“ (KrV A 356). Doch selbst wenn der Schluss auf die Einfachheit der Seele gültig wäre, würde für Kant nicht folgen, dass sich die Seele „hinreichend“ (KrV A 359) von der Materie unterscheidet. Denn unter den Prämissen des →transzendentalen Idealismus ist es immerhin denkbar, dass das einfache denkende Wesen (als →Ding an sich) identisch ist mit der Materie (als →Erscheinung), d. h. dass „eben dasselbe, was als äußere Erscheinung ausgedehnt ist, innerlich (an sich selbst) ein Subject sei, was nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist und denkt“ (KrV A 360; vgl. 28:759f.; 29:905f.; 29:929f.).

Im Rahmen des vierten Paralogismus diskutiert Kant die Frage, ob die Seele unabhängig von der Materie existieren kann (→Spiritualismus) oder nicht (→Materialismus). Dort findet sich schon in der *KrV A* ein kantisches Argument gegen eine materialistische Theorie der Seele. Dass das Ich als „die bloße Form des Bewußtseins“ (KrV A 382) erst Erkenntnis von Gegenständen ermöglicht, widerlegt eine solche Theorie, weil dadurch gezeigt ist: „daß, wenn ich das denkende Subject wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjects und eine Art Vorstellungen desselben“ (KrV A 383). In der Darstellung der *KrV B* schließt der vierte Paralogismus aus der Tatsache, dass ich meine eigene Existenz von der Existenz anderer Dinge unterscheide, darauf, dass ich bloß als denkendes Wesen (also ohne Körper) existieren kann (vgl. KrV B 409). Obwohl Kant auch diesen Schluss für ungültig hält, argumentiert er dafür, dass der „*Materialism* zur Erklärungsart meines Daseins untauglich ist“ (KrV B 420). Dieser sei nicht damit vereinbar, dass uns in der →Apperzeption eine *einfache* Empfindung unserer Existenz gegeben ist; denn „im Raum [ist] nichts Reales, was einfach wäre“ (KrV B 419). Allerdings erklärt Kant auch den →Spiritualismus für „unzureichend“ (KrV B 420), da wir zur zeitlichen Bestimmung unseres Daseins einen äußeren Gegenstand voraussetzen müssen (vgl. KrV B 420; →Widerlegung des Idealismus).

An zahlreichen Stellen im *Op. post.* geht Kant schließlich davon aus, dass die Annahme einer immateriellen Ursache schon unserem Begriff des *organisierten Körpers* zu Grunde liegt (vgl. z. B. 21:194; 21:210; 22:499; 22:501; 22:507; 22:548; Guyer, *Organisms*, S. 276ff.). In der Kant-Forschung wird die Frage kontrovers diskutiert, ob Kant seit der *KrV* auf die Annahme der Immaterialität der Dinge an sich oder der Seele festgelegt ist (vgl. Ameriks, *Kant's Theory*, Kap. 2; Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, S. 328f; Rosas, *Reduktion*, Kap. 4f.).

Weiterführende Literatur

Alison, Henry E.: „Kant's Refutation of Materialism“, in: ders.: Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 1996, 92–106.

Ameriks, Karl: Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason, Oxford: Clarendon Press ^{2}2000.

Klemme, Heiner F.: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, Hamburg: Meiner 1996.

Laywine, Alison: Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy, North American Kant Society Studies in Philosophy, Bd. 3, Atascadero: Ridgeview Publishing Company 1993.

Rosas, Alejandro: Kants idealistische Reduktion. Das Mentale und das Materielle im transzendentalen Idealismus, Würzburg: Königshausen & Neumann 1996.

Thomas Höwing

Imperativ

Ein Imperativ ist eine objektiv geltende Handlungsnorm, die sich an endliche, auch sinnlich motivierte Vernunftwesen wendet. Kant hat den Begriff ‚Imperativ' nicht als Erster aus der Grammatik übernommen und in die Moralphilosophie eingeführt; Ansätze dazu gibt es u. a. schon bei Baumgarten. Allerdings sind die Ausdrücke ‚*hypothetischer* Imperativ' und ‚*kategorischer* Imperativ' echte Wortneuschöpfungen Kants und wurden als solche auch wahrgenommen. In den Druckschriften findet der Ausdruck ‚Imperativ' erstmals in der *KrV* (vgl. KrV A 547 / B 575; KrV A 802 / B 830) Verwendung. Weitere wichtige Stellen: 4:412ff.; 5:19ff.; 6:221f.

Verwandte Stichworte

Imperativ, kategorischer; Imperativ, hypothetischer

Philosophische Funktion

Imperative sind Handlungsnormen, die diejenigen Handlungen als objektiv notwendig zu vollziehen gebieten, welche von Wesen, die rein vernünftig handeln, vollzogen würden, und deren imperativischer (nötigender) Charakter sich dadurch ergibt, dass sie sich an endliche vernunftbegabte Wesen richten, die auch sinnlich zum Handeln bestimmt werden können und daher nicht notwendigerweise vernünftig handeln. Imperative enthalten also → Notwendigkeit und → Nötigung zugleich. Die Notwendigkeit ergibt sich daraus, dass die Handlungen, die sie gebieten, vernünftige Handlungen sind: Imperative gebieten Handlungen als „praktisch nothwendig, d. i. als gut" (4:412), und gut ist, „was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjectiven Ursachen, sondern objectiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches, gültig sind, den Willen bestimmt" (4:413). Die Nötigung ergibt sich dadurch, dass Adressaten von Imperativen sinnlich-vernünftige, also nicht rein vernünftige Wesen sind: „Alle Imperativen werden durch ein *Sollen* ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältniß eines objectiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjectiven Beschaffenheit nach dadurch nicht nothwendig bestimmt wird (eine Nöthigung)" (4:413).

Dieses Grundverständnis von Imperativen hat Kant in seinen veröffentlichten Schriften ab der *GMS* beibehalten. So heißt es in der *KpV*, der Imperativ „bedeutet, daß, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser [objektiven] Regel geschehen würde" (5:20). In der Einleitung in die *MS* heißt es entsprechend: „Der Imperativ ist eine praktische Regel, wodurch die an sich zufällige Handlung nothwendig *gemacht* wird. Er unterscheidet sich darin von einem praktischen Gesetze, daß dieses zwar die Nothwendigkeit einer Handlung vorstellig macht, aber ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob diese an sich schon dem handelnden Subjecte (etwa einem heiligen Wesen) *innerlich* nothwendig beiwohne, oder (wie dem Menschen) zufällig sei; denn wo das erstere ist, da findet kein Imperativ statt. Also ist der Imperativ eine Regel, deren Vorstellung die subjectiv-zufällige Handlung nothwendig *macht*, mithin das Subject, als ein solches, was zur Übereinstimmung mit dieser Regel *genöthigt* (necessitirt) werden muß, vorstellt" (6:222).

Ungeachtet dieses durchgehenden Grundverständnisses von Imperativ ergeben sich einige grundlegende Probleme und Fragestellungen, die nur im Zusammenhang mit der Differenz von hypothetischen und kategorischen Imperativen erörtert werden können: Wie unterscheidet sich die Notwendigkeit → hypothetischer Imperative von der Notwendigkeit → kategorischer Imperative? Wie können Imperative (praktische) *Sätze* oder *Urteile* sein, wie Kant mehrmals betont (vgl. 4:419; 5:19), aber dennoch auch Gebote? Wie ist der von Kant behauptete analytische Charakter

hypothetischer Imperative zu verstehen, wie der synthetische Charakter kategorischer Imperative? Wieso lässt sich nach Kant die Geltung und nötigende Kraft hypothetischer Imperative leicht aus deren analytischen Charakter erklären, wieso bedarf die Antwort auf dieselbe Frage hinsichtlich kategorischer Imperative aber einer eigenen Deduktion?

Weiterführende Literatur

Mohr, Georg: „Imperativ", in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Enzyklopädie Philosophie, Hamburg: Meiner 1999, Bd. 1, 618–623.

Schwaiger, Clemens: Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1999.

Steigleder, Klaus: Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft, Stuttgart u. a.: Metzler 2002.

Willaschek, Marcus: Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart u. a.: Metzler 1992.

Dieter Schönecker

Imperativ, analytischer

Kant begreift hypothetische Imperative als analytische praktische Sätze, d. h. Sätze, die das Wollen eines Mittels aus dem (vorausgesetzten) Wollen eines Zwecks folgern. Wichtige Stelle: 4:417ff.

Verwandte Stichworte

Imperativ; Imperativ, hypothetischer; Imperativ, synthetischer; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; analytisch/synthetisch

Philosophische Funktion

Im Kontext seiner Antwort auf die Frage, wie hypothetische Imperative möglich sind (vgl. 4:417), behauptet Kant in der *GMS* zunächst, folgender Satz über das Wollen von Mitteln im Verhältnis zum Wollen eines Zwecks sei „analytisch": „Wer den Zweck will, will (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das [...] Mittel" (4:417). Mit diesem *Zweck-Mittel-Satz* (ZMS) kann der hypothetische Imperativ nicht identisch sein, da dieser eine Norm zum Ausdruck bringt, jener Satz aber nicht. Aber auch hypothetische Imperative nennt Kant „analytisch" (4:417), und zwar wegen des analytischen Charakter des *ZMS*.

Kants These, dass ein hypothetischer Imperativ ein „analytisch-praktischer Satz" (4:419) sei, ist interpretatorisch und sachlich höchst umstritten. Zunächst ist, ähnlich wie bei dem →kategorischen Imperativ, den Kant für synthetisch hält, unklar, wie Imperative in Kants eigenem logisch-semantischen Sinne überhaupt analytische Sätze (Urteile) sein können, da sie präskriptiv sind. Zweitens ist unklar, in welchem Sinn der *ZMS* analytisch ist. Wer das Wollen in dem *ZMS* als vernünftiges Wollen versteht, so dass zur Bedeutung von *Wollen-des-Zwecks das Wollen-des-Mittels* gehört, scheint Kants zentraler These zu widersprechen, dass vernünftig-sinnliche Wesen nicht immer auf vernünftige Weise wollen. Drittens ist, mit dem zweiten Punkt zusammenhängend, strittig, wie, wenn der analytische Charakter und damit die Möglichkeit (Geltung) hypothetischer Imperative sich aus dem analytischen Charakter des *ZMS* ergibt, hypothetische Imperative überhaupt noch das Wollen der Mittel gebieten können, wenn doch das Wollen dieser Mittel im Wollen des Zwecks schon enthalten ist. Viertens scheint im *ZMS* der hypothetische Imperativ bereits insofern enthalten zu sein (und damit vielleicht Kants Argumentation zirkulär), als in technisch-pragmatischen Kontexten vernünftig zu wollen (zu handeln) bedeutet, dem Gebot zu folgen, die Mittel zu einem Zweck zu wollen, wenn man den Zweck will.

Zusätzlich erschwert werden Kants auf die *GMS* beschränkten Ausführungen durch seine These, dass die pragmatischen Imperative (Ratschläge) der Klugheit tatsächlich gar nicht analytisch sind (vgl. 4:417ff.), weil der Begriff der Glückseligkeit insofern ein „unbestimmter Begriff" (4:418) ist, als nicht angegeben werden kann, welche Mittel tatsächlich Glückseligkeit bewirken.

Weiterführende Literatur

Ludwig, Bernd: „Kant's Hypothetical Imperatives (GMS II, 417–419)", in: Horn, Christoph / Schönecker, Dieter (Hg.): Groundwork for the Metaphysics of Morals, Berlin u. a.: de Gruyter 2006, 139–157.

Schönecker, Dieter / Wood, Allen, W.: Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'. Ein

einführender Kommentar, Paderborn: Schöningh 2004.
Seel, Gerhard: „Sind hypothetische Imperative analytische praktische Sätze?“, in: Höffe, O. (Hg.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1989, 148–171.

Dieter Schönecker

Imperativ, apodiktischer

Als apodiktisch bezeichnet Kant Imperative, die für alle vernünftigen Subjekte notwendigerweise gelten. Wichtige Stellen: 4:414f.; 5:11.

Verwandte Stichworte

Gesetz, moralisches; Imperativ, kategorischer; Imperativ, hypothetischer

Philosophische Funktion

Neben der Gegenüberstellung hypothetischer und kategorischer Imperative findet sich bei Kant die Unterscheidung zwischen problematischen, assertorischen und apodiktischen Imperativen. Ein problematischer Imperativ schreibt eine Handlung als Mittel für die Erreichung einer *möglichen* Absicht vor („Wenn du im Alter nicht darben willst, dann sorge rechtzeitig für deine Altersvorsorge!“). Ein assertorischer Imperativ bezieht sich auf einen →Zweck, den alle vernünftigen und endlichen Wesen *wirklich* haben, den der eigenen →Glückseligkeit. Ein apodiktischer Imperativ hingegen erklärt eine „Handlung ohne Beziehung auf irgend eine Absicht, d. i. auch ohne irgend einen andern Zweck, für sich als objectiv nothwendig“ (4:415). Diese Dreiteilung folgt der Unterscheidung zwischen den Modalbegriffen der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Notwendigkeit. Die auf die eigene Glückseligkeit bezogenen →Ratschläge der Klugheit würden zwar für alle Menschen gelten, falls Einigkeit über die Bedeutung des Begriffs des Glücks bestünde; da sie jedoch auf die kontingente Konstitution des Menschen bezogen wären, würden sie zwar wirklich, aber nicht notwendigerweise gelten. Unabhängig von möglichen oder wirklichen Absichten und in diesem Sinne unbedingt sind nur die Formel des kategorischen Imperativs und die aus ihm abgeleiteten moralischen Normen; sie sind daher apodiktische Imperative.

Kant zufolge sind die problematischen und die assertorischen praktischen Prinzipien hypothetische Imperative, während der →kategorische Imperativ „als ein *apodiktisch*-praktisches Princip“ gilt (4:415). Also sind die Begriffe des kategorischen und des apodiktischen Imperativs extensionsgleich. Umstritten ist jedoch, ob sie auch die gleiche Intension haben. Nach Beck beziehen sich die Begriffe des hypothetischen und kategorischen Imperativs auf die syntaktische Form, die an den Modalbegriffen orientierte Dreiteilung hingegen auf den Geltungsbereich der Imperative (Beck, *Apodictic Imperatives*, S. 7). Apodiktische Imperative könnten ihrer Form nach sowohl hypothetisch als auch kategorisch sein (Beck, *Apodictic Imperatives*, S. 20). Ein Beispiel für einen hypothetischen apodiktischen Imperativ ist: „Wenn du ein Versprechen gegeben hast, dann sollst du es halten!“ (Beck, *Apodictic Imperatives*, S. 18). Es ist jedoch fraglich, ob Kant mit ‚kategorischer Imperativ‘ tatsächlich Imperative einer bestimmten sprachlichen Form bezeichnen wollte (vgl. Patzig, *Formen*, S. 217). Da er diesen dadurch charakterisiert, dass er „objectiv-nothwendig“ gilt (4:414), ist zu vermuten, dass die Ausdrücke ‚kategorischer Imperativ‘ und ‚apodiktischer Imperativ‘ von Kant als Synonyme verstanden werden.

Weiterführende Literatur

Beck, Lewis White: „Apodictic Imperatives“, in: Kant-Studien 49, 1957/58, 7–24.
Patzig, Günther: „Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik“, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 1, Göttingen: Wallstein 1994, 209–233.

Héctor Wittwer

Imperativ, hypothetischer

Kant unterscheidet in der *GMS* zwei Arten von Imperativen: Imperative gebieten entweder hypothetisch oder kategorisch (vgl. 4:414). Während der hypothetische Imperativ die praktische Notwendigkeit einer möglichen →Handlung als →Mittel fordert, ist die vom kategorischen Imperativ gebotene Handlung für sich selbst „ohne Beziehung auf einen andern Zweck, […] objectiv-nothwendig“ (4:414). Nach der *KpV* besitzt im eigentli-

chen Sinne nur der kategorische Imperativ Gesetzescharakter, der den ‚Willen schlechthin als Willen' bestimmt. Der hypothetische Imperativ ist dagegen eine bloß praktische Vorschrift (vgl. 5:36), die auf eine → Wirkung des Willens zielt und somit sinnlich bedingt ist. Weitere wichtige Stellen: 4:416f.; 4:420f.; 4:425; 4:428; 4:431f.; 4:441; 4:444; 5:11f.; 5:20f.; 5:26; 6:222; 9:86; 27:112; 27:114; 27:134; 27:246.

Verwandte Stichworte

Imperativ; Imperativ, kategorischer; Klugheit; Ratschläge der Klugheit; Regeln der Geschicklichkeit; technisch-praktisch; Wille

Philosophische Funktion

1 Hypothetische Imperative und Imperative überhaupt

Kant entwickelt den Begriff des hypothetischen Imperativs und den Unterschied vom Begriff eines kategorischen Imperativs im 2. Abschnitt der *GMS* im Ausgang vom allgemeinen Begriff eines Imperativs aus dem Begriff des → Willens, den er als Vermögen der „Ableitung der Handlung von Gesetzen" der Vernunft bestimmt, das damit „nichts anders als praktische Vernunft" (4:412) ist. Eine aus Vernunftgesetzen abgeleitete Handlung nennt Kant eine „als objectiv nothwendig erkannte" oder auch „gut[e]" Handlung: „Praktisch *gut* ist […], was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft […] d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen […] gültig sind, den Willen bestimmt" (4:412f.). Da diese Bestimmung noch *vor* der Unterteilung in hypothetische und kategorische Imperative formuliert wird, können die „Gründe, die für jedes vernünftige Wesen […] gültig sind", keine bzw. nicht nur moralische Gründe sein, sondern müssen auch Geltungsgründe hypothetischer Imperative abgeben können. Das „Verhältniß eines objectiven Gesetzes", mithin auch der „als objectiv nothwendig" erkannten Handlungen zu einem sinnlich affizierten oder affizierbaren Willen, heißt „*Nöthigung*" (4:412f.). Ein nötigendes „objektive[s] Princip" heißt „Gebot (der Vernunft)" (4:413). Imperative überhaupt drücken ein „*Sollen*" aus „und zeigen dadurch das Verhältniß eines objectiven Gesetzes der Vernunft" (4:413) zu einem solchen sinnlich bestimmten Willen an. Für einen hypothetischen Imperativ muss gelten: (1) Gründe, die „für jedes vernünftige Wesen […] gültig sind" (4:413) stellen auch Geltungsgründe hypothetischer Imperative dar. (2) Sie drücken das Verhältnis eines Vernunftgesetzes und einer vernünftigerweise gebotenen Handlung zu einem auch sinnlich bestimmten Willen aus. Weder können die hier gemeinten Geltungsgründe ausschließlich moralische sein, noch sind die hier gemeinten Gesetze ausschließlich praktische Sätze. (3) Da dieses Verhältnis ‚*Nötigung*' oder ‚*Sollen*' heißt, besteht das → Sollen selbst in diesem Verhältnis der → Vernunft und ihrer Gesetze zu einem solchen Willen. (4) Weil der Wille definiert ist als das Vermögen der Handlungsableitung aus Vernunftgesetzen, liegt es nahe, Sollen als konstitutiven Bestandteil des sinnlich affizierbaren Willens überhaupt zu betrachten. Seel bemerkt mit Bezug auf *KpV* § 1 Anmerkung, dass nicht klar sei, „ob der Ausdruck ‚für jedes vernünftige Wesen gültig' meint, dass die Klasse der Adressaten des Imperativs alle vernünftigen Wesen umfasst, oder ob der Ausdruck lediglich besagt, dass von allen vernünftigen Wesen die Geltung des Imperativs erkannt wird" (*Analytisch praktische Sätze*, S. 151 Anm.). Da hypothetische Imperative Kant zufolge eine „Nothwendigkeit" ausdrücken, die „nur subjectiv bedingt ist […] und nicht in allen Subjecten in gleichem Grade" (5:20f.) vorausgesetzt werden kann, ist anzunehmen, dass Kants Behauptung der objektiven Geltung von Imperativen auf KpV 5:20f. im Sinne des zweiten Gliedes von Seels Alternative zu verstehen ist.

2 Hypothetischer vs. kategorischer Imperativ

Kant führt den Begriff eines hypothetischen Imperativs in *GMS* wie folgt ein: „Alle *Imperative*[] […] gebieten entweder *hypothetisch* oder *kategorisch*. Jene stellen die praktische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen vor" (4:414). Als „Mittel zu etwas anderem, was man will" steht die Notwendigkeit der Handlung unter eben dieser Bedingung, dass man durch eine Handlung etwas anderes als die Handlung selbst will. Der kategorische Imperativ wird hingegen als ein solcher eingeführt, „welcher eine Handlung für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objectiv-nothwendig vorstellte" (4:414). Damit stellen hypothetische Imperative eine objektiv notwendige, also durch rationale Einsicht gewon-

nene Handlung vor, die eine Beziehung auf einen →Zweck voraussetzt und damit Mittel ist. Kategorische Imperative gebieten eine Handlung unbedingt, d. h. nicht als Mittel zu einem gewollten Zweck.

3 Der hypothetische Imperativ als problematisch- und assertorisch-praktischer Satz

Kant unterteilt hypothetische Imperative in *GMS* in problematische und assertorisch-praktische Prinzipien. Ein problematischer Imperativ stellt eine notwendige Handlung zu „einer *möglichen*", ein assertorischer zu „einer […] *wirklichen* Absicht" vor (4:414; vgl. 27:246). Hypothetische Imperative als problematisch-praktische Prinzipien identifiziert Kant mit „Imperative[n]" bzw. „*Regeln* der Geschicklichkeit" (4:416). Assertorische Imperative bezeichnet er auch als „Vorschriften" (vgl. 4:415; 5:20) bzw. „Rathschläge der Klugheit" (4:416). Er nennt Imperative der Geschicklichkeit auch „*technisch[e]*" (4:416) Imperative, Imperative der Klugheit „*pragmatisch[e]*" (4:417) Imperative (vgl. 5:11 Anm.; 5:25f.). Die Rede von hypothetischen Imperativen als problematischen Prinzipien kollidiert mit einer Sichtweise, der gemäß ein Imperativ nur dann als solcher zu bezeichnen ist, wenn er eine tatsächliche Nötigung auf einen Willen ausübt. In der Tat lassen sich in *GMS* folgende allgemeine Verwendungsweisen des Begriffs eines hypothetischen Imperativs unterscheiden: (1) Er ist ein praktischer Satz, der tatsächlich gebietet, also eine reale Nötigung auf den auch sinnlich affizierten Willen ausübt, dessen *Geltungsbedingungen* aber von kontingenten Merkmalen desjenigen Willens abhängen, den der Imperativ nötigt – nämlich von dessen je individuellem →Lust- und Unlusthaushalt (vgl. 4:420; 5:20f.). (2) Ein hypothetischer Imperativ scheint in Kants Sicht aber auch insofern hypothetisch zu sein, als er *mögliche* „objectiv-nothwendige" Handlungen vorstellt (4:414). Kant versteht problematisch-hypothetische Imperative offenbar im Sinne der zweiten Definition.

Der *assertorisch-praktische* Imperativ gebietet eine Handlung für sinnlich-vernünftige Wesen als notwendig, unter der Voraussetzung einer Absicht, „von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesammt nach einer Naturnothwendigkeit *haben*, und das ist die Absicht auf *Glückseligkeit*" (4:415). Die →Glückseligkeit ist eine Absicht, die man a priori bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört. Der Begriff der Glückseligkeit ist jedoch ein „unbestimmter Begriff", da alle „Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesammt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, daß gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist" (4:418). Um glücklich zu werden, könne somit nicht nach bestimmten Prinzipien, sondern müsse nach empirischen Ratschlägen der Klugheit gehandelt werden. Für Kant folgt daraus, „daß die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d. i. Handlungen objectiv als praktisch-*nothwendig* darstellen, können, daß sie eher für Anrathungen (consilia) als Gebote (praecepta) der Vernunft zu halten sind" (4:418). Die Aufgabe, sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördert, ist nicht zu lösen und kann durch keinen Imperativ ausgedrückt werden, der im strengen Verstande geböte, das zu tun, was glücklich macht. Kant nennt die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zum größten individuellen Wohlsein „*Klugheit* im engsten Verstande" (4:416). Wenn der Begriff der Glückseligkeit bestimmt werden könnte, würden die Imperative der Klugheit mit denen der Geschicklichkeit übereinkommen und →analytisch sein (vgl. 4:417; →Imperativ, analytischer).

4 Die Analytizität hypothetischer Imperative

Kant behauptet, wie ein „Imperativ der Geschicklichkeit" möglich sei, bedürfe „keiner besonderen Erörterung" (4:417). Dass die Frage nach dem Ursprung der Nötigung bei Imperativen der Geschicklichkeit keiner besonderen Erörterung bedürfe, begründet er mit der folgenden Behauptung: „Wer den Zweck will, will (so fern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das dazu unentbehrlich nothwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist" (4:417). Dieser Satz sei, „was das Wollen betrifft, analytisch", da „in dem Wollen eines Objects als meiner Wirkung […] schon meine Causalität als handelnde Ursache, d. i. der Gebrauch der Mittel, gedacht" wird (4:417). Imperative der Geschicklichkeit ziehen zwar insofern „den Begriff nothwendiger Handlungen" zu ei-

nem Zweck „schon aus dem Begriff eines Wollens dieses Zwecks heraus“ (4:417), als die notwendige Handlung zu einem Zweck Definiens des Wollens eines Zwecks ist. Der imperativische Charakter, die nötigende Eigenschaft eines solchen praktischen Satzes, der eine notwendige Zweck-Mittel-Relation vorstellt, wird von Kant aber nicht hergeleitet. Zunächst wird nicht der Imperativ der Geschicklichkeit selbst, sondern nur die ihm zugrundeliegende Implikation der im Begriff des Wollens liegenden notwendigen zweckmäßigen Handlung als analytisch bezeichnet. Wenig später werden aber Imperative der Geschicklichkeit selbst indirekt als analytische Sätze bezeichnet (vgl. 4:417f.).

5 Interpretationsprobleme

Kants Theorie hypothetischer Imperative wirft zahlreiche Interpretationsprobleme auf. Einige seien im Folgenden genannt. Es wird u. a. diskutiert, inwiefern hypothetische Imperative hypothetisch sind und wie ihr hypothetischer Charakter zu verstehen ist. Kant schreibt in der *KpV*, Regeln der Geschicklichkeit seien „blos theoretische Principien (z. B. wie derjenige, der gerne Brot essen möchte, sich eine Mühle auszudenken habe)“ (5:26). Dies hat einige Interpreten zu der Annahme bewogen, hypothetische Imperative seien insgesamt theoretische Sätze. Seel weist jedoch darauf hin, dass „Imperative […] – aufgrund eines Sollensoperators – die ‚illokutionäre‘ Funktion, einen Willen zu nötigen“ haben und folglich „von vornherein alle Deutungen des hypothetischen Imperativs, […] die diesen als theoretischen (deskriptiven) Satz deuten, […] unbrauchbar“ seien (*Analytisch praktische Sätze*, S. 149). Zur Frage der Notwendigkeit von Handlungen bei hypothetischen Imperativen (siehe oben Abschnitt 2) schreibt Seel, hypothetische Imperative „stellen eine Handlung [auch] als nicht objektiv notwendig vor“ (*Analytisch-praktische Sätze*, S. 150) und bezieht sich dabei auf 4:414f.

Cramer betont, dass hypothetische Imperative weder der Verwendung des „Junktors ‚wenn-dann‘“ (vgl. *Hypothetische Imperative*, S. 159) bedürfen, noch dass kategorische Imperative einen solchen nicht aufweisen dürfen. Vielmehr beziehe sich das Hypothetische hypothetischer Imperative auf die Geltungsbedingungen, unter denen sie eine tatsächliche Nötigung auf den Willen ausüben (vgl. hierzu auch Allison, *Kant's Groundwork*, S. 156f.). In diesem Sinne hält Ludwig praktische Sätze, die eine *mögliche* nötigende Handlung vorstellen, nicht für Imperative (*Hypothetical Imperative*, S. 144). Dem ist entgegenzuhalten, dass Kant von Imperativen der Klugheit expressis verbis als „*Rathschläge[n]*“ (4:416) spricht. Ferner ist darauf zu verweisen, dass Kant in der *KpV* Imperative der Geschicklichkeit als „theoretische Principien“ (5:26) bezeichnet.

In Kants Analytizitätsbehauptung „Wer den Zweck will, will (so fern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das dazu unentbehrlich nothwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist“ (4:417) bereitet die Klammerbemerkung Interpretationsschwierigkeiten. Geht man von der Definition des Willens als Vermögen der Handlungsableitung aus Vernunftgesetzen aus, dann ist er „nichts anders als praktische Vernunft“ (4:412). Dann ist jedoch zu fragen, wie Vernunft *keinen* „entscheidenden Einfluß“ (4:417) auf den Willen haben kann. Durch eine Explikation des Begriffs des Willens als praktische Vernunft weist Cramer nach, dass nicht „der Satz mit der Sofern-Klausel, sondern gerade der Satz: ‚Wer den Zweck will, will auch das dafür unentbehrlich notwendige Mittel‘ […] allein als ein, was das Wollen betrifft, analytischer Satz bezeichnet“ werden kann. Hieraus folgert er, „dass Kants Deduktion des nötigenden Charakters hypothetischer Imperative […] misslingt“ (Cramer, *Hypothetische Imperative*, S. 200). Schönecker interpretiert die Klammerbemerkung so, dass Vernunft dann entscheidenden Einfluss auf das Wollen hat, wenn die Person „um die entsprechende Mittelbestimmung weiß, also um den Sachverhalt, dass die Realisierung des Zwecks ohne die Ergreifung des Mittels unmöglich ist“ (Schönecker, *Grundlegung III*, S. 89). Auch mit Blick auf diese Interpretation stellt sich die Frage, wie ein Wille, der als Vermögen der vernünftigen Handlungsableitung *definiert* ist, nicht um die Mittelbestimmung wissen kann, oder ob ein Wille, der die falschen Mittel wählt, deswegen bereits kein Wille mehr ist. Hill vertritt dagegen die Position, hypothetische Imperative seien keine analytischen Implikationen dessen, was bereits gewollt wird. Vielmehr sei der hypothetische Imperativ ein „principle of conduct and not simply an explication of what it is to will an end. It states how men ought to

act, even though sometimes, irrationally, they fail to comply“ (Hill, *The Hypothetical Imperative*, S. 430).

Weiterführende Literatur

Hare, Richard Mervyn: The language of morals, Oxford: Oxford University Press 1952.

Ludwig, Bernd: „Warum es keine ‚hypothetischen Imperative‘ gibt, und warum Kants hypothetisch-gebietende Imperative keine analytischen Sätze sind“, in: Klemme, Heiner / Ludwig, Bernd / Pauen, Michael / Stark, Werner (Hg.): Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis, Würzburg: Königshausen & Neumann 1999, 105–124.

Schönecker, Dieter / Wood, Allen: Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘. Ein einführender Kommentar, Berlin: Schöningh, 2002[1].

Schroeder, Mark: „The Hypothetical Imperative?“, in: Australasian Journal of Philosophy 83, 2005, 357–372.

Helke Panknin-Schappert / Rocco Porcheddu

Imperativ, kategorischer

Unter einem kategorischen Imperativ versteht Kant ein Handlungsgesetz, das sich an vernünftige Wesen richtet, die nicht notwendig vernünftig handeln und das in seiner Geltung nicht von einer kontingenten Zwecksetzung abhängig ist, sondern das unbedingt, ausnahmslos und allgemein gilt, d. h. als moralisches Gesetz. Statt vom kategorischen Imperativ spricht Kant auch (u. a.) vom moralischen Imperativ, apodiktischen Imperativ, Imperativ der Sittlichkeit, moralischen Gesetz, sittlichen Gesetz, Sittengesetz, Gebot und Gesetz der Sittlichkeit, obersten praktischen Prinzip, Prinzip a priori, Imperativ der Pflicht, Pflichtimperativ, wobei diese und weitere Ausdrücke oft, aber nicht immer synonym sind. Außerdem spricht Kant sowohl von dem (einen) kategorischen Imperativ, von verschiedenen, auch inhaltlich unterschiedlichen Formeln des kategorischen Imperativs wie auch im Plural von kategorischen Imperativen (inhaltlich gefüllten Handlungsanweisungen), die sich aus dem einen kategorischen Imperativ bzw. aus den verschiedenen Formeln ableiten lassen. In der allgemeinsten (und wirkungsmächtigsten) Formulierung lautet der kategorische Imperativ in der *GMS* so: „*[H]andle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*“ (4:421); in der *KpV* z. B. so: „Handle so, daß die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (5:30); und in der Einleitung zur *MS* formuliert Kant den kategorischen Imperativ z. B. so: „Handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann!“ (6:225). Weitere wichtige Stellen: 4:412–440; 5:19–41; 6:211–228; 6:379–413.

Verwandte Stichworte

Imperativ; Gesetz, moralisches; Pflicht; Tugendlehre

Vorgeschichte und historischer Kontext

Den Kerngedanken des Unterschieds zwischen hypothetischen und kategorischen (moralischen) Imperativen findet man schon in der 1762 abgeschlossenen und 1764 veröffentlichten *Deutlichkeit*, und in den 1764 erschienenen *Bemerkungen* ist er bereits zu einer Theorie genuin kategorisch-moralischer Verpflichtung weit fortentwickelt. Dennoch und obwohl Kant seit Mitte der sechziger Jahre in seinen Briefen wiederholt von einer ‚Metaphysik der Sitten‘ spricht (vgl. z. B. Brief an Herder vom 09. 05. 1768, 10:74), deren Kernstück der kategorische Imperativ ist – eine systematisch entwickelte Theorie des kategorischen Imperativs findet man erst in der *GMS* (1785). Der Sache nach kennt Kant den Begriff eines kategorischen Imperativs schon in der *KrV*, aber er nennt ihn dort (wie auch später immer wieder) ein reines praktisches (vgl. z. B. KrV A 800 / B 828) oder auch reines moralisches Gesetz (vgl. z. B. KrV A 807 / B 835). Zwar fällt bereits in der *KrV* der Ausdruck „Imperativ“ (KrV A 547 / B 575; KrV A 802 / B 830), aber den Terminus technicus ‚kategorischer Imperativ‘ – der im Unterschied zu ‚Metaphysik der Sitten‘ ein (aus dem logisch-grammatischen Gebrauch gewonnener) Neologismus Kants ist – findet man in den Druckschriften zum ersten Mal in der *GMS* (vgl. 4:414). Die historischen Vorläufer, Wurzeln und Kontexte, die von der Antike (insbes. der stoischen Philosophie) bis zu Kants unmittelbaren Vorgängern und Zeitgenossen (z. B. → Baumgarten und → Crusius) reichen, sind so vielfältig und umstritten wie der genaue Entwicklungsgang von Kants Ethik.

Philosophische Funktion

Der kategorische Imperativ hat als das grundlegende moralische Gesetz verschiedene Momente: Er ist erstens ein Gebot, das sich nötigend an alle sinnlich-vernünftigen (nicht rein-vernünftigen) Wesen richtet; er ist also ein „Imperativ" (4:414). Der kategorische Imperativ ist außerdem als „unbedingtes praktisches Gesetz" (4:463) „*kategorisch*" (4:414), d. h. als moralisches Gesetz nicht an (kontingente) Zwecksetzungen gebunden. Schließlich ist der kategorische Imperativ auch ein „Gesetz der Freiheit" (5:124) und damit das Gesetz der Autonomie. Spezifischer formuliert beinhaltet der kategorische Imperativ folgende Merkmale: Allgemeinheit (Universalität), Notwendigkeit, Apriorität, Nötigung, Pflicht, Synthetizität, Formalität, unbedingte Zweckhaftigkeit, Freiheit, Autonomie und, allgemein gesprochen, Moralität.

1 Der kategorische Imperativ als Imperativ

Der kategorische Imperativ ist ein →*Imperativ*, weil er erstens ein objektives, vernünftiges Prinzip der Willensbestimmung ist (eine Vorschrift oder ein Gebot, eine Handlungsnorm), und weil er zweitens nötigenden Charakter hat: „Die Vorstellung eines objectiven Princips, sofern es für einen Willen nöthigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt *Imperativ*" (4:413).

Allgemein gesprochen sind Imperative objektive, vernünftige Prinzipien der Willensbestimmung und damit Handlungsanweisungen: „Sie sagen, daß etwas zu thun oder zu unterlassen gut sein würde" (4:413). Auch →hypothetische Imperative, welche die „praktische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle)" (4:414) vorstellen, sind in dem Sinne „objectiv nothwendig" (4:412) und damit vernünftig, dass ihre Geltung in keiner Weise von subjektiven, kontingenten Anerkennungsbedingungen abhängig ist: Die Vorschrift, „ich soll etwas tun darum, *weil ich etwas anderes will*" (4:441), ist, eine mögliche oder wirkliche Zwecksetzung vorausgesetzt, genauso zwingend (notwendig) und für alle (zumindest menschlichen) Handlungssubjekte gültig wie der kategorische Imperativ: Sie ist dies zum einen durch die auch in →synthetischen Sätzen erkennbare →Notwendigkeit bestimmter Mittel zur Realisierung bestimmter Zwecke, zum anderen durch die Notwendigkeit der Geltung solcher hypothetischen Imperative auf der Grundlage des, laut Kant, analytischen Satzes, dass, wer, Vernünftigkeit vorausgesetzt, „den Zweck will, […] auch das dazu unentbehrlich nothwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist", wolle (4:417). Vor allem im Zusammenhang mit dem kategorischen Imperativ spricht Kant sehr häufig davon, dass der kategorische Imperativ als Prinzip der praktischen Vernunft ‚notwendig', ‚allgemein' und ‚objektiv' ist. Sachlich sind damit vor allem zwei Eigenschaften des kategorischen Imperativs gemeint, ohne dass Kant diese Termini univok verwendete: Imperative gelten allgemein, d. h. für alle sinnlich-vernünftigen Wesen; und sie gelten notwendig, d. h. unabhängig von subjektiven Interessen (s. dazu Punkt 2). Der in der Interpretationsgeschichte Kants maßgebliche gewordene Begriff der Universalität (nicht zu verwechseln mit dem Begriff der Universalisierung) oder des Universalismus kann sich auch terminologisch insofern auf Kant berufen, als Kant, wiederum terminologisch nicht klar zwischen →Allgemeinheit und →Notwendigkeit unterscheidend, von der „Allgemeinheit des [moralischen] Prinzips (universalitas)" im Sinne einer „Allgemeinheit, mit der [moralische Prinzipien] für alle vernünftigen Wesen ohne Unterschied gelten sollen" (4:442) spricht wie auch davon, dass kategorische Imperative „*universelle* Regeln [sind], d. i. […] solche, die jederzeit und nothwendig gültig sein müssen" (5:36): „Die Lehren der Sittlichkeit […] gebieten für jedermann, ohne Rücksicht auf seine Neigungen zu nehmen" (6:216). Eine gewisse Verknüpfung finden diese beiden Momente dieser (so verstandenen) Allgemeinheit (für alle) und Notwendigkeit (unbedingt) im Begriff der „Allgemeingültigkeit" (4:438; vgl. 5:45).

Als ein vernünftiges Prinzip der Willensbestimmung und Handlungsanweisung nennt Kant den kategorischen Imperativ – in Absetzung zur durch die vorausgesetzte Zwecksetzung nur bedingten Allgemeinheit und Notwendigkeit hypothetischer Imperative – auch ein „*apodictisch*-praktisches Prinzip" (4:415), einen „Imperativ […] *der Sittlichkeit*" (4:416), ein „*Gebot[]* (*Gesetz[]*) der Sittlichkeit" (4:416), kurz „*moralisch*" (4:417), oder eben „*kategorisch*" (4:416).

Der nötigende Charakter des kategorischen Imperativs ergibt sich aus der Natur seiner Adres-

saten: Der kategorische Imperativ richtet sich als objektiv geltende Handlungsnorm wie alle Imperative an sinnlich-vernünftige Wesen, die wegen der diversen „Hindernisse“ (4:449; vgl. 5:79) – also letztlich wegen der „lastergebärende[n] Neigungen“ (6:376) der Eigenliebe – nicht immer tun, was vernünftig ist, und die daher auch nicht immer tun, was moralisch geboten ist. Kategorische Imperative sind daher wie alle Imperative „objectiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches, gültig“ (4:413), zugleich aber nötigend: „Alle Imperative werden durch ein *Sollen* ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältnis eines objectiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjectiven Beschaffenheit nach dadurch nicht nothwendig bestimmt wird (eine Nöthigung)“ (4:413). Der kategorische Imperativ ist also ein moralisches Gesetz; aber er ist ein solches für Wesen, die keinen „heiligen Willen“ (4:414; vgl. 5:32) haben oder jedenfalls nicht vollkommen vernünftig sind, und daher ist der kategorische Imperativ für diese Wesen ein „Imperativ der Pflicht“ (4:421). Dagegen würde ein heiliger oder vollkommen guter Wille „eben sowohl unter objectiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen *genöthigt* vorgestellt werden können, weil er von selbst nach seiner subjectiven Beschaffenheit nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den *göttlichen* und überhaupt für einen *heiligen Willen* keine Imperativen; das *Sollen* ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetz nothwendig einstimmig ist“ (4:414). Aus diesem Grund begreift Kant den kategorischen Imperativ auch als einen „*synthetisch*-praktische[n] Satz a priori“ (4:420). Synthetisch sei er deshalb, so Kants These, weil er „das Wollen nicht aus einem anderen, schon vorausgesetzten analytisch ableitet (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen), sondern mit dem Begriffe des Willens als eines vernünftigen Wesens unmittelbar, als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft“ (4:420 Anm.); synthetisch ist der kategorische Imperativ also insofern, als das Wollen des → Guten mit dem Willen sinnlich-vernünftiger Wesen nicht notwendig verknüpft ist, sondern immer verknüpft werden muss. Für heilige oder vollkommen vernünftige Wesen, für die es keine „*Hindernisse* der Pflichtvollziehung“ (6:380) gibt, ist das moralische Gesetz kein Imperativ, also auch nicht synthetisch, sondern „analytisch“ (5:31).

Aus der sinnlich-vernünftigen Natur der Adressaten des kategorischen Imperativs ergibt sich schließlich auch, dass der „moralische Wert“ (4:401; vgl. 5:81) von ‚Handlungen aus Pflicht‘ (die nicht nur → *pflichtmäßig* sind, vgl. 4:397; 5:81; 6:223), eine „subjektive“ (4:460), affektiv begleitete Komponente hat: die genuin moralische „Triebfeder“ (4:440; vgl. 5:72; 6:218). Kant nennt diese wiederholt auch „Gesinnung“ (4:416; vgl. 5:33). In der Herleitung des kategorischen Imperativs (vgl. 4:402; 4:420f.; 5:29) beansprucht er, den Inhalt dieses moralischen Gesetzes oder eben dieses moralische Gesetz selbst aus der Analyse genuiner moralischer Motivation zu gewinnen (s. dazu Punkt 2). Einen genuin moralischen Wert haben pflichtmäßige Handlungen dann und nur dann, wenn sie um des moralischen Gesetzes selbst willen erfolgen. Das Gefühl der „Lust“ (4:460), das als subjektiver Bestimmungsgrund, also als Triebfeder des Willens den moralischen Wert generiert, beschreibt Kant in der *GMS* als „*Achtung fürs Gesetz*“ (4:400) und damit als „selbstgewirktes“ (4:401) Gefühl, das zugleich als → Achtung für die „Würde der Menschheit“ (4:440) einen objektiven Wert reflektiert. In der *KpV* (vgl. 5:71–89) wird dieser Gedanke wiederholt, allerdings erheblich verfeinert und ausgebaut geradezu in einer Art Mechanik des (sogenannten) „moralische[n] Gefühl[s]“ (5:75) mit negativen und positiven Momenten. In der *MST* taucht die „Achtung fürs Gesetz“ (6:394) direkt nur selten auf, wenn auch der Grundgedanke bleibt, dass nämlich „das Gesetz nicht bloß die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen sei“ (6:392); doch ist dieser Grundgedanke nicht ohne weiteres zu identifizieren mit der Tugend als „Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht“ (6:394) und auch nicht mit der „Lauterkeit“ (6:446). Vergleichsweise wenig beachtet wurde bisher, dass Kant in den *MST* auch eine (nicht ausgeführte) Theorie moralischer Motivation auf der Basis einer Theorie moralischer Gemütsanlagen („moralische Beschaffenheiten“, 6:399) kennt, die er als „*subjective* Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff“ (6:399) beschreibt (sie sind „das *moralische Gefühl, das Gewissen, die Liebe des Nächsten und die Achtung für sich selbst*“, 6:399).

In der *GMS* und in der *KpV* wird der kategorische Imperativ (augenscheinlich) nur im Kontext der Moral bzw. Ethik im engeren Sinne behandelt; erst in der *MS* wird die Abgrenzung zum Recht (offiziell) thematisch. Der Grundgedanke scheint klar: Die „*Legalität*“ (5:81; vgl. 6:214) einer Handlung besteht schon in der bloßen „Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze“ (6:219); eine nicht erlaubte Handlung nennt Kant auch „*unrecht*“ (6:223; vgl. 8:286). Dagegen besteht die „Moralität“ (5:81; vgl. 6:214) darin, dass „die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist“ (6:219). Was Kant Legalität (und Recht) nennt, ist demnach viel näher an dem, was wir heute unter Moral verstehen; allerdings ist sehr umstritten, wie sich das „Rechtsgesetz: Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne“ (6:231) zum kategorischen Imperativ verhält bzw. inwiefern es von ihm der Geltung und dem Inhalt nach abhängig ist (Kant spricht auch in der konkreten Ausführung der Rechtslehre z. B. vom „kategorische[n] Imperativ der Strafgerechtigkeit“, 6:336).

2 Der kategorische Imperativ als unbedingtes moralisches Gesetz

Kant schreibt, dass die „Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht […] das spezifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom hypothetischen Imperativ“ sei (4:431). Hypothetische Imperative sind „bedingt, nämlich: wenn oder weil man dieses Objekt will, soll man so oder so handeln“ (4:444); der kategorische Imperativ dagegen wird „durch keine Bedingung eingeschränkt“ (4:416) und ist daher ein „unbedingter (moralischer) Imperativ“ (6:391), er besitzt „Nothwendigkeit“ (4:463; vgl. 5:81). Ein moralisches Prinzip muss also ein solches sein, das „sich auf kein Interesse gründet und also unter allen möglichen Imperativen allein unbedingt sein kann“ (4:432). Daraus folgt auch, dass moralische Gesetze ohne „Ausnahme“ (4:424) gelten müssen, da Ausnahmen „zum Vortheil unserer Neigungen“ (4:424) gemacht werden. Diese Interesselosigkeit zeichnet aber nicht nur das moralische Wollen als Wollen aus Pflicht (Achtung) aus, sondern auch den „Inhalt des kategorischen Imperativs“ (4:425): Die Bestimmung dessen, was man wollen soll, darf nicht durch die (eigenen) →Interessen geprägt sein. Daher wird in der *GMS* der kategorische Imperativ auch erst nach der Analyse des Pflichtbegriffs hergeleitet (auf sehr umstrittene Weise); erst nach dieser Analyse fragt Kant: „Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein […]?“ (4:402), das den moralisch guten Willen objektiv bestimmen muss? Kants Antwort lautet: Der kategorische Imperativ, den er an dieser Stelle erstmalig formuliert: „ich soll niemals anders verfahren als so, *daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*“ (4:402). Ähnlich schreibt er im 2. Abschnitt der *GMS*: „Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Nothwendigkeit der Maxime enthält, diesem Gesetz gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig“ (4:420f.).

Kant führt (vor allem in der *GMS*) nicht nur den „einigen“ (4:421; vgl. 5:93) kategorischen Imperativ, sondern verschiedene „Formeln eben desselben“ (4:436) ein, deren jeweiliger Inhalt und deren Verhältnis zueinander wie auch zu dem ‚einigen‘ kategorischen Imperativ schwer zu bestimmen sind. In der *GMS* präsentiert Kant mindestens fünf verschiedene →Formeln des kategorischen Imperativs: Auf der einen Seite findet man die sog. Grund- oder Universalisierungsformel sowie die sog. Naturgesetzformel, die beide deutlich auf die Idee der „Allgemeinheit des [bzw. „als“] Gesetzes“ (4:421; vgl. 4:437) auch im Sinne der Verallgemeinerbarkeit der Maximen abzielen: „*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*“ (4:421) oder auch: „*handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann*“ (4:436) sowie: „*handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte*“ (4:421); Kant spricht wegen der Analogie von Sittengesetz und Naturgesetz auch vom „Typus des Sittengesetzes“ (5:69). Auf der anderen Seite kennt Kant aber einen kategorischen Imperativ, der im Unterschied zur „Form“ (4:436; vgl. 5:27; 6:214) des „allgemeine[n] Imperativ[s]“ (4:421) deutlich auf die „Materie, nämlich einen Zweck“ (4:436) abzielt, also von vorneherein viel stärker inhaltlich geprägt ist, und das ist die sogenannte Zweck-an-sich-Formel: „Handle so, daß du die Menschheit,

sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (4:429). Außerdem führt Kant in einer Zählung (vgl. 4:431) noch die sogenannte Autonomie-Formel ein als die „Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens“ (4:431), in einer anderen Zählung aber (vgl. 4:436), davon wohl abweichend, die sog. Reich-der-Zwecke-Formel, „daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur, zusammenstimmen sollen“ (4:436). Kant selbst hat in der *GMS* die (dort nur vorläufige) „Eintheilung der Pflichten“ (4:421) in →vollkommene und unvollkommene Pflichten gegen sich selbst und gegen Andere sowie deren „Ableitung“ (4:412; vgl. 6:225: „Folgerungen“) aus dem moralischen Gesetz nur in Bezug auf die Naturgesetzformel (vgl. 4:421ff.) und die Zweck-an-sich-Formel (vgl. 4:429f.) durchgeführt, und diese beiden Formeln (vor allem aber die erste) standen auch stets im Mittelpunkt der Interpretation. Dabei ist zu beachten, dass die in der *GMS* für die „künftige Metaphysik der Sitten“ (4:421 Anm.) angekündigte Einteilung (und Ableitung) der Pflichten in der veröffentlichten Metaphysik der Sitten tatsächlich anders ausfällt; zumindest der Gedanke der Verallgemeinerung spielt in ihr bei der tatsächlichen Durchführung des Pflichtensystems nur noch eine sehr untergeordnete Rolle.

Der kategorische Imperativ als Universalisierungs- bzw. als Naturgesetzformel gibt als solcher keine konkreten Handlungsanweisungen. Vielmehr gebietet er, das ich mich als Handlungssubjekt „frage“ (4:403; vgl. 5:27), ob meine →Maxime als objektives Prinzip meines Handelns auch ein allgemeines Prinzip sein könne; Kant spricht in diesem Zusammenhang auch von einem „Kanon der moralischen Beurtheilung“ (4:424), einem „Kompaß“ (4:404), der mir als eine Art „Probirstein“ (5:63; vgl. 6:376) die „Probe“ (5:70; vgl. 6:225) meiner Maximen ermögliche. Wie genau nun diese Probe ausfällt, ist, wie gesagt, umstritten. Der Grundgedanke ist gewiss die „Idee der Qualifikation einer Maxime zur Allgemeinheit eines praktischen Gesetzes“ (6:225), wobei Kant diesen „Probirstein“ (5:63) nur sporadisch verwendet. Die berühmten Beispiele aus der *GMS* (vgl. 4:421ff.; 4:429f.) machen von der Universalisierungsformel auffälligerweise keinen Gebrauch. Der kategorische Imperativ formuliert Bedingungen, unter denen eine Handlung erlaubt ist (von der es also nicht geboten ist, sie zu unterlassen) bzw. nicht erlaubt ist (also verboten, d. h. geboten, sie zu unterlassen). Dabei beruhen nach Kant die engeren (negativen, keinen Spielraum erlaubenden) Pflichten auf Maximen, die „ohne Widerspruch“ (4:424) als allgemeines Gesetz „gedacht“ (4:424) werden können und die weiteren (positiven, Spielraum erlaubenden Pflichten) auf Maximen, die man ohne Widerspruch „wollen“ (4:424) kann. Worin genau dieser „Widerstreit“ (5:28) – dass etwas (ein Wille, eine Maxime, ein Gesetz, eine Handlung) „sich selbst widerspricht“ (8:421) oder „sich nothwendig widerspricht“ (4:422) – besteht und wie „formal“ (5:109) dieser Widerspruch und damit der kategorische Imperativ sind, ist der Kern der Theorie und der Debatte über sie. Der kategorische Imperativ hat unbestreitbar eine gewisse Ähnlichkeit mit der sog. Goldenen Regel und auch mit regelkonsequentialistischen Verallgemeinerungsregeln, soll aber (vgl. 4:430) von diesen Prinzipien deutlich darin unterschieden sein (was schon früh bestritten wurde), dass die Allgemeinheit nicht aus der unparteiisch und integer regulierten Interessenbefriedigung, also nicht einfach aus der Koordination faktischen Wollens gewonnen wird, sondern eben rein formal (obwohl Kant selbst, auch durch die Naturgesetzformel, wiederholt Anlass dazu gibt, den Widerspruch material zu deuten; vgl. 4:403; 4:423; 6:403). So wurde z. B. immer wieder mit Kant versucht, das Verbot des falschen Versprechens (vgl. das →Depositum-Beispiel in 5:27; 8:286) dadurch zu begründen, dass es überhaupt nicht möglich ist, sich ein allgemeines Gebot des falschen Versprechens widerspruchsfrei auch nur zu denken, weil dadurch die Institution des Versprechens selbst (und a fortiori die Handlungsweise des falschen Versprechens) unmöglich würde. Doch scheint der Versuch einer rein formalen ‚Probe‘ von Maximen aus mehreren Gründen problematisch, wenn damit gemeint ist, dass die Möglichkeit einer allgemeinen Praktizierbarkeit einer Handlungsweise (in einer Lesart: sie kann von allen gewollt werden) eine notwendige Bedingung für das Erlaubtsein dieser Handlungsweise ist, und der Versuch scheint sogar offenkundig falsch zu sein, wenn damit die allgemeine Praktizierbarkeit einer Handlungsweise als hinrei-

chende Bedingung für ihr Erlaubtsein impliziert würde.

Bei aller Hervorhebung der → Form des kategorischen Imperativs betont Kant immer auch die von ihm keineswegs bestrittene Tatsache, dass „jede Handlung […] ihren Zweck [hat]" (6:384f.; vgl. 4:427; 5:57f.). Die sogenannte Zweck-an-sich-Formel im Kontext der *GMS* beruht dann im Sinne eines (modern gesprochen) moralischen Realismus auf der Idee, dass „die vernünftige Natur als Zweck an sich selbst [existiert]" (4:429), also „Person" (4:429) ist und „absoluten Werth" (4:428) oder „Würde" (4:434; vgl. 27:1319) hat, wobei diese absolute Werthaftigkeit der „Menschheit" (4:429) auf der transzendentalen Fähigkeit zur Moralität (Freiheit als Autonomie) beruht (s. Punkt 3). Demzufolge sind Handlungen bzw. Maximen dann geboten bzw. verboten, wenn sie auf die eine oder andere Weise diesen Status von Vernunftwesen fördern bzw. verletzen; doch selbst für die enge (negative) Pflicht von Handlungsunterlassungen bietet Kant kein Verfahren an, das zu bestimmen erlaubte, welche Handlungen diesen Würdestatus verletzen. In der *MST* wird dieser Gedanke weiterentwickelt und der kategorische Imperativ als derjenige Imperativ verstanden, „der einen Pflichtbegriff mit dem eines Zweckes überhaupt verbindet" (6:384); vermittelt über die Idee eines Zwecks, „der an sich selbst Pflicht ist" (6:381) wird so die Ethik „als das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft definiert" (6:381). Auch in der *MST* wird (wie in der *GMS* und der *KpV*) geboten, „den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen" (6:395; vgl. 6:410). Zugleich wird aber auch die Moralität (Tugend) als „höchster, unbedingter Zweck" (6:396) oder „Endzweck" (6:405; vgl. 6:441) verstanden, dass nämlich „die Tugend ihr eigener Zweck" (6:396) sei; sich ihr „beständig zu nähern" (6:409) ist Pflicht. Und schließlich ist auch, davon unterschieden, die „innere moralisch-praktische Vollkommenheit" (6:387) Pflicht. (Die Einteilung der Pflichten und Zwecke in der *MST* wirft große interpretatorische Schwierigkeiten auf.)

3 Der kategorische Imperativ als Gesetz der Freiheit

Kant konzipiert moralische Gesetze und damit auch den kategorischen Imperativ ausdrücklich als „Gesetze der […] Freiheit" (4:386; vgl. 5:69; 6:214), die in einer „*Metaphysik der Sitten*" (KrV A 841 / B 869; vgl. 4:388; 5:8; 6:205) behandelt werden müssen (schon in der *KrV* hat Kant die moralischen Gesetze und die transzendentale Freiheit enggeführt, allerdings noch nicht in völliger Klarheit). → Freiheit als genuin praktische (nicht bloß psychologisch-empirische) Freiheit ist eine Form → transzendentaler Freiheit; ohne transzendentale Freiheit als Freiheit absoluter, wenn auch gesetzlicher → Spontaneität gibt es keinen kategorischen Imperativ, welcher als moralisches Gesetz das Kausalgesetz dieser Freiheit ist, eine „Causalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art" (4:446; vgl. auch die → Kategorien der Freiheit in der *KpV*, 5:65).

Schon die dem kategorischen Imperativ zugrundeliegende theoretische Freiheitskonzeption birgt große interpretatorische und sachliche Schwierigkeiten in sich. Für das Verhältnis von Freiheit und Sittengesetz sind aber vor allem zwei Punkte entscheidend: zum einen das Begründungsverhältnis zwischen dem Begriff des kategorischen Imperativs und dem Begriff der Freiheit, zum anderen das Verhältnis zwischen dem kategorischen Imperativ als Gesetz der Freiheit und dem → Bösen. Ohne Zweifel ist die transzendental-praktische Freiheit „die ratio essendi des moralischen Gesetzes" (5:4 Anm.); ohne diese Freiheit „würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein" (5:4 Anm.). In der *KpV* schreibt Kant jedoch auch, es sei umgekehrt „das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit […]. Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), anzunehmen" (5:4 Anm.). Höchst umstritten ist jedoch, ob dies auch Kants Position in der *GMS* ist; es gibt jedenfalls deutliche Hinweise darauf, dass Kant in der *GMS* vom Bewusstsein der Freiheit zu denken als einer Form der transzendentalen Freiheit auf die moralisch-praktische Freiheit zu handeln schließt und von dieser, auf der Grundlage ontologischer Überlegungen, auf die Geltung des moralischen Gesetzes als eines kategorischen Imperativs. Während Kant also in der *GMS* eine „Deduction" (4:454) im Sinne einer Begründung der Inanspruchnahme der Freiheit als *ratio essendi* versucht, in der die Geltung des kategorischen Imperativs nicht schon vorausgesetzt, sondern

vielmehr selbst unabhängig bewiesen wird (diese → Deduktion ist zu unterscheiden sowohl von der Herleitung des kategorischen Imperativs wie auch von der Ableitung diverser Pflichten aus diesem), scheint er in der *KpV* nur noch skeptisch von dieser „vergeblich gesuchten Deduction" (5:47) zu sprechen und an ihre Stelle die Idee eines nicht weiter begründbaren „Faktum[s] der reinen Vernunft" (5:31; vgl. 6:252; → Faktum der reinen praktischen Vernunft) zu setzen. In der *MS* nennt Kant die moralischen Gesetze „unerweislich" (6:225); die Geltung des kategorischen Imperativs „begreift ein jeder von selbst" (6:273).

Kants Ethik ist eine Ethik der → „Autonomie" (vgl. 4:446; 5:33; 6:383), deren „Prinzip" (4:440) der kategorische Imperativ ist. Kant versteht daher auch die „*Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Sittlichkeit*" (4:440), womit er zum Ausdruck bringen will, dass sowohl Inhalt wie Geltung des moralischen Gesetzes dem „eigentlichen Selbst" (4:458) des Menschen entspringen. Moralische Handlungsbestimmung durch den kategorischen Imperativ ist insofern „Selbstbestimmung" (4:427) als „Selbsttätigkeit" (4:452), als das vernünftige Subjekt sich durch das Freiheitsgesetz seiner eigenen (reinen praktischen) Vernunft selbst bestimmt. Hinsichtlich des nötigenden Charakters des kategorischen Imperativs nennt Kant dies auch „Selbstzwang" (5:83; vgl. 6:380) als „innere Nötigung" (5:83). Die diesbezügliche Rede von der „inneren Freiheit" (6:406) im Unterschied zur äußeren wird aber erst in der *MS* wirklich relevant. Die völlige „Zufälligkeit der Handlung (daß sie gar nicht durch Gründe determiniert sei)" (6:50) lehnt Kant als unzureichenden Begriff von Freiheit ab; und Bestimmung durch andere Gesetze oder Begebenheiten ist keine Autonomie, sondern → Heteronomie, weshalb der kategorische Imperativ und mit ihm die gebotene Interesselosigkeit die Möglichkeit einer „reinen praktischen Vernunft" (4:411; vgl. 5:8; 6:381) und damit Freiheit impliziert. Doch wenn frei zu handeln bedeutet, selbstbestimmt zu handeln, und wenn Selbststimmung nur die Bestimmung durch das moralische Gesetz sein kann, dann resultiert daraus das Problem, dass unmoralische (böse) Handlungen keine Handlungen zu sein scheinen, zu denen man sich selbst bestimmen könnte; sie wären also unfreie Handlungen und damit nicht zurechenbar.

Interpretationslage

Der Ausdruck ‚kategorischer Imperativ' findet in der *GMS* eine sehr viel häufigere Anwendung als in den späteren ethischen Schriften. Dies mag, neben der darstellerischen Brillanz der *GMS*, mit dazu geführt haben, dass die Interpretation des kategorischen Imperativs häufig vermittelst der *GMS* geschah und vor allem die spätere *MS* (und damit auch der Zusammenhang des kategorischen Imperativs mit Kants Rechtslehre und der Systematik der Pflichten) lange Zeit vernachlässigt wurde. Nach wie vor umstritten ist, ob und wie das (angebliche) Verfahren der Verallgemeinerung von Maximen bei Kant funktionieren soll (und ob es funktioniert). Ebenso umstritten ist, wie der kategorische Imperativ auf die beiden doch verschiedenen Sphären des Rechts und der Ethik bezogen ist. Prominent sind bis heute der schon von Hegel und Scheler vorgetragene Vorwurf des (angeblichen) Formalismus der Ethik Kants sowie der von Schiller und später etwa auch von Schopenhauer vorgetragene Vorwurf, Kant habe kein angemessenes Verständnis moralisch relevanter Gefühle wie Menschenliebe, Freundschaft oder Mitleid und kenne nur das rigide Handeln aus Pflicht. Stärker systematisch orientiert (und interpretatorisch wohl weitgehend zutreffend, → *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen*) ist die Kritik an Kants (modern gesprochen: anti-konsequentialistischem) Rigorismus bezüglich der absoluten Ausnahmslosigkeit ethischer Handlungstypengebote.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry: Kant's Theory of Freedom, Cambridge: Cambridge University Press 1990.

Kerstein, Samuel J.: Kant's Search for the Supreme Principle of Morality, Cambridge: Cambridge University Press 2002.

Malibabo, Balimbanga: Kants Konzept einer kritischen Metaphysik der Sitten, Würzburg: Königshausen & Neumann 2000.

Paton, Henry J.: The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy, London: University of Pennsylvania Press 1947.

Schönecker, Dieter: Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs, Freiburg u. a.: Karl Alber-Verlag 1999.

Schönecker, Dieter: Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine entwicklungs-

geschichtliche Studie (unter Mitarbeit von Stefanie Buchenau und Desmond Hogan), Berlin u. a.: de Gruyter 2005.
Schwaiger, Clemens: Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog 1999.
Steigleder, Klaus: Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft, Stuttgart u. a.: Metzler 2002.
Willaschek, Marcus: Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart u. a.: Metzler 1992.
Wood, Allen W.: Kant's Ethical Thought, Cambridge: Cambridge University Press 1999.

Dieter Schönecker

Imperativ, pragmatischer

→ Ratschläge der Klugheit

Imperativ, synthetischer

Kant begreift den kategorischen Imperativ als synthetischen praktischen Satz, der eine Handlung bzw. Handlungsregel unbedingt gebietet. Wichtige Stellen: 4:417ff.; 4:447; 5:31; 5:46.

Verwandte Stichworte

Imperativ, kategorischer; Imperativ, analytischer; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

Philosophische Funktion

In offenkundiger Anknüpfung an die berühmte Frage aus den *Prolegomena* (vgl. 4:276f.; KrV B 19), wie synthetische Sätze a priori möglich seien, behauptet Kant in der *GMS*, der kategorische Imperativ sei ein „synthetisch-praktischer Satz a priori" (4:420), und er fragt auch hier, wie dieser möglich sei (vgl. 4:419; 4:447; 4:453). Die Apriorität des kategorischen Imperativs besteht in der Unabhängigkeit seines Inhaltes und seiner Geltung von subjektiven Interessen. Der synthetische Charakter des kategorischen Imperativs wird damit begründet, dass er „das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen, schon vorausgesetzten analytisch ableitet (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen), sondern mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens unmittelbar als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft" (4:420 Anm.). Das moralische Gesetz, sofern es *kein Imperativ* ist, ist „analytisch" (5:31) und beschreibt als deskriptiver Satz ein Wesen, das rein vernünftig (frei) ist und daher immer moralisch handelt: „Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit sammt ihrem Princip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs" (4:447). Als Gesetz für sinnlich-vernünftige Wesen, die nicht immer das Gute wollen, ist das moralische Gesetz präskriptiv, also ein nötigender → Imperativ; synthetisch ist das Gesetz insofern, als das Wollen des Guten mit dem Willen sinnlich-vernünftiger Wesen nicht notwendig verknüpft ist, sondern immer verknüpft werden muss.

Ob dieses eher vage und von Kant nirgends ausgeführte Verständnis des synthetischen Charakters kategorischer Imperative mit dem von Kant in der theoretischen Philosophie entwickelten logisch-semantischen Verständnis der Synthetizität von Sätzen (Urteilen) rekonstruiert werden kann, ist, ähnlich wie Kants These von der Analytizität hypothetischer Imperative, umstritten. Entsprechend herrscht auch Uneinigkeit darüber, was die Elemente sind, die in solch einem synthetisch-praktischen Satz verknüpft würden, und wie seine „Deduction" (4:447) aussehen könnte, die Kant in der *GMS* zu leisten vorgibt, in der *KpV* (vgl. 5:46) aber ablehnt.

Weiterführende Literatur

Freudiger, Jürg: Kants Begründung der praktischen Philosophie. Systematische Stellung, Methode und Argumentationsstruktur der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Bern u. a.: Paul Haupt 1993.
Patzig, Günther: „Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik", in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. I, Göttingen: Wallstein 1994, 209–233.
Schönecker, Dieter: Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs, Freiburg u. a.: Karl Alber 1999.

Dieter Schönecker

Imperativ, technischer

→ Regeln der Geschicklichkeit

Impfung

→ Inokulation der Pocken

Imponderabilität

→Ponderabilität/Imponderabilität

Imputabilität

‚Imputabilität' bezeichnet die Eigenschaft einer →Handlung, dass ihre Wirkungen einer →Person zugerechnet werden können. Wichtige Stellen: KrV A 448 / B 476; 6:227f.; *Refl.* 6812, 19:169; *Refl.* 7125–7165, 19:254–261.

Verwandte Stichworte

Zurechnung; Tat

Philosophische Funktion

Voraussetzung der Imputabilität ist laut *KrV* die „transscendentale Idee der Freiheit"; diese – nicht die Freiheit im psychologischen Sinn – macht aufgrund der in ihr enthaltenen „absoluten Spontaneität der Handlung" den „eigentlichen Grund der Imputabilität derselben" aus (KrV A 448 / B 476). In *MSR* und *Refl.* hat Kant diese Begriffsbestimmung durch eine Analyse der Gegenstände, der Bedingungen und der Grade der Imputabilität ergänzt.

Kant unterscheidet zwischen praktischer und moralischer Imputabilität. Die „imputatio facti" (*Refl.* 7134, 19:255) oder „imputatio practica" (*Refl.* 7135, 19:256) ist die „subsumtion einer Handlung unter die allgemeine Gesetze einer freyen Willkühr" (*Refl.* 7134, 19:255). Im praktischen Sinn sind alle Handlungen zurechenbar. Moralisch können hingegen nur die Handlungen, deren Wirkungen mit →Verdienst oder →Schuld verbunden sind, imputiert werden. Eine solche Handlung nennt Kant „*That*" (6:227). Die moralische Imputabilität betrifft also nur Handlungen, die im positiven oder negativen Sinne über das Gebotene oder Verbotene hinausgehen, entweder als Verstoß gegen ein positives Gesetz oder als supererogatorische moralische Handlung: „Nur was ich mehr oder weniger (gutes) thue, als ich schuldig bin, (meritum, demeritum), kan mir zugerechnet werden, das eine ethisch das andre iuridisch" (*Refl.* 7151, 19:258). Daher kann weder die Befolgung einer moralischen Pflicht noch die Einhaltung eines positiven Gesetzes imputiert werden: „iuridice kan nur etwas in demeritum (Schuld) imputiert werden. ethice allein in meritum" (*Refl.* 7154, 19:259). Abweichend vom üblichen Sprachgebrauch, sind daher moralisch gebotene sowie legale Handlungen nicht imputabel: „Was ich nicht mehr, auch nicht weniger […] gutes thue, als ich schuldig bin, kan mir nicht zugerechnet werden" (*Refl.* 7151, 19:258). „Wenn nach dem Gesetze jemand frey gesprochen wird, so ist ihm eigentlich nichts zugerechnet" (*Refl.* 7155, 19:259).

Kant unterscheidet zwischen dem →moralischen Gesetz als objektiver und der →Freiheit als subjektiver Bedingung der Imputabilität (vgl. *Refl.* 7130, 19:255). Letztere, die hier nicht im transzendentalen, sondern im psychologischen Sinn verstanden wird, umfasst „die absicht. das Wissen. das Vermögen. die Fertigkeit. die Gelegenheit" (*Refl.* 7128, 19:254). Da diese Elemente in größerem oder geringerem Maße vorliegen können, lässt auch die Imputabilität Grade zu: „*Subjectiv* ist der Grad der *Zurechnungsfähigkeit* (imputabilitas) der Handlungen nach der Größe der Hindernisse zu schätzen, die dabei haben überwunden werden müssen. […] Dagegen: je kleiner das Naturhinderniß, je größer das Hinderniß aus Gründen der Pflicht, desto mehr wird die Übertretung (als Verschuldung) zugerechnet" (6:228).

Weiterführende Literatur

Blöser, Claudia: Zurechnung bei Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 2014

Hill, Thomas E.: „Kant on Responsibility for Consequences", in: Jahrbuch für Recht und Ethik 2, 1994, 159–176.

Joerden, Jan C.: „Zwei Formeln in Kants Zurechnungslehre", in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 77, 1991, 525–538.

Reath, Andrews: „Agency and the Imputation of Consequences in Kant's Ethics", in: Jahrbuch für Recht und Ethik 2, 1994, 259–281.

Héctor Wittwer

Inbegriff

Der Ausdruck ‚Inbegriff' bezeichnet bei Kant „complexus, aggregatum" (8:400 Anm.), „*Allheit* (Universitas)" (KrV A 572 Anm. / B 600 Anm.), ein „Ganze[s]" (9:72; vgl. KrV A 572 / B 600) oder ein „System" (6:271; vgl. 6:311). Weitere wichtige Stellen: KrV A 155 / B 194; KrV A 177 / B 220; KrV A 215 / B 262; KrV A 242 / B 300; KrV A 334 / B 391; KrV A 455 / B 483; 4:316; 20:209f.

Verwandte Stichworte
Aggregat; Allheit; System; Ganzes

Philosophische Funktion
Mit dem Ausdruck ‚Inbegriff' betont Kant den allumfassenden Charakter beispielsweise (1) der → Natur, (2) der → Zeit und (3) der gesamten → Möglichkeit. Zu (1): Wenn die Natur „als der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung" verstanden wird, dann stellt sie „ein[ ] System […] nach transcendentalen Gesetzen" dar und nicht ein „bloßes Aggregat" (20:208f.). Die „Sinnenwelt" ist „der Inbegriff aller Erscheinungen" (KrV A 455 / B 483; KrV A 334 / B 391). Eine intelligible Welt dagegen ist der Inbegriff von → Noumena (vgl. 4:316). Zu (2): Der → innere Sinn und die Zeit (oder „die Form desselben [a priori]") sind der „Inbegriff aller Vorstellungen" (KrV A 155 / B 194; KrV A 177 / B 220). Die Zeit ist ein „Inbegriff alles Daseins" (KrV A 215 / B 262) oder der „Inbegriff von allem Sein" (KrV A 242 / B 300). Zu (3): „[D]ie *gesammte Möglichkeit*" (KrV A 572 / B 600) oder die „Idee von dem *Inbegriffe aller Möglichkeit*" (KrV A 573 / B 601) ist der „Inbegriff aller Prädicate der Dinge überhaupt" (KrV A 572 / B 600).

Seung-Kee Lee
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Indeterminismus/ Prädeterminismus

Unter „Indeterminism" versteht Kant, dass „Gutes oder Böses zu thun […] gleich möglich sein müsse, wenn man seine Handlung frei nennen sollte" (6:50 Anm.). Der „*Prädeterminism*" besteht hingegen darin, dass „willkürliche Handlungen als Begebenheiten ihre bestimmenden Gründe *in der vorhergehenden Zeit* haben (die mit dem, was sie in sich hält, nicht mehr in unserer Gewalt ist)" (6:49 Anm.). Weitere wichtige Stellen: 6:49f. Anm.; 6:50 Anm.

Verwandte Stichworte
Determinismus; Freiheit; Gott

Philosophische Funktion
Kant verwendet die Ausdrücke ‚Indeterminism' und ‚Prädeterminism' nur an einer Stelle in seinem Werk, und zwar in zwei zusammenhängenden Fußnoten in *Religion*. In der ersten Fußnote behauptet Kant, dass die Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus kein Problem darstelle, weil niemand bestreite, dass menschliche Entscheidungen „durch innere hinreichende Gründe" (6:49 Anm.) determiniert seien. Problematisch sei allein die Vereinbarkeit von Freiheit und Prädeterminismus, der darin bestehe, dass „der Bestimmungsgrund der Handlung *in der vorigen Zeit*" (6:50 Anm.) liege, d. h. darin, dass die Entscheidung zur Handlung durch Faktoren determiniert ist, die ihr zeitlich vorausgehen und insofern „die Handlung nicht mehr in *meiner* Gewalt, sondern in der Hand der Natur ist" (6:50 Anm.; vgl. 6:49 Anm.). Die Vereinbarkeit von Freiheit und Prädeterminismus scheint Kant an dieser Stelle auszuschließen: „wie der *Prädeterminism* […] mit der Freiheit, nach welcher die Handlung sowohl als ihr Gegentheil in dem Augenblicke des Geschehens in der Gewalt des Subjects sein muß, zusammen bestehen könne: das ists, was man einsehen will und nie einsehen wird" (6:49f. Anm.). Es ist fraglich, wie sich diese Aussage zu Kants These verhält, dass menschliche Handlungen auch dann frei sein könnten, wenn sie wie Mond- und Sonnenfinsternisse vorhersagbar wären (vgl. 5:99).

In der zweiten Fußnote geht es um die Frage, inwiefern Gott „als einem *nothwendigen* Wesen" (6:50 Anm.) Freiheit zugeschrieben werden könne. Dort führt Kant an, dass Freiheit nicht im „Indeterminism" bestehe, da dieser eine bloße „Zufälligkeit der Handlung (daß sie gar nicht durch Gründe determinirt sei)" bedeuten würde, sondern in der „absoluten Spontaneität" (6:50 Anm.). Diese sei nur durch den „*Prädeterminism*" bedroht (6:49f.). Da Gott, sofern er existiert, nach Kant unabhängig von → Raum und Zeit ist (weil diese nur menschliche Anschauungsformen sind), kann der Begriff der (zeitlichen) Prädetermination auf Gott nicht zutreffen. Gottes Freiheit ist also mit seiner Notwendigkeit vereinbar, weil (a) Freiheit keinen Indeterminismus erfordert und (b) Gottes Handlungen als außerzeitlich auch nicht prädeterminiert sein können.

Kenneth R. Westphal

Indianer

Mit dem Ausdruck ‚Indianer' bezeichnet Kant hauptsächlich die Bewohner Asiens, die unge-

fähr das Territorium Indiens bewohnen, gelegentlich aber auch die eingeborenen Einwohner der amerikanischen Kontinente (vgl. z. B. 2:253; 2:252). Indianer in diesem Sinn stellen zusammen mit den Weißen, den Schwarzen und den Amerikanern (vgl. 8:93–95) eine der Hauptrassen der Menschheit dar. In einer etwas früheren Behandlung unterteilt er die Rassen in Weiße, Schwarze, Hindustanis und Kalmücken oder Mongolen (vgl. 2:432). Weitere wichtige Stellen: 9:27; *Refl.* 1520, 15:877; 25:552.

Verwandte Stichworte
Menschenrassen; Geographie, physische

Philosophische Funktion
Kants frühe Vorstellung von Indianern hebt eine gewisse spartanische Härte hervor (vgl. 2:253). Seine spätere Meinung zu den eingeborenen Amerikanern, besonders zu jenen, die die südliche Hemisphäre bewohnen, ist deutlich ungünstiger.

Kant stuft im Allgemeinen die asiatischen Indianer in Hinsicht auf intellektuelle und moralische Fähigkeiten als Zweite (nach den Weißen) ein. Ihre hauptsächliche Schwäche liege in einem Mangel an begrifflichem Denken. Die Indianer, so drückt er es in der *Logik* aus, unterscheiden nicht zwischen abstrakter und konkreter →Vernunft (vgl. 9:27). In frühen Vorlesungen führt Kant den moralischen Mangel aller orientalischen Völker (die alle rassische Mischungen darstellen, die, so scheint es, vorwiegend indianisch sind) auf eine Unfähigkeit zurück, sich →Ideen begrifflich vorzustellen (vgl. 25:552). In einer relativ späten Reflexion charakterisiert er die Indianer wie folgt: „Sind gelassen, gleichsam selbstbeherrschend, nehmen die Cultur der Kunst an, aber nicht der Wissenschaft und Aufklärung. Sind immer Schüler, Gut zu Bürgern und geduldig (emsig), aber nicht zu magistraten; denn sie kennen nur den Zwang und nicht das Recht und Freyheit“ (*Refl.* 1520, 15:877). In seinen späteren veröffentlichten Schriften hält sich Kant zurück, was die moralische und intellektuelle Fähigkeit der Indianer bzw. deren Mangel angeht.

Susan Shell
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Indifferenz, Indifferentismus

Indifferenz ist das Fehlen von sowohl →Lust als auch Unlust als →Triebfedern im Lichte zweier oder mehrerer Alternativen (vgl. 2:181). Der Indifferentismus ist gekennzeichnet durch eine Befürwortung solcher Indifferenz. Weitere wichtige Stellen: 2:181f.; 2:250; 2:251f.; KrV A VIII–XII; KrV A 829f. / B 857f.; 5:21f.; 6:4–6; 6:22–24 Anm.; 6:408f.; 7:253f.; 9:30–32; 15:40f.; 15:45f.; 15:48; 15:52; 15:727; 15:729; 16:384; 18:520; 18:581.

Verwandte Stichworte
Gleichgültigkeit; Latitudinarier

Philosophische Funktion
Der Indifferentismus gegenüber der →Metaphysik entsteht durch das erfolglose Ausschöpfen aller möglichen Ansätze, obgleich die *Gegenstände* der Metaphysik – Gott, Freiheit, Unsterblichkeit – dem Menschen nicht gleichgültig sein können. Aus dieser Indifferenz geht die Forderung einer Prüfung der Möglichkeit wissenschaftlicher Metaphysik hervor – einer Kritik der reinen Vernunft (vgl. KrV A IX–XII; vgl. auch 9:32).

‚Indifferentisten‘ (auch ‚Latitudinarier‘) nehmen in Bezug auf die Frage nach der →Sittlichkeit des Menschen die Position ein, dass er von Natur aus weder gut noch böse sei. Dagegen wendet sich Kant mit seiner Freiheitslehre in *Religion*: Für unsere →Willkür kann nichts Triebfeder sein, was wir nicht in unsere →Maxime aufgenommen haben. Dies gilt auch für das →moralische Gesetz: Nur derjenige ist sittlich gut, der es zu seiner Maxime macht (vgl. 6:22–24 Anm.).

Kenneth R. Westphal

Individualität

Kant schreibt jedem phänomenalen →Objekt in Raum und Zeit und solchen Eigenschaften, die ein einzelnes Ding betreffen oder kennzeichnen, Individualität zu. Wichtige Stellen: 7:146; 7:298; 7:408; 9:41; 18:558.

Verwandte Stichworte
Individuum

Philosophische Funktion

Die Individualität der phänomenalen Objekte hängt von der Funktion des → Raumes und der → Zeit als *principia individuationis* phänomenaler Objekte ab: „Raum und Zeit bestimmen nicht blos die Anschauung einer Sache, sondern zugleich ihre Individualität durch das Verhaltnis des Orts und des Zeitpuncts“ (18:558). Da die → Sinnlichkeit räumliche und zeitliche Eigenschaften der Objekte erkennen lässt, während der Verstand „aufs Allgemeine geht“, kann der Mensch die Individualität der Dinge nur durch die Sinnlichkeit erkennen (7:146). Dementsprechend erwähnt Kant die „Individualität“ des „Sinnenreitz[es]“ in 7:408.

Außer dieser technischen Verwendung von ‚Individualität‘ schreibt Kant in einem weiteren Sinn Individualität allem zu, was ein einzelnes Ding betrifft. Eine Erkenntnis ist durch Individualität gekennzeichnet, wenn sie nur ein einzelnes Ding zum Gegenstand hat (vgl. 7:146); „jeder Kopf [hat] nach Maaßgabe der Individualität seiner Kräfte und seines Standpunktes seinen eigenen Horizont“ (eine bestimmte Menge von Kenntnissen, die er wissen kann, darf oder soll: 9:41; → Horizont); in der Ästhetik kann eine physische Eigenschaft, die vom ästhetischen Standard des Mittelmaßes abweicht, dennoch „für die Individualität der Person […] empfehlender“ sein, „als wenn die Regelmäßigkeit vollkommen wäre“ (7:298).

Alberto Vanzo

Individuum

Der Begriff des Individuums bezeichnet Einzeldinge, Einzelwesen, Subjekte bzw. eine Person im Unterschied zur Bestimmung einer Gattung oder Spezies. Er findet in verschiedenen Schriften Kants Erwähnung, wird jedoch nicht systematisch entfaltet. Wichtige Stellen: KrV A 611f. / B 639f.; 5:339; 5:371; 5:423; 5:425; 7:276f.; 7:324; 7:329; 8:116.

Verwandte Stichworte

Gattung (biologisch, moralisch); Person; Subjekt

Philosophische Funktion

In der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* schreibt Kant bezüglich des eigentümlichen Charakters der Dinge als Naturzwecke: „Ein Baum zeugt erstlich einen andern Baum nach einem bekannten Naturgesetze. Der Baum aber, den er erzeugt, ist von derselben Gattung; und so erzeugt er sich selbst der *Gattung* nach, in der er einerseits als Wirkung, andrerseits als Ursache, von sich selbst unaufhörlich hervorgebracht und eben so sich selbst oft hervorbringend, sich als Gattung beständig erhält. Zweitens erzeugt ein Baum sich auch selbst als *Individuum*. Diese Art von Wirkung nennen wir zwar nur das Wachsthum; aber dieses ist in solchem Sinne zu nehmen, daß es von jeder andern Größenzunahme nach mechanischen Gesetzen gänzlich unterschieden und einer Zeugung, wiewohl unter einem andern Namen, gleich zu achten ist. […] *Drittens* erzeugt ein Theil dieses Geschöpfs auch sich selbst so: daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung des andern wechselweise abhängt“ (5:371).

In der Schrift *Anthropologie* unterscheidet Kant im ersten Teil, der *Anthropologischen Didaktik*, die verschiedenen → Begehrungsvermögen des Menschen. In Abgrenzung zum höchsten moralisch-physischen Gut (vgl. 7:277–282) schreibt er über das → höchste physische Gut: „Die stärksten Antriebe der Natur, welche die Stelle der unsichtbar das menschliche Geschlecht durch eine höhere, das physische Weltbeste allgemein besorgende Vernunft (des Weltregierers) vertreten, ohne daß menschliche Vernunft dazu hinwirken darf, sind *Liebe zum Leben* und *Liebe zum Geschlecht*; die erstere um das Individuum, die zweite um die Species zu erhalten, da dann durch Vermischung der Geschlechter im Ganzen das Leben unserer mit Vernunft begabten Gattung *fortschreitend* erhalten wird, unerachtet diese absichtlich an ihrer eigenen *Zerstörung* (durch Kriege) arbeitet; welche doch die immer an Cultur wachsenden vernünftigen Geschöpfe selbst mitten in Kriegen nicht hindert, dem Menschengeschlecht in kommenden Jahrhunderten einen Glückseligkeitszustand, der nicht mehr rückgängig sein wird, im Prospect unzweideutig vorzustellen“ (7:276f.). An späterer Stelle heißt es: „Der Charakter eines lebenden Wesens ist das, woraus sich seine Bestimmung zum voraus erkennen läßt. – Man kann es aber für die Zwecke der Natur als Grundsatz annehmen: sie wolle, daß jedes Geschöpf seine Bestimmung erreiche, dadurch daß alle Anlagen seiner Natur sich zweckmäßig für dasselbe entwickeln, damit, wenn gleich nicht jedes *Individuum*, doch die Species die Absicht derselben erfülle“ (7:329).

In der *KrV* diskutiert Kant innerhalb der *Transzendentalen Dialektik* unter anderem das Scheitern verschiedener Gottesbeweise. In seinen Erläuterungen zur Unmöglichkeit eines kosmologischen Gottesbeweises konstatiert er: „Der Begriff des höchsten Wesens thut wohl allen Fragen a priori ein Genüge, die wegen der inneren Bestimmungen eines Dinges können aufgeworfen werden, und ist darum auch ein Ideal ohne Gleichen, weil der allgemeine Begriff dasselbe zugleich als ein Individuum unter allen möglichen Dingen auszeichnet. Er thut aber der Frage wegen seines eigenen Daseins gar kein Genüge, als warum es doch eigentlich nur zu thun war, und man konnte auf die Erkundigung dessen, der das Dasein eines nothwendigen Wesens annahm und nur wissen wollte, welches denn unter allen Dingen dafür angesehen werden müsse, nicht antworten: Dies hier ist das nothwendige Wesen“ (KrV A 611f. / B 639f.).

Alexandra Spaeth

Induktion

Induktion wird von Kant neben der →Analogie als eine der beiden „*Schlußarten der Urtheilskraft*“ (9:132), genauer, der *reflektierenden* →Urteilskraft klassifiziert. Die reflektierende Urteilskraft schließt „a particulari ad universale“, vom „Besonderen aufs Allgemeine“ (9:133). Dabei wird „nicht das Obiekt bestimm[t], sondern nur die *Art* […] *der Reflexion* über dasselbe, um zu seiner Kenntnis zu gelangen“ (9:132). Es ist ein mittelbarer →Schluss, nicht, weil wie im Fall des →Vernunftschlusses ein Mittelbegriff erforderlich ist, sondern weil ihm „ein Princip der Urteilskraft zum Grunde [liegt]“ (*Refl.* 3200, 16:709). Das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft lautet: „[V]ieles [stimmt] nicht ohne Gemeinschaftlichen Grund in einem [zusammen]“ (*Refl.* 3200, 16:709). Dem induktiven Schluss liegt also damit ein „Princip der *Allgemeinmachung*“ zugrunde: „*Was vielen Dingen einer Gattung zukommt, das kommt auch den übrigen zu*“. Es wird von *vielen* auf *alle* Dinge geschlossen. Verkürzt ausgedrückt: „*Eines in Vielen*, also in Allen“ (9:133). Weitere wichtige Stellen: KrV A 24; KrV A 91f. / B 123f.; 4:369; 9:133; 17:342; 20:355.

Verwandte Stichworte

Deduktion; Schluss; Analogie

Philosophische Funktion

Mit der Art der Begründung seiner theoretischen und praktischen Philosophie wendet sich Kant ausdrücklich dagegen, induktive Prinzipien als philosophische Grundprinzipien anzuerkennen. Die Grundsätze seiner →Transzendentalphilosophie wie auch seiner →Moralphilosophie sind ebenso wie die Grundsätze der →Geometrie synthetische Sätze a priori (→Grundsatz, synthetischer a priori). Ein *synthetischer Satz a priori* gilt mit „Nothwendigkeit und strenge[r] Allgemeinheit“ (KrV B 3). Der induktive →Schluß genügt diesen modalen Anforderungen nicht. Ihm kommt nur „angenommene und comparative *Allgemeinheit* zu“ und er muss durch den Zusatz eingeschränkt werden: „so viel wir bisher wahrgenommen haben“. Er ist nur eine „willkürliche Steigerung der Gültigkeit von der, welche in den meisten Fällen, zu der, die in allen *Fällen* gilt, wie z. B. in dem Satze: alle Körper sind schwer“ (KrV B 3f.). Kant insistiert darauf, dass das, „was a priori erkannt werden soll, […] eben dadurch für apodiktisch gewiß ausgegeben [wird] und […] also auch so bewiesen werden [muß]“. Deshalb sagt er, es könne „nichts Ungereimteres gefunden werden, als in einer Metaphysik, einer Philosophie aus reiner Vernunft, […] Urtheile auf Wahrscheinlichkeit und Muthmaßung gründen zu wollen“ (4:369). Dem entsprechend dürfen auch die Grundprinzipien der →Mathematik nicht induktiv geschlossen werden, denn käme ihnen nur „comparative Allgemeinheit […] durch Induction“ zu, wäre man nur berechtigt zu sagen: „[S]o viel zur Zeit noch bemerkt worden, ist kein Raum gefunden worden, der mehr als drei Abmessungen hätte“ (KrV A 24).

Insbesondere wendet Kant sich gegen den naheliegenden Versuch, den Begriff der →„Ursache“ bzw. den Satz „[A]lle Veränderung [hat] eine Ursache“ (KrV B 5; vgl. 20:355) durch Induktion rechtfertigen zu wollen. ‚Ursache‘ bedeutet, „daß etwas *A* von der Art sei, daß ein anderes *B* daraus *nothwendig und nach einer schlechthin allgemeinen Regel* folge“ (KrV A 91 / B 124). Kants Argument gegen ein solches Vorhaben lautet, dass Erfahrung uns „wohl Fälle an die Hand [geben kann], aus denen eine Regel möglich ist, nach der etwas gewöhnlicher maßen geschieht, aber niemals, daß der Erfolg *nothwendig* sei: daher der Synthesis der Ursache und Wirkung auch eine

Dignität anhängt, die man gar nicht empirisch ausdrücken kann“. Die „strenge Allgemeinheit der Regel“ kann also nicht durch „empirische[] Regeln“ ausgedrückt werden, weil diese „durch Induction keine andere als comparative Allgemeinheit“ haben (KrV A 91f. / B 123f.; vgl. auch 20:355).

Dennoch spricht Kant der Induktion nicht gänzlich ihre Berechtigung ab. Vielmehr behauptet er, dass „Dinge, die iederzeit mit einander verbunden angetroffen werden, [Anlaß zur] vermuthung [geben], daß sie nach dem Gesetz des Verstandes verbunden seyen. Daher der Schluß aus der induction“ (*Refl.* 3916, 17:342). Deshalb dürfen „in der empirischen Naturwissenschaft […] Muthmaßungen (vermittelst der Induction und Analogie) gelitten werden, doch so, daß wenigstens die Möglichkeit dessen, was ich annehme, völlig gewiß sein muß“ (4:369). Die Sätze der reflektierenden Urteilskraft können also „generale, aber nicht universale“ Gültigkeit beanspruchen. Sie sind „zum Behuf der Erweiterung unsers Erfahrungserkenntnisses [unentbehrlich]“, müssen aber mit „Behutsamkeit und Vorsicht“ behandelt werden, weil ihnen nur „empirische Gewißheit“ zukommt (9:133).

Weiterführende Literatur

Buchdahl, Gerd: „The Conception of Lawlikeness in Kant’s Philosophy of Science“, in: Beck, L. W. (Hg.): Kant’s Theory of Knowledge, Dordrecht: Reidel 1974, 128–150.

Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1992.

Hoppe, Hansgeorg: „Kants Antwort auf Hume“, in: Farr, W. (Hg.): Hume und Kant. Interpretation und Diskussion, Freiburg u. a.: Alber 1982, 209–230.

McAndrew, Matthew: „Kant’s Theory of Inductive Reasoning: The Reflecting Power of Judgment in Kant’s Logic“, in: Kant Studies Online 2014, 43–64.

Rohlf, Michael: „The Rationality of Induction in Kant“, in: Idealistic Studies 43, 2013, 153–169.

Seide, Ansgar: „Kant on Empirical Knowledge and Induction in the Two Introductions to the Critique of the Power of Judgment“, in: Kant Yearbook 5, 2013, 79–106.

Jochen Bojanowski

Infinitesimalrechnung

→ Analysis (mathematisch)

Influxus physicus

Die Lehre des *influxus physicus* ist eine Theorie der Wechselwirkung der → Substanzen, die sowohl zur Erklärung der Interaktion zwischen Leib und Seele als auch zur Erläuterung der Beziehungen zwischen Substanzen im Allgemeinen verstanden werden kann. In der deutschen Schulphilosophie waren Philosophen wie → Martin Knutzen und → Christian August Crusius Vertreter dieser Lehre. Die Theorie des *influxus physicus* besagt, dass Substanzen die Fähigkeit haben, Veränderung in den Zuständen anderer Substanzen direkt zu bewirken. In den vorkritischen Schriften vertritt Kant eine besondere Form des *influxus physicus* (vgl. 1:19–21; 1:415f.; 2:407–409), während er in der kritischen Zeit behauptet, dass Substanzen nur dann als wechselwirkend betrachtet werden können, wenn sie als → Phänomena verstanden werden (vgl. 20:283ff.). Wenn dagegen gefragt wird, wie Dinge an sich eine Vorstellung im Subjekt bewirken können, muss diese Frage ohne Antwort bleiben, weil wir nichts darüber wissen können, wie Dinge an sich kausal wirksam werden (vgl. KrV A 392f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 274f. / B 330f.; KrV A 389ff.; 10:131; 17:271f.; *Refl.* 3806, 17:298; 17:460f.; *Refl.* 4275, 17:492; *Refl.* 4538, 17:587; 18:178f.; *Refl.* 5943, 18:396; *Refl.* 5988, 18:416f.; *Refl.* 5994, 18:418; 28:53; 28:213ff.; 28:581; 28:665f.; 28:731f.; 28:757f.; 29:866ff.; 29:908; 29:958f.; 29:1007f.; 29:1029.

Verwandte Stichworte

Harmonie, prästabilierte; Okkasionalismus; Kausalität; Commercium

Historischer Kontext

Im 17. und 18. Jahrhundert wurde der *influxus physicus* üblicherweise dem Okkasionalismus und der → prästabilierte Harmonie entgegengesetzt (vgl. Leibniz, *Eclaircissement*, S. 520; O’Neill, *Influxus Physicus*). Okkasionalisten wie → Malebranche zufolge können Substanzen weder in sich selbst noch in anderen Substanzen Veränderungen bewirken, sodass die Abfolge von Ereignissen in scheinbar kausalen Verhältnissen sowohl in jeder

Substanz als auch zwischen verschiedenen Substanzen in jedem einzelnen Fall unmittelbar von Gott verursacht ist. Vertretern der prästabilierte Harmonie wie →Leibniz zufolge können Substanzen nur Veränderungen in sich selbst bewirken. Die Veränderungen in verschiedenen Substanzen stimmen insofern überein, als Gott die Substanzen ursprünglich so bestimmt hat, dass eine →Harmonie im Wechseln ihrer Zustände entsteht.

Philosophische Funktion

1 Der influxus physicus in den vorkritischen Schriften

In seinen frühen Schriften verteidigt Kant eine Version der Lehre des *influxus physicus*, sowohl als Erklärung der Interaktion zwischen Körpern und Seele als auch als Erläuterung der Beziehung der Substanzen im Allgemeinen (vgl. Watkins, *Metaphysics of Causality*, Kap. 2). In seiner Sympathie für influxionistische Positionen war Kant von seinem Lehrer in Königsberg, Martin Knutzen, beeinflusst, der ein Traktat über den *influxus physicus* publiziert hatte (vgl. *Systema causarum efficientium*). Kant distanziert sich jedoch sehr früh von Knutzens eigener Version des *influxus physicus* (vgl. Kuehn, *Kant's Teachers*). In *Wahre Schätzung* (1746–1747) argumentiert Kant dafür, dass der *influxus physicus* eine kohärente Erläuterung der Interaktion zwischen Körpern und Seele geben kann, wenn die Kraft der Substanzen nicht notwendig als eine bewegende Kraft (*vis motrix*) verstanden wird. Wenn wir die Kraft im Allgemeinen als eine wirkende Kraft (*vis activa*) deuten, dann können wir ohne Widerspruch begreifen, wie der Körper die Seele bestimmen kann, und umgekehrt (vgl. 1:20f.).

In der *Nova dilucidatio* (1755) sieht Kant den *influxus physicus* kritischer. Hier behauptet er, dass die Verhältnisse zwischen Substanzen nur von Gott gegründet werden können, da Substanzen (nach dem *principium coexistentiae*) durch ihre interne Bestimmungen andere Substanzen nicht determinieren können (vgl. 1:412ff.). Damit ist die klassische Version des *influxus physicus* widerlegt, weil die Relation der Substanzen nicht bloß durch ihre Existenz erklärt werden kann (vgl. 1:415f.). Allerdings sollte Kants Kritik nur als eine Widerlegung einer bestimmten Form dieser Lehre verstanden werden (vgl. Watkins, *Metaphysics of Causality*, S. 158ff.). Ein Grund dafür ist, dass Kants *principium succesionis* eine Form von *influxus physicus* zu implizieren scheint, indem es behauptet, dass Substanzen eine Veränderung erst erfahren können, wenn sie mit anderen verknüpft sind (vgl. 1:410). Ein weiterer Grund ist, dass auch dann, wenn nur Gott die Verhältnisse der Substanzen verursachen kann, diese Verhältnisse ein „commercium per causas vere efficientes", also eine Gemeinschaft durch Wirkursachen bilden (1:415). Deswegen gründet Gott eine Harmonie in der Verknüpfung der Substanzen, die aber von der prästabilierte Harmonie unterschieden werden muss, weil die Verhältnisse, die Gott erschafft, wirklich sind und nicht nur einem ‚consensum' zwischen Substanzen entsprechen (vgl. 1:415).

Diese Form der Harmonie in der Gemeinschaft der Substanzen, die in Gott ihren Grund findet, aber an der realen Wechselwirkung der Substanzen festhält, findet sich auch in *De mundi* (1770). Kant nennt sie hier eine allgemein bestimmte Harmonie („harmonia[] […] generaliter stabilita[]") und bemerkt, dass sie „per influxum physicum" erlangt wird (2:409). Der Grundfehler (das „πρωτον ψευδος", 2:407), der klassischen Version des *influxus physicus* liegt darin, dass sie annimmt, dass die Interaktion der Substanzen „per solam ipsarum exsistentiam", durch ihre bloße Existenz geschehen kann (2:407). Der allgemein bestimmten Harmonie ist die einzeln bestimmte Harmonie („harmonia singulariter stabilita", 2:409, vgl. 18:177) entgegengesetzt, die durch eine göttliche Bestimmung der Substanzen in Isolation gewonnen wird. Nach dieser Form von Harmonie gibt es kein reales Verhältnis zwischen Substanzen, sondern ihr „commercium" ist nur „ideale et sympatheticum" (2:409). Die einzeln bestimmte Harmonie ist entweder die der prästabilierte Harmonie oder die des Okkasionalismus (vgl. 2:409). Kant behauptet, dass die durch den *influxus physicus* gestiftete allgemein bestimmte Harmonie plausibler ist, selbst wenn sie nicht bewiesen werden kann (vgl. 2:409).

2 Der influxus physicus in den kritischen Schriften

In der *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* der *KrV* argumentiert Kant, dass Substanzen erst als wechselwirkend vorgestellt werden können, wenn sie als Erscheinungen im Raum verstanden werden. Da →Leibniz die inneren Bestimmungen der Sub-

stanzen nur begrifflich betrachtet hat, versteht er sie als völlig unabhängig von anderen Substanzen bestehend (vgl. KrV A 265 / B 321). „Eben darum mußte aber auch sein Principium der möglichen *Gemeinschaft der Substanzen* unter einander eine *vorherbestimmte Harmonie* und konnte kein physischer Einfluß sein“ (KrV A 274f. / B 330f.). Wenn wir dagegen erkennen, dass „die innern Bestimmungen einer substantia phaenomenon im Raume nichts als Verhältnisse“ sind (KrV A 265 / B 321), können wir uns klarmachen, dass wir die Substanzen im Raum nur durch ihre Wechselwirkungen identifizieren können. Kant stellt in *Fortschritte* eine ähnliche Position dar. Dort behauptet er, dass Substanzen, wenn sie rein begrifflich erfasst werden, „als vollkommen isolirt vorgestellt werden müssen“ (20:283). Wenn man die Substanzen so begreift, dann muss man ihre Gemeinschaft entweder durch eine prästabilierte Harmonie oder den Okkasionalismus erklären (vgl. 20:283f.). „Nimmt man dagegen die reine Anschauung des Raumes, so wie dieser a priori allen äußern Relationen zum Grunde liegt, und nur ein Raum ist: so sind dadurch alle Substanzen in Verhältnissen, die den physischen Einfluß möglich machen, verbunden, und machen ein Ganzes aus“ (20:284).

In der ersten Version des *Paralogismus* der *KrV* bemerkt Kant, dass die Lehren des *influxus physicus*, der → prästabilierten Harmonie und des Okkasionalismus einer Verwechslung („Subreption“, KrV A 389) erliegen, wenn sie die äußeren Gegenstände nicht als Erscheinungen, sondern als Dinge an sich vorstellen, und dann fragen, wie eine Gemeinschaft dieser Gegenstände mit dem denkenden Subjekt entstehen kann. In diesem Sinn sind alle drei Theorien dogmatisch, weil sie einen „transcendentalen Dualism“ (KrV A 389) voraussetzen, der die „äußere[n] Erscheinungen“ als Dinge an sich betrachtet und so „von dem denkenden Subjecte gänzlich abtrennt“ (KrV A 389). Nach Kant ist der *influxus physicus* diejenige Erklärung der Gemeinschaft der Seele mit der Materie, die der „gemeine[] Verstand[]“ annimmt, während die prästabilierte Harmonie und der Okkasionalismus erst als Reaktion auf Einwände gegen diese Position entwickelt worden sind (KrV A 390). Diese Einwände bleiben jedoch dogmatisch, weil sie „das πρωτον ψευδος des physischen Einflusses“, nämlich den transzendentalen Dualismus, übernehmen (KrV A 391). Kants kritischer Einwand gegen den *influxus physicus* zwischen Materie und Seele besagt dagegen, dass der Dualismus zwischen ausgedehnten und denkenden Substanzen nicht gerechtfertigt ist, weil erstere „nichts als bloße Vorstellungen des denkenden Subjects sind“ (KrV A 392). Wenn wir dennoch fragen, wie Vorstellungen von äußeren Gegenständen möglich sind, „ist es keinem Menschen möglich eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äußere Erscheinungen einem transscendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden“ (KrV A 393).

Weiterführende Literatur

Hahmann, Andree: „‚Das Innere und das Äußere‘: Kant als kritischer Erbe der dogmatischen Schulphilosophie“, in: Perspektiven der Philosophie 34, 2008, 179–215.

Hahmann, Andree: Kritische Metaphysik der Substanz. Kant im Widerspruch zu Leibniz, Berlin u. a.: de Gruyter, 2009.

Watkins, Eric: „Kant’s Theory of Physical Influx“, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 77, 1995, 285–324.

Watkins, Eric: Kant and the Metaphysics of Causality. Cambridge: Cambridge University Press 2005.

Gabriele Gava

Inhabung

Unter Inhabung versteht Kant eine Form von → Besitz. Bei der Inhabung gründet sich der Besitz und damit die Möglichkeit des Gebrauchs auf die physische Verfügungsgewalt über eine → Sache.
Wichtige Stellen: 6:245f.; 6:247f.; 6:248ff.; 6:252ff.; 6:256f.; 6:263; 6:359; 20:456ff.; 23:275f.; 23:284f.; 23:287ff.; 23:314f.; 23:323ff.; 23:337ff.

Verwandte Stichworte

Besitz; Sachenrecht; Eigentum

Philosophische Funktion

Nach Kants Definition von Besitz stellt dieser „die Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs“

(6:359) einer Sache bzw. die „Verbindung des Menschen mit einem Gegenstande der Willkühr in Absicht auf den Gebrauch desselben“ (20:459) dar. Wenn nun „diese Bedingung bloß als die physische gedacht wird, so heißt der Besitz *Inhabung*“ (6:359). Die Bestimmung der Inhabung als „ein sensibeler (im Raum u. der Zeit)“ (20:461) Besitz setzt notwendig voraus, dass auch „der Gegenstand ein äußerer und corperlicher ist“ (20:459). Die Bemächtigung eines äußeren Gegenstandes oder dessen Besitznahme stellt nach Kant den „Anfang der Inhabung einer körperlichen Sache im Raume (possessionis physicae)“ (6:263) dar.

Bloße Inhabung eines Gegenstandes, selbst wenn ich selbige mit vollem Recht wahrnehme, ist nach Kant „noch nicht hinreichend, ihn als das Meine anzusehen“ (6:251). Damit ein äußerer Gegenstand zu dem Meinen gezählt wird, ist eine Rechtsgrundlage erforderlich, durch welche ich „von dessen Gebrauch […] jedermann rechtlich ausschließen kan[n]“ (23:240), und diesen Gegenstand, sofern er meiner Verfügung entzogen wurde, zurückzufordern berechtigt bin. Um von Mein und Dein bei äußeren Dingen sprechen zu können, bedarf es daher nicht allein der physischen Verfügbarkeit des jeweiligen Gegenstandes; vielmehr gründet sich Eigentum an einer Sache „gänzlich auf der Voraussetzung der Möglichkeit eines reinen Vernunftbesitzes“ (6:254).

Der Inhabung als dem „Besitz in der Erscheinung“ (6:253) oder dem „empirischen Besitz (possessio phaenomenon)“ (6:255) steht mithin der „von allen Raumes- und Zeitbedingungen abstrahirende Begriff des *Habens*“ (6:253) gegenüber, worunter Kant den „reinen intelligibelen Besitz (possessio noumenon)“ (6:255) versteht. Kant spricht bezogen auf diese beiden Formen des Besitzes auch von „*virtuell* oder corporell“ (20:461).

Da dieser intelligible Besitz als solcher einer Verzeitlichung (und Verräumlichung) bedarf, begreift Kant „die Inhabung […] als das Schema des *intellectuellen* Besitzes (des Rechts) durch die bloße Willkühr im (rechtlichen) *Mein* und *Dein*“ (23:275).

Veit Justus Rollmann

Inhalt

→Begriffsinhalt/Begriffsumfang

Inhärenz

Inhärenz ist ein Teil des Verhältnisses Inhärenz-Subsistenz, der ersten Kategorie der →Relation. Es handelt sich um das Verhältnis zwischen einer →Substanz und ihren →Akzidenzien. Außerdem charakterisiert ‚Inhärenz‘ den Modus der Existenz von Akzidenzien: Sie existieren, insofern sie einer Substanz inhärieren. Anders als Akzidenzien inhärieren Substanzen nicht anderen Entitäten, obgleich sie in anderer Weise von anderen Substanzen abhängig sein können. Alle →Bestimmungen einer Substanz außer ihren Akzidenzien inhärieren entweder der Substanz oder stehen zur Substanz in einem anderen Verhältnis. „Die Bestimmungen einer Substanz, die nichts andres sind, als besondere Arten derselben zu existiren, heißen *Accidenzen*. Sie sind jederzeit real, weil sie das Dasein der Substanz betreffen (Negationen sind nur Bestimmungen, die das Nichtsein von etwas an der Substanz ausdrücken). Wenn man nun diesem Realen an der Substanz ein besonderes Dasein beilegt (z. E. der Bewegung als einem Accidens der Materie), so nennt man dieses Dasein die Inhärenz zum Unterschiede vom Dasein der Substanz, das man Subsistenz nennt“ (KrV A 186f. / B 229f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 187 / B 230; 8:225 Anm.; 28:562f.; 28:639; 28:1104 Anm.

Verwandte Stichworte

Eigenschaft; Bestimmung; Spinoza, Baruch de (Spinozismus); Subsistenz, subsistieren; Substanz; Akzidenzien

Philosophische Funktion

‚Inhärenz‘ ist ein zentraler Begriff in Kants Theorie der Substanz. Er bezeichnet einen Aspekt der ersten Kategorie der Relation, die Kant in der *KrV* „*Inhärenz* und Subsistenz“ nennt (KrV A 80 / B 106). In anderen Texten bezieht er sich auf die drei Kategorien der Relation als Inhärenz, Dependenz und Gemeinschaft (vgl. 9:122; 28:562; 28:639).

Inhärenz ist das Verhältnis, in dem die Akzidenzien einer Substanz zu dieser Substanz stehen; die Akzidenzien ‚inhärieren‘ der Substanz. Kant beschreibt auch den Modus der Existenz von Akzidenzien als Inhärenz, womit er ihn vom Modus der Existenz von Substanzen (Subsistenz) abgrenzt. Ein Akzidens existiert aufgrund seiner

Inhärenz in einer Substanz; Substanzen jedoch existieren nicht aufgrund ihrer Inhärenz in anderen Substanzen, oder weil sie in irgendeiner Weise von diesen prädiziert würden. Dies bedeutet allerdings nicht, dass Substanzen von anderen Substanzen ontologisch unabhängig sind. Kant unterscheidet zwischen Inhärenz und kausaler Abhängigkeit und behauptet, dass Substanzen, falls sie von Gott abhängig sind, dies in kausaler Hinsicht sind und nicht aufgrund von Inhärenz in Gott (vgl. 8:225 Anm.). „Etwas kann causatum alterius sein und deswegen darf es nicht der Ursache als Prädikat inhärieren. Hierin irrte Spinoza. Das Wort Subsistenz ist freilich zweideutig. Man übersetzt es durch Selbständigkeit d. h. Möglichkeit zu existieren ohne Ursache, auch durch Möglichkeit zu existieren non inhaerendo“ (28:1308). Er wirft →Spinoza vor, nicht klar zwischen kausaler Abhängigkeit und Inhärenz zu unterscheiden und dadurch zum Schluss zu kommen, dass, weil Substanzen nicht von anderen Substanzen abhängen (ihnen nicht inhärieren) können, es keine eigenständigen Substanzen geben kann, die von Gott (kausal) abhängig sind (vgl. 8:225 Anm.; 28:562; 28:779; 28:638f.; 28:1041; 28:1104f.).

Weil Akzidenzien aufgrund ihrer Inhärenz in Substanzen existieren, kann es keine Akzidenzien geben, die keiner Substanz inhärieren. Aus ähnlichen Gründen können die Akzidenzien einer bestimmten Substanz keiner anderen Substanz inhärieren. Die Existenz und Identität eines Akzidens sind an diejenige Substanz gebunden, deren Akzidens es ist. Folglich bestreitet Kant die Existenz von Universalien; es gibt in Kants Ontologie keine generischen Entitäten, sondern lediglich Einzelentitäten mit allgemeinen repräsentationalen Inhalten (→Begriffe): „Ein conceptus universalis kann statt finden (obwohl der Ausdruck conceptus communis passender wäre) aber kein ens universalis“ (28:636). In heutigen Begriffen: Kant ist ein Tropentheoretiker (→Eigenschaft). (Zu Kants Opposition gegen Universalien vgl. 8:217 Anm.; 8:218 Anm.; 28:422; 28:503; 28:560; 28:636).

In mehreren Texten unterscheidet Kant zwischen den Akzidenzien einer Substanz – den Prädikaten, die die Substanz kontingenterweise hat – und den essentiellen Prädikaten, die sie notwendigerweise hat (vgl. 28:629). Obgleich Kant Inhärenz fast ausschließlich als das Verhältnis zwischen einem Akzidens und einer Substanz beschreibt, gibt es Belege dafür, dass er ein weiteres Verständnis von Inhärenz hatte, demzufolge nicht nur die Akzidenzien, sondern alle Bestimmungen (Eigenschaften) einer Substanz ihr inhärieren. Den besten Beleg für diesen weiteren Begriff von Inhärenz stellt Kants Bereitschaft dar, Gottes Attribute – die keine Akzidenzien sind, sondern ihm notwendig zukommen – als der göttlichen Substanz inhärent zu beschreiben (vgl. 28:1034). Es liegt also nahe, dass die viel häufiger vorkommende Definition von Inhärenz als das Verhältnis zwischen Akzidens und Substanz zwar deren klarsten, aber nicht deren einzigen Anwendungsfall darstellt. In der *KrV* beschreibt Kant Inhärenz/Subsistenz als eine erschöpfende Unterscheidung; da die essenziellen Prädikate einer Substanz selbst keine Substanzen sind, würde dies bedeuten, dass sie der Substanz inhärieren (vgl. 28:1034; 28:1035; 28:1037; 28:1047).

Nicholas F. Stang
(Übersetzung: Sebastian Boll)

Inneres und Äußeres

„*Das Innere* und *Äußere*“ (KrV A 265 / B 321) ist das dritte Paar der →Reflexionsbegriffe (vgl. KrV A 260 / B 316–A 268 / B 324). Bei der Reflexion korrespondiert dabei das Innere →kategorischen Urteilen, das Äußere →hypothetischen (vgl. Longuenesse, *Capacity to Judge*, S. 140–147). Allgemein ist etwas innerlich, wenn es keine Beziehung auf etwas anderes hat; dagegen ist etwas äußerlich, wenn es eine Beziehung auf etwas anderes hat bzw. zu etwas anderem gehört. Andere Ausdrücke für ‚Inneres‘ sind „*innerlich*“ (KrV A 324 / B 381; 4:286; 5:96) und „internus“ (7:153; *Refl.* 7606, 19:468); andere Ausdrücke für ‚Äußeres‘ sind „äußerlich“ (KrV B 156; 4:533) und „externus“ (1:414; *Refl.* 7606, 19:468). Weitere wichtige Stellen: KrV B 66f.; KrV A 277f. / B 333f.; KrV A 282ff. / B 338ff.; 6:245–249; 7:140–143; 20:284f.; 22:566).

Verwandte Stichworte
äußer uns; Gegenstand, äußerer/innerer; Monade; Vorstellung, innere/äußere

Philosophische Funktion
1 Innere und äußere Eigenschaften
Im Rahmen seiner vorkritischen physischen Monadologie unterscheidet Kant zwischen inneren

→Bestimmungen der →Substanz, die nicht im →Raum sind, und äußeren, die im Raum sind: „Allein es finden sich außer der äußeren Gegenwart, d. i. den bezüglichen Bestimmungen der Substanz, andere innere, und wenn diese nicht wären, so hätten jene kein Subjekt, dem sie anhingen. Aber die inneren sind nicht im Raume, eben deswegen, weil sie innere sind." (1:481, Übers. Verf.). Jede Substanz hat also notwendigerweise innere Eigenschaften, welche allerdings nur durch äußere Ursachen verändert werden können (vgl. 1:410).

In seiner kritischen Philosophie unterscheidet Kant hingegen zwischen den →Eigenschaften von Substanzen als →Dingen an sich (→*substantia noumenon*) und von Substanzen in der →Erscheinung (*substantia phaenomenon*). Nur erstere haben innere Eigenschaften, letztere aber nicht: „An einem Gegenstande des reinen Verstandes ist nur dasjenige innerlich, welches gar keine Beziehung (dem Dasein nach) auf irgend etwas von ihm Verschiedenes hat" (KrV A 265 / B 321). Eine *substantia phaenomenon* im Raume besteht dagegen nur aus →Verhältnissen: „Die Substanz im Raum kennen wir nur durch Kräfte, die in demselben wirksam sind, entweder andere dahin zu treiben (Anziehung), oder vom Eindringen in ihn abzuhalten (Zurückstoßung und Undurchdringlichkeit); andere Eigenschaften kennen wir nicht, die den Begriff von der Substanz, die im Raum erscheint, und die wir Materie nennen, ausmachen. Als Object des reinen Verstandes muß jede Substanz dagegen innere Bestimmungen und Kräfte haben, die auf die innere Realität gehen" (KrV B 321). An Gegenständen der Erscheinung gebe es nur „Komparativ-Innerliches" (d. h. was nur im Vergleich zu anderen Eigenschaften innerlich ist), das schlechthin Innerliche sei eine „bloße Grille" (KrV A 277 / B 333). →Leibniz' Fehler sei gewesen, „die Gegenstände der Sinne als Dinge überhaupt bloß im Verstande unter einander" zu vergleichen (KrV A 271 / B 327). Daher glaubte er, →Monaden Vorstellungen beilegen zu müssen (vgl. KrV A 265f. / B 321f.; KrV A 274 / B 330).

2 Innere und äußere Gegenstände

Kant trifft die Unterscheidung zwischen inneren und äußeren Gegenständen auf zwei Weisen: „Weil indessen der Ausdruck: *außer uns*, eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit bei sich führt, indem er bald etwas bedeutet, was als *Ding an sich selbst* von uns unterschieden existirt, bald was blos zur äußeren *Erscheinung* gehört, so wollen wir, um diesen Begriff in der letzteren Bedeutung, als in welcher eigentlich die psychologische Frage wegen der Realität unserer äußeren Anschauung genommen wird, außer Unsicherheit zu setzen, *empirisch äußerliche* Gegenstände dadurch von denen, die so im transcendentalen Sinne heißen möchten, unterscheiden, daß wir sie gerade zu Dinge nennen, *die im Raume anzutreffen sind*" (KrV A 374). Es gibt also Gegenstände in uns / außer uns im empirischen und im transzendentalen Sinn. Da Kant vom Raum sowie von empirischen Gegenständen sagt, dass sie „in uns" (KrV A 129) seien, obwohl sie empirisch außer uns sind (vgl. KrV A 129; KrV A 373; KrV A 374f. Anm.), gibt es drei Arten von Gegenständen: 1. solche, die sowohl empirisch als auch transzendental in uns sind, 2. solche, die empirisch außer uns, aber transzendental in uns sind, 3. solche, die transzendental außer uns sind. Es ist nicht offensichtlich, wie diese Unterscheidung zu verstehen ist. Eine mögliche Interpretation bestünde darin, dass äußere empirische Gegenstände nur der Inhalt von →Vorstellungen sind, was auch dadurch nahegelegt zu werden scheint, dass Kant →Erscheinungen als „Vorstellungen" bezeichnet (vgl. KrV B 164; KrV A 250; KrV A 387; 20:209; 22:19). Einer anderen Interpretation zufolge sind empirisch äußere Gegenstände deswegen transzendental in uns, weil sie subjektabhängig sind (vgl. Allais, *Idealism Enough*, S. 383–386) oder zum Bereich der möglichen Erkenntnis gehören (vgl. Collins, *Possible Experience*, S. 72; Longuenesse, *Kant's ‚I Think'*, S. 27f.).

3 Innerer und äußerer Sinn

Kant unterscheidet zudem zwischen innerem und äußerem →Sinn. Durch den inneren Sinn wird der innere Gegenstand vorgestellt – die Seele (oder vielmehr ihre Zustände) – durch den äußeren Sinn äußere Gegenstände. Der Raum ist die Form der äußeren →Anschauung, die Zeit die Form der inneren Anschauung (vgl. KrV A 22f. / B 37). Dabei nimmt Kant an, dass äußere Vorstellungen nur von äußeren Gegenständen bewirkt werden können und innere Vorstellungen eine innere Ursache haben, also von unserer →Einbildungskraft herrühren (vgl. KrV B XXXIX–XLI Anm.; KrV B 276f.

Anm.). Dies spielt eine wichtige Rolle bei der → Widerlegung des Idealismus (vgl. KrV B 274–279).

Weiterführende Literatur

Doering, Oskar: „Der Anhang zum analytischen Teile der Kritik der reinen Vernunft über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe, exegetisch-kritisch beleuchtet", Leipzig-Reudnitz: Hoffmann 1904.

Heimsoeth, Heinrich: Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung, Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur 1960.

Langton, Rae: Kantian Humility – Our Ignorance of Things in Themselves, Oxford: Clarendon Press 1998.

Lefèvre, Wolfgang: Between Leibniz, Newton, and Kant: philosophy and science in the eighteenth century, Dordrecht u. a.: Kluwer 2001.

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge – Sensibility and Dicursivity in the Transcendental Analytic of the „Critique of Pure Reason", überarb. engl. Version, Princeton: Princeton University Press 1998.

Rosefeldt, Tobias: „Dinge an sich und sekundäre Qualitäten", in: Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Kant in der Gegenwart, Berlin u. a.: de Gruyter 2007, 167–209.

Michael Oberst / Lucia Procuranti

Inokulation der Pocken (Pockenimpfung)

Kant berücksichtigt in seiner Ethik die Frage, ob mit der künstlichen Einimpfung von Pockenviren zum Schutz vor dieser Krankheit nicht gegen die moralische Pflicht der Selbsterhaltung verstoßen werde. Wichtige Stellen: 6:424; *Refl.* 1552, 15:972–975; 22:296f.; 22:302; 22:304; 22:819.

Verwandte Stichworte

Krankheit; Selbstmord, Selbstentleibung

Philosophische Funktion

Bei der Anwendung der Pockenschutzimpfung durch Variolation (ein Vorstadium der Vakzination), die Anfang des 18. Jh. aus England importiert worden war (1754 erster erfolgreicher Versuch in Königsberg), gab es zwar medizinische Erfolge; diese wurden jedoch getrübt durch Todesfälle oder Fälle schwerer Gesundheitsschäden, die die Folge einer Einimpfung von lebenden Pockenviren („inoculation", *Refl.* 1947, 15:773) waren.

Kant stellt daher in der *Tugendlehre* die kasuistische Frage, ob die Pockeninokulation erlaubt sei (vgl. 6:424), als Grenzfall des Problems der Selbsttötung (→ Selbstmord, Selbstentleibung). Denn zwar ist der Zweck der Impfung auf die Lebenserhaltung gerichtet, aber der Ausgang des medizinischen Eingriffs ist (auf dem Stand der damaligen medizinischen Möglichkeiten) offen, so dass der Patient, der die Risiken kennt, zugleich vorsätzlich sein Leben aufs Spiel setzt. Nicht nur an den Mediziner, sondern an den „moralische[n] Rechtslehrer" (*Refl.* 1553, 15:975) ist also die Frage der Erlaubnis gerichtet. Kant weist auf die „moralische[] Bedenklichkeit" hin, „ein Übel in der Welt, dem man steuren könnte, geschehen zu lassen" (*Refl.* 1552, 15:973), und wirft den Ärzten vor, dass es ihnen mehr darum gehe, „ihrer Heilkunde Ehre zu machen, als einer vom Volk gefühlten großen Noth abzuhelfen" (*Refl.* 1552, 15:973; vgl. 22:296). Arzt und Patient machen sich nicht bloß moralisch, sondern auch rechtlich strafbar, wenn sie sich oder andere wissentlich in Todesgefahr versetzen (vgl. *Refl.* 1553, 15:975). Aus diesem Grunde musste Kant wohl auch daran gelegen sein, dass in der preußischen Medizinalordnung eine gesetzliche Grundlage für die Pockenimpfung geschaffen werde (vgl. Brief 860 von Johann Benjamin Erhard an Kant vom 16. 4. 1800, 12:305; Anm. zum Brief 860 von Johann Benjamin Erhard vom 16. 4. 1800, 13:508). Am 27. 6. 1800 erbittet die medizinische Gesellschaft in Halle von Kant ein Gutachten in derselben Frage (vgl. Brief 865 von Johann Christian Wilhelm Juncker an Kant vom 27. 6. 1800, 12:314). Kant wollte die brieflichen Anfragen beantworten und plante dazu einen Artikel in den Jahrbüchern der preußischen Monarchie (vgl. *Refl.* 1550, 15:971).

Werner Euler

Inspiration

Inspiration ist Kant zufolge ein „passives Erkenntnißmittel […], das Unding der Möglichkeit einer *übersinnlichen Erfahrung*, welches im geraden Widerspruch mit sich selbst ist, (das Transscendente als immanent vorzustellen) und fußt sich auf eine gewisse Geheimlehre, Mystik genannt, welche das

gerade Gegentheil aller Philosophie ist“ (8:441). Weitere wichtige Stellen: 7:40; 7:60; 7:64; 8:389.

Verwandte Stichworte
Schwärmerei; Theosophie; Theurgie

Philosophische Funktion
Durch Inspiration wird vermeintlich „Weisheit, von oben herab […], dem Menschen *eingegossen*“ statt „von unten hinauf durch innere Kraft seiner praktischen Vernunft“ erarbeitet (8:441). Als Bezeichnung eines vermeintlichen Erkenntnismittels dient dieser Terminus einer doppelten Funktion, nämlich 1. zur Kritik inadäquater Vorgehensweisen in der →Philosophie insgesamt sowie 2. zur religionsphilosophischen Kritik der Auffassung, der Inhalt der →Bibel verdanke sich einer Inspiration ihrer Verfasser. Die erstgenannte Kritik bezieht sich auf den „philosophus per inspirationem“, den Philosophen durch Inspiration, der sich im Besitz einer intellektuellen Anschauung und sich so der begrifflichen Arbeit enthoben wähnt und einen „*vornehmen Ton*“ anschlagen zu können glaubt (8:387). Die an zweiter Stelle genannte Auffassung steht der wahren Funktion der →Religion im Wege, weil sie zur vermeintlichen Beglaubigung religionswidriger Thesen benutzt werden kann (vgl. 7:64).

Im Kontext der Frage nach dem Inhalt eines öffentlichen Kirchenglaubens bzw. dessen Sanktionierung durch die Regierung zur Erlangung moralisch guter Untertanen betont Kant, dass der „Mysticism als Meinung des Volks, übernatürlicher Inspiration selbst theilhaftig werden zu können“, deshalb nicht entsprechend ausgezeichnet werden kann, „weil er gar nichts Öffentliches ist“ (7:60).

Wolfgang Ertl

Instinkt

Kant definiert Instinkt als einen natürlichen →Trieb oder Hang, der das Vermögen, hat den →Willen zu bestimmen, sowie als einen Ursprung der tierischen Bewegung, der weder →Vernunft noch →Freiheit voraussetzt. Obwohl der Instinkt Vernunft und Freiheit chronologisch vorausgeht, steht er doch nicht notwendig mit ihnen in Konflikt. Steht der Instinkt mit dem moralischen Gesetz in Konflikt, kann er aufgrund des moralischen Charakters überstimmt werden. – Wichtige Stellen: 2:217f.; 4:396; 4:435; 5:61; 5:96; 5:172; 6:444f.; 7:70; 7:265; 8:19; 8:48; 8:111f.

Verwandte Stichworte
Trieb; Willkür; Freiheit

Philosophische Funktion
In seinen frühen →*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* wird die moralische Sympathie als ein Instinkt bezeichnet, der die rechte moralische Tugend ergänzen, aber nicht ersetzen kann (vgl. 2:217f.).

Später assoziiert Kant den Instinkt im Allgemeinen mit dem Hang (*propensio*) und stellt ihn sowohl der →Leidenschaft, die Vernunft erfordert, als auch der →Neigung, die einen Akt bewusster Lenkung von Seiten des Subjekts voraussetzt, gegenüber. „Die subjective *Möglichkeit* der Entstehung einer gewissen Begierde, die vor der Vorstellung ihres Gegenstandes vorhergeht, ist der *Hang* (propensio); – die innere *Nöthigung* des Begehrungsvermögens zur Besitznehmung dieses Gegenstandes, ehe man ihn noch kennt, der *Instinct* (wie der Begattungstrieb, oder der Ältern-trieb des Thiers seine Junge zu schützen u. d. g.). – Die dem Subject zur Regel (Gewohnheit) dienende sinnliche Begierde heißt *Neigung* (inclinatio). – Die Neigung, durch welche die Vernunft verhindert wird, sie in Ansehung einer gewissen Wahl mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen, ist die *Leidenschaft* (passio animi)“ (7:265).

Der Instinkt ist, mit anderen Worten, eine innere Nötigung, die der Erkenntnis ihres Objekts vorhergeht, wie das beim sexuellen Instinkt der Fall ist. Er ist somit besonders wichtig in der menschlichen Entwicklung und der Geschichte der →Menschheit, wo ein zweckgerichtetes Verhalten unserer vollen Erkenntnis des Objekts, nach dem wir richtigerweise streben sollten, vorhergehen muss. Somit kann man den Instinkt als etwas verstehen, das bei →Tieren etwas erreicht, was beim Menschen nur die Vernunft erreichen kann (vgl. 4:396; 5:61). Der →Mensch darf den Gebrauch seiner Kräfte nicht bloß dem ‚Instinkt der Natur‘ widmen, sondern der Freiheit, mit der er dessen Reichweite bestimmt (vgl. 6:444f.; 8:19; 8:111f.).

Als Instinkt bezeichnet Kant auch alle anderen Ursprünge innerer Nötigung, die nicht in

der reinen →praktischen Vernunft liegen (vgl. z. B. 4:435) oder auch diejenigen →Bestimmungsgründe, die außerhalb und nicht innerhalb des menschlichen Subjekts liegen (vgl. 5:96). Der so verstandene Instinkt spielt für die Tiere die Rolle, die der Mechanismus für die leblose Materie besitzt (vgl. 5:172), und selbst der Verstand ist, geschieden vom freien Willen, eine Art Instinkt (vgl. 7:70).

In der *Rez. Herder* setzt sich Kant kritisch mit dessen Instinkttheorie auseinander (vgl. 8:48, →Rezension von J. G. Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit).

Susan Shell
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

intellectus archetypus/ectypus

Kant unterscheidet zwei Arten des Verstandes: den menschlichen, diskursiv denkenden →Verstand, den er „*intellectus ectypus*“ nennt, und den göttlichen, intellektuell anschauenden Verstand, den er „*intellectus archetypus*“ nennt (5:408). Beide Arten des Verstandes kommen darin überein, dass sie Erkenntnisvermögen sind. Während ein *intellectus ectypus* die Gegenstände dadurch erkennt, dass er ein Vermögen der →Begriffe und →Urteile ist, durch die er ihm gegebene Anschauungen bestimmt, erkennt ein *intellectus archetypus* die Gegenstände dadurch, dass er die Gegenstände unmittelbar anschaut, und zwar so, dass er die Gegenstände dabei selbst hervorbringt. Weitere wichtige Stellen: 2:397; KrV B 135; KrV B 138f.; KrV B 145; KrV B 149; KrV B 153; KrV B 159; KrV A 252ff.; KrV B 307ff.; KrV A 255f. / B 311f.; KrV A 695 / B 723; 5:405ff.; 10:130; 17:514f.; 20:267.

Verwandte Stichworte

Anschauung, intellektuelle; intuitiv/diskursiv; intuitus derivativus/originarius; Verstand

Philosophische Funktion

1 Die beiden Verstandesarten in der Erkenntnistheorie der KrV

Die Ausdrücke *archetypus* und *ectypus* bezeichnen im allgemeinen philosophischen Sprachgebrauch den Kontrast von Urbild und Nachbild, ohne dabei auf einen bestimmten Seinsbereich eingeschränkt zu sein. In der Antike wie im Mittelalter wird der Kontrast häufig verwendet, um damit das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen zu beschreiben. Kant knüpft an diese Tradition an. In der *KrV* thematisiert er den Kontrast zwischen einem *intellectus archetypus* und einem intellectus ectypus als den Kontrast zwischen einem anschauenden (intuitiven) Verstand und einem diskursiven Verstand. Die Funktion dieses Kontrasts besteht darin, dadurch die Eigentümlichkeit des menschlichen Verstandes als eines diskursiven Verstandes deutlich zu machen (vgl. KrV A 252; KrV B 307). Ein anschauender Verstand ist nach Kant ein produktiver Verstand, d. h. er ist ein Verstand, der die Gegenstände durch seine Anschauung selbst hervorbringt (vgl. KrV B 139). Seine Anschauungen sind nicht-sinnliche Anschauungen. Ein diskursiver Verstand ist hingegen ein von den Gegenständen abhängiger Verstand, d. h. er kann die Gegenstände nur dadurch erkennen, dass sie ihm – von einem anderen Vermögen, nämlich dem Vermögen der Sinnlichkeit – gegeben werden (vgl. KrV A 51f. / B 75f.; KrV A 258 / B 314). Ein diskursiver Verstand ist wesentlich ein Vermögen der →Verbindung, nämlich der Verbindung des →Mannigfaltigen einer sinnlich gegebenen →Anschauung zur „Einheit des Bewußtseins“ (KrV B 137). Kants Deduktion der →Kategorien als den notwendigen Formen dieser Verbindung gilt folglich nur für den diskursiven Verstand (vgl. KrV B 139; KrV A 252ff.; KrV B 308f.). Die Gegenstände, die ein *intellectus archetypus* erkennt, sind daher weder durch die Formen der Sinnlichkeit, d. h. →Raum und Zeit, noch durch die Kategorien als den Formen des diskursiven Verstandes charakterisiert.

2 Die beiden Verstandesarten in der Naturphilosophie

Im Rahmen seiner Naturphilosophie, wie Kant sie in der *KU* entfaltet, thematisiert Kant den Kontrast zwischen den beiden Verstandesarten so: 1.) Ein anschauender Verstand ist dadurch charakterisiert, dass er im Unterschied zum diskursiven Verstand „nicht vom Allgemeinen zum Besonderen und so zum Einzelnen (durch Begriffe) geht“ (5:406), sondern vom „*Synthetisch-Allgemeinen* […] zum Besondern […], d. i. vom Ganzen zu den Theilen“ (5:407). Ein solcher Verstand kann bei einzelnen Naturprodukten die „Möglich-

keit der Theile (ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach) als vom Ganzen abhängend vorstellen“ (5:407). Ein diskursiver Verstand kann dagegen ein Ganzes nur entweder so vorstellen, dass er es als von den Teilen abhängig versteht, oder so, dass er die „*Vorstellung* eines Ganzen“ (5:408) als den Grund der Möglichkeit seiner Form und der Verknüpfung seiner Teile versteht (vgl. 5:407f.). 2.) Während ein anschauender Verstand die Natur unmittelbar als Ganzes betrachten kann, kann ein diskursiver Verstand dies nur dadurch, dass er einen „ursprünglichen Verstande als Weltursache“ annimmt (5:410). Im Unterschied zu ihrer rein kritischen, abgrenzenden Funktion in der *KrV* spielt die Idee eines *intellectus archetypus* in der *KU* folglich eine wesentlich positive Rolle, insofern nach Kant ein intellectus ectypus die Natur nur dadurch als ein Ganzes begreifen kann, dass er die Idee eines *intellectus archetypus* annimmt (→ Verstand, anschauender (intuitiver)).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: „Kant’s Concept of the Transcendental Object“, in: Kant-Studien 59, 1968, 165–186.

Aquila, Richard E.: „Things in Themselves and Appearances. Intentionality and Reality in Kant“, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 61, 1979, 293–307.

Förster, Eckart: „Die Bedeutung von §§ 76,77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 56, 2002, 169–190.

Prauss, Gerold: Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn: Bouvier 1974.

Andrea Kern

Intellekt

Kant verwendet den Ausdruck ‚Intellekt‘ bedeutungsgleich mit dem Ausdruck → Verstand, um damit ein „nichtsinnliches Erkenntnißvermögen“ zu bezeichnen (KrV A 67 / B 92). Dass der Intellekt ein nichtsinnliches Erkenntnisvermögen ist, heißt für Kant, dass er ein spontanes Vermögen ist, d. h. ein Vermögen, „Vorstellungen selbst hervorzubringen“ (KrV A 51 / B 75). Als ein nichtsinnliches Erkenntnisvermögen ist der Intellekt sowohl ein Vermögen des Menschen wie auch des „Urwesen[s]“ (vgl. KrV B 72). Doch beide haben einen je unterschiedlichen Intellekt. Während der Intellekt des Urwesens ein anschauendes Vermögen ist, ist der Intellekt des Menschen ein diskursives Vermögen, d. h. ein Vermögen der → Begriffe, des → Denkens und des → Urteilens (vgl. KrV A 68ff. / B 93ff.). In der vorkantischen Tradition bezeichnet der Ausdruck Intellekt das rein geistige, nichtsinnliche Erkenntnisvermögen. Während Descartes ‚*intellectus*‘ und ‚*ratio*‘ häufig als gleichbedeutend verwendet (vgl. *Meditationes de prima philosophia*, 2. Med.), unterscheidet Spinoza zwischen ‚*intellectus*‘ (Erkenntnisvermögen) und ‚*ratio*‘ als einer bestimmten Erkenntnisweise des ‚*intellectus*‘, nämlich das adäquate Erkennen (vgl. *Ethica* II, Lehrs. 40). Kant knüpft an diese Tradition an, doch so, dass er zwischen einem diskursiven und einem nicht-diskursiven Intellekt unterscheidet. Weitere wichtige Stellen: 2:396f.; KrV B 68f.; KrV B 138f.; KrV B 145; KrV A 252; KrV B 307; 5:406ff.; 8:389; 17:509f.; 17:514; 20:267.

Verwandte Stichworte

intuitiv/diskursiv; Verstand, anschauender (intuitiver); Verstand, reiner

Philosophische Funktion

1 Der Intellekt als spontanes Vermögen

Die Idee des Intellekts als eines spontanen Vorstellungsvermögens ist bei Kant im Kontrast zur Idee eines sinnlichen Vorstellungsvermögens bestimmt, worunter er das Vermögen versteht, → Vorstellungen „zu empfangen“ (KrV A 51 / B 75). Dass ein Vorstellungsvermögen spontan ist, heißt, dass das Subjekt der Vorstellungen diese Vorstellungen „selbst verrichtet“ (KrV B 130). Dies bedeutet, dass sie nicht dadurch hervorgebracht werden, dass ein Gegenstand die Sinne des Subjekts „afficirt“ (KrV A 19 / B 33). Sie sind vielmehr kausal unabhängig von einem Gegenstand. Kant unterscheidet nun zwischen zwei Arten, Vorstellungen spontan hervorzubringen und entsprechend zwischen zwei Arten des Intellekts: Ein Intellekt kann entweder anschauend oder diskursiv sein.

2 Anschauender und diskursiver Intellekt

Ein anschauender Intellekt ist dadurch charakterisiert, dass er → Anschauungen hervorbringt, und zwar solche, „durch die selbst das Dasein des Objects der Anschauung gegeben wird“ (KrV B 72). Ein anschauender Intellekt ist in diesem Sinn

ein schöpferischer Intellekt. Ein solcher Intellekt kommt allein dem „Urwesen“ zu (KrV B 72). Einen diskursiven Intellekt hingegen haben all jene erkenntnisfähigen Wesen, die sich die Gegenstände ihres Erkennens nicht selbst geben können, sondern denen Gegenstände nur dadurch gegeben werden können, dass diese ihr Vermögen der Sinnlichkeit affizieren. Die Funktion ihres Intellekts ist es sodann, das Mannigfaltige, das ihnen ihre →Sinnlichkeit liefert, vermittels von Urteilen zu jener Einheit zusammenzufassen, kraft derer sie sich in selbstbewusster Weise auf dieses Mannigfaltige als einen Gegenstand beziehen können. Dies geschieht nach Kant durch die →Kategorien und ist nur durch diese möglich. Daraus folgt, dass nach Kant jedes sinnliche, erkenntnisfähige Wesen insofern genau denselben diskursiven Intellekt hat, als sämtliche seiner Handlungen durch die Kategorien charakterisiert sind.

Weiterführende Literatur

Aquila, Richard E.: Representational Mind. A Study of Kant’s Theory of Knowledge, Bloomington: Indiana University Press 1983.

Longuenesse, Beatrice: Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason, Princeton u. a.: Princeton University Press 1998.

Pippin, Robert B.: „Kant on the Spontaneity of Mind“, in: ders.: Idealism as Modernism. Hegelian Variations, Cambridge: Cambridge University Press 1997, 29–55.

Andrea Kern

Intellektualphilosophen

Kant hebt die Intellektualphilosophen, zu denen er namentlich Plato und Leibniz zählt, von den „Sensual[philosophen]“ (KrV A 853 / B 881; →Empirismus) ab. Unter Intellektualphilosophen versteht Kant Denker, die behaupten: „[I]n den Sinnen ist nichts als Schein, nur der Verstand erkennt das Wahre“ (KrV A 854f. / B 881f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 267f. / B 323f.; KrV A 853f. / B 881f.; *Refl.* 4894, 18:21; 20:267f.

Verwandte Stichworte

Anschauung, intellektuelle; Intelligible, das; Mystik

Philosophische Funktion

Erläutert wird der Begriff des Intellektualphilosophen im 4. Hauptstück der *Transzendentalen Methodenlehre* (KrV A 705ff. / B 733ff.) der *KrV*, das sich mit der →Geschichte der reinen Vernunft befasst. Er fungiert als Bezeichnung für Mitglieder der bis in die Frühzeit der Philosophie zurückreichenden Denktradition des Rationalismus, die den menschlichen →Verstand als einzig valides Erkenntnisvermögen und die →Sinne lediglich als Quelle des →Scheins betrachtet. Kant zufolge behaupten Intellektualphilosophen, dass die wahren Gegenstände „bloß *intelligibel*“ (KrV A 854 / B 882), das heißt: durch den Verstand allein in ihrem Sein erfassbar sind. Die diesen Gegenständen zuerkannte Realität wäre jedoch, wie es bei Kant heißt, „*mystisch*“ (KrV A 854 / B 882), denn sie bestünde in etwas Denkbarem, von dem es „eine *Anschauung* durch den von keinen Sinnen begleiteten […] reinen Verstand“ geben müsse (KrV A 854 / B 882). Dem hält Kant entgegen, dass der menschliche Verstand seinem Wesen nach *diskursiv* ist, was bedeutet, dass Denken genuin begrifflich erfolgt (vgl. KrV A 67f. / B 92f.; 5:406; 9:58; 9:91). Ein →Begriff ist Kant zufolge „eine Vorstellung dessen, was mehreren Objecten gemein ist, also eine Vorstellung, *sofern sie in verschiedenen enthalten* sein kann“ (9:91 Anm.). Er ist insofern im Gegensatz zu der als „repraesentatio singularis“ oder „*einzelne* Vorstellung“ bestimmten Anschauung (9:91) stets eine allgemeine Vorstellung. Die Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung schließt Kant für den menschlichen Verstand aus (vgl. KrV A 67 / B 92; 28:241; *Refl.* 2288, 16:300; 20:325).

Karin Michel

Intellektuelle, das

Im Rahmen der Unterscheidung zwischen →Sinnlichkeit und →Verstand als den beiden Stämmen menschlicher Erkenntnis verwendet Kant die beiden Adjektivpaare *sensitiv* im Gegensatz zu *intellektuell* und *sensibel* im Gegensatz zu *intelligibel*. Das erste Adjektivpaar ist dabei auf Dinge anwendbar, die auf Seiten des erkennenden Subjekts mit einem der beiden Erkenntnisvermögen zu tun haben, das zweite auf die jeweiligen Gegenstände dieser Vermögen: „[…] intellectuell oder sensitiv sind nur die *Erkenntnisse*. Was aber

nur ein *Gegenstand* der einen oder der anderen Anschauungsart sein kann, die Objecte also, müssen (unerachtet der Härte des Lauts) intelligibel oder sensibel heißen“ (KrV B 312 Anm.; vgl. 4:316 Anm.; 17:515f.). Mit dem Intellektuellen ist also alles gemeint, was auf Seiten des Subjektes mit dessen Verstand zu tun hat. Weitere wichtige Stellen: KrV A 44 / B 61f.; KrV A 255 / B 311; KrV A 853f. / B 881f.; 2:392ff.; 2:398ff.; 7:140 Anm.; 8:212f.; 8:216; 10:130f.; 17:555f.

Verwandte Stichworte

Intelligible, das; Anschauung, intellektuelle; Intellektualphilosophen

Philosophische Funktion

Kant legt Wert darauf, das Intellektuelle vom → *Intelligiblen* zu unterscheiden. Da wir nicht wissen können, ob es außer den Dingen, die uns durch die Sinne erscheinen, auch noch Gegenstände gibt, die allein durch den Verstand erkannt werden, kann „[d]ie Eintheilung der Gegenstände in *Phaenomena* und *Noumena* und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt […] *in positiver Bedeutung* gar nicht zugelassen werden“ (KrV A 255 / B 311; → Noumenon/Phaenomenon). Dagegen ist die Einteilung der „Begriffe […] in sinnliche und intellectuelle“ zulässig (KrV A 255 / B 311), da man sich damit noch nicht darauf festlegt, dass etwas unter die letzteren fällt, ohne zugleich unter erstere zu fallen. Deswegen sollte man die Gesamtheit der *Noumena* „intelligibel[e] Welt“ nennen (4:316), „[n]icht (wie man sich gemeiniglich ausdrückt) *intellectuelle[]* Welt. Denn *intellectuell* sind die *Erkenntnisse* durch den Verstand, und dergleichen gehen auch auf unsere Sinnenwelt“ (4:316 Anm.). Kant hält sich allerdings nicht immer an diese terminologische Festlegung und spricht selbst von einer „*intellectuellen* Welt“ (4:451; vgl. 4:344 Anm.). Andererseits ist das Intellektuelle strikt vom Sinnlichen zu unterscheiden, und zwar nicht nur *logisch*, wie in der Leibniz-Wolffschen Philosophie angenommen wurde, d. h. weil durch die Vorstellungen des Verstandes und die der Sinne „die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst“ mit einem unterschiedlich hohen Grad an Deutlichkeit erkannt werden, sondern *real*, d. h. weil sie sich was „den Ursprung und den Inhalt […] betrifft“ unterscheiden (KrV A 44 / B 61f.; vgl. 7:140 Anm.; 2:394f.).

Weiterführende Literatur

Falkenstein, Lorne: Kant’s Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic, Toronto: University of Toronto Press 1995, insbes. Kap. 1.

Tobias Rosefeldt

Intelligenz

Eine Intelligenz ist „ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig“ (5:125) und deswegen eine „vernünftige und durch Vernunft thätige, d. i. frei wirkende, Ursache“ (4:458) ist. Bei den freien und vernünftigen Handlungen kann es sich dabei entweder um die spontane Aktivität theoretischen Denkens handeln (vgl. KrV B 155–158), oder aber um praktische Handlungen, die daraus resultieren, dass man seinen Willen „nach Gesetzen der Vernunft unabhängig von Naturinstincten“ bestimmt (4:459). Eine Intelligenz ist also „ein Wesen, das denkt, und das will“ (28:226). Weitere wichtige Stellen: KrV A 815f. / B 843f.; 4:452–462; 5:114; 15:661ff.; 18:91; 28:224f.

Verwandte Stichworte

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Charakter, empirischer/intelligibler; Vernunft

Philosophische Funktion

Der Mensch hat laut Kant „zwei Standpunkte, daraus e[r] sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, *einmal*, so fern e[r] zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), *zweitens*, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind“ (4:452). Nimmt er den zweiten Standpunkt ein, betrachtet er sich selbst als Intelligenz. Der Begriff von sich selbst als Intelligenz ist erstens notwendigerweise ein Begriff von sich selbst als einem freien Wesen (vgl. 4:452; 4:458f.; 5:114); zweitens ein Begriff von sich selbst nicht als *Phaenomenon*, sondern als *Noumenon* (vgl. 4:459; 5:114; 6:226; 23:34f.; → Noumenon/Phaenomenon) und somit als einem Teil der intelligiblen Welt, die man sich mit anderen Intelligenzen teilt (vgl. KrV A 815 / B 843; 4:452f.; 4:462; 18:595); drittens ein Begriff, dessen objektive Gültigkeit theoretisch nicht erwiesen werden

kann, da „*Denken und Wollen […] nicht angeschaut werden*“ können (28:226; vgl. KrV B 155ff.; KrV A 682 / B 710; 4:448; 6:226).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant's Theory of Freedom, Cambridge: Cambridge University Press 1990, insbes. 214–229.

Henrich, Dieter: „Die Deduktion des Sittengesetzes“, in: Schwan, A. (Hg.): Denken im Schatten des Nihilismus, Darmstadt: WBG 1975, 55–112.

O'Neill, Onora: „Reason and Autonomy in Grundlegung III“; in: dies. Constructions of Reasons. Explorations of Kant's Practical Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 1989, 51–66.

Tobias Rosefeldt

Intelligenz, oberste

Dem Begriff einer obersten Intelligenz liegt Kant zufolge ein zulässiger Anthropomorphismus in der Idee von einem unbekannten Substratum der systematischen Einheit der Welt zugrunde (vgl. KrV A 697 / B 725; → Natureinheit). Im Rahmen der Lehre vom regulativen → Vernunftgebrauch und der Postulatenlehre der praktischen Vernunft wird der Terminus ‚oberste Intelligenz‘ daher zur Bezeichnung für Gott bzw. für dessen → Erkenntnisvermögen verwendet (vgl. KrV A 687f. / B 715f.; 8:139). Weitere wichtige Stellen: KrV A 640 / B 668; KrV A 697 / B 725; 4:363; 5:32; 5:441; 5:455; 8:137; 21:344; 21:519.

Verwandte Stichworte

Gott; Postulate der reinen praktischen Vernunft; konstitutiv/regulativ

Philosophische Funktion

Kants Gottesbegriff zufolge ist Gott, im Unterschied zum Pantheismus Spinozas und der Stoiker, ein von der Welt verschiedenes Urwesen, und, anders als im Neuplatonismus, eine personale Weltursache im Sinne des → Theismus, die in einem Akt der Freiheit die beste Welt ex nihilo erschafft, im Sein erhält und sie in der Vorsehung bis ins kleinste Detail erkennt und planerisch gestaltet. Gott verfügt demnach über einen → intuitiven Verstand und einen Willen und ist insofern durch seinen Verstand Ursache der Welt, als er – *sub ratione possibilitatis* – die Möglichkeit eines abgeleiteten höchsten Gutes menschlicher Glückseligkeit in Proportion zur Glückswürdigkeit und sich selbst als → Urgrund desselben erkennt und dadurch zur → Schöpfung bestimmt wird. Allerdings ist der Verstand Gottes auch ‚nach‘ der Schöpfung nicht auf etwas außerhalb Gottes, sondern auf Gott selbst und die göttlichen Ideen gerichtet.

Das Moralgesetz gilt zwar auch für die oberste Intelligenz, aufgrund der Heiligkeit Gottes allerdings nicht als Imperativ (vgl. 5:32). Als oberste Intelligenz verfügt Gott zudem über Allwissenheit und erkennt im Sinne eines „Herzenskündiger[s]“ (6:99) die Motivation der menschlichen Handlungssubjekte und kann diese von daher entsprechend sanktionieren, und zwar positiv durch seine Güte, negativ durch seine Gerechtigkeit.

Die Existenz eines solchen Wesens kann nicht Gegenstand theoretischer Erkenntnis sein; auch der physikotheologische → Gottesbeweis reicht aufgrund seiner mittelbaren Abhängigkeit (über den kosmologischen) vom ontologischen Gottesbeweis (vgl. KrV A 630 / B 658) dazu nicht hin. Vielmehr wird die Existenz einer obersten Intelligenz im Rahmen der Postulate der reinen praktischen Vernunft als Artikel eines Vernunft- oder Religionsglaubens (→ Glaube) angenommen. Die Annahme der Existenz einer obersten Intelligenz, die zugleich das höchste ursprüngliche Gut ist, ermöglicht die objektive Realität des Begriffs vom höchsten abgeleiteten oder abhängigen Gut (→ Gut, höchstes).

Im Rahmen des regulativen Gebrauchs der Vernunft garantiert die Annahme einer Schöpfung der Welt durch die oberste Intelligenz die → systematische Einheit der Welt; die oberste Intelligenz ist das „Schema derselben“ (KrV A 697 / B 725).

Weiterführende Literatur

Albrecht, Michael: Kants Antinomie der praktischen Vernunft, Hildesheim u. a.: Olms 1978.

Theis, Robert: Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1994.

Wood, Allen W.: Kant's Rational Theology, Ithaca u. a.: Cornell University Press 1978.

Wolfgang Ertl

Intelligenz, reine

Eine →Intelligenz ist ein Wesen, das sein Denken und Wollen nach Gesetzen der Vernunft selbst bestimmen kann. Unter einer reinen Intelligenz ist in theoretischen Kontexten ein nur denkendes, d. h. nicht körperliches Wesen zu verstehen (vgl. KrV B 426f.). Ein solches Wesen nennt Kant auch →Geist (18:689; 20:309; 20:325f.). In praktischen Kontexten ist mit einer reinen Intelligenz ein Wesen gemeint, dessen Willen ausschließlich vernunftbestimmt und frei ist (vgl. 5:114). Weitere wichtige Stellen: KrV B 409; KrV A 357; KrV A 742 / B 770; 6:226; 23:35; 23:472; 28:224; 28:259.

Verwandte Stichworte

Paralogismen der reinen Vernunft; Ich; Ich, denkendes

Philosophische Funktion

1 Die reine denkende Intelligenz

In dem Kapitel der *KrV* über die „*Paralogismen der reinen Vernunft*“ (KrV A 341–405 / B 399–432) kritisiert Kant die Argumente, mit denen in der Disziplin der rationalen →Psychologie bewiesen werden soll, dass der menschlichen →Seele bestimmte Eigenschaften notwendigerweise zukommen – neben der Substantialität, Einfachheit und Personalität zum Beispiel die Eigenschaft, ohne einen Körper, d. h. als „reine[] Intelligenz“ (KrV B 426; vgl. KrV B 409) existieren zu können. Seine Kritik lässt sich grob so zusammenfassen: Zwar haben wir von uns selbst einen Begriff als einfachen, personalen und von allen Körpern verschiedenen denkenden Substanzen, doch sind wir nicht berechtigt, diesem Begriff von uns selbst objektive Gültigkeit zuzusprechen, d. h. anzunehmen, dass wir tatsächlich diejenigen Eigenschaften haben, die wir uns durch die Verwendung dieses Begriffes zuschreiben. Das durch diesen Begriff repräsentierte Ich ist zwar „Substanz im Begriffe, einfach im Begriffe etc.“, aber es „wird dadurch doch dasjenige keinesweges von der Seele erkannt, was man eigentlich wissen will; denn alle diese Prädicate gelten gar nicht von der Anschauung und können daher auch keine Folgen haben, die auf Gegenstände der Erfahrung angewandt würden“ (KrV A 400). Wir können zum Beispiel durchaus begrifflich zwischen uns selbst als einem denkenden und körperlichen Wesen (repräsentiert durch den Begriff *Ich* verstanden in „sensu latiori“, 28:265) und uns selbst als einem allein denkenden Wesen (repräsentiert durch diesen Begriff in „sensu stricto“, 28:265) unterscheiden, d. h. zwischen dem „*Ich als Mensch*, und [dem] *Ich als Intelligenz*. Ich, als *ein Mensch*, bin ein Gegenstand des *inneren* und *äußeren* Sinnes. Ich *als Intelligenz* bin ein Gegenstand des *innern Sinnes nur*“ (28:224; vgl. KrV A 342 / B 400). Weil man den Begriff *Ich* in *sensu stricto* verstehen kann, kann Kant schreiben: „Ich unterscheide meine eigene Existenz, als eines denkenden Wesens, von anderen Dingen außer mir (wozu auch mein Körper gehört), ist eben so wohl ein analytischer Satz“ (KrV B 409). Es ist ein analytischer Satz, weil es durch den Begriff von sich selbst als einem denkenden unkörperlichen Wesen (d. h. als reiner Intelligenz) ausgeschlossen ist, dass irgendein Körper unter ihn fällt. Allein dadurch, dass wir diesen Begriff von uns selbst fassen können, ist allerdings noch nicht garantiert, dass etwas unter ihn fällt: Ob ich „bloß als denkend Wesen (ohne Mensch zu sein) existiren könne, weiß ich dadurch gar nicht“ (KrV B 409). Es könnte schließlich sein, dass ich bei der Bildung dieses Begriffes von solchen Eigenschaften meiner selbst abstrahiere, die mir wesentlich sind. Der Begriff *Ich* in *sensu stricto* verstanden würde dann bloß ein →Gedankending und keinen wirklichen Gegenstand repräsentieren (vgl. KrV A 771 / B 799). Der Fehler der rationalen Psychologie beruht folglich „auf der Verwechselung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt“, d. h. auf einer Verwechslung der „mögliche[n] *Abstraction* von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewußtsein einer *abgesondert* möglichen Existenz meines denkenden Selbst“ (KrV B 426f.). Wer wie →Descartes die substantielle Verschiedenheit von Körper und Geist behauptet, hat Kant zufolge allenfalls gezeigt, dass eine logische Möglichkeit besteht, dass er selbst als reine Intelligenz (d. h. ohne seinen Körper) existieren könnte, was aber die reale Unmöglichkeit dieser Annahme nicht ausschließt (→Möglichkeit; vgl. KrV A 244 / B 302f. Anm.; KrV A 596 / B 624 Anm.): „Die Möglichkeit eines Gedankens oder Begriffs beruht auf dem Satze des Widerspruchs, z. B. der eines denkenden unkörperlichen Wesens (eines Geistes). Das Ding, wovon selbst der bloße Gedanke unmöglich ist

(d. i. der Begriff sich widerspricht), ist selbst unmöglich. Das Ding aber, wovon der Begriff möglich ist, ist darum nicht ein mögliches Ding. Die erste Möglichkeit kann man die logische, die zweyte die reale Möglichkeit nennen; der Beweis der letztern ist der Beweis der objectiven Realität des Begriffs, welchen man jederzeit zu fordern berechtigt ist" (20:325). Die → objektive Realität des Begriffs einer reinen Intelligenz könnte man aber nur dadurch zeigen, dass man ein Beispiel dafür aus der Erfahrung anführte, was aber unmöglich ist, da „alle Erfahrung [...] nur im Leben, d. i. wenn Seele und Körper noch verbunden sind, angestellt werden kann" (20:309). Allerdings können wir ebenso wenig zeigen, „daß das in uns denkende Subject als reine Intelligenz *unmöglich* sei" (KrV A 742 / B 770), d. h. dass es real unmöglich ist, dass wir ohne unseren Körper existieren.

2 Die reine handelnde Intelligenz

Kant versucht den scheinbaren Widerspruch zwischen der Annahme, dass das Handeln des Menschen als eines Teils der Natur vollständig kausal determiniert ist, und der Annahme, dass der menschliche Wille frei ist, durch die Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich aufzulösen (→ Antinomie der reinen Vernunft). Nur als Ding an sich betrachtet kann der Mensch eine reine Intelligenz sein, die „in Ansehung der sinnlichen Willkür *nöthigend* ist" (6:226). Der Widerspruch zwischen → Freiheit und Determiniertheit verschwindet, „da ein und dasselbe handelnde Wesen *als Erscheinung* (selbst vor seinem eignen innern Sinne) eine Causalität in der Sinnenwelt hat, die jederzeit dem Naturmechanism gemäß ist, in Ansehung derselben Begebenheit aber, so fern sich die handelnde Person zugleich als *Noumenon* betrachtet (als reine Intelligenz, in seinem nicht der Zeit nach bestimmbaren Dasein), einen Bestimmungsgrund jener Causalität nach Naturgesetzen, der selbst von allem Naturgesetze frei ist, enthalten könne" (5:114).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant's Theory of Freedom, Cambridge: Cambridge University Press 1990, insbes. 214–229.

Powell, Thomas C.: Kant's Theory of Self-Consciousness, Oxford: Clarendon Press 1990, insbes. Kap. 5.

Rosefeldt, Tobias: Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst, Berlin: Philo Verlag 2000, insbes. Kap. 6.

Rosenberg, Jay F.: „‚I Think': Some Reflections on Kant's Paralogisms"; in: Midwest Studies in Philosophy 10, 1986, 503–530.

Tobias Rosefeldt

Intelligible, das

Gegenstände und Eigenschaften von Gegenständen heißen intelligibel, wenn sie allein durch den Verstand, nicht aber durch die menschlichen Sinne repräsentiert werden können. Das Intelligible ist also die Gesamtheit all dessen, was „dem Verstande allein und gar nicht den Sinnen gegeben" ist (KrV A 257 / B 313; vgl. KrV A 286 / B 342; 2:392; 4:316 Anm.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 248f.; KrV A 537f. / B 565f.; KrV A 544ff. / B 572ff.; KrV A 562ff. / B 590ff.; KrV A 772 / B 800; KrV A 808 / B 836; 4:452ff.; 5:97ff.; 5:132f.; 6:226; 6:439 Anm.; 17:418; 17:515f.; 18:91f.; 22:23.

Verwandte Stichworte

Noumenon/Phaenomenon; Gegenstand, intelligibler; Intellektuelle, das; Charakter, empirischer/intelligibler

Philosophische Funktion

Das Adjektiv ‚intelligibel' übersetzt das griechische Partizip *noumenon* in seiner adjektivischen Verwendung. So spricht Kant von „intelligibele[n] Substanzen (*substantiae noumena*)" (KrV A 276 / B 332), „intelligible[m] Charakter (*virtus Noumenon*)" (6:47) und „intelligibele[m] Besitz (*possessio noumenon*)" (6:255; vgl. 6:268; 6:273). → *Noumena* sind deswegen nichts anderes als intelligible Gegenstände (vgl. 2:392). Da etwas Intelligibles allein durch den → Verstand repräsentiert werden kann, die Erkenntnis aber immer auch Anschauung erfordert und der menschliche Verstand nicht anschauen kann, können wir zwar Gedanken über Intelligibles haben, aber kein theoretisches Wissen darüber (vgl. KrV A 257ff. / B 313ff.; 4:316 Anm.; 23:249). Über die philosophische Bedeutung des Begriffes eines *Noumenons* oder intelligiblen Gegenstandes hinaus ist die Verwendung des Adjektivs *intelligibel* deswegen interessant, weil Kant damit nicht nur Gegenstände, sondern auch Eigenschaften von Gegenständen charakterisiert,

und zwar dergestalt, dass es zumindest nicht widersprüchlich ist, sinnlich wahrgenommenen Gegenständen intelligible Eigenschaften zuzuschreiben. So schreibt er: „Bloß intelligibele Wesen oder *bloß intelligibele Eigenschaften der Dinge der Sinnenwelt* lassen sich mit keiner gegründeten Befugniß der Vernunft als Meinung annehmen, obzwar (weil man von ihrer Möglichkeit oder Unmöglichkeit keine Begriffe hat) auch durch keine vermeinte bessere Einsicht dogmatisch ableugnen“ (KrV A 772 / B 800; Hervorhebung T. R.). Das prominenteste Beispiel für sinnlich wahrgenommene Gegenstände, denen Kant intelligible Eigenschaften zuschreibt, sind Menschen. Sie existieren in Raum und Zeit und ihre Handlungen sind als solche Teil eines kausal determinierten Naturgeschehens. Als moralischen Wesen muss man ihnen aber die Fähigkeit zuschreiben können, ihr Wollen und Handeln frei bestimmen zu können. Die Eigenschaft der Freiheit ist insofern intelligibel, als wir sie nicht wahrnehmen, sondern nur denken können. Der Mensch ist sich selbst deswegen „freilich eines Theils Phänomen, anderen Theils aber, *nämlich in Ansehung gewisser Vermögen*, ein bloß intelligibeler Gegenstand“ (KrV A 546f. / B 574f.; Hervorhebung T. R.). Um die Vereinbarkeit von Naturkausalität und Freiheit zu garantieren, unterscheidet Kant also nicht nur begrifflich zwischen dem Menschen, so wie er uns erscheint, und dem Menschen, so wie er an sich selbst ist (→ Ding an sich), sondern will auch „die *Causalität* dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als *intelligibel* nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst, und als *sensibel* nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt“ (KrV A 538 / B 566). Auf diese Weise können, „Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligibelen oder sensibelen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden“ (KrV A 541 / B 569).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry: Kant’s Theory of Freedom, Cambridge: Cambridge University Press 1990, insbes. Kap. 1–4.

Willaschek, Marcus: Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart: Metzler 1992, insbes. Kap. 3.

Tobias Rosefeldt

Intension

Intension ist die Stärke, mit der ein Körper danach strebt, entgegen Hindernissen seinen Zustand bzw. seine Bewegung zu erhalten. Die graduell unterschiedliche „Bestrebung […], diese Bewegung zu erhalten“ (1:141), stellt keine ausgedehnte oder extensive Größe dar, sondern eine intensive Größe, allerdings nicht speziell in Bezug auf die Empfindung, sondern auf die physische Realität überhaupt. Die Kraft eines Körpers ist „dem Product aus der Geschwindigkeit in die Intension gleich“, d. h. gleich Geschwindigkeit mal Intension (1:141). Intension ist Gegenbegriff zu Extension (16:202; 18:53). Weitere wichtige Stellen: 1:141f.; 1:162; 1:165; 1:174; 6:456.

Verwandte Stichworte

Intensität; Größe, intensive; Kraft, lebendige

Philosophische Funktion

In seiner Frühschrift *Wahre Schätzung* versucht Kant, in kritischer Auseinandersetzung mit mechanistisch orientierten Naturphilosophen wie → Descartes und → Leibniz (auch dessen Dynamismus der aktiven und passiven Kräfte erfolgt im Rahmen des Mechanizismus), durch Findung von Gesetzen Maßstäbe für die Quantifizierung der Kräfte in der Natur aufzustellen. Hierbei gehört die Intension als „innerliche Bestrebung“ (1:162) eines Körpers auf die Seite der internen Kraftfaktoren, wie sie z. B. bei der „Spannung“ einer Feder messbar werden (1:174; vgl. 1:141f.). Die Intension ist daher auch „das Merkmal der lebendigen Kraft“ (1:165). In einem metaphorischen Sinne nennt Kant Intension auch den „Grad der Verbindlichkeit“ zu einer Tugend (6:456).

Hubertus Busche

Intensität

Der Begriff der Intensität bezeichnet die Größe der die → Materie konstituierenden Kräfte der Zurückstoßung, Anziehung und Trägheit. Eng verbunden mit dem Begriff der Intensität ist auch die Erörterung der → intensiven Größe in KrV A 166ff. / B 208ff. sowie die Erörterung desselben Themas in *KU*, wo von der „Wahrnehmung einer veränderten Qualität (nicht bloß des Grades der Empfindung)“ (5:325) die Rede ist. Weitere wichtige

Stellen: 1:27; 1:29; 1:48; 1:53f.; 1:57; 1:63f.; 1:99; 1:129; 1:362; 1:383.

Verwandte Stichworte
Grad; Größe, intensive; Intension

Philosophische Funktion
Georg Erhard Hamberger vertritt in den *Elementa physices* (S. 7ff.) die Auffassung, dass „der Körper vermöge seiner Kraft sich nach allen Gegenden zur Bewegung bestrebe". Hamberger leitet den Widerstand und die Undurchdringlichkeit der Körper aus einer inneren Kraft (*vi insita*) ab. Er behauptet ferner, Widerstand sei eine *vera actio* und die Körper seien in stetem Wirken begriffen. Beim ruhenden Körper hielten die entgegengesetzten Tendenzen einander die Waage. Dagegen erhebt Kant in *Wahre Schätzung* den Einwand, dass „die Bestrebung zur Bewegung, welche die Substanzen nach allen Gegenden ausüben, einen gewissen Grad der Intensität" hat, welcher „endlich und bestimmt" sein muss (1:27). Die Wirkungsweise der Materie ist nach dieser Auffassung etwas, das in ihr selbst gegründet ist. Kant betrachtet die Materie als aus Elementen bestehend. Jedem einzelnen Element gibt er im Rekurs auf Leibniz den Namen → Monade. Jede einzelne Monade besitzt seiner Auffassung nach neben den beiden Konstitutivkräften der Repulsion und Attraktion noch eine dritte, wesentliche Kraft: die → Trägheitskraft (vgl. auch 1:484), welche in *Wahre Schätzung* durch den Begriff der Intension als eine → intensive Größe definiert wird. Die Quantität der Materie ist somit die Funktion einer wesentlichen Kraft: der Trägheit. In *Theorie des Himmels* wird die These vertreten, dass „die Wirkung des Lichts und der Wärme nicht durch deren absolute Intensität, sondern durch die Fähigkeit der Materie, womit sie solche annimmt und ihrem Antriebe weniger oder mehr widersteht, bestimmt werde" (1:362). In *MAN* setzt sich Kant von dieser seiner früheren Konzeption ab, indem er die Quantität der Materie als einen mechanischen Begriff interpretiert. Die Materie besteht aus Beweglichem, das ausgedehnt und teilbar ist (vgl. 4:539). Sowohl in *KrV* (vgl. KrV A 166ff. / B 208ff.) als auch in der *KU* (vgl. 5:325) werden mit den Qualitäten zusammenhängende Probleme besprochen. In der *KrV* soll das Verhältnis zwischen Apriorität und Empfindung innerhalb der Erkenntnistheorie erläutert werden; in der *KU* wird dasselbe Thema in Bezug auf die Apriorität des → Geschmacksurteils diskutiert. Auch die von Kant verwendeten Termini sind dieselben: Die Präsenz und die Bedeutung der Begriffe wie ‚Wahrnehmung', ‚Grad' und ‚Qualität' der Empfindung lassen sich erst unter Berücksichtigung der *Anticipationen der Wahrnehmung* (KrV A 166 / B 207) zureichend verstehen.

Weiterführende Literatur
Grillenzoni, Paolo: Kant e la scienza, Bd. 1: 1747–1755, Milano: Vita e Pensiero 1998.
Pollok, Konstantin: Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft". Ein kritischer Kommentar, Hamburg: Meiner 2001.
Waschkies, Hans-Joachim: Physik und Physikotheologie des jungen Kant. Die Vorgeschichte seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels", Amsterdam: Grüner 1987.

Piero Giordanetti

Interesse

Interesse nennt Kant im Allgemeinen „das Wohlgefallen […], was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden" (5:204; vgl. 5:207, 5:296, 6:399). Das Interesse gibt daher den Grund für eine Motivation zum Handeln (vgl. 4:461; 5:79). Da Interesse die Ausrichtung einer Tätigkeit bestimmt, schreibt Kant auch den verschiedenen Arten des Vernunftgebrauchs ein eigenes Interesse zu (→ Vernunft, Interesse der; → Interesse, spekulatives). In einer weniger spezifischen Bedeutung kommt Kants Verwendung des Begriffs dem heutigen Gebrauch näher, wenn er mit Interesse den Vorteil einer Partei oder einer Sache meint. In diesem Sinn spricht er etwa vom „Interesse des ganzen Lehrstandes zur Beförderung desselben Beruf, Talent und Willen" (7:11) oder vom „Interesse des gemeinen Wesens" (8:37; vgl. ähnlich 8:41, 7:19, 7:26, 7:68). Weitere wichtige Stellen: KrV A 362; KrV A 365; KrV A 829f. / B 857f.; 4:413 Anm.; 4:432; 4:448–450; 4:459–463; 5:79ff.; 5:120f.; 5:296–301; 6:212; 6:399; 6:451; 7:255.

Verwandte Stichworte
Wohlgefallen; Triebfeder; Neigung; Vernunft, Interesse der

Philosophische Funktion

Kants Verwendung des Begriffs des Interesses ist komplex und betrifft unterschiedliche Kontexte, in denen der Begriff in verschiedenen Kombinationen eine wichtige Rolle spielt (→ Interesse, ästhetisches; Vernunft, Interesse der; → Interesse, architektonisches; Interesse, spekulatives; → Interesse, formales; → Interesse, logisches). Dies gilt in erster Linie für die Interessen, die Kant dem theoretischen und praktischen Vernunftgebrauch zuschreibt (→ Vernunft, Interesse der). Ein Interesse verknüpft eine Vorstellung mit einem Wohlgefallen an ihrem Gegenstand (vgl. 5:204; 5:207; 5:296; 6:399) und bietet damit einen Bewegungsgrund für die Tätigkeit eines → Vermögens. Trotz des weiten Begriffsgebrauchs steht für Kant aber fest, dass „alles Interesse zuletzt praktisch ist" (5:121).

Interesse ist primär ein zentraler Begriff des → praktischen Bereichs, weil ein Interesse Kant zufolge ein wesentliches Element einer Bestimmung des Willens ist: „Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache, wird" (4:459 Anm.; → Willensbestimmung). Kant hebt daher den Zusammenhang zwischen Interesse und Triebfeder („Aus dem Begriffe einer Triebfeder entspringt der eines *Interesse*", 5:79; vgl. 4:461) sowie zwischen Interesse und → Maxime („Auf dem Begriffe eines Interesse gründet sich auch der einer *Maxime*", 5:79) hervor. Beim nicht moralischen Handeln führt die „Vorstellung der möglichen Handlung […] durch das Gefühl der Lust oder Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, *zur* That" (6:399). Wenn aber die reine praktische Vernunft unmittelbar den Willen bestimmt, beruht die Maxime „auf dem bloßen Interesse, das man an der Befolgung des Gesetzes nimmt" (5:79). In diesem Fall spricht Kant von einem rein moralischen Interesse (vgl. → Interesse, moralisches). In diesem Sinn unterscheidet Kant auch zwischen einem im engeren Sinne praktischen und einem pathologischen Interesse (vgl. 4:413 Anm.; → Interesse, praktisches). Denn „auch der menschliche Wille kann woran ein *Interesse nehmen*, ohne darum *aus Interesse zu handeln*" (4:413 Anm.). Die Möglichkeit eines Interesses, das nicht von der empirischen Vorstellung eines Gegenstandes bedingt ist, d. h. von einem Interesse an „*den Ideen der Sittlichkeit*" (4:448; vgl. KrV A 829f. / B 857f., 5:300), hat daher eine entscheidende Bedeutung für die Begründung der Moral (vgl. 4:448–450; 4:459–463).

Kant setzt das Interesse dem Antrieb entgegen, den „vernunftlose Geschöpfe" (4:459 Anm.) fühlen können, denn ein Interesse setzt allgemeine Regeln des Verstandes voraus: Es handelt sich um „die Verbindung der Lust mit dem Begehrungsvermögen, sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subject) gültig zu sein geurtheilt wird" (6:212; vgl. 4:413 Anm.). Ein Interesse kann zugleich aber nur *endlichen* vernünftigen Wesen zugeschrieben werden, da es auf einer Abhängigkeit des Subjekts beruht, die bei einem reinen (nichtendlichen) Vernunftwesen nicht anzutreffen ist (vgl. 4:413). Wie die Begriffe von einer Triebfeder und einer Maxime setzt der Begriff eines Interesses „insgesammt eine Eingeschränktheit der Natur eines Wesens voraus, da die subjective Beschaffenheit seiner Willkür mit dem objectiven Gesetze einer praktischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt; ein Bedürfniß, irgend wodurch zur Thätigkeit angetrieben zu werden, weil ein inneres Hinderniß derselben entgegensteht" (5:79).

Nach einer zentralen These von Kants Auffassung der ästhetischen Erfahrung sind ästhetische Urteile von jeglichem Interesse unabhängig, denn das Wohlgefallen, welches sie bestimmt, „*ist ohne alles Interesse*" (5:204; vgl. 5:296ff., 5:300; → Geschmacksurteil; → Interesse, ästhetisches). Wenn dies nicht der Fall ist, „verdirbt" das Interesse das Geschmacksurteil und „nimmt ihm seine Unpartheilichkeit" (5:223). Im Gegensatz dazu ist sowohl das Wohlgefallen am Angenehmen als auch dasjenige am Guten „*mit Interesse verbunden*" (5:205f.).

Kant spricht von Interesse auch im weniger spezifischen Sinn von Anteilnahme am Wohl anderer Menschen (vgl. 6:451). Kant sieht diesbezüglich die Fähigkeit, ein uneigennütziges Interesse an etwas zu nehmen, als Grundlage der moralischen Erziehung: „In unserer Seele ist etwas, daß wir Interesse nehmen 1) an unserm Selbst, 2) an Andern, mit denen wir aufgewachsen sind, und dann muß 3) noch ein Interesse am Weltbesten Statt finden. Man muß Kinder mit diesem Interesse bekannt machen, damit sie ihre Seelen daran erwärmen mögen. Sie müssen sich freuen

über das Weltbeste, wenn es auch nicht der Vortheil ihres Vaterlandes oder ihr eigner Gewinn ist" (9:499).

Weiterführende Literatur

Grenberg, Jeanine: „Feeling, Desire and Interest in Kant's Theory of Action", in: Kant-Studien 92, 2001, 153–179.

Nauckhoff, Josefine: „Incentives and Interests in Kant's Moral Psychology", in: History of Philosophy Quarterly 20, 2003, 41–60.

Yovel, Yirmiyahu: „Kant's Practical Reason as Will: Interest, Recognition, Judgment, and Choice", in: Review of Metaphysics 52, 1998, 267–294.

Red.

Interesse, architektonisches

Das architektonische Interesse ist dasjenige → Interesse der Vernunft, das auf die „reine Vernunfteinheit a priori" zielt (KrV A 475 / B 503). Kant spricht im Zuge der Erörterung der Antinomie der reinen Vernunft in der *KrV* vom architektonischen Interesse der Vernunft, kommt aber an keiner weiteren Stelle darauf zurück. Es handelt sich um eine Art des → spekulativen Interesses.

Verwandte Stichworte

Architektonik; Vernunft, Interesse der

Philosophische Funktion

In der *KrV* präsentiert Kant eine → Antinomie der reinen Vernunft, der ein Widerstreit zwischen der → Vernunft im engeren Sinne und dem → Verstand zugrunde liegt: Wenn eine Lehre „der Vernunfteinheit adäquat ist", dann ist sie „für den Verstand zu groß und, wenn sie dem Verstande angemessen", ist sie „für die Vernunft zu klein, woraus denn ein Widerstreit entspringen muß, der nicht vermieden werden kann" (KrV A 422 / B 450). In Kants ausführlicher Darstellung untergliedert sich der Konflikt in vier separate Widerstreite, die jeweils aus Thesis und Antithesis bestehen. In den vermittels der vier Thesen formulierten Auffassungen ist die Forderung der Vernunft im engeren Sinne nach → Einheit zu erkennen: Die Welt hat einen Anfang, ist aus einfachen Teilen zusammengesetzt, gibt der Freiheit Raum und hat ein schlechthin notwendiges Wesen außer sich. Die vier Antithesen verneinen diese Thesen.

Der Widerstreit führt in eine Pattsituation, in der Kant fragt, „auf welche Seite wir uns wohl am liebsten schlagen möchten, wenn wir etwa genöthigt würden, Partei zu nehmen" (KrV A 465 / B 493). Gefragt wird, mit der Formulierung der Überschrift des Abschnitts, nach dem „Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite" (KrV A 462 / B 493).

Die gestellte Frage nach der möglichen Parteilichkeit der Vernunft wird beantwortet, indem die in den Thesen und Antithesen zum Ausdruck kommenden Grundhaltungen – von Kant → Dogmatismus respektive → Empirismus genannt – in Hinsicht auf das → praktische und das → spekulative Interesse der Vernunft an ihnen und ihre → Popularität geprüft werden. Kaum ist diese Prüfung beendet, setzt Kant unvermittelt neu an: „Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architektonisch, d. i. sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System" (KrV A 474 / B 502). Erst in dieser zweiten Prüfung allein aus der Sicht des zum architektonischen Interesse mutierten spekulativen Interesses, welches jetzt einzig auf Systembildung ausgerichtet ist, fällt der Empirismus des Verstandes eindeutig durch: „Die Sätze der Antithesis sind […] von der Art, daß sie die Vollendung eines Gebäudes von Erkenntnissen gänzlich unmöglich machen", denn die Antithesen erlauben es nirgends, einen Anfang zu setzen, „der schlechthin zum Grunde des Baues dienen könnte" (KrV A 474 / B 502). „Daher führt das architektonische Interesse der Vernunft (welches nicht empirische, sondern reine Vernunfteinheit a priori fordert) eine natürliche Empfehlung für die Behauptungen der Thesis bei sich" (KrV A 475 / B 503).

Die Architektur-Metapher für das System der Vernunft konnte Kant von Baumgarten und Lambert übernehmen. Baumgarten hatte die Ontologie unter anderem als „metaphysica […] architectonica" bezeichnet (17:24). Direkt auf Baumgarten bezog sich Lambert im Titel seiner *Architektonik* (Lambert, *Architektonik*, Bd. 1, S. XXVIII). Kant verstand unter einer Architektonik „die Kunst der Systeme" (KrV A 831 / B 860). Die *KrV* sollte den Plan der Transzendentalphilosophie „*architekto-*

nisch, d. i. aus Principien, entwerfen“ (KrV A 13 / B 27).

Weiterführende Literatur

Schmidinger, Heinrich M.: Das Problem des Interesses und die Philosophie Sören Kierkegaards, Freiburg: Alber 1983, 84–117, bes. 91–103.

Hanno Birken-Bertsch

Interesse, ästhetisches

Von einem ästhetischen Interesse kann bei Kant im Zusammenhang des Interesses an der Existenz des schönen Gegenstandes gesprochen werden. Es setzt ein interesseloses Wohlgefallen voraus und unterscheidet sich dadurch vom Interesse am Angenehmen (vgl. 5:206f.) und am Guten (vgl. 5:209), welche beide „immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen“ (5:204) haben und von Kant Interesse der Neigung (vgl. 5:210; 6:512) und →praktisches *Vernunftinteresse* (vgl. 6:513; 5:209; 4:459 Anm.) genannt werden. Kant kennt zwei Arten, Interesse am Schönen zu nehmen, das empirische und das intellektuelle. Beim „*empirischen Interesse am Schönen*“ ist der Geschmack ein „Beförderungsmittel“ der Geselligkeit: „Empirisch interessirt das Schöne nur in der *Gesellschaft*“ (5:296f.). Das intellektuelle Interesse am Schönen ist ein Interesse der Vernunft. Weitere wichtige Stelle: 5:296ff.

Verwandte Stichworte

Interesse; Kunstschönheit/Naturschönheit; Reiz; Humanität

Philosophische Funktion

Wenngleich →reine Geschmacksurteile interessenlos sind, konzediert Kant, dass mit solchen Urteilen gleichwohl indirekt ein Interesse verbunden sein kann. Der Geschmack kann „mit etwas anderem verbunden vorgestellt werden“ (5:296), um „mit dem Wohlgefallen der bloßen Reflexion über einen Gegenstand noch eine *Lust an der Existenz* desselben […] verknüpfen zu können“ (5:296). Dieses andere ist beim empirischen Interesse am Schönen die natürliche Neigung der Menschen zur Geselligkeit, eine Eigenschaft, die Kant der Humanität zurechnet. Denn der Mensch ist ein „für die Gesellschaft bestimmte[s] Geschöpf[]“ (5:297). Das empirische Interesse am schönen Gegenstand unterstützt den gesellschaftlichen Verband der Menschen durch die allgemeine Mitteilbarkeit der Lust am Schönen. Bedeutender als das empirische Interesse ist das intellektuelle, insofern sich an ihm erschließen lässt, womit das Geschmacksurteil a priori in Beziehung steht. Zudem gibt es Aussicht, „einen Übergang unseres Beurtheilungsvermögens von dem Sinnengenuß zum Sittengefühl“ (5:297) zu entdecken. Das empirische Interesse kann nicht Indiz des Übergangs sein, da sich in der Gesellschaft das Interesse am Geschmack mit anderen Neigungen und Leidenschaften, die in ihr zu Tage treten, verbinden könnte. Das unmittelbare Interesse an schönen Naturformen dagegen ist für Kant „jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele“ (5:298).

Drei Punkte sind hier zentral: Zum einen lässt sich das Naturschöne einsam genießen, sodass der Charakterzug der Eitelkeit, der die Geselligkeit im Falle des empirischen Interesses am schönen Gegenstand negativ beeinflussen kann, nicht zum Tragen kommt. Zum anderen ist es entscheidend, dass sich das Interesse am Naturschönen daran entzündet, dass es die Natur ist, die absichtslos Formen hervorgebracht hat, von denen wir sagen, sie seien schön, und von denen wir wollen, dass sie da sind, unangesehen ihrer Nützlichkeit oder Schädlichkeit. Damit zusammenhängend ist schließlich entscheidend, dass Kant die Existenz schöner Naturformen als Zeichen für die Möglichkeit der objektiven Realität von moralischen Vernunftideen sieht, woran die Vernunft notwendigerweise ein Interesse haben muss. Man muss ein Interesse daran haben, dass es Produkte gibt, die ein Wohlgefallen evozieren, das seiner Natur nach interessenlos ist und das wir a priori jedem zusprechen. Dieses Wohlgefallen ist verwandt mit dem apriorischen Wohlgefallen an praktischen Maximen, das sich ebenfalls auf keinem Interesse gründet und das wir „jedermann zum Gesetze machen“ (5:300). Diese Analogie wird derjenige verspüren, der „sein Interesse am Sittlich-Guten wohlgegründet hat“ (5:300), und so wird er Kant zufolge, wenn er über schöne Naturformen nachdenkt, ein Interesse an ihrer Existenz haben.

Weiterführende Literatur

Guyer, Paul: „Nature, Art and Autonomy: A Copernican Revolution in Kant’s Aesthetics“, in: Cra-

mer, Konrad / Fulda, Hans Friedrich / Horstmann, Rolf-Peter / Pothast, Ulrich (Hg.): Theorie der Subjektivität, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, 299–343.

Beate Marschall-Bradl

Interesse, formales

Das formale Interesse der Vernunft zielt einerseits auf die „systematische Einheit" der Erkenntnis, andererseits darauf, eine falsche Festlegung auf bestimmte „Bedingungen des Existirens" zu vermeiden (KrV A 616 / B 644). Kant verwendet die Formulierung einzig an der zitierten Stelle.

Verwandte Stichworte

formal; Vernunft, Interesse der

Philosophische Funktion

Im dritten Hauptstück des zweiten Buches der → *Transzendentalen Dialektik* der *KrV*, das vom → Ideal der reinen Vernunft handelt, setzt sich Kant mit zwei Grundsätzen auseinander, die auch in Gottesbeweisen Verwendung finden: Einerseits müsse man „zu existirenden Dingen überhaupt etwas Nothwendiges denken", dürfe aber andererseits „kein Ding […] an sich selbst als nothwendig […] denken" (KrV A 616 / B 644). Da diese zwei Grundsätze nicht beide zugleich für → konstitutiv gelten können, sind es schlicht „subjective Principien der Vernunft [:] In solcher Bedeutung können beide Grundsätze als bloß heuristisch und *regulativ*, die nichts als das formale Interesse der Vernunft besorgen, ganz wohl bei einander bestehen" (KrV A 616 / B 644).

Hanno Birken-Bertsch

Interesse, logisches

Das logische Interesse der Vernunft ist das → Interesse der Vernunft, „ihre Einsichten zu befördern" (4:460 Anm.). Der Ausdruck kommt nur an der zitierten Stelle vor.

Verwandte Stichworte

Interesse, praktisches; Logik

Philosophische Funktion

Erkenntnis kann, zumindest in Kants Redeweise, ein Interesse „an sich selbst" haben (*Refl.* 3332, 16:783). Dieses Interesse aber → logisch zu nennen, liegt von Kants Sprachgebrauch her zuerst nicht nahe: „Sind wir von allem Intereße frei, und es ist denn Ueberzeugung bei uns, so ist sie logisch, […] haben wir aber Intereße daran, so ist sie praktisch" (24:542). Wenn wir etwas „logisch hinreichend vorwarhalten", dann geschieht das gerade „ohne Interesse" (*Refl.* 2489, 16:391). Nur weil Kant den Begriff eines → Interesses der Vernunft und weiter dessen praktische Variante entwickelt hat, benötigt er in der *GMS* zur Abgrenzung von dem auf den „Bestimmungsgrund des Willens" ausgerichteten → praktischen Interesse den Begriff eines logischen Interesses, welches aber, anders als das praktische Interesse, „niemals unmittelbar" ist, sondern „Absichten ihres Gebrauchs" voraussetzt (4:460).

Hanno Birken-Bertsch

Interesse, moralisches

Das moralische Interesse besteht darin, das → moralische Gesetz als die → Triebfeder des Willens zu betrachten: Ein solches → Interesse ist notwendig und hinreichend, damit eine Handlung aus Pflicht, d. h. aus gutem Willen getan wird. Wichtige Stellen: 4:459f. Anm.; 4:461f.; 5:75f.; 5:79f.; 5:207; 6:212f.

Verwandte Stichworte

Achtung, Achtung für das Gesetz; Gesinnung; Interesse

Philosophische Funktion

Ein → Wille wird vom moralischen Interesse bestimmt und eine Handlung drückt ein solches Interesse aus, „wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben" als „ein gnugsamer Bestimmungsgrund des Willens" betrachtet wird (4:460 Anm.); eine → Maxime ist „also nur alsdann moralisch ächt, wenn sie auf dem bloßen Interesse, das man an der Befolgung des Gesetzes nimmt, beruht" (5:79). Das moralische Interesse ist in diesem Sinn eine unmittelbare und reine Form des → Vernunftinteresses (vgl. 4:460 Anm.; 5:79). Insofern als die praktische Vernunft sich ausgehend vom moralischen Interesse selbst bestimmt, erlangt sie → Autonomie. Die Idee einer reinen Verstandeswelt trägt zur Lebhaftigkeit des moralischen Interesses in uns bei (vgl. 4:462).

Das moralische Interesse liegt dem →Fürwahrhalten moralisch notwendiger →Glaubensartikel (vgl. 5:446; 9:70; 16:508; 18:467f.; vgl. auch 5:145) ebenso zugrunde wie dem intellektuellen Interesse an der →Schönheit der Natur (vgl. 5:298–303).

Der üblichen Verwendungsweise entsprechend kann das moralische Interesse charakterisiert werden als etwas, das ein Begehren im weiten Sinne des Wortes hervorruft, im Gegensatz zum Begehren im engeren Sinn, das von der Lust bestimmt wird, die ihm vorhergeht, und bei dem unser Interesse am Gegenstand ein Fall von Interesse der Neigung ist (vgl. 6:212f.). Da im Fall des moralischen Interesses das Begehren durch den Intellekt bestimmt wird, d. h. allein durch Begriffe und somit nicht im Ausgang von der Lust, schließt das moralische Interesse das Interesse der Neigung aus. Ersteres, das Kant als →praktisches Interesse bezeichnet, beinhaltet bloß ‚an einer Handlung ein Interesse nehmen', während letzteres, das pathologische Interesse, obendrein ein Handeln „*aus Interesse*" beinhaltet (4:413 Anm.). Die beiden Fälle werden des Weiteren dahingehend unterschieden, dass „bei einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern bloß an der Handlung selbst und ihrem Princip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse" (4:414 Anm.). Sofern das Begehren von einem reinen →Vernunftinteresse ausgeht und Lust „nur auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehrungsvermögens folgen kann", können wir davon sprechen, dass das moralischen Interesse eine „*sinnenfreie Neigung* (*propensio intellectualis*)" hervorruft (6:213).

So wie es ‚subjektiv unmöglich' ist, die Freiheit des Willens zu erklären, so kann auch das Interesse der Menschen am moralischen Gesetz nicht erklärt oder verständlich gemacht werden (vgl. 4:459f.; 4:461f.); dass wir dennoch ein solches Interesse haben, wird von Kant als ein Faktum der reinen praktischen Vernunft angesehen (vgl. 5:47; 5:152). Die Wirklichkeit unseres Interesses am moralischen Gesetz manifestiert sich im →moralischen Gefühl, das nicht die Ursache, sondern die Wirkung unseres Interesses am moralischen Gesetz ist: das moralische Gefühl ist eigentlich die „Fähigkeit, ein solches Interesse am Gesetze zu nehmen" (5:80). „Alles moralische so genannte *Interesse* besteht lediglich in der *Achtung* fürs Gesetz" (4:401 Anm.).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant's Theory of Freedom, Cambridge: Cambridge University Press 1990, Kap. 5–6, 85–128.

Benton, Robert J.: Kant's ‚Second Critique' and the Problem of Transcendental Arguments, Den Haag: Martinus Nijhoff 1977, 97–101.

Sebastian Gardner
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Interesse, praktisches

Praktisches Interesse nennt Kant sowohl das moralische Interesse wie auch das praktische Vernunftinteresse an →transzendentalen Ideen. Wichtige Stellen: KrV A 466ff. / B 494ff.; KrV A 742f. / B 770f.; KrV A 797 / B 825; KrV A 805 / B 833; 4:413 Anm.; 4:459.

Verwandte Stichworte

Interesse, moralisches; Vernunft, Interesse der; Gesinnung

Philosophische Funktion

Versteht man im Kontext der Ethik Interesse als „das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache, wird" (4:459 Anm.), so nennt Kant das Interesse sinnlich-vernünftiger Wesen am moralischen Gesetz als dem reinen und unmittelbaren Bestimmungsgrund des Handelns aus Pflicht praktisches (moralisches) Interesse. Es ist dabei nicht klar, ob dieser Begriff des praktischen Interesses mit dem Gefühl der →Achtung identisch ist (vgl. 4:400 Anm.) oder von ihm unterschieden (vgl. 5:80). Als praktisches Interesse versteht Kant im Kontext der →Dialektik und Methodenlehre (→Methodenlehre, transzendentale) der *KrV* aber zugleich das Interesse (den Zweck, die Absicht) der Vernunft an praktischen Ideen wie Freiheit, Gott und Unsterblichkeit. Dieses praktische Interesse der Vernunft findet auch Ausdruck in den Fragen „*Was soll ich thun?*" und „*Was darf ich hoffen?*" (KrV A 805 / B 833).

Dieter Schönecker

Interesse, spekulatives

Das spekulative Interesse ist dasjenige → Interesse der Vernunft, das allein auf die theoretische, genauer: spekulative Erkenntnis ausgerichtet ist. „Spekulatives Interesse" kann aber auch nur die Tendenz der Vernunft bezeichnen, „alle Anordnung in der Welt so anzusehen, *als ob* sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre" (KrV A 686 / B 714). Es ist dann nicht speziell ein → Interesse, sondern eher ein → Bedürfnis der Vernunft gemeint. Weitere wichtige Stellen: KrV A 462–476 / B 490–B 504, KrV A 666 / B 694, KrV A 676 / B 704, KrV A 742 / B 771, KrV A 830 / B 858, 5:120.

Verwandte Stichworte

Vernunft, Interesse der; Spekulation, spekulativ

Philosophische Funktion

In dem Abschnitt *Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite* (KrV A 462–476 / B 490–504), fragt Kant, wie sich die Vernunft angesichts der → Antinomie der reinen Vernunft verhalten solle, „wenn wir etwa genöthigt würden, Partei zu nehmen" (KrV A 465 / B 493). Beide Seiten werden auf ihre zukünftigen Konsequenzen geprüft. Mit Blick auf → praktisches Interesse und Popularität gewinnt der → Dogmatismus. In Sachen spekulatives Interesse steht der → Empirismus besser da, der dem Verstand anbietet, „daß er nicht nöthig hat, [die] Kette der Naturordnung zu verlassen, um sich an Ideen zu hängen, deren Gegenstände er nicht kennt, weil sie als Gedankendinge niemals gegeben werden können" (KrV A 468f. / B 496f.).

Sobald das Szenario der Antinomie verlassen wird, verliert der Begriff des spekulativen Interesses an spezifischer Kontur. Wenn Kant sagt, das „Interesse [des] spekulativen Gebrauchs der Vernunft" bestehe „in der Erkenntniß des Objects bis zu den höchsten Principien a priori" (5:120), dann hätte er auch vom „Zweck des speculativen Gebrauchs der Vernunft" (4:350) oder der „Aufgabe der speculativen Vernunft" (28:302) sprechen können.

In der ausdrücklichen Unterscheidung zwischen spekulativem und praktischem Interesse an → Ideen ist dagegen der Blick auf die Konsequenzen noch erhalten: „Die Vernunft hat ein praktisches Interesse; dies ist moralisch und nicht spekulativ; sie soll uns nicht gelehrter machen, sondern bessern" (28:1135, vgl. KrV A 798 / B 826, 18:499, 27:775, 28:690, 28:1082; → praktisch). Es gibt „ein kleines speculatives Interesse […] von sehr geringem Werthe" an den Ideen: „Unsere Vernunft bedarf […] immer eines Höchsten, um darnach das minder Hohe abzumessen, und zu bestimmen" (28:996).

Hanno Birken-Bertsch

Interpretation

Interpretation heißt bei Kant allgemein die getreue Darstellung des Sinns eines Textes, die dessen angemessenes Verständnis erlaubt. Wichtige Stellen: 7:41; 8:264; 22:173f.

Verwandte Stichworte

Auslegung; Schriftauslegung; Naturphilosophie

Philosophische Funktion

Bei Kant kommt der Ausdruck ‚Interpretation' nur an wenigen Stellen explizit vor, öfter verwendet er den Terminus ‚Auslegung' (bzw. ‚auslegen'). Wenn es um schriftliche Texte geht, „scheint [es] ganz und gar wider die oberste Regeln der Interpretation zu verstoßen", „nicht dem Buchstaben nach" einen Text auszulegen (7:41), obwohl in anderer Hinsicht – in Bezug v. a. auf religiöse Texte – Kant die Idee einer rationalen Auslegung verteidigt, die jenseits des Buchstabens den Geist (den moralischen Sinn) der Schrift herausstellt. So unterscheidet er in Bezug auf die Interpretation der → Bibel zwischen Schriftauslegung und → Schriftgelehrsamkeit.

Kant verwendet auch eine mindestens seit → Bacon geläufige Analogie und redet von einer „Interpretation der Natur", die dabei einem schriftlichen Text gleichgesetzt wird: „man hat mehrmalen die Phänomene durch die sich die Natur vor uns aufdeckt als eine Sprache die sie an uns thut vorgestellt die als Hieroglyphe auszulegen" (22:172; vgl. 18:274). Die Aufgabe einer Interpretation der → Natur umfasst Kant zufolge den ganzen Bereich der Naturphilosophie. Sie hat nämlich eine „authentische" und eine „doktrinale" Seite: „die erstere ist die Physik die zweyte der systematische Übergang zu derselben" (22:174; vgl. 22:173).

Dabei bedient sich Kant eines damals besonders in der Jurisprudenz geläufigen Unterschieds (siehe z. B. Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 14, 781): die authentische Interpretation (bzw. Auslegung) stellt den unvermittelten Ausdruck der Absicht des Autors dar, während die doktrinale Interpretation diese Absicht durch eine bestimmte Methode aus dem Text heraus zu rekonstruieren versucht. Von einer „authentische[n] Interpretation" ist entsprechend auch in Bezug auf die → Theodizee als „Auslegung der Natur sein, sofern Gott durch dieselbe die Absicht seines Willens kund macht" (8:264) die Rede. Denn die Theodizee, insofern sie eine „Auslegung des declarirten Willens eines Gesetzgebers" darstellt, kann „entweder *doctrinal* oder *authentisch*" sein; die authentische „macht der Gesetzgeber selbst" und kann als Ausdruck seiner Absicht angesehen werden (8:264).

Weiterführende Literatur

Camera, Francesco: Ermeneutica e filosofia trascendentale. Ricerche kantiane, Genova: Tilgher 2003, insbes. 149–201.

Makkreel, Rudolf A.: Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Importance of the ‚Critique of Judgment', Chicago u. a.: University of Chicago Press 1990, insbes. 35f., 141ff.

Stefano Bacin

intuitiv/diskursiv

Kant verwendet den Kontrast von intuitiv und diskursiv zum einen, um in Bezug auf das menschliche Erkennen zwei Arten der → Vorstellung eines Gegenstands zu unterscheiden: eine intuitive und eine diskursive Vorstellung. Zum anderen verwendet er den Kontrast, um zwei Arten des → Verstandes voneinander zu unterscheiden: einen intuitiven und einen diskursiven Verstand. Unter einer intuitiven Vorstellung versteht Kant eine → Anschauung des Gegenstands, welche durch die Aufgabe definiert ist, dem Subjekt den Gegenstand zu geben (vgl. KrV A 19 / B 33). Eine Anschauung leistet dies dadurch, dass sie eine einzelne, unmittelbare Vorstellung eines Gegenstands ist (vgl. KrV A 320 / B 377). Nun kann nach Kant eine intuitive Vorstellung entweder dem Verstand oder der Sinnlichkeit entspringen. Entspringt sie dem Verstand, dann handelt es sich hierbei um einen anschauenden, intuitiven Verstand, der allein dem „Urwesen" zukommt (KrV B 72). Eine Anschauung, die dem Verstand entspringt, ist ein Akt der Selbsttätigkeit, d. h. sie ist eine von dem Dasein des Objekts unabhängige Vorstellung, insofern sie selbst der Ursprung desselben ist (vgl. KrV B 72). Menschliche Anschauungen sind nicht von dieser Art. Sie entspringen der → Sinnlichkeit. „Nun können wir unabhängig von der Sinnlichkeit keiner Anschauung theilhaftig werden" (KrV A 67f. / B 92). Menschliche Anschauungen sind folglich „von dem Dasein des Objects abhängig" (KrV B 72), insofern sie durch diese bewirkt werden.

Unter einer diskursiven Vorstellung versteht Kant eine begriffliche Vorstellung, die dem Verstand entspringt. Diskursive Vorstellungen sind durch die Aufgabe definiert, ein gegebenes Mannigfaltiges zu einer Einheit zu verbinden. Die grundlegende Form der Einheit ist nach Kant die Einheit des Urteils. So definiert Kant → Begriffe entsprechend als Vorstellungen, die auf der „Einheit der Handlung" beruhen, „verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen" (KrV A 68 / B 93), von denen der Verstand „keinen andern Gebrauch machen [kann], als daß er dadurch urtheilt" (KrV A 68 / B 93). Begriffe sind folglich „Prädicate möglicher Urtheile" (KrV A 69 / B 94), als welche sie sich „auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande [beziehen]" (KrV A 69 / B 94). Diskursive Vorstellungen sind somit allgemeine Vorstellungen, die sich vermittelt über andere Vorstellungen auf einen Gegenstand beziehen. Einen Verstand, dem diskursive Vorstellungen entspringen, nennt Kant einen diskursiven Verstand.

In Bezug auf das menschliche Erkennen gilt, dass beide Arten der Vorstellung eine unverzichtbare, nicht austauschbare Aufgabe für das Erkennen haben. „Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntniß entspringen" (KrV A 51 / B 75f.). In Bezug auf die Erkenntnis des „Urwesen[s]" (KrV B 72) gilt hingegen, dass seine Erkenntnis, eben weil seine Anschauung nicht sinnlich ist, auch nicht diskursiv ist (vgl. KrV B 72). Weitere wichtige Stellen: KrV A 68f. / B 93f.; KrV A 256f. / B 311f.; KrV A 718ff. / B 746ff.; KrV A 131 / B 170; KrV A 256 / B 311f.; 4:295; 4:333; 4:351; 4:355; 5:137; 5:352; 5:406f.; 5:484; 7:191; 7:244; 9:23; 9:58; 9:70; 9:93; 9:111; 11:510; 16:300; 16:345; 17:336; 17:366; 18:32; 18:292; 20:325.

Verwandte Stichworte

intuitus derivativus/originarius; Rezeptivität/Spontaneität; Verstand; Verstand, anschauender (intuitiver)

Philosophische Funktion

1 Zwei Seiten der menschlichen Erkenntnis: intuitiv und diskursiv

Die Unterscheidung in intuitive und diskursive Vorstellungen ist grundlegend für Kants Erkenntnistheorie. Sie ist als das Ergebnis seiner begrifflichen Analyse des Erkennens zu verstehen. Denn sowohl intuitive als auch diskursive Vorstellungen werden von Kant jeweils mit Blick auf die Aufgabe bestimmt, die sie für das Erkennen zu übernehmen haben. Eine Anschauung ist für jedes Erkennen, sei es das menschliche oder das göttliche, notwendig. Denn vermittels einer Anschauung werden einem Subjekt Gegenstände gegeben. Kant unterscheidet nun zwischen zwei Arten der Anschauung, einer nicht-sinnlichen und einer sinnlichen (vgl. KrV B 72). Die Anschauung des „Urwesen[s]“ (KrV B 72) ist eine nicht-sinnliche, intellektuelle Anschauung. Es ist eine Anschauung, die nicht von dem Gegenstand bewirkt wird, sondern die den Gegenstand dadurch, dass sie ihn vorstellt, in seinem „Dasein“ hervorbringt (KrV B 72). Ein Wesen, das solche *produktiven* Anschauungen hat, benötigt für die Erkenntnis des Gegenstandes keine weitere Art von Vorstellungen, denn erstens ist es sich dieser Vorstellungen bewusst und zweitens stimmen die Vorstellungen notwendigerweise mit ihrem Gegenstand überein. Beides charakterisiert nach Kant das Erkennen (vgl. KrV A 58 / B 82f.; KrV B 137).

Die menschliche Anschauung ist dagegen eine *sinnliche* Anschauung. Menschliche Anschauungen beruhen auf „Affectionen“ (KrV A 68 / B 93). Sie sind von dem Dasein des Gegenstands kausal abhängig, insofern sie von diesem bewirkt werden (vgl. KrV A 19 / B 33). Das aber bedeutet, dass menschliche Anschauungen, insofern sie sinnlich sind, als solche noch nicht erklären können, wie ein Subjekt eine selbstbewusste Vorstellung von dem Gegenstand haben kann, d. h. eine Vorstellung von dem Gegenstand, von der es sich bewusst sein kann, dass es sie hat. Diskursive Vorstellungen sind nun nach Kant auf eine Weise definiert, dass sie genau dies leisten. Denn diskursive Vorstellungen sind Vorstellungen, die Begriffe enthalten, welche durch die Funktion definiert sind, „verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“ (KrV A 68 / B 93). Da die Vorstellung der → Verbindung eines Mannigfaltigen, wie Kant in § 15 der *KrV* argumentiert, „niemals durch Sinne in uns kommen [kann]“ (KrV B 129), bedeutet dies, dass für die Hervorbringung von diskursiven Vorstellungen ein selbsttätiges Vermögen notwendig ist, d. h. ein Vermögen, dessen Aktualisierung nicht durch den Gegenstand der Vorstellung bewirkt wird, sondern „vom Subjecte selbst verrichtet“ wird (KrV B 130). Kant nennt ein solch selbsttätiges Vorstellungsvermögen den Verstand (vgl. KrV B 130). Der Verstand, dem diskursive Vorstellungen entspringen, nennt er entsprechend einen diskursiven Verstand. Vermittels von diskursiven Vorstellungen ist ein sinnliches Wesen in der Lage, sinnliche Anschauungen zu haben, derer es sich selbst bewusst ist. Denn vermittels von diskursiven Vorstellungen kann es seine sinnlichen Anschauungen so miteinander verknüpfen, dass es sie „in einem Selbstbewußtsein“ vereinigen kann (KrV B 134).

Wenn Kant zwischen zwei Arten der Vorstellung, nämlich intuitiven und diskursiven Vorstellungen unterscheidet, dann nimmt er damit eine in der Tradition der Philosophie seit der Antike etablierte Unterscheidung auf: die Unterscheidung zwischen sinnlichen und nicht-sinnlichen Vorstellungen. Kant ist jedoch der Auffassung, dass insbesondere in der Tradition von → Leibniz, → Wolff und deren Schülern diese Unterscheidung grundlegend missverstanden wurde. Diese nämlich haben den Kontrast zwischen sinnlichen und diskursiven Vorstellungen als den Kontrast von verworrenen, undeutlichen Vorstellungen einerseits und klaren, deutlichen Vorstellungen andererseits verstanden. Kant kritisiert diesen „Leibnizisch-Wolffischen Begriff der Sinnlichkeit der Anschauung“ (8:218; vgl. 8:204 Anm.; 9:34; 18:25; 18:273): Eine sinnliche Anschauung ist keine verworrene Vorform der diskursiven Vorstellung, sondern sinnliche und diskursive Vorstellungen beschreiben zwei ebenso notwendige wie gleichberechtigte Elemente der menschlichen Erkenntnis, die eine je andere, nicht austauschbare Aufgabe hierfür erfüllen (vgl. KrV A 51 / B 75; vgl. Martin, *Kants Auseinandersetzung*).

2 Zwei Verstandesarten: intuitiv und diskursiv

In der *KrV* unterscheidet Kant zwischen einem intuitiven, anschauenden Verstand und einem diskursiven Verstand. Der diskursive Verstand ist der Verstand eines sinnlichen, erkenntnisfähigen Wesens, also etwa des Menschen. Dass ein Verstand diskursiv ist, heißt, dass er ein Vermögen der Verbindung eines gegebenen Mannigfaltigen zur Einheit des Bewusstseins vermittels von Begriffen ist. Die grundlegende Form der Einheit ist nach Kant die der Verknüpfung von Begriffen zu einem Urteil. Ein diskursiver Verstand ist folglich ein begrifflich urteilender Verstand. Vorstellungen, die dem Verstand entspringen, sind als solche spontan, d. h. sie sind von dem Gegenstand der Vorstellung kausal unabhängig. Ein diskursiver Verstand ist für die Erkenntnis stets dann notwendig, wenn das Wesen, um dessen Erkenntnis es geht, ein sinnliches Wesen ist, was bedeutet, dass seine Anschauungen sinnliche Anschauungen sind. Denn nur vermittels von diskursiven Vorstellungen kann ein solches Wesen sich selbstbewusst auf einen anschaulich gegebenen Gegenstand beziehen (siehe Abschnitt 1). Ein Wesen hingegen, das einen intuitiven Verstand hat, d. h. einen Verstand, dem nicht-sinnliche Anschauungen entspringen, benötigt hierfür keine diskursiven Vorstellungen. Dies liegt daran, dass das Dasein des Gegenstands seiner Anschauungen gar nicht unabhängig von seinem Selbstbewusstsein ist, sondern diesem selbst entspringt (vgl. KrV B 138f.). Ein Wesen, das einen intuitiven Verstand hat, muss folglich die Gegenstände lediglich anschauen, um sie zu erkennen.

Ein Wesen hingegen, das einen diskursiven Verstand hat, benötigt ein weiteres Vermögen, nämlich das Vermögen der Sinnlichkeit, um Gegenstände zu erkennen (vgl. KrV A 51 / B 75). Diskursive Akte sind folglich nicht als solche schon Erkenntnisakte, sondern nur dadurch, dass sie den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung bestimmen. Ein diskursiver Verstand ist daher ein von der Sinnlichkeit und damit von den Gegenständen *abhängiges* Erkenntnisvermögen. Ein intuitiver Verstand ist dagegen ein von den Gegenständen *unabhängiges* Erkenntnisvermögen.

Es herrscht Unklarheit darüber, ob Kant unter der Idee jener sinnlichen Anschauung, von der er behauptet, sie sei ein notwendiges Element der menschlichen Erkenntnis, eine Vorstellungsart versteht, die unabhängig von und vor aller diskursiven Bestimmung vorliegt, oder ob die Idee einer solchen Anschauung vielmehr als Abstraktion von einer grundlegenderen Idee der sinnlichen Anschauung zu verstehen ist, die selbst schon diskursiv bestimmt ist. Die Frage also ist, ob Sinnlichkeit und Diskursivität zwei verschiedene Vermögen beschreiben, denen zwei verschiedene Arten von Vorstellungen entspringen, eben Vorstellungen, die *entweder* sinnlich intuitiv *oder* diskursiv sind (vgl. Strawson, *The Bounds of Sense*), oder ob sie zwei Aspekte eines einzigen Vermögens beschreiben, dem Vorstellungen entspringen, die sowohl sinnlich intuitiv als auch diskursiv sind (vgl. McDowell, *Mind and World*; m. E. Longuenesse, *Capacity to Judge*; zur Diskussion auch Long, *Two Powers, One Ability*; → Rezeptivität/Spontaneität).

Weiterführende Literatur

Aquila, Richard E.: Representational Mind. A Study of Kant's Theory of Knowledge, Bloomington: Indiana University Press 1983.

Gloy, Karen: „Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung", in: Kant-Studien 75, 1984, 1–37.

Hintikka, Jaakko: „On Kant's Notion of Intuition (Anschauung)", in: Penelhum, Terence / MacIntosh, John J. (Hg.): The First Critique, Belmont: Wadsworth Pub. Co 1969, 38–53.

Howell, Robert: „Intuition, Synthesis, and Individuation in the Critique of Pure Reason", in: Nous 7, 1973, 207–232.

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason, Princeton: Princeton University Press 1998.

Andrea Kern

intuitus derivativus/originarius

Anschauungen sind nach Kant diejenigen Vorstellungen, durch die einem erkenntnisfähigen Wesen die Gegenstände seines Erkennens gegeben werden. Kant meint, dass wir uns zwei Arten der Anschauung denken können: einen „intuitus derivativus" und einen „intuitus originarius" (KrV B 72). Ein *intuitus derivativus* ist eine Anschauung,

die „von dem Dasein des Objects abhängig“ ist (KrV B 72). Das ist der Fall bei einer sinnlichen Anschauung, welche die dem Menschen zukommende Art der Anschauung ist. Ein *intuitus originarius* ist dagegen eine Anschauung der Gegenstände, durch die „selbst das Dasein des Objects der Anschauung gegeben wird“ (KrV B 72) und die nach Kant einzig „dem Urwesen zukommen kann“ (KrV B 72). Kant grenzt sich damit in zweifacher Hinsicht von der philosophischen Tradition ab: 1.) Der *intuitus originarius* stellt bei ihm nicht das Ziel des *intuitus derivativus* dar, sondern letzterer ist als die dem Menschen eigentümliche Anschauungsart bestimmt, die sein Wesen ausmacht. 2.) Der *intuitus derivativus* wird als eine eigenständige Erkenntnisquelle verstanden, und nicht als eine verworrene Vorform jener Erkenntnisart, die den Menschen ebenfalls charakterisiert, nämlich die Erkenntnis durch Begriffe. Weitere wichtige Stellen: 2:396f.; KrV B 68f.; KrV B 138f.; KrV A 252; KrV B 307; 5:31; 5:406ff.; 4:281; 8:389; 17:509f.; 17:514; 18:178; 18:274f.; 18:306; 18:431; 20:267; 23:36.

Verwandte Stichworte

Anschauung, intellektuelle; intuitiv/diskursiv; Verstand, anschauender (intuitiver)

Philosophische Funktion

Sowohl ein *intuitus derivativus* wie auch ein *intuitus originarius* erklären, wie einem erkenntnisfähigen Wesen ein Gegenstand gegeben sein kann, doch sie erklären dies auf unterschiedliche Weise. Ein *intuitus derivativus* ist eine Anschauung, die sich dem „Dasein des Objects der Anschauung“ (KrV B 72) verdankt, insofern der Gegenstand die → Sinnlichkeit des Subjekts affizieren muss, damit dieses eine sinnliche Anschauung von ihm empfangen kann (vgl. KrV B 72). Ein *intuitus derivativus* erklärt das Gegebensein des Gegenstands folglich *durch den Gegenstand der Anschauung*. Ein *intuitus originarius* ist eine Anschauung, die vom Dasein des Gegenstands unabhängig ist, weil sie selbst der Ursprung desselben ist (vgl. KrV B 72). Ein *intuitus originarius* erklärt das Gegebensein des Gegenstands folglich *durch das Subjekt der Anschauung*, das sich den Gegenstand selbst gibt.

Kant thematisiert in der *KrV* die Möglichkeit eines *intuitus originarius*, um dadurch die Eigentümlichkeit der menschlichen Anschauung deutlich zu machen. Nur der *intuitus derivativus* ist seiner Form nach durch Raum und Zeit charakterisiert, der *intuitus originarius* als eine nichtsinnliche Anschauung nicht.

Weiterführende Literatur

Aquila, Richard E.: „Things in Themselves and Appearances: Intentionality and Reality in Kant“, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 61, 1979, 293–307.

Gloy, Karen: „Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung“, in: Kant-Studien 75, 1984, 1–37.

Hintikka, Jaakko: „On Kant’s Notion of Intuition (Anschauung)“, in: Penelhum, Terence / MacIntosh, John J. (Hg.): The First Critique, Belmont: Wadsworth Pub. Co. 1969, 38–53.

Prauss, Gerold: Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn: Bouvier 1974.

Andrea Kern

Irrglaube

Von Irrglaube ist Kant zufolge in der Regel im Rahmen und aus der Perspektive eines → Kirchenglaubens die Rede, der auf einen historischen Offenbarungsglauben (→ Glaube, historischer) gegründet ist und sich selbst durch den Mund seiner Häupter und Lehrer die alleinige Rechtgläubigkeit (Orthodoxie) zuspricht. Wichtige Stellen: 6:108f.; 6:186; 8:179.

Verwandte Stichworte

Glaube, historischer; Ketzer; Kirche; Kirchenglaube/Religionsglaube

Philosophische Funktion

Die Rechtgläubigkeit meint sich in gestufter Einstellung vom Irrglauben, vom → Unglauben, und von der Ketzerei abgrenzen zu müssen: „Wenn nun eine Kirche sich selbst, wie gewöhnlich geschieht, für die einige allgemeine ausgiebt (ob sie zwar auf einen besondern Offenbarungsglauben gegründet ist, der als historisch nimmermehr von jedermann gefordert werden kann): so wird der, welcher ihren (besondern) Kirchenglauben gar nicht anerkennt, von ihr ein *Ungläubiger* genannt und von ganzem Herzen gehaßt; der nur zum Theil (im Nichtwesentlichen) davon abweicht, ein *Irrgläubiger* und wenigstens als ansteckend vermieden. Bekennt er sich endlich zwar zu derselben Kirche, weicht

aber doch im Wesentlichen des Glaubens derselben (was man nämlich dazu macht) von ihr ab, so heißt er, vornehmlich wenn er seinen Irrglauben ausbreitet, ein *Ketzer* und wird so wie ein Aufrührer noch für strafbarer gehalten als ein äußerer Feind und von der Kirche durch einen Bannfluch […] ausgestoßen und allen Höllengöttern übergeben“ (6:108f.).

Maximilian Forschner

Irrtum

Kant unterscheidet eine materiale und eine formale Bedeutung des Ausdrucks ‚Irrtum‘. In formaler Bedeutung versteht er unter Irrtum „*die verstandeswidrige Form des Denkens*“ (9:53). In materialer Bedeutung bestimmt er den Begriff wie folgt: „Das Gegentheil von der Wahrheit ist die *Falschheit*, welche, sofern sie für Wahrheit gehalten wird, *Irrthum* heißt“ (9:53). Kant unterscheidet somit zwei Irrtumsarten: den logischen und den sachlichen Irrtum. Von zentraler Bedeutung für Kants Irrtumsdefinition ist, dass „Wahrheit sowohl als Irrthum […] nur im Urtheile […] anzutreffen“ sind (KrV A 293 / B 350). Weitere wichtige Stellen: KrV A 293 / B 350; KrV A 710 / B 738; 9:53ff.; *Refl.* 2242–2273, 16:282–294.

Verwandte Stichworte

Wahrheit; Urteil; Vorurteil; Schein; Unwissenheit

Philosophische Funktion

1 Formale und materiale Bedeutung des Irrtumsbegriffs

Kant folgt in seiner Begriffsdefinition einer traditionellen Bestimmung des Irrtums, wie sie z. B. von Georg Friedrich Meier, *Auszug*, § 109ff. vorgelegt wird. Über diese traditionelle Vorgabe geht Kant jedoch hinaus, indem er die Irrtumsdefinition im Rahmen seines transzendentalphilosophischen Ansatzes vermögenstheoretisch fundiert. Der *formalen Bedeutung* des Irrtumsbegriffs misst Kant eine eher untergeordnete Relevanz zu: Er führt den formal bestimmten Irrtum, der sich auf die logische Form von Urteilen oder ihrer Verbindung zu Schlüssen bezieht, lediglich auf die fehlerhafte Ausübung des Denkvermögens unter empirischen Bedingungen zurück. Diese fehlerhafte Ausübung wird von Kant als psychologisch erklärbares Phänomen betrachtet, dessen Untersuchung er der angewandten → Logik zuweist. Der → Verstand als solcher aber, ohne Ansehen der empirischen Bedingungen seiner Ausübung, scheidet für ihn als Irrtumsquelle aus: „*Wie aber Irrthum in formaler Bedeutung des Worts, d. h. wie die verstandeswidrige Form des Denkens* möglich sei, das ist schwer zu begreifen […]. Im Verstande selbst und dessen wesentlichen Gesetzen können wir […] den Grund der Irrthümer nicht suchen […]. Hätten wir nun keine andre Erkenntnißkraft als den Verstand: so würden wir nie irren“ (9:53; vgl. *Refl.* 2142, 16:250). So wenig Kant die Irrtumsquelle in einer Unvollkommenheit des Verstandes als solchem findet, so wenig führt er sie auf eine Unvollkommenheit der Sinne zurück: „Aus der Sinnlichkeit an und für sich selbst betrachtet kann aber der Irrthum auch nicht entspringen“ (9:53). Für sich genommen können Kant zufolge sinnliche Gegebenheiten lediglich als Empfindungszustände des Subjekts gelten, die als solche weder wahr noch falsch sind (vgl. KrV A 293 / B 350; 7:146) und daher auch den Irrtum in sachlicher oder materialer Hinsicht nicht begründen können, bei dem das Falsche für wahr gehalten wird. Damit wird die traditionell einseitige Diagnose der alleinigen Sinnesbedingtheit der Irrtumsgenese überwunden und durch ein Theorem über das Zusammenwirken der Erkenntniskräfte ersetzt: „Der Entstehungsgrund alles Irrthums wird […] einzig und allein in dem *unvermerkten Einflusse der Sinnlichkeit auf den Verstand*, oder genauer zu reden, auf das *Urtheil*, gesucht werden müssen“ (9:53). Der Irrtum ist nämlich „ein falsches Urtheil, sofern es für wahr gehalten wird“ (*Refl.* 2259, 16:288). Gerade darin besteht Kant zufolge die *materiale Bedeutung* des Irrtumsbegriffs. Er erläutert dies wie folgt: Der Einfluss der Sinnlichkeit auf den Verstand „nämlich macht, daß wir im Urtheilen bloß *subjective* Gründe für *objective* halten und folglich *den bloßen Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst* verwechseln“ (9:54). Wird beispielsweise ein Turm, der sich von Nahem gesehen als eckig erweist, aus der Entfernung für rund gehalten (vgl. 7:146; 9:113; *Refl.* 3145, 16:678f.), so besteht der Irrtum darin, dem bloß für den jeweils Wahrnehmenden geltenden subjektiven Eindruck (ich nehme einen Turm und daran eine runde Form wahr) im Urteil: ‚Der Turm ist rund‘ → objektive Gültigkeit beizu-

legen. Der objektive Geltungsanspruch besteht Kant zufolge in dem Bewusstsein, dass für die im Urteil hergestellte Vorstellungsverknüpfung eine Notwendigkeit und Allgemeinheit behauptet wird und daher „für uns jederzeit und eben so für jedermann gültig sein solle“ (4:298; vgl. KrV A 6ff. / B 10ff.). Im irrigen Urteil aber werden subjektive und objektive Urteilsgründe verwechselt, der Verstand lässt sich von subjektiven sinnlichen Eindrücken zu einer Sachbestimmung verleiten. In diesem Sinne heißt es bei Kant: „Die Sinnlichkeit, dem Verstande untergelegt, als das Object, worauf dieser seine Function anwendet, ist der Quell realer Erkenntnisse. Eben dieselbe aber, so fern sie auf die Verstandeshandlung selbst einfließt und ihn zum Urtheilen bestimmt, ist der Grund des Irrthums“ (KrV A 294 Anm. / B 351 Anm.). Kant vergleicht das irrige Urteil auch mit der Diagonalbewegung eines Körpers, der, von einer Kraft bewegt, zugleich dem Einfluss einer zweiten unterliegt und dadurch in eine schiefe Bewegung gerät (vgl. KrV A 294 / B 351; *Refl.* 2141, 16:250f.).

2 Irrtum und Schein

„[D]as Subjective in der Vorstellung eines Dinges […] in einem Urtheil fälschlich für objectiv zu halten“ (20:269) bezeichnet Kant als Schein. Er unterscheidet den Schein dabei von der Unwissenheit: „Irrthümer entspringen nicht allein daher, weil man gewisse Dinge nicht weiß, sondern weil man sich zu urtheilen unternimmt, ob man gleich noch nicht alles weiß, was dazu erfordert wird“ (2:292). Der Schein ist Grundlage eines übereilten Urteils, in dem die objektiven Urteilsgründe nicht hinreichend gewusst, das heißt, nicht hinreichend von den subjektiven unterschieden sind. Kant attestiert dem Menschen einen „Hang zu urtheilen und zu entscheiden, auch da, wo wir wegen unsrer Begrenztheit zu urtheilen und zu entscheiden nicht vermögend sind“ (9:54).

3 Vermeidung des Irrtums

Um den Irrtum zu vermeiden, gilt es, die „Begrenztheit zu urtheilen“ (9:54) als solche in den Blick zu nehmen und dabei den Schein aufzulösen. Das aber bedeutet, die subjektiven von den objektiven Urteilsgründen klar zu unterscheiden. Als wichtiges Verfahren für die Vermeidung von Irrtümern bezeichnet Kant die Urteilsenthaltung bei ungenügender Information (vgl. KrV A 294 / B 351; KrV A 710 / B 738; *Refl.* 2269, 16:293). Zudem empfiehlt er die Orientierung an einem „*äußere[n]* Probirstein der Wahrheit“, an der „Vergleichung unserer eigenen mit Anderer Urtheilen, weil das Subjective nicht allen Andern auf gleiche Art beiwohnen wird, mithin der Schein dadurch erklärt werden kann“ (9:57). Eine formale Methode der Irrtumsvermeidung sieht Kant darin, verneinende Sätze zu gebrauchen. Diese halten den Irrtum lediglich ab (vgl. KrV A 710 / B 738; 2:291; 9:60; *Refl.* 5053, 18:74; 28:321), weil sie keine positiven Setzungen objektiver Realität enthalten. Als „[a]llgemeine Regeln und Bedingungen der Vermeidung des Irrthums überhaupt“ führt Kant an: „1) Selbst zu denken, 2) sich in der Stelle eines Anderen zu denken, und 3) jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken“ (9:57).

Weiterführende Literatur

Grier, Michelle: Kant’s Doctrine of Transcendental Illusion, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2001.

Keeler, Leo W.: The Problem of Error from Plato to Kant. A Historical and Critical Study, Rome: Pontificiae Universitatis Gregorianae 1934.

König, Peter: Autonomie und Autokratie, Berlin u. a.: de Gruyter 1994, insbes. 136ff.

Sidgwick, Henry: Lectures on the Philosophy of Kant and Other Philosophical Lectures and Essays, hg. von James Ward, London: MacMillan 1905; Nachdruck: Bristol: Thoemmes Press 1996.

Karin Michel

Iudicia plurativa (particularia)

Iudicia plurativa (particularia) sind Urteile der Form *Einiges S ist P*, das heißt: Urteile, deren Form quantitativ bestimmt ist und die Kant in seiner Urteilstafel als *besondere* Urteile bezeichnet. Was die lateinische Bezeichnung angeht, so gibt Kant dem Ausdruck *iudicia plurativa* den Vorzug vor dem traditionell üblichen Ausdruck *iudicia particularia*. Einzige Stelle: 4:301–303.

Verwandte Stichworte

Urteil, besonderes; Vielheit; Quantität

Philosophische Funktion

Die Bevorzugung des Ausdrucks „iudicia plurativa“ (4:302) begründet Kant in einer Fußnote zu § 20 der *Prolegomena* mit dem Hinweis, die Bezeichnung *iudicia particularia* enthalte „schon den Gedanken, daß sie nicht allgemein sind“. Im besonderen Urteil werde aber „nur die Vielheit ohne Allheit, nicht die Ausnahme von derselben“ gedacht (4:302 Anm.). Im Hinblick auf die Korrespondenz von Kategorien- und Urteilstafel, nach der „die logische[n] Momente den reinen Verstandesbegriffen untergelegt werden sollen“, dürfe man dem besonderen Urteil nicht schon „eine Beziehung auf die Allheit beimischen“ (4:302 Anm.). Kant scheint hier daran zu denken, dass nach § 11 der *KrV* „die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Classe entspringt“ (KrV B 110), so dass → Allheit „nichts anderes als die Vielheit als Einheit betrachtet“ sei (KrV B 111), die Vielheit also nicht bereits aus einer Verbindung mit der Allheit entspringe. Kant betont freilich, man dürfe die Terminologie „beim Alten lassen“, denke man bloß an den „logischen Gebrauch[]“ der Urteile (4:302 Anm.).

Michael Wolff

Jachmann, Reinhold Bernhard

Königsberger Theologe und Pädagoge (1767–1843); einer der drei ‚offiziellen' Biografen Kants (neben → Borowski und → Wasianski). Zwischen 1783 und 1794 stand er in engem Kontakt zu Kant, der ihn an seinen philosophischen und häuslichen Angelegenheiten teilnehmen ließ: Seit 1784 hatte Jachmann zwei Jahre den Posten des Amanuensis inne. Kant wünschte ihn sich selber als Biografen und erteilte Jachmann 1800 den Auftrag zur Erstellung einer Biografie. Im Hinblick darauf wandte sich dieser mit der Bitte an Kant, ihm die „wichtigsten Umstände" (Brief vom 16. 8. 1800, 12:322) seiner Lebensgeschichte – mittels 56 Fragen (vgl. 12:323f.), die er an Kant richtete – mitzuteilen. Weshalb Kant diese nicht beantwortete, bleibt unklar. Jachmann zufolge habe Kants zunehmende Geistesschwäche ihn daran gehindert, sein Versprechen einzuhalten (vgl. Jachmann, *Kant*, S. VIII). 1794 wurde Jachmann als Prediger nach Marienburg berufen. In der von Kant verfassten Einleitung zu Jachmanns Schrift *Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie* bezeugt Kant ihm 1800 seine stete Freundschaft.

Jachmann verfasste seine Biografie in Briefform: Die ersten zwei der insgesamt 18 – an einen fingierten Adressaten gerichteten – Briefe skizzieren Kants Lebenslauf. Die weiteren Briefe geben u. a. Aufschluss über die Charakteristik seines Geistes, sein Wirken als Freund und Gelehrter, seine ästhetischen, religiösen und politischen Ansichten, seine körperliche Beschaffenheit, sowie über seinen gesellschaftlichen Umgang. Im August 1803 sah Jachmann seinen verehrten Lehrer zum letzten Mal; der 17. Brief schildert diesen Besuch. Der den letzten Jahren Kants gewidmete 18. Brief wurde vermutlich nicht von Jachmann, sondern von → Robert Motherby verfasst (vgl. Stark, *Nachforschungen*, S. 20). Jachmanns Darstellung enthält einige Irrtümer, wie die unrichtigen Angaben zu Kants Geschwistern – aus der Ehe von Kants Eltern entsprangen nicht sechs (Jachmann, *Kant*, S. 5), sondern neun Kinder; und zur Aufgabe von Kants Lehrtätigkeit – Kant zog sich nicht schon 1794, sondern erst im Sommer 1796 „in seine stille Einsamkeit zurück" (Jachmann, *Kant*, S. 15). Seine Lebensbeschreibung bezieht sich vor allem auf jene Periode in Kants Leben, in der er sich auf dem Höhepunkt seines Ruhmes und philosophischen Schaffens befand.

Weiterführende Literatur

Borowski, Ludwig Ernst von: Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Von Kant selbst genau revidirt und berichtigt, Königsberg: Nicolovius 1804.

Kuehn, Manfred: Kant. A Biography, Cambridge: Cambridge University Press 2001.

Vorländer, Karl: Die ältesten Kant-Biographien. Eine kritische Studie, Berlin: Reuther & Reichard 1918.

Wasianski, Ehregott Andreas Christoph: Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beitrag zur Kenntniß seines Charakters und seines häuslichen Lebens, aus dem täglichen Umgange mit ihm, Königsberg: Nicolovius 1804.

Bianca Patricia Pick

Jacobi, Friedrich Heinrich

Dt. Schriftsteller und Philosoph (1743–1819). Zum einen hat der von Jacobi 1785 initiierte ‚Spinozastreit' eine Reaktion Kants provoziert, nämlich die Schrift → Was heißt: Sich im Denken orientiren? (1787). Zum anderen hat Jacobi sich intensiv mit Kants Philosophie auseinandergesetzt und dabei zum Teil Probleme benannt, die für die Rezeption der kantischen Philosophie bis heute von Bedeutung sind. In diesem Zusammenhang ist insbesondere seine Kritik an Kants Begriff des ‚Dinges an sich' erwähnenswert. Wichtige Stellen: 8:133–144; 10:442; 11:75–77.

Bedeutung für die kantische Philosophie

1 Der ‚Spinozastreit'

Jacobi veröffentlicht 1785 die Schrift *Über die Lehre des Spinoza* und macht damit eine philosophische Fehde öffentlich, die bereits über einige Zeit hinweg in einem kleinen Kreis geführt wurde. Die Protagonisten dieser Auseinandersetzung, die als ‚Spinozastreit' oder ‚Pantheismusstreit' in die Philosophiegeschichtsschreibung einging waren, neben Jacobi und → Moses Mendelssohn, → Herder, Goethe, → Hamann, Hemsterhuis u. a. Ausgelöst wurde diese Kontroverse ursprünglich durch Jacobis Bericht über seinen Besuch bei dem schwerkranken → Lessing im Sommer 1780 an Mendels-

sohn, der einer von Lessings ältesten Freunden und engsten philosophischen Vertrauten war. In diesem Bericht, den Jacobi kurz nach dem Tod von Lessing schrieb, versichert er Mendelssohn, dass Lessing sich ihm gegenüber als überzeugter Anhänger der Philosophie des damals weithin als Atheisten geächteten und unter anderem deshalb wenig rezipierten →Spinoza bekannt habe. Insbesondere dessen pantheistische und deterministische Vorstellungen, die in seinem *deus sive natura* ihren Ausdruck fanden, habe Lessing sich zueigen gemacht (vgl. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, S. 16ff.).

Obwohl Mendelssohn in seinen *Philosophischen Gesprächen* von 1755 selbst einiges zu einer moderateren Sichtweise der Philosophie Spinozas beigetragen hatte, musste ihm diese Behauptung ungeheuerlich erscheinen – nicht zuletzt deshalb, weil er selbst von diesen pantheistischen Neigungen seines Freundes Lessing nichts geahnt zu haben scheint. In einer mit zunehmender Aggressivität und Erbitterung geführten brieflichen Auseinandersetzung versuchte Mendelssohn deshalb, Lessing vor diesem Vorwurf in Schutz zu nehmen. Dabei schlug er unter anderem eine Umdeutung zentraler spinozistischer Thesen vor, die letztere als letztlich harmlos und – nach einigen notwendigen Korrekturen – mit der philosophischen Lehrmeinung vereinbar erweisen sollten.

Diese Behauptung führte zu einer exegetischen Auseinandersetzung über die Schriften Spinozas, die das Spinozaverständnis des ausgehenden 18. Jahrhunderts entscheidend verändern und auf lange Zeit hin beeinflussen sollte. Dass die Kontroverse diese Wirksamkeit entwickeln konnte, war nicht zuletzt das Verdienst Jacobis, der sich zu recht als einen der wenigen versierten Spinozakenner seiner Zeit verstehen durfte – seine eigene vorangegangene intensive Beschäftigung mit Spinoza hatte überhaupt erst zu dem folgenreichen Gespräch mit Lessing geführt.

In seinen Briefen konnte Jacobi deshalb das oberflächliche Spinozaverständnis Mendelssohns leicht als unangemessen entlarven und diesem seine eigene, fundiertere Auffassung entgegenhalten. Und mit der Veröffentlichung des Briefwechsels – übrigens ohne das Einverständnis Mendelssohns (vgl. dazu auch dessen Brief an Kant vom 16. 10. 1785, 10:413f.) und hauptsächlich um einer von diesem angekündigten Veröffentlichung seiner eigenen Sichtweise (die er in dem fast gleichzeitig erscheinenden ersten Band von Mendelssohns *Morgenstunden* von 1785 vermutete) zuvor zu kommen – wurde dieser für die meisten Leser völlig neuartige Umgang mit dem verfemten Autor dann allgemein verfügbar gemacht.

Jacobi stellt Spinozas Philosophie als notwendige und einzig mögliche Konsequenz eines strengen philosophischen Denkens dar. In seinem Bemühen, alles rational zu durchdringen, muss dieses Denken den Kontakt zu dem verlieren, was unserem Bewusstsein unmittelbar gegeben ist – wie eben unter anderem auch das Wissen um die Existenz eines personalen Schöpfergottes.

In Rahmen der Argumentation für diese gegenaufklärerische Position nahm Jacobi Bezug auf Kants *KrV*, in der er aber zu Unrecht eine Argumentation weitgehend unverändert am Werk sah, die Kant im →*Beweisgrund* von 1763 entwickelt hatte – einer Schrift, mit der Jacobi sich denn auch bis zu diesem Zeitpunkt sehr viel eingehender auseinandergesetzt hat. In dieser Schrift entwickelt Kant den Gedanken, dass die Existenz möglicher (bedingter) Dinge die Existenz eines notwendigen (unbedingten) Daseins voraussetze. Dieses notwendige Sein kann nun Jacobis Ansicht nach endliches, bloß mögliches Sein nicht hervorbringen, da andernfalls „die Bestimmung, wodurch es von dem unendlichen Dinge aus nichts wäre hervorgebracht worden, ebenfalls aus nichts entstanden seyn [müsste]; denn in dem Unendlichen, Ewigen, Unwandelbaren Dinge, ist alles unendlich, unwandelbar, und ewig würklich“ (*Über die Lehre des Spinoza*, S. 94). Jacobi identifiziert das unbedingt gesetzte Sein aus Kants vorkritischer Schrift deshalb mit Spinozas unveränderlicher Substanz (vgl. dazu Förster, *Die fünfundzwanzig Jahre*, Kap. 4.).

Dass Kant eine ähnliche Überlegung wie im *Beweisgrund* auch in der *KrV* entwickelt, hat Jacobi vermutlich dazu verleitet, den grundlegenden Unterschied zur früheren Fassung zu übersehen, der sich in Kants Entwicklung des Gedankengangs in der *KrV* zeigt. Kant hält zwar weiterhin daran fest, dass wir, sofern uns Bedingtes (Mögliches) gegeben ist, durch eine Kette von Bedingungen zum →Unbedingten (Notwendigen) zurückgehen müssen. Dieses Unbedingte ist uns aber mit dem Bedingten nicht *gegeben* (wie noch im vorkriti-

schen *Beweisgrund*), sondern nur *aufgegeben*. Es handelt sich also bei der Notwendigkeit des Zurückgehens in der Kette der Bedingungen um eine bloß subjektive Bedingung unserer empirischen Erkenntnis (vgl. KrV A 571–583 / B 579–611).

Jacobi sah auch noch Kants Überlegungen aus der *KrV* als „ganz im Geiste des Spinoza" (Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, S. 95 Anm.) – ein Geist, den er für verhängnisvoll hielt, da dieser seines Erachtens einer fatalistischen Philosophie Vorschub leistete, die es unbedingt zurückzuweisen gelte. Da der Spinozismus sich, wie Jacobi meinte, zwingend ergibt, sofern man die philosophischen Überlegungen nur streng genug durchführt, kann das Gegenmittel nur darin bestehen, dem Streben nach Begründungen das unmittelbare Bewusstsein bestimmter elementarer Gewissheiten entgegen zu setzen – das ist der Kern von Jacobis berühmtem ‚salto mortale in den Glauben'.

Kant, der die Debatte mit Interesse verfolgte (vgl. z. B. 10:442), sah sich unter anderem auf Grund dieses Missverständnisses, das ihn ungewollt in die Nähe der aus seiner Sicht dogmatischen Philosophie Spinozas rückte, zu einer öffentlichen Reaktion genötigt. In seiner Schrift Was heißt: Sich im Denken orientiren? von 1787 grenzt er sich deshalb klar und bestimmt von Jacobis Position ab (und weist dabei insbesondere auch dessen Unterstellung des Spinozismus zurück; vgl. 8:143 Anm.); gleichzeitig macht er aber auch deutlich, dass er es für ebenso dogmatisch hält, die „gemeine Menschenvernunft" (8:140) in Fragen wie der Existenz Gottes zu einer „*Vernunfteinsicht*" (8:140) für fähig zu halten – wie Mendelssohn das in seiner Erwiderung auf Jacobi getan hat. (Diese Einsicht übernimmt Kant von → Thomas Wizenmann, der in seiner Schrift *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie* von 1786 – einer Verteidigung der Ergebnisse Jacobis – darauf hinweist, dass für Mendelssohn genau wie für Jacobi letztlich nicht die Vernunft der höchste Maßstab sein kann. Vgl. Beiser, *Fate of Reason*, Kap. 4.) Die Vernunft reagiert mit der Annahme der Existenz eines unbedingten Daseins zwar auf ein „nothwendiges Bedürfniß […], […] das Dasein eines höchsten Wesens […] *vorauszusetzen*" (8:141); sie kann uns in solchen Fragen aber grundsätzlich kein Wissen vermitteln, sondern als reiner Vernunft*glaube*, d. h. im Bewusstsein der Subjektivität des Grundes unseres Fürwahrhaltens, uns bloß dort als „Wegweiser oder Compaß" (8:142) dienen, wo wir über keinen anderen Orientierungspunkt mehr verfügen – was im praktischen Vernunftgebrauch ebenso der Fall sein kann, wie im theoretischen (vgl. 8:141).

Die Bedeutung des subjektiv notwendigen → Vernunftglaubens in der theoretischen Philosophie diskutiert Kant dann ausführlich in seiner *Kritik der teleologischen Urtheilskraft*. In einem späteren Briefwechsel bezeichnet Kant Jacobi deshalb auch lobend als denjenigen, der „zuerst die Schwierigkeiten in ihrer größten Klarheit [dargestellt hat], welche den teleologischen Weg zur Theologie umgeben u. vermuthlich Spinozen zu seinem System vermocht haben" (11:75f.). Diese Bemerkungen sind vermutlich im Zusammenhang der Darstellung und Kritik der spinozistischen Lehre in der *KU*, §§ 72f. zu lesen.

2 Kritik an Kants Begriff des Dinges an sich

Im Jahr 1787 veröffentlichte Jacobi eine Schrift, die noch dem Kontext des Spinoza-Streits zuzuordnen ist und in der er insbesondere seinen Begriff des Glaubens näher zu explizieren versucht: *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*. Diese Schrift enthielt eine Beilage mit dem Titel ‚Über den transzendentalen Idealismus', in der Jacobi sich nunmehr kritisch mit Kants *KrV* auseinandersetzt. In dieser Beilage formuliert er als Erster eine Kritik an Kants Begriff der → Dinge an sich, die in der Diskussion des transzendentalen Idealismus bis heute eine Rolle spielt.

Er schreibt dort: „Indessen wie sehr es auch dem Geiste der kantischen Philosophie zuwider seyn mag, von den Gegenständen zu sagen, daß sie *Eindrücke* auf die Sinne machen, und auf diese Weise Vorstellungen zuwege bringen, so läßt sich doch nicht wohl ersehen, wie ohne diese Voraussetzung, auch die kantische Philosophie zu sich selbst den Eingang finden, und zu irgend einem Vortrage ihres Lehrbegriffs gelangen könne. Denn gleich das Wort Sinnlichkeit ist ohne alle Bedeutung, wenn nicht ein distinctes reales Medium zwischen Realem und Realem, ein wirkliches Mittel *von* Etwas zu etwas darunter verstanden werden, und in seinem Begriffe, die Begriffe von außereinander und verknüpft seyn, von Thun und Leiden, von Causa-

lität und Dependenz, *als realen und objectiven Bestimmungen* schon enthalten seyn sollen; […] Ich muß gestehen, daß dieser Anstand mich bey dem Studio der kantischen Philosophie nicht wenig aufgehalten hat, so daß ich verschiedene Jahre hintereinander die Kritik der reinen Vernunft immer wieder von vorne anfangen mußte, weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich *ohne* jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und *mit* jener Voraussetzung darinn nicht bleiben konnte" (Jacobi, *David Hume*, S. 109).

Jacobis Problem ergibt sich offenbar daraus, dass wir in Kants Theorie eine Affektionsbeziehung zwischen Dingen an sich und uns selbst als Subjekten der Vorstellung annehmen müssen, die wir doch nicht anders als kausal denken können. Da diese Beziehung aber zwischen Relata bestehen soll, auf die die Kategorie der Kausalität nicht angewendet werden kann, da deren Anwendung ausschließlich auf die empirische Realität beschränkt ist, scheint Kants Konzeption sich an dieser zentralen Stelle in einen Widerspruch zu verwickeln.

Kant selbst hat auf diesen Vorwurf nie direkt geantwortet (für einen Lösungsvorschlag → Affektion). Für die Rezeption der kantischen Philosophie sollte er sich jedoch schnell als zentral erweisen: Jacobis Kritik war zu einem erheblichen Teil mit dafür verantwortlich, dass Kants transzendentaler Idealismus und insbesondere die mit diesem verbundene Annahme prinzipiell unerkennbarer Dinge an sich von den Philosophen des deutschen Idealismus als unattraktiv zurückgewiesen wurde.

Weiterführende Literatur

Jaeschke, Walter / Sandkaulen, Birgit (Hg.): Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bilder der Zeit, Hamburg: Meiner 2004.

Kühn, Manfred: Kant. Eine Biographie, München: C. H. Beck 2003, Kap. 7.

Sandkaulen, Birgit: Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis, München: Fink 2000.

Johannes Haag

Jakob, Ludwig Heinrich

Dt. Philosoph, Jurist und Staatsrat (1759–1829); er studierte Theologie, Philologie, Pädagogik und Philosophie in Halle und wurde dort 1787 außerordentlicher und 1791 ordentlicher Professor der Philosophie. Nach Schließung der Universität durch Napoleon wurde Jakob 1807 Professor für politische Ökonomie und Staatskunst an der Universität Charkow, kehrte aber 1816 wieder nach Halle auf einen Lehrstuhl der Staatswissenschaften zurück. Jakob gehörte zu den engagiertesten Kantianern zu Kants Lebzeiten und sorgte in Halle zusammen mit dem von ihm geförderten → J. S. Beck für eine Verbreitung der kantischen Lehren. Er hielt als erster in Halle Vorlesungen über Kants Philosophie. Seine enge Bindung an Kant trug ihm den Spott Goethes und Schillers in den *Xenien* ein (Nr. 18, 68, 163). Im März 1786 trat Jakob erstmalig mit Kant in Kontakt und fragte, ob die Verlautbarungen zuträfen, Kant arbeite an einem Werk gegen Mendelssohns *Morgenstunden* (vgl. 10:435–438, insbes. 10:436). Kant verneinte (vgl. 10:450f., insbes. 10:451), woraufhin Jakob eine eigene Mendelssohn-Kritik verfasste, die Oktober 1786 erschien (Jakob, *Prüfung*) und Kants Vorwort enthielt (vgl. 8:149–155). Seither standen Kant und Jakob ein Jahrzehnt in losem, aber kontinuierlichem Briefkontakt, oft über den gemeinsamen Bekannten Beck vermittelt (vgl. z. B. 10:490–493; 11:346–348, insbes. 11:348; 12:120; 12:134–136). In einem Brief vom 11. September 1787 spricht Kant den Wunsch aus, Jakob möge ein kurzes System der Metaphysik abfassen, und gibt dabei einige Hinweise zur dessen Gliederung und Inhalt. Jakob gehörte auch zu den ausgewählten Personen, denen auf Kants Geheiß hin über Kants Verleger → Lagarde Freiexemplare der *KpV* (vgl. 10:506f., insbes. 10:506) und der *KU* (vgl. 11:145–147, insbes. 11:145; 11:168–170, insbes. 11:168) zugesendet wurden. Im Januar 1788 teilte Karl Leonhard Reinhold Kant mit, dass „Prof. *Jakob* in Halle […] sich neulich angebothen [hat] in Gesellschaft mit mir ein *Journal* das ganz der Kantischen Philosophie allein gewidmet seyn sollte herauszugeben" (10:525f.). Kant begrüßte diese Idee (vgl. 10:531f., insbes. 10:532) und 1795 erschien die erste Ausgabe der von Jakob herausgegebenen *Annalen der Philosophie*. Die bis 1797 fortgeführten *Annalen* enthielten hauptsächlich Rezensionen von Kants Schriften, z. B. die anonym erschienene und vermutlich von Jakob stammende *Rez. Rechtslehre*, Aufsätze zur kantischen Philosophie, außerdem

scharfe Rezensionen der Werke → F. W. J. Schellings, → K. L. Reinholds und besonders → J. G. Fichtes. Mit der Auflösung der *Annalen* und Kants Eintritt in den Ruhestand ging der Kontakt zwischen Kant und Jakob langsam zu Ende. Der letzte überlieferte Brief Jakobs an Kant ist auf den 6. April 1798 datiert und drückt wegen der Gerüchte über Kants schlechten Gesundheitszustand Jakobs Befürchtung aus, „daß sich die ernsthafte Minute Ihnen bald näheren könnte“ (12:242). Kant sollte noch sechs weitere Jahre leben. Jakob und Kant haben sich zeit ihres Lebens nicht getroffen.

Jakob veröffentlichte seit 1790 eine Übersetzung von → David Humes *Treatise* (Hume, *Über die menschliche Natur*), die einen auf Kants Kritik aufbauenden Kommentar enthielt und verfasste etliche Werke, die der Exegese Kants dienten, darunter die *Prolegomena zur praktischen Philosophie* (1787), den *Grundriß Logik* (1788) und die *Allgemeine Religion* (1797). Kant besaß Jakobs *Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht*, den *Grundriss Logik* (in der zweiten Auflage, Halle 1791), die *Philosophische Rechtslehre oder Naturrecht*, sowie die *Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes von einer Gesellschaft gelehrter Männer*.

Tobias Audersch / Dirk Effertz

Jäsche, Gottlob Benjamin

Dt. Theologe und Philosoph (1762–1842); seit 1785 widmete sich Gottlob Benjamin Jäsche intensiv dem Studium der Philosophie Kants. Erstes Ergebnis seiner Kantstudien war die anonyme Veröffentlichtung *Versuch einer Untersuchung der Frage: Kann reiner Naturalismus Volksreligion werden?* (1789). Im Wintersemester 1791/92 erstmals in Königsberg, schloss sich Jäsche dem Schülerkreis Kants an und hörte Kants Vorlesungen über → Anthropologie und → Metaphysik. Da sich eine Habilitation an der Philosophischen Fakultät nicht verwirklichen ließ, nahm er, durch Kant ermutigt, von 1792 bis 1795 eine Hauslehrerstelle in Kurland an. Während seines dortigen Aufenthaltes verfasste er eine *Idee zu einer neuen systematischen Encyklopädie aller Wissenschaften*, in der er sich auf die kantische Anthropologie-Vorlesung berief. 1795 promovierte Jäsche in Halle, seine Habilitation in Königsberg erfolgte 1799 durch förderliche Voten u. a. von Kant.

Jäsche lehrte vom Sommersemester 1800 bis zum Wintersemester 1800/01 an der Philosophischen Fakultät. In diesen Jahren unterhielt er ein freundschaftliches Verhältnis zu einigen der engen Schüler Kants wie → Christian Jacob Kraus und → Friedrich Theodor Rink und fand persönlichen Zugang zu Kant. Um 1800 gehörte Jäsche zum Kreis von Kants Tischgemeinschaft. Jäsche beteiligte sich an der Polemik der Kant-Schüler gegen eine von → Johann Gottfried Herder und → Johann Georg Hamann betriebene ‚metakritische Invasion‘ (vgl. Rink, *Geschichte der metakritischen Invasion*, Vorwort). Durch das Vorhaben, die Vorlesungen von Kant (zu Logik, Metaphysik, physischen Geographie) zu publizieren, sollte das ‚Plagiat‘ von Herder entlarvt werden.

Im Jahre 1800 erhielt Jäsche von Kant den Auftrag, seine → Logik-Vorlesungen für den Druck zu bearbeiten. Der Wert der Jäsche-Logik ist umstritten, die Urteile, ob sie den Gedankengang Kants korrekt darstellt, sind unterschiedlich (vgl. Hinske, *Jäsche-Logik*, S. 90ff.). Die Jäsche-Logik ist die einzige Logik, die in Kants Auftrag zur „Revision und Anordnung seiner […] Papiere und Handschriften“ (9:155) erstellt wurde. Als Vorlage für diese Edition (vgl. 9:1–150) diente ein Exemplar des von → Georg Friedrich Meier verfassten *Auszug[es] aus der Vernunftlehre*, das Kant selbst seit 1765 als Leitfaden seiner Logik-Vorlesungen nutzte (vgl. 9:3) und mit zahlreichen handschriftlichen Bemerkungen und Ergänzungen versah. Neben dieser Hauptquelle griff Jäsche noch mindestens auf eine studentische Nachschrift aus dem Jahr 1782 zurück. Jäsches Vorhaben bestand darin, Kants Gedanken „mit der erforderlichen Klarheit und Bestimmtheit und zugleich in der gehörigen Ordnung“ (9:3) in Gestalt eines Handbuches darzustellen. Demnach ging es ihm nicht um die Publikation des ganzen kantischen Manuskriptes oder eines vollständigen Werkes. Zeitgenössische Rezensenten waren zunächst enttäuscht über die verhältnismäßig konventionelle und unvollständige Darstellung der bloß formalen Logik (vgl. dazu → Rinks Vorrede zu Kants *Physische Geographie*). Später erfolgten skeptische Reaktionen auf die Frage, inwieweit Jäsches Logik kantisch sei, da es fraglich scheint, ob Jäsche die Vorlesungen von Kant über die Logik gehört hat. Be-

gründet ist diese Skepsis durch die Tatsache, dass Jäsches zweiter längerer Aufenthalt in Königsberg von Februar 1799 bis Juli 1801 dauerte; zu dieser Zeit hatte Kant seine Vorlesungstätigkeit längst eingestellt (vgl. Vorländer, *Kant*, Bd. 2, S. 266f.). Demnach ist anzunehmen, dass Jäsche keine von Kants Logik-Vorlesungen gehört hat. Des Weiteren wurde die Authentizität seiner Logik infrage gestellt, da Jäsche studentische Kolleghefte nach Kants Vorlesungen über die Logik zur Textherstellung benutzt habe (vgl. Brandt/Stark, *Neue Autographen und Dokumente*, S. 127f.). Die Edition von Kants Vorlesungsmanuskripten entwickelte sich zu einem problematischen Unternehmen, nicht zuletzt durch die konkurrierende Tätigkeit und die Intrigen des Verlegers Vollmer (vgl. dazu die Stellungnahme von Kant am 29. Mai 1801, 12:372).

Jäsche ging im April 1802 nach Dorpat (Tartu), wo er bis 1838 als Professor für theoretische und praktische Philosophie wirkte. Dort übereignete er einen Teil der Handschriften oder Drucke, die Jäsche von Kant übernahm, der Universitätsbibliothek und einen Teil seinem Freund Karl Morgenstern, der von 1806 bis 1816 die Handschriften aus Jäsches Sammlung veröffentlichte (vgl. Stark, *Nachforschungen*, S. 28, 208). Nach Jäsches Tod übergab Morgenstern der Universitätsbibliothek zusammen mit seiner eigenen Handschriftensammlung weitere Materialien aus dem auf Kants Vorbesitz zurückgehenden Nachlass von Jäsche (vgl. dazu Morgenstern, *Jäsche: Kathedervortrag*, 1843). Die hinterlassenen Vorlesungsnotizen zur Logik und Metaphysik und mehrere Briefe Kants werden heute in Tartu unter der *Sammlung Morgenstern* geführt.

Eine gleichfalls von Jäsche zu betreuende Edition von Kants Metaphysik unter dem Titel *Kant's Metaphysik, nach des Verf. Handschrift zum Handgebrauche für Vorlesungen*, die für 1802 im Verlag von Göbbels und Unzer in Königsberg angekündigt wurde, kam nicht zustande (vgl. 9:10). Dieser Titel erschien zwar im Leipziger Messekatalog, doch ist das Buch nie erschienen, weil die spätere Prüfung des Manuskripts ergab, dass das Wesentliche bereits in den kritischen Werken Kants enthalten sei (vgl. dazu Morgenstern, *Litterarische Berichtigungen*, S. 485). Zudem konzentrierte sich Kants handschriftliches Material auf Baumgartens *Metaphysica*.

Weiterführende Literatur

Wolfes, Matthias, „Jaesche, Gottlob", in: Bautz, Friedrich Wilhelm (Hg.): Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 16, Hamm (Westf.): Bautz 1999, 793–807.

Hinske, Norbert (Hg.): Kant-Index, Bd. 2, Stellenindex und Konkordanz zu „Immanuel Kant's Logik" (Jäsche-Logik), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1986.

Jäsche, Gottlieb Benjamin (Hg.): Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, Königsberg: Nicolovius 1800.

Parhomenko, Eduard: „Gottlob Benjamin Jäsche Immanuel Kanti loengute väljaandjana [Gottlob Benjamin Jäsche als Herausgeber von Immanuel Kants Vorlesungen]", in: Studia Philosophica 37,1, 1993 (Acta et commentationes Universitatis Tartuensis 962), 23–40.

Bianca Patricia Pick

Jenisch, Daniel

Dt. evangelischer Theologe und Polyhistor (1762 [1764?]–1804), Pseudonym: ‚Gottschalk Necker', ein Schüler Kants. Jenisch studierte seit dem Sommersemester 1780 Theologie und Philosophie in Königsberg und erwarb dort seinen Magistergrad. 1786 ging er mit einer Empfehlung Kants an → Johann Erich Biester nach Berlin und wurde dort 1788 dritter Prediger an der Marienkirche und 1792 vierter Diakon an St. Nikolai. Im Jahre 1800 wurde er Professor für Altertümer an der Berliner Akademie der bildenden Künste, an der Bauakademie und am Französischen Gymnasium. Er brachte Kant großen Respekt entgegen (vgl. 11:98f.). In Berlin erschien 1796 *Ueber Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Aesthetik* (Das Widmungsschreiben ist abgedruckt in 12:72–81).

Weiterführende Literatur

Döring, Heinrich: Die gelehrten Theologen Deutschlands im 18. und 19. Jahrhundert, Bd. 2, Neustadt/Orla: Wagner 1832, 20–23.

Dirk Effertz

Jesuiten

Angehörige des katholischen Ordens „Gesellschaft Jesu" (*Societas Jesu*). Kant spricht von Je-

suiten und von Jesuitismus, wie auf Seiten der Aufklärung üblich, in negativ wertendem Sinn. Wichtige Stellen: 6:266; 8:344

Verwandte Stichworte
Herrschaft; Kasuistik

Philosophische Funktion
Kant spricht vom „Jesuitism" als bewussten und gezielten, mehr oder weniger gekonnten „Schleier der Ungerechtigkeit", etwa im Sinne der Befolgung des Grundsatzes, „alle Mittel zu guten Zwecken zu billigen" (6:266), oder im Sinne der fallweisen Rechtfertigung eines Vertragsbruchs über die Figur eines bei Vertragsschluss gemachten stillschweigenden „Vorbehalt[s] (*reservatio mentalis*) alter allererst künftig auszudenkenden Prätensionen", die zur „Jesuitencasuistik" gehört (8:344), oder im Sinne der Rechtfertigung politischer Herrschaft nach dem Modell der Herrschaft des Hausherrn über unmündige und unverständige Kinder und Gesinde: „Der Oberherr tractirt die Unterthanen wie rotzige Jungen, läßt ihnen keinen Verstand als zum Gehorchen und ist der allgemeine Eigenthümer: iesuiten in paraguay" (19:514).

Maximilian Forschner

Jesus von Nazaret

Jesus von Nazaret (4–6 v. Chr. – 29–31 n. Chr.), Stifter der christlichen Religion. Der Name ‚Jesus' wird in der *Religion* nicht verwendet; die Bezeichnung ‚Jesus Christus' wird sowohl hier als auch im übrigen Oeuvre vermieden (vgl. 9:412). Als Umschreibung dient z. B. „Lehrer des Evangeliums" (6:128; 6:134; 6:162; 6:195; 6:201). Jesus wird nicht als Gott bzw. als göttliche Person der Trinität (→ Dreieinigkeit) aufgefasst, sondern als „*[p]ersonificirte Idee des guten Princips*" (6:60). Diese Person ist ein „wahrhaftig göttlich gesinnter Mensch" (6:63), „der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das *Beispiel* eines Gott wohlgefälligen Menschen an sich gegeben" hat (6:63). Zunächst handelt es sich also um „einen natürlich gezeugten Menschen" (6:63; vgl. 6:80); Jesus ist der „göttlich gesinnte, aber ganz eigentlich menschliche Lehrer" (6:65). Dieser historischen „Erscheinung", die in der „Erfahrung" gegeben ist (6:63), kann und soll man nun das „Ideal der moralischen Vollkommenheit" bzw. das Urbild „der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit" (6:61) „unterlegen" (6:63; vgl. 6:119). Da aber diese „Idee" schon „in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft" liegt (6:62; vgl. 6:63; 28:577), bedarf es eigentlich „keines Beispiels der Erfahrung" (6:62), vielmehr „sollte billig ein jeder Mensch ein Beispiel zu dieser Idee an sich abgeben" (6:63).

Zudem wird die moralische Vorbildfunktion Jesu auf zweifache Weise präzisiert: Erstens handelt es sich bei ihm um einen Menschen, der uns in der Erfahrung gegeben ist. Die äußere Erfahrung kann aber „das Innere der Gesinnung" nicht aufdecken (6:63). Der praktische → Glaube darf sich also nicht auf die reale Existenz Jesu beziehen (vgl. 6:119f.), sondern nur auf „die praktische Gültigkeit jener Idee, die in unserer Vernunft liegt" (6:63) und in Jesus personifiziert wird. Zweitens darf Jesus nicht eine „angeborne unveränderliche Reinigkeit des Willens", sondern nur eine „errungene" besitzen (6:64). Andernfalls wäre seine „Distanz vom natürlichen Menschen" zu groß, als dass er „zum *Beispiel* aufgestellt werden könnte" (6:64).

Durch sein Beispiel brachte Jesus eine „Revolution im Menschengeschlechte" hervor (6:63; vgl. 6:80; 6:84; 6:127; 6:129f.). Er bewies nämlich, dass der Mensch („die Menschheit") dem → Bösen widerstehen kann (6:80f.). Die Gewalt des bösen Prinzips wird zwar nicht besiegt, sondern nur gebrochen, aber dadurch „eröffnet er die Pforte der Freiheit für jedermann" (6:82). Der „Geist und Vernunftsinn" der Christologie besteht also, wenn man sie „ihrer mystischen Hülle entkleidet", allein darin, dass alles „Heil für die Menschen […] in innigster Aufnehmung ächter sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung" liegt (6:83). Dementsprechend besteht die Lehre Jesu nicht nur aus seinen Worten, die anhand einer Reihe von Stellen aus dem Matthäus-Evangelium wiedergegeben werden (vgl. 6:159f.), sondern vor allem aus seinen Taten, d. h. seinem Lebensvollzug. Dieses Leben und Leiden ist ein → Wunder, das keiner Wunder im üblichen Sinn bedarf (vgl. 6:85). Der Inhalt dieser Lehre ist eine reine, natürliche, allgemeine → Religion (vgl. 6:158), deren moralische „Gesinnungen […] sich auch in *Thaten* beweisen sollen" (6:160). Da diese Religion schon in der menschlichen Vernunft liegt, ist Jesus nicht ihr → Stifter, wohl aber stiftete er die erste wahre → Kirche, d. h. eine Kirche ohne statuarische Kir-

chenpflichten (6:159; →Christentum; →Satzung, Statut, statutarisch).

Der Tod Jesu war kein Selbstmord (vgl. 6:81), auch kein →Opfer (vgl. 6:65), sondern „die Darstellung des guten Princips“ (6:82), das im Kampf mit dem bösen Prinzip in physischer Hinsicht unterlag (vgl. 6:81). Während der Kreuzestod auf diese Weise unter moralischem Aspekt gedeutet werden kann, scheitern andere Lehrstücke der traditionellen Christologie an diesem Anspruch. So können z. B. Auferstehung und Himmelfahrt „zur Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft nicht benutzt werden“ (6:128 Anm.). Das Abendmahl war ein Abschied für immer (vgl. 7:40). Die angeblichen „Zeugen der Auferstehung“ haben „entweder die Warheit sagen können und nicht wollen, oder gewolt und nicht gekonnt“ (16:751). Ebensowenig kann die „Idee einer *Rechtfertigung*“ (→Rechtfertigung) „irgend einen praktischen Gebrauch […] für die Religion und den Lebenswandel“ haben (6:76). Eine „*Genugthuung*“, durch die Jesus stellvertretend die menschliche Schuld tilgt, kann es, „soviel die Vernunft einsieht“, nicht geben (6:143; vgl. 6:72; 6:116–118). Der Begriff der Erlösung wird von Kant nicht diskutiert (vgl. aber 6:74).

Weiterführende Literatur

Metz, Wulf: „Christologie bei Immanuel Kant“, in: Theologische Zeitschrift 27, 1971, 325–346.

Michael Albrecht

Journal der practischen Arzneykunde und Wundarzneykunst

Medizinische Fachzeitschrift (1795–1844), gegründet und bis 1836 hg. von Christoph Wilhelm Hufeland. Das Journal (ab 1809: *Journal der practischen Heilkunde*; ab 1837: *Hufeland's Journal der practischen Heilkunde*) war die erste deutschsprachige Referatenzeitschrift aus dem Bereich der Medizin (vgl. Pfeifer, *Hufeland*, S. 148). Es diente der Information über medizinische Entwicklungen im In- und Ausland sowie der Diskussion medizinischer Probleme und war wegweisend für die praktische Medizin in Deutschland. Viele wichtigen deutschen Mediziner des 18. Jahrhunderts lieferten dem Journal Beiträge, so dass die vielgelesene Zeitschrift bis 1843 auf 96 Bände plus Register kam (vgl. Kirchner, *Zeitschriftenwesen*, S. 241). Auch Kant hat darin publiziert: Im fünften Band des Journals erschien 1797 mit dem Aufsatz *Von der Macht des Gemüths durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu seyn* ein Auszug aus den ein Jahr später veröffentlichen *Fakultäten*.

Tobias Audersch

Juden, Judentum

Der Begriff Judentum wird von Kant vorwiegend für den →jüdischen Glauben verwendet, der nach Kant der „Inbegriff bloß statutarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung gegründet“ wurde (6:125). Das „Judenthum“ ist „ein bloßer *cultus*“, der erst „durch das Christenthum eine moralische Wendung bekommen“ hat (23:90; →Christentum). Die „*jüdische[.]* Theokratie“ war „keiner andern Gesetze fähig […] als solcher, welche theils lästige Ceremonien und Gebräuche auferlegten, theils zwar sittliche, aber nur solche, wobei ein äußerer Zwang statt fand, also nur bürgerliche waren, wobei das Innere der moralischen Gesinnung gar nicht in Betrachtung kam“ (6:79). Nach Kant sind „die Juden die einzige Nation“, „die in der Auflösung ihrer Verfassung und Zerstreuung in der Welt dennoch ihre Religion erhalten hat“ (23:91; vgl. 7:205), so dass auch ihre „Lebensart“ (20:154) durch einen „Religionsstoltz“ (15:783) geprägt ist. Die Juden „philosophirten“ für „die Religion, entweder nach ihren heiligen Büchern oder Traditionen“ (16:62): Man glaubt, „daß sie nach der Babylonischen Gefangenschaft angefangen haben zu philosophiren, wiewohl man keine Überbleibsel von ihnen hat, ausgenomen *Maimonides* […]. Ihre geheime Philosophie war die Cabbala“ (16:56). Daneben lassen sich Äußerungen, in denen die Gesamtheit der Juden (im Sinne der jüdischen Nation) gemeint ist, trotz erheblicher Überschneidungen von Kants Kritik des jüdischen Glaubens unterscheiden (vgl. 7:205f.). Weitere wichtige Stellen: 6:79; 6:125; 6:136f.; 7:52; 7:53; 7:205f.; 7:381; 15:783; 16:56; 16:61; 20:154; 23:443; 23:90f.

Verwandte Stichworte

Glaube, jüdischer; Herz, Marcus; Mendelssohn, Moses

Philosophische Funktion

Der zweite Teil der *Anthropologie* schildert im Abschnitt C verschiedene Volkscharaktere, doch nicht den der Juden. Die „Palästiner", die „unter uns" leben, werden wegen ihres ‚Wuchergeistes' vielmehr in einer Anmerkung (7:205 Anm.) zum Stichwort ‚Betrüger' behandelt, weil Kant meint, es handele sich um „eine *Nation* von Betrügern", nämlich um eine „Nation von lauter Kaufleuten", die „keine bürgerliche Ehre" suchen, „sondern dieser ihren Verlust durch die Vortheile der Überlistung des Volks, unter dem sie Schutz finden, und selbst ihrer untereinander ersetzen wollen" (7:205f. Anm.). Da Kaufleute zu den „nicht-producirenden Gliedern der Gesellschaft" gehören, kann dies „nicht anders sein" (7:206 Anm.). Kant hält es für ganz vergeblich, „dieses Volk in Rücksicht auf den Punkt des Betrugs und der Ehrlichkeit […] moralisiren" zu wollen (7:206 Anm.). Der Ursprung „dieser sonderbaren Verfassung (nämlich eines Volks von lauter Kaufleuten)" lässt sich daraus erklären, dass Reichtum durch Handel und damit entlang von Handelsstraßen entsteht; „Palästina" „lag für den Caravanenhandel […] sehr vortheilhaft" (7:206 Anm.). Darum war dieses Land schon bis zur Zeit der Römer voller (betrügerischer) Kaufleute. Nach der Zerstörung Jerusalems und der „Zerstreuung in alle Welt" blieb dieses Volk „in Religion und Sprache" vereinigt (7:206 Anm.). Das „Phänomen" des „unvermischt bleibenden alten Glaubens" darf aber nicht „als außerordentliche Veranstaltung zu einer besonderen göttlichen Absicht" beurteilt werden, sondern findet sich bei jedem „Volk, das eine geschriebene Religion (heilige Bücher) hat" (6:136f. Anm.). Aus diesen Faktoren erklärt es sich für Kant, dass die Zerstreuung der Juden nicht als Fluch, „sondern vielmehr als *Segnung* angesehen werden muß: zumal der Reichthum derselben, als Individuen geschätzt, wahrscheinlich den eines jeden anderen Volks von gleicher Personenzahl jetzt übersteigt" (7:206 Anm.). In der Rostocker Anthropologiehandschrift heißt es: „So ward das größte Verderben ihres Staats das größte Glück für die Individuen. […] Vorausgesetzt das Reichthum ein Glück ist" (KF 10:296).

Auch wenn Kant seine Aussagen auf den „bei weitem größte[n] Theil" der jüdischen „*Nation*" beschränkt (7:205), so kann man darin keine Berücksichtigung seiner Bekanntschaft mit Lazarus Bendavid, Isaak Euchel, David Friedländer, → Marcus Herz, → Salomon Maimon oder → Moses Mendelssohn erkennen. Vielmehr steht die Wertschätzung, die Kant den Genannten entgegenbrachte, in schroffen Kontrast zu seinem Urteil über die Juden. Dass er sie 1798 im Gespräch als „die Vampyre der Gesellschaft" bezeichnet haben soll (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, S. 457, vgl. S. 167), erscheint glaubhaft. In den ebenfalls 1798 erschienenen *Fakultäten* knüpft Kant einige Erwartungen an die Entwicklung dieses Volkes, falls es „die Religion *Jesu* (vermuthlich mit ihrem Vehikel, dem *Evangelium*)" öffentlich annehmen würde, denn dann würde das jüdische Volk, „auch ohne sich mit andern in Glaubenssachen zu vermischen, bald als ein gelehrtes, wohlgesittetes und aller Rechte des bürgerlichen Zustandes fähiges Volk, dessen Glaube auch von der Regierung sanctionirt werden könnte", in Erscheinung treten (7:53; vgl. 23:443). Gemeint ist damit ausdrücklich nicht „die Träumerei einer allgemeinen Judenbekehrung (zum Christenthum als einem *messianischen* Glauben)", sondern die Läuterung des jüdischen Glaubens zu einer rein moralischen Religion (gestützt auf die Auslegung „der Thora und des Evangeliums") (7:52). Kants Behauptung, dass dies der ‚Gedanke' „eines sehr guten Kopfs dieser Nation, *Bendavid's*" (7:53) sei, geht nicht auf Lazarus Bendavids anstößiges Buch von 1793 (*Etwas zur Charackteristick der Juden*, 1793) zurück, sondern auf dessen Rezension in der → Allgemeinen Litteratur-Zeitung vom Februar 1794, Sp. 339–344, hier: Sp. 344.

Weiterführende Literatur

→ Glaube, jüdischer.

Michael Albrecht / Christiane Straub

Jugend

Jugend als Lebensalter spielt für Kant in anthropologischen und pädagogischen Überlegungen eine Rolle. Der Begriff wird in so weitem Umfang gebraucht, daß er nicht nur die „Jünglingsjahre" (9:496), sondern auch die „frühe[]" und früheste „Jugend" (4:415; vgl. 5:100; 5:154; 23:101) bzw. „erste Jugend" (9:460) einschließt. Er fasst also Kind und Jüngling zusammen, unterschie-

den nur noch vom →Mann bzw. Mannesalter (vgl. *Refl.* 1430, 15:625). Weitere wichtige Stellen: 2:213; 2:305; 2:312; 4:415; 7:221; 7:263; 9:76; 9:442; 9:448; 9:450; 9:473; 9:479.

Verwandte Stichworte
Kindheit; Erziehung; Pädagogik; Mündigkeit

Philosophische Funktion
Aus rechtlicher Perspektive ist das Jugendalter durch die →Unmündigkeit bzw. Minderjährigkeit charakterisiert; beendet wird es bei Erreichen der Mündigkeit bzw. Volljährigkeit. Die „Kinder des Hauses" (6:282) erwerben dann das Recht, ihre eigenen Herren zu sein (vgl. 6:282). Kant unterstreicht übrigens die Inkonvenienz von Fortpflanzungsfähigkeit und der „bürgerlichen" (7:325) Fähigkeit, den Nachwuchs zu erhalten, wodurch die Jugend sich über die biologische Reife hinaus erheblich verlängert (vgl. 7:325): „Denn der Naturmensch ist in einem gewissen Alter schon Mann, wenn der bürgerliche Mensch (der doch nicht aufhört Naturmensch zu sein) nur Jüngling, ja wohl gar nur Kind ist; denn so kann man denjenigen wohl nennen, der seiner Jahre wegen (im bürgerlichen Zustande) sich nicht einmal selbst, viel weniger seine Art erhalten kann, ob er gleich den Trieb und das Vermögen, mithin den Ruf der Natur für sich hat, sie zu erzeugen" (8:117 Anm.; →Zustand, bürgerlicher/gesellschaftlicher).

In anthropologischen Zusammenhängen wird die Jugend mehrfach dem Alter gegenübergestellt, wobei sie nicht immer gut abschneidet (vgl. 7:263; *Refl.* 1479–1481, 15:654; *Refl.* 1992, 16:186). Als positives Charakteristikum der Jugend wird aber erwähnt, sie sei „zur Freundschaft auferlegter" (20:146; →Freundschaft). Eher ein Problem stellt für Kant die Neigung der Jugend zur tragischen →Kunst dar (vgl. 7:263; 20:185; →Komödie (Lustspiel) / Tragödie (Trauerspiel)).

Die meisten Aussagen Kants zur Jugend finden sich in der *Pädagogik* (vgl. 9:442; 9:448; 9:450; 9:460; 9:473; 9:479) und in Erörterungen zur „Unterweisung der Jugend" (vgl. 2:305; 2:312; KrV A 754 / B 782; 5:154; 6:183; 9:76). Dabei spielt Kants Feststellung eine erhebliche Rolle, dass sich schon in frühester Jugendzeit der Begriff der Pflicht rühre (vgl. 23:101f.; 4:411; 5:154f.; 6:48).

Lutz Koch

Jung-Stilling, Johann Heinrich

Dt. Augenarzt (1740–1817); Lehrer der Staatswirtschaft, großherzoglich-badischer geheimer Hofrat, Schriftsteller. In einem Brief vom 1. März 1789 rühmt Jung-Stilling Kant wegen der Klärung eines rechtphilosophischen Problems, indem er ihn als „sehr groses Werckzeug in der Hand Gottes" (11:8f.) rühmt und prognostiziert, dass die kantische Philosophie „eine weit grösere geseegnetere und allgemeinere Revolution bewürcken [werde] als Luthers Reformation" (11:9). Ebenso behauptet Jung-Stilling, dass, wenn die *KrV* richtig verstanden wurde, man einsehen müsse, „das keine Widerlegung möglich ist" (11:9). Der Grund für diese außerordentliche Wertschätzung Kants bestehe darin, dass ihm Kants →transzendentaler Idealismus einen Beitrag gegen den Determinismus – „de[n] gröste[n] Despote[n] der Menschheit" (11:8) – zu leisten scheint. In seiner Lebensgeschichte führt er die Angst vor dem Determinismus auf die Philosophie Leibniz' und Wolffs zurück; mit der *KrV* komme Kant das Verdienst zu, die Vernunft in die Schranken der Sinnenwelt gewiesen zu haben, womit für ihn der Kampf mit dem Determinismus beendet sei (vgl. Jung-Stilling, *Lebensgeschichte*, S. 448f.). In der Forschung wird Grund, Intensität und Bedeutung dieses Determinismusproblems und Jung-Stillings Verhältnis zu Kant allerdings kontrovers diskutiert (vgl. etwa Vinke, *Jung-Stilling-Forschung*, S. 190 Anm. 23 sowie S. 198f.; speziell zu Jung-Stillings Kantverhältnis vgl. ausführlicher Vinke, *Johann*, insbes. Abs. C und D).

Die im Brief an Kant zuletzt angesprochene rechtsphilosophische Problematik thematisiert Jung-Stilling in Ermangelung „einer wahren und reinen Methaphysick der Gesetzgebung" (11:9) – ein Desiderat, vom dem er hoffe, dass Kant es noch ausfüllen werde. Mit Bezug auf Kants vier Kategorienklassen nennt er „vier [sich] darauf gründende Principien des Naturgesetzes […]. (1.) Erhalte dich selbst. (2.) Befriedige deine Bedürfnisse. (3.) Sey ein Glied der bürgerlichen Gesellschaft, und (4.) Vervollkommne dich selbst" (11:9) und bittet um Kants Meinung dazu. Diese hat Kant in einem Antwortbrief mitgeteilt, der lediglich als Entwurf erhalten geblieben ist, aber sein Ziel

laut Selbstauskunft des Adressaten erreicht haben dürfte (vgl. Jung-Stilling, *Lebensgeschichte*, S. 450). Darin führt Kant aus, dass „[d]ie Principien, die Sie der Gesetzgebung zum Grunde Ihrer Eintheilung zu legen in Vorschlag bringen, […] nicht füglich dazu dienen [können], weil sie insgesammt noch als *praecepta für den Menschen im Naturzustande* gelten" (23:494) und unterbreitet einen Vorschlag, wie derartige Gesetze den Kategorien gemäß eigentlich beschaffen sein müssten (vgl. 23:495).

Weiterführende Literatur

Vinke, Rainer: „Jung-Stilling-Forschung von 1983–1990", in: Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus, Bd. 17, hg. von Martin Brecht, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1991, 178–228.

Vinke, Rainer: „Johann Heinrich Jung-Stilling und Immanuel Kant", in: Frost, Micheal (Hg.): Blicke auf Jung-Stilling. Festschrift zum 60. Geburtstag von Gerhard Merk, Kreuztal: verlag die wielandschmiede 1991, 79–94.

Sebastian Wengler

juridisch

Gelegentlich verwendet Kant ‚juridisch' gleichbedeutend mit ‚rechtlich' (vgl. 23:304; 6:371; 8:381). Besondere und systematisch bemerkenswerte Bedeutung kommt diesem Ausdruck aber zu, wenn er von Kant in abgrenzender Hinsicht als Gegenbegriff zum Ethischen gebraucht wird. Die Gesetzgebung, „welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist *ethisch*. Diejenige aber, welche das Letztere nicht im Gesetze mit einschließt, mithin auch eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht selbst zuläßt, ist *juridisch*. Man sieht in Ansehung der letztern leicht ein, daß diese von der Idee der Pflicht unterschiedene Treibfeder von den *pathologischen* Bestimmungsgründen der Willkür der Neigungen und Abneigungen und unter diesen von denen der letzteren Art hergenommen sein müssen, weil es eine Gesetzgebung, welche nöthigend, nicht eine Anlockung, die einladend ist, sein soll" (6:219). Weitere wichtige Stellen: 8:381; *Refl.* 6764, 19:154; *Refl.* 7018, 19:227f.; *Refl.* 7271, 19:299; *Refl.* 7748, 19:506; 22:303; 27:154; 27:280.

Verwandte Stichworte

Legalität/Moralität; Gesetzgebung, ethische/juridische; Gesinnung; Triebfeder

Philosophische Funktion

Mit der Unterscheidung zwischen einer juridischen und einer →ethischen Gesetzgebung hat Kant das rechtsphilosophische Problem der Zwangsbegründung lösen wollen (vgl. 8:128). Der →Zwang lässt sich ausschließlich als Erfüllungsursache von Pflichthandlungen rechtfertigen. Pflichten sind aber aus ethischer Perspektive um ihrer selbst willen zu erfüllen. Daher muss neben die moralisch ausgezeichnete Pflichterfüllungsmöglichkeit eine zweite, die Erzwingung von Pflichten gestattende Pflichterfüllungsmöglichkeit treten. Also muss es neben der ethischen Gesetzgebung eine juridische geben. Die reine praktische Vernunft ist juridisch gesetzgebend, insofern ihr Gesetz den →Zwang zu solchen Handlungen moralisch zulässt, die um ihrer →praktischen Notwendigkeit willen auszuführen sie als ethisch gesetzgebende Vernunft verlangt. Da nur →Handlungen erzwingbar sind, kann nur das Handlungspflichten begründende Vernunftgesetz, das Rechtsgesetz, auf juridische Weise gegeben werden. Genuin ethische Pflichten, die Zwecksetzungen verlangen, können nicht juridisch gegeben werden. Die ethische Gesetzgebung normiert Absichtsbildung und Gesinnung und ist innerlich; die juridische Gesetzgebung ist äußerlich (vgl. 6:220). Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Gesetzgebungsweisen betrifft ausschließlich den Bereich der Pflichterfüllungsmotivation, nicht den Pflichtinhalt. Jede →Pflicht ist als Pflicht ethisch gegeben (vgl. 6:391) und entweder eine direkte oder eine indirekte ethische Pflicht (vgl. 6:221). Aber →Rechtspflichten, die Schuldigkeiten abtragen, sind zusätzlich solche, die – um legitim erzwingbar sein und das Recht mit Verwirklichungsmacht ausstatten zu können – auch auf juridische Weise gegeben werden, also zwar Erfüllung verlangen, jedoch kein bestimmtes Erfüllungsmotiv fordern und so eine durch Zwangsandrohung oder Zwangsanwendung äußerlich verursachte Erfüllung möglich machen. Daher sind auch →Pflichten gegen sich selbst grundsätzlich nicht Gegenstand einer juridischen Gesetzgebung (vgl. 23:393).

Weiterführende Literatur

Höffe, Otfried: „Recht und Moral. Ein kantischer Problemaufriß“, in: Neue Hefte für Philosophie 17, 1979, 1–36.

Kersting, Wolfgang: „Die juridische Gesetzgebung der Vernunft“, in: Funke, Gerhard / Seebohm, Thomas M. (Hg.): Proceedings of the Sixth International Kant-Congress, Washington DC: University Press of America 1989, 253–266.

Kersting, Wolfgang: Kant über Recht, Paderborn: Mentis 2004.

Wolfgang Kersting

Jurist

Kant sieht in dem Juristen einen „Beamten der Regierung“ (7:24) bzw. einen „Stellvertreter[] der Staatsmacht“ (8:369). Seines Amtes ist es, „vorhandene Gesetze anzuwenden, nicht aber, ob diese selbst nicht einer Verbesserung bedürfen, zu untersuchen“ (8:369). Neben dem Ausdruck ‚Jurist‘ verwendet Kant auch mit gelegentlich etwas abweichender Konnotation die Ausdrücke „Rechtsgelehrte[r]“, „Iurisconsultus“, „Rechtskundige[r]“ (6:229). Weitere wichtige Stellen: 6:229f.; 6:345; 8:373.

Verwandte Stichworte

Gericht, Gerichtshof; Gewalt, rechtsprechende; Rechtslehre; Richter; Sentenz

Philosophische Funktion

Der Ausdruck ‚Jurist‘ kennzeichnet bei Kant den positivistisch arbeitenden Juristen, der das Gesetz auslegt und anwendet, so wie es ist, ohne sich darüber Gedanken zu machen, wie das Gesetz (besser) sein könnte oder sollte. Letzteres ist eher die Aufgabe des (Rechts-)Philosophen (vgl. 7:24ff.: „Eigenthümlichkeit der Juristenfacultät“). Kant konzediert dabei durchaus, dass genau jene Selbstbeschränkung auch die Pflicht des Juristen als „Beamter der Regierung“ (7:24) und „Stellvertreter[] der Staatsmacht“ (8:369) sei, und doch macht er mit sanfter Ironie deutlich, dass sich aus der Beschränkung auf das positive, gesetzte Recht und damit auf eine „bloß empirische Rechtslehre“ (→ Rechtslehre) eine gewisse intellektuelle Blindheit gegenüber wichtigen Fragestellungen des → Rechts ergibt: „Eine bloß empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus’ Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur Schade! daß er kein Gehirn hat“ (6:230). Denn jedenfalls dem „bloße[n] Juriste[n]“ (6:345) bleibt verborgen, was „recht“ ist: „Was Rechtens sei (quid sit iuris), d. i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben, kann er noch wohl angeben: aber ob das, was sie wollten, auch recht sei, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht (iustum et iniustum) erkennen könne, bleibt ihm wohl verborgen, wenn er nicht eine Zeit lang jene empirischen Principien verläßt, die Quellen jener Urtheile in der bloßen Vernunft sucht […], um zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage zu errichten“ (6:229f.). Allerdings ist mit einem solchen Vorgehen auch nicht zu rechnen; denn „nachzufragen, ob auch die Verordnungen selbst recht sein mögen, muß von den Juristen als ungereimt gerade zu abgewiesen werden. Es wäre lächerlich, sich dem Gehorsam gegen einen äußern und obersten Willen darum, weil dieser angeblich nicht mit der Vernunft übereinstimmt, entziehen zu wollen“ (7:25; vgl. auch 8:373). Der Jurist, „der die *Wage* des Rechts und neben bei auch das *Schwert* der Gerechtigkeit sich zum Symbol gemacht hat, bedient sich gemeiniglich des letzteren, nicht um etwa blos alle fremden Einflüsse von dem ersteren abzuhalten, sondern wenn die eine Schale nicht sinken will, das Schwert mit hinein zu legen (vae victis), wozu der Jurist, der nicht zugleich (auch der Moralität nach) Philosoph ist, die größte Versuchung hat, weil es seines Amts nur ist, vorhandene Gesetze anzuwenden, nicht aber, ob diese selbst nicht einer Verbesserung bedürfen, zu untersuchen, und rechnet diesen in der That niedrigeren Rang seiner Facultät, darum weil er mit Macht begleitet ist […], zu den höheren“ (8:369). Die (Selbst-)Beschränkung des Juristen auf das positive Recht schafft nun aber Raum für die (Rechts-)Philosophie; dazu Kant wieder ironisch unter Anspielung auf die lichtbringende Fackel der Aufklärung im Hinblick auf das Verhältnis der Philosophie zu den anderen drei Fakultäten der Theologen, der Mediziner und eben der Juristen: „So heißt es z. B. von der Philosophie, sie sei die *Magd* der Theologie (und eben so lautet es von den zwei anderen). – Man sieht aber nicht recht, ‚ob sie ihrer gnädigen Frauen die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt‘“ (8:369).

Weiterführende Literatur

Gerhardt, Volker: Immanuel Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden', Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1995, insbes. 131ff.

Jan C. Joerden

Juristenfakultät

Kant fasst die Juristenfakultät zusammen mit den Fakultäten der → Theologie und → Medizin als zu der Klasse der „obere[n] Facultäten" (7:33) der Universität gehörig auf und daher im Gegensatz zu der „untere[n]" (7:35) → Fakultät der Philosophie (womit nicht seine Philosophie gemeint ist, sondern alle empirischen und philosophischen Disziplinen außerhalb der drei oberen Fakultäten). Die Juristenfakultät zeichnet sich zudem dadurch aus, dass sie die Gesetze positivistisch als gegeben und unveränderlich auslegt, ohne ihre normative Geltung zu hinterfragen (vgl. *Loses Blatt Krakau*, S. 4). Weitere wichtige Stellen: 7:79–93.

Verwandte Stichworte

Regierung; Universität; Jurist; Recht; Der Streit der Fakultäten

Philosophische Funktion

Der Begriff der Juristenfakultät wird von Kant in *Fakultäten* im Zusammenhang des zweiten Streits gebraucht, also des Konflikts zwischen Juristenfakultät und philosophischer Fakultät. Diesen Streit behandelt Kant mittels der „*Erneuerte[n] Frage*: *Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*" (7:79). Es ist zunächst nicht ersichtlich, warum Kant den Kompetenzstreit zwischen den beiden Fakultäten in eine geschichtsphilosophische Diskussion über den moralisch-politischen → Fortschritt der Menschen einbettet, und was dies über sein Verständnis der Juristenfakultät besagen kann. Vor dem Hintergrund seiner Universitätsidee sowie des besonderen zeitgenössischen Kontextes lässt sich dies jedoch erklären.

Erstens berühren, wie Kant erklärt, die Lehrinhalte der oberen Fakultäten die Interessen der Regierung (vgl. 7:18) und werden daher von ihr sanktioniert (vgl. 7:19), weil die Regierung durch sie sich „Einfluß aufs Volk verschaff[en]" (7:19) kann und will. Dies steht in pointiertem Gegensatz zu den Lehren der unteren Fakultät der Philosophie, die allein um der Wissenschaft willen verfolgt werden. Dem entsprechend bestimmt Kant den eigentümlichen, von der Regierung vorgegebenen praktischen → Zweck der Juristenfakultät als das Lenken des „äußere[n] Verhalten[s] [der Untertanen] unter dem Zügel öffentlicher Gesetze" (7:22). Diese Gesetze sucht der in der Juristenfakultät ausgebildete Jurist aber nicht in der Vernunft, sondern „im öffentlich gegebenen und höchsten Orts sanctionirten Gesetzbuch" (7:24f.).

Zweitens meint Kant, dass „die Juristen" (7:129) – wie sie namentlich in einer Vorarbeit erwähnt werden (*Loses Blatt Krakau*, S. 4) – unter den „Gelehrten" (7:19) besonders geneigt waren, in der französischen → Revolution nichts als „Elend und Greuelthaten" (7:85) zu sehen, sowie in der fortschrittlichen, von Kant behaupteten Geschichtskonzeption nichts als Träume „gutmüthige[r] Phantasten" (7:80; vgl. Brandt, *Universität*, S. 120). Dagegen sieht Kant selbst in der französischen Revolution ein Zeichen „der *Evolution* einer *naturrechtlichen* Verfassung" (7:87), eine Entwicklung hin zur republikanischen Verfassung, die gegen das bloße von den Juristen verteidigte „*Landrecht*" (7:23) gestellt wird. Der Kontrast zwischen positivem Recht und → Naturrecht tritt also im Streit der Juristenfakultät mit der philosophischen Fakultät stark in den Vordergrund: „Weil es hier nur natürliche und aus dem gemeinen Menschenverstande hervorgehende Rechte betrifft, so sind die natürlichen Verkündiger und Ausleger derselben im Volk nicht die vom Staat bestellte amtsmäßige, sondern freie Rechtslehrer, d. i. die Philosophen, welche eben um dieser Wahrheit willen, die sie sich erlauben, dem Staate, der immer nur herrschen will, anstößig sind" (7:89).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: „Zum ‚Streit der Fakultäten'", in: Brandt, Reinhard & Stark, Werner (Hg.): Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen (Kant-Forschungen, Bd. 1), Hamburg: Meiner 1987, 31–78.

Brandt, Reinhard: Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants ‚Streit der Fakultäten'. Mit einem Anhang zu Heideggers ‚Rektoratsrede', Berlin: Akademie 2003.

Gerhardt, Volker (Hg.): Kant im Streit der Fakultäten, Berlin u. a.: de Gruyter 2005.

Josep Clusa / Thomas Sturm

Justi, Johann Heinrich Gottlob von

Dt. Jurist und Ökonom (1717–1771); Justi war ab 1750 als Professor der Kameralistik in Wien tätig, 1755 wurde er Bergrat und Polizeidirektor in Göttingen. Dort wurde er zu einem der wichtigsten politischen und ökonomischen Denker des 18. Jh. und zum Verteidiger einer durch politische und wirtschaftliche Reformen modernisierten Monarchie (vgl. Adam, *Economy of Justi*, S. 93ff.). Für Kant ist er als Mineraloge von Bedeutung. Justis Schrift *Mineralreich* (1757) ist die Grundlage eines Teils der *Physischen Geographie*. Die Aufgliederung der Minerale in der *Physischen Geographie* (vgl. 9:366–375) folgt Justis Aufgliederung bis auf die untersten Ebenen (vgl. Justi, *Mineralreich*, §§ 21–440). Der Unterabschnitt, „*Vom Ursprunge der Mineralien*“ (9:375f.), hat allerdings kein Gegenstück in Justis Schrift (vgl. 9:375f.).

Tobias Audersch

Juvenal, Decimus Junius

Römischer Satirendichter des 1./2. Jh. n. Chr. (geb. 67 n. Chr.), scharfer Kritiker seiner Zeit, im Mittelalter als ‚*ethicus*‘ (vgl. Albrecht, *Geschichte der römischen Literatur*, Bd. 2, S. 817) bezeichnet. Kant war seit seiner Schulzeit mit den Schriften Juvenals vertraut und verehrte seine ernste Satire wegen ihrer Nähe zur →Didaktik (vgl. Vorländer, *Kant*, Bd. 1, S. 376; vgl. S. 41). Vermutlich sieht Kant in Juvenal ein Beispiel beharrlicher Verurteilung menschlicher Schwächen. So macht Kant durch ein Juvenal-Zitat auf „[…] die Kraft der Triebfeder, die im reinen Gesetze der Pflicht als Pflicht steckt […]“, (5:158) aufmerksam: „Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem Integer; ambiguae si quando citabere testis Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis falsus, et admoto dictet periuria tauro, Summum crede nefas animam praeferre pudori. Et propter vitam vivendi perdere causas“ (Juvenal, *Satiren*, VIII, 79–85; 5:158f.). „Sei ein braver Soldat, ein redlicher Vormund, als Schiedsmann makellos; wirst du auch als Zeuge gerufen und ist der Sachverhalt unklar und zweifelhaft und mag dir selbst ein Phalaris befehlen, falsche Zeugnis abzulegen, ja, spräche er dir Meineid vor und zeigte dir dabei das Folterwerkzeug: Acht es für höchsten Frevel, vor Ehre das Leben zu setzen und um des Lebens willen des Lebens Sinn zu verlieren“ (Juvenal, *Satiren*, S. 91). Dasselbe Zitat nutzt Kant in der *MSR*, um den Wert des menschlichen Lebens zu verdeutlichen: Bei der Wahl zweier Verbrecher zwischen dem Tod und der Karrenstrafe sucht „[…] der ehrliche Mann […] den Tod, der Schelm aber die Karre […]. Denn der erstere kennt etwas, was er noch höher schätzt, als selbst das Leben: nämlich die *Ehre*; der andere hält ein mit Schande bedecktes Leben doch immer noch für besser, als gar nicht zu sein (animam praeferre pudori. Iuven.)“ (6:333f.). Im Zuge der Charakterisierung der „Naturgabe“ eines „richtig[en] Verstand[es], welcher für Begriffe der gemeinen Erkenntniß zulangt“, und auch „der *gesunde* (fürs Haus hinreichende) Verstand“ genannt wird, führt Kant den Ausspruch des „Wachmeister[s] bei Juvenal“ an: „Quod sapio, satis est mihi, non ego curo – esse quod Arcesilas aerumnosique Solones“ (7:197); „Was ich verstehe, ist mir genug; ich sorge mich nicht darum, zu sein, was Arkesilaos und die mühebeladenen Solons […]“ (Übers. Weischedel). Das Zitat stammt allerdings von Persius (vgl. KrV A 855–856 / B 883–884, lat.: „Hic aliquis de gente hircosa centurionum dicat: ’quod sapio […]“, Persius, *Saturae*, III, S. 78, „Hier mag irgendeiner aus der Menge der wie Ziegenböcke stinkenden Zenturionen sagen: Was ich verstehe […]“, Übers. Vf.). Mit Hilfe der oft verkürzt wiedergegebenen Redewendung des Juvenal: „Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano“ (Juvenal, *Satiren*, X, 356); „Man sollte dafür beten, dass in einem gesunden Körper ein gesunder Geist sei“ (Übers. Vf.) leitet Kant einen Gedanken zur Beschaffenheit des →Geistes ein: „Zum ersten gehört ein Gesunder Verstand und ein Gut Herz“ (*Refl.* 6577, 19:92).

Weiterführende Literatur

Highet, Gilbert: Juvenal the Satirist, New York: Oxford University Press 1961.

Christiane Straub

Kälte

Kälte ist keine selbständige, positive Realität der Natur, sondern ein „Mangel“ (9:251), eine „Beraubung“ (2:185), d. h. „nur eine Verneinung der Wärme“ (2:184). Weil Kälte also „keineswegs […] für etwas Positives anzusehen“ ist (9:237), gibt sie ein Musterbeispiel für das „nihil privativum“ (KrV A 291 / B 347) und verhält sich ähnlich wie die Finsternis zum Licht. Weitere wichtige Stellen: 2:184f.; 9:251.

Verwandte Stichworte

Beraubung; Nichts; Wärme

Philosophische Funktion

Mit seinem Standpunkt, dass „allein“ die Wärme „etwas Positives“ sei, Kälte dagegen dessen „Mangel“ (9:251), bezieht Kant Stellung in Bezug auf die „Frage, ob die Kälte eine positive Ursache erheische, oder ob sie als ein Mangel schlechthin der Abwesenheit der Ursache der Wärme beizumessen sei“ (2:184). Weil aber vorauszusetzen ist, dass das Prinzip Wärme in keinem Körper völlig „fehlt“ (9:251), gibt es streng genommen „keine absolute Kälte in der Natur, und wenn man von ihr redet, so versteht man sie nur vergleichungsweise“ (2:184). Wenn man eine Materie annimmt, die durch ihre Anziehungskraft einer anderen Materie bei der Berührung die Wärme raubt, so kann die daraus resultierende „Kälte jenes Körpers eine negative Wärme genannt werden […], weil die Verneinung, die in den wärmeren Körper daraus folgt, eine Beraubung ist“ (2:185).

Hubertus Busche

Kamel

Am Beispiel des Kamels erläutert Kant zum einen den Begriff einer relativen oder äußeren →Zweckmäßigkeit der Natur, zum anderen das zweckmäßige Wirken der Natur im Blick auf die allmähliche Herausbildung gesetzlicher Rechts- und Friedensordnungen, die Kant jedoch als ein Resultat nicht der Naturteleologie, sondern der praktischen Vernunft des Menschen betrachtet. Wichtige Stellen: 5:368; 5:378; 7:184; 7:227; 8:363; 9:323–325; 9:329f.; 9:398; 9:418.

Verwandte Stichworte

Zweckmäßigkeit; Natur; Teleologie, teleologisch; Naturzweck

Philosophische Funktion

Das Kamel dient Kant in *Anthropologie* aufgrund seiner Nutzung als Tragetier zur Illustration gewaltiger Mengen historischen Wissens der Polyhistorie (vgl. 7:184; 7:227) sowie in *KU* zur Beschreibung von äußeren Zweckrelationen in der Natur (vgl. 5:368; 5:378). In Kants *Physischer Geographie* finden sich sowohl naturkundliche Beschreibungen unterschiedlicher Kamelarten (vgl. 9:323–325; 9:329–330) als auch kultur-geographische Bestimmungen der Nutzung des Kamels durch die Bewohner der Wüsten (vgl. 9:398; 9:418). Hieran schließen die Überlegungen Kants zur Würdigung der Rolle des Kamels für die Nutzung selbst der Sandwüsten im teleologischen Plan der Natur an: So tragen die Kamele dazu bei, dass die Menschen aufgrund der Möglichkeit, sich nahezu unbegrenzt über die →Kugelgestalt der Erde zu bewegen, aus der gesetzlosen Freiheit des →Naturzustands herausfinden und in den Rechtszustand einer republikanischen Friedensordnung übergehen (vgl. 8:363–365).

Matthias Lutz-Bachmann

Kames, Lord (Henry Home)

Schott. Jurist, Philosoph und Historiker (1696–1782); weniger durch seine Arbeiten zur Rechtslehre und zur Historiographie als vielmehr durch sein dreibändiges Werk zu den Grundlagen der Ästhetik und der schönen Künste (vgl. Kames, *Elements of Criticism*) von 1762 wurde Kames über die Grenzen Schottlands hinaus bekannt. Neben Schriften →Shaftesburys, →Edmund Burkes und →Francis Hutchesons werden Kames’ *Elements of Criticism* als ein wichtiger Einflussfaktor für das kantische Ästhetikverständnis, vor allem hinsichtlich der Frage nach den Prinzipien und der Methode zur Begründung ästhetischer Urteile, genannt (vgl. Zammito, *Genesis*, S. 30f.).

Nachzuweisen ist dieser Einfluss an jenen Stellen, an denen die Ästhetik „als bloße *Kritik des Geschmacks* […] [, die] nur eine *Norm* (Muster oder Richtschnur […]) hat, welche in der allge-

meinen Einstimmung besteht“ (9:15) von der Logik als einer Wissenschaft a priori strikt unterschieden wird (vgl. 9:15). Analog haben die Prinzipien der schönen Künste auch für Kames ein empirisches Fundament, das in den Bereich der Kritik gehöre, deren Aufgabe es sei, „den empfindenden Theil der menschlichen Natur zu untersuchen, die Gegenstände, die von Natur angenehm oder unangenehm sind, aufzusuchen“ (Kames, *Grundsätze der Kritik*, S. 8). Explizit erwähnt Kant Kames in Gegenüberstellung zu →Alexander Gottlieb Baumgarten. Dieser habe „den Plan zu einer Ästhetik, als Wissenschaft, gemacht. Allein richtiger hat *Home* die Ästhetik *Kritik* genannt, da sie keine Regeln *a priori* giebt“ (9:15). Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass Kames zumindest nominell auch von →‚Kritik‘ als Wissenschaft (engl. *science of criticism*) spricht und in Aussicht stellt, dass die Kritik, „insofern sie als eine vernunftmäßige Wissenschaft studiert wird, ihre mannichfaltigen Vortheile“ (Kames, *Grundsätze der Kritik*, S. 8) habe, so dass das strenge kantische Diktum „Schöne […] Künste erlauben nur critic. Home. Daher keine Wissenschaft des Schönen“ (*Refl.* 1588, 16:27) nicht ohne weiteres auf die Position Kames’ zurückgeführt werden kann.

Weiterführende Literatur

Zammito, John H.: The Genesis of Kant’s Critique of Judgment, Chicago u. a.: The University of Chicago Press 1992.

Sebastian Wengler

Kampf (des guten Prinzips mit dem bösen)

Kant fasst den Widerstreit im Inneren des Menschen, entweder dem Sittengesetz zu folgen oder sich bedingungslos an seinen Neigungen zu orientieren, im Zweiten Stück der *Religion* als einen „*Kampf des guten Princips mit dem bösen*“ (6:57) und rekonstruiert die biblische Erzählung der Versuchung Jesu durch den Satan als bildhafte Darstellung dieses Kampfes. Wichtige Stellen: 6:57; 6:78; 6:93.

Verwandte Stichworte

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; Sieg (des guten Prinzips über das böse); Hang zum Bösen

Philosophische Funktion

Da Menschen trotz ihrer praktischen Vernunft gegen das →Sittengesetz verstoßen können, muss ein Hang zum Bösen in der menschlichen Natur angenommen werden, der mit der moralischen Anlage des Menschen in Konflikt steht (vgl. 6:26–39). Kant betont in diesem Zusammenhang, nicht die →Neigungen selbst seien böse (vgl. 6:58), sondern es müsse ein „besonderes positives (an sich böses) Princip“ (6:59) geben, den Neigungen zu folgen, ohne sie unter die Bedingung des Sittengesetzes zu stellen. Moralisches Handeln stellt sich daher nicht von selbst ein, sondern erfordert einen inneren Kampf des guten Prinzips mit dem bösen. Kant versucht, Bestandteile der christlichen Lehre als Darstellungen dieser Einsicht zu rekonstruieren. Zunächst interpretiert er das Motiv des Kampfes im Epheserbrief gemäß seiner Moralphilosophie (vgl. 6:59). Die wesentliche biblische Vorlage ist aber die Versuchung Jesu durch den Satan (vgl. 6:78–83). Jesus widerstehe zwar der Versuchung, kann aber das Reich des bösen Prinzips dadurch nicht vernichten, sondern dient nur als Sinnbild dafür, dass sich im fortwährenden Kampf das gute Prinzip immer wieder durchsetzen kann. Das Dritte Stück der *Religion* führt die Metaphorik des Kampfes mit der Rede vom endgültigen Sieg über das böse Prinzip weiter (→Sieg (des guten Prinzips über das böse)).

Weiterführende Literatur

Chignell, Andrew: „The Devil, the Virgin, and the Envoy. Symbols of Moral Struggle in Religion, Part Two, Section Two“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Berlin: Akademie 2011, 111–129.

Matthias Hoesch

Kanon

Das Wort ‚Kanon‘ (manchmal ‚Canon‘) bezeichnet: 1. „den Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnisvermögen überhaupt“ (KrV A 796 / B 824; vgl. 24:505); 2. „eine auf der reinen Vernunft beruhende Vorschrift ohne welche kein richtiger Verstandes Gebrauch möglich ist“ (24:505); 3. „allgemeine Lehrsprüche, die den Wissenschaften zur Grundlage dienen und

etwas Erhabenes und Durchdachtes andeuten“ (9:77). Weitere wichtige Stelle: 24:549.

Verwandte Stichworte
Organon; Disziplin; Kanon der reinen Vernunft

Philosophische Funktion
In Kants Philosophie besetzt ein Kanon eine mittlere Stelle zwischen einem Organon und einer Disziplin. Während eine Disziplin eine bloß negative Rolle spielt, indem sie dazu anleitet, Fehler zu vermeiden, ist ein Kanon positiv bewertet, indem er die Bedingungen festzulegen erlaubt, unter denen gewisse Erkenntnisse richtig sind. Im Unterschied zu einem Organon kann ein Kanon nicht dazu dienen, neue Erkenntnisse zu erwerben.

Kant benutzt das Wort ‚Kanon‘, zusammen mit →‚Organon‘ und →‚Disziplin‘, um den epistemologischen Status verschiedener Elemente seiner kritischen Philosophie zu beschreiben:

Erstens ist die „allgemeine [reine] Logik in ihrem analytischen Theile ein Kanon für Verstand und Vernunft überhaupt, aber nur der Form nach, denn sie abstrahiert von allem Inhalte“ (KrV A 796 / B 824, vgl. KrV A 52f. / B 77; KrV A 131 / B 170; 4:387; 9:13; 9:16; 9:17; *Refl.* 1602, 16:32; *Refl.* 1603, 16:33; *Refl.* 1629, 16:47; 29:13f.). Sie kann nicht „wie ein *Organon* zur wirklichen Hervorbringung […] von objectiven Behauptungen“ gebraucht werden (KrV A 61 / B 85; vgl. 24:505; 24:506; 24:696). Zweitens ist die transzendentale →Logik „der Kanon des reinen Verstandes“ in Bezug auf „synthetische[r] Erkenntnisse a priori“ (KrV A 796 / B 824) und „ein Kanon der Beurtheilung des empirischen Gebrauchs“ des Verstandes (KrV A 63 / B 88). Er wird „gemißbraucht, wenn man sie als das Organon eines allgemeinen und unbeschränkten Gebrauchs [des Verstandes] gelten läßt“ (KrV A 63 / B 88). Drittens wird die „*Analytik der Grundsätze* […] ein Kanon für die *Urtheilskraft* sein, der sie lehrt, die Verstandesbegriffe […] auf Erscheinungen anzuwenden“ (KrV A 132 / B 171). Viertens sind die →Ideen der Vernunft ein Kanon des „ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs“ des Verstandes (KrV A 329 / B 385), weil sie Regeln sind, unsere Erfahrung zu erweitern und zu ordnen, und weil die Ideen „vielleicht von den Naturbegriffen zu den praktischen einen Übergang möglich machen und den moralischen Ideen selbst auf solche Art Haltung und Zusammenhang mit den speculativen Erkenntnissen der Vernunft verschaffen können“ (KrV A 329 / B 386; dagegen vgl. KrV A 131 / B 170; KrV A 726 / B 824).

Es gibt einen Kanon für die reine praktische Vernunft, der die Grundsätze ihres richtigen Gebrauchs bestimmt (vgl. KrV A 797–831 / B 825–859). Außerdem nennt Kant eine Formulierung des moralischen Gesetzes („handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum *allgemeinen Naturgesetze* werden sollte“, 4:421) den „Kanon der moralischen Beurtheilung“ unserer Handlung (4:424).

Weiterführende Literatur
Carboncini, Sonia / Finster, Reinhard: „Das Begriffspaar Kanon-Organon. Seine Bedeutung für die Entstehung der kritischen Philosophie Kants“, in: Archiv für Begriffsgeschichte 26, 1982, 25–59.

Tonelli, Giorgio: Kant’s *Critique of Pure Reason* within the Tradition of Modern Logic, Hildesheim: Olms 1994, insbes. 37–132, 193–202.

Alberto Vanzo

Kanon der reinen Vernunft

Kant versteht unter Kanon „den Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnißvermögen überhaupt“ (KrV A 796 / B 824). In dem entsprechenden Hauptstück der *KrV* „Der Kanon der reinen Vernunft“ ist das betreffende „Erkenntnißvermögen“ die Vernunft in ihrem reinen Gebrauch. Es soll geklärt werden, ob sie sich als „Quell von positiven Erkenntnissen“ (KrV A 795 / B 823) erweisen kann. Weitere wichtige Stellen: KrV A 53f. / B 77f.; KrV A 61 / B 85; KrV A 63 / B 88; KrV A 132 / B 171; 9:15; 16:32f.; 16:45f.; 17:718; 18:11.

Verwandte Stichworte
Methodenlehre, transzendentale; Disziplin; Vernunft, spekulative; Vernunft, praktische; Vernunftgebrauch

Philosophische Funktion
Der *Kanon der reinen Vernunft* ist das zweite Hauptstück der *Transzendentalen Methodenlehre*, in

dem Kant die methodologische Konsequenz aus den Untersuchungen der → *Transzendentalen Elementarlehre* zieht. Diese Konsequenz besteht darin, dass „alle synthetische Erkenntniß der reinen *Vernunft* in ihrem speculativen Gebrauche nach allen bisher geführten Beweisen gänzlich unmöglich" ist (KrV A 796 / B 824). Darum gibt es auch für die reine Vernunft, theoretisch betrachtet, keinen Kanon, sondern nur eine Disziplin, die das erste Hauptstück der Methodenlehre ausmacht. Der *Kanon der reinen Vernunft* besteht aus drei Abschnitten.

In dem ersten Abschnitt „Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft" (A 797 / B 825) führt Kant Themen seiner praktischen Philosophie ein. Er macht darauf aufmerksam, dass es „reine praktische" bzw. „*moralische* Gesetze" gibt, und zwar nicht, um ihre Möglichkeit zu ergründen, sondern darum, weil sie den hier behandelten Kanon „erlauben" (KrV A 800 / B 828). Dieser Kanon betrifft zwei der drei Ideen der reinen Vernunft, nämlich das Dasein Gottes und ein künftiges Leben, während die dritte Idee, also die → Freiheit des Willens, für Kants Absicht in diesem Hauptstück beiseite gelassen werden kann. Ihr Status als problematischer Begriff der Transzendentalphilosophie wurde bereits in dem Antinomiekapitel behandelt. Es genügt, wenn man beachtet, die „praktische" Freiheit könne „durch Erfahrung bewiesen werden" (KrV A 802 / B 830).

Der zweite Abschnitt „Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft" (KrV A 804 / B 832) stellt die ausführliche Argumentationsstruktur dar, in welcher der Kanon der reinen Vernunft seinen Platz findet. Der Kanon ist auf die dritte der drei Fragen bezogen, die das Interesses der Vernunft ausmachen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? und 3. Was darf ich hoffen? (vgl. KrV A 805 / B 833). Die erste Frage ist bloß → spekulativ und wurde im ersten Hauptteil der *KrV* ausführlich behandelt. Die zweite Frage ist ausschließlich → praktisch und kann, wenn sie von der reinen Vernunft beantwortet wird, „moralisch" (KrV A 805 / B 833) heißen. Kant erwähnt sie aber nur flüchtig, weil es in der *KrV* nicht sein Anliegen ist, die praktische Philosophie *en détail* darzustellen. Der *Kanon der reinen Vernunft* bezieht sich also auf die dritte Frage, wobei es sich um zwei theoretische Bestandteile handelt, nämlich das Dasein Gottes und ein künftiges Leben, die aber nur aus der Perspektive der Moralphilosophie in Betracht gezogen werden. Deshalb ist die Frage „Was darf ich hoffen?" praktisch und theoretisch „zugleich" (KrV A 805 / B 833): einerseits ist sie auf die zweite, ausschließlich praktische Frage wesentlich bezogen, deren Beantwortung Kant in dem Ausdruck „*Würdigkeit, glücklich zu sein*" (KrV A 806 / B 834) zusammenfasst, andererseits betrifft die dritte Frage die zwei genannten Erkenntnisstücke. Sie wendet sich also auf die Bedingung der Möglichkeit der → Glückseligkeit für ein moralisches Wesen: „Wie, wenn ich mich nun so verhalte, daß ich der Glückseligkeit nicht unwürdig sei, darf ich auch hoffen, ihrer dadurch theilhaftig werden zu können?" (KrV A 809 / B 837). Die Antwort findet sich in Kants Lehre von dem Ideal des höchsten ursprünglichen Guts, nämlich in Gott als „höchste[r] Intelligenz", die über das „Zweckmäßige in der Welteinrichtung" verfügt (KrV A 799 / B 827). Die Verwirklichung der Glückseligkeit ist als solche ein theoretisches Problem, das mit der Zweckmäßigkeit in der Welt zu tun hat. Die Annahme des Daseins einer „*höchste*[n] *Vernunft*" (KrV A 810 / B 838) betrifft in Wahrheit eine Erkenntnis, die notwendig ist, wenn die Möglichkeit der Erlangung einer der moralischen Gesinnung proportionierten Glückseligkeit verständlich gemacht werden soll. Ebenso verhält es sich mit der Annahme eines künftigen Lebens im Blick auf die Tatsache, dass die dem Grad der Tugend angemessene Glückseligkeit offensichtlich in der Sinnenwelt nicht stattfindet (vgl. KrV A 811 / B 839). Beide Urteile „Es ist ein Gott" und „Es gibt ein künftiges Leben", machen zusammen die unerlässlichen „Voraussetzungen" (KrV A 811 / B 839; vgl. KrV A 818 / B 846) für die Verwirklichung des letzten Zweckes eines moralischen Menschen aus, d. i. die proportionierte Zusammenstimmung von → Sittlichkeit und → Glückseligkeit. So wird die Annahme des Daseins Gottes von einem praktischen Gebrauch der Vernunft her begründet, insofern diese Annahme der „Grund der praktisch nothwendigen Verknüpfung beider Elemente des höchsten abgeleiteten Guts" (KrV A 810f. / B 838f.), nämlich Sittlichkeit und Glückseligkeit, ist. Von einem theoretischen Standpunkt aus gesehen haben aber die Ideen von Gott und einem künftigen Leben einen bloß problematischen Status.

Deshalb werden sie von Kant im dritten Abschnitt „Vom Meinen, Wissen und Glauben“ (KrV A 820 / B 848) nicht als Gegenstände eines *Wissens* im eigentlichen Sinne des Wortes bezeichnet. Das → Fürwahrhalten in diesem Fall müsste nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv zureichend sein (vgl. KrV A 822 / B 850). Kant sieht sie vielmehr als zwei „Glaubensartikel“ (KrV A 830 / B 858) an. Es handelt sich um einen „*moralischen Glauben*“ (KrV A 828 / B 856), weil beide Artikel die einzig mögliche Bedingung für die Erreichung des letzten Zwecks der reinen Vernunft ausmachen.

In seiner Behandlung des *Kanons der reinen Vernunft* verzichtet Kant darauf, die zweite, ausschließlich praktische, Frage „Was soll ich thun?“ ausführlich zu beantworten (KrV A 805 / B 833). Das bedeutet aber nicht, dass ein Kanon für die praktische Vernunft überflüssig sei. In der Tat findet man in der *GMS* einen „Kanon der moralischen Beurtheilung“ (4:424). Und hier hat der Kanon, genauso wir in der *KrV*, mit „Grundsätze[n] *a priori*“ zu tun (KrV A 796 / B 824; vgl. KrV A 800 / B 828), so dass Kant ihn als ein „Kanon der reinen moralisch-praktischen Vernunft“ bezeichnet (8:420). Der „Probirstein“ (8:420) des moralischen Werts einer Handlung ist das Sittengesetz: „Man muss *wollen können*, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde“ (4:424). Es handelt sich hier um ein Kriterium a priori. Deshalb braucht man keinen Rekurs auf die Erfahrung, um sein Urteil zu fällen. Wenn die Subsumtion der Maxime unter das Sittengesetz zu einem Widerspruch führt, dann besitzt man bereits ein „unfehlbares Kennzeichnen der moralischen Unmöglichkeit der Handlung“ (8:421; vgl. 8:277; 19:172).

Schon in der Mitte der siebziger Jahre stellt Kant einen Kanon der reinen Vernunft in Aussicht. Wie später in der *KrV* neigt er dazu, den Kanon von der eigentlichen Kritik zu unterscheiden: „Um nun den ganzen Umfang [des Feldes der reinen Vernunft] […] zu verzeichnen […] dazu gehören: eine Critik, eine Disciplin, ein Canon und eine Architektonik der *reinen Vernunft*“ (10:199; vgl. KrV A 12 / B 26; 18:11).

Weiterführende Literatur

Grondin, Jean: „Hat die Kritik der reinen Vernunft einen Schluss?“, in: Existentia – Meletai Sophias VI–VII, 1996–1997, 113–125; ursprünglich auf französisch: La conclusion de la Critique de la raison pure, in: Kant-Studien 81, 1990, 129–144.

Gueroult, Martial: „Canon de la raison pure et Critique de la raison pratique“, in: Revue internationale de philosophie, 1954, 331–357; dt.: „Vom Kanon der Kritik der reinen Vernunft zur Kritik der praktischen Vernunft“, in: Kant-Studien 54, 1963, 432–444.

Heidemann, Ingeborg: „Das Ideal des höchsten Guts. Eine Interpretation des Zweiten Abschnittes im ‚Kanon der reinen Vernunft‘“, in: Heidemann, Ingeborg / Ritzel, Wolfgang (Hg.): Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781 * 1981, Berlin u. a.: de Gruyter 1981, 233–305.

Recki, Birgit: „Der Kanon der reinen Vernunft (A 795 / B 823–A 831 / B 859)“, in Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 597–616.

Silber, John R.: „Die metaphysische Bedeutung des höchsten Gutes als Kanon der reinen Vernunft in Kants Philosophie“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 23, 1969, 538–549; engl.: „The Metaphysical Importance of the Highest Good as the Canon of Pure Reason in Kant’s Philosophy“, in: University of Texas Studies in Literature and Language 1, 1959, 234–244.

Claude Piché

Kanter, Johann Jakob

Dt. Verleger (1739–1786). Nach einer Lehre in Leipzig kam Kanter 1760 nach Königsberg zurück und richtete seine Buchhandlung zunächst in der Langgasse ein. Seit 1764 gab Kanter die → *Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen* heraus. 1764 zog sein Geschäft in das ehemalige Loebenichtsche Rathaus um, wo Kant von 1766 bis 1777 sein Mieter war und seine Vorlesungen hielt (vgl. Kühn, *Kant*, S. 191 und 256). Das Geschäft Kanters wurde zum Treffpunkt des intellektuellen Königsberg. Von Kant verlegte Kanter die erste bis dritte Auflage des *Beweisgrundes* (1763, 1770, 1783, davon unveränderter Nachdruck 1794), die erste und zweite Auflage der *Beobachtungen* (1764, 1766) und die Erstausgaben der *Träume* (1766), der *Spitzfindigkeit* (1762), der *Negativen Größen* (1763) und der *Nachricht* (1765). Erhalten ist ein Brief

Kanters an Kant vom 28. 8. 1785, in dem Kanter sich aufgrund der *KrV*-Rezension von Christian Gottlieb Schütz darüber freut, dass so „viel liebes gutes und unterrichtendes, in beykommenden Blättern der [Jenaer] L.[itteratur] Z.[eitung] von ihrer Kritik der r. V. fortgesetzt ist" (10:405). Kant erwähnt, dass Kanter ihm einen – bisher nicht ermittelten – Band (St Omer, *Schemelsenkgsche Fabrik an der Luft gesäuert*) zugesandt hat (vgl. *Op. post*., 21:130).

Riccardo Pozzo

Kants Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre

Kants öffentliche Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre vom 7. August 1799 erschien zuerst im *Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur Zeitung* (Jena), Nr. 109 vom 28. August 1799, und wurde später auch in der *Oberdeutschen Literatur-Zeitung*, Stück CXV vom 27. September 1799 publiziert. Aktuelle editorisch zuverlässige Textausgabe: 12:370f.

Es handelt sich um eine öffentliche Stellungnahme Kants zur Wissenschaftslehre → Fichtes handelt, die er selbst allerdings weitgehend nur aus Rezensionen kannte. Im Frühjahr 1798 überreichte Johann Friedrich Abegg Kant einen Brief von Fichte, zu dem sich Kant Abegg zufolge wie folgt äußerte: „Dies ist nun so ein Kompliment, auch schreibt er immer höflich, aber eine Bitterkeit läuft mir unter, daß ich mich nicht über ihn oder gar für ihn erkläre". Und weiter: „[…] neulich las ich die Rezension seiner Schriften in der Jenaer Literaturzeitung; ich wußte beim ersten Male nicht recht, was er wollte, ich las sie zum zweiten Male und glaubte, nun würde ich etwas verstehen können, aber es war nichts. Er hält den Apfel vor den Mund, aber gewährt keinen Genuß. […] Er bleibt immer im allgemeinen, gibt nie ein Beispiel und kann, was noch schlimmer ist, keins geben, weil dasjenige, was zu seinem allgemeinen Begriffen paßt, nicht existiert" (Schulz, *Fichte in vertraulichen Briefen*, S. 90). Schließlich sah sich Kant durch die Aufforderung von 1798 in einer Rezension von Johannes Gottlieb Buhles *Entwurf der Transscendentalphilosophie* in der *Erlanger Literaturzeitung* an den „erste[n] Lehrer der Transscentendal-Philosophie" dazu veranlasst, sich öffentlich über Fichte, der in der Aufforderung als „der erste Transscendental-Philosoph" genannt wird, zu äußern. „Fichte hat den in der Kritik entworfnen Plan realisirt und den, von Kant angedeuteten transscendentalen Idealismus systematisch durchgeführt", so die Aufforderung, so dass „der Wunsch des Publicums, daß sich der Urheber der Kritik über das Unternehmen seines würdigsten Schülers, über den Urheber der Transscendental-Philosophie öffentlich erkläre" (Hinske, *Kants Weg*, S. 136ff.) besteht.

Inhalt der Schrift

Kants Antwort „auf die feierliche, im Namen des Publicums an mich ergangene Aufforderung des Recensenten von *Buhle's* Entwurf der Transscendental-Philosophie" (12:370) erfolgte ein halbes Jahr später, 1799, ebenfalls in der *Jenaer Allgemeinen Literatur Zeitung*. Kant gibt in seiner Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre eindeutig zu erkennen, dass er „*Fichte's Wissenschaftslehre* für ein gänzlich unhaltbares System halte". Denn, so Kant, „reine Wissenschaftslehre" sei „nichts mehr oder weniger als bloße *Logik*, welche mit ihren Principien sich nicht zum Materialen des Erkenntnisses versteigt, sondern vom Inhalte derselben als *reine Logik* abstrahirt, aus welcher ein reales Object herauszuklauben vergebliche und daher auch nie versuchte Arbeit ist, sondern wo, wenn es die Transscendental-Philosophie gilt, allererst zur Metaphysik überschritten werden muß" (12:370). Da es Gegenstand der reinen Logik ist, dass „man von der Materie derselben (den Objecten der Erkenntnis) abstrahirt", so stellt das Vorhaben Fichtes, eine noch „andere und höhere allgemeinere Wissenschaftslehre zu denken", die „nichts als das Scientifische der Erkentnis überhaupt (die Form derselben) enthalten kann", „ein vergebliches Umdrehen im Kreise mit Begriffen" dar (21:207).

Bedeutung im kantischen Werk

Die Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre stellt den Versuch Kants dar, sich gegen seine kritischen Nachfolger zu behaupten, die sich in Kants Sicht anmaßen, der kantischen Philosophie die „Absicht" zu unterstellen, dass sie „bloß eine *Propädeutik* zur Transscendental-Philosophie, nicht das *System* dieser Phi-

losophie selbst, liefern wolle[]“. Eine „solche Absicht“, habe so Kant, ihm nie „in Gedanken kommen können“, da er „selbst das vollendete Ganze der reinen Philosophie in der Crit. der r. V. für das beste Merkmal der Wahrheit derselben“ (12:371) ansehe. Kant warnt vor den „sogenannte[n] Freunde[n], vor denen und ihren ausgelegten Schlingen man nicht genug auf seiner Huth seyn kann“ und betont, dass „demungeachtet [...] die kritische Philosophie sich durch ihre unaufhaltbare Tendenz zu Befriedigung der Vernunft in theoretischer sowohl als moralisch praktischer Absicht überzeugt fühlen [muss], daß ihr kein Wechsel der Meynungen, keine Nachbesserungen oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorstehe, sondern das System der Critik auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt, und auch für alle künftige Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sey“ (12:371). Angesichts der geäußerten klaren Abgrenzung zur Wissenschaftslehre Fichtes mag der Versuch Kants überraschen, etwa zwei Jahre später im *Opus Postumum*, die „Philosophie [selbst] als Wissenschaftslehre“ (21:155) anzulegen. Aufgrund des im *Op. post.* verfolgten philosophischen Programms ist eine Annhäherung an die Theorie Fichtes aber auszuschließen.

Wirkung der Schrift

Nach der Veröffentlichung der Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre brach eine breite Diskussion darüber aus, „ob Kant mit der ersten Kritik tatsächlich das vollständige System der Transzendentalphilosophie aufgestellt habe oder nicht“ (Onnasch, *Kants Philosophie der Natur*, S. 4). In einem Brief von → Georg Samuel Mellin vom 13. April 1800 an Kant ist zu lesen, dass „über die Vollständigkeit der Grundlinien [...] [der Kantischen] Transscendentalphilosophie in der Critik der reinen Vernunft“ in „der Oberdeutschen Lit. Zeit. [...] viel [...] geschwatzt worden“ (12:303) ist. Fichtes Reaktion ist in einem Privatschreiben an → Schelling festgehalten, was dieser im *Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur Zeitung* Nr. 122 vom 28. September 1799 veröffentlichte. Fichte verweist zunächst auf Kants „Alterschwäche“, infolge dessen er „die Subtilität der theoretischen Speculation [...] gern andern überlasse“ und weist die Behauptung, die „Wissenschaftslehre sey nicht mehr und nicht minder als bloße Logik“ als sprachliches Missverständnis zurück. Weiter schreibt Fichte, dass er sich nicht auf Kants Schreiben beziehe, „in der Absicht“ sich „zu entschuldigen, sondern um noch bestimmter herauszuheben, was Kant selbst mit liebenswürdiger Billigkeit in jener Erklärung sagt: daß er nur nicht gestimmt sey, an den neuen Untersuchungen Theil zu nehmen, daß er sich nur loßsage von allem Antheil an ihren Resultaten, und daß hier überall nicht von einem beurtheilten Object, sondern von einem beurtheilenden Subject die Rede sey“ (*Gesamtausgabe*, Bd. III, 4, S. 75). In der *Ankündigung einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* S. 159 von 1801 erklärt Fichte, dass „man nicht sogleich und unbesehens diese Idee, wie man nur die Wörter hört, Wissenschaftslehre, und Anschauung und intellektuelle Anschauung [...] nach Kants Weise, der neuerdings den Leuten gleich ihre Ausdrücke erklärt, daß sie wohl unrecht behalten müssen, sie mögen sich anstellen, wie sie wollen“ (*Gesamtausgabe*, Bd. I, 7, S. 159) verwerfen solle. Auch Schelling ist sich noch 1799 mit Fichte einig, dass Kant sich durch seine Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre, „alles Recht, weiter mitzureden verwirkt“ hat und „philosophisch todt“ (Schelling/Fichte, *Briefwechsel*, S. 125ff.) ist.

Weiterführende Literatur

Förster, Eckart: „Fichte, Beck and Schelling in Kant's Opus Postumum“, in: MacDonald Ross, Georg / McWalter, Tony (Hg.): Kant and His Influence, Bristol: Thoemmes 1990, 146–169, insbes. 198ff.

Kühn, Manfred: Johann Gottlieb Fichte. Ein deutscher Philosoph, München: Beck 2012, insbes. 415ff.

Christiane Straub

Karsten, Wenzeslaus Johann Gustav

Dt. Mathematiker und Physiker (1732–1787). Karsten erlangte 1755 die Magisterwürde in Rostock und wurde dort 1758 Professor für Logik. 1760 ging er an die neugegründete Universität zu Bützow und übte dort 18 Jahre lang eine erfolgreiche Lehrtätigkeit aus. Schließlich nahm er einen Ruf nach

Halle an, um dort die mathematischen Wissenschaften zu lehren. Dort starb er, versehen mit dem Titel eines mecklenburgischen und preußischen Hofrats. Karstens *Lehrbegriff der gesammten Mathematik* trat in Konkurrenz zu den damals auf allen Mittel- und Hochschulen eingeführten Kompendien →Christian Wolffs und →Abraham Gotthelf Kästners. Kant legte seinen Physikvorlesungen Karstens *Anleitung zur gemeinnützlichen Kenntnis der Natur* (vgl. Karsten, *Anleitung*) zugrunde, der Verbleib seines Handexemplars ist unbekannt. Weiterhin findet sich eine kurze Erwähnung im *Op. post.* (vgl. 21:433). Zudem besaß Kant die *Mathesis theoretica elementaris atque sublimior* und die *Anfangsgründe der Naturlehre* (vgl. Karsten, *Mathesis*; Karsten, *Anfangsgründe*).

Dirk Effertz

Kästner, Abraham Gotthelf

Bedeutender dt. Mathematiker, Physiker und Dichter der Aufklärungszeit (1719–1800), der als Professor für Mathematik und Naturlehre an den Universitäten Leipzig und Göttingen wirkte. Durch seine zahlreichen mathematischen und naturwissenschaftlichen Schriften prägte Kästner nachhaltig die Weiterentwicklung der mathematischen Wissenschaften. Zu seinen einflussreichsten Schriften gehören die *Geschichte der Mathematik* (4 Bde., 1796–1800) und die *Anfangsgründe der Mathematik* (4 Bde., 1758–1769). Aber auch als Autor von Sinngedichten und Aphorismen wurde Kästner einer breiten Öffentlichkeit bekannt. Kants Kenntnisse der zeitgenössischen Mathematik sind nachweislich von Kästner beeinflusst. In Kants Bibliothek befanden sich Kästners *Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie, ebenen und sphärischen Trigonometrie und Perspektiv* (1758; Bd. 1 der *Anfangsgründe der Mathematik*). In seiner vorkritischen Schrift über die *Negativen Größen* bezieht sich Kant auf sie als eine wichtige Quelle für seine Konzeption der negativen Größen (vgl. 2:170). Die ausführlichste Auseinandersetzung mit Kästner findet sich in Kants nachgelassener Schrift „Über Kästners Abhandlungen“ (20:410–423), die Kant dem Kommentator der *KrV*, →Johann Schultz, als Vorlage für eine Rezension von Eberhards *Philosophischem Magazin* (1790) zur Verfügung stellte und von diesem ohne nennenswerte Änderungen übernommen wurde (vgl. 20:410–423). Mit dieser Rezension bot sich Kant nicht nur erneut die Möglichkeit, die Eberhardsche Kritik (vgl. Eberhard, *Philosophisches Magazin*, Bd. 2) an seinem anschauungsbezogenen Mathematikbegriff zurückzuweisen, sondern er konnte auf diesem Wege auch – gegen Eberhard – auf eine prinzipielle Übereinstimmung mit Kästners Überlegungen zum Raumbegriff hinweisen. Im Mittelpunkt steht dabei der Zusammenhang zwischen mathematischer und philosophischer Betrachtung der Unendlichkeit. Zum einen ist Kant hier darum bemüht, den Unterschied zwischen der mathematischen Betrachtung des Unendlichen und der transzendentalphilosophischen Betrachtung der Unendlichkeit aufzuzeigen. Zum anderen weist er aber auch auf die Verträglichkeit und Zusammengehörigkeit beider Unendlichkeitsvorstellungen hin. Im Kontext seiner Abgrenzung von mathematischer und philosophischer Betrachtungsweise im *Opus Postumum* kommt Kant auf diese Auseinandersetzung mit Kästner mehrfach zurück (vgl. 21:98; 22:544f.).

Brigitta-Sophie von Wolff-Metternich

Kasuistik

Kasuistik (lat. *casus*, (Einzel-)Fall) ist eine besonders in der Scholastik verbreitete Methode der Anwendung von allgemeinen Moralprinzipien auf Einzelfälle bzw. der Gewissensprüfung in Konfliktfällen. Kant versteht die Kasuistik im Kontext der Tugendlehre als „Inbegriff von Aufgaben für die Urtheilskraft zu Unterscheidung dessen was in vorkommenden Fällen ethisch=erlaubt sey oder nicht“ (23:389). Entsprechend diskutiert Kant dort mehrere „*Casuistische Fragen*“ (6:423). Weitere wichtige Stellen: 6:186; 6:246; 6:411; 6:413; 6:428; 6:431; 6:433f.; 6:437; 6:454; 6:458; *Refl.* 308, 15:119; 23:408; 23:419.

Verwandte Stichworte

Tugendlehre; Tugendpflicht; Spielraum (latitudo); Urteilskraft

Philosophische Funktion

Kant verwendet den Begriff Kasuistik vor allem im Zusammenhang mit der Tugendlehre. Tugend-

pflichten sind „weite Pflichten“ (23:389) mit einem Spielraum in der Anwendung. Sie gebieten im Unterschied zu den →Rechtspflichten nicht Handlungen, sondern →Maximen (vgl. 23:389; vgl. 6:411). Das Problem dabei ist, dass es bei der Ausübung von Tugendpflichten zu einem „Widerstreit der Maximen“ (23:389) kommen kann. „Die Ethik […] führt wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten verstattet, unvermeidlich dahin, zu Fragen, welche die Urtheilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei und zwar so: daß diese wiederum eine (untergeordnete) Maxime an die Hand gebe (wo immer wiederum nach einem Princip der Anwendung dieser auf vorkommende Fälle gefragt werden kann); und so geräth sie in eine *Casuistik*, von welcher die Rechtslehre nichts weiß“ (6:411). Die Tugendpflicht der Wohltätigkeit muß, was das Maß der Wohltätigkeit betrifft, mit der Tugendpflicht, sich selbst nicht in eine bedürftige Lage zu versetzen, in Übereinstimmung gebracht werden (vgl. 6:454). Hier können sich Kollisionsfälle ergeben (vgl. 23:419). Doch entstehen diese nicht auf der Prinzipienebene der moralischen Forderungen, sondern auf der Anwendungsebene: nicht die moralisch selbstgesetzgebende Vernunft ist hier angesprochen, sondern die Urteilskraft (vgl. 23:419; 23:389 u. ö.). Entsprechend unterscheidet Kant zwischen einer ethischen Elementarlehre, die die Urteilskraft übt, und einer Methodenlehre, die sich auf die Vernunft bezieht (vgl. 6:411). Die Kasuistik als „Übung der Urtheilskraft“ (*Refl.* 308, 15:119) „ist also weder eine *Wissenschaft*, noch ein Theil derselben; denn das wäre Dogmatik und ist nicht sowohl Lehre, wie etwas *gefunden*, sondern Übung, wie die Wahrheit solle *gesucht* werden; *fragmentarisch* also, nicht systematisch (wie die erstere sein mußte) *in sie verwebt*, nur gleich den Scholien zum System hinzu gethan“ (6:411; vgl. 23:389). Gleichwohl ermöglicht ein „freyes Spiel“ der Urteilskraft die Steigerung der Tugendfertigkeit und des „Interesse[s] für die Sittlichkeit überhaupt“ (23:389). Der Kasuistik geht es dabei jedoch explizit nicht um die Gewinnung von Prinzipien aus Einzelfällen, denn dies würde zu einer Infragestellung der Geltung der Prinzipien führen. Kant spricht in dem Zusammenhang pejorativ von „Jesuitencasuistik“ (8:344; vgl. 8:385; vgl. →Jesuiten).

Weiterführende Literatur

Glass, Ronald: „The contradictions in Kant’s examples“, in: Philosophical Studies 22, 1971, 65–70.

Matson, W. I.: „Kant as Casuist“, in: The Journal of Philosophy 51, 1954, 855–860.

Schüßler, Rudolf: „Kant und die Kasuistik: Fragen zur Tugendlehre“, in: Kant-Studien 103, 2012, 70–95.

Unna, Yvonne: „Kant’s answers to the Casuistical Questions Concerning Self-Disembodiment“, in: Kant-Studien 94, 2003, 454–473.

Corinna Mieth

Katechismus

Nach der *Ethischen Methodenlehre* ist in Absicht auf die moralische Erziehung von Kindern bzw. „für den noch rohen Zögling“ als erstes und notwendiges „Instrument der Tugendlehre“ ein „moralischer *Katechism*“ verlangt (6:478). Hierbei ist es Kant zufolge von der „größten Wichtigkeit“, diesen „nicht mit dem Religionskatechism vermischt vorzutragen (zu amalgamiren), noch weniger ihn auf den letzteren folgen zu lassen“ (6:484). Für die Schulen fordert Kant zur Ausbildung des Rechts- und Unrechtsbewusstseins eine dritte Art Katechismus, einen „Katechismus des Rechts“ (9:490). Weitere wichtige Stellen: 6:14; 6:478f.; 6:48f.; 9:490.

Verwandte Stichworte

Bildung, moralische; Didaktik; Erziehung

Philosophische Funktion

Seine Vorrangstellung vor dem Religionskatechismus verdient der moralische, weil er anders als jener „aus der gemeinen Menschenvernunft (seinem Inhalt nach) entwickelt werden“ (6:479) und deshalb auch den Vorzug leichterer Verständlichkeit beanspruchen kann. Verglichen mit den „zur Religionslehre gezählten Geheimnissen von der göttlichen Natur“, die, „als ob sie ganz populär wären, in die Katechismen gebracht werden, späterhin aber allererst in moralische Begriffe verwandelt werden müssen, wenn sie für jedermann verständlich werden sollen“ (6:14), sei etwa die mit anderen Worten vorgetragene Unterscheidung zwischen der →Legalität von Handlungen und der Moralität von Gesinnungen „in der populärs-

ten Kinderunterweisung […] leicht verständlich“ (6:14). Nach Kant kann „nur durch rein moralische Grundsätze […] der Überschritt von der Tugendlehre zur Religion gethan werden“ (6:478); den Anfang mit den per se unverständlichen Religionslehren des Kirchenglaubens zu machen, hätte zur Folge, dass die Religionsbekenntnisse „unlauter sein würden“ (6:478).

Zum zentralen Inhalt des moralischen Katechismus erklärt Kant die Lehre, „daß das Pflichtgebot ja nicht auf […] Vortheile oder Nachtheile, sondern ganz rein auf das sittliche Princip gegründet werde“, d. h. die „*Schändlichkeit*, nicht die *Schädlichkeit* des Lasters (für den Thäter selbst) muß überall hervorstechend dargestellt werden“ (6:482f.). Angesichts der Fähigkeit, einem solchen Pflichtgebot zu genügen, werde der Schüler sich selbst „mit der größten Bewunderung der ihm beiwohnenden ursprünglichen Anlagen betrachten“ (6:483).

Die „*katechetische Lehrart*“ sei – im Unterschied zur sokratisch-dialogischen und zur dogmatisch-monologischen – dadurch charakterisiert, dass der Lehrer „allein der Fragende“ ist und die Antwort „aus der Vernunft des Lehrlings methodisch auslockt“ (6:479). Für sehr nützlich hält Kant es, „bei jeder Pflichtzergliederung einige casuistische Fragen aufzuwerfen und die versammelten Kinder ihren Verstand versuchen zu lassen, wie ein jeder von ihnen die ihm vorgelegte verfängliche Aufgabe aufzulösen meinte“ (6:483).

Bernd Dörflinger

Kategorie

Kategorien oder „*Stammbegriffe* des reinen Verstandes“ (KrV A 81 / B 107) sind „ursprünglich reine[] Begriffe der Synthesis, die der Verstand *a priori* in sich enthält, und um deren willen er auch nur ein reiner Verstand ist; indem er durch sie allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Object derselben denken kann“ (KrV A 80 / B 106). Diese Definition enthält folgende erläuterungsbedürftigen Definitionsstücke: (1) Kategorien sind → Vorstellungen a priori. (2) Sie sind begriffliche Vorstellungen. (3) Sie sind → reine Begriffe. (4) Sie sind ursprüngliche Begriffe. (5) Sie leisten eine Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung. (6) Sie erlauben → Objekte oder → Gegenstände der Anschauung zu denken.

(1) Das erste Definitionsstück enthält den Gattungsbegriff, unter den die Kategorien zu subsumieren sind. Gemäß diesem gehören sie – zusammen mit den reinen formalen Anschauungen, → Raum und → Zeit, den transzendentalen → Schemata und den reinen → Vernunftbegriffen oder → transzendentalen Ideen – zu den Vorstellungen a priori. Dies sind Vorstellungen, die nicht aus irgendeiner → Erfahrung gewonnen werden, sondern vor aller Erfahrung als deren Bedingung im → Bewußtsein (‚Gemüt‘) bereitstehen. – (2) Im Unterschied zu Raum und Zeit, welche individuelle Vorstellungen (*repraesentationes singulares*) sind, gehören die Kategorien zu den allgemeinen Vorstellungen (*repraesentationes universales*) oder Begriffen. – (3) Im Unterschied zu den empirischen Begriffen (und zu den transzendentalen Schemata) sind die Kategorien Vorstellungen, denen nichts Anschauliches beigemischt ist, d. h. die keine Elemente enthalten, die aus der reinen oder der empirischen Anschauung stammen (vgl. Cramer, *Gegeben*). Dies gilt allerdings nur für die sogenannten ‚unschematisierten Kategorien‘. – (4) Im Unterschied zu den empirischen Begriffen (und den → Prädikabilia) sind die Kategorien Begriffe, die keine anderen Begriffe zur Grundlage haben. Sie bilden vielmehr die Grundlage für jegliche Begriffsbildung. Kant nennt sie daher auch „*Stammbegriffe*“ (KrV A 81 / B 107). – (5) Die Kategorien haben mit den reinen Anschauungsformen, Raum und Zeit, und den transzendentalen Schemata auch gemein, dass sie es auf eine gewisse Weise erlauben, eine Pluralität von sinnlichen Vorstellungen („dem Mannigfaltigen der Anschauung“, KrV A 80 / B 106) zu vereinigen. Aber die Art und Weise dieser ‚Vereinigung‘ ist bei den drei genannten transzendentalen Prinzipien völlig verschieden. Die Kategorien vereinigen die in der Anschauung gegebenen Sinnesdaten durch begriffliche → Synthesis „*(synthesis intellectualis)*“ (KrV B 151), das heißt dadurch, dass sie mehrere sinnliche Vorstellungen unter eine Vorstellung subsumieren. Kant sagt daher: „*[R]eine Synthesis, allgemein vorgestellt*, giebt nun den reinen Verstandesbegriff“ (KrV A 78 / B 104). (6) Kategorien sind → Begriffe, denen wir die Möglichkeit verdanken, Objekte zu denken, d. h. einen Unterschied zwischen bloß subjektiven Vorstellungen („Modificationen des Gemüths“, KrV A 99) und Vorstellungen von etwas

Objektivem zu machen. Die Kategorien sind also apriorische, ursprüngliche und reine Objektvorstellungen. Ohne sie wären wir daher auch nicht in der Lage, den Unterschied zwischen ‚wahr' und ‚falsch' zu machen. Allerdings sind Kants Formulierungen nicht eindeutig mit Bezug auf die Frage, ob dies bereits auf die unschematisierten Kategorien oder erst auf die schematisierten Kategorien zutrifft. Weitere wichtige Stellen: KrV A 80–83 / B 105–109; KrV B 109–116; KrV A 89–92 / B 122–124; KrV A 92–130; KrV B 124–169; KrV A 137–147 / B 176–187; KrV A 235–260 / B 294–315; 4:322–326; 4:474 Anm.; 4:475f. Anm.; 5:65–67; 5:104; 8:215–217.

Verwandte Stichworte

Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, metaphysische; Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, transzendentale; Schema; Schematismus des reinen Verstandes; Kategorien der Freiheit

Philosophische Funktion

Von entscheidender Bedeutung für das Programm der kantischen → Transzendentalphilosophie sind die Definitionsstücke (5) und (6). Allerdings ist das Verhältnis der beiden nicht völlig klar und in mehreren Hinsichten problematisch. Aufgrund ihrer Synthesisfunktion haben die Kategorien mit den Urteilsformen die Funktion und die allgemeinen Formen gemeinsam (vgl. KrV A 67–69 / B 92–94). „Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zustande brachte, bringt auch, vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt, weswegen sie [die Kategorien] reine Verstandesbegriffe heißen, die *a priori* auf Objecte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann" (KrV A 79 / B 105). Die Kategorien bringen also → Einheit in das Mannigfaltige der Anschauung, indem sie es möglich machen, etwas in der Anschauung Gegebenes als Gegenstand anzuschauen und zu beurteilen (vgl. KrV B 144). Dies ermöglicht es Kant, die Gesamtheit der Kategorien mittels der vollständigen Darstellung „der Functionen der Einheit in den Urtheilen" (KrV A 69 / B 94), d. h. durch die „Tafel [der Urteilsformen]" (KrV A 70 / B 95), aufzufinden und in der dieser entsprechenden „*Tafel der Kategorien*" (KrV A 80 / B 106) darzustellen. Die Urteilstafel dient Kant somit als „*Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe*" (KrV A 66 / B 91). Die Kategorien, so Kant, machen „das Denken eines *Objects überhaupt* durch Verbindung des Mannigfaltigen in einer Apperception aus[]" (KrV B 158): „Sie sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der *logischen Functionen* zu Urtheilen als *bestimmt* angesehen wird" (KrV B 128). Das darf man so lesen, dass die – beim Urteilen und beim Anschauen eines Gegenstands identische – Synthesisfunktion das Denken eines Objekts (oder von etwas Objektivem) ermöglicht oder zur Folge hat.

Dies macht Kant in den *Prolegomena* dadurch deutlich, dass er zwischen → Wahrnehmungsurteilen einerseits und Erfahrungsurteilen andererseits unterscheidet. Ein Urteil der ersten Art ist „blos Verknüpfung der Wahrnehmungen in meinem Gemüthszustande ohne Beziehung auf den Gegenstand" (4:300), das heißt, es konstatiert durch Vergleichen der Wahrnehmungen bestimmte Verhältnisse der Ähnlichkeit, der Kontinuität und der Assoziation (so wie sie Hume beschrieben hat). Ein Urteil der zweiten Art subsumiert die so bestimmten Wahrnehmungen unter einen Gegenstandsbegriff und verleiht dadurch dem Urteil Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, was nur durch die Subsumtion unter einen reinen Verstandesbegriff möglich ist. Es ist also die Lehre von den Kategorien, die es Kant erlaubt, die Möglichkeit objektiv gültiger Erfahrungsurteile – gegen den Skeptizismus Humes – zu verteidigen.

Streng genommen sind allerdings nur die Kategorien der dritten Klasse (der Relation) wirklich reine Gegenstandsbegriffe, während die Kategorien der ersten beiden Klassen, also die der Quantität und der Qualität, die sogenannten „*mathematischen* […] Kategorien" (KrV B 110), apriorische Bestimmungen der Sinnesdaten als solcher enthalten, die daher bereits bei den Wahrnehmungsurteilen eine unverzichtbare Rolle spielen. Erst im Zusammenspiel mit den Kategorien der dritten Klasse tragen sie dann auch zur objektiven Bestimmung der Gegenstände bei. Die Kategorien der vierten Klasse (der Modalität) haben nach Kants eigener Auskunft „das Besondere an sich: daß sie den Begriff, dem sie als Prädicate beige-

fügt werden, als Bestimmung des Objects nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken“ (KrV A 219 / B 266). Die Kategorien der Modalität sind also gleichfalls keine Gegenstandsbegriffe im strengen Sinne.

Kants These, dass alle Kategorien Gegenstandsbegriffe sind, hängt sicher mit der in der *KrV* – im Unterschied zu den *Prolegomena* – vertretenen Auffassung zusammen, „dass ein Urtheil nichts anderes sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur *objectiven* Einheit der Apperception zu bringen“ (KrV B 141), was wiederum „nur vermittelst der Kategorien“ (KrV B 145f.) zustande gebracht wird.

Das wichtigste mit der kantischen Kategorienlehre verbundene Problem ist die Frage, ob die „reinen Kategorie[n]“ (KrV A 247 / B 304) bereits Begriffe von Gegenständen sind oder ob dies erst von den Kategorien in Verbindung mit den zugehörigen Schemata, den sogenannten ‚schematisierten Kategorien‘ gilt (→Schematismus des reinen Verstandes). Auf diese Frage geben die einschlägigen Texte eine schwankende und uneinheitliche Antwort. Im Abschnitt ‚*Phaenomena* und *Noumena*‘ der *KrV* (vgl. KrV A 235ff. / B 294ff.) spricht sich Kant für die erste Alternative aus: „Lasse ich aber hingegen alle Anschauung weg, so bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Daher erstrecken sich die Kategorien sofern weiter als die sinnliche Anschauung, weil sie Objecte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen“ (KrV A 254 / B 309). Diese Auffassung zieht die so genannte Restriktionsthese nach sich, gemäß welcher der Gebrauch der Kategorien auf den Bereich möglicher Erfahrung eingeschränkt werden muss (vgl. KrV B 147–150 sowie KrV A 146–148 / B 185–188), anderenfalls, d. i. bei deren „überschwänglichem“ Gebrauch, sich eine in sich widersprüchliche Metaphysik ergäbe. Im § 27 der transzendentalen Deduktion fasst Kant diese Position lapidar zusammen: „Wir können uns keinen Gegenstand *denken*, ohne durch Kategorien; wir können keinen gedachten Gegenstand *erkennen*, ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen“ (KrV B 165). An anderer Stelle aber sagt Kant, dass die nicht schematisierten Begriffe gar keine Begriffe von Gegenständen, sondern lediglich „Functionen des Verstandes zu Begriffen“ (KrV A 147 / B 187) sind. Ähnlich drückt sich Kant zu Beginn der A-Deduktion aus: „Ein Begriff *a priori*, der sich nicht auf diese [Anschauung] bezöge, würde nur die logische Form zu einem Begriff, aber nicht der Begriff selbst sein, wodurch etwas gedacht würde“ (KrV A 95). Die letztere Konzeption macht die Restriktionsanweisung überflüssig, da gemäß ihr ein ‚überschwänglicher‘ Gebrauch der Kategorien gar nicht möglich wäre.

In Analogie zur →Tafel der reinen Verstandesbegriffe entwickelt Kant in der *KpV* eine „Tafel der Kategorien der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen“ (5:66). Auch in weiteren Schriften benutzt er die Einteilung der Kategorien in vier Klassen. So bestimmt er in den *MAN* den „allgemeinen Begriff der Materie“ (4:473–476) gemäß diesen vier Klassen und in der *KU* charakterisiert er das Geschmacksurteil unter diesen vier Gesichtspunkten (5:203–240).

Weiterführende Literatur

Hinsch, Wilfried / Mohr, Georg: „Leitfäden durch die Analytik der Begriffe. Neuere Arbeiten zu Kants Urteils- und Kategorienlehre“, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 19, 1994, 59–80.

Rohs, Peter: „Wahrnehmungsurteile und Erfahrungsurteile“, in: Schönrich, Gerhard / Kato, Yasushi (Hg.): Kant in der Diskussion der Moderne, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, 166–189.

Seel, Gerhard: „Was sind und wozu braucht man Kategorien?“, in: Koch, Dietmar / Bort, Klaus (Hg.): Kategorie und Kategorialität, Historisch-systematische Untersuchungen zum Begriff der Kategorie im philosophischen Denken, Festschrift für Klaus Hartmann, Würzburg: Königshausen & Neumann 1990, 421–437.

Seel, Gerhard: „Die Einleitung in die Analytik der Grundsätze, der Schematismus und die obersten Grundsätze“, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 218–246.

Stuhlmann-Laeisz, Rainer: „Kants Thesen über sein Kategoriensystem und ihre Beweise“, in: Kant-Studien 78, 1987, 5–24.

Gerhard Seel

Kategorien der Freiheit

Die Kategorien der Freiheit dienen als „praktische Elementarbegriffe“ (5:65) der Bestimmung einer freien → Willkür in Hinsicht auf die a priori durch sie erreichbaren Objekte der praktischen Vernunft – das Gute und das Böse. Sie sind das praktische Gegenstück zu den Kategorien der Natur (vgl. 5:65). Kants Lehre von den Kategorien der Freiheit gilt aufgrund der sehr gedrängten Darstellung, die Kant davon gibt (vgl. 5:65–67), als schwer verständlich und stark interpretationsbedürftig. Weitere wichtige Stellen: 5:14 Anm.; 5:56–71; 5:103; 5:136.

Verwandte Stichworte

Gegenstand der reinen praktischen Vernunft; Verstandesbegriff; Tafel der reinen Verstandesbegriffe; Kategorien der Freiheit, Tafel der

Philosophische Funktion

Kant erläutert die Kategorien der Freiheit auf knapp drei Seiten im Kontext seiner Analyse des Begriffs „eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“ (5:57). Dieser ist „die Vorstellung eines Objects als einer möglichen Wirkung durch Freiheit“ (5:57). Hierbei sieht Kant zuerst einmal von der Frage ab, ob und wie ein Zweck erreichbar ist, und beschäftigt sich stattdessen mit der Frage, welche möglichen Zustände als Gegenstände des → Willens zu wählen sind. Seine Grundidee lautet, dass auch die → praktische Vernunft Gegenstände nur durch den Gebrauch von Kategorien denken kann. Die praktische Vernunft ist das Vermögen, Handlungsoptionen in Bezug auf realisierbare Zustände einzuschätzen, sich auf dieser Basis zu einer Handlung zu entschließen und diese auszuführen. Die vernünftige Einschätzung besteht darin, diese Zustände als gut oder böse zu erkennen und die Mittel (darunter auch die Handlungsoptionen) als praktisch geboten, verboten oder erlaubt zu bewerten. „Da nun die Begriffe des Guten und Bösen als Folgen der Willensbestimmung a priori auch ein reines praktisches Princip, mithin eine Causalität der reinen Vernunft voraussetzen […] sind [sie] insgesammt modi einer einzigen Kategorie, nämlich der der Causalität, so fern der Bestimmungsgrund derselben in der Vernunftvorstellung eines Gesetzes derselben besteht, welches als Gesetz der Freiheit die Vernunft sich selbst giebt und dadurch sich a priori als praktisch beweiset“ (5:65).

Kant entwickelt einen formalen Begriff des Guten und Bösen, dem der Gedanke zugrunde liegt, dass die gesetzliche Form unserer Maximen der Bestimmungsgrund des Willens sein muss (vgl. 5:62f.). ‚Gesetzliche Form‘ heißt hierbei: die Form einer allgemeinen Gesetzgebung (vgl. 5:64) gemäß dem Verallgemeinerbarkeitskriterium des → kategorischen Imperativs: „Nur ein formales Gesetz, d. i. ein solches, welches der Vernunft nichts weiter als die Form ihrer allgemeinen Gesetzgebung zur obersten Bedingung der Maximen vorschreibt, kann a priori ein Bestimmungsgrund der praktischen Vernunft sein“ (5:64).

Kants Analyse der Kategorien der Freiheit in der *KpV* bildet das Gegenstück zur metaphysischen und transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der *KrV*. Sie ist ausgerichtet – und daher auch beschränkt – auf → praktische Erkenntnis. Wie im theoretischen Bereich bilden die zwölf Urteilsformen des menschlichen Verstandes auch im praktischen Bereich die Grundlage von zwölf Kategorien, durch welche die beiden Gegenstände der reinen praktischen Vernunft – das Gute und das Böse – näher bestimmt werden (vgl. 5:57).

Kant organisiert die Tafel der Kategorien der Freiheit in Anlehnung an die Tafel der Urteilsformen (vgl. KrV A 70 / B 95) und die Tafel der reinen Verstandesbegriffe (vgl. KrV A 80 / B 106) nach den vier „Titel[n]“ (KrV A 70 / B 95) der Qualität (1), Quantität (2), Relation (3) und Modalität (4) (→ Kategorien der Freiheit, Tafel der). Die Kategorien der Freiheit lauten im Einzelnen: (1) „Subjektiv, nach Maximen“, „Objektiv, nach Prinzipien“, „*A priori* objective sowohl als subjective Principien der Freiheit“; (2) „Praktische Regeln des *Begehens*“, „des *Unterlassens*“, „der *Ausnahmen*“; (3) der Relation „[a]uf die *Persönlichkeit*“, „[a]uf den *Zustand* der Person“, „*[w]echselseitig* einer Person auf den Zustand der anderen“; (4) „Das *Erlaubte* und *Unerlaubte*“, „Die *Pflicht* und das *Pflichtwidrige*“, „*Vollkommene* und *unvollkommene* Pflicht“ (5:66). Kant verzichtet auf eine nähere „Erläuterung gegenwärtiger Tafel“ sowie der darin angeführten Kategorien der Freiheit, „weil sie für sich verständlich genug ist“ (5:67) – eine Einschätzung, die in der Kant-Literatur zumeist nicht geteilt wird.

Weiterführende Literatur

Bobzien, Susanne: „Kant's Kategorien der praktischen Vernunft. Eine Anmerkung zu Bruno Haas", in: Oberer, Hariof / Seel, Gerhard (Hg.): Kant. Analysen – Probleme – Kritik, Bd. 3, Würzburg: Königshausen & Neumann 1997, 77–80.

Kobusch, Theo: „Die Kategorien der Freiheit. Stationen einer historischen Entwicklung: Pufendorf, Kant, Chalybäus", in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 15, 1990, 13–37.

Schönrich, Gerhard: „Die Kategorien der Freiheit als handlungstheoretische Elementarbegriffe", in: Prauss, Gerold (Hg.): Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, Frankfurt/M.: Klostermann 1985, 246–270.

Simon, Joseph: „Kategorien der Freiheit und der Natur. Zum Primat des Praktischen bei Kant", in: Koch, Dietmar / Bort, Klaus (Hg.): Kategorie und Kategorialität. Historisch-systematische Untersuchungen zum Begriff der Kategorie im philosophischen Denken. Festschrift für Klaus Hartmann zum 65. Geburtstag, Würzburg: Königshausen & Neumann 1990, 107–130.

Zimmermann, Stefan: Kants Kategorien der Freiheit, Berlin u. a.: de Gruyter 2011.

Kenneth R. Westphal

Kategorien der Freiheit, Tafel der

Die „Tafel der Kategorien der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen" (5:66) bildet eine Parallele zur Kategorientafel der *KrV* (vgl. KrV A 80 / B 106). Beide Arten von Kategorien teilen die Abstammung aus den Urteilsfunktionen (vgl. KrV A 70 / B 95). Durch die tabellarische Darstellung „übersieht man den ganzen Plan von dem, was man zu leisten hat, sogar jede Frage der praktischen Philosophie, die zu beantworten, und zugleich die Ordnung, die zu befolgen ist" (5:67). Insbesondere bilden die Freiheitskategorien der Modalität „den Übergang von praktischen Principien überhaupt zu denen der Sittlichkeit" (5:67). Weitere wichtige Stellen: KrV A 67–83 / B 92–116; 5:14 Anm.; 5:65–67.

Verwandte Stichworte

Kategorien der Freiheit; Verstandesbegriff; Tafel der reinen Verstandesbegriffe; Topik

Philosophische Funktion

Kant organisiert die Tafel der Kategorien der Freiheit in Anlehnung an die Tafel der Urteilsformen (vgl. KrV A 70 / B 95) und die Tafel der reinen Verstandesbegriffe (vgl. KrV A 80 / B 106) nach den vier „Titel[n]" (KrV A 70 / B 95) der Qualität, Quantität, Relation und Modalität.

1 Quantität

Kant erläutert lediglich die erste Kategorie der Freiheit, und zwar wie folgt: „So weiß man z. B. aus [dieser] Tafel und der ersten Nummer derselben sogleich, wovon man in praktischen Erwägungen anfangen müsse: von den Maximen, die jeder auf seine Neigung gründet, den Vorschriften, die für eine Gattung vernünftiger Wesen, so fern sie in gewissen Neigungen übereinkommen, gelten, und endlich dem Gesetze, welches für alle unangesehen ihrer Neigungen gilt, usw." (5:67). Da praktische Überlegung von empirischen Umständen veranlasst wird, beginnt man sie mit der Betrachtung der eigenen „Maximen" (5:19), die nur für das jeweilige Subjekt selbst gelten, geht von da aus über zu Regeln, die für eine Vielzahl von Handelnden gelten, sofern sie bestimmte Absichten teilen, und endet bei „Gesetzen" (5:19), die für alle vernünftigen Wesen gelten. Diese drei Kategorien entsprechen somit dem einzelnen, besonderen und allgemeinen Urteil und den theoretischen Kategorien der → Einheit, → Vielheit und → Allheit.

2 Qualität

„Regeln des Begehens (praeceptivae)" schreiben eine positive, reale Ausführung vor. Sie entsprechen dem → bejahenden Urteil und dem Vernunftbegriff der → Realität. Im Gegensatz dazu untersagen „Regeln des Unterlassens (prohibitivae)" eine positive Ausführung. Sie entsprechen dem verneinenden Urteil und dem Verstandesbegriff der → Negation. „Regeln der Ausnahmen (exceptivae)" (5:66) wiederum schließen gewisse Handlungen aus dem Geltungsbereich einer Regel aus (unendliches Urteil; vgl. KrV A 72f. / B 97f.) und entsprechen so dem Verstandesbegriff der → Limitation.

3 Relation

Die für die Freiheitskategorien relevanten Relationen sind diejenigen zwischen Personen. Aufgrund ihrer „Persönlichkeit" (5:66) verdient jede → Per-

son erstens in ihrer Selbstständigkeit unbedingt anerkannt zu werden (kategorisches Urteil) und nicht von einem fremden →Willen abhängig zu sein (vgl. 6:315), was der Kategorie der →Substanz entspricht. Zweitens sind die Auswirkungen der eigenen Handlungen auf andere Personen (ihren Zustand) hypothetisch zu erwägen (→hypothetisches Urteil). Sie betreffen somit den Zusammenhang zwischen dem eigenen freien Willen als Ursache und den Zustandsänderungen anderer Personen als Wirkung (Verstandesbegriff der →Kausalität). Zu berücksichtigen sind drittens die Relationen zwischen Personen, insofern sich jede Person „*wechselseitig* […] auf den Zustand der anderen" (5:66) bezieht – etwa bei der gegenseitigen Anerkennung von Besitzrechten (vgl. 6:243–256), die eine rechtliche Wechselwirkung im Sinne des Verstandesbegriffes der Gemeinschaft darstellt (vgl. KrV B 111; KrV A 213 / B 260).

4 Modalität

Handlungen können erstens entweder →erlaubt oder unerlaubt (verboten) sein (vgl. 5:66). Da das Erlaubte das praktisch Mögliche ist, entspricht das dem problematischen Urteil und dem Verstandesbegriff der Möglichkeit. Bei Pflicht und Pflichtwidrigem geht es zweitens um Handlungsweisen, die auszuführen bzw. zu unterlassen sind; das entspricht dem assertorischen Urteil und dem Verstandesbegriff „Dasein – Nichtsein" (KrV A 80 / B 106). Die letzte Kategorie bezieht sich schließlich auf den Unterschied zwischen „*[v]ollkommene[n]* und *unvollkommene[n] Pflicht[en]*" (5:66), wobei die Befolgung der ersteren in jedem einzelnen Fall notwendig ist (apodiktisches Urteil), während dies für letztere nicht gilt, was der theoretischen Kategorie „Notwendigkeit –Zufälligkeit" (KrV A 80 / B 106) entspricht. „Die Kategorien der Modalität" leiten darum „den Übergang von praktischen Principien überhaupt zu denen der Sittlichkeit" ein (5:67).

Die Kategorien der Freiheit als „praktische Elementarbegriffe" (5:65) dienen in verschiedener Weise zur Identifikation, Klassifizierung und Beurteilung von Handlungen und Maximen. Hierdurch vermitteln sie den Übergang von praktischen Prinzipien a priori zur →Sittlichkeit einzelner Akteure, und umgekehrt den Übergang von den Maximen sinnlich-bedingter Akteure zu praktischen Prinzipien a priori.

Weiterführende Literatur

Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel, Frankfurt/M.: Klostermann 1995.
Wolff, Michael: „Kantische Urteilstafel und vollständige Induktion. Nachtrag zu meiner Kontroverse mit Ulrich Nortmann", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 54, 2000, 86–94.
Zimmermann, Stefan: Kants Kategorien der Freiheit, Berlin u. a.: de Gruyter 2011.

Kenneth R. Westphal

kategorisch

→hypothetisch/kategorisch

Kauf/Miete

Der Satz „Kauf bricht Miethe" (6:290; vgl. 6:303; 6:361) bedeutet, dass bei der Veräußerung einer vermieteten →Sache durch den Vermieter der Mieter der Sache gegen den neuen Eigentümer keine Ansprüche aus dem Mietvertrag hat. Weitere wichtige Stelle: 27:1361f.

Verwandte Stichworte

Eigentum; Kauf/Verkauf; Sachenrecht

Philosophische Funktion

In der *MSR* (vgl. 6:290f.; 6:361f.) und schon in der Vorlesung über →Achenwall von 1784 (vgl. 27:1361f.) vertritt Kant den Satz „Kauf bricht Miethe" (6:290). Der zwischen dem Vermieter und dem Mieter abgeschlossene Vertrag schafft für den Mieter ein persönliches und nicht ein dingliches Recht (→Sachenrecht). Mit dem Vertrag erwirbt der Mieter zwar Ansprüche auf Einräumung des (physischen) Besitzes der Mietsache (z. B. des vermieteten Hauses) gegen den Vermieter, aber nicht Ansprüche gegen den Eigentümer der Sache. Veräußert der Vermieter, der zugleich Eigentümer ist, die Mietsache, dann wirkt der Mietvertrag nicht gegen den neuen Eigentümer. Daraus folgt der Satz „Kauf bricht Miethe" (6:290). Dem Mieter bleiben nur Ansprüche auf Schadensersatz gegen den früheren Eigentümer. Zwar könnte in einem Vertrag, der zugleich Mietvertrag ist, dem Mieter von dem Eigentümer auch ein dingliches Recht an dem vermieteten Haus eingeräumt werden. Dann ginge der Vertrag über einen „bloße[n] Miethscontract" (6:291) hinaus und würde noch

einen zusätzlichen „andere[n] Vertrag“ (6:291) enthalten. Ein solchermaßen eingeräumtes dingliches Recht, das heute „dingliches Wohnrecht“ heißt (BGB, § 1093), wird von Kant als eine auf dem Haus liegende „*Belästigung* (*onus*)“ (6:290) beschrieben (27:1361: „Servitut“, was „Dienstbarkeit“ bedeutet). Ein derartiges Recht muss in das Grundbuch eingetragen (Kant: „ingrossirt“, 6:362) werden. Es würde den Tod und den Bankrott des Eigentümers überdauern. Kants Ausführungen richten sich u. a. gegen Achenwall, *Ius Naturae (pars prior)*, § 217, wo es heißt, dem Mieter könne bei Veräußerung der Sache durch den Vermieter „das durch den Mietvertrag eingeräumte Recht, die Sache zu dem vertraglich bestimmten Zweck […] zu benutzen, durch die Veräußerung nicht weggenommen werden“ (vgl. „Res locata manet in locatoris dominio, ergo locator rem locatam tertio vendere et generalius alienare potest; conductori tamen ius suum ex hoc contracto quaesitum, utendi re ad certam finem, et si tempus certum adiectum, ad terminum conventum, tali alienatione auferre nequit.“). Die Stelle bei Achenwall behandelt das durch den Vertrag erworbene Mietrecht wie ein Sachenrecht, was „an sich“, d. i. unter dem Gesichtspunkt kommutativer Gerechtigkeit (→ Gerechtigkeit, kommutative), auch richtig ist. Sieht öffentliche Gerechtigkeit (→ Gerechtigkeit) für dingliche Rechte an Grundstücken jedoch die Eintragung in ein Grundbuch vor, dann kann aus dem bloßen Mietvertrag nur noch das persönliche Recht auf Einräumung des Besitzes an der vermieteten Sache folgen (vgl. 6:303).

Joachim Hruschka

Kauf/Verkauf

Ein Kauf/Verkauf ist der → Vertrag, durch den Ware gegen → Geld veräußert wird (vgl. 6:285). Weitere wichtige Stelle: 6:300ff.

Verwandte Stichworte

Geld; Schenkung; Vertrag

Philosophische Funktion

Kant behandelt vor allem den Fall, bei dem der Verkäufer gestohlene Ware (ein gestohlenes Pferd) an einen gutgläubigen Käufer veräußert. In der Vorlesung von 1784 vertritt Kant noch die Auffassung, der gutgläubige Käufer müsse das Pferd an den Eigentümer herausgeben, wenn er von den wahren Eigentumsverhältnissen erfährt (vgl. 27:1356; 27:1375). Das folgt aus dem Satz, den Kant von → Ulpian (vgl. *Digesta*, 50.17.24) übernimmt: „Ich kann von dem Seinen eines Anderen nicht mehr auf mich ableiten, als er selbst rechtmäßig gehabt hat“ (6:301). In der *MSR* dagegen erwirbt der gutgläubige Käufer Eigentum, wenn das Pferd „auf öffentlichem, durchs Polizeigesetz geordneten Markt jedermann feil steht“ und „alle Regeln des Kaufs und Verkaufs genau beobachtet worden“ sind (6:303). Die Anwendung des Ulpian-Satzes würde dazu führen, dass der Käufer die Reihe der bisherigen Eigentümer bis zum „schlechthin ersten“ (6:302) Eigentümer erforschen müsste, um sicher zu sein, dass er das Eigentum an dem Pferd erworben hat. Diese Erforschung ist jedoch teilweise untersagt, weil die Unschuldsvermutung eingreift, teilweise ist sie aus anderen Gründen schwierig, wenn nicht unmöglich. Die Konsequenz ist, dass unter diesen Bedingungen „kein Verkehr mit äußeren Sachen […] einen sicheren Erwerb gewähren“ kann (6:302). Das Dilemma des Käufers beeinträchtigt den öffentlichen Markt. Die Funktionstüchtigkeit des Marktes aber muss erhalten werden, weshalb Kant den Satz formuliert: „[A]lles Veräußerliche muß von irgend jemand können erworben werden“ (6:301). Aus dem Satz folgt die Notwendigkeit, den gutgläubigen Erwerb von gestohlenen Sachen zuzulassen. – Das heutige deutsche Recht lässt den gutgläubigen Erwerb von Sachen zu, die dem Veräußerer nicht gehören, macht von dem Grundsatz für „abhanden gekommene“ Sachen aber eine Ausnahme (BGB, §§ 932, 935), geht also nicht so weit wie Kant.

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant’s Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 223–224; 254–256.

Byrd, B. Sharon: „Kant’s Theory of Contract“, in: Timmons, Mark (Hg.): Kant’s Metaphysics of Morals. Interpretative Essays, Oxford: Oxford University Press 2007, 111–131.

Hruschka, Joachim: „Von Rechten, die keinen Richter haben“, in: Pawlik, Michael u. a. (Hg.): Festschrift für Günther Jakobs, Köln: Carl Heymanns Verlag 2007, 189–204.

Joachim Hruschka

Kaufmann, Kaufleute

Ein Kaufmann ist ein Käufer von Waren, die er weiterverkauft und auf diese Weise Handel treibt. Wichtige Stellen: 4:397; 6:314; 9:67f.; 20:155; 20:298.

Verwandte Schlagwörter
Kauf/Verkauf; Vertrag

Philosophische Funktion
Einem Kaufmann kommt „das Attribut der bürgerlichen *Selbstständigkeit*“ (6:314) zu. Er ist nicht „bloß Theil des gemeinen Wesens, sondern auch Glied desselben“ (6:314) und also aktiver →Staatsbürger. Er hat, im Gegensatz zu seinem Gesellen, die Fähigkeit der Stimmgebung (vgl. 6:314).

Kant benutzt das Beispiel eines Kaufmanns in einer Diskussion darüber, ob ein Mensch nicht nur →pflichtmäßig sondern auch aus Pflicht handelt. Laut Kant hat ein Kaufmann zwar die Pflicht, mit seinen Kunden ehrlich zu sein, er hat aber darüber hinaus auch die unmittelbare Neigung zu der pflichtmäßigen Handlung, da dann seine Kunden Vertrauen zu seiner Ehrlichkeit haben werden und er infolgedessen mehr Geschäfte machen kann. Wenn er in dieser eigennützigen Absicht pflichtgemäß handelt, handelt er nicht aus Pflicht (vgl. 4:397).

Kant benutzt das Beispiel eines Kaufmanns auch bei seiner Unterscheidung von zwei der „*drei Arten oder Modi* des Fürwahrhaltens“ (9:66), nämlich bei der Unterscheidung von →Meinen und →Glauben. *Meinen* ist „das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnißgrunde, der weder subjectiv noch objectiv hinreichend ist“ (9:66). *Glauben* ist „das Fürwahrhalten aus einem Grunde, der zwar objectiv unzureichend, aber subjectiv zureichend ist“ (9:67). Glauben unterscheidet sich „vom Meinen nicht durch den Grad, sondern durch das Verhältniß, was es als Erkenntniß zum Handeln hat“ (9:67 Anm.). Für einen Kaufmann, der überlegt, ob er einen Handel eingeht, genügt es nicht, dass er bloß meint, es werde dabei etwas zu gewinnen sein, sondern er muss es glauben, d. h. er muss annehmen, „daß seine Meinung zur Unternehmung auf's Ungewisse zureichend sei“ (9:67f.). Deshalb wird der Kaufmann einen Handel nicht einschlagen, wenn er bloß *meint*, sondern nur dann, wenn er *glaubt*, der Handel werde ihm Gewinn bringen. Der Mensch, der nichts mit dem Getreidehandel zu tun hat, *meint* bloß, aber der Kaufmann *glaubt*, dass die Ernte nach einer Dürre schlecht ausfallen werde, was ihn dazu bewegt, seine Vorräte zu sparen (vgl. 20:298).

Die Kaufleute in reichen Ländern sind kaltsinnig, „weil eben so viel Waare wie Geld ist“ (20:155) und deshalb Käufer leicht zu finden sind. In armen Länder gibt es „mehr Waare als Geld u. die Kaufleute sind kriechend“ (20:155).

B. Sharon Byrd

Kausalität

Kausalität (lat. *causalitas*) bedeutet im Deutschen ‚Ursächlichkeit' oder ‚Wirksamkeit', d. h. die Eigenschaft einer Entität, →Ursache von etwas zu sein. Diese Wurzel des Kausalitätsbegriffs zeigt sich bei Kant in der Kategorientafel darin, dass er „*Causalität* und Dependenz“ als Begriffspaar verwendet und dies in Klammern mit Ursache und →Wirkung erläutert (KrV A 80 / B 106). Insofern eine Entität die Eigenschaft der Wirksamkeit, d. h. der Kausalität, hat, ist sie Ursache und bewirkt die Wirkung, so dass eine Relation von Ursache und Wirkung aufgrund von Kausalität besteht. Der Wirkung kommt dabei Dependenz zu, insofern sie in Abhängigkeit von der Ursache existiert. Weil die Wirkung als notwendige Folge der Ursache gedacht wird, ist Kausalität insbesondere beim kritischen Kant dann die Vorstellung einer gesetzmäßigen Folgebeziehung. Ihrem Status nach ist Kausalität beim kritischen Kant eine →Kategorie oder reiner →Verstandesbegriff (vgl. KrV A 80 / B 106), den er in der →„metaphysischen Deduction der reinen Verstandesbegriffe“ aus der hypothetischen Urteilsform ableitet. Die Kategorie der Kausalität ist der Kategoriengruppe der →Relation zugeordnet. Ihr Gebrauch in der Erfahrung wird durch den transzendentalen Grundsatz der Kausalität, in dem das Kausalprinzip („Principium causalitatis“, KrV B 19) enthalten ist und das von Kant als zweite →Analogie der Erfahrung formuliert wird, geregelt (vgl. KrV A 189–211 / B 232–256). Die Kausalrelation von Ursache und Wirkung, im heutigen Sprachgebrauch auch als Kausalität bezeichnet, ist die materiale Version der formal-logischen Relation von →Grund und Folge. Das Kausalprinzip ist somit die materiale Fassung des →Satzes vom zureichenden Grund und deshalb

von diesem selbst zu unterscheiden (vgl. Kants Kritik an Eberhards Vermengung beider Prinzipien in 8:193ff.); sie werden von Kant selbst nicht immer klar voneinander abgehoben (vgl. KrV A 200f. / B 246). Weitere wichtige Stellen: 1:390; 1:394; 1:410ff.; KrV A 144 / B 183; KrV A 189–218 / B 232–265; KrV A 227f. / B 279f.; KrV A 444–451 / B 472–479; KrV A 532–558 / B 560–586; 4:310–313; 4:443–558; 4:460; 5:15ff.; 5:42–50; 5:89ff.; 5:93ff.; 5:183; 5:195 Anm.; 5:219; 5:359; 5:372; 5:398; 5:410; 5:475ff.; 5:483ff.

Verwandte Stichworte

Kausalität, aus Freiheit / der Natur

Vorgeschichte und historischer Kontext

In Kants Verständnis von Kausalität fließen drei Diskussionszusammenhänge ein: der metaphysische Kausalitätsbegriff der Schulphilosophie, die naturwissenschaftliche bzw. naturphilosophische Diskussion zur Naturgesetzlichkeit im Umfeld der Newtonschen Mechanik sowie die Diskussion des Kausalitätsproblems bei → Hume.

In der schulphilosophischen Tradition spielt der Begriff *causalitas* eine eher untergeordnete Rolle innerhalb der Diskussion um die Prinzipien der Ontologie. Er ist ein vom *Satz des zureichenden Grundes* abgeleitetes spezielleres Prinzip und bezeichnet die Eigenschaft der Ursächlichkeit eines Grundes zur Existenz (lat. *causa efficiens*). So besagt die Definition von *causalitas* bei → Wolff im Abschnitt der *Ontologia* zur wechselseitigen Relation des Seienden: „Jener in der Ursache enthaltene Grund (ratio), dessentwegen das Verursachte entweder schlechthin oder auch auf bestimmte Weise existiert, ist eben dasjenige, was die Scholastiker Kausalität nannten“ (Wolff, *Ontologia*, § 884). Bei → Crusius zeigen sich bereits empiristische Einflüsse, insofern bei ihm die relational-temporale Bedeutung von Kausalität zentral ist. Kausalität ist ein nicht weiter analysierbarer *einfacher Begriff*, er bezeichnet „dasjenige Verhältniß zwischen A und B, da die Wirklichkeit B von der Wirklichkeit A abhanget, ohne daß B nur mit A zugleich ist, oder darauf folget, und auch so, daß B kein Theil, Determination oder inhärirende Eigenschaft von A seyn darf“ (Crusius, *Entwurf*, § 32).

Eine ontologische Auffassung von Kausalität findet sich auch in der naturwissenschaftlichen Inanspruchnahme der Kausalrelation, wobei als spezifisch physikalische Ursache von Zustandsänderungen eines Körpers Richtungs- oder Geschwindigkeitsänderungen einer Bewegung Kräfte angenommen werden. Obwohl → Newton das Kausalprinzip selbst nicht thematisiert, ist es eine Grundlage seiner Formulierung der drei Axiome der Mechanik in den *Principia mathematica* (vgl. S. 13f.). In den *Opticks* findet sich ein für die neuzeitliche Ablösung vom metaphysischen Kausalbegriff prägnante Überlegung Newtons (vgl. *Opticks ND*, S. 261). Statt wie die Scholastiker die Ursächlichkeit der Ursache auf verborgene Qualitäten zurückführen, solle man vielmehr allein die beobachtbaren Phänomene der Ursächlichkeit untersuchen. Aufgrund solcher Kritik etabliert sich der nomologisch temporale Sinn von Kausalität als gesetzmäßige Folge von Phänomenen in der Zeit.

Gegenüber dem ontologischen Begriff der Kausalität wird Kausalität bei → Locke und Hume als ursprünglich epistemologischer und subjektiver Begriff verstanden und kritisiert. Für Hume sind ‚cause and effect‘ – Kausalität wird von ihm als Begriff selbst kaum einmal verwendet – die Relata einer gewohnheitsmäßigen Verknüpfung von subjektiven Vorstellungen. Die Kausalrelation enthält die Vorstellung einer notwendigen Folge. Sie wird jedoch nicht durch Tatsachen (‚matters of fact‘) selbst hervorgerufen, da diese nur eine zeitliche Folge aufweisen und zudem keine Notwendigkeit mit sich führen, sondern durch wiederholtes Eintreten einander gleichender Vorstellungsfolgen gebildet. Aufgrund von Gewohnheit schließen wir bei sich wiederholenden Ereignisfolgen auf das Vorliegen einer gesetzmäßigen und daher notwendigen und unumkehrbaren Folge zwischen Ereignissen oder Zuständen von Dingen unabhängig von unseren Vorstellungen. Kausalgesetze werden also nach Hume durch Induktion aus der Erfahrung gewonnen. Wissensansprüche über Kausalgesetze lassen sich jedoch nicht rechtfertigen, da sie ihrer Genese nach – in Kants Worten – lediglich ‚komparative Allgemeinheit‘ haben. Kant selbst hat auf die zentrale Bedeutung seiner Auseinandersetzung mit Humes Kritik am Kausalitätsbegriff für seine kritische Wende hingewiesen (vgl. 4:260f.; → Hume, David). Dies zeigen zahlreiche Auseinandersetzungen mit Humes Analyse der Kausalität (vgl. Kreimendahl, *Der Durchbruch*;

Beck, *Kant and Hume*; Farr, *Hume und Kant*; vgl. vor allem 5:50–57). Kant teilt Humes Analyse vor allem hinsichtlich des subjektiven Ursprungs der Kausalität, im Wesentlichen aber soll seine Theorie Humes Skepsis bezüglich der Rechtfertigung von Kausalaussagen zurückweisen.

Philosophische Funktion

1 Kausalität in vorkritischer Zeit

In seinen Schriften zur Naturphilosophie, insbesondere der *Wahren Schätzung*, *Theorie des Himmels*, *Nova dilucidatio*, *Monadologia physica*, im *Lehrbegriff* und den *Negativen Größen* ist Kausalität als Wirksamkeit eine elementare Eigenschaft von Substanzen, die sich als Kraft äußert (→Kraft; →Monade; →Commercium). Kants Fragestellungen bezüglich Kausalität zielen auf ihr Verhältnis zur →Substanz. Ist die Wirksamkeit der Substanz, d. h. die Kraft auf andere Substanzen einwirken zu können, eine der Substanz inhärierende Eigenschaft, so dass sie ihr auch unabhängig von anderen Substanzen zukommt, oder aber ist sie eine relationale Eigenschaft, die Substanzen nur zukommt, sofern sie in Gemeinschaft mit anderen Substanzen stehen (vgl. 1:410ff.)? Kant beantwortet diese Frage im Sinne eines Relationalismus. Dieser sei deshalb anzunehmen, weil den Substanzen andernfalls keine Folge unterschiedlicher Bestimmungen zukommen könne. Zu diesem Zweck leitet Kant aus dem Satz vom Grund zwei Prinzipien ab, das Prinzip der Folge (lat. *principium successionis*) und das Prinzip des gleichzeitigen Daseins (lat. *principium coexistentiae*) (vgl. 1:410ff.). Ein zweiter wichtiger Fragekomplex betrifft die Interaktion von Seele und Körper, d. h. die Frage, ob ein wechselseitiges Kausalverhältnis zwischen beiden (lat. *commercium*) angenommen werden könne (vgl. Watkins, *Metaphysics of Causality*, S. 101–184).

2 Kausalität als Kategorie und Schema des reinen Verstandes

Für den kritischen Kant ist Kausalität weiterhin die Wirksamkeit einer Ursache in Bezug auf ihre Wirkung, doch nimmt er nun auch das naturwissenschaftliche Kausalitätsverständnis →Bacons und Newtons sowie das empiristische Humes auf. Kausalität ist demnach vor allem die Abfolge von Zustandsbestimmungen einer Substanz in der Zeit oder von Ereignissen nach Gesetzen; dies drückt sich aus im „Schema" der Kausalität" (→Schema).

Kausalität ist beim kritischen Kant in seiner fundamentalen Bedeutung ein reiner Stammbegriff des Verstandes. Als Kategorie ist sie damit ein subjektiv-epistemisches Einheitspinzip der Verbindung von Anschauungsmannigfaltigem, das zugleich objektiv gültig ist, weil es Bedingung der Möglichkeit von Gegenständen der Erfahrung ist. Kant ordnet Kausalität in der „metaphysischen Deduction der reinen Verstandesbegriffe" in der Gruppe der Relationskategorien dem →hypothetischen Urteil (vgl. KrV A 80 / B 156), die Kategorie der Gemeinschaft bzw. →Wechselwirkung dem disjunktiven Urteil zu. Gemeinschaft oder Wechselwirkung ist die Verbindung der Substanz- mit der Kausalitätskategorie, d. h. sie ist das wechselseitige Kausalverhältnis von Substanzen untereinander. Die Bedeutung der unschematisierten Kategorie der Kausalität wird von Kant nicht angegeben, ist aber wohl als metaphysische Kausalität zu verstehen, wie sie in der vorkritischen Metaphysik geläufig ist, etwa als Existenzgrund. Das Schema der Kausalität, d. h. die auf die Bedingungen der →Sinnlichkeit restringierte Bedeutung der Kategorie oder Kausalität als „transzendentale Zeitbestimmung", fasst Kant als „das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt. Es [das Schema] besteht also in der Succession des Mannigfaltigen, in so fern sie einer Regel unterworfen ist" (KrV A 144 / B 183). Gemäß Kants Begriff des Schemas ist das Schema der Kausalität die Vorstellung der Regel, die die Folge eines mannigfaltigen →Realen in der Zeit notwendig macht, so dass immer dann, wenn A als existierend gesetzt wird, notwendig ein anderes B auf es zeitlich folgend existieren muss. Weil die Kategorien der Transzendentalen Deduktion zufolge nicht nur Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, sondern zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erkenntnis sind, wird die Notwendigkeit, die im logischen Grund-Folge-Verhältnis des hypothetischen Urteils gedacht wird, nach dem Gesetz der Kausalität auch in der objektiven Folge von →Erscheinungen gedacht: Wenn von zwei aufeinander folgenden →Zuständen geurteilt wird, dass sie in der Beziehung von Ursache und Wirkung stehen, dann wird dabei gedacht, dass das Eintreten der Wirkung, wenn die Ursache gegeben ist, notwendig

erfolgt, d. h. dass die Folge notwendig ist. Die Bedingungen dafür, wie diese Regel auf Erscheinungen anzuwenden ist (vgl. KrV A 132 / B 171), gibt der transzendentale „*Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität*“ (KrV A 189 / B 232) an, die zweite Analogie der Erfahrung. Dieser Grundsatz stellt zugleich ein →synthetisches Urteil a priori dar, indem das Schema der Kausalität auf das reine Zeitmannigfaltige bezogen und dadurch etwas Reales als Inhalt der Zeit gedacht wird. Daher enthält der Grundsatz einerseits der sinnlichen Form nach den reinen Zeitmodus der Folge (vgl. KrV A 176 / B 219) und bezieht sich andererseits seinem Gehalt nach auf die Verbindung der Erscheinungen ihrem Dasein nach, woraus für Kant folgt, dass er zu den „dynamischen Grundsätzen“ gehört, die regulativ gelten (KrV A 178 / B 221f.). Für die zweite und dritte Analogie ist Kants Theorie der →Zeit von grundlegender Bedeutung. In den Analogien insgesamt entwickelt Kant zugleich seine Theorie der objektiven Zeit.

3 Die zweite Analogie der Erfahrung: Der Grundsatz der Kausalität

Die zweite Analogie der Erfahrung betitelt Kant in der ersten Auflage der *KrV* mit „*Grundsatz der Erzeugung*“ (KrV A 189), in der zweiten mit „*Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität*“ (KrV B 232). Die zweite Analogie besagt nach der zweiten Auflage: „*Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung*“ (KrV B 232). In einer Bemerkung der Einleitung zur zweiten Auflage bringt Kant eine äquivalente Formulierung des Satzes und nennt ihn zwar a priori, aber nicht rein, da er mit dem Begriff der →Veränderung einen Begriff enthalte, der aus der Erfahrung gezogen sei (vgl. KrV B 3). In der zweiten Analogie stellt Kant dann klar, dass die Möglichkeit von Veränderungen zwar nur empirisch erkannt werden kann – ihre Erklärung kann nur durch empirische Kräfte geschehen –, aber die Form, in der Veränderung, d. h. die Sukzession von Zuständen einer Substanz, allein möglich ist, sei a priori erkennbar (vgl. KrV A 206 / B 252). Unter Veränderung versteht Kant den →Wechsel von Bestimmungen oder Zuständen einer Substanz. Der Begriff der Veränderung setzt also gemäß der ersten Analogie die beharrliche Substanz voraus, da sonst keine Veränderung stattfände, sondern eine bloße Folge voneinander verschiedener Ereignisse. Wenn etwas als Veränderung beurteilt wird, so muss notwendig vorausgesetzt werden, dass es sich um den Wechsel von Zuständen einer Substanz handelt (vgl. KrV A 182f. / B 226; KrV A 187 / B 230f.).

Der transzendentale Grundsatz der Kausalität muss nun in spezifischer Weise bewiesen werden: Da er kein analytischer Satz, sondern ein synthetisches Urteil a priori ist und darüber hinaus ein →Prinzip, d. h. nicht aus vorausgehenden Sätzen abgeleitet werden kann, muss er als notwendige Bedingung von Erfahrung erwiesen werden und damit zugleich gemäß der Kategoriendeduktion als Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Der Beweis selbst enthält einen negativen Teil, der zeigt, dass die Notwendigkeit der objektiven Folge von Ereignissen in der Erscheinung nicht empirisch gewonnen werden kann (vgl. KrV A 189f. / B 233f.) – insofern schließt sich Kant der Humeschen Kritik am Kausalprinzip an – und einen positiven Teil, der zeigen soll, dass die →Bestimmbarkeit der objektiven Folge von Ereignissen in der Erscheinung nur durch das Kausalitätsprinzip möglich und daher eine Voraussetzung von Erfahrung ist (KrV A 189f. / B 234). Gemäß dem allgemeinen Prinzip der →Analogien ist Erfahrung „*nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich*“ (KrV A 176 / B 218). Andernfalls würden sie gemäß § 16 der Kategoriendeduktion (KrV B 132) gar nicht in die Einheit des Bewusstseins aufgenommen werden können. A priori kann solche objektive, weil gesetzmäßige Einheit des Anschauungsmannigfaltigen nur in der Zeit gedacht werden. Die Einheit mehrerer →Wahrnehmungen besteht also a priori in der objektiven gesetzmäßigen Zeitordnung und kommt durch Verstandessynthesis zustande. Eine Folge von Wahrnehmungen, die im →inneren Sinn gegeben ist, kann deshalb nur dann ihrer Relation nach gedacht und Erfahrung, d. h. →empirische Erkenntnis werden, wenn nicht allein die Wahrnehmungen je für sich, sondern ihre Folge objektiv bestimmt wird.

Beweisgrund des ersten Beweisteiles der zweiten Analogie ist die durch die Zeitargumente belegte These (vgl. KrV A 31f. / B 47f.), dass die absolute Zeit kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung ist. Daher kann die rein subjekti-

ve Apprehensionsfolge der Wahrnehmungen, die zwar in der Zeit sukzessiv erscheint, deren zeitliche Ordnung aber unbestimmt ist, nicht mit der absoluten Zeitfolge verglichen und dadurch als objektive Folge der Zustände einer Substanz bestimmt werden. Kant zeigt im zweiten Beweisteil, dass erst durch die regelhafte Verbindung des Anschauungsmannigfaltigen im inneren Sinn gemäß der Kategorie der Kausalität die objektive Zeitfolge bestimmt wird und damit zugleich überhaupt ein Objekt – d. h. ein Gegenstand der Erfahrung – gedacht werden kann. Insofern Kausalität eine notwendige und allgemeingültige Bedingung der objektiven Zeitbestimmung ist, fungiert sie als ein Gesetz der objektiven Zeitbestimmung. →Objekt meint hier einen objektiven, gesetzmäßigen Prozess im Unterschied zu einem empirischen Einzelding.

Weil die Zeitstellen unterschiedlicher Wahrnehmungen A und B nicht durch Vergleich mit einer absoluten Zeit bestimmt werden können, müssen „die Erscheinungen […] einander ihre Stellen in der Zeit selbst bestimmen, und dieselbe in der Zeitordnung nothwendig machen“ (KrV A 200 / B 245). D. h.: Die objektive Zeitfolge richtet sich nach der Kausalkette sinnlich gegebener Erscheinungen in der Zeit.

Werden A und B gemäß der ersten Analogie als Bestimmungen einer Substanz gedacht und sind sie logisch inkompatible →Zustände einer Substanz, dann werden A und B als Folge von Zuständen, d. h. als Veränderung gedacht. Eine solche Veränderung wird notwendig als Resultat einer wirkenden Ursache begriffen. Die Ursache ist dabei das, was eine Wirkung bestimmt. Somit kann eine Wahrnehmungsfolge nur dann als Veränderung der Bestimmungen eines empirischen Gegenstandes erkannt werden, wenn sie in der Relation von Ursache und Wirkung gedacht wird. Dies geschieht durch die Synthesisfunktion der Kausalitätskategorie. Nur durch sie ist es möglich, die Wahrnehmungsfolge von A und B als Zustandsveränderung einer Substanz zu denken, d. h. als die Veränderung von Zustand Z_1 zur Zeit t_x in Zustand Z_2 zur Zeit t_y. Die Zustandsänderung wird durch eine Ursache bewirkt oder notwendig gemacht. Für die Zeitordnung gilt nach Kant dann, dass die Ursache von Z_2 vor oder zugleich mit Z_2 existieren muss. Daher gilt für die Zeitordnung von Ursache und Wirkung: Die Ursache existiert zu t_1, die Wirkung zur Zeit t_2, so dass gilt $t_1 \leq t_2$. Es ist unmöglich, dass die Ursache zeitlich auf ihre Wirkung folgt, da nur etwas Existierendes verursachen kann, etwas das nicht bzw. noch nicht existiert jedoch nicht. Aufgrund der Anisotropie (Unumkehrbarkeit) der Zeit und aufgrund der Gesetzmäßigkeit von Kausalereignissen ist die Folge von Ursache und Wirkung irreversibel. Dabei ist der Zustand Z_2 die Wirkung der Ursache.

In der zweiten Analogie bestimmt Kant die Ontologie der Kausalrelation nicht, d. h., er lässt es insbesondere weitgehend offen, welche Art von Entität in den Erscheinungen als Ursache zu bestimmen ist, etwa Substanzen selbst, Zustände von Substanzen oder aber Ereignisse. Bedeutungsähnlich mit ‚Ereignis‘ ist Kants Begriff ‚Begebenheit‘, den er aber nicht terminologisch verwendet (vgl. KrV A 193ff. / B 238ff.). Die Ursache sei das, was im Zustand Z_1 vorausgesetzt werde oder in ihm liege, so Kants Formulierung (vgl. KrV A 198 / B 243; KrV A 193 / B 239).

Dem Beweis der zweiten Analogie angehängt sind nähere Bestimmungen des zeitlichen Verhältnisses von Ursache und Wirkung (vgl. KrV A 202ff. / B 247ff.). Die Kontinuität der Zeit hat nach Kant für den Zeitpunkt oder die Zeitspanne der Kausalität folgende Bedeutung: Zustand Z_2 kann nur unmittelbare Wirkung von Z_1 sein, wenn zwischen ihnen nicht eine Zeit ist, in der weder Z_1 noch Z_2 existieren (vgl. KrV A 202f. / B 247f.); auch kann Z_2 aufgrund der Wirksamkeit von Z_1 nicht mit einem Schlage zu existieren beginnen und Z_1 ebenso zu existieren aufhören. Vielmehr sei „[d]er größte Theil der wirkenden Ursachen in der Natur […] mit ihren Wirkungen zugleich“ (KrV A 202f. / B 248).

4 Die dritte Analogie der Erfahrung: Die wechselseitige Kausalität von Substanzen

Das allgemeine Prinzip der Erfahrung durch die Kategorie der „Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und dem Leidenden)“ ist die dritte Analogie der Erfahrung (vgl. KrV A 211–218 / B 256–265). Der →Grundsatz der Gemeinschaft beruht auf den Darlegungen zur Kausalität in der zweiten Analogie sowie auch auf dem Grundsatz der Substanz. Er ist das Prinzip der objektiven Bestimmung für Wahrnehmungs-

folgen, die nicht wie bei Kausalität irreversibel sind, sondern bei denen die Folge der Wahrnehmungen beliebig ist. Sie können nur als objektiv bestimmt gedacht werden, wenn sie auf Zustände mehrerer Substanzen bezogen werden, die als zugleich existierend gedacht werden. Die objektive Bestimmung der Gleichzeitigkeit geschieht dadurch, dass zwischen den Substanzen wechselseitige Kausalität vorausgesetzt wird. Kant spricht hier die Substanzen selbst als Ursachen an, während die ontologische Bestimmung der Ursache in der zweiten Analogie nicht näher angegeben wird. Die dritte Analogie besagt: „*Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung*“ (KrV A 211 / B 256). Wie in der zweiten Analogie besteht der Kern des Beweises darin, die notwendige Bedingung für die objektive Zeitordnung, hier des Zugleichseins, anzugeben: Nur dann, wenn eine wechselseitige Kausalität der Substanzen vorausgesetzt wird, ist die gleichzeitige Existenz von Erscheinungen objektiv bestimmbar (vgl. KrV B 258).

5 Intelligible Kausalität

In der zweiten Analogie nach der Formulierung der zweiten Auflage der *KrV* lässt Kant streng genommen unbestimmt, ob jede Ursache ihrerseits Wirkung einer sie bedingenden Ursache ist, und ob jede Wirkung Ursache einer weiteren Wirkung ist, d. h., ob alle Ursachen ihrerseits bedingt sein müssen – woraus sich die Vorstellung einer lückenlosen Kausalkette in der Natur ergibt –, oder aber ob es auch unverursachte Ursachen geben könnte. Kant meint in der Transzendentalen Dialektik, dass bereits aus der Transzendentalen Analytik eine durchgängige Naturgesetzlichkeit aller Erscheinungen folge (vgl. KrV A 532 / B 560; KrV A 536 / B 564). Nach Kant stehen alle Erscheinungen unter den Regeln des Verstandes, die er auch als transzendentale Naturgesetze bezeichnet; d. h. aus der ‚Transzendentalen Analytik‘ folgt eine allgemeine Naturgesetzlichkeit aller Erscheinungen einschließlich der Kausalordnung der Natur (→ Gesetze der Natur). In der Transzendentalen Dialektik der *KrV*, die zeigt, wie → reine Vernunft nach ihren eigenen Regeln die → Natur unter der Idee des → Unbedingten u. a. in der Idee der → Welt denkt, ergeben sich bezüglich Kausalität nun zwei einander widersprechende Vorstellungen: einerseits die Vorstellung „absolute[r] Naturnotwendigkeit“, d. h. der Determinismus, sowie andererseits die Vorstellung einer unbedingten ersten Ursache. Unbedingte Kausalität wird von Kant auch als → Spontaneität bestimmt, d. h. als „absolute Selbsttätigkeit“. Solche unbedingte Kausalität oder Spontaneität ist „kosmologische Freiheit“, d. h. → Freiheit eines Wesens, in der Natur „einen Zustand *von selbst* anzufangen“ (KrV A 533 / B 561). Sie ist die Voraussetzung für → praktische Freiheit. Aus den beiden einander widersprechenden Vorstellungen leitet sich die so genannte Freiheits-→ Antinomie her. Kants Auflösung der Antinomie geschieht auf Grundlage seiner kritischen Unterscheidung von → Erscheinung und → Ding an sich: Als Erscheinung betrachtet kann einem solchen Wesen Naturkausalität zugesprochen werden, als Ding an sich betrachtet kann ihm unbedingte oder „intelligible Kausalität“ zugesprochen werden, d. h. die Wirksamkeit einer Ursache, die nicht durch Erfahrung erkannt, sondern lediglich intellektuell begriffen werden kann (vgl. KrV A 538 / B 566). Kant spricht auch von zwei „Arten von Causalität“ (KrV A 543 / B 571). Eine → Handlung als empirisches Ereignis kann demnach in einer Hinsicht durch eine intelligible Ursache bestimmbar sein sowie in einer anderen Hinsicht durch eine empirische Ursache. Ob und wie durch die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich das Problem der Freiheit allgemein, oder das spezifische Problem der Überdetermination eines Kausalereignisses durch zwei Arten von Kausalität gelöst ist, ist eine kontrovers diskutierte Frage. Die intelligible Ursache muss, obwohl sie rein intelligibel ist, auf Erscheinungen in der Natur einwirken können, um bei endlichen Wesen zu Handlungen in der Natur zu führen. Kant hält dies für möglich, aufgrund eines Spezifikums der Kausalrelation (vgl. KrV A 162 / B 201 Anm.): Weil die Kausalrelation keine quantitative Bestimmung ist, die notwendig auf Gleichartigkeit des Verbundenen beruht, kann das Verbundene der → dynamischen Grundsätze ungleichartig sein: Kausalität bestimmt nur, dass die Existenz des einen zur Existenz des anderen in einem Abhängigkeitsverhältnis steht, unabhängig davon, wie ihre Existenz je für sich bestimmt ist (vgl. 5:104). Es ist daher denkbar, dass es eine Kausalität gibt, die nicht wie ‚empirische Kausalität‘ zwischen zwei Relata besteht, die in der Zeit

bestimmbar sind, sondern eine, bei der die Ursache nicht Gegenstand der sinnlichen Anschauung, die Wirkung aber eine Erscheinung in der Sinnenwelt ist, d. h.: eine ‚intelligible Kausalität'. Zufolge der Restriktion des Kategoriengebrauchs auf Erscheinungen können wir von solcher intelligibler Kausalität keine Erkenntnis haben, denn dazu müssen Ursache und Wirkung in der Zeit bestimmbar sein. Kausalität wird auch Handlungen selbst zugesprochen, sowie (im Sinne von ‚Wirksamkeit') Handlungssubjekten. Kant unterscheidet zwischen dem „empirischen Charakter" von Handlungssubjekten und ihrem „intelligiblen Charakter" (KrV A 540 / B 568), wobei „*Charakter*" das „Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde[n]", bezeichnet (KrV A 539 / B 567). Danach verfügen Handlungssubjekte als Erscheinungen über einen →empirischen Charakter, aber, insofern sie Vernunftwesen sind, sind wir veranlasst, bei ihnen darüber hinaus einen intelligiblen Charakter anzunehmen. Die Gesetze eines endlichen, intelligiblen Charakters sind die →Imperative der →Sittlichkeit: „Daß diese Vernunft nun Causalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den *Imperativen* klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das *Sollen* drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt" (KrV A 547 / B 575). Intelligible Kausalität wird von Kant daher dem originären Bereich der →praktischen Vernunft zugeschrieben. Kausalität aus Freiheit besteht in der Fähigkeit des →Willens, eine Handlung zu beginnen oder aber darüber hinaus in der Fähigkeit der Vernunft, den Willen nach einem Gesetz der Vernunft, einem Imperativ, zu bestimmen, d. h. ihn zu nötigen (vgl. KrV A 803 / B 831).

6 Kausalität aus Freiheit in Kants praktischer Philosophie

Die Bedeutung des Begriffs der Kausalität in Kants praktischer Philosophie besteht in einer spezifischen Doppelrolle: Auf der einen Seite kommt dem Willen nach Kant selbst unabhängig von Moralität Kausalität im Sinne kausaler Wirksamkeit zu, insofern er die Ursache von Handlungen ist. Auf der anderen Seite ist das →Sittengesetz das „Gesetz der Causalität in einer intelligibelen Welt" (5:49), demgemäß sich ein freier, aber endlicher Wille selbst zu moralischen Handlungen aus →Achtung vor jenem Gesetz bestimmt.

In der *GMS* führt Kant über die Kausalität aus Freiheit hinaus die Finalkausalität der Relation von →Zweck und →Mittel ein, die Handlungen auszeichnet (vgl. 4:417). Demnach sind Handlungen Mittel zu einem Zweck. Der Zweck ist dabei die Vorstellung eines zu erreichenden Gutes, d. h. die intendierte Wirkung der Handlung. Dem Handlungssubjekt, das letztlich Intelligenz sein muss (vgl. 4:457), schreibt Kant selbst kausale Kraft zu, es hat Kausalität als „handelnde Ursache" (4:417). Im engeren Sinne aber ist Kausalität eine Eigenschaft des Willens. Der Zweck kann Handlungsgrund oder auch Ursache einer Handlung sein. Doch der moralische Wert einer Handlung steht nicht in Relation zum Zweck, denn Zwecke sind immer nur in Relation zu etwas anderem und daher niemals an sich gut. Nur das Handlungssubjekt selbst kann ein unbedingter Zweck, ein →Zweck an sich, sein, weil es letzter Grund von Zwecksetzungen ist (vgl. 4:428). Vielmehr kommt einer Handlung moralischer Wert nur durch das Prinzip des Willens zu, der dann ein →guter Wille ist, wenn er sich selbst durch das Sittengesetz bestimmt. Wie in der *KrV* fasst Kant auch in der *GMS* die Idee der Freiheit als Grundlage für die Kausalität der praktischen Vernunft auf – sowie die Imperative als dasjenige, was die Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit dieser Art von Kausalität garantiert. Solche Kausalität des Willens, d. h. seine Wirksamkeit, wird wirklich dadurch, dass ein Vernunftwesen sich selbst seiner eigenen intelligiblen Kausalität bewusst wird und das moralische Gesetz zu seinem Handlungsgrund macht: „Der Mensch, der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältniß zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er sich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Causalität, begabt denkt […]" (4:457). In der *KpV* geht Kant in der Bestimmung der Kausalität aus Freiheit und der Kausalität des Willens als eine Form teleologischer Kausalität nicht über die *GMS* hinaus.

7 Teleologische Kausalität in der Natur

Die Aufgabenstellung der *KU* besteht darin, die sich scheinbar auftuende „Kluft" zwischen Natur

und Freiheit – speziell ihren beiden Prinzipien und damit ihren Formen von Kausalität – zu überbrücken, indem nachgewiesen wird, dass in der Natur selbst ein Prinzip gedacht werden muss, das einerseits den Charakter eines Naturgesetzes, andererseits den eines Freiheitsgesetzes hat. Dies leistet der Begriff der →Zweckmäßigkeit als Prinzip der Urteilskraft (vgl. 5:180f.). In § 10 der *KU* bestimmt Kant Zweckmäßigkeit als eine Form der Kausalität (vgl. 5:220). Zweckmäßigkeit ist dabei aber ein lediglich subjektives Prinzip der Urteilskraft, d. h. dass es keine objektive Gültigkeit beanspruchen kann, sondern nur ein Prinzip ist, nach dem wir uns den systematischen Zusammenhang des mannigfaltig verschiedenen Empirischen in einer Erfahrung überhaupt als möglich denken können. Seine Funktion ist architektonisch und heuristisch, insofern es allgemeinere Gesetze aufzufinden hilft: Ihm zufolge bilden die Naturgesetze eine Ordnung nach Gattung und Art, so dass spezifischere Gesetze in allgemeineren begründet werden können. Solche Zweckmäßigkeit stellt also nicht nur eine spezifische Form von Kausalität dar, sondern soll auch den Zusammenhang zwischen den allgemeinen, rein formalen Naturgesetzen des reinen Verstandes – vor allem dem Kausalprinzip – und den speziellen empirischen, durch Induktion gewonnenen materialen kausalen Naturgesetzen organisieren. In der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* unterscheidet Kant zwei Arten von Gesetzen der Kausalität: mechanische und teleologische Kausalgesetze (vgl. 5:360f.). Unter →Mechanismus versteht er das Bewegungsvermögen (vgl. 5:374); mechanische Kausalgesetze sind also im engeren Sinne Kausalgesetze, die Veränderung als durch Bewegung verursacht fassen; meist versteht Kant sie aber allgemein als Naturkausalität. In der →Antinomie der teleologischen Urteilskraft opponiert er die Annahme, dass alle Erscheinungen in der Natur vollständig im Sinne mechanischer Kausalität beurteilt werden müssen, mit der Annahme, dass einige Dinge in der Natur nach teleologischer Kausalität beurteilt werden müssen (vgl. 5:386). Gemäß Kants Auflösung der Antinomie sind beide Seiten vereinbar, insofern teleologische Kausalität nur der reflektierenden →Urteilskraft zur Naturerklärung dienen kann, die bestimmende Urteilskraft dagegen muss Natur durch Naturkausalität erklären.

Interpretationslage

Die Forschungsliteratur zur Kausalität bei Kant ist schwerpunktmäßig auf die zweite Analogie der *KrV* konzentriert. Folgende Probleme der Interpretation sowie der systematischen Bewertung der kantischen Kausalitätstheorie, die untereinander auch zusammenhängen, werden kontrovers erörtert: (i) Das Verhältnis von Zeitfolge und Kausalordnung, (ii) Funktion und Bedeutung des Gesetzesbegriffs und der Notwendigkeit in der Kausalrelation, (iii) die Frage, ob Kants zweite Analogie das Humesche Problem löst sowie (iv) das Verhältnis der kantischen Kausalitätstheorie zu den Theorien der Schulphilosophie und Naturphilosophie. Es lassen sich hierbei grob gesehen subjektivistische von objektivistischen Lesarten unterscheiden (vgl. Harper/Meerboote, *Kant on Causality*, S. 5–15).

(i) Beim Problem der Zeitfolge stellt sich die Frage, ob die Irreversibilität der Ereignisfolge durch die Irreversibilität der Zeit selbst induziert wird und damit das Kriterium für die Kausalordnung ist. Wäre dies bei Kant der Fall, würde von einer irreversiblen Ereignisfolge auf das Vorliegen einer Kausalrelation geschlossen (vgl. Van Cleve, *Problems*, S. 122–132). Dazu müsste aber die Irreversibilität der Ereignisse unabhängig von der Kausalordnung erkannt werden können, was nach Kant nicht möglich ist. Andere Interpreten sind der Auffassung, dass das Argument der zweiten Analogie bei der Wahrnehmung von Veränderung ansetze und deren Bedingungen aufzeige. Die Irreversibilität der Ereignisfolge beziehe sich auf das begriffliche Ordnen des Verstandes, wodurch das Denken eines Objekts bestimmt werde (vgl. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, S. 251f.).

(ii) Bezüglich des Gesetzes, das die Ereignisfolge zu einer notwendigen und objektiven Folge macht, wird folgende Frage kontrovers diskutiert: Wenn wir bei einer Veränderung voraussetzen müssen, dass zwischen den Zuständen der Substanz eine Kausalrelation besteht, so dass es eine Ursache der Veränderung geben muss, so stellt sich die Frage, inwiefern entweder die Kenntnis eines kausalen Naturgesetzes notwendig ist, um die Irreversibilität der Ereignisfolge zu erkennen oder aber ob nur vorausgesetzt werden muss, dass es irgendein Kausalgesetz gibt, welches die Folge notwendig macht, ohne dass

es bekannt sein muss. Aus der ersten Alternative ergibt sich die Folgeannahme, dass das Kausalprinzip dann nur Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung in einem wissenschaftlichen Sinne sein kann, was sich nur schwer in Übereinstimmung mit dem generellen Ansatz des transzendentalen Idealismus bringen lässt (vgl. Van Cleve, *Problems*, S. 122–133). Bei der anderen Alternative stellt sich das Problem, ob vorausgesetzt werden muss, dass die Folge von einem spezifischen, empirischen Kausalgesetz notwendig gemacht wird und wie sich dies zum Kausalprinzip a priori selbst verhält (vgl. Guyer, *Claims of Knowledge 1987*, S. 237–267; Friedman, *Causal Laws*). Darüber hinaus stellt sich das Problem, ob Kants Theorie durch die moderne Physik der Zeit obsolet oder widerlegt ist.

(iii) Einige Untersuchungen befassen sich mit dem Verhältnis der kantischen zur Humeschen Kausalitätstheorie. Kontrovers ist dabei die Frage, ob Kant diejenigen Probleme löst, die → Humes Theorie aufwirft. Dabei werden die Beweise beider Grundsätze jedoch vielfach weniger als Beweise für die notwendige Gültigkeit → synthetischer Grundsätze a priori als Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung gelesen, sondern vielmehr als Theorie der Wahrheitskriterien oder Rechtfertigungsbedingungen empirischer Kausalurteile. Dass die Beweise beider Grundsätze auf die Probleme empirischer Kausalurteile keine umfassende Antwort liefern, ist jedoch auf die gegenüber dem Humeschen Problem andere Aufgabenstellung der Analogien zurückzuführen.

(iv) Daneben wird Kausalität bei Kant auch von metaphysisch-naturphilosophischen Fragestellungen aus interpretiert. Dabei geht es v. a. um folgende Fragen: Wie hängen die zweite und dritte Analogie zusammen, sind sie als Kants Versuch einer apriorischen Grundlegung der Newtonschen Physik zu verstehen und stehen oder fallen sie mit dieser (vgl. Friedman, *Causal Laws*; dagegen Allison, *Causality*; Thöle, *Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur*) oder aber inwiefern müssen sie als Fortentwicklungen der traditionell metaphysischen Frage nach dem Commercium der Substanzen verstanden werden, so wie Kant sie selbst in vorkritischer Zeit erarbeitet hat (vgl. Watkins, *Metaphysics of Causality*)?

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defence, New Haven u. a.: Yale University Press ^{2}2004.

Allison, Henry E.: „Causality and Causal Laws in Kant: A Critique of Michael Friedman", in: Parrini, Paolo (Hg.): Kant and Contemporary Epistemology, Dordrecht u. a.: Kluwer 1994, 291–307.

Beck, Lewis White: Essays on Kant and Hume, New Haven u. a.: Yale University Press 1978.

Friedman, Michael: „Causal Laws and the Foundations of Natural Science", in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 1992, 161–199.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 1987.

Harper, William A. / Meerboote, Ralf: Kant on Causality, Freedom and Objectivity, Minnesota: University of Minnesota Press 1984.

Melnick, Arthur: Kant's Analogies of Experience, Chicago u. a.: University of Chicago Press 1973.

Thöle, Bernhard: „Die Analogien der Erfahrung", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 267–296.

Thöle, Bernhard: Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur, Berlin u. a.: de Gruyter 1991.

Van Cleve, James: Problems from Kant, New York u. a.: Oxford University Press 1999.

Watkins, Eric: Kant and the Metaphysics of Causality, Cambridge: Cambridge University Press 2006.

Kristina Engelhard

Kausalität aus Freiheit / der Natur

Kant zufolge „kann man sich nur zweierlei Kausalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der *Natur*, oder aus *Freiheit*" (KrV A 532 / B 560). Dabei versteht Kant unter Kausalität der Natur, dass ein Geschehen „einen vorigen Zustand voraus[setzt], auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt" (KrV A 444 / B 472). Kausalität aus Freiheit liegt dagegen dann vor, wenn „etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende

Ursache, nach nothwendigen Gesetzen bestimmt sei“ (KrV A 447 / B 475). Letztere ist daher „eine *absolute Spontaneität* der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von *selbst anzufangen*, mithin transscendentale Freiheit“ (KrV A 447 / B 475). Da sowohl die Annahme, es gebe in der Welt nur Kausalität der Natur, als auch die Annahme, es müsse auch eine Kausalität aus Freiheit geben, scheinbar aus reiner Vernunft bewiesen werden kann (vgl. KrV A 444–452 / B 472–480), ergibt sich eine → Antinomie, die Kant zufolge nur im Rahmen des → transzendentalen Idealismus aufzulösen ist. Demnach ist die vollständige naturkausale Bestimmung aller Ereignisse in Raum und Zeit damit vereinbar, dass diese Ereignisse zugleich freie, rein ‚intelligible‘ Ursachen haben, die, weil außerzeitlich, der Kausalität der Natur nicht unterliegen (vgl. KrV A 532–558 / B 560–586). Weitere wichtige Stellen: KrV B XXVII–XXX; KrV A 418f. / B 446f.; KrV A 443–445 / B 471–473; KrV A 449–451 / B 477–479; KrV A 532–558 / B 560–586; KrV A 632 / B 660; KrV A 803f. / B 831f.; KrV A 807–810 / B 835–838; 4:343f.; 4:363; 4:447–449; 4:453f.; 5:28f.; 5:47; 5:69f.; 5:78f.; 5:93–98; 5:103–106; 5:133f.; 5:195f.; 5:403f.; 5:411–413; 5:478f.; 17:392.

Verwandte Stichworte

Kausalität; Freiheit; Rezeptivität/Spontaneität; Freiheit, praktische/transzendentale; Determinismus; Zurechnung

Philosophische Funktion

Die Unterscheidung zwischen Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit ist von besonderer philosophischer Bedeutung, denn sie wirft die Frage der Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit – und daher von moralischer → Verantwortung und Zurechenbarkeit – und Kausaldeterminismus auf. Das neuzeitliche Weltbild beansprucht eine durchgehend mechanistische Erklärung der gesamten Natur, also auch des Menschen als Naturwesen, und diese Erklärung soll deterministisch sein. Dieser Auffassung schließt Kant sich explizit an (vgl. KrV A 189 / B 232; 5:99). Kausalität der Natur bedeutet daher nach Kant, dass jedes raum-zeitliche Ereignis eine hinreichende natürliche Ursache gemäß den Kausalgesetzen hat.

Kant unterscheidet zwischen ‚praktischer‘ und ‚transzendentaler‘ Freiheit (vgl. KrV A 533 / B 561; → Freiheit, praktische/transzendentale). Nur letztere ist gemeint, wenn Kant von einer Kausalität aus Freiheit spricht. Erstere erfordert lediglich „die Unabhängigkeit der Willkür von der *Nöthigung* durch Antriebe der Sinnlichkeit“ (KrV A 534 / B 562). Sie kann daher „durch Erfahrung bewiesen werden. Denn nicht bloß das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden“ (KrV A 802 / B 830; vgl. KrV A 550 / B 578). Dies geschieht, wenn wir → Imperative befolgen, die uns vorgeben, auf genau eine (gebotene oder erlaubte) Art und Weise zu handeln – was unsinnig wäre, wenn wir nicht imstande wären, uns im Sinne dieses Imperativs zu entscheiden und entsprechend zu handeln (vgl. KrV A 547 / B 575; KrV A 807 / B 835; 5:69; 5:78f.). Die Freiheit anderer zeigt sich uns, wenn wir ihre Handlungen beurteilen und befinden, dass sie anders hätten handeln sollen – und daher auch anders hätten handeln können (vgl. KrV A 555 / B 583; 5:69). ‚Sollen‘ drückt hier weder eine Naturnotwendigkeit noch überhaupt ein Naturgeschehen aus, sondern bezeichnet einen rein begrifflichen Handlungsgrund (vgl. KrV A 547f. / B 575f.; KrV A 807f. / B 835f.; 5:28; 5:31; 5:47). Darüber hinaus setzt jede praktische Handlungsentscheidung, im eigenen wie im fremden Falle, transzendentale Freiheit voraus (vgl. KrV A 803 / B 831; 4:447). Handlungsüberlegungen können nur erfolgen, wenn alternative Handlungsmöglichkeiten bestehen, die hinsichtlich ihres deontischen Status als verbotene, gebotene oder erlaubte Handlungen – und im letzteren Falle hinsichtlich ihrer jeweiligen → Nützlichkeit – bewertet werden und in der Folge die Grundlage für eine rationale Entscheidung sowie eine faktische Handlung bilden (vgl. 4:447). Im Kontext einer praktischen Überlegung stellt sich somit überhaupt nicht die Frage, ob diese Überlegung durch unbekannte, hinreichende Naturursachen bewirkt oder von solchen beeinflusst worden ist (vgl. KrV A 803 / B 831; KrV A 556 / B 584).

Die empirische Beweisbarkeit praktischer Freiheit genügt aber nicht, um unsere ‚transzendentale‘ Freiheit zu sichern, die ihrerseits der „eigentliche[] Grund der Imputabilität“, d. h. der mo-

ralischen Zurechenbarkeit, unserer Handlungen ist (KrV A 448 / B 476). Dazu wäre vielmehr eine zufriedenstellende Antwort auf die Frage erforderlich, wie es möglich ist, dass wir uns „von selbst" (KrV A 534 / B 562), also unabhängig von *allen* vorhergehenden Ursachen, für eine Handlung entscheiden und diese Entscheidung in einer Handlung umsetzen können (vgl. KrV A 534 / B 562). Kausalität aus Freiheit impliziert, dass wir die eigenen Handlungen selbst wählen und kontrollieren können, ohne dabei von zeitlich vorhergehenden Faktoren abhängig zu sein (vgl. KrV A 445 / B 473; KrV A 446 / B 474; KrV A 533 / B 561; KrV A 558 / B 586; KrV A 803 / B 831; 5:28; 5:97). Kant ist sich darüber im Klaren, dass eine bloße alternative *Beschreibung* natürlicher Begebenheiten nicht ausreicht, um Platz für menschliche Freiheit zu schaffen, „da der durchgängige Zusammenhang aller Erscheinungen, in einem Context der Natur, ein unnachlaßliches Gesetz ist, dieses alle Freiheit nothwendig umstürzen müßte, wenn man der Realität der Erscheinungen hartnäckig anhängen wollte. Daher auch diejenigen, welche hierin der gemeinen Meinung folgen, niemals dahin haben gelangen können, Natur und Freiheit mit einander zu vereinigen" (KrV A 537 / B 565).

Nur der →transzendentale Idealismus erlaubt es nach Kant, diese ‚Vereinigung' verständlich zu machen: „Weil aber die *Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält*, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist und also auch als solche gedacht werden muß, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Princip gemäße Handlungen als Pflichten ansehen müssen" (4:453f.; vgl. KrV B XXVII–XXIX, KrV A 535–537 / B 563–565, KrV A 539 / B 567, 5:97f., 5:105f.).

Dass die Vernunft und ihre besondere Art der Kausalität nicht unter Zeitbedingungen steht (vgl. KrV A 548 / B 576; KrV A 551f. / B 579f.; KrV A 556 / B 584; KrV A 803 / B 831), impliziert allerdings nicht, dass wir als denkend-handelnde Wesen nicht zu bestimmten Zeiten Urteile fällen, Absichten ausformen und körperliche Handlungen ausführen, die als solche unter den transzendentalen Bedingungen aller Zeitbestimmung und daher unter den Bedingungen von Naturkausalität stehen. Kant behauptet, dass die „Richtigkeit jenes Grundsatzes von dem durchgängigen Zusammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt, nach unwandelbaren Naturgesetzen […] schon als ein Grundsatz der transscendentalen Analytik fest[steht] und […] keinen Abbruch [leidet]" (KrV A 536 / B 564; vgl. KrV A 537 / B 565, KrV A 542 / B 570). Dennoch, so Kant, ist es denkbar, dass sich die →praktische Vernunft „mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen [macht], in die sie die empirischen Bedingungen hinein paßt, und nach denen sie sogar Handlungen für [praktisch] nothwendig erklärt" (KrV A 548 / B 576).

Diese Grundzüge der Einstellung Kants zur Freiheitsproblematik stellen aber noch keine vollständige Problemlösung dar, zumal Kant seine kritische Position zu Recht nicht als spekulative Erklärung der Möglichkeit transzendentaler Freiheit versteht, sondern lediglich als kritische Zurückweisung ihrer angeblichen theoretischen Unmöglichkeit (vgl. KrV B XXVIII–XXIX; KrV A 803f. / B 831f.; 4:363; 5:47).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry: Kant's Theory of Freedom, Cambridge: Cambridge University Press 1990.

Guyer, Paul: Kant and the Experience of Freedom, Cambridge: Cambridge University Press 1996.

Schönecker, Dieter: Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit, Berlin u. a.: de Gruyter 2005.

Timmermann, Jens: Sittengesetz und Freiheit, Berlin u. a.: de Gruyter 2003.

Westphal, Kenneth R.: Kant's Transcendental Proof of Realism, Cambridge: Cambridge University Press 2004.

Willaschek, Marcus: Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart u. a.: Metzler 1992.

Kenneth R. Westphal

Kausch, Johann Joseph

Dt. Arzt und Schriftsteller (1751–1825). Kausch verteidigt Kant gegen einen in den *Apologien* von Suitnak (Ananym zu Kantius) veröffentlichten Vor-

wurf der Unverständlichkeit. Mit einem Brief aus dem Jahre 1787 lässt Kausch seine „Ode auf den Herrn Professor Kant“ (13:192; vgl. 10:476) Kant zukommen, in der dieser als ‚weisester‘ und ‚tiefster‘ Denker Europas gerühmt wird. Außerdem ist dem Brief ein Manuskript zu einer geplanten Abhandlung, die „insbesondere auf die schwere Frage der Zeit und des Raums“ (10:477) einzugehen versucht, beigelegt, zu dem Kausch Kant bittet, Stellung zu nehmen. Die erwähnte Abhandlung, in der Kausch „Einwände gegen die kantische Lehre vom Raum aufgrund einer empirisch-psychologischen Deutung“ (13:193) erwägt, ist dann später ebenfalls in den *Apologien* veröffentlicht worden. Es ist anzunehmen, dass Kant weder den Brief beantwortet noch die erwünschte Durchsicht vorgenommen hat (vgl. 13:193).

Christiane Straub

Keill, John

Schott. Mathematiker und Naturphilosoph (1671–1721); Verteidiger der Newtonschen Physik, besonders der Lehre von den Zentralkräften, gegen Kritiker wie → Johann Bernoulli (vgl. Guicciardini, *Bernoulli Keill*). Keills *Epistola attractionis* von 1708 entwirft ein Stufenmodell der Konstitution sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände, bei dem kleinste Materiepartikel erster Stufe sich durch für sie spezifische Anziehungskräfte zu Materiepartikeln zweiter Stufe formieren, die sich wiederum aufgrund für sie spezifischer Anziehungskräfte zu Materiepartikeln dritter Stufe formieren etc., bis es auf der letzten Stufe zur Formation sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände kommt. Auf dieses Werk greift Kant im zehnten Lehrsatz der *Monadologia physica* zurück, dem zufolge „für ein jedes Element außer der Kraft der Undurchdringlichkeit eine andere anziehende nötig [ist]“ (1:483f.). Kants Ausführungen zum leeren Raum im selben Werk (vgl. 1:486) beruhen auf Newtons *Opticks* (1704) und Keills *Introductio ad veram physicam* (1702); der von Kant in der *Entdeckung* genannte Beweis Keills, dass „es keine einfache Elemente [einer Linie] geben könne nach dem bloßen Grundsatze der Geometrie: daß durch zwei gegebene Punkte nicht mehr als eine gerade Linie gehen könne“ (8:202), findet sich in Keills *Introductio ad veram physicam*, Lectio III, S. 17ff.

Tobias Audersch

Keim

Mit dem Ausdruck ‚Keim‘ bezeichnet Kant die Vorwegnahme oder die Rudimente eines materiellen oder geistigen Systems oder Teilsystems. Der Keim ist selbst ein Ganzes und auch in einem gewissen Sinne identisch mit dem System, sofern das System aus ihm durch → Wachstum entsteht. „Die in der Natur eines organischen Körpers (Gewächses oder Thieres) liegenden Gründe einer bestimmten Auswickelung heißen, wenn diese Auswickelung besondere Theile betrifft, *Keime*“ (2:434). Weitere wichtige Stellen: KrV A 66 / B 91; KrV A 834–835 / B 862–863; 4:368; 8:15–30.

Verwandte Stichworte

Wachstum; System; Menschenrassen

Philosophische Funktion

In der → Naturgeschichte unterscheidet Kant terminologisch zwischen einem Keim, dem Grund der Entfaltung eines → Organs oder eines bestimmten Körperteils, und einer → Anlage, die das Verhältnis der Teile untereinander regelt (vgl. 2:434). Ob diese strikte Unterscheidung in anderen Kontexten auch gilt, ist nicht eindeutig (vgl. 8:98). Potentielle natürliche oder auch kulturell angelegte Entwicklungen von Eigenschaften oder Strukturen werden auf Keime zurückgeführt (vgl. 6:125; 7:179; 8:167). In *Geschichte* werden durch die → ungesellige Geselligkeit des Menschen die Keime der → Aufklärung in der Menschengattung im Laufe der Geschichte entwickelt (vgl. 8:19; 8:30). In *Religion* spricht Kant vom „Keim des Guten“ (6:38; vgl. 6:45; 6:57), der trotz des radikalen Bösen im Menschen zu finden sei, sogar vom „Keim des wahren Religionsglaubens“ (6:131). In *Religion* und *Rez. Herder* bei der Wiedergabe kritisierter Ansichten benutzt Kant den Terminus Keim auch in Sinne der Theorie der → Präformation (vgl. 6:50; 8:50).

In der *KrV* will Kant in einem metaphorischen Sinn von Keim auch „die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen“ (KrV A 66 / B 91). Und in *Prolegomena* benutzt er diese Metapher, um die Notwendigkeit, dass Wissenschaft ein System bildet, zu betonen: Eine Wissenschaft dürfe nicht stückweise zusammengestellt werden, vielmehr muss „ihr Keim in der Kritik vor-

her völlig präformirt sein“ (4:368). Die Einheit eines solchen Systems nennt Kant eine „collective Einheit“ (4:328) im Gegensatz zur „distributiven Einheit“ eines bloßen Aggregats der Begriffe (KrV A 644 / B 672). In der *Architektonik der reinen Vernunft* charakterisiert Kant die systematische Einheit, die „die gemeine Erkenntniß allererst zur Wissenschaft“ macht, als ein zweckmäßiges Ganzes und vergleicht die Wissenschaft mit einem „thierische[n] Körper, dessen Wachsthum kein Glied hinzusetzt, sondern ohne Veränderung der Proportion ein jedes zu seinen Zwecken stärker und tüchtiger macht“ (KrV A 833 / B 861). Die Idee eines solchen Systems „liegt wie ein Keim in der Vernunft“ (KrV A 834 / B 862).

Peter McLaughlin

Kenntnis

In den meisten – überwiegend transitiven – Verwendungen bedeutet Kenntnis von etwas zu haben, von einem Sachverhalt Notiz zu nehmen, Einsicht in etwas zu haben, etwas zu wissen. Häufig tritt der Terminus im Kontext von Kants Theorie des →Dinges an sich auf, von dem Kant sagt, dass wir darüber keinerlei Kenntnis im Sinne von →Wissen haben können (vgl. KrV A 566 / B 594). Weitere wichtige Stellen: 2:341; KrV A 566 / B 594; KrV A 498 / B 526; KrV A 784 / B 812; 4:334; 4:350; 4:361; 4:462; 9:25; 22:485.

Verwandte Stichworte

Gegenstand; Erkenntnis; Gültigkeit, objektive

Philosophische Funktion

Der Ausdruck ‚Kenntnis‘ verweist bei Kant auf eine epistemische Bezugnahme auf einen Gegenstand, der den Bedingungen der →Sinnlichkeit gemäß ist – obwohl der epistemologische Status der Kenntnis (von etwas), mit der kein Anspruch auf objektive Gültigkeit verbunden ist, schwächer als der von Erkenntnis ist. Dem entspricht es, dass Kant sinnlich gegebene Gegenstände mit „empirische[n] Kenntnisse[n]“ (KrV A 499 / B 527) gleichsetzt (→Erscheinung). „[V]on intelligibelen Dingen“ haben wir „nicht die mindeste Kenntniß“ (KrV A 566 / B 594; vgl. 4:462). Dies gilt ebenfalls für Gegenstände der reinen Vernunftideen, weil „wir vom Object, welches einer Idee correspondirt, keine Kenntniß, obzwar einen problematischen Begriff haben können“ (KrV A 339 / B 397; vgl. KrV A 799 / B 827).

Katja Crone

Kepler, Johannes

Dt. Astronom und Mathematiker (1571–1630), erster bedeutender Vertreter des kopernikanischen Systems. Seiner Suche nach den Gesetzen kosmischer Harmonie verdanken wir die drei nach ihm benannten Gesetze der Planetenumlaufbahnen (vgl. Kepler, *Harmonice*).

Kant sah in Kepler vor allem einen Vorläufer →Newtons. Die Natur brachte „einen *Kepler* hervor, der die eccentrischen Bahnen der Planeten auf eine unerwartete Weise bestimmten Gesetzen unterwarf, und einen *Newton*, der diese Gesetze aus einer allgemeinen Naturursache erklärte“ (8:18). Im Nachlasswerk, wo es um den Übergang von der Metaphysik zur Physik geht, wird deren Beziehung einer tieferen Untersuchung unterzogen. Im Gegenzug zum Titel von Newtons Hauptwerk, *Philosophiae naturalis principia mathematica* (Newton, *Principia*), behauptet Kant, dass die Mathematik keine philosophischen Prinzipien der Naturforschung liefern könne, da sie nur solche bewegenden Kräfte kennt, die aus vorhergehenden Bewegungen folgen; sie kann aber Aufgaben stellen, die zu den materieeigenen Kräften und damit zur Physik hinweisen. So führten die „drey Analogien Keplers“, da sie die Frage „wegen der wirkenden Ursache“ (22:516) der Planetenbewegung nahelegten, „zu einem Machtstreich Newtons[,] Gravitationsanziehung durch eine kühne aber unumgängliche Hypothese für die Physik auszurufen“ (22:513). Diesen Schritt tat Newton „in der Qualität eines Philosophen der neue Kräfte auf die Bühne bringt und zwar nicht aus vorausgesetzten Bewegungen abgeleitete“ (22:516). Da die Metaphysik die Attraktion als ursprüngliche, materieeigene →Kraft erweist, kann es nur metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft geben, die sich im Übergang zur Physik der Mathematik als „Instrument“ bedienen.

Kant irrt allerdings, wenn er annimmt, dass Kepler den entscheidenden Schritt nicht tat, „weil er nicht auf das Dynamische der *Weltattraction* verfiel sondern imer bey den Repulsiven Kräften blieb“ (22:315). Zwar nahm Kepler kei-

ne *Welt*attraktion an, aber eine Anziehung der Körper in unserem Sonnensystem, die er nach der Analogie mit einer magnetischen Kraft deutete, die von der Sonne ausgeht. Mit der Annahme einer einheitlichen Kraft als der Ursache der Planetenbewegung ist er der erste Vertreter einer *dynamischen* Erklärung derselben.

Eckart Förster

Ketzer

Die Rede von Ketzern ist eine abwertende und verdammende Rede aus der Perspektive der Orthodoxie, d. h. der „angemaßte[n] alleinige[n] Rechtgläubigkeit der Lehrer oder Häupter einer Kirche in dem Punkte des Kirchenglaubens“ (6:109). In der *Religion* gibt Kant eine etymologische Erklärung des Wortes Ketzer: „Die Mongolen nennen *Tibet* (nach Georgii Alphab. Tibet pag. 11) *Tangut-Chazar*, d. i. das Land der Häuserbewohner, um diese von sich als in Wüsten und Zelten lebenden Nomaden zu unterscheiden, woraus der Name der Chazaren und aus diesem der der Ketzer entsprungen ist, weil jene dem tibetanischen Glauben (der Lamas), der mit dem Manichäism übereinstimmt, vielleicht auch wohl von daher seinen Ursprung nimmt, anhänglich waren und ihn bei ihren Einbrüchen in Europa verbreiteten; daher auch eine geraume Zeit hindurch die Namen *Haeretici* und *Manichaei* als gleichbedeutend im Gebrauch waren“ (6:108f. Anm.). Weitere wichtige Stelle: 6:165.

Verwandte Stichworte

Glaube; Kirche; Kirchenglaube/Religionsglaube

Philosophische Funktion

Was nach Gesichtspunkten der Vernunft bloß kontingentes Mittel zur Einführung und Beförderung des reinen und allein seligmachenden Religionsglaubens ist und sein kann, nämlich ein besonderer Kirchenglaube, wird für unbedingt verbindlich und allein seligmachend gehalten. Von dieser Einstellung aus, so Kant, unterscheidet die Orthodoxie zwischen Ungläubigen, Irrgläubigen und Ketzern: „Wenn nun eine Kirche sich selbst […] für die einzige allgemeine ausgiebt […]: so wird der, welcher ihren (besondern) Kirchenglauben gar nicht anerkennt, von ihr ein *Ungläubiger* genannt und von ganzem Herzen gehaßt; […] weicht [er …] im Wesentlichen des Glaubens derselben […] von ihr ab, so heißt er, vornehmlich wenn er seinen Irrglauben ausbreitet, ein Ketzer und wird so wie ein Aufrührer noch für strafbarer gehalten als ein äußerer Feind und von der Kirche durch einen Bannfluch […] ausgestoßen und allen Höllengöttern übergeben“ (6:108f.; zum Begriff des „Ketzergerichts“ vgl. 6:186; 8:179).

Maximilian Forschner

Keuschheit

Unter Keuschheit versteht Kant die Beherrschung der sexuellen Antriebe, „die Tugend […] in Ansehung dieser sinnlichen Antriebe“, d. h. der „Fleischeslust“ und Wollust (6:424). Weitere wichtige Stellen: 2:233; 7:171; 20:96.

Verwandte Stichworte

Geschlechtsliebe; Wollust; Ehre

Philosophische Funktion

Der Begriff wird speziell in *MST* im Kontext der Darstellung der →Pflichten gegen sich selbst verwendet. Er bezeichnet die Beherrschung der Antriebe der Wollust (vgl. 6:424). Um moralisch wertvoll zu sein, kann die Keuschheit „nicht ein Mangel der verliebten Leidenschaft seyn“ (20:96). Sie ist übrigens mit der persönlichen Ehre verbunden. Dies gilt besonders für →Frauen, deren „äußerer Werth“ auch vom „*Glauben* Anderer an ihre Keuschheit“ abhänge (7:171; vgl. 2:233). Die Keuschheit kann also zweifach „eine Folge aus dem allgemeinen Begriff von Ehre“ darstellen: entweder ist es „blos eine Besorgnis sich keine Schande zuzuziehen u. die ist ein verwahrungsmittel der Tugend wowieder viel Anstalten können gemacht werden, oder eine zärtliche Reitzbarkeit eines innern selbsttadels in so ferne er mit Aufrichtigkeit verbunden ist u. sich nicht zu verheelen vermag“ (20:96).

Stefano Bacin

Keyßler, Johann Georg

Dt. Archäologe, Polyhistor und Reiseschriftsteller (1693–1743); früher Vertreter der Frühgeschichtsforschung. Im 18. Jh. bekannt war Keyßler besonders für seinen mehr als 2000 Seiten umfassenden Reisebericht *Neueste Reise durch Teutschland,*

Böhmen, Ungarn, die Schweitz, Italien, und Lothringen, der ab 1740 in mehreren Auflagen erschien und 1756 ins Englische übersetzt wurde. Kant war mit der Schrift Keyßlers bestens vertraut. Er beruft sich in der *Physischen Geographie* mehrfach auf Keyßlers Bericht, so bei der Beschreibung von Muscheln an der Adria (vgl. 9:348), von Asbest in Italien (vgl. 9:361), des „*scythische[n]* Baum[es]" (9:365) in Dresden und von Bernsteinvorkommnissen in Italien (vgl. 9:368). Kants Bezug auf Keyßler lässt sich oft bis in einzelne Formulierungen hinein nachweisen. Im Abschnitt über Italien etwa heißt es in der *Physischen Geographie*: „Als Alexander Persien bezwang, war das Holosericum oder das aus Seide verfertigte Zeug so theuer als Gold; nachher wurden Seidenwürmer nach Griechenland gebracht" (9:422f.). Die Parallelstelle bei Keyßler lautet: „Als Alexander M. sich Meister von Persien gemacht, wurde das seidene Zeug erst in Griechenland bekant, und von dannen kam es nach Italien, wiewol so theuer, daß es dem Golde gleich geachtet wurde" (Keyßler, *Neueste Reise*, Bd. 1, S. 331).

Weiterführende Literatur

Pezold, Uta von:„Johann Georg Keyßler (1693–1743). Zum 300. Geburtstag des Reiseschriftstellers und Nestors der deutschen Frühgeschichtsforschung", in: Geschichte am Obermain 19, 1993/94, 65–84.

Tobias Audersch

Kiesewetter, Johann Gottfried Carl Christian

Dt. Philosoph (1766–1819). Nach dem Studium in Halle ging Kiesewetter im Herbst 1788 für ein Jahr nach Königsberg, um bei Kant zu studieren. Er wurde zum begeisterten Anhänger Kants und einer seiner Tischgenossen. Im Januar 1790 hatte Kant das Manuskript der *KU* an →de la Garde geschickt mit der Bitte, die Korrektur von Kiesewetter machen zu lassen, weil dieser „bey der Correctur wegen meiner Hinweisungen am besten Bescheid weiß" (21. 1. 1790; 11:124). Kiesewetter verfasste ein von Kant stark beeinflusstes Buch über Moralphilosophie (vgl. *Über den ersten Grundsatz*, 1788), verschiedene Werke über Logik (vgl. *Grundriss*; *Kompendium*; *Logik*), und auch Auszüge aus der *KrV* und der *Prolegomena*, die als Einführungen und zum Unterricht bestimmt waren (vgl. *Sätze der allgemeinen Vernunftlehre*; *Auszug aus Kants Kritik*; *Auszug aus Kants Prolegomena*). Seit 1789 war Kiesewetter Prinzenerzieher in Berlin, dann Professor für Philosophie und Logik am Collegio medico-chirurgicum. Er korrespondierte durchgängig mit Kant, informierte diesen über die verschiedenen Entwicklungen in der philosophischen Welt und über seine eigenen philosophischen Arbeiten (vgl. z. B. *Prüfung der Herderschen Metakritik*).

Brigitte Sassen

Kindesmord

In der Verwendungsweise Kants bezeichnet ‚Kindesmord' die absichtliche und ungerechtfertigte Tötung (der →Mord) eines unehelichen Kindes durch seine Mutter. Wichtige Stelle: 6:335–337.

Verwandte Stichworte

Ehre; Todesstrafe; Mord

Philosophische Funktion

Kant bespricht den ‚Kindesmord' in der *Rechtslehre* im Kontext der Erörterung von zwei Ausnahmen von der Forderung, dass jeder Kriminelle die Strafe erhalten soll, die sein Vergehen verdient (vgl. 6:336). Sowohl im Fall der Mutter, die ihr uneheliches Kind ermordet, als auch im Fall des Soldaten, der den anderen in einem →Duell tötet, hat eine Person eine andere absichtlich und ungerechtfertigt getötet. Das Recht zur →Wiedervergeltung (*ius talionis)* bestimmt hier den Tod als angemessene →Strafe, und die öffentliche Gerechtigkeit erfordert die Bestrafung eines jeden, der diese Straftaten begangen hat. Jedoch kann die öffentliche Gerechtigkeit nicht über das „Ehrgefühl" (6:336) hinweggehen, das den Täter in diesen Fällen veranlasst, so zu handeln. Wir stehen demnach anscheinend vor einem Dilemma. Erfordert die Gerechtigkeit, dass wir an den Geboten des „Princip[s] der Gleichheit" (6:332) festhalten, während wir über die starken Triebfedern der Ehre hinweggehen, die die herrschende Kultur einimpft, oder umgekehrt? Kant findet die Lösung zu diesem offenkundigen Problem in der Anerkennung der Tatsache, dass die bürgerliche Verfassung für die Inkonsistenzen zwischen den „Triebfedern der

Ehre im Volk“ und den Erfordernissen des Rechts verantwortlich ist (6:337). Obwohl im Unklaren bleibt, wie wir in solchen Fällen reagieren sollen, deutet Kants Erörterung auf seine Sensibilität für die Bedeutsamkeit des Nicht-Idealen in der wirklichen Welt, in unseren Versuchen, den Forderungen der öffentlichen Gerechtigkeit Geltung zu verschaffen, hin.

Sarah Holtman
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Kindheit

Die Kindheit umfasst die Entwicklung des Kindes von der Geburt an bis zum ausgehenden Jugendalter. Sie ist das Alter, in dem der → Mensch erzogen wird (vgl. 9:472). Weitere wichtige Stellen: 2:264; 5:99f.; 6:48; 6:248; 6:254; 6:277; 6:280ff.; 6:336; 6:360; 6:449; 6:454; 7:127f.; 7:131; 7:203; 7:268; 7:327; 8:116; 9:454.

Verwandte Stichworte

Eltern; Erziehung; Jugend

Philosophische Funktion

Kant befasst sich mit diesem Lebensabschnitt ausführlich in → *Über Pädagogik*. Wie er hier darlegt, ist der Mensch während der Kindheit zu disziplinieren, zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren, (vgl. 9:449f.) um so die „Keime“ nicht nur zur Bestimmung seiner selbst, sondern ebenso zur Entwicklung der Menschheit überhaupt zur Entfaltung zu bringen (9:445). Darum sollen Kinder „nicht nur dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglichen bessern Zustande des menschlichen Geschlechts, das ist: der Idee der Menschheit und deren ganzer Bestimmung gemäß erzogen werden“ (9:447). Die Kindheit endet mit dem Alter, „da der Jüngling aller Erziehung entlassen wird“ (9:472; vgl. 6:281). Der Begriff kann allerdings auch in einem weiterem Sinn verwendet werden: Kind „kann man denjenigen wohl nennen, der seiner Jahre wegen (im bürgerlichen Zustande) sich nicht einmal selbst, viel weniger seine Art erhalten kann, ob er gleich den Trieb und das Vermögen, mithin den Ruf der Natur für sich hat, sie zu erzeugen“ (8:116f. Anm.).

Aus der Zeugung durch die Eltern folgt, dass sie zur „Erhaltung und Versorgung“ ihres Kindes während dessen gesamter Kindheit verpflichtet sind, also solange, bis ihr „*Erzeugniß*“ „vermögend“ ist, „sich selbst zu erhalten“; „die Kinder als Personen haben hiemit zugleich ein ursprünglich=angebornes (nicht angeerbtes) Recht auf ihre Versorgung durch die Eltern“ (6:280). Aus dieser Pflicht ergibt sich das Recht der Eltern zur „*Handhabung* und Bildung“, insofern sie zur pragmatischen und moralischen → Bildung ihres Kindes beiträgt (6:281). Als → Personen können „die Kinder nie als Eigenthum der Eltern angesehen werden […], aber doch zum Mein und Dein derselben gehören“ (6:282; → Elternrecht; → Mein und Dein). Eltern und ihre Kindern machen eine → Familie aus, die im → Recht als → häusliche Gesellschaft betrachtet wird (vgl. 6:277; 6:282f.).

Um die bei der Erziehung anfallenden Probleme zu lösen, ist dreierlei zu beachten: Zunächst muss man „das Kind von der ersten Kindheit an in allen Stücken frei sein lasse[n]“, es sei denn, es schadet sich mit einer seiner Handlungen selbst; sodann „[m]uß man ihm zeigen, daß es seine Zwecke nicht anders erreichen könne, als nur dadurch, daß es Andere ihre Zwecke auch erreichen lasse“ und schließlich muss man ihm deutlich machen, „daß man es cultiviere, damit es einst frei sein könne, d. h. nicht von der Vorsorge Anderer abhängen dürfe“ (9:454).

Weiterführende Literatur

Kappeler, Manfred: „Zur Geschichte von Ausgrenzung und Herrschaft am Beispiel von Kindheit- und Jugendbildern bei Rousseau und Kant“, in: Liebel, Manfred / Schonig, Bruno (Hg.): Ist die Zukunft schon verbraucht?, Berlin: Universitätsbibliothek der Technischen Universität 1987, 101–122.

Niethammer, Arnolf: Kants Vorlesungen über Pädagogik. Freiheit und Notwendigkeit in Erziehung und Entwicklung, Frankfurt/M.: Peter Lang 1980.

Rolf Löchel

Kirche

Unter Kirche versteht Kant im Unterschied zum politisch-rechtlichen → Gemeinwesen ein „ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung“ (6:101). Ein solches ethisches Gemeinwesen ist nach Kant für die Verwirklichung

von Moralität und dem höchsten Gut unverzichtbar. Seine Errichtung ist ein Gebot der Vernunft. Weitere wichtige Stellen: 6:91–147; 6:167–202.

Verwandte Stichworte

Kirche, sichtbare/unsichtbare; Kirchenglaube/Religionsglaube; Vernunftglaube

Philosophische Funktion

1 Die Errichtung der Kirche als Gebot der Vernunft

Kants Anthropologie geht davon aus, dass der Mensch von Natur aus mit einer Anlage zum Guten wie auch mit einem → Hang zum Bösen versehen ist (vgl. 6:19–53) und dass der Mensch von Natur aus der kaum zu bestehenden Gefahr des Verderbens seiner moralischen Anlage ausgesetzt ist. Der einzelne unter vielen braucht einen politisch-bürgerlichen Rechtszustand, um angesichts der Gefahr eines Kampfes aller gegen alle rechtlichen Halt und Schutz zu gewinnen (vgl. 6:312f.). Die Idee des Rechts wird ergänzt und vollendet durch die Idee der Moralität. Der Einzelne bedarf auch einer Tugendgemeinschaft, einer moralisch-bürgerlichen Gemeinschaft, um sich in ihrem integrierenden, haltgebenden und schützenden Rahmen als moralisches Wesen zu entwickeln und zu erhalten. Ein derartiges öffentlich-moralisches Gemeinwesen nennt Kant, im Unterschied zu einem politisch-bürgerlichen Gemeinwesen, eine Kirche. Eine Kirche dient der Beförderung des höchsten als eines gemeinschaftlichen Gutes: der Würdigkeit, glücklich zu sein, und der Entsprechung von Würdigkeit und Glückseligkeit im Leben.

Die Errichtung und Ausbreitung einer Kirche ist ein Gebot der Vernunft. Wie den rechtlichen, so gilt es auch, den moralischen Naturzustand zu verlassen (vgl. 6:94). Die Verwirklichung der Rechtsidee geschieht auf Erden sinnvollerweise im Plural, in Form vieler einzelner Staaten und der Föderation der Einzelstaaten zu einer weltumspannenden Rechtsgemeinschaft. Die Idee der Moralität beansprucht und verbindet alle Menschen dagegen in gleicher und unmittelbarer Weise. Entsprechend impliziert die Idee einer wahren Kirche ihrem Wesen und Ziel nach Universalität. Ihre Werte und Normen übersteigen alle staatlichen Gesetze und Grenzen. Sie ist auf die volle, unterschiedslose, direkte Mitgliedschaft aller Menschen ausgerichtet.

2 Sichtbare und unsichtbare Kirche

Kant unterscheidet die unsichtbare Kirche im Sinne einer platonischen Vernunftidee von der wahren sichtbaren Kirche als einer erfahrbaren, öffentlichen Vereinigung von Menschen zu einer moralischen Gemeinschaft, die dieser Idee entspricht (vgl. 6:101). Die Errichtung einer sichtbaren Kirche ist eine moralische Pflicht; sie ist allerdings nicht eine vom einzelnen allein zu erfüllende, sondern eine Gattungspflicht (6:97). Das Ideal hat unmittelbar ein Ganzes aller Menschen als „allgemeine Republik nach Tugendgesetzen" (6:98) zum Inhalt und unterscheidet sich darin wesentlich von einer politischen Gemeinschaft.

Die Vernunftidee der wahren Kirche ist die Idee von → Gott als einem moralischen Weltherrscher und den Menschen als einem Volk Gottes unter moralischen, in der vernünftigen Freiheit jedes Einzelnen gründenden moralischen Gesetzen (vgl. 6:98f.). Die sichtbare Kirche bedarf der öffentlichen (moralischen) Gesetze, die die Gemeinschaft konstituieren und erhalten und das Leben aller Mitglieder moralisch orientieren und regulieren. Und sie bedarf einer Obrigkeit, die sich als Diener der Gesetze und Verwalter der Geschäfte des unsichtbaren Oberhaupts versteht und als solche verstanden werden kann (vgl. 6:101).

Moralisch gesehen vermag nur der reine Vernunft- bzw. → Religionsglaube eine wahre sichtbare Kirche zu gründen; doch „natürlicherweise", so Kant, geht leider der Kirchenglaube dem reinen Religionsglauben vorher (6:106). Es ist, wie Kant sich ausdrückt, „eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran schuld, daß auf jenen reinen Glauben niemals so viel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen" (6:103). Menschen neigen *de facto* nicht dazu, sich allein um der Verwirklichung einer abstrakten Vernunftidee willen zu einer öffentlichen Gemeinschaft Gleichgesinnter zusammenzuschließen. Sich moralisch verstehende und durch das Verständnis von Moralität als göttliches Gebot geprägte menschliche Gemeinschaften entstehen durch die Initiativ-, Führungs- und Weisungskraft ungewöhnlich charismatischer Persönlichkeiten und durch die gemeinschaftsstiftende Kraft einer verbindenden, kontinuierlich erinnerten Ursprungsgeschichte. Und sie treten nicht in die Welt als rein über die Idee gemeinschaftlicher Verwirklichung der Mora-

lität konstituierte Gemeinschaften. Die Menschen neigen, durch das Beispiel irdischer Herrscher verführt, allgemein zu der Annahme, dass verwirklichte Moralität nicht alles sein kann, was ein Gott von ihnen zu leisten verlangt. Sie suchen nach einem besonderen Gottesdienst, der in Handlungen des Rituals, des →Gebetes, des Kultes, des Opfers besteht, in Handlungen, die für sich genommen mit Moralität nichts zu tun haben. Und sie verlangen nach einer besonderen göttlich-herrscherlichen Anordnung dieses besonderen Dienstes. Weder die von Gott legitimierte Autorität einer Gründungsfigur, noch die Authentizität ihrer besonderen Weisungen lassen sich durch reine Vernunft erfassen. Dafür muss immer die Erfahrung einer die Vernunft übersteigenden besonderen →Offenbarung in Anspruch genommen werden. So gesehen geht die Konstitution einer jeden sichtbaren Kirche de facto von einer überragenden, sich in ihrem Wissens- und Weisungsanspruch über das durch allgemeine Vernunft Begründbare überhebenden Persönlichkeit und einem historischen Offenbarungsglauben aus (vgl. 6:102f.).

3 Die vielen Kirchen und die eine Kirche

Viele derartige historische Offenbarungs- und Kirchenglauben traten und treten in der Geschichte der Menschheit auf, in markanter Dominanz der jüdische, der christliche und der mohammedanische. Grundsätzlich kann eine partikuläre Religionsgemeinschaft, die auf die Errichtung eines alle Menschen umfassenden ethischen Ganzen zielt, noch nicht das wahre ethische Gemeinwesen selbst sein und die wahre sichtbare Kirche genannt werden. Denn „jede partiale Gesellschaft [ist] nur eine Vorstellung oder ein Schema […], weil eine jede selbst wiederum im Verhältniß auf andere dieser Art als im ethischen Naturzustande sammt allen Unvollkommenheiten desselben befindlich vorgestellt werden kann“ (6:96). Was Kant hier mit der Wendung „nur eine Vorstellung oder ein Schema“ (6:96) meint, ist nicht völlig klar. Klar scheint jedenfalls, dass ein partiales öffentliches ethisches Gemeinwesen sich nicht nur dem Grade, sondern auch der Art nach noch von der wahren sichtbaren Kirche unterscheidet. So gesehen konnotiert die Wendung „Schematism der Analogie“ (6:64 Anm.) zum einen: Es gibt Züge in einem partialen ethischen Gemeinwesen, die, wie im Vergleich Staat-Organismus oder Staat-Maschine, in Analogie zur wahren, noch zu errichtenden sichtbaren Kirche gesetzt werden können. Andererseits ist hier vom Ideal und den unzureichenden (Anfangs-)Formen der empirischen Verwirklichung die Rede und der platonische Vorstellungskontext manifest. Platonisch gesprochen sind partikuläre Religionsgemeinschaften „nur Vorstellungen“, d. h. nur defiziente Kopien bzw. Schattenbilder des wahren sichtbaren Bildes und Repräsentanten des für Kant unsichtbaren Urbildes.

Eine wahre sichtbare Kirche kann es nicht im Plural geben, da Kirche ihrem normativen Begriff nach die Wirklichkeit „ein[es] absolute[n] ethische[n] Ganze[n]“ (6:96) meint. Gleichwohl führt der Weg zur einen wahren sichtbaren Kirche „natürlicherweise“ (6:106) und unvermeidlich über partikuläre Kirchen. Eine solche partiale Kirche bzw. ein historischer Offenbarungs- und Kirchenglauben mit seiner Bindung an eine Gründerpersönlichkeit, seiner gemeinschaftsstiftenden Ursprungsgeschichte, seinen hl. Schriften, Dogmen, Riten und Statuten kann der Sache nach Legitimität nur für sich beanspruchen, wenn er der einen wahren Religion, der gemeinschaftlichen Verwirklichung des moralischen Gesetzes auf Erden, als Mittel dient (vgl. 6:104). Die verschiedenen Kirchenglauben sind jedoch wohl zu unterscheiden. Kant hält es für möglich, „daß in den mancherlei sich der Verschiedenheit ihrer Glaubensarten wegen von einander absondernden Kirchen dennoch eine und dieselbe wahre Religion anzutreffen sein kann“ (6:107f.). Sie ist allerdings nur bzw. erst dann anzutreffen, wenn innerhalb abgesonderter Kirchen sich aufgrund einer „*sich erweiternden* Denkungsart“ (6:109) zwischen historischem Offenbarungs- und statutarischem Kirchenglauben einerseits und reinem Religionsglauben andererseits unterschieden wird, und die Geltungsansprüche des ersteren zugunsten des letzteren relativiert und nur noch im Sinne eines kontingenten →Symbols in praktischer Absicht eingelöst werden (vgl. 6:123 Anm.). Entscheidend ist demnach die Einstellungsdifferenzierung der Gläubigen bezüglich dessen, „was die Materie der Verehrung Gottes ausmacht“ (6:105); es ist das Bewusstsein, dass nur die in moralischer Gesinnung geschehende Beobachtung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote absolute Verbindlichkeit besitzt, während die „Feierlichkeiten, Glaubensbekennt-

nisse geoffenbarter Gesetze und Beobachtung der zur Form der Kirche […] gehörigen Vorschriften" (6:106) nicht den eigentlichen Gottesdienst ausmachen und „nicht als den Menschen überhaupt verbindend betrachtet werden" können (6:104); sie besitzen nur eine historisch zufällige, in der gesellschaftlich-geschichtlich-kulturellen Lage einer Gruppe von Menschen verankerte Hinführungs- und Vermittlungsfunktion auf dem Weg zur einen wahren sichtbaren Kirche, zur „wirkliche[n] Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal [sc. der unsichtbaren Kirche] zusammenstimmt" (6:101).

4 Der Weg zur wahren Kirche

Kant sieht theoretisch, „wenn wir hierüber die menschliche Natur befragen, wenig Hoffnung", das Ziel, „in einer sichtbaren Kirche" die „kirchliche Glaubenseinheit mit der Freiheit in Glaubenssachen zu vereinigen", je „zu Stande zu bringen" (6:123 Anm.). Gleichwohl betrachtet er, aus „moralische[m] Interesse" (6:123) die Geschichte der Religiosität der Menschheit als Fortschrittsgeschichte. Sie verläuft von der Stufe des Aberglaubens, Götzendienstes und Priestertums über die Stufe der vielfältigen abgesonderten, nur zum Teil moralisierten Kirchenglauben (asymptotisch?) hin zur letzten Stufe der einen sichtbaren Kirche als öffentlicher, erfahrbarer Gemeinschaft aller Menschen unter Tugendgesetzen und zeitlicher „*Repräsentantin*" der Idee der unsichtbaren Kirche (6:102; vgl. 6:106)

Kant ist sich dessen bewusst, dass „*[d]ie Idee eines Volkes Gottes*" „unter Bedingungen der sinnlichen Menschennatur" als „*menschlicher Veranstaltung*" „nie völlig erreichbar" ist (6:100). Gleichwohl ist er geneigt, unter bestimmten Bedingungen bereits von der „wahre[n] (sichtbare[n]) Kirche" im Sinne einer noch defizienten, aber immerhin erfahrbaren „Vorstellungsart" bzw. eines „Schematism der Analogie" (6:64 Anm.) der wahren sichtbaren Kirche zu sprechen, also von einer Kirche, „welche das (moralische) Reich Gottes auf Erden, so viel es durch Menschen geschehen kann, darstellt" (6:101). Die entscheidende Bedingung für eine derart wahre, obgleich noch streitende, weil noch mit historischen und damit notwendig kontroversen Glaubenslehren befasste Kirche (vgl. 6:115) ist, „daß nämlich, ob sie zwar in zufällige Meinungen getheilt und uneins, doch in Ansehung der wesentlichen Absicht auf solche Grundsätze errichtet ist, welche sie nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müssen" (6:101).

5 Die christliche Kirche als Schema der wahren Kirche

In diesem Sinn sieht Kant im → Jesus der Evangelien den Stifter des Schemas der wahren sichtbaren Gesamtkirche. Es handelt sich bislang nur um ein Schema der Analogie bzw. ein defizientes Abbild, weil die christliche Kirche noch in sich streitet und sich selbst in verschiedene historische Glaubenslehren partikularisiert und weil sie noch im moralischen Naturzustandsverhältnis andere Kirchen mit vergleichbaren historischen Glaubenslehren neben sich hat. Doch Jesus habe, im Unterschied zu Moses und Mohammed, öffentlich eine allgemeine, moralische, jedermann fassliche, auf die reine Gesinnung des Herzens gegründete, kurz die natürliche Religion gelehrt, sich entschieden gegen den primär historisch-statutarischen Offenbarungs- und Kirchenglauben seiner eigenen Umgebung gewandt und die allgemeine Vernunftreligion zur obersten Bedingung eines jeden Religionsglaubens gemacht. Jesus habe durch sein Lehren und Wirken so den Grund der wahren sichtbaren Kirche gelegt. Was die sich auf Jesu Lehre und Wirken und die Hl. Schrift berufenden partialen religiösen Gemeinschaften noch davon abhält, die Einheit der (christlichen) Kirche deutlicher sichtbar zu machen, ist für Kant ein Dissens im Unwesentlichen. Dieser Dissens beruhe auf einem allerdings gravierenden Missverständnis, das bestimmte Statuten und Observanzen, die lediglich ein kontingentes Vehikel zur Beförderung der wahren Religion sein können, für den verbindlichen sinnlich-zeitlichen Ausdruck wahrer Religiosität hält. Es fehlt noch am allgemeinen und durchdringenden Bewusstsein, dass alles, was an der christlichen Religion historisch und statutarisch ist, nur provisorischen Charakter hat in seiner Funktion, „die Menschen zur Beförderung des Guten [zu] vereinigen" (6:121).

Das Provisorium muss auf dem Weg allmählicher Reform durch vernünftige Aufklärung kluger Geistlicher (d. h. Glaubens- bzw. Morallehrer) schrittweise abgestreift werden, um der allgemeinen Vernunftreligion und einem freien, mündigen → Glauben zum Sieg zu verhelfen (vgl. 6:121).

6 *Das Ideal der wahren sichtbaren Kirche als regulatives Prinzip*

Die derzeitigen kirchlichen Formen des → Christentums bieten nur „Vorstellungen" bzw. Schemata der Analogie für die wahre, zu erarbeitende sichtbare Kirche. Kant fordert „eine kirchliche Form, die der Würde einer moralischen Religion angemessen ist" (6:123 Anm.). Doch er gibt keinen klaren Hinweis, wie diese Form beschaffen sein soll. Sie habe, als bloße Repräsentantin eines Staates Gottes betrachtet, eigentlich keine hinsichtlich ihrer Grundsätze der politischen Verfassung ähnliche Verfassung; sie sei weder monarchisch, noch aristokratisch, noch demokratisch. Sie sei noch am besten mit einer Hausgenossenschaft (Familie) unter einem gemeinschaftlichen, wenngleich unsichtbaren Vater vergleichbar, sofern sein heiliger Sohn – gemeint ist das Ideal der moralisch vollkommenen Menschheit in uns –, dessen Willen kennt und dessen Stelle vertritt und ihn allen Gliedern näher bekannt macht, die daher in ihm den Vater ehren und so untereinander in eine freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung treten (vgl. 6:102).

Kant äußert schließlich ernsthafte Zweifel, dass die anvisierte manifeste Einheit der wahren sichtbaren Kirche je zustande kommen wird. Wie kann man, so Kant, unter Bedingungen der sinnlichen Menschennatur auch erwarten, „daß aus so krummem Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde?"(6:100) „Die kirchliche Glaubenseinheit mit der Freiheit in Glaubenssachen zu vereinigen, ist ein Problem, zu dessen Auflösung die Idee der objectiven Einheit der Vernunftreligion durch das moralische Interesse, welches wir an ihr nehmen, continuirlich antreibt, welches aber in einer sichtbaren Kirche zu Stande zu bringen, wenn wir hierüber die menschliche Natur befragen, wenig Hoffnung vorhanden ist. Es ist eine Idee der Vernunft, deren Darstellung in einer ihr angemessenen Anschauung uns unmöglich ist, die aber doch als praktisches regulatives Princip objective Realität hat, um auf diesen Zweck der Einheit der reinen Vernunftreligion hinzuwirken" (6:123 Anm.).

Der Geschichtsglaube, so Kant in einer resignativ-realistischen Anmerkung der *Religion*, verhindert die Einheit und Allgemeinheit der (christlichen) Kirche. Aus seiner „gegenwärtig noch nicht entbehrlichen Hülle" heraus solle man durch Entwicklung des reinen Vernunftglaubens an einem „alle Welt gleich einleuchtenden Religionsglauben" fleißig arbeiten. Aber „nicht daß er [sc. der Geschichts- und Kirchenglaube] aufhöre (denn vielleicht mag er als Vehikel immer nützlich und nöthig sein), sondern aufhören könne; womit nur die innere Festigkeit des reinen moralischen Glaubens gemeint ist" (6:135 Anm.). Der letzte Satz, der die Möglichkeit einer unausweichlichen und dauerhaften Bindung des reinen Religionsglaubens an unabstreifbare Hüllen und unentbehrliche Vehikel eines (wohl unausweichlich) partikularisierenden Geschichtsglaubens einräumt, ist ein Zusatz der zweiten Auflage. Hat Kant zuletzt mit dem Gedanken gespielt, die Idee der wahren sichtbaren Kirche der politisch-rechtlichen Idee der Föderation von Republiken anzugleichen? Die Stelle 6:123 Anm. scheint für diese Vermutung zu sprechen: „Es geht hiermit [sc. mit der Idee der einen sichtbaren Kirche], wie mit der politischen Idee eines Staatsrechts, so fern es zugleich auf ein allgemeines und *machthabendes* Völkerrecht bezogen werden soll. Die Erfahrung spricht uns hierzu alle Hoffnung ab. Es scheint ein Hang in das menschliche Geschlecht (vielleicht absichtlich) gelegt zu sein, daß ein jeder einzelne Staat, wenn es ihm nach Wunsch geht, sich jeden andern zu unterwerfen und eine Universalmonarchie zu errichten strebe; wenn er aber eine gewisse Größe erreicht hat, sich doch von selbst in kleinere Staaten zersplittere. So hegt eine jede Kirche den stolzen Anspruch eine allgemeine zu werden; so wie sie sich aber ausgebreitet hat und herrschend wird, zeigt sich bald ein Princip der Auflösung und Trennung in verschiedene Secten" (6:123 Anm.).

Weiterführende Literatur

Baumgartner, Hans Michael: „Das ‚Ethische Gemeine Wesen' und die Kirche in Kants Religionsschrift", in: Ricken, Friedo u. a. (Hg.): Kant über Religion, Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1992, 156–167.

Bohatec, Josef: Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Nachdruck Hildesheim: Olms 1966.

Graf, Friedrich Wilhelm / Tanner, Klaus: „Philosophie des Protestantismus. Immanuel Kant

(1724–1804)“, in: Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Bd. I, Gütersloh: Gütersloher Verlag 1990, 86–112.
Sala, Giovanni B.: „Das Reich Gottes auf Erden. Kants Lehre von der Kirche als ‚ethischem gemeinen Wesen‘“, in: Fischer, Norbert (Hg.): Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg: Meiner 2004, 225–264.
Schultz, Werner: Kant als Philosoph des Protestantismus, Hamburg-Bergstedt: Reich 1960.

Maximilian Forschner

Kirche, katholische/ protestantische

Kant verbindet die Idee einer unbedingten Verbindlichkeit des → Kirchenglaubens im Christentum mit dem Katholizismus (7:61 Anm.), die Idee der bloßen Vehikel-Funktion des Kirchenglaubens mit dem Geist des Evangeliums und dem Protestantismus. Mit dieser Vorstellung verbindet Kant die Diagnose, dass die Wirklichkeit der katholischen und protestantischen Kirchen dieser Idee in vielem nicht entspricht. „Wenn eine Kirche, die ihren Kirchenglauben für allgemein verbindlich ausgiebt, eine *katholische*, diejenige aber, welche sich gegen diese Ansprüche anderer verwahrt […], eine *protestantische* Kirche genannt werden soll: so wird ein aufmerksamer Beobachter manche rühmliche Beispiele von protestantischen Katholiken und dagegen noch mehrere anstößige von erzkatholischen Protestanten antreffen; die erste von Männern einer *sich erweiternden* Denkungsart (ob es gleich die ihrer Kirche es wohl nicht ist), gegen welche die letzteren mit ihrer *eingeschränkten* gar sehr, doch keineswegs zu ihrem Vortheil abstechen“ (6:109). Weitere wichtige Stelle: 6:175–202.

Verwandte Stichworte

Geistlicher, Geistlichkeit; Kirche; Kirchenglaube/Religionsglaube

Philosophische Funktion

Kant sieht sowohl in der Praxis der amtlichen → Schriftgelehrsamkeit der protestantischen als auch in der hierarchischen, teils mit äußerer Gewalt ausgestatteten Priesteramtsstruktur der katholischen Kirche eine Form von Herrschaft, die der moralischen Freiheit des Menschen widerspricht (vgl. 6:123 Anm.). Der wahre *Dienst* der Kirche als einer Gemeinschaft von Menschen unter öffentlichen Tugendgesetzen besteht in gemeinschaftlicher Aufklärung, Ermunterung, Erbauung und Bestärkung zu natürlicher Religiosität, wozu der recht verstandene Kirchen- bzw. Offenbarungsglaube ein kontingentes, aber zweckmäßiges Mittel sein mag.

Kant spricht vom → „*Afterdienst*“ der Kirche, „wo der Offenbarungslaube vor der Religion vorhergehen soll […], wodurch die moralische Ordnung ganz umgekehrt und das, was nur Mittel ist, unbedingt (gleich als Zweck) geboten wird. […] Eine Kirche, auf das letztere Principium gegründet, hat nicht eigentlich *Diener* (*ministri*) […], sondern gebietende hohe *Beamte* (*officiales*) […]. Sie verwandeln auf diese Art den Dienst der Kirche (*ministerium*) in eine *Beherrschung* der Glieder derselben (*imperium*), obzwar sie, um diese Anmaßung zu verstecken, sich des bescheidenen Titels des erstern bedienen“ (6:165).

Kant ist offensichtlich nicht der Philosoph des Katholizismus; aber er ist genauso wenig der Philosoph des Protestantismus. Letzteres manifestiert sich besonders deutlich in seiner Einstellung zur Paulinischen Gnadenlehre, die im Protestantismus von zentraler Bedeutung ist. Für Kant hat „die Vernunft […] in Religionssachen die oberste Auslegerin der Schrift“ zu sein; sie kann und muss, wenn es denn nicht anders geht, den „heil. Schriftsteller […] gar eines Irrthums beschuldigen […] So ist es mit St. Paulus’ Lehre von der Gnadenwahl gegangen, aus welcher aufs deutlichste erhellt, daß seine Privatmeinung die Prädestination im strengsten Sinne des Worts gewesen sein muß, welche darum auch von einer großen protestantischen Kirche in ihren Glauben aufgenommen worden, in der Folge aber von einem großen Theil derselben wieder verlassen, oder, so gut wie man konnte, anders gedeutet worden ist, weil die Vernunft sie mit der Lehre von der Freiheit, der Zurechnung der Handlungen und so mit der ganzen Moral unvereinbar findet“ (7:41). Wenn die „moralische Beschaffenheit des Menschen zuletzt auf einen unbedingten Rathschluß Gottes hinausläuft“, so ist dies „der *salto mortale* der menschlichen Vernunft“ (6:121).

Weiterführende Literatur
Fischer, Norbert (Hg.): Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte, Freiburg/Br.: Herder 2005.
Schultz, Werner: Kant als Philosoph des Protestantismus, Hamburg-Bergstedt: Reich 1960.
Winter, Aloysius: „Kant zwischen den Konfessionen", in: Theologie und Philosophie 50, 1975, 1–37.

Maximilian Forschner

Kirche, sichtbare/unsichtbare

Unter →Kirche versteht Kant ein „ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung" (6:101). Kant unterscheidet die unsichtbare Kirche im Sinne einer platonischen Vernunftidee von der (wahren) sichtbaren Kirche als einer erfahrbaren, öffentlichen Vereinigung von Menschen zu einer moralischen Gemeinschaft, die dieser Idee entspricht: „Ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine *Kirche*, welche, so fern sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, die *unsichtbare Kirche* heißt (eine bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient). Die *sichtbare* ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt" (6:101). Weitere wichtige Stellen: 6:63; 6:98f.; 6:107–109; 6:123 Anm.; 6:158.

Verwandte Stichworte
Kirche; Kirchenglaube/Religionsglaube; Vernunftglaube

Philosophische Funktion
Die Errichtung einer sichtbaren Kirche ist eine moralische Pflicht, allerdings nicht eine vom einzelnen allein zu erfüllende, sondern eine Gattungspflicht (vgl. 6:97). Die sichtbare Kirche bedarf der öffentlichen moralischen Gesetze, die die Gemeinschaft konstituieren und erhalten und das Leben aller Mitglieder moralisch orientieren und regulieren. Und sie bedarf einer Obrigkeit, die sich als Diener der Gesetze und Verwalter der Geschäfte des unsichtbaren Oberhaupts versteht und als solche verstanden werden kann (vgl. 6:101).

Moralisch gesehen vermag nur der reine Vernunft- bzw. Religionsglaube eine wahre sichtbare Kirche zu gründen. Doch „natürlicherweise", so Kant, geht leider der Kirchenglaube dem reinen Religionsglauben vorher (→Kirchenglaube/Religionsglaube) (6:106). Es ist, wie Kant sich ausdrückt, „eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran schuld, daß auf jenen reinen Glauben niemals so viel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen"(6:103). Offenbarungs- und Kirchenglauben und durch sie konstituierte Kirchen traten und treten in der Geschichte der Menschheit viele auf. Grundsätzlich kann eine partikuläre Religionsgemeinschaft, die auf die Errichtung eines alle Menschen umfassenden ethischen Ganzen zielt, noch nicht das wahre ethische Gemeinwesen selbst sein und die wahre sichtbare Kirche genannt werden (vgl. 6:96).

Eine wahre sichtbare Kirche kann es nicht im Plural geben, da „Kirche" ihrem normativen Begriff nach die Wirklichkeit „ein[es] absolute[n] ethische[n] Ganze[n]" (6:96) meint. Gleichwohl führt der Weg zur einen wahren sichtbaren Kirche, „die die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reiches Gottes auf Erden ausmacht" (6:131f.), „natürlicherweise" und unvermeidlich über partikuläre Kirchen und ihre schrittweise Einigung. Die entscheidende Bedingung für eine wahre, obgleich noch streitende, weil noch mit historischen (und damit notwendig kontroversen) Glaubenslehren befasste sichtbare Kirche (vgl. 6:115) ist, „daß nämlich, ob sie zwar in zufällige Meinungen getheilt und uneins, doch in Ansehung der wesentlichen Absicht auf solche Grundsätze errichtet ist, welche sie nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müssen"(6:101).

Weiterführende Literatur
Forschner, Maximilian: „Die Stufen des Fürwahrhaltens: ‚Vom Meinen, Wissen und Glauben'. Mit einem Blick auf Kants Auslegung von Glaube und Kirche", in: Fischer, Norbert (Hg.): Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik, Hamburg: Meiner 2010, 391–408.
Sala, Giovanni B.: „Das Reich Gottes auf Erden. Kants Lehre von der Kirche als ‚ethischem ge-

meinen Wesen'", in: Fischer, Norbert (Hg.): Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg: Meiner 2004, 225–264.

Maximilian Forschner

Kirchenglaube/ Religionsglaube

Beim reinen Religionsglauben „kommt es bloß auf das, was die Materie der Verehrung Gottes ausmacht, nämlich die in moralischer Gesinnung geschehende Beobachtung aller Pflichten als seiner Gebote, an" (6:105; →Gesinnung). Dagegen halten es die Menschen im Kirchenglauben für notwendig, „durch Feierlichkeiten, Glaubensbekenntnisse geoffenbarter Gesetze und Beobachtung der zur Form der Kirche (die doch selbst bloß Mittel ist) gehörigen Vorschriften, wie sie sagen, ihrem Gott zu dienen", während in Wahrheit nur „*öffentliche* Veranstaltungen zur Beförderung des Moralischen in der Religion" erforderlich sind. (6:106). Weitere wichtige Stellen: 6:101; 6:107f.; 6:109–124; 6:135 Anm.; 7:45–47.

Verwandte Stichworte

Geistlicher, Geistlichkeit; Kirche; Offenbarung

Philosophische Funktion

Zur Realisierung von →Moralität und reinem Religionsglauben ist nach Gesichtspunkten der Vernunft die Vereinigung der Menschen zu einer sichtbaren Gemeinschaft unter öffentlichen Tugendgesetzen, zu einer Kirche erforderlich. Der reine Religionsglaube bedarf als Mittel seiner Realisierung einer kirchlichen Form. Nun neigen die Menschen in der Frage der Verehrung Gottes in einer Kirche zu der (irrigen) Auffassung, dass diese Frage „nicht durch bloße Vernunft beantwortlich [ist …], sondern einer statutarischen, uns nur durch Offenbarung kund werdenden Gesetzgebung, mithin eines historischen Glaubens, welchen man im Gegensatz mit dem reinen Religionsglauben den Kirchenglauben nennen kann" (6:105) bedarf.

Dieser Irrtum verdankt sich dem Hang der Menschen zu einer „*gottesdienstlichen Religion*" (6:106), d. h. dem Hang, Gottesdienst und Gottesverehrung ähnlich dem Dienst und Kult gegenüber einem irdischen (absoluten) Herrscher zu verstehen, der durch dessen besondere Gesetze und Weisungen festgelegt wird und in Ritualen und Kulthandlungen besteht, die mit Moralität nichts zu tun haben. In der Ordnung der Vernunft sollte indessen der reine Religionsglaube dem Kirchenglauben vorhergehen und letzterem als bloßem Mittel der Pädagogik das Maß geben. In der faktischen Geschichte sieht es jedoch anders aus. „Der Kirchenglaube geht […] in der Bearbeitung der Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen natürlicherweise vor dem reinen Religionsglauben vorher, und *Tempel* […] waren eher als *Kirchen* […], *Priester* (geweihte Verwalter frommer Gebräuche) eher als *Geistliche* (Lehrer der rein moralischen Religion) und sind es mehrentheils auch noch im Range und Werthe, den ihnen die große Menge zugesteht" (6:106; →Geistlicher, Geistlichkeit). Worauf es nach Kant angesichts dieser Sachlage ankommt, ist dies, dass in theologischen und philosophischen Fakultäten und im gelehrten Publikum der Kirchenglaube in Freiheit erforscht, mit dem Religionsglauben konfrontiert und nach dessen (moralischen) Auslegungsprinzipien interpretiert wird (vgl. 7:36–47), dass Priester zu Geistlichen werden und dass durch Geistliche in Form von →Aufklärung der statutarische Kirchenglauben dahingehend reformiert wird, dass er „dem reinen Religionsglauben als Vehikel und Mittel der öffentlichen Vereinigung der Menschen zur Beförderung des Letztern beigegeben werde" (6:106).

Weiterführende Literatur

Fischer, Norbert (Hg.): Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg: Meiner 2004.

Forschner, Maximilian: „Religion und Aufklärung. Oder vom Kanon des Glaubens und vom Kanon der Vernunft", in: Bormann, Franz-Josef / Schröer, Christian (Hg.): Abwägende Vernunft, Berlin u. a.: de Gruyter 2004, 581–603.

Maximilian Forschner

Kirche und Staat

Auf der Basis der Unterscheidung von →Recht und →Moral plädiert Kant für eine grundsätzliche Trennung von Staat und Kirche und für einen kirchlichen Anspruch auf Selbstorganisation. Dem Staat steht im Blick auf die Ordnung der (irdischen) Rechtsverhältnisse unbeschadet einer möglichen staatanalogen Organisation der Kir-

che die souveräne Entscheidungsbefugnis zu (vgl. 6:323–328; 6:367–369). Weitere wichtige Stellen: 6:188 Anm.; 7:5–11.

Verwandte Stichworte
Glaube; Religion; Staat; Vernunftglaube

Philosophische Funktion
„[Z]um bürgerlichen Wohl des gemeinen Wesens" ist, so Kant, „Religion ein höchstwichtiges Staatsbedürfniß" (7:10f.). Religion als „innere Gesinnung" liegt zwar „ganz außer dem Wirkungskreise der bürgerlichen Macht" (6:327), ist jedoch für die Moral und das Moralverständnis jedes einzelnen Bürgers von zentraler Bedeutung. Moralität im eigentlichen Sinn gedeiht nur im Rahmen einer →sichtbaren Kirche, die in verschiedenen, mit dem reinen moralischen →Vernunftglauben (→Glaube) mehr oder weniger zusammenstimmenden historischen Gestalten auftreten kann. Die Mitglieder einer Kirche betrachten sich jedenfalls „als Unterthanen einer höchsten *unsichtbaren* Macht, der sie huldigen müssen, und die mit der bürgerlichen oft in einen sehr ungleichen Streit kommen kann" (6:327). Das „Kirchenwesen" wird demnach im Blick auf möglichen Einklang oder Konflikt mit staatlicher Macht zu einem wichtigen „Staatsbedürfniß", und zwar in seiner zweifachen Funktion als Anstalt öffentlicher Morallehre und „als Anstalt zum öffentlichen *Gottesdienst* für das Volk" (6:327).

Eine fromme unaufgeklärte Volksmeinung hat der Kirche den Grundbesitz zukommen lassen. Diese Volksmeinung ist aber der Veränderung durch →Aufklärung offen. Die Veränderung der Volksmeinung ändert auch die Basis der politisch-rechtlichen Legitimierung dieses Besitzes (vgl. 6:368f.). Da der (weltliche) →Souverän als Landesherr und Obereigentümer des Staatsterritoriums zu betrachten ist, der die Aufteilung des Bodens unter die Untertanen nach Rechtsbegriffen vollzieht und garantiert, kann es „auch keine Corporation im Staat, keinen Stand und Orden geben […], der als Eigenthümer den Boden zur alleinigen Benutzung den folgenden Generationen (ins Unendliche) nach gewissen Statuten überliefern könne. Der Staat kann sie zu aller Zeit aufheben, nur unter der Bedingung, die Überlebenden zu entschädigen" (6:324). Dies gilt auch für den „Orden der Geistlichkeit, Kirche genannt" (6:324).

Weiterführende Literatur
Quattrocchi, Pietro: Comunità religiosa e società nel pensiero di Kant, Firenze: Le Monnier 1975.

Maximilian Forschner

klar, Klarheit

In der *Anthropologie* definiert Kant Klarheit als „[d]as Bewußtsein seiner Vorstellungen, welches zur *Unterscheidung* eines Gegenstandes von anderen zureicht" (7:137). Eine weitere Stufe der Klarheit ist die →Deutlichkeit, als das →Bewusstsein „wodurch auch die *Zusammensetzung* der Vorstellungen klar wird" (7:138). Kant diskutiert die Klarheit in Verbindung mit einer Klassifizierung der →Vorstellungen, die auf die cartesische Tradition zurückgreift. Demgemäß können Vorstellungen gemäß des Grades an Klarheit geordnet werden (vgl. 9:61ff.). Kant kritisiert aber →Leibniz und →Wolff, weil sie den Grad der Klarheit einer →Vorstellung mit ihrem Status als entweder sinnlich oder intellektuell verbinden, sodass nur intellektuelle Vorstellungen deutlich sein können (vgl. 4:290; 7:140f. Anm.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 196 / B 141; KrV B 414f. Anm.; KrV A 727 / B 755 Anm.; KrV A 790 / B 818; 5:319; 7:135–138; 8:205; 9:32; *Refl.* 162, 15:60; 15:63–70; *Refl.* 225, 15:85f.; *Refl.* 377, 15:151; *Refl.* 639, 15:279; *Refl.* 658, 15:291; *Refl.* 663, 15:294; 15:666; 15:669; *Refl.* 1678, 16:79; 16:84ff.; *Refl.* 1797, 16:119; *Refl.* 2293, 16:302; 16:316–319; 16:327–342; *Refl.* 2397, 16:345; *Refl.* 5561, 18:234; 24:118–132; 24:137–142; 24:410–417; 25:25; 25:482; 25:1221f.; 25:1440f.; 28:584; 29:18.

Verwandte Stichworte
Deutlichkeit; Vorstellung, deutliche/undeutliche; Vorstellung, klare/dunkle; Bewusstsein

Philosophische Funktion
1 Klarheit im Rationalismus vor Kant
→Descartes verwendet die Begriffe von Klarheit und Deutlichkeit als Kriterium der Wahrheit (vgl. *Discours*, § 7; 9:32). Nach ihm ist eine Idee klar, wenn sie gegenwärtig und offenkundig ist, und deutlich, wenn sie klar ist und aufgrund der Klarheit ihrer Teile von allen übrigen Erkenntnissen unterschieden werden kann (vgl. *Principia*, § 45). Leibniz entwickelt Descartes' Stufenleiter der Klarheit weiter. Er unterscheidet klare und dunkle →Begriffe danach, dass nur die ersteren eine Sa-

che wiederzuerkennen ermöglichen. Klare Begriffe können wiederum entweder deutlich oder verworren sein. Ein Begriff ist → deutlich, wenn die → Merkmale, d. h. die Teilbegriffe, die die Wiedererkennung ermöglichen, klar sind. Wenn diese Merkmale nicht nur klar, sondern auch deutlich sind, ist die Erkenntnis vollständig (*adaequata*), sonst unvollständig (*inadaequata*) (vgl. *Meditationes*, 422f.). Wolff benutzt Leibniz' Einteilung der Grade der Klarheit fast unverändert, aber er fügt mit der ‚Ausführlichkeit' eine weitere Stufe der Klarheit zwischen Deutlichkeit und Vollständigkeit hinzu. Nach ihm ist ein deutlicher Begriff ausführlich, wenn die Merkmale, die wir klar vorstellen, hinreichend sind, um die Sache jederzeit zu erkennen (vgl. *Deutsche Logik*, Kap. 1, § 15, 129). Ferner benutzt er die Klarheit der Begriffe, um eine Definition des → Bewusstseins zu geben, wonach Bewusstsein in der Fähigkeit besteht, klare Vorstellungen zu haben (vgl. *Deutsche Metaphysik*, § 732, 457; Dyck, *A Wolff in Kant's Clothing*, S. 46). Auch wenn → Baumgarten, wie bereits Leibniz und Wolff, sinnlichen Vorstellungen die Möglichkeit abspricht, deutlich zu werden (vgl. *Aesthetica*, § 17; McQuillan, *The History of a Distinction*), identifiziert er eine besondere Form der Klarheit sinnlicher Vorstellungen, die er extensive Klarheit nennt (vgl. *Meditationes philosophicae*, § 16–18) und von der der intensiven Klarheit bzw. Deutlichkeit unterscheidet und bei der die Merkmale, die zur Unterscheidung der Vorstellung beitragen, verworren bleiben, aber in größerer Anzahl vorliegen. Die extensive Klarheit macht die → Vollkommenheit der sinnlichen Vorstellungen aus (vgl. *Meditationes philosophicae*, § 16), und ist mit der → Lebhaftigkeit (*vividitas*) dieser Vorstellungen verknüpft (vgl. *Meditationes philosophicae*, § 112–113; Meier, *Auszug*, § 135, 16:333).

2 Kants Kritik an der Auffassung der Klarheit in der Leibniz-Wolffischen Schule

Kant kritisiert an verschiedenen Stellen die → Leibniz-Wolffische Schule, weil sie den Grad der Klarheit einer Vorstellung benutzt, um zu bestimmen, ob diese sinnlich oder intellektuell ist. In der *Anthropologie* bemerkt er: „Die *Sinnlichkeit* blos in der Undeutlichkeit der Vorstellungen, die *Intellectualität* dagegen in der Deutlichkeit zu setzen und hiemit einen blos *formalen* (logischen) Unterschied des Bewußtseins statt des *realen* (psychologischen), der nicht blos die Form, sondern auch den Inhalt des Denkens betrifft, zu setzen, war ein großer Fehler der Leibniz-Wolffischen Schule, nämlich die Sinnlichkeit blos in einem *Mangel* (der Klarheit der Theilvorstellungen), folglich der Undeutlichkeit zu setzen, die Beschaffenheit aber der Verstandesvorstellung in der Deutlichkeit" (7:140 Anm.; vgl. 2:394f.; KrV A 42–44 / B 60–62). Sinnliche und intellektuelle Vorstellungen können deswegen nicht dem Grad ihrer Klarheit nach unterschieden werden, und sowohl die erstere als auch die letztere können Deutlichkeit erlangen (vgl. 9:35).

Eine weitere Kritik betrifft den Ausdruck, mit dem sowohl Leibniz als auch Wolff und seine Schüler das Gegenteil der Deutlichkeit bezeichnen, nämlich ‚Verworrenheit'. Kant argumentiert, dass verworrene Vorstellungen immer undeutlich sind, aber nicht umgekehrt. Einfache klare Vorstellungen, die kein Mannigfaltiges enthalten, bleiben undeutlich, weil sie keine Teilvorstellungen haben, die auch klar vorgestellt werden können. Sie sind jedoch nicht verworren, weil die Verworrenheit ein Mangel an Ordnung ist, und es einfachen Vorstellungen an Ordnung insofern nicht mangeln kann, als es bei ihnen keine Teilvorstellung zu ordnen gibt (vgl. 9:34).

Gegen die Annahme, dass Vorstellungen, deren man sich bewusst ist, notwendigerweise klar seien, wendet Kant in der *KrV* ein: „Klarheit ist nicht, wie die Logiker sagen, das Bewußtsein einer Vorstellung; denn ein gewisser Grad des Bewußtseins, der aber zur Erinnerung nicht zureicht, muß selbst in manchen dunkelen Vorstellungen anzutreffen sein, weil ohne alles Bewußtsein wir in der Verbindung dunkeler Vorstellungen keinen Unterschied machen würden, welches wir doch bei den Merkmalen mancher Begriffe (wie der von Recht und Billigkeit und des Tonkünstlers, wenn er viele Noten im Phantasiren zugleich greift) zu thun vermögen. Sondern eine Vorstellung ist klar, in der das Bewußtsein zum *Bewußtsein des Unterschiedes* derselben von andern zureicht. Reicht dieses zwar zur Unterscheidung, aber nicht zum Bewußtsein des Unterschiedes zu, so müßte die Vorstellung noch dunkel genannt werden. Also giebt es unendlich viele Grade des Bewußtseins bis zum Verschwinden" (KrV B 415 Anm.). Die Gleichsetzung der Klarheit von Vorstellungen mit dem Bewusstsein von ih-

nen findet sich z. B. bei Wolff (siehe Abschnitt 1); auch Kant selbst vertritt an manchen Stellen eine ähnliche Position (vgl. 9:33; 7:137; dazu Abschnitt 3).

3 Kants eigene Stufenleiter der Klarheit der Vorstellungen

Die Unterscheidung der Vorstellungen ihrem Grad der Klarheit nach spielt bei Kant eine sekundäre Rolle. Demgemäß finden wir in den drei *Kritiken* keine Betrachtung dieser Thematik. Eine Analyse der Stufen der Klarheit findet sich dagegen in der *Logik* und in der *Anthropologie*, die ihrerseits auf Vorlesungen über →Meiers *Auszug aus der Vernunftlehre* bzw. →Baumgartens *Metaphysica* zurückgehen, deren entsprechende Einteilungen Kant kommentiert und variiert. Anders als in der Fußnote der zweiten Version der ‚Paralogismen' (siehe Abschnitt 2; vgl. KrV B 414f. Anm.), erläutert Kant in der *Logik* das Bewusstsein durch den Begriff der Klarheit: „Die Verschiedenheit der Form des Erkenntnisses beruht auf einer Bedingung, die alles Erkennen begleitet, auf dem *Bewußtsein*. Bin ich mir der Vorstellung bewußt: so ist sie *klar*; bin ich mir derselben nicht bewußt, *dunkel*" (9:33; vgl. 7:137; Wunderlich, *Kant und die Bewusstseinstheorien*, S. 135ff.). In der *Anthropologie* fügt Kant hinzu, dass das Feld der klaren Vorstellungen (also derjenigen, derer wir uns bewusst sind) viel kleiner ist, als das Feld der dunklen Vorstellungen (vgl. 7:135f.). Klare Vorstellungen können entweder deutlich und undeutlich sein, wobei die Deutlichkeit auf der Klarheit des Mannigfaltigen beruht, das eine Vorstellung ausmacht (vgl. 9:35; 9:61f.; 7:137f.). Im Gegensatz zu Leibniz, Wolff und Baumgarten, behauptet Kant, dass auch sinnliche Vorstellungen deutlich werden können, und unterscheidet zwischen zwei Formen der Deutlichkeit: einer sinnlichen und eine intellektuellen. Die erste „besteht in dem Bewußtsein des Mannigfaltigen in der Anschauung", während die zweite „auf der Zergliederung des Begriffs in Ansehung des Mannigfaltigen, das in ihm enthalten liegt" beruht (9:35, vgl. KrV A XVIIf.). Diese zwei Formen der Deutlichkeit werden mit zwei verschiedenen Arten der Vollkommenheit der Vorstellungen – ihrer Qualität nach – assoziiert, die Kant ästhetische (auch Lebhaftigkeit genannt, vgl. 9:62; 16:333) und logische Vollkommenheit nennt (vgl. 9:37–39; 9:61ff.). In diesem Kontext behauptet Kant, dass „[d]ie logische [Deutlichkeit] […] auf der objectiven, die ästhetische auf der subjectiven Klarheit der Merkmale [beruht]. Jene ist eine Klarheit *durch Begriffe*, diese eine Klarheit durch *Anschauung*" (9:62). Die Unterscheidung zwischen zwei Formen der Deutlichkeit ist von Baumgartens Annahme einer besonderen Art der ästhetischen Vollkommenheit beeinflusst, auch wenn sinnliche Vorstellungen für Baumgarten immer verworren bleiben (siehe Abschnitt 1). Kant benutzt jedoch seine eigene Unterscheidung zwischen Anschauungen und Begriffen, um den Unterscheid zwischen diesen Formen der Vollkommenheit zu erläutern. In der *Logik* führt Kant auch die von Baumgarten inspirierte Unterscheidung zwischen extensiver und intensiver Deutlichkeit ein, wobei Kant die Begriffe ‚extensiv' und ‚intensiv' anders versteht als Baumgarten: „In der totalen Klarheit der coordinirten Merkmale besteht die *extensiv* vollständige oder zureichende Deutlichkeit eines Begriffs, die auch die *Ausführlichkeit* heißt. Die totale Klarheit der subordinirten Merkmale macht die *intensiv* vollständige Deutlichkeit aus, die *Profundität*" (9:62). Durch ein koordiniertes Merkmal wird ein unmittelbares Kennzeichen der Sache vorgestellt, während subordinierte Merkmale nur mittels anderer Merkmale einer Sache zugeschrieben werden (vgl. 9:59).

Weiterführende Literatur

Dyck, Corey: „A Wolff in Kant's Clothing: Christian Wolff's Influence on Kant's Accounts of Consciousness, Self-Consciousness, and Psychology", in: Philosophy Compass 6, 2011, 44–53.

McQuillan, Colin: „The History of a Distinction: Sensible and Intellectual Cognition from Baumgarten to Kant", in: Thorndike, Oliver (Hg.): Rethinking Kant, Bd. 3, Newcastle/Tyne: Cambridge Scholars Publishing 2011, 180–199.

Wunderlich, Falk: Kant und die Bewusstseinstheorien des 18. Jahrhunderts, Berlin u. a.: de Gruyter 2005.

Gabriele Gava

Klasse

Eine Klasse ist der „logische Ort" der Dinge, der aussagt, „wozu etwas gehört" (21:485). Weitere wichtige Stellen: KrV B 110; KrV A 334 / B 391f.;

KrV A 339f. / B 397f.; 2:9; 2:309; 6:53; 6:468; 7:18; 8:91–95; 8:99–102; 8:163f. Anm.; 8:369; 20:214f.

Verwandte Stichworte
Art (biologisch); Gattung (biologisch, moralisch); Spezifikation

Philosophische Funktion
Eine Klasse geht aus dem Verfahren der Klassifikation hervor, das „vom besondern zum allgemeinen aufsteigt", und „das Besondere […] mit seiner Verschiedenheit als unter dem Allgemeinen enthalten, nach einem gewissen Princip denkt" (20:214). Alle bloß „empirische[n] Eintheilungen" lassen „keine gesichert-vollständige Classification" zu (6:468; vgl. 21:485). „Klassenunterschiede" (8:92) werden durch die „*logische* Absonderung" (8:163 Anm.) eines höheren aus den niederen Begriffen gebildet, indem „wir übereinstimmende Begriffe von verschiedenen Dingen gegen einander halten, und die Merkmale, die sie mit einander gemein haben, allein uns deutlich vorstellen" (Meier, *Vernunftlehre*, §§ 259f.).

Am ausführlichsten bespricht Kant einen Fall von Klassenbildung in *Racen*, wo die Gattung der Menschen deshalb vollständig in die vier Klassen der Weißen, der Gelben, der Schwarzen und der Roten eingeteilt werden kann, weil der Unterschied der Hautfarbe „*unausbleiblich*" vererbt wird (8:95; vgl. 8:91–95; 8:99–102).

Ina Goy

Klassifikation

Unter Klassifikation versteht Kant das Verfahren, in einem → System allgemeiner Begriffe, dessen logische Form dadurch bestimmt ist, „daß man sich das Besondere […] mit seiner Verschiedenheit als unter dem Allgemeinen enthalten, nach einem gewissen Princip denkt" (20:214), vom Besonderen zum Allgemeinen aufzusteigen, „d. i. eine Vergleichung mehrerer Classen, deren jede unter einem bestimmten Begriffe steht, untereinander, und, wenn jene nach dem gemeinschaftlichen Merkmal vollständig sind, ihre Subsumtion unter höhere Classen (Gattungen), bis man zu dem Begriffe gelangt, der das Princip der ganzen Classification in sich enthält (und die oberste Gattung ausmacht)" (20:214). Weitere wichtige Stellen: KrV A 652–658 / B 680–686; 20:214f.; 20:217; 20:219.

Verwandte Stichworte
Abstraktion; Homogenität; Spezifikation

Philosophische Funktion
Der Begriff der Klassifikation gewinnt für Kant außerhalb der traditionell durch ihn bezeichneten logischen Hierarchisierung allgemeiner Begriffe nach Arten und → Gattungen bzw. Klassen (vgl. 20:214f.) seine Bedeutung vor allem im Blick auf die Frage, ob sich die besonderen (empirischen) Formen und Gesetze der Natur durchgängig klassifizieren bzw. spezifizieren lassen. Diese notwendige Voraussetzung der Naturforschung beruht auf einem eigens zu rechtfertigenden transzendentalen Prinzip der reflektierenden → Urteilskraft (vgl. 20:215; 20:217; 20:219).

Das Gegenteil der Klassifikation ist die Spezifikation, die im Ausgang vom allgemeinen Begriff (als oberste Gattung) durch vollständige Einteilung zu Untergattungen oder Arten und von Arten zu Unterarten fortschreitet (vgl. 20:214f.). Im Blick auf das System der Natur überhaupt und der „unermeßlichen Mannigfaltigkeit der Dinge" (20:215) in ihr muss dabei von der reflektierenden Urteilskraft, die zu einem gegebenen Besonderen das Allgemeine sucht, eine → Zweckmäßigkeit in der Natur (für das Vermögen der Urteilskraft) vorausgesetzt werden, ohne die eine „systematische Einheit in der durchgängigen *Classification* besonderer Formen nach empirischen Gesetzen nicht möglich seyn würde" (20:219; vgl. KrV A 652–658 / B 680–686). In diesem Zusammenhang wird die Klassifikation auch Prinzip der Homogenität bzw. Prinzip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen genannt (vgl. KrV A 657f. / B 685f.).

Ulrich Seeberg

klassisch

Klassisch ist für Kant dasjenige, was sich über die Zeiten erhält, weil es „einen innern Werth hat" (9:79). In erster Linie denkt Kant an antike Schriften und Kunst, ohne das Altertum mit dem Klassischen gleichzusetzen. Er ist aber davon überzeugt, dass „wir nur die besten Schriften der Alten besitzen" (9:79), also die klassischen Werke. Weitere wichtige Stellen: 5:309f.; 9:45.

Verwandte Stichworte
Humanität; Kultur des Geschmacks; Nachahmung

Philosophische Funktion
Das Prädikat klassisch im Sinne der klassischen Antike ist vornehmlich in der *KU* und der *Logik* thematisch. In der *Logik* warnt Kant davor „die Alten zu Schatzmeistern der Erkenntnisse und Wissenschaften" (9:79) zu machen und nennt dies eines der bedeutendsten Vorurteile. Zugleich zeigt Kant seine Wertschätzung der Antike, wenn er das Studium der klassischen Autoren als „Humaniora" (9:45) der Philologie zuordnet, die zum historischen Horizont unserer Erkenntnisse gehört. Es dient der Kultur des Geschmacks, die zentral für die Förderung der →Humanität, also „Communicabilität und Urbanität" (9:45) ist. Ähnlich äußert sich Kant in der *KU*. Die klassischen Werke sind paradigmatische Muster, die ein späteres Zeitalter nicht entbehren kann. Kant sieht dies geschichtsphilosophisch darin begründet, dass die Antike, bedingt durch den „Trieb zur *gesetzlichen* Geselligkeit, wodurch ein Volk ein dauerndes gemeines Wesen ausmacht", vor der Aufgabe stand, „Freiheit […] mit einem Zwange […] zu vereinigen" (5:355). Freiheit steht dabei auf der Seite der Natur, Zwang auf der Seite der →Kultur, beides vereinigt ergibt das schöne Gemeinwesen.

Die klassischen Werke als paradigmatische Muster widersprechen nicht den Prinzipien a priori der Geschmacksurteile (vgl. 5:282), da uns die Muster das eigene Urteil nicht abnehmen; sie dienen nur dazu, „durch ihr Verfahren andere auf die Spur zu bringen, um die Principien in sich selbst zu suchen" (5:283). Die Beschäftigung mit den klassischen Sprachen und Werken machen als historische Wissenschaft „zur schönen Kunst die notwendige Vorbereitung und Grundlage" aus, ohne dass es damit eine „*schöne Wissenschaft[]*" (5:305) gäbe.

Beate Marschall-Bradl

Klein, Ernst Ferdinand

Dt. Jurist (1744–1810). Die Korrespondenz zwischen Kant und Klein, in der vor allem moral- und rechtstheoretische Punkte angesprochen werden, liegt nur in Teilen vor. Kants Antwortschreiben sind nicht erhalten und es findet sich lediglich eine Bezugnahme Kants auf seinen Korrespondenzpartner in einem Brief an →Erhard (vgl. 11:398). Aus Kleins Briefen an Kant, die jener auch als Begleitschreiben zur Übersendung seiner eigenen Schriften (vgl. 11:29; 11:162; 12:117) verfasste, lassen sich einige der diskutierten Themen isolieren. So sieht sich Klein in dem Grundsatz mit Kant einig, dass „die Moral von der Theologie nicht abhängig seyn könne" (11:30), ebenso in einer Fundierung des Naturrechts in der „Gleichheit der Rechte und also […] [in der] Würde der menschlichen Natur" (11:30), wie auch in der Differenzierung zwischen Moral und Glückseligkeitslehre (vgl. 11:63f.) und schließlich in der staatsphilosophischen Ansicht, dass „eine Glückseeligkeit, welche durch gewaltsame Einschränkung der Freyheit befördert werden soll, nicht das Ziel des Gesetzgebers seyn dürfe" (11:118). In späteren Briefen werden primär strafrechtstheoretische Fragen erörtert, wobei Klein „einige Zweifel" (12:299) gegenüber der kantischen Konzeption einräumt, ohne diese näher auszuführen.

Sebastian Wengler

Klerus

Kant versteht unter Klerus einerseits den mit hierarchisch gestufter Amtsgnade versehenen Stand der →Geistlichen der katholischen Kirche (vgl. 6:368f.), andererseits den wie immer autorisierten herrschenden Stand (die „Schriftgelehrten", 6:164 bzw. „Aristokraten", 6:368) einer →Kirche, die ihre Mitglieder auf einen historischen Offenbarungs- und statutarischen Kirchenglauben verpflichtet (vgl. 6:113; 6:164; 6:180). Weitere wichtige Stellen: 6:122; 6:167; 7:200.

Verwandte Stichworte
Geistlicher, Geistlichkeit; Kirche; Kirchenglaube/Religionsglaube

Philosophische Funktion
Durch die Existenz eines Klerus wird über „unter sich genommene Abreden" (8:336) eine Glaubensgemeinschaft der Autorität und Weisungsbefugnis nach in begnadete oder gelehrte Kleriker und nichtbegnadete oder unkundige Laien geteilt und von den Klerikern in Dingen des „seligmachenden […] Religionsglauben[s]" (6:116) eine

despotische Herrschaft über die unmündig gehaltenen Gemüter der Laien ausgeübt (vgl. 6:180; 7:209).

Maximilian Forschner

Klima

Kant spricht von Klima (1) im heute gebräuchlichen Sinne des längerfristigen Witterungsverlaufs (vgl. 9:236, 9:294f.). (2) In der zeitgenössischen mathematischen Geographie wurden auch die Zonen zwischen denjenigen Breitengraden, zwischen denen die Dauer des längsten Tages um eine halbe Stunde zunahm, als Klimate bezeichnet (vgl. 9:174ff.). Weitere wichtige Stellen: 2:435–438; 8:175; 9:314.

Verwandte Stichworte

Atmosphäre; Menschenrassen; Wind; Witterung; Wüste

Philosophische Funktion

Kant übernimmt aus den zeitgenössischen geographischen Wissenschaften die Unterteilung der Erde in Klimazonen: Als „heiße[n] Erdstrich" (2:7) oder „Tropicalgegenden" (14:559) bezeichnet er die Zone zwischen den Wendekreisen des Krebses und des Steinbocks, als „kalten Erdstrich[]" die Teile der Erdfläche, die von den Polarkreisen eingeschlossen werden (2:441, vgl. 9:250), und als „temperirten" oder „gemäßigten Erdstrich" die Zone zwischen den Wendekreisen und den Polarkreisen (1:493, vgl. 9:436, vgl. Gehler, *Physikalisches Wörterbuch*, Bd. 2, S. 78–80). Zur Verwendung des Terminus im Sinne der mathematischen Geographie → Geographie; vgl. auch Gehler, *Physikalisches Wörterbuch*, Bd. 2, S. 762.

In einiger Ausführlichkeit beschäftigt sich Kant mit den Auswirkungen des Klimas auf „Menschenrace[n]" (8:103) und → Volkscharaktere (8:173, vgl. 8:175, 8:177, 2:435–438). So äußert er die Ansicht, dass die schwarze Hautfarbe auf klimatische Einflüsse und nicht auf Vererbung zurückzuführen ist (vgl. 9:314). Für den Charakter eines Volkes stellen in Kants Sicht Klima und Bodenbeschaffenheit dagegen keine zureichenden Erklärungen dar, da einige Völker ihren Charakter trotz Wanderung in andere Gebiete und Klimazonen beibehalten haben (vgl. 7:313).

Falk Wunderlich

Klingspor, Charlotte Amalie von

geb. v. Knobloch (1740–1804). Gemahlin des preußischen Offiziers Friedrich Wilhelm von Klingsporn und langjährige Bekannte Kants. Kant war seit den 1750er Jahren mit der Familie von Knobloch bekannt und empfahl im März 1758 ihrem Vater, General und Erbherrn von Schulkeim Gottfried von Knobloch, seinen Schüler → Borowski als Hauslehrer (vgl. 13:16). Kant spricht in seinem Brief vom 6. Juni 1760 von v. Klingspor als „gnädigste Dame[.] des von mir äußerst verehrten Schulkeimschen Hauses" (10:32). In einer Anfrage bat v. Klingspor Kant um Auskünfte über → Emmanuel Swedenborg und seine Spekulationen und leitete damit wohl wesentlich Kants späteres Interesse für Swedenborg mit ein (vgl. Löffler, *Lissabons Fall*, S. 350, Anm. 781). Mit „Ehre und […] Vergnügen […] dem Befehl einer Dame, die die Zierde ihres Geschlechts ist", nachzukommen, wandte sich Kant in einem ausführlichen Schreiben 1763 über Swedenborg an Fräulein Charlotte von Knobloch (10:43). Kant erwähnt, dass er es selbst „vernünftig" fand, sich durch einen Brief an Swedenborg „näher zu erkundigen", „um nun das Vorurtheil von Erscheinungen und Gesichtern nicht durch ein neues Vorurtheil blindlings zu verwerfen" (10:43). Noch Jahre später erinnert sich v. Klingspor an den Philosophen Kant, der die „gütige Absicht hatte ein junges Frauenzimmer durch angenehmen Unterhalt zu bilden" (10:127).

Weiterführende Literatur

Löffler, Ulrich: Lissabons Fall – Europas Schrecken: die Deutung des Erdbebens von Lissabon im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhunderts, Berlin u. a.: de Gruyter 1999, S. 350.

Malter, Rudolf (Hg.): Kant in Rede und Gespräch, Hamburg: Meiner 2013, S. 44–45.

Christiane Straub

Klopstock, Friedrich Gottlieb

Dt. Dichter (1724–1803). Nach dem Besuch des Gymnasiums in Quedlinburg erhielt Klopstock

ein Stipendium, das ihm den Besuch der Fürstenschule in Schulpforta ermöglichte. Um sich ganz seiner Karriere als Schriftsteller widmen zu können, brach er das 1745 in Jena begonnene Theologiestudium ab. Mit einer vom dänischen König gewährten Rente ging er 1751 nach Kopenhagen. Ab 1770 bis zu seinem Tod lebte er in Hamburg. Zwischen 1748 und 1773 schrieb und veröffentlichte Klopstock den *Messias*, ein Versepos, das in 20 Gesängen den Leidensweg und die Auferstehung Christi schildert. Seine gesammelten *Oden* erscheinen 1771. Darüber hinaus veröffentlichte er Dramen (u. a. die *Hermannsschlacht*, 1769) und literaturtheoretische Werke (u. a. *Über Sprache und Dichtkunst*, 1779/80, und *Grammatische Gespräche*, 1794).

Es gibt keine Hinweise darauf, dass Klopstock und Kant einander persönlich begegnet wären. Auch standen sie nicht in Briefkontakt. In den frühen *Beobachtungen* fallen Kant zufolge unter „den Werken des Witzes und des feinen Gefühls […] die epischen Gedichte des Virgils und Klopstocks ins *Edle*“ (2:215). Zeitlich spätere Äußerungen lassen erkennen, dass Kant Klopstocks Dichtungen aufgrund des empfindsamen Stils und der damit verbundenen „*Rührung*“ (5:223) nicht geschätzt hat. Im Vergleich mit →Milton, der in Kants Sicht „ein Dichter im eigentlichen Verstande“ (25:323) ist, weil er „analogisch mit der Natur dichte[t]“ (25:97), erscheint Klopstock aufgrund seiner „gefühlvolle[n] Sprache“ (25:175) nicht als „Dichter von der eigentlichen Art, er nimmt die Stellung eines gerührten an, ich sehe nicht die Sache, sondern den Gerührten, und werde per Sympathie mit gerührt“ (25:132), „so wie ein weinender uns auch weinen macht“ (25:97). Ein weiterer Mangel der ästhetischen Qualität der Dichtungen Klopstocks besteht Kant zufolge darin, dass Klopstock „die Sprache gewaltig verdreht“ (25:1282), „die zuweilen halb polnisch ist“ (25:341); „dichterische Gabe hatte er nicht“ (25:1282). Zusammen mit →Burke, Milton und →Vergils Aeneis wird der Name Klopstocks in einer Reflexion zur Anthropologie im Kontext der Beschreibung des →Erhabenen genannt: „Es verleitet zum Schwärmen der Einbildungskraft, und da geräth das Gemüt in Furcht der Überspannung und des Wahnsinns. Burke – Milton – Klopstock“ (*Refl.* 993, 15:438).

Christel Fricke / Red.

Klügeln

Wer klügelt tut so, als sei er klug, ohne es in Wahrheit zu sein. Die Verfehlung der Klügelei besteht weniger im Mangel der Urteilskraft, als vielmehr im Versuch, über diesen Mangel hinwegzutäuschen. Wichtige Stelle: 7:204.

Verwandte Stichworte

Spitzfindigkeit; Urteilskraft; Vernünfteln; Witz

Philosophische Funktion

Das Klügeln beruht auf einem verfeinerten Vermögen, „zum Besondern das Allgemeine auszudenken“, setzt also eine „Art von Luxus der Köpfe“ voraus und ist dem „auf das wahre Bedürfniß“ eingeschränkten gemeinen (gesunden) Verstand entgegengesetzt (7:201). Das Vermögen, im Besonderen Ähnlichkeiten und Analogien aufzudecken, ist der Witz (*ingenium*). Der Witz ist komplementär zur Urteilskraft, die das Vermögen ist, „zum Allgemeinen (der Regel) das Besondere auszufinden“ (7:201). Wie die Einbildungskraft bedarf der Witz der Leitung des Verstandes (in der Ausrichtung auf das Allgemeine – auf die Regel) und der Disziplin der Urteilskraft (in der Prüfung der Anwendbarkeit der Regel). Die Verbindung von Urteilskraft und Witz macht die →Klugheit aus. Gegenüber der Klugheit defiziente Formen sind die Albernheit (Mangel an Urteilskraft), die Gescheitheit (Mangel an Witz) und die Dummheit (Mangel an Urteilskraft und Witz). Ein Klügling ist ein Mensch mit Witz, aber ohne Urteilskraft, der so tut, als sei er klug, indem er über seinen Mangel an Urteilskraft hinwegtäuscht (so wie umgekehrt der Witzling über seinen Mangel an Witz) (vgl. 7:204; 15:221; 15:712). Charakteristisch für das Klügeln sind leere und falsche Spitzfindigkeiten (vgl. 15:221). In seiner extremen Form grenzt das Klügeln an den Wahnwitz. Der Klügling, der die Eigenschaft der Klugheit „blos affectirt“, gilt Kant als „ekelhaftes Subject“ (7:204).

Peter König

Klugheit

Für Kant ist die Klugheit die Fähigkeit die Mittel zu wählen, um einen der menschlichen Natur immanenten Zweck, die →Glückseligkeit, zu erreichen. Die Klugheit unterscheidet sich daher

von der →Geschicklichkeit, die auf bloß mögliche Absichten des Menschen zielt (vgl. 4:415f.). Kant versteht unter Klugheit „im engsten Verstande" „die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein" (4:416; vgl. 6:58). Weitere wichtige Stellen: KrV A 58 / B 82; KrV A 840 / B 828; 2:263; 4:415–418; 4:442; 5:35f.; 5:111; 5:126; 5:172; 6:58; 6:385; 6:433; 7:201; 7:271; 8:376–378; 9:455; 18:127; 15:659; 19:92; 27:36.

Verwandte Stichworte

Glück, Glückseligkeit; Geschicklichkeit; pragmatisch; Ratschläge der Klugheit; Politik

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet einen zweifachen Sinn des Wortes Klugheit: „einmal kann es den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. Die zweite die Einsicht, alle diese Absichten zu seinem eigenen dauernden Vortheil zu vereinigen" (4:416 Anm.). Der Wert der Weltklugheit ist abhängig von der Privatklugheit. Wer nur Weltklugheit besitzt und keine Privatklugheit, „von dem könnte man besser sagen: er ist gescheit und verschlagen, im Ganzen aber doch unklug" (4:416 Anm.). Dem Vorrang der Privatklugheit entsprechend, bestimmt Kant dann die Klugheit regelmäßig als „Geschicklichkeit, freie Menschen und unter diesen sogar die Naturanlagen und Neigungen in sich selbst, zu seinen Absichten brauchen zu können" (20:200; vgl. 5:172, 7:271, 7:201).

Die Handlungsanweisungen der Klugheit, die Kant Ratschläge der Klugheit oder →pragmatische Imperative nennt (→Imperativ, hypothetischer), beziehen sich auf die natürliche Absicht des Menschen, die Glückseligkeit. Der Begriff der Glückseligkeit ist aber nach Kant ein „unbestimmter Begriff", da alle „Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesammt empirisch sind" (4:418). „Hieraus folgt, daß die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d. i. Handlungen objektiv als praktisch-*nothwendig* darstellen, können, daß sie eher für Anrathungen (consilia) als Gebote (praecepta) der Vernunft zu halten sind, daß die Aufgabe: sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sei, der im strengen Verstande geböte, das zu thun, was glücklich macht" (4:418). Kant stellt daher Ratschläge der Klugheit und moralische Gesetze einander gegenüber: „Die Maxime der Selbstliebe (Klugheit) *räth* blos an; das Gesetz der Sittlichkeit *gebietet*. Es ist aber doch ein großer Unterschied zwischen dem, wozu man uns *anräthig* ist, und dem, wozu wir *verbindlich* sind" (5:36).

Die Unbestimmtheit des Begriffs der Glückseligkeit macht auch einen Unterschied zwischen Klugheit und Geschicklichkeit, Während die Geschicklichkeit bloß die besten Mitteln zu beliebigen Zwecken bestimmen muss, besteht die Aufgabe der Klugheit auch in der „Bestimmung dessen, was diesen Zweck selbst (die Glückseeligkeit) ausmacht" (20:200). Die Klugheit erfährt somit eine Bedeutungserweiterung, da sie Befugnisse erhält, die der Weisheit vorbehalten waren (vgl. Schwaiger, *Klugheit*, S. 153).

Seit der *KU* rechnet Kant die Anweisungen der Klugheit zu den technisch-praktischen Grundsätzen, da sie die Kausalität des Willens nicht nach dem Begriff der Freiheit, sondern durch sinnliche Neigungen auslegt (vgl. 7:271; →Freiheitsbegriff/Naturbegriff). Die Anweisungen der Klugheit werden daher nun „als Corollarien" zur theoretischen Philosophie gezählt (5:172).

Weiterführende Literatur

Hinske, Norbert: „Die „Ratschläge der Klugheit" im Ganzen der Grundlegung", in: Höffe, Otfried (Hg.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt/M.: Klostermann ^{3}1999, 131–147.

Kain, Patrick: „Prudential reason in Kant's Anthropology", in: Jacobs, Brian / Kain, Patrick (Hg.): Essays on Kant's Anthropology, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 230–265.

Schwaiger, Clemens: „Klugheit bei Kant. Metamorphosen eines Schlüsselbegriffs der praktischen Philosophie", in: Aufklärung, 14, 2002, 147–159.

Helke Panknin-Schappert

Klugheitslehre

Unter der allgemeinen Klugheitslehre (bei Kant häufiger: „Lehre der Klugheit") ist „eine Theorie der Maximen [zu] verstehen, zu seinen auf Vor-

theil berechneten Absichten die tauglichsten Mittel zu wählen“ (8:370). Weitere wichtige Stellen: 4:416; 8:370.

Verwandte Stichworte
Klugheitsregel; Ratschläge der Klugheit; Glück, Glückseligkeit

Philosophische Funktion
Schon in einer kurzen Passage in den Vorarbeiten zu *Prolegomena* wird der Begriff der allgemeinen Klugheitslehre in Verbindung mit dem der Glückseligkeit und der durch die Neigungen bedingten (hypothetischen) →Imperative dazu benutzt, um durch die Entgegensetzung zu ihm den Begriff der →Moral und des unbedingten (kategorischen) →Imperativs zu präzisieren (vgl. 23:60). In der *GMS* entfaltet Kant diesen Gedanken in der Lehre von den Imperativen (vgl. 4:413ff.), und speziell in der Unterscheidung der pragmatischen Ratschläge der Klugheit (und der →Regeln der Geschicklichkeit) von den →Geboten der →Sittlichkeit (vgl. 4:416). Klugheitslehre und Moral *müssen* sich jedoch nicht widersprechen – wenn nämlich die Moral die einschränkende Bedingung der →Klugheit ist, wie Kant dies etwa mit Bezug auf die →Politik formuliert (vgl. 8:370).

Bernward Grünewald

Klugheitsregel

Eine Klugheitsregel ist eine Vorschrift, wie man dem →Zweck, den jedes vernünftige Lebewesen hat, der →Glückseligkeit, in seinem Tun und Lassen genüge tun kann. Weitere wichtige Stellen: 4:415f.; 5:172; 6:427.

Verwandte Stichworte
Imperativ, hypothetischer; Ratschläge der Klugheit; Regel

Philosophische Funktion
In der *GMS* werden solche Regeln auch „*Rathschläge* der Klugheit“ genannt und gegen die „*Gebote (Gesetze)* der Sittlichkeit“ (→kategorischen Imperative) und, innerhalb der *hypothetischen Imperative* als assertorisch-praktische Prinzipien, gegen die „*Regeln* der Geschicklichkeit“ abgegrenzt (4:415f.; vgl. auch 5:143). Von den Klugheitsregeln, die aus dem „Princip des Wohlbefindens und der Behaglichkeit (folglich der Glückseligkeit)“ (6:427) folgen, spricht Kant immer wieder dort, wo er die →Gebote der →Sittlichkeit und deren Verpflichtungscharakter gegen ihren bloß pragmatischen Charakter abheben will. So wäre etwa die Regel, Unmäßigkeit im Gebrauch von Genussmittel zu vermeiden, wenn sie nur „aus dem Schaden, oder den körperlichen Schmerzen […], die der Mensch sich dadurch zuzieht“, begründet wäre, nur eine Klugheitsregel, weil sie lediglich dem „Princip des Wohlbefindens und der Behaglichkeit (folglich der Glückseligkeit)“ folgte (6:427). Mitunter scheint Kant den Terminus auf die „Geschicklichkeit auf Menschen und ihren Willen Einfluß zu haben“ (5:172) einzuschränken. Als „technisch-praktische Regeln“ müssen die Klugheitsregeln „nur als Corollarien zur theoretischen Philosophie gezählt werden“ (5:172).

Bernward Grünewald

Knecht, knechtisch, Knechtschaft

In Kants Werk lässt sich eine moralphilosophische und eine rechtsphilosophische Verwendung des Begriffs vom Knecht und seiner Derivationen unterscheiden. In moralischer Hinsicht bezeichnet Kant einen Menschen als knechtisch, der in seiner Unterwürfigkeit unter Autoritäten den →Mut vermissen lässt, „auf eigenen Füßen zu stehen“ (6:183). Ein solches Verhalten ist charakterlos, insofern darin eine Missachtung der menschlichen →Würde deutlich wird, „die der Mensch an seiner eignen Person und ihrer Bestimmung verehren muß“ (6:183). Knechtisches Verhalten verstößt gegen die Tugendpflicht, die dazu anhält, allein im Bewusstsein des moralischen Gesetzes (→Gesetz, moralisches) zu handeln, um derart „über die größten Hindernisse in uns Meister werden zu können“ (6:183). Insbesondere bestimmte Ausdrucksformen des christlichen Glaubens, namentlich →Pietismus und Frömmelei (→Frömmigkeit), fördern „eine *knechtische* Gemüthsart“ (6:184 Anm.; vgl. 6:82; *Refl.* 7060, 19:239; 23:448), insofern sie den Menschen dazu verleiten, sich würdelos zu verhalten und dem →Götzendienst zu unterwerfen (vgl. 6:176).

In rechtlicher Hinsicht ist Knechtschaft hingegen für Kant der Gegenbegriff zur bürgerlichen

→Selbstständigkeit. Der Knecht ist ökonomisch betrachtet nicht sein eigener Herr und kann demzufolge nicht in →Selbstbestimmung agieren (vgl. 6:283f.). Fremd bestimmtes, d. i. knechtisches Verhalten aber ist weder moralisch noch rechtlich akzeptabel, weil →Unabhängigkeit die Voraussetzung für Kants Begriff von innerer und äußerer →Freiheit ist (vgl. 6:436). In Knechtschaft können auch Staaten geraten, wenn diese in einer kriegerischen Auseinandersetzung unterliegen (vgl. 6:347). Weitere wichtige Stellen: 6:160; 6:254; 6:277ff.; 6:358f.; 6:435; *Refl.* 7638–7640, 19:475; *Refl.* 7887–7890, 19:546; *Refl.* 7892, 19:546; 20:88.

Verwandte Stichworte

Würde; Selbstständigkeit; unabhängig, Unabhängigkeit; Gesinde

Philosophische Funktion

Kants moralische Verurteilung des knechtischen Verhaltens ist eng verknüpft mit seiner Vorstellung von →Aufklärung als Ausgang des Menschen aus selbst verschuldeter →Unmündigkeit. Devotes, unterwürfiges Tun ist für Kant Ausdruck eben jener Unmündigkeit, deren Aufhebung sich die Aufklärung zum Programm gemacht hat. Mündiges Verhalten aber ist das Gegenteil von knechtischem Tun, insofern der knechtische Mensch versäumt, sich des „*eigenen* Verstandes zu bedienen“ (8:35). Immer dann, wenn der Mensch nicht aus freier Entscheidung handelt, sondern auf Grund äußeren Drucks, der ihn die eigene Würde vergessen lässt, erblickt Kant unfreie, d. h. „knechtisch abgedrungene Handlungen“ (6:160). Den Widerwillen gegen äußere Abhängigkeiten formuliert bereits der junge Kant deutlich: „Es kan nun nichts entsetzlicher seyn als daß die Handlung eines Menschen unter dem Willen eines andern stehen soll. Daher kan kein Abscheu natürlicher seyn als den ein Mensch gegen die Knechtschaft hat“ (20:88). Entsprechend kritisiert Kant in der *KrV* auch solche Handlungen als knechtisch, die aus →Neigung geschehen, weil sie nicht um ihrer selbst willen, sondern in Abhängigkeit von äußeren Motiven erfolgen (vgl. 5:117f.). Kant überträgt diese Kritik auch auf Institutionen, die die Menschen zu einem nicht selbst bestimmten Verhalten, etwa durch Verbreitung von Furcht anhalten (vgl. *Refl.* 7060, 19:239; 23:100). Ein Leben außerhalb der Knechtschaft, verstanden als Leben „unter der Anführung des guten Princips gegen die Anfechtungen des bösen in diesem Leben“ ist demnach „der höchste Gewinn“, den ein Mensch auf Erden erringen kann (6:93). „Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, dass er mit Füßen getreten wird“ (6:437). In rechtlicher Hinsicht gehört der Knecht zum Gesinde des →Hausherrn. Auf Grund seiner ökonomischen Unselbstständigkeit gehört er einerseits einer →Sache gleich wie die →Frau und das Kind (→Kindheit) zum Besitzstand des Hausherrn (vgl. 6:254; 6:277ff.). Kant folgt hier der traditionellen Vorstellung der *societas domestica* und entfaltet diese interpersonale Beziehung zunächst konsequent in der Logik seiner Eigentumslehre (→Eigentum), was etwa die Befugnis des Hausherrn erklärt, einen entlaufenen Knecht wie jedes andere entwendete Eigentum „durch einseitige Willkür in seine Gewalt [zu] bringen“ (6:283). Andererseits weitet Kant diese Sachrechtsbeziehung entscheidend aus, insofern dem Knecht als →Person unveräußerbare Rechte zukommen, die dem Besitzer Schranken setzen beim Gebrauch und der Veräußerung des Gesindes (vgl. 6:358f.). Kant fasst diese eigentümliche Doppelstruktur des Besitzes von Personen unter dem Begriff des „*auf dingliche Art persönlichen Rechts*“ zusammen. Letzteres definiert „das Recht des Menschen, eine *Person* außer sich als *das Seine* zu haben“ (6:358), genauer den „Besitz[] eines äußeren Gegenstandes *als einer Sache* und des Gebrauchs desselben *als einer Person*“ (6:276). Kant betrachtet die Rechtsbeziehung zwischen Herr und Knecht als „*Vermiethung* (locatio conductio personae)“ (6:360), bei der sich der Knecht freiwillig in den Besitz des Hausherrn hinein begibt. Freilich lässt Kant hier eine rechtsrelevante Analyse jener sozioökonomischen Voraussetzungen, die einen Menschen in die Knechtschaft zwingen, vollständig vermissen.

Weiterführende Literatur

Deggau, Hans-Georg: Die Aporien der Rechtslehre Kants, Stuttgart u. a.: Frommann-Holzboog 1983, insbes. Kap. 3.IV.

Kopper, Joachim: „Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht“, in: Kant-Studien 52, 1960, 283–294.

Franco Zotta

Knutzen, Martin

Dt. Philosoph (1713–1751), der für seine philosophische Entwicklung wohl wichtigste akademische Lehrer Kants. Knutzen bezog 1728 die Königsberger Universität und hörte u. a. Philosophie und Mathematik bei dem Wolffianer und Pietisten →Christian Friedrich Ammon, Physik bei →Johann Gottfried Teske und →Theologie bei Abraham Wolff und →Franz Albert Schultz. Nach seiner Promotion (1733) wurde er außerordentlicher Professor für Logik und Metaphysik, erreichte aber kein Ordinariat. Sein theologisches Hauptwerk ist der *Philosophische Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion* (1740), sein philosophisches das *Systema causarum efficientium* von 1745, in dem er gegen die →prästabilierte Harmonie die Theorie des physischen Einflusses vertrat. Knutzens Position wird im Allgemeinen als eine Verbindung von Wolffianismus und →Pietismus beschrieben (vgl. Erdmann, *Knutzen*, S. 50). Es muss aber hinzugefügt werden, dass er auch mit der britischen Philosophie, insbesondere mit den Lehren →John Lockes und dessen Anhängern, vertraut war. Die offiziellen Biographen bezeugen, dass Kant sich auch in seinen späteren Jahren stets mit Liebe und Dankbarkeit an seine Studienzeit bei Knutzen erinnerte (vgl. Drescher, *Wer war Kant?*, S. 39f.; 88; 92; 136), während es Indizien dafür gibt, dass Knutzen seinerseits Kant nicht zu seinen besten Schülern zählte (vgl. Kühn, *Kant*, S. 111). Es ist wahrscheinlich, dass Kant bei Knutzen Veranstaltungen in folgenden Gebieten besuchte: Mathematik, Philosophie, Logik, Disputationsübungen, praktische Philosophie, rationale Psychologie, Naturphilosophie, Naturrecht, Rhetorik, Mnemotechnik, Algebra, Analysis des Unendlichen (vgl. Kühn, *Kant*, S. 102; Erdmann, *Knutzen*, S. 139; Nolen, *Les Maitres*, S. 493). Während in der früheren Forschung die Ansicht herrschend war, dass Knutzen das europäische Ideal des universal gebildeten Wissenschaftlers auf hohem Niveau repräsentierte, schreibt man ihm heute nur begrenzte Kenntnisse der newtonschen Physik und der Infinitesimalrechnung zu (vgl. Kühn, *Teachers*, S. 20). Mit seiner Erstlingsschrift *Wahre Schätzung* distanziert sich Kant von Knutzen, indem er sich wieder dem leibnizschen Grundgedanken der prästabilierten Ordnung und Harmonie zuwendet (vgl. Kühn, *Teachers*, S. 26; →Harmonie, prästabilierte). Am 8. April 1756 bewarb sich Kant in einem an →Friedrich II. gerichteten Schreiben (vgl. 10:3) auf die freigewordene Stelle Knutzens, seine Bewerbung blieb jedoch erfolglos.

Weiterführende Literatur

Watkins, Eric: „The development of physical influx in early eighteenth-century Germany: Gottsched, Knutzen, and Crusius“, in: The Review of Metaphysics 49, 1995/96, 295–339.

Dirk Effertz

Koalition

Eine Koalition in allgemeiner Bedeutung ist eine Verbindung oder Vereinigung – sei es von politischen Subjekten (vgl. 7:311, 8:297), Prinzipien (vgl. 6:22, 8:339), Substanzen (vgl. KrV B 416) oder Eheleuten (vgl. 23:359). Weitere wichtige Stellen: KrV B 146f.; KrV B 201 Anm.

Verwandte Stichworte

Größe, intensive; Qualität; Verbindung, verbinden; Zusammensetzung

Philosophische Funktion

In der *KrV* bestimmt Kant eine „Coalition“ genauer als Sonderfall einer „Verbindung (conjunctio)“, nämlich als diejenige „Zusammensetzung (compositio)“ eines „Mannigfaltigen, was *nicht nothwendig zu einander* gehört“, die „auf intensive Größen gerichtet ist“ (KrV B 201 Anm.). Sie unterscheidet sich damit von der „*Aggregation*“ extensiver Größen (KrV B 201 Anm.).

In diesem Sinne spricht Kant in einer Anmerkung zur ‚Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele‘ (KrV B 413–426) von einem widerspruchsfrei denkbaren „Zusammenfließen (Coalition) mehrerer“ Substanzen „in eine einfache“ (KrV B 416 Anm.): „So könnten aber auch mehrere einfache Substanzen in eine wiederum zusammenfließen, […] indem die eine den Grad der Realität aller vorigen zusammen in sich enthielte; und vielleicht möchten die einfachen Substanzen, welche uns die Erscheinung einer Materie geben […] durch dergleichen *dynamische* Theilung der Elternseelen als *intensiver Größen* Kinderseelen hervorbringen, indessen daß jene ihren Abgang wiederum

durch Coalition mit neuem Stoffe von derselben Art ergänzten“ (KrV B 416 Anm.). Allerdings gesteht Kant nur die Denkmöglichkeit einer solchen Koalition zu. Er fährt fort: „Ich bin weit entfernt, dergleichen Hirngespinsten den mindesten Werth oder Gültigkeit einzuräumen“ (KrV B 416 Anm.).

Manfred Kugelstadt / Red.

Koexistenz

Die gleichzeitige Existenz von unterschiedlichen Gegenständen im →Raum ist die Koexistenz derselben. Man kann die Koexistenz der Objekte der Erfahrung nur dann feststellen, wenn die Wahrnehmung des einen Zustandes auf die Wahrnehmung des anderen Zustandes wechselseitig folgen kann, was durch den Grundsatz der Gemeinschaft oder Wechselwirkung garantiert ist. Wichtige Stellen: 1:412ff.; 2:406ff.; KrV A 211ff. / B 256ff.; *Refl.* 4185, 17:448; *Refl.* 4314, 17:503.

Verwandte Stichworte

Zugleichsein; Wechselwirkung

Philosophische Funktion

Das Prinzip der Koexistenz der Substanzen („principium coexsistentiae“) wird in *Nova Dilucidatio* folgendermaßen formuliert: „Die endlichen Substanzen stehen durch ihr bloßes Dasein in keinem Verhältnis zueinander und haben gar keine Gemeinschaft, als nur sofern sie von dem gemeinsamen Grund ihres Daseins, nämlich von dem göttlichen Verstand, in wechselseitigen Beziehungen gestaltet erhalten werden“ (1:412f.). Erforderlich zur Bestimmung des harmonischen Zusammenseins der Substanzen sei eine ihnen gemeinsame →Ursache. Die Koexistenz der endlichen Substanzen hängt von dem gemeinsamen Grund ihres Daseins, d. h. von →Gott, ab. Die →Gleichzeitigkeit ist nach Kant eine wichtige Form der →Zeit, denn sie ist eine Bedingung für die Koordination der Gegenstände, die von einem einzigen (d. h. Gott) abhängt (vgl. *Refl.* 4187, 17:449). In *De mundi* wird häufig dasselbe Prinzip mit dem Grundprinzip der →Kausalität assoziiert: „so ist der Begriff der Zeit, als von einem einzigen Unendlichen und Unveränderlichen, in dem alles ist und dauert, die erscheinende Ewigkeit der gemeinsamen Ursache“ (2:410; vgl. 2:400ff.; 2:406ff.). Bis in die 1760er Jahre definiert Kant den →Raum selbst – mit Leibniz und Wolff – als die Ordnung der Koexistenz der Gegenstände: „die Coexistenz [macht den Raum], indem sie die Substanzen durch gegenseitige Abhängigkeiten verbindet“ (1:308).

Raum und Zeit sind nach der →Transzendentalen Ästhetik in *KrV A* und *B* die Formen der Anschauung. Sie sind damit die Voraussetzungen und die Grundbedingungen, dass Gegenstände überhaupt „in verschiedenen Orten“ (KrV A 23 / B 38) und „zugleich“ (KrV A 30 / B 46), d. h. insgesamt als koexistent, vorgestellt werden. In der →Transzendentalen Analytik wird das Zugleichsein der Substanzen im Raume durch die Beschreibung der Koexistenz der Objekte der Erfahrung in ihrer Abhängigkeit vom Gesetz der Wechselwirkung dargestellt: „*Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung*“ (KrV A 211 / B 256). Die Substanzen „müssen in dynamischer Gemeinschaft (unmittelbar oder mittelbar) stehen, wenn das Zugleichsein in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden soll“ (KrV A 212f. / B 259). Ohne Wechselwirkung ist jede einzelne Wahrnehmung von den anderen gleichsam isoliert und die Feststellung jeder Koexistenz der Substanzen unmöglich (vgl. KrV A 213f. / B 260f.; KrV A 217f. / B 264f.). Gemeinschaft ist „der Grund der Möglichkeit einer empirischen Erkenntniß der Coexistenz“ (KrV A 218 Anm. / B 265 Anm.; vgl. 4:307; 18:246; 18:271). Dem *Op. post.* zufolge ist die Koexistenz weder ein sinnlicher noch ein intelligibler Gegenstand, sondern bloß ein formales Prinzip für die dynamische →Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Erscheinungen (vgl. 21:520; 22:67; 22:71; 22:86f.; 22:332; 22:334; 22:337).

Weiterführende Literatur

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge: Cambridge University Press 1987.

Melnick, Arthur: Kant’s Analogies of Experience, Chicago: Chicago University Press 1973.

Scaravelli, Luigi: L’Analitica trascendentale, Firenze: La Nuova Italia 1980.

Watkins, Eric: Kant and the Metaphysics of Causality, Cambridge: Cambridge University Press 2005.

Giuseppe Motta

Kohäsion, Kohäsibilität

Kohäsion ist „der Wiederstand gegen die Verrückung jedes inneren Theils eines Körpers aus seiner Stelle (es sey im Verschieben oder Trennen desselben)“ (22:185). Kohäsibilität der Materie gründet in „der allgemeinsten und ursprünglichen nämlich der Wärmmaterie deren Concussionen als eines unwägbaren und doch materiellen Stoffs die wägbaren sich einander zu näheren und zu vereinigen treibt“ (22:152). Wichtige Stellen: 22:152; 22:185.

Verwandte Stichworte

Adhäsion; Kraft; Materie (physikalisch)

Philosophische Funktion

Die Begriffe Kohäsion und Kohäsibilität treten erst verhältnismäßig spät in Kants philosophischem Werk auf und werden im *Op. post.* erläutert. In der Naturphilosophie erklärt Kant die Kohäsion durch die „todte Kraft“ (22:186), deutet sie als Zug der durchdringenden → Anziehungskraft, und versteht sie als Wirkung der → Wärme und als Ursache der Bildung (fester, flüssiger oder gasförmiger) Aggregatszustände des Stoffs (vgl. 22:152; 22:309; 22:580).

Martin Schönfeld

Kolossal(isch)

Kolossal bzw. „*kolossalisch*“ (5:253) nennt Kant die „bloße Darstellung eines Begriffs […], der für alle Darstellung beinahe zu groß ist“ (5:253). Die Anschauung des Gegenstands, der zur Darstellung herangezogen werden soll, überschreitet fast die Auffassungsmöglichkeit der Einbildungskraft, sodass der Zweck der → Darstellung erschwert wird (vgl. 5:253).

Verwandte Stichworte

Größe, ästhetische; Erhabene, das

Philosophische Funktion

Der Begriff ‚kolossal‘ dient Kant nur zur abgrenzenden Bestimmung des Mathematisch-Erhabenen. Während das Mathematisch-Erhabene Gegenstand eines reinen ästhetischen Urteils sein kann, gilt dies weder für das Kolossale noch für das Ungeheure. Ein rein ästhetisches Urteil ermöglicht nur die „rohe[] Natur“ (5:253), die frei von Zweckbegriffen, aber auch frei von Reiz und Rührung ist, und die bloße Größe der Anschauung vorstellig macht. Das Kolossale und das Ungeheure dienen dagegen der Darstellung von Begriffen, wobei sich beide graduell unterscheiden. Während der Zweck der Darstellung des Begriffs im ungeheuren Gegenstand zunichte gemacht wird, ist er durch den kolossalen Gegenstand, der „an das relativ Ungeheure gränzt“ (5:253), nur gefährdet.

Beate Marschall-Bradl

Komet

Kometen sind → Himmelskörper, die von Planeten nicht gänzlich zu unterscheiden sind (vgl. 1:277f.) und angesichts ihrer elliptischen und langgezogenen Umlaufbahnen als „[e]xcentrische Planeten“ (22:84) zu definieren sind. Kometen sind Thema in *Theorie des Himmels*; der Zweite Teil, Drittes Hauptstück handelt „*Von der Excentricität der Planetenkreise und dem Ursprunge der Kometen*“ (1:277; vgl. 1:277–283). Weitere wichtige Stellen: KrV A 662f. / B 690f.; 2:139–150; 9:180ff.

Verwandte Stichworte

Natur; Himmelskörper; Sonne; Planeten

Philosophische Funktion

Zwei Unterschiede grenzen Kometen von Planeten ab: die „gesetzlose Freiheit“ (1:281) mit der Kometen von der Ekliptik ausschweifen, sowie die Exzentrizität ihrer Umläufe (vgl. 1:280f.). Die Bahnfreiheit der Kometen von der ekliptischen Fläche der Planeten ist eine Wirkung der Exzentrizität ihrer Orbitalellipsen oder der Verzerrung ihrer Umlaufkreise. Diese Exzentrizität oder Verzerrung ist wiederum eine Folge der Sonnenferne und nimmt mit jener auch kontinuierlich zu. Kant erklärt den Zusammenhang aus der → Kosmogonie des Sonnensystems: „Je weiter die ausgebreiteten Theile des Urstoffs von der Sonne entfernt sind, desto schwächer ist die Kraft [der Gravitation], die sie zum Sinken bringt: der Widerstand der untern Theile, der ihren Fall seitwärts beugen und ihn nöthigen soll, seine Richtung senkrecht von dem Zirkelstrahl anzustellen [und so eine annähernd kreisförmige Umlaufbahn einzuschlagen], vermindert sich nach dem Maße, als diese unter ihm wegsinken, um entweder der Sonne

sich einzuverleiben oder in nähern Gegenden Umläufe anzustellen“ (1:279). Diese Kausalerklärung der Exzentrizität der Kometenbahnen wird heute allgemein anerkannt.

Die offensichtlichen Unterschiede zwischen Saturn, dem fernsten bekannten Planeten im Jahre 1755, und den Kometen veranlassten Kant zu der Spekulation, „daß es vermuthlich über dem Saturn noch andere Planeten geben mag, die durch eine größere Abweichung von der Zirkelrundung der Kreise dem Laufe der Kometen näher treten“ (1:278), was im Falle Plutos stimmt, allerdings auf Uranus und Neptun nicht zutrifft. Auch vermutet er, dass die Kometenschweife den Nordlichtern vergleichbar seien, indem das Dasein beider eine Wirkung der „Kraft der Sonnenstrahlen“ (1:283) sei.

Die selber nicht leuchtenden, sondern nur angestrahlten Himmelskörper ordnen sich von den Planeten, die auf die ekliptische Fläche gebunden sind, zu den mehr oder minder freien Kometen als einer „beständigen Leiter“ (1:257) von zunehmend exzentrischen *Wandelsternen*. Insofern sind Kometen im kantischen Frühwerk ein entscheidendes Indiz für die behauptete Kontinuität der Natur und ihrer Strukturen.

Weiterführende Literatur

Schönfeld, Martin: „Kant’s Early Cosmology“, in: Bird, Graham (Hg.): A Companion to Kant, Oxford: Blackwell 2006, 47–62.

Martin Schönfeld

Komödie (Lustspiel) / Tragödie (Trauerspiel)

„Das *Trauerspiel* unterscheidet sich […] vom *Lustspiele* vornehmlich darin: daß in dem ersteren das Gefühl fürs *Erhabene*, im zweiten für das *Schöne* gerührt wird. In dem ersteren zeigen sich großmüthige Aufopferung für fremdes Wohl, kühne Entschlossenheit in Gefahren und geprüfte Treue. Die Liebe ist daselbst schwermüthig, zärtlich und voll Hochachtung; das Unglück anderer bewegt in dem Busen des Zuschauers theilnehmende Empfindungen und läßt sein großmüthig Herz für fremde Noth klopfen. Er wird sanft gerührt und fühlt die Würde seiner eigenen Natur. Dagegen stellt das Lustspiel feine Ränke, wunderliche Verwirrungen und Witzige, die sich herauszuziehen wissen, Narren, die sich betrügen lassen, Spaße und lächerliche Charaktere vor. Die Liebe ist hier nicht so grämisch, sie ist lustig und vertraulich. Doch können so wie in andern Fällen, also auch in diesen das Edle mit dem Schönen in gewissem Grade vereinbart werden“ (2:212). Weitere wichtige Stellen: 2:244; 5:325; 7:763; *Refl.* 664, 15:295; *Refl.* 1384, 15:603f.; *Refl.* 1491, 15:743ff.; *Refl.* 1492, 15:750ff.; *Refl.* 1515, 15:849ff.; 20:11; 20:185; 25:146; 25:186; 25:350; 25:381; 25:435; 25:560; 25:571; 25:923; 25:1135; 25:1332.

Verwandte Stichworte

Schauspiel; Unterhaltung

Philosophische Funktion

Komödie (Lustspiel) wie Tragödie (Trauerspiel) stellen eine Form des „Spiels der Affecten“ dar, die „ohne Interesse, und ohne daß man einen ernstlichen Antheil am Gegenstande hat“ (25:1135), „theilnehmende Empfindungen“ (*Refl.* 1515, 15:853f.) erwecken. Das tragische Schauspiel, gerade von jungen Menschen gesucht, ergibt nach der emotionalen „Rüttelung“ (5:273) eine „angenehme Mattigkeit“ (*Refl.* 795, 15:348) und damit ein „Gleichgewichte der mancherlei Lebenskräfte“ (5:274). Dies leistet bei Älteren das „*komische*“ oder „burleske[]“ Schauspiel (7:263). Hier bewirkt das → Lachen „wohlthätige Erschütterung ihres Zwergfelles und der Eingeweide: wodurch der Appetit für die darauf folgende gesellschaftliche Abendmahlzeit geschärft und durch Gesprächigkeit gedeihlich wird“ (7:263; vgl. u. a. *Refl.* 795, 15:348; *Refl.* 1384, 15:603f.; *Refl.* 1492, 15:754; 25:146). Beide Formen bewirken allerdings bloß medizinisch relevante „*Motion*“ anstelle moralischer Besserung, „wenn sie nicht [v. a. im Falle der Tragödie] eine Gemüthsstimmung zurücklassen, die, wenn gleich nur indirect, auf das Bewußtsein seiner Stärke und Entschlossenheit zu dem, was reine intellectuelle Zweckmäßigkeit bei sich führt (dem Übersinnlichen), Einfluß hat. […] Also muß das Erhabene jederzeit Beziehung auf die *Denkungsart* haben, d. i. auf Maximen, dem Intellectuellen und den Vernunftideen über die Sinnlichkeit Obermacht zu verschaffen“ (5:273f.; vgl. 7:238f.). Anderenfalls machen sie das „Gemüth weich und das Herz welk“ (*Refl.* 1384, 15:603).

Anne Pollok

Komparation

→Vergleich, Vergleichung

Komplimente

Komplimente sind „Verbeugungen“ (6:437; 7:152), d. h. demütige, untertänige Aufwartungen in Worten oder →Manieren. Weitere wichtige Stellen: 2:255; 6:437; 7:152; 9:489; 15:422; 15:958.

Verwandte Stichworte

Höflichkeit; Galanterie; Kriecherei

Philosophische Funktion

Kant handelt von den Komplimenten oft in Verbindung mit anderen Umgangsformen wie Höflichkeit, (höfische) Galanterie und Wohlanständigkeit (*decorum*), die er auch Umgangstugenden (→Umgang) oder ‚Tugenden *im Verkehr*‘ nennt. Gemeinsam sei allen, dass es sich dabei – jedenfalls häufig – um äußere Formen des →Scheins (um Blendwerk) handele, die aber nicht betrügen, „weil ein jeder weiß, wofür er sie nehmen soll“ (7:152; vgl. 15:686).

Wenn er dieses anthropologische Themenfeld im moralphilosophischen Kontext aufgreift, ist die Feststellung wichtig, dass die Komplimente im Unterschied zu der Höflichkeit, die auch zwischen sich gleich Achtenden notwendig sei, zu den Formen einer „vorzügliche[n] Achtungsbezeigung“ gehören (6:437). Und die seien – jedenfalls dann, wenn man von ihnen im Übermaß Gebrauch macht, um sich damit bei anderen einzuschmeicheln – ein dem Menschen unwürdiges Benehmen. Das „Bücken und Schmiegen vor einem Menschen“ sei der →Würde seiner →Menschheit zuwider, weil es Ausdruck eines →Hanges zur Kriecherei sei (6:437; vgl. 9:489).

Andreas Trampota

Kompositum

Ein Kompositum ist ein aus Teilen Zusammengesetzes (im Gegensatz zum unzusammengesetzen Einfachen). Dabei unterscheidet Kant zwischen Komposita im Allgemeinen und dem „eigentlichen“ (KrV A 438 / B 466) oder substantiellen Kompositum (*compositum substantiale*; *Refl.* 4065, 17:402) als dem „substantielle[n] Ganze[n]“, „welches nothwendig aus einfachen Theilen besteht“ (KrV A 438 / B 466; vgl. *Refl.* 4065, 17:402). Es besteht in der „zufällige[n] Einheit des Mannigfaltigen, welches *abgesondert* (wenigstens in Gedanken) gegeben, in eine wechselseitige Verbindung gesetzt wird, und dadurch Eines ausmacht“ (KrV A 438 / B 466). Darüber hinaus unterscheidet Kant zwischen *compositum reale* und *compositum ideale*: Bei ersterem sind die Teile real unterschieden und existieren unabhängig vom Kompositum, dessen Teile sie sind, bei letzterem nicht (vgl. *Refl.* 5869, 18:372). Weitere wichtige Stelle: KrV A 214f. / B 261f.

Verwandte Stichworte

Ganzes; Teil; Zusammensetzung

Philosophische Funktion

Die Teile eines *compositum reale* stehen unter dem Gesetz der →Wechselwirkung (Dritte →Analogie der Erfahrung), denn sofern sie „als zugleich existirend verknüpft vorgestellt werden sollen, so müssen sie ihre Stelle in einer Zeit wechselseitig bestimmen und dadurch ein Ganzes ausmachen. Soll diese subjective Gemeinschaft auf einem objectiven Grunde beruhen, […] so muß die Wahrnehmung der einen als Grund die Wahrnehmung der andern und so umgekehrt möglich machen […]. Dieses ist aber ein wechselseitiger Einfluß, d. i. eine reale Gemeinschaft (commercium) der Substanzen […]. Durch dieses Commercium machen die Erscheinungen, so fern sie außer einander und doch in Verknüpfung stehen, ein Zusammengesetztes aus (compositum reale)“ (KrV A 214f. / B 261f.). Der Raum selbst ist kein *compositum reale*. Man sollte ihn „eigentlich nicht Compositum, sondern Totum [Ganzes] nennen, weil die Theile desselben nur im Ganzen und nicht das Ganze durch die Theile möglich ist. Er würde allenfalls ein *Compositum ideale*, aber nicht *reale* heißen können“ (KrV A 439 / B 467).

Stephan Schmauke / Red.

Konfuzius

Chinesischer Philosoph und Pädagoge (551–479 v. Chr.). In der Renaissance entwickelte sich dessen neukonfuzianisch-taoistische Lehre zur Staatsdoktrin der Ming-Dynastie (1368–1644). In dieser Form wurden die Lehren Konfuzius’ ab

1583 in Europa bekannt. Das westliche Interesse erreichte einen publizistischen Höhepunkt in der Zeit um 1700–1709 (vgl. Fuchs, *European China-Receptions*, S. 37). → Wolff und seine Schüler verteidigten die konfuzianische Sittenlehre als erfolgreiches Modell einer säkularen → Ethik (1721–1726). Wolff vertrat die These, dass Konfuzius „den Chinesen heutzutage genausoviel gilt wie […] Christus uns" (Wolff, *Rede*, S. 19). In *Physische Geographie* nennt Kant Konfuzius den „chinesischen Sokrates" (9:382). Im 20. Jahrhundert hat der chinesische Übersetzer der drei Kritiken, der Philosoph Mou Zongsan (1909–1995), die kantische Philosophie als einen idealistischen Neukonfuzianismus interpretiert (Chan, *Transformation*, S. 125ff.).

Weiterführende Literatur

Schönfeld, Martin (Hg.): Kant and Confucianism, Special Issue, in: Journal of Chinese Philosophy, 33, 2006, 1–157.

Martin Schönfeld

König

→ Adel; → Monarchie

Königsberg

„Eine große Stadt, der Mittelpunkt eines Reichs, in welchem sich die Landescollegia der Regierung desselben befinden, die eine Universität (zur Cultur der Wissenschaften) und dabei noch die Lage zum Seehandel hat, welche durch Flüsse aus dem Inneren des Landes sowohl, als auch mit angränzenden entlegenen Ländern von verschiedenen Sprachen und Sitten einen Verkehr begünstigt, – eine solche Stadt, wie etwa *Königsberg* am Pregelflusse, kann schon für einen schicklichen Platz zu Erweiterung sowohl der Menschenkenntniß als auch der Weltkenntniß genommen werden, wo diese, auch ohne zu reisen, erworben werden kann" (7:120 Anm.).

Verwandte Stichworte

Reisen

Philosophische Funktion

Das historische Königsberg (heute Kaliningrad) war eine bedeutende Garnisons- und Handelsstadt und insbesondere aufgrund seiner Kontakte zum Baltikum und nach Russland nicht so randständig, wie oft behauptet wurde (z. B. von Heinrich Heine, *Zur Geschichte*, S. 461). Königsberg wurde 1255 gegründet und 1340 in die Hanse aufgenommen, bis 1701 war es die Hauptstadt des Herzogtums Preußen (das 1701 im Königreich Preußen aufging). Im 18. Jahrhundert hatte es einen bedeutenden Bevölkerungszuwachs zu verzeichnen, von 40 000 Einwohnern 1706 auf knapp 56 000 in 1786 (vgl. Kühn, *Kant*, S. 56). Zu seinen Bewohnern zählten auch eine große Bevölkerungsgruppe aus Litauen, im 16. Jahrhundert eingewanderte Mennoniten aus Holland und Hugenotten aus Frankreich. Die Albertus-Universität in Königsberg, an der Kant seine gesamte akademische Laufbahn verbrachte, wurde 1544 als eine der ersten evangelischen Universitäten Europas gegründet.

Zur Situation in Königsberg zu Kants Zeit vgl. Kühn, *Kant*, insbes. S. 55–60 sowie die zeitgenössischen Dokumente in Dörflinger et al., *Königsberg*.

Falk Wunderlich

Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen

Wochenblatt (1764–1793), hg. u. a. von dem Buchhändler und Verleger → Johann Jakob Kanter. Die Königsbergsche war ein „[w]issenschaftlich und literarisch orientiertes Periodicum, das erst in zweiter Linie politische Nachrichten [brachte]" (Kirchner, *Zeitschriften*, S. 292). Johann Georg Hamann, → Johann Gottfried Herder und → Theodor Gottlieb von Hippel lieferten Beiträge ebenso wie Kant. Kants maßgebliche Beiträge sind in den ersten Erscheinungswochen zu finden, so zunächst in der 3. Nummer am 10.02. die Gelegenheitsschrift *Raisonnement ueber den Abenteurer Jan Pawlikowicz Zdomozyrskich Komarnicki*, die gegen einen stadtbekannten „halbverrückten Schwärmer, […] [der] immer Bibelstellen, besonders aus den Propheten, im Munde hatte" (Borowski, *Kant*, S. 53, Text der Schrift S. 110) polemisierte. Die Person Komarnicki inspirierte auch die in den Nummern 4–8 am 13., 17., 20. und 27.2. erschienenen *Krankheiten*. Kants letzter umfangreicher Beitrag war die *Rez. Siberschlag* in der 15. Nummer am 23. 3. 1764. Fast zwanzig

Jahre später sandte Kant der Königsbergschen zwei weitere kleine Beiträge: In der Nummer 10 am 4. 2. 1782 und in der Beilage zu Nummer 31 vom 18. 4. 1782 erschienen die *Anzeige* sowie die *Nachricht*.

Weiterführende Literatur

Pupi, Angelo: „Die Anfänge der Königsbergschen Gelehrten und Politischen Zeitungen (Februar–Mai 1764)", in: Kohnen, Joseph (Hg.): Königsberg. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts, Frankfurt/M.: Peter Lang 1994, 21–54.

Tobias Audersch

konstitutiv/regulativ

Konstitutiv oder regulativ sind bei Kant entweder →Prinzipien bzw. Grundsätze des Verstandes, der →Grundsatz der Vernunft oder aber der →Gebrauch der Vernunft. Nur in wenigen Zusammenhängen werden Begriffe bzw. Ideen (vgl. KrV A 684 / B 712, 5:375, 5:396) oder die Einheit der Erfahrung (vgl. KrV A 583 / B 611) als konstitutiv oder regulativ bezeichnet. Konstitutive Grundsätze des →Verstandes haben einen Aspekt von Erscheinungen zum Gegenstand, den wir „a priori bestimmt geben, d. i. construiren können" (KrV A 179 / B 221), regulative dagegen berechtigen nur dazu, Erscheinungen „nach einer Analogie mit der logischen und allgemeinen Einheit der Begriffe zusammenzusetzen" (KrV A 181 / B 224). Der regulative Gebrauch der →Ideen der Vernunft besteht darin, den Verstand auf einen →*focus imaginarius* auszurichten, in dem „die Richtungslinien aller seiner Regeln […] zusammenlaufen" (KrV A 644 / B 672). Weitere wichtige Stellen: KrV A 508f. / B 536f., KrV A 515–517 / B 543–545, KrV A 554 / B 582, KrV A 561 / B 589, KrV A 616–620 / B 644–648, KrV A 642–647 / B 670–675, KrV A 664 / B 692, KrV A 671 / B 699, KrV A 674–676 / B 702–704, KrV A 682–685 / B 710–713, KrV A 687–689 / B 715–717, KrV A 691–694 / B 719–722, KrV A 697 / B 725, KrV A 771 / B 799, 4:350, 5:167, 5:379, 5:401, 5:403f., 6:221, 20:219f., 22:241, 22:263.

Verwandte Stichworte

Prinzip; Regel; Vernunftgebrauch

Philosophische Funktion

1 Keine Vernunft ohne regulative Prinzipien

Die Unterscheidung zwischen konstitutiven und regulativen Prinzipien oder Arten des Gebrauchs von Ideen war in der Philosophie vor Kant noch nicht etabliert. Für sich genommen war „konstitutiv" ein eingeführter Ausdruck und wird von Kant schon vor der *KrV* verwendet („constitutiva" als Bestandteile oder wesentliche Eigenschaften, vgl. 16:312, 17:500, 19:148, 19:447, 24:115, 28:209, 28:663).

Der Ausdruck „regulativ" dagegen ist erst mit der *KrV* und dort im Verbund mit „konstitutiv" nachweisbar. Die Vorstellung allerdings, es gebe Grundsätze, die nur „*regulativ* gelten" (KrV A 180 / B 222f.), ist älter, und findet sich bereits 1770 in *De mundi*. Die dort von den durch →Subreption zustande gekommenen Axiomen unterschiedenen *principia convenientiae* sind →Regeln des Urteilens („regulas […] iudicandi", 2:418), und zwar unabdingbare, weil unserem Verstand, wenn wir von ihnen abwichen, nahezu kein Urteil über ein gegebenes Objekt erlaubt wäre (vgl. 2:418).

Diese Warnung vor dem Zusammenbruch der Vernunft wiederholt Kant in der *KrV* mit Blick auf zwei spezifische regulative Prinzipien: „das Gesetz der Vernunft, [die systematische Einheit der Kräfte] zu suchen, ist nothwendig, weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch […] haben würden" (KrV A 651 / B 679). Und gäbe es nicht eine gewisse Ähnlichkeit der Naturdinge untereinander, „so würde das logische Gesetz der Gattungen ganz und gar nicht stattfinden; und es würde selbst kein Begriff von Gattung oder irgend ein allgemeiner Begriff, ja sogar kein Verstand stattfinden, als der es lediglich mit solchen zu thun hat" (KrV A 653f. / B 681f., vgl. Abela, *The Demands of Systematicity*, 421).

2 Konstitutive und regulative Grundsätze des Verstandes

Die These, der Erfahrung lägen „allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen" (KrV A 156f. / B 196) zugrunde, konkretisiert Kant in vier Klassen synthetischer Grundsätze a priori. Die ersten zwei, die →Axiome der Anschauung und die →Antizipationen der Wahrnehmung, bezeichnet er als →mathematische Grund-

sätze. „Die vorigen zwei Grundsätze, welche ich die mathematische nannte […] gingen auf Erscheinungen ihrer bloßen Möglichkeit nach und lehrten, wie sie […] nach Regeln einer mathematischen Synthesis erzeugt werden könnten“ (KrV A 178 / B 221). In dieser →mathematischen Synthesis „denke ich […] die theile vor dem Gantzen“ (17:261). Aus den (konstitutiven) Teilen kann ein Ganzes a priori konstruiert werden: „So werde ich z. B. den Grad der Empfindungen des Sonnenlichts aus etwa 200 000 Erleuchtungen durch den Mond zusammensetzen und a priori bestimmt geben, d. i. construiren können. Daher können wir die ersteren Grundsätze constitutive nennen“ (KrV A 179 / B 221).

Die übrigen zwei Klassen synthetischer Grundsätze, die →Analogien der Erfahrung und die →Postulate des empirischen Denkens, hatte Kant als →dynamische Grundsätze vorgestellt, die „den Charakter einer Nothwendigkeit a priori […] nur mittelbar und indirect bei sich führen“, nämlich „unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung“ (KrV A 160 / B 199f.). Beide zusammen sind diejenigen Grundsätze, „die das Dasein der Erscheinungen a priori unter Regeln bringen sollen“ (KrV A 179 / B 221). Da sich aber „das Dasein der Erscheinungen […] nicht construiren läßt“ (KrV A 179 / B 221), können diese Grundsätze nur „das Verhältniß des Daseins“ zum Gegenstand haben (KrV A 179 / B 222). Es scheint also die Konstruierbarkeit a priori ihres Gegenstandes und damit dessen Anschaulichkeit zu sein, die Prinzipien zu konstitutiven macht: „to be constitutive always implies for Kant the possibility of construction“ (Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, S. 179), zumindest innerhalb der Transzendentalen Analytik (vgl. Hogrebe, *Kant*, S. 150). Fehlt diese Konstruierbarkeit, handelt es sich um „keine andre als bloß regulative Principien“ (KrV A 179 / B 222).

3 Der Grundsatz der Vernunft

Der Grundsatz der Vernunft: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben“ (KrV A 497 / B 525; vgl. KrV A 308 / B 364f.), ist „eigentlich nur eine *Regel*, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen einen Regressus gebietet, dem es niemals erlaubt ist, bei einem Schlechthin-Unbedingten stehen zu bleiben“ (KrV A 508f. / B 536f.). Dieses Prinzip postuliert also „*als Regel* […], was von uns im Regressus geschehen soll […]. Daher nenne ich es ein *regulatives* Princip der Vernunft“ (KrV A 509 / B 537). Ein „Grundsatz der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen, als […] an sich selbst gegeben“, wäre hingegen „ein constitutives kosmologisches Princip sein würde, dessen Nichtigkeit ich eben durch diese Unterscheidung habe anzeigen […] wollen“ (KrV A 509 / B 537).

4 Der Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft

Kants prominenteste Ausführungen zu regulativ/konstitutiv finden sich im „Anhang zur transscendentalen Dialektik“ (KrV A 642 / B 670) mit seinen zwei Teilen, „welche sich durch ihre Trockenheit Liebhabern wohl schwerlich empfehlen dürften und daher nur für Kenner hingestellt worden“ (4:364 Anm.).

Dem Abstand zwischen Haupttext und Anhang könnte ein Unterschied in der Bedeutung von ‚regulativ‘ entsprechen. Das Wort war bisher intransitiv gebraucht worden und bedeutete soviel wie „eine Regel für das eigene Tun und kein Gesetz für den Gegenstand seiend“. Wenn überhaupt, dann bekommt ‚regulativ‘ im Anhang jenen transitiven Charakter, den es auch vor Kant haben konnte und der heute vorherrscht. Denn hier scheint die Vernunft den Verstand zu regulieren: „Die Vernunft bezieht sich […] lediglich auf den Verstand und vermittelst desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch […] die transscendentalen Ideen sind niemals von constitutivem Gebrauche […] Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich nothwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten“ (KrV A 643f. / B 671f.). Der regulative Gebrauch der Ideen besteht demzufolge darin, den Verstand auf einen focus imaginarius auszurichten, in dem „die Richtungslinien aller seiner Regeln […] zusammenlaufen“ (KrV A 644 / B 672). Da dieser Punkt „ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt“, es aber so aussieht, „als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst“ ausgehen würden, stellt sich eine →Illusion ein, die „gleichwohl unentbehrlich nothwendig“ sein soll, wenn wir den Verstand „zur größtmöglichen und äußersten Erweiterung“ bewegen wollen (KrV A 644f. / B 672f.).

Auch wenn ‚regulativ' in diesem Abschnitt durch diverse Formulierungen („die Regel […] der Allgemeinheit zu nähern", KrV A 647 / B 675, „Ideen […] gleichsam asymptotisch, d. i. bloß annähernd, folgen", KrV A 663 / B 691) auf die transitive Denkfigur der Regulation des einen durch das andere festgelegt zu werden scheint, nimmt in Kants Argumentation die Projektion einer → hypothetisch gesetzten Einheit die Schlüsselrolle ein: „die systematische Einheit [ist] nur Einheit, die man an sich nicht als gegeben, sondern nur als Problem ansehen muß" (KrV A 647 / B 675). Die Einheit ist also → problematisch: „das Gesetz der Vernunft, sie zu suchen, ist nothwendig, weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft […] haben würden" (KrV A 651 / B 679). Das ist die aus *De mundi* (oben Abschnitt 1) bekannte Formel vom drohenden Zusammenbruch der Vernunft, wenn wir nicht „die systematische Einheit der Natur […] als objectiv gültig und nothwendig voraussetzen" wollen (KrV A 651 / B 679).

Diese, wie Kant sagt, „transscendentale Voraussetzung" (KrV A 651 / B 679) findet ihre Konkretion in drei → transzendentalen Prinzipien, die insofern mehr als logische Prinzipien sind, als sie die Erwartung von → Spezifikation, → Homogenität und → Kontinuität bzw. → Affinität an die Natur richten. An ihnen fällt auf, „daß sie transscendental zu sein scheinen, und […] als synthetische Sätze a priori objective, aber unbestimmte Gültigkeit haben und zur Regel möglicher Erfahrung dienen" (KrV A 663 / B 691).

5 Zweckmäßigkeit als regulatives Prinzip

Mit der *KU* und zuvor der *1. Einleitung KU* kommen → Geschmack und → Zweckmäßigkeit in den Blick und wird der Begriff der → reflexiven Urteilskraft eingeführt: „Der Begrif der Zweckmäßigkeit ist gar kein constitutiver Begrif der Erfahrung […] In unserer Urtheilskraft nehmen wir die Zweckmäßigkeit wahr, so fern sie über ein gegebenes Object blos reflectirt" (20:219f.). → Reflektieren bedeutet hier vor allem „nicht Bestimmen". Das einschränkende ‚blos' verweist auf den auch beim regulativen Gebrauch ausschlaggebenden Unterschied: → Reflektion und regulativer Gebrauch erreichen den in der Anschauung gegebenen Einzelgegenstand nicht, sondern gestalten nur das eigene Prozessieren aus. Deshalb kann man sagen, alles Tun der reflektierenden Urteilskraft sei per se regulativ.

Der Begriff der Zweckmäßigkeit ist in der Darstellung der *KU* ein „regulatives Princip des Erkenntnißvermögens" (5:197), näherhin „ein regulativer Begriff für die reflectirende Urtheilskraft" (5:375, vgl. 5:396, 5:360f.). Obwohl Kant auch von einem „Begriff der Urtheilskraft" spricht (5:197), bleibt der Satz „Alles in der Welt ist irgend wozu gut" grundsätzlich ein „Princip der Vernunft", das als „ein Princip […] für die reflectirende Urtheilskraft" eingesetzt wird (5:379).

Regulative Prinzipien haben „kein eigenes Gebiet" (5:168). Der Verstand dagegen hat „sein eigenes Gebiet […], sofern er constitutive Erkenntnißprincipien a priori enthält" (5:168). Aber auch wenn die reflektierende Urteilskraft mangels konstitutiver Prinzipien über kein eigenes Gebiet verfügt, gilt der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur „für unsere *menschliche Urtheilskraft* eben so nothwendig […], als ob es ein objectives Princip wäre" (5:404).

Weiterführende Literatur

Abela, Paul: „The Demands of Systematicity. Rational Judgement and the Structure of Nature", in: Bird, Graham (Hg.): A Companion to Kant, Malden, MA: Blackwell 2006, 408–422.

Guyer, Paul: Kant, London: Routledge 2006, insbes. 165–174.

Horstmann, Rolf-Peter: „Der Anhang zur transzendentalen Dialektik (A 642 / B 670–A 704 / B 732)", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 525–545.

Wartenberg, Thomas E.: „Reason and the Practice of Science", in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant, Cambridge: Cambridge 1992, 228–248.

Hanno Birken-Bertsch

Konstruktion

„In allgemeiner Bedeutung kann alle *Darstellung* eines Begriffs durch die (selbstthätige) Hervorbringung einer ihm correspondirenden Anschauung Construction heißen" (8:192 Anm.). Die reine oder auch schematische Konstruktion in der Mathematik ist verschieden von der empirischen, durch Instrumente vermittelten, Konstruktion.

Mathematische Erkenntnis ist gegenüber philosophischer Erkenntnis dadurch gekennzeichnet, dass sie nicht aus Begriffen, sondern „aus der *Construktion* der Begriffe“ entsteht. „Einen Begriff aber *construiren*, heißt: die ihm correspondirende Anschauung a priori darstellen“ (KrV A 713 / B 741). Weitere wichtige Stellen: KrV B XII; KrV A 47f. / B 65; KrV A 220f. / B 268; KrV A 713ff. / B 741ff.; KrV A 837 / B 865; 4:272; 4:281; 4:370; 4:469f.; 4:493; 9:23; 9:141.

Verwandte Stichworte

Mathematik; Mathematik und Philosophie; Anschauung a priori (reine Anschauung); Schematismus des reinen Verstandes; Urteil, synthetisches a priori

Philosophische Funktion

1 Modellcharakter der Konstruktion für die Erkenntnistheorie

1.1 Der Begriff der Konstruktion erfüllt in der Erkenntnistheorie eine eigentümliche philosophische Doppelfunktion. Für Kant markiert die Konstruktion die spezifische Differenz zwischen Mathematik und Philosophie. Dementsprechend kommt dem Begriff der Konstruktion bei Kant eine besondere Bedeutung für die Philosophie der Mathematik wie auch die kritische Philosophie zu. Die „Revolution der Denkart“ verknüpft er mit den konstruktiven Akten des Erkenntnisprozesses: „Dem ersten, der den *gleichschenklichtenTriangel* demonstrirte, (er mag nun *Thales* oder wie man will geheißen haben) dem ging ein Licht auf; denn er fand, daß er nicht dem, was er in der Figur sahe, oder auch dem bloßen Begriffe derselben nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen selbst a priori hineindachte und darstellte, (durch Construction) hervorbringen müsse, und daß er, um sicher etwas a priori zu wissen, der Sache nichts beilegen müsse, als was aus dem nothwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäß selbst in sie gelegt hat“ (KrV B XIf.).

Kant betont, dass die Erkenntnis nicht passiv geschieht, sondern eine aktive Handlung darstellt. In dieser Hinsicht steht die mathematische, auf Konstruktion beruhende Erkenntnis Modell für Kants Konzeption in der *KrV* und gibt damit Anlass zu einer ‚Revolution‘ der Erkenntnistheorie. Hahn hat zu Recht darauf hingewiesen, dass es sich bei der sogenannten Kopernikanischen eigentlich um eine Newtonsche Revolution handelt (vgl. Hahn, *Kant's Newtonian Revolution*). Qua Konstruktion wird die Vernunft „so zu reden, Meister über die Natur“ (KrV A 725 / B 753; vgl. auch KrV B XIIff.), worin Kant einen wesentlichen Faktor für den Erfolg der Newtonschen Naturwissenschaft sieht. Der Entwurf der kritischen Erkenntnistheorie geht einher mit der Ausarbeitung und Übertragung des Konstruktionsbegriffs auf die Philosophie.

1.2 Für Kant besteht die zentrale Funktion der Konstruktion darin, die Argumentation an einem *konkreten* Objekt mit *allgemeiner* Gültigkeit zu verbinden. „Zur Construction eines Begriffs wird also eine *nichtempirische* Anschauung erfordert, die folglich, als Anschauung, ein *einzelnes* Object ist, aber nichts destoweniger als die Construction eines Begriffs (einer allgemeinen Vorstellung) Allgemeingültigkeit für alle mögliche Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, in der Vorstellung ausdrücken muß“ (KrV A 713 / B 741). Dabei steht nicht die Darstellungsweise im Vordergrund, sondern es kommt auf die ausgeführte Handlung an. Die Darstellung des zu einem Begriff konstruierten Objekts kann entweder in der reinen Anschauung oder „auch auf dem Papier in der empirischen Anschauung, beidemal aber völlig a priori“ erfolgen. „Die einzelne hingezeichnete Figur ist empirisch und dient gleichwohl, den Begriff unbeschadet seiner Allgemeinheit auszudrücken, weil bei dieser empirischen Anschauung immer nur auf die Handlung der Construction des Begriffs […] gesehen […] wird“ (KrV A 713f. / B 741f.).

1.3 In seinen vorkritischen Schriften verwendet Kant den Begriff von Konstruktion beiläufig, im Sinne des geometrisch geprägten Begriffs, wie er dem klassischen Euklid-Verständnis entspricht. Proklus führt in seinem Euklid-Kommentar die Konstruktion als Bestandteil eines Theorems auf, nämlich als denjenigen Teil, der hinzufügt, was im Gegebenen fehlt, um das Gesuchte zu erhalten. Bereits in diesem Verständnis ist die Konkretheit der Darstellung Bestandteil des Begriffs. Im Laufe der Vorarbeiten zur *KrV* beginnt Kant, Konstruktion terminologisch zu verwenden. Koriako analysiert, wie in Kants Vorarbeiten zur *KrV*, die sich im sogenannten Duisburgschen Nachlass befinden, die Konstruktion nicht mehr im übli-

chen Sinne der etablierten geometrischen Sprechweise, sondern zunehmend spezifisch verwendet wird (vgl. Koriako, *Mathematik*, § 16). Kant setzt dort den Prinzipien der Konstruktion – die mathematischen oder reinen sinnlichen Begriffe – die Prinzipien der → Exposition – die reinen Verstandesbegriffe – gegenüber. Insbesondere bezeichnet seit circa 1775 Konstruktion den Anteil menschlicher Aktivität am Erkenntnisprozess. Die begriffliche Neubestimmung wendet sich ganz allgemein der Darstellung von Begriffen in der Anschauung zu und dient so als Basis der Konzeption der → synthetischen Urteile a priori in Kants kritischer Philosophie.

1.4 Was die Konstruktion angeht, entwirft Kant seine kritische Erkenntnistheorie in Analogie zur Vorgehensweise der Mathematik, um objektives Wissen zu erlangen. Zugleich aber ist eine Abgrenzung erforderlich. Bezüglich dieser Abgrenzung übernimmt Kant im Wesentlichen die Position, wie er sie bereits 1764 in *Deutlichkeit* (vgl. 2:276–283) dargestellt hatte. Dort verwendete er allerdings noch nicht den Terminus Konstruktion, sondern spricht von der ‚synthetischen' Methode, Allgemeinheit aus der Betrachtung der *Zeichen in concreto* zu erhalten.

Konstruktion im Sinne der aktiven Rolle des Subjekts im Erkenntnisprozess wird als das grundlegende Motiv angesehen, das die Moderne seit Descartes kennzeichnet und das in Kants Erkenntnistheorie kulminiert (vgl. Lachterman, *Geometry*). Die Natur steht demnach dem menschlichen Geist in nichthintergehbarer Andersheit gegenüber, so dass eine vermittelnde Instanz erforderlich ist. Der vermittelnde Charakter der Konstruktion ist von Kant in der Lehre vom → Schematismus weiter diskutiert worden. In diesem Zusammenhang tritt das grundlegende Problem auf, wie allgemeine Erkenntnis durch je konkrete und einzelne Konstruktion überhaupt zu erreichen, bzw. zu vermitteln sei.

In der Methodendiskussion des deutschen Idealismus war umstritten, ob Kants Einschätzung verfehlt sei, dass die mathematische Konstruktion Vorbildcharakter für die Philosophie habe (Hegel), oder ob nicht vielmehr die Konstruktion zum universellen Methodenbegriff ausersehen sei (vgl. Schelling, *Construction*). Schließlich wird in der Literatur diskutiert, ob im kantischen Konstruktionsbegriff die konstruierten Objekte zu ausschließlich von der Gesetzlichkeit menschlichen Koordinationsvermögens abhängig seien. Der vermittelnde Charakter der Konstruktion, den diese gerade in der Mathematik aufweist, werde von Kant unterschätzt (vgl. Otte, *Konstruktion*).

2 Rolle der Konstruktion in Mathematik und Philosophie

2.1 Konstruktion dient zwar qua Analogie als Vorbild für die philosophische Erkenntnislehre, stellt jedoch zugleich den Grund für die Differenz zwischen Mathematik und Philosophie dar. Konstruktion markiert den Unterschied zwischen diskursiven Urteilen, d. h. Urteilen nach Begriffen, und intuitiven Urteilen, d. h. solchen durch Konstruktion des Begriffs (vgl. KrV B 747f.). In den *Prolegomena* schreibt Kant: „Wir finden aber, daß alle mathematische Erkenntniß dieses Eigenthümliche habe, daß sie ihren Begriff vorher *in der Anschauung* und zwar a priori, mithin einer solchen, die nicht empirisch, sondern reine Anschauung ist, darstellen müsse, ohne welches Mittel sie nicht einen einzigen Schritt thun kann; daher ihre Urtheile jederzeit *intuitiv* sind, an statt daß Philosophie sich mit *discursiven* Urtheilen, *aus bloßen Begriffen*, begnügen muß und ihre apodiktische Lehren wohl durch Anschauung erläutern, niemals aber daher ableiten kann" (4:281). Die Kombination von Apriorizität und Konkretheit, wie sie in der Konstruktion erreicht wird, identifiziert Kant als erste Bedingung der Möglichkeit der Mathematik. „Diese Beobachtung in Ansehung der Natur der Mathematik giebt uns nun schon eine Leitung auf die erste und oberste Bedingung ihrer Möglichkeit: nämlich es muß ihr irgend *eine reine Anschauung* zum Grunde liegen, in welcher sie alle ihre Begriffe in concreto und dennoch a priori darstellen oder, wie man es nennt, sie *construiren* kann" (4:281).

2.2 In der Philosophie der Mathematik wird eine kontroverse Debatte geführt, welche Funktion der Begriff der Konstruktion tatsächlich zu erfüllen hat. Der Streit in der Literatur über Kants Philosophie der Mathematik betrifft die Gewichtung von Anschauung und Logik: In der analytischen Philosophie des 20. Jh. (Russell, später Friedman) dominiert die Ansicht, dass die Zentralität der Konstruktion der schwachen Logik geschuldet sei, die Kant nur zur Verfügung stand. Letztlich wird

dadurch die gesamte kantische Philosophie der Mathematik in Frage gestellt, da mit stärkeren logischen Instrumenten die Hilfsfunktion der Anschauung verzichtbar werde und mathematische Urteile sich gänzlich als analytisch herausstellten. Dieser Ansicht ist von Beth und an ihn anschließend Hintikka widersprochen worden, die ihre Interpretation auf die eingangs zitierte Passage aus dem ersten Kapitel der →transzendentalen Methodenlehre der *KrV* stützen (vgl. Beth, *Lockes ‚allgemeines Dreieck'*; Hintikka, *Mathematical Method*). Diese Interpretation betont, dass konkrete Darstellung auch für jede Logik schlicht unverzichtbar und daher die Konstruktion für die gesamte kantische Erkenntnistheorie von grundlegender Relevanz sei.

3 Spezifizierung verschiedener Konstruktionsbegriffe

3.1 Kant unterscheidet innerhalb der Mathematik die symbolische Konstruktion, wie sie von der algebraischen Methode verwendet wird, von der „ostensiven oder geometrischen" Konstruktion, die direkt die Gegenstände konstruiert (KrV A 717 / B 745; KrV A 721f. / B 749f.). Jede echte Demonstration ist nach Kant an Konstruktion gebunden: „Nur die Mathematik enthält also Demonstrationen, weil sie nicht aus Begriffen, sondern der Construction derselben, d. i. der Anschauung, die den Begriffen entsprechend a priori gegeben werden kann, ihre Erkenntniß ableitet. Selbst das Verfahren der Algeber mit ihren Gleichungen, aus denen sie durch Reduction die Wahrheit zusammt dem Beweise hervorbringt, ist zwar keine geometrische, aber doch charakteristische Construction" (KrV A 734 / B 762). Der Stellenwert dieser Passage in der Methodenlehre der *KrV* ist umstritten, denn Kants grundlegende Beispiele entstammen in aller Regel der Geometrie. Ob die symbolische Konstruktion der *Algebra*, die hier angeführt wird, ohne weiteres in Kants Konzeption passt, oder eher ein Fremdkörper bleibt, wird kontrovers diskutiert (vgl. Koriako, *Mathematik*, S. 5).

3.2 Im Kontext der Erörterung von Mathematik und Anwendung unterscheidet Kant zwischen schematischer und technischer Konstruktion. „Geschieht [die Konstruktion] durch die bloße Einbildungskraft einem Begriffe a priori gemäß, so heißt sie *die reine* (dergleichen der Mathematiker allen seinen Demonstrationen zum Grunde legen muß […]. Wird sie aber an irgend einer Materie ausgeübt, so würde sie *die empirische* Construction heißen können. Die erstere kann auch die schematische, die zweite die technische genannt werden. Die letztere und wirklich nur uneigentlich so genannte Construction (weil sie nicht zur Wissenschaft, sondern zur Kunst gehört und durch Instrumente verrichtet wird) ist nun entweder die *geometrische* durch Cirkel und Lineal, oder die mechanische, wozu andere Werkzeuge nöthig sind, […]" (8:192 Anm.).

Bereits der Euklid-Kommentar von Proklus beschäftigt sich mit der Kontroverse, die sich in Kants genannter Unterscheidung in *Entdeckung* (vgl. 8:191) wiederfindet. Einerseits ist Konstruktion eine Tätigkeit, die sich bestimmter Instrumente bedient und insofern einer technischen Welt zuzuordnen ist. Andererseits handelt es sich bei mathematischen Objekten um ideale Gegenstände, die einer theoretischen Wirklichkeit entstammen. Spätere Philosophien knüpften an je eine der Seiten der Unterscheidung an. Dabei handelt es sich insbesondere um das sogenannte funktionale Denken (Hilbert, Carnap, Cassirer) auf der einen Seite und um den Intuitionismus (Brouwer) auf der anderen Seite, der mathematische Gegenständlichkeit eng mit der Konstruktion durch bestimmte Mittel verknüpft. Beide Positionen haben sich wesentlich auf Kant bezogen.

3.3 In der Philosophie der Mathematik hat die Konstruktion eine besondere Beziehung zur Existenz entwickelt. Der moderne Konstruktivismus in Mathematik und Philosophie zielt auf eine Absicherung der Erkenntnis durch Beschränkung auf bestimmte Konstruktionsverfahren und -mittel ab, auch um die bereits seit der Antike bekannten Rätsel um nicht-konstruierbare Dinge (Winkeldreiteilung, Würfelverdopplung u. ä.) zu vermeiden. Die Mathematik, so wird gesagt, bezieht sich ganz generell auf real mögliche Welten, die wiederum als logisch möglich und konstruierbar aufgefasst werden. Die Erfüllung des letzteren Kriteriums hängt von den zulässigen Mitteln der Konstruktion ab. Kant hat hier keinen Unterschied gemacht, sondern Konstruktion als Tätigkeit des Hervorbringens in der Anschauung charakterisiert, ohne Mittel zu spezifizieren. Der moderne Konstruktivismus (Heyting, Brouwer, Erlanger Schule) sieht die Anschaulichkeit

allerdings als Einschränkung und vertritt eine restriktive Interpretation, der zufolge zwischen zulässigen und unzulässigen Mitteln der Konstruktion zu unterscheiden ist. Die Konstruktion mit einer Funktion zur Existenzsicherung zu versehen ist eine nach-kantische Lesart (vgl. Lachterman, *Geometry*, S. 172), die erst mit der zunehmenden Komplexität der mathematischen Verfahren auftritt, wie das Otte feststellt (vgl. Otte, *Konstruktion*).

Weiterführende Literatur

Beth, Evert W.: „Über Lockes ‚allgemeines Dreieck'", in: Kant-Studien 48, 1956/1957, 361–380.

Cassirer, Ernst: Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Berlin: Bruno Cassirer 1910.

Hintikka, Jaakko: „Kant on the Mathematical Method", in: The Monist 51, 1967, 352–375.

Otte, Michael: „Konstruktion und Existenz", in: Seising, Rudolf / Folkerts, Menso / Hashagen, Ulf (Hg.): Form, Zahl, Ordnung. Studien zur Wissenschafts- und Technikgeschichte, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2004, 169–191.

Johannes Lenhard

Kontemplation

Kant verwendet den Ausdruck ‚Kontemplation' nicht einheitlich. In der *KU* unterscheidet er das „*contemplativ[e]*" Geschmacksurteil von den Urteilen über das Angenehme und moralisch Gute, die nicht kontemplativ sind, weil sie mit einem Begehren ihres Gegenstandes verbunden sind (5:209; vgl. auch 5:222). Er unterscheidet die Lust am Schönen, auf der das Geschmacksurteil beruht, aber auch als Lust „der bloßen Reflexion" von der Lust am Erhabenen der Natur, die eine „Lust […] der vernünftelnden Contemplation" ist (5:292). An anderer Stelle derselben Schrift heißt es wiederum, das Geschmacksurteil setze einen Gemütszustand „*ruhiger* Contemplation" voraus, während das Gefühl des Erhabenen auf einer „*Bewegung* des Gemüths" beruht (5:247). Dennoch heißt es auch vom Gefühl des Erhabenen, es setze „eine Stimmung zur ruhigen Contemplation" voraus (5:263). Weitere wichtige Stellen: 5:397; 6:397.

Verwandte Stichworte

Erhabene, das; Reflexion; Schönheit (Schöne, das)

Philosophische Funktion

Nicht nur das Schöne und das Erhabene, sondern auch das →moralische Gesetz ist ein Gegenstand von Kontemplation: Zur Kontemplation des moralischen Gesetzes sind wir aufgrund unserer Freiheit befähigt, und diese Kontemplation bestärkt unser Vermögen, uns unseren sinnlichen Antrieben entgegenzusetzen (vgl. 6:397).

Christel Fricke

Kontinuität

Das physikalische Gesetz der Kontinuität („*in mundo non datur hiatus, non datur saltus*", KrV A 230 / B 282) besagt, dass es keinen Wesensunterschied und somit keinen qualitativen Bruch bzw. Sprung zwischen den Graden als intensiven Größen von Realitäten („*quanta continua*", KrV A 169 / B 211), wie Zeit, Raum, Arten und Spezies der Natur gibt. Das physikalische Gesetz der Kontinuität bezieht sich auch auf chemische Verbindungen verschiedener Stoffe, durch das wechselseitige kontinuierliche Durchdringung bewegender Kräfte als homogenes, gleichartiges Ganzes (*quantum continuum*) anzusehen sind, in dem sich keine spezifisch verschiedenen Partikel unterscheiden und die Teile nicht zählen lassen: es gibt in ihm keine kleinsten einfache Teile (Atome, Monaden). Kant übernimmt das „[physische] Gesetz[] der Continuität" von Leibniz (1:181) und unterscheidet es von der „logische[n] Regel der Continuität" (2:21 Anm.). Das Gesetz der Kontinuität ist im Rahmen der Erkenntnistheorie eines der drei transzendentalen Prinzipien der reinen Vernunft, die der Erkenntnis der Natur zugrunde liegen (vgl. KrV A 657f. / B 685f.). Weitere wichtige Stellen: 1:145f.; 1:166; KrV A 228f. / B 281f.; KrV A 715 / B 743; 4:551f.; 4:530; 12:33; 14:366; 14:410.

Verwandte Stichworte

Affinität; Gesetz, Gesetze; Übergang

Philosophische Funktion

1 Das physikalische Gesetz der Kontinuität in den Naturwissenschaften

„Wenn [der ruhende Körper] also mit seiner ganzen Kraft auf einmal wirken kann, […] also wird er mit gar keiner endlichen Kraft auf einmal wirken, sondern nur durch alle unendlich kleine Momente nach und nach, welches das Gesetz der Continui-

tät besagt“ (2:22). Kant verbindet →Sollizitation, Akzeleration und Kontinuität (vgl. 4:551f.), indem er die „Sollicitation“ als die mechanische Mitteilung der Bewegung von einem ruhenden Körper zu einem in Bewegung eintretenden Körper dank den bewegenden Kräften der Materie (→Anziehung, →Zurückstoßung) definiert (4:552). Sie setzt eine regelmäßige kontinuierliche Beschleunigung einer unendlich kleinen Geschwindigkeit voraus, um eine Bewegung in einer endlichen Zeit zu erzeugen. Das Gesetz der Kontinuität interessiert nicht nur als „das berufenste Gesetz der ganzen Mechanik“ die →Physik (1:37), sondern auch die →Mathematik, die sich mit „der Continuität der Ausdehnung als einer Qualität derselben [beschäftigt]“ (KrV A 715 / B 743). Wie das Gesetz der Kontinuität selbst beweist auch die Mathematik, dass „es einerlei sei, ob ich sage, der Körper befinde sich im Anfangs-Augenblicke seiner Bewegung, oder in dem unendlich kleinen Zeittheilchen nach demselben“ (1:146). Als Beispiel für Kontinuität dient, als *quantum continuum*, die chemische durchdringende Vermischung von Flüssigkeiten und die Auflösung eines festen Körpers in eine Flüssigkeit. „Weil also in solchem Falle kein Theil von dem Volumen der Auflösung sein kann, der nicht einen Theil des auflösenden Mittels enthielte, so muß dieses als ein Continuum das Volumen ganz erfüllen“ (4:530), heißt es in den *MAN*. Das *quantum continuum* der Chemie, von dem Kant hier nur die logische Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit in der Natur betrachtet, realisiert eine ins Unendliche gehende Teilbarkeit der Materie. Es handelt sich dabei darum, dass „jeder Theil […] immer einen Raum ein[nimmt] also ein quantum continuum [ist]“, das nicht aus einzelnen Teilen besteht und von dem sich kein Minimum denken lässt; „es ist kein Theil der kleinste“ (28:204). Kant unterscheidet die chemische durchdringende Vermischung durch dynamische „Intussusception“ (d. i. „daß die Materien nicht außer einander, sondern in einander […] zusammen einen der Summe ihrer Dichtigkeit gemäßen Raum einnehmen“, 4:531) von der einfachen mechanischen Mischung der Materien und Kräfte; die Verknüpfung der dynamischen Chemie, in der alle Teile homogen sind, von der physischen Mechanik, in der die Teile heterogen sind sowie die chemische kontinuierliche Mixtur von der mechanischen heterogenen Textur der Materie. „Alle Bildung ist bey flüßigen Mixtur bey festen textur bey ienen chymisch bey diesen mechanisch“ (14:366). Kants Lehre von der Kontinuität und der unendlichen →Teilbarkeit der Materie in diesen chemischen Erscheinungen ist von Aristoteles’ Definition der homogenen kontinuierlichen *mixis* (vgl. *De genertatione et corruptione*, 327a–328b) von den Flüssigkeiten beeinflusst. In den Vorlesungen über Metaphysik L1 (Kosmologie nach Pölitz) wird in einem Kapitel „*De saltu et lege continuitatis*“ (28:200–205) der der Kontinuität entgegengesetzte Begriff des Sprunges erörtert, der „nicht bloß Begebenheiten, sondern auch Dinge [trifft]“ (28:200). Demnach ist „Continuität […] die absolute Unbestimmbarkeit der Menge der Theile in einem Ganzen. Wo also kein Kleinstes möglich ist, da ist Continuität; z. E. Raum und Zeit sind quanta continua […]“ (28:200f.). Das Gesetz der Kontinuität ist keine „metaphysische Grille“, sondern ein Naturgesetz (28:201). Kant unterscheidet strikt den logischen vom „physische[n] Satz der Continuität der formarum“, der nur „*comparativ*“ sein kann, da zwischen existierenden Geschöpfen „keine unendlichen Grade von Zwischengeschöpfen“ sind (28:205).

2 Kontinuität in der Erkenntnistheorie

In der *KrV* werden Raum und Zeit als „*quanta continua*“ definiert: „Die Eigenschaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinstmögliche (kein Theil einfach) ist, heißt die Continuität derselben. Raum und Zeit sind *quanta continua*, weil kein Theil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Punkten und Augenblicken) einzuschließen, mithin nur so, daß dieser Theil selbst wiederum ein Raum oder eine Zeit ist. Der Raum besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten. Punkte und Augenblicke sind nur Grenzen, d. i. bloße Stellen ihrer Einschränkung“ (KrV A 170 / B 211). Durch Kontinuität gekennzeichnete Größen werden zudem in der Zeit erkannt: „Dergleichen Größen kann man auch *fließende* nennen, weil die Synthesis (der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Continuität man besonders durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt“ (KrV A 170 / B 211f.). Kontinuität gehört zu den drei transzendentalen Grundsätzen der reinen Vernunft: „Die

Vernunft bereitet also dem Verstande sein Feld: 1. durch ein Princip der *Gleichartigkeit* des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen; 2. durch einen Grundsatz der *Varietät* des Gleichartigen unter niederen Arten; und um die systematische Einheit zu vollenden, fügt sie 3. noch ein Gesetz der *Affinität* aller Begriffe hinzu, welches einen continuirlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachsthum der Verschiedenheit gebietet. Wir können sie die Principien der *Homogenität*, der *Specification* und der *Continuität* der Formen nennen" (KrV A 657 / B 685f.). Entscheidende Bedeutung hat das Prinzip der Kontinuität in Bezug auf die Naturerkenntnis, indem es „in der Reihe der Erscheinungen (Veränderungen) allen Absprung (*in mundo non datur saltus*) [verbot], aber auch in dem Inbegriff aller empirischen Anschauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwischen zwei Erscheinungen (*non datur hiatus*)" (KrV A 229 / B 281). Dass die vier klassischen Sätze, dass die Welt keine „Spalten", keine Sprünge, weder Zufall noch Schicksal kennt („*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*"), „wie alle Grundsätze transscendentalen Ursprungs, nach ihrer Ordnung gemäß der Ordnung der Kategorien vorstellig" gemacht werden können (KrV A 229f. / B 282), entspricht den Erkenntnisbedingungen des Verstandes: „Sie [die transzendentalen Grundsätze] vereinigen sich […] alle lediglich dahin, um in der empirischen Synthesis nichts zuzulassen, was dem Verstande und dem continuirlichen Zusammenhange aller Erscheinungen, d. i. der Einheit seiner Begriffe, Abbruch oder Eintrag thun könnte" (KrV A 229f. / B 282).

Mai Lequan

Kontinuum

Ein Kontinuum ist das häufig durch eine Zahlenreihe dargestellte Bezugssystem, in dem kontinuierliche Größen (*quanta continua*) existieren oder ‚fließen'. Gelegentlich wird auch eine kontinuierliche Größe als solche von Kant als Kontinuum bezeichnet (vgl. KrV A 171 / B 212). In den →*Axiomen der Anschauung* und den →*Antizipationen der Wahrnehmung* erklärt Kant, dass es sich bei der Zeit, dem Raum, der Empfindung und der „Realität" von Gegenständen nicht um diskrete, sondern um kontinuierliche Größen handele, die daher auf einem Kontinuum existierten. Im *Op. post.* heißt es, dass auch verschiedene Flüssigkeiten und der →Äther als Kontinuum existieren (vgl. 21:215; 21:269; 23:482). Im *Anhang zur transzendentalen Dialektik* wird das *Prinzip der Kontinuität* als eine der regulativen Maximen der Vernunft angeführt, die bei der wissenschaftlichen Forschung vorausgesetzt werden (vgl. KrV A 658 / B 686). Weitere wichtige Stellen: 2:399; KrV A 168ff. / B 209ff.; KrV A 176 / B 218; KrV A 526f. / B 554f.; KrV A 657–668 / B 686–696; 21:215; 21:269; 23:482; 28:560f.; 28:200ff.

Verwandte Stichworte

Äther; Antizipationen der Wahrnehmung; Axiome der Anschauung; Quantum (Quanta)

Philosophische Funktion

In seinen Vorlesungen über Metaphysik soll Kant einer Nachschrift zufolge gesagt haben: „Ein quantum, durch dessen Größe die Menge der Theile indeterminirt ist, heißt: continuum; es besteht aus so vielen Theilen, als ich ihm geben will; es besteht aber nicht aus einzelnen Theilen. Jedes quantum hingegen, durch dessen Größe ich die Menge seiner Theile vorstellen will, ist discretum" (28:561). Jedes →*quantum* also, das durch sukkzessive Synthesis aus Teilen gebildet wird, die selbst *nicht* diskret sind (und deren Anzahl daher „indeterminirt", 28:561, und unendlich teilbar ist) gilt als *quantum continuum*.

Im Unterschied dazu ist ein *quantum discretum* eine „Menge der auf gewisse Weise in dem gegebenen Ganzen schon abgesonderten Theile" (KrV A 526 / B 554; vgl. 27:541). Diese Teile können zwar zu einem →Aggregat zusammengefasst werden, verlieren dabei aber nie ihren diskreten und somit bestimmten Charakter als Teile. Solch ein quantum existiert daher nicht auf einem Kontinuum.

→Raum und →Zeit sind extensive *quanta continua*: Sie haben keinen kleinsten Teil, und jede Einteilung kommt einer willkürlichen Grenzziehung gleich, wobei der abgegrenzte Teil selbst auch wieder ein unendlich teilbarer Raum oder eine unendlich teilbare Zeit darstellt (vgl. 2:399; KrV A 169 / B 211; 28:200–204; 28:561). Doch selbst dasjenige, das (sofern dies möglich ist) nur in einem

einzigen Augenblick oder nur an einer einzigen Stelle auftaucht, hat noch eine →intensive Größe, die auf einem Kontinuum existiert. Eine momentane Farbempfindung zum Beispiel ist so geartet, dass ihr wie auch immer geringer →Grad in noch geringere Grade „geteilt" werden kann, so dass sie sich einem Zustand gänzlicher Farblosigkeit nähert, ohne diesen jemals zu erreichen (vgl. KrV A 169f. / B 211f.).

Am Ende der *Antizipationen der Wahrnehmung* sagt Kant, dass er erklärt habe, wie wir *a priori* wissen können, dass sämtliche Anschauungen eine →extensive Größe und die „Realität" in allen Erscheinungen eine intensive Größe habe. Er schließt mit der Bemerkung, wir könnten daraus einen dritten, verwandten Grundsatz über alle Größen ableiten: „Es ist merkwürdig, daß wir an Größen überhaupt *a priori* nur eine einzige *Qualität*, nämlich die Continuität […] erkennen können" (KrV A 176 / B 218). Wir können, mit anderen Worten, *a priori* den nicht-trivialen und synthetischen Grundsatz erkennen, dass alle Größen in unserer Erfahrung in gewisser Weise auf einem Kontinuum existieren.

Im Gegensatz dazu behauptet Kant im *Anhang zur transzendentalen Dialektik*, dass das *Principium der Kontinuität* nicht erkannt werden könne, sondern vielmehr eine der regulativen Maximen der Vernunft sei, die wir bei der wissenschaftlichen Forschung *voraussetzen*. In diesem Fall ist das fragliche Kontinuum allerdings dasjenige, das zwischen den verschiedenen Arten einer Gattung oder zumindest zwischen unseren diesbezüglichen Begriffen besteht. Das Prinzip dient als „ein Gesetz der *Affinität* aller Begriffe […] welches einen continuirlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachsthum der Verschiedenheit gebietet" (KrV A 658f. / B 685f.).

Weiterführende Literatur

Emundts, Dina: Kants Übergangskonzeption im Opus Postumum. Zur Rolle des Nachlasswerkes für die Grundlegung der Empirischen Physik, Berlin u. a.: de Gruyter 2004.

Förster, Eckart: Kant's Final Synthesis. An Essay on the Opus Postumum, Cambridge/London: Harvard University Press 2000.

Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge u. a.: Harvard University Press 1992.

Klemme, Heiner F.: „Die Axiome der Anschauung und die Antizipation der Wahrnehmung", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 247–266.

Parsons, Charles: „Kant's Philosophy of Arithmetic", in: Morgenbesser, Sidney / Suppes, P. / White, M. (Hg.): Philosophy, Science, and Method, New York: St. Martin's Press 1969, 568–594.

Andrew Chignell
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

kontradiktorisch, konträr, subkonträr

Die Verhältnisse der Kontradiktion, der Kontrarietät und der Subkontrarietät begründen drei Arten von →Verstandesschluss *per iudicium oppositum*. Wichtige Stelle: 9:116f.

Verwandte Stichworte

Syllogismus

Philosophische Funktion

Zwei →Urteile stehen in einem kontradiktorischen Verhältnis, falls das eine →Urteil genau dann wahr ist, wenn das andere falsch ist. Dieses Verhältnis besteht zwischen allgemein bejahenden (Alle A sind B) und partikulär verneinenden (Einige A sind nicht B) →Urteilen, sowie zwischen allgemein verneinenden (Kein A ist B) und partikulär bejahenden (Einige A sind B) Urteilen.

Allgemein bejahende Urteile (z. B. ‚Alle A sind B') verhalten sich konträr zu allgemein verneinenden Urteilen aus denselben →Begriffen (z. B. ‚Kein A ist B'). Urteile dieser Formen können nicht beide wahr sein, es können aber beide falsch sein. Letzteres ist der Fall, wenn einige, aber nicht alle A auch B sind.

Außer dem Verhältnis der Kontrarietät zwischen Urteilen gibt es auch dasjenige der Subkontrarietät. Dieses besteht zwischen partikulär bejahenden Urteilen (z. B. ‚Einige A sind B') und partikulär verneinenden Urteilen aus denselben Begriffen (z. B. ‚Einige A sind nicht B'). Urteile

dieser Formen können nicht beide falsch sein, wohl aber beide wahr. Letzteres ist der Fall, wenn einige, aber nicht alle A auch B sind.

Bernd Prien

Kontraposition

Kontraposition ist ein →Verstandeschluss der Form „Alle S sind P; also ist kein nicht-P ein S". Wichtige Stellen: 9:119; 16:702; 24:585f.

Verwandte Stichworte

kontradiktorisch, konträr, subkonträr; Verstandesschluss

Philosophische Funktion

Syntaktisch gesehen ist die Kontraposition ein Verstandesschluss, bei dem man eine Versetzung (Metathesis) des →Urteils vollzieht, d. h. →Subjekt und Prädikat vertauscht, und dabei die →Qualität des Urteils verändert, also von bejahend zu verneinend oder umgekehrt, ohne die →Quantität zu verändern (von ‚alle/kein' zu ‚einige' oder umgekehrt). Im Unterschied dazu ist die Konversion eine Versetzung, bei der die Quantität verändert und Qualität beibehalten wird. Nicht jede Kontraposition ergibt einen gültigen Schluss. Kant nennt als „*Allgemeine Regel der Contraposition*": „*Alle allgemein bejahenden Urteile lassen sich simpliciter contraponiren*", wonach es zulässig ist, von ‚Alle S sind P' auf ‚Kein nicht-P ist S' zu schließen (9:119). Kant erwähnt in diesem Zusammenhang nicht, dass auch die umgekehrte Schlussart (von ‚Kein S ist P' auf ‚Alle P sind nicht-S') eine gültige Kontraposition darstellt.

Bernd Prien

konträr

→kontradiktorisch, konträr, subkonträr

Konversion

Als Konversion oder Umkehrung bezeichnet Kant bestimmte →Verstandesschlüsse. Es gibt grundsätzlich zwei Arten von Konversionen, nämlich die einfache oder reine Konversion (*conversio simplex*) und die zufällige oder veränderte Konversion (*conversio per accidens*). Folgende →Schlüsse bezeichnet man als reine Konversion: Von ‚Kein A ist B' auf ‚Kein B ist A' und von ‚Einige A sind B' auf ‚Einige B sind A'. Um eine veränderte Konversion handelt es sich bei folgendem →Schluß: Von ‚Alle A sind B' auf ‚Einige B sind A'. Wichtige Stellen: 9:118; 16:698ff.; 24:584f.

Verwandte Stichworte

Verstandesschluss; Kontraposition

Philosophische Funktion

Syntaktisch gesehen sind Konversionen Versetzungen (Metathesen) des →Urteils, d. h. Subjekt- und Prädikatbegriff werden vertauscht. Die →Qualität des Urteils (ob es bejahend oder verneinend ist) bleibt dabei erhalten. (Im Unterschied dazu besteht die Kontraposition in einer Versetzung, bei der die Qualität verändert wird.) Bei der reinen Konversion bleibt zusätzlich die →Quantität des Urteils erhalten, während sie bei der veränderten Konversion verändert wird (von allgemein zu besonders oder umgekehrt). Nicht alle diese rein syntaktisch definierten Übergänge zwischen →Urteilen ergeben gültige Schlüsse, sondern nur die oben genannten.

Bernd Prien

Koordination/ Subordination von Begriffen

Unter der Koordination und Subordination von Begriffen versteht Kant logische Verhältnisse zwischen →Begriffen, die sich innerhalb der hierarchischen Anordnung der Begriffe in Gattungs- und Artverhältnissen ergeben. Die Beziehung zwischen Gattungs- und Artbegriff bezeichnet Kant als „logische[] Subordination" (9:97), wobei der Gattungsbegriff der „*höhere*" Begriff ist, der die Artbegriffe „unter sich" hat: „Begriffe heißen *höhere* (conceptus superiores), sofern sie andre Begriffe unter sich haben, die im Verhältnisse zu ihnen *niedere* Begriffe genannt werden […] Der höhere Begriff heißt in Rücksicht seines niederen *Gattung* (genus), der niedere Begriff in Ansehung seines höheren *Art* (species)" (9:96). Die Koordination der Begriffe ist dagegen das Verhältnis zwischen auf gleicher Stufe einer Gattungs-Art-Hierarchie stehenden Begriffen, welche sich auf die einander ausschließenden Tei-

le der „Sphäre“ des Gattungsbegriffs beziehen (9:107). Weitere wichtige Stellen: 9:61; 9:92; 9:97f.; 9:133f.

Verwandte Stichworte
Art (logisch); Gattung (logisch, transzendental); Urteil, disjunktives; Urteil, kategorisches

Philosophische Funktion
1. Das Verhältnis der Subordination von Begriffen spielt eine zentrale Rolle in Kants Darstellung der logischen Verhältnisse zwischen Begriffen. Hierin kommt Kants Auffassung zum Ausdruck, dass die hierarchische Anordnung von Begriffen in Gattungs-Artrelationen für die begriffliche Struktur des Denkens wesentlich ist. Kant bestimmt hierbei das Verfahren der Erzeugung von übergeordneten Begriffen als „logische Abstraction“, das der Erzeugung einem gegebenen Begriff untergeordneter Begriffe als „Determination“ (9:99). Die Erzeugung übergeordneter Begriffe (Kant illustriert sie durch die Reihe Eisen, Metall, Körper, Substanz, Ding) muss letztlich auf einen allgemeinsten Gattungsbegriff („conceptum summum“, 9:97) führen, während es maximal bestimmte, unterste Artbegriffe nicht geben kann – der Prozess der logischen Determination, d. h. der Erzeugung engerer Begriffe kann „nie als vollendet angesehen werden“ (9:99). Daher gilt das Gesetz: „*Es giebt ein Genus, das nicht mehr Species sein kann, aber es giebt keine Species, die nicht wieder sollte Genus sein können*“ (9:97).
2. Über seine Bedeutung für Kants logische Begriffslehre hinaus ist das Konzept der Subordination von Begriffen auch für Kants →Urteilslehre bestimmend. So sieht Kant in der *KrV* den typischen Fall der Beziehung zwischen Subjekt- und Prädikatbegriff im →kategorischen Urteil in der Subordination des Subjekt- unter den Prädikatbegriff: „So bedeutet der Begriff des Körpers etwas, z. B. Metall, was durch jenen Begriff erkannt werden kann. Er ist also nur dadurch Begriff, daß unter ihm andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelst deren er sich auf Gegenstände beziehen kann. Er ist also das Prädicat zu einem möglichen Urtheile, z. B. ein jedes Metall ist ein Körper“ (KrV A 69 / B 94; vgl. 9:107). Diese Analyse des kategorischen Urteils findet jedoch ihre Grenze z. B. in kategorischen Urteilen, die Begriffe gleicher Stufe in der Gattungs-Arthierarchie als Subjekt- und Prädikatbegriff enthalten (z. B. „Der Mensch ist kein Engel“, vgl. 9:99).
3. Wie die Subordination von Begriffen für Kants Konzeption des kategorischen Urteils, so ist die Koordination von Begriffen über ihre begriffstheoretische Bedeutung hinaus für Kants Theorie des →disjunktiven Urteils von Bedeutung. Unter einem disjunktiven Urteil versteht Kant nicht jede logische Disjunktion im Sinne der gegenwärtigen Logik, sondern ein Urteil, das die Zugehörigkeit zum Umfang eines der einander ausschließenden Artbegriffe als vollständige Alternative darstellt, die für jeden Gegenstand gilt, der unter den übergeordneten Gattungsbegriff fällt. Die logische Disjunktion beruht also auf dem Ausschlussverhältnis zwischen den koordinierten Artbegriffen. In einem Urteil wie z. B. „Ein Gelehrter ist entweder ein historischer oder ein Vernunftgelehrter“ (9:107) wird „das Definitum durch alle Merkmale der Coordination“ gedacht (9:108; vgl. KrV A 73f. / B 98f.). Das Ausschlussverhältnis zwischen den koordinierten Begriffen und die Vollständigkeit der durch diese gegebenen Einteilung des übergeordneten Gattungsbegriffs sind dabei die wesentlichen Aspekte der Koordination der Begriffe, die im disjunktiven Urteil zum Ausdruck kommen: „Es ist also in einem disjunctiven Urtheile eine gewisse Gemeinschaft der Erkenntnisse, die darin besteht, daß sie sich wechselseitig einander ausschließen, aber dadurch doch *im Ganzen* die wahre Erkenntniß bestimmen, indem sie zusammengenommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntniß ausmachen“ (KrV A 74 / B 99).

Christian Klotz

Kopernikus, Nikolaus

Polnischer Astronom, Begründer des heliozentrischen Weltbildes (1473–1543). Der Name Kopernikus kommt in Kants Werk nur selten vor, und nur im Zusammenhang der Erörterung erfolgreicher Hypothesenbildung. Die in der Literatur weitverbreitete Rede von Kants →kopernikanischer Revolution beruht auf einem Missverständnis.

Bedeutung für die kantische Philosophie
1. Wenn Kant in der *Logik* die Bedingungen genuiner Hypothesenbildung erläutert, benutzt er

Kopernikus' Hypothese der Erdrotation gelegentlich zur Illustration. Eine Hypothese ist ein „*Führwahrhalten des Urtheils von der Wahrheit eines Grundes um der Zulänglichkeit der Folgen willen*" (9:84). Dazu muss der Grund selbst möglich sein, die zu erklärenden Phänomene müssen wirklich aus ihm herleitbar sein, und der Grund muss zur Erklärung der Folgen hinreichend sein, also nicht noch weiterer Hilfshypothesen bedürfen. Das trifft auf das kopernikanische System zu: „1. Daß die Erde sich drehe, ist möglich. 2. Daß die Sterne vom Morgen gegen Abend sich zu bewegen scheinen, ist gewiß. 3. Daß dieses aus jenem folgen könne, ist [erweislich]" (16:468; vgl. 9:86).

2. In der Metaphysik und in der Transzendentalphilosophie sind → Hypothesen nicht gestattet, da die reine Vernunft „alles nur *a priori* und als nothwendig, oder gar nicht erkennen" kann (KrV A 775 / B 803). Da die *KrV* bei ihrem Erscheinen aber zunächst auf Unverständnis gestoßen war, empfiehlt Kant in der Vorrede zu deren zweiten Auflage, seine Behauptung, dass sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten, zunächst als eine Hypothese zu betrachten. Tut man dies, so ist es wie „mit den ersten Gedanken des *Copernicus* bewandt", der zunächst „versuchte", ob die Erklärung der Himmelsbewegungen nicht besser gelingen würde, „wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ" (KrV B XVI). Um dem Leser den Zugang zur *KrV* zu erleichtern, stellt er in dieser Vorrede die „Umänderung der Denkart" deshalb auch nur „als Hypothese auf, ob sie gleich in der Abhandlung selbst [...] apodiktisch bewiesen wird, um nur die ersten Versuche einer solchen Umänderung, welche allemal hypothetisch sind, bemerklich zu machen" (KrV B XXII Anm.).

3. In der Vorrede zur zweiten Auflage der *KrV* ist Kant zudem an der heuristischen Produktivität der kopernikanischen Hypothese interessiert. Zum einen verschafften die „Centralgesetze" der Planetenbewegung demjenigen, „was *Copernicus* anfänglich nur als Hypothese annahm, ausgemachte Gewißheit"; zum anderen führte Kopernikus' Annahme zur Entdeckung der Newtonschen Gravitation, „welche auf immer unentdeckt geblieben wäre, wenn der erstere es nicht gewagt hätte, auf eine widersinnische, aber doch wahre Art" (KrV B XXII Anm.) die beobachtbaren Himmelsbewegungen zu erklären. Entsprechendes stellt Kant dem Leser in Aussicht, der sich auf seinen Vorschlag einlässt: Zum einen geben die → Antinomien bzw. die Tatsache, dass sich „der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst" (4:347) nur vermeiden lässt, wenn man die kantische Hypothese zugrunde legt, dieser indirekt ausgemachte Gewissheit. Zum anderen erlaubt seine Hypothese mit ihrer Unterscheidung von sinnlicher und intelligibler Welt erstmalig den Erweis der Möglichkeit von Freiheit und damit von Moral, „welches aber nicht Statt gefunden hätte, wenn nicht Kritik uns zuvor von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich belehrt und alles, was wir theoretisch *erkennen* können, auf bloße Erscheinungen eingeschränkt hätte" (KrV B XXIX). Da die theoretische Vernunft damit ein Feld des Übersinnlichen eröffnet, das sie zugleich leer lassen muss, so können wir dieses „durch praktische *Data*" (KrV B XXII) – dies sind die Freiheit und ihre Gesetze – ausfüllen, die, wie Kants Vergleich suggeriert, ohne seine Hypothese ebenfalls „auf immer unentdeckt geblieben" (KrV B XXII Anm.) wären.

Weiterführende Literatur

Blumenberg, Hans: Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975.

Kuhn, Thomas S.: The Copernican Revolution, Cambridge/Mass./London: Harvard University Press 1957.

Eckart Förster

Kopf, ein Kopf

Mit dem Wort ‚Kopf' wird das Körperglied des Menschen bezeichnet, in dem das Gehirn mit seinen Funktionen sitzt. Der Kopf ist Stellvertreter dieser Funktionen und ihrer Störungen. Der Ausdruck ‚ein Kopf' wird von Kant in Verbindung mit bestimmten Attributen als Bezeichnung für verschiedene menschliche Charaktermerkmale gebraucht. Wichtige Stellen: 2:229f.; 2:236; 2:260; 2:263ff.; 2:267ff.; 2:347; KrV B 434; 6:230; 7:104; 7:138f.; 7:177f; 7:201; 7:203; 7:204; 7:207; 7:210; 7:213; 7:218; 7:224; 7:226; 7:235; 7:297ff.; 8:30; 9:41.

Verwandte Stichworte

Versuch über die Krankheiten des Kopfes; Gehirn

Philosophische Funktion

Der Kopf als besonderes Körperglied des Menschen steht als Ausdruck für einen Behälter, der mit gedanklichen Inhalten, Geschichten und Träumen „angefüllt“ (2:360) oder auch „leer[]“ (2:225; vgl. 2:260; 6:87) ist. Als Aufbewahrungsort von Informationen hilft er dem →Gedächtnis (vgl. 7:184f; 7:207). Zugleich ist der Kopf als Sitz und Repräsentant des Gehirnorgans der zentrale Träger bestimmter neurophysiologischer Funktionen bzw. Dysfunktionen. Solcher Gestalt führt Kant in *Krankheiten* sowie in *Anthropologie* ein Tableau von Kopfkrankheiten („Gebrechen des Kopfes“, 2:263) an. Ein Kopfkranker kann z. B. ein Narr sein, an „*Blödsinnigkeit*“ leiden, die das Gedächtnis einschränkt (2:263) oder „excentrisch[]“ (7:203) oder „*verrückt*“ (7:213; vgl. 2:264f.; 2:267; 7:218) sein. Der „gestörte[] Kopf[]“ ist in Hinsicht auf Verstand und Vernunft in seiner Leistungsfähigkeit beeinträchtigt (2:268).

Neben der angezeigten Bedeutung im Gebrauch des Wortes ‚Kopf‘ gibt es bei Kant die pointierte Bedeutung als ein ‚Kopf‘. Damit bezeichnet er eine anthropologische Typisierung als Charaktermerkmal. Doch ist die Grenze im Gebrauch der beiden Bedeutungen unscharf. Ein Kopf ist derjenige, „welcher selbst Urheber eines Geistes- oder Kunstproducts sein kann“ (7:210). Das Gegenteil ist der „*Pinsel*“, welcher zum Lernen nur in Form der Nachahmung fähig ist (7:210; vgl. 7:138; 5:308). Ein Kopf muss „im vorzüglichen Grade“ (7:138) diejenigen Erkenntnisvermögen besitzen, die im „*Verstand* überhaupt“ (KrV A 69 / B 94) zusammengefasst sind: „*Auffassungsvermögen* (attentio)“, „*Absonderungsvermögen* […] (abstractio)“ und „*Überlegungsvermögen* (reflexio)“ (7:138). Der Verstand, der Wissenschaftlern eigen ist, ist der „*helle[] Kopf*“ (7:139), im Gegensatz zum →gesunden Menschenverstand. Jeder Kopf hat „nach Maaßgabe der Individualität seiner Kräfte und seines Standpunktes seinen eigenen Horizont“ (9:41).

Kant beschreibt Unterschiede zwischen dem weiblichen und dem männlichen Kopf (vgl. 2:229f.; 2:236). In den Zusammenhang gehört Kants Erörterung von Merkmalen der Gesichtsbildung (→Physiognomik; vgl. 2:236; 7:297–302).

Werner Euler

Kopula

Kopula ist die Form der →kategorischen Urteile. In einem Urteil verbindet sie das Subjekt mit dem Prädikat. Innerhalb der transzendentalen Logik bezeichnet die Kopula die Beziehung der Vorstellungen auf die ursprüngliche Apperzeption und damit die notwendige, objektive Einheit derselben. Wichtige Stellen: 2:73f.; KrV A 598f. / B 626f.; KrV B 140f.; 9:104f.; 28:1027.

Verwandte Stichworte

Urteil; Sein, Dasein; Verhältniswörtchen „ist“

Philosophische Funktion

Im logischen (nicht metaphysischen oder realen) Gebrauch hat das Wort ‚Sein‘ bzw. →‚ist‘ nur die Bedeutung der Kopula in einem Urteil. „Wenn ich sage: Gott ist allmächtig, so wird nur diese logische Beziehung zwischen Gott und der Allmacht gedacht […] Ob Gott sei, das ist, absolute gesetzt sei oder existire, das ist darin gar nicht enthalten“ (2:74). Die Kopula ist bloß das Verbindungsglied von zwei Vorstellungen: „Das Wörtchen: ist, ist […] nur das, was das Prädicat *beziehungsweise* aufs Subject setzt“ (KrV A 598f. / B 626f.; vgl. 2:73f.; *Refl.* 5142, 18:102; *Refl.* 5704, 18:330f.; 28:313; 28:1027).

Die Kopula ist „die Form“ aller →kategorischen Urteile (9:105; vgl. KrV A 266 / B 322; *Refl.* 3920, 17:345). Die von ihr ausgedrückte logische Unterordnung der Begriffe kann nur im Hinblick auf die objektive →Einheit der Apperzeption stattfinden. „Wenn ich […] die Beziehung gegebener Erkenntnisse in jedem Urtheile genauer untersuche […] so finde ich, daß ein Urtheil nichts andres sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur *objectiven* Einheit der Apperception zu bringen“ (KrV B 141). Das Verb „ist“ bezeichnet die Beziehung der Vorstellungen „auf die ursprüngliche Apperzeption und die *nothwendige Einheit derselben*“ (KrV B 141f.). Logiker und Philosophen hatten laut Kant dieses Verhältnis nie richtig untersucht. Sie waren deswegen nicht in der Lage, das Urteil von einer bloßen, empirischen Assoziation der Vorstellungen zu unterscheiden. Damit übersahen sie den Unterschied zwischen dem Satz „wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere“ und dem Satz „er, der Körper, ist schwer“, „welches soviel sagen will als: diese bei-

den Vorstellungen sind im Objekt, d. i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjekts, verbunden" (KrV B 142; vgl. 9:104). Nur dank der durch das Wort ‚ist' ausgedrückten Verknüpfung von Subjekt und Prädikat erhebt das Urteil Anspruch auf objektive Gültigkeit. Der Wert der Kopula in Beziehung auf das Denken wird durch die →Modalität des Urteils (Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit) festgestellt (vgl. KrV A 74f. / B 99f.; 20:349).

Weiterführende Literatur

Dryer, Douglas Poole: „The Concept of Existence in Kant", in: The Monist 50, 1966, 17–33.

Hwang, Soon-U: „Das Identitätsbewusstsein und die Urteilskopula in Kants Deduktion der Kategorien 1787", in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 2, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 314–322.

La Rocca, Claudio: Esistenza e Giudizio, Pisa: Edizioni ETS 1999.

Giuseppe Motta

Koran

Der Koran ist das Religionsbuch (vgl. 8:367; 23:181) der mohammedanischen Religion. Weitere wichtige Stellen: 2:252; 9:397; 23:181.

Verwandte Stichworte

Mahomedaner, Mohammedaner

Philosophische Funktion

In der Vorlesung über *Physische Geographie* wird die Entstehung des Korans geschildert: „Mahomed […] beschuldigte Juden und Christen der Verfälschung der Heiligen Schrift. Gab seinen Koran stückweise heraus. Ali, Osman und Abubekr waren bald seine Neubekehrten. Von diesen verbesserte Osman den Koran. […] Seine [Mahomeds] Schreibart war so vortrefflich, daß er sich oft zum Beweise seiner Sendung auf die Schönheit seines Stils berief" (9:399). Schon in den *Beobachtungen* von 1764 behandelt Kant das spezifische Verhältnis der Perser gegenüber dem Koran wie auch gegenüber dem Islam als Ganzem: Die Perser „sind nicht so strenge Befolger des Islam und erlauben ihrer zur Lustigkeit aufgelegten Gemüthsart eine ziemlich milde Auslegung des Koran" (2:252). In den Vorlesungen über *Physische Geographie* kehrt diese Distanz zwischen den Persern und dem Koran wieder, aber der Akzent hat sich deutlich verschoben: Man findet „in ihren Schriften öfters viel reinere Begriffe vom Himmel und Hölle, als man sie im Koran liest" (9:397).

Michael Albrecht

Körper

„Dasjenige, was ein Gegenstand äußerer Sinne ist, heißt Körper" (KrV A 342). Weitere wichtige Stellen: 1:50; 1:54; 1:69ff.; 1:107; 1:110; 1:139f.; 1:157; 1:167; 1:170; 1:371–384; 1:409; 1:412; 1:475–487; 2:58; 2:185; 2:286f.; 2:329; 2:434; KrV A 7f.; KrV A 20f.; KrV A 44; KrV A 106; KrV A 370; KrV A 381; KrV A 384; KrV A 387; KrV A 441 / B 469; KrV A 526f. / B 554f.; KrV A 832f. / B 860f.; KrV B XXIII; KrV B 5f.; KrV B 11f.; 4:263; 4:266f.; 4:289; 4:467–478; 4:504f.; 4:509; 4:518; 4:525ff.; 4:530ff.; 4:534; 4:537; 4:548; 4:551; 4:563f.; 5:181; 5:192ff.; 5:357–429; 8:194; 9:111; 10:406; 14:105; 14:115; 14:166; 14:202f.; 14:535; 16:620; 17:346; 17:350; 18:663; 20:285; 21:40; 21:184–215; 21:341; 21:373–388; 21:403f.; 21:407; 21:422–425; 21:444; 21:453; 21:458; 21:474; 21:530; 21:629; 22:143; 22:283ff.; 22:311; 22:373f.; 22:399ff.; 22:566; 29:77ff.; 29:97; 29:111f.; 29:115f.

Verwandte Stichworte

Chemie; Festigkeit; Flüssigkeit; Maschine; Materie (physikalisch); Naturwissenschaft; Organismus (Wesen, organisiertes; Körper, organisierter); Physik; Weltkörper

Philosophische Funktion

1 Verwendung in verschiedenen Disziplinen

Im Verlauf der verschiedenen Phasen von Kants philosophischer Entwicklung lassen sich unterschiedliche Interessensschwerpunkte hinsichtlich des Begriffs des Körpers ausmachen. Während der frühe Kant in erster Linie die *physische* und *mechanische* Bedeutung dieses Begriffs anspricht (häufig ohne die Begriffsbestimmung selbst zu problematisieren), geht es Kant innerhalb seiner kritischen Philosophie zunehmend um die explizite Bestimmung dieser physischen und mechanischen Aspekte, sowie um eine *transzendentalphilosophische* Begründung des Körperbegriffs; aufgrund seiner methodenkritischen Reflexionen im Zusammenhang der *KrV* gewinnt der Begriff

der Körperlehre an systematischem Gewicht innerhalb der *Architektonik der reinen Vernunft* (KrV A 832 / B 860). Sowohl diese architektonischen Überlegungen als auch Neuerungen der empirischen Naturwissenschaft bewegen Kant schließlich in der *KU* sowie im *Op. post.* zur Auseinandersetzung mit *chemischen* und *organischen* (biologischen) Aspekten des Begriffs des Körpers.

Von Bedeutung für die disziplinenvariante Bestimmung des Körperbegriffs ist der Status von Kants Rede über Körper: Der Begriff kann einerseits einfach verwendet werden und nimmt damit implizit disziplinäre Bestimmungen in Anspruch. Der Begriff kann andererseits aber auch nach transzendentalen oder nach metaphysischen Prinzipien bestimmt werden, wobei erstere erkenntniskritische Funktion besitzen und letztere Gegenstandsbestimmungen hinsichtlich entsprechender Disziplinen ermöglichen (vgl. 5:181). Kategoriale Bestimmungen des Körperbegriffs „als veränderlicher Substanzen" stehen damit metaphysischen Bestimmungen des „empirische[n] Begriff[s] eines Körpers (als eines beweglichen Dinges im Raum)" gegenüber (5:181).

Innerhalb der → Transzendentalphilosophie spricht Kant mit dem Begriff des Körpers allgemein alle äußeren Gegenstände an, wobei der erkenntniskritische Akzent hier darauf liegt, dass sie lediglich als „Erscheinungen" (KrV A 370) und nicht als „Gegenstände an sich" (KrV A 387) zu begreifen sind. Diese Bestimmung ist gegen die „Monadisten" (und damit gegen seine eigene *Monadologia physica*) gerichtet, insofern nach Kants kritischer Philosophie nicht die Körper und deren dynamische Verhältnisse die Bedingung der Möglichkeit des Raums, sondern umgekehrt der → Raum als „Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände äußerer Anschauung (Körper)" anzusehen ist, weil wir „von Körpern nur als Erscheinungen einen Begriff" haben (KrV A 441 / B 469).

Diese transzendentalphilosophische Bestimmung führt unmittelbar zur „physische[n] Bedeutung" (4:525) des Begriffs des Körpers, insofern dieser allgemeine Begriff von Gegenständen äußerer → Anschauung nach Kant als weiter zu bestimmende Regel zu verstehen ist, wonach bestimmte Erscheinungen als unter diesen Begriff fallend klassifiziert werden können: „So dient der Begriff vom Körper nach der Einheit des Mannigfaltigen, welches durch ihn gedacht wird, unserer Erkenntniß äußerer Erscheinungen zur Regel. Eine Regel der Anschauungen kann er aber nur dadurch sein, daß er bei gegebenen Erscheinungen die nothwendige Reproduction des Mannigfaltigen derselben, mithin die synthetische Einheit in ihrem Bewußtsein vorstellt. So macht der Begriff des Körpers bei der Wahrnehmung von Etwas außer uns die Vorstellung der Ausdehnung und mit ihr die der Undurchdringlichkeit, der Gestalt etc. nothwendig" (KrV A 106). Der Begriff des Körpers ist danach die Norm, unter welcher bestimmte äußere Affektionen des Subjekts zu einer Erkenntnis werden können (vgl. KrV A 44; vgl. auch KrV A 370; KrV A 387). Das „etc." (KrV A 106), womit Kant neben der → Ausdehnung, der → Undurchdringlichkeit und der → Gestalt weitere Prädikate des Körperbegriffs benennt, findet sich in den einschlägigen Schriften mehrfach (vgl. KrV A 20f.; 4:289; 17:346; 17:350). Der Grund für diese Unbestimmtheit liegt darin, dass je nach Vermögensperspektive unterschiedliche Prädikate in den Blick geraten: so denkt der → Verstand am Begriff des Körpers beispielsweise → Substanz, → Kraft oder auch → Teilbarkeit, während Ausdehnung und Gestalt zur → reinen Anschauung gehören, und Undurchdringlichkeit, → Wärme, → Farbe oder → Geschmack wiederum jeweils Empfindungsgehalte am Körperbegriff bezeichnen (vgl. KrV A 20f.). Entscheidend ist, dass alle diese Bestimmungen insgesamt einen empirischen Begriff ergeben, dessen allgemeine *physische* Bedeutung darin besteht, dass er „eine Materie zwischen bestimmten Grenzen (die also eine Figur hat)" benennt (4:525; vgl. 29:79). Dadurch dass diese Bestimmung den Begriff der → Materie beansprucht, geht die physische Bedeutung des Körperbegriffs über die bloße räumliche Begrenztheit hinaus, denn dieser Materiebegriff ist seinerseits bereits durch das Kräftepaar der → Zurückstoßungs- und → Anziehungskräfte bestimmt.

Diese Bestimmungen des Körperbegriffs nach transzendentalen und nach metaphysischen Prinzipien sowie aus unterschiedlichen Vermögensperspektiven sind eine Neuerung von Kants kritischer Philosophie gegenüber seinen vorkritischen Schriften. Letztere sind bezüglich des Körperbegriffs eher gekennzeichnet durch naturphilosophische Sachbeiträge. Wo Kant darüber hinausgeht, finden sich sowohl Begriffsbestimmungen, die kompatibel sind mit seinen späteren Er-

klärungen, als auch monadologische Erklärungen, von welchen sich der kritische Kant explizit distanziert. Wenn Kant beispielsweise in *De igne* für die Erklärung des Zusammenhangs harter wie flüssiger Körper die „Vermittelung eines elastischen Stoffes“ (1:372) vorschlägt, so steht diese Auffassung zumindest nicht im Widerspruch zu Argumenten in den *MAN* oder im *Op. post.* (vgl. 4:563f.; 22:143; 22:575; 22:606 u. ö.). Dass die Undurchdringlichkeit eine wesentliche Eigenschaft der Körper ist, stellt eine Konstante in Kants naturphilosophischen Schriften dar (vgl. 2:58 sowie 2:287), wobei Kant in der *Deutlichkeit* im Gegensatz zu seiner späteren Theorie noch von Substanz als einem „ohne Zweifel von den körperlichen Dingen der Welt“ (2:286) *abstrahierten* Begriff spricht. Inkompatibel mit Kants kritischer Philosophie sind die Lehrsätze der *Monadologia physica*, wonach Körper aus ursprünglichen und einfachen Teilen, d. h. Monaden bestehen (vgl. 1:477ff.), da die kritische Philosophie diese nichträumlichen Substanzen als Dinge an sich von der möglichen Bestimmung der Körper ausschließt (vgl. KrV A 441 / B 469; 4:504f.).

Eine weitere Definition des Begriffs des Körpers findet sich in den *MAN* und lautet: „Eine Masse von bestimmter Gestalt heißt ein Körper (in mechanischer Bedeutung)“ (4:537; vgl. auch 21:341). Die Weiterbestimmung gegenüber der physischen Bedeutung liegt im Begriff der → Masse, die Kant als die „*Quantität der Materie*“ bzw. die „Menge des Beweglichen in einem bestimmten Raum“ bezeichnet, „so fern alle ihre Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden“ (4:537). Während die physische Bedeutung des Körperbegriffs lediglich eine Größenbestimmung des Körpers hinsichtlich seines → Volumens und seiner → Dichte erlaubt (vgl. 4:525), verweist die mechanische Bedeutung auf die Größenbestimmung des Körpers hinsichtlich seines Bewegungszustands, also seines Impulses, und schließlich auch seiner → Schwere. Letztere ist nach Kant die Bestrebung der Körper, sich in die Richtung der größeren Gravitation zu bewegen, wobei → Gravitation die „Wirkung von der allgemeinen Anziehung, die alle Materie auf alle und in allen Entfernungen unmittelbar ausübt“ (4:518), ist. Die „ursprüngliche Elasticität“ und „die Schwere machen die einzigen *a priori* einzusehenden allgemeinen Charaktere der Materie, jene innerlich, diese im äußeren Verhältnisse aus“ (4:518). Kants Ausführungen der *MAN* legen nahe, dass die Schwere im Gegensatz zur ursprünglichen Elastizität synthetisch a priori eingesehen wird, insofern „letztere unmittelbar mit dem Begriffe einer Materie gegeben, die erstere aber nicht in dem Begriffe gedacht, sondern nur durch Schlüsse ihm beigefügt“ (4:509) wird. In anderen Passagen, in denen es um die Differenz zwischen analytischen und synthetischen Urteilen im allgemeinen geht, scheint Kant jedoch (im Gegensatz zu 4:518) die Auffassung zu vertreten, dass die Schwere nicht a priori eingesehen werden kann, sondern „aus Datis der Erfahrung geschlossen“ (4:534; vgl. auch KrV A 7f., KrV B 5f.; KrV B 11f.) werden muss. Wiederum andere Passagen lassen den a priori / a posteriori-Status der synthetischen Urteile über die Schwere der Körper offen (vgl. 4:266f.; 9:111).

In mechanischer Bedeutung kann man von festen (starren) Körpern sprechen, wenn ihre „Teile nicht durch jede Kraft an einander verschoben werden können – die folglich mit einem gewissen Grade von Kraft dem Verschieben widerstehen“ (4:527); absolut-harte Körper sind aufgrund der dynamischen Konstitution aller Körper unmöglich (vgl. 4:522). Bei flüssiger Materie hingegen (von flüssigen Körpern kann man eigentlich nicht sprechen, vgl. 21:40) können die Teile „unerachtet ihres noch so starken Zusammenhanges unter einander, dennoch von jeder noch so kleinen bewegenden Kraft an einander […] verschoben werden“ (4:526). Schließlich unterliegen Körper den drei mechanischen Gesetzen der „Selbstständigkeit, der Trägheit und der Gegenwirkung der Materien“ (4:551), woraus u. a. folgt, „daß ein jeder Körper, wie groß auch seine Masse sei, durch den Stoß eines jeden anderen, wie klein auch seine Masse oder Geschwindigkeit sein mag, beweglich sein müsse“ (4:548).

Chemisch wird nach Kant die wechselseitige Veränderung der Verbindung zwischen Materieteilen untersucht, insofern diese auch bei gleichzeitiger Ruhe des Gesamtkörpers, d. h. ausschließlich aufgrund innerer Kräfte, geschieht (vgl. 4:530). Eine chemische Trennung gleichartiger Teile heißt „Auflösung“, eine chemische Trennung ungleichartiger Teile heißt „Scheidung“ (vgl. 4:530; 16:620; 21:453). Mit der zunehmenden Bedeutung des Begriffs des → Wärmestoffs

(→ Äther) im *Op. post.* gewinnt auch die Diskussion der chemischen Verhältnisse zwischen Körpern an Bedeutung innerhalb Kants naturphilosophischen Überlegungen, wobei die Frage nach letzten „Klümpchen (*moleculae*)" (4:530) bzw. die Unbegreiflichkeit der vollständigen chemischen Durchdringung – aufgrund der „Unbegreiflichkeit der Theilbarkeit eines jeden Continuum überhaupt ins Unendliche" (4:531) – eine zentrale Stellung einnimmt. Der Wärmestoff (Äther) muss als solche vollständige chemische Durchdringung angesehen werden (vgl. 4:530ff.; 21:373–388; 21:403f.; 21:422–425; 21:444; 21:453f.; 21:530; 22:214; 22:566).

Erst im Umfeld der kritischen Philosophie beginnt mit der komplexen Konzeption einer → Urteilskraft die *organische* Bedeutung des Begriffs des Körpers die systematische Aufmerksamkeit Kants zu gewinnen; bis dahin war von organischen oder organisierten Körpern lediglich im Kontext der Leib-Seele-Verbindung die Rede (vgl. 1:412; 2:329; KrV A 384). Die teleologische oder „reflectirende Urtheilskraft überhaupt" bestimmt die Bedingungen, unter welchen organisierte Körper „nach der Idee eines Zwecks der Natur zu beurtheilen" sind (5:194). Nach Vorgabe dieser Idee dienen empirische Untersuchungen dazu, eine „objective Zweckmäßigkeit" (5:194) an diesem Körper zu erkennen (vgl. auch 21:189). Entscheidend ist nach Kant, dass „kein constitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, […] aber doch ein regulativer Begriff für die reflectirende Urtheilskraft" (5:375) von einem organischen/organisierten Körper möglich ist, weil zu dessen Konzeption die „Idee von einem Ganzen" erforderlich ist, „von der selbst die Beschaffenheit und Wirkungsart der Theile abhängt" (5:408). Die „mechanische Erzeugungsart" eines Körpers „als ein Product der Theile und ihrer Kräfte und Vermögen sich von selbst zu verbinden" ist nicht in sich widersprüchlich, vielmehr macht sie prinzipiell die richtige Erklärungsart sinnlicher Gegenstände aus. Doch finden sich in unserer Erfahrung auch Gegenstände, deren Erklärbarkeit für uns nur durch die Idee von einem „Ganzen als Zweck" gewährleistet ist (5:408, vgl. 21:185f.; 21:194). Die „Definition eines organischen Körpers" (21:210), eines „organisirten Körper[s]" (KrV B XXIII), eines „Product[s] als Naturzweck" (5:193), oder „als organisirtes und sich selbst organisirendes Wesen" (5:374) besagt, dass darin „jeder Theil so, wie er nur durch alle übrige da ist, auch als um der andern und des Ganzen willen existirend, d. i. […] als ein die andern Theile (folglich jeder den andern wechselseitig) hervorbringendes Organ" (5:373f.), gedacht wird. Im *Op. post.* spricht Kant als Bedingung „organischer Körper" gelegentlich von einem „Weltgeist" (22:295) oder einer „Weltseele" als eines „immaterielle[n] Lebensprincip[s]" (21:196).

2 Körperlehre

In der „*Körperlehre* als einer Physiologie der Gegenstände äußerer Sinne" (KrV A 381) wird nach Kant allgemein die „ausgedehnte […] Natur in Erwägung" gezogen (4:467). Der Begriff der Körperlehre umfasst sowohl einen empirischen Teil, dessen Erkenntnis neben → Metaphysik und → Mathematik wesentlich auch konkrete Erfahrungssätze einschließt, als auch einen reinen Teil, worin „vieles *a priori* aus dem bloßen Begriffe eines ausgedehnten undurchdringlichen Wesens" (KrV A 381) erkannt wird, und zwar nach „Principien der Notwendigkeit dessen, was zum *Dasein* eines Dinges gehört" (4:469). In diesem Sinne lässt sich die Körperlehre mit der „rationale[n] Physik" (KrV A 846) bzw. der „rationale[n] Naturlehre" (4:468), d. h. dem besonderen Teil der „Metaphysik der Natur" bzw. der „besondere[n] metaphysische[n] Naturwissenschaft" (4:470) identifizieren, zumindest mit deren real-ausführbarem Teil, denn die „Seelenlehre" (4:467), die sich mit dem „Gegenstand des inneren Sinnes" (KrV A 846 / B 874) befassen müsste, ist nicht durchführbar (vgl. 4:471). Im Gegensatz zur → Seele sind Gegenstände äußerer Sinne einer mathematischen Beschreibung fähig, weshalb lediglich die Körperlehre eine Wissenschaft sein kann, denn „um die Möglichkeit bestimmter Naturdinge, mithin um diese *a priori* zu erkennen, [wird] noch erfordert, daß die dem Begriffe korrespondierende *Anschauung a priori* gegeben werde" (4:470). Die wissenschaftstheoretischen Prinzipien zur Unterscheidung des metaphysischen vom mathematischen Teil der Körperlehre sind in Kants philosophischer Entwicklung relativ stabil (die Mathematik wird jedoch zunehmend in den Hintergrund gedrängt). Was sich hingegen im Verlauf seiner Schaffensphasen signifikant verändert, ist die Einschätzung des materialen Geltungsumfangs dieser Prinzipien, ob Körper in chemischer oder gar organischer Bedeutung (inklusive psychischer Phänomene) einer

wissenschaftlichen Untersuchung fähig sind oder nicht. Die Tendenz geht eindeutig zu einer materialen Erweiterung des Begriffs der Körperlehre. So finden sich im *Op. post.* Bemerkungen, die vor der *KU* wohl kaum möglich gewesen wären: „Die Physik organischer Korper ist die der belebten Materie entweder (*vegetativ* oder *animalisch*) belebt d. i. entweder blos durch die Verbindung vieler Substanzen zusammen oder durch eine absolute Einheit – *beseelt*“ (22:399; vgl. auch 21:629).

Weiterführende Literatur

Edwards, Jeffrey: Substance, Force and the Possibility of Knowledge. On Kant's Philosophy of Material Nature, Berkeley: University of California Press 2000.

Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1992.

Kreines, James: „The Inexplicability of Kant's Naturzweck. Kant on Teleology, Explanation and Biology“, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 87, 2005, 270–311.

Pollok, Konstantin: Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Ein kritischer Kommentar, Hamburg: Meiner 2001.

Schönfeld, Martin: The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project, Oxford: Oxford University Press 2000.

Watkins, Eric (Hg.): Kant and the Sciences, Oxford: Oxford University Press 2001.

Konstantin Pollok

Körper, organisierter

→Organismus (Wesen, organisiertes; Körper, organisierter)

Korrespondenz

→Einstimmung; →Harmonie, prästabilierte; →Wahrheit

Kosmann, Johann Wilhelm Andreas

Deutscher Gelehrter (1761–1804). Er war zuerst Lehrer an der lateinischen Schule zu Schweidnitz und ging 1793 nach Berlin. Dort wurde er zunächst Gouverneur beim adeligen Kadettenkorps und bald danach Professor bei der königlichen Artillerie-Akademie. Zudem wurde er Assessor der ersten Ordnung der philosophischen Klasse der königlichen Sozietät der Wissenschaften zu Frankfurt/Oder und 1798 Assessor bei der kurmärkischen Kriegs- und Domänenkammer zu Berlin. Kosmann berichtet Kant in einem Brief vom 30. August 1789 von seinem Plan, eine Dissertation über dessen Raumbegriff zu schreiben, und bittet ihn zugleich, einen Einwand gegen den apriorischen Charakter des Raums zu entkräften (vgl. 11:78–81; vgl. auch 11:130), worauf Kant mit dem Hinweis auf die Unterscheidung einer psychologischen und transzendentalen Deduktion der Vorstellungen antwortet (vgl. 11:81f.) Weiterhin konzipierte Kosmann ein *Magazin für kritische und populäre Philosophie* zur Würdigung von Kants Philosophie und bat diesen um Beiträge dazu, wozu es dann aber nicht mehr kam (vgl. 11:131; 11:152f.; 11:299).

Weiterführende Literatur

Kosmann, Johann Wilhelm Andreas: Beweis, daß der Raum kein allgemeiner Begriff, sondern eine reine Anschauung sey; gegen die Einwürfe des Herrn Feder und Weißhaupt. Aus dem Lateinischen vom Verf. selbst übersetzt und hin und wieder mit Zusätzen bereichert, Breslau u. a.: Gutsch 1789.

Dirk Effertz

Kosmogonie

Der Begriff Kosmogonie (wörtlich: Weltentstehung), bezeichnet einen Forschungsbereich der →Naturphilosophie. Der Begriff taucht bei Kant auch als provisorischer Buchtitel auf. In *Umdrehung der Erde* (1754) kündigt Kant ein geplantes Buch (das spätere Werk *Theorie des Himmels*) wie folgt an: „*Kosmogonie, oder Versuch, den Ursprung des Weltgebäudes, die Bildung der Himmelskörper und die Ursachen ihrer Bewegung aus den allgemeinen Bewegungsgesetzen der Materie der Theorie des Newtons gemäß her zu leiten*“ (1:191). Weitere wichtige Stellen: 1:21–24; 1:190f.; 1:247–368; 2:137–151; 8:73ff.

Verwandte Stichworte

Zurückstoßungskraft; Anziehungskraft; Himmel

Philosophische Funktion

1 Zur Geschichte von Kants kosmogonischen Theorien

Kosmogonie war Kants ursprüngliches philosophisches Interesse. Seine Ausführungen zum Thema stellen die erste konsequent durchdachte Evolutionsphilosophie der Neuzeit dar. Zentrales Modell der Weltentstehung ist die *Nebularhypothese* (vgl. 1:263f.; 1:250f.; 1:307f.; 1:323f.). Jene wiederum leitet sich „aus einer einzigen allgemeinen Regel" (1:306) ab, welche auf den → Phoenix der Natur verweist (vgl. 1:321). Im Lauf seiner Denkentwicklung schwächte Kant das entworfene Modell zunächst ab. So erklärt er in *Beweisgrund* Entwicklungen in der Natur mittels rein mechanisch-gesetzlicher Ursachen und begrenzt seine Erklärungen auf Teile der Natur (vgl. 2:144f.). Kühnere Züge des ursprünglichen Modells, die die Entwicklung des Naturganzen betreffen, wie die immanente Evolution des Alls, die dialektische Entfaltung von Vielfältigkeit, und die Kette kosmischer Zyklen, werden nicht mehr erwähnt. Später griff er das Thema nicht mehr auf. Angesichts der in *Deutlichkeit*, *Träume*, *De mundi* und *KrV* ausgedrückten erkenntnistheoretischen Vorbehalte war sein Rückzug von kosmogonischer Spekulation nicht überraschend. Spekulation gründet im – unkritischen – Vertrauen auf die Macht der reinen Vernunft sowie in der Annahme, dass die Natur über alle Größenordnungen sich in ihrer Struktur stets selbstähnlich sei. Sowohl dieses Vertrauen als auch jene Annahme fiel wachsenden Vorbehalten zur Möglichkeit der Metaphysik zum Opfer. Der Rückzug von der Kosmogonie könnte aber im Nachhinein als Fehlentscheidung beurteilt werden, da Kants Kosmogonie nicht nur Kernaussagen späterer Entdeckungen mit erstaunlicher Urteilssicherheit begrifflich vorwegnahm, sondern auch in der heutigen Kosmologie als „the essence of modern models" gilt (Coles, *Cosmology*, S. 240–241).

2 Strukturdynamische Skizze der Weltentstehung 1746

Der Frage der Weltentstehung geht Kant im ersten Kapitels seines Frühwerks *Wahre Schätzung* nach (vgl. 1:21–24). Der Ursprung der Welt ist Kant zufolge in einer „Entelechie" (1:17) zu sehen, welche in einer „wesentliche[n] Kraft" (1:17) bestehe. Sie kann als „wirkende Kraft" bezeichnet werden, da sie „dahin bestimmt wird außer sich zu wirken" (1:19). Ihre ins → Nichts hinein gerichtete Wirkung wachse aus sich selbst als → Kraftfeld, das „die Eigenschaften der Ausdehnung, mithin auch die dreifache Abmessung derselben" oder „die Dimension der Ausdehnung" (1:24) an sich begründe. Die Ausstrahlung verortet die Feldmitte als Inneres angesichts eines dimensional gefügten Außen. Somit erzeugt → Kraft den → Raum und die → Ausdehnung (vgl. 1:23). In ihrer energetisch gewirkten Räumlichkeit entfaltet sich jene innere Urkraft der Natur zu einem Netzwerk aufeinander einwirkender und ineinander verschränkter Kraftfelder, die in ihren dynamischen Zentren als Substanzen existieren. Aus „den gewechselten Wirkungen" (1:21) entfalte sich „alle Verbindung und Relation" (1:21) und damit die Wirklichkeit von → Orten. Die auf diese Weise gleichsam ausgewickelte → Welt ist durch → Wechselwirkung wesentlich bestimmt – „die Definition [der Welt] rechnet nur dasjenige zur Welt, was mit den übrigen Dingen in einer wirklichen Verbindung steht" (1:22f.). Grundzug des kosmischen Netzwerkes ist dessen Kohärenz bzw. die Ganzheitlichkeit der Elemente, einschließlich → Körper und → Geist, „[d]enn die Materie, welche in Bewegung gesetzt worden, wirkt in alles, was mit ihr dem Raum nach verbunden ist, mithin auch in die Seele; das ist, sie verändert den inneren Zustand derselben, in so weit er sich auf das Äußere bezieht" (1:21). Falls jenseits der uns bekannten → Natur andere Universen existierten, so müsste deren Dasein im Abgetrenntsein vom weltlichen Netz bestehen. Paralleluniversen oder Nebenwelten sind als „ganz besonder Ganzes" denkbar, „die mit keinem Dinge der Welt in Verknüpfung stehen, allein gegen einander eine Relation haben" (1:22). In *Nova dilucidatio* bezeichnet Kant seinen eigenen Denkansatz demzufolge als „systema universalis substantiarum commercii" (1:415) d. h. als ein allgemeines System des Wechselspiels der Substanzen.

3 System der dialektischen Selbstorganisation 1755

In *Theorie des Himmels* erweitert Kant den Ansatz von *Wahre Schätzung* zu einem konsequent durchdachten evolutionären System der Naturgeschichte (vgl. 1:247–368). Ein politisch-praktisches Problem der Ausformulierung der Kosmogonie

bestand darin, dass derartige Gedankengänge im pietistischen Königsberg um die Jahrhundertmitte akademisch ungehörig und politisch anstößig waren. Zwar wurde *Wahre Schätzung* von der Zensur gebilligt, doch konnte Kant sein Studium an der *Albertina* damit nicht beenden. Er musste die Universität ohne Abschluss verlassen. Nach seiner Rückkehr ging er mit *Theorie des Himmels* vorsichtiger vor: Er veröffentlichte die Schrift anonym, kündigte einen verfremdeten Titel an, und strich im Text seine Anlehnung an den hochgeachteten →Isaac Newton auf eine geradezu übertriebene Weise heraus, die in keinem Verhältnis zum Inhalt stand. Die Werkanzeige lautete: „*Kosmogonie, oder Versuch, den Ursprung des Weltgebäudes, die Bildung der Himmelskörper und die Ursachen ihrer Bewegung aus den allgemeinen Bewegungsgesetzen der Materie der Theorie des Newtons gemäß her zu leiten*“ (1:191).

Schon in *Wahre Schätzung* hatte Kant Kraft als wesentlich komplementäres Seiendes verstanden, was aus zwei konträren Teilaspekten besteht. So bestimmte er die wahre Schätzung der Kraft teils als toter Druck (heute: Impuls), teils als lebendige Kraft (heute: Energie), wobei er ersteren als rein physikalische Quantität, letztere als metaphysikalische Qualität auffasste (vgl. 1:145f.; 1:181). In *Theorie des Himmels* nun interpretiert er jene Aspekte als →Zurückstoßungs- und Anziehungskraft, die der Materie „eingepflanzt[]“ (1:334) sind, die „beide gleich gewiß, gleich einfach und zugleich gleich ursprünglich und allgemein“ (1:234) sind, und die als „wesentliche Bestrebung“ die „Auswickelung der Ordnung der Natur […] nothwendig mit sich bringt“ (1:226).

Theorie des Himmels setzt dort ein, wo *Wahre Schätzung* aufhört, bei der Existenz eines in Raum und Zeit ausgedehnten kosmischen Netzwerks, das aus der Menge miteinander verknüpfter Einzelsubstanzen bzw. partikulärer Kraftzentren besteht. Die →Materie, die „der Urstoff aller Dinge ist“ (1:228), wird in „einer allgemeinen Zerstreuung“ (1:225) und als „vollkommenes Chaos“ (1:225) angenommen; so sieht man „nach den ausgemachten Gesetzen der Attraction den Stoff sich bilden und durch die Zurückstoßung ihre Bewegung modificiren“ (1:225), bis „ein wohlgeordnetes Ganze“ (1:226) daraus entsteht. Eine Hand Gottes ist nicht nötig; das Wechselspiel von Stoß und Zug erlaubt den Materiewolken, sich zu Sternhaufen, Sonnensystemen, Planeten und Monden zu bilden. Die Evolution geschieht durch natureigene Kräften, mittels mechanischer Gesetze, und zielt auf größtmögliche Strukturierung und Komplexität. „Die Elemente haben wesentliche Kräfte, einander in Bewegung zu setzen, und sind sich selber eine Quelle des Lebens“ (1:264), schreibt Kant und merkt an, dass anhand der Planeten der Zweck der Natur in der Erzeugung von Leben besteht (vgl. 1:353).

4 Entwicklungen nach 1755

In *Beweisgrund* stellt Kant die Kosmogonie noch einmal verkürzt dar, nun in gemäßigter Form (vgl. 2:137–151). Dort betont er die Übereinstimmung von Kirchenglaube und Naturentwicklung; die Weltentstehung wird eher mechanisch als energetisch begriffen; Materie ist nicht mehr die Quelle des Lebens, sondern schlicht unbelebt und träge, und der in *Theorie des Himmels* behauptete Phoenix der Natur mit der steten Wiedergeburt des Alls (vgl. 1:321) wird aus offensichtlichen theologischen Rücksichten zurückgenommen und zur saisonalen Erneuerung der Teile der Natur verharmlost (vgl. 2:110 Anm.).

In einer späteren (1785) Besprechung, *Vulkane*, weist Kant darauf hin, dass die Entdeckung vulkanischer Strukturen auf der Mondoberfläche von Friedrich Wilhelm Herschel (1738–1822) für die Kosmogonie von erheblicher Bedeutung sei, da sich aus ihr schließen lasse, dass alle →Weltkörper „anfänglich in flüssigem Zustande“ (8:74) gewesen seien. Das untermauere eine Grundthese der vorkritischen Theorie: Weltentstehung ist sich selbst analog und homogen (vgl. 1:235) – die Evolution der Natur findet überall im Kosmos auf gleiche Weise statt.

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Kant als Naturforscher, Berlin u. a.: de Gruyter 1924, Bd. 2, 206–315.

Hetterington, N. S.: „Sources of Kant’s Model of the Stellar System“, in: Journal of the History of Ideas 34, 1973, 461–462.

Jones, K. G.: „The Observational Basis for Kant’s Cosmogony: A Critical Analysis“, in: Journal of the History of Astronomy 2, 1971, 29–34.

Schönfeld, Martin: The Philosophy of the Young Kant, Oxford: Oxford University Press 2000, insbes. 88–127.

Shea, William: „Filled with Wonder: Kant's Cosmological Essay, the ‚Universal Natural History and Theory of the Heavens'", in Butts, Robert E. (Hg.): Kant's Philosophy of Physical Science, Dordrecht: Reidel 1986, 95–124.

Martin Schönfeld

Kosmologie

Gegenstand der Kosmologie ist die Welt als Ganze. Kant unterscheidet mit der Tradition eine rationale („cosmologia rationalis", KrV A 335 / B 392) und eine angewandte Weltwissenschaft („[c]osmologia naturalis", 18:10). Die letzte hat „zum obiect Gegenstände der Sinnen, äußerer oder innerer" (18:10). Sie beschäftigt sich mit den physischen Ursachen der Bildung aller Himmelskörper und ihrer Bewegungen und dem Ursprung der gegenwärtigen Verfassung des Weltbaues (vgl. 1:230; vgl. 1:243). In der *KrV* stellt Kant die rationale Kosmologie als den Teil der Metaphysik dar, der den „Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt)" zum Gegenstand hat (KrV A 334 / B 391; → Kosmologie, rationale). Weitere wichtige Stellen: 1:230; 1:243; KrV A 334f. / B 391f.; KrV A 405ff. / B 432ff.; KrV A 407f. / B 434f.; KrV A 415 / B 442f.; KrV A 497 / B 525; KrV A 671 / B 699; KrV A 672 / B 700; KrV B 874; 4:330; 4:338–348; 4:368; 5:416; 17:331; 17:434; 17:442; 17:604; 17:726; 18:9–11; 18:160; 20:281; 20:287; 20:294.

Verwandte Stichworte

Kosmologie, rationale (cosmologia rationalis); Kosmogonie; Welt

Vorgeschichte und historischer Kontext

→ Christian Wolff definierte die ‚Cosmologia generalis' als die allgemeine Weltwissenschaft oder Weltallwissenschaft („scientia mundi seu universi in genere"), die in die „cosmologia scientifica" und „cosmologia experimentalis" (vgl. Wolff, *Cosmologia*, S. 1) unterteilt wird. Wolffs Schüler → Alexander Gottlieb Baumgarten zufolge ist die Kosmologie eine Wissenschaft der allgemeinen Prädikate der Welt („scientia praedicatorum mundi generalium"), die empirisch oder rational sein kann („eaque vel ex experientia proprius, empirica, vel ex notione mundi rationalis"; vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, 17:103).

Das Werk von Baumgarten, das Kant als Handbuch für seine Vorlesungen diente, ist eine Quelle für Kants → rationale Kosmologie (vgl. Watkins, *Kant on rational Cosmology*, S. 71f.). Falkenburg legt dar, dass die Kosmologie von Wolff und Baumgarten einen Grundstein für Kants *Theorie des Himmels* bildet (vgl. *Kants Kosmologie*, S. 48f.). Dagegen meint Malzkorn, dass Kant die Kosmologie im Sinne → Lamberts als die „Lehre der Zusammensetzung und der räumlichen und zeitlichen Verknüpfung der Dinge", (Lambert, *Über die Methode*, S. 28; vgl. Malzkorn, *Kosmologie-Kritik*, S. 88) auffasste. Eine ausführliche Analyse der Begriffe ‚cosmologia generalis' und ‚cosmologia transcendentalis' in der Geschichte der Philosophie des 18. Jahrhunderts findet sich bei Bermes (*Welt*, S. 45ff.).

Während Wolff und Baumgarten Kants Verständnis der Kosmologie stark beeinflussten, spielte auch die Newtonsche Physik (vgl. 1:243) eine wichtige Rolle in Kants Kosmologie von 1755/56 und darüber hinaus (vgl. Falkenburg, *Kants Kosmologie*). Nach Falkenburg hatte Kant 1781 seine eigene Kosmologie von 1755 zugunsten der Erkenntniskritik verworfen (vgl. *Kants Kosmologie*, S. 263ff.). Watkins entdeckt dagegen in Kants Metaphysik die gleichen vier Prinzipien der empirischen Kosmologie, die auch in der Metaphysik Baumgartens diskutiert wurden (vgl. Watkins, *Kant on rational Cosmology*).

Erst nach Erscheinen der *KrV* spielte auch die Kosmologie von → Herschel eine wichtige Rolle in Kants Denken. 1791 wurde Kants *Theorie des Himmels* im Anhang einer deutschen Übersetzung von Herschels *On the Construction of the Heavens* (1785) veröffentlicht (vgl. Herschel, *Bau des Himmels*). Der Anhang, der von → J. F. Gensichen herausgegeben wurde, stellt noch einmal die wichtigsten Teile von Kants angewandter Kosmologie vor und enthält auch Kants Anmerkungen, in denen er den Unterschied zwischen seiner Theorie der Nebelsterne und der Theorie Lamberts aufzeigt (vgl. Gensichen, *Auszug*, S. 201ff.).

Philosophische Funktion

1 Kosmologie als Teil der Metaphysik

Kant hat das gesamte System der Metaphysik in vier Hauptteile eingeteilt: 1. → Ontologie 2. rationale → Physiologie 3. → rationale Kosmologie und 4. rationale → Theologie (vgl. KrV B 874). Die Idee der Welt, die einer transzendentalen oder rationa-

len Weltwissenschaft („cosmologia rationalis“) zugrunde liegt, ist ein Produkt der reinen Vernunft, zu dem sie durch eine Reihe von Vernunftschlüssen gelangt (KrV A 334f. / B 391f.; → Kosmologie, rationale).

Auch die angewandte Kosmologie („cosmologia naturalis“) ist eine metaphysische Disziplin und betrachtet die Welt als ein System, nämlich das Weltall als eine Welt von Welten (→ Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels; → Milchstraße; → Sonnensystem). Sie erklärt die Struktur und den Ursprung des Kosmos nach den Gesetzen der Newtonschen Mechanik. Als Kosmogonie (vgl. 1:230) versucht sie, „*den Ursprung des Weltgebäudes, die Bildung der Himmelskörper und die Ursachen ihrer Bewegung aus den allgemeinen Bewegungsgesetzen der Materie der Theorie des Newtons gemäß herzuleiten*“ (1:191).

In der *KU* erinnert Kant daran, dass die allgemeine Weltwissenschaft ein Teil der Enzyklopädie aller Wissenschaften ist und, sofern sie die Welt als Gegenstand der Erfahrung erwägt, zur Naturlehre gehört (vgl. 5:416).

2 Kosmologie und die Naturwissenschaften

Es kann scheinen, als werde in der *KrV* ein Streit zwischen der angewandten und der rationalen Kosmologie ausgetragen. Im Antinomie-Kapitel führt Kant „die transzendentalen Grundsätze einer vermeinten reinen (rationalen) Kosmologie vor Augen […], um sie als eine Idee, die sich mit Erscheinungen nicht vereinbaren läßt, in ihrem blendenden, aber falschen Scheine darzustellen“ (KrV A 408 / B 435; vgl. 4:338–348). Dieser ‚falsche Schein‘ führt in vier kosmologische → Antinomien, die Kant im Rahmen seines → transzendentalen Idealismus aufheben kann (vgl. KrV A 490–497 / B 519–525). Recht verstanden besteht daher kein Widerspruch zwischen rationaler und angewandter Kosmologie, denn letztere enthält nur ein regulatives Prinzip (vgl. KrV A 671 / B 699), das der angewandten Kosmologie als Leitfaden dient (vgl. KrV A 672 / B 700; → Kosmologie, rationale).

3 Die Weltwissenschaft und die Fortschritte der Metaphysik

In *Fortschritte* teilt Kant die Entwicklung der Metaphysik seit → Leibniz und → Wolff in drei Stadien ein: „*erstlich* in das des theoretisch-dogmatischen *Fortganges*, *zweytens* in das des sceptischen *Stillstandes*, *drittens* in das der praktisch-dogmatischen *Vollendung* ihres Weges, und der Gelangung der Metaphysik zu ihrem Endzwecke“ (20:281). Die zweite Stufe vollzieht sich vollständig innerhalb der transzendentalen oder reinen Kosmologie, „welche auch als Naturlehre, d. i. angewandte Kosmologie, die Metaphysik der körperlichen und die der denkenden Natur, jener als Gegenstandes der äußern Sinne, dieser als Gegenstandes des innern Sinnes (physica et psychologia rationalis), nach dem, was an ihnen a priori erkennbar ist, betrachtet“ (20:281). Das Stadium der transzendentalen Kosmologie ist gekennzeichnet durch ein Fortschreiten vom Bedingten zum Unbedingten, „weil Raum und Zeit in ihrer ganzen Größe, als Inbegriff aller Bedingungen betrachtet und als die Behälter aller verknüpften wirklichen Dinge vorgestellt, und so das Ganze von diesen, sofern sie jene ausfüllen, unter dem Begriffe einer Welt vorstellig gemacht werden sollen“ (20:287). Die Antinomie der reinen Vernunft kann daher als eine Kritik der Kosmologie interpretiert werden, in deren Rahmen Kant auch den Begriff der transzendentalen Freiheit thematisiert (vgl. KrV A 533 / B 561). Kant betrachtet das Stadium der Kosmologie als „das des sceptischen *Stillstandes*“ (20:281), weil „der Begriff der Freyheit, so wie er, als sinnlich-unbedingte Kausalität, selbst in der Kosmologie vorkommt, zwar sceptisch angefochten, aber doch unwiderlegt“ (20:294) bleibt.

4 Die Geographie und der Mensch kosmologisch betrachtet (Welterkenntnis)

Auch die → Anthropologie und die → Geographie sind Kant zufolge Teil der Kosmologie oder „Welterkenntniß“ (2:443). Die Anthropologie behandelt, was es am Menschen pragmatisch zu erkennen gibt: Der Mensch wird hier „*kosmologisch* betrachtet“ (9:157), d. h. insofern, als die Kenntnis der Welt mit einem „nützlichen Gebrauch“ (9:158) verbunden ist. Die Welt ist „das Substrat und der Schauplatz“ ist, „auf dem das Spiel unserer Geschicklichkeit vor sich geht“, sie ist der Boden, auf dem unsere Erkenntnisse erworben und angewendet werden (9:158). Die → physische Geographie als kosmologisch erwogene Weltkenntnis beschäftigt sich dagegen mit der Natur und dem Menschen, aber „nicht nach demjenigen, was ihre Gegenstände im Einzelnen Merk-

würdiges enthalten (Physik und empirische Seelenlehre), sondern was ihr Verhältniß im Ganzen, worin sie stehen und darin ein jeder selbst seine Stelle einnimmt, uns anzumerken giebt" (2:443).

Weiterführende Literatur

Falkenburg, Brigitte: Kants Kosmologie: die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert, Frankfurt/M.: Klostermann 2000.

Malzkorn Wolfgang: Kants Kosmologie-Kritik. Eine formale Analyse der Antinomienlehre, Berlin u. a.: de Gruyter 1999.

Watkins, Eric: „Kant on Rational Cosmology", in: ders. (Hg.): Kant and the Sciences, Oxford: Oxford University Press 2001, 70–89.

Silvia De Bianchi

Kosmologie, rationale (cosmologia rationalis)

Die rationale Kosmologie oder „cosmologia rationalis" ist die Weltwissenschaft, die den „Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) als Gegenstand" hat (KrV A 334 / B 391). Sie ist ein Teil der „metaphysica specialis", zusammen mit der transzendentalen Seelenlehre („psychologia rationalis") und der transzendentalen Gotteserkenntnis („theologia transcendentalis") (KrV B 391–392). Kant setzt sich mit der rationalen Kosmologie vor allem in der → transzendentalen Dialektik der *KrV* auseinander (vgl. KrV A 405ff. / B 432ff.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 334f. / B 391f.; KrV A 405ff. / B 432ff.; KrV A 407f. / B 434f.; KrV A 415 / B 442f.; KrV A 497 / B 525; KrV A 671 / B 699; KrV A 672 / B 700; KrV B 874; 4:330; 4:338–348.

Verwandte Stichworte

Kosmologie; Welt; Metaphysik; Vernunftschluss; Antinomie der reinen Vernunft

Philosophische Funktion

1 Definition von Kosmologie als Teil der Metaphysik

→ Wolff definierte die „cosmologia generalis" als die allgemeine Weltwissenschaft (vgl. Wolff, *Cosmologia*, S. 1). Eine Definition der *cosmologia generalis* als *cosmologia transcendentalis* findet sich in den *Dilucidationes* von → Bilfinger, dem zufolge die transzendentale Kosmologie die Wissenschaft der Welt und ihrer möglichen Affektionen darstellte („Cosmologiam generalem s. transcedentalem definio scientiam de mundo et affectionibus eius generalibus", *Dilucidationes*, S. 134).

2 Der Begriff der Welt als transzendentale Idee der reinen Vernunft

„Der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) ist der Gegenstand der *Kosmologie*" (KrV A 334 / B 391). Diese Idee der Welt als Inbegriff aller Erscheinungen ist ein Produkt der reinen Vernunft (vgl. KrV A 334f. / B 391f.). In Analogie zum Ursprung der Kategorien in den vier logischen Funktionen aller Urteile des Verstandes entdeckt Kant den Ursprung der Ideen in den drei Formen der Vernunftschlüsse (kategorische, hypothetische und disjunktive) (→ Idee, transzendentale). Der Begriff der Welt beruht auf der allgemeinen Form der hypothetischen Vernunftschlüsse, da er die Idee der vollständigen Reihe aller Bedingungen enthält (vgl. 4:330). Diese Idee der Welt umfasst vier „kosmologische Ideen" (KrV A 415 / B 442) oder „*Weltbegriffe*" (KrV A 408 / B 434): „*1. Die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen. 2. Die absolute Vollständigkeit der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung. 3. Die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt. 4. Die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung*" (KrV A 415 / B 443). Jede dieser Ideen zielt auf „die absolute Totalität [der Bedingungen] in der Synthesis der Erscheinungen" (KrV A 407 / B 434), die aber in der Erfahrung niemals gegeben werden kann. Unter Voraussetzung des transzendentalen Realismus (d. h. der Annahme, die Gegenstände der Erfahrung seien Dinge an sich) führen diese Begriffe daher unvermeidlich in Widersprüche. Diese → ‚Antinomien' oder ‚Widerstreite' (KrV A 426–461 / B 454–489) beruhen auf „dialektischen Schlüssen" (KrV A 340 / B 398; vgl. Malzkorn, *Kosmologie-Kritik*, S. 104), die jeweils die folgende Form haben:

(i) Wenn das Bedingte gegeben ist, dann ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben.

(ii) Nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben.

(iii) Also ist uns die ganze Reihe aller Bedingungen derselben (der Gegenstände) gegeben (vgl. KrV A 497 / B 525).

Laut Kant bezeichnet der Obersatz des kosmologischen Vernunftschlusses „das Bedingte in der transzendentaler Bedeutung einer reine Kategorie", während es im Untersatz „in empirischer Bedeutung eines auf bloße Erscheinungen angewandten Verstandsbegriffs" gemeint sei (KrV A 499 / B 527f.). Der Schluss beruht daher auf einer Zweideutigkeit des Mittelberiffs (des Begriffs des Bedingten). Es werde „folglich derjenige dialektische Betrug darin angetroffen[…], den man Sophisma figurae dictionis nennt" (KrV A 499 / B 527f.).

3 Die Antinomie der reinen Vernunft als Kritik der rationalen Kosmologie

Die vier kosmologischen Ideen, die die absolute Totalität der Reihen der Bedingungen postulieren, versetzen die Vernunft in einen „Widerstreit der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse (thesin cum antithesis)" (KrV A 420 / B 448). Die kosmologischen Ideen sind aber „die transscendentalen Grundsätze einer vermeinten reinen (rationalen) Kosmologie" (KrV A 407 / B 435). Daher ist die rationale Kosmologie, wenn sie nicht auf die Lehre des transzendentalen Idealismus gegründet ist (d. h. auf die These, Gegenstände der Erfahrung seien Erscheinungen und nicht Dingen an sich), eine bloß vermeintliche Wissenschaft, die tatsächlich aber keine Erkenntnisse hervorbringt, sondern notwendigerweise in Widersprüche führt (vgl. 4:338–348; vgl. Schmucker, *Weltproblem*, S. 93f.).

4 Die regulativen Prinzipien der empirischen Naturforschung

Die kosmologischen Ideen können nicht direkt auf einen ihnen korrespondierenden Gegenstand der möglichen Erfahrung und dessen Bestimmungen bezogen werden (vgl. Falkenburg, *Kants Kosmologie*, S. 277ff.). Aber die Regeln des empirischen Gebrauchs der Vernunft münden Kant zufolge in die Idee einer systematischen Einheit der Erfahrung, die wir nur anstreben können, indem wir annehmen, dass auch die Gegenstände der Erfahrung Teil eines systematischen Ganzen sind (also einer Welt oder eines Kosmos), so dass die „Ideen der speculativen Vernunft, […] *regulativer* Principien der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntniß überhaupt [sind]" (KrV A 671 / B 699). In der Kosmologie dürfen wir die Reihe der Bedingungen der inneren und der äußeren Naturerscheinungen also durchaus so betrachten, „*als ob* dieselbe an sich unendlich und ohne ein erstes oder oberstes Glied sei" (KrV A 672 / B 700).

Weiterführende Literatur

Falkenburg, Brigitte: Kants Kosmologie: die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert, Frankfurt/M.: Klostermann 2000.

Malzkorn, Wolfgang: Kants Kosmologie-Kritik. Eine formale Analyse der Antinomienlehre, Berlin u. a.: de Gruyter 1999.

Schmucker, Josef: Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft, Bonn: Bouvier 1990.

Watkins, Eric: „Kant on Rational Cosmology", in: ders. (Hg.): Kant and the Sciences, Oxford: Oxford University Press 2001, 70–89.

Silvia De Bianchi

kosmopolitisch

Mit dem Term ‚kosmopolitisch' (oder häufiger: ‚weltbürgerlich') kennzeichnet Kant, dass er sich auf die Ganzheit aller Menschen bezieht. Vorwiegend ist dies im rechtlichen Sinn intendiert, d. h. Kant bezieht sich auf die globalen Rechtsverhältnisse, die das Völkerrecht und das Weltbürgerrecht umfassen, also auf die „*weltbürgerliche Gesellschaft* (cosmopolitismus)" (7:331). Im allgemeineren Sinn ist daneben eine aufgeschlossene, an den Mitmenschen Anteil nehmende Haltung gemeint (→Gesinnung, weltbürgerliche und 6:473; 9:448; 9:499). Aber auch die theoretische Vernunft hat eine kosmopolitische Dimension, denn →Philosophie nach dem Weltbegriff, die sich den jedermann betreffende Zwecken verschreibt, ist Philosophie „in […] weltbürgerlicher Bedeutung" (9:25). Weitere wichtige Stellen: 7:333; 8:15; 8:358.

Verwandte Stichworte

Völkerrecht; Weltbürger; Weltbürgerrecht; Ganzes, weltbürgerliches

Philosophische Funktion

Kant geht über die Auffassung der meisten seiner Zeitgenossen hinaus, indem er Rechtsverhältnisse nicht auf den Bereich des Staates begrenzt. Das Staatsrecht wird vielmehr in konsequenter Fortführung des Gedankens, dass das Recht die Beziehungen zwischen allen Personen regeln muss, deren Handlungen in Wechselwirkung geraten können (vgl. 6:230), um das Völkerrecht und das Weltbürgerrecht ergänzt. Erst alle drei Rechtsbereiche zusammen ergeben einen weltbürgerlichen Zustand. Kants Geschichtskonzept wird „*in weltbürgerlicher Absicht*" (8:15) entworfen, insofern es auf die Gründung eines internationalen Rechtszustands ausgerichtet ist.

Eine besondere Rolle übernimmt der Begriff des Kosmopolitischen im *Gemeinspruch*: Dort soll gezeigt werden, dass das menschliche Geschlecht genau dann liebenswert ist, wenn die menschliche Gattung im Laufe der Geschichte auf eine weltbürgerliche Verfassung zustrebt; dass also eine allgemein philanthropische Einstellung von der rechtlichen Dimension des Kosmopolitischen abhängig ist (vgl. 8:307). Nur hier wird deutlich gemacht, dass das Kosmopolitische die Menschheit mitsamt künftigen Generationen umfasst (vgl. 8:277f.).

Weiterführende Literatur

Cheneval, Francis: Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung. Über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne, Basel: Schwabe 2002, 403–622.

Höffe, Otfried: „Königliche Völker". Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.

Matthias Hoesch

Kraft

Kant versteht Verursachung als ein Verhältnis einer Substanz zu → Akzidenzen. So ist die Sonne (Substanz) → Ursache für die Wärme (Akzidenz) eines von ihr beschienenen → Körpers. Kraft ist Kant zufolge nun die Beziehung einer Substanz (als Ursache) zu bestimmten Akzidenzen (als Wirkung), *sofern sie Ursache dieser Akzidenzen ist*: „Die Kraft ist nicht das, was den Grund der Existenz der Accidenzen enthält (denn den enthält die Substanz): sondern ist der Begriff von dem bloßen Verhältnisse der Substanz zu den letzteren, so fern sie den Grund derselben enthält" (8:224 Anm.). „Kraft drukt ein Verheltnis des Grunds zur Folge aus. […] Kraft ist blos das Verheltnis […] der Sustanz zu den Accidenzen" (28:511). Die „erwärmende Kraft" (28:431) z. B. der Sonne ist also ihr Verhältnis zu einem von ihr beschienenen Körper, sofern sie Ursache seiner Erwärmung ist, d. h. dasjenige an ihr, kraft dessen sie den Körper erwärmt. Weitere wichtige Stellen: 1:17–24; 1:221–236; 1:415f.; 1:481; KrV A 80–82 / B 106–108; KrV A 94; KrV A 214 / B 261; KrV A 613f. / B 641f.; KrV A 648 / B 676; 4:496–535; 5:179; 8:180; 14:289; 21:553; 21:578.

Verwandte Stichworte

Substanz; Vermögen; Kausalität

Philosophische Funktion

1 Der Begriff der Kraft im Werk Kants

Kant hat sich während der gesamten fast sechzig Jahre seines philosophischen Schaffens immer wieder intensiv mit dem Begriff der Kraft und spezifischen Kräften auseinandergesetzt. So geht es bereits in seiner ersten Schrift (*Wahre Schätzung*, 1747) um die im 18. Jahrhundert in der sogenannten ‚vis viva-Debatte' intensiv diskutierte Frage nach dem Maß der → ‚lebendigen Kraft' (der in etwa dem heutigen Begriff der kinetischen Energie entspricht). Bereits in dieser Schrift bemüht sich Kant um einen „metaphysische[n]" (1:17) Kraftbegriff (vgl. 1:17), der Kräfte als Wirkungsweisen von Substanzen versteht (vgl. 1:18ff.; → Gedanken von der wahren Schätzung). In seinem naturphilosophischen Hauptwerk der vorkritischen Zeit, der *Theorie des Himmels* (1755), entwickelt Kant eine mechanistische Theorie der Entstehung von Fixsternen und Planeten (die später sogenannte Kant-Laplace-Theorie oder Nebularhypothese), die im Wesentlichen eine Anwendung der newtonschen Theorie der → Schwerkraft auf die Entstehung von Himmelskörpern darstellt (→ Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels). Im naturphilosophischen Hauptwerk der kritischen Zeit, den *MAN* (1786), führt Kant die → Materie auf zwei fundamentale Kräfte zurück, nämlich „*Anziehungskraft*" und „*Zurückstoßungskraft*" (4:498; vgl. 4:498ff.; → Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft; → Anziehungskraft; → Zurück-

stoßungskraft). Und noch in den unvollendet gebliebenen Entwürfen des *Op. post.* (bis 1803) steht neben der → Äthertheorie das ‚Elementarsystem der bewegenden Kräfte der Materie' (21:181ff.) im Mittelpunkt seiner Bemühungen um einen „Übergang" von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik (21:17; → Opus postumum).

2 Kraft, Ursache, Substanz und Handlung

Der Begriff der Kraft in der *KrV* gehört zu den reinen, aber abgeleiteten Verstandesbegriffen a priori, den → Prädikabilien des → reinen Verstandes (vgl. KrV A 82 / B 108). Wie die Begriffe der → Handlung und des Leidens (→ Tun und Leiden) ist er der Kausalitätskategorie (vgl. KrV A 82 / B 108) untergeordnet, steht aber auch in einem engen begrifflichen Zusammenhang mit der Kategorie der Substanz: „Diese Causalität führt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft und dadurch auf den Begriff der Substanz" (KrV A 204 / B 249). Dabei verwendet Kant den Ausdruck ‚Handlung' (als Übersetzung des lateinischen ‚*actio*') für das „Verhältniß des Subjects der Causalität [d. h. der Substanz] zur Wirkung" (KrV A 205 / B 250), sodass gilt: „Wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz" (KrV A 204 / B 250).

3 Kraft und Vermögen

Zu diesem apriorischen Begriffscluster um Kausalität und Substanz gehört auch der Begriff des → Vermögens: „Das innere Princip der Moglichkeit des Handelns [d. h. des Bewirkens einer Ursache] ist das Vermögen" (*Refl.* 3585, 17:73). Auch wenn Kant die Ausdrücke ‚Vermögen' und ‚Kraft' manchmal austauschbar zu verwenden scheint, etwa wenn er Urteils*kraft* oder Einbildungs*kraft* als ‚Vermögen' bezeichnet (z. B. 5:179; 7:264), stehen sie doch für zwei von Kant klar unterschiedene Aspekte kausaler Zusammenhänge. Während das Vermögen in der bloßen *Möglichkeit* einer ‚Handlung' besteht, ist die Kraft dessen Aktualisierung durch einen → Bestimmungsgrund: „Das Vermögen mit einem Bestimmungsgrunde desselben zusammen (z. B. ein angesetzter Hebebaum) ist Kraft. Die Kraft (also Vermögen und Bestimmungsgrund desselben zusammen) […] ist für sich zur Wirklichkeit der Handlung zureichend" (*Refl.* 3585, 17:73) (vgl. dazu Heßbrüggen-Walter, *Die Seele und ihre Vermögen*, Kap. 4).

4 Die Erkennbarkeit von Kräften

Obwohl der Begriff der Kraft ein reiner Verstandesbegriff ist, können einzelne Kräfte nicht a priori erkannt, sondern müssen uns in der Erfahrung gegeben werden: „Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne; […] davon haben wir a priori nicht den mindesten Begriff. Hierzu wird die Kenntniß wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirisch gegeben werden kann, z. B. der bewegenden Kräfte oder, welches einerlei ist, gewisser successiven Erscheinungen (als Bewegungen), welche solche Kräfte anzeigen" (KrV A 206f. / B 252). Dennoch bleiben viele „Kräfte der Natur, die ihr Dasein durch gewisse Wirkungen äußern, […] für uns unerforschlich; denn wir können ihnen durch Beobachtung nicht weit genug nachspüren" (KrV A 613f. / B 641f.).

5 ‚Primitive' und ‚derivative' Kräfte

„Alle Kräfte sind eingetheilt in *primitive*, Grundkräfte welche auch vis originaria heißen kann, und derivative, abgeleitete Kräfte" (28:431). Eine abgeleitete Kraft ist „die, welche wirklich mit einer andern einerley ist, aber eine besonders bestehende Kraft zu seyn scheint" (28:512): „z. E. die Saite auf dem Klavier hat eine tönende und elastische Kraft, man kan aber die tönende aus der elastischen ableiten" (28:432). Das Ziel der Naturwissenschaft ist es „alle Kräfte so viel möglich auf die ersten Grund Kräfte zurük zu führen" (28:512). In der *KrV* führt Kant diese Suche nach Grundkräften auf den (allerdings nur regulativ gültigen) „*transscendentale[n]* Grundsatz der Vernunft" zurück, „systematische oder Vernunfteinheit" in unsere vielfältigen Naturerkenntnisse zu bringen (KrV A 648 / B 676). So sind Kant zufolge etwa „Zurückstoßungs- und Anziehungskraft *Grundkräfte*" (8:181 Anm.). Auch Grundkräfte können wir nicht a priori, sondern nur anhand ihrer empirischen Wirkungen erkennen.

Kant erläutert die Suche nach einer Grundkraft in der *KrV* anhand des „menschlichen Gemüthe[s]", an dem wir zunächst eine Vielzahl von scheinbar unabhängigen Kräften und Vermögen wahrnehmen: „Empfindung, Bewußtsein, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, Lust, Begierde u. s. w." (KrV A 649 /

B 677). Indem wir fragen, „ob nicht Einbildung, mit Bewußtsein verbunden, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, vielleicht gar Verstand und Vernunft sei“ (KrV A 649 / B 677), gelangen wir zu „komparativen Grundkräften“, in Kants hypothetischem Beispiel also zur →Einbildungskraft, die Kant an anderer Stelle tatsächlich als „Grundkraft“ bezeichnet (8:180 Anm.). Indem die komparativen Grundkräfte „wiederum unter einander verglichen werden, um sie dadurch, daß man ihre Einhelligkeit entdeckt, einer einzigen radicalen, d. i. absoluten, Grundkraft nahe zu bringen“ (KrV A 649 / B 677).

Weiterführende Literatur

Carrier, Marin: „Kraft und Wirklichkeit. Kants späte Theorie der Materie“, in: Blasche, Siegfried / Köhler, Wolfgang R. / Kuhlmann, Wolfgang / Rohs, Peter (Hg.): Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants, Frankfurt/M.: Klostermann 1991, 208–230.

Edwards, Jeffrey: Substance, Force, and the Possibility of Knowledge, Los Angeles: University of California Press 2000, insbes. 11–60, 112–144.

Heßbrüggen-Walter, Stefan: Die Seele und ihre Vermögen: Kants Metaphysik des Mentalen in der Kritik der reinen Vernunft, Paderborn: Mentis 2004, insbes. Kap. 4.

Langton, Rae: Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves, Oxford: Clarendon Press 1998.

Watkins, Eric: „Kant on Extension and Force: Critical Appropriations of Leibniz and Newton“, in: Lefèvre, Wolfgang (Hg.): Between Leibniz, Newton, and Kant, Dordrecht u. a.: Kluwer 2001, 111–127.

Watkins, Eric: Kant and the Metaphysics of Causality, Cambridge: Cambridge University Press 2005.

Red.

Kraft, bewegende

Bewegende Kraft heißt nach Kant die „Ursache einer Bewegung“ (vgl. 4:497). Es gibt zwei Gattungen von bewegenden Kräften, die Anziehungs- und die Zurückstoßungskraft. Weitere wichtige Stellen: 1:17–18; 1:480–485; 4:496–535; 22:356–359.

Verwandte Stichworte

Anziehungskraft; Bewegung; Kraft; Zurückstoßungskraft

Philosophische Funktion

1. In seiner frühesten Schrift *Wahre Schätzung* von 1747 (vgl. 1:17–18) leugnet Kant die Ansicht, die Bewegung der →Körper sei die →Wirkung einer Kraft, die ihnen bloß von außen mitgeteilt werde und die sie nicht mehr haben, wenn sie sich in →Ruhe befinden. Er vertritt dagegen →Leibnizens Ansicht, jeder Körper besitze „eine wesentliche wirkende Kraft“ (*vis activa*) (1:17), die jedoch nicht als „bewegende Kraft“ (*vis motrix*) (1:18) bezeichnet werden dürfe, denn die Ursache der Bewegung auf eine gleichnamige Kraft zurückzuführen, sei eine Scheinerklärung. Außerdem entspreche die Wirkung einer Kraft nicht der Bewegung eines Körpers, denn ein Körper habe am meisten Bewegung, wenn ihm am wenigsten Widerstand entgegen gebracht werde, das heißt, wenn er am wenigsten wirke.

2. Die Kosmogonie der *Theorie des Himmels* (1755) basiert hingegen ausschließlich auf der Annahme zweier grundsätzlicher Kräfte: „Ich habe“ so Kant, „nachdem ich die Welt in das einfachste Chaos versetzt, keine andere Kräfte als die Anziehungs- und Zurückstoßungskraft zur Entwickelung der großen Ordnung der Natur angewandt, zwei Kräfte, welche beide gleich gewiß, gleich einfach und zugleich gleich ursprünglich und allgemein sind“ (1:234).

3. Die *Monadologia physica* (1756) nimmt gerade die →Existenz einer äußerlich wirksamen bewegenden Kraft (*vis motrix*) der einfachen Körperelemente, d. h. der →Monaden, an. Sie kann entweder „repulsiv“ (*vis repellens*) oder „attraktiv“ (*vis attrahens*) sein (1:476; vgl. 1:480–485). Beide bewegende Kräfte sind Kant zufolge nämlich zur Erklärung der →Bildung der Körper notwendig. Gäbe es allein die abstoßende Kraft, gäbe es keine →Kohäsion der Körperelemente, sondern bloß ihre →Zerstreuung. Umgekehrt würde die anziehende Kraft allein zwar die Kohäsion der Körper erklären, jedoch nicht die Tatsache, dass sie einen bestimmten →Raum ausfüllen (→Raum, erfüllter). Die Monade erfüllt nämlich nach Kant einen bestimmten Raum, dessen →Volumen dem Wirkungsradius ihrer Zurückstoßungskraft entspricht. Durch diese Kraft hindert sie die benach-

barten Monaden, sich ihr noch weiter zu nähern. Die Zurückstoßungskraft einer Monade macht deswegen ihre → Undurchdringlichkeit aus. Zwei Monaden berühren sich dann, wenn die Anziehungskraft, wodurch sie sich einander immer mehr nähern, von der Zurückstoßungskraft aufgehoben wird.

4. Die dynamische Theorie der → Materie in den *MAN* (1786) stimmt mit den Gedanken der *Monadologia physica* über die bewegenden Kräfte vielfach überein, allerdings jetzt unter der Hypothese, dass die Materie unendlich teilbar ist (vgl. 4:503). Es geht für Kant darum, die Möglichkeit der Materie durch bewegende Kräfte zu erklären. „Die Materie", behauptet Kant, „erfüllt einen Raum, nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft" (4:497). „Das allgemeine Princip der Dynamik der materiellen Natur" erläutet diesen Punkt noch deutlicher, indem es hervorhebt, dass „alles Reale der Gegenstände äußerer Sinne, was nicht blos Bestimmung des Raums (Ort, Ausdehnung und Figur) ist, als bewegende Kraft angesehen werden müsse" (4:523). Kant will also zeigen: a) dass das sogenannte Solide, d. h. mit Kants Worten „die absolute Undurchdringlichkeit", ein leerer → Begriff ist, der durch denjenigen der „zurücktreibenden Kraft" ersetzt werden muss; b) dass die Anziehung keine besondere Form der Zurückstoßungskraft, sondern die zweite zur Erklärung der Möglichkeit des Materiebegriffs notwendige Grundkraft darstellt (4:523).

Wie bereits in der *Monadologia physica* behauptet Kant dann auch in den *MAN*, dass es nur zwei bewegende Kräfte gibt: „Anziehungskraft ist diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr sein kann (oder, welches einerlei ist, dadurch sie der Entfernung anderer von ihr widersteht). Zurückstoßungskraft ist diejenige, wodurch eine Materie Ursache sein kann, andere von sich zu entfernen (oder, welches einerlei ist, wodurch sie der Annäherung anderer zu ihr widersteht). Die letztere werden wir auch zuweilen treibende, so wie die erstere ziehende Kraft nennen" (4:498). Beide gehören zum → Wesen der Materie und die eine kann nicht ohne die andere gedacht werden, so dass, wenn man bloß eine von ihnen annähme, der Raum leer bliebe und keine Materie in ihm angetroffen würde (vgl. 4:511).

Die Materie erfüllt ihren ganzen Raum, behauptet Kant (vgl. 4:499–500), durch die zurückstoßende Kraft. Jeder Teil dieses Raums muss daher eine repulsive Kraft haben, sonst wäre er in der Materie eingeschlossen, nicht von ihr erfüllt. Diese repulsive Kraft entspricht dann der Ausdehnungskraft und hat immer einen „bestimmten Grad" (4:499), d. h. eine endliche Intensität. Denn ihre Wirkung kann weder unendlich (in endlicher → Zeit unendlichen Raum zurücklegend) noch Null (Abwesenheit der bewegenden Kraft) sein. Die expansive Kraft kann auch als „die [ursprüngliche] Elasticität" (4:500) aller Körper bezeichnet werden, weil die ausgedehnte Materie komprimiert werden kann. Da die Ausdehnungskraft nur einen endlichen Grad hat, gibt es immer eine größere bewegende Kraft, die ihr entgegen wirken kann. „Die Undurchdringlichkeit", so Kant, „als die Grundeigenschaft der Materie, wodurch sie sich als etwas Reales im Raume unseren äußeren Sinnen zuerst offenbart, ist nichts als das Ausdehnungsvermögen der Materie" (4:508).

Gäbe es keine solche komprimierende bewegende Kraft, so Kant weiter (vgl. 4:508–509), die der expansiven Kraft entgegenwirkt, könnte die Materie sich nicht beschränken, sondern würde sich kontinuierlich erweitern und ins Unendliche zerstreuen. Der Raum würde daher von aller Materie entleert, und infolgedessen gäbe es keine Materie mehr. Eine komprimierende Kraft ist deswegen notwendig zur Bildung der Körper. Nun kann sie nicht als „Entgegenstrebung" anderer Körper erklärt werden, weil die Existenz eines Körpers gerade eine solche Kraft voraussetzt. Kant schließt daraus: „Also muß irgendwo eine ursprüngliche Kraft der Materie, welche in entgegengesetzter Direction der repulsiven, mithin zur Annäherung wirkt, d. i. eine Anziehungskraft, angenommen werden. Da nun diese Anziehungskraft zur Möglichkeit einer Materie als Materie überhaupt gehört, folglich vor allen Unterschieden derselben vorhergeht, so darf sie nicht blos einer besonderen Gattung derselben, sondern muß jeder Materie überhaupt und zwar ursprünglich beigelegt werden. Also kommt aller Materie eine ursprüngliche Anziehung, als zu ihrem Wesen gehörige Grundkraft, zu" (4:509).

Das materielle → Ding, oder das Reale im Raum, ist dadurch möglich, dass Zurücksto-

ßungs- und Anziehungskraft einander aufheben (→ Gleichgewicht der Kräfte). Kant behauptet (vgl. 4:521; 1:485), dass die Anziehungskraft umgekehrt proportional zum Quadrat der Distanz für alle Entfernungen ($F_A = A/R^2$, bei konstantem A) und die Zurückstoßungskraft umgekehrt proportional zur dritten Potenz der Distanz für unendlich kleine Entfernungen ($F_Z = Z/R^3$, bei konstantem Z) wirken. Der Grad des Raumes, den die Materie eines Körpers erfüllt, kann durch das Gleichgewicht der beiden Grundkräften ($F_A = F_Z$) bestimmt werden ($R = Z/A$ = konstant).

5. Der Begriff der bewegenden Kräfte zusammen mit demjenigen des → Äthers (oder → Wärmestoffs) spielt eine zentrale Rolle beim Projekt eines Übergangs von den *MAN* zur Physik (vgl. 21:362) und für die Darstellung der Materie im *Op. post.* Der Übergang von den *MAN* zur Physik kann für Kant nämlich nicht bloß von den Begriffen a priori der Materie überhaupt (z. B. von Anziehung und Abstoßung überhaupt) handeln, denn dann wäre er reine Metaphysik. Er kann auch nicht aus → empirischen Vorstellungen (z. B. den Beobachtungen der → Chemie) bestehen, denn sie gehören zur Physik. Dementgegen hebt er die Prinzipien a priori der Möglichkeit der empirischen Erfahrung hervor (vgl. 21:362–363). Nun sind die bewegenden Kräfte der Materie, da sie die Elementarbegriffe der Physik ausmachen, sowohl a priori, denn sie müssen der Bewegung vorausgehen, wie auch a posteriori, insofern sie nur in der → Erfahrung aufgefunden werden können (vgl. 22:152). Die Aufgabe des Übergangs besteht also darin, die bewegenden, dem subjektiven Prinzip des Schematismus' der → Urteilskraft empirisch gegebenen Kräfte entsprechend den → Kategorien zu klassifizieren und sie dadurch von einem bloßen → Aggregat in ein → System der Physik umzusetzen.

Das *Op. post.* enthält in der Tat vielfache Entwürfe von systematischen Einteilungen aller bewegenden Kräfte, meistens nach den Kategorien der → Quantität, → Qualität, → Relation und → Modalität (vgl. z. B. 21:355–357 oder 21:530–531). Ferner muss Kant zufolge eine vollständigere Einteilung des Kräftesystems neben den unorganischen auch die organischen Kräfte berücksichtigen, denn „die *Endursachen* gehören gleichfalls zu den bewegenden Kräften der Natur deren Begriff a priori vor der Physik voraus gehen muß als ein Leitfaden für die Naturforschung um zu sehen ob und wie auch *sie ein* System derselben bilden und sich an die Metaph. anreihen lassen" (21:184).

Die Möglichkeit der Erfahrung der bewegenden Kräfte setzt als Bedingung die Existenz eines den ganzen → Weltraum durch und durch erfüllenden → Stoffes voraus. Denn von der Bewegung der Materie im leeren Raum ist keine Erfahrung möglich. Es muss daher ein → Kontinuum als das → Ganze der bewegenden Kräfte und ihrer → Verbindungen geben. Diese Materie identifiziert Kant mit dem Wärmestoff, dem hypostasierten Raum selbst, in dem sich alles bewegt (vgl. 21:223–225). Die Materie wird dann nach Kant zum sinnlichen → Gegenstand der Erfahrung, nicht mechanisch durch Zusammensetzung atomischer Elemente, sondern dynamisch durch Verbindung der bewegenden Kräfte: also nicht objektiv, sondern subjektiv (vgl. 22:526). Die bewegenden Kräfte machen, indem sie ein Subjekt affizieren, und indem dieses das Aggregat seiner empirischen Vorstellungen in einem → Bewusstsein verbindet (als Gegenstände der empirischen → Anschauung mit Bewusstsein, d. h. → Wahrnehmungen), für Kant die beweglichen → Substanzen oder *bases materiae* aus (vgl. 22:356–359).

Weiterführende Literatur

Edwards, Jeffrey: Substance, Force, and the Possibility of Knowledge. On Kant's Philosophy of Material Nature, Berkeley u. a.: University of California Press 2000.

Kaulbach, Friedrich: Der philosophische Begriff der Bewegung. Studien zu Aristoteles, Leibniz und Kant, Köln u. Graz: Böhlau Verlag 1965.

Mudroch, Vilem: Kants Theorie der physikalischen Gesetze, Berlin u. a.: de Gruyter 1987.

Pecere, Paolo: La filosofia della natura in Kant, Bari: Edizioni di Pagina 2009.

Vuillemin, Jules: Physique et métaphysique kantiennes, Paris: Presses Universitaires de France ^{2}1955, Neuausgabe 1987.

Giovanni Pietro Basile

Kraft, lebendige

‚Lebendige Kraft' (*vis viva*) ist eine auf → Leibniz (1686) zurückgehende Bezeichnung für eine physikalische Größe, die in etwa dem entspricht,

was man heute als kinetische Energie bezeichnet, nämlich das Produkt von Masse und Geschwindigkeit im Quadrat (mv^2). Der Begriff der lebendigen Kraft steht im Mittelpunkt von Kants Frühwerk *Wahre Schätzung* (vgl. 1:28–30, 1:33–41; 1:60, 1:139–159, 1:179f.), in dem Kant sich um eine vermittelnde Lösung im sogenannten ‚vis viva-Streit' unter Leibnizianern, Cartesianern und Newtonianern bemüht (→Gedanken von der wahren Schätzung…). In der vorkritischen Naturphilosophie nach 1749 wird der Begriff kaum noch erwähnt und tritt auch später nur noch vereinzelt in *MAN* und *Op. post.* auf. Weitere wichtige Stellen: 4:539; 21:105.

Verwandte Stichworte

Kraft; Gedanken von der wahren Schätzung…

Philosophische Funktion

In *Wahre Schätzung* unterscheidet Kant zwischen „freien" →Bewegungen, wie der einer „geschossene[n] Kugel[]", die sich „selber erhält und ins unendliche fortdauret, wenn keine Hinderniß sich entgegen setzt", und nicht freien Bewegungen, wie der „Bewegung einer Kugel, die von der Hand sachte fortgeschoben wird", die eine „antreibende[] Kraft" erfordern und „eben so bald verschwinde[n], als diese aufhört sie zu erhalten" (1:28). Unter gewissen Bedingungen, so Kant, gibt ein an Leibniz angelehnter Begriff der lebendigen Kraft das richtige Maß freier Bewegungen an (vgl. 1:149). Für nicht freie Bewegungen gibt hingegen der an →Descartes angelehnte Begriff der „todte[n] Kraft" (in etwa: *mv*, Impuls) das richtige Maß: „Wir haben erwiesen: daß, wenn ein Körper die Ursache seiner Bewegung in sich selber *hinlänglich* und *vollständig* gegründet hat, so daß aus der Beschaffenheit seiner Kraft verstanden werden kann, daß sie sich in ihm unverändert und frei auf immer erhalten werde, er eine lebendige Kraft habe, wenn er aber seine Kraft in sich *gar nicht* gründet, sondern damit von draußen abhängt, nur eine todte Kraft habe, die unendlich kleiner ist als jene" (1:145). – Fast 40 Jahre später, in *MAN*, bezweifelt Kant, ob „diese Benennungen toter und lebendiger Kräfte noch beibehalten zu werden verdienten" (4:539). Im *Op. post.* warnt er vor einer Verwechslung der lebendigen Kraft mit der „Lebenskraft vis vitae" (21:105; vgl. 22:210).

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Kant als Naturforscher, Bd. 1, Berlin u. a.: de Gruyter 1924, insbes. 65–144.

Schönfeld, Martin: The Philosophy of the Young Kant, Oxford u. a.: Oxford University Press 2000, insbes. 17–70, 248–261.

Watkins, Eric: „Thoughts on the true estimation of living forces and assessment of the demonstrations that Leibniz and other scholars of mechanics have made use of in this controversial subject, together with some prefatory considerations pertaining to the force of bodies in general (1746–1749). Introduction", in: ders. (Hg.): Immanuel Kant: Natural Science, Cambridge: Cambridge University Press 2012, 1–7.

Martin Schönfeld / Red.

Kraftfeld

→Sphaera activitatis (Sphäre der Wirksamkeit)

Krankheit

Krankheit (als Mangel an Gesundheit) ist eine Schwächung im Gleichgewicht der körperlichen Kräfte (vgl. 6:384). Im Anschluss an →John Browns systematische Krankheitslehre führt Kant Begriff und Einteilung der Krankheit auf eine Schwäche bzw. Stärke von Lebenskräften zurück (vgl. 6:207; 7:255). Weitere wichtige Stellen: 7:100; 7:112–115; 7:255; 12:296; 15:961–970; 22:300f.

Verwandte Stichworte

Gesundheit; Hypochondrie; Medizin; Schmerz

Philosophische Funktion

Krankheit, krankhafte Zustände des menschlichen Körpers und des Geistes, Heilungsmittel, die Aufgaben der Ärzte und – im Gegenzug und untrennbar davon – leibliche und seelische Gesundheit sind Phänomene, über die Kant aus anthropologischer, naturwissenschaftlicher, technisch-pragmatischer und moralischer Perspektive reflektiert. Neueste medizinische Erkenntnisse seiner Epoche, z. B. auf dem Gebiet der Neuroanatomie, und originelle Ideen der Medizintheorie nahm er reflektierend und kommentierend zur Kenntnis, und dies nicht bloß als interessierter Laie, sondern aufgrund seiner An-

sicht, dass die Behandlung bestimmter psychischer Erkrankungen zum Ressort der Philosophie gehörten oder zumindest in das Grenzgebiet zwischen Philosophie und Medizin fielen. Verschiedene kleine Aufsatzprojekte mit dieser Ausrichtung bezeugen Kants Willen zur Kooperation mit Fachmedizinern. Sein Interesse erstreckt sich von der allgemeinen Frage nach der Bestimmung von Krankheit und Gesundheit überhaupt über die Einteilung von Krankheiten bis zur Diagnose und Therapie einzelner Erkrankungen, unter Einbeziehung der Lösung medizinethischer Fragestellungen, schließlich auch bis zur Lösung praktischer Aufgaben wie der Organisation des Medizinalwesens (vgl. 7:26) oder der Einrichtung und Unterhaltung von Hospitälern (vgl. 6:367). Kants Beschäftigung mit Fragen der Krankheiten und ihrer Behandlung reicht zurück bis zu *Krankheiten*. Kant zitiert dabei immer wieder berühmte Vorbilder der Medizin- und Geistesgeschichte, sowohl aus der Antike (Hippokrates, die Stoiker) als auch aus der Neuzeit (Haller, Stahl, Brown u. a.). Neben Fragen der Einteilung und Heilung von Krankheiten befasst er sich vor allem mit der theoretischen und der praktischen Erklärung körperlicher und geistiger Krankheit als solcher. Er bedient sich dabei kritisch des Theorieangebotes, das die Medizin im Laufe ihrer Entwicklungsgeschichte anzubieten hatte. In den 1780er Jahren verbreitete sich die Krankheitslehre des schottischen Arztes → John Brown, gefördert durch Übersetzungen, in der deutschsprachigen gelehrten Öffentlichkeit. Kant zeigt sich als Anhänger und Kritiker des Brownschen Systems der Krankheitseinteilung (vgl. 6:207; Brief 850 an Johann Benjamin Erhard vom 10. 12. 1799, 12:296; Anm. zum Brief 850 an Johann Benjamin Erhard vom 10. 12. 1799, 13:502f.; vgl. 21:100). Dabei lässt er dessen Lehrer Cullen nicht unerwähnt (vgl. *Refl.* 1545, 15:967; *Refl.* 1548, 15:970). Das Brownsche System versteht er offenbar als Konkurrenz und Ergänzung zum Lehrsystem von → Boerhaave und → Hoffmann (vgl. *Refl.* 1538, 15:962).

1 Begriff der Krankheit im allgemeinen

Ohne dass Altwerden und Sterben selbst zu den Krankheiten zu zählen sind (vgl. *Refl.* 1540, 15:965), ist die Krankheit doch „Ursache“ und „Keim“ des natürlichen Todes (7:100). In Anknüpfung an Browns Krankheitslehre unterscheidet Kant Krankheit nach ihrer Entstehungsursache aus Schwäche oder Stärke. *Sthenie* und *Asthenie* nennt er „die Wurzel aller Krankheiten“ (*Refl.* 1548, 15:970). „Krankheit aus Stärke“ sei aber „eigentlich ein Widerspruch“ (*Refl.* 1539, 15:964; vgl. 6:384). Nach Kants Referat des „*Arzneilehrer[s]*“ gibt es nur ein einziges Prinzip zum System der Krankheitseinteilung, nämlich das Brownsche (6:207). An Brown kritisiert er aber, dass er die Krankheit aus Stärke nicht wie die aus Schwäche auch in direkte und indirekte eingeteilt habe. Die direkte Krankheit aus Stärke zeichnet sich dadurch aus, dass der Patient an einer Überschätzung seiner Lebenskraft leidet, die indirekte Krankheit aus Stärke dadurch, dass er umgekehrt seine Schwäche weniger fühlt als für seine Lebenserhaltung notwendig wäre (vgl. *Refl.* 1539, 15:963).

2 Körperliche Krankheiten

Verschiedene körperliche Gebrechen, die Kant an sich selbst wahrnahm, diskutierte er in seiner Korrespondenz mit Ärzten seines Vertrauens (u. a. mit Markus Herz, vgl. Brief 67 an Markus Herz vom 7. 6. 1771, 10:123; Brief 120 an Markus Herz vom 20. 8. 1777, 10:212f.; Brief 850 an Johann Benjamin Erhard vom 20. 12. 1799, 12:296). Er beschäftigt sich theoretisch mit körperlichen Erkrankungen, speziell mit Verdauungsunregelmäßigkeiten (vgl. 10:212f.), primär wegen ihrer kausalen Auswirkungen auf mentale Störungen. Dasselbe gilt für neurologische Ursachen. Nervenverlagerungen (Verschiebung der Nervenbahnen) im Gehirn werden z. B. als eine mögliche Ursache der Gemütsstörungen der „Verrückung“ (2:346) und des „Wahnsinn[s]“ (2:346) begriffen (vgl. 2:344–347, → Verrückung; → Wahn, Wahnsinn). Geistige Verwirrung ist in dieser Hinsicht ein Indikator für eine nervöse Störung als einer „wirkliche[n] Krankheit“ (2:340). Es kann auch einen „spastischen Zustand[] des […] Gehirns[]“ (als des Denkorgans) geben, der den gesunden Denkvorgang stört und sich in dem Unvermögen äußert, die „Einheit des Bewußtseins“ (einen Begriff) im Wechsel der Vorstellungen zu erhalten (7:113; vgl. Brief 850 an Johann Benjamin Erhard vom 10. 12. 1799, 12:296). Weitere kantische Reflexionen betreffen das Fieber (vgl. 6:408; 7:203; 7:213; *Refl.* 1545, 15:967f.), das zu den „natürlichen Zeichen“ gehört, wodurch

der Körper den Zustand des Patienten ausdrückt (7:193).

3 Mentale Krankheiten

Mentale Erkrankungen (→Gemütskrankheit) beschäftigen Kant mindestens seit *Krankheiten*. In dieser Zeit spricht er hauptsächlich von *Kopfkrankheiten* (→Versuch über die Krankheiten des Kopfes), später überwiegend von *Gemütskrankheiten*. Den Kopfkrankheiten stellt er eine „*Krankheit des Herzens*“ als „Verderben des Willens“ gegenüber (2:270), erläutert sie aber nicht. Kant sieht einen gewissen Nährboden mentaler Erkrankungen in der bürgerlichen sozialen Lebensweise (vgl. 2:269). Da die Kopfkrankheiten „Gebrechen der Erkenntnißkraft“ sind (2:270), können sie durch Vernunfturteile bedingt behandelt werden, vorausgesetzt sie sind nicht erblich (vgl. 2:271). Kant vermutet jedoch, dass die Gemütsstörungen Auswirkungen oder Erscheinungen körperlicher Leiden sind, und zwar nicht primär des Gehirns sondern der Verdauungsorgane (vgl. 2:270). Die Krankheit bricht nur allmählich aus (vgl. 7:271). Andere Behauptungen über den Ursprung solcher Krankheiten (wie z. B. zu starkes Nachdenken) beruhen auf einer irrtümlichen Verwechslung von Ursache und Wirkung (vgl. 2:270). Die Einteilung der Krankheiten des Kopfes richtet sich nach dem Grad des Mangels an kognitiven Fähigkeiten bzw. dem Vorherrschen der Leidenschaften über die Vernunft. Entsprechend der Zahl der Fähigkeiten des Gemüts gibt es drei Hauptgattungen einer Störung: die „*Verrückung*“ als Verkehrung der „Erfahrungsbegriffe“, der „*Wahnsinn*“ als Unordnung der Urteilskraft bei der verkehrten Erfahrung und der „*Wahnwitz[]*“ als Verkehrung der Vernunft bei den allgemeineren der verkehrten Urteile (2:264; →Verrückung; →Wahn, Wahnsinn; →Wahnwitz).

In der *Anthropologie* werden die Krankheiten des Gemüts neu reflektiert und eingeteilt. Die Einteilung der *Affekte* als *krankhafter Zufälle* erfolgt in der Analogie auf der Grundlage des Brownschen Systems (vgl. 7:255). Gemütskrankheiten erscheinen als Auswirkung einer „Verkehrung der natürlichen Ordnung im Erkenntnißvermögen“ (7:134). Die Unterwerfung unter *Affekte* und *Leidenschaften* sind Krankheiten des Gemüts, weil sie die „Herrschaft der Vernunft“ (7:251) ausschließen. Sie bedürfen der Prophylaxe oder der Psychiatrie (vgl. 7:251). Stärker krankheitsfördernd als Affekte sind →Leidenschaften. Sie erscheinen „wie eine Krankheit aus verschlucktem Gift oder Verkrüppelung“ (7:252).

4 Epidemische Krankheiten

In einer Notiz vermerkt Kant vier Arten epidemisch sich verbreitender Krankheitsphänomene: Ruhr, Influenza, Höhenrausch und eine aus der Atmosphäre direkt auf die Nerven *elektrisch* erfolgende Wirkung, die er „*[e]pidemische[n] Catharr*“ nennt (*Refl.* 1558, 15:978). Kant bringt sie in Zusammenhang mit einer Krankheit, die in der „Kopenhagener Zeitung“ als „epidemischer, mit *Kopfbedrückung* verbundener Katarrh“ beschrieben worden sei (7:112).

5 Heilung

Die Heilung von Krankheiten hängt bei Kant von der Art der Erkrankung und ihren Ursachen einerseits und vom Selbstverständnis des Arztes oder Therapeuten andererseits ab. Die „*Therapeutik*“ wird eingeteilt in *Chirurgie* und *Pharmazeutik* (*Refl.* 1540, 15:965). Kant favorisiert eine *hippokratische* Dreiteilung: Der Arzt („Medicus“, *Refl.* 1544, 15:966) heilt *chemisch*, indem er „Gifte“ (*Refl.* 1482, 15:681) verabreicht, „die mit den Säften eingenommen“ (*Refl.* 1545, 15:967) werden; der Chirurg *mechanisch*, der Diätetiker *dynamisch*, indem er „blos die Lebensordnung dirigirt“ (*Refl.* 1544, 15:966) und dadurch Krankheiten abhält (→Diätetik). Grundsätzlich äußert sich Kant skeptisch in Hinsicht auf die Heilwirkung „[h]eroische[r] Mittel der Aerzte“ (*Refl.* 1551, 15:971); nicht einzelne Menschen, sondern die (weise) „Vorsehung“ (*Refl.* 1551, 15:972) trifft den einer Krankheit angemessenen Einsatz von Heilmitteln. So ist dem Patienten schon das Nahrungsmittel als Arznei gedeihlich, auf das er Appetit verspürt (vgl. 7:159). Der Verabreichung von Mitteln durch den Arzt liegt oft ein *pragmatischer Glaube* zugrunde (vgl. KrV A 824 / B 852). In Bezug auf die mentalen Erkrankungen hofft Kant auf eine Allianz und Kooperation zwischen Arzt und Philosoph. Sein Leitbild ist der *philosophische Arzt*. Während dieser für die Seelenbehandlung zuständig ist, um auf den Körper zu wirken, richtet der medizinische Arzt sein Geschick unmittelbar auf den Körper (vgl. Brandt, *Über die Heilung*, S. 362–364). Kant fordert, dass in der Therapeutik

die Philosophie für den Arzt ein „*Arzeneimittel*“ werden soll (8:414).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: „Über die Heilung des Körpers soweit sie Sache der Philosophen ist. Und: Woran starb Moses Mendelssohn“, in: Kant-Studien 90, 1999, 354–366.

Brandt, Reinhard: Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants ‚Streit der Fakultäten‘, Berlin: Akademie 2003 (Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 5).

Meo, Oscar: La malattia mentale nel pensiero di Kant, Genova: Tilgher 1982.

Wiesing, Urban: „Immanuel Kant, seine Philosophie und die Medizin“, in: Gerhardt, Volker (Hg.): Kant im Streit der Fakultäten, Berlin u. a.: de Gruyter 2005, 84–116.

Werner Euler

Krater

→ Vulkan

Kraus, Christian Jacob

Deutscher Philosoph und Kameralist (1753–1807), Schüler, Freund und Kollege Kants. Kraus wurde durch seine Mutter nach den Grundsätzen des → Pietismus erzogen und nahm 1770 das Studium in Königsberg auf. Schon bald kam er in den engeren Schülerkreis Kants, der ihn 1773 als Lehrer in das Schlippenbachsche Haus empfahl und 1777 in den geselligen Kreis des Grafen Heinrich Christian von Keyserlingk einführte. Er erwarb 1780 in Halle den Magistergrad und wurde 1781 in Königsberg auf Empfehlung Kants, der hierbei auch seine eigenen hochschulpolitischen Interessen verfolgte, zum Professor der praktischen Philosophie und Kameralistik ernannt (als Nachfolger von Carl Andreas Christiani). Seitdem war er Kants bedeutendster Kollege. Zum Antritt seiner Stelle schrieb er eine Abhandlung über unfreiwillig-freiwillige Handlungen (Kraus, *De paradoxo, edi interdum actiones voluntarias homine ipso non invito solum, verum adeo reluctante*). Seine Vorlesungen bezogen sich auch auf Homer, Platon, Shakespeare, die Linguistik und die Mathematik. Die Rezeption der skeptischen Philosophie → David Humes durch Kraus ist bislang noch nicht hinreichend beachtet worden (vgl. Stark, *Kant und Kraus*, S. 199). Seit 1790 bearbeitete Kraus in seinen Vorlesungen vornehmlich staatswirtschaftliche Themen. Da Kant Kraus gefördert hatte, legte er ihm nahe, einige Rezensionen zur Verteidigung seiner Philosophie zu schreiben. In der Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung erschien 1787 eine Rezension gegen → Christoph Meiners, der in seinem *Grundriß der Geschichte der Weltweisheit* (1786) Kant angegriffen hatte. Dort wurde 1788 auch Kraus' Rezension über Johann August Heinrich Ulrichs *Eleutheriologie* veröffentlicht, in die von Kant bereitgestellte Materialien eingingen (vgl. 8:451–460; vgl. auch 8:524). Eine von Kant veranlasste Rezension über den dritten Teil von Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (unter dem Titel ‚*Über den Pantheismus*‘) übersandte Kraus an Jacobi, konnte sich aber nicht entschließen, sie zu publizieren. Obwohl Kant und Kraus während der Zeit ihrer Arbeit an diesen Rezensionen eine gemeinsame Ökonomie führten, entfernte sich Kraus intellektuell zunehmend von Kant, so dass es schließlich um 1790 zu einem Zerwürfnis zwischen ihnen kam.

Weiterführende Literatur

Stark, Werner: „Kant und Kraus. Eine übersehene Quelle zur Königsberger Aufklärung“, in: Brandt, Reinhard / Stark, Werner (Hg.): Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen, [Kant-Forschungen, Bd. 1], Hamburg: Meiner 1987, 165–200.

Voigt, Johannes: Das Leben des Professor Christian Jacob Kraus, Königsberg: Universitäts-Buchhandlung 1819.

Dirk Effertz

Kreditiv

Im wörtlichen Sinn ist ein Kreditiv ein Beglaubigungsschreiben, etwa ein solches, mit dem ein Gesandter von seinem Souverän andernorts legitimiert wird. Kant verwendet das Wort in übertragener Bedeutung, z. B. im Deduktionskapitel der *KpV*, in dem von einer „Art von Creditiv des moralischen Gesetzes“ (5:48) die Rede ist.

Verwandte Stichworte

Deduktion; Factum der (reinen praktischen) Vernunft

Philosophische Funktion
Die Ausstellung eines Kreditivs betrifft drei Parteien: eine Partei, welche die Beglaubigung ausstellt; eine zweite, der die Beglaubigung ausgestellt wird; und eine dritte, an die das Beglaubigungsschreiben gerichtet ist. Entsprechend mehrdeutig ist es, wenn ein Kreditiv jemandem oder etwas durch einen Genitiv zugewiesen wird.

Im Deduktionskapitel der *KpV* spricht Kant von einem Kreditiv *des moralischen Gesetzes*. Für Beck handelt es sich dabei um eine Beglaubigung, die dem moralischen Gesetz durch die nunmehr erwiesene Freiheit ausgestellt wird, die jedoch selbst aus der vom Akteur anerkannten Gültigkeit des moralischen Gesetzes – dem Faktum der Vernunft – folgt (vgl. Beck, *Kant's Critique of Practical Reason*, 173f.). Daraus ergäbe sich eine kohärentistische Begründung des kategorischen Imperativs. Der Argumentationsverlauf des Kapitels legt jedoch eine andere Deutung nahe. Es handelt sich nicht um eine Beglaubigung, die dem moralischen Gesetz ausgestellt wird, sondern um eine solche, die das moralische Gesetz der transzendentalen Freiheit ausstellt, um sie auf dem ihm eigentlich fremden Terrain der theoretischen Philosophie zu legitimieren (vgl. Timmermann, *Creditiv*).

Jens Timmermann

Kreutzfeld, Johann Gottlieb

Professor der →Dichtkunst in →Königsberg (1745–1784), Nachfolger von Johann Gotthelf →Lindner. Kant hielt 1777 die Opponentenrede gegen Kreutzfelds Dissertation *Dissertatio philologico poetica de principiis fictionum generaliori-bus* (vgl. 15:901–935), die sich unter anderem mit Sinnestäuschungen und poetischen Fiktionen beschäftigt. Die Opponentenrede bietet eine wichtige Quelle für Kants Dichtungstheorie und seine Unterscheidung von →Illusion und →Betrug.

Achim Vesper

Kriecherei

Kriecherei wird von Kant mit falscher →Demut gleichgesetzt (vgl. 6:420; 6:428). Weitere wichtige Stellen: 5:274; 6:185; 6:420; 6:428; 6:434.

Verwandte Stichworte
Demut; Ehrliebe; Heuchelei; Selbstschätzung

Philosophische Funktion
Neben der →Lüge und dem →Geiz gehört die Kriecherei zu den Lastern, die gegen „die Pflicht des Menschen gegen sich selbst *blos* als moralisches Wesen", d. h. gegen die Pflicht der Selbstachtung verstoßen und somit der Tugend der Ehrliebe entgegenstehen; „sie machen sich es zum Grundsatz, keinen Grundsatz und so auch keinen Charakter zu haben, d. i. sich wegzuwerfen und sich zum Gegenstande der Verachtung zu machen" (6:420).

Von einem ausgebreiteten Hange zur Kriecherei unter Menschen zeugt auch „die vorzügliche Achtungsbezeigung in Worten und Manieren selbst gegen einen nicht Gebietenden in der bürgerlichen Verfassung", in welcher Pedanterie „die Deutschen unter allen Völkern der Erde (die indische Kasten vielleicht ausgenommen) es am weitesten gebracht haben" (6:437).

Außer der Kriecherei gegenüber anderen Menschen prangert Kant auch eine religiöse Form der Kriecherei an, welche „in der winselnden erheuchelten Reue und einer bloß leidenden Gemüthsfassung die Art setzt, wie man allein dem höchsten Wesen gefällig werden könne" (5:274; vgl. 6:185).

Włodzimierz Galewicz

Krieg

Mit ‚Krieg' meint Kant zumeist die gewaltsame Auseinandersetzung zwischen →Staaten, mitunter ist jedoch auch die im nicht-rechtlichen Naturzustand liegende Bedrohung gemeint, die die Menschen dazu bringt, in die bürgerliche Gesellschaft einzutreten. Wichtige Stellen: 5:263; 6:346–348; 7:330; 8:21–25; 8:120f.; 8:365–368.

Verwandte Stichworte
Friede; Staat; Weltrepublik; Republik; Hostilität

Philosophische Funktion
1 Zwietracht
Kants Haltung gegenüber dem Krieg ist differenzierter, als es bei der Lektüre seiner Schrift *Frieden* zunächst den Anschein haben mag. Zumindest partiell hat sich seine Haltung in dieser Beziehung

verändert und vermutlich schätzt er die Rolle der Kriege in der Vergangenheit und für seine Gegenwart und Zukunft verschieden ein.

Jedenfalls hat Kant zu der „an sich […] eben nicht liebenswürdige[n] Eigenschaft[]“ menschlicher Ungeselligkeit (8:21), die er als Ursache der Kriege ausmacht (vgl. 8:24), und insbesondere zu der Rolle, welche „die Natur“ dabei spielt, ein ambivalentes Verhältnis: Zunächst betont er, es blieben in einem „arkadischen Schäferleben bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen“ (8:21), weshalb der Natur für all die unschönen Eigenschaften wie Streitlust, Ehrgeiz, Habgier und Herrschsucht Dank gebühre: „Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht“ (8:21). Der Gedanke, dass Gegensätze und Auseinandersetzungen bis zu einem gewissen Grad die menschlichen Fähigkeiten stärken und vor dem Erlahmen bewahren, findet sich auch in den späteren Werken. So heißt es in *Verkündigung* aus dem Jahre 1796, der „Hang“ oder besser noch „*Drang*“ der Philosophen, zu zanken und schließlich „in Masse gegen einander (Schule gegen Schule als Heer gegen Heer) vereinigt offenen *Krieg zu führen*“, müsse „als eine von den wohlthätigen und weisen Veranstaltungen der Natur angesehen werden […], wodurch sie das große Unglück lebendigen Leibes zu verfaulen von den Menschen abzuwenden sucht“ (8:414).

2 Das Erhabene des Krieges und der Handelsgeist

Laut *KU* (1790) hat nicht nur der metaphorische, sondern auch der reale Krieg, „wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird, […] etwas Erhabenes an sich“ (5:263). Das Erhabene des Krieges besteht darin, dass er unter den genannten Bedingungen, ähnlich wie die Naturgewalten, den Menschen die Grenzen ihrer individuellen Macht zeigt und ihnen zugleich die Möglichkeit eröffnet, dem zum Trotz die moralische Integrität zu wahren. Ein nach den genannten Regeln geführter Krieg macht „die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war und sich muthig darunter hat behaupten können“. Im Gegensatz dazu pflegt ein langer → Frieden „den bloßen Handelsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volks zu erniedrigen“ (5:263). Insbesondere im Hinblick auf den Handelsgeist scheint sich die Einschätzung Kants in den fünf Jahren bis zu *Frieden*, wo der Handelsgeist eine Triebfeder zur Beförderung des „edlen Frieden[s]“ wird (8:368), drastisch geändert zu haben. Auch die moralische Einschätzung der entsprechenden Eigenschaften erscheint differenzierter: Wenn Krieg herrscht, ist es nach wie vor recht und „billig“, den „*Kriegesmuth*“ zu loben. Wenn jedoch, dass „Krieg sei, von unmittelbarem großem Werth zu sein geurtheilt wird“, wenn in ihn „eine innere *Würde* gesetzt“ wird, wenn ihm sogar „Philosophen, als einer gewissen Veredelung der Menschheit, eine Lobrede halten“ und dabei den griechischen Ausspruch vergessen, dass das Schlimme am Kriege sei, dass er „mehr böse Leute macht, als er deren wegnimmt“, dann dient dies nunmehr als Beleg dafür, dass der Krieg „auf die menschliche Natur gepfropft zu sein“ scheint (8:365). Der Krieg ist demnach nicht naturwüchsig, sondern durch einen auf ein moralisches Fehlurteil zurückgehenden Eingriff mit der menschlichen Natur verwachsen.

3 Krieg als Triebfeder

Noch in *Anthropologie* von 1798 bleibt der Krieg trotz aller Übel, die er mit sich bringt, eine „Triebfeder“, ein „Maschinenwesen der Vorsehung“, welches die Menschen dazu bringt, aus dem „rohen“ → Naturzustand in den bürgerlichen überzugehen (7:330). Als solche Triebfeder zur Bildung der bürgerlichen Gesellschaft, in der allein die „größte Entwickelung der [menschlichen] Naturanlagen geschehen [kann]“ und die erst in einem „*weltbürgerliche[n]* Ganze[n]“ ihre Vollendung erfährt, wird der Krieg auch in *KU* aufgeführt (5:432). Bereits in *Geschichte*, wenn es darum geht, dass die Ungeselligkeit die Ursache zum Krieg zwischen den Staaten ist, hält Kant es für unvernünftig, anzunehmen, dass die Natur nur die „Wilden“ durch die Bedrohungen des Krieges zur Staatsgründung bewege, nicht aber nach allen durch Kriege verursachten Leiden, samt der Hemmung der „Naturanlagen“ durch die erforderliche Hochrüstung der Staaten dazu führen solle, „einen welt-

bürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit einzuführen, der nicht ohne *Gefahr* sei, damit die Kräfte der Menschheit nicht einschlafen, aber doch auch nicht ohne ein Princip der *Gleichheit* ihrer wechselseitigen *Wirkung und Gegenwirkung*, damit sie einander nicht zerstören" (8:25f.).

4 Krieg und Despotie

4.1 *Krieg als Hindernis der Despotie* Einen deutlichen Unterschied zum Projekt des →ewigen Friedens lässt auf den ersten Blick die Abhandlung *Mutmaßlicher Anfang* erkennen. In dieser hebt Kant bei allem Zugeständnis der Schrecken des Krieges dessen heilsame Wirkung bei der Eindämmung der Despotie hervor. Allerdings nicht in der Weise, dass durch Krieg die Despoten vertrieben würden, sondern dadurch, dass sie für die Rüstung auf den Reichtum der Bürger angewiesen sind und ihnen daher Freiheiten zum Erwerb desselben lassen müssen (vgl. 8:120f.). Dabei fällt die enge Verknüpfung von kapitalistischer Wirtschaftsform und bürgerlicher Freiheit auf, die Kant hier anscheinend voraussetzt. Er kommt zu dem Schluss: „Auf der Stufe der Cultur also, worauf das menschliche Geschlecht noch steht, ist der Krieg ein unentbehrliches Mittel, diese noch weiter zu bringen; und nur nach einer (Gott weiß wann) vollendeten Cultur würde ein immerwährender Friede für uns heilsam und durch jene allein möglich sein" (8:121).

4.2 *Republik als Hindernis des Krieges* Sieht man sich vor diesem Hintergrund die Schrift *Frieden* an, so stellt man fest, dass dort die Ziele, zu deren Erreichung der Krieg in den früheren Schriften beitragen kann, um die menschliche Kultur voranzubringen, als erreicht bzw. als unabdingbare Voraussetzung für das Gelingen des Vorhabens vorgestellt werden. Wenn der „*[e]rste[] Definitivartikel zum ewigen Frieden*" lautet: „*Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein*" (8:349), so wird die Despotie als unvereinbar mit dieser Voraussetzung angesehen. Geändert hat sich anscheinend Kants Hoffnung, der Krieg und die Notwendigkeit der Rüstung nötige die Despoten, den Bürgern Freiheit zu gewähren, da er bereits in *Gemeinspruch* betont, dem Staatsoberhaupt koste der Krieg eigentlich nichts, weshalb auch nicht der Oberherr, sondern das →Volk darüber zu entscheiden habe (vgl. 8:311). Auch das zweite Ziel, zu dessen Erreichen der Krieg mit seinen Schrecken noch beizutragen vermochte, nämlich die weltbürgerliche Vereinigung, wird im „*[z]weite[n] Definitivartikel*" zwar nicht als eine weltumspannende Zentralgewalt, wohl aber als „*Föderalism* freier Staaten" eingefordert (8:354).

4.3 *Kein Frieden auf dem Kirchhof der Freiheit* Und auch in *Frieden* will Kant keineswegs den weltweiten Frieden um jeden Preis: „nach der Vernunftidee" ist sogar der in der „*Absonderung* vieler von einander unabhängiger benachbarter Staaten" liegende Zustand des Krieges besser als die „Zusammenschmelzung" der Staaten „durch eine die andere überwachsende und in eine Universalmonarchie übergehende Macht" (8:367; vgl. 8:310f.). Auch in *Religion* bleibt Kant dabei, dass der Krieg „nicht so unheilbar böse ist, als das Grab der allgemeinen Alleinherrschaft (oder auch ein Völkerbund, um die Despotie in keinem Staate abkommen zu lassen)" (6:34 Anm.). Dies deutet darauf hin, dass die ersten beiden Definitivartikel zum →ewigen Frieden sehr bewusst auf die von Rousseau geäußerte, erst posthum publizierte Kritik am *Projet pour la paix perpetuelle des Abbé Saint-Pierre* reagieren, dessen Vorstellung eines Bündnisses der Staatsoberhäupter von Rousseau als Bündnis zur Unterdrückung der Völker gegeißelt worden war. Zu keinem Zeitpunkt kann man demnach bei Kant einen bedingungslosen Pazifismus konstatieren.

5 Das Recht des Krieges

In *MSR* wird das „Recht *zum Kriege*" (6:346), das „Recht im Kriege" (6:347) und das „Recht *nach dem Kriege*" (6:348) behandelt. Während die von Kant anerkannten Kriegsgründe – tätige Verletzung, Bedrohung, Zurüstung durch einen anderen Staat (vgl. 6:346) – durchaus im Bereich des traditionellen Völkerrechts liegen, könnte der Gedanke, dass ein „Krieg unabhängiger Staaten gegen einander […] [kein] *Strafkrieg* sein" kann (6:347; vgl. 8:346f.), eher ‚modern' klingen und die daraus gezogene Folgerung, dass weder Kolonialisierung noch gar die Versklavung der Besiegten jemals rechtmäßig sein könne (vgl. 6:348), wird noch mehr als eineinhalb Jahrhunderte benötigen, um allgemein akzeptiert zu werden.

Weiterführende Literatur
Gerhardt, Volker: Immanuel Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden', Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.
Merkel, Reinhard / Wittmann, Roland (Hg.): ‚Zum ewigen Frieden'. Grundlagen, Aktualität und Ansichten einer Idee von Immanuel Kant, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996.
Orend, Brian: War and International Justice. A Kantian Perspective, Waterloo/Ontario (Canada): Wilfrid Laurier University Press 2000.

Matthias Kaufmann

Kristallisation

Kristallisation bzw. Kristallisieren, Kristallbildung (*cristallisatio*), Anschießen ist ein Prozess des Festwerdens ursprünglich flüssiger und elastischer Materien. Die Kristallisation geschieht plötzlich, im Gegensatz zum allmählichen Gerinnen (*coagulatio*). Das Ergebnis dieses Prozesses ist der fixe, unelastische Kristall, charakterisiert durch Festigkeit, Härte, Undurchdringlichkeit und hohe Dichtigkeit, dessen beständige Struktur (Textur) sich von der Mixtur der Flüssigkeiten unterscheidet. Die Kristallisation bildet in der Natur eine Grenze zwischen dem organischen Reich und dem Mineralreich, das Kristallisieren hat etwas mit dem Pflanzenwuchs gemein – Mineralkristalle und organische Vegetabilien scheinen sich wechselseitig nachzuahmen. Wichtige Stellen: 5:418; 5:448f.; 9:369f.; 14:535; 20:217; 20:450; 22:341.

Verwandte Stichworte
Festigkeit; Flüssigkeit; Natur

Philosophische Funktion
Für Kant ist Kristallisation ein Vorgang an der Grenze zwischen Naturwissenschaft und der Theorie des Schönen: Sie trennt und verbindet organische und unorganische Materie, den Wuchs des lebendigen Organismus (Pflanze, Tier) und die träge, tote Materie der Chemie. „Die Natur verfährt in Ansehung ihrer Producte als Aggregate *mechanisch*, *als bloße Natur*; aber in Ansehung derselben als Systeme, z. B. Cristallbildungen, allerley Gestalt der Blumen, oder dem innern Bau der Gewächse und Thiere, *technisch* d. i. zugleich als *Kunst*" (20:217).

Für die Erklärung der Erdentstehung und Entwicklung der „Producte [der] Natur" (20:217) ist der Prozess der Kristallisation maßgeblich, da ursprünglich alle Steine als flüssig vorgestellt werden; ein von subtilen Erdpartikeln und mit Salzen gemischtes Wasser ergibt einen „Steinsaft", aus dem Kristalle aller Arten entstehen, die zusammengesetzt „Steine" ergeben (9:370). Nach dem Erstarren des Steinsaftes und der Mischung mit mineralischen Partikeln können sich auch Edelsteine bilden (vgl. 9:370): Das „Bergcrystall" ist z. B. in Kants Klassifikation der Mineralien eine Unterart in der Gattung der Steine (22:341). Eine Beschreibung kristallisierten Kalkspaths fand Kant in der *Erdkugel* Bergmans (vgl. 20:450). „Crystallisation ist congelation und umgekehrt. Das Starrwerden ist hiebey plotzlich. Kalkerde und Kalkspath" (14:535). Eine ausführliche Erörterung des „Krystallisirens" als Prozess des Verfestigens von ehemals Flüssigem, der „freien Bildung der Natur", gibt Kant im § 58 der *KU*, „*Vom Idealismus der Zweckmäßigkeit der Natur sowohl als Kunst, als dem alleinigen Princip der ästhetischen Urtheilskraft*", wo es nach naturwissenschaftlichen Erörterungen abschließend heißt: „Viele von jenen mineralischen Krystallisationen, als die Spatdrusen, der Glaskopf, die Eisenblüthe, geben oft überaus schöne Gestalten" (5:349). Die Analogie der Formen stützt die Vermutung einer gemeinsamen Abstammung aller Naturwesen, vom „Menschen, bis zum Polyp, von diesem sogar bis zu Moosen und Flechten und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie: aus welcher und ihren Kräften nach mechanischen Gesetzen (gleich denen, wornach sie in Krystallerzeugungen wirkt)" (5:418).

Mai Lequan

Kriterium

Kant verwendet das Wort Kriterium (bzw. *Probierstein*) zur Bezeichnung des Entscheidungsgrundes im Hinblick auf die Einlösung eines Geltungsanspruchs. Für die kritische Philosophie stellt sich die Frage nach einem Kriterium in Bezug auf das Wahre, → das Gute und das Schöne. So entdeckt die *KrV*, dass die Wahrheit eines Urteils notwendigerweise den Bezug auf eine mögliche → Erfahrung voraussetzt (vgl. KrV A 156 / B 195). Die *KpV* sieht im Sittengesetz das Kriterium der

Moralität der Handlung (vgl. 5:63). Die *KU* begründet das Urteil über das Schöne durch den Bezug auf ein freies Spiel der Erkenntnisvermögen (vgl. 5:222). Weitere wichtige Stellen: KrV A 58 / B 82f.; KrV A 227 / B 280; KrV A 785 / B 813; 4:372; 9:50f.; 16:254; 16:259; 20:347; 28:543.

Verwandte Stichworte
Wahrheit, Kriterium der; Gesetz, moralisches; Geschmacksurteil

Philosophische Funktion
Als logische Bedingung aller Wahrheit ist der Satz des Widerspruchs ein „allgemeines, obzwar bloß negatives Kriterium" (KrV A 151 / B 190), d. h., er ist eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Wahrheit, zumindest nicht für synthetische Urteile. Daher ist ein zusätzliches Kriterium der Wahrheit erforderlich, nämlich die „[Über-]Einstimmung mit dem Object", welche nur durch den Bezug auf die „es sei wirkliche oder doch mögliche" Erfahrung zu begründen ist (KrV A 156ff. / B 195ff.). In der empirischen Erkenntnis wird diese materiale Bedingung durch den Verweis auf Erfahrung erfüllt. Wenn aber die Metaphysik mit Grundsätzen verfährt, „deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt ist" (KrV A 295 / B 352), dann fehlt ein gesichertes Kriterium ihrer Wahrheit. Nur durch den direkten oder indirekten Bezug auf Erfahrung erhält ein Erkenntnisurteil objektive Realität. Für die *KpV* besteht der „Probirstein des Guten oder Bösen" in einem „praktische[n] Gesetz *a priori*", dem „*moralischen Gesetz*" (5:63). Im Gegensatz zu den beiden anderen Kritiken enthält die *KU* keine bestimmenden Prinzipien: „Ein Princip des Geschmacks, welches das allgemeine Kriterium des Schönen durch bestimmte Begriffe angäbe, zu suchen, ist eine fruchtlose Bemühung" (5:231). Das Urteil über das Schöne ist ein Produkt der reflektierenden Urteilskraft, welche die nicht durch einen Begriff von einem Zweck bestimmte Form der Zweckmäßigkeit in dem „freien Spiel[] der Erkenntnisvermögen" zum Ausdruck bringt (5:217; vgl. 5:227f.).

Claude Piché

Kritik

Der Terminus ‚Kritik' hat für Kant eine sowohl *negative* als auch *positive* Konnotation. In Kants berühmter Erklärung mit Bezug auf eine „*Kritik der reinen Vernunft*" sind beide Konnotationen enthalten: „Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie *unabhängig von aller Erfahrung* streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Gränzen derselben, alles aber aus Principien" (KrV A XII).

Kritik hat eine positive Funktion, insofern sie die Möglichkeit einer →Metaphysik und die Bestimmung ihrer Quellen aus Prinzipien begründen will. Kritik hat demgegenüber insofern eine negative Funktion, als sie die Unmöglichkeit von Metaphysik oder besser ihre Reichweite und Grenzen aufweist. In ihrer negativen Bedeutung deckt Kritik Mängel im menschlichen Denken auf. Das betrifft vor allem die Anmaßung der →menschlichen Vernunft, ungeprüfte dogmatische Ansprüche auf theoretische →Erkenntnis jenseits der Grenzen menschlicher →Sinnlichkeit zu erheben sowie andererseits skeptische Behauptungen, dass überhaupt keine philosophische Erkenntnis möglich sei. Sie legt aber auch die menschliche Veranlagung offen, den Gebrauch der →praktischen Vernunft auf ihre instrumentelle Rolle in der Verfolgung empirischer Glückserwartungen einzuschränken, anstatt zu erkennen, dass die Vernunft einen reinen praktischen Gebrauch hat, in dem sie unabhängig von Glückserwartungen ihre eigenen Ziele setzt. In ihrer positiven Bedeutung besteht Kritik also erstens in der Bestimmung der grundlegenden Prinzipien menschlichen Denkens und Handelns, auf denen die kritische Einschätzung der Ansprüche des metaphysischen →Dogmatismus und →Skeptizismus gründen. Kritik spielt aber noch eine weitere positive Rolle, indem sie begründet, dass praktische Vernunft sowohl einen reinen, als auch einen bloß empirischen Gebrauch hat.

Auch in der *KU* sind sowohl der positive wie der negative Sinn von Kritik wirksam: Der positive Sinn in den Argumentationen, dass universell gültige →Geschmacksurteile möglich und dass →teleologisch über die →Natur zu urteilen, sowohl möglich als auch notwendig ist, der negative Sinn in den Argumentationen, dass, den Ansichten vieler Vorgänger Kants entgegen, die

universelle Gültigkeit des Geschmacksurteils weder von apriorischen → Regeln der Einschätzung der Vorzüge ihrer Objekte abhängt noch zu solchen Regeln führt, und dass, wiederum entgegen den Ansichten vieler seiner Vorgänger, die natürliche und notwendige menschliche Veranlagung, teleologisch über die Natur zu urteilen, nur Anlass zu regulativen, nicht zu konstitutiven Prinzipien wissenschaftlicher Forschung gibt und im Speziellen keine Veranlassung für einen spekulativen Beweis der Existenz Gottes (einen → physikotheologischen Gottesbeweis oder einen Beweis aus der zweckmäßigen Gestaltung der Welt) darstellt. Wie die beiden früheren *Kritiken*, argumentiert auch *KU* dafür, dass die Existenz Gottes nur aus moralischen, nicht aus theoretischen Gründen bewiesen werden kann. Weitere wichtige Stellen: KrV A XII; KrV A 11–14 / B 25–28; KrV A 739 / B 767; KrV A 750–752 / B 778–780; KrV A 760–761 / B 788–789; 4:391; 5:3; 5:5–7; 5:15–16; 5:168–169; Brief an Marcus Herz, 21. 2. 1772, 10:129–135; Brief an Marcus Herz, 24. 11. 1776, 10:198–199; Brief an Marcus Herz, 20. 8. 1777, 10:211–214; *Refl.* 3716, 17:255–259; *Refl.* 3964, 17:368; *Refl.* 4148, 17:434; *Refl.* 4892, 18:21; *Refl.* 5063, 18:77; *Refl.* 5070, 18:78–79; *Refl.* 5073, 18:79–80; *Refl.* 5089, 18:84; *Refl.* 5645, 18:287–294; *Refl.* 6050, 18:434–437; *Refl.* 6317, 18:623–624; 20:195.

Verwandte Stichworte

Vernunft; Kritik der reinen Vernunft; Kritik der praktischen Vernunft; Kritik der Urteilskraft; Idealismus, transzendentaler; a priori / a posteriori; Antinomie; Skeptizismus; Dialektik, transzendentale (der reinen Vernunft); Dogmatismus; Ideal der reinen Vernunft; Paralogismen der reinen Vernunft; Postulate der reinen praktischen Vernunft; Postulate des empirischen Denkens; Gottesbeweise; Baumgarten, Alexander Gottlieb; Hume, David; Leibniz, Gottfried Wilhelm; Locke, John; Meier, Georg Friedrich; Wolff, Christian

Vorgeschichte und historischer Kontext

Das moderne Wort Kritik und seine Verwandten in anderen europäischen Sprachen (speziell das französische *critique* und das englische *criticism*) hat aus seiner langen Geschichte, die auf das griechische Verb *χρίνο* zurückgeht und dessen Bedeutungen *unterscheiden*, *auswählen*, *Streit schlichten*, *urteilen* und *erläutern* oder *interpretieren* umfassen, verschiedene Bedeutungen angenommen, die für seinen kantischen Gebrauch relevant sind (von Borman/Holzhey, *Kritik*). Eine Bedeutung, den das Wort in der Antike angenommen und bis zur Gegenwart bewahrt hat, ist der, den es im Ausdruck ‚literarische Kritik' hat, was an die Beschreibung, Interpretation und Bewertung literarischer und anderer Texte und anderer Formen der Kunst denken lässt. Diese Bedeutung war zu Kants Zeiten geläufig, wie aus dem Werk *Elements of Criticism* von Henry Home, Lord Kames aus dem Jahr 1762 klar hervorgeht (die Übersetzung ins Deutsche begann 1763 und war Kant sicher bekannt; vgl. den Brief von Marcus Herz vom 9. Juli 1771, 10:126). Eine zweite Bedeutung, die dem Wort seit langem zukommt, ist der des Aufdeckens von → Fehlschlüssen und Falschheiten. Dies ist der Sinn des Wortes im Titel von Pierre Bayles *Dictionnaire historique et critique*, das zuerst 1697 publiziert wurde – ein grundlegendes Werk für die gesamte europäische → Aufklärung. Aber das Wort hat noch eine dritte Bedeutung angenommen, die die Untersuchung und Aufstellung der grundlegenden Erkenntnisprinzipien benennt, auf deren Grundlage die Unterscheidung zwischen wahren und falschen Erkenntnisansprüchen und zwischen gültigen und fehlgeleiteten Argumentationen gemacht werden kann. Dieser Sinn wurde im sechzehnten Jahrhundert von Petrus Ramus hervorgehoben, der die stoische Unterscheidung zwischen *τοπική* und *κριτική* oder *inventio* und *diiudicum* wiederbelebte. Jenes umfasst die Findung von Argumenten und dieses ihre Unterscheidung in gültige und ungültige Argumente auf der Basis fundamentaler Prinzipien (von Borman/Holzhey, *Kritik*, S. 1256). Bayles Gebrauch des Terminus nimmt den kantischen Gebrauch zur Benennung der Enthüllung der ungerechtfertigten Ansprüche – sowohl des Dogmatismus als auch des Skeptizismus – vorweg. Demgegenüber benennt der ramistische Gebrauch des Begriffs auch die Bestimmung der ersten Prinzipien, auf denen Kritik im Sinne von *inventio* gegründet sein muss. Kant verwendete somit klarerweise den Begriff in der hier bestimmten zweiten und dritten Bedeutung. Es könnte scheinen, dass die erste Bedeutung in Kants Gebrauch keine Rolle spiele. Jedoch gebrauchte er den Begriff auch in diesem Sinn; und zwar nicht nur, wenn er die Praktiken

der Literatur- und Kunstkritiker unmittelbar diskutiert (vgl. z. B. 5:285f.), sondern auch während der langen Periode, in der er die Idee der → Ästhetik als einer → Wissenschaft zurückwies und den Standpunkt vertrat, dass es nur eine → empirisch begründete „Kritik des Geschmacks" geben könne (KrV A 21 Anm. / B 35 Anm.). Diesen Standpunkt vertrat er selbst bis zur *KU*, in der er dafür argumentierte, dass Geschmacksurteile zwar auf einer apriorischen Begründung beruhen müssen, aber nicht auf bestimmten apriorischen Regeln.

In seinen frühen Arbeiten gebrauchte Kant den Ausdruck ‚Kritik' selten, jedoch zeigt ein bedeutsames Vorkommen des Terminus in *Nachricht*, dass er den Begriff von einem frühen Stadium an in einer zweifachen Bedeutung verstanden hat. Er benennt sowohl die negative Bewertung von Fehlschlüssen und Falschheiten, aber auch positiv die Aufstellung fundamentaler Prinzipien, auf denen eine solche negative Bewertung beruhen muss. Er schreibt in einer Darstellung der Intentionen seiner Logik-Vorlesungen: „Von dieser Wissenschaft sind eigentlich zwei Gattungen. Die von der ersten ist eine Kritik und Vorschrift des *gesunden Verstandes* […]. [G]leichsam die Quarantaine (wofern es mir erlaubt ist mich also auszudrücken), welche der Lehrling halten muß, der aus dem Lande des Vorurtheils und des Irrthums in das Gebiet der aufgeklärteren Vernunft und der Wissenschaften übergehen will. Die zweite Gattung von Logik ist die Kritik und Vorschrift der *eigentlichen Gelehrsamkeit* und kann niemals anders als nach den Wissenschaften, deren Organon sie sein soll, abgehandelt werden" (2:310). Kants Gebrauch des Terminus ‚Kritik' benennt hier deutlich sowohl im Negativen das Vorhaben, → Vorurteile aufzudecken, als auch im Positiven die Aufgabe, ein → Organon bzw. eine Sammlung erster Prinzipien der Wissenschaften zu erstellen. Jedoch deutet er darauf hin, dass ein solches Organon eher aus den Wissenschaften abgeleitet werden wird, als dass es ihnen ihre Grundlage gäbe, denn Kant hatte seine eigene Theorie der synthetischen Erkenntnisprinzipien → a priori noch nicht entwickelt. Da er das Logik-Textbuch *Auszug* von Georg Friedrich Meier, dem Schüler Baumgartens, verwendete, bemerkt Kant auch, dass „[…] die sehr nahe Verwandtschaft der Materien Anlaß giebt, bei der *Kritik der Vernunft* einige Blicke auf die *Kritik des Geschmacks*, d. i. die *Ästhetik*, zu werfen, davon die Regeln der einen jederzeit dazu dienen, die der anderen zu erläutern, und ihre Abstechung ein Mittel ist, beide besser zu begreifen" (2:311). Kant gebraucht in dem Ausdruck ‚Kritik *des Geschmacks*' den Begriff im traditionellen Sinn der Interpretation und Bewertung der Literatur und der schönen Künste. Jedoch lässt seine Behauptung, dass wir aus dem Kontrast zwischen den Regeln der ‚Kritik *der reinen Vernunft*' und der ‚Kritik *des Geschmacks*' lernen können, auf seinen Standpunkt schließen, dass letztere nicht im gleichen Sinne wie erstere wissenschaftlich genannt werden kann.

Manchmal behält sich Kant den Terminus ‚Critick' für den negativen Sinn „eine Wissenschaft nicht der Hervorbringung, sondern der Beurtheilung Gewisser Dinge" (*Refl.* 4148, 17:434) vor, in *KrV* jedoch gebraucht Kant den Begriff Kritik zur Befassung sowohl der positiven Aufgabe, die Grundlagen eines Organons synthetischer Erkenntnisprinzipien *a priori* zu legen, als auch der negativen Aufgabe, die Ansprüche sowohl des Dogmatismus als auch des Skeptizismus auf der Basis dieser Grundlegung zu unterminieren. In der langen Reifungszeit des Werkes gebrauchte Kant den Begriff zu Anfang nicht in diesem zweifachen Sinn. Zwar kommt die Wendung „Critik der reinen Vernunft" in Kants eigenen Notizen schon 1769 vor (*Refl.* 3964, 17:368), doch nannte Kant in seinen frühesten Briefen an seinen ehemaligen Studenten Marcus Herz über sein Vorankommen am Werk das geplante Buch „*Die Grentzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*" (Brief vom 21. Februar 1772, 10:129; vgl. auch den Brief vom 7. Juni 1771, 10:123). Obwohl das Wort ‚Grentzen' auf die negative Aufgabe schließen lässt, Erkenntnisansprüche zu kritisieren, die das, was jenseits dieser Grenzen liegt, betreffen, betont Kant diesen Aspekt seines vollendeten Werkes in diesen Briefen nicht. Stattdessen beschreibt er in seinem Brief an Herz aus dem Jahr 1771 sein Vorhaben in ausschließlich positiver Begrifflichkeit: „das Verhältnis der vor die Sinnenwelt bestimten Grundbegriffe und Gesetze zusammt dem Entwurfe dessen was die Natur der Geschmackslehre, Metaphysick u. Moral ausmacht enthalten soll etwas ausführlich auszuarbeiten" (Brief vom 7. Juni 1771, 10:123). Und er betont in seinem Brief im Jahre 1772 an Herz wiederum die konstruktive Seite seines Vorhabens: sein geplantes Buch sollte „zwey Theyle"

umfassen, „einen theoretischen und practischen. Der erste enthielt in zwey Abschnitten 1. Die *phaenomologie* überhaupt. 2. Die Metaphysik, und zwar nur nach ihrer Natur u. Methode. Der zweyte ebenfalls in zwey Abschnitten 1. Allgemeine Principien des Gefühls des Geschmacks und der sinnlichen Begierde. 2. Die erste Gründe der Sittlichkeit“ (Brief vom 21. Februar 1772, 10:129). Kant berichtet Herz in diesem Brief, dass sein Vorankommen von der positiven grundlegenden Aufgabe aufgehalten würde, welche den Schlüssel zum Geheimnis aller Metaphysik enthalte, d. h. die Frage zu beantworten: „auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desienigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“ (Brief vom 21. Februar 1772, 10:130). Die Beantwortung dieser Frage würde erfordern, dass Kant seiner schon entwickelten Theorie unserer apriorischen Kenntnis der Formen der reinen und empirischen → Anschauung eine Theorie unserer apriorischen Erkenntnis der → Kategorien hinzuzufügen habe, um dann diese beiden Quellen einer apriorischen Erkenntnis zu verbinden, um sowohl die synthetisch-apriorischen Prinzipien der apriorischen Erkenntnis und Wissenschaft, wie auch die Begrenzung jener Prinzipien und aller besonderen Erkenntnis, die auf ihrer Grundlage erworben wird, auf → Erscheinungen statt auf → Dinge an sich hervorzubringen (Kants → transzendentaler Idealismus). In diesem Projekt würde Kants positiver Ansatz der Möglichkeit einer → synthetischen Erkenntnis a priori nicht nur den Skeptizismus, der die Möglichkeit unserer Erkenntnis aus ersten Prinzipien betrifft, widerlegen, sondern auch den dogmatischen Anspruch einer metaphysischen Erkenntnis und ihrer begrifflichen Fassung jenseits der → Grenzen der Sinnlichkeit unterminieren. D. h., seine positive Aufgabe, die Grundlage der Erkenntnis zu ermitteln, würde den Weg für sein negatives Vorhaben aufzeigen, die Ansprüche des Skeptizismus sowie des Dogmatismus zu untergraben. Aber erst nachdem Kant 1776 Herz erläutert hatte: „Sie wissen: daß das Feld der, von allen empirischen *Principien* unabhängig urtheilendenden, d. i. reinen Vernunft müsse übersehen werden können, weil es in uns selbst *a priori* liegt und keine Eröfnungen von der Erfahrung erwarten darf. Um nun den ganzen Umfang desselben, die Abtheilungen, die Grenzen, den ganzen Inhalt desselben nach sicheren *principien* zu verzeichnen und die Marksteine so zu legen, daß man künftig mit Sicherheit wissen könne, ob man auf dem Boden der Vernunft, oder der Vernünfteley sich befinde, dazu gehören: eine Critik, eine Disciplin, ein Canon und eine Architektonik der *reinen Vernunft*“ (Brief vom 24. November 1776, 10:199), eröffnete er ihm, dass er nunmehr beabsichtige, sein geplantes Werk „Critik der reinen Vernunft“ zu nennen (Brief an Herz vom 20. August 1777, 10:213). In diesen Passagen unterscheidet Kant zunächst zwischen der positiven, konstruktiven Aufgabe seines Werkes (*Canon*) und seiner negativen, destruktiven Aufgabe (Critik). Indem er aber diesen letzten Terminus für den spezifischen Titel seines Buchs verwendet, macht er deutlich, dass in der Bedeutung von Kritik sowohl das Negative als auch das Positive, und ersteres auf der Grundlage von letzterem, befasst ist.

Philosophische Funktion

1 Kritik der reinen Vernunft

1.1 *Die Idee einer Kritik der reinen Vernunft* Bekanntlich sagt Kant in der Vorrede zur ersten Auflage der *KrV*, dass er seinen Titel „*Kritik der reinen Vernunft*“ nicht als „eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie *unabhängig von aller Erfahrung* streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Gränzen derselben, alles aber aus Principien“ (KrV A XII) verstehe. Das mag unaufrichtig erscheinen. Kants Behauptung, dass er die Quellen, den Umfang und die Grenzen der Metaphysik bestimmen werde, beruft sich unmissverständlich auf John Lockes Aussage, dass es der Zweck seines *Essay concerning Human Understanding* sei „to enquire into the Original, Certainty, and Extent of humane knowledge“ (Locke, *Essay*, I.I. § 2, S. 43). Des Weiteren ist das ganze Buch in Form einer Antwort auf Christian Wolffs System der Metaphysik strukturiert. Kants Werk unterteilt sich in eine *Transzendentale Ästhetik* (KrV A 19–49 / B 33–73) und eine *Transzendentale Analytik* (KrV A 64–292 / B 89–349), die Wolffs „Allgemeine Ontologie“ ersetzen (Kants Anspielung an Wolff ist unmissverständlich, wenn er sagt: „der stolze Name einer Ontologie […] muß dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen

Verstandes Platz machen", KrV A 247 / B 304) und eine „*Transzendentale Dialektik* (KrV A 293–704 / B 349–732), die wiederum die drei Disziplinen der →speziellen Metaphysik der rationalen →Psychologie, der →rationalen Kosmologie und der rationalen →Theologie destruiert, jene drei Disziplinen auf die, obgleich in umgekehrter Ordnung, der Titel von Wolffs Werk aus dem Jahr 1720 *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* (die sogenannte *Deutsche Metaphysik*) verweist (vgl. auch KrV A 846 / B 874). Auch wenn Wolff klarerweise Kants Focus in seiner Kritik der dogmatischen Metaphysik darstellt, erweist sich schließlich David Hume sogar noch deutlicher als das Ziel von Kants Angriff auf den Skeptizismus. Sowohl →Wolff als auch →Hume werden von Kant in der finalen Zusammenfassung der gesamten *KrV* erwähnt: „Was nun die Beobachter einer *scientifischen* Methode betrifft, so haben sie hier die Wahl, entweder *dogmatisch* oder *sceptisch*, in allen Fällen doch die Verbindlichkeit, *systematisch* zu verfahren. Wenn ich hier in Ansehung der ersteren den berühmten *Wolff*, bei der zweiten *David Hume* nenne, so kann ich die übrigen meiner jetzigen Absicht nach ungenannt lassen. Der *kritische* Weg ist allein noch offen" (KrV A 856 / B 884; vgl. Hatfield, *Prolegomena and Critiques of Pure Reason* und Watkins, *Metaphysics of Causality* für gegenteilige Ansichten zur Bedeutsamkeit der Rolle Humes in Kants Konzeption der *KrV*). Gleichwohl ist Kants Aussage, trotz dieser stillschweigenden oder ausdrücklichen Bezugnahme auf die Werke seiner Vorgänger, nicht unaufrichtig. Denn in seiner Sicht sind Wolffs Dogmatismus und Humes Skeptizismus nicht einfach schlechte Philosophie; vielmehr sind die dogmatischen →Anmaßungen der reinen Vernunft auf theoretische Erkenntnis jenseits der Grenzen der Sinnlichkeit zwar fehlerhafte, aber doch ganz natürliche →Illusionen des menschlichen Geistes, wie Kant in der Vorrede der *KrV A* ausführt (vgl. KrV A VIIf.), und der Skeptizismus stellt eine ebenso natürliche Antwort auf einen solchen natürlichen Dogmatismus dar, obwohl es genauso natürlich für solche Anlagen des menschlichen Geistes ist, dass sie ihren Ausdruck in philosophischen Büchern und Systemen finden. So kritisiert Kant, wenn er Wolff und Hume kritisiert, nicht einfach Bücher und Systeme, sondern er kritisiert die natürlichen Illusionen der menschlichen Vernunft auf der Grundlage einer sicheren Bestimmung der ihr eigenen Fundamente. In der Tat setzt Kant voraus, dass selbst dann, wenn einmal seine positive wie auch seine negative Kritik der menschlichen Vernunft vollendet sein sollte, die Illusionen der Metaphysik in einem gewissen Sinne bestehen bleiben werden – gerade so wie der Mond zunächst beim Aufgang über dem Horizont größer erscheint, als wenn er seine volle Höhe erreicht hat, und dies selbst dann noch, nachdem wir aus den Wissenschaften der Astronomie und der Optik gelernt haben, dass es sich nicht so verhält, und auch nachdem wir eingesehen haben, warum es uns so erscheint (vgl. KrV A 297 / B 353f.).

Tatsächlich sind in Kants Sicht die Gegenstände des natürlichen Dogmatismus, die den philosophischen Dogmatismus veranlassen, nämlich besonders die Ideen →Gottes und der freien und unsterblichen →Seele, die keine Erkenntnis ergeben können, da sie jenseits der Grenzen der menschlichen Sinnlichkeit liegen, mehr als nur verbleibende Illusionen. Dies leitet die letzte Stufe der Kritik in Kants System ein, auf der er von einer negativen Einschätzung der dogmatischen Metaphysik zu einem positiven, aber praktischen Gebrauch der Vernunftideen übergeht. Die Zurückweisung des dogmatischen Gebrauchs dieser →Ideen, zu welcher die kantische Untersuchung der Fundamente der menschlichen Erkenntnis führt, ist eine Zurückweisung der Anmaßung, *theoretische* oder →spekulative Erkenntnis mit Hilfe dieser Ideen, ohne Begrenzung auf die menschliche Sinnlichkeit, zu erlangen. Aber gerade diese Grenzen der menschlichen Sinnlichkeit bedeuten, dass theoretische Aussagen über das, was jenseits dieser Grenzen liegt, *weder* bestätigt *noch* widerlegt werden können, und somit, dass diese Ideen für *praktische* →Zwecke gebraucht werden können, sofern dies durch die Bedingungen der Möglichkeit der →Moral gewährleistet und erfordert ist. Kant betont diesen Punkt in der Vorrede der *KrV B* vermittels eines expliziten Kontrasts zwischen den negativen und den positiven Rollen von Kritik: „Man wird bei einer flüchtigen Übersicht dieses Werks wahrzunehmen glauben, daß der Nutzen davon doch nur *negativ* sei, uns nämlich mit der speculativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen, und das ist auch in der That ihr erster Nutzen. Dieser aber wird alsbald *positiv*, wenn man sich inne

wird, daß die Grundsätze, mit denen sich speculative Vernunft über ihre Grenze hinauswagt, in der That nicht *Erweiterung*, sondern, wenn man sie näher betrachtet, *Verengung* unseres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben, indem sie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der sie eigentlich gehören, über alles zu erweitern und so den reinen (praktischen) Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Daher ist eine Kritik, welche die erstere einschränkt, so fern zwar *negativ*, aber, indem sie dadurch zugleich ein Hinderniß, welches den letzteren Gebrauch einschränkt, oder gar zu vernichten droht, aufhebt, in der That von *positivem* und sehr wichtigem Nutzen" (KrV B XXIV–XXV).

Die konstruktive oder positive Darstellung der menschlichen Erkenntnis, die den Kern der *KrV* ausmacht, führt zu der negativen Darstellung der theoretischen Metaphysik, die ihre zweite Hälfte umfasst. Aber dies befreit wiederum den praktischen Gebrauch der reinen Vernunft von der Begrenzung auf die bloße Sinnlichkeit und führt zu dem positiven Ergebnis, dass die praktische Vernunft das reine Moralprinzip in sich aufnehmen kann und nicht auf empirische Glücksprinzipien limitiert ist. Während in der theoretischen Philosophie die positive Kritik der Erkenntnis zu einer negativen Kritik der Metaphysik führt, führt in der praktischen Philosophie die negative Kritik der empirischen Vernunft zu einer positiven Kritik der reinen praktischen Vernunft.

Am Ende der Einleitung der *KrV A* erklärt Kant, dass das, was er zuvor umrissen hat – nämlich seine Beschreibung und sodann die Lösung des Problems einer synthetischen Erkenntnis *a priori* – zu der „Idee einer besondern Wissenschaft, die zur Kritik der reinen Vernunft dienen könne" (KrV A 11), führt. In der zweiten Auflage ändert er die Wörter „dienen könne" in „heißen kann" (KrV B 24). Die erste Formulierung legt nahe, dass Kants positive Erkenntnistheorie eher das Fundament der Kritik der reinen Vernunft darstellt, als dass sie ihr Teil wäre, demgegenüber legt die zweite Formulierung nahe, dass sowohl die positive Theorie als auch der negative Angriff auf die spekulative Metaphysik Teile der Kritik sind. Spätere Formulierungen in der *KrV* bestätigen, dass sowohl die konstruktiven wie auch die destruktiven Anteile der kantischen Argumentation Teile der Kritik ausmachen. Somit sagt Kant, dass die negative Aufgabe, nämlich „den Grenzen meiner möglichen Erkenntniß *kritisch* nachzuforschen", nicht „empirisch, aus *Beobachtung*, sondern allein kritisch, durch *Ergründung* der ersten Quellen unserer Erkenntniß" (KrV A 758 / B 786) ausgeführt werden kann. Aber auf beiden Wegen erfordert das Projekt der Kritik eine Bestimmung der ersten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis; diese enthält dann die Grenzen einer solchen Erkenntnis, die ihrerseits den Raum für den Glauben freigibt, der indessen eine vielmehr praktische denn eine theoretische Begründung erfahren muss.

1.2 *Die positive Kritik* Die zentralen Schritte der kantischen Argumentation sind die folgenden: Zunächst versucht Kant in der *Transzendentalen Ästhetik* (KrV A 19–49 / B 33–73) zu begründen, dass wir eine synthetisch-apriorische Kenntnis von Raum, Zeit und ihren formalen Darstellungen in der →Mathematik besitzen, was er nur dann für möglich hält, wenn Letzteres bloß unsere eigenen Formen der Sinnlichkeit und unserer Erscheinungen der →Gegenstände in der Sinnlichkeit beschreibt und nicht die Dinge an sich, die unseren Formen der Repräsentation nur kontingenterweise, aber nicht notwendiger Weise entsprechen könnten (vgl. KrV A 26 / B 42; KrV A 46–49 / B 64–66; 4:287). Diese Position, Kants *transzendentaler Idealismus*, ist die Grundlage für Kants Zurückweisung des Skeptizismus wie auch des Dogmatismus: die Gültigkeit von synthetisch-apriorischer Erkenntnis wird für Gegenstände, wie sie uns erscheinen, gesichert, aber eine dogmatische Erkenntnis jener Dinge, wie sie an sich sind, wird uns verwehrt.

Dann argumentiert Kant in der *Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe* (KrV B 129–169) (in einer Weise, deren Details kontrovers bleiben) dafür, dass die transzendentale →Einheit der Apperzeption, d. h. unser →Bewusstsein der notwendigen numerischen Einheit des Selbst, ohne eine apriorische Synthesis von Vorstellungen nicht möglich ist (vgl. KrV A 105ff.; KrV A 111f.; KrV A 117 Anm.; KrV B 133; KrV B 134–143). Dieser Synthesis entsprechen die reinen Kategorien des Verstandes; sie begründen somit eine synthetisch-apriorische Erkenntnis von Gegenständen, die von der apriorischen Gültigkeit der reinen Kategorien abhängig ist. Diese können allerdings nur dann Erkenntnis ergeben, wenn sie

auf sinnliche Anschauungen, d. h. auf Erscheinungen, angewendet werden. In der Deduktion der *KrV B* macht Kant seine doppelte kritische Antwort auf den Skeptizismus wie auf den Dogmatismus explizit: § 21 (vgl. KrV B 144–146) legt dar, dass die Kategorien notwendiger Weise auf *alle* Erscheinungen angewendet werden können, somit wird der Skeptizismus in Hinsicht auf die Kategorien abgewiesen; die §§ 22–25 (vgl. KrV B 146–159) machen indessen deutlich, dass sie auch *nur* auf Erscheinungen angewendet werden können, und dies sogar in den Fällen des → inneren Sinns oder der Vorstellung des Selbst. Die Kategorien sind somit in Hinsicht auf Dinge an sich nicht von dogmatischem Nutzen, und sogar im Falle der Erkenntnis unserer selbst sind sie dies nicht.

Kant führt in der *Analytik der Grundsätze* (KrV A 130–292 / B 169–349) weiter aus, dass die Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf die apriorischen Formen unserer apriorischen Anschauungen zu synthetischen Grundsätzen des reinen Verstandes führt, vor allem zu dem Gesetz der allgemeinen Kausalität, aber wiederum gilt, dass diese Gesetze nur für Erscheinungen gültig sind. So wird im Besonderen der → Satz vom zureichenden Grund als eine Grundlage möglicher Erfahrung bewiesen, aber nur für mögliche Erfahrung, nicht für Dinge an sich (vgl. KrV A 201 / B 246).

1.3 *Die negative Kritik* Kants destruktive Kritik der allgemeinen Ontologie beginnt in den letzten Abschnitten der *Transzendentalen Analytik* (KrV A 64–292 / B 89–349), nämlich der Diskussion der *Postulate des empirischen Denkens überhaupt* (KrV A 218–226 / B 265–274) und dem Kapitel über die *Unterscheidung aller Gegenstände in Phaenomena und Noumena* (KrV A 235–261 / B 294–316). Erstere entwickelt eine Argumentation, der zufolge die Modalkategorien, wie alle anderen Kategorien auch, nur in einer Anwendung auf sinnliche Anschauungen Verwendung finden können. Somit untergräbt dieses Kapitel eine Grundlegung der dogmatischen Metaphysik im uneingeschränkten Gebrauch von Modalkategorien, die im ontologischen Argument gipfelte, das aus der notwendigen Vollkommenheit auf die notwendige Existenz Gottes schloss (→ Gottesbeweis, ontologischer). Das Kapitel über die → Phaenomena und → Noumena vertritt die Ansicht, dass wir den Begriff eines Noumenon – eines Gegenstandes allein der reinen Vernunft – in einem negativen Sinn, um die Limitierung unserer Erkenntnis auf sinnliche Anschauung auszudrücken, gebrauchen können, aber nicht in einem positiven Sinn, indem die reine Vernunft allein Erkenntnis der Gegenstände oder deren Eigenschaften jenseits der Grenzen der menschlichen Sinnlichkeit ergeben würde.

Die *Transzendentale Dialektik* (KrV A 293–704 / B 349–732) wird dann von Kants Kritik der drei Disziplinen der speziellen Metaphysik beherrscht. In den *Paralogismen der reinen Vernunft* (KrV A 341–405 / B 399–432) legt Kant dar, dass die formale Einheit der Vorstellung des Selbst nicht mit einer substantiellen Kenntnis des Selbst, als einer einfachen und unsterblichen Substanz verwechselt werden darf; eine Erkenntnis des Letzteren würde zudem Anschauung erfordern, aber eine solche Art von Anschauung können wir niemals haben. In den *Antinomien der reinen Vernunft* (KrV A 405–642 / B 432–670) argumentiert Kant, dass die dogmatische Metaphysik sich durch innere Widersprüche zerrissen darstellt, die nur durch den von ihm begründeten transzendentalen Idealismus aufgelöst werden können. Unauflösbare Streitigkeiten über die → Endlichkeit oder → Unendlichkeit des Ausmaßes und der Teilbarkeit des Kosmos können durch die transzendental-idealistische Position zur Ruhe gebracht werden, insofern Raum und Zeit bloße Formen der Sinnlichkeit und nicht Eigenschaften der Dinge an sich und somit in ihrem Ausmaß unbestimmt sind. Da sie stets unbegrenzt erweiterbar sind, sind sie nicht endlich, aber sie sind auch nicht aktual unendlich. Weiterhin können Streitigkeiten darüber, ob → Freiheit mit der kausalen Gesetzmäßigkeit der Reihe der Erscheinungen vereinbar oder unvereinbar ist und ob die Reihe der Erscheinungen als eine Reihe von Zufälligem eine notwendige Ursache haben kann, durch den transzendental-idealistischen Gedanken aufgelöst werden: Obwohl weder Freiheit jenseits der Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens noch absolute → Notwendigkeit innerhalb des Bereichs der Erscheinungen dargestellt werden können, so können sie doch im noumenalen → Grund der Erscheinungen *gedacht*, wenn auch nicht *erkannt* werden. Durch die Auflösung dieser Streitfälle vermeidet Kants Kritik den Skeptizismus, sie untergräbt zudem den Dogmatismus, aber sie hält die Möglichkeit eines Glaubens an die Existenz

menschlicher Freiheit und an Gott offen, und zwar aus praktischen, anstatt aus theoretischen Gründen, sofern die Existenz Gottes als Bedingung der Vernünftigkeit unserer Bemühungen, unseren Verpflichtungen unter dem →moralischen Gesetz in Übereinstimmung mit unserem Streben nach Glück nachzukommen, als notwendige Annahme postuliert wird. Auch die traditionellen Beweise für die Existenz Gottes werden im letzten Abschnitt der *Dialektik*, dem *Ideal der reinen Vernunft* (KrV A 567–642 / B 595–670), kritisiert; dies geschieht auf der Grundlage dessen, dass das ontologische Argument, auf dem sie alle beruhen, im Versuch, die Existenz Gottes aus dem bloßen Begriff eines notwendigen Wesens abzuleiten, die zentrale These der kritischen Philosophie übersieht, dass Begriffe nur dann zu Erkenntnis führen, wenn sie auf Anschauungen angewendet werden.

In dieser Weise strukturiert sich Kants Kritik des Dogmatismus und des Skeptizismus in *KrV*. Ein letzter Punkt, der bemerkt werden sollte, ist Kants kontrastierende Unterscheidung zwischen einer Kritik der reinen Vernunft und einem System der reinen Vernunft. Kant betont, dass die Kritik als die „*Propädeutik* zum System der reinen Vernunft" (KrV A 11 / B 25), oder als der „*architektonische*" Platz der Idee einer Wissenschaft der reinen Vernunft „aus Principien" (KrV A 13 / B 27) angesehen werden kann, aber nicht als das vollständige „*Inventarium* aller unserer Besitze durch *reine Vernunft*" (KrV A XX). Kant stellt fest, dass „so vollständig auch alle *Principien* zu dem System in der Kritik vorgetragen sind, so gehört zur Ausführlichkeit des Systems selbst doch noch, daß es auch an keinen *abgeleiteten* Begriffen mangele, die man *a priori* nicht in Überschlag bringen kann, sondern die nach und nach aufgesucht werden müssen" (KrV A XXI). Kants Anerkenntnis des Umstandes, dass die vervollständigte Metaphysik der Naturwissenschaften und der Moral, die in *MAN* (1786) und *MS* (1797) ausgeführt ist, von der Anwendung reiner Prinzipien auf bestimmte grundlegende empirische Anschauungen abhängt, widerspricht dieser Feststellung nicht.

2 Kritik der praktischen Vernunft

In seinen beiden grundlegenden Werken zur →Moralphilosophie, *GMS* (1785) und *KpV* (1788), betont Kant den positiven gegenüber dem negativen Aspekt von Kritik. Dies ist konsistent mit der komplexen Strategie einer Kritik, die er durch die beiden kontrastierenden Gebrauchsweisen einer positiven und negativen Kritik in *KrV* unterstellt hatte, d. h. der Idee, dass seine konstruktive Erkenntnistheorie zu einer Kritik der traditionellen Metaphysik führe, die dann im Felde des Praktischen anstatt des Theoretischen wiederum den Weg für eine positive Rolle der reinen praktischen Vernunft eröffnet.

2.1 *Kritik in der GMS* Kant entwickelt die Idee einer besonderen und eigenständigen Kritik der praktischen Vernunft zuerst in *GMS*. Obwohl die *GMS* jeglichen Versuch zurückweist, das fundierende Moralprinzip empirisch zu begründen – sei es mit Bezug auf empirisch vorgegebene Wünsche, einen moralischen Sinn auf empirischer Basis oder im Blick auf empirische Beispiele wirklichen menschlichen Verhaltens, so sieht sie doch ihre Kritik eines empirisch begründeten Gebrauchs der praktischen Vernunft nicht als Teil einer Kritik der praktischen Vernunft an. In der Schrift heißt es: „Zwar giebt es eigentlich keine andere Grundlage derselben [einer Metaphysik der Sitten], als die Kritik einer *reinen praktischen Vernunft*, so wie zur Metaphysik die schon gelieferte Kritik der reinen speculativen Vernunft" (4:391), aber die *GMS* spielt sogleich den negativen Aspekt einer solchen Kritik der praktischen Vernunft herunter, indem sie sagt, dass nur die reine theoretische Vernunft „ganz und gar dialektisch" (4:391) sei. Damit ist impliziert, dass der Gebrauch der reinen praktischen Vernunft sich nicht in gleicher Weise oder zumindest nicht im gleichen Grade für den Dogmatismus oder den konsequenten Skeptizismus öffnet wie der Gebrauch der reinen theoretischen Vernunft und insofern nicht der gleichen Art einer negativen Kritik bedarf. Stattdessen gebraucht Kant in diesem Werk das Konzept einer Kritik der reinen praktischen Vernunft, um der positiven Aufgabe gerecht zu werden, das fundamentale Moralprinzip im Ausgang von der Prämisse zu begründen, dass das eigentliche menschliche Selbst auf der tiefsten Ebene vollständig vernünftig ist. Dieser strikt positive Gebrauch des Begriffs der Kritik in *GMS* spiegelt sich in der Unterteilung des Werkes in drei Abschnitte.

Der erste Abschnitt, der *Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniß zur phi-*

losophischen (4:393–405), argumentiert dafür, dass die gemeinen Begriffe eines → guten Willens und der → Pflicht jede normale Person zur Anerkennung des moralischen Gesetzes als des Prinzips führen, dass nur verallgemeinerbare → Maximen zulässig sind (vgl. 4:402). Der zweite Abschnitt, der den Titel: *Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten* trägt (4:406–445), kritisiert zunächst empirische Grundsätze der Moral und leitet dann das Sittengesetz, das zuvor aus einer allgemeinen Übereinkunft über das, was als schlechthin gut angesehen wird, abgeleitet worden war, aus einer Analyse des Begriffs eines vernünftig Handelnden ab. Aber dieser Abschnitt wird nicht als eine Kritik der praktischen Vernunft, sei sie nun empirisch oder rein, bezeichnet. Stattdessen führt Kant diese Wendung erst im Titel des dritten Abschnitts ein, dem *Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft* (4:446–463). In diesem Abschnitt versucht er im Rekurs auf seine Lehre des transzendentalen Idealismus die synthetisch-apriorische Aussage zu beweisen, dass das Sittengesetz, das analytisch mit dem Begriff eines vernünftig Handelnden verbunden ist, wirklich auf uns Anwendung findet, denn auf der tiefsten Ebene *sind* wir vernünftig Handelnde, obwohl es dem Anschein nach nicht immer so ist. Hier bedeutet Kritik der praktischen Vernunft nur die metaphysische Untersuchung unseres eigentlichen Selbst (vgl. 4:457f.; 4:461), die offen legt, dass es vollständig vernünftig ist.

Das Argument des dritten Abschnitts der *GMS* ist zutiefst problematisch, sowohl wegen seines Gebrauchs der Lehre des transzendentalen Idealismus, um Ansprüche auf Erkenntnis des Selbst, wie es an sich ist, vielmehr zu begründen, als diese zu begrenzen, und zudem auch, weil es das Sittengesetz zum Kausalgesetz des noumenalen Selbst macht (vgl. 4:446), und auf diese Weise die Möglichkeit von unmoralischen → Handlungen eines transzendental freien Handelnden auszuschließen scheint, – das bekannte Problem, das von Karl Leonhard Reinhold in der zweiten Folge seiner *Briefe über die kantische Philosophie* von 1792 und noch einmal von Henry Sidgwick in einem berühmten Artikel über „*The Kantian Conception of Free Will*“, der 1888 publiziert und in der 7. Auflage seines Buches *The Methods of Ethics* (1907, S. 511–516) wiederabgedruckt wurde, identifiziert wird.

2.2 *Kritik in der KpV* Es scheint, als habe Kant dieses Problem bald bemerkt und das Argument des 3. Abschnitts der *GMS* in dem Werk, das ausdrücklich als ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ (*KpV*) betitelt und 1788 publiziert wurde, vermieden. Auch in diesem Werk betont Kant eher die positive als die negative Funktion einer Kritik der praktischen Vernunft: „Warum diese Kritik nicht eine Kritik der *reinen* praktischen, sondern schlechthin der praktischen Vernunft überhaupt betitelt wird, obgleich der Parallelism derselben mit der speculativen das erstere zu erfodern scheint, darüber giebt diese Abhandlung hinreichenden Aufschluß. Sie soll bloß dartun, *daß es reine praktische Vernunft gebe*, und kritisirt in dieser Absicht ihr ganzes *praktisches Vermögen*. Wenn es hiemit gelingt, so bedarf sie das *reine Vermögen selbst* nicht zu kritisiren, um zu sehen, ob sich die Vernunft mit einem solchen als einer bloßen Anmaßung nicht *übersteige* (wie es wohl mit der speculativen geschieht). Denn wenn sie als reine Vernunft wirklich praktisch ist, so beweiset sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich“ (5:3). Diese einleitende Passage weist schon auf den grundlegenden strategischen Unterschied zwischen *GMS* und *KpV* hin. Obwohl beide Werke das positive Ziel haben zu beweisen, dass die praktische Vernunft einen reinen Gebrauch hat und dass dies die Grundlage der Moral darstellt, versucht das spätere Werk nicht, die → Verbindlichkeit eben des Sittengesetzes aus einem konstitutiven Gebrauch der Metaphysik des Selbst, wie es an sich ist, abzuleiten. Stattdessen fasst es die bedingungslos verpflichtende Kraft des Sittengesetzes als für uns selbstevident auf, oder beweist dessen Realität für uns in jedem Versuch zu handeln, „so bald wir uns Maximen des Willens entwerfen“ (5:29) – dies ist die Voraussetzung, die Kant im Folgenden als das → Faktum der reinen praktischen Vernunft tituliert (vgl. 5:31). Unter der Voraussetzung, dass jeder vernünftig Handelnde urteilen muss „daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll“ (5:30), widmet das Werk dann den größten Teil seiner Anstrengungen der Argumentation, dass dieses Bewusstsein unserer → Verpflichtung unter dem

moralischen Gesetz beweist, dass die noumenale oder →transzendentale Freiheit, die die Kritik der dogmatischen spekulativen Metaphysik, im Speziellen die dritte Antinomie der reinen Vernunft, bloß als *möglich* aufgezeigt hatte, in der Tat *wirklich* ist.

Dass dieses positive Resultat das letzte Ziel der *KpV* ist, wird zu Beginn des zweiten Paragraphen ihrer Vorrede, in direktem Anschluss an den zitierten Eingangsparagraphen, deutlich gemacht: „Mit diesem Vermögen steht auch die transscendentale *Freiheit* nunmehr fest“ (5:3). Worin immer die intrinsischen Vorzüge von Kants neuem Argument bestehen mögen, es ist jedenfalls bemerkenswert, dass es das Reinhold-Sidgwick-Problem vermeidet, welches die *GMS* plagt, und zwar aus dem einfachen Grund, dass das *Sollen* das *Können* impliziert, aber nicht das *Tun*. Also gibt es in der zweiten Kritik kein Argument, dass das Sittengesetz das *Kausal*gesetz des noumenalen Selbst darstellt.

Dem Modell der ersten Kritik folgend, enthält auch die zweite Kritik eine *Dialektik der reinen praktischen Vernunft* (5:107–148). Aber auch hier ist, wie im Abschnitt Dialektik der *KrV*, Kants Ziel in erster Linie eher konstruktiv als destruktiv. Präziser gesagt: die Dialektik der reinen praktischen Vernunft vervollständigt die positive Aufgabe der Moralphilosophie, zu der der Weg durch die negative Aufgabe der Dialektik der reinen theoretischen Vernunft eröffnet worden war. Kants Argument in der Dialektik der *KpV* ist es, dass der Gegenstand der praktischen Vernunft unvollständig bleibt, solange nicht Sittlichkeit von →Glückseligkeit begleitet wird (Kant nennt die Kombination dieser beiden Elemente das →höchste Gut). Aber wir können nur dann von der Möglichkeit dieser Verbindung überzeugt sein, wenn wir an die Möglichkeit der →Unsterblichkeit, die es uns ermöglicht, unsere →Sittlichkeit zu vervollständigen, und an die Wirklichkeit Gottes, als den Urheber der Natur, der die Naturgesetze mit der Verwirklichung des moralischen Gesetzes in Übereinstimmung gebracht hat, glauben, obwohl es nicht immer so zu sein scheint (vgl. 5:126). In den folgenden Werken einschließlich *KU*, dem *Gemeinspruch*–Aufsatz und *Frieden* sucht Kant diese Lehre zu verfeinern, um zu verdeutlichen, dass erstens die Glückseligkeit keinen Anteil an der Motivation, sittlich zu sein, hat, selbst dann nicht, wenn sie in dessen Konsequenz liegt; zweitens, dass der Gegenstand der Moral nicht in der Konjunktion von individueller Glückseligkeit mit individueller Sittlichkeit besteht, sondern in der Konjunktion von universeller Glückseligkeit und universeller Sittlichkeit, und um die Spannung aufzulösen, die zwischen der Überlegung der zweiten Kritik besteht, dass die →Tugend nur in einem Leben nach dem Tod vervollkommnet werden könne, während die Glückseligkeit in der Natur verwirklicht werden können muss; so müssen wir drittens eher an die Möglichkeit der Vervollkommnung der Sittlichkeit der menschlichen Gattung in der Geschichte als der Sittlichkeit des Individuums in einem Leben nach dem Tod glauben. Die Zielsetzung der Kritik der reinen praktischen Vernunft bleibt aber durch all diese Verfeinerungen hindurch eher konstruktiv als destruktiv.

3 Kritik der Urteilskraft

3.1 *Die Idee einer Kritik der Urteilskraft* Als die Disziplin entstand, die erst seit kurzer Zeit ‚Ästhetik‘ genannt wurde (vgl. Baumgarten, *Meditationes*), hielt Kant über viele Jahre an der Auffassung fest, dass es nur eine „Kritik“, nicht eine „Wissenschaft des Geschmacks“ geben könne, da er der Überzeugung war, die Prinzipien des Geschmacks wären vollständig empirisch. So schrieb er im Jahr 1769: „Die Vernunfterkenntnis des Schönen ist nur Critik und nicht Wissenschaft, erklärt das *phaenomenon*, aber sein Beweis ist *a posteriori*“ (*Refl.* 622, 15:269) und dass „das erste Principium der Erkentnis des Schönen die Erfahrung und deren Critik [ist]“ (*Refl.* 626, 15:272). Selbst noch 1787, nur drei Jahre bevor die *KU* erscheinen sollte, konnte Kant noch immer schreiben: „Der Geschmak verstattet keine Regeln *a priori*, weil es ein sinnlich Urtheil seyn soll, welches nicht nach solchen Regeln gefällt werden kan, sondern nur in der sinnlichen Anschauung“ (*Refl.* 1787, 16:114). Als Kant jedoch die dritte Kritik publizierte, behauptete er, dass sowohl Geschmacksurteile (also reflektierte Schönheitsurteile im Gegensatz zu sinnlichen Urteilen über das bloß Angenehme) als auch teleologische Urteile über die Natur ein apriorisches Prinzip haben, dass zur Vervollständigung der Kritik der reinen Vernunft aufgestellt werden solle: „Eine Kritik der reinen Vernunft, d. i. unseres Ver-

mögens, nach Principien *a priori* zu urtheilen, würde unvollständig sein, wenn die der Urtheilskraft, welche für sich als Erkenntnißvermögen darauf auch Anspruch macht, nicht als ein besonderer Theil derselben abgehandelt würde; obgleich ihre Principien in einem System der reinen Philosophie keinen besonderen Theil zwischen der theoretischen und der praktischen ausmachen dürfen, sondern im Nothfalle jedem von beiden gelegentlich angeschlossen werden können" (5:168).

Was führte Kant dazu, seine lange gehegte Ansicht zu ändern, dass Geschmacksurteile nur eine empirisch begründete Praxis der Bewertung zulassen, und sie zudem in einer dritten Kritik mit teleologischen Urteilen in Verbindung zu setzen, was er zuvor nicht getan hatte? Was dies mindestens zum Teil ermöglicht hat, war Kants Erkenntnis, dass sowohl Geschmacksurteile als auch teleologische Urteile auf apriorischen Fundamenten begründet werden können, während sie gleichzeitig nur zu regulativen (im Gegensatz zu konstitutiven) Prinzipien zur Beurteilung ihrer Gegenstände führen; daraus folgt, dass sie einer Kritik in dem zweifachen Sinne bedürfen, den wir von der *KrV* her kennen: Sie benötigen eine konstruktive Untersuchung unserer kognitiven Fähigkeiten, um ihre apriorischen Prinzipien aufzustellen, jedoch wird dies zu einer negativen Beurteilung eines jeglichen Versuchs führen, sie eher dogmatisch und konstitutiv als bloß regulativ zu gebrauchen, während im gleichen Zuge die Zurückweisung eines Skeptizismus ermöglicht wird, der behauptet, dass Geschmacks- und teleologische Urteile überhaupt keinen Anspruch auf Gültigkeit haben. Oder noch präziser: Gerade so, wie Kant dargelegt hatte, dass auf die negative Beurteilung einer dogmatischen Metaphysik in der *KrV* eine positive Theorie einer normativ fundierten Metaphysik in einer Kritik *der praktischen Vernunft* folgen kann und auch muss, so argumentiert er nun dafür, dass eine negative Kritik der dogmatischen Metaphysik eine positive Theorie der regulativen Prinzipien, sowohl in der Ästhetik wie in der Teleologie ermöglicht: „Die Kritik also […] läßt nichts übrig, als was der *Verstand a priori* als Gesetz für die Natur […] vorschreibt [und] verweiset aber alle andere reine Begriffe unter die Ideen, die für unser theoretisches Erkenntnißvermögen überschwenglich, dabei aber doch nicht etwa unnütz oder entbehrlich sind, sondern als regulative Principien dienen […], theils um ihn [den Verstand] selbst in der Betrachtung der Natur nach einem Princip der Vollständigkeit, wiewohl er sie nie erreichen kann, zu leiten und dadurch die Endabsicht alles Erkenntnisses zu befördern" (5:167f.). Jedoch hält Kant fest, dass es nur eine Kritik, nicht eine → Doktrin der Urteilskraft, geben kann, denn sowohl in der Ästhetik wie in der Teleologie ist nur Raum für regulative, nicht für konstitutive Prinzipien (vgl. 5:176–179).

3.2 *Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft* Somit legt Kants Kritik sowohl im Falle des ästhetischen wie im Falle des teleologischen Urteils dar, dass sowohl der Skeptizismus wie der Dogmatismus der Rechtfertigung ermangeln, und dass jede dieser Urteilsformen einen angemessenen Gebrauch hat, wiewohl dieser regulativ und nicht konstitutiv ist. Im Falle der ästhetischen oder Geschmacksurteile – für Kant sind dies Urteile über das Schöne und das Erhabene – besteht seine Kritik darin, dass, obwohl es falsch ist, dass solche Urteile auf *festgelegten Prinzipien a priori*, die ihre Gegenstände betreffen, beruhen, und die es ihnen ermöglichen würden, mit vollständiger Gewissheit behauptet oder verneint zu werden, es doch so ist, dass solche Urteile, wenn sie auf die richtige Weise gefällt werden, einen gültigen Anspruch auf das Einverständnis aller unter idealen Umständen besitzen und auf diese Weise so angesehen werden können, als ob sie regulative und nicht konstitutive Prinzipien seien. Darüber hinaus können sie aufgrund dessen, was sie uns über unsere eigenen Fähigkeiten und deren Anpassung an die Welt, die uns umgibt, eröffnen, unserer moralisch notwendigen Überzeugung Vorschub leisten, dass die Welt für unsere Absichten ein wohleingerichteter Ort ist, ohne auf moralische Urteile reduziert zu werden. Diese Einschätzung des ästhetischen Urteils wird ausführlich in der *Analytik des Schönen* (5:203–244) und der *Analytik des Erhabenen* (5:244–266) entwickelt und dann in konzentrierter Form in der *Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft* (5:337–356) als die *Auflösung der Antinomie des Geschmacks* (5:339–346) erneut vorgetragen. Das Wesentliche an Kants Darlegung ist, dass Schönheitsurteile nicht aus der Anwendung bestimmter Begriffe auf ihre Gegenstände folgen, sondern vom freien → Spiel der

Einbildungs- und Verstandeskräfte, die vom schönen Gegenstand veranlasst werden, abhängen, und dass die authentische Erfahrung der → Harmonie der Fähigkeiten in Reaktion auf einen Gegenstand, aufgrund des apriorischen Prinzips, dass die kognitiven Kräfte im wesentlichen bei uns allen auf die gleiche Weise arbeiten, zu einem Geschmacksurteil führen kann, das im Geist eines regulativen Prinzips behauptet, dass andere unter, wenn nicht wirklichen, so idealen Umständen dieselbe wohlgefällige Erfahrung des Gegenstandes haben sollten. Im Falle des Erhabenen ist es Kants Theorie, dass die aktuale Erfahrung der Vergeblichkeit der Einbildungskraft, die natürliche Gegenstände oder Aussichten von riesigem Ausmaß oder größter Macht zu fassen versucht, die Existenz unserer Vermögen der theoretischen und praktischen Vernunft in einer handgreiflichen und wohlgefälligen Weise anzeigt; und wiederum, dass eine Person, die → das Erhabene erfährt, die Gültigkeit seiner Erfahrung für andere als eine Art regulatives Prinzip behaupten kann, weil wir *a priori* voraussetzen können, dass wir alle über dieselben geistigen Vermögen verfügen. Die Erfahrungen des Schönen und des Erhabenen unterstützen sodann unsere sittliche Verpflichtung in vielfältiger Weise (vgl. Recki, *Ästhetik der Sitten*; Guyer, *Ethical Value of the Aesthetic*).

3.3 *Die Kritik der teleologischen Urteilskraft* Die zweite Hälfte der *KU*, die *Kritik der teleologischen Urtheilskraft* (5:357–485), ist vor dem Hintergrund der vielen Dogmatiker des 17. und 18. Jh., wie John Ray (*Wisdom of God*) und William Derham (*Physico-Theology*) bis hin zu William Paley (*Natural Theology*) geschrieben, die die Erfahrung der → Zweckmäßigkeit nach allgemeinem Dafürhalten, sowohl in speziellen Organen und → Organismen in der Natur als auch in der Natur als einer Ganzheit für einen schlüssigen Beweis der Existenz eines intelligenten Schöpfers der Natur gebrauchten, als auch des Skeptizismus, dem Hume, ein solches Argument betreffend in seiner *Enquiry concerning Human Understanding* (1748) und seinen *Dialogues concerning Natural Religion* (1779) Ausdruck gegeben hatte. Im Allgemeinen legt Kant dar, dass wir das Prinzip, dass die Natur in einer Weise gestaltet worden ist, die für unsere allgemeinsten Zielvorgaben handhabbar ist, als ein transzendentales, aber nur regulatives Prinzip voraussetzen müssen, und er legt im Speziellen dar, dass unsere unhintergehbare Erfahrung der Zweckmäßigkeit in Organismen in einen gültigen regulativen, jedoch nicht konstitutiven Gebrauch genommen werden kann. Während unsere Erwartung von Zweckmäßigkeit in Organismen unsere weitergehende Suche nach mechanischen Erklärungen ihrer Vorgänge anzuleiten und anzuregen vermag (vgl. 5:381f.), erfordert die Tendenz, die Natur als Ganze als ein System zu denken, zu welchem unsere Erfahrungen sowohl der natürlichen Schönheit als auch der Zweckmäßigkeit der Organismen unausweichlich führen (vgl. 5:379f.), von uns, einen Zweck für die Natur als Ganze anzunehmen. Aber da jegliches, das wir als einem solchen Zweck dienlich auffassen können, etwas von unbedingtem → Wert sein muss, und das Einzige, das wir als von → unbedingtem Wert auffassen können, die Entwicklung unserer eigenen Freiheit ist, ist das Einzige, das wir als den Zweck der Natur annehmen können, die sittliche Entwicklung der → Menschheit (vgl. 5:434f.). Wir können das Prinzip, dass die Natur zur Beförderung der menschlichen Moralität gestaltet ist, nicht als ein konstitutives Prinzip einer dogmatischen Metaphysik behaupten, aber wir können es als ein regulatives Prinzip der Urteilskraft akzeptieren, das mit dem Postulat der reinen praktischen Vernunft, dass der Urheber der Welt auch ein moralisches Wesen ist, welches die Naturgesetze konsistent zu unseren moralischen Zielen eingerichtet hat (vgl. 5:455), übereinstimmt und dieses → Postulat unterstützt.

Somit zeigt sich in den beiden Teilen der *KU* dasselbe dreigeteilte Muster der Kritik, das wir in der Verknüpfung der *KrV* und der *KpV* ausgemacht hatten: Kritik erfordert erstens eine Untersuchung der grundlegenden Fähigkeiten des menschlichen Geistes, die seine apriorischen Prinzipien offen legen, was genügt, um die These des Skeptizismus zurückzuweisen, der menschliche Geist habe überhaupt keine apriorischen Prinzipien. Zweitens legt eine solche Kritik auch die Grenzen der menschlichen kognitiven Vermögen offen und demaskiert somit die Anmaßung aller dogmatischen Metaphysik, die sich anschickt, solche Grenzen zu überschreiten. Aber zuletzt stellt Kritik Postulate der reinen praktischen Vernunft und regulative Prinzipien der

Urteilskraft auf, die den →Glauben an und das Handeln nach Prinzipien, die dogmatisch nicht akzeptiert werden können, für uns vernünftig machen.

Interpretationslage

Da Kants Konzeption der Kritik, wenn sie voll verstanden wird, drei Komponenten umfasst, gibt es naheliegender Weise drei zentrale Themen für deren Interpretation und Bewertung. Das erste, positive Moment von Kritik ist die Aufstellung der synthetischen Prinzipien *a priori* der menschlichen theoretischen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft, und hier ist die philosophische Frage natürlich, ob die kantischen Argumente für diese Prinzipien erfolgreich sind. Das zweite, negative Moment von Kritik ist die Dekonstruktion der dogmatischen Metaphysik. Hier ist es eine wichtige Frage, ob Kants umstrittene Lehre des transzendentalen Idealismus in einer Weise interpretiert werden kann, die sowohl philosophisch als auch textimmanent überzeugend ist und doch dessen kritische Funktion berücksichtigt, oder ob Kants Kritik der dogmatischen Metaphysik erfolgreich ohne den transzendentalen Idealismus rekonstruiert werden kann. Diejenigen, welche die bloß methodische, sogenannte ‚Zwei-Aspekte'– Interpretation des transzendentalen Idealismus verteidigen (z. B. Prauss, *Problem der Dinge an sich*; Allison, *Kant's Transcendental Idealism*), wählen den ersten Ansatz, während diejenigen, die dafürhalten, dass Kant selbst eine substantielle Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich intendierte, dass seine Argumente dafür jedoch nicht stichhaltig sind (vgl. z. B. Guyer, *Claims of Knowledge 1987*), in der Lage sein sollten, den zweiten Ansatz zu verteidigen. Allerdings scheint es nicht allzu schwierig zu sein darzulegen, dass Kants ‚Diskursivitätsthese', also seine These, dass alle Erkenntnis sowohl einzelne Anschauungen als auch allgemeine Begriffe erfordert, dazu ausreicht, seine gesamte Kritik der traditionellen dogmatischen Metaphysik zu tragen, ohne irgendeine Berufung auf die weitergehende Lehre des transzendentalen Idealismus, wie auch immer diese interpretiert werden mag. Das letzte, wiederum positive Moment kantischer Kritik ist das Argument, dass Überzeugungen, die nicht als konstitutive, theoretische Aussagen gerechtfertigt werden können, nichtsdestoweniger als Postulate der reinen praktischen Vernunft oder als regulative Prinzipien der Urteilskraft akzeptiert werden können und sollten. Die Bewertung dieses Moments von Kants Konzeption der Kritik erfordert eine sorgsame Untersuchung der Vernunft selbst: Zum Beispiel scheint Kant anzunehmen, dass wir den Postulaten der reinen praktischen Vernunft Glauben schenken müssen, weil er annimmt, dass es für uns irrational wäre, die Verwirklichung gewisser Ziele zu versuchen, wenn wir nicht eine wohlbegründete Überzeugung hätten, dass es für diese Ziele zumindest im Bereich des *Möglichen* liegt, realisiert zu werden. Diesem Ansatz entgegen kann argumentiert werden, dass es so lange vernünftig ist, die Verwirklichung wichtiger Zielvorgaben zu versuchen, wie man keinen zwingenden Grund hat anzunehmen, dass es *unmöglich* ist, diese Ziele zu erreichen.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defence, Revised edition, New Haven: Yale University Press 2004.

Ameriks, Karl: Interpreting Kant's Critiques, Oxford: Oxford University Press 2003.

Beck, Lewis White: A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, Chicago: University of Chicago Press 1960.

Bennet, Jonathan: Kant's Dialectic, Cambridge: Cambridge University Press 1974.

Bird, Graham: The Revolutionary Kant. A Commentary on the Critique of Pure Reason, Chicago u. a.: Open Court Publishing Co. 2006.

von Bormann, C. / Holzhey H.: Art. „Kritik", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. IV, Basel u. a.: Schwabe 1976, 1249–1282.

Brandt, Reinhard: Die Bestimmung des Menschen bei Kant, Hamburg: Meiner 2007.

Caird, Edward: The Critical Philosophy of Immanuel Kant, 2 Bde., New York: Macmillan and Co. 1891.

De Vleeschauwer, Herman-J.: The Development of Kantian Thought. The History of a Doctrine, Edinburgh: Thos. Nelson and Sons 1962.

Grier, Michelle: Kant's Doctrine of Transcendental Illusion, Cambridge: Cambridge University Press 2001.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Taste, Cambridge: Cambridge University Press ^{2}1997 (1979).
Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge: Cambridge University Press 1987.
Guyer, Paul: „The Ethical Value of the Aesthetic. Kant, Alison, and Santayana", in: ders.: Values of Beauty. Historical Essays in Aesthetics, Cambridge: Cambridge University Press 2005, 190–221.
Guyer, Paul: Kant, London: Routledge 2006.
Hatfield, Gary: „The Prolegomena and the Critiques of Pure Reason", in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. I, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 185–208.
Moore, Adrian W.: The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things, Cambridge: Cambridge University Press 2012, Ch. 5.
Prauss, Gerold: Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn: Bouvier Verlag 1974.
Recki, Birgit: Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 2001.
Walsh, W. H.: Kant's Criticism of Metaphysics, Edinburgh: Edinburgh University Press 1975.
Watkins, Eric: Kant and the Metaphysics of Causality, Cambridge: Cambridge University Press 2005.

Paul Guyer
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Kritik der praktischen Vernunft

Erste Auflage: Critik der praktischen Vernunft von Immanuel Kant, Riga: bey Johann Friedrich Hartknoch 1788, 292 S. Die zweite Auflage der Kritik der praktischen Vernunft erscheint 1792 ebenfalls bei Hartknoch, eine dritte Auflage ist unauffindbar. Natorp vermutet, dass Hartknoch die eigentlich dritte Auflage als vierte bezeichnet hat, da die zweite statt mit den üblichen 1000 in der Stärke von 2000 Exemplaren gedruckt worden war. Weitere Auflagen erscheinen bei Hartknoch ^{4}1797, ^{5}1808, ^{6}1827. Darüber hinaus werden 1796 ein mit einem Beisatz erweiterter Nachdruck in Grätz und 1791, 1795 und 1803 drei weitere Nachdrucke in Frankfurt und Leipzig angefertigt. Die vierte Auflage ist bis auf minimale Abweichungen ein Wiederabdruck der ersten, die fünfte Auflage geht auf die vierte und die sechste auf die fünfte zurück. Die Änderungen der zweiten gegenüber der ersten Auflage hat Kant, wie Hartknochs Brief vom 29. 9. 1789 (vgl. 11:90) andeutet, schon nicht mehr selbst vorgenommen (vgl. Vorländer, *Einl. KpV*, S. XLIV–XLVI). – Von der Kritik der praktischen Vernunft ist kein Manuskript, sondern nur der Erstdruck erhalten.

Aktuelle editorisch zuverlässige Textausgaben

- Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, in: Kants gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1908/^{2}1913, Bd. V, 1–164; nachgedruckt in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe (paperback), Berlin u. a.: de Gruyter, Bd. V, 1–164 (Neuedition besorgt von Jens Timmermann in Vorbereitung)
- Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, hg. v. Heiner Klemme, Hamburg: Meiner 2003
- Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, in: Werkausgabe, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974, Bd. VII, 103–302

Erläuterung des Titels der Schrift

Die →Kritik (von altgriech. κρίνειν: unterscheiden, beurteilen, prüfen) der praktischen Vernunft richtet sich auf die Unterscheidung und Prüfung der Prinzipien des Handelns, insbesondere des moralischen Handelns. Sie betrachtet die Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch. Anders als im Titel der *KrV*, in dem Kant ausdrücklich betont, dass er die „*reinen*" (KrV A 1 / B 1) Prinzipien des Wissens behandeln wird, fehlt im Titel der Kritik der praktischen Vernunft der qualifizierende Zusatz →‚rein'. Die Kritik der praktischen Vernunft behandelt nicht nur das praktische Gesetz als formales (reines) Vernunftprinzip, aus dem die unbedingte Verbindlichkeit moralischer Handlungen begründet wird, sondern auch empirisch bedingte, materiale Bestimmungsgründe des Handelns, und kritisiert in diesem Sinne das ganze Vermögen „der praktischen Vernunft überhaupt" (5:3).

Vorgeschichte der Entstehung

Dass Kant bis 1781 ursprünglich nur eine, die ‚Kritik der reinen Vernunft' geplant hatte, geht insbesondere aus dem Architektonik-Kapitel in der *KrV* hervor. Kant teilt dort die „*Metaphysik*" systematisch in die „*der Natur*" und die „*der Sitten*" ein (KrV A 841 / B 869), spricht aber nicht davon, dass man der „*Metaphysik der Sitten*" eine eigene Kritik im Bereich der praktischen Vernunft voranschicken müsse. Auch Briefe aus den folgenden Jahren stellen keine Kritik der praktischen Vernunft in Aussicht, sondern entweder die → Grundlegung zur Metaphysik der Sitten als Vorläuferin der → Metaphysik der Sitten oder diese selbst (vgl. 10:406). Nach dem Erscheinen der *GMS* im Jahre 1785, die heftige Einwände und Widerstand hervorruft, entschließt sich Kant aus systematischen und aus polemischen Gründen, z. B. gegen „Feder und Abel" (10:490), eine weitere Schrift zur praktischen Philosophie zu verfassen. Kurzfristig erwägt er dabei, die Kritik der praktischen Vernunft in die zweite Auflage der *KrV* hineinzuarbeiten. Am 21. 11. 1786 veranlasst er für die zweite Auflage der *KrV* eine Ankündigung in der Jenaer „Allgemeinen Literatur-Zeitung", in der es heißt: Auch wird „zu der in der ersten Auflage enthaltenen *Kritik der reinen speculativen Vernunft*, in der zweyten noch eine *Kritik der reinen praktischen Vernunft* hinzukommen" (nach Klemme, *Einl. KpV* S. xiv). Beide Werke erscheinen aber getrennt voneinander. Kurz nach der Veröffentlichung der zweiten Auflage der *KrV* zwischen April und Juni 1787 kündigt Kant an: „Ich habe meine *Kritik der praktischen Vernunft* so weit fertig, daß ich sie denke künftige Woche nach Halle zum Druck zu schicken" (10:490). Die Drucklegung der Kritik der praktischen Vernunft verzögert sich jedoch bis Dezember, weil der Drucker Grunert in Halle in neuen, scharfen Lettern setzen wollte, die der Schriftgießer erst noch anzufertigen hatte (vgl. Vorländer, *Kant*, S. XI–XX).

Inhalt der Schrift. Kurze Zusammenfassung von Aufbau, Ziel und Gedankengang

Die Kritik der praktischen Vernunft enthält eine Hauptzweiteilung in eine → Elementarlehre und eine → Methodenlehre, wobei sich die Elementarlehre wiederum in eine → Analytik und eine → Dialektik gliedert. Der ‚Elementarlehre' gehen eine ‚Vorrede' und eine ‚Einleitung' voran.

Vorrede (5:3–14). In der voraussetzungsreichen ‚Vorrede' stellt Kant nach einer kurzen Erläuterung des Titels der Schrift (vgl. 5:3) zwei der wesentlichen Weiterentwicklungen der Kritik der praktischen Vernunft gegenüber der *KrV* dar. Während Kant in der *KrV* nur zeigen konnte, dass die → transzendentale Freiheit denkmöglich, nicht aber, dass sie wirklich ist, demonstriert Kant in der Kritik der praktischen Vernunft, dass sich die objektive → Realität der → Freiheit als ein „Factum" (5:6) „offenbart". Auch konnte Kant in der *KrV* den Wert der „Ideen von *Gott*" und der „*Unsterblichkeit*" der Seele nicht aufzeigen. Denn da es keine „Möglichkeit [sie] zu *erkennen* und *einzusehen*" (5:4) gibt, schien ihre Bedeutung für die Erkenntnis „sehr gering" (KrV A 798 / B 826). In der Kritik der praktischen Vernunft zeigt Kant, dass sie Voraussetzungen für die Idee des → höchsten Gutes (vgl. 5:4) sind und ihre „Wichtigkeit […] das *Praktische*" (KrV A 800 / B 828) angeht. Kant erläutert ferner das Verhältnis der Kritik der praktischen Vernunft zu weiteren seiner teils veröffentlichten, teils geplanten Schriften. Während die Kritik der praktischen Vernunft die *KrV* ergänzt, setzt sie die *GMS* voraus und liefert das Fundament für die systematische „*Eintheilung* aller praktischen Wissenschaften" (5:8). Außerdem werden zeitgenössische „Einwürfe" gegen die *KrV* (5:6) und gegen die *GMS* (vgl. 5:8ff.) referiert und beantwortet.

Einleitung (5:15f.). Die sehr kurze Einleitung stellt die programmatische Frage der („*Analytik*" der) Kritik der praktischen Vernunft (5:16). Ist die „reine Vernunft" für sich „allein" zur „Bestimmung des Willens" ausreichend oder kann „sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund derselben" sein? Kant kündigt an, dass die „*Freiheit*" (5:15) jene Eigenschaft des menschlichen Willens sei, durch welche die reine Vernunft praktisch werden kann. Weitere Bemerkungen gelten der schon genannten Einteilung des Werkes (vgl. 5:16).

1 Elementarlehre (5:17–148)

1.1 *Die Analytik der reinen praktischen Vernunft (5:19–106)* Die *Elementarlehre* besteht aus zwei Teilen, der Analytik und der *Dialektik*. In der *Analytik* differenziert Kant in drei Hauptstücken die objektiven und subjektiven Bestimmungsgründe des moralischen Handelns: die Grundsätze der

reinen → praktischen Vernunft (→ Maximen und → praktische Gesetze), die Gegenstände der reinen praktischen Vernunft (die Begriffe des → Guten und → Bösen) und die Triebfeder der reinen praktischen Vernunft (das Gefühl der → Achtung).

Erstes Hauptstück: Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft (5:19–57) Im ersten Hauptstück argumentiert Kant für die These, dass die reine praktische Vernunft den Willen für sich allein zum Handeln bestimmen kann. Es umfasst acht Paragrafen, die eine Erklärung, vier Lehrsätze, zwei Aufgaben, das zentrale „*Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft*“ (5:30) sowie zahlreiche längere Anmerkungen, Folgerungen und zwei Anhangkapitel enthalten. Der methodische Duktus dieser Passagen erinnert an den *mos geometricos* der Ethik → Spinozas.

→ „Praktische *Grundsätze*“, so Kant in § 1, sind „Sätze“, die eine „allgemeine Bestimmung des Willens enthalten“ und mehrere praktische Regeln unter sich befassen. Sind diese allgemein und objektiv für jedes vernünftige Wesen gültig, handelt es sich um „praktische *Gesetze*“. Sind sie allgemein und subjektiv für einzelne Menschen gültig, heißen sie „*Maximen*“ (5:19). Praktische Gesetze haben für den Menschen als „Wesen“, bei dem die „Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist“, die Gestalt eines → kategorischen Imperativs – einer Regel, „die durch ein Sollen […] bezeichnet wird, und [die] bedeutet, daß, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde“ (5:20).

In den §§ 2–4 unterscheidet Kant zwischen formalen und materialen Bestimmungsgründen des Handelns und weist nach, dass materiale Bestimmungsgründe des Handelns niemals objektiv verbindliche praktische Gesetze sein können. Materiale Bestimmungsgründe des Handelns beruhen auf der „empirisch“ zufälligen „*Lust* oder *Unlust*“ an einem begehrten Gegenstand, sind „nicht für alle vernünftige Wesen in gleicher Art“ (5:21) gültig. Sie fallen insgesamt unter das Prinzip der „Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit“ (5:22); ihnen fehlt objektive Notwendigkeit aus Gründen a priori (vgl. 5:26). Daher folgert Kant, dass subjektive Maximen nur dann als allgemeine und objektiv gültige praktische Gesetze gedacht werden, wenn sie sich nicht der Materie, sondern „der Form nach“ zur „*allgemeinen Gesetzgebung*“ (5:27) eignen. Die Verallgemeinerbarkeit ist jene Form, durch die sich eine subjektive Maxime zum allgemeinen und objektiv gültigen praktischen Gesetz qualifizieren kann.

Wenn ein Wille gesucht wäre, fährt Kant in § 5 fort, der durch die „gesetzgebende Form der Maximen allein“ (5:28) hinreichend bestimmt wäre, so könnte dieser Wille nur ein „freier Wille“ sein. Umgekehrt kann ein Gesetz, so Kant in § 6, nur durch seine „gesetzgebende Form“ (5:29), nicht durch seine Materie einen freien Willen bestimmen. Das gesuchte „*Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft*“ ist daher ein formales. Es lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (5:30). Dieses Gesetz trete „unvermeidlich“ (5:55) als ein → Faktum (vgl. 5:31f.; vgl. auch 5:43, 5:47, 5:55) ins Bewusstsein. Es beweise „unleugbar“ (5:32), dass reine praktische Vernunft „ursprünglich gesetzgebend“ (5:31) ist.

In § 8 grenzt Kant die Selbstgesetzgebung, die „*Autonomie* des Willens“ (→ Autonomie), von der Fremdbestimmung, der „*Heteronomie* der Willkür“ (5:33; → Heteronomie), ab. Spricht sich der → Wille von materialen Bestimmungsgründen los (→ negative Freiheit) und folgt der Form des Gesetzes, das er sich als reine praktische Vernunft selbst gibt (→ positive Freiheit), handelt er autonom und ist durch sich selbst bestimmt. Wird die Willkür durch materiale Bestimmungsgründe bestimmt, ist die Handlung heteronom. Nach Kant steht der formale Charakter des praktischen Gesetzes im Gegensatz zu „allen bisherigen *materialen* Principien der Sittlichkeit“ (5:39) wie der „*Erziehung*“ (Michel de Montaigne), der „*bürgerlichen Verfassung*“ (Bernard Mandeville), des „*physischen*“ (→ Epikur) oder des „*moralischen Gefühls*“ (Francis → Hutcheson), der „*Vollkommenheit*“ (→ Stoiker, Christian → Wolff) und des göttlichen „*Willens*“ (Christian August → Crusius, theologische Moralisten) (5:40).

In den zwei Anhängen zum ersten Hauptstück rechtfertigt Kant das praktische Gesetz ein weiteres Mal als „unerklärliches Factum“ (5:43) der reinen praktischen Vernunft und schließt darauf aufbauend, dass die → reine Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch deshalb zu einer „*Erweiterung*“ befugt ist, „*die ihr im speculativen*“ Gebrauch „*nicht möglich ist*“ (5:50), weil die Freiheit

für die → spekulative Vernunft nur denkmöglich, für die praktische jedoch als ein „Factum" (5:55) wirklich ist. Damit ist der im ersten Hauptstück angestrebte Nachweis erbracht, dass die reine → praktische Vernunft einen „zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich" (5:19) enthält.

Zweites Hauptstück. Von dem Begriffe eines Gegenstands der reinen praktischen Vernunft (5:57–71) Im zweiten Hauptstück der *Analytik* behandelt Kant die „alleinigen Objecte" einer reinen „praktischen Vernunft": die Begriffe des Guten und des Bösen. Sie lassen sich aus dem → praktischen Gesetz ableiten. → Das Gute umfasst jeden „nothwendigen Gegenstand" des → Begehrungsvermögens, den man a priori wollen kann, weil die Handlungsmaxime, die diesen Gegenstand erstrebt, ohne Selbstaufhebung verallgemeinert werden kann. → Das Böse umfasst jeden notwendigen Gegenstand „des Verabscheuungsvermögens" (5:58), den man a priori nicht wollen kann, weil die Verallgemeinerung der Handlungsmaxime, die diesen Gegenstand erstrebt, zur Selbstaufhebung der → Maxime führt. Als Gegenstände des freien Willens, sind die Begriffe des Guten und des Bösen „modi" (5:65) nur einer einzigen Kategorie, der Kausalität der Freiheit (vgl. 5:66).

Im Abschnitt → *Typik* (5:67) fragt Kant, wie man im praktischen Gebrauch der → Urteilskraft entscheiden könne, ob ein Besonderes, die konkrete Handlungsmaxime, die in der „Sinnenwelt" verwirklicht werden soll, unter das Allgemeine fällt oder nicht, wenn letzteres doch ein abstraktes praktisches Gesetz ist, das auf einer „übersinnliche[n] Idee des sittlich Guten" (5:68) beruht. In Anlehnung an die Naturgesetzformel des kategorischen Imperativs (vgl. 4:421) antwortet Kant, dass das praktische Gesetz als ein schematischer „*Typus* der Beurtheilung" der Maximen der Handlungen verwendet werden könne: „Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, sie du wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest" (5:69).

Drittes Hauptstück. Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft (5:71–89) Bereits in der *GMS* definiert Kant, eine moralische „*Pflicht [sei] die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz*" (4:400), und zeigt die enge Verknüpfung des kategorischen Imperativs mit einem vernunftgewirkten Gefühl als Bestimmungsgründen der moralischen Handlung auf. Kant greift diesen Gedanken im dritten Hauptstück der ‚Analytik' auf und behandelt nach dem praktischen Gesetz und den Begriffen des Guten und des Bösen die → Triebfeder der reinen praktischen Vernunft: das „*moralische*[] *Gefühl*" (5:75) der „Achtung fürs Gesetz" (5:79). Das → moralische Gefühl der Achtung ist kein empirisches Gefühl der Lust und Unlust (vgl. 5:77), sondern wird a priori durch „Vernunft bewirkt" (5:76); es setzt die „vorhergehende (objective) Willensbestimmung" und „Causalität der Vernunft" (5:80) voraus, ist selbst aber gemeinsam mit dem praktischen Gesetz, die Voraussetzung einer moralischen Handlung. Denn eine moralische Verbindlichkeit oder → Pflicht hat „*objectiv* Übereinstimmung mit dem Gesetze" und „subjectiv Achtung fürs Gesetz" (5:81) zur Grundlage.

In der *Kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft* (5:89–106) vergleicht Kant die Architektonik der ‚Analytik' der Kritik der praktischen Vernunft mit der ‚Analytik' der *KrV*, und hebt die Umkehrung der systematischen Struktur beider Analytiken hervor (vgl. 5:89f.). Gewichtig ist außerdem Kants Widerlegung zweier Begriffe von Freiheit: der „*psychologische[n]*" (5:94) Freiheit, die eigentlich ein psychologischer → Determinismus ist, und des theologischen Determinismus (vgl. 5:100). Denn beide könnten den Begriff der transzendentalen Freiheit *ad absurdum* führen und damit die systematische Voraussetzung der praktischen Freiheit (vgl. KrV A 533ff. / B 561ff.) vernichten.

1.2 *Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft (5:107–148)* Die *Dialektik* besteht aus einem kurzen ersten Hauptstück, das die Entstehungsbedingungen einer ‚Dialektik' der reinen praktischen Vernunft überhaupt darlegt, und einem neunteiligen zweiten Hauptstück, in dem Kant die → Antinomie im Begriff des höchsten Gutes und ihre Lösung (Abschnitte I, II), die Lehrstücke vom Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft (Abschnitt III), von den → Postulaten der reinen praktischen Vernunft (Abschnitte IV–VI) und vom → moralischen Glauben (Abschnitte VII–IX) erörtert.

Erstes Hauptstück. Von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt (5:107–110) Wie Kant schon in der *KrV* (vgl. KrV A 322 / B 379) gezeigt hat, ist die reine Vernunft jenes Vermögen, das zu allem empirisch Bedingten „die absolute Totalität der Bedingungen" (5:107): → das Unbedingte sucht. Im praktischen Gebrauch sucht sie genauer die „unbedingte Totalität des *Gegenstandes* der reinen praktischen Vernunft" unter „dem Namen des *höchsten* Guts" (5:108). Da das unbedingt Gute kein Erfahrungsgegenstand ist, von dessen Erscheinung eine bestimmte Erkenntnis möglich wäre, droht der reinen praktischen Vernunft beim Versuch der Bestimmung ihrer „Vernunftidee" des unbedingt Guten ein „*Widerstreit*" mit sich selbst (→ Dialektik), in dem sie einem unvermeidlichen „Schein" (5:107) aus bloßen Begriffen erliegt.

Zweites Hauptstück. Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut (5:110–148) *Die Antinomie der reinen praktischen Vernunft und ihre Lösung* (5:110–119). Ein Scheinwiderspruch zwischen Bestimmungen des höchsten Guts entsteht, so Kant, weil man den Begriff des ‚Höchsten' im höchsten Gut auf zwei verschiedene Weisen deuten kann. Er kann entweder als das „Oberste" im Sinne der → „Tugend" (Sittlichkeit) oder als das „Vollendete" im Sinne der → „Glückseligkeit" (5:110) verstanden werden. Weil beide Begriffe außerdem verschieden verknüpft, entweder „*analytisch*" nach dem „Gesetze der Identität" oder „*synthetisch*" nach dem Gesetz der „Causalität" (5:111), gedacht werden können, ergeben sich für die Struktur des höchsten Guts vier Möglichkeiten. Stehen beide Begriffe im Verhältnis der logischen Identität zueinander, enthält entweder der Begriff der Glückseligkeit den der Tugend (Ia) oder der Begriff der Tugend den der Glückseligkeit (Ib). Stehen beide Begriffe in einem kausalen Verhältnis zueinander (vgl. 5:111), ist entweder „die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend" (IIa) oder die Tugend ist „die wirkende Ursache der Glückseligkeit" (IIb) (5:113). Die Fälle Ia, Ib und IIa werden als falsche Konzeptionen des höchsten Guts erwiesen (5:111ff.). Fall IIb ist Kants eigene Position. In dieser enthält das höchste Gut beide Elemente und der scheinbare Widerspruch zwischen ihnen ist durch eine Hierarchie beider Elemente lösbar.

Die Auflösung dieser Scheinantinomie geschieht teils in Analogie, teils in Disanalogie zur Auflösung der dritten Antinomie in der *KrV* (vgl. 5:114f.). Die Analogie: Tugend, der Inbegriff aller sittlichen Gesinnungen, ist eine intelligible → Kausalität aus Freiheit, die widerspruchsfrei als Ursache für die Glückseligkeit aller Menschen im Bereich der sinnlich gegebenen Güter gedacht werden kann, obgleich diese gleichzeitig den Gesetzen der Kausalität der Natur unterliegen. Denn zwar liegen die Ursachen beider Arten der Kausalität auf verschiedenen Ebenen, ihre Wirkungen aber können in der Erfahrungswelt zusammentreffen – ein Ereignis im Bereich der Erfahrungswelt kann aus der einen Perspektive als Wirkung einer intelligiblen Ursache, aus der anderen als Wirkung aus natürlichen Ursachen erklärt werden. Die Disanalogie: Selbst wenn man theoretisch die Möglichkeit hätte, von der intelligiblen Kausalität der Tugend auf die physische Glückseligkeit als Wirkung zu schließen, wäre diese nur das „mittelbare[]" (5:115) Glück, denn die eigentliche und unmittelbare Glückseligkeit bestehe nicht in der Belohnung durch physische Güter, sondern im Glücksgefühl der „Achtung", einer intellektuellen „*Selbstzufriedenheit*" (5:117).

Vom Primat der reinen praktischen Vernunft (5:119ff.) *und von den Postulaten der reinen praktischen Vernunft* (5:122–134). In der *KrV* hat Kant gezeigt, dass das Interesse an den drei höchsten Gegenständen der theoretischen Vernunft, den Ideen der „Unsterblichkeit der Seele", der „Freiheit des Willens" und des „Dasein[s] Gottes" aus Sicht der spekulativen Vernunft nur „sehr gering" ist, weil sie für das „*Wissen* gar nicht nöthig sind" (KrV A 798ff. / B 826ff.). Erst aus der Perspektive der praktischen Vernunft erhalten diese Ideen ihre eigentliche Rechtfertigung als „Bedingungen der *Möglichkeit* des höchsten Guts" (5:143). Weil „alles Interesse" der Vernunft „zuletzt praktisch ist", führt die praktische Vernunft „das *Primat*" (5:121) über die theoretische.

Die Idee der → Unsterblichkeit der → Seele wird postuliert, um das erste Element im höchsten Gut, die Tugend oder sittliche Gesinnung aller Menschen, denken zu können. Denn da die Moralität des Menschen eine durch Bedürfnisse und Neigungen immerwährend angefochtene ist, kann eine „*völlige Angemessenheit* der Gesinnungen zum moralischen Gesetze" nur in einem

ins „*Unendliche* gehenden *Progressus*“ (5:122) der →moralischen Besserung gedacht werden, dessen unendliche Dauer eine unsterbliche Seele voraussetzt.

Die Idee der Existenz →Gottes wird postuliert, weil im höchsten Gut eine Proportionalität zwischen dem Inbegriff der moralischen Gesinnungen aller Menschen und der ihr angemessenen Belohnung durch Glücksgüter gedacht wird, die nur aus der Perspektive Gottes eingesehen und abgeleitet werden kann. Nur wenn die Existenz Gottes als „*höchste[s] ursprüngliche[s] Gut[]*“, vorausgesetzt wird, kann das Eintreten eines „*höchsten abgeleiteten Guts*“, der moralischen oder „besten Welt“ (5:125), in Aussicht gestellt werden. Obwohl Kant anknüpfend an die Ideenlehre der *KrV* stets von drei Postulaten spricht, widmet er der Idee der „*Freiheit*“ (5:132) keinen Abschnitt. Ihre Funktion als drittes Postulat bleibt dunkel.

Der epistemische Status der Postulate (→Postulate der reinen praktischen Vernunft), ergänzt Kant, ist der eines „reinen praktischen Vernunftglaubens“ (5:144) – eines objektiv unzureichenden, aber subjektiv hinreichenden „*Fürwahrhalten[s]*“ (5:142). Der moralische Glaube (vgl. KrV A 820–831 / B 848–859) ist weniger als ein subjektiv und objektiv hinreichendes Wissen, aber mehr als ein Meinen, das auch subjektiv nicht für eine Überzeugung ausreicht. Da der Mensch im höchsten Gut seine moralische Bestimmung verwirklichen will, und die Postulate die Bedingungen des höchsten Guts sind, ist dem Menschen der Glaube an die Postulate ein „*Bedürfniß in schlechterdings nothwendiger Absicht*“. Er „*will*“, dass „ein Gott“ sei, dass seine eigene „Dauer endlos“ sei, und dass er, neben seiner sinnlichen Existenz, noch ein „Dasein in einer reinen Verstandeswelt“ habe (5:143).

2 Methodenlehre (5:149–163)

Der zweite, ungleich kürzere Hauptteil der Kritik der praktischen Vernunft, die *Methodenlehre*, enthält eine Skizze für die moralische Erziehung. Sie lehrt, „wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft *Eingang* in das menschliche Gemüth“ und „*Einfluß* auf die Maximen desselben verschaffen“ (5:151) kann.

Die pädagogische Methode besteht aus zwei Übungen. In der ersten Übung betrachten Lehrlinge der Moral (Ia) die →Legalität von Handlungen in ihrer Umgebung und sollen hinterfragen, „ob die Handlung objectiv *dem moralischen Gesetze […] gemäß sei*“. (Ib) Danach wird die Aufmerksamkeit auf die →Moralität des handelnden Subjekts gelenkt. Die Lehrlinge der Moral sollen überlegen, „ob die Handlung auch (subjectiv) um *des moralischen Gesetzes willen* geschehen“ sei und ihrer „Gesinnung“ oder „Maxime nach“ einen „sittlichen Werth“ habe (5:159).

In einer zweiten Übung wird Lehrlingen der Moral durch Beispiele aus den „Biographien alter und neuer Zeiten“ (5:154) veranschaulicht, dass sie über eine negative Freiheit von sinnlichen Antrieben verfügen (IIa). Daraufhin macht man ihnen in einer letzten und höchsten Stufe ihre positive Freiheit bewusst (IIb), die sie dazu befähigen soll, selbst moralisch zu handeln (vgl. 5:160f.). Weil das moralische Gesetz Selbstachtung hervorruft, findet es „durch den positiven Werth“, den „die Befolgung desselben empfinden läßt“, zunehmend „leichteren Eingang“ in die Denkungsart der Handelnden (5:161).

Beschluss (5:161ff.). In den berühmten Abschlussworten der Kritik der praktischen Vernunft stellt Kant fest, dass die *wissenschaftliche* Erforschung der kosmologischen Seite der menschlichen Existenz als Teil der „Sinnenwelt“ (5:162) durch die Anwendung der mathematischen Methode auf die Naturwissenschaft bereits sicher gestellt werden konnte (→Newton, Isaac). Für die Untersuchung der moralischen Seite der menschlichen Existenz als Teil der Vernunftwelt soll „ein der *Chemie* ähnliches Verfahren der *Scheidung* des Empirischen vom Rationalen“ (5:163) jene Methode bilden, durch die auch die →Moralphilosophie die „enge Pforte“ (vgl. Matthäus 7.12ff.) einer *Wissenschaft* und „*Weisheitslehre*“ meistern kann (5:163).

Bedeutung im Oeuvre, Verbindung zu anderen Schriften Kants

Für die *Kritik der praktischen Vernunft* ist eine doppelte Zwischenstellung im Bezug zu anderen bedeutenden Werken charakteristisch. Sie ist die mittlere der drei wichtigsten moralphilosophischen Schriften und sie ist die mittlere der drei *Kritiken* Kants.

Drei moralphilosophische Schriften. Auf die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* im Jahre 1785 folgt 1788 die *Kritik der praktischen Vernunft*,

auf diese wiederum, im Jahre 1797, → *Die Metaphysik der Sitten*. In allen drei Schriften beantwortet Kant die Frage „*Was soll ich thun?*“ (KrV A 805 / B 833), das heißt die Frage, warum und zu welchem Handeln der Mensch moralisch verbunden ist. Die Kritik der praktischen Vernunft verzichtet auf eine ‚populärphilosophische‘ Darstellung der moralischen Pflicht, die den ersten Abschnitt der *GMS* prägt. Während sich Kant im zentralen zweiten Abschnitt der *GMS* auf die Begründung moralischen Handelns aus dem kategorischen Imperativ konzentriert, macht die *Analytik* der themenreicheren *Kritik der praktischen Vernunft* auch die Implikationen des praktischen Gesetzes expliziter: die Begriffe des Guten und des Bösen und das moralische Gefühl der Achtung. Gegenüber dem dritten Abschnitt der *GMS* nimmt Kant eine gewichtige systematische Verschiebung vor. Die Begründung des → moralischen Gesetzes aus der Freiheit wird durch die wechselseitige Begründung von Freiheit und praktischem Gesetz ersetzt. Neu gegenüber der *GMS* sind außerdem die Themen der Dialektik: die Lehren vom höchsten Gut und den Postulaten sowie die Moralpädagogik der Methodenlehre. In der *MST* systematisiert Kant über die Kritik der praktischen Vernunft hinaus die vollkommenen und unvollkommenen ethischen Pflichten des Menschen gegen sich selbst und gegen andere Menschen, die er als Tugenden bezeichnet. Dabei werden die eigene Vollkommenheit und die Glückseligkeit der anderen als materiale Zwecke bestimmt, die zugleich moralische Pflichten sind.

Die drei Kritiken. Ebenfalls eine Mittelstellung hat die *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) zwischen den drei Kritiken Kants, der → *Kritik der reinen Vernunft* von 1781/87 und der → *Kritik der Urteilskraft* von 1790. Dabei spielt die Kritik der praktischen Vernunft eine zentrale Rolle, weil Kant in allen drei Schriften ein Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft vertritt. Sowohl die *KrV* als auch die *KU* enden mit einem Überstieg in die Moralphilosophie: die *KrV*, weil die höchsten Erkenntnisinteressen der theoretischen Vernunft zuletzt praktisch motiviert sind; die *KU*, weil die Zweckmäßigkeit des Schönen und Zwecke in der Natur moralischen Zwecken untergeordnet sind. Eine weitere Bezugnahme der *Kritik der praktischen Vernunft* auf die *KrV* ist die praktische Rechtfertigung der spekulativen Vernunftideen als Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Guts in der Postulatenlehre. Mit dem Eintritt in die praktische Philosophie ändert sich außerdem der Status der Freiheit. Darüber hinaus ist die *KrV* das Vorbild für den gegenüber der *GMS* veränderten systematischen Aufbau der Kritik der praktischen Vernunft.

Wirkung der Schrift

Die *Kritik der praktischen Vernunft* wird selten für sich selbst rezipiert, sondern meist im Zuge der gesamten kritischen Moralphilosophie Kants gelesen und gedeutet. Dabei dienen die Thesen und Argumente der *GMS* häufig als Bezugspunkte.

1. Die *KpV* wird, anders als die *KrV*, von ihren Lesern sofort mit enthusiastischer Bewunderung und tiefster Verehrung aufgenommen. Dies bezeugen zahlreiche Briefe. Carl Leonhard → Reinhold (1757–1823) schreibt am 19. 1. 1788 aus Jena, er habe „das unschätzbare Geschenk“ der Kritik der praktischen Vernunft „verschlungen“ (10:524). In tiefster „Seele wohl gethan“ habe dem Berliner Theologen → Johann Joachim Spalding (1714–1804), was von Kant „in Ansehung des Grundes der Moralität in ein so helles und ehrwürdiges Licht gesetzt“ (10:528) worden sei. Kants bedeutendster Student → Jacob Sigismund Beck (1761–1840) bekennt, die *KpV* sei seit ihrer Erscheinung seine „Bibel“ (11:294).

2. Bereits 1792 beginnt Reinhold in seinen „Briefen über die Kantische Philosophie“, die Grundbegriffe der kantischen Moralphilosophie (→ Wille, Freiheit, → Begehrungsvermögen) zu präzisieren. Dies setzt Friedrich → Schiller (1759–1805) fort, welcher im Dualismus von Pflicht und Neigung besonders die Unterschätzung der Rolle der Neigung kritisiert, so in seinem berühmten Distichon: „Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung, Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin“ (Schiller, *Werke*, Bd. I, S. 357). Während Johann Gottlieb → Fichte (1762–1814) im Jahre 1790 begeistert notiert, er „lebe in einer neuen Welt, seitdem er die Kritik der praktischen Vernunft gelesen habe“, Kants Kritik sei „ein Segen für ein Zeitalter, in welchem […] der Begriff der *Pflicht* in allen Wörterbüchern durchgestrichen war“ (Fichte, *Gesamtausgabe*, Bd. III.1, S. 167), heißt es vier Jahre später verhaltener und distanzierter, Kant hätte niemals „auf einen kategorischen Imperativ“ kom-

men können, ohne die „Voraussetzung eines absoluten Seyns des Ich, durch welches alles gesetzt wäre, und, inwiefern es nicht *ist*, wenigstens seyn *sollte*“ (Fichte, *Wissenschaftslehre*, Bd. I, S. 260 Anm.). Schon in den frühen Frankfurter Jahren, systematisch ausgereift in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (1821), will Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770–1831) Kants isolierte Behandlung der Moralität überwinden und den Zusammenhang von „*Moralität* und *Sittlichkeit*“ (Hegel, *Grundlinien*, Bd. VII, S. 88), den Zusammenhang der Freiheit mit dem Recht, der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, dem Staat und der Weltgeschichte begründen. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) führt die wesentlichen Elemente der kantischen und der aristotelischen Ethik zusammen, weil nur die drei Begriffe „Gut, Tugend und Pflicht“ gemeinsam das „ganze sittliche Gebiet“ darstellen können – und zwar ohne, dass das, „was durch den einen gesagt wird“, jemals „von dem durch den andern gesagten“ getrennt sein könne (Schleiermacher, *Pflichtbegriff*, Bd. II, S. 379). Nicht bloß im partiellen, sondern „im geraden Widerspruch“ zu Kant sieht Arthur Schopenhauer (1788–1860) seinen Ansatz, der das Prinzip der Ethik ins „Mitleid“ setzt (Schopenhauer, *Welt als Wille und Vorstellung*, § 67, vgl. Schopenhauer, *Grundlage der Moral*, Bd. IV, S. 231).

3. Während der Neukantianismus nach dem Vorherrschen der Hegelschen Schule von Anfang bis Mitte des 19. Jahrhunderts eher die theoretische Philosophie Kants rehabilitiert, behauptet Hermann Cohen (1842–1918) als Vertreter der Marburger Schule, dass die kritische Ethik nur auf der Grundlage von Kants Erkenntnistheorie als „*Erfahrungslehre*“ verstanden werden kann (Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, S. 17). Etwa zeitgleich wird Kants kritische Ethik in der Sozialphilosophie von Franz Staudinger (1849–1921), Karl Vorländer (1860–1928) und Max Adler (1873–1937) in eine Synthese mit der Marx'schen Philosophie gebracht. Im deutschen Sprachraum üben Friedrich Nietzsche (1844–1900), im anglophonen George Edward Moore (1873–1958) Kritik an Kant. Nietzsche weist Kants kategorischen Imperativ zurück und bestimmt das Prinzip der Ethik als „*Wille zur Macht*“ (Nietzsche, *Werke*, Bd. V, S. 249, 316, 412). In seiner Dissertation *The Metaphysical Basis of Ethics* (1897) verwirft Moore Kants Konzeption der reinen praktischen Vernunft. Er begründet ethische Urteile durch die einfache, unanalysierbare und undefinierbare Intuition des Guten („'good'“, Moore, *Principia*, S. 67). Leonard Nelson (1882–1927) lässt seine ‚Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik' aus dem Jahre 1917 mit einer *Kritik der praktischen Vernunft* beginnen.

4. Die den Neukantianismus ablösenden metaphysisch-historischen Kantinterpretationen seit den 1920er Jahren stellen die kantische Philosophie wieder in die Kontinuität mit der Tradition. Für die kritische Ethik wird diese Linie z. B. von Dieter Henrich (*1927) fortgeführt. Eine entschiedene Umbildung stellt die Diskursethik von Karl-Otto Apel (*1922) und Jürgen Habermas (*1929) dar, in der die kantische Ethik metaphysikfrei nur im Rekurs auf die formalen Bedingungen des Diskurses rekonstruiert werden soll. Ebenfalls metaphysikfrei ist die prozeduralistische Deutung des kategorischen Imperativs von John Rawls (1921–2002). Die Rawls-Schülerinnen Onora O'Neill (*1941), Christine Korsgaard (*1952) und Barbara Herman (*1945) weiten die Diskussionen der kritischen Ethik Kants auf dessen moralpsychologische und moralpädagogische Fragen, auf die Stellung des moralischen Urteils und die moralische Identität als Quelle der Normativität aus. Otfried Höffe (*1943) hebt oft vernachlässigte Theoreme der kritischen Ethik hervor, etwa das Gewicht der sittlichen Urteilskraft und der Maximenethik. Höffe zeigt, dass noch heute eine transzendentale Ethik in Kants Begriffen möglich ist. Während Henry Allison (*1938) darauf insistiert, dass der Akt der Spontaneität in der praktischen Freiheit nie zum Objekt empirischer Erfahrung gemacht werden kann, hat Paul Guyer (*1948) eine naturalisierende Lesart des kantischen Freiheitsbegriffs vorgeschlagen. Jerome Schneewind (*1930) und Allen Wood (*1942) interpretieren Kants kritische Ethik ideengeschichtlich im Lichte der empirischen Anthropologie und der Geschichtsphilosophie.

Weiterführende Literatur

Beck, Lewis White: A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, Chicago: Chicago University Press 1960; dt.: Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft', München: Fink Verlag 1974.

Bittner, Rüdiger / Cramer, Konrad (Hg.): Materiali-

en zu Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft', Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975.
Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft, Berlin: Akademie 2002.
Timmermann, Jens / Reath, Andrews (Hg.): Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2010.

Ina Goy

Kritik der reinen Vernunft

Erstauflage (A-Auflage): Critik der reinen Vernunft von Immanuel Kant, Professor in Königsberg, Riga: verlegts Johann Friedrich Hartknoch 1781, XXII, 856 S.

Zweitauflage (B-Auflage): Critik der reinen Vernunft von Immanuel Kant, Professor in Königsberg, der Königl. Academie der Wissenschaften in Berlin Mitglied. Zweyte hin und wieder verbesserte Auflage, Riga: bey Johann Friedrich Hartknoch 1787, XLIV, 884 S.

Weitere Auflagen, Abweichungen und deren sachliche Relevanz

Neben der Erstauflage von 1781 und der Zweitauflage von 1787 sind zu Kants Lebzeiten noch drei weitere Originalausgaben der Kritik der reinen Vernunft ([3]1790, [4]1794 und [5]1799) bei Johann Friedrich → Hartknoch erschienen. Der Verlagsort der ersten bis vierten Auflage ist Riga, ab der fünften Auflage, die ein Druckfehlerverzeichnis hinzufügt, Leipzig. Die sechste und siebte Auflage erschienen [6]1818 und [7]1828. Exemplare der relevanten Originalausgaben von 1781 (A) und [2]1787 (B) werden in verschiedenen Bibliotheken aufbewahrt. Ein Manuskript oder Abschriften sind nicht erhalten.

Sachlich bedeutsame Veränderungen enthält die zweite Auflage (vgl. Kants Selbstaussage in KrV B XXXVII–XLIV): Kant stellt sie insgesamt unter das von Francis → Bacon geprägte Motto einer Erneuerung der Wissenschaften und schreibt eine umfangreichere, inhaltlich anders akzentuierte ‚Vorrede', die weniger den Verfall der traditionellen Metaphysik als die Notwendigkeit der Neubegründung der Metaphysik betont. Statt der ursprünglich zwei Abschnitte erweitert er die „Einleitung" auf sieben Abschnitte, die neben der Einführung der wichtigsten Termini (a priori / a posteriori, analytisch/synthetisch u. a.) und der Aufgabenstellung der Kritik („*Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?*", KrV B 19) auch neue Themen einfügt, wie das synthetische Apriori der Mathematik. Im Folgenden führt Kant eine Paragrafenzählung bis KrV B 169 ein, worauf er dort selbst hinweist. In der *Ästhetik* ändert er kürzere Absätze und ergänzt mit den hinzugefügten transzendentalen Erörterungen (§§ 3, 5) die Rechtfertigung der a priori sinnlichen Prinzipien Raum und Zeit durch den Rekurs auf die vorhandenen Wissenschaften (Geometrie, allgemeine Bewegungslehre), denen sie als Prinzipien zugrunde liegen. Neu sind außerdem die Abschnitte II–IV in § 8 und der ‚Beschluß', der die apriorischen Anschauungsformen als eines der beiden Elemente bestimmt, welches die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori erweisen soll (KrV B 73). In der Kategorienlehre fügt Kant im Anschluss an die Tafel der Kategorien erläuternde Abschnitte ein (§§ 11, 12; KrV B 109ff.). Sie betreffen die systematische Funktion der reinen Verstandesbegriffe und ihr Verhältnis zur antiken bzw. scholastischen Lehre von den Transzendentalien. Die Rechtfertigung der Erfahrungsgeltung der Kategorien wird in der neuen transzendentalen *Deduktion* (vgl. KrV B 127ff.) nicht mehr durch den Aufweis dreier Synthesen der Vorstellungen in Anschauung, Einbildungskraft und Begriff gestützt, sondern durch zwei Beweisschritte begründet, deren erster zeigt, dass Kategorien Geltung für Anschauungen, der zweite, dass sie Geltung für spezifisch menschliche Anschauungsformen besitzen. In der *Analytik der Grundsätze* (vgl. KrV A 130ff. / B 169ff.) stellt Kant den ergänzten Beweisen der *Axiomen der Anschauung* (vgl. KrV B 202f.), der *Anticipationen der Wahrnehmung* (vgl. KrV B 207f.) und der *Analogien der Erfahrung* (vgl. KrV B 218f.) jeweils eine Kurzfassung der Beweisidee voran und formuliert die *Analogien der Erfahrung* um (vgl. KrV A 182 / B 224f., vgl. KrV A 189 / B 232ff.). Kant lässt den *Postulaten des empirischen Denkens überhaupt* (vgl. KrV A 218ff. / B 266ff.) die *Widerlegung des Idealismus* (vgl. KrV B 274ff.) und eine *Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze* (vgl. KrV B 288ff.) folgen. Einige Abschnitte im Text *Phaenomena und Noumena* (vgl. KrV A 235ff. / B 294ff.) werden entweder gestrichen oder neu geschrieben. In der *Transscendentalen Dialektik* ersetzt Kant die ausführliche Rekonstruktion und Widerlegung für jeden der vier paralogistischen

Fehlschlüsse der reinen Vernunft samt Schlussbetrachtung (vgl. KrV A 348ff.) durch die Darstellung der sich durchhaltenden Idee der Widerlegung in allen vier Paralogismen (vgl. KrV B 406ff.), die allein am Beispiel des zentralen Paralogismus der Substanz näher erläutert wird, und formuliert eine *Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele*, einen *Beschluß* sowie eine *Allgemeine Anmerkung* (vgl. KrV B 413ff.). Im restlichen Text der Kritik nimmt Kant nur noch geringfügige Änderungen vor. Auffällig ist, dass die moralphilosophischen Thesen des *Kanon* (vgl. KrV A 795ff. / B 823ff.) nicht revidiert werden, obwohl sich Kants Position nachweislich schon in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) weiterentwickelt hat.

Aktuelle editorisch zuverlässige Textausgaben

- Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Erste Auflage 1781 (bis A 405), in: Kant's gesammelte Schriften, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, bearb. v. Benno Erdmann, Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer 1903/^{2}1911, Bd. 4, 1–252; unverändert nachgedruckt in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe (paperback), Berlin u. a.: de Gruyter 1968, Bd. 4, 1–252
- Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787, in: Kant's gesammelte Schriften, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, bearb. v. Benno Erdmann, Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer 1904/^{2}1911, Bd. 3; unverändert nachgedruckt in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe (paperback), Berlin u. a.: de Gruyter 1968, Bd. 3 (Neuedition der *KrV* A und B im Rahmen der Akademie-Ausgabe besorgt von Dietmar Heidemann in Vorbereitung).
- Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, hg. v. Jens Timmermann, Hamburg: Meiner 1998
- Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, in: Immanuel Kant. Werkausgabe, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974, Bde. 3, 4
- Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, in: Immanuel Kant. Theoretische Philosophie, Bd. 1, hg. v. Georg Mohr, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004

Erläuterung des Titels der Schrift

Jedes der vier Worte im Titel *Kritik der reinen Vernunft* hat eine signifikante Bedeutung.

Mit dem Wort →‚Kritik' (von altgriech. κρίνειν: unterscheiden, beurteilen, prüfen) bezeichnet Kant eine Untersuchungsmethode, welche die Quellen, den Umfang und die Grenzen der Prinzipien der Erkenntnis bestimmt. In der Kritik der reinen Vernunft wendet Kant das kritische Verfahren auf den Bereich der Metaphysik an, um die Möglichkeiten und die Reichweite menschlichen Wissens zu bestimmen.

Der Genitiv ‚der' lässt zwei Lesarten zu: Während die Vernunft im *genitivus obiectivus* das Objekt ist, welches einer Kritik unterzogen wird, ist sie im *genitivus subiectivus* das Subjekt, welches die Kritik vollzieht. Beide Lesarten gemeinsam charakterisieren das Programm einer Kritik der Vernunft an der Vernunft selbst. Kant vergleicht dieses Verfahren auch mit einem →Gerichtshof (vgl. KrV A XI), in dem die Vernunft über sich selbst als Angeklagte, als Anklägerin und als Richterin zu Gericht sitzt, um ihre rechtmäßigen Ansprüche auf Erkenntnis zu verteidigen und ihre nicht zu rechtfertigenden Ansprüche in die Grenzen des zu Rechtfertigenden zu verweisen.

Kant nennt sein Buch eine Kritik der ‚reinen' Vernunft, weil er untersucht, ob die subjektiven Erkenntnisfunktionen einer reinen Vernunft allein, ohne Vorwissen aus der Erfahrung, wahrheitsfähiges Wissen über die Welt hervorbringen können.

Um eine Analyse der ‚Vernunft' handelt es sich dabei, weil die untersuchten Prinzipien alles Wissens dem obersten Erkenntnisvermögen, der Vernunft im weiteren Sinne (vgl. KrV B 27) angehören. Dieses umfasst die reine →Sinnlichkeit (das Vermögen der Anschauung), den →Verstand (das Vermögen zu urteilen) und die →Vernunft im engeren Sinne (das Vermögen zu schließen, vgl. KrV A 298–340 / B 355–398).

Vorgeschichte der Entstehung

Kants Forderung nach einer Neubegründung der →Metaphysik entwickelt sich ineins mit der Entdeckung und Etablierung einer neuen Methode: der Kritik. Schon in der *Deutlichkeit* von 1763 wird die besondere Vorgehensweise der philosophisch-metaphysischen im Gegensatz zur mathematischen Methode diskutiert (vgl. 2:285f.). Mit →Lam-

bert wechselt Kant ab 1765 Briefe über die „eigenthümliche Methode der Metaphysick und vermittelst derselben auch der gesammten Philosophie“ (10:56). 1765/66 nennt Kant sein Unternehmen zum ersten Male beim Namen: In seiner Vorlesung werde er am „Ende der Metaphysik eine Betrachtung über die eigenthümliche Methode“ derselben, eine „Kritik und Vorschrift der gesammten Weltweisheit als eines Ganzen“, kurz: eine „*Kritik* der *Vernunft*“ vortragen (2:310f.).

Auf die kritische Methode, die dogmatische, d. h. ungeprüfte Wissensansprüche sowohl des Rationalismus untersucht, der apriorische Begriffe als Bedingungen von Erkenntnis ansieht, als auch des Empirismus, für den alles Wissen Erfahrungswissen ist, wird Kant durch zwei Einsichten geführt. Zum einen sieht er, der zunächst dem Rationalismus der → Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie folgt, sich schon etwa ab Mitte der 50er Jahre in der Philosophie David → Humes mit der empiristisch-skeptizistischen Position (vgl. 4:260) konfrontiert. Zum anderen entdeckt er in den → Antinomien einander widersprechende metaphysische Satzpaare, die sich dem Anschein nach beide logisch zwingend beweisen lassen (vgl. 10:63): Die „Antinomie der r. V.“ war es, „welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Critik der Vernunft selbst hintrieb, um das Scandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben“ (12:257f.).

In der *Dissertation* aus dem Jahre 1770 entwickelt Kant die Unterscheidung der sinnlichen von den begrifflichen Prinzipien, die für den kritischen Ansatz prägend wird. In Eile geschrieben, genügt diese Schrift Kant jedoch bald nicht mehr (vgl. 10:96, 10:98). Er plant ein neues Werk mit dem Namen „*Die Grentzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*“ (10:123, vgl. 10:132). Am 21. Februar 1772 schließlich erwähnt er in einem berühmten Brief an Marcus → Herz zum ersten Mal den genauen Titel und Aufbau einer „Critick der reinen Vernunft“, „welche die Natur der theoretischen so wohl als practischen Erkentnis, sofern sie blos intellectual ist“, enthalten soll. Obgleich Kant gesteht, sich in einem wesentlichen Punkt noch nicht im Klaren zu sein, nämlich wie sich die Beziehung der reinen Begriffe in uns auf ein Objekt der Erfahrung außer uns erklären lässt, verspricht er, „den ersten Theil, der die Quellen der Metaphysic, ihre Methode u. Grentzen enthält“, „binnen etwa 3 Monathen“ herauszugeben (10:132), und darauf „die reinen principien der Sittlichkeit“ auszuarbeiten. Die Ausarbeitung der „Critick“ verzögert sich jedoch nicht nur um Monate, sondern um fast ein Jahrzehnt des Schweigens. Erst in der zweiten Hälfte des Jahres 1780 schreibt Kant „das Product des Nachdenkens von einem Zeitraume von wenigstens zwölf Jahren“ in „etwa 4 bis 5 Monathen, gleichsam im Fluge“ nieder (10:345, vgl. 10:338). Mitte Oktober des Jahres 1780 kommen die durch Hamann vermittelten Verlagsverhandlungen mit Hartknoch in Riga zum Abschluss. Die Erstauflage der „*Critik der reinen Vernunft*“ erscheint zur Ostermesse 1781 in Leipzig (10:266) und umfasst 55 Bogen. Im Laufe des Jahres 1786 ist sie vergriffen. Kant berichtet am 7. 4. 1786 an Johann Behring, „eine neue sehr umgearbeitete Auflage“ seiner Kritik werde in Kurzem erscheinen (10:441). Die Widmung und die Vorrede der zweiten Auflage sind auf den 23. 4. 1787 datiert; erschienen ist sie im Mai oder Juni, wahrscheinlich im Juni 1787.

Inhalt der ‚Kritik der reinen Vernunft‘

Der Haupttext der Kritik der reinen Vernunft gliedert sich wie die Logik-Lehrbücher der deutsch-aristotelischen Tradition im 18. Jahrhundert in zwei Teile: in eine umfangreiche ‚Transscendentale Elementarlehre‘ und in eine kurze ‚Transscendentale Methodenlehre‘. Die ‚Elementarlehre‘ umfasst eine ‚Transscendentale Ästhetik‘, welche die nichtempirischen Elemente der Sinnlichkeit, und eine ‚Transscendentale Logik‘, welche die nichtempirischen Elemente des → Verstandes und der theoretischen bzw. spekulativen Vernunft behandelt. Das Vermögen der praktischen Vernunft wird vor allem im ‚Kanon‘ der ‚Methodenlehre‘ thematisiert.

Dem Haupttext gehen eine für beide Auflagen identische Widmung und zwei programmatische Texte voran, die ‚Vorrede‘ und die ‚Einleitung‘, welche der Länge und der inhaltlichen Gewichtung nach in der A- und der B-Auflage voneinander abweichen. Die B-Auflage stellt Kant unter ein Motto.

Die Widmung (KrV A IV–VI / B Vf.). Kant widmet die Kritik dem königlich preußischen Staats- und Justizminister, seinem Freund und Förderer Freiherrn Abraham von → Zedlitz, der die von Kant ersehnte Berufung auf die Professur für Logik und

Metaphysik in Königsberg im Jahre 1770 unterstützt hatte.

Die Vorrede der Erstauflage (KrV A VII–XXII). Kant eröffnet die Vorrede mit der berühmt gewordenen Schilderung des „besondere[n] Schicksal[s]“ der menschlichen Vernunft, mit ihren Fragen nach den letzten Gründen der menschlichen Erkenntnis „die Gränze aller Erfahrung“ zu übersteigen. Die seit Jahrhunderten währenden fruchtlosen Streitigkeiten über erfahrungstranszendentes Wissen haben zur Gleichgültigkeit gegen die Metaphysik und zum Verfall der einstigen „*Königin* aller Wissenschaften“ (KrV A VIII) geführt. Um die „Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt“ ein für alle Mal klären zu können, ist eine „*Kritik der reinen Vernunft*“ erforderlich, welche die „Quellen“, den „Umfang[]“ und die „Gränzen“ der Vernunft „aus Principien“ bestimmt und ihre „gerechten Ansprüche[]“ auf Erkenntnis von ihren „grundlose[n] Anmaßungen“ unterscheiden lehrt (KrV A XII).

Das Motto (KrV B II). Die Zweitauflage der Kritik stellt Kant unter das Motto einer Erneuerung aller Wissenschaften, das er dem Schlussabsatz der Vorrede der ‚Instauratio magna‘ (1620) des frühneuzeitlichen Wissenschaftsphilosophen Francis Bacon (1561–1626) entnimmt. Denn wie Bacons instauratio versteht Kant die Kritik der reinen Vernunft als Aufbruch und Neubeginn, mit der „das Ende“ und die „Grenze endlosen Irrtums“ erreicht werden soll („infiniti erroris finis et terminus legitimus“). Wie für Bacon hat die Erneuerung der Wissenschaft nicht nur ein theoretisches, sondern ein praktisches Ziel: die ‚Grundlegung der menschlichen Wohlfahrt und Würde‘ (vgl. KrV B II).

Die Vorrede der Zweitauflage (KrV B VII–XIIV). Den Tenor des Bacon-Mottos aufnehmend, fordert die wesentlich umfangreichere Vorrede der B-Auflage eine Rehabilitierung der Metaphysik nach dem Vorbild der exakten Wissenschaften, die durch einen Rückgang auf die subjektiven Prinzipien des Wissens sicher gestellt werden soll. In der Logik, so Kant, hat die Vernunft in den „sicheren Gang einer Wissenschaft“ (KrV B VII) gefunden, weil sie es bei den „formalen Regeln alles Denkens“ nur mit „sich selbst“ (KrV B IX) zu tun hat, während sie von allen Objekten abstrahiert. In der Mathematik bemerkten Männer wie → Thales, dass man, um über die Gestalt eines Dreiecks etwas „a priori“ sicher „zu wissen“, „der Sache nichts beilegen müsse“, als was man „selbst in sie gelegt hat“ (KrV B XII). In der Naturwissenschaft erkannten → Galilei, → Torricelli und → Stahl anhand ihrer Experimente, dass sie nur gemäß „demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt“ (KrV B XIV), dasjenige in ihr suchen müssen, was man über die Natur wissen kann.

Analog zur Logik, zur Mathematik und zur Naturwissenschaft kündigt Kant ein Gedankenexperiment an, das der Wissenschaft der Metaphysik ein neues Fundament geben soll (vgl. KrV B XXI Anm., KrV B XVIIIff.): „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll“ (KrV B XVI, vgl. KrV B XVIII Anm.).

Unter Anspielung auf → Kopernikus’ *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) bezeichnet Kant die Rückwendung auf die subjektiven Bedingungen des Erkennens als „Revolution der Denkart“ (KrV B XI, vgl. KrV XXII Anm.). Sie ist unter dem Stichwort ‚kopernikanische Wende‘ (→ Kopernikanische Revolution) in die Philosophiegeschichte eingegangen. Kant setzt ihre Bedeutung dem Paradigmenwechsel vom geo- zum heliozentrischen Weltbild gleich.

In einem zweiten Grundgedanken der Vorrede B legt Kant die negativ-beschränkende und die positiv-erweiternde Antwort der Kritik im Blick auf die Reichweite der theoretischen und der praktischen Philosophie dar: Da die *Ästhetik* und die *Analytik* der *KrV* apriorische Wissensansprüche der theoretischen Vernunft auf die Begründung der Erkenntnis von Gegenständen der → Erfahrung begrenzen, die *Dialektik* der *KrV* darüber hinaus jene apriorischen Wissensansprüche der spekulativen Vernunft zurückweist, die sich auf das „*Unbedingte*“ (KrV B XX), das heißt auf Ge-

genstände beziehen, die niemals in der Erfahrung gegeben werden können (die →Unsterblichkeit der →Seele, die menschliche →Freiheit und das Dasein →Gottes), scheint das Ergebnis der Kritik ausschließlich negativ zu sein: Dass wir „uns nämlich mit der speculativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinaus“ wagen dürfen (KrV B XXIV). Doch gibt Kant die klassischen Gegenstände der Metaphysik nicht preis: Wenn nicht der theoretische, so bleibt der moralisch-praktische Gebrauch der Vernunft, welcher begründet, warum sich die Vernunft zu den Ideen von „*Gott*, *Freiheit* und Unsterblichkeit“ (KrV B XXX) erweitert und dabei „die Grenzen der Sinnlichkeit“ „unvermeidlich“ übersteigt (KrV B XXV, →Kanon der reinen Vernunft).

Die *Einleitungen* der A- (KrV A 1–16) und der B-Auflage (KrV B 1–30) führen in zentrale Begriffe, Theoreme und die Aufgabenstellung der Kritik ein. Die Einleitung der A-Auflage enthält zwei, die der B-Auflage hingegen sieben Abschnitte. Obgleich Kant in der B-Auflage mit den beiden Merkmalen der Apriorität (Allgemeinheit, Notwendigkeit) in Abschnitt II und der Darstellung des synthetisch-apriorischen Charakters der Mathematik (bes. Abschnitt V) neue Themen hinzufügt, stimmen beide Einleitungen in den wichtigsten systematischen und terminologischen Festlegungen für die gesamte Kritik überein:

A priori – a posteriori. Mit der Differenzierung →a priori – →a posteriori (unabhängig von der Erfahrung – abhängig von der Erfahrung) teilt Kant alle Erkenntnismöglichkeiten anhand ihrer verschiedenen Quellen ein. Liegt der Ursprung der Erkenntnisse in der Erfahrung, heißen sie a posteriori (‚vom späteren, dem Prinzip nach‘, weil in den Sinneseindrücken begründet) – so in der Position des Empirismus. Entstehen Erkenntnisse unabhängig von allen empirischen Eindrücken, werden sie a priori genannt (‚vom früheren, dem Prinzip nach‘, weil ihr Ursprung der Erfahrung voraus liegt) – so in der Position des Rationalismus. Kants Ansatz verschränkt beide Positionen: Mit dem Empirismus und gegen den Rationalismus vertritt er die Ansicht, dass der Zeit nach „alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfange“. Mit dem Rationalismus und über den Empirismus hinaus betont er, dass, wenngleich alle Erkenntnis „*mit*“ der Erfahrung beginnt, sie gleichwohl nicht allein „*aus*“ ihr entspringt. „Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntniß ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnißvermögen […] aus sich selbst hergiebt“ (KrV B 1, vgl. KrV A 1–6).

Analytisch – synthetisch. Anhand der Begriffspaare →analytisch – →synthetisch (erläuternd – erweiternd) und a priori – a posteriori differenziert Kant vier Klassen von Urteilssätzen, um zu verdeutlichen, welche logische Gestalt die in Frage stehenden, problematischen metaphysischen Sätze haben. Die erste Klasse der analytischen Urteile a posteriori ist unproblematisch, denn sie ist leer. Erläuterungsurteile, die Erfahrung voraussetzen, gibt es nicht. Die zweite Klasse der →analytischen Urteile a priori ist ebenfalls unproblematisch. Denn in Erläuterungsurteilen, welche unabhängig von der Erfahrung gefällt werden, ist der Prädikatsbegriff schon „versteckter Weise“ (KrV A 6 / B 10) im Subjektbegriff enthalten; der Subjektbegriff wird durch das Prädikat nur expliziert, so etwa im Urteil: Alle Körper sind „ausgedehnt“ (KrV A 7 / B 11). Sätze dieser Art sind *formal* gültig und *logisch* wahr, wenn sie dem Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch und den formalen Gesetzen der Logik gehorchen. In der dritten Klasse von Urteilen, den synthetischen Urteilen a posteriori, d. h. in ‚Erweiterungsurteilen‘, die in Abhängigkeit von der Erfahrung gefällt werden, liegt der Prädikatsterminus außerhalb des Subjektbegriffs, so im Erfahrungsurteil: ‚Dieser Körper ist schwer‘. Denn das Prädikat der „Schwere“ (KrV A 8 / B 12) ist nicht notwendig im Begriff des Körpers enthalten. Ob der Satz wahr ist, zeigt sich anhand der Erfahrung. Daher ist auch dieser Typ von Sätzen unproblematisch.

Die Aufgabenstellung der Kritik. Für die Möglichkeit und Grenzen der Metaphysik als Wissenschaft entscheidend ist, ob es eine vierte Klasse von →synthetischen Urteilen a priori gibt, die unabhängig von und vor aller Erfahrung unser Wissen über die Erfahrung erweitern, und ob sie begründet werden können. Solche Sätze sah Kant in der traditionellen Metaphysik gegeben. Beispiele sind Sätze der rationalen Theologie, wie ‚Gott existiert‘, der rationalen Psychologie, wie ‚Die menschliche Seele ist unsterblich‘ oder Sätze der rationalen Kosmologie, wie ‚Die Welt muß einen ersten Anfang haben‘ u. a. Diese Sätze sind nach Kant synthetisch, weil der Prädikatbegriff nicht

im Subjektbegriff analytisch enthalten ist, und sie sind apriorisch, weil sie nicht im Rekurs auf Erfahrung begründet werden können. Solche Sätze wurden in der traditionellen Metaphysik Kant zufolge fälschlicherweise als analytische Sätze angesehen: Der „schwankende[] Zustand[]“ der traditionellen Metaphysik habe daran gelegen, dass man sich den „Unterschied“ zwischen den „*analytischen* und *synthetischen* Urtheile[n] nicht früher in Gedanken kommen ließ“. Die Fragestellung der Kritik könne daher in die „Formel einer einzigen Aufgabe“ gebracht werden. Sie lautet: „*Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich*“ (KrV B 19)?

Die Idee der Transzendentalphilosophie. Die in der Kritik zu entfaltende metaphysische Grundwissenschaft bezeichnet Kant als →‚Transzendentalphilosophie‘: „Ich nenne alle Erkenntniß *transscendental*“, die sich „mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein *System* solcher Begriffe würde *Transscendental-Philosophie* heißen“ (KrV B 25, vgl. KrV A 11f.). Die Kritik soll den „Plan“ dieser Wissenschaft „aus Principien“ entwickeln und dabei die „Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke“ garantieren (KrV B 27, vgl. KrV A 13).

1 →Transzendentale Elementarlehre (KrV A 17–705 / B 30–732)

In der transzendentalen Elementarlehre argumentiert Kant zunächst dafür, dass es subjektive, allgemeine und notwendige Prinzipien (Gesetze) des Erfahrungswissens gibt, welche die Metaphysik auf eine sichere Grundlage stellen können und die Gestalt von synthetischen Urteilen a priori haben.

Mit der Unterscheidung der a priori sinnlichen (Raum und Zeit) von den a priori begrifflichen Bestandteilen der Erkenntnis (Kategorien) in der *Transzendentalen Ästhetik* und der *Analytik der Begriffe* in der *Transzendentalen Logik* differenziert Kant zunächst jene beiden irreduziblen apriorischen Elemente, die in einem synthetischen Urteil a priori eine Verbindung eingehen (vgl. KrV B 73) und zeigt damit, dass synthetische Urteile a priori möglich sind.

Damit die aus beiden Bestandteilen gebildeten synthetischen Urteile a priori *vor aller Erfahrung* unser Wissen *von der Erfahrung* erweitern können, muss Kant die Geltung beider Bestandteile des synthetischen Urteils a priori für die Erfahrung aufweisen. Das a priori sinnliche Element raum-zeitlicher Anschauungsformen ist durch seine rezeptive Struktur schon mit der Erfahrung vermittelt. Daher rechtfertigt Kant in der →Transzendentalen Deduktion nur für das diskursiv-spontane, a priori begriffliche Element des Verstandes, dass reine Kategorien Geltung für Gegenstände der Erfahrung und nur für diese besitzen. Schließlich zeigt Kant im →Schematismus-Kapitel der Zeit, wie sich die a priori begrifflichen auf die a priori sinnlichen Elemente der Erkenntnis im synthetischen Urteil a priori anwenden lassen. Damit ist die gesuchte Verbindung der beiden apriorischen Erkenntniselemente im synthetischen Urteil a priori bewiesen. Welche synthetischen Urteile a priori sich aus der Synthese raum-zeitlicher und kategorialer Prinzipien für das Erkennen ergeben, erörtert Kant in der Lehre von den ‚Grundsätzen‘ aller Erfahrung (vgl. KrV A 148ff. / B 187ff.; KrV A 158ff. / B 198ff., KrV B 288ff.).

Indem Kant zeigt, dass, wie und welche synthetischen Urteile a priori als subjektiv allgemeine und notwendige Gesetze unseres Erfahrungswissens möglich sind, ist am Ende der Lehre von den Grundsätzen eine erste Antwort auf die Aufgabenstellung der Kritik gewonnen, welche die für den Menschen mögliche Metaphysik der Erfahrung legitimiert.

1.1 *→Transzendentale Ästhetik (KrV A 19–49 / B 33–73)* In der *Transzendentalen Ästhetik* führt Kant die Sinnlichkeit als ein intuitives und rezeptives (vgl. KrV A 19 / B 33, KrV A 50f. / B 74f.) Erkenntnisvermögen des Menschen ein und vertritt die These, dass es zwei und nur (vgl. KrV A 22 / B 36, KrV A 41 / B 58, KrV B 146) „zwei reine Formen sinnlicher Anschauung als Principien der Erkenntniß a priori“ gibt, nämlich „Raum und Zeit“ (KrV A 22 / B 36). Mit der Lehre von den reinen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit liefert Kant das erste „Stück[] zur Auflösung der allgemeinen Aufgabe der Transscendentalphilosophie: *wie sind synthetische Sätze a priori möglich*“? Denn in den reinen „Anschauungen a priori, Raum und Zeit“ trifft man dasjenige an, „was nicht im Begriffe“, sondern „in der Anschauung, die ihm entspricht, a priori entdeckt“ und „mit jenem synthetisch verbunden werden kann“ (KrV B 73).

Die reine ist von der empirischen Sinnlichkeit (Geschmack, Farbe, Geruch, Ton oder Textur eines Gegenstandes) strikt unterschieden. Die reine Anschauungsform des → Raumes ist die a priori sinnliche Erkenntnisbedingung für alle äußeren, die → Zeit für *alle* Erfahrungen überhaupt, auch für die Vorstellungen von inneren Zuständen eines Subjekts (vgl. KrV A 33 / B 50). In den metaphysischen Erörterungen untersucht Kant die jeweils parallelen Merkmale des Raumes und der Zeit als Prinzipien a priori: Raum und Zeit sind keine „empirische[n]" oder „discursive[n] Begriff[e]", sondern „reine Anschauung[en]"; sie sind „nothwendige Vorstellung[en] a priori". Sie sind wesentlich „einig" und „unendliche *gegebene* Größe[n]" (KrV A 23f. / B 38f.). Teile des Raumes bestehen „zugleich"; Teile der Zeit bestehen „nach einander" (KrV A 30 / B 46; vgl. KrV A 23ff. / B 38ff., KrV A 30ff. / B 46ff.). In den transzendentalen Erörterungen argumentiert er, dass es Raum und Zeit als Prinzipien a priori geben muss, weil es die Wissenschaften gibt, die auf diesen Prinzipien beruhen. So verweist die Geometrie auf das Prinzip des Raumes (vgl. KrV B 40f.), die Bewegungslehre auf das Prinzip der Zeit (vgl. KrV B 48f.).

Raum und Zeit sind einerseits ‚transzendental ideal', denn sie sind subjektive Formen der sinnlichen Anschauung und somit nichts ohne den Menschen, der die Gegenstände aufgrund der Eigenart seiner Erkenntnisvermögen raumzeitlich erkennt. Andererseits sind sie ‚empirisch real', denn ihnen kommt ‚objektive Gültigkeit' in Bezug auf alle Gegenstände der Erfahrungswelt zu (vgl. KrV A 28f. / B 44f., KrV A 34ff. / B 52f.).

1.2 → *Transzendentale Logik (KrV A 50–704 / B 74–732)*

1.2.1 → Transzendentale Analytik (KrV A 64–292 / B 89–349) Analytik der Begriffe (KrV A 65–92 / B 90–124). In der *Transzendentalen Analytik*, als Teil der *Transzendentalen Logik*, führt Kant mit dem Verstand ein zweites, spontanes und diskursives (vgl. KrV A 50f. / B 74f.) Erkenntnisvermögen ein, und benennt zwölf reine und einfache „Elementarbegriffe" (KrV B 109) oder → Kategorien, die der Erkenntnis aller Gegenstände der Erfahrung zugrunde liegen. Mit der Lehre von den reinen Verstandesbegriffen liefert Kant das zweite Stück zur Auflösung der allgemeinen Aufgabe der Transzendentalphilosophie: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? Denn „[o]hne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben", ohne „Verstand" jedoch „keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind". Erst die Anwendung der Kategorien auf die raum-zeitlichen Anschauungen ermöglicht es, sich „seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen)" (KrV A 51 / B 75).

Kategorien sind Begriffe, die einen Gegenstand *als einen solchen* in seinen elementar quantitativen, qualitativen, relationalen und modalen Momenten erschließen. Unter Anwendung der Kategorien kann man entscheiden, ob sich eine Erkenntnis in quantitativer Hinsicht auf einen einzelnen, mehrere oder alle Gegenstände (→ Einheit, → Vielheit, → Allheit) bezieht; ob einem Gegenstand in qualitativer Hinsicht eine bestimmte sachhaltige Eigenschaft zukommt, nicht zukommt, oder ob ihm eine unbestimmte Eigenschaft zukommt (→ Realität, → Negation, → Limitation). Man kann in relationaler Hinsicht bestimmen, was am Gegenstand beständige Substanz im Verhältnis zu zufällig wechselnden Eigenschaften ist, oder ob ein Gegenstand in ein- oder wechselseitigen kausalen Verhältnissen zu anderen Gegenständen steht (→ Substanz, → Kausalität, → Wechselwirkung). Schließlich kann man in modaler Hinsicht einsehen, ob der Gegenstand nur gedacht wird (→ Möglichkeit), etwas Vorhandenes (→ Wirklichkeit) oder ob er immer so ist, wie er ist (→ Notwendigkeit).

Kant findet die reinen Verstandesbegriffe im Ausgang von den elementarsten Formen der logischen Urteile (vgl. KrV A 70 / B 95), deren Anwendung die Applikation bestimmter (metaphysischer, transzendentallogischer) Kategorien bereits voraussetzt. So kann man nur deshalb ein „[a]llgemeine[s]", „[b]esondere[s]" oder ein „[e]inzelne[s]" Urteil fällen, weil man den Gegenstand bzw. das Subjekt des Urteilssatzes durch die quantitativen Kategorien der Einheit, Vielheit oder Allheit als einen einzelnen, vielfachen oder allumfassenden erschlossen hat. Ebenso kann man nur dann ein „[b]ejahende[s]", „[v]erneinende[s]" oder ein „[u]nendliche[s]" (KrV A 70 / B 95) Urteil fällen, wenn man mittels der zugrunde liegenden qualitativen Kategorien festgestellt hat, dass die Eigenschaft eines Gegenstandes tatsächlich vorhanden (Realität) oder nicht vorhanden (Negation) ist, bzw. wenn dem Gegenstand eine

unbestimmte Eigenschaft zukommt (Limitation; → Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes im („Urteilstafel")). Daher ist umgekehrt die Analyse der spezifischen Synthese des Erkenntnismaterials im Urteilssatz aufschlussreich darüber, welche Kategorie dem jeweiligen Urteil zugrunde liegt, und die Urteilstafel kann als → Leitfaden zur Auffindung der Tafel der Kategorien verwendet werden.

→ *Transzendentale Deduktion* (KrV A 84–130 / B 124–169). Die Sinnlichkeit a priori ist ein rezeptives Vermögen, das die Materie seiner Vorstellungen aus der Erfahrung empfängt. Der Verstand a priori dagegen ist seiner Natur nach spontan; er bringt selbst Vorstellungen hervor. Während die Sinnlichkeit ihrer Natur nach mit der Erfahrung vermittelt ist, ist für den Verstand nicht von vornherein klar, ob und wie er seine Vorstellungen auf Erfahrungsgegenstände bezieht (vgl. KrV A 19f. / B 33f.). Soll das Zusammenspiel reiner Anschauungen und reiner Verstandesbegriffe im synthetischen Urteil a priori für die Bildung der Grundgesetze der Erfahrung etabliert werden, ist für die reinen Verstandesbegriffe eine eigenständige Rechtfertigung ihrer Erfahrungsgeltung erforderlich. Der Nachweis, dass Kategorien als reine, „*subjective Bedingungen des Denkens*" „*objective Gültigkeit*" (KrV A 89 / B 122) für Erfahrungsgegenstände und nur für diese haben können, erfolgt in der transzendentalen Deduktion.

Dieses Beweisziel der Deduktion formuliert Kant sowohl in der A- als auch in der B-Auflage im ersten Abschnitt (bis KrV A 94 / B 126f.) der Deduktion. Im zweiten und dritten Abschnitt (KrV A 94–130) der A-Deduktion zeigt Kant, dass die subjektiven Kategorien deshalb objektive Gültigkeit besitzen, weil jede „Erkenntniß" ein nach Regeln geordnetes Ganzes „verglichener und verknüpfter Vorstellungen" ist, das durch eine dreifache Synthese von Vorstellungen entsteht: durch die „*Apprehension*" der Vorstellungen in der „Anschauung", ihre „*Reproduction*" in der Einbildungskraft und ihre „*Recognition* im Begriffe" (KrV A 97), das heißt in den Kategorien. Der dreifachen Synthese der Vorstellungen liegt ihrerseits die „reine, ursprüngliche, unwandelbare" Einheit des Selbstbewusstseins („*transscendentale Apperception*", KrV A 107) zugrunde, die den regel- und gesetzesgemäßen Bezug der Vorstellungen aufeinander und dadurch auf Gegenstände der Erfahrung ermöglicht.

Der zweite und dritte Abschnitt der A-Deduktion wird in der B-Deduktion durch einen völlig neu bearbeiteten zweiten Abschnitt (vgl. KrV B 129–169) ersetzt, den Kant in zwei Beweisschritte (§§ 15–21; §§ 22–26) untergliedert: Im ersten Beweisschritt wird „die Möglichkeit" der Kategorien „als Erkenntnisse a priori von Gegenständen einer Anschauung überhaupt (§ 20, 21) dargestellt". Im zweiten Beweisschritt „soll die Möglichkeit, *durch Kategorien* die Gegenstände, die nur immer *unseren Sinnen vorkommen mögen*" a priori zu erkennen, erklärt werden (KrV B 159, vgl. KrV B 144f.).

Der erste Beweisschritt zeigt, dass die Anschauung überhaupt, egal welche, aus sich selbst nicht zur Bildung einer sinnlichen *Einheit* der Erkenntnis fähig ist, denn die „*Verbindung*" (KrV B 129ff.) von Vorstellungen kann nur durch eine synthetisierende Handlung des Verstandes geschehen: „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*", denn sonst würde die Vorstellung „entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein" (KrV B 131f.). Da das Bewusstsein → ‚Ich denke' eine notwendige Vorstellung ist, die gegebene Vorstellungen begleiten können muss, muss auch eine Synthese zwischen Vorstellungen angenommen werden, durch die nicht nur das invariante, numerisch identische Bewusstsein ‚Ich denke', sondern auch die objektive *Einheit* einer Erkenntnis konstituiert wird. Die Regeln dieser Synthese sind die Kategorien: „Ein Mannigfaltiges, das in einer Anschauung, die ich die meinige nenne, enthalten ist, wird durch die Synthesis des Verstandes als zur *nothwendigen* Einheit des Selbstbewußtseins gehörig vorgestellt, und dies geschieht durch die Kategorie" (KrV B 144).

Der zweite Beweisschritt soll nicht mehr nur für eine Anschauung überhaupt und deren Einheit, „die in die Anschauung vermitelst der Kategorie durch den Verstand hinzukommt" (KrV B 144), sondern spezifischer für unsere menschliche empirische, raum-zeitlich verfasste Anschauung zeigen, dass diese nur dann zur einheitlichen Wahrnehmung und zur objektiv gültigen Erkenntnis werden kann, wenn der Verstand vermittels der Kategorien Einheit in ihr stiftet. Damit ist für den zweiten Bestandteil eines synthetischen Ur-

teils a priori, die Kategorien, die objektive Gültigkeit für alle Erfahrungsgegenstände legitimiert.

→*Analytik der Grundsätze* (KrV A 130–292 / B 169–349). Unter dem Titel ‚Analytik der Grundsätze' führt Kant jene Themen aus, welche nicht mehr eines der beiden Erkenntnisvermögen, sondern die Verbindung zwischen Sinnlichkeit und Verstand im synthetischen Urteil a priori durch ein drittes, vermittelndes Vermögen behandeln, die transzendentale →Urteilskraft (vgl. KrV A 132ff. / B 171ff.). Zu diesen Themen gehören der Schematismus, welcher nachweist, wie sich Verstandesbegriffe auf die Anschauungsdaten anwenden lassen, und die Darstellung der →Grundsätze des reinen Verstandes, welche die Gehalte jener Gesetze und synthetischen Urteile a priori erläutern, die aus der Verbindung von raumzeitlicher Anschauung und kategorialer Begrifflichkeit als Grundlagen der Erfahrungserkenntnis ergeben.

Ein dritter Textabschnitt bildet die Nahtstelle zwischen den Themen der *Analytik* und der *Dialektik* der *Transzendentalen Logik*, indem er die Gegenstände beider Bereiche unterscheidet. Geht es in der *Ästhetik* und der *Analytik* der *Logik* um Phaenomena, d. h. um die Erkenntnis von Gegenständen der Erfahrung, handelt die ‚Dialektik' von Noumena, d. h. von den menschlichen Erkenntnisgrenzen angesichts von Gegenständen, die unser Erfahrungswissen übersteigen.

Im *Schematismus* (KrV A 137–147 / B 176–187) beantwortet Kant im Anschluss an die Beweisführung aus der „Deduktion" einen verbleibenden Punkt, nämlich wie die beiden heterogenen Beiträge zur Erkenntnis, die raum-zeitlichen Anschauungsformen der Sinnlichkeit und die begrifflichen Kategorien des Verstandes, in einer Erkenntnis konkret verbunden und auf Erscheinungen angewendet werden können. Diese Verbindung und die „*Anwend[barkeit]* der Kategorie auf Erscheinungen" (KrV A 137 / B 176) ist dadurch möglich, dass das „*transscendentale* Schema" der Zeit einerseits in der apriorischen Anschauung *aller* Erfahrungsdinge in „*sinnlich[er]*" Form enthalten ist; andererseits ist es „*intellectuell*", allgemein und besitzt Regelcharakter wie die begrifflichen Kategorien des Verstandes (KrV A 138 / B 177).

In den *Grundsätzen des reinen Verstandes* (KrV A 148–235 / B 187–294) formuliert Kant schließlich jene subjektiv allgemeinen und notwendigen Gesetze aller Erfahrungserkenntnis überhaupt, die sich aus dem Zusammenwirken der a priori sinnlichen Anschauungsformen und der Verstandeskategorien ergeben. Ihnen vorangestellt sind zum einen der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch als oberster Grundsatz aller analytischen Urteile (vgl. KrV A 150ff. / B 189ff.), der ein formallogisches Kriterium der Wahrheit bildet und dem auch alle synthetischen Urteile a priori entsprechen müssen. Zum anderen gilt für alle synthetischen Urteile a priori der →oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile (vgl. KrV A 154ff. / B 193ff.), der das Ergebnis der transzendentalen Deduktion wiederholt, nämlich, dass „ein jeder Gegenstand" unter „den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung" steht (KrV A 158 / B 197).

Die ersten beiden Grundsätze aller Erfahrungserkenntnis besagen, dass alle Gegenstände in quantitativer Hinsicht als „*extensive Größen*" (KrV A 162 / B 202) angeschaut (→Axiome der Anschauung) und in qualitativer Hinsicht als „*intensive Größe[n]*" (KrV A 166 / B 207) wahrgenommen werden (→Antizipationen der Wahrnehmung). Beide Prinzipien ermöglichen eine mathematische Darstellung der Natur. Außerdem, so die →Analogien der Erfahrung, ist in relationaler Hinsicht in jeder Gegenstandserkenntnis eine „*nothwendige[] Verknüpfung der Wahrnehmungen*" (KrV B 218) enthalten, die in drei verschiedenen Verhältnissen auftreten kann: als Substanz im Verhältnis zu ihren →Akzidenzien, als →Ursache relativ zu ihrer →Wirkung und als Wechselwirkung zwischen einzelnen Substanzen. Darüber hinaus liefert jede Erkenntnis eine Einsicht in die modale Gegebenheitsweise des Gegenstandes, der entweder möglich, wirklich oder notwendig ist (→Postulate des empirischen Denkens).

Zwischen das zweite und das dritte Postulat fügt Kant in der B-Auflage mit der →*Widerlegung des Idealismus* (vgl. KrV B 274–279) eine Diskussion darüber ein, ob und wie man sicheres Wissen über die Existenz der Außenwelt haben kann, die Kant durch seinen →transzendentalen Idealismus und den Beweis des „*Lehrsatz[es]*" beantwortet, dass das „*empirisch bestimmte Bewußtsein meines eigenen Daseins*" das „*Dasein der Gegenstände im Raum außer mir*" beweist. Weil alle Bestimmungen der Zeit „etwas *Beharrliches* in der Wahrnehmung" voraussetzen, dieses aber

nichts Innersubjektives sein kann, kann es „nur durch ein *Ding* außer mir und nicht durch die bloße *Vorstellung* eines Dinges außer mir“ (KrV B 275) möglich sein, womit der dogmatische Idealismus →Berkeleys und der problematische Idealismus (Idealismus, cartesianischer) abgewiesen sind.

→*Noumenon/Phaenomenon* (KrV A 235–260 / B 294–315). Mit einer Unterscheidung aller Gegenstände in „*Phaenomena und Noumena*“ leitet Kant von der *Transzendentalen Analytik* zum zweiten Teil der *Transzendentalen Logik*, der *Transzendentalen Dialektik* über. Kant konstatiert rückblickend als Ergebnis der *Analytik*, dass alles sichere Wissen auf ‚Phaenomena‘, das heißt auf Erscheinungen bzw. Gegenstände der Erfahrung, beschränkt werden muss. Die Probleme der im Folgenden zu diskutierenden *Dialektik* dagegen entstehen, wenn bloß denkbare, noumenale Gegenstände als Objekte der Erkenntnis positiv gesetzt werden und damit die Erfahrung und die subjektiv allgemeinen Erkenntnisbedingungen sicheren Wissens übersteigen.

→*Amphibolie der Reflexionsbegriffe* (KrV A 260–292 / B 316–349). In einem exkursartigen Anhang benennt Kant mit „*Einerleiheit* und *Verschiedenheit*“, „*Einstimmung* und *Widerstreit*“, „*Innere[m]* und *Äußere[m]*“ sowie „*Materie* und *Form*“ (KrV A 263–266 / B 319–322) einen besonderen Typ von Begriffen, mit welchen das erkennende Subjekt das Verhältnis der „Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnißquellen“ analysiert und fragt, ob es der „Verstand“ oder die „Sinne“ sind, „vor denen sie verknüpft oder verglichen werden“ (KrV A 260 / B 316). Die von Kant unternommene transzendentale Reflexion betrifft somit die Zuordnung dieser Vorstellungen zu Sinnlichkeit bzw. Verstand und erlaubt, die hier vorliegende Zweideutigkeit aufzuklären und die Fehler von Leibniz und Locke zu vermeiden. So seien →Leibniz, indem er die Erscheinungen „*intellectuirte*“, und →Locke, indem er die Verstandesbegriffe „*sensificirt*“ (KrV A 271 / B 327), beide einer Amphibolie, einer transzendentalen Täuschung, erlegen, weil der eine die Sinne, der andere den Verstand als Quelle der Vorstellungen geleugnet habe. Die o. g. Begriffe heißen Reflexionsbegriffe, weil ihre korrekte Anwendung eine „transzendentale[] Überlegung (reflexio)“ (KrV A 262 / B 318) erfordert.

1.2.2 →Transzendentale Dialektik (KrV A 293–704 / B 349–732) →*Transzendentale Ideen* (KrV A 310–338 / B 366–396). Mit dem zweiten Teil der *Transzendentalen Logik*, der *Transzendentalen Dialektik*, tritt das Problem der Grenzen der menschenmöglichen Erfahrung in den Vordergrund. Kant problematisiert nun die erfahrungsübersteigenden Wissensansprüche des Menschen, die durch ein weiteres Erkenntnisvermögen, die Vernunft (im engeren Sinne), hervorgerufen werden. Der Gegenstand der Vernunft sind transzendentale Ideen, die, wenngleich diskursiver Natur wie die Kategorien des Verstandes, dennoch keine einfachen ‚Elementarbegriffe‘, sondern „geschlossene Begriffe“ (KrV A 310 / B 366) sind.

Kant zeigt *erstens*, dass es drei erfahrungstranszendente Typen von Ideen gibt, die sich mit innerer Notwendigkeit aus dem Wesen der menschlichen Vernunft ergeben, mit denen die Vernunft jedoch das Erfahrungswissen übersteigt. Die Vernunft setzt in diesen drei Ideen nur jene Relationskategorien absolut, die der Verstand auf legitime Weise im Bereich des Bedingten, der Erfahrung, immer schon verwendet. Indem sie in einem „*kategorischen*“ Vernunftschluss die Kategorie der Substanz bis zum Unbedingten erweitert, sucht sie ein unbedingtes „*Subject*“. Indem sie in einem „*hypothetischen*“ Vernunftschluss die Kategorie der Kausalität bis zum Unbedingten erweitert, sucht sie das Unbedingte einer kausalen „*Reihe*“. Und indem sie in einem „*disjunctiven*“ Vernunftschluss die Kategorie der Wechselwirkung aller Dinge bis zum Unbedingten erweitert, sucht sie das Unbedingte in der Einheit der Dinge überhaupt in einem „*System*“ (KrV A 323 / B 379). In diesen drei Formen, das Unbedingte zu denken, verbergen sich, so Kant, genau jene drei erfahrungstranszendenten Gegenstände, nach denen die traditionelle *metaphysica specialis* seit Jahrhunderten fragt: die Unsterblichkeit der Seele als unbedingtes Subjekt oder Substrat ist der Gegenstand der rationalen „*Psychologie*“; die Einheit der Welt bzw. die Freiheit als unbedingte kausale Reihe ist der Gegenstand der rationalen „*Kosmologie*“; das systematische Ganze aller Dinge als Einheit aller Dinge in Gott ist der Gegenstand der rationalen „*Theologie*“ (KrV A 333f. / B 390f.; →Metaphysik, allgemeine/spezielle).

Kant zeigt zweitens, dass es sich um Ideen handelt, die im Bereich der →Psychologie als

→Paralogismen, im Bereich der →Kosmologie als Antinomien und im Bereich der →Theologie weniger negativ als transzendentales „*Ideal*“ bezeichnet werden (KrV A 339 / B 398; KrV A 338ff. / B 397ff.). Kant zufolge handelt es sich um synthetische Urteile a priori, die fälschlich für begriffliche Wahrheiten, und das heisst, für analytische Urteile gehalten wurden. Ihre scheinbaren Beweise beruhen auf Fehlschlüssen. Weil sie keinen Gegenstand bestimmen, stellen sie Kant zufolge keine Erkenntnisse dar.

Unter der Annahme der zweckmäßigen Einrichtung der menschlichen Vernunft müssen die Ideen drittens dennoch einen positiven Beitrag zur menschlichen Erkenntnis leisten. In den *Anhängen zur Transzendentalen Dialektik* zeigt Kant, dass die Ideen zwar nicht zur Erkenntnis von Gegenständen der Erfahrung, aber als regulative Hypothesen dazu dienen, die Einheit in den Erfahrungsgesetzen des Verstandes zu erforschen.

→*Paralogismen der reinen Vernunft* (KrV A 341–405 / B 399–432). Die erste Täuschung der Vernunft ist die Annahme, dass sie aus bloßen Begriffen eine objektiv gültige Erkenntnis über ein unbedingtes Subjekt (Substanz, Seele) folgern könnte. In ihren Paralogismen setzt die Vernunft die Verstandeskategorie der Substanz absolut und hypostasiert dabei das transzendentale Selbstbewusstsein zu einem realen Gegenstand der Erkenntnis (→Ich denke): „Die Einheit des Bewußtseins, welche den Kategorien zum Grunde liegt, wird hier für die Anschauung des Subjects als Objects genommen und darauf die Kategorie der Substanz angewandt“ (KrV B 421f.). Ein nicht mehr empirisch bedingtes Subjekt, das zugleich substanziell existiert, wäre in klassischen Begriffen eine unsterbliche Seele. Durch einen je fehlerhaften kategorischen Vernunftschluss erzeugt die Vernunft vier Thesen über die Seele: Die Seele ist 1. eine „*Substanz*“, 2. ihrer Qualität nach „*einfach*“, 3. eine (im Zeitablauf „numerisch-identisch[e]“) Person, und 4. von der Existenz körperlicher Dinge unabhängig (KrV A 344 / B 402; vgl. KrV A 344f. / B 402f.). Jeder der vier Paralogismen wäre ein Argument für die Unsterblichkeit der Seele, dem Gegenstand der rationalen Psychologie.

Die paralogistischen Urteile werden durch einen →kategorischen Vernunftschluss erzeugt, dessen Fehler Kant am Paralogismus der Substanz verdeutlicht: Ein Wesen, das „*nicht anders als Subject gedacht werden kann, existirt auch nicht anders als Subject und ist also Substanz. Nun kann ein denkendes Wesen, bloß als ein solches betrachtet, nicht anders als Subject gedacht werden. Also existirt es auch nur als ein solches, d. i. als Substanz*“. Der Schluss ist ungültig, weil der Mittelbegriff ‚gedachtes Subjekt‘ im Ober- und Untersatz mehrdeutig verwendet wird („sophisma figurae dictionis“): Im Obersatz schließt die Aussage, dass das gedachte Subjekt „*existirt*“, dessen empirisches Dasein ein. Im Untersatz ist nur „von demselben die Rede“, insofern es sich „auf das Denken“, nicht aber zugleich „auf die Anschauung“ bezieht, wodurch es „als Object“ gegeben würde (KrV B 410f.): „Die logische Erörterung des Denkens überhaupt wird fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objects gehalten“ (KrV B 409). Ein paralogistisches Urteil kann deshalb auch kein Satz oder kein Gesetz über Gegenstände der Erfahrung sein. Allerdings kann jede Konklusion der vier Paralogismen gedacht werden und hat als regulative Annahme, die zur Einheit der bloß gedachten, nicht aber in der Erfahrung gegebenen, seelischen Gegenstände führt, einen hypothetischen Wert für die teleologische Forschung.

Die Darstellungen des Paralogismus in der A-und der B-Auflage weichen stark voneinander ab. Während die A-Auflage jeden der vier paralogistischen Fehlschlüsse ausführlich darstellt und widerlegt, reduziert Kant den Text der B-Auflage auf die sich in allen Paralogismen durchhaltende argumentative Struktur der Verfehlung der Vernunft und exemplifiziert diese ausführlich nur am Paralogismus der Substanz.

→*Antinomie der reinen Vernunft* (KrV A 405–567 / B 432–595). In einer zweiten Klasse von kosmologischen Ideen erweitert die Vernunft die Verstandeskategorie der Kausalität zur transzendentalen Idee. Sie sucht nach der vollständigen Angabe der Bedingungen oder Ursachen der Welt, indem sie von allen Bedingungen, die selbst wiederum bedingt sind, zu einem Unbedingten in der Reihe aller Bedingungen fortschreitet: „Die *zweite Art* des dialektischen Arguments wird also nach der Analogie mit *hypothetischen* Vernunftschlüssen die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen in der Erscheinung zu ihrem Inhalte machen“

(KrV A 406 / B 432f.). Ziel des Antinomie-Kapitels ist es, die „Grundsätze einer vermeinten reinen (rationalen) Kosmologie" vor Augen zu stellen, um sie als „eine Idee, die sich mit Erscheinungen nicht vereinbaren läßt, in ihrem blendenden, aber falschen Scheine" darzustellen (KrV A 408 / B 435).

Wenn die Einheit der Welt aus der vollständigen Angabe ihrer kausalen Bedingungen erklärt werden soll, so kann dies in vier Hinsichten geschehen: durch die absolute Vollständigkeit der „*Zusammensetzung*", der „*Theilung*", der „*Entstehung*" und der „*Abhängigkeit des Daseins*" überhaupt (KrV A 415 / B 443). Das Besondere am kosmologischen Typus von Fehlschlüssen ist, dass er sich in vier Gegensatzpaaren entfaltet. Die „natürliche Antithetik" (KrV A 407 / B 433), d. h. das paarweise Auftreten von einander widerstreitenden Sätzen, wird dadurch hervorgerufen, dass die Vernunft das Unbedingte im Zurückschreiten in einer Bedingungsreihe auf zweifache Weise suchen kann: als „ein Erstes" oder als „das Ganze" der Bedingungsreihe (KrV A 417f. / B 445f.).

Unter den genannten vier Hinsichten ergeben sich dadurch vier Formen eines Widerstreits. Erstens, unter dem Aspekt der Zusammensetzung: Die Ausdehnung der Welt hat eine räumliche Grenze und einen zeitlichen Anfang – Die Ausdehnung der Welt hat keinen räumlichen und zeitlichen Anfang; zweitens, unter dem Aspekt der Teilung: Es gibt einfache Teile der Materie – Es gibt keine einfachen Teile der Materie; drittens, unter dem Aspekt der Entstehung: Es gibt eine Kausalität der Freiheit neben der Kausalität nach Gesetzen der Natur – Es gibt keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht nach den Gesetzen der Natur; viertens, unter dem Aspekt der Abhängigkeit des Daseins überhaupt: ‚Es gibt ein schlechthin notwendiges Wesen' –, Es gibt kein schlechthin notwendiges Wesen' (vgl. KrV A 426–461 / B 454–489). Die Antinomie ist ein Streit der Vernunft mit sich selbst, in dem die entgegen stehenden Positionen einander wechselseitig widerlegen und die Vernunft durch ein argumentatives Patt in eine Aporie stürzen.

Die Lösung der Antinomie erfolgt in zwei Schritten. Kant zeigt zunächst, dass jeder der acht antinomischen Sätze aus demselben fehlerhaften, hypothetischen Vernunftschluss erzeugt wird: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben; nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben", folglich ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen gegeben (KrV A 497 / B 525). Eine Mehrdeutigkeit des Mittelbegriffes verursacht den Fehler des Schlusses, denn die bloß gedachte Synthese der Bedingungen im Obersatz ist verschieden von der empirischen Synthese der Bedingungen im Untersatz. Der Schluss von den Prämissen auf die jeweilige Konklusion ist in jedem einzelnen der acht Sätze der Antinomie ungültig.

Anders gesagt besteht der Fehlschluss der Vernunft darin, dass sie in der Konklusion des Schlusses ein synthetisches Urteil a priori schlussfolgert, wo sie allenfalls einen analytischen Satz folgern kann. Denn die kosmologischen Ideen schließen aus der vollständigen Reihe der Bedingungen der Welt im Denken auf die Einheit der Welt als Erfahrungsgegenstand. Allenfalls schließen können sie aber, dass: „wenn das Bedingte gegeben ist, uns eben dadurch ein Regressus in der Reihe aller Bedingungen zu demselben *aufgegeben* sei; denn dieses bringt schon der Begriff des Bedingten so mit sich, daß dadurch etwas auf […] eine entferntere Bedingung" und so „durch alle Glieder der Reihe bezogen wird. Dieser Satz ist also analytisch" (KrV A 498 / B 526).

Der Terminus ‚aufgegeben' verweist auf den regulativen Charakter der kosmologischen Ideen. Sie stellen die Vernunft vor die Aufgabe, die Vollständigkeit der kausalen Reihe der Bedingungen der Erscheinungen zu suchen, wenn sie die Einheit der Welt denken will. Durch die Auflösung des Widerspruchs in jeder der vier Antinomien zeigt Kant, wie man die eigentliche regulative Idee finden kann, die in jeder Antinomie verborgen ist: In den ersten beiden Antinomien sind sowohl These als auch Antithese ‚falsch' und ein Drittes ist wahr, das zwischen beiden Sätzen liegt und bisher übersehen wurde. In den anderen beiden Antinomien sind sowohl These als auch Antithese logisch vereinbar, *können* also beide ‚*wahr*' sein, wenn man die verschiedenen Ebenen auseinander hält, auf denen beide Sätze operieren (vgl. KrV A 531f. / B 559f.). Die regulative Regel ist dann ein Satz, in dem These und Antithese vereint sind. Die vier Regulative lauten: Suche die kausale Einheit der Welt erstens, ihrer Zusammensetzung nach: weder durch ein Erstes noch durch den unendlichen Regress in Raum und

Zeit, sondern durch einen regressus „in indefinitum“ (KrV A 521 / B 549), ein unbestimmt weites Zurückschreiten in Zeit und Raum; zweitens, ihrer Teilung nach: weder durch einen einfachsten Teil noch durch einen unendlichen Regress der Teilung der Materie, sondern durch die sinnvoll gliederbaren, zahlenmäßig endlichen Teile eines erfahrbaren „quantum discretum“ (KrV A 526 / B 554). Erkläre die kausale Einheit der Welt drittens, ihrer Entstehung nach: sowohl anhand der Kausalität der Freiheit als auch der Natur (vgl. KrV A 538–558 / B 566–586) und viertens, ihrer Abhängigkeit nach: sowohl durch ein schlechthin notwendiges Wesen als auch durch zufällige Abhängigkeitsverhältnisse in der Welt selbst (vgl. KrV A 561–565 / B 589–593).

→*Ideal der reinen Vernunft* (KrV A 567–642 / B 595–670). In einem dritten Typus von Ideen erweitert die Vernunft die Relationenkategorie der Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen allen Substanzen) zur transzendentalen Idee und identifiziert diese mit dem klassischen Begriff eines Gottes als Seinsgrund aller Dinge, dem Gegenstand der rationalen Theologie. In Bezug auf diesen dritten Typus von Ideen verfolgt Kant zwei Ziele: Zum einen etabliert er einen „Inbegriff aller Prädicate“ (KrV A 572 / B 600) als regulative Idee der Einheit der Dinge überhaupt für die *teleologische* Forschung. Zum anderen kritisiert er die bedeutendsten drei klassischen →Gottesbeweise, die auf der fehlerhaften Hypostasierung reiner Begriffe beruhen.

Das Ideal der Vernunft ergibt sich in Analogie zu einem „disjunctiven Vernunftschlusse“ dadurch, dass die vollständige Einteilung der Sphäre eines Begriffs im Obersatz empirisch gedeutet wird, nämlich so, dass der Satz ein real existierendes Wesen repräsentiert, das alle Teile einer Sphäre „*in sich*“ enthält. Der Obersatz ist aber eigentlich nur die Idee des Inbegriffs der maximalen Prädikation, die alle Teilbegriffe „*unter sich*“ enthält (KrV A 576f. / B 604f.). Kants Einsicht ist, dass die Annahme der Existenz einer höchsten Realität auf der empirischen Hypostasierung des Inbegriffs der Prädikation beruht, den man zwar denken, aber nicht als Erfahrungsgegenstand setzen darf. Das transzendentale Ideal steht für die regulative Idee eines „Inbegriff[s] aller möglichen Prädicate“ (KrV A 572 Anm. / B 600 Anm.), in der die Einheit aller Dinge durch die „durchgängige[] Bestimmung“ (KrV A 573 / B 601; vgl. KrV A 572ff. / B 600ff.) eines jeden Gegenstandes eingeholt werden soll, indem man nicht nur dessen positive Eigenschaften, sondern auch untersucht, welche Prädikate auf ihn nicht zutreffen, wodurch jede Bestimmung eines Gegenstandes in Bezug auf das Ganze aller Dinge reflektiert wird.

In einem zweiten Schritt kritisiert Kant die drei wichtigsten Gottesbeweise der Tradition, den ontologischen, den kosmologischen und den physikotheologischen Gottesbeweis, indem er zuerst das zentrale ontologische Argument entkräftet und anschließend im kosmologischen Beweis das kosmologische auf das ontologische, im physikotheologischen Beweis das physikotheologische auf das kosmologische und dieses wiederum auf das ontologische Argument zurückführt.

Der →ontologische Gottesbeweis beruht auf dem Gedanken, dass ein Wesen, das als das vollkommenste Wesen nur *gedacht* wird, noch nicht das vollkommenste ist, weil darüber hinaus ein vollkommeneres Wesen gedacht werden kann, nämlich ein solches, das zugleich (in allumfassendster Realität) *existiert*. Kants Kritik am ontologischen Argument ist, dass bei Sätzen wie ‚Gott ist allmächtig, weise, etc.‘ oder ‚Gott ist (in allumfassendster Realität)‘ die „unbedingte Nothwendigkeit der Urtheile“ mit der „absolute[n] Nothwendigkeit der Sachen“ verwechselt wird (KrV A 593 / B 621). Zweitens fügt das „*ist*“ im Urteil „*Gott ist*“, das die Existenz Gottes aussagt, kein neues Prädikat zum Begriff Gottes hinzu: „*Sein*“ ist „kein reales Prädicat […] Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“ (KrV A 598f. / B 626f.). Kants Kritik beläuft sich daher auf die Feststellung, dass das Urteil „*Gott ist*“ in Wahrheit ein synthetisches Urteil a priori ist, weil es die Existenz Gottes behauptet, die im Begriff Gottes nicht enthalten ist. Es wird fälschlicherweise für ein analytisches Urteil gehalten, sofern „*Sein*“ als ein reales Prädikat angesehen wird, das im Begriff Gottes als des allerrealsten Wesens analytisch enthalten ist (KrV A 598 / B 626). Da synthetische Urteile a priori der kritischen Erkenntnistheorie zufolge aber nur mit Bezug auf Erfahrung begründet werden können, ist der Satz ‚Gott ist (existiert)‘ kein Satz, der eine Erkenntnis ausdrückt. Das Ergebnis der Analyse des ontologischen Argumentes lautet daher: Der „Begriff eines höchsten Wesens“ ist zwar eine

„nützliche Idee“. Sie ist aber eben darum „ganz unfähig, um vermittelst ihrer allein unsere Erkenntniß in Ansehung dessen, was existirt, zu erweitern“ (KrV A 601f. / B 629f.).

Der →kosmologische Beweis lautet: „Wenn etwas existirt, so muß auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren. Nun existire zum mindesten ich selbst: also existirt ein absolut nothwendiges Wesen“ (KrV A 604 / B 632). Da „nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich“ ist, „der dasselbe a priori durchgängig bestimmt“, – der eines „entis realissimi“, ist der „Begriff des allerrealsten Wesens der einzige“, durch den „ein nothwendiges Wesen gedacht werden kann“ (KrV A 605f. / B 633f.).

In der Kritik des kosmologischen Beweises legt Kant offen, dass er ein „altes Argument“, das ontologische, „in verkleideter Gestalt für ein neues aufstellt“ (KrV A 606 / B 634), denn die Begründung des kosmologischen Beweises aus der unbestimmten Erfahrung wird nur dazu benutzt, um auf das notwendige Wesen zu schließen und von diesem, mit dem ontologischen Argument, auf das allerrealste Wesen. Über den Fehler des ontologischen Beweises hinaus ignoriert der kosmologische Beweis die schon bestehenden Einwände gegen den ontologischen Beweis („ignoratio elenchi“; KrV A 609 / B 637).

Ausgehend von der Bewunderung der Größe, Schönheit und Weisheit der Anordnung in einem bestimmten Gegenstand der Erfahrung schließt der →physikotheologische Gottesbeweis, dass die Ordnung und Zweckmäßigkeit den Dingen nicht an sich selbst zukommen kann, da alles in der Welt zufällig ist. Von dieser Zufälligkeit schließt der Beweis auf das Dasein eines absolut Notwendigen und von diesem auf den Begriff einer allumfassenden Realität. D. h. der physikotheologische geht unbemerkt zum kosmologischen Beweis über, dieser aber ist wiederum nur ein versteckter ontologischer Beweis (vgl. KrV A 629f. / B 657f.)

Anhang I und II (KrV A 642–668 / B 670–696, KrV A 669–704 / B 697–732). Da nichts in der menschlichen Natur umsonst oder zwecklos ist, und da sich das metaphysische Fragen seit allen Zeiten um gerade jene Gegenstände bemüht, die dem menschlichen Wissen entzogen sind, müssen die erfahrungstranszendenten Ideen eine positive Bedeutung für die menschliche Erkenntnis haben (vgl. KrV A 642f. / B 670f.). Unter der (nicht eigens hinterfragten) Voraussetzung einer teleologisch eingerichteten Natur des Menschen, einschließlich der Organisation seiner Erkenntnisvermögen, kommt den spekulativen Ideen eine erkenntnisregulative Funktion zu (vgl. KrV A 699ff. / B 727ff.), die dazu verhilft, alle Erfahrungserkenntnisse so zu betrachten, →als ob sie in einem systematischen Erfahrungsganzen vereint werden könnten. Die Ideen haben für die theoretische Vernunft zwar keinen erkenntnisstiftend konstitutiven, aber dennoch einen regulativ heuristischen Charakter (vgl. KrV A 671 / B 699) für die Forschung, der dazu dient, Einheit in die Erfahrung zu bringen (→Als ob; →Idee, regulative).

2 →Transzendentale Methodenlehre (KrV A 705–856 / B 733–884)

Der zweite Teil der Kritik, die *Methodenlehre*, untersucht die „formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft“ (KrV A 707f. / B 735f.). Die Methodenlehre enthält vier Stücke: eine →‚Disziplin‘, einen →‚Kanon‘, eine →‚Architektonik‘ und eine kurze →‚Geschichte‘ der reinen Vernunft. Von systematisch tragender Bedeutung ist vor allem der ‚Kanon‘, in dem die späte, jedoch höchst bedeutsame, praktische Wende der Kritik erfolgt.

→*Disziplin der reinen Vernunft* (KrV A 712–794 / B 740–822). In der „Negativlehre“ (KrV A 712 / B 740) der *Disziplin* warnt Kant vor vier falschen oder unzulänglichen Methoden des Vernunftgebrauchs: erstens vor der Gleichsetzung der mathematischen und der philosophischen Methode (vgl. KrV A 713–738 / B 741–766); zweitens vor einem bloß polemischen Behaupten des Gegenteils und einem skeptischen Rückzug auf Unentscheidbarkeit der Meinungen, auf Urteilsenthaltung oder Nicht-Wissen (vgl. KrV A 738–769 / B 766–797). Unzulässig ist drittens der Gebrauch von Hypothesen, die als Erkenntnisse und nicht als bloß forschungsregulative Annahmen ausgegeben werden (vgl. KrV A 769–782 / B 797–810). Unbefriedigend sind viertens Beweisverfahren, die nur „*apagogisch*“, indirekt, nicht „*ostensiv*“ und direkt geführt werden (KrV A 789 / B 817). Allein empfohlen wird die kritische Methode, weil sie auf der Prüfung aller Wissensansprüche aus Prinzipien beruht.

→*Kanon der reinen Vernunft* (KrV A 795–831 / B 823–859). Die *Transzendentale Dialektik* endet

mit der Darstellung der spekulativen Vernunft, die sich in drei erfahrungstranszendente Ideen versteigt. Im *Kanon* weist Kant nach, dass, obgleich das theoretische Interesse an diesen Ideen „sehr gering“ ist (KrV A 798 / B 826), sie dennoch einen positiven, und damit ihren eigentlichen Wert erst im praktischen Gebrauch der Vernunft offenbaren. Die „letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft“ ist „nur aufs Moralische gestellt“ (KrV A 801 / B 829). Die drei Ideen der theoretischen Vernunft haben ihrerseits einen *gemeinsamen* Zweck: Sie konstituieren das praktische Ideal eines höchsten, ursprünglichen Gutes, aus dem das höchste praktische Gut des Menschen abgeleitet werden kann: Das „Ideal des höchsten *ursprünglichen* Guts“ ist die Idee einer „Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu sein) in genauem Verhältnisse steht“ (KrV A 810 / B 838). Unter dem Ideal des höchsten ursprünglichen Gutes denkt Kant einen gleichsam göttlichen Standpunkt (Ideal Gottes), in dem der Inbegriff der moralischen Gesinnungen (Idee der Seele) und der Inbegriff der moralischen Güter (Idee der Welt) in einem „System der sich selbst lohnenden Moralität“ (KrV A 809f. / B 837f.) in Harmonie zueinander stehen. Diese Idee ist der Urgrund und das Urbild des für den Menschen möglichen höchsten abgeleiteten Gutes einer „*moralischen*[] *Welt*“ (KrV A 811 / B 839).

Die höchste und letzte Idee im System der Prinzipien ist ihrerseits kein Gegenstand der theoretischen Einsicht mehr, sondern des →moralischen Glaubens, eines „subjectiv zureichend[en]“ Fürwahrhaltens, dem die objektive Grundlage des Wissens, die Erfahrung, fehlt (KrV A 822 / B 850; KrV A 829 / B 857).

Architektonik der reinen Vernunft (KrV A 832–851 / B 860–879). In den systemarchitektonischen Analysen der *Architektonik* reflektiert Kant auf die Definition und die Kriterien eines philosophischen →Systems sowohl im Blick auf die Systematik der Prinzipien des Wissens und Handelns und der damit verbundenen philosophischen Methoden als auch im Blick auf die Gegenstände der Erkenntnis in einem System der Wissenschaften. Wie schon im *Kanon* betont Kant hier ein zweites Mal, dass alle Philosophie im Sinne eines „*Weltbegriff[es]* (conceptus cosmicus)“ der Philosophie betrieben werden müsse, da nur in dieser Gestalt der Philosophie die „Erkenntniß auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae)“ (KrV A 838f. / B 867f.) ausgerichtet, diese aber wiederum auf den „Endzweck“ bezogen seien. Dieser „Endzweck“ ist die Idee der „Moral“, weil sie „ganze Bestimmung des Menschen“ (KrV A 840 / B 868) enthält. Daher erscheint die Moral als Leitprinzip im System der Prinzipien und die Moralphilosophie als Leitwissenschaft im System der Wissenschaften. Mit der Einsicht in die architektonische Struktur der Vernunft erreicht die menschliche Vernunft den →höchsten Standpunkt der Tranzendentalphilosophie.

→*Geschichte der reinen Vernunft* (KrV A 852–856 / B 880–884). Der vierte Teil der ‚Methodenlehre‘ skizziert in großen Linien die Stadien und Umwälzungen einer ‚Geschichte der reinen Vernunft‘. Sowohl hinsichtlich des Gegenstandes als auch des Ursprunges und der Methode der Vernunfterkenntnis mündet sie in dasselbe Ergebnis: „Der *kritische* Weg ist allein noch offen“. Kant beschließt sein Werk mit einer Selbsteinschätzung der Kritik, in der „dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen“ (KrV A 856 / B 884).

Bedeutung der Schrift im kantischen Werk, sachliche Verbindung zu anderen Schriften Kants

Die *Kritik der reinen Vernunft* ist die erste der drei kantischen *Kritiken*, auf die 1788 die *KpV* und 1790 die *KU* folgt. Rückblickend beschreibt Kant selbst das Verhältnis der drei *Kritiken* so, dass die erste vor allem die theoretische (aber auch schon die praktische) Vernunft und das Erkenntnisvermögen, die zweite die praktische Vernunft und das Begehrungsvermögen und die dritte *Kritik* die reflektierende Urteilskraft und das Gefühl der Lust und Unlust behandelt (*1. Einleitung KU* III.).

Ursprünglich hatte Kant nur eine *Kritik* geplant; noch während der Revisionsarbeiten für

die zweite Auflage der *KrV* erwägt er, die zweite in die erste *Kritik* einzuarbeiten, trennt dann jedoch beide Unternehmen voneinander. Während der negative Freiheitsbeweis aus der dritten Antinomie in der ersten Kritik nur zeigen konnte, dass die Annahme einer transzendentalen Freiheit widerspruchsfrei mit dem kausalen Determinismus der Natur zusammen bestehen kann (vgl. KrV A 557f. / B 585f.), ergänzt die *KpV* den negativen um einen positiven Beweis der praktischen Freiheit im „Factum der Vernunft" (5:13; vgl. 5:31f.). Die *Methodenlehre* der ersten *Kritik* enthält bereits wesentliche Theoreme der praktischen Philosophie Kants: Sie formuliert das systematische Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft. Mit der praktischen Auslegung der drei regulativen Ideen gibt sie den Anstoß für die Umdeutung der theoretischen Ideen zu →Postulaten der reinen praktischen Vernunft und führt in die Lehre vom →moralischen Glauben ein.

Mit den teleologischen Ideen berührt Kant schon in der *Dialektik*, besonders in den beiden Anhängen zur *Dialektik*, den Gegenstand der *KU*. Allerdings betrachtet die erste Kritik vor allem die epistemologische Funktion der Teleologie: die „systematische Einheit" der „Verstandeserkenntnisse" (KrV A 648 / B 676), während die *KU*, besonders im Bereich der Organismen, auch die empirisch-ontologische Veranlassung teleologischer Urteile betont (vgl. 5:366; 5:405). Für die wahrheitsfähige Erkenntnis der ersten Kritik steht die konstitutiv-bestimmende, für die Lehre vom Schönen und von der organischen Natur in der *KU* die regulativ-reflektierende Urteilskraft im Vordergrund. Außerdem verschiebt sich die Systemkonzeption der kritischen Philosophie in der *KU* dahingehend, dass der Urteilskraft und ihrem Prinzip, der Zweckmäßigkeit, eine systemschließende Funktion zugeteilt wird, die einen möglichen „Übergang" (5:179) von der theoretischen zur praktischen Philosophie, von den Gesetzen des Seins zum Gesetz des Sollens plausibel machen soll (vgl. 5:176–179; 5:195–198).

Durch die Kritik als „*Propädeutik* (Vorübung)" (KrV A 841 / B 869) zum eigentlichen System der Metaphysik wird zudem für die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786) und die *Metaphysik der Sitten* (1797), die Rechts- und die Tugendlehre der Grund gelegt.

Wirkung der Schrift

Das Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* wurde, wie Kant mit Enttäuschung, ja Erbitterung feststellt, von „dem gelehrten Publicum" zunächst für eine geraume Zeit mit „Stillschweigen" „beehrt" (4:380). Die berüchtigte erste *Rezension* der Kritik der reinen Vernunft von Christian →Garve (1742–1798) erscheint erst am 19. Januar 1782 anonym in einer von Johann Georg Heinrich →Feder (1740–1821) stark gekürzten und vergröberten Fassung in einer der angesehensten wissenschaftlichen Zeitschriften, den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* (vgl. 10:328ff.). Vor allem durch eine Fehlinterpretation der *Transzendentalen Ästhetik* wird Kant in die Nähe eines Berkeleyschen Idealismus gerückt (Garve/Feder, *Rez. KrV*, S. 41). →Hamann missversteht die Kritik in Richtung eines Humeschen Skeptizismus. Und →Mendelssohn klagt in einem Brief an Kant vom 10. 04. 1783: Nur, wenn er sich bei Kräften fühle, wage er sich an das „[n]ervensaftverzehrende Werk" (10:308). Er hat die Lektüre der *Kritik* auch nach zwei Jahren noch nicht vollendet.

Von dem Unverständnis betroffen reagiert Kant mit den →*Prolegomena* (1783), einer auf ein Viertel des ursprünglichen Textumfangs gekürzten und leichter fasslichen Darstellung der Transzendentalphilosophie. Erst sie löst eine lebhafte Rezeption der *Kritik* aus. In den folgenden Jahren entstehen zahlreiche kommentierende Erläuterungen, Auszüge und erste Lexika zur Kritik. So publiziert der Königsberger Hofprediger und Mathematik-Professor Johann Schultz (1739–1805) die *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft* (1784, ^{2}1791) und eine *Prüfung der Kantischen Critik der reinen Vernunft* (1789/1792). Die *Briefe über die Kantische Philosophie* von Karl Leonhard →Reinhold (1757–1823) werden ab 1786 in mehreren Folgen im *Teutschen Merkur* abgedruckt und tragen neben dem Wirken Reinholds in Jena wesentlich zur Verbreitung des Kantianismus bei. 1786 erscheint eine *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse: zu Vorlesungen nebst einem Wörterbuche zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften* von →Karl Christian Erhard Schmid (1761–1812), zwischen 1793–1796 publiziert Jakob Sigismund Beck (1761–1840) einen dreibändigen *Erläuternden Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant* und Georg Samuel Mellin (1755–1825) verfasst ein sechsbän-

diges *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie* (1797–1804).

Einwände gegen die Kritische Philosophie erheben sich vor allem von Seiten der Anhänger des Wolffianismus, der Popular- und der Glaubensphilosophie. Die Glaubensphilosophen Johann Georg Hamann (1730–1788) in der *Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft* (1784) und Johann Gottfried →Herder (1744–1803) in der Schrift *Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799) wollen Kants Trennung von Sinnlichkeit und Verstand durch die Sprache überwinden, in der die Vernunft sinnliche Existenz bekommt. Der Wolffianer Johann August →Eberhard (1739–1809) gründet ein gegen Kant gerichtetes *Philosophisches Magazin* (1788–1792), das der kantischen Philosophie mangelnde Originalität vorwirft. Kant pariert den Angriff 1790 mit einer rhetorisch und stilistisch glänzenden Rezension (*Entdeckung*).

Ab Ende der 1780er Jahre bereitet sich die Weiterentwicklung und Überbietung der kantischen Position im sog. Deutschen Idealismus vor. Karl Leonhard Reinhold (1757–1823) bildet die kantische Philosophie zur *Elementarphilosophie* fort und wendet sich im *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789) gegen den Prinzipienpluralismus des kantischen Systems. Nur ein einziger Grundsatz beschreibt die Grundstruktur des Vorstellungsvermögens und wird zum Prinzip alles Wissens (*Über das Fundament des philosophischen Wissens*, 1791). Johann Gottlieb →Fichte (1762–1814) greift Reinholds Einwände und sein Grundsatzprogramm in der *Wissenschaftslehre* (1794) mit einer Metakritik auf. Am Ursprung der Philosophie steht eine ursprüngliche „Tathandlung" (Fichte, *Wissenschaftslehre*, S. 91) des denkenden Subjekts, die im Satz „Ich bin" (Fichte, *Wissenschaftslehre*, S. 94) zum Ausdruck kommt. Im Ausgang von diesem werden in einem zweiten Akt die letzten formalen Bedingungen des Bewusstseins von Gegenständen, die Sphäre eines „Nicht-Ich" (Fichte, *Wissenschaftslehre*, S. 104), und in einem dritten Akt die Bedingung des Einschränkens gesetzt. Daraus sollen die Möglichkeit der Vorstellung und, in einer „pragmatische[n] Geschichte des menschlichen Geistes" (Fichte, *Wissenschaftslehre*, S. 222), die weiteren kognitiven Grundfunktionen abgeleitet werden. Auch Friedrich Wilhelm →Schelling (1775–1854) rekonstruiert den nach Kant höchsten Punkt der Logik und der Transzendentalphilosophie: Das ‚Ich', heißt es in Schellings Frühschrift von 1795 programmatisch schon im Titel, wird zum ‚Princip der Philosophie' erhoben. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) entfernt sich im absoluten Idealismus, einer kritischen Synthese der idealistischen Ansätze Fichtes und Schellings, am weitesten von Kant (*Phänomenologie des Geistes*, 1807). Trotz vieler Einwände näher bei Kant bleibt Arthur Schopenhauer (1788–1860). Sein Hauptwerk *Welt als Wille und Vorstellung* (1819/44) widmet sich in einem umfangreichen Anhang einer Kritik der kantischen Philosophie, der vehemente Angriffe gegen die Formalismen des kantischen Systems enthält.

Nach dem Ende des spekulativen Idealismus gerät die Philosophie in Deutschland in eine Isolierung, die einer Rückbesinnung auf Kant den Boden bereitet. Hermann von Helmholtz (1821–1894) beklagt im Vortrag *Über das Sehen des Menschen* (1855) als einer der ersten die Entfremdung zwischen Naturwissenschaft und Philosophie, die bei Kant noch nicht bestanden habe. Und bereits weit vor dem Beginn des eigentlichen Neukantianismus mehren sich Zeichen einer neuen Kantianischen Tendenz: Friedrich Eduard Beneke (1798–1854) fordert in seiner Schrift *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit* (1832), man müsse wieder an Kant anknüpfen. *In welchem Sinn die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat*, fragt auch Christian Hermann Weiße (1801–1866) in seiner Antrittsrede aus dem Jahre 1847. Kuno Fischer (1824–1907) veröffentlicht im Jahre 1860 die Einführung *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*. Der Hegelianer Rudolph Haym (1821–1901) prognostiziert am Ende seiner *Hegel und seine Zeit* über Hegel, die „Philosophie der Zukunft" werde „wieder eine *kritische* und *transzendentale* sein" (Haym, *Hegel und seine Zeit*, S. 468). Und Wilhelm Wundt (1832–1920), der Begründer der Psychologie in Deutschland, schreibt, die „Kant'sche[] Philosophie" mache den „unbewussten Hauptbestandtheil unserer ganzen wissenschaftlichen Bildung und Denkrichtung" aus (Wundt, *Sinneswahrnehmung*, S. 93).

„Also muß auf Kant zurückgegangen wer-

den“ fordert Otto Liebmann (1840–1912) programmatisch in seiner Schrift *Kant und die Epigonen* (S. 86; vgl. S. 97, 110, 139, 156, 203, 213, 215) und läutet, neben Friedrich Albert Langes (1828–1875) *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1865), den Beginn des Neukantianismus ein. Letzterer notiert im zweiten Band seines Werkes, man höre „allenthalben in philosophischen Kreisen die Parole, ‚auf Kant zurückgehen!‘“ (Lange, *Geschichte des Materialismus*, Bd. II, 453). Die sich vorrangig im Gebiet der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie bewegende Marburger Schule des Neukantianismus bringt mit Hermann Cohen (1842–1918) und Paul Natorp (1854–1924) bedeutende Kantinterpretationen hervor. Cohen negiert in *Kants Theorie der Erfahrung* (1871) und in der *Logik der reinen Erkenntnis* (1914) das Ding an sich als Grundlage der Empfindung und setzt das erzeugende Denken als Ursprung schlechthin (Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, S. 13 u. 36). Ähnlich schreibt Natorp in einem programmatischen Aufsatz, die Anschauung „*ist* Denken“ (Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, S. 204). Wichtigste Vertreter der auf Geistes- und Kulturwissenschaften und auf das Problem der Werte konzentrierten Heidelberger, auch Südwestdeutschen oder Badischen Schule des Neukantianismus sind Wilhelm Windelband (1848–1915) und Heinrich Rickert (1863–1936). Während Windelband (Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, S. 148) besonders die Rolle der Erfahrung und der Tatsachen als Grundlage sowohl der Geistes- als auch der Naturwissenschaften betont, legt Rickert (Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, S. 81) den Akzent auf die Konstruktivität der Erkenntnis und auf die Konstitution von Gegenständen und geht schließlich im Spätwerk so weit, die Wirklichkeit nicht mehr als einen Gegebenes, sondern nur noch als Prädikat einer Aussage, als das „*wirklich prädizierte Seiende*“ aufzufassen (Rickert, *Grundprobleme der Philosophie*, S. 52). Ernst Cassirer (1874–1945) schließlich erweitert in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* (1923–1929) Kants Vernunftkritik zu einer universalen „Kritik der Kultur“ (Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 11). Hans Vaihinger (1852–1933) wird als Interpret der regulativen Ideen in einer Philosophie der Fiktionalität, des →‚Als ob‘, und als Begründer der *Kant-Studien* (1896) bekannt. Ein dem deutschen Neukantianismus vergleichbares Phänomen ist der Néocritisme von Charles Renouvier (1815–1903) in Frankreich.

Im 20. Jahrhundert setzen sich Edmund Husserl (1859–1938) im Entwurf einer transzendentalen Phänomenologie (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, 1913) und Martin Heidegger (1889–1976) in der Existenzialontologie *Sein und Zeit* (1927) wie auch in der Schrift *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) mit Kants Kritik auseinander. Seitens der analytischen Philosophie lösen die Einwände von William v. O. Quine (1908–2000) anhaltende Diskussionen aus, z. B. um Kants Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen. Peter F. Strawson (1919–2006) bringt in seinem Werk *Individuals* (1959) Transzendentalphilosophie und analytische Philosophie in ein produktives Wechselverhältnis und legt mit *The Bounds of Sense* (1966) einen der einflussreichsten Kommentare zur *KrV* in der Gegenwart vor. Wilfrid Sellars (1912–1989) rehabilitiert in *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956) ansatzweise die Zwei-Stämme-Lehre der Erkenntnis, weil er ein anschauliches, sensorisch gesättigtes Denken zulässt. Allerdings ist für ihn das Sensorische als solches kein Erkenntnisstamm, sondern nur ein Naturfaktum. John McDowell (*1942) geht einen Schritt über Sellars hinaus auf Kant zu. Man kann das Sensorische nicht einmal in Gedanken von unserer begrifflichen Spontanität isolieren. Dennoch ist das Begriffliche auf das Sensorische angewiesen, um sich nicht im Leeren zu drehen wie eine Spindel im Leerlauf („spinning in a void“, McDowell, *Mind and World*, 66).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant’s Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense, New Haven u. a.: Yale University Press ^{2}2004.

Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998.

Strawson, Peter F.: The Bounds of Sense. An Essay on Kant’s ‚Critique of Pure Reason‘, London: Methuen 1966, Nachdruck London u. a.: Routledge 2002.

Ina Goy

Kritik der Urteilskraft

Die Kritik der Urteilskraft ist zur Ostermesse 1790 bei → Lagarde und Friederich in Berlin und Libau erschienen. Zu Kants Lebzeiten sind zwei weitere Auflagen (1793 und 1799) herausgekommen, deren zweite verschiedene, wenngleich nicht gravierende Textkorrekturen und Ergänzungen enthält. Kants Manuskript ist nicht erhalten. Eine aktuelle textkritische Ausgabe auf der Basis der 2. Auflage hat Heiner F. Klemme besorgt (Hamburg 2001). Neuedition im Rahmen der Akademie-Ausgabe besorgt von Andrea Esser (in Vorbereitung).

Aufbau

Das Werk ist in zwei große Teile untergliedert (Erster Teil: *Kritik der ästhetischen Urtheilskraft*, 5:201; ganzer Abs. 5:201–356; Zweiter Teil: *Kritik der teleologischen Urtheilskraft*, 5:357–485); sie thematisieren unterschiedliche Bereiche (Theorie des Geschmacks und der Kunst; Theorie der organischen Natur) und werden über den Begriff einer reflektierenden Urteilskraft zusammengehalten (vgl. 5:199).

Die Schrift hat eine kurze *Vorrede* (5:167–170), in der Kant die Abfassung einer *dritten Kritik* rechtfertigt. Es folgt eine *Einleitung* (5:171–198), in der Kant sein Unternehmen in das Ganze der Philosophie einordnet, das Prinzip einer bloß reflektierenden (nicht bestimmenden) Urteilskraft benennt, deren Unterscheidung in eine ästhetische und eine teleologische Urteilskraft begründet und mit Andeutungen endet, inwiefern die *dritte Kritik* zwischen theoretischer und praktischer Philosophie vermitteln könnte. Die Abhandlung folgt in beiden Teilen mit der Einteilung in eine *Analytik* und eine *Dialektik* und in eine darauf folgende *Methodenlehre* dem formalen Aufbau der beiden anderen *Kritiken* (vgl. 5:199).

Titel und Entstehung

In der Einleitung rechtfertigt Kant das Unternehmen einer weiteren *Kritik* mit dem Hinweis darauf, dass es „in der Familie der oberen Erkenntnißvermögen […] noch ein Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft“ gibt: „Dieses ist die *Urtheilskraft*“ (5:177). Zum Gegenstand einer eigenen *Kritik* wird dieses Vermögen erst dann, wenn ihm ein eigenständiges Prinzip a priori zukommt. Ein eigenständiges Vermögen ist die Urteilskraft nur als reflektierende Urteilskraft, und allein als diese ist sie, in kritischer Abgrenzung von der bestimmenden, in diesem Werk thematisch. Anders als die bestimmende Urteilskraft subsumiert die reflektierende Urteilskraft nicht das Besondere unter das Allgemeine als dessen Fall, worin ihr ein Gesetz „a priori vorgezeichnet“ (5:179) wäre, sondern sucht zu dem Besonderen das Allgemeine allererst zu finden, wofür sie eines Gesetzes bedarf, das sie „nicht anderwärts hernehmen“ (5:180) kann. Kant hat zunächst am Geschmacksurteil erkannt, dass die Urteilskraft als dessen Prinzip nicht empirisch, sondern nach einem transzendentalen Prinzip a priori verfährt (vgl. 5:191f.; 20:225), sodass es galt, auch dieses Vermögen hinsichtlich seines Umfangs und seiner Grenzen einer Kritik zu unterwerfen. Zugleich war damit dem Erfordernis Genüge getan, auch für das Gefühl der Lust, das Kant zufolge im menschlichen Gemütshaushalt neben dem im reinen Verstand gründenden Erkenntnisvermögen und dem in der reinen Vernunft gründenden Begehrungsvermögen ein drittes Element ist, ein apriorisches Prinzip anzugeben.

Sobald Kant darüber hinaus sah, dass sich die Natur neben ihrer auf das Gefühl der Lust abhebenden Beurteilung unter dem Aspekt des Schönen auch unter eine sich an Zwecken orientierende Beurteilung bringen lässt, für die der Bezug auf das subjektive Gefühl der Lust nicht zentral ist, hat er die *dritte Kritik* unter den Titel einer Kritik der Urteilskraft gebracht, die beide Felder umfasst und das Reflexionsurteil nicht auf den Bereich des Geschmacks einschränkt.

Kants frühe Überlegungen zur Theorie des Geschmacks, die sich in den *Beobachtungen* und in verschiedenen Vorlesungsnachschriften finden, hatten den Bezug auf die reflektierende Urteilskraft noch nicht im Blick. Noch in der *KrV B* von 1787 hatte Kant eine apriorische Theorie des Geschmacks für unmöglich gehalten, weil dessen „Regeln oder Kriterien […] ihren vornehmsten Quellen nach bloß empirisch“ (KrV B 35 Anm.) seien. An Reinhold schreibt er zwar Ende Dezember 1787, dass er sich jetzt mit der Kritik des Geschmacks beschäftigt und dass dabei „eine neue Art von Principien a priori entdeckt wird als die bisherigen“ (10:514), erwähnt aber auch da noch

nicht den Begriff einer reflektierenden Urteilskraft. Erst als Kant gesehen hatte, dass mit dem Geschmack ein Anspruch auf Allgemeingültigkeit verbunden ist, weil er in einem Urteil gründet, konnte er das Programm einer Geschmackskritik umsetzen, die das Spezifische dieser Allgemeingültigkeit aus der Struktur der reflektierenden Urteilskraft erweist. Dass das Verfahren der reflektierenden Urteilskraft nicht nur eine ästhetische Betrachtung der Dinge, sondern angesichts bestimmter Sachverhalte der Natur, die sich aus den objektiven Prinzipien unserer Erkenntnis nicht erklären lassen, auch eine teleologische Betrachtung ermöglicht, ist Kant offenbar erst relativ spät klar geworden. Im Mai 1789 erwähnt er in einem Brief an Reinhold erstmals, dass die Kritik des Geschmacks nur ein Teil der Kritik der Urteilskraft ist (vgl. Brief vom 12. 05. 1789, 11:39). Gemeinsam ist beiden Formen der reflektierenden Urteilskraft, dass sie nach Prinzipien verfahren, die nur für ihr Reflektieren gelten, so dass die ganze Kritik der Urteilskraft im Unterschied zu den beiden anderen sich im „kritischen Geschäft" erfüllt, das durch kein „doctrinale[s]" ergänzt werden müsste (5:170), in welchem die kritisch begründeten Prinzipien sich in einer Anwendung auf empirische Sachverhalte als deren Konstitutionsprinzipien bewähren müssten.

Inhalt

1 Kritik der ästhetischen Urteilskraft

Die *Kritik der ästhetischen Urtheilskraft* (5:201–356) enthält in ihrer *Analytik* (§§ 1–54, 5:203–336) eine *Analytik des Schönen* (§§ 1–22, 5:203–244) und eine *Analytik des Erhabenen* (§§ 23–29, 5:244–264), an die sich ohne besondere Unterteilung eine Folge von Paragraphen anschließt, die von der *Deduction des reinen ästhetischen Urtheil[s]* (vgl. §§ 30–38, 5:279–289), vom Geschmack im Kontext von Kommunikation und Interesse (vgl. § 39–42, 5:291–303) und schließlich von der Kunst (vgl. §§ 43–54, 5:303–326) handeln. In ihrer *Dialektik* (§§ 55–60, 5:337–356) stellt sie eine Antinomie der Kritik des Geschmacks vor, deren kritische Auflösung zum einen die Richtigkeit der *Analytik* (§§ 1–54, 5:203–336) bestätigt, zum anderen eine weitergehende, die Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie betreffende Perspektive eröffnet.

2 Analytik des Schönen

Die *Analytik des Schönen* (5:203–244) ist in vier „Momente" (5:203; vgl. 5:211; 5:219; 5:236) gegliedert, deren Einteilung sich an den in der *KrV* dargelegten „logischen Functionen zu urtheilen" (§ 1, 5:203 Anm.) orientiert. Kant betont damit den wichtigen Gesichtspunkt, dass sich das Schöne einem Geschmack erschließt, der im Zusammenwirken von Einbildungskraft und Verstand ein Urteil ist und nicht eine Reaktion auf sinnliche Eindrücke.

Der Qualität nach wird das Geschmacksurteil in der Abgrenzung von dem objektiven Erkenntnisurteil als „ästhetisch" und als rein subjektiv bestimmt, insofern in ihm das Subjekt lediglich „sich selbst fühlt" (§ 1, 5:203f.). Im Unterschied zum Wohlgefallen am Angenehmen, bei dem der Mensch sinnlich affiziert wird, und am Guten, bei dem er sich einseitig an einem Begriff orientiert (vgl. §§ 3–4, 5:205–209), ist das Wohlgefallen am Schönen „*ohne alles Interesse*" an der Existenz des schönen Gegenstandes (§ 2, 5:204), weil in ihm der Mensch weder auf Wohlergehen (Vergnügen) noch auf praktische Verwertbarkeit (Wertschätzung) aus ist, sein Urteil vielmehr „bloß *contemplativ*" ist (§ 5, 5:209). Nicht durch Neigung oder Vernunfterwägung genötigt, ist das Wohlgefallen deshalb ein „*freies* Wohlgefallen" (§ 5, 5:210).

Der Quantität nach wird das Schöne als Gegenstand „eines *allgemeinen Wohlgefallens*" (§ 6, 5:211) bestimmt, dessen Allgemeingültigkeit nur subjektiv ist und deshalb auch keines Beweises fähig ist (vgl. § 8, 5:213). Die Allgemeinheit wird von dem Urteilenden selbst beansprucht, weil er sich bewusst ist, dass sein Urteil auf einem freien Zusammenspiel von Erkenntniskräften beruht, das er im Absehen von allen interessegeleiteten Privateinschätzungen eigens zustandebringt. Das daraus resultierende Wohlgefallen mutet er deshalb jedem anderen zu (vgl. § 7, 5:212), gleich als ob er eine „allgemeine Stimme" für sich hätte (§ 8, 5:216). Das subjektive Gefühl der Lust geht dem Urteil nicht voran, sondern ist als Lust am Gelingen einer an „*Erkenntniß überhaupt*" orientierten Urteilsleistung dessen Folge. Die Erkenntniskräfte Einbildungskraft und Verstand befinden sich hierbei in einem „freien Spiele", das nicht auf einen bestimmten Begriff bezogen ist (§ 9, 5:217).

Der Relation nach wird das Schöne als „*Form*

der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes“ (§ 11, 5:221) bestimmt, die der Sache nach das intern zweckmäßige Zusammenspiel der subjektiven Kräfte Einbildungskraft und Verstand ist und insofern an einem Gegenstand „*ohne Vorstellung eines Zwecks*“ (§ 17, 5:236) wahrgenommen wird. Der einzige Zweck dieses Zusammenspiels ist, „den Zustand der Vorstellung selbst […] zu *erhalten*“ und bei der Betrachtung des Schönen zu verweilen (§ 12, 5:222). In Bezug auf Gegenstände unterscheidet Kant zwischen einer „anhängende[n]“ und „freie[n]“ Schönheit und behauptet, dass sich die Reinheit des Geschmacksurteils als freie Schönheit nur an Gegenständen demonstrieren lasse, die für sich selbst nichts darstellen (§ 16, 5:229). Der Mensch in seiner Gestalt, bei der sich von dessen Sittlichkeit nicht absehen lässt, könne deshalb zwar eines „*Ideal[s] der Schönheit*“ fähig, aber nicht Gegenstand eines reinen Geschmacksurteils sein (§ 17, 5:231).

Der Modalität nach kommt der Beistimmung aller zum Geschmacksurteil eine Notwendigkeit zu (vgl. § 18, 5:236–237), die entsprechend der bloß subjektiven Allgemeingültigkeit dieses Urteils ebenfalls nur subjektiv ist (vgl. § 19, 5:237) und als objektiv nur unter Annahme eines Gemeinsinnes vorgestellt werden kann (vgl. § 22, 5:239–244). Dieser ist eine bloße Idee (vgl. § 20, 5:237–238), die angesichts des Faktums unterschiedlicher Geschmacksurteile als eine „idealische Norm“ im Sinne eines optimalen Zusammenstimmens der Erkenntniskräfte auftritt, auf die jeder Urteilende seiner Einstellung nach bezogen ist (§ 22, 5:239).

3 Analytik des Erhabenen

Auf die *Analytik des Schönen* (§§ 1–22, 5:203–244) lässt Kant ohne nähere Begründung eine *Analytik des Erhabenen* (§§ 23–29, 5:244–264) folgen, die an Stelle des Verstandes die Vernunft als Partner der Einbildungskraft ins Spiel bringt, mit der Folge, dass die das Urteil über Schönes auszeichnende Harmonie der Erkenntniskräfte zu einer Disharmonie wird und das Gefühl der Lust als Indikator eines gelungenen Zusammenspiels der Kräfte durch ein Gefühl der Unlust als Folge eines Misslingens abgelöst wird, die aber „indirecte“ wiederum eine Lust mit sich führt (§ 23, 5:245). Sie erfährt der Urteilende daran, dass die spezifische Leistung seines Urteilens sich an einem sinnlich zugänglichen Gegenstand der Natur in dessen unvergleichlicher Größe oder überwältigender Macht nicht zur Darstellung bringen lässt und dass genau dies seiner eigenen Vernunftbestimmung angemessen ist. Erhaben ist deshalb auch kein Gegenstand der Natur, sondern allein eine „Geistesstimmung“ (§ 25, 5:250).

Die Momente der Quantität und Qualität bringt Kant unter den Titel *Vom Mathematisch-Erhabenen* (§§ 25–27, 5:248–260), die der Relation und Modalität unter den Titel *Vom Dynamisch-Erhabenen* (§§ 28–29, 5:260–279), einmal unter dem Aspekt der Größe und darin im Hinblick auf das Erkenntnisvermögen, zum anderen unter dem der Macht und darin im Hinblick auf das Begehrungsvermögen. In beiden Formen gründet sich das Wohlgefallen nicht auf einer Formung der Einbildungskraft, sondern auf deren „Erweiterung“ (§ 25, 5:249).

Unter mathematischem Aspekt erweckt die „Unangemessenheit“ der Einbildungskraft zur Größenschätzung der Naturdinge „d[a]s Gefühl[] eines übersinnlichen Vermögens in uns“ (§ 25, 5:250), in dem die „wahre Erhabenheit“ zu suchen ist (§ 26, 5:256), worin das Gefühl des Erhabenen „Achtung für unsere eigene Bestimmung“ ist (§ 27, 5:257). Unter dynamischem Aspekt erweist sich die uns bedrohende Macht der Natur nicht als so unwiderstehlich, dass wir sie nicht aus sicherer Distanz ästhetisch beurteilen könnten, worin wir in uns „ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurtheilen“, entdecken (§ 28, 5:261). Hinsichtlich der Notwendigkeit dieses Urteils muss Kant die Voraussetzung eines „moralischen Gefühls im Menschen“ (§ 29, 5:266) machen, das dem ästhetischen Urteil vorausliegt und darin dessen Autonomie zu gefährden scheint. In einer längeren *Allgemeinen Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflectirenden Urtheile* (§ 29, 5:266–279) verteidigt Kant jedoch den ästhetischen Charakter des Wohlgefallens am Erhabenen, weil in dessen Beurteilung die Beschränkung der Sinnlichkeit nicht von der Vernunft ausgeht, sondern als „durch die Einbildungskraft selbst […] ausgeübt vorgestellt“ (§ 29, 5:269) wird.

4 Deduktion der ästhetischen Urteile

Die darauf folgende Deduktion der ästhetischen Urteile, die Kant nur für das Schöne, nicht für das Erhabene als erforderlich ansieht (vgl. § 30,

5:279–280), hat die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des ästhetischen Urteils als eines einzelnen Urteils, das über einen einzelnen Gegenstand gefällt wird, darzutun (vgl. § 31, 5:280–281). Kant fasst hierfür die schon entwickelten Eigentümlichkeiten des Geschmacksurteils zusammen (vgl. §§ 32–33, 5:281–285) und löst das Problem auf einfache Weise: Die formale Bedingung der ästhetischen Urteilskraft, ein internes Verhältnis von Erkenntniskräften zu artikulieren, sei „bei alle Menschen […] einerlei", und das einzelne Urteil berücksichtige in seinem Anspruch auf universelle Beistimmung nur dieses Verhältnis, mag dies im faktischen Urteil auch nicht immer zur richtigen „Anwendung" kommen (§ 38, 5:290).

5 Weiterführende Überlegungen

Es folgen Erwägungen zur kommunikativen Funktion des ästhetischen Urteils (Mitteilbarkeit einer Empfindung, vgl. § 39, 5:291–293; und Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, vgl. § 40, 5:293–296), die es erlauben, mit dem durch Interesselosigkeit gekennzeichneten Geschmack ein Interesse zu verbinden, einmal empirischer Art hinsichtlich seiner Funktion für die Geselligkeit (vgl. § 41, 5:296–298), zum anderen auch intellektueller Art, wenn wir uns verdeutlichen, was es bedeutet, dass wir etwas, das wir nicht selbst hervorbringen, nämlich Dinge der Natur, allein aufgrund einer internen Zweckmäßigkeit unserer Vermögen als schön beurteilen können. Dieses Interesse ist „der Verwandtschaft nach moralisch" (§ 42, 5:300) und setzt voraus, dass Menschen „ihr sittliches Gefühl cultivirt haben" (§ 42, 5:299). Der Kants ganze Untersuchung leitende „Vorzug der Naturschönheit vor der Kunstschönheit" (§ 42, 5:299) erhält so aus der Struktur der reflektierenden Urteilskraft seine systematische Rechtfertigung und verweist zugleich auf einen Zusammenhang zwischen der Erfahrung des Naturschönen und der Moralität.

6 Theorie des Schönen in der Kunst

Methodisch konsequent erörtert Kant deshalb die Kunst erst, nachdem er die Struktur des Geschmacksurteils am Naturschönen exponiert hat. Die Kunst, die als Werk Absicht zur Voraussetzung hat (vgl. § 43, 5:303–304), muss als „schöne[] Kunst" (§ 45, 5:306) den zuvor entwickelten Bedingungen von Schönheit genügen, d. h. in ihrer Absichtlichkeit „doch nicht absichtlich scheinen" (§ 45, 5:307). Zu zeigen, wie dies möglich ist, dient eine Analyse des Genies als des Produzenten schöner Kunst (vgl. §§ 46–48, 5:307–313). Sein wichtigstes Merkmal ist, das Gemüt des Urteilenden in Bewegung zu bringen, was durch die Darstellung ästhetischer Ideen geschieht, d. h. von Sachverhalten, die im Medium einer Anschauungsfülle den Verstand veranlassen, über das, was er objektiv erkennen kann, hinaus noch mehr zu denken, worin die subjektiven Erkenntniskräfte in ein lebendiges Spiel wechselseitigen Sichstützens gebracht werden, das alle bloße Verstandeserkenntnis ästhetisch überschreitet (vgl. § 49, 5:313–319). Die *Analytik* (5:203–337) endet mit einer (eher konventionellen) Einteilung und Vergleichung der schönen Künste (vgl. §§ 51–54; 5:320–336).

7 Dialektik der ästhetischen Urteilskraft

Die *Dialektik der ästhetischen Urteilskraft* entwickelt eine Antinomie des Geschmacksprinzips (§§ 56–60, 5:337–356) aus der Spannung von Begriffslosigkeit (Nicht-Beweisbarkeit) und Begriffsbezug (Forderung nach Einstimmigkeit) des ästhetischen Urteils. Sie wird aufgelöst durch den Nachweis, dass ‚Begriff' in unterschiedlicher Bedeutung zu verstehen ist. Nicht auf bestimmte Begriffe bezogen, ist das ästhetische Urteil doch auf einen unbestimmten Begriff bezogen, den Kant jetzt, über das in der „Analytik" (§ 57, 5:339) explizit Formulierte hinaus, als reinen Vernunftbegriff vom Übersinnlichen im Sinne eines „übersinnliche[n] Substrat[s]" versteht, das den Gliedern ‚beurteilte Natur' und ‚urteilendes Subjekt' „zum Grunde liegt" (§ 57, 5:340). Einen solchen Grund des Geschmacksurteils müssen wir annehmen, wenn wir es so begreifen wollen, dass in ihm der Urteilende eine Natur, die er nicht hervorgebracht hat, kraft eines Richtmaßes, das er allein in sich selbst findet, zu beurteilen vermag. Das ist das Ergebnis einer Reflexion auf die Bedingungen des ästhetischen Urteils, die die Perspektive des ästhetisch Urteilenden, aus der Kant den Anspruch auf Allgemeingültigkeit hergeleitet hatte, überschreitet. Darin weist das ästhetische Urteil über sich hinaus in einen größeren Kontext der menschlichen Selbstverständigung, der es abschließend auch erlaubt, das Schöne als „*Symbol der Sittlichkeit*" anzusehen (§ 59, 5:351).

8 Methodenlehre des Geschmacks

Die angehängte, recht knappe *Methodenlehre des Geschmacks* (§ 60, 5:354–356) kreist um empirische Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um schöne Kunst hervorzubringen und um zu den Dingen eine ästhetische Einstellung überhaupt einnehmen zu können. So ist für die Produktion von schöner Kunst keine wissenschaftliche begründete „*Lehrart*", sondern nur eine an bedeutenden Vorbildern orientierte „*Manier*" möglich (§ 60, 5:355). Die „Propädeutik zu aller schönen Kunst" liegt daher auch nicht in „Vorschriften, sondern in der Cultur der Gemüthskräfte durch diejenigen Vorkenntnisse […], welche man humaniora nennt" (§ 60, 5:355), während die „wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks die Entwickelung sittlicher Ideen und die Cultur des moralischen Gefühls" (§ 60, 5:356) ist.

9 Kritik der teleologischen Urteilskraft

Die *Kritik der teleologischen Urtheilskraft* (§§ 61–90, 5:357–485) erörtert die Natur unter dem Aspekt einer „*objectiven Zweckmäßigkeit*" (§ 61, 5:359) und zeigt, dass die Annahme, Dinge der Natur bedürften für ihre besondere Beschaffenheit eines sie hervorbringenden Zweckes, nur eine Annahme der reflektierenden Urteilskraft ist, die nicht beansprucht, dass sich das Sein der Dinge aus Zwecken ableiten ließe (vgl. § 61, 5:359–361).

10 Analytik der teleologischen Urteilskraft

Die *Analytik der teleologischen Urtheilskraft* (§§ 62–68, 5:362–385) legt dar, was an der Natur eine solche Annahme erforderlich macht. Es geht nicht um eine formale objektive Zweckmäßigkeit, die bei geometrischen Figuren vorliegt, die der Verstand durch seine Konstruktion in die Figur „*hineinbring[t]*", sondern um eine materiale oder reale, die auf eine empirisch erfahrbare „Beschaffenheit der Dinge außer mir" verweist (§ 62, 5:365), aber nicht als eine bloß relative im Sinne der Zuträglichkeit eines Dinges für ein anderes, sondern allein als eine innere Zweckmäßigkeit, die erst ein teleologisches Urteil unausweichlich macht (vgl. § 63, 5:366–369). Sie ist das wesentliche Merkmal organischer Wesen, deren „Form nicht nach bloßen Naturgesetzen möglich [ist]" (§ 64, 5:370; vgl. §§ 64–65, 5:369–376). Denn bei ihnen sind die Teile sowohl dem Dasein wie der Form nach nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich, zu dem die Teile sich so verbinden, dass Teile und Ganzes voneinander „wechselseitig" Ursache und Wirkung sind (§ 65, 5:372). Ein derart organisiertes Wesen muss als „*sich selbst organisirend*[]" seiner internen Möglichkeit nach als auf einem Begriff eines Zwecks beruhend, d. h. als „*Naturzweck*" angesehen werden (§ 65, 5:374). Ein uns empirisch zugängliches bestimmtes Objekt der Natur nötigt uns, wollen wir es uns verständlich machen, mit dem Begriff eines Naturzwecks eine Idee der Vernunft anzunehmen und damit ein die Begrifflichkeit unseres Verstandes überschreitendes Prinzip.

Diese Vernunftidee erlaube es, so zeigt Kant in einem nächsten Schritt, die mit einem Zweck der Natur operierende teleologische Betrachtungsweise „auf *[a]lles*" in der Natur zu erstrecken (§ 66, 5:377). Das Beispiel organischer Produkte der Natur führt „nothwendig" auf die Idee einer zweckmäßigen Organisation der Natur im Ganzen (§ 67, 5:378), nämlich in Anbetracht der Verfassung unseres Verstandes, der nicht nur das spezifische Sein von Organismen nicht erklären kann, sondern als Prinzip einer durch seine Kategorien bestimmten allgemeinen Gesetzlichkeit auch den internen Zusammenhang partikularer Naturereignisse nicht zu bestimmen vermag. Für ihn müssen wir, um einen Fortschritt unserer empirischen Erkenntnis der Natur in deren besonderen Gesetzen erreichen zu können, ein von unserem Verstand verschiedenes Prinzip annehmen, für das die innere Zweckmäßigkeit organischer Wesen ein Modell abgibt (vgl. § 68, 5:381–384).

11 Dialektik der teleologischen Urteilskraft

Die *Dialektik der teleologischen Urtheilskraft* (§§ 69–78, 5:385–415) stellt eine Antinomie der Urteilskraft vor, die sich aus dem Anschein ergibt, die teleologische Urteilskraft könne ein „*innere[s] Princip der Naturwissenschaft*" (§ 68, 5:381) sein, was zu einander widersprechenden Aussagen führt (vgl. § 69, 5:385–386), nämlich dass einerseits alle Erzeugung materieller Dinge nach bloß mechanischen Gesetzen möglich sei, andererseits einige Erzeugung nicht (vgl. § 70, 5:386–388). Die Antinomie beruht auf einer Verwechslung von reflektierender und bestimmender Urteilskraft (vgl. § 71, 5:388–389). In einem Einschub (vgl. §§ 72–73, 5:389–395) wird an vier verschiedenen Systemen gezeigt, dass Theorien, die die Zweckmäßigkeit

der Natur aus einen konstitutiven Prinzip erklären wollen, egal ob im Rückgriff auf eine absichtlich oder eine unabsichtlich wirkende Ursache, scheitern müssen. Will man den Aporien dieser Theorien entgehen, darf der Begriff einer objektiven Zweckmäßigkeit der Natur lediglich als ein kritisches Prinzip der Vernunft für die Urteilskraft angesehen werden (vgl. § 74, 5:395–397). Weil die Vernunft hierbei nur dazu dient, „den Gebrauch meiner Erkenntnißvermögen angemessen ihrer Eigenthümlichkeit" zu bestimmen, kann auch der Begriff der objektiven Zweckmäßigkeit eine nur subjektive Bedeutung haben (§ 75, 5:398).

In einer Anmerkung (vgl. § 76, 5:401–404) betont Kant den „menschlichen" Charakter der Urteilskraft, um daran anschließend zu erläutern, dass das Problem, das uns zu Zweckannahmen nötigt, sich bloß „nach der besonderen Beschaffenheit" unseres Verstandes ergibt und sich einem anderen Verstand, einem intuitiven, der zugleich anschaut, gar nicht stellt (§ 77, 5:405). Alle uns mögliche Erkenntnis der Natur bleibt deshalb an die menschliche Erklärungsart gebunden, die es nicht erlaubt, einen Zweck der Natur dieser Natur selbst zuzusprechen. Wir müssen ihn in einem schöpferischen Verstand in der Sphäre des Übersinnlichen ansiedeln, den anzunehmen die Urteilskraft für ihr Reflektieren über den internen Zusammenhang der Natur nicht umhin kommt. Auf der Basis einer solchen Unterscheidung lässt sich der durchgängige Mechanismus der Natur, den zu behaupten Folge unseres Verstandes ist, mit der teleologischen Betrachtungsart, die unsere Vernunft im Blick hat, vereinigen (vgl. § 78, 5:410–415). Sie konkurrieren nicht als wissenschaftliche Prinzipien der Erklärung von Dingen der Natur. Unsere auf Objektivität gerichtete Untersuchung der Natur ist nach Gesetzen des Mechanismus so weit wie möglich voranzutreiben; aber sie gestattet doch eine teleologische Betrachtungsweise neben sich, die auf das reflektiert, was unserem Verstand verschlossen bleibt. Darin reflektiert sie zugleich, alle bloße Naturbetrachtung überschreitend, auf den Verstand in seinem Verhältnis zu unserer Vernunft. Weil darin der Mensch sich über das interne Verhältnis seiner Vermögen zueinander verständigt, kann Kant am Ende der Abhandlung sagen, dass wir die mechanische Betrachtungsweise der teleologischen „unterordnen müssen" (§ 78, 5:415).

12 Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft

Die umfangreiche, als *Anhang* bezeichnete, *Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft* (§§ 79–91, 5:416–485) hebt ganz auf diesen Gesichtspunkt ab. Sie entfernt sich zunehmend von dem Gedanken einer Wissenschaftstheorie der Biologie und mündet in die Erörterung eines Endzwecks, als der sich der Mensch in seiner Stellung in der Welt zu verstehen hat. „Zu gar keiner Doctrin" gehörend und damit auch nicht zur Naturwissenschaft im engeren Sinne (§ 79, 5:417), kreist die Teleologie um das „Verhältniß" des dortigen Verfahrens des Verstandes zu dem übersinnlichen Prinzip der Vernunft (§ 79, 5:417). Mag es unerlässlich sein, wenn es um die Erklärung eines Naturprodukts geht, auch den Mechanismus heranzuziehen (vgl. § 81, 5:421–424), so ist der bloße Mechanismus schon überschritten, wenn es um den „*letzten Zweck*[] *der Natur*" geht (§ 83, 5:429), als welcher der Mensch anzusehen ist, der die Natur sich selbst zum Zweck macht, sei es als Mittel zur Erreichung des Zustandes der eigenen Glückseligkeit, sei es in Form einer Kultivierung seiner Naturanlagen zum friedlichen Zusammenleben in einem nicht mehr natürlichen, sondern weltbürgerlichen Ganzen (vgl. § 83, 5:429). Aus einer solchen vernünftigen Gestaltung der Natur kann aber sein Status, ein moralisch handelndes und darin freies Wesen zu sein, nicht verständlich gemacht werden, weil der Mensch darin ein Endzweck ist, der den höchsten Zweck in sich selbst hat (vgl. § 84, 5:434–436). Als Folge dieser Überlegung wird der in der Naturbetrachtung exponierte latente Bezug der Teleologie auf die Theologie, sofern die Urteilskraft für ihr Reflektieren auf die interne Zweckmäßigkeit der Natur einen vernünftigen Urheber der Natur anzunehmen genötigt ist, jetzt in die praktische Philosophie verlagert. Die Physikotheologie, die keinen Endzweck aufzeigen kann (vgl. § 85, 5:436–442), wird zu einer Ethikotheologie überschritten (vgl. § 86, 5:442–447), die in den Grenzen der *KrV* einen moralischen Beweis des Daseins Gottes erlaubt (vgl. § 87, 5:447–453). Die abschließenden Ausführungen zur Reichweite des moralischen Beweises (vgl. § 88, 5:453–459), zum Nutzen des moralischen Arguments (vgl. § 89, 5:459–461), zum Charakter des hier greifenden Fürwahrhaltens (vgl. § 90, 5:461–466) und zum praktischen Glauben (vgl. § 91, 5:467–485) sind methodologische Erwägungen zur Bedeutung der

reflektierenden Urteilskraft für eine Erörterung des Status' des Menschen in der natürlichen Welt. Eine darauf folgende längere *Allgemeine Anmerkung zur Teleologie* (§ 91, 5:475–485) fasst die dahingehenden Überlegungen noch einmal zusammen.

Zur philosophischen Bedeutung

Die *Kritik der Urteilskraft* bringt das System der drei *Kritiken* zum Abschluss, indem sie mit der Urteilskraft ein weiteres subjektives Vermögen neben dem Verstand als Prinzip unseres Erkennens (*KrV*) und der Vernunft als Prinzip unseres moralischen Handelns (*KpV*) thematisiert. Das Prinzip der Urteilskraft erlaubt es, eine Theorie des Besonderen als solche zu entwickeln, die im Rahmen der beiden anderen *Kritiken* nicht gegeben werden konnte, weil deren Prinzipien das Besondere nur als Fall der im reinen Verstand bzw. in der reinen Vernunft gründenden allgemeinen Gesetzlichkeit bestimmen. Es zu thematisieren, bleibt der in der *Kritik der Urteilskraft* thematisierten reflektierenden Urteilskraft vorbehalten, die insofern ein den beiden anderen *Kritiken* verschlossenes Feld erschließt. Einer Kritik bedarf die Urteilskraft allerdings erst dann, wenn sie in der Ordnung dessen, was durch das Allgemeine von Verstand und Vernunft nicht schon bestimmt ist, nicht empirisch verfährt, sondern, wie die anderen Vermögen auch, apriorisch und daraus bestimmte Ansprüche auf Allgemeingültigkeit herleitet, die einer kritischen Überprüfung bedürfen, worauf sie sich stützen und wie weit sie reichen.

Für Kant ergibt sich dieser Anspruch aus einem Bezug der reflektierenden Urteilskraft auf die Bedingungen von „*Erkenntniß überhaupt*" (§ 9, 5:217), der ihr eigentümlich ist, weil sie selbst mit Erkenntniskräften im weitesten Sinne operiert, die sie in ein Verhältnis zu bringen sucht, das nicht durch das bestimmt ist, was eine einzelne Kraft für sich allein vermag. Das Verhältnis von Einbildungskraft und Verstand bei der Beurteilung des Schönen, von Einbildungskraft und Vernunft bei der Beurteilung des Erhabenen und von Verstand und Vernunft bei der Beurteilung von Naturzwecken ist der Boden, auf dem die drei großen Themen der *Kritik der Urteilskraft* abgehandelt werden. In der Erörterung dieser Verhältnisbestimmungen macht die reflektierende Urteilskraft nicht Aussagen über Gegenstände, deren Objektivität sie konstituiert hat, sondern steht im Dienst einer Theorie der Selbsterfahrung des Subjekts im Ganzen seines Vermögenshaushaltes. Deshalb besteht das System der Philosophie aus *drei Kritiken*, aber nur aus zwei Doktrinen, weil nur den Prinzipien ‚reiner Verstand' und ‚reine Vernunft' ein objektiver Bereich korreliert, der durch sie begründet wird (Sphäre der Natur und der Sittlichkeit).

Kant hat in der *Kritik der Urteilskraft* auch ein „*Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen*" (5:176) gesehen, nämlich der theoretischen und der praktischen Philosophie, deren Felder (Natur und Sittlichkeit), konstituiert durch unterschiedliche Prinzipien, unverbunden nebeneinander stehen. Verbindung kann nicht heißen, dass über die neue Perspektive der Urteilskraft in diese Felder eingegriffen wird. Wissenschaft und Sittlichkeit, ihrer Struktur nach in den beiden anderen *Kritiken* begründet, sind in Kants Augen durch die jeweilige *Kritik* vollendet und können durch die reflektierende Urteilskraft keine Modifikation oder gar Korrektur erhalten. Verbindende Funktion hat sie jedoch in einer Reflexion darauf, was sie für den Menschen bedeuten, und diese Bedeutung kann sich dem Menschen nur in einem Prozess der Selbstverständigung erschließen, in dem er sich nicht in einem der beiden Felder bewegt, sondern sich auf eine davon verschiedene Ebene bloßen Reflektierens begibt.

Dem steht nicht entgegen, dass sich im Prozess des Reflektierens eine nicht zu übersehende Dominanz des Sittlich-Praktischen auftut, schon bei der Beurteilung des Schönen, in welcher der Mensch im Bezug auf das Sinnliche einer Freiheit im Urteilen inne wird (vgl. § 5, 5:209–211), stärker noch bei der Beurteilung des Erhabenen, in der er die Überlegenheit seiner Moralität ästhetisch erfährt (vgl. § 29, 5:264–278), und vollends bei der Beurteilung von Naturzwecken, in der er auf einen Endzweck, der in seiner sittlichen Selbstzweckhaftigkeit liegt, verwiesen wird (vgl. § 84, 5:434–436). Denn die Moralität ist nicht ein Standpunkt, von dem der Mensch sich in seinem Reflektieren leiten lässt, sondern auf den er hingeführt wird im Reflektieren auf das, was er dabei in freier Einstellung zustandebringt: seine Erkenntniskräfte so aufeinander zu beziehen, dass sie einen intern zweckmäßigen Bezug zueinander erhalten. An ihm lässt sich zeigen – beim ästhe-

tischen Urteil im Hinblick auf die Sinnlichkeit, beim teleologischen Urteil im Hinblick auf den Verstand –, dass die Komponenten, die für unsere Naturerfahrung konstitutiv sind, der Sittlichkeit nicht notwendig zuwiderlaufen. Das hat Kant offenbar veranlasst zu sagen, dass die Urteilskraft „den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe" an die Hand gibt (5:196).

Voll entwickelt wird dieser Zusammenhang erst in der Teleologie, deren Erörterung in der Tat in eine solche Perspektive der Vermittlung einmündet, für die die Erwägungen zur organischen Natur nur eine Vorbereitung sind, während sich das Feld der Ästhetik auch unabhängig davon als ein selbständiges Drittes neben Wissenschaftsphilosophie und Moralphilosophie interpretieren lässt und interpretiert worden ist. Darin kann man Kant als den Begründer der philosophischen Ästhetik ansehen, der, anders als zuvor Alexander Baumgarten in seiner *Aesthetica* von 1750, die im Urteilen sich erschließende Eigenart der ästhetischen Erfahrung von aller Inferiorität gegenüber der Verstandeserkenntnis befreit und in Prinzipien begründet hat, die einer eigenen Gesetzlichkeit unterliegen, deren Autonomie erst in den Blick gerät, wenn man das ästhetische Urteil von den Urteilen der theoretischen und der praktischen Philosophie strikt abgrenzt.

Wirkung

Die *Kritik der Urteilskraft* hat auf die nachfolgende Philosophie des Deutschen Idealismus besonders durch die Idee einer Einheit der Gegensätze gewirkt, freilich mit der Tendenz, das von Kant hierfür in Anspruch genommene Prinzip bloß reflektierenden Urteilens in konstitutive Prinzipien einer entschränkten Vernunft zu verwandeln. Die von Kant in § 76 der *Kritik der Urteilskraft* wegen ihrer Unverträglichkeit mit unserem Verstand zurückgewiesene Möglichkeit eines intuitiven Verstandes wird von Schelling positiv gewendet, um daraus eine Identität von Natur und Freiheit zu erschließen (vgl. Schelling, *Vom Ich*, 1795). Auch Schiller hat in der Auseinandersetzung mit Kants Ästhetik eine als Versöhnung verstandene Identitäts-These vertreten, indem er Schönheit „als Freiheit in der Erscheinung" bestimmt hat (Schiller, *Kallias*, 1793), die er später mit Blick auf die sinnlich-vernünftige Natur des Menschen anthropologisch gedeutet hat (vgl. Schiller, *Erziehung*, 1795). Hegel hat dann seine Theorie der Ästhetik ganz von ihrer kantischen Basis, der Theorie des Urteilens, gelöst und in eine Metaphysik des Geistes integriert, in der die schöne Kunst als ein Erzeugnis des Geistes das Naturschöne verdrängt und zugleich den Status einer noch unvollendeten Form des Weltwissens erhält (vgl. Hegel, *Ästhetik*, ed. 1835). In der Folgezeit wirkte die Schrift eher durch die in ihr thematisierten Einzelaspekte. Wegweisend wurde insbesondere Kants Begründung der Ästhetik als einer autonomen Disziplin, die der Neukantianismus seit Cohens *Kants Begründung der Ästhetik* von 1889 wieder in den Blick gebracht hatte, auch wenn man Kants primärer Orientierung am Geschmacksurteil und der damit verbundenen These einer Priorität des Naturschönen vor dem Kunstschönen nicht zu folgen bereit ist. Kants Teleologie hat als Theorie der Natur in Theorien der Biologie hingegen kaum Spuren hinterlassen, eher hat man sie über ihre Bindung an eine bloß reflektierende Urteilskraft für die kritische Erörterung des Status von Hypothesen in der Naturwissenschaft, und des Zweckbegriffs in der Geschichts- und Gesellschaftstheorie fruchtbar zu machen gesucht. Generell ist die Kritik der Urteilskraft kaum als ein einheitliches Ganzes von Ästhetik und Teleologie rezipiert worden. Auch die umfangreiche Sekundärliteratur zu diesem Werk behandelt in der Regel nur einen Teil, überwiegend die Ästhetik, und häufig mit der Tendenz, den jeweils anderen Teil aus sachlichen Gründen ausblenden zu müssen. Kants hochgreifender Anspruch auf Systematik ist der phänomenorientierten Detailuntersuchung gewichen.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant's Theory of Taste, Cambridge (Mass.): Cambridge University Press 2001.

Bartuschat, Wolfgang: Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft, Frankfurt/M.: Klostermann 1972.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Taste, Cambridge (Mass.): Cambridge University Press ^{2}1997.

Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008.

Kulenkampff, Jens: Kants Logik des ästhetischen Urteils, Frankfurt/M.: Klostermann ^{2}1994.

McLaughlin, Peter: Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft, Bonn: Bouvier 1989.
Wieland, Wolfgang: Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2001.
Zammito, John H.: The Genesis of Kant's Critique of Judgement, Chicago u. a.: University of Chicago Press 1992.

Wolfgang Bartuschat

Kritizismus

Unter Kritizismus versteht Kant die grundlegende Methode seiner Philosophie, wonach die Frage nach den Grenzen des Wissens als das zentrale philosophische Problem zu gelten hat. In expliziter Abgrenzung von →Dogmatismus und →Skeptizismus geht es dem Kritizismus um eine Möglichkeitsbestimmung von Erkenntnissen aus reiner Vernunft: „Der Kriticism", so Kant, sei „die Maxime eines allgemeinen Mißtrauens gegen alle synthetische Sätze" der →Metaphysik, solange nicht „ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den wesentlichen Bedingungen unserer Erkenntnißvermögen eingesehen worden" (8:226f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A VII; KrV A VIII; KrV IXff.; KrV B XXX; KrV B XXXIff; 7:59; 8:226; 12:324; 16:459; 20:264; 20:342.

Verwandte Stichworte

Dogmatismus; Kritik; Skeptizismus

Philosophische Funktion

1 Ein neues Stadium der Philosophie

1.1 Auch wenn der Ursprung des Kritizismus mitunter schon bei Locke gesehen wird (vgl. Riehl, *Der philosophische Kriticismus*, S. 19ff.), ist es Kant, der, obgleich er den Begriff nur selten verwendet, mit der Bezeichnung Kritizismus seinem philosophischen Programm ein wirkungsmächtiges Schlagwort verleiht. Mit der Rede vom Kritizismus will er das Selbstverständnis zum Ausdruck bringen, einen revolutionären, dritten Weg eröffnet und so die philosophische Reflexion in ein neues Zeitalter geführt zu haben: „Es sind also drey Stadien, welche die Philosophie zum Behuf der Metaphysik durchzugehen hatte. Das erste war das Staduim des Dogmatism: das zweyte das des Sceptizism; das dritte das des Kriticism der reinen Vernunft" (20:264). Oder, in nicht minder deutlicher Form: „Der dritte und neueste Schritt, den die Metaphysik gethan hat, und der über ihr Schicksal entscheiden muß, ist die Kritik der reinen Vernunft" (20:263).

Dabei sollten die Begriffe Kritizismus, kritische Philosophie und Kritik nicht miteinander identifiziert werden: Der Kritizismus ist die grundsätzliche philosophische Methode; die kritische Philosophie ist diejenige konkrete Transzendentalphilosophie, die auf der Basis dieser Methode entwickelt wurde; die Kritik bzw. Selbstkritik der Vernunft wiederum ist das konkrete Mittel, dessen sich der Kritizismus bedient, um die Grenzen der →Vernunft im Sinne einer →Propädeutik für eine künftige Metaphysik zu bestimmen. Auf diese Differenzierung ist in der Kant-Rezeption bereits kurz nach dem Erscheinen der Kritiken hingewiesen worden (vgl. Krug, *Allgemeines Handwörterbuch*, S. 651ff.).

1.2 Warum aber überhaupt ein dritter Weg, warum eine neue Metaphysik? Der Dogmatismus Leibniz-Wolffscher Prägung ist nach Kant in seinem dialektischen Schein zum Scheitern verurteilt – er betreibe die Metaphysik „*ohne* vorhergehende *Kritik* des Vernunftvermögens selbst blos um ihres Gelingens willen" (8:226). Der Skeptizismus wiederum, der Kant namentlich durch →Hume aus dem „dogmatischen Schlummer" (4:260) befreite, bezweifele die Behauptungen der reinen Vernunft und ihren Gebrauch von Prinzipien a priori „blos um des Mißlingens ihrer Behauptungen willen" (8:226). Der Kritizismus – als das auf „die Bedingung der Selbsterkentnis der Vernunft eingeschränkte Zutrauen zu sich selbst" (*Refl.*, 16:459) – will daher eine angemessene Bestimmung der Möglichkeit von Einsichten aus reiner Vernunft liefern. Seine Kernfrage lautet: Welche →synthetischen Urteile a priori kann die →reine Vernunft legitimermaßen behaupten und begründen – und welche nicht?

Kant geht es im Kritizismus also nicht um eine Destruktion aller Metaphysik, es geht ihm vielmehr um den Versuch ihrer Neuordnung als Wissenschaft, um sie so vor ihrem dogmatischen Missbrauch zu schützen. Als systematischer Höhepunkt dieser Neuordnung gelten die →Antinomien der ersten Kritik. Kant zeigt hier an Hand von vier Fragen über Anfang bzw. Zusammensetzung der Welt, Freiheit sowie der Existenz eines schlechthin notwendigen Wesens, wie dogmati-

sche Metaphysik auf der einen und Skeptizismus auf der anderen Seite notwendigerweise in Widersprüche führen: Beide sind in der Lage, eine gleichermaßen gut begründete Antwort auf jede der vier Fragen zu geben – kommen als Lösung dabei aber jeweils zum genauen Gegenteil. Kant wählt einen praktischen Ausweg aus dieser vermeintlichen Sackgasse. Über die → Freiheit des Menschen und das Dasein → Gottes könne es keine theoretischen Antworten geben; wir können ihre Existenz weder beweisen noch, und das ist von größter Wichtigkeit, widerlegen. Denn während wir die Gegenstände der Welt als → Erscheinungen erfahren können, ist eine objektive Erkenntnis des Absoluten im Sinne eines → Dings an sich für uns nicht möglich. In praktischer Perspektive allerdings sind die Ideen der Vernunft für uns von höchster Relevanz: Die Existenz Gottes müssen wir als ein Postulat der praktischen Vernunft annehmen (so wie auch die Unsterblichkeit der Seele, die Kant bereits vor den Antinomien in den → Paralogismen verhandelt), die Freiheit als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz, dessen wir uns bewusst sind, verbunden sogar wissen.

Auch die kantische Religionskritik ist ausdrücklicher Teil des Kritizismus. So erwähnt Kant in Abgrenzung von jeglichem Offenbarungsglauben die „auf dem *Kriticism* der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre“ (7:59).

2 Kritizismus und Öffentlichkeit

Die kantische Wende hin zur Ablehnung des Dogmatismus als metaphysischer Täuschung zeichnet sich bereits ab in *Träume*, also noch vor Beginn der im eigentlichen Sinne kritischen Phase. Kant schreibt dort über den „*Luftbaumeister*“ Wolff und dessen Anhänger, es sei sehr zu hoffen, dass „diese Herren“ bald „ausgeträumt haben“ (2:342). Dann nämlich würde „niemand von ihnen etwas sehen, was nicht jedem andern gleichfalls bei dem Lichte ihrer Beweisthümer augenscheinlich und gewiß erscheinen sollte“ (2:342). Die Rede vom „Lichte [der] Beweisthümer“ (2:342) steht für ein wesentliches Kennzeichnen des Kritizismus: die Forderung nach epistemischer Offenlegung aller Gründe und damit nach freier, theoretischer Öffentlichkeit. In diesem Sinne schreibt Kant in der Vorrede zur ersten Auflage der *KrV*, im Zeitalter der Kritik könne auf „unverstellte Achtung“ nur Anspruch machen, was die „freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können“ (KrV A XIf. Anm.).

3 Dogmatische Relikte

Bei aller Dogmatismuskritik zieht Kant den Vorwurf auf sich, seinerseits bestimmte dogmatische Denkmuster nicht vollständig überwunden zu haben (vgl. Vasilyev, *Kants dogmatische Wende*). Dies gilt insbesondere für seine Rede von Gott als moralischem Gesetzgeber, welcher „ein Herzenskündiger sein muß, um auch das Innerste der Gesinnungen eines jeden zu durchschauen und, wie es in jedem gemeinen Wesen sein muß, jedem, was seine Thaten werth sind, zukommen zu lassen“ (6:99). Kant begreift diesen Gott, auf den uns unsere praktische Vernunft notwendigerweise führe, zwar wie gesagt grundsätzlich nur als Idee, als Postulat der praktischen Vernunft. Als moralischer Weltherrscher (vgl. 6:99) kann er aber, bei einer wenig wohlwollenden Betrachtung, als ein dogmatisches Relikt im kantischen Kritizismus angesehen werden.

4 Immunisierung gegen mögliche Einwände

Über die Frage, inwieweit Kant jene kritische Grundhaltung, die er für alle Philosophie fordert, für die Ergebnisse seines eigenen Denkens gelten lässt, gibt es in der Forschung unterschiedliche Auffassungen. Auf der einen Seite betont Kant immer wieder seine Angewiesenheit auf Austausch mit fremder Vernunft (vgl. KrV A 820 / B 848ff.). So schreibt er im Juni 1771 in einem Brief an Herz: „Ich hoffe immer dadurch daß ich meine Urtheile aus dem Standpunkte anderer unpartheyisch ansehe etwas drittes herauszubekommen was besser ist als mein vorigtes“ (10:122). Josef Simon weist daher auf die Aufgeschlossenheit des kantischen Kritizismus gegenüber anderen Positionen hin: „Die Vernunft erweist sich an ihr selbst als eine Vernunft, die in ihrer Selbstgewißheit auf fremde Vernunft bezogen ist“ (*Fremde Vernunft*, S. 535). Insofern sei „die kritische Philosophie eine Philosophie des Friedens unter verschiedenen Positionen“ (Simon, *Fremde Vernunft*, S. 535).

Auf der anderen Seite jedoch setzt Kant die Ergebnisse seiner Kritik der zum → Eigendünkel neigenden Vernunft gleichsam als festen Bezugspunkt für die weitere philosophische Auseinandersetzung entgegen. So erklärt er, wie bereits zitiert, die kritische Philosophie zu jener Philo-

sophie, die über das Schicksal der Metaphysik zu entscheiden habe (vgl. 20:263f.). Gleichzeitig ist es in der *Verkündigung* nur und ausschließlich die kritische Philosophie, die einen →Frieden zwischen den verschiedenen philosophischen Strömungen garantieren kann (vgl. 8:416f.). In einem Brief an Reinhold vom 28. und 31. 12. 1787 schreibt Kant gar: „Ich darf ohne mich des Eigendünkels schuldig zu machen, wohl versichern daß je länger ich auf meiner Bahn fortgehe desto unbesorgter ich werde, es könne jemals ein Wiederspruch oder so gar Alliance (dergleichen jetzt nicht ungewöhnlich ist) meinem System erheblichen Abbruch thun“ (10:514). Reinhard Brandt sagt daher, „die kritische Philosophie immunisiert sich gegen mögliche Einwände, indem sie sich als einzig mögliche Synthesis von dogmatischer Thesis und negierender Antithesis darstellt“ (*Bestimmung des Menschen*, S. 41).

Johannes Keienburg

Kultivieren

Unter kultivieren versteht Kant den Prozess der Ausbildung der unterschiedlichen menschlichen Anlagen, insbesondere der intellektuellen und technischen Fertigkeiten in Kunst und Wissenschaft. Wichtige Stellen: 6:473; 7:324; 8:26; 9:449.

Verwandte Stichworte

Kultur; Moralisierung; Zivilisierung

Philosophische Funktion

Die von Kant im Allgemeinen als ‚Kultur‘ bezeichnete Entwicklung der menschlichen →Anlagen stellt neben der Entwicklung auf der Ebene des →Rechts und der staatlichen Institutionen ein zentrales Moment des →Fortschritts dar. In seinen z. T. divergierenden Darstellungen dieses Prozesses der Kultur hebt Kant im Allgemeinen drei Aspekte besonders hervor: Dabei steht erstens die Kultivierung für die Herausbildung insbesondere der intellektuellen und technischen Fertigkeiten durch Schule, Wissenschaft und Kunst; die Zivilisierung steht für Entwicklung sozialer Fähigkeiten und Verhaltensregeln wie etwa der Höflichkeit; schließlich steht die Moralisierung für die Ausbildung der – eigentlich entscheidenden – moralischen Fähigkeiten und →Tugenden: „Der Mensch wird (durch die Schule) cultivirt (Geschiklichkeit), civilisirt (Sitten), moralisirt (Tugend)“ (15:800). Diese Entwicklung kann als Absicht der →Natur verstanden werden und wird von dieser u. a. durch die zwischenmenschlichen Antagonismen vorangetrieben, die Kant als „*ungesellige Geselligkeit*“ (8:20) bezeichnet. Kant ist sich der Tatsache bewusst, dass diese Entwicklung negative Folgen haben kann, bewertet sie jedoch letztlich unter funktionalistischen Aspekten als anthropologisch unvermeidliche Bedingung des Fortschritts eindeutig positiv.

Michael Pauen

Kultur

Kultur ist in erster Linie der Prozess der Ausbildung menschlicher Fähigkeiten und Praktiken mit dem Ziel, diese Fähigkeiten zu beliebigen Zielen einsetzen zu können: „Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die *Cultur*“ (5:431). Daneben bezeichnet Kultur aber auch die Gegenstände und Praktiken, die das Ergebnis dieses Prozesses sind, insbesondere Wissenschaften und Künste (vgl. 5:432). Weitere wichtige Stellen: 5:429–434; 7:321–330; 8:109–123; 9:441–454.

Verwandte Stichworte

Entwicklung; Fortschritt; Geschichte; Natur

Philosophische Funktion

1 Begriffsgebrauch

Kant verwendet den Begriff der Kultur in der Regel als Bezeichnung für den Prozess der Ausbildung menschlicher Fähigkeiten und orientiert sich damit an der ursprünglichen lateinischen Bedeutung von *cultura*: Ausbildung, Entwicklung. Ziel dieser Ausbildung ist zunächst eine möglichst freie Verfügung des Menschen über seine Fähigkeiten (zum Begriffsgebrauch vgl. Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, S. 42–47).

Seltener verwendet Kant den Ausdruck im heutigen Sinne, also als Bezeichnung für die Kulturzeugnisse und Institutionen, die sich innerhalb des Prozesses der kulturellen Entwicklung herausbilden. In der Regel hat Kant dabei Wissenschaft und Kunst im Blick. So werden in *KU* Wissenschaft und Kunst als die – im Vergleich zu den unmittel-

baren Lebensbedürfnissen – „minder nothwendigen Stücke der Cultur“ bezeichnet (5:432). Ganz ähnlich ist in *Anthropologie* von der Wissenschaft „als einer die Menschheit veredelnden Cultur“ (7:325) die Rede. Kultur in diesem Sinne ist auch gemeint, wenn es in *Geschichte* heißt: „Alle Cultur und Kunst, welche die Menschheit ziert, die schönste gesellschaftliche Ordnung sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genöthigt wird sich zu discipliniren und so durch abgedrungene Kunst die Keime der Natur vollständig zu entwickeln“ (8:22).

Dagegen hat Kant das Verständnis von Kultur als Prozess im Sinn, wenn er in *MST* von dem „Anbau (*cultura*)“ der menschlichen „Naturkräfte (Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte) als Mittel zu allerlei möglichen Zwecken“ (6:444) spricht. Diese Ausbildung ist in Kants Augen eine „*Pflicht gegen sich selbst*“ (6:444): „Der Mensch ist es sich selbst (als einem Vernunftwesen) schuldig, die Naturanlage und Vermögen, von denen seine Vernunft dereinst Gebrauch machen kann, nicht unbenutzt und gleichsam rosten zu lassen“ (6:444). Gemeint ist damit eine Ausbildung der theoretischen „*Geisteskräfte*“, zu denen mathematische und philosophische Fähigkeiten gehören, die Ausbildung der „*Seelenkräfte*“, worunter Kant z. B. Gedächtnis und Vorstellungsvermögen versteht, und schließlich auch die Ausbildung der „*Leibeskräfte*“, also der rein physischen Vermögen (6:445).

Von einer → Pflicht spricht Kant hier u. a. deshalb, weil der Einzelne nicht erwarten kann, irgendwelche Vorteile aus dieser Ausbildung zu ziehen. Kant stimmt vielmehr Rousseau in der Auffassung zu, dass es dem Individuum besser gehen mag, wenn es sich mit seinen natürlichen Fähigkeiten und Bedürfnissen begnügt.

2 Kultur als Entwicklung der Gattungsanlagen

Kultur als Prozess ist zunächst individuelle Entwicklung: „Alle Cultur fängt von dem Privatmanne an und breitet von daher sich aus“ (9:449). Die individuelle Entwicklung alleine ist jedoch zur Ausbildung der menschlichen Gattungsanlagen unzureichend. Vor allem die rationalen Fähigkeiten des Menschen erfordern eine Ausbildung über viele Generationen. Kultur ist daher immer auch Ausbildung der Gattungsanlagen. Kant nimmt dabei zum einen an, dass Anlagen ausgebildet werden „sollen“ (7:18); gleichzeitig unterstellt er, die Natur selbst habe Vorsorge dafür getroffen, dass dies auch tatsächlich geschieht. Dazu hat die Natur dem Menschen eine Reihe besonderer Anlagen mitgegeben, vor allem die „*ungesellige Geselligkeit*“ (8:20). Der Mensch ist nämlich einerseits auf das Zusammenleben mit anderen angewiesen, andererseits erschwert er selbst dieses Zusammenleben durch seine Neigung zu Konflikten. Diese im Einzelfall höchst unangenehmen Eigenschaften haben aufs Ganze gesehen positive Konsequenzen: Sie bilden einen wesentlichen Antrieb zur Etablierung von Rechtsverhältnissen, die diese Konflikte regeln. Erst das Recht ermöglicht ein friedliches Zusammenleben und bildet auf diese Weise eine zentrale Voraussetzung für die Entwicklung der menschlichen Gattungsanlagen und damit auch für die kulturelle Entwicklung der menschlichen Gattung: „Die Menschen sind so eingerichtet, daß sie sich an einander cultiviren sollen. Daher die Gesellschaftliche Plagen, die Nebenbuhlerey und die Nachrede. Hiezu konte nichts beytragen als der Schmerz, der uns immer nothigt, aus unserem Zustande herauszugehen“ (15:235; vgl. 7:322).

Die Kultur stellt damit den letzten Zweck dar, den die Natur mit der menschlichen Gattung verfolgt (vgl. 5:431).

3 Kultivierung, Zivilisierung, Moralisierung

Kant hat eine Reihe von im Detail voneinander abweichenden Versuchen unternommen, die unterschiedlichen Aspekte dieser Entwicklung systematisch zu erfassen. Weitere Schwierigkeiten ergeben sich daraus, dass er einerseits den gesamten Prozess der Ausbildung der menschlichen Anlagen als Kultur, andererseits auch einen einzelnen Aspekt dieses Prozesses als → Kultivierung bezeichnet. Lässt man einzelne Differenzen außer Acht, dann versteht Kant Kultur insgesamt als einen Vorgang, an dem sich die drei Aspekte der Kultivierung, → Zivilisierung und → Moralisierung unterscheiden lassen (vgl. 15:235).

Kultivierung steht für die Ausbildung derjenigen Fähigkeiten des Menschen, die zur Auseinandersetzung mit seiner Umwelt erforderlich sind. Kant spricht hier erstens von der Ausbildung der „*technische[n] Anlagen*“ (7:322) des Menschen oder von der „Cultur […] der *Geschicklichkeit*“. Sie befähigt den Menschen, sich beliebige Zwecke zu setzen: „Die [Kultur] der *Geschicklichkeit* ist

freilich die vornehmste subjective Bedingung der Tauglichkeit zur Beförderung der Zwecke überhaupt“ (5:431). Gefördert wird sie vor allem durch Wissenschaft und Künste. Von der Kultur der Geschicklichkeit unterscheidet Kant zweitens die „Cultur der Zucht“ bzw. die Disziplin, die den Menschen vom „Despotism der Begierden“ befreit (5:432; vgl. 9:449).

Die Zivilisierung dient der Ausbildung der „pragmatischen Anlagen“ und gehört als solche ebenfalls zum Prozess der Kultur im übergreifenden Sinne (7:323). Gemeint sind damit diejenigen Fähigkeiten, die im gesellschaftlichen Umgang erforderlich sind. Die Zivilisierung erlaubt es dem Menschen „aus der Rohigkeit der bloßen Selbstgewalt herauszugehen und ein gesittetes (wenn gleich noch nicht sittliches), zur Eintracht bestimmtes Wesen zu werden“ (7:323). Sie umfasst auch „das Sittenähnliche in der Ehrliebe und der äußeren Anständigkeit“ (8:26), doch ist sie nicht zu verwechseln mit der Ausbildung echter Sittlichkeit. Die kantische Unterscheidung von Zivilisierung und Kultivierung kann nicht als Vorwegnahme der in der Kulturkritik des frühen 20. Jahrhunderts üblichen Gegenüberstellung von Kultur und Zivilisation betrachtet werden.

Moralisierung steht für den dritten Aspekt der kantischen Kulturvorstellung: „[D]ie Idee der Moralität gehört noch zur Cultur“ (8:26). Voraussetzung der tatsächlichen Moralisierung ist die bereits erwähnte Ausbildung von inner- und zwischenstaatlichen Rechtsverhältnissen (8:26): „Die formale Bedingung, unter welcher die Natur diese ihre Endabsicht allein erreichen kann, ist diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen untereinander, wo dem Abbruche der einander wechselseitig widerstreitenden Freiheit gesetzmäßige Gewalt in einem Ganzen, welches *bürgerliche Gesellschaft* heißt, entgegengesetzt wird; denn nur in ihr kann die größte Entwickelung der Naturanlagen geschehen“ (5:432).

4 Kultur in der eigenen Gegenwart

Kant betrachtet diese Voraussetzungen in seiner Zeit als nicht erfüllt. Dies steht vor allem der Moralisierung im Wege, während in den beiden anderen Bereichen der Kultur durchaus Fortschritte zu verzeichnen sind, die häufig genug jedoch zum Nachteil der Betroffenen ausschlagen: „Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft *cultivirt*. Wir sind *civilisirt* bis zum Überlästigen zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns für schon *moralisirt* zu halten, daran fehlt noch sehr viel“ (8:26; vgl. 9:451). Dies hat zur Folge, dass die Menschheit „die härtesten Übel unter dem betrüglichen Anschein äußerer Wohlfahrt“ erdulden muss (8:26). Kant legt sich jedoch nicht wirklich darauf fest, dass die vollständige Ausbildung der menschlichen Gattungsanlagen die Situation des Einzelnen verbessern wird. Für diese Auffassung spricht, dass Kant zuweilen ein triadisches Geschichtsmodell vertritt, in dem die kulturelle und historische Entwicklung, die sich zu seiner Zeit in der zweiten Phase befindet, die ursprüngliche Einheit am Ende wiederherstellt (vgl. 8:117f.). Doch abgesehen davon, dass der Endzustand nur ein Ideal darstellt, dem sich die reale historische Entwicklung allenfalls annähert, betont Kant an anderen Stellen, dass dieses Ziel nicht in der Erfüllung des menschlichen Glückbedürfnisses, sondern ausschließlich in der Ausbildung der Gattungsanlagen besteht. Diese aber sind auf die Dauer auf Widerstände und damit auf Zwietracht angewiesen, „damit die Kräfte der Menschheit nicht einschlafen“ (8:26).

Weiterführende Literatur

Düsing, Klaus: Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Bonn: Bouvier 1968.

Kleingeld, Pauline: Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001.

Pauen, Michael: „Teleologie und Geschichte in der ‚Kritik der Urteilskraft‘“, in: Klemme, Heiner / Ludwig, Bernd / Pauen, Michael / Stark, Werner (Hg.): Aufklärung und Interpretation. Studien zur Philosophie Kants und ihrem Umkreis, Würzburg: Königshausen & Neumann 1999, 197–217.

Michael Pauen

Kultur des Geschmacks

Von der „Bildung und Cultur des Geschmacks“ (5:170) spricht Kant in der „*Vorrede zur ersten Auflage*“ der *KU* (5:167ff.). Er betont an dieser Stelle, mit seiner „Untersuchung […] ästhetischer Urteilskraft“ (5:170) nicht zur Bildung und Kultur des Geschmacks beitragen zu wollen, also nicht

die pädagogische Absicht zu haben, dazu anzuleiten, den Geschmack, verstanden als Vermögen der Beurteilung des Schönen, zu verbessern. Vielmehr will er den Anspruch auf allgemeine Gültigkeit rechtfertigen, der mit Urteilen über das Schöne verbunden wird. Das bedeutet nicht, dass Kant die Kultur des Geschmacks, die Einübung des richtigen Urteilens über das Schöne, gering schätzt. Im Gegenteil, in einer seiner *Refl.* zur Anthropologie schreibt er: „Cultur des Geschmacks ist Vorübung zur Moral" (15:438). Weitere wichtige Stellen: 5:170; 7:297; 8:403; 9:46; 15:438.

Verwandte Stichworte
Mitteilbarkeit; Schönheit (Schöne, das); Urteilskraft

Philosophische Funktion
Kant spricht von der „*Schönheit als Symbol der Sittlichkeit*" (5:351). Zwischen dem Schönen und dem moralisch Guten bestehen im Rahmen von Kants Transzendentalphilosophie komplexe Zusammenhänge. Ähnlich wie die Achtung vor dem moralischen Gesetz ist auch das interesselose Wohlgefallen am Schönen ein Gefühl, in dem wir keinen rein körperlichen, sondern einen geistigen Zustand als angenehm erleben. Hinzu kommt, dass die moralische Achtung und das interesselose Wohlgefallen am Schönen Gefühle sind, die wir mit unseren Mitmenschen teilen oder doch zu teilen erwarten, worin sich diese Gefühle von Empfindungen bloß körperlicher Annehmlichkeit unterscheiden. So schreibt Kant in der *KU*: „Die Propädeutik zu aller schönen Kunst, sofern es auf den höchsten Grad ihrer Vollkommenheit angelegt ist, scheint nicht in Vorschriften, sondern in der Cultur der Gemüthskräfte durch diejenigen Vorkenntnisse zu liegen, welche man *humaniora* nennt: vermuthlich weil *Humanität* einerseits das allgemeine *Theilnehmungsgefühl*, andererseits das Vermögen, sich innigst und allgemein *mittheilen* zu können, bedeutet; welche Eigenschaft zusammen verbunden die der Menschheit angemessene Geselligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der thierischen Eingeschränktheit unterscheidet" (5:355). Und in seinen „Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten" schreibt Kant: „Das Gesetz der allgemeinen mittheilbarkeit ob es gleich nur empirisch ist ist ein Gesetz der Analogie mit der Moralität […] seine Lust an der allgemeinen Mittheilbarkeit sich zum Princip aller ästhetischen Beurtheilung […] zu machen (als Pflicht)" (23:375; vgl. auch 7:244f.). Die Kultur des Geschmacks ist der moralischen Charakterbildung förderlich und umgekehrt; denn im ästhetischen wie im moralischen Empfinden sind wir bemüht, von unseren Privatinteressen abzusehen und auf die Zusammenstimmung unserer Empfindungen mit denen unserer Mitmenschen zu achten; „ein *unmittelbares Interesse* an der Schönheit der *Natur* zu nehmen […] [ist] jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele; […] wenn dieses Interesse habituell ist, [zeigt] es wenigstens eine dem moralischen Gefühl günstige Gemüthsstimmung an[]" (5:298f.).

Christel Fricke

Künftiges

→Zukunft

Kunst

Kant verwendet den Ausdruck ‚Kunst' in verschiedenen Bedeutungen. Im weitesten Sinn gehören alle Artefakte zur Kunst: „*Kunst* wird von der *Natur*, wie Thun (facere) vom Handeln oder Wirken überhaupt (agere) und das Product, oder die Folge der erstern als *Werk* (opus) von der letzteren als Wirkung (effectus) unterschieden" (5:303). Ferner unterscheidet Kant zwischen Kunst und „*Wissenschaft*" sowie zwischen Kunst und „*Handwerk*[]": „*Kunst* als Geschicklichkeit des Menschen wird auch von der *Wissenschaft* unterschieden (*Können* vom *Wissen*), als praktisches vom theoretischen Vermögen, als Technik von der Theorie (wie die Feldmeßkunst von der Geometrie). […] Nur das, was man, wenn man es auch auf das vollständigste kennt, dennoch darum zu machen noch nicht sofort die Geschicklichkeit hat, gehört insoweit zur Kunst" (5:303f.). „*Kunst* [wird auch] vom *Handwerke* unterschieden; die erste heißt *freie*, die andere kann auch *Lohnkunst* heißen" (5:304). Im Bereich der Kunstwerke, verstanden als Artefakte, nimmt Kant weitere Unterscheidungen vor: „Wenn die Kunst, dem *Erkenntnisse* eines möglichen Gegenstandes angemessen, bloß ihn wirklich zu machen die dazu erforderlichen Handlungen verrichtet, so ist sie *mechanische*; hat sie aber das Gefühl der Lust zur unmittelbaren Absicht, so heißt sie *ästhetische* Kunst. Diese ist entweder

angenehme oder *schöne* Kunst“ (5:305). Von der letzteren sagt Kant: „*Schöne Kunst ist Kunst des Genies*“ (5:307). Weitere wichtige Stellen: 5:298f.; 5:312; 5:320ff.; 6:218.

Verwandte Stichworte

Genie; Kunstgeschmack; Kunstwerk; Schönheit (Schöne, das)

Vorgeschichte und historischer Kontext

Seit der Renaissance galt Schönheit vornehmlich als etwas, das Kunstwerke vor anderen Gegenständen auszeichnet. Theorien des Schönen hatten vornehmlich die Kunst und ihre verschiedenen Gattungen zum Gegenstand. Alexander Gottlieb Baumgarten, der mit seiner *Aesthetica* (1750/1758) die Ästhetik als genuin philosophische Disziplin begründet, entwickelt eine Theorie der schönen Kunst in Form einer Theorie der sinnlichen Erkenntnis. Kant übernimmt von Baumgarten die Einsicht, dass das ästhetische Erleben des Schönen auf einer nicht nur sinnlichen, sondern auch intellektuellen Leistung beruht und damit zu unserem Verstehen der Welt beiträgt, weist die Rede von einer sinnlichen Erkenntnis jedoch aufgrund seiner gegen die rationalistische Erkenntnistheorie gerichteten prinzipiellen Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand entschieden zurück. Für Kant stehen die Fragen nach den intellektuellen Grundlagen ästhetischen Wohlgefallens, nach den Gründen für die Unmöglichkeit, das ästhetische Erleben auf die Empfindung des Angenehmen oder die empirische Erkenntnis zu reduzieren, und nach der Beschaffenheit der Natur, die sich uns im ästhetischen Wohlgefallen offenbart, im Vordergrund. Daher steht die Kunst als der traditionelle Hauptgegenstand einer Theorie des Schönen nicht im Zentrum seines Interesses. Im Gegenteil, weil → Kunstwerke zunächst einmal Artefakte sind, von Menschen hergestellte Gegenstände, deren Entstehung sich kausal erklären lässt und die nach Regeln reproduziert werden können, ist es im Kontext der kantischen Theorie der Schönheit unklar, warum auch ein Artefakt als schön erfahren werden kann. Schließlich beruht die Schönheit auf einer Form der Zweckmäßigkeit „ohne Zweck“ (5:236), also ohne Regel, auf einer Form, die sich einer kausalen Erklärung entzieht. Um erklären zu können, warum nicht nur natürliche Gegenstände, sondern auch Kunstwerke, also Artefakte, schön sein können, entwickelt Kant seine Genietheorie (→ Genie).

Philosophische Funktion

1 Kunst und Natur

Historisch und systematisch bemerkenswert ist, dass die in der *KU* entwickelte Theorie des Schönen nicht in erster Linie eine Theorie der Kunst ist. Für Kant sind schöne Gegenstände vornehmlich Gegenstände der Natur, keine von Menschen gefertigten Artefakte.

In den *Beobachtungen* (1764) hatte Kant sowohl natürliche als auch Kunstgegenstände als mögliche Gegenstände schöner und erhabener Empfindungen angeführt, ohne diesem Unterschied eine größere Bedeutung beizumessen. Was er zu Beginn dieser vorkritischen Schrift ganz allgemein über die „verschiedene[n] Empfindungen des Vergnügens oder des Verdrusses“ sagt, dass sie nämlich „nicht so sehr auf der Beschaffenheit der äußeren Dinge die sie erregen [beruhen], als auf das jedem Menschen eigenen Gefühle dadurch mit Lust oder Unlust gerührt zu werden“, gilt auch für „das Gefühl des *Erhabenen* und *Schönen*“ (2:207f.). Die Unterscheidung zwischen Naturgegenständen und Kunstwerken spielt erst in der *KU* eine zentrale Rolle.

Da sich in schönen Naturgegenständen und in schönen Kunstgegenständen letztlich dasselbe Prinzip der Schönheit offenbart, das Prinzip „der zweckmäßigen Übereinstimmung eines Gegenstandes (er sei Product der Natur oder der Kunst) mit dem Verhältniß der Erkenntnißvermögen unter sich“ (5:191) kommt es im Bereich schöner Gegenstände zu einer Abschwächung des ansonsten sehr deutlichen Unterschiedes zwischen Natur und Kunst: „Die Natur war schön, wenn sie zugleich als Kunst aussah; und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewußt sind, sie sei Kunst, und sie uns doch als Natur aussieht“ (5:306). Dies hängt damit zusammen, dass schöne Kunst nur als Kunst des → Genies möglich ist (vgl. 5:307). An anderer Stelle spricht Kant auch von der „Chiffreschrift […], wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht“ (5:301). In einem schönen Naturgegenstand, in dem wir die Natur erleben, als sei sie Kunst, offenbart sich uns letztlich eine „göttliche Kunst“, das Werk Gottes als des Weltschöpfers, und diese Kunst macht „ein System der Freiheit gleich

einem System der Natur möglich“ (6:218). Kant spricht von der Natur als einer „göttlichen Kunst“ (6:218) allerdings nur im Modus des als ob; wenn wir der Natur zweckmäßige Formen zuschreiben, betrachten wir sie, als ob sie das Produkt einer absichtlichen Tätigkeit wäre, als Artefakt, denn die Form der Zweckmäßigkeit ist eigentlich eine für Artefakte charakteristische Form.

Mit seinen Thesen über die Natur als Kunst und die Kunst als Natur redet Kant aber nicht einer Kunst das Wort, die sich auf die bloße Abbildung oder Nachahmung der Natur beschränkt. Natürliche Gegenstände und ihre künstlerische Beschreibung können ganz verschieden ästhetisch erlebt werden: „Die schöne Kunst zeigt darin eben ihre Vorzüglichkeit, daß sie Dinge, die in der Natur häßlich oder mißfällig sein würden, schön beschreibt. Die Furien, Krankheiten, Verwüstungen des Krieges u. d. gl. können, als Schädlichkeiten sehr schön beschrieben, ja sogar im Gemälde vorgestellt werden; nur eine Art Häßlichkeit kann nicht der Natur gemäß vorgestellt werden, ohne alles ästhetische Wohlgefallen, mithin die Kunstschönheit zugrunde zu richten: nämlich diejenige, welche *Ekel* erweckt“ (5:312).

2 Kunstwerke als Produkte eines Genies

Kant zufolge kann es kein Prinzip der Schönheit geben, das sich in Form eines objektiven Begriffs, als eine Regel der Beurteilung und Herstellung schöner Gegenstände, angeben ließe. Denn dem Erleben und Beurteilen von Schönheit liegt ein spezifisches uninteressiertes Gefühl der Lust und nicht ein Begriff von der Verfassung eines schönen Gegenstandes zugrunde. Das Erleben des Schönen ist daher kein Erkennen und das → Geschmacksurteil kein Erkenntnisurteil (vgl. 5:309). Daraus ergibt sich für Kant die Schwierigkeit, die Möglichkeit schöner Artefakte zu erklären, denn Artefakte werden nach Regeln hergestellt. Diese Schwierigkeit soll Kants Theorie des Genies lösen. „*Genie* ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel giebt“ (5:307). Und „schöne Künste [müssen] nothwendig als Künste des *Genies* betrachtet werden“ (5:307). Die Möglichkeit schöner Kunstwerke beruht somit darauf, dass nicht eine von Begriffen geleitete Reflexion, sondern „die Natur im Subjecte (und durch die Stimmung der Vermögen desselben) der Kunst die Regel [gibt]“ (5:307). Auch der geniale Künstler muss, um ein schönes Kunstwerk zu erschaffen, nach einer Regel verfahren. Aber diese Regel ist ursprünglich eine Regel der Natur, wie wir sie an schönen Naturgegenständen erleben. Sie kann nicht in einem objektiven Begriff gedacht werden. Einem Genie erschließt sich diese Regel jedoch nicht allein, wie anderen Menschen, im Erleben eines gegebenen schönen Gegenstandes, sondern auch in Form einer produktiven Inspiration. Aus dieser ursprünglich natürlichen und genialen Inspiration entstehen Werke der schönen Kunst – nicht aber durch Lernen oder bloße Nachahmung: „[M]an kann nicht geistreich dichten lernen, so ausführlich auch alle Vorschriften für die Dichtkunst und so vortrefflich auch die Muster derselben sein mögen“ (5:308f.; vgl. auch 7:248). Werke der schönen Kunst haben daher die Funktion von „Mustern“; deren Schönheit kann von einem seinerseits genialen „Lehrling“ nur wahr- und aufgenommen, aber nicht nach objektiven Regeln erlernt werden: „Die Muster der schönen Kunst sind […] die einzigen Leitungsmittel, diese auf die Nachkommenschaft zu bringen“ (5:309f.). Dennoch muss auch der geniale Künstler über handwerkliche Fähigkeiten verfügen: „Obzwar mechanische und schöne Kunst, die erste als bloße Kunst des Fleißes und der Erlernung, die zweite als die des Genies, sehr voneinander unterschieden sind: so giebt es doch keine schöne Kunst, in welcher nicht etwas Mechanisches, welches nach Regeln gefaßt und befolgt werden kann, und also etwas *Schulgerechtes* die wesentliche Bedingung der Kunst ausmachte“ (5:310; vgl. auch 7:225).

3 Kunst und Moral

Kant gibt – ganz im Geiste → Jean Jacques Rousseaus (vgl. Rousseau, *Discours*) – dem Interesse an Naturschönheiten den moralischen Vorzug vor dem an Werken der schönen Kunst: „Ich räume nun zwar gerne ein, daß das Interesse am *Schönen der Kunst* (wozu ich auch den künstlichen Gebrauch der Naturschönheiten zum Putze, mithin zur Eitelkeit rechne) gar keinen Beweis einer dem Moralisch-Guten anhänglichen oder auch nur dazu geneigten Denkungsart abgebe. Dagegen aber behaupte ich, daß ein *unmittelbares Interesse* an der Schönheit der *Natur* zu nehmen (nicht bloß Geschmack zu haben, um sie zu beurtheilen) jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sei; und daß, wenn dieses Interesse habituell ist, es

wenigstens eine dem moralischen Gefühl günstige Gemüthsstimmung anzeige, wenn es sich mit der *Beschauung der Natur* gerne verbindet“ (5:298f.; vgl. auch 5:326).

4 Kunstwerke verschiedener Gattungen

Auf das für Kunsttheorien der Renaissance charakteristische Thema der Einteilung der Kunstwerke in verschiedene Gattungen kommt Kant nur kurz zu sprechen, und diese Ausführungen sind mit seiner Theorie des Schönen und dessen Beurteilung nicht systematisch verbunden. „Wenn wir […] die schönen Künste eintheilen wollen, so können wir, wenigstens zum Versuche, kein bequemeres Princip dazu wählen, als die Analogie der Kunst mit der Art des Ausdrucks, dessen sich Menschen im Sprechen bedienen, um sich, so vollkommen, als möglich ist, einander, d. i. nicht bloß ihren Begriffen, sondern auch Empfindungen nach mitzutheilen. – Dieser besteht in dem *Worte*, der *Geberdung*, und dem *Tone* (Articulation, Gesticulation und Modulation)“ (5:320). Entsprechend diesem Prinzip der Einteilung unterscheidet Kant „dreierlei Arten schöner Künste: die *redende*, die *bildende* und die Kunst *des Spiels der Empfindungen* (als äußerer Sinneneindrücke)“ (5:320f.). Zu den redenden → Künsten zählt er die Rhetorik („die *Beredsamkeit*“) und die → Dichtkunst (5:321), zu den bildenden Künsten die Plastik, die → Malerei (vgl. 5:321f.) und die → Lustgärtnerei (vgl. 5:323) oder → Gartenkunst (vgl. 5:225), außerdem die → Bildhauerkunst und die → Baukunst (vgl. 5:225), und zu der „Kunst des *schönen Spiels der Empfindungen*“ die → Musik und die Farbenkunst (5:324). Ein und dasselbe Kunstwerk kann zu verschiedenen Gattungen gehören und verschiedene Kunstarten können miteinander verbunden sein (vgl. 5:325f.). So verbindet sich die Beredsamkeit mit einer „malerische[n] Darstellung“ im Schauspiel, Poesie und Musik im Gesang, Gesang mit einer malerischen, theatralischen Darstellung in einer Oper, und Musik mit dem „Spiele der Gestalten“ im Raum im Tanz (5:325).

Der Dichtkunst räumt Kant den höchsten Platz in der Rangordnung der verschiedenen Künste ein, denn „sie erweitert das Gemüth dadurch, daß sie die Einbildungskraft in Freiheit setzt und innerhalb der Schranken eines gegebenen Begriffs unter der unbegränzten Mannigfaltigkeit möglicher damit zusammenstimmender Formen diejenige darbietet, welche die Darstellung desselben mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachgebrauch völlig adäquat ist, und sich also ästhetisch zu Ideen erhebt“ (5:326; vgl. auch 7:246ff.). An zweiter Stelle steht die Tonkunst (vgl. 5:328), vor den bildenden Künsten. Kant erwägt jedoch auch eine umgekehrte Reihung von Tonkunst und bildenden Künsten (vgl. 5:329f.). Das Prinzip einer solchen Reihung wäre nicht der jeweilige Grad der „Reize und der Gemüthsbewegung“ (5:329), die Kunstwerke ihrem Betrachter vermitteln, sondern die „Cultur […], die sie dem Gemüth verschaffen“ (5:329).

Interpretationslage

Obwohl Kants Ästhetik, wie sie in der *KU* entwickelt ist, in erster Linie eine Theorie des Naturschönen und nur in zweiter Linie auch eine Kunsttheorie ist, ist sie von verschiedenen Interpreten als Grundlage für eine Theorie der modernen und zeitgenössischen Kunst gelesen worden (vgl. DeDuve, *Kant After Duchamp* und Fricke, *Ende der Kunst*). Dies ist umso bemerkenswerter, als Kant in seiner Kunsttheorie – ganz im Einklang mit der Tradition – die Schönheit für dasjenige Merkmal hält, das Kunstwerke von anderen Artefakten unterscheidet, die moderne und zeitgenössische Kunst sich jedoch an anderen Werten als dem der Schönheit orientiert.

Weiterführende Literatur

De Duve, Thierry: „Kant after Duchamp“, in: ders.: Kant After Duchamp, Cambridge/Mass. u. a.: MIT Press 1996, 283–325.

Fricke, Christel: „Kants Theorie der schönen Kunst“, in: Parret, Herman (Hg.): Kants Ästhetik, Berlin u. a.: de Gruyter 1998, 674–689.

Fricke, Christel: „Kunstwerke und ihre nichtkünstlerischen Gegenstücke – Ein Kantisch inspirierter Beitrag zur Debatte über das Ende der Kunst“, in: Moulines, Carlos Ulises / Niebergall, Karl-Georg (Hg.): Argument und Analyse, Paderborn: Mentis 2002, 371–388.

Mathisen, Steinar: „Kants Einteilung der Künste“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008, 173–188.

Scheer, Brigitte: Einführung in die Ästhetik, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997.

Christel Fricke

Künste, die

In den verschiedenen Künsten manifestiert sich die „Geschicklichkeit des Menschen“, diese ist ein „praktisches […] Vermögen“ (5:303), im Unterschied zur Wissenschaft, in der sich das Vermögen zur Theorie zeigt (vgl. 5:225). Weitere wichtige Stellen: 5:225; 5:305f.; 5:320f.

Verwandte Stichworte

Baukunst; Dichtkunst; Gartenkunst; Kunst; Malerei

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet zwischen schönen und angenehmen Künsten: „Angenehme Künste sind die, welche bloß zum Genusse abgezweckt werden; dergleichen alle die Reize sind, welche die Gesellschaft an einer Tafel vergnügen können: als unterhaltend zu erzählen, die Gesellschaft in freimüthige und lebhafte Gesprächigkeit zu versetzen, durch Scherz und Lachen sie zu einem gewissen Tone der Lustigkeit zu stimmen, wo, wie man sagt, manches ins Gelag hinein geschwatzt werden kann und niemand über das, was er spricht, verantwortlich sein will, weil es nur auf die augenblickliche Unterhaltung, nicht auf einen bleibenden Stoff zum Nachdenken oder Nachsagen angelegt ist“ (5:305). Zu den angenehmen Künsten zählt Kant auch die Kunst der Tischdekoration, die Tafelmusik, Gesellschaftsspiele (vgl. 5:305) und die Kochkunst (vgl. 15:398). „Schöne Kunst dagegen ist eine Vorstellungsart, die für sich selbst zweckmäßig ist und, obgleich ohne Zweck, dennoch die Cultur der Gemüthskräfte zur geselligen Mittheilung befördert“ (5:306).

Im Unterschied zu den angenehmen Künsten sind schöne Künste „Künste des *Genies*“ (5:307). Zu den schönen Künsten zählt Kant drei Hauptgattungen: die redenden Künste, die bildenden Künste, die Musik und die Farbenkunst (vgl. 5:320f.). Musik und Farbenkunst sind beide Künste „*des Spiels der Empfindungen* (als äußerer Sinneneindrücke)“ (5:321). Dabei ist das Prinzip dieser Einteilung „die Analogie der Kunst mit der Art des Ausdrucks, dessen sich Menschen im Sprechen bedienen, um sich so vollkommen als möglich ist, einander, d. i. nicht bloß ihren Begriffen, sondern auch Empfindungen nach, mitzutheilen“, und dieser Ausdruck „besteht in dem *Worte*, der *Geberdung*, und dem *Tone* (Articulation, Gesticulation und Modulation)“ (5:320).

Zu den redenden Künsten zählt Kant die Rhetorik („die *Beredsamkeit*“) und die Dichtkunst (5:321), zu den bildenden Künsten die Plastik, die Malerei (vgl. 5:321f.), die → Bildhauerkunst (vgl. 5:225), die Baukunst (vgl. 5:225) und die Gartenkunst (vgl. 5:225) oder → Lustgärtnerei (vgl. 5:323), und zu der „Kunst des *schönen Spiels der Empfindungen*“ die → Musik und die Farbenkunst (vgl. 5:324). Ein und dasselbe → Kunstwerk kann zu verschiedenen Gattungen gehören: als Beispiele nennt Kant das Schauspiel (Beredsamkeit und malerische Darstellung), den → Gesang (Poesie und Musik, bei einer Opernaufführung außerdem malerische Darstellung) (vgl. 5:325f.). „Doch in aller schönen Kunst besteht das Wesentliche in der Form, welche für die Beobachtung und Beurtheilung zweckmäßig ist, wo die Lust zugleich Cultur ist und den Geist zu Ideen stimmt, mithin ihn mehrerer solcher Lust und Unterhaltung empfänglich macht“ (5:325f.).

In der schönen Kunst kann auch das Erhabene zur Darstellung kommen: Kant nennt als Beispiele gereimte Trauerspiele, Lehrgedichte und Oratorien (vgl. 5:225f.). Zur Darstellung kann das Erhabene in der Kunst jedoch nur dann kommen, wenn diese Darstellung in „Übereinstimmung mit der Natur“ erfolgt (5:245), eine Einschränkung, die nicht für alle Arten der schönen Kunst gilt. Naturnachahmung ist eine Bedingung für die Darstellung des Erhabenen in der schönen Kunst, weil das Erhabene ursprünglich nur an Naturgegenständen erlebt werden kann (vgl. 5:225f.).

Kant vergleicht die verschiedenen Gattungen schöner Künste hinsichtlich ihres Werts, wobei er den Wert nach der Fähigkeit eines Kunstwerks bemisst, das Gemüt zu bewegen (vgl. 5:328): Den höchsten Wert schreibt er der Dichtkunst zu, weil diese „fast gänzlich dem Genie ihren Ursprung verdankt und am wenigsten durch Vorschrift, oder durch Beispiele geleitet sein will“, aber auch, weil sie „das Gemüth dadurch [erweitert], daß sie die Einbildungskraft in Freiheit setzt und […] ästhetisch zu Ideen verhebt“ (5:326). An zweiter Stelle kommt für Kant die Tonkunst, welche der Dichtkunst unter den redenden Künsten „am nächsten kommt und sich damit auch sehr natürlich verei-

nigen läßt“ (5:328). Unter den bildenden Künsten gibt Kant der Malerei den Vorzug vor der Bildhauerei und der Bau- und Gartenkunst, „theils weil sie [die Malerei] als Zeichenkunst allen übrigen bildenden zum Grunde liegt, theils weil sie weit mehr in die Region der Ideen eindringen und auch das Feld der Anschauung diesen gemäß mehr erweitern kann, als es den übrigen verstattet ist“ (5:330).

Weiterführende Literatur

Fricke, Christel: „Kants Theorie der schönen Kunst“, in: Parret, Herman (Hg.): Kants Ästhetik, Berlin u. a.: de Gruyter 1998, 674–689.

Mathisen, Steinar: „Kants Einteilung der Künste“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008, 173–188.

Schaeffer, Jean-Marie: Art of the Modern Age. Philosophy and Art from Kant to Heidegger, Princeton u. a.: PUP 2000.

Christel Fricke

Kunstgeschmack

Vom „Kunstgeschmack“ spricht Kant in seiner *Anthropologie* (vgl. 7:246ff.); im Abschnitt über den „*Kunstgeschmack*“ (7:246) handelt er von den Vermögen des Geschmacks und des Geistes, die beide sowohl an der Beurteilung des Schönen als an dem Erschaffen schöner Kunstwerke beteiligt sind. Dabei gilt sein besonderes Augenmerk der Dichtkunst. An anderer Stelle unterscheidet Kant den „*Kunstgeschmack*“ vom „Conversationsgeschmack“ (7:316). Wichtige Stellen: 7:246; 7:316.

Verwandte Stichworte

Dichtkunst; Geist; Schönheit (Schöne, das)

Philosophische Funktion

Kants → Ästhetik ist nicht in erster Linie eine Kunsttheorie, sondern eine Theorie der Beurteilung des Schönen, wie es an Gegenständen der Natur angetroffen wird. Das Vermögen des Geschmacks, das uns angesichts der Schönheit natürlicher Gegenstände eine Belebung unserer Gemütskräfte in Form eines interesselosen Wohlgefallens erleben lässt, ist auch für das künstlerische Schaffen und für das Rezipieren von Werken schöner Kunst konstitutiv. Im Zusammenhang des „*Kunstgeschmack[s]*“ spricht Kant auch vom „*Geist*“ als dem „belebende[n] Princip des Gemüths“ (7:246; vgl. 5:313). Der Geist als Kunstgeschmack kommt in der Dichtkunst besonders deutlich zum Ausdruck.

Christel Fricke

Künstler

Kant unterscheidet die „*Kunst* als Geschicklichkeit des Menschen“ von der „*Wissenschaft*“ und vom „*Handwerk*[]“ (5:303f.). Entsprechend unterscheidet er den Künstler vom Wissenschaftler und vom Handwerker. Während der Wissenschaftler etwas entdeckt, ist der Künstler ein Erfinder: „Etwas *erfinden* ist ganz was anderes als etwas *entdecken*. Denn die Sache, welche man *entdeckt*, wird als vorher schon existirend angenommen, nur daß sie noch nicht bekannt war, z. B. Amerika vor dem Columbus; was man aber *erfindet*, z. B. das *Schießpulver*, war vor dem Künstler, der es machte, noch gar nicht gekannt“ (7:224). Die Unterscheidung zwischen Künstler und Handwerker ist weniger trennscharf. Einerseits unterscheidet Kant den Künstler vom Handwerker, andererseits spricht er von „*Kunst*“ als „*Werk*“ (5:303), wobei das „Werk“ ein Werk des Künstlers (ein Werk der „freie[n] Kunst“) oder ein Werk des Handwerkers (ein Werk der „*Lohnkunst*“) sein kann (5:304). Kant selbst stellt die Frage, „ob in der Rangliste der Zünfte Uhrmacher für Künstler, dagegen Schmiede für Handwerker gelten sollen“ (5:304), ohne diese Frage zu beantworten. Offensichtlich ist jedoch, dass er zu den Künstlern nicht nur diejenigen zählt, deren Werke Werke der schönen Kunst sind. Denjenigen Künstlern, die Werke der schönen Kunst erschaffen, schreibt Kant ein besonderes Talent zu, nämlich „*Genie*“ (5:307f.). Weitere wichtige Stellen: 4:357; 5:374; 5:309f.

Verwandte Stichworte

Genie; Handwerk; Kunst; Wissenschaft

Philosophische Funktion

Kant sieht den Künstler in Analogie zu Gott als dem Weltschöpfer: „Wenn ich sage: wir sind genöthigt, die Welt so anzusehen, *als ob* sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens *sei*, so sage ich wirklich nichts mehr als: wie sich verhält

eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber“ (4:357; vgl. 5:374).

Wenn Kant Künstlern, die Werke der schönen Kunst schaffen, den „Günstlinge[n] der Natur“ (5:309), Genialität zuschreibt, so will er damit nicht ausschließen, dass diese, so wie alle anderen Künstler oder Handwerker, gewisse Regeln und Techniken lernen und beherrschen müssen, bevor sie als Künstler erfolgreich tätig sein können: „Da nun die Originalität des Talents ein (aber nicht das einzige) wesentliches Stück vom Charakter des Genies ausmacht: so glauben seichte Köpfe, daß sie nicht besser zeigen können, sie wären aufblühende Genies, als wenn sie sich vom Schulzwange aller Regeln lossagen und glauben, man paradire besser auf einem kollerichten Pferde, als auf einem Schulpferde. Das Genie kann nur reichen *Stoff* zu Producten der schönen Kunst hergeben; die Verarbeitung desselben und die *Form* erfordert ein durch die Schule gebildetes Talent, um einen Gebrauch davon zu machen, der vor der Urtheilskraft bestehen kann“ (5:310).

Weiterführende Literatur

Beiser, Frederick: The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 2003.

Bowie, Andrew: Aesthetics and Subjectivity. From Kant to Nietzsche, Manchester: Manchester University Press 2003.

Fricke, Christel: „Kants Theorie der schönen Kunst“, in: Parret, Herman (Hg.): Kants Ästhetik, Berlin u. a.: de Gruyter 1998, 674–689.

Larmore, Charles: The Romantic Legacy, New York: Columbia University Press 1996.

Christel Fricke

Kunstschönheit/ Naturschönheit

In der *Analytik des Schönen* der *KU* bestimmt Kant Schönheit in den vier Momenten des → Geschmacksurteils (vgl. 5:203–244) so, dass der Begriff auf alle Dinge als → Erscheinungen, die als schön beurteilt werden, seine Anwendung finden kann. Hierbei gilt: „In Ansehung der logischen Quantität sind alle Geschmacksurtheile [über das Schöne, B. R.] *einzelne* Urtheile“ (5:215). Aufgrund der Singularität der Urteile über das Schöne kann nicht aus allgemeinen Begriffen deduziert werden, „[o]b ein Kleid, ein Haus, eine Blume schön sei“ (5:215f.). Daraus folgt generell, dass das Subjekt in jedem individuellen Fall einer Erfahrung von Schönem sich nicht auf ein allgemeines begriffliches Kriterium für sein Urteil berufen kann, sondern seine Urteilskraft an dem je vor Sinnen stehenden Objekt auszuüben habe: „dazu läßt man sich sein Urtheil durch keine Gründe oder Grundsätze aufschwatzen. Man will das Object seinen eignen Augen unterwerfen“ (5:216). Kunstschönheit und Naturschönheit bilden somit keine kategoriale Differenz mit Blick auf die Form der Schönheit; vielmehr werden deren Vorkommnisse den beiden unterschiedenen Bereichen der → Freiheit und der Natur zugeordnet. Diese Zuordnung begründet keinen ästhetischen Vorzug, der mit Blick auf die Objekte des einen Bereichs vor denen des anderen geltend gemacht werden kann, sondern eine Differenz in deren metaphysischer Bedeutung für das Weltverhältnis und Selbstverständnis des über Schönheit urteilenden Subjekts. Das wird im zweiten Buch der *KU* in Kants Überlegungen zur Zweckmäßigkeit der Natur zum Thema gemacht. Weitere wichtige Stellen: 5:229; 5:233; 5:246; 5:300; 5:302; 5:306; 5:314; 5:348; 5:349.

Verwandte Stichworte

Schönheit (Schöne, das); Natur; Kunst; Zweckmäßigkeit; Organismus (Wesen, organisiertes; Körper, organisierter)

Philosophische Funktion

1 Ästhetische Egalität von Kunstschönheit und Naturschönheit

In *rein ästhetischer* Hinsicht besteht Egalität zwischen den „*freien Bildung[en]* der Natur“ (5:348), wie Kant deren Schönheiten bezeichnet, und der Schönheit in Werken der Kunst, die im Begriff der „*ästhetische[n] Idee[]*“ (5:314) expliziert wird. Das in der *Analytik des Schönen* begründete Theorem eines „*freien Spiels* der Erkenntnißvermögen“ (5:217) im → Reflexionsurteil, in welchem das Subjekt sein interesseloses → Wohlgefallen im Urteil ‚dies ist schön‘ mit Anspruch auf allgemeine Zustimmung für notwendig erklärt (vgl. 5:216ff.), betrifft die Dinge der Natur ebenso wie die Werke der Kunst. Auch Kants Differenzierung zwischen „freie[r] Schönheit (pulchritudo vaga)“ (5:229) als

derjenigen, die voraussetzungsfrei bloß an der vor Sinnen stehenden Erscheinung wahrgenommen wird, und „anhängende[r] Schönheit (pulchritudo adhaerens)“ (5:229), deren Wahrnehmung unter der Vorgabe eines Begriffs steht, der z. B. die Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes beschreibt (vgl. 5:229ff.), kongruiert nicht mit der Unterscheidung zwischen Naturschönheit und Kunstschönheit, sondern geht quer durch beide hindurch. In beiden Bereichen muss das Subjekt von einer durch allgemeine Begriffe bestimmten Kenntnis des Gegenstandes ‚abstrahieren‘ können, damit ein ästhetisches Urteil möglich wird: „Was eine Blume für ein Ding sein soll, weiß außer dem Botaniker schwerlich sonst jemand; und selbst dieser, der daran das Befruchtungsorgan der Pflanze erkennt, nimmt, wenn er darüber durch Geschmack urtheilt, auf diesen Naturzweck keine Rücksicht“ (5:229). Entsprechend hat der Betrachter eines Kunstwerks als eines von Menschen gemachten Werkes von dem „Zweck […], dem dieses seine Form zu danken hat“ (5:303), abzusehen, um sich in das freie und von Begriffen unbegrenzte Reflexionsspiel einlassen zu können, das es als „Darstellung ästhetischer Ideen“ zu evozieren vermag: „[U]nter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. *Begriff*, adäquat sein kann“ (5:314).

2 Der Umfang des Begriffs der Naturschönheit – Kants Beispiele

Schon 1764 hatte Kant in *Beobachtungen* mit der „Aussicht auf blumenreiche Wiesen, Thäler mit schlängelnden Bächen, bedeckt von weidenden Heerden“, ferner auf „Blumenbetten, niedrige Hecken und in Figuren geschnittene Bäume“ einige Beispiele jenes intensiven Eindrucks erwähnt, der von Schönheiten der Natur ausgeht. Von den Eindrücken der Erhabenheit der Natur unterscheiden sie sich als ästhetische Eindrücke dadurch, dass sie „eine angenehme Empfindung“ veranlassen, die „fröhlich und lächlelnd [sic] ist“ (2:208).

Im Kontext seiner vernunftkritischen Untersuchung der ästhetisch reflektierenden Urteilskraft werden diese frühen Erwähnungen um eine Fülle weiterer Beispiele ergänzt. Sie entkräften den ersten Eindruck, Kants Bild der schönen wie auch der erhabenen Natur kongruiere mit dem neuzeitlichen und modernen Konzept der *Landschaft*. Hier erweitert sich der Horizont nicht nur auf englische Gärten (vgl. 5:242) und den Urwald (vgl. 5:243); Kant handelt hier vielmehr auch über Blumen als „freie Naturschönheiten“ (5:229), „z. B. die Rose, die ich anblicke“ (5:215), und über Tiere – z. B. „Muscheln“ (5:349) und „eine Menge Schalthiere des Meeres“ (5:229). „Viele Vögel (der Papagei, der Colibrit, der Paradiesvogel), […] sind für sich Schönheiten“ (5:229), so betont Kant und bezieht sich damit nicht allein auf die Farbe und Gestaltung von „Vogelfedern“ (5:349), sondern ausdrücklich auch auf den „Gesang der Vögel“ (5:243). Insbesondere „der bezaubernd schöne Schlag der Nachtigall in einsamen Gebüschen an einem stillen Sommerabende bei dem sanften Lichte des Mondes“ (5:302) wird zu den Naturschönheiten gezählt.

In der Mehrzahl dieser Beispiele stehen Phänomene der lebendigen Natur, Landschaft und Lebewesen als visuelle und akustische Erscheinungen, im Zentrum der Aufmerksamkeit. Doch auch die anorganische Natur, wiewohl sie vorwiegend im Begriff des Erhabenen und damit in der Fokussierung auf die überwältigende Größe der Erscheinungen der Natur und die bedrohliche Macht und Widrigkeit der Naturgewalten repräsentiert ist, findet im Hinweis auf die Schönheit der Kristalle ausdrücklich Erwähnung: Die „mineralischen Krystallisationen, als die Spatdrusen, der Glaskopf, die Eisenblüthe, geben oft überaus schöne Gestalten, wie sie die Kunst nur immer ausdenken möchte“ (5:349).

3 Der metaphysische Primat des Naturschönen

Die Schönheiten der Natur können, so Kant, dem Subjekt im vernünftigen Interesse an seiner Stellung im Ganzen der → Welt nicht gleichgültig sein; an das interesselose Wohlgefallen, das sie auslösen, heftet sich vielmehr ein Interesse zweiter Ordnung: das Interesse der → Vernunft an der eigenen Stellung in der Welt. Es ist dieser Gedanke, in dem Kant die über die rein ästhetische Egalität der Objekte hinausgehende Präferenz der Naturschönheit artikuliert. Das vernünftige Subjekt nimmt an den schönen Bildungen der Natur eine spezifische Bedeutsamkeit wahr, in deren Deutung Kant das systematische Ziel der *dritten Kritik* prägnant exponiert, indem er den Ausblick von der Theorie

des Ästhetischen in die Naturteleologie eröffnet: „Da es aber die Vernunft auch interessirt, daß die Ideen (für die sie im moralischen Gefühle ein unmittelbares Interesse bewirkt) auch objective Realität haben, d. i. daß die Natur wenigstens eine Spur zeige, oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich irgend einen Grund, eine gesetzmäßige Übereinstimmung ihrer Producte zu unserm von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen […] anzunehmen: so muß die Vernunft an jeder Äußerung der Natur von einer dieser ähnlichen Übereinstimmung ein Interesse nehmen; folglich kann das Gemüth über die Schönheit der *Natur* nicht nachdenken, ohne sich dabei zugleich interessirt zu finden“ (5:300).

Mit der Fortsetzung dieser Überlegungen in der Genieästhetik, die Kant im Rahmen seiner Philosophie der Kunst entwickelt, wird der so begründete metaphysische *Primat der* Naturschönheit *vor der* Kunstschönheit aufgehoben im metaphysischen *Primat der Natur in der Kunst*: Selbst in den Schönheiten der Kunst erkennt der Transzendentalphilosoph die Wirkung der Natur. Mit der Bestimmung des Kunstwerks durch das, was Kant „*Geist* in ästhetischer Bedeutung“ nennt und als „das belebende Princip im Gemüthe“ fasst (5:313), ist in letzter Instanz der ‚Geist‘ des Künstlers angesprochen, d. h. sein in der „Proportion und Stimmung“ von → Einbildungskraft und → Verstand (5:318) besonders ausgeprägtes ästhetisches Vermögen (vgl. 5:313f.), die sich im Werk Ausdruck verschaffen soll. Was an der Kunst als Wirkung menschlicher Freiheit interessiert, ist mit anderen Worten die *Äußerung einer* → Spontaneität, die Kant ästhetisch auch im Begriff der → Originalität zu spezifizieren sucht (vgl. 5:308). Sie ist letztlich nur als eine *Naturgabe* zu begreifen. Kant spricht davon, dass „das Talent als angebornes productives Vermögen des Künstlers selbst zur Natur gehört“ (5:307). Zur Kennzeichnung eben dieser Naturwirkung empfiehlt sich terminologisch der Begriff des → Genies als jener für die Originalität verantwortlichen „Gemüthsanlage (ingenium), *durch welche* die Natur der Kunst die Regel giebt“ (5:307). Das Genie, in dem das *exemplarische* Subjekt gesehen werden muss, ist darin „die musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjects im *freien* Gebrauche seiner Erkenntnißvermögen“ (5:318).

„Die Natur war schön, wenn sie zugleich als Kunst aussah; und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewußt sind, sie sei Kunst, und sie uns doch als Natur aussieht“ (5:306). In diesem Résumé spiegelt Kant Kunstschönheit und Naturschönheit aneinander – im Vorgriff auf jenen Begriff einer „Technik der Natur“ (5:246; vgl. 5:233), der im Zentrum seines teleologischen Naturverständnisses stehen wird.

Weiterführende Literatur

Biemel, Walter: Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst, Kölner Universitätsverlag 1959.

Breitenbach, Angela: Die Analogie von Vernunft und Natur. Eine Umweltphilosophie nach Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 2009.

Esser, Andrea Marlen: Kunst als Symbol. Die Struktur ästhetischer Reflexion in Kants Theorie des Schönen, München: Wilhelm Fink 1997.

Gerhardt, Volker: Immanuel Kant. Vernunft und Leben, Stuttgart: Reclam 2002.

Makkreel, Rudolf A.: Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutic Impact in the Critique of Judgment, Chicago u. a.: Chicago University Press 1990; dt.: ders.: Einbildungskraft und Interpretation. Die hermeneutische Tragweite von Kants Kritik der Urteilskraft, Paderborn: Schöningh 1997.

Recki, Birgit: Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant, Frankfurt/M.: Klostermann 2001.

Birgit Recki

Kunstwerk

Den Ausdruck ‚Kunstwerk‘ verwendet Kant in seinem Gesamtwerk nur an wenigen Stellen. Unter einem Kunstwerk versteht er ein Artefakt, d. h. das Werk eines Menschen, das nach einer bestimmten Absicht bzw. zu einem bestimmten Zweck hergestellt worden ist (vgl. 5:236 Anm.; 5:303). Zu Kunstwerken als Artefakten gehören auch die Gegenstände, die wir heute als Kunstwerke zu bezeichnen pflegen, d. h. von Künstlern geschaffene Werke. Aber wenn Kant von diesen Werken als von „Kunstwerken“ spricht, meint er nur, dass sie zu den Artefakten gehören. Für von Künstlern geschaffene Werke verwendet er den Ausdruck „Producte“ bzw. „Werke der schönen Kunst“ (5:313; vgl. auch 7:246 und 7:248) oder einfach die Gat-

tungsbezeichnung „*schöne*[] *Kunst*“ (5:304; 5:306; 5:307; 5:320). „Kunstwerke“, verstanden im allgemeinen Sinn als Artefakte, unterscheidet Kant von kunstfertig erscheinenden Objekten, wie sie manche Tiere herstellen (er nennt als Beispiel „die regelmäßig gebaueten Wachsscheiben“ der Bienen, 5:303), von natürlichen Organismen, die er „Naturzwecke“ nennt (5:373) und von unbelebten Naturdingen, die in einem funktionalen Zusammenhang mit anderen Naturdingen erscheinen, als seien sie, wie Kunstwerke, gemäß einer vernünftigen Absicht angeordnet worden (vgl. 5:368). Allen diesen Arten von Gegenständen gemeinsam ist, dass sie, wie Kunstwerke, als zweckmäßig beurteilt werden. Allerdings erfolgt diese Beurteilung im Hinblick auf jeweils verschiedene Arten von Zwecken. Weitere wichtige Stellen: 5:353; 5:400.

Verwandte Stichworte

Genie; Kunst; Natur; Zweckmäßigkeit

Philosophische Funktion

1 Naturgegenstände im Unterschied zu Kunstwerken

Kant unterscheidet zwischen Naturgegenständen, die keine Spuren menschlicher Tätigkeit tragen, und Kunstwerken oder Artefakten, deren Gestalt einen menschlichen Zweck erkennen lässt, im Hinblick auf den sie gestaltet wurden: „Wenn man bei Durchsuchung eines Moorbruches, wie es bisweilen geschehen ist, ein Stück behauenes Holz antrifft, so sagt man nicht, es ist ein Product der Natur, sondern der Kunst; die hervorbringende Ursache desselben hat sich einen Zweck gedacht, dem dieses seine Form zu danken hat“ (5:303). Diese zunächst ganz vertraut anmutende Unterscheidung erweist sich jedoch als zu oberflächlich; sie verdeckt die metaphysischen Probleme, die mit der Bestimmung des Begriffs der Natur und mit der Unterscheidung zwischen Gegenständen der Natur und der Kunst verbunden sind. Kants Naturbegriff ist vieldeutig, und zwei dieser Bedeutungen gilt es hier zu unterscheiden. Unter ‚Natur‘ ist einerseits die erkennbare Natur, die alle Objekte in Raum und Zeit umfasst, zu verstehen; diese Natur ist von Naturgesetzen wie z. B. dem Gesetz der Kausalität bestimmt (vgl. z. B. KrV A 815 / B 843). In dieser Bedeutung von ‚Natur‘ ist die Natur dem Bereich der Freiheit entgegengesetzt. Wenn Kant jedoch von der „Zweckmäßigkeit der Natur für unsere Erkenntnißvermögen und ihren Gebrauch“ spricht (5:182), dann versteht er unter ‚Natur‘ etwas, das sowohl alles Erkennbare als auch den Bereich der Freiheit umfasst. Die Natur in diesem zweiten Sinne von ‚Natur‘ ist Thema der *KU*. Kunstwerke, verstanden als Artefakte, und Naturgegenstände können sowohl als Teile der erkennbaren Natur als auch als Teile der umfassender verstandenen Natur gesehen werden.

2 Naturgegenstände und Kunstwerke als Gegenstände möglicher Erkenntnis

Die Natur als Inbegriff der gegebenen Gegenstände möglicher Erkenntnis ist von den Naturgesetzen bestimmt. Alle ihre Gegenstände sind einer kausalen Erklärung zugänglich. Kunstwerke als Artefakte sind, ebenso wie Naturgegenstände, Gegenstände möglicher Erkenntnis, und d. h. unter anderem, sie sind kausal erklärbar. Ihre Entstehung und ihre materiale Beschaffenheit sind erkennbar. Kunstwerke als Artefakte sind dabei in höherem Maße oder vollständiger erkennbar als die Organismen unter den Naturgegenständen, deren Komplexität das menschliche Erklärungsvermögen übersteigt: „[…] nur soviel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen kann“ (5:384); und „[e]s ist […] ganz gewiß, daß wir die organisirten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Principien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können“ (5:400). Es ist ihre vollständige Erklärbarkeit, die die Kunstwerke als Artefakte gegenüber natürlichen Gegenständen auszeichnet. Die Form der Zweckmäßigkeit eines Artefakts oder alltäglichen Gebrauchsgegenstands ist eine Zweckmäßigkeit im Hinblick auf einen Verwendungszweck. Der Begriff dieses Zwecks diente demjenigen, der den Gegenstand gestaltete, als Regel.

3 Naturgegenstände und Kunstwerke als Produkte vernunftgeleiteter Tätigkeit

Zweckmäßig ist die Natur nur, insofern sie als ein im Hinblick auf einen vernünftigen Zweck gestaltetes Ganzes betrachtet wird, als eine systematische Einheit mannigfaltiger Gegenstände und gesetzlicher Zusammenhänge und damit als

ein Ort der Freiheit und ihrer Gesetze. Diejenigen Artefakte, in denen sich menschliche Freiheit manifestiert, sind Teile dieser Natur, und als solche sind sie keiner kausalen Erklärung fähig. Allein die Werke der schönen Kunst gehören zu dieser Art von Artefakten. Die Grenzen dessen, was sich kausal erklären lässt, werden insbesondere in zwei Arten von Gegenständen manifest: in schönen Gegenständen der Natur oder der Kunst und in natürlichen Organismen (vgl. 5:400). Sowohl schöne Gegenstände der Natur oder Kunst als auch natürliche Organismen weisen eine Form der Zweckmäßigkeit auf, das Gestaltetsein im Hinblick auf einen Zweck, den Menschen nicht in einem Begriff, in einer für sie handhabbaren Regel denken können. Jedoch ist dieser Zweck für schöne Gegenstände der Natur oder Kunst einerseits und für natürliche Organismen andererseits jeweils verschieden: Kant beschreibt die Zweckmäßigkeit schöner Gegenstände als eine Form, die im Hinblick auf den Zweck der „Übereinstimmung eines Gegenstandes (sei er Product der Natur oder der Kunst) mit dem Verhältniß der Erkenntnißvermögen unter sich, [wie es] zu jede[r] empirischen Erkenntniß erfordert wird“ (5:191) gestaltet wurde. Dieser Gedanke lässt sich auch so formulieren: In einem schönen Gegenstand kommt, sozusagen im Kleinen, diejenige Form der Natur im Großen und Ganzen (verstanden im umfassenderen Sinn) zum Ausdruck, ohne die diese Natur für Menschen mit ihren spezifisch menschlichen Erkenntniskräften nicht erkennbar wäre. Die Zweckmäßigkeit natürlicher Organismen dagegen beschreibt Kant als eine Form, die im Hinblick auf einen „Naturzweck“ gestaltet wurde: „Dinge als Naturzwecke sind organisirte Wesen“ (5:372).

Weiterführende Literatur

Böhme, Gernot: Kants „Kritik der Urteilskraft“ in neuer Sicht, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999.

Fricke, Christel: „Kants Theorie der schönen Kunst“, in: Parret, Herman (Hg.): Kants Ästhetik, Berlin u. a.: de Gruyter 1998, 674–689.

Larrère, Catherine: „Nature“, in: Delon, Michel (Hg.): Dictionnaire Européen des Lumières, Paris : Presses Universitaires de France 1997, 766–771.

Makkreel, Rudolf : Die hermeneutische Tragweite von Kants „Kritik der Urteilskraft“, Paderborn u. a.: Schöningh 1997.

Schaeffer, Jean-Marie: Art of the Modern Age. Philosophy and Art from Kant to Heidegger, Princeton u. a.: PUP 2000.

Christel Fricke

Kyniker

Kant charakterisiert die Lehren der Kyniker in der Ethik mit den Stichworten: (a) (Natur-) Einfalt (vgl. 5:127f. Anm.), (b) Purismus (vgl. 7:136) und (c) Negativität/Minimalismus (vgl. 15:72). Bei aller Wertschätzung resümiert Kant: „Wenn Diogenes anstatt sein Faß zu wältzen den Acker gebauet hätte so wäre er groß gewesen“ (20:104). Weitere wichtige Stellen: (a) 16:63; 19:116; 19:174; 19:191; (b) 7:282; 15:482; (c) 19:94f.

Philosophische Funktion

In einer Typologie von Ethikbegründungen, die Kant entwirft, kommt der Kynismus als ein Paradigma neben →Epikur, den →Stoikern und dem →Christentum zu stehen (vgl. 5:127f. Anm.; 19:94–191 passim). Während Kant den Purismus der Kyniker als verzerrte Gestalt der →Tugend ansieht (vgl. 7:282), gilt, zumindest dem vorkritischen Kant, das kynische Ideal der Natureinfalt als „in der theorie richtig, in der praxi aber sehr schweer“ (*Refl.* 6607, 19:107).

Namentlich nennt Kant Antisthenes und Diogenes als Kyniker. Brandt (*Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 424) sieht den Ursprung von Kants bekanntem Dictum vom Menschen als einem „*Thier, das* […] *einen Herrn nöthig hat*“ (8:23) in Diogenes’ Ausspruch vom Käufer, der „einen *Herrn* nöthig hat“ (7:293 Anm.).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (= Kant-Forschungen 10), Hamburg: Meiner 1999.

Bernd Buldt

Kypke, Johann David

Deutscher Philosoph und Theologe (1692–1758), ein akademischer Lehrer Kants. Kypke besuchte das Gymnasium in Stettin und studierte seit 1711 in Königsberg. Er wurde 1718 Lehrer am Friedrichskolleg in Königsberg, dort auch 1723 Magis-

ter der Philosophie, 1725 außerordentlicher und 1727 ordentlicher Professor der Philosophie, 1732 ordentlicher Professor der Theologie. Kypke verband in eklektischer Weise Aristotelismus und →Pietismus und legte seinen Veranstaltungen u. a. die Systeme von Johann Franz Budde und Johann Georg Walch zugrunde, die Pietisten und Anhänger von →Christian Thomasius waren. Seine *Brevissima delineatio scientiarum dialecticae et analyticae ad mentem philosophi* von 1729 vermittelte Kant höchstwahrscheinlich den für die *KrV* wichtigen Unterschied von →Analytik und →Dialektik (vgl. Kühn, *Kant*, S. 95). Kant bewarb sich am 11. Dezember 1758 in einem Schreiben an den Rektor und Senat der Universität Königsberg (vgl. 10:4) erfolglos auf die vakante Professur Kypkes.

Weiterführende Literatur

Krollmann, Christian (Hg.): Altpreußische Biographie, Bd. 1, Königsberg: Gräfe & Unzer 1941; Nachdruck Marburg/Lahn: N. G. Elwert 1974, 377.

Dirk Effertz

Lachen

Kant definiert das Lachen als „*ein[en] Affect aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts*“ (5:332). Weitere wichtige Stellen: 7:262; 7:301; 7:323f.; 25:601.

Verwandte Stichworte
Affekt; Witz

Philosophische Funktion
Das Lachen ist ein universelles Charakteristikum des Menschen (vgl. 25:139). Lachen ist eine „bloß körperlich[e] [Belebung,] […] [die] von Ideen des Gemüths erregt wird“ (5:332); es „kommt aus dem Gemüth und erschüttert den Cörper“ (25:601; vgl. 25:1138f.). Lachen hat somit sowohl eine körperliche Komponente, aus der es besteht, als auch eine intellektuelle Komponente, die es veranlasst. Es beinhaltet körperlich eine „Schwingung der Muskeln, die zur Verdauung gehören“ (7:262), und speziell eine Bewegung des Zwerchfells, durch die „stoßweise (gleichsam convulsivisch) geschehende Ausathmung der Luft“ (7:262; vgl. 20:187, 25:600f.). Diese körperliche Bewegung trägt zu einem „Gefühl der Gesundheit“ bei, das für sich selbst ein Vergnügen ist (5:332) und das die →Gesundheit tatsächlich befördert (vgl. 25:146; 25:810). Lachen ist besonders gut für die Verdauung (vgl. 7:262) und Kant empfiehlt das Lachen speziell nach (oder während) Mahlzeiten (vgl. 7:281; 25:139).

In Ansehung der „Ideen des Gemüths“ (5:332), die das Lachen veranlassen, erläutert Kant, dass der Grund des Lachens nicht in einer Vorstellung liegt, die selbst ein Gegenstand des →Vergnügens ist, sondern eher in einer „*plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts*“ (5:332; vgl. 20:187, 25:184f.). An anderer Stelle betont Kant, dass das Lachen sein Material in „Wiedersprüchen“ (25:142) findet und er erläutert genauer: „Es ist nichts als ein Contrast, da man findet, was man nicht erwartet hat“ (25:811). „[D]aher, wenn der Schein in Nichts verschwindet, das Gemüth wieder zurücksieht, um es mit ihm noch einmal zu versuchen, und so durch schnell hinter einander folgende Anspannung und Abspannung hin- und zurückgeschnellt und in Schwankung gesetzt wird“ (5:334). Dieser plötzlichen Verschiebung im →Gemüt korrespondiert die plötzliche Verschiebung in den Lungen und dem Zwerchfell, die das Lachen ausmacht. In frühen Aufzeichnungen erläutert Kant diese Verbindung wie folgt: „Es scheinet der Grund des Lachens in der Zitterung der schnell gezwickten Nerven zu bestehen die sich durchs gantze System fortpflantzt“ (20:188). Später gibt er sich mit der Annahme zufrieden, dass „mit allen unsern Gedanken zugleich irgend eine Bewegung in den Organen des Körpers harmonisch verbunden sei“ (5:334).

Die Ergebnisse des Lachens sind für Kant im Allgemeinen positiv. Es befördert die Gesundheit und die Verdauung (vgl. 7:262; 7:281), es stellt ein „Gegengewicht gegen die vielen Mühseligkeiten des Lebens“ dar (5:334) und es ist für sich selbst ein Vergnügen. Es kann eine Behandlung für →Melancholie, Hypochondrie und Trübsinnigkeit darstellen (vgl. 25:141) und ist eine Art Medizin des Philosophen, durch welche „man dem Körper auch durch die Seele beikommen und diese zum Arzt von jenem brauchen kann“ (5:332; vgl. 7:262; 25:997). Sofern es „gesellig“ und nicht „feindselig“ ist, kann es auch helfen das Wohlwollen zu kultivieren und stellt insofern eine „gesellschaftliche GemüthsBewegung“ (25:1351) dar. Jedoch ist es potentiell gefährlich, da es zu Konvulsionen führen (vgl. 20:187), ein Zeichen von Geisteskrankheit darstellen (vgl. 7:213; 25:1043) und, wenn es feindlich oder hämisch ist, andere verletzen kann (vgl. 7:264): „Das Auslachen ist ein Merckmal einer Gemüthsart, die nicht die beste ist“ (25:141; vgl. 25:1350). Man kann einen Menschen daher „aus der Art, wie er lacht, beurtheilen“ (25:603).

Patrick Frierson
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Lagarde

Dt. Verleger (geb. 1756; eigentlich François Théodore de la Garde); 1790 erschien bei Lagarde und Friederich in Berlin und Libau Kants dritte *Kritik*. Nach dem Tod von Johann Friedrich Hartknoch beauftragte Kant den Berliner Verleger Lagarde mit der Publikation der *KU*. Am 2. Oktober 1789 schrieb er an Lagarde (vgl. 11:91), dass sein Manuskript fertig sei und Ende November veröffentlicht werden könne. Jedoch erfolgte die Veröffentlichung nicht mehr in diesem Jahr. Kant bat Lagarde, →Kiesewetter als Sachverständigen hin-

zuzuziehen (vgl. 11:97; 11:123). Inzwischen drängte Kant auf die Veröffentlichung seiner Schrift zur Ostermesse 1790. Lagarde legte Kant im Januar 1790 nahe, zumindest einen Teil des Manuskriptes abzuliefern, da der Berliner Buchdrucker Wegener seine Presse nicht länger für den Druck von Kants Schrift belegen wolle (vgl. 11:121). Am 21. Januar 1790 erhielt Lagarde den ersten Teil der Schrift mit dem endgültigen Titel „*Critik der Urtheilskraft*“ (11:124) und am 9. Februar des Jahres sandte Kant Lagarde den zweiten Hauptteil des Manuskriptes. Am 9. des darauffolgenden Monats kündigte Kant eine dritte Lieferung an (vgl. 11:143), die er als letzte Lieferung am 22. März vermelden konnte (vgl. 11:145). Kants Korrespondenz mit dem Verlag von Lagarde gibt Aufschluss darüber, inwiefern Kant an der Drucklegung seiner Texte beteiligt war (vgl. Stark, *Nachforschungen*, S. 32, 36).

Bianca Patricia Pick

Laie

→ Klerus

Lambert, Johann Heinrich

Deutscher Mathematiker, Physiker und Philosoph, 1728–1777, seit 1764 Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Berlin. Lamberts Philosophie ist von → Wolff und → Locke beeinflusst. Lambert und Kant unterhielten zwischen 1765 und 1770 eine wissenschaftliche Korrespondenz (vgl. 10:51ff.; 10:62ff.; 10:73; 10:96ff.; 10:103ff.), in welcher Lambert u. a. einen wichtigen Einwand gegen Kants Zeitlehre in *De mundi* erhebt, den Kant in der *KrV* adressiert. 1782 veröffentlichte Kant eine → Anzeige des Lambertischen Briefwechsels (vgl. 8:3f.).

Bedeutung für die kantische Philosophie

1. Der Kant-Lambertsche Briefwechsel umfasst insgesamt fünf Briefe, drei von Lambert, zwei von Kant. Die Akademieausgabe führt für das Jahr 1766 einen weiteren mutmaßlichen, aber nicht erhaltenen Brief Kants an Lambert auf (vgl. 10:73), bei welchem es sich um ein (separat gesandtes) Begleitschreiben zu einem Exemplar der *Träume* handeln dürfte, das Kant durch → Mendelssohn an Lambert weitergeleitet zu haben scheint (vgl. 10:64). Der wahrscheinliche Anlass des Briefwechsels ist die Bemerkung Kants mit Bezug auf seine *Theorie des Himmels* in der Vorrede zum *Beweisgrund*, dass „diese Schrift, die wenig bekannt geworden, […] unter andern auch nicht zur Kenntniß des berühmten Herrn J. H. *Lambert* gelangt sein [muss], der sechs Jahre hernach in seinen *Kosmologischen Briefen* 1761 eben dieselbe Theorie von der systematischen Verfassung des Weltbaues […] vorgetragen hat, die man in meiner gedachten Theorie des Himmels […] antrifft“ (2:68f. Anm.). In seinem ersten Schreiben vom 13. 11. 1765, in welchem er u. a. auch versichert, von Kants *Theorie des Himmels* keine Kenntnis gehabt, und die fragliche Theorie bereits 1749 ausgearbeitet zu haben, schlägt Lambert Kant einen wissenschaftlichen Gedankenaustausch vor. Kant nimmt den Vorschlag begeistert an, lässt aber vor der Beantwortung von Lamberts nächstem Schreiben vom 3. Februar 1766 mehr als 4 Jahre verstreichen. Kants Antwortschreiben begleitet seine Dissertation, die er Lambert am 2. September 1770 zur Prüfung vorlegt. Dessen promptes Rückschreiben bleibt bis zum Tode Lamberts unbeantwortet. In einem Schreiben an → Johann Bernoulli, den Herausgeber des Lambertschen Briefwechsels, erklärt Kant seine Langsamkeit in der Beantwortung von Lamberts Briefen damit, dass er seine „Ideen von einer möglichen Verbesserung“ der Metaphysik „allererst zur Reife wolte kommen lassen, um sie meinem tiefeinsehenden Freunde zur Beurtheilung und weiteren Bearbeitung zu überschreiben“, wodurch „das verabredete Geschäfte immer aufgeschoben [wurde], weil die gesuchte Aufklärung beständig nahe zu seyn schien und bey fortgesetzter Nachforschung sich dennoch immer noch entfernete“ (10:277).

2. Der philosophisch thematische Fokus der ersten drei Schreiben des Briefwechsels ist die Frage nach der richtigen Methode der Metaphysik. In einem Briefentwurf identifiziert Kant als Veranlassung der Betrachtungen, die schließlich in *De mundi* kulminierten, die Bemühung, Lambert auf dessen „Verlangen einen Begrif von der Methode der reinen Philosophie zu geben“, und schreibt *De mundi* Lamberts „Aufforderungen und Winken“ zu (*Refl.* 5024, 18:64). Lamberts Haupteinwand gegen Kants Theorie des sinnlichen Vorstellungsvermögens in *De mundi* betrifft die Behauptung der → Idealität der → Zeit. „Da ich *den Veränderungen die Realität nicht absprechen kann*, bevor ich nicht eines andern belehrt werde, so kann ich noch

dermalen auch nicht sagen, daß die Zeit und so auch der Raum nur ein Hülfsmittel zum Behuf der menschlichen Vorstellungen sey“ (10:107). Kant gibt in einem Brief an →Marcus Herz zu, dass ihn dieser Einwand „in einiges Nachdencken gezogen hat, weil es scheint, daß er der wesentlichste ist, den man dem Lehrbegriff machen kan“ (10:134), und bringt seine allgemeine Wertschätzung von Lambert durch die Bemerkung zum Ausdruck, dass „ein Brief von Mendelssohn oder Lambert […] mehr [verschlägt], den Verfasser auf die Prüfung seiner Lehren zurükzuführen, als zehn solche Beurtheilungen mit leichter Feder“ (10:133). Kant scheint zwischenzeitlich sogar beabsichtigt zu haben, Lambert die *KrV* zu widmen (vgl. *Refl.* 5204, 18:64).

3. Die Frage, inwieweit Lambert Kants philosophische Entwicklung über die im Briefwechsel explizit anerkannten Anregungen hinaus beeinflusst hat, ist kontrovers. Es kann mit Grund angenommen werden, dass Kant zumindest Lamberts philosophische Hauptschriften rezipierte, und er scheint ebenso mit einigen von Lamberts mathematischen Arbeiten vertraut gewesen zu sein (vgl. KrV A 480 / B 508). Abgesehen von Kants positiven Äußerungen bezüglich Lamberts lobenswerten Bemühungen um eine verbesserte Methode der Metaphysik und dessen Scharfsinn als Kritiker, fallen seine Beurteilungen von Lamberts eigenen philosophischen Arbeiten aber eher verhalten oder sogar negativ aus. So sagt Kant z. B. von Lamberts Organon, von dem man glaubte, „daß es die Logik sehr vermehren würde“, dass es „weiter nichts mehr [enthält] als nur subtilere Eintheilungen, die, wie alle richtigen Subtilitäten wohl den Verstand schärfen, aber von keinem wesentlichen Gebrauche sind“ (9:21). An anderer Stelle stellt er lapidar fest: „Lambert analysirte die Vernunft, aber die Critik fehlt noch“ (*Refl.* 4866, 18:14).

Weiterführende Literatur

Baensch, Otto: Johann Heinrich Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant, Tübingen u. a.: Mohr 1902.

Beck, Lewis White: „Lambert und Hume in Kants Entwicklung von 1769–1772“, in: Kant-Studien 60, 1969, 123–130.

Lepsius, Johannes: J. H. Lambert. Eine Darstellung seiner kosmologischen und philosophischen Leistungen, München: Ackermann 1881.

Peters, Wilhelm S.: „I. Kants Verhältnis zu J. H. Lambert“, in: Kant-Studien 59, 1968, 448–453.

Zimmermann, Robert: „J. H. Lambert, der Vorgänger Kants“, in: Denkschriften der Kaiserlichen Akademie in Wien, Phil.-Hist. Klasse, Bd. 29, Wien 1879.

Anja Jauernig

Lampe, Martin

Kants „Bedienter“ (1734–1806; 12:383). Wenn auch die Überlieferung zuweilen ins Legendäre tendiert und wir leider kein Bild von ihm besitzen, so können doch eine Reihe von biografischen Informationen über den Mann als gesichert gelten, von dem man mit einigem Recht sagen kann, dass er während der vier Jahrzehnte von 1762–1802 Kants Lebensgefährte war. Lampe war Armee-Veteran (vgl. Kühn, *Kant*, S. XIII), kümmerte sich um Kants Haushalt, wohnte aber nicht in Kants Haus (vgl. Kühn, *Kant*, S. 223). Schon in Kants Diensten, heiratete er heimlich Anna Charlotte Kogel (vgl. 12:382), vermutlich weil er Kants Einspruch befürchtete (vielleicht nicht zu Unrecht, vgl. 21:49). Offenbar war dies seine zweite Ehe, und Kant hatte auch von der ersten nichts gewusst (vgl. Gulyga, *Immanuel Kant*, S. 316; vgl. auch 12:384). Er hatte eine Tochter (vgl. 22:387). Mit Kants Köchin verstand er sich schlecht (vgl. 21:121). In einem Testament von 1798 hatte Kant Lampe „wegen seiner vieljährigen, redlich geleisteten Dienste“ (12:383) bedacht, dies aber später rückgängig gemacht (vgl. 12:388). Wie Kant selbst (vgl. Kühn, *Kant*, S. 222) trank Lampe gern ein Gläschen Wein, der späte Lampe, anders als Kant, auch so manches mehr (vgl. 22:65; 22:119). Deshalb oder wegen von Kant als unangemessen empfundener Lohnforderungen (vgl. 21:128; 22:387) endete sein Dienst 1802 mit einem Eklat (vgl. 12:342), über dessen Details Kant nicht reden wollte (vgl. Kühn, *Kant*, S. 417). Kant zahlte ihm nach seiner „Abschaffung“ (12:388) eine Rente (vgl. Kühn, *Kant*, S. 417).

Bedeutung für die kantische Philosophie

Lampe wird in der Akademieausgabe von Kants Werken 26mal erwähnt. Oft findet sich sein Name auf einer Seite mit bedeutenden philosophischen Gedanken (vgl. z. B. 21:121). Von Lampe selbst ist keine Zeile überliefert. Dennoch mag Lampe für viele Seiten in Kants Werk als *conditio sine qua*

non gelten. Immerhin weckte er Kant jeden Morgen um fünf Uhr (vgl. Kühn, *Kant*, S. 222), woraus man übrigens schließen darf, dass Lampe selbst jeden Morgen bereits deutlich vor fünf Uhr aufstand. Lampe machte sich um Kants Gesundheit verdient: Er trug bei schlechtem Wetter seinen Regenschirm (vgl. Kühn, *Kant*, S. 387), dessen genaue Größe wir nicht kennen. Außerdem wird berichtet, dass er heimlich Kants Arbeitszimmer lüftete, wobei Lampes Theorie über die Vermehrung von Ungeziefer, der zufolge Lüften dagegen hilft, aus heutiger Sicht der Theorie Kants überlegen war (vgl. Gulyga, *Immanuel Kant*, S. 193). Es war Lampe, der Kants gesellige Tischrunden mit den Worten „Die Suppe ist auf dem Tisch" eröffnete (vgl. Gulyga, *Immanuel Kant*, S. 194). An einer Stelle äußert sich Kant fast gerührt über Lampes Umsichtigkeit: „Lampe hat gestern nachmittag mein Kleid meinen Schlafrock in die Eßstube hinter den Ofen gehängt damit er nach dem er nach dem Essen warm angezogen werden könne damit er nicht kalt angezogen werde" (21:121). Kants berühmter Zettel, auf dem steht, der Name „Lampe" müsse vergessen werden (vgl. Wasianski, *Kant*, S. 257), ist plausibel dahingehend zu interpretieren, dass Kant einen späteren Diener aus Gewohnheit weiter „Lampe" nannte (vgl. Kühn, *Kant*, S. 417f.). Methodisch gesehen wird dem Wirken Lampes mehr noch als ein dialektischer (vgl. Hegel, *Phänomenologie*, S. 150–155) wohl ein kontextueller Ansatz gerecht, wie er in der Frage „Wer baute das siebentorige Theben?" (Brecht, *Gedichte*, S. 556) zum Ausdruck kommt. In diesem Sinne lässt sich festhalten: Lampe sollte nicht vergessen werden.

Weiterführende Literatur

Kühn, Manfred: Kant. A Biography, Cambridge: Cambridge University Press 2001.

Justus Lucerno

Langeweile

Langeweile ist „der Abscheu der Natur vor dem *Leeren* im Gefühl seines Daseyns". Sie dient als „ein Antrieb zur Ausfüllung desselben" (7:411). Weitere wichtige Stelle: 7:232–234.

Verwandte Stichworte

Gefühl; Schmerz; Sehnsucht

Philosophische Funktion

Langeweile spielt eine wesentliche Rolle in Kants Anthropologie als eine der „[u]nbestimmte[n] Begierden, die […] keine bestimmte[n] Gegenstände haben" (25:1515; vgl. 7:232f.; 7:411; *Refl.* 1489, 15:731; *Refl.* 1489, 15:734; 25:865; 25:1110; 25:1335) und als ein „Antrieb" zur Aktivität (7:411; vgl. *Refl.* 1489, 15:734). Langeweile wird unter anderem als „eine Art von Sehnsucht zu einem idealischen Vergnügen" (20:16) beschrieben. Sie „besteht aus lauter Sehnsuchten, die nicht zu befriedigen sind" (25:1516).

Um Langeweile zu vermeiden, muss man „immer mit Beschäfftigungen wechselln" (25:1515; vgl. 25:865). Unter den Mitteln gegen Langeweile erwähnt Kant sowohl Gespräche über den moralischen Wert bestimmter Handlungen (vgl. 5:153) als auch „Tabak; – Starke Getränke und das Spielen" (25:1516; vgl. 25:1072; 25:1077; 25:1111; 25:1336f.). Das wichtigste Mittel gegen Langeweile jedoch ist Arbeit (vgl. 9:471; 20:192; 25:1077; 25:1238; 25:1337). Allerdings ist Langeweile, obwohl sie als ein Motiv zu arbeiten durchaus von Wert ist, ein „schreckliches und von niemand bedauertes Übel" (*Refl.* 1513, 15:840f.; vgl. 7:103, 25:1516), „die Ursache von vielem Bösen" (25:1336) und sogar etwas, das „viele zum Selbstmorde gebracht hat" (25:796).

Ein spezifisches Problem stellt Langeweile in luxuriösen Umständen (vgl. 20:155; 25:1336), für „[g]efuhlvolle Personen" (25:1316) und für „Frauen, wenn sie vapeurs haben" (25:796) dar. Kant deutet an, dass sie für die Jüngeren ein größeres Problem darstellt als für die Alten (vgl. 25:1336–1338; 25:1111). In Hinsicht auf die Unterschiede zwischen den Temperamenten bemerkt Kant: „Der Phlegmatische […] hat selten Langeweile, aber er ist langweilig für Andere" (25:1167).

Patrick Frierson
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Laotse, Laozi (Laokiun)

Chinesischer Philosoph (6. Jh. v. Chr.), gilt als Verfasser des Daodejing und Begründer des Daoismus. Die von Kant verwendete Namensform „Laokiun" ist ein Ehrenname, denn „Kiun" bedeutet „edler Herr". Im *Ende aller Dinge* wird er als Vertreter einer in mystische Schwärmerei über ihren Endzweck geratenen Vernunft angeführt: „Daher kommt das Ungeheuer von System des *Laokiun*

von dem *höchsten Gut*, das im *Nichts* bestehen soll: d. i. im Bewußtsein, sich in den Abgrund der Gottheit durch das Zusammenfließen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit verschlungen zu *fühlen*; von welchem Zustande die Vorempfindung zu haben, sinesische Philosophen sich in dunkeln Zimmern mit geschlossenen Augen anstrengen, dieses ihr Nichts zu denken und zu empfinden" (8:335). Ganz ähnlich äußert sich Kant in der *Anthropologie* nach Dohna-Wundlacken (vgl. Kant, *Hauptvorlesung*, S. 77). Offensichtlich bezieht sich Kant hier inhaltlich nicht (oder nicht nur) auf das Daodejing, sondern (auch) auf das Nirwana des Buddhismus (→ Emanation). Die passendere Zuordnung der „Meinung […], daß das Nichts der Ursprung und das Ende aller Dinge sei", zur „Sekte des Fo" (= Buddha), findet sich in der *Physischen Geographie* (9:382; vgl. dazu Kants Quelle bei Glasenapp (*Religionen des Ostens*, S. 105). Es ist fraglich, ob Kant seine Ansichten modifizierte oder ob er den Daoismus mit dem Buddhismus gleichsetzte, so wie dies Montesquieu (*L'esprit des lois*, Bd. 2, S. 722) und Voltaire (*Essai sur les mœurs*, Bd. 1, Kap. 2; S. 222f.) taten. Gut daoistisch ist die Feststellung: „Die Chinesen suchen so viel als möglich ihre Individualität loszuwerden, um in der allgemeinen Weltseele verschlungen zu sein" (28:769).

Weiterführende Literatur

Glasenapp, Helmuth von: Kant und die Religionen des Ostens, Kitzingen-Main: Holzner 1954, 89, 104f.; zum Buddhismus, 58ff.

Michael Albrecht

Laplace, Pierre-Simon (Marquis de)

Französischer Mathematiker und Astronom (1749–1827). Obwohl die in der *Theorie des Himmels* skizzierte evolutionär-mechanistische Kosmologie des frühen Kant starke Ähnlichkeit mit Laplaces sog. Nebularhypothese hat, so dass man später auch von einer „Kant-Laplace-Theorie" zur Entstehung des Sonnensystems sprach, finden sich in Kants Werk nur wenige Spuren einer Rezeption Laplacescher Schriften. Das erklärt sich daraus, dass Kant seine nach „*nach Newtonischen Grundsätzen*" (1:215) aufgestellte Kosmogonie schon 1755 publizierte, während Laplace seine eigene Parallelтheorie erst 1796 in seiner *Exposition du système du monde* veröffentlichte. Einerseits hatte Laplace keine Kenntnis von der kantischen Schrift, deren Bedeutung für die Astronomie überhaupt erst rund 100 Jahre nach ihrer Entstehung erkannt wurde, und andererseits konnte Kant erst im hohen Alter die Laplacesche Himmelmechanik kennen lernen (→ Kosmologie; → Kosmogonie; → Sonnensystem). Und so dokumentiert sich Kants Beschäftigung mit dem „Weltsystem" von „La Place" (21:625), das er wohl in der deutschen Übersetzung von Hauff las, einzig in einem Literaturverweis der *Physischen Geographie* (vgl. 9:183) sowie in fünf Bemerkungen des *Op. post.*, die sich zudem mit einem naturphilosophischen Problem auseinandersetzen, das für die Theorieverwandtschaft beider Denker nebensächlich ist und eher wie eine wiederholte Kritik des leibnizschen Monadenaggregats wirken.

Für Kant ist Laplace „einer der größten Mathematiker" neben → D'Alembert, Lagrange und Lalande (21:243). Gleichwohl kritisiert er Laplace als Physiker für dessen Rede von „materiellen *Puncten*" (22:205) im Zusammenhang mit dem Aufbau der Materie. Ganz abgesehen davon, dass sich für den späten Kant die Materie „nicht aus metaphysisch einfachen Theilen" (22:207) zusammensetzt, kann er mit einem Punkt offensichtlich nur eine mathematische Figur und nicht eine physische Realität verbinden. Deshalb weist er auf den inneren „Wiederspruch" dieser Annahme hin, falls solche materiellen Punkte „buchstäblich verstanden" und „als Theile der Materie angesehen" werden (22:205). „[W]as de Laplace materielle Puncte nennt", seien folglich „nicht einfache Theile sondern blos Stellen für Theile der Materie", die man sich noch so klein vorstellen könne, ohne dass man „vermittelst der Theilung zum Absolut Kleinsten" (22:207) gelangte. „Physisch einfach" könne man mit Recht, wenn auch nur gemäß der realitätsfremden atomistischen Hypothese, einzig die Atome nennen, da diese zwar immer weiter „mathematisch theilbar" blieben, physisch dagegen „der mechanischen Theilung unendlich Wiederstand leisten" müssten (22:207). Dagegen bleibe „des *La place* materieller Punkt" ein mathematisch-physisches „Unding" (21:406).

Hubertus Busche

Läsion

Als Läsion bezeichnet Kant eine Verletzung oder Schädigung, die hinsichtlich ihres →Gegenstandes unterschieden werden muss. So kann sich die Verletzung gegen die persönliche →Freiheit und Unversehrtheit sowie gegen den →Besitz richten. Wichtige Stellen: 6:97; 6:245ff.; 6:256; 6:277; 6:292; 8:346ff.; 8:354; 20:449; 23:211f.; 23:262; 23:278; 23:301ff.; 23:311f.; 23:359.

Verwandte Stichworte
Übel; Unrecht; Verbrechen

Philosophische Funktion
Im →Naturzustand herrscht nach Kant „eine continuirliche Läsion der Rechte aller" (6:97 Anm.), „die Läsion des bloßen Naturmenschen ist seine Nachbarschaft" (23:160). Dem →Menschen bleibt nur das →Recht, „sich von aller Cörperlichen Läsion frey zu halten" (23:293; vgl. 8:349). Im →bürgerlich gesetzlichen Zustand darf gegen niemanden feindlich verfahren werden, „als nur wenn er mich schon thätig *lädirt* hat" (8:349 Anm.). →Personen können sich selbst lädieren, insofern sie „sich selbst als Sache der Willkür des Anderen hingeben" (6:279). Hierbei würde es sich um eine „Läsion der Menschheit in unserer eigenen Person" (6:277; vgl. 23:359) handeln. Die Läsion eines →Besitzes setzt hingegen einen beständigen Besitz „(actus possessorius) einer äußeren Sache" (6:292) oder einen intelligiblen Besitz („possessio noumenon" im Gegensatz zu „possessio phaenomenon", 6:249) voraus (vgl. 23:212; 23:301ff.).

→Völker lädieren sich genauso wie Menschen im Naturzustand schon durch ihr bloßes Nebeneinandersein (vgl. 8:354). Aus unterschiedlichen Gründen kann ein →Staat sich lädiert glauben, so z. B. durch eine gefährliche Geldmacht (vgl. 8:346). →Gott bleibt grundsätzlich von Läsionen ausgeschlossen (vgl. 6:489).

Andree Hahmann

Laster

Ein Laster (lat. *vitium*) ist eine vorsetzliche pflichtwidrige Handlung, „die zum Grundsatz geworden ist" (6:390). Damit ist es als „*Widerspiel* (contrarie s[ive] realiter oppositum)" der Tugend entgegengesetzt, im Unterschied zur Untugend, die letzterer „als *logisches Gegentheil*" (6:384) entgegengesetzt ist. Kant bezeichnet die Laster auch bildlich als „die Brut gesetzwidriger Gesinnungen" und „die Ungeheuer", die der Mensch mit der Tugend als moralischer Stärke „zu bekämpfen hat" (6:405). Weitere wichtige Stellen: (allgemein) 2:216f.; 6:464; 8:115; (zu einzelnen Lastern) 6:27; 6:422–437; 6:458–461; 6:465–468; 7:276; 8:261; 9:492; *Refl.* 6102, 18:454; 23:408; 23:411.

Verwandte Stichworte
Hang zum Bösen; Tugend; Tugendpflicht; Untugend

Philosophische Funktion
Die einzelnen Laster ergeben sich aus Kants Einteilungen in der Pflichtenlehre, da sie den einzelnen →Pflichten jeweils entgegengesetzt sind:
1. Da die „*erste* Pflicht des Menschen gegen sich selbst in der Qualität seiner Thierheit […] die *Selbsterhaltung* in seiner animalischen Natur [ist]" (6:421), sind die dieser Pflicht entgegengesetzten Laster →Selbstentleibung (vgl. 6:422ff.; *Refl.* 1511, 15:831), →Selbstschändung (vgl. 6:424ff.; vgl. für den „*unnatürliche[n]* Gebrauch und diese[n] entweder an einer Person ebendesselben Geschlechts, oder einem Thiere von einer anderen als der Menschen-Gattung" als Laster 6:277; vgl. auch „Unkeuschheit", 7:424) und →Unmäßigkeit „*im Gebrauch der Genieß- oder auch Nahrungsmittel*" zur „*Selbstbetäubung*" (auch „*Versoffenheit* und *Gefräßigkeit*", beides 6:427).
2. Es ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst „*als ein moralisches Wesen*" (6:428), die folgenden Laster zu unterlassen: →Lüge (vgl. 6:429ff.; 7:301), →Geiz (vgl. 6:432ff.; 9:406), →Kriecherei (vgl. 6:434ff.).
3. Den Liebespflichten gegen andere Menschen sind die Laster des Menschenhasses entgegengesetzt (vgl. auch 6:34): →Neid (vgl. 6:458f.; *Refl.* 3709, 17:250), →Undankbarkeit (vgl. 6:459), →Schadenfreude (vgl. 6:459f.). Diese drei werden auch als die „*teuflische[n] Laster*" bezeichnet (6:27; vgl. 6:461).
4. Die Laster, die die Pflicht der Achtung für andere Menschen verletzen, sind →Hochmut (vgl. 6:465f.), die üble →Nachrede („*Afterreden*", 6:466), und der →Hohn („*Verhöhnung*", 6:467).

Außerhalb dieser Systematik werden z. B. genannt: →Faulheit, →Feigheit und Falschheit

(vgl. 7:276; *Refl.* 6102, 18:454); außerdem „andere […] betrunken [machen], um sie auszuforschen oder zu bereden“ (7:171), „Weichlichkeit“ (*Refl.* 1511, 15:834) und die „Einbildung“, da sie viel „verschönert und verunstaltet“ (*Refl.* 313, 15:123).

Schließlich verwendet Kant an einigen Stellen eine andere Einteilung und unterscheidet zwischen den Lastern der „Rohigkeit“ und der „*Cultur* und Civilisierung“ (6:33; vgl. 8:115, *Refl.* 1454, 15:636). Dabei werden insbesondere „*viehische Laster* der *Völlerei*, der *Wollust* und der *wilden Gesetzlosigkeit* (im Verhältnisse zu andern Menschen)“ (6:27) als Laster der →Rohigkeit genannt und die oben genannten Laster wider die Liebespflichten als Laster der →Kultur (vgl. 6:27).

Weiterführende Literatur

Denis, Lara: „Kant's conception of virtue“, in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 2006, 505–537.

Florian Marwede

Latitudinarier

Latitudinarier (engl. *latitudinarians*, von lat. *latitudo*, Breite, Spielraum) ist eine ursprünglich negativ konnotierte Bezeichnung für eine Gruppe von englischen Theologen im 17. Jahrhundert, die gegenüber dogmatischen Glaubenswahrheiten eine weitherzige, indifferente Position beziehen. Kant wendet den Begriff pejorativ auf eine Position an, die sich nicht auf klare Prinzipien oder Kriterien festlegt, sondern zwischen gut und böse einen weiten Ermessensspielraum lässt. Wichtige Stellen: 6:22; 9:55.

Verwandte Stichworte

Rigorismus; Spielraum (latitudo)

Philosophische Funktion

In *Religion* vertritt Kant die These, dass der Mensch nur „*entweder sittlich gut oder sittlich böse*“ sein könne (6:22). Die Zweifler an dieser strengen Disjunktion werden von Kant als Latitudinarier bezeichnet. Sie vertreten entweder die These, „der Mensch sei von Natur keines von beiden“ oder „er sei beides zugleich, nämlich in einigen Stücken gut, in andern böse“ (6:22). Entsprechend kann man die Latitudinarier in zwei Kategorien einteilen: Die einen sind „Latitudinarier der Neutralität“ oder „*Indifferentisten*“, die anderen Latitudinarier „der Coalition“ oder „*Synkretisten*“ (6:22). Kant vertritt dagegen die Gegenposition der „strengen Denkungsart“ (6:22), die er selbst als Rigorismus bezeichnet. Denn räumte man mit den Latitudinariern „moralische Mitteldinge“ ein, würden „alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüßen“ (6:22).

Corinna Mieth

latitudo

→Spielraum (latitudo)

Laune

Als Laune bezeichnet Kant das Eigentümliche der Verfassung (Disposition, Stimmung) des →Gemüts eines →Menschen. Die Laune ist – im Gegensatz zur →Gleichmütigkeit – „ein Gemüthszustand, der allen Dingen seine eigene Farbe mittheilt“ (15:832; vgl. 15:726). Weitere wichtige Stellen: KrV A 779 / B 807; 2:240; 2:266; 4:373; 4:435; 5:76; 5:334; 5:336; 7:104; 7:202; 7:213; 7:236; 7:248; 7:291; 8:435; 9:493f.; 9:460; 9:499.

Verwandte Stichworte

Gleichmütigkeit; Gemütsstimmung; Hypochondrie

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet zwischen unwillkürlichen und willkürlichen Launen, wobei erstere negativ und letztere positiv konnotiert sind. Denjenigen, der launenhaften Veränderungen des Gemüts unwillkürlich unterworfen ist, nennt er *launisch* (bzw. *läunisch*). Die „*launische* Sinnesart (vermuthlich hat sie anfänglich lunatisch geheißen)“ ist „eine Disposition zu Anwandlungen eines Subjects zur Freude oder Traurigkeit ist, von denen dieses sich selbst keinen Grund angeben kann, und die vornehmlich den Hypochondristen anhängt“ (7:235).

Davon zu unterscheiden sei die „*Laune* im guten Verstande“ als „das Talent, sich willkürlich in eine bestimmte Gemüthsdisposition versetzen zu können, in der alle Dinge ganz anders als gewöhnlich (sogar umgekehrt) und dennoch gewissen Vernunftprincipien in einer solchen Gemüthsstimmung gemäß beurtheilt werden“; denjenigen,

der dieses → Talent besitzt, nennt Kant „*launicht*“ (5:336; vgl. 7:235; 15:832). Diese → Originalität der Gemütsdisposition, die der → Mensch in seiner → Gewalt hat, meint Kant auch, wenn er sagt, dass → Frömmigkeit, beschwerliche Arbeit und sogar das Sterben in guter Laune geschehen können und sollen (vgl. 7:236, 15:832). Dasselbe gilt auch für die → Tugend (vgl. 15:568), wobei die Laune für sich keinen inneren → Wert haben kann (vgl. 4:435; 5:76; 9:494; 15:756f.; 15:868). Wenn Kant hingegen vom → Künstler sagt, dass er zum Gelingen seiner Arbeit einer glücklichen Laune bedürfe, meint er damit eine unwillkürliche, „ihm anwandelnde[ ]“ Laune (7:248; vgl. 15:361).

Andreas Trampota

Lauterkeit/Unlauterkeit

Im allgemeinen Sprachgebrauch bedeutet Lauterkeit „Reinheit“, aber auch „Rechtschaffenheit“. Kant verwendet den Terminus in ähnlicher Bedeutung: Lauterkeit meint den Ausschluss der Sinnlichkeit als Bestimmungsgrund von Begriffen und Handlungen. Kant bezieht sie meistens auf die „Pflichtgesinnung“: Das Sittengesetz ist dann „auch ohne Beimischung der von der Sinnlichkeit hergenommenen Absichten […] für sich allein Triebfeder […], und die Handlungen [geschehen] nicht blos pflichtmäßig, sondern auch aus Pflicht“ (6:446). Unlauterkeit dagegen ist die „Beimischung vieler unächter (nicht moralischer) Bewegungsgründe zur Befolgung des Gesetzes“ (5:128, vgl. auch 6:29). Die → Tugendlehre ist entsprechend lauter, wenn sie a priori vorgeht und die Moral nicht auf empirische Gründe zurückführt; sonst ist sie unlauter (vgl. 6:376). Weitere wichtige Stellen: KrV A 747ff. / B 775ff.; KrV A 808 / B 836; 4:406; 4:425f.; 5:77; 5:153f.; 6:29f.; 6:37f.; 6:47f.; 6:51; 6:61; 6:63; 6:217; 6:376; 6:392; 6:430; 6:441; 6:446; 6:477; 7:133; 8:267ff.; 9:486; *Refl.* 6309, 18:603; *Refl.* 7312, 19:309; 22:130; 23:120.

Verwandte Stichworte

pflichtmäßig / aus Pflicht / aus Neigung; Hang zum Bösen; Vollkommenheit

Philosophische Funktion

Die Lauterkeit wird als „*Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit*“ (6:446) thematisiert. Zu erkennen, „ob die Quelle deiner Handlung lauter oder unlauter“ sei, bestimmt Kant als „*erste(s) Gebot aller Pflichten gegen sich selbst*“ (6:441; → Gewissen). In *Religion* bestimmt Kant die Unlauterkeit des menschlichen Herzens als die zweite von drei Stufen des dem Menschen eigenen → Hangs zum Bösen. Sie liegt dann vor, wenn das Objekt der Handlungsmaxime zwar gut, das Sittengesetz aber nicht die alleinige Triebfeder der Willensbestimmung ist (vgl. 6:29; vgl. 4:406; 8:267f., 22:130). Der unlautere Mensch begeht den Fehler, „die Triebfedern […] nicht nach moralischer Richtschnur von einander abzusondern“ (6:37). Wie die erste Stufe des Hangs zum Bösen, die Gebrechlichkeit, ist auch die Unlauterkeit des menschlichen Herzens eine unvorsätzliche Schuld (vgl. 6:38). Dennoch handelt sich es um eine → Verkehrtheit des Herzens, in der man sich, hat die Handlung nur gute Folgen, über seine Moralität betrügt. Der Wechsel von einer unlauteren zu einer lauteren Gesinnung ist für den Einzelnen nicht durch Reformen, sondern nur durch eine „*Revolution* in der Gesinnung“ (6:47, vgl. auch 6:477) möglich.

Generell bedarf es einer → Metaphysik der Sitten, damit für die Tugendlehre „Sicherheit“ und „Lauterkeit“ (6:376) gewonnen werden kann, was wiederum Rückwirkungen auf die Wirkungskraft der Tugendlehre hat (vgl. 6:217; 6:376; 4:426). Das Sittengesetz auch von der Erfahrung und von empirischen Gesetzmäßigkeiten her zu denken, würde der menschlichen, gebrechlichen Vernunft den Vorwand liefern, „der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflickten Bastard“ zu unterschieben, „der allem ähnlich sieht, was man daran sehen will“ (4:426).

Darüber hinaus werden die reinen Begriffe in der → Transzendentalphilosophie insgesamt „von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreiet, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden“ (KrV A 66 / B 91).

Beate Marschall-Bradl

Lavater, Johann Kaspar

Schweizer Pfarrer und Schriftsteller (1741–1801). Lavater war als Autor empfindsamer theologischer Schriften und Begründer der Physiognomik einer der bekanntesten Intellektuellen im deutschsprachigen Raum der 1770 und 80er Jahre. Seine viel

gelesenen *Physiognomischen Fragmente* sollten zeigen, wie anhand des äußeren Erscheinungsbildes eines Menschen auf seinen Charakter geschlossen werden kann. Kant setzt sich mit Lavater vorwiegend über drei Themen auseinander.

1. In einem Brief an Lavater vom 1775 unterscheidet Kant die „Hülfslehre des Evangelii" von der „Grundlehre desselben" (10:178). Die „*Lehre* Christi" soll von der „*Nachricht* die wir von der Lehre Christi haben" unterschieden werden, damit die „moralische Lehre abgesondert von allen neutestamentischen Satzungen" dargestellt werden kann (10:176).

2. In der *Anthropologie* äußert sich Kant zu Lavaters „Physiognomik", die Kant als „als Ausspähungskunst des Innern im Menschen vermittelst gewisser äußerer unwillkürlich gegebener Zeichen" beschreibt (7:297). Nachdem diese durch Lavaters „Silhouetten […] eine Zeit lang [zur] allgemein beliebten und wohlfeilen Waare" geworden sei, sei sie inzwischen (1798) „ganz aus der Nachfrage gekommen" (7:297). In der *Anthropologie* referiert Kant Lavaters Ansicht, dass „das im Leben den Bösewicht verrathende abschreckende Gesicht sich im Tode (negativ) gleichsam veredelt: weil nun, da alle Muskeln nachlassen, gleichsam der Ausdruck der Ruhe, welche unschuldig ist, übrig bleibt" (7:301). (Kant bezieht sich hier auf Lavater, *Physiognomische Fragmente*, Bd. 2, S. 33ff.) Kant will damit seine eigene These bekräftigen, gemäß welcher „[o]ft wiederholte, die Gemüthsbewegung auch unwillkürlich begleitende Mienen […] nach und nach stehende Gesichtszüge" werden, „welche aber im Sterben verschwinden" (7:301). Kritischer äußert sich Kant in einer Anthropologie-Vorlesung: „Daß Physiognomen oft Phantasten sind, sieht man daraus daß sie falsch urtheilen, wenn sie einen Menschen nicht kennen" (25:1285).

3. Obwohl er Lavaters Schriften schätzt, wendet sich Kant gegen einige seiner Ansichten, die er als „eine ziemliche Schwärmerey" bezeichnet. So behaupte Lavater, „daß er beym Schlafen gehen, gleichsam den Körper als von der Seele getrennt bemerkt habe" (25:285). Lavater schreibt nämlich: „Ich fühle mich würklich in einer neuen Art der Existenz, davon ich mir beym Wachen so wenig einen Begriff machen kann, als ein Blindgeborner von den Farben. Ich bin, meiner Empfindung nach, in der unsichtbaren, ewigen Welt" (Lavater, *Aussichten*, Bd. 1, S. 157). In der *MSR* erwähnt Kant Lavater und seine Behauptung der Möglichkeit des Wunderglaubens (vgl. 6:85 Anm.).

Piero Giordanetti

Lavoisier, Antoine-Laurent

Französischer Chemiker (1743–1794), Kant zufolge mit → Georg Ernst Stahl der Urheber der modernen Chemie. Kant, der auf indirekte Weise mit Lavoisiers Hauptentdeckungen durch allgemeine Darstellungen, Handbücher und Magazine der Chemie, wie die *Anfangsgründe der antiphlogistischen Chemie* (1792) → Christoph Girtanners bekannt war, erwähnt ihn in zweierlei Hinsicht: Er lobt sein Entdeckertalent und hebt ihn auf eine Stufe mit Archimedes und Newton. Kant betrachtet Lavoisier als Wissenschaftler als Analogon zur Wissenschaft vom schöpferischen Genius in den schönen Künsten (vgl. 7:325f.), und er sieht in ihm den Vollender der Verbrennungstheorie Stahls, obwohl Lavoisier in Stahls Schatten bleibt („Über das antiphlogistische Princip", 14:513). Indem Lavoisier die Einheit der → Chemie aus einem einzigen Grundsatz, demzufolge Sauerstoffgas die meisten chemischen Erscheinungen zu erklären vermag, ableitet, gewinnt er für Kant Bedeutung im Horizont seiner Theorie des wissenschaftlichen Fortschritts mit Blick auf die Ausbildung eines Systems: „So sagt […] der *Chymist*: es giebt nur Eine Chemie (die nach *Lavoisier*); der *Arzneilehrer*: es giebt nur Ein Princip zum System der Krankheitseintheilung (nach *Brown*), ohne doch darum, weil das *neue* System alle andere ausschließt, das Verdienst der älteren (Moralisten, Chemiker und Arzneilehrer) zu schmälern: weil ohne dieser ihre Entdeckungen, oder auch mißlungene Versuche wir zu jener Einheit des wahren Princips der ganzen Philosophie in einem System nicht gelangt wären" (6:207). In den naturwissenschaftlichen Schriften sowie im *Op. post.* erwähnt Kant Lavoisiers Klassifikation der chemischen Grundelemente und die Reihe der Säuren, deren Basis bzw. Grundlage Sauerstoff ist. Er weist auf 2 Haupttheorien Lavoisiers hin: die Verbrennung der Metalle durch Oxydation und die Zersetzung des Wassers durch die elektrische Säule in Sauerstoff- und Wasserstoffgas. Kant

schlägt eine Synthese der Verbrennungstheorien Stahls – Verbrennung als Verlust oder Befreiung von Phlogiston für den verbrennenden Körper – und Lavoisiers – Verbrennung als Oxydation oder Gewinn von Sauerstoffgas für den verbrennenden Körper – vor, wobei er von den damals noch dominanten deutschen Anhängern des Phlogistons (Neophlogistiker) beeinflusst ist: „Nach *Lavoisier*, wenn etwas (nach Stahl) dephlogistirt wird, so kommt etwas hinzu (reine Luft); wird es phlogisticirt, so wird etwas (reine Luft) weggenommen" (14:489). Beide Autoren beschreiben denselben Prozess, aber mit unterschiedlichen Begriffen. Was ihnen gemeinsam ist, ist die Feststellung, dass das „Brennen [n]ur in der Luft" geschieht (14:389). Der umgekehrte Prozess ist nach Kant zugleich eine Reduktion (Verlust von Sauerstoffgas) und ein Kalkwerden (Gewinn von Phlogiston). Kant ist von → Samuel Thomas Soemmerring (vgl. 12:33) beeinflusst, welcher in einem Brief an Kant die Zusammensetzung der Wassermoleküle in Wasser- und Sauerstoff als sehr wahrscheinlich ansieht.

Weiterführende Literatur

Bensaude-Vincent, Bernadette: Lavoisier, Mémoires d'une révolution, Paris: Flammarion 1993.

Lavoisier, Antoine Laurent: Traité élémentaire de chimie, Paris: Cuchet 1798.

Lavoisier, Antoine Laurent: Opuscules physiques et chimiques, Paris 1801.

Lequan, Mai: „Kant: de la chimie phlogistique de Stahl à la chimie antiphlogistique de Lavoisier", in: Ferrari, J. / Sosoe, L. K. / Theis, R. (Hg.): Les sources de la philosophie kantienne aux XVIIè et XVIIIè siècles, Actes du Sixième Congrès International de la Société d'Etudes Kantiennes de Langue Française, Paris: Vrin 2005, 361–368.

Mai Lequan

Leben

Kant beschreibt Leben als Vermögen eines Wesens, sich selbst zu einer Handlung zu bestimmen: „*Leben* ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögen zu handeln" (5:9). Das Begehrungsvermögen ist „*das Vermögen […], durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein*" (5:9). Dieses Vermögen ist ein ‚inneres' Prinzip der Bestimmung und nicht eine Kraft oder ein Vermögen der Materie. Kants Erklärung von Leben besagt in seiner kritischen Philosophie, dass jene Fähigkeit nur organisierten Wesen zukomme und die Reaktion des Körpers auf externe Kräfte darstelle: „Außendinge wirken auf einen actionsfähigen Körper und reizen diesen dadurch zur Action; das Product hievon ist Leben. – Was ist aber Leben? Physisches Anerkennen seiner Existenz in der Welt und seines Verhältnisses zu den Außendingen; der Körper lebt dadurch, daß er auf die Außendinge reagirt, sie als seine Welt ansieht und sie zu seinem Zweck gebraucht, ohne sich weiter um ihr Wesen zu bekümmern. Ohne Außendinge wäre dieser Körper kein lebender Körper, und ohne Actionsfähigkeit des Körpers wären die Außendinge nicht seine Welt" (7:71; vgl. 7:72f.). Im Falle des Menschen begreift Kant das Bewusstsein des Moralgesetzes als einen Aspekt des Lebens, der nicht vom Körper abhängt. Dieser Aspekt des Lebens gilt Kant als eine Instanz der Freiheit: „Vermittelst der Vernunft ist der Seele des Menschen ein *Geist* (Mens, nous) beigegeben, damit er nicht ein bloß dem Mechanism der *Natur* und ihrem technisch-praktischen, sondern auch ein der Spontaneität der *Freiheit* und ihren moralisch-praktischen Gesetzen angemessenes Leben führe. Dieses Lebensprincip gründet sich nicht auf Begriffen des *Sinnlichen*, welche insgesammt zuvörderst (vor allem praktischen Vernunftgebrauch) *Wissenschaft*, d. i. theoretisches Erkenntniß, voraussetzen, sondern es geht zunächst und unmittelbar von einer Idee des *Übersinnlichen* aus, nämlich der *Freiheit*, und vom moralischen kategorischen Imperativ, welcher diese uns allererst kund macht" (8:417). Weitere wichtige Stellen: 2:309; 2:329; 2:330; KrV A 384; 4:335; 4:395; 5:394; 5:424; 7:40; 8:148.

Verwandte Stichworte

Seele; Organismus (Wesen, organisiertes; Körper, organisierter); Naturzweck; Selbsttätigkeit

Vorgeschichte und historischer Kontext

→ Aristoteles gibt eine Definition des Begriffs Leben mit Bezug auf die unterschiedlichen Tätigkeiten der Seele: Verstehen, Empfinden, Ernährung, Wachstum und Bewegung (vgl. Aristoteles, *De anima*, 2, 2). Mit der aristotelischen Tradition muss

Kant vertraut gewesen sein, auch wenn explizite Bezugnahmen auf Aristoteles in seinen Schriften fehlen. Kant schreibt: „Die Alten glaubten nämlich dreierlei Art vom Leben annehmen zu können, das *pflanzenartige*, das *thierische* und das *vernünftige*“ (2:331). Auf der Grundlage der modernen Physik versteht →Descartes Materie und Seele als zwei voneinander unabhängige Substanzen. Im Ausgang von seiner strikten Leib-Seele-Unterscheidung und des damit einhergehenden Substanzendualismus folgert Descartes, dass Menschen sich durch eine Seele von Tieren unterscheiden. Die denkende Seele (Geist, Intellekt, Vernunft) wird von Descartes auf rein geistige Fähigkeiten reduziert und als denkende Substanz (vgl. Descartes, *AT* VII, S. 27), *res cogitans*, bestimmt. Allein der Mensch hat Anteil an der denkenden Substanz (*res cogitans*). Tiere hingegen gehören nur der ausgedehnten Substanz, der *res extensa*, an und besitzen folglich keine Seele, so dass Descartes diese auf „eine Maschine“ („une machine“, *AT* VII, S. 56) reduziert. Tieren kommt bloß eine „körperhafte Seele“ („anima corporea“) zu, die „bloß mechanisch und körperhaft“ („solo […] corporeum […] & mechanicum“, *AT* V, S. 276) sei. Dagegen beruhen menschliche Handlungen auf einem „immateriellen Prinzip“ („principia […] incorporeum“), das wesentlich für „den Geist oder die Seele“ („mentem […] sive animam“) ist, was Descartes als „denkende Substanz“ („substantiam cogitationem“, *AT* V, S. 276) bestimmt. Auch wenn Descartes den Tieren nicht, „was allgemein Leben genannt wird, auch nicht eine körperhafte Seele und Empfindungen“ („quod vulgo vocatur vita, nec anima corporea, nec sensus organicus“, *AT* VII, S. 426) abspricht, so betont er zugleich, dass die menschliche Seele nicht körperhaft sei und diese sich gerade durch ihre Fähigkeit zu denken auszeichne (vgl. *AT* VII, S. 425f.; alle Übers. Red.).

Die These einer materiellen Tierseele findet sich auch noch beim frühen →Leibniz, der den Tieren weder Empfindungen noch geistige Fähigkeiten zuspricht (vgl. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, AA II 1, S. 58). Im Geiste der cartesianischen Automatenthese schreibt Leibniz noch im Jahre 1671, dass „Tiere nicht mehr Empfindungen haben als ein Uhrwerk, ein Spiegel oder siedendes Wasser, das über dem Feuer fürchterlichen Folterqualen ausgesetzt wäre“ (Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, AA II 1, S. 111f.). Leibniz hat sich allerdings in späteren Jahren von seiner früheren Annahme distanziert und den Unterschied zwischen Tier- und Menschenseele nicht mehr in der Materialität bzw. Immaterialität verortet, sondern mit der höheren Denkleistung des Menschen begründet.

In seiner kritischen Philosophie widerspricht Kant allen theoretischen Argumenten, die die Existenz immaterieller Substanzen zu beweisen suchen. In dieser Phase entwickelt Kant den Gedanken, dass Leben das ist, was wir als körperliche Wesen in uns selbst erfahren und dass wir dies auch anderen Lebewesen, die sich ebenfalls ernähren, wachsen, sich fortpflanzen, dem Anschein nach wahrnehmen und vielleicht sogar denken, aus einer äußeren Perspektive zuschreiben.

Philosophische Funktion

1 Leben und Seele

Einer rationalistischen, auf Platon zurückreichenden Tradition zufolge ist die Seele eine eigenständig existierende Substanz, die gleichwohl in einer engen Beziehung zu einem organischen Körper steht. In dieser Hinsicht ist die Seele Kant zufolge das „Principium des *Lebens*“ (2:327 Anm.; vgl. 2:330; KrV A 345 / B 403). Lebendig zu sein bedeutet nach der Vorstellung von Zwecken zu handeln, wahrzunehmen und zu denken. Das schließt auch den Instinkt, in einem schwachen Sinn von ‚denken‘, ein (vgl. 7:70). In seiner kritischen Philosophie, insbesondere in den Paralogismen der rationalen Seelenlehre der *KrV*, zeigt Kant, dass die Existenz einer einfachen Seelensubstanz nicht auf eine objektiv gültige Weise erkannt werden kann. Von der Existenz der Fähigkeiten des Denkens und Wollens können wir uns Kant zufolge allein aufgrund des empirischen Wissens überzeugen, das wir von uns selbst als Organismen besitzen. Deshalb kann die Seele nicht als eine eigenständig existierende Substanz verstanden werden, die für sämtliche Fähigkeiten des Lebens verantwortlich ist, sondern nur als Inbegriff dieser Fähigkeiten. Leben und Seele verwendet Kant daher synonym. Keiner dieser Begriffe bezeichnet eine immaterielle Substanz. Daraus folgt u. a., dass es keine theoretische Sicherheit hinsichtlich der Annahme der Unsterblichkeit der menschlichen Seele gibt: „Also ist es schlechterdings unmöglich zu wissen,

ob nach dem Tode des Menschen, wo seine Materie zerstreuet wird, die Seele, wenn gleich ihre Substanz übrig bleibt, zu leben, d. i. zu denken und zu wollen fortfahren könne, d. i. ob sie ein Geist sey (denn unter diesem Worte versteht man ein Wesen, was auch ohne Körper sich seiner und seiner Vorstellungen bewußt seyn kann), oder nicht" (20:309).

2 Leben und Begehrungsvermögen

Kants Erklärung von Leben als einer Funktion des Begehrungsvermögens wirft die Frage auf, ob, bzw. wie auch Organismen wie Pflanzen und Tiere als Formen von Leben aufgefasst werden können. In der vorkritischen Phase scheint es Kant noch unmöglich, eine Trennlinie zwischen dem Lebendigen und dem Leblosen „jemals mit Sicherheit auszumachen" (2:330). Hierbei erwägt Kant, ob Pflanzen Lebewesen seien, obwohl sie das „ungezweifelte Merkmal des Lebens", nämlich die freie Bewegung, „die da blicken läßt, daß sie aus Willkür entsprungen sei", nicht aufweisen (2:330). Pflanzen versorgen sich durch ihre Wurzeln mit Nährstoffen und benötigen daher keine Organe zur Bewegung. Tiere hingegen benötigen diese Organe zur Nahrungsaufnahme (vgl. 2:330f.). Kant scheint daher geneigt, die Pflanzenwelt als eine Form des Lebens anzusehen, da sie zu Ernährung, Wachstum und Entwicklung fähig ist. Auf diese Weise beantwortet der vorkritische Kant die Frage, ob es sich bei Pflanzen um eine Form von Leben handelt, ohne dabei mit Blick auf seine Definition des Lebens entscheiden zu müssen, ob Pflanzen Begierden haben (wie die Begierde nach Nahrung erklären würde, warum sie durch ihre Wurzeln Nährstoffe aufnehmen). Tieren scheint Kant unter der Voraussetzung, dass Vorstellungen und Begriffe nicht identisch sind (vgl. 9:65; 5:464 Anm.; 5:303), die Fähigkeit zuzugestehen, Vorstellungen zu haben, sich Zwecke zu setzen und dementsprechend zu handeln (vgl. 5:172).

In seiner kritischen Theorie der Organismen in *KU* ist Kant nicht an der Frage interessiert, ob organisierten Lebewesen wie Pflanzen eine Fähigkeit zu Vorstellungen besitzen müssen, um als Lebewesen gelten zu können. Hier ist die These zentral, dass die ihnen zuzusprechende Selbstorganisation eine rein mechanistisch zu erklärende Struktur ausschließt (vgl. 5:426) und nur durch ein regulatives Prinzip der reflektierenden Urteilskraft als Naturzweck erklärt werden kann. Diese These ist die Grundlage von Kants Theorie der Organismen in *KU*.

3 Leben und Naturzweck

In *KU* spielt das Konzept des Lebens als solches daher keine zentrale Rolle. Es tritt hinter der Theorie der Organismen bzw. Naturzwecke zurück. Organisches Leben und organische Materie werden für Kant zum Paradigma des Lebens. Organismen sind keine einfachen Substanzen. Sie sind materiell, haben räumliche Ausdehnung und bestehen aus Teilen. Die Teile sind wechselseitig Mittel und Zweck; das bedeutet, ein Teil A kann einen Teil B als Mittel zu seinem Zweck gebrauchen, und in gleicher Weise kann ein Teil B wiederum den Teil A als Mittel zu seinem Zweck gebrauchen: „*Ein organisiertes Product der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist*" (5:376).

Eine wissenschaftliche Theorie muss daher eine teleologische Perspektive einnehmen, um Organismen zu begreifen. Andererseits ist eine mechanistische und physikalische Sichtweise auf die Welt notwendig: Organismen als materielle Wesen unterliegen den Gesetzen der newtonschen Physik. Aufgrund ihrer inneren Zweckmäßigkeit liegt es nahe, Organismen als Zwecke zu betrachten, das heißt als Formen des Lebens, die von einem intelligenten Schöpfer nach einem absichtsvollen Plan geschaffen worden sind. Diese Sichtweise ist jedoch unangemessen: „Man sagt von der Natur und ihrem Vermögen in organisirten Producten bei weitem zu wenig, wenn man dieses ein *Analogon* der *Kunst* nennt; denn da denkt man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) außer ihr. Sie organisirt sich vielmehr selbst […] Näher tritt man vielleicht dieser unerforschlichen Eigenschaft, wenn man sie ein *Analogon des Lebens* nennt" (5:374). Im Unterschied zu absichtsvoll geschaffenen Kunstwerken sind Organismen Naturzwecke, insofern die Natur sie selber hervorgebracht hat: „Es ist […] nur die Materie, sofern sie organisirt ist, welche den Begriff von ihr als einem Naturzwecke nothwendig bei sich führt, weil diese ihre specifische Form zugleich Product der Natur ist" (5:378). Die Natur untersteht jedoch den newtonschen Gesetzen der Mechanik und kann nicht als ein intelligent handelndes Subjekt begriffen

werden (→ Hylozoismus). Mit dem zur Verfügung stehenden begrifflichen Repertoire lässt sich das Konzept des Naturzwecks somit nicht begreifen: „die Organisation der Natur [hat] nichts Analogisches mit irgend einer Causalität, die wir kennen" (5:375).

Zur Auflösung dieses theoretischen Dilemmas führt Kant das Konzept eines Naturzwecks als ein → regulatives Prinzip der → reflektierenden Urteilskraft ein: „Der Begriff eines Dinges, als an sich Naturzwecks, ist […] kein constitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, kann aber doch ein regulativer Begriff für die reflektierende Urtheilskraft sein, nach einer entfernten Analogie mit unserer Causalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken" (5:375).

4 Leben und Mechanismus

Eines der vornehmlichen Ziele der *KU* ist die Beantwortung der Frage, wie Teleologie und Mechanismus gleichermaßen für die Wissenschaft von Lebewesen fruchtbar sein können. Hierbei ist Kant der Auffassung verpflichtet, dass die Wissenschaft von Lebewesen, und dazu gehören Organismen, die Prinzipen der newtonschen Physik anerkennen und anwenden muss. Daher müssen mechanische Prinzipien in deren Erklärung eine Rolle spielen. Kants Konzept des ‚Naturzwecks' verbietet jedoch die Erklärung von Organismen durch Rekurs auf die Tätigkeit einer äußeren Intelligenz.

Einige Aussagen Kants in der *KU* legen nahe, dass er gleichwohl mechanischen Gesetzen für die Lebenswissenschaften unter der Voraussetzung einen höheren Stellenwert zuschreibt, dass sie in der lebenden Materie tatsächlich wirksam sind. So behauptet Kant, dass Wissenschaftler spezielle Naturgesetze entdecken, sobald sie Organismen als Zwecke verstehen, aber gleichzeitig mechanische Erklärungsmethoden anwenden (vgl. 5:383; 5:409; 5:411; 5:418; 5:429). Hierbei denkt Kant vermutlich an zu seiner Zeit noch unerforschte mechanische oder chemische Gesetze, die erklären könnten, wie organische Formen aus anderen organischen Formen entstehen. In gleicher Weise könnten noch unbekannte mechanische Gesetze die Formation von Schneeflocken und den Baum der Diane erklären (vgl. 2:113; 2:113 Anm.). Weiterhin scheint Kant der Auffassung zu sein, dass → Blumenbachs Begriff des → Bildungstriebs ein Platzhalter für Entwicklungsprozesse und Selbstheilungsprozesse ist, die nach solchen bis dato unbekannten Gesetzen stattfinden: Blumenbach „läßt aber zugleich dem Naturmechanism unter diesem uns unerforschlichen *Princip* einer ursprünglichen *Organisation* einen unbestimmbaren, zugleich doch auch unverkennbaren Antheil, wozu das Vermögen der Materie (zum Unterschiede von der ihr allgemein beiwohnenden bloß mechanischen *Bildungskraft*) von ihm in einem organisirten Körper ein (gleichsam unter der höheren Leitung und Anweisung der ersteren stehender) *Bildungstrieb* genannt wird" (5:424).

Schließlich besteht Kant zufolge die Möglichkeit, dass alle Lebewesen von einem gemeinsamen Vorfahren abstammen (→ Urmutter) und dass komplexe Formen durch sukzessive Entwicklung und mechanische Transformation aus einfachen Formen entstanden sind: „Die Übereinkunft so vieler Thiergattungen in einem gewissen gemeinsamen Schema, […] wo bewundrungswürdige Einfalt des Grundrisses durch Verkürzung einer und Verlängerung anderer, durch Entwickelung dieser und Auswickelung jener Theile eine so große Mannigfaltigkeit von Species hat hervorbringen können, läßt einen obgleich schwachen Strahl von Hoffnung in das Gemüth fallen, daß hier wohl etwas mit dem Princip des Mechanismus der Natur, […] auszurichten sein möchte. Diese Analogie der Formen, […] verstärkt die Vermuthung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter[,] […] aus welcher und ihren Kräften nach mechanischen Gesetzen (gleich denen, wornach sie in Krystallerzeugungen wirkt) die ganze Technik der Natur, die uns in organisirten Wesen so unbegreiflich ist, daß wir uns dazu ein anderes Princip zu denken genöthigt glauben, abzustammen scheint" (5:418f.). Kant betont jedoch, dass das den teleologischen Standpunkt noch nicht diskreditiert. Der „*Archäologe[]* der Natur" muss „gleichwohl zu dem Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmäßig gestellte Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Producte des Thier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken ist. Alsdann

aber hat er den Erklärungsgrund nur weiter aufgeschoben und kann sich nicht anmaßen, die Erzeugung jener zwei Reiche von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht zu haben" (5:419).

Interpretationslage

Einige Interpreten haben Kants Projekt dahingehend verstanden, Teleologie und Mechanismus in einer Philosophie des Lebens zu vereinen, wie Lenoir (vgl. Lenoir, *Strategy*). Andere Interpreten bezweifeln, ob es wirklich Kants Ziel gewesen sein kann, teleologische Prinzipien in der Biologie lediglich als regulativ zu verstehen und sehen eine Tendenz zu einer konstitutiven Auffassung (vgl. Löw, *Philosophie des Lebendigen*).

Weiterführende Literatur

Ginsborg Hannah: „Kant on Understanding Organisms as natural Purposes", in: Watkins, Eric (Hg.): Kant and the Sciences, New York: Oxford University Press 2001, 231–258.

Ginsborg Hannah: „Two Kinds of Mechanical Inexplicability in Kant and Aristotle", in: Journal of the History of Philosophy 42, 2004, 33–65.

Lenoir, Timothy: The strategy of life. Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology, Chicago: University of Chicago Press 1982.

Löw, Reinhard: Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980.

McLaughlin, Peter: Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation: Antinomy and Teleology, Lewiston: Mellen 1990.

Alejandro Rosas / Red.
(Übersetzung: Julia Born / Red.)

Lebensart

Der Ausdruck ‚Lebensart' bezieht sich auf die eigene allgemeine Lebensform. Sie ist mit den Sitten, Gebräuchen und allgemein mit den beobachtbaren Verhaltensmustern von Individuen oder Gruppen verbunden. Wichtige Stellen: 6:216; 7:250; 9:463.

Verwandte Stichworte

Sitten; Geselligkeit; Geschmack

Philosophische Funktion

Der Ausdruck ‚Lebensart' kann sich auf die spezifischen und gewählten Verhaltensweisen eines Individuums beziehen (vgl. *Refl.* 1518, 15:869). Die eigene unvollkommene Pflicht der Selbstvervollkommnung kann je nach der spezifischen Lebensart, die man für sich selbst wählt, eine verschiedene Form annehmen (vgl. 6:445). Manchmal verwendet Kant den Begriff der Lebensart auch, um sich auf sittlich abzulehnende Lebensformen zu beziehen (vgl. 7:309). Auch der jeweilige Erkenntnishorizont einer Person („*die Angemessenheit der Größe der gesammten Erkenntnisse mit den Fähigkeiten und Zwecken des Subjects*", 9:40) hängt von ihrer „Lebensart" ab (9:41; vgl. *Refl.* 1974, 16:180; *Refl.* 1974, 16:523). Kant behandelt die Lebensart im Zusammenhang mit der Gesundheit, wobei er die Gewohnheit „einer geprüften und heilsam gefundenen Lebensart" (7:107) empfiehlt, aber vor einer zu strengen Befolgung „einer einmal angenommenen ordentlichen Lebensart" in Hinsicht auf die Gesundheit im Allgemeinen warnt (7:100; vgl. dagegen 10:233).

Kant verwendet den Ausdruck ‚gute Lebensart', wenn er Geschmack und Luxus behandelt. Er erläutert: „*Gute Lebensart* ist die Angemessenheit des Wohllebens zur Geselligkeit (also mit Geschmack)" (7:250; vgl. *Refl.* 1000, 15:441; *Refl.* 1000, 15:443; *Refl.* 1473, 15:652; *Refl.* 1512, 15:837), womit er ein Thema → Rousseaus aufgreift, wonach das gute Leben ein Leben einfacher Genüsse in guter Gesellschaft ist und Luxus eine solche gute Lebensart stört.

Kant verwendet ‚Lebensart' auch im Sinne einer Gattungsstufe. Die Menschheit machte als Resultat des „ersten Versuch[s] von einer freien Wahl" einen Wandel der „Lebensart" (8:112) durch, und die Entwicklung dieser Stufe der menschlichen Gattung ist noch nicht beendet: „Der Mensch wird seine Bestimmung noch erreichen, in Erziehung, Religion, Lebensart und bürgerlicher Verfassung, imgleichen Völkerrecht" (*Refl.* 1423, 15:621). Lebensarten können zudem für bestimmte Kulturen und Nationen spezifisch sein (vgl. 2:256; 9:284; 9:428; *Refl.* 1520, 15:881; 20:154). So unterscheidet Kant unter anderem die Lebensarten von Nomaden und sesshaften Völkern (z. B. 7:268f.; 8:118f.; 9:433; 9:442).

Patrick Frierson
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Lebenskraft

Während die antiken Autoren auf das Konzept der Seele zurückgreifen, gebraucht die moderne Philosophie den Begriff ‚Lebenskraft'. Kant schließt sich dieser Verwendung an und gibt eine Rechtfertigung im Sinne Newtons, die bei Naturalisten seiner Zeit üblich war: „nur daß man jetzt statt des Worts Seele das der *Lebenskraft* zu brauchen beliebt hat (woran man auch Recht thut: weil von einer Wirkung gar wohl auf eine *Kraft*, die sie hervorbringt, aber nicht sofort auf eine besonders zu dieser Art Wirkung geeignete *Substanz* geschlossen werden kann)" (8:413). Kants Verständnis von Lebenskraft ist wesentlich an →Blumenbachs →Bildungstrieb als einer Instanz von Lebenskraft orientiert. Kant versteht den Bildungstrieb als eine mechanische Kraft, die unter der Führung einer ursprünglichen und unergründlichen Organisation operiert (→Leben). Hierbei betont Kant, Blumenbach habe die These vertreten, dass sich der natürliche Mechanismus als Bildungstrieb darstellt (vgl. 5:424).

Kant verwendet gelegentlich den Plural ‚Lebenskräfte', insbesondere wenn er von einer Vielfalt vitaler Kräfte spricht: „Denn sonst gehören alle diese Rührungen nur zur *Motion*, welche man der Gesundheit wegen gerne hat. Die angenehme Mattigkeit, welche auf eine solche Rüttelung durch das Spiel der Affecten folgt, ist ein Genuß des Wohlbefindens aus dem hergestellten Gleichgewichte der mancherlei Lebenskräfte in uns" (5:273–274). Einige seiner Formulierungen legen nahe, dass er den Begriff ‚Lebenskraft' im Singular vorzieht, auch wenn er von mehreren Lebensfunktionen spricht: „Es finden sich krankhafte Gefühle ein, wenn man in einer Mahlzeit ohne Gesellschaft sich zugleich mit Bücherlesen oder Nachdenken beschäftigt, weil die Lebenskraft durch Kopfarbeit von dem Magen, den man belästigt, abgeleitet wird" (7:109). „Die Vorstellungen der Gegenstände mögen noch so ungleichartig, […] sein, so ist doch das Gefühl der Lust, […] nicht allein so fern von einerlei Art, daß es jederzeit blos empirisch erkannt werden kann, sondern auch sofern, als es eine und dieselbe Lebenskraft, die sich im Begehrungsvermögen äußert, afficirt" (5:23). Weitere wichtige Stellen: 5:162; 5:226; 5:244; 5:277f.; 5:333; 6:400; 7:100; 7:164; 7:167; 7:170; 7:175; 7:211; 7:231; 7:255; 7:274f.; 7:286; 8:10.

Verwandte Stichworte

Leben; Kraft; Seele; Bildungskraft, Bildungstrieb

Philosophische Funktion

Kant war wohl bekannt, dass eine neue Generation von Medizinern (Barthez, Medicus, Blumenbach, Hufeland) die Termini ‚*principium vitale*' und ‚*vires vitales*' (Lebenskräfte) in die Naturphilosophie eingebracht haben und mit einer Vielzahl dieser Kräfte lebenswichtige Phänomene erklären wie Empfindung und Reizbarkeit (vgl. Stollberg, *Vitalism*; Lenoir, *Vital*; Zammito, *Inscrutable*). Mit diesem medizinischen Gebrauch des Konzepts ‚Lebenskraft' ist Kant jedoch zurückhaltend, und lässt sich anders als die Mediziner nicht zu Mutmaßungen darüber verleiten, welche und wie viele Lebenskräfte tatsächlich existieren. Kant spekuliert ebenfalls nicht über den ontologischen Status dieser Konzepte. Einige Autoren sind der Meinung, er sei verpflichtet „to a conception of life science entailing the objective reality of forces which could not be reduced to those he admitted in the Newtonian order of physics" (Zammito, *Inscrutable*, S. 82). Das wird häufig mit Blick auf Kants Entwicklung hin zum *Op. post.* betont, in dem er die →Teleologie als konstitutives Prinzip verteidigt.

Weiterführende Literatur

Lenoir, Timothy: „Kant, Blumenbach and Vital Materialism in German Biology", in: Isis 71, 1980, 77–108.

Stollberg, Gunnar: „Vitalism and Vital Force in Life Sciences. The Demise and Life of a Scientific Conception", Bielefeld Institute for Global Society Studies, www.uni-bielefeld.de/soz/pdf/Vitalism.pdf.

Zammito, John H.: „‚This Inscrutable Principle of an Original Organization': Epigenesis and ‚Looseness of Fit' in Kant's Philosophy of Science", in: Studies in the History of Philosophy and Science 34, 2003, 73–109.

Alejandro Rosas
(Übersetzung: Julia Born)

Lebenswandel

Mit dem Ausdruck ‚Lebenswandel' bezieht sich Kant auf alle Handlungen des persönlichen Lebens, vor allem insofern sie moralisch bedeutsam sind. Wichtige Stellen: 6:66–77; 8:401 Anm.

Verwandte Stichworte
Religion; Gesinnung

Philosophische Funktion
Ein „moralisch-gute[r] Lebenswandel" ist etwas, das als „natürlich" angesehen wird, „weil es die *Vernunft* vorschreibt" (7:55). Die eigene moralische „Gesinnung" (6:66) äußert sich in einem ihr angemessenen Lebenswandel (vgl. 6:66f.; 6:70 Anm.; 6:71; 6:77). Kant interpretiert die christliche Aufforderung zur →Heiligkeit in Begriffen des Lebenswandels: „Seid heilig (in eurem Lebenswandel), wie euer Vater im Himmel heilig ist!" (6:66). Dem Menschen ist moralisch vollkommener Lebenswandel jedoch unmöglich (vgl. 6:163); im günstigsten Fall verbessert sich der eigene Lebenswandel kontinuierlich und wird von →Gott als im Ganzen gut bewertet (vgl. 6:67; 6:163). Die Erwartung jenseitiger Belohnung und Strafe richtet sich nach dem jeweiligen Lebenswandel (vgl. 6:76; 6:77; 8:329).

Die eigentliche Rolle der wahren Religion liegt in der Verbesserung des Lebenswandels (vgl. 23:428; 23:434). Kants Betonung des Lebenswandels richtet sich auch gegen diejenigen, die ihre Rechtfertigung vor Gott in etwas anderem als ihren Handlungen suchen (vgl. 6:63; 6:103f.; 6:116–118; 6:170–179; 6:198; 23:102). Die Kirche, das Gebet usw. finden ihre Legitimation nur „als Vehikel" (6:106) der Verbesserung des Lebenswandels (vgl. 6:128; 23:446). Für die Religion ist nur das wesentlich, was den guten Lebenswandel befördert (vgl. 7:39; *Refl.* 370, 15:145; *Refl.* 6094, 18:450; 28:998). Ohne Verbesserung des Lebenswandels ist selbst die Reue wertlos (vgl. 7:236). Christi „Lehre, Lebenswandel und Leiden" geben „das *Beispiel*" (6:63), und wir gleichen uns „einem jener [heiligen] Gesinnung völlig und ohne Fehl gemäßen Lebenswandel" (6:66) durch unseren eigenen unvollkommenen aber in Verbesserung befindlichen Lebenswandel an.

Patrick Frierson
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Lebhaftigkeit

In einem unterminologischen, weiteren Sinn spricht Kant z. B. von der Lebhaftigkeit des Leibes, des Witzes, des Streits, der Empfindungen, der Einbildungskraft, des Genies etc. In einem spezifischeren Sinn versteht er unter Lebhaftigkeit die ästhetische Deutlichkeit einer Erkenntnis, d. h. die subjektive Klarheit ihrer Merkmale „durch *Anschauung*" (9:62). Weitere wichtige Stellen: 1:357; 1:359; 2:80; 2:161; 2:248; 2:343; 2:346; 5:153; 5:380; 8:28; 8:456; 9:62.

Verwandte Stichworte
Deutlichkeit; klar, Klarheit; Anschauung

Philosophische Funktion
Abgesehen von einigen Stellen in den *Refl.* zur *Anthropologie* (vgl. 15:76; 15:272; 15:670) findet sich das Wort in seiner engeren Bedeutung in der *Logik* (vgl. 9:62) und in den *Refl.* dazu (vgl. 16:128; 16:133; 16:143; 16:148f.; 16:184; 16:319; 16:333ff.). Die Lebhaftigkeit, heißt es dort, sei die ästhetische Vollkommenheit der Erkenntnis der Qualität nach, d. h. in der Anschauung. Die ästhetische Deutlichkeit bestehe also „in einer bloßen *Lebhaftigkeit* und *Verständlichkeit*, d. h. in einer bloßen Klarheit durch Beispiele in concreto" (9:62). Während die logische Deutlichkeit durch einen Abstraktionsprozess erreicht wird, komme man zur Lebhaftigkeit der Erkenntnis durch viele Merkmale, also ohne Abstraktion (vgl. 16:149); die verschiedenen Merkmale würden mittels sinnlicher Vorstellungen ausgedrückt (vgl. 16:333). Durch die Lebhaftigkeit der Vorstellung, die sie vermittelt, errege sie das Lebensgefühl (vgl. 16:338).

Andreas Trampota

Leere

‚Leere' ist das deutsche Äquivalent für das lateinische ‚*Vakuum*' und bezeichnet das Fehlen von Realität. Gegenbegriffe sind Fülle, das Volle (*plenum*) und Dichte/Dichtigkeit. Während ‚*Vakuum*' jedoch in Kants Sprachgebrauch primär den leeren, d. h. von Materie freien Raum (*vacuum physicum*) und sekundär einen Raum ohne Wirkung (*vacuum metaphysicum)* bzw. eine Lücke in der Stufenordnung der Arten (*vacuum formarum*) bezeichnet, taucht das „Nichts oder das Leere" (KrV A 517 / B 545) überwiegend in erkenntnistheoretischen Zusammenhängen auf. Weitere wichtige Stellen: KrV A 290ff. / B 346–349; KrV A669f. / B 697f.; KrV A678f. / B 706f.; 4:462; 8:332f.

Verwandte Stichworte
Nichts; Raum, leerer; Vakuum; Zeit, leere

Philosophische Funktion
Der Ausdruck ‚Leere' bezeichnet das Nichtsein von Realität. „Realität kann man im Gegensatze mit der Negation nur alsdann erklären, wenn man sich eine Zeit (als den Inbegriff von allem Sein) gedenkt, die entweder womit erfüllt, oder leer ist" (KrV A 242 / B 300). Weil Realität aber von unterschiedlicher Art ist, erweist sich das Substantiv ‚Leere' bzw. das Adjektiv ‚leer' als Schlüsselbegriff zur Charakterisierung unterscheidbarer Formen von Realitätsmangel. Gemäß KrV A 290ff. / B 346–349 lassen sich in der Ordnung der Kategorien vier Arten des Nichts unterscheiden: (1.) Ein „leerer Begriff ohne Gegenstand" („Gedankending", „*ens rationis*") ist ein solcher, „dem gar keine anzugebende Anschauung korrespondirt" (KrV A 290ff. / B 346–349); Beispiele hierfür sind die „Noumena", wie z. B. die transzendentalen Ideen von Gott, Freiheit oder den Atomen, aber auch „gewisse neue Grundkräfte", die „ohne Beispiel aus der Erfahrung gedacht" werden (KrV A 290ff. / B 346–349). Im Unterschied zu diesem prinzipiellen Fehlen von empirischer Realität besteht (2.) ein „leerer Gegenstand eines Begriffs" („*nihil privativum*") in einem kontingenten Mangel an einer bestimmten empirischen Realität (KrV A 290ff. / B 346–349), wie z. B. Finsternis oder Schatten als Abwesenheit von Licht, oder Kälte als Abwesenheit von Wärme. Eine ganz andere Form von Nichtsein ist (3.) die „leere Anschauung ohne Gegenstand" („*ens imaginarium*"), wie „der reine Raum" oder „die reine Zeit", verstanden als „bloße Form der Anschauung". Im Unterschied zur erstgenannten Klasse des Nichts zeichnet sich schließlich (4.) ein „leerer Gegenstand ohne Begriff" („Unding", „*nihil negativum*") durch seine Selbstwidersprüchlichkeit aus, so dass sein Begriff „sich selbst aufhebt" (KrV A 290ff. / B 346–349). Während es sich bei (1.) und (4.) um „leere Begriffe" handelt, sind (2.) und (3.) „leere Data zu Begriffen" (KrV A 290ff. / B 346–349).

In Kants auf (1.) bezogener erkenntniskritischer Kernthese „Gedanken ohne Inhalt sind leer" (KrV A 51 / B 75) bezeichnet ‚leer' demnach nicht etwa jene gedankliche Unbestimmtheit von Begriffen oder Urteilen, die man auch „Leere an Gedanken" nennt (7:149), sondern vielmehr die fehlende Referenz auf empirische Gegenstände, d. h. die Erfahrungstranszendenz von Begriffen und Urteilen. Dass etwa ‚Ich' eine „einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung" sei, „von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet", heißt nicht, dass es ohne gedankliche Bestimmtheit wäre, da es ja für „ein transzendentales Subjekt der Gedanken" (KrV A 346 / B 404) steht; die Vorstellung ‚Ich' hat jedoch keine empirische Referenz. „Leere Begriffe" (6:62; vgl. 8:180) in diesem Sinne sind folglich nicht schlechthin ohne jeden Inhalt, sondern ohne objektive Bedeutung. Denn „selbst die Begriffe von Realität, Substanz, Causalität, ja sogar der Nothwendigkeit im Dasein, verlieren alle Bedeutung, und sind leere Titel zu Begriffen, ohne allen Inhalt, wenn ich mich außer dem Felde der Sinne damit hinauswage" (KrV A 676 / B 706f.). Folglich sind auch „z. B. Bewegung oder Ruhe der Welt im unendlichen leeren Raum" nichts als „leere Bestimmungen der äußeren Anschauung", da sie „niemals wahrgenommen werden" können und deshalb „das Prädicat eines bloßen Gedankendinges" sind (KrV B 457 Anm.). Allerdings mildert Kant später die Gleichsetzung von empirischer Referenzlosigkeit mit Bedeutungslosigkeit dadurch ab, dass er in Bezug auf die Ideen der Vernunft einräumt, sie seien trotz ihrer Erfahrungstranszendenz „nicht in aller Beziehung für leer zu halten"; weil die →Postulate der reinen praktischen Vernunft nämlich „in praktischer Absicht uns von der gesetzgebenden Vernunft selbst an die Hand gegeben werden", müssen wir sie „zum Behuf der moralischen, auf den Endzweck aller Dinge gerichteten Grundsätze" denken. Hierdurch bekommen sie, die hinsichtlich der theoretischen Realität „gänzlich leer wären, objective praktische Realität" (8:332f.).

Entsprechend seiner metaphysikkritischen Stoßrichtung nehmen bei Kant diejenigen Stellen, die sich gegen „leere Vernünfteleien" (KrV A 63 / B 88) oder „leere Gedankendinge (*entia rationis ratiocinantis*)" (KrV A 669f. / B 697f.) aussprechen, einen großen Platz ein. Hierhin gehören etwa das Verbot, „der Vernunft leere Hirngespinste statt der Begriffe von Sachen unterzulegen" (KrV A 770 / B 798), aber auch die „leere Phantasterei" (5:153)

oder „eine leere Grille“ wie etwa die Hypochondrie (2:266) sowie schließlich „leere Spitzfindigkeiten“ (2:215; vgl. 7:201), zu denen Kant etwa die Diskussion über die vier syllogistischen Figuren der Schullogik zählt (vgl. 2:56).

Von ähnlich großer Bedeutung sind bei Kant die das „*nihil privativum*“ (2.) betreffenden Fragen, ob es eine „leere Zeit“ gebe, d. h. eine „Zeit vor der Welt“ (KrV A 433 / B 461), und ob ein „leerer Raum“ existiere, sei es „in der Welt“ oder „außer der Welt“ (4:563) – Fragen, die weder aus Erfahrung noch aus Vernunft entschieden werden können.

In einer Sonderbedeutung steht ‚leer‘ schließlich auch für vergebliche Anstrengungen und hohle, unerfüllbare Ansprüche, wie z. B. für „eine leere Sehnsucht“ (8:122), für den „leere[n] Wunsch, die Zeit zwischen dem Begehren und Erwerben des Begehrten vernichten zu können“ (7:251), für „leere *Spitzfindigkeiten* oder eitele *Vernünfteleien* (*vanae argutationes*)“ (7:201) oder auch für eine „leere Anpreisung“ (7:330).

Weiterführende Literatur

Granel, Gérard: „Remarques sur le ‚nihil privativum‘ dans son sens kantien“, in: Philosophie 14, 1987, 71–88.

Mayz Vallenilla, Ernesto: „Kants Begriff des Nichts und seine Beziehungen zu den Kategorien“, in: Kant-Studien 57, 1966, 342–348.

Vollrath, Ernst: „Kants These über das Nichts“, in: Kant-Studien 61, 1970, 50–65.

Hubertus Busche

Legalität/Moralität

Kant führt die Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität in der *KpV* ein, wo er sie auf die Unterscheidung zwischen pflichtmäßigem Handeln und Handeln aus Pflicht abbildet: „Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewußtsein, *pflichtmäßig* und *aus Pflicht*, d. i. aus Achtung fürs Gesetz, gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen blos die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die *Moralität*), der moralische Werth, lediglich darin gesetzt werden muß, daß die Handlung aus Pflicht, d. i. blos um des Gesetzes willen, geschehe“ (5:81).

Unter ‚Moralität‘ versteht Kant nicht nur eine Eigenschaft von Handlungen, sondern insbesondere der → Gesinnung: Es ist → Tugendpflicht, die eigene Moralität zu kultivieren, d. h. in seiner obersten Maxime die Pflicht als hinreichenden Handlungsgrund auszuzeichnen (vgl. 6:392). In der *MS* modifiziert Kant die Unterscheidung: Dort bezeichnet er die Übereinstimmung einer Handlung mit Rechtsgesetzen als Legalität, und die Übereinstimmung mit ethischen Gesetzen als Moralität einer Handlung (vgl. 6:214). Weitere wichtige Stellen: 5:71; 5:118; 5:151; 5:152; 6:14; 6:47; 6:98f.; 6:219; 6:225; 6:392.

Verwandte Stichworte

pflichtmäßig / aus Pflicht / aus Neigung; Rechtspflicht; Tugendpflicht; Gesinnung

Philosophische Funktion

1 Legalität und Moralität als Handlungseigenschaften

So wie Kant die Unterscheidung von ‚Legalität‘ und ‚Moralität‘ in der *KpV* (5:81) einführt, fällt sie mit der Unterscheidung von ‚→ pflichtmäßig‘ und ‚→ aus Pflicht‘ zusammen, die bereits in der *GMS* getroffen wird (vgl. 4:397ff.). Diese Unterscheidung bezieht sich auf Eigenschaften von Handlungen, die bei einer unterschiedlichen Betrachtungsweise in den Blick geraten. Betrachtet man die Handlung nur unter dem Aspekt, ob sie mit einer Pflicht übereinstimmt oder nicht, beurteilt man ihre Legalität: Wenn die Handlung keine Pflicht verletzt, kommt ihr die Eigenschaft der Legalität zu. Die Klasse der pflichtmäßigen und der legalen Handlungen fällt demnach zusammen.

Ob einer Handlung auch Moralität zukommt, kann erst gesagt werden, wenn man einen anderen Aspekt der Handlung betrachtet, nämlich die zugrundeliegende Triebfeder bzw. den hinreichenden Handlungsgrund. Auch wenn es scheint, dass der Handlungsgrund weniger der Handlung, als vielmehr dem Subjekt selbst zuzuordnen ist, bezeichnet Kant selbst Moralität durchaus als eine Eigenschaft, die der Handlung zukommt: Nur, wenn sie „auf der Vorstellung des Gesetzes als Bestimmungsgrunde“ beruht, wird „die Handlung nicht blos *Legalität*, sondern auch *Moralität* enthalten“ (5:118). Dass eine Handlung Moralität „enthält“ ist folglich gleichbedeutend damit, dass sie moralischen → Wert besitzt (vgl. 5:71).

Obwohl Kant den Begriff der Legalität meist benutzt, um auf dieser Kontrastfolie den Begriff

der Moralität zu erläutern, ist es wichtig zu sehen, dass Legalität für Kant keine Alternative zur Moralität ist, sondern deren notwendige Bedingung (vgl. Höffe, *Recht und Moral*, S. 20).

2 Moralität als Gesinnungseigenschaft

Kant bezeichnet ‚Moralität' nicht nur als eine Eigenschaft von Handlungen, sondern insbesondere der Gesinnung, und setzt Moralität auch mit der Gesinnung gleich (vgl. 6:392). Nur vor dem Hintergrund dieser Gleichsetzung ist es verständlich, dass Kant die „*Cultur der Moralität* in uns" (6:392) als Tugendpflicht bezeichnet. Diese Pflicht schreibt vor, dass die Gesinnung gewählt werden soll, die Pflicht als hinreichendes Handlungsmotiv anzuerkennen. Die Moralität als Gesinnung wird demnach auch anhand von Handlungen aus Pflicht erläutert. Allerdings wird dabei deutlich, dass sich die Moralität einer Handlung der Moralität als Gesinnung verdankt. Moralität ist demnach nichts, was bei einer isolierten Handlung vorliegt, sondern geht letztlich auf die Maxime der Person zurück, immer nach dem Moralgesetz zu handeln (vgl. Willaschek, *Why the Doctrine of Right*, S. 215f.).

Diese Ausführungen legen nahe, Legalität primär als eine Eigenschaft von Handlungen, Moralität als eine Eigenschaft der Gesinnung zu verstehen. In diesem Sinn sagt Kant, dass bei der Befolgung des Moralgesetzes um des eigenen Vorteils willen „[d]er Buchstabe des Gesetzes (Legalität) […] in unseren Handlungen anzutreffen sein [würde], der Geist desselben aber in unseren Gesinnungen (Moralität) gar nicht" (5:152).

Einige Interpreten sehen allerdings sowohl Moralität als auch Legalität nicht als Eigenschaften von Handlungen, sondern des Willens (vgl. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, 73, und Höffe, *Recht und Moral*, 21), vertreten also explizit eine „gesinnungsethische Konzeption der Legalität" (Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 74). Höffe und Kaulbach nehmen eine Unterscheidung ernst, die Kant nicht in seinen veröffentlichten Schriften, sondern in einer Reflexion macht, wo er sagt: „Die Legalität ist entweder juridisch oder ethisch" (*Refl.* 6764, 19:154). Diese Unterscheidung weist laut Höffe auf die beiden „Gruppen von Verbindlichkeiten" (Höffe, *Recht und Moral*, S. 23), auf → Rechtspflichten einerseits und → Tugendpflichten andererseits. Kaulbach vertritt die Ansicht, dass ein Verhalten nur dann als legal im juridischen Sinn zu bezeichnen ist, wenn es dem Handelnden „nur darauf ankommt, sich so zu verhalten, daß man ihm nichts „anhaben" kann" (Kaulbach, *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants*, S. 139).

3 Legalität und Moralität als Übereinstimmung der Handlung mit juridischen bzw. ethischen Gesetzen

Kant führt die Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität in der Einleitung zur *MS* auch auf eine Weise ein, die mit der bisher beschriebenen möglicher Weise nicht deckungsgleich ist (anders Höffe, *Recht und Moral*, S. 21), und zwar als Übereinstimmung mit juridischen bzw. ethischen Gesetzen. Er fasst den Unterschied zwischen juridischen und ethischen Gesetzen so, dass die ersten nur äußere Handlungen vorschreiben, ohne eine bestimmte Triebfeder zur Pflicht zu machen, während ethische Gesetze auch fordern, „daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen" (6:214), d. h. dass die Handlungen aus Pflicht erfolgen sollen. Auf dieser Grundlage sagt Kant: „die Uebereinstimmung mit den ersteren ist die *Legalität*, die mit den zweiten die *Moralität* der Handlung" (6:214).

Diese Unterscheidung wird in der Forschungsliteratur auch als „distinction of laws" bezeichnet, während die Unterscheidung, die der Unterscheidung von pflichtmäßig / aus Pflicht analog ist, „distinction of aspects" genannt wird (vgl. Willaschek, *Why the Doctrine of Right*, S. 210). Während es nach der „distinction of aspects" auch möglich ist, eine ethische Pflicht auf bloß legale, d. h. pflichtmäßige Weise zu befolgen, ist das nach der „distinction of laws" nicht möglich, da ihr zufolge ein ethisches Gesetz auch die Pflicht als Triebfeder vorschreibt und eine Befolgung des Gesetzes somit das Handeln aus Pflicht impliziert.

Wenig später in der *MS* bezieht sich Kant jedoch wieder so auf die Unterscheidung von Legalität und Moralität, dass sie mit der Unterscheidung aus der *KpV* vereinbar ist: „Man nennt die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben die *Legalität* (Gesetzmäßigkeit), diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die *Moralität* (Sittlichkeit) derselben" (6:219). Legal ist demnach *jede* Be-

folgung der moralischen Gesetze, moralisch nur die Befolgung *aus Pflicht* (so auch Ludwig, *Kants Rechtslehre*, S. 90).

Weiterführende Literatur

Höffe, Otfried: Kategorische Rechtsprinzipien, Frankfurt / M: Suhrkamp 1990.
Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit, Frankfurt / M: Suhrkamp 1993.
Ludwig, Bernd: Kants Rechtslehre, Hamburg: Meiner 1988.
Willaschek, Marcus: „Why the Doctrine of Right does not belong in the Metaphysics of Morals. On some Basic Distinctions in Kant's Moral Philosophy", in: Jahrbuch für Recht und Ethik *5*, 1997, 205–227.

Claudia Blöser

Lehnsätze

→ Theorem

Lehnswesen, Feudalwesen

Kant verwendet die Ausdrücke ‚Lehns'- und ‚Feudalwesen' für die mittelalterliche Ordnung des Feudalismus mit ihren ererbten Privilegien und Abhängigkeiten. Wichtige Stellen: 6:329; 6:370; 7:131.

Verwandte Stichworte

Adel; Erben

Philosophische Funktion

Im Zusammenhang der Erörterung der Frage, „ob der Souverän einen Adelstand, als einen *erblichen* Mittelstand zwischen ihm und den übrigen Staatsbürgern, zu gründen berechtigt sei" (6:329), lehnt Kant das „Lehnswesen[], das fast gänzlich auf den Krieg angelegt war", (6:329) samt „angeerbte[n] Adel" und „geborne Beamte[n]" („wie etwa ein Erbprofessor") ab, da sie dem allgemeinen Volkswillen widersprächen (6:329). Das gelte auch für eine „*Majoratsstiftung*", in der ein Gutbesitzer wie ein Landesherr durch „Erbeseinsetzung verordnet: daß in der Reihe der auf einander folgenden Erben immer der nächste von der Familie der Gutsherr sein solle" (6:370). Das Feudalwesen habe dafür gesorgt, „daß von der königlichen Würde an durch alle Abstufungen bis dahin, wo die Menschenwürde gar aufhört, und blos der Mensch bleibt, d. i. bis zu dem Stande des Leibeigenen, der allein von seinem Oberen durch *Du* angeredet werden, oder eines Kindes, was noch nicht einen eigenen Willen haben darf, – der *Grad* der Achtung, der dem Vornehmeren gebührt, ja nicht verfehlt würde" (7:131).

Kristian Kühl

Lehrart

Der Terminus ‚Lehrart' wird von Kant entweder synonym zu →‚Methode' verwendet (vgl. 4:263; 4:276; 9:149) oder in einem spezielleren Sinne als Art der Darstellung einer Lehre bzw. eines Lehrgebäudes verstanden (vgl. 2:308; *Refl.* 3333, 16:784). Weitere wichtige Stellen: 4:276; 5:355; 6:479f.; *Refl.* 3321, 16:779; *Refl.* 3337, 16:785; 24:779.

Verwandte Stichworte

Methode; Methode, analytische/synthetische; Lehrart, progressive/regressive; Manier

Philosophische Funktion

Das Wort ‚Lehrart' wird bei →G. F. Meier als Übersetzung von *Methodus* verwendet und als „eine merklichere oder grössere Ordnung der Gedanken" definiert (vgl. 16:776). Daran direkt anknüpfend notiert Kant: „Lehrart ist nur die Form eines Gantzen von Erkenntnissen nach logischer Vollkommenheit" (*Refl.* 3321, 16:779). Das Wort ‚Lehrart' als Bezeichnung der Ordnung der *Gedanken* erscheint Kant „unbequem": „Es soll blos *systematische Denkart* heissen. Weil man nun bey eignem Denken vieles übergeht, was zum Zusammenhang und der totalitaet eines Systems gehört, dagegen im *Lehren* darauf Rüksicht zu nehmen genöthigt wird, so wird die *systematische Form Lehrart* genannt" (*Refl.* 3337, 16:785). Im Einklang damit wird in einer Logik-Vorlesung behauptet: „das Wort *methodus* wird nicht hinlänglich durch ‚*Lehrart*' übersetzt. Denn es gibt ebenso eine Methode als *Denk-* wie als *Lehr*art" (24:779). In einer Notiz macht Kant eine andere Unterscheidung, die die Art der Darstellung einer Lehre betrifft: „*Modus*, Lehrart, ist entweder *modus aestheticus*: Manier, oder *logicus*: Methode (Forma systematis)" (*Refl.* 3333, 16:784). Während die erste Art der

Darstellung sich auf die Anschauung bezieht und sich anschaulicher Beispiele bedient, besteht die zweite Art in einer logisch-systematischen Darstellung. Etwas anders werden die Termini in der *KU* im Kontext der *Methodenlehre des Geschmacks* (5:354) verwendet. Mit Bezug auf die schöne Kunst gibt es aufgrund des Mangels an Prinzipien für das Geschmacksurteil nur eine „*Manier* (modus), nicht *Lehrart* (methodus)" (5:355; vgl. aber auch 5:318: „Art (modus)", „Manier (modus aestheticus)", „Methode (modus logicus)"; →Manier).

In der *MST* wird ‚Lehrart' spezifisch auf die Lehre (Unterricht) bezogen: hier ist von der „*dogmatischen*" (6:479), der „*dialogische[n]*" und der „*katechetische[n]*" Lehrart (die zwei letzteren als Unterarten der „erotematischen Methode") die Rede (6:478).

In den *Prolegomena* führt Kant aus, dass der dort dargestellte „*Plan*" nach „*analytischer Methode*" (4:263) bzw. „*regressive[r]* Lehrart" angelegt wurde (4:276), d. h. so, dass man „von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich ist" (4:276), während „das *Werk* selbst" – die *KrV* – „durchaus nach *synthetischer Lehrart* abgefaßt sein musste" (4:263; →Lehrart, progressive/regressive).

Claudio La Rocca

Lehrart, progressive/regressive

Die regressive Lehrart bzw. →analytische Methode „bedeutet nur, daß man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich" (4:276 Anm.); hingegen geht die progressive (auch synthetische) Lehrart von den Bedingungen zum Bedingten („von den Principien zu den Folgen oder vom Einfachen zum Zusammengesetzten", 9:149). Weitere wichtige Stellen: 4:276; 9:149.

Verwandte Stichworte
Lehrart; Methode, analytische/synthetische; progressiv/regressiv

Philosophische Funktion
Die *KrV*, so erklärt Kant in den *Prolegomena*, musste „nach *synthetischer Lehrart* abgefaßt sein […], damit die Wissenschaft alle ihre Articulationen, als den Gliederbau eines ganz besondern Erkenntnißvermögens, in seiner natürlichen Verbindung vor Augen stelle". „[N]ach vollendetem Werke" darf aber der Plan der Wissenschaft „nunmehr nach *analytischer Methode* angelegt sein" (4:263), den Kant in den *Prolegomena* ausführt (vgl. 4:274f.). Zu bemerken ist, dass die „analytische Methode" (bzw. die regressive Lehrart), „sofern sie der synthetischen" (bzw. der progressiven Lehrart) „entgegengesetzt ist, […] ganz was anderes als ein Inbegriff analytischer Sätze" ist; „sie bedeutet nur, daß man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich ist" (4:276 Anm.; →Urteil, analytisches/synthetisches).

Claudio La Rocca

Lehrbegriff

‚Lehrbegriff' heißt ein philosophisches Konzept bzw. ein Standpunkt, der eine philosophische Theorie oder Position kennzeichnet (vgl. KrV A 491 / B 519; KrV A 369; KrV B 427). Weitere wichtige Stellen: 1:227; 1:240; 1:243; 1:247; 1:251; 1:253; 1:255; 1:265; 1:268; 1:272; 1:295; 1:324; 1:338f.; 1:363; 2:21; 2:23; 2:350ff.; 2:383; 4:289f.; 4:377; 4:443; Brief an Herz vom 21. 02. 1772, 10:133f.; *Refl.* 4953, 18:40.

Verwandte Stichworte
Philosophieren; System; Wissen

Philosophische Funktion
Unter ‚Lehrbegriff' versteht Kant ein philosophisches Konzept, das sich von der Auffassung des →gemeinen Menschenverstandes unterscheidet, indem es sie begründet oder deren Grenzen bestimmt (vgl. 2:350ff.; 2:383). Mit dem Terminus bezeichnet er meistens eine bestimmte philosophische Position. ‚Lehrbegriff' nennt er den →transzendentalen Idealismus (vgl. KrV A 491 / B 519; KrV A 369; KrV B 427); dazu erklärt er, er sehe sich „in dem Besitz eines Lehrbegrifs […] der das bisherige Rätsel völlig aufschließt und das Verfahren der sich selbst isolirenden Vernunft unter sichere und in der Anwendung leichte Regeln bringt" (Brief an Herz gegen Ende 1773, 10:144). Dasselbe Wort verwendet Kant auch in Bezug auf andere Autoren: so ist z. B. von →Leibniz' „*Lehrbegriff* […] von *Zeit* und *Raum*" (KrV A 275 / B 331), sowie

vom „Lehrbegriffe des Leucipps und Demokritus“ (1:227) und von einer „Schwierigkeit, die den *Newton* bewog, den mechanischen Lehrbegriff aufzugeben“ (1:240) die Rede. Diesbezüglich sei an den →*Neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe* erinnert.

Stefano Bacin

Lehrsatz

Eine eigenständige Erklärung des Begriffs ‚Lehrsatz‘ gibt Kant nicht. Kants Verwendung des Begriffs ‚Lehrsatz‘ ist aus der Funktion und Bedeutung eines →Theorems zu verstehen. Theoreme sind Kant zufolge „theoretische, eines Beweises fähige und bedürftige Sätze“ (9:112). Weitere wichtige Stellen: 1:13; 1:32; 1:26; 1:116; KrV B 275; KrV A 732 / B 760; KrV A 736f. / B 764f.; KrV A 854f. / B 882f.; 4:478; 5:19; 5:21f.; 5:27; 5:33; 6:69; 9:112.

Verwandte Stichworte

Grundsatz; Theorem

Philosophische Funktion

Schon in seiner ersten Schrift *Wahre Schätzung* untersucht Kant die von den Leibnizianern entworfenen „*Lehrsätze*“ der lebendigen Kräfte (1:32). In diesem Zusammenhang werden Lehrsätze angenommen, bewiesen und angegriffen (vgl. 1:26; 1:116; 1:132). Sie dienen ferner als Mittel der Widerlegung bzw. der Selbstwiderlegung des diesbezüglichen Schlusses der Leibnizianer (vgl. 1:50). Lehrsätze, so verstanden, entsprechen den *Theoremata*, die nach einer Definition und vor einer Erörterung der Probleme und Konsequenzen (*problemata*, *scholion*, *corrolarium*) in mathematisch-naturwissenschaftlichen Traktaten von Newton, Wolff und anderen sowie in Kants *Monadologia physica* aufgestellt werden (vgl. 1:477–487; 9:112; Pollok, *Metaphysische Anfangsgründe*, S. 9–20).

In der zweiten Auflage der *KrV* spielen Lehrsätze eine ähnliche, obzwar differenziertere Rolle. In der *Widerlegung des Idealismus* (KrV B 274, die Kant dem dritten Abschnitt des *Systems der Grundsätze des reinen Verstandes* (KrV A 150 / B 190) hinzufügt, drückt er seine eigene Stellungnahme zur Frage des Idealismus in der Form eines kursiv gedruckten Absatzes mit dem Titel: „*Lehrsatz. Das bloße, aber empirisch bestimmte Bewußtsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir*“ (KrV 275) aus. Der „*Beweis*“ des Lehrsatzes folgt unmittelbar im nächsten Absatz (KrV B 275; vgl. KrV A 732 / B 760; KrV A 854f. / B 882f., wo Kant auch vom Beweis eines Lehrsatzes bzw. eines „mathematischen“ Lehrsatzes spricht). Im zweiten Abschnitt der *Antinomie der reinen Vernunft* weist Kant auf „*vernünftelnde*“ und „dialektische[]“ Lehrsätze, die – im Gegensatz zu „sophistischen Sätzen“ – „einen natürlichen und unvermeidlichen Schein bei sich“ führen, hin (KrV A 420f. / B 448f.). In der Methodenlehre der *KrV* unterscheidet Kant Lehrsätze von denjenigen „sichere[n] Grundsätze[n]“, die die Vernunft „gar nicht direct aus Begriffen, sondern immer nur indirect durch Beziehung dieser Begriffe auf […] *mögliche Erfahrung*“ errichtet (KrV A 736f. / B 764f.). In diesem Zusammenhang scheint Kant, „*Lehrsatz*“ bzw. „Lehrspruch“ mit „Dogma“ (demjenigen Satz, der sich aus Begriffen apodiktisch beweisen lässt) gleichzusetzen (KrV A 736f. / B 764f.; vgl. auch 6:69). Nach seiner Erklärung, warum ein →Grundsatz kein Dogma ist, stellt Kant fest: „Er heißt aber *Grundsatz* und nicht *Lehrsatz*, ob er gleich bewiesen werden muß, darum weil er die besondere Eigenschaft hat, daß er seinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht und bei dieser immer vorausgesetzt werden muß“ (KrV A 736 / B 765).

Kant hält sich aber nicht an die eben erwähnte, scharfe Trennung eines Lehrsatzes von einem Grundsatz. In *MAN* liefert die Metaphysik der körperlichen Natur Beispiele, die die „Lehrsätze“ der Transzendentalphilosophie realisieren sollen (4:478; vgl. 21:455). In der Darstellung dieser besonderen Metaphysik spielen die „Lehrsätze“ (und ein „Grundsatz“) derselben eine führende Rolle, indem Kant die vier Hauptstücke (Phoronomie, Dynamik, Mechanik, Phänomenologie) in einer Reihe von Lehrsätzen und deren Beweisen nochmals (wie in der *Widerlegung des Idealismus*, KrV B 274) darlegt (4:478ff.). Auch in diesem und anderen Werken ordnet Kant Lehrsätze normalerweise unter einen Grundsatz. Das erste Hauptstück des ersten Buches der *KpV* handelt „*[v]on den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft*“ (5:19), die Kant in der Form von vier Lehrsätzen darlegt (vgl. 5:21f.; 5:27; 5:33; vgl. auch 21:50).

Weiterführende Literatur

Pollok, Konstantin: Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft". Ein kritischer Kommentar, Hamburg: Meiner 2001.

Daniel O. Dahlstrom

Leib

Ein Leib ist ein beseelter Körper, der physische Aspekt des → Menschen. Dass Menschen einen Leib haben oder ein Leib sind und dass dieser auf eine bestimmte Weise beschaffen ist, war für Kant im Rahmen seiner Erkenntnistheorie, Moralphilosophie und Anthropologie von systemtatischer Bedeutung. Wichtige Stellen: 1:355–357; 1:412; 2:324; 2:423–425; 6:445; 6:452; 7:97–116; 7:323; 9:236; 15:939–953; *Refl.* 1526–1561, 15:954–980; *Refl.* 4863, 18:13; *Refl.* 5461, 18:189; *Refl.* 6315, 18:618–619; 25:907.

Verwandte Stichworte

Nerven; Physiognomik; Tierheit; Menschenrassen

Philosophische Funktion

Zu Beginn seiner akademischen Laufbahn argumentiert Kant, dass jeder endliche Geist einen Leib haben muss, wenn er sich irgendeiner Veränderung seiner Zustände bewusst sein soll (vgl. 1:412). Der Leib verortet das Selbst in der phänomenalen Welt. Die Sinnesorgane ermöglichen es ihm, die Welt wahrzunehmen und in ihr zu handeln: „Ich als das correlatum aller äußeren Anschauung bin Mensch. Die äußere Anschauung, worauf sich alle übrige an mir beziehen, ist mein Korper. Also muß ich als ein subiect äußerer Anschauungen einen Korper haben" (*Refl.* 5461, 18:189; vgl. *Refl.* 4863, 18:13; *Refl.* 6315, 18:618–619). Kants Auseinandersetzung mit der Möglichkeit immaterieller Geister in *Träume* (1766) hat zur Folge, dass er das Selbst als durchgehend verkörpert ansieht, indem es im ganzen Leib existiert: „Ich bin eben so unmittelbar in der Fingerspitze wie in dem Kopfe" (2:324), ein Sachverhalt der sich auf unsere Neuroanatomie gründet: „Die Nerven machen bei dem Menschen das Principium des ganzen Leibes aus, sie breiten sich wie ein Schleim unter unserer ganzen Haut aus" (25:907).

Die Verkörperung des Selbst ist – im Gegensatz zum leibnizschen Modell einer → prästabilierten Harmonie – notwendig für eine reale Gemeinschaft mit der erkannten Welt und mit anderen denkenden Wesen.

Kant untersucht die Beziehung zwischen dem eigenen Leib und den eigenen geistigen und moralischen Fähigkeiten bereits in seiner frühen *Theorie des Himmels* (vgl. 1:355–357). In diesem Werk wird der Leib nicht nur für das Empfangen von Sinneseindrücken durch die Seele für notwendig gehalten, „sondern [ist] auch in der innern Handlung diese zu wiederholen, zu verbinden, kurz, zu denken, unentbehrlich" (1:355; vgl. Schönfeld, *Young Kant*, S. 118–121).

Wir haben Pflichten gegenüber unserem Leib, in erster Linie weil der Leib für die Verfolgung moralischer Zwecke erforderlich ist (vgl. 6:445; 6:452). Zugleich ist der Leib selbst die Quelle verschiedener Neigungen, gegen die wir uns wappnen müssen. Der Leib spielt auch eine wichtige Rolle in Kants *Anthropologie*, was zunehmend als bedeutsam für Kants Moraltheorie angesehen wird (vgl. z. B. Munzel, *Moral Character* und Wood, *Ethical Thought*).

Die → Physiognomie ist die Erforschung des Charakters einer Person aus den Charakteristika ihres Leibes. Während Kant ihr auf der Ebene des Individuums sehr skeptisch gegenübersteht, macht er von ihr Gebrauch, wenn er die Zwecke der Gattung betrachtet: „Unter den Thieren ist das vornehmste der Mensch. Er ist gebauet, daß seine Stellung und Gliedmaßen zeigen, daß er zu mehrern Handlungen aufgeleget ist, als irgend ein ander Thier" (*Physische Geographie* Hesse, Ms. S. 81). Der Leib kann als ein Spiegelbild der Gattungsgeschichte dienen: „Der Mensch ist folglich für die ganze Erde gemacht, und eben daraus, daß sein Leib von der Natur so gebildet ist, daß er durch die Gewohnheit eines jeden Klimas, auch bei der größten Verschiedenheit desselben, gewohnt werden kann, entsteht vielleicht zum Theil der verschiedene Nationalcharakter" (9:236). Endlich verweist auch die spezifische Ausbildung unseres Leibes auf unsere vernünftige Natur: „Die Charakterisirung des Menschen als eines vernünftigen Thieres liegt schon *in* der Gestalt und Organisation seiner *Hand*, seiner *Finger* und *Fingerspitzen*" (7:323; vgl. 2:423–425). Sich überhaupt mit dem Leib zu befassen, bedeutet sich mit den Gemeinsamkeiten von Menschen und anderen Tieren auseinanderzusetzen. Der Hinweis darauf, dass wir einen Leib

haben oder ein Leib sind, dient bei Kant oft als Hinweis auf unsere Tierheit.

Schließlich steht der Leib aus medizinischer Sicht im Vordergrund von großen Teilen von Kants Korrespondenz, in einer Rektoratsrede (*De medicina corporis, quae philosophorum est* [Über die medizinische Pflege des Körpers, sofern es Sache der Philosophie ist], gehalten wahrscheinlich 1788; vgl. 15:939–953), einer kleinen Anzahl von *Reflexionen* (*Refl.* 1526–1561, 15:954–980) sowie des dritten Teils von *Fakultäten* (vgl. 7:97–116).

Weiterführende Literatur

Munzel, G. Felicitas: Kant's Conception of Moral Character, Chicago: The University of Chicago Press 1999.

Schönfeld, Martin: The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project, Oxford: Oxford University Press 2000.

Shell, Susan Meld: The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation and Community, Chicago: University of Chicago Press 1996.

Wood, Allen W.: Kant's Ethical Thought, New York: Cambridge University Press 1999.

Steve Naragon
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Leibeigenschaft

„Leibeigene, Sklaven" bezeichnet Kant im Zusammenhang der „Eintheilung nach dem subjectiven Verhältniß der Verpflichtenden und Verpflichteten" als „Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte haben", als „Menschen ohne Persönlichkeit" (6:241). Weitere wichtige Stellen: 6:270; 6:283; 6:329f.; 6:348; 6:358.

Verwandte Stichworte

Hausherr; Persönlichkeit; Sachenrecht

Philosophische Funktion

Bei dem in § 30 der *Rechtslehre* der *MS* behandelten „Hausherren-Recht" (6:282) bestimmt der Vertrag das Verhältnis der Vertragspartner „Hausherr[]" und „Gesinde", „Dienerschaft"; deshalb kann „Dienerschaft […] nie Leibeigenschaft sein" (6:283). Nicht nur im → Privatrecht, sondern auch im → Staatsrecht wird der Leibeigene angesprochen und zwar als ein Mensch „[o]hne alle Würde" (6:329f.). Durch „Urtheil und Recht" kann jemand, der „sich durch sein eigenes *Verbrechen*" um die Würde des Staatsbürgers „gebracht" hat, zum „*Leibeigene[n]*" gemacht werden, der „zum *Eigenthum* (dominium) eines Anderen" zählt (6:329f.). Im → Völkerrecht kann die „*Leibeigenschaft* und ihre Rechtmäßigkeit" nicht „von der Überwältigung eines Volks durch Krieg abgeleitet werden" (6:348). Bei der Erläuterung des privaten Rechts des auf dingliche Art persönlichen Rechts wird die Bemerkung im Staatsrecht noch einmal wiederholt: „einen anderen *Menschen*, der durch Verbrechen seine Persönlichkeit eingebüßt hat (zum Leibeigenen geworden ist), könnte man wohl als das Seine haben" (6:358). Auch wenn die Begehung eines Verbrechens der einzige Grund für die Leibeigenschaft als „Sachenrecht" (6:358) ist, so ist auch dieser Grund nicht haltbar und überholt. Ansonsten ist die Stoßrichtung gegen Leibeigenschaft und Sklaverei aber eindeutig. Die Frage, ob jemand „Eigenthümer […] von anderen Menschen sein kann" (6:270), verneint Kant.

Kristian Kühl

Leibniz, Gottfried Wilhelm

1646–1716; deutscher Philosoph und Universalgelehrter, der durch bedeutende Beiträge zur Philosophie (Monadologie, Theodizee, prästabilierte Harmonie), zur Mathematik (Infinitesimalrechnung), zur Physik (Raum-Zeit-Lehre), zur Logik u. a. hervorgetreten ist. Im Jahr 1700 begründete Leibniz die Akademie der Wissenschaften in Berlin. Kant beschäftigt sich in vielen Werken und Reflexionen mit der leibniz'schen Philosophie, die er jedoch meistens, obgleich nicht immer, sehr kritisch behandelt. Dabei war Kant die Philosophie Leibniz' zunächst vor allem durch die Werke → Christian Wolffs und seiner Schüler bekannt (→ Leibniz-Wolffsche Schule), die als systematische Ausarbeitung des leibniz'schen Ansatzes galten. Dies änderte sich unter anderem durch die postume Veröffentlichung der *Nouveaux essais sur l'entendement humain* 1764, wodurch die Unterscheide zwischen Leibniz und Wolff für Kant und seine Zeitgenossen wieder stärker ins Bewusstsein traten. Wichtige Stellen: 1:33–34; 1:37–49; 1:58–63; 1:101–115; 1:122; 2:8; 2:29; 2:32; 2:277; 2:328 Anm.; KrV A 44–45; KrV A 602 /

B 630; KrV A 604 / B 632; KrV A 668 / B 696; KrV A 812–813 / B 840–841; KrV A 854–855 / B 882–883; 8:202–203; 9:21; 9:302; 16:48; 20:265ff.

Bedeutung für die kantische Philosophie

1 Die Philosophie von Leibniz in den vorkritischen Schriften Kants

1686 entwickelte Leibniz eine neue Theorie zur Messung der Kraft, die sich gegen Descartes und dessen Lösung des Problems wendet. Die Kraft solle nicht durch die Formel $m \cdot v$, sondern $m \cdot v^2$ gemessen werden. Die Handlung (actio) sei nicht der Zeit, sondern dem von Körper durchlaufenen Raum proportional. In *Wahre Schätzung* schreibt Kant dazu: „Der Herr von Leibniz hat allem Ansehen nach die lebendigen Kräfte in den Fällen nicht zuerst erblickt, darin er sie zuerst der Welt darstellte. Der Anfang einer Meinung ist gemeiniglich viel einfacher, besonders einer Meinung, die etwas so Kühnes und Wunderbares mit sich führt, als die von der Schätzung nach dem Quadrat. Man hat gewisse Erfahrungen, die sehr gemein sind und dadurch wir wahrnehmen: daß eine wirkliche Bewegung, z. E. ein Schlag oder Stoß, immer mehr Gewalt mit sich führe, als ein todter Druck, wenn er gleich stark ist. Diese Beobachtung war vielleicht der Same eines Gedankens, der unter den Händen des Herrn von Leibniz nicht unfruchtbar bleiben konnte, und der nach der Hand zu der Größe eines der berühmtesten Lehrgebäude erwuchs“ (1:14). Die cartesische Theorie der Kraft wird von Kant jedoch ebenfalls kritisiert (vgl. 1:15). Kant selbst nimmt eine vermittelnde Position ein.

In der *Nova Dilucidatio* von 1755 beschäftigt sich Kant mit anderen Aspekten der Philosophie Leibniz'. Kritisiert werden hier insbesondere das Projekt einer *Characteristica universalis* (und die damit verbundene Idee einer Ausweitung der mathematischen Sprache auf sämtliche Felder der Philosophie) sowie seine Lehre der → prästabilierten Harmonie. Individuen sind nach Leibniz die allerersten, ursprünglichen Substanzen; sie entwickeln sich aber nach dem Muster von ewigen, mathematischen Formen, welche zugleich einer unveränderlichen logischen Struktur entsprechen und – ontologisch betrachtet – die Ergänzung der Einheit Gottes sind. Es handelt sich um logische und mathematische Strukturen, die als Kombinationen von einzelnen Elementen betrachtet werden können. Leibniz entwickelte eine *ars combinatoria*, welche in allen möglichen Feldern des Wissens und zur Lösung der unterschiedlichsten (wissenschaftlichen, religiösen, juridischen, usw.) Debatten angewendet werden sollte. Durch die numerische Repräsentation sowohl von Individuen und Formen sollte die metaphysische Ursprünglichkeit der Individuen und die rein qualitative Bestimmung der Formen überwunden werden. Über diese Disziplin schreibt Kant: „Um bei dieser Gelegenheit offen zu sagen, was ich von dieser Kunst halte, die Leibniz als seine Entdeckung anpries, und von der dann alle Gelehrten beklagt haben, daß sie mit diesem großen Mann zugleich begraben sei, so gestehe ich, in diesem Ausspruch des großen Philosophen das Testament jenes Vaters bei Äsop zu sehen, der sterbend seinen Kindern eröffnet hatte, er habe einen Schatz irgendwo im Acker verborgen, jedoch, bevor er die Stelle angegeben hatte, plötzlich starb, wodurch er den Söhnen Gelegenheit gab, den Acker eifrig zu durchwühlen und umzugraben, bis sie zwar in ihrer Hoffnung getäuscht, doch zweifellos durch die Fruchtbarkeit des Ackers reicher geworden sind“ (1:389f.).

Leibniz' Lehre von der vorherbestimmten Harmonie wird in der *Nova Dilucidatio* ebenfalls scharf kritisiert (vgl. Watkins, *Kant and the Metaphysics*). Hier argumentiert Kant, dass die Zustände von Substanzen, die in keiner äußeren kausalen Verbindung stehen, sich nicht ändern können (vgl. 1:410). Da die Gründe einer Substanz gesetzt sind, sobald die Substanz existiert, können solche Gründe keine wechselnden Bestimmungen verständlich machen. Da die Leibniz'sche Monade in keiner äußeren kausalen Verbindung mit anderen Monaden steht, folgt nach Kant, dass ihre Zustände sich nicht ändern können, was der gewöhnlichen Erfahrung eindeutig widerspricht. Kant schließt daraus, dass endliche Substanzen, die sich verändern, mit einander in Wechselwirkung (*influxus physicus*) stehen müssen.

Viel positiver ist Kants Einstellung zu Leibniz' Theorie der Vorstellungskraft der Seelen. In *Negative Größen* schreibt er: „Es steckt etwas Großes und, wie mich dünkt, sehr Richtiges in dem Gedanken des Herrn von Leibniz: Die Seele befaßt das ganze Universum mit ihrer Vorstellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Theil dieser Vorstellungen klar ist. In der That müssen alle Arten von Begriffen nur auf der innern Thätig-

keit unsers Geistes, als auf ihrem Grunde, beruhen. Äußere Dinge können wohl die Bedingung enthalten, unter welcher sie sich auf eine oder andere Art hervorthun, aber nicht die Kraft sie wirklich hervorzubringen“ (2:199). Auch die sogenannte *Analysis Situs* (Geometrie der Lage) wird von Kant positiv angenommen: „Der berühmte Leibniz besaß viel wirkliche Einsichten, wodurch er die Wissenschaften bereicherte, aber noch viel größere Entwürfe zu solchen, deren Ausführung die Welt von ihm vergebens erwartet hat. […] Zum wenigsten hat es den Anschein, daß eine gewisse mathematische Disciplin, welche er zum voraus Analysin situs betitelte […] wohl niemals etwas mehr als ein Gedankending gewesen sei. Ich weiß nicht genau, in wie fern der Gegenstand, den ich mir hier zur Betrachtung vorsetze, demjenigen verwandt sei, den der gedachte große Mann im Sinne hatte; allein nach der Wortbedeutung zu urtheilen, suche ich hier philosophisch den ersten Grund der Möglichkeit desjenigen, wovon er die Größen mathematisch zu bestimmen vorhabens war“ (2:377). Kant verteidigt darüber hinaus das leibniz'sche Gesetz der Kontinuität, etwa indem er gegen Kästner schreibt: „*mutationes omnes sunt continuae* s. fluunt, h. e. non succedunt sibi status oppositi, nisi per seriem statuum diversorum intermediam“ („*Alle Veränderungen sind stetig* oder fließend, d. h. es folgen keine entgegengesetzten Zustände außer durch eine Zwischenreihe anderer Zustände.“) (2:399). Leibniz' Lehre von Raum und Zeit lehnt Kant jedoch ab. Er wendet sich in dieser Hinsicht gegen die Leibnizianer (→ Leibniz-Wolffsche Schule), welche die Zeit als ein „abstractum reale a successione statuum internorum“ („etwas von der Aufeinanderfolge der inneren Zustände abstrahiertes Reales“) (2:400) und den Raum als allgemeinen Ausdruck aller Verhältnisse der existierenden Gegenstände betrachteten. Nach dieser Auffassung sind die Dinge im Raum für diesen konstitutiv, was nach Kant zu einer falschen Theorie sowohl der äußeren Erscheinungen als auch der Geometrie führt (vgl. 2:404).

2 Die Philosophie von Leibniz in der kritischen Zeit

Manche Theorien von Leibniz bleiben für Kant auch während der sogenannten kritischen Periode sehr wichtig. Man denke in dieser Hinsicht an die vielen Bemerkungen über die Positionen der Philosophen der Schulphilosophie (→ Leibniz-Wolffsche Schule) oder an die kritischen Auseinandersetzung mit der Theorie der Monaden innerhalb der *KrV*. Leibniz zufolge sind Monaden die einfachen, nicht ausgedehnten und daher unteilbaren Substanzen, welche durch wahre Prädikate (Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten) bestimmt werden (→ Monade; → Monadologie, physische; → Metaphysicae cum geometria…).

In der *KrV* wirft Kant Leibniz grundsätzlich vor, er habe die Erscheinungen als Dinge an sich, d. h. als *intelligibilia* verstanden (vgl. KrV B 293–294; KrV A 264–280 / B 320–336). Nur unter dieser Voraussetzung gelte für sie der Satz der Identität des Ununterscheidbaren (das *principium identitatis indiscernibilium*, nach dem zwei qualitativ identische Individuen notwendigerweise auch numerisch identisch sind). Er gilt aber nicht für Erscheinungen in Raum und Zeit: Die numerische Verschiedenheit von zwei Wassertropfen kann zum Beispiel – unabhängig von ihrer quantitativen und qualitativen Bestimmung – schon durch Raum und Zeit als Bedingungen aller äußeren Erscheinungen angegeben werden (vgl. KrV A 260–268 / B 316–324). Leibniz' Lehre beruhe insofern auf einem grundlegenden Fehler: „Leibniz intellectuirte die Erscheinungen“ (KrV A 271 / B 327). Anstatt im Verstande und der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen zu suchen, hielt sich Leibniz nur an den Verstand. Auch der Grundsatz, wonach Realitäten (als bloße Bejahungen) einander niemals logisch widerstreiten, ist nach Kant ein wahrer Satz über das Verhältnis zwischen Begriffen, gilt jedoch nicht für empirisch gegebene Gegenstände (vgl. KrV A 272–273 / B 328–329).

In der *Logik* zählt Kant Leibniz neben → Locke zu den „größten und verdienstvollsten Reformatoren der Philosophie zu unsern Zeiten“ (9:32). Die dogmatische Methode von Leibniz wird jedoch als mangelhaft kritisiert. Sie solle durch die Methode der Kritik ersetzt werden: „Was die besondre, Leibnizen und Wolffen eigene, dogmatische Methode des Philosophirens betrifft, so war dieselbe sehr fehlerhaft. Auch liegt darin so viel Täuschendes, daß es wohl nöthig ist, das ganze Verfahren zu suspendiren und statt dessen ein anderes, die Methode des kritischen Philosophirens, in Gang zu bringen, die darin besteht, das

Verfahren der Vernunft selbst zu untersuchen, das gesammte menschliche Erkenntnißvermögen zu zergliedern und zu prüfen: wie weit die Grenzen desselben wohl gehen mögen“ (9:32).

Leibniz dürfte unter anderen auch ein Ziel von Kants Kritik in wichtigen Teilen der *Transzendentalen Dialektik* gewesen sein (→ Dialektik, transzendentale (der reinen Vernunft)). Zum Beispiel steht Leibniz (obwohl nur implizit) in den *Paralogismen* zur Diskussion. Denn Leibniz vertritt die These, dass die Seele eine einfache, ewige Substanz ist, die zugleich, sofern sie über ein funktionierendes Gedächtnis verfügt, die Identität der Person begründet – was dem Inhalt der ersten drei Paralogismen entspricht. Ferner argumentiert Leibniz für diese These nicht aufgrund bestimmter Erfahrungen, sondern allein aufgrund des Begriffs „Ich denke“, also a priori. Kant hielt derartige Erkenntnis a priori von nicht-empirischen Gegenständen aus prinzipiellen Gründen für unmöglich. (Allerdings hielt Kant an bestimmten Aspekten der Leibnizschen Auffassung in abgeschwächter Form fest, z. B. indem er zugestand, dass man die Seele auf diese Weise denken, wenn auch nicht erkennen kann; vgl. Ameriks, *Kant's Theory*). Auch in der → *Antinomie der reinen Vernunft* setzt sich Kant kritisch mit Leibniz'schen Positionen auseinander. Denn Leibniz, als ein Vertreter des transzendentalen Realismus, befürwortet einen unendlichen Raum und einfache Substanzen und leugnet die transzendentale Freiheit – Thesen, die entweder als Thesis oder Antithesis in der *Antinomie der reinen Vernunft* auftreten. Ferner kritisiert Kant im Abschnitt über das „*transscendental[e] Ideal*“ (KrV A 571ff. / B 599ff.) den → ontologischen Gottesbeweis in der von Leibniz entwickelten Form. Leibniz glaubt, die Möglichkeit der Existenz Gottes bewiesen zu haben, da in diesem Fall das analytische Merkmal der Möglichkeit (d. i. die Nichtwidersprüchlichkeit der Eigenschaften, die in dem Begriff Gottes enthalten sind) vorliege. Kant meint jedoch, dass das Urteil „Gott existiert“ ein synthetisches ist und Leibniz keinen Beweis der Möglichkeit dieses synthetischen Urteils liefern kann, da die Möglichkeit der realen Eigenschaften, die den Begriff ausmachen, nur in der Erfahrung und nicht unabhängig davon gegeben werden kann.

In der praktischen Philosophie wird Leibniz' Verständnis von Freiheit scharf kritisiert. Obwohl Leibniz vernünftigen Monaden Spontaneität und Freiheit zuschreibt, ist Kant in der *KpV* (vgl. 5:96) der Meinung, dass es sich dabei aufgrund des Leibnizschen Determinismus nur um einen „komparativen“ Begriff der Freiheit handeln kann, der anstelle einer befriedigenden Lösung des Problems der Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus nur eine Ausflucht darstellt. Denn ist es nach Leibniz unmöglich, dass irgendeine Handlung oder irgendein Ereignis hätte ausbleiben können, da der bestimmende Naturgrund dafür in der Monade selbst liegt. Dagegen behauptet Kant, dass nur eine transzendentale Freiheit (→ Freiheit, praktische/transzendentale), gemäß der Ereignisse völlig unabhängig von allem empirischen und von der Natur insgesamt geschehen, adäquat sein könnte, auch wenn man aus theoretischen Gründen keine Einsicht in die transzendentale Freiheit haben kann.

Weiterführende Literatur

Ameriks, Karl: Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason, Oxford: Oxford University Press ^{2}2000.

Eberhard, J. August / Eckart, J. Georg: Leibniz-Biographien, Hildesheim u. a.: Olms 2003.

Hildebrandt, Kurt: Kant und Leibniz. Kritizismus und Metaphysik, Meisenheim am Glan: Hain 1955.

Kaulbach, Friedrich: Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant, Köln: Kölner Universitäts-Verlag 1960.

Kurt, Appel: Kants Theodizeekritik. Eine Auseinandersetzung mit den Theodizeekonzeptionen von Leibniz und Kant, Frankfurt/M. u. a.: Lang 2003.

Strohmeyer, Ingeborg: Philosophische Gespräche. Leibniz und Kant über das Individuenproblem, Würzburg: Königshausen & Neumann 1994.

Watkins, Eric: Kant and the Metaphysics of Causality, Cambridge: Cambridge University Press 2005.

Lucia Procuranti / Red.
(Übersetzung: Giuseppe Motta)

Leibniz-Wolffsche Schule

Unter der Philosophie der „Leibniz-Wolffischen Schule“ (7:140 Anm.) bzw. der „Leibniz-Wolffische[n] Philosophie“ (KrV A 44 / B 61) versteht

Kant das „Lehrgebäude“ (KrV A 273 / B 329), das → Christian Wolff und seine Schüler auf der Grundlage der Philosophie → Gottfried Wilhelm Leibniz’ errichtet haben. Kants Bildung und philosophische Tätigkeit wurde von dieser Schule zutiefst geprägt. In mehreren vorkritischen Schriften behandelt Kant philosophische Fragen, die charakteristisch für die Leibniz-Wolffsche Schule sind. Während der kritischen Zeit neigt er dazu, diese Schule mit dem → Dogmatismus zu assoziieren, und benutzt sie als Folie, um den spezifischen Charakter seiner eigenen Philosophie herauszustellen. Bei anderen Gelegenheiten jedoch spielt Kant die Streitpunkte mit den Leibniz-Wolffianern herunter. Zudem unterscheidet er manchmal zwischen den Ansichten von Leibniz und denen seiner Anhänger und legt nahe, dass seine eigene Philosophie von derjenigen Leibniz’ nicht weit entfernt ist. Weitere wichtige Stellen: 4:270; 7:140f.; 8:187; 9:32; 11:186; 20:262; 20:277; 20:281ff.

Verwandte Stichworte

Dogmatismus; Harmonie, prästabilierte; Influxus physicus; Leibniz, Gottfried Wilhelm; Monade; Wolff, Christian

Philosophische Funktion

1 Das Verschwimmen der Grenzen zwischen den Philosophien von Leibniz, Wolff und Wolffs Schülern

Obwohl Wolffs Philosophie in mehreren Schlüsselfragen von derjenigen Leibniz’ abweicht – z. B. bezüglich der jeweiligen Rollen, die sie der → prästabilierten Harmonie zuweisen (vgl. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie*, S. 150ff.) und bezüglich der jeweiligen Auffassungen der → Monaden (vgl. Watkins, *Simples*) –, übersahen viele von Wolffs Zeitgenossen diese Unterschiede oder spielten sie aus polemischen Gründen herunter. Der Ausdruck „philosophia leibnitio-wolffiana“ wurde zuerst während Wolffs Auseinandersetzungen mit den Pietisten (v. a. August Hermann Francke, Daniel Strähler, Joachim Lange) gebraucht. Lange äußert in dieser Hinsicht gegen Wolff und Leibniz den Vorwurf, sie hätten mit Hilfe der Theorie der prästabilierten Harmonie dem strengen Mechanismus des Körpers einen genau so strengen Mechanismus zur Erklärung der Bewegungen der Seele entgegengesetzt – was für die damaligen Pietisten nichts Anderes als eine neue Darstellung der Thesen von Spinoza bedeutete. Obgleich Wolff die Idee einer „philosophia leibnitio-wolffiana“, die die philosophischen Unterschiede zwischen ihm und Leibniz überging, vehement zurückwies, gewann diese Idee an Popularität, und ebenso die Idee, dass Leibniz, Wolff und dessen Schüler (wie → Alexander Gottlieb Baumgarten und → Georg Friedrich Meier) Teil einer gemeinsamen philosophischen Tradition und einem Kern geteilter philosophischer Doktrinen verpflichtet seien. Vor der Veröffentlichung der *KrV* wurden u. a. die folgenden Thesen gemeinhin mit der Leibniz-Wolffschen Schule in Verbindung gebracht: (1) In manchen oder allen Fällen, in denen Objekte (wie etwa Geist und Körper) miteinander zu interagieren scheinen, ist der kausale Einfluss ideal und nicht real (prästabilierte Harmonie); (2) die letzten Bestandteile der Welt sind nicht-raum-zeitliche, einfache Substanzen: → Monaden (Monadologie); (3) Raum und Zeit sind Ordnungen der Koexistenz und Abfolge unter Monaden; (4) für jede Substanz, die existiert, gibt es einen Grund, warum sie existiert und warum sie die Eigenschaft besitzt, die sie besitzt (Satz vom zureichenden Grunde); (5) zwei Substanzen, die dieselben intrinsischen Eigenschaften besitzen, sind miteinander identisch (Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren); und (6) Gott aktualisiert nur eine von vielen möglichen Welten und die tatsächliche Welt ist die beste aller möglichen Welten (Optimismus).

2 Die Rolle der Leibniz-Wolffschen Schule in Kants Entwicklung

Die Leibniz-Wolffsche Schule übte großen Einfluss auf Kants frühe Entwicklung aus: Zum einen standen einige seiner philosophischen Lehrer in Königsberg der Leibniz-Wolffschen Schule nahe (u. a. → Martin Knutzen), zum anderen musste Kant viele seiner Vorlesungen nach offiziell zugelassenen Kompendien halten, die von Schülern Wolffs (v. a. Alexander Gottlieb Baumgarten, Georg Friedrich Meier) verfasst waren. In vielen seiner vorkritischen Werke setzt sich Kant mit den philosophischen Problemen auseinander, die charakteristisch für die Leibniz-Wolffsche Schule sind. So betrachtet Kant etwa in *Wahre Schätzung*, seinem ersten veröffentlichten Werk, das

Wesen des kausalen Einflusses sowie von Raum und Zeit. Er greift diese Themen erneut in *Nova dilucidatio* auf, wo er auch die Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde und des Prinzips der Identität des Ununterscheidbaren diskutiert. Diskussionen der Monadenlehre und der Doktrin des Optimismus finden sich in *Monadologia physica* respektive *Optimismus*.

Trotz der intensiven Beschäftigung des frühen Kants mit philosophischen Themen, die zentral für die Leibniz-Wolffsche Schule sind, wäre es irreführend, ihn als einen blinden Anhänger derselben zu beschreiben. Zum einen war sein frühes Denken auch stark durch → Crusius beeinflusst, der teils an denselben Problemen arbeitete wie Wolff und dessen Anhänger und oft Positionen vertrat, die diesen diametral entgegenstanden (vgl. Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, S. 81ff.). Zum anderen gab sich der frühe Kant selten damit zufrieden, die orthodoxen Leibniz-Wolffschen Positionen zu einem gegebenen philosophischen Thema zu akzeptieren. Zum Beispiel argumentiert Kant in *Wahre Schätzung*, *Nova dilucidatio* und *De mundi* für eine Version der Theorie des → *influxus physicus*, derzufolge kausale Interaktionen real und nicht ideal sind. Kant gelangt so zu neuartigen Auffassungen über das Wesen von Raum, Zeit und Monaden – Auffassungen, die in wesentlichen Aspekten von denen abweichen, die Leibniz, Wolff und Wolffs Anhänger verteidigten. Überdies bestreitet Kant in *Nova dilucidatio* ausdrücklich die universelle Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde und des Prinzips der Identität des Ununterscheidbaren.

Eine verbreitete Auffassung von Kants Entwicklung besagt, dass die philosophischen Interessen und Ansichten des frühen Kants denen der Leibniz-Wolffschen Schule zuerst sehr nahe gewesen seien, Kant sich jedoch unter dem Einfluss Newtons stetig von ihr entfernt habe, bis er schließlich in den späten 1760er- oder frühen 1770er-Jahren ganz mit ihr gebrochen hat. Anja Jauernig, die dies die „rejection view" nennt, erwähnt Michael Friedman und Martin Schönfeld als zwei ihrer Verfechter (Jauernig, *Kant's Critique of the Leibnizian Philosophy*, S. 44). Gegen diese Auffassung kann man jedoch (wie bereits oben angedeutet) einwenden, dass sie überschätzt, in welchem Maße der frühe Kant zu irgendeinem Zeitpunkt ein bloßer Anhänger der Leibniz-Wolffschen Schule war. Jauernig selbst erhebt einen anderen Einwand: Die „rejection view" überschätze Newtons Einfluss auf die Philosophie des vorkritischen Kant (im Gegensatz zu Kants Sichtweisen über die Gesetze in der empirischen Welt), und ignoriere, in welchem Maße Kant über seinen ganzen Werdegang hinweg zutiefst an den internen Problemen der Leibniz-Wolffschen Philosophie interessiert war, sowie auch das Ausmaß, in dem Kants spätere Lösungen dieser Probleme Leibniz' eigenen ähnlich sind (vgl. Jauernig, *Kant's Critique of the Leibnizian Philosophy*, S. 42). Jauernigs Ansicht ist jedoch umstritten. Bisher gibt es keinen Konsens bezüglich der Frage, ob (und wann) der frühe Kant mit der Leibniz-Wolffschen Schule ‚gebrochen' hat.

3 Kants Haltung gegenüber der Leibniz-Wolffschen Schule in der kritischen Zeit

Mehrere der Schriften aus Kants kritischer Zeit beinhalten Bemerkungen über die Leibniz-Wolffsche Schule. In den meisten Kontexten, in denen diese Bemerkungen gemacht werden, benutzt Kant die Leibniz-Wolffsche Philosophie als Folie, um die Besonderheiten seiner eigenen Philosophie herauszustellen. An solchen Stellen ist er oft höchst kritisch gegenüber der Leibniz-Wolffschen Philosophie und assoziiert sie mit dem Dogmatismus. Ein gutes Beispiel hierfür findet sich in der *Jäsche-Logik*: „Was die besondre, *Leibnizen* und *Wolffen* eigene, dogmatische Methode des Philosophirens betrifft, so war dieselbe sehr fehlerhaft. Auch liegt darin so viel Täuschendes, daß es wohl nöthig ist, das ganze Verfahren zu suspendiren und statt dessen ein anderes, die *Methode des kritischen Philosophirens*, in Gang zu bringen, die darin besteht, das Verfahren der Vernunft selbst zu untersuchen, das gesammte menschliche Erkenntnißvermögen zu zergliedern und zu prüfen: wie weit die *Grenzen* desselben wohl gehen mögen" (9:32; vgl. 20:262). In solchen Passagen kritisiert Kant, dass Leibniz, Wolff und Wolffs Anhänger insofern dogmatisch seien, als sie theoretisches Wissen a priori von übersinnlichen Gegenständen (wie Gott und die Seele) behaupteten, ohne unsere kognitiven Vermögen zu untersuchen, um zu zeigen, wie solches Wissen möglich ist. Würden sie diese Untersuchung durchführen, glaubt Kant, würden sie feststellen, dass ihr Anspruch, über

theoretisches Wissen a priori über übersinnliche Gegenstände zu verfügen, unberechtigt ist.

Über den Vorwurf einer fehlerhaften, dogmatischen Methode hinaus unterstellt Kant der Leibniz-Wolffschen Philosophie auch eine falsche Auffassung über das Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Verstand. In der *Transzendentalen Ästhetik* etwa schreibt er: „Die Leibniz-Wolffische Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrechten Gesichtspunkt angewiesen, indem sie den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellectuellen bloß als logisch betrachtete, da er offenbar transscendental ist und nicht bloß die Form der Deutlichkeit der Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft, so daß wir durch die erstere die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst nicht bloß undeutlich, sondern gar nicht erkennen, und, so bald wir unsre subjective Beschaffenheit wegnehmen, das vorgestellte Object mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, überall nirgend anzutreffen ist, noch angetroffen werden kann, indem eben diese subjective Beschaffenheit die Form desselben als Erscheinung bestimmt“ (KrV A 44 / B 61; vgl. 7:140–141). Kant zufolge verstehen Leibniz und seine Anhänger den Unterschied zwischen sinnlichen und intellektuellen Vorstellungen – Anschauungen und Begriffen – als einen bloß logischen Unterschied. Sie seien der Ansicht, dass beide Typen von Vorstellungen uns Erkenntnis von Dingen an sich lieferten und sich nur hinsichtlich ihres Grades an Klarheit unterschieden. Im Gegensatz hierzu sieht Kant einen transzendentalen Unterschied zwischen sinnlichen und intellektuellen Vorstellungen derart, dass die ersteren mit autonomen Formen a priori (Raum und Zeit) ausgestattet sind und weder alleine noch in Verbindung mit Begriffen Erkenntnisse von Dingen an sich hervorbringen können.

Im Amphibolie-Kapitel der *KrV* sowie auch in den *Fortschritten* kritisiert Kant eine Vielzahl anderer Lehren, die er als charakteristisch für die Leibniz-Wolffsche Schule betrachtet. Zu diesen Lehren gehören: (1) die Klassifizierung aller Urteile als analytisch, (2) die prästabilierte Harmonie, (3) die Monadologie, (4) das Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren, (5) der Satz vom zureichenden Grunde und (6) die These, dass positive Bestimmungen einander nicht widerstreiten (vgl. Jauernig, *Kant's Critique of the Leibnizian Philosophy*, S. 45–48). In seiner Diskussion dieser Lehren legt Kant nahe, dass sie sich zumindest teilweise aus der fehlerhaften Auffassung ergeben, die die Leibniz-Wolffsche Schule vom Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Verstand sowie, damit eng zusammenhängend, von Raum und Zeit als Ordnungen der Koexistenz und Abfolge hat (vgl. dazu Ameriks, *The Critique of Metaphysics*, S. 255ff.).

Es ist jedoch bemerkenswert, dass nicht alle Äußerungen Kants über die Leibniz-Wolffsche Philosophie in der kritischen Zeit negativ sind. An manchen Stellen legt Kant die Auffassung nahe, dass seine eigene Philosophie nicht weit entfernt von der Leibniz-Wolffschen liegt und dass er eigentlich dasselbe Ziel verfolgt, obgleich in einer anderen Art und Weise. Eine Bemerkung dieser Art findet sich in einem Brief an Kästner: „daß meine bisher auf Critik gerichtete Bemühungen keinesweges, wie es scheinen konnte, darauf angelegt sind, der Leibnitz-Wolfischen Philosophie entgegen zu arbeiten (denn die finde ich schon seit geraumer Zeit vernachlässigt) sondern nur durch einen Umweg, den wie mich dünkt, obige große Männer für überflüssig hielten, in dasselbe Geleise eines schulgerechten Verfahrens, und vermittelst desselben, aber nur durch die Verbindung der theoretischen Philosophie mit der Praktischen, zu eben demselben Ziele zu führen – eine Absicht, die sich klärer an den Tag legen wird, wenn ich so lange lebe, um wie ich Vorhabens bin, die Metaphysik in einem zusammenhängenden Systeme aufzustellen“ (11:186).

Außerdem unterscheidet Kant gelegentlich zwischen den Ansichten von Leibniz und denen seiner Anhänger und betont die Nähe seiner eigenen Auffassung zu derjenigen Leibniz'. Ein Beispiel hierfür findet sich in *MAN*, wo Kant über Leibniz' „übelverstandene[]“ Monadologie spricht und seine Sympathie für Leibniz' wahres Verständnis des Verhältnisses von Raum, Materie und Monaden ausdrückt (im Gegensatz zur Auffassung der Anhänger von Leibniz) (4:507–508). Ein anderes Beispiel findet sich gegen Ende der *Entdeckung*, wo Kant argumentiert, dass Leibniz' Satz vom zureichenden Grunde, seine Monadenlehre und seine Lehre der prästabilierten Harmonie sowohl von seinen Gegnern als auch von seinen (vermeintlichen) Anhängern missverstanden wurden. Kant fährt fort, dass die *KrV* das Material

für eine angemessene Interpretation und Verteidigung dieser Lehren bereitstellt. Er schreibt: „So möchte denn wohl die Kritik der reinen Vernunft die eigentliche Apologie für Leibniz selbst wider seine ihn mit nicht ehrenden Lobsprüchen erhebende Anhänger sein“ (8:250). Aufgrund des polemischen Charakters dieses Werks ist jedoch nicht klar, wie ernst Kant diese Bemerkung gemeint hat.

Zwischen 1790 und 1794 verteidigte sich Kant gegen die Kritik des Hallenser Professors → Johann August Eberhard. Als erklärter Leibnizianer bezweifelte Eberhard sowohl die Neuheit als auch die Legitimität der Unterscheidung zwischen synthetischen und analytischen Urteilen. Diese Unterscheidung findet sich laut Eberhard in präziserer Form schon bei Leibniz und Wolff. Gegen Kant wiederholt Eberhard außerdem die These der Ableitung des Satzes vom zureichenden Grund aus dem allgemeinen Satz vom Widerspruch. Kant wirft Eberhard vor, er habe nicht nur seine Philosophie, sondern auch die von Leibniz nicht verstanden (vgl. La Rocca, *Introduzione*, S. 38–42). Kant bleibt jedoch in der ganzen *Entdeckung* sehr vorsichtig. Er verteidigt seine Theorie; er versucht aber, möglichst wenig gegen die Leibnizianer zu polemisieren. Er zeigt, ganz im Gegenteil, dass die wichtigsten Punkte der Leibnizschen Philosophie (der Satz vom zureichenden Grund, die Monaden, die prästabilierte Harmonie usw.) nichts anderes sind als Antizipationen seiner eigenen kritischen Philosophie.

Weiterführende Literatur

Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge: Harvard University Press 1992.

Schönfeld, Martin: The Philosophy of the Young Kant, Oxford: Oxford University Press 2000.

Watkins Eric: „From Pre-established Harmony to Physical Influx: Leibniz's Reception in Early 18th Century Germany“, in: Perspectives on Science 6, 1998, 136–203.

James Messina / Lucia Procuranti / Eric Watkins
(Übersetzung: Giuseppe Motta)

Leichtgläubigkeit

Kant identifiziert Leichtgläubigkeit mit „Credulität“ (2:250) und stellt sie dem Unglauben gegenüber (vgl. 7:400). Leichtgläubigkeit ist für Kant ein „Mangel an […] Urtheilskraft“ (*Refl.* 1486, 15:714) und eine der „Ausschweifungen“ in Religionsdingen (2:250). Der Leichtgläubige ist jemand, der „auf anderer Zeugnis ohne Untersuchung trauet“ (7:400). Weitere wichtige Stellen: 2:353; 5:472; *Refl.* 1178, 15:520.

Verwandte Stichworte

Glaube; Unglaube; Zweifel; Vorurteil

Philosophische Funktion

Kant hebt die Leichtgläubigkeit vom berechtigten praktischen → Glauben ab. Leichtgläubigkeit beinhaltet, wie der Glaube, ein Fürwahrhalten ohne eine objektiv hinreichende Rechtfertigung. Jedoch ist im Falle der Leichtgläubigkeit, anders als beim Glauben, eine solche Rechtfertigung sowohl möglich als auch erstrebenswert. Leichtgläubigkeit stellt ein grundloses Urteil über die Gegenstände dar, für die ein Wissen oder zumindest ein Meinen möglich ist (vgl. 5:472). Kant unterscheidet die Leichtgläubigkeit vom → Aberglauben, der → Schwärmerei und dem Unglauben (vgl. 2:250; 7:400).

Kant vermutet, „Leichtgläubigkeit komt oft von sanftem und Gefälligem Gemüth her“ (*Refl.* 1178, 15:520) und er behauptet: „*Leichtgläubig* ist mehrentheils der unwissende Theil einer jeden Nation, ob er gleich kein merkliches feineres Gefühl hat. […] Der Leichtgläubige, wenn er von abenteuerlichem Geschmack ist, wird *abergläubisch*“ (2:250). Sowohl das sanguinische → Temperament (vgl. *Refl.* 1154, 15:511) als auch der Witz (vgl. *Refl.* 497, 15:202) sind durch Leichtgläubigkeit gekennzeichnet.

Leichtgläubigkeit stellt den bittersten Vorwurf dar, den man einem Philosophen machen kann (vgl. 2:353), jedoch sollte man die Leichtgläubigkeit nicht dadurch zu überwinden suchen, dass man einfach bei neuen und andersartigen dogmatischen Überzeugungen Zuflucht sucht (vgl. KrV A 754f. / B 782f.).

Patrick Frierson
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Leichtsinn

Als ‚Leichtsinn‘ bezeichnet Kant die Sinnesart eines Menschen, der „alles, was er sich vornimmt, für leicht hält“ (7:148; vgl. 15:594; 15:679). Weitere wichtige Stellen: KrV A XI; KrV A 554 / B 582; KrV

A 654 / B 682; KrV A 710 / B 739; 1:351; 2:39; 2:219; 2:247; 2:251; 6:238; 6:305; 6:430; 7:256; 7:263; 7:287; 7:291; 7:313; 9:945.

Verwandte Stichworte
Sinnesart; Temperament; Witz

Philosophische Funktion
In einer eher unterminologischen Bedeutung findet sich der Begriff vielfach in den Schriften Kants. So ist z. B. die Rede von einer leichtsinnigen Achtlosigkeit in Anbetracht der traurigen Gegenstände des Lebens (vgl. 2:39), dem „Unbestand" des Leichtsinnigen (2:219), dem leichtsinnigen Spiel mit Einbildungen und Worten (vgl. KrV A 710 / B 739) oder dem Leichtsinn der Jugend (vgl. 7:263). Eine terminologische Bedeutung erlangt der Begriff besonders in Kants Temperamentenlehre in der *Anthropologie*. Hier ist der Leichtsinn eine Eigenschaft, mit der Kant – im Kontext der → Temperamente des Gefühls – den Sanguiniker charakterisiert. Seine Eigenart sei es, dass ihn die Empfindung schnell und stark affiziert, aber nicht tief in ihn eindringt und folglich auch nicht dauerhaft ist. Mit seinem Leichtsinn sei eine Disposition zur Lustigkeit verbunden. Im Unterschied zum Leichtsinnigen finde der Tiefsinnige zunächst einmal in allem Schwierigkeit bzw. ernsthafte Wichtigkeit und brüte über einer Empfindung; dadurch wurzele sie sich tief ein und nehme dem Frohsinn seine leichte Veränderlichkeit (vgl. 7:287; 15:509f.; 15:594; 15:763). Im Rahmen von Kants Überlegungen zum → Nationalcharakter ist der Leichtsinn eine Eigenschaft, die der französischen Nation zugeschrieben wird (vgl. 2:247; 2:251; 7:313; 15:772; 15:880).

Der Leichtsinn wird auch mit dem Witz und „[d]em logischen Prinzip der Gattungen" assoziiert, im Gegensatz zu dem Prinzip „der *Arten*" und „der Scharfsinnigkeit, oder des Unterscheidungsvermögens" (KrV A 654 / B 682; → Gattung, logische/transzendentale).

Andreas Trampota

Leidenschaft

Leidenschaft (*passio animi*) ist eine „zum Begehrungsvermögen gehörige Gemüthsstimmung" (7:252). Sie ist eine Neigung, die zur Gewohnheit geworden ist, und zwar solcherart, dass sie die Vernunft daran hindert, zu wählen und die bestimmte Leidenschaft „mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen" (7:265, vgl. 15:854). Die Leidenschaft ist beharrlich und hat sich tief im Inneren des Menschen eingewurzelt (vgl. 7:265). Sie setzt zwar Vernunft voraus, dennoch ist der leidenschaftliche Mensch unfrei und moralischen Grundsätzen nicht zugänglich (vgl. 7:266). Weitere wichtige Stellen: 2:215; 2:261ff.; 4:394; 5:272ff.; 5:298; 6:28f.; 6:93; 6:407f.; 6:426; 6:459; 7:150ff.; 7:179f.; 7:251ff.; 7:255; 7:267f.; 7:270ff.; 7:289; 7:408ff.; 9:486f.; *Refl.* 1017, 15:453; *Refl.* 1025, 15:459; *Refl.* 1028, 15:461; *Refl.* 1070, 15:474; *Refl.* 1086, 15:481f.; *Refl.* 1176, 15:519; *Refl.* 1514, 15:843ff.; *Refl.* 1515, 15:845ff.; *Refl.* 6610, 19:107; 20:149; 20:189; 23:378.

Verwandte Stichworte
Affekt; Neigung; Begehrungsvermögen; Sucht

Philosophische Funktion
1 Leidenschaft im Unterschied zum Affekt
Wie der Affekt ist die Leidenschaft eine „*Krankheit des Gemüths*", insofern sie „die Herrschaft der Vernunft ausschließt" (7:251, vgl. 23:378). Während aber die Affekte „sich bloß auf das Gefühl" beziehen, gehören die Leidenschaften „dem Begehrungsvermögen an" (5:272 Anm.). Die Affekte wachsen schnell an und machen jede Reflexion vorübergehend unmöglich, die Leidenschaften aber nehmen Zeit und „sind Neigungen, welche alle Bestimmbarkeit der Willkür durch Grundsätze erschweren oder unmöglich machen. Jene sind stürmisch und unvorsätzlich, diese anhaltend und überlegt" (5:272). Kant vergleicht sie mit einem „Strom, der sich in seinem Bette immer tiefer eingräbt" (7:252). So ist der Zorn ein Affekt, der Hass oder die Rachgier aber Leidenschaft (vgl. 5:272). Die zeitliche Dimension ist für Kant auch Kriterium der Analogisierung von Affekt und Leidenschaft mit körperlichen Krankheiten. So vergleicht er den Affekt mit einem „Schlagfluß" (7:252), die Leidenschaft aber mit der „Schwindsucht oder Abzehrung" (7:252), einer „Krankheit aus verschlucktem Gift oder Verkrüppelung" (7:252), gegen die es höchstens „palliativ-heilende Mittel" (7:252) gibt. Der Affekt ist einem „*Rausch*" ähnlich, die Leidenschaft dem „*Wahnsinn* […], der über einer Vorstellung brütet, die sich immer tiefer einnistelt" (7:253).

Der leidenschaftliche Mensch hat zwar Maximen und setzt Vernunft als Mittel ein, um sein ihm von der Neigung vorgeschriebenes Ziel, das er sich zur Maxime gemacht hat, zu erreichen, dennoch ist er unfrei, da er von der Leidenschaft beherrscht wird und die Vernunft nicht mehr nach Grundsätzen handeln kann (vgl. *Refl.* 1515, 15:854; vgl. auch 7:410; 7:265). Vielmehr treiben „[d]ie Leidenschaften […] oft ihr Spiel mit der Vernunft, so daß sie zu lauter falschen Voraussetzungen und Trugschlüssen verleiten und sie mit unaufhorlichen Blendwerken hintergehen" (*Refl.* 1028, 15:461). Weil die Leidenschaft an Vernunft gebunden ist, kann man sie Tieren nicht zusprechen (vgl. 7:268; 7:269; 7:410). Da die Vernunft aber Freiheit will, befindet sich der Leidenschaftliche in der paradoxen Situation, „unter seinen Ketten" (7:267) zu seufzen, sie aber nicht los zu werden. Insofern will der Leidenschaftliche auch nicht von seiner Krankheit geheilt werden. Kant nennt die Leidenschaft, an die Komposita „Ehrsucht", „Rachsucht" und „Herrschsucht" erinnernd, eine „*Sucht*" (7:266), da sie nie völlig befriedigt werden kann. Generell richten sich Leidenschaften nur auf Menschen, nicht aber auf Dinge (vgl. 7:268).

2 Die Einteilung der Leidenschaften

Kant unterscheidet die angeborenen oder „*natürlichen*" von den erworbenen oder „aus der *Cultur* der Menschen" (7:267) hervorgehenden Leidenschaften. Zu den ersteren gehören die „Freiheits- und Geschlechtsneigung" (7:267f.) sowie „Rachbegierde" (7:720f.), zu den zweiten die →Ehrsucht, →Habsucht und →Herrschsucht. Während die Freiheits- und Geschlechtsneigung „mit Affekt verbunden" (7:268) sind und daher „*erhitzte*" (7:268) Leidenschaften genannt werden, sind Ehrsucht, Habsucht und Herrschsucht „mit der Beharrlichkeit einer auf gewisse Zwecke angelegten Maxime verbunden" (7:268), sie heißen entsprechend „*kalte* Leidenschaften" (7:268). Zudem findet sich eine Einteilung in formale und materiale Neigungen, die Leidenschaften werden können. Formale Neigungen sind Neigungen des Wahns, „den Besitz der Mittel für hinreichend zu Entbehrung des Zwecks zu halten" (*Refl.* 1087, 15:482). Weil die Phantasie hier tätig ist und „die Stelle der Wirklichkeit der Sachen vertritt" sind diese Neigungen „heftigste Leidenschaften" (15:482). U. a. zählt Kant die Spielsucht dazu. Die materialen Neigungen gehen auf das Angenehme und lassen sich in „Neigungen des Wohllebens", wozu die Liebe zum Leben und die Liebe zum Geschlecht gehört, die Neigung „der Beschäftigung in der Musse" und „der Gemächlichkeit" (15:482) einteilen.

3 Leidenschaft, Moralität und Glückseligkeit

Leidenschaften sind sowohl der →Moralität als auch der →Glückseligkeit abträglich: letzterer, insofern die Leidenschaft eine Neigung wenn nicht absolut setzt, so doch präferiert, ohne dass dabei bedacht würde, ob die Neigung „mit der Summe *aller* Neigungen zusammen bestehen" kann (7:266; vgl. 19:107). Die Prüfung der Vereinbarkeit einer Neigung mit anderen Neigungen, die wir haben, ist eine Sache der Vernunft, denn sie bestimmt den Teil aus dem Ganzen, wogegen die Leidenschaft den umgekehrten Weg nimmt und das Ganze aus dem Teil bestimmt (vgl. *Refl.* 442, 15:182). Bezogen auf die Moralität bezeichnet Kant die Leidenschaften als unheilbare „Krebsschäden für die reine praktische Vernunft" (7:266), da der Leidenschaftliche, der die Herrschaft über sich selbst aufgegeben hat, in seinem Zustand verharren will und die praktische Vernunft nicht mehr willensbestimmend sein kann. Für Kant ist die Leidenschaft „ohne Ausnahme *böse*" (7:267) und auch dann abzulehnen, wenn sie auf etwas Tugendhaftes wie die Wohltätigkeit gerichtet ist (vgl. 7:267), denn es gehört wesentlich zur →Tugend, dass der Mensch die Herrschaft über sich selbst hat, was →Apathie verlangt: Es ist für Kant essentiell, dass der Mensch sich von Leidenschaften frei macht. „Wenn man einen guten Charakter bilden will: so muß man erst die Leidenschaften wegräumen. Der Mensch muß sich in Betreff seiner Neigungen so gewöhnen, daß sie nicht zu Leidenschaften werden, sondern er muß lernen, etwas zu entbehren, wenn es ihm abgeschlagen wird" (9:486f.; vgl. auch 4:394).

Die Mäßigung der Leidenschaften kann z. B. durch die Kultur des Geschmacks erfolgen. Kant weist allerdings die antike Tradition kritisierend darauf hin, dass die Mäßigung der Leidenschaften für die Moralität nicht zureichend ist. Sie muss vielmehr den guten Willen als Basis haben, da die gemäßigte Leidenschaft ohne Grundsätze des guten Willens böse sein kann: „das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährli-

cher, sondern auch unmittelbar in unsern Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden" (4:394). Kant kritisiert die Auffassung, dass ohne Leidenschaft nichts Großes in der Welt bewirkt werde und dass sie zu diesem Zweck die „Vorsehung selbst […] weislich gleich als Springfedern in die menschliche Natur gepflanzt" habe (7:267).

4 Leidenschaft und Geschlechterdifferenz

Zwar gibt es nach Kant keine Leidenschaft, die sich Dingen zuwendet – die „Geschlechtsneigung" (6:426) ist für ihn aber eine solche, insofern sie Menschen wie Gegenstände behandelt, da sie „Lust aus dem *Genusse* einer anderen Person" (6:426) ist. Sie wird aber nur zu einer wirklichen Leidenschaft, wenn sie mit Maximen und nicht bloßem Instinkt verbunden werden kann (vgl. 7:410). Zudem muss sie von Wohlwollen begleitet sein, sonst ist diese Neigung „ein blos thierischer Appetit, als Leidenschaft aber der Appetit eines Anthropophagen" (*Refl.* 1516, 15:860). Während die Leidenschaft der Männer für Frauen in ihrer Schönheit offensichtlich ist, zeigen diese ihre Leidenschaft nicht, sie sind „zurükhaltend und verstellt" (*Refl.* 1263, 15:557). Ihre Sittsamkeit (*pudicitia*) ist „ein Selbstzwang, der die Leidenschaft versteckt" (7:152). Sie ist „als Illusion sehr heilsam, um zwischen einem und dem anderen Geschlecht den Abstand zu bewirken, der nöthig ist, um nicht das eine zum bloßen Werkzeuge des Genusses des anderen abzuwürdigen" (7:152). Einer *Refl.* zufolge ist es ein Zeichen von Gleichheit, wenn die Frauen zurückhaltend sind, denn die eigentliche Macht der Männer wird durch ihre Abhängigkeit vom Reiz der Frau, so sie sich ihres Wertes in der Zurückhaltung bewusst ist, kompensiert (vgl. 20:187; auch *Refl.* 1297, 15:571f.).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Hamburg: Meiner 1999.

Frierson, Patrick: Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 59–67.

Newmark, Catherine: Passion – Affekt – Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant, Hamburg: Meiner 2008, 204ff.

Sorensen, K. D.: „Kant's Taxonomy of the Emotions", in: Kantian Review 6, 2002, 109–128.

Beate Marschall-Bradl / Red.

Leihen

Leihen ist das unentgeltliche Überlassen eines Gegenstandes an eine andere Person zum Zweck der Nutzung desselben. Die Vereinbarung der Überlassung stellt einen Leihvertrag dar. Wichtige Stelle: 6:298ff.

Verwandte Stichworte

Vertrag; Vertrauen

Philosophische Funktion

Für Kant ist Leihen eine Übereinkunft zwischen dem Eigentümer einer → Sache und einer weiteren Person über den „unvergoltenen Gebrauch" (6:298) dieser Sache. Diese Überlassung ist terminiert, d. h. ich als Verleiher oder Lehnsgeber erwarte von dem jeweiligen Anleiher oder Lehnsnehmer, „daß dieser mir *eben dieselbe* Sache wiederum in meine Gewalt bringe" (6:298). Da die Sicherstellung der geliehenen Sache einer weiteren vertraglichen Übereinkunft bedarf, repräsentiert der Leihvertrag den Typus eines ungewissen → Vertrages. Es bedarf gerichtlicher Klärung, wer den Schaden an einer Leihgabe zu tragen hat. Kant zufolge fällt im → Naturzustand der Schaden auf den „*Beliehenen*"; im → bürgerlichen Zustand, der einen Gerichtsentscheid in der Sache möglich macht, hingegen stets auf den „*Anleiher*" zurück (6:300). Auch wenn Kant in anders gearteten Zusammenhängen von Leihen spricht, geschieht dies im Sinne der obigen Definition. So stellen z. B. Werke der Barmherzigkeit eine Leihgabe unserer Tatkraft an die Güte Gottes dar, wodurch „Gott selbst dafür als unser Schuldner angesehen" (28:1085f.) wird.

Veit Justus Rollmann

Leitfaden (der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe)

Zu Beginn des ersten Buchs der transzendentalen Analytik stellt Kant unter dem Titel *Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe*

(KrV A 66 / B 91) ein heuristisches Verfahren zur Auffindung der Kategorien vor (vgl. Wolff, *Vollständigkeit*, S. 178). In der zweiten Auflage der *KrV* führt er zur Bezeichnung dieses Verfahrens den Terminus „*metaphysische Deduction*“ ein (KrV B 159). In Abgrenzung zu Aristoteles, welcher die Kategorien bloß „rhapsodistisch“ und „auf gut Glück“ zusammen getragen habe (KrV A 81 / B 106; vgl. 4:323), betont Kant den systematischen Charakter seiner Herleitung der Kategorientafel. Die reinen Verstandesbegriffe müssen Kant zufolge „nach einem Princip“ (KrV A 67 / B 92) aufgesucht werden, „nach welchem der Verstand völlig ausgemessen und alle Functionen desselben (…) vollzählig und mit Präcision bestimmt werden“ können (4:323). Bei diesem Prinzip handelt es sich um die Idee des ‚Verstandes überhaupt‘, welcher „als ein *Vermögen zu urtheilen* vorgestellt werden kann“ (KrV A 69 / B 94). Da das Urteilsvermögen in transzendentaler Hinsicht mit dem „Vermögen zu denken“ (KrV A 81 / B 106) gleichzusetzen ist und – dies ist die Kernthese des Leitfadenkapitels – die Einheitshandlungen beim Urteilen mit den kategorialen Synthesisleistungen funktional identisch sind, kann die Urteilstafel (vgl. KrV A 70 / B 95), metaphorisch gesprochen, als Anknüpfungspunkt für den Leitfaden zur Entdeckung und systematischen Einteilung aller reinen Verstandesbegriffe dienen. Weitere wichtige Stellen: KrV A 66–83 / B 91–116; 4:322–325.

Verwandte Stichworte

Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, metaphysische; Kategorie; Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes im („Urteilstafel“); Vollständigkeit

Philosophische Funktion

1 Die Parallelisierung von Urteils- und Kategorienlehre

In § 39 der *Prolegomena* stellt Kant die formale Logik bzw. – im engeren Sinne – die zeitgenössische Urteilslehre in Kontrast zur Kategorienlehre. Während im Fall der ersten „schon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker“ (4:323) vorliege, sei die zweite kaum über Aristoteles’ „alte[] Rhapsodie, die ohne alles Princip fortging“ (4:324) hinausgekommen. Im Leitfadenkapitel der *KrV* versucht Kant, diese Diskrepanz aufzulösen und die Kategorienlehre als tragfähige Basis einer →transzendentalen Logik systematisch auszuarbeiten. Entscheidender Schritt ist dabei die Entwicklung der These von der funktionalen Identität von logischen Urteilsfunktionen und reinen Verstandesbegriffen: „Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urtheile* Einheit giebt, die giebt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen *in einer Anschauung* Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt“ (KrV A 79 / B 105). Diese These bildet die Grundlage für die Parallelisierung von Urteils- und Kategorienlehre und ermöglicht es Kant, die Tafel der Urteilsfunktionen als Leitfaden zur Auffindung und Einteilung der Kategorien zu verwenden.

2 Die Systematizität und Vollständigkeit der Urteilstafel

Die Systematizität und Vollständigkeit der Kategorientafel ist Kant zufolge von der systematischen Einteilung und Vollständigkeit der logischen Tafel der Urteile abhängig, so dass sich die Frage stellt, wie Kant diese begründet.

2.1 Kant hat die Vollständigkeit der Urteilstafel zweifelsohne behauptet (vgl. z. B. KrV A XIV; KrV A 69 / B 94; KrV A 79 / B 105). Fraglich ist indes, ob er diese auch glaubte begründen zu müssen, ob er in der Tat ein entsprechendes Argument vorgelegt hat und wo im Textcorpus sich ein solches Argument gegebenenfalls befindet. Diese Fragen haben bereits die zeitgenössischen Kant-Interpreten beschäftigt (vgl. z. B. Mellin an Kant vom 12. 4. 1794, vgl. 11:479), und sie wurden in der Folge von so einflussreichen Denkern wie Hegel (vgl. *Enzyklopädie*, S. 59 sowie *Wissenschaft der Logik, Bd. 2*, S. 44) und Heidegger (vgl. *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 55f.) diskutiert. Während im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Meinung vorherrschte, Kant habe letztlich einfach ein traditionelles, in Logikbüchern seiner Zeit vermitteltes Inventar logischer Urteilsformen übernommen und systematisch geordnet, ohne dabei die Vollständigkeit des Systems auch zu begründen, hat sich in jüngerer Zeit die Auffassung weitgehend durchgesetzt, die Annahme von der Vollständigkeit der Urteilstafel werde von Kant durchaus argumentativ abgestützt. Für Uneinigkeit sorgt indessen bis heute die Frage, ob Kant dabei streng deduktiv vorgehe. Klaus Reich vertritt in seiner viel beachteten Studie von 1932 die The-

se, die systematische Einheit und Vollständigkeit der Urteilsfunktionen gründe Kant zufolge in der Struktur der reinen Apperzeption (vgl. u. a. KrV B 134). Kant sei dabei – so Reich – von der Möglichkeit und Notwendigkeit einer strengen Deduktion der Urteils- und Kategorientafel aus dem obersten Verstandesprinzip, der transzendentalen Einheit der Apperzeption, überzeugt gewesen (vgl. Reich, *Vollständigkeit*, S. 10–12, S. 43–45, S. 87ff.). Er habe diesen Beweis jedoch nicht niedergeschrieben, sondern sich darauf beschränkt, an verschiedenen Stellen der *KrV* (insbes. der transzendentalen Deduktion der B-Auflage) sowie in bestimmten *Refl.* und den *Logik*-Vorlesungen konkrete Anhaltspunkte zu seiner Durchführung zu geben (vgl. Reich, *Vollständigkeit*, S. 54ff., S. 92f.). Zu einer partiell übereinstimmenden, in wichtigen Punkten jedoch davon abweichenden Einschätzung gelangt gut sechzig Jahre später Wolff. Auch in der Sicht dieses Interpreten war Kant davon überzeugt, dass sich die Urteilstafel mittels eines strikten Deduktionsverfahrens aus der Verstandeseinheit ableiten lasse. Anders als Reich ist Wolff jedoch der Auffassung, Kant habe den entsprechenden Beweis durchaus vorgelegt, und zwar im unmittelbaren Umfeld der Urteilstafel, konkret in den Absätzen KrV A 67–70 / B 92–95 des Leitfadenkapitels. Dabei macht Wolff darauf aufmerksam, dass sich der Beweis entgegen Kants eigener Auskunft bei genauerem Hinsehen als nicht vollständig deduktiv erweise (vgl. Wolff, *Die Vollständigkeit*, S. 177f.). Neben Interpreten, welche Kants positive Beurteilung der Frage nach der Möglichkeit eines Vollständigkeitsbeweises als erwiesen erachten, finden sich auch Autoren, die gegenteiliger Auffassung sind. So vertritt Krüger die These, Kant habe einen streng deduktiven Beweis für die Systematizität und Vollständigkeit der Urteilstafel für unmöglich gehalten und entsprechend auch nie die Absicht gehegt, einen solchen zu führen (vgl. z. B. Krüger, *Vollständigkeit beweisen?*, S. 337/340; vgl. auch KrV B 145f.). Brandt schließt sich Krüger an und betont, der Versuch, die kantische Herleitung der Urteilstafel als Deduktionsverfahren zu rekonstruieren, sei ein „schon im Ansatz verfehltes Unternehmen" (Brandt, *Urteilstafel*, S. 43). Der entscheidende Gedanke, den Kant im ersten Leitfadenabschnitt zur Stützung seines Vollständigkeitsanspruchs in Bezug auf die Urteilsklassen anführt, besteht Brandt zufolge darin, dass sich in jedem beliebigen, konkreten Urteil die drei Titel der Quantität, Qualität und Relation „einmal im quantifizierten Subjekt, sodann in der bejahenden oder verneinenden Kopula und endlich im Prädikat (und dessen Verhältnis zum Subjekt) lokalisieren" lassen (Brandt, *Urteilstafel*, S. 5). Im Erläuterungstext zur Urteilstafel (vgl. KrV A 71–76 / B 96–101) liefert Kant – so Brandt – zudem die Gründe für die triadische Anlage der Momente.

2.2 Am Ende des ersten Abschnitts des Leitfadenkapitels kündigt Kant an: „Die Functionen des Verstandes können also insgesammt gefunden werden, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen vollständig darstellen kann. Dass dies aber sich ganz wohl bewerkstelligen lasse, wird der folgende Abschnitt vor Augen stellen" (KrV A 69 / B 94). Werden bei der Lektüre dieser Sätze die ‚Funktionen des Verstandes' mit den ‚Funktionen der Einheit in den Urteilen' identifiziert, so entsteht der Eindruck, Kant verwickle sich hier in einen heuristischen Zirkel. In der jüngeren Forschungsliteratur vertritt jedoch eine Mehrheit der Autoren die Auffassung, diese Lesart sei verfehlt. Wolff stellt den „scheinbare[n] Zirkel" (Wolff, *Die Vollständigkeit*, S. 178) und die damit verbundenen Problemkomplexe ins Zentrum seiner umfassenden Studie zur Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel.

Unabdingbare Voraussetzung für eine adäquate Rekonstruktion des kantischen Verfahrens zur Auffindung von Urteils- und Kategorientafel ist nach Ansicht dieses Autors eine strikte Unterscheidung zwischen Urteilsformen und Urteilsfunktionen (vgl. Wolff, *Die Vollständigkeit*, S. 9ff.). Durch eine Detailanalyse der ersten Absätze des Leitfadenkapitels lässt sich vor diesem Hintergrund aufzeigen, dass die Urteilstafel qua Formentafel als heuristisches Mittel zur vollständigen Auffindung der zwölf logischen Funktionen dient, nicht aber auch dazu, die Klassen zu entdecken, welche der Einteilung der zwölf Funktionen in vier Dreiergruppen zugrunde liegen. Wolff zufolge werden diese Klassen bzw. die „(quantitativen, qualitativen, relationalen und modalen) Grundfunktionen" (Wolff, *Die Vollständigkeit*, S. 41) – im oben angeführten Zitat als „Functionen der Einheit in den Urtheilen" (KrV A 69 / B 94) bezeichnet – bereits im ersten Leitfadenabschnitt direkt aus der Verstandeseinheit hergeleitet. Da das Argument zur Begründung

der Systematizität und Vollständigkeit der Urteilstafel – der eigentliche Vollständigkeitsbeweis also – nach Wolff auf das Engste mit dem heuristischen Verfahren verknüpft ist, wird durch diesen Befund zugleich auch der Zirkularitätsvorwurf mit Bezug auf die Argumentationsstruktur unterminiert.

2.3 Unabhängig von stark divergierenden Ansichten über die Art der von Kant vorgebrachten Argumente gelangt heute eine Mehrheit der Interpreten zum Schluss, dass es Kant gelinge, a) die vollständige Urteilstafel mittels eines schlüssigen Beweises aus der Idee des ‚Verstandes überhaupt' abzuleiten (Wolff) oder b) die Vollständigkeitsthese durch schlüssige Argumente abzustützen (Brandt). Damit ist freilich noch wenig gesagt über die von Kant behauptete systematische Relevanz der Urteilstafel für die (formale) Logik und die eng damit zusammenhängende Frage, wie die Vollständigkeitsthese vom Standpunkt der modernen mathematischen Logik aus zu beurteilen sei. Die Liste der externen Kritikpunkte ist lang und reicht vom oft geäußerten Einwand, die kantische Urteilstafel sei unvollständig, was allein schon daraus ersichtlich sei, dass in ihr lediglich die Formen der traditionellen Syllogistik und damit eines kleinen Teilbereichs der gesamten Logik berücksichtigt würden, bis hin zur weit verbreiteten Auffassung, Kant habe sein System der logischen Urteilsformen primär mit Blick auf die Erfordernisse der Transzendentalphilosophie konzipiert. – Anders als heute üblich setzt Kant die formale Logik nicht mit der mathematischen gleich, sondern beschränkt sie auf die Formen der aristotelischen Logik, wie sie in der Urteilstafel aufgeführt und in den ersten beiden Abschnitten des Leitfadens als vollständig ausgewiesen werden. Die übrigen Teilgebiete der Logik, darunter das, was ihm als mathematische Logik in rudimentärer Form bereits vor Augen stand, verweist er in den Bereich des nicht-formalen Schließens (vgl. dazu Wolff, *Die Vollständigkeit*, S. 3ff., S. 201ff.).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67–76; B 92–101, Hamburg: Meiner 1991.

Krüger, Lorenz: „Wollte Kant die Vollständigkeit seiner Urteilstafel beweisen?", in: Kant-Studien 59, 1968, 333–356.

Reich, Klaus: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel, Hamburg: Meiner 1986, [1]1932; [2]1948.

Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1995.

Rebecca Iseli Buchi

Lemma

→Theorem

Lernen

Lernen heißt nach Kant Fassen und Behalten: „Er hat gut gefaßt und behalten, d. i. gelernt" (KrV A 836 / B 864; vgl. 2:307). „[D]er, welchem man nichts beibringen kann; der zum *Lernen* unfähig ist" ist „einfältig" (7:210; →Einfalt, einfältig). Weitere wichtige Stellen: 2:306ff.; 5:308; 7:109; 7:138; 7:210; 7:226; 9:25f.; 9:150; 9:462; 9:466; 9:477.

Verwandte Stichworte

Erziehung; Lehrart; Pädagogik; Wissenschaft

Philosophische Funktion

Der Begriff des Lernens als Fassen und Behalten ist seit Quintilian geläufig (vgl. Quintilian, *Institutio* III, S. 1). Kants Betonung des selbständigen Lernens (vgl. 9:477), ferner seine Reserve gegen Instrumente beim Lernen (vgl. 9:462), gehen aller Wahrscheinlichkeit nach auf seine Lektüre von →Rousseaus *Emile* zurück.

Lernen als Auffassen und Behalten wird als Gewinn von Erkenntnis verstanden, den Kant „historisch" nennt (→Erkenntnis, historische), weil Erkenntnis dem Lernenden „anderwärts gegeben" ist, sei es „durch unmittelbare Erfahrung oder Erzählung, oder auch Belehrung" (KrV A 836 / B 864). Lernen in diesem Sinne ist nach Kant „nichts als Nachahmen" (5:308). Allerdings zieht er dem bloßen Nachahmen (→Nachahmung) von Lehrern das autodidaktische Lernen vor: „Man lernt das am gründlichsten und behält das am besten, was man gleichsam aus sich selbst lernt" (9:477). Im Zusammenhang damit formuliert er die pädagogische Maxime: „Überhaupt wäre es besser, wenn man im Anfange weniger Instrumente gebrauchte und die Kinder mehr von selbst

lernen ließe“ (9:462). So hielt er es für möglich, dass Kinder ihr „eigenes Alphabet“ erfinden und dadurch von selbst schreiben lernen (9:462).

Nicht nur die „historischen“ (empirischen) Disziplinen können gelernt werden (vgl. 7:226), sondern auch die → Mathematik. Es ist, wie Kant bemerkt, „sonderbar, daß das mathematische Erkenntniß, so wie man es erlernt hat, doch auch subjectiv für Vernunfterkenntniß gelten kann“ (KrV A 837 / B 865; vgl. 2:306). Die Ursache liegt nach Kant darin, dass Vernunft in der Mathematik „in *concreto*“ gebraucht wird (KrV A 837 / B 865; vgl. 9:26).

Im Unterschied von Mathematik kann man → Philosophie nicht lernen, „höchstens nur *philosophiren*“ (KrV A 837 / B 865; vgl. 2:306; 9:25; vgl. Prange, *Lernen*). Dass im Gebiet reiner Vernunfterkenntnisse (mit Ausnahme der Mathematik) nicht gelernt werden kann, bedeutet nicht, dass dort auch das Lehren nicht möglich sei. Der Begriff des Lehrens ist also weiter als der des Lernens (→ Didaktik).

Das Lernen ist überhaupt ein wesentlicher Teil der → Gelehrsamkeit: „Einem Gelehrten ist das *Denken* ein Nahrungsmittel, ohne welches, wenn *er wach und allein ist*, er nicht leben kann; jenes mag nun im *Lernen* (Bücherlesen) oder im *Ausdenken* (Nachsinnen und Erfinden) bestehen“ (7:109). Aber „[d]er, welcher nicht *selbst denken*, wenn gleich viel lernen kann, wird ein *beschränkter Kopf* (bornirt) genannt“ (7:138). Entsprechend erklärt Kant: „Das Meditiren muß alles Lesen und Lernen begleiten“ (9:150).

Lutz Koch

Lesen

Kant nennt das Lesen einen → Habitus (vgl. 7:185) und eine → Geschicklichkeit (vgl. 9:449). Im Anschluss an §§ 120, 434, 437 von G. F. Meiers *Auszug* thematisiert Kant es zusammen mit dem „Meditiren“ (*Refl.* 2558, 16:416; vgl. auch *Refl.* 1749, 16:101).

Verwandte Stichworte

Buch; Literatur; Roman; Gedächtnis

Philosophische Funktion

Als Habitus ist das Lesen zwar Bedingung des Nachdenkens, soll aber nicht für sich allein gepflegt werden, wie beispielsweise beim Romanlesen, wenn das Lesen zur „habituellen Zerstreuung“ wird, um „sich für den Augenblick zu unterhalten, indem man weiß, daß es bloße Erdichtungen sind“; denn Kant nennt diese Übung „in der Kunst die Zeit zu tödten“ eine „der feindseligsten Angriffe aufs Gedächtniß“ (7:185). Kant verurteilt das Lesen alter Quellen und meint, er selbst würde sich weigern, seinen Kopf „zu einem [alten] Pergament“ zu machen, „um alte halb verloschnen Nachrichten aus archiven darauf nachzukritzeln“ (*Refl.* 890, 15:388). In der Vorrede zu *KrV A* schlägt er vor, das Kriterium von → Jean de Terrasson anzuwenden, die Größe eines Buches nicht nach der Zahl der Blätter, sondern nach der Zeit zu messen, die man nötig hat, es zu verstehen. So könne man von manchem Buche sagen, „*daß es viel kürzer sein würde, wenn es nicht so kurz wäre*“ (KrV A XIX). Im erkenntnistheoretischen Kontext sagt Kant von den → reinen Verstandesbegriffen (Kategorien), dass sie dazu dienen, „Erscheinungen zu buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können“ (4:312; vgl. KrV A 200 / B 245).

Weiterführende Literatur

Hinske, Norbert: „Kant über Lesen und Bücher“, in: Almanach auf das Jahr 1964, Frankfurt/M.: Insel 1963, 132–140.

Riccardo Pozzo

Lessing, Gotthold Ephraim

Dt. Dichter, Kunstkritiker, Kunsttheoretiker, Philosoph (1729–1781). Kant war mit Lessing nicht persönlich bekannt. In den Druckschriften nimmt er auf ihn zweimal durch Namensnennung Bezug (vgl. 5:284; 8:307), ferner gelegentlich indirekt durch Erwähnung eines von Lessing verfassten (vgl. 7:328; 8:307) oder herausgegebenen Werkes (vgl. 6:81). Darüber hinaus legen sachliche Übereinstimmungen eine Bezugnahme nahe.

Bedeutung für die kantische Philosophie

Kant besaß *Nathan der Weise* (vgl. Warda, *Bücher*, S. 22; 25:886) und kannte ganz sicher weitere Stücke, darunter evtl. *Miss Sara Sampson* (vgl. Kühn, *Kant*, S. 200). In Nachschriften des Anthropolo-

gie-Kollegs ist *Der Freigeist* erwähnt (vgl. 25:149). Das Urteil über den Dramatiker ist in Anthropologie-Nachschriften überliefert: die einzelnen Teile seiner Stücke seien gelungen, doch fehle der überzeugende Zusammenhang des Ganzen. „Viele Schriften sind in ihren Teilen sehr unterhaltend, im ganzen genommen, befriedigen sie aber nicht, z. B. Lessings theatralische Werke. Die Ursache ist ein Mangel an Einheit und folglich auch an Zweck“ (Kant, *Hauptvorlesungen*, S. 194f.; vgl. 25:353; 25:388; 25:886; 25:1301).

Lessing steht als herausragender Kunstkritiker direkt neben Batteux: „Wenn mir jemand sein Gedicht vorliest […], welches am Ende meinem Geschmacke nicht behagen will, so mag er den *Batteux* oder *Lessing*, oder noch ältere und berühmtere Kritiker des Geschmacks und alle von ihnen aufgestellte Regeln zum Beweise anführen, daß sein Gedicht schön sei […]“ (5:284). – Als „starker Kenner der theatralischen Regeln“ wird Lessing in Anthropologie-Nachschriften erwähnt (Kant, *Hauptvorlesungen*, S. 305).

Ein Kunstwerk ist nicht einfach ein schöner Gegenstand, sondern schöne Darstellung („*Vorstellung*“) von Gegenständen (5:311), wobei es – außer in der Bildhauerei – auf die Gefälligkeit des Darstellungsgegenstands nicht ankommt: „Die schöne Kunst zeigt darin eben ihre Vorzüglichkeit, daß sie Dinge, die in der Natur häßlich oder mißfällig sein würden, schön beschreibt“ (5:312). Dieser (traditionelle) Gedanke ist wohl Lessings *Laokoon* entnommen; denn die Parallelstelle in der *Anthropologie* (vgl. 7:241) wählt, ebenso wie Lessing (vgl. *Werke*, VI, S. 153, 155f.), als Beispiel eines hässlichen Darstellungsgegenstandes Thersites. An Lessings *Wie die Alten den Tod gebildet* klingt an: „Auch hat die Bildhauerkunst, weil an ihren Producten die Kunst mit der Natur beinahe verwechselt wird, die unmittelbare Vorstellung häßlicher Gegenstände von ihren Bildungen ausgeschlossen und dafür z. B. den Tod (in einem schönen Genius), den Kriegsmuth (am Mars) durch eine Allegorie oder Attribute, die sich gefällig ausnehmen, […] vorzustellen erlaubt“ (5:312; vgl. Lessing, *Werke*, VI, S. 413ff.).

Manche Bemerkungen zum Geniebegriff mögen unter dem Eindruck von Lessings Polemik gegen das französische klassizistische Drama stehen: zum Genie gehört „Freyheit (der Einbildungskraft in Harmonie mit dem Verstande) vom Zwange der Regeln, so fern sie blos conventionel sind“ (15:824). ‚Conventionell‘ aber sind die Regeln des französischen (klassizistischen) Theaters: „das Genie ist der Meister der Regeln, und nicht ihr Sclave. Wenn die Regeln bloß conventionell sind, so kann man am ersten davon abweichen; so hat jedes französische Theater conventionelle Regeln“ (Starke, *Menschenkunde*, S. 235). „Der Melancholische ist vieltuend, aber nicht fortsetzend. – […] So fing Lessing sehr viele Arbeiten an. Wahrscheinlich aber würde er alle diese Fragmente in Ewigkeit nicht vollendet haben. Denn er wurde alles in kurzer Zeit überdrüssig und fing dann wieder etwas Neues an usw.“ (Kant, *Hauptvorlesungen*, S. 352).

Die Erziehung des Menschengeschlechts und deren Grundidee hat Kant gegen → Moses Mendelssohn verteidigt (vgl. 7:328; 8:307ff.; 8:15–32), der auf einer Perfektibilität lediglich der einzelnen Menschen beharrt: der Gedanke einer „Erziehung des Menschengeschlechts im *Ganzen* ihrer Gattung, d. i. *collectiv* genommen (universorum)“ ist eine notwendige Idee der Vernunft (7:328; vgl. 8:307–309). Kants Interesse für die zeitgenössische philosophische Theologie betraf auch die Bibelkritik Lessings (und → Reimarus‘). In seiner Religionsphilosophie finden sich sachliche Übereinstimmungen, etwa dass die Begründung des rein rational-moralischen Religionsglaubens (Lessings „notwendiger Vernunftwahrheiten“, Lessing, *Werke*, VIII, S. 12) eine Kritik des bloß Historischen (der „zufälligen Geschichtswahrheiten“, Lessing, *Werke*, VIII, S. 12) einschließt, oder dass an der Bibel unter der Leitidee des praktischen Vernunftglaubens allein der moralische Gehalt in Betracht komme (vgl. 6:55ff.; 23:94f.). Und wie bei Lessing wird die moralische Lehre Christi von der Nachricht über diese bzw. die Grundlehre des Evangeliums von der Hilfslehre unterschieden (vgl. Brief vom 18. April 1775 an Johann Caspar Lavater; 10:176; 10:178), so dass dem (historischen) Offenbarungsglauben lediglich (und immerhin) der Wert eines „Vehikel[s]“ (oder einer „Introduction“) zuerkannt wird (23:443). Nach Kühn war → *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* im Kontext der damaligen preußischen Religionspolitik sogar „Kants Loyalitätserklärung gegenüber Lessing und Mendelssohn“ (Kühn, *Kant*, S. 431) und der Versuch, den von

diesen geführten Kampf um Religionsfreiheit fortzuführen.

Wie sehr Kant den Theoretiker Lessing schätzte, geht aus einem Brief an Marcus Herz hervor. Dieser hatte 1776 Kant und Lessing in einem Atemzug als seltene Jahrhunderterscheinungen bezeichnet. Darauf Kant: „Der mir, in Parallele mit Lessing, ertheilte Lobspruch beunruhigt mich. Denn in der That ich besitze noch kein Verdienst, was desselben würdig wäre und es ist, als ob ich den Spötter zur Seite sähe, mir solche Ansprüche beyzumessen und daraus Gelegenheit zum boshaften Tadel zu ziehen“ (10:198). Spielt das ‚noch‘ wohl auf die Pläne an, die Kant hegte, so mag der ‚Spötter‘ auf Lessings Sinngedicht *Auf des Herrn K* Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1751) verweisen, in dem Lessing über Kants Erstlingswerk gespottet hatte („Er schätzet die lebendigen Kräfte, Nur seine schätzt er nicht“, Lessing, *Werke*, I, S. 47; → Gedanken von der wahren Schätzung…). Spätestens seit den *Sämtlichen Schriften* von 1771 hat Lessing das Epigramm nicht mehr drucken lassen.

Weiterführende Literatur

Kühn, Manfred: Kant. Eine Biographie, München: Beck 2003.

Stephan Nachtsheim

Leukipp

Griechischer vorsokratischer Philosoph des 5. Jh. v. Chr.; angeblich Schüler des → Zenon. Seine Lehre lässt sich nicht strikt von der Lehre seines Schülers → Demokrit abgrenzen. Zusammen mit diesem gilt Leukipp als Begründer des → Atomismus (gr. *atomos*, das Unzerteilbare), der Lehre, nach der die Welt aus einfachen und letzten nicht teilbaren Elementen zusammengesetzt ist. Die Schrift *Peri nous* (gr. *peri*, über; *nous*, der Geist) enthält das einzige uns überlieferte Zitat des Leukipp: „Nichts geschieht aufs Geratewohl, sondern alles in begründeter Weise und infolge von Notwendigkeit“ (Diels/Kranz, *Vorsokratiker*, S. 67, B2). Leukipp fasst Atome als Prinzipien auf und ordnet alle natürlichen Begebenheiten in ein determiniertes Weltganzes ein. In der Schrift *Theorie des Himmels* erwähnt Kant Leukipp als Vorläufer seiner → Naturgeschichte: „Ich werde es also nicht in Abrede sein, daß die Theorie des Lucrez oder dessen Vorgänger, des Epikurs, Leucipps und Demokritus, mit der meinigen viele Ähnlichkeit habe. Ich setze den ersten Zustand der Natur, so wie jene Weltweise in der allgemeinen Zerstreuung des Urstoffs aller Weltkörper, oder der Atomen, wie sie bei jenen genannt werden“ (1:226). Ähnlich wie Leukipp (vgl. Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen*, IX.30–33) nimmt Kant einen amorphen Materienebel aus einer unendlichen Menge zusammentreffender Atome als Ausgangszustand für das Universum an (vgl. 1:227). Trotz „der angeführten Ähnlichkeit [besteht] dennoch ein wesentlicher Unterschied zwischen der alten Kosmogonie und der gegenwärtigen“ (1:227), da jene im → Zufall das herrschende Ordnungsprinzip sieht, für den frühen Kant ist aber die → Materie durch notwendige Gesetzmäßigkeiten zur Vollkommenheit bestimmt, die ihre erste Ursache in → Gott findet, sodass „[…] *die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann*“ (1:228).

Weiterführende Literatur

Long, Arthur A. (Hg.): Handbuch Frühe Griechische Philosophie. Von Thales bis zu den Sophisten, aus dem Engl. übers. von Karlheinz Hülser, Stuttgart u. a.: Metzler 2001.

Schink, Willi: „Kant und die griechischen Naturphilosophen“, in: Archiv für Philosophie, 1. Abteilung: Archiv für Geschichte der Philosophie 27, 1914, 401–427.

Christiane Straub

Lex iusti, lex iuridica und lex iustitiae (distributivae)

Kant benutzt die drei Ausdrücke ‚lex iusti‘, ‚lex iuridica‘ und ‚lex iustitiae‘ in *MSR* an drei Stellen (vgl. 6:236f.; 6:267; 6:306), wobei er an einer Stelle (vgl. 6:267) statt schlicht von *lex iustitiae* von *lex iustitiae distributivae* spricht. Jedes Mal setzt er die drei Ausdrücke in eine Beziehung zueinander. Übersetzungen gibt Kant nicht. *Lex iusti* bedeutet *Gesetz des äußerlich Rechten*. *Lex iuridica* meint die rechtliche Beschaffenheit einer konkreten Situation. *Lex iustitiae* (*distributivae*) bedeutet *justizförmige Ordnung*. Die drei Begriffe unterscheiden sich voneinander so, wie sich 1) ein

Gesetz, 2) eine (konkrete) Situation, auf die das Gesetz anwendbar ist, und 3) eine (tatsächliche) Anwendung des Gesetzes auf die Situation voneinander unterscheiden. Weitere wichtige Stellen: 6:236f.; 6:267; 6:306.

Verwandte Stichworte

Ulpian (Ulpianus, Domitius)

Philosophische Funktion

1 Die Begriffe von lex iusti *und* lex iuridica

1.1 Die Definition der *lex iusti* als Gesetz des äußerlich Rechten ergibt sich aus Kants Definition von „iustum" (gerecht) als dem, „[w]as nach äußeren Gesetzen recht ist" (6:224). „[Ä]ußere Gesetze" sind diejenigen verbindlichen Gesetze, „für die eine äußere Gesetzgebung möglich ist" (6:224). Äußere Gesetzgebung bezieht sich nur auf äußere Handlungen und lässt außerdem „eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht selbst" (6:219), z. B. die Furcht vor Strafe als Triebfeder für legales Handeln, zu. Zu den Gesetzen, für die eine äußere Gesetzgebung möglich ist, gehören 1. die „*natürliche*[n] Gesetze" und 2. die „*positive[n]* Gesetze" (6:224). Die letzteren sind zwar einerseits ohne wirkliche äußere Gesetzgebung nicht verbindlich, andererseits sind sie aber nicht schon deswegen verbindlich, weil ein beliebiger „Gesetzgeber" sie „gegeben" hat, sondern nur dann, wenn sie ihre Verbindlichkeit aus einem „kategorischen Imperativ der Vernunft" ziehen (6:222; vgl. 6:224). Das ist nur dann der Fall, wenn sie von einem Gesetzgeber in einem →rechtlichen Zustand (Rechtsstaat) erlassen worden sind, der sich dabei innerhalb der Grenzen seiner Befugnisse gehalten hat (→Gerechtigkeit). Die *lex iusti* besteht danach aus dem →Naturrecht und den positiven Gesetzen in einem rechtlichen Zustand, wenn diese positiven Gesetze dem Naturrecht nicht widersprechen.

1.2 Der *lex iusti*, die Kant in § 41 *MSR* auch schlicht „das Gesetz" nennt, steht die *lex iuridica* gegenüber. Die *lex iuridica* ist, im Unterschied zum „Gesetz", das „Gesetzfähige" (6:306). *Lex* bedeutet hier nicht *Gesetz*, sondern *Beschaffenheit*, und *lex iuridica* ist die rechtliche Beschaffenheit konkreter Situationen. Die *lex iuridica* ist danach die Welt unserer konkreten Handlungen, die wir unter konkreten Umständen vornehmen oder unterlassen. Auf diese Handlungen und Unterlassungen kann das Gesetz angewendet werden, woraus sich dann die Rechte und Rechtspflichten ergeben, die wir in unserer konkreten Welt gegeneinander haben. Statt von Handlungen und Unterlassungen spricht Kant in § 41 *MSR* von „Besitzständen", womit er den „*sinnlichen*" oder „*physische[n]*" Besitz (6:245) von „äußeren Gegenst[ä]nd[en] meiner Willkür" (6:246) meint, mit Bezug auf den sich die Frage stellt, ob er als „*intelligibeler* Besitz" (und damit als ein Recht, etwa: als Eigentum an einer Sache, die ich physisch besitze, 6:245f.) anzusehen ist oder nicht. Die Besitzstände sind die konkreten Situationen, die aus unseren Handlungen und Unterlassungen entstanden sind.

2 Das Verhältnis von lex iusti *und* lex iuridica

In 6:306 beschreibt Kant das Verhältnis von *lex iusti* und *lex iuridica* mit Hilfe von zwei Paaren von „Vergleichungsbegriffen" aus der *KrV* (KrV A 265–268 / B 321–324). Die *lex iusti* ist die „Form", die unsere Handlungen und Unterlassungen (die „Materie") zu rechtlich geprägten Handlungen und Unterlassungen macht. Als reines Denken des Rechten selbst (und folglich als etwas im Sinne der *KrV* „Innerliches", KrV A 284 / B 340) steht die *lex iusti* der konkreten Welt der *lex iuridica* (d. h. etwas „Äußerlichem") so gegenüber, wie die euklidische Geometrie den Nilufern, die überhaupt nur deswegen vermessen werden können, weil es die euklidische Geometrie gibt. Entsprechend kann die konkrete Welt der *lex iuridica* nur deswegen juristisch (rechtlich) beurteilt werden, weil es die *lex iusti* gibt. Die *lex iusti* liefert infolgedessen die rechtliche Relevanz, die unsere Handlungen und Unterlassungen zu rechtlich relevanten Handlungen und Unterlassungen macht. Die *lex iuridica* dagegen ist die rechtliche Beschaffenheit konkreter Situationen, die kraft der *lex iusti* rechtlich relevant sind. Deshalb kann Kant nicht nur schreiben, „das Gesetz" (die *lex iusti*) sage, „welches Verhalten […] *recht* ist", und zwar deswegen, weil das Gesetz das äußerlich Rechte formuliert (so, wie Euklids *Elemente* die Regeln der euklidischen Geometrie formulieren), sondern er kann auch schreiben, „das Gesetz" sage, welche (aus unseren Handlungen und Unterlassungen entstandenen) konkreten Situationen „*rechtlich*" (6:267) sind, d. h. welche Situationen Rechtscharakter haben, weshalb das Gesetz auf sie angewendet werden kann.

3 Das Verhältnis von lex iusti, lex iuridica *und* lex iustitae

3.1 Das Verhältnis der drei Begriffe *lex iusti*, *lex iuridica* und *lex iustitiae* (*distributivae*) zueinander lässt sich mit Hilfe der Kategorien der →Modalität beschreiben, die Kant in 6:306 ebenfalls anspricht. *Wirkliche* Rechte habe ich nur in der konkreten Welt der *lex iuridica*. Die *Möglichkeit* dieser konkreten Rechte aber wird von der *lex iusti* geschaffen. Zu der Möglichkeit und der Wirklichkeit der Rechte kann ihre *Notwendigkeit* hinzukommen. Um die Notwendigkeit von Rechten geht es, wenn Kant von der *lex iustitiae* (*distributivae*) spricht. „Nothwendigkeit" bedeutet hier nicht eine „bloß formale und logische" Notwendigkeit bei der Verknüpfung von Begriffen, sondern „die materiale Nothwendigkeit im Dasein" (KrV A 226 / B 279). Ein wirkliches Recht erlangt diese Notwendigkeit, wenn das Recht in einem rechtlichen Zustand einer Prozesspartei durch ein Gericht „in einem besonderen Falle" (6:306) zugesprochen wird. Deshalb „sagt" das Gesetz nicht nur, was „recht" und was „rechtlich" ist, sondern es „sagt" (dem Gericht) auch, was „*Rechtens*" ist (6:306). Die (materiale) Notwendigkeit (im Dasein), um die es dabei geht, ist gleichbedeutend mit der Sicherheit (→Sicherheit (rechtlich)) unserer wirklichen Rechte, die wir durch den Eintritt in einen rechtlichen Zustand erlangt haben. Diese Sicherheit wird durch die richterliche Entscheidung und deren Durchsetzung praktisch. Dadurch wird eine Ordnung geschaffen, die Kant *lex iustitiae* distributivae (lat. *lex* = Ordnung) nennt, was wörtlich bedeutet: „die durch die öffentliche Gerichtsbarkeit [in einem rechtlichen Zustand] hergestellte Ordnung" (→Gerechtigkeit, distributive). Deshalb nennt Kant die *lex iustitiae* (*distributivae*) auch „Zustand, worin Jedermann das Seine gegen jeden Anderen gesichert sein kann" (6:237) oder auch schlicht „bürgerlichen Zustand[]" (6:267).

3.2 Die drei Begriffe geben die Themen an, mit denen sich Kants Rechtslehre befasst. In *MSR* behandelt Kant 1) die (möglichen) „*innere[n]* [Rechtspflichten]", die in der *lex iusti* formuliert werden, 2) die (wirklichen) „*äußere[n]* [Rechtspflichten]", die uns in der konkreten Welt der *lex iuridica*, in der wir leben, auferlegt sind, und 3) diejenigen (äußeren) →Rechtspflichten, die durch ein (rechtsstaatliches) Gericht aus der *lex iusti* abgeleitet (und dadurch notwendig gemacht) werden, weshalb Kant die Rechtspflichten in genau diese drei Kategorien einteilt (6:237). Anders gewendet: Die *MSR* behandelt 1) das objektive Recht, d. h. das „*Naturrecht*" und das (verbindliche) „*positive* (statutarische) Recht", 2) die konkreten subjektiven (ursprünglichen oder erworbenen) Rechte, die wir haben. Diese beiden Kategorien finden wir ausdrücklich unter der Überschrift *Allgemeine Eintheilung der Rechte* (6:237). Der dritten Kategorie von Rechtspflichten korrespondieren die durch den gebotenen (vgl. 6:307) Eintritt in einen rechtlichen Zustand (Rechtsstaat), also durch den Eintritt in eine *lex iustitiae distributivae*, peremtorisch (mithin: sicher) gewordenen Rechte.

3.3 Von besonderer Bedeutung ist die Verteilung des →Bodens auf dieser Erde. Der gesetzgebende Wille eines jeden und damit die *lex iusti* schreiben jedem Volk und jeder Einzelperson das Vermögen zu, Eigentümer von Teilen des Erdbodens zu sein (vgl. 6:246). Dieses Vermögen wird nur durch Konkretisierung, d. h. zuerst durch einen ursprünglichen und danach durch abgeleiteten Erwerb (vgl. 6:258) von *bestimmten* Stücken des Bodens praktisch. Die Erwerbshandlungen, die dadurch entstandenen Besitzstände und die wiederum daraus resultierenden Rechte und Rechtspflichten gehören zur Welt der *lex iuridica*. Doch bleibt der Erwerb zunächst nur ein provisorischer Erwerb. Peremtorisch wird der Erwerb erst in dem vom „*ursprünglich* und a priori vereinigten Willen" gewollten „bürgerlichen Zustand", der *lex iustitiae* distributivae (6:267), der sich freilich „aufs ganze menschliche Geschlecht" erstrecken muß, soll der Erwerb „[nicht] immer nur provisorisch bleiben" (6:266) (→Erwerbung).

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant's Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 44–70.

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: „The Natural Law Duty to Recognize Private Property Ownership – Kant's Theory of Property in his ‚Doctrine of Right'", in: University of Toronto Law Journal 56, 2006, 217–282.

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: „Der ursprünglich und a priori vereinigte Wille und seine Konsequenzen in Kants ‚Rechtslehre'",

in: Jahrbuch für Recht und Ethik 14, 2006, 141–165.
Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: „Lex iusti, lex iuridica und lex iustitiae in Kants Rechtslehre“, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 91, 2005, 484–500.

Joachim Hruschka

liberal, Liberalität

In seinen veröffentlichten Schriften verwendet Kant die Ausdrücke ‚liberal‘ und ‚Liberalität‘ nur wenige Male, mit einer Ausnahme (vgl. 6:109) in Verbindung entweder mit „Sinnesart“ (z. B. 7:220) oder „Denkungsart“ (5:268). Der Begriff bezieht sich auf die Freiheit von Beschränkungen, wobei die Art der Beschränkungen unterschiedlich sein kann. Weitere wichtige Stellen: 6:434; 7:228; 8:338f.

Verwandte Stichworte

Denkart, Denkungsart; Sinnesart

Philosophische Funktion

In Kants *Anthropologie* stellt der Witz „ein besonderes Talent, zur *Liberalität* der Sinnesart in der wechselseitigen Gedankenmittheilung“ dar. Diese „*Liberalität* der Sinnesart“ stellt eine Freiheit von jener „*Strenge* der Urtheilskraft“ dar, die sonst den freien Eindruck der sinnlich gefälligen Form auf die eigenen Urteile behindern könnte (7:220).

In der *KU* bezieht sich Kant auf „eine gewisse *Liberalität* der Denkungsart“, die er als eine Stimmung des Gemüts identifiziert, die mit dem Gefühl für das → Erhabene, dem Gefühl für das → Schöne und sogar mit der moralischen Veranlagung verbunden ist. Diese „*Liberalität* der Denkungsart“ wird als „Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom bloßen Sinnengenusse“ definiert, die im Falle des Schönen „die Freiheit in *Spiele*“ vorstellt und im Falle des Erhabenen und der → Sittlichkeit die Freiheit „als unter einem gesetzlichen *Geschäfte*“ vorstellt (5:268). Während die Liberalität der Sinnesart eine Freiheit von den Beschränkungen des Urteils ist, beinhaltet die Liberalität der Denkungsart Freiheit von den Beschränkungen der Sinnlichkeit. In der *MS* verwendet Kant die Wendung „*Liberalität* […] der Denkungsart“ (synonym mit „liberalitas moralis“ (6:434)) auf ähnliche Weise, um das „Princip der Unabhängigkeit von allem anderen außer von dem [moralischen] Gesetz“ auszudrücken (6:434).

Patrick Frierson
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Licht

Das Licht ist, nach einer Definition Kants, „was uns die äußerlichen Gegenstände sichtbar macht“ (16:594). Kant bezeichnet das Licht ferner als „pressionem aetheris ubique dispersi propagatam“ („sich fortpflanzender Druck des überall verbreiteten Äthers“) (1:378). Weitere wichtige Stellen: 1:377–378; 4:519–520; 7:156; 14:65–71; 21:381.

Verwandte Stichworte

Äther; Euler, Leonhard; Newton, Isaac; Wärmestoff

Philosophische Funktion

1. Zwei Fragen begleiten von Anfang an die Äußerungen Kants über den Begriff des Lichtes. Die erste betrifft das Verhältnis der Lichtmaterie, d. h. des → Äthers, zum Wärmestoff und Feuerstoff. Die zweite bezieht sich auf das Verhältnis der Lichttheorie Kants zu den Theorien → Newtons und → Eulers, d. h. zur Emissionstheorie (Emanationstheorie) bzw. Wellenlehre (Undulations- oder Vibrationstheorie) des Lichtes. Nach der Emissionstheorie strahlt das Licht von einem Punkt aus, die Lichtstrahlen sind gradlinig und bestehen aus Korpuskeln. Dagegen behaupten → Huygens und Euler, dass das Licht eine sich im Äther fortpflanzende Druckwelle ist.

Beide Fragen werden bereits im 8. Lehrsatz von *De Igne* (vgl. 1:377–378) behandelt. Die These lautet: „Materia caloris non est nisi ipse aether (s. lucis materia) valida attractionis (s. adhaesionis) corporum vi intra ipsorum interstitia compressus“ („Der Wärmestoff ist nichts Anderes als der durch die starke Anziehung (oder Anhängung) der Körper in deren Zwischenräumen komprimierte Äther (oder Lichtstoff)“, 1:377). Kant beweist das Theorem anhand dreier Argumente.

Das erste Argument basiert auf der Beobachtung, dass dichtere Körper das Licht stark anziehen, was Newton durch die Phänomene der Refraktion und Reflexion des Lichtes erklärt. Dank seiner → Elastizität kann der Lichtstoff durch die-

se gewaltige Kraft kleinräumig in den Körpern zusammengepresst werden. Nun treffen einerseits die Körperteilchen überall auf die Lichtmaterie. Andererseits enthält jeder Körper – wie im 1. Abschnitt der Schrift bewiesen wurde (vgl. 1:371–375) – einen elastischen Stoff, den Äther oder Wärmestoff, in seinen Zwischenräumen. Die beiden elastischen Materien, so folgert Kant, können daher nicht verschieden sein.

Auch das zweite Argument stützt sich auf Newtons (und anderer) Beobachtungen, nämlich dass Öle das Licht viel stärker brechen, d. h. anziehen, sowie einen viel höheren Siedepunkt besitzen, d. h. den Feuerstoff viel stärker festhalten, als nach ihrem spezifischen Gewicht zu erwarten wäre. Das bedeutet, dass Lichtmaterie und Feuerstoff ähnlich von Ölen angezogen werden. Öle sind ferner leicht entflammbar, und beim Brennen verbreiten sie das Licht in alle Richtungen. Diese gemeinsamen Eigenschaften zeigen, so Kant, dass Wärmestoff und Lichtstoff nicht voneinander unterschieden werden können.

Das dritte Argument beruht auf einer Hypothese, die nach Kant am meisten mit den Gesetzen der Natur übereinstimmt und auch von Euler verteidigt wurde. Sie behauptet, das Licht sei kein Ausfluss (*effluvium*) der leuchtenden Körper (wie nach Newtons Lehre), sondern „pressionem aetheris ubique dispersi propagatam“ („sich fortpflanzender Druck des überall verbreiteten Äthers“) (1:378). Der Grund für die Annahme der Identität zwischen Äther und Feuerstoff ist die Durchsichtigkeit des Glases. Glas besteht nämlich aus Kaliumkarbonat in Form von Asche (Pottasche) und Sand, die durch Erhitzen zusammengeschmolzen werden. Die Pottasche, die durch lange und starke Verbrennung gewonnen wird, enthält Feuerstoff in gewaltiger Menge und verbreitet ihn, wenn sie sich mit dem Sand mischt, in die ganze Masse des Glases. Nun zeigt die Durchsichtigkeit des erstarrten Glases, dass auch das Licht sich in die ganze Masse desselben verbreitet, was nur der Anwesenheit einer beträchtlichen Menge von Lichtstoff in den Glasteilen zugeschrieben werden kann. Diese beiden überall im Glas anwesenden elastischen Stoffe, Wärmestoff und Lichtstoff, sind daher, so schließt Kant, zweifellos identisch.

Einerseits setzt Kants drittes Argument Eulers Theorie voraus, und die Undulationshypothese wird für angemessener gehalten als die Emissionshypothese des Lichtes. Andererseits verzichtet Kant nicht darauf, sich in den ersten beiden Argumenten auch auf Newtons Optik zu beziehen. Bereits in *De igne* wird also der Einfluss der beiden Annahmen über das Licht auf Kant deutlich, die auch in seinen späteren Schriften eine wichtige Rolle spielen.

2. Für Kant handelt es sich bei den beiden Theorien nicht um eine strikte Alternative, sondern um einen Vorrang der einen, der den Wert der anderen nicht aufhebt. Das wird auch von *Refl.* 43 aus den Jahren 1773–1775 bezeugt, wo Kant bemerkt, dass, auch wenn die Undulationshypothese vorteilhafter als die Emissionshypothese ist, sich die dynamische Naturphilosophie Newtons immer noch als überzeugender als die Wirbeltheorie → Descartes' erweist (vgl. 14:234).

Besonders erhellend ist eine Textstelle der *MAN* (vgl. 4:519–520), wo Kant eine Darstellung des Lichtes erarbeitet, die die Schwierigkeiten der beiden Darstellungen Newtons und Eulers überwinden soll. Da Newtons Optik das Licht als eine strahlenförmige Ausbreitung von einer Punktquelle darstellt, kann sie Kant zufolge nicht erklären, dass der Raum voll erleuchtet ist. Zöge man nämlich eine unendliche Zahl gerader Linien von einem Punkt aus, so wäre ihre Divergenz eine unvermeidliche Folge, und eine um diesen Punkt gewählte Kugelfläche wäre niemals ausgefüllt. Wären die Linien Lichtstrahlen, würde die Kugelfläche nur zum Teil erleuchtet, und zwischen den erleuchteten Punkten blieben unbeleuchtete Stellen übrig, deren Menge umso größer wäre, je größer die Kugel ist. Dagegen kann Eulers Hypothese zwar die kontinuierliche Beleuchtung des Raumes erklären, doch ist es schwierig, durch sie die gradlinige Bewegung des Lichtes zu erklären. Der Kern des Problems von Eulers Theorie liegt Kant zufolge in der mathematischen Darstellung der Lichtmaterie, d. h. des Äthers, als korpuskular. Denn wegen der schiefen Lage der Äthermoleküle gegen die Richtung des Stoßes würde sich das Licht mit einer seitlichen Bewegung verbreiten.

Um diese Schwierigkeit zu lösen, muss nach Kant die korpuskulare Beschreibung des Äthers verabschiedet und das Licht als sich in einem ursprünglich flüssigen Kontinuum fortpflanzend gedacht werden. Das Licht könnte also vorgestellt werden als sich von einem leuchtenden Punkt

überallhin in Kugeloberflächen ausbreitend, die mit dem Quadrat der Entfernung wachsen, mit derselben Quantität der Erleuchtung bedeckt und gleichförmig ausgeleuchtet sind. Es würde daraus folgen, dass die Intensität der Erleuchtung in Verhältnis zum Quadrat der Distanz von der Lichtquelle abnimmt, genau wie die Wirkung der newtonschen Anziehungskraft. Man könnte ferner die gradlinige Richtung des Lichtes zeichnen, allerdings nicht, indem man die Linien vom Zentrum zu einer Kugeloberfläche zieht, sondern umgekehrt von der Oberfläche zur Lichtquelle (von der Wirkung zur Ursache), was das Problem der dunklen Stellen beseitigen würde. Durch seine eigene Version der Wellentheorie (Fortpflanzung des Lichtes in einem nicht-korpuskularen Mittel) versucht dann Kant, den Ergebnissen der Emissionsmodells (Ausstrahlung des Lichtes) Rechnung zu tragen.

3. Derselbe Versuch Kants, sich auf die beiden Theorien des Lichtes zu beziehen, lässt sich auch in den letzten Schriften ausmachen. Nach dem *Op. post*. ist Eulers „*pulsus Aetheris*" nicht nur „zum Licht sondern auch zur Wärmbewegung anzuwenden" (21:523), und das „Licht ist eine Wirkung des nach allen Seiten aus jedem punkt vibrirenden und für sich nach keiner geraden Linie erschütternden Aethers" (21:469). Trotzdem ist das Licht den Ausführungen Kants in der *Anthropologie* zufolge nicht bloß „eine wellenartige Bewegung eines flüssigen Elements […], die sich im Raume umher nach allen Seiten verbreitet, sondern eine Ausströmung, durch welche ein Punkt für das Object im Raume bestimmt wird" (7:156).

4. Wie dargestellt, tritt der frühe Kant in *De igne* für die Identität zwischen Lichtstoff, Äther, Wärmestoff und Feuerstoff ein. In den 60er Jahren kommt Kant jedoch zu der Auffassung, dass der Äther, obwohl er immer noch als Feuerelement und Lichtträger bezeichnet wird, nicht mehr mit dem Wärmestoff, sondern mit dem Kältestoff gleichzusetzen ist. Ein Körper erwärmt sich nicht dadurch, dass er Äther aufnimmt, sondern dadurch, dass er ihn verliert. Hingegen wird ein Körper dadurch kalt, dass er Feuer aus einem kalten Körper einsaugt (vgl. 14:65–69; 14:70–71). Da die Sonnen die feuerärmsten Körper (vgl. 14:69) sind, geht das Licht nicht aus der Sonne hervor, sondern bewegt sich zur Sonne hin (vgl. 14:70). Diese Hypothese stellt ein Problem für die Undulationstheorie dar. Die Sonne, die an Äther arm ist, zieht Äther aus allen Richtungen an. Das heißt aber, dass der Äther nicht durch Anstoß, wie nach der Vibrationstheorie, sondern von der Anziehungskraft der Sonne in Bewegung gesetzt wird. Vielleicht identifiziert Kant gerade wegen dieser Schwierigkeit den Äther in den 70er Jahren meistens wieder mit dem Wärmestoff (vgl. 14:289f.).

Nach dem *Op. post*. besteht der Äther, wie auch das Feuer (vgl. 21:348; 21:480), aus Licht und Wärme (vgl. 22:254), und er wirkt auf zweierlei Art, als Licht und als Wärme (vgl. 21:383). Licht und Wärme entsprechen nicht zweierlei Materiegattungen, sondern zwei Modifikationen derselben ätherischen Materie (vgl. 21:256; 22:214). Ohne Lichtstoff, so eine *Refl*., kann der Wärmestoff keine Erwärmung bewirken (vgl. 14:525). In diesen Äußerungen scheint der Wärmestoff nur eine dem Lichtstoff adhärierende Eigenschaft zu sein. An sich ist er also keine besondere Materie, sondern ein Verhältnis des Lichtstoffs zu den Körpern. „Mit einem Worte", resümiert Kant, „Licht ist auch zugleich Wärme" (21:381).

5. In der religiösen Symbolik wird das Licht zur Metapher des →Guten und, in diesem Sinn, so bemerkt Kant in der *Religion*, wird es der →Finsternis als Metapher des →Bösen entgegengesetzt (vgl. 6:60 Anm.; 6:87). Das „innere Licht" stellt hingegen die schwärmerische Erkenntnis durch mystische Erleuchtung und Erfahrung (6:201; vgl. 18:83) dar.

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Kant als Naturforscher, Bd. II, Berlin: de Gruyter 1925.

Adickes, Erich: Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt von Erich Adickes, unveränderter Neudruck der Ausgabe Berlin 1920, Vaduz/Liechtenstein: Topos 1995.

Procuranti, Lucia: Il problema della costituzione della materia nella filosofia di Immanuel Kant, Trento: Verifiche 2004.

Waschkies, Hans-Joachim: „Ein Entwurf zu Kants Dissertation De Igne (Loses Blatt Dorpat/Tartu)", in: Brandt, Reinhard / Stark, Werner (Hg.): Autographen, Dokumente und Berichte. Zu Edition, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants, Hamburg: Meiner 1994, 158–196.

Giovanni Pietro Basile

Lichtenberg, Georg Christoph

Mathematiker und Professor für Physik, Mathematik und Astronomie in Göttingen (1742–1799). Dank eines Stipendiums des Landgrafen Ludwig VIII. konnte er von 1763 bis 1766 an der Universität Göttingen Mathematik, Naturgeschichte und Astronomie studieren. 1770 wurde Lichtenberg Professor für Physik, Mathematik und Astronomie an der Universität Göttingen. Ab 1780 war er Ordinarius für Physik. Lichtenberg war der erste deutsche Professor, der eine Professur für experimentelle Physik innehatte. 1777, nach dem Tod von Johann Christian Erxleben, übernahm Lichtenberg die Herausgabe des zu seiner Zeit einflussreichsten Physik-Lehrbuches *Anfangsgründe der Naturlehre*. Lichtenbergs Ruf als Aphoristiker geht in erster Linie auf seine posthum veröffentlichten ‚Sudelbücher' zurück (vgl. Lichtenberg, *Schriften*, Bd. 1). In ihnen sind Einfälle und Reflexionen zu einem sehr weiten Themenspektrum enthalten. Neben den Sudelbüchern ist Lichtenberg besonders für seine Streitschriften bekannt (vgl. *Schriften*, Bd. 3). Hier ist besonders der Text ‚Über Physiognomik wider die Physiognomen' hervorzuheben, in dem er sich satirisch gegen → Johann Casper Lavaters Physiognomik wendet.

Lichtenbergs Einfluss auf Kants Werk ist gering, Kants Einfluss auf Lichtenberg ist dagegen hoch anzusetzen. Lichtenberg war bereits seit der *vorkritischen* Zeit mit Kants Werken vertraut. Lichtenberg und Kant teilen die Vorstellung von einer mechanischen Entstehung des ‚Himmelsgebäudes', eine dynamische Auffassung der Materie, und beide favorisierten die newtonsche Korpuskulartheorie des Lichts gegenüber der Euler-Huygenschen Wellentheorie. Dennoch findet sich Kant in Johann Christian Polycarp Erxlebens Kompendium *Anfangsgründe der Naturlehre*, das ab der zweiten Auflage von Lichtenberg erweitert und korrigiert herausgegeben wurde, nicht angemessen repräsentiert. In einem nur in der englischen Übersetzung erhaltenen Brief erhebt Kant Originalitätsanspruch auf die Theorie der „foggy stars, as a like number remote milky ways" (11:253), deren Ursprung auch noch in der zweiten Auflage fälschlich → Johann Heinrich Lambert zugesprochen werde.

Abgesehen von dieser Kritik fällt nicht nur Kants Rezeption positiv aus, sondern auch der gelegentliche Briefwechsel zeigt wohlwollende Übereinstimmung. Kant hatte Lichtenberg sogar für eine Rezension der nach ihrem Erscheinen nur wenig beachteten *MAN* vorgesehen. Um Streit mit seinen Kollegen aus dem Weg zu gehen, lehnt Lichtenberg dieses Angebot ab. Seine große Wertschätzung der *MAN* bringt er aber in einer anderen Rezension zum Ausdruck, in der er dem Physiker Carl Fischer vorwirft, Kants *MAN* nicht zur Kenntnis zu nehmen (vgl. Lichtenberg, *Schriften*, Bd. 3, S. 200). Darüber hinaus empfiehlt Lichtenberg für das Wintersemester 1787/88 seinem Kollegen Bürger, Vorlesungen über Kant zu halten (vgl. *Schriften*, Bd. 4, S. 713f.). Schließlich geht Lichtenberg soweit, in seinem geplanten Physik-Kompendium „von *Anfang* Herrn Kant gänzlich zu folgen. Es ist, soviel ich einsehe, sehr viel Großes in seiner Philosophie und was ich davon verstehe, befriedigt mich mehr als alles, was mir bis jetzt bekannt geworden ist" (*Schriften*, Bd. 4, S. 712f.).

Auf die kantischen Hauptschriften hat Lichtenberg keinen nachweislichen Einfluss ausgeübt. Namentlich wird Lichtenberg in drei veröffentlichten Texten erwähnt. Dabei handelt es sich immer um Themengebiete, die Kant in der *KrV* zur „*angewandten Philosophie*" zählt (KrV A 848 / B 876): In der *Physischen Geographie* macht Kant sich Lichtenbergs Auffassung zu eigen, dass die Frage, „*woher das Wasser noch gegenwärtig seinen Salzgehalt erhalte*", absurd sei; ferner verweist Kant auf Lichtenbergs Untersuchung über das Barometer. In der *Pädagogik* stimmt Kant Lichtenberg dahingehend zu, dass Kinder nicht alles „spielweise" lernen sollen (9:470). In *Fakultäten* schließlich zitiert Kant Lichtenbergs „launicht[e]" Bemerkung, dass derjenige, von dem man sagt, dass er durch die Nase spreche, gerade nicht durch die Nase spricht, weil sie verstopft sei (7:111 Anm.). Philosophisch gehaltvoll ist Kants Auseinandersetzung mit Lichtenberg in den *Refl.*. Gerade dort, wo es ihm um die Ausarbeitung eines Begriffes von → Transzendentalphilosophie als „Idealism" geht (21:96), macht er wiederholt und explizit von der diesbezüglichen Auffassung Lichtenbergs Gebrauch. Demnach sei die Transzendentalphilosophie ein „nicht empirisch wahrzunehmendes Product, sondern ein System was u. wodurch die Vernunft sich selbst macht" (21:130). Wichtige Stellen: 21:96; 21:127; 21:135.

Weiterführende Literatur
Erxleben, Johann Christian Polycarp: Anfangsgründe der Naturlehre. Sechste und vermehrte Ausgabe, Göttingen: Dieterich 1794.
Kauther, Ralf: „Lichtenberg und Kant", in: Lichtenberg-Jahrbuch 1992, 56–77.
Lichtenberg, Georg Christoph: Schriften und Briefe, Bd. 1, 3 und 4, München: Hanser 1972.
Neumann, Arno: „Lichtenberg als Philosoph und seine Beziehung zu Kant", in: Kant-Studien 4, 1998, 68–91.

Jochen Bojanowski

Liebe

Als ‚Liebe' bezeichnet Kant einerseits ein (pathologisches) Gefühl der Zuneigung zu anderen Menschen. Hierzu zählen die →Geschlechtsliebe, die Liebe aus Mitleid oder Anteilnahme und die ästhetische Liebe des Wohlgefallens. Sie alle gehen auf menschliche Neigungen zurück. Kant spricht auch von der „Liebe zum Leben" (7:276; vgl. 9:492) oder der →Selbstliebe als Ausdruck des individuellen Strebens nach →Glückseligkeit. Andererseits spricht Kant von →*praktischer* Liebe synonym mit dem *Wohltun aus Pflicht*. In diesem Zusammenhang ordnet Kant auch die Pflicht der →Nächstenliebe ein (vgl. 5:81ff.; 6:450). Schließlich bezeichnet Kant die →Freundschaft als die „*innigste[] Vereinigung der Liebe mit der Achtung*" (6:469). Weitere wichtige Stellen: 5:131; 6:160; 6:393; 6:399; 6:401f.; 6:424; 6:449f.

Verwandte Stichworte
Liebe, pathologische/praktische; Wohlwollen; Nächstenliebe; Selbstliebe

Philosophische Funktion

1 Aspekte des Liebesbegriffs

Schon die sinnliche (pathologische) Liebe hat für Kant mehrere Aspekte. Er bezeichnet erstens die Geschlechtsliebe als „größte Sinnenlust" (6:426). Die „*Liebe zum Geschlecht*" (7:276) dient dabei der Arterhaltung, während zweitens die Selbstliebe oder „*Liebe zum Leben*" (7:276) durch das Streben nach Glückseligkeit zur Selbsterhaltung beiträgt (vgl. 4:398; 6:424). Davon zu unterscheiden ist drittens die „Liebe des *Wohlgefallens*" (6:402; vgl. 6:45). Während die Selbstliebe als Neigung zur Beförderung der eigenen Glückseligkeit mit der Moral in Konflikt geraten kann, ist viertens die Nächstenliebe aus Mitleid eine moralkonforme Neigung. Allerdings kommt ihr kein „echter moralischer Wert" zu, wenn sie durch Mitgefühl oder „schmelzende[] Theilnehmung" motiviert ist (4:399). Insofern ist es zwar „sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist noch nicht die ächte moralische Maxime unsers Verhaltens, die unserm Standpunkte unter vernünftigen Wesen *als Menschen* angemessen ist, wenn wir uns anmaßen, gleichsam als Volontäre uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen und, als vom Gebote unabhängig, blos aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre" (5:82). Denn was man letztlich aus Selbstliebe oder dem Streben nach eigener Glückseligkeit heraus tut, kann keine Pflicht sein, da ohnehin von Natur aus jeder so handeln will. Pflicht ist dagegen „eine *Nöthigung* zu einem ungern genommenen Zweck" (6:386). Insgesamt ist von allen Aspekten der pathologischen Liebe die praktische Liebe zu unterscheiden. Kant spricht synonym dazu auch von „Wohlthun aus Pflicht" (4:399).

2 Praktische Liebe: Wohltätigkeit

In der →Tugendlehre versteht Kant praktische Liebe als Pflicht zur Wohltätigkeit (vgl. 6:448). Das Wohlwollen nimmt dabei eine Mittelstellung zwischen der pathologischen und der praktischen Liebe ein (vgl. 6:455). Denn das „Wohlwollen ist das Vergnügen an der Glückseligkeit (dem Wohlsein) *Anderer*" (6:452) und somit zwar eine moralaffine Empfindung, aber keine moralische Pflicht. Deswegen fragt Kant: „Wie kann man aber außer dem *Wohlwollen* des Wunsches in Ansehung anderer Menschen (welches uns nichts kostet) noch, daß dieses praktisch sei, d. i. das *Wohlthun* in Ansehung der Bedürftigen, jedermann, der das Vermögen dazu hat, als Pflicht ansinnen?" (6:452). Darauf gibt er die Antwort, das *Wohltun* bestehe in der *Maxime*, sich das Wohlergehen anderer „zum Zweck zu machen; und Pflicht dazu ist die Nöthigung des Subjects durch die Vernunft, diese Maxime als allgemeines Gesetz anzunehmen" (6:452; vgl. 6:451f.). →Menschenliebe besteht als praktische Liebe in einer Maxime des Wohlwollens, die tätiges Wohlwollen, d. h. Wohltun zur Folge hat

(vgl. 6:450f.). Gleichwohl ist das Wohltun als Teil der Tugendpflichten nur eine weite, unvollkommene Pflicht, die durch die strengen Rechtspflichten in ihrer Geltung und Reichweite eingeschränkt wird. Einen (Rechts-) Anspruch auf die Liebe anderer kann es nicht geben. Wohltätigkeit gehört zu den unvollkommenen Tugendpflichten, denen keine Rechte korrespondieren (vgl. Kersting, *Starkes Gesetz*). Unvollkommene Pflichten lassen in der Anwendung einen → Spielraum offen. Darunter wird z. B. die „Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe) verstanden" (6:390). Ferner kann die Wohltätigkeit zwar die Einschränkung des eigenen Wohlstands erfordern, doch es kann nicht die Aufopferung der eigenen Glückseligkeit zugunsten der fremden verlangt werden (vgl. 6:393). Vielmehr widerspricht es den Pflichten gegen sich selbst, sich so arm zu machen, dass man von anderen abhängig wird (vgl. 6:436).

3 Liebe als moralisches Gefühl

Einerseits stellt Kant fest: „Liebe als Neigung kann nicht geboten werden" (4:399), da sie sich, wie überhaupt alle Neigungen, dem Willen des Handelnden entziehe. „*Liebe* ist eine Sache der *Empfindung*, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich *will*, noch weniger aber, weil ich *soll* (zur Liebe genöthigt werden); mithin ist eine *Pflicht zu lieben* ein Unding" (6:401; vgl. 6:449). Aus der mehrfachen Ausübung der Pflicht zur Wohltätigkeit in Verbindung mit einer „wohlthätigen Absicht" (6:402) folgt aber andererseits schließlich die Fähigkeit „den, welchem er wohl gethan hat, wirklich zu lieben" (6:401). Unter dieser Liebe scheint Kant ein Gefühl zu verstehen, das jedoch nicht zu den eigennützigen Neigungen gehört. Kant unterscheidet zwischen pathologischen und moralischen Gefühlen (vgl. 6:399). Ein moralisches Gefühl „ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust blos aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze" (6:399). Während ein pathologisches Gefühl „vor der Vorstellung des Gesetzes vorhergeht", versteht Kant unter einem moralischen Gefühl eines, „was nur auf diese folgen kann" (6:399). In diesem Sinn deutet Kant auch das christliche Gebot der Nächstenliebe: „Wenn es also heißt: du sollst deinen Nächsten *lieben* als dich selbst, so heißt das nicht: du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohlthun, sondern: *thue* deinem Nebenmenschen *wohl*, und dieses Wohlthun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt) in dir bewirken!" (6:402; vgl. 5:83f.). Die Menschenliebe wird hier als genuin moralisches Gefühl dargestellt, das gleichsam der Moral in die Hände spielt, indem sie das Wohltun überhaupt befördert und nicht nur das Wohltun gegenüber einer bestimmten Person, zu der man besondere Zuneigung hat (vgl. 6:401). Man will also wohltun, weil es Pflicht ist, unabhängig davon, ob uns die Person, der man wohltut, liebenswert erscheint (vgl. 6:402). Eine solche Handlung geschieht aus Pflicht und somit aus einem moralischen Selbstzwang heraus, der mit (pathologischer) Liebe als dem, was man qua Neigung will, in einem motivlichen Konkurrenzverhältnis stehen kann: „Was man aber aus Zwang thut, das geschieht nicht aus Liebe" (6:402). Gleichwohl legt die Bezeichnung *Liebespflichten* für diejenigen Tugendpflichten, die sich auf positive Hilfeleistungen gegen andere beziehen, nahe, dass Kant davon ausging, dass positive Pflichten ohne die Mitwirkung von moralischen Gefühlen nicht denkbar sind. Zu den Liebespflichten zählt nicht nur die Wohltätigkeit, sondern auch die → Dankbarkeit und die Teilnahme am Schicksal anderer. Mitfreude und Mitleid in sich zu kultivieren, ist eine „bedingte Pflicht" (6:456). Man darf sich „dem schmerzhaften Mitgefühl" gegenüber Notleidenden nicht entziehen, „weil dieses doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu thun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde" (6:457). Die natürlichen Gefühle des Mitleids, die sich auf den Menschen „nicht blos als vernünftiges Wesen, sondern auch als mit Vernunft begabtes Thier" (6:456) beziehen, sind also einerseits notwendige Bedingungen zur Erfüllung der Wohltätigkeitspflicht. Andererseits ist das Vorliegen dieser Gefühle nicht hinreichend zur Erfüllung der moralischen Pflicht zur Wohltätigkeit. Die praktische Liebe geht vielmehr unabhängig von Gefühlen von der Pflicht zur Wohltätigkeit aus, die nicht nur direkt die Wohltätigkeit gebietet, sondern auch verlangt, die mitleidenden Gefühle als „Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen" (6:457).

4 Liebe und Achtung

Als bedürftige Sinnenwesen sind die Menschen verletzlich und insofern auf die Hilfe ihrer Mitmenschen angewiesen (vgl. 6:453). Kant spricht hier vom „Princip[] der *Wechselliebe*“ (6:449). Während Liebe die Menschen zueinander hinzieht, lässt die → Achtung sie eine Distanz wahren. Entsprechend unterscheidet Kant zwischen Liebespflichten (Wohltätigkeit, Dankbarkeit, Anteilnahme) und Achtungspflichten. Wohltätigkeit muss dem anderen „entweder als bloße Schuldigkeit oder geringe[r] Liebesdienst“ (6:448f.) vorgestellt werden, um ihm „die Demüthigung […] ersparen“ (6:449) zu können. Die Wohltätigkeit aus Liebe darf nicht zur Abhängigkeit führen, denn das würde die Achtung des Hilfsbedürftigen für sich selbst schmälern. Deswegen kann Liebe aus Neigung (ohne Achtung) moralisch problematisch sein. Entsprechend ist Wohltun aus Pflicht (aus Achtung vor dem Gesetz, aus Achtung vor dem Anderen als potentiellem Selbstgesetzgeber, als moralfähiger Person) geboten. Das Prinzip der Achtung schränkt die Möglichkeit, dass aus der Wohltätigkeit Demütigung und Abhängigkeit entstehen könnte, weiter ein: Praktische Achtung („*observantia aliis praestanda*“) verlangt eine „Maxime der Einschränkung unserer Selbstschätzung durch die Würde der Menschheit in eines Anderen Person“ (6:449). Daraus folgt die *negative Pflicht*: „sich nicht über Andere zu erheben“ (6:449). Die beiden Tugendpflichten der Achtung und der Liebe verhalten sich innerhalb der Tugendpflichten wie Rechtspflichten zu Tugendpflichten: Achtung ist „verhältnisweise gegen die Liebespflicht für *enge*, die letztere also als *weite* Pflicht angesehen“ (6:450).

Kant ist darüber hinaus der Meinung, dass zu den Tugendpflichten gegen sich selbst die Erhaltung der „Würde der Menschheit in uns“ (6:436) bzw. die Selbstachtung gehört. Daraus folgert er, man müsse versuchen zu vermeiden, sich in Situationen zu bringen, in denen man der Hilfe anderer bedarf. Aus der Pflicht der → Selbstschätzung folgt insbesondere die Anweisung, sein Recht nicht mit Füßen treten zu lassen. Ferner soll man weder Schulden machen noch entbehrliche Wohltaten annehmen wie der Schmarotzer oder der Schmeichler (vgl. 6:436f.). Abhängigkeit von anderen sollte generell vermieden werden, insbesondere gehöre es zu den moralischen Pflichten, auf Flehen, Klagen und Winseln, v. a. bei Selbstverschuldung der Schmerzen, zu verzichten.

Auch in der → Freundschaft muss die Liebe mit der Achtung, sowohl für die Menschheit in der eigenen Person als auch in der Person des anderen, einhergehen. Das Ideal der moralischen Freundschaft geht von der vollkommenen Gleichwertigkeit der Freunde aus. Wird die Freundschaft zu einer „auf wechselseitigen Vortheil abgezweckte[n] Verbindung“ (6:470), so verliert sie ihren moralischen Wert. „Wenn aber Einer von dem Anderen eine *Wohlthat* annimmt, so kann er wohl vielleicht auf Gleichheit in der Liebe, aber nicht in der Achtung rechnen, denn er sieht sich offenbar eine Stufe niedriger, verbindlich zu sein und nicht gegenseitig verbinden zu können“ (6:471). Während der Menschenfreund bloß Wohlgefallen am Wohl aller anderen findet, und dieses „nie ohne inneres Bedauren stören wird“ (6:472), übt sich der Menschenliebende (Philanthrop) im Wohltun. Moralische Freundschaft wird im Gegensatz zur ästhetischen von „Forderungen der Achtung“ (6:471) bestimmt, die der Freundschaft Konstanz verleihen. „Auf alle Fälle aber kann die Liebe in der Freundschaft nicht *Affect* sein: weil dieser in der Wahl blind und in der Fortsetzung verrauchend ist“ (6:471).

Weiterführende Literatur

Baron, Marcia: „Love and Respect in the ‚Doctrine of Virtue‘“, in: Timmons, Mark (Hg.): Kant’s Metaphysics of Morals. Interpretative Essays, Oxford: Oxford University Press 2002, 391–407.

Filippaki, Eleni: „Kant on Love, Respect and Friendship“, in: Kant Yearbook 4, 2012, 23–48.

Horn, Christoph: „The Concept of Love in Kant’s Ethics of Virtue“, in: Betzler, Monika (Hg.): Kant’s Ethics of Virtue, Berlin u. a.: de Gruyter 2008, 147–173.

Kersting, Wolfgang: „Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit“, in: ders.: Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend, Frankfurt / M.: Suhrkamp 1997, 74–120.

Schönecker, Dieter: „Kant über Menschenliebe als moralische Gemütsanlage“, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 92, 2010, 133–175.

Corinna Mieth

Liebe, pathologische/ praktische

Als ‚pathologische Liebe' (von gr. *pathos*: Erleiden) bezeichnet Kant ein Gefühl der Liebe, das dem Akteur unverfügbar ist. Synonym spricht er auch von einem „Hange der Empfindung" oder „schmelzender Theilnehmung" (4:399), um davon die praktische Liebe (von gr. *prattein*: handeln) abzugrenzen, die „im Willen liegt" (4:399) und insofern moralisch geboten werden kann. Kant spricht bei praktischer Liebe auch von „Wohlthun aus Pflicht" (4:399). Weitere wichtige Stellen: 4:423; 5:131; 6:160; 6:393; 6:399; 6:401f.; 6:449f.; 27:454–470.

Verwandte Stichworte

Liebe; Wohlwollen; pathologisch; Gefühl

Philosophische Funktion

Kant führt die Unterscheidung ‚praktische Liebe / ‚pathologische Liebe', in der *GMS* ein, um Handlungen aus Pflicht gegen pflichtmäßige Handlungen aus unmittelbarer Neigung abzugrenzen. „Liebe als Neigung kann nicht geboten werden" (4:399), da sie sich, wie überhaupt alle Gefühle, als pathologischen Ursprungs erweist (vgl. 5:75) und sich so dem Willen des Handelnden entzieht. „*Liebe* ist eine Sache der *Empfindung*, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich *will*, noch weniger aber weil ich *soll* (zur Liebe genöthigt werden); mithin ist eine *Pflicht zu lieben* ein Unding" (6:401; vgl. 6:449). Während pathologische Liebe als gefühlvolle Zuneigung und der Zwang, den das moralische Gesetz ausübt, sich widersprechen, treffen die moralischen Pflichten den Willen des Akteurs gerade unabhängig von seinen Neigungen: Er muss anderen wohltun, auch wenn die Zuneigung fehlt, ja sogar entgegen einer möglichen Abneigung. In der → Tugendlehre verdeutlicht Kant, dass praktische Liebe in der Maxime des Wohlwollens besteht, aus der die Pflicht zur Wohltätigkeit resultiert (vgl. 6:449). Aus der mehrfachen Ausübung dieser Pflicht mit der „wohlthätigen Absicht" folge schließlich die Fähigkeit, „den, welchem er wohl gethan hat, wirklich zu lieben" (6:402). In diesem Sinne interpretiert Kant auch die christliche Forderung der Nächstenliebe: „Wenn es also heißt: du sollst deinen Nächsten *lieben* als dich selbst, so heißt das nicht: du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohl thun, sondern: *thue* deinem Nebenmenschen *wohl*, und dieses Wohlthun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt) in dir bewirken!" (6:402). Analog zur → Achtung scheint die praktische Liebe eine emotionale Wirkung der Moral auf das Subjekt zu implizieren.

Weiterführende Literatur

Fahmy, Melissa S.: „Kantian Practical Love", in: Pacific Philosophical Quarterly 91, 2010, 313–331.

Corinna Mieth

Limitation

In der *KrV* ist die Limitation eine → Kategorie der → Qualität; in den *Prolegomena* spricht Kant auch von ‚Einschränkung'. Sie entspricht der Verstandeshandlung in einem → unendlichen Urteil, das heißt, einem Urteil mit der formalen Struktur ‚A ist non-B'. Der Unterschied zu → bejahenden und → verneinenden Urteilen liegt in der Form des Prädikatsbegriffs, dem ein Negationszeichen vorsteht, um einen Gegensatz zu dem Verfahren anzuzeigen, Gegenstände unter den Begriff ‚B' zu fassen. Durch die externe Negation von ‚A ist B', wird verneint, dass A B sei, während durch die interne Negation, die ein unendliches Urteil darstellt, behauptet wird, A sei non-B. Demzufolge ist „die *Einschränkung* nichts anders als Realität, mit Negation verbunden" (KrV B 111). Kant ist so in der Lage, den Unterschied zwischen dem Mangel einer Eigenschaft ‚B' und dem Vorhandensein einer korrelativen Eigenschaft ‚non-B' zu erklären, da diese nicht aus jener folgt. Weitere wichtige Stellen: KrV A 72f. / B 97f.; KrV A 574 / B 602; 4:352–354; 4:523; 9:103f.; *Refl.* 3063, 16:636–638; *Refl.* 3068, 16:639f.; 24:929f.

Verwandte Stichworte

Negation; Realität; Urteil, bejahendes/verneinendes; Urteil, unendliches

Philosophische Funktion

Weder die Kategorie der Limitation noch die Form eines unendlichen Urteils finden sich in Kants frühen Schriften, etwa in der *Logik Blomberg* aus den frühen 1770er Jahren; sie tauchen aber im

folgenden Jahrzehnt in einigen Reflexionen auf. Die logische Bedeutung unendlicher Urteile ergibt sich allerdings nicht vom Standpunkt der allgemeinen, sondern nur von dem der → transzendentalen Logik (vgl. KrV A 72 / B 97). Von hier aus betrachtet besteht eine Asymmetrie zwischen Realität und Limitation. Kant zufolge gilt: Wenn ‚B-sein' eine Realität ist, dann ist ‚Non-B-sein' keine Realität – es entspricht nicht der positiven Bestimmung eines Dings. Da Kant für diese Kategorie kein → Schema liefert, ist auch nicht klar, wie ihr empirischer Gebrauch mit dem durch die Sinnlichkeit Gegebenen verknüpft ist. Der Begriff der Limitation findet sich in der *KrV* und den *Prolegomena* auch in Verbindung mit der Setzung raumzeitlicher Grenzen, was die Vermutung nahe legt, dass Kant diese Setzung möglicherweise als sinnliches Gegenstück zur Kategorie der Limitation auffasst (vgl. KrV A 578 / B 606). Andererseits lassen sich die Gegenstände, die außerhalb des Bereichs des Begriffs ‚B' liegen, vielleicht nicht durch einen empirisch bedeutungsvollen Begriff erfassen. Mit anderen Worten: die objektive Realität eines Begriffs ‚Non-B' ist nicht schon durch die objektive Realität des Begriffs ‚B' sicher gestellt. ‚Sterblichkeit' ist zwar ein objektiv realer Begriff, doch verneint Kant, dass dies auch für ‚Unsterblichkeit' gilt. Kant gibt zu verstehen, dass ‚non-B', wie etwa ‚unsterblich sein', zwar auch ein Begriff ist, falls ‚B' einer ist, aber doch wohl ein leerer Begriff. Gleichwohl lassen sich die Merkmale des Non-B-seins nicht a priori bestimmen, zumindest nicht dadurch, dass man auf diejenigen zurückgreift, die zum Begriff ‚B' gehören. Darin liegt vielleicht auch der Grund, warum Kant meint, dass zumindest eine positive Bestimmung notwendig ist, damit die Vernunft in wiederholter Suche die → durchgängige Bestimmung eines Dings aufdecken kann (vgl. KrV A 576 / B 604).

Berna Kilinc
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Lindner, Gotthelf Immanuel

Dt. Pädagoge (1729–1776); Professor für Dichtkunst, Hofprediger und Theologe. Lindner, der 1753 als Magister Königsberg zur Wahrnehmung von Lehrer-, Rektoren- und Inspektorentätigkeiten an der Rigaer Domschule verließ, kehrte 1764 dorthin zurück, um die vakante Professur für Dichtkunst anzunehmen, die Kant in Erwartung einer geeigneteren Stelle abgelehnt hatte (vgl. Kühn, *Kant*, S. 190–193). Seine Freundschaft mit Kant ist u. a. in einer Reihe von Briefen dokumentiert. Neben Empfehlungen für von Riga nach Königsberg geschickte Studenten (vgl. 10:6f.) bzw. Erkundigungen über deren Verhalten und Fortschritte im Studium (vgl. 10:16f.; 10:25) von Seiten Lindners, oder seitens Kant Berichte über die Mühsal seiner Lehrverpflichtungen („Ich meines theils sitze täglich vor dem Ambos meines Lehrpults und führe den schweeren Hammer sich selbst ähnlicher Vorlesungen in einerley tacte fort", 10:18f.), werden darin auch philosophische Themen angesprochen. So schreibt Lindner, dass man ihm zur Hoffnung Anlass gebe, „Ihre Gedanken über den Optimismum zu lesen" (10:17), worauf Kant reagiert und ihm die Gründe für sein Schweigen im Streit mit → Daniel Waymann über die beste aller möglichen Welten mitteilt (vgl. 10:19). Weiterhin teilt Lindner mit, er habe vermittels Johann Christoph Berens erfahren, dass Kant eine Kinderphysik zu verfassen plane; ein Vorhaben, von dem er meint, dass es „ganz nützl[ich] seyn" werde (10:25) und wozu er Kant den didaktischen Rat gibt, Abteilungen für Altersklassen relativ zu bestimmten Lehrmethoden zu bilden. Erwähnt wird Lindner darüber hinaus in Kants Korrespondenz mit dem gemeinsamen Freund → Johann Georg Hamann (vgl. 10:77; 10:156; 10:162).

Weiterführende Literatur

Kühn, Manfred: Kant. Eine Biographie, München: C. H. Beck 2003.

Sebastian Wengler

Linie

Es kann mit Grund angenommen werden, dass Kant → Euklids Definition einer Linie als „Länge ohne Breite" anerkennt (Euklid, *Elemente*, Buch I, Definition 2). Kant unterscheidet verschiedene Arten von Linien, nämlich gerade und krumme. Linien werden von → Punkten begrenzt und begrenzen → Flächen (vgl. 4:354). In anderer Bedeutung verwendet Kant den singulären Term ‚die Linie' auch als Bezeichnung für den Äquator (vgl. KrV

A 687 / B 715 Anm.; 7:218; 9:292; 9:382). Weitere wichtige Stellen: 2:339; KrV A 33 / B 50; KrV A 102; KrV A 162f. / B 203; KrV A 220f. / B 268; KrV A 511 / B 539; KrV A 731f. / B 759f.; 4:269; 4:285; 4:301; 4:370; 9:171; 11:43; 11:210; *Refl.* 1634, 16:55; *Refl.* 2916, 16:575; *Refl.* 3606, 17:89; *Refl.* 4531, 18:584; 22:519; 22:544 Anm..

Verwandte Stichworte
Gerade; Geometrie; Punkt

Philosophische Funktion
Kant verwendet Linien und das Linienziehen oft zur Illustration philosophischer Lehrstücke. „Daß die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei" (KrV B 16), oder „daß durch zwei gerade Linien sich gar kein Raum einschließen lasse" (KrV A 47 / B 65), finden sich unter Kants Standardbeispielen für unmittelbar gewisse →synthetische Urteile a priori, die auf der Anschauung des Raumes basieren. Dass wir eine Linie in Gedanken ziehen müssen, um sie zu erkennen, wird als Bestätigung der Behauptung angeführt, dass alle Erkenntnis, inklusive der Vorstellung bestimmter Räume, nicht nur der →Form der Anschauung, sondern auch immer der synthetischen Einheit des Bewusstseins bedarf (vgl. KrV B 137–138). Kant weist des Weiteren darauf hin, dass wir die Zeit selbst nur anhand des Ziehens einer Linie denken können, welche letztere als „äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit" fungiert (KrV B 154). Gleichermaßen wird der Begriff der inneren Veränderung durch das Linienziehen zuerst „faßlich" gemacht (KrV B 291f.).

Anja Jauernig

Linné, Carl von

Schwed. Naturwissenschaftler (1707–1778). Einige der Linnéschen Klassifikationsprinzipien, die dieser seinen im Blick auf die Kanonisierung der botanischen und zoologischen Taxonomie maßgeblichen Arbeiten zu einer binären Nomenklatur und Klassifikation der Pflanzen und Tiere (vgl. Linné, *Species plantarum*; Linné, *Systema naturae*) zugrunde legte, würdigt Kant wegen ihrer systematisierenden Funktion. So würde etwa ohne das „Linneische[] Princip[] der Beharrlichkeit des Charakters der Befruchtungstheile an Gewächsen […] die systematische *Naturbeschreibung* des Pflanzenreichs nicht so rühmlich […] geordnet und erweitert worden sein" (8:161). Die Einteilungstafeln des Linnéschen Systems gelten ihm auch als Beispiel für das „*judiciöse* Memoriren […]; wo, wenn man irgend etwas sollte vergessen haben, man sich durch die Aufzählung der Glieder, die man behalten hat, wieder zurecht finden kann" (7:184). Dabei stellt sich für Kant ein solches System mehr als eine logische „Eintheilung der Erkenntnisse nach Begriffen" (9:159) und weniger als physische Einteilung nach räumlichen und zeitlichen Ordnungsmustern dar. Linnés Theorie der Erde zählt Kant bereits in *Teleolog. Prinz.* zur Naturgeschichte (vgl. 8:162).

In *KU* wird im Kontext teleologischer Fragen nach dem äußeren Zweck des Daseins gewisser natürlicher Gattungen probeweise ein Linnéscher Weg erwogen, demzufolge der Mensch zwar „ein gewisses Gleichgewicht unter den hervorbringenden und den zerstörenden Kräften der Natur" (5:427) stiften könne, letztlich jedoch, „so sehr er auch in gewisser Beziehung als Zweck gewürdigt sein möchte, doch in anderer wiederum nur den Rang eines Mittels" (5:427) habe. Des Weiteren finden bestimmte naturwissenschaftliche Hypothesen Linnés (vgl. bereits 2:8 sowie 7:323; 9:250; 9:302), wie seine Idee eines Seehospitals (vgl. 9:204) und eine anthropologische Kontroverse mit dem Mediziner und Botaniker Camper (vgl. 7:322; *Refl.* 1521, 15:885) bei Kant Erwähnung.

Sebastian Wengler

Literatur

Der Begriff ‚Literatur' umfasst zumeist Schriften und Bücher im weitesten Sinne. Zur Kennzeichnung der Literatur als einer Disziplin der schönen →Künste verwendet Kant dagegen die Begriffe →‚Roman' und →‚Dichtkunst' (vgl. 7:246). Weitere wichtige Stellen: KrV A 313; 7:114; 7:135; 8:438; 9:45; 13:557; *Refl.* 903, 15:395; *Refl.* 908, 15:397; *Refl.* 939, 15:417; *Refl.* 1525, 15:910; *Refl.* 1525, 15:933; *Refl.* 1526, 15:951; *Refl.* 1636, 16:61; *Refl.* 1882, 16:147; *Refl.* 2018, 16:197; *Refl.* 2022, 16:199; *Refl.* 2025, 16:200; *Refl.* 227, 16:201f.; *Refl.* 3477, 16:861; *Refl.* 3483, 16:865; *Refl.* 5106, 18:89.

Verwandte Stichworte
Buch, Büchernachdruck; Dichtkunst; Roman

Philosophische Funktion
Kant verwendet den Terminus ‚Literatur' vorwiegend in Anlehnung an die lateinische Wurzel im Kontext von allgemeiner Schriftlichkeit (vgl. 13:557), bzw. Gelehrsamkeit (vgl. Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 17, Sp. 1680). Ein „*Literator*" wird dementsprechend als Sprach- oder Schriftgelehrter verstanden (9:46; vgl. *Refl.* 3483, 16:865; 24:642); er bezeichnet einen auch die Geistlichkeit umfassenden Stand neben den Bürgern und „Bauren" (*Refl.* 1235, 15:544). Solcherart „Studirte" nennt Kant die „*Geschäftsleute* oder Werkkundige der Gelehrsamkeit" (7:18; vgl. 23:429), „die eine kritische Kenntniß der Bücher und Sprachen (*Literatur* und *Linguistik*)" (Philologie) haben (9:45; vgl. *Refl.* 2017, 16:201; 10:160f.). Sie verfügen über „historische[s]" Wissen, das der Vernunfterkenntnis gegenübersteht (9:22; vgl. *Refl.* 3477, 16:861). Folgerichtig meint eine „literarisch[e]" Untersuchung: „durch Belesenheit beurtheilen" (*Refl.* 5106, 18:89) oder auch eine textnahe Interpretation (vgl. KrV A 313). Im Hinblick auf die Kunst steht dem „Litterator" der „bellettrist" gegenüber (*Refl.* 2025, 16:200), der sich mit der Dichtkunst, nach modernem Verständnis der (schönen) Literatur, beschäftigt.

Anne Pollok

Lob und Tadel

Kant verwendet die Ausdrücke ‚Lob' und ‚Tadel' in Verbindung mit wertenden Ausdrücken, wenn er Eigenschaften behandelt, die Gegenstände und Handelnde zu Objekten der Billigung und Missbilligung machen und die insofern zu entsprechendem Handeln ‚ermuntern', die aber nicht notwendigerweise Objekte der Billigung und Missbilligung gemäß dem streng moralischen Gebrauch dieser Ausdrücke sind. Wichtige Stellen: KrV A 555 / B 583; 4:398; 5:77; 6:22; 6:446; 7:86; 7:143; 15:318–319; 19:288.

Verwandte Stichworte
Billigung; Bewunderung; Hochachtung

Philosophische Funktion
Eine Handlung, die sowohl liebenswürdig als auch pflichtmäßig ist, kann „Lob und Aufmunterung" (4:398), nicht aber die Hochschätzung verdienen, die einer lobenswerten Handlung zukommt, die „ächten moralischen Werth" (4:398) hat, weil sie →aus Pflicht ausgeführt wird. Auf gleiche Weise kann ein Aspekt des Charakters eines Handelnden (z. B. die Tatsache, dass dessen Charakter den Wert zu erkennen gibt, der daher rührt, dass er eine Person von gutartigem Temperament ist) Lob verdienen, ohne positiven sittlichen Wert zu haben. Entsprechende Überlegungen folgen für Handlungen und Charakterzüge, die dem Tadel, der Entmutigung und der Missbilligung unterliegen. Kants Behandlung des sittlichen Werts in *GMS* (vgl. 4:397–399; vgl. auch 6:392–393) hat jedoch zur Folge, dass möglicherweise ein Charakter einen solchen Wert selbst dann zu erkennen gibt, wenn er Züge aufweist, die für sich selbst genommen keine „Aufmunterung" (4:398) oder Bestätigung verdienen.

Jeffrey Edwards
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Locke, John

Engl. Philosoph (1632–1704); John Locke hat grundlegende Beiträge vor allem zur politischen Philosophie, Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes geleistet. Zu seinen Hauptwerken zählen *Epistola de Tolerantia* (1689f., dt. Ein Brief über Toleranz), *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1690, dt. *Versuch über den menschlichen Verstand*), *Two Treatises on Government* (1690, dt. *Zwei Abhandlungen über die Regierung*). Lockes *Essay* macht es sich zur Aufgabe auszumachen, wie weit unsere Erkenntniskräfte reichen und wo wir an die Grenzen unseres Wissens und des für uns Verständlichen gelangen (vgl. *Essay*, Einleitung, 4). Der *Essay* richtet sich sowohl gegen die cartesische wie auch gegen die scholastische Philosophie. Er ist in dieser Hinsicht Modell und zugleich Gegenstück zu Kants Vernunftkritik.

Ausgangspunkt der Philosophie Lockes ist seine Konzeption von Ideen (engl. *ideas*). Ideen sind für Locke zwar Sinnesgegenstände, die ihren Ursprung in der Empfindung (engl. *sensation*) haben, aber zugleich auch Gegenstände des Verstandes (vgl. *Essay*, 1.1.8). Repräsentationen äußerer Gegenstände werden teils durch Assoziationen von Empfindungen aufgebaut, teils wird die Empfindung aber auch einfach mit der Wahrnehmung von äußeren Gegenständen identifiziert. Dies ist insofern legitim als einfache Ideen

von Substanzen einem Komplex von einfachen Ideen als Substrat dienen, denen sie zugehörig gedacht werden (vgl. *Essay*, 2.23.1). Eine atomistische Theorie von Ideen, die komplexe Ideen aus einfachen Ideen aufbaut, soll auch die physikalische Korpuskulartheorie empirisch begründen. Locke unterscheidet zwischen den primären und sekundären Qualitäten von Dingen. Primäre Qualitäten von Gegenständen sind wahrnehmungsunabhängige Eigenschaften, wie Gestalt und Ausdehnung, die den physikalischen Gegenständen zukommen, während die sekundären Qualitäten, wie Farbe und Geräusche, darin bestehen, in uns bestimmte Empfindungen hervorzurufen. Das Gemüt nimmt nur seine eigenen Ideen wahr. Diese Ideen, und mit ihnen die sekundären Eigenschaften der Dinge, verschwinden, wenn sie nicht wahrgenommen werden (vgl. *Essay*, 2.8.17). Es gibt keine notwendige Beziehung zwischen den primären Eigenschaften der Dinge und ihren sekundären Erscheinungsweisen (vgl. *Essay*, 4.3.13), weshalb es Locke sogar für zweifelhaft hielt, dass die Untersuchung von physischen Substanzen jemals eine Wissenschaft werden kann (*Essay*, 4.12.10). Um physische Dinge zu erkennen, müssen wir nach Locke bei ihren wahrnehmbaren Erscheinungen ansetzen. Diese Erscheinungen müssen wir dann in Zusammenhang bringen mit Dingen, die wir mit gewissen allgemeinen sprachlichen Ausdrücken bezeichnen. Allgemeine Ausdrücke haben ein nominales Wesen, das aus den mit ihnen verbundenen komplexen Ideen besteht. Die komplexe Idee dieses nominalen Wesens beruht auf dem menschlichen Interesse an gewissen Unterscheidungen und auf den solche Interessen widerspiegelnden sprachlichen Konventionen. Im nominalen Wesen von generellen Termini drücken wir unseren Versuch aus, die Welt und die Natur für uns gemäß unseren Interessen nach Gattungen und Arten zu gliedern (vgl. *Essay*, 3.6.8).

Locke bestreitet, dass Ideen angeboren sein können; und er bestreitet somit auch, dass Erkenntnis irgendwelcher Art, selbst rationale Erkenntnis, auf angeborenen Ideen beruht. Er bestreitet allerdings nicht, dass Ideen angeborene kognitive und praktische Fähigkeiten voraussetzen (vgl. *Essay*, 1.3.3). Es ist insofern nicht klar, ob er wirklich die cartesische Position mit seinen Einwänden trifft. Locke nimmt für Urteile, bei denen das Gemüt eine Konsistenz oder Inkonsistenz zwischen relativ einfachen mathematischen Ideen wahrnimmt, eine intuitive Erkenntnis in Anspruch, die ein Maximum an Evidenz besitzt. Beispiele solcher intuitiver Evidenz wären Urteile über die Unvereinbarkeit von Zirkelstruktur und Dreieckstruktur, oder die Einsicht, dass drei mehr als zwei ist (vgl. *Essay*, 4.2.1). Den zweiten Grad der Evidenz nimmt die demonstrative Evidenz einer Verbindung oder einer Unvereinbarkeit zwischen Ideen ein, die über eine Kette von Schlüssen festgestellt wird, wie etwa die Verbindung zwischen der Idee Gottes und der Idee der Existenz. Da Ideen nicht angeboren sein können, müssen die Prinzipien der Moral, obwohl ‚in jedem Menschenherz eingeschrieben' am Ende aus der Analyse von empirischen Ideen konstruiert werden. Gott hat als unser Schöpfer mit unserem Selbstbesitz einhergehende Besitzrechte gegen uns, die wir anerkennen müssen. So sind die Prinzipien der Moral und die Menschenrechte, die selbst im Naturzustand gelten, durch unsere Verpflichtungen gegenüber Gott als seine Schöpfung und sein Besitz zu rechtfertigen. Ein Hauptgrund für den Gesellschaftsvertrag und das Bestehen des Staatswesens liegt in der Sicherung gegen Parteilichkeit und im Schutz der Menschen, die beide im Naturzustand nicht garantiert sind. Wichtig ist Locke nicht nur der Schutz der eigenen Person, sondern auch der Schutz von Privateigentum, dessen Anrecht er mit seiner Bearbeitungstheorie des Eigentums allgemein neu begründet. Eigentum wird aus dem Naturzustand gezogen und damit erworben, indem man den Boden mit seiner Arbeit *mischt*, um seine Bedürfnisse zu erfüllen.

Bedeutung für die kantische Philosophie

1. Kant erwähnt nur Lockes Beitrag zur theoretischen Philosophie explizit. Er sieht Lockes Beitrag darin, „den menschlichen Verstand zu zergliedern und zu zeigen, welche Seelenkräfte und welche Operationen derselben zu dieser oder jener Erkenntniß gehörten" (9:32). Zusammen mit Leibniz' rationalistischer und Humes skeptischer Antwort auf Locke bildet dessen *Essay* eine wichtige Vorlage für Kants Vernunftkritik. Kant sieht Leibniz und Locke und deren Positionen als Ausdruck von Grundtendenzen in der Philosophie, die geschichtlich mindestens auf Platon und Aristoteles zurückgehen und die Kant in der *KrV* zugleich miteinander verbinden und überwinden will. Von der

Vorrede bis zum Schlusskapitel *Die Geschichte der reinen Vernunft* (vgl. KrV A 852–856 / B 880–884) ist die *KrV* um eine scharfe Unterscheidung sinnlicher und intellektueller Erkenntnisfunktionen bei einem einheitlichen aus beiden Grundfunktionen bestehenden Erkenntnisprozess bestrebt. Platon und Leibniz einerseits, Epikur bzw. Aristoteles und Locke andererseits, werden gegensätzliche und jeweils für sich einseitige Auffassungen davon zugeschrieben, was Vorstellungen sind und auf welchen Vermögen sie beruhen (vgl. KrV A 471 / B 499; KrV A 853f. / B 881f.). Mit diesen einseitigen Auffassungen geht jeweils ein bestimmtes Verständnis davon einher, wie sich die Grundfunktionen von Sinnlichkeit und Verstand zueinander bei der Erkenntnis verhalten. Locke wird von Kant (im Anschluss an eine Bemerkung von Leibniz in der Vorrede zu seinem *Neuen Versuch*) als Nachfolger von Aristoteles betrachtet, der Kant als „Haupt der *Empiristen*“ (KrV A 854 / B 882) gilt, während er in Leibniz den Nachfolger Platons sieht. Locke wie Aristoteles sind nach Kant im Gegensatz zu Epikur inkonsequente Empiristen. Deshalb steht Locke nicht eindeutig, wie Epikur und seine modernen Nachfolger wie Hobbes, auf der empirischen, antithetischen Seite der → Antinomie (vgl. KrV A 471 / B 499). Locke ist für Kant zwar das Paradebeispiel eines Philosophen, der die Erkenntnisse der reinen Vernunft auf eine Grundlage in der Erfahrung zurückführen will. Er ist aber nicht Metaphysikgegner, sondern Verfechter eines Dogmatismus, der versucht, metaphysische Erkenntnis auf Beziehungen zwischen empirischen ‚Ideen‘ zu stützen (vgl. 9:32).

2. Kant betrachtet die genetische Methode von Locke als einen fehlgeschlagenen Versuch, metaphysische Begriffe dadurch zu rechtfertigen, dass wir sie aus der Sinneserfahrung ableiten. Eine solche „physiologische Ableitung“ (KrV A 87 / B 119) oder naturalistische Erklärung mag zeigen, dass wir solche Begriffe aus der Erfahrung gewonnen haben und dass ihr Gebrauch insofern legitim ist. Sie kann aber nicht verständlich machen, wieso wir auch in der Zukunft und ganz allgemein kontextunabhängig befugt sind, solche Begriffe zu gebrauchen (vgl. KrV A 87 / B 119). So führt Lockes Auffassung unmittelbar zu Humes Zweifel an der Berechtigung der Induktion. Kant betrachtet Lockes Ableitung auch als „*inconsequent*“, weil Locke „reine Begriffe des Verstandes“ zwar aus der Erfahrung ableitete, sie aber zugleich, wie z. B. in seinem Gottesbeweis, über die Erfahrung hinausgehend gebraucht hat (KrV B 127). Kant argumentiert, dass Locke metaphysische Begriffe nur über die Grenze der Erfahrung hinausgehend verwenden kann, weil sie eine Herkunft haben, die selbst unabhängig von der Erfahrung und insbesondere von den Sinnen ist: „Sie sind aber nicht von den Sinnen entlehnt, sonst könte Locke sie nicht über die Grentze der Erscheinungen brauchen“ (*Refl.* 4894, 18:22). Das ist aus Lockes Warte ein Missverständnis: Zwar haben alle Ideen einen Erfahrungsursprung, das bedeutet aber nicht, dass es nur empirische Erkenntnis gibt. Ideen sind empirischen Ursprungs, wir können sie aber unabhängig von der Erfahrung untersuchen. Hier setzt Kants Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen a priori ein.

3. Kant sieht vor allem eine Parallele zwischen dem Dogmatismus der Leibniz-Wolffschen Philosophie (mit ihrem Versuch, substanzielle Wahrheiten durch die Analyse von Ideen und Sätzen zu etablieren) und dem Versuch Lockes, substanzielle Wahrheiten durch die Analyse von Ideenverhältnissen zu erkennen. Letzteres ist nur möglich, wenn das nominale Wesen von etwas mit seinem realen Wesen zusammenfällt. Kant hat gute Gründe zu bezweifeln, dass es Locke gelungen ist, tatsächlich etwas über von Erfahrung unabhängige Dinge durch die Analyse von Verhältnissen zwischen Ideen auszumachen. Mit seiner Theorie von der Verknüpfung des nominalen mit dem realen Wesen von Ideen kommt Locke Kants Konzeption der synthetischen Urteile recht nahe. Aber Locke hat Schwierigkeiten, das Nominalwesen von Ausdrücken mit dem Realwesen der Dinge zu verbinden: „Nach dem Priestley und Locke müssen alle Erkenntnisse empirisch seyn, und keine einzige synthetische kann wahre Nothwendigkeit haben. Dieses wiederstreitet aber dem Gebrauch, der ohne Ausnahme allgemein ist“ (*Refl.* 5021, 18:63). Kant räumt ein, er „habe im Locke die stelle de iudiciis coexistentiae [über die Urteile der Koexistenz] erst nachher [d. h. nach der KrV] verstanden“ (*Refl.* 5066, 18:78). Kant sieht, dass das „[S]ynthetische [der] Urtheile[]“ bei Locke in seinen „Erkenntnisse[n] der Coexistenz und Relation, die erste in Erfahrungs-, die zweite in moralischen Urtheilen“ vorhanden, wenn auch nicht allgemein unterschieden ist (8:245). Locke habe „aus diesem

Unterschiede von den Sätzen der Identität nicht die mindesten allgemeinen Regeln für die reine Erkenntniß a priori überhaupt gezogen“ (8:245). Kant zufolge sind solche Sätze synthetisch und a priori. Bei Locke werden aber psychologische Beziehungen und Ausschlussverhältnisse nicht von normativen Beziehungen unterschieden – eine Unterscheidung, um die Kant sehr bemüht ist. Kant sieht dementsprechend in der empirischen Ideenlehre eine falsche Assimilierung der Vernunft an die sinnliche Erfahrung und an die Psychologie und eine Verabsolutierung der Erfahrungsidee.

4. Kant ist aber nicht nur Kritiker der lockeschen Auffassung, dass Ideen allesamt ihre Quelle in der Erfahrung haben. Kant sieht Locke folgerichtig als jemanden, der (wie Leibniz auf der Seite des Rationalismus) der → Amphibolie in den → Reflexionsbegriffen verfallen ist. Weil er nicht zuvor Sinnlichkeit und Verstand als Erkenntnisquellen voneinander in der (transzendentalen) Reflexion unterschieden hat, entwickelt Locke „vermeinte synthetische Grundsätze“, die sich auf „einer Verwechslung des reinen Verstandesobjects mit der Erscheinung […] gründen“ (KrV A 270 / B 326). Locke wendet Sätze, die ihren Inhalt angeblich der sinnlichen Erfahrung verdanken, auf Gegenstände unabhängig von der Erfahrung an und stützt sich dabei allein auf Verhältnisse zwischen Ideen. Kants Diskussion dieser Amphibolie oder Zweideutigkeit entlarvt eine Begriffsverschiebung, die inhaltliche Beziehungen aus der Sinnlichkeit aufnimmt und in Begriffsverhältnisse verwandelt, aber deren Quelle in der Erfahrung gleichsam unterschlägt. Bei den Reflexionsbestimmungen (Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, das Innere und das Äußere, Materie und Form) greift Kant Unterscheidungen Lockes auf, hält sich aber in Darstellung und Kritik weitgehend an die Ausführungen von Leibniz, die Lockes Position kommentieren. Kant hätte aber eigentlich Lockes Position genauso und ebenbürtig behandeln können und sollen. Tatsächlich durchzieht die entsprechende Locke-Kritik, wenn auch zumeist nur implizit, die gesamte *KrV*. So setzt Kants Kritik an Lockes Ideenbegriff, der es diesem erlaubt, von der roten Farbe als einer Idee (engl. *idea*) zu sprechen, in der *Transzendentalen Ästhetik* (vgl. KrV A 19–49 / B 33–73), der *Transzendentalen Analytik* (vgl. KrV A 64–292 / B 89–349) und der *Transzendentalen Dialektik* (vgl. KrV A 293–704 / B 349–732) dem jeweiligen Kontext entsprechend verschieden an. In der *Transzendentalen Ästhetik* zeigt Kant, dass man die räumliche und zeitliche Verteilung solcher Ideen nicht aus Ideen, wie Locke sie versteht, allein verständlich machen kann (vgl. KrV A 20 / B 34; KrV A 23 / B 38). Man kann die *Form* sinnlicher Vorstellungen (Raum und Zeit) nicht aus der Empfindungs*materie* und das *Äußere* nicht aus dem *Inneren* ableiten. In der *Transzendentalen Analytik* zeigt Kant, dass Vorstellungen wie die der roten Farbe bereits Gegenstände, die von Begriffen erfasst werden können, voraussetzen und daher nicht durch Assoziation solcher Ideen als atomarer Sinnesdaten verständlich gemacht werden können (vgl. KrV A 101). Dieses Argument zeigt, dass *Einerleiheit* und *Verschiedenheit* von Sinnesdaten nicht unmittelbar zur Identität und Verschiedenheit von Gegenständen führen. Empirische Gegenstände setzen identitätsstiftende Widerstandskräfte (*Einstimmung* und *Widerstreit*) voraus. Locke geht aus von einer Auffassung von einfachen Ideen als Vorstellungen von Sinnesdaten wie z. B. einer Rotempfindung, die sich durch Assoziation zu Dingvorstellungen verdichten. Er geht dann aber dazu über, Vorstellungen von Gegenständen oder Substanzen als einfache Ideen zu betrachten. Kant zeigt, dass diese Argumentation zirkulär ist und Verstandesbegriffe von Gegenständen bereits voraussetzt, um Bündel von Sinnesdaten als Vorstellung desselben Gegenstandes verstehen zu können. Am Anfang der *Transscendentalen Dialektik* schließlich distanziert sich Kant von der undifferenzierten Verwendung des Ausdrucks ‚Idee‘ bei Locke (vgl. KrV A 313 / B 370). Er sieht in Lockes Gebrauch von ‚Idee‘ (engl. *idea*), die Farbvorstellung ebenso bezeichnet wie den Begriff Gottes, eine Assimilierung von Vernunftbegriffen (also kantischen „Ideen“, KrV A 319 / B 376) an sinnliche Vorstellungen. Es müsse demjenigen, dem an der traditionellen Bedeutung von ‚Idee‘ etwas liege, folglich „unerträglich fallen, die Vorstellung der rothen Farbe Idee“ zu nennen (KrV A 320 / B 377). Indem Locke auch Farbempfindungen als Ideen und Verstandesobjekte auffasst, hat er den wichtigen Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand nicht nur verwischt, er ist auch einer atomistischen Konzeption von Vorstellungen verfallen und hat deswegen auch keine

legitimen Mittel, um über Erfahrung oder Moral insgesamt systematisch zu reden.

5. Im Gegensatz zur streng empirischen Konzeption Humes teilt Locke mit der cartesischen Tradition die illusionäre Ambition, metaphysische Wahrheiten über eine Analyse von Ideen zu etablieren. So ist Lockes Personenbegriff in der *KrV* besonders beim dritten Paralogismus und seine Gotteslehre in der vierten Antinomie und dem →Transzendentalen Ideal Gegenstand der Kritik. Locke trifft wichtige Unterscheidungen zwischen einer Substanz, der Identität des Menschen und der Identität des Bewusstseins, die auf geistreichen Gedankenexperimenten beruhen, deren Resultate sich Kant im Paralogismuskapitel teilweise zu eigen gemacht hat (vgl. KrV A 363 Anm.; KrV A 415–418 Anm.). Allerdings hat Kant Lockes Gleichsetzung der Identität des Bewusstseins mit den Inhalten, derer sich eine Person bewusst ist, und dieser mit der Identität der Person zurückgewiesen. Kant sieht darin eine Verwechslung von einer analytischen mit einer substantiellen Identitätsbeziehung. Kant unterstellt Locke zwar fälschlich, er dehne den Anspruch evidenter Erkenntnis des Übersinnlichen auch auf die Unsterblichkeit der Seele aus, aber der Sache nach hat Locke eine nicht minder problematische Auffassung des Nachlebens (vgl. KrV A 854 / B 882). Er denkt sich die Zurechnung beim Jüngsten Gericht als Neuschöpfung einer numerisch identischen Person mit denselben Bewusstseinsinhalten wie die der Person, die gestorben ist. Zwar betrachtet Kant wie Locke den Begriff der Person als einen „forensischen" Begriff (*Essay*, 2.27.26), der seine Hauptrolle bei der Zurechnung von Handlungen spielt. Aber Kant ist keineswegs bereit, die Zurechnung davon abhängig zu machen, ob man sich vergangener Handlungen erinnert oder mit ihnen in psychologischer Kontinuität steht. Er fordert auch physische Kontinuität für die Person, ohne den Leib als hinreichendes Kriterium der persönlichen Identität zu betrachten (vgl. KrV A 362f.). Locke verfällt mit seiner Verstandeskonzeption der Versuchung, sich Erkenntnis anzumaßen, die theoretisch unerreichbar ist und die bei einer schärferen Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand als theoretisch unerreichbar erkannt wird. Kant hat gute Gründe zu bezweifeln, dass die Beziehung zwischen der Idee Gottes und der Idee der Existenz, die Locke unterstellt, zu Recht besteht. Diese Unterstellung wirkt sich auch auf Lockes Theorie der Moral und auf seine Verteidigung der Naturrechte aus. Kant hält eine theonome Moraltheorie, die auf unserer vermeinten Erkenntnis von Gott fußt, für zutiefst problematisch, weil unsere Erkenntnis von Gott, sofern wir sie haben, bereits auf der Vorstellung der Moral beruht.

6. Kant räumt die wichtige Stellung, die Locke dem Eigentum zuschreibt, durchaus ein, verwirft aber Lockes Eigentumstheorie, nach der das Anrecht auf (Grund)Eigentum auf der Bearbeitung des Boden beruht, um seine Bedürfnisse zu befriedigen. Nach Kant ist nicht dasjenige mein legitimes Eigentum, was ich für meine Bedürfnisse bearbeitet, sondern was ich ursprünglich erworben und in meiner Gewalt habe (vgl. 6:265). Diese Differenz geht auf einen Unterschied im Verständnis der Funktion des Staatswesens zurück. Nach Locke ist der Staat dazu da, um ein langes Leben und Glück für seine Bürger zu sichern. Nach Kant besitzt der Staat ein Monopol an der legitimen Ausübung von Zwangsgewalt, um die äußere Freiheit des Menschen vor der Gewalt von anderen Menschen zu schützen.

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: „Locke und Kant", in: Thompson, M. P. (Hg.): John Locke und/and Immanuel Kant. Historische Rezeption und gegenwärtige Relevanz, Berlin: Duncker & Humblot 1991, 87–108.

Held, Susann: Eigentum und Herrschaft bei John Locke und Immanuel Kant: Ein ideengeschichtlicher Vergleich, Münster: LIT 2006.

Pierre Keller

Logik

In der allgemeinsten Bedeutung des Terminus ‚Logik', sofern Kant ihn ohne qualifizierende Zusätze benutzt, ist die Logik die „Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt" (KrV A 52 / B 76). Hiernach erforscht sie die →Regeln, nach denen der menschliche →Verstand sich betätigt und stellt diese Regeln zusammen. Diese sehr weite Erklärung grenzt die Wissenschaft der Logik ab gegen „die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. Ästhetik" (KrV A 52 / B 76). Die Abgrenzung gründet sich auf Kants Unterscheidung

von den „zwei Grundquellen des Gemüths“ (KrV A 50 / B 74), nämlich der → Sinnlichkeit, welche Vorstellungen empfängt, und dem Verstand als dem „Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen“ (KrV A 50 / B 74). In dieser allgemeinen Bedeutung des Wortes gehören in die Logik der apriorische *Satz des Widerspruchs* („Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht“, KrV A 151 / B 190) ebenso wie empirische Beschreibungen des menschlichen Denkens „unter den zufälligen Bedingungen des Subjects“ (KrV A 54 / B 78) und auch „Regeln, über eine gewisse Art von Gegenständen [z. B. physikalische Gegenstände] richtig zu denken“ (KrV A 52 / B 76). In Konkurrenz zu dieser allgemeinsten Bedeutung steht die Erklärung der Logik als einer „Wissenschaft […], welche nichts als die formalen Regeln alles Denkens (es mag a priori oder empirisch sein, einen Ursprung oder Object haben, welches es wolle, in unserem Gemüthe zufällige oder natürliche Hindernisse antreffen) ausführlich darlegt und strenge beweiset“ (KrV B IX). Insbesondere durch die Spezifizierung auf „die formalen Regeln alles Denkens“ (KrV B IX) schränkt Kant hier die Logik gegenüber der obigen und allgemeinsten Erklärung ein, indem er die „Logik […] des besondern Verstandesgebrauchs“ (KrV A 52 / B 76) mit ihren gegenstandsbezogenen Regeln ausschließt. Diese Einschränkung entspricht der Einteilung der → Philosophie zu Beginn der Vorrede zur *GMS*: „Alle Vernunfterkenntniß ist entweder *material* […]; oder *formal* und beschäftigt sich bloß mit […] den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt ohne Unterschied der Objecte. Die formale Philosophie heißt *Logik*“ (4:387). Die materiale Philosophie aber hat „es mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu thun […], denen sie unterworfen sind“ (4:387). Hiernach ist die bereits erwähnte Logik *des besonderen Verstandesgebrauchs* materiale Philosophie. – Die Logik aus der Vorrede zur *GMS* ist die „allgemeine […] reine Logik“ aus der *KrV*: „1) Als allgemeine Logik abstrahirt sie von allem Inhalt der Verstandeserkenntniß und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände und hat mit nichts als der bloßen Form des Denkens zu thun. 2) Als reine Logik hat sie keine empirische Principien, mithin schöpft sie nichts […] aus der Psychologie“ (KrV A 54 / B 78; → Psychologie). – Für diese Disziplin benutzt Kant dann auch den Terminus „formale Logik“ (KrV A 131 / B 170), der sich bis heute durchgesetzt hat. Weitere wichtige Stellen: 2:56; 2:310; KrV B X; KrV B XIII; 5:171; 7:113; 9:4; 9:13f.; 9:16; 9:139; *Refl.* 1603, 16:33; *Refl.* 1629, 16:47; *Refl.* 1713, 16:90; *Refl.* 3332, 16:783; 21:207; 24:24; 24:38; 24:91; 24:313f.; 24:339f.; 24:503ff.; 24:609f.; 24:699; 24:791f.

Verwandte Stichworte

Begriff; Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen; Logik, transzendentale; Schluss; Urteil; Widerspruch, Satz vom

Vorgeschichte und historischer Kontext

Kant selbst beschreibt die Geschichte der Logik damit, „daß sie seit dem *Aristoteles* […] bis jetzt [d. h. bis 1787] keinen Schritt vorwärts hat thun können, und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint“ (KrV B VIII). Im Hinblick auf die Zeit vor Kant ist dieses Urteil falsch, und ob die in ihm implizierte Prognose zutrifft, ist kontrovers (vgl. Abs. *Interpretationslage*). Die Kant bekannte Logik, auf welche sich sein historisches Urteil stützt, „war tatsächlich eine eigenartig konfuse Version der traditionellen Mischung aus aristotelischen und stoischen Elementen“ (Kneale, *Development*, S. 355, Übers. Vf.). Die eigentlich stoische Junktorenlogik war Kant jedoch allem Anschein nach nicht bekannt. – Die Disziplin ‚Logik‘ ist in der Philosophiegeschichte unterschiedlich benannt worden. Umgekehrt stehen der Ausdruck ‚Logik‘ und seine anderssprachlichen Pendants für verschiedene Auffassungen der Logik (vgl. Risse, *Logik*, S. 357f.). Platon nennt die von ihm ausgebildete Logik ‚Dialektik‘ (*dialektikē epistēmē*). ‚*Logikōs*‘ charakterisiert bei Aristoteles das syllogistische Schließen aus als wahrscheinlich angenommenen Prämissen. *Hē logikē [technē]*, also Logik, steht in der Antike, jedenfalls ab dem 1. Jh. v. Chr., für eine Argumentations- bzw. Schlusslehre. Damit haben wir schon früh eine Bezeichnung für ein Gebiet, das sich mit der formalen Logik Kants überschneidet. Die lateinische Terminologie benutzt den Ausdruck ‚*philosophia rationalis*‘, um die Logik als *Vernunftlehre* von anderen philosophischen Disziplinen wie der → Ethik (*philosophia moralis*) oder der Naturlehre (*philosophia naturalis*) abzugrenzen. In der deutschen Terminologie der Aufklärungszeit wird die Logik auch als ‚Vernunftlehre‘ oder ‚Verstandeslehre‘ bezeichnet. (Kant las seine Logik

auf der Grundlage von G. F. Meiers *Auszug*.) – Als Antwort auf die Frage, welcher der von Aristoteles unterschiedenen Grundhaltungen (*hexeis*) des Verstandes die Logik der Gattung nach zuzurechnen ist, bestimmt die lateinische Schultradition sie als ein praktisches Können und bezeichnet sie dementsprechend als eine *ars*. Logik ist damit ein Instrument des menschlichen Verstandes und keine Wissenschaftslehre. Eine solche zu sein, also eine *scientia scientiarum*, gehört im Mittelalter zu den definitorischen Merkmalen der Logik. – Die Bestimmung der Logik als einer Kunst (‚Denkkunst') kehrt wieder in dem Titel des Buches von Arnauld (*La Logique ou l'Art de penser*), auch Leibniz spricht von einer „*ars rationis*" (*De Logica Nova*, S. 10). Hier ist aber anderes und mehr gemeint als der instrumentale Charakter. Zwar lehrt die Logik Richtlinien für das → Denken, diese sind jedoch auch Gegenstände des Wissens und nicht nur Regeln des Verstandes. In diesem Sinne ist auch Kants Logik als → Kanon eine Kunst.

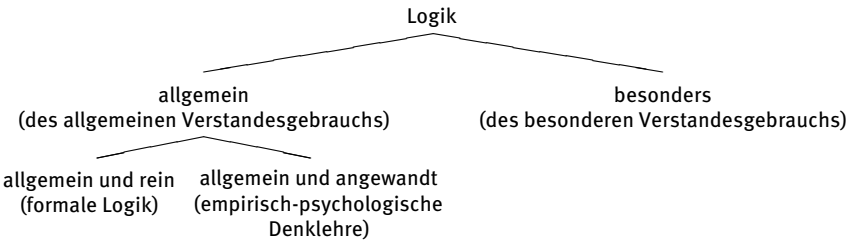
Philosophische Funktion

1 Einteilungen der Disziplin Logik

1.1 Mit den verschiedenen Bedeutungsbestimmungen für den Terminus ‚Logik' weist Kant dieser Disziplin ganz verschiedene Aufgaben im Rahmen der Philosophie zu. Verbunden damit sind auch ganz unterschiedliche Einteilungen der Logik in Teilgebiete. Insgesamt und als Ganze ist die Logik die Lehre vom Denken im Unterschied zur → Ästhetik als der Lehre von der Wahrnehmung. Weil Denken und Wahrnehmen zusammen die Ursprünge der Erkenntnis sind, ist die Logik damit auch ein Teil der Erkenntnistheorie. – In dieser allgemeinsten Bestimmung umfasst die Logik die folgenden Aufgaben: Sie formuliert die Regeln, welche das Denken einhalten muss, um sich überhaupt auf → Gegenstände – und sei es auch nur auf ein „Gedankending" (KrV A 292 / B 348) oder „*ens rationis*" (KrV A 290 / B 347) – beziehen zu können. An erster Stelle unter diesen Regeln steht die Forderung nach Widerspruchsfreiheit: „[…] *denken* kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d. i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist" (KrV B XXVI Anm.). Die von Kant hier thematisierte Möglichkeit ist die ‚logische'. Der Terminus ‚*logische Möglichkeit*' hat sich bis in die Lehrbücher der heutigen Logik erhalten: Widerspruchsfreie Theorien heißen auch ‚logisch möglich', widersprüchliche Theorien sind entsprechend unmöglich. Alle Regeln, die die Logik in Erfüllung dieser ersten Aufgabe aufstellt, sind Regeln → a priori, also solche, deren Gültigkeit der Verstand schon dann einsehen kann, wenn er „es mit nichts weiter, als sich selbst und seiner Form zu thun hat" (KrV B IX); Kenntnisse aus einer empirisch-psychologischen Lehre vom Denken bedarf er dazu nicht. – Zu den Aufgaben der Logik im Ganzen gehört aber auch die Erforschung des tatsächlichen menschlichen Denkverhaltens: „Sie handelt von der Aufmerksamkeit, […] dem Ursprunge des Irrthums, […] usw." (KrV A 54 / B 79). Bei der Erfüllung dieser Aufgabe überschneidet sich die Logik mit empirischer Psychologie, weil „sie auf die Regeln des Gebrauchs des Verstandes unter den subjectiven empirischen Bedingungen, die uns die Psychologie lehrt, gerichtet ist" (KrV A 53 / B 77). Diese Aufgabe der Logik ist ähnlich derjenigen der „Tugendlehre [im Bereich der Ethik], welche diese Gesetze [der reinen Moral] unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften […] erwägt, und […] eben sowohl als jene angewandte Logik empirische und psychologische Principien bedarf" (KrV A 55 / B 79). Diese beiden ersten Aufgaben sind solche der „allgemeinen Logik" (KrV A 53 / B 78): „In der allgemeinen Logik muß also der Theil, der die reine Vernunftlehre ausmachen soll, von demjenigen gänzlich abgesondert werden, welcher die angewandte (obzwar noch immer allgemeine) Logik ausmacht. Der erstere ist eigentlich nur allein Wissenschaft" (KrV A 53f. / B 78). Wenn Kant hier die angewandte Logik als empirisch-psychologische Denklehre „eigentlich" aus der Wissenschaft ausschließt, so schlägt damit sein Wissenschaftsverständnis durch. Seine Benutzung des Wortes ‚eigentlich' ist an dieser Stelle spezifisch terminologisch: „*Eigentliche* Wissenschaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewißheit apodiktisch ist; Erkenntniß, die blos empirische Gewißheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich so genanntes *Wissen*" (4:468). Eine psychologische Denklehre enthält aber „blos empirische Gewißheit" und ist deshalb keine wissenschaftliche Logik. Der Auffassung, dass Logik keine empirische, sondern eine *apriorische* Wissenschaft sei, hat in der Moderne insbesondere Gottlob Frege zum Durchbruch verholfen.

1.2 Zur Logik als Ganzer gehört auch die Aufgabe, Fachlogiken der einzelnen Wissenschaften zu entwickeln. Diese enthalten „Regeln, über eine gewisse Art von Gegenständen richtig zu denken" (KrV A 52 / B 76). Jede solche Fachlogik ist „das Organon dieser oder jener Wissenschaft" (KrV A 52 / B 76). Von der Sache her können solche Fachlogiken begründet sein durch Axiome axiomatisierter wissenschaftlicher Theorien. Paradigmatisch hierfür stehen die Grundgesetze der klassischen → Mechanik nach → Newton (Trägheitsprinzip, Aktionsprinzip und Reaktionsprinzip) oder auch das arithmetische Prinzip der vollständigen → Induktion. Jedes dieser Gesetze ist auf einen besonderen Gegenstandsbereich zugeschnitten, die newtonschen Axiome auf materielle Körper, das Induktionsaxiom auf die natürlichen Zahlen. Keines der Gesetze gilt in allen Gegenstandsbereichen, keines ist eine logische Wahrheit oder ein logisches Gesetz – was in keinem der Fälle ausschließt, dass es sich um eine apriorische Erkenntnis handelt, also – ganz im Sinne Kants – um ein → synthetisches Urteil a priori. – Kant selbst subsumiert solche Fachlogiken unter „die Logik des besondern Verstandesgebrauchs", welche „mehrentheils in den Schulen als Propädeutik der Wissenschaften vorangeschickt [wird]" (KrV A 52 / B 76). Diese Aufgabenbestimmung hat einen historischen Vorläufer in der mittelalterlichen Erklärung der Logik als einer Wissenschaftslehre, z. B. der *scientia scientiarum* des *Petrus Hispanus*. Im 19. Jahrhundert hat B. Bolzano sein logisches Hauptwerk unter den Titel ‚Wissenschaftslehre' gestellt. – Aus moderner Sicht sind jedoch weder diese historisch vorfindlichen wissenschaftsbezogenen Logiken noch auch axiomatisierte Theorien wie Mechanik oder Arithmetik mit ihren Axiomen zur Logik zu rechnen. – Kants Benutzung des Wortes ‚Organon' deckt sich nicht mit der entsprechenden Betitelung eines Teils der Schriften des → Aristoteles, weil in diesen auch die aristotelische allgemeine formale Logik – also die Syllogistik – enthalten ist. Eher schon entspricht sie der Verwendung des Terminus im Titel *Novum organum scientiarum* des Werkes von → F. Bacon, das eine induktive Methodologie empirischer Erkenntnis enthält. – Die bisher beschriebenen Aufgabenstellungen der Logik im Ganzen sind mit der folgenden Gliederung der Disziplin verbunden (siehe Grafik).

Diese hier in der Terminologie der *KrV* beschriebene Gliederung der Logik bzw. die genannten Teile derselben bezeichnet Kant auch mit anderen Ausdrücken. Außerdem trifft er noch weitere Einteilungen. – So findet man in den Logikvorlesungen eine Unterscheidung der Logik des „gesunden" (= „gemeinen und richtigen") von der des „spekulativen" Verstandes (24:503–505), sowie eine Gliederung in „natürliche" und „künstliche Logik" (24:696f.). Diese Einteilungen sind sowohl untereinander als auch jede für sich mit der beschriebenen Einteilung der allgemeinen Logik deckungsgleich. Der „gemeine" Verstand ist „das Vermögen der Regeln in concreto", und das sind die Regeln, „wie der Verstand denkt" (24:503f.). Es sind empirisch-psychologische Regeln, die in deskriptiven Sätzen formuliert sind. Sie machen „die natürliche Logik" aus (24:608). „Der spekulative Verstand ist das Vermögen der Regeln in abstracto", und das sind die Regeln, „wie er denken solte" (24:503f.). Es sind also Vorschriften für „den richtigen Verstandesgebrauch" (24:503f.), die in normativen Sätzen ausgedrückt werden. Sie machen „die Logica artificialis (künstliche)" aus (24:696). „Hinieden findet sich bei uns das Vermögen zu handeln, und daher entstehet die natürliche Logik. Denn die Logik ist die Wißenschaft der Regeln. Der Mensch handelt im Anfange nach Regeln, denen er sich nicht bewußt ist; also hat er so lange eine natürliche Logik; komt er zu reiferem Alter so berichtigt er diese durch Regeln, und so entsteht die künstliche Logik" (24:608f.). – Kants Einteilungen der allgemeinen Logik in einen reinen (formalen) und angewandten (empirischen) Teil zeugen von seinem Bewusstsein für den – wie G. Frege es ausgedrückt hat – „Doppelsinn des Wortes ‚Gesetz' […]. In dem einen Sinne besagt es, was ist, in dem andern schreibt es vor, was sein soll" (Frege, *Grundgesetze*, S. XV). – Trotz ähnlicher Formulierungen unterscheidet sich die Dichotomie der Logik „des gesunden" und „des spekulativen Verstandes" von der Gliederung in „zwei Gattungen", die Kant in der *Nachricht* vornimmt: „Die von der ersten ist eine Kritik und Vorschrift des *gesunden Verstandes* […]. Die zweite Gattung von Logik ist die Kritik und Vorschrift der *eigentlichen Gelehrsamkeit* und kann niemals anders als nach den Wissenschaften, deren Organon sie sein soll, abgehandelt werden" (2:310). Hier stehen sich allgemeine und besondere (Fach-) Logik gegenüber; beide werden als „Vorschrift",



Gliederung der Logik

also als normativ und damit als nicht-empirisch charakterisiert. Daraus folgt, dass beide Logiken *rein* sind. Kant hatte also auch in Bezug auf die Fachlogiken eine Unterscheidung zwischen einem reinen und einem angewandten Teil vor Augen. Damit ist die Einteilung aus der *Nachricht* eine solche der reinen Logik in formale und – wie man im Anschluss an die Terminologie der *GMS* (vgl. die Ausführungen über Wortbedeutungen) sagen kann – (reine und) *materiale* Logik.

2 Logik als Kanon – Logik als Organon. Analytik und Dialektik

2.1 „Ich verstehe unter einem Kanon den Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnißvermögen überhaupt. So ist die allgemeine Logik in ihrem analytischen Theile ein Kanon für Verstand und Vernunft überhaupt, aber nur der Form nach, denn sie abstrahirt von allem Inhalte“ (KrV A 796 / B 824). „Unter einem *Organon* verstehen wir […] eine Anweisung, wie ein gewisses Erkenntniß zu Stande gebracht werden solle“ (9:13). In systematischer Hinsicht ist die Unterscheidung zwischen Kanon und →Organon eine solche zwischen Regeln für das Denken, deren Einhaltung oder Befolgung notwendig (Kanon), und Regeln, die hinreichend sind (Organon), um die →Wahrheit der gedachten Gedanken sicherzustellen. Die formale (also die reine und allgemeine) Logik ist nun deshalb ein Kanon, weil „das bloß logische Kriterium der Wahrheit, nämlich die Übereinstimmung einer Erkenntniß mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft, zwar die conditio sine qua non, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit [ist]: weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrthum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probirstein entdecken“ (KrV A 59f. / B 84). Aus eben diesem Grunde ist die formale Logik kein Organon. „Sie kann aber auch eben darum, weil sie von allen Objecten gänzlich abstrahirt, […] kein *Organon* der Wissenschaften sein“ (9:13). Paradigmatisch für das Verletzen von „formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft“ (KrV A 59 / B 84) stehen widersprüchliche Urteile wie „Ein (ruhiger) Körper ist bewegt“, das „analytisch und falsch ist“ (*Refl.* 6327, 18:648). Gegen „die erste und allgemeine Regel aller bejahenden Vernunftschlüsse […]: Ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst“ (2:49) verstößt man hingegen mit den Urteilen: „Alles Vernünftige ist ein Geist, die Seele des Menschen ist vernünftig, […] aber […] die Seele des Menschen ist [k]ein Geist“ (2:48). Während Beispiele wie diese den Kanoncharakter der formalen Logik völlig einleuchtend machen, ist Kants Zurückweisung des Organoncharakters nur teilweise überzeugend. Sie konfligiert auch mit seiner Theorie des →analytischen Urteils. Richtig ist, dass widerspruchsfreie Urteile falsch sein können. Auch kann man in Übereinstimmung mit den Regeln des Schließens völlig korrekt aus falschen Prämissen eine falsche Konklusion herleiten. In solchen Fällen ist also „die Übereinstimmung einer Erkenntniß mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft“ kein Garant für Wahrheit (KrV A 59 / B 84). Ebenso richtig ist jedoch auch, dass man den →Satz des Widerspruchs zum Beweis – und damit als Garanten – wahrer Urteile benutzen kann: „Man kann aber doch von demselben auch einen positiven Gebrauch machen, […] Wahrheit zu erkennen. Denn *wenn das* Urtheil *analytisch* ist, […] so muß dessen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend können erkannt werden“

(KrV A 151 / B 190). Ebenso garantiert ein korrekter Schluss aus garantiert wahren Prämissen die Wahrheit der Konklusion. In diesen Fällen ist die „Übereinstimmung" des Denkens mit formallogischen Gesetzen vollkommen hinreichend für Wahrheit (KrV A 59 / B 84), und die Logik wird hier zu Recht als Organon benutzt. Zu Unrecht benutzt als Organon wird die Logik jedoch insbesondere dann, wenn die bloße Widerspruchsfreiheit eines Urteils oder die bloße Korrektheit des Schließens auf eine Konklusion als hinreichende Garanten für Wahrheit betrachtet werden. Darüber hinaus wird sie als Organon missbraucht, wenn man aus wahren Prämissen durch einen *scheinbar* korrekten Schluss eine dann *scheinbar* wahre Konklusion herleitet. Paradigmatisch hierfür stehen die → Paralogismen, also die Syllogismen mit äquivoker Verwendung des mittleren Terms. Derartige Missbräuche der formalen Logik subsumiert Kant unter den Titel → Dialektik: Es „liegt so etwas Verleitendes in dem Besitze einer so scheinbaren Kunst, allen unseren Erkenntnissen die Form des Verstandes zu geben, […] daß jene allgemeine Logik […] gleichsam wie ein *Organon* zur wirklichen Hervorbringung, wenigstens zum Blendwerk von objectiven Behauptungen gebraucht und mithin in der That dadurch gemißbraucht worden. Die allgemeine Logik nun, als vermeintes Organon, heißt *Dialektik*" (KrV A 60f. / B 85). Von den verschiedenen Bedeutungen, „in der die Alten dieser Benennung [sc.: Dialektik] einer Wissenschaft oder Kunst sich bedienten" (KrV A 60f. / B 85), greift Kant hier ihre Bestimmung als einer „*Logik des Scheins*" heraus (KrV A 61 / B 86). Mit dieser negativen Charakterisierung der Dialektik konkurriert die Bestimmung, dass sie „die Merkmahle enthalten wird, wodurch wir erkennen, ob etwas mit den formalen Kriterien der Wahrheit nicht übereinstimmt, wenn es gleich würklich mit denselben übereinzustimmen scheint" (24:507). Diese „Benennung der Dialektik […] als eine *Kritik des dialektischen Scheins*" (KrV A 62 / B 86) hat in etwa einen Vorläufer im 34. Kapitel der aristotelischen *Sophistischen Widerlegungen*, „und als eine solche wollen wir sie auch hier verstanden wissen" (KrV A 62 / B 86). – Kants Bemerkungen zur allgemeinen Logik geben noch einen weiteren Grund dafür her, dass diese nicht als ein Organon benutzt werden kann: Nicht nur, dass die Übereinstimmung mit ihren Gesetzen – gewissermaßen de facto – nicht hinreicht, Wahrheit zu garantieren. Es ist vielmehr prinzipiell unmöglich, mit den Mitteln der formalen Logik ein allgemeines und zugleich hinreichendes Kriterium für Wahrheit zu entwickeln: „Es ist aber klar, daß […] ein hinreichendes und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne" (KrV A 58f. / B 83). Kants Begründung für diese These macht implizit davon Gebrauch, dass ein allgemeines Wahrheitskriterium, weil es allgemein und *notwendig* wäre, ein apriorisches Kriterium sein müsste. Die „Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande sei" (KrV A 58 / B 82), also die aristotelische Korrespondenzdefinition, ist von diesem Argument nicht betroffen und kann deshalb „geschenkt und vorausgesetzt" (KrV A 58 / B 82) bleiben; und zwar ist sie deshalb nicht betroffen, weil mit ihr nicht behauptet wird, dass „die Übereinstimmung einer Erkenntniß mit ihrem Gegenstande" – wenn sie denn besteht und die „Erkenntniß" wahr ist – auch a priori erkennbar ist (KrV A 58 / B 82).

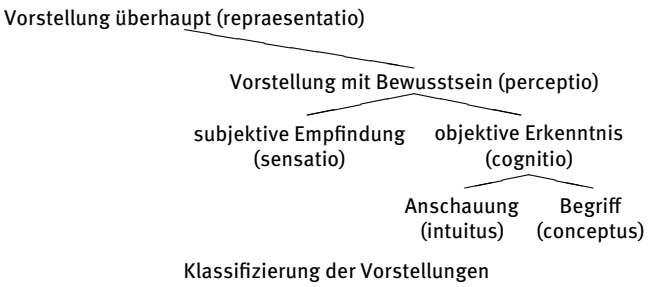
2.2 Den Gebrauch der formalen Logik als Kanon – und damit den rechtmäßigen Gebrauch – subsumiert Kant unter den Titel →‚Analytik': „Die allgemeine Logik löset nun das ganze formale Geschäfte des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auf und stellt sie als Principien aller logischen Beurtheilung unserer Erkenntniß dar. Dieser Theil der Logik kann daher Analytik heißen und ist eben darum der wenigstens negative Probirstein der Wahrheit" (KrV A 60 / B 84). Diese Verwendung der Disziplinenbezeichnung entspricht der Bedeutung in dem Titel *Erste Analytiken* (‚*Analytika priora*') für die syllogistische Abhandlung des Aristoteles, insofern diese einen Teil dessen enthält, was nach Kant zur formalen Analytik – also der Analytik im Rahmen der allgemeinen und reinen Logik – gehört, nämlich die formale Theorie des Schließens. Nur ein Teil ist die Syllogistik deshalb, weil die formale Logik „in ihrer Analytik von *Begriffen*, *Urtheilen* und *Schlüssen* [handelt]" (KrV A 130 / B 169). Sie ist nämlich „über einem Grundrisse erbauet, der ganz genau mit der Eintheilung der oberen Erkenntnißvermögen zusammentrifft. Diese sind: *Verstand*, *Urtheilskraft* und *Vernunft*" (KrV A 130 / B 169). Die kantische formale Analytik enthält damit die drei traditionel-

len Gebiete der formalen Logik: Begriffs-, Urteils- und Schlusslehre, welche auch schon in den logischen Schriften des Aristoteles behandelt werden, nur dort eben nicht unter diesem, sondern unter dem erst später hinzugefügten Titel *Organon*. – Trotz der eineindeutigen Entsprechung zwischen diesen Gebieten und den Teilen des → Erkenntnisvermögens (Verstand, Urteilskraft, Vernunft), enthalten die drei Teile der Analytik doch *nicht* jeweils den Kanon für den richtigen Gebrauch des entsprechenden (Teil-)Vermögens: Die formale Urteilslehre ist kein Kanon für die Urteilskraft: Diese ist nämlich „das Vermögen unter Regeln zu *subsumiren* […]. Die allgemeine Logik enthält gar keine Vorschriften für die Urtheilskraft und kann sie auch nicht enthalten […] *da sie von allem Inhalte der Erkenntiß* abstrahirt" (KrV A 132 / B 171). Bei der richtigen Subsumtion kommt es aber gerade auf diesen Inhalt an: „In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß […] der Begriff […] dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumirenden Gegenstande vorgestellt wird" (KrV A 137 / B 176). Die Urteilslehre in der formalen Analytik ist ein Kanon für den Verstand als „ein *Vermögen zu urtheilen*" (KrV A 69 / B 94). Entsprechend ist die Begriffslehre ein Kanon für den Verstand als „das Vermögen der Begriffe" (KrV A 160 / B 199). Schließlich ist die Schlusslehre in der formalen Analytik ein Kanon für die „Vernunft, als Vermögen […] zu schließen" (KrV A 330 / B 386). Hierin unterscheidet sich die *formale* von der → transzendentalen Logik: Die erstere kann „in ihrem analytischen Theile auch den Kanon für die Vernunft mit befassen" (KrV A 131 / B 170). Während nämlich „der *transscendentale Gebrauch der Vernunft* gar nicht objectiv gültig [ist und] mithin nicht zur […] Analytik, gehör[t]" (KrV A 131 / B 170), ist der gegenüber verschiedenen möglichen Inhalten invariante *formale* Gebrauch der Vernunft beim Schließen *unbedenklich*; er hat lediglich den Kanon der Vorschriften aus der Theorie des korrekten Schließens einzuhalten.

3 Begriffslehre innerhalb der formalen Logik

So wie Kant die formale Logik als Ganze abgegrenzt sehen will gegen die Psychologie, hat man auch seine Begriffstheorie nicht zu verstehen als eine psychologische Beschreibung des Erwerbs von Begriffen oder des Verfügens über sie. Allerdings trägt die von Kant benutzte Terminologie zu einem solchen Missverständnis bei. – Begriffe sind Vorstellungen und wie in folgender Grafik in die Klasse aller Vorstellungen eingeordnet (vgl. KrV A 320 / B 376f.).

In dieser Klassifizierung werden die objektiven Vorstellungen eingeteilt in → Anschauungen und Begriffe; diese wiederum unterscheiden sich durch den Bezug auf ihren jeweiligen → Gegenstand, also in dem Moment, welches sie *objektiv* macht: Die Anschauung „bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln, [der Begriff bezieht sich] mittelbar, vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann" (KrV A 320 / B 377). Mit dieser Unterscheidung ist eine Kritik Kants an der von ihm in der Schullogik vorgefundenen Doktrin der *conceptus singulares* verbunden. Aus ihr folgt nämlich, dass Begriffe immer allgemein sind. „Wir theilen also nicht die conceptus in universales, particulares und singulares ein, sondern die Urtheile" (24:909). „Conceptus communis kann ich nicht sagen, weil es eine tautologie seyn würde" (24:908). Kants logische These der → Allgemeinheit von Begriffen folgt auch aus seiner Lehre von deren → Ursprung. Die Eigenschaft, Vieles und Verschiedenes vorzustellen, verdanken Begriffe dem Verstand, und die formale Logik lehrt, welche Verstandeshandlungen diese Allgemeinheit hervorbringen: „Der Begrif wird hier nur […] erwogen, wie er […] auf mehrere obiecte kan bezogen werden" (*Refl.* 2839, 16:540). Drei Operationen sind hier beteiligt: „comparatio", „reflexio" und „abstraction" (*Refl.* 2854, 16:547). Dabei ist die *Komparation* der vergleichende Durchgang durch eine Vielheit gegebener Vorstellungen, z. B. einer „Fichte, Weide oder Linde" (24:566; vgl. auch *Refl.* 2876, 16:555). Die Reflexion sieht auf einen gemeinsamen Teil dieser verschiedenen Vorstellungen („ich sehe sie haben einen Stamm, Aeste und Blätter", 24:566). Die Abstraktion sieht ab von der Verschiedenheit, „so bekomm ich den Begriff vom Baum" (24:566f.). Kant findet eine solche Abstraktionstheorie des Ursprungs von Begriffen in der Schullogik vor (vgl. z. B. Meier, *Auszug*). Er versteht sie jedoch nicht als eine Beschreibung des tatsächlichen Erwerbs von Begriffen, sondern als Konstatierung der Bedingungen der Möglichkeit hiervon: Der Verstand kann nur dann über Begriffe verfügen, wenn er der aufgezeigten logischen Handlungen fähig ist.



Klassifizierung der Vorstellungen

4 Urteilslehre innerhalb der formalen Logik
Kant kritisiert die schullogische Erklärung des Urteils: „[Es] ist, wie sie sagen, die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen“ (KrV B 140). Hiermit sind nämlich erstens unter den →kategorischen Urteilen die singulären (*einzelnen*) nicht und zweitens die hypothetischen oder die disjunktiven Urteile überhaupt nicht erfasst. Ersteres ergibt sich implizit aus Kants Begriffslehre – und zwar entgegen seinen Ausführungen in KrV A 71 / B 96f. In einem singulären Urteil („dieses Haus ist so oder so abgeputzt“, 24:909) wird der allgemeine Prädikatsbegriff auf eine Anschauung (nämlich die eines bestimmten Hauses) bezogen. Ein singuläres Urteil ist also ein Verhältnis zwischen einer Anschauung und einem Begriff. Deutlicher als die Schullogik sieht Kant damit die Verschiedenheit der logischen Rollen, welche die →Kopula in einem singulären und einem allgemeinen Urteil spielt. – Den zweiten Punkt macht Kant explizit, wenn er von der schullogischen Urteilserklärung sagt, „daß sie allenfalls nur auf *kategorische*, aber nicht hypothetische und disjunctive Urtheile paßt“ (KrV B 141), weil diese nämlich „ein Verhältniß […] selbst von Urtheilen enthalten“ (KrV B 141). Angedeutet ist damit bei Kant ein rekursives Verfahren zur Bildung von Urteilen, welches man in moderner Terminologie folgendermaßen beschreiben kann: Ist *a* ein Anschauungs- (ein singulärer) Term und sind *F* und *G* Begriffsterme, dann sind: (i) *a ist G*, (ii) *einige F sind G* und (iii) *alle F sind G* kategorische Urteile (und zwar (i) einzeln, (ii) besonders und (iii) allgemein). Diese sind nicht weiter in Urteile zerlegbar, sie sind *aussagenlogisch* (sozusagen *urteilslogisch*) atomar. Damit hat man die Rekursionsbasis, auf welche man mit der folgenden Regel aufbaut: Sind *U1* und *U2* (z. B. kategorische) Urteile, dann hat man in *wenn U1, dann U2* und in *U1 oder U2* weitere Urteile, nämlich ein hypothetisches und ein disjunktives. Nimmt man noch die bei Kant ebenfalls belegte →Negation (vgl. z. B. die „Tafel“ in KrV A 70 / B 95) hinzu, so kann man als weitere Regel formulieren: Ist *U* ein Urteil, dann auch die Negation von *U*: *Nicht U*. Man erhält so eine Menge von Urteilsformen, die in dem folgenden Sinne vollständig ist: Jede aus kategorischen Urteilen durch aussagenlogische Verknüpfungen erzeugbare Urteilsform ist zu einer nach diesen Regeln erzeugbaren Urteilsform semantisch äquivalent. Nicht erfasst dagegen sind Urteile mit relationalen Termen wie *3 ist größer als 2*.

5 Schlusslehre innerhalb der formalen Logik
Kant knüpft an die traditionelle Unterscheidung zwischen mittelbaren und unmittelbaren Schlüssen an und bezeichnet die letzteren als →Verstandesschlüsse: „Ein unmittelbarer Schlus heist auch Verstandesschlus“ (24:583; für eine Begründung dieser Terminologie aus Kants Transzendentalphilosophie vgl. Malzkorn, *Syllogistik*). „Vernunftschlüsse“ sind, wie in der Tradition, mittelbare Schlüsse, paradigmatisch ist hier der aristotelische →*Syllogismus Barbara*. – In *Spitzfindigkeit* kritisiert Kant die überlieferte Syllogistik unter zwei Gesichtspunkten: (1) Sie lehrt, dass „die obersten Regeln aller Vernunftschlüsse“ das „Dictum de omni“ für die bejahenden und das „Dictum de nullo“ für die verneinenden Schlüsse seien. Tatsächlich aber lassen sich diese aus den noch über ihnen stehenden Regeln „Ein Merkmal vom Merkmal, ist ein Merkmal der Sache selbst (nota notae est etiam nota rei ipsius)“ und „Was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, widerspricht dem Dinge selbst (repugnans notae repugnat rei ipsi)“ ableiten (2:49). Nur solche Vernunftschlüs-

se, deren Korrektheit sich allein auf diese beiden Regeln gründet, sind *rein*, „ratiocinium purum" (2:50). Anderenfalls, insbesondere dann, wenn auch ein (versteckter) unmittelbarer Verstandesschluss an der Folgerungsoperation beteiligt ist, handelt es sich um einen „vermischten" Schluss, ein „ratiocinium hybridum" (2:50). Hieraus resultiert der andere kritische Punkt: (2) Nur die korrekten Schlüsse in der ersten Figur sind rein, da nur in ihnen die drei Terme regelgemäß angeordnet sind: „Wir sind demnach belehrt, daß die oberste[n] Regeln aller Vernunftschlüsse unmittelbar auf diejenige Ordnung der Begriffe führen, die man die erste Figur nennt" (2:57f.). „Die logische Eintheilung der vier syllogistischen Figuren ist eine falsche Spitzfindigkeit" (2:55), weil sie „in so fern sie [sc.: die Figuren] reine und mit keinen Zwischenurtheilen vermischte Schlüsse enthalten sollen, falsch und unmöglich" ist (2:58). – Implizit kritisiert Kant damit die aristotelische *Reduktion* von Syllogismen auf solche der ersten Figur; seine Kritik zielt aber nicht auf eine etwaige Ungültigkeit solcher Reduktionen – im Gegenteil führt Kant selbst ja einige von ihnen durch –, sondern darauf, dass die Reduktion nicht nur möglich, sondern in dem Sinne sogar notwendig ist, dass erst durch sie ein Schluss aus einer späteren Figur gewissermaßen *gereinigt* wird; und damit ist die Einteilung als eine solche von (reinen) Vernunftschlüssen hinfällig.

Interpretationslage

Zwei Fragen sind zentral für die Interpretation der formallogischen Doktrin Kants: i) Ist die „Tafel" (KrV A 70 / B 96) der Urteilsformen vollständig? ii) Beschreibt Kant die Disziplin ‚Logik' adäquat damit, „daß sie […] geschlossen und vollendet zu sein scheint" (KrV B VIII)? Diese voneinander nicht unabhängigen Fragen sind verschiedentlich kontrovers diskutiert worden (→ Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes im). In jüngster Zeit hat eine Rekonstruktion des kantischen Vollständigkeitsarguments (vgl. Wolff, *Die Vollständigkeit*) die zweite Frage in den Vordergrund gerückt, und zwar in Form einer Debatte um das Verhältnis der kantischen zu der von G. Frege begründeten mathematischen Logik (vgl. Nortmann, *Vollständigkeitsfrage*; Beckermann, *Verhältnis*). Unkontrovers ist, dass die Gebiete beider Disziplinen sich nicht decken. Kontrovers ist, ob die mathematische Logik trotzdem eine allgemeine Logik ist oder aber eine Fachlogik der Mathematik. Im ersten Falle wäre sie eine Weiterentwicklung der Logik Kants und dieser hätte mit seiner Beschreibung Unrecht; im zweiten Falle lägen die Dinge anders, weil sich die Existenz einer mathematischen Fachlogik mit Kants Diktum verträgt. Entscheidend für diese Debatte ist, ob alle Gesetze der mathematischen Logik allgemein gelten in dem Sinne, dass sie wahr sind bezogen auf *alle* – also auch auf nicht-mathematische – Gegenstandsbereiche. Nun weist Frege das arithmetische Prinzip der *vollständigen Induktion* als ein mathematisch-logisches Gesetz aus. Gilt dieses Gesetz auch für Gegenstandsbereiche, die ganz anders sind als die natürlichen Zahlen? Prima facie ist das nicht der Fall, und die Debatte scheint an diesem Punkt entschieden. Tatsächlich gibt Frege dem Prinzip jedoch eine Deutung, in der es als allgemeingültiges Gesetz und damit als Teil der allgemeinen Logik bewiesen werden kann. – Es gibt aber auch nicht allgemeingültige Fassungen des Prinzips; und es bleibt kontrovers, wie man diese Sachlage im Hinblick auf Kants Beschreibung der Logik zu beurteilen hat.

Weiterführende Literatur

Beckermann, Ansgar: „Zum Verhältnis von Kantischer und Fregescher Logik", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 52, 1998, 422–434.

Conrad, Elfriede: Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1994.

Fries, Erich: Aristotelische Logik bei Kant, Habilitationsschrift (maschinenschriftlich), Göttingen 1976.

Malzkorn, Wolfgang: „Kants Kritik an der traditionellen Syllogistik", in: History and Philosophy of Logic 16, 1995, 75–88.

Nortmann, Ulrich: „Kants Urteilstafel und die Vollständigkeitsfrage", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 52, 1998, 406–421.

Risse, W.: „Logik", in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980, 357–362.

Stuhlmann-Laeisz, Rainer: Kants Logik, Berlin u. a.: de Gruyter 1976.

Stuhlmann-Laeisz, Rainer: „Die Theorie der Urteilsformen in der deutschen Schullogik des 19. Jahrhunderts“, in: Lenzen, Wolfgang (Hg.): Das weite Spektrum der analytischen Philosophie. Festschrift für Franz von Kutschera, Berlin u. a.: de Gruyter 1997, 383–400.

Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1995.

Wolff, Michael: „Erwiderungen auf die Einwände von Ansgar Beckermann und Ulrich Nortmann“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 52, 1998, 435–459.

Rainer Stuhlmann-Laeisz

Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen

Das auch als ‚Jäsche-Logik‘ bezeichnete Handbuch erschien unter dem Titel „Immanuel Kants *Logik ein Handbuch zu Vorlesungen*“ im Jahre 1800 bei →Nicolovius in Königsberg in zwei nur in Druckfehlern voneinander abweichenden Ausgaben. Es entstand in der Absicht, Kants „*Logik*, so wie er sie in öffentlichen Vorlesungen seinen Zuhörern vorgetragen, […] in der Gestalt eines *compendiösen Handbuches*“ (9:3) zu veröffentlichen. Ein vorbereitetes Manuskript von Kants Hand hat es dazu nicht gegeben; für den Text ist vielmehr →Gottlob Benjamin Jäsche verantwortlich, der bei der Erstellung des Logikhandbuchs Kants Handexemplar von Georg Friedrich Meiers *Auszug* (→Meier, Georg Friedrich) verwendete.

Als Bestandteil seiner Lehrtätigkeit hat Kant von 1755–1796 an der Königsberger Universität Vorlesungen zur Logik gehalten (vgl. Boswell, *Logikhandbuch*, S. 1). Dem Kolleg kam neben der fachlichen Unterweisung zusätzlich die Rolle eines Propädeutikums für das Studium an der Philosophischen Fakultät zu (vgl. Hinske, *Aufklärung*, S. 6). Als Lehrbuch legte Kant zunächst Meiers *Vernunftlehre* zugrunde, um zum Sommersemester 1757 zum deutlich kompakteren und für Studenten erschwinglicheren *Auszug* zu wechseln (vgl. Conrad, *Kants Logikvorlesungen*, S. 66–68). Kant hat über die Jahre ein und dasselbe Exemplar des *Auszug* benutzt und in ihm auf Durchschuss-Seiten bzw. als Randglossen Reflexionen zur Logik notiert (vgl. 9:4). Ein Manuskript Jäsches ist nicht erhalten (vgl. Stark, *Kant-Logiken*, S. 142–143).

G. B. Jäsche (vgl. Wolfes, *Jäsche*) hatte in Halle zunächst Theologie studiert und dabei u. a. bei →Johann August Eberhard Philosophievorlesungen gehört. Eine intensive Beschäftigung mit der kantischen Philosophie im Selbststudium brachte ihn bald von der geistlichen Laufbahn ab; stattdessen strebte er nun eine Karriere als Philosoph an. Im Wintersemester 1791–1792 hörte Jäsche während eines Aufenthalts in Königsberg Kants Vorlesungen zur Metaphysik und zur Anthropologie. Die turnusgemäß im Sommersemester abgehaltene Logikvorlesung kann er nie gehört haben: Bereits im April 1792 hatte Jäsche die Stadt wieder verlassen; 1795 wurde er in Halle promoviert; als er 1799 nach Königsberg zurückkehrte, um sich zu habilitieren, hatte Kant sich wegen seines hohen Alters bereits aus dem Lehrbetrieb zurückgezogen (vgl. Stark, *Kant-Logiken*, S. 128). Während seiner kurzen Zeit als Privatdozent der Philosophie an der Universität Königsberg (1799–1801) gehörte Jäsche gemeinsam mit →Friedrich Theodor Rink zu Kants Tischgesellschaft. Wenig später wurde Jäsche an die neugegründete Universität Dorpat berufen.

Seit 1800 veröffentlichten Jäsche und Rink im Namen Kants Bücher zu dessen Vorlesungen: Jäsche hat die *Logik*, Rink die *Physische Geographie* und die *Pädagogik* herausgegeben; eine geplante Druckschrift Jäsches zu Kants Metaphysikvorlesungen kam nicht zu Stande. Beiden hatte Kant zuvor verschiedene Manuskripte, Vorlesungsmaterialien und einen Teil seiner Korrespondenz überlassen (vgl. Stark, *Nachforschungen*, S. 21–29), dabei auch die Entwürfe, aus denen Rink die *Fortschritte* zusammenstellte. Rink beschreibt die Übergabe in der Vorrede zur *Physischen Geographie* aus dem Jahr 1802 so: „Vor etwa zwei Jahren aber übertrug er [Kant] Hrn. Dr. Jäsche und mir die Revision und Anordnung seiner beträchtlich angewachsenen Papiere und Handschriften“ (9:155); in einem Brief an den Verleger Vollmer behauptet er sogar, Kant habe „mir und meinem Freunde dem Hrn. *M. Jähsche* seine sämtlichen handschriftlichen Werke zur Herausgabe […] *geschenkt*“ (13:527). Jäsche spricht lediglich von einem „Auftrag“ Kants (9:3), ein Druckwerk zu den Logikvorlesungen zu erstellen. In einer „*Nachricht an das Publicum*“ bestätigte Kant ge-

genüber Jäsche und Rink zumindest seine „Bewilligung“ (12:398 [1. Aufl.] bzw. 12:372 [2. Aufl.]) der Herausgabe fertiger Schriften, vor allem auch des Logikhandbuchs.

In Königsberg waren verschiedene, nachträglich aus Notizen ausgearbeitete Nachschriften der Logikvorlesungen Kants im Umlauf. B. Erdmann äußerte zuerst die Vermutung, dass Jäsche neben den Reflexionen eine solche Vorlesungsnachschrift verarbeitet habe. Diese Vermutung hält einem Vergleich des Logikhandbuchs mit erhaltenen Nachschriften stand (vgl. Boswell, *Logikhandbuch*, S. 13); W. Stark liefert Indizien (vgl. Stark, *Kant-Logiken*, S. 156–157) dafür, dass es sich dabei um die *Logik Pölitz* oder zumindest eine dieser sehr ähnliche Nachschrift gehandelt haben könnte (vgl. auch Boswell, *Logikhandbuch*, S. 13–19).

Der Text des Logikhandbuchs ist in Bd. 9 der Akademie-Ausgabe enthalten; eine Auflistung von Druckfehlern, sowie eine Ergänzung des unvollständigen Lesartenverzeichnisses dieser Ausgabe findet sich im 2. Bd. des unter der Leitung von N. Hinske erstellten *Kant-Index*. Meiers *Auszug* und die zugehörigen Reflexionen sind in Bd. 16, die erhaltenen Logik-Nachschriften zum Teil in Bd. 24 der Akademie-Ausgabe abgedruckt, weitere wurden von T. Pinder in *Kant, Unveröffentlichte Nachschriften* herausgegeben. Die Gesamtheit dieser Texte wird auch als *Kantisches Logikcorpus* bezeichnet (vgl. Hinske, *Personenindex*, S. XXIV).

In Aufbau und Inhalt folgt das Logikhandbuch zunächst Paragraph für Paragraph der Einleitung und den beiden ersten Hauptteilen des Meierschen *Auszugs* „Von der gelehrten Erkenntnis“ und „Von der Lehrart der gelehrten Erkenntnis“. Allerdings zieht Kant die Grenze der allgemeinen reinen →Logik als Wissenschaft enger: Die Themen der Einleitung und der Abschnitte 1–7 des *Auszugs* werden als „*Propädeutik* der Logik“, die fast die Hälfte des Textes ausmacht, von der „*Logik selbst*“ (9:4) abgesondert. Wie der *Auszug* beginnt das Logikhandbuch mit einer Exposition des Begriffs der allgemeinen Logik – als Propädeutik des (korrekten) Verstandesgebrauchs und Kanons des Denkens – und einer Erwägung möglicher Einteilungen der Logik bzw. ihrer Darstellung (vgl. 9:11–20). Die folgende Skizze zur Geschichte der Logik findet bei Meier keine Parallele, wohl aber die Darstellung des Begriffs der Philosophie (vgl. 9:21ff.); die Anregung dazu sowie zu seinen Bemerkungen zur Philosophiegeschichte (vgl. 9:27ff.) hatte Kant in den Vorlesungen seines Lehrers →Martin Knutzen gefunden (vgl. Hinske, *Personenindex*, S. X). Die Einleitung bestimmt die Philosophie als „System […] der Vernunfterkenntnisse aus Begriffen“ bzw. als „Wissen[schaft] von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft“ (9:23f.). Der größte Teil der Einleitung (vgl. 9:33–87) hat Klassifikationen und Normen für die Klarheit und Deutlichkeit von Überzeugungen bzw. Vorstellungen zum Inhalt. Diese der angewandten Logik zuzuordnenden Themen bilden eine Rechtfertigung des „selbsteigenen Gebrauch[s] der Vernunft“ (9:25), zu dem die reine Logik die kanonischen Regeln enthält (vgl. 9:17): In den Normen der Vollkommenheit der Erkenntnis findet der Verstand ein Maß, das ihm erlaubt, die Gültigkeit seiner Überzeugungen selbst einzuschätzen.

Die Darstellung der Wissenschaft der Logik umfasst die reine Analytik von →Begriff, →Urteil und →Schluss in der *Allgemeinen Elementarlehre* (9:89–136) und eine äußerst knappe *Allgemeine Methodenlehre* (9:137–150; →Methodenlehre, transzendentale). Diesen Kapiteln des Logikhandbuchs entsprechen in Meiers *Auszug* die Abschnitte 8–10 des ersten Hauptteils und der ganze zweite Hauptteil. Dabei bildet die allgemeine Elementarlehre als „*dogmatische[r]* […] Theil“ (9:18) die eigentliche Logik, insofern bereits hier eine vollständige Beschreibung der „bloßen Form des Denkens überhaupt“ (9:13) erfolgt (vgl. auch Pinder, *Vorlesung um 1780*, S. 101). Da sie nur notwendige, keinesfalls hinreichende Bedingungen für die Wahrheit von Gedanken bzw. die reale Möglichkeit von Begriffen enthält, ist sie Kanon, nicht Organon des Denkens (vgl. 9:12–14). Ein Organon der allgemeinen Logik, wie es die traditionelle praktische Logik verspricht, hält Kant für unmöglich: Als Technik des Wissenserwerbs stellt jede praktische Logik das Organon einer Einzelwissenschaft, also eine auf einen bestimmten Gegenstandsbereich bezogene Fachlogik, dar (vgl. 9:17–18). Dabei bleibt die allgemeine Methodenlehre als Form eines jeden möglichen Organons zurück: Sie enthält nur „die Titel zu *möglichen Methoden*“ (KrV A 708 / B 736), die jede Einzelwissenschaft auf der Basis ihrer speziellen Elementarlehre zu realisieren hat (vgl. Conrad, *Kants Logikvorlesungen*, S. 91–98).

Tatsächlich behandelt dieses Kapitel in zwei Abschnitten die Problematik der Definition und der logischen Einteilung von Begriffen, die Jäsche an dieser Stelle gesammelt hat (vgl. 9:4–5). Die Methodenlehre endet mit skizzenhaften Überlegungen zu den Methoden des wissenschaftlichen Vortrags und Unterrichts. Der letzte Abschnitt des Logikhandbuchs, § 120, eine Bemerkung über das „*Meditiren*“ (9:150), findet seine Parallele in den §§ 436 und 437 von Meiers *Auszug*. Eine Entsprechung der Kapitel III und IV, „Von dem gelehrten Vortrage“ und „Von dem Charakter eines Gelehrten“ findet sich in der Jäsche-Logik nicht.

Die Jäsche-Logik ist im Laufe der Zeit durchaus unterschiedlich beurteilt worden. Das ist nicht nur auf die Erschließung der Quellenlage durch die Veröffentlichung der Reflexionen und der Nachschriften zu Kants Logikvorlesungen zurückzuführen, sondern auch auf einen Wechsel der Maßstäbe. Schon in der Konzeption durch Jäsche wurden an das Logikhandbuch eigentlich unvereinbare Anforderungen gestellt: die allgemeine Logik im Sinne Kants authentisch darzustellen, die Logikvorlesungen Kants getreu wiederzugeben und als Handbuch zu Vorlesungen zu dienen (vgl. 9:3). Auch wenn bald festgestellt wurde, dass die Jäsche-Logik nicht zum Unterrichtshandbuch taugte, galt sie als wichtiger Nachtrag zu Kants Schriften, also als adäquate Wiedergabe der Logikkonzeption Kants und seiner Vorlesungstätigkeit (vgl. Boswell, *Logikhandbuch*, S. 6–7); es erschienen noch vor Kants Tod vier Auflagen (vgl. Hinske/Schay, *Kant-Index*, Bd. II, S. X).

Hinsichtlich der Wiedergabe der Vorlesungswirklichkeit ist das Logikhandbuch von Problemen betroffen, die für die Logiknachschriften im Ganzen typisch sind (vgl. Hinske, *Aufklärung*, S. 6). Auch lässt sich in Frage stellen, ob Jäsche die Gedanken Kants immer ausreichend herausarbeiten konnte: Kants Wiedergabe der Ansichten Meiers muss von seinen Kommentaren, Korrekturen und Ergänzungen unterschieden werden (vgl. Hinske/Schay, *Kant-Index*, Bd. I, S. X–XI); für den kompilatorischen Text ergibt sich zudem das Problem der Datierung einzelner Äußerungen und ihrer Zuordnung zu verschiedenen Phasen: Kants Ansichten und seine Logikvorlesungen haben sich im Laufe der Jahre verändert (vgl. Hinske/Schay, *Kant-Index*, Bd. II, S. XI). Stichproben aus dem Text stützen jedoch die Hypothese, dass der größte Teil der von Jäsche verwendeten Reflexionen um 1780 entstanden ist (vgl. Boswell, *Logikhandbuch*, S. 46), also nicht aus vorkritischer Zeit stammt.

Die etwas schulphilosophische Erscheinung des Logikhandbuchs ist kein Fehler Jäsches, sondern Vorgabe Kants; das zeigt der Vergleich mit den Nachschriften zu den Logikvorlesungen. Sie hat sogar zu der These Anlass gegeben, Kant sei als Dozent Dogmatiker geblieben und nur als Autor kritischer Philosoph gewesen (vgl. Stark, *Kant-Logiken*, S. 139–140). Tatsächlich finden sich im Logikhandbuch nur wenige ausdrückliche Hinweise auf die Neuerungen der Transzendentalphilosophie; dies lässt sich jedoch durch die von Kant intendierte Abgrenzung der allgemeinen gegen die → transzendentale Logik erklären (vgl. Boswell, *Logikhandbuch*, S. 146–149; → Logik); wesentliche Probleme der traditionellen Logik werden in der letzteren behandelt oder der angewandten Logik bzw. der empirischen → Psychologie zugeordnet (vgl. Pinder, *Einleitung*, S. XXXIII und Pinder, *Vorlesung um 1780*, S. 101–103). Die allgemeine Logik wurde als korrigierte Fassung des ansonsten lobenswerten *Auszugs* präsentiert (vgl. Boswell, *Logikhandbuch*, S. 125, 146), in einer Vorlesung, die sowohl reine, als auch angewandte allgemeine Logik – als Einführung in die Philosophie – zum Gegenstand hatte (vgl. Hinske, *Schicksal*, S. 91–92). Kants Vorlesungen blieben immer an den Paragraphen von Meiers *Auszug* orientiert, auch wenn dadurch ein Missverhältnis zwischen dem Aufbau des Vortrags und Kants architektonischer Konzeption der Logik entstand (vgl. Pinder, *Einleitung*, S. XXXVI und Pinder, *Vorlesung um 1780*, S. 93).

In die ersten Kant-Gesamtausgaben wurden Nachschriften zu den Vorlesungen nicht aufgenommen (vgl. 24:962), wohl aber die Druckschriften, die Kant – wie die Jäsche-Logik – in der „*Nachricht an das Publicum*“ (12:398 [1. Aufl.] bzw. 12:372 [2. Aufl.]) autorisiert hatte. Das Logikhandbuch blieb bis zur Veröffentlichung der Reflexionen und der Nachschriften die alleinige autorisierte Druckschrift zu den Logikvorlesungen (vgl. 23:969), und die einzige zusammenhängende Quelle zu Kants Logikverständnis nach der kritischen Wende (vgl. Conrad, *Kants Logikvorlesungen*, S. 62). Die frühe Kant-Philologie stand der Jäsche-Logik jedoch durchweg ablehnend gegenüber, weil sie der Intention, die allgemeine Logik im Sinne Kants darzulegen, anscheinend nicht gerecht wurde (vgl.

Stark, *Kant-Logiken*, S. 126). Die Jäsche-Logik galt als bloßer Abdruck einer Nachschrift, gelegentlich von Jäsche anhand der ihm verfügbaren Reflexionen korrigiert (vgl. 9:503–504). Mit der Veröffentlichung von Nachschriften zu den Logikvorlesungen ist ihre Bedeutung als Quelle zu Kants Logikverständnis geschwunden; als Zeugnis der Vorlesungen kann das Logikhandbuch kaum höheren Status beanspruchen als eine beliebige Nachschrift (vgl. Pinder, *Zur Edition*, S. 177). Als Bestandteil des Logikcorpus ist es jedoch weiterhin eine wertvolle Quelle für Kants Entwicklung (vgl. 23:973). Zwar kann das Logikhandbuch nicht den Anspruch erheben, ein authentisches Kant-Werk zu sein, es bleibt aber ein bedeutendes Logikbuch aus dem Zeitalter der Aufklärung (vgl. Hinske, *Schicksal*, S. 93).

Weiterführende Literatur

Boswell, Terry: Quellenkritische Untersuchung zum Kantischen Logikhandbuch, Frankfurt/M.: Lang 1991.

Conrad, Elfriede: Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft. Die Ausarbeitung der Gliederungsentwürfe in den Logikvorlesungen als Auseinandersetzung mit der Tradition, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1994.

Kant, Immanuel: Lectures on Logic, übers. u. hg. von J. Michael Young, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 1992.

Kant, Immanuel: Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften, hg. von Tillmann Pinder, Hamburg: Meiner 1998.

Rainer Stuhlmann-Laeisz / Wilko Ufert

Logik, transzendentale

Die transzendentale Logik ist eine → Wissenschaft, „welche die Principien des reinen Denkens enthält“ (KrV A 21 / B 36). Eine „Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunfterkenntnisses, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken […], welche den Ursprung, den Umfang und die objective Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte, würde *transscendentale Logik* heißen müssen, weil sie es bloß mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich, sofern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird und nicht wie die allgemeine Logik auf die empirischen sowohl als reinen Vernunfterkenntnisse ohne Unterschied“ (KrV A 57 / B 81f.). – Die transzendentale Logik ist die Logik der → apriorischen Erkenntnis. Im Hinblick auf die Logik als Ganze und deren Einteilung ist die transzendentale Logik eine reine – also nicht angewandte – „Logik […] des besondern Verstandesgebrauchs“ (KrV A 52 / B 76), nämlich seines Gebrauchs in der Erkenntnis a priori. Sie ist deshalb keine allgemeine Logik. → Transzendental ist sie in dem Sinne, dass wir durch sie „erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind“ (KrV A 56 / B 80). Weitere wichtige Stellen: KrV A 55f. / B 79f.; KrV A 62f. / B 87f.; KrV A 65 / B 90; KrV A 71f. / B 97f.; KrV A 76 / B 102; KrV A 78 / B 104; KrV A 131 / B 170; KrV A 135 / B 174; KrV A 154 / B 193; KrV A 796 / B 824; 4:318; 5:90; 8:215; 9:15; *Refl.* 1602, 16:32; *Refl.* 4675, 17:651; *Refl.* 4877, 18:17.

Verwandte Stichworte

Analytik, transzendentale; Kategorie; Logik; Transzendentalphilosophie

Philosophische Funktion

1 Abgrenzung der transzendentalen von der formalen Logik unter zwei Gesichtspunkten

1.1 Wie die formale so ist auch die transzendentale Logik eine *reine Logik*, und als eine solche „hat sie keine empirische Principien [sondern] ist eine demonstrirte Doctrin, und alles muß in ihr völlig a priori gewiß sein“ (KrV A 54 / B 78). Entsprechend der Unterscheidung in der transzendentalen Ästhetik zwischen reiner und empirischer Anschauung sieht Kant einen „Unterschied zwischen reinem und empirischem Denken der Gegenstände“ (KrV A 55 / B 79f.). Dieser Unterschied ergibt den ersten Abgrenzungsgesichtspunkt: Das reine Denken von Gegenständen orientiert sich am Begriff eines Gegenstandes möglicher Erkenntnis, ohne dabei irgendwelche empirischen Voraussetzungen über Eigenschaften oder auch nur über die Existenz solcher Gegenstände zu machen. Die transzendentale Logik enthält „die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes“ (KrV A 55 / B 80). Außer Betracht lässt sie also „alle diejenigen Erkenntnisse […], welche von empirischem Inhalte“ sind (KrV A 55 / B 80). Damit grenzt sie sich ab von der formalen Logik, deren Untersu-

chungen invariant sind gegenüber der Unterscheidung der apriorischen von der → empirischen Erkenntnis. So ist z. B. Kants Kausalitätsgesetz „*Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung*“ (KrV B 232) eine Erkenntnis a priori. Dass das Liegen einer bestimmten Kugel auf einem bestimmten Kissen ein „Grübchen“ in eben diesem Kissen verursacht, ist dagegen eine empirische Erkenntnis (vgl. KrV A 203 / B 248f.). Die transzendentale Logik beweist die Apriorität des Kausalgesetzes, während sie zu der Verursachung des Grübchens nichts zu sagen hat. Die formale Logik unterscheidet nicht zwischen dem Status der beiden Erkenntnisse. Sie kann sie aber beide als formal widerspruchsfrei qualifizieren.

1.2 Die von Kant in der transzendentalen Logik geführten Beweise für die *Grundsätze des reinen Verstandes* (KrV A 158 / B 197; vgl. KrV A 158–235 / B 197–294) erklären nicht nur deren Möglichkeit als synthetischer Urteile a priori, sondern sie beweisen ihre Wahrheit und erweisen sie damit als Theoreme oder Gesetze der Wissenschaft der transzendentalen Logik. Die zweite Analogie der Erfahrung, Kants Kausalitätsgesetz, ist ein solches transzendentallogisches Theorem. Dagegen ist der Satz des Widerspruchs „Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht“ (KrV A 151 / B 190) ein formallogisches Theorem. Als nicht allgemeine ist die transzendentale Logik eine Fachlogik. Deshalb haben ihre Theoreme einen gegenüber denen der formalen Logik eingeschränkten Geltungsbereich. Dies ist der zweite Gesichtspunkt der Abgrenzung. Das formallogische Widerspruchsprinzip gilt im gesamten Bereich des Denkbaren: „[…] *denken* kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche“ (KrV B XXVI Anm.). Das gilt insbesondere auch für „das Gedankending, [welches] bloß Erdichtung (obzwar nicht widersprechende) ist“ (KrV A 292 / B 348). Transzendentallogische Theoreme wie die → Grundsätze des reinen Verstandes gelten hingegen nur im „Inbegriffe aller Möglichkeiten“ (KrV B XXVI Anm.): dem Bereich der Gegenstände möglicher Erfahrung.

2 Transzendentale Logik als Fachlogik der Metaphysik der Natur

Als eine „Logik des besondern Verstandesgebrauchs enthält [die transzendentale Logik] die Regeln, über eine gewisse Art von Gegenständen richtig zu denken“, sie ist deshalb, wie jede derartige Logik, „das Organon dieser oder jener Wissenschaft“ (KrV A 52 / B 76), also eine *Fachlogik*. Die Gegenstände, um die es in der transzendentalen Logik geht, sind die Gegenstände möglicher Erfahrung. Regeln, welche sie enthält, sind exemplarisch die Grundsätze des reinen Verstandes als die „Regeln des objektiven Gebrauchs“ der → Kategorien (KrV A 161 / B 200). Im Sinne von Kants Einteilung der Philosophie in der Vorrede zur *GMS* sind die Grundsätze „Gesetze der *Natur*“, sie gehören in die reine, materiale Philosophie, und zwar in deren Abteilung *Metaphysik der Natur*: Die „materiale [Philosophie], welche es mit bestimmten […] Gesetzen zu thun hat, […] ist wiederum zwiefach. [Es sind] Gesetze der *Natur*, oder der *Freiheit*“ (4:387). Die transzendentale Logik ist somit die Fachlogik der *Metaphysik der Natur*.

3 Transzendentale Logik als Kanon

„Der Theil der transscendentalen Logik also, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntniß vorträgt, und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transscendentale Analytik. [Diese ist] ein Kanon der Beurtheilung des empirischen Gebrauchs [des Verstandes]“ (KrV A 62f. / B 87f.). Was der Verstand gebraucht, sind → Begriffe, und er gebraucht diese zum → Urteilen. Wie in der formalen, so haben wir auch in der transzendentalen Logik eine Begriffs- und eine Urteilslehre: „Verstand [als Vermögen der Begriffe] und Urtheilskraft haben demnach ihren Kanon des objectiv gültigen […] Gebrauchs in der transscendentalen Logik“ (KrV A 131 / B 170). Eine kanonische transzendentale Schlusslehre haben wir dagegen nicht, denn die Vernunft, also das Vermögen der Schlüsse, ist „in ihren Versuchen, über Gegenstände a priori etwas auszumachen […] ganz und gar *dialektisch*“ (KrV A 131f. / B 170f.). Die Begriffslehre der transzendentalen Logik handelt Kant ab unter dem Titel *Die Analytik der Begriffe* (KrV A 65–83 / B 90–116). Er entwickelt hier seine Theorie der Kategorien. In einem ersten Schritt, „der *metaphysichen* Deduction“ bestimmt er den „Ursprung der Kategorien“ (KrV B 159) und erklärt damit die epistemische Tatsache, dass der Verstand diese Begriffe besitzt und über sie verfügt. Der begriffliche Inhalt der Kategorien wird „durch ihre völlige Zusammentreffung

mit den allgemeinen logischen Funktionen des Denkens“ (KrV B 159) entdeckt. – In einem zweiten Schritt, der →transzendentalen Deduktion, beweist Kant, dass die Kategorien sich notwendigerweise auf Gegenstände beziehen. Der Beweis zeigt, dass nur Gegenstände möglicher Erfahrung unter die Kategorien fallen können und schränkt damit ihren Gebrauch kanonisch ein.

Die Urteilslehre der transzendentalen Logik handelt Kant ab unter dem Titel *Die Analytik der Grundsätze* (KrV A 130 / B 169; vgl. KrV A 130–293 / B 169–349). Die Grundsätze sind →synthetische Urteile a priori, und indem Kant sie beweist, erklärt er zugleich die Möglichkeit solcher Urteile. Damit erfüllt er „die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft“ (KrV B 19), die „in einer transscendentalen Logik das wichtigste Geschäfte […] und sogar das einzige“ ist (KrV A 154 / B 193). Auch dieses Theoriestück gliedert sich in zwei Teile. Im ersten Hauptstück *Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe* (KrV A 137 / B 176; vgl. KrV A 137–235 / B 176–294) beantwortet Kant die Frage „Wie ist nun […] die *Anwendung* der Kategorie auf Erscheinungen möglich?“ (KrV A 137 / B 176). Diese Frage gehört zur transzendentalen Urteilslehre, weil ein Urteil mit kategorialem Prädikat (Materie ist Substanz) das Resultat einer solchen Anwendung ist. Kant löst das Anwendungsproblem, indem er die Kategorien im Hinblick auf die raumzeitliche Anschauung des Menschen qualifiziert. Die Schemata der Kategorien sind deren empirische Interpretationen, sie beschreiben die Bedingungen, die Erscheinungen erfüllen müssen, um unter die jeweilige Kategorie subsumiert werden zu können: „Wir wollen diese […] Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringirt ist, das *Schema* dieses Verstandesbegriffs […] nennen“ (KrV A 140 / B 179). So ist z. B. die Beharrlichkeit das Schema der Kategorie *Substanz*, d. h. die Beharrlichkeit einer Erscheinung X berechtigt die Urteilskraft, X in dem Urteil ‚X ist *eine Substanz*‘ unter diese Kategorie zu subsumieren. Mit dieser schematisierenden Interpretation der Substanzkategorie wird implizit behauptet, dass es Beharrliches gibt, denn andernfalls könnte die bereits bewiesene Anwendbarkeit der Kategorie nicht realisiert werden. Diese Behauptung macht der der Substanzkategorie entsprechende Grundsatz explizit: „Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche *(Substanz)*“ (KrV A 182). Damit sind wir im zweiten Teil der transzendentalen Urteilslehre, dem Hauptstück „*System aller Grundsätze des reinen Verstandes* […]. Jetzt ist unser Geschäfte: die *Urtheile*, die der Verstand unter dieser kritischen Vorsicht [nämlich: dem jeweiligen Schema einer Kategorie] wirklich a priori zu Stande bringt, in systematischer Verbindung darzustellen“ (KrV A 148 / B 187; vgl. KrV A 148–235 / B 187–295). Im zweiten Teil der transzendentalen Urteilslehre werden so die in ihrem ersten Teil implizierten Behauptungen explizit gemacht und als Grundsätze des reinen Verstandes formuliert, erörtert und bewiesen.

Weiterführende Literatur

Krings, H.: „Logik, transzendentale“, in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980, 462–482.

Mohr, Georg: „Die transzendentale Logik“, in: ders.: Kant, Immanuel: Theoretische Philosophie. Texte und Kommentar, Bd. 3, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004, 150–323.

Patzig, Günther: „Immanuel Kant: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“, in: Speck, Josef (Hg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit II, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976, 9–70.

Rohs, Peter: Transzendentale Logik, Meisenheim/Gl.: Anton Hain 1976.

Young, J. Michael: „Functions of thought and the synthesis of intuitions“, in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant, Cambridge: Cambridge University Press 1992, 101–122.

Rainer Stuhlmann-Laeisz

logisch

→real/logisch

Lohn

Lohn (*merces*) ist der →Preis für den Gebrauch der Kräfte eines anderen (vgl. 6:285). Weitere wichtige Stellen: 6:283; 6:330; 6:396; 6:406.

Verwandte Stichwörter

Geld; Preis

Philosophische Funktion

Kant erwähnt den Lohn und den „*Lohnvertrag*“ in § 31 der *MSR*, wo er diese Art eines → Vertrages in seine Vertragstabelle einführt (6:285). Danach ist der Lohnvertrag eine Art der Verdingungsverträge („locatio, conductio“), durch die eine Vertragspartei der anderen Vertragspartei den Gebrauch ihrer Sache („*Verdingung meiner Sache […] locatio rei*“), ihrer Kräfte („*Lohnvertrag […] locatio operae*“) oder ihrer selbst („*mandatum*“) bewilligt (6:285).

Kant schränkt die Möglichkeit von Lohnverträgen ein. Ein Mensch kann sich nur zu bestimmten Diensten für einen anderen verpflichten; er kann sich nicht zu unbestimmten Diensten verpflichten. Er kann sich zwar auf unbestimmte Zeit, aber nur unter dem Vorbehalt einer möglichen Kündigung, nicht aber zu unkündbar lebenslänglichen Diensten verpflichten. Denn wenn der Herr „befugt ist, die Kräfte seines Unterthans nach Belieben zu benutzen, so kann er sie auch […] erschöpfen bis zum Tode oder der Verzweifelung“ (6:330), und der Mensch hat sich effektiv als Eigentum des anderen weggegeben. „Durch einen Vertrag kann sich niemand zu einer solchen Abhängigkeit verbinden, dadurch er aufhört, eine Person zu sein; denn nur als Person kann er einen Vertrag machen“ (6:330; vgl. 6:283).

In der *MST* ist „die Tugend ihr eigener Zweck und bei dem Verdienst, das sie um den Menschen hat, auch ihr eigener Lohn“ (6:396). „[W]iewohl Tugend […] auch hin und wieder verdienstlich heißen und einer Belohnung würdig sein kann, so muß sie doch für sich selbst, sowie sie ihr eigener Zweck ist, auch als ihr eigener Lohn betrachtet werden“ (6:406).

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant’s Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 254–256.

B. Sharon Byrd

Ludolf (Leutholf), Hiob

Dt. Polyhistor und Philologe (1642–1704); Begründer des Studiums der äthiopischen Sprache und Kultur. Neben seiner Begegnung mit einer kleinen äthiopischen Gemeinde im Vatikan 1649 und den Erfahrungen einer Reise von Gotha nach Ägypten im Jahr 1663 war es besonders die Freundschaft mit dem äthiopischen Mönch Abba Gorgoryos, die Niederschlag in mehreren Wörterbüchern und der umfangreichen *Historia Aethiopica* (1681) fand. Mit der *Historia* scheint Kant zumindest in Teilen vertraut gewesen zu sein. Er beruft sich in den ethnographischen Schriften der *Physischen Geographie* mehrfach auf Ludolfs Studien. Das Beispiel vom Verzehr von Heuschrecken in Afrika (vgl. 9:349) wie auch die Parallelisierung zur Esskultur des Volkes Israel (vgl. 9:419) geht auf den ersten von Ludolfs zwei Nachträgen zur *Historia* zurück, in welchem Ludolf den philologischen Nachweis zu führen versucht, dass das alttestamentarische Wort ‚*salwin*‘ ‚Heuschrecken‘ und nicht – wie allgemein angenommen – ‚Wachteln‘ bedeute (vgl. Tubach, *Ludolf*, S. 25). Als Quelle für das Wissen um körperliche Missbildungen bei manchen Afrikanern (vgl. 9:315) und die Beschreibung der Giraffe (vgl. 9:419) führt Kant ebenfalls Ludolf an. Vermutlich kennt er die Beispiele aus dem ersten Buch der *Historia, De natura & indole regionis & incolarum*.

Tobias Audersch

Luft

Die Luft bezeichnet bei Kant im allgemeinsten Sinne (1) die Atmosphäre, den Luftkreis im engeren Sinne; (2) die Mischung von verschiedenen luftförmigen Gasen (Stickstoff-, Sauerstoff-, Wasserstoffgase); (3) vereinigt mit Feuer oder Wasser als Dunst oder Dampf die grundlegende Flüssigkeit überhaupt; (4) die reine Luft, einfaches Grundelement der Chemie, bzw. Lebensluft, welche die Atmung der lebendigen Organismen und die Verbrennung der Körper erlaubt (von Scheele, Cavendish, Priestley und Lavoisier ‚Sauerstoffgas‘ genannt). Wichtige Stellen: 1:223f.; 1:276f.; 1:325f.; 2:96f.; KrV B XII; KrV A 646 / B 674; 4:273; 4:298f.; 4:300; 4:521f.; 5:224; 5:425; 7:110f.; 7:155f.; 8:23; 8:91f.; 8:101f.; 8:170; 9:141; 9:448.

Verwandte Stichworte

Feuer; Flüssigkeit

Philosophische Funktion

Wie Aristoteles betrachtet Kant Luft als eines der vier Elemente neben Erde, Feuer und Wasser. Im

reinen Zustand kommen diese in der Natur nicht vor (vgl. 5:425). Für Kant handelt es sich um bloße Vernunftideen, um „nach der Idee eines Mechanismus die chemischen Wirkungen der Materien unter einander zu erklären“ (KrV A 646 / B 674). In der theoretischen Philosophie benutzt Kant die Elastizität der Luft als Exempel zur Unterscheidung von Wahrnehmungsurteilen und synthetischen Erfahrungsurteilen.

Die chemischen Funktionen der Luft tragen in Kants Kosmologie zur Erklärung der Bildung der Planeten und der Erdkugel bei (vgl. 1:276f.). Luft als elastische Flüssigkeit und Medium für Schwingungsbewegungen umgibt als Atmosphäre die Planeten, auch die Sonne und andere kosmische Flammenkugeln, „weil ohne Luft kein Feuer brennt“ (1:325f.). Luft ist also auch Bedingung aller Verbrennung, besonders eines ihrer Bestandteile, das Oxygen (→Lavoisier) oder Phlogiston (→Stahl). Kant lobt Stahl für die revolutionäre „Entdeckung“ des Phlogiston (KrV B XII).

Luft spielt auch eine wesentliche Rolle in Kants Klimatheorie, indem sie z. B. die Winde und Wolken ermöglicht; letztlich ist ihre „elastische Kraft und Schwere […] ein Grund der Gesetze des Athemholens“ (2:106) und damit elementar für alles Lebendige. Diese Eigenschaften der Luft machen auch Pumpwerke möglich, sogar das zur Ernährung von Jungtieren notwendige Saugen.

Kants Rassentheorie erklärt aus dem Zusammenwirken von Sonne und Luft chemische Erscheinungen, die zu den vier unterscheidbaren Menschenrassen führen: die vier Hautfarben und die rassenspezifische Beschaffenheit des Blutes. „*Luft* und *Sonne* [scheinen] diejenigen Ursachen zu sein […], welche auf die Zeugungskraft innigst einfließen und eine dauerhafte Entwickelung der Keime und Anlagen hervorbringen, d. i. eine Race gründen können“ (2:435f.). Diese Theorie ist von Soemmerring (vgl. *Körperliche Verschiedenheit*) beeinflusst, und Kant erklärt dadurch die Verschiedenheit der Hautfarben als Rassenmerkmal, räumt aber auch den Einfluss der Atemluft ein. „Phlogisticirte[] Luft“ verursacht z. B. eine schwarze Haut (8:169 Anm.). Kants Theorie der Luft und seine Chemie der Gase ist u. a. von Boyle (vgl. *Opera varia*), Cavallo (vgl. *Abhandlung*), Gersten (vgl. *Tentamina*), Girtanner (vgl. *Anfangsgründe*), Hales (vgl. *Statik der Gewächse*), Hanov (vgl. *Philosophia naturalis*), Mariotte (vgl. *Grundlehren*) und Wallerius (vgl. *Physische Chemie*) beeinflusst, von denen er Werke in seiner Bibliothek besaß.

Weiterführende Literatur

Kerszberg, Pierre: „Entre science et spéculation: Kant et la chimie“, in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 572–581.

Kleinert, Andreas: „La diffusion des idées de Lavoisier dans le monde scientifique de langue allemande“, in: Demeulenaere-Douyère, C. (Hg.): Il y a 200 ans Lavoisier, Paris: Académie des sciences 1995, 181–190.

Kleinert, Andreas: „L’introduction des travaux de Mariotte en Allemagne“, in: Costabel, P. (Hg.): Mariotte, savant et philosophe, Paris: Vrin 1986, 43–54.

Lequan, Mai: La chimie selon Kant, Paris: Presses Universitaires de France 2000.

Lequan, Mai: „Kant: de la chimie phlogistique de Stahl à la chimie antiphlogistique de Lavoisier“, in: Theis, R. / Sosoe, L. (Hg.): Les sources de la philosophie kantienne aux XVIIe et XVIIIe siècles, Paris: Vrin 2005, 361–368.

Vasconi, Paola: Sistema delle scienze naturali e unità della conoscenza nell’ultimo Kant, Firenze: L. S. Olschki 1999.

Vasconi, Paola: „Fragen der Datierung des Opus postumum im Verhältnis zur chemischen Revolution Lavoisiers“, in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 658–666.

Mai Lequan

Lüge

Die Unwahrheit zu sagen, ist zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung, eine Äußerung ‚Lüge‘ (*mendacium*) zu nennen. Wer die Unwahrheit aus Unwissenheit oder Irrtum sagt und sich dessen nicht bewusst ist (und also sagt, was er denkt), lügt nicht. Die Lüge ist vielmehr „das Widerspiel der Wahrhaftigkeit“, eine „vorsetzliche Unwahrheit“ (6:429), in der die Worte „das Gegentheil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt“ (6:429).

Die Begriffe →‚Wahrhaftigkeit' und ‚Lüge' stehen in einem kontradiktorischen Verhältnis zueinander. Kant unterscheidet zwei Arten von Lüge: „1) wenn man das für *wahr* ausgiebt, dessen man sich doch als unwahr bewußt ist, 2) wenn man etwas für *gewiß* ausgiebt, wovon man sich doch bewußt ist subjectiv ungewiß zu sein" (8:421f.). Zudem unterscheidet Kant die äußere Lüge gegenüber anderen Menschen und die innere Lüge sich selbst gegenüber (vgl. 8:421, 6:430). Weitere wichtige Stellen: KrV B 582ff.; 4:402f.; 4:419; 4:429; 4:441; 5:21; 5:87; 5:92; 6:37; 6:159; 6:238; 6:403; 6:420; 6:433; 6:481; 6:486; 7:180; 8:268ff.; 8:423ff.; 9:478; 9:484; 9:489f.; 11:332; *Refl.* 1518, 15:873; *Refl.* 6309, 18:604; *Refl.* 6734, 19:144; *Refl.* 6896, 19:199; *Refl.* 7067, 19:241; *Refl.* 7082, 19:245; *Refl.* 7202, 19:279; *Refl.* 7315, 19:312; *Refl.* 8096, 19:641; *Refl.* 8107, 19:649; 20:15; 20:24; 20:158; 22:126; 23:383; 23:403ff.

Verwandte Stichworte

Wahrhaftigkeit; Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen; Sprache; Gewissen

Philosophische Funktion

1 Lüge und die Pflicht gegen sich selbst zur Wahrhaftigkeit

In *MST* betrachtet Kant die Tugend der Wahrhaftigkeit im Kontext der Pflicht gegen sich selbst nur „*als moralisches Wesen*", die „im *Formalen* der Übereinstimmung der Maximen seines Willens mit der *Würde* der Menschheit in seiner Person" (6:420) besteht. Das dieser Tugend entgegenstehende Laster ist die Lüge, die Kant sogar als „größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst" (6:429; vgl. 8:422) bezeichnet. Sie ist „Wegwerfung und gleichsam Vernichtung [der] Menschenwürde" (6:429). Wird sie entdeckt, so wird der Lügende zum „Gegenstande der Verachtung" (6:429). Der Lügende degradiert sich so weit, dass er noch nicht einmal mehr als →Sache angesehen werden kann, denn diese ist „etwas Wirkliches", von dem „Gebrauch" (6:429) gemacht werden kann. Weil der Lügende vorsätzlich etwas anderes sagt, als er denkt, verfolgt er einen Zweck, der „der natürlichen Zweckmäßigkeit seines Vermögens der Mittheilung seiner Gedanken" (6:429) entgegengesetzt ist. Dies aber ist für Kant eine „Verzichtthuung" des Menschen „auf seine Persönlichkeit" (6:429) und eine „Nichtswürdigkeit, die den Menschen in seinen eigenen Augen verächtlich machen muß" (6:430).

Für die Verurteilung der Lüge sind somit sowohl die Folgen als auch die Motive irrelevant. Ob man mit der Lüge sich selbst schadet oder anderen oder ob man gar einen guten Zweck verfolgt, spielt keine Rolle, allein entscheidend ist die Verletzung der Pflicht zur Wahrhaftigkeit. Der Schaden anderer würde zudem nicht einleuchtend machen, weshalb die Lüge eine Verletzung der Pflicht gegen sich selbst ist, sondern nur die „Verletzung der Rechte Anderer" (6:430). Der Schaden, den man sich selbst zufügt, ist nur ein „Klugheitsfehler" (6:429) und hat insgesamt keinen Bezug zur Moralität. Der Lügende verletzt also „durch die bloße Form" (6:430) die Würde des Menschen in sich.

2 Wahrhaftigkeit und Sprache

Die eigentliche Lüge intendiert, in einer sprachlichen Mitteilung darüber zu täuschen, einen in subjektiver Beziehung aktualen Gedanken mitzuteilen. Sie verletzt damit eine →vollkommene Pflicht gegen sich selbst. Die Pflicht „gegen sich selbst zur *Wahrhaftigkeit*" (6:430) leitet sich nach Kant daraus her, dass der Mensch „sich selbst als physisches Wesen […], nicht bloß als Mittel (Sprachmaschine) brauchen" (6:430) darf. Sein Sprachvermögen, das zu seinem physischen Wesen gehört und Gedanken mitteilt (im analogen Sinn von Mitteilung einer Bewegung [vgl. u. a. 5:19] auch durch Evokation seines Gedankens bei einem Zuhörer), ist an den inneren Zweck der Gedankenmitteilung seines moralischen Wesens gebunden. Wahrhaftigkeit ist, diesen inneren Zweck zu beachten, und sie ist insofern „Bedingung der Übereinstimmung" (6:430) von Erklärungen des moralischen Wesens mit dem physischen Vermögen des Sprechens. Sie ist somit Pflicht gegen sich selbst. Ohne Wahrhaftigkeit ist das Sprachvermögen nur bloßes Mittel, nur „Sprachmaschine" (6:430). Die Lüge ist Missbrauch des Sprachvermögens, da Sprache ohne korrespondierendes denkendes Subjekt nur imitiert, die Präsenz des Gedankens eines Subjekts in der Sprache nur vorgetäuscht wird. Für Kant ist der sprachlich ausgedrückte Gedanke unmittelbar an den Menschen als „homo noumenon" (6:430) gebunden. Die Sprache hat ursprünglich den inneren Zweck,

Ausdruck dieses Wesens im „homo phaenomenon“ (6:430) zu sein.

3 Die innere Lüge

Im Unterschied zur äußeren Lüge als unwahrhafte Mitteilung gegenüber anderen ist nach Kant auch eine Unaufrichtigkeit sich selbst gegenüber, die innere Lüge möglich. Die „Wirklichkeit“ (6:430) der inneren Lüge ist leicht zu erweisen, „aber ihre Möglichkeit zu erklären, scheint doch schwerer zu sein“ (6:430). Als Beispiel erwähnt Kant, wie sich jemand selbst schmeichelt, aus Achtung vor dem Sittengesetz zu handeln, obwohl er fühlt, dass seine Triebfeder nur die Furcht vor Strafe ist (vgl. 6:430). Er täuscht sich vorsätzlich, indem er es unterlässt, den Schein, der ihn täuscht, zu durchschauen und verhindert aus bloßer Eitelkeit oder aber aus dem innigen Wunsch heraus, sittlich vollkommen zu sein, Selbsteinsicht (vgl. auch 7:153). Oft betrifft die innere Lüge das Gewissen. Denn Gewissenhaftigkeit ist „Lauterkeit des Bekenntnisses vor seinem *inneren* Richter“ (6:430). Indem nun der Wunsch, moralisch gut zu sein, schon „für die That genommen wird“ (6:430) und insofern kein wahrhaftes Versprechen gegen sich selbst ist, täuscht sich der Bekennende über sich selbst. Er ist deshalb nicht gewissenlos, sondern nur nicht gewissenhaft, seine „Unredlichkeit“ (6:430) geht auf seine „menschliche Schwachheit“ (*Refl.* 7123, 19:309) zurück. Die (innere) Lüge verdient die „ernstlichste Rüge: weil von einer solchen faulen Stelle (der Falschheit, welche in der menschlich Natur gewurzelt zu sein scheint) aus das Übel der Unwahrhaftigkeit sich auch in Beziehung auf andere Menschen verbreitet, nachdem einmal der oberste Grundsatz der Wahrhaftigkeit verletzt worden [ist]“ (6:430f.).

4 Die Nicht-Universalisierbarkeit des Lügens

Am Beispiel der Lüge erläutert Kant mehrfach auch, dass der kategorische Imperativ Moralkriterium von Maximen (subjektiven Handlungsgrundsätzen) ist. In *GMS* (vgl. 4:402f.; 4:419; 4:422; 4:429) erörtert er das lügenhafte Versprechen, das Depositums-Beispiel (→ Depositum), in der *KpV* das falsche Zeugnis. In der *GMS* prüft Kant exemplarisch für eine vollkommene Pflicht gegen andere (nicht gegen sich selbst, wie in *MST*): ob man es sich zum Handlungsgrundsatz machen darf, wenn man „im Gedränge“ ist, ein Versprechen abzugeben, „in der Absicht, es nicht zu halten“ (4:402). Ohne Gewicht sind dabei die Folgen der Handlung, da sie empirisch kontingent sind. Kant zufolge ist eine solche Maxime pflichtwidrig, weil sie sich nicht im Sinne des kategorischen Imperativs verallgemeinern lässt. So heißt es im „Ersten Abschnitt“ der *GMS*, „daß ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne“ und dass „meine Maxime, so bald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse“ (4:403), und im „Zweiten Abschnitt“ insistiert Kant erneut darauf, „daß sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich nothwendig widersprechen müsse“ (4:422). Dies gilt nach Kant a priori. Da „es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen andern vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es übereilter Weise thäten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden“ (4:403), lassen sich Lügen-Maximen nicht aufrecht halten.

5 Lüge, Freiheit und Recht

Wer lügt, „stimmt nicht mit seiner Freiheit überein, weil er durch die Lüge gebunden ist“ (28:250). Bezogen auf sein zukünftiges Leben muss er sich gemäß seiner eigenen Lüge verhalten und schränkt so sein Vermögen der freien vernünftigen Zwecksetzung ein. Um dies noch aufrecht zu erhalten, ist er gegebenenfalls zu anderen Lügen gezwungen und läuft Gefahr sich ‚im Gestrüpp von Lügen zu verheddern‘. Nur derjenige, der mit seiner Freiheit überstimmt, führt sein Leben auf ein widerspruchfreies Ganzes hin, er „*stimmt mit dem ganzen Leben überein*“ (28:250). Dies ist nicht nur eine Erwägung unter Klugheitsaspekten, sondern auch Pflicht (vgl. auch 6:37).

Auch im Falle eines „lügenhafte[n] Versprechen[s]“ (4:429), bezogen auf andere, hat die Lüge moralische Relevanz. Ein lügenhaftes Versprechen bedient „sich eines andern Menschen *bloß als Mittels*“ (4:429). Mit ihm wird die Freiheit eines anderen missachtet. Der andere muss, wenn er „zugleich den Zweck in sich enthalte“ (4:429), in gleicher Weise gegen sich verfahren können, was offenkundig nicht sein kann. Jemanden durch ein lügenhaftes Versprechen zu seinen Absichten zu gebrauchen, impliziert gerade, dass die Zwecke der Handlung nicht geteilt werden kön-

nen. Der Andere wird als praktisches Subjekt mit seinen möglichen vernünftig-praktischen Zwecken im Falle eines lügenhaften Versprechens nicht geachtet. Die Lüge ist auch im Recht von Bedeutung. Explizit Erwähnung findet sie in *MSR* im Kontext des angeborenen Rechts auf Freiheit. Im Unterschied zu anderen Handlungen ist die Mitteilung von Gedanken, eine „bloße[] Erklärung" (6:238 Anm.), sei sie aufrichtig oder unaufrichtig, eine Handlung, die die Freiheitsrechte anderer nicht beschneidet, „weil es bloß auf ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht" (6:238). Damit steht sie dem Rechtsprinzip, wonach jede Handlung recht ist, „die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann" (6:230; →recht/unrecht), noch nicht entgegen. Rechtlich relevant wird die Lüge erst, wenn sie einem anderen schadet und damit „einem anderen unmittelbar an seinem Rechte Abbruch thut" (6:238 Anm.). Dies ist z. B. dann der Fall, wenn jemand in betrügerischer Absicht einen →Vertrag schließt, Kant nennt es das „falsche Vorgeben eines mit jemandem geschlossenen Vertrags, um ihn um das Seine zu bringen (falsiloquium dolosum)" (6:238 Anm.; vgl. auch 8:426). Ist aber der von A in betrügerischer Absicht geschlossene Vertrag nur eine Reaktion auf einen Betrug von B, so ist B durch die Lüge kein Unrecht geschehen. Allerdings legitimiert dies die Lüge auch rechtlich gesehen nicht, da der Lügende zwar nicht gegen einen Einzelnen, aber auf jeden Fall der Menschheit gegenüber ein Unrecht begeht, da sie der Grundlage des Rechts überhaupt widerstreitet. Die Erlaubnis zu lügen würde als allgemeine Befugnis das Vertrauen zerstören, das für die Möglichkeit von Verträgen unabdingbar sei. Damit wird nach Kant der Menschheit überhaupt Unrecht angetan (vgl. 8:426). Sie schadet „jederzeit einem Anderen, wenn gleich nicht einem andern Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht" (8:426). Insofern Menschen durch Verträge ihre äußere Freiheit gesetzlich in Übereinstimmung bringen, hebt der Lügende überhaupt die Idee der Vereinigung der Menschen als das Zusammenstimmen in ihrer äußeren Freiheit auf. Eine Gesellschaft nach Rechtsprinzipien wäre demnach überhaupt unmöglich. Dieses Argument hat Kant vor allem gegen →Constant in *Vermeintes Recht* entwickelt.

In diesem Aufsatz argumentiert Kant gegen die Möglichkeit von Ausnahmen vom allgemeinen Lügenverbot. Kant macht deutlich, dass es auch in einer Extremsituation, in der z. B. ein potentieller Mörder an unsere Tür klopft und von uns wissen will, ob ein Freund von uns in unserem Hause Zuflucht gesucht hat, keine Ausnahme vom Lügenverbot geben kann und die Lüge aus Notwehr oder Nothilfe Unrecht ist. Kant behauptet hier nicht, dass dem potentiellen Mörder mit der Lüge ein Unrecht geschieht, sondern er argumentiert damit, dass durch die Lüge die „Rechtsquelle" (8:426) überhaupt unbrauchbar gemacht wird.

Weiterführende Literatur

Annen, Martin: Das Problem der Wahrhaftigkeit in der Philosophie der deutschen Aufklärung: Ein Beitrag zur Ethik und zum Naturrecht des 18. Jahrhunderts, Würzburg: Königshausen & Neumann 1997, 97–124.

Geismann, Georg; Oberer, Hariolf: Kant und das Recht der Lüge. Königshausen & Neumann: Würzburg 1986.

Korsgaard, Christine M.: „The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil", in: Rachels, James: Ethical Theory, Oxford University Press: Oxford 1998, 530–553.

Mahon, James E.: „Kant and the Perfect Duty to Others not to Lie", in: British Journal for the History of Philosophy, 14, 2006, 653–685.

Sedgwick, Sally: „On Lying and the Role of Content in Kant's Ethics", in: Kant-Studien 82, 1991, 42–62.

Beate Marschall-Bradl / Red.

Lukrez (Titus Lucretius Carus)

Römischer Dichter und Philosoph des 1. Jh. v. Chr. (ca. 98–55 v. Chr.). Lukrez' naturphilosophisches Werk *De rerum natura* ist ein episches Lehrgedicht, das in sechs Büchern die epikureische Philosophie entfaltet. In Lukrez' literarischer Technik, dem Lehrgedicht, erblickt Kant die „Krone der Dichtkunst" (Vorländer, *Kant*, Bd. 1, S. 375). Durch die nie „erloschene Liebe zu den alten Lateinern" (Vorländer, *Kant*, Bd. 1, S. 41; vgl. Bd. 1, S. 88, Bd. 2,

S. 317) vermochte Kant aus Lukrez „zuweilen mit wahrem Jugendfeuer“ zu rezitieren (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, S. 384). Kant führt Lukrez als Vertreter der römischen Philosophie (vgl. 16:58), einer atheistischen Position (vgl. 1:227) und des → Atomismus an (vgl. 1:226; 1:334). Bei letzterem differenziert Kant nicht zwischen den jeweiligen atomistischen Konzeptionen, insbesondere der des Lukrez und derjenigen → Demokrits und → Epikurs (vgl. Engelhard, *Das Einfache und die Materie*, S. 184). In der Schrift *Theorie des Himmels* sieht Kant in Lukrez einen Vorläufer seiner → Naturgeschichte, einen „jene[r] Weltweise[n]“, mit denen er gemeinsam „den ersten Zustand der Natur“ „in der allgemeinen Zerstreuung des Urstoffes aller Weltkörper“ versteht (1:226). Obgleich Kant als Naturphilosoph dem antiken Atomismus, den er vorwiegend aus dem Lehrgedicht des Lukrez kannte, nahesteht, verurteilt er strikt das dort gelehrte Hineinspielen des Zufalls: „Nicht der ungefähre Zusammenlauf der Atomen des *Lucrez* hat die Welt gebildet; [sondern] eingepflanzte Kräfte und Gesetze, die den weisesten Verstand zur Quelle haben, sind ein unwandelbarer Ursprung derjenigen Ordnung gewesen, die aus ihnen nicht von ungefähr, sondern nothwendig abfließen mußte“ (1:334; vgl. 1:227; 2:123; 2:358). Mit Verweis auf Lukrez unterstreicht Kant in der *Anthropologie*, dass man „vermittelst der Einbildungskraft mit dem Anderen“ leidet und glücklich ist, nicht auch „in dasselbe Schicksal […] verflochten zu sein“ (7:238; vgl. Lukrez, *De rerum natura*, II. 1–4). Kant betont das Bestreben des Willens, sich „jederzeit, seinen Anspruch auf unbedingte Freiheit“ (7:327) zu suchen, durch wiederholten Einwand gegen Lukrez, dass das „Gefühl der Unbehaglichkeit“ eines neugeborenen Kindes „nicht vom körperlichen Schmerz, sondern von einer dunkelen Idee […] von Freiheit und der Hinderniß derselben, dem *Unrecht*, herrühre“ (7:269 Anm.; vgl. 7:327; vgl. Lukrez, *De rerum natura*, V. 222ff.). Mitunter stellt Kant Sentenzen Lukrez’ seinen Schriften voran (vgl. 2:65; 10:41) oder bedient sich ihrer zur Illustration eines Gedankens, wie der wiederholte Bezug (vgl. 15:931; 7:180) auf den Lukrez-Vers „eripitur persona, manet res“ (Lukrez, *De rerum natura*, III. 58), „heruntergezerrt [ist] die Maske: es bleibt die Sache“ zeigt (Übers. nach Büchner, Lukrez, *De rerum natura*, S. 175). Auch den Ruf der „allerneueste[n] deutsche[n] Weisheit […] *durchs Gefühl zu philosophiren*“ (8:401), vergleicht Kant an Hand eines Lukrez-Verses mit „einer geheimen Absicht: unter dem Aushängeschilde der Philosophie […] alle Philosophie zu verbannen und als Sieger über sie vornehm zu thun (pedibus subiecta vicissim Obteritur, nos exaequat victoria coelo. *Lucret*.)“ (8:404), „unter den Füßen liegend wird sie zur Rache zerstampft, uns hebt der Sieg empor bis zum Himmel“ (Lukrez, *De rerum natura*, I. 78f., Übers. nach Büchner).

Weiterführende Literatur

Düsing, Klaus: „Kant und Epikur. Untersuchungen zum Problem der Grundlegung einer Ethik“, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie I, 1976, 39–58.

Long, Arthur A., / Sedley, David N. (Hg.): Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare, Stuttgart: Metzler 2000.

Schmid, Willi: „Kant und Epikur“, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 27, 1914, 257–272.

Christiane Straub

Lulofs [Lulof], Johan [Johann]

Holländ. Astronom, Physiker und Theologe (1711–1768); ab 1736 auswärtiges Mitglied der *Berliner Akademie der Wissenschaften* in Leiden. Auf Lulofs 1750 auf Niederländisch, 1755 auf Deutsch erschienenes geologisches Hauptwerk *Kenntniß der Erdkugel* greift Kant für die *Physische Geographie* zurück. Die Anordnung des erstens Bandes, Teil 1 der *Physischen Geographie* von der „*Einleitung*“ (9:156–165) bis inklusive „*Geschichte der großen Veränderungen, welche die Erde ehedeß erlitten hat und noch erleidet*“ (9:296–305), folgt thematisch eng Lulofs’ Werk, Teil I, Hauptstück 1 bis 20. Kant hat jedoch die Ausführungen über das Meer in den ersten Teil der *Physischen Geographie*, „*Vom Wasser*“ (9:184–226), vorgezogen. Lulofs behandelt das Meer unmittelbar vor den Brunnen, Seen und Flüssen (vgl. Lulofs, *Kenntniß der Erdkugel*, Teil I, Hauptstück 12–17), die Kant im zweiten Teil der *Physischen Geographie*, „*Vom Lande*“ (9:227; 9:227–281), thematisiert (vgl. 9:273–281).

Lulofs, → Varen und → Buffon, so Kant, seien die Forscher, die „von den allgemeinen Gründen

der physischen Geographie“ (2:4) berichten. Kant zählt alle drei zu den „sorgfältigsten Erdbeschreiber[n]“ (1:444).

Tobias Audersch

Lust/Unlust

Lust ist der *KU* zufolge „[d]as Bewußtsein der Causalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjects, es in demselben *zu erhalten*“ (5:220), wohingegen Unlust „diejenige Vorstellung ist, die den Zustand der Vorstellungen zu ihrem eigenen Gegentheile zu bestimmen (sie abzuhalten oder wegzuschaffen) den Grund enthält“ (5:220). Die „Fähigkeit, Lust oder Unlust bei einer Vorstellung zu haben“ (6:211), ist das → Gefühl.

Mit einer Differenzierung von kontemplativer und praktischer bestimmt Kant Lust in der *1. Einleitung KU* als „*Zustand* des Gemüths, in welchem eine Vorstellung mit sich selbst zusammenstimmt, als Grund, entweder diesen blos selbst zu erhalten (denn der Zustand einander wechselseitig befördernder Gemüthskräfte in einer Vorstellung erhält sich selbst), oder ihr Object hervorzubringen“ (20:230f.). Gemäß *MSR* geht mit Begehren oder Verabscheuen immer Lust und Unlust einher, wohingegen es auch eine Lust ohne Begehren gibt. Als „*praktische Lust*“ (6:212) bezeichnet Kant „die Lust, welche mit dem Begehren (des Gegenstandes, dessen Vorstellung das Gefühl so afficirt) nothwendig verbunden ist“ (6:212). Weil die praktische Lust „Ursache oder Wirkung vom Begehren“ (6:212) sein kann, lässt sie sich in sinnliche und intellektuelle Lust unterteilen. Während die sinnliche Lust der Bestimmung des Begehrungsvermögens durch → Begierde oder → Neigung ursächlich vorausgeht, kann die intellektuelle Lust „nur auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehrungsvermögens folgen“ (6:212). Außerdem gibt es eine „blos contemplative Lust oder *unthätiges Wohlgefallen*“ (6:212), die „mit dem Begehren des Gegenstandes nicht nothwendig verbunden ist“ (6:212) und als → Geschmack bezeichnet wird. Weitere wichtige Stellen: 2:180f.; 2:207; 4:460; 5:9 Anm.; 5:21–26; 5:58, 5:63f.; 5:116f.; 5:168–170; 5:177–179; 5:187–192; 5:196–198; 5:203f.; 5:209f.; 5:216–218; 5:220–222; 5:245; 5:291–293; 6:378; 7:153; 7:230; 20:205–208; 20:222; 20:224–232; 20:245f.; 20:248f.

Verwandte Stichworte

Gefühl; Gefühl, moralisches; Geschmack; Wohlgefallen

Philosophische Funktion

1 Lust als subjektive Empfindung

Der Begriff der Lust ist im 18. Jahrhundert Gegenstand einer Kontroverse. Einen objektiven Begriff der Lust vertreten → Leibniz und → Wolff, die Lust als verworrene Erkenntnis der → Vollkommenheit eines Gegenstands verstehen. Anschließend an Leibniz’ Erklärung der Lust als „sentiment de perfection“ (Leibniz, *Nouveaux essais*, S. 180) definiert Wolff Lust als „cognitio intuitiva perfectionis“ (Wolff, *Psychologia empirica*, § 511). Im Unterschied zu objektiven Theorien führt → Locke die Lust auf eine subjektabhängige Wahrnehmung von Gegenstandseigenschaften wie bei der Wahrnehmung sekundärer Qualitäten zurück. Weitergehend behauptet → Hume in der 1760 in deutscher Übersetzung erschienenen Schrift *Vier Philosophen*, dass „*die Eigenschaften, die uns rühren, nicht in den Gegenständen sind*“ (Hume, *Vier Philosophen*, S. 54) und deshalb nicht durch den Verstand untersucht werden können. Ähnlich unterscheidet → Sulzer 1763 ein auf äußere Gegenstände bezogenes Erkennen von einem ausschließlich auf Zustände der Seele bezogenen angenehmen oder unangenehmen Empfinden und resümiert: „*Nicht den Gegenstand empfindet man, sondern sich selbst*“ (Sulzer, *Anmerkungen über den verschiedenen Zustand*, S. 229). Kant schließt sich im ersten Satz der *Beobachtungen* der Position an, nach der Lust eine → subjektive Empfindung ist: „Die verschiedene Empfindungen des Vergnügens oder des Verdrusses beruhen nicht so sehr auf der Beschaffenheit der äußeren Dinge, die sie erregen, als auf dem jedem Menschen eigenen Gefühle dadurch mit Lust oder Unlust gerührt zu werden“ (2:207). Darüber hinaus teilt er in den *Beobachtungen* die Auffassungen Humes, dass Vergnügen und Verdruss individuell differieren können (vgl. 2:207; vgl. Hume, *Vier Philosophen*, S. 54) und durch den Verstand nur partiell korrigierbar sind. Bezugnehmend auf die voneinander unabhängigen „Fähigkeiten der Seele“ (2:225) von Verstand und Gefühl erklärt er, dass man einander Unrecht tut, „wenn man denjenigen, der den Werth, oder die Schönheit dessen, was uns rührt, oder reizt, nicht einsieht, damit abfertigt, daß *er es nicht ver-*

stehe. Es kommt hiebei nicht so sehr darauf an, was der *Verstand* einsehe, sondern was das Gefühl empfinde“ (2:225). Ebenfalls mit Ausgrenzung der Lust aus dem Bereich von Erkenntnis erklärt er in der *KrV*, dass neben Farbempfindungen auch der Wohlgeschmack „nicht zu den objectiven Bestimmungen“ (KrV A 28) gehört, weil dieser sich einer Wirkung der Empfindung auf das Gefühl von Lust und Unlust verdankt. Die *Prolegomena* behaupten generell, dass subjektive Wahrnehmungsurteile nicht in allgemeingültige Erfahrungsurteile verwandelt werden können, wenn sie „sich blos aufs Gefühl, welches jederman als blos subjectiv erkennt und welches also niemals dem Object beigelegt werden darf, beziehen und also auch niemals objectiv werden können“ (4:299 Anm.). Das Verständnis von Lust als subjektiver Empfindung behält Kant in späteren Schriften bei. Dagegen gibt er die Überzeugung auf, dass Begriffe von Lust und Unlust „insgesammt empirischen Ursprungs sind“ (KrV B 29).

2 Lust und moralisches Gefühl in GMS und KpV

Laut Kant wird das → Begehrungsvermögen nicht in allen Fällen durch Lust und Unlust bestimmt, auch wenn es immer mit Lust und Unlust verbunden ist. In der *GMS* grenzt Kant eine Untersuchung der Gründe, „warum etwas gefällt oder mißfällt“ (4:427), allgemein als Teil der „empirischen Seelenlehre“ (4:427) aus der „praktischen Philosophie“ (4:427) aus, die sich allein mit „dem Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, so fern er sich bloß durch Vernunft bestimmt“ (4:427), beschäftigt. Dennoch erhält die Lust eine Funktion als → moralisches Gefühl, das „die *subjective* Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt“ (4:460), aber nicht das „Richtmaß unserer sittlichen Beurtheilung“ (4:460) bildet, wie Moralsense-Theoretiker wie → Hutcheson oder → Shaftesbury behaupten. Mit Bezug auf die Motivation zu moralischem Handeln schreibt Kant der Vernunft das Vermögen zu, „ein *Gefühl der Lust* oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht *einzuflößen*“ (4:460), als „eine Causalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Principien gemäß zu bestimmen“ (4:460). Dabei ist der Erkenntnis entzogen, auf welche Weise eine Lust durch die Vernunft kausal verursacht wird: „Es ist aber gänzlich unmöglich, einzusehen, d. i. *a priori* begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe“ (4:460). Obgleich Kant damit die auch von Sulzer als Kritik an Wolff vorgebrachte Auffassung unterstützt, dass Lust oder Unlust für das Ausführen einer Handlung notwendig sind (vgl. Sulzer, *Psychologische Betrachtungen*, S. 293), gehen Lust und Unlust als Komponenten moralischen Handelns laut Kant nicht auf Furcht oder Neigung als „durch Einfluß *empfangenes*“ (4:400 Anm.) Gefühl, sondern auf die → Achtung als „durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl“ (4:400 Anm.) zurück.

In einer Fußnote der *KpV* führt Kant aus, dass das Begehrungsvermögen nicht aus dem Begriff des Gefühls der Lust hergeleitet werden darf. Alternativ gebraucht er einen Begriff des Begehrungsvermögens, nach der die Lust dem Begehrungsvermögen sowohl „zum Grunde gelegt“ (5:9 Anm.) werden als auch „auf die Bestimmung desselben“ (5:9 Anm.) folgen kann. Offen gegenüber beiden Fällen definiert Kant die Lust als „die *Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung* mit den *subjectiven Bedingungen des Lebens*, d. i. mit dem Vermögen der *Causalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objects* (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjects zur Handlung es hervorzubringen)“ (5:9 Anm.). Diese Erklärung der Lust ist mit der für die *KpV* zentralen Annahme vereinbar, dass die Lust dem → guten Willen nicht als Bestimmungsgrund vorhergeht, sondern durch das → moralische Gesetz als Bestimmungsgrund hervorgebracht wird. Nach Kants Formulierung ist die Lust „nicht der Bestimmungsgrund der Handlung, sondern die Bestimmung des Willens unmittelbar, blos durch die Vernunft, ist der Grund des Gefühls der Lust“ (5:116). Auch in diesem Rahmen tritt Kant Theorien entgegen, die praktische Urteile durch Lust begründen und den Begriff des Guten gemäß seiner Kritik nur auf Mittel zur Erlangung der Lust am Angenehmen anwenden: „[S]o würde der Philosoph, der sich genöthigt glaubte, ein Gefühl der Lust seiner praktischen Beurtheilung zum Grunde zu legen, *gut* nennen, was ein *Mittel* zum Angenehmen, und *Böses*, was Ursache der Unannehmlichkeit und des Schmerzens ist“ (5:58). Dagegen argumentiert Kant dafür, dass das moralische Gesetz durch die Erzeugung des Gefühls der Achtung nicht nur der objektive, sondern auch der subjektive Bestimmungsgrund oder die Triebfeder morali-

scher Handlungen ist. Dabei ist die Achtung nicht →pathologisch, sondern „praktisch gewirkt“ und enthält sowohl „Schmerz“ (5:73) bzw. eine „Empfindung der Unlust“ (5:78) durch Einschränkung der Neigungen als auch eine Lust als „Bewunderung“ (5:78) des moralischen Gesetzes. Das durch das moralische Gesetz bewirkte Gefühl erklärt Kant in der *KpV* noch als „den ersten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen *a priori* das Verhältniß eines Erkenntnisses (hier ist es einer reinen praktischen Vernunft) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen konnten“ (5:73).

3 Lust, Zweckmäßigkeit und Geschmack in der KU

Mit der *KU* revidiert Kant die Überzeugung, dass die Lust nur als moralisches Gefühl apriorisch fundiert ist, und unternimmt „eine Kritik des Gefühls der Lust und Unlust, sofern sie nicht empirisch begründet ist“ (20:207). Laut Einleitung beschäftigt sich die *KU* mit den Fragen, ob die →Urteilskraft als „Mittelglied“ (5:168) zwischen Verstand und Vernunft ein apriorisches Prinzip enthält und „ob sie dem Gefühle der Lust und Unlust, als dem Mittelgliede zwischen dem Erkenntnißvermögen und Begehrungsvermögen […] *a priori* die Regel gebe“ (5:168). Dabei kommt die „unmittelbare Beziehung auf das Gefühl der Lust und Unlust, die gerade das Räthselhafte in dem Princip der Urtheilskraft ist, welches eine besondere Abtheilung in der Kritik für dieses Vermögen nothwendig macht“ (5:169f.), nur in der ästhetischen Beurteilung der Natur und nicht in der logischen nach Begriffen vor. Nach Kant bildet die →Zweckmäßigkeit der Natur das Prinzip der Urteilskraft und ist durch ein Lustgefühl zugänglich. Dem liegt die Annahme zugrunde, dass Lust und Unlust als das „Subjective aber an einer Vorstellung, *was gar kein Erkenntnißstück werden kann*“ (5:189), in einem Zusammenhang mit der Zweckmäßigkeit stehen, „die vor dem Erkenntnisse eines Objects vorhergeht, ja sogar, ohne die Vorstellung desselben zu einem Erkenntniß brauchen zu wollen, gleichwohl mit ihr unmittelbar verbunden wird“ (5:189). Nach Kants weiterer Explikation basiert „ein ästhetisches Urtheil über die Zweckmäßigkeit des Objects“ (5:190) darauf, dass ein Gegenstand „als zweckmäßig für die reflectirende Urtheilskraft angesehen“ (5:190) werden muss, wenn bei seiner Wahrnehmung die Einbildungskraft mit dem Verstand „unabsichtlich in Einstimmung versetzt und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird“ (5:190).

Wie der Haupttext der *KU* erklärt, besteht das →Geschmacksurteil in einem Urteil über die Lust am →Schönen: „Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Object zum Erkenntnisse, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) auf das Subject und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben“ (5:203). Geschmacksurteile sind von Erkenntnisurteilen unterschieden, weil durch die Beziehung einer Vorstellung auf das Gefühl der Lust und Unlust „gar nichts im Objecte bezeichnet wird, sondern in der das Subject, wie es durch die Vorstellung afficirt wird, sich selbst fühlt“ (5:204). Ferner unterscheidet Kant als „drei verschiedene Verhältnisse der Vorstellungen zum Gefühl der Lust und Unlust“ (5:209) das Angenehme, das Schöne und das Gute, wobei das Angenehme und das Gute anders als das Schöne „beide eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen“ (5:209) besitzen und „jederzeit mit einem Interesse an ihrem Gegenstande verbunden sind“ (5:209). Zwar behält Kant auch in Bezug auf die Lust am Schönen die Überzeugung bei, dass es unmöglich ist, „die Verknüpfung des Gefühls einer Lust oder Unlust als einer Wirkung mit irgend einer Vorstellung (Empfindung oder Begriff) als ihrer Ursache *a priori* auszumachen“ (5:221); die kontemplative Lust ist aber „das Bewußtsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntnißkräfte des Subjects bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird“ (5:222). Außerdem hat die Lust am Schönen „Causalität in sich, nämlich den Zustand der Vorstellung selbst und die Beschäftigung der Erkenntnißkräfte ohne weitere Absicht zu *erhalten*“ (5:222).

Interpretationslage

Kontrovers diskutiert wird die Frage, ob die einem Geschmacksurteil zu Grunde liegende Lust intentionalen Gehalt besitzt. Laut Guyer ist die Lust opak und kann lediglich durch eine Reflexion auf ihre Kausalgeschichte auf das freie Spiel und die →Harmonie der Erkenntnisvermögen zurückgeführt werden (vgl. Guyer, *Claims of Taste 1997*, S. 99–119). Andere Autoren wie Allison, Ginsborg und Zuckert verweisen darauf, dass die Lust am Schönen in einem Bewusstsein der Harmonie der

Erkenntnisvermögen oder der Zweckmäßigkeit besteht und sprechen ihr intentionalen Gehalt zu (u. a. Allison, *Kant's Theory of Taste*, S. 53f., 69, 122f.; Ginsborg, *Aesthetic Judging*; Zuckert, *Kant's Theory of Pleasure*).

Weiterführende Literatur

Höwig, Thomas: Praktische Lust. Kant über das Verhältnis von Fühlen, Begehren und praktischer Vernunft, Berlin u. a.: de Gruyter 2013

Scarano, Nico: „Moralisches Handeln. Zum dritten Hauptstück von Kants Kritik der praktischen Vernunft", in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft, Berlin: Akademie 2002, 135–152.

Wieland, Wolfgang: Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001.

Zuckert, Rachel: Kant on Beauty and Biology. An Interpretation of the Critique of Judgment, Cambridge / New York: Cambridge University Press 2007.

Achim Vesper

Lustgärtnerei

Die „*Lustgärtnerei*" ist die „Schmückung des Bodens mit derselben Mannigfaltigkeit (Gräsern, Blumen, Sträuchen und Bäumen, selbst Gewässern, Hügeln und Thälern), womit ihn die Natur dem Anschauen darstellt, nur anders und angemessen gewissen Ideen zusammengestellt" (5:323). Wichtige Stelle: 5:323.

Verwandte Stichworte

Gartenkunst; Malerei

Philosophische Funktion

Kant zählt die Lustgärtnerei neben der „*eigentliche[n] Malerei*" zu der „*Malerkunst*", d. h. zu derjenigen der bildenden Künste, „welche den *Sinnenschein* künstlich mit Ideen verbunden darstellt" (5:322f.). Im Unterschied zur eigentlichen Malerei, die sich der „schönen *Schilderung der Natur*" widmet, geht es bei der Lustgärtnerei um die „schöne Zusammenstellung" (5:323) der Produkte der Natur. Dass die Lustgärtnerei „als eine Art von Malerkunst betrachtet werden könne" (5:323 Anm.), begründet Kant mit dem Hinweis darauf, dass ihre Materialien Gegenstände der Natur sind und dass sie keinen Begriff von diesen Gegenständen benötigt, sondern nur dem „freie[n] Spiel der Einbildungskraft in der Anschauung" genügen müsse (5:323 Anm.). Daher stimmt sie mit der „ästhetischen Malerei" überein, die „kein bestimmtes Thema hat", sondern nur „Luft, Land und Wasser durch Licht und Schatten unterhaltend zusammenstellt" (5:323 Anm.).

Christel Fricke

Luxus, Üppigkeit

Luxus oder Üppigkeit bezieht sich auf übermäßigen Komfort in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, der mit einem gewissen →Geschmack einhergeht. Als ‚Luxus' können einerseits Gegenstände und Praktiken, andererseits ein bestimmter Zustand einer Gesellschaft oder Kultur bezeichnet werden. Wichtige Stellen: 4:395; 5:432f.; 7:201; 7:249f.; 7:304f.; 9:246; 9:248, 15:440ff.

Verwandte Stichworte

Eleganz; Geschmack

Philosophische Funktion

Da Luxus mit Geschmack verbunden ist, steht er zum kulturellen Fortschritt einer Gesellschaft nicht in Widerspruch. Wenn Kant zufolge die gute →Lebensart als „die Angemessenheit des Wohllebens zur Geselligkeit (also mit Geschmack)" (7:250) bestimmt werden kann, stellt der Luxus die Verkehrung dieser Angemessenheit hin zum Übermaß dar. Üppigkeit, hier synonym mit ‚Luxus' gebraucht, ist „ein *entbehrlicher Aufwand*, der *arm* macht" (7:250; vgl. *Refl.* 1001, 15:444) und zur Verweichlichung beiträgt (vgl. *Refl.* 997, 15:440). Luxus resultiert aus der Konkurrenz der Individuen in Gesellschaft, weshalb er sich im öffentlichen Leben, und nicht in der häuslichen Privatsphäre zeigt. Der „Zeitpunkt des Luxus" (7:304) im Fortschreiten der Kultur ist dann erreicht, „wenn der Hang zum Entbehrlichen schon dem Unentbehrlichen Abbruch zu thun anfängt" (5:432). Verglichen mit einem gesunden Verstand, der „sich auf das wahre Bedürfniß einschränkt", stellen übertriebener →Witz und Scharfsinnigkeit einen „Luxus der Köpfe" (7:201) dar. Je entfernter ein Volk vom Luxus ist, desto geringer sind die eigenen Interessen der Menschen, und umso größer ist der Zusammenhalt unter ihnen und ihre Verbun-

denheit mit der Heimat. Kants Verwendung des Begriffs ‚Üppigkeit' ist nicht einheitlich. So wird er teils mit ‚Luxus', teils mit der ‚Schwelgerei' gleich gesetzt. Für Kant hat zudem „jede Neigung […] ihre Üppigkeit, e. g. Verliebte" (*Refl.* 999, 15:440). An einigen Stellen bedeutet ‚Üppigkeit' nicht viel mehr als Überfluss oder Hypertrophie.

Veit Justus Rollmann

Macht

Macht, von Kant auch mit „*potentia*“ erläutert, ist ein →Vermögen, etwas zu tun bzw. etwas zu unterlassen (vgl. 6:246). Weitere wichtige Stellen: 6:256; 6:311–313; 8:345; 8:368; 8:384.

Verwandte Stichworte

Erlaubnisgesetz; Gewalten im Staate, die drei; Staatsgewalt; Staat

Philosophische Funktion

1 Macht, allgemein

1.1 Zu unterscheiden ist, ob etwas „*physisch*“, und, ob etwas „*rechtlich*“ „in meiner Macht steh[t]“ (6:246). Eine Handlung steht physisch in meiner Macht, wenn ich tatsächlich in der Lage bin, sie steht rechtlich in meiner Macht, wenn ich vom Rechtsstandpunkt aus gesehen befugt bin, die Handlung vorzunehmen bzw. sie zu unterlassen. Die „Befugniß“ (6:222; 6:383), eine Handlung vorzunehmen bzw. zu unterlassen, die Kant auch als ein entsprechendes „[moralisches] Vermögen“ (*„facultas moralis*“, 6:222; 6:383) bestimmt, ist dann gegeben, wenn meine Freiheit nicht durch einen „entgegengesetzten Imperativ eingeschränkt“ wird (6:222). Habe ich die Freiheit, dann habe ich die (Rechts)-Macht, die Handlung vorzunehmen bzw. zu unterlassen. Zur Eröffnung einer Befugnis, kraft deren es mir frei steht, „etwas nach [m]einem Belieben zu thun oder zu lassen“, bedarf es manchmal eines besonderen „Erlaubnisgesetz[es]“ (→Erlaubnisgesetz) (6:223). „Erlaubnisgesetz“ bedeutet hier „Ermächtigungsnorm“, also eine Norm, durch die eine Macht übertragen wird (6:223; 6:247).

1.2 Zu unterscheiden sind die Macht, einen Gegenstand zu gebrauchen, und die →Gewalt (*potestas*), in der ich diesen Gegenstand habe. Die Macht ist ein Vermögen, die Gewalt setzt einen Akt der Willkür voraus, durch den ich den Gegenstand unter meine Kontrolle bringe. Im letzteren Fall habe ich den Gegenstand in meine Gewalt gebracht („*in potestatem meam redactum*“ (6:246)). Gewalt ist danach Ausübung von Macht. (Kants lateinische Terminologie lehnt sich an Gottfried Achenwall, *Prolegomena Iuris Naturalis* 1763, §§ 8, 44 an.)

2 Zur Macht in einem bürgerlichen Zustand

2.1 In 6:256 kennzeichnet Kant den →bürgerlichen Zustand als den Zustand „unter einer allgemeinen äußeren (d. i. öffentlichen) mit Macht begleiteten Gesetzgebung“. Er ist der Zustand eines „öffentlich gesetzlichen äußeren Zwang[es]“, in dem jedem „das, was für das Seine anerkannt werden soll, *gesetzlich* bestimmt und durch hinreichende *Macht* (die nicht die seinige, sondern eine äußere ist) zu Theil wird“ (6:312). Kant hat hier physische Macht als eine Bedingung der Möglichkeit eines (Rechts)-→Staates im Auge. Diese Macht, die von der „*vollziehende[n] Gewalt*“ (6:313) ausgeübt wird, ist erforderlich, um die Entscheidungen des →Gesetzgebers und die des Richters durchzusetzen.

2.2 Gelegentlich unterscheidet Kant zwischen der „Staatsmacht“ und den „der Staatsmacht untergeordneten Mächten (Mitteln)“ (8:368), zu denen die „Heeresmacht“, die „Bundesmacht“ (d. i. die Macht, die aus der Tatsache herrührt, dass ein Staat Verbündete hat) und die „Geldmacht“ gehören (8:345). Bei diesen Mächten geht es jeweils um physische Macht. Wenn Kant von den „drei Gewalten“ im (Rechts)-Staat spricht, dann bedeutet „Gewalt“ (6:315) die Ausübung einer Rechtsmacht, die bestimmten physischen oder moralischen Personen (den Gesetzgebungs-, den Regierungsorganen und den Gerichten) zukommt.

3 Zur Macht in den zwischenstaatlichen Beziehungen

Was im Innern ein „*Staat*“ oder ein „*gemeine[s] Wesen*“ ist, heißt im „Verhältniß […] auf andere Völker eine Macht (*potentia*) schlechthin“ (6:311). Kant erläutert das noch mit dem von „*potentia*“ abgeleiteten Ausdruck „*Potentaten*“ (6:311); im Verhältnis zueinander sind die Staaten bloße Machthaber. Solange sich die verschiedenen Staaten in ihrem Verhältnis zueinander im →Naturzustand befinden, stellt sich die Frage, ob gegen eine „*fürchterlich* (durch Ländererwerbung) anwachsende *Macht* (*potentia tremenda*) eines anderen Staats“ (6:346) eine Präventivverteidigung durch den mindermächtigen Staat gestattet ist. Die Frage wird in *Frieden* (vgl. 8:384) verneinend, in *MSR* aber bejahend beantwortet. Denn diese Macht „ist eine Läsion des Mindermächtigen bloß durch den *Zustand*, vor aller *That des Übermächtigen*“ (6:346).

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant's Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 14–15; 111–113.

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: „Kant, das Recht zum Kriege und der rechtliche Zustand im Verhältnis der Staaten zueinander" (zur potentia tremenda), in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 94, 2008, 70–85.

Joachim Hruschka

Magnetismus

Kant erwähnt den Magnetismus sowie die damit verbundenen vielfältigen Phänomene relativ häufig. Er betrachtet sie im Zusammenhang mit anderen zentralen naturwissenschaftlichen Fragen seiner Zeit, zeigt sich über den Wissensstand seiner Zeit informiert, entwickelt aber keine ausgearbeitete Theorie. Beispielhaft ist die folgende Erklärung aus *Physische Geographie*: „als verwandte, oder mit dem Lichtstoffe mehr oder minder verbundene Kräfte legen sich die Elektricität und der Magnetismus dar, über deren wesentliche Beschaffenheit sich aber bis jetzt noch nichts Entscheidendes beibringen läßt, so trefflich auch die Vorarbeiten in Bezug darauf sind" (9:221). Weitere wichtige Stellen: 14:90; 14:94ff.; 14:99–107; 14:234; 14:291; 14:343f.; 14:399; 14:405.

Verwandte Stichworte

Anziehungskraft; Äther; Elektrizität; Materie (physikalisch)

Philosophische Funktion

1 Theorieskizzen in den Reflexionen zur Physik und Chemie

1.1 Nach einem in den *Refl.* 25–29 niedergeschrieben Abriss aus den Jahren 1764–1768 beruht die magnetische → Kraft „auf [der] Ungleichartigkeit (*diversa gravitas specifica*) der aetherischen Materie, wovon das Eisen voll ist (die Erde ist voll Eisen), wovon die schweerere nach unten sinkt" (14:90). Sie ist durchdringend, wirkt entsprechend der Masse des Magnets und lenkt die Magnetnadel nach dem Zentrum der magnetischen Atmosphäre. Da aber die magnetische Achse relativ zur Erdachse verschoben liegt, nimmt Kant an, dass der magnetische Horizont *sphäroidisch* oder unregelmäßig sein muss. In zahlreichen Anmerkungen zu diesen Texten zeigt E. Adickes, wie Kants Auffassungen in enger Beziehung zu den – noch unbefriedigenden – Theorien des Magnetismus des 18. Jh. von F. U. T. → Aepinus, J. P. → Eberhard, J. K. Wilcke, P. van Musschenbroek, L. → Euler, M. Gabler und C. A. Coulomb, stehen (vgl. 14:83–107). Die Diskussion entwickelte sich von einem streng mechanischen, an → Descartes orientierten Paradigma hin zu einer mehr oder weniger vorsichtigen, sich auf → Newton berufenden dynamischen Auffassung, die ursprüngliche oder resultierende Kräfte annimmt. Deutlich ist die Ähnlichkeit zwischen der Theorie Kants und der des Aepinus in dessen *Akademischer Rede* von 1759. Beide erkennen nur eine magnetische Materie und Kräfte als letzte Erklärungsmöglichkeit an, „was bei Aepinus der Überfluss am einen und der Mangel am andern Pol [ist], das ist bei Kant die grössere oder geringere Dichtigkeit der magnetischen Materie und der daraus sich ergebende Gegensatz zwischen den beiden Polen" (14:88; vgl. die Bezugnahme auf Äpinus, 2:185). Kant liefert aber keine hinreichend durchdachte Theoriedarstellung. Er erklärt z. B. nicht, wie sich aus den rein quantitativen Dichtigkeitsunterschieden des Äthers „auf rein dynamischem Wege die qualitativen Unterschiede der Anziehungs- und Abstossungskräfte sollen herleiten lassen" (14:96).

1.2 Die *Refl.* 43 aus den Jahren 1773–1775 stellt kurz die „Materie des Feuers" bzw. den magnetischen Äther als „aus zwey ungleichartigen Elementen" (14:234) zusammengesetzt dar; ihre qualitative Verschiedenheit und das Ungleichgewicht derselben erlauben eine dynamische Erklärung der magnetischen Polarität. Adickes führt diese Veränderung einerseits auf die innere Entwicklung der Auffassung der physikalischen Materie Kants, andererseits auf den Einfluss der Forschungen von J. C. Wilke und evtl. A. Brugmans zurück, welche die dualistische Theorie der Elektrizität auf den Magnetismus übertrugen (vgl. 14:254ff.).

Die etwas späteren *Refl.* 44, 45 und 45a (1775–1777) beschäftigen sich mit den Anziehungskräften und den Fragen, ob diese die Volumen durchdringen oder an der Oberfläche wirken, und ob sie fern oder durch ein Medium wirken. „Die drey Anziehungen, die sich vornemlich auf Berührung beziehen und mehr den Oberflächen als dem Inhalt gemaß sind, sind Zusammenhang ([…]

Einsaugen, durchdringen, auflösen), Elektricitaet und Magnetism. […] *Alle drey*, wenn die theile einer Materie sich starker unter einander als mit der andern Ziehen, *bringen Zurükstoßung hervor*" (14:343f.). Es scheint, dass Kant durchdringende Anziehung und Fernkraft bereits identifiziert und die magnetischen Kräfte als „mittlere" Fernkräfte betrachtet, also als solche, die weder wie die →Gravitation schrankenlos, noch wie die →Kohäsion bloß auf die Berührungsfläche beschränkt sind (vgl. 14:346). Diese „besondern Anziehungen in die Ferne" (14:399) stehen nach *Refl.* 45a unter spezifischen Bedingungen; in späterer Zeit wird Kant die Fernwirkung der magnetischen Kraft ganz leugnen: „Beym Magnetism u. der Electricität geschieht eine Anziehung in die Ferne aber doch durch eine Zwischenmaterie. Im Zusammenhange aber unmittelbar in der Berührung" (22:215; zur Relation zwischen magnetischer Anziehung und Quantität der Materie des Magnets vgl. 4:515).

2 Zwischen Vielfalt der Erscheinungen und Einheit des Grundes

2.1 In den veröffentlichten Schriften wird der Magnetismus zwar häufig, aber nur kurz erwähnt, z. B. bereits in den zwei Aufsätzen des Jahres 1756 über →Erdbeben (vgl. 1:455; 1:470) und in *Monadologia physica* in Bezug auf das Problem, wie ein magnetisches Fluidum, dessen Elemente leicht und d. h. größeren Umfangs sind, dichtere Körper durchdringen kann (vgl. 1:486). Dieses Problem wird noch 1786 in *MAN* (vgl. 4:532) angesprochen. Jenseits der Verbindungen mit der Geschichte der Physik bezeugen derartige Textstellen die epistemologischen Einsichten Kants. In *Negative Größen* (1763) weist Kant auf den Weg hin, der von Beobachtungen der Phänomene des Magnetismus durch die Methode des →Galilei, →Huygens, →Torricelli, Newton (vgl. 2:185) zu Einblicken in die Einheit der Phänomene des Magnetismus, und somit auch in diesem Forschungsgebiet von der →Naturbeschreibung zur →Naturgeschichte bzw. zur →Naturwissenschaft führen soll: „eine glücklichere Nachkommenschaft, in deren schöne Tage wir hinaussehen, wird hoffentlich davon allgemeine Gesetze erkennen, was uns für jetzt noch in einer zweideutigen Zusammenstimmung erscheint" (2:188). Auch in *Beweisgrund* plädiert Kant für die Prinzipien der Natureinheit und Naturordnung: „Man präsumirt mit großem Grunde: daß die Ausdehnung der Körper durch die Wärme, das Licht, die elektrische Kraft, die Gewitter, vielleicht auch die magnetische Kraft vielerlei Erscheinungen einer und eben derselben wirksamen Materie, die in allen Räumen ausgebreitet ist, nämlich des Äthers, sei, und man ist überhaupt unzufrieden, wenn man sich genöthigt sieht ein neues Principium zu einer Art Wirkungen anzunehmen" (2:113). Nur die Einstimmung und Gleichförmigkeit der „historischen Erkenntniß […] kann] als ein Fundament zu irgend einem Gesetze der Erfahrung" dienen; ihr Mangel bei den „herumgehenden Geistererzählungen" (2:372) und vermutlich auch bei den „gepriesene[n] Heilkräfte[n] des Magnets in Zahnkrankheiten" (2:371) macht sie unglaubwürdig.

Interessanterweise wählt Kant in *KrV* gerade die magnetische Materie, deren Begriff wissenschaftlich noch unterbestimmt ist, und die entsprechende „Wahrnehmung des gezogenen Eisenfeiligs" (KrV A 226 / B 273) als Beispiel des indirekten Beweises des Daseins von etwas, das wegen unserer sinnlichen Beschaffenheit kein unmittelbarer Gegenstand der Wahrnehmung sein kann (vgl. 9:273). Wenn man die magnetische Materie „zu erklärung von anderm" annimmt, ist sie dann „nicht aus andern Merkmalen bekannt […], sondern nur aus der Übereinstimmung mit den phaenomenis" (16:464). Damit haben aber die Ansprüche von denen, die „magische Künste vorgaukeln" (11:142f.) oder Wunder behaupten, nichts zu tun. „Kennen wir doch nicht, sagen sie, die *Ursache* der Schwere, der magnetischen Kraft u. d. gl. – Aber die Gesetze derselben erkennen wir doch mit hinreichender Ausführlichkeit unter bestimmten Einschränkungen auf die Bedingungen, unter denen allein gewisse Wirkungen geschehen; und das ist genug sowohl für einen sichern Vernunftgebrauch dieser Kräfte, als auch zur Erklärung ihrer Erscheinungen, *secundum quid*, *abwärts* zum Gebrauch dieser Gesetze, um Erfahrungen darunter zu ordnen, wenn gleich nicht simpliciter und *aufwärts*, um selbst die Ursachen der nach diesen Gesetzen wirkenden Kräfte einzusehen" (6:88 Anm.).

2.2 In den späten Manuskripten des *Op. post.* kommt der Magnetismusbegriff oft vor, aber wie stets nur rhapsodisch, innerhalb der erneuten Reflexion über den Äther als Prinzip oder Möglichkeitsgrund des Systems der →bewegenden

Kräfte der Materie bzw. des → Übergangs – dem Formalen nach – aus der apriorischen Erkenntnis zur Physik. Hier sei nur ein Beispiel aus diesen fragmentarischen Texten angeführt: „Die Materie (als Gattungsbegriff) kann als aus specifisch//verschiedenen Elementen bestehend gedacht werden die dann *Stoffe* (*partes elementares*) genannt werden und die denselben Raum *gantz* einnehmen ohne einander aus ihrem Platz zu verdrängen z. B. Wärme//Licht//magnetischer Stoff *Electricität*. Sind es Stoffe oder blos Kräfte d. i. anders modificirte Stoffe“ (22:441; vgl. 21:381f.; 22:7; 22:215).

Anselmo Aportone

Mahomedaner, Mohammedaner

Mahomedaner bzw. Mohammedaner (auch „Muhammedaner“, z. B. 6:111) sind Anhänger der Religion Mohammeds (vgl. 9:399). Kant erwähnt sowohl kulturelle als auch religiöse Eigenheiten der Mohammedaner (vgl. 7:50; 6:428; 9:193f.; 9:398f.) und spricht vom „Stolz, den der Mohammedanism einflößt“ (5:274; vgl. 6:184). In der *physischen Geographie* verdeutlicht Kant, dass die Mohammedaner nicht nur in Arabien (vgl. 9:389), sondern auch in Spanien (vgl. 9:425), Sibirien (vgl. 9:400), der Asiatischen Türkei (vgl. 9:405) sowie auf den Molukkischen Inseln (vgl. 9:389) verbreitet sind. Weitere wichtige Stellen: 2:252; 2:267; 6:111; 6:184; 6:428; 7:50; 9:193f.; 9:389; 9:397; 9:398f.; 9:399f.; 9:405f.; 9:425.

Verwandte Stichworte

Bilderdienst; Fetisch; Koran

Philosophische Funktion

In den Vorlesungen über *Physische Geographie* wird die Geschichte Mahomeds ausführlich erzählt: „Mahomed, der zu Mekka geboren war, heirathete eine reiche Wittwe Chadidja. Dieser machte er seinen vertraulichen Umgang mit dem Engel Gabriel in einer Höhle unter Mekka kund. Er beschuldigte Juden und Christen der Verfälschung der Heiligen Schrift. Gab seinen Koran stückweise heraus“ (9:399; → Koran). „Mahomed war liebreich, beredt, schön. […] Er bekannte, daß er keine Wunder thun könne. […] Man dichtet ihm viele Betrügereien an, die er doch nicht gethan. […] Von seiner Reise durch die sieben Himmel. Das Volk in Medina fing an ihm anzuhängen, und er floh dahin bei seiner Verfolgung […]. […] Er befahl, das Gesicht im Beten nach Mekka hinzuwenden. Er nahm Mekka durch Überrumpelung ein und bezwang einen großen Theil Arabiens und starb am Gifte […]. Das Gebiet von Mekka ist heilig. […] Alle Mahomedaner wallfahrten dahin oder sollen wenigstens einen Andern an ihrer Stelle dahin schicken“ (9:399f.). – Der junge Kant betrachtete „*Mahomet*“ als „Begeisterten“, den seine „Schwärmerei […] auf das Äußerste, […] auf den Fürstenthron“ führte (2:267).

Die Unterschiede innerhalb des Islam werden folgendermaßen geschildert: Die asiatischen Türken sind „Mahomedaner von der sogenannten rechtgläubigen Secte“. Sie hassen die Perser und fassen sie als „heterodoxe Schiiten“ auf (9:406). Die Religion der Perser ist nämlich eine andere „Secte der mahomedanischen“ Religion (9:397), die den „Islam“ nicht streng befolgt (2:252).

Der Grundzug des „*Mohammedanism*“ ist sein Stolz, weil er „an den Siegen und der Unterjochung vieler Völker die Bestätigung seines Glaubens findet, und seine Andachtsgebräuche alle von der muthigen Art sind“ (6:184 Anm.). In einer Anmerkung, die in der zweiten Auflage der *Religion* hinzugefügt wurde, schlägt Kant eine andere oder ergänzende Erklärung für diesen merkwürdigen Stolz „eines unwissenden, obgleich verständigen Volks auf seinen Glauben“ vor: Dieser Stolz „kann auch von Einbildung des Stifters herrühren, als habe er den Begriff der Einheit Gottes und dessen übersinnlicher Natur allein in der Welt wiederum erneuert“ (6:184 Anm.; → Bilderdienst).

Die fünf großen Gebote der „muhammedanischen“ Glaubensart: „das Waschen, das Beten, das Fasten, das Almosengeben, die Wallfahrt nach Mekka“ sind Beispiele für Gebräuche, die „als *Gnadenmittel* ausgedacht“ wurden, und somit Beispiele für den Fetischglauben (6:193f.). – Wie die Inder (→ Hindu) wissen die „*Muhammedaner*“ „der Beschreibung ihres aller Sinnlichkeit geweihten Paradieses sehr gut einen geistigen Sinn unterzulegen“ (6:111). (Zum westlichen Bild des Islam im 18. Jahrhundert vgl. Reeland, *De religione mohammedica* und Salmon, *Türkisches Reich*).

Michael Albrecht

Maimon, Salomon

Polnisch-litauischer Philosoph (1753–1800), der in seinem *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (1790) die Resultate seiner Auseinandersetzung mit der *KrV* „schriftlich aufgesetzt, u. einige Anmerkungen hinzugefügt“ (11:16) hat. Kant war der Meinung, „daß nicht allein niemand von meinen Gegnern mich und die Hauptfrage so wohl verstanden, sondern nur wenige zu dergleichen tiefen Untersuchungen soviel Scharfsinn besitzen möchten, als Hr. Maymon“ (11:49).

In Anlehnung an Kants →transzendentalen Idealismus und →empirischen Realismus (vgl. KrV A 369–371) bezeichnet Maimon sich als „[r]ationelle[n] Dogmatiker und empirische[n] Skeptiker“ (*Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 432). Als →Skeptiker stellt Maimon die Möglichkeit von →Erfahrungsurteilen in Frage. Kant gelingt es nach Maimon nicht, den „Uebergang von den allgemeinen transscendentalen Begriffen und Sätzen, die sich auf Erfahrung überhaupt beziehen, zu denjenigen [herzustellen], die sich auf besondere Erfahrungen beziehen“ (*Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 519). Noch in dem 1804 posthum erschienen Aufsatz „Salomon Maimon’s kritisches Gutachten über die Kantische Philosophie“ (vgl. *Gesammelte Werke*, Bd. 7, S. 667–670) behauptet er, dass Kant eine „ungeheure Lücke“ (*Gesammelte Werke*, Bd. 7, S. 668) zwischen den Bedingungen der Erfahrung und den bestimmten Objekten der Erfahrung lasse, „ohne den möglichen *Uebergang*, von jenen zu diesen, zu zeigen“ (*Gesammelte Werke*, Bd. 7, S. 668).

Maimon unternimmt als „Dogmatiker“ (*Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 432) den Versuch, das Bewusstsein aus der ursprünglichen Einheit eines unendlichen bzw. →anschauenden Verstandes zu deduzieren. Das Bewusstsein sei Teil des unendlichen Verstandes und durch ein geringeres Maß an Tätigkeit bzw. Vollständigkeit gekennzeichnet. Das durch Einschränkung entstandene Subjekt verspüre in sich ein Streben bzw. einen Trieb, „diese Schranken immer zu erweitern“ (*Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 339). Die Aufhebung der Schranken sei jedoch „weder in diesem noch in dem künftigen Leben“ (*Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 440) möglich. Diese Position nennt Maimon die „Vereinigung der *Kantischen Philosophie* mit dem *Spinozismo*“ (*Gesammelte Werke*, Bd. 3, S. 455; vgl. 11:50). Er sieht sich zu diesem Schritt über Kant hinaus veranlasst, da in der kantischen Philosophie die Objektivität der Erscheinungen nicht garantiert werden könne. Für Maimon hingegen stehen die Erscheinungen in genauem Verhältnis zu den Dingen an sich. Dieses Verhältnis wird mathematisch durch die Begriffe ‚Differential‘ und ‚Integral‘ beschrieben: Die „Differenziale der Objekte sind die sogenannte *Noumena*; die daraus entspringende Objekte selbst aber sind die *Phänomena*“ (*Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 32). So kann Maimon behaupten, dass „die Erkenntniß der Dinge an sich nichts anders als die vollständige Erkenntniß der Erscheinungen“ (*Gesammelte Werke*, Bd. 3, S. 201) sei.

Kant sah sich in seinem Brief vom 26. Mai 1789 an →Marcus Herz, der Kant das Manuskript des *Versuches über die Transzendentalphilosophie* übersandt hatte, zu einer ausführlichen Stellungnahme genötigt (vgl. 11:48–55; 11:495). Trotz aller Hochachtung gegenüber den Ausführungen Maimons war Kant der Meinung, mit ihm nur darin einig zu sein, „daß mit der Festsetzung der Principien der Metaphysik eine Reform vorgenommen werden müsse, von deren Nothwendigkeit sich nur wenige wollen überzeugen lassen“ (11:54). Für Kant liegt das Missverständnis Maimons darin, seine Position als subjektiven Idealismus aufzufassen. In seiner Antwort betont er daher auch, dass durch den Ausgang von der →Einheit der Apperzeption die menschliche Erkenntnis nicht nur in „subjectiver Rücksicht“ (11:51), sondern auch „objectiv gültig“ (11:51) sei. Wäre die Erkenntnis nicht wesentlich durch die menschlichen Erkenntnisbedingungen geprägt, würden diese „für uns nichts, d. i. gar keine Gegenstände der *Erkenntnis*, weder von uns selbst, noch von anderen Dingen“ (11:51) sein.

Weiterführende Literatur

Engstler, Achim: Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons, Frommann-Holzboog: Stuttgart-Bad Canstatt 1990.

Franks, Paul: All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism, Cambridge, MA: Harvard University Press 2005.

Freudenthal, Gideon (Hg.): Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic. Critical

Assessments, Dordrecht, Boston und London: Kluwer 2003.

Florian Ehrensperger

Mairan, Jean-Jacques Dortous de

Naturphilosoph und Geometer cartesianischer Prägung (1678–1771), seit 1740 als Nachfolger von Fontenelle ständiger Sekretär der *Académie royale des sciences* und Herausgeber des *Journale des sçavants* und damit zentraler Kommunikator der Wissenschaft im Frankreich der Aufklärungszeit. In Kants erstem Buch *Wahre Schätzung* (1746–1747) diskutiert Kant die *vis viva*-Kontroverse zwischen Anhängern von → Leibniz und → Descartes anhand des ins Deutsche übersetzten Briefwechsels zwischen → Madame du Châtelet und Mairan. Leibniz hatte die skalare Erhaltungsgröße (proportional der kinetischen Energie) mit dem Maß mv^2 als →‚lebendige Kraft' bezeichnet und sie damit von der von ihm als ‚*tote Kraft*' titulierten vektoriellen Erhaltungsgröße des Impulses mit dem Maß mv abgegrenzt. Die Bezeichnung als →‚Kraft' führte zudem zur Frage der Relation dieser Begriffe zur Kraft als Massenbeschleunigung im newtonschen System. Kant diskutiert in *Wahre Schätzung* aus einer gegenüber den streitenden Parteien neutralen Position Beispiel für Beispiel die von Châtelet und Mairan ins Feld geführten experimentellen Rechnungen und zeigt jeweils auf, für welchen phänomenalen Zusammenhang welcher Kraftbegriff adäquat ist (vgl. 1:55; 1:67f.; 1:92; 1:93; 1:99; 1:130; 1:133) oder wo sich die Argumentation anhand der newtonschen Gesetze widerlegen bzw. korrigieren lässt (vgl. 1:45; 1:130; 1:132; 1:133; → Boscovich, Roger Joseph).

Eines der Hauptwerke Mairans ist seine Abhandlung über das Nordlicht (*Traité physique et historique de l'aurore boréale*). Dort vertritt er die Ansicht, das Nordlicht bilde sich durch Einfluss des Zodiakallichtes, das von einer Staubwolke nahe der Sonne herrührt. Kant nimmt in *Theorie des Himmels* im sechsten Hauptstück über das Zodiakallicht eine Vermutung Mairans über die Gestalt der Staubwolke auf, sie könne wie eine Lentikularlinse von der Sonne abstehen (vgl. 2:304).

In *Beweisgrund* (1763) dient Mairan als Gewährsmann für eine von Kant kritisierte Position einer cartesianisch geprägten Physik. In Kants Bibliothek findet sich Mairans *Dissertation sur la glace* aus dem Jahr 1715 in deutscher Übersetzung von 1752 (vgl. Warda, *Kants Bücher*, S. 29). Darin entwickelt Mairan eine Äthertheorie zur Erklärung verschiedener das Wasser betreffender Phänomene. Der von Newton in *Opticks* aufgebrachte Gedanke einer *subtilen Materie* erschien Mairan als im Kern cartesisch, da er es ermöglichte, die Fernwirkung von Kräften durch Druck und Stoßwirkungen in einem extensiven materiellen Zusammenhang zu erklären. Für Mairan und andere Cartesianer sollten Wirbel im Äther mannigfache Phänomene wie Aggregatzustände und die Elastizität von Körpern erklären. Auch die Planetenbahnen um die Sonne sollten von Sonnenwirbeln vorgegeben sein. Kant weist in *Beweisgrund* diese Wirbeltheorien deutlich zurück und nennt Newton den „Zerstörer aller dieser Wirbel" (2:144).

In *KrV* wird Mairan in der Anmerkung zur Antithesis des vierten Widerstreits der → transzendentalen Ideen in der → Antinomie der reinen Vernunft genannt (vgl. KrV A 461 / B 489). Ausgehend von der Beobachtung, dass die beiden Argumente für die Thesis und die Antithesis jeweils in einem Rückgang einer kausalen Kette von Erscheinungen in der Zeit bestehen, spricht Kant davon, dass in diesem Widerstreit das Dasein und das Nichtsein eines unbedingten Urwesens „aus eben demselben Beweisgrunde" geschlossen wird (KrV A 459 / B 487). Jedoch unterscheiden sich die beiden Argumente in ihrer Perspektive: Während das erste Argument „nur auf die *absolute Totalität* der Reihe der Bedingungen" sieht, sieht das zweite „die *Zufälligkeit* alles dessen, was *in der Zeitreihe* bestimmt ist" (KrV A 459 / B 487). Ein solcher Perspektivenwechsel, der gegenteilige Schlüsse ermöglicht, wird nun von Kant anhand einer Abhandlung Mairans über den „Streit zweier berühmter Astronomen" (KrV A 461 / B 489) illustriert. Es handelt sich um die Abhandlung *Sur l'équilibre de la lune*. Darin wird die Frage gestellt, ob der → Mond, welcher der → Erde immer die gleiche Seite zuwendet, sich um seine Achse dreht oder nicht. → Kepler (und seinen Anhängern) wird die Verneinung der Frage zugeschrieben, Newton (und → Gassendi) die Bejahung. Mairan erläutert beide Perspektiven ausführlich und macht deutlich, dass die Sichtweisen nicht im Widerspruch

stehen, allerdings macht er auch deutlich, dass die Sichtweise Newtons den höheren Standpunkt ausmacht, da sie die Drehung der Erde um die Sonne mit einbezieht. Kant sieht demgegenüber beide Konklusionen, die sich auf den gleichen Beweisgrund beziehen, als richtig an, je „nachdem man den Standpunkt nahm, aus dem man die Mondsbewegung beobachten wollte“ (KrV A 461 / B 489).

Jean Philipp Strepp

Malebranche, Nicolas

Franz. Theologe und Philosoph (1638–1715); Nicolas Malebranche versuchte in seinen Hauptwerken *De la recherche de la vérité* (1674/75) und *Traité de la Nature et de la Grace* (1680) eine Synthese von Cartesianismus und (Teilen des) Augustinismus. Insbesondere die folgenden drei Lehren Malebranches sind für Kants Philosophie von Bedeutung, nämlich 1. sein →Okkasionalismus, 2. seine Theorie der „visio in deo“ sowie, wenn auch indirekt, 3. seine Konzeption von →Vorsehung und →Gnade.

1. Dem auf den muslimischen Gelehrten Al-Ghazali zurückgehenden →Okkasionalismus zufolge ist Gott die einzige Wirkursache im Universum, während die in der Tradition sogenannten ‚Zweitursachen‘, d. h. in erster Linie die Substanzen der Welt, über keine eigene kausale Wirkmächtigkeit verfügen. Was vorphilosophisch als Einwirkung eines Dinges auf ein anderes Ding betrachtet wird, ist nichts anderes als die Veränderung des Zustandes im ‚affizierten‘ Objekt durch Gott bei Gelegenheit einer Veränderung des Zustands der angeblichen Ursache. Dabei ist das Verhältnis zwischen dem menschlichen Geist und der Körperwelt lediglich ein Spezialfall der allgemeinen These. A. G. →Baumgarten (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 452) z. B. hat Descartes neben Malebranche als Vertreter des von ihm, Baumgarten, verworfenen Okkasionalismus betrachtet. Malebranche jedenfalls hat mithilfe dieses Ansatzes versucht, das sich in der cartesianischen Philosophie ergebende Problem einer befriedigenden Erläuterung des Verhältnisses der Weltsubstanzen zueinander zu lösen und damit Leibniz im Hinblick auf dessen These von der ‚Fensterlosigkeit‘ der Monaden beeinflusst. Kant verwirft okkasionalistische Ansätze im Rahmen seiner Erörterung von Gemeinschaft als relationaler Kategorie, nach der „*[a]lle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, […] in durchgängiger Wechselwirkung*“ (KrV B 256) stehen. Zudem könne im Rahmen einer →regulativen Idee davon ausgegangen werden, dass die menschliche Seele mit „andern wirklichen Dingen außer ihr“ interagiere (KrV A 682 / B 710). Explizit diskutiert Kant Malebranches Okkasionalismus im dritten Abschnitt der *Nova Dilucidatio* (vgl. 1:415).

2. Die Lehre der „visio in deo“ (vgl. Nolan, *Malebranche's Theory*) besagt zum einen, dass Ideen Archetypen oder (individuelle) Essenzen der Dinge sind, dass sich diese Ideen im Geist Gottes befinden und schließlich, dass der menschliche Geist in einer Art Illumination anschauungsartigen kognitiven Zugang zu diesen Essenzen hat. Kant erwähnt und verwirft diese Theorie in seiner Dissertation (vgl. 2:410) und in seinem für seine Entwicklungsgeschichte überaus bedeutsamen Brief an Marcus Herz vom 21. Februar 1772 (vgl. 10:131; *Refl.* 4275, 17:492), und zwar hier im Kontext der von Kant nach eigenem Bekunden in der Dissertation vernachlässigten Frage, wie sich die reinen Verstandesbegriffe auf die Objekte, wie sie sind, beziehen können. Kant diskutiert die Vorstellung einer „visio in deo“ zudem im *Op. post.*, schreibt sie dort aber Spinoza zu (vgl. 22:56). Dass hier, wie Adickes naheliegenderweise meint, eine Verwechslung vorliege, ist allerdings nicht zwingend, denn es lassen sich auch bei Spinoza entsprechende Überlegungen ausmachen.

3. Malebranches Thesen zu Vorsehung und →Theodizee (vgl. Nadler, *Malebranche*) werden zwar von Kant nicht explizit erwähnt, haben aber durch die Kontroversen, die sie auslösten, zweifellos einen indirekten Einfluss ausgeübt. Malebranche zufolge sind die göttlichen Akte der Weltschöpfung und Weltregierung bestimmt von den Prinzipien Allgemeinheit und Einfachheit. Einzelne Übel ließen sich nur durch Preisgabe dieser perfekten Art des Wirkens vermeiden, was auf der einen Seite zwar eine mögliche Erklärung der Kompatibilität göttlicher Gerechtigkeit mit diesen manifesten Missständen der Welt liefern kann, auf der anderen Seite aber die durchaus nicht augustinische These zu implizieren scheint, dass göttliche Gnade nicht notwendigerweise wirksam ist. Denn auch deren Austeilung erfolge nach den

genannten Prinzipien und schließe (aufgrund der Vermittlung Jesu als Menschen) unbillige Einzelfälle nicht aus, sodass einzelne anscheinend unwürdige Personen erlöst werden, einzelne würdige aber unerlöst bleiben. Diese Thesen haben in einer Zeit großer inter- und intrakonfessioneller Spannungen (erinnert sei hier an die nachwirkende Auseinandersetzung zwischen den Jansenisten und insbesondere den Calvinisten auf der einen und den Jesuiten um die Anhänger Molinas auf der anderen Seite (vgl. hierzu Freddoso, *Molina* mit Hinweisen auf weiterführende Literatur) zu erbittertem Streit geführt, insbesondere mit dem Jansenisten und Korrespondenzpartner Leibniz', Antoine Arnauld. Kants Überlegungen, wonach die Ausstattung des Menschen mit der Fähigkeit zur Befolgung des →Sittengesetzes Ausdruck der göttlichen Gnade (vgl. 7:43), die aktuale Befolgung desselben aber Sache des je eigenen Menschen sei, kann als pelagianisierende Antwort auf diese Kontroversen aufgefasst werden.

Kant erwähnt Malebranche darüber hinaus explizit in zwei weiteren Kontexten. Zum einen in Bezug auf Überlegungen, die Übel der Welt als Strafe für begangene Übertretungen anzusehen: „[U]nd selbst ein Philosoph (*Malebranche*) wollte den vernunftlosen Thieren lieber gar keine Seelen und hiermit auch keine Gefühle beilegen, als einräumen, daß die Pferde so viel Plagen ausstehen müßten, ‚ohne doch vom verbotenen Heu gefressen zu haben'" (6:74 Anm.). Zum anderen diskutiert er ihn im Zusammenhang mit Überlegungen zur Logikgeschichte und behauptet, Malebranche habe keine Logik im engeren Sinn vorgelegt, da es ihm auch um den Ursprung der Erkenntnis zu tun gewesen sei, wovon die Logik ja gerade abstrahiere (vgl. 9:21; *Refl.* 1629, 16:48). Was das Problem der Gewissheit anbelange, so habe Malebranche zu deren theoretischer Erhellung nur das „Licht der Überzeugung" (*Refl.* 2658, 16:454).

Wolfgang Ertl

Malerei

Die Malerei ist eine der bildenden Künste: „Die *bildenden* Künste oder die des Ausdrucks für Ideen in der *Sinnenanschauung* (nicht durch Vorstellungen der bloßen Einbildungskraft, die durch Worte aufgeregt werden) sind entweder die der *Sinnenwahrheit* oder des *Sinnenscheins*. Die erste heißt die *Plastik*, die zweite die *Malerei*. Beide machen Gestalten im Raume zum Ausdruck für Ideen" (5:321f.). Weitere wichtige Stellen: 2:244; 5:322; 5:323; 7:244.

Verwandte Stichworte
Kunst; Lustgärtnerei

Philosophische Funktion
Die Malerei zählt Kant zur „*Malerkunst*, […] welche den *Sinnenschein* künstlich mit Ideen verbunden darstellt" (5:322f.). Während die „*eigentliche Malerei* […] nur den Schein der körperlichen Ausdehnung" gibt und eine „schöne[] *Schilderung* der *Natur*" darstellt, besteht die davon unterschiedene „*Lustgärtnerei*" in „der schönen *Zusammenstellung* ihrer *Producte*" (5:323). Dass die Lustgärtnerei „als eine Art von Malerkunst betrachtet werden könne" (5:323 Anm.), begründet Kant mit dem Hinweis darauf, dass ihre Materialien Gegenstände der Natur sind und dass sie keinen Begriff von diesen Gegenständen benötigt, sondern nur dem „freie[n] Spiel der Einbildungskraft in der Beschauung" genügen müsse (5:323 Anm.). Daher stimmt sie mit der „ästhetischen Malerei" überein, die „kein bestimmtes Thema hat", sondern nur „Luft, Land und Wasser durch Licht und Schatten unterhaltend zusammen stellt" (5:323 Anm.). Zur „Malerei im weiten Sinne" zählt Kant auch „die Verzierung der Zimmer durch Tapeten, Aufsätze und alles schöne Amöblement, welches bloß zur *Ansicht* dient […]; imgleichen die Kunst der Kleidung nach Geschmack (Ringe, Dosen usw.)" (5:323). Ein solches Arrangement dient, wie Kant unter impliziter Bezugnahme auf seine Theorie der schönen Kunst ausführt, nur dazu, bei der Betrachtung „die Einbildungskraft im freien Spiele mit Ideen zu unterhalten und ohne bestimmten Zweck die ästhetische Urtheilskraft zu beschäftigen" (5:323). Kant gibt der Malerei „[u]nter den bildenden Künsten […] den Vorzug […], theils weil sie als Zeichnungskunst allen übrigen bildenden zum Grunde liegt, theils weil sie weit mehr in die Region der Ideen eindringen und auch das Feld der Anschauungen diesen gemäß mehr erweitern kann, als es den übrigen verstattet ist" (5:330).

Kants Theorie der schönen Künste und seine Einteilung derselben in verschiedene Gattungen

hat bisher wenig Aufmerksamkeit erfahren. Das gilt auch für seine Ausführungen über die Malerei. Der Grund für dieses relative Desinteresse dürfte darin liegen, dass Kants Theorie des Schönen und seiner Beurteilung nicht in erster Linie eine Kunsttheorie ist. Mit seiner Theorie des Schönen ist Kants Gattungstheorie der → Künste nicht systematisch eng verbunden.

Weiterführende Literatur

Mathisen, Steinar: „Kants Einteilung der Künste", in: Höffe, Otfried (Hg.): Klassiker auslegen. Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008.

Christel Fricke

Mandeville, Bernard de

Nervenarzt, Sozialphilosoph, Essayist (1670–1733), Autor der populären *Bienenfabel* (1705). Die Moral des satirischen Gedichts, das Mandeville in weiteren Auflagen um Kommentare und theoretische Abhandlungen z. B. gegen die Armenpflege erweitert hat, lautet: „Stolz, Luxus und Betrügerei / Muß sein, damit ein Volk gedeih" (Mandeville, *Bienenfabel*, S. 92). Begierden und Leidenschaften, die gemeinhin als Laster gelten, fördern Reichtum, Kultur und Macht eines Staates, während Bescheidenheit und Friedfertigkeit eine Nation schwächen. Letztlich ist danach das Kriterium für das sittlich Gute, ob ein Motiv Reichtum und Macht eines Staates fördert. In der Übersicht der materialen Bestimmungsgründe in der *KpV* (vgl. 5:40) steht der Name Mandevilles für einen subjektiv-äußeren Bestimmungsgrund, der, weil er empirisch ist, nicht das Kriterium der Sittlichkeit sein kann (vgl. 5:41).

Nach Mandeville ist ein Übel wie die Armut der niederen Klassen notwendig für die Wohlfahrt der Nation, weil der Reichtum eines Volkes auf Arbeit beruht und nur ein starker Antrieb wie die Angst vor dem Verhungern die Menschen zur Arbeit motivieren kann. Kant sieht das in seiner Geschichtsphilosophie ähnlich, wenn er sagt: „Dank sei also der Natur […], für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen", und dass die Übel den Menschen zur „Anspannung der Kräfte" zwingen (8:21).

Ulli F. H. Rühl

Mangel

Der Begriff des Mangels bezeichnet nach den *Negativen Größen* eine Form der „Verneinung". Im Gegensatz zur rein begrifflich-formalen → Negation ist diese Verneinungsform ebenso wie die der → „Beraubung" bezogen auf → Realität, auf reales gegenständliches Dasein (→ Entgegensetzung, logisch/real). Im Unterschied zur „Beraubung", welche „Folge einer realen Entgegensetzung ist" (2:177), wird mit „Mangel" aber die Form der → „Verneinung" benannt, welche „nicht aus dieser [realen] Art von Repugnanz entspringt" (2:177f.). Das heißt: Ein Zustand des Mangels kommt nicht dadurch zustande, dass „Bewegkräfte" einander aufheben und sich gegenseitig neutralisieren. Wie insbesondere auch die lateinischen Synonyme des Ausdrucks ‚Mangel', *defectus* und *absentia*, sowie Kants Beispiele deutlich machen, „fehlen" im Fall des Mangels unter Umständen nur solche „Kräfte" oder ein „positiver Grund" mit realer Wirkung (vgl. 2:181; 2:183; 2:184; 2:178: „Mangel desselben"), nicht aber notwendig auch der reale Gegenstand, an dem sie Wirkung entfalten könnten. Ein Gegenstand in Ruhe, der in Ruhe ist, weil es keine Kraft gibt, ihn aus seiner Ruhelage herauszubewegen (und nicht weil einander entgegenwirkende Kräfte gleich groß sind und die Wirkung zusammengenommen gleich Null ist), ist immer noch Gegenstand der Erfahrung oder kann als solcher gedacht werden. Weitere wichtige Stellen: 2:171ff.; KrV A 291 / B 347; KrV A 575 / B 608.

Verwandte Stichworte

Verneinung; Beraubung; Entgegensetzung, logisch/real; Größe, intensive

Philosophische Funktion

Ähnlich wie in den *Negativen Größen* gebraucht Kant den Begriff des Mangels noch in der ausgearbeiteten → transzendentalen Logik der *KrV*. Er begegnet hier im Zusammenhang der Erläuterung der „transzendentalen Verneinung", die, als „das Nichtsein an sich selbst […] einen bloßen Mangel bedeutet, und, wo diese allein gedacht wird, die Aufhebung alles Dinges vorgestellt wird" (KrV A 574f. / B 602f.). Der „gänzliche Mangel des Realen in der sinnlichen Anschauung" (KrV A 172 / B 214), was dem *Nichtsein* des Gegenstandes in der Realität entspricht, muss aber immer noch vom

Standpunkt der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und eines realen Gegenstandes aus konstatiert werden. Ja mehr noch: der Mangel des Realen steht gewissermaßen am fiktiven Ende des Prozesses einer gedanklich möglichen und auch in der Realität für möglich gehaltenen Verminderung der „intensiven Größe“ eines Gegenstandes der Erfahrung und ist in diesem Sinn mit dem Realen *kontinuierlich* verbunden (KrV A 166 / B 208, vorbereitet schon durch den Gedanken des ausschließlich graduellen, nicht qualitativen Unterschiedes von Negation = „Zero“ und Wirkungsresultat mit *positivem* Wert bei Verneinungen durch reale → Entgegensetzung, vgl. 2:183f.).

Andreas Eckl

Manier

Manier ist allgemein die Art und Weise sich zu verhalten oder etwas zu tun, wie z. B. die „manier der Hofleute“ (*Refl.* 1241, 15:549; vgl. 7:301) oder die „städtische[] Manier“ (7:133). Spezifischer ist sie die Art der Zusammenstellung eines Vortrags, die Kant von der Methode abgrenzt. Während die Methode prinzipiengeleitet ist und daher auch „modus logicus“ (5:318) genannt wird, hat die Manier „das *Gefühl* der Einheit in der Darstellung“ (5:319) zum Maßstab. Sie ist daher „modus aestheticus“ (5:318). Weitere wichtige Stellen: 5:313; 9:19; 9:139; *Refl.* 259, 15:98; *Refl.* 3322, 16:779; *Refl.* 3326, 16:781.

Verwandte Stichworte

Methode; Popularität

Philosophische Funktion

Der Terminus ‚Manier‘ spielt in verschiedenen Kontexten eine Rolle. In der *Logik* dient er der Abgrenzung zur Methode. Die Manier kann als freie Regel oder als Regel, die nur „eine Art des gleichförmigen Verhaltens“ (*Refl.* 3322, 16:779) ist, nicht als Form der Wissenschaft dienen (vgl. 9:139; *Refl.* 3322, 16:779), da die Wissenschaft „ein ganzes der Erkenntnis als System“ (*Refl.* 3323, 16:780) ist. Als solche bedarf sie einer prinzipiengeleiteten Methode, die angibt, wie ein Objekt „vollständig zu erkennen sei“ (9:19). Manier spielt im Kontext der Wissenschaft nur eine Rolle, wenn es um Popularität (vgl. *Refl.* 3326, 16:781), d. h. die Verständlichkeit der Erkenntnisse für ein nicht logisch geschultes Publikum (vgl. 9:19) geht. Dagegen kennt die Geschmackskritik keine Methode und auch keine Methodenlehre, sondern im Zusammenhang mit der schönen Kunst nur eine Manier: „Der Meister muß es vormachen, was und wie es der Schüler zu Stande bringen soll“ (5:355). Manier ist insofern eine schulbildende Machart und einem Stil ähnlich (vgl. *Refl.* 259, 15:98; *Refl.* 812, 15:361; *Refl.* 828, 15:370). Sodann meint Manier die „gefällige Form“ (5:313), die man einem „Product“ (5:313), worin es nicht vollständig zweckbestimmt ist, geben kann. Kant nennt als Beispiele Tischgeräte, Predigten oder moralische Abhandlungen. Zur Manier ist → Geschmack, aber kein → Genie erfordert (vgl. 5:313). Von der Manier unterscheidet Kant das *Manierieren*, eine Art der → Nachahmung, die die Originalität selbst ohne Talent nachahmt, und das Manierierte, dasjenige, das „auf die Sonderbarkeit *angelegt*“ (5:319) ist.

Beate Marschall-Bradl

Mann

Kants Charakterisierung des männlichen Mitglieds der menschlichen Gattung kann hauptsächlich aus der Entgegensetzung zur → Frau abgeleitet werden. Der Mann stellt die grundlegende Form des Menschen dar, die → Frau das anthropologisch besondere Geschlecht. Das männliche Geschlecht ist im Allgemeinen das physisch, intellektuell und moralisch stärkere der beiden Geschlechter. Kant schätzt den männlichen Beitrag zur Fortpflanzung als physisch fordernder ein, da er einen stärkeren und robusteren Körperbau erfordere. Dazu zeigen Männer größeren Mut, weiterreichende Möglichkeiten zum abstrakten Denken und eine größere Fähigkeit, nach Prinzipien zu handeln (vgl. 7:303f.). Weitere wichtige Stellen: 6:314; 6:326f.; 6:360; 7:226f.; 7:237; 7:255; 7:308–310; 8:112f.

Verwandte Stichworte

Frau; Geschlecht; Geschlechtsliebe; Ehe; Ehre

Philosophische Funktion

In der vorzivilisatorischen Phase tyrannisieren die Männer die Frauen. Unter zivilisierten Bedingungen sind die Frauen aufgrund der ihr eigenen Kunstfertigkeit imstande, die Männer durch ihren Charme und die Kraft der Überredung zu

beherrschen (vgl. 7:303f.). Männer sind sehr empfänglich für weibliche „Koketterie“ (7:305) und sie idealisieren leichtfertig ihren Widerstand gegenüber sexuellen Vorstößen. Tatsächlich besteht die zweite Stufe im Aufstieg der Menschheit über die Gemeinschaft mit den Tieren in genau diesem Prozess der Idealisierung, die von der weiblichen „*Weigerung*“ herstammt (8:113).

Nur Männer können „*active[]*“ →Bürger sein, was auch ökonomische „Selbständigkeit“ erfordert. Männer, die, wie alle Frauen, in ihrer Existenz von der Verfügung anderer und nicht von der Führung ihres eigenen Geschäfts abhängen, bleiben bürgerlich „*passiv[]*“ (6:314). Im Allgemeinen können nur Männer ‚wahre‘ Ehre – im Unterschied zu einer hauptsächlich auf Ansehen gestützten Ehre (wie bei den Frauen) – erlangen. Männer im Ehestand gelten als ‚Herren‘ des Haushalts, aber unter zivilisierten Umständen behandeln sie Frauen als sittlich gleichberechtigt und in Zeiten, die von exzessiver Galanterie korrumpiert sind, als ihre Vorgesetzten. Männer „*regieren*“ den Haushalt mit ihrem Verstand, während ihre Ehefrauen durch ihre Neigungen „*herrschen*“ (7:309). Der Mann ist „*duldend*“, wo die Frau „*geduldig*“ ist, und „*empfindsam*“, wo sie „*empfindlich*“ ist (7:307). Er sorgt sich um das Erwerben, sie um das Sparen. Sein Geschmack ist sein eigener, ihrer ist der von allen anderen (vgl. 7:308). Er sucht, nach ihr muss gesucht werden (vgl. 7:310). Männer lachen und Frauen weinen (vgl. 7:255).

Anscheinend hält Kant Männer für besonders und allein der geistigen Selbstbehauptung für fähig, die das erste Anzeichen echter Aufgeklärtheit ist. Männer haben von Natur aus den Mut, der notwendig ist, um sich der Führung durch andere zu entziehen und für sich selbst zu denken. Dazu sind Männer besser begabt, Ehre in ihrer wahren oder innerlichen Form aufzufassen und sie nicht hauptsächlich von der Meinung anderer abhängig sein zu lassen.

Kant sah anscheinend den Geschlechtsakt als körperlich schwächend für den Mann an, so wie das Gebären von Kindern mit Gefahren für die Gesundheit der Frauen verbunden ist (vgl. 6:360). Männer, die ihre Potenz bewahren wollen, wenn sie verheiratet sind, müssen mit ihr in ihrer Jugend sparsam umgehen (vgl. 7:237). Kant glaubte, dass diejenigen, die ehelos bleiben, am längsten leben. Zur Abwendung des gesellschaftlichen Schadens, der aus der Ehelosigkeit resultiert, schlug Kant eine ‚Junggesellensteuer‘ vor – zum Teil um die Kosten für das Großziehen illegitimer Kinder zu tragen (vgl. 6:326f.).

Die Unterscheidung zwischen Männern und Frauen beurteilt Kant als eine historisch signifikante, die Männern das Privileg zuspricht, die Hauptlast des menschlichen Fortschritts zu tragen. Dementsprechend findet sich das Genie ausschließlich bei Männern (vgl. 7:226). Neben zahlreichen konventionellen literarischen Quellen leitet sich Kants Charakterisierung des männlichen Geschlechts insbesondere von Rousseaus *Emile* als ihrer herausragenden philosophischen Inspiration her.

Susan Shell
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Mannigfaltige, das

Das Mannigfaltige ist dem Grimm’schen *Wörterbuch* zufolge „das individuell verschiedene innerhalb einer verbundenheit oder zusammengehörigen vielheit“ (*Wörterbuch*, Bd. 12, Sp. 1589). In diesem Sinn verwendet auch Kant den Ausdruck, so etwa wenn er von der „Einheit des Mannigfaltigen im Wesen der Dinge“ (2:96) oder vom „Mannigfaltige[n] der Begriffe und Grundsätze“ (4:322) spricht. In erster Linie verwendet Kant den Ausdruck aber für einen Aspekt der sinnlichen →Anschauung, nämlich für das „mannigfaltige in einer sinnlichen Anschauung Gegebene“ (z. B. KrV B 143). Dieses Mannigfaltige ist zunächst dasjenige der *empirischen* Anschauung, nämlich die Materie der Erscheinung (vgl. KrV A 20 / B 34), und steht als solches „unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit“ (KrV B 136). Darüber hinaus enthalten Raum und Zeit selbst ein „Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori“ (KrV A 77 / B 102; vgl. auch KrV A 78 / B 104). Weitere wichtige Stellen: 2:96; KrV A 20 / B 34; KrV A 76f. / B 102; KrV A 78 / B 104; KrV B 136; KrV B 143; 4:322.

Verwandte Stichworte
Anschauung, Einheit der; Empfindung; Kontinuum

Philosophische Funktion
Das Mannigfaltige der Anschauung sichert den Gegenstandbezug der Erkenntnis. Hinreichend

für den Gegenstandsbezug ist das Mannigfaltige jedoch nicht, da es dazu „in gewissen Verhältnissen geordnet werden“ muss (KrV A 20 / B 34). Mit dem Ausdruck „das Mannigfaltige“ reflektiert Kant also auf die Rezeptivität der →Sinnlichkeit, und zwar insofern, als es die Notwendigkeit der Formung (der Erzeugung von →Einheit der Anschauung) anzeigt, die nur die Spontaneität des Verstandes leisten kann (→Rezeptivität/Spontaneität).

Häufige Wendungen wie „Verbindung“ (oder „Zusammenstimmung“) des Mannigfaltigen (KrV B 153; vgl. KrV B 159; 5:420; 20:228) legen nahe, dass das Mannigfaltige eine Art ungeordneter Punkt- oder Datenmenge ist, deren Elemente durch den Verstand miteinander verbunden und geordnet werden müssen. Der Gegenbegriff zu Punktualität ist aber ‚Kontinuität‘, was nicht automatisch ‚Vielheit‘ impliziert. Entsprechend könnte die Synthesis des Mannigfaltigen (der reinen Anschauung) statt als Zusammensetzung auch als Ausdehnung verstanden werden („*Ziehen* einer […] Linie“; KrV B 154; vgl. auch KrV A 359 bzw. 4:508, wo gegen die Einfachheit nicht nur das Zusammengesetzte, sondern auch das Ausgedehnte gesetzt wird; vgl. dazu Prauss, *Die Welt und wir*, §§ 10–12).

Cord Friebe

Mariotte, Edme

Franz. Physiker und Priester (um 1620–1684); neben Robert Boyle Namensgeber des *Boyle-Mariott´schen Gesetzes*, demzufolge der Druck idealer Gase bei gleichbleibender Temperatur und gleichbleibender Stoffmenge sich umgekehrt proportional zum Volumen verhält. Das *Boyle-Mariott´sche Gesetz* ist formuliert im Essay *De la nature de l'air* von 1679 und dem zweiten von Mariottes zwischen 1676 und 1681 veröffentlichten *Essais de physique*. Kant beruft sich in *De Igne* (vgl. 1:382), *MAN* (vgl. 4:522) und der *Physischen Geographie* (vgl. u. a. 9:248) auf dieses Gesetz und berücksichtigt in der *Theorie der Winde* (vgl. 1:494; 1:502), den *Gegenden* (vgl. 2:380) und *Wahre Schätzung* (vgl. 1:168) auch die sich daran anschließenden meteorologischen und fluiddynamischen Untersuchungen Mariottes, wie sie u. a. in dessen *Traité du mouvement des eaux* von 1686 zu finden sind.

Weiterführende Literatur

Ferrair, Jean: Les sources françaises de la philosophie kantienne, Paris: Klincksieck 1979.

Tobias Audersch

Marktpreis

→Preis

Marquardt, Konrad Gottlieb (Theophil)

Deutscher Mathematiker (1694–1749), Lehrer Kants. Marquardt studierte seit 1711 in Königsberg Theologie, Sprachen und Mathematik, ging 1718 nach Halle, wo er bedeutende Anregungen von →Christian Wolff empfing, wurde in Jena 1720 zum Magister promoviert und habilitierte sich 1722 in Königsberg mit einer Dissertation über die →prästabilierte Harmonie, für die er sich entschieden einsetzte. 1730 wurde er außerordentlicher Professor der Mathematik in Königsberg. Seine Schriften behandeln mathematische, astronomische und philosophische Gegenstände. Die beabsichtigte Historie der preussischen Mathematik konnte er nicht fertig stellen. Als Philosoph las er über Logik und Metaphysik und kann als einer der ersten Anhänger Wolffs in Königsberg bezeichnet werden. Seine *Philosophia rationalis* von 1733 beruht im Wesentlichen auf der Lehre Wolffs. In der Bibliothek Kants befanden sich Marquardts *Elementa astrognosiae* (Königsberg 1734).

Weiterführende Literatur

Krollmann, Christian (Hg.): Altpreußische Biographie, Bd. 2, Königsberg 1942; Nachdruck Marburg/Lahn: N. G. Elwert 1967, 420.

Kühn, Manfred: „Kant's Teachers in the Exact Sciences“, in: Watkins, Eric (Hg.): Kant and the Sciences, Oxford: Oxford University Press 2001, 11–30.

Dirk Effertz

Maschine

Der zentrale Sinn von ‚Maschine‘ betrifft einen Körper, dessen Bewegung vollständig in Begriffen äußerer Kräfte beschrieben wird („bloßen Werkzeugen äußerer bewegenden Kräfte“, 4:532), und

‚maschinenmäßig' ist alles, was automatisch passiert, indem es ohne einen dazwischen liegenden Willensakt einem bestimmten Gesetz folgt. Das physikalische Universum konstituiert ein durchgehendes kausales Netzwerk und muss als solches als ein einheitliches mechanisches System aufgefasst werden, insofern als alle Erfahrung mit dem System des Verstandes übereinkommen muss. Es bleibt uns keine andere Wahl als das physikalische Universum raumzeitlich zu erfahren und somit als Teil eines universellen mechanischen Systems.

Wenn wir uns jedoch den Lebewesen zuwenden, die auf jeden Fall als Teilsysteme der Welt-Maschine verstanden werden müssen, so können wir für ihren Ursprung und ihr Wachstum keine mechanische Erklärung angeben und sind somit gezwungen, die Möglichkeit einer nicht mechanischen oder teleologischen Erklärungsform in Hinsicht auf die organische Natur zu akzeptieren. Auf ähnliche Weise können wir innerhalb der Beschränkungen eines mechanischen Systems die menschliche Freiheit und die moralische Verpflichtung nicht verstehen und sind somit, gerade so wie im Fall der Biologie, gezwungen, die Möglichkeit von Spontaneität in Hinblick auf unsere moralische Natur zu betrachten. Kant erörtert diese Themenstellung am vollständigsten in seiner *KU*, wo er die Scheidung zwischen mechanischen und teleologischen Systemen der Verursachung/Erklärung in den Begrifflichkeiten der konstitutiven und regulativen Urteile markiert. Weitere wichtige Stellen: 4:532f.; 5:97; 5:374; 5:389; 5:439f.; 7:69; 8:13; 8:41f.; 8:456; *Refl.* 3855, 17:313; 28:99; 28:267f.; 28:274f.; 28:449; 28:664; 28:690; 28:844f.

Verwandte Stichworte

Automat; Teleologie, teleologisch; dynamisch/mechanisch; Organismus (Wesen, organisiertes; Körper, organisierter); Materie (physikalisch)

Philosophische Funktion

1 Maschinen können vollständig in Begriffen des Raumes und gesetzesartiger Funktionen erklärt werden

Kant stellt in *MAN* und an anderen Stellen die mechanische und die dynamische Naturphilosophie einander gegenüber. Jene versteht Körper als bloße Maschinen, diese versteht sie in Begriffen interner Kräfte der Attraktion und Repulsion. „Ein Körper (oder Körperchen), dessen bewegende Kraft von seiner Figur abhängt, heißt *Maschine*. Die Erklärungsart der specifischen Verschiedenheit der Materien durch die Beschaffenheit und Zusammensetzung ihrer kleinsten Theile, als Maschinen, ist die *mechanische Naturphilosophie*" (4:532). „Die mechanische Philosophie, erklärt alles aus der Figur der Körper, und den Gesetzen ihrer Bewegung" (28:664). An anderer Stelle: „Alles maschinelle ist äußerlich und besteht im Verhältniße im Raum" (28:449). Eine mechanische Naturerklärung beruft sich nur auf die Formen der ersten Teile und auf die äußeren Kräfte, die an diesen Teilen wirken (vgl. 4:533). Die *KU* stellt klar, dass die rechtmäßige empirische Wissenschaft ihre Grundlage in diesen festliegenden kausalen Prinzipien haben muss, somit stellt sie das ‚Welt-Maschinen'-Modell klar in das Zentrum des Wissenschaftsverständnisses. Kant weicht von der Lehrbuch-Definition ab, die sich bei A. G. Baumgarten findet und jeden Körper als Maschine ansieht (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, ^{4}1757, § 433; vgl. 28:49).

2 Maschinen fehlt es an inneren Prinzipien der Organisation und Zweckmäßigkeit

Die *KU* betont, dass Maschinen eine bewegende Kraft besitzen, es ihnen aber an „in sich *bildende[r]* Kraft" mangelt, die bei organisierten Wesen offensichtlich wird (5:374; vgl. 2:114f.). Der „bloße Mechanism der Natur [kann] für die Erzeugung organisirter Wesen auch keinen Erklärungsgrund abgeben", und so müssen wir „eine vom Mechanism unterschiedene Causalität, namlich einer nach Zwecken handelnden (verständigen) Weltursache" denken (5:389; vgl. auch 5:439f.). Das, was sich der mechanischen Erklärung widersetzt, ist die kontingente Komposition gewisser komplexer Wesen, die auf einer offensichtlichen Zweckmäßigkeit innerhalb dieser Wesen beruht (vgl. Ginsborg, *Mechanical Inexplicability*; aber vgl. auch McLaughlin, *Biological Explanation*). Aus demselben Grund kritisiert Kant die cartesische Lehre der tierischen Maschinen: Maschinen oder bloße Materie, die mechanisch verstanden wird, können nicht als beseelt oder lebend gedacht werden, und deswegen sind Tiere keine Maschinen, denn das „Leben ist das Vermögen, sich selbst aus dem innern Princip nach Willkühr zu bestimmen" (28:275). In einer ähnlichen Weise argumentiert

Kant, dass Tiere nicht als Maschinen aufgefasst werden können, weil Maschinen im Gegensatz zu Tieren keine Vorstellungen haben können (vgl. 28:449; 28:690; 28:884f., vgl. Naragon, *Kant on Descartes*).

3 Maschinen fehlt es an Autonomie

In einem weiteren Sinne ist eine Maschine alles, dem es an Spontaneität mangelt und das stattdessen an bestimmte Gesetze gebunden ist. In seiner Kritik an Leibniz' durchgehendem Determinismus schrieb Kant über ‚spirituelle Maschinen': Ein spirituelles Wesen, dessen innere Vorstellungszustände nach der Ordnung der Zeit kausal determiniert sind, ist dennoch bloß eine Maschine. Obwohl es in Begriffen des Raumes und der Bewegungsgesetze nicht vollständig erklärbar ist, hält es sich doch streng an eine gesetzesgleiche, willkürfreie Regelmäßigkeit. Die sogenannte Freiheit dieser spirituellen Automaten ist um nichts besser als „die Freiheit eines Bratenwenders […], der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet" (5:97; vgl. *Refl.* 3855, 17:313 und 28:267f.; vgl. Leibniz, *Monadologie*, §§ 18, 63–64). Da es ihnen an Spontaneität mangelt, sind Maschinen passive Teile der Welt (vgl. 7:69; 1:404). An Schulz' durchgehendem kausalen Determinismus kritisiert Kant, dass er „alles menschliche Thun und Lassen in bloßes Marionettenspiel verwandelt [und] den Begriff von Verbindlichkeit gänzlich aufhebe" (8:13). Kant verwendet ‚Maschine' auch metaphorisch für diejenigen Situationen, in denen Menschen entweder gewählt haben, sich der freien Wahl zu verschließen oder wenn sie so behandelt werden, als fehlte es ihnen an Autonomie (vgl. 8:41f.). An anderer Stelle vergleicht Kant die kausale Motivation von Menschen, Tieren und Maschinen jeweils als diejenige der Gedanken, der Gefühle und der physikalischen Einwirkung (vgl. 8:456).

Kants Behandlung der Maschinen ist von besonderem Interesse, weil sie eine Schnittstelle zwischen einigen philosophischen Schlüsselthemen markiert: Kausalität und Formen der Erklärung, innere und äußere Kräfte, mathematische und metaphysische Methodologie, die Leib-Seele Beziehungen, die Natur nicht-menschlicher Tiere und die Möglichkeit der menschlichen Freiheit und der moralischen Verpflichtung.

Weiterführende Literatur

Ginsborg, Hannah: „Two Kinds of Mechanical Inexplicability in Kant and Aristotle", in: Journal of the History of Philosophy 42, 2004, 33–65.

McLaughlin, Peter: Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation. Antinomy and Teleology, Lewiston u. a.: Edwin Mellen Press 1990.

Naragon, Steve: „Kant on Descartes and the Brutes", in Kant-Studien 81, 1990, 1–23.

Steve Naragon
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Maß

Maß ist zur metrischen Bestimmung einer Größe das Gleichartige, das als zählbare Einheit ein Quantum ermöglicht. Als solches ist es Maßeinheit. ‚Maß' wird von Kant aber auch im Sinne von Ausmaß oder im Sinne eines einer Sache innewohnenden Maßes des Richtigen, Zuträglichen oder Guten (vgl. 6:432; 5:146) verwendet. Weitere wichtige Stellen: 5:248f.; 5:250f.; 5:259.

Verwandte Stichworte

Größe, ästhetische; Schätzung; Erhabene, das

Philosophische Funktion

‚Maß' ist ein Begriff, der für Kant vor allem in der *KU* bei der Bestimmung des Mathematisch-Erhabenen eine Rolle spielt. Von einer logisch-mathematischen oder objektiven Größenschätzung ist nach Kant eine ästhetische Größenschätzung zu unterscheiden (vgl. 5:249; 5:251; 5:259). In der Regel wird ein Maß benötigt, um zu bestimmen, wie groß etwas ist. Dieses Maß – im Sinne einer Maßeinheit wie das Meter – ist selbst eine einheitliche Größe, die wieder vermittels eines anderen Maßes gemessen werden muss, folglich ist sie nur ein „Vergleichungsbegriff" (5:248). Neben diesem „objectiven Maße" (5:248) gibt es ein subjektives, das nicht auf „Zahlenbegriffe[n]" (5:251), sondern auf der „bloßen Anschauung" (5:251) beruht. Es kann einer metrischen Größenbestimmung als Grundmaß zur Maßeinheit dienen (vgl. 5:251) oder durch Vergleichung zu einem ästhetischen Mittelmaß (vgl. 5:249) werden. Das subjektiv ästhetische Maß bildet sich nach Kant in der Zusammenfassung einer fortschreitenden Auffassung bis zum subjektiven Maximum, dem „ästhetisch-größten Grundmaße der Größenschätzung" (5:252). Im

Unterschied zur mathematischen Größenschätzung – deren „Zahlen geh[en] ins Unendliche“ (5:251) – gibt es daher für die ästhetische Größenschätzung ein – wenngleich subjektiv – Größtes. Für ein solches schlechthin Großes, das wir „erhaben[…] nennen“, gibt es aber kein Maß mehr, mit dem es noch verglichen werden könnte, so „daß wir für dasselbe keinen ihm angemessenen Maßstab außer ihm, sondern bloß in ihm zu suchen verstatten“ (5:250), es ist insofern selbst Maß.

Beate Marschall-Bradl

Masse

„Die *Quantität der Materie* ist die Menge des Beweglichen in einem bestimmten Raum. Dieselbe, so fern alle ihre Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden, heißt die *Masse*, und man sagt, eine Materie *wirke in Masse*, wenn alle ihre Theile in einerlei Richtung bewegt außer sich *zugleich* ihre bewegende Kraft ausüben“ (4:537). Weitere wichtige Stellen: 1:40f.; 1:49–58; 1:63–70; 1:101–106; 1:163–169; 1:173–180; 1:264–277; 1:286–290; 1:342–346; 1:485f.; 2:145f.; KrV A 173f.; 4:515; 4:537–543; 4:548–552; 11:396; 14:112f.; 14:174; 14:187f.; 14:470–474; 21:268f.; 21:314f.; 21:339–353; 21:368f.; 21:379f.; 21:403ff.; 21:409; 21:433f.; 21:441ff.; 21:447–452; 21:486–489; 21:534ff.; 22:162f.; 22:170f.; 22:206ff.; 22:556f.; 29:79.

Verwandte Stichworte

Bewegung; Gewicht; Körper; Materie (physikalisch); Schwere; Stoff

Philosophische Funktion

Kant hat im Laufe seiner lebenslangen Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie zwei verschiedene Begriffe der Masse entwickelt. Der entscheidende Anlass zur Revision seines ursprünglichen Begriffs, wonach die Masse eines Körpers durch die Summe seiner Trägheitskräfte bestimmt wird (vgl. *Monadologia physica*, Prop. XI; 1:485f.), liegt in der Verabschiedung einer genuinen →Trägheitskraft.

1 Monadologia physica

In der *Monadologia physica* bestimmt Kant den Begriff der Masse als intensive Größe, deren Grad von der Größe der Trägheitskraft des jeweiligen Körpers abhängt. Die Masse eines Körpers entspricht demnach der Summe der Trägheitskräfte aller Elemente, aus denen er besteht (vgl. 1:485). Innerhalb des *Plenismus*, als welcher Kants Dynamismus insofern betrachtet werden muss, als er die Raumerfüllung der →Monaden allein durch das kontinuierliche Wirken von Kräften erklärt (und nicht durch eine Verbindung von Atomen und leeren Zwischenräumen), ist es aufgrund dieser Trägheitskraft möglich, die Masseunterschiede zwischen Körpern desselben Umfangs zu erklären. Masseunterschiede hängen daher nicht von der Dichte des Körpers ab, sondern sind in der Natur der Elemente selbst begründet (vgl. 1:485f.).

2 MAN

Seit dem *Lehrbegriff*, wo Kant für die prinzipielle Relativität der Bewegung argumentiert, erscheint ihm die Annahme einer Trägheitskraft verfehlt (vgl. 2:19ff.). Entsprechend dieser Vorgabe behandelt Kant den Begriff der (trägen) Masse in den *MAN* nicht in der →Dynamik, sondern in der →Mechanik, d. h. nicht als intensive, sondern als extensive Größe. Entscheidend für den Übergang vom Materiebegriff als einer →intensiven Größe (wechselseitige Einschränkung der →Zurückstoßungs- und →Anziehungskräfte; Dynamik) zum Materiebegriff als einer →extensiven Größe (Mechanik), dem Begriff der Masse, ist Kants Bestimmung der Materie als unendlich teilbar, „*und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie ist*“ (4:503). Die Quantität der Materie (Masse) kann daher „in Vergleichung mit *jeder* anderen“, also auch einer solchen, die eine andere Dichte besitzt, nur „durch die Quantität der Bewegung“ (Impuls) bei gleicher Geschwindigkeit bestimmt werden (4:537; $m^1 : m^2 = p^1 : p^2$, wenn $v^1 = v^2$; für Masse m, Impuls p, Geschwindigkeit v). Dass die Masse nur extensiv als die „Menge des Beweglichen (außerhalb einander)“ gedacht werden kann, bezeichnet Kant dabei als einen „Fundamentalsatz der allgemeinen Mechanik“ (4:539 Anm.), mit dem er sich von der (eigenen früheren) physischen Monadologie distanziert, insofern letztere *alle* Phänomene durch intensive Größen bestimmt. Im Gegensatz zur schlichten Bestimmung der Masse als Quantität der Materie legt Kant Wert auf den Zusatz: „so fern alle ihre Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend

(bewegend) betrachtet werden“ (4:537). Denn nur so könne zwischen der Wirkung eines Körpers „in Masse“ und der Wirkung eines Körpers „im Flusse“ (4:540) unterschieden werden. Den Widerspruch, dass die Massebestimmung ausschließlich mechanisch, also über die „Quantität der eigenen Bewegung“ stattfinden müsse und damit die „Vergleichung der Materien durch Abwiegen“ (4:541) unmöglich sei, bezeichnet Kant als bloßen Schein, insofern auch beim Abwiegen (unmerkliche) Bewegungen stattfinden; in der Literatur ist in diesem Zusammenhang umstritten, ob Kants Theorie der Massebestimmung auf Gravitationserscheinungen zwischen Himmelskörpern (vgl. Friedman, *Metaphysical Foundations*) oder auf die Gravitationserscheinung beim Wiegen abzielt (vgl. Carrier, *Kant's Mechanical Determination*).

Schließlich stellt Kant in den *MAN* ein aus der ersten → Analogie der Erfahrung folgendes „Gesetz der Mechanik“ auf: „Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert“ (4:541). Aus dem der dritten Analogie der Erfahrung korrespondierenden dritten mechanischen Gesetz (vgl. 4:544) schließt Kant „das für die allgemeine Mechanik nicht unwichtige Naturgesetz: daß ein jeder Körper, wie groß auch seine Masse sei, durch den Stoß eines jeden anderen, wie klein auch seine Masse oder Geschwindigkeit sein mag, beweglich sein müsse“ (4:548).

3 Op. post.

Diese Bestimmung des Begriffs der Masse behält Kant auch nach den *MAN* bei; bis in den Wortlaut hinein den *MAN* entsprechend finden sich zahlreiche Notizen zu diesem Begriff im *Op. post.* (vgl. z. B. 21:343; 21:451). Dasselbe gilt für die Differenzierung zwischen der Wirkung in Masse und der im Flusse (vgl. z. B. 21:268f.; 21:368). Großen Raum nimmt im *Op. post.* die → Ponderabilität/Imponderabilität der Materie ein, die in den *MAN* lediglich am Rande der Theorie, in der Allgemeinen Anmerkung zur Dynamik, Erwähnung gefunden hat: „Die Qvantität der Materie kann also überhaupt nicht anders als durch ihr Gewicht und dessen Maas geschätzt werden; welches freylich voraussetzt daß alle diese Materie wägbar (ponderabel) seyn müsse“ (21:315).

Weiterführende Literatur

Carrier, Martin: „Kant's Mechanical Determination of Matter in the Metaphysical Foundations of Natural Science“, in: Watkins, E. (Hg.): Kant and the Sciences, Oxford: Oxford University Press 2001, 117–135.

Edwards, Jeffrey: Substance, Force and the Possibility of Knowledge. On Kant's Philosophy of Material Nature, Berkeley: University of California Press 2000.

Friedman, Michael: „The Metaphysical Foundations of Newtonian Science“, in: Butts, R. E. (Hg.): Kant's Philosophy of Physical Science. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1786–1986, Dordrecht: Reidel 1986, 25–60.

Pollok, Konstantin: „'Fabricating a World in Accordance with Mere Fantasy …?' – The Origins of Kant's Critical Theory of Matter“, in: The Review of Metaphysics 56, 2002, 61–97.

Konstantin Pollok

Mäßigung

Der Terminus ‚Mäßigung‘ steht im Zusammenhang mit dem seit der Antike bekannten Gedanken vom rechten Maß und meint die Korrektur eines Zuviel, das gemäßigt werden soll, so etwa Affekte, Leidenschaften, Ansprüche, Genüsse oder die Einbildungskraft. Wichtige Stellen: 2:251; 2:266; 2:269; KrV A 470 / B 498; KrV A 624 / B 652; KrV A 749 / B 777; KrV A 757 / B 785; 4:394; 4:396; 5:126; 5:274; 6:47; 6:235; 6:409; 6:462; 7:171; 7:294; 8:56; 8:112; 8:403; 9:486ff.; *Refl.* 908, 15:397; *Refl.* 1089, 15:484f.; *Refl.* 1095, 15:487; *Refl.* 1099, 15:489; *Refl.* 1490, 15:743; *Refl.* 7817, 19:525; 20:17f.; 20:53.

Verwandte Stichworte

Unmäßigkeit; Bescheidenheit; Unbescheidenheit

Philosophische Funktion

Der Terminus ‚Mäßigung‘ spielt in unterschiedlichen Kontexten eine Rolle. Die Mäßigung der Affekte und Leidenschaften ist nach Kant für den inneren Wert eines Menschen wesentlich, aber nur dann, wenn er sich vom guten Willen leiten lässt, denn die Mäßigung kann auch für schlechte Zwecke missbraucht werden (vgl. 4:394; 5:126; 6:409;

vgl. → Apathie). Dem Laster der Unmäßigkeit im Genuss ist die Tugend der Mäßigung (vgl. 6:47, 6:427f.) entgegengesetzt. Sodann ist die Bescheidenheit, die „*Mäßigung* in Ansprüchen" (6:462), als „freiwillige Einschränkung der Selbstliebe eines Menschen" (6:462) Tugendpflicht gegenüber anderen und der Achtung ihnen gegenüber geschuldet. Die Bescheidenheit hat aber auch pragmatische Motive. Der Mensch mäßigt seine eigennützigen Neigungen, weil er auf andere angewiesen ist (vgl. *Refl.* 536, 15:235). In der praktischen Erziehung fordert Kant „*Sustine et abstine*" („Ertrage und entsage") als „Vorbereitung zu einer weisen Mäßigkeit" (9:486). Mäßigung in Ansprüchen wird auch von der Wissenschaft und Philosophie verlangt. So mäßigt die → Kritik falsche Ansprüche der spekulativen Vernunft und des „Vernünftlers", (KrV A 624 / B 652; vgl. auch KrV A 470 / B 498; KrV A 749 / B 777; KrV A 757 / B 785; 8:403). Die Mäßigung des gesunden Menschenverstandes ist ähnlich dem Enthusiasmus und der → Schwärmerei entgegengesetzt (vgl. 2:266). Mit Bezug auf das → Erhabene ist von der Mäßigung die Rede. Der „Schwung einer unbegränzten Einbildungskraft" (5:274) muss gemäßigt werden, denn „wo nun die Sinne nichts mehr vor sich sehen, und die unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt" (5:274), müsste die Einbildungskraft zum Enthusiasmus gesteigert werden, was aber im Vergleich zur Idee der Sittlichkeit nur „kindische[r] Apparat" (5:274) wäre. Analog zu den Gemütsbewegungen spricht Kant auch von Mäßigung der → Bewegung physikalischer Körper (vgl. 2:237; 2:270; 2:279; 2:284; 2:340).

Beate Marschall-Bradl / Red.

Maßstab

Ein Maßstab ermöglicht im wörtlichen Sinn als Grundmaß den relativen Größenvergleich sinnlich wahrnehmbarer Objekte (vgl. 5:248). Im übertragenen Sinne ermöglicht der Maßstab der Sinne, als Vermögen der subjektiven ästhetischen Größenschätzung eines Grundmaßes selbst (vgl. 5:251), die Unterscheidung absoluter und relativer Größen in einem „über Größe reflectirenden Urtheile" (5:249). So ist insbesondere das → Erhabene „schlechthin, absolut, in aller Absicht (über alle Vergleichung) groß" (5:250). Weitere wichtige Stellen: 4:383; 5:130; 5:248–252; 5:254f.; 5:258; 9:82.

Verwandte Stichworte

Maß; Größe; Quantum (Quanta)

Philosophische Funktion

Ein Maßstab dient zum Vergleich sinnlich wahrnehmbarer Größen bzw. zur Größenschätzung. Da im Unterschied zur mathematischen (logischen) „Größenschätzung durch Zahlbegriffe", die sich auf das quantitative Verhältnis zwischen einem gegebenen Grundmaß und der mit ihm verglichenen Größe beziehen, die „Schätzung der Größe des Grundmaßes" selbst darin besteht, dass man es „in einer Anschauung unmittelbar fassen und durch Einbildungskraft zur Darstellung der Zahlbegriffe brauchen kann", ist alle „Größenschätzung der Gegenstände der Natur […] zuletzt ästhetisch (d. i. subjectiv und nicht objectiv bestimmt)" (5:251). Bei dieser ästhetischen Größenschätzung kann objektiv die quantitative Größe des Grundmaßes immer nur relativ zu einem anderen Maß bestimmt werden, so dass die „Größenbestimmung der Erscheinungen schlechterdings keinen absoluten Begriff von einer Größe, sondern allemal nur einen Vergleichungsbegriff" erlaubt (5:248). Gleichwohl kann in einem „über Größe reflectierenden Urtheile" (5:249), bezüglich des subjektiven Maßstabs der Sinne in der ästhetischen Größenschätzung selbst, sowohl von einem schlechtweg Großen wie auch von einem absolut bzw. unvergleichlich Großen gesprochen werden (vgl. 5:248f.).

Dem schlechtweg Großen, das ohne quantitative Bestimmung einem Gegenstand „vorzugsweise vor vielen andern gleicher Art beigelegt wird" (5:249), liegt ein Vergleich mit dem Maßstab der Sinne in der ästhetischen subjektiven Größenschätzung zugrunde, den man „für jedermann als eben denselben annehmen zu können voraussetzt", weil er ein subjektiv „dem über Größe reflectirenden Urtheile zum Grunde liegender Maßstab ist" (5:249). Dieser Maßstab, an dem gemessen etwas als „schlechtweg […] groß" erscheint, kann empirisch bestimmt sein, wie die „mittlere Größe der uns bekannten Menschen, Thiere von gewisser Art, Bäume, Häuser, Berge u. d. gl.", er kann aber auch – eingeschränkt auf die subjektiven Bedingungen seiner konkreten

Darstellung – a priori bestimmt sein, wie „im Praktischen die Größe einer gewissen Tugend, oder der öffentlichen Freiheit und Gerechtigkeit in einem Lande“ (5:249).

Als „absolut, in aller Absicht (über alle Vergleichung) groß, d. i. erhaben“ (5:250) erscheint hingegen das, was „allen Maßstab der Sinne“ (5:254) übersteigt. So steht das Unendliche der Natur, wie z. B. die Grenzenlosigkeit des Ozeans oder des Sternenhimmels, in keinem quantitativ bestimmbaren Verhältnis zu einem Grundmaß, das die Sinne in der Zusammenfassung anschaulich gegebener Teilvorstellungen gewinnen könnten (vgl. 5:254; 5:251f.). Das im Verhältnis zum Maßstab der Sinne absolut Große bzw. Unendliche in der Natur, das prinzipiell nicht in eine einzelne sinnliche Anschauung zusammengefasst werden kann, setzt jedoch, um überhaupt als solches erfahren werden zu können, ein übersinnliches Vermögen „im menschlichen Gemüthe“ voraus, nämlich die „Idee eines Noumenons, welches selbst keine Anschauung verstattet, aber doch der Weltanschauung, als bloßer Erscheinung, zum Substrat untergelegt wird“ und es damit erlaubt, „das Unendliche der Sinnenwelt in der reinen intellectuellen Größenschätzung *unter* einem Begriffe“ zusammenzufassen (5:254f.; vgl. 5:261). Das Grenzenlose in der sinnlich wahrnehmbaren Natur kann also deswegen als absolut groß und damit zugleich als erhaben empfunden werden, weil es auf einer „innere[n] Wahrnehmung der Unangemessenheit alles sinnlichen Maßstabes zur Größenschätzung der Vernunft“ beruht und damit zugleich „das Gefühl unserer übersinnlichen Bestimmung in uns rege“ (5:258) macht.

Im weiteren Sinne beruht jede vergleichende Beurteilung menschlicher Fähigkeiten auf einem Maßstab der Beurteilung. So kann etwa Kritik als Maßstab der Unterscheidung von Wissen und Scheinwissen gelten (vgl. 4:383), Gewissheit als Maßstab der Wahrscheinlichkeit gegenüber dem bloß Scheinbaren (vgl. 9:82), Glückswürdigkeit als Maßstab der begründeten Hoffnung auf Glückseligkeit (vgl. 5:130).

Ulrich Seeberg

Materialismus

Der Materialismus „behauptet, alle Dinge in der Welt sind Materie, oder elementa materiae“ (28:43; vgl. 29:929). →Materie wird bei Kant durch die Eigenschaften der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit bestimmt (vgl. KrV A 618 / B 646; 4:289) und ist wie der Raum selbst ins Unendliche teilbar (vgl. 4:503). Kant lehnt den Materialismus stets ab, insbesondere die Auffassung, dass die →Seele auf die Materie und deren Eigenschaften zurückzuführen sei. Weitere wichtige Stellen: 1:411f.; 2:329f.; KrV B XXXIV; KrV A 380; KrV B 419–422; 4:351f.; 4:363; 5:461; 6:128; Brief von Jenisch vom 20. 04. 1796, 12:73; 20:308.

Verwandte Stichworte

Materie (physikalisch); Immaterialität (immateriell, immaterial); Spiritualismus; Psychologie

Philosophische Funktion

Der Materialismus taucht bei Kant hauptsächlich im Rahmen der rationalen Psychologie als Gegenposition zum Spiritualismus (vgl. KrV B 420; 6:128) bzw. Pneumatismus auf (vgl. KrV A 379), obwohl er auch als Gegenposition zum →Hylozoismus betrachtet werden kann (vgl. 2:330). In seiner vorkritischen Zeit teilt Kant die rationalistische Ansicht, dass die Seele eine einfache und daher immaterielle →Substanz sei, und glaubt, dass der Materialismus bereits daran scheitert, →Leben zu erklären: „Der *Hylozoismus* belebt alles, der *Materialismus* dagegen, wenn er genau erwogen wird, tödtet alles“ (2:330; vgl. 28:755).

Dem Materialismus steht Kant auch in der *KrV* ablehnend gegenüber. Nur durch eine Kritik der reinen Vernunft könne „dem *Materialism*, *Fatalism*, *Atheism*, dem freigeisterischen *Unglauben*, der *Schwärmerei* und *Aberglauben*, die allgemein schädlich werden können, […] selbst die Wurzel abgeschnitten werden“ (KrV B XXXIV; vgl. 4:363). Kant wendet sich allerdings in der *KrV* von seiner frühen rationalistischen Position ab, indem er die Möglichkeit einer Vernunfterkenntnis von denkenden Wesen überhaupt ausschließt. Die rationale Psychologie verwechselt Kant zufolge das Ich, das eine bloß logische Einheit des Selbstbewusstseins im Denken darstellt, mit einem denkenden Wesen und wendet hierbei die Kategorie der Substanz unberechtigterweise auf das Ich an. Wir sind nach Kant nicht berechtigt, die Seele als eine immaterielle Substanz aufzufassen. Gleichwohl glaubt Kant, wenigstens die Untauglichkeit des Materialismus zur Erklärung des denkenden Subjekts

zeigen zu können: „Die Apperception ist etwas Reales, und die Einfachheit derselben liegt schon in ihrer Möglichkeit. Nun ist im Raum nichts Reales, was einfach wäre […]. Also folgt daraus die Unmöglichkeit einer Erklärung meiner, als bloß denkenden Subjects, Beschaffenheit aus Gründen des *Materialisms*“ (KrV B 419f.; vgl. 4:351; 4:363).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: „Kant's Refutation of Materialism“, in: Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 1996, 92–106.

Ameriks, Karl: Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason, Oxford: Oxford University Press 2000.

Brook, Andrew: Kant and the Mind, Cambridge: Cambridge University Press 1994.

Chong-Fuk Lau

Materie

→Form/Materie

Materie (physikalisch)

Materie im physikalischen Sinne bestimmt Kant zumeist als „das Bewegliche im Raum“ (21:491; 21:507; 21:621; 22:149; 22:173; 22:266; 22:523) oder „das *Bewegliche*, sofern es einen *Raum erfüllt*“ (4:496). Unter einer materiellen Substanz versteht Kant entsprechend dasjenige, was für sich, d. h. unabhängig von allem anderen, beweglich ist (vgl. 4:502). Im *Op. post.* wird der Materiebegriff auch dahingehend spezifiziert, dass Materie das ist, „was den Raum *einnimt* entweder *durchdringend* oder *erfüllend* Licht und Wärme das erstere für *Anschauung* die andere für *Gefühl*“ (21:89). Im Zuge der stärkeren Akzentuierung transzendentalphilosophischer Überlegungen zur Unmöglichkeit des Vakuums im Nachlasswerk stellt Kant fest: „Materie ist das was den Raum zum Gegenstand der Sinne macht“ (22:508; vgl. 21:535).

Kant unterscheidet gelegentlich einen empirischen von einem a priori gegebenen Begriff der Materie, ohne dass diese Abgrenzung klar bestimmt würde. So soll die in den *MAN* angekündigte „Metaphysik der Natur“ „den empirischen Begriff einer Materie“ zugrunde legen (4:470). Im *Op. post.* heißt es dann jedoch, „die Methodenlehre gebietet von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik von Begriffen der Natur die a priori gegeben sind zu empirischen welche ein Erfahrungserkentnis liefern *überzuschreiten*“ (21:387), was bedeutet, dass der in den *MAN* unterstellte Begriff a priori gewesen sein muss (vgl. Tuschling, *Metaphysische und transzendentale Dynamik*, S. 62). Im Unterschied zu den in seiner Zeit vorherrschenden atomistischen Theorien, für die sich die ersten Materieeinheiten nur durch Größe und Gestalt unterscheiden sollten, ging Kant von der Existenz ursprünglich verschiedener Grundmaterien aus (vgl. 14:212).

Charakteristisch für Kant ist sein grundsätzlich dynamistisches Materieverständnis. Allen weiteren Modifikationen zum Trotz bleibt er seit der *Monadologia physica* bei dieser Auffassung, der zufolge Materie durch Grundkräfte (meist der Attraktion und Repulsion) konstituiert wird. Weitere wichtige Stellen: 1:264ff.; 1:371ff.; 1:477ff.; 4:496ff.; *Refl.* 44, 14:282ff.; 22:136f; 21:538.

Verwandte Stichworte

Äther; Dichte, Dichtigkeit; Teilbarkeit/Unteilbarkeit; Undurchdringlichkeit; Vakuum; Wärme

Vorgeschichte und historischer Kontext

Kants Materieauffassung ist grundsätzlich dem Dynamismus zurechnen. Im Unterschied zur atomistischen Theorie betrachtet der Dynamismus Ausdehnung und Undurchdringlichkeit nicht als die ersten Eigenschaften des Materiellen, sondern leitet diese ihrerseits aus grundlegenden Kräften ab. Dynamistische Materietheorien entwickelten sich als unorthodoxe Positionen innerhalb des Newtonianismus, die die von →Newton postulierten Kräfte als materiekonstitutiv konzipierten (entgegen Newtons eigener Auffassung). Im Zentrum steht dabei ein Zusammenwirken attraktiver und repulsiver Kräfte, deren Verhältnis im Einzelnen aber unterschiedlich bestimmt wird (vgl. hierzu insbes. Carrier, *Kants Theorie der Materie*, S. 175–180). Ebenso steht Leibniz' Monadenlehre im Hintergrund von Kants Auffassung (vgl. Watkins, *Simples*).

Die am weitesten ausgearbeitete Version einer solchen Theorie hat Roger (Rudjer) →Boscovich 1759 mit seiner *Philosophiae naturalis theoria* vorgelegt. Im Gegensatz zu Kants Balancemodell,

demzufolge Materielles durch den Ausgleich der gleichzeitig in entgegengesetzter Richtung wirkenden Grundkräfte konstituiert wird, findet sich bei Boscovich ein Alternationsmodell, bei dem sich die entgegengesetzen Grundkräfte in ihrer Wirkung abwechseln. Vorbilder für das Balancemodell finden sich u. a. in Hermann → Boerhaaves Theorie des Wärmestoffs; im Unterschied zu Kant haben die entgegengesetzten Kräfte hier ihren Sitz in verschiedenen Teilchensorten (vgl. Carrier, *Kants Theorie der Materie*, S. 177f.). Ein möglicher Einfluss der Theorien Boscovichs auf Kant wird von der Forschung größtenteils verneint, nicht nur, weil dessen Hauptwerk erst nach der *Monadologia physica* erschien, sondern auch wegen der erwähnten theoretischen Differenzen (vgl. Adickes, *Kant als Naturforscher*, Bd. 1, S. 172; Carrier, *Kants Theorie der Materie*; Sarmiento, *Kant's definition of the monad*). Zu größerer Bekanntheit gelangte die dynamistische Materiekonzeption später v. a. durch → Joseph Priestleys 1777 erschienene *Disquisitions relating to matter and spirit*.

Philosophische Funktion

Zu den auffallenden Charakteristika von Kants Materieauffassung gehört, dass sie sich im Verlauf seines Schaffens mehrmals erheblich wandelt. Die folgende Darstellung orientiert sich daher weitgehend an der chronologischen Abfolge der Theorieentwürfe; zu Erklärungen dieses Wandels s. unter „Interpretationslage".

1 Früher Atomismus und Kosmologie

In *De igne* (1755) argumentiert Kant noch in traditionell atomistischer Weise. Feste Körper sollen nicht durch einen direkten Kontakt zwischen ihren „molecul[is]" (1:372) zusammengehalten werden, sondern vermittels einer elastischen Materie (eines Äthers also, vgl. 1:371; 1:375). In der *Theorie des Himmels* (1755) versucht Kant, Kosmologie und Kosmogonie nach mechanischen Gesetzen, auf Grundlage einer kräftebasierten Konzeption des Ursprungs und der Formation der Materie zu etablieren, in der die später zentralen Kräfte der Attraktion und Repulsion schon zum Einsatz kommen (vgl. 1:263f.). Die ursprünglich chaotische Weltmaterie soll hier sowohl anziehende als auch zurückstoßende Kräfte besitzen (vgl. 1:225; in 1:264 auch als „wesentliche Kräfte" bezeichnet), die unterschiedliche Funktionen erfüllen: Aufgrund der Anziehungskraft sammeln die Elemente höherer Dichtigkeit „aus einer Sphäre rund um sich alle Materie von minder specifischer Schwere" (1:264), durch die Zurückstoßungskraft werden sie „von der geradlinichten Bewegung seitwärts gelenkt", also ihre Bewegung modifiziert (1:265; vgl. 1:225). Die Verschiedenheit der Gattungen und Teile der Materie lässt sich als Wirkung der Zurückstoßung erklären (vgl. 1:264–266). Materielle Dinge sind der *Theorie des Himmels* zufolge aus Partikeln von unterschiedlicher spezifischer Dichtigkeit zusammengesetzt (vgl. 1:270). Es ist jedoch zu beachten, dass sich Kants Ausführungen hier nicht auf die Konstitution der Materie beziehen; es ist nicht klar zu bestimmen, ob Kant 1755 noch Atomist war oder schon eine alternative Konzeption verfolgte.

2 Physische Monaden

In der *Monadologia physica* (1756) entwickelt Kant die erste Fassung einer Materietheorie, die nicht Ausdehnung und Undurchdringlichkeit als die primären Eigenschaften der Materie ansetzt, sondern diese ihrerseits auf die Grundkräfte der Attraktion und Repulsion zurückführt. Monaden werden zunächst wie auch bei Leibniz als einfache und unteilbare Substanzen bestimmt, aus denen die Körper zusammengesetzt sind. Demgegenüber soll der Raum ins unendliche teilbar sein. Materielles ist danach nicht unendlich teilbar und besteht aus einer bestimmten, endlichen Anzahl einfacher Elemente (vgl. 1:477–479). Kants Theorie in der *Monadologia physica* ist damit grundsätzlich noch zum Atomismus zu zählen (vgl. Carrier, *Kants Theorie der Materie*, S. 179).

Kant führt in diesem Zusammenhang eine für seine gesamte Materietheorie zentrale Unterscheidung ein, nämlich die zwischen dem bloßen *Einnehmen* eines Raumes bzw. der bloßen Existenz im Raum und dem *Erfüllen* eines Raumes. Mittels ihrer setzt er die unendliche Teilbarkeit des Raumes mit der endlichen Teilbarkeit der Materie in ein Verhältnis: Die einfachen Elemente der Körper existieren nicht nur als geometrische Körper im Raum, sondern erfüllen ihn zugleich als physikalische Körper. Dadurch ist widerspruchsfrei darstellbar, wie (physikalisch) unteilbare Elemente einen zugleich (geometrisch) weiter teilbaren Raum einnehmen können (vgl. 1:480). Wird der Raum, den eine → Monade einnimmt, geteilt, so betrifft dies nicht die Substanz selbst hinsicht-

lich ihrer inneren Bestimmungen, sondern nur die extensive Größe ihrer Gegenwart (vgl. 1:481). Die physische Monade bestimmt den Raum ihrer Gegenwart nicht durch eine Mehrzahl ihrer substantiellen Teile („pluralitate partium suarum substantialium", 1:480), sondern durch eine Sphäre der Wirksamkeit („sphaera activitatis", 1:480), durch die sie angrenzende Monaden abhält. Die Kraft, durch die eine Monade ihre Sphäre der Wirksamkeit bestimmt, entspricht dem, was üblicherweise Undurchdringlichkeit genannt wird (vgl. 1:482). Diese reicht aber zur Materiekonstitution nicht aus, denn durch die Kraft der Undurchdringlichkeit allein hätten die Körper kein bestimmtes Volumen. Also muss ihr die Anziehung als gleichermaßen ursprüngliche Kraft an die Seite gestellt werden, um mit ihr gemeinsam die Schranke der Ausdehnung eines Körpers zu bestimmen („cum illa coniunctim limitem definiens extensionis", 1:483). Hinsichtlich der quantitativen Bestimmung der Grundkräfte ist Kant der allerdings vorsichtig formulierten Ansicht, dass die Repulsionskraft umgekehrt proportional zum Kubus der Entfernung vom Zentrum der Monade abnimmt, die Attraktionskraft jedoch umgekehrt proportional zum Quadrat der Entfernung (vgl. 1:484). Bereits in der *Monadologia physica* ist Kant der Auffassung, dass die unterschiedliche Dichte von Körpern nicht auf die unterschiedliche Packungsdichte der Korpuskeln, sondern auf die ursprünglich verschiedene Masse und damit unterschiedliche Dichte der ersten Materieeinheiten zurückzuführen ist (vgl. Carrier, *Kants Theorie der Materie*, S. 174; Lefèvre/Wunderlich, *Kants naturtheoretische Begriffe*, Stichwort „Materien"). Als dritte essentielle Kraft tritt in der *Monadologia physica* die Trägheitskraft hinzu, die für jede Materieart spezifisch sein soll, jedoch nicht an der Balance von Attraktion und Repulsion beteiligt ist.

3 Reflexion 44

Die materietheoretischen Überlegungen in der von Adickes auf 1775–1777 datierten *Refl.* 44 weisen in einigen Hinsichten mehr Ähnlichkeiten mit dem *Op. post.* auf als mit den dazwischen verfassten *MAN* (vgl. Tuschling, *Metaphysische und transzendentale Dynamik*, S. 32–36). Wie im *Op. post.* stehen vermeintliche Randthemen wie unterschiedliche Materiearten (Äther, Wärme, Licht, Elektrizität, magnetische Materie), die Kohäsion von Körpern oder die Aggregatzustände im Vordergrund. Neben der alles durchdringenden Kraft der Anziehung stehen hier die „alles durchfließende Materie" des Äthers (14:289), Licht und Wärme als zwei weitere durchdringende und zugleich stoßende Kräfte, sowie Elektrizität und Magnetismus als „[r]espectiv durchdringend" (14:291). Der Äther genießt gegenüber den anderen Materiearten eine Sonderstellung, denn er ist keine besondere Materieart, „sondern alle Materien bestehen aus aether, der [...] in verschiedenen Graden angezogen wird. Diese Anziehung ist nicht die der gravitation, sondern welche die Zitterungen des aethers hemmt" (14:336). Als Beweis für die Existenz der „Grundkraft der gravitation" gilt hier der Umstand, dass Schwere nicht durch Stoss erklärt werden kann (14:295). Der Äther wird durch die Attraktion aller Materie des Universums zusammengedrückt und ist der Grund allen Zusammenhangs (die „Gebahrmutter" der Körper, 14:295) und damit für das schwierige Problem zuständig, wie der Zusammenhang von Materieteilen zu einem bestimmten Körper zu erklären ist. Die Argumente, warum zwei einander ausgleichende Grundkräfte benötigt werden, gleichen denen der *Monadologia physica* und der *MAN*; jedoch ist hier nur die Rede davon, dass „[b]estimmte Materien" von den beiden Grundkräften abhängen (14:296), ganz im Unterschied zu deren universeller Bedeutung 1756 und 1786. Von der Annahme letzter Materieeinheiten nimmt Kant in *Refl.* 44 bereits Abstand, hier mit dem Argument: „Erste untheilbare Elemente, die sich nach Newton in verschiednen Entfernungen treiben, sind unmöglich, weil ihre eigene Gestalt und Größe von ihrer Anziehung abhängen würde, die aber, da sie, ie weniger sie Masse haben, desto kleiner ist, eine unendlich kleine Dichtigkeit haben würde" (14:328f.).

4 Die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft

Aufgabe der *MAN* (1786) ist es, den „Begriff der Materie [...] durch alle vier genannte Functionen der Verstandesbegriffe" (4:476), also hinsichtlich der vier Kategoriengruppen, zu bestimmen. Da die Grundbestimmung eine Gegenstandes äußerer Sinne Kant zufolge aber die Bewegung sein soll (weil nur durch Bewegung die Sinne affiziert

werden, vgl. 4:476), orientieren sich die vier Teile der *MAN* primär am Begriff der Bewegung und nicht der Materie. Der Materietheorie im engeren Sinne ist die „*Dynamik*“ (4:496ff.), das zweite Hauptstück der *MAN*, gewidmet. Kants Theorie gleicht hier derjenigen aus der *Monadologia physica* insofern, als Materie auch hier durch die beiden Grundkräfte der Attraktion und Repulsion konstituiert werden soll. Im Unterschied zur *Monadologia physica* behauptet Kant nun jedoch, dass auch die Materie (und nicht nur der Raum) unendlich teilbar ist, das Konzept der physischen Monaden wird also aufgegeben (vgl. die deutliche Selbstkritik in 4:521).

Der dynamischen Erklärung des Begriffs zufolge ist Materie „das *Bewegliche*, sofern es einen *Raum erfüllt*“ (4:496). Unter dem Erfüllen eines Raumes ist auch hier eine spezifischere Bestimmung des Einnehmens eines Raumes zu verstehen: Während einen Raum einzunehmen lediglich bedeutet, „in allen Punkten desselben unmittelbar gegenwärtig zu sein“ (4:497 Anm.) und damit die Ausdehnung eines Dinges zu bestimmen, erfüllt ein Körper einen Raum dann, wenn er zugleich auch anderen Körpern widersteht, die in den von ihm erfüllten Raum eindringen wollen. Dieser Widerstand ist vom mechanischen zu unterscheiden, den ein Körper leistet, wenn er aus einem Ort „*getrieben*“, also selbst bewegt werden soll (4:496 Anm.). Entscheidend ist für Kants Theorie nun, dass Materie einen Raum „nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine *besondere bewegende Kraft*“ erfüllt (4:497). Dies ist eine Reformulierung der bekannten These, wonach Undurchdringlichkeit keine primäre Eigenschaft des Materiellen ist (denn dann würde sie schon aufgrund ihrer bloßen Existenz Widerstand leisten; vgl. bes. 4:497f. Anm. zum ersten Lehrsatz der *MAN*).

Dass Materie einen Raum erfüllt, ist Kant zufolge auf repulsive Kräfte zurückzuführen, und zwar jeweils aller ihrer Teile (da der Raum sonst nicht durchgängig erfüllt wäre, was eine zentrale Forderung Kants ist). Ein materielles Ding hat danach eine ihr eigentümlich zukommende „Ausdehnungskraft“, die einen bestimmten Grad aufweist (4:499). Auf dem Widerstand, den die Materie aufgrund ihrer Zurückstoßungskraft leistet, basiert ihre Undurchdringlichkeit (→ Undurchdringlichkeit).

Im vierten Lehrsatz der *MAN* stellt Kant schließlich fest, dass die Materie „*ins Unendliche theilbar*“ ist, wobei jeder dieser Teile wiederum selbst materiell ist (4:503). Er behält dabei grundsätzlich die Überlegung aus der *Monadologia physica* bei, dass die durch die Mathematik etablierte unendliche Teilbarkeit des Raumes nicht umstandslos auf die Materie übertragen werden kann. Beweisen lässt sich die unendliche Teilbarkeit der Materie Kant zufolge schließlich nur aufgrund der zweiten Antinomie in der *KrV*. Die Grundüberlegung hierbei besagt, dass ein unendlich Teilbares nicht aus unendlich vielen Teilen bestehen muss (→ Teilbarkeit/Unteilbarkeit).

Hinsichtlich des Verhältnisses der beiden Grundkräfte ist festzuhalten, dass Materie nur aufgrund ihres Zusammenwirkens erklärt werden kann, das näher als ein Balance- oder Konfliktverhältnis bezeichnet werden kann. Die Anziehungskraft muss eine Grundkraft sein, weil das Ausdehnungsvermögen der Materie nicht durch sich selbst eingeschränkt werden kann, ebensowenig durch den Raum allein. Es muss also eine der Repulsion entgegengesetzte, zusammendrückende Kraft angenommen werden, die nicht Ausdehnung, sondern Annäherung bewirkt. Die Repulsionskraft ohne Einschränkung durch die Anziehungskraft hätte zur Folge, dass alle Materie „sich ins Unendliche zerstreuen“ würde (4:508). Ebenso lässt sich zeigen, dass Materie auch nicht allein aufgrund der Anziehungskraft erklärt werden kann: ohne Widerstand durch repulsive Kräfte würden alle Teile der Materie sich einander uneingeschränkt annähern, bis alle „in einen mathematischen Punkt zusammenfließen, und der Raum würde leer, mithin ohne alle Materie sein“ (4:511). Die beiden Grundkräfte unterscheiden sich allerdings hinsichtlich ihrer Wirkungsweise: Während die Zurückstoßungskraft nun im Gegensatz zur *Monadologia physica* als eine Flächenkraft bezeichnet wird, d. h. eine solche, wodurch Materien „nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung unmittelbar auf einander wirken können“, handelt es sich bei der Anziehungskraft um eine „*durchdringende*“ (4:516), also eine Fernwirkungskraft. Aus dem Zusammenwirken der ursprünglichen Anziehungskraft mit der ihr entgegenwirkenden Zurückstoßungskraft müsste sich, so Kant, die Einschränkung der Zurückstoßungskraft quantitativ bestimmten lassen, und

damit auch „die Möglichkeit eines in einem bestimmten Grade erfüllten Raumes“ (4:517), d. h. der für eine bestimmte Materie spezifischen Dichtigkeit (→Dichte, Dichtigkeit). In einem Brief an Jacob Sigismund Beck vom 16. Oktober 1792 bemerkt Kant, dass, während die allgemeine Anziehung für alle Materiearten gleich ist, die Repulsion eine für jede Materieart spezifische Größe besitzen und somit deren spezifische Dichtigkeit erklären soll. Dies „führt doch gewissermaaßen auf einen Cirkel aus dem ich nicht herauskommen kan und darüber ich mich noch selbst besser zu verstehen suchen muß“ (11:377; zum Verständnis dieses Zirkels s. unter „Interpretationslage“).

Kant macht in der *Allgemeinen Anmerkung zur Dynamik* (4:523) deutlich, dass die von ihm angenommenen Grundkräfte nicht als wahrnehmbare oder messbare Kräfte zu verstehen sind, sondern nur als für die Konstitution der Materie notwendig anzusehen sind; sie „können nur angenommen werden, wenn sie zu einem Begriff, von dem es erweislich ist, daß er ein Grundbegriff sei, der von keinem anderen weiter abgeleitet werden kann (wie der der Erfüllung des Raumes) unvermeidlich gehören“ (4:524). In diesem Sinne ist die Gravitation auch nur eine „*Wirkung*“ der allgemeinen Anziehung (4:518). Daraus ergibt sich allerdings unmittelbar die Schwierigkeit, wie ihre quantitativen Verhältnisse zufriedenstellend zu bestimmen sind; dies ist a priori eigentlich nicht mehr möglich.

5 Das Opus postumum und der „Übergang“

Hinsichtlich des *Op. post.* ist verschiedentlich festgestellt worden, dass Kant hier in einigen Hinsichten auf den Stand vor den *MAN* zurückkehrt. So bemerkt Tuschling eine generelle Unzufriedenheit Kants mit der Materietheorie der *MAN* (vgl. Tuschling, *Metaphysische und transzendentale Dynamik*, S. 35–39), und Carrier konstatiert, dass die Rückkehr zu Ätherhypothesen dem Umstand geschuldet sein könnte, dass Kant einerseits Vakua innerhalb der Körper strikt ablehnte, andererseits mit den Mitteln der *MAN* keine befriedigende Erklärung für diese Auffassung anbieten konnte (vgl. Carrier, *Kants Theorie der Materie*, S. 183f.). Offenkundig ist Kant nun der Überzeugung, dass der Äther den jeweiligen Repulsivkräften entgegenwirkt und damit die verschiedenen Dichtigkeiten der Materien erklärt. Unübersehbar ist auch eine Verschiebung der Themenlagen: Probleme wie der Zusammenhang fester und flüssiger Körper (Kohäsion), die Erklärung der Aggregatzustände, Dichtigkeit, Ponderabilität, Sprödigkeit oder Elastizität, die in den *MAN* nur am Rande in den Anmerkungen diskutiert wurden, treten nun ins Zentrum. Tuschling weist weiter darauf hin, dass Kant auch das Konflikt- oder Balancemodell der Grundkräfte modifiziert (vgl. Tuschling, *Metaphysische und transzendentale Dynamik*, S. 60): „Anziehung u. Abstoßung beydes als Flachenkraft (cohaesio et expansio) Anziehung u. Abstoßung beydes als durchdringende Körperliche Kraft (gravitatio et caloricum)“ (21:387). Hier werden also anscheinend insgesamt vier Grundkräfte angenommen, wobei je zwei Formen der Anziehung und Abstoßung unterstellt werden. Anstelle des Zusammenwirkens einer durchdringenden (Attraktion) und einer Flächenkraft (Repulsion) soll nun die Wirkung der Repulsion durch eine weitere Flächenkraft in Gestalt der Kohäsion, die der Attraktion durch eine weitere durchdringende Kraft in Gestalt der Wärme ausgeglichen werden.

Ein weiterer gegenüber den *MAN* neuer Aspekt liegt in den nun entwickelten transzendentalphilosophischen Argumenten gegen den Atomismus. Kant behauptet, dass der Atomismus „an sich selbst wiedersprechend“ sei (22:611; vgl. Adickes, *Kants Opus postumum*, S. 363f.), da er (1) die Existenz leerer und damit nicht erfahrbarer Räume postuliert; „der sachleere Raum“ ist aber kein Objekt möglicher Erfahrung (22:611; vgl. 21:535; 22:526). Kant geht demgegenüber von der Kontinuität möglicher Erfahrung aus: „Alle Erfahrungen aber sind unter einander verknüpft und das Object derselben macht die Materie aus“, bzw. die Materie ist „ein Object aller vereinigten moglichen Erfahrung“ (21:538). (2) Desgleichen widerspricht der Atomismus der von Kant als Tatsache vorausgesetzten unendlichen Teilbarkeit der Materie (vgl. 22:611; →Teilbarkeit/Unteilbarkeit). Aus den *MAN* beibehalten wird allerdings die Behauptung, dass der Atomismus auch daran scheitert, dass er die spezifischen Dichtigkeiten unterschiedlicher Materien nicht erklären kann (vgl. 21:579; 22:554–555; 4:523f.; vgl. Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, S. 218).

Im Zusammenhang des Übergangs von der Metaphysik zur Physik nimmt Kant eine Zuordnung der allgemeinsten Eigenschaften der Materie zu den Kategorien vor (vgl. 22:136f.; vgl. Adickes, *Kants Opus postumum*, S. 164). Als „attractiver Weltstoff" (22:136) ist alle Materie entweder wägbar oder unwägbar und insofern durch die Kategorien der Quantität bestimmt. Als „repulsiver (expansiver) Weltstoff" ist die Materie sperrbar („coercibel") oder unsperrbar („incoercibel"); dies entspricht den Kategorien der Qualität (22:137). Nach den Relationskategorien ist die Materie als physischer Körper durch die ihr innerlichen bewegende Kräfte bestimmt („cohäsibel" oder „incohäsibel", 22:137). Der Modalität nach wird die Materie als unveränderlicher allgemeiner Stoff, der alle bewegenden Kräfte in Bewegung setzt und erhält, bestimmt; hier scheint die „Nothwendigkeit eines gleichartigen Ganzen aller Materie" (22:137) im Vordergrund zu stehen.

6 Das Problem der Grundmaterien

Die zu Kants Zeit vorherrschenden atomistischen Materietheorien stimmten weitgehend darin überein, dass die ersten Materieeinheiten sich nur in Größe und Gestalt unterscheiden sollten. Unterschiede zwischen den verschiedenen Materien sollten auf eine unterschiedliche Zusammensetzung aus den ersten Materieeinheiten zurückgeführt werden. Kant unterstellt dagegen keine einheitliche, sondern „[v]erschiedene Grundmaterien" als „ursprünglich verschiedene Materien" (14:212). Die Grundmaterien unterscheiden sich „durch die bloße Verschiedenheit in der Verbindung der ursprünglichen Kräfte der Zurückstoßung und Anziehung" (4:532). Dabei ist die Anziehungskraft für alle Materien gleich und hängt von der Masse eines gegebenen Körpers ab, die Repulsionskraft ist dagegen je unterschiedlich (vgl. 4:532–535). In der *Monadologia physica* geht Kant noch davon aus, dass das Verhältnis zwischen den die Ausdehnung der Monaden bestimmenden Grundkräften der Attraktion und Repulsion stets gleich ist und folglich alle Monaden unabhängig von ihrer *Quantitas materiae* den gleichen Raum erfüllen. Da sie diese gleichen Räume auch *vollständig* erfüllen, sind ihre Massenunterschiede als unterschiedliche Grade der Raumerfüllung konzipiert. Dem entspricht die später aufgegebene Annahme, dass es so viele spezifische Trägheitskräfte gibt wie verschiedenartige Monaden (vgl. Lefèvre/Wunderlich, *Kants naturtheoretische Begriffe*, Stichworte „Materien", „Trägheit, spezifische"; → Trägheit(skraft)). Im *Op. post.* wird die Annahme verschiedener Grundmaterien dagegen in Zweifel gezogen, denn „*Materien* zu denken ist ungereimt und es kann zwar Verschiedenheit der Basis der Kräfte derselben als so viel Stoffe geben allein nicht mehr als eine allgemein bewegende Kraft" (22:299; vgl. Adickes, *Kants Opus postumum*, S. 405–410). Isoliert erscheint Kants Überlegung, Wärmestoff und Lichtstoff könnten eine „alle Stoffe als Urstoff zu oberst agitirende[] und jene Kräfte Vereinigende[] Materie" darstellen (22:429).

Interpretationslage

In der Literatur diskutierte Auffassungen zu Kants Materietheorie sind meist in übergreifende Kontroversen eingebettet. Dies betrifft einerseits das Problem des „Übergangs" von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik im *Op. post.*, andererseits die generelle Diskussion um das Verhältnis von Kants Naturtheorie zu Newton und Leibniz. Eine Diskussion über die Materietheorie im engeren Sinne betrifft die Frage, wie das von Kant im Brief an Beck (s. o.) angesprochene Zirkelproblem zu verstehen ist.

Von den prominenten Interpretationen zum Übergang greifen Tuschling (vgl. *Metaphysische und transzendentale Dynamik*) und Friedman (vgl. *Kant and the Exact Sciences*) zentral auf die Materietheorie zurück, während bei Mathieu (vgl. *Kants Opus postumum*) und Förster (vgl. *Kant's Final Synthesis*) unterschiedliche Aspekte der *KU* im Mittelpunkt stehen. Tuschling sieht neben den Auseinandersetzungen der Phlogistiker und Antiphlogistiker, die sich v. a. zwischen 1785 und 1795 abspielen, vor allem theorieinterne Schwierigkeiten wie das Zirkelproblem als Hauptmotiv für die Modifikationen im *Op. post.* an. Friedman gewichtet die zu dieser Zeit stattfindende „chemische Revolution" stärker und sieht die Etablierung materiespezifischer Kräfte wie chemischer Anziehung, Kohäsion, Kristallisation und Magnetismus primär als Reaktion darauf; bei Tuschling wird dies dagegen als Rückkehr zu Themenlagen verstanden, die schon vor den *MAN* zentral waren.

Carrier (vgl. *Kants Theorie der Materie*, S. 183f.) weist darauf hin, dass Kant in zwei wesentlichen Hinsichten von Newton abweicht: durch die Annahme der unendlichen Teilbarkeit der Materie ebenso wie durch seinen Plenismus, d. h. die Annahme, dass materielle Objekte kontinuierlich von Materie erfüllt sind und keine Vakua zwischen Materiebestandteilen möglich sind. Friedman (vgl. *Kant and the Exact Sciences*, S. 137–141) gesteht diese Differenzen hinsichtlich der Materietheorie zwar zu, sieht aber zum einen hier nicht Newton als Kants Hauptgegner an, zum anderen hält er die Materietheorie in diesem Zusammenhang für zweitrangig; Kants eigentliches Interesse habe Newtons Theorie über Raum und Zeit gegolten. Watkins (vgl. *Kant on Extension and Force*, *Simples*) rekonstruiert Kants Position als Ergebnis einer komplexen Auseinandersetzung mit Newton und Leibniz, die sich von beiden grundlegend unterscheidet.

Zum von Kant im Brief an Beck konstatierten, aber nicht näher erläuterten Zirkel existieren unterschiedliche Auffassungen. Förster (vgl. *Kant's Final Synthesis*, S. 34–37) sieht den Zirkel darin begründet, dass Kant im Beck-Brief die allgemeine Anziehung mit der newtonschen Gravitation gleichsetzt. Ein Problem ergebe sich daraus, dass Gravitation immer proportional zur Masse ist, bzw. für ein gegebenes Volumen proportional zur Dichtigkeit. Das aber bedeutet, dass die Größe der anziehenden Kraft kausal von der Dichte abhängt, und die Dichte soll zugleich ein Effekt der Anziehung sein. Eine ausführliche Diskussion des Zirkelproblems in verschiedenen möglichen Varianten findet sich bei Emundts (vgl. *Kants Übergangskonzeption*, S. 74–117). Der eigentliche Zirkel liegt Emundts zufolge darin, dass die Erklärung der Dichtigkeit eine bestimmte Dichtigkeit der Materien schon voraussetzt.

Ein detaillierter Kommentar zu den für die Materiethorie relevanten Passagen der *MAN* findet sich bei Pollok (Pollok, *Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, S. 222–383). Nach wie vor grundlegend ist Adickes' Gesamtdarstellung von Kants Materietheorie in *Kant als Naturforscher* (vgl. Bd. 1, S. 145–232). Zum zeitgenössischen Kontext von Kants Auffassungen vgl. die materietheoretischen Stichworte in Lefèvre/Wunderlich (*Kants naturtheoretische Begriffe*).

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Kant als Naturforscher, Berlin: de Gruyter 1924.

Carrier, Martin: „Kants Theorie der Materie und ihre Wirkung auf die zeitgenössische Chemie", in: Kant-Studien 81.2, 1990, 170–210.

Emundts, Dina: Kants Übergangskonzeption im Opus postumum, Berlin u. a.: de Gruyter 2004.

Förster, Eckart: Kant's Final Synthesis, Cambridge u. a.: Harvard University Press 2000.

Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge u. a.: Harvard University Press 1992.

Friedman, Michael: Kant's Construction of Nature. A Reading of the *Metaphysical Foundations of Natural Science*, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2013.

Lefèvre, Wolfgang / Wunderlich, Falk: Kants naturtheoretische Begriffe, Berlin u. a.: de Gruyter 2000.

Pollok, Konstantin: Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft", Hamburg: Meiner 2001.

Tuschling, Burkhard: Metaphysische und transzendentale Dynamik in Kants opus postumum, Berlin: de Gruyter 1971.

Warren, Daniel: Reality and Impenetrability in Kant's Philosophy of Nature, New York: Routledge 2001.

Watkins, Eric: „Kant on Extension and Force: Critical Appropriations of Leibniz and Newton", in: Lefèvre, Wolfgang (Hg.): Between Leibniz, Newton, and Kant, Dordrecht u. a.: Kluwer 2001, 111–127.

Silvia De Bianchi / Falk Wunderlich

Materie (Reflexionsbegriff)

→ Form/Materie (Reflexionsbegriffe)

Mathema

Mathema ist ein „synthetischer Satz" durch → Konstruktion der Begriffe (KrV A 736 / B 764). Weitere wichtige Stelle: 18:290.

Verwandte Stichworte

Dogma; Konstruktion; Mathematik und Philosophie; Urteil, synthetisches a priori

Philosophische Funktion

Kant teilt in der →transzendentalen Methodenlehre der *KrV* die apodiktischen Sätze „(sie mögen nun erweislich oder auch unmittelbar gewiß sein) in *Dogmata* und *Mathemata* ein. Ein direct synthetischer Satz aus Begriffen ist ein →*Dogma*; hingegen ein dergleichen Satz durch Construction der Begriffe ist ein *Mathema*“ (KrV A 736 / B 764). Die →synthetischen Urteile a priori zerfallen in diese beiden Arten, nämlich die Dogmen der philosophischen Erkenntnis, die ohne Konstruktion – direkt – aus Begriffen stammen, und die Mathemata der mathematischen Erkenntnis. Dieser Gebrauch bestätigt „die Erklärung, die wir gaben, daß nur Urtheile aus Begriffen und nicht die aus der Construction der Begriffe dogmatisch heißen können“ (KrV A 736 / B 764).

Johannes Lenhard

Mathematik

Die Mathematik zeichnet sich nach Kant dadurch aus, dass sie, abgesehen von einigen formal-logischen Sätzen, aus →synthetischen Urteilen a priori besteht, welche streng allgemeingültig und notwendig sind. Sowohl die →Geometrie, die sich mit räumlichen Größen (*quanta*) beschäftigt, als auch die →Arithmetik, die auf die →Größe (*quantitas*) bezogen ist, enthalten synthetische Urteile a priori. In methodischer Hinsicht ist die Mathematik. darum für Kant das Paradigma einer aus →Definitionen, →Axiomen und →Demonstrationen bestehenden Wissenschaft. Die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori in der Mathematik beruht darauf, dass die Mathematik „auf der *Construction* der Begriffe vermittelst Darstellung des Gegenstandes in einer Anschauung *a priori* ihr Erkenntniß gründet“ (4:469). Im Unterschied zum diskursiven Vernunftgebrauch in der Philosophie, der durch Verdeutlichung gegebener Begriffe das „Besondere nur im Allgemeinen“ (KrV A 714 / B 742) betrachtet, ist die Mathematik durch die Konstruktion von Begriffen in der Lage, das „Allgemeine im Besonderen“ (KrV A 714 / B 742), und zwar in einer apriorischen Anschauung zu erwägen. Die mathematische Konstruktion ist nicht zu verwechseln mit der empirischen Darstellung und der durch „Instrumente verrichtet[en]“ (8:192) technischen Konstruktion. Gemeint ist mit der mathematischen Konstruktion nicht das einzelne *Bild*, sondern das ihm zugrunde liegende *Schema* (vgl. KrV A 139ff. / B 179ff.). Darunter ist jenes allgemeine Verfahren der produktiven Einbildungskraft zu verstehen, das in der →*Schematismuslehre* der *KrV* im Hinblick auf die reinen sinnlichen Begriffe der Geometrie als „Regel der Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume“ (KrV A 141 / B 180) bestimmt wird. Obwohl die „einzelne hingezeichnete Figur“ (KrV A 713 / B 741) nach Kant jederzeit empirisch ist, kann sie gleichwohl dazu dienen, „den Begriff unbeschadet seiner Allgemeinheit auszudrücken, weil bei dieser empirischen Anschauung immer nur auf die Handlung der Construktion des Begriffs, welchem viele Bestimmungen, z. E. der Größe, der Seiten und der Winkel, ganz gleichgültig sind, gesehen und also von diesen Verschiedenheiten, die den Begriff des Triangels nicht verändern, abstrahirt wird“ (KrV A 714 / B 742).

Möglich ist der zugleich apriorische und anschauungsgeleitete Vernunftgebrauch in der Mathematik deshalb, weil es sich bei den Anschauungen von Raum und Zeit, auf deren Eigenschaften sich die Mathematik bezieht, nicht um Vorstellungen der Dinge an sich selbst, sondern um subjektive Bedingungen der Sinnlichkeit handelt: „Reine Mathematik ist als synthetische Erkenntniß *a priori* nur dadurch möglich, daß sie auf keine andere als bloße Gegenstände der Sinne geht, deren empirischer Anschauung eine reine Anschauung (des Raums und der Zeit) und zwar *a priori* zum Grunde liegt und darum zum Grunde liegen kann, weil diese nichts anders als die bloße Form der Sinnlichkeit ist, welche vor der wirklichen Erscheinung der Gegenstände vorhergeht, indem sie dieselbe in der That allererst möglich macht“ (4:283f.). Allein aus diesem Grund kommt den Sätzen der Mathematik nach Kant objektive Realität zu: „Die reine Mathematik […] kann nur unter der Bedingung allein objective Realität haben, daß sie blos auf Gegenstände der Sinne geht, in Ansehung deren aber der Grundsatz feststeht: daß unsre sinnliche Vorstellung keinesweges eine Vorstellung der Dinge an sich selbst, sondern nur der Art sei, wie sie uns erscheinen“ (4:287). Alle Anschauungen sind, dem Prinzip der *Axiome der Anschauung* entsprechend, als *extensive Größen* (vgl. KrV A 162ff. / B 202ff.) zu betrachten, und sogar das *Reale* der Empfindung ist aufgrund seiner graduellen Veränderbarkeit, wie das Lehrstück

von den *Antizipationen der Wahrnehmung* (KrV A 166–176 / B 207–218) zeigt, einer quantitativen Bestimmung als *intensiver Größe* fähig. Weitere wichtige Stellen: 2:167ff.; 2:271–283; 2:290–296; KrV A 5f. / B 8f.; KrV B 14–17; KrV A 38f. / B 55f.; KrV B 147; KrV A 135f. / B 175; KrV A 159f. / B 199; KrV A 163–166 / B 204–207; KrV A 178–180 / B 221–223; KrV A 238–241 / B 298–300; KrV A 299f. / B 356; KrV A 510 / B 538; KrV A 712–738 / B 740–766; 4:268f.; 4:272–275; 4:279; 4:280–294; 4:301; 4:306f., 4:327; 4:352f.; 4:472f.; 4:476ff.; 8:233ff.; 9:22f.; 21:67ff.; 21:131ff.; 21:205ff.; 21:239–244; 22:81; 22:488ff.

Verwandte Stichworte

Konstruktion; Geometrie; Arithmetik; Größe; Mathematik und Philosophie

Vorgeschichte und historischer Kontext

Die wichtigste historische Quelle für Kants Philosophie der Mathematik stellen die euklidischen *Elemente* dar, in denen Theorien und Rechenverfahren der Mathematik erstmalig systematisch zusammengefasst werden (→ Euklid). Die *Elemente* bestehen aus den so genannten *planimetrischen* und *stereometrischen* Büchern zur ebenen Geometrie bzw. zur elementaren Raumlehre. Darüber hinaus enthalten sie die Anfänge der Zahlenlehre. Im 1. Buch stellt → Euklid Definitionen, Postulate und Axiome an den Anfang, aus denen die mathematischen Lehrsätze abzuleiten sind. Nicht nur viele der mathematischen Beispiele und Probleme, die Kant in seinen Schriften diskutiert, sind den *Elementen* entnommen (z. B. Kants Diskussion des *Parallelenaxioms*, vgl. 22:81), sondern darüber hinaus gilt die axiomatische Struktur der *Elemente* Kant als Beleg für sein methodisches Verständnis der Mathematik als einer streng beweisenden, aus Definitionen und Axiomen bestehenden Wissenschaft. Mit der These, dass der axiomatische Aufbau der Mathematik Folge eines spezifisch mathematischen Vernunftgebrauchs ist, markiert Kants Theorie der Mathematik einen entscheidenden Einschnitt in der Methodendiskussion des 17. und 18. Jahrhunderts. Indem Kant der → Anschauung eine epistemische Funktion für die Begründung der mathematischen Gewissheit zuspricht und die mathematische Erkenntnisweise auf synthetische Urteile a priori festlegt, grenzt er sich von dem durch → Leibniz und → Wolff geprägten analytisch-logischen Verständnis der Mathematik ab. Die mathematische Gewissheit basiert nach Kant nicht auf logischen Schlüssen und Ableitungen, sondern auf der anschaulichen Vergegenwärtigung des mathematischen Sachverhaltes. Dass nur die Mathematik, nicht aber die Philosophie Begriffe konstruieren kann, diese Bestimmung avanciert in der *Transzendentalen Methodenlehre* der *KrV* (KrV A 705–856 / B 733–884) dann zum entscheidenden Argument gegen die Vorstellung einer Philosophie *more geometrico* (vgl. KrV A 724f. / B 752f.).

Über welche mathematischen Kenntnisse Kant tatsächlich verfügte, ist schwer zu sagen. Unklar ist auch, inwieweit Kant den Entwicklungsstand der zeitgenössischen Mathematik überblickte. Es ist aber davon auszugehen, dass Kant nicht nur durch seinen Schüler → J. Schultz, sondern auch durch → Eulers und → Kästners mathematische Schriften mit den wichtigsten Problemen und Hauptentwicklungen der Mathematik des 17. und 18. Jahrhunderts in groben Zügen vertraut war. Dies darf insbesondere für die Diskussion um das berühmte *Parallelenaxiom* der euklidischen *Elemente* gelten. Das Parallelenaxiom, welches behauptet, dass sich zwei parallele Geraden niemals schneiden, soweit sie auch fortgesetzt werden, stand seit jeher im Zentrum mathematischer Auseinandersetzungen. Aufgrund seines *Unendlichkeitsaspektes* besitzt das Parallelenaxiom ganz offensichtlich nicht jene zwingende Plausibilität oder Evidenz, die mit den anderen euklidischen Axiomen verknüpft ist. Das hat die Frage nach der Unabhängigkeit bzw. logischen Abhängigkeit des Parallelenaxioms von den anderen euklidischen Axiomen aufgeworfen und zu endlosen Beweisversuchen geführt. In seiner nachgelassenen Schrift *Über Kästners Abhandlungen* (20:410–423) greift Kant in den durch das Parallelenproblem ausgelösten Streit um den Unendlichkeitsbegriff in der Mathematik ein und weist den Begriff *aktualer Unendlichkeit* zugunsten einer bloß *potentiellen Unendlichkeit* in der Mathematik zurück (vgl. 20:420f.).

Obwohl Kant den Terminus ‚*mathematische Analysis*' nur ein einziges Mal verwendet, ist anzunehmen, dass Kant über elementare Kenntnisse der Infinitesimalrechnung verfügte (→ Analysis (mathematisch)). Gemeint ist damit jener Entwicklungszweig in der Mathematik, der im 17. Jahrhundert im Zusammenhang mit Bewegungspro-

blemen der neuzeitlichen Physik entstanden ist und in zwei voneinander unabhängigen Theorien durch Newton und Leibniz entwickelt wurde. Die Infinitesimalrechnung wird durch zwei Grundprobleme bestimmt: 1. durch das *Tangentenproblem* in der *Differentialrechnung*: zu einer gegeben Kurve die berührende Tangente zu finden. 2. durch das Problem der Integralrechnung: zu einer gegeben Kurve den Flächeninhalt zu finden. Newtons und Leibniz' Verdienst ist es, den inneren Zusammenhang beider Probleme aufgedeckt zu haben. Obwohl sich Newtons *Fluxionsrechnung* gegenüber dem später entwickelten leibnizschen *Differentialkalkül* als unterlegen erwiesen hat, lassen sich in Kants Theorie der *intensiven Größe* Verbindungslinien zu Newtons Begriff der *Fluxion* nachweisen (vgl. Büchel, *Geometrie und Philosophie*, insbes. 221–300; Friedman, *Kant's Theory of Geometry*, insbes. 193ff.).

Philosophische Funktion

1 Der mathematische Vernunftgebrauch

Kant spricht der Mathematik eine Sonderstellung innerhalb der Wissenschaften zu. Der Grund hängt nach Kant mit dem besonderen Vernunftgebrauch in der Mathematik zusammen: Dies ist ein Gedanke der kantischen Mathematiktheorie, der schon sehr früh in Kants Werk entwickelt und durchgängig in Kants mathematiktheoretischen Überlegungen vertreten wird. Kants erster wichtiger Versuch, die mathematische Erkenntnisweise zu bestimmen, findet sich in der Preisschrift über die *Deutlichkeit*. Diese Konzeption weist Übereinstimmungen mit seiner späteren ausgereiften Theorie, aber auch Differenzen zur *KrV* auf. Beide Konzeptionen verbindet die Unterscheidung zwischen einem mathematischen und philosophischen Begriffsgebrauch: Im Unterschied zum diskursiven Vernunftgebrauch in der Philosophie, der *gegebene* Begriffe durch *analytische* Zergliederung verdeutlicht und das *Allgemeine in abstracto* vorstellt, hat es die Mathematik mit *willkürlich gemachten* Begriffen zu tun, die sie synthetisch verdeutlicht und durch *sinnliche Zeichen in concreto* betrachtet (vgl. 2:276–279). Obwohl Kant die Sinnlichkeit des mathematischen Zeichens hier als einen besonderen Vorzug der Mathematik hervorhebt, wird der Anschauungscharakter des mathematischen Zeichens noch nicht durchgängig für die Bestimmung des mathematischen Vernunftgebrauchs fruchtbar gemacht. Das liegt vor allem daran, dass Kant hier noch nicht über die wesentliche Voraussetzung seiner späteren Mathematikkonzeption verfügt: die Lehre von →Raum und →Zeit als reinen →Anschauungen (vgl. zu den entwicklungsgeschichtlichen Aspekten Henrich, *Kants Denken*; v. Wolff-Metternich, *Überwindung*, insbes. 20–41; Koriako, *Philosophie der Mathematik*, insbes. 25–105). Von ihr her bestimmt Kant in der *Transscendentalen Methodenlehre* der *KrV* die spezifisch mathematische Erkenntnisweise als Erkenntnis aus der *Konstruktion* von Begriffen: „Einen Begriff aber *construiren*, heißt: die ihm correspondirende Anschauung *a priori* darstellen" (KrV A 713 / B 741). Es ist also die Möglichkeit einer apriorischen Versinnlichung der Begriffe, von der her Kant in der *KrV* einsichtig macht, warum die Mathematik ihre Begriffe synthetisch und willkürlich, d. h. ohne Bezugnahme auf Gegebenes, bestimmen kann. Dass es in der mathematischen Konstruktion dabei wesentlich auf das *allgemeine Verfahren* selbst ankommt, einem „Begriff sein Bild zu verschaffen" (KrV A 140 / B 180), verdeutlicht das Schematismuskapitel der *KrV*. Hier zeigt Kant, dass mit der mathematischen Konstruktion weniger das einzelne, durch Konstruktion erzeugte *Bild* als vielmehr die zugrunde liegende *Regel* der *schematisierenden reinen Einbildungskraft* gemeint ist (vgl. KrV A 140ff. / B 180f.). Die mathematische Konstruktion verlangt deshalb auch nicht *Überschaubarkeit* in einem Bild. So muss der Mathematiker für die Konstruktion eines regulären Vielecks, wie z. B. einem „*Sechs=Und=Neunzigeck*", nach Kant kein genaues Bild dieser Figur haben, sondern es genügt, wenn er „die Regel der Construction seines Begriffs, mithin sein Vermögen, die Größe desselben, so nahe der des Objects selbst, als er wollte, zu bestimmen, und also dieses dem Begriffe gemäß in der Anschauung zu geben, kannte" (8:212).

2 Die Methode der Mathematik

Im kantischen Wissenschaftsverständnis ist die Mathematik aufgrund ihrer besonderen Erkenntnisgewißheit das Paradigma für wissenschaftliche Erkenntnis. Wie die *Transscendentale Methodenlehre* der *KrV* zeigt, beruht die besondere „Gründlichkeit der Mathematik […] auf Definitionen, Axiomen, Demonstrationen" (KrV A 726 / B 754) – also auf jenen methodischen Elementen

und Denkformen, durch die nach Kant strenge Wissenschaftlichkeit verbürgt wird. Methodisches Vorbild für Kant sind die euklidischen *Elemente* (→Euklid). Neuartig ist an Kants methodologischen Überlegungen zur Mathematik, dass er die Besonderheit der mathematischen Methodik auf die spezifische Erkenntnisweise der Mathematik zurückführt: Die mathematische Methode ist der Mathematik damit nicht *äußerlich*, sondern sie ist nach Kant Folge des spezifisch mathematischen Vernunftgebrauchs. So dürfen in der Mathematik nur deshalb Definitionen am Anfang stehen, weil mathematische Begriffe nicht auf (prinzipiell unabschließbaren) Begriffszergliederungen basieren, sondern „eine willkürliche Synthesis enthalten, welche *a priori* construirt werden kann" (KrV A 729 / B 757). Dass die mathematische Definition dem zu definierenden Gegenstande jederzeit *adäquat* ist, liegt daran, dass die Mathematik den Gegenstand in einer Anschauung a priori darstellen kann, „und dieser kann sicher nicht mehr noch weniger enthalten als der Begriff, weil durch die Erklärung der Begriff von dem Gegenstande ursprünglich d. i. ohne die Erklärung irgend wovon abzuleiten, gegeben wurde" (KrV A 729f. / B 757f.; vgl. KrV A 731 / B 759f.). Auch die Axiomatisierbarkeit ist nach Kant ein Vorrecht der Mathematik. Die Mathematik verfügt über Axiome, d. h. „synthetische Grundsätze *a priori*, so fern sie unmittelbar gewiß sind", weil sie „vermittelst der Construction der Begriffe in der Anschauung des Gegenstandes die Prädicate desselben *a priori* und unmittelbar verknüpfen kann" (KrV A 732 / B 760). Allerdings muss einschränkend bemerkt werden, dass nach Kant nur die Geometrie, nicht aber die Arithmetik der Axiome fähig ist. Und wiederum ist es der apriorische Anschauungsbezug der mathematischen Denkart, die den mathematischen Beweisen ihre charakteristische demonstrative Strenge verleiht: Nur die Mathematik weist die für Demonstrationen charakteristische „anschauende Gewißheit, d. i. Evidenz" auf, weil sie nicht „aus Begriffen, sondern der Construction derselben, d. i. der Anschauung, die den Begriffen entsprechend *a priori* gegeben werden kann, ihre Erkenntniß ableitet" (KrV A 734 / B 762; →Evidenz).

Mit diesen methodologischen Überlegungen zur Mathematik entzieht Kant der im Rationalismus entstandenen Idee einer *mathesis universalis* jeglichen Rechtsgrund: Keine der mathematischen Denkformen kann „in dem Sinne, darin sie der Mathematiker nimmt, von der Philosophie […] nachgeahmt werden" (KrV A 726 / B 754).

3 Der Anschauungscharakter der Mathematik

Kants Philosophie der Mathematik führt auf die Frage, „wie synthetische Sätze *a priori* in der reinen Mathematik […] möglich" (4:281) sind und kulminiert in dem Nachweis, dass Mathematik *reine* Anschauungen (Raum und Zeit) zum Grunde liegen. Aufgrund ihrer apodiktischen Gewissheit lassen sich die Sätze der Mathematik nicht auf empirische Anschauungen zurückführen: „[D]ie geometrischen Sätze sind insgesammt apodiktisch, d. i. mit dem Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat nur drei Abmessungen; dergleichen Sätze aber können nicht empirische oder Erfahrungsurtheile sein, noch aus ihnen geschlossen werden" (KrV B 41). Aber auch „durch Zergliederung der Begriffe, d. i. analytisch" (4:272) können die Sätze der Mathematik nicht entspringen. Dies gilt nach Kant gleichermaßen für die Arithmetik wie für die Geometrie (vgl. KrV B 15ff.). Der „Stoff zu synthetischen Urtheilen *a priori*" werde der Mathematik durch die „reine Anschauung des Raums" (4:283) und der Zeit gegeben. „So werden […] alle geometrische Grundsätze, z. E. daß in einem Triangel zwei Seiten zusammen größer sind, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung und zwar *a priori* mit apodiktischer Gewißheit abgeleitet" (KrV A 25 / B 39). Zwar ist der mathematische Gegenstand als „*extensive Größe*[]" (KrV A 162 / B 203), wie das Lehrstück von den *Axiomen der Anschauung* (KrV A 162–166 / B 202–207) in der *KrV* zeigt, jederzeit Produkt einer durch die Kategorien der *Quantität* bestimmten *aggregativen Synthesis*, und ist insofern auch Resultat einer begrifflichen Bestimmung. Möglich ist dieser Vernunftgebrauch aber nur, weil es sich bei den ursprünglichen Vorstellungen von Raum und Zeit nicht um Begriffe, sondern um reine Anschauungen handelt. Als begrifflich nicht bestimmbare Qualitäten des geometrischen Gegenstandes gelten Kant insbesondere die →*Kontinuität* und die *Inkongruenz* von gleichen und ähnlichen Gestalten im Raume (vgl. KrV A 169f. / B 211f.; 2:375–384; 4:284ff.). Das *Paradoxe* inkongruenter Gegenstü-

cke besteht offensichtlich darin, dass diese trotz Übereinstimmung „in allen zur Größe und Qualität gehörigen Bestimmungen“ (4:285) nicht deckungsgleich sind. Es handelt sich hier nach Kant um einen Unterschied, der sich nicht auf „deutliche Begriffe“ bringen lässt, sondern nur „in der Anschauung“ (4:484) gegeben werden kann und darum als ein „wahrhafter mathematischer und zwar innerer Unterschied“ (4:484) gelten muss (zu der Frage, ob und inwiefern sich mit Kants anschauungsbezogenem Geometriebegriff die Möglichkeit einer nicht-euklidischen Geometrie verbinden lässt vgl. Friedman, *Kant's Theory of Geometry*).

4 *Unterschiede zwischen Geometrie und Arithmetik*

Dass es die Mathematik mit Quantitäten zu tun hat, liegt nach Kant daran, dass sich „nur der Begriff von Größen […] constuiren, d. i. a priori in der Anschauung darlegen“ lässt (KrV A 714 / B 743). Dies kann auf zweierlei Art geschehen. In der Geometrie werden reine Anschauungen bezüglich ihrer Ausdehnung bestimmt. Die Geometrie hat es demnach mit „Größen (*quanta*)“ (KrV A 163 / B 204) zu tun. Ihren Sätzen liegt eine „successive Synthesis der productiven Einbildungskraft in der Erzeugung der Gestalten“ (KrV A 163 / B 204) zugrunde. Kant spricht hier von „ostensiver“ Konstruktion“ (KrV A 717 / B 745; → Geometrie). Wird dagegen von dem räumlichen Aspekt der Größe abgesehen und nur auf die „Synthesis des Gleichartigen (der Einheiten)“ (KrV A 164 / B 205) geachtet, dann handelt es sich um eine arithmetische Bestimmung der Größe (*quantitas*). Diese Form der Konstruktion nennt Kant *symbolische Konstruktion* (vgl. KrV A 717 / B 745; vgl. Shabel, *Kant on the ‚Symbolic Construction‘*). Danach liegt der Unterschied zwischen geometrischen Quantum und arithmetischer Größe darin, dass das geometrische Objekt ein so und so groß Bestimmtes ist, sofern es zugleich die Qualität des räumlich Bestimmten, nämlich dessen Figur, darstellt, während bei der Beantwortung nach dem *Wieviel* im sukzessiven Fortgang „von einem Augenblick zum anderen“ (KrV A 163 / B 203) nur „die bloße Synthesis des gleichartig Mannigfaltigen“ (KrV A 720 / B 748) von Interesse ist. Resultat dieser Operation sind Größen, die sich als Einheiten gesetzter Vielheiten und damit, indem man für die gezählten Größen Zahlzeichen (Charaktere) einsetzt, als Zahlen interpretieren lassen. Ob die so bestimmten arithmetischen Konstruktionen tatsächlich unter den Begriff einer Erkenntnis in reiner Anschauung fallen können, ist in der Forschungsliteratur sehr umstritten. Als besonders problematisch gilt die von Kant behauptete Zeitabhängikkeit der Arithmetik (vgl. 4:283). Ganz offensichtlich können Zahlen niemals in der Weise *zeitliche* Gegenstände sein, wie geometrische Figuren Räumliches darstellen.

Auch in methodischer Hinsicht weisen Arithmetik und Geometrie signifikante Unterschiede auf. Nach Kant verfügt nur die Geometrie, nicht aber die Arithmetik über Axiome. Zwar handelt es sich bei den eigentlich arithmetischen Sätzen genauso wie bei den Sätzen der Geometrie um synthetische Urteile a priori, „im eigentlichen Verstande“ kann es in der Arithmetik aber „keine Axiome[]“ (KrV A 164 / B 204) geben. Der Grund dafür liegt nach Kant darin, dass die Sätze der Arithmetik zwar von synthetischem, nicht aber von *allgemeinem* Charakter sind (vgl. KrV A 164f. / B 205).

5 *Der Realitätsbezug von Mathematik und das Zusammenspiel von Mathematik und Naturwissenschaft*

Ein zentrales Anliegen der kantischen Philosophie der Mathematik ist die Begründung der → objektiven Gültigkeit mathematischer Erkenntnis. Obwohl die Mathematik im kantischen Verständnis als Paradigma wissenschaftlicher Erkenntnis gilt, kann die Mathematik ihren Realitätsbezug selbst nicht begründen. Vom kantischen Standpunkt her gesehen ist klar, dass nur die Transzendentalphilosophie eine befriedigende Antwort auf die Frage nach der → *objektiven Realität* der reinen Mathematik geben kann. Am deutlichsten formuliert Kant diesen Anspruch in den *Prolegomena*: „Die reine Mathematik und namentlich die reine Geometrie kann nur unter der Bedingung allein objective Realität haben, daß sie blos auf Gegenstände der Sinne geht, in Ansehung deren aber der Grundsatz feststeht: daß unsre sinnliche Vorstellung keineswegs eine Vorstellung der Dinge an sich selbst, sondern nur der Art sei, wie sie uns erscheinen. Daraus folgt, daß die Sätze der Geometrie nicht etwa Bestimmungen eines

bloßen Geschöpfs unserer dichtenden Phantasie sind und also nicht mit Zuverlässigkeit auf wirkliche Gegenstände könnten bezogen werden, sondern daß sie nothwendiger Weise vom Raume und darum auch von allem, was im Raume angetroffen werden mag, gelten“ (4:287). Es ist die in der *Transscendentalen Ästhetik* der *KrV* (KrV A 19–49 / B 33–73) gewonnene Einsicht, dass es sich bei Raum und Zeit um *reine Formen* unserer sinnlichen Vorstellungskraft (vgl. KrV B 34) handelt, die „allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt“ (KrV A 24 / B 38), durch die der Realitätsbezug der Mathematik verbürgt wird. Dieser Befund wird durch die ersten beiden Grundsätze des Verstandes, die *Axiome der Anschauung* (KrV A 162–166 / B 202–207) und die *Antizipationen der Wahrnehmung* (KrV A 166–176 / B 207–218) konkretisiert. Die objektive Realität der Mathematik beruht nach Kant darauf, dass Erscheinungen „insgesammt Größen“ sind, und zwar extensive Größen, sofern sie als „Anschauungen im Raume oder der Zeit“ (KrV B 203) betrachtet werden und „intensive Größe[n]“ (KrV A 166 / B 208) hinsichtlich des *Realen* der Empfindung (vgl. KrV A 166ff. / B 207ff.).

Die generelle Anwendbarkeit der Mathematik auf Erscheinungen eröffnet nach Kant Möglichkeiten für eine Applikation der Mathematik im Bereich der Naturforschung. Ausgehend von der Einsicht, dass „in jeder […] Naturlehre nur so viel *eigentliche* Wissenschaft angetroffen werde könne, als darin *Mathematik* anzutreffen ist“ (4:470), geht es in den *MAN* um die Frage, welche Momente des Materiebegriffs einer mathematischen Behandlung zugänglich sind (→Mathematik und Philosophie; vgl. zu Kants Theorie der Naturwissenschaft Plaass, *Kants Theorie der Naturwissenschaft*). Um den Instrumentalcharakter der Mathematik geht es auch im *Op. post.* mit seinem weitergehenden Versuch, einen Übergang von dem reinen Teil der Naturwissenschaft zur Physik zu finden. Die Mathematik erweist sich hier als ein „sehr nöthiges Instrument“ für die Naturmetaphysik, wenn es darum geht, „die Große der Bewegungen und bewegender Kräfte […] zu schätzen“ (21:482).

Interpretationslage

Kants Philosophie der Mathematik wurde und wird von den unterschiedlichsten Richtungen und Schulen rezipiert. Das Spektrum reicht von positiver Würdigung bis hin zu gänzlicher Ablehnung des kantischen Mathematikbegriffs. Einen ersten Höhepunkt erreichte die Auseinandersetzung um den kantischen Mathematikbegriff in der im mathematischen Grundlagenstreit geführten Debatte um den epistemischen Status der Mathematik. Der *intuitionistischen* Schule um Brouwer und Heyting gilt Kant als Vorläufer. In Kants anschauungsbezogenem Mathematikbegriff erkennt sie eine Vorwegnahme des intuitionistischen Grundgedankens, dass die Mathematik als eine Tätigkeit *intuitiver Konstruktionen* aufzufassen und somit nicht vollständig auf logische Gesetze zurückführbar ist (vgl. Körner, *Philosophie der Mathematik*, insbes. 142).

Vielen Autoren aus dem Umfeld des *Logizismus* dagegen gilt Kants Bestimmung der mathematischen Erkenntnis als Darstellung eines Begriffs in einer reinen Anschauung als grundsätzlich verfehlt. Sie vertreten wie Russell und Frege die Auffassung, dass sich mathematische Theorien durch die Logik begründen lassen. Mit Stoßrichtung gegen Kants Anschauungslehre streben sie eine formallogische Neubegründung der Mathematik an und knüpfen damit, historisch gesehen, an Leibniz logisches Verständnis der Mathematik an. Diese Kontroverse über die Grundlagen der Mathematik ist ein wesentlicher Faktor des Erwartungshorizontes in den Untersuchungen von Cassirer, *Kant und die moderne Mathematik* und Martin, *Arithmetik und Kombinatorik bei Kant*.

So unterschiedlich die Einschätzungen der kantischen Theorie der Mathematik auch ausfallen, das gemeinsame Grundinteresse an Kant zentriert sich um die Frage, ob und inwieweit mit Kants Begriff der Mathematik eine tragfähige Theorie der Mathematik entwickelt werden kann, die in der Lage ist, dem Entwicklungsgang der modernen Mathematik Rechnung zu tragen. Auch wenn die gegenwärtig geführte Debatte um den kantischen Mathematikbegriff in der Wertung differenzierter und in der thematischen Schwerpunktsetzung spezialisierter geworden ist, so wird die Auseinandersetzung nach wie vor von dem Anliegen bestimmt – so Posy in seinem einschlägigen Sammelband von 1992 zu Kants Philosophie der Mathematik – eine Rekonstruktion von „Kant’s mathematical views from a modern perspective“

zu leisten und diese mit neueren Studien in „empirical science, in mathematics and in logic“ zu verknüpfen (Posy, *Kant's Philosophy of Mathematics*, S. 1). Exemplarisch zeigt sich dieses Anliegen vor allem in den dort versammelten Studien von Parsons (*Kant's Philosophy of Arithmetic*), Hintikka (*Kant on the Mathematical Method*) und Friedman (*Kant's Theory of Geometry*).

Von einem eher philosophiehistorischen Interesse sind dagegen Arbeiten bestimmt, die Kants Mathematikbegriff unter entwicklungs- und philosophiegeschichtlichen Aspekten untersuchen. Vgl. dazu die Studien von Menzel (*Die Stellung der Mathematik in Kants vorkritischer Philosophie*) und Koriako (*Philosophie der Mathematik*). Eine weitere Perspektive auf Kants Theorie der Mathematik eröffnen Arbeiten, die Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie im Hinblick auf Kants Philosophieverständnis untersuchen (vgl. dazu v. Wolff-Metternich, *Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals*).

Weiterführende Literatur

Büchel, Gregor: Geometrie und Philosophie. Zum Verhältnis beider Vernunftwissenschaften im Fortgang von der Kritik der reinen Vernunft zum Opus postumum, Berlin u. a.: de Gruyter 1987.

Cassirer, Ernst: „Kant und die moderne Mathematik“, in: Kant-Studien 12, 1907, 1–49.

Friedman, Michael: „Kant's Theory of Geometry“, in: The Philosophical Review 94, 1985, 455–506.

Hintikka, Jaakko: „Kant on the Mathematical Method“, in: The Monist 51, 1967, 352–375.

Koriako, Darius: Kants Philosophie der Mathematik. Grundlagen – Voraussetzungen – Probleme, Hamburg: Meiner 1999.

Martin, Gottfried: Arithmetik und Kombinatorik bei Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 1972.

Parsons, Charles: Kant's philosophy of Arithmetic, in: ders.: Mathematics in Philosophy. Selected Essays, Ithaca u. a.: Cornell University Press 1983, 110–149.

Posy, Carl J. (Hg.): Kant's Philosophy of Mathematics. Modern Essays, Dordrecht u. a.: Kluwer Academic Publ. 1992.

Shabel, Lisa: „Kant on the ‚Symbolic Construction' of Mathematical Concepts“, in: Studies in History and Philosophy of Science 29, 1998, 589–621.

von Wolff-Metternich, Brigitta-Sophie: Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals. Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1995.

Brigitta-Sophie von Wolff-Metternich

Mathematik und Philosophie

Die mathematische Erkenntnis ist die Vernunfterkenntnis „aus der *Construction* der Begriffe“, die philosophische hingegen „die *Vernunfterkenntniß* aus *Begriffen*“ (KrV A 713 / B 741). Nach Kant bestimmt nicht der Gegenstandsbereich, sondern die Erkenntnisart den Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie (vgl. KrV A 714f. / B 742f.). Zwar basieren beide Disziplinen auf einem apriorischen Vernunftgebrauch, aber nur die Mathematik kann aufgrund ihres Anschauungsbezuges Begriffe *konstruieren*, d. h. a priori in einer Anschauung darstellen (→ Konstruktion). Die mathematische Erkenntnis betrachtet damit das „Allgemeine im Besonderen, ja gar im Einzelnen, gleichwohl doch *a priori* und vermittelst der Vernunft“ (KrV A 714 / B 742). Der Philosophie fehlt dieser apriorische Anschauungsbezug. Sie ist eine diskursive Erkenntnis und muss daher, „das Allgemeine jederzeit *in abstracto* (durch Begriffe) betrachten“ (KrV A 734 / B 762; vgl. KrV A 714 / B 742). Aus diesem Grund kann die Philosophie die Methode der Mathematik nicht nachahmen (vgl. KrV A 727–738 / B 754–766). Sie verfügt weder über → Definitionen, → Axiome noch → Demonstrationen. Gemessen am mathematischen Methodenideal ist der Mathematik jederzeit ein Vorrang gegenüber der Philosophie einzuräumen, nicht jedoch hinsichtlich der Zwecke: Die Philosophie ist *Weisheitslehre* und damit auf „*absolute* Zwecke gerichtet […] deren Oberster *Weisheit* […] sich nicht mit Wissenschaft (der Mittel zu Zwecken) begnügt“ (21:108), die Mathematik dagegen ist „bloße *Instrumentalwissenschaft*“ und damit ein „Werkzeug“ zu beliebigen Zwecken (21:120). Mathematik und Philosophie sind nach Kant „zwei ganz verschiedene Dinge“, wenn sie sich auch „in der Naturwissenschaft einander die Hand bieten“ (KrV A 726 / B 754). Weitere wichtige Stellen: 2:276–283; 2:289; 2:290–296; 2:308; KrV A 179f. / B 222; KrV A 424f. / B 452; KrV A 712–738 /

B 740–766; KrV A 837 / B 865; KrV A 844 / B 872; 4:266; 4:272f.; 4:281; 4:327; 4:469; 6:207f.; 9:22f.; 21:68ff.; 21:72f.; 21:87; 21:109; 21:120; 21:123; 21:139; 22:72; 22:75; 22:83; 22:488ff.; 22:544.

Verwandte Stichworte
Mathematik; Philosophie; Weisheitslehre; Gewissheit, intuitive/diskursive

Philosophische Funktion
1 Unterschiede in der Erkenntnisweise
Auf die besondere Bedeutung und Neuartigkeit seiner Bestimmung des Verhältnisses von Mathematik und Philosophie hat Kant in verschiedenen Phasen seines Denkens hingewiesen. Er spricht von dieser Bestimmung als einem „eigene[n], nicht unerhebliche[n] Product" (6:207), durch das „auf einmal die Philosophie von der Mathematik ganz bestimmt geschieden" (6:208) werden könne. Kants erster Abgrenzungsversuch von Mathematik und Philosophie findet sich in der Preisschrift über die *Deutlichkeit*. Sie weist Übereinstimmungen mit seiner späteren ausgereiften Theorie, aber auch erhebliche Differenzen zur *KrV* auf. Beide Konzeptionen verbindet die Unterscheidung zwischen einem mathematischen und philosophischen Begriffsgebrauch: Die Philosophie verdeutlicht *gegebene* Begriffe durch *analytische* Zergliederung und stellt aufgrund ihrer diskursiven Erkenntnisart jederzeit das *Allgemeine in abstracto* vor. Die Mathematik hat es mit *willkürlich gemachten* Begriffen zu tun, die sie synthetisch verdeutlicht und durch sinnliche *Zeichen in concreto* betrachtet (vgl. 2:276–279).

Dass diese Unterscheidungen in methodologischer Hinsicht nicht wirklich zu einer Abgrenzung führen, Mathematik und Philosophie hinsichtlich ihres systematischen Aufbaus vielmehr große Übereinstimmungen aufweisen, liegt vor allem daran, dass Kant hier noch nicht über die wesentliche Voraussetzung seiner späteren Mathematikkonzeption verfügt: die Lehre von → Raum und Zeit als reinen Anschauungen (vgl. zu den entwicklungsgeschichtlichen Aspekten Henrich, *Kants Denken*; v. Wolff-Metternich, *Überwindung*, insbes. S. 20–41). Von ihr her bestimmt Kant in der *KrV* die spezifisch mathematische Erkenntnisweise: Sie beruht auf der → *Konstruktion* von Begriffen in reiner Anschauung. Gemeint ist mit der mathematischen Konstruktion nicht das einzelne hingezeichnete *Bild*, sondern das ihm zugrunde liegende → *Schema*, jenes allgemeine Verfahren der produktiven Einbildungskraft, das in der Schematismuslehre der *KrV* im Hinblick auf die reinen sinnlichen Begriffe der Geometrie als „Regel der Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume" (KrV A 141 / B 180) bestimmt wird. Zwar gibt es nach Kant auch eine „transscendentale Synthesis aus lauter Begriffen, die wiederum allein dem Philosophen gelingt" (KrV A 719 / B 747), durch sie wird aber „nichts weiter, als die bloße Regel der Synthesis desjenigen, was die Wahrnehmung *a posteriori* geben mag, niemals aber die Anschauung des realen Gegenstandes *a priori*" (KrV A 720 / B 748) gegeben. Transzendentale Sätze lassen sich „niemals durch Construction der Begriffe, sondern nur nach Begriffen *a priori* geben" (KrV A 720 / B 748).

2 Unterschiede in der Methode
In dem unterschiedlichen Vernunftgebrauch liegt der Grund dafür, warum Mathematik und Philosophie auch in methodischer Hinsicht keine Übereinstimmungen aufweisen können. Die für den Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts charakteristische Idee einer *more geometrico* verfahrenden Philosophie erweist sich im kantischen Denken als ein uneinlösbares Projekt: Keine der mathematischen Denkformen kann „in dem Sinne, darin sie der Mathematiker nimmt, von der Philosophie […] nachgeahmt werden" (KrV A 726 / B 754). Die Philosophie verfügt weder über *Axiome* noch über *Definitionen* und *Demonstrationen*. Die Grundsätze der Philosophie sind diskursiv und somit niemals unmittelbar gewiss wie die → Axiome der Mathematik. Sie erfordern vielmehr „jederzeit noch eine Deduction" (KrV A 753 / B 761). Philosophische Begriffsbestimmungen beruhen auf einer analytischen Zergliederung gegebener Begriffe, die im Unterschied zu den synthetischen, auf Konstruktion basierenden Begriffsbestimmungen in der Mathematik niemals vollständig sein kann. In ihren Beweisen muss sich die Philosophie „durch lauter Worte (den Gegenstand in Gedanken) führen lassen" (KrV A 735 / B 763). Philosophische Beweise können damit niemals die für mathematische Demonstrationen charakteristische „anschauende Gewißheit, d. i. Evidenz" (KrV A 734 / B 762) beanspruchen (→ Evidenz). Darum

sollte man sie nach Kant „lieber *akroamatische* (discursive) *Beweise* nennen“ (KrV A 735 / B 763).

Hinsichtlich ihrer Methode und der Art ihrer →Gewissheit ist nach Kant der Mathematik augenscheinlich ein Vorzug gegenüber der Philosophie einzuräumen. Anders verhält es sich, wenn Mathematik und Philosophie unter dem Aspekt ihrer Zwecke betrachtet werden. In dieser Hinsicht besitzt die Philosophie eine von der Mathematik nicht nachzuahmende Dignität. Als *Weisheitslehre*, die nach den wesentlichen Zwecken der menschlichen Vernunft fragt, ist Philosophie nicht wie die Mathematik von bloß „*bedingte[m]* Werth“ (8:441). Diesen Aspekt betont Kant vor allem im *Op. post.*: „[D]ie Mathematik […] ist ein bloßes Kunstproduct des Rechnens und indirect und nur mittelbar (bedingt) auf Zwecke gerichtet“ (21:108). Die Philosophie dagegen ist „auf *absolute* Zwecke gerichtet […] deren Oberster *Weisheit* […] sich nicht mit Wissenschaft (der Mittel zu Zwecken) begnügt“ (21:108).

3 Abgrenzungen hinsichtlich des Gegenstandes

Kant kritisiert an der herkömmlichen Abgrenzung von Mathematik und Philosophie, dass sie den Unterschied beider Disziplinen nicht auf Unterschiede in der Erkenntnisweise zurückführt, sondern das Abgrenzungskriterium der Verschiedenheit von *Quantität* und *Qualität* entnimmt. Nach Kant heißt dies aber die „Wirkung für die Ursache“ (KrV A 714 / B 742) zu nehmen. Dass es die Mathematik mit Quantitäten zu tun hat, liegt nach Kant daran, dass sich „nur der Begriff von Größen […] construiren, d. i. *a priori* in der Anschauung darlegen“ (KrV A 714 / B 742) lässt. Das kann in der Mathematik auf zweierlei Art geschehen. In der Geometrie werden reine Anschauungen bezüglich ihrer Ausdehnung bestimmt. Sie hat es demnach mit „Größen (*quanta*)“ (KrV A 163 / B 204) zu tun (→Geometrie). Wird von dem räumlichen Aspekt der Größe abgesehen und nur auf die „Synthesis des Gleichartigen (der Einheiten)“ (KrV A 164 / B 205) geachtet, wie in der Arithmetik, dann handelt es sich um eine Bestimmung der Größe (*quantitas*) (→Arithmetik).

Qualitäten dagegen lassen sich nach Kant „in keiner anderen als empirischen Anschauung darstellen. Daher kann eine Vernunfterkenntniß derselben nur durch Begriffe möglich sein“ (KrV A 715 / B 743) Diese Zuordnung von Qualitativem und Quantitativem zur Philosophie bzw. zur Mathematik ist allerdings nicht eindeutig, denn nach Kant kann die Philosophie durchaus auch von Größen („z. B. von der Totalität, der Unendlichkeit usw.“, KrV A 715 / B 743) und die Mathematik von Qualitativem (z. B. der „Continuität der Ausdehnung“, KrV A 715 / B 743) handeln. Aber gerade an einem solchen „gemeinschaftlichen Gegenstand“ lässt sich nach Kant umso mehr zeigen, dass „die Art, ihn durch die Vernunft zu behandeln, doch ganz anders in der philosophischen, als mathematischen Betrachtung“ (KrV A 715 / B 743) ist. Die Philosophie „hält sich bloß an allgemeinen Begriffen, diese kann mit dem bloßen Begriffe nichts ausrichten, sondern eilt sogleich zur Anschauung, in welcher sie den Begriff *in concreto* betrachtet“ (KrV A 715 / B 743).

4 Beziehungspunkte zwischen Mathematik und Philosophie

Das Verhältnis von Mathematik und Philosophie wird bei Kant nicht nur durch Momente der Abgrenzung, sondern auch durch solche der Beziehung und Abhängigkeit bestimmt. Als Vernunfterkenntnis, die auf der Konstruktion von Begriffen basiert, kann die Mathematik weder ihre Möglichkeit noch ihren Realitätsbezug begründen. Dies ist vielmehr Aufgabe der Philosophie. Zwar hat es nach Kant zunächst den „Anschein, als wenn die Möglichkeit eines Triangels aus seinem Begriffe an sich selbst könne erkannt werden […]; denn in der That können wir ihm gänzlich *a priori* einen Gegenstand geben, d. i. ihn construiren“ (KrV A 223 / B 271). Weil der mathematische Gegenstand aber „nur die Form von einem Gegenstande ist“, so würde er nach Kant „doch immer nur ein Product der Einbildung bleiben“ (KrV A 223f. / B 271). Warum „alle äußere[n] Gegenstände unsrer Sinnenwelt nothwendig mit den Sätzen der Geometrie nach aller Pünktlichkeit übereinstimmen“ (4:287), diese Frage kann in kantischer Sichtweise nur die →Transzendentalphilosophie durch ihre Lehre von Raum und Zeit als *Formen der Anschauung* beantworten: „Die reine Mathematik und namentlich die reine Geometrie kann nur unter der Bedingung allein objective Realität haben, daß sie blos auf Gegenstände der Sinne geht, in Ansehung deren aber der Grundsatz feststeht: daß unsre sinnliche Vorstellung keinesweges eine Vorstellung der Dinge an sich selbst, sondern nur der

Art sei, wie sie uns erscheinen“ (4:287). Dieser Befund wird durch die ersten beiden Grundsätze des Verstandes, die *Axiome der Anschauung* und die *Antizipationen der Wahrnehmung* konkretisiert. Die objektive Realität der Mathematik beruht nach Kant darauf, dass Erscheinungen „insgesammt Größen“ sind, und zwar →extensive Größen, sofern sie als „Anschauung[en] im Raume oder der Zeit“ betrachtet werden (KrV A 162f. / B 202f.) und „intensive Größe[n]“ (KrV A 166 / B 207) hinsichtlich des *Realen* der Empfindung (vgl. KrV A 166ff. / B 207ff.).

Die Anwendbarkeit der Mathematik auf Erscheinungen eröffnet Mathematik und Philosophie die Möglichkeit einer Zusammenarbeit im Bereich der Naturforschung. Dass „in jeder […] Naturlehre nur so viel *eigentliche* Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin *Mathematik* anzutreffen ist“ (4:470), führt in den *MAN* zu der Frage, welche Momente des Materiebegriffs einer mathematischen Behandlung zugänglich sind. Ihre Beantwortung kann, und darin unterscheiden sich die *MAN* in einem entscheidenden Punkt von Newtons Epoche machenden *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, nicht selbst schon mathematisch sein. Allerdings spricht Kant hier im Hinblick auf die Erkenntnisweise der Naturmetaphysik von „metaphysische[n] […] Constructionen“ (4:473). Diese Formulierung hat die Frage aufgeworfen, ob Kant das metaphysische Verfahren der Anwendung transzendentaler Prinzipien auf den Materiebegriff als eine der mathematischen Konstruktion analoge Denkweise zu deuten versucht (vgl. Plaass, *Kants Theorie der Naturwissenschaft*, insbes. 76; Gloy, *Kantische Theorie der Naturwissenschaft*, insbes. 12f.). Dagegen ist zu betonen, dass Kant auch in den *MAN* von einem nicht aufzuhebenden Unterschied zwischen mathematischer Konstruktion und diskursiv-philosophischem Vernunftgebrauch ausgeht: „Damit aber die Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre […] möglich werde, so müssen Principien der *Construction* der Begriffe, welche zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehören, vorangeschickt werden; mithin wird eine vollständige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt zum Grunde gelegt werden müssen, welches ein Geschäfte der reinen Philosophie ist“ (4:472). Um dieses Zusammenspiel von Mathematik und Philosophie geht es auch im *Op. post.* mit seinem weitergehenden Versuch, einen →Übergang von dem reinen Teil der Naturwissenschaft zur Physik zu finden. Auch hier kann man von einer korrelativen Bezogenheit beider Vernunftdisziplinen sprechen: So wie die Mathematik für ihre Anwendung im Bereich der Naturforschung vorgängiger philosophischer Erklärungen bedarf, so erweist sich die Mathematik umgekehrt als ein „sehr nöthiges Instrument“ für die Naturmetaphysik, wenn es darum geht, „die Große der Bewegungen und bewegender Kräfte […] zu schätzen“ (21:482). Diese Gemeinschaft von Mathematik und Philosophie ist für Kant eine der wechselseitigen Ergänzung, nicht aber eine der „Amalgamation“ (21:114), denn „eine mathematische Philosophie ist eben so als eine philosophirende Mathematik ein Unding. […] Eine dieser Wissenschaften kan mit der anderen Verknüpft aber nicht in den Platz der anderen gestellt werden“ (21:242).

Weiterführende Literatur

Büchel, Gregor: Geometrie und Philosophie. Zum Verhältnis beider Vernunftwissenschaften im Fortgang von der Kritik der reinen Vernunft zum Opus Postumum, Berlin u. a.: de Gruyter 1987.

Menzel, Alfred: „Die Stellung der Mathematik in Kants vorkritischer Philosophie“, in: Kant-Studien 16, 1911, S. 139–213.

Micheli, Giuseppe: Matematica e metafisica in Kant, Padua: Cleup Ed. 1998.

Brigitta-Sophie von Wolff-Metternich

mathematisch/dynamisch

In der *KrV* verwendet Kant das Begriffspaar „mathematisch/dynamisch“ in erster Linie zur Unterscheidung zweier Klassen von →Grundsätzen des reinen Verstandes (vgl. KrV A 160 / B 199; 4:306ff.). In der B-Auflage differenziert Kant zusätzlich zwischen „zwei Abtheilungen“ von →Kategorien, wobei die mathematischen „auf Gegenstände der Anschauung (der reinen sowohl als empirischen)“, die dynamischen dagegen „auf die Existenz dieser Gegenstände (entweder in Beziehung auf einander oder auf den Verstand) gerichtet sind“ (KrV B 110). Der Unterschied zwischen den Grundsät-

zen, welche ihrerseits diese differente Applikation der reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung regeln, wird dabei durch die folgenden drei Gegensatzpaare präzisiert: → konstitutiv/regulativ, intuitiv gewiss / diskursiv gewiss sowie unbedingt → notwendig / bedingt notwendig.

Eine wichtige Rolle spielt das Begriffspaar „mathematisch/dynamisch" in der *Transzendentalen Dialektik* bei der Beurteilung der → Antinomien (vgl. KrV A 529ff. / B 557ff.), in der Kritik der ästhetischen → Urteilskraft bei der Abgrenzung des Mathematisch-Erhabenen vom Dynamisch-Erhabenen (vgl. 5:247) sowie in den *MAN* bei der Einteilung der verschiedenen Gebiete der reinen Naturwissenschaft. Weitere wichtige Stellen: KrV B 110; KrV A 160ff. / B 199–202; KrV A 178ff. / B 221ff.; KrV A 216ff. / B 263ff.; KrV A 237f. / B 295f.; KrV A 418ff. / B 446ff.; KrV A 528–532 / B 556–560; KrV A 535f. / B 563f.; KrV A 560 / B 588; 4:307; 4:343; 4:496f.; 5:103f.; 5:247–278; 10:327f.; 12:223; 23:218; 27:293f.; 27:706; 28:409.

Verwandte Stichworte

Antinomie; Erhabene, das; Grundsätze des reinen Verstandes; Mathematik; dynamisch; Synthesis, dynamische/mathematische

Philosophische Funktion

1 Kategorien und Grundsätze

Mit dem Begriffspaar „mathematisch/dynamisch" markiert Kant primär einen Unterschied zwischen zwei grundlegend verschiedenen Anwendungsformen der kategorialen → Synthesis: „In der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung ist der Gebrauch ihrer Synthesis entweder *mathematisch* oder *dynamisch*" (KrV A 160 / B 199). Im ersten Fall handelt es sich um die Synthesis von Gleichartigem, welches „*nicht nothwendig zu einander* gehört", im zweiten um die Synthesis von Ungleichartigem, „so fern *es nothwendig zu einander* gehört" und als „*a priori* verbunden vorgestellt wird" (KrV B 201 Anm.). Mathematisch ist der Gebrauch der Synthesis nach Kant in Bezug auf jene Aspekte der Erscheinungswelt, welche einer quantifizierenden Betrachtung zugänglich sind. Dies gilt für Erscheinungen „ihrer Anschauung" sowie „dem Realen ihrer Wahrnehmung nach" (KrV B 221), also für extensive und intensive Größen (→ Axiome der Anschauung; Antizipationen der Wahrnehmung). Dynamisch wird die kategoriale Synthesis dagegen dort verwendet, wo es darum geht, Erscheinungen ihrem *Dasein* nach unter Regeln zu bringen, ohne dass dabei freilich in metaphysischem Vorgriff bereits etwas über die empirischen Eigenschaften dieser Erscheinungen ausgesagt würde. Synthesisleistungen dieser Art sind zum einen Bedingung für den nomologischen Charakter der Verhältnisse, in welchen sämtliche Erscheinungen untereinander stehen, und ermöglichen damit die „Bestimmung des Daseins der Erscheinungen in der Zeit" (KrV B 262), also ihre Lokalisierung in einer objektiven Zeitordnung (→ Analogien der Erfahrung). Zum andern setzen sie die Gegenstände der Erfahrung in Beziehung zum Erkenntnisvermögen und bilden damit die Grundlage für deren modale Beurteilung (→ Postulate des empirischen Denkens). Was diesen letzten Punkt betrifft, so ist jedoch – anders als im Fall der Applikation der Relationskategorien – nur bedingt einsichtig, inwiefern hier in der Tat dynamische Synthesisleistungen involviert sind.

Die Axiome der Anschauung und Antizipationen der Wahrnehmung haben unter den Grundsätzen des reinen Verstandes einen besonderen Status: Sie sind konstitutiv, intuitiv gewiss und unbedingt notwendig. Konstitutiv sind sie insofern, als sie Erscheinungen „sowohl ihrer Anschauung als dem Realen ihrer Wahrnehmung nach" gemäß „Regeln einer mathematischen Synthesis erzeug[en]" (KrV B 221), sie also a priori als Größen bestimmen. Größenbegriffe lassen sich – anders als Relations- oder Modalitätsbegriffe – in reiner Anschauung darstellen und unabhängig von empirischen Daten „durch die reinen Verhältnisse von Raum und Zeit sinnlich interpretieren" (von Wolff-Metternich, *Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals*, S. 120). Die mathematischen Grundsätze sind deshalb Träger intuitiver Gewissheit. Allerdings ist schwer nachvollziehbar, weshalb Kant nicht nur die Axiome der Geometrie und die arithmetischen Zahlformeln (vgl. KrV A 163f. / B 204f.), sondern auch die mathematischen Grundsätze selbst, also die in KrV A 162 / B 202 und KrV A 167 / B 207 formulierten Prinzipien, für intuitiv gewiss hält (vgl. KrV A 160f. / B 198f.; vgl. dazu auch KrV A 734 / B 762). – Da nach Kant ferner a priori nachgewiesen werden kann, dass die Wahrnehmung eines Gegenstandes

nur durch „das Bewußtsein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung“ (KrV B 203) bzw. den Begriff einer Größe möglich ist, wobei das gegenständliche Korrelat unserer Empfindungen und damit auch diese selbst zwingend einen Grad aufweisen müssen, handelt es sich bei den Axiomen und Antizipationen um unbedingt notwendige Grundsätze.

Anders verhält es sich im Fall der Analogien und Postulate. Diese sind regulativ, bloß diskursiv gewiss und bedingt notwendig. Im Gegensatz zu den mathematischen Kategorien sind die dynamischen nicht auf die Anschauung, sondern auf das Dasein von Erscheinungen gerichtet. Dieses lässt sich nicht a priori antizipieren. Vielmehr erfordert es bereits unter empirische Begriffe gefasstes Gegebenes. Die dynamischen Grundsätze haben entsprechend bloß regulativen Charakter (vgl. insbes. KrV A 179f. / B 222f.). Mit Bezug auf die Modi der Zeitordnung geben uns die Analogien Regeln für die gesetzmäßige Verknüpfung von Erscheinungen an die Hand und machen damit Erfahrung „allererst möglich“ (KrV A 177 / B 219). Das heißt aber auch: Die Analogien regeln das Unternehmen Naturwissenschaft, indem sie uns allgemein gehaltene Anweisungen für die empirische Forschung liefern. – Die Gewissheit der dynamischen Grundsätze lässt sich nicht unmittelbar durch Anschauung einsehen, sondern nur unter Anwendung von Begriffen nachweisen: Die Analogien und Postulate sind deshalb bloß diskursiv gewiss. Eine letzte Charakterisierung der dynamischen Grundsätze betrifft deren modalen Status: Kant zufolge sind die Analogien und Postulate „nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung“ (KrV A 160 / B 199f.), also nur mittelbar bzw. bedingt notwendig. Wichtig ist jedoch zu beachten, dass ‚bedingte Notwendigkeit‘ hier nicht als Gegenbegriff zu ‚transzendentale Notwendigkeit‘ zu verstehen ist. Bei den dynamischen Grundsätzen handelt es sich – ebenso wie bei den mathematischen – um *transzendentale* Prinzipien für den empirischen Verstandesgebrauch. Auch sie sind deshalb – trotz ihrer engeren Anbindung an die Empirie – Träger transzendentaler Notwendigkeit.

2 Mathematische und dynamische Antinomien

Obwohl Kant in der *Transzendentalen Dialektik* die mit den jeweiligen Ideen verbundenen Scheinschlüsse generell „am Faden der Kategorien“ (KrV A 335 / B 392) abhandelt, wird die Einteilung mathematisch/dynamisch nur bei den Antinomien sachlich relevant (vgl. KrV A 528–532 / B 556–560). Nach Kants Diagnose sind die Thesen und Antithesen aller Antinomien keine kontradiktorischen Gegensätze. Bei der ersten und zweiten, den mathematischen Antinomien, können aber beide falsch sein, während bei der dritten und vierten, den dynamischen Antinomien, beide wahr sein können. Diesen auffälligen Unterschied erklärt Kant durch den Unterschied der mathematischen und der dynamischen Synthesis (vgl. auch 20:327f. und 4:343).

Die mathematische Synthesis ist die „*Synthesis des Gleichartigen*“ (KrV A 530 / B 558). Fragt man nach einer absoluten räumlichen und zeitlichen Grenze der → Welt (1. Antinomie) bzw. nach absolut unteilbaren Bestandteilen der → Materie (2. Antinomie), so fragt man nach einer ersten Bedingung des räumlich und zeitlich Bedingten, die mit diesem Bedingten gleichartig, also raum-zeitlich sein muss. Daraus folgt einerseits, dass sowohl These wie auch Antithese falsch sind, da sie die erste Bedingung als Bestimmung der Welt an sich und nicht als Erscheinung in Raum und Zeit verstehen. Wird die Frage andererseits als empirische Frage verstanden, kann sie nicht beantwortet werden, da der empirische Bedingungsregress nicht abschließbar ist.

Der Unterschied zur dynamischen Synthesis liegt darin, dass „die dynamische Reihe sinnlicher Bedingungen doch noch eine ungleichartige Bedingung zuläßt, die nicht ein Theil der Reihe ist, sondern als bloß *intelligibel* außer der Reihe liegt“ (KrV A 530 / B 558). Daher gilt vom empirischen Standpunkt aus tatsächlich, dass alle Erscheinungen durchgehend kausal determiniert sind. Das schließt aber nicht die Möglichkeit der → Freiheit aus, sofern sie nur als intelligibel und nicht raum-zeitlich vorgestellt wird (3. Antinomie). In gleicher Weise schließt auch die Kontingenz aller Erscheinungen nicht aus, dass es ein notwendiges Wesen gibt, sofern dieses nur als intelligibles Wesen gedacht wird (4. Antinomie). Entsprechend sind die Antithesen der dynamischen Antinomien als Aussagen über die transzendentalen Bedingungen der Erfahrung wahr, widersprechen aber gleichwohl nicht den The-

sen als Aussagen über eine mögliche intelligible Welt.

Diese in den unterschiedlichen Synthesisformen begründete Differenz der mathematischen und dynamischen Antinomien ist folgenreich: Die dynamische Synthesis lässt die Wahrheit der Thesen zu und damit die Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit bzw. der Existenz eines notwendigen Wesens. Zwar können die Thesen nicht mit Mitteln der theoretischen Vernunft erwiesen oder widerlegt werden, es bleibt aber Raum für eine Antwort aus der praktischen Vernunft.

3 Verwendung in weiteren Schriften

3.1 *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* Bei der Entwicklung der metaphysischen Grundlagen der →Physik in den *MAN* bestimmt Kant den empirischen Begriff der Materie durch die Kategorien (vgl. 4:473ff.), sodass die korrespondierenden vier Teilgebiete der Physik in mathematische und dynamische unterteilt werden können. Es mag daher überraschen, wenn das Gebiet, das der mathematischen Kategorie der Qualität zugehört, als →„Dynamik" bezeichnet wird (4:477), in welcher eine „dynamische Erklärung des Begriffs der Materie" (4:496) gegeben wird. Das liegt daran, dass Kant in der Dynamik zwar tatsächlich die Raumerfüllung durch die Materie als intensive Größe begründet, die verschiedene Grade haben und entsprechend durch die Qualitätsbegriffe erfasst werden kann. Die graduelle Raumerfüllung erklärt er aber durch das Zusammenspiel der fundamentalen →bewegenden Kräfte (Anziehungs- und Zurückstoßungskraft; vgl. 4:498), das kausal verstanden werden muss (vgl. 4:497). Kant greift also bei der Begründung auf die dynamischen Kategorien der Relation zurück. Er bevorzugt diese „metaphysisch-dynamische" (4:525) Erklärung der Raumerfüllung als graduelle Intensität dynamischer Kräfte, weil sie ohne die Annahme eines leeren empirischen Raumes auskommt; anders als die „mathematisch-mechanische Erklärungsart" (4:524), welche die Raumerfüllung der Materie als extensives Verhältnis von atomaren Teilen und leerem Raum ansieht (vgl. Pollok, *Kommentar*, S. 341ff.; vgl. auch KrV A 173ff. / B 215f.).

3.2 *Kritik der Urteilskraft* In der *Analytik des Erhabenen*, dem zweiten Buch der *Kritik der ästhetischen Urteilskraft*, kommt dem Begriffspaar „mathematisch/dynamisch" – anders als in deren erstem Buch – ein zentraler systematischer Stellenwert zu: „Aber eine Eintheilung hat die Analysis des Erhabenen nöthig, welche die des Schönen nicht bedarf, nämlich die in das *Mathematisch-* und in das *Dynamisch-Erhabene*" (5:247). „Erhaben" nennt Kant das, was im Gegensatz zum Schönen unseren Sinnen nicht angemessen ist, sondern deren Kapazität übersteigt und entsprechend als „schlechthin groß" (5:248) erfahren wird. Die Größenschätzung von Naturobjekten kann Kant zufolge auf zweierlei Art erfolgen: logisch-mathematisch, durch Anwendung von Zahlbegriffen, oder ästhetisch, durch Apprehension einzelner Sinnesdaten in die Einbildungskraft und deren Zusammenfassung (*comprehensio aesthetica*) in einer Anschauung (vgl. 5:251). Während die mathematische Größenschätzung (Messung) bei der Bestimmung einer Größe durch Reproduktion einer zugrunde gelegten Einheit (Grundmaß) progressiv verfährt und deshalb „ungehindert ins Unendliche" (5:254) gehen kann, ist bei der ästhetischen Größenschätzung Fassbarkeit anschaulicher Totalität auf einen Blick gefordert. Im Fall von besonders großen Objekten – als Beispiele nennt Kant „ungestalte Gebirgsmassen, in wilder Unordnung über einander gethürmt, mit ihren Eispyramiden, oder die düstere tobende See" (5:256) – stößt die Einbildungskraft an ihre Grenzen: Der Gegenstand wird als mathematisch-erhaben, als das Unendliche, im Vergleich mit dem alles andere klein ist, vorgestellt (vgl. 5:254) und löst ein Gefühl der Achtung aus (vgl. 5:257ff.). Wird der Fokus bei der ästhetischen Beurteilung dagegen nicht auf die Größe, sondern auf die Natur als Macht, als Gegenstand der Furcht, gerichtet, so erfahren wir die entsprechenden Phänomene als dynamisch-erhaben (wie z. B. „am Himmel sich aufthürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulcane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung" usw., 5:261). Von zentraler Bedeutung ist nach Kant der Umstand, dass Erscheinungen, welche das Gefühl des Erhabenen auslösen, gewissermaßen über sich selbst hinausweisen: Durch das Mathematisch-Erhabene werden wir uns unserer selbst als Vernunftwesen, durch das Dynamisch-Erhabene als freier, moralischer Subjekte bewusst.

Weiterführende Literatur

Pollok, Konstantin: Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft". Ein kritischer Kommentar, Hamburg: Meiner 2001.

Wolff-Metternich, Brigitta-Sophie von: Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals, Berlin u. a.: de Gruyter 1995.

Silvan Imhof / Rebecca Iseli Buchi

Maupertuis, Pierre Louis Moreau de

Französischer Philosoph, Biologe und Mathematiker (1698–1759). Maupertuis wurde 1723 Mitglied der Académie des sciences, die ihn 1736 mit einer Lapplandexpedition betraute, auf der er die Abplattung der Erde an den Polen nachwies und damit eine Hypothese →Isaac Newtons verifizierte. Im Jahre 1745 wurde er durch →Friedrich II. nach Berlin als Präsident der Königl. Akademie der Wissenschaften berufen, aus der er sich jedoch 1756 zurückzog. Kant zitiert Maupertuis häufiger in seinen vorkritischen Schriften. Insbesondere steht der *Beweisgrund* unter dem Einfluss von Maupertuis' *Essai de cosmologie* (Amsterdam 1750) und seines *Examen philosophique* (Berlin 1758). Im *Essai de cosmologie* hatte Maupertuis das Prinzip der kleinsten Wirkung formuliert, auf das sich Kant offensichtlich bezieht: „Der Herr v. Maupertuis bewies dagegen: daß selbst die allgemeinsten Gesetze, wornach die Materie überhaupt wirkt, sowohl im Gleichgewichte als beim Stoße, sowohl der elastischen als unelastischen Körper, bei dem Anziehen des Lichts in der Brechung eben so gut, als beim Zurückstoßen desselben in der Abprallung, einer herrschenden Regel unterworfen sind, nach welcher die größte Sparsamkeit in der Handlung jederzeit beobachtet ist. Durch diese Entdeckung sind die Wirkungen der Materie ungeachtet der großen Verschiedenheiten, die sie an sich haben mögen, unter eine allgemeine Formel gebracht, die eine Beziehung auf Anständigkeit, Schönheit und Wohlgereimtheit ausdrückt" (2:98f.). Dagegen steht Kant Maupertuis' Gedanken von den Elementen der organischen →Materie, „die sich zu Folge ihrer Erinnerungen den Gesetzen der Begierden und des Abscheues gemäß […] zusammenfügen" (2:115), ablehnend gegenüber. In den *Negativen Größen* greift Kant Maupertuis' Vorstellung eines Kalküls von →Lust und Unlust auf (vgl. 2:181f.). Zu Kants Bibliothek gehörten zwei Werke von Maupertuis in Übersetzungen: der *Versuch in der Moralischen Weltweisheit* (Halle 1750) sowie der *Versuch von der Bildung der Körper* (Leipzig 1761).

Weiterführende Literatur

Kühn, Manfred: Kant. Eine Biographie, München: C. H. Beck 2004.

Dirk Effertz

Maxime

Eine Maxime ist ein subjektives Prinzip, das das Erkennen oder Handeln eines Menschen leitet. Als Gegenstand des kategorischen Imperativs spielen Maximen in Kants praktischer Philosophie eine zentrale Rolle. Dort werden sie als subjektive praktische Prinzipien dem moralischen Gesetz als objektivem praktischen Prinzip gegenübergestellt. Eine Handlung ist frei, weil die Maxime, auf die sie zurückgeht, vom Handelnden frei gewählt wurde. An der Maxime einer Handlung entscheidet sich ihr moralischer →Wert. Wichtigste Stellen: KrV A 666 / B 694; 4:400; 4:420; 5:19; 6:225; 6:23f.

Verwandte Stichworte

Gesinnung; Grundsatz, praktischer; Imperativ, kategorischer; Interesse, moralisches; Charakter; Willkür

Philosophische Funktion

1 Maximen in Kants theoretischer Philosophie

Der Begriff der Maxime wird in der Dialektik der *KrV* für den Bereich der spekulativen Vernunft eingeführt. Kant versteht dort unter Maximen der Vernunft „subjective Grundsätze, die nicht von der Beschaffenheit des Objects, sondern dem Interesse der Vernunft in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkenntniß dieses Objects hergenommen sind" (KrV A 666 / B 694; vgl. KrV A 306 / B 362; →Maximen der spekulativen Vernunft). So hat die Vernunft beispielsweise ein Interesse an der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, aber auch an ihrer Einheit. Beide können bei der Erforschung von Gegenständen der Erscheinung zur Anwendung kommen (→Vernunft, Interesse der). Sie sind jedoch keine konstitutiven

Prinzipien, sondern Maximen, d. h. bloß subjektive Prinzipien, die beide unser Erkennen regulieren können und damit heuristischen Wert haben. Dem anfänglichen Schein zum Trotz führen sie also nicht zu einem echten Widerspruch (vgl. KrV A 297f. / B 353f.).

„Maximen der Urtheilskraft" (5:182) sollen „der Nachforschung der Natur a priori zum Grunde gelegt werden" (5:182; vgl. 5:376, 5:387, 5:398; → Zweckmäßigkeit). Kant nennt auch die „Maximen des gemeinen Menschenverstandes" (5:294), welche Leitregeln bzw. die „Vorschrift" (7:200) zur Weisheit zu gelangen anbieten sollen (vgl. 7:200, 7:228, 9:57; → Menschenverstand, gesunder/gemeiner; Selbstdenken).

2 Maximen in Kants Handlungstheorie

Offiziell eingeführt wird der Begriff der Maxime in zwei Fußnoten der *GMS*, die Maximen als subjektive praktische Prinzipien von Gesetzen als objektiven praktischen Prinzipien unterscheiden. Eine Maxime wird definiert als „das subjective Princip des Wollens" (4:400 Anm.) bzw. als „das subjective Princip zu handeln"; und sie enthält „die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjects gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt" (4:420f. Anm.; vgl. 4:438, 6:225). Eine Maxime ist das Prinzip, nach dem ein Mensch handelt; das Gesetz das Prinzip, nach dem er handeln soll (vgl. 5:19). Dieser Kontrast spiegelt sich auch in der späten Unterscheidung von Wille und Willkür wieder: „Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen" schreibt Kant in der *Metaphysik der Sitten* (6:226). Die Willkür des Menschen nennt er eine „freie Willkür" (6:226). In der Kategorientafel der *KpV* nennt Kant Maximen die „*Willensmeinungen*" (5:66) – d. h. manifesten Absichten – des Individuums.

Eine weitere wichtige Ergänzung und Klärung des Maximenbegriffs findet sich in *Religion*. Kant stellt sich dort die Frage, ob der Mensch von Natur aus gut oder böse ist, und versucht zunächst, die Möglichkeit eines moralisch indifferenten Charakters auszuschließen. Dabei formuliert er die von Henry Allison so genannte *incorporation thesis* (vgl. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, S. 40f.): Die Freiheit der Willkür „ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, *als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat*" (6:23f.). Nur so seien → Triebfedern und menschliche Freiheit miteinander vereinbar. Maximen sind also frei gewählte Handlungsgrundsätze. Weil sie frei gewählt sind, ist der Mensch für sein Handeln verantwortlich. Neu in *Religion* ist der Gedanke einer obersten Maxime und der eines hierarchisch geordneten Systems, den sie nahelegt. Der Mensch kann nicht anders, als sich zu seinen grundlegenden Triebfedern irgendwie zu verhalten. Wie wir uns zu Eigeninteresse und moralischem Gesetz stellen, ob wir das eine im Rahmen des anderen verfolgen wollen oder umgekehrt, entscheidet die Frage nach unserer moralischen Gesinnung. Diese Entscheidung spiegelt sich in unserer obersten Maxime wider (vgl. 6:31).

Wahrscheinlich diente Kant der Maximenbegriff von → Christian Wolff und → Alexander Gottlieb Baumgarten als Ausgangspunkt, die Maximen als zunächst unbewusste Verhaltensregeln verstehen. Sie sind die Obersätze eines praktischen Syllogismus, aus dem eine Handlung entspringt (vgl. Schwartz, *Maxime*, S. 25f.). Eine mögliche zweite Quelle ist ein durch die französischen Moralisten vermittelter Maximenbegriff, der sich auf die *propositiones maximae* in den Aristoteleskommentaren des Boethius stützt (vgl. Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft*, S. 197f.). Die Herkunft von Kants Maximenbegriff ist noch nicht abschließend geklärt.

Gelegentlich scheint in den pädagogischen Schriften ein Maximenbegriff am Werk, nach dem nur besonders charakteristische, in einem emphatischen Sinn selbstgesetzte Handlungsprinzipien es verdienen, Maximen genannt zu werden (vgl. etwa 9:475). In dieser Bedeutung liegt nicht jeder Handlung eine Maxime zugrunde, und wir müssen erst lernen, nach Maximen zu handeln. In jedem Fall sind Maximen qua subjektiv als Prinzipien formuliert, die sich in der ersten Person Singular auf den Handelnden beziehen.

In der neueren Forschung erfreut sich Kants Maximenbegriff nicht erst seit Allisons *Kant's Theory of Freedom* einiger Aufmerksamkeit. Seit längerem diskutiert man die Frage, wie Maximen in einer plausiblen Handlungstheorie beschaffen sein müssen, ob es sich etwa um robuste ‚Lebensregeln' von hoher Allgemeinheit

handelt (Bittner, *Maximen*) oder um grundlegende, regelhafte Absichten (O'Neill, *Consistency*). (Zur Interpretationslage siehe Gressis, *Recent Work*.)

3 Maximen in Kants Moralphilosophie

Maximen sind ein zentraler Bezugspunkt für Kants Ethik, weil sich der kategorische Imperativ explizit oder implizit auf die Maximen möglicher Handlungen bezieht. Wie er in der *GMS* erstmals formuliert wird, gebietet er, niemals anders zu verfahren, also so, „*daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*" (4:402; vgl. 4:421). Später nennt Kant Autonomie „das *Princip* eines jeden menschlichen Willens, als *eines durch alle seine Maximen allgemein gesetzgebenden Willens*" (4:432).

Eine Maxime, die Kant dem Test durch den kategorischen Imperativ unterzieht, ist die eines lügenhaften Versprechens: „wenn ich mich in Geldnoth zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen" (4:422). Sie wird verworfen, weil sie nicht zum allgemeinen Gesetz taugt, d. h., weil unmöglich alle Menschen zu aller Zeit nach dieser Maxime handeln können. Der kategorische Imperativ ist somit in erster Linie ein Verfahren, mit dem die Erlaubtheit von Maximen ermittelt werden kann. Ist in einer bestimmten Situation nur eine einzige einschlägige Maxime erlaubt, so ist nach ihr zu handeln Pflicht. Eine Handlung, die aus → Pflicht erfolgt, ist moralisch gut. Die Frage, ob eine Handlung moralischen Wert hat, d. h. moralisch gut ist, hängt vom moralischen Gehalt der Maxime des Akteurs ab (vgl. schon 4:397f.). Da → pflichtmäßige Handlungen auf Maximen beruhen können, die der kategorische Imperativ nicht gutheißt, ist es unzulässig, von der äußeren Handlung auf die Gesinnung des Handelnden zu schließen (vgl. 6:20, 8:284). Der moralische Wert einer Handlung kann deshalb nicht mit Sicherheit bestimmt werden.

In *MSR* und *MST* dient der Maximenbegriff zur Abgrenzung von Recht und Ethik (vgl. 6:386f.). Das Recht bezieht sich demnach nur auf Handlungen, die seinem Gesetz entsprechen oder nicht, aber nicht auf die Maximen der Menschen, aus denen sie entspringen. Die Ethik oder Tugendlehre gebietet dagegen, bestimmte Zwecke in seine Maxime aufzunehmen: die eigene Vollkommenheit und die Glückseligkeit anderer (vgl. 6:391f.). Weil ethische Pflichten nur Maximen gebieten, also allgemeine Handlungsregeln und keine bestimmten Handlungen, besitzt die Willkür des Menschen einen „Spielraum (latitudo)" (6:390) bei ihrer Ausführung.

Wie die Maxime des falschen Versprechens zeigt, entspringen Handlungsmaximen ebenso wie Maximen in der theoretischen Philosophie den Interessen des Akteurs. In der *KpV* leitet Kant den Interessenbegriff von dem der Triebfeder ab und fügt dann hinzu: „Auf dem Begriffe eines Interesse gründet sich auch der einer *Maxime*" (5:79). Alle drei Begriffe betreffen nur Wesen mit einem endlichen Willen, bei denen Wollen und Sollen divergieren können.

Der Maximenbegriff in Kants Ethik wird ausgesprochen kontrovers diskutiert. Im Zentrum steht dabei die Frage, ob die Anwendung des kategorischen Imperativs auf mögliche Handlungsmaximen zu akzeptablen Ergebnissen führt. Interpreten befürchten falsche positive Ergebnisse, zum Beispiel das der Erlaubtheit besonders speziell formulierter Täuschungsmaximen, und falsche negative Resultate, wie etwa die Zurückweisung von Maximen moralisch harmloser Handlungen durch den kategorischen Imperativ (vgl. Herman, *Moral deliberation*, und Wood, *Ethical Thought*).

Weiterführende Literatur

Abrecht, Michael: „Kants Maximenethik und ihre Begründung", in: Kant-Studien 85, 1994, 129–146.

McCarty, Richard R.: „Maxims in Kant's Practical Philosophy", in: Journal of the History of Philosophy 44, 2006, 65–83.

Nell, Onora: Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics, New York u. a.: Columbia University Press 1975 (Neuaufl.: Cambridge: Cambridge University Press 2013).

Schwartz, Maria: Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie, Berlin: Lit Verlag 2006.

Timmermann, Jens: Sittengesetz und Freiheit. Untersuchung zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens, Berlin u. a.: de Gruyter 2003.

Jens Timmermann

Maximen der spekulativen Vernunft

Bei den Maximen der spekulativen Vernunft handelt es sich um subjektive, regulative und synthetische Grundsätze *a priori*, die aus dem spekulativen Interesse der Vernunft an der Systematizität, →kollektiven Einheit und Totalität der theoretischen Erkenntnis erwachsen; sie dienen als Regeln für mögliche Erfahrung sowie als „heuristische Grundsätze" für ihre „Bearbeitung" (KrV A 663 / B 691). Weitere wichtige Stellen: KrV A 305f. / B 362f.; KrV A 644 / B 672ff.; insbes. KrV A 663–667 / B 691–695; 4:349f.

Verwandte Stichworte

Vernunftgebrauch; Vernunft, Interesse der

Philosophische Funktion

Insofern die Maximen der spekulativen Vernunft den „Erfahrungsgebrauch des Verstandes" leiten, besitzen sie →objektive Realität hinsichtlich der empirischen Gegenstände; insofern sie sich aber nicht von der „Beschaffenheit des Objects", sondern von →transzendentalen Ideen herleiten, fehlt es ihnen an Objektivität (KrV A 665f. / B 694). Deshalb kann es für sie auch keine transzendentale Deduktion geben, und sie könnten daher „besser Maximen als Principien genannt werden" (KrV A 667 / B 695). Es werden drei, für die Naturwissenschaft präskriptiv bedeutsame Maximen der spekulativen Vernunft beschrieben: „die Principien der Homogenität", „der Specification" und „der Continuität der Formen" („Affinität aller Begriffe") (KrV A 657f. / B 686; vgl. KrV A 666–668 / B 695–696). Insofern nun die systematische Einheit der Natur in der *KU* wieder dem Wirken der Urteilskraft zugeschrieben wird, muss man die Maximen der spekulativen Vernunft in der *KrV* und die „Maximen der Urtheilskraft" in der *KU* als miteinander zusammenhängend betrachten (5:182–184; vgl. 5:376, 5:387, 5:398, 20:204f.).

Sebastian Gardner
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Maximum

Ein Maximum ist eine größte gegebene →Größe (vgl. KrV A 430 / B 458). Ideen sind als reine Vernunftbegriffe Kant zufolge stets Begriffe von einem Maximum; ihr Gegenstand kann daher „in concreto niemals kongruent […] gegeben werden" (KrV A 327 / B 384; vgl. dazu auch *Refl.* 5245, 18:130). Bereits um 1769 notiert Kant, Minimum und Maximum seien „betrügerische Begriffe" („conceptus deceptores", *Refl.* 4051, 17:398; Übers. Vf.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 317 / B 374; KrV A 508 / B 536; 6:461.

Verwandte Stichworte

Unendlich(keit); Ganzes; total, Totalität

Philosophische Funktion

In der ersten kosmologischen →Antinomie geht es um die Begrenztheit bzw. Unbegrenztheit der →Welt hinsichtlich ihrer zeitlichen und räumlichen Erstreckung. In der Thesis wird behauptet, dass die Welt einen zeitlichen Anfang habe und auch räumlich begrenzt sei (vgl. KrV A 426 / B 454). Im Kontext der Anmerkung zum Thesis-Beweis erwähnt Kant den Begriff eines Maximum, um zu betonen, welchen Unendlichkeitsbegriff er in dem Beweis gerade nicht verwendet habe: „Ich hätte die Thesis auch dadurch dem Scheine nach beweisen können, daß ich von der Unendlichkeit einer gegebenen Größe, nach der Gewohnheit der Dogmatiker, einen fehlerhaften Begriff vorangeschickt hätte. *Unendlich* ist eine Größe, über die keine größere (d. i. über die darin enthaltene Menge einer gegebenen Einheit) möglich ist. […] Allein dieser Begriff stimmt nicht mit dem, was man unter einem unendlichen Ganzen versteht. Es wird dadurch nicht vorgestellt, *wie groß* es sei, mithin ist sein Begriff auch nicht der Begriff eines *Maximum*, sondern es wird dadurch nur sein Verhältniß zu einer beliebig anzunehmenden Einheit, in Ansehung deren dasselbe größer ist als alle Zahl, gedacht" (KrV A 431f. / B 459f.).

Stephan Schmauke / Red.

Mechanik

Die *Mechanik* ist das dritte Hauptstück von Kants *MAN* (vgl. 4:536–553). Während die →*Phoronomie* (erstes Hauptstück der *MAN*) die „*Bewegung* als ein reines *Quantum*" (4:477) betrachtet, die →*Dynamik* (zweites Hauptstück der *MAN*) von dem Wechselverhältnis der Kräfte Repulsi-

on (→Abstoßung) und Attraktion handelt, betrachtet die *Mechanik* einen „bewegte[n] Körper in wirksamer Beziehung auf andere Körper im Raume seiner Bewegung“ (4:488). Präziser wird die Aufgabe der *Mechanik* in einer Anmerkung der *MAN* wie folgt formuliert: In der *Mechanik* wird „ein Körper in Bewegung gegen einen anderen betrachtet […], gegen den er durch seine Bewegung ein *Causalverhältniß* hat, nämlich das, ihn selbst zu bewegen, indem er entweder bei seiner Annäherung durch die Kraft der Undurchdringlichkeit, oder seiner Entfernung durch die Kraft der Anziehung mit ihm in Gemeinschaft kommt“ (4:547 Anm.). Weitere wichtige Stellen: 1:19f.; 1:475f.; KrV B 111; KrV A 172–175 / B 214–216; KrV A 176–219 / B 218–265; 22:489; 22:512.

Verwandte Stichworte

Phoronomie; Bewegung; Dynamik; Materie (physikalisch)

Philosophische Funktion

Gegenstand der *Mechanik* in den *MAN* sind drei Gesetze der Mechanik. Das erste Gesetz formuliert die Konstanz der Materiemenge bei allen Veränderungen in der Natur: „Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert“ (4:541). Sofern →Materie als das Bewegliche im →Raum bestimmt ist und als etwas, dem Bewegung als Eigenschaft zukommt, kann sie als →Substanz verstanden werden, die allen Veränderungen invariant zugrunde liegt. In einer dem ersten Gesetz der Mechanik der *MAN* ähnlichen Fassung formuliert Kant in der *KrV* dieses Gesetz im Kapitel über die *Analytik der Grundsätze* in der ersten →*Analogie der Erfahrung* als „Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz“: „*Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert*“ (KrV B 224). (In der ersten Auflage der *KrV* heißt es unter dem Titel „Grundsatz der Beharrlichkeit“: „Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (*Substanz*) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare als dessen bloße Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existirt“, KrV A 182).

Das zweite Gesetz der Mechanik lautet: „Alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache“ (4:543). Es ist mit dem ersten Bewegungsgesetz →Newtons, dem sogenannten Trägheitsgesetz, identisch, demzufolge ein →Körper in seinem Zustand der Ruhe oder der gleichförmigen, geradlinigen Bewegung verharrt, solange nicht von außen eine Kraft auf ihn einwirkt. Das Gesetz, dass die Veränderung der Materie eine äußere Ursache haben müsse, lässt sich als eine Anwendung der zweiten ‚Analogie der Erfahrung‘ bzw. des „Grundsatz[es] der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität“ auf den naturwissenschaftlichen Begriff der Materie verstehen: „*Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung*“ (KrV B 232). In der B-Auflage orientiert sich Kant offensichtlich an der Formulierung des zweiten Gesetzes der Mechanik der *MAN*. (In der A-Auflage heißt es unter dem Titel „Grundsatz der Erzeugung“: „Alles, was *geschieht* (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es *nach einer Regel* folgt“, KrV A 189). Aus dem Umstand, dass die Materie als Gegenstand der äußeren sinnlichen →Erfahrung keine inneren Bestimmungen zum Handeln enthält, folgt die These, dass „alle Materie als solche *leblos*“ (4:544) ist und sich nur dann bewegt, wenn sie von außen angestoßen wird: „Das sagt der Satz der Trägheit und nichts mehr“ (4:544).

Das dritte Gesetz der Mechanik ist dem dritten Bewegungsgesetz →Newtons, dem sogenannten Wechselwirkungsgesetz (Prinzip von *actio* und *reactio*), analog: „In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich“ (4:544). Bezugspunkt in Kants „allgemeine[r] Metaphysik“ (4:544) ist hier der „Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft“ in der dritten ‚Analogie der Erfahrung‘ der *KrV*: „*Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung*“ (KrV B 256) (In der A-Auflage heißt es unter dem „Grundsatz der Gemeinschaft“: „Alle Substanzen, sofern sie *zugleich sind*, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (d. i. Wechselwirkung unter einander)“ (KrV A 211). Kant fasst die drei Gesetze der Mechanik wie folgt zusammen und weist dabei zugleich auf die Systematik der Relationskategorien hin: „Man könnte […] die drei Gesetze der allgemeinen Mechanik schicklicher so benennen: das Gesetz der *Selbstständigkeit*, der *Trägheit*, und der *Gegenwirkung* der

Materien (lex Subsistentiae, Inertiae, et Antagonismi) *bei allen ihren Veränderungen derselben*. Daß diese, mithin die gesamten Lehrsätze gegenwärtiger Wissenschaft, den Kategorien der *Substanz*, der *Causalität* und der *Gemeinschaft*, so fern diese Begriffe auf Materie angewandt werden, genau antworten, bedarf keiner weiteren Erörterung" (4:551).

Weiterführende Literatur

Edwards, Jeffrey: Substance, Force, and the Possibility of Knowledge, Berkeley: University of California Press 2000.

Falkenburg, Brigitte: Kants Kosmologie, Frankfurt/M.: Klostermann 2000.

Gehler, Johann Samuel Traugott: Physikalisches Wörterbuch, Bd. 3., Artikel: Mechanik, Mechanica, Mechanique, Leipzig: Schwickert 1790, 166–174.

Harper, William: Isaac Newton's Scientific Method: Turning Data into Evidence for Universal Gravity, New York: Oxford University Press 2011.

Iltis, Carolyn: „Leibniz and the Vis Viva Controversy", in: Isis 62, 1971, 21–35.

Watkins, Eric (Hg.): Kant and the Sciences, Oxford: Oxford University Press 2001.

Westphal, Kenneth R.: Kant's Transcendental Proof of Realism, Cambridge: Cambridge University Press 2004, insbes. 127–227.

Wolff, Michael: Geschichte der Impetustheorie. Untersuchung zum Ursprung der klassischen Mechanik, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978, insbes. 313–340.

Kenneth R. Westphal / Red.

mechanisch

„[E]ine *physische* Erklärung [...], die zugleich mathematisch ist", wird von Kant mechanisch genannt (2:329); auch „*[d]ie Wirkung bewegter Körper auf einander durch Mittheilung ihrer Bewegung heißt mechanisch*" (4:530). Dies gilt unabhängig davon, ob die Körper sich frei bewegen (vgl. 1:50) oder in einer Maschine statisch gezwungen (vgl. 1:102) sind. Unter den Begriff ‚mechanisch' subsumiert Kant aber auch organische oder künstliche Strukturen wie „den mechanischen Bau des menschlichen Körpers" (2:152). „Die Erklärungsart der specifischen Verschiedenheit der Materien durch die Beschaffenheit und Zusammensetzung ihrer kleinsten Theile, als Maschinen, ist die *mechanische Naturphilosophie*" (4:532).

Allgemein nennt Kant Vorgänge, Prozesse, Systeme und Erklärungsarten, die deterministisch (vgl. 5:100), physikalisch (vgl. 5:96), zwanghaft (vgl. KrV A 66 / B 91), maschinell (vgl. 4:530) oder auch nur sinnlich bedingt (vgl. 5:104) sind, mechanisch. ‚Mechanisch' wird je nach Kontext als Gegensatzbegriff u. a. zu ‚frei', ‚sittlich'/‚praktisch', →‚teleologisch', ‚genial' aber auch zu ‚chemisch', →‚dynamisch', ‚organisch', ‚psychologisch' verwendet. Während →Mechanik eine wissenschaftliche Disziplin, →Mechanismus primär ein Ordnungsprinzip oder Systemtypus, und →Maschine ein konkretes Ding ist, gehört ‚mechanisch' als Adjektiv zu allen drei. Weitere wichtige Stellen: 1:102–104; 1:216; 2:435; KrV A 687f. / B 715f.; KrV A 721 / B 749; 4:532–533; 4:536–555; 5:96; 5:99; 5:360–415; 6:172; 9:253.

Verwandte Stichworte

Teleologie, teleologisch; organisch, organisiert; Kausalität; dynamisch/mechanisch

Philosophische Funktion

1 Mechanik

Eine mechanistische Erklärung in der Tradition von Descartes führte die Erscheinungen eines Systems auf die Eigenschaften und Wechselwirkungen der Teile in Analogie zu einem Uhrwerk zurück (Descartes, *Principia*, 4, §§ 203/204). Die Eigenschaften der kleineren bzw. kleinsten Teile der Weltmaschine waren Gegenstand der mathematisierbaren Grundwissenschaft, Mechanik. Insofern beinhaltete eine mechanistische Erklärung die Zerlegung einer ‚Maschine' in seine Bestandteile und auch die Formulierung in mathematischer Form von allgemeinen Gesetzen über diese Bestandteile. Wie im 18. Jh. üblich, verwendet Kant den Terminus ‚mechanisch' nicht nur im Sinne der allgemeinen Wissenschaft von der durch Zug, →Druck und Stoß verursachten →Bewegung von →Körpern im Raum, sondern auch im Sinne der technischen Mechanik, wo sie alle maschinenähnlichen Vorgänge erklärt. In seiner *Mechanick* sagt C. Wolff, dass die Mechanik „zwar eigentlich von allen Gesetzen der Bewegung" handelt, aber „[i]nsgemein [...] redet man in der Mechanick nur von den Maschinen", die eine Last schneller oder mit weniger Kraft bewegen (Wolff, *Mecha-*

nick, S. 247). Diese doppelte Bedeutung kommt u. a. zum Ausdruck im Untertitel der *Theorie des Himmels*: „Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes […]“ (1:215). Bei seiner ersten Verwendung des Terminus „mechanisch[]“ in einer Druckschrift (1:50) beruft sich Kant explizit auf Wolffs *Mechanick*.

Kant verwendet den Terminus ‚mechanisch‘ allgemein für Anwendungen der → Mathematik auf physikalische Phänomene: Erscheinungen der toten Materie „lassen eine *physische* Erklärung zu, die zugleich mathematisch ist, und zusammen *mechanisch* genannt wird“ (2:329). Mechanische Prozesse bzw. Systeme werden auch in disziplinsystematischer Absicht von chemischen, organischen und psychologischen Prozessen abgesetzt, die „so viel besondere Nebenarten die Hauptgattung des *Physischen*“ bilden (8:456). In *MAN* ist die Mechanik eins der vier Gebiete der → Physik (→ Phoronomie, Mechanik, → Dynamik, → Phänomenologie) und der Unterschied insbesondere zwischen mechanischen und dynamischen Prozessen ist grundlegend für die Argumentation: „Die Erklärungsart der specifischen Verschiedenheit der Materien durch die Beschaffenheit und Zusammensetzung ihrer kleinsten Theile, als Maschinen, ist die *mechanische Naturphilosophie*: diejenige aber, welche aus Materien nicht als Maschinen, d. i. bloßen Werkzeugen äußerer bewegenden Kräfte, sondern ihnen ursprünglich eigenen bewegenden Kräften der Anziehung und Zurückstoßung die specifische Verschiedenheit der Materie ableitet, kann die *dynamische Naturphilosophie* genannt werden“ (4:532). Im dritten Kapitel der *MAN*, der *Mechanik*, formuliert Kant drei mechanische Gesetze und erläutert einige physikalischen Grundbegriffe „in mechanischer Bedeutung“ (4:537). Bei der Einwirkungen von Körpern aufeinander unterscheidet Kant das Mechanische vom Chemischen: „*Die Wirkung bewegter Körper auf einander durch Mittheilung ihrer Bewegung heißt mechanisch; die der Materien aber, so fern sie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechselseitig die Verbindung ihrer Theile verändern, heißt chemisch*“ (4:530; vgl. auch 7:158).

2 Mathematik

In der Mathematik unterscheidet Kant mit der mathematischen Tradition die „geometrische *Construction*“ von der „mechanische[n] Construction“ (4:493 Anm. 1) und legt fest, dass die Geometrie nur zweier „mechanische[r] Handgriffe[] […] bedürfe, nämlich eine gerade Linie und einen Cirkel zu beschreiben“ (4:478) (vgl. 4:493–495 Anm.; vgl. auch 8:191–193). In *MAN* behauptet er, sein Beweis der Zusammensetzung der Bewegung (Parallelogramm-Regel) sei das erste erfolgreiche mathematische Argument, da die vorherigen Versuche „immer nur mechanische Auflösungen gewesen, da man nämlich bewegende Ursachen, durch die eine gegebene Bewegung mit einer andern verbunden, eine dritte hervorbringen ließ, nicht aber Beweise, daß jene mit dieser einerlei sind und sich als solche in der reinen Anschauung a priori darstellen lassen“ (4:493 Anm. 1).

3 Anthropologie

Kant verwendet den Terminus ‚mechanisch‘ auch in vielfältiger, sehr kontextabhängiger Weise, oft in abwertender Absicht: In *Anthropologie* unterscheidet er verschiedene Gedächtnisformen: das → Gedächtnis kann „*mechanisch*“ (durch häufige buchstäbliche Wiederholung), „*ingeniös*“ (durch geniale „Association mit Nebenvorstellungen“) „oder auch *judicös*“ (durch systematische Einteilungen und Tafeln unterstützt) sein (7:183f.). Oder Gedächtnisleistungen als solche können mechanisch sein: „Was er blos lernt und so dem Gedächtniß anvertraut, das verrichtet er nur mechanisch (nach Gesetzen der reproductiven Einbildungskraft) und ohne Verstand“ (7:197). Auch die → Erziehung als Kunst der „Entwickelung der Naturanlagen bei dem Menschen“ kann „*mechanisch*, ohne Plan nach gegebenen Umständen geordnet“ ausgeführt werden, „oder *judiciös*“, in dem die „Pädagogik ein Studium“ wird: „Der Mechanismus in der Erziehungskunst muß in Wissenschaft verwandelt werden“(9:447). Ähnlich werden „mechanische Köpfe“, die „langsam am Stecken und Stabe der Erfahrung“ fortschreiten, von „Genies“, die „oft neue Wege einschlagen“, unterschieden (7:226). Auch in *KU* unterscheidet Kant zwischen der „mechanische[n]“ und „schöne[n]“ Kunst, „die erste als bloße Kunst des Fleißes und der Erlernung, die zweite als die des Genies“ (5:310).

4 Mechanische und intelligible Kausalität

Philosophisch bedeutend wird der Begriff ‚mechanisch‘ in der Unterscheidung zwischen me-

chanischen und intelligiblen Kausalität. In der *KrV A* wird die dritte Antinomie als Gegensatz zwischen Freiheit und „Causalität nach Gesetzen der Natur“ (KrV A 444 / B 472) formuliert. Im Antinomienkapitel selbst kommen Termini wie ‚mechanisch‘ bzw. ‚Mechanismus‘ gar nicht vor. Allerdings wird diese Antinomie in der Zusammenfassung der Vorrede zur *KrV B*, in *GMS* und in *KpV* als ein Gegensatz zwischen Kausalität durch Freiheit und „Naturmechanism“ (KrV B XXVII) dargestellt. In diesen Schriften wird ‚mechanisch‘ insbesondere im Gegensatz zu „*frei*“ (KrV B XXVIII) oder „intelligibel[]“ (4:458) benutzt (vgl. KrV B XXVII–XXXI; 5:6; 5:30 Anm.; 5:97–104). In diesem Kontext gilt auch die psychologische Kausalität als mechanisch: Leibniz, sagt Kant, betrachte den Menschen als *automaton* „spirituale“ welches „durch Vorstellungen betrieben wird“ (5:97). Auch Zwecke, „die der Mensch sich nach sinnlichen Antrieben seiner Natur *macht*“, gehören zum Mechanismus der Natur (6:385; vgl. 6:381–384).

5 Mechanische und organische Systeme

In der *KU* ist in der Betrachtung der Zweckmäßigkeit der Natur die Unterscheidung zwischen mechanischen und teleologischen Erklärungsarten sowie mechanischen und →organischen Systemen grundlegend. Die Zwecke, die Kant hier untersucht, sind nicht moralische, sondern technische, und die Regeln sind nicht „*moralisch-praktisch*“ sondern „*technisch-praktisch*“ (5:172). Moralisch-praktische Zwecke bestimmen Handlungen nach dem Freiheitbegriff; technisch-praktische Zwecke bestimmen Kunstprodukte. „Der Wille, als Begehrungsvermögen, ist nämlich eine von den mancherlei Natursachen in der Welt, nämlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt“ (5:172). In der Technik ist der Zweck ein „*Naturbegriff[]*“ (5:171), der „jederzeit sinnlich bedingt ist“ (5:173). Der technisch-praktische Zweck – ob als beabsichtigtes Objekt oder als Vorstellung des Objekts – gehört zur Natur, zur Welt der Erscheinungen. Aber wenn, wie Kant sagt, „eine geometrische Figur“ oder ein anderes „Product der *Kunst*“ „keine Ursache in der bloß mechanisch wirkenden Natur“ (5:370) haben kann, so wird der Begriff ‚mechanisch‘ anders verwendet als in der Freiheitstheorie.

Wie in den *MAN* (vgl. 4:532) schon angedeutet, erhält in der *KU* der Begriff ‚mechanisch‘ die zusätzliche Bestimmung der Abhängigkeit des Ganzen von den Teilen: „Wenn wir nun ein Ganzes der Materie seiner Form nach als ein Product der Theile und ihrer Kräfte und Vermögen sich von selbst zu verbinden (andere Materien, die diese einander zuführen, hinzugedacht) betrachten: so stellen wir uns eine mechanische Erzeugungsart desselben vor“ (5:408). In einem mechanischen System erklärt man das Ganze durch die Eigenschaften und Wechselwirkungen der Teile. Diese (mögliche) Bedeutungsverschiebung ist für ein Verständnis der →*Dialektik der teleologischen Urtheilskraft* entscheidend. In der →*Antinomie der teleologischen Urteilskraft* in der *KU* wird ein Widerspruch konstatiert zwischen zwei „nothwendigen Maximen der reflectirenden Urtheilskraft“ (5:386): (1) Alle Naturdinge müssen „als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden“; und (2) manche solche Dinge (Organismen) können nicht so beurteilt werden (5:387). In letzterem Fall erfordert die Beurteilung „ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen“ (5:387). Allerdings sind Organismen, wie auch Kunstprodukte, Gegenstände der Erfahrung, und als solche sind sie kausal vollständig determiniert. Die →Kategorie der Kausalität wird nicht in Frage gestellt.

6 Zur Interpretationslage

Neuere Deutungen der Antinomie versuchen das Verhältnis von Naturkausalität und Mechanismus näher zu bestimmen: Mechanismus sei eine Art Kausalität, in der der Teil das Ganze bestimmt (McLaughlin, *Kritik der teleologischen Urteilskraft*); die Bestimmung des Ganzen durch den Teil sei eine logische Bestimmung des Begriffs der Ursache unter Bedingungen der räumliche Ausdehnung (Teufel, *Wholes*); mechanische Gesetze seien empirische Naturgesetze (Ginsborg, *Mechanical Inexplicability*).

Peter McLaughlin

Mechanismus

Den kausalen Determinismus als Ordnungsprinzip nennt Kant oft ‚Mechanismus‘. Auch ein deter-

ministischer Prozess, ein deterministisches → System oder Teilsystem, insbesondere im Hinblick auf strukturelle Determinierung des Ganzen durch die Teile, wird als Mechanismus charakterisiert. Nach Kant „kann man auch alle Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Causalität den *Mechanismus* der Natur nennen" (5:97). Weitere wichtige Stellen: KrV B XXVII; KrV B XXIX; KrV A 691 / B 719; 4:458; 5:6; 5:38; 5:97; 5:360–415.

Verwandte Stichworte

Freiheit; Kausalität; mechanisch; Teleologie, teleologisch

Philosophische Funktion

Mechanismus bzw. Naturmechanismus charakterisiert das ganze → Weltsystem oder Teile davon als der durchgehenden kausalen Bestimmung unterworfen (vgl. 1:366; 1:343). Auch organische Prozesse können so beschrieben werden: „Eben der Mechanismus, wodurch das Thier oder der Mensch lebt und aufwächst, bringt ihm endlich den Tod" (1:198). Den scheinbaren Gegensatz zwischen Kausalität und Freiheit, der in der dritten Antinomie formuliert und aufgelöst wird (vgl. KrV A 533–559 / B 561–587), charakterisiert Kant später als „scheinbaren Widerspruch zwischen Naturmechanismus und Freiheit" (5:97; vgl. KrV B XXIX).

Analog zum Gegensatz zwischen Kausalität und Freiheit verwendet Kant den Begriff Mechanismus nicht terminologisch, um negativ bewertete Aspekte des Denkens oder Handelns zu charakterisieren. In Bezug auf Vorurteile spricht Kant in der *Logik* vom „Mechanism der Vernunft statt der Spontaneität derselben" (9:76); in der Staatslehre charakterisiert Kant den Verwaltungsapparat eines Staates als „Mechanismus der Staatsverfassung nach Zwangsgesetzen" (8:305) bzw. als „Mechanism der Rechtsverwaltung" (8:429). In der Erziehungstheorie bezeichnet ‚Mechanismus' Techniken des Auswendiglernens: „Das Gedächtniß vorzüglich liebt diesen Mechanism" (9:473). Im *Op. post.* und in späten Reflexionen tritt Mechanismus als Ordnungsprinzip auch im Gegensatz zu → Organismus: wenn man ein System oder einen Prozess in Analogie zu etwas durch einen Verstand Hergestelltem betrachtet, „ist der Mechanism der Naturkorper ein Organism" (21:187; vgl. *Refl.* 5595, 18:418).

Weil aber „der Begriff, der der Causalität des Willens die Regel giebt", nicht nur ein Freiheitsbegriff, sondern auch ein „Naturbegriff" sein kann, gibt es nicht nur „*moralisch-praktisch[e]*", sondern auch „*technisch-praktisch[e]*" Prinzipien (5:172). Insbesondere in *KU*, wo sich Kant mit → Kunst, → Technik und Organismen beschäftigt, tritt Mechanismus in Gegensatz zur → Teleologie, die Kant oft eher im Sinne der *causa formalis* als im Sinne der *causa finalis* betrachtet. In diesem Kontext erhält Mechanismus die weitere Bestimmung der kausalen Determination des Ganzen durch seine Teile (vgl. 5:408). Umgekehrt kann das Ganze nur auf die Teile einwirken, wenn es in Wirklichkeit die Idee des Ganzen ist, die vermittelt durch einen Verstand die Wirkung erzielt. Diese in den *MAN* schon angelegte Vorstellung vom Mechanismus als die Bestimmung eines Systems „durch die Beschaffenheit und Zusammensetzung ihrer kleinsten Theile, als Maschinen" (4:532) wird für die spätere Verwendung des Begriffs charakteristisch. In neueren Deutungen wird überlegt, ob ‚Mechanismus' die spezifische kausale Bestimmung des Ganzen durch die Teile bedeutet (vgl. McLaughlin, *Kritik der teleologischen Urteilskraft*, Kap. 3), die Kausalität insofern sie im Hinblick auf empirische Gesetze betrachtet wird (vgl. Ginsborg, *Mechanical Inaexplicability*), oder einfach die Kausalität selbst unter der (räumlichen) Bedingung der Körperlichkeit (vgl. Teufel, *Wholes*). Die Bestimmung des Mechanismus wird in der *KU* insbesondere für die Deutung der → Antinomie der teleologischen Urteilskraft (vgl. 5:386–388) relevant, denn die Antinomie besteht zwischen der Notwendigkeit, alle Naturprodukte „als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich" zu beurteilen und unserer Unfähigkeit, bestimmte gegebene Naturdinge (Organismen, sofern sie Naturzwecke sind) nach dem Mechanismus der → Natur zu begreifen (5:387). Weil aber Organismen empirisch gegebene Gegenstände der Erfahrung sind und deshalb als kausal vollständig determiniert gelten müssen, kann der Mechanismus nicht gleichbedeutend mit der Natur- bzw. Wirkkausalität sein, ohne auch Organismen mitumfassen zu müssen oder die Rolle der Kategorie der Kausalität zu ändern.

Peter McLaughlin

Meditationum quarundam de igne succincta delineatio (Knappe Darstellung einiger Gedanken über das Feuer)

Der lateinische Text von *De igne* war in zwei verschiedenen von Kant eigenhändig abgefassten Handschriften überliefert. Ein Manuskript ist im 19. Jahrhundert verloren gegangen; ein anderes ist mit vielen anderen Königsberger Handschriften seit 1945 verschollen. Dieses lag der Veröffentlichung in Bd. 1 der Kant-Ausgabe der Preußischen Akademie zugrunde (vgl. 1:369–384). Die vollständige deutsche Übersetzung findet sich in Bd. 1 der Weischedel-Ausgabe von 1956–1964 (vgl. Kant, *Werke (Weischedel)*, Bd. 1). Die Schrift ist zu Lebzeiten Kants nicht veröffentlicht worden, da die Magister-Arbeiten der Philosophischen Fakultät im 18. Jahrhundert nicht gedruckt werden mussten. Ein vierseitiger Entwurf des Manuskripts ist in KF 5:168ff. enthalten.

Die Frage nach der Natur des →Feuers erregt Kants Aufmerksamkeit. Er kennt u. a. Boerhaaves Abhandlung „Vom Feuer", das zu seinen *Elementa chemiae* (Leyden 1732) gehört, wahrscheinlich in Wiederveröffentlichung und deutscher Übersetzung unter dem Titel *Elementa chemiae oder Anfangsgründe der Chymie* (Leipzig 1753). Im Jahre 1755 schreibt Kant schließlich gleichzeitig die *Theorie des Himmels* und den kurzen lateinischen Text *Meditationum quarundam de igne succincta delineatio*.

Diesen Text *De igne* reicht Kant im Mai 1755 an der Philosophischen Fakultät der Königsberger Universität als Magisterdissertation ein. Diese Magisterdissertation antwortet auf die Preisfrage von 1738 der Akademie der Wissenschaften von Paris über die „Natur und Fortpflanzung des Feuers" (auch von der Marquise du Châtelet und Voltaire bearbeitet, vgl. 1:67). Ihr unmittelbarer theoretischer Kontext ist Eulers Abhandlung *Dissertatio de igne* (Paris, 1738), die den Akademiepreis gewonnen hat.

Die Einleitung betrachtet die Gründe des gegenwärtigen Unternehmens, unterstreicht die hypothetische Dimension des Textes und kündigt zahlreiche fruchtbare Folgerungen an. Kant sagt hier, dass er dem doppelten Leitfaden der Erfahrung und der Geometrie folgt und behauptet, dass die drei Fragen von der Beschaffenheit der Flüssigkeiten, von der Kohäsion der Materie und von Feuer bzw. Äther eng miteinander verknüpft sind. Der Text ist in zwei Abschnitte untergliedert. Der erste, „Über die Natur der harten und flüssigen Körper" (Kant, *Feuer*, S. 409), enthält 5 Propositionen. Die Flüssigkeit der Körper kann durch die Teilung der Materie in glatte, ebene Partikel nicht erklärt werden, wie Descartes und die meisten Physiker annehmen (Prop. 1). Ein Aggregat von Partikeln widerspricht dem Gesetz der Statik über den Druck der Flüssigkeiten (Prop. 2). Die Partikel der festen und flüssigen Körper halten nicht durch eine unmittelbare Berührung, sondern durch die Vermittlung einer elastischen Materie zusammen (Prop. 3). Die Festigkeit der Körper muss durch diese subtile Materie erklärt werden, dank derer ihre Partikel sich wechselseitig anziehen (Prop. 4). Die Hypothese des Äthers stimmt mit dem Gesetz der Statik über die elastischen Körper überein (Prop. 5). Der zweite Abschnitt, „Über den Stoff des Feuers und seine Modifikationen, die Hitze und Kälte" (Kant, *Feuer*, S. 411), enthält 7 Propositionen. Das Feuer erklärt alle Erscheinungen von Wärme und Kälte in den festen und flüssigen Körpern, und die Wärme stammt aus den Schwingungen und Erschütterungen der Partikel des Körpers (Prop. 6). Die Feuermaterie ist nichts anders als elastische Materie, die die Bestandteile irgendeines Körpers zusammenhält, mit dem sie sich vermischt. Die Wärme ist wellenförmige Bewegung oder Schwingung der Materie (Prop. 7). Die Wärmematerie ist auch der →Äther (bzw. Lichtmaterie), zusammengedrückt durch die Attraktionskraft (Zusammenhang, Kohäsion) der Körper (Prop. 8). Es ist möglich, die verschiedenen Grade der Wärme zu messen (Prop. 9). Man kann dank dieser Äthertheorie auch die Natur und die Ursache von Dünsten erklären (Prop. 10). Man muss im Hinblick auf diese Hypothese die Beschaffenheit der Luft und die Ursache ihrer Elastizität untersuchen (Prop. 11) und dadurch schließlich die Natur der Flamme verstehen (Prop. 12).

Kants *De igne* ist nicht nur von Bernoullis *Hydrodynamica* (Sankt Petersburg, 1738) und von Eulers *Mechanica sive motus scientia analytice exposita* (Sankt Petersburg, 1736) stark beeinflusst, von denen er Exemplare in seiner eigenen Bibliothek besaß, sondern auch von Eulers Untersuchungen im Bereich der Hydrodynamik und Hydrostatik, insofern er die Mitteilung der Bewegungen in den flüssigen elastischen Körper mit der Hypothese des Feuerelements (Wärmematerie, Äthers) erklärt. Für Euler ist das Feuer eine Explosion, eine plötzliche Ausdehnung, Verbreitung von einer nach einem Druckzustand befreiten subtilen Materie, ein gewaltsamer Wurf von einer gedrückten feurigen Materie. Kant behauptet wie Euler, dass das Feuer ein bestimmter Zustand im Prozess der Verbreitung bzw. Fortpflanzung der Materie ist. In Kants Text aber entwickelt sich allmählich der Status des Äthers. Anfangs eine bloße Vermutung, wird aus dieser nach und nach eine notwendige Hypothese, fast eine Art von Postulat (wie in Kants letzten Handschriften).

Obwohl Kants Verständnis des Feuerelements in *De igne* sich von seiner letzten Äthertheorie unterscheidet, stellt es den ersten Schritt dar, der die künftige Theorie schon vorbereitet. 1755 hat für ihn das Feuer viele gemeinsame Punkte mit der Konzeption des Äthers der folgenden Werke: Beide sind eine elastische, unwägbare Flüssigkeit, die eine starke Zurückstoßung (repulsive, expansive Kraft) besitzt; beide bilden die Materie der festen und flüssigen Körper; beide erklären die Natur des Feuers und der Flamme als Explosion oder Expansion; beide durchdringen die Körper von innen und vermischen sich eng durch Intussuszeption mit ihrer Materie; beide sind überall vorhanden, in allen Punkten des Raums und in allen Körpern; beide liegen dem Übergang der Körper von einem festen in einen flüssigen Zustand (und umgekehrt) zugrunde; beide gewährleisten den Zusammenhang und die Kohäsion aller Körper; und beide sind subtile Materien, die man nicht direkt erfahren kann, die also zuerst nur als Hypothesen gelten. Alle Körper enthalten das Feuerelement (Äther), jedoch in verschiedenen Proportionen. *De igne* ist eines von Kants ersten Werken, das die Existenz des Äthers bzw. subtiler Wärmematerie erwähnt. Kant schlägt hier eine Synthese von zwei Theorien über die Wärme vor: 1) der materialistischen Theorie, nach der die Wärme eine bestimmte Materie ist und 2) der dynamischen Theorie, nach der die Wärme eine Bewegung, eine Schwingung von Partikeln ist.

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Kant als Naturforscher, Band II, Berlin: de Gruyter 1924, IV, 1, „Meditationes de igne (1755)“, 1–77.

Lequan, Mai u. Goldgewicht, Mathieu: „La détermination kantienne du concept de matière subtile. Esquisse sommaire de quelques méditations sur le feu“, in: Philosophie 63, Paris 1999, 3–30.

Stark, Werner / Lindemann-Stark, Anke: „Beobachtungen und Funde zu Königsberger Beständen des 18. Jahrhunderts“, in Nordost-Archiv 4, 1995, 63–100.

Waschkies, Hans-Joachim: „Ein Entwurf zu Kants Dissertation De igne“, in: Stark, W. und Brandt, R. (Hg.): Autographen, Dokumente und Berichte. Zu Edition, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants, Kant-Forschungen Bd. 5, Hamburg: Meiner 1994, 158–196.

Mai Lequan

Medizin

Die Medizin ist eine Kunst, die „von einer Wissenschaft der Natur abgeleitet werden muß“ (7:26). Die Medizin gehört neben der → Theologie und der → Juristenfakultät zu den oberen drei → Fakultäten, weil ihre Lehre nicht nur von wissenschaftlichem Interesse ist, sondern weil „[d]ie Regierung […] das am allermeisten [interessirt], wodurch sie sich den stärksten und daurendsten Einfluß aufs Volk verschafft“ (7:19). Innerhalb der sog. oberen Fakultäten ist die Medizin vom Vernunftstandpunkt aus den anderen beiden untergeordnet. „Nach dem *Naturinstinct* hingegen würde dem Menschen der Arzt der wichtigste Mann sein, weil dieser ihm sein *Leben* fristet“ (7:22). Von den drei oberen Fakultäten ist die Medizin diejenige, die der Philosophie am nächsten ist, weil sie „ihre Verhaltungsregeln nicht […] von Befehlen eines Oberen, sondern aus der Natur der Dinge selbst hernehmen muß“ (7:26). Weitere wichtige Stellen: 7:21–23; 7:27; 7:95–114; *Refl.* 1538–1549, 15:962–970.

Verwandte Stichworte

Diätetik; Gesundheit; Der Streit der Fakultäten

Philosophische Funktion

1 Zum Begriff der Medizin

Die Medizin ist für Kant eine Krisenerscheinung: „[D]ie (Pathologie und) Clinik machte den Anfang in der Arzneywissenschaft – Die Ursache ist: weil das Wohlbefinden eigentlich nicht gefühlt wird, denn es ist blos Lebensbewußtseyn, und nur das Hindernis desselben die Kraft zum Widerstande rege macht“ (*Refl.* 1539, 15:964). Die Medizin teilt sich in drei verschiedenen Richtungen, „den Kranken zu besorgen: 1) Ein Medicus, 2) Chirurgus, 3) Diaeteticus, der blos die Lebensordnung dirigirt“ (*Refl.* 1544, 15:966). Dabei verfährt der erste „*chemisch*“, der zweite „mechanisch“ und der dritte „dynamisch“ (*Refl.* 1541, 15:966). Kants medizinische Erörterungen richten sich fast ausschließlich auf die präventiven Möglichkeiten der Medizin. In Auseinandersetzung mit → Christoph Wilhelm Hufelands Schrift *Von der Kunst, das menschliche Leben zu verlängern* entwickelt er eine Diäetik, die, wie Kant erklärt, von einer „moralisch-praktische[n] Philosophie“ und damit von reiner → praktischer Vernunft geleitet ist und auf diese Weise eine „Universalmedicin abgiebt, die zwar nicht Allen für Alles hilft, aber doch in keinem Recepte mangeln kann“ und die „zu dem, was *hilft*, mit Geschicklichkeit auch das, was zugleich an sich *Pflicht* ist, mit Weisheit zu verordnen weiß“ (7:97f.). Unter dem Titel „*Von der Macht des Gemüths des Menschen über seine krankhaften Gefühle durch den bloßen festen Vorsatz Meister zu sein*“ (7:98), versammelt Kant sechs auf „Selbstbeobachtung“ (7:99) beruhende Untersuchungen, die auf eine Reglementierung unserer elementaren Lebensvollzüge gerichtet sind, um auf diese Weise → Krankheiten vorzubeugen (vgl. 7:103–112).

2 Krankheiten des Kopfes

In seiner frühen Schrift *Krankheiten* (vgl. 2:259ff.) entwirft Kant ein satirisches Gegenstück zu den medizinischen Handbüchern seiner Zeit und ihren immer differenzierter werdenden Nosologien, d. h. den Lehren von der Erscheinungsform einer Krankheit und ihren diesbezüglichen Systematiken. Ihnen wirft Kant vor, nicht in der Lage zu sein, die beschriebenen Krankheiten „aus dem Grunde […] heben“ (2:260) zu können. Darin sah Kant auch das Übel der zeitgenössischen ärztlichen Kunst. In Form einer medizin- und kulturkritischen Satire entwirft Kant eine „kleine Onomastik der Gebrechen des Kopfes“, die „von der Lähmung desselben an in der *Blödsinnigkeit* bis zu dessen Verzuckungen in der *Tollheit*“ reicht, deren „mildere Grade“ sich zwischen „*Dummköpfigkeit*“ und „*Narrheit*“ (2:260) bewegen. Sie sind, so Kant, in der bürgerlichen Gesellschaft zwar gangbarer, führen am Ende aber zu den ersten Übeln.

3 Kant kritische Philosophie und die Krise der Medizin

Kants kritische Philosophie entfaltete am Ende des 18. Jahrhunderts im Zuge der Grundlagenkrise der Medizin eine außergewöhnliche Wirkung. Diese Krise wurde manifest in dem 1795 in → Christoph Martin Wielands Zeitschrift *Der Neue Teutsche Merkur* anonym veröffentlichten Artikel *Über die Medicin. Arkesilas an Ekdemos* (1795). Der Autor war der Philosoph und Arzt Johann Benjamin Erhard (1766–1826). Eine der zentralen skeptischen Thesen Erhards war es, dass die Medizin seiner Zeit den Titel einer → Wissenschaft nicht führen könne und dürfe, weil sie noch gar nicht über einen sicheren Begriff von ihrem Gegenstand, dem Menschen und seinen Krankheiten, verfüge.

Mit Erhard sahen zahlreiche Ärzte in der kantischen Philosophie einen Ausweg aus der Krise. Zu nennen sind neben Johann Benjamin Erhard u. a. der frühe Johann Christian Reil (1759–1813), Johann Stoll (1796–1848), Karl Friedrich Burdach (1776–1847) und Andreas Röschlaub (1768–1835) (vgl. Wiesing, *Medizin*). Die thematischen Schwerpunkte in den medizintheoretischen Debatten sind Kants Erkenntnistheorie und der kritische Erfahrungsbegriff. Auf ihrer Grundlage konnte eine theoretisch begründete Kritik des weit verbreiteten, theoriefeindlichen und insofern wissenschaftlich ungesicherten Erfahrungsglaubens unter den Ärzten ins Feld geführt werden, auf der anderen Seite konnte man den aus der Antike tradierten, in der Therapie immer noch wirksamen spekulativen naturphilosophischen Annahmen entgegentreten. Ein zweiter Schwerpunkt bildete Kants Systematik der → Wissenschaften. Sie erlaubte eine Ordnung der Grundlagenwissenschaften der Medizin, insbesondere der Physiologie, im System der Naturwissenschaften und eine klare Unterscheidung der Medizin in eine theoretische und eine praktische Wissenschaft, die Kant als *Kunst* bestimmt hatte, und deren Vermittlung die

praktische Urteilskraft zu leisten hat. Schließlich ist Kants Auffassung über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Naturforschung zu nennen. Sie wurde zur Grundlage der Theorie organischer Prozesse und einer daraus abgeleiteten Theorie der Heilkunde.

Im Anschluss an seinen *Arkesilas-Artikel* und unter Bezug auf Kants Theorie organisierter Wesen veröffentlichte Erhard einen dreiteiligen *Versuch eines Organons der Heilkunde* (1799) mit dem er der Medizin den Weg zu einer sicheren Wissenschaft zu ebnen suchte. Zentrale Bedeutung gewann dabei das Prinzip der Erregbarkeit, das der schottische Arzt →John Brown (1735–1788) zur Grundlage seines medizinischen Systems gemacht hatte, das am Ende des 18. Jahrhunderts zu dem meistdiskutierten Thema in den Debatten um die Reform der Medizin wurde und auch von Kant seiner Einfachheit und Geschlossenheit wegen mit Beifall aufgenommen wurde.

Weiterführende Literatur

Wiesing, Urban: Kunst oder Wissenschaft. Konzeptionen der Medizin in der deutschen Romantik, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995.

Wiesing, Urban: „Immanuel Kant, seine Philosophie und die Medizin" in: Gerhard, Volker (Hg.): Kant im Streit der Fakultäten, Berlin: de Gruyter 2005, 84–116.

Jochen Bojanowski / Jürgen Stolzenberg

Meer

„Die Wasser, welche Salz enthalten, werden *Meere* genannt; auch einige der inländischen Meere enthalten Salz, und obgleich sie vom Ocean getrennt sind, so haben sie doch einen Zusammenhang unter einander und werden gleichfalls mit dem Namen Meere belegt" (9:186). Weitere wichtige Stellen: 1:199; 1:202; 1:431f.; 1:439; 1:449; 2:7f.; 6:269; 7:318 Anm.; 8:74 Anm.; 9:186; 9:190ff.; 9:198–202; 9:205; 9:297–301; 9:304.

Verwandte Stichworte

Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen; Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: Ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein großes Meer streichen; Gebirge

Philosophische Funktion

Ebenso wie die Entstehung der Gebirge führt Kant die Entstehung der Meere auf das Einsinken von Höhlen zurück, die in einer frühen Phase der Erdgeschichte durch das Aufsteigen von Luft aus dem Erdinneren entstanden sind (vgl. 1:199; 1:449). Hinsichtlich der im Laufe der Erdgeschichte wechselnden Anteile von Land und Meer an der Erdoberfläche ist Kant wie schon die meisten seiner Zeitgenossen der Ansicht, dass das heutige Festland früher Meeresboden gewesen ist; dies begründet Kant mit den bereits damals bekannten Funden mariner Fossilien auf dem Festland (so in 2:8 unter Berufung auf Buffon, *Allgemeine Historie*, Bd. I.1, S. 170f.). In *Ob die Erde veralte* beschäftigt sich Kant unter anderem mit der Frage, ob sich ein nachhaltiges Steigen oder Sinken des Meeresspiegels feststellen lässt, was im 18. Jahrhundert breit diskutiert wurde (vgl. etwa Browallius, *Historische und physikalische Untersuchung* und Gehler, *Physikalisches Wörterbuch*, Bd. 3, S. 185f. sowie Adickes, *Kants Ansichten*, S. 116f.; Adickes, *Untersuchungen*, S. 82f.).

Hinsichtlich der Beschaffenheit des Meeresbodens geht Kant mit dem namentlich genannten Seefahrer William Dampier davon aus, dass der Meeresboden dieselben Strukturen aufweist (etwa Gebirge und Flachland) wie das Festland (vgl. 9:190). Bei der Bestimmung der Meerestiefe beruft sich Kant auf Luigi Marsigli, der mithilfe des Senkbleis die maximale Tiefe des Mittelmeers auf 8000 Fuß (entspricht ca. 2500 m) bestimmt hat; er selbst will jedoch nur 6000 Fuß als maximale Tiefe unterstellen (vgl. 1:439). An anderer Stelle bezieht sich Kant referierend auf die Behauptung, dass die größte Tiefe des Meeres den nahegelegenen höchsten Bergen abzüglich zwei Dritteln entspricht (vgl. 9:192f.). Die in erster Linie zwischen den Wendekreisen zu beobachtende ständige Bewegung des Meeres von Osten nach Westen wird von Kant in Anlehnung an den allgemeinen Sprachgebrauch als ihre ‚allgemeine' oder ‚natürliche' Bewegung bezeichnet. Während Kant in der Erddrehungs-Schrift die Gezeiten als deren Ursache annimmt (vgl. 1:187), setzt er in *Physische Geographie* (aus heutiger Sicht zutreffend) auf die Erdrotation (vgl. 9:212); beide Erklärungen

waren in der Zeit verbreitet (vgl. Buffon, *Allgemeine Historie*, Bd. I.1, S. 226, S. 232 oder Gehler, *Physikalisches Wörterbuch*, Bd. 3, S. 184.).

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich, Kants Ansichten über Geschichte und Bau der Erde, Tübingen: Mohr 1911.

Adickes, Erich, Untersuchungen zu Kants physischer Geographie. Tübingen: Mohr 1911.

Falk Wunderlich

Meier, Georg Friedrich

Dt. Philosoph der Aufklärung (1718–1777); Meier ist Autor des Logikkompendiums *Vernunftlehre*, dessen komprimierte Version *Auszug aus der Vernunftlehre* Kant 40 Jahre lang seinen eigenen Logikvorlesungen zu Grunde gelegt hat (nämlich vom Sommersemester 1756 bis zum Sommersemester 1796; die Langfassung der *Vernunftlehre* verwendete er ausschließlich im Wintersemester 1755/56). Die meisten von Kants Reflexionen über Logik (vgl. AA Bd. 16) stammen aus seinem durchschossenen Handexemplar des *Auszug*. 1778 lehnte Kant das Angebot ab, Nachfolger von Meier in Halle zu werden.

1. Meier war ein Schüler von → Alexander Gottlieb Baumgarten und war nach dessen Weggang aus Halle im Jahr 1740 die prägende Gestalt der halleschen Aufklärung. Viele seiner Schriften – so auch die *Vernunftlehre* – sind kompendienartige, populäre Darstellungen der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie, insbesondere der Ideen seines Lehrers Baumgarten. Meier war ferner von → John Locke beeinflusst und hielt 1754 auf Geheiß → Friedrichs des Großen als erster in Deutschland eine Vorlesung über Lockes *Essay concerning Human Understanding*. Dass Kant bis zum Ende seiner Lehrtätigkeit an Meiers *Auszug* als Grundlage seiner Vorlesungen über → Logik festhielt, bedeutet keineswegs, dass er bis in die Phase seiner kritischen Philosophie von dessen Inhalt überzeugt gewesen ist. Die Anmerkungen in seinem Handexemplar, sowie die verschiedenen Vorlesungsmitschriften (vgl. AA Bd. 24) machen vielmehr deutlich, dass er in seinen Vorlesungen zwar der Gliederung von Meiers Text folgte, diesen selber aber häufig nur zum Anlass für eigene Überlegungen nahm. Dennoch hat Meier Kants philosophische Entwicklung durchaus beeinflusst, und zwar sowohl in terminologisch-begrifflicher, als auch in inhaltlicher Hinsicht.

2. Kant hat zahlreiche zentrale Termini der *KrV* aus dem *Auszug* übernommen, so z. B. die Ausdrücke *Amphibolie*, *Analytik*, *Dialektik*, *These*, *Antithese* oder *Episyllogismus* (vgl. Hinske, *Kant-Index Bd. 1, XII*). Ebenfalls von Meier übernommen hat Kant die Angewohnheit, hinter einen deutschen philosophischen Terminus in Klammern dessen lateinisches Äquivalent zu schreiben, wie er es z. B. in der berühmten „Stufenleiter" tut (A 320 / B 376). Diese Textpassage (vgl. KrV A 320f. / B 376f.) ist auch ein gutes Beispiel dafür, dass Kant seine eigene Begrifflichkeit manchmal in kritischer Auseinandersetzung mit Meiers Terminologie entwickelt hat. Anhand der verschiedenen Anmerkungen zu Meiers Kapitel „Von den gelehrten Begriffen" (§§ 249–258, 16:533–549) sowie der entsprechenden Passagen aus den Vorlesungsmitschriften lässt sich nachvollziehen, wie Kants eigene Einteilung verschiedener Arten von → Vorstellungen durch eine Abgrenzung von Meiers Begrifflichkeit entstanden ist, etwa wenn Kant gegen Meier annimmt, dass nicht alle Vorstellungen Begriffe sind, oder seinen kritischen Begriff einer → Idee als eines Vernunftbegriffs entwickelt (vgl. 24:451; 16:536–538; 24:565f.; vgl. Hinske, *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik*, S. 92–101).

3. Auch inhaltlich ist Kant durch Meiers Themen und Thesen inspiriert worden. So hat er sich z. B. eingehender mit Meiers Begriff des „Horizonts" als einer → Grenze menschlicher Erkenntnis beschäftigt (vgl. 16:170–190; vgl. Pozzo, *Prejudices and Horizons*, S. 198–202), und seine Idee einer allgemeinen → Menschenvernunft schließt an Meiers Ausführungen zur Überwindung des Vorurteils der sogenannten „logischen Egoisterei" an (16:413f.; vgl. Hinske, *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik*, S. 74–90). Meiers Kritik eines weiteren Vorurteils könnte zudem eine entscheidende Rolle für die Entwicklung von Kants Unterscheidung zwischen → Erscheinungen und → Dingen an sich gespielt haben, auch wenn sich dies nicht eindeutig beweisen lässt (vgl. dazu und zum folgenden Hinske, *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik*, S. 118–128). In seiner 1766 veröffentlichten Schrift *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts* spricht

Meier vom „Grundvorurtheil, welches alle Erfahrungserkenntniß der Menschen mit unzählig vielen Irrthümern, anfüllt“ (§ 29, S. 57). Es besteht seiner Meinung nach in der Annahme, „dass unsere Empfindungen uns die Beschaffenheit und Grösse, oder eine innerliche Bestimmung der Gegenstände unserer Empfindungen, vorstellen“ und „dass der Gegenstand unserer Empfindungen eben so beschaffen sey, als die Würkung desselben, die wir in unsern Empfindungen unmittelbar fühlen“ (§ 29, S. 57). Diese Annahme ist laut Meier nicht gerechtfertigt, da wir durch sinnliche Erkenntnis immer nur Wissen von unseren eigenen Empfindungen als den Wirkungen der Gegenstände auf uns erlangen, nicht aber von dem „Gegenstand […] an und vor sich selbst“ (§ 30, S. 61). Interessanterweise überträgt Meier (wie später Kant) seine Kritik auch auf Vorstellungen des inneren Sinns, durch die „wir niemals unmittelbar unsere Seele selbst […] sondern nur die Wirkungen, die sie in sich selbst hervorbringt“ erkennen können (§ 30, S. 60f.). Meiers Argumentation hat zweifellos eine interessante Ähnlichkeit mit Kants erstmals vier Jahre später in seiner Schrift *De mundi* entwickelten Überlegung, dass sinnliche Erkenntnis schon allein deswegen keine Erkenntnis davon verschaffen kann, wie die Dinge an sich selbst beschaffen sind, weil sie auf der kausalen Einwirkung der Dinge auf das Subjekt beruht (vgl. 2:392; → Noumenon/Phaenomenon). Zudem ist auch für Kant die Identifizierung von sinnlich erkannten Eigenschaften mit Eigenschaften der Dinge an sich ein *Grundvorurteil*, und zwar insofern, als sie zahlreichen scheinbar unentscheidbaren Kontroversen in der Metaphysik zu Grunde liegt (vgl. 2:412–416; → Antinomie). Alle diese Kontroversen beruhen nämlich auf dem von den Streitparteien geteilten „Vorurtheile […] Erscheinungen für Sachen an sich selbst“ zu nehmen (KrV A 740 / B 768).

Weiterführende Literatur

Hinske, Norbert: Kant-Index Bd. 1, Stellenindex und Konkordanz zu Georg Friedrich Meier „Auszug aus der Vernunftlehre“, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1986.

Hinske, Norbert: Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikcorpus, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1998.

Pozzo, Riccardo: „Prejudices and Horizons: G. F. Meier's Vernunftlehre and its Relation to Kant“, in: Journal of the History of Philosophy 43, 2005, 185–202.

Pozzo, Riccardo: Georg Friedrich Meiers „Vernunftlehre“, Eine historisch-systematische Untersuchung, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2000.

Tobias Rosefeldt

Mein und Dein

Das Mein und Dein kann ein inneres oder ein äußeres sein. Das innere Mein und Dein – *meum vel tuum internum* – ist das angeborene Mein und Dein (vgl. 6:237), das angeborene → Recht. Dieses Recht ist nur ein einziges: „*Freiheit* (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann“ (6:237). Ersteres kommt jedermann von Natur zu, letzteres erfordert einen rechtlichen Akt. Im → Naturzustand gibt es nur ein provisorisches äußeres Mein und Dein (vgl. 6:313), das innere Mein und Dein unterliegt einer solchen Einschränkung nicht. Dagegen ist im Naturzustand der Völker „alles Recht der Völker und alles durch den Krieg erwerbliche oder erhaltbare äußere Mein und Dein der Staaten bloß *provisorisch*“ (6:350). Wichtige Stellen: 6:247–249; 6:254; 6:271; 6:276; 6:313.

Verwandte Stichworte

Besitz; Eigentum; Freiheit; unabhängig, Unabhängigkeit

Philosophische Funktion

1 Dominanz des äußeren Mein und Dein in der Rechtslehre

An der Überschrift vor § 1 der *MSR*: „Das Privatrecht vom äußeren Mein und Dein […]“ (6:245) sowie an dem Umstand, dass diesem in *MSR* allein 42 Paragraphen gewidmet sind, ist ersichtlich, dass Kant das äußere Mein und Dein in den Mittelpunkt seiner Ausführungen stellt. Das innere Mein und Dein wird dagegen nur bei der Allgemeinen Einleitung der Rechte und im → Privatrecht zur Verdeutlichung der Besonderheiten des äußeren Mein und Dein angesprochen. Die Begründung der intelligiblen → Besitzes und dessen Erwerbung erfordern 17 Paragraphen, dass innere

Mein und Dein verlangt einen solchen Begründungsaufwand anscheinend nicht. Das liegt nicht nur daran, dass es jedermann angeboren und ‚nur' ein einziges ist, sondern auch daran, dass seine Verletzungen offensichtlich sind. Wer mir einen Apfel aus der Hand windet oder mich von meiner Lagerstätte wegschleppt, lädiert meine äußere Freiheit sichtbar, nicht jedoch, wer meine Sache gebraucht, in deren Besitz ich momentan nicht bin (vgl. 6:247f.; 6:249). Hier muss ein geistiges Band konstruiert werden, das dann verletzt werden kann.

Die Dominanz der Ausführungen Kants zum äußeren Mein und Dein setzt sich fort, wenn es um das Verlassen des Naturzustandes und die Begründung eines rechtlichen Zustandes geht. Es sieht bei Kant so aus, dass nur das äußere Mein und Dein, das im Naturzustand nur provisorisch ist, zum Übergang in eine bürgerliche Verfassung zwingt: „[W]enn es im Naturzustande auch nicht *provisorisch* ein äußeres Mein und Dein gäbe", würde es „auch keine Rechtspflichten in Ansehung desselben, mithin auch kein Gebot geben, aus jenem Zustande herauszugehen" (6:313). Da kann man fragen, ob nicht auch schon die im Naturzustand ungeschützte Freiheit, aufgegliedert in Leib, Leben und sonstige höchstpersönliche Individualrechtsgüter, nach dem Schutz und der Sicherheit verlangt, die nur der Staat gewähren kann.

2 Der Geltungsbereich des äußeren Mein und Dein

Der Kernbereich des äußeren Mein und Dein ist das →Sachenrecht, insbes. das Privateigentum. Es ist nicht angeboren, sondern muss erworben werden. Das äußere Mein und Dein taucht deshalb in den §§ 4, 6 und 7 immer wieder auf, wenn es um die Begründung des intelligiblen Besitzes geht. Zur Verdeutlichung dieser Konstruktion wird mehrfach auf das innere Mein und Dein und das innere Recht verwiesen, das durch physische Läsionen, z. B. Angriffe auf den empirischen ‚leiblichen' Besitz, verletzt wird. In solchen Fällen betrifft die Läsion nur meine „äußere *Freiheit*, mithin nur den Besitz meiner selbst" (6:254). Diese äußere Freiheit macht das innere Mein und Dein aus. Das äußere Mein und Dein beschränkt sich gegenständlich nicht nur auf das Privateigentum an Sachen. Neben dem Sachenrecht erfasst es auch das Schuldrecht: Das „äußere Mein und Dein in Ansehung der Causalität eines Anderen" wird im „Besitz der Willkür eines Anderen, als Vermögen sie durch die meine nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen That zu bestimmen", gesehen (6:271). Auch das auf dingliche Art persönliche Recht, z. B. das Familienrecht, gehört zum äußeren Mein und Dein, das sich bei diesem Recht auf das „*häusliche*" Recht bezieht und von der „Gemeinschaft freier Wesen" geprägt ist (6:276).

Knapp zusammengestellt sind diese Geltungsbereiche schon in § 4: „Exposition des Begriffs vom äußeren Mein und Dein" (6:247). Danach können die äußeren Gegenstände meiner Willkür nur drei sein: „1) eine (körperliche) *Sache* außer mir; 2) die *Willkür* eines anderen zu einer bestimmten That […]; 3) der *Zustand* eines Anderen in Verhältniß auf mich" (6:247).

Weiterführende Literatur

Deggau, Hans-Georg: Die Aporien der Rechtslehre Kants, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1983.

Fulda, Hans Friedrich: „Erkenntnis der Art, etwas Äußeres als das Seine zu haben", in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Berlin: Akademie 1999, 87–115.

Kühl, Kristian: „Von der Art, etwas Äußeres zu erwerben, insbesondere vom Sachenrecht", in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Berlin: Akademie 1999, 117–132.

Kristian Kühl

Meiners, Christoph

Dt. Philosoph (1747–1810). Meiners repräsentierte mit →J. G. H. Feder, mit dem er die *Philosophische Bibliothek* herausgab, die Göttinger Rezeption der schottischen Common-Sense-Philosophie. Meiners hat 1779 eine deutsche Ausgabe von Beatties *Essay* herausgegeben. Seine empirische Psychologie ist größtenteils von Beattie abhängig. Seine psychologisch motivierte Kritik an Kant blieb folgenlos. Eine von C. G. Schütz für die *Allgemeine Literatur-Zeitung* angeregte Kontroverse stieß nicht auf Kants Interesse und kam nicht zu Stande.

Bei Feder und Meiners wird die Kritik an Kant von einer verkürzenden Interpretation der

Schottischen Philosophie geleitet (vgl. Kuehn, *Scottish Common Sense*, S. 70ff.; vgl. S. 15ff.). Meiners kritisiert Kant in der *Seelenlehre* (1786, Vorrede). Er fordert über die (übliche) psychologische Definition logischer Operationen wie Begriffsbildung, Urteilen und Schließen hinaus im Gegensatz zu Kant eine vollständige Zurückführung der Logik auf Erfahrungsseelenlehre. Diese radikal psychologische Logik wurde bereits von zeitgenössischen Psychologen wie F. A. Carus (Carus, *Geschichte der Psychologie*, S. 663f.) kritisiert. Andererseits behauptet Meiners die Unabhängigkeit der Ästhetik von der Psychologie.

Nach dem Erscheinen der *Seelenlehre* 1786 äußert →C. G. Schütz in einem Brief an Kant seinen Unmut über die Vorrede und kündigt den Abdruck eines Briefes darüber in der *Allgemeine Literatur-Zeitung* an (vgl. 10:468ff.). Dieser Text erscheint nicht. Kant lehnt die ihm in demselben Schreiben angetragene Rezension von Meiners' *Geschichte der Weltweisheit* ab. In einer umfassenden Revision philosophischer Literatur würdigt die *Allgemeine Literatur-Zeitung* Meiners neben Feder 1804 als Gegner Kants (vgl. *Revision der speculativen Philosophie*, S. 389; Schröpfer, *Kants Weg*, S. 278 u. 133).

Weiterführende Literatur

Kuehn, Manfred: Scottish Common Sense in Germany 1768–1800. A Contribution to the History of Critical Philosophy, Montréal: McGill-Queen's University Press 1987.

Vetter, Sabine: Wissenschaftlicher Reduktionismus und die Rassentheorie Christoph Meiners: Ein Beitrag zur verlorenen Metaphysik in der Anthropologie, Aachen: Mainz 1997.

Temilo van Zantwijk

Meinung, Meinen

Eine Meinung ist die niedrigste Stufe theoretischer Erkenntnis: eine Behauptung wird als wahr angenommen, ohne dass für dieses Urteil subjektive oder objektive Gründe vorliegen. Wichtige Stellen: KrV A 820ff. / B 848ff.; 5:142f.; 9:67f.

Verwandte Stichworte

Glaube; Wissen; Fürwahrhalten; Wahrheit

Philosophische Funktion

1 Meinen vs. Glauben und Wissen

Kant thematisiert das Meinen an verschiedenen Stellen seines Werks. Im *Kanon der reinen Vernunft* der *KrV* diskutiert Kant Meinungen im Kontext ihres Verhältnisses zu Wissen und Glauben. Eine Meinung zu haben, bedeutet Kant zufolge, etwas lediglich für wahr zu halten, dabei aber zugleich anzuerkennen, dass die Behauptung die Standards subjektiver und objektiver Gültigkeit nicht erfüllt. Das Meinen unterscheidet sich sowohl vom Glauben, bei dem es einen subjektiv gültigen Grund für den fraglichen Satz gibt, als auch vom Wissen, bei dem es sowohl subjektive als auch objektive Gründe gibt. Die Gründe für diese dreiteilige Klassifizierung finden sich in Kants Unterscheidung zwischen „*Überzeugung*" und „*Überredung*": während erstere „für jedermann gültig ist, so fern er nur Vernunft hat", liegt die zweite nur in der „besonderen Beschaffenheit des Subjects" begründet (KrV A 820 / B 848). Zwischen →Überzeugung und →Überredung kann anhand der Möglichkeit unterschieden werden, dass andere mit den eigenen Behauptungen übereinstimmen: Das Kriterium für Überzeugungen ist somit extern und muss in Beziehung zu einem Gegenstand möglicher Erfahrung stehen, über den sich vernünftige Wesen einig sind. Überredung hingegen ist lediglich subjektiv und kann mit der für Überzeugung notwendigen externen Relation zu einem Gegenstand nicht in Einklang gebracht werden.

Eine Meinung zu haben, stellt die schwächste Variante einer epistemischen Festlegung dar, weil ihr sowohl Überredung als auch Überzeugung fehlt. Wenn ich etwas meine, betrachte ich den fraglichen Satz als wahr, ohne von ihm subjektiv überzeugt zu sein; im besten Falle ist er bloß wahrscheinlich wahr. Eine Meinung wird zu einer Überzeugung, wenn ich vom fraglichen Satz subjektiv überzeugt bin, und zu Wissen, wenn diese Überzeugung mit der →objektiven Gültigkeit einhergeht, die durch andere vernünftige Erkenntnissubjekte verbürgt ist. Meinungen beanspruchen zwar nicht, Überzeugungen zu sein, aber man sollte dennoch keine Meinungen ohne den Versuch annehmen, eine Grundlage für die Prüfung ihrer Gültigkeit zu haben – d. h. Meinungen sollten zu Überzeugungen führen können. Kant behauptet, dass das beste Mittel hierfür die

→Wette darstellt; sie hilft herauszufinden, welche unserer Behauptungen nur Meinungen sind und bei welchen es sich um Überzeugungen handelt.

2 Meinung und Urteil

Auch in der *Logik* trifft Kant eine Unterscheidung zwischen Meinen, Glauben und Wissen. Eine Meinung zu haben, bedeutet hier, ein Bewusstsein zu haben, dass das eigene →Urteil problematisch ist; das „Fürwahrhalten ist […] objectiv sowohl als subjectiv unzureichend" (9:67). Meinungen dienen allerdings als wertvolle „vorläufige Urteile", denn „[m]an muß erst meinen, ehe man annimmt und behauptet […]. Vom Meinen fangen wir größtenteils bei allem unserm Erkennen an. Zuweilen haben wir ein dunkles Vorgefühl von der Wahrheit, eine Sache scheint uns Merkmale der Wahrheit zu enthalten; wir *ahnen* ihre Wahrheit schon, noch ehe wir sie mit bestimmter Gewißheit erkennen" (9:66f.). Meinungen stellen also eine Art Vorstufe des Wissens dar. Allerdings besteht Kant darauf, dass wir Meinungen niemals a priori haben können; in Mathematik, Moral und Metaphysik „gilt es: *entweder zu wissen oder nicht zu wissen*" (9:67). Vielmehr sind Meinungen nur mit Blick auf empirische Erkenntnis überhaupt möglich: Es ist „an sich ungereimt", a priori zu meinen, obgleich wir Meinungen über Fragen der Physik, Psychologie usw. haben können. Für sein Argument wendet sich Kant der Frage zu, ob der Äther existiert. Dies, behauptet Kant, ist möglich, auch wenn unsere empirischen Beschränkungen uns davon abhalten, die Wahrheit der Behauptung zu überprüfen; die Existenz des Äthers bleibt Meinungssache, obgleich diese Meinung eine Vorahnung der Wahrheit beinhalten mag, die zu einer Bestätigung oder Widerlegung zu einem späteren Zeitpunkt führen könnte. Als Meinung fehlt dem Satz, dass der Äther existiert, sowohl ein subjektiv als auch ein objektiv hinreichender Grund: Ich erkenne subjektiv die vorläufige Natur meines Urteils sowie die objektive Unzugänglichkeit eines Mittels, mit dem die Wahrheit des Satzes festgestellt werden könnte.

3 Meinung vs. Vernunftglaube

Kant unterscheidet zwischen Meinungen, die man über natürliche Phänomene haben kann und den Annahmen der praktischen Vernunft in moralischer Hinsicht. In der *KU* etwa vertritt Kant die Ansicht, dass das Postulat von Gott als Ursache der Welt „weder Wissen noch Meinung von dem Dasein und der Beschaffenheit dieser Bedingungen, als theoretische Erkenntnißart, sondern bloß Annahme in praktischer und dazu gebotener Beziehung für den moralischen Gebrauch unserer Vernunft [wird]" (5:470). Aus der Sicht der theoretischen Vernunft, so fährt er fort, ist die Annahme von Gottes Existenz kein Grund für den Glauben, sondern „würde […] bloß die unserer Vernunft angemessenste Meinung und Hypothese sein" (5:470). Der Glaube ist also ein „freies Fürwahrhalten", das in unserer praktischen Vernunft begründet ist, „aber doch nicht wie etwa eine Meinung ohne hinreichenden Grund" (5:472). Dieser Punkt findet sich auch in der *KpV* wieder, wo Kant dafür argumentiert, dass die Annahme von Gottes Existenz zwar aus einer theoretischen Perspektive die „für uns Menschen allervernünftigste[] Meinung" (5:142) sein kann, die Pflicht jedoch einzig auf dem Sittengesetz beruht und „keiner anderweitigen Unterstützung durch theoretische Meinung von der innern Beschaffenheit der Dinge […] bedürftig" ist (5:142f.). Auch sagt Kant, dass moralische Behauptungen keine Meinungssache sind, sondern auf bestimmten Gründen beruhen müssen. In der *Religion* etwa wendet er sich kritisch gegen den →Probabilismus als das Prinzip, „daß die bloße Meinung, eine Handlung könne wohl recht sein, schon hinreichend sei, sie zu unternehmen", und stellt dem seine eigene Position entgegen, derzufolge ein „Postulat des Gewissens" voraussetzt, dass ich „von der [Handlung], die ich unternehmen will, […] nicht allein urtheilen und meinen, sondern auch *gewiß* sein [muß], daß sie nicht unrecht sei" (6:186).

Weiterführende Literatur

Andrew Chignell: „Belief in Kant", in: Philosophical Review 116, 2007, 323–360.

Doris Vera Hofmann: Gewissheit des Führwahrhaltens: Zur Bedeutung der Wahrheit im Fluss des Lebens nach Kant und Wittgenstein, Berlin u. a.: de Gruyter 2000.

Lawrence Pasternak: „Kant on Opinion, Hypothesis, and the Norms of General Applied Logic", in: Kant-Studien 105, 2014, 1–42.

Leslie Stevenson: „Opinion, Belief or Faith, and Knowledge“, in: Kantian Review 7, 2003, 72–101.

Peter Thielke
(Übersetzung: Sebastian Boll)

Melancholie

Melancholie oder „*Tiefsinnigkeit*“ (7:213) ist der charakteristische Zustand eines „Schwerblütigen“, d. h. eines Menschen von melancholischem Temperament (7:288). Dieses ist eines der vier traditionell unterschiedenen Temperamente (vgl. 7:286ff.) und gehört zusammen mit seinem „Gegenstück“, dem Sanguinischen, zu den „Temperamente[n] des *Gefühls*“ (7:287), anders als jenes und gemeinsam mit dem Phlegmatischen aber auch zu den Temperamenten der „Abspannung“ (im Gegensatz zu denen der „*Lebenskraft*“, 7:286). Der „*zur Melancholie Gestimmte* […] giebt allen Dingen die ihn selbst angehen, eine große Wichtigkeit, findet allerwärts Ursache zu Besorgnissen und richtet seine Aufmerksamkeit zuerst auf die Schwierigkeiten“ (7:288). Weitere wichtige Stellen: 2:219ff.; 2:266; 2:268; 7:148; 7:213; 7:286ff.; 9:244; 9:337; 9:435.

Verwandte Stichworte

Temperament; Langeweile; Schmerz

Philosophische Funktion

In den *Beobachtungen* entwirft Kant ein differenziertes Charakterbild des Melancholikers (vgl. 2:220–222). Ihm wird unter anderem ein Gefühl für → das Erhabene sowie ein Hang zur Rührung zugeschrieben; er ist „standhaft“ (2:220) bis zum „Eigensinn“ (2:221) und „ordnet […] seine Empfindungen unter Grundsätze“ (2:220). Die Melancholie ist mit einem „hohe[n] Gefühl von der Würde der menschlichen Natur“ verbunden (2:221) und geht mit Wahrhaftigkeit, jedoch nicht mit Lügen und Verstellung einher (vgl. 7:288). Der Melancholiker ist „wenigstens dem Anreize nach“ kein Philanthrop, sondern neigt zur Misanthropie (7:288). In den Anthropologie-Vorlesungen wird ‚Melancholie‘ als Synonym für ‚Langeweile‘ verwendet, welche im Sinne der Theorie der ‚unnennbaren Schmerzen‘ von → Pietro Verri interpretiert wird (vgl. 25:1079f.; 25:1068–1095).

Piero Giordanetti

Mellin, Georg Samuel Albert

Dt. Theologe und Philosoph (1755–1825); 1791 gründete Georg Samuel Albert Mellin in Magdeburg, wo er das Amt eines Predigers übernommen hatte, eine *Gesellschaft zum Studium der kritischen Philosophie*, so dass er 1794 Kant berichten konnte, dass das Studium der kritischen Philosophie dort zunehme (vgl. 11:498). In seinen *Marginalien und Register zu Kants Critik der Erkenntnißvermögen* (1794/95) bot Mellin eine absatzweise Zusammenfassung der drei Kritiken Kants sowie ein Register. In dem einzigen erhaltenen Brief an Mellin lobt Kant 1795 Mellins Verdienst um die Verbreitung der kritischen Philosophie und seine „Klarheit der Darstellung“ (23:498). 1796 folgte die *Grundlegung zur Metaphysik der Rechte oder der positiven Gesetzgebung*, mit der Mellin eine Systematisierung der in Kants *Frieden* (1795) enthaltenen Rechtsphilosophie versucht. Als Mellins Hauptwerk gilt das sechsbändige *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie* (1797–1804). Es ist nicht anzunehmen, dass Kant und Mellin einander persönlich begegneten, was Mellin (1800) in einem Brief an Kant (vgl. 12:303) bedauerte. 1804 erschien anonym eine von Mellin verfasste Biographie Kants (vgl. Mellin, *Biographie*).

Weiterführende Literatur

Vaihinger, Hans: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, hg. v. Raymund Schmidt, 2 Bde., Stuttgart u. a.: Union Deutsche Verlagsgesellschaft 1922.

Vorländer, Karl: Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, Hamburg: Meiner ^{3}1992.

Bianca Patricia Pick

Mendelssohn, Moses

Deutscher Philosoph, 1729–1786. Kants philosophische Beziehungen zu Mendelssohn sind trotz sachlicher Differenzen in methodologischen, erkenntnistheoretischen, metaphysischen sowie geschichts- bzw. religionsphilosophischen Fragen von Hochschätzung, gar Freundschaft gekennzeichnet (vgl. 10:67; 10:413).

Mendelssohns kritische Anmerkungen zu Kants *Träume eines Geistersehers* sind nicht bekannt. Sie lassen sich nur indirekt aus Kants Brief

vom 8. April 1766 erschließen. Offensichtlich hatte Mendelssohn am gewagten Ton der kantischen Schrift, der ihm als Ausdruck einer grundsätzlichen Infragestellung der Metaphysik erschienen sein mag, Anstoß genommen. Kant beschwichtigt ihn und bemerkt, dass das „wahre und dauerhafte Wohl des Menschlichen Geschlechts auf ihr ankomme“ (10:70), merkt aber gleichzeitig an, dass die „im Schwang gehende Methoden den Wahn und die Irrthümer ins unendliche vermehren müssen und daß selbst die gänzliche Vertilgung aller dieser eingebildeten Einsichten nicht so schädlich seyn könne als die erträumte Wissenschaft mit ihrer so verwünschten Fruchtbarkeit“ (10:70). Von Mendelssohn erhofft sich Kant, in der Metaphysik eine neue Epoche eingeleitet zu sehen. Seine eigenen Entwürfe, insbesondere hinsichtlich der Anwendung der Methode in metaphysischen Fragen, beabsichtigt er, Mendelssohn zu unterbreiten in der Hoffnung, dessen „Bemühungen in diesem Stück mit den [s]einigen zu vereinigen“ (10:71).

Am 11. September 1770 hatte M. Herz in einem Brief an Kant von einem Besuch bei Mendelssohn und einer vierstündigen Diskussion „über einige Materien in [der] dissertation“ (10:100) berichtet, die Kant u. a. an Mendelssohn geschickt hatte. Herz weist darauf hin, dass er und Mendelssohn eine „sehr verschiedene Philosophie“ (10:100) hätten: Dieser „folgt Baumgarten buchstäblich, u. er schien mir unterschiedliche mal nicht gar undeutlich zu verstehen zu geben, daß er mir in einige Stücke darum nicht beypflichtet, weil es mit Baumgartens Meynungen nicht übereinstimt“ (10:100). Was die Dissertation *De mundi* betrifft, so bemerkt Herz, sie gefalle Mendelssohn „über die maßen schön“, und er halte sie „für ein vortreffliches Werk“ (10:100). Er bewundere die Scharfsinnigkeit, die in dem Satze ist, dass, „wenn in einem Satze das Praedickat sensual ist, es von dem Subieckt nur subiecktiv gilt, hingegen wenn es intellectual ist. usw.“ (10:100; vgl. 2:412). Die „Entwicklung des infiniti, die Auflösung von Kästners Aufgabe“ (10:100; vgl. 2:388 und 2:400) hätten Mendelssohn beeindruckt. Freilich ist auch von Uneinigkeiten die Rede, z. B. „daß man bey der Erklärung des Raums sich des Worts simul bedienen muß“ und „bey der Zeit, des Wortes post, Auch im Satz des Widerspruchs darf seyner Meynung nach nicht simul gesetzt werden“ (10:100).

Im Brief vom 25. Dezember 1770 kommt Mendelssohn selber ausführlich auf *De mundi* zu sprechen. Es sind vier Punkte, die er zur Diskussion stellt: 1. Kants Gedanken über das Unendliche, die er in Übereinstimmung mit seinen eigenen in der 2. Auflage seiner *Philosophischen Schriften* dargelegten Auffassungen sieht. 2. diskutiert er die Berechtigung von Kants Annäherung der Positionen von Epikur und Shaftesbury (vgl. 2:396), was die Frage des moralischen Gefühls als *principium dijudicationis* in der Moral betrifft. Mendelssohn gibt zu bedenken, dass es sich hierbei um zwei verschiedene Positionen handelt: Im Gegensatz zu Shaftesbury ist für Epikur die „Wollust nicht nur criterium boni, sondern Sumum bonum selbst“ (10:114). 3. Kants Zeitvorstellung: Mendelssohn führt diesbezüglich drei Einwände an: Der erste betrifft die Verwendung der „vocula *post*“ (2:399) im Zusammenhang der These vom apriorischen Charakter der Zeitvorstellung. Gegen Kant vertritt Mendelssohn die These, dass das als Zeitfolge verstandene „post“ im Sinn einer Ordnung vorhandener Dinge zu begreifen ist und dass demzufolge die Idee der →Zeit nicht vorausgesetzt zu werden braucht. Der zweite Einwand berührt Kants These vom bloß subjektiven Charakter der Zeitvorstellung. Zwar ist die Sukzession eine notwendige Bedingung der Vorstellungen endlicher Wesen, diese aber sind „nicht nur Subjekte, sondern auch Objekte der Vorstellungen, so wohl Gottes, als ihrer Mitgeister. Mithin ist die Folge auf einander, auch als etwas objektives anzusehen“ (10:115). Der dritte Einwand betrifft Kants Kritik an →Leibniz (vgl. 2:400f.). Kant wirft Leibniz vor, er habe die Zeit im Ausgang von der Aufeinanderfolge der inneren Zustände als ein „abgezogenes Reales“ bestimmt, worin seiner Meinung nach ein „fehlerhafte[r] Zirkel“ (10:115) liegt. Demgegenüber gibt Mendelssohn zu bedenken, die Zeit sei nach Leibniz ein →Phaenomenon und habe, „wie alle Erscheinungen, etwas Objektives und etwas Subjektives. Das Subjektive davon ist die Continuität, die man sich dabey vorstellet; das Objektive hingegen, ist die Folge der Veränderungen, die von einem Grunde gleichweit entfernte rationata sind“ (10:116). 4. Eine letzte Bemerkung Mendelssohns betrifft eine ebenfalls bereits im Brief an Herz angedeutete Schwierigkeit bezüglich des Satzes vom Widerspruch. Kant hatte im Zusammenhang einer Überlegung über die Allge-

meinheit der Zeitvorstellung, die schlechthin alles in ihren Bestimmungen befasst (vgl. 2:405f.), die These aufgestellt, dass dies selbst auf die Gesetze der Vernunft, wie z. B. den Satz vom Widerspruch zutreffe: „so kann ich über das, was unmöglich ist, nur urteilen, wenn ich von demselben Subjekt, *zu derselben Zeit* A und Nicht-A aussage“ (2:406, Übers. *Werke*, Bd. 5, 67). Diesbezüglich wendet Mendelssohn ein, die Zeitbedingung sei hier „so nothwendig nicht“ (10:116): Zum Begriff des Unmöglichen sei nur ein identisches Subjekt zweier sich widersprechender Prädikate erfordert.

Im Juni 1771 schreibt Kant an seinen Schüler und Freund →M. Herz, Briefe wie die von Mendelssohn und →Lambert – denen er *De mundi* hatte zukommen lassen – hätten ihn „in eine lange Reihe von Untersuchungen ein[geflochten]“ (10:122) und der „bloße Mangel der Überzeugung bey Männern von solcher Einsicht [sei] iederzeit ein Beweis daß es [seinen] Theorien wenigstens an Deutlichkeit evidentz oder gar an etwas wesentlichern fehlen müsse“ (10:122).

Im August 1777 weilt Mendelssohn in Königsberg. Am Tag seiner Abreise schreibt Kant an Herz, er bedauere es, einen „Mann von so sanfter Gemüthsart, guter Laune und hellem Kopfe“ (10:211) nicht als ständigen Weggefährten zu haben, da er diejenige „Nahrung der Seele [wäre], deren [er] hier so gänzlich entbehren muß und die [er] mit der Zunahme der Jahre vornehmlich vermisse“ (10:211).

Umso größer ist dann Kants Enttäuschung, als er, nachdem er Mendelssohn seine *KrV* hat zukommen lassen, erfährt, dass dieser sein „Buch zur Seite gelegt habe“ (10:270). Im April 1783 schreibt Mendelssohn an Kant, die *KrV* sei für ihn ein „Kriterium der Gesundheit“: „So oft ich mich schmeichele, an Kräften zugenommen zu haben, wage ich mich an dieses Nervensaftverzehrende Werk, und ich bin nicht ganz ohne Hoffnung, es in diesem Leben noch ganz durchdenken zu können“ (10:308). Dieser Brief enthält aber auch einen diskreten Hinweis auf fundamentale Divergenzen: Mendelssohn spricht von Kant als einem Menschen, dem er „Bewunderung nachruft, ohne [ihm] folgen zu können“ (10:308).

Was die erwünschte Prüfung der *KrV* betrifft, so führt Kant drei Punkte an, die den Leitfaden einer Untersuchung abgeben könnten: 1. die Richtigkeit der Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen, sodann, was es mit der Schwierigkeit, synthetisch apriorische Urteile einzusehen, auf sich habe, schließlich, ob es notwendig ist, eine Deduktion synthetisch apriorischer Erkenntnisse auszuführen; 2. die These, dass wir a priori nur über die formalen Bedingungen einer möglichen Erfahrung urteilen können; 3. ob die sich daraus ergebende Folgerung richtig sei, dass Erkenntnis nicht weiter reicht als auf Gegenstände der Erfahrung, dass aber auf diese Weise noch andere Gegenstände übrig gelassen werden, ja sogar als notwendig vorausgesetzt werden. Kants Hoffnung auf eine derartige Prüfung ist indes gering: „Mendelssohn, Garve und Tetens scheinen dieser Art von Geschäfte entsagt zu haben“ (10:346).

In demselben Brief kommt Kant auch auf Mendelssohns im selben Jahre 1783 erschienene Schrift *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* zu sprechen. Er hebt lobend hervor, es sei Mendelssohn gelungen, jüdische Religion und Gewissensfreiheit in einer für ihn unvorstellbaren Weise zu vereinigen; Mendelssohn habe die Notwendigkeit einer „unbeschränkten Gewissensfreyheit zu jeder Religion“ (10:347) aufgezeigt.

Am 16. Oktober 1785 sendet Mendelssohn seine eben erschienenen *Morgenstunden* an Kant. Deren unmittelbare Veranlassung war →F. H. Jacobis Herausgabe der Schrift *Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelssohn*, in der „unser[] Lessing zum erklärten *Spinozisten*“ (10:413) gemacht wird. Über Jacobis Schrift urteilt Mendelssohn, sie sei „ein seltenes Gemisch, eine fast monströse Geburt: der Kopf von *Göthe*, der Leib *Spinoza*, u. die Füße *Lavater*“ (10:414). In *Orientieren* spielt Kant auf diese Kontroverse an. Er hebt hervor, Mendelssohn habe in seinen letzten Schriften (*Morgenstunden*; *An die Freunde Lessings*) mit dem Begriff des Gemeinsinns bzw. des gesunden Menschenverstands oder der gesunden Vernunft (vgl. etwa *Morgenstunden*, S. X) auf eine Instanz aufmerksam gemacht, die es erlaubt, sich in spekulativen Fragen zu orientieren. Kant arbeitet indes die tiefe Ambivalenz dieser Instanz heraus. Zwar erlaubt der Rückgriff auf sie, den spekulativen Gebrauch der Vernunft einzuschränken, etwa in der Theologie, womit Kant direkt auf Mendelssohns in den *Morgenstunden* vorgetragene Beweise anspielt, von denen es in einer Anmerkung heißt, sie „leist[et]en nichts zum Behuf einer

Demonstration“ (8:138 Anm.), wenngleich sie keineswegs unnütz sind; aber umgekehrt kann sie auch zum „Grundsatze der Schwärmerei und der gänzlichen Entthronung der Vernunft“ (8:134) dienen. In dieser letzteren Hinsicht ist Mendelssohns „Dogmatisieren mit der reinen Vernunft im Felde des Übersinnlichen der gerade Weg zur philosophischen Schwärmerei“ (8:138 Anm.), dem nur die Kritik des Vernunftvermögens abhelfen kann.

Im Vorwort zu Prüfung der mendelssohnschen *Morgenstunden* kommt Kant noch einmal auf diesen Punkt zurück (vgl. 8:151). Er geht noch auf zwei weitere Punkte aus den *Morgenstunden* ein: auf die These, nach der philosophische Streitigkeiten Wortstreitereien seien; eine These, der Kant anhand von Beispielen entgegenhält, es handele sich bei solchen Streitigkeiten immer um Sachfragen; die zweite These betrifft die Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich selbst, die er bei Mendelssohn eingeebnet sieht.

Eine Auseinandersetzung mit Mendelssohns *Phädon* (1767), dessen Hauptgegenstand die Beweise von der Unsterblichkeit der Seele bilden, erfolgt in KrV B 413ff. („*Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele*“). Mendelssohn hatte die Unvergänglichkeit der Seele dadurch zu beweisen versucht, dass ein einfaches Wesen „nicht aufhören [könne] zu sein, weil, da es gar nicht vermindert werden und also nach und nach etwas an seinem Dasein verlieren und so *allmählig* in Nichts verwandelt werden könne […], zwischen einem Augenblicke, darin es ist, und dem andern, darin es nicht mehr ist, gar keine Zeit angetroffen werden würde, welches unmöglich ist“ (KrV B 413f.). Kant hält dem entgegen, die Seele sei keine → extensive Größe, so dass sich denken ließe, dass die „vorgebliche Substanz […] obgleich nicht durch Zertheilung, doch durch allmählige Nachlassung […] ihrer Kräfte […] in Nichts verwandelt werden könne“ (KrV B 414).

Auch in späteren Schriften bleibt Mendelssohn ein Diskussionspartner für Kant. Im *Gemeinspruch* setzt er sich ausdrücklich mit Mendelssohn geschichtsphilosophischen Auffassungen aus *Jerusalem* auseinander. Im *Gemeinspruch* wendet Kant gegen Mendelssohns These, nach der „das Menschengeschlecht im Ganzen kleine Schwingungen“ macht und „nie einige Schritte vorwärts, ohne bald nachher mit gedoppelter Geschwindigkeit in seinen vorigen Zustand zurück zu gleiten“ (8:307) ein, es sei für jeden wohldenkenden Menschen ein „höchst unwürdiger Anblick, das menschliche Geschlecht von Periode zu Periode zur Tugend hinauf Schritte thun und bald darauf eben so tief wieder in Laster und Elend zurückfallen zu sehen“ (8:308). Auch Mendelssohn müsse, „wenn er für Aufklärung und Wohlfahrt der Nation, zu welcher er gehörte, so eifrig bemüht war“ (8:309), eine solche Hoffnung gehabt haben. Im Reinschriftfragment zu *Fakultäten* stellt Kant eine Verbindung zwischen dieser Geschichtsphilosophie und der mosaischen Religion her: Mendelssohns Ablehnung eines Fortschritts der menschlichen Gattung zu einer moralischen Verfassung wird mit dem Festhalten am mosaischen (positiven) Gesetz begründet.

In *Religion* schließlich wird im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis des Christen zur alttestamentlichen Offenbarung, die als göttliche anzusehen ist, auf Mendelssohn bezüglich der Frage der Konversion eines Juden zum Christentum verwiesen – eine feine Anspielung an die frühere Kontroverse Mendelssohns mit Lavater (vgl. Schoeps, *Moses Mendelssohn*, S. 95ff.; Bourel, *La naissance du judaïsme moderne*, S. 224ff.): „Denn, sagte er, da der jüdische Glaube selbst nach dem Geständnisse der Christen das unterste Geschoß ist, worauf das Christenthum als das obere ruht: so sei es eben so viel, als ob man jemanden zumuthen wollte, das Erdgeschoß abzubrechen, um sich im zweiten Stockwerk ansässig zu machen. Seine wahre Meinung aber scheint ziemlich klar durch. Er will sagen: schafft ihr erst selbst das Judenthum aus eurer *Religion* heraus (in der historischen Glaubenslehre mag es als eine Antiquität immer bleiben), so werden wir euren Vorschlag in Überlegung nehmen können. (In der That bliebe alsdann wohl keine andere als rein-moralische, von Statuten unbemengte Religion übrig)“ (6:166 Anm.).

Weiterführende Literatur

Altmann, Alexander: „Prinzipien politischer Theorie bei Mendelssohn und Kant“, in: ders.: Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1982, 192–215.

Bourel, Dominique: Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne, Paris: Gallimard 2004 ; dt. Moses Mendelssohn. Begründer des modernen Judentums, Zürich: Ammann 2007.
Hinske, Norbert: „Das stillschweigende Gespräch. Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant“, in: Albrecht, M. / Engel, E. J. / Hinske, N.: Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit, Tübingen: Niemeyer 1994, 135–156.
Hinske, Norbert: „Aller guten Dinge sind drei. Kants erneuerte Fortschrittsfrage im ‚Streit der Fakultäten‘“, in: Theis, Robert (Hg.): Aspects philosophiques de la modernité, Luxembourg: Centre Univ. 2003, 9–23.
Kinkel, Walter: „Moses Mendelssohn und Immanuel Kant“, in: Kant-Studien 34, 1929, 389–409.
Schoeps, Julius H.: Moses Mendelssohn, Frankfurt/M.: Jüd. Verlag bei Athenäum ^{2}1989.

Robert Theis

Menge

Eine Menge ist eine Gruppe von Einzeldingen, die zusammen eine Einheit bilden. Diese Menge braucht nicht aus diskreten oder atomistischen Teilen zu bestehen. *Quanta continua* wie Raum oder Zeit enthalten ebenfalls eine Menge, eine, die unendlich teilbar ist, und zwar so, dass „noch immer eine oder mehrere Einheiten hinzugethan werden können“ (KrV A 430 / B 458; vgl. KrV B 111). Weitere wichtige Stellen: KrV B 111f.; KrV A 161ff. / B 202ff.; KrV A 173f. / B 215f.; KrV A 431f. / B 459f.; KrV A 526f. / B 554f.; 28:562.

Verwandte Stichworte

Axiome der Anschauung; Aggregat; Deduktion, transzendentale; Größe, extensive; Kategorie; Quantum (Quanta); Raum; Zeit

Philosophische Funktion

In den →*Axiomen der Anschauung* verteidigt Kant den Grundsatz, dass die Gegenstände unserer Erfahrung, dadurch dass sie in Raum und Zeit sind, →extensive Größen seien (vgl. KrV A 162). Dieser Grundsatz bildet die Regel für den objektiven Gebrauch der →Kategorien der Quantität (Einheit, Vielheit, Allheit). Er besagt, dass eine Einheit (ein Gegenstand) stets eine Vielheit (eine Menge) zu einer Allheit (Totalität) zusammengefasst enthält (vgl. KrV B 111). Mit anderen Worten, ein Gegenstand in Raum und Zeit umfasst eine „Menge von gleichartigen Theilen“ (28:562), die vom Geist durch sukzessive Synthese zu einem raum-zeitlichen Gegenstand zusammengefasst werden. An anderer Stelle bemerkt Kant, dass ein *quantum discretum* (→Aggregat) ebenfalls als eine Art Menge gilt – nämliche eine, deren Teile als „bestimmt“ und nicht-kontinuierlich aufgefasst werden (KrV A 526f. / B 554f.).

Andrew Chignell
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Mensch

In einer Nachschrift der kantischen Metaphysikvorlesung findet sich folgende Einteilung: „Das Feld der Philosophie in sensu cosmopolitico läßt sich auf folgende Fragen zurückbringen: 1) Was kann ich *wissen*? Das zeigt die *Metaphysik*. 2) Was soll ich *thun*? Das zeigt die *Moral*. 3) Was darf ich hoffen? Das lehrt die *Religion*. 4) Was ist der Mensch? Das lehrt die *Anthropologie*. Man könnte alles Anthropologie nennen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letztere beziehen“ (28:533f.; mit geringfügigen Änderungen übernommen in 9:25). Ähnlich schreibt Kant am 4. Mai 1793 an den Göttinger Theologen →Carl Friedrich Stäudlin: „Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1) Was kann ich wissen? (Metaphysik) 2) Was soll ich thun? (Moral) 3) Was darf ich hoffen? (Religion); welcher zuletzt die vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie; über die ich schon seit mehr, als 20 Jahren jährlich ein Collegium gelesen habe)“ (11:429). In diesen viel zitierten Äußerungen ergänzt Kant die drei erst genannten Fragen der *KrV* (vgl. KrV A 804f. / B 832f.) durch die Frage nach dem Wesen des Menschen und weist im Brief von 1793 auf seine eigene *Anthropologie* hin. Die Frage ‚Was ist der Mensch?‘ wird jedoch weder in den Vorlesungsnachschriften zur Anthropologie noch in der 1798 edierten *Anthropologie* erwähnt, aber auch in ihrem Inhalt ist diese Ergänzung problematisch. Was Kant hier jedoch generell ausdrückt, trifft sicher zu: dass der Mensch das Zentrum seiner Philosophie bildet. Dadurch stellt sich Kant in einen Gegensatz zur Schulmetaphysik (→Christi-

an Wolff, → Alexander Gottlieb Baumgarten); er ersetzt die metaphysische Seinslehre oder → Ontologie durch eine Analytik des reinen Verstandes (vgl. KrV A 247), und die *metaphysica specialis* mit ihren drei Themen → Seele (→ Psychologie), → Welt (→ Kosmologie) und → Gott (→ Theologie) wird so umgestaltet, dass die objektive Realität der Welt und Gottes zu Funktionen der menschlichen reinen praktischen Vernunft werden. Zur Kosmologie: Schon in *De mundi* (1770) wird die Erscheinungswelt von der menschlichen Erkenntnis abhängig gemacht; das Ergänzungsstück dazu ist, dass auch alle Zwecke dieser Welt auf den Endzweck, die → Moralität des Menschen, zielen (vgl. 5:435f.; schon 25:47). Kant vertritt damit einen rigorosen Anthropozentrismus. Zur Theologie: Die objektive Realität Gottes wird durch den Vernunftglauben gewährleistet, der seinerseits eine Funktion menschlichen moralischen Handelns ist (vgl. 5:467–472).

Zugleich gibt es konterkarierende Züge. Wenn in der *KrV* vom Menschen gesprochen wird, dann ist nicht der aus der Anthropologie bekannte Mensch gemeint, denn die Ausstattung mit bestimmten Sinnesorganen, die Form des Körpers, die Geschlechtlichkeit, die psychologische Trennung von Bewusstsein und Unbewusstheit inklusive von Wach- und Traumzuständen tangieren nicht die Ebene, in der in der Transzendentalphilosophie der *KrV* vom Menschen gesprochen wird. Die Theorieebene wird bis zu einem Punkt gehoben, in der es sogar offen bleibt, ob die Sinnlichkeit des Wesens, von dem gehandelt wird, die Form von → Raum und → Zeit hat (KrV B 146: „[…] warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind"). In der reinen Moral der *KpV* wird von Vernunftwesen gesprochen, wobei Kant ebenfalls einzig die Affektion durch Neigungen annimmt; wie diese aber aussehen, wird in der reinen Theorie der Moral offen gelassen. Anders in der *Kritik der ästhetischen Urteilskraft*, in der eine bestimmte Sinnenausstattung (Sehen und Hören) für die Realisierung ästhetischer Urteile vorausgesetzt wird.

Kant handelt vom empirischen Menschen in systematischer Form in der Anthropologie-Vorlesung und der *Anthropologie* von 1798; diese Disziplin entwickelt sich aus der empirischen Psychologie der Schulmetaphysik (vgl. 25:8 und 25:243; → Anthropologie) und wird von Kant nicht als Teil seiner eigentlichen Philosophie begriffen, wenn auch viele Themen der reinen Philosophie in sie eingehen und unter dem spezifischen Gesichtspunkt einer empirischen Lehre erörtert werden. In der kritischen Philosophie selbst kann die ontologische Definitionsfrage ‚Was ist der Mensch?' nicht gestellt werden; sie wird ersetzt durch die Frage nach der finalen Bestimmung des Menschen, die nach vielen expliziten Äußerungen im Zentrum sowohl der kritischen Philosophie als auch des Vernunftinteresses eines jeden steht und tatsächlich auch die eingangs zitierten drei Fragen in sich vereinigt.

Weitere wichtige Stellen: 2:427; KrV B 22; KrV B 29; KrV A 19 / B 33; KrV A 26 / B 42; KrV A 35 / B 51f.; KrV A 66 / B 90f.; KrV A 139 / B 178; 8:57; 8:89.

Verwandte Stichworte

Anthropologie; Bestimmung des Menschen; Humanität; Menschheit; Person; Persönlichkeit; Menschenrassen

Vorgeschichte und historischer Kontext

Die Vorgeschichte der kantischen Philosophie des Menschen reicht nach seiner eigenen Auffassung bis zu → Sokrates zurück: „Nehmen wir die alten griechischen Philosophen wie Epicur, Zeno, Socrates etc., so finden wir, daß die Bestimmung des Menschen und die Mittel dazu zu gelangen, das Haupt Object ihrer Wißenschaft gewesen sind. Sie sind also der wahren Idee des Philosophen weit getreuer geblieben, als in den neueren Zeiten geschehen ist […]. Socrates […] lehrte, die Speculationen helfen nichts unsere Bestimmung zu erfüllen" (29:9). Von entscheidender Wichtigkeit wird die stoische Philosophie, zu deren Themenkatalogen die philosophische (im Gegensatz zur medizinischen) Anthropologie gehört; von der Stoa, besonders → Seneca, wird Kant die → Teleologie übernehmen und die Auffassung, dass alles in der Natur seinen ihm folglich externen Zweck im Menschen erfährt, der seinen Zweck in sich selbst hat. In der Neuzeit gibt es vielfache Strömungen, die in die Anthropologie und Philosophie des Menschen eingehen. Da ist → Hobbes' Buch I des *Leviathan* „De homine", → Lockes *Essay* (in der lateinischen Übersetzung von E. Burridge: *Tractatus de intellectu humano*), → Humes anthropologisch fundierter Skeptizismus in seinen *Ver-*

mischten Schriften (1754–1756). Die Metaphysik von Christian Wolff und Alexander Baumgarten operiert mit der Differenz einer empirischen und einer rationalen Psychologie. Kant bearbeitet die erstere schon vor dem Beginn seiner Anthropologie-Vorlesungen intensiv, während die rationale Psychologie der Paralogismenkritik in der *KrV* (vgl. KrV A 341–405 / B 399–435) zum Opfer fällt. Damit aber wird die menschliche Seele ein Teilstück der Welt, sofern sie nicht durch das noumenale Freiheitsgesetz bestimmt ist. (Welchen Ort hat aber dann das erkennende Ich? Es kann weder zur Sinneswelt noch zur Freiheit gehören.) Von größter Wichtigkeit ist →Johann Joachim Spaldings Schrift *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* (1748) mit ihren vielfältigen Auswirkungen auf die 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland. Sie teilt die neostoischen Grundlagen mit →Rousseaus Philosophie der Natur des Menschen, der Kant gemäß dem Diktum „Rousseau hat mich zurecht gebracht“ (20:44) einen entscheidenden Impuls in der Ablösung von der traditionellen Metaphysik zur Menschheitsemphase verdankt.

Philosophische Funktion

Die Frage ‚Was ist der Mensch?‘ wird von Kant in keiner von ihm selbst publizierten Schrift erwähnt; sie gehört als Definitionsfrage in die Ontologie, die die kritische Philosophie gerade überwunden hat. Wie Locke weist Kant eine anfängliche Definition von Dingen, die wir nicht machen, als unmöglich zurück. In der Vorlesungsnachschrift zur *Philosophischen Enzyklopädie* (um 1775) wird die finale Bestimmung des Menschen (→Bestimmung des Menschen) ins Zentrum der Philosophie gestellt: „Der Philosoph sieht die Regeln der Weisheit ein, der Weise handelt aber darnach. Von dem kann ich nur sagen, daß er philosophire, der sich bemüht die obersten Zwecke und die Bestimmungen seiner Vernunft vestzusetzen […]. Der Philosoph als ein Führer der Vernunft, leitet den Menschen zu seiner Bestimmung. Seine Erkenntniße gehen also auf die Bestimmung des Menschen. Als Künstler vermehrt er unsere Einsichten und Wißenschaft. (Die Wißenschaft ist eigentlich nicht unsere Bestimmung.) […] Wenn der Philosoph alle seine Spekulation, Wißenschaft etc. mit den Zwecken, mit der Bestimmung des Menschen verbindet, dann ist er ein Führer und Gesetz Geber der Vernunft“ (29:8). Die Spekulationen für sich sind wertlos, wenn sie nicht mit den „wahre[n] Zwecke[n]“ (29:9) der Menschen verbunden werden.

Die Zweckbestimmung betrifft nicht die unbekannte Essenz des Menschen, sondern seine Existenz und Lebenspraxis und ist unmittelbar mit den drei oben genannten Fragen verknüpft: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? In ihnen bündelt sich alles Vernunftinteresse, und entsprechend heißt es, dass der Mathematiker für die Auflösung dieser drei Fragen und die Erkenntnis der praktischen Bestimmung des Menschen „gerne seine ganze Wissenschaft dahin gäbe“ (KrV A 463 / B 491). Die drei Fragen beziehen sich in der Tradition der drei christlichen Tugenden von →Glaube (an Gott), →Liebe (beim Handeln in der Welt) und →Hoffnung (im Hinblick auf die unsterbliche Seele) auf die drei Themen der Dialektik der Theologie, Kosmologie und Psychologie. Es handelt sich bei ihnen um den „uns so innigst angelegenen Theile menschlicher Erkenntnisse“ (10:269), „die größeste Angelegenheit des Menschen, womit die Metaphysik als ihrem Endzweck umgeht“ (20:329). Und es sind notorisch die Themen und Fragen, die der alles zermalmende Kant für theoretisch unbeantwortbar hält (entgegen der Meinung der bisherigen Metaphysik, die in ihrer dreiteiligen *metaphysica specialis* gelehrte Antworten präsentierte). Weder zur reinen Theorie ist also der Mensch bestimmt noch zur Sorge um Lust und Schmerz, wie die epikureische Fraktion von →Epikur bis hin zu Locke und den französischen Aufklärern lehrt, sondern zum moralischen Handeln, das seinerseits zum praktischen →Postulat von Gott und →Unsterblichkeit führt.

1771 macht Kant gegen Pietro →Moscati, einen italienischen Arzt, geltend, dass der Mensch von Natur zuerst zwar für die physische Selbsterhaltung zum vierfüßigen Gang bestimmt war, „daß in ihm aber auch ein Keim von Vernunft gelegt sei, wodurch er, wenn sich solcher entwickelt, *für die Gesellschaft* bestimmt ist, und vermittelst deren er für beständig die hiezu geschickteste Stellung, nämlich die *zweifüßige*, annimmt, wodurch er auf einer Seite unendlich viel über die Thiere gewinnt, aber auch mit den Ungemächlichkeiten vorlieb nehmen muß, die ihm daraus entspringen, daß er sein Haupt über sei-

ne alte Cameraden so stolz erhoben hat“ (2:425). Dass die Vernunftbestimmung des Menschen über die bloß physische Naturbestimmung herrscht und herrschen soll, gehört zu den Konstanten der Philosophie des Menschen. Der Mensch ist von der → Natur dazu bestimmt, der Vernunftbestimmung zum Sieg zu verhelfen, d. h. er soll die paradoxe Aufgabe der Natur lösen, seine Selbstbestimmung qua Selbstgesetzgebung (→ Autonomie) und Selbstbeherrschung (→ Autokratie) gegen die Fremdbestimmung durch die Natur, konkret: durch die → Neigungen durchzusetzen. Die Neigungen sollen nicht in der Manier der Stoiker bis zur → Apathie abgetötet werden, aber sie sollen bei der Nachfrage: Was soll ich tun? nicht die Regie übernehmen. Wie es überhaupt möglich ist, dass der Mensch den Neigungen folgt und nicht dem Freiheitsgesetz und dabei trotzdem verantwortlich bleibt und nicht einfach durch eine stärkere Macht überwältigt wird, versucht die *Religion* (1793) durch eine zeitlose „intelligibele That“ zu erklären, durch die sich der Mensch vor allem empirischen Handeln einen → Hang zum Bösen selbst zuzieht (6:31).

Im Zweckgefüge der Natur ist der Mensch einmal das einzige Wesen, das sich selbst → Zwecke zu setzen vermag (→ Menschheit), aber sich dadurch noch nicht dem Lebenszyklus des Gebrauchens und Verbrauchens entzieht. Erst dadurch, dass nur er sich in der Bestimmung seiner Handlungen nach dem Freiheitsgesetz von der Herrschaft der Natur zu befreien vermag, erhebt er sich selbst zum → Zweck an sich selbst und ist damit genötigt, diesen Status jedem Menschen als Vernunftwesen zuzuerkennen. Der Mensch, so heißt es 1788 in der *KpV*, „ist doch nicht so ganz Thier, um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt [sc. also die autonome, moralische Vernunft], gleichgültig zu sein und diese blos zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses als Sinnenwesens zu gebrauchen. Denn im Werthe über die bloße Thierheit erhebt ihn das gar nicht, daß er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Thieren der Instinct verrichtet; sie wäre alsdann nur eine besondere Manier, deren sich die Natur bedient hätte, um den Menschen zu demselben Zwecke, dazu sie Thiere bestimmt hat, auszurüsten, ohne ihn zu einem höheren Zwecke zu bestimmen. Er bedarf also freilich nach dieser einmal mit ihm getroffenen Naturanstalt Vernunft, um sein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen [sc. das Sinnenwohl und –weh mittels der Klugheit], aber er hat sie überdem noch zu einem höheren Behuf, nämlich auch das, was an sich gut oder böse ist, und worüber reine, sinnlich gar nicht interessirte Vernunft nur allein urtheilen kann, nicht allein mit in Überlegung zu nehmen, sondern diese [sc. moralische] Beurtheilung von jener gänzlich zu unterscheiden und sie zur obersten Bedingung der letzteren zu machen“ (5:61f.; → Tier). „[Z]u einem höheren Behuf“ (5:62) – eben das ist die eigentümliche Bestimmung der reinen praktischen Vernunft, die nicht der Lebenswohlfahrt dient. Das Oppositionsschema von Vernunft und Neigung wird in den neunziger Jahren in eine dreistufige Form überführt: „Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur. – Wir können sie in Beziehung auf ihren Zweck füglich auf drei Klassen, als Elemente der Bestimmung des Menschen, bringen: 1. Die Anlage für die *Thierheit* des Menschen, als eines *lebenden*; 2. Für die *Menschheit* desselben, als eines lebenden und zugleich *vernünftigen*; 3. Für seine *Persönlichkeit*, als eines vernünftigen und zugleich der *Zurechnung fähigen* Wesens“ (6:26; vgl. 6:418). Beim Menschen als nur vernünftigem Wesen könnte man von einer instrumentellen Vernunft sprechen. (Kant folgt einer traditionellen Gedankenlinie, die man z. B. schon in der *Nikomachischen Ethik* von → Aristoteles ausmachen kann (VIII 3): Freundschaft der Lust, des Nutzens und des Guten an sich). Zu ihr gehört die bloße Klugheit, die auch Wesen eignen kann, die zur → Moral keinen Zugang haben wie vermutlich die Teufel, die im *Frieden* (1795) als potentielle Staatserrichter auftreten (vgl. 8:366).

Das Höchste im Menschen ist seine erhabene Bestimmung, „da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung nicht anders als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß“ (5:87). Ohne der Vernunftbestimmung zu folgen, kann der Mensch nicht zu sich selbst gelangen. „[Die Glückseligkeit] ist die Materie aller seiner Zwecke auf Erden, die, wenn er sie zu seinem ganzen Zwecke macht, ihn unfähig macht, seiner eigenen Existenz einen Endzweck zu setzen und dazu zusammen zu stimmen“ (5:431). Der Mensch bedarf

eines einheitlichen Endzwecks seines Daseins, um eine bestimmte, mit sich identische Person zu sein. Und diese nicht nur psychologische Identität ist am Ende sein eigenes Werk, weil sie die Leitidee seines Handelns ist. Eben dies ist die Tat-Bestimmung des Menschen, nicht seine Definition, denn was er in seinem Wesen ist, ließe sich – wenn es möglich wäre – nur erkennen, nicht aber selbst bewirken. Die antischolastische Frage lautet: Was soll ich tun, um ich selbst zu sein?

In der *Rechtslehre* (der *MSR*, 1797) erscheint der Imperativ zur Selbstkonstitution des Menschen als einer Person in dem Imperativ: „*Sei ein rechtlicher Mensch* (honeste vive)" (6:236). Dieser Imperativ ist das Fundament des gesamten Privatrechts und öffentlichen Rechts, denn alles was folgt, ist begründet in der Selbstkonstitution des Menschen als einer Person, die ihm kein Gott, keine Natur, sondern nur er selbst sich geben oder erwerben kann. Wegen dieser Möglichkeit, die in jedem Menschen liegt, haben wir auch im Verbrecher die Menschheit in seiner Person zu ehren und dürfen ihn nicht zur Sache, etwa in medizinischen Experimenten, machen. Auf dieser Personhaftigkeit beruht das innere →Mein und Dein, damit aber auch der äußere Besitz, d. h. das →Eigentum an Sachen, der Besitz des Willens einer anderen Person in Verträgen und das Hausrecht, dies alles bildet wiederum die Grundlage des Staats-, Völker- und Weltbürgerrechts mit dem finalen Ausblick auf den ewigen Frieden (vgl. 6:355), den zu realisieren der Mensch von der Natur und seiner →praktischen Vernunft bestimmt ist.

Die Frage nach der Bestimmung des Menschen durchzieht nicht nur das Problem der Selbstbestimmung des einzelnen Menschen, sondern auch die Selbstgewinnung der menschlichen Gattung und damit die kantische Geschichtsphilosophie. Sie setzt ein mit dem Kapitel der Anthropologie-Vorlesung von 1775–1776 „Vom Character der Menschheit überhaupt" (25:675–697) und endet innerhalb der Veröffentlichungen mit den letzten Schriften, *Fakultäten* und *Anthropologie* (1798). Die *Anthropologie* resümiert mit neuen Ideen die Anthropologie-Vorlesungen von 1772–1773 bis 1795–1796. Es wird in ihr von der Natur des Menschen gehandelt, jedoch nur in seiner psychologischen Dimension. Das Körper-Geist-Problem wird (wie in der Transzendentalphilosophie) ausgeschaltet: „Wer den Natursachen nachgrübelt, worauf z. B. das Erinnerungsvermögen beruhen möge, kann über die im Gehirn zurückbleibenden Spuren von Eindrücken, welche die erlittenen Empfindungen hinterlassen, hin und her (nach dem Cartesius) vernünfteln; muß aber dabei gestehen: daß er in diesem Spiel seiner Vorstellungen bloßer Zuschauer sei und die Natur machen lassen muß, indem er die Gehirnnerven und Fasern nicht kennt, noch sich auf die Handhabung derselben zu seiner Absicht versteht, mithin alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust ist" (7:119). Zur empirisch-psychologischen und zugleich (seit der Mitte der siebziger Jahre) →pragmatischen Menschenkunde gehört die Erörterung der drei wesentlichen menschlichen psychischen Vermögen des Erkennens, des Fühlens und des Wollens, und dann die jeweils unterschiedlichen Menschen zukommenden Naturvorgaben des Naturells, der Temperamente, des Geschlechts, der Rasse und der Völker. Zusammenfassend und die Empirie übersteigend dann die Bestimmung des Menschen: „Die Summe der pragmatischen Anthropologie in Ansehung der Bestimmung des Menschen und die Charakteristik seiner Ausbildung ist folgende. Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu *cultiviren*, zu *civilisiren* und zu *moralisiren*, wie groß auch sein thierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, *passiv* zu überlassen, sondern vielmehr *thätig*, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen" (7:324f.). Und: Der Mensch fühlt sich durch das Bewusstsein veredelt, „zu einer Gattung zu gehören, die der Bestimmung des Menschen, so wie die Vernunft sie ihm im Ideal vorstellt, angemessen ist" (7:329f.). Es ist dies die Summe nicht nur der Anthropologie, sondern der kantischen Philosophie im ganzen. Die Vernunftbestimmung hat die absolute Präzedenz vor der Naturbestimmung. Die →Klugheit ist ein bloßes Instrument der sinnlichen Lebensziele und hebt uns aus dem Naturreich nicht heraus. Es kommt ein anderes hinzu; sucht der Mensch nach einer bestimmten Bestimmung im Felde seiner unvermeidlichen natürlichen Glücksbegierde, dann stellt er überrascht fest, daß er nicht weiß, „was er eigentlich wünsche und wolle" bzw. „was er

hier eigentlich wolle“ (4:418). Suchen wir also die Bestimmung des Menschen im *pursuit of happiness*, wissen wir nicht, wer wir sind und was wir wollen. Recht und Moral dagegen machen unsere eigentliche präzise erkennbare Bestimmung aus: „Sich als ein nach dem Staatsbürgerrecht mit in der Weltbürgergesellschaft vereinbares Glied zu denken, ist die erhabenste Idee, die der Mensch von seiner Bestimmung denken kann und welche nicht ohne Enthusiasm gedacht werden kann“, heißt es in einer Vorarbeit zum zweiten Abschnitt des *Streits der Fakultäten* (*Refl.* 8077, 19:609).

Die Menschheitsgeschichte kann unter der Idee einer → Vorsehung der Natur (der stoischen *providentia*) betrachtet werden, die die Selbstbestimmung des Menschen im Laufe der Geschichte vorbereitet und so dem Menschen ermöglicht, die Naturgeschichte zu verlassen und die weitere Geschichte aus eigener → Autonomie zu gestalten. Die Emanzipation des Menschen lässt sich fassen als eine Absicht der Vorsehung, die die Geschichte, in der es kein bewusst planendes menschliches Subjekt gibt, hinleitet zur Ermöglichung einer globalen Rechtsstruktur und damit der letzten Vorbereitung der Natur zur eigenen Sittlichkeit. Hierbei betont Kant, dass sich der historische Prozess tatsächlich nur als Naturprozess dechiffrieren lässt, der nun zwar auf ein moralisch gebotenes Ziel hinführt, in der Mittelwahl jedoch keine moralischen Skrupel kennt. → Ehrsucht, → Herrschsucht und → Habsucht sind die Triebkräfte, deren sich die Natur bedient (vgl. 8:21; 7:272–274), sichtlich die Triebkräfte der nicht mehr monopolistisch-absolutistischen Ökonomie, sondern des sich allmählich in Europa durchsetzenden Liberalismus des *laisser faire, laisser aller* (vgl. dazu 7:20). Der Mensch zerfällt damit in der Intention der Vorsehung in ein Doppelwesen; einerseits soll er dem moralischen Imperativ folgen und die Maximen seiner Handlungen bezüglich ihrer Tauglichkeit zur Gesetzgebung prüfen, andererseits ist er Agent eines Systems ohne alle moralischen Vorbehalte. Wer ohne Skrupel aus Ehrsucht, Herrschsucht und vor allem Habsucht agiert, handelt *naturae convenienter*, in Übereinstimmung mit der Natur, denn die Vorsehung oder Natur (Kant spricht in diesem Zusammenhang nicht von Gott!) ist in der Durchsetzung ihres Ziels an einzelnen menschlichen guten oder bösen Handlungen nicht interessiert. „Von der letzten Bestimmung des menschlichen Geschlechts. Die lezte Bestimmung des menschlichen Geschlechts ist die moralische Vollkommenheit, so fern sie durch die Freyheit des Menschen bewirkt wird, wodurch alsdenn der Mensch der größten Glückseeligkeit fähig ist. Gott hätte die Menschen schon so vollkommen machen und jedem die Glückseeligkeit haben austheilen können, allein alsdenn wäre es nicht aus dem innern principio der Welt entsprungen. Das innere principium der Welt aber ist die Freyheit“ (27:470). Aber die Freiheitshandlungen haben als solche in der Weltgeschichte kein Gewicht, und vielleicht fördert ein Timur die Pläne der Gattungsgeschichte mehr als ein pflichtbewußter Philosoph. Die Vorsehung oder Natur wenigstens setzt auf Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht. Es ist die philosophische Geschichte, die dem Vernunftinteresse folgt und nur noch „aus dem Gesichtspunkte dessen, […] was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben“ (8:31), geschrieben wird. Aber das Dilemma bleibt auch hier: Die Menschen, die Völker, die Regierungen sind einerseits die Subjekte, die die Geschichte in weltbürgerlicher Absicht bewusst positiv vorantreiben, deren eigenes Werk sie ist, die sich selbst emporarbeiten (vgl. 8:19); andererseits jedoch haben wir es mit der → Naturgeschichte der Menschheit zu tun, die sich in die → Kultur hinein fortsetzt und der das bewusste gute oder böse Handeln der Menschen völlig gleichgültig ist. Die Natur setzt nicht auf die Mitarbeit der Menschen, sondern benutzt deren Handlungen, die notwendig aus nur subjektiven Zielsetzungen erfolgen, für ihre eigenen übergreifenden Zwecke. „Einzelne Menschen und selbst ganze Völker denken wenig daran, daß, indem sie, ein jedes nach seinem Sinne und einer oft wider den andern, ihr eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen und an derselben Beförderung arbeiten, an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde“ (8:17). Damit aber zerreißt das Projekt an seinem inneren Widerspruch; die menschlichen Akteure sind das blinde Mittel der Vorsehung, sie sollen jedoch andererseits das Ergebnis selbst handelnd hervorbringen oder, falls böse, hemmen. Der Einzelne zählt nicht in der Vernunft- und Naturgeschichte der menschlichen Gattung, und auch die → Französische Revoluti-

on ist das Erzeugnis einer wiewohl geistreichen Menschenmasse, aber nicht einzelner Individuen. In der *Geschichte* (1784) ist der Friedenszustand zwischen den Staaten noch abhängig von einer machthabenden Völkerversammlung (vgl. 8:28); dieselbe Position findet sich noch im *Gemeinspruch* von 1793 (vgl. 8:310); erst im *Frieden* (1795) zieht Kant die Konsequenz aus der →Französischen Revolution: der →Friede ist nur, aber auch tatsächlich möglich unter der Bedingung einer internen Republikanisierung der Völker.

Es zeigt sich, dass die Frage nach der Bestimmung des Menschen den Mittelpunkt des Interesses nicht nur der Menschen und der Menschheit bildet, sondern – damit – auch der kantischen Vernunftphilosophie. Um dieses Problem dreht sich gewissermaßen alles: In der *KrV* lesen wir: Alles Vernunftinteresse der Menschen und alle Bemühungen der Philosophie zielen letztlich auf „die praktische Bestimmung des Menschen" (KrV A 464 / B 492). „Wesentliche Zwecke sind darum noch nicht die höchsten, deren (bei vollkommener systematischer Einheit der Vernunft) nur ein einziger sein kann. Daher sind sie entweder der Endzweck, oder subalterne Zwecke, die zu jenem als Mittel nothwendig gehören. Der erstere ist kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen […]" (KrV A 840 / B 868). (Zur letzteren Formulierung vgl. in der *KU* die Rede von der „*ganze[n] Bestimmung* des Gemüths"; 5:259). Die *KpV* sekundiert (vgl. 5:147f.), und die *KU* stimmt ein: „Dazu kommt noch die Bewunderung der Natur, die sich an ihren schönen Producten als Kunst, nicht bloß durch Zufall, sondern gleichsam absichtlich, nach gesetzmäßiger Anordnung und als Zweckmäßigkeit ohne Zweck, zeigt: welchen letzteren, da wir ihn äußerlich nirgend antreffen, wir natürlicher Weise in uns selbst und zwar in demjenigen, was den letzten Zweck unseres Daseins ausmacht, nämlich der moralischen Bestimmung, suchen (von welcher Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit einer solchen Naturzweckmäßigkeit aber allererst in der Teleologie die Rede sein wird)" (5:301). „*Gott*, *Freiheit* und *Seelenunsterblichkeit* sind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik, als ihrem letzten und alleinigen Zwecke, abzielen" (5:473). Dieser letzte und alleinige Zweck der →Metaphysik ist zugleich der „Endzweck unserer Bestimmung" (5:481).

Interpretationslage

Während der Neukantianismus wenig Interesse an der kantischen Menschenkunde nimmt, wächst das Interesse mit dem Aufkommen einer dezidiert philosophischen Anthropologie in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts. Ein von der Ethik und Rechtsphilosophie her bestimmtes Interesse leitet die Publikation von Johannes Schwartländer (*Der Mensch ist Person*). Norbert Hinske (*Kants Idee der Anthropologie*; *Das stillschweigende Gespräch*) richtet den Blick auf die genaue Entstehung der kantischen Anthropologie besonders im Hinblick auf die einschlägigen Reflexionen und ihre Datierung; die Grundlage von Reinhard Brandts *Kommentar zu Kants Anthropologie* bilden einerseits die Reflexionen und die publizierten Werke, andererseits die Vorlesungen zur Anthropologie, die 1997 in der Akademie-Ausgabe ediert wurden. Seine *Bestimmung des Menschen bei Kant* unternimmt eine Gesamtinterpretation der kantischen Philosophie nach dem Leitfaden des Primats der praktischen Philosophie und der finalen Selbstbestimmung des einzelnen Menschen und der Menschheit im Ganzen.

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: „Ausgewählte Probleme der Kantischen Anthropologie", in: Schings, Hans-Jürgen (Hg.): Der ganze Mensch, Stuttgart u. a.: Metzler 1994, 14–32.

Brandt, Reinhard: Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Hamburg: Meiner 1999.

Brandt, Reinhard: Die Bestimmung des Menschen bei Kant, Hamburg: Meiner 2007.

Brandt, Reinhard: „‚Sei ein rechtlicher Mensch!' – wie das?", in: Brandhorst, Mario / Hahman, Andree / Ludwig, Bernd (Hg.): Sind wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus, Hamburg: Meiner 2012, 311–360.

Firla, Monika: Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant, Frankfurt/M.: Lang 1981.

Gerland, Georg: „Immanuel Kant. Seine geographischen und anthropologischen Arbeiten", in: Kant-Studien 10, 1905, 1–43, 417–547 (als Monographie: Berlin 1906).

Hinske, Norbert: „Kants Idee der Anthropologie", in: Rombach, Heinrich (Hg.): Die Frage

nach dem Menschen, Freiburg/Br.: Alber 1967, 410–427.
Hinske, Norbert: „Das stillschweigende Gespräch: Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant", in: Albrecht, Michael / Engel, Eva / Hinske, Norbert (Hg.): Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit, Tübingen: Niemeyer 1994, 135–156.
Hinske, Norbert: „Wolffs empirische Psychologie und Kants pragmatische Anthropologie. Zur Diskussion über die Anfänge der Anthropologie im 18. Jahrhundert", in: Aufklärung 11, 1999, 97–107.
Lestition, Steven: Kant's Philosophical Anthropology: Texts and Historical Contexts, Continuity and Change, Diss. Chicago 1985.
Linden, Mareta: Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts, Bern u. a.: Lang 1976.
Schwartländer, Johannes: Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen, Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1968.
Sturm, Thomas: Kant und die Wissenschaften vom Menschen, Paderborn: Mentis 2009.
Zammito, John H.: Kant, Herder, and the Birth of Anthropology, Chicago u. a.: University of Chicago Press 2002.

Reinhard Brandt

Menschengeschichte, Anfang der

Die Menschengeschichte beginnt mit der Schöpfung der Stammgattung, die zunächst ähnlich wie die Tiere von ihrem Instinkt geleitet wird. Der eigentliche Schritt zur Menschwerdung vollzieht sich mit der Emanzipation vom Instinkt durch das Erwachen der Vernunft und die Entstehung der Freiheit (vgl. 8:111f.). Weitere wichtige Stellen: 2:440f.; 6:41ff.; 8:105f.; 8:109–115.

Verwandte Stichworte

Freiheit; Sündenfall; Vernunft; Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte

Philosophische Funktion

Der Doppelnatur des Menschen als eines sinnlich-sittlichen Wesens entsprechend, lassen sich am Anfang der Menschengeschichte zwei zentrale Ereignisse unterscheiden: zum einen der göttliche Schöpfungsakt der menschlichen „*Stammgattung*" (2:440; vgl. 8:99), dem die „Menschheit als Thiergattung" (8:117 Anm.) ihren Ursprung verdankt. Diese ursprüngliche Stammgattung ist der weißen „Race" am nächsten verwandt, jedoch nicht mit ihr identisch (2:440). Sie enthält alle →Anlagen, die sich dann vor allem unter dem Einfluss unterschiedlicher klimatischer Bedingungen in den vier unterschiedlichen →„Menschenrassen" herausbilden (2:435f.). Haben sich diese Unterschiede einmal entwickelt, sind sie erblich. Die Stammgattung selbst gibt es in ihrer ursprünglichen Form nicht mehr; die Ausdifferenzierung kann auch durch eine Verbindung der Angehörigen unterschiedlicher „Racen" nicht mehr rückgängig gemacht werden (8:105f.).

Zweitens und eigentlich maßgeblich für den Anfang der Geschichte des Menschen als eines vernünftigen Wesens ist das Erwachen der Vernunft bzw. die „Entwickelung der Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen" (8:109). Während Kant diesen Prozess in *Geschichte* noch auf die →Natur zurückführt (vgl. 6:20), ist es in *Mutmaßlicher Anfang* und *Religion* die Vernunft selbst, die die „*Entlassung*" des Menschen „aus dem Mutterschooße der Natur" (8:114) bewirkt. Erst damit wird der Mensch auch zu einem sittlichen Wesen, dessen Handeln durch Vernunft bestimmt werden kann und der damit jene Freiheit gewinnt, „wodurch sein Dasein allein einen absoluten Werth […] haben kann" (5:443).

Die Emanzipation von der Leitung durch den Instinkt, „diese *Stimme Gottes*" (8:111), hat für den Menschen aber auch unangenehme Konsequenzen. So ist die Freiheit nicht zuletzt die Freiheit zur Verletzung des →Sittengesetzes, für die der Mensch voll verantwortlich ist. Gleichzeitig führt diese Entwicklung zu einer Vielzahl von Konflikten, die bis heute die gesellschaftliche Wirklichkeit bestimmen. Dennoch sind diese negativen Erscheinungen unvermeidlich, weil der Mensch nur so seiner Bestimmung als moralisches Wesen entsprechen kann.

Weiterführende Literatur

Bohatec, Josef: Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Mit besonderer Berücksichtigung

ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hamburg: Hoffmann und Campe 1938.
Gniffke, Franz: „Die Gegenwärtigkeit des Mythos in Kants Mutmaßungen über den Anfang der Menschheitsgeschichte“, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 38, 1984, 593–608.
Sommer, Andreas Urs: „Felix peccator? Kants geschichtsphilosophische Genesis-Exegese im Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte und die Theologie der Aufklärungszeit“, in: Kant-Studien 88, 1997, 190–217.

Michael Pauen

Menschenkenntnis

Menschenkenntnis kann sich einerseits auf den Menschen als Naturwesen beziehen und fällt dann in den Zuständigkeitsbereich der Psychologie (vgl. 25:661). Im Fokus Kants steht demgegenüber der Mensch als vernünftiges, moralfähiges Wesen. Hier sind wiederum die Aspekte der → Geschicklichkeit und der → Klugheit, mit denen sich die praktische Anthropologie befasst, vom Aspekt der → Sittlichkeit zu unterscheiden, der Gegenstand der Moralphilosophie ist. Weitere wichtige Stellen: 4:416 Anm.; 9:486; *Refl.* 943, 15:418f.; *Refl.* 1482, 15:659; *Refl.* 1502a, 15:799–801.

Verwandte Stichworte

Mensch; Anthropologie in pragmatischer Hinsicht; Geschicklichkeit; Klugheit

Philosophische Funktion

In den Entwürfen zur Anthropologie aus den 70er und 80er Jahren identifiziert Kant Menschenkenntnis mit Weltkenntnis (vgl. *Refl.* 1482, 15:659; *Refl.* 1502a, 15:799–801; 25:853f.). Diese hat drei Aspekte: Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung (vgl. *Refl.* 1502a, 15:800). Die pragmatische Anthropologie untersucht dabei „nur die Regeln der Erscheinungen des Menschen und nicht die Gründe dieser Regeln“ (*Refl.* 1482, 15:659). Letzteres ist der von der menschlichen Natur abstrahierenden, auf den Menschen als Vernunftwesen blickenden → Moralphilosophie vorenthalten. Zur „praktischen Erziehung“ gehören jedoch alle drei Aspekte: „1) Geschicklichkeit, 2) Weltklugheit, 3) Sittlichkeit“ (9:486). Dabei richtet sich Geschicklichkeit auf den Gebrauch der eigenen Natur, auf die Talententfaltung. Die Weltklugheit ermöglicht ein den geltenden Sitten konformes Verhalten aus eigennützigen Motiven (vgl. 9:486). Damit ist sie einerseits von der Privatklugheit zu unterscheiden, die sich nicht an den Erwartungen der anderen, sondern nur an den eigenen Interessen orientiert (vgl. 4:416 Anm.), andererseits von der Weltweisheit im Sinne der Sittlichkeit, die mit einem tugendhaften → Charakter einhergeht (vgl. 9:486).

Weiterführende Literatur

Sturm, Thomas: Kant und die Wissenschaft vom Menschen, Paderborn: Mentis 2009.

Corinna Mieth

Menschenliebe

Die Menschenliebe (Philanthropie) wird von Kant als Wohltätigkeitspflicht aller Menschen gegeneinander verstanden. Als „praktische Menschenliebe“ (6:450) ist sie von der pathologischen Menschenliebe als Empfindung des Mitleids (vgl. 1:459) und Neigung zur Wohltätigkeit zu unterscheiden. Weitere wichtige Stellen: 6:401f.; 6:450f.; 6:456; 6:458f.; 7:313; 8:307; 8:385; 8:423; 9:499; 12:313; *Refl.* 7249, 19:294; 20:25; 23:407; 23:411f.; 27:455f.

Verwandte Stichworte

Liebe; Nächstenliebe; Liebe, pathologische/praktische; Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen

Philosophische Funktion

Die → Tugendpflicht der Menschenliebe zählt zu den Liebespflichten gegen andere bloß als Menschen. Kant spricht auch von der Maxime des Wohlwollens oder von der Pflicht der Wohltätigkeit, die – im Unterschied zur pathologischen Liebe der Empfindung – gerade unabhängig von Zuneigung oder Abneigung gegenüber bestimmten Menschen geboten werden kann (vgl. 6:450f.). Die „gemeinnützige“ (6:453) Pflicht der Menschenliebe bezieht sich auf alle Menschen, „weil sie als Mitmenschen, d. i. bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechselseitigen Beihülfe vereinigte vernünftige Wesen, anzusehen sind“ (6:453). Da man auf das → Wohlwollen der Anderen angewiesen ist, muss die gesetzgebende Vernunft die Maxime des Wohltuns als allgemeines Gesetz wollen, das sowohl einen selbst als auch

alle anderen Mitglieder der Menschheit umfasst. „Das Wohlwollen in der allgemeinen Menschenliebe ist nun zwar dem *Umfange* nach das größte, dem *Grade* nach aber das kleinste“ (6:451), denn es geht kaum über die Gleichgültigkeit hinaus. Deswegen präzisiert Kant in der Auseinandersetzung mit dem christlichen Gebot der Nächstenliebe die Menschenliebe vom „*Wohlwollen* des Wunsches“ zum „thätige[n], praktische[n] Wohlwollen, sich das Wohl und Heil des Anderen zum *Zweck* zu machen“, das er als „Wohlthun“ bezeichnet (6:452). „Denn im Wünschen kann ich allen *gleich* wohlwollen, aber im Thun kann der Grad nach Verschiedenheit der Geliebten (deren Einer mich näher angeht als der Andere), ohne die Allgemeinheit der Maxime zu verletzen, doch sehr verschieden sein“ (6:452). Zur Kultivierung der Tugend der Menschenliebe tragen sowohl die uneigennützige Wohltätigkeit und die wohlwollende Gesinnung als auch die → Dankbarkeit auf Seiten der Bedürftigen bei (vgl. 6:456).

Ein Recht, aus Menschenliebe zu lügen, kann es aus zwei Gründen nicht geben: Erstens darf die Menschenliebe, als → Neigung verstanden, nicht zu einer Pflichtverletzung, zu einer Übertretung des Lügenverbots, führen. Zweitens kann aus der Tugendpflicht der praktischen Menschenliebe weder ein Recht abgeleitet werden (Tugendpflichten sind Pflichten ohne Rechte) noch darf die Ausübung einer Tugendpflicht zu einer Verletzung der Rechtspflichten führen, die als strenge Pflichten den Tugendpflichten vorgeordnet sind.

Weiterführende Literatur

Schönecker, Dieter: „Kant über Menschenliebe als moralische Gemütsanlage“, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 92, 2010, 133–175.

Corinna Mieth

Menschenpflicht

Kant verwendet den Begriff der Menschenpflicht hauptsächlich, um zu verdeutlichen, dass moralische Pflichten im Unterschied zu göttlichen Geboten aus Offenbarungen durch die Vernunft erkannt werden können. Ebenso wird der Begriff der Menschenpflicht synonym mit moralischen Pflichten verwendet. Wichtige Stellen: 5:35; 6:61; 6:118; 6:138; 6:187; 6:194; 6:461; 6:468; *Refl.* 1430, 15:625; *Refl.* 6195, 18:485; 23:415.

Verwandte Stichworte

Pflicht; Offenbarung

Philosophische Funktion

Allgemeine Menschenpflichten sind zunächst Pflichten, die jeder Mensch hat. Kant nennt hier Versöhnlichkeit (vgl. 6:461) und Achtung gegenüber jedem anderen Menschen (vgl. 6:468), aber auch allgemeiner die Annäherung an das „Ideal der moralischen Vollkommenheit“ (6:61). Die „Erfüllung jeder Menschenpflicht“ kann vom Menschen nur durch „Erweiterung der Herrschaft der Tugend“ angestrebt werden (23:415). Würde sie durch göttliche Vergebung erreicht, so überstiege das den Bereich der Moral. Deswegen betont Kant durch den Begriff der Menschenpflicht, dass die moralischen Pflichten durch die Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft vom Menschen selbst ausgehen und nicht aus göttlichen Offenbarungen ihre Autorität beziehen können. „In Ansehung dessen, was zu erkennen allgemeine Menschenpflicht ist, (nämlich des Moralischen) kann es kein Geheimniß geben, aber in Ansehung dessen, was nur Gott thun kann, wozu etwas selbst zu thun unser Vermögen, mithin auch unsere Pflicht übersteigt, da kann es nur eigentliches, nämlich heiliges Geheimniß (mysterium) der Religion geben“ (6:138f. Anm.). Von der Legitimität dessen, was Menschenpflicht ist, was im Falle von Rechtspflichten von jedem erzwingbar ist, muss man „durch Vernunft überzeugt“ (8:305) werden können. Das Recht soll „nicht aus Religion, sondern aus Menschenpflicht“ (*Refl.* 1430, 15:625) geachtet werden. „Der Gottliche wille muß zuerst durch Vernunft erkant seyn, denn sonst kan man keine revelation prüfen. Aber dadurch erkenne ich nur den willen Gottes von der moralischen Seite. […] Aber das moralische kan allein allgemeine Menschenpflicht seyn“ (*Refl.* 6195, 18:485).

Corinna Mieth

Menschenrassen

Menschenrassen sind unterschiedene Teilgruppen gemeinsamen menschlichen Ursprungs, die durch vererbte Anlagen charakterisiert werden, die für die jeweilige Teilgruppe spezifisch sind (vgl. 2:427–444). Weitere wichtige Stellen: 2:243–255; 7:120; 8:91–100; 8:160–182.

Verwandte Stichworte
Menschenstamm; Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace; Von den verschiedenen Racen der Menschen (Programm für das Sommersemester 1775); Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien…

Philosophische Funktion
Der Begriff der Menschenrasse hat in Kants Denken eine wechselnde und ambivalente Funktion. Zu Beginn seiner Laufbahn glaubt Kant an starke Unterschiede zwischen den Nationen in Hinsicht auf die körperlichen, intellektuellen und moralischen Fähigkeiten, und er betont besonders die Überlegenheit der Europäer gegenüber den Einwohnern anderer Kontinente (vgl. z. B. → Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen; 2:243–255). In seinen anthropologischen Schriften der 1770er Jahre vertritt er die Konzeption der „Race[]“ (2:429) als distinkten wissenschaftlichen Begriff, von dem er später behauptet, er sei der erste gewesen, der ihn genau definiert habe (vgl. 2:427–444; vgl. 8:91–100). Kants Rassenkonzept kombiniert eine Definition der Gattung (→ Gattung (biologisch, moralisch)) von Buffon (in Termini des Vermögens, die eigene Art fortzupflanzen) mit dem beobachteten Phänomen der Hybridisierung und einer dazu in Beziehung stehenden Unterscheidung zwischen Anlagen, die „unausbleiblich“ erblich sind (z. B. die Hautfarbe) und jenen, die dies nicht sind (z. B. die Augenfarbe). Ein weißer und ein schwarzer Elternteil zeugen einen „Mulatten“, was den „unausbleiblich[en]“ (8:95) Einfluss von Anlagen an den Tag bringt, die der Hautfarbe zugehörig sind, wohingegen Elternteile mit blauen und braunen Augen nicht mit Notwendigkeit ein Kind zeugen, dessen Augenfarbe eine Mischung aus Blau und Braun ist. Kant macht Verwendung von dieser Tatsache, um die Prämisse eines ursprünglichen Menschenstamms zu stützen, der alle möglichen Anlagen in sich trug, bevor sich die menschliche Gattung über die verschiedenen Kontinente verteilte. Er behauptet, dass deren verschiedenartige physikalische Bedingungen das Hervortreten bestimmter Anlagen (auf Kosten anderer) provozierte, die danach unausbleiblich vererbt wurden. Der Begriff der Rasse bereitet einen Weg, die Naturgeschichte des Menschen ‚teleologisch‘ zu betrachten (vgl. 8:160–182). Seine Folgerungen in moralischer und bürgerlicher Hinsicht, die in Kants früheren Schriften ausgeprägt sind, erhalten ein geringeres Gewicht in seinem reifen Werk, das die bürgerliche und moralische → Gleichheit der Menschen auf neuen transzendentalen Grundlagen stärker betont. Die letzte veröffentlichte Version seiner → Anthropologie-Vorlesungen schließt vielleicht aus diesem Grund rassische Unterschiede, die von der Natur abhängen, vom Studium des Menschen in praktischer oder pragmatischer Hinsicht aus (vgl. 7:120; → Anthropologie in pragmatischer Hinsicht).

Weiterführende Literatur
Kleingeld, Pauline: „Kant’s Second Thoughts on Race“, in: The Philosophical Quarterly 57, 2007, 1–20.

Susan Shell
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Menschenrecht

Menschenrecht als objektives → Recht ist ein für Menschen gemachtes Recht. Menschenrecht als subjektives Recht ist ein Recht, das einem Menschen zusteht. Wichtige Stellen: 6:237–238; 6:454; 8:64; 8:290; 8:307; 8:360; 23:292.

Verwandte Stichworte
Naturrecht; Recht

Philosophische Funktion
Der Ausdruck ‚Menschenrecht‘ wird von Kant in verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Wenn in 8:290 von den „reinen Vernunftprincipien des äußeren Menschenrechtes“ und in 8:360 von der „Idee des Weltbürgerrechts“ als einer „nothwendigen Ergänzung des ungeschriebenen Codex sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt“ die Rede ist, dann ist das „äußere“ oder „öffentliche“ Menschenrecht im Sinne der Einteilung in 6:237 „*positive[s]* (*statutarische[s]*) Recht“, also objektives Recht, das von Menschen gemacht wird. Kant benutzt die Ausdrücke „äußeres Recht“ und „öffentliches Recht“ schon seit den 1780er Jahren in genau diesem Sinne (→ Gerechtigkeit). Zum Naturrecht gehören die ‚Vernunftprinzipien‘ oder die ‚Idee‘ dieses öffentlichen Menschenrechts (→ Naturrecht). Bei den „heiligsten Menschenrechte[n]“ (8:307) dagegen geht es um Menschenrechte als subjektive Rech-

te, die von jedem positiven Recht unabhängig, also naturrechtlichen Ursprungs sind. Entsprechendes gilt, wenn „Menschenrecht" „die *Freiheit* […], nach seiner eigenen Wahl glücklich zu sein", bedeutet (6:454), wieder Entsprechendes, wenn von drei „Principien des allgemeinen Menschenrechts", „Freyheit", „Gleichheit", „Sicherheit des Seinen", die Rede ist (23:292). Auch 8:64, wo es um eine „nach Begriffen des Menschenrechts geordnete[] Staatsverfassung" geht, gehört hierher. Diese Rechte heißen ‚Menschenrechte', weil sie allen Menschen „kraft [ihrer] Menschheit" zustehen (6:237). Gelegentlich spricht Kant von der „Ungleichheit unter den Menschen und zwar nicht die der Naturgaben oder Glücksgüter, sondern des allgemeinen Menschenrechts derselben" (8:117). Hier meint ‚allgemeines Menschenrecht' das einem Menschen kraft positiven Rechts zustehende subjektive Recht.

Joachim Hruschka

Menschenstamm

Der Menschenstamm ist der ursprüngliche menschliche Stamm („*Keim*[]", 8:101), von dem alle Rassen und Varianten des →Menschen abstammen (vgl. 8:101; 8:178). Weitere wichtige Stelle: 2:435.

Verwandte Stichworte

Menschenrassen; Abstammung; Evolutionstheorie; Keim

Philosophische Funktion

Alle Rassen und Varianten des Menschen stammen nach Kants Ansicht von einem gemeinsamen Stamm ab, der den ursprünglichen ‚Keim' enthält, aus dem alle nachfolgenden Rassen und Varianten hervorgegangen sind (→Menschenrassen). Entsprechend Kants neuer Theorie der Rasse beinhaltet der ursprüngliche Keim →Anlagen, die den Menschen an eine Vielzahl geographischer Bedingungen anpassen. Diese Anlagen realisierten sich, während die Menschen sich über den Globus verteilten, was eine Vielzahl menschlicher Rassen zum Resultat hatte. Kant vermutet, dass solche rassischen Charakteristika (die hauptsächlich mit der Hautfarbe zu tun haben), sobald sie einmal auftraten, fest verankert blieben. Die Mitglieder einer Rasse reproduzieren die rassischen Charakteristika ihrer Vorfahren weiter, selbst wenn sie über viele Generationen hinweg an einem anderen geografischen Ort leben (vgl. 2:435; 8:101f.).

Der ursprüngliche Menschenstamm enthielt neben den rassischen Eigenschaften das Potential für eine Vielzahl an Varianten des Menschen und darüber hinaus ein noch größeres, anscheinend grenzenloses Potential zur Variation unter Individuen. Während die rassische Ausdifferenzierung vielen Arten gemein ist, ist die Variation im letzteren Sinn für den Menschen einzigartig und spiegelt unsere besondere Bestimmung zur Vernunft wider.

Kant vertrat in frühen Jahren die Auffassung, dass die weiße Rasse den ursprünglichen Menschenstamm darstelle. Der späteren, revidierten Sicht zufolge stellen hingegen alle Rassen Abweichungen des Menschenstammes dar, der in seiner ursprünglichen Form nicht wieder herzustellen ist.

Susan Shell
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Menschenvernunft

Die Menschenvernunft ist die „gemeine" oder „allgemeine" Vernunft. Kant thematisiert sie stets im Hinblick auf eine spezifisch philosophische Vernunftform; dabei kann, neben der Übereinstimmung beider (vgl. 4:402; 4:411), ein eigentümliches Spannungsverhältnis herrschen, in dem (je nach Kontext) die Menschenvernunft sowohl als Maßstab (vgl. 5:91; 5:155f.) wie auch als Gegenstand der Kritik auftritt (vgl. 4:398f.; 6:375f.). Weitere wichtige Stellen: KrV B 21f.; KrV A 341 / B 399; KrV A 752 / B 780; KrV A 777 / B 805; 4:455f.; 20:301.

Verwandte Stichworte

Factum der (reinen praktischen) Vernunft; Naturanlage; Menschenverstand, gesunder/gemeiner

Philosophische Funktion

Die allgemeine, philosophisch weder gebildete noch verbildete Menschenvernunft geht der philosophischen Vernunft voran und motiviert die Selbstaufklärung der transzendentalen Vernunftkritik (vgl. KrV A VIIf., KrV A 341 / B 399; KrV A 777 / B 805; KrV A 839 / B 867f., 4:256f.; 4:389f.;

5:155). Dabei weist Kant in der *KrV* eher auf den „Keim der Anfechtungen“ hin, „der in der Natur der Menschenvernunft liegt“ (KrV A 777 / B 805; vgl. KrV A 341 / B 399); für Kants Moralphilosophie ist hingegen der Gedanke grundlegend, „daß alle sittliche Begriffe völlig *a priori* in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft eben sowohl, als der im höchsten Maße speculativen“ (4:411; vgl. 4:402; 4:455f.; 20:300f.). Daraus ergibt sich ein moralphilosophischer Zugang zur Metaphysik, denn „kein moralisches Princip gründet sich […] auf irgend einem *Gefühl*, sondern ist wirklich nichts anders, als dunkel gedachte *Metaphysik*, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt“ (6:376; vgl. KrV B 22).

Axel Hutter

Menschenverstand, gesunder/gemeiner

Gesunder und gemeiner Menschenverstand sind Ausdrücke für den einfachen, empirischen und allgemein verbreiteten → Verstand des Menschen, den natürlichen und unkultivierten Normalverstand, nüchternen und pragmatischen Alltagsverstand sowie gleich verteilten und pluralistischen Jedermannsverstand. Er ist „das Vermögen der Erkenntniß und des Gebrauchs der Regeln in concreto“ (4:369; vgl. 9:19). Seine → Maximen lauten: „1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken“ (5:294; vgl. 7:200f.; 7:228f.; 9:57; 25:1480). Der gesunde/gemeine Menschenverstand steht u. a. im Gegensatz zu → Dummheit, → Schwärmerei, → Gelehrsamkeit und → Pedanterie (vgl. *Refl.* 514, 15:223; *Refl.* 1619, 16:38; *Refl.* 1573, 16:12ff.; *Refl.* 436, 15:180). Er ist entscheidend durch Urteilskraft kennzeichnet (vgl. 7:201; *Refl.* 1861, 16:139; 5:169; *Refl.* 1486, 15:712). Als praktischer Anwendungsverstand wird er vor allem dem spekulativen, künstlichen, höheren, feinen, subtilen → Vernunftgebrauch entgegengesetzt (vgl. KrV B XXXII; 4:369ff.; 2:269). Zur Bezeichnung des Begriffsfeldes, das gesunder/gemeiner Menschenverstand benennt, verwendet Kant eine Vielzahl von Synonymen, z. B. gemeiner und gesunder Verstand, (all)gemeine und gesunde (Menschen)Vernunft sowie → sensus communis. Weitere wichtige Stellen: KrV A 752 / B 780; KrV A 831 / B 859; KrV A 855 / B 883; 4:259f.; 4:369ff.; 4:402ff.; 5:91f.; 5:237ff.; 5:293ff.; 7:139f.; 7:169; 8:133ff.; 9:57; 9:78f.; *Refl.* 423, 15:170f.; 24:16ff.; 24:311ff.; 25:155ff.; 25:358ff.; 25:548ff.; 25:1012f.; 25:1049f.

Verwandte Stichworte

Gemeinsinn; Urteilskraft; Menschenvernunft

Philosophische Funktion

1 Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Unter den Synonymen im Begriffsfeld gesunder/gemeiner Menschenverstand zeichnen sich vier verschiedene Grundtypen ab. Sie eint vor allem ein starker Bezug zur → Erfahrung und die Opposition zum spekulativen Vernunftgebrauch. Ihre Bedeutungsunterschiede werden in Kants Wortwahl aber oft nicht berücksichtigt.

Der *gemeine Verstand* (1) urteilt nach konkreten, ihm aber nicht näher bekannten → Regeln der Erfahrung und berücksichtigt das allgemeine Urteil der anderen (vgl. 4:369f.; 9:19; *Refl.* 1579, 16:18; *Refl.* 1619, 16:38f.; 24:18f.). Er benötigt anschauliche → Beispiele und entlehnt die allgemeinen Erkenntnisse den besonderen (vgl. *Refl.* 1579, 16:18; 24:312f.; 25:538). Für ihn werden u. a. die Ausdrücke ‚natürlicher‘ (vgl. 2:65; *Refl.* 514, 15:223), ‚(all)gemein(st)er (Menschen)Verstand‘ (vgl. KrV B XXXII; 4:278; 5:91; 9:19; 25:777), ‚sensus communis‘ (vgl. 5:238; 9:56f.; *Refl.* 1579, 16:18; 24:312; 25:1095), ‚sensus communis logicus‘ (vgl. 5:295), ‚sensus vulgaris‘ (vgl. *Refl.* 1871, 16:144; 25:1012), ‚intellectus communis‘ (vgl. 2:418; 24:503), ‚sens commun‘ (vgl. 24:21; 24:312) und ‚Gemeinsinn‘ (vgl. 5:238; 7:139) verwendet. Der *gesunde Verstand* (2) ist „der *gemeine Verstand*, so fern er richtig urtheilt“ (4:369), d. h. mit der Erfahrung übereinstimmt (vgl. 4:259; 24:18; 24:503; 24:508; 24:795; 28:243f.). Für ihn stehen auch ‚natürlicher (gesunder) Verstand‘ (vgl. 2:159; 4:397), ‚gesunder Menschenverstand‘ (vgl. 4:369ff.; 7:139; *Refl.* 430, 15:173; 29:35) und ‚bon sens‘ (vgl. 7:139; *Refl.* 1573, 16:14; 24:312). Die *gemeine Vernunft* (3) schließt von der Erfahrung aufs Allgemeine (vgl. *Refl.* 1578, 16:16; 24:312f.; 4:404; 24:18). Zu ihren Vorzügen zählen → Einfalt, Richtigkeit, Brauchbarkeit, Leichtigkeit, → Klarheit und → Lebhaftigkeit (vgl. 24:19). Sie verbirgt sich auch hinter der (all)gemeinen Menschenvernunft (vgl. KrV B XXXVIIIf.; KrV B 22; KrV A 752 / B 780; 4:402ff.;

4:454ff.). Die *gesunde Vernunft* (4) ist die gemeine Vernunft, sofern sie richtig schließt (vgl. *Refl.* 438, 15:181; *Refl.* 687, 15:306; 24:798; 25:158f.; 25:548; 28:243f.; 28:300). Gleichbedeutend sind ‚gesunde Menschenvernunft' (vgl. 5:443), ‚recta ratio' (vgl. 1:388; 1:394; 1:403) und ‚sana ratio' (vgl. 1:407; 1:409; 2:401).

In diesem Kontext geht die Erweiterung von ‚Verstand' und → ‚Vernunft' zu ‚Menschenverstand' und ‚Menschenvernunft' mit keiner inhaltlichen Differenzierung einher. Sie unterstreicht, dass jeder über dieses → Vermögen verfügt. Weiterhin betont im engeren Sinne ‚allgemein' das Gemeinschaftliche, ‚gemein' das Gewöhnliche und Erfahrungsnahe, ‚gesund' das Richtige und ‚natürlich' das Angeborene und Unverbildete.

Dem *sensus communis* als dem einfachen, gemeinschaftlichen, aber achtenswerten Verstand, von dem das richtige → Urteil gefordert wird, ist der *sensus vulgaris* entgegengesetzt, der zum Irrtum neigende, verdorbene Verstand, über den jeder verfügt (vgl. 7:139; *Refl.* 1505, 15:811; 24:503; 25:1012; 25:1301). Ebenfalls zu unterscheiden ist der *sensus communis* als gemeiner Verstand (*sensus communis logicus*) vom *sensus communis* als Gemeinsinn in Gestalt des *sensus communis aestheticus* (vgl. 5:295; 5:237ff.; → Geschmack).

2 Menschenverstand und Wissenschaft

Die Erkenntnis des gesunden/gemeinen Menschenverstandes bildet eine zusammenhanglose Anhäufung; wissenschaftliche Erkenntnis dagegen ist systematisch geordnet (vgl. KrV A 832 / B 860). Der gesunde/gemeine Menschenverstand ist ungeeignet zu abstraktem → Denken, aber kompetent im konkreten; bei der wissenschaftlichen Vernunft verhält es sich oft umgekehrt (vgl. KrV B XXXII; 24:19ff.). Außerdem hegen Gebildete und Ungebildete ein gegenseitiges → Vorurteil füreinander (vgl. 9:48; 9:78).

Trotz dieser scheinbaren Unvereinbarkeit schildert Kant das Verhältnis von Normalverstand und → Wissenschaft als eine Symbiose und fordert ein produktives Miteinander. Der gesunde/gemeine Menschenverstand dient der Wissenschaft als Ausgangspunkt, stetiger Anlass zur Selbstprüfung und finaler Maßstab. Ihm entspringen die Fragen der Wissenschaft, er ist „Probirstein" (9:57) ihrer Forschung und stellt die Verständnisebene dar, der ihre Ergebnisse angemessen sein müssen (vgl. *Refl.* 1581f., 16:24; 24:21; 9:57; *Refl.* 428, 15:173). Die große Bedeutung des gesunden/gemeinen Menschenverstandes betont Kant z. B. gegenüber den drei oberen → Fakultäten (vgl. *Refl.* 430, 15:172ff.; 7:89).

3 Menschenverstand und Philosophie

Das symbiotische Verhältnis besteht auch mit der → Philosophie (vgl. 9:57; *Refl.* 436, 15:180; *Refl.* 1578, 16:16). Sie soll den gesunden/gemeinen Menschenverstand außerdem in Schutz nehmen und darüber „wachen, daß der gemeine Menschenverstand ein Gesunder Verstand bleibe" (*Refl.* 430, 15:174). In dieser Wächterfunktion kommt ihr die Aufgabe zu, die Erkenntnisse der oberen Fakultäten „zum Gesunden Menschenverstande herabzubringen" (*Refl.* 430, 15:173). Vor den eigenen Resultaten soll dabei nicht Halt gemacht werden.

Scharfe Kritik äußert Kant am Gebrauch des gesunden/gemeinen Menschenverstandes in der → Metaphysik. Die Berufung auf diese „Wünschelruthe" (4:369) zeige an, dass die Vernunft kapituliert habe (vgl. 4:369f.; KrV A 783f. / B 811f.; 4:259; 24:551). Kants Polemik richtet sich aber nur gegen den Missbrauch des Vermögens, vor allem durch die → Naturalisten (vgl. KrV A 855 / B 883; 4:314; 4:259f.). Der gesunde/gemeine Menschenverstand ist der Metaphysik z. B. als Probierstein des spekulativen Vernunftgebrauchs und Ausgangspunkt für die Fragen der → reinen Vernunft von Nutzen (vgl. 9:57; 8:219; *Refl.* 2269, 16:293; KrV B 22; KrV A 834 / B 862f.; *Refl.* 4452, 17:557). Dennoch gilt: „In der Metaphysik ist die Berufung auf die Aussprüche des gemeinen Verstandes überall ganz unzulässig, weil hier kein Fall in concreto kann dargestellt werden" (9:79; vgl. 24:551).

„Mit der Moral hat es aber freilich eine andre Bewandniß. Nicht nur können in der Moral alle Regeln in concreto gegeben werden, sondern die praktische Vernunft offenbart sich auch überhaupt klärer und richtiger durch das Organ des gemeinen als durch das des speculativen Verstandesgebrauchs. Daher der gemeine Verstand über Sachen der Sittlichkeit und Pflicht oft richtiger urtheilt als der speculative" (9:79; vgl. 4:391; 4:404; 24:551; 27:625). In Kants Moralphilosophie wird dem gesunden/gemeinen Menschenverstand höchste Anerkennung zuteil. Wegen seiner Urteilssicherheit dient er als Ausgangspunkt und Leitfaden zur Aufsuchung und Festsetzung des

→moralischen Gesetzes (vgl. 4:392; 4:402ff.; 4:454; 5:27; 5:36f.; 5:91f.; 5:155; *Refl.* 4926, 18:30).

Auch das →Geschmacksurteil ist bei Kant eng mit dem gesunden/gemeinen Menschenverstand verknüpft: „Was schön ist, muß allgemein, und jedermann gefallen. zu Beurtheilung der Schönheit wird Erfahrung erforderet, und das urtheil vom schönen und Hässlichen wird zu Folge der gemeinen und gesunden Vernunft gefället" (24:19). Der durch die Einnahme eines allgemeinen Standpunktes und das Fällen subjektiver, aber allgemein geteilter Urteile charakterisierte empirische gesunde/gemeine Menschenverstand steht in Analogie zum ästhetischen Gemeinsinn, der die →apriorische Bedingung von verallgemeinerbaren Geschmacksurteilen darstellt (vgl. 5:237ff.; 5:293ff.; *Refl.* 1619, 16:38f.).

Weiterführende Literatur

Kuehn, Manfred: Scottish Common Sense in Germany, 1768–1800. A Contribution to the History of Critical Philosophy, Kingston u. a.: McGill-Queen's Univ. Press 1987.

Nehring, Robert: Kritik des Common Sense: Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinsinn. Der sensus communis bei Kant, Berlin: Duncker & Humblot 2010.

Tiffany, Monika Katharina: Der Begriff des sensus communis in Kants Kritik der Urteilskraft. Eine historische und systematische Analyse, Zürich: Universität Zürich 2002.

Robert Nehring

Menschheit

Menschheit bedeutet im weiteren Sinne die →Menschen in ihrer Gesamtheit als Gattung (vgl. 7:87; 8:22; 8:27; 8:39; 9:36) hinsichtlich ihrer wesentlichen und unwesentlichen Eigenschaften (vgl. 8:117). Im engeren Sinne meint „das Charakteristische der Menschheit" (6:392) innerhalb der Trias „*Thierheit*", „*Menschheit*", „*Persönlichkeit*" (6:26; vgl. auch 6:418) die noch nicht speziell moralische Fähigkeit eines vernünftigen Weltwesens (vgl. 6:60), sich durch das Verfolgen von Zwecken zu kultivieren (vgl. 6:392; vgl. auch 6:387; 5:431). In einer für die kantische Philosophie entscheidenden noch engeren Bedeutung fällt Menschheit mit dem dritten Glied der vorigen Trias zusammen: „Ein jeder Mensch hat rechtmäßigen Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen, und *wechselseitig* ist er dazu auch gegen jeden Anderen verbunden. Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von Anderen noch sogar von sich selbst) blos als Mittel, sondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich über alle andere Weltwesen, die nicht Menschen sind und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt" (6:462; vgl. ferner 4:430, 5:87, 5:131, 5:233, 5:262, 5:273, 6:80, 6:183, 6:236, 7:70, 7:72). In der *MSR* und *MST* kennzeichnet Kant die Unterscheidung der beiden engeren Bedeutungen durch die Differenzierung zwischen →Mensch als vernünftigem Naturwesen (*homo phaenomenon*) und der speziell moralischen Menschheit in unserer eigenen →Person (*homo noumenon*) (vgl. 6:239; 6:295; 6:418; 6:423). Weitere wichtige Stellen: 4:429ff.; 5:87; 5:131; 5:233; 5:262; 5:273; 5:431; 6:26ff.; 6:80; 6:183; 6:236; 6:239; 6:392; 6:418; 6:420; 6:429; 6:435f.; 6:462; 7:70; 7:72.

Verwandte Stichworte

Mensch; Person; Tierheit; Würde; Zweck

Philosophische Funktion

Menschheit ist bei Kant insbesondere ein normativer moral- und rechtsphilosophischer Begriff. Innerhalb der Moralbegründung geht er in die zweite Formulierung des kategorischen Imperativs als dessen „*Materie*" (4:436) ein: „*Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst*" (4:429). Die „Menschheit in uns" (5:335) bzw. die „Moralität" (7:70) ist Gegenstand der →Achtung (vgl. 5:273; 5:335). Menschheit ist ferner die Grundlage des angeborenen Freiheitsrechts: „*Freiheit* (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht" (6:237). Die Verwirklichung dieser speziell moralischen und rechtlichen Menschheit im engeren Sinne stellt sowohl eine Aufgabe für die Menschheit im weiteren Sinne als deren letzter Zweck (vgl. KrV A 850 / B 878; 5:298) und „Bestim-

mung“ (6:183; vgl. 8:305; 9:442) als auch einen Zweck der Schöpfung (vgl. 6:60) dar. Die Menschheit kann aber auch lädiert werden (vgl. 7:211; 7:214).

Weiterführende Literatur

Derbolav, Josef: „Praktische Vernunft und politische Ideologie. Die Ambivalenz der Menschheitsformel in Kants kategorischem Imperativ“, in: Perspektiven der Philosophie 4, 1978, 37–60.

Korsgaard, Christine M.: „Kant’s Formula of Humanity“, in: Kant-Studien 77, 1986, 183–202.

Sensen, Oliver: Kant on Human Dignity, Berlin u. a.: de Gruyter 2011 (insbes. Kap. 3).

Olrik Santozki

Menschheit, Ideal der

Entsprechend der Bestimmung von →‚Ideal‘ als „Idee nicht bloß in concreto, sondern in individuo“ erhält die „Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit“ in der *KrV* „nicht allein die Erweiterung aller zu dieser Natur gehörigen wesentlichen Eigenschaften, welche unseren Begriff von derselben ausmachen, bis zur vollständigen Congruenz mit ihren Zwecken, welches unsere Idee der vollkommenen Menschheit sein würde, sondern auch alles, was außer diesem Begriffe zu der durchgängigen Bestimmung der Idee gehört“ (KrV A 568 / B 596). In der *Religion* spricht Kant auch vom „Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (de[m] Sohn Gottes)“ (6:119) im Sinne eines Ideals, aber auch vom „Urbilde der Menschheit“ (6:62) im Sinne einer Idee, für die dann der Sohn Gottes als „Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit“ (6:61, 6:129) ein Beispiel oder eine Darstellung abgibt (vgl. 6:128–129; 6:145). Inhalt des Ideals ist die Anlage zur „Überlegenheit des *übersinnlichen Menschen* in uns über den *sinnlichen*“ (7:58). Das Ideal der Menschheit kann empirisch nicht widerlegt werden (vgl. 6:405–406). Weitere wichtige Stellen: KrV A 568 / B 596; 6:61ff.; 7:58.

Verwandte Stichworte

Menschheit, Idee der; Menschheit; Würde; Achtung, Achtung für das Gesetz

Philosophische Funktion

In der Moralbegründung der *KrV* fungiert ein Ideal des Menschen als ein „unentbehrliches Richtmaß der Vernunft“. Der „Weise (des Stoikers) ist ein Ideal, d. i. ein Mensch, der bloß in Gedanken existirt, der aber mit der Idee der Weisheit völlig *congruirt*“ (KrV A 569 / B 597; →Weisheit). In der *Religion* ist das nicht immer sauber von der →Idee der Menschheit unterschiedene Ideal der Menschheit in Gestalt des Gottessohnes (vgl. 6:66) nicht mehr Voraussetzung der als solcher von →Religion unabhängigen →Moral, sondern notwendige Folge aufgrund der zur Begründung des höchsten Guts erforderlichen Idee →Gottes und der von seinem Wesen ausgehenden Idee der Menschheit (vgl. 7:39) beziehungsweise der seines Sohnes (vgl. 6:60; →Jesus von Nazaret). Die Erhebung zum Ideal der Menschheit ist „allgemeine Menschenpflicht“ (6:61). Außerhalb dieser auf das Individuum bezogenen Funktion fungieren Ideale als Zustände, die als regulative Prinzipien das Ziel einer Annäherung der Menschheit im Ganzen bestimmen: So „ist der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen“ und unterscheidet sich darin „von dem eines politischen“ (6:96). Die politische Selbstgesetzgebung entspricht der „Bestimmung des Menschen, so wie die Vernunft sie ihm im Ideal vorstellt“ (7:330), und der Friedenszustand gründet in einer „durch die Vernunft a priori von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen überhaupt“ hergenommenen „Regel“ (6:355).

Weiterführende Literatur

Löwisch, Dieter-Jürgen: „Kants Begründung der Gemeinschaft durch die Idee der Menschheit, in“: Ritzel, Wolfgang (Hg.): Rationalität – Phänomenalität – Individualität. Festgabe für Hermann und Marie Glockner, Bonn: Bouvier 1966, 175–188.

Piché, Claude: Das Ideal: Ein Problem der Kantischen Ideenlehre, Bonn: Bouvier 1984.

Olrik Santozki

Menschheit, Idee der

Gemäß der Bestimmung von „Idee“ als Maximum an Vollkommenheit kongruiert zwar nicht der einzelne Mensch „mit der Idee der Menschheit“, trägt sie aber „als das Urbild seiner Handlungen in seiner Seele“ (KrV A 318 / B 374; vgl. auch 6:62). Sie ist ein „Abstractum der Menschheit“ (7:39 Anm.),

nicht ein →Mensch. Die „Idee der Menschheit ganz intellectuell betrachtet“ ist die „Idee des moralischen Gesetzes allein mit der davon unzertrennlichen Achtung“, „die Persönlichkeit selbst“ (6:28) und das „Gesetz“ (6:480). Die Unterscheidung vom →Ideal der Menschheit bzw. dem Urbilde der →Menschheit ist aber – vor allem in der *Religion* – nicht immer streng (vgl. 6:66). Weitere wichtige Stellen: KrV A 318 / B 374; 4:429; 6:28; 6:61ff.; 6:405; 6:451; 6:480; 9:93; 9:447; 9:489.

Verwandte Stichworte
Menschheit, Ideal der; Menschheit; Persönlichkeit; Würde; Idee

Philosophische Funktion
Die Idee der Menschheit und das Ideal der Menschheit oder des Menschen besitzen bei Kant (wie Ideen überhaupt) als Vernunftbegriffe normative Funktionen im Sinne regulativer Prinzipien, vor allem in der →Moral sowie in den damit verbundenen Aspekten innerhalb der Religionsphilosophie, der Ästhetik des Erhabenen und der →Pädagogik – wenn auch mit signifikanten Änderungen im Zuge der Entwicklung der kantischen Philosophie (→Menschheit, Ideal der). Der Selbstmörder handelt „der Idee der Menschheit *als Zwecks an sich selbst*“ (4:429; vgl. 9:489) zuwider. Im Gefühl des Erhabenen wird der „Idee der Menschheit“ Achtung entgegengebracht, wobei diese Achtung mit „einer Achtung für das Object“ verwechselt wird (5:257). Dem Lehrer muss „nicht die Vergleichung mit irgend einem andern Menschen (wie er ist), sondern mit der Idee (der Menschheit), wie er sein soll, also mit dem Gesetz, […] das nie fehlende Richtmaß seiner Erziehung an die Hand geben“ (6:480).

Weiterführende Literatur
Dean, Richard: „Humanity as an Idea, as an Ideal, and as an End in Itself“, in: Kantian Review 18, 2013, 171–195.
Korsgaard, Christine M.: „Kant’s Formula of Humanity“, in: Kant-Studien 77, 1986, 183–202.
Löwisch, Dieter-Jürgen: „Kants Begründung der Gemeinschaft durch die Idee der Menschheit“, in: Ritzel, Wolfgang (Hg.): Rationalität – Phänomenalität – Individualität. Festgabe für Hermann und Marie Glockner, Bonn 1966, 175–188.

Olrik Santozki

Menschheit in meiner Person

In einer der Formeln des →kategorischen Imperativs, der sogenannten Selbstzweck- oder Menschheits-Formel, verlangt Kant: „*Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst*“ (4:429). Weitere wichtige Stellen: 4:430; 6:276–283; 6:331–333; 6:392; 6:430–439.

Verwandte Stichworte
Person; Persönlichkeit; Menschheit

Philosophische Funktion
Die Rede von der „Menschheit in der Person“ ist nicht im Sinn des Gattungsbegriffs des Menschen zu verstehen. Kant trifft kurz nach der Selbstzweck- oder Menschheits-Formel in der *GMS* die Feststellung, jede vernünftige Natur, darunter auch der Mensch, existiere als →Zweck an sich selbst (4:430); später im Text ist auch vom „vernünftigen Wesen“ als Selbstzweck die Rede (4:436). Da Kant überdies das moralische Gesetz oder die Freiheit (im Sinn der →Autonomie) des Menschen als die gemeinten Selbstzwecke auszeichnet (4:401f. Anm.; vgl. 27:1321f.; 27:1482), muss *Menschheit* im Sinn der „noumenalen“ Seite des Menschen zu verstehen sein. Kant unterscheidet terminologisch zwischen der *Menschheit* (als dem *homo noumenon*) und dem *Menschen* (als dem *homo phaenomenon*); gemeint ist einerseits der Mensch als „moralisches Wesen“ und andererseits der Mensch als „physisches Wesen“ (6:430; vgl. 6:439, 6:462). Diese Unterscheidung deckt sich weitgehend mit der zwischen „Persönlichkeit“ und „Person“. Die Wendung von der „Menschheit in der Person“ hat also den Sinn, den noumenalen Anteil des Menschen für intrinsisch wertvoll zu erklären und seine Nichtinstrumentalisierung zu gebieten. Das „Charakteristische der Menschheit“ ist das Vermögen der Zwecksetzung (6:392). Der Gattungsbegriff der Menschheit kommt erst indirekt ins Spiel: Anspruch auf Behandlung als Selbstzwecke haben alle menschlichen Individuen, dies aber aufgrund ihrer intelligiblen Natur (vgl. 6:295; 6:335; 6:362f.; 6:434f.).

Den Begriff der Menschheit in der eigenen Person (und in der Person eines jeden anderen)

bringt Kant in verschiedenen Kontexten seiner praktischen Philosophie zur Anwendung: in seiner Begründung des moralischen Unwerts der Selbsttötung, der Lüge und des lügenhaften Versprechens (6:429f.) sowie der Masturbation als „eine[r] *Schändung* (nicht bloß Abwürdigung) der Menschheit in seiner eigenen Person“ (6:424). Laut *MSR* kann die „innere Rechtspflicht“, sich „anderen nicht zum bloßen Mittel“ zu machen, sondern „für sie zugleich Zweck“ zu sein, „aus dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person erklärt werden“ (6:236). Letzteres ist auch für Kants Konzeption des „auf dingliche Art persönlichen Rechts“ (Eherecht, → Elternrecht, Hausherrenrecht; vgl. 6:276–283) sowie für seine Zurückweisung der Präventionstheorie der Strafgerechtigkeit (vgl. 6:331–333) systematisch grundlegend.

Christoph Horn / Red.

Menschlichkeit

Menschlichkeit (lat. *humanitas*) zählt einerseits zu den moralzuträglichen Gefühlen der Milde und des Mitleids (lat. *humanitas aesthetica*). Andererseits ist praktische Menschlichkeit (lat. *humanitas practica*) die „bedingte Pflicht“ (6:456) zur Anteilnahme am Schicksal anderer „aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemäßen Gefühl“ (6:457). Weitere wichtige Stellen: 5:155; 7:276; 8:35; *Refl.* 1009, 15:450; *Refl.* 1498, 15:781; *Refl.* 1501, 15:792.

Verwandte Stichworte

Mitgefühl; Liebe, pathologische/praktische; Gefühl; Wohlwollen

Philosophische Funktion

Praktische Menschlichkeit ist die „bedingte Pflicht“, die sinnlichen → Gefühle von „*Mitfreude* und *Mitleid*“ (6:456), die naturgegebene „theilnehmende Empfindung“ (pathologische, ästhetische Menschlichkeit: passives Mitleiden) „in uns zu cultiviren“ (6:456f.). Als bloßes → Mitgefühl ist die *humanitas aesthetica* erstens ein Naturantrieb, der keine feste Handlungsorientierung garantiert. „Handlungen, aus denen große, uneigennützige, theilnehmende Gesinnung und Menschlichkeit hervorleuchtet, zu preisen, ist ganz rathsam. Aber man muß hier nicht sowohl auf die *Seelenerhebung*, die sehr flüchtig und vorübergehend ist, als vielmehr auf die *Herzensunterwerfung* unter *Pflicht*, wovon ein längerer Eindruck erwartet werden kann, weil sie Grundsätze (jene aber nur Aufwallungen) mit sich führt, aufmerksam machen“ (5:155 Anm.). Während mitleidende Menschlichkeit als pathologisches Gefühl *unfrei* ist, gründet praktische Menschlichkeit auf Vernunft. Nur sie kann geboten werden, weil der Akteur in der Lage ist, seine Anteilnahme aus Grundsätzen *frei* zu bestimmen. Zweitens gilt es jedoch, gerade das moralzuträgliche Mitgefühl *zu benutzen*, um zur Erfüllung der Pflicht zur Wohltätigkeit zu motivieren. „So ist es Pflicht: nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Nothwendigste abgeht, umzugehen“ (6:457): Man darf „dem schmerzhaften Mitgefühl“ (6:457) nicht ausweichen, „weil dieses doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu thun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde“ (6:457).

Corinna Mieth

Merkmal

Merkmal (*nota*) ist diejenige → Teilvorstellung der ganzen Vorstellung eines Gegenstandes, durch die dieser erkannt werden kann (vgl. 16:298). Weitere wichtige Stellen: 9:58–62; 16:296–315.

Verwandte Stichworte

Begriff; klar, Klarheit; Teilvorstellung

Philosophische Funktion

Der Begriff des Merkmales kann entweder von der Vorstellung oder vom erkannten Gegenstand her bestimmt werden: „*Ein Merkmal ist dasjenige an einem Dinge, was einen Theil der Erkenntniß desselben ausmacht*, oder – welches dasselbe *ist* – eine *Partialvorstellung, sofern sie als Erkenntnißgrund der ganzen Vorstellung betrachtet wird*. Alle unsre *Begriffe* sind demnach Merkmale und alles Denken ist nichts anderes als ein Vorstellen durch Merkmale“ (9:58).

Alle Begriffe sind oder enthalten Merkmale, aber nicht alle Merkmale sind → Begriffe. „Merkmal ist eine theilvorstellung, (die) als solche (ein Erkenntnisgrund ist). Es ist entweder intuitiv (synthetischer theil): ein theil der Anschauung, oder diskursiv: ein theil des Begrifs, der ein Analyti-

scher Erkenntnisgrund ist“ (16:299f.). So kann ‚rot‘ entweder als anschauliche Teilvorstellung, mittelst derer ein einzelner Gegenstand – eine Rose etwa – erkannt wird, fungieren oder aber als identischer, d. h. analytisch allgemeiner Teil potenziell unendlich vieler, ansonsten völlig unbestimmter Gegenstandsvorstellungen vorgestellt werden. In diesem Fall dient das Merkmal als allgemeines Mittel der Unterscheidung aller das Merkmal enthaltenden Gegenstände von allen übrigen, von denen unter Umständen keine weitere Bestimmtheit bekannt ist.

In der *Logik* werden die spezifischen Unterschiede des Begriffs „diskursives Merkmal“ abgehandelt (vgl. 9:59f.). Analytische Merkmale sind „Theilbegriffe meines *wirklichen* Begriffs (die ich darin schon denke)“; synthetische Merkmale „dagegen sind Theilbegriffe des *bloß möglichen* ganzen Begriffs, (der also durch eine Synthesis mehrerer Theile erst *werden* soll)“ (9:59). Wichtig ist der Unterschied von zureichenden und notwendigen bzw. der unzureichenden und zufälligen Merkmalen: „Ein Merkmal ist *zureichend*, sofern es hinreicht, das Ding jederzeit von allen anderen zu unterscheiden; widrigenfalls ist es unzureichend, wie z. B. das Merkmal des Bellens vom Hunde“ (9:60; vgl. 8:228f.). Die Hinlänglichkeit ist allerdings bloß relativ in Beziehung auf den beabsichtigten Zweck zu bestimmen (vgl. 9:60).

„*Nothwendige* Merkmale sind […] diejenigen, die jederzeit bei der vorgestellten Sache müssen anzutreffen sein. Dergleichen Merkmale heißen auch *wesentliche* und sind den *außerwesentlichen* und *zufälligen* entgegengesetzt, die von dem Begriff des Dinges getrennt werden können“ (9:60). Wesentlichkeit bezieht sich hier allein auf den Begriff der Sache und nicht auf ihre Natur; d. h. das logische und nicht das Realwesen (vgl. 9:61).

Bezüglich des Gebrauchs diskursiver Merkmale als →Erkenntnisgründe unterscheidet Kant den inneren vom äußeren Gebrauch: „Alle Merkmale, als Erkenntnißgründe betrachtet, sind von *zwiefachem* Gebrauche, entweder einem *innerlichen* oder einem *äußerlichen*. Der *innere* Gebrauch besteht in der *Ableitung*, um durch Merkmale, als ihre Erkenntnißgründe, die Sache selbst zu erkennen. Der äußere Gebrauch besteht in der *Vergleichung*, sofern wir durch Merkmale ein Ding mit andern nach den Regeln der *Identität* oder *Diversität* vergleichen können“ (9:58; vgl. 16:299; →Reflexionsbegriffe). „Innerlich“ und „äußerlich“ betrifft hier das Verhältnis des Merkmals zum Ding: Es wird innerlich gebraucht, wenn es dazu dient, „das Mannigfaltige vom Gegenstand selbst abzuleiten oder den Gegenstand an sich selbst zu erklären“ (24:533). Dies geschieht durch →Analysis der Merkmale. Wird aber der Gegenstand mit anderen Gegenständen verglichen, so wird er nicht innerlich, in dem, was ihm selbst, seinem Begriff nach zukommt, sondern in Rücksicht auf sein logisches Verhältnis zu etwas außer ihm bestimmt; also etwa so, dass zwei begrifflich bestimmte Gegenstände als unter denselben Begriff fallend angesehen werden, wie z. B. ein Pferd und ein Hund im Begriff des Säugetiers übereinstimmen.

Weiterführende Literatur

Prien, Bernd: Kants Logik der Begriffe. Die Begriffslehre der formalen und transzendentalen Logik Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 2006.

Marion Heinz

Messen

Bestimmung einer →extensiven oder →intensiven Größe, zumeist der Materieeigenschaften →Kraft, →Bewegung, →Masse, →Dichte (bisweilen synonym: „schätzen“). Wichtige Stellen: 1:378; 2:388; KrV A 427f. / B 455f.; 4:537–543; 5:258f.; 21:450; 28:570.

Verwandte Stichworte

Größe; Größe, extensive; Größe, intensive; Wahrscheinlichkeit

Philosophische Funktion

Kant ist nicht so sehr am naturwissenschaftlichen Messen und einschlägigen Experimenten interessiert, als vielmehr an der theoretischen Bestimmung eines Größenbegriffs durch andere Größenbegriffe, vom Kräftemaß in der *Wahren Schätzung* (vgl. 1:148f.), der Bestimmung von Umlaufzeiten der →Weltkörper in der *Theorie des Himmels* (vgl. 1:251f.) bis hin zu den Massebestimmungen durch Bewegungsgrößen in den *MAN* (vgl. 4:537–543), und schließlich im Kontext des →Wärmestoffs im *Op. post.* (vgl. 22:559), wo es

zentral um die Wägbarkeit spezifisch verschiedener Materien geht. Kant ist sich bewusst, dass es eines „Schätzungsmittel[s]“ (22:157) bedarf, dass also nicht zwei Messgrößen allein durcheinander bestimmt werden können, „welches im Cirkel herum zu gehen und weder von einem noch dem anderen einen bestimmten Begriff zu versprechen scheint“ (4:540; vgl. auch 28:570). Ohne auf die Differenz zwischen intensiven und extensiven Größen einzugehen, bestimmt Kant in der *KrV* die „Messung“ eines Quantums als „successive Synthesis seiner Theile“ (KrV A 427f. / B 455f.; vgl. auch KrV A 412f. / B 439f.).

Konstantin Pollok

Messias

Der → Glaube an das vergangene oder zukünftige Auftreten einer menschlichen Erlösergestalt (Messias), die das → Reich Gottes auf Erden verwirklicht, gehört zum → Geschichtsglauben (vgl. 6:136f.), nicht jedoch zur natürlichen Religion. Weitere wichtige Stellen: 6:61–66; 7:48f.; 7:61f.; 7:66f.

Verwandte Stichworte

Christentum; Dreieinigkeit; Juden, Judentum

Philosophische Funktion

Der biblische Glaube, sowohl in seiner „*mosaisch[en]*“ als auch seiner „*evangelisch[en]*“ (7:62) Variante, ist ein messianischer Geschichts- und Kirchenglauben. Er gründet in einem angeblich vor langer Zeit geschlossenen alten bzw. neuen Bund mit Gott (vgl. 7:61f.). Begreift man das Christentum als messianischen Glauben, unterscheidet es sich vom Judentum nur in seiner abweichenden Antwort auf die Frage: „Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir eines Anderen warten?“ (7:48f.; vgl. Mt. 11,3). So verstanden käme das Christentum niemals über einen „auf Satzungen und Schrift gegründete[n] Volksglaube[n]“ hinaus (7:49; → Sekte).

Innerhalb einer auf Moralität gründenden Vernunftreligion muss der messianische Glauben auf seinen moralischen Sinn – die „*[p]ersonificirte Idee des guten Princips*“ (6:60), d. h. auf die Idee eines Gott wohlgefälligen moralisch vollkommenen Menschen – eingeschränkt werden (vgl. 6:137). Sich zu einem solchen „Urbilde der sittlichen Gesinnung“ zu erheben, ist „allgemeine Menschenpflicht“ (6:61), *unabhängig* davon, ob wir aus der Erfahrung Beispiele (etwa in → Jesus) für die objektive Realität dieser Idee haben (vgl. 6:62f.).

Christian Weidemann

Metall

Das Metall gehört in Kants Klassifikation der Körper zur Gattung der → Mineralien, neben der Art der Halbmetalle. Die Chemie erklärt dank der Wärmematerie (bzw. Äther, Feuerelement) den festen und flüssigen Zustand der Metalle, so auch die Umstände und Bedingungen ihrer Verbrennung. Kant erwähnt einige chemische Reaktionen, in denen Metalle vorkommen, wie z. B. die Auflösung der Metalle durch Säuren (vgl. 4:532), die Metalllegierung oder Vermischung von mehreren geschmolzenen Metallen, die Verbrennung (Kalkwerden) der Metalle und den umgekehrten Übergang (Reduktion). Manche Metalle weisen kristalline Formen auf (vgl. 5:348f.). Die Vorstellung von der Umwandlung unreiner Metalle in Gold (durch den „Stein[] der Weisen“, 5:163) lehnt Kant als unwissenschaftlich ab (vgl. 10:163; 5:162). Seine Klassifikation der Metalle folgt der Ordnung des Werts, durch den bestimmte Metalle (Gold, Silber, Kupfer) auch als Geld verwendet und selbst zur Ware werden (vgl. 6:287f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 69 / B 94; 4:267; 4:526f.; 9:96.

Verwandte Stichworte

Chemie; Gold; Materie (physikalisch); Mineral

Philosophische Funktion

Kant lobt → Stahls Theorie von Verlust und Aufnahme des Phlogistons, die nicht nur die Verbrennung der Metalle in Metallkalke (später Oxydation der Metalle bei → Lavoisier), sondern auch den umgekehrten Prozess, d. h. die Verwandlung der Metallkalke in bloße Metalle (später Reduktion der Metalloxyde bei Lavoisier) erklärt: Als „*Stahl* Metalle in Kalk und diesen wiederum in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab: so ging allen Naturforschern ein Licht auf“ (KrV B XIIf.).

Man kann spezifisch verschiedene Materien ihrer Dichtigkeit nach miteinander vergleichen, unter der Bedingung, dass sie homogen sind; die

Vergleichung von verschiedenen Metallen setzt also voraus, dass man sie als Arten in der allgemeinen Gattung der Metalle z. B. dank ihrer Dichtigkeit unterscheiden kann: „[E]in Mensch *unterscheidet* das Gold vom Messing, wenn er erkennt, daß in einem Metalle z. E. nicht diejenige Dichtigkeit sei, die in dem andern ist“ (2:285). → Elastizität – attraktiv oder expansiv – definiert Kant als das Vermögen einer Materie, ihre ursprüngliche, durch eine → bewegende Kraft veränderte Größe oder Gestalt wieder anzunehmen. Die attraktive Elastizität, die von der Quantität der Wärmematerie abhängt, kann durch Metalle illustriert werden. „Ein eiserner Draht, durch angehängte Gewichte gedehnt, springt, wenn man das Band abschneidet, in sein Volumen zurück“ (4:529).

In der *Logik* wie in der *KrV* bedient sich Kant des Begriffs „Metall“ als Beispiel zur Illustration logischer Operationen und Begriffsarten: „Denken ist das Erkenntniß durch Begriffe. Begriffe aber beziehen sich als Prädicate möglicher Urtheile auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande. So bedeutet der Begriff des Körpers etwas, z. B. Metall, was durch jenen Begriff erkannt werden kann. Er ist also nur dadurch Begriff, daß unter ihm andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelst deren er sich auf Gegenstände beziehen kann. Er ist also das Prädicat zu einem möglichen Urtheile, z. B. ein jedes Metall ist ein Körper“ (KrV A 69 / B 94).

Mai Lequan

Metamorphose

Mit dem Terminus ‚Metamorphose‘ bezeichnet Kant einen Prozess der Umänderung oder allmählichen Veränderung. Er verwendet diesen Begriff sowohl in der Religionsphilosophie als auch in der Rechtslehre (vgl. 6:340; 7:55), um den Wandel der moralischen Einstellung einer Person bzw. einer Staatsverfassung zu bezeichnen. Weitere wichtige Stelle: 18:423.

Verwandte Stichworte

Entwicklung; Übergang; Pietismus

Philosophische Funktion

In den *Fakultäten* bekämpft Kant „[d]ie Idee von einer moralischen, aber nur durch übernatürlichen Einfluß möglichen Metamorphose des Menschen“ (7:55). Obwohl sie „schon längst in den Köpfen der Gläubigen *rumort*“ hat, ist sie „aber in neueren Zeiten allererst recht zur Sprache gekommen und hat den *Spener-Franckischen* und den *Mährisch-Zinzendorfschen* Sectenunterschied (den Pietism und Moravianism) in der Bekehrungslehre hervorgebracht“ (7:55).

In der *MSR* wird die Metamorphose von der Palingenesie dadurch unterschieden, dass erstere die von der Gesetzgebung gewirkte Veränderung in der Verfassung des Staates ist, während letztere durchs Volk „welches sich dazu rottirte, also nicht durch die Gesetzgebung“ herbeigeführt wird: „Meuterei aber in einer schon bestehenden Verfassung ist ein Umsturz aller bürgerlich-rechtlichen Verhältnisse, mithin alles Rechts, d. i. nicht Veränderung der bürgerlichen Verfassung, sondern Auflösung derselben, und dann der Übergang in die bessere nicht Metamorphose, sondern Palingenesie, welche einen neuen gesellschaftlichen Vertrag erfordert, auf den der vorige (nun aufgehobene) keinen Einfluß hat“ (6:340).

Piero Giordanetti

Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam – Der Gebrauch der Metaphysik, sofern sie mit der Geometrie verbunden ist, in der Naturphilosophie, dessen erste Probe die physische Monadologie enthält

Die Schrift erschien zuerst 1756 in Königsberg bei J. H. Hartung in 16 Seiten auf Quartband. Zu Kants Lebzeit wurde sie kein weiteres Mal veröffentlicht. Sie erschien erst wieder in den von Karl Rosenkranz und Friedrich Wilhelm Schubert zwischen

1838 und 1842 veröffentlichten *Sämtlichen Werken*. Die jüngste Ausgabe derselben ist: Kant, Immanuel: Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam, in der Kant-Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften (vgl. 1:473–487).

Es handelt sich um eine kleine Abhandlung, die Kant kurz nach seiner Habilitation (*Nova dilucidatio*) verfasste, um den Lehrstuhl seines einstmaligen Lehrers Martin Knutzen als Privatdozent zu übernehmen. Inhaltlicher Anlass der Schrift war eine zu jener Zeit intensiv und breit geführte Debatte über die Monadentheorie, welche die philosophische Diskussion in Berlin im vorangegangenen Jahrzehnt geprägt hatte. Die Akademie der Wissenschaften in Berlin hatte die Monadenlehre zum Thema der Preisfrage des Jahres 1747 gemacht.

Die *Monadologia physica* zerfällt in zwei Teile. Der Hauptzweck der Schrift besteht vor allem im dem Versuch, die Inhalte der →Metaphysik und die der →Mathematik in einer neuen Beschreibung des Körpers und der →Monade möglichst eng zu verbinden. So Kant in der Vorrede: „Denn wer nur den Erscheinungen der Natur nachgeht, ist von dem entlegen liegenden Verständnis der ersten Ursachen immer ebenso weit entfernt, und wird genauso wenig zu einer Wissenschaft von der Natur selber der Körper gelangen als jemand, der höher und höher auf den Gipfel eines Berges stiege und sich überredete, er werde endlich den Himmel mit der Hand berühren. Mithin ist hier die Metaphysik, bei der ein großer Teil der Ansicht ist, er könne sie im Felde der Physik bequem entbehren, allein eine Hilfe und zündet das Licht an. Denn die Körper bestehen aus Teilen; aus welchen, und in welcher Weise sie zusammengefügt sind, ob sie durch die bloße Mitgegenwart ursprünglicher Teile oder den wechselseitigen Zusammenstoß von Kräften den Raum erfüllen: bei dem liegt in der Tat nicht wenig daran, daß man es klar auseinandersetzt. Doch auf welche Art und Weise läßt sich denn bei diesem Geschäft die Metaphysik mit der Geometrie zusammenbringen, da man Greife leichter mit Pferden als die Transzendentalphilosophie mit der Geometrie verbinden zu können scheint?“ (1:475). Kant behauptet, dass die Verbindung und die Raumerfüllung der Körper vollständig mit Hilfe von den zwei Urkräften der Abstoßung und der Anziehung der Elemente oder Monaden (→Monadologie, physische) erklärt werden können.

Im ersten Abschnitt soll zunächst gezeigt werden, dass das Dasein physischer Monaden sich mit der →Geometrie verträgt. Die Monade wird folgendermaßen definiert: „Eine einfache Substanz, Monade genannt, ist eine solche, die nicht aus einer Mehrzahl von Teilen besteht, von denen einer ohne die anderen getrennt da sein kann“ (1:477). Jeder Körper besteht nach Kant aus Monaden, d. h. aus ursprünglichen einfachen Teilen. Der →Raum, den eine Monade durch den Umkreis ihrer Aktivität einnimmt, sei dagegen unendlich teilbar.

Im zweiten Abschnitt des Traktats untersucht Kant die allgemeinen Eigenschaften der physischen Monaden und der daraus resultierenden Körper (z. B. einen bestimmten Raum einnehmen, Dichtigkeit, und Elastizität) und behauptet, dass sie aufgrund der Kräfte der Anziehung und der Abstoßung in der Monade, der spezifischen Trägheit der Monaden sowie des Verhältnisses von Körpern und Leere erklärt werden können. Kant setzt sich in dieser letzten Hinsicht mit zwei ganz unterschiedlichen Traditionen auseinander. Philosophen und Wissenschaftler der newtonschen und atomistischen Tradition (wie Boyle und →Gassendi) räumten die Existenz des leeren Raums ein, weil nur so die Bewegung der Gegenstände im Raume erklärbar sei. Die Vertreter der sogenannten kontinuistischen Schule (wie →Descartes, →Leibniz, →Euler und →Stahl) erklärten dagegen die Bewegungen und die Unterschiede der Materie mit Hilfe einer Theorie der progressiven Dichtheit der Materie im Raum. In Gegensatz zu diesen beiden Denkrichtungen behauptet nun Kant, dass die unterschiedliche →Dichte der Körper, die man in der Welt bemerkt, von der spezifischen Verschiedenheit der Trägheit ihrer Elemente abhängt. Am Ende dieses zweiten Abschnitts erklärt Kant, wie die Elemente der Körper eine elastische, von der Zurückstoßung abhängende Kraft besitzen, die für jeden einzelnen Körper spezifisch ist.

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Kant als Naturforscher, Bde. I–II, Berlin: de Gruyter 1924f.

Kant, Immanuel: Kant's Latin Writings, hg. von Lewis White Beck, New York u. a.: Lang 1986.

Lucia Procuranti
(Übersetzung: Giuseppe Motta)

Metaphysik

Kant versteht unter Metaphysik (ihrem aus der aristotelischen Tradition stammenden Namen entsprechend, der die Absicht anzeige, vermittelst ihrer „über alle Gegenstände möglicher Erfahrung (trans physicam) hinaus[zu]gehen", 20:316; vgl. 28:381f.; 28:468; 28:616; 29:773) eine „jenseit der Erfahrung liegende […] Erkenntniß" (4:265), die eben darum nur „Erkenntniß a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft" (4:266) sein kann. Denn der vornehmste Zweck dieser Wissenschaft ist die „Erkenntniß eines höchsten Wesens und einer künftigen Welt" (4:271; vgl. 28:382f.; 28:541; 28:618–620; 28:690f.; 28:776; 28:821 [hier erweitert um „Freiheit"]; 29:773), und diese Erkenntnis kann weder auf empirischen Prinzipien beruhen noch auf solchen reinen Verstandesprinzipien, die nur als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung → objektive Gültigkeit haben. Die ersten in der *KrV* gegebenen Definitionen der Metaphysik lauten entsprechend: Metaphysik ist „ein System der reinen (speculativen) Vernunft" (KrV A XXI) bzw. „eine[] ganz isolirte[] speculative[] Vernunfterkenntniß, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloße Begriffe" (KrV B XIV). In den erhaltenen Fragmenten von Kants geplanter Beantwortung der Preisfrage der Berliner Akademie „*Welches sind die wirklichen Fortschritte [der] Metaphysik […]*" (vgl. 20:255–332) unterscheidet er zwischen einer auf ihren „Endzweck" gegründeten Definition der Metaphysik als „die Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen [d. h. dessen, „was Gegenstand der Erfahrung sein kann", 20:316] zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten" (20:260) und einer Definition „nach dem Begriff der Schule", nach welcher sie „das System aller Prinzipien der reinen theoretischen Vernunfterkenntniß [der Dinge] durch Begriffe" bzw. „das System der reinen theoretischen Philosophie" (20:261; vgl. 20:317) ist. Weitere wichtige Stellen: 1:30; 1:503; 2:283; 2:368; 2:396; KrV A 841 / B 869; 4:362ff.

Verwandte Stichworte

Transzendentalphilosophie; Ontologie; Anfangsgründe, metaphysische; Ideen, metaphysische

Vorgeschichte und historischer Kontext

In seiner ersten philosophischen Schrift, *Wahre Schätzung* (1747), schließt sich Kant dem Sprachgebrauch des Wolffianismus an, wenn er z. B. sagt, dass „[u]nsere Metaphysik […] in der That nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntniß" (1:30) stehe. Gegen Naturlehrer seiner Zeit insistiert er auf der Notwendigkeit einer metaphysischen Begründung der Naturerkenntnis (vgl. 1:61). Die → Mathematik müsse mit der Metaphysik verbunden werden, wenn sie auf die Natur angewandt werden soll (vgl. 1:107). Kants Habilitationsschrift *Nova dilucidatio* (1755) handelt von den ontologischen Grundsätzen, dem Satz vom Widerspruch und dem Satz vom bestimmenden Grund, und entwickelt aus ihnen und anderen Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis „fruchtbare Folgesätze" (vgl. 1:410). Als Beispiel des Gebrauchs einer notwendigen Verbindung von Metaphysik bzw. Transzendentalphilosophie und Geometrie in der Naturphilosophie (vgl. 1:473; 1:475; 1:480) legt er seine *Monadologia physica* (1756) vor. Dementsprechend hat Kant seit 1755 nach Lehrbüchern der Wolff-Schule (→ Baumgarten, → Baumeister) Vorlesungen über Metaphysik gehalten, ohne an deren Metaphysik-Begriff Anstoß zu nehmen (vgl. 1:503). An dem grundsätzlichen Einverständnis mit dem Metaphysik-Verständnis der → Leibniz-Wolffischen Schule ändern der neue ontologische Gottesbeweis und die veränderte Methode der Physikotheologie im *Beweisgrund* (1763) nichts, obwohl Kant nun von dem „bodenlosen Abgrund der Metaphysik" (2:66) spricht und sich von wichtigen Positionen seiner *Nova dilucidatio* entfernt hat.

Das zeigt sich an der Metaphysik-Definition in der *Deutlichkeit* (1764). Metaphysik ist hier, wie bei Baumgarten, „nichts anders als eine Philosophie über die ersten Gründe unseres Erkenntnisses" (2:283), während die „Ontologie" wenig später (1765) als „Wissenschaft von den allgemeinern Eigenschaften aller Dinge" (2:309) definiert und die empirische Psychologie, ebenfalls mit Baumgarten, als „metaphysische Erfahrungswissenschaft vom *Menschen*" (2:309) verstanden wird

(vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, 1757, § 1,1; § 4,2, §§ 504–793).

Allerdings betont Kant, dass die Metaphysik „die schwerste unter allen menschlichen Einsichten" sei und behauptet sogar, dass „noch niemals eine geschrieben worden" sei (2:283). Die Philosophie sei nämlich noch auf der Suche nach der wahren → Methode, durch die eine Metaphysik zustande gebracht werden kann, wodurch Kant seine Abkehr von → Wolff und dessen Schule, insbesondere wegen deren (vorgeblicher) Nachahmung der Methode der Mathematik in der Philosophie zum Ausdruck bringt (vgl. 2:286). Stattdessen wendet sich Kant → Newton zu, dessen empirisch-analytische Methode mit der echten Methode der Metaphysik im Grunde einerlei sei. So müsse man durch sichere innere Erfahrung diejenigen Merkmale der Dinge aufsuchen, „die gewiß im Begriffe von irgendeiner allgemeinen Beschaffenheit [einer Sache] liegen" (2:286), um auch ohne Kenntnis ihres ganzen Wesens viele Bestimmungen dieses Dinges herleiten zu können (vgl. 2:286).

Noch weiter in der Kritik an Wolff und seiner Schule gehen die *Träume* (1766), in denen die Leibniz-Wolffische Metaphysik den haltlosen Spekulationen → Swedenborgs gleichgestellt (vgl. „die erträumte Wissenschaft", 10:70, und im Titel der Schrift „erläutert durch die Träume der Metaphysik") und die Metaphysik nunmehr definiert wird als „eine Wissenschaft von den *Grenzen der menschlichen Vernunft*" (2:368). Diese Grenzen werden bestimmbar durch die Unterscheidung zwischen dem, was die Vernunft aufgrund von durch die → Erfahrung (die ihrerseits Grenzen haben mag, vgl. 2:72) gegebenen und zur Auflösung eines metaphysischen Problems erforderlichen data erkennen kann, und den vorgeblichen Einsichten, zu denen diese data fehlen und die deshalb nur skeptisch behandelt werden können (vgl. 10:70f.). Ungeachtet Kants vernichtender Kritik an der zeitgenössischen Metaphysik gilt für sie „obiectiv erwogen" dennoch, „daß sogar das wahre und dauerhafte Wohl des Menschlichen Geschlechts auf ihr ankomme" (10:70f.).

Einen völligen Neueinsatz zur Bestimmung der Metaphysik nach der Weise ihrer Erkenntnis und ihres Gegenstandes bringt die Dissertation *De mundi* von 1770. Die Metaphysik wird nun definiert als diejenige Philosophie, welche die ersten Prinzipien des Gebrauchs des reinen Verstandes enthält, „*prima* [...] *principia* usus *intellectus puri*" (2:395), wobei → Verstand und → Vernunft nicht unterschieden werden. Diese Neubestimmung richtet sich gegen die bloß logische Unterscheidung von sinnlicher qua verworrener (konfuser) und intellektueller qua deutlicher Erkenntnis bei Wolff und seiner Schule (vgl. 2:394f.) und beruft sich auf die aus der Antike stammende, im Platonismus und Skeptizismus übliche Unterscheidung der → *phaenomena* und *noumena*, die auch dem Titel der Schrift in seiner Rede von *sensibilia* und *intelligibilia* zugrunde liegt. Diese neu definierte Metaphysik enthält keinerlei empirische Prinzipien mehr, sondern nur Erkenntnisse von → apodiktischer Gewissheit (vgl. 2:395; 2:409). Ihre Begriffe entstammen der Natur des reinen Verstandes selbst und werden aus den dem Geiste innewohnenden Gesetzen abstrahiert. Beispiele sind die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit, Substanz, Ursache usw. (vgl. 2:395). Sie gehören als allgemeine Prinzipien des reinen Verstandes in die → Ontologie oder in die rationale Psychologie und führen auf ein Musterbild (*exemplar*), das als *perfectio noumenon* das gemeinsame Maß aller übrigen Dinge hinsichtlich ihrer Realitäten ist. In theoretischer Bedeutung ist dies das höchste Wesen (→ Gott), in praktischer Bedeutung die moralische Vollkommenheit (*perfectio moralis*). Somit gehört auch die Moralphilosophie zur Metaphysik als *philosophia pura* (vgl. 2:395f.), zu der die Dissertation selbst die *scientia propaedeutica* ist (vgl. 2:395). In ihr werden die sinnenhafte und die intellektuelle Erkenntnis voneinander geschieden, um einen Einfluss der ersteren auf die letztere zu verhindern (vgl. 2:411), und innerhalb der intellektuellen Erkenntnis wird eine Abgrenzung des → logischen vom realen Verstandesgebrauch vorgenommen, zu dem die Metaphysik gehört (vgl. 2:393f.; 2:410f.). Die Behauptung, dass dem System der Metaphysik eine Vorbereitungswissenschaft vorherzugehen habe, wird in der *KrV* aufrechterhalten, die insgesamt als „Tractat von der Methode" der Metaphysik bezeichnet wird (KrV B XXII).

Diese Übereinstimmung darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass in dem Jahrzehnt zwischen diesen beiden Äußerungen Kants seine Rezeption dessen liegt, was er den „Angriff" David → Humes auf die Metaphysik genannt hat (4:257): „seit dem Entstehen der Metaphysik, so

weit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können“ (4:257), wenn die Erkenntnis der überragenden Bedeutung dieses „Einwurf[s]“ (4:260) nicht am Unverständnis der Zeitgenossen gescheitert wäre. Hätte Hume seinen Einwand gegen die objektive Gültigkeit der im Begriff der → Ursache gedachten notwendigen Verknüpfung der Existenz zweier Dinge verallgemeinert, so hätte dies zur Bestreitung der Möglichkeit von metaphysischer Erkenntnis überhaupt führen und Hume hätte sagen müssen, „es gebe überall keine Metaphysik und könne auch keine geben“ (4:258). Solange das verallgemeinerte „Humische[] Problem[]“ (4:260; vgl. 4:313) nicht gelöst war, musste man jedenfalls annehmen, „daß es überall noch keine Metaphysik gebe“ (4:257). Kants *Kritik der reinen Vernunft* soll nach dem Verständnis ihres Autors die „*Ausführung* des Humischen Problems in seiner möglich größten Erweiterung“ (4:261) sein und damit den Weg zu einer künftigen Metaphysik als Wissenschaft eröffnen.

Philosophische Funktion

1 Kants Verhältnis zur Metaphysik

Kants Definitionen der Metaphysik markieren einen radikalen Umbruch in der Geschichte dieser philosophischen Wissenschaft. In seiner *KrV* geht es sowohl um eine Kritik der subjektiven Prinzipien jeder möglichen metaphysischen Erkenntnis als auch um eine künftige Neubegründung (eine „Wiedergeburt“, 4:367) der Metaphysik als der einzigen aller (materialen Vernunft-)Wissenschaften, die vollendet und der Nachwelt als ein geschlossenes, seinem Inhalt nach unvermehrbares und sogar unveränderliches System überliefert werden kann (vgl. KrV A XX; 4:381f.; KrV B XXIIIf.). Die *KrV* ist der Versuch, „das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern“, ja „eine gänzliche Revolution mit derselben vorzunehmen“ (KrV B XXII).

2 Metaphysik als Naturanlage und als Wissenschaft

Allerdings unterscheidet Kant von der Metaphysik als Wissenschaft die Metaphysik als „Naturanlage“ (4:279; vgl. 4:362ff.; 4:365), der die erstere ihre Existenz verdankt, wenn es sie gibt. „Metaphysik ist vielleicht mehr, wie irgend eine andere Wissenschaft durch die Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt und kann gar nicht als das Product einer beliebigen Wahl, oder als zufällige Erweiterung beim Fortgange der Erfahrungen […] angesehen werden“ (4:353). Das „Ding […], was Metaphysik heißt“ (4:362; vgl. 4:378) ist also, qua subjektive → Anlage und bevor es ein System der Wissenschaft sein kann, eine anthropologische Konstante (vgl. 4:362). Die Natürlichkeit der Anlage zur Metaphysik indiziert keinen Naturalismus in Kants Anthropologie. Vielmehr ist es nicht primär ein theoretisches, sondern ein moralisch-praktisches Interesse der Menschenvernunft, das sie zur Metaphysik hintreibt. In den Vorlesungen der 90er Jahre heißt es dazu: „Metaphysik ist *nothwendig*. Ihr Grund ist die durch empirische Begriffe niemals zu befriedigende Vernunft. Die Vernunft findet weder in der Betrachtung der Dinge Befriedigung, noch im Felde der Erfahrung, d. h. in der Sinnenwelt. Die Begriffe von Gott und von der Unsterblichkeit der Seele, das sind die beiden großen Triebfedern, weshalb die Vernunft aus dem Felde der Erfahrung herausgegangen ist“ (28:541).

Deshalb ist die Metaphysik „älter […] als alle übrige[n Wissenschaften] und würde bleiben, wenn gleich die übrigen insgesammt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei gänzlich verschlungen werden sollten“ (KrV B XIV). Obwohl man also „von keiner einzigen bisher [als Wissenschaft] vorgetragenen [Metaphysik], was ihren wesentlichen Zweck angeht, sagen kann, sie sei wirklich vorhanden“ (KrV B 21), so ist sie doch „als Naturanlage (metaphysica naturalis) wirklich“ (KrV B 21): „so ist wirklich in allen Menschen, so bald Vernunft sich in ihnen zur Speculation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen und wird auch immer darin bleiben“ (KrV B 21; vgl. KrV B XXXI). Diese Naturgabe ist allerdings alles andere als segensreich, da die sich selbst überlassene, dogmatisierende und keiner Selbstkritik unterworfene natürliche Vernunft sich in Truggebilde verstrickt, d. h. einer natürlichen → Dialektik unterliegt, die sie leicht in Verzweiflung an sich selbst treiben kann. Was aber die Geschichte der Metaphysik als → Wissenschaft angeht, so steht sie „nach so viel Gewühl und Geräusch noch immer da, wo sie zu *Aristoteles*‘ Zeiten war“ (4:368), so dass man gerechterweise sogar sagen muss, „daß Metaphysik als Wissen-

schaft bisher noch gar nicht existirt habe“ (4:369). Kant ist also so wenig der Meinung, dass seine *KrV* die Metaphysik als Wissenschaft vernichtet habe, als er vielmehr beansprucht, sie ihren Prinzipien und ihrem Systemaufriss nach, also als Wissenschaft, als erster ermöglicht zu haben. Er kündigt mehrfach ein auf die *KrV* gegründetes, durch sie „geläuterte[s]“ (KrV B XXIV) und bald erscheinendes → System der Metaphysik an, das als theoretische Wissenschaft „*Metaphysik der Natur*“ heißen sollte, weil der Titel schon auf das Gegenstück einer „Metaphysik der Sitten“ Rücksicht nehmen, inhaltlich aber dem entsprechen sollte, was in der von Aristoteles bestimmten Tradition einfach „Metaphysik“ (oder ‚Hauptwissenschaft‘) hieß (KrV A XXI; vgl. KrV B XLIII; 5:170). Das Buch, das nach Kants Worten das erste Beispiel einer wissenschaftlichen Metaphysik hätte werden sollen, ist nicht erschienen. Dazu hat gewiss beigetragen, dass es zu der von Kant seit langem gewünschten Zusammenarbeit mit anderen Metaphysikern (wie → Lambert, vgl. Brief vom 31. 12. 1765 10:55; Brief vom 2. 9. 1770, 10:97; Brief vom 13. 10. 1770, 10:103f.; oder → Mendelssohn, vgl. Brief vom 8. 4. 1766, 10:71; vgl. KrV A XIXff.; 20:310; 4:382, wo das geplante Gemeinschaftswerk „ein Lehrgebäude, wenn gleich nicht das meinige“ genannt wird) nicht gekommen ist. In seinen Briefen an → Jakob (vgl. Brief vom 11. 9. 1787, 10:493ff.) und → Beck (vgl. Brief vom 20. 1. 1792, 11:313ff.) hat Kant eine Skizze des Aufbaus eines nach seinen kritischen Regeln abgefassten Handbuches gegeben, und in seinen Metaphysik-Vorlesungen nach Erscheinen der *KrV* hat er mehrfach seine Überlegungen zu Inhalt und Form einer künftigen kritischen Metaphysik vorgetragen (vgl. 28:363–367; 28:470f.; 28:540–542; 28:616–618; 28:656; 28:776f.; 29:875; 29:956).

3 Die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis

Kants Anspruch liegt seine Neubestimmung von Wesen und Aufgabe der Metaphysik als einer besonderen Art von Erkenntnis und Wissenschaft zugrunde, die er allererst in den *Prolegomena* und in der zweiten Auflage der *KrV* hervorhebt. „*In der Metaphysik*, wenn man sie […] für eine […] Wissenschaft ansieht, sollen *synthetische Erkenntnisse a priori enthalten sein*“ (KrV B 18), ja sie besteht, „wenigstens *ihrem Zwecke nach* aus lauter synthetischen Sätzen a priori“ (KrV B 18). Als Beispiel für einen solchen Satz nennt Kant die Aussage: „die Welt muß einen ersten Anfang haben“ (KrV B 18). Besteht aber die Metaphysik (im wesentlichen) nur aus synthetischen Erkenntnissen a priori aus bloßen Begriffen, so wird über ihre Möglichkeit als Wissenschaft mitentschieden, wenn sich die Frage beantworten lässt: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ (KrV B 19). Diese Frage, die die Wirklichkeit solcher Urteile in der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft voraussetzt, enthält nach Kant „die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft“ (KrV B 19). (Kant hat, wie gesagt, seine eigene Erkenntnis der entscheidenden Bedeutung dieser Frage auf Hume zurückgeführt.) Die „dogmatische[] Metaphysik“ (4:367; vgl. 4:379), die sich diese alles entscheidende Aufgabe nicht gestellt und sie schon gar nicht gelöst hat, wird darum von Kant „jene[] alte[] und sophistische[] Scheinwissenschaft“ (4:366) genannt, während er von der „wichtige[n] Aufgabe wie synthetische Sätze a priori moglich seyn“ (und der darin vorausgesetzten Unterscheidung synthetischer und analytischer Sätze) in einer Vorarbeit zu den *Prolegomena* sagen kann, dass sie „die Seele des ganzen Werks“, nämlich der *KrV* als Untersuchung der Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft, ausmachten (23:57). Diese Untersuchung selbst konnte allerdings nicht analytisch von einem Faktum metaphysischer Erkenntnis ausgehen, sondern musste die radikalere Frage stellen: „*Ist überall Metaphysik möglich?*“ (4:274) und sie synthetisch auf der Grundlage des nur erst „*problematischen* Begriff[s] einer solchen Wissenschaft“ (4:274) beantworten.

4 Metaphysik und Philosophie

Metaphysik als → Philosophie der reinen Vernunft und empirische Philosophie fallen beide unter den Begriff der Philosophie nach dem „*Weltbegriff* […], der das betrifft, was jedermann nothwendig interessirt“ (KrV A 839 Anm. / B 867 Anm.), weil es dabei um den Endzweck, „die ganze Bestimmung des Menschen“ (KrV A 840 / B 868) als solchen geht. Ein Philosoph ist, wie auch die Alten es sahen, „jederzeit zugleich und vorzüglich“ ein „Moralist[]“ (KrV A 840 / B 868), ein Gesetzgeber der menschlichen Vernunft, der alles menschliche Verhalten auf diesen Endzweck bezieht. Dementsprechend wird die Philosophie von Kant eingeführt als „Gesetzgebung der menschlichen Ver-

nunft“ (KrV A 840 / B 868). Das gilt nicht nur für die praktische Philosophie, sondern auch für die theoretische, sofern Verstand und Vernunft schon in der überlieferten Ontologie als dasjenige gedacht werden, was die Prinzipien der Möglichkeit von Dingen überhaupt enthält. Kants Transzendentalphilosophie hat diese Konzeption revolutioniert, aber die Idee einer Gesetzgebung für den philosophischen Vernunftgebrauch aller Menschen beibehalten. Die Gegenstände dieses Vernunftgebrauchs und damit dieser Gesetzgebung sind nach Kant → Natur und → Freiheit (vgl. KrV A 840 / B 868), die entsprechenden Gesetze sind das → Naturgesetz und das → Sittengesetz. Unter Natur ist „alles, was da *ist*“ und unter „Sitten […] das, was [durch Freiheit] da *sein soll*“ zu verstehen (KrV A 840 / B 868). Die auf diesen Gesetzen beruhenden Systeme müssen „zuletzt […] in einem einzigen philosophischen System“ (KrV A 840 / B 868) vereinigt werden. Das ist ein Vorverweis auf die „praktisch-dogmatische“ Metaphysik (20:311), deren Umriss Kant in seinen Vorarbeiten zur Beantwortung der Preisfrage der Berliner Akademie gezeichnet hat.

Der kantische Begriff der Metaphysik setzt erkenntnistheoretisch die Einteilung aller Philosophie in Erkenntnis aus reiner Vernunft und Vernunfterkenntnis aus empirischen Begriffen (empirische Philosophie) voraus. Die reine Philosophie ist allein das, was Metaphysik genannt werden kann. Angewandt auf die beiden Systemteile der Philosophie ergibt sich die Einteilung in → Metaphysik der Natur und → Metaphysik der Sitten, die von empirischer Physik und praktischer Anthropologie als den beiden Teilen der empirischen Philosophie zu unterscheiden sind. Der Einteilung der Metaphysik nach den Gegenständen der Philosophie, „*Natur*“ und „*Sitten*“, geht die genetische Differenzierung der „Philosophie der reinen Vernunft“ in Propädeutik (Kritik) und ausgeführtes System (Wissenschaft) (KrV A 841 / B 869) voraus, welche aber auch als Bestandteile der Metaphysik angesehen werden können.

5 Definition der kritischen Metaphysik

Der neue Begriff der Metaphysik, der in der *KrV* zugrundegelegt wird, ist bestimmt als „reine Vernunfterkenntniß aus bloßen *Begriffen*“ bzw. „reine Philosophie“ (4:469). Sie ist demnach „ein System der Erkenntniß a priori aus bloßen Begriffen“ (6:216). In der *KrV* selbst wird diese Wissenschaft definiert als „das System der reinen Vernunft [d. h. als] die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntniß aus reiner Vernunft im systematischem Zusammenhange“ (KrV A 841 / B 869).

Unter der „scheinbare[n]“ (KrV A 841 / B 869) Erkenntnis ist nichts anderes als die von Wolff her bekannte Metaphysik, die aus Ontologie, → Kosmologie, → Psychologie und → Theologie besteht, zu verstehen, die sich insgesamt in der *KrV* als unmöglich erwiesen hat.

Die Idee der reinen Philosophie setzt die Einteilung aller reinen Vernunfterkenntnisse in die aus Begriffen und die aus der → Konstruktion von Begriffen voraus, wobei die letzteren, die der Mathematik, aus der Betrachtung ausgeschlossen werden. Das System der philosophischen reinen Vernunfterkenntnis ist die reine Philosophie oder Metaphysik (vgl. KrV A 838 / B 866; KrV A 841 / B 869).

Die Philosophie als Erkenntnis aus reiner Vernunft ist entweder „*Propädeutik* (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntniß a priori untersucht, und heißt *Kritik*“, oder „das System der reinen Vernunft (Wissenschaft) […] und heißt *Metaphysik*“ (KrV A 841 / B 869). Zur reinen Philosophie bzw. Metaphysik kann aber auch die Kritik gerechnet werden, denn diese ist als „die Untersuchung alles dessen, was jemals a priori erkannt werden kann, […] auch [als] die Darstellung desjenigen, was ein System reiner philosophischer Erkenntnisse […] ausmacht“ (KrV A 841 / B 869) selber reine philosophische Erkenntnis in Systemform. Das erklärt, warum Kant in einem Brief an Marcus Herz die *KrV* als die „*Metaphysik von der Metaphysik*“ bezeichnet hat (Brief vom 11. 05. 1781, 10:269). Metaphysik (der Natur und der Sitten) als System und Kritik im Sinne vorausgehender → Propädeutik „machen eigentlich allein dasjenige aus, was wir im ächten Verstande Philosophie nennen können“ (KrV A 850 / B 878). Diese Einbeziehung der Kritik in die Metaphysik steht nicht im Widerspruch zu der von Kant in den *Prolegomena* eingeschärften Unterscheidung zwischen der Kritik als einer „ganz neue[n] Wissenschaft“ (4:262; vgl. 4:279; Brief an Garve vom 07. 08. 1783, 10:340) von der Möglichkeit der Metaphysik und dieser selbst. Insofern kann die Kritik nicht als metaphysisches

System angesehen werden. Denn die Entscheidung über das Stehen und Fallen der Metaphysik beruht für Kant auf einer nichtempirischen philosophischen Untersuchung ihrer Möglichkeit, einer „Critik *einer a priori urtheilenden* Vernunft“ (Brief an Garve vom 07. 08. 1783, 10:340), in der die metaphysischen Begriffe und Grundsätze auf ihre Gültigkeit als Erkenntnisse, die das System der Metaphysik bilden sollen, allererst geprüft werden.

Nun ist die Idee einer solchen Metaphysik zwar so alt wie die spekulative Menschenvernunft (vgl. KrV A 842 / B 870). Da aber bisher die völlig a priori erzeugte philosophische Erkenntnis nicht von der nur a posteriori aus der Erfahrung entstandenen deutlich unterschieden wurde, konnte die „ächte Idee“ (KrV A 843 / B 871) der Metaphysik als einer besonderen Art von Erkenntnis in der bisherigen Geschichte der Philosophie nicht erfasst werden. Metaphysik kann erst jetzt, nach der Kritik, richtig als „ein System der Erkenntniß a priori aus bloßen Begriffen“ (6:216) definiert werden. Kant spricht dabei von *einem* System, weil die Metaphysik qua Gegenstandserkenntnis nicht als Metaphysik überhaupt, sondern nur als Metaphysik der Natur oder als Metaphysik der Sitten wirklich sein kann.

Kant setzt diese „ächte Idee“ der Metaphysik von der durch Baumgartens Metaphysik-Definition repräsentierten philosophischen Tradition ab. Sie lautet: „Metaphysik ist die Wissenschaft von den ersten Principien der menschlichen Erkenntniß“ (KrV A 843 / B 871; vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 1). Nach Kant bezeichnet der Ausdruck „erste[]“ (KrV A 843 / B 871) Prinzipien bloß den Vorrang in einer Reihe bzw. den Grad ihrer Überordnung gegenüber anderen, seien diese nun empirische oder →Prinzipien a priori, d. h. sie werden nur so genannt, weil sie als allgemeinere Prinzipien höher stehen als die besonderen.

Die darin liegende Unbestimmtheit macht den Unterschied der „ganz besondere[n] Art“ (KrV A 843 / B 871) der Erkenntnis a priori gegenüber der empirischen unkenntlich. Die Metaphysik muss als reine Wissenschaft durch die gänzliche Ungleichartigkeit ihres Ursprungs von den Erkenntnissen a posteriori aller übrigen (nichtmathematischen) Wissenschaften unterschieden werden. Ebenso ist sie abzugrenzen von der dem Ursprung nach mit ihr verwandten, der Erkenntnisart nach aber von ihr ganz verschiedenen mathematischen Erkenntnis. Die fehlende Abgrenzung von der Erkenntnis a posteriori und von der Mathematik hat nach Kant dazu beigetragen, dass die Metaphysik sogar bei Philosophen von Profession in Verachtung geriet (vgl. KrV A 844 / B 872).

6 Einteilung der kritischen Metaphysik

Metaphysik als die systematische Einheit aller reinen Erkenntnis a priori aus Begriffen kann eingeteilt werden in einen praktischen Teil, der von dem, was durch menschliches Handeln geschehen soll, handelt, und einen spekulativen Teil, „der sich diesen Namen vorzüglich zugeeignet hat“, und den Kant „*Metaphysik der Natur*“ nennt (KrV A 845 / B 873; vgl. KrV A 842 / B 870). Sie handelt von allem, „so fern es ist“ (wie die aristotelische Tradition), aber sie „erwägt“ es nur „aus Begriffen a priori“ (KrV A 845 / B 873). Diese Metaphysik der Natur („die im engeren Verstande so genannte Metaphysik“, KrV A 845 / B 873) wird nun nach ihrem Bezug auf mögliche Gegenstände eingeteilt in: „*Transscendentalphilosophie*“ und „*Physiologie* der reinen Vernunft“ (KrV A 845 / B 873). Der erste Teil entspricht dem, was herkömmlich „*Ontologia*“ genannt wird, handelt aber nicht wie diese von den allgemeinsten Bestimmungen der Gegenstände (des Seienden), sondern „betrachtet nur den *Verstand* und [die] Vernunft selbst in einem System aller Begriffe und Grundsätze, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne Objekte anzunehmen, die *gegeben wären*“ (KrV A 845 / B 873). Die Transzendentalphilosophie, die die *ontologia* ersetzen soll, handelt also von Begriffen und Grundsätzen der reinen Vernunft, die sich auf „Gegenstände überhaupt“ (KrV A 845 / B 873) nur beziehen, ohne dass die Möglichkeit dieser Gegenstände selbst als in diesen Begriffen und Grundsätzen gegründet angesehen würde, wie es bei der dogmatischen Metaphysik der Fall ist. Sie werden vielmehr gewonnen durch eine Betrachtung der Funktionen und Leistungen des Verstandes, der insofern reiner Verstand ist, als seine Gegenstände überhaupt nicht als gegebene vorausgesetzt werden. Die →Transzendentalphilosophie stimmt insoweit mit der Ontologie überein, als sie von der Erkenntnis von Gegenständen überhaupt unabhängig von deren Gegebenheit (Existenz) handelt, widerspricht ihr aber darin, dass sie mit einer Differenz zwischen

den logischen Prinzipien der Erkenntnis der Dinge und den Bedingungen ihrer realen Möglichkeit rechnet. Transzendentalphilosophie im neuen, kantischen Sinne ist diese Philosophie, nicht weil sie sich mit Gegenständen überhaupt, sondern mit „unsern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt" (KrV A 11f.), bzw. „mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt" (KrV B 25). Auch diese „Erkenntnißart" (KrV B 25) ist zu beziehen auf Gegenstände überhaupt, von denen es aber als solchen keine Erkenntnis geben kann, wie die Kritik im Ergebnis lehrt.

Der ebenfalls neue Begriff einer „*Physiologie* der reinen Vernunft" bezeichnet eine Betrachtung der Natur als Inbegriff gegebener Gegenstände, entweder als unseren Sinnen gegebener Gegenstände oder „wenn man will, einer andern Art von Anschauung" (KrV A 845 / B 873). Diese Naturbetrachtung ist rational, sofern sie Erkenntnis durch Vernunft ist, die entweder der Anschauung der Sinne bedarf oder selbst anschauen kann (vgl. KrV A 845 / B 873).

Nun wird die rationale Physiologie nicht nach ihren Gegenständen in physische und hyperphysische eingeteilt, sondern nach dem Vernunftgebrauch in → immanente und → transzendente, in beiden Fällen bezogen auf die Natur als Gegenstand der Erfahrung. Der immanente Vernunftgebrauch ist eine reine Naturerkenntnis, die in der Erfahrung angewandt werden kann. Der transzendente Vernunftgebrauch bezieht sich auf diejenige Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung, und damit der Natur, welche alle Erfahrung übersteigt. Dieser Vernunftgebrauch macht eine „*transscendente* Physiologie" aus, und sie wird eingeteilt, sofern sie von einer inneren Verknüpfung der Erfahrungsgegenstände, ihrer Koordination, oder einer äußeren handelt, ihrer Subordination. Sie ist dementsprechend entweder Physiologie der gesamten Natur, „d. i. die *transscendentale Welterkenntniß*", oder Physiologie „des Zusammenhanges der gesammten Natur mit einem Wesen über der Natur, d. i. die *transscendentale Gotteserkenntniß*" (KrV A 846 / B 874). (Hier wird der Begriff „transscendental" im Anschluss an seinen scholastischen bzw. Wolffischen Sinn gebraucht, KrV A 846 / B 874).

Die immanente Physiologie handelt von der Natur als „Inbegriff aller Gegenstände der Sinne, mithin so wie sie *uns* gegeben ist, aber nur nach Bedingungen a priori, unter denen sie uns überhaupt gegeben werden kann" (KrV A 846 / B 874), also in Abhängigkeit von den Formen unserer → Sinnlichkeit. Entsprechend der Einteilung der menschlichen Sinne in die äußeren und den inneren handelt die immanente Physiologie von der körperlichen und der denkenden Natur. Die Metaphysik der körperlichen Natur heißt → Physik, oder vielmehr (im Unterschied zur empirischen) rationale Physik, weil sie nur die Prinzipien a priori der körperlichen Natur enthält. Analog heißt die Metaphysik der denkenden Natur rationale → Psychologie, aber nicht im Sinne Wolffs, da sie nur die Prinzipien a priori der empirischen Erkenntnis der denkenden Natur enthält, noch im Sinne der im Paralogismus-Kapitel der *KrV* (KrV A 338–405 / B 396–432) kritisierten transzendentalen Psychologie.

Das gesamte System der Metaphysik gliedert sich nach ihren Gegenständen in vier Hauptteile (vgl. *Refl.* 4851, 18:9) (wobei der Begriff „*rationale[] Physiologie*" nunmehr eingeschränkt als immanente Physiologie verstanden wird und der Begriff „*transscendente* Physiologie" als Oberbegriff entfällt, KrV A 846 / B 874):

1. Ontologie, die sich von der Wolffischen unterscheidet, erstens durch Einschränkung auf Erkenntnisse a priori von „Gegenstände[n] überhaupt" (KrV A 845 / B 873), sofern solche Erkenntnisse in ihrer Möglichkeit begründbar sind, zweitens durch die Unterscheidung von Begriffen und → Anschauungen a priori, wobei der Gegenstand der letzteren kein bloß denkbarer Gegenstand überhaupt sein kann. Nun können nur anschaubare Gegenstände (empirisch oder) a priori erkannt werden. Also handelt die kritische Ontologie von der „Natur überhaupt" (KrV B 165; vgl. 4:295; 4:318; 4:469; 4:470; 4:472; 4:473; 6:216), d. h. von den Sinnen gebbaren Gegenständen der Erfahrung, sofern sie in ihrer gesetzlichen Verknüpfung allererst eine mögliche Natur ausmachen. Eine Ontologie im Sinne Wolffs als Erkenntnis von allen Dingen überhaupt (d. h. sofern sie Dinge sind) ist hingegen unmöglich, und Ontologie wird darum vorzugsweise Transzendentalphilosophie genannt.

2. Rationale Physiologie, d. i. die Naturlehre der reinen Vernunft (eingeschränkt auf den immanenten Vernunftgebrauch zur Erkenntnis von Ge-

genständen der Sinne). Dieser Teil wird unterteilt in *physica rationalis* und *psychologia rationalis* (vgl. KrV A 847 / B 875). Die rationale Physik legt den empirischen Begriff eines Objekts der äußeren Sinne zugrunde, d. h. „den bloßen Begriff Materie (undurchdringliche leblose Ausdehnung)“ (KrV A 848 / B 876) und bestimmt diesen a posteriori gegebenen Begriff eines Gegenstandes der Sinne nach Prinzipien a priori, um diese Materie in einer Metaphysik der körperlichen Natur zu erkennen, die zugleich der Mathematik bedarf, da nur in ihr Gegenstände der empirischen Anschauung a priori oder in ihrer (realen) Möglichkeit erkannt werden können. Das ist die Aufgabe der ‚Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft‘ (qua empirischer Physik). Entsprechend würde die rationale Psychologie den Gegenstand des inneren Sinnes, d. h. „den Begriff eines denkenden Wesens (in der empirischen inneren Vorstellung: Ich denke)“ (KrV A 848 / B 876) zugrunde legen. Da aber der Gebrauch der Mathematik wie in aller eigentlichen Wissenschaft auch hier „ganz unentbehrlich“ wäre (KrV A 847 / B 875 Anm.), wird sich erweisen, dass eine Wissenschaft von diesem Gegenstande (wegen der Unanwendbarkeit der Mathematik und des Einflusses der Beobachtung auf den Gegenstand) nicht möglich ist. Folglich kann es metaphysische Anfangsgründe der empirischen Seelenlehre nicht geben. Die empirische Psychologie, die bei Wolff und Baumgarten einen Teil der Metaphysik ausmachte, wird von der kritischen Metaphysik „gänzlich ausgeschlossen“ (KrV A 848 / B 876).

Der 3. und 4. Teil der Metaphysik, die rationale Kosmologie (die nicht nur, wie bei Wolff, Körper, sondern auch Seelen umfassen müsste) und die rationale Theologie, sind ihrerseits als (doktrinale) metaphysische Wissenschaften unmöglich (vgl. aber 20:281), denn beide handeln von einer Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung, welche alle Erfahrung übersteigt und gehören zu einer „transscendente[n] Physiologie“ (vgl. KrV A 846 / B 874), die keine theoretische Erkenntnis sein kann.

7 Die praktisch-dogmatische Metaphysik

Im Kanon-Kapitel der *Transzendentalen Methodenlehre* der *KrV* fragt Kant nach dem letzten Zweck des reinen Gebrauchs unserer Vernunft in spekulativer Absicht, d. h. nach den Aufgaben, deren Auflösung diesen Zweck ausmacht. Die reine theoretische Vernunft habe sich diese Aufgaben nicht willkürlich gestellt. Sie stammen vielmehr aus ihrer eigenen Natur als des Vermögens, das →Unbedingte in der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten zu denken. Sie sind insofern für sie als Vernunft (in ihrem transzendentalen Gebrauch) notwendig. Dass sie dabei aber nach einem dialektischen Grundsatze verfährt, nämlich dem, „wenn das Bedingte gegeben ist, so [ist] auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben“ (KrV A 307f. / B 364; vgl. KrV A 322 / B 379; KrV A 332 / B 388f.; KrV A 409 / B 436; KrV A 497ff. / B 525ff.; *Refl.* 5553, 18:223), bedeutet nach Kant, dass sie nach ihm schließend in lauter Trugschlüsse und Widersprüche gerät. Dies darum, weil die Gegenstände in →Raum und Zeit, auf die die Vernunft ihren Grundsatz anwendet, noch anderen Bedingungen ihrer Möglichkeit unterliegen als denen ihrer Denkbarkeit durch die Vernunft bzw. weil allgemein die Möglichkeit der Dinge (und erst recht ihrer Existenz) nicht in der Denkbarkeit nach reinen Begriffen des Verstandes und der Vernunft aufgeht. Das Unbedingte, der eigentliche Gegenstand der reinen Vernunft und damit der „eigentlichen Metaphysik“ (20:260; vgl. 20:265; 20:277) kann nichts Sinnliches sein, denn dieses ist immer ein durch anderes Sinnliche in Raum und Zeit Bedingtes, also muss es ein Übersinnliches sein, was immer es sonst sein mag. Da aber das →Übersinnliche per definitionem kein Gegenstand der uns allein möglichen Anschauung sein kann und Erkenntnis von Gegenständen deren Anschauung durch uns erfordert, so kann und muss das Unbedingte durch unsere Vernunft zwar gedacht werden, bleibt aber als Übersinnliches für uns theoretisch unerkennbar. Also können die Aufgaben, deren Auflösung der letzte Zweck der reinen spekulativen Vernunft und damit der eigentlichen „Metaphysik der Natur“ (20:293) ist, nicht gelöst werden.

Denn „die Endabsicht, worauf die Speculation der Vernunft im transscendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes“ (KrV A 798 / B 826; →Ideen, metaphysische). Da diese Gegenstände nicht nur auf ihre Weise jeweils ein Unbedingtes sind, sondern auch „das Übersinnliche […] *in* uns, […]

nach uns“ und „*über* uns“ (20:295), so sind sie notwendig unerkennbar für uns. Aber selbst wenn wir die Freiheit des Willens, die →Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes erkennen könnten, so wäre „das bloß speculative Interesse der Vernunft“ daran „nur sehr gering“, weil man von diesen Erkenntnissen „doch keinen Gebrauch machen kann, der *in concreto*, d. i. in der Naturforschung, seinen Nutzen bewiese“ (KrV A 798 / B 826). Das Vernunftinteresse an der Auflösung dieser Aufgaben kann also kein theoretisches sein. „Diese [drei gedachten Probleme] selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nämlich, *was zu thun sei*, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist. […] [S]o ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur, bei der Einrichtung unserer Vernunft, eigentlich nur aufs Moralische gestellt“ (KrV A 800f. / B 828f.). Das ist es also, was wir uns als die letzte Absicht der Natur bei der Stiftung der „Metaphysik als Naturanlage“ (KrV B 22) unserer Vernunft denken können: die Orientierung des Menschen auf die Verfolgung des „höchsten Zweckes“ (5:435) seiner moralisch-praktischen Vernunft. Dieser Endzweck der reinen →praktischen Vernunft, das sogenannte höchste durch uns mögliche Gut in der Welt (→höchste Gut), gedacht als Glückseligkeit in Proportion mit der Sittlichkeit des Wollens des Menschen, ist nach Kant nur unter der Annahme der Freiheit des Willens, der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes durch uns erreichbar. Da wir diese drei Gegenstände durch unsere spekulative Vernunft im theoretisch-dogmatischen Gebrauche (in welchem →Beweise aus Gründen a priori geführt werden) nicht erkennen können, stellt sich jetzt das Problem, ob die Vernunft in einem anderen Gebrauch dazu berechtigt ist, auf die drei theoretisch unbeantwortbaren Fragen eine bejahende Antwort zu geben. Kants Lösung ist die praktisch-dogmatische Metaphysik, in der die Vernunftgesetzgebungen für die Natur und für das freie Handeln des Menschen zusammengeführt werden. Kant kündigt diese neue Art der Metaphysik in einem Brief an Kästner (1790) an, in dem er sagt, dass er „nur durch einen Umweg“, nämlich „nur durch die Verbindung der theoretischen Philosophie mit der Praktischen, zu eben demselben Ziele“ gelangen wolle, wie die „Leibnitz-Wolfische Philosophie“, welche „Absicht“ für jeden ersichtlich werde, wenn es ihm während seiner Lebenszeit noch gelinge, „die Metaphysik in einem zusammenhängenden Systeme aufzustellen“ (13:278).

Ausgangspunkt ist dabei dasjenige Übersinnliche, das „als wirklich im Subject gegeben“ ist, die „Freyheit der Willkür“ (20:292). Sie kann zwar als etwas Übersinnliches nicht theoretisch erkannt werden, wird aber durch das Bewusstsein des →moralischen Gesetzes als wirklich verbürgt, da wir nicht durch es verpflichtet sein könnten, in bestimmter Weise zu wollen und zu handeln, wenn wir nicht das Vermögen hätten, uns durch die bloße Vorstellung dieses Gesetzes bei der Wahl unserer Maximen selbst zu bestimmen. Dieses übersinnliche Vermögen der freien Willkür hat ein Objekt, welches zwar gleichfalls in seiner Möglichkeit nicht theoretisch erkannt werden kann, aber qua Objekt des Wollens und Handelns a priori bestimmbar ist als der unbedingte Endzweck der reinen praktischen Vernunft. Dieser Endzweck, das seit der Antike so genannte →*höchste Gut* (vgl. 20:294), soll nicht nur durch unser Handeln unter dem moralischen Gesetz verwirklicht werden, er ist auch „der eigentliche Endzweck der Metaphysik“ (20:292), die eben darum eine praktisch-dogmatische Metaphysik ist. Denn sie erkennt die (theoretischen) Bedingungen a priori der Möglichkeit dieses Unbedingten und Übersinnlichen in der (praktischen) Absicht seiner Erreichbarkeit durch unser freies Handeln, (welches kein Verfolgen beliebiger Zwecke, sondern ein durch das moralische Gesetz gebotenes Handeln ist), gehört aber nicht zur Metaphysik der Sitten, die die moralisch-praktischen Prinzipien dieses Handelns (seine Gesetze und Pflichten) erkennt, sondern zur Metaphysik der Natur als reiner theoretischer Vernunfterkenntnis dessen, was ist und sein muss, wenn der moralisch mögliche Endzweck der freien Willkür durch menschliches Handeln in der Welt wirklich werden soll.

Die Bedingungen der praktischen Möglichkeit des höchsten Gutes sind nach Kant, außer der Freiheit der Willkür, das Dasein eines moralischen Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Der Widerspruch zwischen der theoretischen Unerkennbarkeit dieser übersinnlichen Gegenstände der Vernunft und der Notwendigkeit, die beiden letzteren um des höchsten Gutes willen anzunehmen, wird nun dadurch auflösbar, dass wir analog zur →Zweckmäßigkeit der Natur, die wir auch nicht

dogmatisch erkennen können, die aber ein von der Vernunft a priori gegebenes Mittel zur theoretischen Erkenntnis dieser Natur ist, eine moralische Zweckmäßigkeit der Welt (des Ganzen der Natur) zur Verwirklichung des moralisch bedingten Endzwecks des Menschen in ihr annehmen, nicht um sie besser zu erkennen, sondern um den Zweifel an der Ausführbarkeit des als Objekt der freien Willkür notwendigen „Unbedingten in der Reihe der Zwecke“ (20:294) niederzuschlagen. Da der Fortschritt zu diesem übersinnlichen Endzweck der Vernunft zwar Pflicht ist, er selbst aber, was die Glückseligkeit und die zur Erreichung des vollkommen gesetzmäßigen Verhaltens erforderliche Dauer unserer Existenz betrifft, „nicht völlig in unsrer Gewalt“ ist, müssen wir uns in moralisch-praktischer Absicht „einen theoretischen Begriff von der Quelle, woraus [der Endzweck] entspringen kann, machen“, den wir, wie bei dem Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur, in die Objekte „hineinlegen“ (20:294). Eine solche unumgängliche „Theorie“ (20:294) von dem „Übersinnliche[n] in der Welt (die geistige Natur der Seele)“ und dem Übersinnlichen „außer der Welt (Gott)“ (20:292) kann nicht zur Erkenntnis ihrer Objekte dienen, da sie übersinnlich sind. „Also wird diese Theorie nur in praktisch-dogmatischer Rücksicht Statt finden, und der Idee des Endzweckes auch nur in dieser Rücksicht hinreichende objective Realität zusichern können“ (20:294). Damit sind die bloß subjektive Notwendigkeit und die Abhängigkeit der praktisch-dogmatischen Metaphysik von Begriffen, die, wie der Zweckbegriff, „jederzeit von uns selbst gemacht“ (20:294f.) sind, deutlich ausgesprochen. Da es hier nicht darum gehen kann, „das übersinnliche Ding“ nach dem, „was es an sich selbst ist“ zu denken, bleibt als Aufgabe dieser Art von Metaphysik nur die Bestimmung dessen, „wie wir es zu denken, und seine Beschaffenheit anzunehmen haben, um dem praktisch-dogmatischen Object des reinen sittlichen Prinzipes, nämlich dem Endzweck, welcher das höchste Gut ist, für uns selbst angemessen zu seyn“ (20:296). Wir kehren dabei die Richtung vom reinen sittlichen Prinzip zu dem ihm entsprechenden Objekt gleichsam um und fragen, „was“, jener Vernunftidee des höchsten Gutes gemäß, „für moralische Grundsätze der Handlungen [uns] obliegen“ (20:297). Dies ist die Wiederholung der Frage aus der *KrV*: „*was zu thun sei*, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist“ (KrV A 800 / B 828). Die Antwort ergibt sich aus dem Sittengesetz als einer „schlechterdings nothwendigen praktischen, nämlich moralischen Regel“ (20:297), die als solche von allen durch das ihr gemäße Handeln zu bewirkenden Zwecken abstrahiert. Wird aber der moralische Endzweck als zu bewirkender „Effekt“ vorausgesetzt und können wir uns diesen Effekt nur unter der freien Annahme der Existenz Gottes und unserer Unsterblichkeit als möglich denken, so ergeben sich daraus zwar keine anderen Pflichten als ohne diese Glaubensartikel, wohl aber ergibt sich, sozusagen in pädagogischer Absicht, eine „subjectiv-, und zwar praktisch-gültige, und in dieser Absicht hinreichende Belehrung, so zu handeln, als ob wir wüßten, dass diese Gegenstände wirklich wären“ (20:298). Diese „Vorstellungsart“ unserer Handlungen, die „nur in moralischer Absicht nothwendig ist“, dient also nur dazu, „um dem, wozu wir so schon von selbst verbunden sind, nämlich der Beförderung des höchsten Gutes in der Welt nachzustreben, noch ein Ergänzungsstück zur Theorie der Möglichkeit desselben, allenfalls durch bloße Vernunftideen hinzuzufügen“ (20:298). So vorgestellt, ist das Handeln als Beförderung des höchsten Gutes nicht mehr nur moralisch geboten, sondern auch theoretisch aussichtsreich, da die Erreichung seines Endzweckes auch theoretisch als möglich gedacht werden kann.

Die praktisch-dogmatische Metaphysik beschreibt also einen Kreis. Ausgehend „von der Freyheit als übersinnlichem, aber durch den Kanon der Moral erkennbarem Vermögen“ kehrt sie zu ihr zurück „in praktisch-dogmatischer, d. i. einer auf den Endzweck, das höchste in der Welt zu befördernde Gut, gerichteten Absicht […], dessen Möglichkeit durch die Ideen von Gott, Unsterblichkeit, und das von der Sittlichkeit selbst diktierte Vertrauen zum Gelingen dieser Absicht ergänzet, und so diesem Begriffe [des höchsten Gutes] objective, aber praktische Realität verschafft wird“ (20:300), indem es als durch freie Handlungen realisierbar gedacht wird. Das Glauben, als ein Fürwahrhalten in moralisch-praktischer Absicht, kann also selbst als ein Beitrag zur Verwirklichung dieser Absicht durch ein von ihr geleitetes Handeln aus Freiheit angesehen werden, „indem wir uns jene Objecte, Gott, Freyheit in praktischer Qualität, und Unsterblichkeit […] selbst machen

und ihnen objective Realität freywillig geben, da […] von der Annahme derselben die Zurückwirkung auf die subjectiven Principien der Moralität und deren Bestärkung […] wiederum in der Intention moralisch ist" (20:298f.). Die Metaphysik ist demnach nur als praktisch-dogmatische möglich. Sie ist auf das Übersinnliche gerichtet, das zwar theoretisch nicht einmal in seiner Möglichkeit erkannt werden kann, das aber als durch die Vernunft gedachter Gegenstand im Handeln des Menschen Kausalität haben kann, wenn er seiner eigenen reinen praktischen Vernunft folgt.

Weiterführende Literatur

Ameriks, Karl: „The Critique of Metaphysics: Kant and Traditional Ontology", in: Guyer, Paul (Hg.): Cambridge Companion to Kant, Cambridge: Cambridge University Press 1992.

Baertschi, Christian: Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre, Dissertation Zürich 2004. http://www.dissertationen.unizh.ch/2004/baertschi/a-baertschi.html (April 2009).

Brandt, Reinhard: „Kant als Metaphysiker", in: Gerhardt, V. (Hg.): Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns, Stuttgart: Metzler 1990, 57–94.

Fischer, Norbert (Hg.): Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg: Meiner 2004.

Grier, Michelle: „Kant's Critique of Metaphysics", in: Zalta, Edward N. (Hg.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition), URL = http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/kant-metaphysics/.

Manfred Baum

Metaphysik, allgemeine/spezielle

Die Einteilung der Metaphysik in *metaphysica generalis* (allgemeine Metaphysik) und *metaphysica specialis* findet sich nicht in Kants gedrucktem Werk, wohl aber vereinzelt in *Reflexionen* aus dem Nachlass (vgl. *Refl.* 4851, 18:8f.; *Refl.* 4852, 18:10; *Refl.* 4855, 18:11) und in einer Nachschrift seiner Metaphysikvorlesung aus dem Jahre 1792/93 (vgl. 28:617; 28:622; 28:656). Hier wird die → Ontologie der *metaphysica generalis* gleichgesetzt, und → Kosmologie (die die Psychologie einschließt) und → Theologie machen zusammen die *metaphysica specialis* aus. Der Begriff der „allgemeine[n] Metaphysik" (4:478) erhält bei Kant eine neue Bedeutung durch ihre Gegenüberstellung zur „abgesonderte[n] Metaphysik der körperlichen Natur" (4:478), die Kant aus seiner geplanten *Metaphysik der Natur* ausgegliedert und als *MAN* vorab veröffentlicht hat. Weitere wichtige Stellen: KrV A 847 / B 875; 4:473–478; 4:541–544.

Verwandte Stichworte

Metaphysik; Ontologie

Philosophische Funktion

Die Unterscheidung zwischen *metaphysica generalis* und *metaphysica specialis* stammt aus der Schulphilosophie vor → Wolff. (Vgl. Micraelius, *Lexicon philosophicum* 1661; wobei die Kosmologie erst seit Wolff ein Teil der Metaphysik geworden ist. Die weit verbreitete Ansicht, dass diese Einteilung entweder von Christian Wolff stamme oder jedenfalls bei seiner Gliederung der Metaphysik eine tragende Rolle spiele, wird durch École, *Métaphysique de Christian Wolff*, S. 59f., widerlegt.)

Das „allgemeine[] System der Metaphysik", das auch „System der allgemeinen Metaphysik" (4:477) genannt wird, handelt in seinem ontologischen Teil zwar von der „Natur überhaupt" (4:473), aber nur zu dem Zwecke, „zur Erkenntnis dessen, was gänzlich über die Grenzen der Erfahrung hinausliegt, von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, zu gelangen" (4:477). Die „Metaphysik der körperlichen Natur" (4:473; vgl. 4:478) wird aber nicht *metaphysica specialis* genannt, sondern „metaphysische[] Anfangsgründe der Körperlehre" (4:477) bzw. „System" „der allgemeinen Körperlehre" (4:478), das der allgemeinen Metaphysik, genauer der in ihr enthaltenen „Transscendentalphilosophie", gute Dienste leistet, indem es ihren Begriffen und Grundsätzen „Beispiele (Fälle in Concreto)" und damit „Sinn und Bedeutung" (4:478) verschafft. Im Mechanik-Kapitel der *MAN* (vgl. 4:536–553) wird bei den Beweisen der drei Gesetze der Mechanik jeweils ein Satz „[a]us der allgemeinen Metaphysik" (4:541; vgl. 4:543; 4:544) zugrundegelegt. Diese Sätze wären in Kants geplanter allgemeiner *Metaphysik der Natur* bewiesen worden. Da diese nicht erschienen ist, müssen uns die Beweise der drei *Analogien der*

Erfahrung (KrV A 176–218 / B 218–265) aus der *KrV* als Surrogat dienen.

Weiterführende Literatur

Reich, Klaus: Rez. Ernst Lewalter: Spanisch-Jesuitische und Deutsch-Lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts, in: Gesammelte Schriften, Hamburg: Meiner 2001, 376–382.

Vollrath, Ernst: „Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 16,1962, 258–284.

Manfred Baum

Metaphysik der Natur

Unter diesem von ihm neu geprägten Terminus versteht Kant „die Metaphysik […] des *speculativen* […] Gebrauchs der reinen Vernunft", die „alle reine Vernunftprincipien aus bloßen Begriffen (mithin mit Ausschließung der Mathematik) von dem *theoretischen* Erkenntnisse aller Dinge" (KrV A 841 / B 869) enthält. Diese Metaphysik der Natur ist als „Metaphysik der speculativen Vernunft […] nun das, was man im *engeren Verstande* Metaphysik zu nennen pflegt" (KrV A 842 / B 870; vgl. KrV A 845 / B 873). Metaphysik der Natur ist also das, was üblicherweise einfach ‚Metaphysik' genannt wird. Sie wird dabei als eine Wissenschaft verstanden wird, „die nur die reinen Principien a priori der [Physik] in allgemeiner Bedeutung enthält" (5:138). Die Neuerung, die sich in Kants neuem Terminus ausdrückt, besteht also darin, dass die reine →Moralphilosophie von ihm als gleichberechtigtes Gegenstück zur herkömmlich so genannten Metaphysik angesehen wird, da auch sie eine reine Erkenntnis a priori aus bloßen Begriffen enthält. Also kann nach dieser Aufwertung der reinen Moral zur „Metaphysik der Sitten" die „Metaphysik der speculativen Vernunft" nicht mehr schlechthin „Metaphysik" genannt werden (KrV A 841f. / B 869f.). Sie ist nur „der speculative Theil" der Metaphysik, hat sich aber „diesen Namen vorzüglich zugeeignet" (KrV A 845 / B 873). Deshalb sagt Kant, dass sie diejenige Metaphysik ist, „welche wir *Metaphysik der Natur* nennen", da sie nur „alles, sofern es *ist*", nicht aber „das, was sein soll" (KrV A 845 / B 873), aus reinen Begriffen erwägt, auch dann, wenn es theoretisch nicht erkennbar ist. Dass das, „was sein soll", von Kant gleichwertig neben das, was da ist, gestellt wird, bedeutet eine revolutionäre Veränderung im Verständnis von Philosophie und Metaphysik. Weitere wichtige Stellen: 4:467–473; 20:293.

Verwandte Stichworte

Metaphysik; Metaphysik der Sitten

Philosophische Funktion

Die →Natur wäre als die Gesamtheit dessen, was da ist, unterbestimmt. Der Ausdruck „*Metaphysik der Natur*" (KrV A 845 / B 873) bezeichnet eine Wissenschaft von der Natur, sofern Natur in formaler Bedeutung „das erste, innere Princip alles dessen" bedeutet, „was zum Dasein eines Dinges gehört" (4:467). Die Natur (in materialer Bedeutung) als die Gesamtheit der in Raum und Zeit existierenden Gegenstände der Sinne enthält „Gesetze, d. i. Principien der Nothwendigkeit dessen, was zum *Dasein* eines Dinges gehört" (4:469), und diese Gesetze betreffen sowohl das „mannigfaltige[] zum Dasein [eines] Dinge[s] Gehörige"; sofern es „aus ihrem inneren *Princip*" (4:468), d. h. aus ihrer jeweiligen Natur ableitbar ist, als auch den dynamischen Zusammenhang der nach diesen Gesetzen wirkenden Substanzen, den wir insgesamt Natur nennen. →Naturwissenschaft als Wissenschaft von der Natur der Dinge, aus der das mannigfaltige zu Ihrem Dasein Gehörige abgeleitet werden können muss, erfordert eine Erkenntnis der Prinzipien der Notwendigkeit des zu diesem Dasein in Raum und Zeit Gehörigen. Diese Prinzipien können keine empirischen sein, da diese keine Notwendigkeit und Allgemeinheit haben, wie es der Begriff eines Gesetzes erfordert, und sie können keine mathematischen sein, da die Mathematik vom Dasein ihrer Gegenstände abstrahiert. Also können sie nur metaphysische Prinzipien a priori sein, die in ihrer Gesamtheit den Inhalt der Metaphysik ausmachen. „Daher setzt eigentliche Naturwissenschaft Metaphysik der Natur voraus" (4:469). Der so aus dem Begriff der Naturwissenschaft gewonnene Begriff der Metaphysik der Natur ist aber identisch mit dem Begriff einer theoretischen, nichtmathematischen Erkenntnis der Dinge a priori, von dem die *KrV* handelte, allerdings nur dann, wenn sie „ohne Beziehung auf irgend ein bestimmtes Erfahrungsobject, mithin unbestimmt in Ansehung der Natur dieses oder jenes Dinges der Sinnen-

welt von den Gesetzen, die den Begriff einer Natur überhaupt möglich machen“ (4:469), handelt. Die so verstandene Metaphysik der Natur nennt Kant nun „de[n] *transscendentale[n]* Theil der Metaphysik der Natur“ (4:469f.).

In dieser „Metaphysik der Natur“ muss es nach Kant gleichwohl „Principien der Anwendung jener allgemeinen obersten Grundsätze von einer Natur überhaupt auf Gegenstände der Erfahrung geben“ (6:216), die jeweils ihre besondere Natur haben können. So unterscheidet er die Metaphysik der körperlichen von der der denkenden Natur als zwei „besondere metaphysische Naturwissenschaft[en] (Physik und Psychologie), in [denen] jene transscendentale[n] Principien auf die zwei Gattungen der Gegenstände unserer Sinne angewandt werden“ (4:470), nämlich die →Körper als Gegenstände der äußeren Sinne und die →Seelen als Gegenstände des inneren Sinnes. Die Metaphysik der Natur, deren Grundlegung in der *KrV* erfolgt ist, wird nun entsprechend „Metaphysik der Natur überhaupt“ bzw. „metaphysische[s] System […] der Natur überhaupt“ genannt, und ihr wird eine „Metaphysik der körperlichen Natur“ als „metaphysische[s] System […] der körperlichen Natur“ (4:473) gegenübergestellt. Das letztere sind die „[m]etaphysische[n] Anfangsgründe der *Naturwissenschaft*“ (4:465).

Kant hat diese Unterscheidung der Metaphysik der Natur, deren Erscheinen (als Buch unter diesem Titel) als Gegenstück zu einer Metaphysik der Sitten er mehrfach ankündigte, von der Metaphysik der körperlichen Natur zumeist beibehalten. So spricht er in den Vorarbeiten zur Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik von der „Metaphysik blos als theoretische Wissenschaft, oder, wie man sie sonst nennen kann, als *Metaphysik der Natur*“ und stellt sie der „*Metaphysik der Sitten*“ als „moralisch-praktische[r] Vernunftwissenschaft“ gegenüber (20:293). Er spricht sogar von dem „praktisch-dogmatische[n] Überschritt der Metaphysik der Natur“ (20:293), der sich selbst zu widersprechen scheine, aber, wie der folgende Text zeigt, genau seine Intention bezeichnet. In einer Vorarbeit zur Vorrede zur *MS* sagt er, dass „auf die Critik der reinen theoretischen Vernunft die Metaphysik der Natur“ folge, „und so auf diese die Metaphysik der körperlichen Natur u. die Metaphysik der denkenden Natur“ (23:247). Aber in der gedruckten Vorrede zu den *MSR* werden die „metaphysischen Anfangsgründe der *Naturwissenschaft*“ als Gegenstück zur „Metaphysik der Sitten“ (6:205) bezeichnet, obwohl nur eine Metaphysik der Natur dieses Gegenstück sein konnte. Schließlich finden sich in den Vorarbeiten zum sog. *Op. post.* Stellen, wo mit „Metaphysik der Natur“ die „[M]etaph[ysischen] Anf[angsgründe] d[er] N[aturwissenschaft]“ (21:621; vgl. 22:328) gemeint sind. In diesen Fällen liegt wohl nur eine nachlässige Formulierung vor, die keinen Wandel in Kants Konzeption einer Metaphysik der Natur anzeigt.

Weiterführende Literatur

Falkenburg, Brigitte: „Kants Forderungen an eine wissenschaftliche Metaphysik der Natur“, in: Fulda, H. F. / Stolzenberg, J. (Hg.): Architektonik und System in der Philosophie Kants, Hamburg: Meiner 2001, 307–327.

Falkenburg, Brigitte: Kants Kosmologie, Frankfurt/M.: Klostermann 2000.

Schäfer, Lothar: Kants Metaphysik der Natur, Berlin: de Gruyter 1966.

Manfred Baum

Metaphysik der Sitten

Die Metaphysik der Sitten ist der reine Teil der Moralphilosophie, der ihre Prinzipien enthält. Sie ist unterteilt in die Grundlagen der Rechtsphilosophie und die Grundlagen der Ethik. Wichtige Stellen: KrV A 841 / B 869; 4:387f.; 6:214f.

Verwandte Stichworte

Anthropologie; Metaphysik der Natur; Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (Die Metaphysik der Sitten, Erster Teil); Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (Die Metaphysik der Sitten, zweiter Teil); Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

Philosophische Funktion

Kant erwähnt das Projekt einer reinen Moralphilosophie schon 1781 in der *KrV*, veröffentlicht zunächst jedoch eine vorbereitende Schrift in Gestalt der *GMS*. In der *KpV* wird die Metaphysik der Sitten nicht explizit erwähnt. Ein Buch mit dem Titel *Die Metaphysik der Sitten* erscheint schließlich 1797 in zwei Bänden, die den beiden Teilbereichen – den metaphysischen Anfangsgründen

der Rechtslehre und der Tugendlehre – gewidmet sind.

In der *GMS* verfolgt Kant die Aufgabe, das Projekt des Systems einer reinen Moralphilosophie vorzubereiten. Zunächst werden deshalb nach antikem Vorbild die drei philosophischen Disziplinen → Logik, → Physik und → Ethik unterschieden. Nur Physik und Ethik (→ Moral, → Sittenlehre) beziehen sich auf die Gesetze eines ihnen eigenen Gegenstandsbereichs: Gesetze der Natur und Gesetze der Freiheit. Der rein vernünftige Teil der Systeme, welche die Prinzipien beider Bereiche enthalten, bilden demnach eine „zwiefache[] Metaphysik" und heißen „*Metaphysik der Natur*" und „*Metaphysik der Sitten*" (4:387; vgl. KrV A 841 / B 869). Kant erklärt die Notwendigkeit der neuen Disziplin aus der strengen Notwendigkeit und Allgemeinheit moralischer Gebote, die für ihn unbezweifelbare Merkmale moralischer Urteile darstellen. Die Erforschung der „a priori in unserer Vernunft liegenden praktischen Grundsätze" dient allerdings nicht nur unserem Erkenntnisinteresse; „die Sitten selber" bleiben „allerlei Verderbniß unterworfen", solange „jener Leitfaden und oberste Norm ihrer richtigen Beurtheilung fehlt" (4:389f.). Wenn dieses Ziel erreicht werden soll, darf die Metaphysik der Sitten keine empirischen Erkenntnisse von der Natur des Menschen enthalten. Sie soll „Idee und […] Principien eines möglichen *reinen* Willens" (4:390) untersuchen und wird erst dann auf den Menschen angewandt. Dies ist der zweite, nicht-reine Teil der Moralphilosophie, die praktische Anthropologie (vgl. 4:388f.; vgl. 4:412).

Kant kommt am Ende des ersten Abschnitts der *GMS* wieder auf die Dringlichkeit einer Metaphysik der Sitten zu sprechen. Die philosophische Analyse allgemeiner moralischer Vorstellung hat zur ersten Formulierung des obersten moralischen Prinzips geführt (vgl. 4:402). Es stellt sich deshalb die Frage, was ein zweiter, dezidiert metaphysischer Abschnitt überhaupt noch leisten kann. Kants Antwort lautet: Die Wissenschaft von der Moral ist nötig, damit moralische Vorschriften „Eingang und Dauerhaftigkeit" erhalten (4:405). Die Metaphysik der Sitten verschafft der Stimme der reinen Vernunft Gehör und hilft uns so, uns von unseren Neigungen zu emanzipieren. Kant schreibt in diesem Sinn in der Schrift von 1797, eine Metaphysik der Sitten zu haben sei Pflicht, „und jeder Mensch hat sie auch, obzwar gemeiniglich nur auf dunkle Art in sich" (6:216). Vor diesem Hintergrund sind die Neuformulierungen des → kategorischen Imperativs im zweiten Abschnitt der *GMS* zu verstehen, die an dessen Ende noch einmal übersichtlich zusammengestellt sind (vgl. 4:436f.). Ihnen wird die Aufgabe zugewiesen, dem moralischen Gesetz Eingang zu verschaffen (vgl. 4:437). Die zentrale Neuerung ist dabei die Rückführung des Geltungsanspruchs moralischer Gebote auf die → Autonomie des menschlichen Willens.

Eine Aufgabe, die sich Kant in der *GMS* ausdrücklich für das Folgeprojekt vorbehält, ist die systematische „Eintheilung der Pflichten" (4:421 Anm.). Dabei wird vor allem die Unterscheidung von → Rechtspflichten und → Tugendpflichten getroffen werden müssen, die in der *GMS* nicht zur Sprache kommt. Die *Metaphysik der Sitten* zerfällt entsprechend in die „metaphysische[n] Anfangsgründe" (6:205; vgl. 6:373) der Rechtslehre und der Tugendlehre. Obwohl die Wissenschaft in der Vorrede zur *MS* ganz ähnlich charakterisiert wird wie in der *GMS*, ist unklar, ob es sich bei dem 1797 erschienenen zweiteiligen Werk tatsächlich um die angekündigte reine Moralphilosophie handelt.

Weiterführende Literatur

Kuehn, Manfred: „Kant's Metaphysics of Morals. The history and significance of its deferral", in: Denis, Lara (Hg.): Kant's ‚Metaphysics of Morals'. A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2010, 9–27.

Timmermann, Jens: „Appendix F: ‚The project of a metaphysics of morals'", in: ders.: Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2007, 168–172.

Wood, Allen: „The final form of Kant's practical philosophy", in: Timmons, Mark (Hg.): Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays, Oxford: Oxford University Press 2002, 1–22.

Jens Timmermann

Metaphysik, Geschichte der

Seit die Philosophie bei den Griechen mit der Absicht, „[d]as Übersinnliche zu erkennen" (20:335),

ihren Anfang genommen hat, ist die Geschichte der Metaphysik ein „Kampfplatz […] endlose[r] Streitigkeiten“ (KrV A VIII) und „ein uferloses Meer, in welchem der Fortschritt keine Spur hinterläßt, und dessen Horizont kein sichtbares Ziel enthält, an dem, um wieviel man sich ihm genähert habe, wahrgenommen werden könnte“ (20:259). Alles, was Kant an geschichtlichem Prozeß in der Geschichte der Metaphysik ausmachen kann, sind „drey Stadien, welche die Philosophie zum Behuf der Metaphysik durchzugehen hatte. Das erste war das Stadium des Dogmatism; das zweyte das des Sceptizism; das dritte das des Kriticism der reinen Vernunft“ (20:264; vgl. 20:273; 20:218). Mit der kritischen Philosophie Kants erreicht die Geschichte der Metaphysik ihre Bestimmung, da „ihr Werk vollende[t] und für die Nachwelt als einen nie zu vermehrenden Hauptstuhl zum Gebrauche nieder[ge]leg[t]“ (KrV B XXIV) ist und „nichts für die Nachkommenschaft übrig bleibt, als in der *didaktischen* Manier alles nach ihren Absichten einzurichten“ (KrV A XX). Weitere wichtige Stellen: KrV A IXf.; KrV B 127; KrV A 841–851 / B 869–879; 4:257; 20:316f.

Verwandte Stichworte

Vernunft, Geschichte der; Philosophiegeschichte

Philosophische Funktion

1 Kants Urteil über die Geschichte der Metaphysik

Kant übersetzt den Ausdruck τὰ μετὰ τὰ φυσικά nicht als *post physicam* (im Sinne einer bibliothekarischen Anordnung aristotelischer Schriften), sondern als *trans physicam* und versteht unter ihr demnach eine Erkenntnis, die „über alle Gegenstände möglicher Erfahrung […] hinausgeh[t]“ (20:316), mithin das Ziel, „von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten“ (20:260), und so als ihre „unvermeidlichen Aufgaben […] *Gott*, *Freiheit* und *Unsterblichkeit*“ (KrV B 7) hat. Als Naturanlage ist sie unvermeidlich, da „die Idee einer Metaphysik der Menschlichen Vernunft unvermeidlich aufstößt und diese ein Bedürfnis fühlt sie zu entwickeln“ (20:342; vgl. KrV A VIIf.), woraus „immer irgend eine Metaphysik (es sei, welche es wolle) erwächst“ (KrV B 22); dass der Mensch aufhöre, → Metaphysik zu treiben, ist so wenig zu erwarten, wie dass er, „um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würde[]“ (4:367).

Als philosophische Anstrengung hat die Metaphysik ihren Anfang bei den Griechen genommen, die, durch die Erfolge reiner Vernunfterkenntnis in der → Mathematik beflügelt (vgl. 20:261f.; 20:324), zuerst versuchten „nicht an dem Leitfaden der Bilder die Vernunfterkenntnisse zu cultiviren, sondern in abstracto“ (9:27). Während Kant Bleibendes, wie die aristotelische Logik (vgl. 9:20) und Kategorienlehre (vgl. 20:260) oder → Platons Ideenlehre (vgl. KrV A 313ff. / B 370ff.), anerkennt, so stellt er doch fest, dass Platon zur „Schwärmerei die Fackel angesteckt“ (8:392 Anm.) und → Aristoteles die Gütigkeit seiner Kategorien in einem „gefährlichen Sprung […] aufs Übersinnliche“ (8:393) ausgedehnt habe. War dieser Gang der Dinge „wenn gleich nicht der rechte, doch der natürliche nach dem Zweck der Vernunft“ (20:262), so führte er dennoch wegen des folgenden „gänzliche[n] *Mißlingen[s]* aller Versuche in der Metaphysik“ notwendig auf den → Skeptizismus als Gegenreaktion (20:263). Die weitere Geschichte der Metaphysik stellt sich Kant dann dar als Wechselspiel zwischen diesen beiden Lagern (vgl. KrV A IXf.; KrV B 127), schließlich sei „die menschliche Vernunft […] so baulustig, daß sie mehrmals schon den Thurm aufgeführt, hernach aber wieder abgetragen hat“ (4:256). Vorbereitet durch → Hume – „seit dem Entstehen der Metaphysik […] hat sich keine Begebenheit zugetragen, die […] hätte entscheidender werden können“ (4:257) – kann nur die kritische Philosophie, die „den Umfang, den Inhalt und die Grenzen“ der menschlichen „Erkenntniß überhaupt, es sey in Ansehung des Sinnlichen oder Übersinnlichen“ (20:264), bestimmt, den Weg aus dieser unbefriedigenden Situation weisen: „Der *kritische* Weg ist allein noch offen“ (KrV A 856 / B 884).

Metaphysik als Wissenschaft im Sinne von Kants kritischer Philosophie ist „das System der reinen Vernunft“, nämlich „die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntniß aus reiner Vernunft im systematischem Zusammenhange“ (KrV A 841 / B 869), und umfasst die Metaphysik der Sitten einerseits, die Metaphysik der Natur andererseits (KrV A 841–851 /

B 869–879). Die Propädeutik zu diesem System wollte Kant mit seinen *Kritiken* liefern; zur Ausführung des ganzen Systems hat Kant mit *MSR*, *MST* und *MAN* beigetragen. Was den weiteren Systemausbau angeht, so hoffte er, „viele verdiente Männer" zur Mitarbeit an dem „gemeinschaftlichen Interesse der sich immer mehr aufklärenden Vernunft" gewinnen zu können (4:380). Der Abschluss sei dann „in kurzer Zeit und mit nur weniger, aber vereinigter Bemühung" (KrV A XX) zu schaffen, denn → Vollständigkeit sei „leicht zu ergänzen" (KrV A 14 / B 28); so sei etwa, was die Ontologie angeht, ihr „vollständiges Wörterbuch […] leicht […] zu Stande zu bringen" (KrV A 83 / B 109). Die Geschichte der Metaphysik als Wissenschaft würde demnach nur eine Forschergeneration umspannen, wobei dann „nichts für die Nachkommenschaft übrig bleibt, als in der *didaktischen* Manier alles nach ihren Absichten einzurichten" (KrV A XX). Der weitere Verlauf der Philosophiegeschichte hat in diesem Punkt Kants Hoffnungen allerdings nicht erfüllt.

Bernd Buldt

Metaphysik, Quellen der

„*Von den Quellen der Metaphysik*" handelt der § 1 der *Prolegomena* (4:265–266), ohne dass Kant diesen Begriff für erklärungsbedürftig gehalten hätte. So wie äußere → Erfahrung „die Quelle der eigentlichen Physik" ist und innere Erfahrung „die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht" (4:265), so muss auch die Metaphysik ihre Erkenntnisquellen haben, sofern sie eine → Wissenschaft ist. Metaphysische Erkenntnis ist eine philosophische Erkenntnis von eigentümlicher Art, deren Quellen ihrem Begriff gemäß nicht empirisch sein können, denn als ihrem Objekt nach „jenseit der Erfahrung liegende […] Erkenntniß" können ihre Prinzipien nicht aus der Erfahrung der körperlichen oder denkenden Natur abgeleitet sein, wodurch sie zu einer „physische[n]" Erkenntnis (4:265) oder zu einer Physiologie würde. Wenn Metaphysik eine mögliche Wissenschaft von überempirischen Gegenständen oder Eigenschaften ist, dann kann ihre Erkenntnis nur nicht-empirisch sein, also ist „[s]ie […] Erkenntniß a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft" (4:266), sofern sie überhaupt Erkenntnis ist. Sind aber der → reine Verstand und die → reine Vernunft die Quellen der Metaphysik (wie auch der → Mathematik, von der sie sich als philosophische Vernunfterkenntnis aus Begriffen unterscheidet), so erfordert die Untersuchung ihrer Möglichkeit als Wissenschaft eine ‚Kritik der reinen Vernunft'. Weitere wichtige Stellen: KrV A XII; 4:270.

Verwandte Stichworte

Metaphysik; Urteil, synthetisches a priori; Quelle

Philosophische Funktion

In der Vorrede zur *KrV A* heißt es: „Ich verstehe aber hierunter [Kritik der reinen Vernunft] nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt [das den Verstand einschließt], in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen [es] *unabhängig von aller Erfahrung* streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt, und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Gränzen derselben, alles aber aus Principien" (KrV A XII).

Metaphysische Erkenntnisse sind metaphysische Urteile, also sind die Quellen der Metaphysik „die Quellen metaphysischer Urtheile" (4:270), die, ohne einen Begründungszirkel zu begehen, nicht in der Metaphysik selbst gesucht werden können, sondern „außer ihr, in den reinen Vernunftgesetzen überhaupt" (4:270). Sind nun metaphysische Erkenntnisse → synthetische Urteile a priori aus Begriffen, so ist unter den gesuchten reinen Vernunftgesetzen der logische Satz der Identität und des Widerspruchs auszuschließen, da dieser nur analytische Urteile begründen kann. Die Prinzipien der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori zu untersuchen, bedeutet also zugleich die Quellen der Metaphysik in denjenigen reinen Vernunftgesetzen aufzusuchen, durch die solche (nicht-mathematische) synthetische Urteile a priori als Sätze und Erkenntnisse begründet werden können (vgl. 4:276). Da die Quellen der Metaphysik nicht in der Natur und ihrer ins Unendliche gehenden Mannigfaltigkeit der Erscheinungen liegen, sondern in den notwendigen Gesetzen des Denkens durch Verstand und Vernunft (vgl. 4:473), die eben dieser Vernunft nicht verborgen bleiben können, so kann und muss die Metaphysik ein abgeschlossenes → System von Erkenntnissen sein.

Manfred Baum

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft

Riga, Johann Friedrich Hartknoch, 1786; 2. Auflage Riga, Hartknoch 1787 (2 unterschiedliche Drucke), 3. Auflage Leipzig, Hartknoch 1800; editorisch zuverlässige Textausgabe herausgegeben von Konstantin Pollok, Hamburg, Meiner 1997. Bislang wurde weder ein Manuskript Kants, noch eine andere Druckvorlage, auch nicht als Fragment, gefunden.

1 Titel und Entstehung des Werks

Ein erster Anklang an den Titel der *MAN* findet sich bereits gut zwanzig Jahre vor deren Erscheinen in einem Brief an →Lambert, in dem Kant von Plänen zu „metaphysische[n] Anfangsgründe[n] der natürlichen Weltweisheit“ (10:56) spricht. Was genau Kant zu dieser Zeit darunter verstand, kann aus dem Kontext nicht erschlossen werden. Dass aber damit nicht schon eine Kritik der reinen theoretischen Vernunft gemeint ist, geht daraus hervor, dass er davon abgrenzend von einer parallel geplanten Darstellung der „eigenthümliche[n] Methode der Metaphysick“ spricht, als der „Hauptschrift [, die] nicht durch gar zu weitläuftige und doch unzulängliche Beyspiele alzu sehr gedehnet“ (10:56) werden sollte, und die man ihrerseits mit einer Vernunftkritik bzw. konkret mit seinem Werk *De mundi* von 1770 in Zusammenhang bringen kann. Dass Kant jedoch schon zu dieser Zeit an die *MAN* in der später tatsächlich realisierten Form gedacht hat, muss bezweifelt werden, da er im selben Brief von „kleinere[n] Ausarbeitungen […], deren Stoff vor mir fertig liegt“ (10:56), spricht. Zwanzig Jahre vor ihrem Erscheinen kann der Stoff dieser *MAN* nicht schon fertig gewesen sein. Dafür stehen sie in zu engem Zusammenhang mit den Prinzipien der *KrV*. In der *KrV* kündigt Kant schließlich zwar eine „*Metaphysik der Natur*“ (KrV A XXI) an, doch spricht er 1787, also *nach* der Veröffentlichung der *MAN* in der B-Auflage der *KrV* von einem nach wie vor unausgeführten Plan zu einer „Metaphysik der Natur“ (KrV B XLIII). Letztere erschöpft sich demnach weder in einer ‚Kritik‘ noch in ‚Anfangsgründen‘, sondern umfasst als ‚Metaphysik‘ das gesamte „System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntniß aus reiner Vernunft im systematischem Zusammenhange“ (KrV A 841); als Metaphysik der *Natur* enthält sie jedoch nur „alles, so fern es ist, (nicht das, was sein soll)“ (KrV A 845). Obwohl sich Kant also lange vor der Veröffentlichung der *MAN* mit deren Thematik befasst hat, besitzt das Werk selbst keinen langen Vorlauf. Vielmehr erschließt sich aus der Tatsache, dass Kant in der B-Auflage der *KrV* die Wichtigkeit der äußeren Sinne wesentlich stärker betont als in der A-Auflage (vgl. den Zusatz KrV B 288–291), dass die *MAN* als das Werk, „welches eigentlich die Grundsätze der Körperlehre enthält“ (4:471), relativ kurzfristig geplant waren und eine systematische Ergänzung der *KrV* darstellen (vgl. Förster, *Gap*, S. 539).

In einem Brief an Ch. G. Schütz vom 13. Sept. 1785 kommt Kant zum ersten Mal explizit auf die *MAN* zu sprechen: „Ehe ich an die versprochene Metaphysik der Natur gehe, mußte ich vorher dasjenige, was zwar eine bloße Anwendung derselben ist, aber doch einen *empirischen* Begriff voraussetzt, nämlich die metaphysischen Anfangsgründe der Körperlehre […] abmachen“ (10:406). Im folgenden Winter scheint Kant trotz einer Handverletzung noch an der Schrift gearbeitet (vgl. 4:475–476) und sie sogar in ihrer Konzeption verändert zu haben. Denn der in diesem Brief angekündigte Anhang zur „Seelenlehre“ (10:406) findet sich nicht in den *MAN*, weil, wie Kant in der Schrift selbst ausführt, zum einen „die Phänomene des inneren Sinnes und ihre Gesetze“ kaum mathematikfähig sind und zum anderen „selbst die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alteriert und verstellt“ (4:471).

2 Quellen, Form und Inhalt der Schrift

Obwohl Kant in enger Abhängigkeit zu den Naturlehren seiner Zeit steht, war er doch nicht schlichtweg Anhänger *einer* naturwissenschaftlichen Theorie, sondern hat sich je nach Thema und seinem systematischen Interesse daran im bestehenden Theorienfeld positioniert (→Leibniz’ Dynamismus, →Newtons Gravitationsmodell, →Eulers Wellentheorie des Lichts etc.). Doch den Hauptteil seines hier einschlägigen Wissens entnimmt Kant den Darstellungen entsprechen-

der Ergebnisse der mathematischen Naturphilosophie in den zahlreichen zeitgenössischen Lehrbüchern von → J. P. Eberhard, J. Ch. P. Erxleben, G. E. Hamberger, → W. J. G. Karsten, → A. G. Kästner, → J. Keill, J. G. Krüger, → J. H. Lambert, P. Muschenbroek, J. J. Scheuchzer, J. A. Segner oder → Ch. Wolff. In der argumentativen Durchführung des Materiebegriffs aber haben Kants *MAN* keinen Vorläufer. Anfangsgründe der Naturlehre dürfen nach Kant nicht bei einer Diskussion der Objekte stehenbleiben, zentral für die Struktur des kantischen Projekts ist vielmehr die *Erkenntnis* der Objekte. Die Ausrichtung auf das erkennende Subjekt, dessen → Anschauung, → Wahrnehmung und → Erfahrung, bestimmt den genuin kantischen Blickwinkel, unter dem die materielle Welt analysiert werden soll.

Nach einer programmatischen *Vorrede* werden der empirische Begriff der → Materie sowie das dazugehörige Definiens, der Begriff der → Bewegung, in vier Hauptstücken – → *Phoronomie*, → *Dynamik*, → *Mechanik* und → *Phänomenologie* – hinsichtlich ihrer apriorischen Elemente analysiert. Die *MAN* sollen beweisen, dass Materie als der Grundbegriff der Naturwissenschaft durch Beweglichkeit (*Phoronomie*), Undurchdringlichkeit (*Dynamik*), Wechselwirkung (*Mechanik*) und empirische Erkennbarkeit (*Phänomenologie*) bestimmt ist. Dabei ist Kant bestrebt, den dynamistischen Materiebegriff von Leibniz mit den Grundideen der Newton'schen Mechanik zu vereinbaren. Materie soll nicht im Sinne des Atomismus als elementar gegeben und strukturiert angenommen, sondern vielmehr als durch das Zusammenwirken der beiden Grundkräfte der Repulsion und Attraktion konstituiert vorgestellt werden. Die Kernaussage dieser Schrift ist daher: Was auch immer wissenschaftlich erkannt wird, es muss Bezug haben zur materiellen Substanz im Raum.

Die umfangreiche *Vorrede* hat zum einen die Funktionen, den Titel des Werks zu erläutern, das historische und thematische Umfeld zu beleuchten sowie Form und Methode zu reflektieren. Zum anderen leitet sie jedoch auch ein in den Inhalt der nachfolgenden vier Hauptstücke und steht damit in deren argumentativem Zusammenhang. Kant bestimmt hier den Begriff der Naturwissenschaft und dessen Anwendungsbedingungen, erläutert die Funktion der → Mathematik für die Naturwissenschaft, schließt → Chemie und empirische → Psychologie aufgrund deren fehlender Affinität zur Mathematik aus dem Kreis möglicher Naturwissenschaften aus und skizziert das Programm der *MAN*, d. h. die metaphysischen Bedingungen zur Anwendung der Mathematik auf Gegenstände der äußeren Sinne. Daneben rechtfertigt Kant die ‚Einmischung' der Metaphysik in Fragen der → Naturwissenschaft, begründet die von der reinen Mathematik, der empirischen Physik und der allgemeinen Metaphysik abgesonderte Behandlung der metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft und behauptet die Vollständigkeit seiner Philosophie der Erkenntnis der Natur. Eine lange Fußnote verteidigt die *KrV* unabhängig von deren Zusammenhang mit den *MAN* gegen Einwände von → Ulrich und → Schultz.

Auf die *Vorrede* folgen vier *Hauptstücke* von sehr unterschiedlicher Länge, die ein an den vier Titeln der → Tafel der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) orientiertes argumentatives Gewicht in der Begründung des Materiebegriffs besitzen (vgl. 4:474–476; sowie KrV B 109).

Abgesehen von der nicht durch Unterüberschriften gegliederten *Vorrede* ist der gesamte Text mit klassifizierenden, formalen Unterüberschriften versehen: *Erklärung*, *Lehrsatz*, *Grundsatz*, *Beweis*, *(Allgemeiner) Zusatz* und *(Allgemeine) Anmerkung*. Diese Titel sind Gliederungseinheiten mathematisch-naturwissenschaftlicher Traktate, weshalb Kant auch von der Nachahmung der „mathematische[n] Methode" (4:478) spricht. Nach Kants eigener Auskunft (vgl. 4:478–479) dienen Newtons *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687) als unmittelbare Vorlage dieser ‚Nachahmung', daneben können auch Wolffs *Anfangsgründe aller Mathematischen Wissenschaften* (1710) als formales Vorbild für die Textstruktur der *MAN* angesehen werden.

Die Nachahmung des *mos geometricus* verdeutlicht die Mittelposition der *MAN*, wo sich Mathematik und Philosophie „die Hand bieten" (KrV A 726). Doch entspricht der Inhalt der Schrift nur streckenweise der Form; Kant selbst rechtfertigt formale Inkonsequenzen mit Zeitmangel während der Textredaktion (vgl. 4:478). In der → Anschauung konstruieren lässt sich die Linie einer bestimmten Bewegung (*Phoronomie*) und infolge-

dessen die möglichen Verhältnisse bestimmter Kraftradien (*Dynamik*) sowie die möglichen Raumverhältnisse bestimmter Bewegungswirkungen (*Mechanik*). Nicht konstruieren lassen sich hingegen die Begriffe der →Bewegung, der →Kraft und damit der materiellen →Substanz. Begriffsbestimmungen bzw. Problemexpositionen heißen *Erklärungen*, naturphilosophische Thesen heißen *Lehrsätze*, systematische Weiterführungen heißen *Zusatz* oder *Anmerkung*. Eine Sonderrolle spielen jeweils die *Allgemeinen Anmerkungen* am Ende der letzten drei Hauptstücken (das erste besitzt keine). Hier werden u. a. empirische Bestimmungen des Materiebegriffs, aber auch Abstrakta wie der →leere Raum reflektiert (vgl. auch *MSR*, 6:205f.).

Die zentrale Aussage der *Vorrede* besteht in der allgemeinen Bestimmung des Materiebegriffs durch den Begriff der Bewegung (vgl. 4:476f.). Jedes der vier Hauptstücke beginnt dementsprechend mit der *Erklärung*: „Materie ist das Bewegliche", worauf nähere Bestimmungen folgen. Nach der „Grenzbestimmung des ganzen reinen Vernunftvermögens, mithin auch aller Metaphysik" (4:474), in der *KrV* folgt hier also eine Ausführung ihres Inhalts, wobei sich zeigt, dass in Konsequenz der Vernunftkritik der Begriff der →Natur beschränkt bleibt auf den immanenten Zusammenhang der Begriffe der Bewegung, Kraft und Materie, und dementsprechend freigehalten werden muss von dem, „was gänzlich über alle Grenzen der Erfahrung hinausliegt, von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" (4:477).

Phoronomie: Gemäß dem Grundsatz der →Axiome der Anschauung (vgl. KrV A 162) wird der Begriff der Bewegung hier als „Veränderung der *äußeren Verhältnisse* [eines Dinges] zu einem gegebenen Raum" (4:482) bestimmt. Um das Problem der Bewegungsumkehr, genauer, der Bewegung im Wendepunkt, zu lösen, erklärt Kant den Begriff der →Ruhe nicht negativ als Mangel an Bewegung, sondern positiv als die beharrliche, d. h. eine Zeit hindurch dauernde Gegenwart an demselben Ort. Im Wendepunkt einer geradlinigen Bewegung kann damit von Bewegungslosigkeit gesprochen werden, ohne für diesen (ausdehnungslosen) Punkt einen Ruhezustand annehmen zu müssen. Da in der *Phoronomie* von der Bewegung lediglich in bezug auf ihre Richtung und ihre Geschwindigkeit, nicht aber in Bezug auf eine sie *verursachende* Kraft die Rede sein darf, kann es sich hier prinzipiell nur um Bewegungen relativ zu einem Bezugssystem handeln. Dagegen ist „eine absolute Bewegung […], d. i. in Beziehung auf einen nicht materiellen Raum, […] gar keiner Erfahrung fähig und für uns also nichts" (4:487). Als ein reines *Quantum* betrachtet, d. h. materie- und kraftlos, kann die Bewegung eines ausdehnungslosen Punkts in einer reinen Anschauung dargestellt werden. Diese geometrisch konstruierbaren Bewegungen müssen geradlinig und gleichförmig sein, denn sowohl krummlinige als auch nicht-stetige, d. h. positiv oder negativ beschleunigte Bewegungen setzen Kräfte voraus. Kant stellt diese phoronomische Bewegungsaddition als Verschiebung eines Punkts in einem Bezugssystem und *gleichzeitige* Verschiebung dieses Bezugssystems in entgegengesetzter Richtung innerhalb eines umfassenderen Bezugssystems dar *(Lehrsatz 1)*. Das erste Bezugssystem bezeichnet er als den relativen, materiellen oder auch empirischen Raum. Das Bezugssystem, worin die Gegenbewegung zu der des Punkts stattfindet, das also selbst weder als bewegt noch als ruhend, sondern lediglich als Konstruktionshintergrund vorgestellt werden muss, nennt Kant den reinen, oder auch den →absoluten Raum. Diesem absoluten Raum wird jedoch keine objektive Realität beigelegt. Entsprechend den drei Titeln der Kategorien der →Quantität demonstriert Kant diese Konstruktion für drei Fälle möglicher Bewegungen, die durch die →Einheit der Linie und der Richtung, durch die →Vielheit der Richtungen auf ein und derselben Linie und durch die →Allheit der Linien und der Richtungen gekennzeichnet sind.

Dynamik: Gemäß dem Grundsatz der →Antizipationen der Wahrnehmung (vgl. KrV A 166) wird hier der Begriff der Materie als des Beweglichen, „sofern es einen *Raum erfüllt*" (4:496) als →intensive Größe bestimmt. Diese →Qualität der Materie, die sie überhaupt erst wahrnehmbar macht, ist nach Kant die →Kraft als Widerstand gegen das Eindringen in einen Raum. Die Cartesische Bestimmung der Materie als des Ausgedehnten ist unzureichend, weil sie offen lässt, ob es sich um eine geometrische Figur oder um einen realen Körper handelt. Materie offenbart „ihr Dasein uns nicht anders, als durch den Sinn,

wodurch wir ihre Undurchdringlichkeit wahrnehmen, nämlich das Gefühl [...] mithin nur in Beziehung auf Berührung" (4:510). Bei der raumerfüllenden Kraft der Materie handelt es sich also um eine zurückstoßende, expansive Kraft, eine Ausdehnungs- bzw. Repulsionskraft, oder kurz, um die Repulsion (→Zurückstoßungskraft). Sie hat einen bestimmten Grad, der kontinuierlich vergrößert bzw. verkleinert werden kann, und zwar jeweils ins Unendliche, so dass immer noch größere bzw. kleinere Grade dieser ursprünglichen Elastizität und damit der Raumerfüllung gedacht werden können. Da nun diese Repulsion an jedem Punkt der Materie angetroffen werden muss (letztere wird durch sie ja erst konstituiert), muss jeder Punkt des erfüllten Raums als für sich beweglich und damit als unendlich teilbar vorgestellt werden, „und zwar in Teile, deren jeder wiederum Materie ist" (4:503). Auf die Problematik der →Antinomie der reinen Vernunft (vgl. KrV A 434–443), also der Opposition der Begriffe des Einfachen und des Teilbaren, geht Kant nicht hier, sondern erst in den *Allgemeinen Anmerkungen* zur *Dynamik* und zur *Phänomenologie* ein. Doch bedarf es zur Möglichkeit der Materie noch einer dieser ursprünglichen Ausdehnungskraft entgegengesetzten Kraft, weil der Grund für die Beschränkung auf einen *bestimmten* Raum nicht in der Ausdehnungskraft selbst liegen kann. Die Repulsion, die ihrerseits nicht begrenzt würde, ginge also ins Unendliche, *ein* erfüllter Raum wäre *der* erfüllte Raum. Diese zusammendrückende Kraft kann nun nicht wiederum von einer anderen Materie ausgeübt werden, da deren Realität ja gerade bestimmt werden soll, sondern muss als eine ursprüngliche →Anziehungskraft bzw. Attraktion vorgestellt werden. Diese Attraktion wird nicht unmittelbar empfunden und ist insofern keine Flächen-, sondern eine Fernkraft. Als die physische Berührung ermöglichend und damit dieser vorhergehend, wird sie lediglich reflexiv erschlossen. Keine dieser beiden Grundkräfte (Repulsion/Attraktion) ist bloßes Attribut der Materie, die auch ohne jene *existieren* würde. Weil nun alle Bewegung eines Punkts auf einer Linie geschieht, folglich entweder Annäherung oder Entfernung ist, müssen zur Erklärung des Widerstands gegen eine Bewegung außer diesen beiden konstitutiven Grundkräften keine weiteren angenommen werden. Der Begriff der Materie ist die Synthese von →Zurückstoßungs- und →Anziehungskraft. Entsprechend den drei Titeln der Qualitätskategorien bezeichnet die (nicht zeitlich, sondern begrifflich) erste Kraft (Repulsion) das *Reale* (→Realität), also die dem Eindringen in einen Raum entgegengesetzte Kraft; die zweite Kraft (Attraktion) ist bezüglich der ersten deren →Negation. Beide können nur so *zusammen* gedacht werden, dass sie sich wechselseitig einschränken, und diese →Limitation der beiden Grundkräfte macht schließlich die Bestimmung des Grades einer Erfüllung des Raums, d. h. den Begriff der Materie aus.

Einem Exkurs ähnlich werden in der *Allgemeinen Anmerkung zur Dynamik* Begriffe und Themen erläutert, die der zeitgenössischen Diskussion entnommen sind und an die der naturwissenschaftliche Teil des *Op. post.* anknüpfen wird. Kant versucht in dieser *Anmerkung* bezüglich weiterer Bestimmungen des Materiebegriffs den Brückenschlag vom reinen Teil der Naturerkenntnis zum empirischen. Damit enthalten die *MAN* bereits selbst die Exposition zu einem „Übergang von den metaphys[ischen] Anf[angs-] Gr[ünden] d[er] N[atur-] W[issenschaft] zur Physik" (12:257). Doch können nach Kants Auffassung der 1780er Jahre lediglich die *allgemeinen* Gesetze der Natur a priori dargelegt werden. Empirische Gesetzmäßigkeiten oder gar „die unermeßliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen" (KrV A 127) können dagegen niemals aus den reinen Anschauungen und/oder den reinen Verstandesbegriffen abgeleitet werden: „Statt einer hinreichenden Erklärung der Möglichkeit der Materie und ihrer specifischen Verschiedenheit aus jenen Grundkräften, die ich nicht zu leisten vermag" (4:525), versucht Kant hier Erklärungen der Begriffe des Körpers, der Dichte, des Zusammenhangs (→Kohäsion), der →Reibung, der Viskosität (Klebrigkeit), der →Elastizität, der mechanischen und der chemischen →Wechselwirkung von Materien. Abschließend diskutiert Kant die Möglichkeit bzw. Notwendigkeit, letzte unteilbare Teilchen und den leeren Raum anzunehmen, wobei seine Präferenz entsprechend der bis zu diesem Punkt ausgeführten Theorie nicht der „mechanischen", sondern der „dynamischen Erklärungsart" (4:533) gilt: „Das absolut Leere und das absolut Dichte sind in der Naturlehre ungefähr das, was der blinde Zufall und das blinde Schicksal in der

metaphysischen Weltwissenschaft sind, nämlich ein Schlagbaum für die herrschende Vernunft, damit entweder Erdichtung ihre Stelle einnehme, oder sie auf dem Polster dunkler Qualitäten zur Ruhe gebracht werde“ (4:532). Kants Ablehnung des → Atomismus wirkt jedoch ambivalent, wenn er den theoretischen Status der sich aus dem Dynamismus ergebenden – und von ihm sehr vorsichtig vorgetragenen – Äthertheorie offen lässt (vgl. 4:534). Kant räumt die Denkmöglichkeit leerer Räume ein, verneint aber ihre Realität im Sinne eines absolut leeren Raums, weshalb er vom absoluten Raum auch von einer „bloße[n] Idee“ (4:559) spricht. Der absolut leere Raum ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung. Letztere gibt lediglich komparativ leere Räume zu erkennen.

Mechanik: Aufbauend auf die Bestimmung des Bewegungsbegriffs in der *Phoronomie* sowie des Materiebegriffs in der *Dynamik* handelt Kant hier vom Beweglichen, „so fern es, als ein solches, bewegende Kraft hat“ (4:536). → Masse ist die Quantität der Materie, die durch ihre Bewegung wirkt, d. h. aufgrund ihrer bewegenden Kraft einer anderen Materie Bewegung mitteilen kann. Dabei entsteht eine neue Bewegungsgröße, die Kant im Gegensatz zur phoronomischen Bewegungsgröße (bloße Geschwindigkeit) mechanisch nennt, das Produkt aus der Masse eines Körpers und seiner Geschwindigkeit. Zentrum dieses dritten Hauptstücks ist die Aufstellung von drei mechanischen Gesetzen. Das erste Gesetz fordert die Konstanz der Materiemenge bei allen Veränderungen in der Natur (vgl. 4:541) und ist damit die Konkretisierung der *Ersten Analogie der Erfahrung* in der *KrV* (vgl. KrV A 182; KrV B 224). Das zweite mechanische Gesetz ist der mit dem ersten Bewegungsgesetz Newtons identische Trägheitssatz, nach dem ein Körper in seinem Zustand der Ruhe oder der gleichförmigen, geradlinigen Bewegung verharrt, solange nicht von außen eine Kraft auf ihn einwirkt. In diesem Gesetz wird die *Zweite Analogie der Erfahrung* auf den naturwissenschaftlichen Begriff der Materie angewandt (vgl. KrV A 189; KrV B 232). Kant lehnt den Begriff einer → Trägheitskraft ab und argumentiert für die Leblosigkeit der Materie, die sich im Trägheitsgesetz manifestiere. Das dritte mechanische Gesetz ist analog dem dritten Bewegungsgesetz Newtons der Satz von der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, die sich allein in ihren Richtungen unterscheiden; damit stellt es eine Konkretisierung der *Dritten Analogie der Erfahrung* dar (vgl. KrV A 211; KrV B 256). Mit Kants Bezeichnung dieser drei mechanischen Gesetze „der *Selbstständigkeit*, der *Trägheit* und der *Gegenwirkung* der *Materien*“ (4:551) wird die Beziehung dieser Lehre von der Mitteilung der Bewegung zu den Kategorien der → Relation, also → Substanz, → Kausalität und Wechselwirkung, leicht erkennbar.

In der *Allgemeinen Anmerkung zur Mechanik* erläutert Kant Begriffe wie → Sollizitation oder Moment der Akzeleration und stellt das „mechanische Gesetz der Stetigkeit“ (4:552) auf: weil absolut-harte Körper aufgrund der dynamischen Konstitution aller Körper unmöglich sind, können sich Bewegungszustände der Materie nur in „continuirliche[r] Retardation“ bzw. „continuirliche[r] Acceleration“ (4:552) verändern.

Phänomenologie: Das vierte Hauptstück bestimmt schließlich den Materiebegriff nicht weiter inhaltlich, sondern liefert die Modi seiner Vorstellung. Orientiert an den → Postulaten des empirischen Denkens überhaupt (vgl. KrV A 218) werden hier die Resultate der drei vorhergehenden Hauptstücke in ihrem Verhältnis zum Erkenntnisvermögen klassifiziert: Damit aus einer äußeren Erscheinung Erfahrung werde, muss durch den Verstand noch etwas hinzugedacht werden, was das Objekt (Materie), von welchem ein Prädikat (Bewegung) ausgesagt werden soll, bezüglich seines Verhältnisses zum vorstellenden Subjekt bestimmt. Die erste von drei möglichen Bestimmungen setzt *Lehrsatz 1* fest, der sich auf die *Phoronomie* bezieht: die gleichförmige, geradlinige Bewegung in einem Raum ist nur ein mögliches Prädikat des Körpers, weil sie statt dem Körper ebenso gut dem Raum in entgegengesetzter Richtung zugeschrieben werden kann. Absolute Bewegung eines Körpers ist dagegen ein unmögliches Prädikat, weil der leere bzw. absolute Raum kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist. Mit Rekurs auf die *Dynamik* bestimmt *Lehrsatz 2* die Kreisbewegung eines Körpers im Gegensatz zur entgegengesetzt rotierenden Bewegung des Raums als ein wirkliches Prädikat, da zur Kreisbewegung eine weitere Bestimmung der Materie, nämlich eine die Bewegungsrichtung stetig verändernde Kraft, gehört. Der umgekehrte Fall, dass

die Bewegung dem Raum und nicht oder auch dem Körper zugeschrieben würde, hat keine Realität, sondern ist bloßer Schein, da der Raum keine Entität ist, woran eine Kraft angreifen und seine Bewegungsrichtung kontinuierlich verändern könnte. Der dritte und letzte *Lehrsatz*, der sich auf die *Mechanik* bezieht, bestimmt die Bewegung eines Körpers in Bezug auf einen anderen Körper. Zur Bewegung des Körpers, der auf einen anderen bewegend wirkt, muss eine zweite, der ersten entgegen gesetzte Bewegung des zweiten Körpers hinzugedacht werden. Denn die Wirkung des ersten Körpers erfordert nach dem dritten Gesetz der *Mechanik* eine dem Betrag nach gleiche, der Richtung nach entgegengesetzte Wirkung des zweiten. Damit ist die Bewegung beider nicht nur wirklich, sondern *notwendig*. Es ergibt sich demnach auch in der *Phänomenologie* eine Anbindung an die Kategorientafel, den →Modalitäten der →Möglichkeit, des →Daseins und der →Notwendigkeit.

In der *Allgemeinen Anmerkung zur Phänomenologie* kommt Kant noch einmal auf die Unmöglichkeit einer absoluten Bewegung zurück und unterscheidet den „notwendige[n] Vernunftbegriff" (4:559) des →absoluten Raums vom →leeren Raum. Sowohl die Behauptung des leeren Raums, als auch seine Verwerfung sind nach Kants Ansicht bloße Hypothesen, der Begriff des Leeren zeigt das Dilemma, in das die Vernunft gerät, wenn sie „weder beim Bedingten stehen bleiben, noch sich das Unbedingte faßlich machen kann" (4:565).

3 Bedeutung der Schrift im kantischen Werk und Interpretationsfragen

Die *MAN* führen Themen fort, die Kant seit seiner ersten Schaffensphase beschäftigt haben; sie können in gewisser Hinsicht sogar als eine ‚Neubearbeitung' der vorkritischen *Monadologia physica* angesehen werden (vgl. Pollok, *Fabricating*). Doch stehen sie von ihrer Konzeption her in unmittelbarer Verbindung mit der *KrV*, insbesondere deren zweiter Auflage, wonach „innere Erfahrung überhaupt, nur durch äußere Erfahrung überhaupt, möglich" (KrV B 278f.) ist. Die *MAN* sollen die Tragweite der Vernunftkritik demonstrieren und dienen dazu, „[den] Begriffe[n] und Lehrsätze[n] der […] Transzendentalphilosophie […], d. i. einer bloßen Gedankenform, Sinn und Bedeutung unterzulegen" (4:478). Schließlich unterzieht Kant die *MAN* innerhalb seines *Op. post.* einer tiefgreifenden Revision, weil er deren Anschlussfähigkeit an die empirische Naturwissenschaft nicht mehr für erwiesen hält. Diese Verhältnisse der *MAN* zu anderen Werken Kants spiegeln sich in unterschiedlichen Interpretationsperspektiven wider. So interpretiert Watkins (*Justification*) die *MAN* auf den Spuren der →Leibniz-Wolffischen Schulphilosophie, Pollok (*Kommentar*) untersucht die Schrift vom Standpunkt der *KrV* aus, Förster (*Gap*) und Edwards (*Substance*) blicken vom *Op. post.* zurück auf die *MAN*. Friedman (*Kant and the Exact Sciences*) hingegen begreift die *MAN* (und auch die *KrV*; vgl. dazu auch Janiak, *Philosopher*) als die metaphysische Begründung der newtonschen Physik. Als problematisch wird in der Diskussion der *MAN* seit ihrem Erscheinen die Spannung insbesondere zwischen dem Begriff des Körpers und dem Begriff der „Materie überhaupt" (4:472) gesehen, allgemeiner auch zwischen empirischen Begriffen einerseits, die Kant aus der zeitgenössischen Naturwissenschaft aufgenommen hat, und der metaphysischen Argumentation andererseits.

4 Wirkung der Schrift

Die *MAN* stießen auf ein relativ schwaches Echo bei Kants Zeitgenossen. Dennoch spricht J. G. K. Ch. →Kiesewetter vom „unendlichen Werth dieses Buchs" (12:23) und bekennt Kant, dass es ihm „unter allen Ihren Schriften die meiste Mühe gemacht" (12:24) hat. J. F. Ch. Gräffe bemerkt 1798: „Das ganze System dieses merkwürdigen Mannes kann man nicht ganz übersehen, wenn man nicht auch diesen Theil der Metaphysik näher betrachtet" (Gräffe, *Commentar*, S. III). Die systematische Diskussion der Schrift wurde von Anfang an durch den Umstand erschwert, dass die Wissenschaft, deren Begründung Kant liefern wollte, zweifellos diejenige seiner Zeit war. Die mathematische Naturwissenschaft (Physik) hat im ausgehenden 18. Jh. jedoch definitiv den von Kant abgelehnten atomistischen Weg eingeschlagen. Auch erhalten weder die bereits zu Kants Lebzeiten aufblühende →Chemie noch die in der Folgezeit entstehende wissenschaftliche Biologie durch die *MAN* eine dem newtonschen Ideal entsprechende theoretische Basis. Wichtige Forschungsgebiete der nachfolgenden Ära, wie die

Elektrizitäts- und die Wärmelehre, finden im kantischen Begriff von Naturwissenschaft ebenso wenig Platz wie die damit verbundene Theorie des →Magnetismus. Das entsprechende Stichwort, die „specifische Verschiedenheit der Materien" (4:532), fällt zwar bei Kant, doch gesteht Kant seine Ratlosigkeit in dieser Hinsicht selbst ein (vgl. 4:525).

Auffällig ist andererseits aber auch, dass trotz dieses Misserfolgs etliche Naturphilosophen auf einzelne Lehrstücke der *MAN* rekurrierten, insbesondere auf Kants metaphysische Diskussion des Kräftepaars Repulsion-Attraktion. Hier sind vor allem F. Baader, J. T. Mayer, C. A. v. Eschenmayer, F. W. J. Schelling, J. Ch. Oersted und J. F. Fries zu nennen. Innerhalb der neueren Rezeptionsgeschichte der *MAN* lassen sich zwei Daten fixieren, die für die Auseinandersetzung mit diesem Text von richtungsweisender Bedeutung sind. Zum einen ist Adickes' *Kant als Naturforscher* (in Verbindung mit seinen Anmerkungen zu Bd. XIV der Akademie-Ausgabe) eine bislang an Detailgenauigkeit unübertroffene Quelle zur Erforschung der historischen Hintergründe von Kants Naturphilosophie. Zum anderen begann mit Plaass, *Kants Theorie der Naturwissenschaft*, eine sehr produktive Diskussion der *MAN* vor dem Hintergrund von Kants Gesamtwerk, die bis in die Gegenwart andauert.

Weiterführende Literatur

Butts, Robert E. (Hg.): Kant's Philosophy of Physical Science. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1786–1986, Dordrecht: Reidel 1986.

Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1992.

Friedman, Michael, „Kant, Naturphilosophie, Electromagnetism", in: Friedman, M. / Nordmann, A. (Hg.): The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science, Cambridge/Mass.: MIT Press, 2006, 51–79.

Friedman, Michael: Kant's Construction of Nature. A Reading of the *Metaphysical Foundations of Natural Science*, Cambridge: Cambridge University Press 2013.

Pollok, Konstantin: Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Ein kritischer Kommentar, Hamburg: Meiner 2001.

Watkins, Eric (Hg.): Kant and the Sciences, Oxford: Oxford University Press 2001.

Konstantin Pollok

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (Die Metaphysik der Sitten, Erster Teil)

Originalausgabe: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre von Immanuel Kant. Königsberg, bey Friedrich Nicolovius. 1797. 253 S.

Das Buch erschien im Januar 1797 als erster Teil eines Werkes mit dem Titel *Die Metaphysik der Sitten in zwey Theilen*. Es enthält eine *Einleitung in die Metaphysik der Sitten*, die ausdrücklich auch dem später erscheinenden, zweiten Teil, den *Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre* (1798) vorangeht; ferner ist bereits ein zusätzliches Titelblatt beigegeben, dass die Rechtslehre beim Zusammenbinden beider Teile zur *Metaphysik der Sitten* als deren ersten Teil ausweist. Der Textabdruck selbst allerdings trägt diesem Gesamtplan nicht Rechnung (die durchgehende Seitenzählung ist bis zum Ende der ‚*Einleitung in die Rechtslehre*', S. LI, lateinisch und springt dann im Haupttext mit S. 55 unvermittelt auf arabisch um; die Einfügung des genannten zusätzlichen Titelblattes nach dem Ende der Gesamteinleitung ist vom Satzspiegel her nicht vorbereitet). – Die zweite Auflage erscheint mit der Jahreszahl 1798 (aber vermutlich erst Ostern 1799) ebenfalls bei Nicolovius und weicht in zahlreichen, offensichtlichen Druckfehlern und Auslassungen von der ersten ab. Einzig die durch die Bouterwek- Rezension (s. u.) veranlasste Wortersetzung im § 5 dürfte auf eine Initiative Kants zurückgehen. Zeitgleich erscheinen *Erläuternde Anmerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* (31 S.) als Separatdruck. Diese wurden zudem als ‚*Anhang*' in der zweiten Auflage zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht eingefügt. Auch wenn die Platzierung einer – offenkundig irrtümlichen – Anweisung Kants folgt (s. dazu Ludwig, *Einleitung*, XXXVIff.), wird der Anhang gleichwohl von allen Herausgebern sachgemäß an das Ende des Buches gesetzt, da er sich

zum größeren Teil auf das öffentliche Recht bezieht.

Von der *Metaphysik der Sitten* sind keine Manuskripte erhalten. Vorarbeiten zur *Rechtslehre* finden sich in: 16:789–798; 19:442–613; 20:441–467; 21:461–464; 21:470–472; 23:207–419.

Aktuelle editorisch zuverlässige Textausgaben

- Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, in: Kants gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1908/^{2}1913, Bd. 6, 203–372
- Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, in: Werkausgabe, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974 (u. ö.), Bd. VIII.
- Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, hg. v. Bernd Ludwig, Hamburg: Meiner, 1986/^{3}2009

Erläuterung des Titels der Schrift

Mit →‚Metaphysik' bezeichnet Kant kontextabhängig zwei material unterschiedliche Wissensbestände: Zum einen eine „Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten" (20:260), zum anderen ein „System der Erkenntniß a priori aus bloßen Begriffen" (6:216). Metaphysik im ersten (schulphilosophischen) Sinne gliedert sich in (bei Kant freilich jeweils kritisch revidierte) →Ontologie, →rationale Kosmologie, →Theologie und →Psychologie und wird in den 1790er Jahren thematisch in etwa durch die erste (→Transzendentalphilosophie) und die zweite *Kritik* (→Freiheit, →Gott, →Unsterblichkeit) gemeinsam abgesteckt (vgl. dazu KrV B 7; KrV B 395; 20:260 und 20:295). Die Metaphysik im zweiten (genuin kantischen) Sinne fällt inhaltlich damit nicht zusammen, sondern besteht vielmehr (an der hellenistischen Trias von Physik, Ethik, Logik orientiert; vgl. 4:387) aus einer →Metaphysik der Natur und einer der Sitten, die jeweils jene Prinzipien *a priori* enthalten, welche für das Reich der äußeren Natur bzw. das der Sittlichkeit als Gesetze gelten. Von diesen beiden letztgenannten (Teil-)Metaphysiken geht die erste der empirischen Naturforschung systematisch voran, die andere ist Teil der praktischen Philosophie, d. i., der Lehre von der freien →Willkür (6:215ff.). Die zweite, die „Metaphysik der *Sitten*" (6:205) ihrerseits zerfällt in die Rechts- und die Tugendlehre. Eine systematische Rechtslehre, d. i. die ‚*Metaphysik des Rechts*' (6:205), kann allerdings aufgrund der notwendigen Bezugnahme der Systematik des Rechts auf die in der Erfahrung vorkommenden Fälle grundsätzlich nicht vollständig dargestellt werden. Nur das, „was zum a priori entworfenen System" des Rechts gehört, wird daher den Haupttext der *Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre* ausmachen; einzelne, „auf besondere Erfahrungsfälle" bezogene Rechte, werden dort dann exemplarisch in „Anmerkungen" abgehandelt (6:205f.).

Vorgeschichte der Entstehung

Die ersten uns überlieferten Ankündigungen einer kantischen Sittenlehre gehen bis in die 1760er Jahre zurück (10:56, 10:74). Durch die Arbeit an dem Projekt einer Bestimmung der „*Grentzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*" (10:123), welches ursprünglich auch noch „[d]ie erste[n] Gründe der Sittlichkeit" (10:129) entwickeln sollte, dann aber in die *Kritik der reinen Vernunft* mündete (vgl. 10:213), trat die praktische Philosophie und insbesondere eine Rechtslehre längere Zeit publizistisch in den Hintergrund. Unmittelbar nach 1781 nimmt Kant erneut eine *Metaphysik der Sitten* in Angriff, veröffentlicht aber stattdessen 1785 zunächst nur eine *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, die Fragen des Rechts durchweg ausblendet. Zu dieser Zeit steht allerdings, wie die im Winter 1784/85 gehaltenen Moralvorlesung (vgl. 29:595–642; 27:1327ff.) zeigt, die spätere Zweiteilung der *MS* in Rechts- und Tugendlehre bereits fest (vgl. 29:630) und gleichermaßen die Konzeption der Rechtslehre als „*Inbegrif aller unserer Zwangspflichten (legum strictarum)*" (29:620), denen ein „Princip des Rechts" (29:630), das nur auf den Begriff der Freiheit Rücksicht nimmt, zugrunde liegt. Erstmals mit der →*Rezension von Gottlieb Hufeland: Versuch über den Grundsatz des Naturrechts* (1786) gibt Kant grundsätzliche rechtsphilosophische Überlegungen in Druck: Er verteidigt eine strikte Formalität des obersten Rechtsprinzips und wendet sich gegen Hufelands (wolffianische) Auffassung, dass die rechtliche Befugnis zu zwingen sich aus der Pflicht ableite, die Vollkommenheit des Gezwungenen zu befördern. 1793/94 hält Kant eine Vorlesung zur Metaphysik der Sitten (vgl. 27:479–732), und in den rechtlich-

politischen Aufsätzen *Gemeinspruch* (1793; dort Abschnitte II und III) und *Frieden* (1795) legt er erstmals öffentlich-rechtliche Konsequenzen seiner Sittenlehre dar (zu denen seinerzeit u. a. noch eine Favorisierung der →Monarchie gegenüber der →Demokratie gehört). Probleme insbesondere mit der Eigentumslehre zögern das mittlerweile von vielen erwartete Erscheinen der Rechtslehre noch bis zum Jahreswechsel 1796/97 hinaus. Nicht zuletzt dank der Tatsache, dass zwischenzeitlich das Direktorium dem ‚Terreur' ein Ende gesetzt hat, fällt zu dieser Zeit die Beurteilung der →Französischen Revolution sowie der Demokratie bereits weit freundlicher aus als noch 1795 – und dabei auch recht knapp: Öffentlich-rechtliche Fragen sind nämlich aktuell „so vielen Discussionen unterworfen und dennoch so wichtig […], daß sie den Aufschub des entscheidenden Urtheils auf einige Zeit wohl rechtfertigen können" (6:209). (Für weitere Details und Belege vgl. Ludwig, *Einleitung*, S. XIVff.)

Zustand der Druckschrift

Bereits erste Rezensenten beklagen herausragende schriftstellerische Mängel der Rechtslehre; Fichte und Schopenhauer etwa gilt sie als demenzgezeichnetes Alterswerk, und die Kant-Literatur ist dieser Einschätzung für lange Zeit weitgehend gefolgt: Fr. Paulsen will Kant der Verantwortung für diese „Schrullen des Greises" (Paulsen, *Kant*, S. 360) sogar gänzlich entheben. 1929 entdeckt G. Buchda jedoch einen sinnfremden Texteinschub in der Besitzlehre des Privatrechts, und in der Folge wird auf weitere Mängel der Schrift hingewiesen, die eher auf technische Fehler im Prozess der Drucklegung, als auf ein Erlahmen der schriftstellerischen Vermögen Kants hindeuten. 1986 legt B. Ludwig eine Ausgabe der Rechtslehre vor, die beansprucht, essentielle Mängel der Druckschrift von 1797 indirekt als Folgen einer missglückten Drucklegung auszuweisen: Mittels partieller Textumstellungen und der Elimination mutmaßlicher Vorarbeitsfragmente wird ein Text rekonstruiert, der formal (d. h. im Wesentlichen: hinsichtlich der Konsistenz interner Verweisungen) hinter anderen kantischen Schriften nicht zurückbleibt, und der die *ad-hoc*-Vordatierung der (sich ansonsten ja erst wesentlich später abzeichnenden) Demenz Kants entbehrlich macht. – Die Texteingriffe betreffen wesentlich a) die Einleitung in die Metaphysik der Sitten (u. a. eine neue Anordnung der Abschnitte: II, I, IV, III), b) den Anfang des Privatrechts (u. a. der Ort des § 2), c) die Erwerbungslehre (Umfeld der §§ 15–17) sowie d) das Staatsrecht (u. a. geänderte Abfolge der Paragraphen: §§ 44, 43, 45, 48, 46, 49, 47, 51, 52). Sie sind in der Ausgabe von Ludwig 1986/^{3}2009 zusammengestellt und in Ludwig 1988/^{2}2005 näher begründet. Einige davon wurden z. B. in die englischen Übersetzungen von M. Gregor und J. Ladd übernommen. Kritische Einwände gegen einzelne Eingriffe finden sich etwa bei Friedrich, *Eigentum und Staatsbegründung*, S. 104ff. (dort weitere Literaturhinweise), generelle Reflexionen zu den Texteingriffen bei Parma, *Es war einmal*. Die nachfolgende Darstellung kommt ohne Stellungnahme bezüglich dieser Fragen aus.

Inhalt der Schrift. Kurze Zusammenfassung von Aufbau, Ziel und Gedankengang

Die *Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre* sind in zwei Teile gegliedert: Das *Privatrecht* und das *Öffentliche Recht*. Während das erste alle „Pflichten der Menschen unter sich" (6:206) die überhaupt gedacht werden können zum Gegenstand hat, behandelt das zweite „nur die rechtliche Form ihres Beisammenseins (Verfassung), in Ansehung deren diese Gesetze nothwendig als öffentliche gedacht werden müssen" (6:306). Es gehen dem Haupttext eine *Vorrede* und zwei *Einleitungen* voran, deren erste sich auf die *MS* als Ganze bezieht.

Vorrede (vgl. 6:205–209). Nach einer Verortung der Schrift im Gesamtkorpus der kritischen Philosophie mittels Rückbindung an die *Kritik der praktischen Vernunft* wird vier grundsätzlichen Vorbehalten gegen Kants Schriften begegnet: a) Christian →Garves (1742–1798) Vorwurf mangelnder Popularität, b) einem anonymen Einspruch gegen Kants Diktum, dass „vor dem Entstehen der kritischen Philosophie es noch gar keine gegeben habe" (6:206), c) dem Vorwurf von J. Fr. →Flatt (1759–1821), die Methode der Kritischen Philosophie sei lediglich von der Mathematik „abgeborgt" (6:207), und schließlich wird d) die Verantwortung für jede Nachäffung der kritischen Terminologie im „öffentlichen Gedankenverkehr" (6:208) zurückgewiesen. Abschließend werden Gründe für eine gewisse Vorläufigkeit der Darlegungen im Öffentlichen Recht benannt.

Einleitung in die Metaphysik der Sitten (vgl.

6:211–228). (1) Im Rahmen einer Erörterung des →Begehrungsvermögens werden grundlegende Begriffe der praktischen Philosophie eingeführt: „Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objecte angetroffen wird, heißt ein Vermögen *nach Belieben zu thun oder zu lassen*. Sofern es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden ist, heißt es *Willkür*", und: „Die *Freiheit* der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer *Bestimmung* durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein" (6:213f.) Eine solche Bestimmung durch die Vernunft ist nur als formale Gesetzgebung für die Willkür durch →kategorische Imperative möglich. (2) Die *Idee und Notwendigkeit einer Metaphysik der Sitten* (vgl. 6:214ff.) wird in Analogie zur „Metaphysik der Natur" (6:216) unter Verweis auf die Darlegung in der Kritik der Urteilskraft (vgl. 5:171ff.) vorgestellt. Im Unterschied zu den „*technisch-[…]praktischen*" (6:218) Lehren (d. h., den →hypothetischen Imperativen), die „gänzlich von der Theorie der Natur" (6:217) abhängen, ist die „*moralisch-praktische* Lehre" (6:218) allein auf den Freiheitsbegriff gegründet. Das empirische „Gegenstück" (6:217) zu einer Metaphysik der Sitten innerhalb der Einteilung der praktischen Philosophie wäre eine „moralische Anthropologie", die die „subjective[n] […] Bedingungen der *Ausführung* der Gesetze der ersteren" (6:217) enthalten würde. (3) Die *Einteilung einer Metaphysik der Sitten* (vgl. 6:218ff.) führt die Unterscheidung von „Gesetz" und „Triebfeder" (6:218) innerhalb einer „Gesetzgebung" (6:218f.) ein. Letztere ist „*ethisch*", wenn sie „eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht", sonst „*juridisch*" (6:219) bzw. rechtlich. Die →ethische Gesetzgebung geht auf alle Pflichten, auch auf die der rechtlichen, welche ihrerseits als äußere aber naturgemäß nur Pflichten zu äußeren Handlungen enthalten kann (vgl. auch die *Einteilung der Metaphysik der Sitten überhaupt*, 6:239–242). (4) In den *Vorbegriffen zur Metaphysik der Sitten* (vgl. 6:221ff.) werden in Gestalt eines u. a. an Baumgartens *Initia* (vgl. 19:7ff.) orientierten Wörterbuchs die grundlegenden Begriffe, die „der Metaphysik der Sitten in ihren beiden Theilen gemein" sind, in einem durch die Kritik der praktischen Vernunft vorbereiteten, systematischen Zusammenhang eingebettet: „*Verbindlichkeit* ist die Nothwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft" (6:222). Kategorische Gebote gründen sich als „unbedingte praktische Gesetze" auf den „(in praktischer Rücksicht) positiven Begriffe der Freiheit", und letzterer zeigt sich in einer „Causalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt) die Willkür zu bestimmen" (6:221). „Der oberste Grundsatz der Sittenlehre" (6:226), ist der „kategorische Imperativ, der überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit sei […]: handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann!" (6:225). Endlich: „*Zurechnung* (imputatio) in moralischer Bedeutung ist das *Urtheil*, wodurch jemand als Urheber (causa libera) einer Handlung, die alsdann *That* (factum) heißt und unter Gesetzen steht, angesehen wird" (6:227). Und „dasjenige Subject, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind", ist „*Person*", alles andere „*Sache*" (*tertium non datur*) (6:223).

Einleitung in die Rechtslehre (vgl. 6:229–238). „Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, heißt die *Rechtslehre* (Ius)" (§ A, 6:229). Das Recht betrifft demnach das „äußere und zwar praktische Verhältnis[]" von Personen untereinander, d. h. deren zurechenbare Handlungen („Facta") im Raum, nicht deren Wünsche oder Zwecke (§ B, 6:230). Das „allgemeine Rechtsgesetz [lautet]: handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne." Die Freiheit (von Personen) ist „in ihrer Idee" auf diese Bedingung eingeschränkt, eine Übertretung dieser Einschränkung „ein Hinderniß der Freiheit"; und damit ist ein Zwang, der dieses Hindernis verhindert, *e suppositione* eine „Beförderung" der Freiheit – und folglich *e definitione* „recht" (§§ C, D, 6:231). Schließlich ist das Recht als „stricte[s]", „welches keine andern Bestimmungsgründe der Willkür als bloß die äußern fordert", mit der „Befugniß zu zwingen" (6:232) einerlei (§ E; ein ‚*Anhang*' behandelt noch „*Billigkeit*" und „*Nothrecht*" als zwei – vermeintliche – Ausnahmen, 6:234). In der *Eintheilung der Rechtslehre* (6:236) werden zunächst die „*Rechtspflichten*" (6:236) anhand der Ulpianschen Trias von *honeste vive*, *neminem*

laede und suum cuique tribue in innere (gegen sich selbst) und äußere (gegen andere) eingeteilt, sodann wird die Unterscheidung von Naturrecht (a priori) und positivem Recht (statuarisch) eingeführt und schließlich die von angeborenem und erworbenem Recht, „deren ersteres dasjenige Recht ist, welches unabhängig von allem rechtlichen Act jedermann von Natur zukommt; das zweite das, wozu ein solcher Act erfordert wird" (6:237). Das „angeborne[], mithin innere[] Mein und Dein" (6:238) umfasst nur *ein* Recht (das in vorliegender Einleitung abgehandelt wird): „*Freiheit* (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann" (6:237). Die erworbenen Rechte, „das äußere Mein und Dein" (6:238), bilden den Gegenstand des folgenden Haupttextes der Rechtslehre.

Das Privatrecht (vgl. 6:245–308) besteht aus drei *Hauptstücken* (vgl. 6:245–257; 6:258–296; 6:296–308), einer Lehre „[v]on der Art etwas Äußeres als das Seine zu haben" (6:245), einer „[v]on der Art etwas Äußeres zu erwerben" (6:258) und einer „[v]on der subjectiv-bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit" (6:296).

Das erste Hauptstück (vgl. 6:245–257) ist eine Lehre vom „*bloß rechtliche[n]* Besitz" (6:245): Die §§ 1–6 entwickeln die „Möglichkeit eines solchen Besitzes" (6:252), die §§ 7–9 explizieren die Bedingung von dessen „*Anwendung […] auf Gegenstände der Erfahrung*" (6:252). – §§ 1–6: „Etwas *Äußeres* aber würde nur dann das Meine sein, wenn ich annehmen darf, es sei möglich, daß ich durch den Gebrauch, den ein anderer von einer Sache macht, *in deren Besitz ich doch nicht bin*, gleichwohl doch lädirt werden könne" (§ 1, 6:245). Nur wenn es also neben dem „*physischen*" Besitz noch einen „intelligiblen", „bloß rechtlichen Besitz[]" (6:252) gibt, ist es möglich, dass ich durch fremdes Ergreifen etwa eines Apfels nicht nur dann lädiert werden kann, wenn ich diesen in der Hand halte (denn dann lädierte der andere unausweichlich auch das angeborene innere Meine, s. „*analytisch[er]*" Rechtssatz, § 6, 6:250), sondern auch dann, wenn der Apfel mit mir physisch gar nicht verbunden ist. Die „*Exposition des Begriffs vom äußeren Mein und Dein*" (§ 4, 6:247) zeigt, dass ein intelligibler Besitz in gleichem Maße für alle drei Klassen äußerer Gegenstände der Willkür (Sachen, die Willkür anderer und der Zustand anderer, vgl. dazu die Erwerbungslehre) vorausgesetzt werden muss. Nach der allgemeinen „*Definition*" (§ 5, 6:248) des äußeren Mein und Dein wird die objektive praktische Realität des intelligiblen Besitzes durch eine „*Deduction*" (6:249) seines Begriffs gesichert: Diese „gründet sich auf dem rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft: „daß es Rechtspflicht sei, gegen Andere so zu handeln, daß das Äußere (Brauchbare) auch das Seine von irgend jemanden werden könne" […]. Denn wenn es nothwendig ist, nach jenem Rechtsgrundsatz zu handeln, so muß auch die intelligibele Bedingung (eines bloß rechtlichen Besitzes [*genitivus subjectivus*, B. L.]) möglich sein" (§ 6, 6:252). Durch genanntes „Postulat" (6:252) erweitert sich die praktische Vernunft *a priori*: „eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkür *an sich* (objectiv) *herrenlos* (res nullius) werden müßte, ist rechtswidrig" (6:246). Begründet wird dieses Postulat apagogisch: Ein „absolutes Verbot" des Gebrauchs physisch brauchbarer Gegenstände (d. h. *aller* äußeren Gegenstände der Willkür) würde unausweichlich auch solche Handlungen für „unrecht" erklären, bei denen die Willkür „formaliter im Gebrauch der Sachen mit jedermanns äußeren Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmte" (6:246) – was (vgl. § C, 6:300–303) ein direkter Widerspruch wäre. „Da nun die reine praktische Vernunft keine andere als formale Gesetze des Gebrauchs der Willkür zum Grunde legt", bleibt statt des „absolute[n] Verbot[s]" nur eine generelle Erlaubnis: „Also ist es eine Voraussetzung a priori der praktischen Vernunft einen jeden Gegenstand meiner Willkür als objectiv mögliches Mein oder Dein anzusehen und zu behandeln" (§ 2, 6:246). – §§ 7–9: Der intelligible Besitz kann in seiner Anwendung auf Erfahrungsgegenstände nur als der „Verstandesbegriff" des „*Habens*" eines „von mir *unterschiedenen* Gegenstand[es]" gedacht werden und dieses „Haben" wiederum nur als ein Willensverhältnis: Darin „liegt der Grund der Gültigkeit eines […] Begriffs vom Besitze (possessio noumenon) als einer allgemeingeltenden *Gesetzgebung*; denn eine solche ist in dem Ausdrucke enthalten: »Dieser äußere Gegenstand ist *mein*,« weil allen andern dadurch eine Verbindlichkeit auferlegt wird, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs desselben zu enthalten" (6:253). (Die in §§ 1–6 geleistete Deduk-

tion des intelligiblen Besitzbegriffs wird sodann in einer Anmerkung noch einmal als die Auflösung einer Antinomie dargestellt; § 7.) „*Etwas Äußeres als das Seine zu haben, ist nur in einem rechtlichen Zustande, unter einer öffentlich-gesetzgebenden Gewalt, d. i. im bürgerlichen Zustande, möglich*“ (6:255), denn nicht etwa ein einseitiger Wille kann anderen eine Verbindlichkeit auferlegen, sondern es ist „ein jeden anderen verbindender, mithin collectiv allgemeiner (gemeinsamer) und machthabender Wille […], welcher jedermann jene Sicherheit leisten kann“ (§ 8, 6:256). An dieser Stelle wird ersichtlich, warum das Postulat in § 2 als „Erlaubnißgesetz (lex permissiva)“ (6:247; vgl. dazu Kaufmann, *Erlaubnisgesetz*) bezeichnet wurde: Da es uns die Befugnis gibt, anderen eine Verbindlichkeit aufzuerlegen, sich des Gebrauchs gewisser Gegenstände der Willkür zu enthalten. „Wenn es rechtlich möglich sein muß, einen äußeren Gegenstand als das Seine zu haben: so muß es auch dem Subject erlaubt sein, jeden Anderen, mit dem es zum Streit des Mein und Dein über ein solches Object kommt, zu *nöthigen*, mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfassung zu treten“ (§ 8, 6:256). Aus dieser Erlaubnis folgt, dass ein Anspruch auf Mein und Dein auch bereits im Naturzustand, d. h. „vor der bürgerlichen Verfassung (oder von ihr *abgesehen*)“ (6:256) zwar nicht „*peremtorisch[]*“, aber doch „*provisorisch*“ (6:257) möglich ist: „weil der Wille aller Anderen außer ihm selbst, der ihm eine Verbindlichkeit aufzulegen denkt, von einem gewissen Besitz abzustehen, bloß *einseitig* ist, mithin eben so wenig gesetzliche Kraft (als die nur im allgemeinen Willen angetroffen wird) zum Widersprechen hat, als jener zum Behaupten, indessen daß der letztere doch dies voraus hat, zur Einführung und Errichtung eines bürgerlichen Zustandes zusammenzustimmen“ (§ 9, 6:257).

Das anschließende Hauptstück (vgl. 6:258–276) behandelt in drei Abschnitten die Erwerbungslehre: *Sachenrecht*, *Persönliches Recht* und das *Recht der häuslichen Gemeinschaft* (vgl. oben, zu § 4). Es geht ein *Allgemeines Princip der äußeren Erwerbung* (vgl. 6:258ff.) voran: „Was ich (nach dem Gesetz der äußeren *Freiheit*) in meine *Gewalt* bringe, und wovon als Object meiner Willkür Gebrauch zu machen ich (nach dem Postulat der praktischen Vernunft) das Vermögen habe: endlich, was ich (gemäß der Idee eines möglichen vereinigten *Willens*) *will*, es solle mein sein, das ist mein“ (§ 10, 6:258). Ein Sachenrecht ist das „Recht des Privatgebrauchs einer Sache, in deren (ursprüngliche[m], oder gestiftete[m]) Gesammtbesitze ich mit allen andern bin“ (§ 11, 6:261). Es wird erworben durch eine „ursprüngliche[] Erwerbung“, die zuerst nur die des Bodens sein kann (§ 12) und in Form der „*Bemächtigung*“ als „*erste* Besitznehmung“ (6:263) vollzogen wird (§§ 13, 14). Sie ist rechtmäßig, sofern der besitznehmende Wille „dem Axiom der äußeren Freiheit [vgl. § C; BL], dem *Postulat* des Vermögens [vgl. § 2; BL] und der allgemeinen *Gesetzgebung* des a priori als vereinigt gedachten Willens [vgl. § 8; BL] gemäß ist“ (§ 17, 6:268). Und: „Nur in einer bürgerlichen Verfassung kann etwas *peremtorisch*, dagegen im Naturzustande zwar auch, aber nur *provisorisch* erworben werden“ (§ 15, 6:264, vgl. § 9). – Die Erwerbung der Willkür eines anderen (d. h. ein „persönliche[s] Recht“, 6:271ff.) kann nie ursprünglich sein, sondern geschieht durch bilateralen Vertrag (§ 18). Das Problem einer zeitlichen Differenz zwischen Vertragsabschluss und Leistung wird gelöst durch die „transscendentale Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag“ (6:272), die zeigt, dass „beide Acte, des Versprechens und der Annehmung, nicht als aufeinander folgend, sondern […] aus einem einzigen *gemeinsamen* Willen hervorgehend“ gedacht werden „und der Gegenstand (promissum) durch Weglassung der empirischen Bedingungen nach dem Gesetz der reinen praktischen Vernunft als erworben vorgestellt wird“ (§ 19, 6:273). – Das „auf dingliche Art persönliche[] Recht“ (6:276) schließlich „ist das des Besitzes eines äußeren Gegenstandes *als einer Sache* und des Gebrauchs desselben *als einer Person*“ (6:276) in der Hausgemeinschaft. Es zerfällt in die drei Titel *Eherecht*, *Elternrecht* sowie *Hausherrenrecht* und ist seit Erscheinen der *Rechtslehre* prominenter Stein des Anstoßes. Es wird von Kant im *Anhang* zur zweiten Auflage (vgl. 6:356ff.) darum auch ausführlich verteidigt. Die Erwerbung geschieht weder *facto* noch *pacto*, sondern *lege*. Das „Recht der Menschheit in unserer eigenen Person“ hat ein „Erlaubnißgesetz“ (6:276) zur Folge, welches die besondere Erwerbungsart hier jeweils rechtfertigt: Im Eherecht kann auf diese Weise der wechselseitige Gebrauch der Geschlechtsorgane, bei welchem sich beide Partner (*prima facie*: rechtswidrig) zur Sache machen, vermittels einer wechselseitigen Erwerbung als Sache mit der Per-

sönlichkeit zusammen bestehen (§§ 24–27). Die als „Personen" (6:280) erzeugten Kinder erwerben mit ihrer Zeugung das Recht auf die Erhaltung durch ihre Eltern bis zum Zeitpunkt der *emancipatio*, während diese das Recht auf Befehlen und Erziehung erhalten (§§ 28, 29). Schließlich kann der Hausherr zur Erhaltung des Hauswesens Gesinde „gleich als nach einem Sachenrecht" (6:283) zeitlich befristet erwerben, es bei vorzeitigem Entlaufen in die Gewalt zurückholen und (solange der Gebrauch nicht zum Verbrauch wird) zu beliebigen Tätigkeiten befehligen (§ 30). – Eine an Achenwall orientierte „Dogmatische Einteilung aller erwerblichen Rechte aus Verträgen" (§ 31, 6:284, die zwei kleinere Abhandlungen zum Begriff des Geldes und zum Büchernachdruck – vgl. 8:431–438 – einschließt) sowie ein *Episodischer Abschnitt* (vgl. 6:291–296), der *Ersitzung* (vgl. 6:291–293), *Beerbung* (vgl. 6:293f.) und den „*Nachlass eines guten Namens nach dem Tode*" (vgl. 6:295f.) thematisiert, vervollständigen das zweite Hauptstück.

Das dritte Haupstück: „Von der subjectivbedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit" (6:296–305) behandelt der Sache nach eher randständige Gegenstände, wie den „*Schenkungsvertrag*" (§ 37, vgl. 6:297f.), den „*Leihvertrag*" (§ 38, 6:298–300), die „*Wiedererlangung des Verlorenen*" (§ 39, vgl. 6:300–303) und die „*Erwerbung der Sicherheit durch Eidesablegung*" (§ 40, vgl. 6:303–308). Einigendes Prinzip des Hauptstücks ist, dass in den genannten vier Fällen die Antwort auf die Frage: „was ist *an sich recht*, wie nämlich hierüber ein jeder Mensch für sich zu urtheilen habe"? von der auf die Frage: „was ist vor einem Gerichtshofe recht, d. i. was ist Rechtens?" abweicht (§ 36; 6:297). Die herausgehobene Behandlung dieser Gegenstände in einem eigenen, dritten „*Gerichtshof*"-Hauptstück (6:297) ist vermutlich der Staatsrechtsarchitektonik geschuldet (*trias politica*). Das Privatrecht endet mit einem „*Übergang von dem Mein und Dein im Naturzustande zu dem im rechtlichen Zustande überhaupt*" (§§ 41, 42; vgl. 6:305–308). „Der rechtliche Zustand" (6:305), der „Zustand […] des *öffentlichen Rechts*" (6:306) „ist dasjenige Verhältniß der Menschen unter einander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder seines Rechts *theilhaftig* werden kann" (6:305f.). Es gilt – anders als etwa für die Ehe- oder Hausgemeinschaft – ein Gesetz *a priori*: „daß alle Menschen, die mit einander (auch unwillkürlich) in Rechtsverhältnisse kommen können, in diesen Zustand treten *sollen*" (§ 41, 6:306). Dieses „Postulat des öffentlichen Rechts" lässt sich a priori aus dem Begriff des Rechts „im Gegensatz der *Gewalt*" (6:307) entwickeln, denn der Mensch tut im höchsten Maße daran Unrecht, „in einem Zustande sein und bleiben zu wollen, der kein rechtlicher ist, d. i. in dem Niemand des Seinen wider Gewaltthätigkeit sicher ist" (§ 41, 6:307f.).

Das Öffentliche Recht (vgl. 6:309–355) besteht aus drei Abschnitten: Dem *Staatsrecht* (vgl. 6:311–342), dem *Völkerrecht* (vgl. 6:342–351) und dem *Weltbürgerrecht* (vgl. 6:352f.). Wie Kant schon am Ende der Vorrede (vgl. 6:205–209) betont, ist die Darstellung im *Öffentlichen Recht* höchst komprimiert und greift auf Resultate des *Privatrechts* zurück. In einigen Punkten gibt es Akzentverschiebungen gegenüber früheren Schriften (→ Demokratie; Weltrepublik).

Das *Staatsrecht* (vgl. 6:311–342) umfasst gerade einmal 10 Paragraphen auf 12 Akademie-Seiten und eine *Allgemeine Anmerkung* (vgl. 6:318–342) etwa doppelten Umfangs. Es beginnt mit einer Definition des Öffentlichen Rechts als dem „Inbegriff der Gesetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtliche Zustand hervorzubringen" (6:311) und mit weiteren Begriffsbestimmungen („*Verfassung*", „*Staat*", „*gemeine[s] Wesen*", „*Macht*", 6:311) sowie der Betonung, dass angesichts der Endlichkeit des Erdbodens, die Realisierung aller drei Teile des Öffentlichen Rechts notwendig ist (§ 43). Die Überlegungen zum „Postulat des öffentlichen Rechts" (6:307) erneut aufgreifend, weist Kant den Gedanken zurück, es sei die Erfahrung der „Gewaltthätigkeit" und „Bösartigkeit" der Menschen, die das Eintreten in einen „öffentlich[en] gesetzliche[n] Zustand" und „vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand" notwendig mache. Der Rechtsgrund ist vielmehr die „*Rechtlosigkeit* (status iustitia vacuus), wo […] das Recht streitig […] war [und] sich kein kompetenter Richter fand […]" (6:312). An die Überlegungen aus §§ 9 und 15 anschließend, wird noch einmal betont: „Es würde also, wenn es im Naturzustande auch nicht *provisorisch* ein äußeres Mein und Dein gäbe, auch keine Rechtspflichten in Ansehung desselben, mithin auch kein Gebot geben, aus jenem Zustande her-

auszugehen“ (§ 44, 6:313). Der Staat wird sodann definiert als „Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen“ (6:313). Er „enthält *drei Gewalten* in sich, d. i. den allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person (trias politica): die *Herrschergewalt* (Souveränität) in der des Gesetzgebers, die *vollziehende Gewalt* in der des Regierers (zu Folge dem Gesetz) und die *rechtsprechende Gewalt* (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Gesetz) in der Person des Richters“ (6:313). Diese Gewaltenteilung wird hier dezidiert nicht politisch begründet, sondern aus der Logik des „praktischen Vernunftschlu[sses]“ entwickelt und ist bereits durch die Hauptstücke-Trias des Privatrechts vorbereitet (§§ 45 und 48). „Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen“ (6:313). Unter Rückgriff auf Bestimmungen aus § 8 werden „Freiheit“ (als Gehorsam gegenüber dem selbstgegebenen Gesetz), „Gleichheit“ (der Unterworfenheit allein unter den „Oberen“ im Volk, 6:314) und „Selbstständigkeit“ (6:315) (d. h. die Fähigkeit, „nach eigenem Betrieb“ seine Existenz zu sichern) als Attribute des stimmberechtigten „Staatsbürgers“ (6:314) ausgemacht. Alle Unselbständigen (die Glieder des Hauses – Kinder, Frauen und Gesinde – sowie alle abhängig Beschäftigten) leben im „Volk“ als bloße „Staatsgenosse[n]“, ohne jedes Stimmrecht, aber gleichwohl unter dem ihre „natürliche[] Freiheit und Gleichheit“ (6:315) schützenden Gesetz (§ 46). „Der *Regent* des Staats (rex, princeps) ist diejenige (moralische oder physische) Person, welcher die ausübende Gewalt (potestas executoria) zukommt.“ Diese regelt als „*Directorium*“ durch „Decrete“ die Erwerbung und die Erhaltung des Seinen eines jedem im Volk. Eine ihrerseits zugleich gesetzgebende Regierung wäre „*despotisch*“ (6:316). Auch die dritte Gewalt ist unabhängig: „Endlich kann weder der Staatsherrscher noch der Regierer *richten*, sondern nur Richter als Magisträte einsetzen“ (6:317). „Also sind es drei verschiedene Gewalten (potestas legislatoria, executoria, iudiciaria), wodurch der Staat (civitas) seine Autonomie hat, d. i. sich selbst nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält“ (6:318). Er ist der „Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien […], als nach welchem zu streben uns die Vernunft *durch einen kategorischen Imperativ* verbindlich macht“ (§ 49, 6:318). Die Idee der Institutionalisierung eines diese drei Gewalten vorstellenden „*Oberhaupts*“ wird gedacht als der „*ursprüngliche Contract*“, in dem „alle (omnes et singuli) im *Volk* ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet (universi), sofort wieder aufzunehmen“ (§ 47, 6:315). Die „*Staatsform*“, in der dieses „Staatsoberhaupt“ als „physische[] Person“ der Idee des Staatsoberhaupts „Wirksamkeit auf den Volkswillen verschafft“, ist „*autokratisch*“, „*aristokratisch*“ oder „*demokratisch*“ (6:338). Die Monarchie als einfachste der drei ist unter dem Gesichtspunkt der „*Handhabung*“ die beste. Unter rechtlichen Gesichtspunkten ist diese Einfachheit jedoch Einladung zum mechanischen Despotismus und „giebt keine Unterthanen als *Staatsbürger*“ (§ 51, 6:339). „Die Staatsformen sind nur der *Buchstabe* (littera) der ursprünglichen Gesetzgebung im bürgerlichen Zustande, und sie mögen also bleiben, so lange sie, als zum Maschinenwesen der Staatsverfassung gehörend, durch alte und lange Gewohnheit (also nur subjectiv) für nothwendig gehalten werden“ (6:340). Da sie auf keine „*Geschichtsurkunde*“ (6:339) ihrer Rechtfertigung zurückgreifen können, kann die Staatsform geändert werden, wenn „sie mit der Idee des ursprünglichen Vertrags nicht wohl vereinbar ist“ (6:340). Dabei muss jedoch „diejenige Form bestehen [bleiben], die dazu, daß das Volk einen Staat ausmache, wesentlich gehört“: Es ist also weder eine Revolution, „welche einen neuen gesellschaftlichen Vertrag erfordert“ legitim, noch eine *beliebige* Umgestaltung durch den je aktuellen Souverän, denn „selbst dann, wenn er sich zu einer Demokratie umzuändern beschlösse, würde er doch dem Volk unrecht thun können, weil es selbst diese Verfassung verabscheuen könnte und eine der zwei übrigen für sich zuträglicher fände“ (6:340).

Die *Allgemeine Anmerkung* zum Staatsrecht (vgl. 6:318–337) behandelt in 5 Abschnitten (1) die Souveränitätstheorie (mit u. a. dem Widerstands- und Revolutionsverbot), (2) die Lehre von den Staatsaufgaben (Verwaltung des Bodens, Staatswirtschaft, Finanzwesen, Polizei), (3) das Stiftungswesen (Armen-, Witwen- und Findelhäuser, Kirchenpolitik), (4) Ämter und Würden (öffentliche Beamtenausbildung, Abschaffung der Adelsprivilegien), (5) Straf- und Begnadigungsrecht (kategorischer Imperativ der Strafgerechtig-

keit, Strafwürdigkeit gemäß Talionsprinzip, d. h.: Todesstrafe für Mord, Verlust der Eigentumsrechte bei Eigentumsdelikten etc.). Gerade das kategorische Widerstandsverbot und die Todesstrafe gehören seit Beginn zu den politisch-kontroversen Partien des Buches.

Das *Völkerrecht* (vgl. 6:343–351) betrifft das „Recht der *Staaten* in Verhältniß zu einander". Diese stehen sich als „moralische Person[en]" (6:343) im Naturzustand, d. h. im Zustand der „Hostilität", gegenüber, was einen „Völkerbund nach der Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages" (6:344) rechtlich notwendig macht. Zu jeder Kriegserklärung eines Staates gegen einen anderen muss das Volk durch seine Repräsentanten Beistimmung geben. Das „*Recht zum Kriege*" (§ 56, 6:346) leitet sich allein aus Läsion oder Bedrohung seitens anderer Staaten her. Das „Recht im Kriege" (§ 57, 6:347) limitiert die Gewalthandlungen durch den Grundsatz, dass es immer noch möglich bleiben muss, aus dem Naturzustand der Staaten herauszukommen. Das beinhaltet u. a. das Verbot von Ausrottungs- oder Unterjochungskriegen; auch dürfen die eigenen Bürger nicht etwa als Spione, Meuchelmörder oder Giftmischer gebraucht werden. Der Friedensschluss „*nach dem Kriege*" (§ 58, 6:348) steht nicht unter dem Zeichen der Bestrafung des unterlegenen Staates. Dieser darf daher auch nicht zur Provinz erklärt werden, und dessen Bürger müssen ihre staatsbürgerliche Freiheit behalten. Das „*Recht des Friedens*" (§ 59, 6:349) schließlich umfasst das der Neutralität, der Friedensgarantie und der Möglichkeit von Verteidigungsbündnissen. Im Naturzustand der Völker ist das Mein und Dein nur provisorisch (vgl. §§ 9, 15 und 44). Es würde erst in einem „allgemeinen *Staatenverein*" (in Analogie zum Staat) peremtorisch (6:350). Ein auf diese Weise gesicherter „*ewige[r] Friede*" ist aber letztlich eine „unausführbare Idee", denn eine allzu „große[] Ausdehnung" macht ein politisches Gemeinwesen unregierbar (§ 61, 6:350). An die Stelle tritt ein jederzeit auflöslicher „Staatencongreß" nach dem Vorbild der „Versammlung der Generalstaaten im Haag", der Streitigkeiten seiner Mitglieder untereinander „auf civile Art, gleichsam durch einen Proceß" schlichten kann (6:351).

Das *Weltbürgerrecht* (vgl. 6:352f.) ist der Intention nach strikt limitativ: Das „ius cosmopoliticum" (6:352) erschöpft sich in dem Recht auf „Besuchung" aller „Gegenden der Erde" (6:353), um „sich zum *Verkehr* untereinander *anzubieten*" (6:352). Kant tritt damit der (europäischen) Praxis der Kolonialisierung und Zwangsmissionierung entgegen, die nichts anderes ist, als interessierte „Gewaltthätigkeit" unter dem nichtigen Vorwand, durch „Cultur [d. h. Kultivierung] roher Völker" zu einem vermeintlichen „Weltbesten" beizutragen (6:353).

Der *Beschluss* (vgl. 6:354f.) stellt noch einmal heraus, dass die Frage nach der Möglichkeit eines durch einen „Republicanism aller Staaten" (6:354) hervorgebrachten ewigen Friedens hier nicht als eine theoretische, sondern als eine genuin praktische gestellt wird, d. h., als Frage nach dem verbindlichen Orientierungspunkt politischen Handelns. Da dieses sich nicht an Beispielen orientieren kann, bedarf es der Leitidee eines „höchsten politischen Gut[es]", des ewigen Friedens nämlich, dem man sich „durch allmähliche Reform nach festen Grundsätzen" (6:355) kontinuierlich anzunähern versucht.

Der *Anhang erläuternder Bemerkungen* (1798, 6:356–372) wurde veranlasst durch Fr. → Bouterweks Rezension der Rechtslehre in den *Göttinger Anzeigen* vom 18. Februar 1797. Kant antwortet auf Einwände gegen seine Definition des Begehrungsvermögens und ausführlich auf Bouterweks Kritik am dinglich-persönlichen Recht (vgl. §§ 22–30). Er verteidigt sein Talionsprinzip im Strafrecht, erläutert Ersitzungsprinzip sowie Erbrecht und illustriert noch einmal seine Stiftungslehre. Von größerer systematischer Bedeutung ist allerdings seine abschließende Betonung des Widerstandsverbots: „*Gehorchet der Obrigkeit* (in allem, was nicht dem inneren Moralischen widerstreitet), die *Gewalt über euch hat*" (6:371): Ein „durch Gesetze unter einer Obrigkeit vereinigt[es]" Volk (6:371) stellt die Idee einer rechtlichen Verfassung zwar „nur in der Erscheinung" vor (6:371f.), gleichwohl ist die Idee selbst „*heilig* und unwiderstehlich" (6:372). Widerstand durch eine „subalterne Gewalt" wäre somit selbst nichts anderes als die Anmaßung einer *konkurrierenden* Gesetzgebung und damit rechtswidrig. *Jede* „Unterwerfung des Volkswillens […] unter einem *souveränen* […] Willen ist *That*, die nur durch Bemächtigung der obersten Gewalt anheben kann" (6:372): Die Geschichtsurkunden der Staaten sind nun einmal

mit Blut geschrieben (vgl. 6:339) – doch das ist kein Makel, der mit neuem Blut abgewaschen werden könnte.

Wirkung der Schrift

Zwar wurde Kants Rechtphilosophie von den Zeitgenossen seit langem sehnlich erwartet, doch bereits kurz nach ihrem Erscheinen wird klar, dass sie die Hoffnungen der Leser enttäuschte: Die scharfprüfenden unter den Rezensenten (wie Bouterwek) loben zumeist eher den ehrwürdigen Autor als dessen neues Werk, und prominente Leser bedauern, dass Kant sich mit nicht mehr ausreichender Kraft an das Buch gemacht hatte. Weil dieser Eindruck sich bis in die jüngere Zeit gehalten hat, ist die *Rechtslehre* als Werk (wie auch die *Tugendlehre*) nie in das Zentrum der Kant-Rezeption geraten. Vielmehr sind es von je her die kleineren Schriften zur Politik aus Kants kritischer Phase (*Gemeinspruch*; *Frieden*; *Fakultäten*), die die Rezeption von Kants politischer Philosophie maßgeblich prägen, und die *Rechtslehre* selbst ist zumeist nur in Gestalt von einzelnen Lehrstücken (wie zum Beispiel dem Strafrecht, dem Widerstandsverbot oder der Republikanismus-Lehre) zum Gegenstand der Erläuterung geworden. Von einer kurzen Phase zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts abgesehen, setzt eine intensive Beschäftigung mit Kants *Rechtslehre* erst in dessen letztem Drittel ein. Es ist dabei durchaus bemerkenswert, dass auch die durch John Rawls' *A Theory of Justice* (1971) eingeleitete Wiederbelebung des akademischen Interesses an der politischen Philosophie zunächst einmal zu einer Beschäftigung mehr mit der *Grundlegung* als mit den *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* geführt hatte. Die Begründung der politischen Philosophie Kants wurde bisweilen sogar eher in der *Kritik der Urteilskraft* gesucht (vgl. Arendt, *Kant's Political Philosophy*). In der Literatur wird zudem seit Mitte des letzten Jahrhunderts mitunter die These vertreten, Kants Rechtslehre sei ohnehin gar kein integraler Bestandteil der Kritischen Philosophie, sondern im Grunde vom Transzendentalen Idealismus unabhängig (vgl. Willaschek, *Right and coercion*; dazu Seel, *Law of right*) und stehe somit in einem nur lockeren Zusammenhang mit den metaphysischen Lehrstücken Kants, wie etwa seiner Lehre von der transzendentalen Freiheit und damit dann auch mit der kritischen Unterscheidung von → Formen der Sinnlichkeit und → Verstandesbegriffen. Eine solche Separierung verspräche *prima facie* freilich die Möglichkeit einer systematischen Anknüpfung an Kants *Rechtslehre*, die ohne die Last von Kants Metaphysik (oder sogar ganz ohne jede Metaphysik) auskommt. Allerdings stellt sowohl die von Kant selbst ohne den mindesten Vorbehalt vorgetragene systematisch-architektonische Einbindung der Rechtslehre in die Sittenlehre (vgl. 6:221–228), als auch die von ihm in der *KpV* nachdrücklich als Kernbestand kritischer Philosophie herausgehobene, unauflösliche Einheit von Bewusstsein der Verbindlichkeit des Sittengesetzes, transzendentaler Freiheit und Personalität (etwa 5:87; 5:106; 5:208), für ‚Unabhängigkeitsthesen' jeglicher Art eine erhebliche hermeneutische Herausforderung dar. Kants Theorie der Republik und der Reform wird freilich auch ohne explizite Reflexion auf die mögliche Einbindung der Rechtslehre in den Transzendentalen Idealismus breit erörtert und in systematische Debatten eingebunden (vgl. etwa Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien*). Auch wenn die Rezeption der kantischen Rechtslehre zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht unwesentlich von sozialistisch- bzw. sozialdemokratisch-engagierten Denkern betrieben wurde, so zeigte sich in der neueren Diskussion rasch (Williams, *Kant's Political Philosophy*, vgl. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*), dass der Versuch einer Verortung der kantischen Lehre im Spektrum zwischen sozialstaatlichen und wirtschaftsliberalen Doktrinen wenig ergiebig ist, weil die entsprechenden politischen Optionen Kant noch gar nicht vor Augen lagen. Die rechtsphilosophische Dimension hingegen der kantischen „Politik als ausübender Rechtslehre" (8:370) ist offenkundig immer noch anschlussfähig, doch dafür muss zumindest Kants traditionelle Konzeption der politischen Gemeinschaft als eine Repräsentation der *Vorstände ökonomisch-selbständiger Hausgemeinschaften* – und nicht etwa aller *Personen* einem Staatsvolk – der abendländischen Hausgemeinschaft selbst ins Grab folgen.

Weiterführende Literatur

Batscha, Zwi (Hg.): Materialien zu Kants Rechtsphilosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976.

Brandt, Reinhard: Zu Kants politischer Philosophie, Stuttgart: Franz Steiner 1997.

Byrd, B. Sharon and Hruschka, Joachim: Kant's Doctrine of Right. A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010.
Höffe, Otfried (Hg.): Kants Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (Reihe: Klassiker Auslegen), Berlin u. a.: de Guyter 1999.
Kersting, Wolfgang: Kant über Recht, Paderborn: Mentis 2004.
Kleingeld, Pauline: Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Idea of World Citizenship, Cambridge: Cambridge University Press 2012.
Ludwig, Bernd: Kants Rechtslehre, Hamburg: Meiner ^{2}2005.
Timmons, Mark (Hg.): Kant's Metaphysics of Morals, Oxford: Oxford University Press 2001.

Bernd Ludwig

Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (Die Metaphysik der Sitten, zweiter Teil)

Der Erstdruck der *MST* ist am 28. August 1797 in Königsberg bei Friedrich → Nicolovius erschienen. Sie sind als der zweite Teil der *Metaphysik der Sitten* der *MSR* als dem ersten Teil ein halbes Jahr später als Separatdruck nachgefolgt. Ein Manuskript ist nicht mehr vorhanden. Zu Kants Lebzeiten ist 1803 bei Nicolovius eine zweite Auflage erschienen, die im Titelblatt als „Zweyte verbesserte Auflage" bezeichnet wird. Dabei handelt es sich durchweg nicht um sachliche Korrekturen, sondern um stilistische Änderungen, die nach Auffassung aller Editoren (Natorp, Vorländer, B. Ludwig) nicht auf Kant zurückgehen. Deshalb wird bei allen aktuellen Textausgaben der *MST* die erste Auflage von 1797 als der maßgebliche Text zugrunde gelegt. Die wesentlichen Abweichungen der zweiten Auflage sind in den Textausgaben von Natorp (6:537–547) und Ludwig (Hamburg, Meiner 1990, S. 149–159) im Anhang, bei Vorländer (Leipzig, Meiner, 4. Aufl. 1922) in den Fußnoten nachgewiesen.

Vollständig ist das System der praktischen Philosophie Kants erst mit der *MS* von 1797 mit den zwei Teilen *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (6:203) und *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (6:373). In diesem System sind die Begriffe Tugendlehre und → Ethik gleichbedeutend. In der Sekundärliteratur ist nicht selten von Kants Ethik die Rede, wobei damit die ganze praktische Philosophie Kants gemeint ist; diese Terminologie ist deshalb nicht unkorrekt, weil Kant selbst sich noch in der *GMS* (4:387) mit der antiken Einteilung in → Physik, Ethik und → Logik einverstanden erklärt. Diese Terminologie wird von Kant jedoch in der *MS* modifiziert. Als Oberbegriffe verwendet Kant nun die Ausdrücke → Moral, → Moralphilosophie, → Sittenlehre und allgemeine Pflichtenlehre, die in der *MS* ausdifferenziert werden in → Rechtslehre und → Tugendlehre bzw. Ethik (6:242; 6:375; 6:379). In der Terminologie des Spätwerks bezeichnet der Ausdruck ‚Ethik' nur die Tugendlehre als den einen von zwei Teilen der ganzen Moralphilosophie. In den beiden sogenannten Grundlegungsschriften (*GMS*, *KpV*) kommt die Recht-Ethik-Unterscheidung nicht vor; die Ausdifferenzierung der Moralphilosophie in Rechtslehre und Ethik (Tugendlehre) ist Leistung und Aufgabe der *MS*. Die Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten* ist nicht bloß eine Illustration von moralischen Prinzipien, die Kant andernorts bereits entwickelt hat, sie stellt vielmehr eine eigenständige Entwicklungsstufe in der praktischen Philosophie Kants mit neuen Fragestellungen dar.

1 Aufbau und Gliederung der Tugendlehre

Die *Tugendlehre* der *Metaphysik der Sitten* ist äußerlich gegliedert in ‚Einleitung', ‚I. Ethische Elementarlehre' und ‚II. Ethische Methodenlehre'. In der *Einleitung* in die Tugendlehre werden die Kriterien für die Unterscheidung zwischen Rechtspflichten und Tugendpflichten bzw. Rechtslehre und Tugendlehre systematisch entwickelt; die *Einleitung* entspricht vom Umfang fast der *Elementarlehre*, in die sie einleiten soll. Kant kann hier an fundamentale Ansätze aus der Einleitung in die *Metaphysik der Sitten* (vgl. 6:211–228), insbesondere die Differenzierung zwischen Gesetz und → Triebfeder als Grundlage der Unterscheidung zwischen ethischer und juridischer Gesetzgebung (vgl. 6:218) anknüpfen, die in der Einleitung zur *Tugendlehre* vertieft und um weitere Elemente ergänzt werden: den Begriff von einem → Zweck, der zugleich → Pflicht ist; ein modifiziertes System der → engen und weiten Pflichten; das Verhältnis von allgemeiner Tugendverpflichtung zu den Tugend-

pflichten im engeren Sinn und andere. Im Verhältnis zu den Grundlegungsschriften neu ist die systematische Erörterung von →moralischem Gefühl, →Gewissen, →Menschenliebe und →Achtung unter der Überschrift „Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt" (6:399). Die *Ethische Elementarlehre* enthält geordnet nach dem System vollkommene/unvollkommene Pflichten gegen sich selbst und gegen andere Menschen den inhaltlichen Katalog von Tugendpflichten. Die *Ethische Methodenlehre* besteht aus *Didaktik* und *Asketik* (während die *Rechtslehre* ohne Methodenlehre und Kasuistik auskommen soll; vgl. 6:411).

2 Allgemeine Tugendverpflichtung und Tugendpflichten (indirekt-ethische und direkt-ethische Pflichten)

Auf der Grundlage der Systematik aus *GMS* und *KpV* kann *jede* Pflicht im Modus der →Legalität oder der →Moralität erfüllt werden. Unabhängig davon, ob es sich um das fundamentale Betrugsverbot oder um einen Akt der →Wohltätigkeit handelt, kommt es allein darauf an, dass der Akteur aus der richtigen Motivation heraus handelt: „nicht aus Neigung oder Furcht, sondern aus Pflicht: alsdann hat [die] Maxime einen moralischen Gehalt" (4:398). In den Grundlegungsschriften konzentriert sich Kant wegen der Suche nach dem Prinzip der Moralität auf die richtige innere Motivation bzw. die innere Triebfeder des Handelns, die in Selbstzwang und Selbstnötigung durch die eigene Vernunft besteht. Wenn Kant nun in der *MS* erstmals zwischen →juridischer und ethischer Gesetzgebung sowie Rechtspflichten und Tugendpflichten differenziert (vgl. 6:218), dann zeigt sich, dass es für Rechtspflichten zwei unterschiedliche Triebfedern gibt, nämlich den äußeren →Zwang und die Idee der Pflicht (vgl. 6:219). Während es bei den auf juridischer Gesetzgebung beruhenden Rechtspflichten, die auf bloß äußere Handlungen gerichtet sind, nur darauf ankommt, *dass* sie, egal aus welchem Grund, freiwillig erfüllt oder von außen erzwungen werden (bloße Legalität), sind die Anforderungen der ethischen Gesetzgebung umfassender und höher: Die ethische Gesetzgebung verlangt die Ausführung der äußeren Handlung *und* zusätzlich die richtige Triebfeder, nämlich die Idee der Pflicht. Moralität ist nicht der Gegensatz der Legalität, sondern deren Steigerung. „Hieraus ist zu ersehen, daß alle Pflichten blos darum, weil sie Pflichten sind, mit zur Ethik gehören" (6:219). Weil die ethische, innere Gesetzgebung auch dort verpflichtet, wo der äußere Zwang nicht angewendet werden könnte, macht sie alle Pflichten, d. h. auch die Rechtspflichten, zu „indirect-ethischen" (6:221) Pflichten. Das „allgemeine[] ethische[] Gebot[]: ‚Handle pflichtmäßig aus Pflicht'" (6:391) tritt zu allen Pflichten hinzu, und das gilt auch für die Tugend verstanden als „moralische Stärke des Willens eines *Menschen* in Befolgung seiner *Pflicht*" (6:405). Dies führt Kant zu der terminologischen Unterscheidung zwischen der allgemeinen „*Tugendverpflichtung*" und den „Tugendpflichten" im engeren Sinn (6:410).

Die allgemeine Tugendverpflichtung macht nicht das Spezifische der kantischen Tugendlehre aus, sondern dies gilt erst für den Begriff der Tugendpflicht: Zwar „correspondirt aller ethischen *Verbindlichkeit* der Tugendbegriff, aber nicht alle ethische[n] Pflichten sind darum Tugendpflichten. […] Nur ein *Zweck, der zugleich Pflicht ist*, kann *Tugendpflicht* genannt werden" (6:383).

3 Der Begriff von einem Zweck, der zugleich Pflicht ist

Innovativ im Verhältnis zu den Grundlegungsschriften ist der Begriff von einem Zweck, der zugleich Pflicht ist (vgl. 6:382–386). Kant charakterisiert die Tugendlehre als ein „System der *Zwecke*" bzw. eine „Lehre der *Zwecke*" (6:381) oder auch als „die moralische (objective) Zwecklehre" (6:385). In Abgrenzung zur Rechtslehre muss die Tugendlehre „was das *Materiale* anlangt, […] nicht blos als Pflichtlehre überhaupt, sondern auch als *Zwecklehre* aufgestellt werden" (6:410).

Kant teilt das „System der allgemeinen Pflichtenlehre" in der *MS* ein „in das der *Rechtslehre* (ius), welche[s] äußerer Gesetze fähig ist, und der *Tugendlehre* (Ethica) […], die deren nicht fähig ist" (6:379). Die ethische Gesetzgebung ist diejenige, die aus begrifflichen Gründen nicht äußerlich sein *kann*. Äußere Gesetze und äußere Gesetzgebung heißen deshalb ‚äußere', weil sie sich (1) auf äußere (physische oder kommunikative) Handlungen beziehen und (2) nicht mehr als die äußere Handlung gebieten. Die Ethik oder Tugendlehre gebietet in der Konzeption von Kants Spätwerk mehr. Denn auch die Tugendpflichten gebieten

(1) die äußere Handlung z. B. der Übergabe einer Spende, und dazu könnte man auch durch andere (von außen) gezwungen werden. Die Ethik verlangt jedoch (2) zusätzlich die richtige, moralische Motivation, sie verlangt, dass man sich einen „*Zweck* der reinen Vernunft" (6:380) setzt. Und das ist der Grund, warum die ethische Gesetzgebung aus begrifflicher Notwendigkeit nicht äußerlich sein *kann*: „Daß die Ethik Pflichten enthalte, zu deren Beobachtung man von andern nicht (physisch) gezwungen werden kann, ist blos die Folge daraus, daß sie eine Lehre der *Zwecke* ist, weil dazu (sie zu haben) ein *Zwang* sich selbst widerspricht" (6:381). Recht und Ethik (Tugendlehre) unterscheiden sich nicht bloß nach dem Kriterium Fremdzwang-Selbstzwang, vielmehr kommt in der Tugendlehre „noch über den Begriff eines Selbstzwanges der eines *Zwecks* dazu, nicht den wir haben, sondern haben sollen" (6:396).

Kant gelangt zum Begriff von einem Zweck, der zugleich Pflicht ist, durch einen Vergleich von Rechtslehre und Ethik: „Die Rechtslehre hatte es blos mit der *formalen* Bedingung der äußeren Freiheit […], d. i. mit dem *Recht*, zu thun. Die Ethik dagegen giebt noch eine *Materie* (einen Gegenstand der freien Willkür), einen *Zweck* der reinen Vernunft, der zugleich als objectiv-nothwendiger Zweck, d. i. für den Menschen als Pflicht, vorgestellt wird, an die Hand" (6:380). Kant unterscheidet Rechtslehre und Ethik nach dem „Verhältniß des Zwecks zur Pflicht" (6:382). Kants Erläuterung ist auch deshalb von großem systematischem Interesse, weil das, was er in der *MST* als das Spezifische der Rechtslehre angibt, seiner Methode in den Grundlegungsschriften entspricht: In der Rechtslehre werde von den empirischen Zwecken der Individuen ausgegangen. „Es wird jedermanns freier Willkür überlassen, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle. Die Maxime derselben aber ist a priori bestimmt: daß nämlich die Freiheit des Handelnden mit Jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne. Die *Ethik* aber nimmt einen entgegengesetzten Weg. Sie kann nicht von den Zwecken ausgehen, die der Mensch sich setzen mag, und darnach über seine zu nehmende Maximen […] verfügen" (6:382). In der Rechtslehre führen empirische Zwecke zu Maximen, „die sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung blos *qualificiren*; welches nur ein negatives Princip […] ist" (6:389). Der ‚entgegengesetzte Weg' der Ethik wird so beschrieben: „Also wird in der Ethik der *Pflichtbegriff* auf Zwecke leiten und die *Maximen* in Ansehung der Zwecke, die wir uns setzen *sollen*, nach moralischen Grundsätzen begründen müssen" (6:382).

Die Begründung für objektiv-notwendige Zwecke der reinen Vernunft in der Ethik entspricht in der Struktur Kants Argumentation aus der *GMS*: Wenn die bei den → hypothetischen Imperativen vorausgesetzten empirischen Zwecke nur einen relativen Wert (‚Preis') haben, dann muss einem → kategorischen Imperativ ein absoluter Wert (‚Würde') entsprechen (vgl. 4:427f.). Analog schließt Kant in der *MST* (6:385) vom kategorischen Imperativ auf objektiv-notwendige Zwecke, die zugleich Pflichten sind: „Denn gäbe es keine dergleichen, so würden, weil doch keine Handlung zwecklos sein kann, alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten, und ein *kategorischer* Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt" (6:385). Die Zwecke, die zugleich Pflicht sind, sind zwei: „*Eigene Vollkommenheit – fremde Glückseligkeit*" (6:385).

4 Weite (unvollkommene) Tugendpflichten – enge (vollkommene) Rechtspflichten

In den meisten Vernunftrechtssystemen aus → Rationalismus und Aufklärung sind die Rechtspflichten vollkommene Pflichten, während die Tugendpflichten zu den unvollkommenen Pflichten gehören. Im traditionellen Verständnis ist eine Pflicht dann vollkommen, wenn der Pflicht auf der einen ein (Zwangs-)Recht auf der anderen Seite korrespondiert. Auch Kant unterscheidet gelegentlich Rechtspflichten und Tugendpflichten nach diesem Kriterium (vgl. 6:383). Schon in der *GMS* weicht Kant jedoch bewusst vom tradierten Verständnis ab und erklärt ausdrücklich, sich für die *MS* eine Neubestimmung der Systematik der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten vorzubehalten (vgl. 4:421 Anm.).

In der *MS* identifiziert Kant die Rechtspflichten mit den engen, vollkommenen Pflichten, während die Tugendpflichten weite, unvollkommene Pflichten sind (vgl. die Übersichtstafel auf 6:240; vgl. auch 6:390). Enge Pflichten legen die Handlung auf den Punkt genau fest, während die weiten Pflichten dem Adressaten einen „Spielraum (latitudo)" (6:390) lassen. Der Spielraum entsteht

nicht dadurch, dass die weiten Tugendpflichten Ausnahmen zugunsten der Neigung gestatten – wie Kant in der *GMS* (vgl. 4:421 Anm.) provisorisch annahm, sondern nur durch die „Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe)“ (6:390). Dass die Tugendpflichten weite Pflichten mit einem Anwendungsspielraum sind, ist systematisch darin begründet, dass die Ethik nicht Handlungen, sondern lediglich Maximen für Handlungen festlegt (vgl. 6:388). Deshalb gibt es einen Spielraum „wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle“ (6:390).

5 Methodenlehre und Kasuistik

Die Unterscheidung zwischen engen Rechtspflichten und weiten Tugendpflichten ist die Grundlage für Kants These, dass nur die Tugendlehre die Gliederung in Elementarlehre und Methodenlehre aufweisen muss und dass die Rechtslehre keine Methodenlehre benötigt. Kant behauptet, dass die Rechtslehre, „welche ihrer Natur nach strenge (präcis) bestimmend sein muß, eben so wenig wie die reine Mathematik einer allgemeinen Vorschrift (Methode), wie im Urtheilen verfahren werden soll, bedarf, sondern sie durch die That wahr macht“ (6:411). Das ist die These, dass es das Anwendungsproblem bei engen, vollkommenen Rechtspflichten nicht gibt. An sich besteht die *Ethische Methodenlehre* nach der äußeren Gliederung der *MST* nur aus *Didaktik* und *Asketik* (vgl. 6:477; 6:484); deren Gegenstand ist die Frage, wie Tugend gelehrt und eingeübt werden kann. Die Methodenlehre hat jedoch noch eine andere Aufgabe, wenn Methode definiert wird als „allgemeine Vorschrift (Methode), wie im Urtheilen verfahren werden soll“ (6:411). Wegen des Spielraums führt die Ethik zu Fragen, „welche die Urtheilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei und zwar so: daß diese wiederum eine (untergeordnete) Maxime an die Hand gebe (wo immer wiederum nach einem Princip der Anwendung dieser auf vorkommende Fälle gefragt werden kann); und so geräth sie in eine *Casuistik*, von welcher die Rechtslehre nichts weiß“ (6:411). Nach dem Text (vgl. 6:411) gehört die Anwendungsprozedur zur Methodenlehre; dazu passt nicht die zweite Einteilung (vgl. 6:413), in der *Dogmatik* und *Kasuistik* der *Ethischen Elementarlehre* zugeordnet werden. Die Anwendung der ethischen Primärpflichten bedarf der Vermittlung durch die bestimmende →Urteilskraft und durch deren untergeordnete Sekundärmaximen über das Ob und das Wie der Anwendung auf besondere Fälle. Leider gibt Kant überhaupt keinen Hinweis darauf, welche ‚untergeordnete‘ Anwendungsmaximen ihm vorschweben und was er unter einem „Princip der Anwendung“ (6:411) versteht. Es gibt bei Kant keine Lehre der untergeordneten Anwendungsmaximen oder Anwendungsprinzipien; §§ 6–12 der *Ethischen Elementarlehre* enthalten jedoch jeweils einen Anhang zu kasuistischen Fragen.

Vom Grundansatz her sollten Anwendungsprinzipien und →Kasuistik eigentlich nur bei den weiten, unvollkommenen Pflichten erforderlich sein. Kant hat aber mit den genannten Paragraphen nur die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst, die per definitionem enge Pflichten sind, um „Casuistische Fragen“ (6:423) ergänzt. In methodisch-systematischer Hinsicht besonders interessant sind die kasuistischen Fragen zum Selbstmordverbot: Wenn es sich um echte und nicht nur rhetorische Fragen handelt, dann muss die Frage mit Ja oder Nein beantwortet werden können. Kants Frage lautet jeweils zu verschiedenen Anwendungsfällen: „Ist es Selbstmord […]?“ (6:423). Das Verbot des →Selbstmordes ist eine negative Unterlassungspflicht, bei der es kein Mehr oder Weniger gibt. Deshalb kann die Frage nur lauten: Handelt es sich bei dem besonderen Fall überhaupt um einen Anwendungsfall des Selbstmordverbotes? Entsprechendes gilt für die kasuistischen Fragen zum Lügenverbot (vgl. 6:431). Die Frage ist *nicht*, durch welche Handlung die Pflicht erfüllt wird; denn insoweit ist die Antwort klar. Wenn es also kasuistische Fragen gibt, dann impliziert dies, dass die Anwendung der Primärpflicht auf den konkreten Einzelfall einer Entscheidung durch die bestimmende Urteilskraft bedarf. Auffällig wird der Entscheidungsbedarf insbesondere in Grenzfällen, von denen Kant einige anführt, aber nur die Frage stellt und keine Antwort gibt. Das impliziert, dass der einzelne in der Anwendungssituation über einen Beurteilungsspielraum verfügen muss, so dass die Praxis der Anwendung der Urteilskraft zu einer Kasuistik führt, die zum System der Pflichten hinzutritt und dieses ergänzt und erläutert. Aus der fragmentarischen Kasuis-

tik können sich gleichsam wie durch ein Überlegungsgleichgewicht die gesuchten Prinzipien der Anwendung ergeben.

6 *Subjektive Bedingungen für die Empfänglichkeit des Gemüts für den Pflichtbegriff*

Die *MST* bringt mit den subjektiven Bedingungen der „Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriff" (6:399) eine Fortentwicklung und Ergänzung der Triebfedernlehre aus der *KpV* (vgl. 5:71–89). Schon in der *KpV* hatte Kant gesagt, dass das Gefühl der → Achtung vor dem moralischen Gesetz „eigentlich *das moralische Gefühl* ist" (5:80). Es gibt beim Menschen „natürliche Gemüthsanlagen (praedispositio) durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden; welche Anlagen zu haben nicht als Pflicht angesehen werden kann, sondern die jeder Mensch hat und kraft deren er verpflichtet werden kann" (6:399). Es handelt sich dabei um subjektive Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff in dem Sinn, dass die moralische Erkenntnis, die immer ein Akt der Vernunft ist, im Menschen ein Gefühl von → Lust oder Unlust bewirkt. Kant betont, dass es sich dabei um eine natürliche Anlage handelt, so dass es keine Pflicht gibt, sich diese Eigenschaft zu verschaffen, es gibt lediglich eine Pflicht, diese Anlage zu kultivieren. Nach Kants Ankündigung gibt es vier solche moralischen Beschaffenheiten: Moralisches Gefühl, Gewissen, Menschenliebe und Achtung für sich selbst (vgl. 6:399). Ihre Erörterung im Kontext der Tugendlehre zeigt an, dass es sich dabei um subjektive Bedingungen für Tugendhaftigkeit handelt.

Moralisches Gefühl: Das → moralische Gefühl „ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust blos aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze" (6:399). Die Erkenntnis des eigenen Pflichtverstoßes löst sonach ein Unlustgefühl aus. Kant hebt die Bedeutung des moralischen Gefühls mit starken Worten hervor: „Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn bei völliger Unempfänglichkeit für diese Empfindung wäre er sittlich todt, und wenn […] die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dieses Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit […] in die bloße Thierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden" (6:400).

Gewissen: Das moralische Gefühl ist gekoppelt an den Akt des Urteilens, ob Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem Pflichtgesetz gegeben ist. Dies ist die Funktion des → Gewissens: „Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktische Vernunft" (6:400). Kant bezeichnet „die Lehre vom Gewissen als Bedingung aller Pflicht überhaupt" (6:406f.). Das Gewissen ist die richtende → praktische Vernunft, die darauf gerichtet ist, „das moralische Gefühl durch ihren Act zu afficiren" (6:400). Das Gewissen ist der Akt des Vergleichs der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Pflichtgesetz; es ist der reine Akt des Urteilens „meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft" (6:401); das Gewissen „gehört zur *Urtheilskraft*". „Das Bewußtsein eines *inneren Gerichtshofes* im Menschen […] ist das *Gewissen*" (6:438).

Kant vertritt die These, dass „ein *irrendes* Gewissen ein Unding sei" (6:401). Möglich ist ein → Irrtum nur bei der theoretischen Erkenntnis über den objektiven Pflichtinhalt: „in dem objectiven Urtheile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjectiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann praktisch gar nicht geurtheilt haben würde; in welchem Fall weder Irrthum noch Wahrheit statt hat" (6:401). Wenn jemand pflichtwidrig und doch guten Gewissens gehandelt hat, so muss man bei der theoretischen Erkenntnis über die objektive Pflicht ansetzen, und nicht beim Gewissen: „Es liegt ihm nur ob, seinen *Verstand* über das, was Pflicht ist oder nicht, aufzuklären: wenn es aber zur That kommt oder gekommen ist, so spricht das Gewissen unwillkürlich und unvermeidlich" (6:401). Es gibt nach Kant somit ein Verlaufsschema, das über (1) die Vernunfterkenntnis über den objektiven Pflichtinhalt, (2) das Gewissen als richtende, praktische Vernunft über Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung im konkreten Fall zum (3) moralischen Gefühl führt.

Menschenliebe: Kant definiert → Menschenliebe „als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt" (6:402). Im Übrigen betreibt Kant ein kritisches Geschäft und präzisiert, was Menschenliebe *nicht* bedeuten kann: „*Liebe* ist eine Sache

der *Empfindung*, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich *will*, noch weniger aber weil ich *soll* (zur Liebe genöthigt werden); mithin ist eine *Pflicht zu lieben* ein Unding" (6:401). → Liebe und Pflicht verstanden als Selbstzwang bzw. Selbstnötigung schließen sich aus; das gilt entsprechend für die Empfindung des Wohlwollens. Das christliche Gebot der Nächstenliebe muss deshalb als Pflicht zum Wohltun interpretiert werden. Die Interpretation: „du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohlthun" (6:402) ist nach Kant deshalb unsinnig, weil wir nicht willentlich lieben können. Für Kant kann es nur eine Pflicht zum Wohltun geben – „*thue* deinem Nebenmenschen *wohl*, und dieses Wohlthun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt) in dir bewirken!" (6:402).

Achtung, Selbstachtung: Die Achtung, welche Kant als eine der subjektiven Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff überhaupt ansieht, ist „die *Achtung* für sich selbst (*Selbstschätzung*)" (6:399). Der Mensch „muß Achtung vor dem Gesetz in sich selbst haben, um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können" (6:403). Es handelt sich dabei um „ein Gefühl eigener Art" (6:402), das in zwei Richtungen abzugrenzen und zu präzisieren ist: (1) Die Selbstachtung, die das moralische Gesetz im Menschen bewirkt, gilt nicht dem empirischen So-Sein, sondern dem Vernunftwesen in der eigenen Person. (2) Es kann keine Pflicht zur Selbstachtung geben, weil eine solche Pflicht „nur durch die *Achtung*, die wir vor ihr haben, vorgestellt werden" könnte und so viel bedeuten würde wie „zur Pflicht verpflichtet" zu sein (6:402). Wichtig ist der systematische Zusammenhang mit Kants These vom Primat der Pflichten des Menschen gegen sich selbst in § 2 der *Ethischen Elementarlehre*: „Denn ich kann mich gegen Andere nicht für verbunden erkennen, als nur so fern ich zugleich mich selbst verbinde: weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für verbunden achte, in allen Fällen aus meiner eigenen praktischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genöthigt werde, indem ich zugleich der Nöthigende in Ansehung meiner selbst bin" (6:417f.).

7 Bedeutung und Wirkung

Die Wirkung der *Tugendlehre* der *Metaphysik der Sitten* ist im Vergleich zu der von *GMS*, *KpV* und *MSR* bis zum Ende des 20. Jahrhunderts sehr gering gewesen; Rezensionen und Abhandlungen sind nur im unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang mit den Auflagen von 1797 und 1803 erschienen. Wie die ganze *MS*, wurde die *Tugendlehre* lange für ein unoriginelles, systematisch nicht tragfähiges Werk gehalten, das nach Schopenhauers Meinung gar bloß ein Senilitätsprodukt darstelle. In der Kantforschung gibt es eine breite Rezeptionslücke, die sich von 1805 bis fast in die Gegenwart erstreckt. Das Interesse an der *MSR* seit den 1980er-Jahren hat sich nicht auf die *Tugendlehre* ausgewirkt, der erst vor kurzem größere Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Die geringe Wirkung wird der Bedeutung der *Tugendlehre* schon deshalb nicht gerecht, weil sie wichtige Präzisierungen, Ergänzungen und Modifikationen der praktischen Philosophie Kants enthält. Die *MS* ist weit entfernt davon, die Grundlagen der praktischen Philosophie lediglich zu popularisieren und um „faßlicher[e] Lehren" (4:392) zu ergänzen.

Weiterführende Literatur

Betzler, Monika (Hg.): Kant's Ethics of Virtue, Berlin u. a.: de Guyter 2008.

Denis, Lara (Hg.): Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2010.

Esser, Andrea Marlen: Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart, Stuttgart: Frommann-Holzboog 2003.

Forkl, Markus: Kants System der Tugendpflichten: eine Begleitschrift zu den ‚Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre', Frankfurt/M. u. a.: Lang 2001.

Gregor, Mary: Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten, Oxford: Basil Blackwell 1963.

Gregor, Mary, „Kants System der Pflichten in der ‚Metaphysik der Sitten'", in: Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Hamburg: Meiner 1990, XXIX–LXV.

Gregor, Mary: „Kant's Conception of a ‚Metaphysics of Morals'", in: Philosophical Quarterly 10, 1960, 238–251.

Ludwig, Bernd: „Einleitung", in: ders. (Hg.): Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Hamburg: Meiner 1990.

Schüßler, Rudolf: „Kant und die Kasuistik: Fragen der Tugendlehre“, in: Kant-Studien 103, 2012, 70–95.
Timmons, Mark (Hg.): Kant’s Metaphysics of Morals, Oxford: Oxford University Press 2001.
Trampota, A. / Sensen, O. / Timmermann, J. (Hg.): Kant’s ‚Tugendlehre‘. A Comprehensive Commentary, Berlin u. a.: de Gruyter 2013.

Ulli F. H. Rühl

Meteor

Als ‚Meteoren‘ bezeichnet Kant Licht- und Wettererscheinungen, z. B. die Meteoroiden, Meteoriten, Feuerkugeln, Nordlichter, die in den höheren Regionen der → Atmosphäre zu beobachten sind. Wichtige Stellen: 8:323; 8:449–450; 9:260; 9:282–283.

Verwandte Stichworte

Atmosphäre; Erde; Recension von Silberschlags Schrift…

Philosophische Funktion

Die „leuchtenden Meteore […]: z. E. Nordlichter, Feuerkugeln u. a. m.“ entstehen in einer Höhe von „viele[n] deutsche[n] Meilen“ (9:283). Meteore können Kant zufolge auch Vorzeichen von → Erdbeben sein, indem sie anzeigen, „daß mit der Luft eine Veränderung vorgeht“ (9:260).

Silvia De Bianchi

Methode

„Wenn man etwas Methode nennen soll, so muß es ein Verfahren nach *Grundsätzen* sein“ (KrV A 855 / B 883). Die Wissenschaft bedarf „einer *Methode*, d. i. eines Verfahrens *nach Principien* der Vernunft, wodurch das Mannigfaltige einer Erkenntniß allein ein *System* werden kann“ (5:151). Weitere wichtige Stellen: 2:310; 2:410f.; 2:275; 2:289; KrV B XVIIIf.; KrV B XXII; KrV A 726f. / B 754f.; KrV A 737f. / B 765f.; KrV A 832 / B 860; KrV A 855f. / B 883f.; 9:139; 9:148–150.

Verwandte Stichworte

Manier; Lehrart; Methodenlehre, transzendentale; Methode, analytische/synthetische; Methode, skeptische

Philosophische Funktion

1 Funktion der Methode

Kant betont schon früh die entscheidende Rolle einer angemessenen Methode für den Aufbau einer → Wissenschaft. Die *Deutlichkeit* von 1764 ist dem Versuch gewidmet, die Methode der Philosophie von derjenigen der → Mathematik zu unterscheiden, damit dann „die Methode fest steht, nach der die höchstmögliche Gewißheit in dieser Art der Erkenntniß kann erlangt werden“; denn „eine unwandelbare Vorschrift der Lehrart“ kann „die denkende[n] Köpfe zu einerlei Bemühungen vereinbaren“ (2:275). Nach Kant kann die Methode der → Metaphysik eine Analogie mit derjenigen haben, „die *Newton* in die Naturwissenschaft einführte“: nicht weil sie empirisch sei, sondern weil sie „durch sichere Erfahrungen […] die Regeln aufsuchen“ soll: „Eben so in der Metaphysik: suchet durch sichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewußtsein, diejenige Merkmale auf, die gewiß im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen“ (2:286). Kant ist in dieser Phase überzeugt, „daß man in der Metaphysik durchaus analytisch verfahren müsse, denn ihr Geschäfte ist in der That, verworrene Erkenntnisse aufzulösen“ (2:289). In der Dissertation *De Mundi* von 1770 unterscheidet Kant zwischen den Wissenschaften (wie Naturwissenschaft und Mathematik), deren Grundsätze anschaulich gegeben werden („intuitive dantur“, 2:410), und der Metaphysik, in der Begriffe und Axiome durch den reinen Verstand („per ipsum intellectum purum“, 2:411) gegeben werden. Wenn im ersten Fall der Gebrauch die Methode bestimmt („usus dat Methodum“, 2:410), so geht im zweiten Fall die Methode der Wissenschaft vorher („Methodus antevertit omnem scientiam“) (2:411). Die wichtigste methodische Vorschrift im Hinblick auf die Metaphysik lautet, dass die Prinzipen der sinnlichen Erkenntnis ihre Grenzen nicht überschreiten sollen (vgl. 2:411).

Als ein Versuch, „das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern“, wird „das Geschäfte“ der *KrV* in ihrer zweiten Auflage dargestellt. Sie wird folglich als „ein Tractat von der Methode“ bezeichnet; insofern ist sie „nicht ein System der Wissenschaft selbst; aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß derselben sowohl in Ansehung ihrer Grenzen, als auch den ganzen inneren Gliederbau derselben“ (KrV B XXII). Somit wird die

methodische Vorschrift von *De Mundi* mit der Idee der Methode verbunden, die in der → transzendentalen Methodenlehre zentral ist; die Methode ist als „Einheit eines Ganzen der Erkenntnis aus principien" verstanden, welche „ein aggregat zum system und gemeine Erkentnis zur Wissenschaft" macht (*Refl.* 3325, 16:780; vgl. KrV A 832 / B 860; 9:139; 5:151). So hängt die kritische Grenzbestimmung mit der „Lehre des Scientifischen in unserer Erkenntniß überhaupt" (KrV A 832 / B 860) zusammen. Das Verfahren nach Prinzipien, das das Wesen der Methode ausmacht, kann sowohl die Möglichkeit der Erkenntnis (einschließlich der Bestimmung ihrer Grenzen, die für Kant als „Erkenntniß seiner Unwissenheit" ebenfalls „*Wissenschaft*" ist, KrV A 758 / B 786), als auch ihre systematische Einheit sichern.

Nach der *Logik* ist eine Erkenntnis, die nach einer Methode eingerichtet ist, eine „nach überlegten Regeln abgefaßte Erkenntniß" (9:139).

In der *KrV* bezieht sich Kant auch auf eine „veränderte Methode der Denkungsart" die die Kritik selbst hervorbringen soll und die darin besteht, dass wir annehmen, „daß wir […] von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen" (KrV B XVIII). Kant erklärt diese Methode folgendermaßen: „Diese dem Naturforscher nachgeahmte Methode besteht also darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, *was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen läßt*" (KrV B XVIII Anm.). Das Experiment ist hier nicht empirisch, sondern mit Begriffen und Grundsätzen: man unterteilt die Gegenstände in → Phaenomena und Noumena, so dass sie „von zwei verschiedenen Seiten betrachtet werden können. Findet es sich nun, daß, wenn man die Dinge aus jenem doppelten Gesichtspunkte betrachtet, Einstimmung mit dem Princip der reinen Vernunft stattfinde, bei einerlei Gesichtspunkte aber ein unvermeidlicher Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entspringe, so entscheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterscheidung" (KrV B XVIII Anm.).

2 Verschiedenheit der Methoden

In dem Teil der *KrV*, in dem Kant das Problem der Methode explizit zum Thema macht, nämlich in der *Transzendentalen Methodenlehre*, bezeichnet er als „*dogmatische* Methode" diejenige, die direkt synthetischen Sätze (Dogmate, → Dogma) herstellen kann. Sie ist im spekulativen Gebrauch der reinen Vernunft „unschicklich", „sie mag nun dem Mathematiker abgeborgt sein, oder eine eigenthümliche Manier werden sollen" (KrV A 737 / B 765). Die Methode der → Philosophie wird hier nochmals von derjenigen der Mathematik scharf unterschieden. „Die *philosophische* Erkenntniß ist *Vernunfterkenntniß* aus *Begriffen*, die mathematische aus der *Construction* der Begriffe" (KrV A 713 / B 741). Wenn die Methode der Transzendentalphilosophie nicht dogmatisch sein darf, kann sie aber „immer *systematisch* sein. Denn unsere Vernunft (subjectiv) ist selbst ein System, aber in ihrem reinen Gebrauche, vermittelst bloßer Begriffe, nur ein System der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit, zu welcher Erfahrung allein den Stoff hergeben kann" (KrV A 737f. / B 765f.). Dennoch lässt sich nach Kant „[v]on der eigenthümlichen Methode einer Transscendentalphilosophie […] hier nichts sagen, da wir es nur mit einer Kritik unserer Vermögensumstände zu thun haben, ob wir überall bauen, und wie hoch wir wohl unser Gebäude aus dem Stoffe, den wir haben (den reinen Begriffen a priori), aufführen können" (KrV A 738 / B 766).

Im vierten Hauptstück der *Methodenlehre* der *KrV* unterscheidet Kant die „*naturalistische*" und die „*scientifische*" Methode. „Der *Naturalist* der reinen Vernunft nimmt es sich zum Grundsatze: daß durch gemeine Vernunft ohne Wissenschaft (welche er die gesunde Vernunft nennt) sich in Ansehung der erhabensten Fragen, die die Aufgabe der Metaphysik ausmachen, mehr ausrichten lasse, als durch Speculation". Die naturalistische Methode wird als → Misologie abgelehnt: sie sei „die Vernachlässigung aller künstlichen Mittel, als eine *eigene Methode* angerühmt, seine Erkenntniß zu erweitern" (KrV A 855 / B 883). „Die Beobachter einer *scientifischen* Methode" können zwei verschiedene Wege einschlagen, sie können „entweder *dogmatisch* oder *sceptisch*" verfahren (→ Dogmatismus; Skeptizismus; Kant nennt hier stellvertretend jeweils → Wolff und → Hume); sie haben aber „die Verbindlichkeit, *systematisch* zu verfahren" (KrV A 856 / B 884). Obwohl Kant hier die kritische Methode nicht ausdrücklich nennt (vgl. aber 4:308; *Refl.* 4851, 18:9; 9:32: „die Methode des kritischen Philosophirens"), ist die nach den Richtlinien der *Methodenlehre* angewandte systematische Methode die einzige, welche die

Einseitigkeiten der dogmatischen und der skeptischen Methode überwinden und das Fazit begründen kann: „Der *kritische* Weg ist allein noch offen" (KrV A 856 / B 884). Das „sceptische Verfahren" kann aber eine positive Rolle spielen (→ Methode, skeptische); es ist „für die Vernunftfragen nicht *befriedigend*, aber doch *vorübend*", denn durch die skeptische Infragestellung wird der Dogmatismus gebremst und eine „gesunde Kritik des Verstandes und der Vernunft selbst" vorbereitet (KrV A 769 / B 797; vgl. 9:84). Der Mangel des Skeptikers, den er „mit allen Dogmatikern gemein" hat, ist wiederum, dass er keine auf Prinzipien gegründete *systematische* Übersicht hat: „daß er nicht alle Arten der Synthesis des Verstandes a priori systematisch" übersieht (KrV A 767 / B 795).

In der *Logik* unterscheidet Kant „verschiedene Hauptarten" (9:148) der Methode. „Die *scientifische* oder *scholastische*" ist der „*popularen*" entgegengesetzt: jene geht „von Grund- und Elementar-Sätzen, diese hingegen vom *Gewöhnlichen* und Interessanten" aus. Die „systematische" Methode unterscheidet sich von der „*fragmentarischen*" bzw. „*rhapsodistischen*" dadurch, dass „der Übergang von einem Satze zum andern deutlich angegeben ist" (sie betrifft hauptsächlich den Vortrag, denn auch die fragmentarische Methode entspringt einem methodischen Denken; ein Denken, das sich ganz ohne Methode entfaltet, ist nämlich „*tumultuarisch[]*") (9:148). Ferner unterscheidet Kant drittens eine „*analytische*" (oder „*regressive*") von einer „*synthetischen*" (oder „*progressive[n]*") Methode: „Jene fängt von dem Bedingten und Begründeten an und geht zu den Principien fort (a principiatis ad principia), diese hingegen geht von den Principien zu den Folgen oder vom Einfachen zum Zusammengesetzten" (9:149). Nach analytischer Methode sind die *Prolegomena* verfasst (vgl. 4:263; aber auch 23:115 für die *Religion*; → Methode, analytische/synthetische), nach synthetischer Methode die *KrV*. Die „*syllogistische*" und die „*tabellarisch[e]*", sowie die „*[a]kroamatisch[e]*" und die „*erotematisch[e]*" Methoden betreffen hauptsächlich den Vortrag, sind also eigentlich eher Typen der Lehrart (9:149).

Weiterführende Literatur

Barale, Massimo: Kant e il metodo della filosofia, Pisa: ETS 1988.

De Vleeschauwer, Herman-J.: „Le sense de methode dans le discours de Descartes et la critique de Kant", in: Heimsoeth, Heinz et al. (Hg.): Studien zu Kants philosophischer Entwicklung, Hildesheim: Olms 1967, insbes. 167–183.

Heidemann, Ingeborg, „Über die methodische Funktion der Kategorientafel. Zum Problem der ‚Eigentümlichen Methode einer Transzendentalphilosophie'", in: Joachim Kopper / Werner Marx (Hg.): 200 Jahre Kritik der reinen Vernunft, Hildesheim: Gerstenberg 1981, 43–78.

Heimsoeth, Heinz: Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Teil 4. Die Methodenlehre, Berlin u. a.: de Gruyter 1971.

Von Wolff-Metternich, Brigitta-Sophie: Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals. Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1995.

Claudio La Rocca

Methode, analytische/synthetische

Die Unterscheidung zwischen analytischer und synthetischer Methode kommt bei Kant in zweierlei Bedeutung vor. Zum einen bezieht sie sich auf den Unterschied zwischen regressiver und → progressiver Methode: Die analytische Methode „bedeutet […], daß man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich ist […]; und sie könnte besser die *regressive* Lehrart zum Unterschiede von der synthetischen oder *progressiven* heißen" (4:276 Anm.); oder die analytische Methode „fängt von dem Bedingten und Begründeten an und geht zu den Principien fort (a principiatis ad principia)". Die synthetische Methode hingegen „geht von den Principien zu den Folgen oder vom Einfachen zum Zusammengesetzten" (9:149). „Analytisch" und „synthetisch" im Sinne von „regressiver" und „progressiver" Methode beziehen sich also auf zwei komplementäre Darstellungsweisen, d. h., jede Methode ist ein Teilschritt, der durch die jeweils andere vollendet wird. Zum anderen verwendet Kant die Ausdrücke ‚analytisch' und ‚synthetisch' auch, um zwischen zwei verschiedenen Methoden oder Verfahren zu unterschei-

den, mit denen man zu Allgemeinbegriffen oder Definitionen gelangt. In diesem Sinn sind analytische und synthetische Methode nicht komplementäre, sondern voneinander unabhängige Methoden der Begriffsbildung. Während also die → Analysis „durch *Absonderung*“ der in einem gegebenen Begriff vorfindlichen Wesensmerkmale zu Definitionen gelangt (2:276), gelangt die → Synthesis zu Definitionen „durch die *willkürliche Verbindung* der Begriffe“, wodurch ein Begriff gemacht oder konstruiert wird (2:276; KrV A 730 / B 758). Weitere wichtige Stellen: 2:388 Anm.; 4:274f.; 4:279.

Verwandte Stichworte

Analyse; Synthesis; progressiv/regressiv; Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik…

Philosophische Funktion

1 Analytische (regressive) und synthetische (progressive) Methode

In der theoretischen Philosophie Kants stellen die analytische oder regressive und die synthetische oder progressive Methode zwei Wege dar, um die Frage zu untersuchen: „Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?“ (4:365), die sich für Kant zurückführen lässt auf die Frage: „*Wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich?*“ (4:278). In den *Prolegomena* sagt Kant, dass er in der *KrV* „in Absicht auf diese Frage“ der synthetischen Methode gefolgt sei, in den *Prolegomena* müsse er dagegen der analytischen Methode folgen (4:274). Das heißt: Während die *KrV* „noch nichts als gegeben zum Grunde legt außer die Vernunft selbst und also, ohne sich auf irgend ein Factum zu stützen, die Erkenntniß aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht“, oder so zu Werke geht, dass sie „in der reinen Vernunft selbst forscht[ ] und in dieser Quelle selbst die Elemente sowohl, als auch die Gesetze ihres reinen Gebrauchs nach Prinzipien zu bestimmen sucht[ ]“, müssen die *Prolegomena* „sich also auf etwas stützen, was man schon als zuverlässig kennt, von da man mit Zutrauen ausgehen und zu den Quellen aufsteigen kann, die man noch nicht kennt, und deren Entdeckung uns nicht allein das, was man wußte, erklären, sondern zugleich einen Umfang vieler Erkenntnisse, die insgesamt aus den nämlichen Quellen entspringen, darstellen wird“ (4:274f.). Anders ausgedrückt: Während Kant in der *KrV* zuerst in der reinen Vernunft selbst diejenigen Elemente bestimmt, aus denen die synthetischen Erkenntnisse *a priori* bestehen, wie → reine Anschauung, Schemata und → Kategorien, um zu zeigen, wie solche Erkenntnisse möglich sind, geht Kant in den *Prolegomena* von der Geltung der reinen → Mathematik und der reinen → Naturwissenschaft aus, um dann von dieser Grundlage aus zu denjenigen Elementen zu gelangen, welche die Bedingungen darstellen, die diese Wissenschaften möglich machen. In der *Logik* merkt Kant an: „Für den Zweck der Popularität ist die analytische, für den Zweck der wissenschaftlichen und systematischen Bearbeitung des Erkenntnisses aber ist die synthetische Methode angemessener“ (9:149 Anm.). Die *KrV*, die „als Wissenschaft systematisch und bis zu ihren kleinsten Theilen vollständig dastehen [muß]“ (4:261) und dementsprechend „nach *synthetischer Lehrart* abgefaßt sein mußte, damit die Wissenschaft alle ihre Articulationen, als den Gliederbau eines ganz besonderen Erkenntnißvermögens, in seiner natürlichen Verbindung vor Augen stelle“ (4:263), ist von daher, wie Kant einräumt, „dunkel“ und „allen gewohnten Begriffen widerstreitend“ (4:261), während die *Prolegomena* „nach *analytischer Methode* angelegt sein [dürfen]“ (4:263), denn als bloße „Vorübungen“ (4:261) und „Plan“ der *KrV* setzen sie einen „in den Stand […], das Ganze zu übersehen, die Hauptpunkte, worauf es bei dieser Wissenschaft ankommt, stückweise zu prüfen und manches dem Vortrage nach besser einzurichten, als es in der ersten Ausfertigung des Werks geschehen konnte“ (4:263).

Auch in Kants praktischer Philosophie werden die analytische und die synthetische Methode angewandt. In der Vorrede zur *GMS* erklärt Kant, dass diese Grundlegung nichts anderes sei, „als die Aufsuchung und Festsetzung *des obersten Princips der Moralität*“ (4:392). Deswegen gehe er in den Abschnitten 1 und 2 der *GMS* analytisch vor, das heißt, „von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniß“ einerseits, und „der populären Moralphilosophie“ andererseits, zum „*obersten Princip*[] *der Moralität*“, das solcherart Erkenntnisse und Philosophie möglich macht; in Abschnitt 3 hingegen (und ebenso in der *KpV*) geht Kant synthetisch vor, das heißt, „zurück von der Prüfung dieses Princips

und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntniß, darin sein Gebrauch angetroffen wird“ (4:392).

2 Analysis und Synthesis als Methoden der Begriffsbildung

Die erste Schrift, in der Kant von den Ausdrücken ‚Analysis‘ und ‚Synthesis‘ sowie →‚analytisch‘ und →‚synthetisch‘ Gebrauch macht, ist die *Deutlichkeit* (1764). Kant erklärt dort, dass die Methode der Mathematik synthetisch, die Methode der →Philosophie aber analytisch sei. In der Mathematik entstehen →Definitionen von Begriffen auf synthetischem Wege oder „durch die *willkürliche Verbindung* der Begriffe“ (2:276). In der Philosophie jedoch ist „der Begriff von einem Dinge schon gegeben, aber verworren oder nicht genugsam bestimmt“, so dass man ihn analysieren, d. h., „die abgesonderten Merkmale zusammen mit dem gegebenen Begriffe in allerlei Fällen vergleichen“ muss (2:276). Da in der Mathematik der Begriff des zu Definierenden nicht schon gegeben, sondern durch die Definition, dem Resultat „*willkürliche*[r] Verbindung“ (2:276), erst gebildet wird, enthält die Mathematik in ihren Definitionen mehr „Gewißheit“ als die „Weltweisheit und namentlich die Metaphysik“ (2:291), in welcher der Begriff des zu Definierenden stets, wenn auch verworren, gegeben ist und daher der Analyse bedarf. In der *KrV* findet sich eine ähnliche Erörterung des Unterschiedes zwischen der Methode der Philosophie und der der Mathematik, um zu zeigen, dass „keines dieser Stücke“, auf denen die Mathematik fußt, „von der Philosophie könne geleistet, noch nachgeahmt werden“ (KrV A 726f. / B 754f.), und dass „philosophische Definitionen nur als Expositionen gegebener, mathematische aber als Constructionen ursprünglich gemachter Begriffe, jene nur analytisch durch Zergliederung (deren Vollständigkeit nicht apodiktisch gewiß ist), diese synthetisch zu Stande gebracht werden und also den Begriff selbst *machen*, dagegen die ersteren ihn nur *erklären*“ (KrV A 730 / B 758). Aufgrund seiner Ausführungen über den Unterschied zwischen Analysis und Synthesis kann Kant daher zeigen, „daß Meßkunst und Philosophie zwei ganz verschiedene Dinge“ sind und „das Verfahren des einen niemals von dem andern nachgeahmt werden könne“ (KrV A 726 / B 754). Außerdem ist Kant nun in der Lage, den rationalistischen Philosophen, insbesondere den Anhängern der Philosophie →Christian Wolffs, „den letzten Anker einer phantasiereichen Hoffnung wegzunehmen“, insofern als sie fälschlicherweise glaubten, in der Philosophie die synthetische Methode der Mathematik anwenden zu können. Auf diese Weise trägt Kants Darstellung des Unterschiedes zwischen diesen beiden Methoden auch dazu bei, die kritische Pflicht zu erfüllen, „die Grenzen der reinen Vernunft im transcendentalen Gebrauche genau und mit Gewißheit zu bestimmen […]“ (KrV A 726 / B 754).

Interpretationslage

Was die Verwendung der analytischen Methode in den *Prolegomena* betrifft, ist in der Forschung umstritten, inwieweit Kant die analytische Methode dort konsistent anwendet. Einige haben behauptet, die analytische Methode werde nur bei den ersten drei (z. B. Hatfield, *Translator's Introduction to Kant's Theoretical Philosophy*, 37f.), während andere behauptet haben, sie werde nur bei den ersten zwei der vier transzendentalen Hauptfragen verwendet (z. B. Lucas, *Introduction*, S. XVI). Darüber hinaus, und obwohl Kant das Gegenteil behauptet, sind einige Kommentatoren zu dem Schluss gelangt, dass nicht nur in den *Prolegomena*, sondern offenbar auch in beiden Auflagen der *KrV* sowohl die analytische wie auch die synthetische Methode eingesetzt werden (vgl. Hatfield, *Translator's Introduction to Kant's Theoretical Philosophy*, S. 40f.). Was die Unterscheidung zwischen Analysis und Synthesis als Methoden der Begriffsbildung betrifft, stellt sich die schwierige Frage, ob sich der von Kant zuerst in der *Deutlichkeit* und dann später wieder in der *KrV* ausgearbeitete Unterschied zwischen der analytischen Methode der Philosophie und der synthetischen Methode der Mathematik in der *KrV* aufrechterhalten und mit ihren Lehren vereinbaren lässt. Sollte man z. B. unterstellen, dass Kant auch noch während der Arbeit an der *KrV* die Meinung vertritt, in der Philosophie werde nicht die synthetische, sondern die analytische Methode angewandt? Oder müsste diese Doktrin, so wie sie sich in der *KrV* findet, angesichts der Tatsache, dass die Rolle der Philosophie in diesem Werk offenbar nicht nur darauf beschränkt ist, „vorgegebene“ Begriffe zu analy-

sieren, neu interpretiert werden (vgl. Guyer/Wood, *Introduction to Kant's Critique of Pure Reason*, S. 34)?

Weiterführende Literatur

Engfer, Hans-Jürgen: Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluss mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1982, insbes. 26–67.

Guyer, Paul / Wood, Allen W.: „Introduction", in: Immanuel Kant. Critique of Pure Reason, übers. und hg. von Paul Guyer und Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press 1997, insbes. 32–34, 68f.

Hatfield, Gary: „Translator's introduction", in: Immanuel Kant. Theoretical Philosophy After 1781, hg. von Henry Allison und Peter Heath, übers. von Gary Hatfield, Michael Friedman, Henry Allison und Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press 2002, 35–38.

Seung-Kee Lee
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Methode, skeptische

„Methode, einem Streite der Behauptungen zuzusehen, oder vielmehr ihn selbst zu veranlassen" (KrV A 423f. / B 451f.). Weitere wichtige Stellen: 2:25; 2:307; KrV A 388f.; KrV A 464 / B 492; KrV A 485f. / B 513f.; KrV A 507 / B 535; KrV A 747 / B 775; KrV A 750f. / B 778f.; KrV A 756f. / B 784f.; KrV A 763 / B 791; KrV A 764 / B 792; KrV A 793f. / B 821f.; 9:84; 10:122; 16:456f.; 18:69; 18:69; 20:175; 24:205–218.

Verwandte Stichworte

Antinomie; Antithetik; Sextus Empiricus

Philosophische Funktion

Nach Sextus Empiricus ist die skeptische Methode der Antithetik ein „Kathartikon", das zuerst den → Dogmatismus, (d. h. Urteile über → Dinge an sich) und dann sich selber austreiben soll (vgl. Sextus Empiricus, *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*, I.xxviii.206; II.xiii.188; vgl. KrV A 485 / B 513). Durch eine Antithetik von → Noumena und Phaenomena bringt sie uns davon ab, Urteile über Noumena bzw. Dinge an sich zu fällen, beschränkt unsere bejahenden Urteile auf → Erscheinungen und praktische Regeln und bringt uns dadurch zur „Seelenruhe" (Sextus Empiricus, *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*, I.iv.8). Im Gegensatz dazu kann das → Zweifeln nach Kants Ansicht „keinesweges dazu tauglich sein, der Vernunft einen Ruhestand zu verschaffen" (KrV A 757 / B 785; vgl. KrV A 758 / B 786; KrV A 761 / B 789).

Die transzendentale Antithetik des Antinomie-Kapitels der *KrV* ist eine Anwendung der „*sceptische[n] Methode*", aber „vom *Scepticismus* gänzlich unterschieden", weil sie „auf Gewißheit" geht (KrV A 423f. / B 451f.). Diesen Zweck erreicht sie, indem sie uns vom Dogmatismus befreit und zugleich die Möglichkeit einer Erkenntnis der Erscheinungswelt untermauert. Gleichzeitig versichert sie uns der Denkbarkeit der → transzendentalen Freiheit und eines notwendigen Wesens.

Weiterführende Literatur

Forster, Michael N.: Kant and Skepticism, Princeton: Princeton University Press 2008.

Marquard, Odo: Skeptische Methode im Blick auf Kant, Freiburg/München: Alber ^{2}1978 [^{1}1958].

Micheli, Giuseppe: Kant storico della filosofia, Editrice Antenore, Padova, 1980, insbes. 90–145.

Stern, Robert: „Metaphysical Dogmatism, Humean Scepticism, Kantian Criticism", in: Kantian Review 11, 2006, 102–116.

Weber, Ludwig: Das Distinktionsverfahren im mittelalterlichen Denken und Kants skeptische Methode, Meisenheim am Glan: Hain 1976.

Wild, Christoph: Philosophische Skepsis, Königstein/Ts.: Hain 1980.

Abraham Anderson

Methodenlehre, transzendentale

Kant definiert die transzendentale Methodenlehre als „die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft" (KrV A 707f. / B 735f.). Dieser Aufgabe ist der zweite, *Transzendentale Methodenlehre* genannte Teil der *KrV* gewidmet, welcher dem ersten Teil, der → *Transzendentalen Elementarlehre*, folgt. Weitere wichtige Stellen: KrV A 797 / B 735;

5:151–161; 5:354–356; 5:416–474; 6:475–491; 7:412; 9:18; 9:139f.; 24:682; 24:779; 24:795.

Verwandte Stichworte

Methode; Elementarlehre, transzendentale; Architektonik; System

Philosophische Funktion

1 Methodenlehre

Kant entwickelt die Idee einer Methodenlehre im Kontext seiner neuen Auffassung und Artikulation der →Logik und in Auseinandersetzung mit der Logik seiner Zeit, besonders mit Meiers *Vernunftlehre* und dem *Auszug*. Bei →Meier findet sich die Unterscheidung zwischen einer *logica theoretica* bzw. *docens* (lehrende Vernunftlehre) und einer *logica practica* bzw. *utens* (ausübende Vernunftlehre). Letztere verstand Meier als diejenige, in der „die Regel der gelehrten Erkenntniss […] auf die besondern Arten derselben angewendet" werden (16:72f.). Dieser Einteilung entspricht jedoch nicht die Gliederung der Abhandlung, da Meier aus didaktischen Gründen beide Perspektiven zugleich anwendet. Für die Gliederung der Abhandlung sieht Meier stattdessen vier Hauptteile vor, nämlich „I. Von der gelehrten Erkenntniss", „II. Von der Lehrart der gelehrten Erkenntniss", „III. Von dem gelehrten Vortrage" und „IV. Von dem Charakter eines Gelehrten" (16:74).

Kant lehnt die Idee einer praktischen Logik ab: In der allgemeinen Logik wäre sie „eine contradictio in adjecto, weil eine praktische Logik die Kenntniß einer gewissen Art von Gegenständen, worauf sie angewandt wird, voraussetzt" (9:17); in der Logik einer besonderen Wissenschaft würde sie mit dieser zusammenfallen: wir können nämlich „jede Wissenschaft eine *praktische Logik* nennen" (9:18). Die Idee einer praktischen Logik (einer „allgemeinen Logik, als praktisch betrachtet") kann höchstens als „*Technik der Gelehrsamkeit überhaupt*", als „*Organon der Schulmethode*" zugelassen werden, so dass „also die Logik einen *dogmatischen* und einen *technischen* Theil haben" würde. Dabei würde „der erste […] die *Elementarlehre*, der andere die *Methodenlehre* heißen können" (9:18; in einigen Logik-Vorlesungen identifiziert Kant praktische Logik und Methodenlehre; vgl. 24:682; 24:779). Dieser technische Teil der (allgemeinen) Logik bzw. Methodenlehre soll „von der Form einer Wissenschaft überhaupt, oder von der Art und Weise […] handeln, das Mannigfaltige der Erkenntniß zu einer Wissenschaft zu verknüpfen" (9:139; vgl. *Refl.* 3332, 16:783). Mit Ausnahme der Lehre von der →Definition sind die Themen, die Kant in einer Methodenlehre behandelt (etwa scientifische oder populare, systematische oder fragmentarische, analytische oder synthetische, akroamatische oder erotematische Methode, vgl. 9:138–140), zum Teil diejenigen Themen, die im zweiten Hauptteil („Von der Lehrart der gelehrten Erkenntniss") von Meiers *Auszug* behandelt werden (diese Verbindung wird in einer Notiz ausdrücklich hergestellt, in der Kant neben den Titel des zweiten Hauptteils des *Auszugs* „Allgemeine Methodenlehre" schreibt, *Refl.* 3331, 16:783). Auf die rhetorische Tradition der *dispositio* anknüpfend (vgl. Pozzo, *Meiers Vernunftlehre*, S. 188ff.), wird in Meiers Darstellung der Lehrart besonders auf die „Ordnung der Gedanken" (16:776) geachtet; diese wird desto vollkommener, je mehr Gedanken miteinander verknüpft werden und je größer die geregelte Verbindung derselben ist. Diese Idee der Verknüpfung einer Mannigfaltigkeit von Erkenntnissen in einem einheitlichen Zusammenhang (der „systematischen Anordnung derselben zum Ganzen einer Wissenschaft", 9:140) ist – wie oben gesehen, vgl. 9:139 – in Kants Auffassung einer Methodenlehre zentral: diese wird folglich in einer Logik-Vorlesung (der sogenannten *Wiener Logik*) als „Logic von der Form eines Systemes der Erkenntniße" (24:795) definiert.

In der *Logik* hat somit die Methodenlehre grundsätzlich die Aufgabe, die Vollkommenheit der Erkenntnis zu befördern, die neben „der Deutlichkeit, der Gründlichkeit" in der „systematischen Anordnung" der Erkenntnis „zum Ganzen einer Wissenschaft" besteht (9:140).

Der Ort einer Methodenlehre, die Kant sowohl in der allgemeinen als auch in der transzendentalen Logik der Elementarlehre nachstellt, hat systematische Gründe. Schon in der *Nachricht* von 1765 schreibt Kant, dass erst „zu Ende der Metaphysik eine Betrachtung über die eigenthümliche Methode derselben" beizufügen sei; da sie „im Anfange derselben nicht an seiner rechten Stelle sein würde, indem es unmöglich ist die Regeln deutlich zu machen, wenn noch keine Beispiele bei der Hand sind, an welchen man sie in concreto zeigen kann" (2:310). In der *Wiener Logik* wird eine „besondere Methodenlehre" mit einer „tech-

nischen Logic“ oder „Organon“ gleichgesetzt; und dieses „kann nur am Ende einer Wissenschaft vorkommen, weil ich dann erst die Natur der Wissenschaft kenne“ (24:795). In der *KrV* wird eine analoge Überlegung auf die Logik des besonderen Verstandesgebrauchs bezogen: sie „wird mehrentheils in den Schulen als Propädeutik der Wissenschaften vorangeschickt, ob sie zwar nach dem Gange der menschlichen Vernunft das Späteste ist, wozu sie allererst gelangt, wenn die Wissenschaft schon lange fertig ist und nur die letzte Hand zu ihrer Berichtigung und Vollkommenheit bedarf. Denn man muß die Gegenstände schon in ziemlich hohem Grade kennen, wenn man die Regeln angeben will, wie sich eine Wissenschaft von ihnen zu Stande bringen lasse“ (KrV A 52 / B 76f.).

Methodenlehren (mit jeweils unterschiedlichen Funktionen, vgl. Bacin, *Sul rapporto*) sind nicht nur in der *KrV*, sondern auch in der *KpV*, *KU*, *MST* zu finden (vgl. 5:151–161; 5:354–356; 5:416–474; 6:475–491). Von einer Methodenlehre ist auch in Bezug auf die Anthropologie die Rede: die anthropologische Charakteristik, welche die Aufgabe hat, zu zeigen, „[w]oran […] die Eigenthümlichkeit jedes Menschen zu erkennen“ ist, wird in Analogie zu einer „Methodenlehre der Menschenkunde“ (7:412; vgl. 7:400, 25:1529) aufgefasst.

2 Transzendentale Methodenlehre

2.1 Kant erkennt die Grenzen einer *allgemeinen Methodenlehre* an, die an die herkömmliche praktische Logik anknüpft, denn diese kann im Grunde nur „tautologisch“ sein: „anstatt Mittel zur Auflösung der Fragen zu geben, geben sie dieselben Fragen wieder“ (24:339; vgl. 24:319, 24:682). Dies wird auch dort behauptet, wo Kant in der *KrV* die Idee einer transzendentalen Methodenlehre einführt: „Wir werden […] dasjenige in transscendentaler Absicht leisten, was unter dem Namen einer *praktischen Logik* in Ansehung des Gebrauchs des Verstandes überhaupt in den Schulen gesucht, aber schlecht geleistet wird, weil, da die allgemeine Logik auf keine besondere Art der Verstandeserkenntniß (z. B. nicht auf die reine), auch nicht auf gewisse Gegenstände eingeschränkt ist, sie, ohne Kenntnisse aus anderen Wissenschaften zu borgen, nichts mehr thun kann, als Titel zu *möglichen Methoden* und technische Ausdrücke, deren man sich in Ansehung des Systematischen in allerlei Wissenschaften bedient, vorzutragen, die den Lehrling zum voraus mit Namen bekannt machen, deren Bedeutung und Gebrauch er künftig allererst soll kennen lernen“ (KrV A 708 / B 736). So war in der *Logik* „der praktische oder technische Theil der Logik […] eine logische Kunst in Ansehung der Anordnung und der logischen Kunstausdrücke und Unterschiede, um dem Verstande dadurch sein Handeln zu erleichtern“ (9:18). Wenn dies aber in Bezug auf eine allgemeine Logik bloß terminologisch bleibt („Sie redet nur von verschiedenen Arten der Form des Systems“, 24:795), so ist die Aufgabe einer Methodenlehre innerhalb der → transzendentalen Logik anderer Art, denn sie bezieht sich auf eine *besondere* Wissenschaft, die Wissenschaft der reinen Erkenntnis.

Wenn die transzendentale Elementarlehre – betrachtet man „den Inbegriff aller Erkenntniß der reinen und speculativen Vernunft wie ein Gebäude“ – mit den „Materialien“ zu tun hat, so ist es in der transzendentalen Methodenlehre „um den Plan zu thun […] und den Anschlag zu einem Gebäude in Verhältniß auf den Vorrath, der uns gegeben und zugleich unserem Bedürfniß angemessen ist, zu machen“ (KrV A 707 / B 735). Anders gesagt, die transzendentale Methodenlehre soll die allgemeine Idee der Wissenschaft der reinen Vernunft als eines Systems entwerfen, und die angemessenen Mittel für die Errichtung dieses Systems angeben. Kants Definition des Begriff einer transzendentalen Methodenlehre lautet daher: „Ich verstehe […] unter der transscendentalen Methodenlehre die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft“ (KrV A 707f. / B 735f.). Sie wird in der *KrV* in vier Hauptstücke gegliedert: eine → *Disziplin der reinen Vernunft*, einen → *Kanon der reinen Vernunft*, eine Architektonik der reinen Vernunft und eine → *Geschichte der reinen Vernunft*.

2.2 Die Aufgabe, den Plan und die Mittel für die Errichtung des Gebäudes der reinen Vernunft anzugeben, schließt einen negativen Aspekt ein, nämlich die Vorbeugung bzw. Verhütung von Fehlern der reinen Vernunft, die sich ebenfalls in systematischer Form entfalten, durch eine „Disciplin der reinen Vernunft“. Wo nämlich „wie in der reinen Vernunft, ein ganzes System von Täuschungen und Blendwerken angetroffen wird, die unter sich wohl verbunden und unter gemeinschaftlichen Principien vereinigt sind, da scheint eine

ganz eigene und zwar negative Gesetzgebung erforderlich zu sein, welche unter dem Namen einer *Disciplin* aus der Natur der Vernunft und der Gegenstände ihres reinen Gebrauchs gleichsam ein System der Vorsicht und Selbstprüfung errichte" (KrV A 711 / B 739). So wird diese „warnende Negativlehre" (KrV A 712 / B 740) nicht so sehr bestimmte Fehler der reinen Vernunft korrigieren, sondern vielmehr ihr methodisches Verfahren untersuchen und prüfen. Daher findet sich im Hauptstück über *Die Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche* (KrV A 712–738 / B 740–766) die ausführlichste Diskussion des Problems der Methode einer reinen Vernunft. Hier unterscheidet Kant die mathematische von der philosophischen Methode der Erkenntnis: „Die *philosophische* Erkenntniß ist die *Vernunfterkenntniß* aus *Begriffen*, die mathematische aus der *Construction* der Begriffe" (KrV A 713 / B 741). Der Unterschied besteht genauer darin, dass die Mathematik sich für den Beweis ihrer synthetischen und apriorischen Erkenntnisse durch die apriorische Konstruktion ihrer Begriffe auf reine Anschauung stützt, während die Philosophie nur mit Begriffen (den →Kategorien bzw. den ihnen korrespondierenden →‚Grundsätzen des reinen Verstandes') operieren kann, die die Regel für die Möglichkeit empirischer Anschauungen enthalten: „Sie enthalten bloß die Regel, nach der eine gewisse synthetische Einheit desjenigen, was nicht a priori anschaulich vorgestellt werden kann (der Wahrnehmungen), empirisch gesucht werden soll. Sie können aber keinen ihrer Begriffe a priori in irgendeinem Falle darstellen, sondern thun dies nur a posteriori, vermittelst der Erfahrung, die nach jenen Grundsätzen allererst möglich wird" (KrV 720f. / B 748f.; vgl. KrV A 722 / B 750). Daher kann und darf die Philosophie nicht hoffen, „sich eben so glücklich und gründlich erweitern zu können", wenn sie „dieselbe Methode" (KrV A 713 / B 741) wie die Mathematik anwendet. Auch wenn die Kritik „dogmatisch, d. i. aus sicheren Principien a priori strenge beweisend" (KrV B XXXV) verfahren soll, ist jede dogmatische Methode („sie mag nun dem Mathematiker abgeborgt sein, oder eine eigenthümliche Manier werden sollen") „für sich unschicklich" (KrV A 737 / B 765), weil die Philosophie „kein Dogma" (→Dogma; Mathema), d. h. kein „einziges direct synthetisches Urtheil aus Begriffen" (KrV A 736 / B 764) enthält. Positiv gesehen kann die Methode „*systematisch* sein. Denn unsere Vernunft (subjectiv) ist selbst ein System, aber in ihrem reinen Gebrauche, vermittelst bloßer Begriffe, nur ein System der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit, zu welcher Erfahrung allein den Stoff hergeben kann" (KrV A 737f. / B 765f.).

2.3 Eine eigentlich positive Funktion hat aber erst der *Kanon der reinen Vernunft* (KrV A 795–831 / B 823–859) als „Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnißvermögen überhaupt" (KrV A 796 / B 824). Da eine synthetische Erkenntnis der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch „gänzlich unmöglich" ist, gibt es eigentlich „keinen Kanon des speculativen Gebrauchs derselben (denn dieser ist durch und durch dialektisch), sondern alle transscendentale Logik ist in dieser Absicht nichts als Disciplin" (KrV A 796 / B 824). Deswegen wird der Kanon ausschließlich „nicht den speculativen, sondern den *praktischen Vernunftgebrauch* betreffen". Der Kanon soll den Hang der Vernunft, „über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen" korrigieren und sie dazu veranlassen, dass ihre Bestrebung „allererst in der Vollendung ihres Kreises, in einem für sich bestehenden systematischen Ganzen, Ruhe zu finden" (KrV A 797 / B 825) außerhalb der spekulativen Vernunft im Bereich des Praktischen erfüllt und nur auf ihr praktisches Interesse gegründet wird. Er bezieht sich auf „reine praktische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist, und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten"; dies sind die „*moralischen* Gesetze", sie „erlauben einen Kanon" (KrV A 800 / B 828). „In einem Kanon der reinen Vernunft" ist es nur um „zwei Fragen zu tun, die das praktische Interesse der reinen Vernunft angehen […], nämlich: ist ein Gott? ist ein künftiges Leben?" (KrV A 803 / B 831). Sie sind das Thema von Kants →Moraltheologie.

2.4 Zentral in der *Transzendentalen Methodenlehre* ist besonders das Hauptstück der *Architektonik der reinen Vernunft* (KrV A 832–851 / B 860–879), denn in ihr wird die Thematik des →Systems abgehandelt, das für die ursprüngliche Idee der Methodenlehre entscheidend war und den qualifizierenden Charakter einer Wissenschaft ausmacht: „die systematische Einheit" ist dasjenige, „was gemeine Erkenntniß allererst zur Wissenschaft […] macht" (KrV A 832 / B 860). Also ist die Architektonik als „Kunst der Syste-

me“ eben „die Lehre des Scientifischen in unserer Erkenntniß überhaupt, und sie gehört also notwendig zur Methodenlehre“ (KrV A 832 / B 860). Die *Architektonik* enthält somit Kants metaphilosophische Theorie, die die Bedingungen und den Plan der kritischen Philosophie selbst darstellt. Der Begriff des Systems wird als „die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee“ verstanden; die → Idee ist dabei „der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, so fern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Theile untereinander a priori bestimmt wird“ (KrV A 832 / B 860). Die Idee übt die Funktion eines Plans aus, der den Aufbau der Wissenschaft leitet, indem sie dem Ganzen der Erkenntnisse die Einheit eines → Zwecks („einem einigen obersten und inneren Zwecke, der das Ganze allererst möglich macht“, KrV A 833 / B 861) verleiht. Die Idee kann in diesem Sinn wirken, auch wenn sie nicht klar erfasst ist und in der Vernunft „wie ein Keim […] verborgen“ (KrV A 834 / B 862) liegt. Entsprechend dieser Auffassung der eigentlichen Wissenschaft als eines Systems von Erkenntnissen wird dann die systematische Gliederung der Philosophie entworfen, in der sich die → Metaphysik (die auch die → Kritik enthält) in → Metaphysik der Natur und → Metaphysik der Sitten einteilt, wobei beide letztendlich auf die → Weisheit bezogen bleiben. Kant fasst zusammen: „Metaphysik also sowohl der Natur, als der Sitten, vornehmlich die Kritik der sich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft, welche *vorübend* (propädeutisch) vorhergeht, machen eigentlich allein dasjenige aus, was wir im ächten Verstande Philosophie nennen können. Diese bezieht alles auf Weisheit aber durch den Weg der Wissenschaft, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt ist, niemals verwächst und keine Verirrungen verstattet“ (KrV A 850 / B 878). Hervorzuheben ist Kants Betonung der Tatsache, dass die Idee der Philosophie als „System aller philosophischen Erkenntnis“ objektiv verstanden werden soll, d. h. als „Urbild der Beurtheilung aller Versuche zu philosophiren“ (KrV A 838 / B 866). Eigentlicher Begriff der → Philosophie ist der „*Weltbegriff*“. Er betrifft das, „was jedermann nothwendig interessirt“ (KrV A 840 / B 868 Anm.). Höchster Zweck bzw. Endzweck dieses Interesses ist „die ganze Bestimmung des Menschen“ (→ Bestimmung des Menschen), und „die Philosophie über dieselbe heißt Moral“ (KrV A 840 / B 868). Daraus lässt sich Kants These ableiten, dass die systematische Einheit nicht bloß Einheit der Erkenntnisse, sondern eine „Einheit aus dem Standpunkte der Zwecke“ (KrV A 840 / B 868) ist: „In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft“ (KrV A 839 / B 867). So wird in der transzendentalen Methodenlehre die „*logische* Vollkommenheit der Erkenntniß“, die der traditionelle Gegenstand einer Methodenlehre ist und dem „*Schulbegriff*“ der Philosophie vorbehalten ist, zugunsten des „*Weltbegriff[s]*“ (KrV A 838 / B 866) der Philosophie und einer alle theoretische Erkenntnis übersteigenden Vollkommenheit im Blick auf den Endzweck der menschlichen Vernunft überwunden.

2.5 Zur *Transzendentalen Methodenlehre* gehört als viertes Hauptstück die *Geschichte der reinen Vernunft* (KrV A 852–856 / B 880–884). Darin will Kant „einen flüchtigen Blick“ auf die bisherige Philosophie werfen (die systematische Stelle, die den Titel „*Geschichte der reinen Vernunft*“ bezeichnet, soll nämlich „künftig ausgefüllt werden“), dies aber aus einem „bloß transscendentalen Gesichtspunkte“ (KrV A 852 / B 880). So unterteilt er die Vernunfterkenntnisse in Ansehung des Gegenstandes oder des Ursprungs derselben oder in Ansehung der Methode. Diese kann eine „*naturalistische*“ oder eine „*scientifische*“ sein: diejenigen, die der szientifischen folgen, „haben […] die Wahl, entweder *dogmatisch* oder *sceptisch*, in allen Fällen aber doch die Verbindlichkeit, *systematisch* zu verfahren“ (KrV A 855f. / B 883f.).

Weiterführende Literatur

Conrad, Elfriede: Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft. Die Ausarbeitung der Gliederungsentwürfe in den Logikvorlesungen als Auseinandersetzung mit der Tradition, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1994, insbes. 75–100.

Fichant, Michel: „Du Discours de la méthode à la Methodenlehre“, in: Descartes en Kant, hg. von Michel Fichant und Jean-Luc Marion, Paris 2006, 29–37.

La Rocca, Claudio: „Istruzioni per costruire. La Dottrina del metodo della prima Critica“, in: ders., Soggetto e mondo. Studi su Kant, Venezia: Marsilio 2003, 183–215.

Marty, François: „La méthodologie transcendantale, deuxième partie de la Critique de la raison pure“, in: Revue de métaphysique et de morale 80, 1975, 11–31.

Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, insbes. 547–645.

Wolff-Metternich, Brigitta-Sophia von: Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals. Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1995.

Claudio La Rocca

Metzger, Johann Daniel Heinrich

Dt. Arzt und Anatom (1739–1805); Johann Daniel Heinrich Metzger wurde 1777 als Professor der Anatomie nach Königsberg berufen. Seine 1804 anonym veröffentlichte biografische Darstellung *Äußerungen über Kant* erschien ohne Orts- und Verlagsangabe. Die *Äußerungen über Kant* Metzgers – veranlasst durch → Hasses *Merkwürdige Äußerungen*, zu denen Metzger ein sachlicheres Gegenstück liefern wollte – gelten als „hämischer Angriff auf das Andenken des toten Philosophen“ (Vorländer, *Kantbiographien*, S. 34). Anscheinend stand Metzger anfangs in gutem Kontakt zu Kant. So kam es zu einem engeren wissenschaftlichen Austausch mit Kant über Fragestellungen der Medizin und Philosophie. Metzger erhoffte sich einen nützlichen Einfluss der kritischen Philosophie auf die Medizin, sodass sich seine Wertschätzung mehr auf die kantische Philosophie als auf Kant als Person bezog. Ein 1902 in der Königsberger Kantgesellschaft von Dr. Eugen Hallervorden gehaltener Vortrag über *Kants Stellung zu Metzger* macht auf den erfolglosen Versuch Metzgers, die Nähe zu Kant zu suchen, aufmerksam. Weil Kant diese Annäherungen ablehnte, richtete Metzger teils offene, teils versteckte Angriffe, u. a. akademische Geschäfte betreffend, gegen Kant. Demnach scheint sich später das Verhältnis zwischen Metzger und Kant getrübt zu haben, und es darf wohl ausgeschlossen werden, dass Metzger Kant nahe stand (vgl. Hallervorden, *Kants Stellung zu Metzger* S. 2189). Die die Universitätsverwaltung betreffenden Unstimmigkeiten zwischen Metzger, der hoffte, das Amt des Rektors bekleiden zu können, und Kant, der letztlich die Stelle erhielt und 1786 sein erstes Rektorat an der Königsberger Universität antrat, veranlassten Metzger, Kant vor dem Senat organisatorische Versäumnisse anzulasten.

Bianca Patricia Pick

Michaelis, Johann David

Dt. Philosoph (1717–1791), war seit 1746 außerordentlicher Professor der Philosophie in Göttingen, seit 1750 ebenda ordentlicher Professor für orientalische Sprachen. Auch als Theologe war er eine allseits anerkannte Autorität. Mit seiner postum erschienenen *Moral* (Bd. 1 u. 2, 1792) beschäftigte sich Kant 1793 im Zusammenhang mit der Arbeit an der zweiten Auflage der *Religion* (vgl. 23:94; 23:102; 23:103; 23:114; 23:122). In der Vorrede (1794) erklärt Kant, sein Versuch, als philosophischer Religionsforscher „Vernunft und Schrift“ (6:13) – d. h. philosophische → Theologie und historische → Offenbarung – zu vereinigen, stelle keinen Eingriff in die Rechte der theologischen Fakultät dar. Kant beruft sich dabei auf die *Moral* „des sel. *Michaelis* […], eines in beiden Fächern wohl bewanderten Mannes“ (6:13; vgl. 23:94). Gemeint ist: Michaelis' *Moral* ist keine theologische, sondern eine philosophische Sittenlehre, die sich gleichwohl auf ihre Übereinstimmung mit den Lehren der Bibel beruft. Andererseits liefert Michaelis ein Beispiel für eine verfehlte Interpretation des Bibeltextes: Das Gebet um Rache in Psalm 59,11–16 darf nicht buchstäblich verstanden werden, wie Michaelis meinte (vgl. 6:110).

Ebenfalls 1794 antwortete Kant auf die Kabinettsorder, die ihm eine unchristliche Religionsphilosophie verbot: Seine *Religion* sei nur eine „Würdigung der natürlichen Religion“, nicht des Christentums; die „Anführung einiger biblischer Schriftstellen“ diene bloß „zur Bestätigung gewisser reiner Vernunftlehren der Religion“ (7:8). Er verfahre dabei genauso wie Michaelis in seiner *Moral*. Michaelis habe erklärt, er bringe „dadurch weder etwas Biblisches in die Philosophie hinein, noch etwas Philosophisches aus der Bibel heraus“

(7:8). Es handelt sich hier jedoch nicht um ein wörtliches Zitat.

Weiterführende Literatur

Ringleben, Joachim: Arbeit am Gottesbegriff, Bd. 2, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, 43–45.

Michael Albrecht

Mielcke, Christian Gottlieb

→ Nachschrift eines Freundes

Miene

„Mienen sind ins Spiel gesetzte Gesichtszüge, und in dieses wird man durch mehr oder weniger starken Affect gesetzt, zu welchem der Hang ein Charakterzug des Menschen ist“ (7:300). Weitere wichtige Stellen: 7:57 Anm.; 7:179f.; 7:300ff.

Verwandte Stichworte

Charakter; Person; Physiognomik

Philosophische Funktion

Die Mienen gehören innerhalb der *Anthropologie* zum Charakter der Person und hier genauer zur Physiognomik, die sich in ‚Gesichtsbildung‘, ‚Gesichtszüge‘ und ‚habituelle Gesichtsgeberdung‘, die Mienen, einteilt (vgl. 7:297). Miene ist der äußere Ausdruck einer inneren Einstellung. So ist z. B. „[die] Miene des Menschen, der im vollen Gefühl des Erhabnen sich befindet, […] ernsthaft, bisweilen starr und erstaunt. Dagegen kündigt sich die lebhafte Empfindung des Schönen durch glänzende Heiterkeit in den Augen, durch Züge des Lächlens und oft durch laute Lustigkeit an“ (2:209). Der Mensch kann somit entweder sein Inneres bloßstellen oder es verbergen, und die Auslegungskunst der Mienen kann Aufschluss geben über Wahrheit oder Lüge einer Person. Trotz der Unterschiede zwischen → Völkern sind ihnen einige Mienen gemeinsam, so z. B. „von der Natur constituirte Geberdungen, durch welche sich Menschen von allen Gattungen und Klimaten einander auch ohne Abrede verstehen“ (7:301), wie Kopfnicken, Naserümpfen, Faustballen. Als charakteristische Züge von Menschentypen oder Völkern werden Mienen öfter in den *Beobachtungen* angesprochen (vgl. 2:211; 2:214; 2:228; 2:230; 2:236; 2:262).

Claudia Graband

Miete

→ Kauf/Miete

Mikrologie

Mikrologie nennt Kant – im Unterschied zu einer → Erkenntnis, „die *aufs Große, d. i. das Ganze* im Gebrauch des Verstandes geht“ – die „*Subtilität im Kleinen*“ (9:49; vgl. 16:221), deren Kennzeichen die unnütze → Genauigkeit ist (vgl. 9:46; 16:216). Weitere wichtige Stellen: 6:409; 6:440; 7:221; 9:46; 9:49.

Verwandte Stichworte

Pünktlichkeit; Pedanterie; subtil, Subtilität

Philosophische Funktion

In der *MST* nennt Kant im Kontext seiner Explikation des Tugendbegriffs als Beispiel für eine Mikrologie im Bereich der Moral das Verhalten eines Menschen, „der keine in Ansehung der Moralität *gleichgültige Dinge* (*adiaphora*) einräumt und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln bestreut und es nicht gleichgültig findet, ob ich mich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn mir beides bekommt, nähre“ (6:409; → Adiaphora). Kant nennt ihn „[p]hantastisch-tugendhaft“ (6:409) und warnt vor der Aufnahme einer solchen Mikrologie in die Lehre der → Tugend, weil sie die Herrschaft der Tugend zur Tyrannei machen würde. Nicht als „Kleinigkeitskrämerei (Mikrologie)“ zu beurteilen sei allerdings, sagt er an anderer Stelle, „die äußerste *Bedenklichkeit* (*scrupulositas*), wenn es einen Pflichtbegriff (etwas an sich Moralisches) betrifft, in Fällen, darüber das Gewissen der alleinige Richter ist“ (6:440).

In der *Anthropologie* nennt Kant im Zuge einer vergleichenden Gegenüberstellung des → Witzes und der → Urteilskraft die „leere Grübelei (Mikrologie) der Urtheilskraft“ pedantisch (7:221). In der *Logik* bestimmt Kant die Pedanterie – in Abgrenzung zur Galanterie – als eine spezifische Form von Mikrologie, nämlich als „grüblerische Peinlichkeit und unnütze Genauigkeit (Mikrolo-

gie) in Formalien“, die er auch „Formalienklauber[ei]“ nennt (9:46).

Andreas Trampota

Milchstraße

Das → Sonnensystem und die → Erde befinden sich in einer spiralförmigen Galaxie, die wir als Milchstraße bezeichnen. Die Struktur und den Ursprung unserer Galaxie analysiert Kant in der *Theorie des Himmels* (vgl. 1:231; 1:237; 1:248f.; 1:251–253; 1:255f.; 1:300; 1:307–309; 1:318; 1:328). Weitere wichtige Stellen: 2:68; 5:256.

Verwandte Stichworte

Astronomie; Sonnensystem; Planeten; Kosmologie

Philosophische Funktion

Dass die Milchstraße uns als ein „weißlichte[r] Streife[n]“ (1:249) erscheint, erklärt Kant mit dem Standpunkt des Beobachters: „Wenn wir […] eine Fläche durch den Sternenhimmel hindurch in unbeschränkte Weiten gezogen denken“ und einen Standpunkt auf dieser Fläche einnehmen, dann wird ein Beobachter „bei seiner Aussicht in das Feld der Gestirne an der hohlen Kugelfläche des Firmaments die[] dichteste Häufung der Sterne in der Richtung solcher gezogenen Fläche unter der Gestalt einer von mehrerem Lichte erleuchteten Zone erblicken. […] In dieser Zone wird es von Sternen wimmeln, welche […] durch ihre scheinbare Dichtigkeit einen einförmig weißlichten Schimmer, mit einem Worte eine Michstraße, vorstellig machen“ (1:249). Die Milchstraße enthält nicht nur unser Sonnensystem, sondern auch tausende andere Sonnensysteme (vgl. 1:307; 1:318). Sie hat einen Mittelpunkt der Attraktion (vgl. 1:307; 1:328). Die → Anziehung ist Ursache der Struktur und „systematischen Verfassung“ (1:308) der Milchstraße. Diese Kraft „wirkt auch noch in der Entfernung eben dieser Weltordnungen, um sie aus ihren Stellungen zu bringen und die Welt in einem unvermeidlich bevorstehenden Chaos zu begraben, wenn nicht regelmäßig ausgetheilte Schwungskräfte der Attraction das Gegengewicht leisten und beiderseits in Verbindung diejenige Beziehung hervorbringen, die der Grund der systematischen Verfassung ist“ (1:308). Kants Hypothese, dass die Milchstraße nur eine von vielen anderen Nebelsternen ist (vgl. 2:140f.), beeinflusste die Entwicklung der Geschichte der Astronomie und der Kosmologie (vgl. Falkenburg, *Kants Kosmologie*, S. 16; Maciel, *Astrophysics of the Interstellar Medium*, S. 7f.).

In der *KU* betrachtet Kant die Milchstraße als Beispiel des mathematisch-Erhabenen (→ Erhabene, das), weil die „unermeßliche Menge solcher Milchstraßensysteme unter dem Namen der Nebelsterne, welche vermuthlich wiederum ein dergleichen System unter sich ausmachen, […] uns hier keine Gränzen erwarten“ lassen (5:256).

Silvia De Bianchi

Milton, John

Engl. Dichter (1608–1674). Kant führt in den *Beobachtungen* Miltons Schilderung des höllischen Reiches als Beispiel für das → Erhabene an (vgl. 2:208). In der *Anthropologie* erwähnt Kant Miltons Gestalt des personifizierten Todes im zweiten Gesang des *Paradise Lost* als eine schöne Darstellung des an sich → Bösen und Hässlichen (vgl. 7:241). Zudem wird Milton einige Male in den Anthropologie-Vorlesungen erwähnt. So belegt Kant seine These von der menschlichen Gestalt als erstes Muster der → Schönheit aus *Paradise Lost* (vgl. 25:19). Milton wird weiterhin als wahres dichterisches Genie bezeichnet, das die Eigenschaften Stärke, Klarheit, Mannigfaltigkeit und großer Umfang der Anschauung umfasst (vgl. 25:96f.; 25:1060; 25:1497). Er gilt als Dichter, der nicht die Dinge der Natur malt, sondern in die Welt der Geister führt (vgl. 25:991). Im Vergleich zu Klopstocks *Messiade*, die Empfindungen erregt, gibt Milton objektive Anschauungen (vgl. 25:1282; 25:1466).

Dirk Effertz

Mineral

Kant unterscheidet mineralische, anorganische Materie und organische, lebendige → Materie, wobei es Phänomene am Übergang von Organischem zu Anorganischem gibt, wie z. B. Kristallisationen, im Mineralreich ein Analogon zum Wuchs der → Pflanzen. Mineralien bilden eine Gattung von Materien, die als Arten umfasst: Steine, Edelsteine, Erden, Metalle, Halbmetalle, Salze, brennbare Stoffe. Wichtige Stellen: 1:212; 5:153; 5:348; 5:371; 9:203f.; 9:369ff.; 10:163.

Verwandte Stichworte
Chemie; Flüssigkeit; Kristallisation

Philosophische Funktion
Kants Mineralogie befindet sich zwischen Chemie, Physik, Kristallographie, Geologie und Geographie und ist von Margraff, Gerhardt, Bergmann, Wallerius, Batsch, Lange und Kronstedt beeinflusst. Sie hat einen didaktischen Nutzen: „Das Gedächtniß muß man frühe […] cultiviren […]. [M]an kann mit dem Botanisiren, mit der Mineralogie und der Naturbeschreibung überhaupt den Anfang machen“ (9:474). Der Unterschied zwischen mineralischer und organischer Materie ist für Kant apriorisch (vgl. Hales, *Statik der Gewächse*; vgl. 20:425; 21:210f.; 22:480) und kann von der Chemie nicht überwunden werden (gegen Kircher, vgl. 9:365). In der Klassifikation der Mineralien zeigt sich die Natur als einheitliches System der Erfahrung, in „Cristallbildungen“ drückt sich aus, dass jene nicht nur „*mechanisch*“, sondern auch „*technisch*, d. i. […] als *Kunst*“ mit ihren Produkten verfährt (20:217). Die *Physische Geographie* enthält Klassifikation und Ursprungserklärung des „Mineralreichs“.

Mai Lequan

Misanthrop

Als Menschenfeind (Misanthrop) wird in der *MST* derjenige bestimmt, „welchem nur wohl ist, wenn es anderen übel ergeht“, oder aber der, „welcher Menschen flieht, weil er kein *Wohlgefallen* an ihnen finden kann“ (6:450). Weitere wichtige Stellen: 8:270; 8:307.

Verwandte Stichworte
Liebe; Menschenliebe

Philosophische Funktion
In der *MST* kennzeichnet Kant den praktischen Misanthropen im Unterschied zum Philanthropen. Letzterer bringt der Menschheit → praktische Liebe entgegen, d. h. er übt „thätige[s] Wohlwollen“ (6:450). Während also der Menschenfreund Freude am Wohlergehen anderer empfindet, freut sich der „im praktischen Sinne“ verstandene Menschenfeind an fremdem Leid. Hingegen ist der „ästhetische Misanthrop“ für Kant dadurch charakterisiert, dass er „Menschen flieht“, weil er „kein Wohlgefallen an ihnen finden kann“. In *Theodizee* beschreibt Kant zudem einen „kontemplativen“ Misanthropen, der „keinem Menschen Böses wünscht, wohl aber geneigt ist, von ihnen alles Böse zu glauben“ (8:270). Dem → *Gemeinspruch* zufolge lässt sich Misanthropie nur dann vermeiden, wenn man einen Grund hat, die → Menschheit um ihres historischen Fortschritts willen zu lieben (8:307).

Christoph Horn

Misologie

Misologie (von griech. *misologia*: Hass auf die Vernunft) ist ein dem platonischen Dialog *Phaidon* (89d) entnommener Ausdruck. Dem *Phaidon* zufolge empfinden solche Personen einen Hass auf die Vernunft, die sich in einer früheren Lebensphase zu undifferenziert auf sie verlassen haben. Wer wiederholt von einem für verlässlich gehaltenen Argument enttäuscht wird, empfindet schließlich keine Achtung vor vernünftigem Denken mehr. Wichtige Stellen: KrV A 855 / B 883; 4:395; 9:26.

Verwandte Stichworte
Vernunft; Wissenschaft; Weisheit

Philosophische Funktion
Kant bestimmt die Figur des Misologen in der → Logik als denjenigen, der „die Wissenschaft hasst, um desto mehr aber die Weisheit liebt“ (9:26). Diese Form von Misologie ergebe sich aus einer „Leerheit von wissenschaftlichen Kenntnissen und einer gewissen damit verbundenen Art von Eitelkeit“. Eine andere Variante sei die derjenigen Personen, die „anfangs mit großem Fleiße und Glücke den Wissenschaften nachgegangen waren, am Ende aber in ihrem ganzen Wissen keine Befriedigung fanden“ (9:26).

In der *GMS* taucht der Misologie-Begriff im Rahmen einer teleologischen Argumentation auf, die zeigen soll, dass die vornehmste Aufgabe der Vernunft nicht sein kann, das Glück zu befördern, denn dies könnten → Instinkte (als Naturanlage) besser. Daraus folgt für Kant (mit den an dieser Stelle adressierten Naturteleologen), dass die Vernunft für etwas Höheres als Glücksbeförderung da ist. Kant beruft sich darauf, dass es zu einer Geringschätzung der Vernunft typischerweise bei

solchen Personen kommt, die über eine besonders kultivierte Intellektualität verfügen. Diese beneideten nämlich ihre gröberen Mitmenschen um deren Instinktorientierung. Kant interpretiert das Phänomen der Misologie (die also ausgerechnet von den Vertretern der Vernunft gepflegt wird) als ein aussagekräftiges Indiz zugunsten seiner eigenen These von der wahren Bestimmung unserer vernünftigen Naturausstattung. Denn wenn diejenigen Individuen, die ihre →Glückseligkeit mit Vernunftmitteln verfolgen, einsehen, dass man instinktgeleitet besser vorankäme, bestätigt dies, dass der Zweck unserer Vernunftnatur nicht in der Glückseligkeit liegen kann. Die Misologen seien aber keineswegs „gegen die Güte der Weltregierung undankbar" (4:396). Kant nimmt damit die Misologen (gemeint sind vermutlich →Rousseau und seine Anhänger) gegen die →Stoiker in Schutz, die tatsächlich die Vorstellung einer ordnenden Weltregierung vertraten, diese aber mit der These von der Glücksorientierung verbanden.

Christoph Horn

Mitgefühl

Mitfreude und Mitleid – die als Mitgefühl, →Sympathie oder teilnehmende Empfindung zusammengefasst werden – sind „sinnliche Gefühle einer (darum ästhetisch zu nennenden) Lust oder Unlust an dem Zustande des Vergnügens sowohl als Schmerzens Anderer" (6:456). Sie entstehen als Wirkungen der →Einbildungskraft, die sich in die Stelle des Anderen versetzt (vgl. 6:321). Weitere wichtige Stellen: 5:118; 5:263; 6:30f.; 6:443; 6:456f.

Verwandte Stichworte

Neigung; Sympathie

Philosophische Funktion

Vom moralischen Gesichtspunkt aus ist die Rolle des Mitgefühls bei Kant zwiespältig. Einerseits ist nämlich aus Kants Sicht jede Neigung für sich „blind und knechtisch" und muss von der Vernunft bevormundet werden (5:118). Dies gilt auch für das Mitgefühl: „Selbst dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Theilnehmung, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohldenkenden Personen selbst lästig, bringt ihre überlegte Maximen in Verwirrung und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein" (5:118). Wie alle anderen sinnlichen (nicht moralischen) →Triebfedern, ist auch das Mitgefühl als Motiv gesetzmäßiger Handlungen nie ganz zuverlässig: „Denn wenn andre Triebfedern nöthig sind, die Willkür zu *gesetzmäßigen* Handlungen zu bestimmen, als das Gesetz selbst (z. B. Ehrbegierde, Selbstliebe überhaupt, ja gar gutherziger Instinct, dergleichen das Mitleiden ist), so ist es bloß zufällig, daß diese mit dem Gesetz übereinstimmen: denn sie könnten eben sowohl zur Übertretung antreiben" (6:30f.). Außerdem können wir keine Pflicht haben, „*aus Mitleid* wohl zu thun", denn wenn ich mich durch den Schmerz eines anderen Menschen anstecken lasse, dann leiden wir beide; wir können aber keine Pflicht haben, „die Übel in der Welt zu vermehren" (6:457).

Andererseits rechnet aber Kant selbst das Mitleid zu den Tugenden (vgl. 5:263) und erachtet das Mitgefühl als „eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage" (6:443). Diese natürliche Anlage kann zwar die moralische Triebfeder nicht ersetzen, sie kann aber diese – wenigstens in einem moralisch unvollkommenen Subjekt – ergänzen und unterstützen. Sind wir also auch direkt nicht verpflichtet, „Mitleid (und so auch Mitfreude) mit Anderen zu haben", so haben wir doch die „indirecte Pflicht, die mitleidige natürliche (ästhetische) Gefühle in uns zu cultiviren" (6:457). Deswegen sollen wir z. B. die Orte, an denen sich Arme (→Armut) oder Kranke befinden, nicht meiden, „um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könne, auszuweichen" (6:457). Aus ähnlichen Gründen sollen wir uns auch nach Kant „gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Thiere" (6:443) enthalten, weil wir dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden – und infolgedessen auch an menschlichem Leiden – in uns abstumpfen.

Weiterführende Literatur

Baron, Marcia W.: „Sympathy and Coldness: Kant on the Stoic and the Sage", in: Robinson, Hoke (Hg.): Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Bd. 1.2, Milwaukee: Marquette University Press 1995, 691–703.

Włodzimierz Galewicz

Mitteilbarkeit

Unter Mitteilbarkeit versteht Kant die Möglichkeit anderer Subjekte, an →Erkenntnis, →Urteil, →Überzeugung oder Gemütszustand teilzunehmen. Während die allgemeine Mitteilbarkeit einer Überzeugung aus der Übereinstimmung mit dem Objekt resultiert, beruht die „subjective allgemeine Mittheilbarkeit“ (5:217) des Gemütszustands bei der →Beurteilung des →Schönen auf den Voraussetzungen für Erkenntnis überhaupt. Weitere wichtige Stellen: KrV B 848f.; 5:216–218; 5:238f.; 5:291ff.; 5:295; 5:317.

Verwandte Stichworte

Allgemeingültigkeit; Fürwahrhalten; Lust/Unlust; Überredung/Überzeugung

Philosophische Funktion

In der *KrV* betrachtet Kant Mitteilbarkeit als Kriterium für Überzeugung als berechtigtes Fürwahrhalten eines →Urteils. Dabei basiert die allgemeine Mitteilbarkeit auf dem →Objekt als „dem gemeinschaftlichen Grunde“ (KrV B 849). Weil sich das Fürwahrhalten nicht allgemein mitteilen lässt, wenn das Urteil „nur in der besonderen Beschaffenheit des Subjects seinen Grund“ (KrV B 848) hat, spricht die Mitteilbarkeit eines Urteils gegen die Privatgültigkeit (→Privaturteil) und für die Übereinstimmung mit dem Objekt. Entsprechend besteht „der Probirstein des Fürwahrhaltens“ (KrV B 848) in der „Möglichkeit, dasselbe mitzutheilen“ (KrV B 848).

Ähnlich kann laut *KU* „nichts allgemein mitgetheilt werden als Erkenntniß“ (5:217), weil nur diese „einen allgemeinen Beziehungspunkt“ (5:217) im Objekt besitzt. Allerdings gibt es eine allgemeine Mitteilbarkeit des Gemütszustands „ohne einen Begriff vom Gegenstande“ (5:217) bei der Beurteilung des Schönen, weil das freie →Spiel von →Einbildungskraft und →Verstand die Bedingungen für Erkenntnis überhaupt erfüllt. Dabei bildet „die allgemeine Mittheilungsfähigkeit des Gemüthszustandes“ (5:217) die Grundlage für die Allgemeingültigkeit der →Lust am Schönen. Generell muss sich neben Erkenntnis „als subjective Bedingung des Erkennens“ (5:238) auch „der Gemüthszustand, d. i. die Stimmung der Erkenntnißkräfte zu einer Erkenntniß überhaupt“ (5:238), mitteilen lassen. Da die „zuträglichste“ (5:238) Proportion „nicht anders als durch das Gefühl (nicht nach Begriffen) bestimmt werden“ (5:239) kann, spricht Kant auch dem →Gefühl bei der Beurteilung des Schönen allgemeine Mitteilbarkeit zu. Die Lust am Schönen ist das Gefühl, das „ohne Vermittelung der Begriffe“ (5:293) über allgemeine Mitteilbarkeit verfügt. Dagegen basiert „die Lust des *Genusses*“ (5:292) auf sinnlicher Empfindung und kann nicht allgemein mitgeteilt werden, während sittliches Gefühl und Lust am →Erhabenen allgemein mitteilbar sind, weil →Vernunftbegriffe zugrunde liegen (vgl. 5:291ff.).

Weiterführende Literatur

Falk, Barrie: „The Communicability of Feeling“, in: Schaper, Eva (Hg.): Pleasure, Preference and Value. Studies in Philosophical Aesthetics, Cambridge: Cambridge University Press 1983, 57–85.

Ginsborg, Hannah: „On the Key to Kant’s Critique of Taste“, in: Pacific Philosophical Quarterly 4, 1991, 290–313.

Achim Vesper

Mittel

Das Mittel ist eine notwendige Bedingung (Ursache, Grund) dafür, einen bestimmten Zweck zu erreichen. Die Art und die konkrete Funktion des Mittels richten sich nach der Bestimmung des Zweckbegriffs, auf den es sich bezieht. Wichtige Stellen (Auswahl): 2:108f.; 2:298f.; 4:394–396; 4:414–420; 4:427–429; 4:433; 4:437f.; 5:58f.; 5:87; 5:131; 5:207; 5:359; 5:367–372; 5:375 Anm.; 5:376; 5:414f.; 5:425–427; 5:431; 6:192–200; 6:236; 6:286f.; 6:289; 6:331; 6:381; 6:389; 6:395; 6:430; 6:433–435; 6:444; 6:450; 6:462; 6:479; 7:32; 7:97; 7:261f.; 7:272f.; 7:322; 8:20; 8:24f.; 8:114; 8:179; 8:181; 8:310f.; 8:336f.; 8:366f.; 8:417; 9:25; 20:250.

Verwandte Stichworte

Endzweck; Imperativ, hypothetischer; Naturzweck; Zweck; Zweck an sich

Philosophische Funktion

1 Mittel für Zwecke der Natur

Der Begriff des Mittels steht bei Kant in fast allen philosophisch und wissenschaftlich bedeutenden Kontexten in direktem Zusammenhang mit dem

des Zwecks, der ein Vernunftbegriff ist (ausgenommen davon ist z. B. das Mittel als vermittelnder Stoff in der neurophysiologischen Erklärung der Koordination sinnlicher Wahrnehmungen, vgl. 12:41; 12:34). Dass der Zweck ein Vernunftbegriff ist, ergibt sich daraus, dass er als „Idee" (KrV A 832 / B 860) aufgefasst wird, mittels der die Vernunft selbsttätig systematische („*architektonische*", KrV A 833 / B 861) Einheit in jegliche Erkenntnis bringt, so dass daraus eine Wissenschaft wird (vgl. KrV A 832–835 / B 860–863; → Einheit, systematische). Der Gebrauch des Begriffs des Mittels ist folglich sowohl in der theoretischen als auch in der praktischen Philosophie notwendig. Die Bedeutung und die Stellung des Mittels zum Zweck variiert je nach dem Kontext, in dem es gebraucht wird. Innerhalb der Metaphysik dienen wiederum alle Teile als Mittel der praktischen Idee (vgl. 4:327). Um einen Zweck (ein Ziel) zu erreichen, bedarf es eines Mittels. Der Zweck als gedachte → Wirkung in der Natur und das dazu notwendige Mittel sind voneinander getrennte Dinge in ihrer kausalen Beziehung „äußere[r] Zweckmäßigkeit" (5:425), wobei das Mittel als Ursache dem Zweck als Wirkung untergeordnet ist. Diese Beziehung ist als eine „Art von Causalität" anzusehen, die durch die „allgemeine[] Idee der Natur" (die Naturerfahrung) nicht zu begründen ist (5:359). Das Mittel bedarf aber umgekehrt zu seiner Existenz für sich keiner Zweckbestimmung. Es kann als → Ursache eines Zwecks ganz mechanisch wirken (vgl. 5:414) und so auch in der Naturbeurteilung gebraucht werden, obwohl es für eine teleologische Naturerklärung prinzipiell nicht hinreicht. Es ist a priori nicht bestimmbar, wie weit es gebraucht werden kann (vgl. 5:414f.). Im Ganzen der Natur ist das Kausalprinzip des → Mechanismus sogar insgesamt als Mittel der teleologischen Naturbeurteilung zu betrachten und der Zweckmäßigkeit unterzuordnen (vgl. 5:414f.). Da das Prinzip nur ein heuristischer Grundsatz (eine Maxime der reflektierenden Urteilskraft) ist (vgl. 5:390), sind auch die Mittel nur zur Naturbeobachtung und -beurteilung tauglich (ohne doch als „Mittelursachen", 5:390, gelten zu können). Um jedoch in einer → teleologischen Beurteilung als (zweckmäßiges) Mittel gebraucht werden zu können, muss es zugleich in dem Zweck, den es hervorbringen soll, seinen Bedingungsgrund haben. Der Zweck muss daher ein → Naturzweck (ein organisiertes Wesen) sein (vgl. 5:425; 5:368). Ist er das nicht, so ist er eigentlich nur mechanisches Mittel für andere Zwecke (vgl. 5:367). In der teleologischen Naturbeurteilung ist also das Mittel immer zugleich Zweck, für den es noch andere Mittel gibt (vgl. 5:425f.). Das ergibt in der Summe eine äußerlich zweckmäßige Kausalkette, deren Glieder, einschließlich des Menschen (vgl. 5:431; 5:434), aus Mitteln und Zwecken (Naturzwecken) bestehen (vgl. 5:367; 5:427). So ist der Mensch „auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmäßigkeit im Mechanism der übrigen Glieder" (5:431).

Produkte der Natur können aber auch Zweck und Mittel zugleich *in ein und demselben Naturwesen* sein. Das gilt für Wesen, die nach dem Prinzip innerer Zweckmäßigkeit organisiert sind (Organismen). Für die Selbstorganisation eines Lebewesens wird verlangt, dass in ihm „*alles Zweck und wechselseitig auch Mittel*" sein muss (5:376; vgl. 8:179; 8:181; 20:250). Damit ist das Prinzip der Selbsterzeugung und → Selbsterhaltung, und zwar nicht nur für das Wesen als Individuum und Gattung, sondern auch für die Einzelteile desselben, angesprochen (vgl. 5:369–372); sie sind ihrer inneren Form nach als Naturzwecke zu beurteilen (vgl. 5:378). Auch im übertragenen Sinne (z. B. im Staat) kann das Mittel der Organisation dienen (vgl. 5:375 Anm.). Da der Zweck hierbei nicht nur ein relativer, sondern jeweils zugleich Selbstzweck ist, ändert sich dementsprechend auch die Bedeutung des Mittels: es ist nicht nur Mittel für andere Zwecke, sondern zugleich Mittel für sich als Selbstzweck. Bloßes Mittel hingegen ist ein „Werkzeug zu beliebigen Zwecken" (8:417). Philosophie ist im Ganzen ein Mittel der Belebung zum Endzweck der Menschheit (vgl. 8:417). Zu ihr gehört die „Fertigkeit im Gebrauch aller Mittel zu beliebigen Zwecken" (9:25). Unter dem Aspekt der Naturgeschichte des Menschen bedient sich die Natur selbst eines Mittels zur Entwicklung ihrer Anlagen und zur Erreichung ihrer Absicht, nämlich des Antagonismus in der Gesellschaft (das ist der „*ungesellige[n] Geselligkeit* der Menschen", 8:20; vgl. 7:322) bzw. im Verhältnis der Staaten untereinander der Not und der Kriege (vgl. 8:24f.; 8:366f.). Solche Mittel gehören notwendig zur Vorschrift der Natur, dass Menschen und Staaten sich öffentlichen Gesetzen unterwerfen (vgl. 8:310f.).

2 Mittel für praktische Zwecke

Angesichts der menschlichen Qualität freier Zwecksetzung und der Erreichung des Endzwecks wird die Natur für den Menschen insgesamt zum Mittel des den freien Zwecken angemessenen Gebrauchs (vgl. 5:431). Der Gebrauch der Mittel kann zunächst →technisch sein (vgl. 7:97), insofern sie zwar praktische Geschicklichkeit erfordern, aber auf einen Zweck gerichtet sind, der ein Naturzweck ist, wie z. B. die Heilmittel des Arztes und die natürlichen Mittel der Gesunderhaltung (vgl. 5:378f.; 7:32; 7:106; 7:252; 7:261f.).

Im Praktischen entspricht der Unterscheidung des Mittels im Zusammenhang mit äußerer und innerer Zweckmäßigkeit die Unterscheidung zwischen hypothetischem und kategorischem Imperativ. Das Mittel hat hier die Bedeutung einer Motivation zu menschlichen Handlungen oder der Handlung selbst (vgl. 5:20). Der allgemeine Begriff des Mittels in praktischer Hinsicht ist das, was den „Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist", wobei der durch die menschliche Vernunft gegebene Zweck „dem Willen zum objectiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient" (4:427). Der Grund, den das Mittel enthält, kann zweifach sein und dementsprechend auch der Zweck: subjektiv als „*Triebfeder*" des Begehrens, der einen *subjektiven* (relativen) Zweck anstrebt; *objektiv* als „*Bewegungsgrund*" des Wollens, der einen objektiven Zweck will (4:427). Im hypothetischen Imperativ erfüllen die Mittel die Bedingung praktischer Notwendigkeit, insofern sie auf einen anderen Zweck der Handlung ausgerichtet sind, als den, den man will; der Zweck ist nur ein *relativer Zweck* (vgl. 4:427), das Mittel das →Nützliche (vgl. 5:207). Die objektive Notwendigkeit des kategorischen Imperativs hingegen bringt eine Handlung als Selbstzweck („ohne Beziehung auf […] einen andern Zweck", 4:414) zum Ausdruck. Der Mensch als Person ist Mittel für einen „*Zweck an sich selbst*" (4:428; vgl. 6:430, 6:434; →Zweck an sich) und insofern nicht bloßes Mittel für einen beliebigen anderen Zweck (vgl. 8:114), sondern auch Mittel für sich selbst (das Mittel ist zugleich Selbstzweck). Darin besteht zugleich seine „Würde" (6:462). Die Handlung wird dann als „*an sich* gut" bzw. „als nothwendig in einem an sich der Vernunft gemäßen Willen" vorgestellt (4:414; vgl. 4:393–396, 5:207). Diesen Sachverhalt drückt auch die sog. Zweckformel des kategorischen Imperativs aus, nach welcher der Mensch in allen seinen Handlungen „*jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel*" betrachtet werden soll (4:429; vgl. 4:428, 4:433, 4:437f., 5:131, 6:236, 7:272f.). Die Zweck-Mittel-Subordination im Begriff des Menschen zeigt sich auch in der Funktion der richterlichen Strafe im Staatsrecht (vgl. 6:331). Der hypothetische Imperativ kann weiter konkretisiert werden als *problematischer* (Imperativ der →Geschicklichkeit) oder *assertorischer* (der auf den Zweck der Glückseligkeit gerichtet ist) (Imperativ der →Klugheit) (vgl. 4:415); die Mittel zur Glückseligkeit können nach Geschicklichkeit gewählt werden (vgl. 4:416). Sie sind analytisch im Zweck bereits enthalten, denn: „[w]er den Zweck will, will (so fern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das dazu unentbehrlich nothwendige Mittel" (4:417). Aus dem Wollen des Zwecks ergibt sich also notwendig die Handlung als Gebrauch des Mittels. Das gilt sowohl für den Imperativ der Geschicklichkeit als auch für den der Klugheit. Dies nennt Kant einen „analytisch-praktische[n] Satz" (4:419; vgl. 4:417). Die Bestimmung des Willens als Verwirklichung des Objekts geschieht dagegen durch *synthetische* Sätze (vgl. 4:419). Im Unterschied dazu ist der kategorische Imperativ ein „synthetisch-praktischer Satz" (4:420). Kant reflektiert auch „*experimentale* (technische) Mittel" der Tugendbildung, d. i. das gute Beispiel des Lehrers und die Warnung durch andere (6:479).

Der Erfolg der Mittel, die zur Erreichung des Endzwecks von Menschen gewählt werden, wird der Vorsehung überlassen. Die menschliche Vernunft kann ihn nicht mit Gewissheit voraussehen (vgl. 8:336f.). In der Religion sind Mittel „alle Zwischenursachen, die der Mensch *in seiner Gewalt hat*, um dadurch eine gewisse Absicht zu bewirken" (6:192). Religiöse Gebräuche sind als „*Gnadenmittel[]*" der „wahren Religion" von Nachteil (6:192). Soweit ich sehe, ist die systematische Aufarbeitung der Komplexität der Zweck-Mittel-Relation und ihrer immanenten Probleme in Kants Philosophie ein Desiderat der Forschung geblieben. Erstmals hat Hegel genaue Überlegungen über diesen Zusammenhang in einer begriffslogischen Analyse (mit Bezugnahme auf Kants Theorie der Zweckmäßigkeit) angestellt (siehe Hegel, *Wissenschaft der Logik, Bd. 2*, 2. Abschnitt, 3. Kapitel, Teleologie).

Weiterführende Literatur

Horn, Christoph / Mieth, Corinna / Scarano, Nico: Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kommentar, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007.

Schönecker, Dieter / Wood, Allen W.: Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Ein einführender Kommentar, 3. Auflage, Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh 2007.

Willaschek, Marcus: Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart u. a.: Metzler 1992.

Werner Euler

Mittelbarkeit/ Unmittelbarkeit

Durch die Begriffe Mittelbarkeit bzw. Unmittelbarkeit wird eine Relation in Hinsicht darauf charakterisiert, ob die Relata ohne oder mit einem Zwischenglied aufeinander bezogen sind. Wichtige Stellen: KrV A 34 / B 50f.; KrV A 68f. / B 93f.; KrV A 160f. / B 199f.; KrV A 303f. / B 359f.; KrV A 732ff. / B 760ff.; KrV A 782f. / B 810f.; 5:22; 5:44; 5:71; 5:116f.; 6:208; 9:71f.; 9:110; 9:112; 9:112; 10:555f.

Verwandte Stichworte

Anschauung; Begriff; Schluss; Urteil

Philosophische Funktion

1 Theoretische Philosophie

In der theoretischen Philosophie wird entweder das Verhältnis von Vorstellungen zueinander oder das von Vorstellungen zum Gegenstand hinsichtlich Mittelbarkeit oder Unmittelbarkeit bestimmt.

1.1 Hinsichtlich ihres Bezugs auf den Gegenstand unterscheiden sich Begriffe und Urteile als mittelbare Gegenstandsvorstellungen ihrer logischen Form nach von der Anschauung als unmittelbarer Gegenstandsvorstellung. Die Mittelbarkeit des Begriffs besteht darin, dass der Gegenstand durch eine als vielen Vorstellungen gemeinsame Teilvorstellung gedacht wird. Begriffe sind Prädikate zu möglichen Urteilen. Damit Begriffe ihrer Funktion gemäß als Prädikate gebraucht werden können (vgl. KrV A 68 / B 93), bedarf es eines weiteren Begriffs, mittelst dessen der Prädikatbegriff auf den Gegenstand bezogen wird. Denn der Begriff als solcher kann als Teilvorstellung das durch ihn gedachte von ihm Verschiedene nicht beibringen. Im Urteil als objektiv gültiger Verbindung von Begriffen (vgl. KrV B 140ff.) – das ist seine logische Form – ist mithin eine spezifische Unterordnung von Begriffen erforderlich: der dem Prädikatbegriff logisch untergeordnete Subjektbegriff fungiert als Bedingung für dessen Gebrauch zur Erkenntnis, d. h. seiner bestimmten Beziehung auf einen Gegenstand, sodass der Prädikatbegriff hinsichtlich seiner Erkenntnisfunktion durch den Subjektbegriff bedingt ist (vgl. Reich, *Vollständigkeit*, S. 55f.). Anders gesagt: die Mittelbarkeit des Urteils besteht darin, dass mittelbare Vorstellungen – Begriffe als Materie des Urteils – in der Weise verbunden werden, dass der Prädikatbegriff vermittelst des Subjektbegriffs den Gegenstand bestimmt. „Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als bloß die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend eine andre Vorstellung von demselben (sie sei Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen. Das Urtheil ist also die mittelbare Erkenntniß eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben. In jedem Urtheil ist ein Begriff, der für viele gilt und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere denn auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird" (KrV A 68 / B 93). Der unmittelbare Gegenstandsbezug des Subjektbegriffs charakterisiert nur seine vom Prädikatbegriff verschiedene Funktion im Urteil; unangesehen dessen ist er aber qua Begriff mittelbare Gegenstandsvorstellung.

Die Anschauung ist ihrer logischen Form nach unmittelbare Vorstellung von Einzelnem und dadurch vom Begriff als mittelbarer Vorstellung von etwas im Allgemeinen verschieden (vgl. KrV A 320 / B 376). In der Anschauung ist der Gegenstand als Ganzes, in der Mannigfaltigkeit seiner Teile, präsent; dies gilt für die sinnliche, die auf Affektion beruhende und die reine Anschauung gleichermaßen wie für die einem produktiven Verstand eigene intellektuelle Anschauung (vgl. 5:405ff.). Auch das Verhältnis von Raum und Zeit als den reinen Formen des äußeren und inneren Sinnes zu den Erscheinungen wird in Hinsicht auf Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit charakterisiert: „die Zeit [ist] eine Bedingung *a priori* von aller Erscheinung überhaupt und zwar die unmittelba-

re Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erscheinungen" (KrV A 34 / B 50f.). Weil die Gegenstände des äußeren Sinnes zu ihrer Erkenntnis vermittelst des inneren Sinnes empirisch bewusst sein müssen, stehen auch sie in Zeitverhältnissen.

1.2 Durch Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit werden Erkenntnisse in Hinsicht darauf unterschieden, ob ihr Erkenntnisgrund in ihnen selbst liegt oder nicht: „Man macht einen Unterschied zwischen dem, was unmittelbar erkannt, und dem, was nur geschlossen wird. Daß in einer Figur, die durch drei gerade Linien begrenzt ist, drei Winkel sind, wird unmittelbar erkannt; daß diese Winkel aber zusammen zwei rechten gleich sind, ist nur geschlossen" (KrV A 303 / B 359). Geschlossen ist eine Erkenntnis, die aus anderen Sätzen folgt. Dabei unterscheidet Kant wiederum zwischen mittelbaren und unmittelbaren Schlüssen: „Bei jedem Schlusse ist *ein* Satz, der zum Grunde liegt, und ein anderer, nämlich die Folgerung, die aus jenem gezogen wird, und endlich die Schlußfolge (Consequenz), nach welcher die Wahrheit des letzteren unausbleiblich mit der Wahrheit des ersteren verknüpft ist. Liegt das geschlossene Urtheil schon so in dem ersten, daß es ohne Vermittelung einer dritten Vorstellung daraus abgeleitet werden kann, so heißt der Schluß unmittelbar (*consequentia immediata*); ich möchte ihn lieber den Verstandesschluß nennen" (KrV A 303 / B 359f.).

Sofern → Gewissheit das objektiv und subjektiv zulängliche Fürwahrhalten ist (vgl. KrV A 822 / B 850), kann entsprechend von unmittelbar und mittelbar gewissen Erkenntnissen, Sätzen und Grundsätzen, gesprochen werden.

Unmittelbar gewiss sind Urteile, für die kein außer ihnen selbst gelegener Grund der Wahrheit anzuführen ist. Als Beispiel nennt Kant den Satz: „zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie sein" (KrV A 261 / B 317). → Axiome „sind synthetische Grundsätze *a priori*, so fern sie unmittelbar gewiß sind" (KrV A 732 / B 760). Die Mathematik, aber nicht die Philosophie „ist der Axiome[] fähig, weil sie vermittelst der Construction der Begriffe in der Anschauung des Gegenstandes die Prädicate desselben *a priori* und unmittelbar verknüpfen kann" (KrV A 732 / B 760). Von den Axiomen als intuitiven Grundsätzen der Mathematik sind die diskursiven Grundsätze der Philosophie zu unterscheiden, die nur mittelbar, nämlich vermittelst einer Deduktion gewiss sein können (vgl. KrV A 733 / B 761).

→ Postulat „ist ein praktischer, unmittelbar gewisser Satz oder ein Grundsatz, der eine mögliche Handlung bestimmt, bei welcher vorausgesetzt wird, daß die Art sie auszuführen, unmittelbar gewiß sei" (9:112). „Praktischer Satz" bedeutet in diesem Fall, dass der Satz eine Handlungsanweisung beinhaltet (vgl. 10:555f.). Dies gilt für die Postulate der Geometrie: „Die reine Geometrie hat Postulate als praktische Sätze, die aber nichts weiter enthalten als die Voraussetzung, daß man etwas thun *könne*, wenn etwa gefordert würde, man solle es thun und diese sind die einzigen Sätze derselben, die ein Dasein betreffen. Es sind also praktische Regeln unter einer problematischen Bedingung des Willens" (5:31).

2 Praktische Philosophie

In der praktischen Philosophie dienen die Begriffe Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit zur Unterscheidung von Formen der → Willensbestimmung: „Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, *daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme*. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um *des Gesetzes willen*: so wird die Handlung zwar *Legalität*, aber nicht *Moralität* enthalten" (5:71). Das selbstgewirkte Gefühl der Achtung ist ein „Bewußtsein der unmittelbaren Nöthigung des Willens durch Gesetz" (5:117).

3 Ästhetik

Die → Ästhetik lehrt, dass das Schöne ebenso wie das Angenehme ein unmittelbares, nicht durch die Beurteilung des Gegenstandes durch die Vernunft als Zweck bedingtes, → Wohlgefallen erregt; das Wohlgefallen am Angenehmen ist das Vergnügen als ein mit Interesse verbundenes Gefühl, das Schöne hingegen gefällt ohne alles Interesse in der ästhetischen Lust (vgl. 5:208ff.; 5:216f.).

Weiterführende Literatur

Reich, Klaus: „Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel", in: ders.: Gesammelte Schriften,

hg. von Manfred Baum, Hamburg: Meiner 2001, 3–112.

Marion Heinz

Modalität

Der Terminus ‚Modalität' erscheint bei Kant zuerst als vierter „Titel" in der Tafel der Urteile (KrV B 95) und betrifft mit der Differenzierung in → problematische, → assertorische und → apodiktische Urteile den Grad der Entschiedenheit (des „Bejahen[s] oder Verneinen[s]", KrV B 100) eines Urteils. Gemäß dem Leitfadengedanken überträgt sich der Titel dann auf die → Kategorien, → Schemata und Grundsätze der Modalität und bestimmt, wie die anderen drei Titel, auch die entsprechende Architektonik in den *MAN*, der *KpV*, und der *KU*.

Verwandte Stichworte

apodiktisch; assertorisch; Möglichkeit; Notwendigkeit; Phänomenologie; Postulate des empirischen Denkens; problematisch; wirklich, Wirklichkeit

Philosophische Funktion

1 Modalität der Urteile

Den Begriff der Modalität zeichnet Kant durch eine Entgegensetzung zu den anderen drei Titeln der Urteilstafel aus: „Die Modalität der Urtheile ist eine ganz besondere Function derselben, die das Unterscheidende an sich hat, daß sie nichts zum Inhalte des Urtheils beiträgt […], sondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht" (KrV B 100). Nach der Analyse M. Wolffs (*Die Vollständigkeit*, S. 148) ist die Modalität „als logische Form zweiter Stufe anzusehen". Die drei → Urteilsformen werden von Kant durch ihren Gebrauch in Urteilszusammenhängen exemplifiziert, die problematische durch die nicht selbständig behaupteten Glieder der → hypothetischen und → disjunktiven Urteile (vgl. KrV B 100), die assertorische durch den „von logischer Wirklichkeit oder Wahrheit" sprechenden Untersatz des hypothetischen → Vernunftschlusses; der apodiktische Satz schließlich denke sich den assertorischen „durch diese Gesetze des Verstandes selbst bestimmt und daher *a priori* behauptend" (KrV B 101). Daraus, dass bei dieser Stufung der Urteilsentscheidung „hier alles sich gradweise dem Verstande einverleibt", folgert Kant, man könne „diese drei Functionen der Modalität auch so viel Momente des Denkens überhaupt nennen" (KrV B 101).

2 Kategorien, Schemata und Grundsätze der Modalität

2.1 In der Kategorientafel werden die Modalitätskategorien als Gegensatzpaare aufgezählt: „*Möglichkeit* – Unmöglichkeit; *Dasein* – Nichtsein; *Notwendigkeit* – Zufälligkeit" (KrV B 106); (statt von „Dasein" heißt es beim entsprechenden Schema (vgl. KrV 184) und Postulat in den Hauptformulierungen „Wirklichkeit" (vgl. KrV B 266; KrV B 272, allerdings im Wechsel mit „Dasein", vgl. KrV B 272). In der Erläuterung der Kategorien ordnet Kant den „Prädicamenten der Modalität" die „Prädicabilien […] des Entstehens, Vergehens, der Veränderung" unter (vgl. KrV B 108).

Ganz analog zu der Sonderstellung der modalen Urteilsfunktionen hebt Kant diejenige der Modalkategorien zu Anfang der Erläuterung der Modalgrundsätze hervor: „Die Kategorien der Modalität haben das Besondere an sich: daß sie den Begriff, dem sie als Prädicate beigefügt werden, als Bestimmung des Objects nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken. Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig ist, so kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er bloß möglich oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere ist, ob er gar auch nothwendig sei?" (KrV B 266).

Das Schematismuskapitel nennt als Gesichtspunkt der Modalität die Antwort auf die Frage, *ob und wie der Gegenstand zur Zeit gehöre*, insofern „das Schema der Modalität und ihrer Kategorien die Zeit selbst als das Correlatum der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, enthalte und vorstellig mache" (KrV B 184).

2.2 Aus der erwähnten Sonderstellung der Modalkategorien leitet Kant die der Modalgrundsätze, der „*Postulate des empirischen Denkens überhaupt*" (KrV B 265) ab: „Eben um deswillen sind auch die Grundsätze der Modalität nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche und hiemit zugleich Restrictionen aller Kategorien auf den bloß empirischen Gebrauch, ohne den transscendentalen zuzulassen und zu erlauben" (KrV B 266f.). Der erste Teil dieser Cha-

rakterisierung weist wohl auf die spätere Erläuterung des Postulat-Begriffs voraus, der letzte wird durch einen Hinweis auf die Differenz zwischen bloß logischem und gegenstandsbezogenem Gebrauch begründet: „Denn wenn diese nicht eine bloß logische Bedeutung haben und die Form des *Denkens* analytisch ausdrücken sollen, sondern *Dinge* und deren Möglichkeit, Wirklichkeit oder Nothwendigkeit betreffen sollen, so müssen sie auf die mögliche Erfahrung und deren synthetische Einheit gehen, in welcher allein Gegenstände der Erkenntniß gegeben werden“ (KrV B 267).

Als → Postulate und damit zugleich als *unbeweisbare Sätze* bezeichnet Kant die Modalitätsgrundsätze in Anlehnung an einen mathematischen Wortgebrauch, wonach „der praktische Satz, der nichts als die Synthesis enthält, wodurch wir einen Gegenstand uns zuerst geben und dessen Begriff erzeugen“ (KrV B 287), also eine Konstruktionsanweisung etwa für einen Kreis, so genannt werde. Ein solcher Satz könne „darum nicht bewiesen werden, weil das Verfahren, was er fordert, gerade das ist, wodurch wir den Begriff von einer solchen Figur zuerst erzeugen“ (KrV B 287).

2.3 In der Literatur wurde darauf hingewiesen, dass das Möglichkeitspostulat nicht, wie die zugehörigen → Prädikabilien und das betreffende Schema nahelegen, auf mögliche Gegenstandszustände nach empirischen Gesetzen Bezug nimmt, sondern nur auf die Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung; des Weiteren, dass das Notwendigkeitsschema nicht, wie das Schema nahelegt, auf die zu aller Zeit gesetzlichen Verhältnisse, sondern nur auf die schon im Kausalprinzip festgehaltene hypothetische Notwendigkeit der Wirkung eingeht. Grünewald vertritt im Anschluss an solche Beobachtungen und nach einem Vergleich mit den modaltheoretischen Lehrsätzen der *MAN* (*Modalität*, S. 9ff.; S. 18ff.) die These, dass die „*Postulate*“ statt mit echten Modalkategorien mit „modalen Reflexionsbegriffen“ operieren (*Modalität*, S. 84–92) und daher einer Reformulierung bedürfen (*Modalität*, S. 97–151; dagegen Hoffmann, *Die absolute Form*, S. 268; Wingendorf, *Kritische Modalphilosophie*, 269–301).

3 Modalität der Bewegung: Phänomenologie der MAN

Das vierte Hauptstück der *MAN* wendet die Modalkategorien auf den Begriff der → Bewegung als das Grundprädikat der Materie an und müsste damit, gemäß der *Vorrede*, der Transzendentalphilosophie den „unentbehrlichen Dienst“ tun, den Modal-Kategorien und -Grundsätzen „Sinn und Bedeutung unterzulegen“ (4:478). Phänomenologie, im kantischen Sprachgebrauch, ist die Lehre von den subjektiven (Bewegungs-)Erscheinungen, insofern sie durch objektiv gültige Urteile in Erfahrung zu überführen sind (vgl. 4:555). Diese objektive Bestimmung der Bewegungserscheinungen erfolgt durch eine in drei verschiedenen Formen vorkommende Entscheidung zwischen den Prädikaten ‚ist bewegt‘ und ‚ist nicht bewegt (in Ruhe)‘.

Vergleicht man die Lehrsätze der Phänomenologie mit den Modalgrundsätzen der *KrV*, so fällt auf, dass sie nicht beide dasselbe System von Modalbegriffen verwenden. Während das erste Postulat den weitesten Begriff der Möglichkeit benutzt, der das Wirkliche und das Notwendige mitumfasst, benutzt der erste Lehrsatz der Phänomenologie den Begriff des ‚bloß Möglichen‘, der gegenüber dem Wirklichen und dem Notwendigen disjunkt ist; der Notwendigkeitsbegriff des dritten Lehrsatzes wiederum ist der einer zwar relationalen, aber gesetzlichen Notwendigkeit, nicht der einer bloß hypothetischen Notwendigkeit.

4 Modalität in der KpV und der KU

In der „*Tafel der Kategorien der Freiheit*“ zählt Kant „Das Erlaubte und Unerlaubte“, „Die Pflicht und das Pflichtwidrige“ und „Vollkommene und unvollkommene Pflicht“ als Kategorien der Modalität auf (5:66). Insofern die → Kategorien der Freiheit sich zunächst nur auf die „Naturmöglichkeit“ der Handlungen aus Freiheit beziehen, leiten die Modalkategorien, allerdings „nur problematisch“ (solange nämlich das moralische Gesetz noch nicht „dogmatisch dargestellt“ ist) „den Übergang von praktischen Principien überhaupt zu denen der Sittlichkeit“ ein (5:67).

Die → Analytik des Schönen in der *KU* definiert das Schöne gemäß dem Moment der Modalität – in Abgrenzung von der *möglichen* → Lust an jeder beliebigen Vorstellung und der *wirklichen* Lust am Angenehmen – als das, „was ohne Begriff als Gegenstand eines *nothwendigen* Wohlgefallens erkannt wird“ (5:236; vgl. 5:240). – Die „Modalität der ästhetischen Urteile“ über das Erhabene besteht entsprechend darin, dass wir unter der „subjektiven Voraussetzung […] des morali-

schen Gefühls im Menschen“ dem „ästhetischen Urtheile Nothwendigkeit beilegen“ (vgl. 5:266).

Weiterführende Literatur

Grünewald, Bernward: „Modale Gegenstandsbestimmung und modale Reflexion bei Kant. Versuch einer Korrektur, mit Hinweisen auf modaltheoretische Überlegungen Fichtes“, in: Mues, Albert (Hg.): Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806, Hamburg: Meiner 1989, 41–57.

Grünewald, Bernward: Modalität und empirisches Denken. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Kantischen Modaltheorie, Hamburg: Meiner 1986.

Hoffmann, Thomas Sören: Die absolute Form. Modalität, Individualität und das Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel, Berlin u. a.: de Gruyter 1991.

Menne, A.: „Modalität (des Urteils)“ in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984, 12–16.

Motta, Giuseppe: Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt. KrV A 218–235 / B 265–287. Ein kritischer Kommentar, Berlin u. a.: de Gruyter 2012.

Poser, Hans: „Die Stufen der Modalität. Kants System der Modalbegriffe“, in: Weinke, K. (Hg.): Logik, Ethik und Sprache, Fs. für R. Freundlich, Wien u. a.: Oldenbourg 1981, 195–212.

Specht, Reiner: „Modalität“, in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984, 9–12.

Vuillemin, Jules: „La théorie kantienne des modalités“, in: Funke, Gerhard (Hg.): Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 4.–8. April 1981, Teil II: Vorträge, Bonn: Bouvier 1982, 149–167.

Wingendorf, Ralf: Kritische Modalphilosophie. Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in der Kritik der reinen Vernunft, elektronisch publiziert unter: http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:hbz:385-2833.

Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel, Frankfurt/M.: Klostermann 1995.

Bernward Grünewald

Mode

Mode ist eine Weise der Nachahmung (vgl. 7:245), die ohne weiteren Zweck dazu dient, „blos nicht geringer zu erscheinen als Andere“ (7:245). Der „Wetteifer[]“ (7:245), „unter den ersten zu seyn“ (*Refl.* 832, 15:372) und die „*Eitelkeit*“ (7:245) sind für den modischen Menschen kennzeichnend. Mode ist „veränderliche Lebensweise[]“ (7:245), in deren Zentrum das Neue und „die Neuigkeit des Gebrauchs“ (*Refl.* 832, 15:371) steht. Das Spiel der Nachahmung darf nicht „fixirt“ (7:245) und zu „alte[n] Gebräuche[n]“ „ohne Abwechselung“ (*Refl.* 832, 15:372) werden; Mode verlangt vielmehr den Erfindungsreichtum der „Anfänger“ oder „Erfinder der Mode (die sich selbst zu Mustern der Mode blos stellen)“ (*Refl.* 832, 15:372). Weitere wichtige Stelle: 5:232.

Verwandte Stichworte

Nachahmung; Eitelkeit; Geschmack; Modegeschmack

Philosophische Funktion

Der Begriff Mode dient Kant zur abgrenzenden Charakterisierung des Geschmacks. In der *Anthropologie* hebt Kant hervor, dass die Mode im Unterschied zur → Kunst nicht vom Geschmack als ästhetisch reflektierender Urteilskraft zu beurteilen ist. Denn der modische Mensch folgt nur einem Trend – dem, was „in Schwang“ (*Refl.* 832, 15:372) kommt. Dagegen ist der „Unmodische aus Vorsatz […] ein Sonderling“ (*Refl.* 832, 15:372). Die Mode ist nicht nur „ein Spiel mit dem, was im Geschmak zufallig und willkührlich ist“ (*Refl.* 832, 15:372), sondern kann auch „äußerst geschmackwidrig sein“ (7:245). Das Wesentliche des Geschmacks sollte Kant zufolge nicht der wechselhaften Mode unterworfen werden (vgl. 5:232; *Refl.* 832, 15:372).

Mode und Geschmack stiften Gemeinsamkeit unter den Menschen. Während aber der Geschmack der *Anthropologie* zufolge „eine Tendenz zur äußeren Beförderung der Moralität“ (7:244) hat, da er eine Lust am gemeinschaftlichen Genuss des Schönen enthält, handelt es sich bei der Mode nicht um eine freie Übereinkunft im Gefühl nach einem Vernunftgesetz. Der Modische lässt sich „durch bloßes Beispiel, das uns viele in der Gesellschaft geben, knechtisch leiten“ (7:245). Er unterwirft sich einem Zwang aus Eitelkeit, in der

Gesellschaft etwas gelten zu wollen. Die Mode steht so auch im Gegensatz zum → Klassischen als eine Weise, die Kultur des Geschmacks zu befördern.

Beate Marschall-Bradl

Modegeschmack

In seiner *Anthropologie* unterscheidet Kant zwischen dem „*Modegeschmack*“ und dem „*Kunstgeschmack*“ (7:245f.). Im Unterschied zum → Kunstgeschmack gehört der Modegeschmack nicht zu dem Geschmacksvermögen, das Kant als das „Vermögen der Beurtheilung des Schönen“ definiert (5:203 Anm.) und das Menschen zu allgemeingültigen ästhetischen Urteilen befähigt. Wichtige Stelle: 7:245f.

Verwandte Stichworte

Geschmack; Kunstgeschmack; Mode

Philosophische Funktion

Im Modegeschmack zeigt sich „ein natürlicher Hang des Menschen, in seinem Betragen sich mit einem bedeutendern (des Kindes mit den Erwachsenen, des Geringeren mit den Vornehmeren) in Vergleichung zu stellen und seine Weise nachzuahmen. Ein Gesetz dieser Nachahmung, um blos nicht geringer zu erscheinen als Andere, und zwar in dem, wobei übrigens auf keinen Nutzen Rücksicht genommen wird, heißt *Mode*. Diese gehört also unter den Titel der *Eitelkeit*, weil in der Absicht kein innerer Werth ist; imgleichen der *Thorheit*, weil dabei doch ein Zwang ist, sich durch bloßes Beispiel, das uns viele in der Gesellschaft geben, knechtisch leiten zu lassen. *In der Mode sein*, ist eine Sache des Geschmacks“ (7:245).

Christel Fricke

Möglichkeit

In der *KrV* stellen Möglichkeit und → Unmöglichkeit die modalen → Kategorien dar, die der Verstandeshandlung in einem → problematischen Urteil entsprechen. Im Unterschied zur modernen Behandlung der Modalitäten ist Kant offenbar nicht der Ansicht, man könne die Möglichkeit über die → Negation in die → Notwendigkeit umwandeln, denn in seiner Kategorientafel stehen Möglichkeit und Notwendigkeit für verschiedenartige Urbegriffe. Kant unterscheidet verschiedene Arten der Möglichkeit, wie zum Beispiel: transzendentale, absolute, praktische, physische und, für sein Unternehmen besonders wichtig, logische und reale Möglichkeit (→ real/logisch). Bei der Ausformulierung seines kritischen Projekts im Rahmen der Erkenntnistheorie spielt die Kategorie der Möglichkeit für Kant eine ziemlich bedeutende Rolle, geht es doch hier um die Eingrenzung der legitimen Gegenstände theoretischer → Erkenntnis. Mit der Erläuterung des Begriffs der Möglichkeit in seinem empirischen Gebrauch glaubt Kant eine grundsätzliche Grenzziehung hinsichtlich aller → möglichen Erfahrung, das heißt: alles Erfahrbaren, vorgenommen zu haben. Diese Grenzziehung erfolgt durch die Charakterisierung der möglichen Erkenntnisgegenstände und ihrer Begriffe, d. h. indem besonders die Grundbestandteile der Erkenntnis betrachtet werden. Kant formuliert das erste → Postulat des empirischen Denkens überhaupt als eine hinreichende Bedingung für die Möglichkeit der Dinge: „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist *möglich*“ (KrV A 218 / B 265). Diese Bedingung für die Möglichkeit ergibt sich aus ihrem → Schema, das „die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt […] also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit“ ist (KrV A 144 / B 184). Weitere wichtige Stellen: 1:395; 2:83–87; 2:413; 2:769; KrV A 74f. / B 100f.; KrV A 144 / B 184; KrV A 218–224 / B 265–272; KrV A 310 / B 367; KrV A 575–582 / B 603–610; 5:134ff.; 5:172; 5:351; 5:401ff.; 5:434; 5:467f.; 9:108f.; 24:89ff.; 24:278; 24:766; 24:935.

Verwandte Stichworte

Gottesbeweis, ontologischer; Modalität; Urteil, problematisches; wirklich, Wirklichkeit; Bedingung der Möglichkeit

Philosophische Funktion

Kants Interesse am Begriff der Möglichkeit entspringt verschiedenen, miteinander verwandten philosophischen Anliegen. An erster Stelle steht dabei das ontologische Argument für die Existenz → Gottes, zu dem Kant in seinen vorkritischen Schriften eine Alternative im Stile rationalisti-

scher Metaphysiker formuliert. Kant argumentiert in diesem Zusammenhang zwar, dass aus der logischen Möglichkeit des Begriffs Gottes weder die reale Möglichkeit noch die → Existenz Gottes folge, er glaubt aber, dass man ein anderes Argument für die Existenz Gottes vorbringen könne, indem man nach dem „ersten Realgrund" aller Möglichkeit überhaupt forscht (1:395; vgl. 2:78–90). Er deutet hier an, dass gerade aus der Fähigkeit zu entscheiden, ob Begriffe konsistent miteinander verbunden werden können, die Existenz eines Wesens folge, das an sich alle möglichen → Realitäten offenbart. Auch für das Verständnis von → Leibniz' Behauptung über die beste aller möglichen Welten, der sich Kant im Essay über den *Optimismus* anschließt, ist der Begriff der Möglichkeit wesentlich.

Kants Auffassung vom Begriff der Möglichkeit leitet sich auch noch von einer anderen wichtigen Fragestellung her, die nach und nach ins Zentrum seiner Philosophie rückt, nämlich die nach den → Grenzen menschlicher Erkenntnis. Sie taucht in den *Träumen* auf, wenn er zum Beispiel nach „der vermutheten Möglichkeit immaterieller Wesen in dem Weltganzen" fragt (2:324). In der Naturphilosophie richtet Kant sein Augenmerk auf die vielfältigen, zur Erklärung von Phänomenen erfundenen → Kräfte und → Vermögen, die sich bei näherer Untersuchung als reine Phantasiegebilde herausstellen, die man vielleicht mit Hilfe widerspruchsfreier Begriffe beschreiben kann, die aber darum noch nicht möglich sind (vgl. 2:416). Die von solchen Begriffen „falso confictarum" (2:416) verursachte Täuschung muss unterschieden werden von der Einsicht, die durch andere Begriffe hervorgerufen wird, wie etwa denen der newtonschen Mechanik, wobei jedoch vielleicht keiner der hier zu subsumierenden Fälle durch empirische Anschauung vorgestellt werden kann.

1 Logische versus reale Möglichkeit

In seinen vorkritischen ebenso wie in seinen kritischen Schriften unterscheidet Kant zwischen logischer und realer Möglichkeit und warnt „von der Möglichkeit der Begriffe (logische) nicht sofort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu schließen" (KrV A 596 Anm. / B 624 Anm.; vgl. KrV A 244 / B 302). Kant unterscheidet hier nicht einfach zwischen einer Prädikation der Möglichkeit, die auf *Begriffe* und einer die auf *Dinge* zutrifft, denn dieselbe Unterscheidung trifft Kant ebenso bei Begriffen, auch wenn er ihnen im allgemeinen „objective Realität" zuschreibt, um die reale Möglichkeit zu bezeichnen (KrV A 220 / B 268). Nach Kant ist ein → Begriff logisch möglich, wenn er widerspruchsfrei ist. Dass kein → Widerspruch vorhanden ist, was er auch als das „analytische Merkmal der Möglichkeit" (KrV A 602 / B 630) oder „das Formale der Möglichkeit" oder „das Logische in der Möglichkeit" bezeichnet (2:77f.), erläutert Kant an zusammengesetzten Begriffen, wie etwa dem einer → Figur, die von zwei geraden Linien eingeschlossen ist (vgl. KrV A 220 / B 268). Die Merkmale dieses Begriffs bestehen Kants Analyse zufolge aus der Liste (Figur, Zusammenstoßung zweier gerader Linien), in der offenbar keine widersprüchlichen → Prädikate enthalten sind. Ebenso sind ‚Triangel', ‚rechter Winkel' und ‚feuriger → Körper' widerspruchsfrei (vgl. 2:77; 2:80). Mit dieser Analyse sind zwei größere Probleme verbunden: Erstens lässt sich Kant zufolge nicht jeder Begriff auf die angegebene Weise in Unterbegriffe (seine Intension) zergliedern; z. B. können die Kategorien als Urbegriffe diesem Test nicht unterzogen werden. Kant mag vielleicht zugeben, dass jeder Urbegriff logisch möglich ist, doch abgesehen von den Kategorien liefert er kein Entscheidungskriterium für die Ursprünglichkeit von Begriffen. Zweitens, außer in Kontexten, in denen ein Begriff offensichtlich die Prädikats-Negation oder das konträre Gegenteil eines anderen Begriffs ist, z. B. in Kontexten, in denen zur Intension eines Begriffs (C, non-C) gehören, ist überhaupt nicht klar, wie sich durch reine Begriffsanalyse „logische[] Repugnanz" (2:172) feststellen lässt. Kant ist sich bewusst, dass die Suche nach einem Gegenstand, der alle Merkmale eines Begriffs in sich vereint, rein logische Erwägungen übersteigt und durch den Verstand allein nicht bewältigt werden kann (vgl. 2:81). Trotz dieser Probleme ist die logische Möglichkeit für Kant ein notwendiges Kriterium, um die Grenzen verständlicher Rede, die vielleicht trotzdem leere Gedanken oder unmögliche Dinge kodifiziert, zu kennzeichnen.

Obwohl es zwischen den Erklärungen der realen Möglichkeit in den vorkritischen und den kritischen Schriften Kants erhebliche Unterschiede gibt, ist ihnen dennoch die Behauptung gemeinsam, dass sich die reale Möglichkeit nicht allein durch Begriffsanalyse verstehen lasse, und

dass man eine materielle Grundlage brauche – ein „Materiale“ oder „*Datum*“ – um diesbezügliche Behauptungen zu stützen oder einzuschränken (1:395; vgl. 2:78; 2:83; KrV A 581 / B 609). Dieses ontologische Kriterium wendet Kant in seinen kritischen Schriften in ein erkenntnistheoretisches. Wie aus den übrigen Modalbegriffen lassen sich auch aus der Möglichkeit Grundsätze entwickeln, die „zu dem Begriffe eines Dinges (Realen), von dem sie sonst nichts sagen, die Erkenntnißkraft hinzu[fügen], worin er entspringt und seinen Sitz hat“ (KrV A 234 / B 286; vgl. 5:401f.). Zwar merkt Kant einmal an, dass es bei → problematischen Urteilen so sei, „als wenn das Denken […] eine Funktion des *Verstandes* […] wäre“ (KrV A 75 Anm. / B 100 Anm.), doch bestimmt er diese Arbeitsteilung unter den Geistesvermögen näher, indem er erklärt, über die reale Möglichkeit von → Begriffen werde dadurch entschieden, dass man analysiert, wie sich ein Objekt zum → Verstande und dessen empirischen Gebrauche verhalte (vgl. KrV A 219 / B 266; vgl. *De Mundi*, § 26, 2:413). Das Sinnesvermögen stellt sich als für diese Analyse entscheidend heraus, weil, wie Kant sagt, „die Möglichkeit eines Dinges niemals bloß aus dem Nichtwidersprechen eines Begriffs desselben, sondern nur dadurch, daß man diesen durch eine ihm correspondirende Anschauung belegt, bewiesen werden [kann]“ (KrV B 308). Die ‚transzendentale Möglichkeit‘, wenn Kant etwa von „der transscendentalen Möglichkeit der *Dinge* (da dem Begriff ein Gegenstand correspondirt)“ spricht, lässt sich als reale Möglichkeit wiedergeben, die *a priori* erkennbar ist (KrV A 244 / B 302; vgl. KrV A 610 / B 638).

Es ist nicht klar, was ‚einen Begriff durch eine Anschauung belegen‘ besagen soll. Sollte man, um einen Begriff durch eine → Anschauung belegen zu können, die Anschauungen besitzen, die vom Schema dieses Begriffs verlangt werden? Kant gibt zu verstehen, dass ein → empirischer Begriff, insbesondere ein „gedichtete[r]“ (KrV A 222 / B 269), nur dann als real möglich beurteilt werden kann, wenn es für ihn einen empirischen Gegenstand als Beispiel gibt: „Wenn man sich aber gar neue Begriffe von Substanzen, von Kräften, von Wechselwirkungen, aus dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung darbietet, machen wollte, ohne von der Erfahrung selbst das Beispiel ihrer Verknüpfung zu entlehnen: so würde man in lauter Hirngespinste geraten, deren Möglichkeit ganz und gar kein Kennzeichen für sich hat […] Dergleichen gedichtete Begriffe können den Charakter ihrer Möglichkeit nicht so, wie die Kategorien, *a priori*, […], sondern nur *a posteriori*, als solche, die durch die Erfahrung selbst gegeben werden, bekommen, und ihre Möglichkeit muß entweder *a posteriori* und empirisch, oder sie kann gar nicht erkannt werden“ (KrV A 222 / B 269f.; vgl. KrV A 729 / B 757; 24:90f.; 24:889). Damit schließt Kant so etwas wie → Wahrsagen, übersinnliche Wahrnehmung oder immaterielle Substanzen aus dem Bereich des (real) Möglichen aus, weil unsere Art von → Sinnlichkeit nichts liefern kann, das ihrer Beschreibung entspräche (vgl. KrV A 222 / B 270; 5:467f.). Dass die → Wahrnehmung Beispiele liefert, mag zwar hinreichend sein, sollte jedoch noch keine notwendige Bedingung sein, um die reale Möglichkeit eines Begriffs zu erweisen, da nicht einmal der Bereich des → Wirklichen von Kant auf das eingeschränkt wird, was sich unmittelbar wahrnehmen lässt (vgl. KrV A 226 / B 273). Somit sollte man die reale Möglichkeit eines erdichteten Begriffs, auch wenn es für ihn keine unmittelbar wahrnehmbaren Beispiele gibt, zugestehen können, indem man zeigt, dass sie „auf Erfahrung und deren bekannte Gesetze gegründet werden kann“ (KrV A 223 / B 270).

Die reale Möglichkeit → reiner Begriffe jedoch lässt sich nicht dadurch beweisen, dass man in der → Erfahrung nach Beispielen für sie sucht; denn ihre rechtmäßige Anwendbarkeit auf die Erfahrung ist, insofern als sie reine Begriffe sind, gerade fraglich. Warum die Kategorien objektiv real sind, dafür hat Kant ein Argument; das zumindest ist eine der vorherrschenden Interpretationen des Ziels der → transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (vgl. KrV A 221f. / B 269; KrV A 310 / B 367). Die objektive Realität mathematischer Begriffe wird eigens durch eine Untersuchung der Natur mathematischer Begriffe begründet (vgl. KrV A 713–738 / B 741–766). Aus dieser Analyse geht hervor, dass ein → reiner Begriff durch eine reine Anschauung belegt werden kann, ehe man für ihn eine empirische Anschauung hat – die objektive Realität des Begriffs eines Triangels, zum Beispiel, ist unabhängig davon, ob wir in der Erfahrung auf einen Triangel stoßen oder nicht (vgl. KrV B 147; KrV A 223f. / B 271f.). Der Verzicht darauf, dass eine wirkliche empirische Anschauung vorliegen muss, um die Möglichkeit eines

Begriffs zu bestimmen, steht nun besser mit Kants Behauptung in Einklang, dass der Bereich des Möglichen durch eine Analyse des empirischen Verstandesgebrauchs bestimmt werden könne – eine Analyse, die lediglich die formalen Bedingungen der Erfahrung aufdecken kann, aber nicht ihre jeweilige Verfassung in einem bestimmten → Subjekt. Eine solche Analyse kann zwar zu dem Ergebnis führen, dass ursachenlose Geschehnisse oder diskontinuierliche Größen der Realität unmöglich sind, doch ist nicht klar, wie eine solche Analyse derart erweitert werden kann, dass sie, wie von Kant behauptet, die Möglichkeit eines Äthers oder der Zeitreise ausschließt (vgl. 5:467f.). Modern ausgedrückt heißt das: Kants allgemeine Entscheidungskriterien dafür, wann eine Kennzeichnung Bedeutung hat, sind nicht explizit. Ungeachtet der Schwierigkeiten in der Ausführung ist die Bestimmung realer Möglichkeiten ein entscheidender Bestandteil von Kants Projekt, das Gebiet des Erfahrbaren zu kartographieren, d. h. festzulegen, wie menschliche Diskursivität durch die menschliche Sinnlichkeit begrenzt werden sollte.

2 Kriterien der Möglichkeit

Obschon im ersten Postulat das Kriterium für die reale Möglichkeit von Gegenständen als hinreichende Bedingung formuliert wird, gibt Kant hier und da zu verstehen, dass dieses Kriterium auch eine notwendige Bedingung sei, zum Beispiel wenn er sagt, dass „die Möglichkeit der Dinge durch Begriffe *a priori* […] niemals aus solchen Begriffen für sich allein, sondern jederzeit nur als formale und objective Bedingungen einer Erfahrung überhaupt stattfinden können" (KrV A 223 / B 270f.; vgl. KrV A 224 / B 272). Allerdings gibt es auch Stellen, die etwas anderes nahe legen, zum Beispiel wenn Kant erklärt: „[E]ine Existenz außer diesem Felde [der Erfahrung] kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können" (KrV A 601 / B 629). Die Möglichkeit einer solchen Existenz, obwohl empirisch nicht zu rechtfertigen, kann also nicht allein auf Grund von epistemischen oder kognitiven Kriterien für die Möglichkeit ausgeschlossen werden, ohne damit gegen die Lehre des → transzendentalen Idealismus zu verstoßen.

Ob nun Kants Kriterium für die reale Möglichkeit hinreichend ist oder nicht, beinhaltet eine Reihe weiterer Fragen, die den Umfang der möglichen theoretischen Erkenntnis betreffen. Die erste Frage ist, ob es bloße *possibilia* gibt, d. h.: mögliche Gegenstände, die nicht → wirklich sind. Im kantischen System ist das keine echte ontologische Frage, da → Wirklichkeit, ebenso wie Möglichkeit, eine subjektive Kategorie ist, insofern als sie ontologisch neutral ist (vgl. KrV A 219 / B 266; KrV A 233 / B 286). Man würde eigentlich erwarten, dass Kant sagt, es könne bloße reale *possibilia* geben, weil es kontingent ist, ob jemand wirklich die Erfahrung eines möglichen Gegenstandes macht. Wohl erklärt Kant: „Die Sätze […]: daß Dinge möglich sein können, ohne wirklich zu sein, daß also aus der bloßen Möglichkeit auf die Wirklichkeit gar nicht geschlossen werde könne, gelten ganz richtig für die menschliche Vernunft, ohne darum zu beweisen, daß dieser Unterschied in den Dingen selbst liege" (5:402). Doch auf die Frage, „ob meine Wahrnehmungen zu mehr als einer möglichen Erfahrung (in ihrem allgemeinen Zusammenhange) gehören können", scheint seine Antwort negativ auszufallen (KrV A 230f. / B 283). Dies steht im Einklang mit einer deterministischen Naturauffassung, der zufolge die Momente oder Ausschnitte wirklicher Erfahrungen mit nur einer einzigen phänomenalen Weltgeschichte vereinbar sind. Das Schema der Möglichkeit lässt dieses Problem ungelöst, denn die Möglichkeit wird hier temporalisiert durch „die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt […], also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit" (KrV A 144 / B 184). Dies legt die Vermutung nahe, dass Kant der alten Erklärung von Modalität im Sinne ‚temporaler Häufigkeit' verpflichtet ist, der zufolge das Mögliche manchmal wirklich ist.

Die zweite Frage ist die Umkehrung der ersten, nämlich ob Dinge existieren, die nicht real möglich sind. Während also jedes → wirkliche Ding im kantischen System notwendigerweise eine reale Möglichkeit darstellt, muss dies nicht auch für jedes existierende Ding gelten, denn es gibt vielleicht Dinge, die wir uns nicht vorstellen können. Bei dieser Frage geht es insbesondere um die Perspektiven von denkenden Wesen mit anderen Formen der Sinnlichkeit oder einer ganz anderen geistigen Architektur – eine Möglichkeit, mit der Kant sich schwer tut (vgl. KrV A 230 / B 283;

4:350f.). Diese Frage ist aber von entscheidender Bedeutung, denn Kants Position gerade hinsichtlich der Existenz von → Freiheit, → Unsterblichkeit und Gott, oder auch der „praktischen Möglichkeit" (im Unterschied zur „physischen Möglichkeit", 5:172) hängt an der möglichen Existenz von Dingen, die von Menschen nicht erkannt werden können (vgl. 2:414).

3 Arten der Möglichkeit

Bei der Beantwortung solcher Fragen wie den oben erwähnten sollte man nicht vergessen, dass Kant in seinen Schriften den Begriff der Möglichkeit mittels verschiedener Adjektive näher bestimmt, und wo er es nicht tut, gibt auch der Kontext nicht immer eindeutige Hinweise. Zwar geht es Kant in der *KrV* vor allem darum, eine Theorie der realen Möglichkeit zu entwickeln, doch verwendet er zu Unterscheidungszwecken neben der logischen Möglichkeit noch andere Arten der Möglichkeit. Eine davon ist der Begriff der ‚absoluten Möglichkeit', der dazu dient, die bedingte Natur der realen Möglichkeit hervorzuheben. Die absolute Möglichkeit wird nicht in Relation zu irgendeiner kognitiven Perspektive gesetzt, und daher ist auch nicht klar, ob sie unter die logische Möglichkeit subsumiert werden sollte oder nicht, denn letztere gilt nur für diskursive Vorstellungen. Kant schreibt: „In der That ist […] die absolute Möglichkeit (die in aller Absicht gültig ist) kein bloßer Verstandesbegriff, und kann auf keinerlei Weise von empirischem Gebrauche sein, sondern er gehört allein der Vernunft zu, die über allen möglichen empirischen Verstandesgebrauch hinausgeht" (KrV A 232 / B 285). Offenbar steht auch dieser Begriff der Möglichkeit im Hintergrund, wenn Kant zwischen dem Erkennbaren und dem Möglichen der Dinge selbst unterscheidet: „[D]ie Frage, ob etwas ein erkennbares Wesen sei oder nicht, ist keine Frage, die die Möglichkeit der Dinge selbst, sondern unserer Erkenntniß derselben angeht" (5:467). In seinen Äußerungen über den besonderen Charakter der praktischen Philosophie unterscheidet Kant zwischen → praktischer und → physischer Möglichkeit, wobei er mit letzterer offenbar die reale Möglichkeit meint. Er schreibt: „Alles, was als durch einen Willen möglich (oder nothwendig) vorgestellt wird, heißt praktisch-möglich (oder nothwendig): zum Unterschiede von der physischen Möglichkeit oder Nothwendigkeit einer Wirkung, wozu die Ursache nicht durch Begriffe (sondern wie bei der leblosen Materie durch Mechanism und bei Thieren durch Instinct) zur Causalität bestimmt wird" (5:172). Und schließlich verlangt Kants berühmte Redewendung von der „möglichen Erfahrung" (KrV A 230f. / B 283), die sich auf jene Art von empirischer Erkenntnis bezieht, zu der wir oder uns kognitiv ähnliche Lebewesen fähig sind, nach einer weiteren Art der Möglichkeit, denn der Gegenstand, dessen Möglichkeit hier besonders betont wird, nämlich die Erkenntnis, kann nicht einfach als Sinnesgegenstand genommen werden, ohne dass man fälschlicherweise transzendentale und empirische Fragen vermengt. Kant betont daher nachdrücklich, dass die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung – die ganz verschiedenartig sein können: ontologisch, epistemisch, kognitiv usw. – keineswegs bloß empirischer oder psychologischer Natur sind. Um für oder wider Behauptungen der Art ‚Ich kann im Prinzip wissen, ob P' oder ‚P kann von Menschen gewusst werden' argumentieren zu können, muss man mittels rationaler Reflexion untersuchen, was das menschliche Erkenntnisvermögen erwarten lässt, und sich dabei auf einen Begriff von Möglichkeit stützen, der sich aus der Fähigkeit der Vernunft zu philosophieren herleitet.

Weiterführende Literatur

Chignell, Andrew: „Kant, Real Possibility, and the Threat of Spinoza", in: Mind 121, 2012, 635–675.

Fisher, Mark / Watkins, Eric: „Kant on the Material Ground of Possibility: From The Only Possible Argument to the Critique of Pure Reason", in: The Review of Metaphysics 52, 1998, 369–395.

Guyer, Paul: „The Postulates of Empirical Thinking in General and the Refutation of Idealism", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 297–324.

Ottaviani, Osvaldo: „From ‚Possible Worlds' to ‚Possible Experience'. Real Possibility in Leibniz and Kant", in: Kant Yearbook 6, 2014, 65–86.

Berna Kilinc

(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Mohammedaner

→ Mahomedaner, Mohammedaner

Moment

‚Moment' heißt allgemein so viel wie ‚Merkmal' oder ‚Gesichtspunkt'. In dieser Funktion spricht Kant etwa von Momenten von Urteilen. Daneben hat der Begriff auch eine spezifisch physikalische Bedeutung als Grad des Einflusses einer →Kraft. Moment wird nicht in der Bedeutung von Augenblick verwendet (anders jedoch die lateinische Entsprechung ‚momentum', vgl. 2:398–402; 2:410 Anm.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 70 / B 95; KrV A 71 / B 96; KrV A 73 / B 98; KrV A 76 / B 101; KrV B 110; KrV A 168f. / B 210; KrV A 173 / B 215; KrV A 208f. / B 254; 4:302; 4:305; 5:203 Anm.

Verwandte Stichworte

Handlung; Realität; Urteile, logische Form der („Urteilsform")

Philosophische Funktion

Kant spricht von Momenten häufig im Zusammenhang mit der Klassifizierung von →Urteilen. So sagt er etwa: „Die logische[n] Momente aller Urtheile sind so viel mögliche Arten, Vorstellungen in einem Bewußtsein zu vereinigen" (4:305). Die logische Tafel der Urteile enthält „die verschiedene[n] Momente des Verstandes in denselben" (4:302; vgl. KrV A 70 / B 95) und ist eine „vollständige[] Tafel der Momente des Denkens überhaupt" (KrV A 71 / B 96; vgl. KrV A 73 / B 98). In diesem Sinn spricht Kant in der *KU* auch von den vier Momenten des →Geschmacksurteils, welche der →Urteilstafel entsprechen (vgl. 5:203 Anm.).

Im physikalischen Zusammenhang hat „Moment" eine spezifische Bedeutung: „Wenn man diese Realität [der intensiven Größe] als Ursache […] betrachtet: so nennt man den Grad der Realität als Ursache ein Moment, z. B. das Moment der Schwere, und zwar darum weil der Grad nur die Größe bezeichnet, deren Apprehension nicht successiv, sondern augenblicklich ist" (KrV A 168f. / B 210). Ähnlich heißt es: „Alle Veränderung ist also nur durch eine continuirliche Handlung der Causalität möglich, welche, so fern sie gleichförmig ist, ein Moment heißt. Aus diesen Momenten besteht nicht die Veränderung, sondern wird dadurch erzeugt als ihre Wirkung" (KrV A 208f. / B 254). Das physikalische Moment ist demnach der Grad des Einflusses einer Kraft. Dabei gibt es nicht nur Momente der →Schwere, sondern auch des →Widerstandes (vgl. KrV A 173 / B 215), der Beschleunigung („Acceleration", 4:551), oder der Anziehung (vgl. 22:186).

Michael Oberst

Monade

Eine Monade ist eine einfache Substanz, die nicht aus mehreren Teilen besteht. Das Dasein physischer Monaden, d. h. der einzigen, die Kant in seinen Werken ausführlicher thematisiert, verträgt sich mit den Gesetzen der Geometrie und unterliegt den Gesetzen der Physik (vgl. 1:477). Kant folgt in seiner Definition →Leibniz, der in der *Monadologie* die Monade als einfache Substanz und Grundlage aller zusammengesetzten Körper definiert hatte (vgl. Leibniz, *Monadologie*, § 1). Er unterscheidet sich aber dadurch von Leibniz, dass er den Monaden physikalische Kräfte zuspricht und keine ausführliche metaphysische Theorie der Monaden entwickelt. Die metaphysische Monade hat ihren →Grund in sich selbst; die physikalische lässt sich dagegen dadurch charakterisieren, dass sie durch innere Kräfte in einem Verhältnis zu anderen Monaden außer ihr steht. Die Körper bestehen aus Monaden (vgl. 1:477). Wenn man alle Zusammensetzung aufhebt, so können die übrig bleibenden Teile keine Zusammensetzung mehr an sich haben; sie entbehren also einer Mehrzahl von Substanzen in sich und sind deshalb einfach. Monaden sind auch nicht ausgedehnt. Sie sind die letzten elementaren und ursprünglichen Bestandteile der Körper (vgl. 1:477 Anm.). Jede Monade ist darüber hinaus nicht allein im Raume, sondern erfüllt auch den Raum unbeschadet ihrer eigenen Einfachheit (vgl. 1:480). Weitere wichtige Stellen: 1:480; 1:481; 2:277; 17:686; 20:367.

Verwandte Stichworte

Anziehungskraft; Einfache, das; Metaphysicae cum geometria…; Raum; Substanz

Philosophische Funktion

1 Die Monade als konstitutives Element der Materie

1.1 Die Monade wird von Kant als ein letztes Element der →Materie verstanden (→Monadologie, physische). Im Jahr 1756 verfasst Kant einen kurzen Traktat über die Monade (→Metaphysicae cum geometria…), dessen Hauptthema die

elementarsten Teilchen der Materie sind. Kant versucht, eine Metaphysik, welche die unendliche →Teilbarkeit des Raumes nicht zulässt, mit den Erfordernissen der →Geometrie, die dessen unendlicheTeilbarkeit erfordert, zu vereinbaren. Da jede Monade, als einfache Substanz, die Form eines unausgedehnten Punktes hat, soll auch die Linie, die diese Punkte bzw. Monaden verbindet, zugleich als eine geometrische und eine physikalische Linie betrachtet werden. Monaden können jedoch den Raum nur dadurch erfüllen, dass sie innerhalb der Grenzen eines minimalen Durchmessers eine Aktivität ausüben und dadurch eine Sphäre der Aktivität haben. Die physikalische Linie zwischen zwei Monaden ist endlich und kann daher nur eine endliche Menge von Monaden enthalten. Im Gegensatz zu der geometrischen Linie enthält die physikalische Linie daher nur endlich viele Punkte. Während die erstere in jedem beliebigen Punkt geteilt werden kann, lässt sich die zweite nur durch die Trennung von zwei Monaden teilen. Der Raum, den jede Monade um sich schafft, ist ein physikalischer Raum, welcher zugleich unter den allgemeinen Regeln der Geometrie steht.

Ein ohne Ende teilbares Zusammengesetztes besteht nicht aus ursprünglichen, d. h. aus einfachen Teilen, und kann daher auch nicht existieren (vgl. 1:479). Der Raum der Geometrie kann dagegen ins Unendliche geteilt werden, da er nicht substantiell, sondern nur die Erscheinung der äußeren Beziehung der vereinten Monaden ist (vgl. 1:479). Die Teilung des Raumes ist keine Absonderung seiner Teile und der Raum selber ist kein Körper, sondern nur die Feststellung der Existenz einer Pluralität oder Quantität von Elementen in gegenseitigem Verhältnis. Hieraus erhellt, dass die Teilbarkeit des Raumes der Einfachheit der Monade nicht widerspricht (vgl. 1:480).

Die innere Bewegung der Monade lässt sich nur aus dem Zusammenwirken der zwei Kräfte der →Anziehung und der →Zurückstoßung erklären. Die innere Kraft der Elemente, die zugleich alle inneren Vorgänge ermöglicht, muss eine Kraft sein, die äußerlich wirksam ist. Eine solche Kraft bestimmt alle Elemente und es ist unmöglich, andere Kräfte außer denjenigen der Attraktion und der Repulsion zu denken (vgl. 1:476). Derjenige, der diese beiden Urkräfte aus der Natur der Elemente selbst ableiten könnte, würde nach Kant einen bedeutenden Beitrag zur Erklärung der inneren Natur der Körper leisten (vgl. 1:476). Mit seiner Theorie der Materie, welche sich auf eine ganz neue Auffassung der Monade als Punkt, Kraft und Bestandteil aller Körper stützt, verbindet Kant Atomismus und Dynamik in einer einheitlichen Konzeption der Natur.

2 Grenze einer Theorie der Monade

2.1 In der *Physik Herder* von 1763 heißt es, dass die Teilbarkeit der Materie real ist, weil die Teile, die Substanzen sind, wirklich auseinander gerückt werden können. Eine unendliche Teilbarkeit sei in der Physik auszumachen, denn wir stoßen in der Realteilung nie auf einfache Teile, und wir können nicht wissen, ob deren Anzahl endlich oder unendlich ist (vgl. 29:69). Ähnliche Überlegungen sind in den *Refl.* der Jahre 1764 und 1766 zu lesen (vgl. 17:293–294). In der *Berliner Physik* von 1776 fragt sich Kant, ob die Materie ins unendliche teilbar ist oder nicht. Diese Frage gehöre jedoch eigentlich nicht in die Physik. Nur was in Raum oder Zeit ist, könne wahrgenommen werden; aber kein Einfaches ist ein Gegenstand der äußeren Sinne (vgl. 29:80).

2.2 Diese Fragen werden systematisiert in der *KrV*, wo Kant sich jedoch von der Theorie der monadologischen Konstitution der Materie deutlich entfernt. Innerhalb der zweiten Antinomie der reinen Vernunft kritisiert er die Position von Monadisten, welche die Grenzen möglicher Erkenntnis überschreiten. Die deutlichste Kritik der Theorie der Monaden befindet sich jedoch nicht in der *KrV*, sondern in den →Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft von 1786, wo Kant die unendliche Teilbarkeit der Materie direkt von der geometrischen Teilbarkeit des Raums ableitet. Er kritisiert eine „übelverstandene[] Monadologie, die gar nicht zur Erklärung der Naturerscheinungen gehört, sondern ein von Leibnizen ausgeführter, an sich richtiger platonischer Begriff von der Welt ist, so fern sie gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als Ding an sich selbst betrachtet, blos ein Gegenstand des Verstandes ist, der aber doch den Erscheinungen der Sinne zum Grunde liegt. Nun muss freilich das Zusammengesetzte der Dinge an sich selbst aus dem Einfachen bestehen; denn die Teile müssen hier vor aller Zusammensetzung gegeben sein. Aber das Zusammengesetzte in der Erscheinung besteht

nicht aus dem Einfachen, weil in der Erscheinung, die niemals anders als zusammengesetzt (ausgedehnt) gegeben werden kann, die Theile nur durch Theilung und also nicht vor dem Zusammengesetzten, sondern nur in demselben gegeben werden können“ (4:507f.).

→Anziehungskraft und →Zurückstoßungskraft sind nach den *MAN* die zwei konstitutiven Kräfte der Materie. Diese ist „ins Unendliche theilbar“ (4:537), und „wenn wir, wie es wirklich geschieht, die Materie als stetige Größe denken, ganz und gar keine Entfernung der einander unmittelbar zurückstoßenden Theile stattfindet, folglich auch keine größer oder kleiner werdende Sphäre ihrer unmittelbaren Wirksamkeit“ (4:521). Die Materie kann ins Unendliche geteilt werden, weil sie durch die Kräfte der Anziehung und der Zurückstoßung einen Raum erfüllt, der als solcher unendlich teilbar ist. Die entscheidende Funktion der bewegenden Kräfte wird dadurch beibehalten. Abgelehnt wird aber die Theorie der Monade als physikalischer →Punkt.

Weiterführende Literatur

Heimsoeth, Heinz: Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung, Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur 1960.

Moretto, Antonio: Dottrina delle grandezze e filosofia trascendentale in Kant, Padova: Il Poligrafo 1999.

Procuranti, Lucia: Il problema della costituzione della materia nella filosofia di Immanuel Kant, Trento: Verifiche 2004.

Tonelli, Giorgio: Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768, Bd. I, Cuneo: SASTE 1959.

Watkins, Eric: „Kant on Extension and Force: Critical Appropriations of Leibniz and Newton, in: Lefèvre, Wolfgang (Hg.): Between Leibniz, Newton, and Kant. Philosophy and Science in the Eighteenth Century, Dordrecht u. a.: Kluwer 2001, 111–125.

Lucia Procuranti
(Übersetzung: Giuseppe Motta)

Monadologie, physische

Die physische Monadologie ist die Lehre, die behauptet, dass alles, was zusammengesetzt ist, aus physischen Monaden (→Monade), d. h. aus einfachen (unteilbaren) physischen Substanzen, besteht. Die wichtigsten Eigenschaften von zusammengesetzten Dingen ergeben sich aus den Kräften dieser einfachen Substanzen. Kant entwickelt eine Fassung dieser Lehre im Traktat →Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali cuius specimen I. continet monadologiam physicam aus dem Jahr 1766, verwirft sie aber dann in der *KrV*. Die Monaden verfügen nach Kant über die Kräfte der →Zurückstoßung, der Trägheit, und der Anziehung, was denselben einen gewissen Grad an Elastizität gibt und auch die Interaktion der Körper miteinander möglich macht. Physische Monaden sind kleine, undurchdringliche Kraftfelder, welche weder gebrochen noch geteilt werden können. Aus dem Spiel der konträren Kräfte der →Zurückstoßung und der Anziehung entsteht die dynamische Zusammensetzung der Materie, die allen äußeren Erscheinungen zugrunde liegt.

Verwandte Stichworte

Kraft; Materie (physikalisch); Monade

Philosophische Funktion

Die gesamte physische Monadologie stützt sich auf die Idee, dass es ein Substrat gibt, das über die Kräfte verfügt, welche die Hauptvoraussetzung der Bewegung der Materie selbst sind. Diese Kräfte wirken über Entfernungen hinweg unabhängig von jedem Kontakt oder Druck. Das wird von Kant mit Hilfe des Bildes einer physischen Monade dargestellt, deren Aktion zugleich ihren eigenen Raum als auch (bedingt durch ihre äußere Wirkung) den Raum anderer Monaden bestimmt. Dadurch bilden sich Körper, die aus Monaden als ihren einfachsten Bestandteilen bestehen, welche selbst nicht zusammengesetzt und daher auch nicht teilbar sind. Das gilt nach Kant im Rahmen einer metaphysischen Betrachtung der →Materie. Rein geometrisch kann man dagegen behaupten, dass „[d]er Raum, den die Körper erfüllen, […] ins unendliche teilbar [ist] und […] mithin nicht aus ursprünglichen und einfachen Teilen [besteht]“ (1:478). Die Hauptfragen, die hier in Vordergrund stehen, sind: Woraus besteht die Materie in ihrer inneren Konstitution? Wie verhält sich die Materie zum Raum außer ihr?

Kants Monadologie unterscheidet sich insbesondere dadurch von derjenigen →Leibniz', dass er der physischen Monade primitive physische Kräfte zuerkennt. Leibniz' Definition der Monade als *entelechia* oder *vis primitiva* sei innerhalb einer wissenschaftlichen (d. h. newtonschen) Betrachtung der Physik nicht haltbar. Die Monaden von Leibniz wirken anders ausgedrückt in keiner physikalisch erklärbaren Weise aufeinander. Kant übernimmt den Begriff der Monade von Leibniz; er definiert ihn aber, in Anlehnung an eine, sich von Wolff über →Knutzen und Baumgarten vollziehenden Entwicklung, neu, um mit seiner Hilfe eine newtonsche, wissenschaftliche Konzeption der Materie verständlich zu machen.

Weiterführende Literatur

Campo, Mariano: La genesi del criticismo kantiano, parti I–II, Varese: Editrice Magenta 1953.

Falkenburg, Brigitte: Kants Kosmogonie, Frankfurt/M.: Klostermann 2000.

Watkins, Eric: „On the Necessity and Nature of Simples: Leibniz, Wolff, Baumgarten, and the pre-Critical Kant", in: Oxford Studies in Early Modern Philosophy 3, 2006, 261–314.

Lucia Procuranti
(Übersetzung: Giuseppe Motta)

Monarchie

Kant behandelt die Monarchie in *Frieden* und *MSR* und illustriert seine Position am deutlichsten in seiner Antwort auf die →Französische Revolution. In früheren Schriften (→Beantwortung der Frage…) verteidigt Kant teilweise die fortschrittliche Herrschaftspolitik →Friedrichs des Großen in Preußen, was zeigt, dass Kants Festlegung auf den Republikanismus als der angemessenen Regierungsform nicht automatisch die Aufforderung nach sich zieht, dass monarchische Institutionen sofort gestürzt werden sollen.

Monarchie und →Autokratie sind nicht prinzipiell dasselbe. „[D]enn *Monarch* ist der, welcher die *höchste*, *Autokrator* aber oder *Selbstherrscher* der, welcher *alle* Gewalt hat; dieser ist der Souverän, jener repräsentirt ihn bloß" (6:339). Allerdings können Monarchen zu Autokraten werden. Dies ist eine Verfassungsform, die ihre Vorzüge hat, aber letztlich nicht verlässlich ist: „daß nämlich die Monarchie (eigentlich hier Autokratie) die beste Staatsverfassung sei, *wenn der Monarch gut ist* (d. i. nicht bloß den Willen, sondern auch die Einsicht dazu hat): gehört zu den tautologischen Weisheitssprüchen" (6:339).

„Man wird leicht gewahr, daß die autokratische Staatsform die *einfachste* sei, nämlich von Einem (dem Könige) zum Volke, mithin wo nur Einer der Gesetzgeber ist […]. Was die *Handhabung* des Rechts im Staat betrifft, so ist freilich die einfachste auch zugleich die beste, aber, was das *Recht* selbst anlangt, die gefährlichste fürs Volk in Betracht des Despotismus, zu dem sie so sehr einladet" (6:339). Die Monarchie hat administrative Vorteile, wenn sie autokratisch ist, aber diese sind die Verluste an individueller Freiheit nicht wert. Die konstitutionelle Monarchie hat administrative und politische Vorteile, aber auch sie ist es nur dann wert, (durch den →Souverän) aufrecht erhalten zu werden, wenn es zur allmählichen Auflösung der erblichen monarchischen Herrschaft kommt. Weitere wichtige Stellen: 6:320f.; 6:330; 8:352f.

Verwandte Stichworte

Despotismus, despotisch; Staatsformen; Republik; Regierung

Philosophische Funktion

1. Grundlegend für das Verständnis von Kants Monarchiekonzeption ist die Unterscheidung zwischen der Souveränitätsform und der Regierungsform (→Regierungsart) eines Staates, die er in *Frieden* macht. Die Monarchie ist für Kant eine Souveränitätsform, die mit jeder Regierungsform vereinbar sein kann, sei sie republikanisch oder despotisch. Es gibt drei Arten der Souveränitätsform: die autokratische, die aristokratische und die demokratische. In der ersten liegt die Herrschergewalt in der Hand eines einzelnen Menschen, in der zweiten bei einigen Personen und in der dritten in den Händen aller. Da gilt: „Der *Republikanism* ist das Staatsprincip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden" (8:352), ist es, um mit ihm vereinbar zu sein, für die Monarchie erforderlich, dass der Monarch die gesetzgebende Gewalt der Repräsentanten des Volkes anerkennt und sich selbst darauf beschränkt, diese Gesetze zu respektieren und auszuführen. Somit akzeptiert Kant, obwohl sein primäres Ziel für die Reform

praktischer Institutionen der Republikanismus ist, dass dieser mit der konstitutionellen Monarchie vereinbar sein kann. Ausgehend von der Überzeugung Kants: „je kleiner das Personale der Staatsgewalt (die Zahl der Herrscher), je größer dagegen die Repräsentation derselben, desto mehr stimmt die Staatsverfassung zur Möglichkeit des Republikanism" (8:353), liegt es nahe, dass eine Monarchie mit gutem Willen sich besser für eine fortschrittliche Reform eignet als die drei anderen Verfassungsarten.

Zur Festlegung, ob eine Monarchie absolut ist oder nicht, sind Kriegsfragen entscheidend (vgl. 6:330). Ein Monarch ist absolut, wenn alle Staatsgewalten dem König unterstehen und die Bevölkerung nicht gefragt werden muss. Ein begrenzter oder konstitutioneller Monarch ist ein Monarch, der nach der Zustimmung der Bevölkerung streben muss, um → Krieg führen zu können. Wenn in einer begrenzten Monarchie die Bevölkerung befragt wird, ob Krieg sein soll oder nicht, und sie dies verneint, so gibt es keinen Krieg. Kants weitgehende Skepsis gegenüber der konstitutionellen Monarchie Großbritanniens erklärt sich aus seiner Einschätzung, wie britische Monarchen tatsächlich in Kriegsfragen handeln. Prinzipiell sollte die Macht des Monarchen in Britannien von den beiden Häusern des Parlaments eingegrenzt sein. Jedoch befürchtet Kant, dass Korruption und die Macht der Krone, Minister zu benennen, die beiden Häuser davon abhält, Einfluss auf die Entscheidungen des Monarchen auszuüben.

2. Kants Einstellung zur Rolle des Monarchen in der → Französischen Revolution ist vielschichtig. Kant war vom Übergang zu einer republikanischen Regierung in Frankreich ermutigt, aber seiner Auffassung nach setzte die Legitimität dieses Wechsels die Unterstützung und die Zustimmung des Monarchen voraus. Es war falsch, die entscheidenden politischen Veränderungen als eine Rebellion gegen die Monarchie darzustellen. Der Monarch sollte als das legitime → Staatsoberhaupt angesehen werden, das selbst die → Reformen in Richtung Volkssouveränität eingeleitet hatte (vgl. 6:320f.). So kam nach Kant in den frühen Stadien der französischen Revolution durchaus die Reformfähigkeit der Monarchie zum Ausdruck. Dementsprechend empfand Kant die Verhaftung und nachfolgende Exekution des Königs als sehr beunruhigend. Sowohl die Exekution von Louis XVI. in Frankreich als auch die Exekution von Charles I. in England am Ende des Bürgerkriegs verurteilte Kant und empfand sie als abstoßend. „Die formale *Hinrichtung* ist es, was die mit Ideen des Menschenrechts erfüllte Seele mit einem Schaudern ergreift […]. Es wird als Verbrechen, was ewig bleibt und nie ausgetilgt werden kann, […] angesehen" (6:321 Anm.).

Weiterführende Literatur

Burg, Peter: Kant und die Französische Revolution, Berlin: Duncker & Humblot 1974.

Cavallar, Georg: Pax Kantiana: Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs „Zum ewigen Frieden" (1795) von Immanuel Kant, Wien: Böhlau Verlag 1992, insbes. 179–182.

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, insbes. 436–448.

Maus, Ingeborg: Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, insbes. 62–91.

Williams, Howard: Kant's Critique of Hobbes. Sovereignty and Cosmopolitanism, Cardiff: University of Wales Press 2003, insbes. 20–44.

Howard Williams
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Mönch

Der Mönch glaubt, durch „Aufopferung seiner […] Person" (6:172), genauer durch Verzicht auf eigenes Urteil (Gehorsam), auf Eigentum, auf leibliche Genüsse und auf zwischenmenschliche Kommunikation oder durch andere Formen der *Selbstbestrafung* sowohl Gott zu dienen als auch sich selbst zu entsündigen. Seine religiöse Einstellung ist das Gegenteil „einer moralischen Religion" (6:130). Weitere wichtige Stellen: 6:80 Anm.; 6:172; 6:484f.; 8:389.

Verwandte Stichworte

Gesinnung; Tugend

Philosophische Funktion

Kant sieht im Mönchstum und in der mönchischen Lebensform eine Ausprägung des schwärmerischen → Aberglaubens und moralitätsfernen „Afterdienst[es] Gottes" (6:172), die letztlich in

einem seiner selbst nicht bewussten Hass gegen das Tugendgebot wurzelt (vgl. 6:485). In „der Aufopferung seiner eigenen Person, indem er sich (im Eremiten-, Fakir- oder Mönchsstande) für die Welt verloren macht, bringt er alles, nur nicht seine moralische Gesinnung Gott dar; und wenn er sagt, er brächte ihm auch sein Herz, so versteht er darunter nicht die Gesinnung eines ihm wohlgefälligen Lebenswandels, sondern einen herzlichen Wunsch, daß jene Opfer für die letztere in Zahlung möchten aufgenommen werden“ (6:172).

Kant sieht in der Scham des Menschen vor seiner (ihn dem Tier annähernden) Sexualität und im (irrigen) Versuch, mit dem Verzicht auf Betätigung der Sexualität den „angebornen“ menschlichen Hang zum Bösen zu treffen und zu überwinden, den Ursprung der Anschauung von der Heiligkeit des Mönchsstandes (6:80 Anm.).

Kant kontrastiert die wahre, die „*ethische Ascetik*“ mit der „Mönchsascetik“ (6:484f.; → Asketik, ethische): Die wahre Kultur der Tugend folgt dem Wahlspruch der Stoiker, die naturalen und kulturell überformten Triebe so zu beherrschen, dass man innerlich frei wird gegenüber dem unverschuldeten und unvermeidlichen Verlust ihrer Güter; und sie folgt im Aufbau einer die Tugend begleitenden heiteren Gemütsstimmung des gelassenen Genusses und Verzichts alles Verlierbaren dem epikureischen Ideal (vgl. 6:485).

Maximilian Forschner

Mond

Der Mond ist der Satellit der → Erde, der ein → System mit dieser ausmacht (vgl. 1:187). In Analogie zur Erde beschreibt Kant seine Oberfläche (vgl. 8:71f.), seine → Dichte (vgl. 1:271), und den Einfluss des Mondes auf die Erdatmosphäre (vgl. 8:317–319; 8:320; 8:322–323). Mit ‚Monde‘ in Plural bezeichnet Kant die Satelliten von → Planeten. Weitere wichtige Stellen: 9:181f.; 9:216–218; 9:261.

Verwandte Stichworte

Erde; Sonnensystem; Atmosphäre; Über die Vulkane im Monde; Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung

Philosophische Funktion

Der Mond ist „ein dunkler und fester Körper wie unsere Erde, der sein Licht gleichfalls von der Sonne erhält“ (9:181), und er ist zweimal dichter als die → Erde (vgl. 1:271). Den Ursprung des Mondes als → Himmelskörper betrachtet Kant in der *Theorie des Himmels* (vgl. 1:283–286). Kants Meinung nach ist die → Anziehungskraft des Mondes die Ursache der Verschiebung der Erdachse. In *Umdrehung der Erde* erklärt Kant, dass unser Satellit der Erde immer dieselbe Seite zeigt (vgl. 1:187; 1:190). Kants Meinung nach ist der Mond ein späterer Himmelskörper, „der der Erde hinzugegeben worden, nachdem sie schon ihre Flüssigkeit abgelegt und einen festen Zustand überkommen hatte“ (1:190). Die Wechselwirkung von Erde und Mond findet durch die Anziehungskraft statt. Der Mond hat keinen direkten Einfluss auf unser Wetter (vgl. 9:261), sondern nur indirekten: Der Mond beeinflusst die höheren Regionen der Atmosphäre, weil seine → Anziehung sich auf den → Äther auswirken kann (vgl. 8:322). Kants Meinung nach hat der Mond keine Atmosphäre (vgl. 9:182) wie die der Erde (vgl. 8:71–72), aber auf seiner Oberfläche wurden „leuchtende Punkte, als Beweise eines Feuers“ (8:72) wahrgenommen. Diese sind das Resultat von „atmosphärischen Eruptionen“ (8:75). In unserem → Sonnensystem haben nur die größten → Planeten einen oder mehreren Monde, weil das Material, aus dem die Monde entstanden sind, aus derselben Sphäre stammen, aus denen auch die Planeten entstanden sind, und die Stärke der Anziehung der größten Planeten genug war, um einen oder mehrere Monde an sich zu binden (vgl. 1:342). Kant kritisiert die These, die „*Unebenheiten der Mondsfläche*“ seien vulkanischen Ursprungs (8:69; → Über die Vulkane im Monde).

Silvia De Bianchi

Monotheismus

Monotheismus bezeichnet „die Idee eines einigen höchsten Wesens“ (28:1248). Weitere wichtige Stellen: KrV A 590 / B 618; 8:359; *Refl.* 3821, 17:303; *Refl.* 6214, 18:502; 28:1248.

Verwandte Stichworte

Gott; Theismus; ens realissimum

Philosophische Funktion

Der Begriffsausdruck ‚Monotheismus‘ (bzw. ‚Monotheism‘) begegnet nur selten in Kants veröf-

fentlichtem Werk (vgl. KrV A 590 / B 618; 8:359), wenngleich das Thema der Einzigkeit oder Einheit Gottes fester Bestandteil der rationalen →Theologie bzw. der philosophischen Religionslehre ist. Hier ist die Einheit ein ontologisches Prädikat Gottes, aus welchem auch die Einfachheit folgt (vgl. 28:1037). „Die Einigkeit folgt aus der omnitudo realitatis, weil im Begriffe des entis realissimi als Noumeni Raum und Zeit nicht vorkommen; sonst würden zwey Wesen mit denselben Eigenschaften in verschiedenen Orten seyn können“ (*Refl.* 6214, 18:502). Das bedeutet zugleich, „daß der Begrif von Gott ein conceptus singularis sey und es auch keinen andern conceptum singularem von einem Wesen geben könne, als den, der omnitudinem enthält“ (*Refl.* 4444, 17:549; vgl. 28:1262). Kurzum: „Das es nur ein vollkommenstes Wesen geben könne, ist klar“ (*Refl.* 3821, 17:303).

Doch bedarf es hierfür nicht der Metaphysik, sondern lediglich des →gesunden Menschenverstandes: „Man darf also nicht denken, als wenn die Lehre von Einem Gotte auf eine weit fortgerückte Einsicht des Menschen zu bauen sey, sie ist vielmehr Bedürfniß der gemeinsten Vernunft“ (28:1040). Grundlage für diesen Weg zum Monotheismus ist die →Moral: „Die Moral führt uns auch auf die Idee eines einigen höchsten Wesens. Die Physikotheologie lehrt uns hierin nichts Gewisses“ (28:1248).

In der Regel jedoch geht Kant von einer historischen Entwicklung zum Monotheismus aus: „Daher sehen wir bei allen Völkern durch ihre blindeste Vielgötterei doch einige Funken des Monotheismus durchschimmern, wozu nicht Nachdenken und tiefe Speculation, sondern nur ein nach und nach verständlich gewordener natürlicher Gang des gemeinen Verstandes geführt hat“ (KrV A 590 / B 618). Obwohl also die monotheistische Gottesvorstellung in mancher Hinsicht der spekulativen und der praktischen Vernunft näher liegt als die polytheistische, ist letztere durchaus verträglich mit einem moralisch grundierten Religionsverständnis: „Dagegen ist der Polytheism zwar ein grober Fehler in Ansehung der Introduction der Religion durch kirchliche Formen ist aber doch der Religion in ihrem Wesentlichen nicht nothwendig entgegengesetzt. Denn wenn es von allen den Göttern hieße daß sie zwar in Ansehung der Departementer die sie in der Welt verwalten verschiedener Natur darinn aber insgesammt einig wären daß nur Rechtschaffenheit der Seele und Tugend ihre Gunst erwerben könnte so wäre eine solche Religion so schlimm eben nicht wenigstens doch besser als ein Monotheism der es zum Grundsatz hatte daß die Gottheit durch Glaubensbekentnisse und Observanzen könne gewonnen und Übertretung der natürlichen Pflichten dadurch könne vergütet werden“ (23:439; vgl. 23:445).

Claus-Dieter Osthövener

Montaigne, Michel de

Franz. Politiker und Philosoph (1532–1592); Montaigne wurde mit seinen zwischen 1580 und 1588 veröffentlichten *Essais*, in denen er sich vornehmlich philosophischen, politischen und pädagogischen Themen widmete, zum Begründer dieser Literaturform. Die bis ins zwanzigste Jahrhundert gültige deutsche Standardübersetzung der *Essais* von Johann Joachim Christoph Bode mit dem Titel *Gedanken und Meinungen über allerley Gegenstände* erschien von 1793 bis 1799 in sieben Bänden bei Lagarde. Kant bat den Verleger →François Théodore de la Garde, in einem Brief vom 20. September 1793 um ein Freiexemplar der *Gedanken* (vgl. 11:454) und erhielt bis 1795 die bis dahin erschienenen ersten sechs Bände. Wie viele seiner Zeitgenossen war Kant von den *Gedanken* höchst beeindruckt, konnte dem Königsberger Schulrat Christoph Friedrich Heilsberg zufolge viele Stellen daraus auswendig zitieren (vgl. Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, S. 19) und bezeichnete die *Gedanken*, so sein Student Christian Friedrich Jensch, als eine der Schriften, „aus welchen er am meisten gelernt habe“ (Abegg, *Reisetagebuch*, S. 251). Nachweislich beeindruckt zeigt sich Kant von dem Gedanken, dass nicht das Sterben, sondern das Gestorbensein die Angst des Menschen vor dem Tode ausmache (vgl. 7:167; 13:463) sowie von den pädagogischen Ideen Montaignes. In der *KpV* wird die Erziehung „nach Montaigne“ (5:40) als subjektiver Bestimmungsgrund des Willens genannt (→Heteronomie).

Tobias Audersch

Moral

Moral ist das System der verbindlichen Forderungen an das Verhalten. ‚Moral‘ heißt daher nach

Kant „die Philosophie über“ die „ganze Bestimmung des Menschen“ (KrV A 840 / B 868). Unter Moral versteht Kant „nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich *machen*, sondern wie wir der Glückseligkeit *würdig* werden sollen“ (5:130; vgl. KrV A 806 / B 834). „[D]as alleinige Princip der Moral“ ist das „Princip der Autonomie“ (4:440). Auf dieser Grundlage entwickelt sich die Moral als „*System[] der Pflichten überhaupt*“ (6:242; vgl. 6:239; → Sittenlehre), das Ethik und Recht umfasst. Obwohl die Moral weder Religionsglauben noch theologische Grundlage voraussetzt, „führt [sie] unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert“ (6:6). Weitere wichtige Stellen: KrV B XXVIIIf.; KrV A 480 / B 508; KrV A 801 / B 829; 2:298ff.; 4:436 Anm.; 5:140; 6:3ff.; 6:239; 6:378; 6:487.

Verwandte Stichworte

Autonomie; Sittenlehre; Ethik; Freiheit; Imperativ, kategorischer

Vorgeschichte und historischer Kontext

Kants vorkritische Ethik beginnt in einer Auseinandersetzung mit → Christian Wolff. Von ihm übernimmt er das übergeordnete formale Doppelprinzip: „Thue, was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener machet: unterlaß, was ihn unvollkommener machet“ (Wolff, *Deutsche Ethik*, I.1, § 12). Gegen Wolff liege die kategorische Verbindlichkeit des moralischen Sollens aber weder im ontologischen Vervollkommnungsstreben der Natur der Dinge selbst, noch könne sie theonom begründet werden wie beim Wolff-Gegner → Crusius.

Unter dem Einfluss der englisch-schottischen Gefühlsethik, vor allem von → Shaftesbury, → Hutcheson und → Hume, misst Kant dem moralischen Gefühl (*moral sentiment* / *moral sense*), einen entscheidenden Stellenwert im moralischen Handeln bei und ordnet dem formalen das materiale Prinzip, die unerweislich einfache → Empfindung des Guten, unter.

Anhand von Reflexionen und Vorlesungskommentaren zum Kompendium der Moralphilosophie des Wolffianers → Baumgarten, die *Initia philosophiae practicae primae* (1760), arbeitet Kant seine frühe Ethik beständig aus. Ab Mitte der 60er Jahre erfährt sie einen der stärksten Impulse durch die revolutionären pädagogischen, gesellschafts-, geschichts- und kulturphilosophischen Ideen → Rousseaus, von denen Kant gesteht, dass sie ihn „zurecht gebracht“ (20:44) haben. Statt den Menschen bloß nach seiner wissenschaftlichen Bildung zu schätzen – oder auch deren Mangel im Pöbel zu verachten, führt ihn Rousseau auf die dem Menschen ureigene → Würde, unabhängig von Rang und Stand (vgl. 2:217). Die Idee, als akademischer Lehrer Erzieher der Menschheit sein zu können und deren Rechte herzustellen, erwacht (Schmucker, *Ursprünge*, S. 202). Die → Bestimmung des Menschen wird zur Zentralfrage der kantischen Philosophie. Rousseau bestärkt die moralische Bedeutung des Herzens, regt Reflexionen über das Mitleid an und äußert den für die Begründung der Moral zentralen Gedanken der menschlichen Freiheit als Grundwert und -wesen der menschlichen Natur. Außerdem beeinflusst Rousseau Kants Engagement für die Erziehungsanstalt in Dessau, das → Philanthropin, durch die pädagogische Idee der negativen Erziehung (vgl. 2:447–452).

Systematisch reicher, wenngleich teils selektiv, teils verzerrt, wird der historisch-systematische Diskussionshorizont der kritischen Ethik in *GMS* und *KpV*. Paradigmatisch sei hier auf die ‚Tafel‘ der materialen Handlungsprinzipien in der *KpV* verwiesen (vgl. 5:40). Mit einer summarisch rigorosen Geste verabschiedet Kant als Vertreter des primär formalen Moralprinzips alle bisherige Moralphilosophie unter dem Vorwurf der unzureichenden bloß materialen Moralbegründung (vgl. 5:39f.; 4:432f.; → Heteronomie). Exemplarisch fallen darunter die antike Ethik Epikurs im Prinzip der physischen Lust und Glückseligkeit, die spätantike Ethik der Stoa im Prinzip der Vollkommenheit und Tugend und ihre Rezeption durch Wolff, ferner die frühneuzeitlich moralistische Ethik → Montaignes im Prinzip der Erziehung, Crusius’ Moraltheologie und Hutchesons *moral sense*, schließlich → Mandeville mit dem Prinzip der bürgerlichen Verfassung. Aus heutiger Sicht wichtige und anspruchsvolle systematische Gegner werden verschwiegen: Da es „[v]on den alten griechischen Schulen […] eigentlich nur zwei“ gab – → Epikur und die Stoa (→ Stoiker) (5:111) – bleiben → Platon und → Aristoteles unerwähnt. Die Vertragsethiken der frühen Neuzeit arbeitet Kant namentlich erst spät in der Friedens- und Re-

ligionsphilosophie auf (vgl. 6:97; 8:348f.). Ebenso erst spät im Oeuvre, in der *MSR*, gibt Kant eine seiner bedeutendsten terminologischen Quellen an: in stoischem Vokabular wie → Wille, Würde, Autonomie, vor allem im Pflichtbegriff gibt Kant der ciceronischen Begriffstradition neue oder modifizierte Inhalte (vgl. 6:239; vgl. auch Kühn, *Kant and Cicero*). → Ciceros *De officiis* rezipiert Kant schon als Schüler des Collegium Fridericianum und erneut 1783 in → Garves Übersetzung in der Entstehungsphase der *GMS*. Ciceros Neologismus ‚*philosophia moralis*' als Übersetzung des griechischen ἠθική hat den Begriff der Moralphilosophie in die Philosophiegeschichte eingeführt (vgl. *De fato*, S. 1).

Philosophische Funktion

1 Moral in der Entwicklung von Kants Denken

In den *Beobachtungen* begründet Kant die Moral im moralischen Gefühl. „[W]ahre Tugend" ist „[i]n moralischen Eigenschaften […] allein erhaben", während andere sittliche Qualitäten wie „ein warmes Gefühl des *Mitleidens*" (2:215) bloß → schön, liebenswürdig, manchmal gar „schwach und […] blind" (2:215f.) sein können. Die Quelle einer moralischen → Handlung ist das „innigliche[] Gefühl für die Schönheit und Würde der menschlichen Natur" (2:219).

Eine systematische Untersuchung der ersten Prinzipien moralischen Handelns beginnt in *Beweisgrund* und in *Deutlichkeit* mit der Kritik am Wolffschen Begriff der → Vollkommenheit (vgl. 2:90) und an den „Grundsätze[n]" der Moral überhaupt (2:298). Man sei noch weit entfernt, „die zur Evidenz nöthige Deutlichkeit und Sicherheit der Grundbegriffe und Grundsätze" (2:298) geben zu können. Der frühe Kant lässt ab nun ein formales und ein materiales Prinzip der Moral zu. Das oberste Moralprinzip ist der „*formale Grund* aller Verbindlichkeit zu *handeln*": „Thue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist". Das untergeordnete materiale Prinzip ist die „unerweislich[e]" einfache Empfindung: „dieses ist gut" (2:299).

Die *KrV* bezeichnet die Moral als entscheidendes Wesensmerkmal des → Menschen, bestimmt ihre führende Stellung im Gebäude der Philosophie und weist die Möglichkeit der Moral überhaupt aus der Freiheit nach (vgl. KrV B XXX). Kants anthropologische Fundamentalaussage der ersten Kritik ist, dass nicht wie bei Aristoteles in der *theoria*, der theoretischen Lebensweise, sondern in der moralischen Praxis die „ganze Bestimmung des Menschen" liege (KrV A 840 / B 868). Im Gebäude der Philosophie insgesamt wird die Moral zum → Endzweck und höchsten Prinzip. „Die ganze Zurüstung also der Vernunft in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann", ist „eigentlich nur aufs Moralische gestellt" (KrV A 800f. / B 828f.). Deshalb ist Moralphilosophie Moralteleologie (vgl. KrV A 801 / B 829; KrV A 840 / B 868). Eine weitere entscheidende Einsicht der *KrV* betrifft die Möglichkeit der Moral überhaupt. Kant beweist in der dritten → Antinomie, dass sich neben der kausalen Determination der Natur widerspruchsfrei eine zweite → Kausalität der ‚transzendentalen' oder kosmologischen Freiheit denken lässt (vgl. KrV A 558 / B 586; vgl. 5:133). Aus der allgemeinen Möglichkeit einer nichtempirischen Spontanverursachung des Werdens im Kosmos überhaupt schließt Kant auf die spezifischere → praktische Freiheit des Menschen, die aller moralischen Entscheidungsfähigkeit zugrunde liegt (vgl. KrV A 533 / B 561f.).

In der *GMS* greift Kant das schon in *KrV* erwähnte Projekt einer „*reine[n] Moral*" (KrV A 480 / B 508) wieder auf. In Abgrenzung gegen die empirisch praktische → Anthropologie, den zweiten Bereich innerhalb der Ethik, soll die *GMS* unter der Fragestellung: „[W]ie viel reine Vernunft" im Felde der Sitten „leisten könne" (4:388f.) die empiriefreien Anteile einer „reine[n] Moralphilosophie" (4:389) darstellen. Die Grundidee des → kategorischen Imperativs ist ein „Kanon der moralischen Beurtheilung" (4:424), ein Test oder Gedankenexperiment, das den moralischen Gehalt von → Maximen formal anhand ihrer Universalisierbarkeit prüft, aber auch zum entsprechenden Handeln auffordert. Führt die Universalisierung zur Selbstaufhebung der Maxime, ist sie nicht moralisch. Moral beruht auf Autonomie, der Selbstgesetzgebung eines Willens (vgl. 4:440), der nicht durch verschiedene sinnliche Reize stimuliert (heteronom, fremdbestimmt), sondern aus sich selbst, aus → reiner Vernunft praktisch wird. Im moralischen Wollen gibt sich die reine Vernunft das Gesetz des Handelns und übt es als rationaler Wille zugleich praktisch aus (→ Autonomie). Der „eigentliche", moralische Begriff der „reine[n] *Vernunftreligion*" (6:12) liegt „nicht im

Wissen oder Bekennen dessen, was Gott zu unserer Seligwerdung thue […], sondern in dem, was wir thun müssen, um dessen würdig zu werden" (6:133). Grundsätzlich kehrt Kant wie schon in der *KpV* und *KrV* die christlich theologische Begründung der Moral in eine moralische Begründung der Theologie um: die Idee Gottes geht „aus der Moral hervor und ist nicht die Grundlage derselben" (6:5).

Kants kosmopolitischer Friedensentwurf (→ *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*) fundiert friedenstaugliche nationale und internationale Verhältnisse dreifach in der „Zusammenstimmung der Politik mit der Moral" (8:385).

Die Moral der äußeren Rechtsordnung besteht in der Regelung der angeborenen äußeren Freiheitsansprüche aller Menschen, so, dass analog zum Universalisierungsprinzip im kategorischen Imperativ, das „Recht […] der Inbegriff der Bedingungen [ist], unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann" (6:230). Es kann äußerlich durch den Rechtsschutz im Staat erzwungen werden. Die Moral der angeborenen → inneren Freiheit, der Tugend, liegt dagegen in der inneren „Stärke der Maxime" (6:394), mit der der Einzelne das aus dem Vernunftgrund moralisch Gebotene tut. Moralische Tugend wird nicht äußerlich erzwungen, sondern nur im „*Selbstzwang* nach (moralischen) Gesetzen" (6:381) bewahrt.

Während in *Religion* trotz der Rückführung der Religion auf die Moral die Moral dennoch „unumgänglich zur Religion" führt, weil wie in der *KpV* ein göttliches Wesen außerhalb der Menschheit postuliert wird (6:6), koinzidieren im *Op. post.* Ethik und Religion, die Postulatenlehre wird überflüssig: „*Religion ist Gewissenhaftigkeit* (mihi hoc religioni) […] Bekenne dir selbst. Diese zu haben wird nicht der Begriff von Gott noch weniger das Postulat: ‚es ist ein Gott' gefordert" (21:81).

2 Kants Begründung der Moral

2.1 *Der Ursprung der moralischen Prinzipien* In der Frage nach der Herkunft und Gegebenheitsweise moralischer Prinzipien und Werte wehrt der kantische Ansatz verschiedene Positionen ab: Moralische Werte sind weder ewige Wahrheiten, die objektiv für sich selbst in einem Reich des Geistes, gleich der platonischen Idee des Guten unabhängig vom Menschen existieren, noch sind sie ein voluntaristisches Produkt des göttlichen Willens und existieren allein, weil Gott unumstößliche moralische Werte will, noch sind sie bloß menschliche Konvention. Mit der überzeitlich, transkulturell, geschlechtsunabhängig, kurz universal gültigen Imperativformel bestreitet Kant den Relativismus und die Skepsis gegen den objektiven Rang der Moral. Moralische Standards sind weder etwas Individuelles, noch sind sie kulturrelativ. Kant konzipiert seine kritische Moralphilosophie vor dem Hintergrund der ontologischen Zwei-Aspekten-These, die neben einer empirischen eine rationale Daseinskomponente anerkennt, den Menschen als Teilhaber beider Bereiche bestimmt und das oberste Moralprinzip der rationalen Sphäre zuordnet. Daher gilt, dass es die Sphäre der Moral für den Menschen, aber auch unabhängig von ihm, in rein rationalen Wesen, gibt.

2.2 *Kants Moralpsychologie: Egoismus und Altruismus* Die psychologische Basis aller Handlungen und moralischer Urteile liegt für Kant nicht im ausschließlich egoistischen Selbstinteresse des Menschen wie bei → Hobbes. Zwar teilt Kant in einem gewissen Sinne einen psychologischen Hedonismus, für den die treibende Kraft hinter allen Handlungen Vergnügen und → Lust ist. Aber er verneint, dass Vergnügen und Lust den einzigen und ausschlaggebenden, primären Handlungsimpuls bilden. Prinzipien der → Glückseligkeit sind für Kant immer empirisch. Ihnen übergeordnet ist die menschliche Vernunft, die gegen materiale Antriebe ein formales Gesetz richtigen Handelns aufstellt.

Statt des psychologischen Altruismus der Tradition, der moralische Handlungen wie bei Joseph Butler durch das Gefühl des → Wohlwollens gegen andere motiviert, impliziert die Universalität des praktischen Gesetzes die Gleichheit aller Menschen und Toleranz gegen nationale und individuelle Verschiedenheit, die stärker als das altruistische Gefühl des Wohlwollens fordert, dass der andere selbst dann in die moralische Überlegung mit eingeschlossen werden muss, wenn man Abneigung oder Hass gegen ihn hegt. Kants Altruismus ist rational, nicht emotional begründet.

Gegen Humes antirationalistische Begründung der Moral aus dem Gefühl, in der die Ver-

nunft allenfalls „the slave of the passions“ sein kann (Hume, *Treatise*, 2.3.3), basiert Kants Grundlegung der Moral primär auf einem singulären Kriterium der reinen praktischen Vernunft, der Universalisierungsregel, die die Verallgemeinerbarkeit der Handlungsvorsätze prüft. Obwohl → Gefühle und → Begehren immer am Handlungsgeschehen beteiligt sind, fällt die eigentlich moralische Entscheidung auf der Grundlage des Vernunftgesetzes. Die Gefühlswelt ist dabei differenzierter als es zunächst scheint: einige Gefühle qualifizieren sich zu Tugenden (*Beobachtungen*, *MST*), außerdem beschreibt Kant das der Tradition bislang unbekannte apriorische und rationale Gefühl der Achtung (vgl. 4:401 Anm.; 5:71–89).

3 Kants normative Moraltheorie

Während Naturalisierungsversuche der Moral eine vom Naturdeterminismus verschiedene Eigengesetzlichkeit des Moralischen leugnen und Handlungen wie naturgesetzliches Geschehen deskriptiv darstellen, behaupten normative Moraltheorien ein Prinzip oder eine Reihe von Prinzipien, die einen moralischen Standard für richtiges und falsches Verhalten vorschreiben und in normativer Sprache dargestellt werden.

Vor dem Hintergrund der drei klassischen Varianten normativer Moraltheorien, der Tugendethik mit dem höchsten Prinzip der Glückseligkeit bzw. Tugend, der Pflichtenethik mit dem höchsten Prinzip der → Pflicht bzw. Freiheit und des Konsequentialismus mit dem Leitprinzip der besten Folgen, wird die kantische Position hauptsächlich der Pflichtenethik zugeordnet, obgleich sie auch typisch tugendethische Züge enthält und konsequentialistische Verhaltensweisen benennt, die sich allerdings nicht für den Bereich des Moralischen qualifizieren.

3.1 *Kants Tugendethik* Klassische Vertreter der Tugendethik wie Platon mit den vier Kardinaltugenden der Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Klugheit, Aristoteles mit der Unterscheidung dianoetischer und ethischer Tugenden und das christliche Mittelalter mit den drei zusätzlichen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung begründen die Moral aus dem Verlangen nach Glück (*eudaimonia*, *beatitudo*, *felicitas*) und aus der Vernunftnatur des Menschen mit dem Zusammenspiel von Charakter- und Verhaltenstugenden. Die (eudaimonistischen) Tugendethiken legen Wert auf die erforderliche Erziehung, die der Bildung eines moralischen Charakters und der moralischen Urteilskraft (*phronesis*, *prudentia*: Klugheit) dient. Tugendethische Momente in der kantischen Ethik finden sich vor allem in den geschichtsteleologischen Schriften der 1780er Jahre (→ Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht) und der *Religion*, die das Theorem von der Bildung und Besserung, der moralischen Fortschrittsfähigkeit des menschlichen → Charakters entfalten. Neben der überzeitlichen imperativischen Begründung der Moral lässt Kant eine historische Entwicklung der Moralität des Subjekts zu, die aus der Erfahrung und dem Gefühl der Achtung, der Selbstschätzung im Fall einer Entscheidung für das moralische Gesetz, resultiert. Darüber hinaus bringt die Geschichte der Menschengattung insgesamt eine moralische, äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zustande.

3.2 *Kants Pflichtenethik* Insbesondere in der Moralphilosophie der Grundlegungsschriften vertritt Kant eine der seither einschlägigsten systematischen Gestalten der Pflichtenethik. Mit dem kategorischen Imperativ findet er den einen, ultimativ obligatorischen Grundsatz moralischen Handelns, der sich auf andere, allgemeine, wenngleich subjektive Grundsätze, die Maximen, bezieht. Der Imperativ verpflichtet den Handelnden auf die Universalisierbarkeit der Handlungsgrundsätze. Kant differenziert die Unterarten der Verpflichtung vierfach: in → Pflichten gegen andere, wie das strenge Verbot zu lügen und das verdienstliche Gebot, anderen zu helfen, und → Pflichten gegen sich selbst, wie das strenge Selbstmordverbot und das verdienstliche Gebot der Ausbildung und Kultivierung der → Talente. Gegenüber der vor kantischen Tradition verneint er die dritte Subkategorie der Pflichten, die Pflichten gegen Gott, gegenüber David Ross, einem Pflichtenethiker nach Kant, der sieben einzelne elementare „*prima facie* duties“ (*The Right and the Good*, S. 19) vorgeschlagen hat, reduziert er die Pflichten auf ein einziges, singuläres Prinzip der Pflicht, das den Unterarten der Pflicht zugrunde liegt.

Interpretationslage

Gegen die Grundtendenz der Re-Aristotelisierung der Ethik seit den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts (vgl. Anscombe, *Modern Moral Philo-*

sophy; Foot, *Virtues and Vices*; MacIntyre, *After Virtue*) und wider eine plane Alternative zwischen Tugend- und Pflichtenethik finden in der komparatistischen Debatte Annäherungen der beiden Haupttypen der Moralphilosophie statt. Neoaristoteliker(innen) legen den emotionalen Anteil der Tugend als rationalen Entscheidungsprozess aus (Nussbaum, *Poetic Justice*; Solomon, *Not Passion's Slave*), Kantforscher argumentieren für bisher ungesehene tugendethische Elemente der kantischen Moraltheorie (vgl. Höffe, *Königliche Völker*; Hursthouse, *Virtue Ethics*; Louden, *Moralische Stärke*; *Kant's Virtue Ethics*; Korsgaard, *From Duty and for the Sake of the Noble*; O'Neill, *Kant after Virtue*; Williams, *Ethics and Limits of Philosophy*). Kants moralteleologische Geschichtsphilosophie, die strebensethische Züge enthält, wird als zweiter Strang neben den vor allem pflichtenethischen Grundlegungsschriften anerkannt (vgl. Wood, *Kant's Ethical Thought*).

Die immanente Kantforschung erörtert in Bezug auf die moralphilosophisch zentrale *GMS*, warum und ob das Handeln für den Menschen überhaupt einen verpflichtenden bzw. Sollenscharakter annimmt und ob es so richtig beschrieben ist, welche der verschiedenen Verpflichtungsgrade und -arten die eigentlich moralisch relevanten sind; ferner warum Kant zur betont *einen* Grundformel des kategorischen Imperativs die Varianten der Naturgesetz- und Zweckformel vorschlägt; weiterhin was die Autonomie der praktischen Vernunft bedeutet und ob die metaphysische Begründung der Moral aus der Freiheit gelungen sei (vgl. Herman, *Morality as Rationality*; Sullivan, *Introduction to Kant's ethics*; Wood, *Kant's Ethical Thought*). In anderen Arbeiten zeigt sich der kategorische Imperativ nicht nur als fundamentales Prinzip im Bereich der Moral, sondern außerdem des moralischen Rechts, das gegen die Entmoralisierungsthese der Moderne überhaupt, gegen einen rechtsethischen Skeptizismus und gegen einen rechtsethischen Empirismus ausgespielt werden kann (Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien*). Diskussionsschwerpunkt hinsichtlich der *KpV* ist zum einen die Möglichkeit einer Rechtfertigung der Moralität aus dem praktischen Gesetz und der Freiheit überhaupt, zum anderen die wechselseitige Begründung von Freiheit und praktischem Gesetz in der sogenannten Reziprozitätsthese (Allison, *Kant's Theory of Freedom*; Ameriks, *Interpreting Kant's Critiques*).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant's Theory of Freedom, Cambridge: Cambridge University Press 1990.
Ameriks, Karl: Interpreting Kant's Critiques, Oxford: Clarendon Press 2003, insbes. 159–282.
Guyer, Paul: Kant on Freedom, Law and Happiness, Cambridge: Cambridge University Press 2000.
Herman, Barbara: Morality as Rationality: a Study of Kant's Ethics, New York u. a.: Garland Publishers 1990.
Höffe, Otfried: ‚Königliche Völker'. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, insbes. 33–88.
Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft, Berlin: Akademie 2002.
Höffe, Otfried: Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.
O'Neill, Onora (Hg.): The Sources of Normativity, Cambridge: Cambridge University Press 1996.
Schmucker, Josef: Die Ursprünge der Ethik Kants, Meisenheim: Hain 1961.
Wood, Allen W.: Kant's Ethical Thought, Cambridge: Cambridge University Press 1999.

Otfried Höffe

Moralisierung

Die Moralisierung als Stufe der → Erziehung eines Menschen besteht darin, „die Gesinnung [zu] bekommen, daß er nur lauter gute Zwecke erwähle. Gute Zwecke sind diejenigen, die nothwendigerweise von Jedermann gebilligt werden, und die auch zu gleicher Zeit Jedermanns Zwecke sein können" (9:450). Weitere wichtige Stelle: 8:26.

Verwandte Stichworte

Erziehung; Disziplin; Kultivieren; Zivilisierung

Philosophische Funktion

Die Moralisierung ist diejenige Stufe der Erziehung, die ihm nach Disziplinierung, → Kultivierung und Zivilisierung noch fehlt (vgl. 9:450). Kant gebraucht den Begriff sowohl in pädagogischen als auch geschichtsphilosophischen Zusammenhängen. Er beurteilt seine eigene Zeit in *Geschichte*

skeptisch, indem er den *Gebrauch* der „Idee der Moralität“ ausdrücklich von der Moralisierung unterscheidet: „Aber uns für schon *moralisirt* zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Cultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliebe und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht blos die Civilisirung aus“ (8:26). Kant hält den rechtlichen →Fortschritt für eine Bedingung des inneren moralischen: „Alles Gute aber, das nicht auf moralisch-gute Gesinnung gepfropft ist, ist nichts als lauter Schein und schimmerndes Elend. In diesem Zustande wird wohl das menschliche Geschlecht verbleiben, bis es sich […] aus dem chaotischen Zustande seiner Staatsverhältnisse herausgearbeitet haben wird“ (8:26).

Bernward Grünewald

Moralist

Den Ausdruck ‚Moralisten‘ gebraucht Kant mitunter für ‚Moralphilosophen‘. Wichtige Stellen: KrV A 807 / B 835; KrV A 840 / B 868; 5:7f.; 6:20; 6:57; 6:120; 6:207; 8:268.

Verwandte Stichworte

Moralphilosophie; Moralist, politischer

Philosophische Funktion

Dass mit dem Ausdruck für Kant noch nicht eine (heute wohl naheliegende) abwertende Bedeutung verbunden ist, zeigt besonders deutlich die Bemerkung in der Vorrede der *KpV*, wonach er sich offensichtlich selbst unter die (kritischen) Moralisten rechnet: „Der Begriff der Freiheit ist der Stein des Anstoßes für alle *Empiristen*, aber auch der Schlüssel zu den erhabensten praktischen Grundsätzen für *kritische* Moralisten, die dadurch einsehen, daß sie nothwendig *rational* verfahren müssen“ (5:7f., vgl. KrV A 807 / B 835). – Daher wird man auch die Rede von dem „politischen Moralisten“ (der sich eine Schein-Moral zurechtschmiedet, vgl. 8:372f.) nicht so verstehen können, dass schon der Ausdruck „Moralist“ eine negative Bedeutung hätte. – Das Wort ‚Moralist‘ gebraucht Kant übrigens häufig einfach als Bezeichnung für einen Moralphilosophen (etwa KrV A 807 / B 835, KrV A 840 / B 868, 5:7f., 6:20).

Bernward Grünewald

Moralist, politischer

Der politische Moralist, „der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vortheil des Staatsmanns sich zuträglich findet“ steht im Gegensatz zu dem „*moralischen Politiker*, […] der die Principien der Staatsklugheit so nimmt, daß sie mit der Moral zusammen bestehen können“ (8:372). Weitere wichtige Stellen: 8:377.

Verwandte Stichworte

Klugheitsregel; Moralist; Sophisma; Sophist, sophistisch

Philosophische Funktion

Der politische Moralist heißt gelegentlich auch der „moralisirende Politiker“ und wird noch vom „despotisirenden Moralisten“ unterschieden, der lediglich ein „Erlaubnisgesetz der Vernunft“ beansprucht, um zur Vermeidung der Gefahr für die Existenz des →Staates die Verwirklichung des →Gebotes einer republikanischen Verfassung „bis zu besserer Zeitgelegenheit“ hinauszuzögern (vgl. 8:373). Politische Moralisten beschönigen rechtswidrige Staatsprinzipien „unter dem Vorwande einer des Guten nach der Idee, wie sie die Vernunft vorschreibt, nicht *fähigen* menschlichen Natur“ wodurch sie, „so viel an ihnen ist, das Besserwerden *unmöglich machen* und die Rechtsverletzung verewigen“ (8:373). Dagegen kann eine echt-republikanische Verfassung „nur einem moralischen Politiker in den Sinn kommen“ (8:377). Die Differenz beruht auf dem Unterschied eines materialen →Zwecks vom formalen →Prinzip des Handelns (dem kategorischen Imperativ).

Bernward Grünewald

Moralität

→Legalität/Moralität

Moralphilosophie

Der Terminus ‚Moralphilosophie‘ wird von Kant als Synonym für praktische Philosophie und Sittenlehre gebraucht. Moralphilosophie bezeichnet Kant als „die praktische Gesetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsbegriffe“ (5:171). Weitere wichtige Stellen: 2:396; KrV A 840 / B 868; 4:389f.; 5:171; 6:59; 6:486; 9:32; 21:245.

Verwandte Stichworte
Sittenlehre; Moral; Metaphysik der Sitten; praktisch

Philosophische Funktion
Nachdem Kant in *Deutlichkeit* und *Nachricht Vorlesung* 1765–1766 mit der Philosophie des → moralischen Gefühls sympathisiert hat, erklärt er schon 1770 in *De mundi*, dass die Moralphilosophie eine rein vernünftige Begründung erfordere: „*Philosophia* igitur *moralis*, quatenus *principia diiudicandi* prima suppeditat, non cognoscitur nisi per intellectum purum et pertinet ipsa ad philosophiam puram" („Die Moralphilosophie wird also, sofern sie die ersten Prinzipien der Beurteilung liefert, nur durch den reinen Verstand erkannt und gehört selbst zur reinen Philosophie", Übers. Hinske) (2:396; vgl. 10:97). Das Problem einer systematischen Struktur der Moralphilosophie wird in der *GMS* weiter behandelt, wobei Kant Moralphilosophie, → Ethik und Sittenlehre identifiziert. Die Moralphilosophie ist einer der beiden Teile der Philosophie, der „material[]" ist, da sie „es mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu thun hat, denen sie unterworfen sind" (4:387). Diese sind → Gesetze der Freiheit. Kant hebt zugleich die „äußerste[] Nothwendigkeit" hervor, „einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre" (4:389). Die reine Moralphilosophie besteht in einer Metaphysik der Sitten, ohne welche „es überall keine Moralphilosophie geben" (4:390) kann.

In der Einleitung zur *KU* schließt Kant „[a]lle technisch-praktische Regeln" (der „Geschicklichkeit" und „Klugheit") von der praktischen Philosophie aus (5:172). Die praktische Philosophie wird entsprechend mit der Moralphilosophie gleichgesetzt, welche als „die praktische Gesetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsbegriffe" (5:171) verstanden wird Diese Auffassung der praktischen Philosophie als Moralphilosophie wird in der *MS* zur Konzeption eines Systems entwickelt, das auch eine neue Bestimmung der Stellung und der Bedeutung der Ethik und des Rechts im Rahmen der Moralphilosophie vorstellt. Die *MS* bestätigt die Position der *KU*: Die praktische Philosophie kann „keine andere als die moralische Weltweisheit sein" (6:217). Kant verwendet hier allerdings den Ausdruck Moralphilosophie weniger oft, aber mit der wichtigen Ausnahme des Beschlusses der *MS*: „*Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt außerhalb den Grenzen der reinen Moralphilosophie*" (6:486). Die → Metaphysik der Sitten als System der Erkenntnis a priori, das „die Freiheit der Willkür zum Objecte hat" (6:216), ist die unentbehrliche Voraussetzung der praktischen Philosophie als Moralphilosophie.

Weiterführende Literatur
Bacin, Stefano: Il senso dell'etica. Kant e la costruzione di una teoria morale, Bologna: Il Mulino 2006.
Cesa, Claudio: „Una metafisica della morale?", in: Marcucci, Silvestro (Hg.): Kant e la morale. A duecento anni da ‚La metafisica dei costumi', Pisa u. a.: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali 1999, 17–40.
Steigleder, Klaus: Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft, Stuttgart: Metzler 2002.

Luca Fonnesu

Moraltheologie (Ethikotheologie)

Kant definiert die Moraltheologie oder auch die Ethikotheologie als den „Versuch, aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur (der a priori erkannt werden kann)" auf „die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schließen" (5:436). Sie ist neben der „*Physikotheologie*" eine Form der „*natürlichen Theologie*" (KrV A 632 / B 660). Weitere wichtige Stellen: KrV A 810–815 / B 838–843; 5:442–453; 18:451–453; 18:464; 18:723f.; 28:336–339; 28:1071–1075; 28:1286ff.

Verwandte Stichworte
Glaube, moralischer; Gottesbeweis, moralischer; Theologie

Philosophische Funktion
1 Kants Position in der KrV: Die Moraltheologie als Komplettierung der Ethik
Unter Zugrundelegung der Annahme, dass sich der Inhalt moralischer Gesetze a priori, aus reiner Vernunft explizieren lässt (vgl. KrV A 807 / B 835),

geht Kant zwar bereits in der *KrV* davon aus, dass eine etwaige Moraltheologie nicht als „theologische Moral" (KrV A 632 / B 660 Anm.) übersetzt werden dürfe. Denn diese enthalte „sittliche Gesetze, welche das Dasein eines höchsten Weltregierers *voraussetzen*", während demgegenüber die Moraltheologie „eine Überzeugung vom Dasein eines höchsten Wesens" sei, welche sich „auf sittliche Gesetze gründet" (KrV A 632 / B 660 Anm.; vgl. auch KrV A 819 / B 847; 28:1002; 28:1242; 28:1283 u. ö.). Nichtsdestoweniger begreift Kant die Moraltheologie im → Kanon der reinen Vernunft der *KrV* noch als einen integrativen Bestandteil der moralischen Zwecksetzung und Gesetzgebung. Er führt dafür zwei Gründe an:

1.1 Zum einen mache die „Glückseligkeit […] in dem genauen Ebenmaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, dadurch sie derselben würdig sind, […] allein das höchste Gut" aus (KrV A 814 / B 842). Dieses → höchste Gut stelle erst den „ganzen Zweck" eines endlichen Vernunftwesens dar, der ansonsten nicht „vollständig[]" (KrV A 813 / B 841) und dementsprechend offenbar nicht konsistent bestimmt wäre. Da nun weder die „Natur der Dinge der Welt" noch die „Causalität der Handlungen" die Verbindung von Sittlichkeit und proportionierter Glückseligkeit garantieren könne, sei die etwaige Realisierung dieser „nothwendige[n] Verknüpfung" (KrV A 810 / B 838) nur in einer „intelligiblen Welt, unter einem weisen Urheber und Regierer" (KrV A 811 / B 839) zu erhoffen und zu erwarten.

1.2 Zum anderen könnten bereits die moralischen Gesetze als solche nicht als handlungsmotivierende „*Gebote*" angesehen werden, wenn sie nicht „a priori angemessene Folgen mit ihrer Regel verknüpften, und also *Verheißungen* und *Drohungen*" eines „nothwendigen Wesen[s]" bei sich führten (KrV A 811f. / B 839f.). Sie hätten ansonsten keine „für uns verbindende Kraft" (KrV A 815 / B 843). Erst ein göttliches Wesen vermöge es, „jenen Gesetzen Effect zu geben" (KrV A 818 / B 846).

Vor dem Hintergrund dieser beiden zusammenhängenden Argumente, nach denen das moralisch qualifizierte Handeln des Menschen notwendigerweise in einen göttlichen Wirkungskontext eingebettet ist, zieht Kant im *Kanon* das folgende Fazit: „Diese Moraltheologie hat nun den eigenthümlichen Vorzug vor der speculativen, daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines *einigen*, *allervollkommensten* und *vernünftigen* Urwesens führt, worauf uns speculative Theologie nicht einmal aus objectiven Gründen *hinweiset*, geschweige uns davon überzeugen konnte" (KrV A 814 / B 842). Erst die Moraltheologie liefere, auch im Unterschied zur → Physikotheologie, einen bestimmten Begriff des vernünftigen Urwesens, dem nun in dieser Perspektive alle transzendentalen Prädikate zugeschrieben werden können. Auch wenn Kant die Funktion der Moraltheologie in der *KU* einer neuen Beurteilung unterziehen wird (der bereits eine modifizierte Lehre von den → Postulaten der reinen praktischen Vernunft in der *KpV* vorangeht), hält er im *Kanon* der *KrV* bereits eine Nominalbestimmung fest, die für seine gesamte Philosophie Geltung beanspruchen kann (vgl. bereits 28:338 und dann später 5:444).

2 Kants Position in der KU: Die Moraltheologie als Konsequenz der Ethik

In der *KU* nähert sich Kant dem Problem, die Bedingungen der Möglichkeit einer Moraltheologie auszuweisen, über den Begriff eines → Endzwecks der Natur (vgl. 5:426; 5:442ff.). Die beobachtbaren Formen von möglicher Zweckmäßigkeit in der Natur legen zumindest die Vermutung nahe, dass diese einen „Endzweck" besitzen müsse, der jedoch von einem weltimmanenten, in die Naturabläufe eingespannten Zweck zu unterscheiden sei (vgl. 5:431; 5:435) und daher nur jenseits der Sinnenwelt gefunden werden könne. Im § 84 lokalisiert Kant diesen „Endzweck" im intelligiblen Wesen des Menschen: „[N]ur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjecte der Moralität ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist" (5:435f.). Der Mensch habe „den höchsten Zweck selbst in sich, dem, soviel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann" (5:435). Im § 86 („*Von der Ethikotheologie*", 5:442ff.) stützt sich Kant nun auf dieses Theorem, um die Denkmöglichkeit einer Moraltheologie zu begründen: „Da wir nun den Menschen nur als moralisches Wesen für den Zweck der Schöpfung anerkennen: so haben wir erstlich einen Grund, […] für die nach Beschaffenheit unserer Vernunft uns nothwendige Beziehung der Naturzwecke auf eine verständige Weltursache

ein Princip, die Natur und Eigenschaften dieser ersten Ursache als obersten Grundes im Reiche der Zwecke zu denken und so den Begriff derselben zu bestimmen" (5:444). Anders als im *Kanon* basiert hier die Denkmöglichkeit einer Moraltheologie und ihr vernünftiger Vorzug gegenüber anderen Formen von Theologie auf der moralischen →Autonomie des Menschen. Wenn im Menschen tatsächlich ein „Endzweck" (5:445) der Natur gegeben ist, dann erscheint die Annahme legitim, dass ein göttliches Urwesen die Natur auf diesen Endzweck hin geschaffen hat. Das „moralische Verhältniß" sei „nothwendig die Bedingung der Möglichkeit einer Schöpfung" (5:445).

Während das skizzierte Argument 1.2, das bereits durch die in der *GMS* und der *KpV* entfaltete Theorie der →Achtung entkräftet wurde, in der *KU* ganz wegfällt (vgl. dort auch: 5:452), wird das Argument 1.1 von Kant in abgewandelter Form wieder aufgegriffen. So verbinde das Moralgesetz uns zwar „für sich allein, ohne von irgend einem Zwecke als materialer Bedingung abzuhängen" (5:450). Dennoch bestimme es „auch und zwar a priori einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht: und dieser ist das *höchste* durch Freiheit mögliche *Gut in der Welt*" (5:450). Dieser Endzweck, den Kant auch als eine „Idee" charakterisiert, die „subjectiv-*praktische* Realität" besitze (5:453), fungiert in der *KU* als der denknotwendige Horizont aller menschlichen Zwecksetzungen. Und um die Bedingungen der „Realität" *dieses* Endzwecks begreiflich zu machen, müsse man nun auch eine reale „moralische Weltursache (einen Welturheber)" annehmen, da die Verknüpfung von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit „durch bloße Naturursachen" wiederum nicht vorstellbar sei (5:450). Sicherte der § 86 also nur die Denkmöglichkeit einer Moraltheologie, so soll der § 87 ihre Wirklichkeit „in praktischer Absicht" (5:455; vgl. auch 5:456; 5:469f.) durch den Schluss verbürgen, dass die subjektiv-reale Idee eines Endzwecks des Menschen mit dem Endzweck eines Schöpfergottes (der glückliche Mensch, der sich als glückswürdig erwiesen hat) zusammenfallen müsse. Kant insistiert jedoch darauf, dass dieses moralische Argument „keinen *objectiv*-gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben" und dem „Zweifelgläubigen" nicht beweisen solle, „daß ein Gott sei; sondern daß, wenn er moralisch consequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft *aufnehmen müsse*" (5:450f. Anm.). Prononciert hält Kant daran anschließend fest: „Es soll damit auch nicht gesagt werden: es ist *zur Sittlichkeit* nothwendig, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäß ihrer Moralität anzunehmen; sondern: es ist *durch sie* nothwendig" (5:450f. Anm.; vgl. 6:3–6).

Ist die Moraltheologie in der *KrV* also noch nötig, um die moralische Gesetzgebung zu komplettieren, begreift Kant sie in der *KU* als eine Konsequenz der Ethik und als die einzige Form von Theologie, die, allerdings nur „in praktischer Absicht" (5:455), in der kritischen Philosophie in ihrer positiven Gültigkeit subjektiv bewiesen werden kann.

Weiterführende Literatur

Cunico, Gerardo: Erklärungen für das Übersinnliche: physikotheologischer und moralischer Gottesbeweis (§§ 85–89), in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008, 309–329.

Dörflinger, Bernd: „Kant über das Defizit der Physikotheologie und die Notwendigkeit der Idee einer Ethikotheologie", in: Fischer, Norbert / Forschner, Maximilian (Hg.): Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants, Freiburg u. a.: Herder 2010, 72–84.

Sala, Giovanni B.: Kant und die Frage nach Gott, Berlin u. a.: de Gruyter 1990, insbes. 435–438 und 438ff.

Thomas Wyrwich

Mord

Der Mord als „gesetzwidrige Tödtung eines Anderen" (6:336f.) wird von Kant zu den öffentlichen Verbrechen der gewalttätigen Gemütsart (lt. *indolis violentae*) gerechnet (vgl. 6:331). Weitere wichtige Stellen: 6:331–337; 6:422.

Verwandte Stichworte

Gewalttätigkeit; Selbstmord, Selbstentleibung; Todesstrafe

Philosophische Funktion

Nach dem „Princip der Gleichheit" (6:332) oder dem Wiedervergeltungsrecht (*ius talionis*), das Kant als den Grundsatz der →Strafgerechtigkeit

ansieht, verdient der Mörder immer die Todesstrafe; es ist „keine Gleichheit des Verbrechens und der Wiedervergeltung, als durch den am Thäter gerichtlich vollzogenen, doch von aller Mißhandlung, welche die Menschheit in der leidenden Person zum Scheusal machen könnte, befreieten Tod“ (6:333).

Kant räumt indessen „zwei todeswürdige Verbrechen“ ein, bei denen es noch zweifelhaft bleibt, „ob die *Gesetzgebung* auch die Befugniß habe, sie mit der Todesstrafe zu belegen“ (6:335f.). Das eine Verbrechen ist „der mütterliche *Kindesmord* (infanticidium maternale)“ – womit jedoch nur die Tötung eines unehelichen Kindes gemeint ist (→Kindesmord) – das andere „der *Kriegsgesellenmord* (commilitonicidium), das *Duell*“ (6:336; →Duell). Nach Kants Ansicht kann man annehmen, „daß Menschen in diesen Fällen sich im Naturzustande befinden“ und somit eigentlich nur eine Tötung (lt. *homicidium*), aber keinen Mord (lt. *homicidium dolosum*) begehen (6:336).

Als Mord ist schließlich unter bestimmten Umständen auch die „willkürliche *Entleibung* seiner selbst“ (6:422) anzusehen, die dann genuin →Selbstmord genannt werden kann.

Włodzimierz Galewicz

Mortzfeld, Johann Christoph

Der in Königsberg lebende Arzt war Kants erster Biograf. 1802 gab Johann Christoph Mortzfeld anonym die *Fragmente aus Kants Leben: Ein biographischer Versuch* heraus. In seiner Lebensbeschreibung bekennt sich Mortzfeld als Schüler Kants und erwähnt den Umgang mit seinem Lehrer (vgl. Mortzfeld, *Fragmente aus Kants Leben*, S. 11f.). Auf die Vorrede folgen die „Familiennachrichten“ (S. 13–17), die sich vorwiegend auf Kants Bruder Johann Heinrich Kant beziehen. Die Biographie beinhaltet u. a. Kapitel zu Kants Jugendjahren (vgl. S. 17–23), dem Beginn seiner literarischen Laufbahn (vgl. S. 24–39), seinem „Verhalten bei gelehrten Streitigkeiten“ (S. 42–47), gibt Auskunft über Freundschaften u. a. zu →Motherby und →Green (vgl. S. 88), über Kants Stellung zur Religion (vgl. S. 92–97) und seine medizinischen Anschauungen (vgl. S. 114–120). Mortzfelds Verweis auf Kants Lektüre medizinischer Schriften unterscheidet sich damit von den übrigen Biographien. Kant las die medizinischen Schriften u. a. von →Boerhave, →Hoffmann (vgl. S. 117), →Hufeland, →Metzger, Hertz und Darwin (vgl. S. 118). Mit der von Mortzfeld erwähnten Mitgliedschaft Kants in einem ‚literarischen Zirkel‘ (vgl. S. 89), in dem sich namentlich →Hamann, →v. Hippel und →Kanter befanden, heben sich Mortzfelds *Fragmente aus Kants Leben* von den weiteren biographischen Darstellungen ab. Seine Darstellung schließt mit einer Schilderungen von Kants zu der Zeit gegenwärtigem Zustand (vgl. S. 132–136). Vorländer zählt eine Reihe falscher Angaben Mortzfelds auf (vgl. Vorländer, *Kant-Biographien*, S. 11f.), wie die Angabe, dass Kants Vorfahren schwedische Landleute waren (vgl. Mortzfeld, *Fragmente aus Kants Leben*, S. 13). Als Kant – so →Hasse nach Malter – die *Fragmente aus Kants Leben* zu seiner Biografie erhielt, zeigte er sie seinen Tischgenossen „mit einer Art von Wohlgefallen“ (Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, S. 528) und schien sich nicht kritisch über eine Veröffentlichung zu seinen Lebzeiten geäußert zu haben (vgl. Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, S. 528).

Bianca Patricia Pick

Moscati, Pietro

Ital. Arzt, Anatom und Staatsmann (1736–1824); Moscati gilt nicht nur als wichtiger Vertreter des Brownianismus (→Brown, John), für dessen Verbreitung er neben anderen in Italien sorgte (vgl. etwa Haeser, *Geschichte der Medicin*, § 524); mit seiner 1770 veröffentlichten Schrift (vgl. Moscati, *Unterschiede*), deren zentrales Thema die Frage ist, ob dem Menschen auf Grund äußerer Merkmale des Körperbaus (aufrechter, zweibeiniger Gang) ein artspezifischer Vorteil gegenüber (anderen) Tieren zukommt, griff er auch in die philosophisch-anthropologische Diskussion des 18. Jh. ein. Wichtige Ausgangs- und Bezugspunkte für seine Untersuchung, die zu einer negativen Antwort auf diese Frage gelangt, war →Rousseaus zweiter Diskurs, sowie die Differenzierung zwischen dem Menschen als natürlichem und als geistigem Wesen, wobei er lediglich den natürlichen Aspekt genauer analysierte (vgl. Moscati, *Unterschiede*, S. 3).

Johann Beckmanns Übersetzung von Moscatis Schrift wurde von Kant bereits 1771 rezensiert. Für Kant, der in *Rez. Moscati* auf einen ausführlichen Kommentar zugunsten einer knappen Darstellung der Hauptgedanken, Beweisgründe und biologisch-medizinischen Belege (hier insbesondere der Nachteile bipedaler Schwangerschaft) verzichtet, beweist der Autor, „daß der aufrechte Gang des Menschen gezwungen und widernatürlich sei“ (2:423; → Rezension von Moscatis Schrift…). Moscatis Ausführungen zur Benachteiligung des zweibeinigen Menschen und zu dessen natürlicher Veranlagung zur Vierfüßigkeit führen den Rezensenten zu zwei Resultaten: „[D]ie erste Vorsorge der Natur sei gewesen, daß der Mensch als ein Thier *für sich und seine Art* erhalten werde“ (2:425, vgl. 18:555), wofür die Vierfüßigkeit geeigneter sei. „[I]n ihm [sei] aber auch ein Keim von Vernunft gelegt […], wodurch er, wenn sich solcher entwickelt, *für die Gesellschaft* bestimmt ist, und vermittelst deren er für beständig die hiezu geschickteste Stellung, nämlich die *zweifüßige*, annimmt, […] [wenngleich er dadurch] mit den Ungemächlichkeiten vorlieb nehmen muß, die ihm daraus entspringen, daß er sein Haupt über seine alte Cameraden so stolz erhoben hat“ (2:425).

An einer späteren Stelle erwägt Kant die Möglichkeit, dass Moscati, den er in *Rez. Moscati* als „scharfsinnigen und philosophischen Zergliederer[]“ (2:424f.) lobte, die These von einer natürlicherweise vierfüßigen Stellung des Menschen „vielleicht blos zur Thesis für eine Dissertation“ (7:322) vorgeschlagen hatte.

Weiterführende Literatur

Haeser, Heinrich: Lehrbuch der Geschichte der Medicin und der epidemischen Krankheiten. Erster Band. Geschichte der Medizin, Jena: Friedrich Mauke 1853, § 524.

Sebastian Wengler

Möser, Justus

Dt. Staatstheoretiker, Jurist, Historiker und Schriftsteller (1720–1794); Justus Möser hatte in seiner Geburtsstadt Osnabrück eine herausragende Stellung in der Politik inne (so 1764 als Konsulent der Regierung, 1768 Regierungsreferendar, 1783 Geheimer Referendar und Geheimer Justizrat). Seit 1743 war Möser Mitglied der *Deutschen Gesellschaft* in Göttingen. Möser veröffentlichte zahlreiche Beiträge u. a. in den *Osnabrückischen Intelligenzblättern* und in den → Berlinischen Monatsschriften. Auf dem Gebiet des Staatsrechtes kam es zu einer Kontroverse zwischen Kant und Möser über deren konträren „Auffassung von Politik“ (Reiss, *Ueber die Buchmacherey*, S. 378). Als Kants *Gemeinspruch* 1793 in den *Berlinischen Monatsschriften* erschien, reagierte Möser mit einer Schrift, die als fragmentarische Abhandlung *Über Theorie und Praxis* postum von Friedrich Nicolai veröffentlicht wurde. Doch zunächst schickte Nicolai das Möser-Fragment an Johann Erich → Biester, der es in den *Berlinischen Blättern* 1798 mit dem Titel *Ueber die Erblichkeit des Herrenstandes bei gewissen Familien, mit Einwilligung des Volkes* (vgl. Biester, *Berlinische Blätter*, S. 116) herausgab. Danach publizierte Nicolai den Text unter dem Titel *Über Theorie und Praxis* in den von ihm herausgegebenen *Vermischten Schriften* von Möser, die in einem *Allgemeine[n] Verzeichniß der Bücher* der Ostermesse 1798 aufgeführt wurden (vgl. *Allgemeines Verzeichniß*, S. 118). Vermutlich las Kant nicht den Teil, der in den *Vermischten Schriften* erschien, sondern erfuhr von dem Möser-Traktat in den *Berlinischen Blättern* (vgl. Reiss, *Ueber die Buchmacherey*, S. 383). Dem entgegnete Kant mit seiner in Form von zwei offenen Briefen erschienenen Schrift *Über die Buchmacherei* (1798). Kant verstand Mösers Veröffentlichung als einen Angriff auf seine *MSR* (vgl. 8:433f.) und wies in dem ersten Brief Mösers Angriffe auf seine politischen Anschauungen über die erbliche Aristokratie zurück. Der Erbadel habe keinen rechtlichen Anspruch auf die Regierung eines Landes. Kant zufolge könne ein ganzes Volk nicht „dazu seine Einstimmung geben“, dass eine Klasse „erblich den Vorzug des *Herrenstandes* haben“ (8:297) sollte.

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Kant und Möser, in: Krause, Peter (Hg.): Vernunftrecht und Rechtsform, Hamburg: Meiner 1988, 89–104 (= Aufklärung 3, Heft 2).

Welker, Karl H. L.: Rechtsgeschichte als Rechtspolitik. Justus Möser als Jurist und Staatsmann, 2 Bde, Osnabrück: Verein für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück 1996

(= Osnabrücker Geschichtsquellen und Forschungen 38).

Bianca Patricia Pick

Motherby, Robert

Dt.-engl. Kaufmann (1736–1801); Geschäftspartner von → Joseph Green und ein „sehr werther Freund“ von Kant (10:191), der regelmäßig Gast an dessen Mittagstafel war. Ob Robert Motherby als 14-Jähriger (vgl. Vorländer, *Mann und Werk*, Bd. 1, S. 122) oder erst 1754 durch Vermittlung von Green von Hull nach Königsberg kam, der in ihm einen vertrauenswürdigen Assistenten sah (vgl. Kühn, *Kant*, S. 188), kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Der Kaufmann Green handelte u. a. mit Getreide, Kohle und Manufakturgütern. In den 1770er Jahren kümmerte sich Motherby weitestgehend allein um die Geschäfte der Firma, die er gemeinsam mit Green führte und in die auch Kant investierte. Nach Greens Tod (1786) übernahm Motherby das Unternehmen.

Kant galt als ein „enger Freund“ (Kühn, *Kant*, S. 188) der Familie Motherby. Dafür spricht nicht nur, dass Kant über Greens Tod hinaus regelmäßig sonntags Gast der Familie Motherby war. Kant setzte sich u. a. für Motherbys Sohn ein: 1776 bemühte er sich um die Aufnahme von George Motherby, der die Schule von Johann Bernhard Basedow in Dessau, das → Philanthropin, besuchen sollte. Die hier praktizierten Methoden fanden Kants Beifall (vgl. Kühn, *Kant*, S. 264ff.), sodass er den Direktor, Christian Heinrich Wolke, bat, „unserem Zögling“ (10:193) die Anmeldung zu gewähren. Im Juni 1776 kündigte Kant Basedow die Ankunft des Sechsjährigen an (vgl. 10:194f.).

Bianca Patricia Pick

Motiv

Motiv ist „[d]er Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens zum Handeln […] aus der Regel überhaupt (intellectuelle Triebfeder)“ (23:383). Kant unterscheidet zwischen Motiven als vernünftigen Beweggründen und Triebfedern als Prinzipien der Ausführung von Handlungen (vgl. 4:427). Weitere wichtige Stellen: 2:261; 4:400; 4:427; 4:462; 5:72; 5:79; 5:152; 5:156; 15:448; 23:383; 23:389.

Verwandte Stichwörter

Triebfeder; Glück, Glückseligkeit

Philosophische Funktion

Nach Kant ist „[d]er Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens zum Handeln […] die *Triebfeder* (elater) [,] diese ist entweder das Gefühl der Lust oder Unlust aus dem *Object der Handlung* […] und heißt Anreitz (stimulus) Triebfeder der Sinnlichkeit oder aus der Regel der Handlung überhaupt und heißt motiv (intellectuelle Triebfeder)“ (23:383; vgl. 23:132). Kant unterscheidet in der *GMS* terminologisch zwischen dem Beweggrund (‚*motivum*‘) und der Triebfeder (‚*elater animi*‘): „Der subjective Grund des Begehrens ist die *Triebfeder*, der objective des Wollens der *Bewegungsgrund*; daher der Unterschied zwischen subjectiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objectiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für jedes vernünftige Wesen gelten. Praktische Principien sind formal, wenn sie von allen subjectiven Zwecken abstrahiren; sie sind aber *material*, wenn sie diese, mithin gewisse Triebfedern zum Grunde legen“ (4:427; vgl. 5:72; 5:79; 23:389). In der Methodenlehre der *KpV* wird schließlich der Begriff „Bewegungsgrund“ als „rein[] moralisch[]“ (5:152; vgl. 5:156) im Sinne eines objektiven Vernunftgrundes verwendet.

Ferner bezeichnet Kant in den *Reflexionen* zur Anthropologie die „Ursachen […] der oberen [Begierden]“ als „[M]otive[]“ einem „activen subiecte“ zugehörig und grenzt diese von den „Ursachen der sinnlichen Begierden“, den „stimuli“ ab (15:448; vgl. 15:450f.).

Als sittliches Motiv kann lediglich die → Achtung für das Sittengesetz fungieren, das durch keine anderen Motive, wie etwa der Glückseligkeit beeinflusst werden darf. Da „die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Werth ertheilen können“, muß der sittliche Wille nicht durch eine „Triebfeder a posteriori, welche materiell ist“, sondern „durch das formelle Princip des Wollens überhaupt bestimmt werden“ (4:400). „[W]ie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne[,] […] ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem“, so dass „wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Trieb-

feder abgebe, sondern was […] sie im Gemüthe [be]wirkt […] a priori anzuzeigen haben“ (5:72). Auch wenn es nicht begreiflich zu machen sei, wie „die Idee einer reinen Verstandeswelt“ (4:462) selbst zu einem Motiv werden könne, kommt der Verstand hinzu, um „sowohl das ganze Facit der Befriedigung aller Neigungen insgesammt aus dem vorgestellten Zwecke zu schätzen, als auch die Mittel zu diesem auszufinden“ (2:261).

Christiane Straub

Müller, Johann Bernhard

Schwed. Offizier. Müller wurde als Kriegsgefangener aus dem *Großen Nordischen Krieg* (1702–1721) nach Tobolsk in Sibirien verbannt. In Tobolsk verfasste er *Leben und Gewohnheiten der Ostiacken*, das 1721 in einem Sammelband Friedrich Christian Webers in erster Auflage, 1726 als Einzelwerk und 1744 bei Weber in ‚neu-verbesserter Auflage‘ erschien. Die Schrift war die erste umfangreiche Datensammlung zum Volk der westsibirischen Chanten und eine der wichtigsten Quellen von Gerhard Friedrich Müller (vgl. Bucher, *Beschreibung der Sitten*, S. 67–71, insbes. S. 71). Für das Kapitel zu Sibirien im dritten Teil der *Physischen Geographie* (vgl. 9:399–406) griff auch Kant auf *Leben und Gewohnheiten der Ostiacken* zurück. Die Informationen im Absatz über die Lebensart der Chanten (vgl. 9:401) stammen vermutlich aus Müllers Werk (vgl. Müller, *Leben und Gewohnheiten der Ostiacken*, S. 189 zu Fischfang und Jagd, S. 192 zu Kleidung aus Fischhäuten). Auch verschiedene weitere Informationen über die Chanten, wie der Gebrauch von Rentieren als Zugtieren (vgl. 8:363), der Aberglaube (vgl. 9:317) und das Verschlucken von Tabakrauch, das Kant „[f]ast alle[n] nördlichen Bewohner[n] Sibiriens“ zuschreibt (9:401), lassen sich bei Müller nachweisen (vgl. Müller, *Leben und Gewohnheiten der Ostiacken*, S. 190, 191, 199ff.), nicht jedoch die von Kant mehrfach betone Faulheit der Chanten (vgl. 9:401; 9:317).

Tobias Audersch

Mündigkeit

Nach Kant bezeichnet Mündigkeit zunächst den natürlichen → Trieb und das Vermögen, „seine Art zu erzeugen“ (8:116 Anm.; vgl. 9:498). Darauf beruht das im „*Hausherren-Recht*“ (6:282–284) angesiedelte Recht der → Kinder, ihre eigenen Herren zu sein, sobald sie der Selbsterhaltung fähig sind: „Die Kinder des Hauses […] werden […] durch die bloße Gelangung zu dem Vermögen ihrer Selbsterhaltung […] *mündig* (*maiorennes*), d. i. ihre eigene Herren (*sui iuris*), und erwerben dieses Recht […] bloß durchs Gesetz (*lege*)“ (6:282). In übertragenem Sinn bezeichnet Mündigkeit den Zustand des aufgeklärten, selbstdenkenden → Menschen (vgl. 8:35). Weitere wichtige Stellen: 6:281ff.; 7:210; 8:147.

Verwandte Stichworte

Unmündigkeit; Aufklärung; Selbstdenken; Elternrecht

Philosophische Funktion

Insofern das Recht der → Eltern auf „*Handhabung*“ und „Bildung“ des Kindes auf die Zeitspanne eingeschränkt ist, „so lange es [das Kind] des eigenen Gebrauchs seiner Gliedmaßen, imgleichen des Verstandesgebrauchs noch nicht mächtig ist“ (6:281), wird indirekt durch diese Wendung auch das Vermögen der → Selbsterhaltung als Bedingung der Mündigkeit erläutert. Mündigkeit ist danach das Recht, eigener Herr zu sein, sobald man des Gebrauchs seiner Gliedmaßen und seines → Verstandes mächtig ist. Es beendet das „väterliche[] Recht zu befehlen“ (6:281).

Kant kennt noch einen anderen Übergang zur Mündigkeit, den „*Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*“ (8:35), der die Aufklärung charakterisiert. Auch sie ist eine Emanzipation, jedoch nicht der Kinder, sondern der schon auf natürliche Weise Mündigen (*naturaliter maiorennes*), d. h. der Erwachsenen, die aber aus → Faulheit und → Feigheit „gerne zeitlebens unmündig bleiben“ (8:35), d. h. den Gebrauch des eigenen Verstandes unterlassen und sich so in politische, religiöse und private Unmündigkeit bringen. Aufklärung im Sinne dieses erweiterten Mündigkeitsbegriffes hat dann ihren Grund nicht bloß in der Fähigkeit des Selbstdenkens, sondern auch in dessen Vollzug (vgl. 7:229). Indirekt hat Kant solche im Selbstdenken bestehende Mündigkeit auch als Erziehungsaufgabe betrachtet, wenn es von der „Maxime, jederzeit selbst zu denken“ (8:146), worin nach Kant die Aufklärung besteht, heißt: „Aufklärung in *einzelnen Subjecten* durch Erziehung zu gründen, ist also gar leicht; man

muß nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu dieser Reflexion zu gewöhnen“ (8:147).

Lutz Koch

Mundus sensibilis/intelligibilis

Der *mundus sensibilis* (Sinnenwelt) und der *mundus intelligibilis* (Verstandeswelt) sind die Welt, die aus sinnlichen Gegenständen raumzeitlicher Erfahrung besteht, und die Welt, die aus nichtsinnlichen Gegenständen besteht, die uns in den Formen von Raum und Zeit erscheinen. Kant bezeichnet sie auch als ‚*mundus phaenomenon*‘ und ‚*mundus noumenon*‘. „Grund der Form des Alls ist, was den Grund für die allgemeine Verknüpfung enthält, wodurch alle Substanzen und deren Zustände zu demselben Ganzen gehören, das man *Welt* nennt. Grund der Form der *Sinnenwelt* ist, was den Grund für die *allgemeine Verknüpfung* von allem enthält, sofern es *Phaenomenon* ist. Die Form der *Verstandeswelt* kennt einen objektiven Grund, d. i. irgendeine Ursache, durch die eine Verbindung des an sich Daseienden zustande kommt“ (2:398). Weitere wichtige Stellen: 2:385–419; KrV A 272 / B 328; KrV A 433 / B 461; 4:438; 4:457–462; 17:708f.; *Refl.* 5109, 18:90ff.; *Refl.* 5111, 18:92; *Refl.* 5396, 18:171; *Refl.* 5397, 18:171; *Refl.* 5601, 18:247; *Refl.* 5612, 18:253f.; *Refl.* 5941, 18:395; *Refl.* 5942, 18:396; *Refl.* 5943, 18:396; *Refl.* 5959, 18:399f.; *Refl.* 5962, 18:401ff.; 23:35; 28:298; 28:731f.; 28:826–829; 28:1206; 29:925–927; 29:1006.

Verwandte Stichworte

Form/Materie; Intelligible, das; Noumenon/Phaenomenon; Welt

Philosophische Funktion

1 De mundi

Die Begriffe ‚*mundus sensibilis*‘ und ‚*mundus intelligibilis*‘ treten in Kants Denken erstmals in seiner Inaugural-Dissertation *De mundi* thematisch auf (vgl. 2:385–419). Kant definiert eine Welt als ein Ganzes, das selbst nicht Teil eines größeren Ganzen ist (vgl. 2:387). Eine Welt ist nicht lediglich eine Ansammlung von Gegenständen, sondern ein strukturiertes Ganzes; sie enthält sowohl Materie – die einzelnen Substanzen, aus denen sie besteht – als auch eine Form, ein Prinzip der Einheit unter ihren Teilen. „[Z]ur Identität des Ganzen genügt nicht die Identität der Teile, vielmehr wird dazu die Identität der charakteristischen *Zusammensetzung* gefordert“ (2:390). Die Existenz einer Welt ist von der kontinuierlichen Existenz ihrer Teile abhängig, zugleich aber auch vom Fortbestehen der Form, die diese Teile miteinander verbindet.

Kant unterscheidet, in enger Verbindung mit der Unterscheidung zwischen →Sinnlichkeit und →Verstand, zwei Welten: den *mundus sensibilis* und den *mundus intelligibilis*. Die Sinnlichkeit-Verstand-Unterscheidung, die für die *KrV* und die gesamte kritische Philosophie Kants grundlegend ist, wird in *De mundi* zum ersten Mal in der Weise beschrieben, in der sie später in der *KrV* eine Rolle spielen wird. Kant bricht mit der Ansicht Wolffs und Baumgartens, derzufolge Sinnlichkeit lediglich eine verworrene oder unzureichend unterschiedene Vorstellung des Intellekts ist: „das Sinnliche werde schlecht erklärt durch das *verworren* Erkannte, das Intellektuelle durch dasjenige, dem die *deutliche* Erkenntnis zugehört“ (2:394). Inhalt der Sinnlichkeit sind nicht allgemeine Begriffe, sondern Anschauungen einzelner Gegenstände in Raum und Zeit (vgl. 2:396; 2:399; 2:402). Des Weiteren hat die Sinnlichkeit ihre eigenen charakteristischen Formen – Raum und Zeit –, die, weil sie Anschauungen sind, nicht begrifflich analysiert werden können. Unter Rückgriff auf Argumente, die er später in der transzendentalen Ästhetik der *KrV* anwenden wird, argumentiert Kant, dass die Sinnlichkeit aufgrund ihrer apriorischen Form nicht Gegenstände so präsentiert, wie sie unabhängig von unserem Sinnesvermögen sind, sondern nur Erscheinungen von Gegenständen (vgl. 2:398–406; KrV A 19–49 / B 33–73). Der Verstand hingegen hat zwei Funktionen: einen logischen Gebrauch, der zwischen Begriffen – welchen Ursprungs auch immer – lediglich logische Beziehungen erkennt, und einen „*reale[n] Gebrauch*“ (2:393), der apriorische Begriffe und Erkenntnis von Substanzen bereitstellt, die von unserem Geist unabhängig sind und die uns als empirische Gegenstände in Raum und Zeit erscheinen. „[S]o ist ersichtlich, daß das sinnlich Gedachte in Vorstellungen der Dinge besteht, *wie sie erscheinen*, das Intellektuelle aber, *wie sie sind*“ (2:392; vgl. 2:393, 2:398, 2:394, 2:395f.).

Die Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand zieht die Unterscheidung zwischen

der ‚Sinnenwelt' (*mundus sensibilis*) und der ‚Verstandeswelt' (*mundus intelligibilis*) nach sich. Die Sinnenwelt ist die Welt, die wir unter den Formen von → Raum und Zeit erfahren; ihre Materie sind raumzeitliche Gegenstände, und ihre Formen sind die der Sinnlichkeit, Raum und Zeit (vgl. 2:389; 2:398). Die Verstandeswelt ist die Welt, die dem realen Gebrauch des Verstandes bekannt ist; ihre Materie sind die → Substanzen, die von unserem Geist unabhängig sind und die uns als raumzeitliche, empirische Gegenstände erscheinen. Damit sich diese Substanzen zu einer Welt zusammenfügen können, müssen sie in realer kausaler Wechselwirkung stehen. Eine ‚ideale' oder repräsentationale Relation zwischen Substanzen – wie die Leibniz'sche → prästabilierte Harmonie in der Wahrnehmung von Monaden – reicht nicht aus, um aus diesen Substanzen eine Welt, eine reale Einheit zu erzeugen. „Wenn sich deshalb etwa gewisse Ganze von Substanzen fänden, die durch keine Verknüpfung miteinander verbunden wären, so würde ihre Zusammenfassung, mittels derer die Erkenntniskraft eine Menge in ein ideales Eines zwingt, nichts weiter besagen als eine Mehrzahl von Welten, die von Einem Gedanken umgriffen sind" (2:390; vgl. 2:409). Aus der bloßen Existenz einer Ansammlung von Substanzen folgt allerdings nicht, dass diese auch interagieren; die → Wechselwirkung von Substanzen, durch die sie sich zu einer Welt, einem ‚realen Ganzen' (vgl. 2:407) zusammenfügen, ist nur dann möglich, wenn sie auf eine gemeinsame Ursache zurückzuführen sind: Gott. „*Die Weltsubstanzen sind von einem anderen her Seiende*, aber nicht von verschiedenen, sondern *alle von Einem*. […] *Also ist die Einheit in der Vereinigung der Substanzen des Alls ein Folgestück der Abhängigkeit aller von Einem*" (2:408; vgl. 2:407). Die Form der Verstandeswelt ist somit die kausale Wechselwirkung zwischen den Substanzen, die von Gott als gemeinsame Ursache geschaffen worden sind.

Obgleich der *mundus sensibilis* und der *mundus intelligibilis* zwei verschiedene Welten sind, stehen sie gleichwohl in ontologischer Verbindung: Die Phänomene, die Gegenstände, aus denen die Sinnenwelt besteht, sind sinnliche Erscheinungen der immateriellen, nicht-raumzeitlichen Substanzen, aus denen die Verstandeswelt besteht. Darüber hinaus legt Kant nachdrücklich nahe, dass es sich bei den Formen der Sinnenwelt – Raum und Zeit – um Erscheinungen der Formen der Verstandeswelt – kausale Wechselwirkungen von Substanzen, die von Gott abhängig sind – handelt. „Die menschliche Erkenntniskraft wird nämlich nur insofern von Äußerem affiziert, und die Welt steht ihrem Blick nur insofern ins Unendliche offen, *als sie selber mit allem anderen von derselben unendlichen Kraft eines Einzigen erhalten wird*. Daher empfindet sie das Äußere nur durch die Gegenwart ebendieser gemeinsamen erhaltenden Ursache, und deshalb kann man den Raum, der die sinnlich erkannte allgemeine und notwendige Bedingung der Mitgegenwart von allem ist, die *Allgegenwart als Phaenomenon* nennen" (2:409f.; vgl. 2:357; 2:391; 2:407). Es folgt eine ähnliche Bemerkung über die Zeit. Allerdings bleibt etwas unklar, was es bedeuten würde, dass Gottes Allgegenwart uns als Raum erscheint – insbesondere, weil Kant bereits dafür argumentiert hat, dass der Raum eine Form unserer Sinnlichkeit ist.

2 ‚Mundus sensibilis' im kritischen System

Kant verwendet die Ausdrücke ‚*mundus sensibilis*' und ‚*mundus intelligibilis*' in seinen veröffentlichten kritischen Schriften nicht sehr häufig (vgl. dennoch 4:438; 4:457f.; 4:462; KrV A 272 / B 328; KrV A 433 / B 461). Sie tauchen jedoch häufig in den Nachschriften seiner Vorlesungen über Metaphysik und den unveröffentlichten *Refl.* auf (vgl. besonders 28:298 Anm.; 28:731f.; 28:826–829; 28:1206; 29:925–927; 29:1006; *Refl.* 5941, 18:395; *Refl.* 5942, 18:396; *Refl.* 5959, 18:399f.; *Refl.* 5962, 18:401ff.). In jedem Falle steht die Idee einer von der Sinnenwelt unterschiedenen Verstandeswelt in enger Verbindung mit Kants Doktrin des → transzendentalen Idealismus und der Unterscheidung zwischen → Erscheinungen und → Dingen an sich; obwohl Kant die Ausdrücke also nur selten verwendet, bleibt die Unterscheidung *mundus sensibilis*/*mundus intelligibilis* in der kritischen Periode ein zentrales Thema seines Denkens.

Es ist verlockend anzunehmen, dass der *mundus sensibilis* aus *De mundi* mit der Welt der Phaenomena und Erscheinungen in der *KrV* korrespondiert. Die Sache liegt allerdings etwas komplizierter. Zum einen ist Kants Begriff der → Erfahrung in *De mundi* deutlich weniger entwickelt und ausgefeilt als in der *KrV*; die Identifikation

des *mundus sensibilis* aus dem vorkritischen Werk mit der Welt der Erfahrung in der späteren *KrV* könnte also einem Anachronismus gleichkommen. Vielleicht wäre es angemessener zu sagen, dass, indem Kant seinen Begriff der Erfahrung anreichert und entwickelt, der *mundus sensibilis* in der *KrV* die Welt der Phänomene wird (vgl. 2:394; KrV A 20 / B 34; KrV A 110; KrV A 226 / B 273; KrV A 492f. / B 521). Eine zweite Schwierigkeit betrifft den Begriff der ‚Welt'. Während Kant in *De mundi* keine Zurückhaltung zeigt, die Gesamtheit der empirischen Gegenstände in Raum und Zeit als eine ‚Welt' zu beschreiben, ist der Begriff ‚Welt' in der *KrV* problematischer, weil es sich um den Begriff einer Gesamtheit von Gegenständen in Raum und Zeit handelt. Weil jeder Raum von einem größeren Raum umgrenzt oder bedingt wird, und weil die Erfahrung des größeren Raums, der den kleineren umgrenzt, einen Akt der Synthesis erfordert, würde die Erfahrung der Welt als eines Ganzen erfordern, dass das Subjekt eine unendliche Reihe von Akten der Synthesis durchläuft – was unmöglich ist. Entsprechend könnte keine Erfahrung eines menschlichen Subjekts eine Erfahrung der Welt in ihrer Gesamtheit sein; die empirische Welt als Ganze wäre kein Gegenstand → möglicher Erfahrung, also kein empirischer Gegenstand (vgl. KrV A 518–523 / B 546–551). Interessanterweise ist sich Kant genau dieses Konflikts zwischen unserem rationalen Anspruch auf Vollständigkeit und unserer Unfähigkeit, vollständige unendliche Reihen zu erfahren, in *De mundi* bewusst; allerdings löst er ihn dort auf, indem er schlichtweg behauptet, dass unsere Unfähigkeit, uns eine vollständige unendliche Serie vorzustellen, nicht zeigt, dass eine solche unmöglich ist. Seine kritische Doktrin, dass Begriffe wie ‚Welt', deren Gegenstände nicht in der Anschauung gegeben sein können, keine Gegenstände unseres Wissens sein können, hat er noch nicht entwickelt; unter kritischen Begriffen gelesen, erlaubt er der Erkenntnis hier, über mögliche Erfahrung hinauszugehen (vgl. 2:387–389 und 2:392 mit KrV A 235–260 / B 294–315).

3 ‚*Mundus intelligibilis*' und ‚*mundus noumenon*'

Im Kontext der kritischen Philosophie ist ‚*mundus intelligibilis*' allerdings der problematischere und kontroversere Begriff. Während es sich bei dem *mundus sensibilis* um die Gesamtheit aller Phaenomena handelt, ist der *mundus intelligibilis* (den Kant manchmal auch „mundus noumenon" nennt, 28:581) die Gesamtheit aller Noumena (vgl. 4:458; 20:307; 28:581; 29:850; 29:854; 29:826; 29:868; 29:924f.). Dies ist aus zwei verschiedenen Gründen problematisch. Zum einen bestreitet Kant in der kritischen Periode, dass wir zu dem fähig sind, was er in *De mundi* den „*reale[n] Gebrauch*" (2:393) des Intellekts nennt: der Verstand liefert keine theoretische Erkenntnis nicht-sinnlicher Gegenstände (Noumena). Daher ist es unklar, ob Kant überhaupt sachhaltige Behauptungen über die Natur oder gar die Existenz der Verstandeswelt aufstellen kann, ohne seine eigenen erkenntnistheoretischen Restriktionen zu verletzen. Zum anderen sind die Rolle von → Noumena und Dingen an sich (die als ein und dasselbe gelten können) sowie deren Verhältnis zu → Phaenomena und Erscheinungen (die ebenfalls als identisch anzunehmen sind) in der kritischen Philosophie selbst hochgradig umstritten.

Kant bezieht sich auf den *mundus intelligibilis* manchmal als „mundus noumenon"; bei 28:581 setzt er diese Begriffe ausdrücklich gleich. Diese begriffliche Verbindung könnte für eine ‚minimalistische' Lesart von Kants Gebrauch des Ausdrucks ‚*mundus intelligibilis*' in Anspruch genommen werden. Im Abschnitt *Phaenomena und Noumena* der KrV B 294–315 unterscheidet Kant zwischen Noumena im ‚negativen Sinne', womit er Gegenstände meint, die wir nicht sinnlich anschauen können, und Noumena im ‚positiven Sinne', womit er Gegenstände meint, die – wenngleich nicht durch uns – mit nicht-sinnlichen Mitteln angeschaut werden können; und er argumentiert dafür, dass wir keine Erkenntnis von Noumena im positiven Sinne haben können. Er schreibt: „Der Begriff eines Noumenon [im negativen Sinne] ist also bloß ein *Grenzbegriff*, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Unfange derselben setzen zu können" (KrV A 255 / B 310f.). Dies legt nahe, dass der einzig legitime Gebrauch des Begriffs eines *mundus noumenon* (Welt der Noumena) oder *mundus intelligibilis* darin besteht, uns daran zu erinnern, dass wir aufgrund unseres sinnlichen Vermögens der Anschauung die

Welt nur so kennen und erfahren, wie sie uns erscheint. Dieser Interpretation zufolge bezieht sich ‚*mundus intelligibilis*' nicht auf eine Welt, die aus anderen Gegenständen als denjenigen unserer Erfahrung besteht, sondern kontrastiert lediglich unseren Modus der Bekanntschaft mit dem einer nicht-sinnlichen oder intellektuellen Anschauung, die uns die Dinge so zeigt, wie sie an sich sind; Kants Diskussion der Verstandeswelt bei 4:462 und der Begriff des Noumenon bei KrV A 285–288 / B 341–344 stützen diese Lesart.

Es gibt allerdings gute Belege dafür, dass Kant dem Begriff des *mundus intelligibilis* mehr ontologisches Gewicht beilegt, als es diese Interpretation erlaubt. An zahlreichen Stellen scheint Kant die Existenz eines *mundus intelligibilis*, der sich von dem *mundus sensibilis* unterscheidet, zu akzeptieren. Tatsächlich scheint der *mundus intelligibilis* der kritischen Philosophie dem *mundus intelligibilis* der Inaugural-Dissertation wesentlich zu ähneln: Beide bestehen aus nicht-raumzeitlichen Substanzen, und ihre Form ist kausale Wechselwirkung dieser Substanzen – eine kausale Wechselwirkung, die von Gott geschaffen ist. Der wesentliche Unterschied zwischen der Inaugural-Dissertation und der kritischen Konzeption besteht darin, dass die Verstandeswelt in der kritischen Philosophie durch uns nicht erkannt werden kann (jedenfalls nicht mit theoretischen Mitteln), während Kant in *De mundi* die Meinung vertritt, dass uns der reale Gebrauch des Verstandes hinreichend sachhaltige Erkenntnis des *mundus intelligibilis* liefert (vgl. 9:926; 28:732; 28:827; 28:829; 29:1007; *Refl.* 5943, 18:396).

Kant verwendet den Ausdruck ‚*mundus intelligibilis*' in einer ganz anderen Weise als seine unmittelbaren Vorgänger, wie er selbst anmerkt: „Ich fürchte aber, daß der berühmte *Wolff* durch diesen Unterschied zwischen dem Sinnlichen und Intellektuellen, der für ihn nur ein logischer ist, […] *die natürliche Beschaffenheit der Phaenomena und Noumena* zu erörtern, zum großen Schaden der Philosophie vielleicht gänzlich zunichte gemacht [hat]" (2:395). Kant will darauf hinaus, dass Wolff – weil er meint, Sinnlichkeit sei nichts weiter als eine weniger klare Form des Verstandes – Phaenomena einfach unterschiedslos für Noumena hält. In genau diesem Sinne unterscheidet Baumgarten den *mundus sensibilis* – die Welt, wie wir sie durch unsere Sinne kennen – von dem *mundus intelligibilis*, der durch den Verstand erkannten Welt. Im Amphibolie-Abschnitt der *KrV* schreibt Kant Leibniz die Annahme zu, dass Erscheinungen „intelligibilia" sind (KrV A 264 / B 320) – Gegenstände, die mit rein begrifflichen Mitteln vollständig erklärbar sind. Kants Begriff eines *mundus intelligibilis* ist allerdings nicht der Begriff einer Welt der *intelligibilia* in diesem Sinne. Wenn Kant von einem ‚*mundus intelligibilis*' spricht, meint er nicht, dass die Welt so, wie sie ist, in einem von Leibniz, Wolff und Baumgarten angenommenen Sinne vollständig erkannt werden kann; mit seiner Beschreibung als „*Verstandeswelt*" (2:398) legt sich Kant nicht auf die Behauptung fest, dass der Satz vom zureichenden Grunde in dieser Welt uneingeschränkt gilt. Er muss behaupten, dass die Verstandeswelt uns nicht durch die Sinne bekannt sein kann; er muss allerdings nicht behaupten, dass all ihre Eigenschaften mit intellektuellen Mitteln vollständig erkannt werden können (vgl. auch KrV A 257 / B 312; 29:930).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry: Kant's Transcendental Idealism, New Haven: Yale University Press 2004.

Ameriks, Karl: „Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy", in: American Philosophical Quarterly 19, 1982, 1–24.

Watkins, Eric: Kant and the Metaphysics of Causality, Cambridge: Cambridge University Press 2005.

Nicholas F. Stang
(Übersetzung: Sebastian Boll)

Musik

Kant unterscheidet „dreierlei Arten schöner Künste", wobei er sich an drei Aspekten des menschlichen Sprechens orientiert, den Worten, den Gebärden und dem Ton: „die *redende*, die *bildende* und die Kunst des *Spiels der Empfindungen* (als äußerer Sinneneindrücke)" (5:320f.). Die Musik gehört neben der Farbenkunst zur dritten Art: „Die Kunst des *schönen Spiels der Empfindungen* (die von außen erzeugt werden und das sich gleichwohl doch muß allgemein mittheilen lassen) kann nichts anderes als die Proportion der verschiedenen Grade der Stimmung (Spannung) des Sinns, dem die Empfindung angehört, d. i. den Ton desselben, betreffen; und in dieser weitläuftigen Bedeutung des

Worts kann sie in das künstliche Spiel der Empfindungen des Gehörs und der des Gesichts, mithin in *Musik* und *Farbenkunst* eingetheilt werden“ (5:324). Weitere wichtige Stellen: 5:328f.; 7:247; 8:392.

Verwandte Stichworte
Kunst; Künste, die

Philosophische Funktion

1 Musik – schöne oder angenehme Kunst?
Dass die Musik eine „Kunst des *schönen Spiels der Empfindungen*“ ist, veranlasst Kant zu der Frage, ob die Musik überhaupt eine schöne Kunst in dem von ihm definierten Sinn sei, ob sie nicht vielmehr lediglich angenehme Empfindungen hervorrufe: „man kann nicht mit Gewißheit sagen, ob […] ein Ton (Klang) bloß angenehme Empfindungen, oder an sich schon ein schönes Spiel von Empfindungen sei und als ein solches ein Wohlgefallen an der Form in der ästhetischen Beurtheilung bei sich führe“ (5:324). Kant ist bereit, die Musik als schöne Kunst gelten zu lassen, allerdings unter der Voraussetzung, erstens „das Mathematische“ zu bedenken, „welches sich über die Proportion dieser Schwingungen [der „Luftbebungen“] in der Musik und ihre Beurtheilung sagen läßt“, und zweitens sich der „Beispiele von Menschen“ zu erinnern, die „mit dem schärfsten Gehöre nicht Töne unterscheiden können“, ebenso wenig wie sie „eine […] veränderte[] […] Qualität (nicht bloß des Grades der Empfindung) bei den verschiedenen Anspannungen auf der […] Tonleiter“ wahrzunehmen in der Lage sind (5:325; →Schall (Ton)). Denn derartige Veränderungen von Qualitäten bedeuten „*begreifliche* Unterschiede“, nicht bloß sinnlich empfindbare Unterschiede (5:325). Von der Musik oder „*Tonkunst*“ spricht Kant auch als von der „Sprache der Affecte[]“ (5:328).

2 Musik als Sprache der Affekte
Die Musik teilt ihren Gehalt Kant zufolge „durch lauter Empfindungen ohne Begriffe“ (5:328) mit. Dies erklärt Kant mithilfe einer Analogie zum Ausdruck einer Stimmung oder eines Gefühls durch eine bestimmte Intonation und Modulation. Das Spezifische der Musik besteht für Kant darin, dass sie diese Intonation bzw. Modulation vom Sprechton gleichsam ablöst und als „Sprache der Affecte[]“ (5:328) gestaltet. Die Mitteilung des Gehalts eines Werks der Musik erfolgt dann so, dass „statt der Form einer Sprache“ die „Form der Zusammensetzung [der] Empfindungen“ (5:329) durch Melodie, Harmonie und Rhythmus „nach dem Gesetze der Association“ (5:328) eine ästhetische Vorstellung erzeugt, die die Vorstellung einer Idee ist. Damit ist gemeint, dass ihr Gegenstand ein „zusammenhangende[s] Ganze[s]“ ist, das eine begrifflich nicht angemessen beschreibbare „unnennbare[] Gedankenfülle“ enthält (5:329). Der Zusammenhang dieses Ganzen wird durch ein „gewisse[s] Thema“ hergestellt, das „den in dem Stücke herrschenden Affect ausmacht“ (5:329). In diesem Zusammenhang betont Kant, dass das Wohlgefallen und die Beurteilung der Schönheit eines Musikstücks aber nur auf der „mathematischen Form“ (5:329), d. h. den mathematisch beschreibbaren Proportionen beruht, die den Tonintervallen und harmonischen Verhältnissen zugrunde liegen.

3 Die Musik und die anderen schönen Künste
Kant unterscheidet die Musik von der →Literatur und den verschiedenen bildenden →Künsten. Damit schafft er die Voraussetzungen, die Musik unabhängig von einer darstellenden Funktion, d. h. als absolute Musik zu verstehen. Dennoch lässt er auch künstlerische Mischformen gelten: „die Poesie [kann] mit Musik im *Gesange*, dieser aber zugleich mit malerischer (theatralischer) Darstellung in einer *Oper*, das Spiel der Empfindungen in einer Musik mit dem Spiele der Gestalten im *Tanz* usw. verbunden werden“ (5:325).

4 Die Stellung der Musik in der Rangordnung der Künste
Kant räumt der →Dichtkunst den höchsten Rang unter den Künsten ein; der Musik gewährt er den zweiten Platz: „Nach der Dichtkunst würde ich, *wenn es um Reiz und Bewegung des Gemüths zu thun ist*, diejenige, welche ihr unter den redenden am nächsten kommt und sich damit auch sehr natürlich vereinigen lässt, nämlich die *Tonkunst*, setzen“ (5:328). Er erwägt jedoch auch eine andere Rangordnung der Musik: „Wenn man […] den Werth der schönen Künste nach der Cultur schätzt, die sie dem Gemüth verschaffen, und die Erweiterung der Vermögen, welche in der Urtheilskraft zum Erkenntnisse zusammen kommen müssen, zum Maßstabe nimmt: so hat Musik unter den

schönen Künsten sofern den untersten (so wie unter denen, die zugleich nach ihrer Annehmlichkeit geschätzt werden, vielleicht den obersten) Platz, weil sie bloß mit Empfindungen spielt“ (5:329).

Interpretationslage und Wirkungsgeschichte

Die Bedeutung von Kants Ästhetik für die Theorie der Musik liegt nicht so sehr in seinen Auskünften über die Musik als Tonkunst und deren teils schöne, teils angenehme Wirkung auf die jeweiligen Zuhörer. Vielmehr liegt sie in seiner Theorie der sowohl intellektuell als auch emotional erfolgenden Beurteilung des Schönen in Natur und Kunst, einer Theorie, die auch als Grundlage einer Musikästhetik im eigentlichen Sinn dienen kann.

Unter den Zeitgenossen Kants, die dessen Ausführungen zur Musik rezipiert und eigenständig weiterentwickelt haben, sind vor allem Christian Gottfried Körner und Christian Friedrich Michaelis zu nennen. Körner (vgl. *Ästhetische Ansichten*) interpretiert Kants Ästhetik als eine Theorie, der zufolge die Schönheit nicht eine Form von Gegenständen der Natur oder Kunst sei, sondern erst im freien Spiel der Erkenntniskräfte eines Betrachters mit Vorstellungen dieser Gegenstände entstehe. Dabei will er das kantische Verständnis von Schönheit als eines natürlichen Phänomens jedoch beibehalten. Insbesondere der Musik komme die Aufgabe zu, das Ideal der Schönheit zum Ausdruck zu bringen. In dieser These Körners kommt zum Ausdruck, dass er Kant auch darin folgt, der absoluten Musik einen Zeichencharakter zuzuschreiben. Michaelis (vgl. *Über den Geist der Tonkunst*) entwickelt eine Theorie der Musik, in der er verschiedene Teilstücke der kantischen Ästhetik, einschließlich der kantischen Theorie des Erhabenen und des Sittlich-Guten unterzubringen sucht. →Johann Gottfried Herder polemisiert in seiner *Kalligone* (1800) gegen Kants Ästhetik. Dessen Frage, ob die Musik tatsächlich eine schöne, oder aber bloß eine angenehme Kunst sei, hält Herder für gegenstandslos, da er die kantische Schlüsselunterscheidung zwischen dem Schönen und dem Angenehmen ablehnt. Im 20. Jahrhundert hat sich vor allem der Musikwissenschaftler Carl Dahlhaus (vgl. *Formbegriff* und *Musikalischer Realismus*) mit seiner Theorie, der zufolge auch absolute Musik Zeichencharakter habe, auf Kant berufen. Dabei schließt Dahlhaus (vgl. *Zu Kants Musikästhetik*) zunächst an die kantische Theorie der Erkenntnis an: Die Welt, die wir erkennen, ist eine Erscheinungswelt, sie ist geprägt von den Formen menschlicher Anschauung und menschlichen Denkens. Neben der objektiven Erkenntnis der Welt gibt es weitere Arten kognitiven Weltverstehens, z. B. die ästhetische oder künstlerische. Auch musikalische Werke leisten Beiträge zur Vermittlung von Weltverstehen.

Weiterführende Literatur

Fricke, Christel: „Kant“, in: Sorgner, Stefan Lorenz / Fürbeth, Oliver (Hg.): Musik in der deutschen Philosophie. Eine Einführung, Stuttgart: Metzler 2003, 21–38.

Giordanetti, Piero: Kant und die Musik, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005.

Nachtsheim, Stephan: „Schön oder bloß angenehm? Zu einem andauernden Mißverständnis der Musikauffassung Kants“, in: Oberer, Hariolf (Hg.): Kant. Analysen – Probleme – Kritik, Bd. 2, Würzburg: Königshausen & Neumann 1996, 321–352.

Parret, Herman: „Kant on Music and the Hierarchy of the Arts“, in: The Journal of Aesthetics and Art Criticism 56, 1998, 251–264.

Weatherston, Martin, „Kant’s Assessment of Music in the Critique of Judgment.“ In: The British Journal of Aesthetics 36, 1996, 56–65.

Christel Fricke

Musschenbroek, Pieter van

Niederländischer Physiker (1692–1761). Musschenbroek wurde 1715 Doktor der Arzneigelehrsamkeit in Leiden, 1719 Professor der Philosophie und Mathematik in Duisburg, 1725 Professor der Arzneikunde in Utrecht und schließlich 1740 o. Professor der Philosophie und Mathematik in Leiden. Kant geht vornehmlich in seinen vorkritischen Schriften und in naturwissenschaftlichen Zusammenhängen auf Musschenbroek ein. So zitiert Kant in der *Wahren Schätzung* dessen Schrift *Grundlehren der Naturwissenschaft*, die in der Ausgabe Leipzig 1747 auch zu Kants Bibliothek gehörte. Weiterhin findet sich in der *Theorie der Winde* ein Verweis auf Musschenbroeks *Essai de physique*.

Dirk Effertz

Mut

Der Mut wird bei Kant als eine „Eigenschaft[] des *Temperaments*“ (4:393) oder auch als eine „Fassung des Gemüts“ klassifiziert (7:256). An manchen Stellen wird das Wort ‚Mut‘ synonym mit →‚Tapferkeit‘ verwendet. Weitere wichtige Stellen: 4:393; 5:77; 6:57; 6:183; 6:380; 7:256.

Verwandte Stichworte

Furcht; Tapferkeit; Tugend

Philosophische Funktion

In der *GMS* wird Mut unter den „Eigenschaften des Temperaments“ genannt, die „ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth“ sind, aber „auch äußerst böse und schädlich werden“ können, „wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigenthümliche Beschaffenheit darum *Charakter* heißt, nicht gut ist“ (4:393). Auf ähnliche Weise rechnet Kant auch in der *KpV* den Mut zu den Merkmalen, die uns zwar „Bewunderung, sogar bis zum Erstaunen“ einflößen, aber „kein Gegenstand der Achtung sein“ können (5:76).

In der *Anthropologie* unterscheidet Kant jedoch den Mut als „die Fassung des Gemüths“, die Gefahr „mit Überlegung zu übernehmen“, von der „Stärke des inneren Sinnes (Ataraxia), nicht leicht wodurch in Furcht gesetzt zu werden“, die er als Unerschrockenheit oder Herzhaftigkeit bezeichnet. Während die Herzhaftigkeit bloß Temperamentseigenschaft ist, beruht der Mut „auf Grundsätzen und ist eine Tugend“. Der so verstandene Mut nähert sich schon der Tapferkeit an: „*tapfer* ist der, dessen Muth in Gefahren *anhaltend* ist“ (7:256).

In Kants späteren Werken zur Moralphilosophie, wo er den antiken Tugendbegriff einigermaßen rehabilitiert, wird Mut (oder Tapferkeit) nicht nur als *eine* Tugend, sondern auch als *die* Tugend aufgefasst. Um ein moralisch guter Mensch zu werden, reicht es nicht aus, „den Keim des Guten, der in unserer Gattung liegt, sich bloß ungehindert entwickeln zu lassen“; es ist auch notwendig, „eine in uns befindliche entgegenwirkende Ursache des Bösen zu bekämpfen“ (6:57). Da aber „das Vermögen und der überlegte Vorsatz einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun die *Tapferkeit* (fortitudo)“ ist, so stellt sich auch die Tugend „in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung *in uns*“ (6:380) als eine Art Mut oder Tapferkeit (lt. *fortitudo moralis*) dar. In diesem Sinne kann Kant daher von einem Mut sprechen, „der das Wesen der Tugend mit ausmacht“ (6:183).

Włodzimierz Galewicz

Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte

Der Aufsatz ist Anfang 1786 in der →*Berlinischen Monatsschrift* (Januarheft, S. 1–27) erschienen und greift Themen der kurz zuvor erschienen geschichtsphilosophischen Abhandlungen, insbesondere der *Geschichte* auf; besondere Bedeutung hat dabei die Entwicklung von →Freiheit und →Vernunft. Gleichzeitig setzt Kant hier die Auseinandersetzung mit →Herder fort und bemüht sich, zentrale Elemente der rousseauschen Kulturkritik in die eigene geschichtsphilosophische Position zu integrieren; daneben lehnt sich Kant auch an Iselins *Philosophische Muthmaßungen über die Geschichte der Menschheit* an. Editorisch verlässliche Ausgabe: 8:107–123.

Kant, der den spekulativen Charakter der herderschen Geschichtsphilosophie entschieden kritisiert hatte (vgl. 8:54f.), rechtfertigt gleich zu Beginn seine eigenen, kaum weniger gewagten Annahmen: Während es unerlaubt sei, den *Verlauf* des historischen Prozesses aus Mutmaßungen zu rekonstruieren, sei der Rückgriff auf Vermutungen erlaubt, sofern es um den *Beginn* der menschlichen →Geschichte gehe. Im Mittelpunkt steht die „Geschichte der ersten Entwickelung der Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen“ (8:109).

In seiner auf die biblische Genesis gestützten „Lustreise“ (8:109) lässt Kant die Menschengeschichte mit einem ersten Paar beginnen, das in einem paradiesischen Zustand unter der Leitung des →Instinkts, der „*Stimme Gottes*“ (8:111), lebt. Durch das Erwachen der Vernunft kommt es im Folgenden zur „*Entlassung*“ des Menschen „aus dem Mutterschooße der Natur“ (8:114), die sich in vier Schritten vollzieht:

Zunächst löst der Mensch sich in seinen Nahrungs- und Lebensgewohnheiten vom Instinkt

und gewinnt damit die Möglichkeit, „sich selbst eine Lebensweise auszuwählen und nicht gleich anderen Thieren an eine einzige gebunden zu sein“ (8:112). Auf der Ebene des Sexualverhaltens wird zweitens der periodisch wiederkehrende, blinde Trieb, wie man ihn bei Tieren findet, vom Menschen durch Zurückhaltung kultiviert; das biblische Symbol dafür ist das Feigenblatt. In einem dritten Schritt gewinnt der Mensch ein Bewusstsein seiner eigenen Zukunft, setzt sich damit allerdings auch der Sorge um das Kommende und insbesondere um den eigenen Tod aus. Schließlich begreift er viertens, dass er allein als freies und vernünftiges Wesen ein Zweck der Natur ist und damit – im Gegensatz zu den vernunftlosen Tieren – nicht mehr zum Mittel für andere Zwecke gemacht werden darf. Der Mensch gewinnt damit die „*Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen*, von welchem Range sie auch sein mögen: […] nämlich in Ansehung des Anspruchs *selbst Zweck zu sein*“ (8:114).

Dieser Prozess der Entstehung von Freiheit und Vernunft sei „zwar ehrend, aber zugleich sehr gefahrvoll“ (8:114). Die gewonnene Freiheit lädt nämlich ein zu Irrtum und Missbrauch; außerdem führt sie zur Entstehung von Ungleichheiten und Konflikten bis hin zu kriegerischen Auseinandersetzungen. Entscheidend ist, dass der Mensch auf diese Weise die Freiheit gewinnt, das → Sittengesetz, unter dem er als vernünftiges Wesen steht, zu verletzen: Die Freiheit bringt also das → Böse in die Welt. „Der erste Schritt also aus diesem Stande war auf der sittlichen Seite ein *Fall*; auf der physischen waren eine Menge nie gekannter Übel des Lebens die Folge dieses Falls, mithin Strafe. Die Geschichte der *Natur* fängt also vom Guten an, denn sie ist das *Werk Gottes*; die Geschichte der *Freiheit* vom Bösen, denn sie ist *Menschenwerk*“ (8:115).

Anders als in der *Geschichte*, wo auch der Beginn der menschlichen Geschichte als ein Werk der Natur betrachtet wird, weist Kant in *Mutmaßlicher Anfang* dem Menschen die Verantwortung für den Ursprung des Bösen zu, indem er es auf Freiheit und Vernunft zurückführt. Dieser Ansatz wird später in der Lehre vom → Sündenfall in *Religion* weiter entwickelt.

Kant glaubt mit seiner Betonung der negativen Seiten des Fortschrittsprozesses auch den „so oft gemißdeuteten, dem Scheine nach einander widerstreitenden Behauptungen des berühmten *J. J. Rousseau*“ (8:116) gerecht zu werden. Gleichzeitig geht es ihm aber darum, → Rousseaus Kritik zu transzendieren, indem er die Spannung von menschlicher Natur und Vernunft und die aus ihr entspringenden Konflikte als Antriebsmomente eines notwendigen Entwicklungsprozesses interpretiert. Dieser führt zunächst zur Ausbildung der Freiheit und letztlich zur Überwindung der Spannung selbst.

Hierzu trägt selbst der → Krieg bei. Dieser sei zwar auf der einen Seite die Quelle der „größten Übel, welche gesittete Völker drücken“ (8:121), auf der anderen Seite löse er jedoch Anstrengungen aus, die den Fortschrittsprozess weiter vorantreiben: „Auf der Stufe der Cultur also, worauf das menschliche Geschlecht noch steht, ist der Krieg ein unentbehrliches Mittel, diese noch weiter zu bringen“ (8:121).

Diese Äußerung zeigt, dass Kant die gegenwärtige Phase der Kriege und Antagonismen nicht für einen Dauerzustand hält. Tatsächlich unterstellt er in *Mutmaßlicher Anfang* die Existenz einer dritten Phase. Kant vertritt hier also ein triadisches Geschichtsschema, in dem auf den ursprünglichen Paradieszustand und die zweite, konfliktbeladende Übergangsperiode schließlich in einer dritten Phase die Versöhnung von Vernunft und Natur folgt, so dass „vollkommene Kunst wieder Natur wird: als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist“ (8:117f.). In dieser Phase ist auch ein dauerhafter → Frieden möglich.

Die Schrift entwickelt eine Reihe von Motiven aus den Anthropologie-Vorlesungen der siebziger Jahre sowie aus den unmittelbar vorangehenden geschichtsphilosophischen Schriften, insbesondere der *Geschichte*, weiter. Auf der anderen Seite relativiert Kant später z. B. in *Frieden* die Idee einer vollständigen Versöhnung des Gegensatzes von menschlicher Natur und Vernunft zugunsten einer Kanalisierung der nunmehr als unüberwindbar betrachteten Antagonismen durch ein Gleichgewicht der Kräfte in einem rechtlichen Rahmen (vgl. 8:367).

Die Schrift beeinflusst vor allem Schiller, der sich in der Vorlesung *Etwas über die erste Menschengesellschaft* ganz ausdrücklich auf *Mutmaß-*

licher Anfang beruft (vgl. Schiller, *Sämtliche Werke*, Bd. 5, S. 767ff.; S. 1054); deutliche Parallelen finden sich auch in Fichtes *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters* (vgl. S. 11f.).

Weiterführende Literatur

Frei, Andreas: „Religion und Vernunft. Kants Interpretation der Genesis in ‚Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte'", in: Stammen, Theo (Hg.): Kant als politischer Schriftsteller, Würzburg: Ergon 1999, 87–108.

Gniffke, Franz: „Die Gegenwärtigkeit des Mythos in Kants Mutmaßungen über den Anfang der Menschheitsgeschichte", in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 38, 1984, 593–608.

Sommer, Andreas Urs: „Felix peccator? Kants geschichtsphilosophische Genesis-Exegese im Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte und die Theologie der Aufklärungszeit", in: Kant-Studien 88, 1997, 190–217.

Michael Pauen

Mutter

Die Mutter im Sinne der weiblichen menschlichen Vorfahrin trägt in gleicher Weise wie der Vater zum Erbgut ihrer Kinder bei; Kants bevorzugte Theorie der Fortpflanzung weist →Männern und →Frauen eine ebenbürtige Rolle zu. Wichtige Stellen: 6:335f.; 7:310.

Verwandte Stichworte

Eltern; Elternrecht; Geburt; Urmutter

Philosophische Funktion

Die Mutterschaft (bzw. das Vermögen zur Schwangerschaft) spielt in Kants *Anthropologie* eine Rolle bei der Erklärung für den relativen Mangel an →Mut bei Frauen (vgl. 7:303). Kant glaubt außerdem feststellen zu können, dass Mütter und Väter dazu neigen, Kinder des andern Geschlechts zu bevorzugen (vgl. 6:335). Diese Behauptung könnte eine autobiografische Grundlage in Kants ungewöhnlich enger Beziehung als Kind zu seiner Mutter Anna Regina Kant haben (vgl. 7:310).

Die *Pädagogik* Kants befürwortet mehrere, zuvor von →Rousseau vertretene Ansichten, wie etwa bezüglich der Vorzüge der Muttermilch (vgl. 9:456). Kant unterscheidet nicht ausdrücklich zwischen den gesetzmäßigen Rechten und Pflichten von Müttern und Vätern. Die besondere Rolle, die die „*Geschlechtsehre*" für Frauen spielt, legt es nach Kant nahe, dass →Frauen, die ihre illegitimen Kinder aus Scham töten und insofern sich der „allerdings strafbar[en]" Handlung des „mütterliche[n] *Kindesmord[es]* (infanticidium maternale)" (6:336) schuldig machen, nicht als Mörder behandelt werden dürften (vgl. 6:336; →Kindesmord).

Susan Shell
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Mutterwitz

Mutterwitz ist die „natürliche Fähigkeit des gesunden Verstandes und der gesunden Vernunft" (24:299). Der Begriff bezeichnet das „Vermögen", sich der Regeln des Verstandes richtig zu bedienen (KrV A 133 / B 172), und somit die Fähigkeit, eine Frage nach den „allgemeinen und angebornen Regeln des Verstandes" zu lösen (7:139). Weitere wichtige Stellen: KrV A 133 / B 172; 7:139f.; 24:299.

Verwandte Stichworte

Urteilskraft; Regel; Menschenverstand, gesunder/gemeiner; Verstand

Philosophische Funktion

Das „Specifische des so genannten Mutterwitzes" ist die Urteilskraft als ein „besonderes Talent", das nicht belehrt, sondern nur geübt werden kann. Mangel an Mutterwitz (→Dummheit) kann durch keine Schule wettgemacht werden, denn diese vermag nicht mehr, als dem Verstand „von fremder Einsicht entlehnt[e] Regeln […] dar[zu]reichen und gleichsam ein[zu]pfropfen", während das „Vermögen, sich ihrer richtig zu bedienen", der Mutterwitz eben, „dem Lehrlinge selbst angehören" muss (KrV A 133 / B 172). Dem zufolge beschränkt sich der Mutterwitz im Unterschied zum „Schulwitz" nicht darauf, „sich nach studirten und künstlich aufgestellten Principien […] umzusehen" und ihren „Beschluß" nach diesen „abzufassen" (7:139f.). Mutterwitz findet seine „Vollendung" im „Schulwitz" (24:299).

Rolf Löchel

Mystik

Mystik ist die Anschauung einer jenseits der Grenzen der Sinnenwelt gelegenen Wirklichkeit. Wichtige Stellen: 8:335; 8:398; 8:441.

Verwandte Stichworte

Mystizismus; Orakel; Schwärmerei

Philosophische Funktion

Der Ausdruck Mystik ist in der Regel negativ konnotiert und wird von Kant häufig in der Verbindung mit den Attributen ‚schwärmerisch' und ‚überschwänglich' gebraucht (vgl. 4:293; 6:130; 7:46; 8:335). Als ‚mystisch' kennzeichnet Kant zunächst die platonische Ideenlehre (vgl. KrV A 314 / B 371; KrV A 854 / B 882; *Refl.* 6051, 18:437; → Platon) und den → Idealismus Berkeleys (vgl. 4:293). Später grenzt Kant seine Lehre vom geschichtlichen → Fortschritt gegen die Mystik ab. Das Ideal einer „im Glauben *vorausgesehenen*" Vollendung enthalte „nichts Mystisches", sondern alles gehe „auf moralische Weise natürlich zu […]" (6:135f.; vgl. 20:310). In dem Aufsatz → Das Ende aller Dinge stellt Kant dem natürlichen Begriff „nach der Ordnung moralischer Zwecke göttlicher Weisheit" das „*mystische* (übernatürliche) Ende" gegenüber (8:333). Darunter fallen für ihn die Lehre des → Laotse, der → Pantheismus, der → Spinozism sowie die „uralten *Emanationssystem[e]*" (8:335). Kants Aussagen gewinnen an Schärfe, nachdem seine Religionsphilosophie in die Nähe des Mystizismus gerückt worden war. Jetzt spricht er von der Mystik als dem „Tod aller Philosophie" (8:398; vgl. 8:441).

Georg Sans

Mystizismus

Mystizismus ist die Anmaßung einer durch Anschauung gewonnenen Erkenntnis des Übersinnlichen. Wichtige Stellen: 5:70f.; 7:59f.; 8:441.

Verwandte Stichworte

Mystik; Schwärmerei; Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmann…

Philosophische Funktion

Mehr noch als der Ausdruck Mystik ist der Begriff des Mystizismus bei Kant negativ konnotiert. In der *KpV* spricht er von einem „*Mysticism* der praktischen Vernunft", der den moralischen Begriffen „wirkliche und doch nicht sinnliche Anschauungen (eines unsichtbaren Reichs Gottes) […] unterlegt und ins Überschwengliche hinausschweift" (5:70f.). Nachdem seine Religionsphilosophie von → Karl Arnold Wilmans der Ähnlichkeit mit dem Mystizismus der pietistischen Sekte der Separatisten bezichtigt worden war (vgl. 7:74), verteidigt Kant in *Fakultäten* die „Vernunftauslegungen" der → Bibel als „das einzige Mittel, die Mystik […] abzuhalten" (7:46; → Schriftauslegung). Weiter polemisiert er gegen den „vernunfttödtenden *Mysticism*" (7:59) der Annahme eines „*Gefühls* übernatürlicher Einflüsse" (7:55), die die Besserung des sündigen Menschen bewirken sollen. Als schließlich sein Schüler Reinhold Bernhard Jachmann eine Schrift zur Verteidigung gegen Wilmans verfasst, steuert Kant eine knappe Vorrede bei, worin er die „Möglichkeit einer *übersinnlichen Erfahrung*" als „Unding" abtut und die Mystik als „eine gewisse Geheimlehre" das „gerade Gegentheil aller Philosophie" nennt (8:441).

Georg Sans

Nachahmung

Unter Nachahmung im affirmativen Sinn versteht Kant zumeist die Einübung einer Fähigkeit oder richtigen Weise, sich seiner Vermögen zu bedienen, durch Beispiele, Muster und Vorbilder (vgl. 5:308f.; 5:355; 6:479; 7:225). Sie ist von „*Nachmachung*“ (5:309) im Sinne eines bloß äußerlichen Imitierens unterschieden und meint eine natürliche Weise des Lernens, die „größte Fähigkeit[en]“ und einen „großen […] *Kopf*“ (5:308), der selbst „Urheber eines Geistes- oder Kunstproducts sein kann“ (7:210), zu befördern vermag. Durch Nachahmung ist jedoch nie Originalität zu erreichen (vgl. *Refl.* 1654, 16:67; *Refl.* 932, 15:413; *Refl.* 1515, 15:848). Weitere wichtige Stellen: 5:282; 5:301; 5:322; 9:76; *Refl.* 778, 15:340; Refl. 792, 15:347; *Refl.* 924, 15:411; *Refl.* 1649, 16:65; *Refl.* 7185, 19:267.

Verwandte Stichworte
Genie; Originalität

Philosophische Funktion
Nachahmung ist vor allem für die Theorie der schönen → Kunst und Kants Theorie des Genies von Bedeutung. Während in der Wissenschaft sogar der „größte Erfinder“ (5:309) wie Newton nur graduell von dem „mühseligsten Nachahmer“ (5:309) unterschieden ist, da seine Erkenntnisse „auf dem natürlichen Wege des Forschens und Nachdenkens nach Regeln“ (5:308) liegen, verhält es sich beim Genie anders. Es kann nicht nach objektiven Regeln zeigen, wie es sein Werk zustande bringt. Das Genie ist ein → Talent, nicht Nachahmung, sondern Originalität ist seine „erste Eigenschaft“ (5:308). Dennoch spielt auch die Nachahmung im Kontext der schönen Kunst eine signifikante Rolle. Das Genie schafft exemplarische Muster, die anderen als Regel der Beurteilung dienen. Diese Art der Nachahmung nennt Kant „Nachfolge“ (5:318), bei der die Autonomie des Urteils gewahrt bleibt.

Im Bereich der bildenden Künste sind Plastik und Malerei Nachahmung räumlicher Gestalten. Die Plastik ist „als körperliche Darstellung bloße Nachahmung der Natur“ (5:322; vgl. *Refl.* 683, 15:304). Die Nachahmung der Natur darf jedoch nicht zur Illusion und Täuschung werden, sondern muss der Kunstintention dienen. Die Kunstschönheit intendiert die Wirkung der Naturschönheit mit Kunstbewusstsein. Im logischen Urteil ist die Nachahmung eine der „Hauptquellen der Vorurtheile“ (9:76), eine Trägheit, nicht „die eigenen Verstandeskräfte anstrengen“ (9:76) zu wollen. Nachahmung hat hier die gleiche negative Bedeutung wie Nachmachung. Die → Mode gründet sich ganz auf Nachahmung (vgl. 5:326).

Beate Marschall-Bradl

Nachbild

→ Urbild/Nachbild

Nachrede

Die üble Nachrede (lat. *obtrectatio* bzw. *calumnia*) oder „das Afterreden“ bezeichnet „die unmittelbare, auf keine besondere Absicht angelegte Neigung […], etwas der Achtung für Andere Nachtheiliges ins Gerücht zu bringen“ (6:466). Sie wird von der → Verleumdung (lat. *contumelia*) unterschieden, die als bewusst falsche Nachrede rechtliche Konsequenzen haben kann. Die üble Nachrede des „Calumnianten“ (6:295) ist in der *MST* eine Verletzung der „*Tugendpflichten gegen andere Menschen aus der ihnen gebührenden Achtung*“ (6:462). Weitere wichtige Stellen: 6:295f.; 7:279; 7:294.

Verwandte Stichworte
Verleumdung; Laster

Philosophische Funktion
Neben dem → Hochmut und dem → Hohn zählt das Afterreden in der *MST* zu „*den die Pflicht der Achtung für andere Menschen verletzenden Lastern*“ (6:465). Die ihnen korrespondierenden Tugendpflichten können „nur indirect (durch das Verbot des Widerspiels) ausgedrückt werden“ (6:465). Da die üble Nachrede zu „Verringerung der Achtung für die Menschheit überhaupt“ führt, ist es „Tugendpflicht, […] den Schleier der Menschenliebe nicht blos durch Milderung unserer Urtheile, sondern auch durch Verschweigung derselben über die Fehler Anderer zu werfen“ (6:466). In der *MSR* wird am Beispiel des „*guten Namens nach dem Tode*“ (6:295) der Begriff der idealen → Erwerbung erläutert. In diesem Zusammenhang diskutiert Kant die „Befugniß“ jedes Menschen (auch Unbeteiligter), „die Rolle des Apologeten für den Verstorbenen zu spielen“, die „nicht bloß zur Tu-

gendpflicht (ethisch betrachtet), sondern sogar zum Recht der Menschheit überhaupt gehörig“ (6:296) sei. In der *Anthropologie* werden angemessene Verhaltensweisen angesichts übler Nachrede in einer Tischgesellschaft erörtert (vgl. 7:278f.) und als ein Grundsatz des →Charakters aufgestellt, „sich an die Nachrede aus dem seichten und boshaften Urtheil anderer nicht zu kehren; denn das Gegentheil verräth schon Schwäche“ (7:294).

Walter Brinkmann

Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre, von 1765–1766

Der Text diente als Einladung zu Kants Vorlesungen im Wintersemester 1765/66 und ist am 13. 10. 1765 bei →Kanter erschienen. Er wurde dann in der von Rink herausgegebenen *Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener kleiner Schriften* (S. 56–70) wiederabgedruckt. Aktuelle editorisch verlässliche Ausgabe: 2:305–313 (vgl. auch *Werke*, Bd. 1, 905–917).

1. Kant skizziert zuerst seine Auffassung von der Didaktik der Philosophie und gibt anschließend eine kurze Zusammenfassung seiner Vorlesungen, um das Neue seiner „Lehrart“ herauszustellen (2:313). Die Schrift gestattet damit trotz der Knappheit einen Einblick in eine wichtige Phase in Kants philosophischer Entwicklung.

Jeder Unterricht soll nach Kant davon ausgehen, dass „der natürliche Fortschritt der menschlichen Erkenntniß dieser ist, daß sich zuerst der Verstand ausbildet, indem er durch Erfahrung zu anschauenden Urtheilen und durch diese zu Begriffen gelangt, daß darauf diese Begriffe in Verhältniß mit ihren Gründen und Folgen durch Vernunft und endlich in einem wohlgeordneten Ganzen vermittelst der Wissenschaft erkannt werden“ (2:305). Ein Lehrer sollte nämlich „an seinem Zuhörer erstlich den *verständigen*, dann den *vernünftigen* Mann und endlich den *Gelehrten*“ (2:305) bilden, indem dieser „nicht *Gedanken*, sondern *denken* lernen“ (2:306) solle. Durch diesen naturgemäßen Fortgang kann das Studium sich nicht bloss „für die Schule“, sondern auch „für das Leben“ nützlich erweisen (2:306). Dies bildet den Hintergrund von Kants Überlegungen zum Philosophieunterricht.

Hier formuliert Kant zum ersten Mal den Gedanken, der in der *Transzendentalen Methodenlehre* eine ausführlichere Darstellung findet (vgl. KrV A 837 / B 865), es sei „unmöglich“ Philosophie zu lernen, die Studenten sollen hingegen „philosophieren lernen“ (2:306; →Philosophieren). Im Gegensatz zu den historischen und mathematischen Wissenschaften könne man sich bei der Philosophie nicht auf „eine schon fertige Disciplin“ (2:307) berufen. Wenn man in der Lehre philosophische Thesen als ausgemacht vorgibt, handele es sich nur um „ein Blendwerk von Wissenschaft“, womit man das „Zutrauen[] des gemeinen Wesens mißbrauch[t]“ (2:307). Hingegen ist „[d]ie eigenthümliche Methode des Unterrichts in der Weltweisheit“ nicht dogmatisch, sondern zetetisch, „d. i. forschend“ (2:307). Das Studium der Philosophie führe auch nicht primär auf einen Beruf hin, denn der Philosophie sei „sehr unnatürlich […] eine Brodkunst zu sein“. „[N]ur die Notdurft “ kann sie nötigen, „sich in die Form des gemeinen Beifalls zu schmiegen“ (2:308).

2. Im WS 1765/66 bot Kant Vorlesungen in Metaphysik, Logik, Moralphilosophie und physische Geographie an. Von jeder erläutert er die Hauptthemen und erklärt, welche Handbücher zugrunde gelegt werden, wobei Kant hervorhebt, dass der Autor jeweils „nicht wie das Urbild des Urtheils, sondern nur als eine Veranlassung selbst über ihn, ja sogar wider ihn zu urtheilen angesehen werden“ soll (2:307).

In *Metaphysik* kündigt Kant demgemäß an, dass er „durch eine kleine Biegung“ (2:308) →Baumgartens *Metaphysica* seinem eigenen Plan anpasst. Die Vorlesung wird nämlich nicht von der Ontologie, sondern von der empirischen Psychologie anfangen und dann die Kosmologie behandeln. Erst danach wird die Ontologie dargestellt, und anschliessend die rationale Psychologie und die Theologie. Diese Ordnung der Vortrags (die Kant später nicht mehr verfolgt hat, soweit den Vorlesungsnachschriften zu entnehmen ist) beruht auf dem Grundgedanken, die Metaphysik solle im Gegensatz zur Mathematik nach →analytischer Methode von konkreten Gegenständen ausgehend entwickelt werden (vgl. 2:308; →Mathema-

tik und Philosophie). Nachdem diese Grundthese in *Deutlichkeit* („einer kurzen und eilfertig abgefaßten Schrift"; 2:308) formuliert wurde, äußert Kant die Absicht, „in kurzem dasjenige vollständig darlegen zu können, was mir zur Grundlegung meines Vortrages in der genannten Wissenschaft dienen kann" (2:308).

Die →Logik wird als „Kritik und Vorschrift des *gesunden Verstandes*" (2:310) nach →Meiers *Auszug* behandelt. Sie soll den Anfang des ganzen philosophischen Studiums bilden und stelle „gleichsam die Quarantäne […]" dar, „welche der Lehrling halten muß, der aus dem Lande des Vorurtheils und des Irrthums in das Gebiet der aufgeklärteren Vernunft und der Wissenschaften übergehen will" (2:310). Die Logik als „Kritik und Vorschrift der *eigentlichen Gelehrsamkeit*" kann angemessen nur nach den Wissenschaften behandelt werden, wovon sie →Organon ist (2:310). In diesem Zusammenhang kommt der Ausdruck „Kritik der Vernunft" (2:311; →Kritik) zum ersten Mal in Kants Druckschriften vor.

Auch in der →Moralphilosophie verwendet Kant Baumgartens Handbücher (*Initia* und *Ethica*; vgl. Bacin, *Kant's Lectures*). Er hält es aber für nötig, mit Baumgarten „[d]ie Versuche des Shaftesbury, Hutcheson und Hume" zu verbinden, „welche, obzwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt sind" (2:311). Im Anschluss an ihre Theorien solle die Moralphilosophie nach einer neuen Methode entwickelt werden, indem die Pflichtenlehre durch eine Analyse der menschlichen Natur begründet wird (vgl. Schwaiger, *Imperative*, 78ff.; Bacin, *Il senso dell'etica*, 37f.). Eine spezielle Aufmerksamkeit auf die Methode der Moralphilosophie sei insofern nötig, als die Moralphilosophie leicht „den Schein der Wissenschaft […] annimmt", weil das „menschliche[] Herz[]" ohne Beweise die Moralität „leicht und richtig" erkennt (2:311).

In der →physischen Geographie hebt Kant im Vergleich zu früheren Semestern (→*Entwurf Geographie*) eine Erweiterung seines Konzepts hervor. Die Vorlesung soll nun „eine *physische*, *moralische* und *politische* Geographie" (2:312) umfassen, die über die Natur hinaus auch den Menschen sowie die Staaten und Völker behandelt.

Stefano Bacin

Nachschrift eines Freundes

Die *Nachschrift eines Freundes* war Kants letzte eigene Veröffentlichung.

Die sehr kurze Schrift erschien in Christian Gottlieb Mielckes *Littauisch-deutsches und Deutsch-littauisches Wörter-Buch* und wurde 1860 von Reicke (S. 82f.) neu veröffentlicht. Heute liegt *Nachschrift Mielcke* in der Edition von Maier vor (vgl. 8:445). Das Manuskript ist nicht erhalten.

Christian Mielcke war Kantor in Pilckallen. Das *Wörter-Buch* erweiterte und modernisierte das *Littauisch-Deutsches und Deutsch-Littauisches Lexicon* von Philipp Ruhig, Pfarrer in Walterkehmen. Kants Nachschrift eines Freundes folgt der Vorrede des Predigers Jenisch zu Berlin.

Litauen war die letzte nicht-christliche Kulturregion Europas. Die Bekehrung zum Christentum begann nach der Vereinigung Litauens mit Polen im Jahre 1386. Die letzte heidnische Feier war das Begräbnis des Großfürsten Kestutis in Wilna 1382, mit einem an chinesische Riten erinnernden Zeremoniell (vgl. Fletcher, *The Barbarian Conversion*, S. 505ff.). Die Bekehrung blieb fragwürdig – noch im 19. Jahrhundert wurden die Bewohner an der Kurischen Nehrung bei Königsberg als in „weltfremder Abgeschlossenheit" lebend bezeichnet, da sie „Sitten und Gebräuche der Vorzeit" pflegten (Reymond, *Länder- und Völkerkunde*, S. 223). Litauische Riten ähneln dem heidnischen *Dievturi*-Glauben Lettlands. Dieser in mündlich überlieferten Mythen wurzelnde Glaube ist eine pantheistische-polytheistische Religion, die die Macht der Fügung betont, die Kräfte des Wassers beschwört und Naturgottheiten und ein göttliches Triumvirat verehrt. Auch zu Kants Lebzeiten waren evangelische Pfarrer noch mit dem Ausmerzen der überkommenen Religiosität beschäftigt. Angesichts dieses fundamentalistisch-missionarischen Umfelds stellt *Nachschrift eines Freundes* einen freigeistigen und aufklärerischen Kontrapunkt dar. Kant lobt den „preußische[n] Littauer" für die „Eigenthümlichkeit seines Charakters", da er „von Kriecherei weiter als die ihm benachbarte[n] Völker entfernt" (8:445) sei. In diesem buchstäblich letzten Wort Kants wird der „[e]igentümlich[e]" (8:445) Litauer zum Sinnbild einer aufrechten, aufgeklärten Autonomie.

Weiterführende Literatur

Shell, Susan: „‚Nachschrift eines Freundes': Kant on Language, Friendship and the Concept of a People", in: Kantian Review 15, 2010, 88–117.

Martin Schönfeld

Nächstenliebe

Dem christlichen Gebot der Nächstenliebe entspricht in Kants Ethik die weite → Tugendpflicht der Wohltätigkeit. Nächstenliebe ist „ein thätiges, praktisches Wohlwollen, sich das Wohl und Heil des Anderen zum *Zweck* zu machen, (das Wohlthun)" (6:452). Weitere wichtige Stellen: 2:200; 4:399; 5:83f.; 6:390; 6:401f.; 6:448ff.

Verwandte Stichworte

Liebe; Wohltätigkeit

Philosophische Funktion

Über die Wohltätigkeit hinaus heißt in der *KpV* „den Nächsten lieben" zwar auch „alle Pflicht gegen ihn *gerne* ausüben" (5:83), aber da „ein Gebot, daß man etwas gerne thun soll, […] in sich widersprechend" (5:83) ist, ist die Nächstenliebe „ein Ideal der Heiligkeit […], welchem wir uns zu näheren und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen" (5:83). Diesem schon in der *GMS* entwickelten Gedanken, dass „Liebe als Neigung […] nicht geboten werden" kann (4:399), entsprechend wird die Nächstenliebe in der *MST* auf Tätigkeiten reduziert: „Die Pflicht der Nächstenliebe kann also auch so ausgedrückt werden: sie ist die Pflicht Anderer ihre *Zwecke* (so fern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen" (6:450). Zu den Liebespflichten rechnet Kant hier die Wohltätigkeit, die → Dankbarkeit und die Teilnehmung (→ Sympathie).

Walter Brinkmann

Namenerklärung

→ Worterklärung

Nation

Nation „(gens)" definiert Kant als den Teil eines Volkes, „welcher sich durch gemeinschaftliche Abstammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt" (7:311). Kriterien für eine Nation sind demnach Ansässigkeit auf gleichem → Boden (als Teil des Volkes), gemeinsame → Abstammung und bewusste Zugehörigkeit zu einer bürgerlichen Gemeinschaft, was die Achtung der → bürgerlichen Gesetze einschließt. Die Nation ist vom Pöbel zu unterscheiden, den Kant als den Teil eines Volkes charakterisiert, der die bürgerlichen Gesetze missachtet und daher im Gegensatz zur Nation nicht zum → Staatsbürger qualifiziert (vgl. 7:311). Weitere wichtige Stellen: 2:243; 2:250f.; 7:205; 7:283; 7:311ff.; 8:29; 8:58; 8:309; 8:445; 9:318; 9:434; 9:458.

Verwandte Stichworte

Nationalcharakter; Volk, Volkscharakter; Pöbel

Philosophische Funktion

Kants Bestimmung des Begriffs Nation in *Anthropologie* leitet das Kapitel über → Volkscharaktere – andernorts Nationalcharaktere genannt – ein, in welchem das innere Wesen der Nationen von den äußeren Merkmalen ihrer Angehörigen her erschlossen wird. Volk und Nation werden meistens trotz der Differenzierung weitgehend synonym verwendet (vgl. 7:311ff.; 7:283; vgl. auch zahlreiche Stellen in → Physische Geographie). In einer Nachlassreflexion aus den 1770er Jahren bezeichnet Kant Nationalstolz und Nationalhass als niedere Instinkte, die zusammen einen auszurottenden Nationalwahn darstellen. An dessen Stelle sollten der → Vernunft gemäß Patriotismus und Kosmopolitismus (→ Weltbürger) treten (vgl. *Refl.* 1353, 15:590f.).

Robert Nehring

Nationalcharakter

Für Kant existieren erblich determinierte Nationalcharaktere, die teilweise von dem jeweiligen → Klima bestimmt werden (vgl. 9:236). Sie äußern sich in Verhaltensweisen und sind deutlich voneinander zu unterscheiden. Kant trägt ihre typischen Merkmale exemplarisch und nach Nützlichkeitsaspekten zusammen. Für Nationalcharakter verwendet er auch den Ausdruck Volkscharakter, ohne dabei seiner Unterscheidung von Volk und Nation konsequent zu folgen (vgl. 2:243ff.; 7:311ff.; 25:450; 25:654; 25:1181). Nationalcharaktere werden vor allem in *Beobachtungen*, *Anthro-*

pologie, *Physische Geographie* und vielen Vorlesungsnachschriften betrachtet (vgl. 25:232ff.; 25:450ff.; 25:654ff.; 25:814ff.; 25:831ff.; 25:1181ff.; 25:1398ff.). Weitere wichtige Stellen: 2:243; 2:247; 2:433; 7:311.

Verwandte Stichworte
Nation; Volk, Volkscharakter

Philosophische Funktion
In *Beobachtungen* vergleicht Kant die Nationalcharaktere zunächst hinsichtlich des Gefühls für →Schönheit und das →Erhabene. Durch Erstes zeichnen sich z. B. Italiener und Franzosen aus, durch Letztes z. B. Deutsche und Engländer (vgl. 2:243ff.; 25:201ff.; 25:395ff.). In *Anthropologie* unterscheidet Kant allgemeiner einen angeborenen, unveränderlichen von einem erworbenen, angepassten National- bzw. Volkscharakter. Den Charakter der französischen Nation kennzeichnen etwa Geschmack und Leichtsinn. Dem englischen Volk seien Handelsgeist und Ungeselligkeit eigen. Die Deutschen seien ehrlich, fleißig, regierungstreu und weltoffen, aber auch ohne Nationalstolz sowie mit wenig →Witz, →Geschmack und →Genie (vgl. 7:311ff.).

Robert Nehring

Natur

„Natur im allgemeinsten Verstande [ist] die Existenz der Dinge unter Gesetzen" (5:43; vgl. 4:294, 8:159). Innerhalb dieses allgemeinen Begriffs der Natur, mit dem Kant der neuzeitlichen Engführung von Natur und →Gesetz (vgl. Kaulbach, *Natur*, S. 469) prägnanten Ausdruck gibt, unterscheidet Kant zwischen einem *materialen* Naturbegriff (als der Gesamtheit der empirischen →Gegenstände oder →‚Erscheinungen') und einem *formalen* Naturbegriff (als dem „Zusammenhang der Bestimmungen" eines Dinges; KrV A 419 / B 446 Anm.; vgl. 4:467). Der formale Naturbegriff, der z. B. in Wendungen wie die „Natur des Menschen" (z. B. 6:409) zur Anwendung kommt, ist eng verwandt mit dem Begriff des →‚Wesens' einer Sache (von welchem Kant ihn aber unterscheidet; vgl. 4:467; vgl. dazu Abschnitt 2). Innerhalb des materialen Naturbegriffs unterscheidet Kant unter anderem zwischen →Körper und →Geist als ‚ausgedehnter' und ‚denkender Natur' (vgl. 4:467), innerhalb des formalen Naturbegriffs zwischen einer „*sinnlichen*" und einer „*übersinnlichen*" Natur (5:43). Außerdem lässt sich bei Kant ein wörtlich-vergegenständlichender (Natur als kollektiver Gegenstand; vgl. z. B. KrV A 846 / B 874) von einem figürlich-personifizierenden Gebrauch (Natur als handelndes Subjekt; vgl. z. B. 8:360) unterscheiden. Daraus ergeben sich mindestens drei grundlegende Bedeutungen des Wortes ‚Natur' bei Kant: (1) Natur als Gesamtheit aller körperlichen und geistigen ‚Erscheinungen' (vgl. z. B. KrV B 163; 4:467); (2) Natur als gesetzmäßiger Zusammenhang der notwendigen Eigenschaften einer Sache (vgl. z. B. KrV A 419 / B 446 Anm.); und (3) die personifizierte Natur (vgl. z. B. 8:360–368). Weitere wichtige Stellen: KrV A 125; KrV A 216 / B 263; KrV A 418 / B 446; KrV A 532 / B 560; KrV A 845 / B 873; 4:294; 4:318; 4:470; 5:174; 5:198; 5:386.

Verwandte Stichworte
Welt; Inbegriff; Naturwissenschaft; Naturgeschichte; Naturzweck; Gesetze der Natur; Archäologie der Natur; Freiheitsbegriff/Naturbegriff; Kausalität, aus Freiheit / der Natur; Kunstschönheit/Naturschönheit; Substrat der Natur, übersinnliches (intelligibles)

Philosophische Funktion

1 Kants Unterscheidung zwischen Natur und Welt und der materiale Naturbegriff

In der *KrV* unterscheidet Kant zwischen zwei Begriffen des „Ganze[n] aller Erscheinungen" (KrV A 418 / B 446), d. h. der Gesamtheit aller empirischen Gegenstände, nämlich dem der Welt und dem der Natur. Die Welt ist das „mathematische Ganze aller Erscheinungen" und die „Totalität ihrer Synthesis, im Großen sowohl als im Kleinen" durch „Zusammensetzung" und „Theilung" (KrV A 418 / B 446). Die Natur ist „dieselbe Welt […], so fern sie als ein dynamisches Ganzes betrachtet wird, und man […] auf die Einheit im *Dasein* der Erscheinungen sieht" (KrV A 418f. / B 446f.). Das ist der ‚materiale' Naturbegriff, den Kant in einer Anmerkung zu dieser Stelle folgendermaßen erläutert: Man verstehe unter „Natur substantive (materialter) den Inbegriff der Erscheinungen, so fern diese vermöge eines innern Princips der Causalität durchgängig zusammenhängen" (KrV A 419 / B 446 Anm.). Auch wenn Kant von Natur in diesem Sinn gelegentlich nur als „Inbegriff[]

aller Erscheinungen“ (KrV B 163) oder „*Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung*“ (4:295) spricht, ohne das ‚innere Princip‘ ihres Zusammenhangs ausdrücklich zu erwähnen, ist dabei im Lichte der Unterscheidung zwischen Welt und Natur sowie der von Kant wiederholt betonten begrifflichen Verbindung zwischen Natur und Gesetz (vgl. 5:43; 4:294) stets der gesetzmäßige Zusammenhang zwischen den Dingen der Natur mitgemeint.

In der vorherrschenden Verwendung bezieht sich der Ausdruck ‚Natur‘ in Kants Werk im Sinne der ‚materialen‘ Bedeutung auf die Gesamtheit aller *empirischen* Gegenstände, den „*Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung*“ (4:295) oder „Inbegriff[] aller Gegenstände der Sinne“ (5:174). Auf der Grundlage der Unterscheidung zwischen → innerem und → äußerem Sinn unterscheidet Kant innerhalb der so verstandenen Natur zwischen der „*denkende[n]* Natur“ (dem Gegenstand des inneren Sinns) und der ‚körperlichen‘ oder „*ausgedehnte[n]* […] Natur“ (dem Gegenstand des äußeren Sinns) (4:467; vgl. KrV A 846 / B 874). Wie Kant erst in den *MAN* klar feststellt, ist nur die äußere Natur (d. h. die Gesamtheit der materiellen Gegenstände im Raum mit ihren Eigenschaften und Relationen) ein geeigneter Gegenstand der Naturwissenschaft (vgl. 4:470; → Naturwissenschaft; → Psychologie). In diesem Sinne identifiziert Kant die Natur gelegentlich mit dem „Inbegriff der Gegenstände äußerer Sinne“ (5:386), also der ‚ausgedehnten‘ Natur.

In diesem Zusammenhang schließt Kant nichtsinnliche Gegenstände ausdrücklich aus der Natur in materialer Bedeutung aus. Natur ist demnach „der Inbegriff aller Dinge, so fern sie *Gegenstände unserer Sinne*, mithin auch der Erfahrung sein können, worunter also das Ganze aller Erscheinungen, d. i. die Sinnenwelt mit Ausschließung aller nicht sinnlichen Objecte, verstanden wird“ (4:467). Damit übereinstimmend kontrastiert Kant gelegentlich die Natur mit dem → Übernatürlichen (vgl. 7:187) und dem → Nichtsinnlichen (Intelligiblen), etwa wenn er die Natur von ihrem „übersinnliche[n]“ (5:255) oder „intelligible[n] Substrat“ unterscheidet (5:345). Dieser Gegensatz zwischen Natur und Übersinnlichem kommt auch zum Ausdruck, wenn Kant davon spricht, es gebe eine „unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen“ und fordert, die Natur müsse „folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme“ (5:175f.). In diesem Sinne sind → ‚Freiheit‘ und (die auf Freiheit beruhenden) → ‚Sitten‘ (= Moral) für Kant wichtige Antonyme zu ‚Natur‘, so etwa, wenn er zwischen → Kausalität aus Freiheit und Kausalität der Natur (vgl. KrV A 532 / B 560; → Kausalität, aus Freiheit / der Natur) oder zwischen → Metaphysik der Sitten und → Metaphysik der Natur unterscheidet (vgl. z. B. 4:388; 5:170; 6:216; 20:293).

An anderen Stellen verwendet Kant den materialen Naturbegriff aber in umfassenderer Weise sowohl für sinnliche als auch nichtsinnliche Gegenstände, so etwa, wenn er von der Natur als dem „Inbegriff *gegebener* Gegenstände (sie mögen nun den Sinnen, oder, wenn man will, einer andern [d. h. nichtsinnlichen] Art von Anschauung gegeben sein)“ (KrV A 845 / B 873) spricht. In der *KpV* heißt es, „das moralische Gesetz“ sei „das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt“, die sich zur Sinnenwelt wie ein Urbild („natura archetypa“) zu seinem Abbild („natura ectypa“) verhalte (5:43). Kants ‚allgemeiner‘ Naturbegriff als Dasein der Dinge unter Gesetzen erlaubt eine solche weite Lesart, sofern auch das Intelligible Gesetzen unterliegt. Demgegenüber bezeichnet er den engeren Naturbegriff, der auf empirische Gegenstände beschränkt ist, auch als „Natur (im empirischen Verstande)“ (KrV A 216 / B 263). Die Natur in diesem materialen und empirischen Sinne ist der Gegenstand einiger wichtiger vorkritischer Schriften Kants (v. a. der *Theorie des Himmels*) und ist ein zentrales Thema seiner → Transzendentalphilosophie bis zum *Op. post.* geblieben (vgl. Abschnitt 3).

2 Der formale Naturbegriff: Natur als ‚inneres Prinzip‘

Von diesem ‚materialen‘ Naturbegriff unterscheidet Kant einen ‚formalen‘ Naturbegriff: „Natur, adjective (formaliter) genommen, bedeutet den Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges nach einem innern Princip der Causalität. […] Im ersteren Verstande spricht man von der Natur der flüssigen Materie, des Feuers etc. und bedient sich dieses Worts nur adjective“ (KrV A 419 / B 446

Anm.). Während der materiale Naturbegriff also der Begriff eines kollektiven *Gegenstandes* (bzw. einer Gesamtheit von Gegenständen) ist, handelt es sich beim formalen Naturbegriff um den Begriff der *Beschaffenheit* eines Gegenstandes. In den *MAN* kontrastiert Kant ebenfalls materialen und formalen Naturbegriff (vgl. 4:467), unterscheidet letzteren aber auch vom Begriff des Wesens einer Sache: „Wesen ist das erste, innere Princip alles dessen, was zur Möglichkeit eines Dinges gehört" (4:467 Anm.). Natur „in *formaler* Bedeutung genommen" ist dagegen „das erste, innere Princip alles dessen […], was zum Dasein eines Dinges gehört" (4:467). Die Natur eines Dinges ist demnach sein im Dasein des Dinges aktualisiertes Wesen.

Die Unterscheidung zwischen formalem und materialem Naturbegriff wird dadurch verkompliziert, dass auch die Natur im materialer Bedeutung als Gesamtheit aller (empirischen) Gegenstände eine *formale* Natur hat, die in ihrem bereits erwähnten Zusammenhang vermöge eines „innern Princips der Causalität" (KrV A 419 / B 446 Anm.) besteht. So spricht Kant von der „*Natur überhaupt*" (als „natura formaliter spectata") als einer „Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit" (KrV B 165), womit also die *formale* Natur (die Einheit kraft eines gesetzmäßigen Zusammenhanges), nicht eines einzelnen Gegenstandes, sondern der *materialen* Natur insgesamt (der Gesamtheit der Erscheinungen) gemeint ist (vgl. auch KrV A 125).

Innerhalb der formalen Natur unterscheidet Kant, vor allem mit Blick auf den Menschen, zwischen seiner „*sinnlichen*" und seiner „*übersinnlichen Natur*": „Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen […]. Die übersinnliche Natur eben derselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die […] zur *Autonomie* der reinen Vernunft gehören. Und […] so ist die übersinnliche Natur, so weit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts anders als *eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft*" (5:43). (Da Kant an derselben Stelle auch von der übersinnlichen Natur als einer →„Verstandeswelt" spricht, wird nicht klar, ob die letzten beiden Vorkommnisse von ‚Natur' in diesem Zitat in formaler oder materialer Bedeutung gemeint sind.) Statt von der ‚übersinnlichen' Natur des Menschen ist bei Kant auch häufig von seiner ‚vernünftigen Natur' die Rede (vgl. z. B. 4:429f.; 4:436f.), etwa wenn Kant konstatiert: „*die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst*" (4:429).

3 Natur im transzendentalen Idealismus

Die Natur „im empirischen Verstande" (KrV A 216 / B 263) ist Kants →transzendentalem Idealismus zufolge ein „Inbegriff von Erscheinungen" (KrV A 114), nicht von →Dingen an sich selbst, da sie von den menschlichen →Anschauungsformen Raum und Zeit sowie den Begriffen des reinen Verstandes (den →Kategorien) als den Bedingungen ihrer Möglichkeit abhängig ist. In den *Prolegomena* bringt Kant diesen Zusammenhang auf den Punkt, indem er fragt: „*Wie ist Natur selbst möglich?*" (4:318). Entsprechend der Unterscheidung zwischen materialem und formalem Naturbegriff unterscheidet Kant zwei darin enthaltene Fragen: „*Erstlich*: Wie ist Natur in *materieller* Bedeutung, nämlich der Anschauung nach, als der Inbegriff der Erscheinungen […] überhaupt möglich? Die Antwort ist: vermittelst der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, nach welcher sie auf die ihr eigenthümliche Art von Gegenständen […] gerührt wird. […] *Zweitens*: Wie ist Natur in formeller Bedeutung, als der Inbegriff der Regeln, unter denen alle Erscheinungen stehen müssen, wenn sie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden sollen, möglich? […] [S]ie ist nur möglich vermittelst der Beschaffenheit unseres Verstandes, nach welcher alle jene Vorstellungen der Sinnlichkeit auf ein Bewußtsein nothwendig bezogen werden, und wodurch allererst die eigenthümliche Art unseres Denkens, nämlich durch Regeln, und vermittelst dieser die Erfahrung, welche von der Einsicht der Objecte an sich selbst ganz zu unterscheiden ist, möglich ist" (4:318; vgl. KrV B 164). Die Natur als Inbegriff der Erscheinungen, sofern diese nach Regeln bzw. Gesetzen zusammenhängen, ist also nur dadurch möglich, dass wir empirische Gegenstände in Raum und Zeit anschauen und gemäß den Regeln unseres Verstandes denken. Da Raum und Zeit aber nur unsere spezifisch menschlichen Anschauungsformen sind und die Regeln unseres Verstandes nur für Dinge gelten, die uns in Raum und Zeit gegeben werden können, handelt es sich bei den Dingen der Natur nicht um Dinge an sich (also Dinge, wie sie unabhängig von unse-

ren Erkenntnisbedingungen sind), sondern um Erscheinungen, die aber, aufgrund der intersubjektiven Geltung von Raum, Zeit und Verstandesregeln, gleichwohl kein bloßer →Schein, sondern „wirklich" sind (vgl. KrV A 491 / B 520). – Diejenigen →„*Grundsätze des reinen Verstandes*" (KrV A 148 / B 187), die wie das Prinzip der Substanzerhaltung oder das Kausalprinzip als allgemeine „Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung*" (KrV A 158 / B 197) fungieren, begründet Kant in der *KrV* als allgemeine Prinzipien einer für uns erfahrbaren Natur. In den *MAN* fügt er dem spezifischere Grundsätze der →Bewegungslehre, der →Dynamik und →Mechanik hinzu, die zwar den empirischen Begriff der →Materie voraussetzen, sich aber dennoch aus apriorischen Funktionen des reinen Verstandes ergeben, und die es erlauben, die Natur als ein System von →Kräften zu beschreiben (→Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft). Die Naturphilosophie des *Op. post.* knüpft daran an, indem sie den →Übergang von der Transzendentalphilosophie zur Metaphysik der Natur herstellen soll. – Wie bereits erwähnt unterscheidet Kant in der *KU* von dieser empirischen Natur ein ihr zugrundeliegendes „übersinnliche[s] Substrat" (5:414), das wir zwar annehmen müssen, aber nicht erkennen können (vgl. 5:413–415).

4 *Teleologische Beschreibung der Natur und die personifizierte Natur*

Bereits in der *KrV* (vgl. KrV A 641 / B 670ff.), dann in detaillierter Ausarbeitung in der *KU*, rechtfertigt Kant eine teleologische Beschreibung der Natur nach dem „*Princip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur*", dem zufolge die Natur „so vorgestellt [wird], als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte" (5:181). Diese Zweckmäßigkeit der Natur äußert sich in drei verschiedenen Hinsichten: erstens subjektiv in der Erfahrung von →Schönheit, in der wir die Zweckmäßigkeit unserer eigenen Erkenntniskräfte in der ästhetischen Betrachtung von Gegenständen lustvoll erfahren (vgl. 5:380), zweitens in der objektiven Zweckmäßigkeit von →Organismen, an denen aufgrund ihres selbstorganisierenden Charakters „*alles Zweck und wechselseitig auch Mittel*" ist (5:376) und die sich daher nur als „Naturzwecke" verstehen lassen (5:378); und drittens, indem die Natur insgesamt sich als ein zweckmäßiges Ganzes oder „*teleologische[s] Sytem*" (5:429) denken lässt, in welchem unsere letzten theoretischen (systematische Einheit der Erkenntnis unter Prinzipien; vgl. 5:180; 5:184) und praktischen Zwecke (Verwirklichung des →höchsten Gutes; vgl. 5:450) zumindest grundsätzlich erreichbar sind. Zum Zusammenhang zwischen Teleologie und Moral schreibt Kant schon in der *GMS*: „Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur" (4:436 Anm.). Diese teleologische Beschreibung der Natur bezieht ihre Berechtigung letztlich daraus, dass Organismen Kant zufolge rein mechanistisch nicht erklärbar sind (vgl. 5:376). Ist die Annahme einer Zweckmäßigkeit der Natur damit einmal gerechtfertigt, darf sie auch auf die Natur insgesamt angewendet werden (vgl. 5:380). Allerdings schränkt Kant ein, dass diese teleologische Perspektive nicht auf einem Prinzip der →bestimmenden, sondern der →reflektierenden Urteilskraft beruht (vgl. 5:181; 5:383) und uns daher weder dazu berechtigt noch darauf festlegt, der Natur selbst Absichten zuzuschreiben, sondern nur, die Natur so zu betrachten, „als ob die Zweckmäßigkeit in ihr absichtlich sei […]. Daher spricht man in der Teleologie […] ganz recht von der Weisheit, der Sparsamkeit, der Vorsorge, der Wohlthätigkeit der Natur, ohne dadurch aus ihr ein verständiges Wesen zu machen […]: sondern es soll dadurch nur eine Art der Causalität der Natur nach einer Analogie mit der unsrigen im technischen Gebrauche der Vernunft bezeichnet werden" (5:383; vgl. 5:181; →Naturabsicht). Wir müssen die Natur also als zweckmäßig beschreiben, gewinnen dadurch aber keine Erkenntnis dessen, wie die Natur selbst beschaffen ist, da sich die Notwendigkeit einer teleologischen Perspektive allein der Begrenztheit unseres endlichen Verstandes verdankt (vgl. 5:405–410).

Mit der teleologischen Perspektive auf die Natur als Ganze ist aber zugleich eine personifizierende Redeweise über ‚die Natur' z. B. als „große Künstlerin" (8:360) oder als fürsorgliche „Mutter" (2:447 – oder auch Stiefmutter: vgl. 4:394) einerseits gerechtfertigt, andererseits in ihrem Erkenntniswert relativiert. Kant bedient sich ihrer in vielen seiner Schriften immer wieder, um die zweckmäßige Einrichtung der Natur für die Menschheit und ihre moralisch-politische Entwicklung her-

auszustellen (vgl. z. B. 4:394f.; 8:17–31): „Der Gebrauch des Worts *Natur* ist auch, wenn es wie hier bloß um Theorie (nicht um Religion) zu thun ist, schicklicher für die Schranken der menschlichen Vernunft […] und *bescheidener*, als der Ausdruck einer für uns erkennbaren *Vorsehung*“ (8:362).

Weiterführende Literatur

Beck, Lewis White: „Über die Regelmäßigkeit der Natur bei Kant“, in: Dialectica, 35/1–2, 1981, 43–56.

Breil, Reinhold: „Kants Naturbegriff und der Teleologismus in der Naturphilosophie“, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 16, 1991, 375–400.

Edwards, Jeffrey: Substance, Force, and the Possibility of Knowledge – On Kant's Philosophy of Material Nature, Berkeley u. a.: University of California Press 2000.

Falkenburg, Brigitte: Die Form der Materie. Zur Metaphysik der Natur bei Kant und Hegel, Frankfurt/M.: Athenäum 1987.

Falkenburg, Brigitte: „Kants Naturbegriff und die Begründung der modernen Physik“, in: Philosophia Naturalis Bd. 37, Frankfurt/M.: Klostermann 2000, 409–438.

Friedman, Michael: Kant's Construction of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science, Cambridge: Cambridge University Press 2013.

Gloy, Karen: „Die Naturauffassung bei Kant, Fichte und Schelling“, in: Girndt, Helmut / Schrader, Wolfgang H. (Hg.): Realität und Gewißheit, Fichte Studien Bd. 6, Amsterdam u. a.: Rodopi 1994, 253–275.

Kitcher, Phillip: „Projecting the Order of Nature“, in: Butts, Robert E. (Hg.): Kant's Philosophy of Physical Science, Dordrecht, Reidel 1986, 201–225.

Lefèvre, Wolfgang / Wunderlich, Falk: Kants naturtheoretische Begriffe (1747–1780). Eine Datenbank zu ihren expliziten und impliziten Vernetzungen, CD-Rom, Berlin u. a.: de Gruyter 2000.

Onnasch, Ernst-Otto J. (Hg.): Kants Philosophie der Natur. Ihre Entwicklung im ‚Opus Postumum‘ und ihre Wirkung, Berlin u. a.: de Gruyter 2009.

Rohs, Peter: Die Vermittlung von Natur und Freiheit in Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘, in: Funke, Gerhard (Hg.): Akten des VII. Internationalen Kant-Kongresses, Kurfürstliches Schloß zu Mainz 1990, Bd. 1, Bonn: Bouvier 1991, 213–234.

Santozki, Ulrike: „Kants ‚Technik der Natur‘ in der ‚Kritik der Urteilskraft‘“, in: Archiv für Begriffsgeschichte, 47, 2005, 89–121.

Thöle, Bernhard: Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur, Berlin u. a.: de Gruyter 1991.

Watkins, Eric: „What is, for Kant, a Law of Nature?“, in: Kant-Studien, 105, 2014, 471–490.

Watkins, Eric: „Nature as a System of Ends“, in: Goy, Ina / Watkins, Eric (Hg.): Kant's Theory of Biology, Berlin u. a.: de Gruyter 2014, 117–130.

Red.

Naturabsicht

Unter Naturabsicht versteht Kant eine dem →Menschen meist verborgene →Zweckmäßigkeit, die hinter dem scheinbar sinn- und zweckwidrigen Verlauf der Menschheits- und →Naturgeschichte erkennbar wird, und nur in →Analogie zu menschlicher Zwecksetzungsautonomie interpretiert werden kann. Wichtige Stelle: 8:17ff.

Verwandte Stichworte

Teleologie, teleologisch; Zweckmäßigkeit; Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht

Philosophische Funktion

Wenngleich den meisten Menschen die Naturabsicht unbekannt ist, dient sie ihnen dennoch unbemerkt als „Leitfaden“ (8:17), an dem sich ihre →Handlungen orientieren. →Aufklärung über die Naturabsicht, z. B. durch eine Geschichtsschreibung, die im Lauf der Welt eben dieser Zweckmäßigkeit nachspürt, ist Kant zufolge derselben förderlich (vgl. 8:29). Ausgang des Menschen aus dem →Zustand der →Rohigkeit, →Entwicklung seiner →Naturanlagen, →Kultivieren dieser Anlagen und endlich →Zivilisierung, die mit der Stiftung eines →ewigen Friedens einhergehen soll, sind die maßgeblichen Zwecke, die mit dem Begriff einer Naturabsicht verbunden werden müssen. Neben diesem ganzheitlichen, geschichtsphilosophischen Bezug verwendet Kant den Begriff Naturabsicht auch schlicht synonym mit →Zweck; so ist z. B. die Naturabsicht des menschlichen

Ahndungsvermögens „die Voraussicht der Wirkungen von den Handlungen, die in unserer Gewalt seyn“ (15:817).

Veit Justus Rollmann

Naturalismus, Naturalist

Unter Naturalismus oder „Naturalism“ versteht Kant den Standpunkt, der „die Natur für sich selbst gnugsam ausgeben will“ (4:363). Mit dem Terminus Naturalismus bezeichnet Kant auch den „Kirchenglauben ohne Bibel“ (7:60). Der Naturalist folgt dem gemeinen Verstand; „der Naturalist der reinen Vernunft“ nimmt es sich sogar „zum Grundsatze: daß durch gemeine Vernunft ohne Wissenschaft (welche er die gesunde Vernunft nennt) sich […] mehr ausrichten lasse, als durch Speculation“ (KrV A 855 / B 883). Der Rationalist (→ Rationalismus) in Glaubenssachen wird (im Anschluss an → Baumgarten, vgl. z. B. 17:206) Naturalist genannt, wenn er „die Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung verneint“ (6:154). Der Terminus bezeichnet auch „*éleves de la nature, Autodidacti*“ (7:227; vgl. 15:829; 16:867f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 855 / B 883; 4:314; 6:154f.

Verwandte Stichworte

Deismus, Deist; Empirismus; Glaube; Methode

Philosophische Funktion

Während der Naturalist „aus Mangel mehrerer Einsicht […] der gemeinen Vernunft, ohne sich ihrer Unwissenheit als einer Methode zu rühmen“, folgt, ist die Position des Naturalisten der reinen Vernunft „bloße Misologie, auf Grundsätze gebracht“ (KrV A 855 / B 883; → Misologie). Denn er traut sich zu, „ohne alle Wissenschaft in Sachen der Metaphysik zu entscheiden“ (4:314), doch muss er schließlich gestehen, dass er seine Vernunftprinzipien nicht aus → Erfahrung zu schöpfen und kritisch zu begründen vermag.

Der Rationalist sollte sich nicht als Naturalist bezeichnen, da ein Mensch weder über die innere Möglichkeit der → Offenbarung, noch über ihre Notwendigkeit als Mittel zur Introduktion der wahren → Religion durch Vernunft etwas aussagen kann. Die Streitfrage zwischen → Supernaturalisten und *reinen* Rationalisten kann also nur die Frage betreffen, ob eine übernatürliche Offenbarung „zu kennen und für wirklich anzunehmen“ zur wahren Religion notwendig und hinlänglich, oder an ihr nur zufällig ist (6:154f.). Das → Christentum ist keine naturalistische Religion (weil es sich nicht zum Grundsatz macht, keine übernatürliche Offenbarung einzuräumen), sondern die „Idee *von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet und so fern natürlich sein muß*“ (7:44).

In der aufklärerischen Vernunftkritik sind diese Bereiche aber verbunden. „Naturalisten in der Metaphysik und Moral sind Schwätzer“ notiert Kant in der *Refl.* 3486 (15:867). Einerseits sind „die freche und das Feld der Vernunft verengende Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben[,] und dadurch [ist] den moralischen Ideen außer dem Felde der Speculation Raum zu verschaffen“ (4:363), andererseits ist die naturwissenschaftliche Erklärungsmethode vor dem Streit zwischen den Anwälten der Religion und den Naturalisten in Schutz zu nehmen. Kant selber verteidigt seine physischen Theorien gegen dem Vorwurf des Naturalismus in *Theorie des Himmels* und *Teleolog. Prinz.* (vgl. 1:221ff.; 1:344ff.; 8:178).

Weiterführende Literatur

Falkenburg, Brigitte: „Kants Naturalismus-Kritik“, in: Heidemann, Dietmar H. / Engelhard, Kristina (Hg.): Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart, Berlin u. a.: de Gruyter 2004, 177–206.

Paulsen, Friedrich: „Kant der Philosoph des Protestantismus“, in: Kant-Studien 4, 1900, 1–31.

Röd, Wolfgang: „Kant und Hume. Die Transzendentalphilosophie als Alternative zum Naturalismus“, in: Dialectica 49, 1995, 317–334.

Anselmo Aportone

Naturanlage

Naturanlage oder → Naturell, → Temperament und moralischer → Charakter bilden das Charakteristische eines Menschen. Zu seiner Naturanlage im weiten Sinne gehören sowohl das innerliche, subjektive Naturell als auch die äußerlichen, objektiven (physiologischen und psychologischen) Eigenschaften des → Temperaments, die von zufälligen, durch → Gewohnheit erworbenen Dispositionen zu unterscheiden sind. Für die → Kritik

ist besonders die Frage nach der →Metaphysik als Naturanlage von Bedeutung (vgl. KrV B 21f.; 4:279f.; 4:353; 4:365). Weitere wichtige Stellen: 4:353; 5:432ff.; 6:444f.; 7:329f.; 8:18–22; 9:446f.

Verwandte Stichworte
Charakter, empirischer/intelligibler; Epigenesis; Naturell; Temperament

Philosophische Funktion
Die Naturanlage und der Charakter sind nicht strikt voneinander getrennt. Die Naturanlage ist für sich genommen und für den Charakter zweckmäßig (vgl. KrV A 669 / B 697; 4:395; 7:329; 8:18f.; 21:345), auch wenn besondere Naturanlagen die Realisierung der moralischen →Bestimmung des Menschen erleichtern oder erschweren (jedoch nie ausmachen) können (vgl. 5:433f.; 6:27; 7:82; 7:293). Der Mensch ist ein „*vernünftiges* Thier" (7:321), „von allen übrigen Naturwesen" durch technische, pragmatische und →moralische Anlagen unterschieden (7:322f.): Er hat Geschicklichkeitsanlagen, einen natürlichen →Hang, „im gesellschaftlichen Verhältnisse aus der Rohigkeit der bloßen Selbstgewalt herauszugehen und ein gesittetes (wenn gleich noch nicht sittliches), zur Eintracht bestimmtes Wesen zu werden", und eine angeborene Anlage zum Guten seinem Wesen nach, aber auch, wie die Erfahrung zeigt, einen angeborenen →Hang zum Bösen seinem →empirischen Charakter nach, „ohne daß sich dieses widerspricht" (7:323f.). Es handelt sich um eine →„ungesellige Geselligkeit" (vgl. 8:20f.), da die Natur als Ansporn in ihn auch den →Keim der Zwietracht gelegt hat. Das scheinbar „Widersinnische der Naturanlagen" (5:430) ist mit dem Zweck ihrer Entwicklung „in der Menschengattung verbunden", die am besten unter der formalen Bedingung der →bürgerlichen Gesellschaft erfolgen kann (vgl. 5:432; 8:21f.).

„Die Gründe zum Bösen findet man nicht in den Naturanlagen des Menschen", sondern nur darin, „daß die Natur nicht unter Regeln gebracht wird" (9:448). Es ist deshalb „Gebot der moralisch-praktischen Vernunft und Pflicht des Menschen gegen sich selbst, seine Vermögen […] anzubauen und in pragmatischer Rücksicht ein dem Zweck seines Daseins angemessener Mensch zu sein" (6:444f.; vgl. 4:422f.). Er hat aber keinen angeborenen Begriff seiner Bestimmung (vgl. 9:445; 9:460), und „so ist alle Erziehung – eine Kunst" (9:447). Es ist Aufgabe der Vernunft, „die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinct zu erweitern" (8:18f.).

Die Naturanlagen sind daher keine angeborenen Prädispositionen, sondern →Keime zur Bildung des →Charakters (vgl. 7:329). Ihre Entwicklung soll zur Realisierung des letzten Zwecks der Natur als eines teleologischen Systems (vgl. 5:429ff.) führen; sie ist dem →Endzweck, der →Person als moralischem Wesen, untergeordnet, da aus Naturanlagen kein unbedingtes, →moralisches Gesetz abgeleitet werden kann (vgl. 4:425).

Weiterführende Literatur
Axinn, Sidney: „Ambivalence: Kant's View of Human Nature", in: Kant-Studien 72, 1981, 169–174.
Rumsey, Jean P.: „Agency, Human Nature, and Charakter in Kantian Theory", in: The Journal of Value Inquiry 24, 1990, 109–121.
Segal, Ora: „Reason and Human Natur in Kant's Moral Philosophy", in: Segal, Ora (Hg.): Further Studies in Philosophy, Scripta Herosolymitana, vol 20, Jerusalem: Magnes Press 1968, 70–87.

Anselmo Aportone

Naturbegriff

→Freiheitsbegriff/Naturbegriff

Naturbeschreibung

Die Naturbeschreibung stellt den „Zustand der Natur in der jetzigen Zeit" dar (2:443). Sie ist empirische Naturlehre (vgl. 17:544), deren Grundlage „eigene Erfahrung oder fremdes Zeugniß" ist (2:306) und die „das System der Natur aus dessen Kenntnis durch Beobachtung und Versuche in unbestimmte Weise fortrückt" (22:485). Beispiele sind das Botanisieren, die Mineralogie (vgl. 9:474), die →Geographie (vgl. 9:159–163) sowie die →Psychologie als „Naturbeschreibung der Seele" (4:471). Weitere wichtige Stellen: 4:467f.; 8:161–164.

Verwandte Stichworte
Aggregat; Beobachtung; Naturgeschichte

Philosophische Funktion
Naturbeschreibung ist Beobachtung, nicht →Theorie (vgl. 8:168), aber „kein bloßes empiri-

sches Herumtappen“ (8:161). Unter der Leitung von Prinzipien, z. B. der Linné’schen (→Linné, Carl von), wird sie systematisch und erscheint „als Wissenschaft, in der ganzen Pracht eines großen Systems“ (8:161ff.). Solange es dennoch „auf Vergleichung der Merkmale ankommt“ (8:100 Anm.), bzw. auf „Charakteren-Ähnlichkeit“, bleibt sie nur „methodische Benennung“, und kann Klasseneinteilungen der Natur (8:164f.; vgl. 4:468; 9:143; 9:159f.), aber keine Gründe der beschriebenen Naturphänomene, also keine rationale →Wissenschaft liefern. In diesem Sinne ist auch „die Aufstellung der Zwecke der Natur an ihren Producten, so fern sie ein System nach teleologischen Begriffen ausmachen, […] zur Naturbeschreibung gehörig“ (5:417).

Diese →Kenntnis der Naturdinge lässt aber die Erkenntnis des kausalen Zusammenhangs ihrer Entstehung wünschen, die „das jetzt so weitläufige Schulsystem der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand verwandeln“ würde (2:434 Anm.; vgl. 22:307). Diesbezüglich bemüht sich Kant, besonders in *Teleolog. Prinz.*, den Unterschied zwischen Naturbeschreibung und (theoretischer) Naturgeschichte zu klären und gegen den Sprachgebrauch zu bestimmen (vgl. 2:434 Anm.; 5:428 Anm.; 8:162f.).

Anselmo Aportone

Natureinheit

Die „Natureinheit [ist] eine nothwendige d. i. *a priori* gewisse, Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen“. Sie ist die →synthetische, durchgängige bzw. →systematische Einheit des Zusammenhangs aller →Erscheinungen, die wir nicht darin finden könnten, „hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüths ursprünglich hineingelegt“ (KrV A 125). Sie fordert, dass „die Erfahrung, nach allgemeinen so wohl als besonderen Gesetzen, so wie sie überhaupt objectiv betrachtet, möglich ist, (in der Idee) ein System möglicher empirischen Erkenntnisse ausmachen“ muss (20:208). Weitere wichtige Stellen: KrV A 125–128; KrV A 642–668 / B 670–696; 5:182ff.; 20:208–211.

Verwandte Stichworte

Naturordnung; Teleologie, teleologisch; Welt

Philosophische Funktion

Der Begriff der Natureinheit ist ein wesentliches Merkmal des allgemeinen Naturbegriffs. Er beinhaltet die Einheit des Zusammenhangs der Erscheinungen nach Gesetzen als →Objekt einer →möglichen Erfahrung. Eine solche Einheit wird nicht a posteriori erkannt, sondern ist a priori notwendig (vgl. KrV A 114; 22:385).

„Der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur, und mithin der formalen Einheit der Natur“. Alle →empirische Gesetze sind als „besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes“ möglich; sie können nicht von den letzteren a priori hergeleitet werden (KrV A 127); doch ist die empirische Natureinheit zu suchen, ein notwendiges „Gesetz der Vernunft“, „weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft, […] keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch, und […] kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden“ (KrV A 651 / B 679). Diese Suche setzt daher die transzendentale Annahme der systematischen Natureinheit nach allgemeinen und besonderen →empirischen Gesetzen voraus, d. h. sie ist eine →Idee, die unter der Maxime der Natureinheit (vgl. KrV A 667 / B 695) als regulatives Erkenntnisprinzip dienen soll (vgl. KrV A 693ff. / B 721ff.).

Die *KrV* stellt die →transzendentalen Verstandesgesetze als notwendig für die →Natur überhaupt und deren mögliche →Erfahrung dar; daraus folgt aber noch nicht, wie Kant am Ende der 80er Jahre einsieht, die wirkliche Natureinheit, d. h. „daß die Natur auch nach empirischen Gesetzen ein für das menschliche Erkenntnißvermögen faßliches System sey“ (20:209). „So muß die Urtheilskraft, die in Ansehung der Dinge unter möglichen (noch zu entdeckenden) empirischen Gesetzen bloß reflectirend ist, die Natur in Ansehung der letzteren nach einem *Princip der Zweckmäßigkeit* für unser Erkenntnißvermögen denken“ (5:184). Dieses →Prinzip wird in *KU* als zusätzliche transzendentale Bedingung der Einheit der Natur begründet.

Anselmo Aportone

Naturell

Mit Naturell (manchmal ‚Naturel‘) bezeichnet Kant einen Aspekt des physischen →Charakters des Menschen, ein „Unterscheidungszeichen des

Menschen als eines sinnlichen oder Naturwesens“ (7:285), den er auch → Naturanlage nennt. Das Naturell ist der passive Aspekt des physischen Charakters, denn es „geht“ mehr „aufs *Gefühl* der Lust oder Unlust, wie ein Mensch von andern afficirt wird“ als „aufs *Begehrungsvermögen*“ (7:286; vgl. auch 8:173–176; 9:318; 15:513). Weitere wichtige Stellen: 2:438; 7:285f.; 7:312; 8:174f.; 9:318.

Verwandte Stichworte
Charakter; Naturanlage; Temperament

Philosophische Funktion
Das Naturell ist Gegenstand der anthropologischen Charakteristik. In der *Anthropologie* unterscheidet Kant anfangs das Naturell vom → Temperament (vgl. 7:285f.). Das Naturell ist der passive Aspekt des physischen Charakters, während das Temperament der aktive Aspekt desselben ist. Das Naturell eines einzelnen Menschen oder eines ganzen → Volkes umfasst ihre Neigungen und Veranlagungen, z. B. ein gutes Gemüt (vgl. 7:286) oder eine gute oder schlechte Anpassungsfähigkeit an eine bestimmte Klimaart zu haben (vgl. 9:318; 8:173f.; 8:175f.), aber es enthält keine Neigung zur Handlung, die entweder Teil des Temperamentes oder des moralischen Charakters ist (vgl. 7:285; 15:513). Trotz seiner terminologischen Differenzierung zwischen Naturell und Temperament bezeichnet Kant oft sowohl den passiven als auch den aktiven Aspekt des physischen Charakters mit dem Wort ‚Temperament‘ (vgl. 7:286f.) und benutzt das Wort ‚Naturell‘ nur sporadisch.

Alberto Vanzo

Naturgeschichte

Naturgeschichte ist eine zu etablierende Disziplin der Naturlehre, die Kant von der → Naturbeschreibung (der traditionellen *historia naturalis*) unterscheidet, die nur eine Taxonomie bzw. ein „Schuleintheilung“ (2:429) liefert. Das „jetzt so weitläuftige Schulsystem der Naturbeschreibung“ will Kant „in ein physisches System für den Verstand verwandeln“ (2:434 Anm.): Die Naturbeschreibung „hat nur zur Absicht, die Geschöpfe unter Titel, die [Naturgeschichte], sie unter Gesetze zu bringen“ (2:429). Diese neue Naturgeschichte wäre eine aktualistisch argumentierende historische Wissenschaft, die die Kenntnis der jetzt geltenden Naturgesetze benutzt, um vergangene Zustände der Natur zu rekonstruieren. Weitere wichtige Stellen: 1:215; 2:434; 5:428; 8:100f.; 8:161–164.

Verwandte Stichworte
Archäologie der Natur; Naturwissenschaft; Menschenrassen; Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels

Philosophische Funktion
In der Vorrede zu *MAN* teilt Kant die Naturlehre in Naturwissenschaft, welche notwendige Gesetzeserkenntnis beinhaltet, und „*historische Naturlehre*, welche nichts als systematisch geordnete Facta der Naturdinge enthält“ (4:468). Diese besteht wiederum aus „*Naturbeschreibung*, als einem Classensystem [der Naturdinge] nach Ähnlichkeiten, und *Naturgeschichte*, als einer systematischen Darstellung derselben in verschiedenen Zeiten und Örtern“ (4:468). Kants zweites Buch, die *Theorie des Himmels* (1755) und andere Publikationen dieser Zeit sowie seine Vorlesungstätigkeit in physischer Geographie gehören in den Bereich der Naturgeschichte.

Insbesondere in seinen Schriften zu Menschenrassen (*Racen*, *Menschenrace*, *Teleolog. Prinz.*) ist Kant bestrebt, den beschreibenden, klassifikatorischen Begriff der ‚Varietät‘, der von der Form des Organismus bestimmt wird, von dem naturhistorischen Begriff der ‚Rasse‘, der von der → Abstammung bestimmt wird, zu unterscheiden (vgl. 2:430) – und auch die „*Schulgattung*“ der Naturbeschreibung von der „*Naturgattung*“ der Naturgeschichte (8:178). Weil allerdings die traditionelle *historia naturalis*, die Naturbeschreibung, schon ‚Naturgeschichte‘ genannt wird, schlägt er auch die Namen → „Archäologie der Natur“ (5:428 Anm.) bzw. „*Physiogonie*“ (im Gegensatz zu „Physiographie“) vor (8:163 Anm.). Im Unterschied zur deskriptiven und klassifizierenden Naturbeschreibung wäre die Naturgeschichte eine kausal erklärende, historisch rekonstruierende Wissenschaft: „Allein nur den Zusammenhang gewisser jetziger Beschaffenheiten der Naturdinge mit ihren Ursachen in der ältern Zeit nach Wirkungsgesetzen, die wir nicht erdichten, sondern aus den Kräften der Natur, wie sie sich uns jetzt darbietet, ableiten, nur blos so weit zurück verfolgen, als es die Analogie erlaubt, das wäre *Naturgeschichte*“ (8:161f.).

Obgleich Kant mindestens seit *Umdrehung der Erde* (1754) Naturgeschichte betrieben hat und diese mindestens seit *Racen* (1775) gegenüber der Naturbeschreibung ausdrücklich favorisiert hat, weicht er am Anfang der Methodenlehre der *KU* anscheinend von dieser Position ab: „Die Aufstellung der Zwecke der Natur an ihren Producten, so fern sie ein System nach teleologischen Begriffen ausmachen, ist eigentlich nur zur Naturbeschreibung gehörig“ (5:417). Die Beispiele von Naturgeschichte, die er unter dem Titel Archäologie der Natur behandelt und ein „gewagtes Abenteuer der Vernunft“ (5:419 Anm.) nennt, werden nicht zu eigen gemacht.

Peter McLaughlin

Naturgesetz

→ Gesetze der Natur

natürlich

Für Kant ist etwas natürlich, wenn es Teil der → Natur ist, die dabei als gesetzmäßige Ordnung verstanden wird. „Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen“ (4:412). Weitere wichtige Stellen: 2:103; 5:426–434; 5:444; 8:333; 15:660; 25:470–471.

Verwandte Stichworte

Zweck; unnatürlich; übernatürlich

Philosophische Funktion

Die im Wesentlichen auch für Kants kritische Philosophie grundlegende Bestimmung des Natürlichen findet sich bereits in *Beweisgrund* (1763): „Es steht etwas unter der Ordnung der Natur, in so fern sein Dasein oder seine Veränderung in den Kräften der Natur zureichend gegründet ist. Hiezu wird erfordert erstlich, daß die Kraft der Natur davon die wirkende Ursache sei; zweitens, daß die Art, wie sie auf die Hervorbringung dieser Wirkung gerichtet ist, selbst in einer Regel der natürlichen Wirkungsgesetze hinreichend gegründet sei. Dergleichen Begebenheiten heißen auch schlechthin *natürliche* Weltbegebenheiten“ (2:103). Die formale Betonung der Natur als einer gesetzmäßigen Ordnung ermöglicht es Kant, sowohl die physische Welt als auch die moralische Welt als Komponenten des Natürlichen zu integrieren. So schreibt er in einer Fußnote in *Ende aller Dinge*: „Natürlich (formaliter) heißt, was nach Gesetzen einer gewissen Ordnung, welche es auch sei, mithin auch der moralischen (also nicht immer bloß der physischen) nothwendig folgt. Ihm ist das *Nichtnatürliche*, welches entweder das Übernatürliche, oder das Widernatürliche sein kann, entgegengesetzt. Das Nothwendige aus *Naturursachen* würde auch als materialiter-natürlich (physisch-nothwendig) vorgestellt werden“ (8:333 Anm.).

Die → Anthropologie, die „eine Beschreibung […] von der Natur des Menschen“ zum Ziel hat (25:471; siehe auch *Refl.* 1482, 15:660), konzentriert sich auf die bedeutsamste Komponente der Natur, d. h. den → Menschen. So hält Kant in *Anthropologie Friedländer* fest: „Es interessirt uns […] der Mensch mehr als die Natur, denn die Natur ist wegen des Menschen, der Mensch ist der Zweck der Natur“ (25:470; vgl. 5:426–434, 5:444). Aber der Mensch ist als Teil und Zweck der *Natur* sowohl ein *Naturding* als auch ein *moralisches Wesen* (vgl. *Refl.* 1482, 15:660; vgl. auch 5:544).

Robert B. Louden
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Naturordnung

Die Naturordnung ist „als eine Folge aus allgemeinen Naturgesetzen anzusehen“ (2:105). Der → Verstand ist „der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur, indem er alle Erscheinungen unter seine eigene[n apriorischen] Gesetze faßt“ (4:322). Aber auch die besonderen → Regeln, „die ihm nur empirisch bekannt werden können“, und das, was ihm als zufällige oder „künstliche“ → Ordnung erscheint (z. B. ein → Organismus), „muß er sich als Gesetze (d. i. als nothwendig) denken: weil sie sonst keine Naturordnung ausmachen würden“ (5:184). Weitere wichtige Stellen: 2:107f.; KrV A 542f. / B 570f.; 4:321f.; 5:184ff.

Verwandte Stichworte

Affinität; Kausalität; Natureinheit

Philosophische Funktion

Das Thema der Naturordnung wird in *Beweisgrund* ausführlich behandelt, um zu „*Regeln der verbesserten Methode der Physikotheologie*“ (2:126ff.) zu gelangen. Kant unterscheidet eine wesentliche (→ mechanische) und eine zufällige oder → teleo-

logische Naturordnung, die er in der Abhängigkeit von → Gott als *causa prima* der ganzen → Natur begründet sieht.

Der Grundsatz „[…] daß alles im All nach der Ordnung der Natur geschieht" („*omnia in universo fieri secundum ordinem naturae*", übers. nach Hinske) wird in *De mundi* als subjektiver Grund der Verstandeserkenntnis betrachtet (vgl. 2:418) und in der *KrV* als Verstandesgesetz bestimmt und → transzendental gerechtfertigt (vgl. KrV A 542f. / B 570f.): Alle „Subjecte der Sinnenwelt" sind als → Erscheinungen nach notwendigen Gesetzen ihrer Kausalität „Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung" (KrV A 539 / B 567). Letztere ist als Ganze aber nur nach → Ideen der Vernunft möglich (vgl. KrV A 317f. / B 374), d. h. als transzendentale regulative Voraussetzung, womit die Vernunft durch „die Principien der *Homogenität*, der *Specification* und der *Continuität* der Formen" (KrV A 658 / B 686) den Gebrauch des Verstandes systematisch macht. Um den → empirischen Gesetzen nachzugehen, muss außerdem, „ein Princip *a priori*, daß nämlich nach ihnen eine erkennbare Ordnung der Natur möglich sei, aller Reflexion über dieselbe zum Grunde" gelegt werden (5:185).

Im Kontext der Erörterung sittlichen Handelns spricht Kant im übertragenen Sinn von einer Naturordnung als einer durch → Freiheit möglichen gesetzlichen Ordnung freier Wesen. „Alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung" sind von „seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt" (KrV A 549 / B 577). „Gleichwohl sind wir uns durch die Vernunft eines Gesetzes bewußt, welchem, als ob durch unseren Willen zugleich eine Naturordnung entspringen müßte, alle unsere Maximen unterworfen sind"; es ist das Gesetz „einer möglichen, gar nicht empirisch erkennbaren Naturordnung" (5:44f.), d. h. der sittlichen bzw. übersinnlichen Ordnung nach der → Kausalität aus Freiheit (vgl. z. B. 6:121 Anm.; 6:378), die nur die Form einer Naturordnung überhaupt hat (vgl. KrV A 550 / B 578; 4:431; 11:348; → Typik der reinen praktischen Urteilskraft).

Anselmo Aportone

Naturphilosophie

Einerseits verwendet Kant den Ausdruck ‚Naturphilosophie' im weiten, traditionellen Sinn von ‚Naturforschung' (vgl. 9:32), der sowohl die Naturphilosophie im engeren Sinn als auch das umfasst, was man heute (wie auch zum Teil bereits in Kants Zeit) als → ‚Naturwissenschaft' bezeichnet. In diesem weiten Sinn kommt der Ausdruck z. B. im Titel von → Newtons Hauptwerk *Philosophiae naturalis principia mathematica* vor (vgl. 5:308), den Kant als hervorragenden Vertreter der Naturphilosophie erwähnt (vgl. 9:32; 21:132). Andererseits versteht Kant unter ‚Naturphilosophie' aber auch einen der beiden Bereiche der Philosophie im engeren Sinne, die „in zwei den Principien nach ganz verschiedene Theile, in die theoretische als *Naturphilosophie* und in die praktische als *Moralphilosophie* […] eingetheilt" wird (5:171). Sofern die Prinzipien der so verstandenen Naturphilosophie solche a priori sind, handelt es sich bei ihr um die → Metaphysik der Natur (vgl. 4:388; 21:361). Weitere wichtige Stellen: KrV A 847 / B 875 Anm.; 4:470; 4:532; 21:622.

Verwandte Stichworte

Naturwissenschaft; Metaphysik der Natur

Philosophische Funktion

In der *KrV* rückt Kant die „Philosophie der Natur" in die Nähe der „Metaphysik der Natur", indem er darauf hinweist, dass dasjenige, „was man gemeiniglich physica generalis nennt […], mehr Mathematik, als Philosophie der Natur ist. Denn die Metaphysik der Natur sondert sich gänzlich von der Mathematik ab" (KrV A 847 / B 875 Anm.; vgl. 4:470). In den *MAN* unterscheidet Kant dagegen, näher an der traditionellen Bedeutung, zwischen einer „*mechanische[n] Naturphilosophie*", welche die „specifische[] Verschiedenheit der Materien durch die Beschaffenheit und Zusammensetzung ihrer kleinsten Theile, als Maschinen" erklärt, und einer „*dynamische[n] Naturphilosophie*", welche aus der Materie „ursprünglich eigenen bewegenden Kräften der Anziehung und Zurückstoßung die specifische Verschiedenheit der Materie ableitet" (4:532).

Red.

Naturrecht

Naturrecht, auch „natürliche[] Rechtslehre (*Ius naturae*)" (6:229), ist „das nicht-statutarische", d. i. „das a priori durch jedes Menschen Vernunft

erkennbare“ objektive →Recht (6:296), das in einer „systematische[n] *Lehre[]*“ (6:237) zusammengefasst werden kann. Weitere wichtige Stellen: 6:224; 6:256; 6:291; 6:293–297.

Verwandte Stichworte
Gerechtigkeit; Gerechtigkeit, kommutative; Gerechtigkeit, distributive; Recht

Philosophische Funktion
Das Naturrecht liefert die „unwandelbaren Principien“ zu aller positiven Gesetzgebung (6:229). Es kann durch die statutarischen Gesetze einer bürgerlichen Gesellschaft „nicht Abbruch leiden“ (6:256), d. h. es geht den positiven Gesetzen vor.

1 Die Gesetze des Naturrechts

1.1 Soweit das Naturrecht Gesetze enthält, sind diese Gesetze „äußere Gesetze (*leges externae*)“, d. i. solche Gesetze, „für die eine äußere Gesetzgebung möglich ist“ (6:224). „Äußere […] Gesetzgebung“ richtet sich nur auf „äußere Handlungen“ und bringt nur „äußere Pflichten“ hervor, mit Bezug auf die die äußere Gesetzgebung „nicht verlangt, daß die Idee dieser Pflicht, welche innerlich ist, für sich selbst Bestimmungsgrund der Willkür des Handelnden sei, und, da sie doch einer für Gesetze schicklichen Triebfeder bedarf, nur äußere [Triebfedern] mit dem Gesetze verbinden kann“ (6:219). „*[N]atürliche* Gesetze“ sind danach solche „äußere[n] Gesetze“, „zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äußere Gesetzgebung a priori durch die Vernunft erkannt werden kann“ (6:224).

1.2 „Das Gesetz, was uns a priori und unbedingt durch unsere eigene Vernunft verbindet, kann auch als aus dem Willen eines höchsten Gesetzgebers, d. i. eines solchen, der lauter Rechte und keine Pflichten hat, (mithin dem göttlichen Willen) hervorgehend ausgedrückt werden, welches aber nur die Idee von einem moralischen Wesen bedeutet, dessen Wille für alle Gesetz ist, ohne ihn doch als Urheber desselben zu denken“ (6:227).

1.3 Den natürlichen Gesetzen stehen die „*positive[n]* Gesetze“ gegenüber, das sind solche Gesetze, „die ohne wirkliche äußere Gesetzgebung gar nicht verbinden (also ohne die letztere nicht Gesetze sein würden)“ (6:224). „Es kann also eine äußere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter positive Gesetze enthielte; alsdann aber müßte doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d. i. die Befugniß, durch seine bloße Willkür andere zu verbinden) begründete“ (6:224). Ohne eine „überpositive Grundnorm“ (Kelsen, *Rechtslehre*) kommt kein System positiver Gesetze aus.

1.4 Im →Naturzustand ist das Naturrecht identisch mit der „*lex iusti*“ (6:236; vgl. 6:267; 6:306), in einem rechtlichen Zustand ist das Naturrecht ein Teil der *lex iusti*. „*[I]ustum*“ (gerecht) ist das, „[w]as nach äußeren Gesetzen recht ist“ (6:224). Die „*lex iusti*“ (6:306) ist danach das Gesetz dessen, was nach äußeren Gesetzen recht ist, oder, kürzer, das „Gesetz des Rechten“. Die *lex iusti* sagt uns, „welches Verhalten innerlich der Form nach *recht* ist“ (6:306). Dazu heißt es in *KrV*: „An einem Gegenstande des reinen Verstandes ist nur dasjenige innerlich, welches gar keine Beziehung (dem Dasein nach) auf irgend etwas von ihm Verschiedenes hat“ (KrV A 265 / B 321). In diesem Sinne „innerlich“ ist vor allem das (reine) Denken selbst (KrV A 266 / B 321), etwa die euklidische Geometrie, aber auch das Naturrecht, das Kant immer wieder mit der euklidischen Geometrie vergleicht (vgl. 6:233–234; 6:273). Dem entspricht es, wenn die Charakterisierung der *lex iusti* in 6:306 darauf abstellt, was „der Form nach *recht* ist“. Die Form ist das Bestimmende, die die Materie (als das Bestimmbare) bestimmt (vgl. KrV A 266 / B 322). Die *lex iusti* (das Naturrecht) ist die Form, die die *lex iuridica* zu dem macht, was sie ist, nämlich zu der Wirklichkeit unserer tatsächlichen Rechte und Rechtspflichten als der dieser Form korrespondierenden Materie (→Lex iusti, lex iuridica und lex iustitiae (distributivae)).

1.5 Der Vergleich des Naturrechts mit der euklidischen Geometrie zeigt, dass Kant bei seiner Entwicklung des Naturrechts der geometrischen Methode folgt. Er spricht vom →„Axiom des Rechts“ (6:250) und vom →„Axiom der äußeren Freiheit“ (6:268), vom „*[r]echtliche[n] Postulat der praktischen Vernunft*“ (6:246) oder „*Postulat* des Vermögens“ (6:268) und vom „Postulat des öffentlichen Rechts“ (6:307).

2 „Praktische Vernunftbegriffe“ und „reine Ideen“ des Naturrechts

Außer Gesetzen gehören zum Naturrecht auch grundlegende Begriffe, die Kant „praktische[] Vernunftbegriffe“ (6:262) oder „reine Ideen“ (6:338)

nennt, die a priori Prinzipien enthalten, die für Personen maßgeblich sind. Praktische Vernunftbegriffe, die zum Naturrecht gehören, sind Begriffe, denen Kant den Charakter der Ursprünglichkeit zuschreibt. „[U]rsprünglich" steht hier im Gegensatz zu „zufällig" (6:262; → Achenwall), welcher Gegensatz nicht mit dem von „ursprünglich" und „abgeleitet" zu verwechseln ist (zu dem letzteren Gegensatz vgl. 6:258). Ursprünglich (im Gegensatz zu zufällig) sind das ‚ursprüngliche Freiheitsrecht' (vgl. 6:237), die „*ursprüngliche* Gemeinschaft des Bodens und […] der Sachen auf demselben (*communio fundi originaria*)" (6:251), der „ursprünglich und a priori vereinigte Wille" (6:267), der „*ursprüngliche Contract*" (6:315), die „ursprüngliche[] Gesetzgebung im bürgerlichen Zustande" (6:340). Alle diese und andere Begriffe oder „[reine] Ideen" (z. B. der Vernunftbegriff von „Staatsrecht", 8:306; die „reine Idee von einem Staatsoberhaupt", 6:338) haben „objective (praktische Realität)", d. h. sie sind (z. B. für einen Gesetzgeber) verbindlich (8:306; vgl. 8:297). Zur → ursprünglichen Gemeinschaft des Bodens heißt es, sie sei „ein praktischer Vernunftbegriff, der a priori das Princip enthält, nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können" (6:262).

3 Was gehört zum Naturrecht?

3.1 Kant befasst sich immer wieder mit der Frage, welche Regeln und Begriffe naturrechtlichen Charakter haben. Zum Naturrecht gehören das „Privatrecht im natürlichen Zustande" (6:307) und das „*Naturrecht* im Zustande einer bürgerlichen Verfassung (d. i. dasjenige, was für die letztere aus Principien a priori abgeleitet werden kann)" (6:256). Kant bezieht sich auf dieselbe Einteilung, wenn er das „*natürliche*" und das „*bürgerliche* Recht" als zum Naturrecht gehörig gegenüberstellt (6:242). Wieder ähnlich, wenn er sich mit dem Gegensatz von kommutativer und distributiver → Gerechtigkeit befasst (→ Gerechtigkeit). Zum Naturrecht zählen die für die kommutative Gerechtigkeit geltenden Gesetze und Begriffe. Die kommutative Gerechtigkeit liefert das „Privatrecht", das im Naturzustande gilt, in dem jede Privatperson nach bestem Wissen und Gewissen urteilt, was recht sei (daher der Ausdruck „Privatrecht") (6:307). Zur kommutativen Gerechtigkeit gehört, was Kant in 6:312 „jedes seine[] *Rechtsbegriffe[]*" nennt, womit wieder das „Privatrecht" (6:307) oder jedenfalls ein Teil des „Privatrechts" gemeint ist. Auch für bestimmte Regeln und Begriffe der distributiven Gerechtigkeit, d. i. der rechtsstaatlichen Justiz, gilt, dass sie a priori erkannt werden können. Auch diese Regeln gehören zum Naturrecht. Kant: „Wenn unter Naturrecht nur das nichtstatutarische, mithin lediglich das a priori durch jedes Menschen Vernunft erkennbare Recht verstanden wird, so wird nicht bloß die zwischen Personen in ihrem wechselseitigen Verkehr unter einander geltende *Gerechtigkeit* (*iustitia commutativa*), sondern auch die austheilende (*iustitia distributiva*), so wie sie nach ihrem Gesetze a priori erkannt werden kann, daß sie ihren Spruch (*sententia*) fällen müsse, gleichfalls zum Naturrecht gehören" (6:296–297).

3.2 Zu den wichtigsten naturrechtlichen Sätzen gehören die Annahme des ursprünglichen Freiheitsrechts (vgl. 6:237; → Axiom der äußeren Freiheit) und die Annahme, dass jede Person die Rechtsmacht habe, Eigentümer von Sachen (→ Eigentum) oder Inhaber von Ansprüchen gegen eine andere Personen (→ Vertrag) zu sein oder andere vergleichbare Befugnisse zu haben. Kant: Es ist „eine Voraussetzung a priori der praktischen Vernunft einen jeden Gegenstand meiner Willkür als objectiv mögliches Mein oder Dein anzusehen und zu behandeln" (6:246). Ebenso gehört hierher, was Kant in 6:313 den „Staat *in der Idee*" nennt, „wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Inneren) zur Richtschnur (*norma*) dient", und in 6:355 das „Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen überhaupt".

3.3 Ausgiebig befasst sich Kant mit drei Fällen der „*idealen Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkür*" (der Erwerbung „durch *Ersitzung*", „durch *Beerbung*" und „durch *unsterbliches Verdienst*") (6:291). Alle drei Erwerbungsarten „können zwar nur im öffentlichen rechtlichen Zustande ihren Effect haben, *gründen* sich aber nicht nur auf der Constitution desselben und willkürlichen Statuten, sondern sind auch a priori im Naturzustande und zwar nothwendig zuvor denkbar, um hernach die Gesetze in der bürgerlichen Verfassung darnach einzurichten (*sunt iuris naturae*)" (6:291). Der Ausschluss des früheren Besitzers gehört zum Naturrecht (vgl. 6:293), Tes-

tamente sind „auch nach dem bloßen Naturrecht gültig“ (6:294), und das (erwerbliche) Recht auf einen guten Namen nach dem Tode ist eine „unläugbare Erscheinung der a priori gesetzgebenden Vernunft“ (6:295).

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant’s Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 52–54.

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: „Lex iusti, lex iuridica und lex iustitiae in Kants Rechtslehre“, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 91, 2005, 484–500.

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: „The Natural Law Duty to Recognize Private Property Ownership – Kant’s Theory of Property in his ‚Doctrine of Right‘“, in: University of Toronto Law Journal 56, 2006, 217–282.

Joachim Hruschka

Naturschönheit

→ Kunstschönheit/Naturschönheit

Naturwissenschaft

Kants entwickelter Begriff der Naturwissenschaft bestimmt diese Disziplin (oder Gruppe von Disziplinen) als (i) Spezialfall von Wissenschaft, (ii) deren Gegenstand eine Natur im anspruchsvollen Sinn einer „Natur […] (formaliter)“ (KrV A 418 / B 446 Anm.) besitzt, d. h. einen für das „Dasein“ (4:467) des Gegenstandes wesentlichen „Zusammenhang der Bestimmungen […] nach einem innern Princip der Causalität“ (KrV A 418f. / B 446 Anm.; vgl. KrV B 165; 4:467) aufweist. (iii) Hierbei müssen sich die für den Gegenstand konstitutiven Bestimmungen durch ein System spezieller apriorischer Begriffe und Prinzipien identifizieren und begründen lassen (vgl. KrV A 848 / B 876; 4:473).

Das erste Merkmal schließt aus, dass Naturwissenschaften bloße Aggregate von Erkenntnissen sein können. Vielmehr muss, wie bei jeder Wissenschaft, ein systematischer Zusammenhang der → Erkenntnisse vorliegen. Mit dem zweiten Merkmal lässt Kant es zu, dass es andere Wissenschaften als naturwissenschaftliche gibt oder geben kann. Hierzu zählen → Logik und → Mathematik, aber auch seine → Transzendentalphilosophie versieht er mit diesem Anspruch (vgl. KrV A 11; KrV A 57 / B 81; KrV B 109f.). Aufgrund des dritten Merkmals kann eine Naturwissenschaft niemals eine „bloß empirische“ (4:408) Disziplin sein. Das bedeutet nicht, dass Kant → empirische Naturwissenschaften als unwissenschaftlich ansieht; nur „bloß“ (4:408) empirische Lehren können diesen Status nicht besitzen. Empirische → Hypothesen, Taxonomien aus → Naturbeschreibung und → Naturgeschichte (→ Klasse; → Klassifikation) oder auf → Beobachtungen und → Experimenten beruhende einzelne empirische Urteile sind nur dann Teil einer „*eigentliche[n]*“ (4:469) Naturwissenschaft, wenn sie durch einen systematischen Rahmen apriorischer Begriffe und Prinzipien gestützt werden. Daher hat man zwischen Naturwissenschaft und „Naturlehre[n]“ (4:469) zu unterscheiden. Unter letztere fasst Kant jede „systematische Kunst oder Experimentallehre“ (4:471) und jede bloße „*Naturbeschreibung*“ (4:468; vgl. 4:471). Sodann ist zwischen „*rein[er]*“ (oder „*rationale[r]*“; 4:468) und „empirische[r]“ (4:468) Naturwissenschaft zu unterscheiden (vgl. KrV B 18; KrV B 20). Kant gebraucht neben diesen qualifizierenden Zusätzen noch andere, wie „allgemeine“ (2:294, vgl. 2:306) oder „theoretische[]“ (5:383) Naturwissenschaft. Dies sind jedoch nur Varianten von ‚rein‘ oder ‚rational‘ und ohne wesentliche Bedeutung für seine begrifflichen Bestimmungen.

Den reifen Begriff von Naturwissenschaft vertritt Kant besonders in den *MAN* sowie in der *KrV B*. Er entsteht in mehreren Stufen aus konzeptionellen Überlegungen in frühen Schriften. Weitere wichtige Stellen: KrV A 850 / B 878; KrV B 17f., KrV B 21; KrV B 128; 4:294–297; 4:468–479; 5:381–384, 5:416; 8:178f.).

Verwandte Stichworte

Wissenschaft; Natur; Naturgeschichte; Naturphilosophie; Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft

Vorgeschichte und historischer Kontext

An einer berühmten Stelle der *KrV* beschreibt Kant selbst die Geschichte der Naturwissenschaft, „so fern sie auf *empirische* Principien gegründet ist“ so, dass es bei ihr im Vergleich zu Logik und Mathematik „weit langsamer“ zuging, „bis sie den Heeresweg der Wissenschaft traf; denn es sind nur etwa anderthalb Jahrhunderte, daß der Vorschlag

des sinnreichen *Baco* von Verulam diese Entdeckung theils veranlaßte, theils, da man bereits auf der Spur derselben war, mehr belebte, welche eben sowohl nur durch eine schnell vorgegangene Revolution der Denkart erklärt werden kann" (KrV B XII). Die „Revolution der Denkart" (KrV B XII) habe darin bestanden, dass Naturforscher wie → Galilei, → Torricelli oder → Stahl eine neue Methode eingeführt hätten, durch die „allen Naturforschern ein Licht" (KrV B XIII) aufgegangen sei. Kant beschreibt diese Methode als ein Zusammenspiel von Vernunft (→ Vernunftgebrauch) und → Experiment. Dabei dient erstere dazu, Fragen, Entwürfe und Prinzipien zu formulieren, mittels derer ein aktives Experimentieren statt eines bloßen Sammelns und Ordnens von Beobachtungen möglich wird und so die Natur systematisch erforscht werden kann: „Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nöthigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. […] Hiedurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloßes Herumtappen gewesen war" (KrV B XIIIf.).

Wie Kant einräumt, beschreiben diese Überlegungen nicht exakt eine historische Entwicklung (vgl. KrV B XIII Anm.). Gleichwohl ist die Durchsetzung des Experiments in der frühen Neuzeit für einen heute noch oft als ‚revolutionär' beschriebenen Wandel der Wissenschaften mit verantwortlich gewesen. Zwar nennen heutige Wissenschaftshistoriker und –theoretiker noch andere Faktoren wie die Entwicklung neuer Zweige der Mathematik und der Logik, oder auch soziale Faktoren wie die Entstehung organisierter Formen der Forschung (vgl. Kuhn, *Structure*; Friedman, *Dynamics*; Shapin, *Revolution*). Die häufige Identifikation der Experimentalmethode mit ‚der' naturwissenschaftlichen Methode ist durch Forderungen danach verstärkt worden, die Naturwissenschaft von einer als überholt angesehenen Philosophie oder speziell → Metaphysik zu befreien. Der für Kants Auffassungen sonst oft maßgebende Isaac Newton kann noch allgemein von „natural philosophy" (z. B. in Newton, *Principia*, ‚Scholium' der 2. Aufl. von 1713) sprechen und damit empirische und mathematische Erkenntnisse einbeziehen, welche spätere Autoren eher nicht als philosophische oder metaphysische Erkenntnisse ansehen würden. Zum Teil folgt Kant diesen Entwicklungen, zum Teil widerspricht er ihnen. In seinen Schriften zeigt sich daher eine Entwicklung von einem unbestimmten Begriff von Naturwissenschaft hin zu einem solchen Begriff, bei dem er Naturphilosophie und Naturwissenschaft nicht mehr miteinander gleichsetzt. Zudem folgt er aber auch nicht den empiristischen Positionen, denen zufolge jegliche Metaphysik aus der Naturforschung zu verbannen ist. Vielmehr verschärft er den Begriff der Naturwissenschaft so, dass sie bestimmte metaphysische Prinzipien voraussetzt. Dies drückt der Titel *MAN* aus.

Philosophische Funktion

1 Die dreifache Beziehung von Naturwissenschaft und Metaphysik

Die Kants Begriff der Naturwissenschaft kennzeichnenden Merkmale ergeben sich aus dem Interesse an der Verbindung zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik (vgl. Sturm, *Beziehung*). Dieses Interesse hat zumindest drei Seiten.

1.1 Kant betont seit den 1760er Jahren (vgl. *Beweisgrund*, 2:275; 2:286), dass die Naturwissenschaft der ständig ins „Stecken" und unsichere „Herumtappen" (KrV B vii) geratenen Metaphysik als Vorbild dienen kann, um auf den „sicheren Gang einer Wissenschaft" (KrV B XIV; vgl. KrV B XII) zu gelangen. Die Naturwissenschaft soll der Metaphysik dabei als Vorbild in Fragen der Methode dienen. Diese Funktion teilt sie mit Logik und Mathematik. In der *KrV B* (teils auch in den *Prolegomena*) wird dieser methodologische Vorbildcharakter der Naturwissenschaften für die Metaphysik erneut betont. Dies geschieht mit einer gegenüber der vorkritischen Position geänderten Ansicht von naturwissenschaftlicher Methode, was am Begriff des → Experiments verdeutlicht wird (vgl. KrV B viii-xiv; 4:279–297).

1.2 Kant sieht die Naturwissenschaft, wie andere Disziplinen auch, trotz dieser Vorbildfunktion als der Metaphysik dienend an. Die Metaphysik nach dem „Weltbegriff[]" der → Philosophie (KrV A 840 /

B 868) sei die Lehre von den höchsten Zwecken und Grenzen der menschlichen Vernunft, und diesen hätten auch wissenschaftliche Untersuchungen zu dienen: „Mathematik, Naturwissenschaft, selbst die empirische Kenntniß des Menschen haben einen hohen Werth als Mittel größtentheils zu zufälligen, am Ende aber doch zu nothwendigen und wesentlichen Zwecken der Menschheit, aber alsdann nur durch Vermittelung einer Vernunfterkenntniß aus bloßen Begriffen, die, man mag sie benennen, wie man will, eigentlich nichts als Metaphysik ist“ (KrV A 850 / B 878).

1.3 Kant sieht die Naturwissenschaft von theoretischen und epistemologischen Voraussetzungen getragen, die zur Metaphysik zählen, allerdings nur hinsichtlich eines besonderen Teils einer zudem kritisch gereinigten Metaphysik. Dies erklärt Kant nicht nur in der *KrV* und den *Prolegomena*, sondern führt ein entsprechendes Projekt auch umfassend in den *MAN* durch. Seine sich wandelnden Überlegungen zu Inhalt und Umfang der epistemologisch-metaphysischen Voraussetzungen der Naturwissenschaft sind im Folgenden genauer zu erörtern.

2 Naturwissenschaft als Wissenschaft: Begriff und Einteilung (KrV A)

In der vorkritischen Phase benutzt Kant den Terminus ‚Naturwissenschaft‘ bereits in der *Wahren Schätzung* von 1746–1747 und anderen Schriften (vgl. 1:118; 1:208; 1:211; 1:234; 1:458f., 1:465f.; 2:09; 2:68; 2:135), jedoch ohne Begriffsklärung. Das Wort ist hier noch austauschbar mit Ausdrücken wie ‚Naturforschung‘ (1:229; vgl. 2:119) oder ‚Naturlehre‘ (1:20; vgl. 1:60; 1:164; 1:229; 2:142). Erste grundsätzlichere Überlegungen betreffen weniger den Begriff der Naturwissenschaft selbst; sie bestehen eher darin, dass Kant 1762–1763 erstmals den Vorbildcharakter der Naturwissenschaft für die Metaphysik im Blick auf Methodenfragen hervorhebt (vgl. 2:275; 2:286).

Die Begriffsklärung in der kritischen Phase setzt ein mit den erstmals explizierten Bestimmungen des allgemeinen Begriffs der Wissenschaft (vgl. KrV A 832 / B 860) sowie den grundlegenden Unterscheidungen von → Metaphysik der Natur und → Metaphysik der Sitten einerseits sowie → apriorischen und → empirischen Erkenntnissen andererseits (vgl. KrV A 846 / B 874). Damit deuten sich schon die eingangs genannten drei Merkmale an. Zwar formuliert Kant in der *KrV A* noch teils einseitig, dass sich in der Naturwissenschaft „alles auf empirische Anschauungen gründet“ (KrV A 792 / B 820). Doch der Sache nach ergibt sich bereits die Unterscheidung zwischen reinen und empirischen Naturwissenschaften. Erkennbar ist zudem die These, dass erstere für letztere notwendige Erkenntnisse beinhaltet (vgl. KrV A 848 / B 876).

Der Begriff der Wissenschaft enthält die Forderung nach Systematizität (vgl. KrV A 832 / B 860). Auch die Naturwissenschaften erfordern aus Kants Sicht daher zum einen eine durch eine „Idee“ (KrV A 832 / B 860) und ein „*Schema*“ (KrV A 833 / B 861) gesteuerte Verbindung und Strukturierung ihrer Erkenntnisse zu einem systematischen „Ganzen“ (KrV A 832 / B 860). In der *KrV* geschieht dies für den Fall der Naturforschung über den „*regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft*“ (KrV A 642 / B 670; → Idee). Zum anderen müssen sie nach ihrem Gegenstand und der für sie speziellen Erkenntnisart oder Methode (sowie teils noch nach ihren Zwecken) definiert werden (vgl. 4:265; 4:477). Nur so lassen sich die Forschungsbereiche und -aufgaben der einzelnen naturwissenschaftlichen Disziplinen klar voneinander abgrenzen (vgl. Sturm, *Beziehung*, Kap. III).

In der *KrV* wendet Kant diese definitorischen Mittel zur Einteilung der Wissenschaften soweit an, als es für die dort gestellte Aufgabe der Bestimmung der Philosophie und ihrer Teildisziplinen oder, wie er sagt, einer „*Architektonik* aller Erkenntnis aus *reiner Vernunft*“ (KrV A 835 / B 863) erforderlich ist. Bezüglich der Naturwissenschaften erklärt er, dass eine Verwandtschaft von Metaphysik und Naturwissenschaften besteht, weil beide „Vernunfterkenntnis“ (KrV A 840 / B 868) oder → Erkenntnis a priori enthalten – wobei die Metaphysik nur aus solchen Erkenntnissen besteht, während die Naturwissenschaften sowohl derartige als auch empirische Erkenntnisse enthält (KrV A 846ff. / B 874ff.; vgl. KrV A 172 / B 213; → Vernunftwissenschaften). Die apriorischen Erkenntnisse der Naturwissenschaften sind demjenigen Teil der Metaphysik zugeordnet, den Kant als die „*Metaphysik der Natur*“ (KrV A 841 / B 869) bezeichnet. Die eigentlichen Gegenstände der Naturwissenschaften sind nach seiner Auffassung nur „a posteriori“ (KrV A 847 / B 875) erkennbar: Materielle Körper sind uns durch die äußeren Sinne

gegeben und machen den Gegenstand der → Physik aus; die „Seele" ist dagegen Gegenstand des „inneren Sinnes" und damit der → Psychologie (KrV A 846 / B 874). Gleichwohl, so Kant, können wir von diesen empirischen Gegenständen „eine Erkenntnis a priori, mithin Metaphysik […] erwarten […]: wir nehmen aus der Erfahrung nichts weiter, als was nöthig ist, uns ein Object, theils des äußeren, theils des inneren Sinns zu *geben*" (KrV A 847f. / B 875f.).

3 Reine Naturwissenschaft als Transzendentalphilosophie? (Prolegomena)

In den *Prolegomena* werden neue, teils jedoch noch verwirrte Überlegungen deutlich, die den Begriff einer „*reine[n]*" (4:280; vgl. 4:294; 4:306f.; 4:322; 4:327) Naturwissenschaft betreffen. Zum einen scheint Kant ihn (bzw. Inhalte dieser Wissenschaft) mit dem Begriff (bzw. bestimmten Inhalten) der Transzendentalphilosophie zu identifizieren. Zum anderen will er Inhalte fernhalten, welche er später zur reinen Naturwissenschaft zählt (vgl. 4:295).

Die fraglichen Überlegungen stehen im Zusammenhang mit der Begründung der These, dass eine Metaphysik als Wissenschaft möglich ist. Kant weist dazu darauf hin, dass es → synthetische Urteile a priori nicht nur in der Metaphysik, sondern auch in unumstrittenen Wissenschaften gibt, nämlich in Mathematik und Naturwissenschaft (vgl. 4:280; KrV B 21). In letzterer sei etwa „diejenige Propädeutik der Naturlehre, die unter dem Titel der allgemeinen Naturwissenschaft vor aller Physik (die auf empirische Principien gegründet ist) vorhergeht, zum Zeugen" (4:295) zu rufen. Zwei weitere Annahmen führen zum eigentlichen Problem.

Zum einen lehnt Kant es ab, diese „Propädeutik der Naturlehre" als „ganz rein" (4:295) zu bezeichnen. Denn es „ist doch auch manches in ihr, was nicht ganz rein und von Erfahrungsquellen unabhängig ist: als der Begriff der *Bewegung*, der *Undurchdringlichkeit* (worauf der empirische Begriff der Materie beruht), der *Trägheit* u. a. m., welche es verhindern, daß sie nicht ganz reine Naturwissenschaft heißen kann" (4:295). Zum anderen weist Kant auf „wirklich allgemeine Naturgesetze" (4:295) hin: „Es finden sich aber unter den Grundsätzen jener allgemeinen Physik etliche, die wirklich die Allgemeinheit haben, die wir verlangen, als der Satz: *daß die Substanz bleibt* und beharrt, daß *alles, was geschieht*, jederzeit *durch eine Ursache* nach beständigen Gesetzen vorher *bestimmt sei*, u. s. w" (4:295) Dies bezieht sich auf die ersten beiden der drei → Analogien der Erfahrung, den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz und den der Kausalität – und wegen der Offenheit der Formulierung womöglich auf alle → Grundsätze des reinen Verstandes aus der *KrV* (KrV A 149ff. / B 188ff.). Kant bezeichnet die Beispiele als „wirklich allgemeine Naturgesetze, die völlig a priori bestehen" (4:295). Das steht noch nicht in Konflikt mit seinen sonstigen Begriffen von Transzendentalphilosophie und Naturwissenschaft. Hierzu kommt es erst durch die in den *Prolegomena* sofort gezogene Folgerung: „Es giebt also in der That eine reine Naturwissenschaft" (4:295). Damit werden die Aufgaben von Transzendentalphilosophie und reiner Naturwissenschaft nicht mehr scharf getrennt (vgl. auch die Bezeichnung der Tafel der Grundsätze in den *Prolegomena*, vgl. 4:303; 4:306f.; 4:322 im Gegensatz zu der Charakterisierung der Grundsätze unter Ausschluss der „allgemeinen Naturwissenschaft" in KrV A 172 / B 213). In der *KrV* stellt Kant die Aufgaben und Resultate der Transzendentalphilosophie oder „*Kritik*" (KrV A 841 / B 869) als nur einen Teil der allgemeinen „Philosophie der reinen Vernunft" (KrV A 841 / B 869) dar: den, der „nur den *Verstand* und Vernunft selbst in einem System aller Begriffe und Grundsätze" betrachtet, „ohne Objecte anzunehmen, die *gegeben wären*" (KrV A 845 / B 873). Dagegen nehme der andere Teil, die „*Metaphysik der Natur*", einen solchen Gegenstand an: „Natur, d. i. den Inbegriff *gegebener* Gegenstände" (KrV A 845 / B 873). Dieser werde auch in den Disziplinen der immanenten rationalen Physik und Psychologie näher a priori bestimmt.

Es ergibt sich ein weiteres Problem. Kant behauptet in den *Prolegomena* auch, die „Propädeutik der Naturlehre" (4:295) gehe „nur auf die Gegenstände äußerer Sinne, also giebt sie kein Beispiel von einer allgemeinen Naturwissenschaft in strenger Bedeutung, denn die muß die Natur überhaupt, sie mag den Gegenstand äußerer Sinne oder den des inneren Sinnes (den Gegenstand der Physik sowohl als Psychologie) betreffen, unter allgemeine Gesetze bringen" (4:295). Wie sich zeigen wird (Abs. 4.2.), revidiert Kant diese Position

nur wenige Jahre später (vgl. Plaass, *Kants Theorie der Naturwissenschaft*, Kap.1; Pollok, *Kants MAN*).

4 Präzisierungen des Begriffs reiner Naturwissenschaft (MAN; KrV B)

In den *MAN* von 1786 werden zwei Positionen der *Prolegomena* und teils auch der *KrV A* umgeworfen. Kant führt erstens eine geschärfte Unterscheidung zwischen Transzendentalphilosophie oder allgemeiner Metaphysik der Natur einerseits und „*reine[r]*“ (4:280) Naturwissenschaft (oder eben „*[m]etaphysische[n] Anfangsgründe[n] der Naturwissenschaft*“, 4:465) andererseits ein, indem er eine Erweiterung der noch als →a priori aufzufassenden Begriffe und Prinzipien vornimmt. Zweitens argumentiert Kant hier dafür, dass der apriorische Teil der Physik einen ausgezeichneten, wenn nicht sogar einzigen Fall einer reinen Naturwissenschaft darstellt (vgl. 4:467–473; 6:214). Dies ist sachlich jedoch ein unklarer Punkt und wird in dieser Schärfe von Kant auch nicht beibehalten.

4.1 Kant lässt nun Begriffe und Prinzipien zu, welche er zuvor als „nicht ganz rein“ (4:295) und darum als der reinen Naturwissenschaft nicht zugehörig bezeichnet hat. So könnten auch „mathematische Physiker metaphysischer Principien gar nicht entbehren und unter diesen auch nicht solcher, welche den Begriff ihres eigentlichen Gegenstandes, nämlich der Materie, a priori zur Anwendung auf äußere Erfahrung tauglich machen, als des Begriffs der Bewegung, der Erfüllung des Raums, der Trägheit usw.“ (4:472; vgl. KrV B 17f.). Begriffe wie die der →Bewegung oder der →Undurchdringlichkeit, und Prinzipien wie das der „Beharrlichkeit derselben Quantität Materie, der Trägheit, der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung“ (KrV B 21 Anm.) werden damit zum wesentlichen Teil reiner Naturwissenschaft. Wie aber soll eine Erkenntnis a priori von Gegenständen möglich sein, deren Begriffe einen teilweise empirischen Gehalt haben?

Kant unterscheidet dazu erstens zwischen allgemeiner und spezieller →Metaphysik der Natur, also einerseits einer Identifikation und Rechtfertigung „transscendentale[r] Principien“ der „Natur überhaupt“, und andererseits einer auf spezielle „Gattungen der Gegenstände unserer Sinne“ (4:470) beschränkten Untersuchung. Zweitens nimmt er an, dass in letzterer die „transscendentale[n] Principien“ der allgemeinen Metaphysik „angewandt werden“ (4:470) können. Ziel einer solchen Anwendung ist die Gewinnung derjenigen apriorischen Erkenntnisse, die das „Dasein“ (4:467) oder die „Natur […] (formaliter)“ (KrV A 418 / B 446 Anm.; vgl. KrV B 165) der fraglichen Gegenstandsart bestimmen; oder, wie Kant schon in *KrV A* andeutet, um „nichts weiter, als was nöthig ist, uns ein Object […] zu *geben*“ (KrV A 848 / B 876). Zugleich ist hier an apriorische Bestimmungen der Gegenstandsbegriffe zu denken, durch die nähere empirische Erkenntnisse und Forschungen in der Naturwissenschaft möglich werden, in Analogie zum transzendentalphilosophischen Prinzip, dass die „Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt […] zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ sind (KrV A 111). Kant behauptet explizit, dass er die fragliche Anwendung der Kategorien und Prinzipien aus der *KrV* in den *MAN* durchführt (vgl. 4:473–477). So soll sich aus der vierteiligen Kategorienlehre eine Vierteilung der reinen Naturwissenschaft ergeben. Auf die Grundbestimmung der Materie über den Begriff der „Bewegung“ (4:472; 21:290) folgt zuerst in der *Phoronomie* (4:480–495; 21:173) eine extensive Bestimmung der Materie als dem „*Bewegliche[n]* im Raum“ (4:480; 21:290). Zweitens zielt die *Dynamik* (4:496–535; 21:117) auf eine intensive Bestimmung der „ursprünglich bewegenden Kraft“ (4:477; vgl. 21:290) der Materie, wodurch verständlich werden soll, warum materielle Objekte räumlich ausgedehnt sind. Drittens soll *Mechanik* (4:536–553; vgl. 21:292) eine relationale Bestimmung der Materie liefern, wobei insbesondere die drei „Analogien der Erfahrung“ (KrV A 176 / B 218) aus der *KrV* durch die physikalischen Grundsätze der Erhaltung der materiellen Substanz bei Veränderungen, das Trägheitsprinzip sowie das Gesetz der Gleichheit von Aktion und Reaktion spezifiziert werden. Schließlich werden in der *Phänomenologie* (4:554–566) die Modalitäten der Urteile über materielle Objekte thematisiert. Im *Op. post.* werden solche Bestimmungsversuche erneut aufgegriffen, um einen engeren „Übergang“ (21:285; vgl. →Übergang) von der Metaphysik der Natur zur empirischen Physik zu erlangen. So erklärt Kant etwa die Vernunftprinzipien als die Naturwissenschaft überhaupt nach folgenden Hauptschritten begründend: „1.) Metaph. A. Gr. welche die Materie blos als das *Bewegliche* im Raum vorstellt 2.)

Die Aufzählung der ursprünglichen bewegenden Kräfte der Materie, (welche zum Übergang von jenen zur Physik dient) 3.) Die Physik als System selbst“ (21:290).

4.2 Im Prinzip kann es aus Kants Sicht eine Vielzahl reiner Naturwissenschaften geben: je nach Art der Gegenstände, die eine „Natur […] (formaliter)“ (KrV A 418 / B 446 Anm.) besitzen und je nach Möglichkeit, für sie entsprechende konstitutive Begriffe und Prinzipien anzugeben. Paradebeispiel hierfür ist die (von Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten übernommene) Unterscheidung zwischen Physik und Psychologie auf der Basis von ontologischen Bestimmungen von Geist und Materie (vgl. 2:397; 4:295). So bezeichnet Kant die rationale Physik als „Metaphysik der körperlichen Natur“ und die rationale Psychologie als „Metaphysik der denkenden Natur“ – womit er hier bei beiden von „immanente[n]“ (KrV A 846 / B 874) Lehren der Metaphysik spricht, um sie vor dem Verdacht einer Überschreitung der Grenzen der Erkenntnis zu schützen (vgl. KrV A 848 / B 876). Noch in einem Schreiben vom September 1785 an Christian Gottfried Schütz erklärt Kant, dass er in den bald erscheinenden *MAN* auch metaphysische Anfangsgründe der „Seelenlehre“ (Brief an Schütz vom 13. 9. 1785, 10:406) liefern wolle. Dies stimmt mit seinen vorhergehenden Aussagen überein. Als das Werk jedoch ein halbes Jahr später erscheint, fehlt dieser Teil nicht nur. Kant argumentiert sogar, dass eine solche reine Psychologie nicht (oder genauer: in nur zu geringem Umfang) möglich ist. Daher könne auch die empirische Psychologie keine nennenswerte Naturwissenschaft werden. Ähnliches soll für die → Chemie gelten. Solche Disziplinen hätten eher den Status von Naturgeschichten oder → Naturbeschreibungen.

Das Argument dafür baut zunächst (1) auf der Forderung auf, dass „*eigentlich[e]*“ Naturwissenschaft „apodiktische Gewißheit“ (4:469) besitzen muss. (2) Solche Gewissheit sei in Bezug auf Gegenstände der Erkenntnis nur erreichbar, wenn man die „Möglichkeit“ (4:470) der Gegenstände a priori erkennen kann. (3) Die Erkenntnis einer solchen „Möglichkeit“ (4:470) wiederum ist Kant zufolge in zwei Weisen begründbar: Entweder aus „bloßen Begriffen“ oder aber durch „Construction der Begriffe“ (4:470), also entweder durch metaphysische oder durch mathematische Verfahrensweisen und Argumente. Während Annahme (1) in *MAN* nicht gerechtfertigt wird und von Kant in dieser Schärfe auch weder zuvor noch später vertreten wird (vgl. Abs. 4.3.), wiederholen (2) und (3) Positionen über die Möglichkeiten und die Basis von reiner Vernunfterkenntnis, die schon in der *KrV* begründet sind (vgl. KrV A 155 / B 194f.; KrV A 713 / B 741; KrV A 837 / B 865).

Kant argumentiert nun nicht etwa, dass die Psychologie keine metaphysischen Grundlagen hat, sondern bezieht sich auf die davon ausdrücklich unterschiedene Annahme, dass für eine Naturwissenschaftlichkeit dieser Disziplin spezielle mathematische Prinzipien erforderlich sind. Damit wählt er wohl die aus zeitgenössischer Sicht weniger problematische Strategie: dass Naturwissenschaft mathematisch sein kann und soll, ist eine verbreitete Auffassung. Die These hingegen, dass metaphysische Prinzipien erforderlich sein sollen, ist umstritten. Kant richtet sie gleichwohl und gerade auch gegen die von ihm als einseitig aufgefasste Position Newtons (vgl. 4:472; 4:479f.).

Während Kant (wie in Abs. 4.1. gezeigt) die Menge der in reinen Naturwissenschaften zulässigen apriorischen Begriffe und Prinzipien von Gegenständen der wissenschaftlichen Erkenntnis dauerhaft erweitert, ist seine Beschränkung des Begriffs der Naturwissenschaft auf den Fall der Physik eher als vorübergehend anzusehen. Erstens hat er seine Auffassungen hinsichtlich der Quantifizierbarkeit der Gesetze der Chemie um 1790 revidiert, vor allem unter dem Einfluss von → Antoine Lavoisiers Arbeiten (Carrier, *Kant's Theory of Matter*; Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, S. 264–290; Pollok, *Kants MAN*, S. 88–93). Zweitens richtet sich sein Argument hinsichtlich der Psychologie auf Konzeptionen, die das Mentale als allein im → inneren Sinn gegebenen Gegenstand auffassen. Kant argumentiert mit Recht, dass Experimente mit dem Mentalen Kriterien voraussetzen, die typischerweise auch äußere Beobachtungen erfordern (4:471; vgl. KrV B 288–294). Zudem richtet sich Kants Argument gegen den Anspruch der Psychologie auf den Titel einer Naturwissenschaft. Von seiner eigenen → Anthropologie dagegen meint er, dass diese wissenschaftlich, aber nicht naturwissenschaftlich sein kann – da der Mensch als Gegenstand dieser Disziplin keine ‚Natur‘ im strengen Sinne des

Wortes hat (vgl. Sturm, *Beziehung*, Kap. II, IV, VII–VIII).

5 Die Systematik der Naturwissenschaft: Späte Entwicklungen

In den Überlegungen nach der *KrV* und den *MAN* beschäftigt Kant sich wiederholt mit der Frage, wie die Naturwissenschaften systematisch entwickelt werden können (vgl. oben Abs. 2). Die näheren Überlegungen hierzu sind nicht eigentlich definitorischer, sondern methodologischer Art, doch sie belegen sein zunehmend anspruchsvoller werdendes Verständnis der Naturwissenschaften. Zumindest zwei Stränge lassen sich ausmachen.

5.1 Naturwissenschaft und Teleologie (*KU*): Kants Begriff der Naturwissenschaft wird durch seine Überlegungen in der *KU* zwar nicht geändert, doch in wichtigen Hinsichten vertieft und in seinem Anwendungsbereich erweitert. Er betont hier die Aufgabe, die Vielfalt empirischer →Naturgesetze in einer jeweiligen Wissenschaft zusammenzufügen. Dieses Problem ergibt sich für Kant daraus, dass wir einerseits eine unverbundene und ungeordnete Vielfalt solcher Gesetze nicht hinnehmen können, und dass andererseits das Vermögen des reinen →Verstandes diese Vielfalt nicht verbinden und ordnen kann: seine Funktion erschöpft sich darin, Gegenstandsbegriffe zu bestimmen und zu rechtfertigen (vgl. 5:179f.). Er schreibt nun der →Urteilskraft – speziell der „reflectirende[n] Urteilskraft" (5:180) – die Aufgabe zu, dieses Problem zu lösen mittels der Einführung eines neuen Prinzips, nämlich dem der „*formalen Zweckmäßigkeit der Natur*" (5:181). (Zur Diskussion über Divergenzen zwischen *KrV* und *KU* vgl. Guyer, *Reason and Reflective Judgment* vs. Kitcher, *Unity*. Zu Kants Auffassungen in der *KU* siehe besonders McLaughlin, *Kritik der teleologischen Urteilskraft*).

Eine Konsequenz hiervon ist, dass Kants Begriff der Naturwissenschaft nicht mit einem mechanistischen Weltbild verbunden ist und auf Disziplinen ausgedehnt wird, die sich mit Organismen, also biologischen Gegenständen, als zweckmäßig eingerichteten Gegenständen beschäftigen. Dabei zielt Kant darauf ab, die Naturwissenschaft von Lasten einer traditionellen Metaphysik zu befreien, diesmal bezüglich der Annahme einer teleologischen Ordnung der Natur. Die →Zweckmäßigkeit der Natur soll nicht als Zeichen eines „göttlichen Zwecks in der Anordnung der Natur" (5:382) gedeutet werden. Die Zweckmäßigkeit der Natur ist vielmehr ein Mittel der Integration naturwissenschaftlicher Gesetze.

5.2 Im *Op. post.* schließlich bemüht Kant sich darum, wie von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft eine Brücke zur empirischen Physik geschlagen werden kann. Wie gezeigt (Abs. 4.2.), diskutiert Kant in den *MAN* den Anspruch bestimmter Disziplinen auf den Titel der Naturwissenschaft nicht mittels der These einer Notwendigkeit metaphysischer, sondern mathematischer Anfangsgründe. Wie verhalten sich diese zwei Arten von Prinzipien zueinander? Im *Op. post.* finden sich hierzu neue Überlegungen. So sollen auch mathematische Anfangsgründe eine wichtige Rolle spielen, um die gesuchte Brücke von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur empirischen Physik zu schlagen. Wir benötigen mathematische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, wenn wir das bloß Formale der Bewegung durch mathematische Konstruktion darstellen wollen, d. i. „nach dem *Förmlichen* den Gesetzen der Bewegung derselben als Veränderungen ihrer [der bewegende Kräfte] Örter im Raum (phoronomisch)" (21:352). Daher sollen die mathematischen Anfangsgründe von den physischen oder dynamischen Anfangsgründen abzusondern sein, weil „sie blos das Formale der bewegenden Kräfte enthalten" (21:352). Zugleich erklärt Kant, „nämlich daß es schon *Philosophie* ist sich der Mathematik zum Behuf der N[atur]. W[issenschaft]. zu bedienen denn der αγεωμε—τρητος kann in der Naturwissenschaft keine Fortschritte thun: d. i. kann nicht philosophischer Naturkundiger seyn. Es gehört aber auch Philosophie dazu (zwar nicht durch) die Mathematik auf Physik anzuwenden" (22:486; vgl. 22:430). Solche Bemerkungen legen zumindest die Frage nahe, ob Kant sich um der Präzisierung des Begriffs der Naturwissenschaft willen von einer seit der *KrV A* fest etablierten Unterscheidung von zwei Grundarten der Vernunfterkenntnis verabschiedet. Hier hatte er nämlich behauptet, es gebe einerseits die Erkenntnis a priori „aus Begriffen" (KrV A 837 / B 865) und andererseits die „aus der Construction der Begriffe; die erstere heißt philosophisch, die zweite mathematisch" (KrV A 837 / B 865; zum *Op. post.* vgl. Förster, *Kant's*

Final Synthesis; Emundts, *Kants Übergangskonzeption*).

Interpretationslage

Das Interesse an Kants Naturwissenschaftsbegriff ist zuerst besonders durch den Neukantianismus geweckt worden und später unter dem Einfluss des Logischen Empirismus fortgeführt worden (vgl. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*; Reichenbach, *Relativitätstheorie*). Den Interpreten ging es dabei oft darum, die *KrV* als eine Wissenschaftstheorie zu verstehen, die auf eine Explikation und Rechtfertigung von Voraussetzungen der Mathematik und der exakten Naturwissenschaften in Kants Zeit, besonders der Newtonschen Physik gerichtet ist. Daher wird die *KrV* oft in engen Zusammenhang mit den *MAN* gestellt (Plaass, *Kants Theorie der Naturwissenschaft*; Brittan, *Kant's Theory of Science*; Friedman, *Kant's Construction*).

Es gibt erhebliche Zweifel an solchen Verknüpfungen. Erstens wird bestritten, dass Kant sie wirklich beabsichtigt hat, d. h. dass er gemeint hat, die Transzendentalphilosophie der *KrV* sei erst dann vollendet, wenn auch die metaphysischen Grundlagen der Physik geliefert sind. Zweitens lässt sich einwenden, dass Kant den Aufbau der Transzendentalphilosophie und der metaphysischen Grundlagen der Physik nicht wirklich erfolgreich in strenger Parallele durchführt (Pollok, *Kants MAN*, S. 28–30). Drittens hat Watkins dafür argumentiert, dass Kants *MAN* eigenständige transzendentale Argumente liefert, die als vom Kapitel über die Grundsätze des reinen Verstandes in der *KrV* unabhängig angesehen werden können (Watkins, *Argumentative Structure*). Viertens ist aus mehr empiristischen oder naturalistischen Positionen heraus bestritten worden, dass sich wissenschaftliche Theorien sowie ihr jeweiliger Gegenstandsbereich überhaupt durch einen einheitlichen und gar vollständigen Rahmen von apriorischen konstitutiven Begriffen und Prinzipien bestimmen lassen. Dennoch kann die Bestimmung und Begründung des für eine jeweilige Naturwissenschaft notwendigen Begriffsrahmens eine philosophische Aufgabe sein. Die von Kant formulierte Aufgabe wird in moderater Form bis heute in Form eines relativierten Apriori verteidigt (Reichenbach, *Relativitätstheorie*; Friedman, *Dynamics*).

Ein anderes die Literatur beherrschendes Thema betrifft das Verhältnis zwischen →regulativen und →konstitutiven Prinzipien der Wissenschaft. So betont Buchdahl die scharfe Unterscheidung dieser zwei Arten von Prinzipien (Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science*). Dagegen argumentiert Friedman, dass auch konstitutive Prinzipien nur relativ gültig seien oder dynamischen, historischen Wissenschaftsentwicklungen unterworfen (Friedman, *Dynamics*). Kitcher wiederum betont die Fruchtbarkeit von Kants Auffassungen über regulative Prinzipien zur Systematisierung der Erkenntnisse einer Naturwissenschaft, etwa im Kontext heutiger Debatten über wissenschaftliche Erklärungen (Kitcher, *Unity*).

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Kant als Naturforscher (2 Bde.), Berlin u. a.: de Gruyter 1924–1925.

Brittan, Gordon J.: Kant's Theory of Science, Princeton: Princeton University Press 1978.

Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences. Cambridge, MA: Cambridge University Press 1992.

Friedman, Michael: „Philosophy of Natural Science", in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 303–341.

Plaass, Peter: Kants Theorie der Naturwissenschaft, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965.

Pollok, Konstantin: Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft", Hamburg: Meiner 2001.

Watkins, Eric (Hg.): Kant and the Sciences, New York: Oxford University Press 2001.

Thomas Sturm / Silvia De Bianchi

Naturzustand

Der Zustand, so definiert Kant, „in welchem keine austheilende Gerechtigkeit ist, heißt der natürliche Zustand (status naturalis)" (6:306). Kant charakterisiert ihn von etwas her, das ihm fehlt, und lässt dieses Fehlen in seine Definition eingehen, indem er auch sagt, dass der Naturzustand ein „nicht-rechtliche[r] Zustand" (6:306) ist. Rechtlich ist demgegenüber der Zustand, der, gestützt auf einen öffentlichen Gerichtshof und darin durch jene austeilende (oder distributive)

Gerechtigkeit gekennzeichnet, die Bedingungen enthält, „unter denen allein jeder seines Rechts *theilhaftig* werden kann“ (6:305f.). Der Naturzustand ist demzufolge durch das Fehlen einer öffentlichen über Rechtsstreitigkeiten definitiv entscheidenden Instanz gekennzeichnet, gleichwohl aber so bestimmt, dass auch in ihm die Individuen ein Recht haben, das Kant als das Recht bestimmt, die eigene Freiheit zu betätigen und darin sich Äußeres anzueignen. Was ihn zu einem nicht-rechtlichen Zustand macht, ist, dass dieses Recht dort nicht rechtlich gesichert ist, weil bei Fehlen eines öffentlichen Gerichtshofs der Einzelne es nur privat durchsetzen kann und darin zwangsläufig in Konflikte mit anderen gerät, die sich nicht auf einer rechtlichen Basis austragen lassen. So sind der Naturzustand und sein Gegensatz, der bürgerliche oder staatliche Zustand, durch die Merkmale von Privatheit und Öffentlichkeit gekennzeichnet, was Kant in der Formel zum Ausdruck gebracht hat, dass man den natürlichen Zustand einen „Zustand […] des *Privatrechts*“ nennen kann, den staatlichen aber einen solchen „des *öffentlichen Rechts*“, in den der Naturzustand überzuführen ist (6:306). Weitere wichtige Stellen: 6:95–97; 6:256; 6:305–308; 6:312–313; 6:336; 6:349–350; 7:18; 8:346–349.

Verwandte Stichworte

Besitz; Mein und Dein; Privatrecht; Recht, öffentliches; Zustand, bürgerlicher/gesellschaftlicher

Philosophische Funktion

1 Naturzustand als Zustand des Privatrechts

Mit der ausschließlichen Bindung an das Recht gibt Kant dem aus der neuzeitlichen Theorie der Politik übernommenen Begriff des Naturzustandes eine neue Bedeutung. Gegenüber seiner ausführlichen Erörterung bei Hobbes, Locke und Rousseau widmet ihm Kant einen verhältnismäßig geringen Raum. Systematisch führt er ihn im Anschluss an eine Analyse des Privatrechts als einen Zustand ein, den zu verlassen aus Gründen des Rechts gefordert wird (vgl. *MSR*, § 41). Die Misslichkeit, deretwegen er zu verlassen ist, liegt im Begriff des →Rechts selbst, und der Grund, ihn zu verlassen, ist allein der Respekt vor dem Recht. Darin ist der Naturzustand eine gedankliche Konstruktion, über die eine noch vorläufige Form des Rechts charakterisiert wird, nicht aber ein wirklicher Zustand, in dem Menschen leben oder gelebt haben und der sich über ein breites Spektrum anthropologischer oder sozialgeschichtlicher Bestimmungen beschreiben ließe.

Kant charakterisiert den Naturzustand im wesentlichen über ein Merkmal des Privatrechts, demzufolge sich dessen Ansprüche nur einseitig verteidigen lassen. Privatrecht ist das individuelle Recht auf Betätigung der →äußeren Freiheit und damit auf Aneignung von etwas, d. h. auf Besitz, ein Recht, das jeder Einzelne für sich beansprucht, aber angesichts der äußeren Freiheit auch der anderen aus diesem Anspruch nicht rechtmäßig begründen kann. Aus diesem Rechtsanspruch entstehen Streitigkeiten zwischen den Individuen im Naturzustand, insofern der Einzelne, wenn er ihn gegenüber anderen erhebt, sich allein darauf stützt, dass seine Aneignung Ausdruck seiner Freiheit ist und er deshalb andere vom Zugriff auf seinen Besitz abhalten kann, weil ein solcher Zugriff eine Läsion der eigenen Freiheit wäre. So verstanden haben zwischenmenschliche Kollisionen, die mit Hilfe des Rechts zu beseitigen sind, ihren Grund nicht in einer spezifischen anthropologischen Verfassung, die nur empirisch zugänglich wäre. Sie entstehen nicht aus Habgier, Übelwollen oder anderen moralischen Defekten, aber auch nicht aus einer den subjektiven Zugriff einschränkenden objektiven Güterknappheit. Sie ergeben sich vielmehr aus einer internen Spannung im Begriff des äußeren Freiheitsrechts selbst.

Als Ausdruck unbedingter Freiheit auch in deren Äußerungen ist dieses Recht einerseits durch die reine praktische Vernunft rein apriorisch bestimmt, andererseits aber als Recht auf Besitz notwendigerweise in einen empirischen Kontext eingelassen, weil jeder erworbene Besitz immer nur ein je bestimmter Besitz zufälligen Umfangs ist. Kraft der Freiheit des Aneignens handelt es sich um einen, wie Kant sagt, →„*intelligibl[n] Besitz*“ (6:249), der hinsichtlich seines Umfangs gleichwohl empirisch-zufällig ist. Insofern ist mit dem Privatrecht ein vernunftgegründeter und darin legitimer Rechtsanspruch verbunden, der sich aber angesichts der subjektiv-zufälligen Aneignung empirischer Gegenstände auf der Ebene des bloß Privaten nicht legitimieren lässt. Aus dem Tatbestand der Besitzergreifung, die, weil freiheitsgegründet, rechtens ist, den anderen zu

einem Sichenthalten zu nötigen, ist eine einseitige Nötigung, die nicht die äußere Freiheit auch des anderen berücksichtigt. In dieser Einseitigkeit muss sie gegenüber anderen als ein Zwang angesehen werden, der nicht freiheitsverträglich ist und insofern den Begriff des Rechts aushöhlt: „[D]er einseitige Wille [kann] in Ansehung eines äußeren, mithin zufälligen Besitzes nicht zum Zwangsgesetz für jedermann dienen, weil das der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen Abbruch thun würde“ (6:256). Deshalb erhalten erst in dem durch einen allseitigen (kollektiv-allgemeinen) Willen konstituierten öffentlichen Zustand des Staates unter dessen Gesetzgebung alle auf Besitz gerichteten Rechtsansprüche eine allgemein verbindliche Rechtskraft. Sie überläßt es nicht nur nicht dem Einzelnen, diese Ansprüche durchzusetzen, sondern verhindert auch, dass er dies nach bloßer Privateinschätzung tut, womit sie den entscheidenden Mangel des Naturzustandes tilgt, dass in ihm „eine continuirliche Läsion der Rechte aller andern durch die Anmaßung in seiner eigenen Sache Richter zu sein“ (6:97 Anm.) geschieht.

2 Gewalttätigkeit im Naturzustand

Auch die traditionelle Bestimmung des Naturzustandes, ein Zustand gesetzloser → Gewalttätigkeit zu sein, gewinnt Kant aus dem Begriff eines noch nicht öffentlich bestimmten Privatrechts, das aufgrund allein dieses Defekts in Gewalt (*violentia*) als das Gegenteil von Recht umzuschlagen droht (vgl. *MSR*, § 42). Ohne Bezugnahme auf irgendwelche moralische Defekte folgert Kant dies allein daraus, dass der Einzelne im Verfolg seines Privatrechts „im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allen anderen“ steht (6:307), das sich privatrechtlich nicht regeln lässt. Allein der Tatbestand, dass mit der äußeren Freiheit jedes Einzelnen das Recht auf Besitz verbunden ist, bringt das Privatrecht zwangsläufig in ein Verhältnis intersubjektiver Wechselseitigkeit, das den Einzelnen überfordert. Von sich aus die eigene Freiheit im Hinblick auf die Freiheit anderer zu beschränken, kann dem Einzelnen nur zugemutet werden, wenn auch der andere sich ihm gegenüber eine derartige Beschränkung auferlegt. „Niemand ist verbunden, sich des Eingriffs in den Besitz des Anderen zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmäßig auch Sicherheit giebt, er werde eben dieselbe Enthaltsamkeit gegen ihn beobachten“ (6:307). Weil im Naturzustand, d. h. auf der Basis allein des Privatrechts, eine solche Sicherheit fehlt, gerät der Einzelne in seinem Verhalten zu dem anderen in eine generelle Unsicherheit, die ihn den anderen „schon durch eben diesen Zustand, indem er neben mir ist, obgleich nicht thätig (facto), doch durch die Gesetzlosigkeit seines Zustandes (statu iniusto)“ (8:349 Anm.) als einen möglichen Schädiger der eigenen Freiheit ansehen lässt. Auf sich allein gestellt, wird er ihm deshalb zuvorzukommen suchen, indem er ihn durch Eingriff in dessen Besitz schwächt, d. h. durch einen Akt bloßer Gewalt, in dem das Recht schon deshalb pervertiert wird, weil es sich seinem Begriff nach auf tatsächlich geschehene Handlungen (*Facta*) bezieht (vgl. *MSR*, §B) und einen Vorgriff auf bloß mögliche und zu vermutende Attacken nicht erlaubt. Im Naturzustand greift der Einzelne jedoch zur Gewalt gegen einen anderen, ohne dessen „wirkliche Feindseligkeit“ erfahren zu haben, sondern weil dieser „ihm schon seiner Natur nach damit droht“ (6:307). Mag Kant dies auch in eine anthropologische Einkleidung bringen („Neigung der Menschen überhaupt über andere den Meister zu spielen“, 6:307), sachgerecht und dem Rahmen der sonstigen Ausführungen Kants gemäß ergibt es sich aus dem privatrechtlichen Erwerb von Äußerem, in dessen Realisierung der Einzelne bei Fehlen einer überprivaten Regulierung die eigene Freiheitssphäre als bedroht ansehen muss. Mögen Menschen noch „so gutartig und rechtliebend gedacht werden“ (6:312), unabhängig davon ergeben sich unausweichlich aus dem Privatrecht selbst Konflikte, die ohne ein öffentliches Recht nicht rechtsförmig gelöst werden können.

3 Verlassen des Naturzustandes

Indem Kant den Naturzustand ganz unter der Perspektive eines dort geltenden Privatrechts beschreibt, bestimmt er das Agieren der Menschen in ihm nicht durch Merkmale von physischer Stärke oder privilegierter Ausstattung, aus der sich durch Gewalt gekennzeichnete Formen von Beherrschung und Unterdrückung herleiten ließen. Gewiss wird eine aus privatrechtlichen Ansprüchen resultierende Gewalttätigkeit, nicht anders als jede andere, das Wohlbefinden und Wohlergehen der Menschen beeinträchtigen, doch hat der traditionelle Topos, dass der Naturzustand

zu verlassen ist, für Kant nicht im Hinblick darauf seine Bedeutung. Der Naturzustand ist nicht zu verlassen, weil es anthropologisch verankerte Feindseligkeiten unter den Menschen gibt, die deren → Selbsterhaltung gefährden und deshalb einen hier regulierend eingreifenden Staat erforderlich machen, sondern weil es grundsätzliche dem Privatrecht entspringende Streitigkeiten gibt, die privatrechtlich beheben zu wollen bedeutete, das Recht selbst nicht zu seiner vollen Geltung gelangen zu lassen. Indem Kant den → Staat als Instanz nicht der Beseitigung anthropologisch bedingter Konflikte, sondern der Sicherung eines schon im Naturzustand vorhandenen Rechts konzipiert, kann er die Notwendigkeit des Staates aus der Struktur des Naturzustandes erklären und damit auch aus dem Naturzustand die Notwendigkeit, ihn zu verlassen.

Als Instanz der Sicherung von Recht muss der Staat das, was es durch seine Gesetzgebung zu sichern gilt, als einen Anspruch voraussetzen, der sich im Naturzustand verwirklicht. Mit seinen Rechtsgesetzen hebt er deshalb die den Naturzustand kennzeichnenden privatrechtlichen Formen der Aneignung nicht auf, sondern koordiniert sie lediglich. Die „Materie des Privatrechts", sagt Kant, bleibe im Staat unangetastet (6:306), also das freiheitsgegründete Recht auf Privatbesitz, weil der Staat sich mit seinen Gesetzen nur auf „die rechtliche Form" des „Beisammenseins" dieser Materie bezieht (6:306), also auf die intersubjektive Verträglichkeit des privatrechtlich Beanspruchten unter dem Aspekt einer jedermann zuzugestehenden äußeren Freiheit. Weil es legitime Rechtsansprüche sind, die der Einzelne kraft seiner äußeren Freiheit im Naturzustand erhebt, kann auch das, was aus ihnen folgt, nicht aufgehoben werden: „*Im Naturzustande kann doch ein wirkliches, aber nur provisorisches äußeres Mein und Dein statt haben*" (6:256). Rechtlich gesehen ist der zufällige Besitz zwar provisorisch, solange er nicht allgemeingültig begründet ist, aber nur weil es eine wirkliche Aneignung ist, die es allgemeingültig zu begründen gilt, sehen sich Menschen veranlasst, in eine bürgerliche Verfassung einzutreten, die ihrerseits genau in diesem Anlass ihren Grund hat. „Wollte man vor Eintretung in den bürgerlichen Zustand gar keine Erwerbung, auch nicht einmal provisorisch für rechtlich erkennen, so würde jener selbst unmöglich sein" (6:312). Unmöglich wäre er für Kant als ein Gebilde, das eingerichtet werden *soll* und nicht nur aus pragmatischen Erwägungen heraus eingerichtet wird. Was fehlte, „wenn es im Naturzustande auch nicht *provisorisch* ein äußeres Mein und Dein gäbe", ist, dass es dann „auch keine Rechtspflichten in Ansehung desselben, mithin auch kein Gebot geben [würde], aus jenem Zustande herauszugehen" (6:313).

Vom Privatrecht her gedacht, kann der Naturzustand so konzipiert werden, dass die Individuen in ihm auch eine Rechtspflicht haben, nämlich dass sie ihn auf der Basis des Privatrechts um des Rechts willen verlassen sollen. Sie ist ein Gebot, das die einzige Form von Zwang formuliert, der im Naturzustand legitim ist, und dem Einzelnen das Recht zuspricht, jeden anderen, mit dem er in Rechtsverhältnisse kommt, zu nötigen, in eine bürgerliche Verfassung zu treten. Dies ist eine an den Einzelnen ergehende Forderung oder, wie Kant sagt, ein Postulat, das „[a]us dem Privatrecht im natürlichen Zustande [hervor]geht: […] du sollst im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allen anderen aus jenem heraus in einen rechtlichen Zustand […] übergehen" (6:307). Es ist nicht → Klugheit, keine vernünftig kalkulierende Strategie, die einen davon überzeugt, dass ein Staat mit seiner öffentlichen Gesetzgebung für ein friedliches Zusammenleben der Menschen unerlässlich ist. Es ist eine Forderung der reinen → praktischen Vernunft, die der Einzelne sich jenseits aller pragmatischen Erwägungen als etwas, das er soll, genau dann zueigen machen muss, wenn er das in ebendieser Vernunft gründende Recht nicht preisgeben will, auf das er sich schon im Naturzustand stützt, ohne es dort mit dem Recht anderer verträglich machen zu können. Darin hat Kant ein Prinzip angegeben, das den Staat aus dem Naturzustand „nach reinen Vernunftbegriffen" (6:313) hervorgehen lässt, und es möglich macht, den Naturzustand als den transzendentalen Grund des Entstehens des Staates anzusehen.

Hierfür muss Kant ein bestimmtes Verständnis der Individuen im Naturzustand annehmen, dass sie sich nämlich in ihrem Agieren am Begriff des Rechts orientieren, das also das Privatrecht auch in deren Selbstverständnis die Rolle spielt, die Kant ihm zuzusprechen geneigt ist. Er richtet sein Augenmerk allerdings nicht darauf, inwie-

weit eine solches Selbstverständnis tatsächlich vorhanden ist, sondern beschreibt das, was Unrecht im Naturzustand ist, von ihm her. Wird der Naturzustand nicht verlassen, dann wird ein „Zustand der *Rechtlosigkeit*“ (6:312) zementiert, in welchem die Menschen „dem Begriff des Rechts selber alle Gültigkeit nehmen und alles der wilden Gewalt gleichsam gesetzmäßig überliefern und so das Recht der Menschen überhaupt umstürzen“ (6:308 Anm.). Unrecht im Naturzustand bestimmt Kant deshalb nicht über die dort begangenen Handlungen in deren intersubjektiven Wechselseitigkeit, sondern über eine das Recht unterlaufende subjektive Haltung, nämlich „in einem Zustande sein und bleiben zu wollen, der kein rechtlicher ist“ (6:307f.).

4 Zwischenstaatlicher Naturzustand

Auch im → Völkerrecht operiert Kant mit dem Begriff des Naturzustandes, der dort aber nicht mehr ein solcher des Privatrechts ist, weil Staaten in der Organisation des Privatrechts nach innen schon im gesetzlichen Zustand eines öffentlichen Rechts stehen. Zwischenstaatlich sind, anders als innerstaatlich, Expansionsgelüste und Machtstreben, vornehmlich von Staaten, die nicht auf eine republikanische Verfassung verpflichtet sind, der wesentliche Grund, der zu auf nackte Gewalt sich stützende kriegerischen Auseinandersetzungen führt, wenn nicht faktisch, so doch im Status einer „immerwährende[n] Bedrohung“ mit „Feindseligkeiten“ (8:349). Zwischenstaatlich gesehen ist der Naturzustand ein „Zustand des Krieges“ (8:348), für den ebenfalls gilt, dass man aus ihm „herausgehen soll“ (6:350), um die dort herrschende Gewalt durch das Recht zu ersetzen, wenn auch nicht so, dass überhaupt erst eine rechtliche Verfassung zu stiften wäre. Der Zustand, in den einzutreten ist, orientiert sich an der „Idee eines zu errichtenden Rechts der Völker“, das aber die rechtliche Verfassung bestehender Staaten und damit deren Souveränität zu respektieren hat und deshalb nicht auf die „unauflösliche“ Staatsverfassung eines Weltstaats, sondern nur auf einen „sich immer ausbreitenden *Bund*[]“ zielen kann (8:357). Der → Krieg als „das traurige Nothmittel im Naturzustande […], durch Gewalt sein Recht zu behaupten“ (8:346) macht diesen Zustand, analog zum nicht-rechtlichen des Privatrechts, zu einem solchen der „Gesetzlosigkeit“ (8:346), der eine latente ständige Bedrohung enthält und insofern die Sicherheit eines Volkes gefährdet. Deshalb bleibt einem Volk, nicht anders als einer Privatperson im dortigen Naturzustand, nur die Wahl, gegenüber einem anderen Volk vorbeugende Maßnahmen in Form eines Angriffs zu ergreifen, bevor jenes es tatsächlich lädiert hat, oder es zu nötigen, mit ihm in einen gemeinschaftlichen gesetzlichen Zustand des Friedens zu treten. Da die erste Option das Recht pervertiert, bleibt nur die zweite, deren Form von Nötigung nicht nur mit dem Recht vereinbar ist, sondern von ihm auch gefordert wird.

5 Andere Kontexte

Daneben gebraucht Kant manchmal den Ausdruck ‚Naturzustand‘ abgeschwächt in übertragenem Sinn, etwa wenn es heißt, dass ein „Zustand der innern Sittenlosigkeit“ der „ethische Naturzustand“ sei (6:96f.), den Kant dann von dem „juridische[n] Naturzustand“ (6:95) unterscheidet, oder dass Gelehrte ohne öffentliche Verpflichtung „gleichsam im Naturzustande der Gelehrsamkeit leben“ (7:18), aber auch, dass die ledige Mutter mit der „Schmach einer unehelichen Geburt“ sich „im Naturzustande“ zu befinden scheint, den selbst staatliche Gesetzgebung nicht beseitigen könne (6:336).

Weiterführende Literatur

Byrd, Sharon / Hruschka, Joachim: Kant’s Doctrine of Right: A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010.

Fulda, Hans Friedrich: „Der Übergang vom Privatrecht zum öffentlichen Recht in Kants ‚Metaphysik der Sitten‘“, in: Immenga, Ulrich (Hg.): Festschrift für Ernst-Joachim Mestmäcker zum siebzigsten Geburtstag. Baden-Baden: Nomos-Verlag 1996, 151–166.

Herb, Karlfriedrich / Ludwig, Bernd: Naturzustand, Eigentum und Staat. Immanuel Kants Relativierung des „Ideal des hobbes“, in: Kant-Studien 84, 1993, 283–312.

Wolfgang Bartuschat

Naturzweck

Als Naturzweck bezeichnet Kant die Vorstellung eines Naturprodukts, das so organisiert ist, dass seine Form und Existenz durch eine innere, wech-

selseitige Zweck-Mittel-Verknüpfung von Ursache und Wirkung seiner Teile untereinander und der zweckmäßigen Beziehung des Ganzen und der Teile bestimmt wird. Gemäß dieser Beziehung bringt die Ursache (in Analogie zu einem Verstand) (absichtlich) eine Wirkung hervor, insofern die Ursache durch die logische (nicht zeitliche) Vorordnung der Vorstellung der Wirkung bedingt ist (vgl. 6:424). Eine solche Qualität kann nicht der Natur an sich zugesprochen werden. Sie ist eine Vernunftidee, die die reflektierende Urteilskraft in ihrer Naturauslegung zur Anwendung bringt. Weitere wichtige Stellen: 4:362; 4:430; 4:395; 5:193f.; 5:229f.; 5:368–375; 5:378–380; 5:382–384; 5:390–397; 5:400; 5:409; 5:411f.; 5:414f.; 5:418; 5:420; 5:425; 5:429–431; 5:440; 5:444; 5:465; 5:485; 6:424; 6:426; 8:159; 20:221; 20:232–237; 20:248; 20:250.

Verwandte Stichworte

Mittel; Endursache; Endzweck; Zweck; Zweck an sich; Teleologie; Organismus

Vorgeschichte und historischer Kontext

Die Bezeichnung Naturzweck ist eine kantische Innovation. Der Sache nach geht der mit dieser Bezeichnung verbundene Aspekt einer →Kausalität der Natur neben der gewöhnlich als Naturnotwendigkeit aufgefassten Wirkkausalität (die Kant mit dem Stichwort *mechanische* Kausalität belegt) auf Überlegungen von Aristoteles, Leibniz, Wolff u. a. zurück. Aristoteles hat mit dem von ihm erfundenen Kunstwort der *entelecheia* das Prinzip der Selbstverursachung ausgedrückt und dieses für die Naturphilosophie, Psychologie und Biologie nutzbar gemacht (*De anima*, II.1–2; *Physik* II.1; III, 1–3.; *De partibus animalium*, I.1, 642a–b). Leibniz verwendete den Ausdruck in bewusster Orientierung an Aristoteles als Grundbegriff der Metaphysik der Natur und als ein inneres Bewegungs- und Lebensprinzip der Materie in einer dynamischen Physik, modifiziert als lebendige Kraft, sowie auch als ein Leitprinzip naturwissenschaftlicher Forschung (*Discours de Métaphysique*, § 22; *De ipsa natura*, §§ 11–13). Chr. Wolff geht in seiner *Deutschen Teleologie* von der Existenz von Absichten in der Natur aus, die auf Vollkommenheitsmerkmale von Dingen der Natur schließen lassen und göttlichen Ursprungs sind (*Deutsche Teleologie*, §§ 1–2 u. ö.). Kants Naturteleologie zeichnet sich in Abkehr von der wollfschen und wolffianischen Naturteleologie durch die Einsicht aus, dass der Begriff des Naturzwecks nicht als in der materiellen Natur existent nachgewiesen werden kann, so dass er folglich nur transzendentale Bedeutung im Hinblick auf eine teleologische Beurteilung der Natur, insbesondere der Lebewesen, haben kann. Die Loslösung von einer materialen, ontologischen Naturzwecklehre vollzieht sich bei Kant im Rahmen seiner kritischen Überwindung der Physikotheologie.

Philosophische Funktion

1 Verhältnis zur Sittlichkeit

Der Begriff des Naturzwecks ist bei Kant von dem des →*Zwecks* hergeleitet. Er steht im Kontrast zu moralisch-praktischen Zwecken, mit diesen gemeinsam aber unter dem höchsten Zweck der Menschheit (→Endzweck). Naturzwecke sind einerseits spezielle Zwecke, von denen hypothetisch angenommen wird, dass sie in der Natur vorkommen und nachzuweisen sind, andererseits sind es Begriffe (der Vernunft), die einem bestimmten subjektiven Prinzip unterliegen, dessen Gebrauch zur Naturbeurteilung unumgänglich ist.

Im Verhältnis zur Sittlichkeit betrifft der Naturzweck die „eigene Glückseligkeit“ (4:430) des Menschen. Sie stimmt nur negativ mit der „*Menschheit als Zweck an sich selbst*“ zusammen (4:430) (→Zweck an sich). Die Einhaltung des Naturzwecks kann auch zu moralischen Geboten Anlass geben, so z. B. der Gebrauch der menschlichen Geschlechtsorgane zum Zweck der Fortpflanzung (vgl. 6:426). Denn wie die „Liebe zum Leben“ „zur Erhaltung der *Person*“, so ist die geschlechtliche Liebe ein Naturzweck zur „Erhaltung der *Art*“ (6:424).

2 Empirische Naturzwecke als Aufgabe der Naturforschung

In seinen Traktaten zu einer „*Naturgeschichte*“ des Menschen gebraucht Kant den Begriff des Naturzwecks in einer empirischen Bedeutung (als Zweck, dessen Vorkommen in der Natur erfahrbar ist) (8:161). Diese Ansicht beruht auf dem Konzept einer Naturteleologie, die als ‚Physik‘ (im Sinne einer empirischen Naturwissenschaft) gedacht wird (vgl. 8:159).

In den *Prolegomena* wird das Auffinden von Naturzwecken als Aufgabe der Naturforschung

angesehen. Da diese Untersuchung auf transzendente Begriffe (auf die „ersten Zwecke der Natur“) abzielt, gelangt sie nicht zu objektiv gültigen metaphysischen Urteilen; sie gehört deshalb nicht in ein „System der Metaphysik“, sondern, insofern sie sich auf Naturanlagen stützt, in die „Anthropologie“ (4:362).

3 Der Naturzweck nach dem Prinzip der teleologischen Urteilskraft

Auf dem Boden der *KU* ist es für Kant nicht gerechtfertigt, der Natur selbst oder an sich einen Zweck beizumessen (vgl. 5:369). Weil →„Organisation“ als „innerer Zweck“ der Natur eine Bedingung ist, die notwendig mit der Naturursache verbunden ist und diese Notwendigkeit nur die Verbindung unserer Begriffe betrifft, kann der Zweck eigentlich nicht Gegenstand der Physik sein (5:384). Anders als in der wolffschen Philosophie wird die Naturteleologie daher nicht mehr als Gegenstand der Physik begriffen, obwohl sie als „Methode“ dazu gehören soll (5:382). Auch der Physikotheologie erteilt Kant (wie bereits in der KrV A 620ff. / B 648ff.) eine Absage (vgl. 5:440f.). In § 64 der *KU* verdeutlicht Kant den Unterschied zwischen der Beurteilung eines Naturobjekts als eines bloßen Zwecks und eines solchen als eines Naturzwecks. Den Zwiespalt, dass einerseits die empirische Erkenntnis von Naturgegenständen auf Naturbegriffe angewiesen ist, durch die die Naturnotwendigkeit der Form solcher Gegenstände in Hinsicht auf ihren Erzeugungsgrund erkannt werden muss, andererseits die Vernunft diese Bedingung gar nicht erfüllen kann, sieht Kant als hinreichendes Argument dafür an, die Ursache der notwendigen Gegenstandsform so zu begreifen, „als ob“ sie durch einen vernünftigen Willen möglich sei. Der Gegenstand als Zweck ist insofern als ein Kunstprodukt anzusehen (5:370). Dieser Erkenntnisgrund ist allerdings nicht hinreichend, um ein Naturprodukt als Naturzweck beurteilen zu können. Dafür ist es nötig, der Natur selbst objektiv einen Zweck als Kausalprinzip zugrunde zu legen. Damit ein *Ding* Naturzweck genannt werden kann, muss es *objektiv* zweckmäßig beurteilt werden können, d. h. es muss empirisch eine Form aufweisen, die sich der Bestimmung durch einen Verstandesbegriff entzieht, dessen Erkennbarkeit durch ein Zweckprinzip der Vernunft aber möglich wird. Das ist mehr als der Begriff einer *subjektiven* Zweckmäßigkeit, der bloß formal ist, verlangen kann. Naturzwecke müssen als Begriffe einer „realen (objectiven) Zweckmäßigkeit“ *dargestellt* werden (5:193). Dieses objektive Zweckprinzip drückt aber immer nur ein Verhältnis auf die reflektierende Urteilskraft aus (vgl. 20:221). „Dinge als Naturzwecke“ müssen so begriffen werden, dass ihrer Kausalität („Erzeugung“) der Begriff eines Zwecks als Bedingung zugrunde liege (20:232) bzw. „als ob“ sie Produkte einer solchen Ursache nach Zweckbegriffen seien (20:232). Der Begriff, der als Erzeugungsgrund eines „realen *Naturzwecks*“ gedacht werden muss, ist genuin kein Begriff der Urteilskraft, sondern der Vernunft, obwohl es nur die reflektierende Urteilskraft sein kann, die ihn in ihrem Gebrauch auf Gegenstände der Natur bezieht (20:233; vgl. 20:234f.). Eben deswegen ist der Naturzweck *als Begriff* nur ein solcher, der von der Urteilskraft (stellvertretend für die Vernunft) reflektierend und in heuristischer Absicht gebraucht wird. Er hat nicht die Funktion, Naturgegenstände in konstitutiver Absicht als zweckmäßig organisiert zu *bestimmen* (vgl. 20:236f.). Da er aber auf „Dinge der Natur“ bezogen wird, setzt er eine →Zweckmäßigkeit voraus, die Kant als *objektive* auszeichnet (20:248; vgl. 20:251). Dass es „objective Zwecke der Natur“, d. i. „*Naturzwecke*“ als Objekte (5:193) geben müsse, lässt sich weder a priori begründen, noch aus dem Begriff von Naturerfahrung ableiten; die Urteilskraft gibt nur die Regel des Gebrauchs dieses Begriffs bei Bedarf („in vorkommenden Fällen“, 5:193f.).

4 „Dinge als Naturzwecke“

Die „Idee von einem Naturzwecke“ (5:371) bestimmt Kant in § 64 der *KU* mit der vorläufigen Erklärung: „ein Ding existirt als Naturzweck, *wenn es von sich selbst* (obgleich in zwiefachem Sinne) *Ursache und Wirkung ist*“ (5:370). Diese Bestimmung wird durch das Beispiel eines Baumes erläutert und dann anschließend (in § 65) begrifflich analysiert. Es sind drei Weisen, in Hinsicht auf die die Selbsterzeugung des Baumes Bedeutung erhält: als Gattungswesen, als Individuum und als ein Teil dieses Individuums (vgl. 5:371). In jedem dieser Verhältnisse ist das Ding sowohl Hervorbringendes als auch Hervorgebrachtes und sorgt auf diese Weise für seine →Selbsterhaltung. Es ist zugleich Zweck und Mittel seiner Existenzweise.

Das ist der zweifache Sinn seiner kausalen Existenz als Naturzweck in der zitierten Bestimmung der Idee des Naturzwecks (vgl. 5:370f.).

„*Dinge als Naturzwecke sind organisirte Wesen*“ (5:372) lautet die Überschrift des § 65 der *KU*. Kant bemüht sich um die notwendige „Ableitung von einem bestimmten Begriffe“, um einsichtig zu machen, was es bedeutet, dass es zu Dingen, die als Naturzwecke möglich sein sollen, gehört, „sich zu sich selbst wechselseitig als Ursache und Wirkung“ zu verhalten (5:372). Es handelt sich hierbei um eine Kausalverbindung der Vernunft nach einem Zweckbegriff, die in der Kunst eine Verknüpfung der →„Endursachen“ genannt werde (5:372). Zwei Bedingungen müssen erfüllt sein, damit ein Ding als Naturzweck gelten kann. Als erstes müssen dessen Teile sowohl materiell als auch formal ihre Ermöglichungsbedingung in ihrer Beziehung auf das Ganze haben, wobei das Ganze eine Zweckidee ist, die nicht der äußeren Natur entstammt, sondern einem intelligenten Urheber entspringt. Diese Idee muss alles, was im Ding enthalten ist, a priori bestimmen (vgl. 5:373). Diese Art des Bestimmens für sich betrachtet macht aber ein Ding (eigentlich) zu einem „Kunstwerk“ (5:373). Die zweite und entscheidende Bedingung, ein Ding (d. h. einen physikalischen „Körper“) als Naturzweck ausweisen zu können, betrifft seine „inner[e] Möglichkeit“, „in sich selbst“ oder „an sich“ „eine Beziehung auf Zwecke zu enthalten“ (5:373). Sie besteht darin, dass sich die Teile unter Abstraktion von der Begriffskausalität eines vernunftbegabten Wesens aus sich selbst heraus zu einem Ganzen verbinden und zwar dergestalt, „daß sie voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind“, d. h. sich wechselseitig „aus eigener Causalität hervorbringen“ (5:373). Die dargelegte zweite Bedingung, die die erste relativiert, ermöglicht es im Gegenzug und nur mit Rücksicht auf den Naturbeurteiler, „Form und Verbindung aller Theile“ durch die Idee des Ganzen zu bestimmen, und zwar ausdrücklich nicht als Ursache, „sondern als Erkenntnißgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen“ der Materie (5:373). Darin, dass der Bestimmungsgrund hier aufgrund der Beschränkung des menschlichen Erkenntnisvermögens nicht zugleich als Ursache (kausal) gedacht wird, ist das Naturzweckprodukt vom →Kunstwerk unterschieden (vgl. 5:373). Dieser Erläuterungszusammenhang stellt das Ding oder Naturprodukt als Naturzweck vor. Materielle Dinge der Natur, die die Kriterien organisierter Wesen erfüllen, müssen ihrer Form nach notwendig als Naturzwecke, d. h. durch die „Causalität durch Zwecke“ als „Erzeugungsgrund“ (neben und in Ergänzung der mechanischen Kausalität, die als notwendige aber für sich nicht hinreichende Bedingung gleichfalls auf Naturzwecke anzuwenden ist) beurteilt werden (5:409; vgl. 5:414f.). Als „Grundsätze der Erklärung“ lassen sich das teleologische und das mechanische Prinzip nicht konstitutiv auf ein und dasselbe Naturwesen, das als Naturzweck angenommen wird, anwenden (5:411f.). Dem Naturwesen ist eine sich bis in die Teile „fortpflanzende“ „*bildende* Kraft“ immanent, durch die es sich auf die angezeigte Weise selbst organisieren kann. Diese jedoch ist von vornherein und zugleich eine „unerforschliche[] Eigenschaft“ seiner materiellen Natur (5:374). Im Ergebnis ist der Begriff des Naturzwecks also kein konstitutiver Begriff (des Verstandes oder der Vernunft), sondern ein bloß regulativer und heuristischer der reflektierenden Urteilskraft. Er dient lediglich dazu, die „Nachforschung“ über Zweckprodukte der Natur zu leiten (5:375; vgl. 5:379). Das bedeutet: Nur seiner „innern Form“ (der Organisation der Materie) nach ist ein Naturprodukt als Naturzweck zu beurteilen, nicht seiner materiellen Existenz oder seinem Dasein nach (dazu wäre nämlich die Erkenntnis des jenseits aller Naturteleologie liegenden *Endzwecks* erforderlich) (vgl. 5:378).

Aber die teleologische Beurteilung durch Naturzwecke eröffnet für Kant auch einen ganz neuen Gesamtblick auf die Natur, nämlich als eines *Systems der Zwecke*, in dem der Mensch ein notwendiges Glied ist. Daraus leitet sich perspektivisch die Erwartung ab, dass selbst die Schönheit der Natur innerhalb dieses Systems als „objective Zweckmäßigkeit“ betrachtet werden könne (5:380).

Naturzwecke bilden als inneres Prinzip das Kernstück der Teleologie als einer selbst 1790 für Kant noch der *Physik* angehörenden Naturwissenschaft (vgl. 5:382f.). Es sind aber die „empirischen Gesetze[] der Naturzwecke an organisirten Wesen“, die es unvermeidlich machen, die teleologische Beurteilung als Prinzip der Naturlehre in Hinsicht auf die spezielle Gegenstandsklasse der Organismen zu „gebrauchen“ (5:382).

Um diesbezüglich die Physik von der Metaphysik abzugrenzen, ist von der Frage abzusehen, „ob die Naturzwecke es *absichtlich* oder *unabsichtlich* sind“ (5:382). Eine Kontradiktion in der Entgegensetzung der Positionen zu dieser Frage („*Realismus*“ versus „*Idealismus*“ der Naturzwecke; 5:391–395) wird dadurch vermieden, dass die „Zweckverknüpfung in der Natur“ nicht als Beweis einer besonderen Naturkausalität, sondern bloß als subjektive Bedingung der Naturbeurteilung Geltung beanspruchen kann (5:390f.). Es ist folglich unmöglich, die Erklärung der Naturzwecke dogmatisch für die bestimmende Urteilskraft zu behandeln. Naturzwecke sind in dieser Hinsicht vielmehr unerklärbar (vgl. 5:395–397). Auch über die Frage, ob dem Naturzweck ein absichtlich handelnder Welturheber zugrunde liege, ist objektiv kein bestimmtes Urteil möglich, wenngleich wir subjektiv (nach Maximen der reflektierenden Urteilskraft) von einer solchen Möglichkeit ausgehen *können* (vgl. 5:400). Obwohl sie ihrem Namen nach nicht über die Natur hinausweist, macht doch die unausweichliche Frage nach dem Grund ihrer Möglichkeit einen solchen Schritt notwendig, d. h. „eine besondere Art der *Causalität*, die sich nicht in der Natur vorfindet, zu denken“, und zwar als eine spontane Ursache (5:411). Die Begründungsfrage, die zur (mechanischen oder teleologischen) Naturbeurteilung gestellt wird, erfordert den Begriff eines Grundes „im Übersinnlichen“ (5:412), („das übersinnliche Substrat der Natur“, 5:414; vgl. 5:429), der beide Prinzipien miteinander vereinigt und selbst „die Beurtheilung der Natur nach empirischen Gesetzen möglich macht“, der aber doch ganz unbestimmt (ohne Prädikat) sein muss (5:412). Die Vereinigung kann nicht so gedacht werden, dass eines der beiden Prinzipien das andere ersetzen könnte, wohl aber so, dass das mechanische dem teleologischen als „Mittel“ subordiniert ist (5:414) und von diesem benutzt wird (vgl. 5:418). Dennoch ist der „Begriff eines Dinges als Naturzwecks“ empirisch bedingt, also nur unter bestimmten Bedingungen der Erfahrung möglich, wenngleich er nicht aus der Erfahrung abstrahiert werden kann, also kein Erfahrungsbegriff ist, sondern ein Vernunftbegriff der Kausalität ohne objektive Realität zur Beurteilung von Naturgegenständen (5:396).

Der Mensch ist mehr als nur Naturzweck, nämlich zugleich *letzter Zweck* der Natur; in Beziehung auf ihn machen alle anderen Naturwesen ein „System von Zwecken“ aus (5:429; → Zweck). Sein „letzter Naturzweck“ ist die menschliche „*Cultur*“ als „die Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu allerlei Zwecken, wozu die Natur (äußerlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne“ (5:430f.; vgl. 8:308). Dieser letzte Zweck ist „nicht Zweck der Freiheit“ (5:430). Denn der Mensch ist immer nur „Glied in der Kette der Naturzwecke“, wenn auch zugleich Prinzip von Zwecken, zu denen er einerseits nach der Naturanlage bestimmt ist, die aber auch das Vermögen einschließen, sich selbst frei (naturunabhängig) Zwecke zu setzen (5:430). Insofern ist die „Cultur“ ein Vorgang „in seiner Freiheit“ (5:431).

So wie sich für den Menschen der letzte Zweck der Natur nur als moralischer verwirklicht, so steht der Naturzweck in einer notwendigen Beziehung auf das Prinzip einer „verständige[n] Weltursache“ (5:444), deren Kausalität der Analogie nach als Grund der Naturzwecke gedacht werden kann (vgl. 5:465). Die physische Teleologie wird durch die moralische „ergänzt“, und beide haben im „Princip der Causalität des Urwesens“ ihren Einheitsgrund. Unter dieser Bestimmung ist die Welt als System von Zwecken zugleich das → „*höchste* […] *Gut*“, „nämlich die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen“ (5:444).

Die Betrachtung der Naturzwecke gibt schließlich „Anlaß“ zur „Idee eines Endzweckes“ (→ Endzweck), den die Natur selbst nicht mehr bieten kann und macht dadurch eine „physische (eigentlich physisch-teleologische) Theologie […] als Propädeutik zur eigentlichen Theologie“ möglich (5:485).

5 Relativer oder äußerer Naturzweck

Relativ sind Naturzwecke dann, wenn objektive Zweckmäßigkeit nicht den Dingen selbst oder diesen nur zufällig beigelegt wird, d. h. nur mit Rücksicht auf deren Gebrauch für andere Zwecke, unbeschadet der Tatsache, dass die Dinge, denen sie beigelegt wird, für sich selbst organisierte Naturprodukte sein können; die Zweckmäßigkeit ist dann nur eine äußere (vgl. 5:368). In diesem Falle wird aber das äußere Verhältnis der Dinge zueinander auch nur hypothetisch als zweckmäßig beurteilt (vgl. 5:378). Aber auch in dieser Beziehung setzen die Dinge noch die zweckhafte

Existenz des Menschen voraus und damit auch die „Mittel“, die zu diesem Zweck notwendig sind. Die → Mittel sind die relativen Naturzwecke. Demgegenüber ist die Existenz des Dinges, dem der Naturzweck „zuträglich“ sein soll, „für sich selbst Zweck der Natur“ (5:368). Ohne die Bedingung der notwendigen Existenz des Menschen beruht die äußere Zweckbeziehung „auf einer immer weiter hinauszusetzenden Bedingung“ (5:378). Das → Unbedingte (der „Endzweck“) liegt dann „ganz außerhalb der physisch-teleologischen Weltbetrachtung“ und kann deshalb nicht mehr Naturzweck sein (5:378). Die äußere Zweckmäßigkeit setzt also voraus, dass diejenigen Dinge, in Hinsicht auf welche Naturdinge zweckmäßig sind, immer Naturzwecke (organisierte Wesen) sein müssen (vgl. 5:425).

Interpretationslage

Die neuere und die aktuelle Diskussion um Kants Naturzweckbegriff im Rahmen seiner Naturteleologie konzentriert sich im wesentlichen auf wissenschaftsgeschichtliche und wissenschaftstheoretische Aspekte: zum einen auf die Frage, welche Relevanz und Ausrichtung ihr für die historische Entwicklung evolutionstheoretischer Konzepte zukommt; zum zweiten, wie weit sie mit vitalistischen Lebenskraft-Vorstellungen des 18. Jahrhunderts konform geht; drittens wie weit sie vor dem Hintergrund wissenschaftstheoretischer Debatten um die Bedeutung und Sinnhaftigkeit eines Zweckprinzips zur Erklärung natürlicher Phänomene und naturwissenschaftlicher Fragestellungen (vor allem in der Biologie) Aufmerksamkeit verdient (vgl. Goy, *Teleologie der organischen Natur*, S. 234–238). Verhaltener sind die Auseinandersetzungen über die richtige Interpretation des Begriffs des Naturzwecks bei Kant und ihre Verortung in der Philosophiegeschichte.

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Die Bestimmung des Menschen bei Kant, Hamburg: Meiner 2007.

Brandt, Reinhard: Immanuel Kant – Was bleibt? Hamburg: Meiner 2010.

Ginsborg, Hannah: „Kant on Understanding Organisms as Natural Purposes“, in: Watkins, Eric (Hg.): Kant and the Sciences, Oxford u. a.: Oxford University Press 2001, 231–258.

Goy, Ina: „Die Teleologie der organischen Natur (§§ 64–68)“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008, 223–239.

Goy, Ina / Watkins, Eric (Hg.): Kant’s Theory of Biology, Berlin u. a.: de Gruyter 2014.

Guyer, Paul: „Organisms and the Unity of Science“, in: ders.: Kant’s System of Nature and Freedom. Selected Essays, Oxford: Clarendon Press 2005, 86–111.

Santozki, Ulrike: Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken, Berlin u. a.: de Gruyter 2006.

Werner Euler

Negation

Unter Negation ist diejenige → Kategorie zu verstehen, die der Verstandeshandlung in einem → verneinenden Urteil entspricht, das Kant vor allem so definiert, dass dem Subjektbegriff ein Prädikat abgesprochen wird. In einer seiner frühen Schriften betrachtet Kant ein Prädikat wie ‚finster sein‘ als ein Fall von Negation im metaphysischen Sinn (vgl. 2:172). Nach seiner kritischen Wende bestimmt Kant die Negation als Verneinung, durch die einem Gegenstand phänomenale → Realität abgesprochen wird, was voraussetzt, dass man diese Realität als „ein Sein (in der Zeit)“ (KrV A 143 / B 182) begreift. Gleich allen übrigen Kategorien kann die Negation jedoch auch in einem nicht-phänomenalen Sinn verwendet werden, wie sich an Kants Formulierung der → Antinomien zeigt. In den *Negativen Größen* und später versucht Kant, den Unterschied zwischen dem „*leere[n] Gegenstand eines Begriffs (nihil privativum)*“ und dem „*leere[n] Gegenstand ohne Begriff (nihil negativum)*“ (KrV A 292 / B 348) zu verdeutlichen, denn während dieser „*irrepraesentabile*“ ist, lässt sich jener sowohl denken als auch erfahren (2:171f.). Der leere Gegenstand eines Begriffs ist die Negation als ein → Nichts: „Negation ist *Nichts*, nämlich ein Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes, wie der Schatten, die Kälte (*nihil privativum*)“ (KrV A 291 / B 347). Die Negation ist im → Schematismus der reinen Verstandesbegriffe dasjenige „dessen Begriff ein Nichtsein (in der Zeit) vorstellt“ (KrV A 143 / B 182). Weitere wichtige Stellen: 2:78; 2:87; 2:176ff.; 2:294; 2:401; KrV A 72f. / B 97f.; KrV A 143 / B 182f.; KrV

A 168f. / B 209ff.; KrV A 290ff. / B 346–349; KrV A 574–578 / B 602–606; KrV A 709 / B 737; 4:306f.; 4:523; 9:103f.; *Refl.* 3063, 16:636–638; *Refl.* 3069, 16:640; *Refl.* 5269, 18:138; 24:275f.; 24:929f.

Verwandte Stichworte

Nichts; Realität; Reale, das; Urteil, bejahendes/verneinendes

Philosophische Funktion

Im Unterschied zu modernen Ansätzen behandelt Kant die Negation nicht als logischen Operator über Propositionen. Allerdings lässt seine Feststellung, man könne „*logisch* alle Sätze, die man will, negativ ausdrücken" (KrV A 709 / B 737), vermuten, dass er dies für möglich hielt. Zur inferentiellen Rolle der Negation macht er keine Angaben; insbesondere äußert er sich nicht dazu, wie sich in der Negation die Funktion des Denkens iterieren lässt, oder wie sie mit den übrigen logischen Verstandesfunktionen, zum Beispiel den allgemeinen oder → hypothetischen Urteilen, zusammenstimmt. Die Gültigkeit der traditionellen Prinzipien des → Satzes vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten voraussetzend (vgl. 9:53; 9:104; KrV A 503 / B 737; → Satz vom ausgeschlossenen Dritten), mag er eine solche Erläuterung auch als unnötig empfunden haben. Aufgrund des Schematismus der reinen Verstandesbegriffe ist auch klar, dass eine erfahrbare Negation sowohl den → Satz vom Widerspruch als auch den vom ausgeschlossenen Dritten unterstützen sollte, denn eine Zeitspanne ist entweder erfüllt oder leer, aber nicht beides: „Die Entgegensetzung beider [der Realität und der Negation] geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit, als einer erfüllten oder leeren Zeit" (KrV A 143 / B 182). Auch in früheren Schriften weist Kant darauf hin, wie eine zeitliche Indexikalisierung → Widersprüche auflösen kann, z. B.: „A enim et non A non repugnant, nisi simul (h. e. tempore eodem) cogitata de eodem, post se autem (diversis temporibus) eidem competere possunt" (2:401; „Denn A und Nicht-A widerstreiten sich nur, wenn man sie zugleich (d. i. zu derselben Zeit) von demselben denkt, nacheinander aber (in verschiedenen Zeiten) können sie demselben zukommen"; Übers. Hinske).

Aus dem Schematismus der Negation ergeben sich die sinnlichen Bedingungen für die Feststellung des Wahrheitswertes → verneinender Urteile. Kant erklärt, dass man im Hinblick auf eine Empfindung, „die das Reale der Anschauungen bezeichnet", sich ihres möglichen Verschwindens bewusst sein sollte, was er so beschreibt, dass das empirische Bewusstsein „Null, d. i. dem gänzlich Leeren der Anschauung" gleich sei (4:306). Dieser phänomenale Aspekt der Negation lässt sich schwer mit einer anderen Behauptung Kants vereinbaren, dass man nämlich einen gänzlichen Mangel alles → Realen empirisch niemals beweisen könne; denn mag es auch untere Grenzen der sinnlichen → Wahrnehmung einer Realität geben, so gibt es doch keine untere Grenze des → Grades einer Realität (vgl. KrV A 172 / B 214). Kants Äußerung: „Es sind also auch alle Begriffe der Negationen abgeleitet, und die Realitäten enthalten die Data und so zu sagen die Materie, oder den transscendentalen Inhalt, zu der Möglichkeit und durchgängigen Bestimmung aller Dinge" (KrV A 575 / B 603), lässt vermuten, dass die Erfahrung einer Negation nicht unmittelbar eine Sache der → Anschauung ist. Kant scheint, modern ausgedrückt, der Ansicht zu sein, dass das, was verneinte Sätze wahr macht, sich nicht direkt aus einzelnen Anschauungen ergibt, denn im Unterschied zu den Realitäten erscheint ein Mangel nicht in Anschauungen. Gleichwohl erklärt Kant, dass Negationen für die begriffliche Erfassung der → Leere, aus der Gegenstände in die menschliche Erfahrung treten, diskursiv unentbehrlich seien (vgl. *Refl.* 5269, 18:138). Im Hinblick auf die Welt, gibt Kant zu verstehen, verlange die Anwendung der Kategorie der Negation, dass einige Realitäten an einigen Orten abwesend seien (vgl. KrV A 173–175 / B 215f.). Diese Abwesenheit ist nach Kant entweder die Folge einer → Beraubung (lat. *privatio*) oder eines → Mangels (lat. *defectus*, *absentia*) (vgl. 2:177f.).

Weiterführende Literatur

Vollrath, Ernst: „Kants These über das Nichts", in: Kant-Studien 61, 1970, 50–65.

Berna Kilinc
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Neger

Mit Neger bezeichnet Kant Menschen dunkler Hautfarbe, die „eigentlich Schwarzen" im Gegen-

satz zu u. a. „*Mohren*“, „Kaffern“, „Abessinier[n]“ (9:312; vgl. 9:312f.). Dem Ursprung nach sind sie nur in Afrika und Neuguinea heimisch (vgl. 2:432; 9:312). Kant äußert sich vor allem in *Physische Geographie* (vgl. 9:312ff.; 9:407ff.), den Arbeiten über die Menschenrassen (vgl. 2:430ff.; 8:92ff.), sowie in *Teleolog. Prinz.* (vgl. 8:168ff.) und *Beobachtungen* (vgl. 2:253ff.) zur Thematik. Seine Einschätzungen sind oft überaus abwertend. Weitere wichtige Stellen: 2:438; 5:234; 6:288; 6:330; 7:90; 8:62; 8:103; 8:171; 8:174; 8:176f.; 8:179; 8:358; 9:393; 9:415; 9:419.

Verwandte Stichworte
Menschenrassen; Leibeigenschaft

Philosophische Funktion
Neger bilden für Kant eine von vier Menschenrassen, die einem gemeinsamen → Stamm angehören (vgl. 2:429ff.; 8:98ff.). Schon von Natur aus, aber auch bedingt durch das → Klima, reichen sie nicht an → Vollkommenheit und → Talent der Weißen heran (vgl. 2:253; 9:316). Sie sind „stark, fleischig, gelenk“, aber „faul, weichlich und tändelnd“ und sie „stinken“ (2:438) aufgrund eines starken Eisengehaltes im Blut. Sie sind hässlich, boshaft (vgl. 9:393; 9:419; 9:415), kindisch, „Nehmen die Cultur der Knechte an“ und „sind unfähig sich selbst zu führen“ (*Refl.* 1520, 15:877). U. a. beeinflusst von → Hume (vgl. 2:253) kennzeichnen Kants Position Voreingenommenheit und Verachtung. Die Neger sind z. B. „so plauderhaft, daß sie mit Prügeln müssen aus einander gejagt werden“ (2:253), und bereits ihre Hautfarbe liefert den klaren Beweis für ihre → Dummheit (vgl. 2:255).

Robert Nehring

Neid

Der Neid (lat. *livor*) zählt neben → Undankbarkeit und → Schadenfreude zu den Lastern des Menschenhasses in der *MST*. Er ist definiert als „Hang das Wohl Anderer mit Schmerz wahrzunehmen, obzwar dem seinigen dadurch kein Abbruch geschieht“ (6:458). Kant unterscheidet zwei Formen: „*qualificirter Neid*“ führt „zur That (jenes Wohl zu schmälern)“, die „*Mißgunst* (*invidentia*)“ ist „eine indirect-bösartige Gesinnung, nämlich ein Unwille, unser eigen Wohl durch das Wohl Anderer in Schatten gestellt zu sehen“ (6:458). Weitere wichtige Stellen: 6:27; 6:93f.; 6:458f.; 9:491; *Refl.* 8096, 19:640; 20:97.

Verwandte Stichworte
Wohltätigkeit

Philosophische Funktion
Systematisch ist der Neid in der *MST* der → Tugendpflicht, wohltätig zu sein, → konträr entgegengesetzt. Statt am „Wohlsein“ des Anderen „Vergnügen“ (6:452) zu finden und es zu fördern, sieht der Neidische sein „eigen Wohl durch das Wohl Anderer in Schatten gestellt“, weil er „den Maßstab desselben nicht in dessen innerem Werth, sondern nur in der Vergleichung mit dem Wohl Anderer zu schätzen“ (6:458f.) weiß. Wie Undankbarkeit und Schadenfreude ist der Neid nach Kant ein Phänomen der Kultur. Zwar seien die „Regungen des Neides“ (6:459) natürlich, weil es zu den Mechanismen der Einbildungskraft gehört, das eigene → Wohl im Kontrast zu dem → Unglück anderer besser „versinnlichen“ (6:459) zu können, doch sei der Ausdruck des Neides ein → Laster. Er verkehrt die → Anlage für die Menschheit, wie Kant in der *Religion* betont, von der „*vergleichenden* Selbstliebe“, die „an sich die Wechselliebe nicht ausschließt“ (6:27) in ihr Gegenteil, den → Hass. Der Neid verletzt so nicht nur eine Pflicht gegen andere, sondern auch gegen sich selbst. In der moralischen → Erziehung komme es daher darauf an, dem Kind zu vermitteln, sich nicht „nach dem Werthe Anderer zu schätzen“, sondern „vielmehr nach den Begriffen seiner Vernunft“ (9:491).

Walter Brinkmann

Neigung

Kant versteht unter ‚Neigung‘ die sinnliche dispositionale Komponente des Begehrungsvermögens, die einen nicht vernünftigen → Bewegungsgrund liefern kann, insbesondere einen nicht vernünftigen → Bestimmungsgrund des → Willens. Seine Verwendung von ‚Neigung‘ (bzw. ‚Neigungen‘) ist im Allgemeinen verträglich mit der Beschreibung dieser Komponente als habituelle sinnliche Begierde. Wichtige Stellen: 2:216; 2:232; KrV A 806 / B 834; 4:440; 4:444; 5:72–75; 5:80; 5:118; 5:120; 5:210; 6:28; 6:32; 6:36; 6:212–213; 6:380f.; 6:383; 6:396; 6:407f.; 7:251; 7:265–267; 15:735; 15:890; 19:107; 23:378; 23:383.

Verwandte Stichworte
Begierde; Hang zum Bösen; Leidenschaft; Begehrungsvermögen; pflichtmäßig / aus Pflicht / aus Neigung

Philosophische Funktion
1 Spezifizierung
Als Bestimmung des Begehrungsvermögens ist Neigung als eine habituelle sinnliche Begierde in Verbindung mit sinnlichem Antrieb zu verstehen (vgl. 7:251; vgl. auch 6:28, 6:212, 23:383). Das Vorhandensein von Neigungen zeigt beim Menschen →Bedürfnisse und allgemeiner die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von →Empfindungen bzw. →Gefühlen an. Eine Handlung, die aus Neigung ausgeführt wird, zeigt →Interesse, nicht an der Handlung als solcher, sondern am Gegenstand (oder dem Ziel) der Handlung an, insofern dieser Gegenstand für den Handelnden →angenehm ist. Wenn ein Gegenstand der Neigung den Bestimmungsgrund des Willens oder der Willkür ausmacht, muss die Beziehung des Willens zu seinem Gegenstand als →Heteronomie des Willens aufgefasst werden, die die Quelle aller falschen Prinzipien der →Sittlichkeit darstellt.

2 Neigung und Sinnlichkeit
Jegliche Neigung und – allgemeiner – jeder sinnliche Antrieb ist auf Gefühl gegründet (vgl. 5:72), was eine nicht-vernünftige Bestimmung der Bedingungen menschlichen Wollens anzeigt. Wir erleben unsere Natur als so beschaffen, dass „die Materie des Begehrungsvermögens (Gegenstände der Neigung […]) sich zuerst aufdringt, und unser pathologisch bestimmbares Selbst […] seine Ansprüche vorher und als die ersten und ursprünglichen geltend zu machen bestrebt [ist]“ (5:74). Somit kann die Funktion der moralisch-praktischen Vernunft nicht nur in der Leitung unserer Neigungen zum Zweck der Befriedigung der sinnlichen Begierde bestehen, um in dieser Weise die →Glückseligkeit zu erlangen. Denn die praktische Vernunft selbst ist in dem Maße „pathologisch bedingt“, in dem sie bloß dazu dient, „das Interesse der Neigungen unter dem sinnlichen Princip der Glückseligkeit“ zu regulieren (5:120). Moralität, verstanden in Begriffen der Relation von Handlungen zur →Autonomie des Willens, setzt die Möglichkeit der praktischen Vernunft voraus, einen Abbruch mit allen Neigungen zu vollziehen.

3 Neigung als Bestimmung des Begehrungsvermögens
Neigung muss von vier in enger Beziehung stehenden Merkmalen der sinnlichen Konstitution des Menschen unterschieden werden, die alle zu Hindernissen für vernünftiges und durch Selbstgesetzgebung bestimmtes Handeln werden, welches als menschliche →Freiheit zu verstehen ist: (a) →‚Hang‘ (*propensio*) bezeichnet den subjektiven Grund der Möglichkeit der Neigung als habituelle sinnliche Begierde. Der Hang als solcher macht bloß die Veranlagung aus, etwas zu begehren, das →Genuss verheißt, was, wenn das Subjekt diesen erfährt, Neigung mit sich bringt. (b) →‚Trieb‘ ist eine subjektive Bestimmung, die zwischen dem Hang und der Neigung zu den sinnlichen Begebenheiten, die thematisiert werden, steht. Trieb ist „ein gefühltes Bedürfniß […], etwas zu thun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat“ (6:29 Anm.). Er beinhaltet für sich selbst genommen keine besondere kognitive Bekanntschaft mit einem Gegenstand der Begierde. Neigung jedoch setzt eine solche Bekanntschaft voraus und weist eine gegenständliche Orientierung auf – das kontinuierliche Streben, einen Gegenstand des Begehrungsvermögens der eigenen Kontrolle oder dem eigenen Gebot zu unterwerfen –, was auf der Grundlage des bloßen Triebs nicht möglich ist. (c) Ein →‚Affekt‘ ist ein Gefühl des Behagens oder Unbehagens im eigenen gegenwärtigen Zustand. Er geht aller Reflexion voraus und verhindert diese. (d) ‚Leidenschaft‘ erfordert sowohl die Fähigkeit zur Zwecksetzung des vernünftigen Subjekts als auch den Einfluss der Neigung: Eine Leidenschaft (z. B. Hass) „setzt immer eine Maxime des Subjects voraus, nach einem von der Neigung ihm vorgeschriebenen Zwecke zu handeln“ (7:266). Während ein Affekt „einen augenblicklichen Abbruch an der Freiheit und der Herrschaft über sich selbst“ beinhaltet, produziert eine Leidenschaft – als „die zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche *Begierde*“ (6:408) – Böses, insofern als selbst die edelste Begierde „verwerflich“ ist, „so bald sie in Leidenschaft ausschlägt“ (7:267). Neigung, für sich selbst genommen (als habituelle sinnliche Begierde), hat jedoch keine unmittelbare Verbindung zum moralisch →Bösen, insofern der Begriff des Bösen auf den Menschen bezogen wird. Denn der Grund

des moralisch Bösen kann nicht „*in der Sinnlichkeit* des Menschen und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden“ (6:34).

4 Neigung, Selbstliebe und eigene Glückseligkeit
Kant behauptet, dass →Selbstliebe definiert werden kann als „Hang, sich selbst nach den subjectiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objectiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen“ (5:74). Da somit (a) „alles was in der Selbstliebe angetroffen wird, zur Neigung gehört“ (5:74), und (b) das, was „eigene Glückseligkeit“ (5:73) genannt wird, die umfassende Befriedigung aller kompatibler Neigungen durch die Zeit hindurch ausmacht, so folgt, dass das →Sittengesetz die Neigungen von jeglicher Beteiligung an der „obersten Gesetzgebung“ (5:74) der praktischen Vernunft ausschließen muss. Denn keine →Maxime der Selbstliebe, verstanden als ein materiales praktisches Prinzip (vgl. 5:22) und als ein subjektives Prinzip des Wollens (vgl. 4:400), gemäß dem man die eigene Glückseligkeit zu erlangen sucht, kann die Bedingung der Allgemeingültigkeit der praktischen Vernunft erfüllen, die im Sittengesetz als dem grundlegenden Freiheitsgesetz enthalten sind bzw. durch dieses ausgedrückt werden.

5 Neigung, Gesetz, Freiheit
Wesentlich für jede Bestimmung durch das Sittengesetz ist, dass der Wille als freier Wille „blos durchs Gesetz“ (5:72) bestimmt ist. Die Bestimmung durch das Gesetz erfordert keine Kooperation des sinnlichen Antriebs oder der Neigung. Sie soll vielmehr unter Zurückweisung aller sinnlichen Antriebe und „mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten“ (5:72), geschehen. Die gesetzliche Bestimmtheit des Willens bzw. der Willkür, unabhängig von solchen sinnlichen motivationalen Bedingungen, ist ein konstitutives Moment von Kants Freiheitsbegriff. Die Freiheit eines handelnden Menschen muss allgemein in Begriffen der Einschränkung von „alle[n] Neigungen, mithin die Schätzung der Person selbst auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Gesetzes“ (5:78; vgl. 5:80) verstanden werden. Die menschliche Willkür wird zwar von sinnlichen Antrieben berührt, aber sie wird nicht auf diese Weise festgelegt; und die Freiheit der Willkür, die man Menschen zuzuschreiben hat, muss (negativ) charakterisiert werden als Unabhängigkeit von einer Bestimmung durch sinnlichen Antrieb und Neigung (vgl. 6:213).

6 Neigung, Vernunftzweck, Tugend
Die →Ethik (*ethica*) behandelt im Gegensatz zur Doktrin des Rechts (*ius*) eine Materie oder einen Gegenstand der freien Willkür, der einen „*Zweck* der reinen Vernunft“ (6:380) ausmacht. Ein solcher Zweck muss als „objectiv-nothwendiger Zweck, d. i. für den Menschen als Pflicht“ (6:380) dargestellt werden. Die →praktische Notwendigkeit, ein Ziel gemäß dieser Beschreibung zum Gegenstand der Willkür zu machen, leitet sich von der Tatsache her, dass „die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkür) verleiten, die der Pflicht zuwider sein können“ (6:380). Die Vernunft muss gemäß ihrer gesetzgebenden Funktion den Einfluss solcher Neigungen hemmen, und dies kann nur dadurch geschehen, dass ein Zweck entgegengegesetzt wird, dessen Beförderung aus Maximen der Zwecke folgt, die notwendig die Allgemeingültigkeitsforderung der moralisch-praktischen Vernunft erfüllen (vgl. 6:395). Diese Zweckform – ein moralischer Zweck aufgefasst als ein „Zweck […], der zugleich Pflicht ist“ (6:381) – muss daher „von der Neigung unabhängig a priori gegeben sein“ (6:381). Die beiden Zwecke möglicher Handlung, die die begrifflichen Anforderungen an einen Zweck erfüllen, der zugleich eine Pflicht ist – die eigene Vollkommenheit und die Glückseligkeit der Anderen –, ergeben →Tugendpflichten. Die Tugend als solche, verstanden als moralische Stärke (*fortitudo moralis*) (vgl. 6:380, 6:384, 6:390, 6:392, 6:397, 6:405, 8:147, 23:375, 23:394, 23:396, 23:405), gebietet dem Menschen „alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin der Herrschaft über sich selbst“ (6:408). Somit erfordert das Streben nach Tugend nicht nur die Autonomie, sondern auch die →Autokratie der praktischen Vernunft und ihres Gesetzes „gegen alle entgegenstehende Antriebe der Sinnlichkeit (Neigungen)“ (23:396).

Weiterführende Literatur
Baum, Manfred: „Gefühl, Begehren und Wollen in Kants praktischer Philosophie“, in: Jahrbuch

für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics 14, 2006, 125–139.
Brandt, Reinhard: Kommentar zu Kants Anthropologie, Hamburg: Meiner 1999.
Reath, Andrews: „Kant's Theory of Moral Sensibility. Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination", in: Kant-Studien 80, 1989, 284–302.
Schönecker, Dieter / Wood, Allen W.: Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'. Ein einführender Kommentar, 4. Aufl., Paderborn u. a.: Schöningh 2011.

Jeffrey Edwards
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Nerven

Kant behandelt die Nerven in erster Linie im Zusammenhang seiner Bemerkungen über das → Gehirn und die Sinnesorgane und in Verbindung mit dem mechanistischen Verständnis lebender Körper, wie es von → Hermann Boerhaave (*Institutiones medicae*) und → Friedrich Hoffmann (*Medicina rationalis*) entwickelt worden war. Nach Kants Verständnis machen die Nerven sowohl einen Großteil des Gehirns als auch der Fäden aus, die das Gehirn mit den verschiedenen Sinnesorganen (für die Wahrnehmung) und unseren Muskeln (für die Bewegung unserer Glieder) verbinden. Wichtige Stellen: 2:324f.; 2:345; 7:119; 7:154; 25:907; 29:908.

Verwandte Stichworte
Gehirn; Physiologie; Leib

Philosophische Funktion
Nerven leiten sinnliche Information über die äußere Welt weiter, ohne dabei ihrerseits wahrgenommen werden: „Ich fühle den schmerzhaften Eindruck nicht an einer Gehirnnerve, wenn mich mein Leichdorn peinigt, sondern am Ende meiner Zehen" (2:324). Im → Sehen verorten wir äußere Objekte am *focus imaginarius* (dem „Sehepunkt", 2:344), der durch Verfolgung der „gerade[n] Linien des in Bebung gesetzten Nervengebäudes[] im Gehirne" (2:345) ausgemacht wird. Bei der → Betastung kommen die „Nervenwärzchen" (7:154) an der Oberfläche unserer Haut in einen unmittelbaren Kontakt mit einem materiellen Gegenstand, wodurch wir seine Dreidimensionalität erfahren (vgl. 7:154). Das Netzwerk der Nerven ist ein entscheidender Aspekt unseres → Leibes: „Die Nerven machen bei dem Menschen das Principium des ganzen Leibes aus, sie breiten sich wie ein Schleim unter unserer ganzen Haut aus" (25:907). Gleichzeitig ist unser Unwissen über die Physiologie unseres → Gehirns und unserer Nerven so tiefgehend, dass „theoretische[s] Vernünfteln hierüber reiner Verlust ist" (7:119).

Steve Naragon
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde

Der Aufsatz erschien am 25. April 1756 als selbständige Schrift unter dem Titel *Immanuel Kants neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, wodurch er zugleich zu seinen Vorlesungen einladet* in der Driestischen Buchdruckerei. Er diente als Programm zur Ankündigung von Kants Vorlesungen im Sommersemester 1756. Das Manuskript ist verschollen (vgl. Stark, *Nachforschungen*, S. 281–291). Editorisch zuverlässige Ausgabe in 1:491–503.

Kant formuliert in *Theorie der Winde* drei Gesetzmäßigkeiten, die das Entstehen von Land- und Seewinden sowie die Windablenkung betreffen (→ Wind): (1) Den kontinuierlichen Seewind, der an den Küsten tagsüber zu beobachten ist, erklärt Kant dadurch, dass sich unter Sonneneinwirkung das Festland schneller als das → Meer erwärmt (vgl. 1:492); (2) der kontinuierliche Landwind, der nachts an den Küsten weht, soll darauf zurückgehen, dass sich die Seeluft nachts schneller abkühlt als die Landluft (vgl. 1:494); (3) die dritte Gesetzmäßigkeit erklärt die Ablenkung der Winde, die vom Äquator in Richtung der Pole wehen, nach Westen, und der Winde, die von den Polen in Richtung des Äquators wehen, nach Osten, durch die Erdrotation (vgl. 1:495; 14:555).

Weiterführende Literatur
Adickes, Erich: Kant als Naturforscher, Berlin u. a.: de Gruyter 1924–1925.

Falk Wunderlich

Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft

‚*M. Immanuel Kants Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit veknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft, wodurch zugleich seine Vorlesungen in diesem halben Jahr angekündigt werden*‘ erschien am 1. April 1758 im Druck bei Johann Friedrich Driest in Königsberg. (Weitere Originaldrucke 1759 u. 1762.) Die Schrift ist danach in einer *Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener kleiner Schriften von Immanuel Kant*, herausgegeben von Friedrich Theodor Rink, Königsberg 1800, S. 7–23 erschienen und sodann in *Immanuel Kant's vermischte Schriften*, Bd. IV, Königsberg 1807, S. 7–23. Editorisch zuverlässige wissenschaftliche Ausgabe in 2:13–25 und in *Immanuel Kant: Geographische und andere naturwissenschaftliche Schriften*. hg. v. Jürgen Zehbe, Hamburg: Meiner 1985, S. 119–131.

Kant behandelt in dieser Schrift die „*Begriffe der Bewegung und Ruhe*“ (2:16), die „*Trägheitskraft*“ (2:19) und das „*Gesetz[] der Continuität*“ (2:21). Kant zeigt zunächst, dass → Bewegung bzw. → Ruhe eines Gegenstandes nur durch die Beziehungen zu bestimmen sind, die die Gegenstände zueinander haben. Darum sind absolute Bewegung bzw. Ruhe leere Fiktionen, und beim Stoß von Körpern sind → Wirkung und → Gegenwirkung notwendig gleich: „1) Ein jeder Körper, in Ansehung dessen sich ein anderer bewegt, ist auch selber in Ansehung jenes in Bewegung, und es ist also unmöglich, daß ein Körper gegen einen anlaufen sollte, der in absoluter Ruhe ist. 2) Wirkung und Gegenwirkung ist in dem Stoße der Körper immer gleich“ (2:19). Der zweite Beweis gilt dem Konzept der → Trägheit. Hier zeigt Kant dass die Trägheit eines Körpers keine „natürliche Kraft“ (2:21) oder eine „innere Naturkraft“ (2:20) ist, sondern nur „als das Gesetz einer durch die Erfahrung erkannten allgemeinen Erscheinung“ (2:20) gelten kann, deren Ursache unbekannt ist und das deswegen auch nicht als eine Naturkraft bezeichnet werden sollte. Zuletzt argumentiert Kant dafür, dass das Gesetz der Kontinuität als physisches Prinzip nur eine „hülfleistende Hypothese“ ist, „welches sich niemals beweisen, aber wohl widerlegen läßt“ (2:21). Kant argumentiert hier dafür, dass das Gesetz der Kontinuität eine durch einen Stoß erzeugte Bewegung eines Körpers nicht erklären kann. Denn auch wenn man ein „unendlich kleines Moment“ annimmt, „welches sich in einem bestimmten Zeittheilchen zu einer gegebenen Geschwindigkeit häuft“, mit dem ein → Körper „in einem Augenblicke wirkt […], so ist dieses Moment immer eine plötzliche Wirkung […] und dem Gesetze der Continuität zuwider“ (2:23).

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Kant als Naturforscher, Bd. 1, Berlin u. a.: de Gruyter 1924.

Schönfeld, Martin: The Philosophy of the Young Kant, Oxford: Oxford University Press 2000, insbes. 186–187.

Schönfeld, Martin: „Kant's Early Dynamics“, in: Bird, Graham (Hg.): A Companion to Kant, Oxford: Blackwell 2006, 33–46.

Kenneth R. Westphal

Neuplatoniker

Kant gebraucht (vgl. 8:399; 18:512) das Wort ‚Neuplatoniker‘ für Philosophen, die „nach [metaphysischen] Grundsätzen träumen (mit Vernunft rasen)“ wollen (5:275; vgl. 4:383, 23:59). Der Kontext dieser Stellen legt nahe, als zeitgenössischen Adressaten seiner Kritik die sog. Popularphilosophie zu sehen. Neuplatonismus bei Kant ist demnach nicht im Sinne des heute geläufigen Terminus der Philosophiegeschichtsschreibung zu verstehen. Kants Gleichsetzung der Neuplatoniker mit den „Eklektiker[n]“ (8:144 Anm.; vgl. 18:435) mag auf einen philosophiegeschichtlichen Topos seiner Zeit, vermittelt etwa durch → Johann Jakob Brucker (1696–1770), zurückgehen (vgl. Albrecht, *Eklektik*, S. 545ff.). Weitere wichtige Stellen: 8:143; 8:399.

Verwandte Stichworte

Platon; Schwärmerei; Spinoza, Baruch de (Spinozismus)

Philosophische Funktion

Die aus ihrer Sicht verständliche (vgl. Zande, *Image*) Weigerung der Popularphilosophen (→Eberhard, →Feder, →Garve, →Mendelssohn, →Nicolai, →Platner, →Sulzer, →Tetens), innerhalb der durch die Kritik der reinen Vernunft aufgewiesenen Schranken zu verbleiben, lässt diese „Naturalisten aus Mangel mehrerer Einsicht" (KrV A 855 / B 883) – die meinen, eine „licentia poetica" (8:196) in der Philosophie zu haben, und „ohne alle Wissenschaft" (4:314) allein mit der „Wünschelruthe des so genannten *gesunden Menschenverstandes*" ausgerüstet sind – „das Spielwerk von *Wahrscheinlichkeit* und Muthmaßung" werden (4:369). „Daß aber der Verstand, der *denken* soll, an dessen statt *schwärmt*, das kann ihm niemals verziehen werden" (4:317), und so müssen die Neuplatoniker „durch kritische Philosophie aus diesem ihrem letzten Schlupfwinkel vertrieben" werden (4:383). Nach Kant haben die Popularphilosophen bei Platon, dem „Vater aller Schwärmerei" (8:398) und einem „[P]hantasten […] der Vernunft" (15:210) „ihr Licht […] angezündet" (8:405 Anm.).

Weiterführende Literatur

Albrecht, Michael: Eklektik: Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte (= Quaestiones: Themen und Gestalten der Philosophie 5), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994.

Zande, Johan van der: „In the Image of Cicero: German Idealism between Wolff and Kant", in: Journal of the History of Ideas 56, 1995, 419–442.

Bernd Buldt

Newton, Isaac

Engl. Physiker und Mathematiker (1643–1727). Die Vereinheitlichung der Physik von Massen und Kräften, die Isaac Newton gelang, ist bei Kant der explizite Bezugspunkt so verschiedener Werke wie der *Theorie des Himmels* von 1755 und der *MAN* von 1786. Physik ist im 17. und 18. Jahrhundert →Naturphilosophie: Newtons 1687 veröffentlichtes Hauptwerk trägt den Titel *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Viele der 1687 in den *Principia* (und 1704 in den – nicht ganz so erfolgreichen – *Opticks*) veröffentlichten Ideen gehen wohl schon etwa auf das Jahr 1666 zurück. Newton hatte sie in jahrzehntelanger Forschung im Trinity College in Cambridge ausgearbeitet, bevor er in London Direktor der königlichen Münze und Präsident der Royal Society wurde.

Drei sehr allgemeine „Axiome" reichen nach den *Principia* für die empirisch korrekte Beschreibung der Bewegungen von Massen aus (vgl. Newton, *Die mathematischen Prinzipien*, S. 33ff.): (1) Nur wenn eine Kraft auf eine Masse einwirkt, ändert sich etwas an ihrem Bewegungszustand; wenn nicht, so verharrt sie in Ruhe oder geradlinig gleichförmiger Bewegung („lex prima"). (2) Je größer die Kraft ist, die auf eine Masse wirkt, gerade um so viel größer ist die Beschleunigung der Masse in dieser Richtung (sogenanntes „Newton'sches Grundgesetz"). Dabei ist die Beschleunigung (*actio*) die Änderung des Bewegungszustands einer Masse. (3) Einer Kraft in einer Richtung wirkt eine gleich große Kraft in gleicher Richtung, aber umgekehrtem Richtungssinn entgegen („lex tertia"). Newtons Beispiel ist: „Wenn jemand mit seinem Finger auf einen Stein drückt, so wird auch sein Finger von dem Stein gedrückt" (Newton, *Die mathematischen Prinzipien*, S. 34). Die newtonschen Axiome (d. h. die Grundgesetze der newtonschen Mechanik) zeigen: Die „Masse" genannte Grundeigenschaft von physikalischen Körpern macht sich als träge Masse darin bemerkbar, dass Kräfte erforderlich sind, um sie zu beschleunigen. Masse macht sich darüber hinaus aber auch als schwere Masse darin bemerkbar, dass Massen ohne weiteres aufeinander zu beschleunigt werden: Zwischen zwei Körpern mit schwerer Masse wirkt eine Gravitationskraft, die mit zunehmender Entfernung der Körper voneinander rapide abnimmt (nämlich im Quadrat des Abstands) und vom Produkt der Massen abhängig ist. Bei sehr verschieden großen Massen, z. B. einem Apfel und der Erde, beeinflusst die Gravitationskraft nur das Verhalten der kleineren Masse merklich. Newtons Formel für die Gravitationskraft beschreibt dabei sowohl die Beschleunigung von Körpern auf schiefen Ebenen in der Nähe der Erdoberfläche (und deren Grenzfall, den freien Fall) als auch die periodisch ab- und zunehmende Beschleunigung eines Planeten um die Sonne auf einer elliptischen Bahn: Die Physik von Äpfeln und von Himmelskörpern ist – entgegen jeder traditionellen Erwartung – bei Newton dieselbe. Newtons Formel hat sich inzwischen im Zuge der allgemei-

nen Relativitätstheorie als empirisch annähernd richtig herausgestellt (vgl. Feynman, *Six Not so Easy Pieces*, S. 141–144). Newton war gegenüber der Interpretation der Gravitation als instantaner und unvermittelter Fernwirkung durchs Vakuum selbst skeptisch (vgl. den 3. Brief an Bentley vom 25. 2. 1692, Newton, *Papers & Letters*, S. 302f.).

Um weithin anwendbar zu sein, erfordern die newtonschen Axiome (neben der Addition von Kräften im Parallelogramm) eine Möglichkeit, die Geschwindigkeit und die Beschleunigung einer Masse zu jedem Zeitpunkt ihrer Bewegungsgeschichte als Größe auszudrücken. Dies wird durch die – von Newton und →Leibniz voneinander unabhängig entwickelte – Differentialrechnung ermöglicht. 1715 bezichtigte Leibniz Newton nach erbittertem Streit um die Priorität bei der Entdeckung der Differentialrechnung in einem Brief an die Princess of Wales der Ketzerei (vgl. die Briefe an Caroline vom 1. 5. 1715 und von Anfang September 1715, Robinet, *Correspondance Leibniz-Clarke*, S. 17, S. 22; zur Einschätzung vgl. Schüller, *Leibniz-Clarke Briefwechsel*, S. 459). Es wird allgemein angenommen, dass die daraufhin entstandenen Briefe →Samuel Clarkes an Leibniz mit Newton abgesprochen waren. Die theologische Frage, ob der →Raum als *sensorium*, also als eine Art Sinnesorgan Gottes gelten kann, durch das ein omnipräsenter Gott die Dinge unmittelbar wahrnimmt (Newtons Ansicht), führt im Leibniz/→Clarke-Briefwechsel zur Frage, ob der Raum von den darin befindlichen Körpern absolut ist, d. h. ob die Körper im Raum Orte einnehmen, die unabhängig vom Bezug auf die an ihnen befindlichen Körper identifizierbar sind. Clarke bejaht letzteres (vgl. besonders deutlich: 3. Brief Clarkes § 2, Robinet, *Correspondance Leibniz-Clarke*, S. 68f.). Das passt gut zu Newtons Charakterisierung der absoluten Zeit und des absoluten Raums in den *Principia* als etwas, das ohne Beziehung auf etwas anders fließt bzw. ruht (Newton, *Die mathematischen Prinzipien*, Buch I, Scholion zu den Definitionen I. und II., S. 28). Ebenso gut passt es zu Newtons – bis weit ins 19. Jahrhundert schwer angreifbarem – Argument, das Verhalten der Wasseroberfläche in einem rotierenden Eimer sei nur als Bewegung gegen den absoluten Raum zu verstehen (zum „Eimerproblem" vgl. Newton, *Die mathematischen Prinzipien*, Buch I, Scholion zu den Definitionen I. und II., Punkt IV., S. 30f.; vgl. dazu Sklar, *Space, Time, and Spacetime*, S. 182ff.).

Bedeutung für die kantische Philosophie

1 Kants Eingehen auf Newton

Kant nennt Newton in der *Theorie des Himmels* einen „großen […] Weltweisen" (1:339), also Philosophen, und in den *MAN* den „großen Stifter der Attractionstheorie" (4:515 Anm.). Zwar gilt er, weil er lehrbare Ergebnisse erzielte, in der *KU* nicht als →Genie (5:308f.; vgl. allerdings 7:226; 15:826). Aber Newtons *Principia* erhalten Ehrentitel wie „unsterbliches Werk" (21:72) und „Meisterwerk[]" (21:111; zu den *Opticks* vgl. 9:220).

2 Newton im vorkritischen Werk, besonders in der Theorie des Himmels

Der Name ‚Newton' erscheint schon auf der ersten Seite der *Wahren Schätzung* von 1746 als Beispiel eines Denkers, den man trotz seiner Berühmtheit mit guten Gründen kritisieren darf (vgl. 1:7). Er spielt aber im – physikalisch nicht überzeugenden – Text keine weitere Rolle (zu Kants insgesamt hoch einzuschätzenden physikalischen Sachverstand vgl. Friedman, *Kant and the Exact Sciences*). Kants großer Wurf in der Kosmologie, die *Theorie des Himmels* von 1755, enthält schon im Titel den Zusatz „*nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*" (1:215) und am Anfang einen „*kurze[n] Abriß der nöthigsten Grundbegriffe der Newtonischen Weltwissenschaft*" (1:243–246). Kant wendet jedoch Newtons Physik in der (im *Beweisgrund* wiederholten) Kosmogonie der *Theorie des Himmels* nicht nur an, sondern erweitert ihren Horizont erheblich. Seine Idee ist dort: Man kann die newtonschen Grundgedanken nicht nur auf den gegenwärtigen Zustand des →Sonnensystems anwenden, sondern auch auf die Entstehung des ganzen →Universums aus einem Urwirbel, in dem das →Sonnensystem nur ein – im Laufe der Zeit in einzelne →Himmelskörper ausgeklumpter – Teil einer Galaxie unter vielen ist. Nimmt man dabei eine bestimmte, etwas ungleichmäßige Ausgangsverteilung der Materie an, so lassen sich nicht nur die Anziehungskräfte, sondern auch die „Schwungkräfte" (1:338) im Sonnensystem und dessen Stabilität mechanisch erklären. Newton musste dagegen in diesen Fällen noch von direktem göttlichen Anstoß ausgehen (vgl. Newton, *Die mathematischen Prinzipien*, Buch III; Allgemei-

nes Scholion, S. 513; Briefe an Bentley vom 17.1. und 11. 2. 1693, Newton, *Papers & Letters*, S. 298; S. 310). Kant ist somit aufgrund seiner Nebularhypothese ein konsequenterer → Deismus möglich als Newton (vgl. 2:144; 1:339).

In der *Monadologia physica* ist die Schule Newtons („Newtoni schola", 1:483) charakterisiert durch ihre erfolgreiche naturphilosophische (d. h. physikalische) Anwendung der → Geometrie auf die → Bewegung von ausgedehnten Körpern im → leeren Raum (vgl. 1:475; 1:486). Kant argumentiert dafür, dass ein solches Vorgehen nur scheinbar mit einer → Monadologie (also einer Lehre von unteilbaren, ausdehnungslosen Kraftzentren als wahren Substanzen) unvereinbar ist. Im *Lehrbegriff* von 1758 plädiert Kant für die Relativität aller Bewegung, freilich ohne auf Newtons ‚Eimerproblem' einzugehen und kritisiert insgesamt das Konzept einer → „*Trägheitskraft*" (2:19). In der *Deutlichkeit* von 1764 betont Kant die Systematisierungsleistung Newtons: „*Newtons* Methode in der Naturwissenschaft [veränderte] die Ungebundenheit der physischen Hypothesen in ein sicheres Verfahren nach Erfahrung und Geometrie" (2:275; vgl. auch 20:58: „Newton sahe zu allererst Ordnung u. regelmäßigkeit mit großer Einfalt verbunden"). In *Gegenden* vertritt Kant 1768 die (später nicht aufrecht erhaltene) Meinung, die Existenz → inkongruenter Gegenstücke wie → rechter und linker Hände beweise die Existenz des → absoluten Raums. Ob der Ausdruck ‚absoluter Raum' hier im Sinne Newtons zu verstehen ist, ist jedoch umstritten (vgl. Falkenburg, *Kants Kosmologie*, S. 123).

3 Die KrV: Newton im Hintergrund?

Der Name ‚Newton' fällt weder in der *KrV* noch in den *Prolegomena*. Die „Newtonische" Theorie wird sehr selten und nur beiläufig erwähnt (vgl. KrV B XXII; KrV A 257 / B 313). Dennoch finden sich an vielen Stellen indirekte Berührungspunkte mit Newton:

(1) Das Problem der → transzendentalen Ästhetik der *KrV*, wie man sich einen vom empirisch-körperlichen Inhalt unabhängigen → Raum denken soll, reformuliert im Kontext des transzendentalen Idealismus das Problem der newtonschen Mechanik, wie man sich einen absoluten Raum denken soll.

(2) Die erste und zweite → Antinomie der *KrV* behandeln mit der Frage nach der räumlichen und zeitlichen → Ausdehnung der → Welt und der Teilbarkeit der → Materie Grundlagenfragen an der Grenze zwischen Philosophie und Physik; freilich scheint die Diagnose, das Teilbarkeitsproblem sei antinomisch, nicht leicht vereinbar mit der Korpuskeltheorie z. B. der newtonschen *Opticks*.

(3) Die → Analogien der Erfahrung ergeben sich zwar ohne Bezug auf die Physik aus der Schematisierung von → Kategorien aus der Kategorientafel (vgl. KrV A 80 / B 106). Aber es fällt auf, dass es in ihnen, ganz wie bei Newtons drei Axiomen und in der gleichen Reihenfolge, um Beharren, Ingangsetzen und → Wechselwirkung geht. Zur Beziehung von Analogien der Erfahrung und newtonscher Physik äußert sich Kant genauer in den *MAN* (vgl. 4.)

(4) Die Lehre vom Raum als *sensorium* Gottes mag, in Verbindung mit *De mundi* § 10 (vgl. 2:396f.), im Kontrast erklären, was es im kritischen Werk Kants heißen könnte, *dem Menschen* seien die Dinge an sich prinzipiell unbekannt. Kant kritisiert die Lehre vom Raum als *sensorium* Gottes explizit in der *Religionslehre Pölitz* (vgl. 28:1108). Auffällig ist jedoch, dass in der transzendentalen Ästhetik der *KrV* der Raum in Bezug auf den Menschen ähnlich subjekt-relativ charakterisiert wird wie in der Clarke-/Newtonschen Vorstellung in Bezug auf Gott. Man mag darin eine Transformation newtonscher Gedanken erblicken – wobei freilich Unvermitteltheit der Erkenntnis und Allgegenwart beim Menschen wegfallen.

4 Die MAN als Versuch einer transzendentalphilosophischen Rekonstruktion der Newtonschen Physik

Nicht nur im Titel der *MAN* klingt Newtons Hauptwerk an (wenn auch Kant die *Principia* nicht „Anfangsgründe", sondern „Grundlehren" nennt, 4:478). Auch die Struktur der *MAN* mit ihren Wort-Erklärungen, Lehrsätzen, Beweisen, Anmerkungen und ‚Allgemeinen Anmerkungen' am Ende von Kapiteln weist Parallelen zu den *Principia* auf, auf deren Text Kant an vielen Stellen genau verweist (vgl. Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, Teil 1, Kap. 3 und 4).

Im 1. Kapitel, der → *Phoronomie*, in dem → Körper unter Absehung vom Materiellen lediglich als bewegliche (Sub-)Räume behandelt werden, versucht Kant, den Begriff des absolu-

ten Raums als Grenzbegriff in seine Lehre von der Idealität des Raums zu integrieren (4:481f.; → Raum, absoluter).

Im 2. Kapitel, der → *Dynamik*, in dem es darum geht, wie Materie einen Raum „erfüllen" kann, findet sich Kants ausführliche Auseinandersetzung mit Newtons Konzept der → Gravitation, die Kant in den *MAN* als unmittelbare Fernwirkung akzeptiert (vgl. 4:512; 4:516). Die Rolle der → Anziehungskraft geht für Kant über das von Newton Angenommene hinaus. Dass Materie Räume erfüllen kann, soll nämlich – in transzendentalphilosophischer Umdeutung der Lehrsätze V bis X der vorkritischen *Monadologia physica* (vgl. 1:480–485) – durch die Annahme zweier irreduzibler (vgl. 4:513–516) → Grundkräfte der Materie erklärt werden, die sich gegenseitig austarieren: Repulsion (vgl. 4:499) und Attraktion (Anziehung, vgl. 4:508f.; 4:510f.; 4:518f.), wobei Kant an anderer Stelle auch den Gedanken der Repulsion auf Newton zurückführt (vgl. 22:522).

Im 3. Kapitel, der → *Mechanik*, in dem es um die Bewegung von materiellen → Körpern durch materielle Körper geht, versucht Kant nachzuweisen: Der Satz der Materie-Erhaltung sowie newtonsche *lex prima* und *lex tertia* sind auf → Bewegungen von Körpern eingeschränkte Spezialfälle der drei Analogien der Erfahrung der *KrV* (wenigstens sind sie „parallel to the three analogies", Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, S. 44; vgl. die Lehrsätze 2–4, 4:541; 4:543f.). Er vertritt die Ansicht, Newtons *lex prima* charakterisiere allein bereits die träge Masse (vgl. 4:544; „Newton's second law appears to be contained in Kant's third law", Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, S. 168). In Lehrsatz 1 und den dazu gehörenden Erläuterungen (vgl. 4:537–541) deutet er das newtonsche Grundgesetz als metrisches Axiom zur Bestimmung der → Quantität von Materie.

Das Plädoyer für die Relativität der Bewegung wird schon in der *Phoronomie* deutlich auf geradlinige Bewegungen eingeschränkt (vgl. 4:487f.). Im 4. Kapitel der *MAN*, der → Phänomenologie, in der es um die Wahrnehmbarkeit von Bewegung geht, nennt Kant sogar die Rotation (vgl. 4:556f.) in ausdrücklichem Gegensatz zur „entgegengesetzte[n] Bewegung eines relativen Raums" (4:556f.) eine „wirkliche Bewegung" (4:557). Dieses Kapitel enthält Kants ausführliche und komplizierte Auseinandersetzung mit dem Problem der Unterscheidbarkeit von relativer und absoluter Bewegung, also indirekt auch mit Newtons Eimerproblem.

5 Newton im Opus Postumum

Das zwischen 1796 und 1803 entstandene *Op. post.* enthält ausgedehnte Entwürfe eines geplanten philosophisch fundierten →‚Übergangs' von den *MAN* zur eigentlichen → Physik (zum Titel vgl. 22:543; 9:221). Trotz der durchgängig verwendeten Ehrentitel (vgl. 1.) für Newtons Hauptwerk ist ein spannungsreiches Verhältnis erkennbar. Immer wieder kritisiert Kant den nunmehr seiner Ansicht nach verfehlten und anmaßenden Titel von Newtons Hauptwerk: „Es sollte nicht mit Newton heissen Philosophiae naturalis principia mathematica (denn es giebt eben so wenig mathematische Principien der Phil. als philos. der Mathematik)" (21:67). Statt „*philosophiae*" solle lieber „*scientiae*" stehen (22:543; vgl. 21:238), damit es unter dem Oberbegriff „*scientia*" zu den „*principia mathematica*" als „Gegenstück[]" die „*principia philosophica*" geben kann (22:543; vgl. 21:191; 21:207; 21:238; 21:240; 22:488). Kant bezeichnet Newton deshalb als „Nebenbuhler" (22:512) um die Eroberung der Naturphilosophie, die seiner Ansicht nach den *MAN* zusteht. Die Gravitationskraft, (deren Abnahme mit dem Quadrat der Entfernung nach 22:113f. a priori begründbar sein soll), ist eine „kühne, aber unumgängliche Hypothese" (22:513), ihre Annahme ein „Machtstreich" (22:513) oder „Wagstück" (22:522) und die Mathematisierung der Dynamik eine „glückliche Verwegenheit des *Newton*" (22:492), eigentlich „durch Philosophie […] nicht durch Mathematik" entdeckt (22:492). Doch seien Newtons Ergebnisse kein „philosophisches System", sondern „rhapsodistisch aufgelesen" (22:518; vgl. zum Ausdruck KrV B 106; KrV B 862). Gerade Newtons „Machtstreich", das Postulat einer realen universellen Anziehungskraft (22:513), geht Kants Ansicht nach entscheidend über → Kepler hinaus, dessen Gesetze bloß zu mathematischen Bahnbeschreibungen von → Himmelskörpern dienten. Erst er habe damit die Physik ermächtigt „*a priori* der Natur Gesetze vorzuschreiben" (22:513; vgl. dazu KrV B XII–XVII). Der Gravitation im Sinne einer instantanen Fernwirkung steht Kant im *Op. post.* offenbar skeptischer gegenüber als in den *MAN* (vgl. 22:538; 22:56).

6 „Newton des Grashalms" und Anekdotisches
Neben dem vielfältigen Einfluss Newtons auf den Inhalt von Kants Philosophie verdient Kants Bezug auf Newton im Zusammenhang mit der Möglichkeit biologischer Naturgesetze Erwähnung. In der Vorrede zur *Theorie des Himmels* schreibt Kant, wenn auch mit vernünftiger Skepsis im Hinblick auf schnelle Umsetzung, noch von „Zuversicht […], daß der physische Theil der Weltwissenschaft künftighin noch wohl eben die Vollkommenheit zu hoffen habe, zu der *Newton* die mathematische Hälfte derselben erhoben hat" (1:230). Der Kontrast zeigt: Mit ‚physisch' ist dort gerade nicht ‚physikalisch' gemeint, sondern ungefähr „biologisch". Im § 75 der *KU* ist Kant dagegen (aus heutiger Sicht zu Unrecht) pessimistischer: „[E]s ist für Menschen ungereimt, auch nur […] zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde; sondern man muß diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen" (5:400). Allerdings sei es auch unmöglich zu beweisen, dass eine solche Erzeugung unmöglich ist (vgl. 5:400).

In der *Pädagogik* stellt Kant Newton als Vorbild eines reflektiert-frommen Manns dar: „Man sagt, daß *Newton* immer, wenn er den Namen Gottes ausgesprochen, eine Weile innegehalten und nachgedacht habe" (9:495).

Weiterführende Literatur
Capeillières, Fabien: Kant philosophe newtonien, Paris: Edition du cerf 2004.
Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1992.
Mathieu, Vittorio: Kants Opus postumum, hg. von Gerd Held, Frankfurt/M.: Klostermann 1989.

Niko Strobach

Nexus effectivus/finalis

Kant gebraucht den scholastischen Terminus ‚*nexus effectivus*' für eine Kausalverknüpfung von Vorkommnissen in der → Natur, der zufolge natürliche Ereignisse dem Prinzip einer → Kausalität wirkender → Ursachen und damit einem → Mechanismus unterliegen, ‚*nexus finalis*' demgegenüber für eine Kausalverknüpfung, bei der als Ursache natürlicher Ereignisse ein → Zweck und damit eine besondere Art von Kausalität angenommen wird. Wichtige Stellen: KrV A 687f. / B 715f.; 5:360; 5:372.

Verwandte Stichworte
Mechanismus; Teleologie, teleologisch; Kausalität

Philosophische Funktion
Wieweit wir berechtigt sind, für die Erforschung der Natur neben der Wirkursache eine Finalursache anzunehmen, wird im zweiten Teil der *KU* im Zusammenhang einer kritischen Erörterung des Teleologiebegriffs dargelegt. Kant thematisiert dieses Gegensatzpaar bei der Erörterung einer besonderen Art von Dingen der Natur, nämlich von → Organismen (vgl. 5:372–376), und macht dabei deutlich, dass der Gegensatz auf einen vermögenstheoretischen Unterschied verweist. Die Kausalverbindung der wirkenden Ursachen (*nexus effectivus*) wird „bloß durch den Verstand gedacht", eine Kausalverknüpfung der → Endursachen (*nexus finalis*) hingegen „nach einem Vernunftbegriffe (von Zwecken)" (5:372), eine Zuordnung, die Kant folgern lässt: „[M]ehr als diese zwei Arten der Causalität" könne es nicht geben (5:373). Ihr Verhältnis zueinander ist deshalb über eine Reflexion auf das Verhältnis zu bestimmen, das unsere Vermögen → Verstand und → Vernunft als Momente der reflektierenden → Urteilskraft zueinander haben. Allein auf der Basis eines solchen → Reflektierens kann für Kant der antinomische Widerstreit zwischen Mechanismus und Zweckverbindung in der Theorie der Erzeugung materieller Dinge (vgl. 5:386–388) beseitigt und beiden Formen der Naturbetrachtung ihr eigenes Recht eingeräumt werden (vgl. 5:410–415) – einer durchgängig am Mechanismus orientierten → Wissenschaft der Natur wie auch einer davon zu unterscheidenden Reflexion auf die Stellung des → Menschen in der Natur, die sich mit Mitteln jener Wissenschaft allein nicht erfassen lässt.

Wolfgang Bartuschat

Nichts

‚Nichts' hat verschiedene Bedeutungen. In Kants kritischer Philosophie gibt es gemäß den Titeln

der Tafel der → Kategorien vier Typen des Nichts: als „*leerer Begriff ohne Gegenstand*, ens rationis"; als „*leerer Gegenstand eines Begriffs*, nihil privativum"; als „*leere Anschauung ohne Gegenstand*, ens imaginarium", und als „*leerer Gegenstand ohne Begriff*, nihil negativum" (KrV A 292 / B 348). In der Logik ist das Nichts die Folge der Affirmation und Negation einer Aussage mit Bezug auf denselben Gegenstand (→ Satz vom Widerspruch; vgl. auch 2:171). In der Ontologie folgt das Nichts aus der Opposition konträrer Eigenschaften eines Dinges und wird bestimmt als „Verneinung, (negatio), Mangel, Abwesenheit" (2:172). In der Metaphysik erscheint das Nichts als Daseinsgrenze, die der → Vollkommenheit entgegengesetzt ist (vgl. 1:338). In der Naturphilosophie ist das Nichts Anfang und Ende der Welt (vgl. 1:321). Weitere wichtige Stellen: 1:263; 1:321f.; 1:338; 1:365; 2:171f.; 2:177 Anm.; 2:197; KrV A 142f. / B 182f.; KrV A 290–292 / B 346–349; KrV B 414; 4:325; 8:335.

Verwandte Stichworte

Widerspruch, Satz vom; Vollkommenheit; Nichtsein

Philosophische Funktion

1 Nichts als höchstes Begriffselement der Transzendentalphilosophie

Dem Nichts gilt das Schlusswort der ersten Hälfte der *KrV*. Am Ende der → *Transzendentalen Analytik*, vor der → *Transzendentalen Dialektik*, steht ein Abschnitt, der, „obgleich an sich von nicht sonderlicher Erheblichkeit, dennoch zur Vollständigkeit des Systems erforderlich scheinen dürfte" (KrV A 290 / B 346). Der höchste Begriff, „von dem man eine Transzendentalphilosophie anzufangen pflegt", ist „die Einteilung in das Mögliche und Unmögliche"; da jede Differenzierung auf einem einzuteilenden Begriff beruht, muss ein höherer Begriff vorausgesetzt werden. Ein solcher de facto höchster Begriff ist der des → Gegenstands, und zwar „problematisch genommen und unausgemacht, ob er Etwas oder Nichts sei" (KrV A 290 / B 346). Dessen Differenzierung erfolgt nach der Ordnung der Tafel der Kategorien. Deren Titeln entsprechend gibt es vier Typen von Nichts. Sie werden in einer „Tafel [der] Eintheilung des Begriffs von *Nichts*" aufgeführt. Die entsprechende Einteilung des Etwas, so Kant, „folgt von selber" (KrV A 291 / B 348):

Hinsichtlich der → Quantität ist „den Begriffen von Allem, Vielem und Einem […] der, so alles aufhebt, d. i. *Keines*, entgegengesetzt, und so ist der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung correspondiert, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können, obgleich auch darum nicht für unmöglich ausgegeben werden müssen (*ens rationis*)" (KrV A 290 / B 347).

Hinsichtlich der → Qualität ist „Realität […] *Etwas*, Negation ist *Nichts*, nämlich ein Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes, wie der Schatten, die Kälte (*nihil privativum*)" (KrV A 291 / B 347).

Hinsichtlich der → Relation ist „die bloße Form der Anschauung ohne Substanz […] an sich kein Gegenstand, sondern die bloß formale Bedingung desselben (als Erscheinung), wie der reine Raum und die reine Zeit, die zwar Etwas sind als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschauet werden (*ens imaginarium*)" (KrV A 291 / B 347).

Hinsichtlich der → Modalität ist „der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht, […] Nichts, weil der Begriff nichts ist, das Unmögliche, wie etwa die gradlinige Figur von zwei Seiten (*nihil negativum*)" (KrV A 291 / B 348).

2 Nichts in Logik und Ontologie

In *Negative Größen* wird Nichts als Entgegensetzung oder Aufhebung bestimmt. Ein logischer und ein ontologischer oder ‚realer' Typus der Opposition werden unterschieden: „Die erste Opposition […] besteht darin: daß von eben demselben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird. Die Folge dieser logischen Verknüpfung ist *gar nichts* (*nihil negativum irrepraesentabile*), wie der Satz des Widerspruch es aussagt" (2:171).

„Die zweite [und reale] Opposition […] ist diejenige: da zwei Prädicate eines Dinges entgegengesetzt sind, aber nicht durch den Satz des Widerspruchs. Es hebt hier auch eins dasjenige auf, was durch das andere gesetzt ist: allein die Folge ist *Etwas* (*cogitabile*). Bewegkraft eines Körpers nach einer Gegend und eine gleiche Bestreibung eben desselben in entgegengesetzter Richtung widersprechen einander nicht und sind als Prädicate in einem Körper zugleich möglich. […] Es ist dieses gleichwohl eine wahre Entgegensetzung.

Denn was durch die eine Tendenz, wenn sie allein wäre, gesetzt wird, wird durch die andere aufgehoben, und beide Tendenzen sind wahrhafte Prädicate eines und eben desselben Dinges, die ihm zugleich zukommen. Die Folge davon ist auch Nichts, aber in einem anderen Verstande wie beim Widerspruch (*nihil privativum, repraesentabile*). Wir wollen dieses Nichts künftighin Zero = 0 nennen, und es ist dessen Bedeutung mit der von einer Verneinung (*negatio*), Mangel, Abwesenheit […] einerlei" (2:171f.).

3 Nichts in Metaphysik und Naturgeschichte

Nichts, im metaphysischen Sinn, erscheint als Daseinsgrenze. Der →Mensch, der als „gefährliche Mittelstraße" (1:366) bestimmt wird, nimmt auf der „Leiter der Wesen" die „mittelste Sprosse" ein (1:359). Dort stellt er die Mitte zwischen den „niedrigsten Classen" und den „erhabnern" dar (1:365). →Pope folgend, erscheint jene Leiter Kant als Glied in der Kette der →Natur, die „von dem Unendlichen" bis zum Nichts führt (1:365; vgl. Pope, *Versuch*, S. 26). Das →Unendliche, als Gegenpol zum Nichts, ist die Vollkommenheit: „Die Natur, indem sie alle mögliche Stufen der Mannigfaltigkeit in sich faßt, erstreckt ihren Umfang über alle Gattungen von der Vollkommenheit bis zum Nichts, und die Mängel selber sind ein Zeichen des Überflusses, an welchem ihr Inbegriff unerschöpft ist" (1:338).

Kosmogonisch ist Nichts der Zustand vor dem Elementarzustand der ‚Auswickelung' der Natur (vgl. 1:226): „Ich nehme an: daß alle Materien, daraus die Kugeln, die zu unserer Sonnenwelt gehören, alle Planeten und Kometen, bestehen, im Anfange aller Dinge, in ihren elementarischen Grundstoff aufgelöset, den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllt haben, darin jetzt diese gebildete Körper herumlaufen. Dieser Zustand der Natur […] scheint nur der einfachste zu sein, der auf das Nichts folgen kann. Damals hatte sich noch nichts gebildet" (1:263).

Allerdings ist in der evolutionären Naturgeschichte der Anfangszustand auch der Endzustand jeder Welt. So bildet das Nichts den Urgrund der ewigen Wiederkehr des →Phoenix der Natur (vgl. 1:321). Natur entfaltet sich in einer Zeitfolge von Universen oder →Himmeln, die zwischen Chaos und Ordnung, Nichts und Sein, Ab- und Aufstieg oszillieren.

Die ‚Auswickelung' der Natur findet unter dem Wechsel konträrer →Kräfte statt. Aus „einer einzigen allgemeinen Regel" (1:306), dem Wechsel von →Anziehungs- und →Zurückstoßungskräften, entspringt der Aufbau der Welt. Da die Dynamik der Kräfte ein Wechsel antithetischer Pole ist, würde deren einfache Summierung Nichts ergeben: „*Alle Realgründe des Universum, wenn man diejenige summirt, welche einstimmig sind und die von einander abzieht, die einander entgegengesetzt sind, geben ein Facit, das dem Zero gleich ist*. Das Ganze der Welt ist an sich selbst Nichts, außer in so fern es durch den Willen eines andern Etwas ist. Es ist demnach die Summe aller existirenden Realität, in so fern sie in der Welt gegründet ist, für sich selbst betrachtet dem Zero=0 gleich" (2:197).

4 Nichts in der fernöstlichen Philosophie

Wie in der →Mystik hält sich in der fernöstlichen Philosophie die Vernunft nicht an sinnliche Grenzen und will stattdessen mit dem „Abgrund einer Gottheit" zusammenfließen, was in Meditationen geübt wird. So strengen sich chinesische Philosophen „in dunklen Zimmern mit geschlossenen Augen [an], dieses ihr Nichts zu denken und zu empfinden". „Daher", so schließt Kant, „kommt das Ungeheuer von System des Laokiun [Laotsi] von dem höchsten Gut, das im Nichts bestehen soll" (8:335; →Laotse).

Weiterführende Literatur

Paimann, Rebecca: „Kants Tafel des Nichts in ihrer Bedeutung für die Kritik der reinen Vernunft", in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, Bd. 2, 791–800.

Van Kirk, Carol: „Why did Kant bother about ‚Nothing'?", in: Southern Journal of Philosophy 28, 1990, 133–147.

Vollrath, Ernst: „Kants These über das Nichts", in: Kant-Studien 61, 1970, 50–65.

Martin Schönfeld

Nichtsein

Das Nichtsein eines Dinges ist die absolute Verneinung bzw. die Aufhebung desjenigen, was als existent gesetzt wird. Es ist das negative Korre-

lat des modalen Begriffs ‚Dasein'. Als Folge der Negation (zweite Kategorie der Qualität) bezeichnet das Nichtsein die Aufhebung oder den Mangel der Realität. Wichtige Stellen: 1:389; 2:72ff.; 2:81ff.; 2:171ff.; KrV A 143 / B 182f.; KrV A 166ff. / B 207ff.; KrV A 225f. / B 272ff.; KrV A 242 / B 300; KrV A 575f. / B 603f.; KrV A 592ff. / B 620ff.

Verwandte Stichworte

Sein, Dasein; Existenz; Negation; Realität; Nichts

Philosophische Funktion

1 Die absolute Negation eines Dinges

Nach dem *Beweisgrund* von 1762 sind Sein und Nichtsein keine →Prädikate eines Subjektes, sondern die Setzung und die Aufhebung des Subjekts mit allen seinen Prädikaten: „Das Dasein ist gar kein Prädicat und die Aufhebung des Daseins keine Verneinung eines Prädicats" (2:81). Alles, was existiert, wird, als solches, absolut gesetzt (vgl. 2:73) und die Feststellung einer Nicht-Existenz ist die absolute Verneinung der Sache selbst: „Die Aufhebung eines existirenden Dinges ist eine völlige Verneinung alle desjenigen, was schlechthin oder absolute durch sein Dasein gesetzt wurde" (2:81f.).

→Dasein und Nichtsein werden innerhalb der *KrV* als Kategorien der →Modalität aufgefasst (vgl. KrV A 80 / B 106). Das Besondere dieser Art von Urteile besteht vor allem darin, dass sie „nichts zum Inhalte des Urtheils [beitragen]" (KrV A 74 / B 99f.), sondern nur die Weise bezeichnen, wie ein Ding mit allem ihm Zugehörigen gesetzt wird (vgl. 2:75; KrV A 219f.). Urteilen wir, dass etwas *nicht* ist, dann sagen wir nichts Inhaltliches über das Ding, sondern nur, dass es etwas unserem Begriff Entsprechendes nicht gibt. Sein und Nichtsein sind die Modalitäten des →Setzens und des Aufhebens, „denen wir keine objective Bedeutung geben können weil sie blos das Subjective des Denkens nämlich der copula des Prädicats in Beziehung auf das Subject […] enthalten" (20:349). Die Grundsätze der Modalität sind dementsprechend nicht objektiv-, sondern subjektiv-synthetische Sätze. Thema des →Postulats der →Wirklichkeit, welches das Sein und das Nichtsein der Dinge betrachtet, ist das gegebene Objekt in seinem Verhältnis „zur empirischen Urtheilskraft" (KrV A 219 / B 266). Dasein und Nichtsein können nur in einer →Wahrnehmung bzw. auf Grund einer sinnlichen →Anschauung festgestellt werden (vgl. 2:73; KrV A 225 / B 272f.; KrV A 234 / B 286; KrV A 601 / B 629; *Refl.* 5277, 18:141; *Refl.* 5502, 18:201; *Refl.* 5518, 18:205; *Refl.* 5526, 18:208; *Refl.* 5710, 18:332; *Refl.* 5718, 18:334; *Refl.* 6270, 18:540; *Refl.* 6282, 18:698). Das Nichtsein von etwas kann allerdings nicht, als solches, Gegenstand einer →Erfahrung sein, d. h. überhaupt wahrgenommen werden (vgl. KrV A 214 / B 262; 8:284; 21:219ff.; 21:236; 21:247; 21:539; 21:546; 21:549; 21:550; 21:577; 21:582; 21:588; 21:590; 21:604; 22:551; 22:552; 28:543). „Ein bloßes Nichtseyn kann kein Ding konstituiren" (28:1013).

Das Nichtsein eines Dinges widerspricht sich niemals. Man kann mit anderen Worten immer denken, dass etwas nicht ist und es entsteht kein →Widerspruch, wenn eine Sache (auch die vollkommenste: →Gott) mit allen ihren Prädikaten aufgehoben wird (vgl. 1:394; 2:81; KrV A 225 / B 272f.; KrV A 592ff. / B 620ff.; KrV A 615 / B 643; *Refl.* 3275, 17:270; *Refl.* 3736, 17:276f.; *Refl.* 4033, 17:391; *Refl.* 4376, 17:525; *Refl.* 4659, 17:628; *Refl.* 5505, 18:202; *Refl.* 5523, 18:207; *Refl.* 5761, 18:346f.; *Refl.* 5776, 18:351; *Refl.* 5783, 18:353f.; *Refl.* 6389, 18:700ff.; *Refl.* 6408, 18:707; *Refl.* 6436, 18:716; 20:350; 28:571). Das Gegenteil bzw. das Nichtsein *von allen Dingen* ist auch möglich, im Sinne von denkbar (→Nichts).

Eine wichtige Funktion spielt das Nichtsein innerhalb der Definition des Notwendigen und des Zufälligen. →Notwendig ist im Allgemeinen ein Ding, dessen Nichtsein unmöglich ist (vgl. *Refl.* 5761, 18:346f.; *Refl.* 6291, 18:560; 28:1036). →Zufällig ist das Ding, dessen Nichtsein möglich ist (vgl. KrV A 243 / B 301; *Refl.* 6408, 18:707; 28:571). Kein Dasein ist an sich notwendig, denn das Nichtsein einer Sache ist immer möglich (es enthält keinen Widerspruch). Unter der Bedingung aber der Verknüpfung mit einer anderen Sache (nach dem Gesetz der →Kausalität) kann das Nichtsein doch unmöglich sein. „An sich selbst sind Dinge weder nothwendig noch Zufällig; sie existieren, und ihr Nichtseyn laßt sich mit ihrem Begriffe allein sehr wohl vereinigen; aber unter der Bedingung der Verknüpfung mit einer anderen Existenz ist das Nichtseyn derselben unmoglich, d. i. sie können als bedingter Weise nothwendig angesehen werden" (*Refl.* 6270, 18:539). „Unter der Bedingung der Verknüpfung mit einer anderen Existenz ist

das Nichtseyn desselben unmöglich“ (*Refl.* 6270, 18:539; vgl. KrV B 290; *Refl.* 5910, 18:382; *Refl.* 6410, 18:707f.).

2 Realität und Negation

Alle möglichen Prädikate werden entweder affirmativ oder negativ ausgedrückt. Die gesamte Logik stützt sich daher nach der *Nova dilucidatio* von 1755 auf den zwei Grundsätzen aller bejahenden und aller verneinenden Wahrheiten: „quicquid est, est“ („was ist, das ist“, Übers. Vf.) und „quicquid non est, non est“ („was nicht ist, das ist nicht“, Übers. Vf., 1:389; vgl. *Refl.* 3710, 17:251).

Nach *Negative Größen* von 1762 kann das Nichtsein entweder eine bloß logische Natur haben, wenn es aus einem Widerspruch entsteht (das Nichts als „nihil negativum irrepraesentabile“), oder eine reale, falls es der Summe aller positiven und negativen Prozesse (der Mathematik oder der Physik) entspricht (die Ruhe als „nihil privativum, repraesentabile“, 2:171f.). „Das Nichtseyn (von B) als ein Wiederspruch des praedicats B mit dem Begriffe A kan garnicht mit dem Begriffe A zusammenbestehen und ist sein contradictorisches Gegentheil. Das Nichtseyn aber, welches keinen Wiederspruch mit dem Begriffe enthält, ist das privative Gegentheil oder defectus“ (*Refl.* 5828, 18:364; vgl. *Refl.* 5826, 18:363f.; 28:558f.). Kant trennt darüber hinaus zwei Formen der „realen Verneinung“: die fehlende Realität („defectus“, „absentia“) und die aufgehobene Realität („privatio“). Die erste „erfordert keinen positiven Grund, sondern nur den Mangel desselben“; ein realer Gegensatz ist dagegen nur zwischen zwei positiven Prädikaten möglich, sofern das eine die Folge des anderen aufhebt (2:177f.).

Das Nichtsein einer Figur, die in zwei geraden Linien eingeschlossen ist, hängt nicht vom → Satz vom Widerspruch, sondern von der Unmöglichkeit der → Konstruktion in der Anschauung ab (vgl. KrV A 47 / B 64f.; KrV A 223f. / B 271f.). In *KrV* unterscheidet Kant zwischen „logisch[em]“ und „realem Widerstreit“ (KrV A 273 / B 329) und darüber hinaus zwischen „logische[r]“ und „transzendentale[r] Verneinung“ (KrV A 574 / B 602). Eine logische Verneinung bzw. Negation betrifft nur den Wert der → Kopula der Aussage („in verneinenden Urtheilen afficirt die Negation immer die Copula“, 9:104) und lässt das Prädikat in Ansehung seines Inhalts unberührt. Die transzendentale Verneinung ist dagegen dem Inhalt des Prädikats nicht indifferent. Sie bestimmt ihn sachlich: in unendlichen Urteilen (nach der → Limitation) „wird nicht die Copula, sondern das Prädicat durch die Negation afficirt“ (9:104). Negationen sind in diesem Fall: „Bestimmungen, die das Nichtsein von etwas an der Substanz ausdrücken“ (KrV A 186 / B 229).

Unter der Kategoriengruppe der → Qualität leitet Kant vom bejahenden Urteil (*S ist P*) den reinen Begriff der Realität und vom verneinenden Urteil (*S ist nicht P*) die Kategorie der Negation ab (vgl. KrV A 80 / B 106; KrV B 111; 4:303; 21:457). „Qualität eines Dinges ist die Bestimmung, die es als ein Etwas oder als bloßen Mangel vorstellt, d. i. dessen Begrif ein Seyn oder Nichtseyn enthalt“ (*Refl.* 6338, 18:662; vgl. 21:457). „Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt correspondirt, dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt; Negation, dessen Begriff ein Nichtsein (in der Zeit) vorstellt“ (KrV A 143 / B 182; vgl. KrV A 242 / B 300). Sein und Nichtsein sind die einfachsten Vorstellungen der Dinge (vgl. *Refl.* 6324, 18:646; 20:282; 28:1004). „Realität ist, dessen Begriff ein Seyn in sich enthält; Negation, dessen Begriff ein Nichtseyn in sich enthält“ (28:552). „Realität ist, dessen Begriff schon an sich selbst ein Seyn bedeutet; Negation ist, dessen Begriff an sich selbst ein Nichtseyn ist. Ein jedes Ding ist Realität. Die Dingheit, so zu sagen, beruht blos auf Realität“ (28:560).

Dem Empfindungsgehalt einer empirischen Anschauung korrespondiert nach Kant eine Realität der Erfahrung, welche zunehmend verschwinden kann. Zwischen Realität (Sein) und Negation (Nichtsein) ist ein unendliches Übergangsfeld von → Graden. „Was nun in der empirischen Anschauung der Empfindung correspondirt, ist Realität (realitas phaenomenon), was dem Mangel derselben entspricht, Negation = 0. Nun ist aber jede Empfindung einer Verringerung fähig, so daß sie abnehmen und so allmählig verschwinden kann. Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein continuirlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, deren Unterschied von einander immer kleiner ist, als der Unterschied zwischen der gegebenen und dem Zero oder der gänzlichen Negation“ (KrV A 168 / B 209f.; vgl. *Refl.* 4719, 17:686; man lese aber vor

allem die → Antizipationen der Wahrnehmung, KrV A 166ff. / B 207ff.).

Eine jede Negation setzt eine Realität voraus. Man kann keine Negation erkennen, wenn die Realität zugleich nicht erkannt wird. „Nun kann sich niemand eine Verneinung bestimmt denken, ohne daß er die entgegengesetzte Bejahung zum Grunde liegen habe" (KrV A 575 / B 603; vgl. *Refl.* 6253, 18:531f.; 28:1004). Die Negation bedeutet für Kant eine aufgehobene oder fehlende Realität. Sie ist keine selbständige → Eigenschaft. Das Nichtsein kann in diesem Sinne als „Mangel" (KrV A 291 / B 347; vgl. KrV A 575 / B 603; *Refl.* 4990, 18:53; *Refl.* 5270, 18:138f.), als „Einschränkung" (KrV A 266 / B 322; vgl. KrV A 578 / B 606; 4:523; *Refl.* 5817, 18:362; 28:1015) oder als „Schranke" der Realität (KrV A 576 / B 604; vgl. *Refl.* 5826, 18:363f.) aufgefasst werden.

Weiterführende Literatur

Guillamaud, Patrice: „Le négatif chez Kant", in: Les Etudes Philosophiques 2, 1990, 173–185.

Neumann, Hardy: Die neue Seinsbestimmung in der reinen theoretischen Philosophie Kants: Das Sein als Position, Berlin: Duncker & Humblot 2006.

Visentin, Mauro: Il significato della negazione in Kant, Napoli: Il Mulino 1992.

Vollrath, Ernst: „Kants These über das Nichts", in: Kant-Studien 61, 1970, 50–65.

Giuseppe Motta

Nichtsinnlich

Nichtsinnlich sind → Vermögen, → Erkenntnisse, → Vorstellungen u. ä., die in ihrer Ausübung bzw. ihrem Vorliegen nicht von Leistungen der → Sinnlichkeit (Rezeptivität) abhängig sind. Gegenstände sind nichtsinnlich, wenn von ihnen keine → empirische Erkenntnis möglich ist, da sie unseren Sinnen nicht zugänglich sind: „unter dem Nichtsinnlichen wird allerwärts in der Kritik nur das verstanden, was gar nicht, auch nicht dem mindesten Theile nach, in einer sinnlichen Anschauung enthalten sein kann" (8:201). Weitere wichtige Stellen: KrV A 67 / B 92; 8:218.

Verwandte Stichworte

sinnlich; übersinnlich, das Übersinnliche; Intelligible, das; Anschauung, intellektuelle

Philosophische Funktion

Nichtsinnlich bezeichnet zunächst bloß negativ den Gegensatz zu sinnlich – „Der Verstand wurde oben bloß negativ erklärt: durch ein nichtsinnliches Erkenntnisvermögen" (KrV A 67 / B 92) – und meint positiv in erster Bedeutung *begrifflich-diskursiv* (als Charakterisierung des → Verstandes). Darüber hinaus bedeutet es in Wendungen wie „nichtsinnliche Ursache" (KrV A 278 / B 334; vgl. KrV B 522; KrV B 334) oder „nichtsinnliche[r] Gegenst[a]nd[ ]" (8:212; vgl. 5:466; 23:47) je nach Kontext intelligibel oder → übersinnlich. Nichtsinnlich bedeutet nicht *nicht-empirisch* (→ Anschauung), sodass mit *nichtsinnlicher Anschauung* (vgl. KrV A 251 / B 307; KrV A 256 / B 312; 8:216) stets intellektuelle (und nicht etwa → reine Anschauung) gemeint ist.

Cord Friebe

Nicolai, Friedrich

Dt. Verleger (1733–1811). Nach vielfältigem Selbststudium und einer Lehre in Frankfurt kam Nicolai 1752 nach Berlin in die Buchhandlung seines Vaters zurück, dessen Leitung er 1758 übernahm. 1759–1765 gab Nicolai die *Briefe, die Neueste Litteratur betreffend* und 1765–1806 die *Allgemeine deutsche Bibliothek* heraus, die zu maßgebenden Organen der deutschen Aufklärung wurden. Sie sind das Thema von Nicolais Brief an Kant vom 27. 9. 1773 (vgl. 10:141) und von Kants Antwort an Nicolai vom 25. 10. 1773 (vgl. 10:142) sowie von Kants Antwort vom 26. 2. 1778 (vgl. 10:223). Nicolai unterhielt ein gastliches Haus und war selber Mitglied mehrerer Gesellschaften, darunter der Berliner Mittwochsgesellschaft, an deren Treffen von 1783 bis 1799 er regelmäßig teilnahm. Nicolai besaß jedoch die seltene Gabe, sich mit den besten seiner Zeitgenossen zu überwerfen. Der Zwist mit Kant entfachte sich 1794 durch Nicolais komischen Roman *Geschichte eines dicken Mannes*, in welchem die kritische Philosophie grob parodiert wurde. Kant reagierte mit zwei kurzen, kräftigen Bemerkungen in seinen Druckschriften (vgl. 6:209; 7:60). 1798 setzte Nicolai die Polemik gegen Kant in dem Roman *Sempronius Gundibert* und in der *Vorrede* zu den *Neun Gesprächen zwischen Christian Wolff und einem Kantianer* von J. C. Schwab fort, woraufhin Kant in den zwei öffentlichen Briefen an Nicolai über die Buchmacherei

ihn als völlig unwissenden, zu philosophischen Urteilen unfähigen Buchfabrikanten beschrieb (vgl. → Über die Buchmacherei; 8:431–438). Zuletzt widmete Kant Nicolai folgendes unveröffentlichte Epigramm: „Vacca eine Zange / Forceps eine Kuh / Rusticus ein Knebelspiß / Ein Nebulo bist Du“ (*Op. post.*, 21:119).

Riccardo Pozzo

Nicolovius, Friedrich

Deutscher Verleger (1768–1836). Nach dem Studium in Königsberg und einer Lehre bei → Johann Friedrich Hartknoch dem Älteren in Riga eröffnet er 1790 in Königsberg eine schnell aufblühende Verlags- und Sortimentsbuchhandlung, die sich gegen die bisher allmächtige Hartungsche Buchhandlung durchzusetzen vermag. 1791–1792 gibt Nicolovius die *Königsbergischen Gelehrten Anzeigen* heraus. Zu seinen Autoren zählt Kant, von dem – mit Ausnahme der *KU* – Nicolovius alle autorisierten Auflagen seiner Druckschriften von 1791 bis 1803 verlegt: die *Entdeckung* (1790, 1791), die *Religion* (1793, 1794), den *Frieden* (1795, 1796 zusammen mit der französischen Übersetzung), die *MSR* (1797, 1803), die *MST* (1797, 1798), die *Anthropologie* (1798, 1800), die *Logik* (1800, 1801) sowie die Einzelausgaben des *Streits* (1798), der *Buchmacherei* (1798), der *Vorrede Jachmann* (1800), der *Physischen Geographie* (1802) und der *Pädagogik* (1803). Zahlreiche Briefe zwischen Kant und Nicolovius, die die Verlegung von Kants Werken betreffen, sind erhalten.

Riccardo Pozzo

Nitsch, Friedrich August

Dt. Lehrer und Philosoph (1767–?). Nitsch war – neben Johann Benjamin Jachmann – einer der ersten Schüler Kants, die dessen kritische Philosophie in Großbritannien verbreiteten. Er verließ 1792 Königsberg, ging nach Berlin und ein Jahr später von dort nach England, wo er sich bis 1798 aufhielt. Während seines Englandaufenthaltes hielt er Vorlesungen sowie Vorträge und publizierte 1796 ein Buch zur kantischen Philosophie (vgl. Nitsch, *General View*). In einem Brief an Kant vom 25. Juli 1794 schreibt Nitsch, er habe zwar „in London mit einem nicht eben sehr günstigen Schicksal kämpfen“ (11:518) müssen und auch der „Zustand der Philosophie in England […] ist[,] wenn man den mathematischen und empirischen Theil derselben ausnimt, herzlich schlecht, und kan wirklich nicht schlechter seyn“ (11:518), aber immerhin hätten seine Vorlesungen „großen und unerwarteten Beyfall“ gehabt (11:518). Allerdings war Nitschs anfänglicher Erfolg beim englischen Publikum wahrscheinlich nicht von Dauer (vgl. dazu Baum/Malter, *Kant in England*, S. 462f., v. a. Anm. 8). Für die Akademieausgabe wurde bisher lediglich ein früherer Brief Kants an seinen Schüler vom 12. Juni 1792 erschlossen, dessen Inhalt nicht bekannt ist (vgl. 11:341). Inzwischen ist jedoch die Abschrift eines weiteren Briefes gefunden und dokumentiert worden, die „mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit“ (Baum/Malter, *Kant in England*, S. 461) auf einen Brief Kants an Nitsch zurückgeht (für eine Rekonstruktion der Herkunftsgeschichte dieser Abschrift vgl. Baum/Malter, *Kant in England*, S. 456–460). Sie ist auf Königsberg, den 31. Oktober 1794 datiert und kann als Antwort auf Nitschs Brief vom Juli 1794 gelten. Kant bestärkt Nitsch, er solle seinen „Plan nicht aufgeben, sondern bey aller Schwierigkeit […] doch wohl durchsetzen“ (Baum/Malter, *Kant in England*, S. 466), und macht einen didaktischen Vorschlag für den Vortrag vor dem englischem Publikum. Nitsch solle, ausgehend von den „Endabsichten der Vernunft mit ihrer Metaphisick […] [, über] die Idealität des Raumes und der Zeit als blos subjective[] Formen [, dann den] Schritt von der theoretischen Grundlegung zum practischen Endzweck der Vernunft […] [tun] und so ein Ganzes der reinen Vernunft im kurzen Abriss […] fur den ungeduldigen Engländer“ (Baum/Malter, *Kant in England*, S. 466) darstellen.

Weiterführende Literatur

Baum, Günther / Malter, Rudolf: „Kant in England. Ein neuer Brief: Kant an Friedrich August Nitsch“, in: Kant-Studien 82, 1991, 456–468.

Sebastian Wengler

Normalidee

Den Terminus ‚Normalidee‘ verwendet Kant ausschließlich im § 17 der *KU*, in dem er der Frage nachgeht, was ein Muster des Geschmacks sei. Er bestimmt ein solches Muster als „Urbild […], welches auf der unbestimmten Idee der Vernunft

von einem Maximum beruht, aber doch […] nur in einzelner Darstellung“ vorgestellt werden kann (5:232). Von diesem Urbild spricht er auch als dem „Ideal[] der Schönheit“ (5:232). Ein solches Ideal gibt es nur für Exemplare natürlicher Arten, deren Zweck durch einen Begriff bestimmt werden kann. Ein Ideal einer natürlichen Art ist – mit einer Ausnahme – eine „ästhetische *Normalidee*“ (5:233). Wichtige Stelle: 5:233–235.

Verwandte Stichworte
Ideal des Schönen; Idee, ästhetische

Philosophische Funktion
Kant definiert die „ästhetische *Normalidee*“ des Menschen als „eine einzelne Anschauung (der Einbildungskraft) […], die das Richtmaß seiner Beurtheilung [d. h. der Beurteilung des Menschen], als eines zu einer besonderen Thierspecies gehörigen Dinges, vorstellt“, als ein „Bild, was gleichsam absichtlich der Technik der Natur zum Grunde gelegen hat, dem nur die Gattung [z. B. eine Tiergattung] im Ganzen, aber kein Einzelnes [Tier] abgesondert adäquat ist“ (5:233). Von den Normalideen natürlicher Arten unterscheidet Kant das „*Ideal*“ des Schönen, „welches man lediglich an der *menschlichen Gestalt* […] erwarten darf“ (5:235), weil nur der Mensch „den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat“ (5:233).

Christel Fricke

Not

Unter Not versteht Kant im Allgemeinen eine der → Glückseligkeit des Menschen abträgliche Verfassung oder Situation (vgl. 4:423; 5:430; 6:453; 2:212; 8:300; → Unglück). Charakteristisch ist ein → Mangel und die damit gegebene Bedürftigkeit, wobei das Defizit sowohl die Erfüllung von grundlegenden Naturbedürfnissen als auch die gesteigerte Bedürfnislage einer bürgerlichen Gesellschaft betreffen kann. Weitere wichtige Stellen: 2:183; 2:211f.; 2:216; 2:218; 4:398; 4:411; 4:422f.; 5:20; 5:69; 5:156; 5:430; 6:236; 6:228; 6:453; 6:470f.; 8:24; 8:300.

Verwandte Stichworte
Krankheit; Armut

Philosophische Funktion
Zu den Nöten des Menschen, die vom Einfluss der → Natur auf sein Leben herrühren (vgl. 5:265), kommen noch diejenigen, welche die Folge von → Gewalttätigkeit, „Druck der Herrschaft, […] Barbarei der Kriege“ und ähnlichem sind. Kant führt sie auf das „Widersinnische der *Naturanlagen* in ihm“ (5:430) zurück.

Er unterscheidet zwischen physischer Not (Beispiel: die Lebensgefahr eines Schiffsbrüchigen) und moralischer Not (Beispiel: die „Abwendung eines Unglücks vom Staat“) (8:300; → Notrecht). Kant spricht öfter von einer → Pflicht, anderen Menschen in Nöten nach seinem Vermögen im Hinblick auf ihre Glückseligkeit beförderlich zu sein (vgl. 6:453; 4:423; 6:228; 2:213; 5:20; → Nächstenliebe; → Wohltätigkeit) sowie vom Mitleid für Anderen in Not (vgl. 2:211f.; 2:216; 2:218; 4:398; 5:69; → Sympathie).

Andreas Trampota

Nötigung, moralische

Hierunter versteht Kant die Bestimmung des → Willens eines sinnlich-rationalen Wesens durch mittels praktischer Vernunft gegebene objektive praktische Prinzipien (vgl. 4:413). Weitere wichtige Stellen: 2:335; KrV A 534 / B 562; 4:413; 4:416f.; 5:32; 5:80–84; 6:23; 6:179; 6:379f.; 6:394; 7:265; 8:279; 8:283; 8:347.

Verwandte Stichworte
Zwang; Pflicht; Imperativ; Gebot

Philosophische Funktion
Alle → Imperative verweisen auf das Verhältnis zwischen einem objektiven Gesetz der Vernunft und einem aufgrund seiner subjektiven Beschaffenheit nicht notwendig hierdurch bestimmten Willen (vgl. 4:413; 4:416). Anders als bei reinen Vernunftwesen wird das Handeln von Menschen als „vernünftige[n] *Naturwesen*“ (6:379) nicht ausschließlich und notwendig durch die Vernunft bestimmt, sondern auch durch sinnliche Neigungen (vgl. 4:412f.; 4:439).

Durch den Begriff der Nötigung erklärt Kant seinen Begriff von Pflicht (vgl. 4:434; 5:32; 5:80; 6:223; 6:379; 6:405; 6:438). Insofern das subjektive Wollen des Menschen nicht notwendig mit dem objektiven → Sollen übereinstimmt, wird letzteres zur Pflicht, das heißt der Wille muss durch bloße Vernunft genötigt werden, den objektiven Grün-

den der Vernunft Folge zu leisten (vgl. 5:32). Aus dem Bewusstsein solcher Nötigung entspringt das von Kant so genannte vernunftgewirkte Gefühl der → Achtung für das Gesetz (vgl. 5:80f.). Nur solche Handlungen, deren subjektive Triebfeder die Achtung für das moralische Gesetz und Ehrfurcht für die mit diesem verbundene Pflicht ist, die also aus Pflicht geschehen, können als moralisch gelten (vgl. 5:81f.).

Die „moralische[] Nöthigung" (5:32) zur Unterwerfung unter das Sittengesetz führt für das sinnlich affizierte Subjekt Zwang „zu einem ungern genommenen Zweck" (6:386; vgl. 5:83f.) mit sich. Dieser ist aber mit der Willkürfreiheit des Menschen als einem moralischen Wesen vereinbar, insofern er im Sinne eines „Widerstandes der praktischen Vernunft" (5:32) zugunsten „de[s] reinen objectiven Bestimmungsgrunde[s]" (5:32) und gegen pathologische Bestimmungsgründe als ein „innerer, aber intellectueller" (5:32) „*Selbstzwang* (durch die Vorstellung des Gesetzes allein)" gedacht wird (6:380). Während bei den ethischen (Tugend-)Pflichten nur eine innere Gesetzgebung möglich ist, beinhalten Rechtspflichten eine Nötigung in Form äußerer Gesetzgebung, also Zwang durch einen Anderen (vgl. 6:394).

Weiterführende Literatur

Höffe, Otfried: „‚Gerne dien ich den Freunden, doch tue ich es leider mit Neigung…' – Überwindet Schillers Gedanke der schönen Seele Kants Gegensatz von Pflicht und Neigung?", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 60, 2006, Nr. 1.

Ludwig, Bernd: „Kant's Hypothetical Imperatives (GMS II, 417–419)", in: Horn Chr. / Schönecker, D. (Hg.): Groundwork for the Metaphysics of Morals, Berlin u. a.: de Gruyter 2006, 139–157.

Schwaiger, Clemens: Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1999.

Carola Freiin von Villiez

Notrecht

Ein „*Nothrecht (Ius necessitatis)*" ist nach Kant die „Befugniß […], im Fall der Gefahr des Verlusts meines eigenen Lebens einem Anderen, der mir nichts zu Leide that, das Leben zu nehmen" (6:235). Weitere wichtige Stelle: 8:300.

Verwandte Stichworte

Strafrecht; Todesstrafe

Philosophische Funktion

Kant denkt beim Notrecht an den seit der Antike diskutierten Brett-Fall, den er an verschiedenen Stellen anspricht (vgl. 27:1374; 8:300; 6:235–236). Bei dem Brett-Fall geht es um die Frage, ob nach einem Schiffbruch der A zum Zwecke der Rettung des eigenen Lebens den B, der auf einem Brett sitzt, das nur einen einzigen Menschen zu tragen vermag, von dem Brett herunterstoßen darf, wenn diese Notstandstat zum Tode des B führen würde. Das Notrecht ist von der Notwehrbefugnis zu unterscheiden, die Kant mit ihrem gemeinrechtlichen Namen „*ius inculpatae tutelae*" (6:235) bezeichnet. Ein Notwehrfall ist der Fall „eine[s] *ungerechten* Angreifer[s] auf mein Leben, dem ich durch Beraubung des seinen zuvorkomme" (6:235). Während Kant ein Notwehrrecht annimmt, weil jedes (subjektive) Recht „*mit der Befugniß zu zwingen verbunden*" ist (6:231), lehnt er in den Notstandsfällen die Annahme eines Notrechts ab. Die Notstandstat ist „nicht etwa als *unsträflich* (*inculpabile*), sondern nur als *unstrafbar* (*impunibile*) zu beurtheilen" (6:236). Ein Handeln ist „culpabile", „wenn es dem Gesetz nicht gemäß ist"; es ist „inculpabile", wenn es dem Gesetz nicht widerspricht (27:1333). Die Notstandstat ist danach rechtswidrig. Ein Notrecht als ein „vermeintes Recht, in der höchsten (physischen) Noth Unrecht zu thun", ist ohnehin „ein Unding" (8:300). Durch ein irdisches Gericht („*forum soli*", 6:235) kann die Notstandstat jedoch nicht bestraft werden. Der Brett-Fall ist ein Fall, in dem sich das positive öffentliche → Strafgesetz als funktionsuntüchtig erweist. Das Strafgesetz soll mögliche Täter von der Tat abschrecken. Das ist im Brett-Fall jedoch nicht möglich, und zwar auch dann nicht, wenn die angedrohte Strafe die Todesstrafe ist: „Nun kann ein solches Strafgesetz die beabsichtigte Wirkung gar nicht haben; denn die Bedrohung mit einem Übel, was noch *ungewiß* ist, (dem Tode durch den richterlichen Ausspruch) kann die Furcht vor dem Übel, was *gewiß* ist (nämlich dem Ersaufen) nicht überwiegen" (6:235; vgl. 8:300). Diese Funk-

tionsuntüchtigkeit führt zur Unanwendbarkeit des → öffentlichen Rechts.

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant's Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 226–229.

Hruschka, Joachim: „Von Rechten, die keinen Richter haben", in: Pawlik, Michael u. a. (Hg.): Festschrift für Günther Jakobs, Köln: Carl Heymanns 2007, 189–204.

Joachim Hruschka

Notwendigkeit

Notwendig ist alles, was sich nicht anders verhalten kann. Dabei unterscheidet Kant zwischen der (logischen) Notwendigkeit von Urteilen und der (realen) Notwendigkeit der Existenz von Dingen. Wichtige Stellen: 2:81f.; KrV A 1f.; KrV A 226f.; KrV A 325 / B 381f.; 5:36.

Verwandte Stichworte

Allgemeinheit; Möglichkeit; Modalität; Zufall

Philosophische Funktion

1 Notwendige Prinzipien

1.1 Der herkömmlichen Definition folgend, versteht Kant unter dem Notwendigen dasjenige, „dessen Gegentheil unmöglich ist" (2:285; vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 101). An dieser „Worterklärung" (2:285) hält Kant zeitlebens fest (vgl. KrV A 325 / B 381f.; *Refl.* 5570, 18:236). In der kritischen Philosophie verknüpft er die Notwendigkeit jedoch aufs Engste mit der Allgemeinheit bestimmter Erkenntnisse. Notwendigkeit wird so zu einem Merkmal einer Art von Urteilen. Notwendige und allgemeine Urteile lassen sich nicht aus der Erfahrung schöpfen. Erfahrung „sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es nothwendiger Weise so und nicht anders sein müsse. Eben darum giebt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit" (KrV A 1). Sollen Erkenntnisse notwendig sein und allgemein gelten, müssen sie unabhängig von der Erfahrung, das heißt → a priori gewonnen werden können. „Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntniß a priori und gehören auch unzertrennlich zu einander" (KrV B 4).

Die Notwendigkeit ist kein an den Gegenständen wahrgenommenes Merkmal. Sie entstammt nicht der → Sinnlichkeit, sondern dem → Verstand. Im → Leitfaden-Kapitel der *KrV* (vgl. KrV A 57–68 / B 84–99) listet Kant zwölf → logische Funktionen auf, wie der Verstand mehrere Vorstellungen in einem Urteil zur Einheit bringt. Die drei letzten betreffen die Modalität des Urteils. Jedes Urteil ist entweder problematisch oder assertorisch oder apodiktisch. Das apodiktische Urteil ist eines, bei dem man das Bejahen oder Verneinen „als *nothwendig* ansieht" (KrV A 75 / B 100). Dem apodiktischen Urteil entspricht die → Kategorie der „*Nothwendigkeit* – Zufälligkeit" (KrV A 80 / B 106). Alles, was nicht notwendig ist, sondern auch anders oder nicht sein könnte, ist zufällig oder kontingent.

1.2 Notwendig sind für Kant zunächst alle → analytischen Urteile (vgl. 4:267). Dazu gehören die in der → Logik enthaltenen Denkgesetze als die „allgemeinen und nothwendigen Regeln des Verstandes" (KrV A 59 / B 83f.; vgl. 9:13).

Notwendig sind sodann die verschiedenen Arten → synthetischer Urteile a priori. Dazu zählen erstens die Grundsätze der → Geometrie; sie sind „a priori gewiß und apodiktisch" (4:281), weil ihre Begriffe etwas bezeichnen, das in der reinen Anschauung „nothwendig angetroffen werden muß" (4:281; vgl. KrV A 24). Synthetische Urteile a priori enthält zweitens die reine → Naturwissenschaft, wenn sie „mit aller derjenigen Nothwendigkeit, welche zu apodiktischen Sätzen erforderlich ist, Gesetze vorträgt, unter denen die Natur steht" (4:294f.; vgl. KrV B 17f.). Drittens wird das moralische Gesetz „als objectiv nothwendig gedacht, weil es für jedermann gelten soll, der Vernunft und Willen hat" (5:36; vgl. KrV A 55 / B 79; → Notwendigkeit, praktische).

Einen Sonderfall bildet das → Geschmacksurteil. Es sagt zwar nichts über die Verfassung seines Gegenstandes, besitzt aber dennoch „*subjective Nothwendigkeit*" (5:237), das heißt „sinnt jedermann Beistimmung an" (5:237; → Notwendigkeit, ästhetische). Nicht zu verwechseln ist diese Modalität ästhetischer Urteile mit der gewohnheitsmäßigen → Assoziation von Vorstellungen, auf die → Hume das Prinzip der Kausalität zurückgeführt hatte und die Kant ebenfalls „subjective[] Nothwendigkeit" nennt (KrV B 127; vgl. 4:257f.).

1.3 Kants These von der Apriorität notwendiger Urteile hat Saul Kripke zurückgewiesen. Ihm zufolge handelt es sich bei wissenschaftlichen Wesensaussagen um notwendige Urteile a posteriori. Es steht freilich zu vermuten, dass der Essentialismus Kripkes auf grundsätzlich anderen Voraussetzungen ruht als die transzendentale Analytik Kants (vgl. Wendel, *Notwendigkeit*).

Eine besondere Schwierigkeit der Interpretation ergibt sich ferner aus dem → Schema der Notwendigkeit, das Kant als „das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit" (KrV A 145 / B 184) angibt. Denn einerseits ist diese Regel schwer von dem Schema der → Substanz zu unterscheiden; andererseits scheint sie auszuschließen, dass es sich bei der zu einem bestimmten Zeitpunkt eintretenden → Wirkung einer Ursache um etwas Notwendiges handelt. Doch welche Arten von Gegenständen oder Gegebenheiten kämen dann als notwendig in Betracht?

2 Das Notwendige in der Natur

2.1 Von der Notwendigkeit eines Urteils (→ Notwendigkeit, logische) unterscheidet Kant die „absolute Realnothwendigkeit" (2:82) oder notwendige → Existenz von Dingen (vgl. 2:82; *Refl.* 5570, 18:236). Während die absolute Notwendigkeit nur von Gott behauptet werden kann (siehe unten), liegt in der Welt der Erfahrung „materiale Nothwendigkeit im Dasein" vor, wenn etwas aus einer gegebenen Ursache „nach Gesetzen der Causalität" als Wirkung folgt (KrV A 226f. / B 279). Dem entspricht die herkömmliche Unterscheidung zwischen dem absolut oder innerlich und dem hypothetisch Notwendigen (vgl. *Refl.* 4033, 17:391; Baumgarten, *Metaphysica*, § 102).

Die hypothetische Notwendigkeit ist das Kennzeichen der „Natur (im empirischen Verstande)" (KrV A 216 / B 263), die Kant als „den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach nach nothwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen" definiert (KrV A 216 / B 263). In der → Natur gilt das Prinzip: „Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) *nothwendig*" (KrV A 218 / B 266; → Postulate des empirischen Denkens). Obwohl er von „Bedingungen der Erfahrung" in der Mehrzahl spricht (KrV A 218 / B 266), schränkt Kant die Notwendigkeit der Existenz auf die Erkenntnis „der Wirkungen aus gegebenen Ursachen nach Gesetzen der Causalität" ein (KrV A 227 / B 279). Dabei denkt er offenbar nur an den transzendentalen Grundsatz der Zeitfolge sowie die von ihm abhängigen „empirischen Gesetze[] der Causalität" (KrV A 227 / B 280; → Analogien der Erfahrung) und übergeht, wie in der Forschung bisweilen kritisch vermerkt wurde, die Gesetze der → Wechselwirkung sowie mögliche andere Gesetze der Natur.

2.2 Die kantische Konzeption der → Kausalität führt zu einem → Widerstreit zwischen Natur und → Freiheit. Sobald gewisse Bedingungen gegeben sind, tritt die gesetzmäßige Wirkung ein. Ausnahmen lässt die Natur nicht zu. „Alles, was geschieht, ist hypothetisch nothwendig" (KrV A 228 / B 280). Daraus ergibt sich die These: „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur" (KrV A 445 / B 473; → Antinomie der reinen Vernunft).

Vereinbaren lassen sich Natur und Freiheit nur unter der Voraussetzung der Unterscheidung zwischen der → Erscheinung und dem → Ding an sich (→ Idealismus, transzendentaler). Ihr entsprechend gibt es zwei Arten von Kausalität. Während die „*Causalität* der Erscheinungen auf Zeitbedingungen beruht" (KrV A 532 / B 560), liegt die „intelligibele Ursache […] außer der Reihe […] der empirischen Bedingungen" (KrV A 537 / B 565). Auf diese Weise rechtfertigt Kant die Möglichkeit der Freiheit als eines Vermögens, „eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen" (KrV A 554 / B 582), und verbindet sie zugleich mit der Annahme einer allgemeinen Naturnotwendigkeit (vgl. KrV A 538–558 / B 566–586).

Die Auflösung der Antinomie und Kants Behauptung der „*Möglichkeit der Causalität durch Freiheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnothwendigkeit*" (KrV A 538 / B 566) haben eine Fülle von Diskussionen ausgelöst. In jüngerer Zeit, vor allem im Anschluss an die Handlungstheorie Donald Davidsons, findet Kants Lösung wieder mehr Verteidiger (vgl. Hudson, *Kant's Compatibilism*).

2.3 Die Notwendigkeit stellt die Freiheit nicht nur auf theoretischem, sondern auch auf praktischem Gebiet in Frage. Insofern das spontane Handeln dem → Sittengesetz untersteht, scheint dessen objektive Notwendigkeit die der Natur abgerungene Freiheit wieder aufzuheben. Für Kant ist indes niemand anderes als das vernünftige

Wesen selbst der Urheber des moralischen Gesetzes. „[Also] ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“ (4:447).

Das bedeutet nicht, dass der Mensch in jedem Fall gezwungen wäre zu tun, was das Sittengesetz vorschreibt. Der → Wille ist „seiner Natur nach“ den sittlichen Gesetzen „nicht nothwendig folgsam“ (4:413). Vollbringt er dennoch Handlungen, „die objectiv als nothwendig erkannt werden“, wird er „durch Gründe der Vernunft“ dazu bestimmt (4:413; → Nötigung).

3 Das notwendige Wesen

3.1 Handelt es sich bei dem Verhältnis von Ursache und Wirkung um eine bedingte Notwendigkeit, ringt Kant außerdem zeitlebens um den Begriff des absolut Notwendigen (→ absolut). Bereits in der Habilitationsschrift von 1755 spricht er von einem Seienden, dessen Existenz seiner eigenen und aller Dinge Möglichkeit vorangeht (vgl. 1:395). Im *Beweisgrund* entfaltet Kant sein Argument. Um etwas Mögliches, zum Beispiel ein Dreieck, denken zu können, genügt nicht, dass es formal frei ist von Widersprüchen, sondern es muss überhaupt das „Materiale zu irgend etwas Denklichem“ geben (2:78). Würde alles Dasein aufgehoben, entfiele auch alle Möglichkeit. Es gibt also einen „Realgrund“ alles Denkbaren (2:79). „Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings nothwendig. Demnach existirt etwas absolut nothwendiger Weise“ (2:83). Dieses notwendige Wesen bestimmt Kant sodann als „das realste unter allen möglichen“ (2:85; → Gott). Wie er in der → Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral noch einmal herausstellt, bildet der Begriff des schlechterdings notwendigen Wesens die Grundlage der natürlichen → Theologie (vgl. 2:296f.).

3.2 Während Kant in der vorkritischen Zeit einen theoretischen Beweis des Daseins Gottes für möglich hielt, gibt er seine Überzeugung später auf. In der *KrV* nimmt er seine bereits im *Beweisgrund* vorgetragenen Einwände gegen die herkömmlichen → Gottesbeweise wieder auf und entwickelt sie zu einer umfassenden Kritik der Ontotheologie. Unter dem Titel eines ‚ontologischen Beweises‘ (→ Gottesbeweis, ontologischer) kritisiert Kant zunächst den Schluss von dem bloßen Begriff eines notwendigen Wesens auf dessen Existenz. Ihm liege die Verwechslung der (logischen) Notwendigkeit von Urteilen mit der (realen) Notwendigkeit des Daseins eines bestimmten Dinges zugrunde. Werde das Prädikat eines notwendigen Urteils zusammen mit dem Subjekt aufgehoben, entstehe kein Widerspruch (vgl. KrV A 592–596 / B 620–624).

Gleichwohl ist der Begriff des notwendigen Wesens keine willkürliche Erdichtung, sondern er entspringt der Natur der → Vernunft, von dem gegebenen Bedingten stets zurückzugehen auf seine Bedingungen und nicht eher stehen zu bleiben, als bis sie das → Unbedingte erreicht hat. Im Antinomien-Kapitel erörtert Kant die Annahme eines schlechthin notwendigen Wesens, von dem die → Reihe der Veränderungen in der → Welt abhängt. Dabei gerät die Vernunft in einen Widerstreit mit sich selbst, denn einerseits muss das Unbedingte dem durch es Bedingten in der → Zeit vorangehen und mithin zur Reihe der Weltbegebenheiten gehören; gerade das aber widerspricht andererseits dem Grundsatz der Zeitfolge, wonach nichts geschieht ohne eine Ursache (vgl. KrV A 452–461 / B 480–489). Kant löst das kosmologische Problem durch die Unterscheidung zwischen den „Dinge[n] der Sinnenwelt“ (KrV A 560 / B 588), die „zufällig sind, mithin auch immer nur empirisch bedingte Existenz haben“ (KrV A 560 / B 588), und dem „unbedingt nothwendige[n] Wesen“ als der „nichtempirischen“ oder „intelligibelen Bedingung“ der Reihe des Bedingten (KrV A 560 / B 588).

3.3 Der transzendentale Idealismus sichert freilich nicht mehr als die Möglichkeit, dass das notwendige Wesen existiert. Was hingegen das „kosmologische Argument“ betrifft, das „aus der Zufälligkeit der Weltzustände“ auf das Dasein Gottes schließt (KrV A 457 / B 485; → Gottesbeweis, kosmologischer), findet Kant darin „ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen“ (KrV A 609 / B 637). So gilt unter anderem der transzendentale Grundsatz der Kausalität nur in der Sinnenwelt (vgl. KrV A 609 / B 637). Noch schwerer wiegt, dass uns die Prädikate fehlen, um den Begriff des notwendigen Wesens weiter zu bestimmen. Kant zufolge laufen sowohl der ontologische als auch der kosmologische Beweis auf den Versuch hinaus, in dem notwendigen Wesen das realste Wesen, also Gott, zu erkennen. Da beide Wege misslingen (→ Gottesbeweise, Kritik der), bleibt

der Begriff des notwendigen Wesens theoretisch problematisch (vgl. 5:142; 5:402).

Stattdessen deutet Kant bereits in *KrV A* die Möglichkeit eines moralischen Arguments an: „Da es praktische Gesetze giebt, die schlechthin nothwendig sind (die moralische), so muß, wenn diese irgend ein Dasein als die Bedingung der Möglichkeit ihrer *verbindenden* Kraft nothwendig voraussetzen, dieses Dasein *postulirt* werden, darum weil das Bedingte, von welchem der Schluß auf diese bestimmte Bedingung geht, selbst a priori als schlechterdings nothwendig erkannt wird" (KrV A 633f. / B 661f.). Das spätere Postulat des Daseins Gottes in der *KpV* und der moralische Beweis in der *KU* gründen freilich nicht unmittelbar in der Verbindlichkeit des Sittengesetzes, sondern in der Annahme eines höchsten Guts und Endzwecks.

Weiterführende Literatur

Colonnello, Pio: „Über den Begriff der Notwendigkeit in Kants Analytik der Grundsätze", in: Kant-Studien 80, 1989, 48–62.

Motta, Giuseppe: Kants Philosophie der Notwendigkeit, Frankfurt/M.: Lang 2007.

Schneeberger, Guido: Kants Konzeption der Modalbegriffe, Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft 1952.

Watkins, Eric / Fisher, Mark: „Kant on the Material Ground of Possibility: From The Only Possible Argument to the Critique of Pure Reason", in: Review of Metaphysics 52, 1998, 369–395.

Wendel, Hans Jürgen: „Apriorische Einsicht und metaphysische Notwendigkeit. Eine Auseinandersetzung mit Kripkes Kant-Kritik", in: Kant-Studien 82, 1991, 63–80.

Georg Sans

Notwendigkeit, ästhetische

Unter einer ästhetischen Notwendigkeit ist im Rahmen von Kants Theorie des Geschmacksurteils eine „Nothwendigkeit […] von besonderer Art" zu verstehen: Sie ist weder eine „theoretische objective Nothwendigkeit" (5:236), für die ein apriorisches Prinzip für die Wahrheit des Urteils über das Schöne anzugeben wäre, noch eine „praktische" Notwendigkeit (5:237), die eine allgemein gültige Regel enthielte, die eine bestimmte Handlung vorschreibt, aus der das spezifische →Wohlgefallen am Schönen folgen würde. Sie ist vielmehr eine bloß „*exemplarisch[e]*" Notwendigkeit, die zwar den Anspruch auf „Nothwendigkeit der Beistimmung *aller* zu einem Urtheil" erhebt, der aufgrund der Begriffslosigkeit des Urteils über das Schöne aber nur wie ein „Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann" (5:237), geltend gemacht werden kann sowie im Rekurs auf die „*Idee eines Gemeinsinnes*" (5:237), die eine „bloße idealische Norm" (5:239) darstellt. Eine ästhetische Notwendigkeit ist insofern „*[d]ie Nothwendigkeit der allgemeinen Beistimmung, die in einem Geschmacksurtheil gedacht wird*"; sie ist eine „*subjective Nothwendigkeit, die unter der Voraussetzung eines Gemeinsinns als objectiv vorgestellt wird*" (5:239). Weitere wichtige Stellen: 5:236f.; 5:237ff.; 20:225; 20:238f.

Verwandte Stichworte

Notwendigkeit; Geschmacksurteil; Schönheit (Schöne, das); Analytik des Schönen

Philosophische Funktion

Von den ästhetischen Urteilen, die Kant in Anwendung der in *KrV* vorgestellten →Urteilstafel (vgl. KrV A 70 / B 95) nach ihrer Qualität (als Ausdruck eines interesselosen Wohlgefallens *bejahende* Urteile), Quantität (mit Blick auf die Gültigkeit *allgemeine* Urteile), Relation (mit Blick auf die Vorstellung von →Zwecken *hypothetische* Urteile) und der Modalität des Wohlgefallens konstruiert, macht er im Blick auf die letzte dieser →Kategorien geltend: Das Geschmacksurteil geht mit dem Anspruch auf notwendige Geltung einher. Auf den Begriff gebracht ist damit seine spezifische Normativität: Urteile über das Schöne sagen nicht deskriptiv die Tatsache aus, dass jedes andere Subjekt ebenso urteilt, sondern enthalten präskriptiv den Anspruch des Urteilenden, dass auch jedes andere Subjekt so urteilen *solle*. Die Notwendigkeit untersteht der Bedingung eines ästhetischen, auf „das Subject und zwar auf das Lebensgefühl desselben unter dem Namen des Gefühls der Lust oder Unlust" (5:204) bezogenen Urteils: Unter Rekurs auf die jedem Subjekt verfügbaren Bedingungen der Möglichkeit von →Erkenntnis überhaupt, die sich im Falle des Urteils über das Schöne im Gefühl eines interesselosen Wohlgefal-

lens als Ausdruck des nicht auf einen bestimmten Begriff von einem schönen Gegenstand zu beziehenden harmonischen Zusammenstimmens von → Einbildungskraft und → Verstand bemerkbar machen, vermag das Subjekt sein Urteil nicht aus objektiv gültigen Prinzipien zu begründen, sondern jedem anderen nur ‚anzusinnen' (vgl. etwa 5:262; 5:264f.). Der → Geschmack ist in diesem Verständnis eine „*Art von sensus communis*" (5:293): Das Geschmacksurteil ist auf die bloße Idee einer allgemeinen Stimme bezogen. Die auf diese Weise erläuterte ästhetische Notwendigkeit nennt Kant bloß „*subjectiv*[]" oder „*exemplarisch*" (5:237).

Birgit Recki

Notwendigkeit, logische

Die mit einem → apodiktischen Urteil ausgesagte logische Notwendigkeit einer Erkenntnis beruht (nach dem → Satz des ausgeschlossenen Dritten) auf der Falschheit, d. h. der begrifflichen Unmöglichkeit bzw. der Selbstwidersprüchlichkeit des kontradiktorischen Gegenteils der mit dem Urteil getroffenen Aussage (vgl. 9:53; vgl. auch 2:81f.). Die logische „Nothwendigkeit der Urtheile" (18:236) stellt jedoch keine absolute Notwendigkeit der Sachen dar, sondern nur eine bedingte (bzw. hypothetische) Notwendigkeit des Prädikats im Urteil (vgl. 17:391), sie gilt also nur unter der Voraussetzung, dass das Subjekt der Aussage als durch ein Prädikat bestimmt gedacht wird. Die „reale Nothwendigkeit [der Sachen], deren Gegenteil ein Unding ist" (18:236), scheint hingegen zwar absolut zu gelten, kann aber in dieser Bedeutung nur problematisch gedacht werden (vgl. 17:392; vgl. auch 2:82; 18:237). Diese Differenzierung ist für Kants Kritik des → ontologischen Gottesbeweises entscheidend (vgl. KrV A 594ff. / B 622ff.). Weitere wichtige Stellen: 2:81f.; 2:158; KrV A 76 / B 101; KrV A 145 / B 184; KrV A 226f. / B 279f.; KrV A 593ff. / B 621ff.; KrV A 610 / B 638; 9:51–53; 17:391f.; 18:236f.

Verwandte Stichworte

Modalität; Notwendigkeit; Postulate des empirischen Denkens

Philosophische Funktion

Philosophisch relevant ist vor allem die Unterscheidung der logischen und der realen Notwendigkeit einer (beurteilten) Sache. Die „absolute Nothwendigkeit des Urtheils ist nur eine bedingte Nothwendigkeit der Sache, oder des Prädicats im Urtheile" (KrV A 593f. / B 621f.), sofern sie nämlich stets von der Voraussetzung der Existenz von Subjekt und Prädikat im Urteil selbst abhängt (vgl. 2:82). Der „schlechthin nothwendig[e]" Satz, dass ein Triangel drei Winkel habe, „sagte nicht, daß drei Winkel schlechterdings nothwendig sind, sondern, unter der Bedingung, daß ein Triangel da ist (gegeben ist), sind auch drei Winkel (in ihm) nothwendiger Weise da" (KrV A 593f. / B 621f.). Die logische Notwendigkeit beweist jedoch die „Macht ihrer Illusion" (KrV A 594 / B 622) im Begriff eines vollkommensten oder allerrealsten Dings, dem das Dasein (begrifflich) notwendig zukommt, indem dies nämlich den Anschein erweckt, das Ding selbst sei ein notwendiges Wesen. So wie es jedoch zwar widersprüchlich wäre, ein Dreieck ohne drei Winkel zu denken, nicht hingegen, Dreieck und Winkel zusammen aufzuheben bzw. als nicht-existent zu denken, so gilt auch für den Begriff eines absolut notwendigen Wesens: „Wenn ihr das Dasein desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädicaten auf; wo soll alsdann der Widerspruch herkommen?" (KrV A 595 / B 623; vgl. KrV A 610 / B 638).

Weiterführende Literatur

Ferrari, Jean: „Das Ideal der reinen Vernunft", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 491–523.

Guyer, Paul: „The Postulates of Empirical Thinking in General and the Refutation of Idealism", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 297–324.

Ulrich Seeberg

Notwendigkeit, praktische

Praktisch nennt Kant zum einen diejenige Notwendigkeit, die durch Imperative ausgedrückt wird (vgl. 4:412; 4:414; 4:463; 5:20). Zum anderen verwendet Kant den Begriff praktischer Notwendigkeit (bzw. moralischer Notwendigkeit) zur Expli-

kation des praktisch motivierten Fürwahrhaltens (vgl. 5:122; 5:132; 5:460f.), das die *KrV* in Abgrenzung von →Meinen und →Wissen als →moralischen Glauben entwickelt (vgl. KrV A 820–831 / B 848–859) und die *KpV* als „*Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft*“ (5:142) weiterentwickelt. Weitere wichtige Stellen: KrV A 633/ B 661; KrV A 825/B 835; KrV A 818/B 846; 4:414; 4:434; 4:442; 4:461; 5:26; 5:113; 5:125; 5:172; 5:463; 5:471; 6:118; 6:145; 6:223f.; 7:147; 8:348; 19:240; 19:284.

Verwandte Stichworte

Gesetz, praktisches; Glaube, moralischer; Imperativ; Nötigung, moralische; Notwendigkeit, subjektive/objektive

Philosophische Funktion

Als praktisch notwendig erkennt die Vernunft dasjenige, was sie unabhängig von allen Neigungen „als gut […] erkennt“ (4:412). Diese praktische Notwendigkeit wird von Imperativen vorgestellt (vgl. 4:414). Im Unterschied zu derjenigen, die →hypothetischen Imperativen zugrunde liegt, ist die durch →kategorische Imperative ausgedrückte praktische Notwendigkeit objektiv und unbedingt (vgl. 5:20; 5:146; 6:224). Das praktisch motivierte Fürwahrhalten ist dagegen als „moralische Nothwendigkeit *subjectiv*, d. i. Bedürfniß, und nicht *objectiv*, d. i. selbst Pflicht“ (5:125), weil der →moralische Glaube stets nur subjektiv notwendiges Fürwahrhalten ist (vgl. 5:146; 5:450f. Anm.).

Kant versteht die →Gewohnheit als „subjectiv-praktische *Nothwendigkeit*“ (7:147; →Fertigkeit).

Weiterführende Literatur

Höffe, Otfried: „Die Form der Maximen als Bestimmungsgrund“, in: ders. (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft, Berlin: Akademie 2002, 63–80.

Nonnenmacher, Burkhard: „Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft“, in: Bacin, S. / Ferrarin, A. / La Rocca, C. / Ruffing, M. (Hg.): Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin u. a.: de Gruyter 2013, 905–918.

Burkhard Nonnenmacher

Notwendigkeit, subjektive/objektive

Die Unterscheidung von subjektiver und objektiver Notwendigkeit bezieht sich zum einen auf das Verhältnis von Glauben und Wissen (vgl. 9:65ff.; KrV A 820ff. / B 848ff.; 5:142–146; 5:467–473; 8:140–144), zum anderen auf das Verhältnis von regulativen und konstitutiven Prinzipien (vgl. KrV A 616 / B 644; KrV A 771 / B 799; 5:404; 5:182ff.). Darüber hinaus bezeichnet Kant die auf Gewohnheit beruhende Notwendigkeit als ‚bloß‘ subjektive (vgl. KrV B 5; KrV B 127; 5:12; 5:25f.; 9:76). Weitere wichtige Stellen: KrV B 5; KrV B 127; KrV B 141f.; KrV B 168; KrV A 297 / B 353; KrV A 616 / B 644; KrV A 760 / B 788; KrV A 771 / B 799; KrV A 820ff. / B 848ff.; 4:257; 4:277; 4:296f.; 4:412f.; 4:425; 4:428f.; 4:449f.; 4:476; 5:12f.; 5:26; 5:51; 5:113; 5:124–132; 5:142–146; 5:182f.; 5:216ff.; 5:237ff.; 5:399f.; 5:403f.; 5:457; 5:467–473; 6:222; 8:140–144; 9:65–72; 9:76; 9:412f.; 20:209; 20:243; 20:248; 20:296ff.

Verwandte Stichworte

Glaube; konstitutiv/regulativ; Wissen

Philosophische Funktion

1. Die Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Notwendigkeit – und zwar eines synthetischen Urteils a priori – wird von Kant zum einen auf das Verhältnis von (praktisch-notwendigem) Glauben und (objektiv-notwendigem) Wissen, bezogen, die zusammen mit dem →Meinen die drei Modi des Fürwahrhaltens bilden (vgl. 9:65ff.). Das Glauben beruht auf objektiv unzureichenden, subjektiv aber zureichenden Erkenntnisgründen und bezieht sich, sofern es subjektiv notwendig gilt, „auf Gegenstände, in Ansehung deren man nicht allein nichts wissen, sondern auch nichts meinen, ja auch nicht einmal Wahrscheinlichkeit vorwenden, sondern bloß gewiß sein kann, daß es nicht widersprechend ist, sich dergleichen Gegenstände so zu denken, wie man sie sich denkt“ (9:67; vgl. insgesamt KrV A 820ff. / B 848ff.; 5:142–146; 5:467–473; 8:140–144; 20:297f.). Den Gegenstand des subjektiv notwendigen Glaubens bilden übersinnliche Vernunftideen im Bezug auf den letzten Zweck des moralisch gebotenen Handelns, nämlich des →höchsten Guts, das als praktisch notwendiges Objekt bzw. als notwendiger Zweck eines

moralisch guten Willens in der Verbindung von Tugend, als Würdigkeit glücklich zu sein, und Glückseligkeit besteht (vgl. 5:113; 5:124–132). Da diese praktisch notwendige Verbindung nicht durch das moralische und physische Vermögen des Menschen alleine bewirkt werden kann, bezieht sich der moralische Vernunftglauben auf die Bedingungen der Möglichkeit der Erreichbarkeit des höchsten Guts, nämlich auf die Realität der übersinnlichen Vernunftideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die ihrerseits nicht objektiv erkannt bzw. gewusst werden können und daher mit subjektiver Notwendigkeit geglaubt bzw. für wahr gehalten werden (vgl. 9:68–70; 5:4; 5:125; 5:142ff.; 8:141; 20:297f.; → Postulate der reinen praktischen Vernunft). In praktischer Beziehung gilt diese subjektive Notwendigkeit allerdings mindestens so viel wie objektiv notwendige Gründe (vgl. 9:72; vgl. auch KrV A 804ff. / B 832ff.). Der subjektiv notwendige Vernunftglaube liegt nicht der moralischen Willensbestimmung aus Pflicht zugrunde, sondern stellt vielmehr unter deren Voraussetzung ein freies Fürwahrhalten dar, das anderen nicht durch (objektive) Gründe aufgenötigt werden kann (vgl. 9:72; 20:296ff.). Das dem freien Vernunftglauben vorgängige Prinzip der moralischen Willensbestimmung selbst wird hingegen als objektiv notwendig für alle vernünftig handelnden Wesen erkannt (vgl. 4:425; 4:428f.; 5:26).

2. Die Unterscheidung von objektiver und subjektiver Notwendigkeit wird von Kant zum zweiten auf das Verhältnis von konstitutiven und regulativen Grundsätzen des Verstandes und der Vernunft bzw. auch der reflektierenden Urteilskraft bezogen. Die Geltung objektiv notwendiger Urteile beruht auf den reinen Verstandesbegriffen (als Begriffen a priori eines Gegenstandes der Erkenntnis überhaupt), deren Funktion jedoch auf die subjektiven Bedingungen der Sinnlichkeit (des Menschen) angewiesen und eingeschränkt ist – nämlich auf Raum und Zeit als den Formen der Anschauung a priori (vgl. KrV A 26ff. / B 42ff.; KrV A 32ff. / B 49ff.; KrV A 114; KrV A 125). Die sich aus dieser Verbindung ergebenden Grundsätze des reinen Verstandes sind objektiv notwendig und konstitutiv, insofern sie die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände (Objekte) der Erfahrung ausmachen (vgl. 4:296f.), sie gelten jedoch nur in Bezug auf Erscheinungen (in Raum und Zeit). Die Grundsätze der reinen (theoretischen) Vernunft bzw. die reinen Vernunftideen beziehen sich hingegen nicht konstitutiv auf Objekte der möglichen Erfahrung, sondern leiten subjektiv notwendig bzw. regulativ oder heuristisch den systematisch ausgerichteten empirischen Erfahrungserwerb des Verstandes (vgl. KrV A 616 / B 644; KrV A 771 / B 799). Werden diese subjektiv notwendigen Grundsätze der reinen (theoretischen) Vernunft, mit denen die Dinge der Welt so betrachtet werden, „*als ob* sie von einer höchsten Intelligenz ihr Dasein hätten“ (KrV A 671 / B 699), jedoch für eine „objective Nothwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich selbst“ (KrV A 297 / B 353) gehalten, so erzeugt dies einen transzendentalen Schein einer vermeintlich objektiven Erkenntnis einer höchsten Intelligenz bzw. Gottes (vgl. 5:399f.; KrV A 297f. / B 353f.). Der regulativen Funktion der Grundsätze der (theoretischen) Vernunft entspricht (in der *KU*) das subjektiv notwendige Prinzip der teleologischen Urteilskraft, das als Idee einer objektiven Zweckmäßigkeit der Natur für die Erkenntniskräfte bei der Beurteilung der systematischen Einheit der zufälligen und doch gesetzmäßigen besonderen Formen (insbesondere auch der Organismen) und Gesetze der Natur vorausgesetzt werden muss und hierfür ebenso notwendig gilt, als ob es ein objektives Prinzip wäre (vgl. 5:404; vgl. auch 5:182ff.; 5:399; 5:457; 20:209; 20:243; 20:248).

3. Das Prinzip der ästhetischen Urteilskraft liegt hingegen als Idee der subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur für die Erkenntniskräfte konstitutiv dem → Gefühl des interesselosen Wohlgefallens am Schönen zugrunde (vgl. 5:188ff.). Dieses subjektive (ästhetische) Gefühl, das auf keine begrifflich bestimmbaren Eigenschaften eines Objekts zurückgeführt werden kann, wird gleichwohl notwendig jedermann angesonnen (vgl. 5:286f.), weil das Prinzip der ästhetischen Urteilskraft als ideale, wenn auch unbestimmte Norm eines Gemeinsinns (*sensus communis*; vgl. 5:237ff.) eine subjektiv notwendige Voraussetzung auch für alle objektive Erkenntnis darstellt (vgl. 5:287). Im reinen Geschmacksurteil werden demgemäß einzeln aufgefasste Formen auf ihre subjektive Zweckmäßigkeit für ein freies Verhältnis von Einbildungskraft und Verstand beurteilt, nicht aber durch einen bestimmten Begriff objektiv beurteilt. Daher ist die „*Nothwendigkeit der allgemeinen Beistimmung, die in einem Geschmacksurtheil gedacht*

wird, […] *eine subjective Nothwendigkeit, die unter der Voraussetzung eines Gemeinsinns als objectiv vorgestellt wird*“ (5:239; vgl. 5:191; 5:216ff.; 5:237ff.).

4. Von der subjektiven Notwendigkeit des (moralisch bestimmten) Glaubens (als praktischer Überzeugung bzw. als Modus des Fürwahrhaltens) und der regulativen Funktion der Vernunftideen wie auch der Prinzipien der reflektierenden Urteilskraft ist die (bloß) subjektive Notwendigkeit (als Überredung bzw. Vorurteil) zu unterscheiden, mit der objektiv unzureichende Gründe, zumeist aus Gewohnheit, Nachahmung oder Neigung (vgl. 9:76), fälschlich für objektiv notwendig gehalten werden (vgl. KrV A 820ff. / B 848ff.; 5:25f.; 5:51; 20:299f.). Kant weist jedoch insbesondere → David Humes generelle Reduktion der objektiven Notwendigkeit von Urteilen, wie beispielsweise die Geltung des Kausalprinzips, auf eine in diesem Sinne bloß subjektive Notwendigkeit zurück: „Subjective Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, statt der objectiven, die nur in Urtheilen *a priori* stattfindet, unterschieben, heißt der Vernunft das Vermögen absprechen, über den Gegenstand zu urtheilen“ (5:12; vgl. KrV B 5; KrV B 127; KrV B 141f.; KrV B 168; KrV A 760 / B 788; 4:277; 4:257f.; 4:476; 5:13; 5:51).

Weiterführende Literatur

Beck, Lewis White: Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar, München: Wilhelm Fink ²1985, insbes. 236–238.

Recki, Birgit: „Der Kanon der reinen Vernunft“, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 597–616.

Ulrich Seeberg

Noumenon/ Phaenomenon

Die Ausdrücke Noumenon und Phaenomenon verwendet Kant dazu, Gegenstände danach einzuteilen, vermittels welcher Erkenntnisvermögen man sich auf sie beziehen kann. Phaenomena, von Kant auch „Sinnenwesen“ genannt (KrV B 306; vgl. KrV B 308; 4:315; 8:210), sind Gegenstände sinnlicher Anschauung; Noumena, von Kant auch „Verstandeswesen“ genannt (KrV B 306; vgl. KrV B 308; 4:315; 4:332; 4:355; 8:210), sind Gegenstände des Verstandes. Da man sich laut Kant auch auf sinnlich wahrgenommene Gegenstände nur durch ein Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand beziehen kann, sollte man genauer sagen, dass Phaenomena Gegenstände der Sinne und des Verstandes sind; sie sind „Erscheinungen, so fern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden“ (KrV A 248). Noumena dagegen sind Gegenstände, die „bloß durch den Verstand gedacht“ werden und „die gar nicht Objecte unserer Sinne sind“ (KrV B 306). Ferner unterscheidet Kant in der *KrV* zwischen einer *negativen* und einer *positiven* Bedeutung des Ausdrucks ‚Noumenon‘, wobei ein Noumenon in negativer Bedeutung ein Ding ist, das nicht Gegenstand sinnlicher Anschauung ist, ein Noumenon in positiver Bedeutung hingegen ein Ding, das Gegenstand einer nicht-sinnlichen Anschauung ist (vgl. KrV B 307ff.; KrV A 252; KrV A 255f. / B 311f.; KrV A 286f. / B 342f.). Weitere wichtige Stellen: 2:392–398; 2:410–419; KrV B XXV; KrV A 235ff. / B 295ff.; KrV A 249; KrV A 254ff. / B 310ff.; KrV A 269 / B 325; KrV A 279f. / B 335f.; KrV A 285ff. / B 341ff.; KrV B 423; KrV B 430; KrV A 538ff. / B 566ff.; 4:354; 5:6; 5:54f.; 5:114; 5:134ff.; 5:254f.; 6:418–423; 6:439 Anm.; 8:207f.; 8:215f.; 18:221; 18:230f.; 21:418f.; 22:24–46; 22:94; 22:414ff.; 23:36.

Verwandte Stichworte

Ding an sich; Erscheinung; Gegenstand, intelligibler; mundus sensibilis/intelligibilis

Philosophische Funktion

1 Die Unterscheidung in der vorkritischen Philosophie

1.1 Die Unterscheidung zwischen Phaenomena und Noumena taucht bei Kant zum ersten Mal in seiner Dissertation *De mundi* auf. Sie ist eine Konsequenz der dort vertretenen These, dass sich der Verstand und die Sinne nicht, wie Leibniz und Wolff annahmen, dadurch unterscheiden, dass durch sie dieselben Dinge mit einem unterschiedlich hohen Grad an Deutlichkeit erkannt werden (vgl. 2:394f.), sondern dass man vermittels dieser beiden Vermögen von einem jeweils anderen Bereich von Gegenständen bzw. Aspekten der Welt Wissen erlangt. Die Sinnlichkeit ist das Vermögen eines Subjekts, durch das es möglich ist, dass „sein Vorstellungszustand von der Gegenwart ir-

gendeines Objekts auf bestimmte Weise affiziert wird“ (2:392). Da die Weise, wie sich der Zustand des Subjekts durch den Gegenstand verändert, auch von der Beschaffenheit des Subjektes selbst abhängt und deswegen bei verschiedenen Subjekten verschieden sein kann, sind sinnliche Vorstellungen bloß „Vorstellungen der Dinge […], *wie sie erscheinen*“ (2:392). Dagegen erkennt man durch den Verstand die Dinge „*wie sie sind*“ (2:392), d. h. dasjenige an ihnen, was nicht durch die Sinne repräsentiert werden kann. Was durch die Sinne repräsentiert werden kann, heißt Phaenomenon; was ausschließlich in den Gegenstandsbereich des Verstandes fällt, Noumenon. Noumena haben anders als Phaenomena keine raum-zeitlichen Eigenschaften. Da →Raum und →Zeit keine subjektunabhängigen Gegenstände oder Eigenschaften von Gegenständen sind, sondern bloß Formen, denen gemäß der menschliche Geist sinnlich Wahrgenommenes ordnet (vgl. 2:398; 2:400; 2:403), kommen raum-zeitliche Eigenschaften den Dingen nicht an sich zu, sondern nur insofern sie uns erscheinen – oder anders: Es sind Eigenschaften von Dingen, so wie sie uns erscheinen, d. h. von Phaenomena. Bei der wissenschaftlichen Erkenntnis von Phaenomena, etwa in Disziplinen wie der Physik oder der empirischen Psychologie (vgl. 2:397f.), ist der Verstand in seinem „logischen Gebrauch“ („*usus logicus*“) (2:393) beteiligt, indem er sinnlich gegebene Vorstellungen in Urteilen und Schlüssen einander über- und unterordnet (vgl. 2:393f.). Noumena kann man deswegen erkennen, weil es neben dem logischen auch einen realen Gebrauch („*usus realis*“, 2:293) des Verstandes gibt, durch den Begriffe nicht nur miteinander verglichen werden, sondern bestimmte Begriffe – und zwar Begriffe wie „Dasein“, „Notwendigkeit“, „Substanz“ und „Ursache“ (2:395), also diejenigen, die Kant in der *KrV* →Kategorien nennen wird – selbst hervorgebracht werden (vgl. 2:393) und deswegen subjektunabhängige Aspekte der Welt, d. h. die Dinge, wie sie sind, repräsentieren.

1.2 Verstandeserkenntnis hat einerseits einen negativen „elenktischen“ („*elencticus*“), andererseits einen positiven „dogmatischen“ („*dogmaticus*“) Zweck (vgl. 2:395). Der elenktische Zweck besteht in der Vermeidung des Fehlers, Eigenschaften, als die habend uns die Dinge erscheinen, wenn wir sie sinnlich wahrnehmen, für Eigenschaften der Dinge selbst zu halten und anzunehmen, dass die Grundsätze, die für Phaenomena gelten, auch auf Noumena zutreffen (vgl. 2:395; 2:411f.) – zum Beispiel der Grundsatz, dass sich alles, was existiert, in Raum und Zeit befindet, eine Annahme, die zu unsinnigen Fragen wie der nach dem Ort der Seele oder der zeitlichen Existenz Gottes führt (vgl. 2:413ff.). Der dogmatische Zweck des Verstandesgebrauchs besteht darin, dass man – etwa in Disziplinen wie der Ontologie, rationalen Psychologie oder Moralphilosophie – allgemeine Grundsätze erkennt, die für Noumena gelten (vgl. 2:395f.). Diese Erkenntnis ist möglich, obwohl wir keine Anschauung von Noumena haben (vgl. 2:396; 2:413). Da allerdings „*alles, was durch gar keine Anschauung erkannt werden kann,* […] *völlig undenkbar* und also unmöglich [ist]“ (2:413), muss man annehmen, dass Noumena mögliche Gegenstände einer rein intellektuellen, d. h. nicht-sinnlichen Anschauung sind, auch wenn wir selbst nicht über diese verfügen (vgl. 2:413). Kants Begriff eines Noumenons in seiner Dissertation ist also der, den er in der *KrV* als Begriff eines Noumenons in positiver Bedeutung bezeichnet. Man sollte beachten, dass Kant mit der Rede vom „*mundus sensibilis atque intelligibilis*“ (2:385) im Titel seiner Dissertation nicht von einer sinnlich wahrnehmbaren und einer davon unterschiedenen durch den Verstand erkennbaren Welt spricht, sondern von einer einzigen Welt, auf die wir uns auf verschiedene Weise epistemisch beziehen können. Eine Welt ist ein „Ganze[s], das kein Teil ist“ (2:387), wobei die Teile nur Substanzen sein können (vgl. 2:389). Da der Begriff einer Substanz niemals Teil einer sinnlichen Vorstellung sein kann (vgl. 2:395), Phaenomena aber wesentlich etwas sind, das durch die Sinne repräsentiert wird, wäre es widersinnig, von einer eigenen Welt von Phaenomena zu sprechen. Richtiger ist die Beschreibung, dass es eine Welt von Substanzen (Noumena) gibt, und dass uns einige dieser Substanzen auch sinnlich erscheinen können. Phaenomena nennt man diese Substanzen, insofern man ihnen diejenigen Eigenschaften zuspricht, als die habend sie uns sinnlich erscheinen (vgl. 2:392; 2:394; 2:397f.); außerdem kann man auch diese Eigenschaften selbst, z. B. Raum und Zeit, Phaenomena nennen (vgl. 2:391). Folgerichtig wählt Kant auch die Formulierung „Welt […] als Phänomenon betrachtet, d. i. in Bezug auf die Sinnlichkeit der menschlichen Erkennt-

niskraft“ (2:398; vgl. 2:404), er spricht von dem „*Verhältnis aller Substanzen* […], *das anschaulich betrachtet Raum heißt*“ (2:407; vgl. 2:409f.) und er bestreitet nicht, dass es Substanzen und deren Akzidenzen sind, die uns z. B. als zeitlich strukturiert erscheinen (vgl. 2:400), sondern nur, dass wir ein „Noumenon als ein solches“ (2:396), d. h. so, wie es an sich selbst ist, sinnlich erfassen können.

2 Die Unterscheidung in der kritischen Philosophie

2.1 Schon in seinem Brief an Marcus Herz von 1772 macht Kant sich den Einwand, sich „in der *dissertation* damit begnügt [zu haben] die Natur der *intellectual* Vorstellungen blos *negativ* auszudrüken: daß sie nemlich nicht *modificationen* der Seele durch den Gegenstand wären“, die Frage aber, wie „eine Vorstellung die sich auf einen Gegenstand bezieht ohne von ihm auf einige Weise *afficirt* zu seyn möglich“ sei, „mit Stillschweigen“ übergangen zu haben (10:130f.). Laut der *KrV* ist eben dies gar nicht möglich. Der in der Dissertation so genannte *reale* Gebrauch des Verstandes, d. h. die Verwendung von dem Verstand entstammenden Begriffen wie *Dasein*, *Notwendigkeit*, *Substanz* und *Ursache* kann nur dann zu Erkenntnis führen, wenn wir diese Begriffe auf Gegenstände anwenden, von denen wir affiziert werden, d. h. auf Gegenstände unserer Anschauung oder Phaenomena. Zudem repräsentieren diese Begriffe in ihrem zulässigen Gebrauch – als *schematisierte* Kategorien (→ Schema) – anschauliche Aspekte dieser Gegenstände, der Begriff *Substanz* z. B. Beharrlichkeit im zeitlichen Wandel oder der Begriff *Notwendigkeit* das Dasein zu allen Zeiten (vgl. KrV A 142ff. / B 182ff.). Das Beharrliche wird deswegen „*substantia phaenomenon*“, die Ewigkeit „*necessitas phaenomenon*“ genannt (KrV A 146 / B 186). Schließlich gelten auch die mit den Verstandesbegriffen einhergehenden Grundsätze nur von Phaenomena, und wir erkennen Gegenstände deswegen immer nur so, wie sie uns sinnlich erscheinen, nie so, wie sie an sich selbst sind (→ Ding an sich).

2.2 Auch wenn wir der *KrV* zufolge keine theoretische Erkenntnis von Noumena haben, verliert der Begriff von ihnen auch in der kritischen Phase von Kants Denken nicht ganz seine philosophische Bedeutung. Um diese zu charakterisieren, unterscheidet Kant nun zwischen einer zulässigen negativen und einer unzulässigen positiven Bedeutung des Ausdrucks Noumenon (vgl. KrV B 307ff.; KrV A 252; KrV A 255f. / B 311f.; KrV A 286f. / B 342f.). Ein „Noumenon in *negativem* Verstande“ ist ein Ding „*so fern es nicht Object unserer sinnlichen Anschauung* ist“ und „wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahiren“ (KrV B 307), d. h. ein Verstandesgegenstand, auf den wir uns rein begrifflich beziehen. Da man sich laut Kant durch Begriffe ohne Anschauung nie auf wirkliche Gegenstände beziehen kann, wir aber nur über sinnliche Anschauung verfügen, sind Noumena im negativen Verstande bloße „Gedankendinge“ (KrV A 290ff. / B 347f.; vgl. 22:31f.; 22:36; 22:414ff.), d. h. interne Repräsentationsgegenstände nicht-widersprüchlicher Begriffe (→ Gedankending), und der Begriff des Noumenons wird in dieser Bedeutung bloß „problematisch“ verwendet, d. h. als Begriff, „der keinen Widerspruch enthält, […] dessen objective Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann“ (KrV A 254 / B 310; vgl. KrV A 256 / B 311; KrV A 286 / B 343). Ein „Noumenon in *positiver* Bedeutung“ ist dagegen ein „*Object einer nichtsinnlichen Anschauung*“, für das „wir eine besondere Anschauungsart an[nehmen], nämlich die intellectuelle, die aber nicht die unsrige ist“ (KrV B 307; vgl. KrV B 308; KrV A 287 / B 344). Noumena in positiver Bedeutung – in der *KrV A* nennt Kant diese auch „intelligibilia“ bzw. „Noumena“ ohne weiteren Zusatz (KrV A 29; → Gegenstände, intelligible) – sind also Gegenstände eines anschauenden Verstandes. Da man nur wirklich existierende Gegenstände anschauen kann, wären Noumena in positiver Bedeutung mehr als begriffsimmanente Gedankendinge, und der Bezug auf Noumena in positiver Bedeutung wäre deswegen nicht bloß problematisch, sondern „*assertorisch*“ (KrV A 255 / B 310). Weil wir nicht wissen können, ob es einen anschauenden Verstand gibt, sondern von einem solchen Verstand wiederum nur einen problematischen Begriff haben (vgl. KrV A 287 / B 344), sind wir nicht zu der Annahme berechtigt, dass es Noumena in positiver Bedeutung gibt. Die Verwendung des negativen Begriffs eines Noumenons ist dagegen nicht nur zulässig, sondern für die Transzendentalphilosophie unvermeidlich, denn es liegt „schon in unserm Begriffe, wenn wir gewisse Gegenstände als Erscheinungen Sinnenwesen (*Phaenomena*)

nennen, indem wir die Art, wie wir sie anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden: daß wir entweder eben dieselbe nach dieser letzteren Beschaffenheit, wenn wir sie gleich in derselben nicht anschauen, oder auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objecte unserer Sinne sind, als Gegenstände, bloß durch den Verstand gedacht, jenen gleichsam gegenüber stellen und sie Verstandeswesen (*Noumena*) nennen" (KrV B 306). Kant unterscheidet hier zwei Fälle von Gedanken von Noumena (vgl. insbes. *Refl.* CXXXI, 23:36): Erstens haben wir den Gedanken von einem Noumenon, wenn wir im Falle eines Phaenomenons, d. h. eines Gegenstandes unserer sinnlichen Anschauung, von all dessen sinnlich erfahrbaren Eigenschaften abstrahieren und einen Begriff von diesem Gegenstand bilden, so wie er an sich selbst und insofern er nicht Gegenstand unserer sinnlichen Anschauung ist (in der *KrV A* spricht Kant in diesem Fall statt von einem Noumenon auch vom „transscendentale[n] Object", KrV A 250). Da wir, um Gegenstände unserer Anschauung als Erscheinungen beschreiben zu können, als Kontrastbegriff den Begriff von diesen Gegenständen, insofern sie nicht Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung sind, haben müssen, ist Kants „Lehre von der Sinnlichkeit […] zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande" (KrV B 307). Zweitens können wir den Begriff von Verstandeswesen bilden, „auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat" (KrV B 309). So haben z. B. die „transscendente[n] Ideen […] einen bloß intelligibelen Gegenstand", welcher aber „ein bloßes Gedankending ist" (KrV A 565f. / B 593f.). Zu der Annahme, dass ein Begriff wie der von Gott nicht nur ein Gedankending, sondern einen wirklichen Gegenstand repräsentiert, sind wir allenfalls in moralischer Hinsicht gerechtfertigt (vgl. 6:439).

2.3 Durch die erste der beiden im letzten Abschnitt erwähnten Verwendungen des Begriffes eines Noumenons in negativer Bedeutung ergibt sich eine Überschneidung dieses Begriffes mit dem von → Dingen an sich, denn diese können nicht sinnlich wahrgenommen, sondern nur durch den Verstand gedacht werden. Die Verwendung ist deswegen in der Kantrezeption genauso problematisiert worden wie die kantische Lehre vom Ding an sich. Es drängen sich vor allem zwei Fragen auf: Die erste Frage betrifft das Verhältnis, das bei dieser Verwendung zwischen Noumena in negativer Bedeutung und Phaenomena angenommen wird. Wenn wir auf den Begriff eines Noumenons dadurch kommen, dass wir im Falle eines Gegenstandes unserer sinnlichen Anschauung von all dessen sinnlich erfahrbaren Eigenschaften abstrahieren, dann scheint die Annahme naheliegend, dass in diesem Fall Noumena in negativer Bedeutung mit Phaenomena numerisch identisch sind (besonders gute Belege für diese Interpretation finden sich in 22:26f.; 23:35). Wir nennen Phaenomena in diesem Sinne Noumena, wenn wir sie auf eine bestimmte Weise betrachten. Diese Annahme wird besonders von Anhängern einer *zwei Aspekte*-Interpretation von Kants Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen vertreten (vgl. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*; Willaschek, *Affektion*). Aus der Identitätsannahme folgt allerdings gemäß dem Satz von der Ununterscheidbarkeit des Identischen, dass so verstandene Noumena alle Eigenschaften haben, die auch Phaenomena haben, nur dass wir von diesen Eigenschaften absehen, wenn wir sie als Noumena bezeichnen. Wer meint, dass sich diese Annahme nicht mit der kantischen Behauptung verträgt, dass (soweit wir es wissen können) Noumena in negativer Bedeutung nicht kategorial verfasst sind, d. h. zum Beispiel nicht Substanzen sind, die in kausalen Wechselwirkungsverhältnis zueinander stehen (vgl. KrV B 307f.), der wird dagegen annehmen, dass Phaenomena und Noumena in jeder möglichen Bedeutung numerisch verschieden sind (vgl. Guyer, *Claims of Knowledge 1987*; Van Cleve, *Problems*). Eine dritte Interpretationsmöglichkeit eröffnet sich durch eine Variante einer *zwei Aspekte*-Lesart, der zufolge die zulässige Unterscheidung zwischen Phaenomena und Noumena auf ein Unterscheidung von zwei verschiedenen Arten von Eigenschaften derselben Gegenstände hinausläuft (vgl. dazu z. B. Rosefeldt, *Dinge an sich*), nämlich – wie Kant selbst schreibt – zwischen der „Art, wie wir sie anschauen", d. h. subjektabhängigen Eigenschaften, und „ihrer Beschaffenheit an sich selbst" (KrV B 306; → Intelligible, das). Kategorien wären dann in dem Sinne nicht auf Noumena anwendbar, dass nur der Gebrauch schematisierter Kategorien zulässig ist, diese aber selbst subjektabhängige Eigenschaften von Gegenständen repräsentieren, Eigenschaften wie Beharrlichkeit oder Immersein.

Zweitens wirft Kants Gebrauch des Begriffes eines Noumenons im Zuge seiner Aussagen zu Dingen an sich die Frage auf, ob er nicht mehr über solche Noumena behaupten muss, als es im Rahmen seiner kritischen Philosophie zulässig ist. Wenn Kant zum Beispiel zu der Annahme gezwungen wäre, dass Noumena uns affizieren müssen, damit wir etwas wahrnehmen können, würde er selbst – da Affektion eine kausale Relation ist – die unschematisierte Kategorie der Kausalität auf etwas anwenden. Im Rahmen einer *zwei Aspekte*-Interpretation kann man auf diese Schwierigkeit durch die Annahme reagieren, dass es Phaenomena sind, die uns als in Raum und Zeit existierende Subjekte affizieren, dass wir aber einen Begriff davon bilden können, wie erstens diese affizierenden Phaenomena, zweitens wir selbst, und drittens die Relation der Affektion an sich selbst beschaffen sind. Bei allen dreien können wir also wenigstens in Gedanken davon abstrahieren, wie sie uns sinnlich erscheinen, ohne dass wir durch diese Gedanken etwas erkennen würden (vgl. Willaschek, *Affektion*, S. 216ff.; für eine alternative Lösung vgl. Rosefeldt, *Dinge an sich*). Allerdings muss auch (und gerade) ein Vertreter einer *zwei Aspekte*-Interpretation annehmen, dass wir erkennen, dass Noumena in negativer Bedeutung wirklich existieren – schließlich sind diese Noumena ja identisch mit Phaenomena; es fragt sich, wie dies mit ihrem Status von bloßen Gedankendingen vereinbar ist. Eine Antwort könnte lauten: Wenn wir im Falle eines Gegenstandes unserer Anschauung von all dessen raum-zeitlichen Eigenschaften abstrahieren, können wir nicht anders, als uns das, was übrig bleibt, immer noch mit Hilfe der (nun unschematisierten) Kategorien vorzustellen. Wir haben also nicht nur einen Begriff von irgendetwas, das auch unabhängig davon existiert, wie es uns erscheint, sondern stellen uns dies zum Beispiel auch als Substanz vor. Ein Gegenstand allerdings, dessen Substantialität nicht in seiner Beharrlichkeit in der Zeit besteht, kann zwar widerspruchsfrei gedacht, seine Existenz aber nicht erkannt werden, und er ist also ein bloßes Gedankending.

2.4 Obwohl Kant dem Begriff eines Noumenons in negativer Bedeutung in seiner theoretischen Philosophie eine bloß erkenntnisbegrenzende Funktion zuweist, hält er es für legitim, im Rahmen moralphilosophischer Überlegungen affirmative Aussagen über bestimmte Noumena zu machen. In der *MdS* unterscheidet Kant zwischen dem „Mensch […] als vernünftige[m] *Naturwesen* (*homo phaenomenon*)“ und „[e]ben [demselben] seiner *Persönlichkeit* nach, d. i. als mit innerer *Freiheit* begabte[m] Wesen (*homo noumenon*)“ (6:418; vgl. 6:420; 6:423; 6:439 Anm.). Wenn Kant hier dem Menschen als Noumenon Freiheit zuspricht – eine Eigenschaft, die man nicht sinnlich wahrnehmen kann –, dann tut er das nicht deswegen, weil er die Existenz einer nicht-sinnlichen Selbstanschauung annimmt und den Menschen also zu den Noumena in positiver Bedeutung zählt. Wie er in der *KpV* darstellt, hält er sich dazu vielmehr deswegen für berechtigt, weil wir aus der unbedingten Geltung des Sittengesetzes auf das Erfülltsein der Bedingungen der Möglichkeit seiner Befolgung schließen dürfen, also etwa darauf, dass wir als Dinge an sich frei sind, obwohl wir es als → Erscheinungen nicht sind (→ Freiheit). Dass der Mensch zwischen sich selbst als Noumenon und sich selbst als Phaenomenon unterscheiden kann, erklärt für Kant zudem die Existenz bestimmter, ansonsten schwer zu verstehender Phänomene des moralischen Selbstbezugs, so etwa die von Pflichten gegen sich selbst (vgl. 6:417f.) und die des Gewissens als eines inneren Gerichtshofs (vgl. 6:437ff.; 6:439 Anm.).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry: Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense. Revised and Enlarged Edition, New Haven: Yale University Press 2004, insbes. Kap. 1–3.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge: Cambridge University Press 1987, insbes. Kap. 15–17.

Rosefeldt, Tobias: „Dinge an sich und sekundäre Qualitäten“, in: Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Kant in der Gegenwart, Berlin u. a.: de Gruyter 2007, 161–203.

Van Cleve, James: Problems from Kant, New York u. a.: Oxford University Press 1999, insbes. Kap. 1 u. 10.

Willaschek, Marcus: „Affektion und Kontingenz in Kants transzendentalem Idealismus“, in: Schumacher, Ralf (Hg.): Idealismus als Theorie der Repräsentation?, Paderborn: Mentis 2001, 211–231.

Tobias Rosefeldt

Nova Dilucidatio

→ Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio

Nutzen, Nützlich(keit)

Für Kant ist das Nützliche – neben dem „*an sich*" → Guten – eine von zwei Arten des Guten im allgemeineren Sinn. Gut ist es, insofern es „vermittelst der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt" (5:207). Vom an sich Guten unterscheidet es sich dadurch, dass es „*wozu gut*" ist, d. h. „nur als Mittel gefällt" (5:207), (genauer: „als Mittel zu irgend einer Annehmlichkeit" (5:209)), während das an sich Gute „für sich selbst gefällt" (5:207). Kant charakterisiert entsprechend Nützlichkeit auch als einen Unterfall von Zweckmäßigkeit: „Die objective Zweckmäßigkeit ist entweder die äußere, d. i. die *Nützlichkeit*, oder die innere, d. i. die *Vollkommenheit* des Gegenstandes" (5:226). Weitere wichtige Stellen: 2:93; 2:226; 2:368; KrV B XXIVf.; KrV A 802 / B 830; 4:435; 5:58ff.; 7:130; 7:292; 7:312; 9:42; 9:165; 25:1212.

Verwandte Stichworte

Mittel; pragmatisch; Preis; Imperativ, hypothetischer; Zweckmäßigkeit

Philosophische Funktion

1 Das Nützliche als Mittel

In seinen vorkritischen Schriften weist Kant auf die Vorzüge hin, die eine Orientierung am Nutzen mit sich bringt, beispielsweise als Korrektur gegen überschwängliche Spekulation. Das Nützliche wird hier in Verbindung mit dem → gesunden Menschenverstand gesehen: „Vorher wandelten wir wie *Demokrit* im leeren Raume, wohin uns die *Schmetterlingsflügel* der Metaphysik gehoben hatten […]. Jetzt […] sehen wir uns wieder auf dem niedrigen Boden der Erfahrung und des gemeinen Verstandes; glücklich! wenn wir denselben als unseren angewiesenen Platz betrachten, […] der auch alles enthält, was uns befriedigen kann, so lange wir uns am Nützlichen halten" (2:368).

Kant stellt eine enge Verbindung zwischen dem Nützlichen und dem → Angenehmen her, wenn er das Nützliche „als Mittel zu irgend einer Annehmlichkeit" (5:209) bezeichnet. Entsprechend bezeichnet Kant das mittelbar Gute als das, was „nur beziehungsweise auf Wohl oder Übel so [d. h. gut] genannt werden kann" (5:62). Das Nützliche ist jedoch vom Angenehmen unterschieden, da letzteres „unmittelbar gefällt" und den Gegenstand „in Beziehung auf den Sinn vorstellt" (5:208), während Vernunft erfordert wird, um einen Gegenstand als nützlich zu beurteilen, „denn die Beurtheilung des Verhältnisses der Mittel zu Zwecken gehört […] zur Vernunft" (5:58). Um den Unterschied zwischen dem Angenehmen und dem Nützlichen zu illustrieren, führt Kant das Beispiel einer chirurgischen Operation an, die „ohne Zweifel als ein Übel" (5:61), d. h. als unangenehm, empfunden wird, aber „durch Vernunft" sowohl durch den Patienten als auch durch „jedermann" für gut erklärt wird (5:61). Die Bestimmung des Nützlichen als „Mittel zu irgend einer Annehmlichkeit" (5:209) und auch die Diskussion des Nützlichen in der *KpV* (vgl. 5:58ff.) legen es nahe, dass der Nutzen ausschließlich darin besteht, Annehmlichkeit bzw. → Lust zu befördern. Doch offenbar kann es auch nützliche Mittel für moralische Zwecke geben. So spricht Kant z. B. vom Nutzen bestimmter Handlungen zur „sittlichen Bildung" (6:483).

Im *Kanon* der *KrV* sieht es Kant als einen empirischen Beleg praktischer Freiheit, dass der Mensch ein „Vermögen" hat, „durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrungswerth, d. i. gut und nützlich, ist, beruhen auf der Vernunft" (KrV A 802 / B 830). Nach Kant gibt die Vernunft in „Imperativen" (KrV A 802 / B 830) Auskunft über das Gute und das Nützliche. Zwar nennt Kant hypothetische Imperative nicht „Imperative der Nützlichkeit", doch sagen diese Imperative über eine Handlung gerade aus, dass sie „bloß *wozu anders* als Mittel gut sein würde" (4:414). Handlungen, die durch hypothetische Imperative vorgeschrieben werden, sind also *nützliche* Handlungen für die Erreichung eines Zwecks.

Die enge Verbindung zwischen ‚pragmatisch' und ‚nützlich' macht Kant mit Bezug auf die „pragmatische Geschichte" explizit: Diese „schaft eigentlich einen Nutzen; denn wenn ich die Geschichte nur scholastisch weiß, so nützt sie mir eben so viel als ein Märchen oder ein Roman" (25:1212). In diesem Sinn lässt sich die → Anthropo-

logie unter anderem als Kompendium *nützlichen* Wissens verstehen (so z. B. Wood, *Ethical Thought*, 204; Louden, *Human Being*, 68, 82). Beispielsweise würde die Untersuchung des Gedächtnisses aus der Perspektive der pragmatischen Anthropologie nicht theoretischen Zwecken dienen, sondern „dazu benutzt, um es zu erweitern oder gewandt zu machen" (7:119). ‚Nützlich' kann hier in einem weiten Sinn verstanden werden: „'Utility' here is meant to encompass technical knowledge, prudential knowledge, and moral knowledge" (Wood, *Ethical Thought*, 204). Allerdings verwendet Kant in der *Anthropologie* kaum die Begriffe ‚benutzen' oder ‚Nutzen' (vgl. für eine Ausnahme 7:312); verwandte Begriffe sind ‚anwenden', ‚brauchen' (vgl. z. B. 7:119, 7:322) oder ‚Vortheil' (z. B. 7:271).

2 Nutzen ist kein moralisches Kriterium

Anders als die utilitaristische Ethik bereits zu Kants Zeit (vgl. Helvetius, Hutcheson, Beccaria, Priestley und v. a. Bentham), sieht Kant den Nutzen einer Handlung nicht als Kriterium des moralisch Guten. Bereits in den vorkritischen Schriften zeichnet sich für Kant die Unzulänglichkeit des Nutzens für die Moralbegründung ab: „Es ist zu merken daß wir die bonitat einer Handlung nicht daran schätzen weil sie einem andern nützlich ist sonst würden wir sie nicht höher schätzen als den Nutzen den sie schaffet" (20:168). Seine Auseinandersetzung mit dem Nutzen hängt auch mit der Ablehnung des → Gefühls als Kriterium des Moralischen zusammen (vgl. Recki, *Ästhetik der Sitten*, 38). Der Zusammenhang besteht darin, dass sich nach Kant die Nützlichkeit eines Dings nach einem Gefühl von Befriedigung bemisst: „Was eine wahre oder eingebildete Bedürfnis befriedigt ist nützlich *mihi bonum*" (20:5). Es wäre eine „Thorheit", sich darüber zu streiten, was nützlich ist, „weil das Gefühl gar nicht einstimmig ist" (2:226).

Kant argumentiert nicht speziell gegen ein Nutzenprinzip, sondern dagegen, dass empirische Prinzipien (d. h. solche, die zur Erreichung eines Objekts des Begehrungsvermögens dienen, dessen Vorstellung mit Lust verbunden ist) keine objektiven praktischen Gesetze sein können (vgl. 5:19–26). Insofern der Nutzen sich auf Annehmlichkeit, die empirisch ist, bezieht, kann er kein objektives Kriterium a priori für die Güte von Handlungen sein. Wird der Nutzen nur als das gesehen, was die eigene, individuelle Lust befördert, entspricht das der Haltung des moralischen „Egoist[en]", der „alle Zwecke auf sich selbst einschränkt" und „blos im Nutzen und der eigenen Glückseligkeit, nicht in der Pflichtvorstellung den obersten Bestimmungsgrund seines Willens setzt" (7:130). Doch auch der Nutzen der Allgemeinheit ist nach Kant kein moralisches Kriterium: Was hilft es, fragt er, wenn jemand viel Talent hat und „nützlichen Einfluß auf das gemeine Wesen" ausübt, „als auch auf Anderer Nutzen einen großen Werth hat, wenn er keinen guten Willen besitzt?" (5:443) Auch Kants explizite Ablehnung utilitaristischer Straftheorien zeigt seine Vorbehalte gegenüber Nutzensüberlegungen in moralischer Hinsicht. → Strafe muss unabhängig von ihrem Nutzen im konkreten Fall gerechtfertigt werden: Der Straftäter „muß vorher *strafbar* befunden sein, ehe noch daran gedacht wird, aus dieser Strafe einigen Nutzen für ihn selbst oder seine Mitbürger zu ziehen" (6:331).

Ein positiver Bezug auf den Nutzen findet sich bei der Pflicht zur → Dankbarkeit: Der „Grad der Verbindlichkeit" zur Dankbarkeit ist „nach dem Nutzen, den der Verpflichtete aus der Wohlthat gezogen hat, und der Uneigennützigkeit, mit der ihm diese ertheilt worden, zu schätzen" (6:456).

Kants These, dass der Nutzen kein moralisches Kriterium für die Güte von Handlungen ist, schlägt sich auch in seiner Unterscheidung zwischen Nutzen bzw. Preis und innerem Wert nieder: „nutzbare Eigenschaften […] haben einen *Preis*, sich gegen andere, die eben so viel Nutzen schaffen, austauschen zu lassen"; im Gegensatz dazu hat der „Charakter […] einen inneren *Werth*[] und ist über allen Preis erhaben" (7:292). Insbesondere in Bezug auf den guten Willen betont Kant, dass dieser nicht deshalb gut ist, weil er Nutzen bringt. Kant verwendet in dem Zusammenhang auch den Begriff der *Tauglichkeit*: „nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes" (4:394), „sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut" (4:394; vgl. 4:435). Die Eigenschaft des moralischen Vermögens, nicht nach ihrem Nutzen geschätzt zu werden, ist der Grund, warum moralische Wesen eine Ausnahme in der Natur bilden, wo – so Kants teleologische Annahme (vgl. auch KrV A 688 / B 718) – alles einen Nutzen hat: „Denn seine [des Menschen] Naturanlagen, nicht bloß den Talenten und Antrieben

nach, davon Gebrauch zu machen, sondern vornehmlich das moralische Gesetz in ihm, gehen so weit über allen Nutzen und Vortheil, den er in diesem Leben daraus ziehen könnte, daß das letztere sogar das bloße Bewußtsein der Rechtschaffenheit der Gesinnung bei Ermangelung aller Vortheile, selbst sogar des Schattenwerks vom Nachruhm über alles hochschätzen lehrt und er sich innerlich dazu berufen fühlt, sich durch sein Verhalten in dieser Welt mit Verzichtthuung auf viele Vortheile zum Bürger einer besseren, die er in der Idee hat, tauglich zu machen" (KrV B 425f.).

3 Nutzen ist kein Kriterium für Schönheit

In der *KU* betrachtet Kant Nützlichkeit als „äußere" Zweckmäßigkeit und unterscheidet sie von der „*Vollkommenheit* des Gegenstandes" als innerer Zweckmäßigkeit (5:226). Gleich im Anschluss erinnert er daran, dass „das Wohlgefallen an einem Gegenstande, weshalb wir ihn schön nennen, nicht auf der Vorstellung seiner Nützlichkeit beruhen könne […]: weil es alsdann nicht ein unmittelbares Wohlgefallen an dem Gegenstande sein würde, welches letztere die wesentliche Bedingung des Urtheils über Schönheit ist" (5:226f.). Kant erprobt zuerst noch eine Verknüpfung von Ästhetischem und Nützlichkeit (vgl. 2:226; Recki, *Ästhetik der Sitten*, 38), gibt diese Idee aber bald auf: „Die Schönheit ist darum ohne Nützlichkeit weil diese eine Pressung einer sache zu anderen Zwecken, also keine in sich selbst vollendete Vollkommenheit anzeigt" (20:133).

In der Unabhängigkeit von Nutzensüberlegungen besteht eine Ähnlichkeit zwischen dem ästhetischen und dem moralischen Urteil. Die Tatsache, dass das Schöne und das moralisch Gute „*ohne alles Interesse*" (5:354) gefallen, ist ein Grund dafür, dass Kant das Schöne als Symbol des Sittlich-Guten ansieht (vgl. 5:354). Ähnlich behauptet Kant, dass es die „Moralität sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, […] etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben (z. B. die schöne Krystallisationen, das unbeschreiblich Schöne des Gewächsreichs)" (6:443).

4 Nutzen der Wissenschaft bzw. der Vernunftkritik

Einerseits ist Kant der Ansicht, dass die Frage „*wozu ist das nütze?*" nicht aufgeworfen werden sollte, wenn „man sich mit Wissenschaften beschäftigen will" (9:42), doch andererseits thematisiert er den Nutzen von Wissenschaft bzw. seiner eigenen kritischen Philosophie in zahlreichen Passagen.

Warum soll man nach Kant die Frage nach dem Nutzen von Wissenschaft nicht aufwerfen? Erstens hat „[j]ede logisch vollkommene Erkenntniß […] immer irgend einen möglichen Nutzen, der, obgleich *uns* bis jetzt unbekannt, doch vielleicht von der Nachkommenschaft wird gefunden werden" (9:42). Der Fokus auf den unmittelbaren Nutzen ist demnach dem langfristigen Fortschritt der Wissenschaft abträglich. Zweitens ist „[u]nser Verstand […] auch überdies so eingerichtet, daß er in der bloßen Einsicht Befriedigung findet und mehr noch als in dem Nutzen, der daraus entspringt" (9:42). Ähnlich wie im Moralischen verweist Kant hier auf einen besonderen Wert, der nicht nach dem Nutzensmaßstab zu messen ist: „Der *innere* Werth, den Erkenntnisse durch logische Vollkommenheit haben, ist mit ihrem *äußern*, dem Werthe in der Anwendung, nicht zu vergleichen" (9:42; vgl. auch 4:366).

Kant spricht auch vom negativen und positiven Nutzen der Kritik. Der negative Nutzen, und „in der That ihr erster Nutzen", ist, dass sie uns lehrt, „uns nämlich mit der speculativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen" (KrV B XXIV; vgl. auch 4:362). Dieser negative eröffnet einen Raum für den positiven Nutzen, der in der Einsicht besteht, „daß es einen schlechterdings nothwendigen praktischen Gebrauch der reinen Vernunft (den moralischen) gebe, in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert" (KrV B XXV).

Weiterführende Literatur

Louden, Robert B.: Kant's Human Being. Essays on his Theory of Human Nature, Oxford: Oxford University Press 2011.

Recki, Birgit: Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant, Frankfurt/M.: Klostermann 2001.

Wood, Allen W.: Kant's Ethical Thought, Cambridge: Cambridge University Press 1999.

Claudia Blöser

Obergewalt

Obergewalt ist die rechtliche Befugnis und die tatsächliche Fähigkeit, sich gegen jede andere Gewalt durchzusetzen. Wichtige Stellen: 6:372; 8:366f.

Verwandte Stichworte

Gewalt; Oberhaupt; Obrigkeit

Philosophische Funktion

Der Begriff der Obergewalt bringt den Vorrang des →Rechts und des →Staates gegenüber allen anderen Interessen und Mächten zum Ausdruck. Der rechtliche Zustand ist derjenige Zustand, in dem „das Recht […] die Obergewalt" erhält (8:367), und es ist Bedingung der Möglichkeit der Errichtung eines Staates, dass dem „Oberhaupt (de[m] Souverän)" (6:338) die „*unwiderstehliche* Obergewalt" (8:382; vgl. 23:180) eingeräumt wird. Gegen diese „Machtvollkommenheit" (6:372) soll →Widerstand schon aus begrifflichen Gründen ausgeschlossen sein, denn wäre Widerstand rechtlich erlaubt, wäre die Obergewalt nicht die „gesetzliche oberste Gewalt" (6:372; vgl. 6:320; 8:382f.).

Robert Alexy

Oberhaupt

Kant spricht erstens im Kontext der politischen Philosophie vom „gesetzgebende[n] Oberhaupt des Staats" (6:320). Damit ist der Souverän gemeint, „als der Einzige, wider den kein Zwangsrecht Statt hat" (8:294 Anm.). Zweitens bezeichnet Kant →Gott „als Oberhaupt des mundi intelligibilis" (*Refl.* 6022, 18:426). Drittens geht Kant im Kontext der Moralphilosophie von einem Reich der Zwecke aus, das aus gleichberechtigten, verpflichteten Gliedern und einem Oberhaupt besteht. Weitere wichtige Stellen: 4:433f.; 5:82; 6:101; 6:141; 6:195; 6:322; 6:338; 6:371; 8:23; 8:291; 8:294; 8:300; 8:382; *Refl.* 6099, 18:452; *Refl.* 6210, 18:496; *Refl.* 8051, 19:594; 23:134; 23:141; 23:346.

Verwandte Stichworte

Staatsoberhaupt; Souverän, Souveränität; Gesetzgeber; Reich der Zwecke; Reich Gottes

Philosophische Funktion

Das Staatsoberhaupt, der Souverän, ist als Gesetzgeber den bürgerlichen Gesetzen nicht selbst unterworfen. „Sollen nun diese Gesetze a priori durch die Vernunft erkennbar seyn so können sie aus nichts anders als der Idee eines gemeinschaftlichen Willens der dem Obersten Gesetzgeber beygelegt wird (der Idee desselben) hervorgehen nur daß der declarirte Wille einer wirklichen Person beygelegt werden muß. Ohne diese hat der Begrif des Rechts keine bestimmte Qvelle der Ausführung nämlich der wirklichen Verbindung des Willens aller zu einem Willen des Ganzen" (23:347; vgl. 6:338). Gegen das Oberhaupt gibt es kein Widerstandsrecht (vgl. 6:320; 8:300; 8:302; 8:382; *Refl.* 8051, 19:594). Der Souverän, etwa in der Person eines Monarchen, kann „in der Qualität eines Oberhaupts […], als Quell der Gesetze […] nicht unrecht thun" (6:320f. Anm.). Kant sieht das Problem, dass „nicht abzusehen" sei, wie sich der fehlbare Mensch unter seinesgleichen „ein Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit" verschaffen könne, „das selbst gerecht sei" (8:23). Eine Möglichkeit, den Machtmissbrauch einzuschränken, liegt in der Wahl des →Republikanismus als der richtigen →Regierungsart. Zu dieser könne man jedoch nicht durch Aufstand oder →Revolution, sondern nur durch Reformen eines einsichtigen Herrschers gelangen (vgl. 6:322). Der Gesetzgeber müsse „auch einen *guten Willen* haben sich selbst den Gesetzen zu unterwerfen" (23:141). Wie sich im religiösen Kontext die Würdenträger als Repräsentanten Gottes verstehen, so solle sich der Souverän als „Diener des Staats" (8:352) begreifen, der sich an der Vernunftgesetzgebung statt an seinen Privatinteressen orientiert.

Im Kontext der Moralphilosophie spricht Kant metaphorisch von einem Reich der Zwecke, dessen gesetzgebende Glieder alle Menschen als gleichberechtigte Untertanen sind (vgl. 5:82). Als solche sind sie, parallel zu den Bürgern im Staat, den Gesetzen unterworfen, während dies für das Oberhaupt nicht gilt: „Pflicht kommt nicht dem Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wohl aber jedem Gliede und zwar allen in gleichem Maße zu" (4:434). Dabei soll man sich Gott „nicht als Urheber der Gesetze, sondern der obligation nach diesen" vorstellen (*Refl.* 6099, 18:452; vgl. 6:141f.).

Weiterführende Literatur

Horn, Christoph: Nichtideale Normativität – Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2014, insbes. Kapitel 3.3., 144–173.

Corinna Mieth

Obersatz, Untersatz, Schlusssatz

Obersatz, Untersatz und Schlusssatz sind die Bestandteile eines →Vernunftschlusses: „Das gegebene Urtheil ist die allgemeine Regel (Obersatz, Major). Die Subsumtion der Bedingung eines andern möglichen Urtheils unter die Bedingung der Regel ist der Untersatz (Minor). Das wirkliche Urtheil, welches die Assertion der Regel *in dem subsumirten Falle* aussagt, ist der Schlußsatz (Conclusio)“ (KrV A 330 / B 386f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 402f.; KrV B 527f.; KrV B 604f.; KrV B 632f.; 9:123f.; 9:130.

Verwandte Stichworte

Schluss; Verstandesschluss; Syllogismus

Philosophische Funktion

Die allgemeine →Regel des Obersatzes identifiziert das Merkmal eines Gegenstandes, das auch als ‚Bedingung‘ der Regel verstanden wird. In einem reinen Vernunftschluss drückt das Subjekt des Obersatzes diese Bedingung (z. B. ‚*M*‘ *in M ist P*) aus. Aus diesem Obersatz schließt man auf den Schlusssatz (*S ist P*) durch die Feststellung eines Merkmals des im Obersatz bestimmten Merkmals. Der Untersatz gibt eine solche Feststellung wieder, die Kant auch als →Subsumtion eines →Begriffes unter die →Bedingung der allgemeinen Regel (*S ist M*) bezeichnet (vgl. 24:672; 24:772). Der Unterschied zwischen einem →empirischen Untersatz und einem →transzendentalen Obersatz spielt eine wichtige Rolle in Kants Erklärung der Fehltritte der Paralogismuslehre (KrV A 341–404 / B 399–431) und Antinomielehre (KrV A 405–630 / B 432–658) und der Lehre des →transzendentalen Ideals (KrV A 571–583 / B 599–611).

Daniel Dahlstrom

Objekt

Kant unterscheidet terminologisch nicht strikt zwischen ‚Objekt‘, ‚Ding‘ und ‚Gegenstand‘, bezeichnet mit ersterem Ausdruck aber zumeist →Dinge der →Außenwelt, die mittels der fünf →Sinne wahrnehmbar sind. Objekt ist das zum erkennenden →Subjekt erkannte Andere, das als →Gegenstand auch von anderen Subjekten wahrgenommen werden kann. Kant verknüpft daher den Sinn von →Objektivität eng mit dem von Intersubjektivität. In der Beziehung eines →empirischen Urteils auf Objekte liegt für Kant der Wille, „daß es […] für jedermann gültig sein solle“ (4:298). In einem Brief erläutert Kant den Sinn von „für jedermann gültig“ (4:298) mit „*communikabel*“ bzw. „mittheilbar“ (11:515). →Mitteilbarkeit konstituiert sich jedoch nur durch die Beziehung „auf etwas Andere[s]“, nämlich „vo[m] […] Subjekt[] Unterschiedenes“, denn etwas rein Subjektives, beispielsweise ein „Gefühl“, ist „an sich nicht mittheilbar“ (11:515). →Gefühle sind nicht mit anderen teilbar. Sie sind als Modifikationen der Innenwelt nichts Anderes zum Subjekt und daher keine eigenständigen Objekte, keine empirischen →Dinge an sich, auf die sich auch andere Subjekte wahrnehmend beziehen können.

Kants erkenntnistheoretische Überlegungen richten sich insbesondere auf die Frage, wie die Beziehung des erkennenden →Subjekts auf das erkannte Objekt erklärt werden kann. Im Sinne seiner →Kopernikanischen Revolution müssen sich die Objekte „nach unserem Erkenntniß richten“, nämlich nach unserem →Erkenntnisvermögen (KrV B XVI). Insofern definiert Kant: „*Object* aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung *vereinigt ist*“ (KrV B 137). Ein Objekt der Erkenntnis wird durch das Zusammenwirken von →Sinnlichkeit und →Verstand, durch die Verbindung von →Anschauung und →Begriff ermöglicht. Daher ist das Objekt dasjenige, das die Einheit stiftende Leistung des Verstandes als notwendige Regel, nämlich als →Kategorien, „enthält“ (KrV A 191 / B 236). Weitere wichtige Stellen: KrV B 139; KrV A 189ff. / B 234ff.; 11:313ff.; *Refl.* 3145, 16:678f.

Verwandte Stichworte

Ding; Ding an sich; Erscheinung; Gegenstand; Erkenntnis, Objekt der

Philosophische Funktion

Kant hebt die philosophische Problematik seiner Kopernikanischen Revolution hervor, wenn er betont: „Nun kann man zwar alles und sogar jede Vorstellung, so fern man sich ihrer bewußt ist, Object nennen; allein was dieses Wort bei Erscheinungen zu bedeuten habe, nicht in so fern sie (als Vorstellungen) Objecte sind, sondern nur ein Object bezeichnen, ist von tieferer Untersuchung“ (KrV A 189f. / B 234f.). →‚Erscheinungen‘ benutzt Kant hier in transzendentalphilosophischer Bedeutung. Er weist darauf hin, dass die reflektierende Untersuchung zu klären hat, wie es möglich ist, dass die empirischen Dinge der Außenwelt in philosophischer Hinsicht entsprechend der „Umänderung der Denkart“ (KrV B XVI) subjektabhängig sind, gleichwohl aber als Objekte eben nicht subjektiv und damit beliebig sind, sondern als „für jedermann gültig“ (4:298) erkannt werden können. Diese Klärung beinhaltet die Antwort auf die Frage, die hinter der →transzendentalen Deduktion steht, nämlich die Frage danach, wie die objektive →Gültigkeit der Kategorien und damit die Objekt konstituierenden Leistungen des →Verstandes gerechtfertigt werden können. Es muss Kant zufolge gezeigt werden, dass die Prinzipien der →Erfahrung auf Seiten des Subjekts auch objektiv notwendig, dass also die reinen →Verstandesbegriffe „ontologische Prädicate“ (5:181) sind.

Diese philosophische Argumentation kann für Kant nur gelingen, wenn die Erfahrung konstituierenden Prinzipien in ihrer apriorischen Gültigkeit erwiesen werden. „Auch kann kein System in der Welt diese Notwendigkeit [die objektive Nothwendigkeit und damit die Gültigkeit der Verstandesbegriffe für die Objekte der Außenwelt] wo anders herleiten, als aus den a priori zum Grunde liegenden Principien der Möglichkeit des *Denkens selbst*, wodurch allein die Erkenntniß der Objecte, deren Erscheinung uns gegeben ist, d. i. Erfahrung, möglich wird“ (4:476 Anm.). Kant fasst hier Erscheinungen als →Anschauungen auf, worauf seine Verwendung von →‚gegeben‘ hinweist. Als solche, mithin unabhängig von den →Verstandesbegriffen, besitzen die Anschauungen, „die bei uns immer nur sinnlich sind“ (4:474), keinen Objektbezug. Nur daraus, dass sie sich mit den →Begriffen, „die a priori auf Objecte gehen“ (KrV A 79 / B 105), „vereinigen, kann Erkenntniß entspringen“ (KrV A 51 / B 75f.). Die Kategorien sind mithin die notwendige →Bedingung dafür, dass das Subjekt ein Objekt der Außenwelt erkennen kann, und diese Einsicht ist es, die die →objektive Notwendigkeit der Kategorien begründet.

Der Beweisgrund liegt für Kant in der Einsicht, dass einerseits Anschauungen ohne →Begriffe blind sind (vgl. KrV A 51 / B 75), andererseits aber die Kategorien, die Verstandesbegriffe, „a priori auf Objecte gehen“ (KrV A 79 / B 105), und dadurch ursprünglich in Verbindung mit Anschauungen den Bezug auf Gegenstände der Außenwelt konstituieren.

Mit jedem →Erfahrungsurteil, z. B. „die Körper sind schwer“ (KrV B 142), bezieht sich das Subjekt auf Objekte und hat damit das →Mannigfaltige der Anschauungen zum erkannten Gegenstand auf Grund der Einheitsleistung des Verstandes mit seinen Kategorien bestimmt (vgl. KrV B XVII: „Weil ich aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen muß“.). Die notwendige objektive Gültigkeit der Kategorien ist damit von Kant mit Bezug auf →empirische Urteile begründet. Die Verstandesbegriffe sind Prinzipien der Objekte, ohne die Objekte nicht erkannt werden können.

Weiterführende Literatur

Carl, Wolfgang: „Die transzendentale Deduktion in der zweiten Auflage“, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 189–216.

Collins, Arthur: Possible Experience. Understanding Kant’s *Critique of Pure Reason*, Berkeley: University of California Press 1999.

Lechner, Jochen: „Die Deduktion der Kategorien in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft“, in: Hogrebe, Wolfgang (Hg.): Argumente und Zeugnisse. Philosophische und historische Beiträge, Frankfurt/M. u. a.: Peter Lang 1985, 56–121.

Mohr, Georg: Kants Grundlegung der kritischen Philosophie. Werkkommentar und Stellenkommentar zur Kritik der reinen Vernunft, zu den Prolegomena und zu den Fortschritten der Metaphysik, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.

Prauss, Gerold: „Erscheinung bei Kant. Ein Problem der ‚Kritik der reinen Vernunft'", Berlin: de Gruyter 1971.

Hans-Ulrich Baumgarten

objektiv

Die Grundbedeutung von ‚objektiv' bei Kant ist ‚das →Objekt (den →Gegenstand, die Sache) betreffend'. So ist die „objective Gültigkeit" eines →Urteils dessen „Übereinstimmung mit dem Object" (5:13); „objective *Gründe*" sind solche, die mit der „Beschaffenheit des Objects" zusammenhängen (KrV A 821 / B 849). Aus der Objektivität eines (theoretischen) Urteils ergibt sich nach Kant seine →Allgemeingültigkeit (KrV A 820 / B 848; vgl. 5:12). Der Gegensatz zum Objektiven ist das bloß Subjektive, also dasjenige, was nicht mit Blick auf den Gegenstand, sondern nur für das (urteilende oder handelnde) →Subjekt gilt. Weitere wichtige Stellen: KrV B 142; 4:298ff.; 9:65.

Verwandte Begriffe

Erkenntnis, objektive; Grund, objektiver; Gültigkeit, objektive; Realität, objektive; Richtigkeit, objektive; Allgemeingültigkeit; Wahrheit

Philosophische Funktion

Kant akzeptiert die traditionelle Bestimmung der Wahrheit als die Übereinstimmung einer →Erkenntnis mit dem Gegenstand (vgl. KrV A 58 / B 82). Theoretische Urteile sind daher insofern objektiv, als sie wahr sind bzw. Wahrheit beanspruchen.

Diese Bestimmung lässt sich auf moralisch-praktische Urteile aber nicht unmittelbar übertragen, da die Geltung praktischer Gesetze und Urteile Kant zufolge nicht auf der Übereinstimmung mit einem Gegenstand (dem Guten) beruht (vgl. 5:57–65), sondern auf ihrer Vernunftnotwendigkeit. Dennoch spricht Kant davon, ein Grundsatz sei ein „objectives praktisches Gesetz" (5:34; vgl. 5:32, 5:157) bzw. habe „objective Gültigkeit" (5:34), um seine Allgemeingültigkeit zum Ausdruck zu bringen.

Ästhetische Urteile haben ihren Geltungsgrund im subjektiven Empfinden und sind daher nicht objektiv. Auch die →Geschmacksurteile über das Schöne und das Erhabene sind trotz ihrer Allgemeingültigkeit nicht objektiv, weil sie sich auf die Wirkung des betrachteten Gegenstandes auf das Subjekt beziehen und nicht auf den Gegenstand selbst.

Wo Kant subjektive und objektive Faktoren in der Urteilsbildung oder der Willensbestimmung einander gegenüberstellt (z. B. als „subjektive *Ursachen*" und „objective *Gründe*", KrV A 821 / B 849), handelt es sich bei ersteren um die psychischen Ursachen des Urteils oder die kausal wirksamen Motive einer Handlung, während letztere die normativ richtigen Gründe bezeichnen (vgl. z. B. 5:79; 5:81; 6:29; 6:221).

Weiterführende Literatur

Nenon, Thomas: Objektivität und endliche Erkenntnis, Freiburg/Br. u. a.: Alber 1986.

Zöller, Günter: Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. Zur systematischen Bedeutung der Termini „objektive Realität" und „objektive Gültigkeit" in der „Kritik der reinen Vernunft", Berlin: de Gruyter 1987.

Thomas Nenon / Red.

Obrigkeit

Als Obrigkeit wird von Kant der bezeichnet, „welcher sich im Besitz der zu oberst gebietenden und →gesetzgebenden Gewalt über ein Volk befindet" (6:371). Da unter vernunftrechtlichen Voraussetzungen die „gesetzgebende Gewalt […] nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen" (6:313) kann, ist auch nur der vereinigte Wille des Volkes vernunftrechtlich legitimes →„*Oberhaupt*[]" (6:315). Nach Freiheitsgesetzen ist allein die Herrschaft des Volkes über sich selbst eine gerechtfertigte Herrschaftsform. Das Prinzip der Gewaltenteilung (→Gewalten im Staate, die drei), das von Kant rechtsfunktional interpretiert wird, verlangt, den Gesetzgeber und „Beherrscher des Volks" (6:317) von dem „*Regent*[en] des Staats" (6:316) zu unterscheiden, der mit dem „Ausführungs-Vermögen des *Oberbefehlshabers* (summi rectoris)" den Willen des Gesetzgebers „*unwiderstehlich*" durchzusetzen verpflichtet ist (6:316). Insofern aber Exekutive wie auch Jurisdiktion als „Staatswürden" (6:315) im allgemein vereinigten Willen des Volkes ihren freiheitsgesetzlichen Legitimationsgrund besitzen, haben auch sie teil an der vernunftrechtlichen Obrigkeit, die, so Kants Lehre von der *trias politica*, in den rechtsverwirkli-

chenden Gewalten der Legislative, Exekutive und Judikative „in dreifacher Person“ (6:313) auftritt. „Die drei Gewalten im Staat […] sind nur so viel Verhältnisse des vereinigten, a priori aus der Vernunft abstammenden Volkswillens und eine reine Idee von einem Staatsoberhaupt, welche objective praktische Realität hat“ (6:338). Auch wenn die geschichtlichen Herrschaftsformen kaum dem vernunftrechtlichen Muster von der Herrschaft des Volkes über sich selbst gleichen, ist doch auch jeder gegebenen empirischen Obrigkeit unbedingt Gehorsam zu leisten. Der Grund dieser Gehorsamspflicht liegt für Kant nicht in der pragmatischen Unerlässlichkeit einer obersten Gewalt für Friedensstiftung und Etablierung einer Rechtsordnung, sondern in der „*Idee* einer Staatsverfassung überhaupt“. Diese ist „absolutes Gebot der nach Rechtsbegriffen urtheilenden praktischen Vernunft für ein jedes Volk“ (6:372). Daher hat auch „der Herrscher im Staat […] gegen den Unterthan lauter Rechte und keine (Zwangs-)Pflichten“ (6:319). Und für die Bürger gibt es auch dann kein Recht auf Widerstand, wenn die gegebene Obrigkeit durch Gewalt und rechtswidriges Handeln an die Macht gelangt ist. „Der Ursprung der obersten Gewalt ist für das Volk, das unter derselben steht, in praktischer Absicht *unerforschlich*: d. i. der Unterthan *soll nicht* über diesen Ursprung, als ein noch in Ansehung des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht (ius controversum), werkthätig *vernünfteln*“ (6:318). ‚Werktätiges Vernünfteln‘ ist etwas anderes als öffentliches Räsonieren, ‚werktätiges Vernünfteln‘ ist Aufruhr und Widerstand, ist der revolutionäre Versuch der Bürger, sich „zu widerstrebenden Gesetzgebern auf[zu]werfen“ (6:372).

Die staatliche Herrschafts- und Rechtsordnung hat Kant auch als Modell benutzt, um die Grundzüge, Grundfunktionen und Anfechtungen moralischer Selbstherrschaft zu veranschaulichen. Die Aufgabe einer „innere[n] Obrigkeit“ übernimmt dabei das Gewissen: „Der Mensch findet in sich einen Richter, der ihn vors Gericht citiret, er mag wollen oder nicht, bey welchem keine raison noch Entschuldigung statt findet. Mein Gewißen ist 1. ein Richter 2. ein Ankläger und 3. ein Advocat. Der Ankläger ist der erste. Bey dem der Ankläger immer bereit ist, bey dem ist das Gewißen wenigstens ein zartes und wachsames Gewißen. Der Richter spricht aber nicht zu dem Ankläger. Nun kommt der Advocat der so treu als möglich denkt, dieser sucht allenthalben WinkelZüge, und auch Aufschub um der Sache auszuweichen. Der Richter aber, der dies alles sozusagen reponiret, der ist eine Ruchlosigkeit bey den Menschen. Wir müßen also diese unsere innere Obrigkeit 1. in ihren Antrieben 2. in ihrer Wachsamkeit erhalten, und 3. müßen wir uns auch nicht durch Sophisterey vertheidigen“ (27:197). Weitere wichtige Stellen: 6:319; 6:323; 6:371f.; 6:486; 8:374; 15:783f.; *Refl.* 6624, 19:116; *Refl.* 7967, 19:566; 24:323; 24:721; 27:109; 27:120; 27:197; 27:235; 28:1295; 29:621.

Verwandte Stichworte

Staat; Souverän, Souveränität; Gesetzgeber Staatsverfassung

Philosophische Funktion

Kants vernunftrechtliches Verfassungsideal beschreibt eine freiheitsgesetzliche Herrschaftsordnung, in der der vereinigte Willen der Bürger die Gesetzgebungsgewalt inne hat. Dieses „Oberhaupt […] aber ist so fern nur ein (das gesammte Volk vorstellendes) *Gedankending*, als es noch an einer physischen Person mangelt, welche die höchste Staatsgewalt vorstellt und dieser Idee Wirksamkeit auf den Volkswillen verschafft“ (6:338). Dabei ist es nicht von Belang, auf welche Weise die Herrschaft geschichtlich entstanden ist. „Ob ursprünglich ein wirklicher Vertrag der Unterwerfung unter denselben (pactum subiectionis civilis) als ein Factum vorher gegangen, oder ob die Gewalt vorherging, und das Gesetz nur hintennach gekommen sei, oder auch in dieser Ordnung sich habe folgen sollen: das sind für das Volk, das nun schon unter dem bürgerlichen Gesetze steht, ganz zweckleere und doch den Staat mit Gefahr bedrohende Vernünfteleien; denn wollte der Unterthan, der den letzteren Ursprung nun ergrübelt hätte, sich jener jetzt herrschenden Autorität widersetzen, so würde er nach den Gesetzen derselben, d. i. mit allem Recht, bestraft, vertilgt, oder (als vogelfrei, exlex) ausgestoßen werden. – Ein Gesetz, das so heilig (unverletzlich) ist, daß es *praktisch* auch nur in Zweifel zu ziehen, mithin seinen Effect einen Augenblick zu suspendiren schon ein Verbrechen ist, wird so vorgestellt, als ob es nicht von Menschen, aber doch von irgend einem höchsten,

tadelfreien Gesetzgeber herkommen müsse, und das ist die Bedeutung des Satzes: „Alle Obrigkeit ist von Gott", welcher nicht einen *Geschichtsgrund* der bürgerlichen Verfassung, sondern eine Idee als praktisches Vernunftprincip aussagt: der jetzt bestehenden gesetzgebenden Gewalt gehorchen zu sollen, ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle" (6:318f.).

Die empirische Staatsgründung bringt, so mangelhaft auch immer, die Verfassungsidee zur Darstellung, und damit treten die für diese konstitutiven normativen Beziehungen in Kraft. Sobald ein durch Rechtssetzung und Gewaltmonopol ausgezeichneter Herrschaftsverband entsteht, ist dieser als Darstellung der Vernunftidee einer Verfassung zu akzeptieren. Mit Hilfe dieser transzendentalphilosophischen Vermittlung der begrifflich-normativen Ebene mit der empirisch-deskriptiven Ebene vermag Kant das Naturereignis Staat in rechtliche Begriffe zu fassen und sein weiteres Handeln in eine normative Theorie der Rechtsverwirklichung zu integrieren. Die geschichtliche Herrschaftsordnung steckt den Rahmen ab, in dem die Menschen ihr Verhältnis nach Maßgabe der vernunftrechtlichen Verfassungsbestimmungen regeln und gestalten können und sollen; und umgekehrt errichtet die Verfassungsidee ein geltungstheoretisches Dach über diese Herrschaftsordnung und transformiert die grundlegende Herrschaftsbeziehung in eine Rechtsbeziehung. Weder die Gehorsamspflicht der gewaltsam vereinigten Untertanen noch das Herrschaftsrecht des geschichtlichen Gewalthabers haben ihren Grund in dem Faktum der Herrschaft. Der rechtliche Ursprung beider liegt allein im Grundgesetz der reinen Rechtsgesellschaft.

Weiterführende Literatur

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Gesetz und gesetzgebende Gewalt. Von den Anfängen der deutschen Staatsrechtslehre bis zur Höhe des staatsrechtlichen Positivismus, Berlin: Duncker&Humblot 1958.

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Paderborn: Mentis ³2007.

Mandt, Hella: Tyrannislehre und Widerstandsrecht. Studien zur deutschen politischen Theorie des 19. Jahrhunderts, Berlin u. a.: Luchterhand ²1988.

Maus, Ingeborg: Zur Aufklärung der Demokratietheorie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.

Unruh, Peter: Die Herrschaft der Vernunft. Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants, Baden-Baden: Nomos 1993.

Wolfgang Kersting

Offenbarung

Kants Begriff der Offenbarung ist mit der Terminologie A. G. Baumgartens eng verbunden. Baumgarten unterscheidet eine enge und eine weite Definition von Offenbarung, was Kant aufgreift und in einer wichtigen Hinsicht ergänzt (vgl. 28:1117f.). ‚Offenbarung' („revelatio") in der weiteren Bedeutung ist für Baumgarten „ein von Gott gefertigtes und an die Geschöpfe gerichtetes Zeichen seines Geistes" („significatio mentis divinae creaturis a deo facta", Baumgarten, *Metaphysica*, § 982), im engen Sinn dagegen „supernaturalis revelatio divina hominibus per orationem facta" (Baumgarten, *Metaphysica*, § 986), also darüber hinaus übernatürlich, sprachlich verfasst und an den Menschen adressiert. Kant mahnt dagegen an, dass Offenbarung auch eine „überzeugende Erkenntniß" des göttlichen Willens verschaffen müsse (28:1117). Weitere wichtige Stellen: 2:360; KrV A 631 / B 659; 6:12; 6:85; 6:102–122; 6:132; 6:141–144; 6:153–157; 6:163–179; 6:187ff.; 6:488; 7:33; 7:36ff.; 7:42–67; 7:74; 7:218; 8:134; 8:142; 28:1117–1121.

Verwandte Stichworte

Gebote, göttliche; Religion; Kirche; Glaube

Philosophische Funktion

Kant vertritt keinen Voluntarismus, nach dem moralische Normen allein aufgrund göttlicher Willkür gültig sind. Vielmehr will Kant mit seiner Forderung nach Berücksichtigung des göttlichen Willens der praktischen Seite des Verhältnisses zwischen → Gott und Mensch Rechnung tragen. In Übereinstimmung damit unterscheidet er zwischen → Theologie und Religion. Theologie wird als „Erkenntniß des Urwesens" (KrV A 631 / B 659), Religion als Inbegriff „aller unserer Pflichten überhaupt als göttlicher *Gebote* (und subjectiv der Maxime sie als solche zu befolgen)" (7:36) verstanden. Unterschieden wird somit sowohl zwischen Theologie aus Offenbarung und Theologie aus reiner Vernunft (vgl. KrV A 631 / B 659), als auch

zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion (vgl. 6:154).

Kant unterscheidet ferner zwischen Religion und Glauben und behauptet, es könne lediglich eine Religion, wohl aber verschiedene Glaubensarten geben, je nachdem, wie der göttliche Wille sinnlich darzustellen versucht werde (vgl. 7:36). Das → Christentum gilt ihm als schicklichste Form des sinnlichen Ausdrucks göttlichen Wollens; natürliche Religion und geoffenbarte Religion können insofern identisch sein. Für Kant ist die natürliche Religion allerdings Richtschnur, Probier- oder Prüfstein für die geoffenbarte Religion; Kriterium für die Auslegung einer heiligen Schrift, wie am Beispiel des Isaak-Opfers erläutert wird (vgl. 6:187), ist die Übereinstimmung mit den aus der → praktischen Vernunft stammenden Vorgaben der Moral, dies allerdings nur im Sinne einer notwendigen Bedingung; eine hinreichende Bedingung zur Identifikation göttlicher Offenbarung gibt es nicht.

In den Vorlesungen *Philosophische Religionslehre nach Pölitz* unterscheidet Kant zwischen innerer und äußerer Offenbarung und behauptet, das Vermögen praktischer Vernunft selbst leiste die innere Offenbarung (vgl. 28:1117–1121). Das Vorliegen einer äußeren, wörtlichen Offenbarung kann von der Vernunft nicht ausgeschlossen werden; der auf der Annahme von Offenbarung gestützte Kirchenglaube verfügt über eine wichtige Kristallisationsfunktion für die Etablierung der kontinuierlich zu reformierenden und einander anzunähernden Glaubenssekten christlicher und anderer Konfessionen, was für die nur in der Gemeinschaft mögliche Erlangung einer tugendhaften Gesinnung unverzichtbar ist (vgl. 7:48–60). In Sachen Offenbarung vertritt Kant somit eine Position des Rationalismus, die in der Mitte zwischen den Extremen des reinen Supernaturalismus und Naturalismus liegt (vgl. 6:153–157).

Weiterführende Literatur

Quinn, Philip L.: „Kantian philosophical ecclesiology“, in: Faith and Philosophy 17, 2000, 512–534.

Wood, Allen W.: „Kants Deism“, in: P. J. Rossi und M. Wreen (Hg.): Kant’s Philosophy of Religion Reconsidered, Bloomington: Indiana University Press 1991, 1–21.

Wolfgang Ertl

Offenbarungsglaube

Dem Vernunftglauben, der in der Vernunft gründet und die Annahme des Daseins eines allmächtigen, allwissenden und gerechten Gottes und die Erwartung eines künftigen Lebens als Bedingungen zum Inhalt hat, unter denen wir uns die Möglichkeit des → höchsten Guts allein verständlich machen können, kontrastiert der Offenbarungsglaube. Er beruft sich auf eine besondere historische Selbstmitteilung Gottes an die Menschen, die über bestimmte, durch Wunder beglaubigte „heilige“ Personen und Schriften erfolgt, die Gründung einer (sichtbaren) → Kirche nach sich zieht, der autorisierten Bewahrer und Ausleger der Offenbarungslehre bedarf, und, im Sinne eines statutarischen Kirchenglaubens (→ Kirchenglaube/Religionsglaube) das Annehmen und Bekennen bestimmter Dogmen und die praktische Befolgung bestimmter Kult- und Ritualgesetze verlangt (vgl. 6:156; 6:163 u. ö.). Weitere wichtige Stellen: 6:102–148; 6:153–157; 6:165.

Verwandte Stichworte

Vernunftglaube; Kirchenglaube/Religionsglaube; Religion

Philosophische Funktion

Es ist aufgrund der Natur der Menschen, die sich nicht (nur) durch Vernunftüberlegungen, sondern (in der Regel) über charismatische Persönlichkeiten, über Gründungsgeschichten und anschauliche Symbole vermittelt zu einer (notwendigen) Gemeinschaft unter Tugendgesetzen (= Kirche) zusammenschließen, kaum zu vermeiden, dass der reine Vernunftglaube von einem Offenbarungsglauben seinen historischen Ausgang nimmt. Damit ein Offenbarungsglaube kein knechtischer und des Menschen unwürdiger Glaube ist, „muß die allgemeine Menschenvernunft in einer natürlichen Religion […] für das oberste gebietende Princip anerkannt und geehrt, die Offenbarungslehre aber, worauf eine Kirche gegründet wird, und die der Gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf, als bloßes, aber höchst schätzbares Mittel, um der ersteren Faßlichkeit, selbst für die Unwissenden, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben, geliebt und cultivirt werden“ (6:165). Dieses sinnvolle Verhältnis von Vernunftglaube und natürlicher Religion zum Offenbarungsglauben ist

nur dadurch realisierbar, dass sich im Rahmen einer Offenbarungsreligion → Aufklärung ausbreitet und durchsetzt. Offenbarungsglaube und Offenbarungslehre, die auf historisch gemeinte Personen, Geschichten und deren Urkunden verpflichtet sind und diese (wunderbaren und wunderbar beurkundeten) Geschichten als verbindliche Gründungsgeschichte einer besonderen religiösen Gemeinschaft mit besonderer religiöser Praxis verstehen, haben für Kant nur eine „Vehikel"-, eine Einführungs- und Vermittlungsfunktion für einen reinen Vernunftglauben und eine rein natürliche Religion, die für viele Menschen, jedenfalls für viele zu bestimmten Zeiten zu abstrakt wären, um lebenspraktisch wirksam zu sein (6:106; vgl. 6:102–148).

Weiterführende Literatur

Forschner, Maximilian: „Religion und Aufklärung. Oder vom Kanon des Glaubens und vom Kanon der Vernunft", in: Bormann, F.-J. / Schröer, C. (Hg.): Abwägende Vernunft, Berlin u. a.: de Gruyter 2004, 581–603.

Ricken, Friedo: Vernunft und Offenbarung. Immanuel Kant, in: ders.: Religionsphilosophie, Stuttgart: Kohlhammer 2003, 193–232.

Maximilian Forschner

Offenherzigkeit

Offenherzigkeit bedeutet nach Kant die Gemütseigenschaft, „die *ganze* Wahrheit, die man weiß, zu sagen" (6:190 Anm.). Wo aber „Offenherzigkeit aus *Einfalt*, d. i. aus Mangel einer schon zur Regel gewordenen Verstellungskunst, aus der Sprache hervorblickt, da heißt sie *Naivetät*" (7:132). Weitere wichtige Stellen: 5:98; 6:190; 6:428; 6:433; 7:171; 7:132; 8:270.

Verwandte Stichworte

Aufrichtigkeit; Einfalt; Gewissen

Philosophische Funktion

Mit ‚Offenherzigkeit' bezeichnet Kant eine „moralische[] Eigenschaft" (7:171) der Seele. Er räumt jedoch ein dass sie „in der menschlichen Natur nicht angetroffen wird" (6:190 Anm.). Deshalb ist das, was von jedem Menschen gefordert werden kann die → Aufrichtigkeit, d. h. „daß *alles, was man sagt*, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei" (6:190 Anm.). Der Unterschied zwischen den beiden Gemütseigenschaften bestehe darin, dass die Aufrichtigkeit einen Vorbehalt einräumt: „Was der Aufrichtige aber Zurükhaltende (nicht Offenherzige) sagt ist zwar alles wahr nur er sagt nicht die ganze Warheit" (11:332). Die Offenherzigkeit sei hingegen der Gegensatz der Zurückhaltung (vgl. 6:433; vgl. auch 23:409).

Gabriele Tomasi

Öffentlichkeit

Im Allgemeinen bezieht sich Kant mit dem Terminus ‚die Öffentlichkeit' (oft auch ‚das → Publikum') auf das Volk oder die Bevölkerung im weiteren Sinne (vgl. z. B. 6:108; 6:289–290; 8:81; 8:85). In diesen Kontexten beschäftigt er sich jedoch spezifischer mit denjenigen, denen man Ideen, Behauptungen, Maximen, Verhaltensnormen und ähnliches effektiv vermitteln kann, sowie – damit zusammenhängend – mit den Erfordernissen, eine solche Vermittlung zu erreichen. Mit anderen Worten ist Kant damit befasst zu klären, was es heißt, Angelegenheiten öffentlich zu machen, und welche besondere Bedeutung dem beizumessen ist. (Zur Bedeutung von ‚Öffentlichkeit' im Sinne von Publizität, → Publizität.) Weitere wichtige Stellen: 5:5; 6:102; 6:152; 6:156; 6:160; 6:230; 6:242; 6:312–314; 7:8; 7:28–29; 7:31–35; 7:129; 7:219; 8:35–36; 8:38–39; 8:41; 8:289–290; 8:297.

Verwandte Stichworte

Aufklärung; Gemeinwesen; Vernunftgebrauch; Recht, öffentliches; Publizität

Philosophische Funktion

1 Wer die Öffentlichkeit konstituiert

Oft handelt es sich allgemein um Personen, die die Öffentlichkeit, so wie Kant sie intendiert, konstituieren. Jedoch verstehen wir seine Intention und die Ursache seines Interesses für die Öffentlichkeit besser, wenn wir auch die Fälle betrachten, in denen diese Gruppe enger begrenzt ist. So unterscheidet er in *Fakultäten* die weitere Öffentlichkeit von der eines „*gelehrten* gemeinen Wesens" (7:34). Einige Angelegenheiten eignen sich für die Diskussion und die Debatte in der breiteren Bevölkerung, andere sind nur für Theoretiker zugänglich. Selbst in diesem letzteren Fall muss es „strenge Prüfung und Einwürfe" geben,

wenn die Forschung etwa im Recht oder in der Medizin voranschreiten soll, und wenn der Lehre, die sich an die weitere Öffentlichkeit wendet, vertraut werden soll (7:35). Es sind Philosophen, die im Namen der Regierung und der breiteren Öffentlichkeit damit betraut sind, die Zweifel und harten Fragen aufzuwerfen, die die Debatte innerhalb der gelehrten Gemeinwesen voranbringen (vgl. z. B. 7:28–29; 7:35).

2 Die Öffentlichkeit erreichen

Kant erörtert an verschiedenen Stellen die Behauptung, dass wir Ideen nicht der Öffentlichkeit vermitteln oder sie öffentlich machen können, wenn wir nicht die Kriterien einer angemessenen Kommunikation erfüllen. Dass bestimmte Debatten sich nur für eine speziell geschulte Öffentlichkeit eignen, ist ein Aspekt dieser Diskussion. In einem weiteren Kontext spricht Kant von Ideen, die veröffentlicht werden, wenn sie in einer solchen Weise vorgebracht werden, dass sie überprüft und untersucht werden können (vgl. z. B. 5:5; 6:152; 6:156; 7:28; 7:31–33; 7:129; 7:219; 8:39; 8:41). Weniger häufig aber dennoch wichtig ist, dass das, was veröffentlicht wird, anderen in einer Weise zur Verfügung gestellt wird, dass es imitiert, eingeschätzt oder ihm gefolgt werden kann (5:5; 6:102; 6:160). Kurz, um Ideen in der Weise öffentlich zu machen, die Kants Intention entspricht, ist es nicht genug, zu bewirken, dass sie gehört oder sogar gelesen werden. Man muss die Angelegenheiten auch in einer Weise fassen, die es erlaubt, sie effektiv aufzufassen und zu verstehen. Eine andere Verhaltensnorm, die das Bekanntwerden in der Öffentlichkeit angeht, betrifft die Person, die etwas veröffentlicht. Jemand, der im Rahmen seiner sozialen Rolle oder Beschäftigung Ideen vermittelt, zum Beispiel ein →Geistlicher, muss entsprechend den Obliegenheiten und den Grenzen seiner Position sprechen oder lehren (vgl. z. B. 8:38). So soll der Geistliche in Übereinstimmung mit dem Credo seiner Kirche seine Schüler den Katechismus lehren und seiner Gemeinde predigen. Entsprechend darf ein →Bürger seinem Protest gegen Gesetze nicht auf die Weise Ausdruck geben, dass er sich weigert, die seiner bürgerlichen Stellung entsprechenden Steuern zu zahlen (vgl. 8:37–38). Jedoch kann jeder als ein Gelehrter, der öffentlichen Gebrauch von seiner →Vernunft macht, die Prinzipien und Grenzen hinterfragen, die ihn als Bürger, Geistlichen usw. binden. „[Als] Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publicum, nämlich der Welt, spricht, […] genießt einer uneingeschränkte Freiheit, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu sprechen“ (8:38).

3 Der Zweck der Öffentlichkeit

Bei der Betrachtung dessen, was erfordert ist, um die Öffentlichkeit zu erreichen, wurde auch schon sichtbar, worauf diese abzielt. Von der Öffentlichkeit spricht Kant am häufigsten als von einem Mittel, unsere Ideen zu prüfen, zu testen, zu kritisieren und zu revidieren, und um Erkenntnisse und Normen, die man anwenden oder befolgen kann, zu vermitteln. Den vollständigsten Ausdruck gibt Kant diesem Zweck in seiner Erörterung der Aufklärung. „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen sich seines Verstandes ohne die Leitung eines anderen zu bedienen“ (8:35). Es ist die „*Freiheit* […]: von seiner Vernunft in allen Stücken *öffentlichen* Gebrauch zu machen“, die den Schlüssel zu einer solchen Aufklärung darstellt (8:36). Durch eine solche Freiheit werden wir erfahren im Gebrauch unserer Fähigkeit zur kritischen Reflexion sowie im Erkenntnisgewinn aus den Reflexionen der anderen. Die Freiheit des öffentlichen Vernunftgebrauchs ist die Bedingung der Denkfreiheit in einem substantiellen Sinne. Die Freiheit zu denken ist selbst der Schlüssel zum moralischen Fortschritt von Individuen und zur Gerechtigkeit von Staaten. „Wenn denn die Natur unter dieser harten Hülle den Keim, für den sie am zärtlichsten sorgt, nämlich den Hang und Beruf zum freien *Denken*, ausgewickelt hat: so wirkt dieser allmählig zurück auf die Sinnesart des Volks (wodurch dieses der *Freiheit zu handeln* nach und nach fähiger wird) und endlich auch sogar auf die Grundsätze der *Regierung*, die es ihr selbst zuträglich findet, den Menschen, der nun *mehr* als Maschine ist, seiner Würde gemäß zu behandeln“ (8:41f.). So ist für Kant Öffentlichkeit zentral für unsere Entwicklung als Individuen und Staatsbürger.

4 Weitere Bezugnahmen auf Öffentlichkeit

Bei der Erörterung des öffentlichen Rechts lässt sich Kant nicht mit vielen Worten über die Öffentlichkeit aus, aber dieser Begriff ist in diesem

Zusammenhang nichtsdestoweniger zentral. Das Recht besteht in jenen Begrenzungen der Freiheit eines jeden Individuums, die notwendig dafür sind, dass diese Freiheit „mit der Freiheit von jedermann, in so fern dies nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist“ (8:290), zusammenstimmt (vgl. 8:289–290; vgl. auch 6:230). Das öffentliche Recht ist jene Sammlung von „äußeren Gesetze[n]“, die es ermöglichen, eine solche Zusammenstimmung zu erreichen (8:290; vgl. 6:242). Die äußeren Gesetze sind diejenigen, die die Handlungen und nicht die Motive leiten, und sie werden mit zwingender Gewalt durchgesetzt (vgl. 8:290; 6:232–233). Das öffentliche Recht kann nur im Rahmen einer Verfassung realisiert werden, nach der jeder Bürger wählen kann, sich selbst und alle anderen als freie, gleiche und unabhängige Mitglieder einer Zivilgesellschaft zu behandeln (vgl. 8:297; 6:312–314). Diese Gemeinschaft konstituiert die Öffentlichkeit, in der und in Bezug auf die Recht realisiert werden kann. Es ist dies vielleicht das bedeutsamste Anzeichen der potentiell aufgeklärten Gemeinschaft, von der Kant spricht, die nur durch die weitere kosmopolitische Gemeinschaft übertroffen wird, der wir uns annähern, die wir aber niemals voll verwirklichen können.

Weiterführende Literatur

Bohman, James: „The Public Spheres of the World Citizen“, in: Bohman, James / Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Perpetual Peace. Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal, Cambridge/Mass.: The MIT Press 1997, 179–200.

Keienburg, Johannes: Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft, Berlin u. a.: de Gruyter 2012.

O’Neill, Onora: „The public use of reason“, in: dies.: Constructions of Reason. Explorations of Kant’s Practical Philosophy, New York: Cambridge University Press 1989, 28–50.

Rawls, John: Political Liberalism, New York: Columbia University Press 1996, insbes. Lecture VI.

Sarah Holtman
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Okkasionalismus

Theorie der kausalen Interaktion (des Commercium) zwischen den die Welt konstituierenden → Substanzen. In Kants Lesart nimmt der Okkasionalist an, dass jede Veränderung jeder → Substanz der Welt deswegen mit allen anderen zusammenstimmt, weil sie von einer am Commercium nicht beteiligten Substanz (Gott) entsprechend veranlasst wurde (vgl. 2:409). Wie das System der prästabilierten Harmonie beruht der Okkasionalismus darauf, dass „dasjenige, was als Materie erscheint, durch seinen unmittelbaren Einfluß nicht die Ursache von Vorstellungen als einer ganz heterogenen Art von Wirkungen sein könne“ (KrV A 390). Weitere wichtige Stellen: 17:272; 18:474.

Verwandte Stichwörter

Commercium; Harmonie, prästabilierte; Influxus physicus

Philosophische Funktion

Der Okkasionalismus nimmt keine Interaktion von Substanzen nach (unwandelbaren) Naturgesetzen an und ist deswegen darauf festgelegt, dass die Interaktion von Substanzen willkürlich („arbitrario“) geschieht (17:272). Bezogen auf das Handeln des Menschen stellt sich die Frage, wie Gottes Wirkung an frei gesetzten Zwecken und Handlungen des Menschen beteiligt sein kann. Kant zufolge muss der Okkasionalist auch hier eine übersinnliche Einwirkung annehmen: „[O]ccasionalismus in nexu finali ist hyperphysisch“ (*Refl.* 6169, 18:474).

Stefan Heßbrüggen-Walter

Ontologie

Ontologie ist Kant zufolge die „Wissenschaft von den allgemeinern Eigenschaften aller Dinge“ (2:309). Sie ist „Inbegrif aller Begriffe und Grundsätze des reinen Denkens“ (*Refl.* 5644, 18:286). Daher ist sie die Wissenschaft „von den ersten Gründen unserer reinen Vernunfterkenntnis aller Dinge“ (*Refl.* 4166, 17:441). Traditionell, so bei → Christian Wolff, gehört die Ontologie zur allgemeinen → Metaphysik (metaphysica generalis), während die spezielle Metaphysik (metaphysica specialis) die rationale → Psychologie, rationale → Kosmologie und rationale → Theologie umfasst. Die kritische Ontologie hingegen ist „diejenige Wissenschaft (als Theil der Metaphysik), welche ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze, aber nur, sofern sie auf Gegenstände gehen, wel-

che den Sinnen gegeben und also durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht“ (20:260). Nach den Ergebnissen der kritischen Philosophie muss „der stolze Name einer Ontologie […] dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen“ (KrV A 247 / B 303). Weitere wichtige Stellen: 1:17–25; 1:387–416; 2:65–69; 2:276–301; 2:308f.; 2:395f.; KrV A 246f. / B 303; KrV A 846f. / B 874f.; 4:325f.; 4:376; 6:218; *Refl.* 4166, 17:441f.; *Refl.* 4781, 17:726; *Refl.* 5130, 18:100; *Refl.* 5131, 18:100; *Refl.* 5644, 18:246–247; *Refl.* 6050, 18:435f.; *Refl.* 6275, 18:542.

Verwandte Stichworte

Etwas; Nichts; Natur; Metaphysik

Philosophische Funktion

1 Transformationen der Ontologie

Der Begriff „Ontologia“ wurde 1606 von Jacob Lorhard geprägt und 1613 von Rudolph Goclenius als „philosophia de ente“ definiert (Goclenius, *Lexicon philosophicum*, S. 16). Für Christian Wolff ist „Ontologia“ die erste Philosophie bzw. „philosophia prima“ (Wolff, *Ontologia*, S. 1). Als Wissenschaft vom Seienden im Allgemeinen hat sie die Aufgabe, „durch begrifflich begründete Deduktion alle jene Bestimmungen (Prädikate) zu explizieren, die den Seienden als solchen zukommen können und die damit von höchster Allgemeinheit sind“. Im Anschluss an Christian Wolff bestimmt → Alexander Gottlieb Baumgarten Ontologie als → Wissenschaft von den allgemeinen Eigenschaften des Seins („scientia praedicatorum entis generaliorum“, Baumgarten, *Metaphysica*, S. 2; vgl. 1:309; *Refl.* 4169, 17:442).

Auf eine Seinslehre im traditionellen Sinn bezieht sich das erste Kapitel von Kants Frühschrift *Wahre Schätzung*, wenngleich der Begriff unerwähnt bleibt (vgl. 1:17–25). Mittelpunkt ist die Lehre von der → Kraft bzw. → Substanz. Die skizzierte Seinslehre endet mit einem Vorbehalt: „Ich darf mir nicht versprechen, etwas Entscheidendes und Unwidersprechliches in einer Betrachtung zu erlangen, die bloß metaphysisch ist. Unsere Metaphysik ist wie viele andere Wissenschaften in der That nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntniß; Gott weiß, wenn man sie selbige wird überschreiten sehen“ (1:30).

Im darauffolgenden Jahrzehnt treten epistemologische Aspekte in den Vordergrund (vgl. 1:387–416). Diese Themenverschiebung führt ein Jahrzehnt später zu Einschränkungen der Möglichkeit der Seinserkenntnis, zunächst mit Bezug auf ontologische Beweise im Besonderen (vgl. 2:65–69), sodann mit Bezug auf die metaphysische Methode im Allgemeinen (vgl. 2:276–301; 2:367–368). Diese Entwicklung kulminiert in einer kritischen Reduktion der traditionellen Ontologie. In der *KrV* (1781) wird Ontologie auf eine „Analytik des reinen Verstandes“ reduziert (KrV A 247 / B 303).

1.1 *Strukturen des Seins* Kraft und → Zeit sind laut *Wahre Schätzung* (vgl. 1:17–25) für die Grundstruktur des Seins zentral. Die „Entelechie“ der → Körper ist die „wesentliche Kraft“ (1:17). → Bewegung ist ein Aspekt der Kraft unter vielen anderen Aspekten (vgl. 1:18). Bewegung ist „das äußerliche Phänomenon“ (1:18). Das innere Wesen besteht in der → Möglichkeit von Substanzen. Es wird „darin bestimmt […], außer sich zu wirken (das ist den inneren Zustand anderer Substanzen zu ändern)“ (1:19). Substanzen entäußern sich zu → Raum und → Ausdehnung (vgl. 1:23). Ausbreitung von Kraft der Substanzen erzeugt somit Ausdehnung des Raums. → Verbindung rührt von „gewechselten Wirkungen“ (1:21) her; „äußerliche Verknüpfungen, Lagen und Relationen“ erzeugen → Orte (1:22). Orte verbinden sich zu einem ‚Netzwerk‘, welches die → Welt bildet (vgl. 1:22–23). So erzeugen Substanzen das Feld ihrer Orte und damit Dimensionalität. Deren Grund ist unbekannt, aber „es ist wahrscheinlich, daß die dreiffache Abmessung des Raumes von dem Gesetze herrührt, nach welchem die Kräfte der Substanzen in einander wirken“ (1:24). Mehrere Universen sind unter der Bedingung wahrscheinlich, „daß vielerlei Raumesarten […] möglich sind“ (1:25).

1.2 *Strukturen der Seinserkenntnis* In Kants früher Schrift *Nova dilucidatio* (vgl. 1:385ff.) ist die Verbindung von metaphysischen und erkenntnistheoretischen Prinzipien innovativ, die fortan als Ontologie gelten soll. Ähnlich wird auch in der Inauguraldissertation *De Mundi* (vgl. 2:385ff.) Ontologie als die Lehre der allgemeinen Prinzipien des reinen Intellekts bestimmt („principia generalia intellectus puri, qualia exhibet ontologia“, 2:395).

Kants Schrift *Nova dilucidatio* behandelt vier Prinzipien: Identität, Kausalität, Folge und Zugleichsein. Auffallend ist das Fehlen des → Satzes

vom Widerspruch, des traditionell höchsten Erkenntnisprinzips. Laut →Wolff setzt Erkenntnis die →Gewissheit des denkenden Subjekts von sich selbst und der Existenz äußerer Gegenstände voraus. Diese Gewissheit beinhaltet, dass es unmöglich ist, „daß wir uns zugleich unserer solten bewust seyn und auch nicht bewust seyn" (Wolff, *Deutsche Metaphysik*, S. 6). Hiergegen wendet Kant ein, dass Grundsätze einfach sein müssen, weil zusammengesetzte Sätze ableitbar sind. Der Satz vom Widerspruch vereint Bejahendes und Verneinendes zur Definition der Unmöglichkeit; eine Verknüpfung, die ihn als Grundsatz disqualifiziert (vgl. 1:391). Jedoch erfüllt kein Satz Kants Forderung: Es gibt kein einfaches erstes und allgemeines Prinzip („non datur principium UNICUM, absolute primum, catholicon", 1:388).

Nichts und Etwas sind elementar. →Leibniz' Arbeiten über die binäre Arithmetik folgend, behauptet Kant, es müsse zwei („bina") absolut erste Prinzipien geben, positiv und negativ: ‚Was ist, ist' („quicquid est, est"); ‚was nicht ist, ist nicht' („quicquid non est, non est", 1:389; vgl. 1:389–390; Leibniz, *De l'arithmetique binaire*, S. 227).

→Urteile bestimmen die Identität von etwas in Subjekt-Prädikat-Verknüpfungen. ‚Bestimmen' („determinare") heißt, ein Prädikat mit Ausschluss des Gegenteils zu setzen. Ein Grund („ratio") ist, was ein Subjekt prädikativ bestimmt (1:391). Das maßgebliche Prinzip, das traditionell der →Satz vom zureichenden Grund ist, müsste, so Kant in Anlehnung an →Crusius, besser ‚der Satz vom bestimmenden Grund' heißen: „nihil est verum sine ratione determinante" (1:393).

Verknüpfung ist die Basis von Zeit (vgl. 1:410). In der Zeit erzeugt der Satz vom bestimmenden Grund das Korollarium des „*principium successionis*" (1:410), des Satzes der Aufeinanderfolge. Auf den Raum bezieht sich der bestimmende Grund als das Korollarium des „principium coexistentiae", des Satzes des Zugleichseins (1:497).

Ohne →Schema gäbe es keinen Nexus, ohne Nexus keinen Raum, und ohne Raum kein Zugleichsein. Das Schema ist Ursprung der →Existenz („exsistentiarum origo") und zugleich ein fortdauernder Akt („actus perdurabilis"; 1:414). Kant nennt seine Lehre der Seinserkenntnis ‚das allgemeine System des Wechselspiels der Substanzen' oder „systema universalis substantiarum commercii" (1:415).

2 Reduktion der Ontologie auf eine Analytik des reinen Verstandes

Die Möglichkeit der Ontologie wird mit der „Umänderung der Denkart" (KrV B XVI), der sog. Kopernikanische Wende (→Kopernikanische Revolution), grundsätzlich in Frage gestellt. In der *KrV* heißt es: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten" (KrV B XVI).

Die Reduktion der vormaligen Ontologie auf eine Analytik des Verstandes ergibt sich aus Kants Antwort auf die Hauptfrage der kritischen Philosophie: ‚Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?'. Solche Urteile liegen, wie Kant zeigt, in Wahrheit den Sätzen der traditionellen Metaphysik und ihren Disziplinen zugrunde. Sie wurden (wie die Urteile ‚Gott existiert', ‚Die Welt muss einen ersten Anfang haben', ‚Die menschliche Seele ist unsterblich') fälschlicherweise für analytische Urteile gehalten. Als →synthetische Urteile a priori können sie weder aus bloßen Begriffen noch im Rekurs auf →Erfahrung begründet werden. Traditionelle Metaphysik, die von ihren Gegenständen „a priori etwas durch Begriffe" (KrV B XVI) auszumachen sucht, ist daher unmöglich. Kants kritische Erkenntnistheorie zeigt, dass einige synthetische Urteile a priori (die →Grundsätze des reinen Verstandes) insofern begründet werden können, als sie die nicht-empirischen Prinzipien der Erfahrungserkenntnis sind. Erfahrungserkenntnis ist an die reinen Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, gebunden, durch die Gegenstände in der →Anschauung als →Erscheinungen gegeben werden, deren Theorie in der Transzendentalen Ästhetik entwickelt wird, und an die Anwendung reiner Verstandesbegriffe (→Kategorien), durch die Erscheinungen als Objekte gedacht bzw. auf objektiv gültige Weise erkannt werden. Dies zu zeigen, ist die Aufgabe einer Analytik des reinen Verstandes. Daher muss die vormalige Ontologie auf eine Analytik des reinen Verstandes reduziert werden. Deren Resultat fasst Kant wie folgt zusammen: „Die transcendentale Analytik hat dem-

nach dieses wichtige Resultat: daß der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipiren, und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann: daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne. Seine Grundsätze sind bloß Principien der Exposition der Erscheinungen, und der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doctrin zu geben (z. E. den Grundsatz der Causalität) muß dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen" (KrV A 246–247 / B 302).

Weiterführende Literatur

Heimsoeth, Heinz: Studien zur Philosophie Immanuel Kants I. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen, Kantstudien Ergänzungsheft 71, Bonn: Bouvier ²1970.

Martin Schönfeld

Opfer

Kant verwendet den Begriff ‚Opfer' sowohl in religiöser als auch in ethischer Bedeutung. Die „Messianisch-christliche Lehre [geht] von der Versöhnung mit Gott durch ein Opfer" aus, das „dazu dienen [soll] uns zum guten Lebenswandel zu führen" (23:124; vgl. 23:448; 23:434). Im „*Vermögen* […], der Moral, mit unserer sinnlichen Natur so große Opfer zu bringen, daß wir das auch *können*, wovon wir ganz leicht und klar begreifen, daß wir es *sollen*" zeigt sich die „Überlegenheit des *übersinnlichen Menschen* in uns über den *sinnlichen*" und die „moralische, von der Menschheit unzertrennliche Anlage in uns" (7:58). Weitere wichtige Stellen: 6:25; 6:65; 6:74; 6:83; 6:87; 6:169; 6:172; 6:187; 6:193f.; 6:194; 6:393; 6:423; 7:58; 7:63f.; 7:65f.; 23:124; 23:434; 23:448.

Verwandte Stichwörter

Afterdienst

Philosophische Funktion

Scharf kritisiert Kant die traditionellen „Aufopferungen" („Büßungen, Kasteiungen, Wallfahrten u. d. g."), weil sie unnütze „Selbstpeinigungen" sind und nicht „auf die allgemeine moralische Besserung des Menschen abgezweckt" (6:169). Die Opferhandlung ist in Kants Sicht eine Form des →‚Afterdienstes' und zählt zu den „Gebräuche[n]", die „sich der Mensch in allen öffentlichen Glaubensarten […] als *Gnadenmittel* ausgedacht" hat (6:193; vgl. 6:194; 6:423). Für eine solche falsch verstandene Religiosität gilt: „Von dem Opfer der Lippen an, welches ihm am wenigsten kostet, […] bis zu der Aufopferung seiner eigenen Person, indem er sich (im Eremiten-, Fakir- oder Mönchsstande) für die Welt verloren macht, bringt er alles, nur nicht seine moralische Gesinnung Gott dar", ja, er möchte jene Opfer für den nicht vorhandenen moralischen Lebenswandel in „Zahlung" geben (6:172). Demgegenüber fordert Kant die moralische „Sinnesänderung": „Der Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute ist […] an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Übeln des Lebens" (6:74; vgl. 6:83). Kant kritisiert auch die beiden bekannten Opfer der Bibel: 1. Die „Mythe" von dem Opfer, das Abraham bringen wollte, indem er einer vermeintlichen göttlichen Stimme gehorchte, beweist durch die Unmoralität des Befehls zur „Abschlachtung" (7:63 Anm.), dass es „*nicht* Gott sein könne, dessen Stimme er [Abraham] zu hören glaubt" (7:63; vgl. 6:87; 6:187). 2. Das Opfer des „Weltheilandes" (7:66 Anm.) lässt sich nicht mit dem Gottesbegriff vereinbaren, weil ein „allgenugsames Wesen" eigentlich nichts „von dem, was zu seiner Seligkeit gehört, aufopfern" kann (6:65 Anm.; noch schärfer der Entwurf in 23:434).

Michael Albrecht / Christiane Straub

Optimismus

Der Optimismus in engerer Bedeutung ist in Kants Verständnis die Leibniz'sche These, „diese Welt sei unter allen möglichen die beste, oder welches eben so viel ist: der Inbegriff alles dessen, was Gott außer sich hervor gebracht hat, ist das Beste, was nur hervor zu bringen möglich war" (2:29). In umfassenderer Bedeutung gehört zu ihm aber, wie aus den frühen *Refl.* hervorgeht, die Antwort auf das Theodizee-Problem, wie das →Übel (bzw. das →Böse) in der Welt mit der →Güte und →Allmacht Gottes vereinbar sei (vgl. *Refl.* 3704, 17:230–236; *Refl.* 3705, 17:236–239). Weitere wichtige Stelle: 1:455f.

Verwandte Stichworte
Theodizee; Übel; Gut, höchstes; Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus

Philosophische Funktion
In *Optimismus* (2:27–35) behandelt Kant nur den Optimismus in engerer Bedeutung (nach einem kurzen Hinweis auf dessen Funktion für das Theodizee-Problem). Während Kant dort die Leibniz'sche Position vorbehaltlos gegen die von Crusius inspirierte Kritik verteidigt, melden sich in den oben angesprochenen *Refl.* schon Zweifel, zwar nicht gegen die immanente Stimmigkeit der Argumentation, aber gegen ihre Brauchbarkeit in der Theodizee-Frage: Unter der Überschrift „Vergleichung des Lehrbegrifs des Pope mit dem optimismus und vorzug des ersteren" (17:233) arbeitet Kant heraus, dass Leibniz die für Mängel der → Schöpfung gehaltenen → Erscheinungen als wahre Übel anerkenne und sich lediglich zum Ziel setze, die höchste → Weisheit wegen deren *Zulassung* zu entschuldigen, wohingegen Pope zeige, „daß jedes Ding, welches wir gern aus dem Plane der größten Vollkommenheit wegwünschen möchten, auch vor [=für, B. G.] sich erwogen gut sey" (17:234). – Diese Argumentationslinie findet sich auch in dem praktischen Exkurs Kants zu seinen naturgeschichtlichen Aufsätzen über das Erdbeben von Lissabon (‚*Von dem Nutzen der Erdbeben*', 1:455) wieder: Die Übel der Welt sind lehrreich: „Der Mensch muß sich in die Natur schicken lernen" (1:456).

Unter der Überschrift „Mängel des Optimismus" (17:236) notiert Kant in der genannten Reflexion: „Die Fehler dieses Lehrbegriffs sind gar zu wichtig, als das man bey demselben solte stehen bleiben konnen." Zunächst heißt es: „Der gantze Fehler beruht darin, Leibnitz versetzt den Plan der besten Welt einestheils in eine art einer Unabhängigkeit, andern theils in einer Abhängigkeit von dem Willen Gottes" (17:237). Deshalb kann keine durch die Leibniz'sche Argumentation beigebrachte Entschuldigung „den wichtigen Zweifel auflösen, warum die […] wesentliche nothwendigkeit etwas hat, welches […] dem allgemeinen Willen Gottes wiederstreite und ihm die Zulaßung abnöthige, ohne deßen Wolgefallen erworben zu haben" (17:237). Schließlich aber hilft der Optimismus nicht gegen den Atheismus: „Der zweyte Hauptfehler des […] Optimismus ist, daß die Übel und Ungereimtheiten, die in der Welt wahrgenommen werden, nur aus der Voraussetzung des Daseyns Gottes entschuldigt werden. und daß man also (^{g} vorher) glauben muß, daß es ein unendlich gütiges und unendlich vollkommenes Wesen Gebe" (17:238).

Der Optimismus beruht auf einer bloß begrifflichen Analyse eines allgütigen und allmächtigen Wesens. Sobald in der *KrV* auch für alle Beweise der *Existenz* → Gottes gezeigt worden ist, dass sie auf dem vergeblichen Versuch beruhen, das Sein aus einem Begriff zu erschließen, hat der Optimismus im engeren Sinne jede Funktion in der Theodizee-Frage verloren. Er spielt denn auch in *Theodizee* keine Rolle mehr.

Weiterführende Literatur
Eusterschulte, Anne: „Der aufgeklärte Sündenfall. Kants Begriff des Bösen und die Zumutungen menschlicher Freiheit", in: Ingensiep, Hans Werner / Baranzke, Heike / Eusterschulte, Anne (Hg.): Kant-Reader, Würzburg: Königshausen und Neumann 2004, 315–348.

Fritsche, Johannes: „Zu Theodizee und kosmologischem Optimismus bei Kant", in: Bolz, N. W. / Hübener, W. (Hg.): Spiegel und Gleichnis. Festschrift für J. Taubes, Würzburg: Königshausen und Neumann 1983, 181–185.

Bernward Grünewald

Opus postumum

Das Manuskript ist Fragment eines Werks, an dem Kant seit der Mitte der neunziger Jahre bis etwa 1803 intensiv arbeitete. In der Literatur ist es auch unter dem Titel *Vom Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik* bekannt geworden. Erste Überlegungen zu diesem Thema stammen aus der Zeit von 1789–1795. Es handelt sich um ein Arbeits- und Notizenmanuskript, das außer reinschriftlichen Texten mit sorgfältig ausgeführten Gliederungen immer wieder Neuansätze sowie Wiederholungen, eingeschobene Texte mit anderen Themen, Ideensplitter, Anmerkungen über naturwissenschaftliche Realien und Notizen aller Art bis hin zu den in einigen Konvoluten in den laufenden Text eingefügten sog. Tagesnotizen des alternden Philosophen enthält.

Große Teile der autographen Handschrift sind in den Jahren 1882–1884 von Rudolf Reicke (1825–1905) in der *Altpreußischen Monatsschrift* (Bde. 19–21) veröffentlicht worden. 1920 publizierte Erich Adickes (1866–1928) in Vorbereitung einer Gesamtedition eine Darstellung und Beurteilung von Kants nachgelassenem Werk (*Kants Opus postumum*, Berlin 1920), ohne die geplante Ausgabe zum Abschluß bringen zu können. Die Ausgabe des seit Adickes als ‚Opus postumum' bezeichneten Nachlaßwerks wurde 1936–1938 in den Bänden 21 und 22 der Akademie-Ausgabe *Kants Gesammelte Schriften* von Artur Buchenau und Gerhard Lehmann herausgegeben. Die Ausgabe bietet eine vollständige buchstabengetreue Transkription des gesamten Manuskripts einschließlich aller Randbemerkungen, Wiederholungen und Zusätze; sie folgt allerdings der vorliegenden Blattfolge, die keineswegs in allen Konvoluten authentisch, sondern vielfach zufällig überliefert ist und keine chronologische Ordnung erkennen lässt. Eine Neuedition im Rahmen der Akademie-Ausgabe ist in Vorbereitung. Eine stärker inhaltlich orientierte Rekonstruktion und Auswahl ist Grundlage der Übersetzung des Opus postumum im Rahmen der Cambridge Edition (Kant, *Opus postumum*, ed. Förster).

Das Manuskript befand sich seit dem Tode Kants (1804) in wechselndem Privatbesitz (vgl. Stark, *Nachforschungen*, S. 53ff.). Seit 1884 war es Eigentum des Hamburger Hauptpastors Albrecht Krause (1838–1902) bzw. seiner Erben, die es für die Kantforschung und vor allem für die Edition in der Akademie-Ausgabe von *Kants Gesammelten Schriften* zur Verfügung stellten. Das Manuskript wurde durch Aufbewahrung in Banksafes über die Wirren des Zweiten Weltkrieges und der Nachkriegszeit gerettet. Durch Vertrag zwischen dem Enkel Albrecht Krauses und dem Präsidenten der Stiftung Preußischer Kulturbesitz wurde das Autograph 1996 der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz als Dauerleihgabe übergeben. Die Staatsbibliothek fertigte eine Mikroficheausgabe an, um das Originalmanuskript vor Schäden durch direkte Benutzung zu schützen. Diese Ausgabe wurde in der Schriftenreihe *Patrimonia* der Kulturstiftung der Länder publiziert (*Immanuel Kant ‚Opus postumum'* = Patrimonia 173, 1999). Im Juni 1999 wurde das Manuskript von der Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz gekauft.

Das Gesamtmanuskript ist in 13 z. T. auf Kants Gliederung zurückgehende Konvolute aufgeteilt und umfasst 290 Blätter, davon 194 Blätter in Großfolio und 96 kleinformatige Zettel, die alle zweiseitig und aufs engste bis an die äußersten Ränder in gut lesbarer, teilweise sehr kleiner Handschrift beschrieben sind. Gelegentlich sind schematische Zeichnungen eingefügt.

Inhalt

1 Bewegende Kräfte

Das „Elementarsystem der bewegenden Kräfte der Materie" (21:181ff.) bildet zusammen mit dem *Oktaventwurf* den Hauptinhalt der früheren Entwürfe (vgl. 21:307ff.; 21:373ff.; 21:415ff.; 21:474ff.; 21:521ff.; 22:135ff.; 22:188ff.; 22:205ff.). Kant ist der Ansicht, dass wir die Materie nur durch die Eindrücke (Affektionen) erkennen können, die sie auf unsere Sinne und damit auf unser empirisches Ich macht, und dass sie diese Eindrücke nur durch ihre Bewegungen hervorbringen kann, die wieder auf die ihnen zugrundeliegenden bewegenden Kräfte zurückweisen. Der Begriff der bewegenden Kraft steht deshalb im Mittelpunkt der Wissenschaft vom „Uebergange": er ist „in der einen Beziehung empirisch, in einer anderen aber ein a priori statthabender Begriff" (21:289); gerade deswegen ist er geeignet, von den *MAN*, die dem Begriff der Materie nur das Prädikat des Beweglichen im Raum beigelegt hatten, zur Physik überzuleiten.

2 Theorie des Äthers

Durch die Einführung der Theorie des → Äthers oder Wärmestoffs (vgl. 21:206–241; 21:548ff.; 22:543ff.) will Kant die Bereiche des Apriorischen und der Erfahrung einander annähern, indem er *MAN* und → Physik verbindet. Nunmehr werden in den Kreis der apriorischen Betrachtungen, die in den *MAN* auf die allgemeinsten Bestimmungen der Materie und der Bewegung beschränkt sind, auch physikalische Einzelprobleme einbezogen, wie der Zustand der Flüssigkeit und Festigkeit, die Kristallisation, die Ponderabilität der → Materie und ihre Voraussetzungen, die Aggregatzustände, ihre Verwandlung ineinander, Tropfengestalt, Haarröhrenphänome, Zusammenhang (Kohäsion), Reibung und Metallglanz.

Der Äther wird von Kant entweder als ein zu aller Zeit sich selbst wie auch die ponderable Materie bewegendes Prinzip konzipiert oder auch als ein Stoff, der sich selbst durch seine dynamisch-bewegenden Kräfte uranfänglich in Agitation versetzt. Kant vertritt die These, der Äther sei keine bloße Hypothese für die Erklärung von bestimmten physischen Erscheinungen, sondern eine Materie, die durch ein apriorisches Prinzip bestimmt ist. Ohne Äther ist keine → Erfahrung möglich. Da der → leere Raum kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, muss der → Raum, um sinnlich zu sein, so gedacht werden, dass er von einem Kontinuum von Kräften erfüllt ist, welche sich durch den ganzen Kosmos ausbreiten. Kant gelangt auf diese Weise zur Definition des Äthers als des hypostasierten Raums (vgl. 21:218). Da es nur eine einzige Erfahrung geben kann, sind wir dazu berechtigt, eine konstante Agitation der ganzen Materie vorauszusetzen, ohne welche keine → Wahrnehmung stattfinden würde. Folgender Satz gehört dementsprechend zum ‚Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik' und ist a priori gültig: „Es ist eine im Gantzen Weltraum als ein Continuum verbreitete alle Körper gleichförmig durchdringend erfüllende (mithin keiner Ortveränderung unterworfene) Materie welche man mag sie nun Aether oder Wärmestoff etc. nennen kein *hypothetischer Stoff* ist (um gewisse Phänomene zu erklären und zu gegebenen Wirkungen sich Ursachen mehr oder weniger scheinbar auszudenken) sondern als zum Ubergange von den met. A. Gr. der NW. zur Physik nothwendig gehörendes Stück a priori anerkannt und postulirt werden kann" (21:218). Die Einheit der von der Vernunft a priori geforderten → möglichen Erfahrung setzt voraus, dass alle bewegenden Kräfte der Materie in eine kollektive, nicht distributive Einheit verbunden werden. Der Äther ist das Prinzip aller bewegenden Kräfte der Materie und die materiale Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung.

3 Physik als System

Auf den Bögen A-Z und AA-BB arbeitet Kant an einem anderen Problem (vgl. 22:282–536). Die *MAN* untersuchen ihren Gegenstand, den Begriff der Materie, gemäß bloßen Begriffen und Prinzipien a priori. Ihre Absicht ist es jedoch, auch der Physik einen streng wissenschaftlichen, d. h. systematischen Charakter zu geben. Als Lehre von den der Materie eigenen, bewegenden Kräften und deren Gesetzen ist die Physik aber eine rein empirische Naturforschung und kann als solche von sich aus nicht über den Charakter eines Aggregats von Beobachtungen hinauskommen. Die Physik vermag durch ihre Hilfsmittel, Beobachtung und Experiment, immer nur zu empirischen Begriffen zu gelangen. Obwohl ihr Fortschritt beachtlich ist, bleibt er fragmentarisch, weil ihre Untersuchungen nicht von einer Idee, „einem innerlich begründeten und zugleich sich selbst begrenzenden Ganzen" geleitet werden. Es gibt also nur einen Weg, auf dem die Physik ein System werden kann: Es muss „ihr ein a priori das Ganze umfassender Plan untergelegt" werden (21:164), in den die einzelnen Tatsachen und Erfahrungsgesetze eingeordnet werden können. Es kann Kant zufolge keine besonderen mathematischen Anfangsgründe der → Naturwissenschaft geben, die uns einen Einblick in das Wesen und die Mannigfaltigkeit physikalischer Kräfte gewährleisten könnten. Denn die → Mathematik ist nicht selbst Naturwissenschaft, sie ist auch nicht ein Kanon für die Naturwissenschaft, sondern nur ein Instrument (Organon) in ihrer Hand, wo Bewegungen und deren Gesetze in mathematischen Verhältnissen darzustellen sind. Bewegung als solche „kann ganz mathematisch abgehandelt werden: denn es sind bloß Raumes- und Zeitbegriffe, die in der reinen Anschauung a priori dargestellt werden können, und der Verstand *macht* sie. Aber bewegende Kräfte als wirkende *Ursachen* dieser Bewegungen wie die Physik derselben und ihrer Gesetze bedarf, bedürfen philosophischer Prinzipien" (22:515f.).

Ein System der Physik können wir nur insofern als ein solches erkennen, als wir es selbst hervorbringen, nämlich durch die Kombination von Wahrnehmungen gemäß Prinzipien a priori. Dies impliziert, dass die Topik der Begriffe, die sich auf Bewegungskräfte der Materie an sich beziehen, keine Erfahrung begründet; nun soll aber das, was → analytisch untersucht wurde (das Elementarsystem), → synthetisch, d. h. aus Prinzipien, dargestellt werden. Das bedeutet, dass die Darstellung von Prinzipien ausgehen muss. Aus dieser Problemkonstellation entsteht die Frage: Wie ist Physik möglich?

Kant führt zunächst aus, dass dasjenige, was unsere Sinne affiziert und worauf wir mit unseren Empfindungen oder Wahrnehmungen reagieren, nicht mit den Dingen an sich zu identifizieren ist, sondern vielmehr mit den empirischen materiellen Objekten und ihren bewegenden Kräften koinzidiert. Die empirischen Objekte müssen ihrer sekundären Sinnesqualitäten, die die Grundlagen unserer räumlich geordneten und vergegenständlichten Wahrnehmungen sind, entkleidet werden. Was übrig bleibt, ist eine Summe von Kraftzentren, die, mit je bestimmten Kräften ausgerüstet, in bestimmter Weise im Raum verteilt sind.

4 Funktionen des Ich

Diese Kraftzentren sind, wie Kant ausführt, lediglich vermöge der apriorischen synthetischen Funktionen der transzendentalen → Apperzeption zu körperlichen Einheiten verbunden. Sie stellen die Art dar, wie auf Grund einer Affektion durch die Dinge an sich diese und ihre raum- und zeitlosen, rein innerlichen Verhältnisse dem → Ich an sich erscheinen.

Die empirischen Objekte sind dem empirischen Ich gleichgeordnet und stehen mit ihm in Wechselwirkung, beide sind Teile der Erscheinungswelt des Ich an sich. Nach Kant sind jene, „metaphysisch betrachtet" (22:320), Erscheinungen; „für die Physik aber sind es die Sachen an sich selbst, die den Sinn affizieren" (22:320). Die synthetischen Funktionen betätigen sich ebenfalls in doppelter Weise: erstens an dem durch Affektion seitens der Dinge an sich dem Ich an sich gegebenen Inhalt, der sich unter ihrer Einwirkung zu Kräftekomplexen ordnet, zweitens an den durch Affektion seitens dieser Kräfte im empirischen Ich hervorgerufenen Empfindungen, die zu Erfahrungsgegenständen verbunden werden. Während es sich im ersteren Fall um die Konstruktion einer räumlich-zeitlichen Ordnung handelt, ist im letzteren Fall von einer Rekonstruktion eben dieser Ordnung die Rede, in der jene Kräftekomplexe, die Erscheinungen des Ich an sich, mit den sekundären Sinnesqualitäten versehen, als Erfahrungsgegenstände zu Erscheinungen des empirischen Ich werden. Die empirischen Objekte werden direkte Erscheinungen oder Erscheinungen erster Stufe genannt, im Gegensatz zu der (indirekten) Erscheinung zweiter Stufe, der „Erscheinung (von) der Erscheinung" (22:321f., vgl. 22:326f., 22:339, 22:364ff.). Darunter versteht Kant die subjektive Art und Weise, wie unser empirisches Ich das ihm gegebene Material auffasst und verarbeitet, indem es seinen apriorischen Formen gemäß die Empfindungen zu Wahrnehmungsgegenständen objektiviert und diese zur Einheit eines Ganzen der Erfahrung zusammenfasst. Wie ist nun der Übergang zur Physik möglich? (Der Entwurf *Übergang 1–14* ist in 21:206–247, 21:535–612, 21:512–520, 22:609–615, 22:543–555 abgedruckt).

Es wird einerseits eine apriorische, auf Vollständigkeit zielende Übersicht über die allgemeinsten Eigenschaften und Arten der unsere Sinne affizierenden bewegenden Kräfte der Materie und der von ihnen ausgehenden Bewegungen entfaltet. Ihre Möglichkeit resultiert daraus, dass die letzteren uns nur dadurch wahrnehmbar werden, dass sie in uns gewisse körperliche Gegenwirkungen (Bewegungen) auslösen, die, ebenso wie die Wahrnehmungen selbst, den kategorialen Funktionen unterliegen. Wenn Wahrnehmungen und Gegenbewegungen in ein apriorisches System gebracht werden, hat man zugleich auch die bewegenden Kräfte der Materie überhaupt. Andererseits besteht die Möglichkeit, auch ein apriorisches System der allgemeinsten materiellen Eigenschaften zu entwickeln, weil eine jede von ihnen die Wirkung einer bestimmten Kombination bewegender Kräfte ist, die durch je eine der synthetischen Funktionen des Ich an sich hervorgebracht worden ist. Eine jede solche Kombination ruft im empirischen Ich, dem Ich als Erscheinung, Empfindungen hervor, an denen dieselben (je verschiedenen) synthetischen Funktionen sich betätigen müssen, um sie in bestimmter Weise zu objektivieren und mit Bezug auf den betreffenden Erfahrungsgegenstand die entsprechende allgemeinste materielle Eigenschaft erleben zu lassen. Die Erfahrungsgegenstände unterliegen also ebenso wie die synthetischen Funktionen, denen sie ihr Dasein verdanken, der Systematik des Ich und lassen sich deshalb gemäß dem Kategorienschema vollzählig und mit apodiktischer Gewißheit bestimmen. Kant behauptet nunmehr, dass unsere synthetischen Bewusstseinsfunktionen als transzendentale Bedingungen nicht nur die Vereinigung der bewegenden Kräfte zu Kräftekomplexen bzw. die Vergegenständlichung der Empfindungsgehalte bestimmen, sondern auch der Ausstattung der Kräftekomplexe bzw. Erfah-

rungsgegenstände mit gewissen allgemeinsten materiellen Eigenschaften zugrundeliegen.

5 Selbstsetzungslehre

Im VII. Konvolut wird die Theorie des ursprünglich sich selbst setzenden Subjekts zusammen mit der Lehre vom Ding an sich weiterentwickelt. Kant schreibt: „Der Unterschied der Begriffe von einem Ding an sich und dem in der Erscheinung ist nicht objectiv, sondern bloß subjectiv. Das Ding an sich (ens per se), ist nicht ein Anderes Obiect sondern eine andere Beziehung (respectus) der Vorstellung auf dasselbe Object“ (22:26). In der → Selbstsetzung stellt sich das Ich an sich in den Gegenständen der Erscheinung gleichsam objektiv dar. Dies geschieht dadurch, dass das Ich seine synthetischen Funktionen auf das Wahrnehmungsmaterial anwendet und seine transzendentale Einheit und die Gesetzmäßigkeit der Funktionen seines Bewusstseins in dasselbe gleichsam hineinbildet. Das Ich macht sich damit selbst zum Objekt, wird sich selbst zur Erscheinung oder es setzt sich selbst als Objekt. Das → Subjekt ist ein → Ding an sich, da es wesentlich durch Spontaneität charakterisiert ist; das Ding an sich hingegen ist ein X, das, da es dem Subjekt entgegengesetzt ist bzw. ihm korrespondiert, kein wirkliches Objekt, sondern ein Gedankending ist. Hinsichtlich der Definition des Begriffs eines Dinges an sich ist hervorzuheben, dass Kant einerseits diesen Begriff nur als die Kehrseite der Lehre von der Apriorität und Subjektivität der Raum- und Zeitanschauung, gemäß welcher diese keine Dinge an sich sind, interpretiert. Anderseits ist der Begriff des Dinges an sich die notwendige Grundlage zur Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori. In dieser zweiten Bedeutung ist er mit der These des Erscheinungscharakters der gesamten Erfahrung eng verbunden. So sind Ding an sich und Erscheinung auch in diesen späten Überlegungen Kants untrennbare Begriffe (vgl. 22:11–44; 22:76–105; 22:413–421).

6 Gottesbeweis

Das VII. und I. Konvolut entwickeln einen ‚Gottesbeweis‘ besonderer Art, der sein Argument aus dem Bewußtsein der Pflicht und der Struktur des kategorischen Imperativs bezieht. Kant versteht auch hier, wie bereits in der *KrV* (vgl. KrV B XXII), seine eigene Aufgabe als diejenige eines → Kopernikus und → Newton der Erscheinungen und des Übersinnlichen. In diesem Sinne lassen sich diejenigen Stellen interpretieren, an denen Newtons Theorie der Gravitation und der Begriff der → Freiheit als analoge Ideen definiert werden. Die moralisch-praktische Vernunft wird gemäß dieser Analogie als eine wirkende Ursache im Weltganzen aufgefaßt. Die Welt der Erscheinungen gründet sich nicht auf dem Zufall, sondern wird durch die Regelmäßigkeit und Ordnung beherrscht, welche aus dem Gravitationsgesetz entspringen. Auf ähnliche Weise stellt die moralische Welt kein zufälliges Aggregat von Wesen, sondern einen regelmäßigen, durch Gesetze fundierten Zusammenhang dar: „Die Newtonische Attraction durch den leeren Raum und die Freyheit des Menschen sind einander analoge Begriffe sie sind categorische Imperative Ideen“ (21:35). „Zu den wirkenden Ursachen im Weltganzen gehört auch die moralisch-practische Vernunft nach dem categorischen Imperativ der Rechtspflichten dem unbedingten Sollen“ (22:114).

Im VII. Konvolut verzichtet Kant darauf, die Gewissheit des Gottesglaubens sowohl theoretisch als auch im Sinne der *KpV* moraltheologisch zu beweisen. Kant zufolge vermag nur das Bewusstsein einer moralischen Notwendigkeit die Notwendigkeit der Annahme Gottes zu beweisen. Dies heißt nicht, dass Kant die Existenz Gottes in Frage stellt; vielmehr gilt, dass es für den moralisch Handelnden gewiss ist, dass ihm die Idee Gottes mit dem kategorischen Imperativ gegeben wird. Insofern kann gesagt werden, dass → Gott existiert. Dass die Existenz Gottes im Rekurs auf den Pflichtbegriff bewiesen wird, wird dadurch begründet, dass der Gesetzescharakter und die darin implizierte Form der Unbedingtheit mit dem Begriff Gottes identifiziert werden.

Besonderen Nachdruck legt Kant deshalb im VII. und I. Konvolut an vielen Stellen auf die Formel von der „Erkentnis aller Menschenpflichten als Gottlicher Gebote“ (21:50; vgl. 21:12; 21:13; 21:21; 21:59). Der moralische Mensch soll das tun, was gut ist, und nur deshalb, weil es gut ist; er soll also von der Verfolgung äußerer Zwecke absehen und autonom handeln, weil und wie seine → praktische Vernunft es ihm kategorisch gebietet: „Der Begriff von Gott ist die Idee von einem über alle Weltwesen physisch und moralisch machthabenden Wesen (das also nur Eines seyn kann welches

für sich selbst nicht in Raumes und Zeitverhältnissen bestimmbar gedacht werden kan). Daß ein solches Wesen sey zeigt die moralisch//practische Vernunft im categorischen Imperativ in der Freyheit unter Gesetzen in der Erkentnis aller Pflichten als göttlicher Gebote. Diese Idee ist das Gefühl der Gegenwart der Gottheit im Menschen. Wir würden ein solches Pflichtgefühl nicht haben ohne Imperativ" (22:108).

Von Bedeutung ist, dass Kant seine Konzeption nicht nur durch den Rekurs auf die reine praktische Vernunft, sondern auch durch eine besondere Beachtung des Gefühls der →Pflicht formuliert, welches „ein Gefühl aus der Vorstellung unserer Pflicht" ist, „denn diese ist eine Nöthigung durch den categorisch moralischen Imperativ. Zwangs nicht Liebespflicht" (22:118). In der Vorstellung der Pflicht und dem aus ihr hervorgehenden Gefühl, dem →Gefühl der Achtung vor dem moralischen Gesetz der *KpV*, liegt die Idee von Gott als moralischem Wesen; darin „leben, weben und sind wir" (22:118). Die Triebfeder unseres Handelns ist die „Erkentnis unserer Pflichten als Göttlicher Gebote. Der Begriff von Gott ist die Idee von einem moralischen Wesen welches als ein solches richtend allgemein gebietend ist. Dieses ist nicht ein hypothetisches Ding sondern die reine practische Vernunft selbst in ihrer Persönlichkeit und mit ihren bewegenden Kräften in Ansehung der Weltwesen und ihren Kräften" (22:117f.). Die Theorie des apriorisch begründeten moralischen Gefühls wird so zur Grundlage für die auch ‚emotiv' konzipierte Demonstration des Daseins Gottes.

7 Übergang

Im I. Konvolut, welches Kant als letztes niedergeschrieben hat und das nur deswegen „erstes" genannt wurde, weil es sich am Anfang des Manuskripts befand, wird das Konzept des ursprünglichen Übergangs von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik zwar nicht aufgegeben; es erhält jedoch eine neue Bedeutung durch die in Kant inzwischen zur Reife gelangte Idee, ein neues System zu erarbeiten, dem er folgenden Titel gibt: „Der höchste Standpunct der Transscendental Philosophie im System der Ideen Gott die Welt und der seiner Pflicht angemessene Mensch in der Welt" (21:54). Das System soll den Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik ermöglichen. Der erste Schritt führt von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Transzendentalphilosophie, der zweite von der Transzendentalphilosophie zur allgemeinen Erfahrungslehre, nämlich zur Physik, indem sie nach ihren formalen Bedingungen untersucht wird. Nachdem auf diese Weise die formalen Bedingungen der Naturlehre aufgestellt worden sind, soll der dritte Schritt von der Naturlehre zur Freiheitslehre führen, wobei sich letztere auf den Begriff der Pflicht bzw. den →kategorischen Imperativ gründet. Der vierte und letzte Schritt vollzieht den Übergang zum System der Transzendentalphilosophie, zu dem „Gott, die Welt u. der dem Pflichtgebot unterworfene Mensch" gehören (21:17, vgl. 21:61).

Zur Interpretationslage

Vittorio Mathieu behauptet, dass Kant auch im *Opus postumum* einen formalen Idealismus vertrete (vgl. Mathieu, *Kants Opus postumum*). Dieselbe These vertreten Kurt Hübner (vgl. Hübner, *Leib und Erfahrung*), H. Hoppe (vgl. Hoppe, *Kants Theorie der Physik*) und P. Guyer (vgl. Guyer, *The Unity of Nature and Freedom*). Die These, dass Kant im Opus postumum einen radikaleren, →Schelling und Hegel ähnlichen →Idealismus entworfen habe, geht auf A. Drews (vgl. Drews, *Kants Naturphilosophie*), G. Lehmann (vgl. Lehmann, *Beiträge zur Geschichte*), J. Kopper (vgl. Kopper, *Kants Lehre vom Übergang*) und B. Tuschling (vgl. Tuschling, *Apperception and Ether*) zurück. Tuschling vertritt zudem die Ansicht, dass das Opus postumum als Ersatz zu den *MAN* zu verstehen sei, da Kant mit dem Werk von 1786 unzufrieden gewesen sei (vgl. Tuschling, *Metaphysische und transzendentale Dynamik*).

Was den Begriff und die Existenz Gottes und die Postulatenlehre betrifft, sei auf folgende Interpretationen hingewiesen. Nach Reiner Wimmer (vgl. Wimmer, *Die Religionsphilosophie des Opus postumum*) stellt das Opus postumum das Endstadium einer Entwicklung dar, in dem Kant auf die Postulatenlehre endgültig verzichtet habe. Auch Tuschling behauptet, dass die von Kant vorgenommene Identifizierung von Gott und reiner praktischer Vernunft mit der Postulatenlehre der *KpV* nicht vereinbar ist und hält die Identität der Begriffe eines reinen praktisch-vernünfti-

gen Wesens und Gottes für einen „Positionswechsel“ Kants gegenüber den Auffassungen der *KpV* (Tuschling, *Von der Revision zur Revolutionierung*, S. 120). Nach Tuschling (vgl. Tuschling, *Die Idee des transzendentalen Idealismus*) kommt Kant im Opus postumum zur Konzeption einer transzendentalphilosophischen Selbstsetzungslehre, die die theoretische und praktische Philosophie vereinigt und in der die Idee einer Identifikation des reinen praktisch-vernünftigen Wesens mit Gott den „höchsten Standpunkt der Transzendentalphilosophie“ ausbildet (Tuschling, *Von der Revision zur Revolutionierung*, S. 120f.). Auch für Eckart Förster hat Kant „die Postulatenlehre in ihrer klassischen Form […] im Opus postumum endgültig verabschiedet“ (Förster, *Die Wandlungen*, S. 120f.). Und A. Cortina erklärt, Kant habe in den auf die drei Kritiken folgenden Werken seine „Moraltheologie […] aufgegeben“ und „vollende[]“ im Opus postumum die „Auflösung“ des Gottesbegriffs (Cortina, *Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs*, S. 280 Anm. 2). Unter Verweis auf die Erklärung Kants, „Gott ist die moralisch//practische sich selbst gesetzgebende Vernunft“ (21:145), schreibt U. J. Wenzel: „Die autonome Begründung moralischer Gesetze als Rechtsgrund für deren Formulierung als göttlicher Gebote in Anspruch zu nehmen ([vgl. KrV, B 847; Rel, B IIIff.; B 229ff.]), steigert die Selbständigkeit des Subjekts der Autonomie derart, daß der späte Kant Mühe hat, ‚Gott in uns‘ ([KrV, B 770] […]) und ‚uns in Gott‘ noch klar auseinanderzuhalten“ (Wenzel, *Anthroponomie*, S. 202; vgl. auch: 22:54).

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Kants „Opus postumum“, Berlin u. a.: de Gruyter 1920.

Emundts, Dina: „Zum ‚Opus postumum‘. Warum musste Kant noch ein Werk schreiben?“, in: Emundts, Dina (Hg.): Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung, Wiesbaden: Reichert 2000, 190–212.

Förster, Eckart: Kant’s final synthesis, Cambridge: Cambridge University Press 2000.

Marcucci, Silvestro (Hg.): Kant e l’ „Opus postumum“, Pisa u. a.: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali 2001.

Mathieu, Vittorio: Kants „Opus postumum“, Frankfurt/M.: Klostermann 1989.

Stark, Werner: Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants, Berlin: Akademie 1993.

Tuschling, Burkhard: Metaphysische und transzendentale Dynamik in Kants Opus postumum, Berlin u. a.: de Gruyter 1971.

Piero Giordanetti

Orakel

Als ‚Orakel‘ bezeichnet Kant eine jenseits der Vernunft gelegene vermeintliche Quelle philosophischer Einsicht. Wichtige Stellen: 8:390; 8:404f.

Verwandte Stichworte

Mystik; Platon; Ton, vornehmer

Philosophische Funktion

Kant gebraucht den Ausdruck Orakel stets in polemischer Absicht. So schreibt er gegen die Kritiker Humes gerichtet, man müsse den gemeinen Menschenverstand „durch Thaten beweisen“, statt dass man „sich auf ihn als ein Orakel beruft“ (4:259; vgl. 7:139). In dem Aufsatz → *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* spottet Kant über „eine vorgebliche Philosophie, bei der man nicht *arbeiten*, sondern nur das Orakel in sich selbst anhören und genießen darf“ (8:390), und über den „Ehrenmann, der für die Vision des Übersinnlichen ein Orakel eröffnet“ (8:404). Weiter verteidigt er die „schulgerechte Behandlung“ des moralischen Gesetzes, weil sonst „jener Ausspruch der Vernunft die Stimme eines *Orakels* […], welches allerlei Auslegungen ausgesetzt ist, sein würde“ (8:405).

Georg Sans

Ordnung

Der Begriff ‚Ordnung‘ kommt in äußerst vielfältigen Kontexten vor und bedeutet je nach Zusammenhang die Reihenfolge, die Anordnung oder Lage, die Verständlichkeit, die Gesetzesförmigkeit, das Regelmaß, auch die Harmonie, Vollkommenheit oder Schönheit einer Sache oder eines Gegenstandsbereiches. Wichtige Stellen: 1:226ff.; 1:306–322; 1:332ff.; 1:346; 2:88–160; 2:377–383; KrV B XXXIII; KrV A 142–146 / B 181–185; KrV A 161f. / B 200ff.; KrV A 192ff. / B 237ff.; KrV A 198–204 / B 242–248; KrV A 622–630 / B 650–658;

KrV A 697f. / B 725f.; 5:66f.; 5:184–187; 5:379; 5:434ff.; 5:445; 5:448; 6:30; 6:36; 6:48ff.; 6:378; 6:482; 7:92; 7:137f.; 7:144; 8:20; 8:39; 8:262; 9:34f.; 21:291; 21:363; 22:556.

Verwandte Stichworte

Ordnung der Dinge, intelligible; Unordnung; System; Kausalität

Philosophische Funktion

Neben den allgemeinen Redeweisen von der „Ordnung der Dinge" oder „der Natur" (2:116), die das Gesetzesförmige im Ganzen der Dinge meinen, bezeichnet Kant vor allem in der vorkritischen Periode den kosmogonischen Ausgang der Natur aus dem → Chaos (vgl. 1:199f.) sowie die durch einen Schöpfergott bewirkte Vollkommenheit und Schönheit der Welt als Ordnung (vgl. 1:226ff.; 1:306–322; 1:332ff.; 1:346; 2:88–160; KrV B XXXIII; KrV A 622–630 / B 650–658; KrV A 697f. / B 725f.).

In der kritischen Periode hebt Kant die Tafel der → Kategorien (vgl. KrV A 80 / B 106) als systembildendes Ordnungsprinzip hervor. Sie besteht aus zwölf reinen → Verstandesbegriffen, die durch die vier Momente der → Quantität, → Qualität, → Relation und → Modalität gegliedert ist. Diese kategoriale Ordnung legt Kant der Gliederung von Teilen der → Transzendentalphilosophie in der *KrV* zugrunde, insbesondere dem → Schematismus (vgl. KrV A 142–146 / B 181–185), den → Grundsätzen des reinen Verstandes (vgl. KrV A 161f. / B 200ff.), den → transzendentalen Ideen (vgl. KrV A 333 / B 390–A 338 / B 396), den vier → Paralogismen (vgl. KrV A 404; KrV B 402), den vier → Antinomien der reinen Vernunft (vgl. KrV A 415 / B 442f.) und den vier → Gottesbeweisen (vgl. KrV A 592–630 / B 620–658; KrV A 633f. / B 661f.; KrV A 809–819 / B 837–847). Darüber hinaus gliedert sie die → Kategorien der Freiheit (vgl. 5:66f.) in der *KpV*, die Analyse des Schönen (vgl. 5:203; 5:211; 5:219; 5:236) und des Erhabenen (vgl. 5:247) in der *KU*, die Metaphysik der körperlichen Natur in den *MAN* (vgl. KrV B 110 Anm.; 4:473–477) und prägt noch die Einteilungen des Elementarsystems der bewegenden Kräfte der Materie im Spätwerk (vgl. 21:291; 21:363; 22:556).

Außerdem analysiert Kant die Kausalität als eine Ordnung in der Wahrnehmung aller Erscheinungen, nach der jedes Etwas „nothwendig auf etwas anderes" bezogen ist, „was vorhergeht, und worauf es nach einer Regel" (KrV A 194 / B 239) folgt (vgl. KrV A 192ff. / B 237ff.; KrV A 198–204 / B 242–248). Für die Kausalität der (mechanischen) → Natur gehört die voraus liegende Bedingung zur physischen, für die Kausalität aus Freiheit zur intelligiblen Ordnung der Dinge. Eine dritte Form der kausalen Ordnung ist die „teleologische Ordnung" (5:379) der organischen Natur, deren Genese nur dadurch verständlich wird, wenn man die „Idee der Wirkung" (5:367) als Ursache der Wirkung voraussetzt. Da sich auch der Mensch auf ein letztes Ziel, die Idee einer moralischen Menschheit, hin entwirft, und da nur der Mensch als moralisches Wesen jener absolute Zweck ist, der um seiner selbst und niemals um eines anderen willen gewollt wird, ist er der unbedingte → Endzweck in der „Ordnung der Zwecke" (5:435), „dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist" (5:436; vgl. 5:434 Anm.; 5:445; 5:448; → Teleologie, teleologisch).

In der späten kritischen *Religion* verwendet Kant häufig die Formel „sittliche Ordnung" (6:36) für die Reihenfolge der menschlichen → Triebfedern im Handeln, die nur dann zur Moralität führt, wenn das Gesetz der reinen praktischen Vernunft allen empirischen → Neigungen vorgeordnet wird (vgl. 6:30; 6:36; 6:48ff.).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhardt: D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte – 1, 2, 3/4, Frankfurt/M.: Franz Steiner 1991.

Schulthess, Peter: Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants. Kantstudien Ergänzungshefte 113, Berlin u. a.: de Gruyter, 2005, insbes. 217f., 231–247.

Ina Goy

Ordnung der Dinge, intelligible

Die intelligible Ordnung der Dinge ist die „Idee" einer „Gesetzgebung", die auf dem „Bewußtsein seiner selbst" als „durch Vernunft thätige, d. i. frei wirkende, Ursache" (4:558) beruht. Sie ist ein „*Standpunkt*, den die Vernunft" des Menschen einnehmen können muss, „um *sich selbst als prak-*

tisch zu denken“ (4:458). Weitere wichtige Stellen: 4:454f.; 4:457f.; 5:42; 5:49f.; 5:86f.; 5:106; 8:262.

Verwandte Stichworte
Freiheit; Kausalität; Ordnung

Philosophische Funktion
Kant zufolge ist der Mensch aus zwei Standpunkten zu betrachten. Einerseits gehört er als materielles Wesen und → Erscheinung zur phänomenalen Ordnung der Dinge, d. h. zur „Sinnenwelt“ (5:42; vgl. 4:457f.; 5:86f.). Sein Verhalten ist empirisch, nach Gesetzen der Natur determiniert. Andererseits gehört er als vernünftiges Wesen und → Ding an sich zur noumenalen oder „intelligibelen Ordnung der Dinge“ (5:42; vgl. 5:49), d. h. zur reinen „Verstandeswelt“ (4:458; vgl. 5:106). Sein Handeln kann durch reine → praktische Vernunft bestimmt werden.

Aus dem Spannungsverhältnis beider Momente ergibt sich die normativ-imperativische Gestalt der kantischen → Moralphilosophie (vgl. 4:454). Wäre der Mensch allein Teil der intelligiblen Ordnung der Dinge, würde er sich wie reine Vernunftwesen mit einem „*heiligen* Willen“ (4:414) immer schon vernünftig, d. h. moralisch verhalten. Als Teilhaber beider Welten jedoch bleibt seine Moralität eine „Gesinnung *im Kampfe*“ (5:84; vgl. 6:93), der darauf zielt, die sinnlichen Antriebe dem Vernunftgesetz unterzuordnen.

Ina Goy

Organ

Organ ist für Kant in erster Linie ein Teil eines organisierten → Körpers, der eine Funktion in Fortpflanzung, → Wachstum oder Ernährung bei Pflanzen und auch in → Wahrnehmung und Bewegung bei Tieren erfüllt. Nicht nur äußere Teile wie Hand und Auge, wie noch im 17. Jh. üblich, sondern auch innere Teile nennt Kant Organe. Wichtige Stellen: 2:106; 2:340 Anm.; KrV B XXXVII; 6:423; 7:161; 8:18.

Verwandte Stichworte
Organismus (Wesen, organisiertes; Körper, organisierter); Teil

Philosophische Funktion
Bei anderen, staatlichen und geistigen Systemen spricht Kant metaphorisch von Organen, wenn der Aspekt der Integrierung eines Teils in einen Funktionszusammenhang betont werden soll: „worin alles Organ ist, nämlich Alles um Eines willen und ein jedes Einzelne um aller willen“ (KrV B XXXVII–XXXVIII). Im → Organismus wird ein Organ nicht nur „als *um der andern* [Teile] und des Ganzen *willen* existirend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht […]; sondern als ein die andern Theile (folglich jeder den andern wechselseitig) *hervorbringendes* Organ“ (5:373f.). Kant unterscheidet zwischen einem bloßen Teil und einem Organ und hält die Unterscheidung für moralisch relevant: Nach Kant ist die medizinisch gebotene Amputation eines Organs erlaubt, während die Entnahme und anschließende Veräußerung eines Organs moralisch verwerflich sei, weil dies eine partielle Selbstentleibung beinhaltet: „Sich eines integrirenden Theils als Organs berauben (verstümmeln), […] gehört zum partialen Selbstmorde“ (6:423). Hingegen sei die (medizinisch nicht notwendige) Abschneidung der Haare, „was zwar ein Theil, aber kein Organ des Körpers ist“, kein „Verbrechen an [der] eigenen Person“, wenngleich der anschließende Verkauf der abgeschnittenen Haare „nicht ganz schuldfrei“ wäre (6:423). Der Grund dieser unterschiedlichen Beurteilung liegt anscheinend nicht darin, dass die Haare nachwachsen, sondern darin, dass sie nicht Organe sind.

In *Soemmerring* und den Vorarbeiten dazu (vgl. 13:397–417) unterscheidet Kant zwischen dem (körperlichen) Organ der → Seele und dem Sitz der Seele. Die Seele hat keinen Sitz, da dies eine „*locale Gegenwart*“ der nicht räumlichen Seele bedeuten würde; sie kann jedoch ein Organ haben, zu dem sie eine „*virtuelle Gegenwart*“ hat (12:32) und durch welches die Seele „unmittelbare Empfindungen erhält [und] […] willkürlich Bewegungen im Korper bewirkt“ (13:399).

Weiterführende Literatur
Kerstein, Samuel: „Kantian Condemnation of Commerce in Organs“, in: Kennedy Institute of Ethics Journal 19, 2009, 147–169.
Wolf, Jörn Henning: Der Begriff ‚Organ‘ in der Medizin: Grundzüge der Geschichte seiner Entwicklung, München: Fritsch 1971.

Peter McLaughlin

Organisation

Die intern gegliederte Struktur eines Systems, ob physisch, organisch, gesellschaftlich oder geistig, nennt Kant ‚Organisation'. Organisation ist die „zweckmäßige und in ihrer Form beharrliche Anordnung der Theile" (12:33); sie hat eine „collective Einheit" (12:34; → Einheit, distributive/kollektive). Auch die Einteilungen eines → Klassifikationssystems von Organismen oder anderen Naturgegenständen können Organisation genannt werden (vgl. 8:046). Weitere wichtige Stellen: 2:137; 2:435; KrV B 168; KrV A 691 / B 719; 5:375; 5:379f.; 5:426; 7:323; 8:46; 12:33f.

Verwandte Stichworte

Leben; Mechanismus; Organismus (Wesen, organisiertes; Körper, organisierter)

Philosophische Funktion

1 Vorgeschichte

Im Kapitel über Identität und Diversität, das in die zweite Auflage (1694) des *Essay concerning Human Understanding* eingefügt wurde, charakterisiert → John Locke die Struktur und Identität der Lebewesen („living creatures") durch die ständige Wiederherstellung ihrer Organisation. Im Gegensatz zu einem bloßen Aggregat gibt es beim Lebewesen eine Anordnung („disposition") der *Partikeln* („particles") zu *Teilen* („parts") und eine „organization" dieser Teile zu einem lebenden Körper, der dadurch fähig ist, den neu eingebauten Partikeln Leben mitzuteilen („communicate") (Locke, *Essay*, S. 330–331). Auch Leibniz in der *Theodicée* (mit Berufung auf Pierre Bayle) nennt die zweckmäßige Struktur der organisierten Körper – auch schon als Keime – eine „organisation" (*Theodicée*, S. 41–42). Zedlers *Universal-Lexicon* allerdings führt den Terminus nur im Sinne eines Prozesses der Organisierung an: „Organisation ist nichts anders, als die Erzeugung der organischen Cörper" (*Universal-Lexicon*, Bd. 25, Spalte 1867).

2 Verwendungsspektrum

In *Beweisgrund* erörtert Kant die Frage, ob die Planeten einen homogenen Kern haben oder eine interne Struktur: „Alle diese Himmelskörper sind runde Massen, so viel man weiß, ohne Organisation und geheime Kunstzubereitung" (2:137; vgl. 2:435). Im Gegensatz zu der rohen oder bloß aggregierten Materie können natürliche Körper eine komplexere Struktur aufweisen. Organismen, aber auch ihre Teile und Funktionen, können eine Organisation haben: Ein Naturbeobachter entdeckt an Organismen „die große Zweckmäßigkeit ihrer Organisation" (5:160). Diese Körper haben eine „inner[e] Organisation" (5:378). Sie zeigen zwar eine gewisse Analogie zu Kunstprodukten; „Organisation aber als innerer Zweck der Natur übersteigt unendlich alles Vermögen einer ähnlichen Darstellung durch Kunst" (5:384). Nicht nur in der Struktur organisierter Körper selbst zeigt sich Zweckmäßigkeit, sondern auch „an der Organisation derselben im Kleinen in der Erfahrung" (5:394). So spricht Kant beim menschlichen Körper auch von „der Gestalt und Organisation seiner *Hand*, seiner *Finger* und *Fingerspitzen*" (7:323) oder von der „organisation der Zunge zum Sprechen" (*Refl.* 7594, 19:465) oder gar von der „Verschiedenheit der Organisation der Negerhaut von der unsrigen" (8:103). Auch Funktionen bzw. Leistungen von Organen können organisiert sein, wie die „Stellung oder Organisation dieses oder jenes Sinnes" (KrV A 45 / B 62). Am Ende der transzendentalen Deduktion wehrt Kant eine psychologische Deutung der Kategorien und Anschauungsformen mit der Bemerkung ab, dies sei das, „was der Sceptiker am meisten wünscht": Man könne „mit niemanden über dasjenige hadern, was bloß auf der Art beruht, wie sein Subject organisirt ist" (KrV B 168). In einem einzigen Fall kann auch die äußere Zweckmäßigkeit der Organe zweier verschiedener Organismen mit der inneren Zweckmäßigkeit einer Organisation zusammenhängen: „Dieses ist die Organisation beiderlei Geschlechts in Beziehung auf einander zur Fortpflanzung ihrer Art" (5:425). Die Organisation von Organismen lässt sich nicht durch mechanische Ursachen erklären, sondern basiert auf dem „unerforschlichen *Princip* einer ursprünglichen *Organisation*" (5:424): „so kann in der Physik nicht nachgefragt werden, woher denn alle Organisirung selbst ursprünglich herkomme" (8:179).

Die Struktur bzw. Verfassung eines Staates wird auch häufig als Organisation charakterisiert (vgl. 6:152; 6:372). Vermutlich in Bezug auf die Französische Revolution sagt Kant: „So hat man sich bei einer neuerlich unternommenen gänzlichen Umbildung eines großen Volks zu einem Staat des Worts *Organisation* häufig für Einrich-

tung der Magistraturen usw. und selbst des ganzen Staatskörpers sehr schicklich bedient“ (5:375 Anm.). *Anthropologie* schließt mit einer Charakterisierung der kosmopolitischen Zukunft der Menschengattung, die „nicht von der freien Zusammenstimmung der *Einzelnen*, sondern nur durch fortschreitende Organisation der Erdbürger […] erwartet werden kann“ (7:333). Auch Institutionen innerhalb des Staates wie die Kirche (vgl. 6:180) oder „die Universität in Ansehung ihrer Klassen und Facultäten“ (7:21) können eine Organisation haben. In einem Entwurf für *Fakultäten* empfiehlt Kant „eine Organisation des Lehrstandes […] zum Wohl der Wissenschaften nach den Classen Gattungen und Arten derselben“ auszudenken (23:430).

In der →Naturbeschreibung sowie in der →Naturgeschichte kann das studierte System der Natur, das wissenschaftliche System, das diese Natur erfasst, oder beides zugleich ‚Organisation‘ genannt werden. Ein Klassifikationssytem in der Naturbeschreibung wird z. B. die „Organisation im Gewächs- und Thierreiche“ genannt (KrV A 691 / B 719). In der *Rez. Herder* betrachtet Kant „die vielfachen Gattungen der Erde, der Gesteine, der Krystallisationen, sogar der Organisation in Muscheln, Pflanzen, Thieren“ (8:46). Ein System des ökologischen Gleichgewichts zwischen Tieren und Pflanzen wird die „Organisation eines Ganzen aus verschiedenen Species für einander und zu ihrer Erhaltung dienenden organischen Wesen“ (22:300) genannt – unabhängig davon, ob diese Organisation dazu dienen soll, die Tiere durch die Pflanzen zu ernähren (vgl. 5:426) oder „den üppigen Wuchs des Pflanzenreichs“ durch die Tiere „zu mäßigen“ (5:427).

In *Soemmerring* stellt sich Kant, der um ein Begleitwort zu →S. T. Soemmerrings Schrift *Über das Organ der Seele* gebeten wurde, die Frage, ob eine strukturlose Flüssigkeit, wie der von Soemmerring als Organ der Seele betrachteten Flüssigkeit der Hirnhöhlen eine Organisation zugeschrieben werden kann und diese „füglich als organisirt gedacht werden kann“ (12:33). Er spekuliert, dass es „statt der *mechanischen*, auf Nebeneinanderstellung der Theile zu Bildung einer gewissen Gestalt beruhenden, eine *dynamische* Organisation“ geben könne, „welche auf chemischen (so wie jene auf mathematischen) Principien beruhet“ (12:33). Diese mutmaßliche dynamische Organisation der Hirnhöhlenflüssigkeit, ohne starre Strukturen, vergleicht er in einem späteren Brief an Soemmerring mit der Strukturierung der „Töne in einem vielstimmigen Concert“, die unvermischt „durch die *Luft* fortgepflanzt werden“ (12:41f.).

3 Philosophische Probleme

Die Organisation als bestimmte Form der Zusammensetzung in der internen zweckmäßigen Struktur der Organismen wirft in zwei Hinsichten besondere Fragen auf: Wie weit (nach unten) geht die Organisierung der Materie? Und wie sehen die kausalen Beziehungen zwischen Elementen und Ebenen in der Organisation aus?

In Zusammenhang mit der Auflösung der zweiten Antinomie in der *KrV* überlegt Kant, „[w]ie weit also die Organisirung in einem gegliederten Körper gehen möge“, d. h. ob es eine unterste Ebene der Organisation gibt, wo die Materie ein „quantum continuum“ wird, oder ob „in jedem gegliederten (organisirten) Ganzen ein jeder Theil wiederum gegliedert sei“ (KrV A 526f. / B 554f.). Wo die untere Grenze der Organisation liegt, „kann nur die Erfahrung ausmachen“, aber sie muss „wenigstens in der möglichen Erfahrung liegen“ (KrV A 227 / B 555). Kant meint, ein Körper könne zwar ins Unendliche geteilt werden, er sei jedoch nicht deshalb schon in unendlich viele Teile aufgeteilt. Es ist undenkbar, sagt Kant, dass ein Organismus „ins Unendliche gegliedert sei“, wohl aber dass „die Theile der Materie bei ihrer Decomposition ins Unendliche gegliedert werden könnten“ (KrV A 526 / B 554). Ein ins Unendliche Organisiertsein im Gegensatz zum Organisiertwerden lehnt er ab. Durch ersteres würde man sich selbst widersprechen, indem „diese unendliche Einwickelung als eine niemals zu vollendende Reihe (unendlich) und gleichwohl doch in einer Zusammennehmung als vollendet angesehen wird“ (KrV A 527 / B 555. Einige der gängigsten Kant-Ausgaben tradieren bzw. übersetzen den Druckfehler ‚unendliche *Ent*wicklung‘.)

In *Teleolog. Prinz.* und insbesondere in *KU* greift Kant die besonderen kausalen Beziehungen in einer Organisation auf: „Ich meinerseits leite alle Organisation von *organischen Wesen* (durch Zeugung) ab und spätere Formen (dieser Art Naturdinge) nach Gesetzen der allmähligen Entwickelung von *ursprünglichen Anlagen* […], die in der Organisation ihres Stammes anzutreffen waren“

(8:179). In § 65 der *KU* erläutert Kant die Kausalverbindung, die der scheinbar widersprüchliche Begriff → Naturzweck beinhaltet, anhand des „Naturproduct[s]“ (5:373), das ihn instantiieren soll, des Organismus. Er unterscheidet erst die „Causalverbindung […] der wirkenden Ursachen (nexus effectivus)“ von der „der Endursachen (nexus finalis)“ (5:372) und nennt die erstere „die Verknüpfung der realen, die zweite der idealen Ursachen“, um zu verdeutlichen, dass „es nicht mehr als diese zwei Arten der Causalität geben könne“ (5:372f.). Die Zweckursache ist nicht real, sondern ideal; sie setzt einen Verstand voraus, der die Idee hat. In einer Uhr beispielsweise sind die Teile aufeinander bezogen und die verschiedenen Räder der Uhr können für einander da sein, „aber nicht ein Rad die wirkende Ursache der Hervorbringung des andern“ (5:374). Der Organismus, sofern er als Naturzweck beurteilt werden muss, unterscheidet sich von der Maschine nicht durch die Zweckbeziehungen seiner Teile, sondern durch eine ungewöhnliche Art Wirkkausalität unter den Teilen. „Ein organisirtes Wesen ist also nicht bloß Maschine: denn die hat lediglich *bewegende* Kraft; sondern es besitzt in sich *bildende* Kraft und zwar eine solche, die es den Materien mittheilt, welche sie nicht haben (sie organisirt): also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanism) nicht erklärt werden kann“ (5:374). In dem Organismus scheint es eine Wirkkausalität zu geben, indem die Teile einander hervorbringen oder das Ganze seine Teile. Das Ganze kann aber nur die ideale Ursache der Teile sein, nicht die reale. Kant versucht, die besondere Form der Kausalität im Naturzweck durch zwei (dann gleich verworfene) Analogien zu erläutern: mit der Kunst und mit dem Leben. Die Analogie zur Kunst sagt „bei weitem zu wenig“ (5:374), weil die Selbstorganisation fehlt. Die Analogie zum Leben (der Sache nach zum Begehrensvermögen) ist zwar etwas stärker, aber sie schreibt der Materie eine Art Leben zu, eine Eigenschaft, „die ihrem Wesen widerstreitet“ (5:374). Die „*innere Naturvollkommenheit*“ der Selbstorganisation ist durch keine Analogie zu irgendeinem „Naturvermögen[]“ – auch nicht zu unserem eigenen – erklärbar (5:375). Da es andere Arten von Kausalität nicht geben kann, „hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgend einer Causalität, die wir kennen“ (5:375).

Weiterführende Literatur

McLaughlin, Peter: Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft, Bonn: Bouvier 1989.

Peter McLaughlin

organisch, organisiert

In einer bestimmten Weise strukturierte bzw. gegliederte materielle Systeme werden von Kant organisch bzw. organisiert genannt. Dies geschieht insbesondere dort, wo betont werden soll, dass die Struktur nicht auf bloß mechanische Faktoren zurückgeführt werden kann (vgl. 2:114f.). In einem naturwissenschaftlichen Kontext verwendet Kant beide Termini als Adjektive synonym (vgl. 2:126). Der Terminus organisiert wird ferner auch zur Charakterisierung von sozialen Systemen oder Institutionen verwendet (vgl. 7:91; 8:366); er wird auch als Partizip gebraucht, um einen Prozess der Organisierung bzw. Bildung zu beschreiben (vgl. KrV B XXIII; KrV A 526 / B 554; 8:311). Weitere wichtige Stellen: 1:224; 2:107; 5:372–377; 5:413f.; 8:256; 12:33–35.

Verwandte Stichworte

Organisation; Organismus (Wesen, organisiertes; Körper, organisierter); mechanisch

Vorgeschichte und historischer Kontext

Zedlers *Universal-Lexicon* unterscheidet, mit Berufung auf → Leibniz und Bourguet, den allgemeinen Mechanismus in organischen und nichtorganischen (Bd. 25, Spalte 1868); es unterscheidet auch „enthaltende Theile (partes continentes)“ in gleichartige und ungleichartige „oder zusammengesetzte oder organische“ Körperteile (Bd. 8, Spalte 1284). Maupertuis (*Venus*, S. 77–79) versuchte, Systeme wie Kristalle (Baum der Diane), Pflanzen und Tiere als mehr oder weniger organisch zu ordnen und diese Strukturen durch neue → Kräfte der Partikeln zu erklären. G.-L. L. de Buffon führte schließlich zur Erklärung organisierter Körper auch eine „innerliche Form“ ein, die „organische Theilchen“ organisiert – wobei allerdings seine Unterscheidung zwischen „êtres *organisez*“ (organisierten Wesen) und „molécules *organiques*“ (organische Teilchen) in der deutschen Übersetzung nicht wiedergegeben wurde (*Allgemeine Historie*, S. 27–34). In dieser Tradition ist das Organische immer ei-

ne besondere, komplexe Spielart des Mechanischen.

Philosophische Funktion

→Tiere und →Pflanzen nennt Kant ‚organische' oder ‚organisierte' Körper, Geschöpfe, Wesen, Produkte usw. (vgl. 7:178; 2:435; 5:372–377; 5:414). Die Gesamtheit solcher Körper heißt die ‚organische/organisirte Natur' (vgl. 2:126; 5:347; 5:418; 8:97). Kant vermeidet Bezeichnungen wie ‚*lebendig*', wenn er Tiere und Pflanzen zugleich behandeln will; dann spricht er von „der Natur eines organischen Körpers (Gewächses oder Thieres)" (2:434). Mit organisch/organisiert meint Kant in der Regel eine Eigenschaft der gegliederten organischen Systeme selbst, nicht eine Eigenschaft der →Materie, aus der diese Systeme bestehen. Auch dort wo er von ‚organischer/organisierter Materie' redet (vgl. 2:115; 5:375; 6:144), ist der organische Körper gemeint. Bei aller Unklarheit über den organischen Status von Körperteilen bzw. Körpergewebe äußert sich Kant deutlich über die zugrundeliegende Materie: „eine organische *Materie* ist ein Wiederspruch, nämlich ein roher Stoff der doch gesetzmäßig geformt ist" (21:191; vgl. 5:374f., 22:546).

In der *Theorie des Himmels* behauptet Kant, dass die „ganze Natur, vornehmlich die unorganisirte", Beweise liefert, dass die Mechanik geordnete Strukturen hervorbringen kann und „den Regeln der Wohlanständigkeit ungezwungen genug thue" (1:224f.).

In *Beweisgrund*, wo Kant zum ersten Mal von der ‚organischen Natur' bzw. von ‚organischer Materie' spricht, bezieht er sich namentlich und inhaltlich auf →Buffon und →Maupertuis und betrachtet kritisch die „innerliche[n] Formen des Herrn von *Buffon* und die Elemente organischer Materie, die sich zu Folge ihrer Erinnerungen den Gesetzen der Begierden und des Abscheues gemäß nach der Meinung des Herrn von *Maupertuis* zusammenfügen" (2:115). Weil „vornehmlich die unorganische Natur unaussprechlich viel Beweisthümer einer nothwendigen Einheit" zeigt und wir deshalb viele Beispiele von komplexen Strukturen haben, die naturgesetzlich entstanden sind, haben wir auch gute Gründe zu vermuten, dass „selbst in der organischen Natur manche Vollkommenheit" das Ergebnis derselben physikalischen Prozesse ist (2:107). Allerdings ist es unerklärlich, wie dies „durch eine innere mechanische Verfassung" (2:114) geschehen soll. Eine Erklärung des Unterschieds zwischen dem Mechanischen und dem Organischen bleibt zunächst aus.

In *KU* analysiert Kant den Unterschied zwischen mechanischen und organischen Prozessen und Systemen. In einem mechanischen System kann das Ganze auf die systemunabhängigen Eigenschaften und →Wechselwirkungen der Teile zurückgeführt werden: „Wenn wir nun ein Ganzes der Materie seiner Form nach als ein Product der Theile und ihrer Kräfte und Vermögen sich von selbst zu verbinden […] betrachten: so stellen wir uns eine mechanische Erzeugungsart desselben vor" (5:408). Andererseits, um „die Möglichkeit organischer Wesen in der Natur" zu erklären, könne „keine andere als absichtlich wirkende Ursache […] angenommen werden, und der bloße Mechanism der Natur zur Erklärung dieser ihrer Producte gar nicht hinlänglich sein" (5:413). In einer Maschine kann zwar „ein Theil […] um des andern willen" da sein; auch kann „ein Theil das Werkzeug der Bewegung der andern" sein; aber es „bringt auch nicht ein Rad in der Uhr das andere, noch weniger eine Uhr andere Uhren hervor, so daß sie andere Materie dazu benutzte (sie organisirte)" (5:374). Insofern hat ein „organisirtes Wesen" nicht nur bewegende Kraft, wie eine Maschine, sondern „in sich *bildende* Kraft und zwar eine solche, die es den Materien mittheilt" (5:374). Bei einem „organisirten Körper" setzt die „innere Möglichkeit durchaus die Idee von einem Ganzen" voraus, „von der selbst die Beschaffenheit und Wirkungsart der Theile abhängt" (5:408). Allerdings betont Kant in diesem Kontext: „wenn wir Produkte der Natur nach einer andern Art der Causalität, als der der Naturgesetze der Materie, nämlich nur nach der der Zwecke und Endursachen, uns als möglich vorstellen", so geschieht dies nur als „Folge aus der besondern Beschaffenheit unseres Verstandes" (5:408). Dies heißt aber „nicht, daß die mechanische Erzeugung eines solchen Körpers unmöglich sei" (5:408). Das „*Princip der Beurtheilung der innern Zweckmäßigkeit in organisirten Wesen*" und „zugleich die Definition derselben" lautet: „*Ein organisirtes Product der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist*. Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanism zuzuschreiben" (5:376).

Mit Blick auf die Verfassung eines Staates, in

dem „Menschen […] als Glieder und freie Bürger […] die Urheber der *Organisation* sind“ (6:152; vgl. 6:372), spricht Kant gelegentlich auch von einer Einrichtung des Staates oder der Verfassung als ‚organisiert‘. So kann eine „bürgerliche Gesellschaft“ einer Verfassungsnorm gemäß „organisirt[]“ werden (7:91). Auch gibt es viele „Beispiele schlecht organisirter Verfassungen“ (8:378), die man an „unvollkommen organisirten Staaten“ (8:366) studieren kann (vgl. 8:311).

Kant unterscheidet auch zwischen Organisiert-sein und Organisiert-werden. Bei der Auflösung der zweiten →Antinomie in der *KrV* fragt sich Kant, wie weit nach unten die Organisierung eines organischen Körpers gehen kann: In einem „gegliederten (organisirten) Ganzen“ kann nach Kant nicht „jeder Theil wiederum gegliedert“ sein, so dass „man auf solche Art bei Zerlegung der Theile ins Unendliche immer neue Kunsttheile antreffe“: Dass das Ganze „ins Unendliche gegliedert sei, will sich gar nicht denken lassen, obzwar wohl, daß die Theile der Materie bei ihrer Decomposition ins Unendliche gegliedert werden könnten“ (KrV A 526 / B 554). In *Soemmerring* überlegt Kant, ob nicht die von Soemmerring studierten Flüssigkeiten im Gehirn, auch ohne eine starre Struktur, durch eine strukturierende, unaufhörliche innere Bewegung als organisiert gelten könnten: „so könnte man sagen, dieses Wasser *werde* continuirlich organisirt, ohne doch jemals organisirt zu seyn“ (12:34).

Weiterführende Literatur

Huneman, Philippe: Métaphysique et biologie. Kant et la constitution du concept d’organisme, Paris: Kimé 2008.

McLaughlin, Peter: Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft, Bonn: Bouvier 1989.

Van den Berg, Hein: Kant on Proper Science. Biology in the Critical Philosophy and the Opus postumum, Dordrecht: Springer 2014.

Peter McLaughlin

Organismus (Wesen, organisiertes; Körper, organisierter)

Der Terminus ‚Organismus‘ wird von Kant in den Werken, die er selbst herausgegebenen hat, nicht verwendet. Im *Op. post.* und in Reflexionen und Vorlesungen wird er nur in dem im 18. Jh. gängigen Sinne eines Ordnungsprinzips, nicht als Bezeichnung eines Einzeldings benutzt (vgl. 21:185, 18:418; vgl. auch 9:251). Zedlers *Universal-Lexicon* definiert mit Berufung auf Bourguet und →Leibniz: „*Organismus*, ist nichts anders, als die Einrichtung der Theile eines organischen Cörpers“ (*Universal-Lexicon*, Bd. 25, Spalte 1868). Kants allgemeiner Terminus für Tiere und Pflanzen in Hinblick auf ihre besondere Struktur und ihre gemeinsamen Funktionen ist organisierter Körper bzw. organisiertes Wesen – auch „organische[r] Körper“ bzw. „organische[s] Geschöpf“ (2:435). Er spricht von „der Natur eines organischen Körpers (Gewächses oder Thieres)“ (2:434). Organisierte Wesen sind jedoch nicht mit Lebewesen gleichzusetzen. Obgleich man das „Leben wiederum nicht anders als in organisirten Wesen kennt“ (5:394), ist nicht notwendig jedes organisierte Wesen ein „lebende[s] Wesen“, weil für Kant Leben in erster Linie mit Wahrnehmung, Begehrung, Streben zu tun hat (4:544; vgl. 5:09), was Pflanzen auszuschließen scheint. Allerdings werden Pflanzen als organisierte Wesen nur in gelegentlichen Nebenbemerkungen explizit vom Leben ausgeschlossen (vgl. 5:426; 5:172). In der *KU* definiert Kant den Organismus, bzw. ein „*organisirtes Product der Natur*“, als „*das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist*“ (5:376). Weitere wichtige Stellen: 2:114; KrV A 526 / B 554; 5:370–372; 5:376; 5:394; 5:400; 9:251; 21:185.

Verwandte Stichworte

Leben; Mechanismus; Naturzweck

Philosophische Funktion

1 Der vorkritische Organismusbegriff

Die besondere Struktur des Organismus bzw. des organisierten Wesens und die besonderen Erklärungsschwierigkeiten, die diese Struktur bereitet, beschäftigten Kant schon sehr früh, nicht nur in seiner Arbeit (und Vorlesungen) über physische Geographie, sondern auch in *Theorie des Himmels* (1755). Im Kontext einer mechanistischen Erklärung des Weltbaus fragt er: „Ist man im Stande zu sagen: *Gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne*?“ (1:230). Man werde eher das ganze Sonnensystem erklären können, „ehe die Erzeugung eines einzigen Krauts oder

einer Raupe aus mechanischen Gründen deutlich und vollständig kund werden wird“ (1:230). Andererseits meint Kant im Kapitel *Von den Bewohnern der Gestirne* (1:351–368) in einem völlig mechanistischen Kontext, es wäre „eine Ungereimtheit“ zu leugnen, dass viele der anderen Himmelskörper „Thiere und Gewächse“ hätten (1:352f.). Es bleibt aber ungeklärt, ob nicht die Entstehung dieser ‚Bewohner‘ doch mechanisch sei und nur auf Grund unserer kognitiven Unzulänglichkeiten nicht von uns mechanisch erklärt werden kann.

In *Beweisgrund* (1763) und *Racen* (1775) sieht Kant nicht nur pragmatische, sondern prinzipielle Probleme bei der Erklärung des Organismus. Er meint jetzt, dass es „ungereimt sein würde die erste Erzeugung einer Pflanze oder Thiers als eine mechanische Nebenfolge aus allgemeinen Naturgesetzen zu betrachten“ (2:114). Aber nicht nur die erste Entstehung eines organischen Systems einer bestimmten Art sei nicht mechanisch zu erklären, auch für die spätere Entwicklung von einzelnen adaptiven Merkmalen, zweckmäßigen Anpassungen an die Umwelt (wie die Hautfarbe des Menschen), sei dies der Fall: „Der Zufall, oder allgemeine mechanische Gesetze können solche Zusammenpassungen nicht hervorbringen“ (2:435). Kant schließt einen mechanischen Ursprung des Organismus sowie von einzelnen nützlichen organischen Merkmalen aus. Obgleich er die → Präformation der Organismen („eine Methode eines unnützen Umschweifs“, 2:115) ablehnt, unterscheidet sich sein Organismusbegriff nicht wesentlich von dem der Präformationstheorie in der leibnizschen Tradition. In dieser Zeit ist der Organismus für Kant in erster Linie ein komplexes und zweckmäßiges System und noch nicht, wie später, ein System, welches auf Grund seiner Komplexität und Zweckmäßigkeit uns zu ungewöhnlichen oder gar unzulässigen Erklärungsformen nötigt.

2 Der Organismus in der Kritik der reinen Vernunft

In der Auflösung der zweiten Antinomie in Zusammenhang mit dem → Regressus der Teilung → in infinitum bzw. in indefinitum setzt Kant seine eigene Vorstellung vom Organismus bzw. organisierten Körper von „einem ins Unendliche gegliederten organischen Körper“ (KrV A 526 / B 554) ab. Diese Leibnizsche Vorstellung (vgl. Leibniz, *Monadologie*, § 64–65) einer „unendliche[n] Einwickelung“ (KrV A 527 / B 555) weist Kant zurück, weil eine unendliche Teilung nur bei einem „quantum continuum“ (KrV A 527 / B 555) möglich ist. Dagegen kann der Organismus, als „quantum discretum“ (KrV A 527 / B 555), nur begrenzt geteilt werden. Wie weit wir einen organischen Körper zerlegen müssen, bevor wir auf Teile treffen, die „mit Gewißheit“ (KrV A 527 / B 555) als nicht organisch zu erkennen sind, ist eine empirische Frage, die allerdings in einer möglichen Erfahrung zu beantworten ist. Es gibt einen Punkt, an dem das Organische (Gegliederte) aus Nicht-Organischem (Nicht-Gegliedertem) besteht: „Wie weit also die Organisirung in einem gegliederten Körper gehen möge, kann nur die Erfahrung ausmachen, und wenn sie gleich mit Gewißheit zu keinem unorganischen Theile gelangte, so müssen solche doch wenigstens in der möglichen Erfahrung liegen“ (KrV A 527 / B 555). Wie problematisch auch immer die Entstehung solcher Systeme sein mag, sie bestehen aus derselben Materie wie andere Dinge.

3 Der Organismus in der Kritik der Urteilskraft

In *KU* problematisiert Kant nicht nur die mechanische Entstehung des Organismus, sondern auch sein weiteres Funktionieren, insofern er den Organismus als ein System begreift, das sich selbst permanent reproduziert. Der Organismus erzeugt sich selbst in drei Hinsichten: Ein Baum z. B. erzeugt einen anderen Baum: „Der Baum aber, den er erzeugt, ist von derselben Gattung; und so erzeugt er sich selbst der Gattung nach“. Durch → Wachstum „erzeugt ein Baum sich auch selbst als *Individuum*“ (5:371). Schließlich stellt die wechselseitige Abhängigkeit des Ganzen von den Teilen und der Teile voneinander und vom Ganzen eine Art Selbstorganisation dar: „*Drittens* erzeugt ein Theil dieses Geschöpfs auch sich selbst so: daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung der andern wechselsweise abhängt. […] Zugleich sind die Blätter zwar Producte des Baums, erhalten aber diesen doch auch gegenseitig“ (5:371f.). Dadurch wird der Organismus als etwas bestimmt, dessen Identität in der Zeit davon abhängt, dass es sich selbst immer wieder herstellt. Diese Beschreibung des Organismus soll begründen, warum man ihn als Naturzweck betrachten darf. Denn „ein Ding existirt als Naturzweck, *wenn es von sich selbst* (obgleich in zwiefachem Sinne) *Ursache und Wirkung ist*“ (5:370).

Auch wenn Kant manchmal etwas ungenau darüber spricht (z. B. „*Dinge als Naturzwecke sind organisirte Wesen*“, 5:372), sind Organismen und Naturzwecke nicht identisch. Organisierte Körper sind Gegenstände der Erfahrung und insofern haben sie objektive Realität. Naturzwecke hingegen wären Dinge, die Naturprodukte sind und die wir nur so beurteilen können, *als ob* sie von einem Verstand mit Absicht gemacht wurden. Es ist prinzipiell möglich, dass es sich herausstellt, dass wir Organismen doch nicht so beurteilen müssen – weil die Reduktion auf mechanische Eigenschaften und Gesetze doch gelingt. Auch wenn Kant dies für ausgeschlossen hält und sagt, es sei „ganz gewiß, daß wir die organisirten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Principien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können“ (5:400), ist diese Möglichkeit nicht logisch auszuschließen. Es ist zwar die empirische Erfahrung von Organismen, die uns veranlasst, den Begriff des Naturzwecks ins Spiel zu bringen, aber der Begriff selbst wird durch reine Begriffsanalyse gewonnen – auch wenn er immer an demjenigen Beispiel veranschaulicht wird, das ihn instantiieren soll.

Bei Organismen scheint eine mechanische Reduktion ausgeschlossen zu sein, weil in ihnen ungewöhnliche kausale Verhältnisse zu herrschen scheinen. Wie bei einem Naturzweck scheint es beim Organismus, „daß seine Form nicht nach bloßen Naturgesetzen möglich sei“ (5:370). Kant unterscheidet wirkende Ursachen (nexus effectivus) von Endursachen (nexus finalis), schlägt aber vor: „Man könnte die erstere vielleicht schicklicher die Verknüpfung der realen, die zweite der idealen Ursachen nennen, weil bei dieser Benennung zugleich begriffen wird, daß es nicht mehr als diese zwei Arten der Causalität geben könne“ (5:372f.). Die Teile eines künstlichen Systems sind reale Ursachen des Systems; das System selbst ist nur ideale Ursache der Herbeischaffung oder Gestaltung der Teile; nur die Idee des Ganzen kann als reale Ursache der Teile betrachtet werden, nicht das Ganze selbst. Aber im Organismus scheint gerade diese Art von Holismus, die kausale Einwirkung des Ganzen auf die Teile, der Fall zu sein.

Um diese besonderen Kausalbeziehungen zu erläutern, führt Kant zwei Analogien an, die er jedoch sogleich verwirft: Das Vermögen der Natur „in organisirten Producten“ könne man als „*Analogon* der *Kunst*“ oder als „*Analogon des Lebens*“ (5:374) betrachten. Die Analogie zwischen Organismus und Leben verwirft Kant sofort, weil sie der Materie eine Eigenschaft beilegt, „die ihrem Wesen widerstreitet“ (5:374) und zum →Hylozoismus führe. Die Analogie mit der Kunst schränkt er als unzureichend ein: Zwar ist in einer Maschine jeder Teil um der anderen willen da, und so ist jeder Teil die →Endursache der anderen, aber sie sind nicht gegenseitig Wirkursachen voneinander: „In einer Uhr ist ein Theil das Werkzeug der Bewegung der andern, aber nicht ein Rad die wirkende Ursache der Hervorbringung des andern; ein Theil ist zwar um des andern willen, aber nicht durch denselben da“ (5:374). „Ein organisirtes Wesen ist also nicht bloß Maschine“ (5:374), nicht weil es eine andere Zweckmäßigkeit darstellt, sondern weil in ihm eine andere Art von Wirkursächlichkeit zu herrschen scheint: „Genau zu reden, hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgend einer Causalität, die wir kennen“ (5:375).

Kant fasst zusammen: „*Ein organisirtes Product der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist*. Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanism zuzuschreiben“ (5:376). Dies ist weniger eine Definition des Organismus als eine Maxime, wie man wissenschaftlich mit ihm umgehen soll, sofern er ein Naturzweck zu sein scheint. Insofern ist auch die →Antinomie der teleologischen Urteilskraft die Charakterisierung der Erklärung des Organismus durch den Widerspruch zwischen einem reduktionistischen Erklärungsideal: Alles, auch der Organismus, „muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden“ (5:387), und einem eher holistischen Beschreibungsideal: Das Phänomen, der Organismus, muss so konzeptualisiert werden, dass „ihre Beurtheilung […] ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen“, erfordert (5:387).

4 Organismus als Prinzip der Ordnung

Im *Op. post.* und in Reflexionen und Vorlesungen wird der Terminus ‚Organismus‘ im Gegensatz zum Mechanismus (bzw. in Absetzung davon) von Kant selbst verwendet, aber nur im Sinne eines Prinzips der Ordnung eines Systems, nicht als Bezeichnung eines Einzeldings (vgl. 21:185, 18:418;

vgl. auch 9:251). Anders als ein mechanisches Aggregat ist Organismus „die Form eines Korpers als Maschine betrachtet“ (21:185). Wenn ein System nicht wirklich als künstlich strukturiert gedacht wird, sondern bloß in Analogie zu einem Produkt der Kunst, so „ist der Mechanism der Naturkorper ein Organism und die Materie ist organisirt“ (21:187; vgl. 18:418, 9:251).

Weiterführende Literatur

Cheung, Tobias: „From the Organism of the Body to the Body of the Organism: Occurrence and Meaning of the Word ‚Organism‘ from the Seventeenth to the Nineteenth Centuries“, in: British Journal for the History of Science 39, 2006, 319–339.

Ginsborg, Hannah: „Kant’s Biological Teleology and its Philosophical Significance“, in: Bird, Graham (Hg.): The Blackwell Companion to Kant, Oxford: Blackwell 2006, 455–469.

McLaughlin, Peter: Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft, Bonn: Bouvier 1989.

Peter McLaughlin

Organon

Ein Organon behandelt die Prinzipien zum Erwerb und zur Erweiterung bestimmter Erkenntnisse. Es gibt „Anweisung, wie ein gewisses Erkenntniß zu Stande gebracht werden solle“, und steht damit im Gegensatz zum Kanon, der „nicht zur *Erweiterung*, sondern bloß zur *Beurtheilung* und *Berichtigung* unsers Erkenntnisses dient“ (9:13). In verwandter Bedeutung versteht Kant unter einem Organon auch eine „Lehrmethode“ (7:23), mit deren Hilfe der Zugang zu den zum →Kanon zählenden Lehren der theologischen, juristischen und medizinischen →Fakultäten erleichtert werden soll (vgl. 7:36f.). Weitere wichtige Stellen: 2:310; KrV A 11f. / B 24ff.; KrV A 52f. / B 76ff.; KrV A 60ff. / B 84ff.; KrV A 795f. / B 823f.; 9:13–21; 16:19ff.; 16:31ff.; 16:43ff.; 16:283; 18:14.

Verwandte Stichworte

Kanon; Logik; Organon der reinen Vernunft

Philosophische Funktion

Als Beispiel eines Organon führt Kant die →Mathematik an (vgl. 9:13). Die →Logik dagegen stellt er nicht wie Aristoteles als Organon (vgl. 9:20) vor, sondern versteht sie mit Epikur als →Kanon (vgl. 9:13). Um die Prinzipien zur Erlangung bestimmter Erkenntnisse aufstellen zu können, müsste Kant zufolge das Objekt dieser Erkenntnisse bereits bekannt sein (vgl. 2:310; KrV A 52 / B 76f.; 9:13). Da die Logik jedoch von allen Inhalten der Gedanken abstrahiert, kann über ihr Objekt nichts im voraus gesagt werden. Wird dennoch versucht, von den Prinzipien der Logik als einem Organon Gebrauch zu machen, so ist sie Kant zufolge „*Dialektik*“ oder „*Logik des Scheins*“ (KrV A 61 / B 85f.).

Angela Breitenbach

Organon der reinen Vernunft

Unter einem Organon der reinen Vernunft versteht Kant den „Inbegriff derjenigen Principien […], nach denen alle reinen Erkenntnisse a priori können erworben und wirklich zu Stande gebracht werden“ (KrV A 11 / B 24f.). Ein Organon der reinen Vernunft gibt Anleitung, wie →reine Erkenntnisse a priori und mit ihnen das System der reinen Vernunft aufgedeckt werden könnten. Weitere wichtige Stellen: KrV A 11f. / B 24ff.; KrV A 795f. / B 823f.; 18:52.

Verwandte Stichworte

Disziplin der reinen Vernunft; Kanon der reinen Vernunft; Organon

Philosophische Funktion

Der Begriff eines Organon der reinen Vernunft hat bei Kant eine hauptsächlich negative Funktion. Da es in Hinsicht auf das System der reinen Vernunft fraglich ist, ob „überhaupt eine Erweiterung unserer Erkenntniß und in welchen Fällen sie möglich sei“ (KrV A 11 / B 25), kann die kritische Untersuchung der reinen Vernunft kein →Organon, sondern zunächst nur eine →Propädeutik „nicht zur Erweiterung, sondern nur zur Läuterung unserer Vernunft [liefern]“ (KrV A 11 / B 25). Kant sieht diese negative Funktion der Kritik der reinen Vernunft zum Ende der *KrV* bestätigt: „Der größte und vielleicht einzige Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft ist also wohl nur negativ: da sie nämlich nicht als Organon zur Erweiterung, sondern als Disciplin zur Grenzbestimmung dient und, anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille

Verdienst hat, Irrthümer zu verhüten“ (KrV A 795 / B 823).

Angela Breitenbach

Orientieren

In der Schrift *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* bezeichnet der Begriff des Orientierens den Vorgang, sich unter den Bedingungen der Unzugänglichkeit objektiver Erkenntnisgründe epistemisch an der → Vernunft auszurichten. Der Vorgang wird anhand von Fällen der Orientierung im → Raum veranschaulicht, in denen das Wissen über Gegebenheiten der Gegenstände der Erfahrung mit der eigenen räumlichen Position in Beziehung gesetzt wird. Wichtige Stelle: 8:134–137.

Verwandte Stichworte

Urteilskraft; Reflexion; Menschenverstand, gesunder/gemeiner

Philosophische Funktion

Der Begriff der Orientierung wird zunächst in seiner ursprünglichen geographischen Bedeutung aufgenommen, um ihn im Weiteren mit einem erkenntniskritischen Sinn zu versehen. Aufgrund der Vorgaben der Erkenntniskritik ist es nicht möglich, etwas aus objektiven Gründen erkennen zu können. Vielmehr müssen die jeweiligen Urteile mit Hilfe eines subjektiven Unterscheidungsgrundes unter bestimmte → Maximen gebracht werden. Das Modell für diesen epistemischen Vorgang ist die räumliche Orientierung. Personen sind imstande, sich an jedem Ort über die jeweiligen Richtungen zu orientieren, wenn die Kenntnis der Position der → Sonne und ihres → Verhältnisses zu den vier Himmelsrichtungen in eine Beziehung zu der Fähigkeit gesetzt wird, zwischen links und rechts zu unterscheiden. Dieses geographische Modell lässt sich in dem erweiterten Sinne einer Orientierung „in einem gegebenen Raum überhaupt, mithin bloß *mathematisch*“ (8:135) verstehen.

Die erkenntniskritische Bedeutung des Begriffs des Orientierens zeigt sich in der korrigierenden Wirkung auf den spekulativen Gebrauch der → Vernunft. Sie hat eine Korrektur von überschwänglichen Anschauungen „unter dem Namen des Glaubens, worauf Tradition oder Offenbarung ohne Einstimmung der Vernunft gepfropft werden kann“ (8:134) zur Folge. Dem spekulativen Gebrauch wird die Orientierung nach Maßgabe des Vernunftgebrauchs innerhalb der Grenzen → möglicher Erfahrung gegenübergestellt.

Dieter Sturma

Originalität

Originalität ist der Nachahmung entgegengesetzt (vgl. 5:308). Sie ist eine Fähigkeit, die sich nicht erlernen lässt und die demjenigen zugesprochen wird, der etwas Neues aus sich selbst, aus seiner Natur, hervorbringt. In der Regel verwendet Kant diese Auszeichnung eines subjektiven Talents im Kontext der schönen Kunst, obgleich Originalität auch anderen, die Artefakte herstellen, zukommt (vgl. 7:224). Originalität ist der *Eigentümlichkeit* (vgl. 5:308) einer Person oder eines Volkes (vgl. 7:317) zwar verwandt, sie hebt jedoch nicht nur die Einzigartigkeit hervor, sondern bildet zugleich ein ursprünglich produktives Allgemeines, wie es im Musterhaften vorgestellt wird. Weitere wichtige Stellen: 5:310; 5:319; 5:334f.; 5:356; 7:138; 7:220; 7:248f.

Verwandte Stichworte

Nachahmung; Genie; Einbildungskraft, produktive/reproduktive; Schwärmerei

Philosophische Funktion

Die Originalität ist bei Kant vor allem im Kontext der Theorie schöner Kunst und der produktiven Einbildungskraft von Bedeutung. Die produktive Einbildungskraft ist das Vermögen, das weniger als andere Vermögen „unter dem Zwange der Regeln steht, daher aber der Originalität desto fähiger ist“ (7:224; vgl. 7:172). Kant unterscheidet die „originale Tollheit“ (7:225) oder Schwärmerei (vgl. 7:172; 7:225) von der Originalität, die dem Genie als Talent oder Naturgabe eigentümlich ist. Während die Einbildungskraft bei der Schwärmerei regellos verfährt, darf die Originalität des Genies nicht so weit gehen, sich von jeder Regel freizusprechen. Allerdings ist dies nicht mehr Sache der Originalität, sondern der „Schulstrenge“ und Nachahmung (7:225; vgl. 5:310). Die Originalität selbst bezieht sich darauf, dass die Einbildungskraft einen Begriff frei und schöpferisch durch das Finden und Ausdrücken von ästhetischen Ideen „auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert“ (5:315) und sich doch als zweckmäßig zur Dar-

stellung des Begriffs erweist. Dieser Begriff ist dann „original" (5:317). Die Originalität muss zugleich „musterhaft[]" (5:318) sein und ein anderes Genie zur Nachfolge, nicht zur Nachahmung anregen. Und so definiert Kant das Genie geradezu als „musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjects im *freien* Gebrauch seiner Erkenntnisvermögen" (5:318). „[M]usterhafte Originalität" (5:318) gilt Kant als die „erste Eigenschaft" des Genies (5:308).

Originalität spielt bei Kant auch im Kontext der Moralität eine Rolle. Beispiele von Handlungen können nicht Kriterien für das moralisch Richtige liefern, denn diese müssen selbst nach Prinzipien der Moralität beurteilt werden, deren „wahres Original" in der Vernunft liegt (4:409). Und so spricht Kant dem „*Nachahmer* (im Sittlichen)" (7:293) auch den moralischen Charakter ab, da dieser eben in der „Originalität der Denkungsart" besteht, denn „[e]r schöpft aus einer von ihm selbst geöffneten Quelle seines Verhaltens" (7:293).

Ein weiterer Gebrauch des Terminus ‚Originalität' findet sich in der Teleologie, und zwar im Kontext der Erläuterung von Naturzwecken. Bei einem sich im Wachstum als Individuum selbst erzeugenden Naturwesen, z. B. einem Baum, ist ein Vermögen der Aufnahme von Bestandteilen aus der Natur außer ihm anzunehmen (Assimilation). Ein solches Wesen verarbeitet diese Bestandteile so zur Materie, wie es keine Kunst vermag. Dies nennt Kant die „Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens dieser Art Naturwesen" (5:371).

Weiterführende Literatur

Guyer, Paul: „Exemplary Originality: Genius, Universality, and Individuality", in: ders.: Values of Beauty. Historical Essays in Aesthetics, Cambridge: University Press 2005, 242–265.

Kemal, Salim: Kant on Fine Art: An Essay on Kant and the Philosophy of Fine Art and Culture, Oxford: Clarendon 1987.

Beate Marschall-Bradl

Ort

Ein Ort ist eine bestimmte Stelle im Raum, eine „Bestimmung des Raums" (4:523). Hierauf gründet sich die zur Bezeichnung von Begriffsverhältnissen gebildete Metapher des logischen Orts. Ein logischer Ort ist ein Bezugspunkt für den Umgang mit Begriffen (z. B. in klassifizierender Absicht), ein „Titel, darunter viele Erkenntnisse gehören" (KrV A 268 / B 324) oder „Platz zu einem Begriff" (6:357) in einem Begriffssystem (einer Topik). Die schullogische Bezeichnung von Klassentiteln in solchen Ordnungssystemen als lat. *loci communes*, gr. *topoi*, dt. logische Orte oder → Gemeinplätze wird von Kant in der *KrV* aufgenommen und systematisch bedeutsam durch den Begriff des transzendentalen Orts ergänzt (vgl. KrV A 268ff. / B 324ff.). Ein transzendentaler Ort ist „die Stelle, welche wir einem Begriffe entweder in der Sinnlichkeit, oder im reinen Verstande ertheilen" (KrV A 268 / B 324). Jeder Begriff hat sowohl einen logischen, als auch einen transzendentalen Ort (vgl. KrV A 268 / B 324). Die Bestimmung des logischen Orts eines Begriffs erfordert zugleich die Bestimmung seines transzendentalen Orts, der in der Absicht auf objektive Erkenntnis nicht außer Acht gelassen werden darf, da er für die Vorstellungsinhalte von Bedeutung ist.

Verwandte Stichworte

Topik; Reflexionsbegriffe; Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume

Philosophische Funktion

Eine Einteilung logischer Orte kann bloß aggregatorisch und „rhapsodistisch" (KrV A 81 / B 106) oder aber „systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip" (KrV A 80 / B 106) geschehen, womit der mögliche Anspruch auf Vollständigkeit und Geschlossenheit einer → Topik erfüllt werden kann (vgl. 6:357). Im Kapitel *Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe* der *KrV* (vgl. KrV A 260ff. / B 316ff.) benennt Kant vier Paare von → Reflexionsbegriffen als basale Formen des → Verstandes im Umgang mit Begriffen als solchen („logische Reflexion", KrV A 262 / B 318). Diese „vier Titel aller Vergleichung und Unterscheidung" (KrV A 269 / B 325) ermöglichen allererst die Bestimmung bzw. Zuweisung des logischen Orts von Begriffen, welches ein Fall von logischer Reflexion ist. In diesem Zusammenhang führt Kant neu die Unterscheidung der beiden transzendentalen Orte → Sinnlichkeit und → Verstand als den beiden möglichen „Erkenntnißquellen" (KrV A 260 / B 316) ein. Die „*transscendentale Reflexion*" (KrV A 263 / B 319),

d. h. die Unterscheidung und Berücksichtigung der transzendentalen Orte als „Quellen von Vorstellungen“ (KrV A 271 / B 327) mit je unterschiedlichen, für die Inhalte der Begriffe relevanten Bedingungen dient der Sicherung objektiver Erkenntnis. Die logischen Reflexionsbegriffe sind logische Orte in einer transzendentalen Topik, denn sie sollen die Möglichkeitsbedingungen objektiv gültiger Urteile abgeben, was jedoch nur dann der Fall ist, wenn ihr Gebrauch durch transzendentale Reflexion (als der Bestimmung des transzendentalen Orts von Vorstellungen) begleitet wird (vgl. KrV A 262f. / B 318f.). Für den Umgang mit logischen Orten bzw. Begriffen im Allgemeinen heißt dies, dass er transzendental reflektiert sein muss, d. h., dass logische Topiken in eine transzendentale Topik integriert sein müssen.

Michael Nerurkar

Orthodoxie

Orthodoxie ist „die angemaßte alleinige Rechtgläubigkeit der Lehrer oder Häupter einer Kirche in dem Punkte des Kirchenglaubens“ (6:109). Diesbezüglich unterscheidet Kant zwischen „*despotische[r]*“ bzw. „*brutale[r]*“ und „*liberale[r]*“ Orthodoxie (6:109). Mit ersterer bezieht er sich vor allem auf die im Jahre 1788 durch den damaligen Justizminister, →J. Ch. von Woellner, erlassenen Edikte (Religions- und Zensuredikt), die dieser in seiner Funktion als Minister des Geistlichen- und Unterrichtswesens durchsetzte. Weitere wichtige Stellen: 6:101; 7:37; 7:50; 7:51; 7:54; 7:60; 18:601.

Verwandte Stichworte

Kirchenglaube/Religionsglaube

Philosophische Funktion

Im Zentrum der Orthodoxie steht die Auffassung, der „statutarische“ Kirchenglaube, d. h. ein Glaube, der auf Satzungen beruht, die ihrerseits wiederum in einer historischen Offenbarung gründen (vgl. 6:99ff.; vgl. 7:37), sei zur Religion ausreichend (vgl. 7:60). Dieser Glaube hat eine „gewisse *Beimischung von Heidenthum*“, insofern Äußerliches der Religion für wesentlich angesehen wird (7:50). Da, wo dieser Kirchenglaube beansprucht, für sich selbst „mit Autorität“ zu sprechen und über das Gewissen Gewalt auszuüben, ohne auf eine Korrektur durch den reinen (moralischen) Religionsglauben zu achten, beginnt die „Sectirerei“ (7:51). Als Orthodoxismus wird diejenige Position bezeichnet, die den Glauben an die „reine Offenbarungslehre“ und die „von der Kirche vorgeschriebenen Observanzen“ (Beten, Kirchenglaube, Sakramente) neben dem ehrbaren Lebenswandel als Mittel ansieht, um Gott wohlgefällig zu werden (7:54). Neben den genannten Anmerkungen finden sich auch weniger kritische Aussagen zum Thema Orthodoxie: In den Handbemerkungen zu Eberhards Vorbereitung zur natürlichen Theologie heißt es: „In der Religion ist obiectiv Rechtgläubigkeit (orthodoxie), subiectiv aber Gewissenhaftigkeit, d. i. [reine] geprüfte Aufrichtigkeit im Bekentnisse dessen, was als orthodox gelehrt wird, das Erfodernis“ (18:601). Dieser Orthodoxie steht das „Pfaffenthum“ (18:601) entgegen, das sich dadurch kennzeichnet, dass „keine Freyheit der offentlichen Untersuchung ist, wo entweder das Zuvorkommen mit eingedrükten Vorurtheilen oder der Zwang die Untersuchung hindert“ (18:601).

Weiterführende Literatur

Riedesel, Erich: Pietismus und Orthodoxie in Ostpreußen, Königsberg und Berlin: Ost-Europa-Verlag 1937.

Robert Theis

Oswald, James

Schottischer Geistlicher und Common-sense-Philosoph (1703–1793). Oswald übertrug Reids Common-sense-Denkansatz auf religiöse Fragen: Ebenso wie die Existenz der externen Welt außer Zweifel stehe, so unbezweifelbar sei auch die Existenz Gottes. In dieser Hinsicht befand sich Oswalds philosophisches Projekt in Analogie zu demjenigen →James Beatties, der bezüglich Fragen der Moral ähnlich zu argumentieren versuchte. In den *Prolegomena* stellt Kant Oswald und gleichgesinnte Philosophen in ein wenig vorteilhaftes Licht: Er wirft ihnen vor, dass sie sich in ihrer Antwort auf Hume, der die gesamte Metaphysik in Zweifel gezogen hat, aus Bequemlichkeit auf den Common-sense berufen, statt die Angelegenheit einer gründlichen kritischen Untersuchung zu unterziehen (vgl. 4:258f.). Auch scheint Kant – neben seinen unmittelbaren deutschen Zeitgenossen, die in Reids Tradition stehen – Oswald und

andere schottische Common-sense-Philosophen vor Augen zu haben, wenn er in der Vorrede zur ersten Ausgabe der *KrV* (KrV A X) die Meinung der „*Indifferentisten*“ diskutiert.

James Messina
(Übersetzung: Sebastian Boll)

Ovid (Publius Ovidius Naso)

Römischer Dichter der augusteischen Zeit (43 v. Chr. – 17 n. Chr.[?]). Zu Ovids wichtigsten Werken zählen die *Fasti*, ein poetisch ausgearbeiteter römischer Kalender; die *Tristia*, eine Exildichtung, in der er u. a. eine Autobiographie entwirft, sowie die Liebesdichtungen, speziell die *Ars amatoria*; und schließlich die *Metamorphosen*, eine Sammlung von Verwandlungsmythen. Kant zitiert Sentenzen und kürzere Textpassagen (vgl. 1:121; 10:10; 12:416; 23:89), „die ihm zum Teil wohl noch als Memorierverse von der Schulzeit her geläufig waren“ (Vorländer, *Kant*, Bd. 1, S. 41; vgl. Bd. 1, S. 88; Bd. 2, S. 317). Hierbei dient Ovid hauptsächlich als Belegstelle oder zur Veranschaulichung eines Gedankens. In der Vorrede zur *KrV* konstatiert Kant mit Ovid, dass die einst gepriesene →Metaphysik heute weitgehend auf Verachtung stößt: „Es war eine Zeit, in welcher sie die *Königin* aller Wissenschaften genannt wurde […]. Jetzt bringt es der Modeton des Zeitalters so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen, und die Matrone klagt, verstoßen und verlassen, wie *Hecuba*: modo maxima rerum, tot generis natisque potens – nunc trahor exul, inops – Ovid. Metam.“ (KrV A VIII–IX; Ovid, *Metamorphosen*, XIII. 508–510), „eben noch die Allerhöchste, mächtig durch so viel[e] Schwiegersöhne und Kinder […], werde ich jetzt, verstoßen und hilflos, hinweggeführt.“ (Übers. Kant, Werke (Weischedel)). Kant zählt „die Verwandelungen des Ovids“ zu den „*Fratzen*“ (2:215), die „unnatürliche Dinge“ zeigen und in denen „das Erhabene“ „wenig oder gar nicht angetroffen wird“ (2:214). In der *physischen Geographie* bemerkt Kant, dass die Römer hinsichtlich der sich steigernden Brandungswellen „die zehnte Welle für die größte“ hielten und bezieht sich dabei auf eine Aussage Ovids, die jedoch falsch belegt wird (9:212; vgl. Ovid, *Metamorphosen*, XI. 530; vgl. „*fluctus*“; „*decimus*“, in: Glare, *Oxford Latin Dictionary*, S. 715; S. 491). Mit Verweis auf Ovid erklärt Kant seine Schreibung des Wortes „Vestigkeit“: „Daß dieses Wort mit V […] müsse gesprochen werden und nicht mit dem F […] zeigt sich an einer Stelle des Ovid’s wo es von der Göttin Erde Vesta heißt: cui nomen est a firmiter stando“, „ihr Name leitet sich her von ‚fest stehen(d)‘“ (22:246 Anm., Übers. Vf). Die etymologische Erklärung „stat vi terra sua: vi stando Vesta vocatur“, „die Erde steht durch ihre eigene Kraft: Vesta trägt den Namen aufgrund der Kraft im Stehen“ (Ovid, *Fasti*, VI. 299, Übers. Vf.) zeigt, dass beide nicht nur derselbe Name eint, da Vesta die Göttin der Erde ist, sondern auch beiden dieselbe Eigenschaft der Festigkeit zukommt: der Erde, weil sie im Gegensatz zum aufgewühlten Meer und zum luftigen Himmel von einer beharrenden, ruhig bestehenden Natur ist und der Vesta, weil sich ihr Name von „vi stando“ ableitet (vgl. 21:511; 21:176; 21:618).

Weiterführende Literatur

Albrecht, Michael von: Geschichte der römischen Literatur, Bd. 1, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1994, insbes. 623–650.

Schubert, Werner (Hg.): Ovid. Werk und Wirkung. Festschrift für M. v. Albrecht, 2 Teile, Frankfurt/M.: Peter Lang 1999.

Christiane Straub

Pädagogik

Der Begriff ‚Pädagogik' kommt bei Kant nur zweimal vor und wird durch „Erziehungskunst" (9:447) und „Erziehungslehre" (9:455) erläutert. Den Terminus →‚Kunst' verwendet er als Gegenbegriff zum Terminus →‚Natur' bzw. zu dem, was von selbst geschieht: „Weil die Entwickelung der Naturanlagen bei dem Menschen nicht von selbst geschieht, so ist alle Erziehung – eine Kunst. – Die Natur hat dazu keinen Instinct in ihn gelegt" (9:447).

Kant fasst Pädagogik anwendungsbezogen auf. Sie ist weder als Historiographie der Pädagogik noch als hermeneutische Interpretation der Erziehungswirklichkeit im Sinne geisteswissenschaftlicher Pädagogik noch als empirische Bildungsforschung im aktuellen Sinne ausgelegt, sondern als Lehre für die Praxis von Eltern, Lehrern und „aufgeklärtesten Kenner[n]", denen Kant die Einrichtung von Schulen überantworten möchte (9:449). Es geht um Verbesserung der Erziehung (vgl. 9:444), um die Arbeit „an dem Plane einer zweckmäßigern Erziehung" (9:445) in der Hoffnung, „daß die Erziehung immer besser werden und daß jede folgende Generation einen Schritt näher thun wird zur Vervollkommnung der Menschheit" (9:444).

Verwandte Stichworte

Didaktik; Erziehung; Lernen; Schule; Über Pädagogik; Zwei Aufsätze, betreffend das Basedow'sche „Philanthropin"

Philosophische Funktion

Kant hatte pflichtmäßig viermal öffentliche Vorlesungen über Pädagogik gehalten (→Über Pädagogik), das erste Mal zur Zeit seiner beiden Aufsätze über das Dessauer →Philanthropin (→Zwei Aufsätze, betreffend das Basedow'sche „Philanthropin") und zwar über →Basedows *Methodenbuch*. In den späteren Vorlesungen seit 1780 war die Vorlage das *Lehrbuch der Erziehungskunst* seines ehem. Kollegen →Bock. Durch beide Autoren war Kant mit der zeitgenössischen Pädagogik (Bock erfasste im Anhang seines Lehrbuches ca. 360 Titel), durch die Philanthropisten Basedow, →Campe und Wolke, mit denen er Briefwechsel führte, sogar mit der aktuellsten Reformpädagogik der Aufklärung vertraut (zum Philanthropinismus vgl. Pinloche, *Philanthropinismus*). Anklänge an diese Autoren finden sich in der Pädagogikvorlesung jedoch kaum (vgl. Weisskopf, *Kant*, S. 166), dafür umso mehr Bezüge zu →Rousseaus *Emile*, aus dem schon Basedow ganze Passagen zitiert hatte. Zweifellos gehört Kants Pädagogik in zahlreichen Punkten in die Rousseau-Nachfolge (vgl. Weisskopf, *Kant*; Bockow, *Sittlichkeit*).

Kants Forderung nach Verwissenschaftlichung der Pädagogik lag in der Luft. Schon 1779 wurde Ernst Christian Trapp, zuvor wie Wolke und Campe Lehrer an Basedows Dessauer Philanthropin, durch den preußischen Minister →von Zedlitz auf den ersten Pädagogik-Lehrstuhl nach Halle berufen. Trapp war zwar Kant-Leser, aber kein pädagogischer Kantianer. Anders die frühen Kantianer Greiling, Heusinger, der nur wenig bekannte Blau, Schuderoff u. a., die noch zu Kants Zeit mit Versuchen wissenschaftlicher Pädagogik zu publizieren begannen (vgl. Schmidt, *Ansätze*; Ruberg, *Moralerziehung*). Ihnen folgte noch im 20. Jh. mit den pädagogischen ‚Neukantianern', vor allem Natorp, Hönigswald, Cohn (vgl. Blankertz, *Neukantianismus*; Ritzel, *Philosophie*), eine zweite Welle, die sich über den Hönigswald-Schüler Petzelt und dessen Schüler Fischer und Heitger bis in die Gegenwart fortsetzt. Damit sind aber längst nicht alle Namen genannt, u. a. berufen sich auch →Schillers Briefe „*Über die ästhetische Erziehung des Menschen*" (1795) auf „größtenteils Kantische Grundsätze" (1. Brief).

1 Pädagogik als Wissenschaft

Kant war einer der ersten, wenn nicht überhaupt der erste, der die Verwissenschaftlichung der Pädagogik ausdrücklich gefordert hat: „Die Erziehungskunst oder Pädagogik muß […] judiciös werden"; sie muss „ein Studium werden"; „Der Mechanismus in der Erziehungskunst muß in Wissenschaft verwandelt werden" (9:447). Allerdings hatte schon Bock von „Erziehungswissenschaft" gesprochen (Bock, *Lehrbuch*, Vorrede 2). Wissenschaftliche Pädagogik bedeutet bei Kant einen durch Prinzipien (→Grundsätze) geordneten „Erziehungsplan" (9:451): „Die Erziehung und Unterweisung muß nicht blos mechanisch sein, sondern auf Principien beruhen" (9:451). Das bloß Mechanische der (vorwissenschaftlichen) Pädagogik folgt hingegen einer planlosen Ordnung nach

„gegebenen Umständen“ und „vorkommenden Gelegenheiten“ (9:447).

Das wichtigste „Princip der Erziehungskunst“ lautet: „Kinder sollen nicht nur dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglichen bessern Zustand des menschlichen Geschlechts, das ist: der Idee der Menschheit und deren ganzer Bestimmung angemessen erzogen werden“ (9:447). In diesem Prinzip ist die Idee genannt, die den wissenschaftlichen Erziehungsplan und seine Fortschreibung beherrscht: die → Idee der Menschheit, angewandt auf die Entwicklung der menschlichen Natur. Nach Kants Wissenschaftsverständnis bedarf jede wissenschaftliche Disziplin einer Systemidee, daher auch die wissenschaftliche Pädagogik, weil „die systematische Einheit dasjenige ist, was gemeine Erkenntniß allererst zur Wissenschaft […] macht“ und weil unter einem System „die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee“ zu verstehen ist (KrV A 832 / B 860).

Der Begriff einer der Menschheitsidee adäquaten Erziehung ist selbst eine Idee, d. h. „Begriff von einer Vollkommenheit, die sich in der Erfahrung noch nicht vorfindet“ (9:444). Diese Leitidee wissenschaftlicher Pädagogik wird im Kontext der von Rink hg. Pädagogikvorlesung als „Idee einer Erziehung“ bezeichnet, „die alle Naturanlagen im Menschen entwickelt“ (9:445). Gemeint sind diejenigen Anlagen, die sich nicht von selbst entwickeln (vgl. 9:447), auch als „Anlagen zum Guten“ bezeichnet (9:446). Dabei handelt es sich um Anlagen des Menschen, „*die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind*“ (8:18). Sie werden in Kants pragmatischer *Anthropologie* aufgelistet und erläutert: die technische, die pragmatische und die moralische Anlage (vgl. 7:322–325). Auf dieser Unterscheidung beruht Kants Differenzierung der Erziehungsaufgaben in Kultivierung (→ Kultivieren), → Zivilisierung und → Moralisierung (vgl. 9:449–450).

Wenngleich die wissenschaftliche Pädagogik nach Kant von einer Leitidee beherrscht wird, ist sie nicht als bloße Ideenwissenschaft konzipiert, sondern zugleich als Experimentalwissenschaft. Kant hat mehrfach in der Pädagogikvorlesung „Experimentalschulen“ gefordert, ehe man „Normalschulen“ errichten könne (9:451). Vor Augen hatte er das Dessauer Philanthropin des Aufklärungspädagogen Basedow als bislang „einzige Experimentalschule, die hier gewissermaßen den Anfang machte“ (9:451), von Kant schon 1776 als „Musterschule“ beurteilt (2:450; vgl. 27:471). Generell sei es nämlich ein Irrtum, bloß „aus der Vernunft“ beurteilen zu können, „ob etwas gut oder nicht gut sein werde“, weil die Erfahrung oft lehre, dass sich „bei unseren Versuchen ganz entgegengesetzte Wirkungen zeigen von denen, die man erwartete“ (9:451). Der Erfahrungs- und Experimentalcharakter wissenschaftlicher Pädagogik lässt ein abschließbares Erziehungskonzept nicht zu: „Man sieht also, daß, da es auf Experimente ankommt, kein Menschenalter einen völligen Erziehungsplan darstellen kann“ (9:451). Auch von dem idealen bzw. reinen Teil der Pädagogik, der Idee der menschlichen Vollkommenheit, war Kant der Meinung, dass er noch nicht abschließend formuliert sei: „Wir selbst sind noch nicht einmal mit diesem Begriffe auf dem Reinen“ (9:445).

2 Die Pädagogik der Hauptwerke

Kant hat pädagogische Fragen nicht nur in der Pädagogikvorlesung behandelt, sondern auch in den kritischen Hauptwerken, in der *Religion*, der pragmatischen *Anthropologie* und in kleineren Abhandlungen (*Nachricht*, *Orientieren* u. a.). Wichtige Ausführungen finden sich in den Methodenlehren der drei *Kritiken*.

In der *KrV* wird bei der „Bildung eines Talents“ zwischen → Disziplin/→ Zucht und Unterweisung/Belehrung unterschieden (→ Unterricht), wobei die erstere negative Bedeutung hat („das *Negative* der Unterweisung“) und zusammen mit einer generellen Apologie dessen, was dazu dient, „vor Irrthümern zu verwahren“ ausdrücklich in ihrer Wichtigkeit hervorgehoben wird („noch mehr Wichtigkeit als manche positive Belehrung“) (KrV A 709f. / B 737f.). Ferner wird der folgenreiche Unterschied zwischen „historische[r]“ → Erkenntnis („cognitio ex datis“) und „rationale[r]“ Erkenntnis („cognitio ex principiis“) bzw. Erkenntnis „aus Vernunft“ gemacht (KrV A 836 / B 864), woraus der für das Erlernen der → Philosophie wichtige Satz folgt, dass man Philosophie nicht → lernen könne, sondern nur das Philosophieren (vgl. KrV A 837f. / B 865f.). Man kann ferner die These Natorps vertreten, dass die synthetische Einheit der → Apperzeption, „höchster Punkt“ (KrV B 134 Anm.) allen Verstandesgebrauchs, auch als

„höchster und letzter Gesichtspunkt“ für die Pädagogik anzuerkennen sei (Natorp, *Sozialpädagogik*, S. 466).

Die *KpV* entwickelt – folgenreich für die Grundlegung der Pädagogik – in ihrer *Analytik* das moralische Autonomieprinzip (vgl. 5:33), in ihrer Dialektik den Primat der praktischen Vernunft (vgl. 5:119f.) sowie in ihrer Methodenlehre das beidem angemessene Verfahren der →moralischen Bildung („wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft *Eingang* in das menschliche Gemüth, *Einfluß* auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objectiv-praktische Vernunft auch *subjectiv* praktisch machen könne“, 5:151). Ihr schließt sich die Methodenlehre der *MST* mit ihrer *Ethischen Didaktik* (6:477–484) und *Ethischen Asketik* (6:484–485) an. Die Freiheit der praktischen Vernunft als Grundlage der Moralpädagogik führt bei Kant zu der Differenzierung der Pädagogik in physische und praktische mit dem Vorrang der auf Freiheit bezogenen praktischen Pädagogik (vgl. 9:455; 9:470; 9:475).

Hinzu tritt aus der *Religion* die allgemeine Anmerkung zum ersten Stück *Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihrer Kraft* (6:44–53) mit dem Grundsatz, dass die moralische Bildung des Menschen „nicht von der Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Denkungsart und von Gründung eines Charakters anfangen müsse“ (6:48); zuvor hieß es, sie sei nur möglich „durch eine *Revolution* in der Gesinnung“ oder „durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung“ (6:47). All das muss man zusammensehen, um Kants pädagogische Überzeugungen aus ihren Gründen zu verstehen (vgl. Koch, *Ethische Didaktik*).

In der *KU* (*Von der Methodenlehre des Geschmacks*, 5:355–357) wird relativ wenig über die Ausbildung des →Geschmacks, „als allgemeinen Menschensinn“ (5:356), gesagt, dafür werden die für die Bildung des (logischen) Gemeinsinns wichtigen Maximen der vorurteilsfreien, der erweiterten und der konsequenten Denkungsart entwickelt (vgl. 5:294) und an anderen Stellen der *KU* und der *Anthropologie* Hinweise zur ästhetischen Bildung als einer Propädeutik der →Sittlichkeit gegeben (vgl. 5:297; 5:354; 5:433; 7:244; 6:443). Wichtig ist der Hinweis aus der *Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft* (5:416–486), dass nicht →Glückseligkeit, sondern →Kultur der „letzte Zweck“ der Natur „in Ansehung der Menschengattung“ sei (5:431).

Interpretationslage

Eine Reihe von Fragen bezüglich der kantischen Pädagogik werden kontrovers diskutiert: 1. ihr Wissenschaftscharakter, 2. ihre Beziehung zu den kritischen Werken des Philosophen, 3. ihre Stellung in der Geschichte der Pädagogik.

Zum Wissenschaftscharakter: Umstritten ist, ob Kants Vorstellung von Pädagogik auf eine empirische (vgl. Liedke, *Kant*; Strauß, *Logik*, S. 309) oder eine philosophische Disziplin (vgl. Hufnagel, *Wissenschaftscharakter*, S. 82) oder auf eine Kombination beider zielt (vgl. Winkels, *Forderung*, S. 174; Koch, *Postulat*, S. 124). Schwierig ist in diesem Zusammenhang auch die Lokalisierung der Pädagogik in der „Encyklopädie aller Wissenschaften“, in der nach Kant jede Wissenschaft „ihre bestimmte Stelle“ haben muss (5:416). Es scheint sogar fraglich zu sein, ob man überhaupt von einer eigenständigen Disziplin Pädagogik sprechen kann (vgl. Klemme, *Schule*, S. 60).

Hinsichtlich ihrer Stellung zur kritischen Philosophie Kants hat man zwischen der Pädagogikvorlesung und den kritischen Werken wenig Übereinstimmungen (vgl. Vogt, *Pädagogik*, S. 67), wenn nicht gar Widersprüche entdecken und die Vorlesung als empirische Aufklärungspädagogik verorten wollen (vgl. Niethammer, *Vorlesung*, S. 81f., 88), andere vertraten die entgegengesetzte These, wonach die Vorlesung in Übereinstimmung mit der kantischen →Ethik sei (vgl. Groothoff, *Kant*, S. 158; Niethammer, *Vorlesung*, S. 89).

Pädagogik hat trotz einiger zu pädagogischen Topoi gewordenen Sätze relativ wenig Resonanz im Vergleich mit den pädagogischen Passagen und Grundlegungsgedanken der kritischen Hauptwerke gefunden, bes. der *KpV*, an die bereits die frühen Kantianer anknüpften. Allerdings wird auch seit Herbart die Freiheitslehre der *KrV* und *KpV* kritisch erörtert, weil sie die Möglichkeit moralischer Erziehung in Frage zu stellen scheint: „Kein leisester Wind von transcendentaler Freyheit darf in das Gebiet des Erziehers durch irgend ein Ritzchen hineinblasen“ (Herbart, *Darstellung*, S. 261).

Weiterführende Literatur

Blau, Felix: Ueber die moralische Bildung des Menschen. Nebst einem Anhange, Frankfurt/M.: 1795.

Blaß, Josef Leonhard: Modelle pädagogischer Theoriebildung. Bd. 1: Von Kant bis Marx, Stuttgart: Kohlhammer 1978,.

Ipfling, Heinz-Jürgen: „Anmerkungen über die wissenschaftstheoretische Grundlegung der Pädagogik bei Kant", in: Pädagogische Rundschau 21, 1967, 165–172.

Kauder, Peter / Fischer, Wolfgang: Immanuel Kant über Pädagogik. 7 Studien, Hohengehren: Schneider 1999.

Koch, Lutz: Kants ethische Didaktik, Würzburg: Ergon 2003.

Vogel, Peter: Kausalität und Freiheit in der Pädagogik. Studien im Anschluß an die Freiheitsantinomie bei Kant, Frankfurt/M.: Lang 1990.

Weisskopf, Traugott: Immanuel Kant und die Pädagogik. Beiträge zu einer Monographie, Zürich: EVZ-Verlag 1970.

Winkels, Theo: Kants Forderung nach Konstitution einer Erziehungswissenschaft, München: Profil 1984.

Lutz Koch

Pantheismus

Der Pantheismus fasst das Weltganze als eine „einige[], allbefassende[] Substanz" (5:421) auf. Weitere wichtige Stellen: 5:417–421; 5:439f.; 8:335f.

Verwandte Stichworte

Spinoza, Baruch de (Spinozismus); Substanz; Zweckeinheit

Philosophische Funktion

Kants Kritik am Pantheismus gehört in den Kontext seiner Kritik am Spinozismus und damit auch einer indirekten Stellungnahme zum Pantheismusstreit, den →Jacobi 1786 mit dem Vorwurf des geheimen Spinozismus →Lessings ausgelöst hatte und an dem sich alle bedeutenden Geister der Zeit beteiligten. Diese Stellungnahme findet sich in der *KU* (vgl. 5:417–421; 5:436–442). Kants Argument lautet, dass es zwar keine andere als die kausal-mechanische Erklärung der Natur gibt („*Prinzip des Mechanisms*", 5:417), dass aber die →Urteilskraft eine Hypothese für die Erklärung der →Zweckmäßigkeit der Organismen wie auch der Natur im Ganzen suchen muss. Diese Hypothese (‚als ob') ist die Idee eines vernünftigen Urhebers der Natur. Die einzige Alternative zu einer solchen durchgehend systematischen Erklärung der →Natur ist der Pantheismus, der „das Weltganze doch gern zu einer einigen, allbefassenden Substanz (Pantheism) oder (welches nur eine bestimmtere Erklärung des vorigen ist) zu einem Inbegriffe vieler einer einigen *einfachen Substanz* inhärirenden Bestimmungen (Spinozism)" macht (5:421). Nach Kants Auffassung wird eine solche Einheit des Weltganzen als Attribute und Modi einer einzigen Substanz zwar der Forderung der systematischen Einheit der Naturerklärung gerecht, aber nicht der nach Erklärung der Zweckmäßigkeit in der Anordnung der Teile eines Organismus und der Natur überhaupt. Eine solche Zweckmäßigkeit kann nur als Anordnung einer „intelligenten Substanz" (5:421) gedacht werden – allerdings nicht im Sinne einer Kausalerklärung (‚Schöpfung', ‚erster Beweger' etc.), sondern im Sinne einer Idee der reflektierenden Urteilskraft, die die empirischen Kausalerklärungen zur „Zweckeinheit" der organischen „Naturformen" und des Naturganzen zusammenfasst (5:421). Das Verhältnis des intelligenten Einheitsprinzips der Natur darf also nicht als „Verhältniß einer *Causalität*" (5:421) vorgestellt werden. Jedenfalls nicht als notwendige Folge von Ereignissen, sondern als „Causalität nach Zwecken" bzw. als „absichtlich wirkende Ursache" (5:413) – aber nicht im Sinne wissenschaftlicher Erklärung, sondern des verständlich Machens bzw. Vereinheitlichens unserer →Erkenntnisse (vgl. 5:413). Diese Idee der systematischen Einheit unserer Erkenntnisse ist allerdings, wie Kant schon in der *KrV* gezeigt hat, eine Vernunftidee bzw. eine unserer Vernunft notwendig innewohnende Tendenz. Der spinozistische Pantheismus wird ihr aber auf eine verfehlte, überschwängliche Weise („Schwärmerei", 8:143) gerecht, weil er das Ganze der Natur nach Kausalverhältnissen denkt. In *Ende aller Dinge* versteht Kant diese Idee der Einheit im Pantheismus als Ausdruck eines mystischen Bedürfnisses des Menschen (wo „seine Vernunft […] schwärmt", 8:335), sich „in den Abgrund der Gottheit" zu versenken. Er stellt dabei eine Verbindung des fernöstlichen Denkens „der Tibetaner und and-

rer östlichen Völker“ mit dem Spinozismus her. Beide seien Formen des „uralten *Emanationssystem* aller Menschenseelen aus der Gottheit (und ihrer endlichen Resorption in eben dieselbe)“ (8:335).

Ludwig Siep

Papin, Denis

Französischer Arzt, Erfinder, Mathematiker und Naturforscher (1647 – vor 1714). Kant bezieht sich ausschließlich in seiner Frühzeit auf Papin, und selbst hier einzig in § 99f. (vgl. 1:107f.) seiner *Wahren Schätzung*. Bei seinem Bestreben, „die metaphysische[n] Gesetze mit den Regeln der Mathematik [zu] verknüpfen“ (1:107), räumt Kant einerseits gegen Descartes und mit Leibniz lebendige, d. h. in wirklicher Bewegung sich äußernde Kräfte von Substanzen ein, die der Materie immanent sind; insofern sei „die Cartesianische Schätzung“, der zufolge die Kraft eines bewegten Körpers als Produkt aus Masse und Geschwindigkeit ($m \times v$) zu bestimmen ist, „nicht das wahre Kräftenmaß der Natur“ (1:107). Andererseits sei sie aber sehr wohl „das wahre und rechtmäßige Kräftenmaß der Mathematik“ (1:107), wohingegen die leibnizsche Schätzung, der zufolge das Maß der Bewegungsenergie das Produkt aus der Masse und dem Quadrat der Geschwindigkeit ist ($m \times v^2$), mathematisch verfehlt sei, da sie sich nicht in geometrischen Relationen darstellen lasse. In diesem Zweifrontenkampf tadelt Kant den zu den „berüchtigsten Widersachern der lebendigen Kräfte“ gehörenden Papin dafür, dass er „die Sache des Cartesius gegen diesen Beweisgrund des Herrn von Leibniz sehr unglücklich geführt“ habe, indem er dem Gegner „das Schlachtfeld geräumt“ und sich auf einem bloßen Nebenposten verschanzt habe (1:107). Papin habe nämlich lediglich abstrakt die Möglichkeit bestritten, „daß ein Körper seine ganze Kraft einem andern mittheile“ (1:109); er habe es jedoch versäumt, dies anhand seines in der Schrift *Mechanicorum de viribus motricibus sententia* selbst herangezogenen Fallbeispiels vom Stoß empirisch zu falsifizieren. Hierdurch habe er sich des Vorteils beraubt, die Leibnizianer „rechtschaffen in die Enge [zu] treiben“ (1:112); → Kraft, lebendige; → Maß; → Schätzung.

Hubertus Busche

Paradies

Kant verwendet den Ausdruck ‚Paradies‘ in einem nicht-technischen Sinn. Im Unterschied zum Begriff des Himmels findet er in Kants Überlegungen zu → Gott oder zur → Moral keine Verwendung. Wichtige Stellen: 1:303; 6:19, 6:111

Philosophische Funktion

Mit ‚Paradies‘ bezeichnet Kant (a) die → Schönheit unberührter → Natur: „Welche Schönheit eines Anblicks für diejenige[n], die erschaffen waren, die Erde als ein Paradies zu bewohnen“ (1:303); „Peru wäre vielleicht niemals seiner unwirthbaren Ufer wegen genauer entdeckt worden, wenn die Spanier nicht so glücklich gewesen wären, in dieses Paradies von Amerika von der Landseite herein zu dringen“ (9:230); (b) den Himmel in der islamischen → Religion: „Die *Muhammedaner* wissen (wie *Reland* zeigt) der Beschreibung ihres aller Sinnlichkeit geweihten Paradieses sehr gut einen geistigen Sinn unterzulegen“ (6:111; vgl. 5:120); (c) einen imaginären Ort des Glücks und der Vollkommenheit, jedoch ohne theologische Nebenbedeutung: „Künftig wird ihm die Mühseligkeit des Lebens öfter den Wunsch nach einem Paradiese, dem Geschöpfe seiner Einbildungskraft, wo er in ruhiger Unthätigkeit und beständigem Frieden sein Dasein verträumen oder vertändeln könne, ablocken“ (8:114f.); (d) den ursprünglichen Wohnort des Menschen: „Alle lassen gleichwohl die Welt vom Guten anfangen: vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradiese, oder von einem noch glücklichern in Gemeinschaft mit himmlischen Wesen“ (6:19; vgl. 8:115).

Brian O’Connor
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Paradoxie

Eine Paradoxie ist eine der allgemeinen → Meinung widerstreitende Behauptung. Das → Gegenteil der Paradoxie ist das Alltägliche. Wichtige Stellen: 7:129; 7:221.

Verwandte Stichworte

Meinung, Meinen; Publikum

Philosophische Funktion

Alltägliche Behauptungen sind nicht mit größerer „Sicherheit“ wahr als paradoxe. Paradoxie ist

daher kein schlimmer Vorwurf (vgl. 7:129). Kant bezeichnet eine Reihe seiner philosophischen Behauptungen selbst als paradox, z. B., dass nur das → Beharrende (die → Substanz) verändert wird (vgl. KrV A 187 / B 230), dass die Ausübung der Funktion der → Vernunftschlüsse zu den → transzendentalen Ideen führt (vgl. KrV A 336 / B 393) und dass der → innere Sinn uns selbst nur so vorstellt, wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind (vgl. KrV B 152). Das Befremdliche und Anstößige paradoxer Behauptungen kann durch zusätzliche → Erklärungen beseitigt werden. Der Hang zu paradoxen Behauptungen beweist „*logischen Eigensinn*“ (7:129) und einen „*launichte*[*n*] Witz“ (7:221) und erweckt den „Anschein des Egoismus“ (7:129).

Bernd Prien

Paralogismen der reinen Vernunft

Das Kapitel über die Paralogismen der reinen Vernunft ist der erste von drei Hauptabschnitten der *Transzendentalen Dialektik* (KrV A 293–704 / B 349–732), d. h. desjenigen Teils der *KrV*, der der Kritik traditioneller metaphysischer Theorien über die Seele, die Welt und Gott gewidmet ist. Kant kritisiert in diesem Kapitel die Disziplin der sogenannten rationalen Psychologie, in der versucht wird zu gerechtfertigten nicht-empirischen Annahmen über wesentliche Eigenschaften eines denkenden Wesens, so wie es an sich selbst beschaffen ist, zu gelangen. Er diskutiert vier dieser Annahmen, nämlich die, dass denkende Wesen Substanzen sind, dass sie einfach und also unteilbar sind, dass sie Personen sind, d. h. Wissen von ihrer Identität in der Zeit haben, und – jedenfalls in der zweiten Auflage der *KrV* – dass sie ohne Körper existieren könnten. Zusammengenommen würden diese Annahmen die → Unsterblichkeit der menschlichen Seele implizieren. Die Argumente, die in der Tradition für sie gegeben wurden, rekonstruiert Kant als syllogistische Schlüsse, um dann zu zeigen, dass deren Prämissen nur dann gerechtfertigt sind, wenn die Schlüsse selbst auf eine bestimmte Weise formal ungültig, d. h. Paralogismen sind. Das Kapitel über die Paralogismen der reinen Vernunft gehört zu denjenigen Teilen der *KrV*, die Kant für deren zweite Auflage fast vollständig neu geschrieben hat. Weitere wichtige Stellen: KrV A 107f.; KrV A 115–117; KrV A 341–405; KrV A 443 / B 471; KrV B 131–136; KrV B 152–159; KrV B 399–432; KrV A 479f. / B 506f. Anm.; KrV A 784f. / B 812f.; 4:333–337; 4:542; 9:134f.; 18:300f.; 20:325f.; 23:38f.; 28:225; 28:264–270.

Verwandte Stichworte

Seele; Geist; Selbstbewusstsein; Ich; Ich denke; Dialektik, transzendentale (der reinen Vernunft)

Philosophische Funktion

1 Allgemeine Struktur des transzendentalen Paralogismus

„Wenn man den Paralogism in den dialektischen Vernunftschlüssen der rationalen Seelenlehre, so fern sie gleichwohl richtige Prämissen haben, logisch betiteln will: so kann er für ein *sophisma figurae dictionis* gelten“ (KrV A 402; vgl. KrV B 411; → Sophisma). Ein *sophisma figurae dictionis* ist eine bestimmte Form eines ‚Trugschlusses‘, d. h. eines → Vernunftschlusses, „welcher der Form nach falsch ist, ob er gleich den Schein eines richtigen Schlusses für sich hat“ (9:134), und zwar einer, bei dem „der *medius terminus* in verschiedener Bedeutung genommen wird“ (9:135 Anm.). Der *terminus medius* oder *Mittelbegriff* ist derjenige Begriff, der in dem Schlussschema ‚Alle M sind O. Alle U sind M. Also: Alle U sind O‘ an der Stelle von ‚M‘ steht. Im Falle der vier paralogistischen Schlüsse der rationalen Seelenlehre stehen an der Stelle von ‚U‘ jeweils Ausdrücke für denkende Wesen, an der Stelle von ‚O‘ die Ausdrücke ‚Substanz‘, ‚einfach‘, ‚Person‘ und ‚kann ohne Körper existieren‘ und an der Stelle von ‚M‘ Ausdrücke, die das *definiens* für den jeweiligen zu definierenden Oberbegriff ausdrückt. Diese Ausdrücke, so Kants Kritik, werden im Ober- und Untersatz des Schlusses in unterschiedlicher Bedeutung verstanden, jedenfalls dann, wenn diese beiden Prämissen gerechtfertigt sein sollen. Macht man die Ambiguität explizit, kann man die Form eines Paralogismus durch folgendes ungültige Schlussschema darstellen: ‚Alle M sind O. Alle denkenden Wesen sind M*. Also: Alle denkenden Wesen sind O‘.

Laut Kant sind die Fehlschlüsse der rationalen Psychologie nicht nur ‚logische‘, sondern

‚transzendentale' Paralogismen: „Ein transscendentaler Paralogismus […] hat einen transscendentalen Grund, der Form nach falsch zu schließen. Auf solche Weise wird ein dergleichen Fehlschluß in der Natur der Menschenvernunft seinen Grund haben und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche Illusion bei sich führen" (KrV A 341 / B 399). Dass das Übersehen der Mehrdeutigkeit des Mittelbegriffs der Paralogismen seinen Ursprung in der menschlichen Vernunft hat, liegt an der besonderen Art und Weise, auf die man die zweite Prämisse (‚Alle denkenden Wesen sind M') zu rechtfertigen versucht ist. Zu Annahmen über denkende Wesen im Allgemeinen kommen wir laut Kant nämlich nur dadurch, dass wir ein Bewusstsein von uns selbst als denkenden Wesen haben und die Eigenschaften, die wir dabei an uns selbst zu erkennen meinen, als Eigenschaften denkender Wesen überhaupt interpretieren. Man kann „von einem denkenden Wesen durch keine äußere Erfahrung, sondern bloß durch das Selbstbewußtsein die mindeste Vorstellung haben" (KrV A 347 / B 405), und also muss man, „wenn man sich ein denkend Wesen vorstellen will, […] sich selbst an seine Stelle setzen und also dem Objecte, welches man erwägen wollte, sein eigenes Subject unterschieben" (KrV A 353; vgl. KrV A 354). Dabei soll die rationale Psychologie keine empirische Wissenschaft sein und also darf die zweite Prämisse nicht durch empirisches Selbstbewusstsein, d. h. Selbstanschauung mit Hilfe des inneren Sinns, sondern allein durch eine Analyse des Begriffs, durch den man sich auf sich selbst als denkendes Wesen bezieht, gerechtfertigt werden: „Demnach bedeutet der Ausdruck: Ich, als ein denkend Wesen, schon den Gegenstand der Psychologie, welche die rationale Seelenlehre heißen kann, wenn ich von der Seele nichts weiter zu wissen verlange, als was unabhängig von aller Erfahrung (welche mich näher und *in concreto* bestimmt) aus diesem Begriffe Ich, so fern er bei allem Denken vorkommt, geschlossen werden kann" (KrV A 342 / B 400; zum Begriff ‚Ich, als denkendes Wesen' vgl. KrV A 117 Anm.; KrV B 131f.; 25:861; 28:224; 28:265; → Ich denke). Die zweiten Prämissen der Paralogismen haben also dann, wenn sie gerechtfertigt sein sollen, eigentlich die folgende Form: ‚Ich, als denkendes Wesen, bin M*'. In dieser Form sollen sie etwas explizit machen, was in dem Begriff ‚Ich, als ein denkendes Wesen' enthalten ist; sie sind also analytische Urteile. Kant betont dies besonders in der Fassung der zweiten Auflage der *KrV* (vgl. KrV B 407–409; KrV B 412 Anm.), die Behauptung findet sich aber auch schon in der ersten Auflage (vgl. KrV A 355; KrV A 362; 23:38f.).

Darüber, worin die Mehrdeutigkeit der Mittelbegriffe der paralogistischen Schlüsse besteht, gibt Kant in der zweiten Auflage der *KrV* am Beispiel des ersten Paralogismus die folgende Auskunft: „Im Obersatze wird von einem Wesen geredet, das überhaupt, in jeder Absicht, folglich auch so, wie es in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im Untersatze aber ist nur von demselben die Rede, so fern es sich selbst als Subject nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewußtseins, nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anschauung, wodurch es als Object zum Denken gegeben wird, betrachtet" (KrV B 411; vgl. auch die Charakterisierung in KrV A 402f., die allerdings von Kant schematisch aus seiner Kritik der → Antinomien in KrV A 499f. / B 527f. übernommen zu sein scheint; zum Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Fassung der Paralogismen vgl. Thöle, *Kants Diagnose* und Horstmann, *Kants Paralogismen*). Allgemein formuliert kann man sagen: Der Mittelbegriff des Obersatzes eines transzendentalen Paralogismus gibt eine empirisch brauchbare Definition des jeweiligen Oberbegriffs und zwar eine, die festlegt, dass etwas nur dann unter diesen Begriff fällt, wenn es notwendigerweise und als Gegenstand der Anschauung auf eine bestimmte Weise repräsentiert wird. Der Mittelbegriff des Untersatzes dagegen drückt das Merkmal aus, das etwas nur von sich selbst und zudem ohne Gegenstand der Anschauung zu sein auf diese Weise repräsentiert wird. Die allgemeine Form eines transzendentalen Paralogismus kann also abschließend folgendermaßen angegeben werden: ‚Alles, was notwendigerweise und als Gegenstand der Anschauung als F repräsentiert wird, ist O. Ich, als denkendes Wesen, repräsentiere mich selbst, insofern ich kein Gegenstand der Anschauung bin, als F. Also bin ich selbst, als denkendes Wesen O.' Kant macht die Ambiguität des Mittelbegriffs wiederholt dadurch deutlich, dass er zwischen realen Merkmalen (für die der Mittelbegriff im Obersatz ein *definiendum* gibt) und logischen Merkmalen (für die der Mittelbe-

griff im Untersatz ein *definiendum* gibt) unterscheidet (vgl. KrV A 350; KrV B 407; KrV A 363; 20:325f.).

2 Die einzelnen Paralogismen

Der erste Paralogismus lautet in der ersten Auflage der *KrV*: „Dasjenige, dessen Vorstellung das *absolute Subject* unserer Urtheile ist und daher nicht als Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist *Substanz*. Ich, als ein denkend Wesen, bin das *absolute Subject* aller meiner möglichen Urtheile, und diese Vorstellung von mir selbst kann nicht zum Prädicat irgend eines andern Dinges gebraucht werden. Also bin ich, als denkend Wesen (Seele), *Substanz*" (KrV A 348). Der Mittelbegriff dieses Schlusses lautet „was das absolute Subjekt unserer Urteile ist und daher nicht als Bestimmung (bzw. Prädikat) eines anderen Dinges gebraucht werden kann" (zum Begriff des ‚absoluten Subjekts' vgl. KrV A 321–332 / B 377–389; 4:333; 18:145f.; →Subjekt, absolutes). In der B-Fassung ist der Mittelbegriff „[*w*]*as nicht anders als Subject gedacht werden kann*" (KrV B 410). Die Hauptschwierigkeit bei der Interpretation dieses Paralogismus ergibt sich daraus, dass der Ausdruck ‚Subjekt' auf offenkundige Weise mehrdeutig ist: Mit ‚Subjekt' kann ein denkendes Wesen gemeint sein (der Gegenbegriff wäre dann ‚Objekt'), oder es kann damit dasjenige gemeint sein, was durch den Subjektbegriff eines Urteils repräsentiert wird bzw. dieser Begriff selbst (der Gegenbegriff wäre dann ‚Prädikat'). Einige Interpreten meinen, dass es genau diese Mehrdeutigkeit ist, die laut Kant dem Paralogismus der Substantialität zu Grunde liegt. Der Fehler der rationalen Psychologie bestünde dann darin, aus der Tatsache, dass man selbst dasjenige denkende Subjekt ist, das die eigenen Gedanken hat bzw. die eigenen Urteile fällt, zu schließen, dass man selbst die aristotelische Definition von Substanzen als letzten Aussagesubjekten erfüllt (vgl. z. B. Kitcher, *Kant's Paralogisms*, S. 520f. und Ameriks, *Kant's Theory*, S. 68). Diese Interpretation ist aus verschiedenen Gründen problematisch: Erstens kann sie nicht erklären, weshalb auch der Mittelbegriff im Untersatz den Zusatz „kann nicht zum Prädikat irgend eines anderen Dinges gebraucht werden" enthält. Zweitens würde sie keine einheitliche Interpretation der Mehrdeutigkeit des Mittelbegriffs der Paralogismen erlauben, denn der Ausdruck ‚Subjekt' kommt in den Mittelbegriffen der anderen drei Paralogismen nicht vor. Und drittens gibt es zwar Stellen, die für die angegebene Interpretation des Untersatzes sprechen (vgl. insbes. Kants Rede vom „*bestimmende*[*n*] Subjekt" in KrV B 407; vgl. KrV B 157f. Anm.), meistens begründet Kant die These des Untersatzes aber damit, dass man sich selbst als denkendes Wesen zwar zum Subjekt eines Urteils über sich machen, nicht aber von etwas anderem prädizieren kann (vgl. KrV A 349; KrV B 407; KrV B 412 Anm.; 4:334; 4:542; 28:225; 28:266). Diese Stellen kann man besser interpretieren, wenn man annimmt, dass der Mittelbegriff sowohl im Ober- als auch im Untersatz etwas bezeichnet, das nur als Subjekt, nie aber als Prädikat eines Urteils repräsentiert werden kann, und die Mehrdeutigkeit anders versteht: Um die Substanzdefinition im Obersatz zu erfüllen, muss etwas auch als Gegenstand der Anschauung dementsprechend repräsentiert werden, was nur im Falle beharrlicher Gegenstände der Anschauung der Fall ist (vgl. KrV A 144 / B 183; →Substanz). Diese Bedingung erfüllt man selbst als denkendes Wesen nicht: Zwar repräsentiert man sich selbst notwendigerweise als absolutes Urteilssubjekt, weil der Begriff ‚Ich' nicht prädikativ ist, d. h. in einem Urteil nicht an Prädikatstelle verwendet werden kann, aber es ist mit diesem Begriff keine „stehende und bleibende Anschauung […], worin die Gedanken (als wandelbar) wechselten" verbunden (KrV A 350; vgl. KrV A 399f.; KrV B 412; KrV B 291f.; vgl. Rosefeldt, *Das logische Ich*, Kap. 3).

In der B-Fassung der *KrV* sind die drei weiteren paralogistischen Schlüsse nicht mehr explizit ausformuliert. In der A-Fassung lautet der Mittelbegriff des zweiten Paralogismus, in dem die Einfachheit der Seele bewiesen werden soll und den Kant als den „Achilles aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre" bezeichnet: „[ein] Ding, dessen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann" (KrV A 351). Kant schließt an die Formulierung des Schlusses ein Gedankenexperiment an, das scheinbar zeigt, dass zusammengesetzte Wesen keine Denkhandlungen ausführen können: Wenn man die durch die einzelnen Wörter eines Verses ausgedrückten Vorstellungen auf verschiedene Denker verteilt, gibt es dadurch noch niemanden, der den ganzen durch den Vers ausgedrückten

Gedanken denkt (vgl. KrV A 352; 28:266f.). Diese Überlegung ist laut Kant fehlerhaft: „die Einheit des Gedanken, der aus vielen Vorstellungen besteht, ist collectiv und kann sich den bloßen Begriffen nach eben sowohl auf die collective Einheit der daran mitwirkenden Substanzen beziehen“ (KrV A 353), auch wenn die in dem Gedankenexperiment erwähnten Denker zugegebenermaßen keine solche kollektive Einheit bilden. Zu dem paralogistischen Fehlschluss kommt es deswegen, weil jedes (sei es einfaches oder nicht-einfaches) denkende Wesen *selbst* seine Gedanken nicht als Handlungen eines zusammengesetzten Wesens repräsentieren kann. Das liegt daran, dass es sich diese Gedanken mit Hilfe des Begriffes ‚Ich‘ zuschreibt, welcher „ein Etwas überhaupt (transscendentales Subject) [bezeichnet], dessen Vorstellung allerdings einfach sein muß, eben darum weil man gar nichts an ihm bestimmt, wie denn gewiß nichts einfacher vorgestellt werden kann, als durch den Begriff von einem bloßen Etwas“ (KrV A 355; vgl. KrV B 407). Bei der Verwendung dieses Begriffes abstrahiert man also von der eigenen möglichen Zusammengesetztheit (vgl. KrV A 400; insbes. KrV A 784f. / B 812f.), ohne eine Anschauung von sich selbst als etwas Einfachem zu haben (vgl. KrV A 356; KrV A 443 / B 471).

Der Mittelbegriff des Paralogismus der Personalität lautet „[w]as sich der numerischen Identität seiner selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist“ (KrV A 361; vgl. 7:127). In seiner Kritik macht Kant deutlich, dass ein solches Identitätsbewusstsein nur dann hinreichend für Personsein ist (wie im Obersatz behauptet wird), wenn es Wissen von tatsächlicher Identität in der Zeit ist. Dieses impliziere aber die Anschauung von etwas Beharrlichem, welches uns im inneren Sinn jedoch nicht gegeben ist (vgl. KrV A 362ff.; KrV B 415). Gleichwohl repräsentieren wir uns selbst notwendigerweise als Wesen, die sich ihrer eigenen Identität bewusst sind, „weil wir zu unserem identischen Selbst nur dasjenige zählen, dessen wir uns bewußt sind, und so allerdings nothwendig urtheilen müssen, daß wir in der ganzen Zeit, deren wir uns bewußt sind, eben dieselbe sind“ (KrV A 364; vgl. KrV B 408; 7:134; 18:420). Anhand eines an Locke erinnernden Gedankenexperiments macht Kant deutlich, dass zu den Vorstellungen, die wir zu unserem ‚identischen Selbst‘ rechnen, prinzipiell auch solche gehören könnten, die in Wirklichkeit andere denkende Wesen gehabt haben (vgl. KrV A 363f.; KrV A 363 Anm.) und er zieht daraus, anders als Locke, die Konsequenz, dass die Identität des Bewusstseins nicht hinreichend für die Identität der Person ist. Kants Aussagen zum epistemischen Status des Bewusstseins von der eigenen Identität sind auch für eine Interpretation der → transzendentalen Deduktion der Kategorien interessant, in der dieses Bewusstsein eine zentrale argumentative Rolle spielt (vgl. KrV A 108; KrV A 116; KrV B 133).

Kant hat im Laufe der Zeit verschiedene Ansichten dazu vertreten, welches der vierte Schluss der rationalen Seelenlehre ist. In Vorlesungen, die aus einer Zeit stammen, zu der Kant das Paralogistische an den Paralogismen noch nicht entdeckt zu haben scheint, präsentiert er als viertes ein Argument für die Annahme, dass man selbst als denkendes Wesen transzendental frei ist (vgl. 28:264–270; vgl. Rosefeldt, *Das logische Ich*, Kap. 7). In der *KrV* wird die Freiheitsproblematik im Kapitel über die Antinomien abgehandelt. In der A-Fassung des Paralogismen-Kapitels ist der vierte Paralogismus ein Schluss, der beweisen soll, dass „das Dasein aller Gegenstände äußerer Sinne zweifelhaft“ ist (KrV A 367), und Kant versucht in seiner Widerlegung dieses Schlusses zu zeigen, dass sein → transzendentaler Idealismus einen solchen → empirischen Idealismus ausschließt (KrV A 367–380; → Dualismus). Dass diese Überlegungen eigentlich nicht zu einer Kritik der rationalen Psychologie passen, da sie gar nicht eine vermeintliche wesentliche Eigenschaft denkender Wesen betreffen, mag Kant dazu bewogen haben, sie in der zweiten Auflage der *KrV* in neuer Form unter dem Titel *Widerlegung des Idealismus* (KrV B 274–279) in die transzendentale Analytik vorzuziehen. Der zweiten Auflage der *KrV* zufolge ist der vierte Paralogismus ein Argument für die Annahme, dass man selbst „bloß als denkend Wesen (ohne Mensch zu sein) existiren könne“ (KrV B 409; → Geist). Zu dieser Annahme wird man dadurch verleitet, dass man durch den Begriff ‚ich, als denkendes Wesen‘ einen begrifflichen Unterschied zwischen sich und seinem Körper macht: „Ich unterscheide meine eigene Existenz, als eines denkenden Wesens, von anderen Dingen außer mir (wozu auch mein Körper gehört), ist eben so wohl ein analytischer Satz; denn *andere* Dinge

sind solche, die ich als von mir *unterschieden* denke“ (KrV B 409). Dadurch allein ist aber noch nicht garantiert, dass man selbst als denkendes Wesen ohne seinen Körper existieren könnte. Dies ist, wie Kant in einer späteren Schrift schreibt, zwar ‚logisch möglich‘, nicht aber deswegen unbedingt auch ‚real möglich‘ (vgl. 20:325f.).

Kants Kritik an den Paralogismen – besonders an den ersten beiden – ist zugleich eine Kritik an der theoretischen Beweisbarkeit der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, wie sie von vielen Autoren der philosophischen Tradition, insbesondere solchen der →Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie, vertreten wurde. So könne die dem ersten Paralogismus zu Grunde liegende Argumentation keine „von den gewöhnlichen Folgerungen der vernünftelnden Seelenlehre, als z. B. die immerwährende Dauer derselben bei allen Veränderungen und selbst dem Tode des Menschen lehren“ (KrV A 350f.). Die Kritik am zweiten Paralogismus impliziert zudem, dass die Unsterblichkeit der Seele auch nicht auf der Grundlage der Annahme bewiesen werden kann, dass die Seele einfach ist und also nicht durch „*Zertheilung*“ (KrV B 413) vergehen kann. In der zweiten Auflage der *Kr*V fügt Kant dem Kapitel über die Paralogismen ein Argument dafür hinzu, dass die Seele selbst dann, wenn sie einfach wäre, aufhören könnte zu existieren (vgl. *Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele*, KrV B 413–426; →Unsterblichkeit).

Weiterführende Literatur

Ameriks, Karl: Kant’s Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason, Oxford: Oxford University Press ^{2}2000.

Horstmann, Rolf-Peter: „Kants Paralogismen“, in: Kant-Studien 84, 1993, 408–425.

Kitcher, Patricia: „Kant’s Paralogisms“, in: Philosophical Review 91, 1982, 515–547.

Rosefeldt, Tobias: Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst, Berlin: Philo Verlag 2000.

Thöle, Bernhard, „Kants Diagnose der Illusionen der rationalen Psychologie“, in: Chotaš, Jiří / Karásek, Jindřich / Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur „Transzendentalen Dialektik“, Würzburg: Königshausen & Neumann 2007, 99–116.

Tobias Rosefeldt

Paralogismus

In der klassischen Syllogistik ist ein Paralogismus ein falscher kategorischer Vernunftschluß, der auf der äquivoken Verwendung des mittleren Terms in Major und Minor beruht. *Transzendentale* Paralogismen sind „*dialektische[] Schlüsse[] der reinen Vernunft*“ (KrV A 338 / B 396), die – im Unterschied zu „logischen“ Paralogismen überhaupt – „einen transscendentalen Grund“ haben, „der Form nach falsch zu schließen“ (KrV A 341 / B 399). Kant zeigt in der kritischen Auseinandersetzung mit der traditionellen rationalen Psychologie, dass sie auf „transscendentale[n] Paralogismen“ beruhen. Weitere wichtige Stelle: KrV A 341ff. / B 399ff.

Verwandte Stichworte

Fehlschluss; Paralogismen der reinen Vernunft; Selbsterkenntnis; Syllogismus

Philosophische Funktion

Transzendentale Paralogismen führen Kant zufolge „eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche Illusion bei sich“ (KrV A 341 / B 399). Ihr Grund liegt „in der Natur der Menschenvernunft“ (KrV A 341 / B 399). Sie hat die Tendenz, das, „was bloß in Gedanken existiert“, zu einem „wirklichen Gegenstand außerhalb dem denkenden Subjecte“ (KrV A 384) zu hypostasieren. Ausgehend von dem „Begriff, oder, wenn man lieber will, […] Urtheil: Ich denke“ (KrV A 341 / B 399) soll in der rationalen, nicht-empirischen Psychologie der Nachweis der Immaterialität, der Inkorruptibilität, der Personalität und Spiritualität und schließlich der Immortalität unserer Seele geführt werden (vgl. KrV A 345). Diese Eigenschaften sollen aus der Bestimmung des denkenden Subjekts als Substanz abgeleitet werden (vgl. KrV A 344 / B 402). Die entsprechenden Schlüsse sind in Kants Sicht indessen „dialektisch“ und bloß „vernünftelnd“ (KrV A 339f. / B 397f.), weil sie den Gedanken „Ich denke“ sowohl in objektiver Bedeutung, der zufolge mit ihm ein wirkliches Objekt der Erkenntnis bezeichnet wird, als auch in bloß logischer Bedeutung nehmen, mit der nur die logische Einheit des Bewusstseins gemeint ist. Der Paralogismus besteht somit darin, dass „die logische Erörterung des Denkens überhaupt […] fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objects gehalten“ wird, und das heißt, dass „die Einheit des

Bewußtseins [...] für Anschauung des Subjects als Objects“ (KrV B 409), d. h. für Selbsterkenntnis genommen wird. „Sie ist aber nur die Einheit im *Denken*, wodurch allein kein Object gegeben wird, worauf also die Kategorie der Substanz, als die jederzeit gegebene *Anschauung* voraussetzt, nicht angewandt, mithin dieses Subject gar nicht erkannt werden kann“ (KrV B 422).

Hansgeorg Hoppe

Parlament

Das Parlament ist der Ort, an dem die Repräsentanten der Menschen sich versammeln, um die Gesetze zu beschließen. Kant verwendet den Begriff in *MS* und in *Fakultäten*, wo er sich auf die Beispiele Großbritanniens und Frankreichs bezieht. Ein Parlament existiert nach Kant dort, wo es eine „eingeschränkte Verfassung“ gibt, unter der es dem Volk durch seine eigenen Repräsentanten möglich ist, der ausübenden Gewalt und ihren Vertretern Widerstand zu leisten (6:322). Kant verwendet den Begriff für gewöhnlich, wenn er das britische Regierungssystem beschreibt, und er ist nicht immer voll des Lobes hinsichtlich dessen, was das Parlament und die Repräsentanten, die in ihm sitzen, erreichen können. In *Fakultäten* klagt er: „Es wäre Verletzung der Majestät des großbritannischen Volks, von ihm zu sagen, es sei eine *unbeschränkte Monarchie*: sondern man will, es soll eine durch die zwei Häuser des Parlaments, als Volksrepräsentanten, den Willen des Monarchen *einschränkende* Verfassung sein, und doch weiß ein jeder sehr gut, daß der Einfluss desselben auf diese Repräsentanten so groß und so unfehlbar ist, daß von gedachten Häusern nichts anderes beschlossen wird, als was Er will und durch seinen Minister anträgt“ (7:90). Weitere wichtige Stelle: 6:342.

Verwandte Stichworte

Volk, Volkscharakter; Gewalt, gesetzgebende; Gewalt, ausführende, exekutive, vollziehende

Philosophische Funktion

Das parlamentarische System eröffnet nach Kant die Möglichkeit der Teilung der Gewalten zwischen der Exekutive und der Gesetzgebung (→ Gewalten im Staate, die drei). Im Prinzip sollte es eine „Freiheit des Parlaments“ (7:90) geben. Im Parlament kommen die Repräsentanten des Volkes zusammen, um die Angelegenheiten des Tages zu diskutieren und Regeln zu entwerfen, die die Exekutive leiten. Diese Repräsentanten sollten weder von den Menschen, die sie gewählt haben, noch von den Regierungsbeamten abhängig sein, die ihre Gesetze ausführen. Jedoch leitet sich Kants Zustimmung gegenüber parlamentarischen Systemen vom Ausmaß her, in dem die Teilung der Gewalten tatsächlich stattfindet. Kant befürchtet, dass die parlamentarisch Gesetzgebenden im britischen System nicht wirklich unabhängig sind. Ihre Zustimmung könne durch das Angebot und die Entgegennahme von Bestechungsgeldern von der Krone gekauft werden, was tatsächlich geschehe. Darüber hinaus stehe der Anschein der Freiheit des Parlaments den → Reformen im Weg, die notwendig wären, um ein Regierungssystem zu bilden, das dem Recht entspricht. Der Anschein der Freiheit, die die Menschen in Großbritannien genießen, mache sie selbstgefällig und halte sie davon ab, die notwendigen Reformen anzugehen.

Im Zusammenhang seiner Erörterung des Widerstandsrechts beurteilt Kant das britische parlamentarische System positiver: „In einer Staatsverfassung, die so beschaffen ist, daß das Volk durch seine Repräsentanten (im Parlament) jener und dem Repräsentanten derselben (dem Minister) gesetzlich *widerstehen* kann – welche dann eine eingeschränkte Verfassung heißt –, ist gleichwohl kein activer Widerstand (der willkürlichen Verbindung des Volks die Regierung zu einem gewissen thätigen Verfahren zu zwingen, mithin selbst einen Act der ausübenden Gewalt zu begehen), sondern nur ein *negativer* Widerstand, d. i. *Weigerung* des Volks (im Parlament), erlaubt, jener in den Forderungen, die sie zur Staatsverwaltung nöthig zu haben vorgiebt, nicht immer zu willfahren“ (6:322). Dies wäre, so scheint Kant anzudeuten, die angemessene Rolle, die ein Parlament zu spielen hat. Wenn die Repräsentanten im Parlament bei allen Gelegenheiten einwilligen, deutet dies darauf hin, dass sie „erkäuflich [sind] und das Oberhaupt in der Regierung durch seinen Minister despotisch“ (6:322).

Zur Zeit der → Französischen Revolution habe der König nicht nur die gesetzgebende Gewalt im Bereich der Steuererhebung, sondern auch ausführende Gewalt abgegeben. Dadurch sei die Versammlung zur vollständig souveränen Staats-

gewalt geworden. Aus dem Parlament sei damit mehr geworden als ein Parlament. Und Kant zieht dies gegenüber einem Monarchen deutlich vor, der die Macht wieder an sich reißt. Er verbindet die Beschreibung eines Versuchs, die souveräne Gewalt eines Königs wiederherzustellen, mit der Behauptung, dass die Annahme, eine solche Rückwendung sei möglich, „an sich selbst null und nichtig [ist]“ (6:342). Die gesetzgebende Gewalt könne nicht an eine andere Körperschaft übertragen werden. Die Parlamente müssten ihre gesetzgebende Gewalt wahren. Daher verteidigt Kant unter den französischen Gegebenheiten mit Nachdruck die Gewaltausübung eines unabhängigen Parlaments – da es unabhängig ist. Allerdings deutet seine Herrschaftstheorie darauf hin, dass die politische Situation des französischen Parlaments auf lange Sicht gesehen instabil wäre. Letztlich müsse die Macht des Volkes, seine eigenen Gesetze durch seine Repräsentanten zu beschließen, von der Macht seiner Repräsentanten, das Gesetz auszuführen, geschieden werden. Ein gut funktionierendes Parlament erfordere eine unabhängige Exekutive, die ihm verantwortlich ist.

Howard Williams
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Parmenides

Griechischer vorsokratischer Philosoph des 6./5. Jh. v. Chr. aus Elea, wohl Schüler des Xenophanes (vgl. Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen*, IX.21). Neben → Zenon ist Parmenides der wichtigste Vertreter der eleatischen Philosophie. Parmenides wird von Kant der → eleatischen Schule zugeordnet: „Eleatici. Xenophanes. Parmenides. Zeno eleates“ (*Refl.* 1635, 16:59) und zu den Philosophen gezählt, die vermutlich am Anfang des philosophischen Nachdenkens über die Natur „durch Begriffe in abstracto“ (*Refl.* 1635, 16:58; vgl. 18:690) standen und damit den „Unterschied des Gemeinen Vernunftgebrauchs und des speculativen, d. i. der Wissenschaft“ (*Refl.* 1635, 16:58) herausstellten. Kant sieht in Parmenides und Melissos (neben → Pythagoras und → Anaxagoras) die beiden Hauptvertreter einer theoretisch-dogmatischen Schule des Denkens aus reinen Verstandesprinzipien: „Ex principiis pure rationalibus post scholam Ionicam sub Anaxagora, Eleaticam sub Melisso et parmenide, Italicam sub Pythagora“; „Aus reinen Verstandesprinzipien gemäß der ionischen Schule unter Anaxagoras, der eleatischen unter Melissos und Parmenides und der italischen unter Pythagoras“ (*Refl.* 1636, 16:60, Übers. Vf.). Vermutlich denkt Kant dabei an Parmenides’ strengen Monismus des Seienden: Nur das Seiende ist Gegenstand des Denkens, das Nicht-Seiende ist nicht denkbar und nicht existent; denkendes Erfassen des Seins ist identisch mit dem Sein. Parmenides’ Argumente gegen die Existenz der → Erscheinungen und für die Wahrheit der geistig erfassbaren Dinge scheinen nach Kant auf der Annahme der ‚*ideae discursivae*‘ (vgl. 17:556, gr. *eidos*, die Gestalt, Vorstellung, lat. *discursus*, Auseinanderlaufen, Übers. Vf.) zu beruhen: „Parmenides, Plato tractirten intellectualien; plato per ideas connatas et intuitivas, die andern per discursivas, aber die sensitiva nur als apparentias“; „Parmenides und Platon behandelten Intellektualien; Platon mit Hilfe angeborener und evidenter Ideen, die anderen als aus dem Denken abgeleitete Ideen, aber die sinnlichen Dinge [wurden] nur als Erscheinungen [aufgefasst]“ (*Refl.* 4451, 17:556, Übers. Vf.).

Weiterführende Literatur

Long, Arthur A. (Hg.): Handbuch Frühe Griechische Philosophie. Von Thales bis zu den Sophisten, aus dem Engl. übers. von Karlheinz Hülser, Stuttgart u. a.: Metzler 2001.

Schink, Willi: „Kant und die griechischen Naturphilosophen“, in: Archiv für Philosophie, 1. Abteilung: Archiv für Geschichte der Philosophie 27, 1914, 401–427.

Christiane Straub

Pascal, Blaise

Klassischer französischer Philosoph auf den Gebieten der Logik, Mathematik, Physik und Theologie (1632–1662). Pascal verkörperte seine philosophischen Ideen im eigenen spirituellen Lebensempfinden, ausgelöst durch ein Erweckungserlebnis im Jahre 1654. Als ausgeprägte Persönlichkeit im Umfeld des Jansenismus in Frankreich (Kloster Port-Royal) erweckte er Kants anthropologisches Interesse. Er ist in Kants Augen ein abschreckendes Beispiel dafür, wie man durch studierende Selbstbeobachtung in „Kopfverwirrung“ (7:133) („Illuminatism oder Terrorism“, 7:133) gera-

ten kann. Denn bei dieser Gemütsverstimmung legen wir etwas in uns hinein, was wir als Entdeckung der Auswirkung höherer Kräfte oder tief in der Seele verborgene Wahrheit auslegen. So sei es Pascal „mit schreckenden und ängstlichen Vorstellungen“ ergangen (7:133; vgl. 23:419). Er wird von Kant auch erwähnt als „[d]er erste, der das Barometer zu Höhemessungen anwandte“ (9:248). Weitere wichtige Stelle: 7:162.

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Kommentar zu Kants Anthropologie, Hamburg: Meiner 1999 (Kant-Forschungen Bd. 10), insbes. 134.

Bruch, Jean-Louis: „Kant et Pascal“, in: Funke, Gerhard (Hg.): Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Teil III, Berlin: de Gruyter 1975, 44–54.

Ferrari, Jean: Les sources françaises de la philosophie de Kant, Paris: Klinsieck 1981.

Werner Euler

passio

→actio/passio

passiv

→aktiv/passiv

pathologisch

Als ‚pathologisch‘ bezeichnet Kant in Anlehnung an das griechische *pathos*, was so viel wie *Gemütsbewegung* oder *Gefühlsregung* bedeutet, einen →Willen, der auf →Gefühlen beruht. Dementsprechend unterscheidet Kant in der *KpV* streng zwischen dem rationalen und dem pathologischen Willen, der weder frei noch fähig ist, eine dem moralischen Gesetz entsprechende Handlung hervorzubringen: „Alsdann allein ist Vernunft nur, so fern sie für sich selbst den Willen bestimmt (nicht im Dienste der Neigungen ist), ein wahres *oberes* Begehrungsvermögen, dem das pathologisch bestimmbare untergeordnet ist, und wirklich, ja *specifisch* von diesem unterschieden, so daß sogar die mindeste Beimischung von den Antrieben der letzteren ihrer Stärke und Vorzuge Abbruch thut“ (5:24f.). Kant erkennt also die Realität unseres pathologischen Willens an, doch insofern es darum geht, die rationalen Züge der Moral zu erklären, gründet seine Moraltheorie auf einer Ablehnung dieses Willens. Weitere wichtige Stellen: 5:19; 5:117; 5:120; 6:378.

Verwandte Stichworte

Gesetz, praktisches; sinnlich; Sinnlichkeit

Philosophische Funktion

Im Gegensatz zum pathologisch bestimmten Willen bringt der rationale Wille das moralische Gesetz hervor und ist seiner Art nach selbstbestimmend: „Eine Willkür nämlich ist bloß *thierisch* (arbitrium brutum), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. *pathologisch*, bestimmt werden kann“ (KrV A 802 / B 830). In der *MST* erklärt Kant, das moralische Gesetz sei pathologisch und nicht durch die Vernunft bestimmt, wenn die Lust ihm vorhergehe: „Die Lust nämlich, welche vor der Befolgung des Gesetzes hergehen muß, damit diesem gemäß gehandelt werde, ist pathologisch, und das Verhalten folgt der *Naturordnung*“ (6:378).

Weil der pathologische Wille subjektiv ist, kann er nicht den allgemeinen Gesetzen der Moral folgen. Der „pathologisch-afficirte[] Wille[]“ (5:19) gibt sich stattdessen Maximen, die, insofern als sie auf den Gefühlen des handelnden →Subjekts beruhen, keine Rationalität besitzen. Darüber hinaus ist er noch in einem weiteren Sinn subjektiv: In der *KU* bezieht sich die pathologische Lust bloß auf die subjektiven Gefühle – oder „Anreize“ – im Hinblick auf „das Angenehme“ und ist, im Gegensatz zur Beziehung auf „das Gute“, worin die „Existenz“ des Gegenstandes „gefällt“, nicht auf einen Gegenstand bezogen (5:209). Jener Wille ist also insofern subjektiv, als er weder auf ein allgemeines moralisches Gesetz abzielt noch auf Gegenstände bezogen ist.

Die Entwicklung einer sittlichen Ordnung beruht Kant zufolge auf dem Vermögen, über „eine *pathologisch*-abgedrungene Zusammenstimmung“, in der eine „grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung“ tätig ist, hinauszugehen und „ein *moralisches* Ganze“ anzustreben (8:21).

Pathologisch und sinnlich können insofern unterschieden werden, als pathologisch sich sowohl auf die Gefühlsregungen des Subjekts bezieht – unabhängig von Gegenständen – als auch darauf, dass das Subjekt durch Gefühle zu ei-

ner bestimmten Handlungsweise veranlasst wird, während Sinnlichkeit das →Vermögen ist, von Gegenständen affiziert zu werden, unabhängig davon, ob es sich um (theoretische) sinnliche Anschauungen oder um Neigungen handelt, und ob die sinnlichen Affektionen das Subjekt in seinem Handeln bestimmen.

Weiterführende Literatur

Mendus, Susan: „The Practical and the Pathological", in: Journal of Value Inquiry 19, 1985, 235–244.

Brian O'Connor
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Pedanterie

Pedanterie (bzw. „Pedanterei") ist eine „*affectirte* Gründlichkeit" (9:47). Der Begriff bezeichnet die „grüblerische Peinlichkeit und unnütze Genauigkeit (Mikrologie) in Formalien" (9:46). Pedanterie ist stets die „Eigenschaft eines eingeschränkten Kopfes" (9:47). Weitere wichtige Stellen: 2:214; 6:206; 6:208; 6:426; 6:437; 6:469; 7:19; 7:80; 7:139; 7:221; 7:319; 8:277; 8:313; 8:344; 8:355; 9:46f.; *Refl.* 2046, 16:212; *Refl.* 2060f., 16:216f.; *Refl.* 2063, 16:217; *Refl.* 2095, 16:607.

Verwandte Stichworte

Gründlichkeit; Mikrologie

Philosophische Funktion

Pedanterie macht von der Erkenntnis bloß scholastischen Gebrauch (vgl. 6:206; 8:344; *Refl.* 1482, 15:658). In der →Wissenschaft bilden Pedanterie und →Galanterie die beiden „Ausartungen des herrschenden Geschmacks". Der Pedant ist als „aufgeblasene[r] Gelehrte[r] ohne Weltkenntniß" dem „Weltmanne" entgegengesetzt (9:46; vgl. 6:469). Denn ihm fehlt die „Kenntniß der Art und Weise, seine Wissenschaft an den Mann zu bringen, oder er ist zwar als der Mann von Geschicklichkeit überhaupt zu betrachten, aber nur in *Formalien*, nicht dem Wesen und Zwecke nach" (9:46). Als solcher „*Formalienklauber*" ist er „die verunglückte Nachahmung oder *Caricatur* vom *methodischen* Kopfe" (9:46). Da „ausgebreitete Kenntnisse nicht nur in den Wissenschaften selbst, sondern auch in Ansehung des Gebrauches derselben" erforderlich sind, um sich von der Pedanterie zu befreien, ist dies nur „de[m] wahre[n] Gelehrte[n]" möglich (9:47; →Popularität).

Pedanterie ist nicht nur unter →Gelehrten verbreitet, sondern ebenso unter Soldaten oder beim „Hofmann". „Unter diesen ist der gelehrte Pedant im Grunde noch der erträglichste, weil man doch von ihm lernen kann", während die Pedanterie bei den letzteren „nicht allein nutzlos, sondern auch wegen des Stolzes, der dem Pedanten unvermeidlich anhängt, obenein lächerlich wird, da es der Stolz eines *Ignoranten* ist" (7:139; vgl. 6:208; 9:47). Eine gewisse Neigung zur Pedanterie gehört nach Kant zum Charakter der Deutschen (vgl. 7:319; 6:437).

Kant spricht auch von einer „Pedanterei in Ansehung der Pflichtbeobachtung", die er „*Purism*" nennt, für Fälle, wo eine weite →Verbindlichkeit viel zu streng eingeschränkt wird (6:426; →Purismus).

Rolf Löchel

Person

Kant nennt ‚Person' sowohl das →Subjekt des Denkens, d. h. den Menschen, der die Vorstellung des Ich haben kann (vgl. z. B. 7:127; 20:270), als auch das Subjekt zurechenbarer Handlungen (vgl. z. B. 6:223), d. h. ein „mit praktischem Vernunftvermögen und Bewußtsein der Freiheit seiner Willkür ausgestattetes Wesen" (7:324). Obwohl es also möglich ist, zwischen einem theoretischen und einem praktischen Gebrauch von ‚Person' zu unterscheiden, wird das Wort vornehmlich verwendet, um den Menschen als „Subject einer moralisch-praktischen Vernunft" zu bezeichnen (6:434), d. h. als Urheber (*causa libera*) von Handlungen, die unter Gesetzen stehen und ihm zugerechnet werden können (vgl. 6:223; 6:227; 23:391). In diesem Sinn des Begriffs ist Person auch ein Wesen, das auf Grund seiner Vernunftnatur ein (angeborenes) Recht auf freies, selbstbestimmtes Handeln besitzt, und gegenüber welchem jeder andere Mensch Pflichten hat (vgl. 23:357). Weitere wichtige Stellen: 4:428; 4:438–440; 6:434; 7:70–72; 15:887; 21:14; 21:36; 21:103; 22:55–56; 23:400.

Verwandte Stichworte

Menschheit; Menschheit in meiner Person; Persönlichkeit; Selbstbewusstsein; Vernunft, praktische; Zurechnung; Zweck an sich

Philosophische Funktion

1 Vernunftlose Tiere vs. Menschen

Die Bedeutung des Wortes ‚Person' umfasst das Spannungsfeld zwischen einem deskriptiven Menschenbild und einem Ideal- oder normativen Bild. Indem er den internen Zusammenhang zwischen Zurechenbarkeit und Personenstatus hervorhebt, stellt Kant die moralphilosophische Ausdeutung des Personenbegriffs in den Vordergrund, aber er vernachlässigt trotzdem nicht den Bezug des Begriffs auf deskriptiv identifizierbare Fähigkeiten. Diese Zweideutigkeit, auf Grund derer es vielleicht angebracht ist, von zwei Begriffen der Person zu reden, ist am Anfang der *Anthropologie* offensichtlich, wo ‚Person' verwendet wird, um den Unterschied zwischen dem Menschen (→Mensch) und den anderen Tieren (→Tier) zu betonen. Im Text liest man: „Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine *Person* und vermöge der Einheit des Bewußtseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von *Sachen*, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen, selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann, weil er es doch in Gedanken hat: wie es alle Sprachen, wenn sie in der ersten Person reden, doch denken müssen, ob sie zwar diese Ichheit nicht durch ein besonderes Wort ausdrücken. Denn dieses Vermögen (nämlich zu denken) ist der *Verstand*" (7:127). Der Begriff des Menschen bezeichnet nicht unmittelbar eine Person, sondern ein Wesen, das, da es über Vernunft verfügt, die Fähigkeit zur Ich-Vorstellung (→Ich) hat und deshalb dafür ausgestattet ist, eine Person zu sein bzw. zu werden. Für Kant unterscheidet die Fähigkeit zur Ich-Vorstellung den Menschen von den anderen Lebewesen mit einer Kluft, die er durch das Inkommensurabilitäts-Prädikat ‚unendlich' kennzeichnet (vgl. auch 25:1033f. und Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 105–110). Im Einklang mit der Leibnizschen Tradition (vgl. Leibniz, *Principes*, § 5; *Monadologie*, §§ 29–30) steht der Besitz von rationellen Erkenntnisfähigkeiten in enger Verbindung mit dem Ich-Bewusstsein (vgl. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, S. 38–138). Kant unterstreicht, dass das Vermögen zu sich Ich zu sagen und daher Person zu sein, ein Vermögen zu denken ist: „Die Thiere haben zwar Vorstellungen von der Welt aber nicht von ihren Ich daher sind sie auch keine vernünftigen Wesen" (25:1215); Tiere haben keinen Verstand und keine Vernunft, „denn alle Handlungen des Verstandes und der Vernunft sind nur in sofern möglich, als man sich seiner selbst bewußt ist" (28:276; vgl. auch 7:397). Diese Auffassung entspricht in der kritischen Phase der These, dass die →Apperzeption das „Radicalvermögen aller unsrer Erkenntniß" ist (KrV A 114).

Außer dem deskriptiven Inhalt des Personenbegriffs lässt die Stelle der *Anthropologie* (vgl. 7:127) auch dessen normativen Inhalt durchscheinen. Das bloße Ich-Bewusstsein, das den Menschen zu Person macht, wird nicht nur als →theoretisches sondern auch als moralisch-praktisches gesehen. Ein Zeichen davon ist die Verwendung des Wortes →‚Würde'. Mit der Gleichstellung der vernunftlosen Tiere mit →Sachen geht in der Tat die Gegenüberstellung von Mensch versus Tier in die von Person versus Sache über, was typisch für die Moralphilosophie ist (vgl. 4:429). Mit diesem letzteren Wortpaar unterscheidet Kant das, was einen relativen Wert als Mittel hat, von dem, was nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf.

Die oben zitierte Passage der *Anthropologie* (vgl. 7:127) legt eine Verbindung zwischen dem theoretischen und dem praktischen Begriff von Person nahe. Was das menschliche Handeln auszeichnet, ist tatsächlich das Vermögen, nach selbstgesetzten →Zwecken, d. h. nach →Begriffen, zu handeln. Unter diesem Aspekt ist die →Freiheit des Handelns sicher nur auf der Basis des Verstandes als des Vermögens der Begriffe möglich. Die Fähigkeiten, zu sich Ich zu sagen und ein Subjekt zurechenbarer Handlungen zu sein, sind folglich miteinander verbunden (vgl. Baum, *Subjekt und Person*). Das Vermögen der Begriffe ist trotzdem nicht das entscheidende Element für das Personsein des Menschen. Wenn die schlichte Tatsache, Vernunft zu besitzen und mit ihr auch die Fähigkeit, sich willkürlich Zwecke zu setzen, auch das Menschsein vom Tiersein unterscheidet (vgl. 5:431; 6:392), so erhebt sie doch nicht den Menschen „im Werthe über die bloße Thierheit" (5:61), sie reicht nicht aus, um ihm den „innern Werth" zu verleihen, der vom Wort „*Würde*" (4:435) oder durch die Zuerkennung der Eigenschaft, Zweck an sich selbst zu sein, gekennzeichnet wird (vgl.

4:428). Das theoretische Ich-Bewusstsein und die Fähigkeit, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen, sind notwendige Bedingungen des Personseins, aber für Kant ist es nur die reine →praktische Vernunft, die dem Menschen erst den Status der Person im Gegensatz zu dem der Sache verleiht und ihn damit von den Tieren trennt (vgl. 6:418; vgl. auch 6:26). Er schreibt: „*Person* ist dasjenige Subject, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind. […] *Sache* ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist" (→Handlung und Zurechnung). ‚Zurechnung' ist streng moralisch gemeint und setzt voraus, „daß eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst giebt, unterworfen ist" (6:223).

2 Der Mensch zwischen zwei Welten

Im Unterschied zu den Sachen existiert die Person als Zweck an sich selbst, als Gegenstand der →Achtung und folglich als einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen (vgl. 4:428), mit der die Handlungen, sowohl die eigenen als die der anderen, übereinstimmen müssen (vgl. 4:430f.; 6:395). Der Status einer Person geht in der Moralphilosophie mit der Unterwerfung unter bedingungslose, von der eigenen Vernunft gegebene, praktische Gesetze einher (vgl. 6:435). Freiheit als →Autonomie markiert den Schritt vom Selbst zur Person. Dieser ist auch ein Übergang zum Intelligiblen (vgl. 4:430f.), denn wenn man als Intelligenz eine Kausalität der Vernunft zuordnet, stellt sich der Mensch in eine Ordnung der Dinge (vgl. 4:457f.), „die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit" unter sich hat (5:86f.). Autonomie und Personsein kommen dadurch zustande, dass sich der Mensch von seiner empirischen Bestimmtheit löst. Damit wird auch der subjektive Standpunkt durch eine Handlungsperspektive überschritten, die sich an den überindividuellen Kriterien der (eigenen) Vernunftgesetzgebung orientiert. Personen sind für Kant Mitglieder eines *mundus intelligibilis*, d. h. einer Welt vernünftiger Wesen als →Reich der Zwecke (vgl. 4:435f.). Das Personsein des Menschen bringt den Standpunkt der Zwischenmenschlichkeit mit sich. Die Schicklichkeit der Maximen des Handeln zur allgemeinen Gesetzgebung, die das vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst auszeichnet, verlangt nämlich, die Maximen jederzeit auch vom Gesichtspunkt „jedes andern vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die darum auch Personen heißen) nehmen zu müssen" (4:438).

Aus der „unübersehbare[n] Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen" (5:175f.) entsteht eine innere Spannung der Bedeutung von ‚Person' oder die Trennung von zwei Personenbegriffen: ‚Person' kann nämlich sowohl den Menschen als Teil der Natur, d. h. als mit besonderen Erkenntnis- und Wunschfähigkeiten ausgestattetes Tier, als auch das Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft bezeichnen. So betrachtet ist der Mensch aber nicht einfach ein vernünftiges Wesen (*homo phaenomenon*); laut Kant ist der Mensch in praktischer Hinsicht als Subjekt der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden Gesetzgebung, „als ein Anderer als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch (specie diversus)" zu betrachten (6:439 Anm.). Das Selbstverständnis der Vernunft als praktisch bringt den Begriff der intelligiblen Welt mit sich (vgl. 4:458 und Willaschek, *Praktische Vernunft*, S. 270f.): Da das Freiheitsvermögen übersinnlich ist, „kann und soll" der Mensch „als von physischen Bestimmungen unabhängige[] Persönlichkeit[] (homo noumenon) vorgestellt werden" (6:239; vgl. auch 6:418). In dieser zweiten Bedeutung beruht ‚Person' (gelegentlich auch als Synonym für ‚Persönlichkeit' gebraucht) auf der Geltung des moralischen Gesetzes und beinhaltet darum eine normative Idee (vgl. Mohr, *Personne*). Es bezeichnet die jenseits der Naturverhältnisse gesetzte normative Bestimmung, an der sich vernünftige Individuen – d. h. Personen als eine besondere Art von Subjekten – praktisch ausrichten können. Damit ist auch die Verwendung eines Ausdrucks wie „idealische Person" verbunden (6:439), mit der Kant, als er das →Gewissen behandelt, eine von der praktischen Vernunft gebildete Urteilsinstanz bezeichnet. Sie entspricht der Möglichkeit einer distanzierten Haltung der Person zu ihren Handlungsweisen, d. h. eines reflexiven Verhältnisses der Person zu sich selbst.

3 Person und Zeit

Eine Person zu sein bedeutet, Subjekt von freien Handlungen, genauer von →Taten, zu sein, d. h.

von zurechenbaren Handlungen, die moralischen Gesetzen unterworfen sind. Da die Zurechnung von Handlungen voraussetzt, dass der Handelnde dieselbe Person im Verlauf der Zeit bleibt, ist mit dem Begriff der Person die Frage nach der Identität des Subjekts als eines frei handelnden Wesens verknüpft. Der Personenbegriff der praktischen Philosophie verweist auf ein grundlegendes Element des theoretischen Personenbegriffs, und zwar auf die Idee der Identität in der Zeit. Man liest im Hauptvorwort zum dritten → Paralogismus der transzendentalen Psychologie: „Was sich der numerischen Identität seiner selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist so fern eine *Person*“ (KrV A 361; zur Theorie personaler Identität in der *KrV* siehe Ameriks, *Kant's Theory*, S. 128–176). Das ist für Kant der haltbare Sinn des theoretischen Personbegriffs, „nöthig und hinreichend“ auch „zum praktischen Gebrauche“ (KrV A 365f.). In den Eingangspassagen der *Anthropologie* sind Identität des Selbstbewusstseins und Identität der Person direkt aufeinander bezogen und der Status einer Person wird durch den Begriff numerischer Identität definiert; trotzdem ergibt sich aus den Überlegungen des dritten Paralogismus, dass die bloß logisch im Selbstbewusstsein begründete numerische Identität eine Identität des Subjekts ist und nicht der Person (→ Selbstbewusstsein). Kant unterscheidet also Person vom Subjekt. Für ihn ist das Ich-Bewusstsein notwendigerweise ein Bewusstsein ‚diachroner Identität', aber der Identitätssinn, der sich im →‚Ich denke' ausdrückt, ist von demjenigen zu unterscheiden, der im Begriff ‚Person' Ausdruck findet. Ersterer entspricht der logischen Identität, die von jedem Bewusstsein eines vielfältigen Inhalts verlangt wird und die einfach eine formale Bedingung unseres Gedankens und ihres Zusammenhangs ist. Durch die Identität der Person wird hingegen auf theoretischer Ebene das Bewusstsein der Identität ihrer eigenen Substanz als denkendes Wesen in jedem Wechsel der Zustände verstanden (vgl. KrV B 408). Da die Persönlichkeit Substantialität voraussetzt (vgl. KrV A 365), kann die logische Identität des Ichs nicht die Identität der Person bedeuten (vgl. Sturma, *Die Paralogismen*, S. 403–405). Kant stimmt hier zwar mit → Locke darin überein, die unmittelbare Gleichsetzung der Persönlichkeit mit der Beharrlichkeit eines mentalen *substratum* abzulehnen. Aber er gibt sich nicht damit zufrieden, den Ausdruck ‚Person' als einen *forensic term* (also einen juristischen Ausdruck) zu betrachten. Seine Auffassung ist von der Art beeinflusst, mit der → Leibniz Lockes Trennung zwischen personaler Identität und substanzieller Identität des Selbst vollzogen hat. Indem Leibniz die erste als einfache „apparence“ des Selbst betrachtet, dessen Perzeptionskontinuität die Identität real macht (vgl. *Nouveaux essais*, II.xxvii.9–14), fasste er die personale Identität als bloße reflexive Erfahrung der realen Identität der Seele auf, die nur den *esprits* oder *ames raisonnables* zur Verfügung steht. Kant formuliert seinen Standpunkt größtenteils mit Leibnizschen Worten (seine Unterscheidung zwischen dem Ich als Noumenon, dem empirischen Ich und der transzendentalen Einheit der Apperzeption erinnert an die Leibnizsche zwischen dem Selbst, der Erscheinung des Selbst und der *consciosité*), aber er nimmt Lockes Skeptizismus bezüglich der Erkennbarkeit der immateriellen Seelensubstanz auf.

Während Locke die Person von der Seelensubstanz trennt, schafft Kant allerdings der metaphysischen Idee der Seelensubstanz in der praktischen Philosophie gewissermaßen Ersatz. Seine Kritik an der rationalen Psychologie lässt in der Tat die Möglichkeit offen, dass das bloße Selbstbewusstsein des denkenden Subjekts eine praktische Bestimmung erhält (vgl. KrV B 428–432 und Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, S. 375–403). Daraus resultiert die Verbindung zwischen der Bedeutung von ‚Person' und einer Selbstbestimmung, in der sich die Idee, Mitglied einer intelligiblen Welt zu sein, ausdrückt. Unter diesem Aspekt ist die wirkliche Identität der Person die Identität des intelligiblen Subjekts, das außerhalb der Zeit liegt. Diese Beziehung zur intelligiblen Welt zeichnet aber die problematische Natur der personalen Identität aus. Das ist eine andere Kehrseite der Zweideutigkeit, die den Kantschen Personenbegriff charakterisiert. Wie Locke bestimmt auch Kant die Person als ein Subjekt zurechenbarer Handlungen. Er geht aber in einem entscheidenden Punkt über Locke hinaus, da er behauptet, dass die Zurechnungsfähigkeit noch nicht aus der Identität des Selbstbewusstseins, sondern erst aus der moralischen Selbstgesetzgebung folgt (vgl. Sturma, *Philosophie der Person*, S. 207). Ein Subjekt zurechenbarer Handlungen muss über ein Bewusstsein seiner Iden-

tität *in der* Zeit verfügen; aber als Person ist es einer Gesetzgebung unterworfen und einer Kausalität fähig, die nicht-zeitlich sind. Kants Begriff der Person und der Identität der Person ist letztlich von einer Differenzierung beherrscht, deren theoretischer Status nicht völlig klar gemacht ist. Die Person existiert als ein vernünftiges Individuum (als Individuum der biologischen Gattung Mensch) in Zeit und Raum, aber sie ist als Substanz von Handlungsereignissen nichts Raum-Zeitliches (vgl. 5:66), obwohl sie real auf eine phänomenale Vielfalt von zeitlichen Ereignissen bezogen wird.

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: „The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being", in: Jacobs, Brian and Kain, Patrick (Hg.): Essays on Kant's Anthropology, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 85–104.

Klemme, Heiner F.: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis, Hamburg: Meiner 1996.

Sturma, Dieter: „Was ist der Mensch? Kants vierte Frage und der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person", in: Heidemann, Dietmar H. und Engelhard, Kristina (Hg.): Warum Kant heute?, Berlin u. a.: de Gruyter 2004, 264–285.

Wood, Allen W.: Kant's Ethical Thought, Cambridge: Cambridge University Press 1999.

Gabriele Tomasi

Persönlichkeit

Persönlichkeit ist für Kant „die Idee der Menschheit ganz intellectuell betrachtet" (6:28). Der Begriff spielt eine besonders wichtige Rolle in Kants Begründung der Gültigkeit des Sittengesetzes für moralische Wesen. In diesem Zusammenhang versteht Kant unter Persönlichkeit „die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanism der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigenthümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen, reinen praktischen Gesetzen", unterworfen ist (5:87). Weitere wichtige Stellen: KrV A 362; KrV A 365; 5:66; 5:86f.; 5:117; 5:162; 6:27f.; 6:223; 6:239; 6:418; 6:422f.; 6:439; 6:462; 9:455; 21:12; 22:63.

Verwandte Stichworte

Gesetz, moralisches; Menschheit; Selbst; Würde

Philosophische Funktion

Im Begriff der Persönlichkeit fasst Kant die Eigenschaften der → Person als handelndes Subjekt zusammen, die mit ihrer Freiheit und Unabhängigkeit vom Mechanismus der Natur verbunden sind, also mit dem negativen Begriff der → Freiheit und folglich mit ihrem positiven Begriff, d. h. der → Autonomie (vgl. 6:418; → Freiheit, positive/negative und → Autonomie). Kant versteht unter „*moralische[r]* Persönlichkeit" speziell „die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen". Er unterscheidet von der moralischen Persönlichkeit die „psychologische", die als „bloß das Vermögen, sich der Identität seiner selbst in den verschiedenen Zuständen seines Daseins bewußt zu werden" verstanden wird (6:223).

Die erste, moralische Bedeutung des Wortes, da sie auf die Vernunftgesetzgebung zurückzuführen ist (vgl. 5:117), ist überwiegend normativ. Sie liegt der Forderung zu Grunde, dass die Person sich „ihrer eigenen Persönlichkeit" unterwirft (5:87; vgl. auch 4:454): Da es zwei Welten angehört, kann und soll das Subjekt zurechenbarer Handlungen das eigene Handeln nach Gesetzen der Vernunft bestimmen. Die Idee der Persönlichkeit ist Kant zufolge eine „Achtung erweckende" Idee, dank der die vernünftigen Wesen „Zwecke an sich selbst sind" (5:87). Deshalb ist die Persönlichkeit auch „die oberste Bedingung aller Rechtsverhältnisse" (20:455; vgl. 6:239ff.; → Menschheit). ‚Persönlichkeit' bezeichnet auch das Beharren des Handlungssubjektes auf das Ändern der Absichten und der Taten (vgl. 5:66). Damit hängt ein Aspekt des Begriffs der Persönlichkeit zusammen, der die rationale Psychologie herausstellt, nämlich die Beharrlichkeit der Seele. Das geschieht auf der Ebene der → Postulate der reinen praktischen Vernunft, wo die Idee der Unsterblichkeit der Seele wieder aufgenommen wird (vgl. 5:122), während – jedenfalls laut der ersten Fassung des Kapitels über die Paralogismen der reinen Vernunft – man im Begriff der Persönlichkeit, „so fern er blos transscendental ist", nur den Ausdruck der „identischen Apperception", der bloßen logischen

Einheit des Selbstbewusstseins im Denken überhaupt sehen konnte (KrV A 365). Kant sieht diese Bedeutung des Begriffs als „zum praktischen Gebrauche nötig und hinreichend" an (KrV A 365f.).

Weiterführende Literatur

Baum, Manfred: „Person und Persönlichkeit bei Kant", in: Lohmar, Achim / Peucker, Henning (Hg.): Subjekt als Prinzip? Zur Problemgeschichte und Systematik eines neuzeitlichen Paradigmas, Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, 81–92.

Mohr, Georg: „Personne, Personnalité et Liberté dans la Critique de la raison pratique", in: Revue Internationale de Philosophie 166, 1988, 289–319.

Sturma, Dieter: Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität, Paderborn: Schöningh 1997.

Wood, Allen W.: Kant's Ethical Thought, Cambridge: Cambridge University Press 1999.

Gabriele Tomasi

Perzeption

Nach der „Stufenleiter" der Vorstellungsarten (KrV A 320 / B 376f.) ist die Perzeption (lat. *perceptio*) die „Vorstellung mit Bewußtsein", unter die als Hauptarten die den Subjektbezug betreffende „*Empfindung* (*sensatio*)" und die „objektive Perception" der „*Erkenntniß* (*cognitio*)" fallen (vgl. KrV A 320 / B 376). Sie ist damit Oberbegriff der klaren Vorstellungen, die den dunklen oder bewusstseinslosen entgegengesetzt werden (→ Vorstellung, klare/dunkle). Daneben findet sich der Ausdruck ‚perceptio' bei Kant gleichfalls im Zusammenhang der Anschauungsterminologie. Perceptio ist Wahrnehmung oder empirische → Anschauung (vgl. 7:134 Anm.). Der → Erfahrung zum Grunde „liegt die Anschauung, deren ich mir bewußt bin, d. i. Wahrnehmung (*perceptio*), die blos den Sinnen angehört" (4:300). Dieser Bedeutung zufolge wird die Perzeption der → subjektiven Vorstellung oder → Empfindung zugeordnet. Denn Wahrnehmungen sind mit „Empfindung begleitete Vorstellungen" (KrV B 147). Dem entspricht die Umschreibung der „Empfindung" als „perceptio positiva" (17:662). Mit der Verortung der Perzeption im Anschauungs- und Wahrnehmungsbereich geht schließlich ihre Entgegensetzung zur → Apperzeption einher. Letztere ist „Bewußtsein seiner selbst" (7:134 Anm.), so dass die Perzeption als die bloße Anschauung einer Sache mit → Bewusstsein aufzufassen ist. Weitere wichtige Stellen: 15:171; 21:552.

Verwandte Stichworte

Vorstellung, klare/dunkle; Vorstellung, subjektive/objektive; Wahrnehmung

Philosophische Funktion

In der → Leibniz-Wolffschen Schule steht ‚Perzeption' einerseits für einen Bestandteil der → Vorstellungskraft, andererseits für das Vorstellen bzw. die Vorstellung selbst. In der von → G. F. Meier übersetzten deutschen Ausgabe von Baumgartens *Metaphysik* gehört *perceptio* neben *repraesentatio* zu den Grundbegriffen bei der Behandlung der diversen Vorstellungsarten (vgl. *Metaphysik*, §§ 378–395). Auch bei Kant stößt man auf die Entsprechung von „Vorstellung" und „*perceptio*" (vgl. z. B. 7:138), dies neben seiner gewöhnlichen Zurückführung des Vorstellungsbegriffs auf *idea* oder *repraesentatio*. Dabei ergibt sich aber, bedingt durch die Aufnahme empiristischer Einsichten, eine markante Abweichung des kantischen vom Leibniz-Wolffschen Begriff der Perzeption. Nach → Leibniz ist die Perzeption ein Zustand, welcher eine Vielheit der Einheit in sich fasst und dabei, im Gegensatz zur Apperzeption als bewusster Vorstellung, im Sinne einer unbewussten Vorstellung zu qualifizieren ist (vgl. Leibniz, *Monadologie*, § 14). Dem entspricht die Annahme von unter die Bewusstseinsschwelle fallenden und nur in bestimmter Ansammlung ins Bewusstsein tretenden „petites perceptions" (Leibniz, *Nouveaux essais*, II.ix.1). Für Kant dagegen lassen sich gemäß der Stufenleiter der Vorstellungsarten zwar Vorstellungen ohne Bewusstsein denken. Jedoch sind solche Vorstellungen erklärtermaßen nicht als „Perzeptionen" zu bezeichen. Zudem handelt es sich hierbei um Vorstellungen, die wenn nicht unmöglich, so doch für mich irrelevant sind (zu den möglichen Deutungen dieser Vorstellungen ohne Bewusstsein vgl. Thöle, *Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur*, S. 67). Mit Leibniz übereinstimmen dürfte Kant lediglich darin, dass es Perzeptionen unabhängig von der Apperzeption gibt. Im Empirismus ist die Perzeption (engl. *perception*) Locke zufolge die wahrnehmende, passive Seite in unseren Ope-

rationen des Geistes (vgl. *Essay*, II.ix.1; II.xxi.5), bei Hume die Grundlage unserer Geistestätigkeit (vgl. *Enquiry concerning Human Understanding*, Teil II). Die ‚perceptions of the mind' werden entsprechend ihrer Stärke, mit der sie auf den Geist einwirken und zu seinen Inhalten werden, in ‚impressions' und ‚thoughts' bzw. ‚ideas' unterteilt. Die hiermit betonte Zuordnung der Perzeption zum bewussten Vorstellen kommt Kants Einteilung entgegen. Hinsichtlich seiner Annahme, dass für das Zustandekommen von → Erkenntnis neben der Perzeption auch die Apperzeption und insbesondere deren Vermögen der Einheit und → Synthesis ausschlaggebend sind, unterscheidet sich Kant allerdings auch von den Empiristen. In der Kant-Literatur wird der Begriff der Perzeption, wie er in der Stufenleiter der Vorstellungsarten verwendet wird, nur am Rande diskutiert. Dagegen ist er in der Bedeutung von empirischer Anschauung oder Wahrnehmung ein häufiges Thema, dies vor allem im Zusammenhang von Fragen zu den → Antizipationen der Wahrnehmung und zum Verhältnis von → Erfahrungs- und Wahrnehmungsurteil.

Weiterführende Literatur

Thöle, Bernhard: Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur, Berlin u. a.: de Gruyter 1991, 2. Kapitel.

Martin Bondeli

Pestalozzi, Johann Heinrich

Schweizer Pädagoge (1746–1827); hatte mit seiner sozialpädagogischen Wirksamkeit, vor allem mit seiner Methode anschauungs-bezogener Elementarbildung schon um 1800 große Resonanz in den deutschen Ländern, speziell in Preußen gefunden (vgl. Hinz, *Pestalozzi*). Pestalozzis Name begegnet im kantischen Corpus nur dreimal, und zwar lediglich in der Vorrede des Herausgebers von *Pädagogik*, → Friedrich Theodor Rink (vgl. 9:439f.), und in zwei von ihm stammenden Anmerkungen (vgl. 9:462; 9:437).

Ob Kant von Pestalozzi Notiz genommen hat, wovon sich Rink in der Vorrede von *Pädagogik* überzeugt zeigte, ist nicht belegt, jedoch hat Kant Pestalozzis *Nachforschungen* (1797) besessen (vgl. Warda, *Bücher*, S. 53). Das Umgekehrte ist der Fall. → Fichte hatte 1793 in Richterswil/Schweiz Gespräche mit Pestalozzi geführt. In einem Brief von 1793 zeigt sich Pestalozzi durch die Unterredung mit Fichte überzeugt, sein „Erfahrungsgang" habe ihn „im Wesentlichen der Kantischen Philosophie nahe gebracht" (Pestalozzi, *Sämtliche Briefe*, Bd. 3, S. 307). Spuren dieser Nähe sind u. a. in Pestalozzis *Nachforschungen* zu finden, wenn es heißt: „ich vervollkommne mich selbst, wenn ich mir das, was ich soll, zum Gesetz dessen mache, was ich will" (Pestalozzi, *Nachforschungen*, S. 105). Im Übrigen war Pestalozzi schon vor Fichtes Besuch von einer ganzen Reihe von Kantianern umgeben, → Nicolovius, Fellmann u. a. (vgl. Stein, *Pestalozzi*).

Kants Herausgeber Rink war vermutlich durch den von Herbart noch im Erscheinungsjahr (1802) rezensierten *Amtlichen Bericht* von Johann Ith über Pestalozzis Erziehungsanstalt in Burgdorf und dessen Lehrmethode auf Pestalozzi aufmerksam geworden. Ith hat in seinem Bericht auch seine Überzeugung von der Übereinstimmung zwischen Pestalozzi und Kant zum Ausdruck gebracht (vgl. Natorp, *Sozialpädagogik*, S. 168ff.).

Lutz Koch

Petersen, Johann Friedrich

Johann Friedrich Petersen ist der Verleger von Kants *Theorie des Himmels*. Schon während des Druckes musste Petersen Konkurs anmelden, infolgedessen sein gesamtes Warenlager „gerichtlich versiegelt" (Borowski, *Leben*, S. 195) wurde. → Borowski zufolge bedauerte Kant das „besondere Schicksal" und das „Unbekanntbleiben" (Borowski, *Leben*, S. 50) seiner *Theorie des Himmels*, weil die Schrift weder auf die Messe gelangte noch Friedrich II. erreichte und zunächst einem größeren Publikum vorenthalten blieb (vgl. Borowski, *Leben*, S. 194). Bereits Petersens Bewerbung vom 28. Dezember 1754, eine Hauptniederlassung seiner Firma nach Königsberg verlegen zu dürfen, rief die Kritik der anderen Buchhändler hervor. Schließlich wurde sein Vorhaben im darauffolgenden Jahr abgelehnt. Zu den Reklamanten zählten Gottfried Hallervord, Chris-

toph Schultz, Carl Wilhelm Kahl und die Eckart-Hartung'sche Buchhandlung, die Petersens bisherige buchhändlerische Laufbahn bemängelten (vgl. *Geschichte des deutschen Buchhandels*, XVII, S. 174). Dem *codex nundinarius* zufolge, der nur Verleger und Publikationszahlen, aber keine Titel angibt, war Petersen mit vier Königsberger Verlagsartikeln im Messkatalog aufgeführt. Der renommierteste Verlagsartikel war die anonyme Veröffentlichung von Kants *Theorie des Himmels*.

Bianca Patricia Pick

Petitio

Eine Petitio (lat. petitio, dt. „Erbittung", 4:453) liegt vor, wenn in einer Behauptung mehr vorausgesetzt wird als bewiesen ist. In einer (1) petitio principii fehlt der Beweis für den in Anspruch genommen Satz (vgl. 7:47, 17:289, 24:479, 24:681, 24:778, 22:558), in einer (2) petitio phaenomenorum (oder sensitivae) die Raum-Zeitlichkeit des gemeinten Dinges (vgl. 17:623, 18:160) und in einer petitio noumeni dessen noumenaler Charakter (vgl. 17:623). (3) Petitionen der Vernunft sind unbewiesene synthetische Sätze a priori (vgl. KrV A 309 / B 366). Weitere wichtige Stellen: 17:649, 17:667, 18:30f., 18:222f.).

Verwandte Stichworte

Postulat; Zirkel

Philosophische Funktion

1 Die Petitio principii

Eine Petitio principii begeht Aristoteles zufolge, wer sich die in der Auseinandersetzung strittige Behauptung vom Gegenüber in versteckter Form als Prämisse zugestehen lässt (vgl. Aristoteles, *Topik* 162 b 34–163 a 13).

Kant erläutert die Petitio principii in seinen Logik-Vorlesungen, so etwa 1771: „Die Würckliche Auslassung eines Satzes, der einen Beweis verdienet, heißt Petitio Principii. es komt dieses her von Peto ich bitte" (24:289); und 1780: „Petitio principii ist die Annehmung eines Sazes zum Beweisgrund als unmittelbar gewis, der doch noch eines Beweises bedarf" (24:596; vgl. 24:778).

Eine der zwei Methoden der „Critik der Metaphysik", zu denen Kant rät, besteht darin, „die Beweise zu examiniren und ihre paralogismos oder petitiones principii aufzusuchen" (17:557). Entsprechend wirft er 1755 → Joachim Georg Darjes vor, in seiner Darstellung des Satzes vom Widerspruch eben diesen schon vorauszusetzen (1:390, vgl. 1:389). Die These von → Christian August Crusius, Existenz sei „dasjenige Praedicat eines Dinges, vermöge dessen es auch ausserhalb der Gedanke irgendwo und zu irgend einer Zeit anzutreffen ist" (Crusius, *Entwurf*, S. 73), welche Kant in *De mundi* als subreptives Axiom kritisiert (2:413f., Birken-Bertsch, *Subreption*, S. 82f.), dient ihm 1772 in einer Vorlesung als Beispiel: „So ist der Crusianische Saz: alles ist irgendwo und irgendwenn petitio principii" (24:479) und „ein Beyspiel einer petitionis sensitivae" (18:160). Auch Leibniz' Annahme, „daß ein Lichtstrahl von einem Orte zum andern den kürzesten Weg durchlaufe", verfällt 1790/1 der Petitionskritik: „Komme ich in der Untersuchung der Ursachen nicht fort, und berufe mich auf das principium des nexus finalis; so ist dies eine petitio principii" (28:574). → Abraham Gotthelf Kästners mathematische Theorie des Hebels, also der Versuch, den Hebel „durch eine unbeugsam steife gerade Linie erklären zu wollen", sei, so Kant in *Op. post.*, ein „erbettelter Grundsatz (petitio principii)" (22:558).

Aber eine Petitio principii ist nicht in der Weise fatal für eine Argumentation wie dies ein vitiöser Zirkel wäre: „Circulus in probando, wenn ich den Saz den ich habe beweisen wollen seinem eigenen Beweise zum Grunde lege" (24:596, vgl. 24:778). In *GMS* setzt sich Kant mit der Möglichkeit auseinander, in seinem „Schlusse aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz" sei ein Zirkel enthalten, und das sittliche Gesetz könne damit „nur als Erbittung eines Princips, das uns gutgesinnte Seelen wohl gerne einräumen werden", aufgestellt werden (4:453; vgl. Schönecker, *Zirkel*); Kant unterscheidet also den vitiösen Zirkel von der nicht notwendig illegitimen Petitio principii.

2 Petitio phaenomenorum et noumeni

Die Petition der Erscheinungen und die Petition eines Noumenons sind zwei Typen von → Subreptionen, wie sie Kant in seinen auf *De mundi* folgenden Überlegungen unterscheiden wollte (vgl. Birken-Bertsch, *Subreption*, S. 93–96): „Wenn man von einem Dinge überhaupt a priori praedicate des Raumes und Zeit braucht, so ist dieses eine pe-

titio phaenomenorum. Wenn man von Dingen, die man nur unter der Erscheinung des Raumes kennt, allgemeine realbegriffe des Verstandes braucht […], so begeht man eine petitionem noumeni“ (17:623).

3 Petitionen der Vernunft

Unter Petitionen tout court versteht Kant eine Art von unbewiesenen synthetischen Sätzen der Vernunft, die er in unterschiedlicher Weise gegen andere abgrenzt. Einmal stehen sie neben den → Vernunfthypothesen: „synthetische Sätze ohne beweis sind entweder axiomen oder petitionen oder hypothesen“ (18:31). Ein andermal sind sie selbst welche (vgl. 18:30f.).

Im Duisburgschen Nachlaß sind die „petitionen der Vernunft“ den „Axiomen der Anschauungen“ und den „analogien des Verstandes“ gleichgestellt (17:667), unterscheiden sich aber von diesen in ihrer → Gewissheit: „Die axiomen haben eine primitive, die analogien eine derivative, die petitionen eine adoptirte Gewisheit“ (17:649).

Eine weitere Alternative ist die zwischen Petition und Postulat. Der → Grundsatz der Vernunft lautet: „alles bedingte Erkenntnis steht nicht allein unter Bedingungen, sondern endlich unter solchen, die selbst unbedingt sein“, und er „mag eine bloße Petition oder ein Postulat seyn (welches wir noch nicht entscheiden wollen)“ (18:222f.; vgl. KrV A 309 / B 366). Ein Postulat ist genauso unerweislich wie eine Petition. Zu ihm aber gehört, anders als zu der Petition, eine Synthesis, „wodurch wir einen Gegenstand uns zuerst geben und dessen Begriff erzeugen“ (KrV A 234 / B 287).

Weiterführende Literatur

Peckhaus, Volker: „Zirkel“, in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel: Schwabe 2004, Bd. 12, 1337–1339.

Schönecker, Dieter: „Die ‚Art von Zirkel‘ im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 22, 1997, 189–202.

Hanno Birken-Bertsch

Pfaffenthum

→ Geistlicher, Geistlichkeit

Pfenninger, Johann Conrad

Schweiz. evangelischer Theologe, Pfarrer und Liederdichter (1747–1792). Im Kontext seiner Auseinandersetzung mit dem religiösen Glauben an Wunder, der für eine „moralische Religion (die nicht in Satzungen und Observanzen, sondern in der Herzensgesinnung zu Beobachtung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote zu setzen ist)“ (6:84) entbehrlich sei, greift Kant in *Religion* für ein Argument gegen die These, dass es zwar Wunder zu früheren Zeiten gegeben haben mag, aber keine neuen Wunder möglich sind, auf einen Einwand des von ihm (vgl. 10:179) geschätzten Pfenninger, der auch Freund Lavaters war, zurück. Dieser habe in Verteidigung Lavaters, der die Möglichkeit eines gegenwärtigen Wunderglaubens einräumt, den Vertretern solcher Thesen über den Wunderglauben „mit Recht Inconsequenz“ (6:85 Anm.) vorgeworfen, denn während der erste Teil der These mit der Überlieferung der heiligen Schrift konform ist, wird der zweite Teil ohne einen solchen Schriftbeleg behauptet. Aufgrund dieser methodischen Inkohärenz, und da „die Vernünftelei, daß sie [die Wunder] jetzt nicht mehr nöthig seien, […] Anmaßung größerer Einsicht, als ein Mensch sich wohl zutrauen soll[, ist]“ (6:85 Anm.), seien Religionslehrer, die solches behaupten, Pfenninger einen „Beweis […] schuldig geblieben“ (6:85 Anm.).

Sebastian Wengler

Pflanze

Die Pflanzen gehören wie die → Tiere zu den Organismen. Erstere machen im Gegensatz zu letzteren den „zur Fortpflanzung organisirte[n], aber empfindungslose[n], […] Theil der Natur“ aus (6:442). Weitere wichtige Stellen: 5:370; 5:400; 5:424; 9:356ff.; 11:541; 12:124; 12:510; 21:541.

Verwandte Stichworte

Leben; Organismus (Wesen, organisiertes; Körper, organisierter); Naturzweck; Teleologie, teleologisch

Philosophische Funktion

Wie die Tiere stellen die Pflanzen in Kants Naturphilosophie ein besonderes Problem dar, da

weder ihre Entstehung noch ihre interne Organisation mechanistisch nach physikalischen Gesetzen erklärbar sind. Kant hält es aus diesem Grund für „ungereimt, […] daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde“ (5:400; vgl. 1:230; 2:138; 6:88).

In *Beweisgrund* geht Kant noch davon aus, dass die Unerklärbarkeit der Pflanzen eine „[g]roße Kunst und eine zufällige Vereinbarung durch freie Wahl gewissen Absichten gemäß […] augenscheinlich“ (2:114) macht. In *KU* argumentiert er dagegen für die Notwendigkeit einer rein regulativ-teleologischen Betrachtung der organischen Natur. Organismen sind „nach einer entfernten Analogie mit unserer Causalität nach Zwecken“ (5:375) als „*Naturzwecke*“ (5:372) zu betrachten. Der Baum wird hier als Paradigma des → Naturzwecks angeführt, der in dreifacher Art „*von sich selbst* […] *Ursache und Wirkung ist*“ (5:370). Erstens „erzeugt er sich selbst der *Gattung* nach“, indem er sich fortpflanzt; zweitens erzeugt er sich in seinem Wachstum auch selbst „als *Individuum*“; und drittens erzeugt er sich selbst, indem seine Teile sich „wechselsweise“ erhalten und bei Verletzungen regenerieren (5:371). Kant spricht in *KU* auch von der Vermutung, dass die Pflanzen durch eine „wirkliche[] Verwandtschaft“ einerseits mit den Tieren und dem Menschen, andererseits mit der rohen Materie verbunden seien und von „einer gemeinschaftlichen Urmutter“ abstammen (5:418).

Im Rahmen seines analogischen Organismusbegriffs schreibt Kant → Johann Friedrich Blumenbach folgend den Pflanzen einen „*Bildungstrieb*“ (5:424) zu. In *Op. post.* spricht er auch von einem „Lebensprincip“ (21:211; vgl. 21:196). Unter seinen engeren Begriff vom Leben als dem „Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln“ (5:9) fallen Pflanzen dagegen nicht. Sie werden daher auch als “blos *vegetirende*“ Körper von den „*lebende[n]* Körper[n]“ der Tiere, die „mit Willkühr begabt“ sind, unterschieden (21:541; vgl. 22:124; 22:510).

Die *Physische Geographie* enthält einige Beobachtungen über nützliche und merkwürdige Exemplare des Pflanzenreichs (vgl. 9:356ff.).

Weiterführende Literatur

Goy, Ina / Watkins, Eric (Hg.): Kant's Theory of Biology, Berlin u. a.: de Gruyter 2014.
Heidemann, Dietmar (Hg.): Teleology, Kant Yearbook, Berlin u. a.: de Gruyter 2009.
McLaughlin, Peter: Kant's Kritik der teleologischen Urteilskraft, Bonn: Bouvier 1989.

Angela Breitenbach

Pflicht

„*Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz*“ (4:400). – „Wie nennt man diese unmittelbare durch die Vernunft dem Menschen auferlegte Nothwendigkeit, einem Gesetze derselben gemäß zu handeln? […] Sie heißt *Pflicht*“ (6:481f.). Pflicht ist das Bewusstsein, einem absoluten und unbedingten → Gebot der eigenen → Vernunft unterworfen zu sein; nicht äußere Autorität oder soziale Üblichkeiten, sondern nur die eigene Vernunft kann Grund einer Pflicht sein. Wichtige Stellen: 4:397; 4:434; 4:439; 5:32; 5:80–82; 5:86; 6:222; 6:379; 6:383; 6:388; 6:394; 6:405; 6:410.

Verwandte Stichworte

Imperativ; Gesetz, moralisches; Gesetz der Pflicht; Verbindlich(keit); Nötigung, moralische; pflichtmäßig / aus Pflicht / aus Neigung; Rechtspflicht; Tugendpflicht

Vorgeschichte und historischer Kontext

In vielen Ethiken steht die Frage im Mittelpunkt, welche materiellen Pflichten (im Plural) Menschen haben; paradigmatisch ist insoweit Cicero, *De officiis*. Ebenso sind die Naturrechtssysteme aus Rationalismus und Aufklärung (Grotius, *Recht des Krieges und des Friedens*; Pufendorf, *Über die Pflicht des Menschen*; Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*; Achenwall/Pütter, *Elementa iuris naturae*) genau genommen Pflichtensysteme, die nach dem Gliederungsschema Pflichten gegen Gott, Pflichten gegen andere und Pflichten gegen sich selbst aufgebaut sind. In den Naturrechtssystemen ist Pflicht der Primärbegriff, aus dem die Rechte abgeleitet werden; nur aus der im Licht der Vernunft erkannten Pflicht kann der einzelne das Recht der anderen und sein eigenes Recht erkennen. Auf dem fundamentalen semantischen Unterschied zwischen ‚Pflicht‘ und ‚*Zwang*‘ beruht die Widerlegung der These vom

sog. Recht des Stärkeren durch Rousseau: Das Recht des Stärkeren reicht nicht weiter als der Zwang durch überlegene physische Gewalt; „ich sehe überhaupt nicht, welche sittliche Verpflichtung sich aus ihren Wirkungen ergeben kann“ (*Gesellschaftsvertrag*, I. 3., S. 9).

Philosophische Funktion

1 Das alltagssprachliche Verständnis des Pflichtbegriffs

Der Ausdruck ‚Pflicht‘ ist mehrdeutig. In der Alltagssprache sind mit Pflichten meistens Aufgaben und Anforderungen gemeint, die jemand im Rahmen einer sozialen Rolle oder Funktion aufgrund von externen Zwängen (Weisungen, Befehle), sozialen Bindungen oder auch Internalisierungen zu erfüllen hat. Der Alltagsbegriff von Pflicht/Pflichten führt die vage Konnotation des Gebundenseins und der Verbindlichkeit mit sich, wobei unbestimmt bleibt, worauf die Verbindlichkeit beruht und ob durch Befehl, Zwang oder Gewöhnung überhaupt eine moralische Verbindlichkeit entstehen kann. Der philosophische Pflichtbegriff bei Kant ist mit dem Alltagsverständnis nur insoweit locker verbunden als Kant die vage Konnotation mit Gebundensein und Verbindlichkeit in Anspruch nimmt. Philosophisch relevant ist für Kant zum einen die mit einer Pflicht einhergehende → Notwendigkeit (vgl. 4:400), die sich endlichen Wesen gegenüber als → Nötigung darstellt (vgl. 4:413), sowie die Unterscheidung zwischen pflichtgemäßem Handeln und Handeln → aus Pflicht (vgl. 4:397).

2 Zwei Pflichtbegriffe bei Kant: Die Idee der Pflicht als Triebfeder und Pflicht(en) als Materie der Verbindlichkeit

Bei Kant sind zwei Pflichtbegriffe zu unterscheiden, von denen der erste nur im Singular vorkommen kann (Begriff der Pflicht, Idee der Pflicht), während der zweite sich auf Pflichten im Plural bezieht. Der Begriff der Pflicht im Singular gehört systematisch in die Triebfedernlehre, während die Pflichten im Plural sich aus der Anwendung des → kategorischen Imperativs ergeben und in der *MST* zur Auflistung der konkreten Tugendpflichten führen. Kant erläutert diese Unterscheidung in *MS* durch den Hinweis, dass zu jeder Gesetzgebung zwei Elemente gehören: „*erstlich* ein *Gesetz*, welches die Handlung, die geschehen soll, *objectiv* als nothwendig vorstellt, d. i. welches die Handlung zur Pflicht macht, *zweitens* eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung *subjectiv* mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft; mithin ist das zweite Stück dieses: daß das Gesetz die Pflicht zur Triebfeder macht“ (6:218). Das erste Element betrifft die gleichsam theoretische Erkenntnis der gebotenen Handlung. Kant bezeichnet diese Bedeutung des Pflichtbegriffs auch als Materie der Verbindlichkeit, wenn er in *MS* diesen Pflichtbegriff definiert als: „*Pflicht* ist diejenige Handlung, zu welcher jemand verbunden ist. Sie ist also die Materie der Verbindlichkeit, und es kann einerlei Pflicht (der Handlung nach) sein, ob wir zwar auf verschiedene Art dazu verbunden werden können“ (6:222). Das pflichtgemäße Handeln gemäß der konkreten Pflicht macht die → Legalität der Handlung aus; kommt noch die Idee der Pflicht als Triebfeder hinzu, dann liegt → Moralität der Handlung vor.

Gemäß der Fragestellung nach dem „*obersten Princip[] der Moralität*“ (4:392) befasst sich Kant in *GMS* und *KpV* primär mit der Analyse und der Rechtfertigung der Idee der Pflicht als Triebfeder des Handelns und als Moralitätskriterium. Erst in *MS* wendet sich Kant ausführlicher der Materie der Verbindlichkeit, d. h. den Pflichten im Plural, zu und versucht, ein System der Pflichten zu entwickeln (→ Rechtspflicht; Tugendpflicht; → vollkommene/unvollkommene Pflichten; → Pflichten gegen andere / Pflichten gegen sich selbst).

3 Der Begriff der Pflicht in der GMS: Guter Wille – Pflicht – Gesetz – kategorischer Imperativ

Im Rahmen der analytischen Methode der ersten beiden Abschnitte der *GMS* ist der Begriff der Pflicht ein Zwischenschritt in dem Verfahren, welches beim gewöhnlichen Alltagsbewusstsein ansetzt und schrittweise zum philosophischen Standpunkt führt: Guter Wille – Pflicht – Gesetz – → kategorischer Imperativ. Der Begriff des „guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt“ (4:397), wird im zweiten Schritt durch den Begriff der Pflicht erläutert. Diese Erläuterung geschieht durch die Einführung der Unterscheidung zwischen Handeln aus Pflicht und bloß → pflichtmäßigem Handeln (vgl. 4:397). Als Kriterium für ein moralisch gutes Handeln kommt nur das Handeln aus Pflicht in Betracht;

bloß pflichtgemäßes Handeln, sei es aus Neigung, sei es aus sonstigen Interessen- und Klugheitserwägungen, ist sittlich neutral und hat nach Kant keinen moralischen Wert. Der dritte Schritt des Übergangs vom gewöhnlichen Bewusstsein zur philosophischen Erkenntnis besteht in der Erläuterung, was es heißt, aus Pflicht zu handeln: „*Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz*“ (4:400). Dies führt über die Frage „Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein“? (4:402) zur ersten Formulierung des kategorischen Imperativs (vgl. 4:402) und zu dessen Begründung und Rechtfertigung. In der *GMS* hat der Begriff der Pflicht eine wichtige didaktische Funktion beim Aufstieg vom „natürlichen gesunden Verstand[]“ (4:397) zum kategorischen Imperativ und seiner Deduktion; in der *KpV* wird deutlich, dass und wie er vom Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft abgeleitet ist. Nachdem die Arbeit der Rechtfertigung geleistet ist, erscheint der Begriff der Pflicht als vollständig abhängig und abgeleitet vom Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft, das sich für endliche, sinnlich-vernünftige Wesen auswirkt als kategorischer Imperativ und als „Gesetz der *Pflicht*“ (5:82).

4 Pflichtbegriff, Nötigung und unvollkommener Wille

Kant erläutert die Funktion des Pflichtbegriffs durch die Unterscheidung zwischen dem vollkommenen (heiligen) Willen eines reinen → Vernunftwesens und dem unvollkommenen Willen eines sinnlich-vernünftigen Wesens, d. h. dem menschlichen Willen (vgl. 4:413f.; 5:82). Ein reines Vernunftwesen, das voraussetzungsgemäß überhaupt keine entgegenstehenden sinnlichen Neigungen hat, würde von selbst durch das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft (vgl. 5:30) in seinem Handeln bestimmt werden. „Ein vollkommen guter Wille würde also eben sowohl unter objectiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen *genöthigt* vorgestellt werden können, weil er von selbst nach seiner subjectiven Beschaffenheit nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den *göttlichen* und überhaupt für einen *heiligen* Willen keine Imperativen; das *Sollen* ist hier am unrechten Orte, weil das *Wollen* schon von selbst mit dem Gesetz nothwendig einstimmig ist“ (4:414). Für ein reines Vernunftwesen sind Handlungen, die gemäß dem moralischen Gesetz als objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig. Deshalb sind die Begriffe Nötigung, Imperativ, → Sollen und Pflicht auf den vollkommen guten Willen eines reinen Vernunftwesens gar nicht anwendbar. Beim Menschen sind jedoch die „Handlungen, die objectiv als nothwendig erkannt werden, subjectiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens objectiven Gesetzen gemäß ist *Nöthigung*; […] Die Vorstellung eines objectiven Princips, sofern es für einen Willen nöthigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft), und die Formel des Gebots heißt *Imperativ*“ (4:413).

5 Das System der Pflichten

5.1 In *GMS* ordnet Kant die vier Beispiele (4:421–423) „nach der gewöhnlichen Eintheilung derselben in Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen, in vollkommene und unvollkommene Pflichten“ (4:421). Unter vollkommenen Pflichten versteht Kant in der *GMS* „diejenige[n], die keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung verstatte[n]“ (4:421 Anm.). Kant stellt dies aber unter den Vorbehalt des künftigen, in der *MS* zu entwickelnden Systems der Pflichten.

5.2 Das vollständige System der Pflichten in der *MS* unterscheidet sich von dem provisorischen aus der *GMS* dadurch, dass Kant nun zwischen Rechtslehre und Tugendlehre unterscheidet und nach der Materie der Verbindlichkeit zwischen Rechtspflichten und Tugendpflichten differenziert. Hinzu kommt die allgemeine Tugendpflicht im Singular „Handle pflichtmäßig aus Pflicht“ (6:391), die zu allen Pflichtarten, d. h. auch zu den Rechtspflichten, hinzutritt. Kant bezeichnet dies auch als „indirect-ethische[]“ (6:221) Pflicht oder „*Tugendverpflichtung*“ (6:410) im Unterschied zu den vielen Tugendpflichten. Kant erläutert das am Beispiel einer Vertragspflicht, wenn die eine Seite ihren Anspruch nicht beweisen kann und der Anspruch deshalb nicht zwangsweise durchgesetzt werden könnte. Wenn der äußere Zwang als Vollstreckungsmittel der Rechtspflicht ausfällt, dann bleibt als Triebfeder nur die Idee der Pflicht: „Hieraus ist zu ersehen, daß alle Pflichten blos darum, weil sie Pflichten sind, mit zur Ethik gehören […]. So gebietet die Ethik, daß ich eine in einem Vertrage gethane Anheischigmachung, wenn mich der andere Theil gleich nicht dazu zwingen könnte, doch erfüllen müsse“ (6:219).

Das vollständige System der Pflichtarten besteht also aus: (1) der allgemeinen Tugendverpflichtung, (2) Rechtspflichten und (3) Tugendpflichten. Dadurch, dass die allgemeine Tugendverpflichtung auch zu den Rechtspflichten hinzutritt, werden diese zu indirekt-ethischen Pflichten.

5.3 Zum Zwecke der Einteilung der Pflichten in Rechtspflichten und Tugendpflichten entwickelt Kant zwei verschiedene Ansätze im Schema „Eintheilung nach dem objectiven Verhältniß des Gesetzes zur Pflicht" (6:240) und in der Einleitung zur *Tugendlehre* (6:390).

In der *Tugendlehre* identifiziert Kant schon in der Überschrift die ethischen Pflichten mit den weiten und die Rechtspflichten mit den engen Pflichten (vgl. 6:390). Weil „die Rechtslehre das *Seine* einem jeden (mit mathematischer Genauigkeit) bestimmt wissen will" (6:233), sind die Rechtspflichten enge Pflichten, welche die gebotene Handlung auf den Punkt genau festlegen; das Recht gibt Gesetze für Handlungen, die Ethik gibt Gesetze bloß für Maximen (vgl. 6:388). Deshalb sind die ethischen Pflichten weite Pflichten, die bei ihrer „Befolgung (Observanz) einen Spielraum (latitudo) für die freie Willkür überlasse[n]" (6:390). Der Spielraum besteht im „wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle" (6:390). Abweichend vom provisorischen Verständnis in *GMS* (vgl. 4:421 Anm.) enthalten die weiten Pflichten keine Erlaubnis zu Ausnahmen von der Pflicht zugunsten der Neigung, „sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe)" (6:390). Das Kantsche System der Pflichten in *MS* ist allerdings nicht frei von Widersprüchen (Willaschek, *Why the Doctrine of Right*, S. 207f.). Denn wenn die Rechtspflichten mit den engen und vollkommenen und die Tugendpflichten mit den weiten und unvollkommenen Pflichten identifiziert werden, dann dürfte es eigentlich keine vollkommenen Tugendpflichten geben. Im Widerspruch dazu enthält der Haupttext der *Tugendlehre* ein ganzes Buch über die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst (vgl. 6:421). Kant begründet und rechtfertigt das mit dem Hinweis, dass „in diesem Hauptstücke nur von negativen Pflichten, folglich von Unterlassungen nur die Rede ist" (6:421), was die Unstimmigkeit aber nicht beseitigen kann.

Nach dem Schema aus der ‚Einteilung der Metaphysik der Sitten überhaupt' (vgl. 6:240) werden die Pflichten jeweils als vollkommene oder unvollkommene Pflichten nach dem Kriterium Recht-Zweck zugeordnet. Die Pflicht zur physischen Selbsterhaltung (Suizidverbot) wäre nach dem Schema dem Zweck der Menschheit in unserer Person und damit den unvollkommenen Pflichten zuzuordnen, die Kant auch hier mit den Tugendpflichten identifiziert; auch nach diesem Schema dürfte es keine vollkommene Tugendpflicht geben. Demgegenüber sind die Rechtspflichten nach dem Schema im Wesentlichen identisch mit den vollkommenen Pflichten gegen andere Menschen, was mit dem Begriff und dem Prinzip des Rechts (vgl. 6:230) übereinstimmt. Die Ausnahme bildet eine einzige vollkommene (Rechts-) Pflicht gegen sich selbst: „Das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person" (6:240) in Gestalt der ersten Pseudo-Ulpianischen Formel „*Sei ein rechtlicher Mensch* (honeste vive)" (6:236) mit der inneren Rechtspflicht zur Behauptung der eigenen Rechtspersönlichkeit. Das Kantsche Vernunftrecht schließt den nach dem römischen Recht möglichen Selbstverkauf in die Sklaverei und den freiwilligen Verzicht auf die eigene Rechtspersönlichkeit aus. Ein Vertrag, mit dem jemand „aufhört, eine Person zu sein [, ist] in sich selbst widersprechend, d. i. null und nichtig" (6:283).

Interpretationslage

1 Der autoritäre Charakter

Die Mehrdeutigkeit des Pflichtbegriffs in der Alltagssprache ist der Grund für hartnäckige Fehlinterpretationen von Kants Moralphilosophie. Das gröbste Missverständnis besteht in der Annahme, Kant sei ein rigoroser Regelfetischist, der durch eine Moralphilosophie, die auf dem Begriff der Pflicht aufbaut, blinden Gehorsam gegenüber staatlichen und sozialen Autoritäten fordert und rechtfertigt. Im Extremfall (vgl. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*) würde es sich um einen autoritären Charakter handeln, der nicht nur unkritisch und willig alle externen Regeln und Befehle befolgt, sondern sogar die externen Autoritäten verinnerlicht und so vorauseilenden Gehorsam übt. Dagegen ist zu erinnern: Der Verpflichtungsgrund für eine konkrete Handlungspflicht kann nach Kant nur die eigene Vernunft sein (vgl. 4:432; 5:82). „Habe Muth dich deines *eigenen* Verstandes

zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung“ (8:35). Die Gesetzgebung der Vernunft ist Selbst-Gesetzgebung (Autonomie) und die Nötigung, die davon ausgeht, ist Selbst-Nötigung. Was Pflicht ist, können uns nicht äußere Autoritäten vorschreiben. Wir können es nur aus Freiheit und im Licht unserer eigenen Vernunft am Maßstab des Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft erkennen. Die Maxime ‚Ich will jeden Befehl eines Vorgesetzten gleich welchen Inhalts ausführen, selbst wenn mir die Ermordung Unschuldiger befohlen wird‘ besteht die Prüfung am kategorischen Imperativ nicht.

2 Anmut und Würde

Friedrich →Schiller hatte Kant so verstanden, als sei eine Handlung nur dann moralisch gut, wenn man gegen seine innere Neigung handelt und das Pflichtbewusstsein die Neigung überwindet. Das würde dann bedeuten, dass es ohne moralischen Wert ist, wenn man eine Pflicht gerne (mit Neigung) erfüllt. Dagegen hat Schiller rebelliert und vorgebracht, es gebe zwei Typen von moralisch guten Handlungen: *Anmut*, wenn Pflicht und Neigung harmonieren; *Würde*, wenn das Bewusstsein der Pflicht die entgegenstehende Neigung überwindet (Schiller, *Über Anmut und Würde*). Kant ist an dem Missverständnis nicht ganz unschuldig, weil das Beispiel des griesgrämigen Wohltäters (vgl. 4:398) dazu einlädt; denn es erscheint so als habe die Handlung nur deshalb „ächten moralischen Werth“ (4:398), *weil* der Griesgram ohne oder sogar gegen seine Neigung anderen hilft. Das Missverständnis entsteht dadurch, dass Handlungen in der realen, phänomenalen Welt motivational komplex sind, Kant im gegebenen Kontext aber nur am Kriterium der Moralität interessiert ist. Handelt jemand (1) aus Achtung vor dem moralischen Gesetz bzw. dem daraus folgenden Gebot der Wohltätigkeit und zugleich (2) aus Freude anderen zu helfen, dann wird das Moralitätskriterium nur durch die erste Komponente erfüllt. „Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist noch nicht die ächte moralische Maxime unsers Verhaltens, die unserm Standpunkte unter vernünftigen Wesen *als Menschen* angemessen ist“ (5:82). Denn die Maxime, immer das zu tun, wozu man Lust hat, ist sicher kein geeignetes Kriterium für Moralität. Hilfreich für das Verständnis ist insoweit die Unterscheidung zwischen: eine Handlung *aus* Neigung oder *mit* Neigung auszuführen (Timmermann, *Sittengesetz und Freiheit*, S. 184). Parallelität von Pflicht und Neigung bzw. das Handeln *mit* Neigung schließt die Moralität nicht aus.

Vom Kriterium der Moralität zu unterscheiden ist die Frage nach der *Erkennbarkeit* des Kriteriums im konkreten Fall. Es zeigt sich, dass das Vorliegen des Kriteriums in der Konstellation ‚Handeln aus Pflicht *gegen* die Neigung‘ leichter zu erkennen ist als in der Konstellation ‚Handeln aus Pflicht *mit* Neigung‘ (Paton, *Der kategorische Imperativ*, S. 44f.). Wenn jemand überhaupt keine Neigung und kein sonstiges Interesse hat, anderen zu helfen, und es nun doch tut, dann ist kein anderer Grund ersichtlich als das reine Handeln aus Pflicht; d. h. das Vorliegen des Kriteriums ist gut erkennbar. In allen anderen Fällen hält es Kant für nahezu unmöglich, bei anderen und sich selbst zu erkennen, ob ein Fall des Handelns aus Pflicht tatsächlich vorliegt; selbst bei schärfster Selbstprüfung könne man sich nicht sicher sein, ob man sich nicht über seine Motive täuscht (vgl. 4:407; 6:392). Wenn man aber vom Problem der Erkennbarkeit des Kriteriums absieht, dann ist auch der Fall der Harmonie von Pflicht und Neigung ein Fall der Moralität. In seiner Antwort auf Schiller hat Kant erwidert: „Ich gestehe gern: daß ich dem *Pflichtbegriffe* gerade um seiner Würde willen keine *Anmuth* beigesellen kann“ (6:23 Anm.), fügt aber hinzu: „Frägt man nun: welcherlei ist die *ästhetische* Beschaffenheit, gleichsam das *Temperament der Tugend*, muthig, mithin *fröhlich*, oder ängstlich-gebeugt und niedergeschlagen? so ist kaum eine Antworth nöthig. Die letztere sklavische Gemüthsstimmung kann nie ohne einen verborgenen *Haß* des Gesetzes statt finden, und das fröhliche Herz in *Befolgung* seiner Pflicht […] ist ein Zeichen der Ächtheit tugendhafter Gesinnung“ (6:23f. Anm.).

3 Gesinnungsethik und Verantwortungsethik; moralischer Rigorismus

Ein populäres Vorurteil besteht in der Annahme, der Typus der Gesinnungsethik, wie er auch von Kant vertreten werde, sei durch die Verantwortungsethik widerlegt. Für eine Gesinnungsethik reiche die gute Absicht ohne Rücksicht auf die Handlungsfolgen aus, während erst eine moder-

ne Verantwortungsethik auf die tatsächlichen Folgen abstelle. Die Voraussetzung, die Kantsche Gesinnungsethik entlaste von Folgenabschätzung und Folgenverantwortung, ist falsch. Dass der Erfolg kein Kriterium für den moralischen Wert einer Handlung sein kann (vgl. 4:399), bedeutet nicht, dass die Abschätzung von Folgen und Nebenfolgen gar keine moralische Bedeutung hat. Kant unterscheidet deutlich zwischen →Wille (→Willkür) und →Wunsch (vgl. 4:395; 6:213). Guter Wille, im Unterschied zum bloßen Wunsch, bedeutet bei Kant immer Ausführung der gebotenen Handlung unter „Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind" (4:394). Die Folgenabschätzung gehört zur Aufbietung aller Mittel hinzu; es ist offensichtlich, dass die Maximenprüfung am kategorischen Imperativ ohne eine Folgenabschätzung nicht möglich ist. D. h. die Kantsche Gesinnungsethik begründet Folgenverantwortung, aber nur für die vorhersehbaren Folgen. Mehr verlangt auch Max Weber nicht. Unter der Prämisse Max Webers, „daß man für die (voraussehbaren) Folgen seines Handelns aufzukommen hat" (Weber, *Politik als Beruf*, S. 70), wäre Kant als Verantwortungsethiker einzuordnen.

Zweifel an der Einordnung Kants als Verantwortungsethiker könnten sich aber aus dem Aufsatz *Vermeintes Recht* ergeben. Kant verteidigt hier nämlich ohne Rücksicht auf die Folgen die These, dass „die Lüge gegen einen Mörder, der uns fragte, ob unser von ihm verfolgter Freund sich nicht in unser Haus geflüchtet, ein Verbrechen sein würde" (8:425). Kant behandelt die Wahrhaftigkeit in *Vermeintes Recht* als unbedingte Rechtspflicht (vgl. 8:426 Anm.). Es können aber Bedenken angemeldet werden, ob Kants Position in *Vermeintes Recht* im Kontext seiner Moralphilosophie immanent stimmig ist. So behandelt Kant die Wahrhaftigkeit hier ohne weiteres als Rechtspflicht, die er in *MS* als Tugendpflicht des Menschen gegen sich selbst einordnet (vgl. 6:429); Kant verwendet in der *Tugendlehre* das im Wesentlichen gleiche Beispiel vom im Auftrag lügenden Hausboten unter den kasuistischen Fragen (vgl. 6:431). Zudem unterscheidet Kant zwischen Lüge im ethischen und Lüge im rechtlichen Sinn (vgl. 6:238 Anm.; 6:430). Unter Lüge im Rechtssinn versteht Kant in der Einleitung in die *Rechtslehre* nur das falsche vertragliche Versprechen, der verwandte Begriff der leichtfertigen Unwahrheit falle nicht darunter: „weil es bei der bloßen Erklärung seiner Gedanken immer dem andern frei bleibt, sie anzunehmen" (6:238 Anm.).

Weiterführende Literatur

Herman, Barbara: „On the Value of Acting from the Motive of Duty", in: dies.: The Practice of Moral Judgment, Cambridge/Mass. u. a.: Harvard University Press 1993, 1–22.

Korsgaard, Christine M.: „Kant's Analysis of Obligation. The argument of Groundwork I", in: dies.: Creating the Kingdom of Ends, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 1996, 43–76.

Paton, H. J.: Der kategorische Imperativ – Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie, Berlin: de Gruyter 1962, insbes. 39–51.

Schönecker, Dieter: Kant: Grundlegung III – Die Deduktion des kategorischen Imperativs, Freiburg/Br. u. a.: Alber 1999, insbes. 30–38.

Timmermann, Jens: Sittengesetz und Freiheit – Untersuchungen zu Kants Theorie des freien Willens, Berlin u. a.: de Gruyter 2003.

Ulli F. H. Rühl

Pflichten, enge/weite

Enge und weite Pflichten unterscheiden sich dadurch, dass erstere *Handlungen* vorschreiben, letztere nur *Maximen* der Handlungen (vgl. 6:390, 6:410). Daraus folgt, dass weite Pflichten einen „Spielraum" bei ihrer Befolgung erlauben (6:390). Weitere wichtige Stellen: 4:424; 6:446; 6:450.

Verwandte Stichworte

Pflichten, vollkommene/unvollkommene; Rechtspflicht; Tugendpflicht

Philosophische Funktion

In *GMS* setzt Kant die Unterscheidung zwischen engen und weiten Pflichten mit der zwischen „strengen" bzw. „unnachlaßlichen" auf der einen, und „verdienstlichen" Pflichten auf der anderen Seite gleich (4:424). Bei der Verletzung einer engen Pflicht kann die verallgemeinerte Maxime nicht einmal ohne Widerspruch „*gedacht*" werden, bei der Verletzung einer weiten Pflicht ist es nicht ohne Widerspruch möglich, die Maxime als allgemeines Gesetz „zu *wollen*" (4:424). Diese Charakterisierung macht deutlich, dass Kant in der *GMS* enge mit *vollkommenen* und weite mit *unvollkommenen* Pflichten gleichsetzt (vgl. 4:421–423).

In der Einleitung zur *MST* dient die Unterscheidung von engen und weiten Pflichten zur Unterscheidung von Tugend- und Rechtspflichten (vgl. 6:390). Kant revidiert seine Einteilung aus der *GMS* (vgl. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, 81f.): In *MST* werden enge und weite Pflichten dahingehend unterschieden, ob sie *Handlungen* oder *Maximen* vorschreiben (vgl. 6:410). Aus der Tatsache, dass eine weite Pflicht eine →Maxime vorschreibt, folgt, dass „es [in] der Befolgung (Observanz) einen Spielraum (*latitudo*) für die freie Willkür" gibt, „wie und wie viel", d. h. mit welchen Handlungen, die Tugendpflicht erfüllt wird (6:390). Kant möchte unter einer weiten Pflicht jedoch „nicht eine Erlaubniß zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere" (6:390) verstehen.

Die Charakterisierung weiter Pflichten in *MST* stimmt insofern mit ihrer kurzen Erwähnung in *GMS* als „*verdienstlich[en]*" Pflichten überein, als Kant ausführt, dass die Befolgung der weiten Pflichten „*Verdienst* (meritum)" ist (6:390). Im Gegensatz zu engen Pflichten ist die Übertretung „nicht sofort *Verschuldung* (demeritum) = $-a$, sondern blos moralischer *Unwerth* = 0" (6:390).

Interessanter Weise räumt Kant ein, dass ein und dieselbe Pflicht (die Pflicht zur Beförderung der eigenen moralischen Vollkommenheit) sowohl „der Qualität nach" eng und vollkommen, als auch „dem Grade nach" weit und unvollkommen sein kann (6:446). Die Standardinterpretation ist, dass sich die Unterscheidung eng/weit mit der Unterscheidung vollkommen/unvollkommen nicht nur in *GMS*, sondern auch in *MST* deckt (vgl. 6:446; Hill, *Imperfect Duty*; für eine alternative Interpretation: Rivera, *Kantian Ethical Duties*). Die Einleitung zur *MST* bezeichnet Rechtspflichten als eng und ethische Pflichten als weit (vgl. 6:390, 6:410). In Spannung dazu steht, dass Kant vollkommene Pflichten gegen sich selbst einräumt (vgl. 6:421ff.).

Claudia Blöser

Pflichten, gegen sich selbst / gegen andere

Die Unterscheidung Pflichten gegen sich selbst / gegen andere betrifft nach Kant die beiden Arten von ethischen Pflichten, die aus den „*Zwecke[n], die zugleich Pflichten sind*" (6:385; vgl. 6:391ff.) folgen, nämlich →eigene Vollkommenheit und →fremde Glückseligkeit. Die beiden Arten der ethischen Pflichten stellen den Gegenstand des Hauptteils der →Tugendlehre dar. Weitere wichtige Stellen: 4:421ff., 4:429f.; 6:410; 6:412f.; 6:417–420; 6:428; 6:448.

Verwandte Stichworte

Pflichten, vollkommene/unvollkommene; Imperativ, kategorischer; Metaphysik der Sitten; Tugendlehre

Philosophische Funktion

→Pflichten bestehen nur gegen andere verpflichtungsfähige Wesen, das heißt Menschen. Denn Verbindlichkeit – selbst als äußere Verpflichtung durch andere, sofern sie nicht bloße Gewalt sein soll – setzt für den als sinnlich-rationales Wesen verstandenen Menschen die Möglichkeit der Selbstverpflichtung durch die moralisch-praktische Vernunft voraus (vgl. 6:417f.; 4:432ff.). Scheinbare Pflichten gegenüber unbelebter Natur, reinen Naturwesen und Gott, sind dagegen Pflichten gegen sich selbst in Ansehung anderer Wesen, und die Verwechslung eine Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe (vgl. 6:442f.).

Die Pflichten des Menschen gegen sich selbst erlauben eine „*subjective* Eintheilung" (6:419) nach animalischer Natur (vgl. 6:420ff.) und moralischer Persönlichkeit (vgl. 6:428ff.). Unter dem ersten Aspekt gehen sie auf die Selbsterhaltung, die Erhaltung der Art sowie die Erhaltung der physischen Gesundheit, unter dem zweiten auf Verhaltensweisen, die der Menschheit in der eigenen Person Abbruch tun (Lüge, Geiz, Kriecherei) und mit moralischer Verachtung einhergehen zurück. Kant stellt auch eine „*objective* Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst in das *Formale* und *Materiale* derselben" vor, die auf einschränkende, negative und erweiternde, positive Pflichten führt (6:419; →Begehungspflichten; Unterlassung). Kant behandelt entsprechend in seiner Darstellung zuerst vollkommene (vgl. 6:421ff.) und unvollkommene Pflichten gegen sich selbst (vgl. 6:445f.).

Ethische Pflichten gegen andere „blos als Menschen" (6:448) lassen sich unterteilen in

solche der Liebe und solche der Achtung, die zwar unabhängig voneinander erwogen werden und bestehen können, „aber im Grunde dem Gesetze nach jederzeit mit einander in einer Pflicht zusammen verbunden“ sind (6:448). Kant behandelt dann kurz auch die Pflichten gegen andere „*in Ansehung ihres Zustandes*“ (6:468).

Weiterführende Literatur

Durán Casas, Vicente: Die Pflichten gegen sich selbst in Kants „Metaphysik der Sitten“, Frankfurt/M.: Lang 1996.

Ebbinghaus, Julius: „Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten“, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 2, hg. von G. Geissmann und H. Oberer, Bonn: Bouvier 1988.

Timmermann, Jens: „Kantian Duties to the Self, Explained and Defended“, in: Philosophy 81, 2006, 505–530.

Trampota, Andreas/Sensen, Oliver / Timmermann, Jens (Hg.): Kant’s „Tugendlehre“. A Comprehensive Commentary, Berlin u. a.: de Gruyter 2013.

Carola Freiin von Villiez

Pflichten, vollkommene/unvollkommene

Während eine vollkommene Pflicht „keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung verstattet“ (4:421 Anm.), lässt eine unvollkommene Pflicht „der freien Willkür einen Spielraum“ (6:446). Kant nimmt „nicht bloß äußere, sondern auch innere *vollkommene Pflichten*“ an, „welches dem in Schulen angenommenen Wortgebrauch zuwider läuft“ (4:421 Anm.). Weitere wichtige Stellen: 4:421; 6:390; 6:411; 6:446.

Verwandte Stichworte

Pflichten, enge/weite; Rechtspflicht; Tugendpflicht; Verdienst, verdienstlich

Philosophische Funktion

Durch die Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten differenziert Kant nicht nur Rechts- und Tugendpflichten, sondern auch Tugendpflichten unterschiedlicher Verbindlichkeit. Vollkommene Pflichten bestimmen genau, wie sie beobachtet werden müssen. Der mit unvollkommenen Pflichten einhergehende Handlungsspielraum (→ Spielraum (latitudo)) verlangt dem Menschen aber zugleich eine stärkere Ausübung und damit Ausbildung der Urteilskraft ab. Insofern die unvollkommenen Pflichten auf die Maxime der Handlung zielen und nicht auf die Handlung selbst, sind sie allein → Tugendpflichten. Ihre Erfüllung ist damit verdienstlich, und ihre Übertretung – sofern sie sich nicht einer grundsätzlichen Neigung zur Nichterfüllung verdankt – bloß moralischer Unwert und nicht sofort Verschuldung (vgl. 6:390).

Kants Ausführungen lassen stellenweise auf eine Deckungsgleichheit von unvollkommenen und weiten Pflichten schließen (vgl. z. B. 6:390). Eine mögliche Deckungsgleichheit von vollkommenen/unvollkommenen und engen/weiten Pflichten droht jedoch im Kontext seiner Ausführungen zur Natur von Rechtspflichten und Tugendpflichten wieder zu verschwimmen (vgl. 4:421 Anm.). In diesem Zusammenhang sind insbesondere auch die Diskrepanzen zwischen Einleitung und Haupttext der *MST* von Bedeutung. Setzt die „Einleitung die Unterscheidung von ‚vollkommenen‘ / ‚unvollkommenen‘ Pflichten außerhalb der Ethik“ an, „ist sie im Haupttext auch interner Gliederungsgesichtspunkt, der überdies dem von ‚Pflichten gegen sich selbst / gegen andere‘ nachgeordnet ist“ (Ludwig, *Einleitung*, S. XXII).

Weiterführende Literatur

Gregor, Mary: „Kants System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten“, in: Kant, Immanuel: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil, hg. von Bernd Ludwig, Hamburg: Meiner 1990, XXIX–LXV.

Guyer, Paul: „Kant’s System of Duties“, in: ders.: Kant’s System of Nature and Freedom. Selected Essays, Oxford: Oxford University Press 2005, 243–274.

Ludwig, Bernd: „Einleitung“, in: Kant, Immanuel: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil, hg. von Bernd Ludwig, Hamburg: Meiner 1990, XIII–XXVIII.

Carola Freiin von Villiez

Pflichten, Widerstreit der

Ein Widerstreit der Pflichten ist der Fall, in dem eine Pflicht eine andere vollständig oder teilweise aufhebt. Das ist in der Ethik Kants unmöglich. Wichtige Stelle: 6:224.

Verwandte Stichworte

Pflicht; Verbindlich(keit); Widerstreit

Philosophische Funktion

Kant positioniert sich in der zeitgenössischen Diskussion um sog. ‚Pflichtenkollisionen', indem er sie für unmöglich erklärt. Man verstand darunter Fälle, in denen eine Pflicht durch eine andere abgeschwächt oder aufgehoben wird. Analoges gilt von einander widerstreitenden konkreten Verbindlichkeiten. Da Pflicht und Verbindlichkeit die Notwendigkeit von Handlungen ausdrücken, können sie jedoch dann, wenn sie tatsächlich vorliegen, nicht abgeschwächt oder aufgehoben werden. Also kann es Konflikte dieser Art schon aus rein begrifflichen Gründen nicht geben.

Mögliche moralische Konflikte müssen deshalb anders beschrieben werden. Kant sagt, es handele sich nicht um Kollisionen von Pflichten oder Verbindlichkeiten, sondern um konfligierende „*Gründe* der Verbindlichkeit (rationes obligandi)" (6:224), die für sich allein die Handlung, für die sie sprechen, nicht gebieten. Sie finden sich nur im Bereich der positiven ethischen oder unvollkommenen Pflicht, denn wohlformulierte vollkommene Pflichten erheben als negative Pflichten den Anspruch, Konflikte von vornherein auszuschließen. Kontrovers diskutiert wird in der Literatur die Frage, worin genau diese Gründe bestehen (vgl. O'Neill, *Instituting Principles*; Timmermann, *Kantian Dilemmas*).

Jens Timmermann

pflichtmäßig / aus Pflicht / aus Neigung

Eine Handlung ist pflichtmäßig, wenn ihre Maxime dem entspricht, was von einem sittlichen Imperativ geboten bzw. von einem praktischen Gesetz vorgeschrieben ist. Eine Handlung geschieht aus Pflicht, wenn sie sowohl pflichtmäßig ist als auch ausgeführt wird, um der allgemeinen Anforderung der moralisch-praktischen Vernunft zu entsprechen, die durch einen sittlichen Imperativ ausgedrückt wird oder in einem praktischen Gesetz enthalten ist. Aus Pflicht handelt, wer aus → Achtung vor dem Gesetz handelt. Eine Handlung geschieht aus Neigung, wenn ihre Maxime auf einer Neigung (einer habituellen sinnlichen Begierde) qua nicht-vernünftiger Bedingung der Motivation basiert. Wichtige Stellen: 4:397–399; 4:440; 5:80–82; 5:84–85; 5:117–118; 6:30; 6:46–49; 6:223–224; 6:382–383; 6:386–387; 6:391–393; 6:446; 23:99–100 (vgl. 6:23–24); 23:119–120; 23:379; 23:382; 23:390–391.

Verwandte Stichworte

Legalität/Moralität; Neigung; Pflicht; Pflichten, enge/weite

Philosophische Funktion

1 Definitorische Bestimmung

Handlungen sind pflichtmäßig, wenn ihre Maximen, als die subjektiven Prinzipien des Willens, formal dem entsprechen, was die Gesetze der moralisch-praktischen Vernunft von uns fordern. Handlungen werden aus Pflicht ausgeführt, wenn sie, über diese Entsprechung hinaus, um der Erfüllung der in diesen Gesetzen enthaltenen Forderung der Allgemeingültigkeit ausgeführt werden. Oder allgemeiner ausgedrückt: wenn ihre Maximen notwendigerweise eine Übereinstimmung mit dem fundamentalen deontischen Gebot der reinen → praktischen Vernunft beinhalten, welches durch das → Sittengesetz selbst ausgedrückt wird, nämlich die Forderung, nach einer Maxime zu handeln, die als Prinzip einer → allgemeinen Gesetzgebung gelten kann. Eine Handlung kann aus Pflicht ausgeführt werden, gleichgültig ob sie mit oder ohne eine sie begleitende Neigung unternommen wird, solange sie nicht *aus* dieser Neigung hervorgeht. Entsprechend Kants Theorieansatz der Beziehung zwischen Handlungen aus Pflicht und Handlungen aus Neigung kann keine Handlung, die aus Neigung stattfindet, aus Pflicht ausgeführt werden und umgekehrt. Dies gilt selbst dann noch, wenn die Maxime einer Handlung aus Neigung völlig in Übereinstimmung mit den besonderen, in den → praktischen Gesetzen enthaltenen Anforderungen der Allgemeingültigkeit steht, wie sie in den besonderen → Rechtspflichten

und ethischen Pflichten (beinhaltend alle → Tugendpflichten) spezifiziert sind.

2 Aus Pflicht und aus Neigung in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

Die Einlassungen zum moralischen → Wert von Handlungen im ersten Abschnitt der *GMS* (vgl. 4:397–400) enthalten die historisch einflussreichste Behandlung der Beziehung zwischen Handlungen aus Pflicht und Handlungen aus Neigung. Kant unterscheidet zwischen (1) pflichtmäßigen Handlungen, die Menschen (a) aus einer unmittelbaren Neigung heraus unternehmen mögen oder (b) aufgrund einer anderen Neigung geneigt sind zu tun, und (2) pflichtmäßigen Handlungen, zu welchen Menschen weder unmittelbar noch mittelbar geneigt sind. Ein Beispiel für den Handlungstyp (1.a) ist, anderen aus einer Neigung heraus wohlzutun, „Freude um sich zu verbreiten" und „sich an der Zufriedenheit anderer […] ergötzen", insofern diese das eigene Werk ist (4:398). Eine Handlung, die dieser Beschreibung entspricht, kann keinen echten moralischen Wert haben, denn ihrer bedingenden Maxime „fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern *aus Pflicht* zu thun" (4:398). Damit eine solche Handlung moralischen Wert haben kann, muss sie aus bloßer Achtung für das praktische Gesetz, das den Willen objektiv bestimmt, getan werden und als solche „den Einfluß der Neigung […] ganz absondern" (4:400). Somit muss ich, entsprechend meiner Fähigkeit als ein moralisch Handelnder, nach der Maxime handeln „einem solchen Gesetze selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen Folge zu leisten" (4:400f.). Diese Überlegungen zur Beziehung zwischen dem moralischen Wert von Handlungen und dem Inhalt von Maximen werden auf Handlungen vom Typ (1.b) angewandt, z. B. die Zügelung des natürlichen Appetits in Übereinstimmung mit der „allgemeine[n] Neigung zur Glückseligkeit" (4:399), die sich beim Menschen natürlicher Weise ergibt. Eine solche Handlung *kann* aus Pflicht geschehen, aber nur insofern, als sie nicht aus der Neigung heraus getan wird, die jeder handelnde Mensch von Natur aus hat, seine eigene Glückseligkeit zu befördern. Eine solche Handlungsweise geschieht in der Tat aus Pflicht, wenn sie zu dem Zweck unternommen wird, Versuchungen zu vermeiden, die einen zu pflichtwidrigem Handeln verleiten könnten (vgl. 4:399). Jedoch kann keine Handlung, die mit der Neigung, die eigene Glückseligkeit zu befördern, zusammenstimmt, aus Pflicht getan werden, wenn sie aus dieser naturgegebenen Neigung heraus geschieht. Handlungen, die unter den zweiten der oben erwähnten Hauptpunkte fallen – z. B. die Erhaltung des eigenen Lebens angesichts des Wunsches, es zu beenden, und wohltuende Handlungen, die ohne wohlwollende Neigung ausgeführt werden –, werden ohne jegliche unterstützende Neigung aus Pflicht ausgeführt, oder sie werden im Gegensatz zur Neigung des Handelnden, sich pflichtwidrig zu verhalten, aus Pflicht ausgeführt.

3 Kritik der praktischen Vernunft und andere Werke

3.1 Die weiteren veröffentlichten Schriften Kants zur Moralphilosophie enthalten Ausführungen zu dem Verhältnis zwischen pflichtmäßigen Handlungen, Handlungen aus Pflicht und Handlungen aus Neigung, die im Allgemeinen mit dem eben zusammengefassten Gedankengang vereinbar sind. Die Unterscheidung zwischen pflichtmäßigen Handlungen und Handlungen aus Pflicht findet ihre Parallele in der Unterscheidung zwischen der Legalität und der Moralität von Handlungen, wie Kant sie in *KpV* und *Religion* vornimmt: Die Idee der Pflicht erfordert objektiv Einstimmung mit dem Gesetz und sie erfordert subjektiv „Achtung fürs Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe" (5:81; vgl. 6:218). Während somit die Legalität einer Handlung – ihre Übereinstimmung mit den Vernunftforderungen der Allgemeingültigkeit, die in den praktischen Gesetzen enthalten sind – sogar möglich ist, wenn Neigungen ihre → Bestimmungsgründe ausmachen, besteht die Moralität derselben Handlung in ihrer Ausführung „aus Pflicht, d. i. blos um des Gesetzes willen" (5:81); und eine Handlung, die nur um des Gesetzes willen getan wird, wird als eine verstanden, deren Maxime „das Gesetz *allein* zur *hinreichenden* Triebfeder in sich aufgenommen hat" (6:30).

3.2 Im Kontext der *MST* sind sowohl Kants Darstellung des Verhältnisses zwischen pflichtmäßigen Handlungen und Handlungen aus Pflicht als auch – korrespondierend – seine Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Legalität und der

Moralität von Handlungen in die Idee einer moralischen Zwecklehre integriert – einer auf dem Argument begründeten Lehre, dass die →eigene Vollkommenheit und die →fremde Glückseligkeit als die objektiv notwendigen, a priori bestimmbaren Zwecke der praktischen Vernunft gedacht werden müssen. Die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit sind als objektiv notwendige Zwecke qualifiziert, d. h. als „*Zwecke, die zugleich Pflichten sind*“ (6:385). Aufgrund „de[s] allgemeinen ethischen Gebot[s]: ‚Handle pflichtmäßig aus Pflicht‘“ (6:391) gehören alle Pflichten zur Ethik. Aber die Ethik enthält als →Tugendlehre auch Tugendpflichten, die in der Spezifikation dieses universellen Gebots in Bezug auf die eigene Vollkommenheit und die Glückseligkeit der Anderen als Zwecke, die auch Pflichten sind, begründet sind. „Das oberste Princip der Tugendlehre“ erfordert eine Handlungsweise „nach einer Maxime der *Zwecke*, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann“ (6:395). Die Darstellung der Selbstvervollkommnung bereitet, als eine der beiden Zweckformen, die in einer solchen Maxime auftreten können, die wichtigste systematische Plattform für Kants Behandlung des Verhältnisses zwischen ‚Pflichtmäßigkeit‘ und ‚aus Pflicht‘ im Aufbau der moralischen Zwecklehre. Da es die *größte* Vollkommenheit eines Menschen darstellt, seine Pflicht aus Pflicht zu tun, so dass „das Gesetz nicht blos die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen sei“ (6:392), umfasst die Selbstvervollkommnung notwendig die „*Cultur der Moralität* in uns“ (6:392); und das Gesetz, das die Entwicklung dieses im handelnden Menschen angelegten Charakterzugs fordert, ist dasjenige, welches gebietet: „die Maxime der Handlung, darauf nach allem Vermögen auszugehen: daß zu allen pflichtmäßigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für sich selbst hinreichende Triebfeder sei“ (6:393). Somit muss die →praktische Notwendigkeit, in uns die Moralität zu kultivieren, verstanden werden als die „Pflicht, den Werth seiner Handlungen nicht blos nach der Legalität, sondern auch der Moralität (Gesinnung) zu schätzen“ (6:393; vgl. 6:446).

3.3 Selbst wenn wir akzeptieren, dass die größte moralische Vollkommenheit in der kultivierten Veranlagung besteht, den moralischen Wert von Handlungen in dieser Weise einzuschätzen, können wir immer noch fragen, warum die Moralität unserer Handlungen jeglichen Einfluss unserer Neigung davon ausschließen muss, ein mitbestimmender Grund des Willens zu sein. Speziell können wir fragen, warum eine Handlung aus Pflicht nicht *auch* aus Neigung ausgeführt werden kann, solange es einen gewissen Handlungszweck gibt – nämlich die Glückseligkeit der Anderen –, der sowohl einen objektiv notwendigen Zweck der reinen praktischen Vernunft als auch einen möglichen Gegenstand der Neigung darstellt (z. B. ein *moralischer* Zweck, zu dem ein handelnder Mensch die *Neigung* fassen kann, ihn zu befördern, oder sich bemühen kann, ihn durch Handlung zu verwirklichen). Nach Kant muss sich die Antwort auf diese Fragen auf die definierenden Kennzeichen der Pflicht und ihrer Verbindung mit dem Begriff des moralischen Gesetzes konzentrieren. ‚Pflicht‘ konnotiert für Kant einfach den Typ von Handlung, die „nach diesem Gesetze mit Ausschließung aller Bestimmungsgründe aus Neigung objectiv praktisch ist“ (5:80). Deswegen findet der Begriff der Pflicht seine Anwendung auf den Menschen als einem endlichen vernünftigen Wesen, für das Neigungen Hindernisse gegenüber der Einhaltung des moralischen Gesetzes und der verschiedenen Gesetze der Pflicht, die es begründet, darstellen. Der Begriff der Pflicht findet keine Anwendung auf einen göttlichen oder heiligen Willen eines vollkommensten Wesens. Da ein Wesen, das dieser letzteren Beschreibung entspricht, nicht als ein Handelnder gedacht werden kann, der geneigt sein könnte, entgegen dem moralischen Gesetz zu handeln, fällt es nicht unter die →Verbindlichkeit, vorausgesetzt, dass der Gehalt (oder die Materie) der Verbindlichkeit das darstellt, was Pflicht genannt wird (vgl. 5:32, 5:80, 5:82, 5:84–85, 6:222). Somit ist der kantischen Konzeption zufolge der Gedanke inkohärent, dass *jeder* Handelnde eine pflichtgemäße Handlung sowohl aus Pflicht als auch aus Neigung (im Unterschied zur Ausführung einer solchen Handlung mit begleitender oder unterstützender Neigung) ausführen könnte. Und die Annahme, dass ein handelnder Mensch in dieser Weise zum Handeln motiviert sein könnte, läuft auf ein grundlegendes Missverständnis des Verfahrens der moralisch vorschreibenden praktischen Vernunft hinaus: „Denn ein Gebot, daß man etwas gerne thun soll, ist in sich widersprechend, weil, wenn wir, was uns zu thun obliege, schon von selbst wissen,

wenn wir uns überdem auch bewußt wären, es gerne zu thun, ein Gebot darüber ganz unnöthig, und, thun wir es zwar, aber eben nicht gerne, sondern nur aus Achtung fürs Gesetz, ein Gebot, welches diese Achtung eben zur Triebfeder der Maxime macht, gerade der gebotenen Gesinnung zuwider wirken würde“ (5:83). Der Gedanke, dass wir zugleich aus Pflicht *und* aus Neigung handeln könnten, um die Glückseligkeit der Anderen zu befördern, leitet sich dann für Kant von dem „eigenliebigen Wahn“ her, nach dem „wir uns anmaßen, […] uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen und, als vom Gebote unabhängig, blos aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre“ (5:82). Kant vertritt den Standpunkt, dass eine solche Annahme einer Unabhängigkeit nicht mit der begrifflichen Verbindung vereinbar ist, die zwischen dem kategorisch gebietenden Charakter des praktischen Gesetzes und der moralischen Veranlagung von Menschen als endliche vernünftig Handelnde besteht. Denn obwohl uns in der Tat auferlegt ist, Verpflichtungen der → Wohltätigkeit (oder des aktiven → Wohlwollens) freudig zu praktizieren, stellt sich doch die Natur der menschlichen Tugend in folgender Weise dar: „[d]as Gebot […], daß dieses zur Regel macht, kann auch nicht diese Gesinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu *haben*, sondern blos darnach zu *streben* gebieten.“ (5:83). In dieser Weise insistiert Kant darauf, dass wir notwendig unter eine „*Disciplin* der Vernunft“ (5:82) fallen, wenn es auch unsere eigene Vernunft ist, die uns das Gesetz gibt, pflichtgemäß aus Pflicht zu handeln.

Weiterführende Literatur

Baron, Marcia W.: „Acting from Duty“, in: Allen Wood (Hg.): Immanuel Kant. Groundwork of the Metaphysics of Morals, New Haven u. a.: Routledge 2002, 92–110.

Herman, Barbara: „On the Value of Acting from the Motive of Duty“, in: Philosophical Review 90, 1981, 259–382.

Höffe, Otfried: „‚Gerne dien ich den Freunden, doch tue ich es leider mit Neigung…‘ – Überwindet Schillers Gedanke der schönen Seele Kants Gegensatz von Pflicht und Neigung?“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 60, 2006, 1–20.

Reath, Andrews: „Kant’s Theory of Moral Sensibility. Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination“, in: Kant-Studien 80, 1989, 284–302.

Schönecker, Dieter / Wood, Allen W.: Kants „Grundlegungen zur Metaphysik der Sitten“. Ein einführender Kommentar, 4., durchges. und bibliograph. aktualisierte Aufl., Paderborn u. a.: Schöningh 2011.

Stratton-Lake, Philip: Kant, Duty and Moral Worth, New York: Routledge, 2000.

Timmermann, Jens: „Acting from Duty. Inclination, Reason and Moral Worth“, in: ders. (Hg.): Kant’s ‘Groundwork of the Metaphysics of Morals’. A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2009, 45–62.

Jeffrey Edwards
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Phaenomenon

→ Noumenon/Phaenomenon

Phänomenologie

Titel des 4. Hauptstücks der *MAN*, in welchem die „Bewegung oder Ruhe [der Materie] blos in Beziehung auf die Vorstellungsart, oder *Modalität*, mithin als Erscheinung äußerer Sinne, bestimmt“ (4:477) wird; ebenfalls an der Kategorientafel orientiert erscheint der Begriff auch als möglicher Abschnittstitel im Übergangs-Projekt des *Op. post.* zur „*Eintheilung des Princips der Naturforschung in Ansehung der bewegenden Kräfte der Natur*“ (21:171); Anfang der 1770er Jahre spricht Kant in Bezug auf den ersten Abschnitt des ersten (theoretischen) Teils eines Werks über die „*Grentzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*“ (10:129), der späteren *KrV*, von einer „*phaenomologia generalis*“ (10:98). Weitere wichtige Stellen: *Refl.* 4163, 17:440.

Verwandte Stichworte

Bewegung; Erscheinung; Lambert, Johann Heinrich; Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft; Schein

Philosophische Funktion

Die Phänomenologie oder „Erscheinungslehre“ (4:560) hat die Aufgabe, Bewegung als mögli-

ches/unmögliches, wirkliches/scheinbares oder notwendiges Prädikat der →Materie zu bestimmen. Sie ist damit Teil der auf die *KrV* folgenden „Metaphysik der Natur“ (4:470), genauer, der *MAN* als deren „besonderer“ Teil (4:470). Demgegenüber hat Kant Anfang der 1770er Jahren unter diesem Begriff im Sinne →Lamberts, dessen *Neues Organon* (Leipzig, 1764) als vierten und letzten Teil eine Phänomenologie („Lehre von dem Schein“) enthält, eine „blos negative Wissenschaft“ verstanden, die der Metaphysik als „propaedevtische disciplin“ vorhergeht, „darinn denen *principien* der Sinnlichkeit ihre Gültigkeit und Schranken bestimmt werden“ (10:98).

Konstantin Pollok

Phantasie

→Einbildungskraft

Phantasterei

Phantasterei ist eine Gemütsstörung, eine Art von „*Verrückung*“ (2:265), bei der Traum- und Wacheindrücke in Verkehrung empfunden werden. Die Krankheit beruht auf einer Sinnestäuschung bei intaktem Verstand. Weitere wichtige Stellen: 2:213f.; 2:221f., 2:265ff.; 2:347; 7:167; 7:202.

Verwandte Stichworte

Hypochondrie; Verrückung

Philosophische Funktion

Die Phantasterei ist eine Art von Verrückung. Wenn bei der Verkehrung von Traum- und Wacheindrücken in der Einbildung der Wachende nicht mehr das Maß an Aufmerksamkeit aufbringen kann, um imaginäre Bilder („Chimäre[n]“) vom wirklichen Erleben zu unterscheiden, handelt es sich um Phantasterei (2:265). Insofern erkennt Kant auch in einem „Geisterseher“ einen Phantasten (2:340). →Swedenborg ist für ihn „der Erzphantast unter allen Phantasten“ (2:354; vgl. 2:363–367). In gemäßigter Form ist diese nur eine allgemeine und harmlose Gemütsschwäche, die als „innere Phantasterei“ (2:266) häufig bei der „Hypochondrie“ vorkommt (2:266; vgl. 7:212; →Hypochondrie), aber in „wirkliche Phantasterei“ ausartet, sobald eine Leidenschaft hinzutritt (2:265). Kant unterscheidet noch andere Arten von Phantasterei, die jemandem nach dem Urteil Gesunder zugeschrieben werden, wie die →Melancholie, die →Liebe, den →Enthusiasmus (vgl. 2:266f.). Die Krankheit des Phantasten beruht auf einer Sinnestäuschung. Da die Sinnesempfindung vor dem Verstandesurteil vorhergeht und unmittelbar evident ist, kann die Störung durch vernünftige Überredung nicht behoben werden (vgl. 2:347). Da der Verstand hierbei intakt bleibt, kann die Krankheit durch Vernunfturteile abgemildert, aber nicht ganz geheilt werden (vgl. 2:270).

Als „Phantast“ (7:212) charakterisiert Kant in der *Anthropologie* einen Menschen, der Phantasie für gewöhnlich für innere oder äußere Erfahrung hält (vgl. 7:167). Der Phantast oder „Grillenfänger“ (7:212) ist ein Träumer im Wachen. Kommt noch ein Affekt hinzu, so wird aus ihm ein →Enthusiast. Phantasterei heißt die unerwartete Anwandlung (der Anfall) des Phantasten (vgl. 7:202).

Werner Euler

Philanthropin (Dessau)

Kant äußert sich in Briefen, Aufsätzen (vgl. 2:445–452) sowie in den Vorlesungen über →Pädagogik und →Anthropologie und in den *Refl.* zum Philanthropin, einer von Johann Bernhard Basedow 1774 in Dessau gegründeten Reformschule. Er wirbt persönlich Kandidaten (Lehramtsstudenten), Pensionisten und Lehrer an (vgl. 10:191–195; 10:201–206; 10:518–521) und kümmert sich bis 1778 persönlich um die Pränumerationen für die Zeitschrift des Philanthropin, die *Philosophischen Unterhandlungen* (vgl. 10:206; 10:215; 10:234–235; 10:237–238). Auch verspricht er Campe einen Beitrag für diese Zeitschrift, der jedoch nicht erschien (vgl. 10:214–218; →Campe, Joachim Heinrich). Nach Campes Weggang vom Philanthropin 1777 lassen sich überhaupt Absetzbewegungen feststellen: Kant wirbt Chrichton als neuen Gewährsmann an (vgl. 10:234–235; 10:237–238; 10:243; →Chrichton, Wilhelm). Am Philanthropin lobt Kant die Sprachlehrmethode (vgl. 25:724), die Art der körperlichen Ertüchtigung (vgl. 9:466–467) und die Sexualerziehung (vgl. 9:497). Außerdem habe man hier die Freiheit zu experimentieren (vgl. 9:444, 9:451). Kritisiert wird zuweilen die Schwärmerei →Basedows

(vgl. 15:346; 15:705–706). Weitere wichtige Stellen: 2:445–452; 9:444; 9:451; 10:234f.

Verwandte Stichworte:
Erziehung; Pädagogik; Zwei Aufsätze, betreffend das Basedow'sche „Philanthropin"; Basedow, Johann Bernhard

Philosophische Funktion
In einer Vorlesung zur Anthropologie misst Kant dem Philanthropin eine Schlüsselfunktion für die Erziehung bzw. die Vervollkommnung der →Menschheit zu: „Ueber die Erziehung sind schon viele Vorschläge und Schriften von Philosophen vorhanden, man hat sich Mühe gegeben zu untersuchen, worinn der Hauptbegrif der Erziehung bestehe. Die jetzigen Basedowschen Anstalten sind die ersten, die nach dem vollkommenen Plan geschehen sind. Dieses ist das größte Phaenomen, was in diesem Jahrhundert zur Verbeßerung der Vollkommenheit der Menschheit erschienen ist, dadurch werden alle Schulen in der Welt eine andere Form bekommen, dadurch wird das menschliche Geschlecht aus dem Schulzwange gezogen, es ist zugleich eine Pflantzschule vieler Lehrmeister" (25:722f., vgl. auch 10:234). Mit der zweiten seiner kurzen Schriften zum Philanthropin versuchte Kant, Geld für die Schule einzutreiben: „Es ist aber vergeblich dieses Heil des menschlichen Geschlechts von einer allmählichen Schulverbesserung zu erwarten. Sie müssen umgeschaffen werden, wenn etwas Gutes aus ihnen entstehen soll: weil sie in ihrer ursprünglichen Einrichtung fehlerhaft sind, und selbst die Lehrer derselben eine neue Bildung annehmen müssen. Nicht eine langsame *Reform*, sondern eine schnelle *Revolution* kann dieses bewirken. Und dazu gehört nichts weiter, als nur *eine* Schule, die nach der ächten Methode von Grunde aus neu angeordnet, von aufgeklärten Männern nicht mit lohnsüchtigem, sondern edelmüthigem Eifer bearbeitet und während ihrem Fortschritte zur Vollkommenheit von dem aufmerksamen Auge der Kenner in allen Ländern beobachtet und beurtheilt, aber auch durch den vereinigten Beitrag aller Menschenfreunde bis zur Erreichung ihrer Vollständigkeit unterstützt und fortgeholfen würde" (2:449). Laut der *Pädagogik* hat das Philanthropin trotz vieler Fehler das große Verdienst, „die einzige Experimentalschule" gewesen zu sein, „die hier gewissermaßen den Anfang machte, die Bahn zu brechen" (9:451).

Weiterführende Literatur
Overhoff, Jürgen: „Immanuel Kant, die philanthropische Pädagogik und die Erziehung zur religiösen Toleranz", in: Emundts, Dina (Hg.): Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung, Wiesbaden: Reichert 2000, 133–147.
Weisskopf, Traugott: Immanuel Kant und die Pädagogik. Beiträge zu einer Monographie, Zürich: 1970, 55–75.

Olrik Santozki

Philologie

Philologie ist „die Wissenschaft von den Werkzeugen der Gelehrsamkeit […] die eine kritische Kenntniß der Bücher und Sprachen (Literatur und Linguistik) in sich faßt". Sie gehört „zum historischen Wissen" (9:45; vgl. 16:147). Weitere wichtige Stellen: 15:395; 16:200ff.

Verwandte Stichworte
Sprachen; Gelehrsamkeit; Humanität

Philosophische Funktion
Die Philologie ist nach Kant keine bloße →Wissenschaft, denn ein wichtiger Teil von ihr besteht aus den „Humaniora", „worunter man die Kenntniß der Alten versteht, welche die *Vereinigung der Wissenschaft mit Geschmack* befördert, die Rauhigkeit abschleift und die Communicabilität und Urbanität, worin *Humanität* besteht, befördert" (9:45; →Humanität; →Geschmack). Also hat dieser „*praktische[]* Theil[]" der Philologie, der „Beredsamkeit, Poesie, Belesenheit in den classischen Autoren" einschließt, „die Bildung des Geschmacks" zum Zweck (9:46). Man kann aber die Philologie in einem engeren Sinne verstehen, sie instrumentell als der bloße „Inbegrif der Werkzeuge der Gelehrsamkeit" (16:200; →Gelehrsamkeit) auffassen und den „bloßen Philologen" vom „Humanisten" unterscheiden: der erstere beschränkt sich darauf, „die Werkzeuge der *Gelehrsamkeit* bei den Alten" zu suchen, während der Humanist „die Werkzeuge der *Bildung des Geschmacks*" sucht (9:46). Der Humanist ist ein „Gelehrter", weil er sich mit toten Sprachen beschäftigt, welche allein „Muster des Geschmacks" bzw. der redenden

→Künste anbieten können (vgl. 5:310; 5:236; vgl. 16:421) und deswegen auch „gelehrte Sprachen" sind (9:46). Dem Humanisten (der „*cultivirt*" ist, →Kultivierung) wird abschätzend „*der Belletrist* oder *bel esprit*" entgegengesetzt, der „ein Humanist nach gleichzeitigen Mustern in lebenden Sprachen", ein „*Dilettant* der Geschmackskenntnisse nach der *Mode*" und bloß „*civilisiert*" (→Zivilisierung) ist (9:46; vgl. 16:201f).

„Philologische Kenntnisse" sind auch ein Mittel der →Schriftgelehrsamkeit (7:68); in der authentischen →Auslegung soll diese „dem Sinne des Verfassers buchstäblich (philologisch) angemessen sein" (7:66).

Claudio La Rocca

Philosoph

Das Ideal des Philosophen ist bei Kant an einer Philosophiekonzeption orientiert, die auf systematische Einheit der Vernunft zielt. Der Philosoph bezieht alles Wissen auf die höchsten Zwecke der Vernunft und fungiert als „Gesetzgeber der menschlichen Vernunft" (KrV A 839 / B 867). Weitere wichtige Stellen: KrV A 840 / B 868; 5:108f.; 6:375; 8:368f.; 9:24ff.

Verwandte Stichworte

Philosophie; Philosophieren; Gesetzgeber; Weise, der; Weisheitslehre

Philosophische Funktion

Das Ideal des Philosophen bestimmt Kant in Anlehnung an die Philosophie nach dem Weltbegriff (*in sensu cosmico*) als Orientierung an letzten Vernunftzwecken (vgl. KrV A 839f. / B 867f.) und als Erkenntnis der höchsten Maximen des Gebrauchs der menschlichen →Vernunft (vgl. 9:24). Während der „Vernunftkünstler" (KrV A 839 / B 867) in den wissenschaftlichen Einzeldisziplinen nach Wissen zu „beliebigen Zwecken" (KrV A 840 / B 868 Anm.) strebe, beziehe der Philosoph alle Erkenntnisse und den Vernunftgebrauch auf die „wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft" (KrV A 839 / B 867; vgl. 9:24f.) und fungiere insofern als „Gesetzgeber der menschlichen Vernunft" (KrV A 839 / B 867; vgl. 9:24; *Refl.* 1663, 16:069; *Refl.* 4467, 17:562; *Refl.* 4925, 18:030). Da der höchste Vernunftzweck nach Kant sittlich bestimmt ist, gewinnt das Ideal des Philosophen zuletzt eine praktische Bedeutung: „Der praktische Philosoph […] ist der eigentliche Philosoph" (9:24; vgl. KrV A 840 / B 868; 5:108f.). In diesem Kontext betont Kant wiederholt die Einheit von Theorie und Praxis: „Ein der *praktischen Philosophie Kundiger* ist darum eben nicht *ein praktischer Philosoph*. Der letztere ist derjenige, welcher sich den *Vernunftendzweck* zum Grundsatz *seiner Handlungen* macht" (6:375 Anm.; vgl. 7:280; 8:441). Nur derjenige dürfe den „Namen eines Philosophen" zu Recht tragen, „der auch die unfehlbare Wirkung derselben [der Philosophie; B. F.] […] an seiner Person als Beispiele aufstellen kann" (5:109). In *Frieden* thematisiert Kant die öffentliche Wirksamkeit und die politische Funktion des Philosophen. Aufgrund seiner Fähigkeit des unabhängigen Vernunfturteils vermag der Philosoph im Rahmen der „frei und öffentlich" (8:369) geführten Diskussion einen Beitrag zur politischen Entscheidungsfindung zu leisten.

Weiterführende Literatur

Kleinhans, Bernd: Der „Philosoph" in der neueren Geschichte der Philosophie. „Eigentlicher Philosoph" und „vollendeter Gelehrter". Konkretionen des praktischen Philosophen bei Kant und Fichte, Würzburg: Königshausen & Neumann 1999.

Bettina Fröhlich

Philosophie

Philosophie ist die Wissenschaft von den Bedingungen, Zielen, Gründen und Grenzen menschlicher Erkenntnis. Sie befasst sich mit den Fragen: „1. *Was kann ich wissen?* 2. *Was soll ich thun?* 3. *Was darf ich hoffen?*", die ihre Einheit in einer vierten Frage finden: „Was ist der Mensch?" (KrV A 805 / B 833; 9:25). Philosophie hat in allen ihren Schritten kritisch prüfend zu verfahren und muss dabei sämtliche natürlichen, geschichtlichen, kulturellen und intellektuellen Bedingungen einbeziehen, die das Dasein des Menschen tragen. Zu diesen Bedingungen gehören vornehmlich die Fähigkeiten (→‚Vermögen') der Sinnlichkeit und der Anschauung, des Verstandes, der Urteilskraft und der Vernunft. Da die Vernunft den Begriff dieser Konditionen gibt, kann die Aufgabe der Philosophie auch als „Vernunftkritik" (20:239) bezeichnet werden; in ihr macht die Vernunft sich

selbst zum Gegenstand ihrer kritischen Untersuchung. Diese Selbstkritik der Vernunft wird von Kant auch „*Wissenslehre*“ (8:420) genannt, die ihr Motiv in der „Liebe zur Weisheit“ (21:119) hat. So ergibt sich als umfassende, den wissenschaftlichen Charakter betonende Kennzeichnung der Philosophie der Begriff der „*Weisheitsforschung*“ (8:417). Sie fällt für Kant mit der Metaphysik in eins. Weitere wichtige Stellen: 1:8; 1:12f.; 2:276; 2:283; 2:305f.; KrV A XII; KrV A 708ff. / B 736ff.; KrV A 838–840 / B 866–868; KrV A 845ff. / B 873ff.; KrV A 850f. / B 878f.; KrV A 856 / B 884; 4:317; 4:350; 4:383; 4:387f.; 7:119; 8:389f.; 8:402; 8:417; 8:419; 20:239.

Verwandte Stichworte

Anthropologie; Logik; Metaphysik; Transzendentalphilosophie; Vernunfterkenntnis; Vernunftwissenschaften; Weisheit; Weisheitslehre; Frieden in der Philosophie; Mathematik und Philosophie

Vorgeschichte und historischer Kontext

Kants erste Schrift, die er im Alter von 23 Jahren als Magisterarbeit mit dem Titel → *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1747) verfasste, folgt einem Philosophieverständnis, das bis in die letzten Werke gültig bleibt: Ausgangspunkt ist ein bedeutsamer Streitfall in der Philosophie seiner Zeit. Ihm sucht Kant auf den Grund zu gehen, um ihn sowohl mit den Mitteln begrifflicher Analyse als auch unter Bezug auf die fortschreitenden wissenschaftlichen Erkenntnisse so zu erschließen, dass er in kritischer Gewichtung der kontroversen Positionen zu einer Lösung gebracht werden kann. Sie soll die Einsichten beider zuvor für unvereinbar gehaltenen Seiten verbinden. Auf diese Weise gelingt es Kant, die zwischen Cartesianern und Leibnizianern umstrittene Formel zur Berechnung der Beschleunigung einer physikalischen → Bewegung mit Rückgriff auf die Einsichten der newtonschen Physik zu korrigieren. Das Ergebnis besteht aber nicht nur in einer (bis heute gültigen) Berechnungsformel, sondern in einer Ausweitung der Reichweite des Kraftbegriffs über die Mechanik hinaus bis in die Sphäre des Lebendigen. Das am Ende vorgeschlagene „wahre Kräftenmaß der Natur“ (1:139) weitet somit das Naturverständnis auf die Formen des Lebens aus.

Hinzu kommt, dass Kant bereits in der Vorrede zu seinem ersten Buch sein individuelles Erkenntnisinteresse mit größtem Nachdruck zum Ausdruck bringt. Es verbiete ihm, sich mit bestehenden Widersprüchen abzufinden, denn damit müsste er sich den Weg der „Entdeckung der Wahrheit“ (1:7) verstellen, die er sich zur Lebensaufgabe setzt. Er könne von nichts anderem als seiner ‚Meinung‘ ausgehen, um in der „vollkommensten Freiheit“ (1:8) alle Ansichten zu prüfen und dabei ohne Rücksicht auf anerkannte Autoritäten der Wissenschaft nach der Wahrheit zu suchen. Philosophie ist dabei offenbar auf „große[] Dinge“ bezogen. Sie dient dazu, die „Wissenschaften zu verbessern“, und kann dennoch in die bescheidene Aufgabe gefasst werden, sich „eigene Gedanken“ zu machen (1:8). Dabei habe man, so Kant, die „Bequemlichkeit“ und die „Eigenliebe“ zu überwinden (1:8).

In dieser Zielsetzung der Philosophie ist bereits der Bezug auf die „Menschheit“ enthalten (1:12); der Wert der ‚öffentliche[n] Erklärung‘ wird hervorgehoben (1:13); schließlich ist Kant davon überzeugt, dass der „Erfolg“ der Philosophie mit dem der Wissenschaften überhaupt verbunden ist (1:8).

Mit diesem Philosophieverständnis öffnet sich Kant der für Erfahrung und Experiment offenen Wissenschaftspraxis seiner Zeit. In der thematischen Reichweite schließt er an die überlieferte metaphysische Aufgabenstellung an, die nichts, was zur ‚Welt‘ und zur ‚menschlichen Erkenntnis‘ gehört, von den Gegenständen philosophischer Untersuchung ausschließt. Die Betonung der bereits mit dem exponierten ‚Ich‘ des erkennenden Subjekts ausgezeichneten Gegenwart steht jedoch der historischen Anlage des Philosophierens nicht entgegen: Kant sieht die Probleme der Philosophie von Anfang an im Kontext der Überlieferung, hält ihre aktuelle Bedeutung für selbstverständlich und erörtert alle ihm wichtig erscheinenden Fragen unter dem Gesichtspunkt ihres ‚Erfolgs‘, d. h. ihrer Folgen für die Zukunft der Menschheit. Philosophie steht in der Perspektive eines geschichtlich verstandenen Lebens, dessen Verständnis Kant schon wenig später aus der dynamischen Entwicklung der antagonistischen Kräfte des kosmischen Naturgeschehens herzuleiten sucht.

Die Betonung des individuellen Ausgangspunkts steht schon in der ersten Schrift in Verbin-

dung mit der sachlichen Opposition zu seinem akademischen Lehrer Martin Knutzen. In ihr lässt sich aber auch die Eigenständigkeit gegenüber Descartes und Leibniz rechtfertigen. Später hilft sie Kant in seiner Auseinandersetzung mit der (als „*dogmatisch*“ abgewerteten) Schulphilosophie sowie in der Abgrenzung vom (als bloß „*sceptisch*“ kritisierten) Empirismus David Humes (KrV A 856 / B 884). Heute fällt es schwer, die Vorrede zur ersten Schrift nicht als einen selbstbewussten Vorgriff auf die 34 Jahre später publizierte *KrV* zu lesen.

Philosophische Funktion

1 Vorkritische Zeit

Die sachliche Reichweite des vorkritischen Philosophiebegriffs tritt bereits mit Blick auf die Vielfalt der Themen, mit denen sich Kant in seinen Veröffentlichungen zwischen 1755 und 1770 befasst, anschaulich hervor: Am Anfang steht der große Entwurf einer Naturgeschichte des Weltalls, der in seiner auf Newtons Physik gegründeten Spekulation bis zu Erwägungen über die Entstehung des Menschen unter den speziellen Konditionen des Planeten Erde reicht (vgl. 1:214ff.). Dass die *Theorie des Himmels* (1755) eine philosophische Abhandlung ist, hat weder für Kant noch für die Königsberger Fakultät infrage gestanden, denn sie wurde als Qualifikationsschrift für die Lehrbefähigung im Fach Philosophie anerkannt. Dabei ist bemerkenswert, dass es der Autor bei aller Strenge der Argumentation versteht, seinem Buch eine literarische Gestalt zu geben. Am philosophischen Charakter der Untersuchung ändert das ebenso wenig wie die Tatsache, dass Kant die in seinem Werk ausgebreiteten Kenntnisse nutzt, um dem städtischen Publikum das Erdbeben von Lissabon aus geologischer Sicht zu erklären und daran lebenspraktische Erwägungen zu knüpfen (vgl. 1:417ff.; 1:129ff.; 1:463ff.). Das ist auch bei den anderen naturphilosophischen Schriften der vorkritischen Zeit (*Ob die Erde veralte*, 1754; *De igne*, 1755) der Fall. Es gilt vor allem aber für die Vorlesungen über → Physische Geographie (seit 1757: vgl. 1:1ff.; 9:151ff.; 26:1f.) und Anthropologie (seit 1772: vgl. 7:117ff.; 25:1f.), die geographische, ökonomische, psychologische und pädagogische Kenntnisse ausbreiten und dabei ein Interesse an der Selbstbildung des einzelnen Lesers und Hörers unterstellen. Theoretische und praktische Absichten des Philosophierens wirken hier unmittelbar zusammen. Sie bestimmen Kants Denken bis in die letzte Werkperiode hinein. Denn dass Kant zugleich Überlegungen zu elementaren Bestimmungen von Bewegung und Ruhe (*Lehrbegriff*, 1758: vgl. 1:13ff.) verfolgt, zeigt, wie stark seine auf systematische Grundlegung ausgerichteten naturphilosophischen Interessen sind. Sie kommen später in der kritischen Werkperiode zum Tragen und beschäftigen den greisen Kant bis in seine letzten Notizen hinein.

Das Verständnis der Philosophie als Grundlegungswissenschaft bestimmt auch die zahlreichen prinzipientheoretischen Schriften zu klassischen Fragen der Metaphysik im Grenzbereich von Logik, Ontologie, Ethik und rationaler Theologie. In Anlage und Durchführung seiner Untersuchungen bleibt Kant der Schulauffassung der Disziplinen nahe, erhebt aber Einspruch, wenn die Erwartung besteht, aus der „Spitzfindigkeit“ (2:65) theoretischer Schlüsse unmittelbare Folgen für die Praxis abzuleiten. So wehrt er die Auffassung ab, der Glauben an ein Dasein Gottes könne an die Gottesbeweise der Philosophen gebunden sein (1763; vgl. 1:65ff.). Wohl aber ist er überzeugt, dass die Kritik der syllogistischen Schlüsse (1762; vgl. 1:45ff.) oder der *Versuc*h, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (*Negative Größen*, 1764; vgl. 1:165f.) für die Arbeitsweise der Philosophie verbindlich sind. Der Titel der methodologisch zentralen Schrift über die produktive Funktion der Rolle der Negation zeigt überdies, dass Kant selbst in einer wesentlich an eine akademische Leserschaft gerichteten Schrift den für die Philosophie mit anschaulichem Gehalt aufgeladenen Begriff der → Weltweisheit verwendet. Er macht von diesem Titel nichts abhängig, gibt aber sein selbst im fachlichen Kontext nicht erlahmendes Interesse an einer Öffnung der Philosophie für ein breiteres Publikum zu erkennen. Gleichwohl hält Kant Distanz zur sog. Popularphilosophie, die sich gegen die disziplinären Interessen einer als Wissenschaft auftretenden Philosophie zu profilieren sucht. Für ihn steht die philosophische Aufklärung eines bürgerlichen Publikums dem strengen Anspruch einer „*zetetisch*“ (2:307), d. h. forschend betriebenen Philosophie nicht entgegen.

Wie stark die Neigung zur Öffnung der Philosophie für ein breites Publikum ist, führen nicht nur zahlreiche kleinere Texte der vorkritischen

Zeit, sondern auch zwei umfangreiche Schriften aus diesem Zeitraum, die *Beobachtungen* (1764; 1:205ff.) und die *Träume* (1766; 2:315ff.), vor Augen. Hier erkennt man, dass der Anspruch auf eine umfassende Aufklärung des Publikums für Kant zum Selbstverständnis des Philosophierens gehört. Es muss in der Lage sein, elementare Sachverhalte des Lebens und grundlegende Bedingungen des menschlichen Handelns allgemein verständlich, d. h., wie er später sagt, „*communicabel*“ (11:515) zu machen. Daraus wird das ausschlaggebende Kriterium für die transzendentalen Leistungen des Verstandes überhaupt.

Vom Ziel allgemeiner Verständlichkeit lässt sich Kant bereits in seiner literarisch angelegten Abhandlung über ästhetische und moralische Grundsätze (*Beobachtungen* 1764) leiten. Wenig später ist er sich auch angesichts aufsehenerregender öffentlicher Missverständnisse nicht zu schade, die verbreiteten Irrtümer eines schwedischen „Geistersehers“ (2:315) in akribischer Nachforschung offenzulegen. Auch die Tatsache, dass Kant dabei in eindringlichen Wendungen dem Publikum die Nähe der Philosophie zur „Selbsterkenntniß“ (2:368) vor Augen führt und die Erklärung voranstellt, er habe das „Schicksal“, in die Metaphysik „verliebt“ (2:367) zu sein, ist ein Beleg für die von Kant ernst genommene Verbindung zwischen allgemeiner Aufklärung und disziplinärer Philosophie.

In der Lösung zentraler systematischer Fragen, vor allem, wenn es um die Erörterung unauflöslich erscheinender Gegensätze zwischen philosophischen Schulen geht, sieht sich Kant jedoch genötigt, seinen Vortrag allein mit Blick auf die sich ihm stellenden wissenschaftlichen Probleme einzustellen. Das enthebt ihn nicht der Verpflichtung, möglichst klar und deutlich zu formulieren; doch die Darstellung dient allein dem Zweck, überhaupt erst einen Zugang zu einem bislang mit Widersprüchen belasteten Problembestand zu eröffnen.

In diesem Versuch bringt Kant die in früheren Schriften geschärften methodologischen Prinzipien vom *Widerspruch* und vom *zureichenden Grund* (*Nova Dilucidatio*, 1755; 1:385ff.) sowie die insbesondere auch das kritische Philosophieren leitende Unterscheidung zwischen ‚synthetischer‘ und ‚analytischer‘ Erkenntnis (*Deutlichkeit*, 1764; 2:273ff.) zum Tragen. Anders als die Mathematik, die nach Kant wesentlich ‚synthetisch‘ (also Getrenntes anschaulich und begrifflich zusammensetzend) verfährt, ist die philosophische Erkenntnis wesentlich auf die analytische „Zergliederung“ (2:276) der die menschliche Erkenntnis leitenden Begriffe angewiesen. Insofern ist Philosophie ‚Wissenschaft aus bloßen Begriffen‘. Anders als in der Mathematik sind ihr die bereits im Alltag verwendeten Begriffe eher „verworren oder nicht genugsam bestimmt“ gegeben (2:276); also ist es das „Geschäfte der Weltweisheit“, sie „zu zergliedern“, sie „ausführlich und bestimmt zu machen“ (2:278) und sich dabei der „innere[n] Erfahrung“ zu bedienen (2:286). Eine für Kants ganzes Denken wesentliche Konsequenz liegt daher darin, nicht mit „Definition[en]“ anzufangen, sondern nach Möglichkeit mit ihnen zu enden (2:283).

In seiner 1770 vorgelegten Dissertation *De mundi*, durch die Kant sich für eine ordentliche Professur habilitiert, macht er die analytische Methode produktiv. Nach Erörterung elementarer Begriffe wie des ‚Einfachen‘ oder des ‚Teils‘, des ‚Ganzen‘ oder der ‚Welt‘ gelangt er zu einer basalen Unterscheidung zwischen „*Sinnlichkeit*“ („*sensualitas*“) und „Verstand“ („*intelligentia*“; „rationalitas“) (2:392), deren fundamentale Bedeutung in der These hervortritt, die Sinnlichkeit zeige die „Dinge […], *wie sie erscheinen*“, der Verstand präsentiere sie hingegen, „*wie sie sind*“ (2:392). Die sich dieser Unterscheidung sowie ihren begrifflichen Folgen widmende Philosophie nennt Kant weiterhin „*Metaphysik*“: Sie enthalte „die *ersten Grundsätze* des Gebrauchs *des reinen Verstandes*“ (2:395). Von hier aus versteht man, warum Kant auch später nie davon abrückt, seine die Einsichten der Dissertation von 1770 modifizierend fortführende ‚Transzendental-Philosophie‘ weiterhin als ‚Metaphysik‘ zu bezeichnen. Er nennt sie einmal sogar die „*Metaphysik von der Metaphysik*“ (10:269).

2 Der Philosophiebegriff in der ersten Kritik

In den zwischen 1781 und 1790 erschienenen drei *Kritiken* ist Kant von populärer Verständlichkeit weit entfernt, obgleich auch diese Bücher eine literarische Konzeption zu erkennen geben, starke rhetorische Momente enthalten und von einer erfindungsreichen Metaphorik getragen sind. Die nun zunehmend ‚öffentlich‘ genannte Instanz, an

die Kant sich wendet, ist das „Publicum“ (KrV B XXXIV). Er schreibt nicht für ein Fachkollegium, sondern er richtet sich an die Vernunft der Menschen, deren „Interesse[n]“ (KrV A 745 / B 773) er in allen seinen Arbeiten zu fördern sucht. Wie insbesondere die Vorreden zur *KrV* belegen, geht Kant von einer sich historisch entwickelnden Menschheit aus, die auf Wissen und Wissenschaft angewiesen ist. Die in diesem Wissen auftretenden Widersprüche sind es, die die Philosophie zur „*Kritik*“ (KrV A XII), genauer: zur Selbstkritik nötigen. Die Selbstkritik der Philosophie aber führt zur Selbstkritik der Vernunft. Von ihr erwartet Kant eine umfassende Klärung, die den geschichtlichen Prozess des Wissens im Ganzen befördern und dem Menschen helfen soll, seine Aufgabe als erkennendes, handelndes und fühlendes Wesen genauer zu bestimmen. Begriffliches Erkennen, ethisches Handeln sowie das lebendige Fühlen und Urteilen des Menschen sind die zentralen Themen der drei Kritiken.

In der ersten Konzeption seiner Vernunftkritik erwägt Kant, dem Buch den Titel „*Grentzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*“ zu geben (10:129). Auch wenn er den Titel am Ende aufgibt, bleibt die Grenzbestimmung der menschlichen Erkenntnis und die damit verbundene Beschränkung seiner Handlungsmöglichkeiten ein zentrales Thema seiner kritischen Philosophie. Wenn sie in der „Natur der Seele“ (10:130) nach den „Qvellen“ (10:130) der spezifisch menschlichen Leistungen sucht, hat sie im Menschen ihr vorrangiges Untersuchungsobjekt.

Diese Nähe zur Anthropologie hat Kant nie verborgen. Im Gegenteil: 1772, im selben Jahr, in dem er erstmals über sein kritisches Vorhaben berichtet, beginnt er mit seinen Vorlesungen zur *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Es ist die erste Universitätsvorlesung dieser Art; Kant begründet diese akademische Disziplin, die mit dem Hauptanliegen seiner Philosophie stets auf das Engste verbunden bleibt.

Das betont er mit besonderem Nachdruck in den *Prolegomena*, um das von den ersten Lesern der *KrV* in Umlauf gebrachte Missverständnis, er vertrete einen neuen spekulativen Idealismus, zu korrigieren. Hier liegt ihm besonders daran, die Aufgabe der „*Selbsterkenntniß* der Vernunft“ (4:317) zu betonen und ihre daraus notwendig folgende „*Grenzbestimmung*“ vorzunehmen (4:350). Die Philosophie übernimmt damit die Aufgaben einer Grenzwissenschaft des menschlichen Daseins, und die wichtigste Lehre, die sie erteilt, liegt in der „*Disciplin*“, die sie jedem auferlegt, der sie begreift (KrV A 709 / B 737; vgl. KrV A 708ff. / B 736ff.).

Im Vordergrund der Rezeption der ersten Kritik steht Kants These, die Erkenntnis richte sich nicht nach den uns in sinnlicher Anschauung gegebenen Gegenständen, sondern nach unserer (menschlichen) Erkenntnisart von Gegenständen. Diese nach dem Vorbild des Kopernikus vollzogene „Umänderung der Denkart“ (KrV B XVI) hat der „kritische[n] Philosophie“ (4:383) den Ruf eingetragen, sie vollziehe einen revolutionären Bruch mit der Tradition. Doch darüber wird nur zu leicht vergessen, wie groß die Gemeinsamkeiten zwischen seiner vorkritischen und seiner kritischen Philosophie tatsächlich sind. In der vorkritischen *Nachricht* von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winter 1765/66 hat Kant die besondere Stellung der Philosophie im Kanon der Wissenschaften erläutert und damit auf sein kritisches Philosophieverständnis vorausgewiesen: Er verlangt, dass ein akademischer Lehrer die Studierenden dazu anleitet, ‚*verständige*[]‘ und dann auch ‚*vernünftige*[]‘ Menschen zu werden (2:305). Das könne aber nur gelingen, wenn die Nachwachsenden „nicht *Gedanken*, sondern *denken* lernen“ (2:306).

Das mag man noch als allgemeine Anforderung an jedes Studium ansehen. Aber Kant sieht zwischen mathematischen und historischen Fächern auf der einen und der „Weltweisheit“ auf der anderen Seite einen prinzipiellen Unterschied: Während es in den einen um den Kanon eines Fachwissens gehe, sei es gänzlich unmöglich, „*Philosophie [zu] lernen*“; man könne einzig „*philosophiren lernen*“ (2:306). Denn um „Philosophie“ zu lernen, müsse es bereits eine „fertige Disciplin“ geben: „Um also auch Philosophie zu *lernen*, müßte allererst eine wirklich vorhanden sein. Man müßte ein Buch vorzeigen und sagen können: sehet, hier ist Weisheit und zuverlässige Einsicht, lernet es verstehen und fassen, bauet künftighin darauf, so seid ihr Philosophen“ (2:307).

Im Schlussabsatz der *KrV* scheint Kant der Ansicht nahe zu sein, dass ihm nun ein Buch gelungen sei, das die Philosophie auf den sicheren Weg der Wissenschaft bringe. Mit dem allen Dogmatismus und Skeptizismus überwindenden „*kritische[n] Weg*“ sei endlich eine Möglichkeit

geöffnet, „die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen“ (KrV A 856 / B 884). Nunmehr scheint die Philosophie einen gemeinsamen Ausgangspunkt und ein alle verpflichtendes Verfahren gefunden zu haben.

Gleichwohl stellt Kant auch hier weiterhin alles dem Urteil des Einzelnen anheim. Nur wem es „beliebt, das Seinige dazu beizutragen“, kann daran mitwirken, den „Fußsteig“ der Philosophie zur „Heeresstraße“ auszubauen (KrV A 856 / B 884). Man braucht nicht viel vom Menschen zu wissen, um sich klar zu machen, dass Kant, so, wie er die kritische Philosophie anlegt, schon 1781 hätte wissen können, dass es auch *nach*, *mit* und *in* der kritischen Philosophie bei der Vielzahl immer wieder neu beschrittener Fußsteige und damit auch bei Widersprüchen in der Philosophie bleiben wird. Eine „Heeresstraße“ (KrV A 856 / B 884), auf der wenigstens die kritischen Philosophen wandeln, wird es somit wohl niemals geben. Tatsächlich wiederholt Kant gegen Ende der *KrV* seine schon 1764 geäußerte Auffassung: Von den historischen Tatsachen, die es natürlich auch in der Philosophie gibt, abgesehen, könne man „nur *philosophiren* lernen“ (KrV A 838 / B 866). Die *Verkündigung* von 1796 hält es immerhin für möglich, dass sich die Philosophie einvernehmlich auf die ihr gesetzten Grenzen ihres Erkennens verständigt.

Zu den Innovationen der Vernunftkritik gehört, dass Kant nicht länger davon ausgeht, dass Verstand und Vernunft die Dinge so erkennen, ‚wie sie sind‘. Auch der → Verstand dringt nur bis zu den durch ihn verständlich (und damit mitteilbar) gemachten → Erscheinungen durch, und die → Vernunft gibt die → Ideen vor, die es dem Menschen ermöglichen, den Erscheinungen eine ideelle Ordnung zu geben, die mit den Zielen des menschlichen Handelns begrifflich vereinbar sind. Diese aus Verstandesbegriffen entworfenen Einheiten der Vernunft, in denen sich Welt und Selbst zu einer Einheit verbinden, nennt Kant → Zwecke; sie erlauben dem Einzelnen, in Übereinstimmung mit der Welt zu handeln.

Die für Erkennen und Handeln zentrale Stellung der Zwecke wird deutlich, wenn Kant nunmehr die Philosophie als die „Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae)“ bezeichnet. Darauf folgt – nach einem konsekutiven ‚und‘ – die zweite Innovation im Philosophiebegriff der kritischen Philosophie: „und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft“ (KrV A 839 / B 867).

Die Philosophie als „Gesetzgebung der menschlichen Vernunft“ (KrV A 840 / B 868) umfasst die epistemischen Aufgaben einer „*Metaphysik der Natur*“, die im „engeren Verstande“ die „Transscendentalphilosophie“ umfasst (KrV A 845 / B 873), die sich auf Objekte überhaupt beziehen und dann „*Ontologie*“ (KrV A 876 / B 874) genannt werden kann. Ist sie hingegen nur auf die dem Menschen in seinen unterschiedlichen ‚Vermögen‘ gegebenen Objekte gerichtet, kann sie („*rationale[]*“) „*Physiologie*“ (KrV A 846 / B 874) genannt werden. Ist die Transzendentalphilosophie hingegen auf die „*innere* Verknüpfung“ aller ihrer Gegenstände bezogen, wird sie „transscendentale Welterkenntniß“ genannt; sucht sie nach einer „transscendent[en]“ Einheit, verdient sie den Namen einer „*transscendentale[n] Gotteserkenntniß*“. „*Ontologie*“ (KrV A 845ff. / B 873ff.), „*rationale[] Physiologie*“, „*rationale[] Kosmologie*“ und „*rationale[] Theologie*“ bilden somit nach Kant das „ganze System“ der Metaphysik der Natur (KrV A 846 / B 874).

Die Benennung gibt zu erkennen, wie schlüssig, aber auch wie beweglich Kant mit dem Begriff des Transzendentalen umgeht. Stets ist der Terminus auf die allgemeinen und damit selbst nicht empirisch zu ermittelnden Voraussetzungen einer Erkenntnis bezogen. Da jedoch auch die Erkenntnis der durch die Vernunft gegebenen Zwecke nicht anders als → transzendental genannt werden kann, Zwecke aber das selbstbestimmte praktische Handeln des Menschen anleiten, reicht die transzendentale Leistung der menschlichen Erkenntnis bis in den Bereich des praktischen Handelns hinein.

Die transzendentale Leistung auf dem Feld des praktischen Handelns umfasst eine negative und eine positive Aufgabe: Die negative besteht darin, dass die auf Naturerkenntnis gerichtete Philosophie Missverständnisse über den Begriff Gottes wie auch über den des Selbst abzuwehren hat. Zwar kann sie nicht sagen, was Gott *ist*; deshalb ist die theoretische Philosophie auch keine „Grundfeste der Religion“; aber sie kann eine

„Schutzwehr“ sein, um unsinnige Aussagen (etwa über die empirische Existenz Gottes) fernzuhalten (KrV A 849 / B 877). Das Gleiche gilt für den rationalen Begriff des ‚Selbst‘; auch hier kann die ‚Metaphysik der Natur‘ einschreiten, um die „Verwüstungen“ (KrV A 849 / B 877) fernzuhalten, die entstehen müssen, wenn jemand so tut, als könne das ‚Selbst‘ etwas Physisches oder Organisches sein, um dann den frappierenden Nachweis zu führen, dass es das ‚Selbst‘ (oder das ‚Ich‘ oder die ‚Seele‘) gar nicht gibt. Vor solchem Unsinn kann die Philosophie den Menschen bewahren. In ihrem „Censoramt“ kann sie sich größte Verdienste um die „allgemeine Ordnung“, ja selbst um den „Wohlstand“ und die „Glückseligkeit“ erwerben (KrV A 851 / B 879).

Gleichwohl ist dieser günstige Effekt der kritischen Philosophie nicht alles, was man von ihr erwarten kann. Ihre positive Leistung reicht weit darüber hinaus. Sie besteht in der „Gesetzgebung der menschlichen Vernunft“, in ihr geht es um „die ganze Bestimmung des Menschen“ (KrV A 840 / B 868). Kant bezeichnet diese höchste, alle anderen Aufgaben übersteigende Zielsetzung der Philosophie mit dem Begriff der „Moral“ (KrV A 840 / B 868). Er spricht auch von den ‚Sitten‘, von den ‚Tugenden‘ oder von der ‚ethischen Gesetzgebung‘. Wie immer die Bezeichnung auch lauten mag: In der Beschäftigung mit der praktischen Selbstgesetzgebung des Menschen gelangt die Philosophie zur „Vollendung aller *Cultur* der menschlichen Vernunft“ (KrV A 850 / B 878).

Dieser Aufgabe bleibt Kants Philosophieren im Ganzen verpflichtet; in den nachfolgenden Kritiken sucht er sie mit Blick auf die Moralphilosophie, die Ästhetik und die Theorie des Organischen zu präzisieren. Die dritte Kritik bietet überdies eine parallele Konzeption des Systems der Philosophie und der umfassenden Einheit der Kultur. Mit ‚System‘ und ‚Kultur‘ ist die Klammer gesetzt, in der die weiterhin kritisch verfahrende Spätphilosophie ihren Ort findet, die Kant in großen Werken wie auch in kleineren Schriften entwickelt.

3 Übergang zum System der kritischen Philosophie

Der ersten *Kritik* folgen die *Prolegomena* (1783), *GMS* (1785), *MAN* (1786) sowie eine im ersten Drittel völlig neu bearbeitete zweite Auflage der *KrV* (1787). Hinzu kommen zahlreiche Aufsätze, in denen Kant eine kritische Konzeption der Geschichte, ein auf Dauer gestelltes Programm der Aufklärung, eine Theorie der Politik und einen Leitfaden der Erziehung des Menschen entwirft. Man wird hier keine strikte Trennung zwischen den 1788 und 1790 erscheinenden weiteren Kritiken und den anderen Schriften vornehmen können, erst recht nicht, wo sie wie im Fall der *GMS* der Vorbereitung der *KpV* dient. Nur der Grundgedanke der dritten Kritik wird von Kant vermutlich erst Ende 1787 gefasst.

Im Ganzen lässt sich sagen, dass sich Kants Philosophiebegriff in der Konzentration auf die ethischen, ästhetischen, biologischen und kulturellen Fragen in den beiden nachfolgenden Kritiken merklich vertieft. Zum Motiv der Grenzziehung und der kritischen Sicherung des Erkennens kommt das Ziel einer systematischen Ergänzung der rationalen Vermögen des Menschen hinzu. Der praktischen Vernunft und der Urteilskraft werden eigene Aufgaben zugewiesen, durch die sich der Bereich dessen, was dem Menschen als wirklich gelten kann, wesentlich erweitert. Dadurch kann auch der Geschichte, dem Leben, der Kunst, dem Recht, der Wissenschaft und der Kultur ein kritisch gesichertes Fundament gegeben werden. Es sind diese Felder der gesellschaftlichen Realität des Menschen, denen sich Kant nach Abschluss der Arbeit an den drei Kritiken in den neunziger Jahren widmet. Schließlich sind auch die wiederholten Anläufe zu einer umfassenden Theorie der Natur, die im sogenannten *Opus postumum* erhalten sind, eine Konsequenz der systematischen Verknüpfung von theoretischer und praktischer Vernunft durch die apriorischen Leistungen der Urteilskraft.

In der Vorrede zu *GMS* unterscheidet Kant terminologisch zwischen der „*Metaphysik der Natur*“ (4:388) und der „*Metaphysik der Sitten*“, die er mit der „Ethik“ gleichsetzt; sie wird auch „sittliche Weltweisheit“ (4:387) genannt. Zu ihr gehören ein empirischer (der hier „*praktische Anthropologie*“ genannt wird) und ein rationaler Teil (unter dem Titel „*Moral*“; 4:388).

Durch die systematische Zuordnung der ‚praktischen Anthropologie‘ zur ‚Ethik‘ steht außer Zweifel, dass die ‚Metaphysik der Sitten‘ auf menschliches Verhalten bezogen ist. Auch Kants Überzeugung, dass es der Vernunftkritik nur um

die Grenzen der menschlichen Vernunft gehen kann, spricht für den strikten Bezug auf menschliches Verhalten. Umso größere Beachtung verdient Kants Forderung, dass die „reine Moralphilosophie" von allen empirischen Elementen, vor allem von allen anthropologischen Zutaten ‚säubern' und allein das „vernünftige Wesen" in den Blick zu nehmen (4:389), als das sich der Mensch angesichts der Frage: „Was soll ich thun?" (9:25) versteht.

Die Metaphysik der Sitten setzt damit voraus, dass sich der Mensch in ethischer Perspektive auf sein Selbstverhältnis als ‚vernünftiges Wesen' zurückziehen kann. Wann immer ein Individuum sich in der Lage sieht, vernünftige Gründe zu erwägen, bezieht es eine Position, in der es unterstellt, von jedem anderen Individuum, sofern es sich auf Gründe versteht, in ebendiesen Gründen verstanden zu werden. So verschieden die Lebensumstände der Individuen auch sein mögen: In ihrer Reflexion auf die Bedingungen, Mittel und Ziele ihres Handelns verstehen sie sich als ‚vernünftige Wesen' und begreifen sich darin als ‚gleich'. Dieser Selbstbegriff aus reiner Vernunft schließt jedoch nicht nur die ‚Gleichheit' ein, in der sich selbst höchst verschiedene Individuen unmittelbar verstehen; er impliziert auch die ‚Freiheit' sowohl des Selbstbezugs wie auch die der eigenen Entscheidung. Zu ihr gehört, dass jeder selbst darüber zu befinden hat, was er mit seiner vernünftigen Einsicht unter den konkreten Umständen seines Daseins macht. Kant konzipiert eine universalistische Ethik, die jedem nicht nur die Freiheit lässt, seine eigene Entscheidung zu treffen, sondern auch über die Umstände ihres ‚Gebrauchs' (in den das ethische Problem auslösenden Fällen) zu befinden. Das erlaubt es seiner Ethik, gleichermaßen individuell und universell zu sein. Man kann sie daher ‚exemplarisch' nennen: Jeder Einzelne hat in seiner „Person" ein Beispiel für die „Menschheit" zu geben (4:429; vgl. 6:479). In diesem Sinn reguliert der in seiner Allgemeinheit nicht zu überbietende „kategorische Imperativ" nur die stets subjektive „Maxime", nach der das Individuum handelt (4:421).

Entscheidend ist hier, dass die ‚praktische Vernunft' als Instanz sui generis verstanden wird. In ihr hat der Mensch einen prinzipiell anderen, über der physischen Natur stehenden Status, den er einnimmt, sobald er nach vernünftigen Gründen sucht und unter Bezug auf sie in rationaler Zwecksetzung entscheidet. Insofern hat der Mensch die Position eines rein „vernünftige[n] Wesen[s]" (4:427), in der er sich mit jedem anderen vernünftigen Wesen, seien es ‚Engel' oder sei es ein ‚Gott', vergleichen kann. Und es ist dieser, allein durch die Funktion der Einsicht und der durch sie möglichen freien Entscheidung eines jeden Menschen erreichte Status, der den Menschen in seiner vernünftigen Selbstbestimmung prinzipiell über die Sinnlichkeit erhebt (vgl. 4:427ff.).

Auf diese Weise lässt sich die „*Autonomie*" (5:33) des Menschen begründen, obgleich er mit allen Antrieben und Anlässen, mit allen Handlungsursachen und Handlungsfolgen in einen heteronom verfassten Naturzusammenhang eingelassen ist. Unter den im Handeln notwendig beanspruchten rein vernünftigen Konditionen wird aber auch das alternative Beweisverfahren verständlich, das Kant in der *KpV* zur Anwendung bringt: Aus der von vornherein eingenommenen Position reiner praktischer Vernunft kann er nicht wie in der ersten Kritik von Anschauungen und einzelnen Erkenntnissen, sondern muss von „*Grundsätzen*" ausgehen, nach denen die autonome Vernunft entscheidet (5:16). Das wiederum ist die Voraussetzung dafür, vom „*Sittengesetz*" wie auch von der „Freiheit" als einem „Factum" zu sprechen (5:31), das unter den „*Kategorien der Freiheit*" (5:66) einer eigenen Ordnung untersteht (vgl. 5:66ff.). Und nur wenn man von dieser durch die Wirklichkeit der praktisch begründenden Vernunft bereits wirksamen Freiheit ausgeht, kann einleuchten, was Kant in der *Dialektik der praktischen Vernunft* zu den ‚Postulaten' ausführt: Man muss ‚Freiheit', ‚intelligible Dauer' (also: ‚Unsterblichkeit') und ‚Gott' als im gleichen Sinn wirklich annehmen (vgl. 5:122ff.) wie die ‚Selbstbestimmung' der Vernunft durch ihre eigenen Gründe. In dieser Wirklichkeit liegt der „*Primat der reinen praktischen Vernunft*" (5:119; 5:119ff.).

Gleichwohl wird dadurch der Mensch selbst nicht wie Gott. Das arbeitet Kant im Schlussabschnitt der *Dialektik* der *KpV* heraus, wenn er die unauflösbare Bindung des Menschen an seine von der Natur so „*stiefmütterlich*" behandelte physische Existenz in Erinnerung bringt (5:146). Doch der im Vergleich zu Gott und den Engeln bestehende Nachteil erweist sich insofern als Vorzug, als der Mensch nur unter den Bedingungen

der Heteronomie seiner Natur die Autonomie seiner Vernunft zu schätzen weiß. Insofern kann der Mensch wahrhaft moralisch nur sein, weil er vor der Notwendigkeit steht, die aus seiner Triebnatur stammenden Widerstände zu überwinden.

In analoger Weise arbeitet Kant die systematische Eigenständigkeit der → Urteilskraft heraus, die in der Lage ist, sowohl die Wirksamkeit des → Schönen und des → Erhabenen wie auch das weite Feld des → Lebens zu fundieren. Da mit dem Schönen die Bedingung sowohl für die Erfahrung als auch für die Entfaltung der ‚Künste' gegeben ist, kommen sich am Ende die Leistungen der „*ästhetischen*" und der „*teleologischen*" Urteilskraft (5:193) sehr nahe, weil das sich geschichtlich entwickelnde Leben des Menschen seine ihm angemessene Organisation nur in der selbstgeschaffenen „*Cultur*" finden kann (5:430).

Das Systemprogramm, das es der Urteilskraft erlaubt, eine so umfassende Fundierungsleistung zu erbringen, entwirft Kant in der *Einleitung* in die *KU*. Den Grundgedanken hat er bereits Ende 1787 in einem Brief an Carl Leonhard Reinhold skizziert, dem er die Eröffnung macht, er sehe, je länger er auf seiner philosophischen Bahn fortschreite, desto „unbesorgter", wie sich alles ineinanderfüge. Es sei die Beschäftigung mit der „Critik des Geschmaks", die ihn eine vorher nicht vermutete „neue Art von Principien a priori" habe entdecken lassen, auf deren Grundlage er nun die Lücke füllen könne, die bis dahin zwischen den apriorischen Leistungen der (theoretischen) Erkenntnisvermögen und der (praktischen) des Begehrungsvermögens geblieben sei (10:514). Die könne er nun schließen, und man darf vermuten, dass ihm mit der Entdeckung des freien Spiels der Erkenntniskräfte nicht nur der Grund für die ästhetischen, sondern auch für die teleologischen Urteile aufgegangen ist. Denn bereits im Brief an Reinhold benennt er das neu gefundene Gebiet als das der „theoretische[n] Philosophische[n] Teleologie" (10:515). Folgerichtig wird in der *Einleitung* in die *KU* das „*Princip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur*", so wie es im Lust und Unlust anzeigenden Zusammenspiel von theoretischer und praktischer Vernunft in den Leistungen der Urteilskraft zum Ausdruck kommt, ein „transscendentales Princip" genannt (5:181). Das Schöne, das Organische und das Kultivierte belegen jeweils auf ihre Weise die „Angemessenheit" (5:188) und die „Zweckmäßigkeit" (5:181) in einer Natur, von der auch die intelligiblen Vermögen des erkennenden Subjekts nicht ausgeschlossen werden können. Insofern zeigen die Leistungen der Urteilskraft die Durchgängigkeit einer Entsprechung aller physischen mit allen intelligiblen Verhältnissen an. Hier muss kein „*Schlußstein*" des kritischen Systems der Philosophie mehr gesucht werden (5:3), sondern hier fügen sich Natur und Vernunft derart in die Leistung eines gleichermaßen natürlichen wie vernünftigen Wesen, dass dieses Lebewesen sich seiner verschiedenen Momente in ihrer gesteigerten Präsenz bewusst werden kann.

Kants kritisches ‚System der Philosophie' ist damit vollendet; seine Einheit tritt in einem „freien Spiele" (5:217) der Erkenntniskräfte hervor, an dem neben der aus der Sinnlichkeit schöpfenden → Einbildungskraft auch das scheinbar gänzlich vernunftferne Gefühl der Lust beteiligt ist. An dieser in den menschlichen Leistungen hervortretenden systematischen Einheit von Natur und Vernunft ist der in den beiden anderen Kritiken unvermeidlich scheinende Dualismus überwunden.

4 Philosophie im Übergang zum Leben

In systematischer Hinsicht kommt die kritische Konzeption der Philosophie Kants mit der *KU* zum Abschluss. Solange die erhaltenen Textentwürfe, die sich im *Opus postumum* finden, nicht kritisch ediert sind, wird man in jedem Urteil über die darin möglicherweise versuchte Revision Vorsicht üben müssen. Tatsächlich gibt es bislang keine Hinweise darauf, dass Kant nach einem neuen oder umfassenderen Verständnis sucht; er scheint sich am Philosophiebegriff der *MAN* und der *KU* zu orientieren und nicht die Absicht gehabt zu haben, noch eine ‚vierte Kritik' zu schreiben.

Die zahlreichen anderen Schriften, die Kant in den Jahren vor und nach 1790 publiziert, enthalten gewiss keine Revision seines Philosophiebegriffs, bieten aber vielfältige Konkretisierungen. Die aus der Vorrede zur Publikation der Anthropologie-Vorlesung stammende Kennzeichnung der Philosophie als der Bemühung um „*Weltkenntniß*", als deren „wichtigste[r] Gegenstand" der Mensch zu gelten habe (7:119), bestätigt sich in vielfältiger Weise.

Das gilt vornehmlich für die grundlegenden Schriften zur Geschichtsphilosophie und zur Po-

litik. Kant entwirft ein Programm historischen Verstehens, dass eng an das kritische Selbstverständnis des Menschen angelehnt ist. Seine Beantwortung der Frage nach der Aufklärung macht die basale Kennzeichnung des Philosophierens als „Selbstdenken[…]“ zum Inbegriff einer nie zum Abschluss kommenden Epoche (8:36). Der an jeden einzelnen Menschen ergehende „Wahlspruch der Aufklärung“: „Sapere aude! Habe Muth dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen!“ (8:35) kann auch als conditio sine qua non des Philosophierens verstanden werden. Denn der Begriff des Verstandes ist hier so weit gefasst, dass er die Vernunft einschließt. Nimmt man hinzu, dass die Aufklärung auf Öffentlichkeit („Publicum“, 8:36; „Publicität“, 8:381) setzt, eine „Reform der Denkungsart“ (8:36) verlangt und sich auf nichts anderes so sehr gründet wie auf die „Freiheit“ (8:36), tritt nicht nur die Parallele in der Konzeption von Aufklärung und Philosophie hervor. Es wird auch deutlich, dass Kant der von ihm wissenschaftlich vertretenen Disziplin zutraut, selbst eine geschichtliche Kraft zu werden.

Denn der Philosoph wirkt nicht allein durch die akademische Unterweisung, sondern auch durch öffentliche Kritik – in der Erwartung, dass sein Zeitalter selbst kritisch, mündig und so verständig werde, dass ganze Völker dem „Hang und Beruf zum freien *Denken*“ nachgehen können (8:41). Nicht umsonst verwendet Kant in dieser Schrift so große Mühe auf den Nachweis, dass die Freiheit der uneingeschränkten öffentlichen Meinungsäußerung auch einem Staatsdiener zusteht, sofern er nur „*als Gelehrter*“ vor dem „ganzen Publicum der *Leserwelt*“ spricht (8:37). Damit hat auch der Philosoph die durch kein Amt einschränkte Befugnis, das Publikum zur philosophischen Eigenständigkeit zu erziehen.

Die Rechtfertigung der philosophischen Anleitung zum gesellschaftlichen Handeln legt Kant in seiner Schrift über den *Gemeinspruch* (1793) vor. Er hält es für einen „Skandal der Philosophie“ (8:277), wenn in ihrem Namen ein Abstand zwischen Theorie und Praxis behauptet wird, der sich durch keine Theorie verringern lasse. Der Selbstwiderspruch, in den eine mit einer solchen Behauptung aufwartende Theorie gerät, wird von Kant als „Anmaßung“ der Vernunft und als „Weisheitsdünkel mit Maulwurfsaugen“ rasch abgefertigt (8:277). Die Abwertung der Theorie aus der Sicht der Praxis nimmt er hingegen sehr ernst. Und so zeigt er in drei groß angelegten Studien, dass sowohl in der Moral wie auch im Staats- und im Völkerrecht alles verständige Handeln auf Grundsätzen beruht, die aus eigener Logik eine philosophische Begründung fordern. Also kommt er in allen drei Bereichen des menschlichen Handelns zu dem Ergebnis: „Was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis“ (8:313). Für Kant ist damit hinlänglich gezeigt, dass philosophisches Denken und menschliches Handeln auf denselben Prämissen beruhen. Nur weil das so ist, kann Philosophie moralisch und politisch wirksam sein. Also ist sie ein Teil der fortschreitenden Selbstaufklärung des Menschengeschlechts.

Einen großen Raum in Kants Spätwerk nehmen theologische und religionsphilosophische Arbeiten ein, die weit über die Beschäftigung mit dem Gottesproblem hinausgehen. Kant fragt nach dem geschichtlichen Gehalt der Schöpfungsgeschichte, nach dem epistemischen Wert der Offenbarung, nach dem Beitrag der Religion zur geschichtlichen Entwicklung der Menschheit, nach der ethischen Bedeutung der theologischen Unterscheidung zwischen Gut und Böse sowie nach dem Glauben an ein erlösendes Ende. Alle Beiträge bieten Neues und machen anschaulich, dass Kant nicht allein durch seine logisch bezwingende und rhetorisch durchschlagende Destruktion der Gottesbeweise auch eine Wende in der Theologiegeschichte der Neuzeit herbeigeführt hat.

Methodologisch bedeutsam ist, dass Kant auch bei eindringender Beschäftigung mit theologischen Fragen nie genötigt ist, seine Position als Philosoph aufzugeben. Er spricht, selbst bei größtem Verständnis für einen theologischen Sachverhalt (der Beurteilung der Offenbarung, der göttlichen Stellung Jesu oder der vermittelnden ethischen Leistung kirchlicher Gemeinden), in der Perspektive möglichen Wissens, niemals jedoch aus der des bloßen Glaubens. Gleichwohl ist die Philosophie durch ihre Angewiesenheit auf Vernunftideen ebenso wie durch die apriorische Leistung der Urteilskraft, die ein sich im Zusammenspiel der Erkenntniskräfte verstärkendes Gefühl zur Basis eines Urteils über die selbst erfahrene Lebendigkeit machen kann, in der Lage, kritisch gerechtfertigte Aussagen über den Glauben und seine Gegenstände zu machen. So

kommt Kants Philosophie gerade in ihrer kritischen Distanz zur Glaubensprämisse der Theologie zu einer bemerkenswerten Nähe zu deren Gegenständen.

Wenn Kant den Glauben als ein „Vertrauen" beschreibt, das wir in die „Erreichung einer Absicht" setzen, „deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derselben aber für uns nicht *einzusehen* ist" (5:472), dann wird bei aller Entschiedenheit in der Abgrenzung zwischen Philosophie und Theologie deutlich, worin sich beide nahe sind. Denn auch die Philosophie vermag letztlich nicht einzusehen, wie die Vernunfterkenntnis, der sie sich verschrieben hat, zum Erfolg gebracht werden kann. Hätte sie nicht die praktisch notwendige Vernunftidee der Freiheit, müsste sie „verzweifeln" (5:474). Also weiß sie, was sie jetzt zu tun hat. Möchte sie darüber hinaus aber auch eine positive Aussicht auf die von ihr mit so großem Nachdruck vorbereitete Zukunft eröffnen, bleibt auch ihr nichts als ein Glaube, den sie sich in den Postulaten der praktischen Vernunft längst offen gehalten hat.

Kants kritischer Philosophiebegriff hat nichts so stark akzentuiert wie die Selbstbegrenzung der Vernunft – einschließlich aller sie ermöglichenden Erkenntnisleistungen. Das Paradox dieser entschiedenen Selbstbeschränkung der menschlichen Vernunft liegt aber darin, dass sie augenblicklich Glauben fordert, sobald ihr diese Grenze nicht genügt. Nichts führt die Philosophie näher an den Glauben heran als die von ihr selbst betriebene Selbstbegrenzung des Wissens.

Besonders aufschlussreich sind Kants Ausführungen zur Philosophie, wenn er sie gegen Missverständnisse verwahrt, die sein eigenes Denken betreffen. So geht er in der polemischen Schrift *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796) mit Autoren ins Gericht, die aus der Philosophie ein „Geheimniß" (8:389) oder eine Belustigung zu machen suchen. Sie verleugnen, dass die Philosophie ein „*öffentlich geltendes* Zeugniß" (8:402) ihrer „*schulmäßig*" (8:390) und ‚begrifflich' zu leistenden Anstrengung abzulegen hat. Sie ist nichts für „Mystagogen" (8:398), nichts für „Kraftmänner[]" (8:401 Anm.) und schon gar nichts für solche, die noch an „Orakel" glauben (8:406). Sie kann auch nicht „*geniemäßig*" (8:390), gleichsam im „Übersprung (salto mortale) von Begriffen zum Undenkbaren" betrieben werden (8:398). Die Philosophie verlangt nicht nur die „fleißige und sorgsame Arbeit des Subjects", wie sie in alle Wissenschaften benötigt wird (8:404); sie ist überdies mit der „herculische[n] Arbeit des Selbsterkenntnisses" verbunden, die nicht „überfliegend", sondern nur „von unten hinauf" – also auch hier: von jedem einzelnen an sich selbst – bewältigt werden kann (8:390).

Um ihren epochalen Stellenwert zu kennzeichnen, könnte man ihr Arbeitsethos als öffentlich, demokratisch und existenziell bezeichnen. Zugleich betont Kant die Unerlässlichkeit der formalen Ordnung sowie die Untauglichkeit bloßer Ahnungen und Gefühle; er lobt die Nüchternheit des klaren Denkens: „Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch; und ein Vorschlag jetzt wiederum poetisch zu philosophiren möchte wohl so aufgenommen werden, als der für den Kaufmann: seine Handelsbücher künftig nicht in Prose, sondern in Versen zu schreiben" (8:406 Anm.).

Der Geist der Nüchternheit darf aber nicht vergessen lassen, dass die Philosophie dem „*Leben*" (8:413) zugehört und hier nicht nur auf „Kraft" und „Wirkung" angewiesen ist, sondern dem Gegensatz gar nicht entraten kann, der nun einmal zum „Widerspiel" des Daseins gehört (8:414f.) Nimmt man hinzu, dass in der Philosophie jeder den Weg zur Wahrheit selbst finden muss, dass Irrtum und Lüge so schnell nicht verschwinden, dass auch das Gegeneinander der Schulen nicht einfach aufhören wird, so darf nicht mit einem Zustand der Ruhe gerechnet werden.

Käme es dennoch so weit, hätten die Philosophen alles daran zu setzen, diesen „Todesschlaf[]" abzuwehren (8:416). Tatsächlich sieht Kant in der Philosophie ein „Belebungsmittel[] zum Endzweck der Menschheit" (8:417). Nur sollte das, wodurch sie die Belebung und Begeisterung erreicht, nicht „Krieg" (8:417) genannt werden. So wie es der Politik gelingen muss, durch rechtliche Vorkehrungen zu verhindern, dass die immer wieder neu entstehenden Gegensätze mit kriegerischen Mitteln ausgetragen werden, so hat auch die Philosophie für Grenzbestimmungen zu sorgen, die den Streit auf beantwortbare Fragen beschränken. Im kritischen Geist müsste sie sich auf „*Weisheitsforschung*" (8:417) und „Weisheitslehre" (8:419) beschränken lassen, sodass es nicht

unmöglich ist, auf einen „ewigen Frieden in der Philosophie“ zu setzen (8:419).

Weiterführende Literatur

Abela, Paul: Kant’s Empirical Realism, Oxford: Oxford University Press 2002.

Allison, Henry / Heath, Peter / Hatfield, Gary (Hg.): Immanuel Kant: Theoretical Philosophy after 1781, Cambridge: Cambridge University Press 2002.

Ameriks, Karl: Kant and the Historical Turn: Philosophy As Critical Interpretation, Oxford: Oxford University Press 2006.

Cassirer, Ernst: Kants Leben und Lehre, Hamburger Ausgabe, Bd. 6, Hamburg: Meiner 2000 (1919).

Chotaš, Jiří / Karásek, Jindřich / Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Metaphysik und Kritik: Interpretationen zur „Transzendentalen Dialektik“ der „Kritik der reinen Vernunft“, Würzburg: Königshausen und Neumann 2010.

Dudley, Will / Engelhard, Kristina (Hg.): Immanuel Kant: Key Concepts, Durham: Acumen Publishing 2011.

Forster, Michael N.: Kant and Skepticism, Princeton: Princeton University Press 2008.

Frierson, Patrick R.: Freedom and Anthropology in Kant’s Moral Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 2003.

Gerhardt, Volker: Immanuel Kant. Vernunft und Leben, Stuttgart: Reclam 2002.

Gotz, Gerhard: Letztbegründung und systematische Einheit: Kants Denken bis 1772, Wien: Passagen Verlag 1993.

Guyer, Paul: Kant, Oxon: Routledge 2006.

Hanna, Robert: Kant and the Foundations of Analytic Philosophy, Oxford: Oxford University Press 2001.

Heidemann, Dietmar H. / Engelhard, Kristina (Hg.): Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart, Berlin u. a.: de Gruyter 2004.

Kaulbach, Friedrich: Immanuel Kant, Berlin: de Gruyter 1969.

Langthaler, Rudolf: Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant, 2 Bde., Berlin: Akademie 2014.

Massimi, Michela (Hg.): Kant and Philosophy of Science Today, Cambridge: Cambridge University Press 2008.

Puri, Bindu / Sievers, Heiko (Hg.): Reason, Morality, and Beauty: Essay on the Philosophy of Immanuel Kant, Oxford: Oxford University Press 2007.

Rescher, Nicholas: Kant and the Reach of Reason: Studies in Kant’s Theory of Rational Systematization, Cambridge: Cambridge University Press 2000.

Rohs, Peter: Der Platz zum Glauben, Paderborn: Mentis 2013.

Schönfeld, Martin: The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project, New York: Oxford University Press 2000.

Thiel, Karsten: Kant und die „Eigentliche Methode der Metaphysik“, Zürich: Olms 2008.

Timmermann, Jens: Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2007.

Trawny, Peter: „Das Ideal des Weisen. Zum Verhältnis von Philosophie und Philosoph bei Kant“, in: Kant-Studien 99, 2008, 456–476.

Treloar, John: „Kant on Philosophy and Being a Philosopher“, in: American Catholic Philosophical Quarterly 75, 2001, 297–316.

Watkins, Eric (Hg.): Kant and the Sciences, New York: Oxford University Press 2001.

Wilson, Holly L.: Kant’s Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning and Critical Significance, Albany: State University of New York Press 2006.

Wood, Allen: Kant, Malden: Blackwell 2005.

Volker Gerhardt

Philosophiegeschichte

Unter Philosophiegeschichte versteht Kant die Geschichte der Philosophie im Abendland seit ihren Anfängen bei den →Griechen (vgl. 9:27–33). Seit die →Philosophie, stets verstanden als „[d]as System aller philosophischen Erkenntniß“ (KrV A 838 / B 866), mit der Absicht, „[d]as Übersinnliche zu erkennen“ (20:335), in der griechischen Antike ihren Anfang genommen hat, ist sie ein „Kampfplatz […] endlose[r] Streitigkeiten“ (KrV A VIII) und „ein uferloses Meer, in welchem der Fortschritt keine Spur hinterläßt“ (20:259). Alles, was Kant an geschichtlichem Prozess anerkennt, ist eine Drei-Stadienlehre, die die eigene Philosophie als Klimax enthält: „Es sind also drey Stadien, welche die Philosophie zum Behuf der Metaphysik durchzugehen hatte. Das erste war

das Stadium des Dogmatism; das zweite das des Sceptizism; das dritte das des Kriticism der reinen Vernunft“ (20:264; vgl. 20:273, 20:281). Denn, so Kants Begründung, „[d]iese Zeitordnung ist in der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens gegründet“ (20:264).

Heydenreich war trotzdem im Recht, wenn er bereits 1791 meinte, „dass die kritischen Arbeiten Kants, so wie sie eine gänzliche Revolution der Philosophie verursachen mußten, auch eine völlige Umwandlung der Methode, die philosophische Geschichte zu behandeln, nothwendig machen“ (Heydenreich, *Ideen*, S. 229). Maßgeblich war hier die durch Kant eröffnete Möglichkeit, dass „[e]ine philosophische Geschichte […] selbst nicht historisch oder empirisch sondern rational d. i. a priori möglich [sei]. Denn ob sie gleich die Facta der Vernunft aufstellt so entlehnt sie solche nicht von der Geschichtserzählung sondern sie zieht sie aus der Natur der menschlichen Vernunft als philosophische Archäologie“ (20:341). Weitere wichtige Stellen: KrV A 852–856 / B 880–884; 9:27–33; 20:259–264; 20:281; 20:340–343.

Verwandte Stichworte

Metaphysik, Geschichte der; Vernunft, Geschichte der

Vorgeschichte und historischer Kontext

Für ein angemessenes Verständnis der Philosophiegeschichte bei Kant muss neben der Andeutung über die revolutionären philosophiegeschichtlichen Konsequenzen der kritischen Philosophie zumindest zweierlei berücksichtigt werden: (1) Kants eigene Auffassungen zur Philosophiegeschichte zeigen eine deutliche Entwicklung; (2) die Konzeption von Geschichte im Allgemeinen und von Philosophiegeschichte im Besonderen haben sich zu Kants Zeiten und teilweise unter seinem Einfluss erheblich geändert.

Ad (1): Eine Nebenbemerkung in der *KrV*, wonach die Philosophiegeschichte als „eine Stelle […] im System übrig bleibt und künftig ausgefüllt werden muß“ (KrV A 852 / B 880), deutet bereits an, dass Kant bis dahin der Philosophiegeschichte keine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat; eine Auffassung, die sowohl von der Dürftigkeit des philosophiegeschichtlichen Abrisses, wie er der *Logik* vorangestellt ist (vgl. 9:27–33), als auch durch die Beobachtung bestätigt wird, dass die Kategorien der Philosophiegeschichtsschreibung, die er gegen Ende der *KrV* „flüchtig[] […] darstell[t]“, nämlich die „Revolutionen“ „[i]n *Ansehung des Gegenstandes*“ „*des Ursprungs*“, und „*der Methode* [aller unserer Vernunfterkenntnisse]“ (vgl. KrV A 853–855 / B 881–883), keine spätere Aufnahme finden. Philosophiegeschichte in der *KrV* dient wesentlich der apologetischen Absicht, Kants eigene kritische Philosophie als einzig verbleibende Alternative – „Der *kritische* Weg ist allein noch offen.“ (KrV A 856 / B 884) – zu den Sackgassen des → Empirismus und → Rationalismus aufzuzeigen; eine philosophiegeschichtliche Einteilung übrigens, die Kant zu eben diesem Zweck in Umlauf gebracht hat.

Kant beginnt philosophiegeschichtliche Konsequenzen aus seinen Lehren erst zu ziehen, nachdem sein ehemaliger Lieblingschüler → Herder mit den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) philosophiegeschichtliche Konzeptionen veröffentlicht, die Kant sich öffentlich zu korrigieren genötigt sah, zum Teil in anonymen Rezensionen von Herders *Ideen* (→ Rezension von J. G. Herder), zum Teil in direkten Konkurrenzschriften (vgl. *Geschichte*). Der Stein des Anstoßes war Herders Weigerung, den Fortschrittsoptimismus der → Aufklärung und die ihm zu Grunde liegende → Teleologie im Sinne einer Geschichte als zivilisatorischer Aufwärtsbewegung, die in der aufgeklärten Gesellschaft europäischen Zuschnitts mündet, unkritisch zu unterschreiben. Gegen den „Roman einseitiger Hohnlüge“ eines → Voltaire, → Hume, Robertson und Iselin setzte Herder jede Epoche in ihr eigenes Recht auf Vollkommenheit ein: „jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt“ (*Ideen*, S. 438, 524, 509).

Im Gegensatz zur politischen Geschichtsschreibung (→ Geschichte) im Zuge der Auseinandersetzung mit Herder sind Kants ausführliche Beobachtungen zur Philosophiegeschichte allerdings erst postum veröffentlicht worden; hierzu zählen insbes. das *Fortschritte*-Pamphlet von 1804 und die vorbereitenden Reflexionen der sog. *Losen Blätter*.

Ad (2): Von einem methodologischen Standpunkt aus gesehen, war die Philosophiegeschichtsschreibung zu Kants Zeiten kaum über den unkritischen Anekdotenstil eines Diogenes Laertius, den erst → Pierre Bayle anzuprangern

begonnen hatte, hinausgekommen. Christoph August Heumann (1681–1764) und →Johann Jakob Brucker (1696–1770) blieben unter den ersten Historiographen der Philosophie, die sich Bayles historisch-kritischem Ansatz verpflichtet sahen, noch ohne durchgreifende Erfolge. Kants philosophiegeschichtliche Hauptquelle war die gleichermaßen unkritische *Historia philosophiae* (1724) von Friedrich Gentzken. Neben der von Bayle geforderten und allmählich einsetzenden Schärfung des quellenkritischen Bewusstseins führten drei weitere Einflüsse die Philosophiegeschichtsschreibung in radikaler Weise vom vormaligen unsystematischen Anekdotenstil fort: (i) Humes Vorbild, Geschichte nach säkularen Ursachen und Wirkungen zu erzählen; (ii) Kants Vorbild, Philosophien von einem Systemstandpunkt aus zu beurteilen, was zur Folge hatte, auch andere Philosophen nicht ‚rhapsodisch' zu behandeln, sondern ihre Lehren als →System rekonstruiert darzustellen; (iii) der Fortschrittsoptimismus der Aufklärung, dem es leicht fiel, frühere Systeme vom modernen Standpunkt aus unter eine Entwicklungsperspektive zu bringen und so einer Kritik zu unterziehen.

Von einem ideengeschichtlichen Standpunkt aus gesehen, sind zwei weitere Aspekte zu berücksichtigen: (1.) die Möglichkeit, Philosophie und Geschichte in neuer Weise zusammen zu denken sowie (2.) die Etablierung des Kollektivsingulars ‚die Geschichte'.

(1.) Noch →Leibniz und →Wolff fassen philosophisches (auf zureichenden Gründen beruhendes) Wissen und (als Faktenwissen verstandenes) historisches Wissen als kategorial verschieden auf; Wolff resumiert: „Differt cognitio philosophica ab historia", „Zwischen philosophisch-wissenschaftlicher Erkenntnis und Geschichte besteht ein Unterschied" (*Lociga*, § 6), und Kant sekundiert: „Die historische Erkenntnis ist cognitio ex datis, die rationale aber cognitio ex principiis" (KrV A 836 / B 864; →Erkenntnis, historische). Dem gegenüber bringt Voltaire die beiden ungleichen Schwestern mit seiner Forderung nach einer *Philosophie de l'Historie* (1765) zusammen, und dies so erfolgreich, dass Herder sich bereits 1774 über die Flut von Büchern und Pamphleten dieses Titels, der früheren Generationen als Oxymoron erscheinen musste, beklagen kann.

(2.) Anfang des 18. Jahrhunderts war es üblich, was heute Geschichte ist, als Pluralform, nämlich als Sammlung von Einzelgeschichten, aufzufassen. Zur Mitte des Jahrhunderts verbreitet sich dagegen die Auffassung vom ungeteilten Ganzen aller Einzelgeschichten, was zur Etablierung der neuen grammatischen Form des Kollektivsingulars ‚Geschichte' führte (vgl. Geiger, *Geschichte*); so schreibt der junge Herder noch ‚die Geschichte sind', während der ältere Herder die Formulierung ‚die Geschichte ist' wählt. Eine Folge davon war, das nun ‚die Geschichte' selbst, wie in →Schillers bekanntem Epigramm „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht" (*Resignation*, 1:199) oder später bei Hegel, als Akteur auftreten kann.

Die Konzeption einer philosophischen Philosophiegeschichte bei Kant

1 Die ‚kritische Philosophie' als das ‚wahre' System der Philosophie

Im Gegensatz zu den Bemerkungen in der ersten Auflage der *KrV*, wonach die *KrV* nur eine →‚Propädeutik', keineswegs aber →‚Organon' oder →‚Doktrin' des →Systems der reinen Vernunft sei, da ein System derselben zu schaffen, „sehr viel verlangt ist, und es noch dahin steht, ob auch überhaupt eine [solche] Erweiterung unserer Erkenntniß und in welchen Fällen sie möglich sei" (KrV A 11 / B 25), behauptet Kant in der zweiten Auflage der *KrV*: „widerlegt zu werden, ist in diesem Falle keine Gefahr, wohl aber, nicht verstanden zu werden" (KrV B XLIII). Die spätere Meinung, dass der kritischen Philosophie „kein Wechsel der Meynungen, keine Nachbesserungen oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorstehe, sondern das System der Critik auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt, und auch für alle künftige Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sey" (12:371) und daher das, was er vorgelegt habe, bereits „ein Ganzes, was, gleich der reinen Logik, keiner Vermehrung, weder bedürftig, noch fähig ist" (20:310), ist in Kants Überzeugung begründet, dass der Systemcharakter der reinen Vernunft (vgl. 4:263), der durch die drei Kritiken hindurch verfolgt und bestätigt worden sei (vgl. 10:514f.), Widersprüche oder Unvollständigkeiten hätte offenbar werden lassen (vgl. KrV A XX / B XXXVII).

2 System und Geschichte

Kant benutzt biologische Metaphern, allem voran das ‚homunculus'-Paradigma, um die historische

Entwicklung einer Wissenschaft mit Systemcharakter zu beschreiben. „Systeme scheinen, wie Gewürme durch eine generatio aequivoca aus dem bloßen Zusammenfluß von aufgesammleten Begriffen anfangs verstümmelt, mit der Zeit vollständig gebildet worden zu sein“ (KrV A 835 / B 863; → generatio aequivoca/univoca). Das Höchste, was so, empirisch oder rhapsodistisch, erreicht werden kann, ist eine bloß „*technische* […] Einheit“, im Gegensatz zur „*architektonische[n]* Einheit“, die aus → Ideen der reinen Vernunft entspringt (KrV A 833 / B 861): „Um deswillen muß man Wissenschaften […] nicht nach der Beschreibung, die der Urheber derselben davon giebt, sondern nach der Idee, welche man […] in der Vernunft selbst gegründet findet, erklären und bestimmen“ (KrV A 834 / B 862). Die Wissenschaftsgeschichte zeigt dann, dass ihre Ideen „wie ein Keim in der Vernunft, in welchem alle Theile noch sehr eingewickelt und kaum der mikroskopischen Beobachtung kennbar verborgen liegen“ (KrV A 834 / B 862), wobei das fertige Ganze dann „gegliedert (articulatio) und nicht gehäuft (coacervatio) [ist]; es kann zwar innerlich (per intussusceptionem), aber nicht äußerlich (per appositionem) wachsen, wie ein thierischer Körper, dessen Wachsthum kein Glied hinzusetzt, sondern ohne Veränderung der Proportion ein jedes zu seinen Zwecken stärker und tüchtiger macht“ (KrV A 833 / B 861; → Keim). Im Gegensatz zur Ausbildung individueller Körper, aber in Übereinstimmung mit der Bestimmung der → Kultur als → Naturzweck des Menschen (vgl. 5:430), ist diese Herausarbeitung der Systemcharaktere eine Aufgabe, die der ganzen Menschheit obliegt, denn es sollten sich „*diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln*“ (8:18).

3 Kritische Philosophie und Philosophiegeschichte

In Analogie zum allgemeinen Schema der Wissenschaftsentwicklung konstatiert Kant auch im Falle der Philosophie, dass „die Idee einer Metaphysik der Menschlichen Vernunft unvermeidlich aufstößt und diese ein Bedürfnis fühlt sie zu entwickeln[,] diese Wissenschaft aber ganz in der Seele obgleich nur embryonisch vorgezeichnet liegt“ (20:342). Und wie eine → „*Archäologie* der *Natur*“ (5:428 Anm.) jedes „jetzt so weitläuftige Schulsystem der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand verwandeln“ würde (2:434 Anm.), schlägt Kant daher eine ‚Archäologie der Philosophie‘ vor: „Eine philosophische Geschichte der Philosophie ist nicht historisch oder empirisch sondern rational d. i. a priori möglich. Denn ob sie gleich Facta der Vernunft aufstellt[,] so entlehnt sie solche nicht von der Geschichtserzählung sondern sie zieht sie aus der Natur der menschlichen Vernunft als philosophische Archäologie“ (20:341). Sie gewinnt so „ein Schema zu der Geschichte der Philosophie a priori […] wonach] die Epochen die Meynungen der Philosophen aus den Vorhandenen Nachrichten so zusammentreffen als ob sie dieses Schema selbst vor Augen gehabt und darnach in der Kentnis derselben fortgeschritten wären“ (20:342). Demgemäß ist Philosophiegeschichte „nicht die Geschichte der Meynungen die zufällig hier oder da aufsteigen sondern der sich aus Begriffen entwickelnden Vernunft“ (20:343) und das weitläufige Bild der Philosophiegeschichtsschreibung verwandelt sich in ein weiteres ‚physisches System für den Verstand‘, das teilweise „mathematisch abgefaßt werden könne“ und daher gewissen Gesetzmäßigkeiten unterliege, beispielsweise „[w]ie der Dogmatism aus ihm der Skepticism aus beyden zusammen der Criticism habe entstehen müssen“ (20:342), denn „[d]iese Zeitordnung ist in der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens gegründet“ (20:264).

Aus der Kenntnis des wahren System der Philosophie, das Kant mit der kritischen Philosophie in eins setzt, gewinnt er einen „Maasstab“, um das, was „in der Metaphysik geschehen ist […] und] in ihr *von jeher* gethan worden“, mit dem zu vergleichen, „was darin hätte gethan werden sollen“ (20:261). Denn „[e]ine Geschichte der Philosophie ist von so besondrer Art daß darin nichts von dem erzählt werden kann was geschehen ist ohne vorher zu wissen was hätte geschehen sollen mithin auch was geschehen kann“ (20:343). Auch Kants berühmte hermeneutische Maxime in der *KrV*, wonach es erlaubt sein soll, einen Autor „besser zu verstehen, als er sich selbst verstand“ (KrV A 315 / B 370), findet so eine (späte) Rechtfertigung.

Damit beantwortet Kant den ersten Teil seiner Doppelfrage „Ob die Geschichte der philosophie selbst ein Theil der Philosophie seyn könne

oder der Geschichte der Gelehrsamkeit überhaupt seyn müsse“ (20:343), positiv, was nichts weniger als eine zweite →Kopernikanische Revolution darstellt, da sich auch „nach dieser Veränderung der Denkart die Möglichkeit einer Erkenntniß a priori ganz wohl erklären“ (KrV B XIX) läßt. Andeutungen im Kontext dieser Stellen legen allerdings nahe, dass Kant sein Dementi bezüglich seiner weltgeschichtlichen Versuche — nämlich, dass es eine „Mißdeutung meiner Absicht“ wäre, wenn man „die Bearbeitung der eigentlichen bloß *empirisch* abgefaßten Historie“ durch seinen „Leitfaden a priori“ verdrängen wollte (8:30) – so auch für die Philosophiegeschichte gelten lassen wollte.

4 Wirkungsgeschichte

Kant löste ein philosophiegeschichtliches Erdbeben aus. Im Jahre 1791 gründet Georg Gustav Fülleborn seine Zeitschrift *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*, die Carl Leonhard →Reinhold mit seinem Aufsatz *Über den Begriff der Geschichte der Philosophie. Eine akademische Vorlesung* eröffnet. Es beginnt eine jahrzehntelange, streckenweise hitzige Debatte, die erst um 1820 an Intensität zu verlieren beginnt. Außer expliziten Reflexionen auf die Philosophie der Philosophiegeschichte und ihre Methodik sowie den geschichtsphilosophischen und hermeneutischen Entwürfen des 19. Jahrhunderts (Fichte, Schelling, Hegel, Dilthey, Schleiermacher, Marx, Nietzsche), die die Philosophiegeschichte großteils zum integralen Bestandteil ihrer Philosophien machen und ohne Kant so nicht denkbar wären, zeitigt die Debatte auch die historischen Arbeiten von Kants Enkelschülern (Cassirer, Dilthey, Erdmann, Fischer, Überweg, Windelband und Zeller), die noch bis heute weithin als Vorbild gelten.

Diese Form (Neu-)Kantianischer Philosophiegeschichtsschreibung stößt erst in jüngerer Zeit auf zunehmenden Widerstand von Philosophen. Ein Grund ist, dass der explizit oder implizit angenommene Standpunkt einer ideen- oder problemorientierten Geschichtsschreibung, wie etwa bei Windelband, wonach man letztlich „doch wohl auf eine verständigere Ordnung Anspruch [hat], als auf dieses zufällige Nacheinanderreihen nach Zeit und Zeitfolge […] Was kümmert's denn da, wann die Verfasser der Systeme lebten?“ (Grohmann, *Begriff*, S. 31), zum Verlust gerade dessen führt, was Geschichte in ihren Prozesscharakter ausmacht: „Denn nicht ‚Ideen‘ oder ‚Probleme‘ standen am Anfang, sondern Menschen, die für die Konflikte ihrer Zeit eine Antwort suchten“ (Flasch, *Mittelalter*, S. 14). Ein weiterer Grund ist, dass ein eingenommener Systemstandpunkt leicht dazu führt, ganze Epochen zu bloßen Vorstufen herabzuwürdigen; Cassirer etwa kann in spätmittelalterlichen und frühmodernen Philosophen nur ‚Vorkantianer‘ erkennen, denen eine selbstständige Bedeutung neben der, Descartes vorzubereiten, abgesprochen wird.

Weiterführende Literatur

Braun, Lucien: Philosophie de l'histoire de la philosophie (= Association de publications près les universités de Strasbourg; 150), Paris: Ophrys 1973.

Geldsetzer, Lutz: Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert. Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtschreibung und -betrachtung (= Studien zur Wissenschaftstheorie 3), Meisenheim/Glan: Hain 1968.

Piaia, Gregorio / Santinello, Giovanni (Hg.): Models of the History of Philosophy, Bd. 3, The Second Enlightenment and the Kantian Age, Dordrecht. Springer 2015.

Bernd Buldt

Philosophieren

Die Tätigkeit des Philosophierens bestimmt Kant als „freien und selbsteigenen“ →Vernunftgebrauch (9:26), der das Vermögen der kritischen Beurteilung von philosophischen Sätzen und Konzeptionen einschließt. Der Fähigkeit des →Selbstdenkens wird dabei eine primäre Bedeutung beigemessen: Man „soll nicht *Gedanken*, sondern *denken* lernen“ (2:306), d. h. sich nicht mit der bloßen Reproduktion von philosophischen Lehren begnügen, sondern in der kritischen und methodischen Reflexion das Philosophieren einüben (vgl. 2:306; 9:22, *Refl.* 1629, 16:049f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 837f. / B 865f.; 7:129; 8:394f.; 8:405; 9:22ff.; *Refl.* 1651, 16:65f.; *Refl.* 3706, 17:242; 21:93.

Verwandte Stichworte

Philosophie; Philosoph; Selbstdenken; Vernunftgebrauch

Philosophische Funktion

In der Einleitung zu den Logik-Vorlesungen knüpft Kant thematisch an das „Sapere aude!“ (8:35) der *Aufklärung* an und exponiert die intellektuelle Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Philosophierenden. In kritischer Abgrenzung von einer bloßen Reproduktion der überlieferten philosophischen Lehren bestimmt er das Philosophieren als freies und eigenständiges Denken. „Der wahre Philosoph muß also als Selbstdenker einen freien und selbsteigenen, keinen sklavisch nachahmenden Gebrauch von seiner Vernunft machen“ (9:26). Philosophieren bedeute im Gegensatz zur bloß „mechanischen“ (9:22) Wiedergabe von Lehrmeinungen wesentlich „Selbstdenken“ (9:26). In diesem Kontext führt Kant in Aufnahme der Unterscheidung von Wolff (*Discursus praeliminaris*, §§ 46ff.) den bereits in den vorkritischen Schriften formulierten Gedanken an, dass man nicht „*Philosophie*“, sondern „*philosophiren lernen*“ (2:306) müsse: „Es kann sich überhaupt keiner einen Philosophen nennen, der nicht philosophiren kann. Philosophiren läßt sich aber nur durch Übung und selbsteigenen Gebrauch der Vernunft lernen“ (9:25; vgl. KrV A 837f. / B 865f.; 9:22; 9:26; *Refl.* 1651, 16:66).

Die von Kant geforderte Freiheit und Eigenständigkeit des Denkens impliziert die Fähigkeit der kritischen Beurteilung von philosophischen Sätzen und Denksystemen sowie die Selbstkritik der menschlichen Vernunft. Die kritische Auseinandersetzung mit überlieferten Lehrmeinungen führe zur Aufdeckung von dialektischem Scheinwissen, die in der Einsicht in die Quellen des Irrtums begründet sei: „Das heißt nicht philosophiren, wenn man lediglich darzuthun sucht, daß etwas ein Wahn, eine täuschung des Verstandes sey, sondern man muß auch einsehen lernen, wie eine solche täuschung möglich wär“ (*Refl.* 3706, 17:242; vgl. KrV A 838 / B 866; 9:26). Diese Einsicht erfordert eine Selbsterkenntnis der Vernunft, die Kant in der *Logik* als Aufgabe des Philosophen bestimmt: „Der Philosoph muß also bestimmen können 1) die Quellen des menschlichen Wissens, 2) den Umfang […] alles Wissens und endlich 3) die Grenzen der Vernunft“ (9:25; vgl. *Refl.* 2002, 16:191). Die Selbstreflexion der Vernunft ist zum einen unmittelbare Betätigung des philosophischen Vermögens und zum anderen eine methodische Klärung des Philosophierens. Die →Transzendentalphilosophie bestimmt Kant in diesem Sinn als „das Princip eines allbefassenden Systems der *Ideen* welche die Philosophie als absolutes (nicht relatives) Ganze der Principien des Philosophirens ausmachen“ (21:93; vgl. 21:85f.). „*[P]hilosophiren lernen*“ bedeutet folglich die Einübung in das methodische Wissen, „wie man denken soll, d. i. die Regeln des richtigen Gebrauchs der Vernunft“ (*Refl.* 1651, 16:66; vgl. *Refl.* 4919, 18:29; 21:86).

In *vornehmer Ton* exponiert Kant die Rationalität des philosophischen Nachdenkens und grenzt das Philosophieren als diskursive Erkenntnisart (vgl. KrV A 718 / B 746) von Strömungen einer irrationalen, schwärmerischen Gefühlsphilosophie ab. Berufe man sich als Philosoph auf den „Einfluß eines höheren *Gefühls*“ bzw. auf „*fühlbare[]* Geheimnisse“ (8:395) und verwerfe das begrifflich-logische Denken aus reinen Prinzipien als „Vernünftelei“ (8:395), so mache man allem „Philosophiren durch Obscuriren ein Ende“ (8:394 Anm.).

Weiterführende Literatur

Gerhardt, Volker: Immanuel Kant. Vernunft und Leben, Stuttgart: Reclam 2002.

Hinske, Norbert: „Ursprüngliche Einsicht und Versteinerung. Kants Unterscheidung zwischen ‚Philosophie lernen‘ und ‚Philosophieren lernen‘ und ihre Vorgeschichte“, in: ders.: Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikcorpus, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1998, 42–59.

Bettina Fröhlich

Phlegma

Das Wort wird in der anthropologischen Charakteristik mit der Bedeutung „*Affectlosigkeit*, nicht Trägheit (Leblosigkeit)“ benutzt (7:289). Phlegma verweist auf die mit Kälte verknüpfte Qualität des Blutes; es kann deshalb mit „Abspannung (remissio)“ der →Lebenskraft verbunden werden (7:286). Weitere wichtige Stellen: 2:220; 2:224; 5:272; 7:252; 7:254; 7:286; 7:289f.; 7:317f.

Verwandte Stichworte

Sinnesart; Temperament

Philosophische Funktion

Das Wort spielt eine Rolle in Kants Behandlung der Tätigkeitstemperamente. Er unterscheidet zwischen Phlegma als Schwäche und Phlegma als →Stärke. Das erste ist „Hang zur Unthätigkeit, sich durch selbst starke Triebfedern zu Geschäften nicht bewegen zu lassen“ (7:289). Das Phlegma als Stärke ist hingegen „die Eigenschaft: nicht leicht oder *rasch*, aber, wenn gleich langsam, doch *anhaltend* bewegt zu werden“ (7:290). In seiner positiven Bedeutung heißt ‚Phlegma‘ die *apatheia* „eines seinen unwandelbaren Grundsätzen nachdrücklich nachgehenden Gemüths“ (5:272), d. h. die „Eigenschaft des wackeren Mannes (animi strenui), sich durch jener ihre Stärke nicht aus der ruhigen Überlegung bringen zu lassen“ (7:252). Diese Stellen spiegeln den Übergang Kants von einer negativen Bewertung des Phlegmatikers (vgl. 2:220; 2:224) zu einer positiven wider. In der *Anthropologie* betrachtet Kant den Kaltblütigen als ein „glückliches Temperament“: Es „vertritt bei ihm die Stelle der Weisheit, und man nennt ihn selbst im gemeinen Leben oft den Philosophen“ (7:290). Bei den Völkern ist der Deutsche durch sein „mit Verstand verbundenes Phlegma“ ausgezeichnet (7:317).

Gabriele Tomasi

Phönix der Natur

Der Phönix ist ein Vogel der altägyptischen und griechischen Mythologie, der verbrennt, um aus seiner Asche wieder zu neuem Leben zu entstehen. Der Phönix der Natur (vgl. 1:321) ist Kants Sinnbild des →Universums über alle Zeiten hinweg und markantester Begriff seiner zyklischen →Evolutionstheorie. Der Phönix der Natur bezeichnet den steten Auf- und Niedergang der →Natur in ihrer Geschichte. Der sich im Feuer stets verjüngende Vogel symbolisiert das Entstehen und Vergehen von Universen, die sich als Glieder zur „großen Kette der gesammten Natur“ reihen (1:308). Weitere wichtige Stellen: 1:306; 1:319f.; 1:321; 2:110 Anm.

Verwandte Stichworte

Himmel; Natur

Philosophische Funktion

Der Begriff Phönix der Natur taucht nur einmal auf, in *Theorie des Himmels*, zweiter Teil, siebentes Hauptstück, welches „[v]on der Schöpfung im ganzen Umfange ihrer Unendlichkeit sowohl dem Raume, als der Zeit nach“ (1:306) handelt. Der Feuervogel symbolisiert die →Kosmogonie „der zur Bildung strebenden Materie“ (1:312). Mittels „eingepflanzte[r] Kräfte und Gesetze“ (1:334) fließt die →Schöpfung „aus einer einzigen allgemeinen Regel“ ab (1:306). Diese Regel ist ein Gesetz der Schwingung von Chaos zu Ordnung bzw. von →Welt zu Welt oder Kosmos zu Kosmos. Werden und Vergehen betrifft alle Räume der gegenwärtigen Welt, sowie alle Welten und Universen, in der gesamten Zeit, entlang der „großen Kette der gesammten Natur“ (1:308).

Kant schreibt: „Wenn wir denn diesen Phoenix der Natur, der sich nur darum verbrennt, um aus seiner Asche wiederum verjüngt aufzuleben, durch alle Unendlichkeiten der Zeiten und Räume hindurch folgen; wenn man sieht, wie sie sogar in der Gegend, da sie verfällt und veraltet, an neuen Auftritten unerschöpft und auf der anderen Grenze der Schöpfung in den Raum der ungebildeten rohen Materie mit stetigen Schritten zur Ausdehnung des Plans der göttlichen Offenbarung fortschreitet, um die Ewigkeit sowohl, als alle Räume mit ihren Wundern zu füllen: so versenkt sich der Geist, der alles dieses überdenkt, in ein tiefes Erstaunen“ (1:321).

Weiterführende Literatur

Schönfeld, Martin, „The Phoenix of Nature – Kant and the Big Bounce“, in: Collapse 5, 2009, 1–16.

Martin Schönfeld

Phoronomie

Phoronomie (aus gr. ‚*phora*‘ [Bewegung] und ‚*nomos*‘ [Gesetz]), bezeichnet eine geometrische Bewegungslehre. Sie betrachtet „die *Bewegung* als ein reines *Quantum*, nach seiner Zusammensetzung, ohne alle Qualität des Beweglichen“ (4:477). Sie sieht daher von den kausalen Begriffen der →Kraft, →Masse, Energie und anderen ab. „[M]an abstrahirt in der Phoronomie von aller innern Beschaffenheit, mithin auch der Größe des Beweglichen, und hat es nur mit der Bewegung, und dem, was in dieser als Größe betrachtet werden kann (Geschwindigkeit und Richtung), zu thun“ (4:480). „Phoronomie ist also die reine Größenlehre (Mathesis) der Bewegungen“ (4:489). Die

Phoronomie bildet das erste Kapitel von Kants *MAN* (vgl. 4:480–495). Weitere wichtige Stellen: 1:58; 1:65; 4:477; 4:480–496; 4:537f.; 4:553 Anm.; 4:556f.; 4:561; 4:563; 4:565; 11:443; 21:173; 21:338; 21:352; 21:415; 22:176; 22:238; 22:252.

Verwandte Stichworte

Bewegung; Dynamik; Mechanik

Philosophische Funktion

Den Prinzipien der *KrV* zufolge ist der Begriff der →Materie der Grundbegriff der Gegenstände →äußerer Erfahrung. Die Grundbestimmung des Begriffs der Materie ist Bewegung: „*Materie* ist das *Bewegliche* im Raume" (4:480). Bewegung ist der Grundbegriff der Phoronomie. Die Phoronomie betrachtet die Materie ausschließlich unter der Eigenschaft der „*Beweglichkeit*" (4:480) und als „ein reines *Quantum*" (4:477). Hierbei steht nur der Zusammenhang der reinen Formen der sinnlichen Anschauung, →Raum und Zeit, im Blick. Den Lehrsätzen der Phoronomie liegt insofern das Prinzip der „*Axiome[] der Anschauung*" (KrV B 202) zugrunde: „Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen" (KrV A 162), d. h. sie sind zeitlich und räumlich ausgedehnt. Daher wird der Begriff der Bewegung in der Phoronomie rein quantitativ bestimmt als „die *Veränderung der äußeren Verhältnisse* desselben [d. h. eines Dinges] zu einem gegebenen Raum" (4:482).

Die Betrachtung der Bewegung als reines Quantum führt Kant in der *Phoronomie* der *MAN* zur apriorischen geometrischen →Konstruktion der Bewegung eines ausdehnungslosen Punktes. Da →Größe Teilbarkeit einschließt und Bewegung aus mehreren gleichartigen Bewegungen zusammengesetzt vorgestellt werden kann, sucht Kant zu zeigen, wie Bewegung als Quantum möglich ist, und d. h. wie sich aus mehreren geradlinigen, gleichförmigen Bewegungen eines und desselben Punktes eine einzige Bewegung konstruieren lässt. Die *Erklärung 4* der *Phoronomie* lautet dementsprechend: „Den Begriff einer *zusammengesetzten Bewegung construiren* heißt eine Bewegung, so fern sie aus zwei oder mehreren gegebenen in einem Beweglichen vereinigt entspringt, a priori in der Anschauung darstellen" (4:486). Kant stellt die Gesamtbewegung als Verschiebung eines Punktes in einem Bezugssystem und gleichzeitige Verschiebung dieses Bezugssystems in entgegengesetzter Richtung innerhalb eines umfassenden Bezugssystems dar. Das ist der Gehalt des „Lehrsatz[es]" der Phoronomie: „Die Zusammensetzung zweier Bewegungen eines und desselben Punkts kann nur dadurch gedacht werden, daß die eine derselben im absoluten Raume, statt der anderen aber eine mit der gleichen Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung geschehende Bewegung des relativen Raums als mit derselben einerlei vorgestellt wird" (4:490). Während Kant das erste Bezugssystem hier als einen relativen Raum bezeichnet, der die Möglichkeit von →Erfahrung bezeichnet, nennt er das Bezugssystem, das nur einen Konstruktionshintergrund für die Bewegung des Punktes darstellt, den reinen oder →absoluten Raum, dem „ohne Materie" keine Erfahrung entspricht und daher keine objektive Realität zukommt und der als ein „nothwendiger Vernunftbegriff" eine „bloße *Idee*" (4:559) ist.

Gemäß den drei Titeln der in der „*Tafel der Kategorien*" der *KrV* dargestellten Quantitätskategorien „*Einheit*", „*Vielheit*", „*Allheit*" (KrV A 80 / B 106) ergeben sich folgende Konstruktionen: 1. Zwei Bewegungen desselben Punktes finden auf derselben Linie und in derselben Richtung statt: Die →Einheit der Bewegung wird durch die *Einheit* der Linie und der Richtung konstruiert (vgl. 4:490f.); 2. Der Punkt vollzieht beide Bewegungen auf derselben Linie, in entgegengesetzter Richtung; daraus ergibt sich die →Vielheit der Richtungen auf derselben Linie (vgl. 4:491f.); 3. Beide Bewegungen des Punktes erfolgen in verschiedene Richtungen, die einen Winkel (bis zu 180°) einschließen; dem entspricht die →Allheit der Linien und Richtungen (vgl. 4:492). Da in der Phoronomie Bewegung nicht im Bezug auf eine sie initiierende Kraft thematisch ist, kann keine Bewegung absolut, sondern nur relativ auf ein Bezugssystem genommen werden. Eine „absolute Bewegung", eine Bewegung „in Beziehung auf einen nicht materiellen Raum", ist Kant zufolge, „gar keiner Erfahrung fähig und für uns also nichts" (4:487).

Weiterführende Literatur

Buchdahl, Gerd: „Kant's ‚Special Metaphysics' and ‚The Metaphysical Foundations of Natural

Science'", in: Butts, Robert E. (Hg.): Kant's Philosophy of Physical Science, Dordrecht: Reidel 1986, 127–161.
Gehler, Johann Samuel Traugott: Physikalisches Wörterbuch, Bd. 3, Artikel: Phoronomie, Phoronomia, Phoronomie, Leipzig: Schwickert 1790, 475.
Hoffmann, Thomas Sören: „Der Begriff der Bewegung bei Kant. Über den Grundbegriff der Empirie und die empirischen Begriffe", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 45, 1991, 38–59.
Pollok, Konstantin: Einleitung, in: Kant, Immanuel: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Hamburg: Meiner 1997, IX–XCII.
Pollok, Konstantin: Kants ‚Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft'. Ein kritischer Kommentar, Hamburg: Meiner 2001.
Westphal, Kenneth R.: Kant's Transcendental Proof of Realism, Cambridge: Cambridge University Press 2004, 182–185.

Red.

Physik

Zusammen mit der → Mathematik bildet die Physik nach Kant eine der beiden theoretischen Erkenntnisse der Vernunft. Im Unterschied zur Mathematik ist die Physik empirisch (vgl. KrV B X), denn sie beschäftigt sich mit den Gegenständen der äußeren Sinne (→ Gegenstand der Sinne). Sie ist daher eine „Körperlehre" (4:467) und eine „Bewegungslehre" (4:477). Im Vergleich zu anderen besonderen Naturlehren (→ Psychologie und → Chemie) macht sie die Naturwissenschaft schlechthin aus (vgl. KrV B 17; 4:471). Infolgedessen muss außer dem angewandten Teil noch ein reiner Teil der Physik vorausgesetzt werden, der das → System ihrer Prinzipien a priori enthält und zur → Metaphysik gehört (vgl. KrV A 846–847 / B 874–875; 4:470; 4:473). Nach dem *Op. post.* soll dieses System mit einem Übergang von den *MAN* zur Physik ergänzt werden (vgl. 22:280–281). Eine der zahlreichen Definitionen, die in diesem Werk gegeben werden, lautet: „Physik ist empirische Erkentnis in einem System. Hier werden bewegende Kräfte im Subject vorausgesetzt und ein formales Princip der Vereinigung derselben zur Einheit der Erfahrung" (22:339). Weitere wichtige Stellen: 1:221–236; 1:475f.; 4:294–322; 21:582f.; 22:361–366.

Verwandte Stichworte

Bewegungslehre; Erkenntnis, empirische/reine; Erfahrung; Form/Materie; Metaphysik der Natur; Naturwissenschaft

Vorgeschichte und historischer Kontext

Im aristotelischen System (→ Aristoteles) stellt die Physik eine der drei theoretischen Lehren neben der Mathematik und der Metaphysik dar. Sie handelt von den → Prinzipien der → Bewegung und unterscheidet sich von der Mathematik, die nur quantitative Darstellungen geben, nicht aber die Gründe der physikalischen Prozesse erklären kann. Aristoteles hält ferner den himmlischen Teil des Kosmos gegenüber dem irdischen Teil für physikalisch heterogen, nimmt eine ätherische, die Gestirne bildende Materie an (vgl. *De coelo*, II, 4) und widerlegt die demokritische Atomistik sowie die Behauptung eines leeren → Raumes zugunsten der Lehre des → Kontinuums (vgl. *Physik*, 215 a 5–18).

Die erfolgreiche Entwicklung der Physik in der Neuzeit ist auf die experimentelle → Methode zurückzuführen, die hauptsächlich → Galileo Galilei zugeschrieben wird. Diese Methode besteht in der Untersuchung aller Phänomene, der himmlischen wie der irdischen, durch Erfahrung, das heißt durch auf Theorie gestützte → Experimente und → Beobachtungen, um kausale Zusammenhänge zwischen physikalischen Vorgängen mathematisch zu bestimmen.

Im Gegensatz zu den Empiristen versucht → Descartes die Physik bloß deduktiv aufzubauen. Er leitet die Regel der Bewegung aus den Prinzipien der Mathematik und aus den Hypothesen der *res extensa*, der Substanz des physikalischen Weltalls, und Gottes ab. Gott sei der Ursprung der Bewegung in der *res extensa*, die selbst kein Bewegungsprinzip enthalte. Dahingegen sieht → Leibniz in der Kraft das Wesen der Substanz und die Ursache der Bewegung.

Newtons *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687) stellen eine allgemeine Theorie der Physik nach dem Modell der Elemente des Euklid dar. Aus drei Axiomen, den → Bewegungsgesetzen, werden alle andere Theoreme und Korollarien des physikalischen Systems abgeleitet. Nach dem berühmten Motto „Hypotheses non fingo" meint Newton, jede metaphysische Grundlegung, nämlich die cartesianischen Annahmen

Gottes und der res extensa, ablehnen und die Axiome seiner Theorie bloß empirisch bestimmen zu können. Nun setzten die Schlüsselbegriffe der newtonschen Physik, nämlich Kraft und →Masse, die →Begriffe der Kraft und der →Trägheit voraus, die in ihrer modernen Bedeutung vor allem der Metaphysik Descartes' zu verdanken sind (vgl. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, II, § 39). Die Natur dieser Begriffe sowie die Natur der bestimmten Kräfte, die in den physikalischen Vorgängen vorkommen, werden jedoch bei Newton nicht ausreichend erklärt.

Mit Newtons →Gravitationsgesetz wird Aristoteles' physikalische Scheidung zwischen Himmel und Erde endgültig verabschiedet. Die newtonsche →Mechanik fasst ferner Raum und →Zeit als real und absolut auf und nimmt die Existenz von Atomen und leeren Räumen an. Was die Natur des →Lichtes betrifft, vertritt Newton die Emissionstheorie, nach der die Lichtstrahlen sich geradlinig verbreiten und aus Korpuskeln bestehen. Er setzt sich daher →Huygens und →Euler entgegen, in deren Wellentheorie das Licht als eine sich im Äther fortpflanzende Druckwelle betrachtet wird.

Philosophische Funktion

1 Kants naturwissenschaftliche Ausbildung und erste Schrift

1.1 Bereits während seines Studiums an der Universität Königsberg tritt Kant in Kontakt mit den drei dominierenden physikalischen und naturphilosophischen Lehren jener Zeit: der cartesianischen, der newtonschen und der leibniz-wolffschen. Es ist hauptsächlich sein Lehrer →Martin Knutzen, ein Wolffianer, der aber stark an Newton anschließt, der den jungen Kant in die →Naturphilosophie einführt.

1.2 In seiner Erstlingsschrift *Wahre Schätzung* (1746–1747) beschäftigt sich der noch studierende Kant mit den Begriffen der Kraft, der Bewegung und der Substanz. Laut den Cartesianern hätten die Körper lediglich eine ‚äußere', ‚tote' Kraft, die dem Produkt aus Masse und Geschwindigkeit gleich sei. Die Leibnizianer schreiben hingegen den Körpern eine ‚innere', ‚lebende' Kraft, gleich dem Produkt aus Masse und dem Quadrat der Geschwindigkeit, zu. Der Streit war in der Tat schon 1743 dank →d'Alembert und seiner Erfindung der Formel der kinetischen Energie gelöst worden. Die kantische Schrift versucht trotzdem, die mechanische und die geometrische Perspektive der Cartesianer mit dem metaphysischen Standpunkt der Leibnizianer zu vereinbaren. Bereits in dieser Schrift erscheint also die Hauptlinie der weiteren naturphilosophischen Untersuchungen Kants: die Vereinbarung der mechanischen und geometrischen mit der metaphysischen Theorie der Physik.

1.3 In der Zeit zwischen dem Abschluss seines Studiums und der Erlangung der Privatdozentur (1755) setzt Kant seine naturwissenschaftliche Ausbildung mit intensiver Lektüre fort. Das belegen die Schriften der Jahre 1754–1756, in denen der junge Philosoph bereits breite Kenntnisse der Literatur über die theoretische wie experimentelle moderne Physik zu erkennen gibt.

2 Vorlesungen, Briefwechsel und schriftlicher Nachlass

Von Anfang seiner Lehrtätigkeit (1755–1756) an bis zur Übernahme des Ordinariats (1770) liest Kant regelmäßig über Physik. Danach wird das Physikkolleg seltener angekündigt und nur noch sechsmal gehalten (vgl. 29:653; für die erhaltenen Abschriften der Vorlesungen Kants über Physik vgl. 29:67–590). Mit der Physik beschäftigt sich Kant ferner in zahlreichen *Refl.* (vgl. vor allem 14:65–537) und im Austausch mit seinen Briefpartnern, zu denen einige der bedeutendsten Naturwissenschaftler jener Zeit, wie Leonhard Euler, →Lichtenberg, →Lambert und →Johann Bernoulli (1667–1748) zählen. Ein breites Spektrum von Themen wird in den kantischen Schriften behandelt: von der theoretischen Physik bis zur Struktur der Materie (→Aggregatzustände, →Elastizität, →Elektrizität, Gravitation, →Hydrodynamik, →Hydrostatik, →Magnetismus, Mechanik, Theorie des →Lichtes, Thermodynamik).

3 Drei Schriften aus den Jahren 1755–1756

3.1 Drei bedeutende Werke Kants über die Physik erscheinen 1755 und 1756. Die *Theorie des Himmels* (1755) stellt eine →Kosmogonie nach den Grundsätzen der newtonschen Mechanik dar. Die Entstehung unseres →Sonnensystems wird ohne Rekurs auf metaphysische Hypothesen durch die Annahme eines ursprünglichen, chaotischen →Grundstoffs elementarer →Teilchen und zweier gegensätzlicher Kräfte, der →Anziehungs- und der →Zurückstoßungskraft, erklärt (vgl. 1:234f.).

3.2 Im Unterschied zur historischen Perspektive der *Theorie des Himmels* handelt es sich bei *De igne* (1755) um einen kleinen Traktat über die Struktur der Materie. Was die Methode angeht, ist auch diese Abhandlung zumindest programmatisch von Newtons *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* geprägt. Denn ihre Absicht ist es, jede hypothetische und willkürliche Beweisführung sorgfältig zu vermeiden und soweit wie möglich dem Leitfaden der Erfahrung und der Geometrie zu folgen (vgl. 1:371). In dieser Schrift nimmt Kant zum ersten Mal die Existenz des → Äthers ausdrücklich an. Er wird hier als ein elastisches, die interatomaren Räume der Körper ausfüllendes Medium aufgefasst. Als → Feuer-, Licht- und → Wärmestoff zugleich soll er verschiedene Eigenschaften der Materie erklären, wie → Kohäsion, Elastizität, → Ausdehnung und Kompression, sowie auch die Änderung des → Aggregatzustands.

3.3 In *Monadologia physica* (1756) behauptet Kant hingegen, dass die Grundlegung der Physik nicht bloß empirisch geschehen kann (vgl. 1:475–476). Durch die Erfahrung können wir zwar die Gesetze der Natur erkennen, nicht aber ihren Ursprung und ihre Ursachen. Dazu sei die Unterstützung der Metaphysik notwendig. Die Geometrie muss sich nach Kant mit der Metaphysik vereinbaren lassen, die Mechanik mit der → Dynamik, Newtons Atomistik mit Leibniz' → Monadologie, um die Natur von Raum, Bewegung und Kraft auf neue Art zu verstehen. Der Begriff der → bewegenden Kraft sei der Schlüssel des Problems. Kant versucht daher, durch die bewegenden Kräfte der Repulsion und Attraktion die grundsätzlichen Eigenschaften der Materie, nämlich Ausdehnung, → Undurchdringlichkeit und Trägheit, zu erklären.

4 Weitere vorkritische Schriften

4.1 Physikalische Betrachtungen finden wir auch in weiteren Schriften der vorkritischen Periode. Von der Relativität der Bewegung (→ Bewegung) und von der Trägheitskraft handelt der *Lehrbegriff* (1758), in dem Kant eine entschiedene Kritik an den Begriffen der absoluten → Ruhe und Bewegung äußert. Die zweite Abteilung des *Beweisgrunds* (1763) enthält eine immanente naturwissenschaftliche Version des → kosmologischen Gottesbeweises (→ Physikotheologie), in der sich Kant der Ergebnisse der *Theorie des Himmels* bedient (2:137–151). In den *Negativen Größen* (1763) beziehen sich die Beispiele aus der Physik sowohl auf die dynamische Theorie der Wechselkräfte von Anziehung und Abstoßung (vgl. 2:179f.) als auch auf Phänomene von thermischer, elektrischer oder magnetischer Polarisierung, die den substantialistischen Ätherbegriff voraussetzen (vgl. 2:184–188).

4.2 Im Laufe der 60er Jahre sieht Kant schließlich, dass die Vereinbarkeit des geometrischen und empirischen Standpunkts von Newton mit der metaphysischen Perspektive von Leibniz zu einer Schwierigkeit führt, die letztlich in der Aporie der jeweiligen Auffassungen von Raum und Zeit ihren Grund hat. Eine um 1764–1766 datierte *Refl.* lehnt den absoluten Raum und die absolute Zeit ab, denn diese implizieren leere Räume und Zeiten (vgl. 17:330), die mit der relationalen Darstellung bei Leibniz inkompatibel sind. Nach den *Gegenden* (1768) gerät hingegen Leibniz' Begriff des Raums als eines „bloße[n] Gedankending[s]" in Widerspruch zur Behauptung seiner Realität in der Geometrie und durch die Erfahrung (2:383). Nach dem „große[n] Licht" von 1769 (18:69) kündigt die Darstellung von Raum und Zeit als ursprünglicher → Anschauungsformen des Subjekts in *De mundi* (1770) bereits die kritische Wende und die Formulierung des Problems der metaphysischen Untermauerung der Physik im Rahmen der → Transzendentalphilosophie an. Diese Wende wurde ferner von der Lektüre der britischen Empiristen → Hobbes und → Locke und der Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus → Humes vorbereitet.

5 Die Physik und die Frage der kritischen Philosophie

Mit der *KrV* wird das Verhältnis der Metaphysik zur Physik, der Naturwissenschaft schlechthin, zu einem bedeutenden Problem der Transzendentalphilosophie. Die Vorrede zur zweiten Ausgabe (1787) bemerkt, dass die empirische Physik erst in der Neuzeit dank der Anwendung der experimentellen → Methode „den sicheren Gang einer Wissenschaft" (KrV B XIV) gegangen ist. Das Wesentliche dieser Methode besteht nach Kant in Folgendem: „Die Vernunft muß mit ihren Principien, nach denen allein übereinstimmende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen an die Natur gehen, zwar um

von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nöthigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt“ (KrV B XIII). Was die moderne Physik zu einer theoretischen Erkenntnis, einer Wissenschaft, macht, ist also die Tatsache, dass die Prinzipien, die sie in ihrer Untersuchung der Natur leiten, synthetische Urteile a priori sind (vgl. KrV B 17f.). Aufgabe der *KrV* ist es zu erklären, wie → synthetische Urteile a priori im allgemeinen und wie die Physik als Naturwissenschaft im besonderen möglich sind (vgl. KrV B 19f.).

6 Die kritische Auffassung des Raums und der Zeit

6.1 In der kantischen Transzendentalphilosophie ist das Sinnliche vom Intellektuellen nicht bloß graduell unterschieden, sondern beides sind heterogene Erkenntnisquellen. Die sinnliche Anschauung besitzt eigene, von den Kategorien verschiedene Formen a priori: Raum und Zeit. Darin besteht der Fortschritt der *KrV* gegenüber der newtonschen sowie der leibnizschen Auffassung von Raum und Zeit. Newton stellt Raum und Zeit als „zwei ewige und unendliche vor sich bestehende Undinge“ dar, „welche dasind (ohne daß doch etwas Wirkliches ist), nur um alles Wirkliches in sich zu befassen“ (KrV A 39 / B 56). Leibniz hingegen versteht sie als von der Erfahrung abstrahierte → Relationen der → Objekte, deren Begriffe a priori aber bloße Geschöpfe der Einbildungskraft seien. Ihr Ursprung muss vielmehr a posteriori gesucht werden, womit aber die apodiktische Gewissheit der Geometrie, die den Raum voraussetzt, nicht begründet werden kann (vgl. KrV A 39f. / B 56f.). Abweichend von diesen beiden objektivistischen Auffassungen versteht → Hume Raum und Zeit als die → subjektive Anordnung der → Ideen der Objekte in unseren → Wahrnehmungen. Wie Hume entgeht Kant dem Gegensatz von naturalistisch und ontologisch fixierter Darstellung der Realität bei Newton bzw. Leibniz. Raum und Zeit sind keine vor aller Erfahrung bestehenden, allumfassenden ‚Behälter‘. Sie sind vielmehr Relationsstrukturen, aber nicht als verworrene Vorstellung, sondern als ein notwendiges vereinheitlichendes Gefüge des Subjekts zur Erkenntnis der → Erscheinungen.

6.2 Die Behauptung des Raums als Relationsgefüge und die Widerlegung seiner absoluten Wirklichkeit verstärken Kants Kritik an der newtonschen Lehre von leeren Räumen und von der damit verbundenen Existenz der Atome. Die Atomistik wird zwar in den kritischen Schriften noch als denkbare Hypothese über die Struktur der Materie zugegeben (vgl. KrV A 434–443 / B 462–471 und 4:532–535). Die Möglichkeit eines Beweises durch Erfahrung der beiden Annahmen, Existenz von Grundbestandteilen der Materie und den entsprechenden leeren Zwischenräumen, auf denen die Atomistik beruht, wird jedoch negiert (KrV A 172 / B 214; KrV A 214 / B 261 und KrV A 229 / B 281f.).

6.3 Die → transzendentale Ästhetik schafft eine geschlossene Verbindung zwischen Raum und Zeit sowie zwischen Geometrie und Physik. Der Raum ist die Form aller Erscheinungen → äußerer Sinne (vgl. KrV A 26 / B 42), die Zeit die Form des → inneren Sinnes (vgl. KrV A 33 / B 49). Die letzte ist daher die formale Bedingung a priori aller Erscheinung überhaupt: unmittelbar der inneren und mittelbar auch der äußeren (vgl. KrV A 34 / B 50f.). Sie kann an Erscheinungen nicht wahrgenommen werden (vgl. KrV A 182f. / B 226). Die Zusätze der zweiten Ausgabe fügen hinzu: eine figürliche Vorstellung der Zeit sei nur durch eine Linie möglich (vgl. KrV B 292), genauer durch eine räumliche Vorstellung, insofern die Geometrie die Wissenschaft des Raumes ist (vgl. KrV B 40). Dahingegen ist „der Begriff der Veränderung und mit ihm der Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts) nur durch und in der Zeitvorstellung möglich“ (KrV B 48). Die → Bewegungslehre, worin im Wesentlichen für Kant die Physik besteht, bedarf deswegen beider Anschauungsformen und setzt die Geometrie voraus.

7 Die Bedingungen der empirischen Erkenntnis

7.1 Die sinnliche Anschauung bestimmt nach dem kritischen Denken die Grenzen der Erkenntnis. Bloße Gedanken ohne den Bezug zur sinnlichen Anschauung liefern keine Erkenntnis im Vollsinn. Mathematische Vorstellungen als Konstruktionen in einer Anschauung a priori sind eine bloß theoretische Erkenntnis, ohne Bestimmung der Existenz der Gegenstände der Erkenntnis. Die empirische Erkenntnis, d. h. die Erkenntnis aus Erfahrung, erkennt Erscheinungen, nämlich Gegenstände, die im Raum und in der Zeit gegeben werden. Nun gelingt diese Erkenntnis nicht objektivistisch, denn sie setzt die synthetische Aktivität

eines Subjekts voraus. Das erkennende Subjekt ist also das Korrelat des in Raum und Zeit gegebenen Objekts, wie es eine Aussage von 1781 pointiert zum Ausdruck bringt: „Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ (KrV A 111). Gegenstände, die sich außerhalb dieser Korrelation des Gegebenen und des Denkenden konstituieren würden, d. h. Dinge an sich, sind jenseits unserer Erkenntnis. Die Physik beschäftigt sich daher nicht mit Dingen an sich. Sie untersucht die Natur, die Welt der Phänomene. Aber diese Welt wird von unserem Verstand gebildet, oder, mit Worten aus den *Prolegomena*: „*der Verstand schöpft seine Gesetze* (a priori) *nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor*“ (4:320).

7.2 →Axiome der Anschauung und →Antizipationen der Wahrnehmung begründen die Anwendung der Mathematik auf Erscheinungen. Sie erklären, wie diese nach Regeln einer mathematischen Synthesis hervorgebracht werden können, aber betrachten die Erscheinungen nach ihrer bloßen Möglichkeit (vgl. KrV A 178 / B 221). Denn ihr Dasein lässt sich nicht ‚mathematisch‘ konstruieren. Es kann nur ‚dynamisch‘ a priori unter Regeln gebracht werden. Wie das geschieht, wird durch die drei →Analogien der Erfahrung erklärt. Sie sind die „Grundsätze der Bestimmung des Daseins der Erscheinungen in der Zeit“ (KrV A 215 / B 262), nach den drei Verhältnissen derselben: →Beharrlichkeit, →Zeitfolge und Zugleichsein. Da die Zeit selbst vom Prinzip der kantischen Theorie her nicht wahrnehmbar ist, setzt die Bestimmung der Existenz der Objekte in der Zeit a priori im Subjekt verknüpfende Begriffe voraus: Substanz, Kausalität und →Wechselwirkung. Diesen entsprechen in der Erfahrung Begriffe wie Materie, Kraft, Bewegung, Wirkung und Gegenwirkung, sodass die Analogien der Erfahrung, die auf die drei Gesetze der newtonschen Mechanik zurückverweisen, diesen ihre transzendentale Untermauerung liefern.

8 Die metaphysische Grundlegung der Physik

8.1 Die kantische Reflexion über das Problem der metaphysischen Grundlegung der Physik als Naturwissenschaft setzt sich in den *MAN* (1786) fort, die ein Jahr vor der zweiten Ausgabe der *KrV* erscheinen. Nur dank Prinzipien a priori gewinnt eine empirische Erkenntnis jene apodiktische Gewissheit (→Gewissheit, apodiktische), die sie zur „eigentliche[n] Naturwissenschaft“ (4:469) macht, so betont die „*Vorrede*“ (4:467–479). Diese Prinzipien müssen zuerst aus der Metaphysik der Natur abgeleitet werden. Denn die Metaphysik ist reine Vernunfterkenntnis durch Begriffe, und nicht durch Konstruktion der Begriffe, wie die Mathematik, und der Begriff des Daseins eines Dinges lässt sich eben in keiner Anschauung a priori darstellen. Zur Metaphysik der Natur gehören ein allgemeiner oder transzendentaler Teil und ein besonderer Teil, der aus Physik und Psychologie besteht, in denen die transzendentalen Prinzipien auf die beiden Arten der Objekte unserer Sinne — die Körper bzw. die →Seele — angewandt werden (vgl. KrV A 845–851 / B 873–879). Der allgemeine Teil entspricht einer reinen Philosophie der Natur überhaupt, der besondere Teil soll hingegen eine „metaphysische Naturwissenschaft“ (4:470) sein.

8.2 Nun kann nach dem bekannten Ausspruch der *MAN* „in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden […], als darin Mathematik anzutreffen ist“ (4:470). Denn die Erkenntnis a priori von bestimmten Naturdingen kann nicht aus bloßen Begriffen abgeleitet werden. Dazu muss eine dem Begriff entsprechende Anschauung gegeben werden. Oder, in der Sprache Kants: Der Begriff muss „construirt“ (4:470) werden. Da nur in der Physik die Anwendung der Mathematik gelungen ist, ist sie nach Kant die einzige Naturlehre, die im Unterschied zur Chemie und zur Psychologie den Namen „Naturwissenschaft“ verdient. Die Prinzipien der →Konstruktion jener Begriffe, die sich auf die Materie beziehen und mit denen sich die Physik beschäftigt, gehören jedoch zur besonderen Metaphysik der Natur, nämlich zur Metaphysik der körperlichen Natur. Dieser Prinzipien haben sich, wenn auch unbewusst, die „mathematische[n] Physiker“ (4:472), hauptsächlich Newton, bedient, obwohl sie auf jede metaphysische Hypothese verzichten wollten.

8.3 Die *MAN* sollen nach Kants Einschätzung das philosophische Defizit der Physik durch die systematische Behandlung aller metaphysischen Prinzipien der Naturwissenschaft nach der Tafel der Kategorien ausgleichen. Da die Grundbestimmung der Gegenstände der äußeren Sinne die Bewegung ist, wird die Bewegung zum Leitfaden

der Darstellung aller übrigen Begriffe, die sich auf die Natur der Materie beziehen. Die *MAN* werden deswegen als Traktat von der Materie als dem Beweglichen im Raum konzipiert.

9 Der Übergang von der MAN zur Physik

9.1 Auf das Problem der metaphysischen Begründung der Physik kommt Kant in seinem letzten, unvollendeten Werk, dem sogenannten *Op. post.* (1795–1803), zurück, dessen Titel ursprünglich „Übergang von den *MAN* zur Physik hätte lautern sollen". Es sollte nämlich nach Kant „eine noch übrige Lücke" im System der Naturphilosophie ausfüllen (12:258). Denn trotz der Resultate der Transzendentalphilosophie und der metaphysischen Naturwissenschaft habe die empirische Erkenntnis noch keine vollständige Legitimierung a priori bekommen (vgl. 22:280).

9.2 Die *KrV* hatte das Problem der Möglichkeit der theoretischen Erkenntnis von physikalischen Objekten im Allgemeinen behandelt. Die Transzendentalphilosophie beweist z. B., dass die Veränderung das Gesetz der Kausalität voraussetzt. Sie beschäftigt sich aber nicht mit der Erkenntnis wirklicher Kräfte, welche die Veränderung verursachen können, denn diese Erkenntnis kann nur empirisch gegeben werden (vgl. KrV A 206f. / B 252). Die *MAN* hatten ein System der Materie überhaupt hergestellt und im zweiten Hauptstück eine dynamische Theorie der Materie durch die Wirkungen der bewegenden Kräfte der Attraktion und Repulsion entwickelt. Es fehlt aber noch an einem System aller bestimmten bewegenden Kräfte nach den Prinzipien ihrer Möglichkeit a priori. Ein solches System sei notwendig, sonst gebe es etwas in der Erfahrung, dessen Möglichkeit nicht durch Prinzipien a priori antizipiert wird, was der Transzendentalphilosophie widersprüche und die Grundlegung der Physik als Naturwissenschaft verhindern würde (vgl. z. B. 21:528–530). Der Übergang hätte daher ein → Elementarsystem der bewegenden Kräfte der Materie enthalten sollen, von dem verschiedene Entwürfe erhalten sind (vgl. z. B. 22:556). Außer der systematischen Behandlung der Prinzipien der besonderen bewegenden Kräfte hätte das Elementarsystem ferner die Eigenschaften der Materie nach ihren bewegenden Kräften darstellen sollen.

9.3 Unermüdlich bemüht sich Kant immer wieder um eine Definition der Physik. In verschiedenen Varianten wird am häufigsten betont: a) Die Physik ist das System der in der Erfahrung gegebenen bewegenden Kräfte der Materie; b) ihre Erkenntnis ist jedoch nicht bloß empirischer Natur, denn ein wahrnehmendes Subjekt muss als Prinzip der Einheit empirischer Vorstellungen zur Möglichkeit der Erfahrung vorausgesetzt werden. Von den zahlreichen Versuchen kann hier nur ein repräsentatives Beispiel gegeben werden: „1) Was ist Physik? Sie ist das Aggregat der empirischen Erkentnis der bewegenden Krafte der Materie in der Erfahrung. 2.) Was ist Erfahrung. Sie ist die Vereinigung der Warnehmungen unter dem Princip der Verknüpfung derselben (einem subjectiven Ganzen des Aggregats derselben) nach Begriffen zu einem Lehrsystem" (22:479f.).

10 Der Äther

Durch den Begriff des Äthers oder Wärmestoffs versucht Kant, den → Übergang von der Konstruktion a priori der Form der Erscheinung zur Erfahrung der Materie in ihren bewegenden Kräften herzustellen. Bei diesem einzigartigen „Stoff" geht es um eine ursprüngliche → Flüssigkeit, die als eine lebende Kraft in den Körpern wirkt und die verschiedensten Eigenschaften der Materie erklärt — Kohäsion, Elastizität, Starrheit, Flüssigkeit, usw. —, obwohl sie selbst unwägbar, unsperrbar, unzusammenhängend und unerschöpflich ist (vgl. 22:610). Der Äther macht also die Materie erfahrbar, ohne selbst direkt erfahrbar zu sein. Seine eigene Natur sei, wie die späteren Entwürfe betonen, aber nicht diejenige einer empirischen Hypothese (vgl. 22:606). Denn er ist „als formales Princip der Möglichkeit des Ganzen der Erfahrung überhaupt ein zum System der bew. Kr. *nothwendig* mithin a priori gegebener Stoff der allen bewegenden Kräften der Materie im Elementarsystem derselben zur *Basis* dient" (21:543). Kant schreibt daher dem Äther die Funktion und die Natur eines transzendentalen Prinzips zu und identifiziert ihn mit dem „hypostasirte[n] Raum" (21:224), in dem sich alles bewegt. Alles Bewegende, das heißt die Wirkung der konkreten bewegenden Kräfte, macht unsere Erfahrung aus, indem es unsere äußeren Sinne affiziert. Die gegebene Materie, die wir dadurch erkennen, kann nicht ursprünglich sein. Sie setzt daher weitere, ursprüngliche bewegende Kräfte a priori voraus. Ein System dieser ursprünglichen bewegenden Kräfte bedarf aber der Exis-

tenz eines Einheitsprinzips, des Äthers, worauf letztlich unsere Erkenntnis der Natur basiert.

Interpretationslage

Zur Entwicklung der modernen Physik hat Kant nicht unmittelbar beigetragen. Seine physikalischen und naturphilosophischen Schriften fanden bereits bei der zeitgenössischen Naturforschung geringe Resonanz. So gut wie unbekannt war die *Theorie des Himmels* geblieben, sodass → Pierre-Simon Laplace (1749–1827) 1796 ohne Bezugnahme auf die kantische Kosmologie die heute als Kant-Laplacesche bekannte Theorie der Entstehung des Sonnensystems aus einem ursprünglichen Nebel veröffentlichte. Genau so unbeachtet blieben auch die *MAN*, wie Kants Schüler → J. G. C. C. Kiesewetter (1766–1819) noch 1795 bedauert (vgl. 12:23f.).

Sehr unterschiedliche Meinungen herrschen unter den Kantforschern darüber, was den Wert und die Kohärenz der Naturphilosophie Kants insgesamt betrifft. Besonders umstritten ist bis heute die Frage, ob und unter welchen Umständen eine systematische Konsistenz zwischen den kritischen Werken und dem *Op. post.* besteht, oder ob der Übergang vielmehr an die vorkritische substantialistische Physik anknüpft. Entscheidend für dieses Problem scheint letztlich die Interpretation der kantischen Auffassung des Äthers zu sein.

In einigen Aussagen scheint Kants Standpunkt von der Physik unserer Tage widersprochen zu werden. Man denke z. B. an die Verteidigung der Polartheorie der → Wärme oder der Ätherhypothese, oder auch an Kants starke Abneigung gegen die Atomistik. Dennoch erweckt lebhaftes Interesse gerade die Frage, ob und in welchem Sinn bestimmte Begriffe des kantischen Denkens die Physik des 20. Jahrhunderts antizipieren. Die entschiedene Aufstellung des Grundsatzes der Relativität aller Bewegungen (vgl. 2:17; 4:481f.; 4:559–563), die Formulierung des Trägheitssatzes (vgl. 2:19–21) sowie die Behauptung der physikalischen Äquivalenz zwischen träger und schwerer Masse (vgl. 4:514f.), die Kritik von absolutem Raum und absoluter Zeit, die Voraussetzung der wechselseitigen Verknüpfung der räumlichen-zeitlichen Form und des empirischen Inhalts sowie die Rolle des wahrnehmenden Subjekts in der Konstitution der Erfahrungswelt suggerieren eine Affinität Kants mit der Theorie der Relativität und der Quantenphysik.

Die transzendentale Begründung der empirischen Physik als Naturwissenschaft macht den Schwerpunkt der kantischen Naturphilosophie aus. Nun scheint gerade ihre Möglichkeit durch die Kritik der Kausalität und die Voraussetzung des Probabilismus und der Unbestimmbarkeit der Quantentheorie zugunsten von Humes Skeptizismus widerlegt worden zu sein, wie Max Planck (1858–1947) sagt: „Es geht heute nicht mehr an, dass man, wie es Kant getan hat, das Kausalgesetz als Ausdruck der Gültigkeit unverbrüchlicher Regeln für alles Geschehen einfach mit zu den Kategorien rechnet, als ein Form der Anschauung, ohne die wir überhaupt nicht imstande sind, Erfahrungen zu sammeln“ (*Kausalität*, S. 250). Manche Autoren beweisen hingegen, dass eine objektive und kausale Erkenntnis im kantischen Sinne auch in der Quantenphysik, zumindest im Fall einiger Arten von Gegenständen, möglich ist (vgl. Mittelstaedt, *The Constitution of Objects* und Brittan, *Kant and the Quantum Theory*). Wie Gordon Brittan pointiert erklärt: „Kant is a ‘foundationalist’ only in the somewhat special sense that he laid down conditions which any ‘objective’ scientific account of the world had to satisfy. He is not concerned to guarantee the adequacy, much less the necessity, of any particular scientific theory, including Newton’s“ (*Kant and the Quantum Theory*, S. 150).

Kant spricht im 11. Entwurf des *Op. post.* wiederholt von „Erscheinung der Erscheinung“ oder „indirecte[r] Erscheinung“ (vgl. z. B. 22:339). Nach Vittorio Mathieu (vgl. *Kants Opus postumum*, S. 137–161 und S. 282–286) unterscheidet Kant auf diese Weise zwischen der Erscheinung, die unsere Sinne unmittelbar affiziert, und der Erscheinung als „Zusammensetzung“ „zum Behuf der Erfahrung“ (22:341), der Erscheinung der Erscheinung, die jedem ‚Konstrukt‘ des Phänomens entspricht, welches der Physiker unserer Tage voraussetzt und zur ‚Sache selbst‘ seiner Forschung macht. Die Elementarteilchen, die elektrische Spannung oder die physikalischen Felder stellen ebenso viele Beispiele von solchen ‚Konstrukten‘ dar. Mit seinem Begriff des a priori gegebenen Äthers als einer Erscheinung der Erscheinung habe Kant mehr als ein Jahrhundert zuvor den modernen Begriff des ‚Feldes‘ der theoretischen

Physik antizipiert (vgl. Wong, *Kant's Conception of Ether*).

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Kant als Naturforscher, Bde 1–2, Berlin: de Gruyter 1924–1925.

Butts, Robert E. (Hg.): Kant's Philosophy of Physical Science. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 1786–1986, Dordrecht u. a.: Reidel 1986.

Capeillères, Fabien: Kant philosophe newtonien. Figures de l'idéal de scientificité en métaphysique, Bd. I, Paris: Éditions du Cerf 2004.

Edwards, Jeffrey: Substance, Force, and the Possibility of Knowledge. On Kant's Philosophy of Material Nature, Berkeley u. a.: University of California Press 2000.

Emundts, Dina: Kants Übergangskonzeption im Opus postumum. Zur Rolle des Nachlaßwerkes für die Grundlegung der empirischen Physik, Berlin u. a.: de Gruyter 2004.

Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge u. a.: Harvard University Press 1992.

Friedman, Michael: Kant's Construction of Nature. A Reading of the *Metaphysical Foundations of Natural Science*, Cambridge: Cambridge University Press 2013.

Hoppe, Hansgeorg: Kants Theorie der Physik. Eine Untersuchung über das Opus postumum von Kant, Frankfurt/M.: Klostermann 1969.

Mudroch, Vilem: Kants Theorie der physikalischen Gesetze, Berlin u. a.: de Gruyter 1987.

Pecere, Paolo: La filosofia della natura in Kant, Bari: Edizioni di Pagina 2009.

Vuillemin, Jules: Physique et métaphysique kantiennes, Paris: Presses Universitaires de France 1955 (^{2}1987).

Giovanni Pietro Basile

Physikotheologie

Kant definiert die Physikotheologie als den „Versuch der Vernunft, aus den *Zwecken* der Natur (die nur empirisch erkannt werden können) auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schließen" (5:436). In der Durchführung erweise sie sich als „eine mißverstandene physische Teleologie", die „nur als Vorbereitung (Propädeutik) zur Theologie" brauchbar sei (5:442). Weitere wichtige Stellen: 2:116–137; KrV A 620 / B 648; KrV A 630 / B 658; 5:436–442; 5:477f.; 5:480; 17:483; 17:488; 18:262f.; 18:520f.; 28:604–606; 28:787–790; 28:1007–1009; 28:1143f.; 28:1149–1151; 28:1245–1248.

Verwandte Stichworte

Gottesbeweis, physikotheologischer; Teleologie, teleologisch

Philosophische Funktion

Schon der vorkritische Kant sieht es als ein Manko der „*gewöhnlichen Physikotheologie*" (2:117) an, dass durch diese lediglich ein „Urheber der Verknüpfungen und künstlichen Zusammenfügungen der Welt, aber nicht der Materie selbst", also nur ein „Werkmeister", und kein weiser „Schöpfer", bewiesen werden könne (2:122f.; vgl. später ganz analog: KrV A 627 / B 655; 5:441f.). In der *KU* schränkt er die Beweiskraft der Physikotheologie noch stärker ein: Diese könne nur den „Begriff einer verständigen Weltursache als einen subjectiv für die Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens allein tauglichen Begriff von der Möglichkeit der Dinge, die wir uns nach Zwecken verständlich machen können", rechtfertigen (5:437). Da sich die Physikotheologie ganz im Feld der empirisch aufweisbaren → Zweckmäßigkeit bewege, könne sie „den Zweck, wozu die Natur selbst existirt […] gar nicht einmal in Anfrage bringen" (5:437). Versuche sie es trotzdem, so ergehe sie sich in bloßen Spekulationen etwa über den Grad der „Vollkommenheit" (vgl. KrV A 627f. / B 655f.; 5:438) einer solchen Weltursache oder über Gründe für die „Mißhelligkeit, die die Natur in Ansehung der Zweckeinheit in vielen Beispielen aufstellt" (5:440). Der Polytheismus der Antike, der das „Zweckmäßige und Zweckwidrige" auf verschiedene Götter verteile (5:439), und der → Pantheismus bzw. → Spinozismus, der den Begriff der Zweckmäßigkeit gänzlich „seiner Realität beraubt" (4:440), repräsentieren für Kant dergestalt immanente Folgegestalten einer solchen spekulativen Physikotheologie.

Thomas Wyrwich

Physiognomik

Die Physiognomik ist die Kunst bzw. Wissenschaft, Folgerungen aus der Beschaffenheit des → Leibes über die der → Seele zu ziehen. Kant behan-

delt sie am gründlichsten in einem ebenso benannten Abschnitt seiner *Anthropologie*, wo er sie als die Kunst definiert, „aus der sichtbaren Gestalt eines Menschen, folglich aus dem Äußeren das Innere desselben zu beurtheilen; es sei seiner Sinnesart oder Denkungsart nach“ (7:295), und „als Ausspähungskunst des Innern im Menschen vermittelst gewisser äußerer unwillkürlich gegebener Zeichen“ (7:297). Weitere wichtige Stellen: 7:57; 7:295–302; 7:332; 8:163; 25:826–830; 25:1376.

Verwandte Stichworte
Miene; Leib und Seele; Leib; Menschenrassen

Philosophische Funktion
Die Physiognomik wurde im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert stark diskutiert, u. a. von → Lessing, Goethe und → Wieland und war in → Johann Caspar Lavaters vierbändigem Werk *Physiognomische Fragmente* (1775–1778) am reichsten entwickelt. Kant sah die Physiognomik nicht als eine → Wissenschaft an, noch nicht einmal als → Kunst: „Sie ist eine Geschicklichkeit, (Kunst kann man nicht sagen, viel weniger Wissenschaft) aus den Gesichts-Zügen die Seele zu erkennen“ (25:826). Die Physiognomik wird niemals zu einer Wissenschaft werden, „weil die Eigenthümlichkeit einer menschlichen *Gestalt*, die auf gewisse Neigungen oder Vermögen des angeschauten Subjects hindeutet, nicht durch Beschreibung nach Begriffen, sondern durch Abbildung und Darstellung in der Anschauung oder ihrer Nachahmung verstanden werden kann“ (7:296).

Kant diskutiert die Möglichkeit einer „Nationalphysiognomie“ (7:302; vgl. die Behandlung des → Nationalcharakters in 9:236). Hier dient der Leib als eine physische Bilanz vergangener Handlungen, „weil oft wiederholte, vornehmlich widernatürliche Eindrücke aufs Gemüth sich in Geberdung und Ton der Sprache äußeren, und Mienen endlich stehende Gesichtszüge werden“ (7:57 Anm.). Dies unterscheidet sich von einer moralischen Physiognomik, in der der sittliche Charakter einer Person aus ihrer äußeren Erscheinung abgelesen wird – ein Rückschluss, den Kant ausgehend von der nicht erkennbaren Vermittlung zwischen dem empirischen Selbst und seinem noumenalen Grund letztlich zurückweist. Allerdings bemerkt er unsere alltägliche Abhängigkeit von Gesichtszügen als Zeichen für einen sittlichen Charakter. Letztlich sind dies „Conjecturen, die eine nur unsichere Auslegung verstatten“ (7:299). Gleichzeitig verweist Kant oftmals auf Charakteristika des menschlichen Leibes als Zeichen für die → Bestimmung des Menschen (vgl. Cohen, *Kant and the Human Sciences*; Louden, *Kant's Impure Ethics*).

Steve Naragon
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Physiokratie

Physiokratie bezeichnet die unumschränkte → Herrschaft einer blind wirkenden, allvermögenden → Natur, was zur Folge hat, dass es keine → Freiheit gibt, sondern alles ausschließlich durch Naturgesetze bestimmt ist. Wichtige Stelle: KrV A 447ff. / B 475ff.

Verwandte Stichworte
Antinomie der reinen Vernunft; Gesetze der Natur; Naturordnung

Philosophische Funktion
Kant führt den Begriff ‚Physiokratie‘ in der dritten Antinomie ein. Er erklärt die Vertreter der Antithese, nach deren Ansicht es keine Freiheit gibt, sondern alles in der Welt lediglich „nach bloßen Gesetzen der Natur geschieht“ (KrV A 444 / B 472), zu Verteidigern „der Allvermögenheit der Natur“ (KrV A 449 / B 477). Ihrer Meinung nach haben wir „nichts als *Natur*, in welcher wir den Zusammenhang und Ordnung der Weltbegebenheiten suchen müssen“ (KrV A 447 / B 475). Die Befreiung von den Gesetzen der Natur kann demzufolge zwar als Befreiung vom → Zwang verstanden werden, „aber auch vom *Leitfaden* aller Regeln. Denn man kann nicht sagen, daß anstatt der Gesetze der Natur Gesetze der Freiheit in die Causalität des Weltlaufs eintreten“ (KrV A 447 / B 475). Ihnen zufolge gilt, alles, was durch Gesetze bestimmt ist, ist „nicht Freiheit, sondern selbst nichts anders als Natur“ (KrV A 447 / B 475). Aus der Herrschaft einer „unumschränkten Natur“ (KrV A 449 / B 477) folgt, dass „die Substanzen in der Welt jederzeit gewesen sind“ (KrV A 449 / B 477) genauso wie „der Wechsel ihrer Zustände, d. i. eine Reihe ihrer Veränderungen, jederzeit gewesen sei, und mithin kein erster Anfang, weder mathematisch, noch

dynamisch gesucht werden dürfe“ (KrV A 449 / B 477).

Andree Hahmann

Physiologie

Die Physiologie ist die Lehre unserer Erkenntnis sinnlicher Gegenstände (d. h. der → Natur) und sie kann entsprechend der Erkenntnisart (empirisch/rational) und der Art der Gegenstände (geistig/körperlich) unterteilt werden. Somit ist die → Psychologie die Physiologie von denkenden Wesen und die → Physik die Physiologie der körperlichen Wesen (vgl. 28:221f.). Unter einer „*Physiologie* der reinen Vernunft“ (KrV A 845 / B 873) versteht Kant sowohl die die vernünftige Erkenntnis von denkenden und körperlichen Wesen, sofern diese empirisch gegeben sind, als auch die mutmaßliche Erkenntnis erfahrungstranszendenter Gegenstände (KrV A 845f. / B 873f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A IX; A 86f. / B 118f.; KrV A 347 / B 405; KrV A 381; KrV A 845–849 / B 873–877; 28:221–223; 28:541; 28:670; 28:958f.; 29:763f.

Verwandte Stichworte

Psychologie; Physik; Transzendentalphilosophie; Metaphysik

Philosophische Funktion

Am Ende der *KrV* (vgl. KrV A 845–849 / B 873–877) unterteilt Kant die spekulative Metaphysik in die traditionellen Bereiche der Metaphysik, wie man sie bei → Wolff und in Baumgartens *Metaphysica*, nach der Kant seine Vorlesung las, vorfindet. Er unterscheidet zunächst die Transzendentalphilosophie (d. h. → Ontologie), die die Gegenstände im Allgemeinen behandelt, von der ‚Physiologie der reinen Vernunft‘ (d. h. spezielle Metaphysik), in der es um die Natur geht. Dieser letztere Bereich wird dann weiter in die transzendente und immanente Physiologie unterteilt. Die transzendente Physiologie erforscht entweder die gesamte Natur (d. h. → rationale Kosmologie) oder deren Zusammenhang mit Gott (d. h. → rationale Theologie). Die immanente Physiologie betrifft die Natur „so wie sie *uns* gegeben ist, aber nur nach Bedingungen a priori, unter denen sie uns überhaupt gegeben werden kann“ (KrV A 846 / B 874). Dies betrifft sowohl die Erforschung der körperlichen Natur (d. h. rationale Physik, wie sie in *MAN* entwickelt ist) als auch die denkende Natur (d. h. rationale Psychologie) (vgl. 28:541).

Das oben Entwickelte betrifft die *rationale* Physiologie, bei der es sich zumindest dem Anspruch nach um eine Erkenntnis a priori aus reiner Vernunft handelt. Es gibt aber auch eine *empirische* Physiologie, in der die Erkenntnis auf empirischen Prinzipien beruht (z. B. darauf, dass ein Körper den anderen anzieht, oder dass das Selbst denkt). In diesem Sinne bezeichnet Kant die Erforschung der empirisch-psychologischen Genese unserer → Begriffe, wie sie Kant zufolge von → Locke betrieben wurde, als „*Physiologie* des menschlichen Verstandes“ (KrV A IX; vgl. KrV A 86f. / B 118f.; *Refl.* 4866, 18:14; 29:764; 29:781; 29:958f.).

Steve Naragon
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Physisch

Physisch ist ein Grundbegriff, der sowohl für eine bestimmte Seinsdimension als auch für eine bestimmte Art des Vernunftgebrauchs steht. In beiden Hinsichten bedeutet das Physische das zur „Existenz in Raum und Zeit Gehörende“ (6:296). Das Physische ist das Natürliche, das mit dem Bereich der gesetzmäßig nach Wirkursachen verknüpften körperlichen Naturerscheinungen bzw. mit der Erfahrung von ihnen zusammenfällt. Weitere wichtige Stellen: KrV A 845 / B 873; 5:392; 6:31.

Verwandte Stichworte

natürlich; Natur; Physik

Philosophische Funktion

Eine wichtige ordnungstheoretische Aufgabe der Philosophie liegt darin, das Physische sowohl von dem Logischen sowie dem Mathematischen einerseits als auch von dem Moralischen andererseits zu unterscheiden. So ist etwa die „bloß formale und logische“ Notwendigkeit „in Verknüpfung der Begriffe“ (KrV A 226 / B 279), die sowohl die „logische Notwendigkeit“ einer Schlussfolgerung im apodiktischen Satz (KrV A 76 / B 101) als auch diejenige „absolute Nothwendigkeit“ auszeichnen, welche die „reine Mathematik“ und die „Vernunft“ a priori mit sich führen (4:280), etwas ganz anderes als die „materiale Notwendigkeit im Dasein“, die die natürlichen „Gegenstände der

Sinne“ charakterisiert, welche aber nur „hypothetisch notwendig“ sind (KrV A 227f. / B 279f.); diese wiederum ist etwas ganz anderes als die „moralische Nothwendigkeit“ einer Handlung, die „aus Pflicht und aus Achtung fürs Gesetz“ erfolgt (5:81). Vom Ersten her gilt z. B. ein Atom als mathematisch ins Unendliche teilbar, aber „physisch untheilbar“ (4:532). Vom Letzten her ist etwa der erworbene „Hang“ eines Individuums „entweder physisch, d. i. er gehört zur Willkür des Menschen als Naturwesens; oder er ist moralisch, d. i. zur Willkür desselben als moralischen Wesens gehörig“ (6:31). Auch ist der Gewissensbiss nach seinem „Ursprung moralisch“, aber „der Wirkung nach physisch“, sofern er „Gram“ oder „Furcht“ hervorruft (6:394; → Gewissen).

Das Physische ist ferner dem Hyperphysischen oder Übernatürlichen entgegengesetzt. Entsprechend ist der „Gebrauch der Vernunft“ in der „rationalen Naturbetrachtung entweder physisch oder hyperphysisch, oder besser, entweder immanent oder transzendent“ (KrV A 845 / B 873). Hier ist selbst bei den „wildesten Hypothesen“ diejenige, die „physisch“ ist, „erträglicher als eine hyperphysische“ (KrV A 773 / B 801). Ferner ist auch der „Realism der Zweckmäßigkeit der Natur“, d. h. die Annahme, dass zumindest ein Teil der in der Natur anzutreffenden Zweckmäßigkeit durch absichtlich hervorgerufene Zwecke entstanden ist, „entweder physisch oder hyperphysisch“ (5:392). Die Annahme einer zweckmäßigen Ordnung der Natur kann hiernach entweder hylozoistisch besagen, dass die angenommenen Zwecke in den Naturdingen selbst liegen (physisch) oder theistisch davon ausgehen, dass die Zweckmäßigkeit auf einen außerhalb der Natur liegenden Endzweck zurückgeführt werden muss (hyperphysisch).

Schließlich ist auch das Metaphysische Gegenbegriff zum Physischen. So ist der „Naturbegriff“, sofern er zur theoretischen Erkenntnis gehört, „entweder metaphysisch und völlig *a priori*; oder physisch, d. i. *a posteriori* und nothwendig nur durch bestimmte Erfahrung denkbar“ (5:475).

Hubertus Busche

Physische Geographie

Unter dem Titel ‚Physische Geographie‘ hat Kant ab 1756 durch vier Jahrzehnte Vorlesungen gehalten (→ Geographie, physische). Damit setzt er eine von Christian Gabriel Fischer (1686–1751) und Karl Heinrich Rappolt (1702–1753) begründete Linie der Königsberger Naturforschung (Physik) fort. Anders als seine Vorgänger hat Immanuel Kant jedoch keine eigene empirische Forschung betrieben, sondern sich – von wenigen Einzelfragen abgesehen – nahezu ausschließlich übergreifenden Themenstellungen gewidmet. Zum Sommersemester 1757 publiziert er als Privatdozent den *Entwurf Geographie* (vgl. 2:1–12). Auf nur acht Druckseiten wird Struktur und Inhalt der Vorlesung umrissen. Dieses Konzept wird bis in das Frühjahr 1759 vervollständigt und en detail schriftlich ausgearbeitet. Zwei essentielle Charakteristika dieser Fassung sind: (1) Die Zusammenstellung der Themen und die Struktur der Darlegung sind Kants Werk. (2) Der Text besteht – trotz weitgehend eigenständiger Formulierung – zu mehr als zwei Dritteln aus Exzerpten vorhandener, aktueller Literatur.

Eine von mehreren unbekannten Schreibern angefertigte und von Kant in der Zeit um 1772/73 mit kurzen Marginalien versehene, vollständige Abschrift des in den Jahren zwischen 1757 und 1759 abgefassten Leitfadens zur Vorlesung ist erhalten (*Ms Holstein* [= Akademie-Ausgabe, Bd. 26.1]). In der von Erich Adickes (1866–1928) ausgehenden Literatur wird die schriftliche Ausarbeitung als ‚Diktat-Text‘ bezeichnet. Die mit dieser Bezeichnung verbundene Annahme, Kant habe in seiner mündlichen Lehre diktatenmäßig vorgetragen, hat neueren Forschungen zufolge keinen Bestand. Die derzeit (2014) bekannten studentischen Nachschriften zeigen, dass Konzeption und Inhalt der Vorlesung mehrfach geändert worden sind. Der deutlichste Umbruch erfolgt zeitgleich mit der Etablierung der Vorlesung über → Anthropologie im Winter 1772/73.

Der intellektuelle Anspruch, den Kant selbst mit seiner Vorlesung verbunden hat, wechselt im Lauf der Jahre: Bis in den *Beweisgrund* von 1763 ist eine inhaltliche Nähe von zentralen Bereichen der Vorlesung zu den in Publikationen verhandelten Themenfeldern gegeben. Im anfänglichen Konzept der Vorlesung haben auch die der Naturforschung gewidmeten Publikationen der ersten Jahre einen festen Ort. Mit der stärker werdenden fachphilosophischen Gewichtung der Werke nimmt diese Nähe deutlich ab.

Einhergehend damit verzichtet die Vorlesung auf eigene theoretische Ambitionen und wandelt sich zu einem fortlaufenden, systematisch strukturierten Bericht über aktuelle Fortschritte bei der Erforschung der →Erde, vornehmlich in geographischer und ‚geologischer' Hinsicht.

Die Vorlesung verhandelt ihre Sache stets in drei Komplexen: Den Anfang macht eine physische Geographie im engeren Sinn, die – ähnlich wie die gleichnamige Teildisziplin der modernen Geographie – sich den Oberflächenphänomenen der Erde zuwendet, einschließlich →Klima- oder Wetterlehre und einer Entwicklungsgeschichte der Erde als ganzer. Die Abfolge ist orientiert an den vier ‚alten Elementen': Wasser, Erde, →Luft und →Feuer; abschließend ein Anhang über Schiffbau und Schiff-Fahrt. Das Mittelstück ist gebildet aus einer umfassend gedachten Darstellung aller drei sogenannten ‚Reiche der Natur'. (I) Begonnen wird mit dem →Menschen, als einem aus dem Tierreich herausgehobenen Wesen. Die nachfolgende Betrachtung der →Tiere geschieht in sechs aus der Tradition übernommenen Klassen: (1) die lebendgebärenden Vierfüßigen des Landes, (2) die eierlegenden Amphibien, (3) die See- oder Wassertiere (Muscheln eingeschlossen), (4) die Kriechtiere (Gewürm), (5) Insekten und (6) die Vögel. (II) Die Betrachtung einzelner, exotischer →Pflanzen folgt keiner speziellen Systematik, sondern nimmt ihre Nutzung durch den Menschen in den Blick. (III) Das Mineralreich wird erneut in Anlehnung an lang tradierte Muster dargestellt: Metalle, brennbare Wesen (Salze), Steine, Erden und Versteinerungen. Der abschließende dritte, geographische Teil behandelt in den ersten Jahren sämtliche vier bekannten Erdteile (Asien, Afrika, Europa und Amerika); ab 1772/73 wird Europa nicht mehr berücksichtigt: die Charakterisierung europäischer Völkerschaften ist Gegenstand der neu entwickelten Vorlesung über Anthropologie.

In den Jahren zwischen 1801 und 1805 sind zwei miteinander konkurrierende Editionen von Kants physischer Geographie erschienen. Das von Gottfried Vollmer (1768–1815) verlegte, insgesamt sieben Bände umfassende Werk gibt vor, auf studentischen Nachschriften der kantischen Vorlesung zu beruhen. Tatsächlich handelt es sich um den gescheiterten, nicht zu Ende geführten Versuch, unter Verwendung der Nachschriften ein aktuelles Lehrbuch der Physischen Geographie herstellen zu lassen. Die von →Friedrich Theodor Rink (1770–1811) im Jahr 1802 bei dem Königsberger Verleger →Friedrich Nicolovius (1768–1836) herausgegebene, zweibändige Edition kann für sich beanspruchen von Kant ‚autorisiert' zu sein (vgl. 12:372; öffentliche Erklärung vom 29. Mai 1801). Die Durchführung ist jedoch allein das Werk von Friedrich Theodor Rink, der im Sommer 1801 von Königsberg nach Danzig übersiedelt ist. Der von Rink verantwortete Text setzt sich aus drei Komponenten zusammen: zwei konzeptionell und chronologisch deutlich zu scheidende Vorlagen modifiziert durch aktualisierende Zusätze und Eingriffe des Herausgebers. Die Scheidegrenze liegt zwischen den §§ 52 und 53 (vgl. 9:273): Bis § 52 liefert eine aus der Mitte der 1770er Jahre stammende, studentische Nachschrift den Grundtext; anschließend greift der Text auf den frühen, in den 1750er Jahren entstandenen Leitfaden zurück. Wobei Rink im geographischen Part eine Lücke in der von ihm angeblich benutzten „*Kant*ischen Originalhandschrift" (9:389) zugestanden hat. – Allem Anschein nach sind die von Rink und Vollmer benutzten Handschriften im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts untergegangen.

Schon mit der Jahreszahl 1802 ist die von Rink veranstaltete Ausgabe als ‚Raubdruck' (ohne Verlagsangabe) verbreitet worden. Die drei Werkausgaben des 19. Jahrhunderts von Rosenkranz/Schubert (1839) und Hartenstein (1839/1868) bieten ebenso den Rink-Text, wie die Ausgabe von Kirchmann (1877). Auch die beiden von Paul Gedan 1905 (separat) und 1923 (in Band 9 von Kants gesammelten Schriften) hergestellten Editionen haben die mit Rink gegebenen Schranken nicht überwinden können. Die von der Überlieferung gestellten Aufgaben blieben ungelöst bis zum Band 26 der Akademie-Ausgabe (Bd. 26.1: 2009; Bd. 26.2 in Vorb.). Er zerfällt in zwei Teile: Erstens das kantische Konzept zur Vorlesung aus der Frühzeit aufgrund des *Ms Holstein* und zweitens die Vorlesung der 1770er bis 1790er Jahre auf der Basis studentischer Nachschriften.

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Untersuchungen zu Kants physischer Geographie, Tübingen: Mohr 1911.

Adickes, Erich: Ein neu aufgefundenes Kollegheft nach Kants Vorlesung über physische Geographie, Tübingen: Mohr 1913.
Adickes, Erich: Kant als Naturforscher, 2 Bde, Berlin: de Gruyter 1924, 1925.
Oberhausen, Michael / Pozzo, Riccardo (Hg.): Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720–1804), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1999.
Stark, Werner: „Immanuel Kant's Lectures on Physical Geography. A brief outline of its origins, transmission and development: 1754–1805", in: Elden, Stuart / Mendieta, Eduardo (Hg.): Reading Kant's Geography, New York: State University of New York Press 2009.
Stark, Werner: Immanuel Kant, Vorlesungen über Physische Geographie / Dokumentation, http://kant.bbaw.de/base.htm/ (zuerst: August 2007).
Stark, Werner: Editionen und Teilausgaben der Vorlesung (1801–2009), http://kant.base.htm/geo_edit.htm#edition.
Stark, Werner: „‚Kant's Physische Geographie' und die ‚Kritik der Unvernunft'. Aufklärung über zwei obskure Ausgaben aus Vollmers Verlag", in: Sangmeister,Dirk / Mulsow, Martin (Hg.): Subversive Literatur Erfurter Autoren und Verlage im Zeitalter der Französischen Revolution (1780–1806), Göttingen: Wallstein 2014, S. 381–394.

Werner Stark

Pietismus

Die Aufgabenstellung der →Moralisierung der Menschen durch „Religionsvortrag", „die der wackere *Spener*", der Stammvater des Pietismus, „mit Eifer allen Lehrern der Kirche zurief", wird von Kant als „ganz in der Vernunft gegründet" (7:54) anerkannt. Die Auflösung der Aufgabe allerdings ist „völlig *mystisch* ausgefallen" (7:54), womit im Wesentlichen die pietistische Grundeinstellung moralischer Passivität bezeichnet ist, und daher abzulehnen. Die beiden Richtungen, in die der Pietismus zerfällt, sind die Spener-Franckische und die Mährisch-Zinzendorfsche. Weitere wichtige Stellen: 6:123f.; 6:183f.; 7:54–57.

Verwandte Stichworete

Gebet; Gefühl

Philosophische Funktion

1 Mystizismus versus autonome Moral

Durch die Charakterisierung des Pietismus als →Mystizismus setzt Kant diesen in einen Gegensatz zu seiner eigenen moralphilosophischen Lehre und zu seiner Lehre von der Vernunftreligion. Während er im Ausgang vom Selbstverständnis des Menschen als eines moralisch autonomen Wesens den „Muth" propagiert, „auf eigenen Füßen zu stehen" (6:183), sieht er im Pietismus die Wirksamkeit des „Grundsatz[es] des leidenden Verhaltens […] der durch eine Kraft von oben zu erwartenden Gottseligkeit", wodurch für ihn „*Frömmigkeit*" definiert ist (6:184 Anm.). Diesem Grundsatz folgend, setzten die Menschen „nie ein Zutrauen in sich selbst", sondern sähen sich „in beständiger Ängstlichkeit […] nach einem übernatürlichen Beistande" (6:184 Anm.) um. Insonderheit richtet sich die Kritik des mystischen Pietismus gegen dessen Bild vom Menschen, wonach dieser, weil er „in Sünden todt sei, keine Besserung aus eigenen Kräften hoffen lasse, selbst nicht aus der ursprünglichen unverfälschbaren moralischen Anlage in seiner Natur" (7:54), weshalb die Lösung „*übernatürlich*" ausfallen und Gott als „unmittelbare Ursache" (7:55) der moralischen Besserung angenommen werden müsse.

2 Die beiden Sekten des Pietismus

Zur Einteilung des Pietismus bemerkt Kant, dass mit dem „Sectennamen" schon „immer eine gewisse Verachtung verbunden ist" (7:57 Anm.).

Der Grund des „*Spener-Franckischen* und de[s] *Mährisch-Zinzendorfschen* Sectenunterschied[s]" (7:55) ist nach Kant, dass beide Sekten zwei verschiedene von Gott bewirkte Gefühlsverfassungen als Bedingungen für die moralische Läuterung statuieren. Nach der ersten müssen die →Gefühle von „*herzzermalmender* (zerknirschender)" Art sein, um „von der Herrschaft des Bösen in sich *los zu kommen*, worauf dann das gute Princip sich von selbst einfinden würde" (7:55). Dem Anhänger dieser Sekte verbleibt als ein Rest von „Selbstthun" in Absicht auf die Ergießung des zur Läuterung erforderlichen Grams das Gebet, „wofern man es überhaupt für ein Thun will gelten lassen" (7:56). Mit dem Gebet in Absicht auf göttliche Einwirkung sieht Kant allerdings eine unlösbare Problematik verbunden: „[D]a das Gebet, wie es heißt, nur sofern erhörlich

ist, als es im Glauben geschieht, dieser selbst aber eine Gnadenwirkung ist, d. i. etwas, wozu der Mensch aus eigenen Kräften nicht gelangen kann", sieht er sich „mit seinen Gnadenmitteln im Cirkel geführt" (7:56).

Die Mährisch-Zinzendorfsche Sekte dagegen setze auf Gefühle „von *herzzerschmelzender* (in die selige Gemeinschaft mit Gott sich auflösender) Art" (7:55). Sie gehe zwar von der Selbsterkenntnis der Verwerflichkeit des Menschen und von der Entschließung zur Moralität durch Vernunft aus, halte aber die Ausführung dieses Vorsatzes nur aufgrund des Wunders göttlicher → Gnade für möglich (vgl. 2:56). Es werde dazu „nichts Geringeres als Gefühl einer übernatürlichen Gemeinschaft und sogar das Bewußtsein eines continuirlichen Umganges mit einem himmlischen Geiste" für erforderlich gehalten und darauf Bedacht genommen, diesen Umgang, „der selbst ein continuirliches Gebet ist, ununterbrochen zu cultiviren" (7:56).

3 Tugenddefizite

Nach Kant kann die „zwiefache mystische Gefühlstheorie" nach keiner ihrer Arten zur → Tugend führen; es kann „nur von der *Gnade*" die Rede sein, „weil beide Parteien darüber einig sind, daß es hiemit nicht natürlich zugehen könne" (7:56f.). Die beanspruchten übernatürlichen Gefühlseingebungen, für die ein Beweis nicht möglich ist, weil dazu bewiesen werden müsste, dass im Menschen „eine übernatürliche Erfahrung, die an sich selbst ein Widerspruch ist, vorgegangen sei", betrachtet er als eine anmaßende „Ausdeutung gewisser Empfindungen, von denen man nicht weiß, was man aus ihnen machen soll, ob sie als zum Erkenntniß gehörig einen wirklichen Gegenstand haben, oder bloße Träumereien sein mögen" (7:57). Darüber hinaus qualifiziert er jene Empfindungen als „widernatürliche Eindrücke aufs Gemüth", die, wenn sie sich oft wiederholen, sogar „in Geberdung und Ton der Sprache" und durch „stehende Gesichtszüge" (7:57 Anm.) zur äußeren Erscheinung kommen: Ein Volk von Pietisten würde sich durch „*gebenedeiete* Gesichter [...] von anderen gesitteten und aufgeweckten Völkern (eben nicht zu seinem Vortheil) unterscheiden" (7:57 Anm.). Die wesentliche charakterliche Deformation, die Kant dem Pietismus zuordnet, ist die „*knechtische* Gemüthsart" (6:184 Anm.), die sich aus dem mangelnden Zutrauen in das eigene moralische Vermögen ergebe. Und schließlich diagnostiziert Kant eine „bei allem Schein der Demuth stolze Anmaßung sich als übernatürlich-begünstigte Kinder des Himmels auszuzeichnen, wenn gleich ihr Wandel, so viel man sehen kann, vor dem der von ihnen so benannten Weltkinder in der Moralität nicht den mindesten Vorzug zeigt" (7:57 Anm.).

4 Pietismus in Kants Leben

Die Auseinandersetzung Kants mit dem Pietismus hat auch einen biographischen Hintergrund. Die neueste biographische Forschung (vgl. Kühn, *Kant*) lässt deutlich werden, dass Kant in seinem pietistischen Elternhaus, das an der Halleschen Richtung des Pietismus eines August Hermann Francke orientiert war und in dem er durch den Pietisten Franz Albert Schulz unterwiesen wurde, einem gemäßigten Einfluss ausgesetzt war, während er in seiner Gymnasialzeit, d. h. im von Hippel „Pietisten-Herberge" genannten *Collegium Fridericianum*, unter der dortigen Denkart und dem dort gepflegten autoritären Erziehungsstil litt. Auch als Lehrer an der Königsberger Universität, an der zahlreiche pietistische Kollegen lehrten, war Kant mit dieser Glaubensart und den Auseinandersetzungen um sie konfrontiert. Sein öffentlicher Einsatz für die aufklärerischen Erziehungsziele des → Philantropin, der von Johann Bernhard Basedow gegründeten Reformschule, belegt Kants Distanzierung von der pietistischen Pädagogik (vgl. 2:445–452).

Weiterführende Literatur

Fehr, James Jakob: „Ein wunderlicher nexus rerum". Aufklärung und Pietismus in Königsberg unter Franz Albert Schulz, Zürich: Olms 2005.

Kühn, Manfred: Kant. Eine Biographie, München: Beck 2003, insbes. 54f., 63, 72, 95, 264f.

Bernd Dörflinger

Pistorius, Herman Andreas

Dt. Geistlicher und Philosoph (1730–1798). Pistorius, der Pfarrer auf Rügen war, wurde Mitarbeiter der Zeitschrift *Allgemeine deutsche Bibliothek*, später der *Neuen allgemeinen Bibliothek*. Er rezensierte fast alle Werke Kants. Kant selbst lobt ihn in

hohen Tönen und nennt ihn einen „wahrheitliebenden und scharfen, dabei also doch immer achtungswürdigen Recensenten“ (5:8). Pistorius legte häufig als erster den Finger in tiefe Wunden des kantischen Systems. So hat er noch vor → Friedrich Heinrich Jacobi die Probleme der kantischen Affektionstheorie erkannt. Pistorius formulierte als erster den durch Hegel berühmt gewordenen Formalismus-Einwand gegen Kants Moralphilosophie und bezweifelte die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs mit ähnlichen Gründen, wie dies aktuell immer noch bedeutende Kantkritiker tun.

Von besonderem Interesse ist Pistorius' Vorwegnahme der so genannten ‚Trendelenburgschen Lücke‘: Kant behauptet die Subjektivität von Raum und Zeit. Sie seien bloße Formen der Anschauung (→ Anschauung, Form der); die Dinge an sich sind nicht raum-zeitlich geordnet. Pistorius überlegt, welche Möglichkeiten es bezüglich des Status von Raum und Zeit überhaupt gibt. Sie können rein subjektiv, rein objektiv oder beides zugleich sein (Pistorius, *Prüfung*, S. 432f.). Diese dritte Möglichkeit erläutert Pistorius so, dass die menschliche Vorstellungskraft die Dinge in Raum und Zeit vorstellen müsse (subjektive Komponente), was aber auf den Grund zurückgehe, dass die Gegenstände selbst hierzu Veranlassung böten (objektive Komponente) (vgl. Pistorius, *Prüfung*, S. 434). Pistorius ergänzt, dass er Raum und Zeit nicht als „für sich bestehende Dinge oder wesentliche Eigenschaften von Dingen an sich“ auffasst, sondern bloß die Hypothese vertritt, dass in den Dingen an sich ein objektiver Grund liegt, aus dem die menschlichen Vorstellungen von Raum und Zeit resultieren (Pistorius, *Prüfung*, S. 436): „So würde ungefähr der Leibnizsche Begriff von beyden sich ergeben“ (Pistorius, *Erläuterung*, S. 100). Er argumentiert dafür, dass diese leibnizsche Hypothese nicht nur logisch, sondern real möglich sei, insbesondere weil sie unserer Erfahrung entspreche. Man könne als Vertreter dieser „*Mittelhypothese*“ alles zugeben, was die Vertreter der anderen beiden Hypothesen (Raum und Zeit sind nur subjektiv oder nur objektiv) an Argumenten vorbringen, weil man beide Argumentationen mit der eigenen vereinbaren könne. Weiterhin wirft Pistorius den Kantianern vor, diese ‚Mittelhypothese‘ nicht ernsthaft zu diskutieren (Pistorius, *Prüfung*, S. 435). Ähnlich hatte sich 1867 der Kantforscher Adolf Trendelenburg geäußert (vgl. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Bd. 1, S. 164), der sich fragte, wieso der Raum nicht einerseits objektiv existieren und anderseits eine apriorische Anschauungsform von Subjekten sein könne.

Weiterführende Literatur

Gesang, Bernward (Hg.): Kants vergessener Rezensent. Die Kritik der theoretischen und praktischen Philosophie Kants in fünf Rezensionen von Hermann Andreas Pistorius, Hamburg: Meiner 2007.

Bernward Gesang

Planeten

Planeten sind größere kugelförmige (genauer: sphäroide) → Himmelskörper, die sich auf einer Umlaufbahn um eine → Sonne bewegen (vgl. 9:179f.). In der *Theorie des Himmels* erklärt Kant die Entstehung der Planeten und erörtert ihre verschiedene → Dichte und ihre → Masse (vgl. 1:269ff.), die Exzentrizität der Planetenbahnen (vgl. 1:277ff.) und die Bewegungen der Planeten um ihre Achse (vgl. 1:283ff.). Kant glaubte, dass unter speziellen Bedingungen auch andere Planeten außer der → Erde bewohnt sein könnten (→ Bewohner anderer Planeten (Welten)). Weitere wichtige Stellen: 1:256; 1:268; 1:336; 1:342; 1:344f.

Verwandte Stichworte

Sonnensystem; Erde; Mond

Philosophische Funktion

Kant entwickelte eine Theorie der Planetenentstehung, die heute als Nebularhypothese bzw. als Kant-Laplace'sche Theorie bezeichnet wird. Demnach entstanden die Planeten aus dem freien Umlauf von Teilchen um den Zentralkörper unter Einfluss von Schwerkraft und Fliehkräften (vgl. 1:268; 1:336; → Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels). Die Planeten bewegen sich in freier Bewegung in gleicher Richtung in einer gemeinschaftlichen Ebene, und zwar nahe beim Mittelpunkt beinahe in Zirkelkreisen und weiter von diesem entfernt mit zunehmenden Graden oder „Stufen der Excentricität“ (1:278). Kant zufolge sind die sonnennahen Planeten dichter als die entfernteren und der Zentralkörper hat die größte Masse (vgl. 1:342; 1:345). Ausgehend von der Annahme, dass die Exzentrizität der Planetenbah-

nen mit der Entfernung vom Mittelpunkt zunimmt (vgl. 1:256), vermutete Kant, dass es wahrscheinlich mehrere Planeten jenseits des Saturn geben müsse (vgl. 1:344).

Silvia De Bianchi

Plastik

Die Plastik gehört neben der Malerei zu den bildenden Künsten, die die ästhetischen Ideen in der „*Sinnenanschauung*“ (5:321) darstellen. Während die → Malerei Kunst des „*Sinnenscheins*“ (5:322) ist, ist die Plastik die Kunst der „*Sinnenwahrheit*“ (5:322). Im Unterschied zur gemalten Gestalt hat die Gestalt der Plastik reale körperliche Ausdehnung. Daher spricht die Plastik sowohl den Gesichtssinn als auch den Tastsinn (von Kant hier gemäß dem damaligen Sprachgebrauch *Gefühl* genannt) an. Weitere wichtige Stellen: 5:317; 5:323 Anm.

Verwandte Stichworte

Bildhauerkunst; Baukunst; Künste, die

Philosophische Funktion

Die Plastik wie auch die Malerei gründen sich auf einer ästhetischen Idee als Urbild der Einbildungskraft. Das Artefakt nennt Kant daher Nachbild und Ausdruck der → ästhetischen Idee. Während wir unter einer Plastik gemeinhin eine Skulptur verstehen, fasst Kant diesen Begriff weiter. Neben der Bildhauerkunst gehört auch die Baukunst zur Plastik. Der Hauptunterschied zwischen beiden liegt darin, dass bei der Baukunst der Gebrauch das Wesentliche ist, hinter dem die Darstellung der ästhetischen Idee zurückstehen muss, bei der Bildhauerkunst dagegen ist der Ausdruck ästhetischer Ideen das Wesentliche (vgl. 5:322). Zugleich ist die Skulptur als körperliche Darstellung „bloße Nachahmung der Natur“ (5:322). Gerade sie, die den Unterschied zwischen Artefakt und Realität aufzuheben imstande sein könnte, sollte sich nach Kant jedoch darauf beschränken, „als Kunst und Produkt der Willkür zu erscheinen“ (5:322).

Beate Marschall-Bradl

Platner, Ernst

Dt. Mediziner und Professor für Philosophie in Leipzig (1744–1818). Kant beruft sich in einer Anmerkung der *Prolegomena* auf Platners Werk *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte* (vgl. Platner, *Aphorismen*), um die These zu stützen, dass die → Vernunft am besten ihre eigenen Hervorbringungen begreifen kann: „Herr *Platner* in seinen Aphorismen sagt daher mit Scharfsinnigkeit § 728, 729: ‚Wenn die Vernunft ein Kriterium ist, so kann kein Begriff möglich sein, welcher der menschlichen Vernunft unbegreiflich ist. – In dem Wirklichen allein findet Unbegreiflichkeit statt. Hier entsteht die Unbegreiflichkeit aus der Unzulänglichkeit der erworbenen Ideen‘“ (4:349 Anm.). Für Kant klingt es daher „nur paradox und ist übrigens nicht befremdlich, zu sagen, in der Natur sei uns vieles unbegreiflich (z. B. das Zeugungsvermögen), wenn wir aber noch höher steigen und selbst über die Natur hinaus gehen, so werde uns wieder alles begreiflich; denn wir verlassen alsdann ganz die *Gegenstände*, die uns gegeben werden können, und beschäftigen uns blos mit Ideen, bei denen wir das Gesetz, welches die Vernunft durch sie dem Verstande zu seinem Gebrauch in der Erfahrung vorschreibt, gar wohl begreifen können, weil es ihr eigenes Product ist“ (4:349 Anm.). In seinen Anthropologie-Vorlesungen kritisiert Kant hingegen Platners *Anthropologie für Ärzte und Weltweise* (vgl. Platner, *Anthropologie*), weil diese den Ursprung von → Ideen auf der systematischen Ebene der → Anthropologie abhandelt: „Alles wo die Ideen entspringen“, gehört aber für Kant „zur speculation und nicht in die Antropologie, so wie Platner es gemacht hat“ (25:472). Für Kant führt eine solche Vermengung von Anthropologie und Spekulation auf „eine scholastische Anthropologie“ bei Platner (25:856), der in kritischer Absicht eine „pragmatische Anthropologie“ entgegenzusetzen ist: „Die Anthropologie heißt pragmatisch wenn sie nicht nur zur Gelehrsamkeit sondern zur Klugheit dient“. In der „scholastischen Anthropologie“, so Kant, „forsche ich den Ursachen der menschlichen Natur nach. In der pragmatischen sehe ich bloß auf die Beschaffenheit und suche sie anzuwenden.“ In expliziter Abgrenzung zur „scholastischen“ Manier Platners will Kant somit „die Anthropologie pragmatisch oder als eine WeltKentniß abhandeln“ (25:1211).

Axel Hutter

Platon

Gr. Philosoph (428/27–348/47 v. Chr.); Platon ist für die Entwicklung von Kants →Transzendentalphilosophie von großer Bedeutung. Die in *De mundi* von 1770 bereits angelegte und in der *KrV* entfaltete Konzeption der Vernunftbegriffe knüpft terminologisch und systematisch an Platons Ideenbegriff an. In seiner praktischen Philosophie bezieht sich Kant insbesondere bei der Zurückweisung der empiristischen und sensualistischen →Moralphilosophie und der Begründung der →Moral in reinen Vernunftprinzipien auf platonisches Denken. Nach Kants Selbstverständnis besteht eine Leistung der kritischen Philosophie in der Sicherung des Fundaments eines an Ideen orientierten Denkens (vgl. KrV A 319 / B 376). Weitere wichtige Stellen: KrV A 5 / B 8f.; KrV A 313–320 / B 370–377; KrV A 568–571 / B 596–599; *Refl.* 6050, 18:434f.

Bedeutung für die kantische Philosophie

1 Quellen von Kants Platonauffassung

Nachdem Kant in den ersten Jahrzehnten seines Schaffens von Platon offenbar kaum Notiz genommen hat, beginnt er sich Ende der 1760er Jahre intensiver mit dem griechischen Denker zu beschäftigen. Das erwachende Interesse an der platonischen Philosophie steht möglicherweise mit der in der zweiten Hälfte des 18. Jh. einsetzenden Wiederentdeckung Platons in Deutschland (vgl. Wundt, *Wiederentdeckung*) in Zusammenhang. Von dem verstärkten Interesse an der Geschichte, insbesondere an der antiken Philosophie, zeugt die Vorlesung über philosophische Enzyklopädie mit einem Abriss der Philosophiegeschichte nach →Feder (J. G. H. Feder, *Grundriß*), die Kant 1767/68 erstmals angekündigt und bis 1771/72 insgesamt sechsmal gehalten hat.

Die wichtigsten Quellen von Kants Platonbild sind vermutlich jene Lehrbücher, die er zur Vorbereitung der Vorlesung benutzt hat: J. Brucker, *Historia critica philosophiae*, Bd. 1, Leipzig 1742–1744, Band I, ‚Von Plato und seiner Philosophie', 1742, S. 627–728 (2. Aufl. 1767); F. Gentzken, *Historia philosophiae*; J. H. Formey, *Kurzgefassete Historie der Philosophie*; A. F. Büsching, *Grundriß einer Geschichte der Philosophie und einiger wichtiger Lehrsätze derselben* (vgl. Santozki, *Bedeutung antiker Theorien*). →Bruckers Philosophiegeschichte, deren 2. Auflage zum Zeitpunkt der Vorlesungsvorbereitung gerade erschienen war, ist vermutlich von Kant besonders intensiv gelesen worden und stellt mit aller Wahrscheinlichkeit eine Hauptquelle seiner Platonauffassung dar (vgl. Mollowitz, *Kants Platoauffassung*; Heimsoeth, *Kant und Plato*). Darauf deutet nicht zuletzt der explizite Verweis auf Brucker in der *KrV* (vgl. KrV A 316 / B 372) hin.

Es ist zudem davon auszugehen, dass Kants Platonbild nicht unwesentlich von der zeitgenössischen Philosophie geprägt worden ist. Hervorzuheben sind hier insbesondere die Schriften von →Rousseau (*Julie*, 1761; *Émile*, 1762; *Contrat social*, 1762), →Leibniz' *Nouveaux essais* (1765) und →Shaftesburys *Brief über den Enthusiasmus* (*A Letter concerning Enthusiasm*, 1708), der 1768 in deutscher Übersetzung erschienen ist. Die genannten Schriften knüpfen aus unterschiedlichen Perspektiven an Platon an und nehmen Bezug auf platonische Termini und Konzepte. Da Kant diese Schriften nachweislich mit großem Interesse gelesen und rezipiert hat (vgl. Santozki, *Bedeutung antiker Theorien*), ist ein Einfluss auf sein eigenes Verständnis Platons anzunehmen.

Eine Lektüre der Primärtexte lässt sich hingegen nur schwer nachweisen. Vermutlich kannte Kant einige deutsche Übersetzungen von platonischen Dialogen, die unter dem Einfluss des wachsenden Interesses an der platonischen Philosophie ab Mitte des 18. Jh. in zunehmender Zahl erschienen sind. Zu den Übertragungen, die Kant vertraut gewesen sein dürften, gehören etwa die freie Phaidon-Übersetzung von Moses Mendelssohn (*Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, 1767) sowie Fr. Gedikes *Vier Dialogen des Platon* (1780) und Schlossers *Plato's Briefe* (1792), auf die der Aufsatz *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796) explizit Bezug nimmt. Für eine Lektüre der platonischen Schriften im griechischen Original lassen sich keinerlei Hinweise finden. Es ist schon mehrfach darauf verwiesen worden (vgl. Heidemann, *Platonis de ideis doctrina*, S. 13 und Mollowitz, *Kants Platoauffassung*, S. 15), dass Kant nirgendwo ein Originalzitat aus den platonischen Texten anführt.

Das vor allem in *De mundi*, der *KrV* und *Vornehmer Ton* greifbare Platonbild trägt die Züge der in spätantiken Auslegungen wurzelnden, durch christliche Vorstellungsmuster überformten Über-

lieferung, die noch den Platonismus der Renaissance bestimmte und bis in das 18. Jh. hinein vorherrschend blieb. Dabei lassen sich verschiedene Traditionsrichtungen erkennen. Kants Platonverständnis verweist zum einen auf die in der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie Philos sowie den christlich bestimmten Richtungen des Neuplatonismus angelegte und von Augustinus maßgeblich geprägte christlich-theologische Sichtweise des Platonismus (vgl. Mollowitz, *Kants Platoauffassung*). Diese neuplatonisch-patristische Auffassung spiegelt sich insbesondere in der Vorstellung von den Ideen als schöpferische, urbildliche Gedanken bzw. Anschauungen des göttlichen Wesens wider, die auch in Bruckers philosophiegeschichtlicher Darstellung Platons zu finden ist. Zum anderen aber weist Kants Platonbild stoische Einflüsse auf (vgl. Santozki, *Bedeutung antiker Theorien*). Die kantische Auffassung der platonischen Ideen als intellektuelle Vollkommenheitsgestalten, die Orientierungsfunktionen erfüllen, lässt sich auf → Cicero zurückführen, der die Ideen Platons als Vorstellungen eines absoluten Maximums einer bestimmten Qualität versteht und sie mit der Funktion eines maßgebenden Beurteilungskriteriums verbindet.

In seiner Platon-Rezeption gelangt Kant zu einer positiven Würdigung des antiken Philosophen, die jedoch insbesondere in der *KrV* und *Vornehmer Ton* mit einer Kritik an den platonischen Auffassungen über Ursprung und Leistungen der Vernunftideen verbunden wird. Die kantische Transzendentalphilosophie versteht sich als adäquatere Bestimmung der Vernunftbegriffe und vermeint insofern Platon „besser zu verstehen, als er sich selbst verstand" (KrV A 314 / B 370), was angesichts der vorrangig durch Sekundärquellen vermittelten Platonkenntnis Kants gewiss kein ganz unproblematischer Anspruch ist.

2 Platon-Bezüge in der Inaugural-Dissertation von 1770

Die in den späten 1760er Jahren einsetzende Beschäftigung mit Platon schlägt sich zunächst in der Dissertationsschrift von 1770 (*De mundi*) nieder. Zum Zweck der methodischen Klärung einer reinen Verstandeserkenntnis, die als Vorübung zur → Metaphysik bezeichnet wird (vgl. 2:395), trifft Kant hier die Differenzierung zwischen sinnlicher und rationaler bzw. intellektueller → Erkenntnis und bestimmt die beiden als eigenständig aufgefassten Erkenntnisarten in ihren Gesetzlichkeiten und Gegenstandsbereichen: „Der Gegenstand der Sinnlichkeit ist sensibel; was aber nichts enthält, als was man durch die Verstandesausstattung erkennen kann, ist intelligibel. Das erstere hieß in den Schulen der Alten *Phaenomenon*, das letztere *Noumenon*" (2:392; Übers. Hinske). Der Rückgriff auf die antiken Philosophenschulen hat in dieser Schrift erkennbar die Funktion, die eigene Position vom zeitgenössischen → Rationalismus der → Leibniz-Wolffschen Schule abzugrenzen und dessen Verfehlungen aufzuzeigen. Kant wirft den Wolffianern vor, den Unterschied zwischen Sinnes- und Verstandeserkenntnis fälschlich als bloß logischen, d. h. graduellen aufzufassen und so zu verwischen. Kant bezeichnet es in diesem Kontext als das „vornehmste Anliegen des Altertums, *die natürliche Beschaffenheit der Phaenomena und Noumena* zu erörtern" (2:395, Übers. Hinske) und meint, dass die Wolff-Schule diese Beschäftigung „zum großen Schaden der Philosophie vielleicht gänzlich zunichte gemacht und die Gemüter von deren Erforschung […] abgelenkt hat" (2:395, Übers. Hinske). Kant spricht hier ganz unbestimmt vom ‚Altertum' und von den ‚Schulen der Alten', ohne sich namentlich auf antike Denker zu beziehen. Aus den Reflexionen dieser Zeit lässt sich jedoch entnehmen, dass er sowohl Platon (vgl. *Refl.* 6050, 18:434; *Refl.* 6051, 18:438; *Refl.* 1643, 16:63; *Refl.* 4449, 17:555) vor Augen hatte (und vermutlich die pyrrhonische → Skepsis; vgl. Santozki, *Bedeutung antiker Theorien*) als auch die vorsokratische Philosophie, insbesondere → Pythagoras, Heraklit und → Parmenides (vgl. *Refl.* 6051, 18:438; *Refl.* 4449, 17:555). Die positive Anknüpfung an Platon wird an dieser Stelle mit einer kritischen Abgrenzung verbunden. Kant ordnet Platon in die → eleatische Tradition ein (vgl. *Refl.* 4451, 17:556) und spricht ihm die Auffassung zu, dass Wissenschaft und Erkenntnis nur von → Noumena, nicht aber von Phaenomena möglich sind (vgl. 2:398; *Refl.* 1643, 16:63; KrV A 854 / B 882). Diese Lehrmeinung will Kant durch den Nachweis korrigieren, dass es auch von Sinnendingen wahre Erkenntnis gibt (vgl. 2:397f.).

In *De mundi* findet sich darüber hinaus eine erste Anknüpfung an den platonischen Ideenbegriff: „Bei einer jeden Gattung von dem aber,

dessen Größe wandelbar ist, ist das *Größte* gemeinsames Maß und Grund des Erkennens. Das *Größte an Vollkommenheit* heißt heutzutage Ideal, bei Plato Idee (wie etwa seine Idee des Staates) […]" (2:396, Übers. Hinske). Bei aller Knappheit der Bemerkung lässt sich hier bereits ersehen, in welcher Weise Kant das platonische Denken rezipiert. Kant macht die bei Platon thematisierte Idee für die Konzeption von apriorischen Erkenntnis- und Urteilsprinzipien fruchtbar. Die Verwendung des Ideal-Begriffs an dieser Stelle verweist auf die Annahme eines Ursprungs in → reiner Vernunft (vgl. *Refl.* 4573, 17:598: „Wir könen aus den datis der Erfahrung auf das Daseyn keines Wesens und seine Eigenschaften schließen, welches der Größe nach ein bloßes ideal ist und alle Erfahrungsbegriffe übertrift").

3 Anknüpfung an den platonischen Ideenbegriff in der Kritik der reinen Vernunft

In der *KrV* knüpft Kant sowohl terminologisch als auch systematisch an den platonischen Ideenbegriff an. Im Abschnitt *Von den Ideen überhaupt* (vgl. KrV A 312ff. / B 368ff.) führt Kant zunächst aus, dass er nicht nur die antike Terminologie aufgreifen, sondern den mit dem Ausdruck ‚Idee' verbundenen Gedanken bewahren will (vgl. KrV A 312 / B 369). Unter dem Ausdruck ‚Idee' habe Platon etwas verstanden, was sowohl die sinnliche → Erfahrung als auch die → Verstandesbegriffe übersteige, „indem in der Erfahrung niemals etwas damit Congruirendes angetroffen wird. Die Ideen sind bei ihm Urbilder der Dinge selbst und nicht bloß Schlüssel zu möglichen Erfahrungen, wie die Kategorien" (KrV A 313 / B 370).

Platon wird hier als Leitfigur für eine in kritischer Auseinandersetzung mit empiristischen Moraltheorien gewonnene Vernunftethik betrachtet. Die Erfahrung könne Beispiele zum Zweck der unvollkommenen Erläuterung der → Tugend liefern, aber keine notwendige und allgemeingültige Regel bereitstellen. Ein als regulatives Prinzip der → Urteilskraft brauchbares Musterbild sei allein in der reinen Vernunft anzutreffen: „Dagegen wird ein jeder inne, daß, wenn ihm jemand als Muster der Tugend vorgestellt wird, er doch immer das wahre Original bloß in seinem eigenen Kopfe habe, womit er dieses angebliche Muster vergleicht und es bloß darnach schätzt. Dieses ist aber die Idee der Tugend […]" (KrV A 315 / B 371f.).

Neben der Ethik ist für Kant auch die politische Philosophie Platons von Bedeutung. Kant verteidigt das in Platons *Politeia* enthaltene Verfassungsmodell gegen den – u. a. auch von Brucker erhobenen – Vorwurf der unrealistischen Träumerei. Den platonischen Gedanken eines vollkommenen Staates betrachtet Kant als „eine nothwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß" (KrV A 316 / B 373). Analog zum Bereich des Moralischen versteht Kant die politischen Ideen als Möglichkeitsgrund einer Vervollkommnung: Obzwar die beste Verfassung „niemals zu Stande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welches dieses Maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen" (KrV A 316f. / B 373f.; vgl. auch 7:091; 7:092 Anm.). Bei dieser Zielsetzung ist freilich zu beachten, dass Kant Platons paradigmatische Annahme, der beste → Staat sei dann gegeben, wenn die „Philosophen Könige" seien, mit erkennbarer Ironie zurückweist (8:369).

Kant bezieht sich in der *KrV* nicht nur auf die praktischen Ideen, sondern darüber hinaus auf Ideen als Naturkausalitäten. Kant meint, dass Platon hinsichtlich der Natur „mit Recht deutliche Beweise ihres Ursprungs aus Ideen [sieht]. Ein Gewächs, ein Thier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaues (vermuthlich also auch die ganze Naturordnung) zeigen deutlich, daß sie nur nach Ideen möglich sind" (KrV A 317f. / B 374). Kant betont an dieser Stelle analog zu den praktischen Ideen den Aspekt der in keinem Erfahrungsgegenstand anzutreffenden urbildlichen Vollkommenheit, die er bei Platon mit der Idee eines höchsten göttlichen Verstandes verknüpft sieht, in dem alle Ideen „einzeln, unveränderlich, durchgängig bestimmt und die ursprünglichen Ursachen der Dinge sind" (KrV A 318 / B 374). Der nach kantischer Auffassung philosophisch fruchtbare Gedanke besteht in der mit der Ideenkonzeption verbundenen Vorstellung einer systematischen Einheit und → Zweckmäßigkeit der → Natur. In seiner abschließenden Würdigung der platonischen Philosophie hebt er diesen Gedanken ausdrücklich hervor: Das platonische Streben, „von der copeilichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architektonischen Verknüpfung

derselben nach Zwecken, d. i. nach Ideen, hinaufzusteigen", sei „eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient" (KrV A 318 / B 375). Die eigentliche Leistung der platonischen Idee sieht Kant jedoch im Bereich des →Praktischen: „in Ansehung desjenigen aber, was die Principien der Sittlichkeit, der Gesetzgebung und der Religion betrifft, wo die Ideen die Erfahrung selbst (des Guten) allererst möglich machen, obzwar niemals darin völlig ausgedrückt werden können", sei der Aufstieg zu Ideen „ein ganz eigenthümliches Verdienst" (KrV A 318 / B 375).

Die positive Anknüpfung an Platon ist bei Kant mit einer kritischen Distanzierung von bestimmten Aspekten des platonischen Ideendenkens verbunden. Kants Kritik bezieht sich insbesondere auf die als platonisch betrachtete „mystische[ ] Deduction" (KrV A 315 / B 371 Anm.) der Ideen und die auf der Ideenannahme basierende Erweiterung der reinen Verstandeserkenntnis über die Grenzen der möglichen Erfahrung hinaus, die er als →‚Schwärmerei' einstuft. Auf der Grundlage seines neuplatonisch-patristisch geprägten Platonbildes glaubt Kant bei Platon eine Ableitung der reinen →Vernunftbegriffe aus dem intuitiven göttlichen Verstand zu erkennen (vgl. *Refl.* 6050, 18:434f.; *Refl.* 6051, 18:437; *Refl.* 4894, 18:22). In dieser ‚mystischen Deduktion' sieht er den Ursprung eines epistemischen Höhenfluges, der die Grenzen des menschlichen Wissens verkennt: „Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft theilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde. Eben so verließ *Plato* die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so enge Schranken setzt, und wagte sich jenseit derselben auf den Flügeln der Ideen in den leeren Raum des reinen Verstandes." (KrV B 8f.). Dieser Grenzüberschreitung versucht Kant durch eine →transzendentale Deduktion der Vernunftbegriffe Einhalt zu gebieten. Nach Kants Auffassung bezeichnen die →Ideen keine angeborenen Anschauungen, denen objektive Realitäten im gegenständlichen Sinn korrespondieren, sondern sind erworbene →Prinzipien des menschlichen Erkenntnisvermögens, die regulative, heuristische Funktionen erfüllen: „Alle reine Vernunftideen sind ideen der reflexion (discursivae und keine intuitus, wie plato behauptete). Daher werden dadurch auch nicht Gegenstände vorgestellt, sondern nur Gesetze, die Begriffe, welche uns durch sinne gegeben worden, zu vergleichen" (*Refl.* 3917, 17:342).

Im Abschnitt *Von dem Ideal überhaupt*, in dem noch einmal explizit auf Platon Bezug genommen wird, führt Kant den Begriff des →Ideals ein, das in Anknüpfung an die vorherige Ideenreflexion als Idee „in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding" (KrV A 568 / B 596) definiert wird. Im Zusammenhang mit der weiteren Bestimmung des Ideal-Begriffs nimmt Kant eine deutliche Abgrenzung vom platonischen Idealismus – in der ihm allein bekannten neuplatonisch-patristischen Überlieferung – vor: „Was uns ein Ideal ist, war dem *Plato* eine *Idee des göttlichen Verstandes*, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung. Ohne uns aber so weit zu versteigen, müssen wir gestehen, daß die menschliche Vernunft nicht allein Ideen, sondern auch Ideale enthalte, die zwar nicht wie die *Platonischen* schöpferische, aber doch *praktische* Kraft (als regulative Principien) haben und der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser *Handlungen* zum Grunde liegen" (KrV A 568f. / B 596f.).

4 *Kritik an (neo)platonischer ‚Schwärmerei' in* Vornehmer Ton

In den 1790er Jahren setzt sich Kant im Rahmen einer kritischen Reflexion von bestimmten neoplatonischen Strömungen in der zeitgenössischen Philosophie noch einmal eingehend mit Platon auseinander. In dem Aufsatz *Vornehmer Ton* (1796) wendet er sich dezidiert gegen eine irrationale →Gefühlsphilosophie, die sich auf Platon beruft und diesen zur Leitfigur einer rationalitätskritischen, wissenschaftsskeptischen Philosophieauffassung erhebt. Kant zieht zwar durchaus eine Linie zu Platon, indem er diesen als „Vater aller Schwärmerei" (8:398) sowie als Denker, der „zur Schwärmerei die Fackel angesteckt" hat (8:392 Anm.), bezeichnet. Seine Kritik richtet sich jedoch eindeutig gegen die zeitgenössischen „platonisirende[n] Gefühlsphilosoph[en]" (8:399), deren irrationalen Ansatz er vom Denken des antiken Philosophen streng unterschieden wissen will.

Die entscheidende Differenz zu den zeitgenössischen „Mystagogen“ (8:398) sieht Kant in dem rationalen Ausgangspunkt des platonischen Denkens. Kant meint, dass Platon von der Möglichkeit → synthetischer Erkenntnisse a priori in der → Mathematik ausgegangen sei und nach einem Erklärungsgrund gesucht habe: „Ihm schwebte ohne Zweifel, obzwar auf eine dunkle Art, die Frage vor, die nur seit Kurzem deutlich zur Sprache gekommen: ‚Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?‘“ (8:391 Anm.). Auf der Grundlage der Prämisse, dass durch die Begriffe des Verstandes keine Erweiterung der Erkenntnis möglich ist, habe Platon → Anschauungen aus reinem Verstand angenommen. Da jedoch der menschliche Verstand kein anschauendes, sondern ein → diskursives Vermögen sei, habe er auf einen göttlichen anschauenden Intellekt als Ursprung der Anschauungen in uns geschlossen und damit den Grund für epistemische Schwärmerei und Mystik gelegt (vgl. 8:391; vgl. auch 4:375, 5:363f.). „Plato der *Akademiker*“, den Kant von „Plato den *Briefsteller*“, vom Autor des *Siebten Briefes*, an den die zeitgenössischen mystischen Strömungen in besonderer Weise angeknüpft haben, unterscheidet, sei aber „ohne seine Schuld“ der „Vater aller Schwärmerei“ geworden, „denn er gebrauchte seine intellectuellen Anschauungen nur rückwärts, zum *Erklären* der Möglichkeit eines synthetischen Erkenntnisses a priori, nicht vorwärts, um es durch jene im göttlichen Verstande lesbare Ideen zu *erweitern*“ (8:398; vgl. 5:364; *Refl.* 921, 15:406; *Refl.* 6050, 18:435). Platon wird hier von philosophischen Strömungen abgegrenzt, die von einer im irdischen Dasein gegebenen Möglichkeit einer Gemeinschaft mit Gott und einer unmittelbaren Anschauung der Ideen im göttlichen Intellekt ausgehen (vgl. Brief an Marcus Herz vom 21. Febr. 1772, 10:131; *Refl.* 6051, 18:437f.).

Weiterführende Literatur

Düsing, Klaus: „Vernunftideen und Sittlichkeit bei Kant und Platon“, in: Düsing, Edith u. Klaus / Klein, Hans-Dieter (Hg.): Geist und Sittlichkeit. Ethik-Modelle von Platon bis Levinas, Würzburg: Königshausen und Neumann 2009, 135–156.

Gerhardt, Volker: „Refusing Sovereign Power – The Relation between Philosophy and Politics in Modern Age“, in: Ameriks, Karl / Höffe Otfried (Hg.): Kant’s Moral and Legal Philosophy, Cambridge u. a.: Cambridge Univ. Press 2009, 284–304.

Leinkauf, Thomas: „Deutsche Klassik und deutscher Idealismus / Platon-Philologie im 19. Jahrhundert“, in: Horn, Christoph / Müller, Jörn / Söder Joachim (Hg.): Platon-Handbuch, Stuttgart: Metzler 2009, 474–499.

Bettina Fröhlich

Plessing, Friedrich Victor Leberecht

Dt. Philosoph (1749–1806); studierte seit 1769 in Wittenberg, Halle und Leipzig Theologie, nachdem er das Studium der Rechts- und Staatswissenschaften in Göttingen abgebrochen hatte. Ab 1779 studierte er in Königsberg bei Kant und schloss sein Philosophiestudium 1783 mit der Promotion ab. Persönliche Umstände veranlassten ihn, nach Wernigerode zu gehen; mit Hilfe von Kants Fürsprache bei der Universitätsverwaltung wurde Plessing trotz seiner Abwesenheit in Königsberg promoviert (vgl. 10:310f.). Zur Herbstmesse 1783 erschien Plessings *Osiris und Sokrates*, das Kant 1784 in dem einzigen noch erhaltenen Brief an Plessing wegen „eine[r] gewisse[n] Weitschweifigkeit und mehrmalige[n] Wiederholung“ (10:363) kritisierte.

1788 ging Plessing als ordentlicher Professor für Philosophie nach Duisburg, wo er Vorlesungen u. a. über Philosophiegeschichte, Logik und Moralphilosophie hielt. Der 1796 und 1804 als Rektor der Universität Duisburg amtierende Plessing wandte sich auch in Fragen zur Moralphilosophie an Kant (vgl. 10:374–388).

Bianca Patricia Pick

Plinius, Caius Caecilius Secundus

Auch Plinius der Jüngere (lat.: *Plinius minor*) genannt. Römischer Schriftsteller, Beamter und Senator (61/62–113/115); mit Plinius’ Schriften, von denen lediglich Sammlungen von Briefen und ein Panegyricus erhalten geblieben ist (vgl. Plinius, *Briefe*, die Einführung von Kasten, S. 665), war Kant seit seiner Schulzeit zumindest teil-

weise vertraut (vgl. Kühn, *Kant*, S. 67). In *Logik* charakterisiert er im Kontext eines Abrisses zur Geschichte der Philosophie „*Plinius de[n] jüngern*, der eine Naturbeschreibung hinterlassen hat“ (9:31), als einzigen Naturlehrer der Römer. Eine Naturbeschreibung aus der Feder Plinius' des Jüngeren ist nicht bekannt. Dessen Onkel (Plinius der Ältere) verfasste jedoch die bekannte antike Naturkunde *Naturalis historia*. Nachweislich wird Plinius der Jüngere von Kant in *Physische Geographie* erwähnt. Mit seiner Beschreibung des Vesuvausbruchs (24. August 79) habe „uns *Plinius* einen umständlichen Bericht hinterlassen“ (9:264). In den entsprechenden Briefen (vgl. Plinius, *Briefe*, XVI, 16 und 20) berichtet der Absender vom Tod seines Onkels sowie von seinen eigenen Erlebnissen bei diesem verheerenden Naturereignis. Er schildert u. a. das Aufsteigen einer „Wolke, […] deren Gestalt am ehesten einer Pinie ähnelt […] und [einer] hohe[n] Feuersäule[]“ (Plinius, *Briefe*, XVI, 16, 5 und 13) über dem Vesuv, was Kant kritisch aufgreift, wenn er schreibt, Plinius berichte von einer „Säule von Dämpfen, welche […] wie ein Baum gestaltet sein soll“ (9:264) – allerdings werfe der Vesuv keine Flammen aus, „sondern was *Plinius* so nennt, sind im Grunde glühende Steine“ (9:267). Erwähnt wird Plinius von Kant auch mit der lateinischen Vorschrift „*quod dubitas, ne feceris!*“ (6:185; vgl. 16:396; 16:443), die der Absender in einem anderen Brief (Plinius, *Briefe*, I, 18, 5f.) verwendet. Bei der Erörterung seiner Bestimmung des Gewissensbegriffs in *Religion* gibt Kant diese Regel mit „*man soll nichts auf die Gefahr wagen, daß es unrecht sei*“ (6:185) wieder.

Weiterführende Literatur

Kühn, Manfred: Kant. Eine Biographie, München: C. H. Beck 2003.

Sebastian Wengler

Pneumatologie

Mit ‚Pneumatologie‘ kennzeichnet Kant in kritischer Absicht die vergebliche Bemühung der rationalen Psychologie um eine Wissenschaft von denkenden Wesen, die unabhängig von Körpern existieren, oder von Geistern. Wichtige Stellen: 5:461; 5:479.

Verwandte Stichworte

Wesen, denkendes; Psychologie; Paralogismen der reinen Vernunft

Philosophische Funktion

Der Ausdruck ‚Pneumatologie‘ bezeichnet beim kritischen Kant die verfehlte Ambition der Schulmetaphysik, die Lehre von der → Seele als dem belebenden Prinzip im Menschen in eine Geisterlehre von gänzlich immateriellen Wesen zu überführen. Den Terminus verwendet Kant aber nicht in der *KrV*, sondern in der *KU* im Kontext der Einschätzung der Leistungsfähigkeit verschiedener Beweise für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Er parallelisiert die pseudowissenschaftlichen Unternehmungen von dogmatischer → Theologie („Theosophie“; 5:479) und Pneumatologie und betont den bloß „negativen Begriff von unserm denkenden Wesen“ (5:460), der zwar die materialistische Reduktion des Seelisch-Geistigen ausschließt, es aber nicht erlaubt, von der Immaterialität der Seele auf ihre rein-geistige Natur (Spiritualität) und damit ihre Inkorruptibilität zu schließen. Statt der illusorischen Ausgestaltung der Psychologie zur Pneumatologie als „erweiternde[r] Wissenschaft“ vertritt Kant die Rückstufung der Psychologie zu einer „Anthropologie des innern Sinnes“, die das „denkende[] Selbst“ nicht postmortal betrachtet sondern „im Leben“ (5:461).

Günter Zöller

Pöbel

Mit Pöbel „(vulgus)“ (7:311) bezeichnet Kant den gewöhnlichen Teil des Volkes. Der Pöbel ist unkultiviert und unwissend (vgl. 6:471; 20:44; 24:227). Ihn kennzeichnen die Verwendung von Sprichwörtern (vgl. 7:222; 9:77) und infolge einer starken Orientierung an der Meinung der Mehrzahl die Neigung zum → Vorurteil (vgl. 9:78). Weitere wichtige Stellen: 2:200; 2:253; KrV A IX; KrV A 316 / B 373; KrV A 669 / B 697; 5:35; 5:293; 7:139; 7:144f.; 7:246; 7:299; 9:77f.

Verwandte Stichworte

Volk, Volkscharakter; Nation; Kultur

Philosophische Funktion

In *Anthropologie* wird der Pöbel im Gegensatz zur Nation als der Teil des Volkes bezeichnet, der die

→bürgerlichen Gesetze missachtet. Kant sieht in ihm eine „wilde Menge“ (7:311), für die das Zusammenrotten charakteristisch ist. Dies macht den Pöbel zum →Staatsbürger ungeeignet (vgl. 7:311; 7:145). In *Bemerkungen* heißt es von Kant dagegen, →Rousseau habe ihn von seiner Verachtung für den Pöbel abgebracht. Der gewonnene Respekt für den „gemeinen Arbeiter“ (20:44) schlägt sich auch in Kants Hochschätzung gegenüber dem →gemeinen (Menschen)Verstand nieder (vgl. 20:44). Allerdings unterscheidet er diesen achtbaren →*sensus communis* an anderen Stellen vom *sensus vulgaris*, dem gewöhnlichen und weit verbreiteten, aber unrühmlichen Verstand des Pöbels (vgl. 7:139; 5:293; *Refl.* 1505, 15:811; *Refl.* 1871, 16:144). Im übertragenen Sinne spricht Kant auch von der „Sprache des gelehrten Pöbels“ (2:200; vgl. 24:177) und dem „Pöbel der Vernünftler“ (KrV A 669 / B 697).

Robert Nehring

Pockenimpfung

→Inokulation der Pocken

Poleni, Giovanni Marquese

Ital. Mathematiker, Physiker und Astronom (1683–1761). Kant führt Poleni in der Schrift *Wahre Schätzung* bei der Analyse der verschiedenen Argumente zum Verhältnis von Kraft und Geschwindigkeit eines Körpers als Vertreter der leibnizschen Auffassung an, die davon ausgeht, dass die →Kraft das Quadrat der Geschwindigkeit zum Maß hat (vgl. 1:176). In diesem Zusammenhang setzt Kant voraus, dass die Leser „[…] von den berüchtigten Versuchen der Herren *Ricciolus*, *s'Gravesande*, *Poleni* und *von Musschenbroek* hinlängliche Kundschaft haben, welche den Kräften der Körper nachforschten, indem sie die Eindrücke maßen, die dieselbe durch den Stoß in weiche Materien verursachten“ (1:176). Kant verweist auf Polenis Ergebnisse in dessen Arbeit zur Bewässerung und auf seine Konstruktionen zur Vermeidung von Fluten, die er in der Schrift *De castellis* präsentiert. Kant sieht den Vorteil der leibnizschen Position in ihrem methodischen Verfahren, das sich weitgehend auf empirische Kenntnisse der natürlichen Abläufe stützt (vgl. 1:15). Die praktische Umsetzung der leibnizschen Auffassung ist besonders bei Poleni, →s'Gravesande und →van Musschenbroek zu finden (vgl. 1:15).

Weiterführende Literatur

Hoppe, Hansgeorg: Kants Theorie der Physik, Frankfurt/M.: Klostermann 1969.

Waschkies, Hans-Joachim: Physik und Physiktheologie des jungen Kant. Die Vorgeschichte seiner Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Amsterdam: B. R. Gruner 1987.

Christiane Straub

Politik

Die Politik stellt für Kant die ‚Ausführung‘ oder die ‚Ausübung‘ der Theorie des →Rechts dar. Somit stellt die Rechtslehre, wie sie in *MSR* (1797) ausgeführt ist, die (moralische) Grundlage für die (Theorie der) Politik dar. Politik und →Moral sollen als Partnerinnen in einem Zusammenhang aufgefasst werden, worin keine die andere ausschließt. Sowohl die Moral als auch die Politik gehören zur praktischen Philosophie, deren Funktion und Begrenzungen zuerst in der *KrV* umrissen wurden. Kant behandelt die Rolle und die Verortung der Politik am systematischsten im Anhang von *Frieden* (1795), wo er die Beziehung zwischen Moral und Politik kommentiert – deren angeblichen Konflikt und die Möglichkeit ihrer Harmonie. Weitere Ausführungen Kants dazu finden sich in *Gemeinspruch* 1793), wo er die politische Theorie von →Thomas Hobbes kritisiert, in *Geschichte* und in *Vermeintes Recht*. Wichtige Stellen: 8:279; 8:370; 8:372; 8:378–386; 8:429.

Verwandte Stichworte

Recht; Rechtslehre; Staatsverfassung; Krieg; Friede

Philosophische Funktion

1. Die Politik sorgt sich um das Wohlergehen von →Staaten. Staatsmann ist derjenige, der dies aktiv verfolgt (vgl. 8:279). Die Moral handelt vom Wohlergehen des einzelnen Menschen, wobei die erweiterte, →kosmopolitische Sichtweise das Wohlergehen der gesamten Menschheit in den Blick nimmt. Politik kann in ihrer besonderen Ausrichtung auf das →Staatsrecht behandelt werden; die

kosmopolitische Sichtweise bezieht sich auf das → Völkerrecht. Die politischen und kosmopolitischen Perspektiven schließen sich nicht gegenseitig aus, denn das Recht selbst ist eine Einheit, die das Privatrecht mit dem Staatsrecht und dem Völkerrecht verbindet. Daher sollte kein politisches Vorgehen im internationalen Bereich toleriert werden, das nicht innerhalb des nationalen Bereichs Zustimmung findet und umgekehrt. Nach seiner Definition muss der Staatsmann sich sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene innerhalb des Rechtsrahmens bewegen.

Nach Kants Auffassung kann es keinen Konflikt zwischen Moral und Politik qua Ausübung der Rechtslehre geben (vgl. 8:370). Es gibt keinen Grund, warum ein Staatsmann sich wegen seines Amtes als über der Moral stehend ansehen sollte. Der politische Entscheidungsträger untersteht demselben Pflichtgefühl wie jeder andere. Die in seiner rein moralischen Theorie der *GMS* und der *KpV* ausgeführten Argumente beziehen sich auch auf die politische Sphäre. Die Politik solle sich nicht alleine nach einer allgemeinen → Klugheitslehre (vgl. 8:370) oder ‚Staatsraison' richten, die das politische Vorgehen mit einer Beurteilung der wahrscheinlichen Wirksamkeit und des wahrscheinlichen Erfolgs zu begründen versucht. Kant räumt ein, dass im politischen Leben (wie in anderen Bereichen) die Verfolgung des Vorteils nicht ausgeschlossen werden kann, aber er hält es für eine verfehlte politische Theorie, den Vorteil zum bestimmenden Ziel der eigenen Handlungen zu machen. Obgleich sein Hauptargument gegen politische Zweckdienlichkeit dieser Art lautet, dass sie sich moralisch nicht verteidigen lasse, vertritt er auch den Standpunkt, dass sich Zweckdienlichkeit letztlich selbst unterminiert.

Kant gibt ohne Weiteres zu, dass es sich in der Politik auszahlt, „*klug wie die Schlangen*" (8:370) zu sein, aber das schließe nicht aus, sich nach den Vorgaben des Gewissens zu verhalten. → Klugheit in der Politik sollte immer von einem Verzicht auf Hinterhältigkeit und vollständiger Ehrlichkeit begleitet sein. Vollständige Ehrlichkeit bedeutet dabei nicht Naivität und unreflektierte Freimütigkeit. Was sie erfordert, ist Ernsthaftigkeit: Niemals etwas zu äußern, was willkürlich verschleiert oder irreführt. „Obgleich der Satz: *Ehrlichkeit ist die beste Politik*, eine Theorie enthält, der die Praxis, leider! sehr häufig widerspricht: so ist doch der gleichfalls theoretische: *Ehrlichkeit ist besser denn alle Politik*, über allen Einwurf unendlich erhaben, ja die unumgängliche Bedingung der letzteren" (8:370). Politik erfordert die Ausübung von → Macht, und Kant erkennt an, dass der → bürgerliche Zustand zunächst allein durch Gewalt hergestellt werden kann und die Freiheit für die einzelnen Menschen in einer bürgerlichen Gesellschaft die Möglichkeit der Bestrafung erfordert. Dass jedoch die Ursprünge der ersten bürgerlichen Gesellschaften auf Gewalt zurückgehen und sie durch → Zwang erhalten werden, der durch das Recht autorisiert ist, bedeutet nicht, dass beliebige Gewaltausübung ein Prinzip der Politik sein sollte. Die Gewalt, die der politische Entscheidungsträger anwendet, soll immer rechtmäßig sein.

2. Wenn Menschen nur vom → Instinkt geleitete Lebewesen wären, deren Handlungen stets hinreichend durch natürliche Ursachen bestimmt würden, wäre Gewaltsamkeit der einzige Weg, Verlässlichkeit und Regelmäßigkeit in ihre Handlungen zu bringen. Da wir aber die Idee, dass Menschen frei sind und somit nach den Erfordernissen der Vernunft zu handeln in der Lage sind, nicht ausschließen können, muss sich die Politik nach der Moral richten. Dies führt zu einer weiteren Definition der Politik „als Kunst, diesen [Mechanism der Natur] zur Regierung der Menschen zu benutzen" (8:372). Ganz entgegen der machiavellistischen Sichtweise, dass der weise Politiker einfach dem Mechanismus der Natur folgt und die Moral entsprechend seinen Zwecken anpasst, empfiehlt somit Kant der Politik, die Rolle der natürlichen Neigungen und das Verhalten der menschlichen Gattung nutzbar zu machen, um den Anforderungen der Moral zu entsprechen. Kant unterscheidet demnach zwischen den wahren Staatsmännern, die moralische Politiker sind, und politischen Moralisten, für die Moral ein Lippenbekenntnis darstellt. Ein → moralischer Politiker ist ein Reformer, der das Recht über sein Eigeninteresse stellt. Der wahre Politiker fühlt sich verpflichtet, Verfassungen zu ändern und zu verbessern, die sich noch nicht in Übereinstimmung mit dem Recht befinden. Denn da letztlich die einzige Verfassungsform, die sich in Übereinstimmung mit dem Recht befindet, eine

republikanische ist (→ Republik), sieht ein solcher Staatsmann das Ideal eines Volkes vor sich, das sich selbst (durch seine Vertreter) die Gesetze gibt und durch Repräsentanten regiert wird, die nicht der Legislative angehören. Somit muss der Begriff des Rechts mit dem Begriff der Politik verbunden werden, und diese Kombination ist als „einschränkende[] Bedingung der letztern [der Politik]“ (8:372) anzusehen. Der politische Entscheidungsträger, der versucht, die Politik von der Moral zu trennen, handelt entgegen der Kunst der Politik selbst.

3. Kant warnt mit Entschiedenheit vor politischen Entscheidungsträgern, die der → Klugheit, der Zweckdienlichkeit und dem momentanen Vorteil in der Bestimmung der Politik den Vorzug geben. Es liegt nicht im Begriff der Politik, den bestehenden Zustand als den notwendig richtigen zu erachten: Die Gesetze eines Landes und seine politischen Grundsätze sollten den Prinzipien des Rechts entsprechend beurteilt werden, die durch die Rechtslehre bestimmt werden müssen. Politik nur als Manipulation von Menschen zu Zwecken, die ihnen fremd sind, und zur Verfolgung der Macht um ihrer selbst willen, wird von Kant missbilligt. Politik erfordert kritische Reflexion auf die Verfasstheit eines Staates und die Verfasstheit des Menschen. Politiker sollten Menschen nicht alleine danach beurteilen, wie sie sind, sondern nach dem, was sie werden können (vgl. 8:374). Daher gibt es eine notwendige philosophische Dimension der Politik, denn nur durch philosophische Überlegung kann der Rahmen, in dem Politik operieren sollte, richtig eingeschätzt werden. Kant empfiehlt nicht, dass → Philosophen Herrscher sein sollten, sondern dass politische Entscheidungsträger dem Rat von Philosophen Beachtung schenken sollen. Somit setzt wahre Politik die Sicherstellung philosophischer Lehre und den Erhalt einer Philosophen-Klasse voraus. Im Rahmen eines republikanischen (bürgerlichen) Staates muss die philosophische Reflexion institutionalisiert werden.

Politik kann nicht auf bloße Klugheitsunterweisung gegründet werden. Den politischen Entscheidungsträgern ist dies bewusst, glaubt Kant, denn sie versuchen stets, ihre Entscheidungen in das Gewand der Moral zu kleiden, selbst wenn ihnen klar ist, dass die Welt ihre Handlungen anders beurteilt. Kant mag keine hintersinnigen Politiker, die moralische Lippenbekenntnisse abgeben, während sie tatsächlich der Überzeugung sind, dass alles Recht aus listiger Gewaltanwendung hervorgeht. Sie zäumen in ihren Handlungen das Pferd von hinten auf. Die Politik muss auf die Moral gegründet sein und nicht die Moral auf die Politik. An dieser Stelle unterscheidet sich Kant sowohl von Machiavelli als auch von Hobbes, die behaupten, dass die Politik in Bezug zur Moral autonom ist (oder diese sogar bestimmt). Kant sieht diese Betrachtungsweise als zerstörerisch für wahre Politik an. Die Prinzipien des → öffentlichen Rechts müssen sich von der Moral herleiten; es gibt eine a priori erkennbare Politik (vgl. 8:378). Diese kann in allen Arten von Umständen angewandt werden, weil sie von als frei angesehenen und deswegen vernünftigen einzelnen Menschen handelt. Obwohl Politik eine unendliche Anzahl möglicher Handlungen beinhaltet, gibt es auch allgemeine Maßgaben des Rechts, die jene Handlungen leiten müssen. Nicht das Ergebnis einer Handlung ist ihr (moralischer) Maßstab, sondern inwieweit sie mit den Prinzipien des öffentlichen Rechts übereinstimmt.

4. In objektiver Hinsicht besteht deswegen, so die Argumentation Kants, kein Konflikt zwischen Moral und Politik (vgl. 8:379), obwohl er einräumt, dass es diesen in subjektiver Hinsicht immer geben wird. Menschen sind als natürliche Wesen darauf angelegt, ihre eigenen Interessen an die erste Stelle zu setzen. Wir kennen unsere Pflichten, aber es zieht uns unausweichlich zum Falschen. Tugendhaftes Handeln muss sich auf eine positive Wahl gründen, sich nicht nach den natürlichen Triebfedern, sondern den Triebfedern der Vernunft zu richten. Politik erfordert die Fähigkeit zu erkennen, wie man die Auswirkungen der natürlichen Triebfedern auf unsere Willenswahl, sofern sie mit den Vernunftgeboten im Widerspruch stehen, vermeiden kann. Kant sieht einen Gegensatz zwischen „empirische[r] Politik“ und „wahre[r] Politik“ (8:380). Wahre Politik wird von der Überzeugung geleitet, dass „reine Rechtsprincipien […] objective Realität [haben]“, während die empirische Politik behauptet, dass diese Prinzipien einfach einen subjektiven Wert haben. Wahre Politik ist notwendig normativ. „Das Recht der Menschen muß heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt

mag es auch noch so große Aufopferung kosten" (8:380). Die Kunst der Politik ist eine schwierig zu beherrschende Fähigkeit, die ihrer Natur nach von der Erfahrung und den abrufbaren Reaktionen der sie Ausübenden abhängt. → Urteilskraft, Selbstdisziplin und die Fähigkeit, schnell aus Erfahrung zu lernen, sind erforderlich. Nicht jeder besitzt diese Eigenschaften. Aber das übergeordnete Prinzip, dass sich die Politik der Moral unterordnen muss, ist ohne Weiteres zu begreifen. „[A]lle Politik muß ihre Kniee vor [dem Recht] beugen, kann aber dafür hoffen, obzwar langsam, zu der Stufe zu gelangen, wo sie beharrlich glänzen wird" (8:380). Für unhaltbar hält Kant den Mittelweg, bei dem der politische Entscheidungsträger zwischen Politik und Moral einen Kompromiss sucht, die Moral, wenn es möglich scheint, an erste Stelle setzend und der Politik, wo dies notwendig scheint, den Vorzug erteilend (vgl. 8:380).

Den Zwecken wahrer Politik zuwider haben die politischen Entscheidungsträger volkstümliche Erklärungen zu ihren Aktivitäten entwickelt. Sie betrachten die Rechtslehre als eine Menge abstrakter Ideale, die nicht immer angewendet werden können. Eine empirische Politik dieser Art steht der Moral entgegen (vgl. 8:383). Maximen einer empirischen Politik, die danach strebt, die Moral beiseite zu setzen, erweisen sich jedoch als selbstwidersprüchlich. Zum Beispiel wird ein politischer Entscheidungsträger, der sich selbst als frei erachtet, allein auf der Grundlage eigennütziger Interessen gegenüber anderen Staaten zu handeln, herausfinden, dass, falls dies allgemein bekannt wird, andere Staaten sich gegen den seinen verbünden, um seine politische Maßnahme zu durchkreuzen. Eine empirische Politik dieser Art „mit aller ihrer Schlauigkeit" (8:384) schafft für die sie Ausübenden größere Unsicherheiten. Empirische Politik hat ihre Dialektik, es gibt Fälle der Antinomie „der Politik mit der Moral" (8:383). Um das Aufkommen dieser → Antinomie zu verhüten, ist die Akzeptanz des Prinzips der → Publizität im öffentlichen Leben erforderlich. Die politischen Entscheidungsträger sollen die Maximen, die ihren politischen Maßnahmen unterliegen, offen kundtun.

5. Die Antinomie zwischen Moral und Politik zeigt sich am deutlichsten in internationalen Beziehungen. Eine mit der Moral vereinbare Politik setzt voraus, dass die Menschheit danach strebt, eine föderative Staatengemeinschaft zu schaffen, die in ihren gegenseitigen Beziehungen Recht ausübt. Die Politik der „Klügelei" muss sich diesem höheren Ziel unterordnen, sonst wäre sie nur eine dumme oder Pseudopolitik („Afterpolitik", 8:385). Diese Pseudopolitik hat ihre eigene → Kasuistik (trotz der besten jesuitischen Traditionen), nach der es zum Beispiel erlaubt sein soll, zum selben Zeitpunkt, an dem man mit einem anderen Staat einen Vertrag schließt, sich in Gedanken das Recht zu reservieren, sich von den Verpflichtungen zu befreien, wenn es den Absichten dient. Kant betrachtet → Christian Garve als den intellektuellen Repräsentanten einer solchen Politik und formuliert seine eigenen Theorien zum Teil als eine Antwort auf Garves Betrachtungen (Garve, *Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik*, 1788). Es gibt in der Beziehung zur Moral einen doppelgesichtigen Typus der Politik (‚Doppelzüngigkeit der Politik'), der versucht, einen Zweig der Philosophie um eines anderen Willen zu gebrauchen. Mit den bedingten Pflichten der Menschenliebe ist die Politik leicht einverstanden, „um das Recht der Menschen ihren Oberen preis zu geben" (8:386), aber sie ist wesentlich scheuer, sich mit den unbedingten Pflichten einverstanden zu erklären, die die Rechtslehre fordert. Falsche Politik kann sich nur zu leicht in wohlwollenden Gesten ergehen, während sie sich weigert, sich selbst im wichtigsten und notwendigsten Bereich der Einhaltung des internationalen Rechts zu binden. Die einzige Antwort auf diese „Hinterlist einer lichtscheuen Politik" (8:386) ist es, Philosophen zu erlauben, sich offen auszudrücken und so die widersprüchliche Begründung falscher Politik bloßzulegen.

Wahre Politik ist nicht die Politik des Status quo, sondern fordert akzeptierte Praktiken der Politik und der internationalen Beziehungen auch heraus. Sie stellt auch die Ansicht in Frage, dass zwischen den Staaten Streit und in der Folge Krieg unausweichliche und unvermeidbare Charakteristika der Weltpolitik darstellen. Vor allem nimmt wahre Politik die Metaphysik des Rechts ernst (vgl. 8:429). Die Rechtslehre abstrahiert, wie jede Metaphysik, von allen Bedingungen der Erfahrung und führt zu politischen Prinzipien, die die Rechtstheorie auf Erfahrung anwenden. Kant

schenkt drei Stadien in diesem Prozess seine Aufmerksamkeit. 1) Der Philosoph stellt ein Axiom auf, d. h. einen „apodiktisch gewissen Satz", der direkt aus der Definition des äußeren Rechts folgt, welche lautet: „Zusammenstimmung der *Freiheit* eines Jeden mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze"; 2) dieser führt zu einem „*Postulat* des äußeren öffentlichen *Gesetzes*, als vereinigten Willens Aller nach dem Princip der *Gleichheit*, ohne welche keine Freiheit von Jedermann Statt haben würde"; (3) dies verweist dann auf ein republikanisches Regierungssystem, wo als einzigem „in einer noch so großen Gesellschaft dennoch Eintracht nach Principien der Freiheit und Gleichheit erhalten" werden kann (8:429).

„Das Recht muß nie der Politik, wohl aber die Politik jederzeit dem Recht angepaßt werden" (8:429). Nicht alle politischen Dilemmata werden von Kants Argument aufgelöst, dass eine Politik der Klugheit immer der Bedingung des Rechts unterliegen muss. Wie Kant bemerkt, ist für die Umsetzung von Politik Urteilskraft erforderlich. Somit können unter allen möglichen spezifischen Umständen in der Frage Schwierigkeiten aufkommen, welches die beste zu verfolgende Politik ist. Die Auswahl der Individuen, die politische Maßnahmen umsetzen sollen; die Wahl der Umstände, unter denen sie umzusetzen sind; die Einschätzung der Umstände, die sie betreffen, und die Auswirkung jener politischen Maßnahmen unterliegen alle einem unvorhersehbaren Schicksal. Kants strenge Vorgaben zur wahren Politik betreffen eine Politik, die es *verdient*, erfolgreich zu sein; sie zeichnen keine Politik vor, die mit Notwendigkeit erfolgreich sein muss. Kants wahrer (moralischer) Politiker kann in der Tat scheitern. Der Trost, den solche Politiker finden mögen, besteht einfach darin, dass sie versucht haben, das Richtige zu tun.

Weiterführende Literatur

Ellis, Elisabeth: Kant's Politics. Provisional Theory for an Uncertain World, New Haven: Yale University Press 2005, insbes. 101–111.

Gerhardt, Volker: „Ausübende Rechtslehre. Kants Begriff der Politik", in: Schönrich, Gerhard / Kato, Yasushi (Hg.): Kant in der Diskussion der Moderne, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, 464–488.

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit, Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993.

Williams, Howard: Kant's Critique of Hobbes. Sovereignty and Cosmopolitanism, Cardiff: University of Wales Press 2003, insbes. 160–190.

Williams, Howard: Kant's Political Philosophy, Oxford: Blackwell 1983, insbes. 27–51.

Howard Williams
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Polizei

Das Hauptgeschäft der Polizei ist, „der Gewaltthätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein jeder seine Angelegenheit ruhig und sicher treiben könne" (KrV B XXV). Aber die Polizei ist nicht nur zuständig für „die öffentliche *Sicherheit*", sie hat sich auch zu kümmern um „*Gemächlichkeit* und *Anständigkeit* […] (denn daß das Gefühl für diese (sensus decori) als negativer Geschmack durch Bettelei, Lärmen auf Straßen, Gestank, öffentliche Wollust (venus volgivaga), als Verletzungen des moralischen Sinnes, nicht abgestumpft werde, erleichtert der Regierung gar sehr ihr Geschäfte, das Volk durch Gesetze zu lenken)" (6:325). Weitere wichtige Stellen: KrV B XXV; 5:152; 6:325; 6:327; 7:26; 8:404; 20:247.

Verwandte Stichworte

Gesetz, Gesetze; Gewalt, ausführende, exekutive, vollziehende; Recht; Staat

Philosophische Funktion

Obwohl Kants Rechtsphilosophie die naturrechtlichen Grundlagen des Wohlfahrtsstaats des 18. Jahrhunderts zerstört, steht sein Polizei-Begriff noch in Übereinstimmung mit dem Politikverständnis des absolutistischen Eudämonismus. Aufgabe der Polizei ist nicht nur Rechtsdurchsetzung, sondern auch Schutz von Sitte und Anstand. Freilich ist die Sorge um die Sittlichkeit nicht mehr eigenständige Aufgabe, sondern nur noch Mittel, um in den Bürgern Bereitschaft zur Gesetzestreue zu erzeugen. Pflicht und Recht der Polizei ist es, alles zu verhindern, was der „bürgerliche[n] Eintracht" (6:327) abkömmlich ist, und alles zu befördern, was ihr dienlich ist.

Wolfgang Kersting

Polysyllogismus, Episyllogismus

Ein Polysyllogismus (*ratiocinatio polysyllogistica*) ist „eine Reihe von Schlüssen […], die […] in unbestimmte Weiten fortgesetzt werden kann“ (KrV A 331 / B 387f.). Kant unterscheidet zwei Arten solcher Schlussketten. Ein Episyllogismus ist derjenige Polysyllogismus, in dem die Konklusion des vorigen Schlusses die Prämisse des folgenden ist, im Gegensatz zum Prosyllogismus bzw. demjenigen Polysyllogismus, in dem die Prämisse des vorigen Schlusses die Konklusion des folgenden ist. Ein Sonderfall des Polysyllogismus ist der Sorites (Kettenschluss), bei dem die Schlüsse in einem Polysyllogismus insofern zu einem einzigen Schluss zusammengezogen werden, als alle Konklusionen bis auf die letzte fortgelassen werden. Der Episyllogismus, dessen →Obersatz ausfällt, wird manchmal ebenfalls Sorites genannt. Es gibt sowohl →kategorische als auch →hypothetische Kettenschlüsse. Weitere wichtige Stellen: KrV A 331f. / B 387ff.; 9:133f.; 24:596; 24:680f.; 24:778; KF 9:484; KF 9:650f.

Verwandte Stichworte

Schluss; Syllogismus; unbedingt, das Unbedingte

Philosophische Funktion

Die Lehre von den Polysyllogismen spielt eine wichtige Rolle in der *Transscendentalen Dialektik* der *KrV*, insbesondere in Kants Rekonstruktion des Strebens der reinen →Vernunft nach der →Erkenntnis des →Unbedingten (vgl. KrV A 307 / B 364). Im Falle der Episyllogismen wird „nur eine *werdende* und nicht schon *ganz* vorausgesetzte oder *gegebene* Reihe, mithin nur ein potentialer Fortgang gedacht“ (KrV A 321f. / B 388). Bei den Prosyllogismen dagegen gelangt man zur Erkenntnis (*conclusio*) nur „unter der Voraussetzung, daß alle Glieder der Reihe auf der Seite der Bedingungen gegeben sind (Totalität in der Reihe der Prämissen)“ (KrV A 321 / B 388). Daraus leitet Kant die für die →transzendentale Dialektik ausschlaggebende Forderung der Vernunft ab, ihre Erkenntnis →a priori entweder als an sich selbst wahr oder, wenn abgeleitet, als Glied einer unbedingt wahren Reihe von Gründen, zu bestimmen (vgl. KrV A 331f. / B 388; KrV A 336 / B 393).

Daniel Dahlstrom

Polytomie

→Dichotomie/Polytomie

Ponderabilität/ Imponderabilität

Die Ponderabilität der Materie (auch: *ponderabilitas*, Wägbarkeit) bezeichnet Kant als das mechanische Prinzip, das die Bestimmung der Quantität der Materie ermöglicht (vgl. 21:509). Sie ist keine Eigenschaft a priori, sondern „physisch bedingt“ (22:138). Die Möglichkeit der Imponderabilität (auch: *imponderabilitas*, Unwägbarkeit) diskutiert Kant im Zusammenhang der Fluida wie der Wärmematerie (vgl. z. B. 21:231). Weitere wichtige Stellen: 21:268; 21:295; 21:388; 21:337; 21:355.

Verwandte Stichworte

Äther; Elektrizität; Licht; Magnetismus; Wärmestoff

Philosophische Funktion

Die imponderablen Fluida wie die Wärme- oder Lichtmaterie spielen eine zentrale Rolle in der Physik des ausgehenden 18. Jahrhunderts und stellen damit für jede Materietheorie der Zeit eine Herausforderung dar (vgl. Rosenberger, *Die Geschichte der Physik*, Bd. 2, S. 1–183). Dementsprechend steht Kants Beschäftigung mit dem Begriff der Imponderabilität meist in Zusammenhang mit diesen Fluida: vor allem der Wärmematerie (vgl. 21:231; 21:295; 21:348; 21:387f.; 21:258; 21:503), aber auch der Lichtmaterie (vgl. 21:126), der magnetischen Materie (vgl. 21:126; 21:387f.) und der elektrischen Materie (vgl. 21:126), sowie dem →Äther (vgl. 21:268; 21:355; 21:387f.). Sie findet vor allem im *Op. post.* statt.

Kant hält generell nur eine relativ imponderable Materie für möglich, d. h. eine solche, die „ein Theil einer allerwarts ausgebreiteten ponderabelen Materie wäre in welcher er selbst kein Gewicht zeigen würde wie etwa das Wasser im Wasser nicht wiegt“ (21:268; vgl. 21:353; 22:183). Relativ imponderable Materien sind zugleich „in-

coercibel“ (unsperrbar, 22:225; vgl. 22:253; 22:257; 22:596). Eine solche als Teil anderer Materie verstandene Materie wäre insofern imponderabel, als sie nach allen Seiten gleich angezogen würde und somit in keine Richtung gravitierte (vgl. 21:295). Daher könnte man sie und insbesondere ihr Gewicht nicht durch die Erfahrung kennen (vgl. 21:388; 21:363; 22:588). Eine absolut imponderable Materie ist dagegen unmöglich, weil sie Kants Begriff der →Materie als des Beweglichen im Raum widerspräche (vgl. 21:337) bzw. man ihre Quantität nicht bestimmen könnte, da dies nur über das Gewicht möglich ist (vgl. 21:315; 21:268; 22:268; 22:557). Allenfalls könnte man das Ganze der Materie („das materielle Weltganze“) als absolut unwägbar bezeichnen, weil es außerhalb seiner per definitionem keinen Körper geben kann, gegen den es gravitiert (21:353; vgl. 21:275; 21:295). Verschiedentlich spricht Kant auch von objektiver und subjektiver Ponderabilität, wobei objektiv jede Materie ponderabel sein soll, und als subjektiv imponderabel (entsprechend der relativen Imponderabilität) solche Materien bezeichnet werden können, die, wie die Wärmematerie, alle anderen durchdringen (vgl. 22:229; 22:157f.; 22:592).

Falk Wunderlich

Pontoppidan, Erik Ludvigsen

Dän. Theologe und Autor theologischer, topographischer und historischer Schriften (1698–1764); Pontoppidan war als Privatdozent und Pastor in Dänemark und Norwegen, von 1747–1755 als Bischof von Bergen tätig. Im Jahr 1752 veröffentlichte Pontoppidan die Naturgeschichte *Det forste Forsorg paa Norges Naturlige Historie*, welche kurz darauf als *Versuch einer natürlichen Historie von Norwegen* in deutscher Übersetzung erschien. Kant greift besonders im fünften Hauptstück der →*Physischen Geographie*, über „*Seethiere*“ (9:341–346) und „*Schalichte Thiere*“ (9:346–348), auf Pontoppidans Werk zurück. Die Beschreibung des Kraken und verschiedener Seemannsgeschichten, die sich um ihn ranken (vgl. 9:345), entnimmt Kant explizit aus Pontoppidans Werk (vgl. 9:344f.), sie ist eine Raffung von Pontoppidans Abhandlung zum „allergrößten Seeungeheuer in der ganzen Welt“ (Pontoppidan, *Natürliche Historie*, Bd. 2, S. 394). Auch an verschiedenen anderen, von Kant nicht explizit gemachten Stellen greift er auf Pontoppidan zurück, z. B. bei der Beschreibung des Tintenfischs (vgl. 9:344; vgl. Pontoppidan, *Natürliche Historie*, Bd. 2, S. 334ff.) oder von Asbest (vgl. 9:373; vgl. Pontoppidan, *Natürliche Historie*, Bd. 1, S. 300f.).

Tobias Audersch

Pope, Alexander

Engl. Übersetzer und Schriftsteller (1688–1744); Pope war ein berühmter englischer Schriftsteller, Dichter und Übersetzer. Zu seinen wichtigsten Werken gehören *The Rape of the Lock* (1712), die Übersetzung der *Illias* (1715–1720) und der *Odyssee* (1725–1726) und der *Essay on Man* (1732–1734).

Kant war mit Popes Werk vertraut und drückt im Briefwechsel mit Herder seine Bewunderung für den Dichter Pope aus (vgl. Brief vom 9. 5. 1768, 10:73), den er häufig zitiert (vgl. 1:360; 1:365; 2:42; 2:137; 7:210; 7:267; 7:274 Anm.; 7:305).

Eine Inspiration der kantischen Schriften durch Pope findet sich in der *Theorie des Himmels*, die er mit Pope-Zitaten eröffnet (vgl. 1:241; 1:259; 1:349). Kant geht es um den „*Abriß einer systematischen Verfassung unter den Fixsternen*“ (1:241–258), die er durch Popes Zeilen illustriert: „Seht jene große *Wunderkette*, die alle Theile dieser Welt / Vereinet und *zusammenzieht* und die das *große Ganz*' erhält“ (1:241). Popes Bild der „Kette, die von Gott den Anfang nimmt“ (1:365) wird von Kant öfters bemüht, um den teleologischen Zusammenhang der Natur zu verdeutlichen. „So hängt denn alles in dem ganzen Umfange der Natur in einer ununterbrochenen Gradfolge zusammen durch die ewige Harmonie, die alle Glieder auf einander beziehend macht“ (1:365; vgl. 17:235).

Das teleologische Naturverständnis („Schau sich die *bildende Natur* zu ihrem großen Zweck bewegen“, 1:259) hat zweitens auch Implikationen für das Gottesverständnis Popes, der Naturkatastrophen, wie das damals in Verbindung mit der Theodizee-Frage viel diskutierte →Erdbeben von Lissabon, als Teil einer vollkommenen Schöpfung betrachtet (vgl. 1:318). Gottes Schöpfung sei groß genug, um für das Untergegangene immer wieder noch Besseres hervorzubringen (vgl. 1:318). In den *Refl.* zur Metaphysik verteidigt Kant den Po-

peschen Gottesbeweis gegen →Leibniz (vgl. *Refl.* 3704, 17:233). Während Leibniz von „ware[n] Uebel[n]“ ausgehe, um dann deren „Zulaßung zu entschuldigen“ (*Refl.* 3704, 17:233), wähle Pope „einen weg, der, um den schönen Beweis von Gott allen menschen vernehmlich zu machen, der allergeschickteste unter allen möglichen ist“ (*Refl.* 3704, 17:233): Er betrachtet alle Dinge und alle Eigenschaften als vollkommenen Ausdruck der Vollkommenheit Gottes, die sich wie eine „Kette“ (*Refl.* 3704, 17:235) durch die gesamte Schöpfung zieht. Pope „zeigt, daß jedes Ding, welches wir gern aus dem Plane der größten Vollkommenheit wegwünschen möchten, auch vor sich erwogen gut sey“ (*Refl.* 3704, 17:234). So ist in moralischer Hinsicht, wie Kant später auch in der *Anthropologie* ausführt, selbst die „Eigenliebe“ wichtig, denn: „Alles, was sich selbst nützt, findet sich in der nothwenigkeit, zugleich andern nützlich zu seyn“ (*Refl.* 3704, 17:234).

Im Kontext der politischen Philosophie widerspricht Kant Popes „bekannte[m] Spruch[]“: „‚Laß über die beste Regierung Narren streiten; die bestgeführte ist die beste‘“ (8:353 Anm.). Denn „Exempel von guten Regierungen beweisen nichts für die Regierungsart“ (8:353 Anm.). Die beste Staatsverfassung ist nach Kant die republikanische im Unterschied zur despotischen.

Weiterführende Literatur

Eusterschulte, Anne: „Der aufgeklärte Sündenfall. Kants Begriff des Bösen und die Zumutungen menschlicher Freiheit“, in: Ingensiep, Hans W. / Baranzke, Heike / Eusterschulte, Anne (Hg.): Kant Reader, Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, 315–348.

Corinna Mieth

Popularität

‚Popularität‘ bezeichnet vorwiegend Anschaulichkeit und Allgemeinverständlichkeit in der Vermittlung einer Erkenntnis. Die „Herablassung (Condescendenz) zu der Fassungskraft des Publicums und den gewohnten Ausdrücken“ (9:47f.) darf in der „wahre[n] Popularität“ (9:47; vgl. KrV B XLIV) nicht auf Kosten einer „scholastische[n] Vollkommenheit“ (9:48) gehen. Die „populäre Vollkommenheit des Erkenntnisses“ (9:48) zeugt „von vieler Einsicht in die Wissenschaft“ (9:48). Zu einer zur „allgemeinen Mittheilung hinreichenden Versinnlichung“ (6:206), d. h. zur Popularität, ist „praktische Welt- und Menschenkenntniß“ (9:47) erforderlich. Weitere wichtige Stellen: KrV B XXXIVf.; KrV B 495; KrV B 500; 4:383; 4:391; 7:121; 7:146; 9:100.

Verwandte Stichworte

Garve, Christian; Beredsamkeit; Lehrsatz; Methode; Philosophie

Philosophische Funktion

Mit Popularität befasst sich Kant ausführlicher in der *Logik*. Dort unterscheidet er zwischen logischer und ästhetischer Vollkommenheit der Erkenntnisse. Mit logischer Vollkommenheit ist die Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekt gemeint; bei der ästhetischen Vollkommenheit stimmt die Erkenntnis hingegen mit dem Subjekt und seiner Sinnlichkeit überein. Ästhetische Vollkommenheit verschafft der Erkenntnis „Faßlichkeit“ (9:37; vgl. *Refl.* 1749, 16:118) und Popularität. Allerdings bleibt die logische Vollkommenheit die Grundlage. Bei der ästhetischen Vollkommenheit ist auf die Form, und nicht auf →Reiz und →Rührung zu achten (vgl. 9:37f.). Die scholastische Gründlichkeit darf nach Kant nie der Popularität aufgeopfert werden, da sonst „alle Wissenschaft nichts als Spielwerk und Tändelei wäre“ (9:47). Kant nennt dies „Galanterie“ und eine „affectirte Popularität“ (9:47), die die Wissenschaft „bloß für den Umgang oder die Welt“ betreibt und „sie dadurch in Absicht auf ihren *Inhalt*“ beschränkt (9:46). Um affektierte Popularität zu vermeiden, empfiehlt Kant das Studium der antiken Schriftsteller, Humes und Shaftesburys, da diese „vielen Umgang mit der verfeinerten Welt“ (9:47) gehabt hätten. „Denn wahre Popularität erfordert viele praktische Welt- und Menschenkenntniß, Kenntniß von den Begriffen, dem Geschmacke und den Neigungen der Menschen, worauf bei der Darstellung […] Rücksicht zu nehmen ist“ (9:47). Von dieser Eigenschaft eines populären Vortrags muss man ein anderes wesentliches Mittel unterscheiden, die Konkretion (vgl. 9:39), die den Momenten der Quantität und Qualität der ästhetischen Vollkommenheit inhärent ist. So bedeutet die ästhetische Allgemeinheit (Quantität), dass sich eine Erkenntnis auf viele Objekte anwenden lässt, die dann als Beispiele

dienen können. Dadurch wird sie „für den Zweck der Popularität brauchbar“ (9:39). Wenn schließlich ein abstrakter Begriff durch ein Beispiel „in concreto dargestellt oder erläutert“ (9:39) wird, spricht Kant von der ästhetischen Deutlichkeit (Qualität) (vgl. 9:39).

Kant hat die Problematik der → Darstellung nicht unterschätzt und geht in vielen Vorreden zu seinen Schriften darauf ein. Initial dafür war das Erscheinen der *KrV*, die vielfach unverstanden blieb und als dunkel kritisiert wurde. Kant hatte offensichtlich Sorge, dass die empfundene Dunkelheit bei den Lesern den Eindruck hinterlassen könnte, hier sei „unter einem Dunst von scheinbarem Scharf[s]inn, vermuthlich Unsinn“ (Brief an → Garve vom 7. 8. 1783, 10:339) geschrieben worden. Allerdings setzt er der populären Darstellung enge Grenzen und wehrt sich unter Verweis auf die Befolgung der „strengsten Regeln einer schulgerechten Pünktlichkeit“ gegen Garves Vorwurf des Mangels an Popularität (4:261). Eine ähnliche Position vertritt Kant in der *GMS*. Er hält die populäre Darstellung sogar für erforderlich, um der Sittenlehre „*Eingang*“ (4:409) zu verschaffen. In späteren Jahren hat Kant den Forderungen nach Popularität weniger nachgegeben. So heißt es in der Vorrede zu der *MSR*, dass die Kritik des Vernunftvermögens und die Metaphysik selbst nie populär werden könnten, eben weil sie zur Vernunft gehörten und nicht zur Sinnlichkeit, die zur Popularität erforderlich ist (vgl. 6:206).

Weiterführende Literatur

Petrus, Klaus: „‚Beschrieene Dunkelheit‘ und ‚Seichtigkeit‘. Historisch-systematische Voraussetzungen der Auseinandersetzung zwischen Kant und Garve im Umfeld der Göttinger Rezension“, in: Kant-Studien 85, 1994, 280–302.

Beate Marschall-Bradl

Pörschke, Karl Ludwig

Dt. Philosoph (1752–1812), ein Freund des späten Kant (vgl. 12:207), der dessen Lebensweg gut kannte und auch in einem engen Verhältnis zu → Christian Jakob Kraus stand. Pörschke wurde 1768 an der Universität Königsberg immatrikuliert und pflegte seitdem näheren Umgang mit Kant. Er wurde 1795 außerordentlicher Professor der Philosophie in Königsberg, seit 1803 war er ordentlicher Professor der Poesie, seit 1806 Professor der Schönen Wissenschaften, der Pädagogik und Beredsamkeit, 1809 Professor der praktischen Philosophie. Seit 1788 hielt er Vorlesungen über die *KrV*. In Kants Bibliothek befanden sich seine *Vorbereitungen zu einem populären Naturrechte* (Königsberg 1795), seine *Einleitung in die Moral* (Libau 1797) und die *Briefe über die Metaphysik der Natur* (Königsberg 1800). Kant setzte Pörschke in seinem Testament vom 27. Februar 1798 (vgl. 12:384) als stellvertretenden Testamentsvollstrecker ein.

Dirk Effertz

Position

→ Setzen

Postulat

Kant definiert „Postulat“ als „ein a priori gegebener, keiner Erklärung seiner Möglichkeit (mithin auch keines Beweises) fähiger praktischer Imperativ“ (8:418 Anm.); „ein praktischer, unmittelbar gewisser Satz oder ein Grundsatz, der eine mögliche Handlung bestimmt, bei welcher vorausgesetzt wird, daß die Art sie auszuführen, unmittelbar gewiß sei“ (9:112). Zwar finden sich für Kant die paradigmatischen Beispiele für Postulate in Euklids Geometrie, doch die philosophisch bedeutsamste Verwendung des Ausdrucks ‚Postulat‘ taucht bei Kant in zwei nicht-mathematischen Kontexten auf: bei der Erörterung der Modalbegriffe (→ Postulate des empirischen Denkens) sowie jener theoretischen Sätze, die aus rein praktischen Gründen für wahr gehalten werden (→ Postulate der reinen praktischen Vernunft). Weitere wichtige Stellen: KrV A 232–235 / B 285–287, KrV A 497f. / B 525f., KrV A 633f. / B 661f.; 5:11 Anm., 5:30f.; 6:246f., 6:307; 8:418 Anm.; 9:112; 11:53; 18:260; 18:457f.; 20:556; 28:1083.

Verwandte Stichworte

Hypothese; Postulate der reinen praktischen Vernunft; Postulate des empirischen Denkens; Rechtliches Postulat der praktischen Vernunft

Philosophische Funktion

Als Postulate werden von Kant Sätze bezeichnet, die (1) unmittelbar → gewiss, a priori, abso-

lut notwendig sowie objektiv begründet (vgl. KrV A 633–634 / B 661–662; 28:1083) und (2) →praktisch in dem Sinne sind, dass das Postulierte „eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjects" ist (8:418 Anm.). Außerdem spezifizieren Postulate (3) die ausschließliche Bedingung für eine Erkenntnis, die selbst a priori und unmittelbar gewiss ist (vgl. KrV A 633–634 / B 661–662; 18:260), und es kann für sie (4) keine →Beweise im strikten Sinne geben, auch wenn sie „wenigstens eine Deduction" ihrer „Rechtmäßigkeit" erhalten müssen (KrV A 233 / B 286). Bloße →Hypothesen genügen diesen Kriterien nicht: sie sind kontingent, subjektiv begründet und keine kategorischen, sondern bloß hypothetische Annahmen, die keine ausschließlichen Bedingungen spezifizieren können (vgl. KrV A 633f. / B 661f.; 18:260; 22:550; 28:1083). Was die drei Hauptfälle von Postulaten verbindet, ist der Begriff einer begrifflichen →Konstruktion a priori als Handlung. Ein mathematisches Postulat, wie etwa eine Konstruktionsregel für die Figur und den Begriff des Kreises, erhält ihre Gewissheit durch die Tatsache, dass die Möglichkeit, die postulierte Handlung auszuführen, „in der Definition des Cirkels *gegeben* [ist]" (11:53; vgl. 5:11 Anm., 5:30f.; 10:555f.). Die Grundsätze, welche die Kriterien für die Anwendung modaler Begriffe spezifizieren, werden deshalb Postulate (→des empirischen Denkens) genannt, weil Modalbegriffe von einem Gegenstandsbegriff, auf den sie angewendet werden, nur „die Handlung des Erkenntnißvermögens" prädizieren, durch den er erzeugt wird (KrV A 234 / B 287; vgl. KrV A 180 / B 223). Die moralisch begründeten Sätze in Kants →Moraltheologie zählen insofern zu den Postulaten (der reinen praktischen Vernunft), als sie die Bedingungen formulieren, unter denen das →höchste Gut verwirklicht werden kann (vgl. 20:294, 20:299). Die Postulate des Rechts und des öffentlichen Rechts formulieren Bedingungen, unter denen es zu einer objektiven Sache wird, dass etwas Äußeres, im Sinne eines von mir Unterschiedenen, meines ist, d. h. dass es mein „intelligibler Besitz" ist (6:246f., 6:307).

Auch den Grundsatz der theoretischen Vernunft, der dem Verstand zur Aufgabe macht, dem Bedingungsregress nachzugehen, bezeichnet Kant als logisches Postulat (vgl. KrV A 509 / B 537), und auch bestimmte Grundsätze der Naturwissenschaften klassifiziert er als Postulate (vgl. 4:533; vgl. auch *Op. post.*: 21:227, 21:593; 22:113, 22:199f., 22:805 Anm.). Zum erweiterten Gebrauch des Ausdrucks gehört ebenso die Bezeichnung der →Transzendentalphilosophie als solcher in *Op. post.* als ein Postulat der Vernunft (vgl. 21:126).

Weiterführende Literatur

Guyer, Paul: „Kant's Deductions of the Principles of Right", in: Kant's System of Nature and Freedom. Selected Essays, Oxford: Clarendon Press 2005, insbes. Teil III, „Postulates and Provability", 208–221.

Sebastian Gardner
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Postulate der reinen praktischen Vernunft

Mit dem Ausdruck ‚Postulate der reinen praktischen Vernunft' bezeichnet Kant theoretische Urteile oder Sätze, die keine von der theoretischen (spekulativen) Vernunft stammenden Beweisgründe zulassen, denen kraft ihrer Beziehung zum →moralischen Gesetz aus rationalen Gründen dennoch notwendigerweise zuzustimmen ist. Die Postulate der reinen praktischen Vernunft werden anfänglich nicht von irgendeinem bestimmten Gegenstand her definiert, sondern durch ihre theoretische Form und den eigentümlichen praktischen Rechtsgrund, der ihnen zugedacht ist, nämlich durch ihren Status als Bedingungen eines →guten Willens. Kants formale Definitionen lauten wie folgt: „ein[…] *theoretische[r]*, als solche[r] aber nicht erweisliche[r] Satz […], so fern er einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt" (5:122); eine „in Ansehung des Subjects zu Befolgung ihrer objectiven, aber praktischen Gesetze nothwendige Annehmung, mithin blos nothwendige Hypothesis" (5:11 Anm.); „der *Vernunftglaube*, der auf dem Bedürfniß ihres Gebrauchs in *praktischer* Absicht beruht" (8:141). Der Inhalt und der Gegenstand der Sätze, denen Kant zufolge dieser Status nachweislich zukommt, hat in allen Fällen mit Begriffen zu tun, die zur reinen Vernunft gehören, und im Falle der beiden berühmtesten Postulate der reinen praktischen Vernunft mit der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz Gottes. Diese Postulate bilden die vorrangigen und zentralen Elemente in Kants

→Moraltheologie; sie werden von Kant als Gegenstände des →moralischen Glaubens oder →Vernunftglaubens beschrieben und beziehen sich auf die dritte der Vernunftfragen: „*Was darf ich hoffen?*“ (KrV A 805 / B 833). Kant charakterisiert auch die Selbsterkenntnis, dass wir →Freiheit besitzen, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft und dehnt diesen Status auf andere Grundsätze aus, einschließlich einiger Rechtsgrundsätze sowie, einleuchtenderweise, bestimmter Sätze über die Weltgeschichte. Weitere wichtige Stellen: Besonders systematisch erörtert Kant seine Auffassung in *KpV*, 5:121–146, und in *KU*, 5:442–474. Siehe auch: KrV B XXIX–XXX, KrV A 632–634 / B 660–662, wo Kant „postulieren“ erstmals im einschlägigen Sinn gebraucht; KrV A 804–819 / B 832–847, KrV A 828f. / B 856f.; 6:3–8; 6:246f., 6:307; 8:137–142; 8:396 Anm.; 8:418f.; 20:296–310; 28:1011f., 28:1071–1076, 28:1082–1084.

Verwandte Stichworte

Erkenntnis, praktische; Glaube, moralischer; Moraltheologie (Ethikotheologie); Postulat; Primat der reinen praktischen Vernunft; Vernunftglaube

Vorgeschichte und historischer Kontext

Zwar findet sich der allgemeine Gedanke, dass die Moral einen hinreichenden Grund für religiöse Überzeugungen liefere, schon in zahlreichen früheren Kontexten der philosophischen Theologie, wobei Kants Auffassung von der Natur und den Gründen religiöser Überzeugungen wahrscheinlich von Rousseaus *Profession de foi du vicaire savoyard* (*Émile*, 565–635) beeinflusst ist, doch sind Kants spezifische Auffassung davon, wie die Moral auf die Religion bezogen ist, sowie seine Verwendung des Ausdrucks ‚Postulat‘, um diese Beziehung auszudrücken, ohne Vorbild.

Philosophische Funktion

1 Die Postulate der reinen praktischen Vernunft: einige Unterscheidungen

1.1 In der Vorrede zur *KpV* unterscheidet Kant – mit Blick auf die jeweiligen Gegenstände – das Postulat im Allgemeinen vom Postulat der reinen praktischen Vernunft: Jenes postuliert die Möglichkeit einer Handlung, dieses die Möglichkeit eines Gegenstandes (vgl. 5:11 Anm.). Obwohl es in den reinen praktischen Postulaten um die Existenz von Dingen geht und nicht darum, Handlungen als solche vorzuschreiben, so dass sie in assertorischer, nicht-imperativischer Form auftreten, erhalten sie doch ihre Rechtfertigung von der praktischen Vernunft und übernehmen eine handlungsorientierende Funktion; wegen ihrer indirekten Beziehung zu Imperativen sind sie „dem *Gehalte* nach (*in potentia*) oder *objectiv* praktisch“ (9:86). Und auch wenn Kant sowohl im allgemeinen wie auch in seinen systematisch gesehen zentralen Darlegungen des Begriffs in der *KpV* und der *KU* scharf zwischen den Postulaten der reinen praktischen Vernunft und moralischen Imperativen als solchen unterscheidet – der Grundsatz der Moral ist „kein Postulat, sondern ein Gesetz“ (5:132) – so bezeichnet er doch gelegentlich einige Grundsätze der Moral oder des Rechts als Postulate der reinen praktischen oder als →rechtliche Postulate der praktischen Vernunft (siehe 2.3). Aus der von Kant behaupteten starken Notwendigkeit folgt, dass das einzig mögliche praktische Postulat in seinem Sinn ein Postulat der reinen praktischen Vernunft ist; eine theoretische, existentielle Überzeugung, die man sich auf Geheiß der *unreinen* praktischen Vernunft zu eigen gemacht hätte, d. h. aus Gründen bloßer Neigung und in Beziehung auf einen bloß hypothetischen Imperativ, wäre entweder irrational: auf jeden Fall würde ihr die Universalität eines →Postulats fehlen (vgl. 5:143; Kant antwortet hier auf eine gegen ihn gerichtete Kritik von →Wizenmann in *An den Herrn Professor Kant*, 134–148), oder sie hätte nur den kontingenten Charakter eines von Kant so genannten „*pragmatischen Glauben[s]*“ (KrV A 824 / B 852). Kant räumt zwar ein, dass sein Gebrauch des Ausdrucks ‚Postulat‘ den falschen Eindruck erwecken könnte, für ihn wären die Postulate der reinen praktischen Vernunft epistemologisch von der gleichen Art wie die Postulate der reinen Mathematik, doch rechtfertigt er seinen Gebrauch mit der Begründung, dass wir es in beiden Fällen mit Sätzen zu tun haben, die zwar in einer genau festgelegten Hinsicht unbeweisbar sind, aber doch „Gewißheit“ und „wahre und unbedingte Vernunftnothwendigkeit“ besitzen (5:11 Anm.).

1.2 Die Unterscheidung zwischen Postulaten der reinen praktischen Vernunft und →Hypothesen trifft Kant bei verschiedenen Gelegenheiten auf unterschiedliche Weise, indem er einmal jene als „theoretische, in praktischer Vernunftabsicht

nothwendige Hypothesen“ definiert (9:112; vgl. 5:11 Anm.; 18:40) und sie somit offenbar zu einer Unterklasse der Hypothesen macht, und ein andermal erklärt, dass die Postulate der reinen praktischen Vernunft von Hypothesen unterschieden seien, weil jene praktisch, diese aber theoretisch begründet sind (vgl. 5:141f. und 5:143, wo Kant praktische Postulate und „erlaubte Hypothese[n]“, unterscheidet; vgl. 18:260). Der trotz aller terminologischen Veränderungen für Kant hier wichtige und hervorzuhebende Punkt besteht darin, dass ein Gegensatz besteht zwischen der den Postulaten der reinen praktischen Vernunft eigenen Gewissheit und dem fallibelen, bloß wahrscheinlichen Status, der das Äußerste ist, was wir Kant zufolge jenen Behauptungen der spekulativen Vernunft zusprechen können, die auf erklärenden Schlussfolgerungen von der Wirkung auf die Ursache beruhen (vgl. KrV A 633 / B 661; 28:1083). Die Postulate der reinen praktischen Vernunft unterscheiden sich auch von jenen theoretischen Überzeugungen, die Kant als „*doctrinalen Glauben*“ bezeichnet, auch wenn ihre Inhalte zumindest teilweise zusammenfallen (KrV A 825 / B 853, vgl. KrV A 825–827 / B 853–855).

2 Inhalt und Umfang der Postulate der reinen praktischen Vernunft

2.1 Als Postulate der reinen praktischen Vernunft bezeichnet Kant in der *KpV* (1) die „Voraussetzung einer ins *Unendliche* fortdaurenden *Existenz* und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt)“ (5:122) und (2) den Glauben an das Dasein „einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche den Grund […] der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte“ (5:125), also der Glaube an „eine[n] moralisch vollkommenen (heiligen und gütigen), zugleich auch allgewaltigen Willen“ (5:129). Beide Postulate erfahren eine Reihe von Um- und Neuformulierungen, von denen einige einfache Erweiterungen darstellen, andere wiederum eine Neufassung ihres Inhalts vermuten lassen. An einigen Stellen bezieht sich Kant auf „eine für uns künftige Welt“ (KrV A 811 / B 839), „eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt“, die „nur eine intelligibele Welt“ ist (KrV A 813f. / B 841f.), „eine[] ander[e] Welt“ (9:112) als postulierte; an anderen (mit den vorhergehenden vermutlich nicht unvereinbaren) Stellen betont Kant eine göttlich determinierte Harmonie in dieser Welt zwischen Natur und Moral (vgl. 4:438, 5:450ff.; 20:300, 20:307). Der theologische Gehalt dieser Postulate ist eine unmittelbare Folge der von Kant angeführten Art von Gründen (siehe 3.1), die das Unvermögen der Natur und die Unzulänglichkeit endlichen rationalen Handelns thematisieren, für sich genommen jene Zwecke zu verwirklichen, die sich einem moralischen Willen als notwendig darstellen. Diese Zwecke verlangen folgerichtig eine Bezugnahme auf die Sphäre des nicht-endlichen und übernatürlichen Handelns. Mit Hilfe der Postulate kann Kant der Vernunft von der praktischen Seite seiner Philosophie her erlauben, zu den transzendentalen Ideen zurückzukehren, die der theoretische Teil, weil wir von ihnen nichts wissen können, als bloß problematisch hingestellt hatte, so dass nun die drei Teile der → transzendentalen Dialektik der reinen Vernunft durch die praktischen Postulate ergänzt und vervollständigt werden (vgl. 5:132–133): Ebenso wie das Postulat von Gott dem → transzendentalen Ideal (→ Ideal der reinen Vernunft) objektive Realität (in praktischer Hinsicht) verleiht, so verleihen auch das Postulat der Unsterblichkeit der in den → Paralogismen der reinen Vernunft erörterten Idee der → Seele und das Postulat der Freiheit der in der → Antinomie der reinen Vernunft behandelten „*kosmologische[n]* Idee einer intelligibelen Welt und das Bewußtsein unseres Daseins in derselben“ (5:133) objektive Realität. Besonderen Nachdruck legt Kant (vgl. KrV A 814f. / B 842f.; 5:139f.; 5:444, 5:477; 28:1073ff.;) auf die Art und Weise, wie es dem praktischen Postulat der Existenz Gottes im Unterschied zu den traditionellen theoretischen Argumenten gelingt, Gott so zu bestimmen, dass ihm genau jene Prädikate uneingeschränkter Intelligenz und moralischer Persönlichkeit zukommen, die für das gesamte Repertoire göttlicher Vollkommenheiten und den (erkennbar christlichen) Theismus erforderlich sind. Kant schlussfolgert: „Also ist der Begriff von Gott ein ursprünglich nicht zur Physik, d. i. für die speculative Vernunft, sondern zur Moral gehöriger Begriff, und eben das kann man auch von den übrigen Vernunftbegriffen sagen, von denen wir als Postulaten derselben in ihrem praktischen Gebrauche oben gehandelt haben“ (vgl. 5:140). Obwohl sie nicht ausdrücklich von Kant als geson-

derte Postulate der reinen praktischen Vernunft beschrieben werden, scheint doch auch einigen Lehrsätzen in seiner Religionslehre derselbe oder ein ähnlicher Status zuzukommen. Dazu gehört die begriffliche Neufassung der Pflichten als Gebote Gottes (vgl. KrV A 818f. / B 846f.; 5:129; 6:153; 7:36; → Gebote, göttliche) sowie Kants Lehre von der → Gnade (vgl. 6:75, 6:174, 6:191). Die „Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit", welche die von Kant so genannte „*authentische* Theodicee" umfasst (8:264; vgl. 28:1098–1099), scheint ebenfalls als ein (negatives) abgeleitetes Postulat gelten zu können.

2.2 Was die Zugehörigkeit der Freiheit zu den Postulaten der reinen praktischen Vernunft betrifft (vgl. 5:14, 5:132, 5:134; 8:418f.; 9:112; 20:307f., 20:310), muss zweierlei angemerkt werden: Erstens, bei der Freiheit, um die es hier geht, handelt es sich um die → transzendentale, nicht um die → praktische Freiheit; insbesondere handelt es sich um den Anspruch, sich selbst als ein übersinnliches, (im positiven Sinn) noumenales Handlungssubjekt zu erkennen: die „*Freiheit*, positiv betrachtet (als der Causalität eines Wesens, so fern es zur intelligibelen Welt gehört)" (5:132); zweitens besteht ein Unterschied in der Art der Beziehung zum moralischen Gesetz: Freiheit ist eine Bedingung dieses Gesetzes selbst, wohingegen die Postulate von Gott und der Unsterblichkeit nur Bedingungen seiner Befolgung sind. Damit erklärt sich auch die von Kant behauptete asymmetrische Abhängigkeit der objektiven Realität der Begriffe von Gott und Unsterblichkeit von derjenigen der Freiheit (vgl. 5:3f.).

2.3 Darüber hinaus wird der Begriff des Postulats der reinen praktischen Vernunft in einer Reihe von weiteren Fällen entweder von Kant ausdrücklich verwendet oder seine Anwendbarkeit kann unterstellt werden. Sie lassen sich in zwei Gruppen einteilen: (1) Zu der ersten gehören Sätze, die ihrer äußeren Form nach nicht-imperativischen Charakter haben. Kant beschreibt das Postulat, das dem Begriff des → Eigentums entspricht und ihn konstituiert, als das „eine[r] Voraussetzung *a priori* der praktischen Vernunft einen jeden Gegenstand meiner Willkür als objectiv mögliches Mein oder Dein anzusehen und zu behandeln" (6:246; vgl. 6:252, 6:257, 6:258, 6:263, 6:268, 6:292f.; → rechtliches Postulat der praktischen Vernunft). Dieses Postulat enthält insofern einen übersinnlichen Bezug, als die Tatsache des Besitzes eines äußeren Gegenstandes als gleichbedeutend mit „intelligibele[r] Besitz" aufzufassen ist (6:268). Zu diesen Sätzen aus dem politischen und historisch-philosophischen Bereich, von denen man plausiblerweise annehmen kann, dass sie von Kant den Status von praktischen Postulaten oder zumindest einen ähnlichen Status zuerkannt bekämen, gehören die „gegründete Hoffnung" (8:386), dass der Zustand eines → öffentlichen Rechts (und damit der → ewige Friede, zusammen mit der dafür erforderlichen republikanischen Staatsform) verwirklicht werden könne (vgl. 6:354f.), sowie die grundlegendere Annahme, dass der Verlauf der Menschheitsgeschichte, unterstützt durch die natürlichen Prozesse menschlichen Miteinanders, fortschrittlicher Natur ist (vgl. 20:307; 7:79–94). Dazu gehört auch Kants „Postulat des Gewissens" (6:186), das einen Gewissheitsanspruch enthält hinsichtlich meines Urteils, die Handlung, zu der ich mich entschlossen habe, sei richtig. (2) In der zweiten Gruppe von Fällen scheint Kant den Unterschied zwischen reinen praktischen Postulaten und Imperativen zu verwischen (siehe 1.1). In der *GMS* wird die Menschheit-als-Zweck-Formel des → kategorischen Imperativs als Postulat bezeichnet (vgl. 4:429 Anm.), wenn auch Kant klarstellt, dass diese Bezeichnung nur provisorisch ist. In der *MSR* bezeichnet Kant „das allgemeine Rechtsgesetz" (6:231) sowie den Grundsatz des Übergangs zum → öffentlichen Recht als „Postulat" (6:231, bzw. 6:307), und der Grundsatz, dass ich mein → Versprechen halten soll, wird in der *MSR* als „Postulat der reinen […] Vernunft" charakterisiert (6:273). Dieser erweiterte Gebrauch, einerlei ob er eine neue Bedeutung von ‚praktisches Postulat' beinhaltet oder nicht, spiegelt Kants Interesse wider, darauf hinzuweisen, dass Beweise für die Möglichkeit der fraglichen praktischen Grundsätze nur in einem sehr eingeschränkten Sinn zur Verfügung stehen.

3 Rechtfertigung der Postulate der reinen praktischen Vernunft

3.1 Da die Postulate der reinen praktischen Vernunft sich nicht analytisch aus dem moralischen Gesetz herleiten lassen, haben sie einen synthetisch a priorischen Status (vgl. 6:6–8 Anm.). Das von Kant in der *KpV* angeführte Argument für die zwei zentralen theologischen Postulate arbeitet

mit dem Begriff des → höchsten Guts und dem der sich daraus ergebenden → Antinomie der praktischen Vernunft, für deren Auflösung Kant zufolge erforderlich ist, dass nicht nur gezeigt werde, die notwendige Beziehung zwischen Glückseligkeit und Tugend sei nicht nur nicht unmöglich, sondern dass auch Gründe dafür aufgezeigt werden, dass eine solche Beziehung möglich sei (vgl. 5:119). Diese Sicherheit – dass das → höchste Gut nicht nur logisch, sondern real möglich ist; dass die Hoffnung darauf begründet ist (vgl. 8:419) – wird durch die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes gewährleistet. Jene ist die (einzige) Bedingung der Möglichkeit dafür, „die *völlige Angemessenheit* der Gesinnungen zum moralischen Gesetze", d. h. die → Heiligkeit unseres Willens zu erlangen (5:122; vgl. 6:446), die Kant zufolge ein Bestandteil des höchsten Guts ist: Nur wenn unsere Existenz sich unendlich, und somit über die Natur hinaus, ausdehnt, kann sie die „Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes" enthalten (5:132). Und die Existenz Gottes ist die (einzige) Bedingung, unter der Tugend und Glückseligkeit so miteinander in Beziehung gesetzt werden können, wie der Begriff des höchsten Gutes es verlangt, d. h. als Bedingung und Bedingtes, denn dazu ist erforderlich, dass die Verteilung der Glückseligkeit mit der Moral, und zwar nicht als äußere Eigenschaft von Handlungen, sondern als Beweggrund des Willens, d. h. mit der moralischen Gesinnung des Handelnden, übereinstimmt (vgl. 5:125). Nur Gott kann diese Rolle spielen, weil nur ein allwissendes Wesen unfehlbar bestimmen kann, welcher Grad an Tugend einem Handelnden zukommt, und nur ein allmächtiges Wesen hat notwendigerweise die Fähigkeit sicherzustellen, dass der angemessene Grad an Glückseligkeit sich einstellt (vgl. 5:140). (Allgegenwart und Ewigkeit sind, wie Kant behauptet, zusätzliche göttliche Prädikate, die im Argument impliziert sind; eine ausführliche Erörterung der moralisch begründeten Attribute, die Gott zugeschrieben werden müssen, findet sich in 28:1073ff.)

3.2 Da dem grundlegenden Begriff eines Postulats der reinen praktischen Vernunft als solchem kein spezifischer Inhalt zukommt, ist offen, ob nicht im Zuge des Beweises, dass ein bestimmter Satz diesen Status hat, auch andere, von dem eben erwähnten Argument von der Notwendigkeit des höchsten Guts unabhängige Argumente vorgebracht werden können. Kant liefert ein solches Argument in seiner Deduktion des nichttheologischen Postulats des Eigentums oder des äußeren „Mein oder Dein" (6:246). Auch wenn die zur Rechtfertigung eines praktischen Postulats angeführten Argumente in dieser Hinsicht nicht notwendigerweise von einerlei Art sind, sind doch allen Rechtfertigungen von Postulaten der reinen praktischen Vernunft, außer dass sie die objektive Gültigkeit des moralischen Gesetze voraussetzen, zumindest die folgenden zwei Merkmale gemeinsam: Erstens besteht eine notwendige Verknüpfung des Begriffs eines Postulats der reinen praktischen Vernunft mit Kants These vom Primat der reinen praktischen Vernunft und dadurch mit den Begriffen der → Einheit der Vernunft und des → Vernunftinteresses, die von jenem methodologischen Grundsatz vorausgesetzt werden. Dass die Rechtfertigung eines Satzes den Primat der reinen praktischen Vernunft erfordert, ist eine notwendige und hinreichende Bedingung dafür, dass es sich um ein Postulat der reinen praktischen Vernunft handelt: Eben weil es sich dabei um einen „*theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz" handelt (5:122), wird das Vorrecht der praktischen gegenüber der theoretischen Vernunft notwendigerweise behauptet werden müssen, wenn man ihn mit Recht für wahr halten will. Zweitens berufen sich alle Rechtfertigungen von praktischen Postulaten letztlich auf die Notwendigkeit, praktische Selbstwidersprüche zu vermeiden, sei es, dass es sich dabei um eine relativ eingeschränkte Art handelte, die sich ergäbe, wenn kein System des Eigentums gewollt wäre, sei es, dass es sich um die tiefere, uneingeschränkte Art einer nihilistischen praktischen Absurdität („absurdum practicum", 29:777) und Absage an die Moral handelte, die nach Meinung Kants der konsistente Spinozist nicht vermeiden kann (vgl. 5:114; 5:452; 28:1083; in *MSR*, 6:355, wird der Preis einer Ablehnung des Postulats vom Fortschritt in der Geschichte charakterisiert als der Wunsch, „lieber aller Vernunft zu entbehren und sich […] mit den übrigen Thierclassen in einen gleichen Mechanism der Natur geworfen anzusehen").

3.3 Da die Postulate an der Schnittfläche von theoretischer und praktischer Vernunft liegen – „*Postulatum theoreticum* aber ist eine nothwen-

dige *hypothesis* der Zusammenstimmung der theoretischen und practischen Erkentnis“ (*Refl.* 4954, 18:40) – und die Vermittlung dieser beiden Bezirke der Vernunft das vorrangige Ziel der dritten *Kritik* ist, wird in der *KU*, kraft der architektonischen Rolle, welche die Postulate bei der Vermittlung von theoretischer und praktischer Vernunft spielen, der Rechtfertigungsgrund und die systematische Bedeutung der theologischen Postulate erweitert und die Integration der Moraltheologie mit der teleologischen Auffassung von der Natur, an der die theoretische (reflektierende) Urteilskraft ein eigenes Interesse hat, verstärkt, so dass sich daraus eine moralische Teleologie entwickelt, in welcher der Vernunftidee eines →Endzwecks objektive Realität zukommt (vgl. 5:443–445, 5:456; 20:293–296). In Kants Texten finden sich weitere Belege dafür, dass seine Ansicht über die möglichen Rechtfertigungen der Postulate geschwankt (und sich vielleicht sogar geändert) hat: Während die *KpV* sich auf die Bedingungen für die Verwirklichung des höchsten Guts mit Blick auf die eigene Glückseligkeit konzentriert, lässt die *KU* vermuten, dass entweder der moralische Wille allein oder ein Interesse an der verdienten Glückseligkeit anderer genügen (vgl. 5:451–453), wohingegen in der *Religion* das allgemeine formale Erfordernis betont wird, dass die moralische Bestimmung des Willens auf einen →Zweck bezogen werde (vgl. 6:4–6). Besondere interpretatorische Schwierigkeiten bereiten Kants Aussagen im *Op. post.* (vgl. z. B.: 21:28, 21:81; 22:52f., 22:109, 22:116–118, 22:127), die eine Reduzierung des Gottesbegriffs auf die Charakterisierung menschlicher Pflichten als göttlicher Gebote und seine strikte Äquivalenz mit dem moralischen Imperativ ins Auge zu fassen scheinen, um somit der Notwendigkeit vorzubeugen, Gott Existenz zuschreiben zu müssen. Dementsprechend kann man nun argumentieren, dass Kant hier seine Rechtfertigung Gottes als Gegenstand eines praktischen Postulats radikal revidiert oder sogar fallen lässt (vgl. Förster, *Subject as Person*).

4 Epistemischer Status der Postulate der reinen praktischen Vernunft

4.1 Kant betont, dass die Postulate der reinen praktischen Vernunft Gegenstände echten →Fürwahrhaltens sind (vgl. KrV A 823 / B 851; 5:141; 5:471; 8:141) und zugleich eine einzigartige komplexe epistemische Haltung beinhalten. Dass die Art und Weise, in der die Postulate der reinen praktischen Vernunft für wahr gehalten werden, sich von der hinsichtlich irgendeines theoretisch begründeten Satzes radikal unterscheidet, zeigt sich darin, wie Kant die Gesinnung des moralisch Handelnden („des Rechtschaffenen“) in der *KpV* beschreibt: „ich *will*, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt auch außer der Naturverknüpfung noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen *darf*, mein Urtheil unvermeidlich bestimmt, ohne auf Vernünfteleien zu achten, so wenig ich auch darauf zu antworten oder ihnen scheinbarere entgegen zu stellen im Stande sein möchte“ (5:143). Bei den Postulaten handelt es sich also um Überzeugungen von ganz persönlicher Art. Kant deutet an, dass die richtige Form, sie auszudrücken, nicht die unpersönliche ist („*es* ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei etc.“), sondern die der ersten Person („ich bin moralisch gewiß etc.“) (KrV A 829 / B 857; vgl. 9:69 Anm.). Den Postulaten der reinen praktischen Vernunft kommt zwar echte →Gewissheit zu, doch ist diese „gar nicht theoretisch“ und – da ein praktisches Postulat keine „in Ansehung des Objects erkannte Nothwendigkeit“ ausdrückt – auch nicht apodiktisch (5:11 Anm.); die fragliche Gewissheit wird von Kant als „nicht logische, sondern *moralische*“ charaktierisiert (KrV A 829 / B 857), und ist eng verwandt mit dem, was Kant als „*formale Gewissenhaftigkeit*“ bezeichnet (8:268). Auch wenn die reinen praktischen Postulate sich von anderen Überzeugungen darin unterscheiden, dass ihr Erwerb in spezieller Weise den Willen beinhaltet, sich ein Postulat der reinen praktischen Vernunft zu eigen zu machen, ist dennoch keine Handlung, die aus Pflicht erfolgt oder befohlen ist, da, so Kant, „es […] gar keine Pflicht geben [kann], die Existenz eines Dinges anzunehmen“ (5:125; vgl. 6:354). „Ein Glaube aber, der geboten wird, ist ein Unding“ (5:144). Die Bestimmung des Glaubens durch das moralische Gesetz findet indirekt statt: Der Glaube an die Postulate entspringt freiwillig „aus der moralischen Gesinnung“ (5:146) und in direkter Antwort auf ein

„gefühltes *Bedürfniß* der Vernunft“ (8:139). Im Hinblick auf die von Kant im → Kanon der reinen Vernunft gegebenen Taxonomie epistemischer Haltungen (vgl. KrV A 820 / B 848ff.; 5:4; 5:469–472; 8:140–142; 9:64ff.; 20:297), sind aus praktischen Gründen gefällte Urteile über das Übersinnliche keine Fälle von → Wissen, weil es ihnen an genügend *objektiven* Gründen fehlt, sondern, da es genügend *subjektive* Gründe für sie gibt, Fälle von → Glauben, nicht bloßen → Meinens, und dürfen daher nicht mit theoretischen Überzeugungen verwechselt werden, die auf schwache Beweismittel gegründet sind. Kant hält es für einen Vorteil einer reinen praktischen Begründung, dass religiöse Überzeugungen dadurch gegen jene Art von Zweifel und Sophisterei immunisiert werden, für die die Ergebnisse theoretischer Beweise anfällig sind (vgl. 5:133f.), während sie zugleich die möglichen Motive für die → Schwärmerei untergraben (vgl. → *Orientieren* und → *Vornehmer Ton*).

4.2 Dass Kant die Postulate der reinen praktischen Vernunft als Fälle von → praktischer Erkenntnis behauptet (vgl. 5:133–134, 5:137; 5:475, 5:482, 5:484f.; 9:86), und dass sie „objective Realität“ haben („in praktischer Absicht“, 5:133; vgl. 5:136; 5:482 oder „in praktisch-dogmatischer Rücksicht“, 20:305), impliziert, dass vermittels ihrer die problematischen Begriffe der theoretischen Vernunft „jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objecte zukommen“, dass „die Existenz“ dieser Objekte durch die praktische Vernunft erwiesen wird (5:134), und dass ihre Verwendung von Begriffen, die für die theoretische Vernunft problematisch ist, als „*immanent* und *constitutiv*“ gelten kann (5:135). Kant betont, dass sich diese praktische Erkenntnis nicht in irgendeine theoretische Erkenntnis umwandeln lässt: Wir erlangen dadurch keinerlei Wissen von der Beschaffenheit der Objekte und können auch nicht erklären, wie unsere Begriffe sich auf sie beziehen, und da wir von den → transzendentalen Ideen, die sich in diesen Postulaten darstellen, keinen „positiven Gebrauch“ (5:134) machen können, beschränkt sich die Erweiterung unserer theoretischen Erkenntnis darauf zu begreifen, dass diese Ideen Objekte haben (vgl. 5:134–136). All dies lässt sich mit einem realistischen Verständnis der Postulate vereinbaren; ein Gegengewicht zu dieser Lesart bildet aber offenbar Kants gelegentlicher Gebrauch von ‚als ob‘, um zu erklären, was damit gemeint ist, wenn man den Gegenständen der Postulate ‚moralisch-praktische Realität‘ zukommen lässt: „nämlich uns so zu *verhalten*, als ob ihre Gegenstände (Gott und Unsterblichkeit), die man also in jener (praktischen) Rücksicht postuliren darf, gegeben wären“ (8:416; vgl. 6:354; 8:396f. Anm.; 9:93; 16:541; 20:298; 22:115). Das deutet darauf hin, dass der Status der Postulate tatsächlich dem der → regulativen Prinzipien oder, in der Sprache der *KU*, der Wirkungsweise der → reflektierenden Urteilskraft eng verwandt ist (wie Kant in 5:455 andeutet). Auf diese Weise lassen sich die praktischen Postulate schließlich so verstehen, dass ihnen die logische Form von → Maximen oder Regeln zugrunde liegt, d. h. sie wären nicht als schlichte Existenzbehauptungen zu deuten, sondern als *Anweisungen, so zu verfahren*, als ob Gott existierte usw. (Neiman, *Unity of Reason*, 158: Glaube „*geht* nur *auf* die Leitung, die er dem Handeln gibt“.)

Interpretationslage

Interpretationsfragen ergeben sich in erster Linie aufgrund der offenkundigen Abweichungen, die in Kants Darstellungen von Inhalt, Umfang und Rechtfertigungsgrund der Postulate der reinen praktischen Vernunft auftauchen (siehe 2.1, 2.3 und 3.3), und die mit Recht als Inkonsistenz, Unentschiedenheit oder entwicklungsbedingte Änderungen seiner Ansichten aufgefasst werden können. Probleme stellen sich ein hinsichtlich des Inhalts einzelner Postulate: z. B., ob es für ein endliches, von Krankheit befallenes Handlungssubjekt vernünftig ist, sich Heiligkeit des Willens als Zweck zu setzen, und ob die Begriffe eines fortwährenden moralischen Strebens oder des Genusses der Glückseligkeit sich im Kontext einer nicht-zeitlichen, übersinnlichen Existenz kohärent anwenden lassen. Kants Behauptung, dass die Postulate vom Standpunkt moralischen Handelns aus betrachtet unbedingt notwendig sind – eine Behauptung, die wohl definiert und eingegrenzt werden muss, um ein vermehrtes Auftreten von *unechten* Postulaten zu verhindern – ist anfechtbar, besonders im Hinblick auf die Frage, ob Kant konsistent argumentiert, wenn er darauf verweist, dass es uns um Glückseligkeit zu tun ist, und zugleich die Neigung aus dem moralischen

Willen ausschließt. Auch gegen die Rationalität der Postulate als praktischer Strategie richten sich Zweifel. So behauptet Hegel in seiner ausführlichen Kritik in der *Phänomenologie* (S. 441–464), dass die Postulate für das Problem, das höchste Gut zu verwirklichen, keine kohärente Lösung darstellen. Eine ebenso grundlegende Frage (die mit dem in 4.2 erwähnten Problem verknüpft ist) lautet, ob Kant überhaupt etwas beweist, das über die Notwendigkeit hinausgeht, dass wir *bestimmte Überzeugungen haben*, wobei der Einwand lautet, dass Kants Argumente vielleicht die Notwendigkeit aufzeigen, dass *wir* Gott usw. *unterstellen*, dass sie aber nicht die *Existenz* des Unterstellten, d. h. die *Wahrheit* der Postulate beweisen – was sie eigentlich tun müssten (siehe Beck, *Kant's Critique of Practical Reason*, 262–264). Dieses Problem, wie realistisch Kant die praktischen Postulate verstanden wissen will, und ob zu Recht, schließt an die von Kants Zeitgenossen und den Deutschen Idealisten geführten Debatten über die Postulate der reinen praktischen Vernunft an, für die dieser Teil des kantischen Systems von großer Bedeutung war – zunächst im Zusammenhang mit der Frage, ob Kant die Auseinandersetzung um die Fähigkeit der → Aufklärung, die Gültigkeit religiöser Überzeugungen zu prüfen, positiv entscheidet (wie von → Carl Leonhard Reinhold in seiner frühen und einflussreichen Verteidigung Kants in seinen *Briefen über die Kantische Philosophie* verkündet), und später im Zusammenhang mit der allgemeineren Frage nach der richtigen Auffassung von der philosophischen Methode. Während daher Fichte und der frühe Schelling (in den *Philosophischen Briefen* und der *Allgemeine[n] Uebersicht*, Anhang) der Idee nachgehen, dass die praktischen Postulate ein allgemeines Modell für philosophisches Denken und Systembilden liefern, wird die Methode der Postulate von Hegel (in *Glauben und Wissen*, 300–332) als eine Reflexion der, wie er meint, subjektiven Beschränkung der kantischen Philosophie attackiert. Die Interpretation der Postulate der reinen praktischen Vernunft ist eng mit ganz allgemeinen Problemen der Kant-Interpretation verwoben: Eine starke, realistische Interpretation der Postulate geht mit einer Interpretation einher, die Kant als jemanden sieht, der danach trachtet, die traditionelle Metaphysik auf neuer Grundlage hier und da zu restituieren, während eine schwache, antirealistische Interpretation mit einer Sichtweise harmoniert, die Kants Intentionen als antimetaphysisch betrachtet.

Weiterführende Literatur

Beck, Lewis White: A Commentary on Kant's ‚Critique of Practical Reason', Cambridge: Cambridge University Press 1960, Kap. 13–14, 239–283.

Förster, Eckart: „Die Wandlungen in Kants Gotteslehre", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 52, 1998, 341–362.

Förster, Eckart: „The Subject as Person and the Idea of God", in: Kant's Final Synthesis. An Essay on the ‚Opus Postumum', Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2000, 117–147.

Guyer, Paul: „From a Practical Point of View. Kant's Conception of a Postulate of Pure Practical Reason" in: Kant on Freedom, Law, and Happiness, Cambridge: Cambridge University Press 2000, 333–371; dt. (gekürzt): ders.: „In praktischer Absicht: Kants Begriff eines Postulates der reinen praktischen Vernunft", in: Philosophisches Jahrbuch 104, 1997, 1–18.

Neiman, Susan: The Unity of Reason. Rereading Kant, Oxford: Oxford University Press 1993, Kap. 4, 145–184.

Ricken, Friedo: „Die Postulate der reinen praktischen Vernunft (122–148)", in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft, Berlin: Akademie 2002, 187–202.

Winter, Aloysius: „Der Gotteserweis aus praktischer Vernunft. Das Argument Kants und seine Tragfähigkeit vor dem Hintergrund der Vernunftkritik", in: ders.: Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants, Hildesheim: Olms 2000, Kapitel 5, 257–343; wiederabgedruckt in: Klaus Krämer (Hg.): Um Möglichkeit oder Unmöglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis heute, Leiden: Brill 1985, 109–178.

Wittwer, Héctor: „Einige Schwierigkeiten in Kants Lehre von der Unsterblichkeit der Seele", in: Studi italo-tedeschi / Deutsch-Italienische Studien XXIV, hg. v. der Akademie Deutsch-Italienischer Studien unter der Leitung v. Roberto Cotteri, Merano 2004, 57–70.

Wood, Allen: Kant's Moral Religion, Ithaca u. a.: Cornell University Press 1970, insbes. Kap. 4, 100–152.

Sebastian Gardner
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Postulate des empirischen Denkens

Die Postulate des empirischen Denkens bilden die vierte Gruppe synthetischer Grundsätze *a priori*, die Kant in der *KrV* aus der Kategorientafel entwickelt. Jedem der Postulate entspricht eine der drei → Kategorien der Modalität, wobei jedes Postulat etwas darüber aussagt, wie die entsprechende Kategorie in der Erfahrung anzuwenden ist. Im Unterschied zu den anderen reinen Verstandesgrundsätzen stellen die Postulate des empirischen Denkens keine neuen Behauptungen darüber auf, wie Erfahrungsgegenstände beschaffen oder sich zueinander verhalten müssen. Vielmehr beschreiben sie einfach, wie sich aufgrund der Beziehung eines Gegenstandes zu unseren Erkenntnisvermögen sein Status als möglich, wirklich und/oder notwendig bestimmen lässt. Wichtige Stellen: KrV A 218–234 / B 265–287; 28:418; 28:498; 28:556; 28:557; 28:633.

Verwandte Stichworte

Analytik, transzendentale; Idealismus, Widerlegung des; Kategorie; Prinzip; Schematismus des reinen Verstandes; Modalität

Philosophische Funktion

1 Aufbau des Kapitels

Den größten Teil des Kapitels über die Postulate des empirischen Denkens (KrV A 218–235 / B 265–287) verwendet Kant auf eine ‚Erläuterung' der Kategorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit, insofern als sie für Erfahrungsgegenstände gelten. In der zweiten Auflage der *KrV* ergänzt er die Erörterung des Postulats der Wirklichkeit um die → Widerlegung des Idealismus, in der er (gegenüber dem cartesischen Skeptiker) zu beweisen versucht, dass unsere Gewissheit über die äußeren Dinge nicht geringer ist als die über innere (mentale) Zustände. Ergänzt wird die zweite Auflage außerdem um eine „*Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze*" (KrV B 288), in der Kant betont, dass ein Beweis der realen Möglichkeit eines Dings und der objektiven Realität der Kategorien immer auch der → Anschauung bedürfe. Folgerichtig erinnert er daran, dass sich die Gültigkeit der Kategorien nur für Erfahrungsgegenstände erweisen lasse.

2 Status der Postulate

2.1 *Definitionen* Bei den zuvor dargelegten Grundsätzen der → transzendentalen Analytik handelt es sich um inhaltliche Behauptungen über die Struktur unserer Erfahrung und ihrer Gegenstände. Wie jedoch schon erwähnt, sollen die Postulate des empirischen Denkens bloße „Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche" (KrV A 219 / B 266) sein. Mit anderen Worten: Die Postulate des empirischen Denkens sagen nichts darüber aus, wie die Gegenstände unserer Erfahrung beschaffen sein müssen, und sie legen unseren Begriffen von diesen Gegenständen kein reales Prädikat bei. Vielmehr drücken sie „nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen" (KrV A 219 / B 265) aus sowie „die Handlung des Erkenntnißvermögens, dadurch er [der Modalbegriff] erzeugt wird" (KrV A 234 / B 286). Da die Postulate nur die Anwendung modaler Kategorien auf die → Erscheinungen betreffen, folgt daraus nicht, dass die Möglichkeit, Notwendigkeit oder Wirklichkeit eines *nicht*-empirischen Gegenstandes, eines → Dinges an sich, in der Beziehung des Begriffs eines solchen Gegenstandes zu unseren Erkenntnisvermögen besteht. Noch folgt daraus irgendetwas im Hinblick darauf, ob die Kategorien der Modalität auf nicht-empirische Gegenstände angewendet werden können.

2.2 *Subjektiv-synthetisch* Auch die Postulate des empirischen Denkens sind → synthetische Grundsätze *a priori*. Synthetisch sind sie aber nicht in einem ‚objektiven', sondern vielmehr in einem ‚subjektiven' Sinn. Kant meint damit, dass jedes der Postulate von dem entsprechenden Modalbegriff nur aussagt, „worin er entspringt und seinen Sitz hat" (KrV A 234 / B 286). Wenn man zum Beispiel sagt, dass ein Gegenstand möglich sei, dann impliziert dies, dass er „mit den formalen Bedingungen der Erfahrung in Verknüpfung ist" (KrV A 234 / B 286). Das ist bei den „objektiv-synthetischen" Grundsätzen anders; sie „vermehren" die von ihnen regierten Begriffe der Dinge (KrV A 234 / B 286). So heißt es zum Beispiel in der Zweiten Analogie, dass jede Zustandsveränderung eines Erfahrungsgegenstandes notwendigerweise eine empirische Ursache habe; dieses Prädikat – ‚x hat eine empirische Ursache' – kann daher jedem Erfahrungsgegenstand synthetisch-*a priori* beigelegt werden. Man könnte jedoch der Meinung sein,

dass die Aussage, ein Gegenstand sei wirklich, etwas über seine Stellung im Kausalzusammenhang impliziere und daher dem Gegenstand ebenfalls ein reales Prädikat beilege, nämlich das Prädikat „steht in Kausalbeziehungen zu anderen Erfahrungsgegenständen" (Kemp Smith, *Commentary* ^{2}1923, S. 395). Falls das stimmt, können die Postulate der Wirklichkeit und der Notwendigkeit auch in einem ‚objektiven' Sinn synthetisch a priori sein.

2.3 *Beziehung zum Schematismus* Im Kapitel über den →Schematismus werden die schematisierten Modalkategorien ganz anders charakterisiert als sie im Kapitel über die Postulate des empirischen Denkens definiert werden. Das „Schema der Möglichkeit" zum Beispiel wird als „die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt" charakterisiert (KrV A 144 / B 184). Kants Erörterung im Schematismus konzentriert sich ganz auf die →Zeit und nicht auf den →Raum; von daher werden auch nicht die anderen Bedingungen für die äußere Möglichkeit erwähnt, die im Kapitel über die Postulate des empirischen Denkens auftauchen (z. B. die Übereinstimmung mit räumlichen Axiomen und Kausalgesetzen). Misslicher ist, dass offenbar das Schema der Notwendigkeit („das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit", KrV A 145 / B 184) und das Postulat der Notwendigkeit schlicht und einfach inkonsistent sind, da ersteres besagt, dass ein notwendiger Gegenstand *immer* existiere, während letzteres bloß besagt, dass ein notwendiger Gegenstand in Übereinstimmung mit den natürlichen Gesetzen der Kausalität *irgendwann* im Kausalzusammenhang existieren müsse. Kant-Interpreten lösen diese Problem oft dadurch, dass sie davon ausgehen, dass nicht der Schematismus, sondern die Postulate Kants abschließende Meinung darüber enthalten, wie die Kategorien der Modalität auf die Erfahrung anzuwenden seien (vgl. Guyer, *The Postulates of Empirical Thinking*, S. 302f.).

3 Arten der Modalität in den Postulaten

In den Postulaten des empirischen Denkens werden wenigstens zwei verschiedene Arten von Modalität erörtert, ‚formale Modalität' und ‚empirische Modalität', die von Kant nicht immer ausdrücklich unterschieden werden. Außerdem lässt Kant wenigstens noch eine weitere Modalität gelten, nämlich die logische Modalität. Ein Gegenstand oder Sachverhalt ist logisch möglich genau dann, wenn sein Begriff keinen logischen Widerspruch enthält. Weil aber die Postulate des empirischen Denkens die Anwendung der Modalkategorien auf die Erfahrung betreffen und sehr viele logisch konsistente Begriffe in der Erfahrung keine Anwendung finden, bildet die logische Möglichkeit im Kapitel über die Postulate kein zentrales Thema.

Im Hinblick auf diese Modalitäten stellt nun Kant wiederholt und standardmäßig fest, dass Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit sich wechselseitig definieren lassen (vgl. 28:418; 28:498; 28:556; 28:557; 28:633). Folglich können wir aus einem bestimmten Begriff von Möglichkeit einen entsprechenden Begriff von Notwendigkeit, von Kontingenz und so weiter ableiten. Im Folgenden soll zuerst die formale und die empirische Möglichkeit erörtert und daraus dann die entsprechenden Arten von Notwendigkeit und Kontingenz abgeleitet werden.

3.1 *Formale Möglichkeit* Manchmal verwendet Kant den Ausdruck ‚Möglichkeit', um damit die Vereinbarkeit eines Gegenstandes mit den Formen der Erfahrung zu bezeichnen. Diese Art von Möglichkeit hat Kant meistens in der *KrV* im Sinn, besonders wenn er von der „Möglichkeit der Erfahrung" schreibt, sie heiße „formale Möglichkeit", ein Ausdruck, der von Kant in dieser Bedeutung an der Stelle KrV A 127 benutzt wird. Jedes Urteil, das einen Sachverhalt beschreibt, der mit den Strukturen von Raum und Zeit sowie den allgemeinen Grundsätzen der Erfahrung übereinstimmt, ist formal möglich. Ein ‚formal notwendiges' Urteil ist dann eines, dessen Negation mit den Formen der Erfahrung unvereinbar ist. Natürlich ist jedes Urteil, das aus den Axiomen von Raum und Zeit und den →Prinzipien des reinen Verstandes folgt, in diesem Sinn formal notwendig. So ist z. B. ein nicht-wirklicher Erfahrungsgegenstand, wie etwa ein schwanzloses Känguru, formal möglich, aber ein nicht-euklidischer Gegenstand, wie etwa ein vierseitiges Dreieck, ist formal unmöglich. Dementsprechend ist es formal kontingent, dass es keine schwanzlosen Kängurus gibt, aber formal notwendig, dass alle äußeren Gegenstände räumlich ausgedehnt und euklidisch sind.

3.2 *Empirische Möglichkeit* Kant verwendet den Ausdruck ‚Möglichkeit' auch, um damit, die Na-

turgesetze vorausgesetzt, die Vereinbarkeit einer Zustandsveränderung mit früheren Zustandsveränderungen zu bezeichnen. Es ist genau dann empirisch möglich, dass ich zum Zeitpunkt *t* ein falsches Versprechen abgebe, wenn dies mit den Naturgesetzen und den Ereignissen vor *t* vereinbar ist. ‚Empirisch notwendig' ist daher jede Zustandsveränderung, deren Nichtexistenz mit den früheren Ereignissen sowie den Naturgesetzen unvereinbar ist. Es ist genau dann empirisch notwendig, dass ich zum Zeitpunkt *t* ein falsches Versprechen abgebe, wenn seine Unterlassung in Anbetracht der Ereignisse vor *t* Naturgesetze verletzen würde. Es ist genau dann empirisch kontingent, dass ich zum Zeitpunkt *t* ein falsches Versprechen abgebe, wenn ich zum Zeitpunkt *t* tatsächlich ein falsches Versprechen abgebe, es aber empirisch möglich ist, dass ich zum Zeitpunkt *t* kein falsches Versprechen abgegeben hätte. Man beachte, dass die Zuschreibung sowohl formaler als auch empirischer Modalitäten auf Erfahrungsgegenstände und deren Zustandsveränderungen beschränkt ist.

Man beachte auch, dass Kant von der Erörterung der formalen Möglichkeit/Notwendigkeit im ersten Postulat zur Erörterung der empirischen Möglichkeit/Notwendigkeit im dritten Postulat übergeht, ohne dies für den Leser kenntlich zu machen. Es bedarf daher einiger Aufmerksamkeit, um diese beiden Arten der Modalität zu unterscheiden.

4 Inhalt der einzelnen Postulate

4.1 *Möglichkeit* „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist *möglich*" (KrV A 218 / B 265). Wie gesehen definiert Kant die formale →Möglichkeit für empirische Gegenstände als Vereinbarkeit mit den „formalen Bedingungen der Erfahrung" (KrV A 220 / B 268), womit er die Struktur von Raum und Zeit („der Anschauung […] nach") und die bereits aus den Kategorien abgeleiteten Prinzipien des reinen Verstandes („den Begriffen nach") meint (KrV A 218 / B 265). Somit ist jeder Begriff eines raum-zeitlichen Gegenstandes, der die Grundsätze der Erfahrung erfüllt (z. B. einer Substanz, die in kausaler Gemeinschaft mit anderen Substanzen steht) der Begriff eines formal möglichen empirischen Gegenstandes. In den folgenden Absätzen erläutert Kant, woher wir bei einem bestimmten Begriff wissen können, dass sein Gegenstand formal möglich ist.

Der Leser wird zunächst daran erinnert, dass die logische Widerspruchsfreiheit eines Begriffs eine zwar notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für die reale formale Möglichkeit seines Gegenstandes ist. Zur Veranschaulichung erörtert er den Begriff einer „Substanz, welche beharrlich im Raume gegenwärtig wäre, doch ohne ihn zu erfüllen […] oder eine besondere Grundkraft unseres Gemüths, das Künftige zum voraus *anzuschauen* […] oder […] ein Vermögen desselben, mit andern Menschen in Gemeinschaft der Gedanken zu stehen" (KrV A 222 / B 270). Kant sagt, dass solche Begriffe zwar logisch widerspruchsfrei sind, doch die Behauptung, ihre Gegenstände seien möglich, ist „ganz grundlos […] weil sie nicht auf Erfahrung und deren bekannte Gesetze gegründet werden kann" (KrV A 222 / B 270). Jedoch ist nicht leicht zu sehen, was hier mit „Erfahrung und deren bekannte Gesetze" (KrV A 222 / B 270) gemeint ist. Kant könnte meinen, dass diese Begriffe von Kräften und Substanzen mit den formalen Gesetzen *a priori* der Erfahrung, insbesondere den Prinzipien, unvereinbar und daher nicht formal möglich sind. Dann aber ist nicht klar, warum die von Kant an dieser Stelle erwähnten Phänomene – im Raum vorhandene Materie, ohne ihn auszufüllen; die menschliche Vorausschau der Zukunft, und die telepathische Gemeinschaft mit anderen Geistern – mit den formalen Gesetzen der Erfahrung unvereinbar sind. Wenn sich andererseits „bekannte Gesetze" (KrV A 222 / B 270) auf bekannte empirische Naturgesetze bezieht, dann meint Kant nur, dass wir nicht wissen, dass diese Dinge mit den Naturgesetzen, von denen die empirische Welt eigentlich regiert wird, vereinbar sind. Dann ist aber nicht klar, warum dadurch ein Agnostizismus hinsichtlich ihrer formalen Möglichkeit befördert würde – was doch das Thema des ersten Postulats des empirischen Denkens ist. Schließlich *definiert* Kant in diesem Abschnitt die formale Möglichkeit als Vereinbarkeit mit den *formalen* Bedingungen der Erfahrung, die weit weniger bestimmt sind als die tatsächlichen empirischen Gesetze.

4.2 *Wirklichkeit* „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist *wirklich*" (KrV A 218 / B 265). Die Vereinbarkeit mit den formalen Bedingungen der

Erfahrung (Raum, Zeit, Kategorien) genügt also, damit ein Gegenstand formal möglich ist. Der Zusammenhang mit den materialen Bedingungen der Erkenntnis genügt, damit er wirklich ist. Das ‚Materiale' der Erkenntnis ist der sinnliche Inhalt, der durch die Formen der Erfahrung (Raum, Zeit, die Kategorien) strukturiert und synthetisiert und durch die in unserer Welt vorherrschenden empirischen Gesetze der Kausalität bestimmt wird. Ein wirklicher Erfahrungsgegenstand ist demnach das Korrelat eines Inhalts, der zumindest *prinzipiell* der sinnlichen Erkenntnis zugänglich ist.

Kant wiederholt hier seine Auffassung vom nichtbegrifflichen Charakter der → Existenz: Ob einem Erfahrungsbegriff ein Gegenstand entspricht, hängt nicht von seiner Vollständigkeit oder anderen logischen Merkmalen ab, da Tatsachen, welche die Existenz betreffen, nicht hinreichend durch begriffliche Tatsachen bestimmt werden. Es hängt vielmehr von einer außerbegrifflichen Tatsache ab – d. h. davon, ob es eine Empfindung gibt, welche die Existenz des Gegenstandes bezeugt und unseren formalen Begriff erfüllt.

Zum Schluss des Abschnitts über die → Wirklichkeit stellt Kant klar, dass er nicht behaupte, alle wirklichen Gegenstände müssten tatsächlich unmittelbar wahrgenommen werden. Ein Gegenstand ist auch dann wirklich, wenn er nomologisch mit den Gegenständen zusammenhängt, die wir unmittelbar wahrnehmen. Eine „magnetische[] Materie" (KrV A 226 / B 273) beispielsweise, die wir nicht wahrnehmen können, gilt als wirklich aufgrund ihrer kausalen Wirkung auf Eisenspäne, die wir wahrnehmen können. Wenn wir das Verhalten der Eisenspäne wahrnehmen und die relevanten empirischen Gesetze kennen, dann können wir kausal auf die Wirklichkeit der magnetischen Materie schließen.

4.3 *Notwendigkeit* „Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) *nothwendig*" (KrV A 218 / B 266). Wie im Postulat der Wirklichkeit bezieht sich „Zusammenhang" (KrV A 218 / B 266) im Postulat der → Notwendigkeit auf die Natur des empirischen Kausalzusammenhangs zwischen phänomenalen Gegenständen. Das Postulat der Notwendigkeit stellt somit eine Definition der empirischen Notwendigkeit dar. Es besagt, dass ein Gegenstand oder eine Zustandsveränderung, die vermittels eines Kausalgesetzes aus der Existenz eines anderen Gegenstandes oder einer anderen Zustandsveränderung folgen, empirisch notwendig sind. Da aber die → Analogien der Erfahrung gezeigt haben, dass jede Veränderung im Zustand eines Erfahrungsgegenstandes aus einer vorhergehenden Ursache vermittels Naturgesetze folgt, impliziert das jetzige Postulat, dass *jeder* Zustand jedes Erfahrungsgegenstandes empirisch notwendig ist. Kant stellt sofort klar, dass er damit nicht meine, diese Zustände seien für sich genommen *absolut notwendig*; vielmehr seien sie nur hypothetisch notwendig – d. h. notwendig *in Anbetracht* der vorhergehenden Folge von Ereignissen und der Kausalgesetze.

Da nur die Urteile, deren Wahrheit durch die Formen der Erfahrung festgelegt wird, d. h. die formal notwendigen Urteile, gänzlich *a priori* erkannt werden können, und da durch die Formen der Erfahrung nicht hinreichend bestimmt wird, welche Kausalgesetze die empirische Welt regieren, können spezifische Kausalgesetze nicht *a priori* gewusst werden. Wir müssen deshalb die Erfahrung zu Rate ziehen, wenn wir wissen wollen, wie ein bestimmtes Ereignis (eine Veränderung im Zustand eines Gegenstandes) aus seiner Ursache folgt. Das Postulat der Notwendigkeit gewährleistet aber, dass wir eine schwächere Form des Wissens *a priori* von dem Ereignis haben können – eine Art Wissen, das Kant an anderer Stelle als „*a priori secundum quid*" bezeichnet. Damit meint er, dass wir *a priori* wissen können, wie das Ereignis beschaffen sein wird und dass es in Übereinstimmung mit Gesetzen eintritt, auch wenn wir seinen spezifischen „Grund" nur durch Erfahrung erkennen können (28:557).

Daher rechtfertigt sich Kants Grundsatz, „keine Nothwendigkeit in der Natur ist blinde, sondern bedingte, mithin verständliche Nothwendigkeit" (KrV A 228 / B 280f.). Jedes Ereignis in der → Natur ist daher in einer Weise notwendig, die damit vereinbar ist, dass wir ein Wissen *a priori secundum quid* von ihm haben.

5 Anwendungen

5.1 *Nicht-fatalistischer Determinismus* Abgesehen vom anti-skeptischen Argument der *Widerlegung des Idealismus*', gibt es noch eine Reihe weiterer wichtiger Anwendungen der Kategorien der Modalität. Bei der Erörterung der Notwendigkeit sagt Kant, dass der Grundsatz der Kausalität

in den Analogien den Satz bestätige, „*in mundo non datur casus*“ (dass es keinen Zufall in der Welt gibt), wohingegen das Postulat der Notwendigkeit zeige, dass „*non datur fatum*“ (dass es kein Schicksal gibt). Und zwar deshalb, weil „Schicksal“ für Kant „blinde“ Determination beinhaltet, d. h. eine Determination, für die es keine Erklärung gibt; wohingegen das Postulat gerade besagt, dass Notwendigkeit in der Natur „bedingte, mithin verständliche Nothwendigkeit“ sei (KrV A 228 / B 280f.).

5.2 *Bloße possibilia?* Das führt geradewegs zu der Frage, ob Kants Theorie der Modalitäten Zustände oder Zustandsveränderungen zulässt, die nicht wirklich, gleichwohl aber möglich sind. Kants Antwort ist insofern verwirrend, als er nicht ausdrücklich sagt, welche Art der Modalität er gerade erörtert.

Einerseits gibt sich Kant als Agnostiker im Hinblick darauf zu erkennen, ob andere Anschauungsformen als Raum und Zeit oder ein nicht-diskursiver Verstand möglich sind. Diese Frage, sagt er, falle unter die Rechtsprechung der Vernunft und der Verstand könne die Antwort nicht wissen, da dieser es nur mit der Synthesis des Gegebenen zu tun habe, und deshalb keinen Einblick in die Möglichkeit ganz andersartiger Formen der Synthesis haben könne. Man beachte jedoch, dass damit die Einführung einer *weiteren* nicht-logischen Modalität droht, da gemäß *jeder* der beiden früher unterschiedenen Arten der Modalität (vgl. KrV A 232 / B 285) eine nicht-raumzeitliche Anschauung ganz klar unmöglich ist. Kant räumt zwar ein, dass eine nicht-raumzeitliche Form der Anschauung logisch möglich sei, äußert sich aber agnostisch im Hinblick darauf, ob sie in diesem dritten Sinn möglich ist. Da im Mittelpunkt der Postulate des empirischen Denkens die Anwendung der Kategorien der Modalität auf Erfahrungsgegenstände steht, wird diese dritte Art einer realen Modalität in den Postulaten nicht in allen Einzelheiten erörtert.

Andererseits liefert Kant ein sehr komprimiertes Argument für die Behauptung, dass es keine nicht-wirklichen empirischen Möglichkeiten gebe. Seine Überlegung ist offenbar die folgende: Dass ein Ereignis oder eine Zustandsveränderung empirisch möglich sind, d. h., dass sie unter der Voraussetzung von Naturgesetzen mit früheren Ereignissen vereinbar sind. Da aber die Naturgesetze deterministisch sind, sind die einzigen Ereignisse, die mit diesen Gesetzen und jenen früheren Ereignissen vereinbar sind, die wirklichen. Auf die empirische Möglichkeit trifft dies ganz klar zu, jedoch gilt dies nicht für die formale Möglichkeit: Viele nicht-wirkliche Gegenstände sind gleichwohl mit den Formen der Erfahrung vereinbar.

5.3 *Kein Wissen von supersensibilia* Eine letzte wichtige Anwendung der Postulate des empirischen Denkens hat mit Kants Kritik an der spekulativen Metaphysik zu tun. Leibniz und Wolff nehmen für sich in Anspruch, ein Wissen von der Möglichkeit, Wirklichkeit und/oder Notwendigkeit nicht-empirischer Dinge haben zu können. Kants Auffassung nach kann es aber ein Wissen vom realen modalen Status von Wesen, die sich jenseits der Grenzen möglicher Erfahrung befinden, nicht geben. Daher sind die Postulate nicht *bloß* Definitionen der Modalbegriffe, sondern „hiemit zugleich Restrictionen aller Kategorien auf den bloß empirischen Gebrauch, ohne den transscendentalen zuzulassen und zu erlauben“ (KrV A 219 / B 266f.). Das ist übertrieben, denn Kant behauptet an anderer Stelle, wir könnten die absolute Möglichkeit nicht-empirischer Dinge ‚denken‘. Es *gibt* also einen „transzendentalen“ Gebrauch für diese Kategorien im Denken, auch wenn dadurch keine Erkenntnis und kein Wissen erzeugt wird. Man sollte daher vielleicht besser sagen, dass es keinen *kognitiven* oder *epistemischen* transzendentalen Gebrauch der Kategorien der Modalität gibt.

Weiterführende Literatur

Chignell, Andrew: „Kant, Modality, and the Most Real Being“ in: Archiv für Geschicte der Philosophie, 91, 2009, 157–192.

Chignell, Andrew: „Real Repugnance and Belief about Things-in-Themselves: A Problem and Kant’s Three Solutions“ in: Krueger, James / Bruxvoort Lipscomb Benjamin (Hg.): Kant’s Moral Metaphysics, Berlin u. a.: de Gruyter 2010, 177–211.

Motta, Giuseppe: Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt, Berlin u. a.: de Gruyter, 2012.

Schneeberger, Guido: Kants Konzeption der Modalbegriffe, Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft 1952.

Stang, Nicholas: „Kant's Possibility Proof", in: History of Philosophy Quarterly, 27, 2010, 275–299.
Stang, Nicholas: Kant's Modal Metaphysics, unveröffentlichte Dissertation, Princeton University 2008.

Andrew Chignell / Nicholas F. Stang (Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Pracht

Pracht bestimmt Kant als „Erhabenes, was zugleich schön ist" (7:246). Von der Pracht grenzt Kant den Pomp ab, der für die Masse ist und „mehr Sinnenempfindung als Beurtheilungsfähigkeit erfordert" und als „prahlerische Ausstellung" zu bezeichnen ist (7:246). Weitere wichtige Stellen: 1:306; 2:102; 2:209f.; *Refl.* 999, 15:440.

Verwandte Stichworte

Erhabene, das; Fest, Prachtfest; Schönheit (Schöne, das)

Philosophische Funktion

In den *Beobachtungen* und in der *Anthropologie* stellt Kant die Pracht in den Kontext des Erhabenen. Das Gefühl des Erhabenen ist in Arten unterschieden, die sich aus einer begleitenden Empfindung ergeben. Während eine große Tiefe mit Schaudern begleitet schreckhaft erhaben, eine große Höhe mit Bewunderung begleitet edel erhaben ist, begleitet das Prächtig-Erhabene die Empfindung der Schönheit (vgl. 2:209f.). Pracht ist „mithin etwas Erhabenes, was zugleich schön ist" (7:245f.). So ist die St. Peterskirche in Rom prächtig, weil „auf diesen Entwurf, der groß und einfältig ist, Schönheit, z. E. Gold, mosaische Arbeit etc. etc. so verbreitet ist, daß die Empfindung des Erhabenen doch am meisten hindurch wirkt" (2:210). Der bestirnte Himmel in seiner glitzernden Mannigfaltigkeit (vgl. 1:306; 7:246) oder die Farbenpracht eines Regenbogens (vgl. 2:102; 20:4) sind weitere Beispiele für ein Erhabenes, dem zugleich ein Übermaß an Schönheit eigen ist. Gleichwohl kann das Prächtige kein Beispiel für ein reines ästhetisches Urteil über das Erhabene sein, insofern es das Erhabene „an der rohen Natur […], bloß sofern sie Größe enthält, aufzeigen müsse" (5:253), Pracht jedoch im Zusammenhang mit Kunstprodukten, wie Bauwerken (vgl. z. B. 1:446; 2:210; 7:317; 9:394), oder in teleologischen Erwägungen vorkommt (vgl. z. B. 1:306). Im Kontext des Schönen als Symbol der Sittlichkeit, das sich aus einer Analogie des moralischen mit dem ästhetischen Urteil ergibt, verweist Kant auf den →gemeinen Menschenverstand, der schönen Gegenständen Prädikate wie „majestätisch" oder „prächtig" beilegt, „die eine sittliche Beurtheilung zum Grunde zu legen scheinen" (5:354). In den *Refl.* zur *Anthropologie* finden sich abwertende Äußerungen zur Pracht, wenn sie sich auf den Aufwand der Menschen in der Kleidung u. ä. bezieht. So nennt Kant die Pracht in diesem Zusammenhang einen Aufwand der „Hoffarth" (*Refl.* 998, 15:440) oder „eitle[n] Aufwand" (*Refl.* 999, 15:440).

Beate Marschall-Bradl

Prachtfest

→Fest, Prachtfest

Prädestination

Prädestination ist die Vorherbestimmung eines Menschen durch Gott zum ewigen Heil. Wichtige Stellen: 7:41; *Refl.* 6190, 18:484.

Verwandte Stichworte

Fatalismus; Vorherbestimmung

Philosophische Funktion

Im weiteren Sinn bezeichnet Prädestination die Vorherbestimmung einzelner Begebenheiten durch →Gott (vgl. *Refl.* 4792, 17:730; *Refl.* 4845, 17:745; *Refl.* 6381, 18:697). Sie gilt Kant als Verletzung der →Freiheit (vgl. *Refl.* 5643, 18:283; *Refl.* 6019, 18:425; *Refl.* 6190, 18:484). Prädestination im engeren Sinn bedeutet hingegen die Vorherbestimmung der Handlungen eines Menschen, so dass dieser als von Gott entweder zum ewigen →Heil erwählt oder verworfen gelten muss. Damit zusammen hängt das „Geheimnis der *Erwählung*", wonach der religiöse Glaube als „eine Willensbestimmung zum Guten […] schon eine gottgefällige Gesinnung im Menschen voraussetzt", die nur „eine himmlische *Gnade* in ihm wirken" kann (6:143). Trotzdem stellt die Lehre des Apostels Paulus von der „Gnadenwahl" oder der „Prädestination im strengsten Sinne des Worts"

für Kant eine „Privatmeinung“ dar, die mit „der Freiheit, der Zurechnung der Handlungen und so mit der ganzen Moral unvereinbar“ ist (7:41; vgl. *Refl.* 6190, 18:484).

Georg Sans

Prädeterminismus

→Indeterminismus/Prädeterminismus

Prädikabilien

Aus den ursprünglichen und reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien (Prädikamenten) können reine (subalterne) Begriffe abgeleitet werden, die Kant Prädikabilien nennt. Prädikamente und Prädikabilien machen zusammen den „Stammbaum des reinen Verstandes“ aus (KrV A 82 / B 108). Sie werden entweder direkt aus den Kategorien abgeleitet (z. B. sind Kraft, Handlung und Leiden die Prädikabilien der Kategorie der Kausalität) oder sie entstehen aus der Verbindung mit den Modalitäten der reinen Sinnlichkeit. Weitere wichtige Stellen: KrV A 81f. / B 107f.; 4:324f.; 10:494; 12:305; 18:661f.; 20:272; 21:165–457; 22:88.

Verwandte Stichworte

Begriff, reiner; Kategorie; System

Philosophische Funktion

Weil Kant in der *KrV* kein vollständiges System der Transzendentalphilosophie anstrebt, verschiebt er die vollständige Aufzählung der Prädikabilien auf einen späteren Zeitpunkt. Diese zählt nicht zu den wichtigsten Aufgaben der *KrV*, da sie es nur mit den Prinzipien, nicht aber mit dem System als Ganzen zu tun hat (vgl. KrV A 82 / B 108). Als Kompensation verweist Kant auf die Lehrbücher der →Ontologie, in denen die Prädikabilien erwähnt werden. Dennoch macht Kant darauf aufmerksam, dass die Darstellung der Prädikabilien eine wesentliche Stelle im System der →Transzendentalphilosophie einnimmt: Ohne sie kann das System weder vollständig sein noch eine ausführliche Ordnung der Kategorien geschaffen werden (vgl. KrV A 81 / B 107; 22:88). Auf diese Weise wird der Fehler von Aristoteles vermieden, der Kant zufolge die Kategorien mit den Prädikabilien verwechselte.

Gabriel Rivero

Prädikat

→Subjekt/Prädikat

Präformation, Präformationssystem

Die Präformation bzw. das Präformationssystem war die im 18. Jh. vorherrschende mechanistische Theorie der Entstehung bzw. →Entwicklung des →Organismus. Nach der Präformation existiert im →Keim (Ovum oder Samen) eine vollständig ausgebildete Form des zukünftigen Organismus', die durch Assimilation von Nahrung in den Körper („per intussusceptionem“, KrV B 861) wächst, aber zu jedem Zeitpunkt ein funktionierendes organisches System darstellt. „Das System der Zeugungen als bloßer Educte heißt das der *individuellen Präformation*, oder auch die *Evolutionstheorie*“ (5:423). Weitere wichtige Stellen: 2:115; KrV B 167; 5:424; *Refl.* 4275, 17:492; *Refl.* 4851, 18:8f.; *Refl.* 4859, 18:12.

Verwandte Stichworte

Entwicklung; Epigenesis; Keim; Rationalismus

Philosophische Funktion

1 Theorie des Organismus

Streng genommen bezeichnet Präformation eine embryologische Theorie, die ein bestimmtes Verhältnis des Keimes zu dem aus ihm entstehenden Körper festlegt: vor der Bildung des Körpers ist der Organismus in seiner ganzen Komplexität im Keim enthalten. Nach →Leibniz ist der Organismus „ein Mechanismus, der eine göttliche Präformation voraussetzt: was aus ihr folgt ist rein natürlich und gänzlich mechanisch“ (Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, Bd. 7, S. 417f.). Die Präformationstheorie, die im Anschluss an Malebranche (vgl. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, S. 40ff.) und Leibniz, vor allem durch die medizinische Schule von H. Boerhaave und A. von Haller die Organismustheorie des 18. Jahrhunderts dominierte, wurde und wird aber oft mit einer in der Regel mitvertretenen Theorie über die Transmission bzw. Lagerung der präformierten Keime gleichgesetzt: der Einschachtelung. Nach der Einschachtelungs- bzw. Präexistenztheorie oder →Evolutionstheorie wurden alle Keime bei der Schöpfung hergestellt

und im Ovum oder Samen der ersten Individuen ineinander eingeschachtelt; seitdem lagern sie dort, um bei jeder Generation ausgewickelt zu werden. Der oft hervorgehobene Schwachpunkt dieser Theorie, den auch Kant beanstandet, lag darin, dass bei Art-Bastarden wie dem Maultier Artmerkmale von beiden Eltern zum Vorschein kommen, obgleich die Keime nur bei einem Elternteil eingeschachtelt sein könnten: „die Erzeugung der Bastarte konnten sie schlechterdings nicht in das System der Präformation hineinpassen“ (5:423f.). Die Alternativvorstellung einer Neuproduktion des Organismus in jeder Generation – ob durch die allmähliche Produktion eines Embryos oder durch die relativ schnelle Neuproduktion eines Keimes – hieß Epigenesis. Bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts wurde dieser Prozess jedoch durch ‚Apposition‘ (äußerlichen Anbau) charakterisiert.

Kant lehnt schon in dem *Beweisgrund* (1763) die Präformation bzw. Einschachtelung („eine Methode eines unnützen Umschweifs“, 2:115) ab, weil sie zu viele Phänomene auf Übernatürliches zurückführt, und bekennt sich, allerdings nicht ganz eindeutig, zur Epigenesis, die in der Form der Theorien von → Buffon und Maupertuis als „unverständlich“ bzw. „ganz willkürlich erdacht“ (2:115) charakterisiert wird, auch wenn sie immerhin den Vorteil hat, nur Natürliches anzuführen. In diesem Kontext ist es Kants Anliegen, naturalistische Erklärungen in der Naturwissenschaft zu verteidigen. In der *KU* verwirft Kant wieder die Präformation und behauptet, die Vernunft wäre für die Erklärungsart der Epigenesis (jetzt in der Form der Theorie des → Bildungstriebs von J. F. Blumenbach, *Über den Bildungstrieb*) „zum Voraus […] eingenommen“, weil sie „mit dem kleinstmöglichen Aufwande des Übernatürlichen“ auskommt (5:424). Er charakterisiert allerdings die Epigenesis als eine Art „*generische[] Präformation*“, weil „die specifische Form virtualiter präformirt“ sei, insofern im Stamm der Organismen in „zweckmäßigen Anlagen“ ein Zeugungsvermögen liegt (5:423).

2 Modell der Erkenntnis

In den *Refl.* seit ca. 1770 (vgl. *Refl.* 4275, 17:492; *Refl.* 4446, 17:554; *Refl.* 4851, 18:8f.; *Refl.* 4859, 18:12 und *Refl.* 5462, 18:273) vergleicht Kant die Lehre der angeborenen Ideen und der prästabilierten Harmonie (erwähnt werden Leibniz und Crusius) oder der intellektuellen Anschauung (Malebranche, Platon) mit der Präformation sowie die Vorstellung des empirischen Ursprungs der Ideen (→ Locke, → Aristoteles) mit der → *generatio aequivoca* oder dem → *influxus physicus*. Kants eigene Position wird Epigenesis genannt; sie erklärt die „reale grundsatze der Vernunft […] nach der epigenesis aus dem Gebrauch der natürlichen Gesetze der Vernunft“ (*Refl.* 4275, 17:492; vgl. 23:273).

Im zweiten Band seiner *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung* behandelt → J. N. Tetens ausführlich die organischen Entwicklungstheorien der Zeit und unternimmt eine Vermittlung zwischen Präformation und Epigenesis (Tetens, *Philosophische Versuche*, Bd. 2, S. 369–538). Anschließend stellt er eine „Analogie der Entwickelung der Seele mit der Entwickelung des Körpers“ (Tetens, *Philosophische Versuche*, Bd. 2, S. 539–554) vor und versucht, einen dritten Weg zwischen Locke und Leibniz (vgl. Tetens, *Philosophische Versuche*, Bd. 2, S. 545) zu finden, den er eine „Epigenesis durch Evolution“ (Tetens, *Philosophische Versuche*, Bd. 2, S. 548) nennt. Ähnlich greift Kant im letzten Abschnitt der → *Transzendentalen Deduktion* der B-Auflage der *KrV* diesen Vergleich auf, um die Frage nach der Herkunft der → Kategorien zu veranschaulichen und seinen eigenen dritten Weg zu charakterisieren. Eine Position, die die Verstandesbegriffe für angeboren hält, nennt er „eine Art von *Präformationssystem* der reinen Vernunft“ (KrV B 167; vgl. *Refl.* 4900–4901, 18:23). Seine eigene Deduktion der Kategorien nennt er „gleichsam ein System der *Epigenesis* der reinen Vernunft“ (KrV B 167).

Weiterführende Literatur

McLaughlin, Peter: Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft, Bonn: Bouvier 1989.

Roger, Jacques: Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle, Paris: Colin 1963.

Sloan, Phillip R.: „Preforming the Categories: Eighteenth-Century Generation Theory and the Biological Roots of Kant’s a priori“, in: Journal of the History of Philosophy 40, 2002, 229–253.

Zöller, Günter: „Kant on the Generation of Metaphysical Knowledge“, in: Oberer, Hariolf / Seel, Gerhard (Hg.): Kant. Analysen-Probleme-Kritik, Würzburg: Königshausen & Neumann 1988, 71–90.

Peter McLaughlin

pragmatisch

‚Pragmatisch' heißt allgemein alles, was die Anwendung der Mittel zu einem gewissen →Zweck betrifft (vgl. KrV A 824f. / B 852f.). Entsprechend sind alle Kenntnisse bzw. Wissenschaften pragmatisch, die dem menschlichen →Leben, besonders in seiner gesellschaftlichen Dimension hilfreich sind (vgl. 6:445; 7:119f.; 7:322f.; 7:66; 2:443). In einem engeren Sinn bezeichnet Kant als pragmatisch jeden Hinweis auf die Mittel zum eigenen →Glück (KrV A 806 / B 834; 4:415f.; 20:200; 6:385). Weitere wichtige Stellen: 2:443; KrV A 806 / B 834; KrV A 824f. / B 852f.; 4:415ff.; 6:281; 6:354; 6:385; 6:433; 6:445; 7:66; 7:119f.; 7:176; 7:189; 7:214; 7:246; 7:322f.; 8:380; 9:41; 20:200.

Verwandte Stichworte

Klugheit; Glück, Glückseligkeit Anthropologie in pragmatischer Hinsicht

Philosophische Funktion

Im Fall des Begriffs ‚pragmatisch' setzt sich Kant mit einem Lieblingswort der Aufklärung auseinander (vgl. z. B. Tonelli, '*Critique*', S. 120). Er lehnt dabei den gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht ab, bestimmt ihn aber präziser im Kontext seiner Philosophie. Es finden sich drei unterschiedliche Gebrauchsweisen von ‚pragmatisch' in Kants Schriften.

1 Zweckgerichtetes Handeln

Erstens benutzt Kant ganz allgemein, wie sonst bei anderen Autoren üblich, den Begriff ‚pragmatisch', um handlungsorientierte Kenntnisse zu bezeichnen, die hiermit den bloß →‚spekulativen' Kenntnissen entgegengesetzt werden. So wird ‚pragmatisch' z. B. bei Baumgarten mit „fecundum" erklärt (Baumgarten, *Initia*, § 90). Eine Kenntnis kann in diesem Sinn pragmatisch sein, obwohl sie in theoretischer Rücksicht unzureichend bzw. unbegründet ist, wenn sie ohnehin zum Handeln genügende Informationen liefert. So spricht Kant etwa in seiner Gliederung verschiedener Grade des →Fürwahrhaltens von einem „*pragmatischen Glauben*", der zwar „zufällig[]", d. h. kognitiv nicht zureichend gerechtfertigt ist, „aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zum Grunde liegt" (KrV A 824 / B 852; vgl. 6:354; 8:289; 7:176).

2 Ratschläge für die Menschenwelt

Dem Begriff ‚pragmatisch' kommt dann, zweitens, eine breitere Bedeutung zu. Er bezeichnet nämlich nicht nur eine Kenntnis, die zu beliebigen Zielen zweckmäßig ist, sondern präziser eine, die dem Leben eines →Menschen hilfreich oder gar notwendig ist, damit er „dem Zweck seines Daseins angemessen[]" lebt (6:445; vgl. 6:281). In diesem Sinn bezeichnet pragmatisch also vor allem Komplexe von Kenntnissen, die nicht so sehr nach bloß wissenschaftlichen Kriterien eingerichtet sind, sondern zum Leben brauchbare Informationen vermitteln.

Auch diese Bedeutung des Worts ist zu Kants Zeit verbreitet gewesen. →Wolff hat sogar erklärt, dass seine Philosophie „ganz pragmatisch ist, das ist, dergestalt in alle eingerichtet, dass sie sowohl in Wissenschaften und den sogenannten höheren Facultäten als auch im menschlichen Leben, sich gebrauchen lässet" (Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 35; vgl. Schwaiger, *Das Problem des Glücks*, S. 111). Bei Kant heißt pragmatisch aber nicht nur eine Erkenntnis, die sich anwenden lässt, sondern eine, die sich sowohl vom abstrakten Wissen als auch von bloß →technischen Informationen zu einem ganz bestimmten Zweck unterscheidet. Das Hauptbeispiel eines pragmatischen Kenntniskomplexes ist bei Kant die →Anthropologie. Sie wird „in *pragmatischer* Hinsicht" insofern verstanden und ausgeführt, als sie den Mensch nicht im Hinblick darauf, „was die Natur aus dem Menschen macht", erforscht (wie eine bloß „physiologische" Wissenschaft tun würde), sondern darauf, „was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll" (7:119; vgl. 7:246; 7:189; 7:214).

Pragmatisch ist also weder eine *Schulwissenschaft*, noch eine Kunst bzw. eine Technik, sondern eine Weltkenntnis, die sich eher dem „Volk" als den Gelehrten zuwendet (7:66; vgl. *Refl.* 1482, 15:659; *Refl.* 1502, 15:800). Sie dient dazu, „allen sonst erworbenen Wissenschaften und Geschicklichkeiten das *Pragmatische* zu verschaffen, dadurch sie nicht bloß für die *Schule*, sondern für das *Leben* brauchbar werden, und wodurch der fertig gewordene Lehrling auf den Schauplatz seiner Bestimmung, nämlich in die *Welt*, eingeführt wird" (2:443). Eine pragmatische Kenntnis bringt also nicht →Gelehrsamkeit, sondern Klugheit hervor, und soll den Menschen dazu vorbe-

reiten, seine jeweiligen Zwecke und Absichten in der Menschenwelt erreichen zu können: Die Dimension des Pragmatischen ist also in erster Linie die der intersubjektiven Verhältnisse. So spricht Kant von einer pragmatischen →Anlage, „andere Menschen zu seinen Absichten geschickt zu brauchen“ (7:322; vgl. 7:323f.). Eine diesbezüglich besonders deutliche Definition kommt in einer Notiz vor: „Pragmatisch ist die Erkentnis, von der sich ein allgemeiner Gebrauch in der Gesellschaft machen läßt“ (*Refl.* 1482, 15:660; vgl. z. B. 9:455; 25:856; 25:1210).

3 Streben nach Glückseligkeit

Kants eigentümliche Weiterbestimmung des Begriffs besteht aber darin, dass ‚pragmatisch‘ drittens speziell für Kenntnisse und Hinweise verwendet wird, die auf den „subjectiv-nothwendigen“ (20:200 Anm.) Zweck des eigenen →Glücks abzielen. So erklärt Kant schon in *KrV*: „Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der *Glückseligkeit* nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel)“ (KrV A 806 / B 834). Zusammen mit dem Begriff der Klugheit zeichnet der des Pragmatischen jede Entscheidung aus, die nicht nach moralischen Kriterien, sondern nach dem eigenen Nutzen gerichtet ist. Pragmatisch ist so auch eine Vorschrift, „die uns auf unsern Vortheil aufmerksam macht und uns bloß lehrt, diesen in Acht zu nehmen“ (4:419; vgl. 6:385). Kant zufolge kann der Begriff eben durch den Bezug auf den eigenen Vorteil bzw. auf die eigene →Wohlfahrt „am genauesten bestimmt werden“ (4:417 Anm.). Als Beispiel dazu führt er den damals üblichen Begriff einer ‚pragmatischen Geschichte‘ an, die so zu nennen sei, „wenn sie *klug* macht, d. i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vortheil besser, oder wenigstens eben so gut als die Vorwelt besorgen könne“ (4:417 Anm.).

In dieser engen Bedeutung wird ‚pragmatisch‘ ein Gegenbegriff zu ‚moralisch‘ (→Moral). Ein bedeutender Teil von Kants Moralphilosophie zielt darauf ab, die eigentlichen moralischen Normen von letztendlich bloß empirisch fundierten Vorschriften strikt zu unterscheiden. In *GMS* werden diejenigen hypothetischen Imperative, welche „die praktische Nothwendigkeit der Handlung als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit“ vorstellen (4:415), ‚pragmatisch‘ genannt (vgl. 4:417; →Imperativ, hypothetischer; →Ratschläge der Klugheit). Da solche Anweisungen aber vom Streben nach dem Glück abhängen, können sie keine allgemeingültigen Normen, sondern lediglich Regeln zum Handeln darstellen, die nicht als Gesetze im eigentlichen Sinn bezeichnet werden dürfen (→Gesetz, praktisches). Sie sind bloß „*pragmatische* Gesetze des freien Verhaltens zur Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke und also keine reine Gesetze, völlig a priori bestimmt“ (KrV A 800 / B 828; vgl. z. B. *Refl.* 7063, 19:240). Die pragmatischen Hinweise gelten also als Ratschläge der Klugheit (vgl. 4:416f.) oder als bedingte →Vorschriften (vgl. z. B. 6:483). Anzumerken ist aber, dass ‚pragmatisch‘ in *KpV* und in *KU* (bis auf eine Stelle aus der *1. Einleitung KU*, vgl. 20:200) gar nicht vorkommt: In diesen Schriften wird der Unterschied zwischen →technisch-praktischen und moralisch-praktischen Regeln entwickelt, während der Begriff ‚pragmatisch‘ hauptsächlich im Bereich der Anthropologie eine Rolle spielt (siehe 2.).

Kant verwendet im übrigen den Terminus ‚pragmatisch‘ auch in Verbindung mit ‚moralisch‘, um eine angebrachte Anwendung bzw. Ausführung von moralisch fundierten Forderungen zu bezeichnen. Dabei ist die →Urteilskraft des Handelnden auf die Kenntnisse angewiesen, welche die jeweils besseren Mittel zur Erreichung der moralisch gebotenen Zwecke liefern (vgl. 6:433; 8:380; 9:41; 19:211; 27:482).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Kritischer Kommentar zu Kants „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)“, Hamburg: Meiner 1999, insbes. 51–53.

Hinske, Norbert: „Grundformen der Praxis. Vorüberlegungen zu den Grundlagen von Kants praktischer Philosophie“, in: ders.: Kant als Herausforderung an die Gegenwart, Freiburg u. a.: Alber 1980, 86–120.

Kuhne-Bertram, Gudrun: „Aspekte der Geschichte und der Bedeutungen des Begriffs ‚pragmatisch‘ in den philosophischen Wissenschaften des ausgehenden 18. und des 19. Jahrhunderts“, in: Archiv für Begriffsgeschichte 27, 1983, 158–186.

Louden, Robert B.: „Applying Kant’s Ethics: The Role of Anthropology“, in: Bird, Graham (Hg.): A Companion to Kant, Oxford u. a.: Blackwell 2006, 350–363, insbes. 352ff.

Schwaiger, Clemens: Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants prak-

tischer Philosophie bis 1785, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1999, insbes. 121–125.

Stefano Bacin

praktisch

Praktisch ist nach Kant „alles, was durch Freiheit möglich ist“ (KrV A 800 / B 828; vgl. KrV A 314f. / B 371; 9:455; 27:111). Genauer bezeichnet ‚praktisch‘ die Dimension der →Willensbestimmung bzw. der freien →Willkür: in seinem „praktischen Gebrauche […] beschäftigt sich die Vernunft mit Bestimmungsgründen des Willens“ (5:15; vgl. 5:4; 5:19; 5:24; 5:42; 5:46; 5:49; 5:192; 6:488). Zugleich bedeutet ‚praktisch‘ auch die Beziehung auf ein kraft einer Willensbestimmung zu realisierendes Ziel: „für uns praktisch[]“ heißt „durch unsern Willen wirklich zu machen[]“ (5:113; vgl. 4:436; 5:89; 5:133; 5:120). Von *KU* an expliziert Kant die Unterscheidung zwischen →technisch-praktischer und moralisch-praktischer Ebene: zur ersteren gehören Vorschriften, „eine Wirkung hervorzubringen, die nach Naturbegriffen der Ursachen und Wirkungen möglich ist“; während die moralisch-praktische Vorschriften „sich gänzlich auf dem Freiheitsbegriffe mit völliger Ausschließung der Bestimmungsgründe des Willens aus der Natur gründen“ (5:173; vgl. 5:26; 5:455; 20:199ff.; 23:163; →Freiheitsbegriff/Naturbegriff). Weitere wichtige Stellen: KrV A 803 / B 831; 4:427; 4:397; 4:459.

Verwandte Stichworte

Freiheit; Wille; Vernunft, praktische; Theorie/Praxis

Philosophische Funktion

1 Die Abgrenzung der praktischen Philosophie

Gegen die in der Aufklärung verbreitete Verwendung von ‚praktisch‘ für die konkreten, praxis- und lebensorientierten Anwendungsmöglichkeiten jedes Wissens im Allgemeinen gibt Kant dem Begriff ‚praktisch‘ (und den damit verwandten Begriffen wie →‚pragmatisch‘; →‚Technik‘) eine spezifischere, in seiner Philosophie aber systematisch grundlegende Bedeutung (→Vernunft, praktische; →Idee, praktische; →Gesetz, praktisches; →Notwendigkeit, praktische).

Wie schon bei →Aristoteles kommt der Terminus auch bei Kant vor allem in Bezug auf die Bestimmung des Bereichs der praktischen Philosophie vor. Ausführliche Bemerkungen dazu findet man in den einführenden Bemerkungen der Vorlesungen zur praktischen Philosophie, wo Kant unabhängig von →Baumgartens Kompendien Status, Gegenstand und Ziele derselben erörtert. Er bemerkt dort, wenn der Begriff ‚praktisch‘ dem Begriff →‚spekulativ‘ entgegensetzt wird, hat jede Wissenschaft einen theoretischen und einen praktischen Teil: Ersterer zielt auf die Erkenntnis und die Beurteilung des jeweiligen Objekts ab, letzterer auf die Anwendung und Ausführung der entsprechenden Kenntnisse zur Hervorbringung des Objekts (vgl. 4:415; 5:172f.; 20:197ff.; 27:1397). Dasselbe gilt für die →Logik, und selbst die →Philologie hat entsprechend einen „*praktischen*, auf die Bildung des Geschmacks zunächst abzweckenden“ Teil (9:46). Nach diesem Sprachgebrauch bezieht sich ‚praktisch‘ nicht auf den Bereich der Moral. So schrieb etwa →J. H. Lambert gegen →Wolff: „Das Practische geht auf das Finden und Thun, und in so fern steht es mit den Fähigkeiten des Verstandes und des Leibes in ungleich näherer Verbindung, als mit dem Willen, welcher eigentlich der Gegenstand der Moral ist“ (Lambert, *Architektonik*, § 18). Gegen diesen herrschenden „große[n] Mißbrauch“ (5:171; vgl. 20:195f.) des Begriffs wendet sich Kant; ähnlich lehnt er auch das Konzept einer praktischen Logik ab (→Methodenlehre, transzendentale).

Dagegen bemerkt Kant, ‚praktisch‘ solle nicht nur als Antonym von ‚spekulativ‘, sondern auch von →‚theoretisch‘ verstanden werden (→Erkenntnis, praktische), denn es gebe eine Bedeutung des Begriffs, nach der das Praktische keinem vorauszusetzenden anwendbaren Wissen zugeordnet wird. Man solle ‚praktisch‘ also nicht nur „der *Form nach*“, sondern vor allem „*dem Inhalte nach*“ (vgl. 9:110) verstehen: ‚praktisch‘ an sich selbst und nicht (nur) in Bezug auf etwas anderes. Kant sagt zusammenfassend: „bei der Moral ist die praxis das Object und nicht der effect“ (27:97). Somit kann man der praktischen Philosophie einen eigenständigen Gegenstandsbereich zuordnen und sie von theoretischen Untersuchungen abgrenzen: „Das Theoretische ist das Erkennen und das Praktische ist das Verhalten“ (27:243; vgl. 27:1397); ausschließlich das letztere stellt den Gegenstand der praktischen Philosophie dar.

Kant gibt zwar zu, dass die praktische Anwendbarkeit jedes Wissens nicht ohne Grund herausgestellt wird: „Alles läuft zuletzt auf das *Praktische* hinaus, und in dieser Tendenz alles Theoretischen und aller Speculation in Ansehung ihres Gebrauchs besteht der praktische Werth unsers Erkenntnisses“. Damit die eigentliche Bedeutung des Begriffs nicht verloren geht, bemerkt er aber demgegenüber: „Dieser Werth ist aber nur alsdann ein *unbedingter*, wenn der *Zweck*, worauf der praktische Gebrauch des Erkenntnisses gerichtet ist, ein *unbedingter* Zweck ist. Der einige, unbedingte und letzte Zweck (Endzweck), worauf aller praktische Gebrauch unsers Erkenntnisses zuletzt sich beziehen muß, ist die *Sittlichkeit*, die wir um deswillen auch das *schlechthin* oder *absolut Praktische* nennen. Und derjenige Theil der Philosophie, der die Moralität zum Gegenstande hat, würde demnach *praktische* Philosophie κατ᾽ εξοχην heißen müssen; obgleich jede andre philosophische Wissenschaft immer auch ihren *praktischen* Theil haben, d. h. von den aufgestellten Theorien eine Anweisung zum praktischen Gebrauche derselben für die Realisirung gewisser Zwecke enthalten kann“ (9:87; vgl. 16:518).

2 Das ‚Praktische‘ als freie Entscheidung zum Handeln

2.1 „Die Qvellen aller Wissenschaften die der Sitten der Geschiklichkeit des Umganges der Methode Menschen zu bilden u. zu regiren mithin alles Praktischen zu eröfnen“ (10:145; vgl. etwa 9:47) ist 1773 das Ziel von Kants neuer → Anthropologie-Vorlesung gewesen. ‚Praktisch‘ bezeichnet hier zwar keine Anwendung irgend einer Erkenntnis, bezieht sich aber allgemein auf die Dimension menschlichen Lebens, die Kant dann ‚pragmatisch‘ nennt (vgl. die angeführte Stelle mit 7:119). Um eine deutliche Begriffsbestimmung zu gewinnen, verbindet Kant zunächst das eigentlich ‚Praktische‘ mit dem Begriff der Freiheit: Schon in *De mundi* wird die entsprechende Definition angedeutet: „Theoretice aliquid spectamus, quatenus non attendimus nisi ad ea, quae enti competunt, practice autem, si ea, quae ipsi per libertatem inesse debebant, dispicimus“ („theoretisch betrachten wir etwas, sofern wir nur auf das achten, was einem Seienden zukommt, praktisch aber, wenn wir das erwägen, was ihm durch Freiheit innewohnen sollte“ (2:396 Anm., Übers. Hinske). Ähnlich erklärt wird dann in *KrV*: „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist“ (KrV A 800 / B 828; vgl. KrV A 314f. / B 371; 9:455; 27:111), d. h. alles was mit der freien Willkür, „es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt“ (KrV A 802 / B 830).

‚Praktisch‘ ist demnach jede Ausführung der als eine Art von → Kausalität verstandenen Freiheit, insofern sie „als eine von den Naturursachen, nämlich eine Causalität der Vernunft in Bestimmung des Willens“ angesehen wird (KrV A 803 / B 831; → Freiheit, praktische/transzendentale). Der praktische Bereich schließt also den gesamten von der Vernunft geregelten Gebrauch der Freiheit ein: „Daß diese Vernunft nun Causalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den *Imperativen* klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben“ (KrV A 547 / B 575; → Imperativ; → Vernunft, praktische).

Die verschiedene Rolle der Vernunft und der entsprechend unterschiedliche Charakter der von ihr gelieferten Regeln lässt innerhalb des praktischen Bereichs zwei Hauptformen von vernunftgeleitetem Handeln unterscheiden. Einerseits können „die Bedingungen der Ausübung unserer freien Willkür aber empirisch“ (KrV A 800 / B 828) sein; die Willkür zielt dabei auf den eigenen Vorteil ab. In diesem Fall nennt Kant den Gebrauch der Freiheit bzw. seine Regeln eher pragmatisch (vgl. auch KrV A 806 / B 834). Andererseits kann die Vernunft a priori die Bedingungen des Handelns bestimmen, indem sie echte, „reine praktische Gesetze“, d. h. „*moralische[]* Gesetze“ (KrV A 800 / B 828) liefert und „schlechthin nothwendige[] Zwecke[]“ gibt (KrV A 823 / B 851). So ist an zahlreichen Stellen vom moralischen Gebrauch der Vernunft bzw. von den moralischen Gesetzen als der a priori allgemeingültigen Art des Praktischen die Rede (vgl. KrV B XXV; KrV A 633 / B 661; KrV A 807f. / B 835f.; KrV A 841 / B 869; 4:389; 6:225; → Moral; → Grundsatz, praktischer; → Regel, praktische).

Neben den von der Vernunft gegebenen Regeln ist auch die Rolle des → Gefühls im Bereich des Praktischen zu erörtern: „Denn alles Praktische, so fern es Triebfedern enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnißquellen gehören“ (KrV B 29; → Triebfeder). Aus diesem Grund wird die praktische Philosophie an einigen Stellen der *KrV* aus der → Transzenden-

talphilosophie ausgeschlossen, die entsprechend als „eine Weltweisheit der reinen, bloß speculativen Vernunft“ verstanden wird (KrV B 29; vgl. KrV A 480 / B 508; KrV A 801 / B 829; KrV A 805 / B 833).

2.2 In der weiteren Entfaltung seines moralphilosophischen Denkens verbindet Kant den Begriff des Praktischen speziell mit dem der Willensbestimmung: In seinem „praktischen Gebrauche […] beschäftigt sich die Vernunft mit Bestimmungsgründen des Willens“ (5:15; vgl. z. B. 5:4; 5:19; 5:24; 5:42; 5:46; 5:49; 5:192; 6:488). Diese Bedeutung liegt dem Projekt einer →Kritik der praktischen Vernunft zugrunde, taucht aber schon vor *KpV* auf. So wird in *GMS* behauptet, dass die Vernunft „als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluß auf den *Willen* haben soll“, „ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt“ (4:396; vgl. KrV A 803 / B 831; 4:427; 4:459). Auch die hypothetischen Imperative sind analytisch-praktische Sätze, da sie, „was das Wollen betrifft, analytisch“ sind (4:417).

Entsprechend wird also auch zwischen moralischem und nicht-moralischem Handeln unterschieden: „Alle praktische Principien, die ein *Object* (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesammt empirisch und können keine praktische Gesetze abgeben“ (5:21). In diesem Fall liefert die Vernunft Regeln, die den →Willen nicht „als Willen“ (5:20) bzw. „*unmittelbar*“ (5:116), sondern →pathologisch, d. h. unter dem Einfluss der Sinnlichkeit, bestimmen; das echte Moralische wird hingegen als das erörtert, was a priori allgemeingültige Gründe für eine Entscheidung liefern kann (vgl. KrV A 802 / B 830; 5:20; 5:31; 5:33; 4:413). So nennt Kant →Pflicht „die Handlung, die nach diesem Gesetze [sc. dem moralischen] mit Ausschließung aller Bestimmungsgründe aus Neigung objectiv praktisch ist“ (5:80; vgl. 4:427); dementsprechend ist „[p]raktisch *gut*“, „was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjectiven Ursachen, sondern objectiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt“ (4:413; →Gut).

Diese wesentliche Differenzierung im Praktischen wird dann in *KU* (und in *1. Einleitung KU*) mit Nachdruck ausgedrückt. Es sei nämlich zu unterscheiden, „ob der Begriff, der der Causalität des Willens die Regel giebt, ein Naturbegriff, oder ein Freiheitsbegriff sei“: „ist der die Causalität bestimmende Begriff ein Naturbegriff, so sind die Principien *technisch-praktisch*; ist er aber ein Freiheitsbegriff, so sind diese *moralisch-praktisch*“ (5:172; vgl. 5:26; 5:455; 20:199ff.; 23:163; und öfter in *Op. post.*: 21:16; 21:21; 21:23f.; 21:78; →technisch-praktisch; →Freiheitsbegriff/Naturbegriff). Die in diesem Sinne praktische Philosophie wird mit der →Sittenlehre gleichgesetzt (vgl. 5:172; 5:171; 6:217).

Die Willensbestimmung umfasst aber nicht nur eine abstrakte Gesetzgebung, sondern auch eine motivierende Wirkung der praktischen Gründe auf das Gefühl: die besondere „Empfindung, die wir Achtung nennen“, kann „ihres Ursprunges wegen nicht pathologisch, sondern muß *praktisch gewirkt* heißen: indem dadurch, daß die Vorstellung des moralischen Gesetzes der Selbstliebe den Einfluß und dem Eigendünkel den Wahn benimmt“ (5:75; →Achtung, Achtung für das Gesetz). Ähnlich ist die besondere →Lust an der rein moralisch motivierten Handlung „eine reine praktische, nicht ästhetische Bestimmung des Begehrungsvermögens“ (5:116; vgl. 5:73; 5:187; 6:212; 6:376), da sie bloß in der Beziehung der Vernunft auf den Willen gründet (→Ästhetik der praktischen Vernunft). Im Praktischen ist die Rolle der Motivation so wesentlich, dass die bloße Kenntnis der praktischen Regeln von Kant sogar als „theoretisch[]“, d. h. als an sich praktisch unzureichend, qualifiziert wird: Durch das Gesetz „wird die Handlung als Pflicht vorgestellt, welches ein bloßes theoretisches Erkenntnis der möglichen Bestimmung der Willkür, d. i. praktischer Regeln, ist“; durch die Triebfeder „wird die Verbindlichkeit so zu handeln mit einem Bestimmungsgrunde der Willkür überhaupt im Subjecte verbunden“ (6:218). Demzufolge ist die praktische Philosophie nicht bloß ein Wissen: „Ein der *praktischen Philosophie Kundiger* ist darum eben nicht *ein praktischer Philosoph*. Der letztere ist derjenige, welcher sich den *Vernunftendzweck* zum Grundsatz *seiner Handlungen* macht […]. Denn da kommt es nicht blos darauf an, zu wissen, *was* zu thun Pflicht ist […]: sondern vornehmlich auf dem inneren Princip des Willens, nämlich daß das Bewußtsein dieser Pflicht zugleich *Triebfeder* der Handlungen sei, um von dem, der mit seinem Wissen dieses

Weisheitsprincip verknüpft, zu sagen: daß er ein *praktischer Philosoph* sei“ (6:375 Anm.; → Weisheit).

Innerhalb des Praktischen betrifft der „moralische Begriff“ des → Rechts „*erstlich* nur das äußere und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta aufeinander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluß haben können“ (6:230; vgl. 6:263). Das Recht regelt also insofern die Handlungen, nicht insofern sie physische Bewirkungen, sondern insofern sie Folgen einer Bestimmung der Willkür sind (vgl. 6:246; 6:249; 6:257).

2.3 „[B]loß praktisch“ ist die „moralisch[e]“ Frage „*Was soll ich thun?*“ (KrV A 805 / B 833); allgemein im ‚Praktischen‘ befragen wir „nur die Vernunft um die *Vorschrift* des Verhaltens“ (KrV A 803 / B 831). Zwar hat die praktische Vernunft „mit dem Subjecte zu thun“ (5:20), ihre Bestimmung ist aber immerhin auf eine Wirkung eines aktiven Vermögens bezogen: etwas „in praktischer Rücksicht“ anzunehmen, bedeutet allgemein, es zu tun, „um einen gewissen Zweck zu erreichen“ (6:354). So bezeichnet der Begriff ‚praktisch‘ andererseits neben der Willensbestimmung auch die Beziehung auf ein kraft solcher Bestimmung zu realisierendes Ziel; insofern bedeutet „für uns praktisch[]“: „durch unsern Willen wirklich zu machen[]“ (5:113; vgl. 4:436; 5:89; 5:133; 5:120). In diesem Sinn wird die Frage nach der praktischen Möglichkeit des höchsten Gutes erörtert (vgl. 5:112; 5:143; → Gut, höchstes). „Als praktisches Vermögen an sich selbst“ ist die reine Vernunft berechtigt, die „Ordnung der Zwecke“ „und mit ihr unsere eigene Existenz über die Grenzen der Erfahrung und des Lebens hinaus zu erweitern“ (KrV B 425; vgl. KrV B 421; KrV A 800 / B 828).

3 Das Praktische über die praktische Philosophie hinaus

Trotz des Ausschlusses der praktischen Philosophie aus der Transzendentalphilosophie misst Kant dem Praktischen eine systematische Bedeutung bei, die über die Aufgaben der Moralphilosophie hinaus geht. Die drei „Cardinalsätze“ von der Willensfreiheit, der → Unsterblichkeit der Seele und des Daseins → Gottes sind „zum *Wissen* gar nicht nöthig […]: so wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das *Praktische* angehen müssen“ (KrV A 799f. / B 827f.). Denn sie stellen Bedingungen der möglichen Verwirklichung vom moralisch gebotenen → Endzweck dar und dürfen also als „praktisch nothwendige Voraussetzung[en]“ (KrV A 777 / B 805; vgl. 5:132; 9:68; → Postulate der reinen praktischen Vernunft) bzw. „in praktischer Absicht“ (KrV A 823 / B 851; vgl. 5:4; 5:106; 5:133; 5:136; 6:487; 9:70; → Vernunftglaube) angenommen werden. Ein weiterer wichtiger Unterschied des Praktischen zum Theoretischen und Spekulativen besteht also darin, dass es eine besondere Art von → Fürwahrhalten berechtigt, die eine praktisch fundierte Erweiterung der Erkenntnis darstellt (→ Erkenntnis, praktische): „Um ein reines Erkenntniß *praktisch* zu erweitern, muß eine *Absicht* a priori gegeben sein, d. i. ein Zweck als Object (des Willens), welches unabhängig von allen theoretischen Grundsätzen durch einen den Willen unmittelbar bestimmenden (kategorischen) Imperativ als praktisch nothwendig vorgestellt wird, und das ist hier das *höchste Gut*. Dieses ist aber nicht möglich, ohne drei theoretische Begriffe (für die sich, weil sie bloße reine Vernunftbegriffe sind, keine correspondirende Anschauung, mithin auf dem theoretischen Wege keine objective Realität finden läßt) vorauszusetzen: nämlich Freiheit, Unsterblichkeit und Gott“ (5:134). Demzufolge ist die Frage: „wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen? […] praktisch und theoretisch zugleich, so daß das Praktische nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretischen und, wenn diese hoch geht, speculativen Frage führt“ (KrV A 805 / B 833; → Hoffnung).

Die herausragende Bedeutung des Praktischen für den Sinn des philosophischen Denkens wird noch in *Op. post.* bestätigt. In *KU* hat Kant erklärt, dass das Technisch-Praktische „zur theoretischen Philosophie (als Naturlehre) gehören“ sollte (5:172); diese Verbindung wird dann noch verstärkt, sodass an mehreren Stellen in *Op. post.* die technisch-praktische Ebene in sich alle theoretischen Fragen einzuschließen scheint (vgl. 21:556; auch 21:16; 21:21; 21:23f.; 21:78), sodass das Praktische letztlich die ganze Perspektive der → Philosophie zu umfassen scheint. Schon in *KpV* behauptet Kant, dass „alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist“ (5:121; vgl. KrV B XXXVIII); zuletzt

wird auch das Verhältnis zwischen Praktischem und Transzendentalphilosophie entsprechend angedeutet: „Der höchste Standpunkt der transsc: Philosophie ist die *Weisheitslehre* welche ganz auf das Practische des Subjects abzweckt“ (21:95; vgl. z. B. 22:112; 22:489).

Weiterführende Literatur

Bertani, Corrado: „Il concetto di ‘pratico‘ nella ‚Kritik der reinen Vernunft‘“, in: Studi kantiani 10, 1997, 27–79.

Guyer, Paul: „In praktischer Absicht. Kants Begriff der Postulate der reinen praktischen Vernunft“, in: Philosophisches Jahrbuch 104, 1997, 1–18.

Schönecker, Dieter: Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie, Berlin u. a.: de Gruyter 2005.

Willaschek, Marcus: Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart u. a.: Metzler 1992.

Stefano Bacin

Präliminarartikel

In *Frieden* formuliert Kant in sechs Präliminarartikeln die unverzichtbaren Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen, damit ein dauerhafter Friedensschluss zwischen Staaten im Raum der internationalen → Politik möglich ist. Wichtige Stelle: 8:343–347.

Verwandte Stichworte

Definitivartikel; Friede

Philosophische Funktion

Die von den Präliminarartikeln erhobenen politischen Forderungen Kants für das zwischenstaatliche Handeln enthalten die negativen Voraussetzungen wie den Verzicht auf Einmischung in die Angelegenheiten anderer Staaten oder auf geheime Vorbehalte bei Friedensverträgen, ohne die ein dauerhafter Friedensschluss zwischen den Staaten undenkbar ist, aber noch nicht die notwendigen Bedingungen, die positiv für die Realisierung der Vernunftidee eines internationalen → Friedens durch Recht verwirklicht werden sollen. Diese werden von den Definitivartikeln (vgl. 8:348–360) formuliert.

Matthias Lutz-Bachmann

Praxis

→ Theorie/Praxis

Prediger

→ Geistlicher, Geistlichkeit

Preis

„Preis (pretium) ist das öffentliche Urtheil über den *Werth* (*valor*) einer Sache in Verhältniß auf die proportionirte Menge desjenigen“, was Kant „das allgemeine stellvertretende Mittel der gegenseitigen Vertauschung des *Fleißes* (des Umlaufs)“ nennt, womit er das Geld meint (6:288). Weitere wichtige Stellen: 4:434f.; 6:434; 27:1357.

Verwandte Stichwörter

Geld; Tausch

Philosophische Funktion

Kant stellt Preis und → Würde gegenüber. „Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als *Äquivalent* gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde“ (4:434). Als Person (*homo noumenon*) hat der Mensch eine Würde (einen absoluten inneren Wert) und ist über allen Preis erhaben. Als *homo phaenomenon* hat der Mensch nur „einen gemeinen Werth (*pretium vulgare*)“, „d. i. ein[en] *Preis* als einer Waare in dem Verkehr mit diesen Thieren als Sachen“, der niedriger ist, als der Wert des Geldes, „dessen Werth daher ausgezeichnet (*pretium eminens*) genannt wird“ (6:434).

Kant unterscheidet zwischen Marktpreis und Affektionspreis. Was einen Marktpreis hat, bezieht „sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse“ (4:434). „[D]as, was, auch ohne ein Bedürfniß vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d. i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemüthskräfte, gemäß ist“ (4:434f.) hat einen *Affektionspreis*. „Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreis; Witz, lebhafte Einbildungskraft und Launen einen Affectionspreis“ (4:435). Das menschliche Talent hat einen Marktpreis, denn ein anderer kann einen Menschen mit Talenten auf allerlei Art verwenden. Das menschliche Tem-

perament hat einen Affektionspreis. „[M]an kann sich mit ihm gut unterhalten, er ist ein angenehmer Gesellschafter“ (7:292).

Bei der Erläuterung des Begriffs des Marktpreises teilt Kant die Hobbessche Position: „Der Preis aller Sachen wird durch den Appetit der Vertragspartner bestimmt; und derjenige Preis ist gerecht, in dem Käufer und Verkäufer übereinkommen“ (vgl. „Pretium omnium rerum contrahentium appetitu aestimatur; pretiumque justum est in quod ambo emptor et venditor consentiunt“; Hobbes, *Leviathan*, Cap. XV). In der Vorlesung von 1784 sagt Kant: „Einigen wir uns im Werth, so wird das Pactum richtig. Dessen Werth nach dem gemeinen Urtheil der Menschen bestimmt ist, ist pretium vulgare, Marktpreiß“ (27:1357). Eine Theorie des *gerechten Preises* formuliert Kant nicht.

B. Sharon Byrd

Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik

→ Fortschritte der Metaphysik

Pressefreiheit

→ Zensur

Priestley, Joseph

Engl. Theologe und Naturwissenschaftler (1733–1804). Obwohl Priestley als der Entdecker des Sauerstoffs bekannt wurde, galt sein Augenmerk hauptsächlich der Verbreitung liberalen religiösen Gedankenguts. Diesem Zweck dienen auch seine zahlreichen philosophischen Schriften. Auch wenn die Werke des Engländers bald in deutscher Übersetzung vorlagen, ist nicht klar, was Kant von Priestley gelesen hat. Wahrscheinlich kannte er seine Schriften nur aus zweiter Hand, vor allem aus Besprechungen. Umso auffälliger ist die große Hochachtung, mit der Kant stets von Priestley spricht. Er lobt seine Frömmigkeit und seinen Eifer für die Religion ebenso wie seine Einsicht und die Kühnheit seiner Behauptungen (vgl. KrV A 745 / B 773; 8:12). Ferner kennzeichnet er Priestley als einen „den Grundsätzen des *empirischen* Vernunftgebrauchs allein ergebenen und aller transscendenten Speculation abgeneigten“ Denker (KrV A 745 / B 773). Was seine Lehre angeht, erwähnt Kant vor allem die Leugnung der → Freiheit. Im „Interesse der Vernunft“ habe Priestley nichts „den Gesetzen der materiellen Natur, den einzigen, die wir genau kennen und bestimmen können, entziehen“ wollen (KrV A 745 / B 773). Priestley sei „ein ächter, consequent verfahrender *Fatalist*“ (5:98; → Fatalismus). Das geht so weit, dass er „die Reue über eine längst begangene That“ für „ungereimt“ erkläre, weil sie „praktisch leer“ ist und nicht dazu dient, „das Geschehene ungeschehen zu machen“ (5:98). Weitere doktrinale Punkte betreffen die angebliche Leugnung der → Unsterblichkeit (vgl. KrV A 745 / B 773) sowie die Missdeutung von Humes Kritik des Begriffs der → Ursache (vgl. 4:258f.).

Georg Sans

Primat der reinen praktischen Vernunft

Unter dem „Primate zwischen zwei oder mehreren durch Vernunft verbundenen Dingen“ versteht Kant „den Vorzug des einen, der erste Bestimmungsgrund der Verbindung mit allen übrigen zu sein“ (5:119). Mit dem Primat der reinen praktischen Vernunft spricht Kant entsprechend den „Vorzug des Interesse[s]“ (5:119) an, der dem praktischen Gebrauch reiner Vernunft gegenüber dem spekulativen oder theoretischen zukommt. Ersteres ist auf die Bestimmung des Willens „in Ansehung des letzten und vollständigen Zwecks“ gerichtet, letzteres auf → Erkenntnis von Objekten „bis zu den höchsten Principien a priori“ (5:120). Dennoch handelt es sich um ein- und dieselbe → Vernunft, deren Anwendung entweder theoretisch oder praktisch ist. Weil „alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist“ (5:121), gebührt der reinen praktischen Vernunft ein Primat gegenüber der reinen theoretischen. Dieser Primat äußert sich in der Berechtigung, bestimmte Annahmen, die in theoretischer Hinsicht nicht entschieden, d. h. weder bestätigt noch widerlegt werden können, in praktischer Hinsicht dennoch in Anspruch zu nehmen und sogar für notwendig zu halten,

insofern sie nämlich mit einem „a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze“ (5:122) in einem notwendigen Zusammenhang stehen. Weitere wichtige Stellen: KrV B XXX; KrV B XXXVIII; KrV A 462–476 / B 490–504; KrV A 797ff. / B 825f.; KrV A 820–831 / B 848–859; 5:119–121; 5:134–141.

Verwandte Stichworte

Vernunft, Interesse der; Vernunft, praktische; Vernunftglaube; Postulate der reinen praktischen Vernunft

Philosophische Funktion

1 Die ‚eine Vernunft‘ und ihre zwei Interessen

Sowohl der theoretische als auch der praktische Gebrauch reiner Vernunft fordert das „Unbedingte“ (KrV A 564 / B 592; 5:401). In Gestalt von Begriffen reiner Vernunft oder →Ideen stellen wir solches →Unbedingte in theoretischer wie praktischer Absicht vor. Dagegen hat es der Erfahrungsgebrauch der Vernunft stets mit Bedingtem zu tun: Er bezieht sich auf gegebene und zu deutende Anschauungen in theoretischer Perspektive und auf gegebene und zu erfüllende Bedürfnisse und Neigungen in praktischer Perspektive. Eine Eigentümlichkeit unserer Vernunft aber besteht darin, dass ihre Ansprüche über diese Leistungen im Dienst des Gegebenen hinausweisen. Laut Kant bemerkte schon Platon, dass unsere Vernunft „ein weit höheres Bedürfnis fühle“ (KrV A 314 / B 370f.)

Die Ideen als Artikulationen eines Unbedingten in theoretischer Perspektive dürfen allein als „regulativ[e] Principien der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntniß überhaupt“ in Anspruch genommen werden und „nicht als constitutiv[e] Principien der Erweiterung unserer Erkenntniß über mehr Gegenstände, als Erfahrung geben kann“ (KrV A 671 / B 699). Der praktische Vernunftgebrauch führt zur Frage nach einem unbedingten Anfang sowie einem unbedingten Ende oder Zweck des Handelns. Er bezieht sich anders als der theoretische nicht auf die Erkenntnis gegebener, sondern auf die Hervorbringung nicht schon gegebener Gegenstände durch Bestimmung des Willens als entsprechender Wirkmächtigkeit. Im Gegensatz zu den theoretischen Ideen haben die praktischen deshalb den Charakter von Prinzipien, die „constitutiv und gesetzgebend“ (4:364) sind.

Nach Kant „ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Principien a priori urtheilt“ (5:121). Ihr theoretischer und ihr praktischer Gebrauch werden jedoch von unterschiedlichen „Interesse[n]“ (5:121) getragen. Interessen aber können der reinen Vernunft zugeschrieben werden, weil sie spezifische „Bedürfnisse“ (5:142 Anm.) hat, die Kant von sinnlich fundierten „Bedürfnisse(n) der Neigung“ abhebt (5:142 Anm.). Auch das Vernunftbedürfnis zeigt den Menschen als abhängiges endliches Wesen. Dabei geht es um nicht Geringes, sondern die „höchsten und angelegensten Zwecke der Menschheit“ (KrV A 463f. / B 491f.). Sie haben die Form von „Probleme(n) der Vernunft“ (KrV A 462 / B 490; vgl. 5:142). Solche Probleme sind die (kosmologischen) Fragen, ob die Welt der Zeit nach einen Anfang hat und dem Raum nach eine Grenze, ob sie aus einfachen und vielleicht unzerstörbaren Teilen zusammengesetzt ist oder nichts als das Teilbare und Vergängliche existiert, ob neben der Naturkausalität noch eine Kausalität aus Freiheit angenommen werden kann, ob es eine notwendige Weltursache gibt oder nicht (vgl. KrV A 426ff. / B 454ff.). Aus diesen Problemen entspringen Bedürfnisse der Vernunft. Sie manifestieren sich als Streben nach Erweiterung ihres Gebrauchs über die Grenzen der Erfahrung hinaus – eine Ambition, die in einen unvermeidlichen und theoretisch nicht zu schlichtenden Widerstreit der Vernunft mit sich selber führt.

Schon in der *KrV* geht es genau betrachtet um einen Widerstreit zwischen theoretischem und praktischem *Interesse*, der den oben genannten Antinomien der reinen theoretischen Vernunft (auch) zugrunde liegt. Was die „*[k]ritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst*“ (KrV A 497 / B 525) anbelangt, so schneidet sie die ehrgeizigen Ambitionen der theoretischen Vernunft zurück auf die regulative Orientierung des bloßen Verstandesgebrauchs, der auf die Erkenntnis des Empirischen beschränkt ist (vgl. KrV A 642 / B 670ff.). Daher ist es zuletzt „demüthigend“ für die theoretische Vernunft, „daß sie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet und sogar noch einer Disciplin bedarf, um ihre Ausschweifungen zu bändigen und die Blendwerke, die ihr daherkommen, zu verhüten“ (KrV A 795 / B 823). Bemerkenswert ist: der Widerstreit

der theoretischen Vernunft mit sich selber ist mit einem Widerstreit zwischen theoretischem und praktischem Interesse der *einen* Vernunft verbunden, dem Kant direkt im Anschluss an die Exposition der kosmologischen Antinomien einen ganzen Abschnitt der *KrV* widmet (vgl. KrV A 462–476 / B 490–504).

Eine „Vergleichung der Principien" bietet den „Gesichtspunkt", unter dem die Behauptungen auf Seiten der „Thesis" und diejenigen auf Seiten der „Antithesis" der Antinomien zu beurteilen sind (KrV A 465 / B 493). Mit Blick auf die letzteren zeigt sich „eine vollkommene Gleichförmigkeit der Denkungsart und völlige Einheit der Maxime, nämlich ein Principium des reinen Empirismus, nicht allein in Erklärung der Erscheinungen in der Welt, sondern auch in Auflösung der transscendentalen Ideen vom Weltall selbst" (KrV A 465f. / B 493f.). Dagegen legen die Thesis-Behauptungen „außer der empirischen Erklärungsart innerhalb der Reihe der Erscheinungen noch intellectuelle Anfänge zum Grunde, und die Maxime ist so fern nicht einfach" (KrV A 466 / B 493). Kant diskutiert die Prinzipien der Thesis, um ihr „wesentliche[s] Unterscheidungsmerkmal" hervortreten zu lassen, unter dem Titel eines „Dogmatism der reinen Vernunft" (KrV A 466 / B 494). Ein deutliches „praktisches Interesse" spricht Kant zufolge für die Maxime des → Dogmatismus (KrV A 466 / B 494). Die praktischen Ideen der Freiheit, der Seele als unzerstörbarem Kern der Persönlichkeit und eines Gottes als Urgrund der Welt finden eine Stütze. Kein solches praktisches Interesse verknüpft sich hingegen mit der Maxime des → Empirismus. Jedoch bietet „der Empirism dem speculativen Interesse der Vernunft Vortheile an, die sehr anlockend sind und diejenigen weit übertreffen, die der dogmatische Lehrer der Vernunftideen versprechen mag" (KrV A 468 / B 496). Denn er verbleibt auf dem „Boden" der Erfahrung, „deren Gesetzen er nachspüren und vermittelst derselben er seine sichere und faßliche Erkenntniß ohne Ende erweitern kann" (KrV A 468 / B 496).

Durchgehend vertritt Kant bereits in der *KrV* einen Vorrang der reinen praktischen Vernunft vor der spekulativen (vgl. KrV B XXX; KrV B XXXVIII; KrV A 797ff. / B 825ff.). Doch erst in der *KpV* arbeitet er zusammen mit dem praktischen Vernunftvermögen den Primat der reinen praktischen Vernunft genauer aus.

2 Die ‚Ordnung' der Vernunft und der Primat des Praktischen

Es ist evident, dass sich die Interessen theoretischer Vernunft auf der einen und praktischer Vernunft auf der anderen Seite nicht von vornherein in Harmonie befinden. Während Kritik als Achtsamkeit auf die Grenzen reiner Vernunft und eine entsprechende „Einschränkung des speculativen Frevels" (5:121) in ihrem theoretischen Interesse liegen, ist es dem praktischen um Erweiterung des Gebrauchs der Vernunft über die Grenzen spekulativer Einsicht hinaus zu tun und somit um eine Metaphysik in praktischer Absicht (vgl. 5:120f.). Doch ist es nur *eine* Vernunft, die „als das Vermögen der Principien […] das Interesse aller Gemüthskräfte [bestimmt], das ihrige aber sich selbst" (5:119f.). So ist sie selbst der Ursprung einer „Ordnung", der zufolge das → spekulative Vernunftinteresse dem praktischen unterzuordnen ist. Ohne diese Subordination der theoretischen unter die praktische Vernunft würde „ein Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst entstehen: weil, wenn sie einander blos beigeordnet (coordinirt) wären, die erstere für sich ihre Grenze enge verschließen und nichts von der letzteren in ihr Gebiet aufnehmen, diese aber ihre Grenzen dennoch über alles ausdehnen und, wo es ihr Bedürfniß erheischt, jene innerhalb der ihrigen mit zu befassen suchen würde" (5:121). Indes, so argumentiert Kant, ist das → spekulative Vernunftinteresse genau betrachtet nur „bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig" – „weil alles Interesse zuletzt praktisch ist" (5:121). Die reine praktische Vernunft hat daher den Vorrang, den Primat in der Verbindung mit der reinen spekulativen Vernunft „zu einem Erkenntnisse" (5:121). Diese Verbindung ist „nicht etwa zufällig und beliebig, sondern a priori auf der Vernunft selbst gegründet, mithin nothwendig" (5:121).

Jemand, der theoretisch zwischen den Alternativen der kosmologischen Behauptungen der Vernunft hin- und herschwankte, würde jederzeit, „wenn es nun aber zum Thun und Handeln käme, […] seine Principien bloß nach dem praktischen Interesse wählen" (KrV A 475 / B 503). Das „Spiel der bloß speculativen Vernunft" würde „wie Schattenbilder eines Traums verschwinden" (KrV A 475 / B 503). Handeln können wir nicht anders als unter Inanspruchnahme der Idee der Freiheit und ihrer Implikationen. Während der Gebrauch reiner Vernunft mit Blick auf die *Erkenntnis* von Objekten

stets auf den Verstandesgebrauch und damit die Erfahrung zurückführt, weist er mit Blick auf die *praktische Verwirklichung* von Objekten über die Erfahrung hinaus.

Um nicht „abstract" zu werden, diskutiert Kant, was gemeint ist, in der *KpV* „in Anwendung auf den vorliegenden Fall" (5:134). Das → höchste Gut muss als notwendiges Objekt eines durch das Moralgesetz bestimmten Willens begriffen werden. Weil es sich um den Willen eines endlichen, vernünftigen *und* sinnlichen Wesens handelt, darf dabei von der Erfüllung seiner neigungsbedingten Bedürfnisse nicht abgesehen werden. Daher sind in der Idee des höchsten Gutes Moralität oder Glückswürdigkeit und Glückswirklichkeit in Gestalt einer gerechten Relation miteinander verknüpft. Von einem „bloßen Naturgange" (5:145) in der Welt kann die gebotene Realisierung des höchsten Gutes nicht erwartet werden. Deshalb darf in praktischer Rücksicht eine notwendige Voraussetzung seiner Realisierbarkeit angenommen werden: das Dasein eines Gottes als Urgrundes der Welt, dessen Einsicht und Macht zur „Ergänzung" unseres Unvermögens zulangen (vgl. 5:119; 5:124).

Kant betont, dass diese Erweiterung des Gebrauchs der reinen Vernunft keine Erweiterung ihrer → Erkenntnis bedeutet. Zwar kommen den Vernunftbegriffen in praktischer Absicht „wirklich Objecte" zu (5:134); diese Begriffe lassen sich jedoch mangels Anschauung nicht zu deren Erkenntnis verwenden. Während die Vernunftideen in theoretischer Perspektive bloße „Hypothesen" sind, die sich weder beweisen noch widerlegen lassen, haben sie in praktischer Perspektive den Status von „Postulaten", welche die Realität der in ihnen gedachten moralischen Verhältnisse in praktischer Absicht verbürgen (5:122ff.). Anders als in theoretischer Rücksicht, die von uns kritische Distanz fordert, haben wir gerade angesichts der spekulativen Unentscheidbarkeit der uns wichtigsten Fragen der Vernunft in praktischer Rücksicht eine „Wahl", bei der „ein moralisches Interesse […] den Ausschlag giebt" (5:145). In diesem Sinn gebührt dem Interesse der reinen praktischen Vernunft gegenüber dem der reinen theoretischen der Primat. Dies heißt aber nicht, dass das spekulative Interesse dem praktischen gleichsam zu opfern wäre. Im Gegenteil kommt die „läuternd(e)", gegenüber „Anthropomorphism", „Superstition" und „Fanaticism" kritische Funktion des theoretischen Interesses dem praktischen nur zugute (5:135f.). So resümiert Kant: „Speculative Einschränkung der reinen Vernunft und praktische Erweiterung derselben bringen dieselbe allererst in dasjenige *Verhältniß der Gleichheit*, worin Vernunft überhaupt zweckmäßig gebraucht werden kann, und dieses Beispiel beweiset besser als sonst eines, daß der Weg zur *Weisheit*, wenn er gesichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden soll, bei uns Menschen unvermeidlich durch die Wissenschaft durchgehen müsse" (5:141).

Weiterführende Literatur

Hutter, Axel: Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken, Hamburg: Meiner 2003.

Kleingeld, Pauline: „Kant on the Unity of Theoretical and Practical Reason", in: The Review of Metaphysics 52, 1998, 311–339.

Neiman, Susan: The Unity of Reason. Rereading Kant, Oxford: Oxford University Press 1994.

Willaschek, Marcus: „The Primacy of Practical Reason and the Idea of a Practical Postulate", in: Reath, Andrews / Timmermann, Jens (Hg.): Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2010, 168–196.

Beatrix Himmelmann

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio

Diese Schrift wird in der Regel kurz als *Nova Dilucidatio* (deutsch: *Neue Erhellung*; englisch: *New Elucidation*) bezeichnet; der Titel lautet in der deutschen Übersetzung: *Neue Erhellung der ersten Grundsätze der metaphysischen Erkenntnis*. Sie erschien 1755 und 1756 bei → J. H. Hartung (Königsberg) im Quartdruck und zählte 38 Seiten, diese Ausgaben sind jedoch ebenso wenig erhalten wie das Manuskript. Zu Kants Lebzeiten wurde die *Nova Dilucidatio* danach nicht mehr gedruckt, erst 1807 wurde von → Nicolovius eine Neuauflage verbreitet. Editorisch zuverlässige Ausgaben befinden sich in der Akademie-Ausgabe (1:369–416), sowie in *Werke (Weischedel), Bd. 1*, S. 401–509; in

letzterer Ausgabe ist auch eine deutsche Übersetzung von Monika Bock enthalten.

Die *Nova Dilucidatio* ist die zweite in der Reihe der Dissertationen der 1750er Jahre. Nachdem Kant mit →De Igne die Magisterwürde erlangt hatte, diente die *Nova Dilucidatio* der Erlangung der *Venia Legendi*, also der Lehrerlaubnis, welche Kant in den Stand versetzte, Vorlesungen halten zu können (vgl. Kühn, *Kant*, S. 121). Die Dissertation wurde am 27. 9. 1755 an der Königsberger Universität verteidigt. Über den Anlass hinaus ist nichts zur Entstehungsgeschichte bekannt.

Inhalt

Thema der *Nova Dilucidatio* sind die „ersten Grundsätze unserer Erkenntnis" (1:387, hier und im Folgenden Übers. nach Bock). Die Schrift gliedert sich, abgesehen von einer kurzen Einleitung, in drei Hauptteile. Der erste Hauptteil bestreitet, dass der →Satz vom Widerspruch der alleinige Grundsatz der Erkenntnis sei und stellt den →Satz der Identität neben ihn. Der zweite Hauptteil verteidigt den Satz des zureichenden, oder bestimmenden, Grunds (→Satz vom Grund). Dabei befasst sich Kant ausgiebig mit einigen damit zusammenhängenden Fragen, etwa der Existenz Gottes und dem Freiheitsproblem. Der dritte Hauptteil schließlich stellt zwei Sätze als Folgen aus den ersten beiden Hauptteilen auf: den Satz der Aufeinanderfolge und den Satz des →Zugleichseins.

1 Erster Hauptteil

Im ersten Hauptteil stellt Kant zunächst fest, dass es nicht „[e]inen *Einzigen*, unbedingt ersten, allgemeinen Grundsatz für alle Wahrheiten" geben könne (1:388). Denn verneinende Sätze könnten aus bejahenden nur indirekt mithilfe des Satzes „*[A]lles, dessen Gegenteil falsch ist, ist wahr*" geschlossen werden. Ebenso könnten verneinende Sätze aus bejahenden nur durch den Satz „*[W]enn das Gegenteil von etwas wahr ist, ist dieses selbst falsch*" geschlossen werden (1:388). Es gebe demnach zwei erste Grundsätze für alle Wahrheiten, nämlich „*[A]lles, was ist, ist*" für die bejahenden und „*[A]lles, was nicht ist, ist nicht*" für die verneinenden Sätze (1:389). Diese machten zusammen den Satz der Identität aus (vgl. 1:389). Zur Verteidigung beruft sich Kant auf den Begriff der →Wahrheit als „Übereinstimmung der Begriffes des Subjekts und des Prädikats" (1:389; zur Problematik dieser Wahrheitsauffassung vgl. Schönfeld, *Young Kant*, S. 134ff.). Der Satz vom Widerspruch hingegen, in der Formulierung „*[E]s ist unmöglich, daß dasselbe zugleich ist und nicht ist*", sei nur die „Definition des *Unmöglichen*" und weder ein notwendiger Grundsatz für alle Wahrheiten, noch ein für einige Wahrheiten hinreichender Grundsatz. Dennoch sei der Satz des Widerspruchs ein Grundsatz, der sich mit dem Satz der Identität „die Herrschaft teilt" (1:391).

2 Zweiter Hauptteil

Kant beginnt den zweiten Hauptteil mit der Erläuterung einiger zentraler Begriffe. „*Bestimmen*" sei das Setzen „ein[es] Prädikat[s] mit Ausschluß seines Gegenteils". Das bestimmende →Subjekt sei der „*Grund*". Ein „*[v]orgängig* bestimmend[er]" Grund, oder „Grund des Seins", sei der, „dessen Begriff dem Bestimmten vorhergeht"; ein „nachträglich bestimmende[r]" Grund, oder „Grund […] des Erkennens", sei hingegen, „was nicht gesetzt würde, wenn der von ihm bestimmte Begriff nicht schon von anderswoher gesetzt wäre" (1:391f.). Die „Verfinsterungen der Jupitertrabanten" seien ein Erkenntnisgrund für die „allmähliche und in anzeigbarer Geschwindigkeit erfolgte Verbreitung des Lichtes", der Seinsgrund dafür sei aber „die Elastizität der […] Luftkügelchen" (1:392f.).

Kant folgt →Crusius in der Unterscheidung zwischen dem Grund der Wahrheit und dem Grund des Daseins (vgl. 1:396). Somit ist auch zwischen zwei Arten des Satzes des bestimmenden Grundes zu unterscheiden (vgl. 1:398). (Traditionell, sowohl heute als auch zu Kants Zeiten, wird dieser als der →Satz des zureichenden Grundes bezeichnet, doch Kant folgt mit seiner Benennung Crusius; vgl. 1:393.) Die logische Fassung bezieht sich auf Gründe der Wahrheit und lautet: „Nichts ist wahr ohne bestimmenden Grund" (1:393). Kant beweist ihn sowohl direkt als auch indirekt (vgl. 1:393f.). Die Beweisidee besteht jeweils darin, dass ohne etwas Bestimmendes ein Satz oder Gegenstand unbestimmt wäre, also nicht von zwei entgegengesetzten →Prädikaten eines dem Subjekt zukäme. Kein Wesen könne „den Grund seines Daseins in sich selbst" haben, denn dann wären →Ursache und →Wirkung zugleich, was sich widerspräche. Daraus folgert Kant, dass ein Wesen nicht „wegen eines Grundes" absolut notwendig sei, sondern „weil das Gegenteil gar nicht denkbar

ist“ (1:394). Nun gebe es ein absolut notwendiges Wesen, welches →Gott genannt werde. Der Beweis davon besteht aus zwei Teilen. Zuerst versucht Kant zu zeigen, dass etwas →Wirkliches der Grund aller →Möglichkeiten sein müsse. Anschließend bemüht er sich um den Nachweis, dass die →Realitäten, die der Grund aller Möglichkeiten seien, „durchgängig in einem einzigen Seienden vereinigt sein“ müssten (1:395). Den Cartesischen →Gottesbeweis, nach welchem Gottes Existenz aus seinem Begriff folge, lehnt Kant hingegen ab (vgl. 1:395f.).

Der Satz des bestimmenden Grunds in der metaphysischen Fassung lautet: „Nichts, was zufällig da ist, kann eines Grundes entbehren, der sein Dasein vorgängig bestimmt“ (1:396). Der Beweis baut auf den vorausgegangenen Sätzen auf und schließt daraus, dass es bei →zufälligen Wesen einen Grund geben müsse, dieser aber nicht in dem Wesen selbst bestehen könne, dass der Grund nur in einem anderen Wesen liegen könne (vgl. 1:396). Aus dem Satz des bestimmenden Grunds sei zu schließen, dass nichts im Begründeten sei, was nicht im Grund enthalten ist (vgl. 1:406), sowie dass „[d]ie Größe der unbedingten Realität in der Welt“ sich auf „*natürliche Weise*“ nicht verändere (1:407). Einige traditionell angenommene Sätze folgten aus jenem Satz jedoch keineswegs, nämlich →Baumgartens Satz der Folge, dass „*[n]ichts […] ohne Begründetes*“ sei (1:408), sowie →Leibniz‘ →Satz des Nichtzuunterscheidenden, nach welchem „*[k]eines von den Dingen des ganzen Alls […] einem anderen in allen Stücken ähnlich*“ sei (1:409).

Ausgiebig setzt sich Kant mit dem Problem der Vereinbarkeit von →Freiheit und Naturnotwendigkeit auseinander. Der Satz des bestimmenden Grunds besagt, dass jedes zufällige Wesen vorgängig bestimmt werde, was die Freiheit des →Willens auszuschließen scheint (vgl. 1:398f.). Mehr noch, wenn alle menschlichen Taten vorgängig bestimmt sind, dann ließen sie sich auf Gott als die erste und allein verantwortliche Ursache zurückführen, welcher somit auch der →Urheber der Sünden der Welt wäre (vgl. 1:399f.). Daher nimmt Kant Bezug auf Crusius‘ Vorwurf, dass der Satz des bestimmenden Grundes „alle Freiheit und Moralität zunichte“ mache (1:399). Laut Kant glaubt Crusius, der Wille sei nicht vorgängig, sondern durch sein eigenes Dasein bestimmt, und es sei nicht sinnvoll, nach einem Grund der Willensbestimmung zu fragen (vgl. 1:397). Kant antwortet auf Crusius teilweise in Form eines Dialogs zwischen dem fiktiven Crusianer Caius und Titius, welcher Kants eigene Meinung vertritt.

Entscheidend ist dabei der Freiheitsbegriff. Anders als Caius meint, bestehe Freiheit nicht in Wahlfreiheit und insbesondere nicht in der →Gleichgültigkeit gegenüber verschiedenen Wahlmöglichkeiten (vgl. 1:402), sondern in Folgendem: „Frei handeln heißt in Übereinstimmung mit seinem Begehren und zwar mit Bewußtsein handeln. Und dies wird durch das Gesetz des bestimmenden Grundes nicht ausgeschlossen“ (1:403; vgl. Byrd, *Compatibilism*; dagegen Schönfeld, *Young Kant*, S. 154–160). Indem wir, wenn auch vorgängig bestimmt, Motive zum →Bestimmungsgrund unseres Willens machen, handelten wir freiwillig und aus inneren Gründen (vgl. 1:400; 1:402). Und indem wir freiwillig handeln, sei auch nicht Gott für unsere bösen Taten verantwortlich, sondern wir selbst (vgl. 1:403ff.).

3 Dritter Hauptteil

Aus dem Satz des bestimmenden Grunds leitet Kant zwei Sätze über das Verhältnis der Substanzen untereinander ab: den „Satz der Aufeinanderfolge“ (1:410) und den „Satz des Zugleichseins“ (1:412). Der Satz der Aufeinanderfolge besagt: „Substanzen können eine Veränderung nur erfahren, sofern sie mit anderen verknüpft sind […]“ (1:410). Eine →Substanz, die von anderen Substanzen keine Wirkungen empfängt, sei demnach unveränderlich. Kant beweist den Satz auf drei Arten, die Grundidee besteht jeweils darin, dass durch Gründe nicht Veränderungen, sondern Bestimmungen bewirkt würden (vgl. 1:411), und da einer Substanz innere Gründe notwendig zukämen, könnten Veränderungen nur von äußeren Substanzen herrühren (vgl. 1:410f.). Aus dem Satz der Aufeinanderfolge leitet Kant unter anderem eine →Widerlegung des Idealismus und das Scheitern von Leibniz’ →prästabilierter Harmonie ab (vgl. 1:411f.).

Der Satz des Zugleichseins lautet: „Die endlichen Substanzen stehen durch ihr bloßes Dasein in keinem Verhältnis zueinander und haben gar keine Gemeinschaft, als nur sofern sie von dem gemeinsamen Grund ihres Daseins, nämlich dem

göttlichen Verstand, in wechselseitigen Beziehungen gestaltet erhalten werden“ (1:412f.). Er wird dadurch bewiesen, dass das Dasein einer Substanz nicht von dem Dasein anderer Substanzen abhängig sei, daher könnte jede Substanz für sich bestehen und die Verhältnisse zwischen ihnen (etwa die räumlichen, vgl. 1:414) müssten von Gott eingerichtet werden (vgl. 1:413). Durch Gottes Wirken entstehe eine „allgemeine *Harmonie* der Dinge“ (1:415), die jedoch weder mit dem System der Leibnizischen vorherbestimmten Harmonie, noch mit dem → Malebrancheschen → Okkasionalismus, noch mit dem des → physischen Einflusses identisch sei (vgl. 1:415f.). Darin sieht Kant einen weiteren Gottesbeweis (vgl. 1:414).

Bedeutung der Schrift im kantischen Werk

Die *Nova Dilucidatio* versucht, wie andere vorkritische Schriften auch (etwa die → *Physische Monadologie*), Metaphysik und Naturwissenschaft zu verbinden. Doch ihrem Charakter als frühe Gelegenheitsschrift entsprechend überrascht es nicht, dass Kant später viele der darin vertretenen Positionen aufgegeben hat. So behauptet er etwa in der kritischen Zeit, dass der logische Satz des zureichenden Grunds nur von analytischen Urteilen gelte (vgl. 20:277ff.). Kant verwirft zudem (implizit) die Freiheitstheorie der *Nova Dilucidatio* mit den Worten, dabei handle es sich nur um die „Freiheit eines Bratenwenders“, welcher, „wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet“ (5:97). Weiter verneint Kant die theoretische Erkennbarkeit Gottes (vgl. KrV A 583–630 / B 611–658). Doch andere Theoriestücke werden in veränderter Form beibehalten, etwa der metaphysische Satz des bestimmenden Grunds (in Form der Zweiten Analogie), oder die Widerlegung des Idealismus.

Weiterführende Literatur

Byrd, Jeremy: „Kant’s Compatibilism in the New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition“, in: Kant-Studien 99, 2008, 68–79.

Longuenesse, Béatrice: „Kant’s Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason“, in: The Harvard Review of Philosophy 9, 2001, 67–87.

Schönfeld, Martin: The Philosophy of the Young Kant – the Precritical Project, New York: Oxford University Press 2000.

Watkins, Eric: „Forces and causes in Kant’s early pre-Critical writings“, in: Studies in History and Philosophy of Science 34, 2003, 5–27.

Michael Oberst

principium reductionis (Reduktionsprinzip)

Prinzip, das nach Kants Theorie in *De mundi* das Verfahren der Reduktion (d. h. Ermittlung unechter Axiome und Umformulierung derselben durch Entfernung ‚erschlichener‘ Komponenten) leitet. Wichtige Stellen: 2:412; 24:279.

Verwandte Stichworte

Subreption; De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis

Philosophische Funktion

Dem Reduktionsprinzip kommt die methodologische Funktion zu, die Metaphysik vor den unechten Axiomen zu schützen, die aus dem Fehler der Subreption herrühren. Die erschlichenen Axiome verwechseln die subjektiven Bedingungen der sinnlichen Erkenntnis mit den objektiven Möglichkeitsbedingungen der Sachen selbst. Dabei wird allgemeinen Sätzen objektive Gültigkeit zugeschrieben, deren Subjekt sich mittels eines Verstandesbegriffs auf den Gegenstand bezieht, wohingegen das Prädikat, da es die Raum- und Zeitbestimmungen enthält, bloß die menschliche Erkenntnisart betrifft. Das Reduktionsprinzip schreibt eine Beschränkung der Tragweite solcher Axiome vor: Diese sagen nur die Bedingungen aus, unter welchen ein Begriff sinnlich erkennbar wird. Das Prinzip liefert zugleich ein Verfahren für die Rückführung der unechten Axiome (z. B. „quicquid exsistit, est alicubi“, „Alles, was existiert, ist irgendwo“) auf wahre („quicquid est alicubi, exsistit“; „Alles, was irgendwo ist, existiert“) (2:412 Anm.). Durch die Umkehrung des Satzes tritt der sinnliche Begriff an die Stelle des Subjekts, so dass keine Subreption mehr vorliegt.

Matteo Favaretti Camposampiero

Prinzip

Ein Prinzip ist ein → Grund oder eine Basis für etwas anderes. (Kant verwendet auch den Be-

griff → ‚Grundsatz' und die lateinischen Ausdrücke ‚princip' und ‚principium'.) Wird ‚Prinzip' in diesem allgemeinen Sinne verwendet, muss weder das Prinzip noch dasjenige, das durch das Prinzip begründet wird, ein Satz sein; es kann sich auch um einen Gegenstand oder ein Vermögen handeln (etwa die Vernunft oder den Willen). Prinzipien in diesem Sinne spielen für Kant eine wichtige Rolle, denn ein → System des Wissens muss sich auf Prinzipien gründen, damit seine Vollständigkeit und Systematizität gewährleistet ist. In der transzendentalen Dialektik der *KrV* allerdings verleiht Kant dem Ausdruck ‚Prinzip' eine besondere Bedeutung, die ihm andernorts fehlt. In der Einleitung zur transzendentalen Dialektik identifiziert Kant den Begriff von Prinzipien im eigentlichen Sinne mit einer speziellen Unterklasse von Sätzen, nämlich den allgemeinen Sätzen, die „[s]ynthetische Erkenntnisse aus Begriffen" (KrV A 301 / B 357) enthalten, während „alle allgemeine Sätze überhaupt comparative Principien heißen können" (KrV A 301 / B 358). Prinzipien dieser Art stehen in engem Zusammenhang mit dem reinen Vernunftgebrauch. Weitere wichtige Stellen: 2:99–100; 2:112; 2:329–332; 2:391; 2:401; 2:405; 4:387; 4:390; 4:402; 4:467; KrV A XII; KrV A 34 / B 51; KrV A 67 / B 92; KrV A 80f. / B 106; KrV A 150ff. / B 190ff.; KrV A 158 / B 197; KrV A 299ff. / B 356ff.; KrV A 408ff. / B 435ff.

Verwandte Stichworte

Grund; Grundsätze des reinen Verstandes; Grundsatz, Grundsätze; Grundsatz, oberster aller synthetischen Urteile; Grundsatz, praktischer

Philosophische Funktion

1 ‚Prinzip' in der allgemeinen Bedeutung

Im Allgemeinen ist ein Prinzip etwas, das einen Grund oder eine Basis für etwas anderes darstellt. Das paradigmatische Beispiel hierfür ist ein Urteil oder Satz, der das Herleiten der Wahrheit eines anderen Satzes (der Konklusion) ermöglicht. Tatsächlich legt Kant nahe, dass „jeder allgemeine Satz", die „zum Obersatz in einem Vernunftschlusse dienen [kann]" (KrV A 299 / B 356), in gewissem Sinne als Prinzip bezeichnet werden kann. Eine allgemeine Erkenntnis, von der man die Erkenntnisse A, B und C herleiten kann, die aber selbst wiederum von einer Erkenntnis D hergeleitet werden kann, wäre ein Prinzip relativ zu A, B und C, nicht aber relativ zu D. Ein erstes oder oberstes Prinzip erfüllt darüber hinaus die Bedingung, nicht von etwas anderem logisch ableitbar zu sein. In diesem Sinne spricht Kant in der *Transzendentalen Analytik* vom → Satz vom Widerspruch als „das allgemeine und völlig hinreichende *Principium aller analytischen Erkenntniß*" (KrV A 151 / B 191). Kant erklärt, dass alle analytischen Urteile letztlich auf dem Satz vom Widerspruch beruhen. In ähnlicher Weise liegt der → oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile allen synthetischen Sätzen zugrunde: „Das oberste Principium aller synthetischen Urtheile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung" (KrV A 158 / B 197).

Allerdings entspricht Kants Verwendung des Ausdrucks nicht immer diesem Paradigma; neben Sätzen spricht er auch von anderen Dingen als Prinzipien. In dieser Hinsicht findet ‚Prinzip' eine umfangreichere Anwendung als → ‚Grundsatz'. In *Träume* etwa bezeichnet Kant Seelen als „Principien des Lebens" (2:330; vgl. 2:329–332). Hier handelt es sich nicht um einen Satz, der die Wahrheit eines anderen Satzes stützt, sondern vielmehr den einer metaphysischen Entität (nämlich der Seele), die den metaphysischen Grund für etwas anderes (nämlich bestimmte Formen organischen Lebens) liefert. In ähnlicher Weise beschreibt Kant in *Beweisgrund* und *De mundi* → Gott als ein Prinzip, das für die Einheit und Harmonie der Welt verantwortlich ist (vgl. 2:99–100; 2:112; 2:391). In *De mundi* spricht Kant des weiteren von Raum und Zeit als „erste[n] *formale[n] Grund der Sinnenwelt*" (2:402; vgl. 2:405). Demnach können sowohl ein Prinzip als auch dasjenige, das auf ihm basiert, metaphysische Entitäten anstatt Sätze sein, und das Abhängigkeitsverhältnis kann metaphysischer, anstatt streng logischer Natur sein.

Darüber hinaus bezeichnet Kant auch verschiedene Erkenntnisvermögen als Prinzipien. So beschreibt er die Einteilung der Kategorien als „aus einem gemeinschaftlichen Princip, nämlich dem Vermögen zu *urtheilen* (welches eben so viel ist, als das Vermögen zu denken) erzeugt" (KrV A 80f. / B 106). Weitere Vermögen, die Kant auf Prinzipien zurückführt, sind z. B. die → Vernunft

(vgl. KrV A XIII), der → innere Sinn (vgl. KrV A 34 / B 51) und der → Wille (vgl. 4:390; 4:402).

Ein wichtiges historisches Beispiel für diese Verwendung von ‚Prinzip', derzufolge der Begriff nicht nur logische, sondern auch metaphysische, erkenntnistheoretische, psychologische oder praktische Bedeutung hat, findet sich bei Aristoteles.

2 Die Rolle von Prinzipien für die Begründung von Vollständigkeit und Systematizität

Für Kant spielen Prinzipien eine entscheidende Rolle beim Sicherstellen der Vollständigkeit eines Wissenssystems. Weil etwa die Tafel der Kategorien aus einem Prinzip folgt, ist Kant sicher, dass sie „nicht rhapsodistisch aus einer auf gut Glück unternommenen Aufsuchung reiner Begriffe entstanden" sei (KrV A 80f. / B 106f.). In ähnlicher Weise konstatiert Kant in der → *Transzendentalen Dialektik*, dass ein Prinzip benötigt wird, um die Vollständigkeit des Systems der kosmologischen Ideen sicherzustellen (vgl. KrV A 408f. / B 435f.). Des weiteren behauptet er in der Vorrede zur *GMS*, dass die traditionelle Unterteilung der antiken griechischen Philosophie in drei Wissenschaften (Physik, Ethik und Logik) nur noch dadurch verbessert werden könnte, „das Princip derselben hinzu zu thun, um sich auf solche Art theils ihrer Vollständigkeit zu versichern, theils die nothwendigen Unterabtheilungen richtig bestimmen zu können" (4:387). In den *MAN* schließlich definiert Kant ein Wissenssystem als ein System, das durch Prinzipien geordnet ist, und behauptet, dass eine solche Systematizität eine Voraussetzung für den Status einer Disziplin als → Wissenschaft ist (vgl. 4:467). Dies hat zur Folge, dass empirische Wissenschaften für Kant eine Sammlung apriorischer Prinzipien zur Grundlage haben müssen.

3 ‚Prinzip' in der transzendentalen Dialektik

Nachdem er „Vernunft" in der *Einleitung zur transzendentalen Dialektik* als das „*Vermögen der Principien*" (KrV A 299 / B 356) definiert hat, weist Kant darauf hin, dass der Ausdruck „Prinzip" zweideutig ist und unterscheidet zwischen einem komparativen Prinzip, bei dem es sich lediglich um einen Satz handelt, der als Obersatz in einem Syllogismus dienen kann, und Prinzipien „schlechthin" (KrV A 301 / B 358). Die letzteren beruhen ausschließlich auf reinem Denken und stellen die Basis für synthetische Erkenntnisse a priori dar (vgl. KrV A 299f. / B 356f.). Obgleich man denken könnte, dass die Prinzipien des reinen Verstandes als Prinzipien im strengen Sinn gelten sollten, bestreitet Kant dies hier, weil sie auf etwas anderem als reinem Denken beruhen – nämlich „reine Anschauung […] oder Bedingungen einer möglichen Erfahrung überhaupt" (KrV A 301 / B 357).

Weiterführende Literatur

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge, Princeton: Princeton University Press 1998.

Rescher, Nicholas: Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's Theory of Rational Systematization, Cambridge: Cambridge University Press 2000, insbes. Kap. 4.

James Messina
(Übersetzung: Sebastian Boll)

privat

Von Kant nur adjektivisch gebraucht, verweist ‚privat' auf den Bereich einer privaten Sphäre, die im Gegensatz zur Öffentlichkeit steht, dies aber nicht (durchgängig) im heutigen Sinne. Die Unterscheidung zwischen privatem und öffentlichem Gebrauch der Vernunft in *Aufklärung* beruht auf einem Bezug auf das römische Privatrecht (vgl. 8:36f.).

Verwandte Stichworte

Buch, Büchernachdruck; Öffentlichkeit; Publikum

Philosophische Funktion

Kant versteht „unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand *als Gelehrter* von ihr vor dem ganzen Publicum der *Leserwelt* macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten *bürgerlichen* Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf" (8:37). Ansonsten zeigt Kant für den Standpunkt eines „Privat-, aber doch *Geschäftsmann[s]*" wenig Verständnis (8:277), der darauf achtet, was „lediglich in der Empfindung durch Reiz oder Rührung gefällt, und um deswillen auch nur der Grund eines bloßen Privat-Wohlgefallens sein kann" (9:37). Denn in der Regel sei die private Neigung eigennützig und

nicht moralisch (vgl. *Refl.* 6672, 19:129). Schließlich erwähnt Kant auch →Jean-Jacques Rousseaus Unterscheidung zwischen Privat- und Volksglaube (vgl. 23:431).

Riccardo Pozzo

Privatrecht

Kant bestimmt den Begriff des Privatrechts sowohl extensional als auch modal. Extensional wird das Privatrecht als „*Privatrecht vom äußeren Mein und Dein überhaupt*“ (6:245) bestimmt und dadurch vom allgemeinen Rechtsgesetz als Gesetz der Freiheit und des inneren Mein und Dein (vgl. 6:250) unterschieden. Wenn dieses „*äußere*[] *Mein*“ eine „(körperliche) *Sache* außer mir“ ist, handelt es sich um das →„*Sachenrecht*“ (6:260). Ist das äußere Mein „die *Willkür* eines anderen zu einer bestimmten That“, dann handelt es sich um das „*persönliche*[] *Recht*“ (6:271). Bezieht sich das Besitzverhältnis auf den „*Zustand* eines Anderen in Verhältniß auf mich“ (6:247), dann spricht Kant von einem „*auf dingliche Art persönlichen Recht*“ (6:276). Letzteres wird auch als „*Recht*[] *der häuslichen Gesellschaft*“ (6:277) bezeichnet und umfasst das „*Eherecht*“ (6:277), das „*Elternrecht*“ (6:280) und das „*Hausherrenrecht*“ (6:282).

In modaler Hinsicht wird das Privatrecht als ungesichertes Recht mit provisorischer Geltung von dem öffentlichen Recht als gesichertem Recht mit peremtorischer Geltung unterschieden (vgl. 6:264). Und im Sinne dieser modalen Unterscheidung ist nicht nur das Privatrecht vom äußeren Mein und Dein Privatrecht, sondern auch das allgemeine Rechtsgesetz und das Recht der Menschheit Privatrecht. Solange kein rechtsschützender →Staat existiert, ist alles Vernunftrecht Privatrecht.

Während die Programmbeschreibung der Rechtslehre, die Bestimmung des Rechtsbegriffs und die Formulierung des Rechtsprinzips in die *Einleitung in die Rechtslehre* fällt (6:229), bildet die Darstellung des Privatrechts den ersten Teil der zweiteilig aufgebauten „*allgemeinen Rechtslehre*“ Kants (6:245; vgl. 6:245–308). Die Darstellung des Privatrechts zerfällt wiederum in drei Hauptstücke: die ersten beiden liefern die philosophische Grundlegung des Privatrechts und klären vor dem Hintergrund des allgemeinen Rechtsprinzips der Freiheit einerseits und der dualistischen Begrifflichkeit des transzendentalen Idealismus andererseits den Sinn allgemeinen rechtlichen Habens (1. Hauptstück) und Erwerbens (2. Hauptstück) äußerlicher Sachen. Das dritte Hauptstück beschäftigt sich mit weiterführenden Fragen aus dem Umkreis des Sachenerwerbs.

Im Privatrechtsteil der *MSR* entwickelt Kant die vernunftrechtliche Grundstruktur der Beziehungen der Menschen zueinander sowohl in Hinblick auf den Erwerb und Gebrauch äußerer Sachen als auch in Hinblick auf ihr Zusammenleben in einer – sich an den alteuropäischen Vorstellungen des Hauses orientierenden – häuslichen Einheit. Insofern all diese vernunftrechtlichen Bestimmungen gesetzlicher Fortbestimmung bedürfen, ist es notwendig, sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung zusammenzuschließen und sich eine staatliche Ordnung zu geben. Deren vernunftrechtlicher Steckbrief findet sich in der zweiten Hälfte der Rechtslehre, die sich mit dem öffentlichen Recht beschäftigt. Weitere wichtige Stellen: *Refl.* 7084, 19:245; *Refl.* 7663, 19:489; 23:273–335; 23:346; 27:590.

Verwandte Stichworte

Recht, öffentliches; Naturzustand

Philosophische Funktion

Die Menschen sind nicht nur mit dem einen, im Rechtsgesetz begründeten Menschheitsrecht ausgestattet; sie befinden sich auch in einem vorstaatlichen Zustand in vielfältigen rechtlichen Beziehungen. Sie beanspruchen okkupiertes herrenloses Gut als →Eigentum und sind zur Verteidigung ihres rechtlichen Besitzanspruchs berechtigt. Sie schließen miteinander Verträge und sprechen sich so einvernehmlich Rechte und Pflichten zu. Und sie besitzen Rechte und Pflichten gemäß der Rolle, die sie innerhalb der häuslichen Gemeinschaft einnehmen. Das Privatrecht besitzt Gültigkeit, jedoch ist diese nur „*provisorisch*[]“ (6:256; vgl. 6:357), da die vernunftrechtlichen Bestimmungen abstrakt, unbestimmt und in ihrer Bedeutung zweifelhaft sind. Im Naturzustand ist jeder gleichermaßen befugt, die vernunftrechtlichen Bestimmungen des Rechts sowohl des inneren wie auch des äußeren →Mein und Dein zu interpretieren und durchzusetzen. Das aber führt zu Konflikten und Gewalt, da es keine autoritativen Instanzen gibt, die – für alle verbind-

lich – festlegen, was im allgemeinen und was im besonderen Rechtens ist. Das Privatrecht ist „bloß Privatrecht“ (8:385), d. h. es ist nicht-institutionalisiertes Recht. Alle vernunftrechtlichen Grundsätze, sowohl das Rechtsgesetz als auch die Bestimmungen des äußeren Mein und Dein sind auf legislatorische Fortbestimmung und staatlichen Schutz angewiesen, um die allgemeine Koexistenz- und Koordinationsfunktion des Rechts erfüllen zu können. Erst auf der Grundlage positiver Gesetze, im Rahmen staatlicher Rechtsbestimmung und Rechtssicherung lassen sich die Rechte der Individuen bestimmen. Daher geht „aus dem Privatrecht im natürlichen Zustande […] das Postulat des Öffentlichen Rechts hervor“ (6:307). Es enthält die rechtliche Verpflichtung, den „Zustand […] des *Privatrechts*“ (6:306) zu verlassen und sich einer öffentlichen Gesetzgebung zu unterwerfen.

Weiterführende Literatur

Deggau, Hans-Georg: Die Aporien der Rechtslehre Kants, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1983.

Kersting, Wolfgang: Kant über Recht, Paderborn: Mentis 2004.

Kühl, Kristian: Eigentumsordnung als Freiheitsordnung. Die Aktualität der Kantischen Rechts- und Eigentumstheorie, Freiburg: Alber 1984.

Ludwig, Bernd: Kants Rechtslehre, Hamburg: Meiner 1988.

Zotta, Franco: Immanuel Kant. Legitimität und Recht. Eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie, Freiburg: Alber 2000.

Wolfgang Kersting

Privaturteil

Ein Privaturteil ist ein →Urteil, dessen Gültigkeit auf das urteilende Subjekt beschränkt ist. Es ist das Gegenteil eines allgemeingültigen Urteils, denn es ist weder objektiv, noch beruht es auf subjektiven Gründen, die alle Menschen notwendig teilen. Wichtige Stellen: 5:214; 5:339; 6:332; *Refl.* 2477, 16:387.

Verwandte Stichworte

Gültigkeit, subjektive; Allgemeingültigkeit; Geschmacksurteil

Philosophische Funktion

Den Ausdruck ‚Privaturteil‘ verwendet Kant vor allem kontrastiv, um den besonderen Charakter von allgemeingültigen Urteilen hervorzuheben. Dies ist besonders in Kants kritischer Philosophie wichtig, weil das, was Privaturteile *privat* macht, nicht ist, dass sie *subjektiv* sind, sondern dass sie *bloß subjektiv* sind, weil sie keine allgemeine Notwendigkeit bei sich führen. Insofern sind sie grundsätzlich verschieden von zwei anderen Urteilstypen: Sie unterscheiden sich erstens von Urteilen, die *objektiv* allgemeingültig sind (wie z. B. →Erkenntnisurteile oder Urteile über das Gute, vgl. 4:298f.; 5:215). Zweitens unterscheiden sich Privaturteile, die →das Angenehme betreffen, von Geschmacksurteilen, die zwar nicht *objektiv* allgemeingültig sind, aber dennoch einen Anspruch auf *subjektive* bzw. ästhetische Allgemeingültigkeit bei sich führen (vgl. 5:214). In der *MSR* steht das Privaturteil im Gegensatz zum rechtlich bindenden Urteil eines Gerichts (vgl. 6:332).

Thomas Nenon

Probabilismus

Probabilismus ist die Ansicht, dass eine Handlung, die nicht durch ein moralisches Gesetz verboten ist, selbst dann zulässig ist, wenn andere, wahrscheinlichere Handlungswege offenstehen, solange sie einer Lehre folgt, die wahrscheinlich ist oder durch eine Autorität gebilligt wird. Kant weist den Probabilismus als Sophisterei zurück und behauptet, dass er dem Sittengesetz widerspreche. Wichtige Stellen: 6:186; 8:385.

Verwandte Stichworte

Kasuistik; Meinung, Meinen; Sicherheit, moralische

Philosophische Funktion

Die Position des Probabilismus wurde erstmals von Bartolomé de Medina (1527–1581) formuliert und später von den Jesuiten, u. a. durch Bernard de Molina, weiterentwickelt. 1655 fiel sie der Zensur durch die katholische Kirche zum Opfer. Kant beschreibt den Probabilismus in der *Religion* als den „Grundsatz […] daß die bloße Meinung, eine Handlung könne wohl recht sein, schon hinreichend sei, sie zu unternehmen“, und stellt dieser Ansicht seine eigene Position entgegen, dass ein

Postulat des → Gewissens voraussetzt, dass ich „von der [Handlung], die ich unternehmen will, […] nicht allein urtheilen und meinen, sondern auch *gewiß* sein [muss], daß sie nicht unrecht sei" (6:186). Allgemeiner gesprochen steht der Probabilismus Kants Behauptung entgegen, dass das → Sittengesetz kategorisch befiehlt.

In *Frieden* charakterisiert Kant den Probabilismus mit Bezug auf die Zweckdienlichkeit in einer leicht abweichenden Art und Weise: Eine internationale politische Ordnung, die nicht auf den Anforderungen des Kosmopolitismus aufbaue, sei „Probabilismus: böse Absichten an Anderen zu erklügeln, oder auch Wahrscheinlichkeiten ihres möglichen Übergewichts zum Rechtsgrunde der Untergrabung anderer, friedlicher Staaten zu machen" (8:385). Hier fällt Kants Schelte des Probabilismus noch stärker aus als in der *Religion*; in beiden Fällen jedoch betrachtet er diese Lehre als einen Fall bloßer Kasuistik.

Peter Thielke
(Übersetzung: Sebastian Boll)

Probierstein

An einem Probierstein zeigt sich die Wahrheit von Sätzen und die Realität (Sachhaltigkeit) von Begriffen (vgl. 20:318ff.). Der „negative Probierstein der Wahrheit" ist die Widerspruchsfreiheit des Denkens bzw. Urteilens (KrV A 60 / B 84; zum „logischen Probierstein" A 465 / B 493); der letzte Probierstein der Wahrheit ist die Vernunft (vgl. 8:140; 8:146). Außer von Probiersteinen der Begriffe des reinen → Verstandes spricht Kant u. a. auch von einem Probierstein des Schönen (vgl. 7:130) oder der (Tugend-)Pflicht (vgl. 6:376; 7:130). Weitere wichtige Stellen: KrV A 60 / B 84; KrV A 465 / B 493; 6:376; 7:130; 8:140; 8:146; 20:318ff.

Verwandte Stichworte
Beweis; Exempel; Symbol, symbolisch; Kriterium

Philosophische Funktion
In *Fortschritte* gebraucht Kant den Ausdruck ‚Probierstein' dazu, nochmals die Grundzüge einer undogmatischen, kritischen Metaphysik zu verdeutlichen. So liegt der Probierstein der Wahrheit der Sätze der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft „in ihnen selbst" (20:320); „die Erfahrung selbst" ist Probierstein (d. h. Beweis) der Sachhaltigkeit der Begriffe und → Grundsätze des reinen Verstandes (20:318). Hingegen gibt es für Begriffe → des Übersinnlichen, die über das Feld möglicher → Erfahrung hinausgehen, keine „Probe" dafür, ob diese „objective Realität" haben oder „nicht völlig leer" sind (20:319).

Fraglich bleibt, ob es einen „Probirstein des ächten Pflichtbegriffs" oder „des Schönen der Kunst" (7:130) geben kann.

Cord Friebe

Problem

Ein Problem spezifiziert eine zu erfüllende Aufgabe oder einen zu beweisenden Satz. Wichtige Stellen: KrV A 335 / B 392; KrV A 649 / B 678; 5:289; 9:112.

Verwandte Stichworte
Demonstration; Möglichkeit

Philosophische Funktion
In der *Logik* beschreibt Kant ein Problem als einen beweisbaren → Satz, der auf eine Handlung verweist, deren Art der Ausführung nicht unmittelbar gewiss ist. Ein Problem beinhaltet drei Elemente: (i) die „*Quästion*", die das zu Leistende enthält; (ii) die „*Resolution*", die die Art und Weise enthält, auf die dies erreicht werden kann; und (iii) die „*Demonstration*", dass sich das gewünschte Ergebnis tatsächlich einstellt, wenn ich auf diese Weise handle (9:112). Diese Charakterisierung von ‚Problem' dient als Modell für die meisten anderen von Kants Verwendungen des Ausdrucks, insbesondere für seine Beschreibungen der verschiedenen Probleme der Transzendentalphilosophie. In der *KrV* etwa bezeichnet Kant die Frage, wie synthetische Urteile a priori möglich sind, als das allgemeine Problem der → Transzendentalphilosophie; seine Methode folgt dabei, wie auch an anderen Stellen, dem dreiteiligen Vorgang aus der Logik.

Peter Thielke
(Übersetzung: Sebastian Boll)

problematisch

Den Ausdruck ‚problematisch' gebraucht Kant primär vor dem Hintergrund seiner Tafel der → lo-

gischen Funktionen des Urteilens in der *KrV* für eine Bestimmung der →Modalität von Urteilen. Problematisch sind die Urteile, „wo man das Bejahen oder Verneinen als bloß *möglich* (beliebig) annimmt“ (KrV A 74 / B 100), bei denen also – gemäß der kantischen Grunddefinition von →Wahrheit – eine „Übereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande“ (KrV A 58 / B 82) nur möglicherweise vorliegt. – Daneben tritt der Begriff auch zur Charakterisierung einer Klasse von Imperativen in der praktischen Philosophie auf, und zwar für diejenigen hypothetischen Imperative, bei denen die Zwecke der gebotenen Handlung nur „mögliche“ (4:414) bzw. „allerlei beliebige“ (4:415) sind, d. h. nicht von allen Menschen geteilt werden müssen und auch de facto nicht geteilt werden. Weitere wichtige Stellen: KrV A 70 / B 95; KrV A 809 / B 809f.; KrV A 822 / B 850; 9:66.

Verwandte Stichworte
Funktion, logische; Meinung, Meinen; Modalität; Möglichkeit

Philosophische Funktion

1 Problematisch als logische Urteilsfunktion

Wie Kant erklärt, ist die Bestimmung von Urteilen hinsichtlich der „Modalität“ (KrV A 74 / B 99) eine besondere Art der logischen Funktionen: Anders als bei den Funktionen der →Quantität, →Qualität und →Relation wird hierbei „nichts zum Inhalte des Urtheils“ beigetragen, sondern nur der „Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt“ (KrV A 74 / B 100) näher festgelegt. Das gilt auch für problematische Urteile: Mit diesen nimmt ein Erkenntnissubjekt speziell etwas als „*möglich* (beliebig)“ an, also nicht als wirklich oder notwendig (KrV A 74 / B 100). Dies fügt dem Urteil jedoch nichts hinzu, wodurch seine Wahrheit oder Falschheit verändert werden könnte, sondern besagt, welchen modalen Status das Urteil besitzt. Im Anschluss an die logische Funktion des problematischen Urteils entwickelt Kant auch eine besondere →Kategorie des Erkenntnisurteils: die der „*Möglichkeit* – Unmöglichkeit“ (KrV A 80 / B 106).

Aufgrund der Möglichkeit, einfache Urteile durch logische Funktionen zu komplexen Urteilen zu verbinden, kann ein problematisches Urteil auch →assertorische Urteile als Teil enthalten, etwa im Fall des →hypothetischen Urteils (der ‚wenn-dann‘-Verknüpfung) oder auch des →disjunktiven Urteils (der ‚oder‘-Verknüpfung): „So sind die beiden Urtheile, deren Verhältniß das hypothetische Urtheil ausmacht (*antec.* und *consequ.*), imgleichen in deren Wechselwirkung das disjunctive besteht (Glieder der Eintheilung), insgesammt nur problematisch“ (KrV A 75 / B 100). Obwohl problematische Urteile falsch sein mögen bzw. ihre Wahrheit oder Falschheit noch offen ist, können sie doch „Bedingungen der Erkenntniß der Wahrheit sein“ (KrV A 75 / B 100; →Hypothese). Problematische Urteile sind damit von den Modalitäten einerseits des →assertorischen sowie andererseits des →apodiktischen Urteils unterschieden.

Neben Urteilen bezeichnet Kant in abgeleiteter Weise auch Begriffe als problematisch, wenn sie „keinen Widerspruch“ (KrV A 254 / B 310) enthalten, aber das Zutreffen der Begriffe auf Gegenstände objektiv gültiger Erkenntnis nicht gezeigt ist oder nicht einmal gezeigt werden kann. Ein Beispiel für letzteres ist der für die kritische Philosophie zentrale Begriff eines →Noumenon (vgl. KrV A 254 / B 310).

2 Problematische Urteile als Meinungen

Kant verbindet die Kennzeichnung eines Urteils als problematisch auch eng mit einer Art des →Fürwahrhaltens von Urteilen, dem →Meinen oder der →Meinung (vgl. 9:66). Das Fürwahrhalten besteht hier darin, dass man „*sowohl* subjectiv, *als* objectiv“ (KrV A 822 / B 850) nur unzureichende Gründe hat und daher lediglich die Möglichkeit eines Gegenstandes oder Sachverhalts für wahr halten kann.

Diese Charakterisierung ist jedoch nicht ohne Schwierigkeiten. Beispielsweise ist unklar, warum es in dem Fall, wo man etwas als möglicherweise wahr beurteilt, niemals möglich sein soll, dass man dafür keine objektiv hinreichenden Gründe haben können sollte. Auch deckt sich bei der Parallelisierung der zwei Unterscheidungen von problematisch/assertorisch/notwendig und Meinen/Glauben/Wissen etwa der Fall des Wissens oder der Gewissheit nicht mit dem notwendiger Wahrheiten. →Gewissheit hält Kant auch im Bereich nicht-notwendiger, empirischer Wahrheiten für erreichbar (vgl. KrV B XXII Anm.; 9:66).

3 Problematisch als Eigenschaft von Imperativen
In abgeleiteter Weise verwendet Kant den Begriff ‚problematisch' zudem in seiner praktischen Philosophie zur Charakterisierung einer Klasse →hypothetischer Imperative: Ein Imperativ ist ein „problematisch"-praktisches Prinzip (4:415), wenn er vorschreibt, wie wir durch Handlungen als Mittel gewisse →Zwecke realisieren sollen. Dabei darf es sich nur um bloß mögliche bzw. beliebige Zwecke handeln, die also weder notwendig für alle Vernunftwesen gelten (wie Kant zufolge bei →kategorischen Imperativen) noch faktisch von allen Menschen verfolgt werden (wie Kant zufolge bei →assertorisch-praktischen hypothetischen Imperativen). Zu denken ist eher an Beispiele wie die Vorschriften eines Arztes zur Heilung seiner Patienten oder Anweisungen zum Bau eines Schiffes.

Die Übertragung des Ausdrucks ‚problematisch' aus der theoretischen in die praktische Philosophie ist jedoch problematisch. Kant zufolge setzt so ein hypothetischer Imperativ einen kausalen Zweck-Mittel-Zusammenhang bzw. die Erkenntnis eines solchen Zusammenhangs voraus, die der Handelnde eben nicht als „bloß *möglich* (beliebig)" (KrV A 74 / B 100) annehmen kann. Der problematische Status eines solchen Imperativs bezieht sich daher nur auf den im Antezedens auftretenden Zweck. Gleichwohl beschreibt Kant die hypothetischen Imperative insgesamt so, dass sie kaum von theoretischen Urteilen zu unterscheiden sind: so bezeichnet er problematisch-praktische Imperative als „technisch" oder als „Regeln der Geschicklichkeit" (4:416), und spricht allgemein von einem hypothetischen Prinzip als einem „Satz" (4:420; 4:444). Damit wird jedoch nicht deutlich, inwiefern man es mit Geboten oder Imperativen zu tun hat (vgl. Patzig, *Formen*).

Weiterführende Literatur
Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel, Frankfurt/M.: Klostermann 1995.

Thomas Sturm

Produkt

Produkt ist Folge eines Handelns (*agere*) oder →Tuns (*facere*). Wichtige Stellen: 2:653; KrV A 1; KrV A 120 Anm.; KrV B 162f.; KrV B 232; KrV B 392; 4:300; 4:350; 5:20; 5:303; 5:306; 5:310; 5:318; 5:373f.; 5:400; 5:412; 5:423; 5:427; 7:771; 8:441; 11:348; 20:246; 20:307; 24:1.

Verwandte Stichworte
Genie; Kunst; Natur; Verstand; Werk; Wirkung

Philosophische Funktion
Wenn „*Kunst* […] von der *Natur*, wie Thun (*facere*) vom Handeln oder Wirken überhaupt (*agere*)" (5:303) zu unterscheiden ist, dann sind die Produkte der Kunst Folge eines Machens (*facere*), d. h. eines freien Wirkens nach Zwecken. Nicht nur das Werk genannte Kunstprodukt, sondern auch die Produkte der Natur sind als zweckmäßig vorzustellen. „Soll aber ein Ding […] nur als Naturzweck und ohne die Causalität der Begriffe von vernünftigen Wesen außer ihm möglich sein: so wird […] dazu erfordert: daß die Theile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. Denn auf solche Weise ist es allein möglich, daß umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Theile bestimme: nicht als Ursache – denn da wäre es ein Kunstproduct –, sondern als Erkenntnißgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurtheilt" (5:373).

Begriffe, Urteile und folglich Erkenntnisse setzen Synthesis als Handlung des Verstandes voraus. Zusammensetzung als einzige Vorstellung, die nicht gegeben werden kann, ist ein Produkt des Verstandes (vgl. 11:348). Auch das „Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft" (KrV A 140 / B 179). Aus dem Zusammenwirken von Sinnlichkeit und Verstand entsteht Erfahrung: „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet" (KrV A 1).

In Bezug auf →praktische Erkenntnis, die es mit Bestimmungsgründen des Willens zu tun hat, ist von Produkten der Vernunft zu sprechen, sofern es sich bei diesen Bestimmungsgründen nämlich um Grundsätze handelt: „Die praktische Regel ist jederzeit ein Product der Vernunft, weil sie Handlung als Mittel zur Wirkung als Absicht vorschreibt" (5:20).

Marion Heinz

progressiv/regressiv

Synthesen, Kettenschlüsse und Methoden sind nach Kant progressiv, insofern sie von etwas Gegebenem zu ihren →Folgen fortschreiten. Dieselben sind regressiv, wenn sie von etwas Gegebenem zu dessen Bedingungen zurückgehen. Wichtige Stellen: KrV A 411 / B 438; 4:276 Anm.; 9:134; 9:149.

Verwandte Stichworte

Progressus/Regressus; Lehrart, progressive/regressive; Methode, analytische/synthetische

Philosophische Funktion

Der „Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche)" ist es, „zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden" (KrV A 307 / B 364). Zu einem Prinzip der reinen Vernunft wird diese „logische Maxime" dadurch, dass angenommen wird, dass mit dem Gegebensein des Bedingten auch „die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben" sei (KrV A 307f. / B 364). Das regressive Verfahren folgt diesem synthetischen Grundsatz; er ist synthetisch, weil „das Bedingte […] sich analytisch zwar auf irgend eine Bedingung, aber nichts aufs Unbedingte" bezieht (KrV A 308 / B 364). Das regressive Verfahren führt zu →Paralogismen, →Antinomien und dialektischen Beweisen vom Dasein Gottes, wenn die „bloß logische Vorschrift" fälschlicherweise für einen „transscendentalen Grundsatz der reinen Vernunft" (KrV A 309 / B 365f.) gehalten wird, und wenn nicht zwischen →Erscheinung und →Ding an sich unterschieden wird. Das progressive Verfahren der Erkenntnis setzt dagegen keine Vorstellung des Unbedingten voraus (vgl. KrV A 336f. / B 393f.; KrV A 511f. / B 539f.).

Im Bereich der Moral ist die Vorstellung vom →höchsten Gut das notwendige Ziel des moralischen →Progressus (vgl. 5:108; 5:113). Kants Lehre vom →Erhabenen zufolge fordert die Vernunft auch eine progressive und ästhetische Zusammenfassung in eine einheitliche Anschauung (vgl. 5:254f.). Aus der Anerkennung dieser Forderung und dem Unvermögen der Einbildungskraft, diese Forderung zu erfüllen, entsteht das Gefühl des (Mathematisch-)Erhabenen (vgl. 5:256f.).

Camilla Serck-Hanssen

Progressus/Regressus

Unter ‚Progressus' versteht Kant eine →Synthesis, die von einer gegebenen →Erscheinung zu ihren immer entfernteren Folgen fortschreitet. ‚Regressus' heißt die Synthesis, die von einer gegebenen Erscheinung zu ihren immer entfernteren Bedingungen zurückgeht (vgl. KrV A 411 / B 438). Progressus und Regressus sind Synthesen von Elementen, die in Bedingungsverhältnissen geordnet sind. Die →Zeit ist an sich selbst eine lineare Ordnung oder Reihe (vgl. KrV A 411 / B 438). Der →Raum dagegen ist nicht an sich selbst eine solche Reihe. Die Vorstellung einer linearen Ordnung im Raum beruht auf der Abgrenzung von benachbarten Teilräumen voneinander, wie wir sie z. B. durch Messen vornehmen. Diese Abgrenzung ist „als eine Synthesis einer Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzusehen", so dass „die weiter hinzugedachten [Teile des Raumes] immer die *Bedingung von der Grenze* der vorigen" sind (KrV A 412 / B 439). Weitere wichtige Stellen: KrV A 336f. / B 393f.; KrV A 498f. / B 526f.; KrV A 511ff. / B 539ff.; KrV A 584 / B 612; 5:108.

Verwandte Stichworte

progressiv/regressiv; Bedingung; Reihe

Philosophische Funktion

Nach Kant zielt der Regressus der reinen Vernunft auf die absolute Totalität der Bedingungen. Diese wird in den transzendentalen →Ideen gedacht (vgl. KrV A 336 / B 393; KrV A 498 / B 526; KrV A 584 / B 612; 5:108). In der Auflösung der kosmologischen Ideen unterscheidet Kant zwischen dem mathematischen und dem dynamischen Regressus. Der mathematische Regressus bezieht sich auf gleichartige Bedingungen, die Erscheinungen sind. Der dynamische Regressus erlaubt die Synthesis verschiedenartiger Bedingungen und eröffnet damit die Möglichkeit, intelligible Bedingungen zu berücksichtigen. Es geht ihm dabei insbesondere um zwei unbedingte Bedingungen, um →Freiheit und um →Gott (vgl. KrV A 560 / B 588). Weder Gott noch die Freiheit sind jedoch mögliche Gegenstände der →Erfahrung. Eine Erweiterung unserer Erkenntnis ist nur durch den empirischen Regressus möglich, für den die Ideen als Regeln dienen (vgl.

KrV A 508 / B 537; KrV A 645 / B 673). Der empirische Regressus kann niemals vollendet werden (vgl. KrV A 527 / B 555). Dieser Regressus geht ins Unendliche (*in infinitum*), wenn das Ganze in der empirischen Anschauung gegeben ist. Ein in der → Anschauung gegebener Körper ist demnach unendlich teilbar, obgleich er nach Kant nicht aus unendlich vielen Teilen besteht (vgl. KrV A 524f. / B 552f.). Wenn dagegen nur ein Glied einer → Reihe gegeben ist, geht der Regressus *in indefinitum*. Dabei ist man „berechtigt und zugleich verbunden", nach weiteren Gliedern der Reihe zu fragen, ohne allerdings ihre Existenz vorauszusetzen (KrV A 512 / B 540; vgl. KrV A 512–515 / B 540–542).

Auch die praktische Vernunft hat ihren Regressus. Sie sucht, „unter dem Namen des *höchsten Guts*" (5:108), zu dem praktisch Bedingten die unbedingte Totalität ihrer Gegenstände. Die → Antinomie der praktischen Vernunft hat die Vorstellung des → höchsten Guts zum Gegenstand (vgl. 5:113).

In dem Progressus setzt die theoretische Vernunft keine → Totalität auf Seiten des Bedingten voraus (vgl. KrV A 336 / B 393; KrV A 511f. / B 539f.). Im Bereich der Moral dagegen ist der Progressus mit der Beförderung des höchsten Guts und demnach mit der Totalität der Bedingungen untrennbar verbunden (vgl. 5:114; 5:122; *Refl.* 6157, 18:471; vgl. auch 5:32f.; 5:83; 5:122f.). Auch der Progressus der ästhetischen Auffassung eines Gegenstandes in eine einheitliche Anschauung als erhaben setzt dessen Totalität voraus (vgl. 5:254). Weil diese Forderung als die unbedingte Bedingung der ästhetischen Größenschätzung zu verstehen ist, ist sie aber auch mit einem regressiven Verfahren verbunden.

Camilla Serck-Hanssen

Progressus/Regressus in infinitum / in indefinitum

Sowohl der Progressus (von der → Bedingung zum Bedingten) wie auch der Regressus (vom Bedingten zur Bedingung) kann ins Unendliche (*in infinitum*) oder in unbestimmte Weite (*in indefinitum*) geführt werden. Wichtige Stellen: KrV A 510–516 / B 538–543; KrV A 518ff. / B 546ff.; KrV A 523–527 / B 551–555.

Verwandte Stichworte

Progressus/Regressus; Antinomie; Synthesis

Philosophische Funktion

Der Unterschied zwischen in infinitum und in indefinitum liegt nach Kant zunächst in der unterschiedlichen Perspektive des Mathematikers und des Philosophen: „Die Mathematiker sprechen lediglich von einem progressus in infinitum. Die Forscher der Begriffe (Philosophen) wollen an dessen statt nur den Ausdruck von einem progressus in indefinitum gelten lassen" (KrV A 510f. / B 538f.). Beim Progressus allerdings ist diese Differenz nicht besonders wichtig; beide meinen, man könne z. B. eine gerade Linie beliebig verlängern, und hier „würde die Unterscheidung des unendlichen und des unbestimmbar weiten Fortgangs (progressus in indefinitum) eine leere Subtilität sein" (KrV A 511 / B 539). Beim Progressus wird die Vernunft nicht zum Anspruch auf gegebene → Totalität verleitet, weil man die ganze → Reihe nicht als „*gegeben* (datum)" voraussetzt, sondern nur als „angeblich (dabile)" (KrV A 512 / B 540).

Beim Regressus andererseits ist es keine bloße → Subtilität, wenn der Philosoph auf seiner Bezeichnung beharrt. Kant unterscheidet zwei Fälle eines Regressus, die mit der ersten und der zweiten Antinomie korreliert sind: Die Reihe der Bedingungen kann in der → Zeit zurückgehen (von der → Wirkung zur → Ursache) oder im → Raum (vom Ganzen zu den Teilen). Im ersten Fall ist das Bedingte (aber noch nicht die Bedingung) schon in der empirischen → Anschauung gegeben; im zweiten Fall sind auch alle Bedingungen in der Anschauung gegeben, wenngleich noch nicht für den Verstand ausdifferenziert. Im ersten Fall ist jede weitere Bedingung nur ‚aufgegeben' und der Regressus geht nur *in indefinitum* weiter; im zweiten Fall sind alle Bedingungen wirklich gegeben und der Regressus darf in infinitum genannt werden: „Ich sage demnach: wenn das Ganze in der empirischen Anschauung gegeben worden, so geht der Regressus in der Reihe seiner inneren Bedingungen ins Unendliche. Ist aber nur ein Glied der Reihe gegeben, von welchem der Regressus zur absoluten Totalität allererst fortgehen soll: so findet nur ein Rückgang in unbestimmte Weite (in indefinitum) statt" (KrV A 512f. / B 540f.).

Ein wesentliches Element der Auflösung der ersten Antinomie ist die Charakterisierung des Re-

gressus in der Reihe der Bedingungen der Welt als nur in indefinitum, im Gegensatz zur Thesis (endliche Reihe) und Antithesis (unendliche Reihe). Bei der zweiten Antinomie sagt Kant allerdings: „Der Regressus darf also nicht bloß ein Rückgang in indefinitum genannt werden, wie es die vorige kosmologische Idee allein erlaubte“ (KrV A 524 / B 552). Im Gegensatz zur Thesis (endliche Reihe bzw. → Atomistik) und in Übereinstimmung mit der Antithesis geht bei der Auflösung der zweiten Antinomie die Reihe der Teilung eines Körpers in infinitum. Aber im Gegensatz zur Antithesis ist nach Kant nur das zu Teilende, nicht die unendliche Teilung selbst in der Anschauung enthalten: Das Ganze ist „ins Unendliche theilbar“, ohne dass es schon „aus unendlich viel Theilen“ besteht (KrV A 525 / B 553).

Camilla Serck-Hanssen

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können

Die erste Auflage der *Prolegomena* erschien im Frühjahr 1783 bei → Johann Friedrich Hartknoch in Riga. An Vorarbeiten sind nur zwei Foliobögen zum Anhang der *Prolegomena* erhalten geblieben (vgl. 23:51–65). Die Mehrzahl der nach 1905 erschienenen Auflagen folgt der von Karl Vorländer besorgten Ausgabe der *Prolegomena* von 1905, in der Vorländer eine gegenüber der Erstausgabe bedeutende Umstellung vornimmt, die allerdings schon von Hans Vaihinger vorgeschlagen worden war. Vaihinger hatte 1879 die Ansicht vertreten, dass ein Teil des § 2 der *Prolegomena* bei der Drucklegung des Textes versehentlich in den § 4 geraten sei (vgl. Vaihinger, *Blattversetzung*). Vaihingers Hypothese wurde 1904 von Sitzler gestützt, der behauptete, dass ein Setzfehler das fragliche Versehen verursacht habe (vgl. Sitzler, *Zur Blattversetzung*). Im Gefolge der sogenannten ‚Vaihinger-Sitzler-Blattversetzungs-Hypothese‘ setzt die Mehrzahl der Herausgeber und Übersetzer der neueren Ausgaben der *Prolegomena* fünf Absätze (vgl. 4:272–274), die in der Erstauflage zu § 4 gehören, an das Ende von § 2.

Aktuelle editorisch zuverlässige Textausgaben

- Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, hg. und kommentiert von Georg Mohr, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2008
- Kant, Immanuel: Schriften zur theoretischen Philosophie. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, in: Kant, Immanuel: Theoretische Philosophie. Texte und Kommentar, Bd. 2, hg. von Georg Mohr, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004
- Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, eingeleitet und mit Anmerkungen hg. von Konstantin Pollok, Hamburg: Meiner 2001
- Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Textkritisch hg. und mit Beilagen versehen von Rudolf Malter, Stuttgart: Reclam 1989

Titel und Entstehungsgeschichte

Das griechische Wort ‚Prolegomena‘ im Titel des Werks bedeutet wörtlich *das Vorabgesagte oder -erklärte*. Es bezeichnet demnach *Voruntersuchungen*, die ausgeführt werden müssen, bevor die Frage, ob → Metaphysik als Wissenschaft möglich sei, auch nur in Erwägung gezogen werden kann. Kant legt also in diesem Werk die Anforderungen oder Maßstäbe fest, die von jeder Metaphysik erfüllt werden müssen, wenn sie sich in den Stand einer → Wissenschaft erheben will. Es gibt offenbar nur wenige (und zudem in ihrer Interpretation umstrittene) überlieferte Dokumente, die Relevantes über die äußeren Umstände der Entstehung der Prolegomena mitteilen. Nach dem Erscheinen der ersten Auflage der *KrV* 1781 erschien 1782 eine anonyme Rezension in den → *Göttingischen Gelehrten Anzeigen*. Diese sogenannte ‚*Göttinger Rezension*‘, die von → Christian Garve geschrieben und von → Johann Georg Heinrich Feder, einem der Herausgeber der Zeitschrift, stark überarbeitet worden war, enthielt kritische Bemerkungen, die auf Missverständnissen und Missdeutungen der von Kant in der *KrV* ausgearbeiteten Lehren beruhten (vgl. Garve/Feder, *Rez. KrV*). Ob diese Rezension bei der Entscheidung,

die Prolegomena zu schreiben, für Kant eine Rolle spielte, ist in der Forschung umstritten. Auf jeden Fall wird die Besprechung im *Anhang* zu den *Prolegomena* ausdrücklich erwähnt. Auch wenn er mit der ersten Aufnahme der *KrV* unzufrieden gewesen sein mag, gab Kant gegenüber einem Freund einmal zu: „Schwer wird diese Art Nachforschung immer bleiben […]“ (10:269), und in den *Prolegomena* räumt er darüber hinaus ein, dass das Werk „trocken“, „dunkel“, „allen gewohnten Begriffen widerstreitend und überdem weitläufig“ sei (4:261). Tatsächlich gibt es Hinweise darauf, dass Kant bereits im Mai 1781 daran dachte, „einen Plan“ der *KrV* zu schreiben, „nach welchem sie auch *Popularität* bekommen kan“ (10:269). Außerdem ist eine Reihe von Briefen von Kants Freund →Johann Georg Hamann aus dem Jahr 1781 erhalten, in denen es heißt, Kant plane „einen populairen Auszug“ der *KrV* oder ein „Lesebuch“ oder „Lehrbuch“ über Metaphysik (Hamann, *Briefwechsel*, Bd. 4, 319, 323, 331–333, 344, 350). In der Forschung herrscht jedoch keine Einigkeit darüber, ob (und wenn ja, wie) irgendeines dieser geplanten Werke für die Entstehung der *Prolegomena* unmittelbar relevant ist.

Inhalt der Schrift

Die „allgemeine Frage“, die Kant in den *Prolegomena* stellt, lautet: „Ist überall Metaphysik möglich?“ (4:271). Diese Frage wird von Kant auf die Frage zurückgeführt: „Wie ist Erkenntniß aus reiner Vernunft möglich?“, oder anders gesagt: „Wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich?“ (4:275f.).

Kant erklärt, dass er in der *KrV* „in Absicht auf diese Frage synthetisch zu Werke gegangen“ sei, das heißt, nach Maßgabe der →synthetischen Methode, „nämlich so, daß ich in der reinen Vernunft selbst forschte und in dieser Quelle selbst die Elemente sowohl, als auch die Gesetze ihres reinen Gebrauchs nach Prinzipien zu bestimmen suchte“. Die *KrV* versucht „also, ohne sich auf irgend ein Factum zu stützen, die Erkenntniß aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln“ (4:274). Im Gegensatz dazu wird „das methodologische Verfahren der Prolegomenen“, die „Vorübungen“ sind, „*analytisch*“ sein, d. h., sie „müssen sich also auf etwas stützen, was man schon als zuverlässig kennt, von da man mit Zutrauen ausgehen und zu den Quellen aufsteigen kann, die man noch nicht kennt, und deren Entdeckung uns nicht allein das, was man wußte, erklären, sondern zugleich einen Umfang vieler Erkenntnisse, die insgesammt aus den nämlichen Quellen entspringen, darstellen wird“ (4:274f.). Indem er also der →analytischen Methode folgt, geht Kant von der Annahme aus, dass synthetische Sätze a priori wirklich sind und steigt dann zu den Bedingungen oder Gründen auf, die sie möglich machen. Tatsächlich, so Kant, weiß man, dass es solche Sätze gibt, weil nämlich reine →Mathematik und reine →Naturwissenschaft sie enthalten. Daher wird die Untersuchung dieser Wissenschaften zu jenen Elementen und Prinzipien führen, die sich als die Bedingungen der Möglichkeit solcher Sätze erweisen. Es wird sich dann zeigen, dass diese Bedingungen nicht nur die Quellen der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft sind, sondern auch noch einer anderen Sorte von „Erkenntniß aus reiner Vernunft“ (4:275), nämlich der Metaphysik. Kant unterscheidet zwischen „*Metaphysik überhaupt*“ bzw. Metaphysik als „Naturanlage“ der menschlichen Vernunft, nach dem Wissen von Gott, der menschlichen Seele und der Welt zu streben (4:279f.), und der „*Metaphysik als Wissenschaft*“. Dementsprechend unterteilt Kant die Hauptfrage „Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?“ (4:278) in „vier andere Fragen“ und erklärt, er werde die Hauptfrage „nach und nach“ beantworten (4:280):

(1) Wie ist reine Mathematik möglich?
(2) Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?
(3) Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?
(4) Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Diese vier Fragen bilden die vier Hauptteile des Werks (§§ 6–60), gefolgt von der „Auflösung der allgemeinen Frage der Prolegomenen“ (4:365). Es beginnt mit einem Vorwort, (in dem Kant freimütig den großen Einfluss →David Humes auf sein eigenes Denken eingesteht, vgl. 4:260), dem wiederum eine „Vorerinnerung von dem Eigenthümlichen aller metaphysischen Erkenntniß“ folgt (§§ 1–3) sowie zwei Paragraphen über die „allgemeine Frage“ und die „eigentliche […] Aufgabe“ der Prolegomena (§§ 4f.). Das Werk schließt mit einem *Anhang*.

Im ersten Teil (§§ 6–13) untersucht Kant die Mathematik, um in ihr einen Erkenntnisgrund

a priori zu finden. Die Mathematik, behauptet er, ist eine →synthetische Erkenntnis a priori, weil sie die Formen *a priori* unserer →Sinnlichkeit oder vielmehr die →reinen Anschauungen von →Raum und →Zeit behandelt, unter die alle Gegenstände unserer Sinne fallen und deren Gesetzen diese Gegenstände gehorchen müssen. „Denn daß Gegenstände der Sinne dieser Form der Sinnlichkeit gemäß allein angeschaut werden können, kann ich a priori wissen" (4:282). Aber nur weil die →reine Anschauung die Form der →Erscheinungen und nicht der →Dinge an sich selbst ist, kann es von ihnen eine →Erkenntnis a priori und deshalb auch die mathematische Wissenschaft geben (vgl. 4:287).

Im zweiten Teil (§§ 14–39) untersucht Kant die reine Naturwissenschaft, die allgemeine Grundsätze enthält wie etwa „*daß die Substanz bleibt* und beharrt" und „daß *alles, was geschieh*t, jederzeit *durch eine Ursache* nach beständigen Gesetzen vorher *bestimmt sei*" (4:295). Die Frage ist nun: Wie sind solche „allgemeine[n] Naturgesetze" (4:295) möglich? Als erstes unterscheidet Kant zweierlei empirische Urteile: →„Wahrnehmungsurtheile", die „subjectiv gültig" sind, weil sie nicht für jedermann, sondern nur für das Subjekt gelten, sowie →„Erfahrungsurtheile", die „objectiv gültig" sind, weil sie nicht nur für das Subjekt gelten, sondern für jedermann (4:298f.). Kant argumentiert nun, dass aus einem →Wahrnehmungsurteil erst dann ein →Erfahrungsurteil „werden kann" (4:300), wenn es unter reine →Verstandesbegriffe (oder →Kategorien) subsumiert wird, die nicht aus der Erfahrung stammen, sondern, insofern als der Verstand selbst sie bereitstellt, Erfahrung erst ermöglichen. Dies geschieht dadurch, dass →Wahrnehmungen nicht nur im „Gemüthszustande" eines einzelnen, d. h., mit subjektiver Gültigkeit, sondern „in einem Bewußtsein überhaupt" (4:300), d. h., mit „*objective*[r] *Gültigkeit*", verbunden werden, was Kant zufolge „nothwendige Allgemeingültigkeit" (4:298) bedeutet. Die reinen Verstandesbegriffe haben ihren Ursprung im →Verstand, weil es dem Verstande zukommt, zu denken (d. h., zu urteilen). Der reine Verstandesbegriff tut nichts anderes, „als blos einer Anschauung die Art überhaupt zu bestimmen, wie sie zu Urtheilen dienen kann" (4:300), oder „als blos die logische Form des Urtheils in Ansehung gegebener Anschauungen" zu bestimmen (4:316). Die reinen Verstandesbegriffe werden daher zu den →logischen Urteilsformen „ganz genau parallel ausfallen" (4:302). Darüber hinaus führt Kant auf der Grundlage der reinen Verstandesbegriffe, die gemeinsam mit der reinen Sinnesanschauung →Erfahrung erst möglich machen, die →synthetischen Grundsätze a priori ein (einschließlich des Prinzips der →Kausalität), welche Gesetze sind, „unter denen die Natur steht" (4:295).

An dieser Stelle greift Kant den „*Humischen* Zweifel" hinsichtlich der Kausalität auf (4:310) und liefert vor dem Hintergrund der Ergebnisse des zweiten Teils eine „Auflösung des *Humischen* Problems". Indem er sich „Humes problematische[n] Begriff", nämlich den der →Ursache, vornimmt, kommt Kant zu dem Schluss, man müsse ihn „als einen zur bloßen Form der Erfahrung nothwendig gehörigen Begriff" betrachten (4:312).

Im dritten Teil (§§ 40–57) erklärt Kant zunächst, dass die Gegenstände der traditionellen Metaphysik, d. h., →Gott, die →Seele und die →Welt als Ganzes, „Ideen" sind, die sich nicht vom Verstand, sondern von der „Vernunft" herleiten (4:328). Da sie aber jenseits des Bereichs möglicher Erfahrung liegen, vermitteln uns diese Ideen keine metaphysische, d. h., synthetische Erkenntnis a priori. Sie erzeugen lediglich Illusionen. Zugleich meint Kant aber auch, dass unsere Vernunft und ihre Prinzipien dann richtig gebraucht werden, wenn man die Ideen nicht als „constitutive", sondern als „regulative" Ideen versteht, d. h., als Prinzip „der systematischen Einheit des Verstandesgebrauchs", welche Einheit „blos dazu dient, Erfahrung in ihr selbst der Vollständigkeit so nahe wie möglich zu bringen" (4:350).

In der „Auflösung der allgemeinen Frage" kommt Kant zu dem Schluss, dass Metaphysik als Wissenschaft nur durch eine →Kritik der Vernunft möglich ist: „Also enthält Kritik und auch sie ganz allein den ganzen wohlgeprüften und bewährten Plan, ja sogar alle Mittel der Vollziehung in sich, wornach Metaphysik als Wissenschaft zu Stande gebracht werden kann" (4:365). Metaphysik als Wissenschaft ist demnach als eine solche Erkenntnisart möglich, die nur durch eine Kritik der Vernunft ans Licht gebracht werden kann, nämlich als Erkenntnis der Bedingungen *a priori* möglicher Erfahrung.

Bedeutung im kantischen Werk

Kant selbst weist darauf hin, dass die *KrV* „die Grundlage" bleibt, auf die sich die *Prolegomena* als „Vorübungen" beziehen (4:261), und er schlägt vor, die *Prolegomena* „als einen allgemeinen Abriß zu brauchen, mit welchem dann gelegentlich das Werk selbst [d. h., die *KrV*] verglichen werden kann" (4:380), also „zum Plane und Leitfaden der Untersuchung" (4:381) der *KrV*. Dadurch wird der Leser der *Prolegomena* „in den Stand gesetzt, das Ganze zu übersehen, die Hauptpunkte, worauf es bei dieser Wissenschaft ankommt, stückweise zu prüfen und manches dem Vortrage nach besser einzurichten, als es in der ersten Ausfertigung des Werks geschehen konnte" (4:263). Darüber hinaus wollen die *Prolegomena* „eine[r] gewisse[n] Dunkelheit [abhelfen], die zum Theil von der Weitläufigkeit des Plans" der *KrV* herrührt (4:261). Somit stellen die *Prolegomena* eine wichtige Schrift für all jene dar, die zu einem deutlicheren und umfassenderen Verständnis der Argumente und Ergebnisse der *KrV* gelangen möchten. Wichtig ist die Schrift auch, wenn man die Entstehung der zweiten Auflage der *KrV* verstehen will, denn Kant hat Teile der *Vorerinnerung* und der *Allgemeinen Fragen*, einschließlich der vier ‚transcendentalen Hauptfragen' der *Prolegomena* in die Einleitung zur zweiten Auflage der *KrV* eingearbeitet. Darüber hinaus sind die *Prolegomena* bedeutsam sowohl wegen ihrer ausführlichen Erörterung von Kants Beziehung zu →David Hume wie auch wegen ihres ‚Zweiten Teils', der dem Abschnitt über die →Transzendentale Deduktion in den beiden Auflagen der *KrV* entspricht.

Wirkung der Schrift

Die ersten Reaktionen auf die *Prolegomena* waren im Allgemeinen positiv, wenngleich sich auch kritische Stimmen finden. →Johann G. Schultz, ein Verteidiger der kantischen Philosophie, erwähnt die *Prolegomena* in seinen *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft* von 1784, und betrachtet sie wohlwollend als „eine sehr schätzbare Erläuterung seiner Critik" (Schultz, *Erläuterungen*, 6), hält sie aber zugleich für genauso Furcht einflößend wie das umfangreichere Werk. Johann Christian Lossius klagt in seiner im selben Jahr in der *Übersicht der neuesten Philosophischen Litteratur* erschienenen Rezension, dass Kants Sprache schwierig sei, meint aber, dass das Werk seine Aufgabe, das Verständnis der *KrV* zu erleichtern, erfüllt habe (vgl. Lossius, *Uebersicht*). Ebenfalls 1784 rezensiert →Hermann Andreas Pistorius die *Prolegomena* in der *Allgemeinen deutschen Bibliothek* (vgl. Pistorius, *Rez. Prolegomena*). Pistorius' Überblick über Form und Inhalt der Schrift ebenso wie seine Kritik an den darin enthaltenen Argumenten gründen auf einer intimen Kenntnis und einem genauen Verständnis des Werks. Einige seiner Kritikpunkte gelten Fragen, über die auch heute noch gestritten wird, wie etwa der Frage nach der vermeintlichen Vollständigkeit der Kategorientafel. Mit dem zunehmenden Interesse an Kants Schriften und der kritischen Philosophie haben die *Prolegomena* von 1783 bis in die 1790er Jahre und auch noch danach immer wieder die Aufmerksamkeit der Kantinterpreten auf sich gezogen.

Weiterführende Literatur

Apel, Max: Kommentar zu Kants Prolegomena. Eine Einführung in die Kritische Philosophie, Leipzig: Meiner 1923.

Erdmann, Benno: Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena, Halle: Niemeyer 1904; Nachdruck Hildesheim u. a.: Olms 1975.

Hatfield, Gary: „Translator's introduction", in: Kant, Immanuel: Theoretical Philosophy After 1781, hg. von Henry Allison und Peter Heath, übers. von Gary Hatfield, Michael Friedman, Henry Allison, Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press 2002, 31–47.

Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, hg. und kommentiert von Georg Mohr, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2008.

Kant, Immanuel: Prolegomena to Any Future Metaphysics, hg. von Günter Zöller, übers. von Peter G. Lucas und Günter Zöller, Oxford: Oxford University Press 2004.

Logan, Beryl (Hg.): Immanuel Kant's Prolegomena to Any Future Metaphysics in Focus, London u. a.: Routledge 1996.

Mohr, Georg: Kants Grundlegung der kritischen Philosophie. Werkkommentar und Stellenkommentar zur Kritik der reinen Vernunft, zu den Prolegomena und zu den Fortschritten der Metaphysik, in: Kant, Immanuel: Theoretische

Philosophie. Texte und Kommentar, Bd. 3, hg. von Georg Mohr. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.

Seung-Kee Lee
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Propädeutik

Eine Propädeutik ist die „Vorbereitung" (5:442) oder „Vorübung" (KrV A 841 / B 869) zu einer →Wissenschaft. Kant gebraucht den Begriff in einem wissenschaftstheoretischen Sinne: Die Charakterisierung der Propädeutik als Vorbereitung oder Vorübung bezieht sich nicht auf eine unterrichtsmäßig einführende Funktion, sondern auf ihre Grundlegungsfunktion in Bezug auf eine Wissenschaft. Weitere wichtige Stellen: KrV B ix; KrV A 11 / B 25; 4:295; 5:383f.; 5:417; 9:13; 20:241.

Verwandte Stichworte
Wissenschaft; Übergang; Philosophie

Philosophische Funktion
Eine Propädeutik ist nicht Teil einer Wissenschaft, sie ist aber für deren Errichtung unerlässlich; sie bestimmt ihre Möglichkeit und leitet in diese ein, „indem sie die dazu nöthige Vorerkenntniß aus anderen schon vorhandenen Lehren oder Wissenschaften" (20:241) anführt. Sie macht so den Übergang zu einer Wissenschaft möglich oder stellt diesen dar (vgl. 5:383; 20:241). So wird die physische Teleologie „zur Theologie als Propädeutik oder Übergang gezogen" (5:383), kann aber „an sich selbst" keine Physikotheologie abgeben, sondern ist „nur durch Hinzukunft eines anderweitigen Princips […] zu dieser Absicht zureichend" (5:442). Die →Logik ist Propädeutik „alles Verstandes- und Vernunftgebrauchs" (9:13) und als solche der „Vorhof der Wissenschaften" (KrV B ix). Insbesondere ist die *KrV*, indem sie „das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntniß a priori untersucht" (KrV A 841 / B 869) als „die Propädeutik aller Philosophie" (5:194) zu verstehen. In *Erklärung Fichte* wendet Kant sich zwar gegen „die Anmaßung, mir die Absicht unterzuschieben: ich habe bloß eine Propädeutik zur Transscendental-Philosophie, nicht das System dieser Philosophie selbst, liefern wollen" (12:370f.); hier scheint aber wohl der allgemeinere Sinn von Propädeutik als ‚Vorbildung' unterstellt. In diesem allgemeinen Sinne bezeichnet Kant auch „die Entwickelung sittlicher Ideen und die Cultur des moralischen Gefühls" als „die wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks" (5:356).

Michael Nerurkar

Proportion

‚Proportion' bezeichnet Verhältnisse zwischen Dingen hinsichtlich ihrer relativen Größe, Quantität oder ihrem Grad. Wichtige Stellen: 5:129; 5:324f.; 5:238.

Verwandte Stichworte
Analogie; Gut, höchstes; Stimmung

Philosophische Funktion
Eine philosophisch herausgehobene Bedeutung erhält der Ausdruck ‚Proportion' in Kants Fassung der Verhältnisse, die (in der Nachfolge von Meier; siehe *Auszug*, §§ 529–531) zwischen unseren „Erkenntnißkräften" und unseren „Gemüthskräften" bestehen (vgl. 5:238). Bestimmte Proportionen zwischen Verstand und Einbildungskraft, die je nach Erkenntnisgegenstand variieren können und den Grad ihrer Stimmung festlegen, sind erforderlich sowohl für die Erkenntnis überhaupt und ihre allgemeine Mitteilbarkeit als auch für die Möglichkeit des →Geschmacks (vgl. 5:238; 5:292f.; 5:318; 5:324f.). Eine außergewöhnliche Proportion von Gemütskräften findet sich im →Genie (vgl. 5:235 Anm.; 5:309). Auch zwischen dem „*Erkenntnißvermögen*" als Ganzes und der „*praktischen Bestimmung*" des Menschen besteht eine gewisse Proportion (5:146). In praktischer Hinsicht verweist Kant auf die vom →höchsten Gut vorausgesetzte Proportion zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit (vgl. 5:129; 7:277; 7:277; 8:139; 8:279f. Anm.; 28:1074) sowie auf die Proportion zwischen verschiedenen Pflichten zur Selbstvervollkommnung (vgl. 6:445). In keinem dieser Fälle geht Kant davon aus, dass die fraglichen Quantitäten oder Grade mathematisch bestimmbar seien. Die Analogie beruht auf Verhältnissen, die durch Proportionen charakterisiert sind (vgl. 28:292) – auf quantitativen Verhältnissen in der Mathematik und auf qualitativen in der Philosophie (vgl. KrV A 179f. / B 222).

Sebastian Gardner
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Protagoras

Gr. Philosoph des 5. Jh. v. Chr. aus Abdera; älterer Zeitgenosse des →Sokrates. Protagoras war „der erste und höchst erfolgreiche, selbsternannte Sophist“ (Woodruff, *Rhetorik und Relativismus*, S. 265) und einer der ersten bedeutenden Vertreter des →Skeptizismus bzw. Agnostizismus. Im Zentrum seiner Philosophie steht eine subjektivistische Erkenntnistheorie, deren Leitsatz die als ‚*Homo-mensura*-Satz‘ bekannte Aussage aus seiner Schrift *Über die Wahrheit* (*peri alêtheia*) bildet: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß (wie) sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind.“ (Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen*, IX.51; Diels/Kanz, *Vorsokratiker*, Bd. 1, S. 80; vgl. Platon, *Theaitetos*, 152a ff.) Kant beginnt seine Ausführungen in der *MST* zur „*Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott*“, die „*außerhalb den Grenzen der reinen Moralphilosophie*“ liegt (→Gebote, göttliche), mit dem agnostizistischen Bekenntnis des Protagoras aus dessen Schrift *Über die Götter* (*peri theôn*): „*Ob Götter sind, oder nicht sind, davon weiß ich nichts zu sagen*“ (6:486). Protagoras verwahrte sich gegen alle Maßstäbe göttlichen Ursprungs, sodass er „deshalb von den Atheniensern aus der Stadt“ verbannt wurde. Kants Beurteilung zufolge „thaten ihm die Richter von Athen als *Menschen* zwar sehr *unrecht*; aber als *Staatsbeamte* und Richter verfuhren sie ganz *rechtlich* und consequent“ (6:486), da dieser „nach politischen Grundsätzen doch kein guter Bürger [war], weil er keinen Eyd schwören konnte“ (23:415). Nach Kant könne man nur „*auf den Fall*, daß ein Gott sei (ohne wie Protagoras darüber etwas auszumachen)“, schwören, da „schlechthin zu beschwören, daß ein Gott sei“ – man „mag [an] ihn glauben oder nicht“ –, zwar „kein bedenkliches Anerbieten zu sein“ scheint, dennoch bestünde ein solcher Eid „auf einer vorsetzlichen und, selbst um Gott zu täuschen, angelegten Lüge“ (6:486 Anm.).

Christiane Straub

Provinz

„Eine *Colonie* oder Provinz ist ein Volk, das zwar seine eigene Verfassung, Gesetzgebung, Boden hat, auf welchem die zu einem anderen Staat Gehörige nur Fremdlinge sind, der dennoch über jenes die oberste *ausübende* Gewalt hat“ (6:348). Weitere wichtige Stellen: 1:444; 4:272; 7:184; 9:380; 9:396; 9:401.

Verwandte Stichworte

Volk

Philosophische Funktion

Neben annektierten Gebieten, synonym zu Kolonien verwandt (vgl. 6:348), spricht Kant von Provinzen auch allgemein im Sinne von Siedlungsgebieten (z. B. „südliche Provinzen“ Frankreichs, 1:444, vgl. 9:380, 9:396, 7:184, 9:401). Der Ausdruck begegnet auch im unspezifischen Sinn von Teilgebiet (vgl. 4:272: Mathematik als Teilgebiet der Erkenntnis a priori).

Falk Wunderlich

Prüfung

Kant betrachtet Prüfungen als ein Mittel, ein Argument oder einen Begriff zu klären oder logisch zu untersuchen. Wichtige Stellen: KrV A 604 / B 632; 9:48; 9:145.

Verwandte Stichworte

Gründlichkeit; Strenge; Wahrheit

Philosophische Funktion

In der Einleitung zur *Logik* lobt Kant die Strenge der Schulphilosophie auf der Suche nach Gründlichkeit in der Erkenntnis, warnt aber auch davor, dass „die bloß scholastische Prüfung einer Erkenntniß […] noch den Zweifel übrig [lässt]: ob die Prüfung nicht einseitig sei“ – daher ist es „wichtig, ein Erkenntniß an Menschen zu prüfen, deren Verstand an keiner Schule hängt“ (9:48). An einer späteren Stelle der *Logik* umreißt Kant die scholastische →Methode, indem er vier Eigenschaften zur Prüfung von Definitionen präsentiert. Eine Definition spezifiziert einen Gegenstandstypus entsprechend entweder nominaler oder realer Merkmale. Zur Prüfung der Definition muss gefragt werden, ob sie (1) als Satz wahr, (2) als Begriff klar, (3) vollständig und (4) dem definierten Gegenstand angemessen ist (vgl. 9:145). Um als legitim zu gelten, muss eine Definition all diese Kriterien erfüllen. In der *KrV* erklärt Kant, dass der →ontologische Gottesbeweis „weder für den natürlichen und gesunden Verstand, noch

für die schulgerechte Prüfung etwas Genugthuendes bei sich führt“ (KrV A 604 / B 632). In der *KU* merkt Kant an, dass die moralischen Triebfedern für den Gottesbeweis eine regulative Rolle spielen und ihnen ein „heilsamer Schein“ zukommt, „der aller Prüfung der logischen Schärfe desselben sich ganz überhebt und sogar dawider, als ob ihr ein frevelhafter Zweifel zum Grunde läge, Abscheu und Widerwillen trägt“ (5:462).

Peter Thielke
(Übersetzung: Sebastian Boll)

Psychologie

Gegenstand der Psychologie (auch „Seelenlehre“, z. B. 4:470) ist die Seele, oder genauer: das →denkende Ich, sofern es „Gegenstand des innern Sinnes“ ist (KrV A 342 / B 400; vgl. KrV A 334 / B 391). Kant unterscheidet zwischen der empirischen und der rationalen Psychologie: Die empirische Psychologie verfolgt das Ziel, allgemeine Aussagen über die wahrnehmbaren inneren Zustände des denkenden Ich zu formulieren (vgl. KrV A 342 / B 400; KrV A 347 / B 405; 4:471; 7:141). Im Gegensatz zur empirischen Psychologie sieht die rationale Psychologie von allen wahrnehmbaren inneren Zuständen ab; ausgehend von dem für alles Erkennen konstitutiven Bewusstsein ‚Ich denke‘ versucht sie vielmehr allein durch logisches Schließen zu substantiellen Erkenntnissen über denkende Wesen zu gelangen. Sie verlangt von der Seele „nichts weiter zu wissen […], als was unabhängig von aller Erfahrung (welche mich näher und *in concreto* bestimmt) aus diesem Begriffe *Ich*, so fern er bei allem Denken vorkommt, geschlossen werden kann“ (KrV A 342 / B 400). Weitere wichtige Stellen: 2:180ff.; 2:351f.; KrV A 334f. / B 391f.; KrV A 341–348 / B 399–406; KrV B 406–431; KrV A 348–405; KrV A 846 / B 874; KrV A 848f. / B 876f.; 4:304; 4:333ff.; 4:427; 4:467; 4:471; 5:9 Anm.; 5:137; 5:266; 5:277ff.; 5:286; 5:460f.; 5:479; 7:134 Anm.; 7:141f.; 7:161; 10:145; 20:237ff.

Verwandte Stichworte

Anthropologie; Apperzeption, Einheit der; Geist; Gemüt; Ich denke; Physiologie; Paralogismen der reinen Vernunft; Seele; Sinn, innerer; Wesen, denkendes

Vorgeschichte und historischer Kontext

Die *Psychologia empirica* beschäftigt sich bei →Christian Wolff mit der Beschreibung von Bewusstseinszuständen des →Erkenntnisvermögens und des →Begehrungsvermögens. Die *Psychologia rationalis* verfolgt hingegen das Ziel, diese Zustände metaphysisch zu erklären, d. h. aus ihr Aussagen über die zugrunde liegende Seelensubstanz abzuleiten (vgl. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §§ 191ff.; §§ 727ff.; Baumgarten, *Metaphysica* §§ 501–739; §§ 740–799, vgl. 15:5–54; 17:130–156). Im Laufe des 18. Jahrhunderts bürgert sich auch der Ausdruck →‚Pneumatologie‘ (auch ‚Pneumatik‘, ‚Pneumatismus‘) als Bezeichnung für die Seelen- bzw. Geisterlehre ein. In dieser Bedeutung wird er von Wolff (vgl. Wolff, *Philosophia rationalis*, Discursus Praeliminaris, § 58, § 79), aber auch von →Crusius verwendet (vgl. Crusius, *Entwurf*, § 424).

Philosophische Funktion

1 Psychologie beim vorkritischen Kant

Spätestens in den 1760er Jahren setzt bei Kant eine intensive Auseinandersetzung mit der Psychologie seiner Zeit ein. So greift Kant etwa in den *Beobachtungen* (1764) auf zeitgenössische psychologische Aussagen über das Gefühl der →Lust und Unlust zurück, wie z. B. die Unterscheidung von groben und feinen Gefühlen (vgl. 2:207ff.). Zugleich setzt sich Kant in *Träume* polemisch mit der rationalen Psychologie bei Wolff und Crusius auseinander (vgl. etwa 2:342 und 2:351f.). Kant kritisiert vor allem das Argument, dem zufolge aus der →Einfachheit des Ich folgen soll, dass es →immaterielle Wesen mit Vernunft (→Geister) gibt (vgl. 2:322f.). Bei der „Pneumatologie der Menschen“ handle es sich lediglich um einen „Lehrbegriff ihrer nothwendigen Unwissenheit in Absicht auf eine vermuthete Art Wesen“ (2:352). In *De mundi* (1770) beschäftigt sich Kant mit dem Problem des Verhältnisses zwischen Seele und Körper, welches auch von der rationalen Psychologie von Wolff und →Baumgarten erörtert wird (→Commercium). Gegen die drei Theorien des →*influxus physicus*, der →prästabilierten Harmonie und des →Okkasionalismus behauptet er, dass sich die Interaktion von Seele und Körper unserem Wissen entzieht.

Im Wintersemester 1772–1773 konzipiert Kant dann eine neue Vorlesung bzw. akademische Dis-

ziplin, die als Alternative zur empirischen Psychologie angesehen werden muss: die → Anthropologie (→ Anthropologie in pragmatischer Hinsicht). In einem Brief an → Marcus Herz vom Herbst 1773 erklärt Kant, dass die empirische Psychologie nicht im Stande sei, die Frage nach dem physiologischen Substrat psychischer Phänomene und Prozesse zu beantworten (vgl. 10:145). Die Anthropologie erörtere hingegen die psychischen Phänomene lediglich in praktischer Perspektive und müsse sich daher nicht der Erforschung des Verhältnisses von Seele und Körper widmen (vgl. auch Kants spätere Aussage hierzu in 7:119). Ihr Ziel besteht in der empirischen Beobachtung des weltklugen Verhaltens.

2 Psychologie in der KrV

2.1 *Ausschluss von Moralphilosophie und Geschmackskritik* Zumindest dem Anspruch nach schließt Kant den Rückgriff auf empirisch-psychologische Aussagen in der *KrV* aus. Da sich die → Transzendentalphilosophie mit der Frage beschäftigt, wie Erkenntnis a priori möglich ist, dürfen in diese „gar keine Begriffe hineinkommen […], die irgend etwas Empirisches in sich enthalten" (KrV A 14 / B 28). Nun müssen allerdings „die obersten Grundsätze der Moralität und die Grundbegriffe derselben […] die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen etc., die insgesammt empirischen Ursprungs sind, […] nothwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen" (KrV B 28f.). Kant löst diese Schwierigkeit, indem er das System der reinen Sittlichkeit, also die → Moralphilosophie, aus der Transzendentalphilosophie ausschließt. Diese Trennung liegt der B-Auflage zufolge darin begründet, dass Lust und Unlust, → Begierde und → Neigungen zwar nicht die Basis der moralischen Vorschriften bilden, gleichwohl aber mit dem „Begriffe der Pflicht als Hinderniß, das überwunden, oder als Anreitz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll", verbunden sind (KrV B 29; vgl. KrV A 14f.).

Auch die Beurteilung schöner Gegenstände wird nach Kant nicht in der *KrV* thematisiert. Kant kritisiert in diesem Zusammenhang die Redeweise von der → Ästhetik als Wissenschaft des Schönen, die sich bei Baumgarten findet (vgl. KrV A 21 Anm. / B 35f. Anm.). Nach Kant muss sich unser → Geschmacksurteil nicht, wie Baumgarten annimmt, nach „Vernunftprincipien" richten (KrV A 21 Anm. / B 35 Anm.). Es ist vielmehr umgekehrt das Geschmacksurteil, welches den „eigentlichen Probirstein der Richtigkeit der ersteren", d. h. der „Regeln oder Kriterien" des Geschmacks ausmacht (KrV A 21 Anm. / B 35 Anm.). Denn nach Kant weisen die Regeln des → Geschmacks einen empirischen Ursprung auf und lassen sich nicht aus „Gesetzen a priori" ableiten. Die „Benennung" Ästhetik kann somit zumindest im Rahmen der *KrV* der → ‚transzendentalen Ästhetik', also der Lehre von Raum und Zeit als den Formen sinnlicher Anschauung, vorbehalten bleiben (KrV A 21 Anm. / B 35 Anm.; vgl. aber 20:221f.).

2.2 *Kants Kritik an Locke* Insbesondere an der Lehre von den reinen Verstandesbegriffen zeigt sich für Kant die Schwäche empirisch-psychologischer Erklärungen in der Transzendentalphilosophie. Kant kritisiert hier → John Locke und seinen Versuch, die reinen Verstandesbegriffe aus der Erfahrung abzuleiten: „Ein solches Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntnißkraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen, hat ohne Zweifel seinen großen Nutzen, und man hat es dem berühmten *Locke* zu verdanken, daß er dazu zuerst den Weg eröffnet hat. Allein eine *Deduction* der reinen Begriffe a priori kommt dadurch niemals zu Stande, denn sie liegt ganz und gar nicht auf diesem Wege, weil in Ansehung ihres künftigen Gebrauchs, der von der Erfahrung gänzlich unabhängig sein soll, sie einen ganz andern Geburtsbrief, als den der Abstammung von Erfahrungen müssen aufzuzeigen haben" (KrV A 86f. / B 118f.; vgl. KrV A IX, KrV B 127f.; → Deduktion, transzendentale).

2.3 *Die Paralogismen – Kritik der rationalen Psychologie* Im Paralogismen-Kapitel (vgl. KrV A 341–348 / B 399–406; KrV A 348–405; KrV B 406–431) setzt sich Kant kritisch mit der rationalen Psychologie auseinander. Ausgangspunkt der rationalen Psychologie ist nach Kant das für alles Erkennen konstitutive Bewusstsein „*Ich denke*" (KrV A 341 / B 399; vgl. B 131ff.; → Apperzeption; → denkendes Ich). Allerdings thematisiert die rationale Psychologie das ‚Ich', wie es im → ‚Ich denke' auftritt, nicht als eine Bedingung für Erkenntnis, sondern vielmehr als Gegenstand der Erkenntnis. Die primären Erkenntnisziele, die sie dabei verfolgt, lassen sich in Anlehnung an die → Kategorien-Tafel in Form von vier Behauptun-

gen formulieren: „1. Die Seele ist *Substanz*. 2. Ihrer Qualität nach *einfach*. 3. Den verschiedenen Zeiten nach, in welchen sie da ist, numerisch-identisch, d. i. *Einheit* (nicht Vielheit). 4. Im Verhältnisse zu *möglichen* Gegenständen im Raume“ (KrV A 344 / B 402). Die Interpretation dieser Behauptungen ist im Einzelnen umstritten (→ Paralogismen der reinen Vernunft). Zusammen genommen zielen sie jedoch darauf ab zu zeigen, dass die Seele unabhängig vom Körper existiert und demgemäß auch nach dem Tod weiter besteht (vgl. KrV A 356f.; KrV A 383).

Die Schlüsse, welche die vier Behauptungen ausgehend vom ‚Ich denke‘ beweisen sollen, sind Kant zufolge allerdings allesamt formal ungültig (also Fehlschlüsse bzw. ‚Paralogismen‘, vgl. KrV A 341 / B 399; KrV A 402f.; → Paralogismus). Kant ordnet den vier Behauptungen jeweils spezifische Paralogismen zu (vgl. KrV A 348ff. und B 407ff.). Seine genaue Analyse dieser Fehlschlüsse ist allerdings komplex und umstritten (näheres hierzu vgl. Rosefeldt, *Das logische Ich*). Ein Problem besteht Kant zufolge darin, dass in ihnen die → Kategorien auf das Ich angewandt werden, ohne dass dabei eine entsprechende → Anschauung gegeben ist. Auf diese Weise könne jedoch das Ich etwa als eine Seelensubstanz gedacht, jedoch nicht als eine solche erkannt werden (vgl. KrV A 350f.; KrV A 356).

3 Kants Kritik der empirischen Psychologie in den MAN

In der *GMS* (1785) stellt Kant der empirischen → Physik noch die empirische Psychologie als zweiten empirischen Teil der Naturlehre an die Seite. Er spricht von „einer empirischen Seelenlehre, welche den zweiten Theil der Naturlehre ausmachen würde, wenn man sie als *Philosophie der Natur* betrachtet, so fern sie auf *empirischen Gesetzen* gegründet ist“ (4:427). In den *MAN* (1786) vertritt Kant hingegen die These, dass die empirische Psychologie keine eigentliche Naturwissenschaft ist (vgl. 4:471). Der Hauptgrund wird von Kant lediglich angedeutet: Die Psychologie sei keine Naturwissenschaft, „weil Mathematik auf die Phänomene des inneren Sinnes und ihre Gesetze nicht anwendbar ist, man müßte denn allein das *Gesetz der Stetigkeit* in dem Abflusse der inneren Veränderungen desselben in Anschlag bringen wollen […]. Denn die reine innere Anschauung, in welcher die Seelen-Erscheinungen construirt werden sollen, ist die Zeit, die nur *eine* Dimension hat“ (4:471). Durch den inneren Sinn werden, im Gegensatz zu den äußeren Sinnen, ausschließlich nicht-räumliche → intensive Größen (wie z. B. unterschiedliche Grade von Schmerz oder Lust) gegeben. Auf diese Größen ist → Mathematik jedoch nur sehr beschränkt anwendbar, weil sich im Hinblick auf Seelenzustände (über Dauer und Intensität hinaus) nichts Quantitatives ausmachen lässt. Das einzige Gesetz, welches hier einschlägig ist, ist das auf die Zeit-Dimension gestützte Gesetz der → Stetigkeit: „Die Natur […] thut […] keinen Sprung, weder in der Folge ihrer Veränderungen, noch der Zusammenstellung specifisch verschiedener Formen (lex continui in natura)“ (5:182). Doch ähnlich wie eine Geometrie, welche allein die Eigenschaften einer Geraden betrachten würde, wäre eine mathematisierte Psychologie relativ arm an Erkenntnissen (vgl. 4:471; 20:237).

4 Psychologie und praktische Vernunft

Die moralphilosophischen Grundlegungsschriften des kritischen Kant sind – zumindest auf den ersten Blick – ebenfalls von einer kritischen Bewertung des philosophischen Nutzens der Psychologie durchzogen (für die *GMS* vgl. etwa 4:425–427). So polemisiert Kant in der *KpV* gegen den „*comparativen* Begriff[] von Freiheit“ (5:96), also gegen die Annahme, die Freiheit des menschlichen Willens bestünde darin, dass das Wollen einer Handlung durch die eigenen Begierden bzw. das „Belieben“ des Menschen bestimmt wird. Dabei handle es sich lediglich um eine „psychologische Freiheit“, die mit einer deterministischen „inneren Verkettung der Vorstellungen“ vereinbar sei (5:96). Sie sei daher um „nichts besser[] als die Freiheit eines Bratenwenders […], der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet“ (5:97; → Freiheit, praktische/transzendentale).

Gleichwohl gesteht Kant psychologischen Begriffen eine gewisse Bedeutung für die praktische Philosophie zu. So „entlehnt“ die *KpV* die Begriffe des → Lebens, des Begehrungsvermögens und der Lust explizit „aus der Psychologie“ (5:9 Anm.). Um allerdings zu verhindern, dass damit unter der Hand empirische Vorentscheidungen getroffen werden, müssen deren Definitionen zuerst einen Abstraktionsprozess durchlaufen – sie müssen,

wie Kant sich ausdrückt, „aus lauter Merkmalen des reinen Verstandes, d. i. Kategorien, zusammengesetzt“ sein, „die nichts Empirisches enthalten“ (5:9 Anm.; vgl. auch 6:211f.).

Dass Kant der empirischen Psychologie darüber hinaus mindestens implizit eine positive Rolle in der Moralphilosophie zuspricht, kommt an zahlreichen Stellen zum Ausdruck. Zahlreiche Theoriestücke der moralischen Schriften Kants, insbesondere der *GMS*, der *KpV* und der *MST*, können als Beiträge zu empirisch-psychologischen Beobachtungen angesehen werden, die in einem Kontinuitätsverhältnis zu Kants Anthropologie-Vorlesungen stehen (vgl. etwa 5:22ff.; 5:34ff.).

5 Psychologie in der KU

Kant kritisiert in der *KU* →Burkes „physiologische“ Exposition der Geschmacksurteile und setzt ihr seine eigene „transscendentale[]“ Exposition entgegen (5:277; vgl. 5:277ff.; 20:237ff.). Kant zufolge wird eine rein psychologische Untersuchung dessen, was Menschen für gewöhnlich ästhetisch schätzen, der Apriorität ästhetischer Urteile nicht gerecht. Gleichwohl ist auffällig, dass sich in der ersten Hälfte der *KU* auch eigene empirisch-psychologischen Beobachtungen Kants finden, die insbesondere den Zusammenhang von Gefühl und Leben betreffen. So merkt Kant im Zusammenhang mit seiner Kritik an Burke an, dass jede Vorstellung mit →Vergnügen oder mit →Schmerz verbunden ist. Alle Vorstellungen affizieren nämlich das Lebensgefühl: „Es ist auch nicht zu läugnen, daß alle Vorstellungen in uns, sie mögen objectiv bloß sinnlich, oder ganz intellectuell sein, doch subjektiv mit Vergnügen oder Schmerz, so unmerklich beides auch sein mag, verbunden werden können (weil sie insgesammt das Gefühl des Lebens afficiren, und keine derselben, sofern als sie Modification des Subjects ist, indifferent sein kann)“ (5:277).

Darüber hinaus behauptet Kant im gleichen Zusammenhang, weder Vergnügen noch Schmerz seien erklärbar, ohne eine Verbindung der Seele mit dem Körper vorauszusetzen; so stimmt er →Epikur darin zu, „daß […] immer *Vergnügen* und *Schmerz* zuletzt doch körperlich sei, es mag nun von der Einbildung, oder gar von Verstandesvorstellungen anfangen“ (5:277). Auch die Begründung dieser These beruht auf dem Begriff des Lebens. Sie basiert auf der Differenzierung zwischen dem Leben, welches als „Bewußtsein seiner Existenz“ aufgefasst wird, und dem Leben als „Gefühl des Wohl- oder Übelbefindens“ (5:278). Letzteres erfordert, dass das Bewußtsein seiner eigenen Existenz mit dem „Gefühl des körperlichen Organs“ (5:278) verbunden wird. Ohne dieses wäre das Gefühl des Wohlbefindens nicht denkbar, „weil das Leben ohne das Gefühl des körperlichen Organs bloß Bewußtsein seiner Existenz, aber kein Gefühl des Wohl- oder Übelbefindens, d. i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte, sei; weil das Gemüth für sich allein ganz Leben (das Lebensprincip selbst) ist, und Hindernisse oder Beförderungen außer demselben und doch im Menschen selbst, mithin in der Verbindung mit seinem Körper gesucht werden müssen“ (5:277f.; vgl. dazu →Gefühl; →Gemüt; →Vergnügen).

In den Reflexionen und den Vorlesungen über Anthropologie wird das Leben seit den siebziger Jahren auf drei verschiedenen Ebenen konzipiert. Zuerst wird das tierische Leben des Menschen in Betracht gezogen, sodann das menschliche Leben und endlich das geistige Leben. Während das tierische Leben nicht erklärt werden kann ohne den Bezug auf den Körper, sind sowohl das menschliche als auch das geistige Leben vom Körper unabhängig. Diesen drei Formen des Lebens korrespondieren drei verschiedene Gefühle: sinnliches Vergnügen und Schmerz, ästhetisches Wohlgefallen und praktisches Wohlgefallen. Wenn Kant etwa das Geschmacksurteil auf das „Lebensgefühl“ bezieht (5:204), so wird hier das spezifisch menschliche Leben angesprochen. Die Verbindung mit dem Körper, von der im obigen Zitat die Rede ist, betrifft hingegen nur Vergnügen und Schmerz und das tierische Leben. So heißt es in der *KU*: „Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Thiere; Schönheit nur für Menschen, d. i. thierische, aber doch vernünftige Wesen, aber auch nicht blos als solche (z. B. Geister), sondern zugleich als thierische; das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt“ (5:210).

Interpretationslage

Ein vieldiskutiertes Problem der Forschung betrifft die Frage, ob Kants Theorie der apriorischen Konstitution der Erfahrung in der *KrV* selbst auf fragwürdige psychologische Thesen zurückgreift. So ist etwa Peter Strawson zufolge die Theorie der

Vermögen und die Theorie der Synthesis Kants ‚transzendentaler' Psychologie zuzuordnen und sollte bei der philosophischen Erschließung des Werks unberücksichtigt bleiben (vgl. Strawson, *The Bounds of Sense*, S. 20, S. 32; für eine alternative Auffassung vgl. Kitcher, *Transcendental Psychology*).

Ein weiteres offenes Problem ist das Verhältnis zwischen Kants Moralphilosophie und der Psychologie. So hält etwa L. W. Beck Kants Triebfederlehre grundsätzlich für Psychologie. Obwohl er bemerkt, dass die Frage, wie das moralische Gesetz subjektiv → Triebfeder werden könne und welche Wirkung es auf das Gemüt ausübe, indem es eine Triebfeder ist, „mithilfe der ‚transzendentalen Definitionen' apriori beantwortet" wird (Beck, *Kants KpV*, S. 206), schreibt er: „Dazu müssen wir uns mit Kants Psychologie befassen und uns seinen ‚transzendentalen Definitionen' zuwenden, die, wie er sagt, das einzige sind, was er ‚aus der Psychologie entlehnt'" (Beck, *Kants KpV*, S. 205, vgl. auch S. 198f.).

Eine dritte Frage betrifft Kants Gebrauch des Ausdrucks ‚Seele'. In der Literatur wird die Vermutung geäußert, die Passagen, an welchen unproblematisch von ‚Seele' die Rede ist, offenbaren die Präsenz von vorkritischen Theoriestücken. Gegen diese Auffassung ist der Akzent darauf gelegt worden, dass der Ausdruck ‚Seele' nur insofern auf ein denkendes Subjekt referiert, „als dieses mit dem Körper verbunden ist" (Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, S. 8).

Weiterführende Literatur

Ameriks, Karl: Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason, Oxford: Clarendon Press, 2000[2].

Beck, Lewis White: Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft'. Ein Kommentar, München: Fink 1995.

Brandt, Reinhard / Stark, Werner: Einleitung, in: Kants Gesammelte Schriften, Bd. 25: Vorlesungen über Anthropologie, Berlin u. a.: de Gruyter 1997, VII–CLI.

Butts, Robert E.: Kant and the Double Government Methodology. Supersensibility and Method in Kant's Philosophy of Science, Dordrecht: Reidel 1984.

Gigliotti, Gianna: „‚Vermögen' e ‚Kraft'. Una rilettura del concetto di ‚sintesi' nella ‚Critica della ragion pura'", in: Rivista di storia della filosofia 50, 1995, 255–276.

Giordanetti, Piero: L'estetica fisiologica di Kant, Milano: Mimesis 2001.

Klemme, Heiner F.: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, Hamburg: Meiner 1996.

Höwing, Thomas: Praktische Lust. Kant über das Verhältnis von Fühlen, Begehren und praktischer Vernunft, Berlin u. a.: de Gruyter 2013.

Kitcher, Patricia: Kant's Transcendental Psychology, Oxford: Oxford University Press 1990.

Poggi, Stefano: Il genio e l'unità della natura, Bologna: Il Mulino 2000.

Pollok, Konstantin: Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Ein kritischer Kommentar, Hamburg: Meiner 2001.

Rosefeldt, Tobias: Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst, Berlin: Philo Verlag 2000.

Piero Giordanetti / Red.

Publikum

Das Publikum ist der Adressat mündlicher oder schriftlicher Rede (Bücher) und damit des öffentlichen Vernunftgebrauchs. Dem Publikum schreibt Kant die Rolle eines Richters zu, da es ein „[g]emeinschaftliche[s] Urtheil" zu fällen hat, z. B. über den Erfolg eines Buches (*Refl.* 481, 15:203f.) oder über die Aufnahme einer Sprachneuigkeit (vgl. *Refl.* 806, 15:356). Kant verwendet auch den Ausdruck „*gelehrtes Publicum*" (8:29 Anm.). Weitere wichtige Stellen: 6:289; 7:18; 8:36f.

Verwandte Stichworte

Buch, Büchernachdruck; Öffentlichkeit; privat

Philosophische Funktion

Kants Publikumsbegriff weist auf die damals sich konstituierende Öffentlichkeit hin. Das Mittel dazu sei das Buch, eine Schrift, „welche eine Rede vorstellt, die jemand durch sichtbare Sprachzeichen an das Publicum hält" (6:289). Dabei muss man zwischen Philosophen und Geistlichen auf der einen Seite und Justizbeamten und Ärzten auf der anderen Seite unterscheiden. Jene bedienen sich des „öffentlichen Gebrauch[s]" ihrer Ver-

nunft, wodurch „ein Publicum sich selbst aufkläre“, diese aber nur des „Privatgebrauch[s]“ (8:36f.), da sie „als Werkzeuge“ der →Regierung „aufs Publicum gesetzlichen Einfluß haben und eine besondere Klasse von Litteraten ausmachen, die nicht frei sind, aus eigener Weisheit, sondern nur unter der Censur der Facultäten von der Gelehrsamkeit öffentlichen Gebrauch zu machen“ (7:18).

Riccardo Pozzo

Publizität

Der Terminus ‚Publizität‘ wird von Kant in dem Aufsatz →*Zum ewigen Frieden* im Kontext der Erläuterung verwendet, wie die Gebote von Politik und Moral unter der „*transscendentale[n] Formel* des öffentlichen Rechts“ (8:381) zusammenfallen. Er bezieht sich hier auf ‚das öffentliche Bekennen‘ im Gegensatz zum ‚Verheimlichen‘ oder ‚Geheimhalten‘ (8:381–386). Dieser Begriff ist zentral für die zwei transzendentalen Prinzipien, die in Kants Anhang zum Aufsatz Zum ewigen Frieden behandelt werden. Weniger bekannt ist, dass Kant Publizität auch in →*Der Streit der Fakultäten* thematisiert, wenn er die Aufklärung der Menschen und die Möglichkeit zur Täuschung auf Seiten des Staates diskutiert (vgl. 7:89f.). Wichtige Stellen: 7:89f.; 8:381–386.

Verwandte Stichworte

Recht; Recht, öffentliches; Politik; Geheimnis; Öffentlichkeit

Philosophische Funktion

1 Die allgemeine Bedeutung von Publizität

In seinen politikphilosophischen Werken bezeichnet Kant häufig Angelegenheiten als ‚öffentlich‘. Er behält sich ‚Publizität‘ weitgehend dafür vor, die Unterscheidung zwischen dem, was öffentlich gemacht werden kann, und dem, was geheim bleiben muss, zu markieren und um Normsetzungen zu beschreiben, die die Konsistenz von Rechtsansprüchen mit den Anforderungen der Tugend und Gerechtigkeit überprüfen. So identifiziert er in *Frieden* die „*Form der Publicität*“ (8:381) als diejenige, die jeder Rechtsanspruch potentiell besitzen muss, und er behandelt zwei transzendentale Prinzipien des öffentlichen Rechts, die geeignet sind, die Gültigkeit von Rechtsansprüchen zu überprüfen (vgl. 8:381–386). Der Streit der Fakultäten weicht etwas von dieser allgemeinen Regel ab. Hier bezieht sich Kant zum ersten Mal auf ‚Publizität‘, wenn er die Relevanz der freien öffentlichen Diskussion der Rechte und Pflichten von →Staatsbürgern in Bezug zu ihrem Staat behandelt. Ein Fortschritt hin zur Realisierung der natürlichen Rechte ist ohne eine solche Diskussion, die typischerweise von Philosophen geführt wird, unwahrscheinlich. „So verhindert das *Verbot* der Publicität den Fortschritt eines Volks zum Besseren, selbst in dem, was das Mindeste seiner Forderung, nämlich bloß sein natürliches Recht, angeht“ (7:89). Kant verwendet den Begriff erneut, wenn er von einer „lügenhafte[n] Publicität“ spricht, im speziellen vom staatlichen Gebrauch der öffentlichen Fehldarstellung, um die Bürger davon abzuhalten, eine Verfassungsänderung im Sinne der →Aufklärung anzustreben (7:90).

2 Die transzendentale Formel des öffentlichen Rechts

Bekannter und wichtiger ist Kants Berufung auf ‚Publizität‘, wenn er Standards aufstellt, durch die man in den Stand gesetzt wird, die Gültigkeit von Rechtsansprüchen zu beurteilen, speziell jene, die von einem Staat aufgestellt werden. Die ‚öffentliche Qualität‘, die jeder legitime Rechtsanspruch aufweisen muss, liefert auch, so Kant, ein *apriorisches* Kriterium zur Identifizierung falscher Ansprüche. Nach diesem Kriterium, der „*transzendentale[n] Formel* des öffentlichen Rechts“ gilt: „Alle auf das Recht anderer Menschen bezogenen Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publicität verträgt, sind unrecht“ (8:381). Kant lehrt uns, dass dieses Prinzip sowohl ethisch als auch juristisch ist, was besagen will, dass es sowohl die Tugend als auch das Recht angeht. Die Maxime, nach der ich zu handeln beabsichtige, wird den Anforderungen der Publizität laut Kant nicht gerecht, wenn sie durch ihre öffentliche Erklärung zunichte gemacht wird oder es zu ihrem Erfolg der Geheimhaltung bedarf, oder „ich mich [zu ihr] nicht öffentlich bekennen kann, ohne daß dadurch unausbleiblich der Widerstand aller gegen meinen Vorsatz gereizt werde“ (8:381). Kant gibt uns Beispiele des Gebrauchs des Prinzips sowohl aus dem Bereich des inländischen als auch des internationalen

Rechts und legt dar, dass es auf gleiche Weise auf das kosmopolitische Recht anwendbar ist (vgl. 8:382–384).

3 Kants zweites Publizitätsprinzip

Die transzendentale Formel des öffentlichen Rechts kann unsere Maximen aus moralischen und aus juristischen Gründen disqualifizieren. Sie kann uns jedoch nicht sagen, was die →Gerechtigkeit in einem affirmativen Sinne erfordert. Ein zweites transzendentales Prinzip schafft diesem Mangel Abhilfe: „Alle Maximen, die der Publicität *bedürfen* (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen" (8:386). Maximen, die ihr Ziel nicht erreichen können, ohne dass sie publiziert werden, müssen solche sein, die sowohl mit dem öffentlichen Ziel des Glücks (somit dienen sie dem ‚rechten Zweck' der Politik) als auch mit dem Recht des Volkes zusammenstimmen. Kant erläutert dieses Prinzip nicht weiter und gibt auch keine Beispiele zu seiner Anwendung.

Weiterführende Literatur

Apel, Karl-Otto: „Kant's ‚Toward Perpetual Peace' as Historical Prognosis from the Point of View of Moral Duty", in: Bohman, James / Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal, Cambridge/Mass.: The MIT Press 1997, 79–112.

Bohman, James: „The Public Spheres of the World Citizen", in: Bohman, James / Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal, Cambridge/Mass.: The MIT Press 1997, 179–200.

Sarah Holtman
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Pufendorf, Samuel

Dt. Jurist und Naturrechtsphilosoph (1632–1694), erhielt 1661 an der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg den ersten deutschen Lehrstuhl für Natur- und Völkerrecht; entwickelte in Fortsetzung der Theorie →Hugo Grotius' ein umfassendes System des Natur- und Völkerrechts, das für mehr als ein Jahrhundert bis zu seiner Verdrängung durch die Rechtsmetaphysik Kants für das europäische Naturrechtsdenken maßgeblich war. Pufendorfs Hauptwerk sind die *De jure naturae et gentium libri octo* (1672). In diesem Naturrechtskompendium, das bis in die Zeit des kantischen Vernunftrechts das naturrechtliche Denken zumal in Deutschland nachhaltig prägte, entwickelt Pufendorf wie →Hobbes eine säkulare, von allen theologischen Annahmen unabhängige Rechts- und Staatsbegründung. Aber anders als der englische Philosoph stützt er sich dabei nicht auf ein konfliktanthropologisches Naturzustandsmodell, sondern auf ein residual-aristotelisches Menschenbild, das den Menschen eine natürliche Sozialität unterstellt. Diese steuert motivational den Vergesellschaftungsprozess, dessen rechtliche Form von Pufendorf durchgehend vertragstheoretisch interpretiert wird: Ehe, Gesellschaft und Staat sind für Pufendorf alles vertragliche Einigungen. Auch die Einführung des Privateigentums wird von Pufendorf vertragstheoretisch gedeutet.

Kant erwähnt Pufendorf zweimal, im Rahmen einer umfangreichen Aufzählung von Naturrechtslehrern in seiner *Rez. Hufeland* (vgl. 8:127) und im zweiten Abschnitt von *Frieden*. Pufendorf, Grotius, Vattel und andere werden dort von ihm als „lauter leidige Tröster" bezeichnet, deren naturrechtlich begründetes Kriegsrecht von den Mächtigen „immer treuherzig zur *Rechtfertigung* eines Kriegsangriffs angeführt" wird, „ohne daß es ein Beispiel giebt, daß jemals ein Staat […] bewogen worden, von seinem Vorhaben abzustehen" (8:355). Anstatt also, wie beansprucht, gerechte →Kriege von ungerechten Kriegen unterscheiden und so zur Verhinderung ungerechter Kriege beitragen zu können, würde das Kriegsrecht der grotianisch-pufendorfschen Naturrechtstradition nur als Kriegslegitimationsrecht fungieren. Immerhin aber deute der Umstand, dass die Herrschenden nicht darauf verzichten können, bei ihrem machtpolitischen Vorhaben „dem Rechtsbegriffe (wenigstens den Worten nach)" zu huldigen, doch auf eine „größere, obzwar zur Zeit schlummernde, moralische Anlage im Menschen" hin, die zur Hoffnung Anlass gäbe, dass sich die zwischenstaatlichen Beziehungen einmal in Rechtsbeziehungen verwandeln werden (8:355).

Weiterführende Literatur

Denzer, Horst: Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf, München: C. H. Beck 1972.

Pufendorf, Samuel: De jure naturae et gentium libri octo, London 1672; dt.: Acht Bücher von Natur und Völkerrecht, Frankfurt/M. 1711; Nachdruck: Hildesheim: Olms 2001.
Pufendorf, Samuel: De officio hominis et civis prout ipsi praescribuntur lege naturali, 1673; Nachdruck: Buffalo NY: Hein 1995.
Schmidt, Thorsten Ingo: „Samuel von Pufendorf – Wegbereiter des Gleichheitssatzes? – Zwischen Menschenwürde und Staatsklugheit", in: Zeitschrift für Rechtsphilosophie 1/2005, 111–115.
Welzel, Hans: Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts, Berlin: de Gruyter 1958; Nachdruck 1986.

Wolfgang Kersting

Punkt

Der mathematische Punkt ist kein substantieller Teil, sondern „nur als die Grenze eines Raumes (mithin eines Zusammengesetzten) möglich" (KrV A 438 / B 466). „Nun ist im Raum nichts Reales, was einfach wäre; denn Punkte (die das einzige Einfache im Raum ausmachen) sind bloß Grenzen, nicht selbst aber etwas, was den Raum als Theil auszumachen dient" (KrV B 419). Weitere wichtige Stellen: 1:478; 2:323; KrV A 169 / B 211; KrV B 291f.; 4:309; 4:354.

Verwandte Stichworte
Mathematik; Raum; Zeit

Philosophische Funktion
Kant stützt sich auf die gebräuchliche Auffassung der euklidischen → Geometrie. Bereits in der *Monadologia physica* verwendet er diese Auffassung, wenn er geometrische Punkte von → Monaden – einfachen, aber ausgedehnten Substanzen – unterscheidet. Zur großen Kontinuität zwischen vorkritischen und kritischen Schriften, was die mathematische Begrifflichkeit angeht, vgl. Menzel, *Die Stellung der Mathematik*.

Kant verwendet die Analogie von Punkt und Augenblick, um die parallele Behandlung von Raum und Zeit zu unterstreichen (vgl. KrV B 154). Beide sind Grenzbegriffe: „Raum und Zeit sind quanta continua, weil kein Theil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Punkten und Augenblicken) einzuschließen, mithin nur so, daß dieser Theil selbst wiederum ein Raum oder eine Zeit ist. Der Raum besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten. Punkte und Augenblicke sind nur Grenzen […]" (KrV A 169 / B 211).

Die Bewegung eines Punktes im Raum dient als grundlegende Veranschaulichung von Veränderung überhaupt: „Wie es nun möglich sei, daß aus einem gegebenen Zustande ein ihm entgegengesetzter desselben Dinges folge, kann nicht allein keine Vernunft sich ohne Beispiel begreiflich, sondern nicht einmal ohne Anschauung verständlich machen; und diese Anschauung ist die der Bewegung eines Punkts im Raume […]" (KrV B 291f.).

Weiterführende Literatur
Menzel, Alfred: „Die Stellung der Mathematik in Kants vorkritischer Philosophie", in: Kant-Studien 16, 1911, 139–213.

Johannes Lenhard

Pünktlichkeit

Mit Pünktlichkeit meint Kant die Präzision (vgl. 16:268; 19:241), und zwar vor allem die, mit der logische, geometrische, ästhetische, moralische → Regeln (bzw. → Maximen, Grundsätze, Gesetze, Vernunftgebote) gelten (vgl. 18:128), gebieten (vgl. 6:392) oder beobachtet werden (vgl. 5:113f.; 5:123; 5:152; 5:307; 4:438; 9:442). Weitere wichtige Stellen: KrV A 197 / B 242; 4:261f.; 4:287; 4:438; 5:36; 5:92; 5:113f.; 5:123; 5:152; 5:307; 5:452; 6:200; 6:206; 6:392; 6:437; 6:483; 8:45; 8:82; 8:199; 9:442.

Verwandte Stichworte
Pedanterie

Philosophische Funktion
Wenn Kant das Wort ‚Pünktlichkeit' gebraucht, tut er das fast immer in Bezug auf Regeln oder verwandte Begriffe. In einigen Fällen gibt es keinen direkten Regelbezug. So spricht er z. B. vom pünktlichen Bewusstsein (vgl. KrV A 197 / B 242), von der → scholastischen Pünktlichkeit (vgl. 4:262; 6:206), von der logischen Pünktlichkeit (vgl. 8:45; 8:199), von der pünktlichen → Gerechtigkeit (vgl. 6:200), von der Pünktlichkeit der → Methode (vgl. 16:212), von der Pünktlichkeit des → Gewissens (vgl. 16:270) und von Phrasen, die etwas mit sorg-

fältiger Pünktlichkeit bezeichnen (vgl. 6:437), ohne dass in diesen Kontexten explizit von Regeln die Rede wäre. Ein Regelbezug ist hier aber vermutlich impliziert, wie vor allem die Rede von der pünktlichen Gerechtigkeit und der logischen Pünktlichkeit nahelegen. Ganz deutlich wird das im Falle der scholastischen Pünktlichkeit, weil er an anderer Stelle explizit von den strengen Regeln einer schulgerechten Pünktlichkeit spricht (vgl. 4:261).

Andreas Trampota

Purismus

Kant bestimmt den Purismus im Kontext seiner praktischen Philosophie als eine „Pedanterei in Ansehung der Pflichtbeobachtung, was die Weite derselben betrifft" (6:426). Weitere wichtige Stellen: 7:137; 7:282; *Refl.* 1087, 15:482; *Refl.* 1515, 15:859; *Refl.* 3430, 16:831; *Refl.* 7879, 19:543.

Verwandte Stichworte
Pedanterie; rein

Philosophische Funktion
Unter Purismus oder *Purism* versteht Kant eine Pedanterie (vgl. *Refl.* 1482, 15:669; *Refl.* 2040, 16:209f.; *Refl.* 6876, 19:189) oder Genauigkeit und Striktheit bei der Orientierung an moralischen Pflichten, die für die sinnlichen Neigungen keine Weite, keinen Spielraum gibt (vgl. 6:426). Eine solche Engführung bezeichnet Kant auch als „*[P]urismus* der […] Anachoreten" (*Refl.* 1087, 15:482). Diesen Vertretern eines frühchristlichen Mönchtums wird von Kant eine „Peinlichkeit der Regeln *[oder Vorschriften]*" (*Refl.* 2039, 16:209) im Rahmen einer streng eremitischen und asketischen Lebensweise attestiert. Dem „*[P]urismus* der Anachoreten" setzt Kant einen „*[P]urismus* der Cyniker" entgegen (*Refl.* 1087, 15:482), die im Gegenteil den sinnlichen Neigungen jeden Spielraum öffnen und von den Bedingungen der praktischen Vernunft ganz absehen (vgl. *Refl.* 1087, 15:482; 7:137; 7:282).

Unter Purismus versteht Kant aber auch die Lauterkeit der Pflichtgesinnung ohne Beimischung sinnlich gedingter Absichten (*puritas moralis*) (vgl. 6:446). In dieser Hinsicht berührt sich die Bedeutung des Purismusbegriffes mit der des Begriffes →‚rein', der für Kants theoretische Philosophie von besonderer Bedeutung ist und sich hier auf eine Freiheit von der Beimischung empirischer Elemente in Vorstellungen und Erkenntnissen a priori bezieht (vgl. KrV B 3; KrV A 11 / B 24).

Schließlich verwendet Kant den Begriff des Purismus als Stilbegriff, indem er ihn auf „die Reinigkeit und Eleganz in einer todten Sprache" bezieht (*Refl.* 3430, 16:831).

Karin Michel

Putz

Zum Putz gehört die schöne Kleidung, die Frisur oder der Schmuck, d. h. alles, womit sich Menschen ein ansprechendes, gefälliges Äußeres geben. Kant zählt den Putz neben Tapeten und schönen Möbeln, die „bloß zur Ansicht dien[en]", zur „Malerei im weiten Sinne" (5:323; *Refl.* 683, 15:305). Weitere wichtige Stellen: 2:210; 7:306; 9:485.

Verwandte Stichworte
Frau; Malerei

Philosophische Funktion
Schon für den vorkritischen Kant gehört der Putz zum →Schönen: „das Schöne kann geputzt und geziert sein" (2:210). In der *KU* bestimmt Kant den Putz als Gegenstand eines →Geschmacksurteils. Bloß zum Ansehen bestimmt, versetzt er die Einbildungskraft in ein „freie[s] Spiel[] mit Ideen" (5:323) ohne bestimmten Zweck. Putz spielt auch in der *Anthropologie* im Zusammenhang mit dem Charakter des Geschlechts und in der *Pädagogik* eine Rolle. In der Anthropologie betont Kant, dass der Putz des Mannes nur so weit geht, seiner Frau keine Schande zu machen, die Frauen dagegen betreiben mehr Aufwand. Sie putzen sich, um den Männern zu gefallen oder sich vor anderen Frauen im Konkurrenzkampf auszuzeichnen (vgl. 7:307). Die Kinder sollen nach Kant dagegen nicht geputzt werden, um nicht affektiert zu werden. Da in der →Erziehung das Beispiel eine große Rolle spielt, sollten auch die Eltern auf Putz verzichten (vgl. 9:485).

Beate Marschall-Bradl

Pyrrhon von Elis

Gr. Philosoph (um 362 v. Chr. – um 270–275 v. Chr.). Er gilt als Begründer der älteren skeptischen Schu-

le, der ‚pyrrhonischen Skepsis'. In der *Logik Blomberg* von 1771 bezeichnet Kant Pyrrhon, → Sokrates und → Hume als Vertreter der „Sceptische[n] Methode" (24:211; vgl. 24:212; 24:217). Schon → Parmenides und → Platon sprachen der Wahrnehmung ihren Erkenntniswert ab; Pyrrhon weitet die → Skepsis auch auf Moral und Logik aus. Kant erwähnt die Pyrrhoneer an keiner Stelle explizit. Dennoch wendet er deren Methodik des Zweifels in seiner Argumentation an (vgl. Santozki, *Bedeutung antiker Theorien*, S. 96). Die pyrrhonische Skepsis lebt von der Kunst der Entgegensetzung: Zu jedem Argument kann ein gleichermaßen gültiges Gegenargument gefunden werden. Die Gleichwertigkeit der Argumente, die Isosthenie, ist ein Anspruch, den auch Kant an das eigene Denken legt. Er rät „*auch selbst bei dem größten Scheine der Wahrheit sein Urtheil zurückzuhalten*" und das „*Gleichgewichte des Urtheilens*" anzustreben (9:30f.). Diese Methodik ist der „Streit der Vernunft mit sich selbst" (KrV A 757 / B 785). Kant hat vermutlich beim Verfassen der → Antinomien das Verfahren der pyrrhonischen Skepsis bedacht, da im Gegensatz zur akademischen Skepsis nur die Pyrrhoneer Wissensansprüche auf diese Weise gegeneinander ausspielen (vgl. Heidemann, *Skeptizismus und Metaphysikkritik*, S. 161ff.).

Weiterführende Literatur

Heidemann, Dietmar: „Skeptizismus und Metaphysikkritik. Untersuchungen zu Kant und Hegel", in: Hüning, Dieter / Klinger, Stefan / Olk, Carsten: Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 2013.

Santozki, Ulrike: Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken, Berlin u. a.: de Gruyter 2006.

Schmauke, Stephan: Wohltätigste Verirrung. Kants kosmologische Antinomien, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002.

Julia Born

Pythagoras

Gr. Philosoph, Mathematiker (ca. 570–480 v. Chr.). Nach jahrzehntelangen Bildungsreisen durch Ägypten und Mesopotamien gründete Pythagoras um 530 v. Chr. im unteritalienischen Kroton eine Schule, in der neben der wissenschaftlichen Erkenntnis auch strenge Regeln der Lebensführung praktiziert wurden.

Über Pythagoras ist uns zu wenig bekannt, schreibt Kant, um über das „metaphysische Princip seiner Philosophie" (8:392) etwas Gewisses aussagen zu können. Wo Kant sich dennoch zu Pythagoras in philosophischer Hinsicht äußert, stellt er die Nähe zu Platon heraus: „Wie bei Plato die Wunder der *Gestalten* (der Geometrie), so erweckten bei Pythagoras die Wunder der *Zahlen* (der Arithmetik) […] die Aufmerksamkeit" (8:392). Beide hätten irrtümlicherweise eine → intellektuelle Anschauung angenommen, weil sie erkannt hätten, dass zur Auflösung mathematischer Probleme ein diskursives Denken nicht reicht und eine Anschauung a priori zu Hilfe kommen muss. Sie hielten diese für eine intellektuelle, weil ihnen die apriorischen Anschauungsformen Raum und Zeit nicht bekannt waren. Zudem ist Pythagoras für Kant ein Hauptvertreter der Unterscheidung von sinnlicher und intelligibler Welt.

Eckart Förster

quaestio juris, quaestio facti

In der Terminologie der traditionellen juristischen Fachsprache, die die „Rechtslehrer" „in einem Rechtshandel" verwenden, „wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden", unterscheidet Kant in der Eingangspassage der →Deduktion der reinen Verstandesbegriffe „die Frage über das, was Rechtens ist (*quid iuris*), von der, die die Thatsache angeht (*quid facti*)" (KrV A 84 / B 116). So definiert er auch: „Quaestio facti ist, auf welche Art man sich zuerst in den Besitz eines Begrifs gesetzt habe; qvaestio iuris, mit welchem Recht man denselben besitze und ihn brauche" (*Refl.* 5636, 18:267). Weitere wichtige Stellen: KrV A 1 / B 1; KrV A 84ff. / B 116ff.; 6:229f.; 20:275.

Verwandte Stichworte

Deduktion der reinen Verstandesbegriffe; Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, metaphysische; Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, transzendentale

Philosophische Funktion

Kant zufolge sind wir im Besitz reiner Verstandesbegriffe oder →Kategorien als transzendentale Bedingungen der Erfahrung. Die Tatsache des Besitzes allein legitimiert jedoch noch nicht die „Rechtmäßigkeit" des „Gebrauchs" (KrV A 85 / B 117) reiner Verstandesbegriffe. Denn der Bezug auf eine definite Klasse von Gegenständen, nämlich auf die Gegenstände unserer Erfahrung, ist in Kategorien nicht analytisch enthalten. Aus diesem Grunde muss – zusätzlich zum Nachweis des tatsächlichen Besitzes reiner Verstandesbegriffe anhand einer „*empirischen* Deduction" von Begriffen durch „Erfahrung und Reflexion" – in einer „*transscendentalen* Deduction" (KrV A 85 / B 117) der rechtmäßige Gebrauch reiner Verstandesbegriffe eigens bewiesen werden. Um das Erfordernis eines über den empirischen Besitznachweis hinausgehenden apriorischen Rechtfertigungsbeweises zu verdeutlichen, unterscheidet Kant daher zwischen der „quaestio facti", die das „Factum", juristisch das „*quid facti*", betrifft, und der „quaestio juris", die nach dem apriorischen „Rechtsanspruch" der Kategorien, juristisch nach dem „*quid juris*" fragt (KrV A 84f. / B 116f.; vgl. Henrich, *Kant's Notion of a Deduction*, S. 31ff.; Seeberg, *Ursprung, Umfang und Grenzen*, Teil II). Eine Rückführung reiner Begriffe auf die „Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung" hält Kant zwar für möglich, doch handle es sich dabei lediglich um eine „physiologische Ableitung, die eigentlich gar nicht Deduction heißen kann, weil sie eine *quaestionem facti* betrifft". Kant nennt sie „die Erklärung des *Besitzes* einer reinen Erkenntniß" (KrV A 86f. / B 118f.). Auf analoge Weise wie in der Erkenntnistheorie behandelt Kant die Frage, „*quid sit iuris*", in der Rechtsphilosophie (6:229).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant's Theory of Taste. A Reading of the *Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press 2001.

Henrich, Dieter: „Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique*", in: Förster, Eckart (Hg.): Kant's Transcendental Deductions. The Three 'Critiques' and the 'Opus postumum', Stanford: Stanford University Press 1989, 29–46.

Seeberg, Ulrich: Ursprung, Umfang und Grenzen der Erkenntnis. Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien, Hamburg: Philo 2006.

Dietmar H. Heidemann

Qualität

Die Qualität ist der Titel der →bejahenden, →verneinenden und →unendlichen Urteile und der in Entsprechung dazu gefassten Kategorien der →Realität, →Negation und →Limitation (vgl. KrV A 70 / B 95; KrV A 80 / B 106). Die Kategorien der Qualität bilden insgesamt den Begriff und das Zeitschema einer kontinuierlichen, gleichförmigen, in ihrer Stärke zu- oder abnehmenden →Empfindung (vgl. KrV A 143 / B 182; KrV A 166ff. / B 207ff.). Wie die reinen Verstandesbegriffe der →Quantität gehören sie zu den mathematischen Kategorien, die alle Begriffe von Größen sind. Anders als bei den Quantitätskategorien handelt es sich hier nicht um eine extensive, als Synthesis von Einheiten begreifbare Größe, sondern um eine graduelle, „*intensive Größe*" (KrV B 207), die nach dem Modell eines gegen Null strebenden Wertes zu verstehen ist. Die Qualität in dieser katego-

rialen Bedeutung ist ein Begriff, der als formale Bedingung der Empfindung fungiert. Er ist zu unterscheiden von der „empirischen Qualität", der Beschaffenheit eines Dinges wie Härte, Wärme, Farbe, Geschmack usw., welche man zu den materialen Bedingungen der Empfindung zu rechnen hat (KrV A 175 / B 217). Als kategorialer Begriff, der auf gegebene Empfindungen bezogen wird und dabei das Erfassen empirischer Qualitäten allererst möglich macht, entspricht die Qualität schließlich dem im Blick auf die Gültigkeit synthetischer Urteile a priori zu beweisenden →Grundsatz der *Anticipationen der Wahrnehmung* (KrV A 166 / B 207), der nach der zweiten Auflage lautet: „*In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe*, d. i. einen Grad" (KrV B 207). Weitere wichtige Stellen: 2:405f.; KrV A 261ff. / B 317ff.; KrV A 291 / B 347; KrV A 344 / B 402; KrV A 404; KrV B 413ff.; KrV A 574f. / B 602f.; KrV A 714f. / B 742f.; KrV A 720 / B 748; 4:302ff.; 4:306ff.; 4:523; 5:203ff.; 18:661ff.; 20:456.

Verwandte Stichworte

Antizipationen der Wahrnehmung; Größe; Limitation; Negation; Realität; Urteil; wirklich, Wirklichkeit

Philosophische Funktion

1. Das bewiesene Prinzip der Antizipationen der Wahrnehmung dient der Grundlegung der „Anwendung der Mathematik (*mathesis intensorum*) auf Naturwissenschaft" (4:307; vgl. *Refl.* 6338, 18:662). Den *MAN* zufolge sind die Qualitätskategorien Leitbegriffe der im Sinne einer mathematischen Kräfte- und Materielehre aufgefassten „Dynamik" (4:523). Dabei steht die Realität für das durch die Zurückstoßungskraft bewirkte „*Reelle* im Raume", die Negation für die Anziehungskraft, die bewirkt, dass das „Solide gänzlich aufgehoben" wird, die Limitation für eine Einschränkung der ersten Kraft durch die zweite, wodurch sich die „Bestimmung des *Grades einer Erfüllung* des Raumes" ergibt (4:523). Die den Raum erfüllende Materie, genauer gesagt: ihre →Undurchdringlichkeit, ist somit als ein graduell bestimmbares Verhältnis von bewegenden Kräften aufzufassen. Vor diesem Hintergrund wird nahe gelegt, dass zu den Bedingungen der Empfindung oder des Realen nicht nur die graduelle Quantifizierung einer gegebenen Empfindung gehört, sondern auch das Begreifen der Empfindung als Relation von Kräften. Diese Auffassung von Größe als intensiver Kraft findet sich andeutungsweise auch im Beweis des Prinzips der Antizipationen der Wahrnehmung nach der zweiten Auflage der *KrV* („Grad des Einflusses auf den Sinn", (KrV B 208) und wird im *Op. post.* weiter ausgeführt (vgl. z. B. 21:396ff.; 22:437).

2. Mit dem Vorschlag, die Qualitätskategorien mithilfe des transzendentalen Arguments der Ermöglichung von Empfindung als gültig im Sinne synthetischer Erkenntnis a priori zu beweisen, hebt sich Kant von seinen philosophischen Vorgängern signifikant ab, was Anregungen durch dieselben bezüglich der Definition des Qualitätsbegriffs nicht ausschließt. So dürfte die Annahme, der Qualität komme eine Größe im Sinne eines Grades zu („*quantitas qualitatis est gradus*", 4:309 Anm.), durch Baumgarten angeregt sein, welcher Quantität und Qualität einerseits in den Bedeutungen von Größe und Beschaffenheit auseinanderhält (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 69; Baumgarten, *Metaphysik*, § 53), andererseits miteinander kombiniert, indem er eine Größe eigens der Beschaffenheit, den Grad, in Vorschlag bringt: „Quantitas qualitatis est gradus (quantitas virtutis)" (Baumgarten, *Metaphysica*, § 246; nach der *Metaphysik* 1783, § 168: „Die Größe einer Beschaffenheit ist *der Grad*, die Stufe (gradus, quantitas virtutis)". Für die Verbindung von Qualität und →Kraft wie auch für die Unterscheidung von apriorischer und empirischer Qualität ist Lockes These zu beachten, wonach sekundäre Qualitäten wie Farben, Töne und Gerüche durch primäre Qualitäten wie Größe und Bewegung bedingt sind (vgl. Locke, *Essay*, II.VIII.10). Die Beschreibung der Qualität als Kontinuität, die eine „unendliche Stufenfolge" einschließt (KrV A 172 / B 214), deutet auf eine Anlehnung an Leibniz' *lex continui*; die Erklärung, die →intensive Größe sei als solche eine Einheit des Punkts oder Augenblicks, die als Vielheit „nur durch Annäherung zur Negation=0 vorgestellt werden kann" (KrV A 168 / B 210), spricht für eine Bezugnahme auf den bei Leibniz und Lambert hoch im Kurs stehenden Begriff des Differentials, eines sich zum Unendlichkleinen bewegenden Wertes (vgl. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 540ff.; S. 550f.). Wie aus der zweiten kosmologischen Antinomie hervorgeht (vgl.

KrV A 439ff. / B 467ff.), verwirft Kant allerdings die Ansicht der Monadisten, die Vorstellung des Unendlichkleinen schließe nicht aus, dass es letzte kleine und damit einfache, substantielle Kräfte gebe. Kant zufolge erweist sich die Vorstellung einer unabschließbaren Annäherung an 0 gerade als unüberwindliches Hindernis für einen triftigen Beweis dieser Ansicht, die überdies von Mendelssohn zur Stützung des Dogmas der →Unsterblichkeit der Seele herangezogen wurde (vgl. KrV B 413ff.). (Zu weiteren Hintergründen, vor allem das Verhältnis von extensiver und intensiver Größe betreffend, vgl. Böhme, *Kants Unterscheidung*, S. 254ff.)

3. Interpretationsschwierigkeiten bereitet die →intensive Größe, die zum einen als eine von 0 bis zu einem bestimmten Wert bestehende Kontinuität mit unendlich vielen Abstufungen beschrieben wird (vgl. KrV B 208), zum anderen als eine punktuell oder augenblicklich auftretende Einheit der Empfindung, die in der →Apprehension „keine successive Synthesis, die von Theilen zur ganzen Vorstellung fortgeht", kennt, somit „keine extensive Größe" hat und in welcher die Vielheit nur „durch Annäherung zur Negation=0 vorgestellt werden kann" (KrV A 167f. / B 209f.). Die Lesarten zu dieser Einheit der →Empfindung sind seit längerem kontrovers. Nach Cohen ist sie die „Einheit der Infinitesimalzahl" und wird dabei als „Ursprung" nicht nur der kontinuierlichen Reihe von Graden, sondern auch der extensiven Größe betrachtet (*Kants Theorie der Erfahrung*, S. 544ff.). Dem steht der von Meier ausgehende Versuch gegenüber, sie als eine der begrifflich-quantitativ bestimmten Qualität zugrunde liegende anschauliche Qualitätsform, ein *quale* überhaupt, kenntlich zu machen (vgl. *Qualitätskategorien*, S. 62). Während diese Richtung sich mit einer einsichtigen Abgrenzung der anschaulichen Qualitätsform von der empirischen Qualität schwer tut, operiert jene mit einer Auffassung von Erzeugung des Extensiven aus dem Intensiven, die sich nicht ohne Widerstand aus Kants Text herausinterpretieren lässt. Erklärungsbedürftig ist zudem die Aussage, wonach die einen Punkt oder Augenblick erfüllende Empfindung keine →extensive Größe hat. Eine Empfindung dieser Art ist zwar als solche keine extensive Größe, für uns aber nur vorstellbar, wenn sie an etwas besteht, was eine minimale Ausdehnung oder Dauer hat, somit nur unter der Voraussetzung der extensiven Größe. Eine punktuell oder augenblicklich empfundene Stärke von Licht haben wir nur an einem für uns wahrnehmbaren Lichtfleck oder Lichtintervall.

Im Blick auf die einzelnen Qualitätskategorien wirft die →Negation Fragen auf. Mit dem negativen Urteil führt Kant eine logische Negation ein, die (im Unterschied zu jener, die er mit dem unendlichen Urteil in Verbindung bringt) keine Position zulässt. Im Zusammenhang der Qualitätskategorien und des Zeitschemas der Qualität ist dagegen von einer grundsätzlich als Mangel an →Realität zu deutenden transzendentalen Negation die Rede, bei welcher zum einen von einer „gänzlichen Negation" (KrV A 168 / B 210) oder auch einem „Nichts (= 0 = *negatio*)" auszugehen ist, zum anderen von einer „Annäherung an die Negation =0" (KrV A 143 / B 182) oder auch Negation, die nicht „gänzliche[n] Mangel" (KrV A 172 / B 214) an Realität bedeutet. Vor diesem Hintergrund drängt sich die Ansicht auf, dass die zweite Bedeutung, die nicht vollständige Negation, nicht mit der Kategorie der Negation, sondern der →Limitation zusammenfällt, die ausgehend vom unendlichen Urteil als eine durch Negation bedingte unabschließbare positive Bestimmung erscheint. Beim Beweis des Grundsatzes der Antizipationen der Wahrnehmung konzentriert Kant sich einseitig auf die zweite Bedeutung. Da Kategorien sich auf etwas in Raum und Zeit Gegebenes beziehen müssen, ist ein minimaler Realitätsgrad und damit eine Negation, die lediglich Annäherung an 0 bedeuten kann, vorauszusetzen. In dieser Richtung wird schließlich sogar dafür argumentiert, dass jede Wahrnehmung zwischen Realität und Negation einen Grad hat und dass dadurch „aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raume oder einer leeren Zeit gezogen werden" kann (KrV A 172 / B 214). Es bleibt damit unausgesprochen, welche Funktion und welchen Status die Negation=0 bei der Kategorienanwendung genau hat. Mit den Ausführungen zur „transscendentale[n] Verneinung" (KrV A 574f. / B 602f.) wird nahe gelegt, dass sie als bestimmte Negation vorzustellen ist, d. h. als Gegensatz zu einer bestimmten Bejahung oder Realität (z. B. Finsternis/Licht; Ruhe/Bewegung).

Eine häufiger erörterte Frage betrifft schließlich das Verhältnis der Kategorie der →Realität zur zweiten Modalitätskategorie, zur →Wirklichkeit.

Ist mit der Realität als graduell bestimmter Empfindung die Bedeutung von Wirklichkeit, unter welcher das Postulat der „materialen Bedingung[] der Erfahrung (der Empfindung)" verstanden werden soll (KrV A 218 / B 266), nicht bereits eingeschlossen? Ist die durch manche Stellen nahe gelegte Unterscheidung von Realität als „Sachheit" (KrV A 143 / B 182; KrV A 574 / B 602) und Wirklichkeit als Existenz überhaupt sinnvoll? Wie in Anlehnung an Cohen (vgl. *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 553ff.) wiederholt festgehalten worden ist, erwecken manche Formulierungen – so beispielsweise die Fassung des Prinzips der Antizipationen der Wahrnehmung nach der ersten Auflage („In allen Erscheinungen hat die Empfindung, und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, (*realitas phaenomenon*) eine intensive Größe, d. i. einen Grad", KrV A 166) – in der Tat den Eindruck, dass Empfindung je schon eine Bezugnahme auf den Gegenstand der Empfindung einschließt, die es überflüssig macht, das Reale vom Wirklichen zu unterscheiden. Dem ist nicht so, wenn man sich die mit dem Prinzip der Antizipationen der Wahrnehmung verbundenen Beweisschritte vergegenwärtigt. Die Realität ist die als intensive Größe und Relation von Kräften zu charakterisierende Bedingung von Empfindung, die Wirklichkeit ist ebendiese Bedingung unter Einschluss ihres Bezugs auf gegebene Empfindungen, eines Bezugs, der es schließlich zu behaupten ermöglicht, die Bedingung der Empfindung sei objektiv gültig bzw. zugleich von gegenständlicher Bedeutung.

Weiterführende Literatur

Böhme, Gernot: „Über Kants Unterscheidung von extensiven und intensiven Größen", in: Kant-Studien 65, 1974, 239–258.

Cohen, Hermann: Kants Theorie der Erfahrung, Berlin: Cassirer ^{3}1918.

Maier, Annelise: Kants Qualitätskategorien, Berlin: Pan-Verl. Metzner 1930.

Martin Bondeli

Quantität

Unter den Titel der Quantität gehören die Kategorien der →Einheit (das Maß), der →Vielheit (die Größe) und der →Allheit (das Ganze) (vgl. KrV A 80 / B 106; 4:303) sowie die entsprechenden allgemeinen, →besonderen und →einzelnen Urteile (vgl. KrV A 70 / B 95). Die Quantitätsbegriffe gehören zusammen mit jenen der →Qualität zu den mathematischen Kategorien. Deren Funktion ist die „Synthesis des Mannigfaltigen, was *nicht nothwendig zu einander* gehört" (KrV B 201 Anm.), „und dergleichen ist die Synthesis des *Gleichartigen* in allem, was *mathematisch* erwogen werden kann" (KrV B 201 Anm.). Im Unterschied zur Qualität, unter welche intensive Größen fallen, werden durch die quantitative Synthesis im Mannigfaltigen der Anschauung „*extensive Größen*" (KrV A 162 / B 202), also im Umfang bestimmte Mengen homogener Elemente erzeugt. Solche sind im Verbund mit dem →Schematismus der →Zahl nach erfassbar (vgl. KrV A 142f. / B 182). Mit dem Beweis des Grundsatzes der →Axiome der Anschauung, dass alle Erscheinungen extensive Größen sind, sichert Kant die objektive Gültigkeit der Quantitätskategorien und weist die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori in der →Mathematik nach (vgl. KrV A 162ff. / B 202ff.). Als wichtigste Anwendung ist die Begründung der →Phoronomie, der Lehre von der „*Bewegung* als ein reines *Quantum*" (4:477), in den *MAN* zu nennen. Weitere wichtige Stellen: KrV A 70 / B 95; KrV A 80 / B 106; KrV A 142f. / B 182; KrV A 162ff. / B 202ff.; KrV A 717ff. / B 745ff.; 4:302f.; 4:495; 4:537ff.; 5:211–219; 5:248–260; 9:102ff.; 21:454ff.; 28:560ff.; 28:659ff.

Verwandte Stichworte

Allheit; Einheit; Größe, extensive; Mathematik; Quantum (Quanta); Vielheit

Philosophische Funktion

1. Dem →*Leitfaden* gemäß gewinnt Kant die Quantitätskategorien aus den Urteilsfunktionen der Quantität. Dabei besteht eine Interpretationsschwierigkeit bezüglich ihrer Zuordnung (vgl. Frede/Krüger, *Zuordnung*): Eigentlich würde man erwarten, dass dem allgemeinen Urteil die Allheit und dem einzelnen die Einheit entspricht, was auch durch die folgende Anmerkung gestützt wird: „Wenn ich aber von der Einheit (in einzelnen Urtheilen) anhebe und so zur Allheit fortgehe […]" (4:302 Anm.). Die Anordnung der Tafeln in der *KrV* wie auch in den *Prolegomena* legt aber die Zuordnung allgemeines Urteil/Einheit und einzelnes Urteil/Allheit nahe. Der Grund für diese Unklarheit ist wohl darin zu suchen, dass Kant der Urteilstafel die aristotelische →Logik zu Grunde

legt, welche eigentlich nur allgemeine und besondere Urteile unterscheidet. Die einzelnen Urteile behandelt sie als Spezialfall der allgemeinen, da auch bei ersteren das Prädikat von allem gilt, was unter den Subjektbegriff fällt (vgl. KrV A 71 / B 96). Kant ordnet also der Einheit und der Allheit die formal gleiche Urteilsfunktion zu. Die Dreiheit der Urteilsquantitäten erscheint als Ad-hoc-Konstruktion im Hinblick auf die drei Quantitätskategorien.

2. Kants Annahme, dass die Quantitätsbegriffe zu den Kategorien (Gegenstandsbegriffen) gezählt werden müssen, beruht im Wesentlichen auf folgenden Thesen: (1) Die Quantifizierbarkeit des Mannigfaltigen der Anschauung ist unabdingbar für objektiv gültige Erkenntnis (Erfahrung). (2) Größenbestimmungen sind nicht schon durch die sinnliche Anschauung gegeben. Die Begriffe der extensiven Größe können entsprechend nicht empirisch sein (vgl. 21:456). (3) Es bedarf deshalb einer Verstandesleistung, die eine quantitative Erfassung des Anschauungsmaterials a priori möglich macht. Diese besteht in der → Subsumtion gleichartiger Anschauungsmomente unter apriorische Begriffe der Quantität, welche durch apriorische Kriterien der Anwendbarkeit dieser Begriffe, den → Schematismus, vermittelt wird. Beides zusammen führt schließlich zu synthetischen Urteilen, die a priori für alle möglichen Erfahrungsgegenstände bezüglich ihrer extensiven Größe gelten (→ Axiome der Anschauung).

3. Das reine → Schema der Quantität ist die → Zahl, „welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbefaßt" (KrV A 142 / B 182), bzw. „die Erzeugung (Synthesis) der Zeit selbst in der successiven Apprehension eines Gegenstandes" (KrV A 145 / B 184). Es gibt nur ein Schema für alle drei Kategorien, da beim sukzessiven Aneinanderfügen (dem Zählen oder Messen) bereits alle drei Begriffe involviert sind und der Begriff einer Zahl als abschließendes Moment „zur Kategorie der Allheit gehört" (KrV B 111). Kant unterscheidet allerdings nicht zwischen der im Zählprozess verwendeten Zählzahl und der Zahl, welche die Anzahl der gezählten Einheiten abschließend bestimmt.

Da bei der quantitativen Synthesis bloß die Gleichartigkeit der verbundenen Elemente erforderlich ist und keine zusätzliche, notwendige Beziehung unter ihnen (wie bei den dynamischen Kategorien), reicht als schematisches Kriterium für die Bestimmung extensiver Größen in der Anschauung bereits die subjektiv-zufällige zeitliche Abfolge der Anschauungsmomente.

Aus der objektiven Anwendbarkeit der Quantitätskategorien mittels des Schemas der Zahl folgt auch nur ein → Grundsatz: „Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach *extensive* Größen" (KrV A 162) bzw. „*Alle Anschauungen sind extensive Größen*" (KrV B 202). Auf diesem Prinzip beruhen einerseits die Axiome der Geometrie, andererseits die arithmetischen Zahlformeln (vgl. KrV A 162ff. / B 203ff.), beides synthetische Urteile a priori.

4. Im Zusammenhang mit dem Prinzip der Axiome der Anschauung unterscheidet Kant zwei Begriffe der extensiven Größe: (1) Jeder Gegenstand hat als Erscheinung im Raum räumliche Ausdehnung (Gestalt) und ist insofern ein aus Anschauungsmomenten zusammengesetztes → Quantum. „Auf diese successive Synthesis der productiven Einbildungskraft in der Erzeugung der Gestalten gründet sich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen" (KrV A 163 / B 204). Entsprechend betreffen die Axiome der Geometrie auch „nur Größen (*quanta*) als solche" (KrV A 163 / B 204). (2) Deshalb kann bei allen Erscheinungen als Quanta immer noch „die Frage: wie groß etwas sei" (KrV A 163 / B 204) gestellt werden, die Frage nach der Quantitas, der zahlmäßig bestimmten Extension. Die „bloße Größe (*quantitatem*)" (KrV A 717 / B 745) und die reinen Zahlverhältnisse sind Gegenstand der Arithmetik. Kant scheint also der Meinung zu sein, dass die Bestimmung der extensiven Größe (quantitas) durch Quantitätsbegriffe an einem Quantum vorgenommen wird („*Vnum, in quo est quantitas, est quantum*", *Refl.* 3713, 17:253).

Weiterführende Literatur

Frede, Michael / Krüger, Lorenz: „Über die Zuordnung der Quantitäten des Urteils und der Kategorien der Größe bei Kant", in: Kant-Studien 61, 1970, 28–49.

Longuenesse, Béatrice: Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'*Analytique transcendentale* de la *Critique de la raison pure*, Paris: Presses Universitaires de France 1993.

O'Sullivan, John M.: Vergleich der Methoden Kants

und Hegels auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität, Kant-Studien Ergänzungshefte 8, Berlin: Reuther & Reichard 1908.
Sickenberger, Otto: „Kants Lehre von der Quantität des Urteils", in: Kant-Studien 2, 1898, 90–99.
Wolff-Metternich, Brigitta-Sophia von: Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals, Berlin u. a.: de Gruyter 1995.

Silvan Imhof

Quantum (Quanta)

‚Quantum' bezieht sich auf eine Größe *in concreto*, wohingegen ‚*quantitas*' sich auf die Größe im Allgemeinen bezieht (KrV A 163 / B 204). Gelegentlich ist quantum der Oberbegriff zu quantum *continuum* und quantum *discretum* (→ Aggregat; vgl. 28:560). Typischerweise gebraucht Kant aber den Ausdruck ‚quantum' für ein quantum *continuum* – d. h. für eine Einheit unendlich teilbarer, homogener, auf einem → Kontinuum zusammen existierender Teile. *Quanta continua* sind daher Größen, die sich unendlich in andere kontinuierliche Größen derselben allgemeinen Art teilen lassen, so dass „kein Theil der kleinstmögliche (kein Theil einfach) ist" (KrV A 169 / B 211). *Quanta continua* sind entweder → intensive Größen oder → extensive Größen. Weitere wichtige Stellen: KrV A 143 / B 183; KrV A 169–176 / B 211–218; KrV A 526f. / B 554f.; 18:240ff.; 28:200–204; 28:560; 28:561.

Verwandte Stichworte

Aggregat; Erscheinung; Grad; Größe, extensive; Größe, intensive; Kontinuum; Raum; Zeit

Philosophische Funktion

In den → Antizipationen der Wahrnehmung behauptet Kant, dass alle → Erscheinungen *quanta continua* seien (vgl. KrV A 170 / B 212). Die grundlegenden extensiven *quanta continua* im Hinblick auf unsere Erfahrung sind natürlich → Raum und → Zeit: Kein Teil derartiger Größen ist der kleinste, und folglich beinhaltet jedwede Einteilung eine willkürliche Grenzziehung, wobei der eingegrenzte Teil selbst auch ein unendlich teilbarer Raum oder eine unendlich teilbare Zeit darstellt (vgl. KrV A 169 / B 211; 28:200–204; 28:561). Sie haben eine extensive Größe, die insofern als kontinuierliche oder „*fließende*" gilt, als sie sukzessive aus einer unendlich teilbaren Folge homogener Teile synthetisiert wird (KrV A 170 / B 212). Auch die intensive Größe einer Empfindung gilt als ein kontinuierliches Quantum, jedoch hat sie statt echter Teile einen internen → Grad. *Quanta*, die nur in einem einzigen Augenblick oder an einem einzigen Ort in Erscheinung treten, haben ebenfalls eine kontinuierliche intensive Größe (vgl. KrV A 169f. / B 211f.).

Quanta continua werden von *quanta discreta* oder Aggregaten unterschieden, welche die bloße „Wiederholung einer immer aufhörenden Synthesis" beinhalten (KrV A 170 / B 212). Dreizehn Taler können als „Geldquantum" betrachtet werden, wenn wir uns auf das Silber in den Münzen beziehen, welches „aber allerdings eine continuirliche Größe ist, in welcher kein Theil der kleinste ist, sondern jeder Theil ein Geldstück ausmachen könnte, welches immer Materie zu noch kleineren enthielte" (KrV A 170 / B 212). Wenn wir uns aber auf die dreizehn Münzen als Teile der gesamten *dreizehn Taler* beziehen (von denen jede Münze ein diskreter Teil ist), dann haben wir ein Aggregat. Ebenso ist die Zeit eine kontinuierliche Größe, aber diskrete Zeitquantitäten zusammen gedacht (alle Dienstage, zum Beispiel) sind Aggregate (vgl. KrV A 527 / B 555).

Andrew Chignell
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Quelle

Kant gebraucht den Ausdruck ‚Quelle' in verschiedenen Kontexten zum einen terminologisch und bezieht ihn auf die → Erkenntnisquellen. Zum andern gebraucht er ihn unterminologisch im Sinne des Grundes oder Ursprunges von etwas, zum Beispiel Quelle *des Bösen*, Quelle *des Irrtums*, Quelle *des Lebens*, Quelle *des Verhaltens*. Wichtige Stellen: 1:264; KrV B 29; KrV A 39 / B 56; KrV A 115f.; KrV A 271 / B 327; KrV A 294 / B 351; 4:266; 6:143; 7:293; 9:48; 28:232.

Verwandte Stichworte

Grund; Ursprung; Raum und Zeit (Anschauungsformen); Metaphysik, Quellen der

Philosophische Funktion

Die terminologische Verwendung des Begriffs der Quelle führt Kant im Kontext der *KrV* ein. Hier wer-

den beispielsweise die Vorstellungen von Raum und Zeit als Quellen a priori oder als Erkenntnisquellen bezeichnet, sofern diese Vorstellungen der →Sinnlichkeit als solcher entspringen und sie insofern Vorstellungen a priori sind: „Zeit und Raum sind demnach zwei Erkenntnißquellen, aus denen *a priori* verschiedene synthetische Erkenntnisse geschöpft werden können“ (KrV A 38f. / B 55). Die Sinnlichkeit gilt Kant zugleich als Quelle von empirischen Anschauungen, die der Erkenntnis konkrete Inhalte liefern (vgl. KrV B 2; 9:36). Auch →Verstand und →Vernunft gelten Kant als Quellen der Erkenntnis, sofern sie der Ursprung von Begriffen und Urteilen sind, die lediglich aus ihnen selbst entspringen (vgl. KrV A 305 / B 362; 5:54; 5:141; 9:12). In der *KrV A* bezieht Kant neben der Sinnlichkeit und dem Verstand (→Apperzeption) auch die →Einbildungskraft in die Reihe der Erkenntnisquellen ein, sofern die Einbildungskraft als assoziatives und reproduktives Vermögen eine eigentümliche Synthesisfunktion hinsichtlich der mannigfaltigen sinnlichen Gegebenheiten erfüllt: „Es sind drei subjective Erkenntnißquellen, worauf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt und Erkenntniß der Gegenstände derselben beruht: *Sinn*, *Einbildungskraft* und *Apperception*“ (KrV A 115).

Karin Michel

Rache

Rache ist Wiedervergeltung. Die „Leidenschaft der Wiedervergeltung“ (7:271) ist „*Rachbegierde*“ (7:270). Weitere wichtige Stellen: 6:460f.; 7:270f.

Verwandte Stichworte

Wiedervergeltung; Hass; Strafe

Philosophische Funktion

Kant verwendet den Ausdruck ‚Rache‘ ganz überwiegend zur Bezeichnung von „Selbstrache“ (6:110). Rache als Selbstrache wird geübt, wenn der, dessen → Rechte verletzt worden sind, dem, der die Verletzung vorgenommen hat, ein Übel zufügt. Die Begierde, dies zu tun, ist zwar ein „Analogon“ der „erlaubten *Rechtsbegierde*“ (7:270), welche den Charakter eines „Bestimmungsgrund[es] der freien Willkür durch reine praktische Vernunft“ (7:270f.) hat, sie ist als Rachbegierde aber mit dem „sinnliche[n] Antrieb des Hasses“ (7:271) verbunden, weshalb sie „bösartig“ (7:270) ist. Es ist daher eine → Tugendpflicht, auf Rache zu verzichten (vgl. 6:460f.; 6:100; 9:492). Die Rache als Selbstrache ist vielmehr durch die → Strafe zu ersetzen, die nicht durch den in seinen Rechten Verletzten, sondern durch den „Oberste[n] im Staate“ (6:331; vgl. 23:409) verhängt wird. Durch Strafe gemäß des „*Wiedervergeltungsrecht[s]*“ (6:332) wird „das Verbrechen an dem Thäter *gerächt*“ (6:460), ohne dass Hass im Spiel ist: „weil keine Strafe, von wem es auch sei, aus Haß verhängt werden darf“ (6:461).

Robert Alexy

Raisonnierendes Bücherverzeichniss

Das 1782 von dem Königsberger Verleger und Buchhändler → Gottlieb Lebrecht Hartung (1747–1787) gegründete *Raisonierende Bücherverzeichniss*, fortgesetzt ab 1790 als *Critische Blätter*, war eine Kombination aus bibliographischer Zeitschrift, ein Verzeichnis von Neuerscheinungen auf dem Buchmarkt beinhaltend, und Rezensionsorgan. Im April 1783 erschien im *Raisonnierenden Bücherverzeichniss* anonym die *Rez. Schulz* Kants zum ersten Teil des Buches *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre*, welches der aufklärerische Theologe → Johann Heinrich Schulz anonym im selben Jahr veröffentlicht hatte. Kant lobt die „gute Absicht“ hinter dem Buch, darunter Schulzes Eintreten für „feste Entschließungen zum besseren Lebenswandel“ und dafür, die „Religion vom müßigen Glauben zur That zu führen“ (8:12), bemängelt jedoch den religiösen „Fatalism, der in diesem Werke das vornehmste, alle Moral afficirende, gewaltsame Princip ist“ und schließlich „allen Einfluß der gesunden Vernunft aufhebt, deren Rechte gleichwohl der Herr Verf. aufrecht zu erhalten bemüht gewesen“ (8:13). Noch im selben Jahr veröffentlichte Schulz den zweiten, 1790 den dritten Teil seines Werks, beide Teile wurden von Kant nicht rezensiert, wie auch die *Rez. Schulz* sein einziger Beitrag zum *Raisonnierenden Bücherverzeichniss* geblieben ist.

Tobias Audersch

Rappolt, Carl Heinrich

Deutscher Physiker, Philosoph und Dichter, Pseudonym: „Kajetan Herenn. Rapidius“ (1702–1753), wahrscheinlich einer der akademischen Lehrer Kants. Rappolt war Anhänger → Wolffs, Gegner des → Pietismus, kannte aber auch die zeitgenössische englische philosophische Literatur sehr gut. Er hatte sich am 25. September 1719 in Königsberg für Theologie immatrikuliert, hörte dann aber u. a. auch die Vorlesungen des Physikers Heinrich von Sanden und der Wolffianer Johann Heinrich Kreuschner und Christian Gabriel Fischer. Fischer bewegte Rappolt dazu, sich von der Theologie abzuwenden und stattdessen Physik zu studieren. Als 1729 Sanden durch den fachlich unerfahrenen Pietisten → Johann Gottfried Teske ersetzt wurde, verließ Rappolt die Universität, um durch Deutschland, Holland und schließlich England zu reisen, wo er 1729–1730 Mathematik und Physik studierte. 1731 wurde er Magister in Frankfurt (Oder). Er kehrte jedoch nach Königsberg zurück, wurde dort 1731/32 Professor für Physik und am 31. März 1735 Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften. Seine Vorlesungen erstreckten sich auf die Physik, die englische Sprache, Kultur und Philosophie und nicht zuletzt auf → Alexander Pope. Man kann vermuten, dass Kants Vorliebe für Pope sich von diesen Vorlesungen her schreibt. Rappolt las 1741 über Popes *Essay*

On Man und kündigte 1742 an *Theodicaeam e contemplatione hominis praeeunte Pope* und *De vividissima naturae humanae imagine coloribus Popii adornata* (vgl. Erdmann, *Knutzen*, S. 140). Zu den Schülern Rappolts gehörte auch →Johann Georg Hamann.

Weiterführende Literatur

Kühn, Manfred: „Kant's Teachers in the Exact Sciences", in: Watkins, Eric (Hg.): Kant and the Sciences, Oxford: Oxford University Press 2001, 11–30.

Dirk Effertz

Rasse

→Menschenrassen

rational

→empirisch/rational

Rationalismus

„Der rationalism ist: da man alles a priori herleitet" (*Refl.* 232, 15:89). Rationalisten vertreten (im Gegensatz zu den Empiristen) die Ansicht, dass es Erkenntnisse gibt, die nicht aus der Sinneswahrnehmung, sondern aus dem reinen Denken entspringen. Man kann nach Kant von Rationalismus in theoretischem, ethischem, ästhetischem und religiösem Sinne sprechen. Weitere wichtige Stellen: KrV B 415f.; 5:13; 6:154f.; *Refl.* 7217, 19:288; 20:275; 20:340.

Verwandte Stichworte

Vernunft; Erkenntnis, rationale; Dogmatismus; Empirismus

Philosophische Funktion

1 Rationalismus

1.1 In der *KrV B* werden die „Rationalist[en]" als diejenigen bezeichnet, „welche, um eine neue Möglichkeit auf die Bahn zu bringen, schon genug gethan zu haben glauben, wenn sie darauf trotzen, daß man ihnen keinen Widerspruch in ihren Voraussetzungen zeigen könne (wie diejenige insgesamt sind, die die Möglichkeit des Denkens, wovon sie nur bei den empirischen Anschauungen im menschlichen Leben ein Beispiel haben, auch nach dessen Aufhörung einzusehen glauben)" (KrV B 415 Anm.). Schon in den vorkritischen Schriften polemisiert Kant gegen →Wolff und seine Anhänger, welche die ganze Logik, Metaphysik und Moral aus wenigen Prinzipien (Satz vom →Widerspruch und →Satz vom zureichenden Grund) und aus den damit verbundenen Begriffen (unmöglich, möglich, bestimmt, unbestimmt u. ä.) ableiten wollten: „Der Fehler, den einige begangen haben, alle dergleichen Erkenntnisse als solche zu behandeln, die in einige wenige einfache Begriffe insgesamt sich zerlegen ließen, ist demjenigen ähnlich, darin die alten Naturlehrer fielen: daß alle Materie der Natur aus den sogenannten vier Elementen bestehe, welcher Gedanke durch bessere Beobachtung ist aufgehoben worden" (2:280). Die Methode der →Mathematik wird von den Rationalisten in der Philosophie verwendet. „Nichts [ist] der Philosophie schädlicher gewesen […] als die Mathematik, nämlich die *Nachahmung* derselben in der Methode zu denken, wo sie unmöglich kann gebraucht werden" (2:283).

1.2 Man kann jedoch in einem anderen (eher positiven) Sinne von einem Rationalismus der →Transzendentalphilosophie sprechen. Schon die Verneinung der Frage, ob alle Erkenntnis „allein von der Erfahrung, als dem obersten Erkenntnißgrunde, abzuleiten sey", ergibt den Rationalismus der Transzendentalphilosophie (20:275). Rational ist im Allgemeinen jede Erkenntnis, welche aus den →Vernunftgesetzen stammt: „cognitio […] rationalis est, quae depromitur ex methodi rationis regulis generalibus sive consistit in methodis vel habitu rationis" (*Refl.* 1738, 16:97; vgl. KrV A 836 / B 864). Auf Grund der Tatsache, dass die →rationale Erkenntnis nicht bloß logische Beziehungen (vgl. *Refl.* 3756, 17:284f.), sondern auch die ersten Gründe der Erscheinung enthält (vgl. *Refl.* 3947, 17:360), werden von Kant ab den 60er Jahren Sinn und Bedeutung einer rationalen bzw. transzendentalen →Philosophie festgestellt. „Alle Erkenntnis hat entweder empirische oder rationale principien; die letztere sind entweder logisch oder real. […] die zweyte sind durch die Natur der Vernunft gegebene erste Begriffe und Verhältnisse" (*Refl.* 4162, 17:439f.). Die Philosophie wird daher in einem System der rationalen – nicht empirischen – →Erkenntnis eingeordnet: „Omnis philosophia (theoretica) est vel empirica (Physiologia, Psychologia vel Physica) vel ratio-

nalis (Philosophia transscendentalis). Rationalis vel pura vel applicata“ (*Refl.* 4340, 17:512; vgl. *Refl.* 1778, 16:111f.; *Refl.* 2454, 16:375f.; *Refl.* 3988, 17:377f.; *Refl.* 4364, 17:520; *Refl.* 4855, 18:11; *Refl.* 5048, 18:72; *Refl.* 5679, 18:325). In der →reinen Vernunft liegen die apriorischen Bedingungen der Erkenntnis der Gegenstände möglicher Erfahrung. Kennzeichen der rationalen Erkenntnisse ist die →Notwendigkeit (und die →Allgemeingültigkeit) derselben: „Alles historische Erkentnis ist empirisch und also Erkentnis der Dinge wie sie sind; nicht daß sie nothwendig so seyn müssen. — Das rationale stellt sie nach ihrer Nothwendigkeit vor“ (20:340).

2 Ethischer Rationalismus

Die praktische Philosophie gehört zum System der „philosophia rationalis“: „Die gewisheit ist entweder empirisch oder rational (des gemeinen Verstandes oder der speculativen Vernunft). Die rationale ist entweder apodictisch (Wissen) (speculativ) oder (Vernunftglauben) moralisch (practisch)“ (*Refl.* 2454, 16:375f.). Der Rationalismus in der praktischen Philosophie besteht vor allem darin, dass man die Begriffe des →Guten und des →Bösen nach einem aus der →Vernunft entspringenden, also reinen und notwendigen Gesetz →a priori bestimmt: „der Empirism gründet sich auf einer *gefühlten*, der Rationalism aber auf einer *eingesehenen* Nothwendigkeit“ (5:13). Der Inhalt des →kategorischen Imperativs als Grundprinzip der Moral lässt sich aus der reinen Vernunft herleiten. Er fordert, dass wir nur nach solchen Maximen handeln, die wir als ein mögliches allgemeines Gesetz erkennen. Die →Freiheit selbst besteht nach Kant in der rationalen Einsicht in eine →Notwendigkeit. „Der empirism der sittlichkeit beweiset nur, daß niemand eine lüge billigt; aber der rationalism: daß er es nicht billigen kan, und zwar vor sich allein; daher sind blos im letzten fall die moralische imperativen apodictisch. Die Ursache ist: weil eine freyheit ohne regel als allgemeine Befugnis genomen sich selbst wiederstreitet. Das System ist also ein rationales System der mit sich selbst allgemein einstimigen freyheit“ (*Refl.* 7217, 19:288).

3 Ästhetischer Rationalismus

Der Rationalismus des Prinzips des →Geschmacks betrachtet die Gründe des →Wohlgefallens als a priori, der →Empirismus desselben betrachtet sie als a posteriori abgeleitet: „Man kann zuvörderst das Princip des Geschmacks entweder darin setzen, daß dieser jederzeit nach empirischen Bestimmungsgründen und also nach solchen, die nur a posteriori durch Sinne gegeben werden, oder man kann einräumen, daß er aus einem Grunde a priori urtheile. Das erstere wäre der *Empirism* der Kritik des Geschmacks, das zweite der *Rationalism* derselben“ (5:346). In der Analytik der ästhetischen Urteilskraft zeigt Kant, „daß es auch Gründe des Wohlgefallens a priori [gibt], die also mit dem Princip des Rationalisms zusammen bestehen können, ungeachtet sie nicht in *bestimmte Begriffe* gefaßt werden können“ (5:347). In einem reinen Geschmacksurteil a priori unterstellen wir nämlich, dass alle Menschen mit unserem Urteil über die Schönheit eines Gegenstandes übereinstimmen, und erheben hierdurch einen Anspruch auf die notwendige Geltung dieses Urteils.

4 Religiöser Rationalismus

„Der, welcher bloß die natürliche Religion für moralisch-nothwendig, d. i. für Pflicht, erklärt, kann auch der *Rationalist* (in Glaubenssachen) genannt werden“ (6:154f.; zu den verschiedenen Formen der rationalen (und nicht-rationalen) →Religion vgl. KrV A 631 / B 659; *Refl.* 4113, 17:421; *Refl.* 4564, 17:595; *Refl.* 6214, 18:499ff.; *Refl.* 6219, 18:507ff.; *Refl.* 6433, 18:715). Die Vernunftmäßigkeit der Religion wird von Kant gegen die Lehre der Wahrnehmung des Übersinnlichen durch das →Gefühl oder die →intellektuelle Anschauung verteidigt. Dieser rationale Charakter der Religion stützt sich jedenfalls nicht auf die theoretische, sondern auf die →praktische Vernunft: „Der practische Glaube gründet sich auf ein Wissen in Ansehung der Gesetze. Ich weiß, daß, der sich wohl verhält, der Glückseligkeit würdig sey, und glaube, er werde ihrer theilhaftig werden. rationaler Glaube. Gott und andre Welt“ (*Refl.* 2491, 16:392; vgl. 5:110f.; 5:467f.; 6:3f.; 7:50).

Weiterführende Literatur

Honnefelder, Ludger: Scientia transcendens: die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce), Hamburg: Meiner 1990.

Neiman, Susan: The Unity of Reason, New York: Oxford University Press 1944.
O'Neill, Onora: „Vindicating Reason", in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant, Cambridge: Cambridge University Press 1992.
Wundt, Max: Kant als Metaphysiker, Stuttgart: Enke 1924.

Giuseppe Motta

Ratschläge der Klugheit

Die Imperative der Klugheit bestimmen Handlungen als Mittel zur →Glückseligkeit (vgl. 4:416). Kant nennt sie ‚Ratschläge' im Unterschied zu den →Regeln der Geschicklichkeit und den Geboten der Sittlichkeit, um die jeweils unterschiedliche Art der Nötigung herauszustellen (vgl. 4:416; vgl. auch KrV A 806 / B 834, 5:36, 6:216). Weitere wichtige Stellen: 4:415ff.; 5:172; 6:216; 6:385; 6:433.

Verwandte Stichworte

Imperativ, hypothetischer; Glück, Glückseligkeit; Regeln der Geschicklichkeit; pragmatisch

Philosophische Funktion

Der Begriff der →Glückseligkeit ist nach Kant ein „so unbestimmter Begriff[…] [, da] alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind" (4:418). Obgleich der Mensch zu der Glückseligkeit zu gelangen wünscht, kann er nicht genau bestimmen, was sie ist und wie sie erreicht werden kann. Darin unterscheiden sich die Ratschläge der Klugheit von den →Regeln der Geschicklichkeit: Aus der Unbestimmtheit des Begriffs der Glückseligkeit „folgt, daß die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d. i. Handlungen objectiv als praktisch-*nothwendig* darstellen, können, daß sie eher für Anrathungen (consilia) als Gebote (praecepta) der Vernunft zu halten sind" (4:418). Nach Kant kann der Mensch somit nicht „nach bestimmten Principien handeln, um glücklich zu sein, sondern nur nach empirischen Rathschlägen" (4:418). Die Ratschläge der Klugheit können also keine allgemeine Gültigkeit beanspruchen: „Die *Rathgebung* enthält zwar Nothwendigkeit, die aber bloß unter subjectiver zufälliger Bedingung, ob dieser oder jener Mensch dieses oder jenes zu seiner Glückseligkeit zähle, gelten kann" (4:416).

Weiterführende Literatur

Hinske, Norbert: Die „Ratschläge der Klugheit" im Ganzen der Grundlegung. In: Höffe, Otfried (Hg.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt/M.: Klostermann ^{3}1999, 131–147.
Schwaiger, Clemens: *Kategorische und andere Imperative: Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1999.

Helke Panknin-Schappert

Raum

In der →*Transzendentalen Ästhetik* der *KrV* definiert Kant den Raum als „die reine Form aller äußeren Anschauung" (KrV A 34 / B 50), indem er festhält: „Der Raum ist nichts anderes, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist" (KrV A 27 / B 42). Diese Definition ist voraussetzungsreich, nur im Kontext des kritischen Werks (einschließlich *De mundi*) verständlich und nur für das kritische Werk einschlägig. Selten bezeichnet Kant →Flächen und →Linien als Räume (→Fläche; Linie). Ist von ‚dem Raum' die Rede, so geht Kant davon aus, dass dieser dreidimensional ist. Zugleich erkennt er aber deutlich, dass dies keineswegs trivial, sondern begründungsbedürftig ist (→Abmessungen). Weitere wichtige Stellen: 2:395–405; KrV A 17–30 / B 31–45; 4:280–288.

Verwandte Stichworte

Abmessungen; Raum, absoluter; Raum, empfindbarer/denkbarer; Raum, erfüllter; Raum, leerer; Anfang (in der Zeit, des Raums); Gegenden im Raum

Philosophische Funktion

1 Historischer Kontext

In Bezug auf den Raum stellen sich für Kant die folgenden Fragen: (1) Gibt es den Raum nur relativ auf →Körper, nämlich als *deren* gleichzeitige Ordnung (relationale Theorie des Raums); oder gibt es einen von den Körpern unabhängigen, →absoluten Raum? (2) Gibt es →Bewegung im Raum nur relativ auf Körper als Bezugspunkte; oder gibt es eine Bewegung nur relativ zum absoluten Raum? Die jeweils erste Option wurde im

berühmten Briefwechsel zwischen →Leibniz und →Clarke von Leibniz vertreten, die jeweils zweite von Clarke (in Abstimmung mit →Newton; vgl. Robinet, *Correspondance Leibniz-Clarke*). (3) Ist unser Begriff bzw. unsere Idee vom Raum vorgegeben oder aber erworben? Die zweite Position wird deutlich von →Locke vertreten (vgl. Locke, *Essay*, II.13). Die *räumliche* Gestalt eines Gegenstands erklärt Locke zu einer primären Qualität (vgl. Locke, *Essay*, II.8), für die gilt: Die *idea* von ihr ähnelt der Beschaffenheit des Gegenstands, wie er an sich selbst ist.

2 Vorkritisches Werk

Schon in seinem Erstling, der *Wahren Schätzung*, beschäftigt sich Kant u. a. mit der Frage, ob es nur *einen* Raum geben kann. Er hält dort eine Vielzahl von Räumen für möglich, wenn auch aus theologischen Gründen für unwahrscheinlich (vgl. 1:25). In der *KrV* geht Kant dagegen davon aus, dass es nur einen Raum geben kann (vgl. KrV A 25 / B 39 – der Plural ‚Räume' bezieht sich dann nur auf ‚Teile' oder ‚Einschränkungen' des einen Raumes). In der *Monadologia physica* findet sich der Versuch, Monaden als punktförmige Kraftzentren in den Raum einzuordnen. In *Gegenden* befürwortet er den von den Körpern unabhängigen →absoluten Raum und glaubt, im Unterschied von rechter und linker Hand ein Argument für dessen Existenz gefunden zu haben (→Gegenstücke, inkongruente). Später, in den *Prolegomena* (§ 13, 4:285f.), sieht er darin jedoch ein Argument für die →Idealität des Raums (→Idealität/Realität).

3 Kritisches Werk: Der Raum als Anschauungsform

3.1 In der *Transzendentalen Ästhetik* der *KrV* definiert Kant den Raum als „die reine Form aller äußeren Anschauung" (KrV A 34 / B 50). Reine →Form der Anschauung ist in dieser Definition das *genus proximum*, die nächsthöhere Gattung. Äußere →Anschauung ist die *differentia specifica*: der artbildende Unterschied. Denn auch die →Zeit ist die Form einer bestimmten Art von →Anschauung, nämlich der „innern Anschauung" (KrV A 34 / B 50). Der Grundgedanke vom Raum als Form der äußeren →Anschauung lässt sich unabhängig von Interpretationsproblemen so verstehen: Der bewusste geistige Bezug auf etwas setzt beim Menschen voraus, dass ihm „im Gemüthe" (KrV A 20 / B 34; in *De mundi* heißt dieses „mens", 2:395) eine Repräsentation davon zur Verfügung steht; der Mensch ist zur Erkenntnis auf Repräsentationen angewiesen („*cognitio symbolica*", 2:396). Es kann sich dabei um eine Repräsentation von etwas handeln, das mehreren Objekten gemeinsam ist: einen Begriff („*repraesentatio discursiva*", *Logik* § 1, 9:91). Oder es handelt sich um eine Repräsentation eines Einzeldings: eine Anschauung („*repraesentatio singularis*", 9:91). Um aber überhaupt als Repräsentation von etwas anderem als dem eigenen inneren Zustand verstanden werden zu können, muss eine Anschauung räumlich interpretiert werden. In diesem Sinne ist der Raum →Form der Anschauung, und zwar der äußeren →Anschauung. Er muss vom Subjekt beigesteuert werden, damit es auf Äußeres gerichtete ‚Sinnlichkeit' überhaupt geben kann (zum Begriff der →Sinnlichkeit vgl. KrV A 19 / B 33; in *De Mundi* spricht Kant von „cognitio sensitiva", 2:395f.).

3.2 Entscheidend ist für Kant eine zweifache Abgrenzung, die sich aus der Definition ergibt.

Der Raum ist „keine Eigenschaft [… der] Dinge an sich […] d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte" (KrV A 26 / B 42). Ganz anders beschaffene Wesen hätten vielleicht eine völlig andere Art, sich auf Einzeldinge zu beziehen, eine andere Art von →Anschauung („intuitus", vgl. *De mundi* § 10, 2:395f.). Kant bemerkt dazu zusammenfassend: „Wir behaupten also die *empirische Realität* des Raumes (in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung), ob zwar die *transscendentale Idealität* desselben, d. i., daß er Nichts sei, so bald wir […] ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen" (KrV A 28 / B 44).

Der Raum ist aber auch kein →Begriff. Vor allem an Stellen, an denen Kant dies betont, geht er so weit, sogar den Raum selbst „eine reine Anschauung" zu nennen (KrV A 24 / B 39, vgl. auch *Prolegomena* § 10, 4:283). Verwirrenderweise argumentiert Kant in KrV A 24 / B 38f. getrennt dafür, dass der Raum kein diskursiver oder allgemeiner Begriff ist, und dafür, dass er kein →empirischer Begriff ist. Nach § 1 der *Logik* (vgl. 9:91) sind dagegen alle →Begriffe diskursiv oder allgemein (vgl. aber den Ausdruck „*conceptus spatii*" in *De mun-*

di, § 15, 2:402, sowie „*Begriff[] vom Raume*“ in KrV B 40; vgl. auch KrV A 22 / B 37.). Auch ist „Raum“ in der Systematik der *KrV* klarerweise kein reiner Verstandesbegriff im Sinne der → transzendentalen Logik. Das Argument dafür, dass der Raum kein empirischer Begriff ist (vgl. KrV A 23 / B 38; 2:403), betont wohl zusätzlich den Gegensatz zu → Locke, der die ‚idea of space‘ als empirische Vorstellung ansieht (vgl. *Locke*, *Essay*, II 13).

3.3 Für das kritische Werk ergeben sich zwei wesentliche Anwendungen der „Lehre von der Idealität des Raumes“ (4:292; vgl. KrV A 38 / B 54):

(1) Die Lehre von der → Idealität des Raums erklärt, wie Sätze der → Geometrie das sein können, wofür Kant sie hält: wahre → synthetische Urteile a priori, um deren Wahrheit man auch wissen kann.

Einerseits sind die Sätze der → Geometrie Kants Einteilung zufolge synthetische Sätze, also Sätze bei denen durch das Prädikat etwas über das Satzsubjekt behauptet wird, was sich nicht schon aus dem für das Satzsubjekt verwendeten Ausdruck (dem Subjektterm) folgern ließe: „Daß die gerade Linie zwischen zweien Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom *Geraden* enthält nichts von Größe, sondern nur eine Qualität“ (KrV B 16; → Urteil, analytisches/synthetisches).

Andererseits meint Kant, dass Sätze der → Geometrie Urteile sind, deren Wahrheit sich nur a priori begründen lässt, also ohne Rekurs auf Erfahrung. Denn wenn sie sich nur mit Rekurs auf Erfahrung begründen ließen (sie also synthetische Urteile a posteriori wären), dann wären sie auch anfällig für eine Widerlegung durch die Erfahrung, also anfällig für das Induktionsproblem (vgl. 2:404–406; KrV B 3f.). Das hält Kant im Falle von Sätzen der Geometrie für absurd. Im Falle des synthetischen Urteils a posteriori stützt sich der Verstand zur Verknüpfung von Subjekt- und Prädikatausdruck auf Erfahrung. Das kann bei den → synthetischen Urteilen a priori nicht so sein. Es stellt sich deshalb die Frage: „Was ist hier das Unbekannte = X, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriff von *A* ein demselben fremdes Prädicat *B* aufzufinden glaubt, welches er gleichwohl damit verknüpft zu sein erachtet?“ (KrV B 13).

Die Antwort → ‚Begriffe‘ scheidet aus, weil geometrische Urteile synthetische Urteile sind; die Antwort ‚empirische Anschauung‘ scheidet aus, weil geometrische Urteile Urteile a priori sind. Die Antwort, die Kant angesichts der Lehre von der Idealität des Raums aber offen steht, ist: → ‚reine Anschauung‘. Kant meint also: Sätze der → Geometrie sind eigentlich Aussagen über den Raum als → Form der Anschauung; sie sind deshalb unabhängig vom Rekurs auf bestimmten empirischen Input, der die Gefahr der Widerlegbarkeit mit sich brächte. (Dies ist schon in *De mundi* § 15 C, 2:402f., angedeutet und wird in KrV B 40f. sowie in den *Prolegomena* 4:280–290 ausgeführt.)

(2) Die Lehre von der → Idealität des Raums erlaubt Kant zufolge eine Auflösung der ansonsten unentscheidbaren Streitfrage, ob die → Welt räumlich endlich oder aber unendlich ist, also eine Auflösung der ersten → Antinomie der *KrV* in räumlicher Hinsicht (vgl. KrV A 503–506 / B 531–534; KrV A 521 / B 549; *Prolegomena* § 52c 4:341f.). Im Falle der Nicht-Idealität des Raums gäbe es Kants Meinung nach sowohl ein gutes Argument für die → Endlichkeit als auch für die → Unendlichkeit des Raums: „[Ist die Welt] *unendlich* und unbegrenzt, so ist sie für allen möglichen empirischen Begriff *zu groß*. *Ist sie endlich* und begrenzt, so fragt ihr mit Recht noch: was bestimmt diese Grenze?“ (KrV A 487 / B 515, vgl. auch KrV A 468 / B 456f.). Im Falle der → Idealität des Raums ist, so Kant, dagegen klar, „daß wir die Weltgröße weder als endlich, noch unendlich annehmen können“ (KrV A 519 / B 547 Anm.). Dennoch ist es gerade im Falle der Idealität des Raums richtig, zu sagen: „[D]ie Welt hat […] keine äußerste Gränze dem Raume nach“ (KrV A 520 / B 548). Denn damit soll gerade nicht räumliche → Unendlichkeit im Sinne einer Eigenschaft der → Welt behauptet werden; vielmehr hält Kant fest: „[D]ie Sinnenwelt hat keine absolute Größe“ (KrV A 521 / B 549). Der Raum ist nicht etwa (durch – unmöglichen – vollendeten infiniten Regress) als unendlicher gegeben; sondern es ist aufgegeben, sich den Raum in einem indefiniten Regress zur Anschauung zu bringen (vgl. KrV A 499 / B 527). Man kann sich fragen: Was hindert daran, den Raum auch realiter unendlich nennen zu dürfen, wenn es, wie Kant offenbar annimmt, eine a priori-Garantie dafür gibt, dass eine erfolgreiche Erweiterung der Raumerfahrung indefinit möglich ist? Andererseits: Woher kommt eine solche Garantie? Die genaue Interpretation der Stellen ist schwierig (vgl. Falkenburg, *Kants*

Kosmologie, S. 177–255; Malzkorn, *Kants Kosmologie-Kritik*; Strobach, *Qualifizierte Negation*).

3.4 Kant beschreibt seine Lehre von der →Idealität des Raums bewusst als neuartig. Er grenzt sie einerseits von der Lehre eines von den Dingen unabhängigen →absoluten Raums ab, (eines „Behältnisses", lat. „*receptaculum*", 2:403). Mit überraschender Schärfe wirft Kant aber auch der relationalen Raumtheorie vor, das Induktionsproblem für geometrische Sätze nicht lösen zu können (vgl. 2:404; vgl. dagegen aber die andere Einschätzung zu →Leibniz in 4:508). Ausdrücklich interpretiert Kant sein Vorgehen als Leugnung der Existenz primärer Qualitäten im Sinne →Lockes. Kant zählt nicht nur, (wie er es von Locke behauptet), die →Farbe, sondern „den Raum, mit allem was ihm anhängig ist ([…] Gestalt etc.), auch mit zu den bloßen Erscheinungen" (4:289). Kant verwahrt sich jedoch gegen eine Interpretation der Lehre von der Idealität des Raums als →Idealismus im Sinne →Berkeleys: „Der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine andere als denkende Wesen gebe […] Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen […]" (4:288f.).

3.5 In den *MAN* unternimmt Kant den Versuch, die Ausdrücke →‚absoluter Raum' und ‚relativer Raum' umgedeutet in die Lehre von der →Idealität des Raums zu integrieren. Der Begriff des →absoluten Raums soll dabei ein Grenzbegriff (→‚Idee') sein: Die Aufgabe, Fixpunkte zu finden, relativ auf die Bewegung beschreibbar ist, führt zum indefiniten Regress von ineinander verschachtelten Bezugssystemen (→Raum, absoluter).

3.6 Im *Op. post.* rückt das seit der Antike diskutierte Problem des →leeren Raums in den Vordergrund, und zwar im neuen Licht der Lehre vom Raum als Anschauungsform: Wie erkennt man Distanzen zwischen →Körpern, wenn zwischen ihnen einfach nichts ist? Kant tendiert deshalb zur Ablehnung des leeren Raums und zur Annahme eines Licht- und Wärmeäthers (→Raum, erfüllter; Äther).

Interpretationslage

Grundsätzlich scheinen zwei verschiedene Lesarten der Lehre von der Idealität des Raums möglich.

(1) Idealität des Raums heißt: Der Raum ist nicht unabhängig davon da, dass wir Dinge räumlich interpretieren. Insofern heißt die Dinge als etwas im Raum anzusehen nicht, sie anzusehen, wie sie an sich selbst sind. Im Zuge unserer Interpretation erhalten aber die Dinge räumliche Gestalten, räumliche Abstände voneinander etc.; und die haben die Dinge dann auch – nur eben nicht, insofern sie an sich selbst sind, sondern insofern *sie* uns erscheinen (→Ding an sich; Erscheinung).

(2) ‚Idealität des Raums' heißt: Nicht das, „was da erscheint" (KrV B XXVII), hat räumliche Eigenschaften und wird in den Raum eingeordnet, sondern nur die dafür stehende Repräsentation im Geist. Sie ist die Erscheinung *des* Dinges, und alle räumlichen Beziehungen bestehen nur zwischen Erscheinungen *von* Dingen.

Die erste Lesart steht der so genannten Zwei-Aspekte-Theorie nahe (vgl. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*; Prauss, *Kant und das Problem*). Die zweite Lesart ist idealistischer, aber auch sie ist mit Kants Abgrenzung gegenüber →Berkeley in den *Prolegomena* vereinbar. Sie würde deshalb in Kants Augen noch keinen →(empirischen) Idealismus darstellen. Viele Passagen insbesondere der *Prolegomena* (vgl. z. B. 4:287–490; 4:337), aber auch in der *KrV* (vgl. KrV A 507 / B 535; KrV A 492 / B 520) sprechen für die zweite Lesart. Für die erste Lesart spricht, dass das, was Kant ihr zufolge Raum nennt, auch das ist, was man in der Physik oder der angewandten Geometrie Raum nennt. Das trifft für die zweite Lesart nicht zu, denn Physiker kümmern sich, anders als Psychologen, nicht um die Eigenschaften von Erscheinungen im Sinne der zweiten Lesart.

Unabhängig davon, welcher Interpretation man den Vorzug gibt, wird man heute festhalten können: Wenn die Lehre von der →Idealität des Raums wahr ist, dann impliziert sie – anders als Kant dachte – nicht, dass die Sätze der von ihm vorausgesetzten →Geometrie vor empirischer Widerlegung sicher sind. Bereits 1854 vertritt Bernhard Riemann als Konsequenz aus der bloßen Denkmöglichkeit von nicht-euklidischen Geometrien, dass die für die Geltung der „Sätze der Geometrie" relevanten Eigenschaften des Raums nur „aus der Erfahrung entnommen werden können" (vgl. Riemann, *Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen*,

S. 272f.). Und die allgemeine Relativitätstheorie sagt empirisch messbare Abweichungen von vielen Sätzen der euklidischen Geometrie vorher, die in modernen Navigationssystemen mit Erfolg berücksichtigt werden (vgl. Feynman, *Six Not so Easy Pieces*, S. 111–128; eine philosophische Diskussion gibt Sklar, *Space, Time, and Spacetime*, S. 65–147). Das ist unvereinbar mit Kants Ansicht, er habe „unwidersprechlich bewiesen: daß alle äußere Gegenstände unsrer Sinnenwelt nothwendig mit den Sätzen der Geometrie nach aller Pünktlichkeit übereinstimmen müssen" (4:287). Wie →reine Anschauung zum Beweis des Innenwinkelsatzes (vgl. Euklid, *Elemente*, I.32) dienen soll, zeigt Kants Version davon (vgl. KrV B 744f.; Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, Teil 1, Kap. 2). Kant konnte (lange vor Bolyais und Lobachevskys Arbeiten der 1820er Jahre) eine andere als die euklidische Geometrie nicht in den Sinn kommen. Zwar hätte er sicher zugestimmt, dass für ein Dreieck auf einer Kugelfläche der Innenwinkelsatz nicht gilt und für diesen Fall auch keiner der Beweisschritte dafür noch einleuchtet. Aber davon, dass wir vielleicht in einem dreidimensionalen Analogon zu einer solchen Kugelfläche (im sogenannten ‚gekrümmten Raum') leben (vgl. Feynman, *Six Not so Easy Pieces*, S. 123–128), konnte er nichts ahnen, und ebenso wenig von der „Möglichkeit einer endlichen und doch nicht begrenzten Welt" (vgl. Einstein, *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*, S. 71; vgl. zur Denkmöglichkeit einer solchen Welt schon Riemann, *Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen*, § 3.3). Ob es einen von einer speziellen Geometrie unabhängigen Kern von Kants Lehre vom Raum im kritischen Werk gibt, ist Sache der Interpretation. In ihrer Gesamtheit dürfte Kants Lehre vom Raum im kritischen Werk nur noch von historischem Interesse sein: „Kant was in error" (Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, S. 340f., vgl. S. XII; eine andere Ansicht vertritt Horstmann, *Raumanschauung*). Die Grundtendenz, dass der Beobachter an der räumlichen Ordnung des Beobachtbaren Anteil hat, teilt sie freilich auch mit der modernen Physik, etwa bereits der speziellen Relativitätstheorie.

In Zukunft könnten vielleicht die vorkritischen Argumente und Modelle wieder verstärkt an Interesse gewinnen. Das Nachdenken über die Rechts/Links-Unterscheidung hat sich in der Physik als außerordentlich fruchtbar erwiesen (vgl. Feynman, *Six Not so Easy Pieces*, S. 23–47). Und die Gedanken in der *Wahren Schätzung* weisen überraschende Parallelen zur jüngst von Martin Rees aufgebrachten Theorie eines ‚Multiversums' auf (Rees, *Before the Beginning*, S. 209–258).

Weiterführende Literatur

Baum, Manfred: „Kants Raumargumente und die Begründung des transzendentalen Idealismus", in: Oberer, H. (Hg.): Kant. Analysen – Probleme – Kritik, Bd. 2, Würzburg: Königshausen & Neumann 1996, 41–64.

Brandt, Reinhard: „Transzendentale Ästhetik, §§ 1–3", in: Willaschek, Marcus / Mohr, Georg (Hg.): Immanuel Kant – Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 81–106.

Falkenburg, Brigitte: Kants Kosmologie, Frankfurt/M.: Klostermann 2000.

Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1992, Teil 1, Kap. 1–2; Teil 2, Kap. 4–5.

Horstmann, Rolf-Peter: „Raumanschauung und Geometrie", in: ders.: Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant, Philo: Bodenheim 1997, 15–34.

Posy, Carl J. (Hg.): Kant's Philosophy of Mathematics. Modern Essays, Dordrecht: Kluwer 1992.

Niko Strobach

Raum, absoluter

Bezugspunkt für jede Verwendung des Ausdrucks ‚absoluter Raum' sind das Scholion zu den Definitionen in Buch I von Newtons *Principia* (1687) und der →Leibniz/→Clarke-Briefwechsel (→Newton, Isaac). Der absolute Raum ist demnach insofern absolut, als er unabhängig von Bezugskörpern vorhanden ist. Er wird nicht erst durch (willkürlich für ruhend erklärte) Bezugskörper aufgespannt wie ein auf diese relativer Raum. Im *Gegenden*–Aufsatz von 1768 schreibt Kant, „*daß der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie […] eine eigene Realität habe*" (2:378), was man an dieser Stelle (auch) als Begriffserläuterung auffassen darf. In den *MAN* von 1786 definiert er: „[D]er [Raum], in welchem alle *Bewegung* zuletzt gedacht werden muß (der mithin selbst schlechterdings unbeweglich ist), heißt der

reine, oder auch *absolute* Raum“ (4:480). Weitere wichtige Stellen: 2:378; 2:404; 4:480f.

Verwandte Stichworte
Newton, Isaac; Raum; Von dem ersten Grunde der Gegenden im Raume

Philosophische Funktion
Kant vertritt in verschiedenen Werkphasen verschiedene Ansichten zum absoluten Raum. Im *Gegenden*–Aufsatz von 1768 befürwortet Kant den von den Körpern absoluten Raum (vgl. 1:412ff.; 1:306; 1:312; 1:329), wenn auch vielleicht nicht im Sinne →Newtons (vgl. Falkenburg, *Kants Kosmologie*, S. 123). Wenn dies mit dem *Lehrbegriff* von 1758, in welchem Kant für die Relativität aller →Bewegung plädiert, vereinbar sein soll, so ist wohl beim vorkritischen Kant ein weniger enger Zusammenhang zwischen absolutem Raum und absoluter *Bewegung* anzunehmen als bei Newton (vgl. Walford, *The Aims and Methods*, S. 308).

In *De mundi* von 1770 verweist Kant den nach Manier der „Engländer“ (2:403) konzipierten Raum als Behältnis („*receptaculum*“, 2:403) – also offenbar den absoluten Raum des Leibniz/Clarke-Briefwechsels und der newtonschen *Principia* – ins Reich der Fabel („*ad mundum fabulosum*“, 2:404), und zwar zugunsten der Konzeption des Raums als reiner Anschauungsform, die er in der *KrV* voll entfaltet.

Im →‚Phoronomie‘-Kapitel der *MAN* ergibt sich eine im Detail komplizierte Synthese beider Denkweisen (vgl. 4:481f.). Die Definition des Ausdrucks ‚absoluter Raum‘ ist eng an Newton angelehnt (vgl. 4:480). Kant geht u. a. vom Gedanken einer Verschachtelung verschiedener relativer, gegeneinander bewegter Räume ineinander aus, der sich (im Anschluss an →Galilei) bei →Newton im Scholion zu den Definitionen in Buch I am Beispiel von →Bewegungen auf einem Schiff ausgeführt findet, und den er schon im *Lehrbegriff* mit dem Fazit „Und nun werde ich schwindlicht“ (2:17) referiert. Im Ausgang von diesem Gedanken definiert Kant den Begriff „*absolute[r]* Raum“ in 4:480 als denjenigen Raum, in dem man sich *jeden* relativen Raum als eingeschlossen bzw. beweglich vorstellen kann. Der Begriff des ‚absoluten Raums‘ ähnelt demnach dem Begriff des →‚Ding an sich‘ und den Ideen der *KrV* darin, dass der absolute Raum „kein Gegenstand der Erfahrung sein kann“ (4:481 Anm.; vgl. Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, S. 42–48, 149). Kant kann so, im Ergebnis von →Newton abweichend, festhalten: „Der absolute Raum ist also *an sich* nichts und gar kein Object“ (4:481 Anm.).

Weiterführende Literatur
Falkenburg, Brigitte: Kants Kosmologie, Frankfurt/M.: Klostermann 2000.
Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1992.
Walford, David: „The Aims and Methods of Kant’s 1768 ‘Gegenden im Raume’ Essay in the Light of Euler’s 1748 ‘Reflexions sur l’espace’“, in: British Journal for the History of Philosophy 7, 1999, 305–332.

Niko Strobach

Raumdimensionen

→Abmessungen

Raum, empfindbarer/denkbarer

Kant unterscheidet zwischen empfindbarem oder empirischem Raum einerseits und denkbarem Raum andererseits. Dieses oder jenes Raum(stück) kann *ein* empfindbarer Raum sein. Es muss dafür „materiell“, „nicht rein“ und „*empirisch*“ sein und ist ein „*relative[r] Raum*“ im Sinne von 4:480f. (→Raum, absoluter). Der denkbare Raum ist dagegen *der* →Raum als Anschauungsform im Sinne von KrV A 22 / B 37ff. (→Raum), teils auch der absolute Raum im Sinne von 4:480. Im *Op. post.* steht statt ‚empfindbar‘ auch „warnehmbar“ (z. B. 22:524) oder „sensibel[]“ (22:525; vgl. 22:517), statt ‚denkbar‘ auch „intelligibel[]“ (22:517). Weitere wichtige Stellen: 4:481f.; 22:517; 22:524f.

Verwandte Stichworte
Raum; Raum, absoluter; Raum, leerer

Philosophische Funktion
Ein Raumstück muss durch empfindbare Qualitäten gleichsam markiert werden, wenn es als Bezugsrahmen dienen soll, relativ auf das sich etwas bewegt, oder wenn es selbst ein →Körper

im Sinne eines beweglichen Raumstücks ist. Es muss also „auch der Raum, in welchem wir über die Bewegungen Erfahrung anstellen sollen, empfindbar, d. i. durch das, was empfunden werden kann, bezeichnet sein, und dieser, als der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung und selbst ein Object derselben, heißt der *empirische Raum*“ (4:481). Auf die Unterscheidung von empfindbarem und denkbarem Raum weist Kant offenbar auch hin, wenn er in den *Prolegomena* schreibt, dass der „Raum in Gedanken den physischen, d. i. die Ausdehnung der Materie selbst möglich mache […]“ (4:288). Nicht empfindbar wäre der leere Raum (vgl. KrV A 72 / B 214, → Raum, leerer). Im *Op. post.* kontrastiert Kant: „Der Raum subjectiv in der formalen Anschauung als Sinnenobject betrachtet als Gegenstand in der Erscheinung ist der *sensibele* Raum im Gegensatz des [d. h. zum] intelligibelen [Raums] der blos subjectiv ist“ (22:517). Gerade auch um sicherzustellen, dass scheinbar leerer Raum und Distanz in ihm empfindbar ist (vgl. 22:524; 22:538), tendiert Kant im *Op. post.* zur Annahme eines → Äthers (vgl. 22:534–538; 22:550–554) im Sinne eines „alle Körper allgemein durchdringenden Stoffes“ (22:214).

Niko Strobach

Raum, erfüllter

„Einen Raum *erfüllen*, heißt allem Beweglichen widerstehen, das durch seine Bewegung […] einzudringen bestrebt ist“ (4:496). Das manchmal mit ‚erfüllt‘ übersetzte ‚*completum*‘ im Zusammenhang mit Räumen im mathematischen Sinn in der Anmerkung zu *De mundi* § 15C (vgl. 2:403 Anm.) hat eine andere Bedeutung und ist, analog zu *Prolegomena* § 12 (vgl. 4:284), besser mit ‚vollständig‘ zu übersetzen (→ Fläche). Weitere wichtige Stellen: 1:480–485; 4:496–535; 21:537.

Verwandte Stichworte

Ausdehnung; Körper; Raum; Raum, leerer

Philosophische Funktion

Kant widmet sich dreimal ausführlich der Frage ‚Wie kann Materie einen Raum erfüllen?‘

(1) In der vorkritischen *Monadologia physica* sorgen punktförmige Kraftzentren für die Erfüllung von Raum-Volumina, indem sich Abstoßungs- und Anziehungskraft zum Effekt des erfüllten Raums austarieren (→ Newton, Isaac).

(2) Die Antwort im 2. Kapitel der *MAN* lässt sich als eine Art transzendentalphilosophische Umarbeitung der *Monadologia physica* verstehen (vgl. Lehrsätze V–X, 1:480–485): Die punktförmigen Kraftzentren spielen keine Rolle mehr, die beiden → Grundkräfte sind aber übernommen. Die im ersten Kapitel der *MAN*, der Phoronomie, beschriebenen beweglichen (Sub-)Räume können sich – obwohl ‚solide‘ im rein mathematischen Sinn von *De mundi* § 15C (vgl. 2:403 Anm.) – beliebig durchdringen, wirken also noch nicht wie materielle → Körper, sondern sie wirken nur insofern wie Körper, als Körper immer einen → Raum einnehmen. Um wie materielle Körper (und damit wie Körper im eigentlichen Sinn, vgl. KrV B 5f.) zu wirken, müssen sie darüber hinaus erfüllt wirken. Die Bedingungen dafür beschreibt Kant im 2. Kapitel der *MAN*, der → *Dynamik*. Erst im 3. Kapitel, der → ‚Mechanik‘, geht es dann darum, wie sie als voneinander abprallende materielle Körper wirken können. Kant kann deshalb schreiben: „[S]o ist: *einen Raum erfüllen* eine nähere Bestimmung des Begriffs: einen Raum *einnehmen*“ (4:497 Anm.).

(3) Als Gegenbegriff zu → ‚leerer Raum‘ ist der Begriff ‚erfüllter Raum‘ relevant für die Überlegungen zur so genannten → Äther-Deduktion im *Op. post.* (vgl. 22:550–554; → Raum, leerer): Muss es, wie der Text es als Kants Meinung nahelegt, einen → Äther im Sinne „eines alle Körper […] durchdringenden Stoffes […] welcher einerseits Wärmestoff, nach einer anderen Qualität aber vorgestellt Lichtstoff“ (22:214; vgl. 21:340) geben, so gilt: „aller Raum ist als *continuum* erfüllt mit der Materie zu möglichen Körpern“ (22:535; vgl. auch 21:537: „Es muß eine Materie seyn die für sich ein Ganzes im Weltraum ausmacht u. alle Räume uranfänglich erfüllt durch bewegende Krafte denn das Leere hindert den Zusammenhang und die *continuitaet*“). Um den Gedanken systematisch einzuschätzen, wäre der Feldbegriff der modernen Physik zu berücksichtigen.

Weiterführende Literatur

Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1992.

Mathieu, Vittorio: Kants Opus postumum, hg. von Gerd Held, Frankfurt/M.: Klostermann 1989.

Niko Strobach

Raum, leerer

„Ein Raum, der nicht erfüllt ist, ist ein *leerer Raum*“ (4:496). Manchmal benutzt Kant statt ‚leerer Raum‘ den lateinischen Ausdruck ‚vacuum‘ (vgl. z. B. 4:563). Weitere wichtige Stellen: KrV A 24 / B 38f.; 4:523–535; 4:554–565; 22:550–554.

Verwandte Stichworte

Raum; Raum, absoluter; Raum, erfüllter; Vakuum

Philosophische Funktion

Die Frage: ‚Kann es den völlig leeren Raum überhaupt geben (zwischen Körpern oder aber ohne überhaupt einen Körper darin)?‘ ist seit der Antike in Philosophie und Physik umstritten. In der *Theorie des Himmels* und im *Beweisgrund* setzt sich Kant damit auseinander, wie die → Bewegung der → Himmelskörper auch dann möglich ist, wenn sich zwischen ihnen keine als Hebel wirkenden Materie-Brücken befinden, welche „die Planeten herum führten“ (2:144; zu Kants Lösung → Newton, Isaac), und steht damit der These von der Existenz des leeren Raums in dieser Phase zumindest nicht ablehnend gegenüber. Der Ablehnung des absoluten Raums seit *De mundi* (→ Raum, absoluter) widerspricht es nicht, sich – wie Kant es für möglich hält – den Raum im Sinne einer Anschauungsform (→ Raum) als von allen Dingen leer geräumt vorzustellen (vgl. KrV A 24 / B 38f.). Dass die → Welt als Ganzes sich inmitten des leeren Raums befinden kann, wird vom Vertreter der Antithesis der ersten → Antinomie in der *KrV* für absurd erklärt (vgl. KrV A 427 / B 455).

In den *MAN* meint Kant: Ein leerer Raum „in *phoronomischer* Rücksicht“, von Kant mit dem → absoluten Raum identifiziert, existiert nicht (4:563) – jedenfalls nicht an sich, sondern allenfalls im oben genannten Sinn von KrV A 24 / B 38f. Ein leerer Raum im Sinne des klassischen Atomismus ist zwar nicht unmöglich, aber auch nicht zwingend erforderlich. Denn in „*dynamischer* Rücksicht“ (4:563) gilt: Die → Materie-Konzeption der *MAN* (→ Raum, erfüllter) erlaubt, die unterschiedliche → Dichte von Körpern anders zu erklären als durch mehr oder weniger lockere Stapelung von Atomen im leeren Raum (vgl. 4:533f.). Raumerfüllung kann demnach nämlich ebenso gut als vollkommen kontinuierliche Kräftebalance gedacht werden. Und in „*mechanischer* Absicht“ (4:564) gilt: Zwischen den Körpern könnte sich an Stelle des völlig leeren Raums überall ein dünner → Äther befinden (vgl. 4:564; vgl. auch 4:534). Kant hält dies für nicht unwahrscheinlich. Er erklärt aber die Streitfrage, ob es den leeren Raum in dynamischer oder mechanischer Hinsicht gibt, für empirisch prinzipiell unentscheidbar: „Diejenige, welche diese Streitfrage dogmatisch zu entscheiden wagen […] stützen sich“, ähnlich, wie bei den in der → *Transzendentalen Dialektik* der *KrV* verhandelten Streitfragen, „zuletzt auf lauter metaphysische Voraussetzungen“ (4:564; vgl. auch 4:534f.).

Ist der → Äther laut *MAN* lediglich „nicht unmöglich“ (4:534), so unternimmt Kant in *Op. post.* eine regelrechte → Äther-Deduktion (vgl. 22:550–554). Der Begriff des Äthers als „eines alle Körper durchdringenden Stoffes […] welcher einerseits Wärmestoff, nach einer anderen Qualität aber vorgestellt Lichtstoff“ (22:214; vgl. 21:340) wäre, wird dort zentral (vgl. Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, S. 220). Kant meint: „Um die Distanzen durch Warnehmung [sic] zu bestimmen muß der Raum warnehmbar, also kann er nicht leer seyn“ (22:524) und zieht daraus die Konsequenz: „[A]ller Raum ist als continuum erfüllt mit Materie zu möglichen Körpern“ (22:535). Die Äther-Deduktion, deren Einzelheiten und Status in der Literatur umstritten sind, ist in ihrer Absicht nicht dogmatisch, sondern transzendentalphilosophisch, insofern sie den Äther als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung des von Körpern leeren Raums zu erweisen versucht (vgl. Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, S. 221, 290–341; Mathieu, *Kants Opus postumum*, S. 111–136).

Weiterführende Literatur

Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1992.

Hall, Bryan: „A reconstruction of Kant’s Ether Deduction in Übergang 11“, in: British Journal for the Philosophy of Science 14, 2006, 719–746.

Mathieu, Vittorio: Kants Opus postumum, hg. von Gerd Held, Frankfurt/M.: Klostermann 1989.

Niko Strobach

Raum und Zeit (Anschauungsformen)

In der *Transzendentalen Ästhetik* der *KrV* schreibt Kant, „daß es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung als Principien der Erkenntniß a priori gebe, nämlich Raum und Zeit“ (KrV A 22 / B 36). Weitere wichtige Stellen: KrV B 160f.; 4:481; 20:269ff.

Verwandte Stichworte

Anschauung, Form der; Form/Materie; Raum; Zeit

Philosophische Funktion

Raum und Zeit qua Anschauungsformen sind keine empirischen Vorstellungen, sondern selbst Bedingung dafür, dass wir Erfahrungswissen erwerben können. Kant zufolge „kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußern Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich“ (KrV A 23 / B 38). Analoges gilt von unserer Zeitvorstellung, mit dem einzigen Unterschied, dass letztere Bedingung der Möglichkeit innerer (d. h. introspektiver) *und* äußerer (nicht-introspektiver) Erfahrung ist.

Doch nicht nur die Vorstellungen von Raum und Zeit, auch Raum und Zeit selbst sind Kant zufolge →Bedingungen der Möglichkeit unserer →Erfahrung. So schreibt Kant über den Raum: „Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen“ (KrV A 24 / B 39).

Raum und Zeit qua Anschauungsformen sind Kant zufolge ‚empirisch real‘ und zugleich ‚transzendental ideal‘ (vgl. KrV A 28 / B 44, KrV A 35f. / B 52). So schreibt Kant in Bezug auf den Raum: „Wir behaupten also die *empirische Realität* des Raumes […], ob zwar die *transscendentale Idealität* desselben, d. i. daß er Nichts sei, so bald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen“ (KrV A 28 / B 44). An anderer Stelle formuliert Kant diese These so, dass nur die →Erscheinungen, nicht aber die →‚Dinge an sich‘ beziehungsweise die ‚Dinge überhaupt‘ selbst im Raum (und in der Zeit) sind (vgl. KrV A 27 / B 43; KrV A 34 / B 51ff.). Wie man diese These versteht, hängt davon ab, wie man die Begriffe ‚Erscheinung‘ und ‚Ding an sich‘ beziehungsweise ‚Ding überhaupt‘ interpretiert.

Kants These, Raum und Zeit seien reine Anschauungsformen, hängt argumentativ eng mit der These zusammen, dass sich nur Erscheinungen, nicht aber Dinge an sich in Raum und Zeit befinden. Die These, dass Raum und Zeit reine Anschauungsformen sind, besagt dreierlei. Zum einen sind Raum und Zeit „Formen“ (KrV A 22 / B 36), d. h. strukturelle Beschaffenheiten und keine Substanzen. Zweitens sind sie „reine“ Formen (KrV A 22 / B 36), d. h. nicht in derselben Weise durch Empfindungen repräsentierbar wie beispielsweise Farben oder andere empirische Eigenschaften. Drittens sind sie „Formen sinnlicher Anschauung“ (KrV A 22 / B 36), so dass wir a priori wissen können: Jeder mögliche Gegenstand menschlicher Sinneserfahrung muss raumzeitlich strukturiert sein. Ausgehend von diesen drei Annahmen argumentiert Kant in der *Transzendentalen Ästhetik* dafür, dass nur Erscheinungen, nicht aber Dinge an sich in Raum und Zeit sind.

Lydia Mechtenberg

real

Den Terminus ‚real‘, dessen Grundbedeutung (abgeleitet von lat. *res*, Sache), ‚sachhaltig‘ bzw. ‚gegenstandsbezogen‘ ist, verwendet Kant in mehreren zusammenhängenden Bedeutungen, und zwar hauptsächlich als Kontrastbegriff zu „*ideal*“ (6:291), zu „*logisch*“ (2:171; vgl. 9:61), zu „negativ“ bzw. „Negation[]“ (KrV B 229) und zu „[n]ominal“ (9:143). Dabei sind es vor allem Vorstellungen (Anschauungen, Begriffe, u. ä.) bzw. deren Verwendung (z. B. in der Unterscheidung zwischen ‚realem‘ und ‚logischem Gebrauch‘), von denen Kant sagt, sie seien real. Der Terminus hat bei Kant daher nur selten die heute übliche Bedeutung von ‚wirklich‘, die primär von Gegenständen und Sachverhalten und nicht von Vorstellungen als solchen prädiziert wird. Weitere wichtige Stellen: 2:393; KrV A 273 / B 329; KrV B 302.

Verwandte Stichworte
Entgegensetzung; real/logisch; Realität

Philosophische Funktion
Von philosophischer Bedeutung ist der Terminus ‚real' vor allem im Zusammenhang mit Kants wegweisender Unterscheidung zwischen der ‚realen' und der ‚logischen Entgegensetzung' in *Negative Größen* (vgl. 2:171f.; KrV A 273 / B 329; → Entgegensetzung, logisch/real), der damit eng zusammenhängenden Unterscheidung zwischen ‚realer' und ‚logischer Möglichkeit' (vgl. 2:77f.; KrV B 302) sowie mit der Unterscheidung zwischen einem bloß ‚logischen' und einem ‚realen Verstandesgebrauch', die auf *De mundi* zurückgeht (vgl. 2:393).

Reinhard Hiltscher

real/logisch

Kant verwendet die Unterscheidung real/logisch v. a. im Sinne von „bloß die Widerspruchsfreiheit im Denken betreffend / auch den Gegenstand betreffend". Wichtige Stellen: 2:48f.; 2:77ff.; 2:175ff.; 2:273; KrV A 244 / B 302.

Verwandte Stichworte
Entgegensetzung, logisch/real; Möglichkeit; real; Verstandesgebrauch, logischer/realer

Philosophische Funktion
Kant führt die für seine gesamte Philosophie grundlegende Unterscheidung zwischen ‚logischer' und ‚realer Möglichkeit' in *Beweisgrund* ein (wo er von dem „Logische[n] in der Möglichkeit" und dem „Reale[n] der Möglichkeit" spricht, 2:77f.). Ein Begriff ist ‚logisch möglich', wenn er inhaltlich widerspruchsfrei ist. Er ist außerdem ‚real möglich', wenn es zudem ein „*Datum*" gibt, das als das „Reale der Möglichkeit" (2:77f.) dem Begriff gleichsam eine Grundlage in der Wirklichkeit gibt. Kant behält diese Unterscheidung bis in die spätesten Schriften bei, wobei der Begriff der realen Möglichkeit allerdings eine wichtige Umdeutung erfährt. Dem kritischen Kant zufolge ist ein Begriff nur dann real möglich (er hat objektive Realität, bezieht sich auf einen möglichen Gegenstand), wenn ihm ein Beispiel in der Anschauung beigefügt werden kann (vgl. KrV B 302f. Anm.). Diese Unterscheidung liegt u. a. Kants Frage nach der ‚objektiven Realität' der reinen Verstandesbegriffe zugrunde. Während deren „*logische* Möglichkeit" (Widerspruchsfreiheit, KrV B 302f. Anm.) außer Frage steht, kann der Nachweis ihrer „*reale[n]* Möglichkeit" (KrV B 302f. Anm.), d. h. ihres Bezugs auf mögliche Gegenstände, nur durch eine → transzendentale Deduktion geleistet werden.

Neben der logischen Widersprüchlichkeit von Begriffsmomenten eines Begriffsinhalts und der logisch widersprüchlichen Verknüpfung von Begriffen im Urteil führt Kant auch einen „realen Widerstreit" an, die sogenannte *Realrepugnanz* (vgl. z. B. *Negative Größen*, 2:171). *Realrepugnanz* besteht in der wechselseitigen Einschränkung oder Aufhebung von für sich selbst positiven Realitäten, deren bloßes ‚Zusammendenken' als solches im Urteil keinen logischen Widerspruch erzeugte. „Die Realrepugnanz findet nur statt, in so fern zwei Dinge als *positive Gründe* eins die Folge des andern aufhebt. Es sei Bewegkraft ein positiver Grund: so kann ein realer Widerstreit nur statt finden, in so fern eine andere Bewegkraft mit ihr in Verknüpfung sich gegenseitig die Folge aufheben" (2:175f.).

Darüber hinaus verwendet Kant den Gegensatz ‚real/logisch' seit *De mundi* auch zur Charakterisierung zweier Weisen des Verstandesgebrauchs (→ Verstandesgebrauch, logischer/realer). Während der logische Verstandesgebrauch nur darin besteht, Begriffe und Urteile auf ihre Widerspruchsfreiheit hin zu prüfen, bringt der reale Gebrauch selbst Begriffe hervor und bezieht diese auf Gegenstände und ihre Beziehungen (vgl. 2:273).

Weiterführende Literatur
Eidam, Heinz: Dasein und Bestimmung. Kants Grund-Problem, Berlin u. a.: de Gruyter 2000.
Plaass, Peter: Kants Theorie der Naturwissenschaft. Eine Untersuchung zur Vorrede von Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft", Göttingen: Vandenhoeck 1965.
Wagner, Hans: Philosophie und Reflexion, München/Basel: Ernst Reinhardt 1980.

Reinhard Hiltscher

Reale, das

Die Nominalisierung ‚das Reale', die zwar manchmal in der Subjektposition allein vorkommt, fin-

det sich im kantischen Werk meistens in Wendungen wie „das Reale in der Erscheinung“ oder „das Reale der Empfindung“ (KrV B 207f.). Es findet sich ebenso in analogen Verbindungen wie „die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit“ (KrV A 144 / B 183), „das *Reale* im Raume“ (KrV A 173 / B 215), „der gänzliche Mangel des Realen in der sinnlichen Anschauung“ (KrV A 172 / B 214), und „das Reale einer empirischen Vorstellung“ (5:203). Kant beschreibt es so: „[D]as Reale, was den Empfindungen überhaupt correspondirt […], stellet nur etwas vor, dessen Begriff an sich ein Sein enthält, und bedeutet nichts als die Synthesis in einem empirischen Bewußtsein überhaupt“ (KrV A 175f. / B 217). Textbelege, die zu einem genaueren Verständnis der Natur des Realen im kritischen Unternehmen Kants beitragen, stammen vor allem aus den → *Antizipationen der Wahrnehmung*. Weitere wichtige Stellen: KrV A 144 / B 183; KrV A 166f. / B 207f.; KrV A 264f. / B 320f.; KrV A 376; KrV A 723 / B 751; 4:306–309; 4:498; 4:523; 5:189; 18:374; 29:829; 29:862.

Verwandte Stichworte

Antizipationen der Wahrnehmung; Empfindung; Realität; Sein, Dasein

Philosophische Funktion

Kants parenthetische Identifikation von „das Reale in der Erscheinung“ mit dem lateinischen „*realitas phaenomenon*“ (KrV A 265 / B 320f.) weist auf die Traditionslinie hin, in der seine Verwendungsweise des Ausdrucks steht: die lateinische und später die deutsche Scholastik. Das Adjektiv ‚real‘, etymologisch im lateinischen ‚*res*‘ verwurzelt, wurde in der auf Duns Scotus zurückgehenden Tradition verwendet, um einen Unterschied zum Rationalen zu markieren, wenn etwa das *ens reale* dem *ens rationis* entgegengesetzt wurde. Bei → Leibniz stößt man manchmal auf den Gegensatz von ‚real‘ und ‚ideal‘, wenn mit diesen Adjektiven Entitäten näher bestimmt werden sollen; es kommt aber auch vor, dass Ideen real genannt werden, (wenn ihre Extension nicht leer ist), oder auch Phänomene, wenn sie durch genaue Bestimmungen verständlich gemacht werden. Da dem Ansatz von Kant zufolge die sinnlichen Vorstellungen ein ebenso wesentlicher Bestandteil der empirischen Erkenntnis sind wie die intelligiblen, findet der Ausdruck „das Reale“, nun in anders gearteten Zusammenhängen, vor allem in seinen kritischen Schriften Verwendung.

1 Das Reale und die Realität

Kant scheint des Öfteren die Ausdrücke → ‚Realität‘ und ‚das Reale‘ als gleichbedeutend zu verwenden, zum Beispiel, wenn er schreibt: „Was nun in der empirischen Anschauung der Empfindung correspondirt, ist Realität (*realitas phaenomenon*)“ (KrV A 168 / B 209). In den meisten Fällen jedoch kann das Reale nicht einfach durch → Realität ersetzt werden, etwa in Kants Formulierung des Schematismus für die Kategorien der → Substanz und der → Kausalität: „Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben, als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andre wechselt. […] Das Schema der Ursache und der Causalität eines Dings überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt“ (KrV A 144 / B 183). Für Kant ist → Realität eine → Kategorie, das heißt, eine grundlegende Form des diskursiven Denkens, das seinerseits die → Synthesis der → Vorstellungen so bestimmt, dass sich qualitativ unterschiedliche Bestimmungen von Gegenständen ergeben. Im Gegensatz dazu scheint das Reale nicht viel mit Begriffen zu tun zu haben, denn Kant meint, dass das Reale den → Empfindungen überhaupt „entspricht“ und „in“ der → Erscheinung sei (KrV A 166 / B 207 Anm.). Seine grammatische Stellung in den Schriften Kants deutet darauf hin, dass das Reale etwas Generisches ist, das nicht wie die → Realität in einzelnen Gestalten vorkommt. Der Begriff des Realen spielt eine entscheidende Rolle in Kants Analyse der empirischen Erkenntnis, wo er etwas anderes Generisches erklären soll, nämlich das Materielle der Erkenntnis – dasjenige, auf Grund dessen die Natur menschlicher Erkenntnis als rezeptiv charakterisiert wird. Im Unterschied zu einem → Begriff, der innerhalb der → Anschauung Einheit stiftet, scheint das Reale auf die Seite zu fallen, auf der Einheit gestiftet werden muss, das heißt, auf die Seite der *data* bzw. des Gegebenen.

2 Das Reale der Empfindung

Am genauesten charakterisiert Kant das Reale in den → *Antizipationen der Wahrnehmung*, wo er

behauptet, dass es qua Gegenstand der → Empfindung eine → intensive Größe habe (vgl. KrV A 166 / B 207). In der Formulierung der A-Auflage der *Antizipationen der Wahrnehmung* ist die Behauptung enthalten, das Reale sei das, was einer Empfindung „entspricht" (KrV A 166), während die Formulierung der B-Ausgabe die Behauptung enthält, das Reale sei „*Gegenstand der Empfindung*" (KrV B 207), wobei in beiden Auflagen die fragliche Empfindung eine ist, welche die → Anschauung eines Gegenstandes ermöglicht. Beide Formulierungen legen die Annahme nahe, dass das Reale zwar nicht mit Empfindungen, aber mit einer Funktion oder einem Korrelat der Empfindungen identisch ist. Dies zeigt sich auch daran, dass Kant auf einen semantischen Ausdruck zurückgreift, um die Beziehung zwischen dem Realen und den → Empfindungen zu beschreiben, etwa wenn er bemerkt, dass die Empfindung „das Reale der Anschauungen bezeichnet" (4:306), oder dass eine Beziehung von Empfindungen objektiv sein kann und dann das Reale einer empirischen Vorstellung „bedeutet" (5:203). Da es in den → *Antizipationen der Wahrnehmung* um Erscheinungen geht, das heißt, um die Gegenstände empirischer Anschauungen, gibt es für die Korrelate von Empfindungen, welche Erscheinungen möglich machen, zwei natürliche Kandidaten: der eigentliche Gegenstand, der für diese Empfindungen verantwortlich ist, sowie der vermittels dieser Empfindungen vorgestellte Gegenstand.

Kants Einstellung zu den Funktionen der Empfindungen wird vielleicht deutlicher, wenn man die umfassendere Darstellung der → Sinnlichkeit in der *KU* hinzuzieht, denn hier unterscheidet Kant zwischen den Vorstellungs- und den phänomenalen Aspekten von Empfindungen, wobei letztere mit → Lust und Unlust zu tun haben: „*Empfindung* (hier die äußere) drückt eben sowohl das bloß Subjective unserer Vorstellungen der Dinge außer uns aus, aber eigentlich das Materielle (Reale) derselben (wodurch etwas Existirendes gegeben wird), so wie der Raum die bloße Form a priori der Möglichkeit ihrer Anschauung; und gleichwohl wird jene auch zum Erkenntniß der Objecte außer uns gebraucht" (5:189; vgl. auch 5:206). Empfindungen haben insofern eine Vorstellungsfunktion, als sie das Reale ‚ausdrücken', aber wie sie das tun (und dabei auch einen → Grad des Realen zu fassen bekommen) ist umstritten. Umstritten ist dabei auch, welche Rolle die Empfindungen in Kants Darstellung der Erfahrung spielen, wobei die Deutungen hier von der naturalistischen bis zur transzendentalen reichen. Lorne Falkenstein (*Kant's Intuitionism*) und Béatrice Longuenesse (*Capacity to Judge*) vertreten im Hinblick darauf, was Kant damit meint, dass Empfindungen zum Inhalt der → Erfahrung beitragen, gegensätzliche Ansichten. Die Deutungen gehen in der Frage auseinander, wie Empfindungen, oder das Reale, das sie ausdrücken, eine bestimmte, in Erscheinungen und Phänomenen vorfindliche Form annehmen, ob zum Beispiel Formgebung oder Strukturbildung bereits auf der Ebene der → Sinnlichkeit einsetzen können, unabhängig von den reinen Verstandesbegriffen.

3 Das Reale im Idealismus

Ein damit einhergehende Frage betrifft die Beziehung des Realen zu dem Sein, mit dem Kant das Reale verbindet (vgl. KrV A 175f. / B 217f.). Dies führt uns zu einem in der Kant-Interpretation ziemlich umstrittenen Punkt, nämlich, wie man Kants Ansicht zu den vorgestellten Dingen, das heißt, den Gegenständen einer → Anschauung bzw. den → Erscheinungen, verstehen muss. Einerseits ergibt sich die Frage, wo diese Gegenstände im Hinblick auf die Kluft zwischen dem, wie man sagen könnte, Mentalen und Extramentalen anzusiedeln sind. Andererseits stellt sich die Frage, ob diese Gegenstände durch bloße → Anschauung oder außerdem noch durch begriffliche Strukturen zu identifizieren sind. Beide Problemstellungen haben letztlich mit einer nicht unbedeutenden, Kants Philosophie allgemein betreffenden Interpretationsfrage zu tun, nämlich der Frage nach der Natur von Kants → transzendentalem Idealismus. Wenn die Gegenstände der Erkenntnis für Kant mentale, aus dem Gegebenen der → Sinnlichkeit gebildete Strukturen sind, die letztlich den begrifflichen Formen *a priori* des Verstandes sowie dem schöpferischen Beitrag der → Einbildungskraft entspringen, dann ist das Reale, oder das mit ihm verbundene Sein, von nicht-referentiellen mentalen Dingen, wie etwa den Ideen, nicht weit entfernt. Wenn insbesondere in Kants → metaphysischer Deduktion der reinen Verstandesbegriffe zwischen den Formen grundlegender Erkenntnishandlungen und den Formen, welche die Gegenstände der Erkenntnis bilden, Identität

hergestellt wird, eine Identität, die das Reale der Erfahrung angleicht, dann wäre es so, dass Kant, wie später → Fichte und die anderen deutschen Idealisten, eine Identitätstheorie der Wahrheit vertritt.

Ob man es als ein Gegensteuern in Richtung Realismus ansehen kann, wenn sich Kant in seinen Schriften auf das Reale beruft, hängt auch davon ab, wie man im kantischen System den Zusammenhang zwischen noumenaler Welt und empirischen Realitäten sieht. Einer Deutung von Kants → transzendentalem Idealismus zufolge lässt sich das Reale, wenn es auch nicht mit den Dingen an sich identisch ist, doch so verstehen, dass es in Beziehung zu nicht-beliebigen Merkmalen dieser Dinge steht, die in Erscheinung treten, wenn menschliches Forschen vermittels der Empfindungen Realitäten und ihre quantitative Verteilung ans Licht bringt. Nach dieser ‚Eine Welt'-Deutung von Kants Idealismus hat die Welt eine bestimmte Verfassung, die durch menschliche Erfahrung intersubjektiv erfasst werden kann (vgl. Abela, *Kant's Empirical Realism*; Allison, *Kant's Transcendental Idealism*; Bird, *Kant's Theory of Knowledge*; Collins, *Possible Experience*; Melnick, *Kant's Analogies of Experience*; Pippin, *Theory of Form*; Prauss, *Kant und das Problem*). Einer zweiten Deutung zufolge, der so genannten ‚Zwei Welten'-Interpretation, sind das Reale, zusammen mit dem Phänomenalen, und die Dinge an sich gänzlich verschieden, da letztere in keiner für Menschen fasslichen Weise strukturiert sind (vgl. Bennett, *Kant's Analytic*; Guyer, *Claims of Knowledge 1987*; Strawson, *The Bounds of Sense*; Van Cleve, *Problems*).

Weiterführende Literatur

Abela, Paul: Kant's Empirical Realism, Oxford: Oxford University Press 2002.
Allison, Henry: Kant's Transcendental Idealism, New Haven u. a.: Yale University Press 1983.
Bennett, Jonathan: Kant's Analytic, Cambridge: Cambridge University Press 1966.
Bird, Graham: Kant's Theory of Knowledge, London: Routledge & Kegan Paul 1962.
Collins, Arthur: Possible Experience, Berkeley u. a.: University of California Press 1999.
Falkenstein, Lorne: Kant's Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic, Toronto: University of Toronto Press 1995.
Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge: Cambridge University Press 1987.
Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge, übers. von C. Wolfe, Princeton: Princeton University Press ^{2}1998.
Melnick, Arthur: Kant's Analogies of Experience, Chicago u. a.: University of Chicago Press 1973.
Pippin, Robert: Kant's Theory of Form, New Haven u. a.: Yale University Press 1982.
Prauss, Gerold: Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn: Bouvier Verlag 1974.
Strawson, Peter F.: The Bounds of Sense, London: Methuen 1966.
Van Cleve, James: Problems from Kant, Oxford: Oxford University Press 1999.

Berna Kilinc
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Realgrund

Ein Realgrund ist ein → Grund für die Bestimmung eines → Dinges. Der Gegenbegriff ist der des → logischen Grundes. Wichtige Stellen: 2:202f.; 8:198; 11:33ff.

Verwandte Stichworte

Grund; Grund, Satz vom (zureichenden); Kausalität

Philosophische Funktion

Ein Grund im allgemeinen ist „das, wodurch ein Anderes (Verschiedenes) *bestimmt* gesetzt ist" (11:35). Handelt es sich hierbei um einen Realgrund, so besitzt das andere, das durch ihn bestimmt gesetzt ist, also seine Folge, → Realität. Die Folge eines Realgrundes ist daher ein Ding, das kraft des Grundes bestimmt gesetzt wird. Bestimmt werden Dinge wiederum in der Zeitfolge durch andere Dinge. Diese sind die → Ursachen von jenen (vgl. KrV A 189 / B 231ff.). Ein Realgrund ist somit ein Ding, das die Ursache eines anderen Dinges darstellt. Als solche Ursache ist der Realgrund der „Grund des Daseins eines Dinges" (8:198). Ein Ding setzt ein anderes Ding bestimmt, indem es dieses als das, was es ist, in seinem Dasein bewirkt.

Das Beiwort ‚real' steht hier im Gegensatz zu dem Beiwort ‚logisch'. Wie in ähnlichen Gegensatzpaaren mit diesen Beiwörtern dient auch die Kennzeichnung eines Grundes als Realgrund

dazu, ihn als eine Bestimmung eines →Objektes herauszustellen. Realgründe sind darum allerdings – Kants Lehre vom Objekt gemäß – auf die kritische Ontologie der →Erscheinungen eingeschränkt und dürfen nicht von →Dingen an sich ausgesagt werden.

Gunnar Hindrichs

Realismus, empirischer/ transzendentaler

Die Ausdrücke ‚empirischer' und ‚transzendentaler Realismus' bezeichnen in Kants theoretischer Philosophie zwei Formen des Realismus und stehen jeweils für eine bestimmte Wirklichkeitsauffassung. Dem empirischen Realismus zufolge „correspondirt unseren äußeren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume" (KrV A 375). Dabei ist Kants →transzendentalem Idealismus zufolge „der Raum selbst mit allen seinen Erscheinungen als Vorstellungen nur in mir, aber in diesem Raume ist doch gleichwohl das Reale oder der Stoff aller Gegenstände äußerer Anschauung wirklich und unabhängig von aller Erdichtung gegeben […]" (KrV A 375). Der empirische Realismus bildet somit gemeinsam mit dem transzendentalen Idealismus ein Theorienpaar, so dass wir Gegenstände im →Raum und „darin ausgedehnte Wesen als wirklich annehmen" können (KrV A 492 / B 520). Dagegen sieht der transzendentale Realismus „Zeit und Raum als etwas an sich (unabhängig von unserer Sinnlichkeit) Gegebenes" an und „stellt […] äußere Erscheinungen […] als Dinge an sich selbst vor, die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existiren […]" (KrV A 369). Dieser Theorie ordnet Kant den →empirischen Idealismus zu, demzufolge „nicht gewiß ist, daß, wenn die Vorstellung existirt, auch der ihr correspondirende Gegenstand existire" (KrV A 371). Weitere wichtige Stellen: KrV A 26–30 / B 42–45; KrV A 36–38 / B 53–55; KrV A 366–380; KrV B 69–71; KrV A 225f. / B 272ff.; KrV B 274–279; KrV A 490–497 / B 518–525; KrV A 543 / B 571; 4:288–294; 4:372–380; *Refl.* 5653, 18:306–313; *Refl.* 6311, 18:610–623.

Verwandte Stichworte

Idealismus, transzendentaler; Idealismus, Widerlegung des; Raum; Erscheinung

Philosophische Funktion

1 Der metaphysische Hintergrund des Realismusproblems bei Kant

Der Begriff des Realismus wird in der Philosophie terminologisch zum ersten Mal von Kant verwendet (vgl. Halbfass, *Realismus*, S. 156). Kant führt ihn in der ersten Auflage der *KrV* im vierten →Paralogismus und damit im metaphysischen Kontext der Frage nach dem „Verhältnisse [der Seele] zu *möglichen* Gegenständen im Raume" (KrV A 344 / B 402; vgl. KrV A 366ff.) ein. Zwar spricht Kant in der →*Transzendentalen Ästhetik* von der „*empirische*[n] *Realität* des Raumes" (und der →Zeit) „in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung" (KrV A 28 / B 44), um seine „absolute Realität" zu bestreiten, was ebenso für die Zeit (KrV A 35 / B 52) gelte. Doch gebraucht er den Terminus ‚Realismus' erst in der →*Transzendentalen Dialektik* im Zusammenhang der Kritik metaphysischer Erkenntnisansprüche der reinen Seelenlehre. Dort unterscheidet Kant zwischen dem „Dualismus" im „empirischen" und „transscendentalen Verstande" (KrV A 379). Ersterer setzt sich zusammen aus Kants eigenem →transzendentalen Idealismus und dem ihm koordinierten empirischen Realismus. Letzterer besteht aus dem transzendentalen Realismus und →empirischen Idealismus. Im Zuge der Analyse und Gegenüberstellung dieser beiden Formen des Dualismus versucht Kant zu zeigen, dass der transzendentale Realismus eine unhaltbare metaphysische Wirklichkeitsauffassung darstellt und in den empirischen Idealismus, das heißt letztlich in den →Skeptizismus mündet. Denn dieser Auffassung zufolge sind →Raum und →Zeit „unabhängig von unserer Sinnlichkeit" (KrV A 369) und daher sei die Erkenntnis der äußeren Wirklichkeit unsicher. Demgegenüber repräsentiert der empirische Realismus die nach Kant korrekte Wirklichkeitsauffassung, da dieser auf dem transzendentalen Idealismus beruhe, demgemäß „Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung" sind (KrV A 369), so dass die Außendinge unmittelbar als wirklich wahrgenommen werden können (vgl. Heidemann, *Kant und der metaphysische Idealismus*, S. 67ff.).

2 Empirischer Realismus

In Kants Theorie ist der transzendentale Idealist zugleich ein empirischer Realist. Obwohl er „Materie und sogar deren innere Möglichkeit blos für

Erscheinung gelten läßt, die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist“ (KrV A 370), und für ihn „alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungen, sind, die […] außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben“ (KrV A 490f. / B 518f.), sind für ihn „die Gegenstände äußerer Anschauung, eben so wie sie im Raume angeschauet werden, […] wirklich“ (KrV A 491 / B 520; vgl. Prauss, *Dinge an sich*, S. 44ff.). Mit dieser Wirklichkeitsauffassung ergänzt Kant den → transzendentalen Idealismus um den empirischen Realismus. Der empirische Realismus wird dem transzendentalen Idealismus allerdings nicht lediglich angehängt, um ihn vom „schon längst so verschrieenen empirischen Idealismus […], der, indem er die eigene Wirklichkeit des Raumes annimmt, das Dasein der ausgedehnten Wesen in demselben leugnet, wenigstens zweifelhaft findet“ (KrV A 491 / B 519), klar zu unterscheiden. Für Kant hat die Verbindung von transzendentalem Idealismus und empirischem Realismus systematische Gründe. Aufgrund der „Receptivität“ (KrV A 494 / B 522) unserer → Sinnlichkeit sowie der Bestimmung des → Raumes als → Form unserer sinnlichen → Anschauung können wir davon ausgehen, dass den Vorstellungen äußerer Gegenstände wirkliche „ausgedehnte Wesen“ (KrV A 492 / B 520) im Raum entsprechen. Äußere Gegenstände im Raum sind dabei insofern *empirisch* real, als der Raum eine Bedingung unserer Art der äußeren Anschauung ist und unsere Wahrnehmung der äußeren Wirklichkeit daher nur räumlich sein kann: „Es sind demnach die Gegenstände der Erfahrung *niemals an sich selbst*, sondern nur in der Erfahrung gegeben und existiren außer derselben gar nicht“ (KrV A 492 / B 521). Weil der Raum Form der Anschauung ist, besteht die Abhängigkeit der äußeren Wirklichkeit von der Erkenntnis aber nur in formaler Hinsicht. In materialer Hinsicht ist der „Stoff aller Gegenstände äußerer Anschauung“ hingegen „unabhängig“ von der Erkenntnis gegeben (KrV A 375), denn er kann nicht durch unsere passive Sinnlichkeit produktiv hervorgebracht sein. Da der Raum → Anschauungsform ist und nicht an sich selbst existiert, beweist die „äußere Wahrnehmung also […] unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst, und in so fern ist also der empirische Realismus außer Zweifel“ (KrV A 375).

3 Transzendentaler Realismus

Während für den transzendentalen Idealisten die Gegenstände des → äußeren Sinnes → Erscheinungen sind, macht der transzendentale Realist aus den „Modificationen unserer Sinnlichkeit an sich subsistirende Dinge und daher *bloße Vorstellungen* zu Sachen an sich selbst“ (KrV A 491 / B 519). Damit muss der transzendentale Realist nach Kant zugleich den → empirischen Idealismus anerkennen, demzufolge „innere Erfahrung“ und damit die Existenz des wahrnehmenden → Ich zwar unbestreitbar ist, der es jedoch, weil er die „eigene Wirklichkeit des Raumes annimmt“, für unmöglich hält, den Unterschied zwischen „Traum und Wahrheit“ zu erkennen (KrV A 491 / B 519). Die systematische Verbindung von transzendentalem Realismus und empirischem Idealismus erörtert Kant im Zusammenhang mit dem vierten → Paralogismus. Der vierte Paralogismus argumentiert, dass die Außenwelt „eine nur zweifelhafte Existenz“ habe, da auf ihr „Dasein nur als einer Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen geschlossen werden kann“ (KrV A 366f.) und Kausalschlüsse von „inneren Wahrnehmungen“ auf äußere Gegenstände als deren → Ursache „jederzeit unsicher“ sind (KrV A 368). Diese nach Kant unzulässige Schlussfolgerung hat den transzendentalen Realismus zur Voraussetzung. Denn dieser nehme an, erstens dass „Zeit und Raum als etwas an sich (unabhängig von unserer Sinnlichkeit) Gegebenes“ real sind, und daraus folgend zweitens, dass „äußere Erscheinungen“ „Dinge an sich“ sind, „die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existiren“ (KrV A 369). Aus diesen zwei Annahmen ergibt sich der → empirische Idealismus, der äußere Wahrnehmungen auf Gegenstände im → Raum zurückführt, die in sowohl materialer als auch formaler Hinsicht unabhängig vom Erkennenden existieren und deren Wirklichkeit daher nur mittelbar erschlossen werden kann. Wenn aber äußere Wahrnehmung mittelbar ist, ist die Existenz ihrer Gegenstände unsicher. Kant verbindet mit dem transzendentalen Realismus explizit den Namen → Descartes’ (vgl. KrV A 367). Ob er diese Theorie auch → Berkeley, → Leibniz oder → Newton zuschreibt, ist nicht eindeutig zu entscheiden (vgl. Allison, *Kant’s Transcendental Idealism*, S. 20ff.). Doch legt sich dies nahe, da Kant die Widerlegung des transzendentalen Realismus im Kontext der Antinomienlehre, wo auf

einige dieser Autoren angespielt wird, als indirekten Beweis des → transzendentalen Idealismus ansieht (vgl. KrV A 506f. / B 534f.; vgl. dazu Engelhard, *Das Einfache und die Materie*, S. 309ff.).

4 Zu einigen Interpretationsfragen

Bereits zu Kants Lebzeiten entzündet sich ein Streit um die Bedeutung des empirischen und transzendentalen Realismus, hervorgerufen unter anderem durch Jacobis *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* (1787). Eine der besonders strittigen, in der neueren Forschung weiter debattierten Fragen lautet, ob Kants empirischer Realismus aufgrund seiner Verbindung mit dem → transzendentalen Idealismus nicht selbst eine Art Idealismus darstellt. Positiv aufgegriffen wird Kants empirischer Realismus durch Putnams Konzeption des internen Realismus in *Reason, Truth and History*. Allison dagegen verteidigt in *Transcendental Idealism* den kantischen → Idealismus gegen eine Überbetonung des → Realismus. Abela wiederum argumentiert in *Kant's Empirical Realism*, dass die Urteilstheorie des transzendentalen Idealismus die Grundlage von Kants eigentlicher Theorie, des empirischen Realismus bildet.

Weiterführende Literatur

Abela, Paul: Kant's Empirical Realism, Oxford: Clarendon Press 2002.

Allison, Henry E.: Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defence, New Haven u. a.: Yale University Press ^{2}2004.

Heidemann, Dietmar H.: Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus, (Kantstudien Ergänzungsheft 131), Berlin u. a.: de Gruyter 1998.

Dietmar H. Heidemann

Realität

In der *KrV* ist Realität diejenige → Kategorie der → Qualität, die der Verstandeshandlung in einem → bejahenden Urteil entspricht. Als reiner → Begriff ist sie diejenige Bestimmung, „die nur durch eine bejahend Urtheil gedacht werden kann" (KrV A 246). Schematisiert ist „Realität […] im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt correspondirt, dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt" (KrV A 143 / B 182). Im Unterschied zu modernen Verwendungsweisen ist die Realität eines Gegenstandes scharf von seiner Aktualität oder → Existenz unterschieden, die Kant zufolge begrifflich unter eine andere, zur → Modalität gehörenden → Kategorie fällt. Wie radikal sich Kants Gebrauch des Ausdrucks Realität von modernen Verwendungsweisen unterscheidet, lässt sich am besten an seiner Verwendung im Plural erkennen, wenn zum Beispiel Kant behauptet, dass „zwischen Realität und Negation […] ein continuirlicher Zusammenhang möglicher Realitäten" sei (KrV A 169 / B 211).

Kant verwendet häufig auch den Ausdruck ‚objektive Realität', jedoch unterscheidet sich diese Verwendungsweise erheblich von der ohne eine solche nähere Bestimmung (→ Realität, objektive).

Weitere wichtige Stellen: 1:394f.; 1:408; 2:31; 2:83–87; 2:378; 2:400; KrV A 28f. / B 44f.; KrV A 35ff. / B 52ff.; KrV A 143 / B 182; KrV A 155 / B 194; KrV A 197 / B 242; KrV A 264f. / B 320; KrV A 310 / B 367; KrV A 574–577 / B 602–605; KrV A 581f. / B 609f.; KrV A 715 / B 743; 4:289f.; 4:308; 5:351; 17:668f.; 17:737; 18:138; 18:661–665; 28:567; 28:683.

Verwandte Stichworte

Spiritualität; Antizipationen der Wahrnehmung; Idealität/Realität; Negation; Reale, das; Urteil, bejahendes/verneinendes

Philosophische Funktion

1 Noumenale Realität

Die Art und Weise, wie Kant das Wort ‚Realität' gebraucht, war seinen Zeitgenossen auf dem Kontinent, insbesondere jenen, die von der deutschen, dem scholastischen Erbe verpflichteten Schulphilosophie durchdrungen waren, keineswegs fremd. In dieser Tradition bezeichnete eine Realität, abgeleitet aus dem lateinischen Wort ‚*res*', die positive → Qualität eines Dings, die einzeln oder in Verbindung mit anderen sein Wesen, seine *quidditas*, ‚Sachheit' oder ‚Dingheit' spezifizieren sollte. Kants vorkritischer Gebrauch des Ausdrucks, der sich zum Teil auch noch in seinen kritischen Schriften findet, knüpft an diese scholastische Verwendungsweise an. Kants Unterscheidung zwischen „*Realitas phaenomenon oder noumenon*" in der *Refl.* 4817 (*Refl.* 4817, 17:737; vgl. KrV A 264f. / B 320f.; 4:289; 4:308; 5:189) weist auf seine kritische Position hin, der zufolge nur phänomenale Realitäten zum Gegenstand menschlicher

Erkenntnis werden können. Mit dem Ausdruck ‚noumenale Realität' bezeichnet er Qualitäten von Dingen unabhängig von den menschlichen Bedingungen der → Sinnlichkeit; jene lassen sich daher auch weder räumlich noch zeitlich vorstellen. Kant scheint diesen Gedanken auch durch die Wendung „absolute Realität" auszudrücken (KrV A 35 / B 52; vgl. KrV A 35ff. / B 52ff.). Das kritische Unternehmen Kants dreht sich vor allem um die Aufklärung der Kluft zwischen von Menschen erkennbaren und nicht erkennbaren Realitäten, das heißt: der Kluft zwischen empirischer und noumenaler Realität (vgl. 2:397–400; 4:353; KrV A 28f. / B 44f.; KrV A 35ff. / B 52ff.). Unser Erkenntnisanspruch erstreckt sich auf empirische Realitäten; unsere Denkinhalte jedoch, insofern als sie sich durch Sinnliches nie werden näher bestimmen lassen, weder im Hinblick auf ihren Grund noch darauf, was dieses bezüglich der Natur der Dinge, „[des Inneren] der Dinge" (4:353), unbestimmt lässt – jene Denkinhalte also betreffen die noumenale Realität. Während in Kants frühen Schriften (vgl. z. B. 1:408) noch Spuren eines kontrastiven Gebrauchs von Realität und Erscheinung erkennbar sind, verschwinden auch diese, je mehr sich seine kritische Terminologie stabilisiert. Die Realität, d. h., eine, die wir erkennen können, ist wesentlicher Bestandteil der Erscheinungen. Die Realitäten eines Regentropfens entsprechen also den Realitäten des Regenbogens, der durch jene hervorgerufen wird – beide fallen unter die sinnlichen Vorstellungen (vgl. KrV A 45f. / B 63). Gelegentlich kontrastiert Kant objektive und subjektive Realitäten, wobei sich diese auf Modifikationen im Subjekt beim Vorstellungsakt beziehen sollen (vgl. KrV A 197 / B 242), ohne dass allerdings deutlich wird, ob diese subjektiven Realitäten sich vorstellen lassen oder bewusst sind. Wenn sie sich nicht vorstellen lassen, entsprechen subjektive Realitäten vielleicht noumenalen Realitäten, die zwar gedacht, aber nicht erkannt werden können. In den kritischen Schriften Kants spielt das, was er vorher als „wahre Realität" (2:87) bezeichnet hat, nämlich Verstand und Wille oder auch die noumenalen Realitäten überhaupt, weiterhin eine bedeutende Rolle, indem sie das Reich jenseits der von der Naturwissenschaft beschriebenen Welt konstituieren. Ein besonders umstrittener Punkt in der Kant-Interpretation liegt darin, ob diese Trennung von empirischer/phänomenaler und → transzendentaler/noumenaler Realität ontologischer oder epistemologischer Natur ist.

Schon in der *Transzendentalen Ästhetik* (vgl. KrV A 28 / B 44; KrV A 35 / B 52) schreibt Kant jenen Vorstellungen empirische Realität zu, die menschlichen Formen der → Sinnlichkeit und des → Verstandes entsprechen. Die vollständige Darstellung der → Kategorie der Realität findet sich aber in der → *Transzendentalen Analytik* der *KrV*. Wenn von einem Gegenstand x, der durch den Begriff A vorgestellt wird, geurteilt wird, er sei B, dann kann sein B-sein für eine Realität von x angesehen werden, oder als eine Realität des Gegenstandes von A, insofern als das B-Sein eine positive Qualität von x darstellt. Da ein → Begriff eine allgemeine Vorstellung ist, lässt eine Realität qualitative Wiederholungen zu, d. h., dass dieselbe Realität numerisch verschiedenen Dingen angehören kann. Diese metaphysische Einstellung zu Realitäten als Universalien drückt sich bereits in Kants früher Äußerung aus, dass „sich Realität und Realität von einander durch nichts als durch die einer von beiden anhängende Negationen, Abwesenheiten, Schranken [unterscheiden]" (2:31; vgl. 20:227). Nicht jede Eigenschaft, die einem → Ding zugeschrieben werden kann, ist eine Realität – eine Realität sollte über die zahlreichen Eigenschaften hinaus, die einem Ding nicht (und daher auch nur negativ) zugeschrieben werden können, eine positive Eigenart unter sich begreifen. Eine positive → Qualität zu sein, wird in Kants vorkritischen Schriften als etwas metaphysisch Gegebenes gedeutet, zum Beispiel, wenn er behauptet, dass Finsternis keine Realität sei, selbst wenn sie als → Prädikat in einem → bejahenden Urteil vorkomme (vgl. 2:172). In der *KrV* schließlich kann Kant die positiven Qualitäten von Dingen vermittels des → Schematismus der Realität erklären.

2 Das Schema der Realität

Die Kategorie der Realität wird von Kant in seine Theorie zweier → Erkenntnisvermögen in der Weise eingefügt, dass er behauptet, eine erkennbare Realität sei eine, die sich auf → Empfindungen zurückführen lasse, d. h., auf das, was wir vermittels der → Sinnlichkeit von Gegenständen aufnehmen können. Die Realität hat, vielleicht vor allen anderen Kategorien, mehr mit der Rezeptivität als mit der → Spontaneität der Erkenntnis zu tun. Häufig werden die Ausdrücke ‚real' oder ‚Realität' in

Kants Schriften dem Formalen, Logischen oder dem Ideal gegenübergestellt, die alle damit zu tun haben, wie wir uns die Welt aktiv vorstellen. Der Beitrag, den die →Einbildungskraft zu unserer Vorstellung von einer bestimmten Realität leistet, beinhaltet nach Kant, dass man sich der zu einer bestimmten →Empfindung als Empfindung wesentlich dazugehörenden quantitativen Veränderlichkeit bewusst ist. Er charakterisiert das Schema der →Kategorie der Realität, genauer gesagt: das Schema „einer Realität als der Quantität von Etwas, so fern es die Zeit erfüllt" als „continuirliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit" (KrV A 143 / B 183).

Dieser →Schematismus ermöglicht es Kant zu behaupten, es sei „jede Realität als ein Quantum vorstellig" (KrV A 143 / B 183); eine Charakterisierung, die viele Eigenschaften unmittelbar davon ausschließt, Realitäten zu sein – zumindest vorstellbare Realitäten. Von daher sind solche, im kantischen Werk erwähnte, Eigenschaften wie ‚gedacht sein', ‚geschaffen sein', ‚eine rechte Hand sein', →‚Unsterblichkeit' und natürlich ‚*simpliciter* sein' keine Realitäten. Aus demselben Grund kann Kant nun zumindest einige negative Eigenschaften, wie etwa Finsternis, als Realitäten ausschließen. Wie sich aber dieses Kriterium auf Beraubungen überhaupt, wie etwa Kälte, anwenden lässt, ist unklar. Auch ließen sich Relationen nur schwer als Realitäten begreifen. Von seinen Beispielen erweisen sich einige: →Licht, Wärme, →Schwere, Erfüllung des Raumes, Kräfte, →Vergnügen oder →Schmerz als Realitäten (vgl. 4:306f.; KrV A 264f. / B 320f.), der Geschmack hingegen nicht (vgl. KrV A 28 / B 45). Kant zufolge ist eine Realität eine →Größe, wie etwa →Schwere, deren Intensität sich im Prinzip durch die →Sinnlichkeit entdecken lassen sollte. Wenn er aber dagegen argumentiert, dass die Existenz eines leeren Raumes empirisch feststellbar sei (vgl. KrV A 172 / B 214), scheint Kant die →Existenz von Realitäten in Betracht zu ziehen, deren Intensitätsgrad jeweils unter der Schwelle der *minima sensibilia* liegt.

3 *Antizipierte und nicht antizipierte Wahrheiten über die Realität*

Realitäten sind nach Kants Darstellung in dem Sinne kontingent, dass sowohl ihre Verschiedenartigkeit wie auch ihre Intensität einzig und allein *a posteriori* bestimmt werden können. In Kants Worten: „Der allgemeine Begriff einer Realität überhaupt kann *a priori* nicht eingetheilt werden, weil man ohne Erfahrung keine bestimmte Arten von Realität kennt, die unter jener Gattung enthalten wären" (KrV A 577 / B 605, vgl. KrV A 175 / B 217; KrV A 715 / B 743; 29:829). Ungeachtet dieser Kontingenz besteht im Hinblick auf die Realitäten wenigstens eine notwendige Wahrheit, die für Kant aus den Bedingungen für den empirischen Gebrauch der Kategorie der Realität folgt, nämlich aus dem Grundsatz der →Antizipationen der Wahrnehmung. Diesem →synthetischen Grundsatz a priori zufolge hat jede erfahrbare Realität einen Grad, derart dass wir diese Realität als eine kontinuierliche und begrenzte →Größe vorstellen können. Kants Formulierungen des Grundsatzes der Antizipationen der Wahrnehmung in den beiden Ausgaben der *KrV* unterscheiden sich ein wenig und können zu unterschiedlichen Interpretationen Anlass geben (vgl. 4:306f.). Ungeachtet dieses Unterschiedes ist Kant insofern auf eine →Metaphysik der Realität festgelegt, und zwar einer für uns erkennbaren Realität, als er die Ansicht vertritt, Realitäten seien Variablen, d. h., dass jede Realität aus einer Menge qualitativ identischer, jedoch quantitativ verschiedener Eigenschaften besteht, und diese Variablen nähmen zu jedem Zeitpunkt *eindeutig bestimmte* Werte an. Ob die Vorstellung einer Realität noch andere Merkmale, wie etwa eine Richtung im Raum, beinhalten kann, bleibt in den Antizipationen offen. Noch in seiner kritischen Periode vertritt Kant den in *Negative Größen* geäußerten Gedanken, dass Realitäten im „*Widerstreit*" stehen können, wenn sie entgegengesetzte Richtungen im Raum oder sich gegenseitig aufhebende Wirkungen haben (KrV A 264 / B 320; vgl. 4:483).

Ob die Antizipationen der Wahrnehmung sich auf natürliche Weise aus Kants Beschäftigung mit der Erfahrung überhaupt ergeben oder auf die metaphysischen Voraussetzungen der newtonschen Mechanik zugeschnitten sind, ist umstritten (vgl. Friedman, *Kant and the Exact Sciences*; Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*; Watkins, *Metaphysics of Causality*). Bemerkenswert ist, dass Kant schon in seinen vorkritischen Schriften, sowohl in naturwissenschaftlichen (vgl. 1:408; 2:197) als auch theologischen (vgl. 2:31) Kontexten, Realität rein quantitativ begreift, also bevor er ge-

zeigt hat, dass sich eine solche Auffassung durch transzendentale Überlegungen rechtfertigen lässt (vgl. 4:307). Seine darüber hinausgehende Behauptung hinsichtlich der Kontinuität jeder dieser sinnlichen Größen lässt sich nur schwer als Schlussfolgerung aus der Analyse der notwendigen Bedingungen der Erfahrung deuten (vgl. Longuenesse, *Capacity to Judge*). Die Beschäftigung mit der zeitgenössischen Naturwissenschaft erklärt vielleicht, warum Kant in seinen Schriften hinsichtlich des Status von → Farben unschlüssig ist, ob zum Beispiel die Farbe Rot eine Realität ist oder nicht, denn seit → Galilei und → Locke war die vorherrschende Tendenz die, Farben als sekundäre Qualitäten anzusehen (vgl. KrV A 29 / B 45; KrV B 69f.; KrV A 169 / B 211; 4:289). Indem er die Unveränderlichkeit geistiger Modifikationen bei verschiedenen wahrnehmenden Subjekten als notwendige Bedingung dafür anführt, dass etwas Material einer Realität sein kann (vgl. KrV A 29 / B 45), bringt Kant seine → Metaphysik der Realität mit den Voraussetzungen der Naturwissenschaft im Allgemeinen, wenn nicht gar mit den Anforderungen der newtonschen Wissenschaft im Besonderen in Übereinstimmung, denn die Welt, welche die Naturwissenschaft entdecken will, ist ebenso eine Welt intersubjektiv bestimmbarer stabiler Realitäten (vgl. KrV A 173 / B 215).

4 Realitäten, kontemplativ betrachtet

Ein weiterer wichtiger Kontext neben der Naturwissenschaft, in dem Kants Ansichten über Realität zum Tragen kommen, ist die Theologie, insbesondere Überlegungen zum traditionellen ontologischen Argument für die Existenz → Gottes. Kants Widerlegung dieses Arguments im *Beweisgrund* und später in seinen kritischen Schriften beruht auf der grundlegenden Beobachtung, dass → Existenz kein reales → Prädikat sei, wobei ‚real' in einem umfassenderen Sinn verstanden werden kann, d. h. auch im Sinn von „noumenal real" (KrV A 598 / B 626). Er bestimmt seine Position genauer, wenn er dem Rationalisten zwar zugesteht, dass sich ein → Individuum in dem umfassenden Raum aller Realitäten lokalisieren lasse, einer *omnitudo realitatis*, „de[m] ganzen Vorrath des Stoffes, daher alle möglichen Prädicate der Dinge genommen werden können" (KrV A 575 / B 603), aber die umgekehrte Behauptung, alle möglichen Realitäten würden durch ein Individuum dargestellt, bestreitet (vgl. 2:85f.; KrV A 582 / B 610). Zugleich findet Kant die → Idee eines → ens realissimum, das die Einheit der höchsten Realität bezeichnet, zu groß, als dass sie ein Gegenstück in der Erfahrung haben könnte, selbst wenn es existierte (KrV A 602 / B 630; → ens realissimum).

Weiterführende Literatur

Cohen, Hermann: Kants Theorie der Erfahrung, Berlin: B. Cassirer [3]1918.

Courtine, J. F.: „Realitas" und „Realität/Idealität", in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980, Sp. 178–193.

Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1992.

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge, übers. von C. Wolfe, Princeton: Princeton University Press [2]1998.

Seigfried, Hans: „Kant's ‚Spanish Bank Account': Realität and Wirklichkeit", in: Gram, Moltke S. (Hg.): Interpreting Kant, Iowa City: University of Iowa Press 1982, 115–132.

Watkins, Eric: Kant and the Metaphysics of Causality, Cambridge: Cambridge University Press 2005.

Berna Kilinc
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Realität, objektive

Objektive Realität ist eine Eigenschaft, die Vorstellungen und insbesondere Begriffen zukommen kann, und die darin besteht, „sich auf einen Gegenstand [zu] beziehen, und in demselben Bedeutung und Sinn [zu] haben" (KrV A 155 / B 194). Der Ausdruck ‚Realität' (von lat. *res*, Sache) bedeutet in diesem Zusammenhang so viel wie ‚Sachhaltigkeit' oder ‚sachlicher Gehalt' eines Begriffs. Dieser Inhalt besteht Kants Begriffstheorie zufolge in allgemeineren Begriffen, die Kant als ‚Merkmale' bezeichnet (vgl. 9:95; vgl. 9:58). Ein Begriff hat demnach objektive Realität, wenn er sich durch die in ihm enthaltenen Merkmale (vgl. KrV A 320 / B 377) auf einen Gegenstand bezieht. Statt von objektiver Realität eines Begriffs spricht Kant – häufig anscheinend austauschbar – auch von seiner „objective[n] Gültigkeit" (z. B. KrV A 155 / B 194) sowie

von der „reale[n] Möglichkeit“ (KrV B XXVI Anm; vgl. KrV A 220 / B 268, KrV A 596 / B 624 Anm.) der unter den Begriff fallenden Gegenstände. Letzteres zeigt, dass für die objektive Realität eines Begriffs nicht erforderlich ist, dass er sich auf Gegenstände bezieht, die *wirklich* sind, sondern dass es ausreicht, wenn ihm ‚real mögliche‘ Gegenstände entsprechen (z. B. Gegenstände einer möglichen Erfahrung). Weitere wichtige Stellen: KrV A 109; KrV B 150; 5:134–138.

Verwandte Stichworte
Gültigkeit, objektive; Möglichkeit; Sinn und Bedeutung; Kategorie; Idee, transzendentale

Philosophische Funktion
Eine zentrale These der *KrV* lautet, dass Begriffe, die in sich widerspruchsfrei (Kant: „logisch möglich“, 9:51) sind, dennoch insofern „leer“ sein können, als ihnen keine möglichen Gegenstände entsprechen (z. B. KrV A 596 / B 624 Anm.). Solche Begriffe haben keine objektive Realität. Der erforderliche Gegenstandsbezug kommt nach Kant im Normalfall erst dadurch zustande (bzw. kann erst dadurch nachgewiesen werden), dass ein dem Begriff entsprechender Gegenstand in der Anschauung „gegeben“ wird (KrV A 155 / B 194). Dies ist jedoch mit Blick auf reine Verstandesbegriffe (Kategorien) und reine Vernunftbegriffe (transzendentale Ideen) nicht möglich, da diesen kein möglicher Gegenstand menschlicher Anschauung entspricht. Die objektive Realität (bzw. → objektive Gültigkeit) der → Kategorien kann daher nur indirekt, im Rahmen ihrer transzendentalen Deduktion, nachgewiesen werden, indem gezeigt wird, dass es sich bei ihnen um Grundstrukturen einer jeden für uns möglichen Erfahrung handelt und sie daher für alle Gegenstände einer solchen Erfahrung gelten (vgl. KrV A 310 / B 367; → Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, transzendentale). Die objektive Realität der → transzendentalen Ideen von Gott, Freiheit, und Unsterblichkeit kann hingegen nicht auf diese Weise nachgewiesen werden, wohl aber unter Rekurs auf die → Postulate der reinen praktischen Vernunft. Indem wir die Existenz Gottes, die Wirklichkeit der Freiheit und die Unsterblichkeit der Seele annehmen müssen, um uns vernünftigerweise um die Realisierung des höchsten Guts (eine der individuellen Tugendhaftigkeit angemessene Glückseligkeit) bemühen zu können, ist zugleich sichergestellt, dass diese Ideen über einen Bezug auf (mögliche) Gegenstände, d. h. über objektive Realität verfügen (vgl. 5:134–138).

Weiterführende Literatur
Zöller, Günter: Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. Zur systematischen Bedeutung der Termini „objektive Realität“ und „objektive Gültigkeit“ in der „Kritik der reinen Vernunft“, Berlin: de Gruyter 1987.

Red.

Realrepugnanz

→ Entgegensetzung, logisch/real

Rebellion

Kant stellt die Rebellion in eine Reihe mit anderen Formen des → Widerstandes (→ Widerstand) gegen die staatliche Autorität wie „Widersetzlichkeit“, „Aufwiegelung“ (8:299), „Widerspenstigkeit“ (8:300) oder „Aufstand“, den Kant offenbar als Vorform der Rebellion ansieht, indem er sich bei seiner Diskussion eines möglichen Widerstandsrechts auf einen „Aufstand“ bezieht, „der in Rebellion ausbricht“ (8:299). An anderer Stelle wird festgehalten, dass das Volk kein „Recht des *Aufstandes* (seditio), noch weniger des *Aufruhrs* (rebellio)“ habe (6:320). Weitere wichtige Stellen: 6:333; 8:303; *Refl.* 1431, 15:625.

Verwandte Stichworte
Aufruhr, Aufstand; Revolution, Französische; Widerstand

Philosophische Funktion
Kants (rechtliche) Bewertung der Rebellion ist negativ. Anders als im Hinblick auf die → Französische Revolution, die er durchaus mit Sympathie begleitet, zumal sie zunächst erfolgreich war, steht der Begriff Rebellion regelmäßig für den *gescheiterten* Aufstand gegen die staatliche Autorität, den Kant – wie den → Widerstand des Volkes gegen das Staatsoberhaupt – als rechtswidrig ablehnt (vgl. insbes. 8:299ff.). Als Beispiel für eine Rebellion führt Kant bevorzugt den gescheiterten schottischen Aufstand der Jakobiten von 1745 gegen die Herrschaft der Engländer an (vgl.

6:333; *Refl.* 1431, 15:625). Kant erwähnt u. a. Arthur Elphinstone, 6. Baron of Balmerino (1688–1748) (vgl. 6:333), der an der für das Haus Stuart verlorenen Schlacht von Culloden (1746) beteiligt war und danach exekutiert wurde. Dabei dient dieses Beispiel Kant u. a. dazu, plausibel zu machen, dass „alle Widersetzlichkeit gegen die oberste gesetzgebende Macht, […] aller Aufstand, der in Rebellion ausbricht, das höchste und strafbarste Verbrechen im gemeinen Wesen ist: weil es dessen Grundfeste zerstört" (8:299). Die angemessene Strafe sei dabei die → Todesstrafe: „und so ist auch hier im Ausspruche über eine im Complot vereinigte Zahl von Verbrechern der beste Ausgleicher vor der öffentlichen Gerechtigkeit der *Tod*" (6:334; → Todesstrafe).

Jan C. Joerden

Recension von Silberschlags Schrift: Theorie der am 23. Juli 1762 erschienenen Feuerkugel

In den fast sechzig Jahren seines Schaffens schrieb Kant nur sieben Rezensionen. Die *Rez. Silberschlag* ist die erste. Sie erschien in den *Königsbergische gelehrte und politische Zeitungen* am 23. März 1764, 15. Stück. Kant besprach das Buch *Theorie der am 23. Juli 1762 erschienenen Feuerkugel* von Johann Esaias Silberschlag (1716–1791). Neuauflagen erschienen zu Kants Lebzeiten keine. Eine aktuelle Textausgabe hat Paul Menzer vorgelegt (vgl. 2:272; 8:447f.). Das Manuskript ist erhalten.

Silberschlag war ein aufgeklärter Theologe – von 1756 bis 1766 wirkte er als Pfarrer an der Heilige-Geist-Kirche zu Magdeburg –, und Naturphilosoph, der um den Ausgleich von Theologie und Wissenschaft bemüht war. Die *Berliner Akademie der Wissenschaften* ernannte ihn 1760 zum Auswärtigen Mitglied. Nach ihm wurde 1935 ein Mondkrater an der *Ariadeusrille* beim *Meer der Ruhe* benannt.

Kant schreibt, dass der „ungeheure Feuerballen […] beinahe den vierten Teil von Deutschland mit einem Glanze [erleuchtete], der das Licht des Vollmondes weit übertraf" (8:449). Diese Erscheinung trat vier Jahre nach der Wiederkehr des Halleyschen Kometen (1758) auf und war wahrscheinlich ein Meteor, der über Deutschland explodierte und laut Augenzeugenberichten südlich von Berlin weithin sicht– und hörbar war. Bemerkenswert ist die nur geringe Kritik. So bemerkt Kant, dass die Gründe, die Silberschlag vorträgt, „von viel Bedeutung, aber nicht gnugsam ausgewickelt scheinen" (8:450), und weiter heißt es: „Allenthalben trifft man neue und sehr wahrscheinliche Vermuthungen an, welche wohl verdienen mit den Erscheinungen, die schon bekannt sind, oder noch beobachtet werden sollten, mehrmals verglichen zu werden" (8:450). Silberschlag verwerfe die Cartesianische „Theorie vom Dunstkreise", deute das räumliche Wesen der Substanz als „Sphäre der Wirksamkeit" (8:450) und leite aus jenem Kraftfeld physikalische Eigenschaften ab. Kant vertritt Ähnliches in *Umdrehung der Erde* und *Monadologia Physica*, sieht in Silberschlag einen geistigen Verbündeten und wertet dessen Ideen als „neue und sehr wahrscheinliche Vermuthungen" (8:450). Forschungen hierzu liegen bisher nicht vor.

Martin Schönfeld

Rechnen

Kant liefert keine explizite Erklärung des Terminus ‚Rechnen'. Der Kontext der wenigen Vorkommnisse legt nahe, dass Kant ‚Rechnen' im engeren Sinne als Oberbegriff für alle auf → Zahlen bezogene Rechnungsarten versteht, insbesondere die vier Grundrechenarten der → Addition, Subtraktion, Multiplikation und Division, aber auch die → Infinitesimalrechnung und das Wurzelziehen. In einem weiteren Sinne schließt das Rechnen darüber hinaus auch die → Algebra ein, welche sich auf unbestimmte Größen bezieht. Allgemein kann das Rechnen als „symbolische" → Konstruktion von → Größen (Quantitatum) erklärt werden (vgl. KrV A 717 / B 745). Weitere wichtige Stellen: 2:173; 2:410; KrV A 163 / B 204f.; KrV A 240 / B 299; KrV A 720 / B 748; 4:268f.; 4:538; 10:210; 10:555; 11:209; *Refl.* 14, 14:56ff.; *Refl.* 364, 15:142; *Refl.* 5651, 18:302f.; *Refl.* 6314, 18:616.

Verwandte Stichworte

Arithmetik; Erkenntnis, mathematische; Größen; Zahl, Zählen

Philosophische Funktion

Erkenntnis durch Rechnen ist eine Spezies → mathematischer Erkenntnis, und liefert → synthetische Urteile a priori. Kant illustriert den synthetischen Charakter von Rechnungen durch den Hinweis, dass sich jede → Zahl in verschiedenen Rechenausdrücken darstellen lässt, so dass sie nicht bereits analytisch in all diesen Ausdrücken enthalten sein kann. „So kan ich durch 3 + 5 durch 12 – 4 durch 2 · 4 durch 2^3 zu einerley Bestimmung einer Große=8 gelangen Allein in meinem Gedanken 3 + 5 war doch der Gedanke 2 · 4 gar nicht enthalten; eben so wenig also auch der Begrif von 8 welcher mit beyden einerley Werth hat" (10:555).

Als Konstruktion von → Größe(n), welche letztlich auf die sukzessive Synthesis von (gleichartigen) Einheiten reduziert werden kann, ist das Rechnen an die Anschauungsform der Zeit gebunden (vgl. KrV A 142f. / B 182). Trotzdem gibt Kant in einem Brief zu, dass „[d]ie Zeit […] keinen Einflus auf die Eigenschaften der Zahlen (als reiner Größenbestimmungen)" hat und „die Zahlwissenschaft, unerachtet der Succession, welche jede Construction der Größe erfordert, eine reine intellectuelle Synthesis [ist], die wir uns in Gedanken vorstellen" (10:556f.). Dieses Zugeständnis wirft die Frage auf, in wieweit die Konstruktion von Größe(n) im Rechnen noch als Darstellung der fraglichen Zahlbegriffe in der → Anschauung a priori verstanden werden kann, auf welcher laut Kant alle → mathematische Erkenntnis beruht. So insistiert Kant in der *KrV*, dass man beim Rechnen „über diese Begriffe hinausgehen [muß], indem man die Anschauung zur Hülfe nimmt […], etwa seine fünf Finger, oder […] fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthut" (KrV B 15).

Weiterführende Literatur

Hanna, Robert: „Mathematics for Humans: Kant's Philosophy of Arithmetic Revisited", in: European Journal of Philosophy 10, 2002, 328–353.

Parsons, Charles: „Arithmetic and the Categories", in: Topoi 3, 1984, 109–122.

Young, Michael: „Kant on the Construction of Arithmetical Concepts", in: Kant-Studien 73, 1982, 17–46.

Anja Jauernig

recht/unrecht

Die Ausdrücke ‚recht' und ‚unrecht' bezeichnen, angewandt auf eine → Handlung oder eine → Tat, deren Eigenschaft, sich in Übereinstimmung mit oder im Gegensatz zu einem oder mehreren Pflichtgesetzen zu befinden. Wichtige Stellen: 6:185–186; 6:218; 6:223–224; 6:229–230; 6:307–308; 6:396; 8:294–295; 8:301–302; 8:353; 8:380; 8:382; 16:789–790; 19:229; 19:241; 23:215–216; 23:262; 23:393–394.

Verwandte Stichworte

Handlung; Recht; Tat

Philosophische Funktion

Entsprechend Kants generellem Gebrauch sind → pflichtmäßige Handlungen und – spezifischer – → Taten ‚recht' (*rectum*), pflichtwidrige ‚unrecht' (*minus rectum*). Rechte und unrechte Taten schließen daher als eine Untermenge diejenigen Handlungstypen ein, die nach äußeren Freiheitsgesetzen oder Rechtsgesetzen (d. h. nach Gesetzen → äußerer Freiheit, die die äußere und praktische Beziehung einer → Person gegen eine andere betreffen, insofern ihre Handlungen sich gegenseitig beeinflussen) recht oder unrecht genannt werden können. Während Kant vertritt, dass ‚gerecht' (*iustum*) und ‚ungerecht' (*iniustum*) streng genommen die richtigen Ausdrücke sind, um Handlungen, die zu dieser Untermenge gehören, zu charakterisieren, verwendet er in der Regel ‚recht' (oder ‚Recht') und ‚unrecht' (bzw. ‚Unrecht'), wenn er die deontischen Eigenschaften von Handlungen bestimmt, die den in äußeren Gesetzen artikulierten Anforderungen der moralisch-praktischen Vernunft entsprechen bzw. mit ihnen unvereinbar sind.

Alles Recht hängt von allgemeinen Freiheitsgesetzen ab, und diejenigen Gesetze, nach denen äußere Handlungen als recht oder unrecht bestimmt werden können, leiten sich von dem Prinzip der äußeren Freiheit als einem apriorischen Prinzip der reinen praktischen Vernunft ab. Es gilt somit, dass „das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht (iustum et iniustum) erkennen könne" – folglich die Quelle unserer apriorischen Urteile nach recht und unrecht im rechtlichen Sinn dieser Ausdrücke – „in der bloßen Vernunft" unabhängig von einer Spe-

zifizierung empirischer Handlungsbedingungen gesucht werden muss (6:229–230). Die moralische Bestimmung von Handlungen als recht oder unrecht (*rectum, minus rectum*) im außerrechtlichen Sinne ist hingegen nur in Bezug auf den Begriff der inneren Freiheit und die Klasse derjenigen praktischen Gesetze möglich, die von diesem Begriff in Verbindung mit Handlungszwecken, die wir uns zu eigen machen sollen, abgeleitet werden, also in Verbindung mit → Zwecken, die zugleich Pflichten sind.

Weiterführende Literatur

Friedrich, Rainer: Eigentum und Staatsbegründung in Kants ‚Metaphysik der Sitten', Berlin u. a.: de Gruyter 2004.

Höffe, Otfried: Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale et la religion, Albeuve: Edition Paul Castella 1986.

Paton, Herbert J. / Ebbinghaus, Julius: „Briefwechsel (1953/54)", in: Geismann, Georg / Oberer, Hariolf (Hg.): Kant und das Recht der Lüge, Würzburg: Königshausen & Neumann 1986, 61–73.

Jeffrey Edwards
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Recht

Der Begriff des Rechts wird nach Kant durch drei Bestimmungen definiert. Er bezieht sich erstens auf freie, also selbstverursachte und darum zurechenbare Handlungen, auf „das äußere und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta aufeinander (unmittelbar oder unmittelbar) Einfluß haben" (6:230). An diesen Handlungen ist aus der Perspektive des Rechts ausschließlich deren Auswirkung auf die Handlungsfreiheit anderer von Bedeutung. Daher bezieht sich der Begriff des Rechts zweitens nicht auf „das Verhältniß der Willkür auf den *Wunsch* (folglich auch auf das bloße Bedürfniß) des Anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die *Willkür* des Anderen" (6:230). Und drittens abstrahiert das Recht von allen Zwecken und Absichten der Handelnden und konzentriert sich ausschließlich auf die äußere Verträglichkeit ihres Freiheitsgebrauchs. In „diesem wechselseitigen Verhältniß der Willkür kommt […] nicht die *Materie* der Willkür, d. i. der Zweck, den ein jeder mit dem Object, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung", sondern lediglich die „Form im Verhältniß der beiderseitigen Willkür" (6:230). Das Recht ist eine Ordnung der Handlungsfreiheit. Es koordiniert die äußeren Handlungen ausschließlich anhand des formalen Kriteriums der Verträglichkeit. Es ist „der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann" (6:230).

Diese Begriffsbestimmungen führen zu folgendem allgemeinen „*Princip des Rechts*": „Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann" (6:230). Wie das Prinzip der Moral gründet auch das Prinzip des Rechts in der Gesetzgebung reiner → praktischer Vernunft. Ihm kommt daher → praktische Notwendigkeit und unbedingte Verbindlichkeit zu. Jedoch ist es nicht erforderlich, es aus Gründen dieser Verbindlichkeit zu befolgen. Das Recht fordert, dass ich der Freiheit anderer „durch meine *äußere Handlung* […] nicht Eintrag thue" (6:231). Es betrifft lediglich die äußeren Folgen meiner Handlungen. „Also ist das allgemeine Rechtsgesetz: handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann zusammen bestehen könne, zwar ein Gesetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, daß ich ganz um dieser Verbindlichkeit meine Freiheit auf jene Bedingungen *selbst* einschränken *solle*, sondern die Vernunft sagt nur, daß sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt *sei* und von andern auch thätlich eingeschränkt werden dürfe" (6:231). Die dem Recht eigentümliche Gleichgültigkeit gegenüber der Handlungsmotivation gilt also auch für das Rechtsgesetz der Vernunft selbst.

Aus Begriff und Prinzip des Rechts folgt, dass „alles, was unrecht ist, […] ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen" ist (6:231). Und daraus folgt weiter, dass eine „*Verhinderung* eines *Hindernisses der Freiheit* mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d. i. recht" sein muss. Folglich ist das Recht „nach dem Satze des Widerspruchs", aus begrifflichen Gründen, „*mit der Befugniß zu zwingen verbunden*"

(6:231). Betrachten wir das Recht aus dieser Perspektive seiner legitimen Erzwingbarkeit, dann erscheint es als eine durch symmetrischen → Zwang stabilisierte äußere Freiheitsordnung. In dieser Hinsicht begegnet das Recht nach Kant als „*strictes* (enges) Recht": „*Das stricte Recht kann* […] *als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden*" (6:232). Betrachten wir hingegen das Recht aus der Perspektive der gesetzgebenden Vernunft, betonen wir nicht seine Erzwingbarkeit, sondern seine „ihm correspondirende Verbindlichkeit", dann haben wir es mit dem moralischen Begriff des Rechts zu tun (6:230).

Betrachten wir das Recht aus objektiver Perspektive, dann erscheint es als Grundprinzip einer symmetrischen äußeren Freiheitsordnung, das die unbedingt verbindliche Grundbedingung friedlicher Koexistenz formuliert. Betrachten wir das Recht aus subjektiver Perspektive, dann erscheint es als „(*moralische*[s]) *Vermögen* Andere zu verpflichten" (6:237). Kant definiert das normative Profil des subjektiven Rechts also als Verpflichtungsfähigkeit und Verpflichtungsbefugnis. Menschen können daher nur darum Rechte besitzen, weil sie reine praktische Vernunft besitzen und deswegen sowohl Quell von Verpflichtungen als auch Adressat von Verpflichtungen sein können.

Nach der „[a]*llgemeine*[n] *Eintheilung der Rechte*" gibt es das „*angeborne*" und das „*erworbene*" Recht. Das angeborene Recht ist das „ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht". Und dies ist „*nur ein einziges*": „*Freiheit* (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann" (6:237). Gleichbedeutend mit der angeborenen Freiheit ist die „angeborne *Gleichheit*, d. i. die Unabhängigkeit nicht zu mehrerem von Anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann; mithin die Qualität des Menschen *sein eigener Herr* (sui iuris) zu sein" (6:237f.).

Das angeborene Recht auf gesetzliche Freiheit wird von Kant auch in Übernahme der traditionellen Terminologie des Naturrechts als das „angeborne Mein und Dein" oder auch als das „*innere*" Mein und Dein bezeichnet (6:237). Entsprechend fällt der Bereich des erworbenen Rechts mit dem „*äußeren Mein und Dein*" zusammen (6:245). Eine Rechtserwerbung kann ursprünglich sein, auf einer Rechtsübertragung beruhen oder im Rahmen der häuslichen Gemeinschaft erfolgen. Ursprüngliche Rechtserwerbung ist der aus der Okkupation herrenlosen Bodens erwachsende Rechtsanspruch. Rechtsübertragung findet durch Vertrag statt. Und Rechtserwerb innerhalb der häuslichen Gemeinschaft bezieht sich auf die Rechtsverhältnisse, die durch Verehelichung, durch die Geburt von Kindern und durch die Anstellung von Knechten und Mägden entstehen (vgl. 6:277). Vom angeborenen und erworbenen Recht gilt gleichermaßen, dass es im Naturzustand lediglich provisorische Geltung besitzt und erst im bürgerlichen Zustand, durch das Zusammenspiel von Legislative, Exekutive und Jurisdiktion volle rechtliche Gültigkeit erhält. Weitere wichtige Stellen: 6:229–237; 8:127–129; 8:381; *Refl.* 4684, 17:670f.; *Refl.* 6315, 18:618f.; *Refl.* 7862, 19:538; 27:134f.; 27:140f.; 27:435; 27:1552; 29:631.

Verwandte Stichworte

Axiom des Rechts; Ethik; Freiheit, äußere/innere; Freiheit, praktische/transzendentale; Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (Die Metaphysik der Sitten, Erster Teil); Moral; Rechtspflicht; Tugendpflicht; Staat; Verbindlich(keit); Vernunft, praktische

Vorgeschichte und historischer Kontext

Als Kant 1767 mit seinen Naturrechtsvorlesungen begann, wurde das Naturrechtsdenken durch → Pufendorf und seine Nachfolger → Christian Thomasius und → Christian Wolff bestimmt. Pufendorf hatte unter dem Einfluss der Naturrechtssystematik → Hugo Grotius' das Naturrecht auf die materialen Prinzipien der Selbsterhaltung und der Geselligkeit gegründet: die Selbsterhaltung verlangt die Kooperation der Menschen, die Geselligkeit ermöglicht sie, und das Recht formuliert die normativen Prinzipien dieses vorteilhaften Zusammenlebens. Aus dem Sozialitätsprinzip entwickelt Pufendorf zuerst die Rechte und Pflichten der menschlichen Individuen, sodann das Recht der häuslichen Gemeinschaften und schließlich das Staats- und Völkerrecht. Dahinter steht der systematische Anspruch, das gesamte System des positiven Rechts mit all seinen Institutionen aus einem Prinzip zu entwickeln. Anders als → Hobbes

hat Pufendorf die Verbindlichkeit des Rechts jedoch nicht ausschließlich im rationalen Selbstinteresse begründet. Denn die Prinzipien des natürlichen Rechts entdecken sich nicht nur der Klugheit, sie sind auch göttliche, mit natürlichen Sanktionen ausgestattete Gebote.

Kant hat seinem Naturrechtskolleg Gottfried Achenwalls zweibändiges *Ius Naturae* in der Auflage von 1763 zugrunde gelegt. Und wie Ritter gezeigt hat (in: *Rechtsgedanke*), war sein frühes Rechtsdenken stark von der Naturrechtskonzeption Pufendorfs und Wolffs geprägt. Selbst die *MSR* von 1797 zeigen noch diesen Einfluss: ihr Aufbau hat die Architektonik der Naturrechtskompendien der Pufendorfianer und Wolffianer zum Vorbild. Und auch die für eine apriorische Rechtslehre überraschende empirische Konkretheit mancher Passagen – etwa des dritten privatrechtlichen Hauptstücks von „*der subjectiv-bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit*“ (6:296) mit seiner ausgearbeiteten Vertragstypologie – bezeugen den Einfluss der Naturrechtsjuristen. Viele Interpreten waren darum der Meinung, dass Kants Rechtsdenken den Boden des Naturrechts nie verlassen habe und seine „Rechtslehre nicht teilhat an dem säkularen Fortschritt der kantischen Philosophie, den man in der transzendentalen Methode erblickte“ (Ritter, *Rechtsgedanke*, S. 16). Doch diese Kontinuitätsthese kann nicht aufrechterhalten werden (vgl. Busch, *Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie*; Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*). Kants späte Rechtsphilosophie ist gleich in doppelter Hinsicht geprägt durch die begründungstheoretischen Neuerungen, durch die sich der theoretische wie praktische Kritizismus von der theoretischen Philosophie der Neuzeit und dem Naturrechtsdenken Pufendorfs und Wolffs unterscheidet. Zum einen beansprucht Kant, die Rechtsphilosophie wie auch die Moralphilosophie in formaler, von empirischen anthropologischen Voraussetzungen unabhängiger Vernunftgesetzgebung zu begründen. Zum anderen verwendet Kant auch in der Rechtsphilosophie durchaus transzendentale Argumentationsformen zur systematischen Klärung des intrikaten Verhältnisses von normativ-apriorischem Vernunftgrund und geschichtlichem Anwendungsfeld (vgl. Kaulbach, *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants*). In dieser Hinsicht unterscheidet sich Kants Rechtsmetaphysik auch von Hobbes' politischer Philosophie. Denn wenn der Grund der Verbindlichkeit des Rechts in der Vernunftgesetzgebung liegt, dann macht er sich nicht nur von dem anthropologischen Socialitas-Prinzip und dem sanktionistischen Obligationskonzept Pufendorfs unabhängig, sondern auch von Hobbes' staatsphilosophischem Rationalismus, der die Notwendigkeit von Recht und Staat in der eingesehenen Vorzugswürdigkeit eines gesetzlichen Zustandes gründet und darum nicht, wie Kant, den Staat als unerlässliche Bedingung der Institutionalisierung des Rechts mit rechtlicher Notwendigkeit ausstattet. Genau dieser Instrumentalismus, der *mutatis mutandis* das naturrechtliche Socialitas-Prinzip, das sanktionistische Obligationskonzept des Pufendorfianismus und auch das Hobbessche Staats- und Rechtsdenken prägt, wird durch das apriorische Vernunftrecht Kants zurückgewiesen.

Aber Kants späte Rechtsphilosophie von 1797 unterscheidet sich nicht nur vom Hobbesschen Kontraktualismus und dem Naturrechtsdenken des 17. und 18. Jahrhunderts. Es unterscheidet sich auch von den rechtsphilosophischen Vorstellungen der Kantianer, die auf die *MSR* nicht warten wollten und seit dem Erscheinen der *GMS* 1785 das Recht nach „kritischen Principien“ behandelten (vgl. Heydenreich, *System des Naturrechts*). Als Kants *MSR* erschien, mussten die Kantianer feststellen, dass „seine metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre […] in gar vielen Stücken gerade das Gegentheil von dem, was man bisher in seinem Namen gelehrt hatte“, waren (Hugo, *Lehrbuch eines civilistischen Cursus*, Bd. 2, S. 32). Während Kant das Recht als eigenständiges gebietendes Prinzip der praktischen Vernunft entwickelt, haben die Kantianer es ausschließlich als System sittengesetzlicher Erlaubnisse verstanden (vgl. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 121–138; ders., *Kant über Recht*, S. 169–196).

Philosophische Funktion

1 Die Verbindlichkeit des Rechts

Nehmen wir an, „daß *reine* Vernunft einen praktisch, d. i. zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich enthalten könne“, dann sind wir auch berechtigt, von der Existenz praktisch-unbedingter Gesetze auszugehen. Denn, so der Beginn des Lehrsatzes IV aus der „*Analytik der reinen praktischen Vernunft*“ (5:19), „die *Autonomie* des

Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten“ und begründet allein alle Verbindlichkeit (5:33). Dieser geltungstheoretische Sachverhalt gilt auch für das allgemeine Rechtsgesetz. Das Rechtsgesetz setzt als kategorischer Imperativ und unbedingt verbindliche Handlungsregel wie das Sittengesetz und alle anderen Prinzipien der *Metaphysik der Sitten* folglich auch die transzendentale Freiheit, die „Freiheit im *positiven* Verstande“ (5:33) als *ratio essendi* voraus. So heißt es etwa in *Frieden*: „Freilich, wenn es keine Freiheit und darauf gegründetes moralisches Gesetz giebt, sondern alles, was geschieht oder geschehen kann, bloßer Mechanism der Natur ist, so ist Politik […] die ganze praktische Weisheit und der Rechtsbegriff ein sachleerer Gedanke“ (8:372), eine „chimärische Idee ohne Wahrheit“ (4:445). Und in den *MSR* treffen wir auf den gleichen Gedanken: „Wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralischen Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den *moralischen Imperativ*, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher“ – und dieses ‘nachher’ meint natürlich kein temporales Später, sondern weist auf ein logisch-begriffliches Abhängigkeits- und Nachträglichkeitsverhältnis hin – aus welchem also nachher „das Vermögen, andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann“ (6:239).

Das Recht ist erzwingbar und somit unabhängig von moralischem, sich das „Rechthandeln“ zur Maxime machenden Handeln realisierbar (6:231). Aber es ist verfehlt, von dieser verwirklichungspraktischen Unabhängigkeit des Rechts von Moralität auf eine begründungslogische Unabhängigkeit der Rechtsphilosophie von der Konzeption reiner praktischer Vernunft zu schließen. Reine Moral und reines Recht haben für Kant dieselbe verbindlichkeitstheoretische Wurzel. Die dem Recht eigentümlichen Momente der Äußerlichkeit, der Gesinnungsgleichgültigkeit und der Erzwingbarkeit dürfen nicht als Anzeichen seiner Geltungsunabhängigkeit von der Moralphilosophie, von der Lehre der im moralischen Handeln für sich selbst praktisch werdenden reinen Vernunft gelesen werden. Das Rechtsgesetz Kants ist ein praktisches → Vernunftgesetz, keine analytisch aus dem Begriff der äußeren Freiheit zu gewinnende koexistenztechnische Verstandesregel im Dienste der Nützlichkeit (wie etwa Ebbinghaus behauptet in: *Kant und das 20. Jahrhundert*). Das Recht ist in der Moralphilosophie verbindlichkeitstheoretisch verankert. Ohne die in der Moralphilosophie explizierte Erfahrung vom unbedingten moralischen Sollen in uns würde die Rede von der Verbindlichkeit des Rechtsgesetzes, von der verpflichtenden Wirkung des subjektiven Freiheitsrechtes eines jeden unverständlich sein.

2 Die systematische Entwicklung des Rechts

Kants Rechtsphilosophie besteht aus drei Teilen. Im ersten Teil werden die Grundlagen entwickelt, der Rechtsbegriff definiert, das Rechtsprinzip formuliert, die grundlegenden → Rechtspflichten vorgestellt, das grundlegende Menschheitsrecht beschrieben und das Verhältnis des Rechts zur Ethik knapp umrissen. Im zweiten Teil wird das → Privatrecht behandelt und im dritten Teil das → öffentliche Recht. Der erste Teil handelt vom angeborenen Recht. Im Unterschied dazu handelt der Privatrechtsteil vom erworbenen Recht oder dem „*äußeren Mein und Dein*“ (6:245). Seine Prinzipien sind zum einen das „*rechtliche*[] *Postulat der praktischen Vernunft*“ (6:246) und zum anderen die Idee der „*vereinigte*[n] *Willkür Aller in einem Gesammtbesitz*“ (6:261) und die ihr korrespondierende Idee der „*ursprüngliche*[n] Gemeinschaft des Bodens“ (6:251).

2.1 Der Rechtsschutz des allgemeinen Rechtsprinzips bezieht sich auf das innere Mein und Dein, auf die gesetzliche Handlungsfreiheit und die körperliche Unversehrtheit. Auch alle Gegenstände, die ich in der Hand halte, fallen unter diesen ursprünglichen Rechtsschutz des angeborenen Freiheitsrechts. Das systematische Problem, das im reinen Privatrecht eine rechtsphilosophische Lösung erfährt, betrifft nun die Möglichkeit, etwas Äußeres, nicht mit mir physisch Verbundenes rechtlich zu besitzen. Kant kommt bei der freiheitsrechtlichen Überprüfung dieser Frage zu folgendem Ergebnis: „Es ist möglich, einen jeden äußern Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben; d. i.: eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkür *an sich* (objectiv) *herrenlos* (res nullius) werden müßte, ist rechtswidrig. Denn ein Gegenstand meiner Willkür ist etwas, was zu gebrauchen ich *physisch* in meiner Macht habe. Sollte es nun doch *recht-*

lich schlechterdings nicht in meiner Macht stehen, d. i. mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz nicht zusammen bestehen können (unrecht sein), Gebrauch von demselben zu machen: so würde die Freiheit sich selbst des Gebrauchs ihrer Willkür in Ansehung eines Gegenstandes desselben berauben, dadurch daß sie *brauchbare* Gegenstände außer aller Möglichkeit des *Gebrauchs* setzte, d. i. diese in praktischer Hinsicht vernichtete und zur res nullius machte; obgleich die Willkür formaliter im Gebrauch der Sachen mit jedermanns äußerer Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmte" (6:246). Die Dinge stehen der Willkür zu Verfügung, und da die Ausübung dieser Verfügungsgewalt der Willkür über ihre Gegenstände mit dem allgemeinen Rechtsgesetz konform geht – denn die Dinge haben keine Rechte -, ist jede rechtliche Regelung abzulehnen, die diese uneingeschränkte Verfügungsgewalt aushöhlt, insonderheit die, die die Verfügungsgewalt über Dinge an deren physischen Besitz bindet. Daher muss es möglich sein, äußere Dinge rechtlich zu besitzen. Es widerspricht dem Begriff des Rechts, wenn Menschen hinsichtlich des Sachengebrauchs einander nach Maßgabe von Naturbedingungen einschränken. „Würde nun kein äußeres Mein und Dein möglich seyn so würde die Freyheit sich selbst vom physischen Besitz d. i. von Sachen in Raum und Zeit abhängig machen folglich der Rechtsbegrif selbst vom empirischen Bedingungen a priori abhängig mithin selbst empirisch seyn welches dem Begriffe des Rechts wiederspricht" (23:336). Der Begriff des Rechts selbst verlangt, dass Rechtspersonen an äußeren Willkürgegenständen ein Recht haben können müssen. Daher ist es eine „Voraussetzung a priori der praktischen Vernunft […], einen jeden Gegenstand meiner Willkür als objectiv mögliches Mein oder Dein anzusehen und zu behandeln". Des näheren besagt dieses „*rechtliche*[] *Postulat der praktischen Vernunft*" (6:246) dreierlei: 1. Es ist möglich, einen jeden äußern Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben. 2. Es ist erlaubt, Dinge in meinen Besitz zu bringen und sie rechtlich zu besitzen, d. h. alle anderen rechtmäßig von ihrem Gebrauch auszuschließen. 3. Jedermann ist verpflichtet, gegenüber anderen sich so zu verhalten, „daß das Äußere (Brauchbare) auch das Seine von irgend jemanden werden könne" (6:252). Diese Verpflichtung ist identisch mit dem Vernunftrechtsgebot, den Naturzustand zu verlassen und sich einem gesetzgebenden allgemeinen Willen zu unterwerfen.

2.2 Während das rechtliche Vernunftpostulat beweist, dass es rechtlich notwendig ist, Äußeres im rechtlichen Besitz zu haben und den rechtlichen Freiheitsschutz über das innere Mein auf äußere, legitim in Besitz genommene Willkürgegenstände auszudehnen, nennt die Idee des a priori vereinigten Willens die Bedingung, unter der dieser grundsätzlich als notwendig ausgewiesene Rechtserwerb möglich ist. Das öffentliche Recht beschäftigt sich dann mit den rechtlichen Bedingungen, die den Privatrechtszustand in einen bürgerlichen Zustand verwandeln und ein System der öffentlichen, der „austheilenden Gerechtigkeit" (6:307) und „öffentlich-gesetzgebenden Gewalt" etablieren, das allgemeine Rechtssicherheit gewährleistet. Denn „in statu naturali ist Jedermann im Zustand seines Privatrechts; er bestimmt sein und die Rechte Anderer Menschen nach eigenem Urtheil, und sucht sie sich nach eigener Gewalt zu verschaffen; es ermangelt hier eine öffentliche Gerechtigkeit, die Jedem das Seinige zusichert, und eine öffentliche Gewalt, die es ihm verschafft. Hieher kann man das Princip: neminem laede ziehen. Tritt dagegen Jemand in statum civilem, so ist er zugleich schuldig, sich der öffentlichen Gerechtigkeit zu unterwerfen, welche ihm, da er nicht sein eigener Richter seyn kann, statt seiner seine Rechte bestimmt, und unter öffentlicher Gewalt verschafft; – hieher kann man das suum cuique tribue ziehen; und würde dies heißen: unterwirf dich der öffentlichen Gerechtigkeit oder einem solchen Zustande, wo Jedem von einem öffentlichen Gesetz seine Rechte geschützt werden" (27:528). Es ist nicht nur klug, sondern auch rechtlich notwendig, d. h. eine grundlegende → Rechtspflicht, den Naturzustand zu verlassen und einen Zustand gesetzlicher Ordnung zu errichten. Daher geht aus dem Privatrecht selbst das „Postulat des öffentlichen Rechts hervor" (6:307).

2.3 Mit diesem „Postulat des öffentlichen Rechts" (6:307) verabschiedet Kant den legeshierarchischen Dualismus des traditionellen Naturrechts. Sein Vernunftrecht stellt der geschichtlichen Welt kein Bündel abstrakter Normen gegenüber, sondern reflektiert die Bedingungen seiner Verwirklichung und verlangt seine eigene Positi-

vierung. Es nimmt den Staat als den Ort der Verwirklichung der Gesetzgebung des allgemeinen Willens in den Bereich des rechtlich Notwendigen auf. Es verlangt, dass Staat sein soll. Und insofern das apriorische Privatrecht seinerseits im angeborenen Freiheitsrecht begründet ist, entdeckt sich das Menschheitsrecht selbst als Recht auf Staat, als Recht auf die Institutionalisierung der Bedingungen, die seine sichere Wahrnehmung garantieren, die sowohl das innere Mein und Dein als auch das um der rechtlichen Freiheit willen unerlässliche äußere Mein und Dein sichern (vgl. Kersting, *Kant über Recht*, S. 51–54).

2.4 Das vernunftrechtliche Modell der staatlichen Vereinigung ist der →Vertrag. Der Vertrag ist nicht die Geschichtsurkunde des Staats, sondern dessen Vernunfturkunde. Der Vertragsstaat ist „die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat *in der Idee*, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll, welcher jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Inneren) zur Richtschnur (norma) dient" (6:313). Stellt man sich eine Staatsgründung nach reinen Vernunftbegriffen vor, dann wird der ursprüngliche Vertrag, der „contractus originarius" (8:297), als Stiftungsprinzip des Rechtszustandes zugleich auch dessen Stiftungsereignis sein. Nach →Vernunftbegriffen betrachtet ist der Vertrag, der einvernehmliche Zusammenschluss aller zu einem gesetzgebenden und allgemeingültigen Willen, der einzige rechtmäßige Weg, den Naturzustand zu verlassen, der Vergesellschaftungspflicht zu entsprechen und dem unbedingten Rechts- und Freiheitszweck zu genügen. Mit der ursprünglichen, angeborenen Rechtsposition jedes Menschen ist das vertragliche Einigungsverfahren auf der Basis strikter Gleichheit als einzig mögliche Prozedur der Gewinnung einer allgemeinen gesetzgebenden Instanz von vornherein festgelegt. Nur ein alle gleichermaßen und mit gleichem Recht beteiligender allgemeiner Wille, also ein aus einer streng den Strukturprinzipien der Gleichheit, Symmetrie und Reziprozität verpflichteten vertraglichen Einigung aller entstehender allgemeiner Wille kann Gesetze erzeugen, die notwendig gerecht sind, und folglich legitim Herrschaft ausüben.

Jedoch klaffen die vernünftige Entstehung von politischer Allgemeinheit und die geschichtliche Entstehung von Staaten auseinander. Der geschichtliche Staat folgt nicht der reinen staatsrechtlichen Vernunft; der geschichtliche Staat ist gewalterzeugt. Wenn Kant davon spricht, dass der ursprüngliche Vertrag die Norm für jede wirkliche staatliche Vereinigung sei, dann bedeutet das, dass jeder geschichtliche Staat, gleichgültig, wie er im einzelnen entstanden sein mag, gehalten ist, sich in seiner inneren Herrschaftsorganisation dem Modell des Vertragsstaates anzupassen, seine Herrschaft so zu organisieren, als ob sie dem gemeinschaftlichen Willen einer vertraglich entstandenen Vereinigung entstammen würde. Hinsichtlich der geschichtlichen Welt ist der ursprüngliche Vertrag „Richtschnur, principium, exemplar des Staatsrechts" (*Refl.* 7738, 19:504); er formuliert das „ideal der Gesetzgebung, Regirung und öffentlichen gerechtigkeit" (*Refl.* 7734, 19:503). Er bestimmt, wie der geschichtliche Staat sein soll. Der Vertrag entdeckt sich damit als das staatsrechtliche Gegenstück zum →kategorischen Imperativ, als staatsrechtliches Universalisierungsprinzip. Wie der kategorische Imperativ als Moralprinzip die Gesetzmäßigkeit der Maximen zu beurteilen gestattet, so vermag der ursprüngliche Kontrakt als Prinzip der öffentlichen Gerechtigkeit die Rechtmäßigkeit positiver Gesetze zu bestimmen. Die Bürger besitzen in ihm ein allgemeingültiges Kriterium zur Bewertung des Gerechtigkeitsgrades der über sie ausgeübten Herrschaft: nur solche Herrschaftsausübung kann vor dem Verfassungsrichterstuhl der Rechtsvernunft, vor dem gemeinsamen Willen der Vertragsvereinigung bestehen, die sich als Durchsetzung rechtmäßiger Gesetze versteht und so den Vertragswillen zur Geltung bringt.

2.5 Die vernunftrechtliche Prinzipienfolge vom allgemeinen Rechtsprinzip über das Postulat der Rechtsvernunft, die Idee des a priori vereinigten allgemeinen Willens und das Postulat des öffentlichen Rechts bis zum *contractus originarius* gipfelt in der Erkenntnis, dass ein sicheres, wirkliche Geltung besitzendes, „*peremtorisch*[e]" Recht nur in einer Republik zu finden ist. „Dies ist die einzige bleibende Staatsverfassung, wo das *Gesetz* selbstherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt; der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts, der Zustand, in welchem allein jedem das Seine *peremtorisch* zugetheilt werden kann; indessen daß, so lange jene Staatsformen dem Buchstaben

nach eben so viel verschiedene mit der obersten Gewalt bekleidete moralische Personen vorstellen sollen, nur ein *provisorisches* inneres Recht und kein absolut–rechtlicher Zustand der bürgerlichen Gesellschaft zugestanden werden kann" (6:341). Jedoch ist mit der Entwicklung der reinen republikanischen Verfassung die rechtsphilosophische Bemühung um die Abschaffung des Rechtsprovisoriums Naturzustand und um die Gewährleistungsbedingungen peremtorischer Rechtsverhältnisse noch nicht abgeschlossen. Die Aufgaben des öffentlichen Rechts, das den provisorischen Charakter des Privatrechts beenden soll, sind mit der Etablierung des Staatsrechts noch nicht erschöpft. Denn peremtorisch ist das Recht in einer Republik nur in innerstaatlicher Hinsicht geworden, nicht jedoch in zwischenstaatlicher Hinsicht. Mit dem individuellen Staat ist – für eine bestimmte Anzahl von Menschen – der interindividuelle Naturzustand überwunden, aber zwischen den einzelnen staatlichen Naturzustandsüberwindern entsteht ein neuer, ein internationaler Naturzustand, dessen Rechtsgefährdungspotential dem des interindividuellen Naturzustandes strukturell gleicht, und der daher nach einer analogen rechtlichen Befriedung verlangt. Angesichts der unvermeidbaren Interdependenz der Staaten besteht ein unauflöslicher Zusammenhang zwischen der innerstaatlichen und der zwischenstaatlichen Friedensstiftung. Daher muss die Vernunft den Entwurf einer Rechtsordnung der bürgerlichen Gesellschaft um völker- und weltbürgerrechtliche Bestimmungen erweitern, die die Verhältnisse der Staaten zueinander rechtlich ordnen. Oder, anders formuliert, die von der Vernunft a priori gestiftete rechtliche Ordnung der →äußeren Freiheit der Menschen ist erst dann vollständig, wenn auch die zwischenstaatlichen Verhältnisse der normierenden Rechtsvernunft unterstellt werden.

Weiterführende Literatur

Deggau, Hans-Georg: Die Aporien der Rechtslehre Kants, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1983.

Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Berlin: Akademie 1999.

Kersting, Wolfgang: „Vernunft, Verbindlichkeit und Recht bei Kant", in: Ameriks, Karl / Sturma, Dieter (Hg.): Kants Ethik, Paderborn: Mentis 2004, 269–291.

Kühl, Kristian: Eigentumsordnung als Freiheitsordnung. Zur Aktualität der Kantischen Rechts- und Eigentumslehre, Freiburg: Alber 1984.

Küsters, Gerd-Walter: Kants Rechtsphilosophie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988.

Ludwig, Bernd: Kants Rechtslehre, Hamburg: Meiner 1988.

Mulholland, Leslie A.: Kant's Systems of Rights, New York: Columbia University Press 1990.

Römpp, Georg: Kants Kritik der reinen Freiheit. Eine Erörterung der ‚Metaphysik der Sitten', Berlin: Duncker&Humblot 2006.

Rosen, Allen D.: Kant's Theory of Justice, Ithaca: Cornell University Press 1996.

Unruh, Peter: Die Herrschaft der Vernunft. Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants, Baden-Baden: Nomos 1993.

Zotta, Franco: Immanuel Kant. Legitimität und Recht, Freiburg: Alber 2000.

Wolfgang Kersting

Recht, öffentliches

Mit dem Übergang vom natürlichen, vorstaatlichen, nicht-rechtlichen Zustand zum bürgerlichen, staatlichen, rechtlichen Zustand wird aus dem →Privatrecht das öffentliche Recht. Das öffentliche Recht, das „die Publication eines jedem das Seine bestimmenden allgemeinen Willens schon in seinem Begriffe enthält" (8:383) ist das durch den Gesetzgeber öffentlich und allgemein bekannt und durch die Organe der Rechtssetzung und Rechtssprechung sicher und eindeutig gemachte Recht. In einem solchen „Zustand […] des *öffentlichen Rechts*" herrscht „*austheilende Gerechtigkeit*" (6:306), die „jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, *gesetzlich* bestimmt" (6:312). In einen solchen Zustand zu treten, ist Pflicht. Im Kern umfasst das öffentliche Recht die Grundsätze der rechtlichen Vereinigung der →Bürger, die „rechtliche Form ihres Beisammenseins" (6:306). Und da die rechtliche Organisation des Zusammenlebens der Bürger nicht nur die Weise ihrer staatlichen Vereinigung, sondern auch das Verhältnis der →Staaten untereinander und das Verhältnis reisender Bürger zu fremden Staaten betrifft, umfasst das öffentliche Recht das „*Staats-*

recht“ (6:309), das „*Völkerrecht*“ (6:343) und das „*Weltbürgerrecht*“ (6:352). Weitere wichtige Stellen: 8:371; *Refl.* 6593, 19:98f.; *Refl.* 7086, 19:246; *Refl.* 7684, 19:489f.; 23:185; 23:346; 27:590.

Verwandte Stichworte

Privatrecht; Öffentlichkeit; Naturzustand; Staat; Gerechtigkeit

Philosophische Funktion

„Die oberste Eintheilung des Naturrechts kann nicht (wie bisweilen geschieht) die in das *natürliche* und *gesellschaftliche*, sondern muß die ins natürliche und *bürgerliche* Recht sein: deren das erstere das *Privatrecht*, das zweite das *öffentliche Recht* genannt wird“ (6:242). Das öffentliche Recht ist das sicher gemachte, gesetzlich bestimmte Privatrecht. Es „enthält nicht mehr oder andere Pflichten der Menschen unter sich, als in jenem gedacht werden können; die Materie des Privatrechts ist eben dieselbe in beiden“ (6:306). Seine Aufgabe ist ausschließlich, dem Vernunftrecht Wirksamkeit zu verschaffen, all die Defizite, die dem Vernunftrecht als Privatrecht anhingen, durch die Etablierung eines Systems der Legislation, Exekution und Jurisdiktion zu beseitigen. Oft wird die Abhängigkeit dieses Systems der „öffentliche[n] Gerechtigkeit“ (6:306) von dem reinem Privatrecht übersehen, die rechtliche Dienstleistungsfunktion des Staates gegenüber den Vernunftrechtsprinzipien des inneren und des äußeren Mein und Dein marginalisiert. Die von der Diskursethik inspirierte Lesart neigt dazu, die Vorgängigkeit der vernunftrechtlichen Regeln des äußeren → Mein und Dein, die normative Priorität des Privatrechts gegenüber dem öffentlichen Recht zu vernachlässigen und den Gesetzgeber mit absoluter Kompetenz auszustatten (vgl. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*; Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, 293–305). Dies ist aber nur schwer mit der Architektonik der kantischen Rechtsmetaphysik vereinbar. Die in der Gesetzgebungsgewalt des a priori vereinigten allgemeinen Willens gründende öffentliche Gerechtigkeit dient nicht der absoluten politischen Selbstbestimmung des Volkes, bildet auch nicht die Plattform demokratischer Selbstorganisation. Die *volonté générale* Kants ist zwar eine strukturelle Nachbildung des Rousseauschen Allgemeinwillens, jedoch ist sie anders als der Gesetzgeber → Rousseaus nicht einem Allgemeininteresse verpflichtet, sondern der Institutionalisierung und legislatorischen Präzisierung des reinen → Privatrechts.

Das System der öffentlichen Gerechtigkeit verlangt aus vernunftrechtlichen Gründen die Herrschaft des → allgemeinen Willens, denn nur durch die selbstgegebenen Gesetze des allgemeinen Willens ist eine vernunftrechtskonforme gesetzliche Fortbestimmung der Prinzipien des inneren und äußeren Mein und Dein rechtlich möglich. Das öffentliche Recht enthält genau die Organisationsnormen, die diese mit dem Vernunftrecht übereinstimmende Gesetzgebungsherrschaft des allgemeinen Willens beschreiben. Die durch das öffentliche Recht ermöglichte Sicherheit des Rechts und Verwirklichung der → Gerechtigkeit wird aber nicht nur durch seine Verfassungsprinzipien und seine Kompetenznormen getragen, sondern vor allem durch seinen Öffentlichkeitscharakter. Das öffentliche Recht ist nicht nur Staats-, Völkerrecht- und Weltbürgerrecht. Es ist auch und vor allem allgemein bekanntes, öffentlich gemachtes, vor aller Augen liegendes Recht. „Wenn ich von aller *Materie* des öffentlichen Rechts (nach den verschiedenen empirisch-gegebenen Verhältnissen der Menschen im Staat oder auch der Staaten untereinander) […] abstrahire, so bleibt mir noch die *Form der Publicität* übrig, deren Möglichkeit ein jeder Rechtsanspruch in sich enthält, weil ohne jene es keine Gerechtigkeit (die nur als *öffentlich kundbar* gedacht werden kann), mithin auch kein Recht, das nur von ihr ertheilt wird, geben würde“ (8:381).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: „Gerechtigkeit bei Kant“, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 1, 1993, 25–44.

Hüning, Dieter: „Von der Tugend der Gerechtigkeit zum Begriff der Rechtsordnung. Zur rechtsphilosophischen Bedeutung des suum cuique tribuere bei Hobbes und Kant“, in: Hüning, D. / Tuschling, B. (Hg.): Recht, Staat und Völkerrecht bei Immanuel Kant, Berlin: Duncker & Humblot 1998, 53–84.

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Paderborn: Mentis ³2007.

Maus, Ingeborg: Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische

Überlegungen im Anschluß an Kant, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.
Unruh, Peter: Die Herrschaft der Vernunft. Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants, Baden-Baden: Nomos 1993.

Wolfgang Kersting

Rechtfertigung

‚Rechtfertigung' bedeutet eine in der begrifflichen Währung der Vernunft zu führende Verteidigung „vor dem Gerichtshofe der Vernunft" bzw. der Philosophie (8:255; vgl. 8:263; KrV A 787 / B 815). Eine → Deduktion ist eine Art Rechtfertigung (vgl. 5:46; 5:280). Wichtige Stellen: KrV A 96f.; KrV A 739 / B 767; 4:371; 5:46ff.; 5:48; 5:91; 6:76; 6:174; 6:358; 8:255; 9:56.

Verwandte Stichworte

Deduktion; Genugtuung; Beweis

Philosophische Funktion

Kant verwendet den Begriff mit Blick auf die Prinzipien und Gegenstände der reinen Vernunft, deren objektive Realität auf empirischem Wege zwar nicht bewiesen werden kann, aber dennoch konstatiert werden muss. Rechtfertigung bezeichnet hier in erster Linie eine deduktive Beweisführung vor der und durch die Vernunft, deren Kritik sich nichts – nicht einmal sie selbst – entziehen darf (vgl. KrV A 739 / B 767). Selbst die systematische Form einer Wissenschaft kann Gegenstand einer Rechtfertigung sein (vgl. 5:89).

Der Ausdruck ‚Rechtfertigung' wird aber auch in nicht-theoretischen Zusammenhängen verwendet. In seiner „Apologie für die Sinnlichkeit" (7:143; vgl. auch 8:258f.) verteidigt Kant die Sinne als nicht verwirrend, nicht über den Verstand gebietend und nicht betrügend, und diese Verteidigung wird als „Rechtfertigung" bezeichnet (7:144–146; vgl. auch 8:258f.). In der *Religion* wird die spekulative Frage nach der möglichen „*Rechtfertigung* des zwar verschuldeten, aber doch zu einer Gott wohlgefälligen Gesinnung übergegangenen Menschen" im Sinne einer Vereinbarkeit von göttlicher Gerechtigkeit und Hoffnung auf Entschuldung mittels → Deduktion behandelt, um der Vernunft den Vorwurf eines Unvermögens zu ersparen, „der ihr […] vornehmlich in moralischer Rücksicht nachtheilig sein könnte" (6:76; vgl. 7:43). Sogar die höchste „Weisheit des Welturhebers" bedarf angesichts der „Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt" erhebt, einer Rechtfertigung (8:255).

Eine Rechtfertigung des Anspruchs des moralischen Gesetzes und damit der moralischen Prinzipien auf objektive Gültigkeit per → Deduktion ist allerdings (vgl. 5:280; 5:46; 5:48) weder möglich noch erforderlich (vgl. 5:47; 5:91). Das moralische Gesetz bedarf „selbst keiner rechtfertigenden Gründe" (5:47). Die Beobachtung, dass es „jede natürliche Menschenvernunft als völlig a priori […] für das oberste Gesetz seines Willens erkennt" (5:91) und der Umstand, dass die reine theoretische Vernunft zudem die Möglichkeit von Freiheit nicht widerlegen kann und somit annehmen muss, ist als „Creditiv des moralischen Gesetzes […] statt aller Rechtfertigung a priori völlig hinreichend" (5:48).

Weiterführende Literatur

Baiasu, Sorin: „Kant's ‚Rechtfertigung' and the Epistemic Character of Practical Justification", in: Timmons, Mark / Baiasu, Sorin (Hg.): Kant on Practical Justification. Interpretive Essays, Oxford: Oxford University Press 2013, 22–41.
Chignell, Andrew: „Kant's concepts of justification", in: Noûs 41, 2007, 33–63.

Carola Freiin von Villiez

Rechtliches Postulat der praktischen Vernunft

Das rechtliche Postulat der praktischen Vernunft (*MSR* § 2) lautet: „Es ist möglich, einen jeden äußern Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben" (6:246). Gefordert wird, dass ein äußerer Gegenstand auch dann das rechtlich Meine sein soll, wenn ich ihn nicht in der physischen Gewalt habe; der bloße → Wille bzw. die → Willkür muss dafür ausreichen. Bedingung dafür ist die Geltung und Anerkennung des → intelligiblen Besitzes. Weitere wichtige Stellen: 6:246; 6:252; 6:273.

Verwandte Stichworte

Besitz, intelligibler; Erlaubnisgesetz; Mein und Dein; Postulat

Philosophische Funktion

1. Die Frage, die durch das rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft in § 2 *MSR* geklärt werden soll, lautet: Ist → intelligibler Besitz ein leerer Begriff oder ist dieser bloß rechtliche Besitz ohne Innehabung eines äußeren Gegenstandes möglich? Kant stellt zunächst (*MSR* § 1) nur fest, dass der Begriff ‚Besitz' zwei Bedeutungen hat: (1) empirischer (physischer) Besitz und (2) intelligibler bzw. bloß rechtlicher Besitz. Der empirische Besitz ist aus der Erfahrung bekannt (der Apfel, den ich in der Hand halte [vgl. 6:248; 6:250]). Demgegenüber ist der Begriff des intelligiblen Besitzes zunächst nicht mehr als reine Bedeutung, und es könnte sein, dass es sich um einen leeren Begriff handelt. Kant weist in § 6 *MSR* (Deduktion) darauf hin, dass die Möglichkeit von intelligiblem Besitz nicht aus anderen Begriffen abgeleitet oder „für sich selbst bewiesen oder eingesehen werden" (6:252) kann, sondern im rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft „gründet" bzw. „eine unmittelbare Folge aus dem gedachten Postulat" (6:252) ist. Die Möglichkeit von intelligiblem Besitz und äußerem → Mein und Dein muss postuliert werden; dies geschieht in § 2 *MSR*: „Es ist möglich, einen jeden äußeren Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben; d. i.: eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkür *an sich* (objectiv) *herrenlos* (res nullius) werden müßte, ist rechtswidrig" (6:246). Eine andere Formulierung des Postulats bei Kant lautet: „daß es Rechtspflicht sei, gegen andere so zu handeln, daß das Äußere (Brauchbare) auch das Seine von irgend jemandem werden könne" (6:252). Erfüllt werden kann diese Forderung nur dadurch, dass die Möglichkeit von → intelligiblem Besitz anerkannt und vorausgesetzt wird.

2. Die Begründung für das rechtliche Postulat der praktischen Vernunft ist in hohem Maße interpretationsbedürftig. Fulda nimmt an (*Erkenntnis der Art*, 94), dass Kant einen → apagogischen Beweis führt. Dem Postulat als These wird die Antithese gegenübergestellt, nach der es nur physischen Besitz gibt. Wenn es aber nur empirischen (physischen) Besitz gibt, dann werden äußere Gegenstände ohne physische Kontrolle herrenlos und jedermann ist berechtigt, sich diese herrenlosen Gegenstände anzueignen. Kant führt aus, dass diese → Maxime, wenn sie als Gesetz gelten würde, rechtswidrig ist. Wenn diese Maxime (vernunft-) rechtswidrig ist, dann muss als Folge des Postulats gelten: Äußere Gegenstände sollen nicht herrenlos werden, wenn eine Person sie nicht unter ihrer physischen Kontrolle hat; der Besitzwille der Person muss ausreichen. Die Bedingung dafür ist die Anerkennung von intelligiblem Besitz, also muss → intelligibler Besitz möglich sein: „Denn wenn es nothwendig ist nach jenem Rechtsgrundsatz zu handeln, so muß auch die intelligibele Bedingung (eines bloß rechtlichen Besitzes) möglich sein" (6:252).

Durch das rechtliche Postulat wird der Begriff des Besitzes erweitert zu einem synthetischen Rechtssatz im Unterschied zum rechtmäßigen empirischen Besitz, der analytisch ist, weil er im angeborenen Freiheitsrecht (dem inneren Mein und Dein), schon enthalten ist (vgl. 6:250). Durch das Postulat wird die Rechtssphäre der Person erweitert um die „äußere[…] Freiheit" (6:246), Gegenstände allein auf Grund einer Willensbeziehung rechtlich zu besitzen, ohne dass eine physische Kontrolle in Raum und Zeit erforderlich ist.

3. Dem rechtlichen Postulat korrespondiert „ein Erlaubnißgesetz (lex permissiva) der praktischen Vernunft […], was uns die Befugniß giebt, die wir aus bloßen Begriffen vom Rechte überhaupt nicht herausbringen könnten: nämlich allen andern eine Verbindlichkeit aufzulegen, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs gewisser Gegenstände unserer Willkür zu enthalten, weil wir zuerst sie in unseren Besitz genommen haben" (6:247). Denn bloß rechtlicher bzw. intelligibler Besitz einer Person an äußeren Gegenständen kann im System von Kants Pflichtenlehre nur konstruiert werden als Pflichtenbeziehung zwischen Personen: „Es ist […] ungereimt, sich Verbindlichkeit einer Person gegen Sachen und umgekehrt zu denken, wenn es gleich allenfalls erlaubt werden mag, das rechtliche Verhältniß durch ein solches Bild zu versinnlichen und sich so auszudrücken" (6:260). Genau genommen wird also der bloß rechtliche Besitz einer Person an einem äußeren Gegenstandes konstituiert durch die Unterlassungspflichten aller anderen Personen. Kant versteht unter Recht „das Vermögen, andere zu verpflichten" (6:239); das Erlaubnisgesetz erlaubt, anderen Unterlassungspflichten aufzuerlegen. Das ist aber eine „Anmaßung" (6:255), die nur zusammen mit der Pflicht, in den staatli-

chen Zustand zu treten, erlaubt ist (MSR § 8, vgl. 6:255f.).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre, in: Ders. (Hg.): Rechtsphilosophie der Aufklärung, Berlin u. a.: 1982, 233–285.

Fulda, Hans Friedrich: Erkenntnis der Art, etwas Äußeres als das Seine zu haben (Erster Teil. Erstes Hauptstück), in: I. Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (Klassiker auslegen), hg. von O. Höffe, Berlin 1999, 87–115.

Rühl, Ulli F. H.: Kants Deduktion des Rechts als intelligibler Besitz, Paderborn 2010, 75–80.

Ulli F. H. Rühl

Rechtschaffenheit

Unter Rechtschaffenheit versteht Kant „[d]ie Maxime der Befolgung seiner Pflicht aus reiner moralischer Gesinnung […] (integritas mentis)“ (23:120) oder einfach: „gute[n] Charakter (wenn er fest gegründet ist)“ (15:768). Weitere wichtige Stellen: KrV B 425; 4:401; 4:410; 5:76f.; 5:116; 6:388; 9:490.

Verwandte Stichworte

Aufrichtigkeit; Tugend; Gesinnung

Philosophische Funktion

Rechtschaffenheit, als „die tugendhafte *Gesinnung*“ (5:116) gemeint, wird im Zusammenhang des Verhältnisses zwischen → Glückseligkeit und → Tugend bzw. „dem Bewußtsein der Tugend“ (5:115; vgl. KrV B 426) erwähnt. „[D]er, welcher sich im bloßen Bewußtsein seiner Rechtschaffenheit glücklich fühlen soll, besitzt schon“ die eigene → Vollkommenheit, die Kant für einen Zweck erklärt, „der zugleich Pflicht ist“ (6:388). Rechtschaffenheit ist die moralische Qualität des Charakters, die → Achtung im echten moralischen Sinn hervorruft: „Vor einem niedrigen, bürgerlich gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maße, als ich mir von mir selbst nicht bewußt bin, wahrnehme, *bückt sich mein Geist*, ich mag wollen oder nicht und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen“ (5:77; vgl. 4:401).

Andrzej M. Kaniowski

Rechtsgrund

Den Begriff des Rechtsgrundes übernimmt Kant von der Rechtswissenschaft. Wir „unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist (quid iuris), von der, die die Thatsache angeht (quid facti)“ (KrV A 84 / B 116). Ein Rechtsgrund begründet allgemein eine Befugnis, einen Anspruch, ein Recht. Dies mag eine Befugnis zum Gebrauch bestimmter Begriffe, ein Anspruch bestimmter Urteile auf Allgemeingültigkeit, aber auch ein Recht im engeren Sinne sein. Weitere wichtige Stellen: KrV A 99; 5:287; 6:251; 8:128; *Refl.* 3345, 16:790; *Refl.* 7651, 19:477.

Verwandte Stichworte

Deduktion, transzendentale; Verbindlich(keit); Beweis; Realität, objektive

Philosophische Funktion

Der Rechtsgrund wird in einem Begründungsargument ausfindig gemacht. Der Rechtsgrund, der in der → Transzendentalphilosophie ermittelt wird, darf nicht mit empirischen Betrachtungen vermengt werden. Der Rechtsgrund im engeren, juridischen Sinne darf darüber hinaus nicht mit normativen Betrachtungen der Moral oder der Tugendethik vermischt werden (vgl. 8:128). Auch ist der durch das positive Recht beigebrachte Rechtsgrund von dem vernunftrechtlichen Rechtsgrund zu unterscheiden, der auch unter vorstaatlichen Bedingungen Gültigkeit besitzt. „In statu naturali kann wohl ein gültiger Rechtsgrund anzutreffen seyn, sich ein Recht constituiren […] zu lassen“ (*Refl.* 7651, 19:477). So hat etwa die „erste Besitznehmung einen Rechtsgrund (titulus possessionis) für sich, welcher der ursprünglich gemeinsame Besitz ist“ (6:251).

Wolfgang Kersting

Rechtslehre

Die Rechtslehre ist der „Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist“ (6:229). Ist die Quelle der Gesetzgebung ein empirischer Gesetzgeber, ist die Rechtslehre Lehre vom positiven Recht oder „statutarische Rechtslehre“. Entstammen die Gesetze hingegen der reinen gesetzgebenden Vernunft, ist die Rechtslehre eine metaphysische oder „[r]eine […] Rechtsleh-

re“. „Reine und statutarische Rechtslehre sind von einander wie das rationale vom Empirischen Unterschieden“ (21:178 Anm.). Weitere Wichtige Stellen: 6:205; 6:230; 8:370; 21:178; 23:349.

Verwandte Stichworte
Recht; Tugendlehre; Ethik; Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (Die Metaphysik der Sitten, Erster Teil)

Philosophische Funktion
Die metaphysische Rechtslehre enthält apriorische, in der Vernunft begründete, unbedingt verbindliche Prinzipien, die die Grundlage jeder positiven Gesetzgebung bilden. Nur mit ihrer Hilfe ist die Frage nach →Recht und →Gerechtigkeit zu beantworten. Eine positivistische, diese vernunftrechtliche Begründungsdimension ausklammernde, „bloß empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus' Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur Schade! daß er kein Gehirn hat“ (6:230). Denn dem Rechtsbegriff kommt Verbindlichkeit zu, rechtliche Verbindlichkeit kann jedoch nicht empirisch begründet werden. Der Verbindlichkeitsanspruch staatlicher Gesetze ist nur durch Rekurs auf übergeschichtliche Vernunftprinzipien aufzuklären. Wenn die Politik sich dem Vernunftrecht unterwirft und ihre Machtausübung in den Dienst der Rechtsverwirklichung stellt, kann sie als „ausübende[] Rechtslehre“ betrachtet werden (8:370).

Wolfgang Kersting

Rechtspflicht

Rechtspflichten sind „äußere Pflichten“ (6:219), „für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist“ (6:239). Rechtspflichten sind – im Unterschied zu →Tugendpflichten – enge (6:390) bzw. vollkommene (6:240) Pflichten, die bestimmte Handlungen ge- bzw. verbieten. Um die Einhaltung der Rechtspflichten zu sichern, kann äußerer →Zwang angewendet werden (vgl. 6:220). Weitere wichtige Stellen: 6:99, 6:214, 6:218, 6:221, 6:224, 6:230, 6:232, 6:236f., 6:239, 6:313, 6:375, 6:383, 6:449, 6:458, 8:426, 8:379, 13:396.

Verwandte Stichworte
Recht; Tugendpflicht; Pflichten, enge/weite; Zwang

Philosophische Funktion
Nach Kant sind alle Pflichten entweder Rechts- oder Tugendpflichten (vgl. 6:239). Rechtspflichten sind Gegenstand der juridischen Gesetzgebung. Diese kann (genau wie die ethische) durch zwei Aspekte charakterisiert werden: Durch das „*Gesetz*, […] welches die Handlung zur Pflicht macht“ und durch die „Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung *subjectiv* mit der Befolgung des Gesetzes verknüpft“ (6:218). Die juridische Gesetzgebung unterscheidet sich von der ethischen dadurch, dass sie „auch eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht selbst zuläßt“ (6:219), d. h. dass das Handlungsmotiv für die Rechtsbefolgung nicht von Belang ist. Entsprechend macht es auch nur „äußere Handlungen“ (6:214) zu Pflichten. Im Gegensatz dazu schreibt eine Tugendpflicht eine Zwecksetzung vor, die nach Kant ein „innerer Act des Gemüths“ (6:239) ist. Dass Rechtspflichten *äußere* Handlungen betreffen, die „nur das äußere und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere“ und deren „Willkür“ betreffen (6:230), lässt sich so interpretieren, dass sie sich auf raum-zeitliches Verhalten einer Person beziehen, das die Ausübung der Willkür einer anderen Person angeht (vgl. dazu auch Ludwig, *Kants Rechtslehre*, S. 86).

1 Rechtspflichten als Pflichten, die der äußeren Nötigung fähig sind

Im Gegensatz zu Tugendpflichten müssen Rechtspflichten nicht aus Pflicht befolgt werden. Kant benennt als mögliche Triebfeder der äußeren Gesetzgebung den „äußere[n] Zwang“ (6:220). Entsprechend charakterisiert Kant Rechtspflichten als Pflichten, denen „*Rechte* eines Anderen (facultas iuridica)“ korrespondieren, „jemand zu zwingen“ (6:383). Ein äußerer Zwang ist bei Tugendpflichten hingegen gar nicht möglich, die auf dem „freien Selbstzwange allein“ beruhen (6:383).

Die rechtliche Gesetzgebung lässt dadurch, dass sie nicht die Pflicht als Triebfeder des Handelns verlangt, ein „Vakuum […], um der Möglichkeit der Erzwingbarkeit rechtlich gebotener Handlungen einen Platz zu schaffen“ (Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 33). Kant betont allerdings, dass sich ethische bzw. innere Gesetzgebung auch auf rechtliche bzw. äußere Pflichten

beziehen kann, d. h. dass ethische Gesetzgebung fordern kann, äußere Pflichten aus Pflicht zu tun: „So ist es eine äußerliche Pflicht, sein vertragsmäßiges Versprechen zu halten; aber das Gebot, dieses blos darum zu thun, weil es Pflicht ist, […] ist blos zur *innern* Gesetzgebung gehörig“ (6:220). Deshalb gehören Rechtspflichten zu den „indirect-ethischen“ Pflichten (6:221). Die „*Achtung* fürs Recht“ ist jedoch keine Rechtspflicht, sondern „*verdienstlich*“ (6:390).

Rechtspflichten lassen sich demnach als die Teilklasse von Pflichten verstehen, die einer äußeren Nötigung fähig sind: „Zu allem, was Pflicht ist, kann ich mich selbst zwingen […] nur zu äußeren Handlungen kann ich auch äußerlich genötigt werden“ (Ludwig, *Kants Rechtslehre*, S. 89).

2 Rechtspflichten als enge bzw. vollkommene Pflichten

Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal von rechtlichen und ethischen Pflichten ist, dass ethische Pflichten „von *weiter*, dagegen die Rechtspflichten von *enger* Verbindlichkeit“ sind (6:390). Dies ist, wie Kant sagt, eine Folge der Tatsache, dass Rechtspflichten Gesetze für *Handlungen* vorschreiben (vgl. 6:388), ethische Pflichten für → *Maximen*. Während es bei der Erfüllung von ethischen Pflichten deshalb einen gewissen „Spielraum (latitudo)“ (6:390) in der Befolgung gibt, bestimmt eine Rechtspflicht „mit mathematischer Genauigkeit“ (6:233), was getan werden soll.

Dass Rechtpflichten enge Pflichten sind, hat zur Folge, dass ihre Übertretung „*Verschuldung*“ (6:227, 6:390) ist, während die Übertretung weiter Pflichten „blos moralischer *Unwerth*“ (6:390) ist. Der „*rechtliche* Effect einer Verschuldung ist die *Strafe* (poena)“ (6:227). Entspricht die Handlung dem, was eine Rechtspflicht fordert, ist dies „Schuldigkeit“, die nicht verdienstlich ist und „keinen rechtlichen Effect“ hat (6:228).

3 Welches sind nach Kant die Rechtspflichten?

Nach dem allgemeinen Rechtsprinzip ist jede Handlung recht, die „mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann“ (6:230). Entsprechend ist eine Handlung unrecht, wenn sie nicht mit einer allgemeinen Gesetzgebung vereinbar ist. Rechtspflichten können dementsprechend prinzipiell Unterlassungshandlungen (z. B. die Unterlassung von Diebstahl) oder Begehungshandlungen vorschreiben (z. B. Handlungen, die erfordert sind, um „sein vertragsmäßiges Versprechen zu halten“ (6:220); vgl. auch die „Pflicht“ der Eltern zur „Erhaltung und Versorgung in Absicht auf ihr *Erzeugniß*“ (6:280)).

Kant unterscheidet zwei Arten von Rechtsgesetzen: „äußere, aber *natürliche* Gesetze“, „zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äußere Gesetzgebung a priori durch die Vernunft erkannt werden kann“, und „*positive* Gesetze“, „die ohne wirkliche äußere Gesetzgebung gar nicht verbinden“ (6:224). Insofern ein Gesetz der „Grundsatz [ist], welcher gewisse Handlungen zur Pflicht macht“ (6:225) gibt es auch entsprechend zwei Arten von Rechtspflichten. Gemäß der Unterscheidung zwischen natürlichen und positiven Gesetzen werden die konkreten Rechtspflichten entweder durch das jeweilige positive Recht kodifiziert, oder gelten sie a priori. In der „*Allgemeine[n] Eintheilung der Rechtspflichten*“ (6:236) richtet sich Kant nach der klassischen Formeltrias des → Ulpian. Einerseits sind diese Formeln nach Kant Einteilungsprinzipien, andererseits werden sie auch selbst als Pflichten formuliert. Die erste dieser Pflichten, „honeste vive“ (6:236), die fordert, sich selbst für andere nicht zum bloßen Mittel zu machen, sondern für sie zugleich Zweck zu sein, sieht Kant im „*Rechte* der Menschheit in unserer eigenen Person“ (6:236) begründet und somit als „*innere*“ (6:237) Rechtspflicht. Dies steht in Spannung zu Kants Charakterisierung der Rechtspflichten als Pflichten, „für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist“ (6:239). Nach den Vorarbeiten zur *MST* und den Vigilantius-Aufzeichnungen der Vorlesungen hat Kant selbst diese Pflicht früher zu den ethischen Pflichten gezählt (vgl. dazu 23:386 und 27:527 und Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 102). Als Rechtspflicht lässt sich „honeste vive“ als „Gebot des rechtlichen Selbsterhalts“ interpretieren, das die „inneren Bedingungen der äußeren Freiheit“ formuliert (Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 106; vgl. auch Brandt, *Sei ein rechtlicher Mensch*, S. 331).

Die beiden anderen Gebote der Ulpianischen Trias – „neminem laede“ (6:236) und „suum cuique tribue“ (6:237) – beziehen sich beide auf das Recht der Menschheit in der Person anderer. Im Anschluss an die drei Formeln bezeichnet Kant

sie als „Eintheilungsprincipien des Systems der Rechtspflichten in *innere*, *äußere* und in diejenigen, welche die Ableitung der letzteren vom Princip der ersteren durch Subsumtion enthalten“ (6:237) (vgl. dazu Byrd/Hruschka, *Doctrine of Right*, S. 63f.).

Weiterführende Literatur

Byrd, Sharon / Hruschka, Joachim: Kant’s Doctrine of Right. A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010.

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit, Berlin u. a.: de Gruyter 1984.

Ludwig, Bernd: Kants Rechtslehre, Hamburg: Meiner 1988.

Claudia Blöser

Redlichkeit

Kant bestimmt Redlichkeit als „*Wahrhaftigkeit* in Erklärungen […], wenn diese zugleich Versprechen sind“ (6:429). In Abgrenzung zur → Wahrhaftigkeit ist die Redlichkeit innere → Aufrichtigkeit in Äußerungen (vgl. *Refl.* 8081, 19:618), „Ehrlichkeit aus Grundsatzen (gegen andere)“ (*Refl.* 6309, 18:604; vgl. auch 15:873, 15:713). Weitere wichtige Stellen: 9:492; 23:400.

Verwandte Stichworte

Wahrhaftigkeit; Ehrlichkeit; Aufrichtigkeit

Philosophische Funktion

Kant zählt die Redlichkeit zu den „absolute[n] practische[n] postulate[n] des Wollens“ (18:457). „*Aufrichtigkeit* ist formale Pflicht gegen sich selbst. In Ansehung Anderer ist sie Redlichkeit. Sie ist nicht Tugend sondern subjective Bedingung aller Tugenden; auch in Selbstversprechungen“ (23:400). Sie gehört deshalb zum Ideal der Vollkommenheit (vgl. *Refl.* 7016, 19:227) und zu den ersten Maximen dessen, der „schon große Fortschritte im Guten gemacht hat“ (19:638). In der Redlichkeit kann der Mensch vollkommen sein (vgl. *Refl.* 7169, 19:262). Kant misst der Redlichkeit einen unbedingten Wert bei: „redlichkeit gefält nothwendig jederman. Es ist diese bonität auch größer als alle andere und die Bedingung der Befugnis, andere Absichten zuzulassen“ (*Refl.* 6915, 19:205).

Raul Heimann

Redner

Der Redner beherrscht die Kunst, durch → Beredsamkeit zu unterhalten, zu überreden oder auch zu überzeugen. Wichtige Stellen: KrV A 268f.; 5:11; 5:321; 5:327f.; 5:462; 7:98; 7:149; 7:165; 7:188; 7:246f.; 7:248; 7:408; 8:189; 9:16f.; *Refl.* 763, 15:332f.; *Refl.* 1485, 15:609ff.; *Refl.* 1486, 15:706ff.; *Refl.* 1514, 15:843ff.; *Refl.* 1639, 16:62; 20:187; 25:97; 25:131; 25:526f.; 25:626f.; 25:939; 25:986f.; 25:1117; 25:1232; 25:1280f.; 25:1451; 25:1465; 25:1468; 25:1485; 28:536f.

Verwandte Stichworte

Beredsamkeit; Überredung/Überzeugung; Beredsamkeit

Philosophische Funktion

Der Redner bringt „aus sich selbst neue Gestalten (Zusammenstellungen des Sinnlichen) in [seiner] Einbildungskraft“ (7:246f.; vgl. 7:8; 7:408) hervor und bedient sich zu ihrer Mitteilung der Kunst der Beredsamkeit. Er muss sich durch → Verstand, sowie → Geschmack und „Geist“ (7:246; vgl. *Refl.* 1486, 15:708; 25:226) auszeichnen und die → Sinnlichkeit zu unterhalten wissen (vgl. 25:987; 25:1465). Anders als der Dichter hat der Redner keine „*poetische Freiheit* […], dann und wann wider die Sprachgesetze zu verstoßen“ (7:248; vgl. 5:11; *Refl.* 6335, 18:655). Vor allem darf er keine „[a]ngewöhnte[n] Flickwörter (*Phrasen* zu bloßer Ausfüllung der Leere an Gedanken)“ benutzen (7:149). Kant stuft ihn als weniger „aufrichtig“ (5:321) als den Dichter ein, da er vorgibt, den Verstand zu belehren, aber insgeheim seine Zuhörer überreden will (5:327f.; vgl. *Refl.* 1485, 15:702f.; 25:1280f.; 25:1465; 25:1468; in *Refl.* 1514, 15:844; 25:1117 nennt er beide „Heuchler“). Ein guter Redner ist, „[w]er bei klarer Einsicht in Sachen die Sprache nach deren Reichthum und Reinigkeit in seiner Gewalt hat und bei einer fruchtbaren, zur Darstellung seiner Ideen tüchtigen Einbildungskraft lebhaften Herzensantheil am wahren Guten nimmt“ (5:328f. Anm.; vgl. 25:939; 25:986f.). In diesem Sinne verfügt er eher über Wohlredenheit als Beredsamkeit, da er zwar → Affekte erregt, aber nicht „die Schwäche anderer, zu ihrem Nachtheil und zu seinem eignen vortheil“ gebraucht (25:1468).

Anne Pollok

Reflexion

Das lateinische ‚reflexio' (‚Rückbiegung', ‚Reflektion') wird von Kant teils als ‚Reflexion' übernommen, teils als →‚Überlegung' übersetzt. (1) Reflexion ist allgemein das Wirken des →Verstandes: „[…] der Verstand schauet nichts an, sondern reflectirt nur" (4:288). (2) Zu diesem Tun des Verstandes gehört insbesondere die Begriffsbildung durch →Vergleichung, Reflexion und →Abstraktion. (3) Nur in der *KrV* fragt eine dann auch ‚transzendental' genannte Reflexion danach, welchem →Erkenntnisvermögen eine Vorstellung zuzurechnen ist. (4) Der „bloßen" (5:190; vgl. 5:291f.), also noch nicht beim Begriff angekommenen Reflexion hängt laut *KU* →Lust an. Wichtige Stellen: 1. 2:394; KrV A 310 / B 366f.; 4:288; *Refl.* 230, 15:88; *Refl.* 2834, 16:536; *Refl.* 2851, 16:546; *Refl.* 3917, 17:342; 24:232; 24:234; 24:236; 25:281; 28:233; 2. 7:138; 7:142; 7:396; *Refl.* 2389, 16:340; *Refl.* 2860, 16:549; *Refl.* 2865, 16:552; *Refl.* 2876, 16:555f.; 24:566; 24:654; 24:907–909; 28:1052f.; 29:760; 29:795; 3. KrV A 260–262 / B 316–319; KrV A 269 / B 325f.; KrV A 294f. / B 351; 4. 20:249; 5:190f.; 5:291f.; 28:675f.

Verwandte Stichworte

Aufmerksamkeit; Begriff; Vergleichen, Vergleichung; Amphibolie der Reflexionsbegriffe

Philosophische Funktion

1 Reflexion als Tätigkeit des Verstandes

Reflexion ist allgemein das Wirken des →Verstandes, das →Denken. Sie ist als solche dem Wirken der →Anschauung entgegengesetzt (vgl. 4:288; *Refl.* 409, 15:165f.; 28:207) und ein menschliches, kein göttliches Tun (vgl. 1:405; 28:1052f.; 28:1269).

Auf dem Weg von der →Empfindung bzw. →Erscheinung zur →Erfahrung folgt die Reflexion den Regeln des →logischen, nicht denen des →realen Verstandesgebrauchs (vgl. 2:394). Erfahrung ist „eine reflectirte Empfindung, oder eine Empfindung, welche durch ein Urtheil ausgedrücket ist" (24:236). Da sie den Eindruck erweckt, allein ein Produkt der Sinne zu sein, wird leicht eine →Subreption begangen, wenn „wir die Reflexionen des Verstandes über die Sinne nicht bemerken, und die Erkenntnisse für unmittelbare Anschauungen der Sinne halten" (28:232; vgl. 28:234).

Reflexion ist das, was aus einer →Empfindung eine zum →Verstand gehörende →Vorstellung macht, also einen →Begriff, „eine reflectirte Vorstellung" (*Refl.* 2834, 16:536; vgl. 9:91). Insofern sind auch →Ideen Produkte der Reflexion (vgl. *Refl.* 3917, 17:342; *Refl.* 230, 15:88), obwohl sie andererseits „nicht bloß reflectirte, sondern geschlossene Begriffe" (KrV A 310 / B 366) sind. Die Reflexion in diesem Sinne ist damit diejenige Handlung, die die →Epigenesis der Begriffe bewirkt (vgl. 28:233).

Prägend für diese Bedeutung von ‚Reflexion' ist vermutlich ihre Bestimmung durch →Locke als zweiter Erkenntnisquelle neben der Empfindung: „Ich verstehe […] durch das Ueberdenken diejenige Erkenntniß der Seele, da sie ihre eigene Wirkungen und die Art derselben wahrnimmt, wodurch eben im Verstande die Begriffe von diesen Wirkungen entstehen" (Locke, *Versuch vom Menschlichen Verstande*, S. 78 II, I § 4). Für Locke wie für Kant gewinnen wir mit Hilfe der Reflexion die Verstandesbegriffe. Allerdings stellt Kant Locke meist anders dar (vgl. 28:233; 28:373; 29:763f.; 29:781; KrV A 271 / B 327; aber 29:16; Oberhausen, *Das neue Apriori*, S. 66–68).

2 Reflexion als Faktor in der Begriffsbildung

→Baumgarten unterscheidet zwei Stufen der Aneignung von Vorstellungen durch die von der Abstraktion unterschiedene Aufmerksamkeit: „Sukzessive auf alle Teile der Perzeption gerichtete Aufmerksamkeit ist Reflexion. Aufmerksamkeit auf die ganze Perzeption nach der Reflexion ist Komparation" (Baumgarten, *Metaphysica*, § 626; 15:34). Kant behält nicht nur die durch Baumgarten angemerkten deutschen Ausdrücke bei: „Ueberlegung" für „reflexio" und „Vergleichung, das Zusammenhalten" für „comparatio" (Baumgarten, *Metaphysica*, § 626, 15:34), sondern auch den Gedanken: „Wenn ich auf die theile der Erkenntniß acht gebe, so zergliedere ich dieselben. Dieses heißt reflexio" (*Refl.* 2389, 16:340; vgl. *Refl.* 2978, 16:556; 24:566; 24:654; 28:80; 28:869f.).

Anders als Baumgarten sieht Kant in der Reflexion jedoch keine Unterart der →Aufmerksamkeit. Vielmehr gewährleistet sie zusammen mit Vergleichung und Abstraktion den „[l]ogische[n] Ursprung der Begriffe: 1. durch comparation: […] 2. durch reflexion: […] 3. durch abstraction" (*Refl.*

2876, 16:555). In dieser Trias steht die Reflexion mal an erster (vgl. *Refl.* 2860, 16:549; 24:564; 24:656), mal an zweiter Stelle (vgl. *Refl.* 2876, 16:555; 9:94; 24:907–909). Die Reflexion ist die „Überlegung des Zusammenhangs zur Einheit des Begrifs" (*Refl.* 2876, 16:556). Sie ist „Bewußtsein der Thätigkeit in Zusammenstellung des Mannigfaltigen der Vorstellung nach einer Regel der Einheit desselben" (7:141; vgl. 7:396).

Die Form des Begriffs ist „logisch und besteht in der reflexion, wodurch ein conceptus communis wird, als derjenigen Form, die zur Urtheilskraft erfodert wird" (*Refl.* 2851, 16:546; vgl. 9:94, 29:795). Der durch Reflexion gewonnene Begriff ist → Erkenntnisgrund für empirische Gegenstände. Die „Vorstellung einer nota als communis" wird durch die Reflexion „als Erkentnisgrund eines Dinges" angesehen (*Refl.* 2854, 16:547). Ein Begriff wird gemacht, „1. dadurch, daß etwas als Teilvorstellung betrachtet wird, die mehrern gemein sein kann, z. B. die rote Farbe. 2. wenn ich die Teilvorstellung als notam, als Erkenntnisgrund einer Sache betrachte, z. B. durch rot Blut, Rose usw. erkenne" (24:753). Von hier aus gesehen ist die Reflexion „das Verwenden einer Vorstellung als Erkenntnisgrund" (Prien, *Logik der Begriffe*, S. 69; vgl. Prien, *Komparation*, S. 59).

3 Reflexion als Unterscheidung nach Erkenntnisquellen

In der *KrV* wird es zur Aufgabe der Reflexion, danach zu fragen, ob gegebene Vorstellungen solche der → Anschauung oder solche des → Verstandes sind. Dieser Sinn von Reflexion hat deshalb in der Literatur am meisten Aufmerksamkeit gefunden, weil Kant ihn ausdrücklich einführt (vgl. KrV A 260–292 / B 316–349). Nur die erste Definition, Reflexion sei „der Zustand des Gemüths, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjective[n] Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können" (KrV A 260 / B 316), kommt in die Nähe eines heutigen Verständnisses von Reflexion als eines Hinterfragens. Schon die zweite Definition jedoch engt den Gegenstandsbereich der Reflexion auf das Verhältnis der → Vorstellungen zu den → Erkenntnisvermögen ein: „Die *Überlegung* (reflexio) […] ist das Bewußtsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnißquellen, durch welches allein ihr Verhältniß unter einander richtig bestimmt werden kann" (KrV A 260 / B 316; vgl. *Refl.* 5552, 18:218).

Handelt es sich bei diesen Vorstellungen nicht um empirische, sondern um „die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt", wird die Reflexion als eine → transzendentale bezeichnet, der es aber unterschiedslos auch um die Frage geht, ob die Vorstellungen „zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung" gehören (KrV A 261 / B 317). Kant greift die Reflexion als Unterscheidung der Vorstellungen nach → Erkenntnisquellen innerhalb der *KrV* nur ein einziges Mal und später gar nicht mehr wieder auf (vgl. KrV A 295 / B 351).

Der Fehler, der ohne eine solche Reflexion unterlaufen kann, ist der der → Amphibolie der Reflexionsbegriffe, die „Verwechselung des reinen Verstandesobjects mit der Erscheinung" (KrV A 270 / B 326).

4 Reflexion als Befassung mit der Form des Objekts

In der *1. Einl. KU* und der *KU* bezieht sich Kant mit "Reflexion" wieder auf begriffs- oder erkenntnisbildende Prozesse, jedoch gerade insofern diese noch nicht abgeschlossen sind. Dasjenige „Gefühl der Lust (welches mit der Vorstellung der subjectiven Zweckmäßigkeit einerley ist)" hängt nicht dem Begriff des jeweiligen Objekts an, auch nicht einer von ihm ausgelösten Empfindung, sondern „der Reflexion und deren Form […], wodurch [die Urteilskraft] von empirischen Anschauungen zu Begriffen überhaupt strebt" (20:249).

In der *KU* handelt Kant von einer „bloßen Reflexion über die [Form des Gegenstandes] (ohne Absicht auf einen von ihm zu erwerbenden Begriff)" (5:190), von einer „bloßen Reflexion" (20:220; vgl. 20:244; 20:251; 5:291; 5:292; 5:295) „ohne Begriff von dem, was der Gegenstand sein soll" (5:320; vgl. 5:190; Longuenesse, *Kant*, S. 209f.). Obwohl eine Handlung des Verstandes im weiten Sinne als Denkvermögen (im Gegensatz zur Anschauung) ist die Reflexion keine Handlung des Verstandes im engen Sinn (als Vermögen der Begriffe), sondern eine der → Urteilskraft (vgl. 20:212; 20:235; 20:249; 5:185; 5:193; 5:203 Anm.; 5:269; 5:280; 5:293; 5:386; 5:399; 5:405; 28:675f.).

In diesem unabgeschlossenen Zustand der Auseinandersetzung mit der Form eines Gegenstandes kann nun die Form des Gegenstandes

„als der Grund einer Lust an der Vorstellung eines solchen Objects beurtheilt“ werden (5:190). Geschieht das, wird mit der Vorstellung des Gegenstandes „diese Lust auch als nothwendig verbunden geurtheilt“ (5:190). Es stimmt dann „die Gesetzmäßigkeit im empirischen Gebrauche der Urtheilskraft überhaupt“ mit der „Vorstellung des Objects in der Reflexion“ zusammen (5:190). Allgemeingültig ist diese →Zusammenstimmung deshalb, weil sie auf Bedingungen zurückgeführt werden kann, die →a priori bestehen: insbesondere die der Reflexion gelten „a priori allgemein“ (5:190; vgl. 5:191). Die Lust am Schönen ist „weder eine Lust des Genusses, noch einer gesetzlichen Thätigkeit, auch nicht der vernünftelnden Contemplation nach Ideen, sondern der bloßen Reflexion“ (5:292).

Weiterführende Literatur

Liedtke, Max: „Der Begriff der Reflexion bei Kant“, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 48, 1966, 207–216.

Prien, Bernd: Kants Logik der Begriffe. Die Begriffslehre der formalen und transzendentalen Logik Kants, Berlin 2006, insbes. 68–75.

Hanno Birken-Bertsch

Reflexion, logische/ transzendentale

Im →Amphibolie-Kapitel der *KrV* ordnet Kant der →Reflexion die Aufgabe zu, das jeweils angemessene Verhältnis zwischen Vorstellung und Erkenntniskraft festzustellen. Nur diese Art der Reflexion wird auch als ‚transzendentale Reflexion‘ oder ‚transzendentale Überlegung‘ bezeichnet. Von ihr kann das, was bis dahin schlicht als ‚Reflexion‘ galt, als ‚logische Reflexion‘ abgegrenzt werden. Wichtige Stellen: KrV A 262f. / B 318f.; KrV A 275 / B 331; KrV A 279 / B 335; 22:305.

Verwandte Stichworte

transzendental; Überlegung; Vergleichen, Vergleichung

Philosophische Funktion

→Reflexion ist allgemein Verstandestätigkeit oder spezieller eine der Begriffsbildung dienende →Verstandeshandlung. Wenn nun Kant in einem Anhang zur *Analytik* der *KrV* eine transzendentale Reflexion als „das Verhältniß gegebener Vorstellungen zu einer oder der anderen Erkenntnißart“ einführt (KrV A 262 / B 318), dann ist die gemeinte Sache von der verwendeten Terminologie zu unterscheiden.

In der Sache geht es um die Frage, welches „Verhältnis zum Erkentnisvermögen: zur Sinnlichkeit oder dem Verstande“ eine Vorstellung hat (*Refl.* 5552, 18:218). Dieses Verhältnis ist →transzendental, insofern es über das Feld der Erfahrung hinausgeht, ohne eine nicht-empirische Erkenntnis von Gegenständen zu erreichen. Wendet man Reflexionsbegriffe „auf einen Gegenstand überhaupt (im transscendentalen Verstande) an, ohne diesen weiter zu bestimmen, ob er ein Gegenstand der sinnlichen oder intellectuellen Anschauung sei“, scheitert man, weil die Vorstellung eines →‚Gegenstandes überhaupt‘ widersprüchlich ist (KrV A 279 / B 335). Es bedarf also bei allen Vorstellungen einer vorausgehenden „Unterscheidung der Erkenntnißart, wozu sie gehören, vermittelst einer transscendentalen Überlegung (reflexio)“ (KrV A 262 / B 318; vgl. KrV A 269 / B 325; KrV A 295 / B 351).

Diese Feststellung des Erkenntnisvermögens, dem eine Vorstellung zuzurechnen sein soll, ist allerdings keine →Reflexion im terminologischen Sinn. Die alternative Formulierung „transscendentale Überlegung“ (KrV A 269 / B 325; vgl. KrV A 295 / B 351; KrV A 262 / B 318) trägt weiter, insofern es einen Typus von →Überlegung gibt, der als →Vergleichung mit einer Erkenntniskraft zu verstehen ist: Die von Kant als ‚transzendentale Reflexion‘ bezeichnete Verstandeshandlung ist eine Vergleichung, durch die gegebene Vorstellungsinhalte in ein Verhältnis mit dem für sie zuständigen Erkenntnisvermögen gesetzt werden.

Hanno Birken-Bertsch

Reflexionsbegriffe

Die Reflexionsbegriffe beziehen sich auf die Verhältnisse, in denen Vorstellungen zueinander stehen. Sie werden deshalb als ‚Reflexionsbegriffe‘ bezeichnet, weil die besagten Verhältnisse nicht zwischen Gegenständen in der Erfahrung bestehen, sondern zwischen Vorstellungen im Vollzug der →Reflexion festgestellt werden. Es handelt sich um vier Paare von Begriffen: →Einerlei-

heit und → Verschiedenheit, → Einstimmung und → Widerstreit, → Inneres und Äußeres, → Materie und Form. Wichtige Stellen: (1.) KrV A 260–289 / B 316–346; 4:326; *Refl.* 409, 15:165f.; *Refl.* 4476, 17:566; *Refl.* 5051, 18:73; *Refl.* 5552, 18:218f.; *Refl.* 5554, 18:229f.; *Refl.* 6338a, 18:664 (=21:460); *Refl.* 6361, 18:690; 22:105; *Refl.* CXLI, 23:37; (2.) 6:442; 19:177; 19:206; (3.) 21:545; 22:105; 22:286; 22:290f.; 22:295; 22:331; 22:338f.; 22:570.

Verwandte Stichworte
Amphibolie der Reflexionsbegriffe

Philosophische Funktion

1 Begriffe von den Verhältnissen zwischen Vorstellungen

Der Ausdruck ‚Reflexionsbegriffe' kann, da → Reflexion in allgemeiner Bedeutung die Wirksamkeit des Verstandes ist, auch synonym mit ‚reine Verstandesbegriffe' gebraucht werden (*Refl.* 409, 15:165f.; vgl. *Refl.* 5051, 18:73; *Refl.* 4687, 17:675). Um die Aufgabe der Reflexionsbegriffe herauszuarbeiten, ist der Begriff der Reflexion daher nicht spezifisch genug. In der *KrV* nennt Kant sie Vergleichungsbegriffe (vgl. KrV A 262 / B 317f.), und in den *Prolegomena* Begriffe „aber nur der bloßen Vergleichung schon gegebener Begriffe", während die → Kategorien „Begriffe der Verknüpfung und dadurch des Objects selbst" sein sollen (4:326).

In einer → Vergleichung können die Vorstellungen in vier verschiedenen Verhältnissen zueinander stehen, und zwar „entweder logisch oder real" (*Refl.* 6338, 18:664=21:460; vgl. *Refl.* 5554, 18:229; *Refl.* CXLI, 23:37). Es sind diese Verhältnisse, die mit den „respectiven Prädicaten (reflexionsbegriffen)" zum Ausdruck gebracht werden (*Refl.* 6338, 18:664=21:460). Darüber hinaus unterscheiden sich die so gebildeten Urteile in ihrem „Verhältnis zum Erkentnisvermögen: zur Sinnlichkeit oder dem Verstande" (*Refl.* 5552, 18:218). In der *KrV* – und nur dort – ist die Prüfung dieser Zuordnung Aufgabe einer → transzendentalen Reflexion (vgl. KrV A 260–263 / B 316–319; KrV A 269 / B 325).

Den „respectiven Prädicaten" (*Refl.* 6338, 18:664 = 21:460) fehlt der für → Kategorien wesentliche Objektbezug. Sie haben nur „die Beschaffenheit unserer Reflexionen, die Bestimmungen unserer Begriffe von den Dingen" zum Gegenstand (28:645). Mit ihrer Hilfe „vergleichen wir lediglich unsere Begriffe unter einander im Verstande" (KrV A 279 / B 335).

2 Begriffe des Verhältnisses zwischen einer Handlung und ihrem Grund bzw. Gegenstand

Der einzige moralische Reflexionsbegriff im Text der *MST* ist der der → Pflicht. Die Pflicht speist sich aus „einem Grunde zu handeln[,] der objective Realität hat[,] aber den Sinnen nicht vorgestellt werden kann" (23:274). Sieht man diesen Grund nicht, schaut vielmehr nur auf den Adressaten der Handlung aus Pflicht, sitzt man einer Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe auf, die darin besteht, „*das, was Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist, für Pflicht gegen Andere zu halten*" (6:442).

3 Begriffe von den bewegenden Kräften

Im *Op. post.* spricht Kant von Reflexionsbegriffen meist in der Formel von der → Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Nur wenige Stellen lassen erkennen, wovon diese Reflexionsbegriffe Begriffe sein sollen. Einer solchen zufolge liegt eine Amphibolie der Reflexionsbegriffe dann vor, „wenn [das,] was dynamisch in Ansehung der dadurch erzeugten Bewegungen sollte verstanden werden[,] mechanisch verstanden und erklärt wird und umgekehrt" (22:285; vgl. 21:637; 21:643; 22:286; 22:295). Es sind die Reflexionsbegriffe also hier Begriffe der → bewegenden Kräfte, die entweder → dynamisch oder mechanisch gedeutet werden können.

Weiterführende Literatur

Willaschek, Marcus: „Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe", in: Georg Mohr und Marcus Willaschek (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 325–351.

Hanno Birken-Bertsch

Reflexionsgeschmack

Der Reflexionsgeschmack ist das „Vermögen der Beurtheilung des Schönen" (5:203 Anm.). Kant unterscheidet den Reflexionsgeschmack vom „Sinnen-Geschmack" (5:214), den er als das „Beurtheilungsvermögen in Ansehung des Angenehmen" (5:213) definiert. Das reine Geschmacksurteil ‚Dies ist schön' ist ein Urteil des Reflexionsgeschmacks. Allerdings verwendet Kant diesen

Terminus nur ein einziges Mal. In der *Kritik der ästhetischen Urtheilskraft* (5:201ff.) spricht er meistens vom „Geschmack" als einem Vermögen der reflektierenden Urteilskraft (5:188ff.; 5:203f.). In der *Anthropologie* unterscheidet er den Sinnengeschmack vom „Wohlgeschmack" und vom „*vernünftelnden*" „Geschmack" (7:240). Gemeint ist jeweils der Geschmack, dessen Urteil eine intellektuelle Leistung, d. h. eine Reflexion voraussetzt und das deshalb einen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erheben kann. Wichtige Stellen: 5:214; 7:240.

Verwandte Stichworte
Geschmack; Geschmacksurteil; Sinnengeschmack

Philosophische Funktion
Die Urteile des Reflexionsgeschmacks sind, ebenso wie die des Sinnengeschmacks, ästhetisch, d. h. sie beruhen nicht auf der Anwendung eines Begriffs, sondern auf einer Gefühlsempfindung. Während aber die Urteile des Sinnengeschmacks eine Bewertung von etwas zum Ausdruck bringen, die keine allgemeine Zustimmung fordert und nur privatgültig ist, erheben die ästhetischen Werturteile des Reflexionsgeschmacks Anspruch auf allgemeine Zustimmung (vgl. 5:214). Dieser Anspruch ist, so Kant, berechtigt, weil die Empfindungen, die der Reflexionsgeschmack ermöglicht, nicht auf einem physischen Zustand der Annehmlichkeit beruhen, sondern auf einem freien Spiel der Erkenntniskräfte Einbildungskraft und Verstand, bei dem anlässlich eines gegebenen Gegenstandes über dessen Form reflektiert wird. Den ‚Geschmack', verstanden als ‚Reflexion', nennt Kant auch ‚*eine Art von sensus communis*' (5:293).

Christel Fricke

Reflexionsurteil

Ein Reflexionsurteil ist ein Urteil, das eine „in der bloßen Reflexion" aufgetretene Empfindung zum → Bestimmungsgrund hat (20:221). Kant spricht nur vom ästhetischen Reflexionsurteil und stellt es dem ästhetischen Sinnenurteil gegenüber, und zwar in der *1. Einleitung KU* und in der *KU* selbst. Wichtige Stellen: 5:244; 5:249; 5:288; 20:221; 20:224–226; 20:229; 20:231; 20:233; 20:239.

Verwandte Stichworte
Geschmacksurteil; Reflexion; Urteilskraft

Philosophische Funktion
Ist ein Gegenstand gegenwärtig, kann man ihn erstens wahrnehmen, um ihn zu erkennen – ein Vorgang, bei dem die bestimmende → Urteilskraft den Gegenstand unter Begriffe subsumiert. Man kann zweitens auch die durch den Gegenstand ausgelöste → Empfindung der Lust oder Unlust registrieren; in diesem Fall wird „diejenige Empfindung, welche von der empirischen Anschauung des Gegenstandes unmittelbar hervorgebracht wird", zum → Bestimmungsgrund für das „ästhetische Sinnesurtheil" (20:224). Ist „die Form eines gegebenen Objects in der empirischen Anschauung" der prinzipiell zur begrifflichen Erkenntnis des Objekts geeignet, dann stimmen drittens „in der bloßen Reflexion Verstand und Einbildungskraft wechselseitig zur Beförderung ihres Geschäfts zusammen" (20:220f.; zum Spiel vgl. 5:317). In diesem Fall wird diejenige Empfindung, „welche das harmonische Spiel der beyden Erkenntnißvermögen der Urtheilskraft, Einbildungskraft und Verstand, im Subjecte bewirkt", zum Bestimmungsgrund für das „ästhetische Reflexionsurtheil" (20:224).

Wie der Begriff des → Reflexionsgeschmacks dient der des Reflexionsurteils der Abgrenzung: „Das Schöne kommt darin mit dem Erhabenen überein, […] daß beides kein Sinnes- noch ein logisch-bestimmendes, sondern ein Reflexionsurtheil voraussetzt" (5:244).

Hanno Birken-Bertsch

Reform/Revolution (moralisch)

Die Ausdrücke ‚Reform' und ‚Revolution' gebraucht Kant zur Charakterisierung von Veränderungen in unterschiedlichen Bereichen (→ Astronomie, Erdgeschichte, Wissenschaftsgeschichte, → Verstand, → Moral, → Religion, → Politik). Im Bereich der Moral spricht Kant von einer ‚Revolution in der Gesinnung'; dabei kontrastiert er eine ‚Revolution in der Denkungsart' mit Reformen in der Sinnesart. Während Reformen in einem kontinuierlichen, zeitlich mehr oder weniger ausgedehnten und zumeist langsamen Übergang von

dem vergangenen zu dem zukünftigen Zustand (‚allmählich') verwirklicht werden, stellen Revolutionen typischerweise diskontinuierliche Veränderungen dar, bei denen der Ausgang aus einem alten Zustand sogleich den Eintritt in einen anderen neuen Zustand bedeutet. Anders als Revolutionen in der Sinnenwelt, die als schnell (vgl. 2:449), plötzlich oder abrupt beschrieben werden können, stehen Revolutionen in der intelligiblen Welt, wie die Änderung des moralischen Charakters einer Person, nicht unter Zeitbedingungen. Gleichwohl kann der Revolutionsbegriff dazu dienen, den Umschlag vom alten zum neuen Menschen mithilfe einer →Analogie zu erläutern (vgl. 6:65).

Bei der Semantik des Revolutionsbegriffs ist zu beachten, dass im 18. Jahrhundert neben dem sich nach 1789 durchsetzenden modernen politischen Gebrauch noch der seit dem spätlateinischen ‚revolutio' geläufige unspezifische Gebrauch (radikale Umwälzung irgendeiner Art) sowie mehrere spezifische Verwendungen – etwa die astronomische (Umdrehung, Umlauf) – verbreitet waren. Weitere wichtige Stellen: 6:47f.; 7:229; 7:294.

Verwandte Stichworte

Charakter; Denkart, Denkungsart; Reform/Revolution (politisch); Sinnesänderung; Sinnesart

Philosophische Funktion

1 Anthropologie und Pädagogik: Die Gründung eines Charakters

Der Mensch hat seinen →Charakter nicht von der Natur; er erwirbt ihn (vgl. 7:294), indem er ihn frei wählt oder, wie Kant auch sagt, „sich selbst verschafft" (5:98; vgl. 7:321). Diese Umwandlung vergleicht Kant in Anspielung auf die Bibel (insbes. Joh. 3,3–7) mit einer Art von „Wiedergeburt" (7:294; vgl. 6:47; 6:196). „Erziehung, Beispiele und Belehrung" können diese Gründung eines Charakters (7:294; vgl. 6:48; 9:481), der sich durch feste und beharrliche Grundsätze (vgl. 7:285, 7:294f.) auszeichnet, „*nicht nach und nach*, sondern nur gleichsam durch eine Explosion […] bewirken" (7:294). Bezüglich des Alters, in dem diese Revolution erfolgt, setzt Kant die Mutmaßung hinzu: „Vielleicht werden nur wenige sein, die diese Revolution vor dem 30sten Jahre versucht, und noch wenigere, die sie vor dem 40sten fest gegründet haben" (7:294).

2 Moralphilosophie und Religionsphilosophie: Revolution für die Denkungsart, Reformen für die Sinnesart

In der *Religion*, die seine Moralphilosophie vertieft, geht Kant der Frage nach, wie der Mensch sich dem Ideal der moralischen Vollkommenheit nähern kann, obwohl er in seiner Wurzel („radikal", 6:32; 6:37) böse ist und den →Hang zum Bösen zwar bekämpfen, aber nie endgültig auslöschen kann. Da der Ursprung der Bosheit in einer Verkehrung der in die oberste →Maxime aufgenommenen →Triebfedern liegt, kann sich der Mensch nur durch eine Revolution in der Gesinnung (Herzensänderung) bessern: Dass jemand ein moralisch guter und in diesem Sinne Gott wohlgefälliger Mensch wird, „das kann nicht durch allmähliche Reform […], sondern muß durch eine *Revolution* in der Gesinnung im Menschen […] bewirkt werden" (6:47). Während für den intelligiblen Charakter (den Charakter schlechthin, die Denkungsart) eine Revolution notwendig ist, muss der empirische Charakter (die Sinnesart) durch Reformen geändert werden. In der philosophischen Religionslehre fügt Kant dem Bild von der Wiedergeburt (vgl. 6:47; 7:294) in Anspielung auf die Paulus-Briefe (Eph. 4,22–24; Kol. 3,9–10) das Bild vom Ausziehen des alten Menschen und Anziehen des neuen Menschen hinzu.

3 Aufklärung: die „wichtigste Revolution in dem Innern des Menschen"

Auch die →Aufklärung, die notwendig eine Selbstaufklärung einschließt, begreift Kant als eine Revolution in der Denkungsart. Sie besteht darin, „die Maxime, jederzeit selbst zu denken" (8:146 Anm.), d. h.: „sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen" (8:35), zur obersten Maxime seiner Denkungsart zu machen, und dadurch aus dem Stand der Unmündigkeit heraus- und in den der Mündigkeit einzutreten (vgl. 8:35; 7:208f.): „Die wichtigste Revolution in dem Innern des Menschen ist: ‚der Ausgang desselben aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.'" (7:229).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie (Kant-Forschungen 10), Hamburg: Meiner 1999.

Munzel, G. Felicitas: Kant's Conception of Moral Character. The „Critical" Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment, Chicago u. a.: University of Chicago Press 1999.
Willaschek, Marcus: Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart: Metzler 1992.
Wood, Allen W.: Kant's Moral Religion, Ithaca u. a.: Cornell University Press 1970.

Oliver R. Scholz

Reform/Revolution (politisch)

Kant gebraucht die Ausdrücke ‚Reform' und ‚Revolution' zur Charakterisierung von Veränderungen unterschiedlicher Art, insbesondere (a) inneren Veränderungen im Charakter von Personen und (b) äußeren Veränderungen im rechtlichen und politischen Bereich. Während Reformen planmäßig nach festen Grundsätzen und in kleinen wohlüberlegten Schritten verwirklicht werden, stellen Revolutionen typischerweise sprunghafte und gewaltsame Veränderungen dar (vgl. 6:122, 6:355, 8:353). Im politischen Bereich bezeichnet ‚Revolution' eine grundlegende, die Prinzipien der Verfassung betreffende Veränderung. Als dritten Begriff verwendet Kant hier – wie sein Schüler Johann Benjamin Erhard – den Begriff „Evolution" (7:87, vgl. 7:93). Weitere wichtige Stellen: 6:122; 6:319–323; 6:353; 6:355; 6:372f.; 7:85f.; 7:259; 8:30; 8:353; 8:373; 8:382f.; 19:533; 19:574; 23:189; 23:247; 23:462.

Verwandte Stichworte

Reform/Revolution (moralisch); Revolution, Französische

Philosophische Funktion

1 Historischer Kontext

Als Erfahrungsbeispiele politischer Reformen hatte Kant die Reform der Gesetzgebung in Preußen und das Reformwerk Josephs II. vor Augen. Als Beispiele politischer Revolutionen galten die Glorious Revolution von 1689, der Amerikanische Unabhängigkeitskrieg (vgl. 15:630; vgl. Jachmann, *Kant*, S. 77f.) und besonders die Französische Revolution. Wie sein Briefwechsel (vgl. 11:75; 11:215ff.; 11:436f.; 11:456; 11:490ff.; 12:58ff.; 12:68ff.; 13:424) und die Biographen (Wasianski, *Kant*, S. 5ff.; Jachmann, *Kant*, S. 129, S. 131; Borowski, *Leben*, S. 125, S. 147, S. 165) bezeugen, hat Kant die Ereignisse der Französischen Revolution mit großer Anteilnahme verfolgt. Seine eigene Position in der Beurteilung politischer Revolutionen entwickelte Kant in kritischer Auseinandersetzung mit (u. a.) Thomas Hobbes (*De cive*; 1642/1647), Johann Benjamin Erhard (*Über das Recht des Volkes zu einer Revolution*; 1795) und Friedrich Schlegel (*Versuch über den Begriff des Republikanismus*; 1796).

2 Aufklärung, Reform, Revolution

Ein → Volk kann nach Kant niemals allein durch eine politische Revolution, sondern nur durch eine nachhaltige Reform der Denkungsart ihrer einzelnen → Bürger zu einer aufgeklärten → Öffentlichkeit werden: „Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotism und gewinnsüchtiger und herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen" (8:36). Da irgendeine rechtliche Verfassung stets besser ist als gar keine (vgl. 8:373), wäre es ungereimt, zu fordern, Mängel in der Staatsverfassung müssten „sofort und mit Ungestüm" beseitigt werden, bevor eine bessere Verfassung bereitstünde (8:372). Allerdings kann gefordert werden, dass „wenigstens die Maxime der Nothwendigkeit einer solchen Abänderung dem Machthabenden innigst beiwohne" (8:372).

3 Staatsrechtliche Beurteilung

Nach Kants Staatsrechtslehre kann es kein Recht des Volkes auf aktiven → Widerstand oder gar gewaltsame Revolution gegen den → Souverän geben. In den rechtstheoretischen Schriften lassen sich dazu mehrere Begründungen finden: Vor allem würde die Annahme eines Rechtes des Volkes auf Revolution zu einem Widerspruch führen (vgl. 6:319f.). Eine rechtmäßige Verfassungsänderung ist daher nur von oben möglich: „Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung, die wohl bisweilen nöthig sein mag – kann also nur vom Souverän selbst durch *Reform*, aber nicht vom Volk, mithin durch *Revolution* verrichtet werden, und wenn sie geschieht, so kann jene nur die *ausübende Gewalt*, nicht die gesetzgebende treffen" (6:321f.; vgl. 8:353). Als vollends widersinnig und unentschuldbares Verbrechen beurteilt Kant die

förmliche Hinrichtung eines Souveräns durch sein Volk (vgl. 6:321f.). Ist eine Revolution jedoch einmal gelungen und eine neue Verfassung etabliert, müssen die →Staatsbürger der neuen →Regierung gehorchen; es gibt also auch kein Recht zur „Wiedererlangung" oder zur „Gegenrevolution" (6:323, vgl. 8:383).

4 Geschichtsphilosophische Beurteilung

Nichtsdestoweniger ist die rein moralische Anteilnahme und Begeisterung – und damit die →Denkungsart – des äußeren zuschauenden →Publikums für die Französische Revolution ein ‚Geschichtszeichen', das einen moralischen Charakter des Menschengeschlechts (zumindest in der Anlage) beweist, der den moralischen Fortschritt der Menschheit nicht bloß hoffen lässt, sondern selbst bereits als ein solcher gelten kann.

Weiterführende Literatur

Batscha, Zwi: Johann Benjamin Erhards politische Theorie, in: Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte Tel-Aviv 1, 1972, 53–75.

Beck, Lewis White: Kant and the Right of Revolution, in: Journal of the History of Ideas 32, 1971, 411–422.

Burg, Peter: Kant und die Französische Revolution, Berlin: Duncker & Humblot 1974.

Haensel, Werner: Kants Lehre vom Widerstandsrecht, Berlin: Pan Verlag Heise 1926.

Henrich, Dieter: Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat, in: ders. (Hg.): Kant – Gentz – Rehberg, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1967, 7–37.

Langer, Claudia: Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants, Stuttgart: Klett-Cotta 1986.

Reich, Klaus: Einleitung des Herausgebers, in: Kant, Immanuel: Der Streit der Fakultäten, Hamburg: Meiner 1959, IX–XXVI.

Reiss, Hans: Kant and the Right of Rebellion, in: Journal of the History of Ideas 17, 1956, 179–192.

Scheffel, Dieter: Kants kritische Verwerfung des Revolutionsrechts, in: Brandt, Reinhard (Hg.): Rechtsphilosophie der Aufklärung, Berlin u. a.: de Gruyter 1982, 178–217.

Unruh, Peter: Die Herrschaft der Vernunft. Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants, Baden-Baden: Nomos 1995.

Oliver R. Scholz

Regel

Regeln sind für Kant allgemein Prinzipien, denen Handlungen deskriptiv oder präskriptiv untergeordnet sind. Abhängig davon, ob die Analyse der Regelanwendung auf den Begriff der Natur oder den Begriff der Freiheit verweist, wird die jeweilige Regel der theoretischen oder der praktischen Philosophie als Gegenstand zugeordnet. D. h., dass zahlreiche praktische Regeln tatsächlich Gegenstand der theoretischen Philosophie sind, sofern sie bloß „*technisch-praktisch*" (5:172) und damit die sie bestimmende Kausalität des Willens dem Naturbegriff unterworfen ist.

Während in der theoretischen Philosophie sowohl Verstand (vgl. KrV A 132 / B 171) als auch Sinnlichkeit (vgl. KrV A 52 / B 76) und Vernunft (vgl. KrV A 646f. / B 674f.) Vermögen sind, die Regeln enthalten, ist es in der praktischen Philosophie nur die Vernunft, die Regeln vorgibt (vgl. 5:20).

Die Urteilskraft ist als Teilvermögen des Verstandes das „Vermögen, unter Regeln zu *subsumiren*, d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel […] stehe, oder nicht" (KrV A 132 / B 171).

Regeln, die für die unter sie fallenden Handlungen notwendig gelten, heißen objektive Regeln oder Gesetze. In der theoretischen Philosophie sind Gesetze genau die Regeln, die „der Erkenntniß des Gegenstandes nothwendig anhängen" (KrV A 126); in der praktischen Philosophie sind Gesetze die Imperative, die für jedes Vernunftwesen gelten und „der Grundsatz [sind], nach dem es *handeln soll*" (4:420 Anm.). Weitere wichtige Stellen: 2:53; KrV A 52f. / B 76f.; KrV A 91 / B 124; KrV A 189ff. / B 234ff.; KrV A 216ff. / B 263ff.; KrV A 303f. / B 360f.; KrV A 508 / B 536; KrV A 547ff. / B 575ff.; KrV A 642ff. / B 670ff.; KrV A 764ff. / B 792ff.; 4:305; 4:312; 4:369; 4:444; 5:19ff.; 5:31; 5:66f.; 5:307ff.; 6:222; 6:320 Anm.; 7:138; 8:275; 8:418 Anm.; 9:11ff.; 9:120ff.; 9:139; 9:476; 11:316; 11:346; 16:22; 16:35; 16:40; 16:707; 16:708ff.; 16:779f.; 17:642; 17:656; 17:661; 17:668; 17:735; 18:18; 18:119f.; 18:127f.; 18:165; 18:331f.; 19:110; 19:129; 19:228.

Verwandte Stichworte

Begriff; Gesetz, Gesetze; Gesetze des Verstandes; Maxime

Philosophische Funktion

1 Regeln in der theoretischen Philosophie

In der theoretischen Philosophie ist eine Regel „die Vorstellung einer allgemeinen *Bedingung*, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige, (mithin auf einerlei Art) gesetzt werden *kann*“ (KrV A 113; vgl. 23:343). Urteile sind Regeln, „so fern sie blos als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein betrachtet werden“ (4:305). Damit sind aber auch Begriffe Regeln, da sie es sind, die in Urteilen als → Funktionen der → Einheit fungieren (vgl. KrV A 68 / B 93; KrV A 137 / B 174). Eine dritte Klasse von Regeln der theoretischen Philosophie sind die → Ideen, die als Regeln der Vernunft aufgefasst werden (vgl. KrV A 508f. / B 536f.). Ideen sind Regeln, da sie der Ordnung von Begriffen dienen. Sie schaffen selbst keine Begriffe von Objekten, sondern verschaffen den Begriffen des Verstandes als regulative Prinzipien die „größte Einheit neben der größten Ausbreitung“ (KrV A 644 / B 672). Diese Regeln finden nicht nur in der Erkenntnis, sondern auch in der Kunst Anwendung (vgl. 5:309f.).

Begriffe dienen in Urteilen als Regeln der Unterordnung von Vorstellungen: Sie legen fest, unter welche höheren Begriffe sie selbst fallen und welche Begriffe ihnen untergeordnet sind. Regeln der Unterordnung von Vorstellungen sind sie, sofern sie im Urteil als „Merkmal“ (9:58) oder „Erkenntnisgrund“ (9:58) fungieren.

Regeln der Unterordnung werden Begriffe dadurch, dass sie zu anderen Begriffen in Unterordnungsverhältnissen stehen, d. h. dass die Dinge, die in ihrem Umfang enthalten sind, auch im Umfang ihrer Teilbegriffe enthalten sind (analog für den umgekehrten Fall sowie den Fall, dass ihre Umfänge disjunkt sind, vgl. 9:95). Durch diese → Subsumtion unter einen Begriff im Urteil wird eine Regel explizit, die bereits der synthetischen Verbindung von Vorstellungen die Einheit einer Anschauung gegeben hat. Diese Regel ist aber derselbe Begriff (bzw. dessen Merkmale), der im Urteil von einem anschaulich gegebenen Gegenstand prädiziert wird, dessen → Darstellung in einer Anschauung er vorher ermöglicht hat (vgl. 5:342f.). Die Darstellung ist eine Funktion der → Einbildungskraft (vgl. 5:232). Sie stellt „dem Begriffe eine correspondirende Anschauung zur Seite“ (5:192; für eine Diskussion der epistemologischen Funktion des Begriffs der Darstellung bei Kant vgl. Förster, *Aesthetic Judgement*, S. 196ff.). Die Darstellung ist allerdings nur dann eine Anschauung, die einem Begriff korrespondiert, wenn die Darstellung von einer „Regel der Synthesis“ (KrV A 90) geleitet ist, die selbst dem Begriff *entspricht*, nicht aber mit diesem identisch ist (vgl. Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, S. 216ff.; Haag, *Erfahrung und Gegenstand*, S. 285ff.; anders Guyer, *Claims of Knowledge 1987*, S. 159). Solche Regeln der Darstellung bezeichnet Kant als Schemata. Ein (empirisches) → Schema ist eine „Vorstellung […] von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen“ (KrV A 140 / B 179f.).

Neben den genannten Regeln gibt es jedoch zahlreiche weitere Regeln, die, sofern sie überhaupt Gegenstand philosophischer Analyse sind, dem Bereich theoretischer Philosophie zugeordnet werden müssen, obwohl sie *praktische* Regeln sind: nämlich die *technisch-praktischen* Regeln. Hierher gehören alle Regeln „der Kunst und Geschicklichkeit überhaupt, oder auch der Klugheit, als einer Geschicklichkeit auf Menschen und ihren Willen Einfluß zu haben“ (5:172).

Solche Regeln betreffen zwar Handlungen, die dem Willen unterworfen sind, allerdings nur soweit der Wille selbst als Naturvermögen betrachtet werden kann, nämlich als Begehrungsvermögen. Sofern der Wille aber Teil der Natur ist, sind die Regeln willentlicher Handlungen selbst Naturregeln und müssen damit „als Corollarien zur theoretischen Philosophie gezählt werden“ (5:172).

2 Objektive Regeln

Die „Regeln sofern sie objectiv sind (mithin der Erkenntniß des Gegenstandes nothwendig anhängen), heißen Gesetze“ (KrV A 126; vgl. 4:312). Solche Gesetze können theoretisch oder praktisch, empirisch oder a priori sein.

Theoretische empirische Gesetze entstehen dadurch, dass „der Verstand […] durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln“ (KrV A 126) macht. Ein wichtiges Beispiel für eine objektive empirische Regel ist das Gesetz der Assoziation, das erklärt, wie sich der empirische Vergleich von Erscheinungen vollzieht (vgl. KrV A 112f.). Doch diese Regel der Assoziation ist für sich genommen nur ein subjektiver Grund der Regelmäßigkeit in den Erscheinungen, kein objektiver Grund (vgl. KrV A 121). Einen solchen objektiven Grund brau-

chen wir aber, so Kant, damit aus empirischen Regelmäßigkeiten objektive Regeln, also Gesetze, werden (vgl. KrV B 168).

Regeln werden Gesetze, wenn sie für die Erkenntnis des Gegenstands notwendig sind. Am Beginn der *Zweiten Analogie der Erfahrung* (KrV A 189 / B 232f.) benennt Kant eine Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen, nämlich dass die Apprehension der Vorstellungen, die die Erscheinung ist, „unter einer Regel steht, welche sie von jeder andern Apprehension unterscheidet und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen nothwendig macht" (KrV A 191 / B 236). Diese Regel hat also zwei Funktionen: Erstens *unterscheidet* sie eine komplexe Apprehension von jeder anderen; und zweitens macht sie eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen *notwendig*. Man kann die erste Funktion der Regel als die eines Unterscheidungskriteriums der komplexen Vorstellungen von Gegenständen untereinander beschreiben. Eine Regel macht eine Anschauung zur Vorstellung genau dieses Gegenstands und grenzt ihn gleichzeitig von anderen ab. Die zweite Funktion der Regel, also ihre Rolle als Ursprung der Notwendigkeit der Verbindung des Mannigfaltigen, wird in KrV A 104f. analysiert als notwendige Anordnung des apprehendierten Mannigfaltigen durch eine Regel.

Was die Ordnung durch die Regel notwendig macht, ist zunächst einmal der gedachte Gegenstand der Vorstellung: „Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser nothwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Object" (KrV A 191 / B 236). Die Funktion dessen, was wir als Gegenstände betrachten, ist es also, einer subjektiven Regel der Assoziation gemäßen Ordnung eines Mannigfaltigen von Vorstellungen die Objektivität zu verleihen, die wir in unserem Begriff eines Gegenstandes der Erfahrung einfordern, indem wir ihn als objektives Korrektiv des bloß subjektiv für wahr Gehaltenen begreifen.

Da wir nun aber immer nur Vorstellungen von Gegenständen haben, mithin die Gegenstände, die die Bedingung der notwendigen Regel sein sollen, immer nur vorgestellte Gegenstände sind und keine Dinge an sich, muss weiter erläutert werden, wie bloß vorgestellte Gegenstände Bedingung der notwendigen Regel der Apprehension sein können. Was die Synthesis der Vorstellungen des Mannigfaltigen in einer Anschauung notwendig macht, sind ihr zu Grunde liegende, apriorische und deshalb objektive Regeln (Gesetze) der Synthesis des Mannigfaltigen.

Unter diesen objektiven Regeln entspringen die „höchsten (unter welchen alle andere stehen) *a priori* aus dem Verstande selbst" (KrV A 126). Diese Regeln sind die → Kategorien (vgl. KrV A 128). Kategorien sind Begriffe von Gegenständen überhaupt (vgl. KrV B 128). Die Anwendung der Kategorien auf gegebenes Mannigfaltiges ist aber nichts anderes als die „Einheit der Apperception in Ansehung eines Mannigfaltigen von Vorstellungen (es nämlich aus einer einzigen zu bestimmen" (KrV A 127). In diesem Sinne ist die Einheit der Apperzeption selbst „die Regel" (KrV A 127), der Verstand aber das „Vermögen dieser Regeln" (KrV A 127).

Auch praktische Regeln können objektiv sein, und zwar gilt dies, wie auch im Bereich theoretischer Regeln, sowohl für empirische als auch für apriorische Regeln.

Sofern die praktischen Regeln allerdings technisch-praktisch sind, ist die objektive Notwendigkeit, die mit ihnen verbunden ist, immer subjektiv bedingt: Sie ist abhängig davon, ob das handelnde Subjekt die Präferenzen teilt, die Voraussetzung für die Anwendung der praktischen Regel sind. Solche Regeln können deshalb immer nur „Vorschriften" (5:172) sein, hypothetische Imperative, die abhängig sind von Zwecken und Absichten des handelnden Subjekts.

Praktische Gesetze gelten hingegen unabhängig von subjektiven Präferenzen für jedes Vernunftwesen. Sie sind möglich, da der Wille eben nicht nur ein Naturvermögen ist, sondern „auch unter dem Freiheitsbegriffe steht" (5:172). Diesem Umstand ist es zu verdanken, dass es auch eine praktische Philosophie als Moralphilosophie gibt, in der Regeln als kategorische Imperative gleichfalls eine zentrale Rolle spielen.

Gesetze können nur solche empirische praktische Regeln sein, die als Grundsätze fungieren, die „Handlungen zur Pflicht" (6:225) machen. Ob eine empirische praktische Regel allerdings das Zeug zum Gesetz hat, können wir nur feststellen, indem wir sie der Prüfung durch eine objektive Regel unterziehen, die a priori ist. Diese apriorische Regel ist das → moralische Gesetz. Es fungiert als Kriterium der Objektivität der bis dahin bloß subjektiv praktischen Regel,

der wir die jeweilige Handlung unterwerfen, indem er überprüft, ob wir diese Regel zum „Princip einer allgemeinen Gesetzgebung“ (5:30) machen können. Erst das moralische Gesetz, als höchste und abstrakteste Regel der praktischen Vernunft, erlaubt uns zu erkennen, ob die zunächst bloß subjektive praktische Regel „sich zu einer solchen allgemeinen Gesetzgebung qualificire“ (6:225) oder ob sie bloß subjektive Maxime bleibt.

Auch wenn es im Falle der praktischen Regeln eine Regel der Vernunft ist, die für die Objektivität empirischer Regeln verantwortlich ist, und nicht Regeln des Verstandes, wie im vergleichbaren Zusammenhang in der theoretischen Philosophie, erweist sich auch die Objektivität praktischer Regeln letztlich als abhängig von apriorischen Regeln. Erfahrung kann für Kant diese Notwendigkeit weder in theoretischer noch in praktischer Hinsicht begründen. Allerdings ist die Anwendung der objektiven Regeln der theoretischen Philosophie beschränkt auf die Gegenstände möglicher Erfahrung. Der kategorische Imperativ als objektive Regel der praktischen Philosophie beruht hingegen auf dem Begriff der Freiheit und „mithin auf dem Übersinnlichen“ (5:173), von dem wir vermittels dieses moralischen Gesetzes eine rein formale Kenntnis haben.

Weiterführende Literatur

Aquila, Richard E.: Matter in Mind. A Study of Kant’s Transcendental Deduction, Bloomington: Indiana University Press 1989, Kap. 5.

Ginsborg, Hannah: „Lawfulness without a Law: Kant on the Free Play of Imagination and Understanding“, in: Philosophical Topics 25, 1997, 37–81.

Grüne, Stefanie: Blinde Anschauung. Zur Rolle von Begriffen in Kants Theorie sinnlicher Synthesis. Frankfurt/M.: Klostermann 2009.

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason, Princeton/NJ: Princeton University Press ^{2}1998, Kap. 5 und Kap. 11.

McCarty, Richard R.: „Maxims in Kant’s Practical Philosophy“, in: Journal of the History of Philosophy 44, 2006, 65–83.

O’Neill, Onora: „Kant: Rationality as Practical Reason“, in: Mele, A. / Rawling, P. (Hg.): The Oxford Handbook of Rationality, Oxford: Oxford University Press 2004, 93–109.

Sellars, Wilfrid: „The Role of Imagination in Kant’s Theory of Experience“ [The Dotterer Lecture], in: Johnstone, H. (Hg.): Categories: A Colloquium, Pennsylvania: Penn State University Press 1978, 231–245, (veröffentlicht auch unter: http://www.ditext.com/sellars/ikte.html).

Johannes Haag

Regel, praktische

Unter einer praktischen Regel versteht Kant eine Präskription zur Regulierung von Handlungen. Als das Vermögen der Prinzipien (vgl. KrV A 299 / B 356) gibt die → Vernunft Regeln für das Handeln freier rationaler Subjekte vor. Eine praktische Regel ist daher „jederzeit ein Product der Vernunft“ (5:20). → Praktische Vernunft ist das Vermögen, nach den durch die Vernunft vorgestellten Handlungsregeln zu *handeln* (vgl. z. B. 4:412, 4:446; 5:32). Weitere wichtige Stellen: 4:414; 4:440; 5:20f.; 5:172f.; 6:222.

Verwandte Stichworte

Regel; Imperativ; Imperativ, kategorischer; Gesetz, praktisches

Philosophische Funktion

1 Technisch-praktische und moralisch-praktische Regeln

Kant verwendet den Begriff der → Regel sowohl als Gegenstand der theoretischen als auch als Gegenstand der praktischen Philosophie. So kann es sowohl Regeln des Denkens und Erkennens als auch Regeln des Verhaltens geben (vgl. 5:172; 27:1397). Eine Regel ist dabei ein allgemeines Prinzip, das in Bezug auf Erkenntnisse und Handlungen beschreibenden oder vorschreibenden Charakter haben kann.

Eine Regel ist „praktisch“, wenn sie Einfluss auf die Wirkungsweise des → Willens als einem nicht rein instinktiv geleiteten, sondern durch Begriffe bestimmbaren → Begehrungsvermögen hat (5:172). Kant unterscheidet „*technisch-praktisch[e]*“ von „*moralisch-praktisch[en]*“ Regeln: „[I]st der die Causalität bestimmende Begriff ein Naturbegriff, so sind die Principien *technisch-praktisch*; ist er aber ein Freiheitsbegriff, so sind diese *moralisch-praktisch* […]“ (5:172). Technisch-

praktische Regeln sind empirische Vorschriften, deren Gültigkeit davon abhängt, ob das betreffende Subjekt die passenden Zwecke verfolgt, die ihrerseits Voraussetzung für die Anwendung der Regel sind (→ technisch-praktisch). Moralisch-praktische Regeln hingegen sind nicht-empirische Vorschriften und gelten unabhängig von den Zwecken und Absichten einzelner Subjekte (vgl. 5:172f.).

2 Objektiv-praktische und subjektiv-praktische Regeln

Kant unterscheidet objektiv-praktische von subjektiv-praktischen Regeln. Beide haben eine handlungsbezogene Funktion. So ist „[d]er Grundsatz, welcher gewisse Handlungen zur Pflicht macht, […] ein praktisches Gesetz. Die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjectiven Gründen zum Princip macht, heißt seine *Maxime*“ (6:225). → Maximen ‚enthalten‘ praktische Regeln (vgl. 4:421 Anm.; 5:19) in dem Sinne, dass aus Regeln praktische Grundsätze werden. Die Maximen eines Menschen sind Ausdruck seiner Gesinnung; sie zeigen an, welche Regeln eine Person sich zu Grundsätzen macht und nach welchen Grundsätzen sie schließlich handelt. Eine Regel, die ‚praktisch richtig‘ ist, ist ein Gesetz, da sie ausnahmslos gebietet (vgl. 5:21). Ist sie auch objektiv gültig, so kann sich eine subjektiv praktische Regel, eine → Maxime, zur allgemeinen Gesetzgebung ‚qualifizieren‘ (vgl. 6:225).

Objektiv praktische Regeln sind für ein Wesen, das nicht immer rational handelt, → Imperative (vgl. 6:222). Sie gebieten entweder eine → Handlung als Mittel zu einem beabsichtigten → Zweck (der Neigung) oder aber sie gebieten eine → Handlung als etwas, was seinen → Wert in sich selbst trägt (‚an sich‘, ‚unbedingt‘) (vgl. z. B. 4:414). Auf dieser Voraussetzung beruht Kants Unterscheidung von → hypothetischen und → kategorischen Imperativen.

3 Form und Inhalt der moralisch-praktischen Regel

Die moralisch-praktische Regel ist eine nicht empirisch bedingte, → apodiktische Regel der reinen Vernunft, die Handlungen ausnahmslos gebietet (vgl. 4:440; 4:444). Kant zufolge ergeben sich alle moralischen Regeln aus dem kategorischen Imperativ bzw. dem → moralischen Gesetz (vgl. 4:440).

Im Anschluss an von Wrights 6-Komponenten-Unterscheidung von Normen in Charakter, Inhalt, Anwendungsbedingung, Norm-Autorität, Norm-Adressat und Situation (vgl. von Wright, *Norm und Handlung*, 79–99) lässt sich Kants moralisch-praktische Regel folgendermaßen spezifizieren: Die moralisch-praktische Regel hat Sollens-Charakter, es handelt sich bei ihr um eine Verpflichtungsnorm. Sie gebietet Handlungen, deren Handlungsgrundsatz die Form eines Gesetzes hat. Ein Wesen mit Vernunft und einem Willen, das der → freien Handlung fähig ist, ist die Bedingung der Möglichkeit der Erfüllung der → Regel. Es handelt sich damit um eine kategorische Norm, weil die Anwendungsbedingung notwendige und hinreichende Bedingung dafür ist, dass der Inhalt dieser Regel vollzogen werden kann. Das autonome Vernunftsubjekt ist zugleich Norm-Autorität und Norm-Adressat. Die moralische Regel ist anwendbar auf eine unbegrenzte Anzahl von Situationen. Sie ist damit eine allgemeine Regel, die a priori gültig ist.

4 Die moralisch-praktische Regel als Kriterium moralischer Bewertung

Der Begriff der moralisch-praktischen Regel ist zentral für Kants Konzept der moralischen Bewertung. Dieses befasst sich mit der Form der moralischen Handlung; beurteilt wird die Beziehung, in der eine → Handlung zur obersten Verhaltensregel, dem kategorischen Imperativ, steht: „Der Imperativ [im Allgemeinen] sagt also, welche durch mich mögliche Handlung gut wäre, und stellt die praktische Regel in Verhältniß auf einen Willen vor […]“ (4:414). Dementsprechend definiert Kant Moralität schon früh als „Verhältnis der Handlung zur allgemeinen Regel“ (27:1276; vgl. 27:1209). In dieser Hinsicht bestimmt die moralische Regel die Begriffe des → Guten und → Bösen: Nur solche Handlungen, deren Maximen die Form der moralisch-praktischen Regel bzw. eines → praktischen Gesetzes haben, können als gut gelten (vgl. 5:62f.).

Moralisch wertvoll ist demnach ein Handeln, in dem der Wille nicht durch subjektive Zwecke und Motive (→ Triebfedern), sondern durch ein formales Prinzip bestimmt wird (→ Wert). Dieses willensbestimmende „formell[e]“ Prinzip (4:400) ist die unbedingte praktische Regel: der kategorische Imperativ. Als die oberste objektiv praktische Regel unterscheidet er sich von allen subjektiv

praktischen Regeln, wie sie durch die → Ratschläge der Klugheit und die → Regeln der Geschicklichkeit konstituiert sind. So ist er „nicht eine Vorschrift, nach welcher eine Handlung geschehen soll, dadurch eine begehrte Wirkung möglich ist (denn da wäre die Regel immer physisch bedingt), sondern eine Regel, die blos den Willen in Ansehung der Form seiner Maximen a priori bestimmt“ (5:31).

Weiterführende Literatur

Schwartz, Maria: Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie, Münster: Lit Verlag 2006.

Steffi Schadow

Regelmäßigkeit

‚Regelmäßigkeit‘ zeigt eine Ordnung, Einheitlichkeit und Harmonie unter verschiedenen Elementen an, z. B. unter den Teilen der Natur oder den Bestandteilen eines Kunstwerks. In seiner theoretischen Philosophie betont Kant die durchgängige Regelmäßigkeit der natürlichen Welt und bestreitet, dass sie das Ergebnis bloßen Zufalls sein könnte; sowohl in seinen kritischen als auch seinen vorkritischen Werken sucht er vielmehr nach einem letzten Grund für diese Regelmäßigkeit. In der ästhetischen Theorie, die Kant in der *KU* entwickelt, kommt Regelmäßigkeit eine andere Bedeutung zu: Dort gilt ein Übermaß an Regelmäßigkeit bei ästhetischen Gegenständen als Zeichen schlechten Geschmacks. Wichtige Stellen: 1:228; 1:246; 1:320; 2:116ff.; 2:123ff.; 2:128ff.; KrV A 100ff.; KrV A 125; KrV A 90ff. / B 123ff.; 5:241ff.

Verwandte Stichworte

Gesetzlich, Gesetzlichkeit; Natur; Notwendigkeit; Ordnung

Philosophische Funktion

In seinen naturwissenschaftlichen und theoretischen Werken spricht Kant oft mit Ehrfurcht von der großen Regelmäßigkeit, die Gegenstände und Vorgänge in der Natur auszeichnet. Paradigmatisches Beispiel für diese Regelmäßigkeit sind die konstanten, mathematisch beschreibbaren Bewegungen der Himmelskörper (vgl. etwa 1:228 und 1:246); aber auch terrestrische Phänomene wie die Topographie und den Verlauf von Flüssen beschreibt Kant als regelmäßig. Im *Beweisgrund* weist Kant darauf hin, dass die letzteren wohldefinierten, sanften und befahrbaren Verläufen folgen und nicht „weit und breit ausschweifen, viele Flächen überschwemmen, in Thälern Seen machen und das Land eher wild und unbrauchbar als schön und wohlgeordnet machen“ (2:128). Wenn er solche natürlichen Phänomene als regelmäßig bezeichnet, bezieht sich Kant auf die Tatsache, dass sie vorhersagbaren Mustern folgen und besonders gut aneinander und an die Nutzung durch den Menschen angepasst sind.

Im *Beweisgrund* argumentiert Kant dafür, dass der Großteil der Regelmäßigkeit in der → Natur nicht auf einem besonderen Dekret Gottes beruht, sondern vielmehr → natürlich (und notwendig) aus dem kausalen Wesen der Dinge hervorgeht. Dennoch meint Kant, dass die Regelmäßigkeit der Natur „einen Beweisthum von einem weisen Urheber abgebe“ (2:123), denn „große Regelmäßigkeit und Wohlgereimtheit [macht] in einem vielstimmichten Harmonischen stutzig“ (2:124; vgl. auch 2:116ff. und 1:320). Für den vorkritischen Kant ist → Gott der Grund der Möglichkeit dieser notwendigen Regelmäßigkeit.

In der *KrV* spielt Regelmäßigkeit eine ähnliche Rolle. Auch hier betrachtet Kant die Regelmäßigkeit der Natur (oder Erscheinungen) als eine notwendige Wahrheit a priori, die es zu erklären gilt. Gegen Hume vertritt Kant die Ansicht, dass es sich dabei nicht einfach um eine bloße Tatsache handelt, die man zur Erklärung des Ursprungs unserer Idee der natürlichen → Notwendigkeit heranziehen könnte (vgl. KrV A 90ff. / B 123ff.; KrV A 100ff.). Der kritische Kant sieht für diese notwendige Regelmäßigkeit allerdings einen anderen Grund als der vorkritische: nicht Gott, sondern unseren eigenen Geist. Kant schreibt: „Die Ordnung und Regelmäßigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht oder die Natur unseres Gemüths ursprünglich hineingelegt“ (KrV A 125).

In der ästhetischen Theorie, die Kant in der *KU* entwickelt, hat Regelmäßigkeit eine andere Bedeutung. In diesem Kontext behauptet Kant, dass „[a]lles Steif-Regelmäßige (was der mathematischen Regelmäßigkeit nahe kommt) […] das Ge-

schmackwidrige an sich“ hat (5:242). Eine solche steife Regelmäßigkeit beeinträchtigt das „[freie] Spiel der Vorstellungskräfte“ (5:242) und verhindert damit echtes ästhetisches →Wohlgefallen (vgl. 5:241ff.).

Weiterführende Literatur

Falkenstein, Lorne: „Hume’s Answer to Kant“, in: Nous 32, 1998, 331–360.

Fisher, Mark: Kant’s Critical Attitude Towards The Only Possible Argument, Master’s Thesis, Virginia Polytechnic Institute and State University 1997.

Watkins, Eric: Kant and the Metaphysics of Causality, Cambridge: Cambridge University Press 2005, insbes. Kap. 5.

James Messina
(Übersetzung: Sebastian Boll)

Regeln der Geschicklichkeit

Kant nennt Regeln der Geschicklichkeit die →hypothetischen Imperative, die eine Handlung als Mittel zu einem möglichen Zweck gebieten. Dabei ist die Frage nicht, „[o]b der Zweck vernünftig und gut sei, […] sondern nur was man thun müsse, um ihn zu erreichen“ (4:415). Weitere wichtige Stellen: 4:415ff.; 5:25; 5:173; 10:542; 15:659; 19:228.

Verwandte Stichwörter

Geschicklichkeit; Imperativ, hypothetischer; technisch-praktisch; Ratschläge der Klugheit

Philosophische Funktion

Die Regeln der Geschicklichkeit dienen der Wahl der richtigen Mittel zu möglichen Absichten. „Alle Wissenschaften haben irgend einen praktischen Teil, der aus Aufgaben besteht, daß irgend ein Zweck für uns möglich sei, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Diese können daher überhaupt Imperativen der *Geschicklichkeit* heißen“ (4:415). Die Frage nach der Möglichkeit des Imperativs der Geschicklichkeit bedarf – im Gegensatz zur Frage nach der Möglichkeit des →kategorischen Imperativs – keiner besonderen Erörterung: „Wer den Zweck will, will (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das dazu unentbehrlich nothwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch“ (4:417). Die Regeln der Geschicklichkeit werden von Kant als problematische Imperative bezeichnet, insofern sie von einer bloß möglichen Absicht abhängen. Um die „*Ungleichheit* der Nöthigung des Willens“ (4:416) in den drei Fällen zu explizieren, bezeichnet Kant die Imperative der Geschicklichkeit als bloße Regeln, in Abgrenzung von den „Ratschläge der Klugheit“ und den Geboten der Sittlichkeit.

Kant zählt die Vorschriften der Geschicklichkeit zu den „technisch-practische[n] Regeln“, welche er als „Corollarien zur theoretischen Philosophie“ (5:172) ansieht (→technisch-praktisch; →Freiheitsbegriff/Naturbegriff).

Weiterführende Literatur

Schwaiger, Clemens: Kategorische und andere Imperative: Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1999.

Helke Panknin-Schappert

Regierung

Regierung überhaupt heißt ‚Leitung‘, ‚Führung‘. Im politischen Sinne versteht Kant unter Regierung eine der drei Gewalten im Staate (→Gewalten im Staate, die drei) und zwar die das Gesetz „*vollziehende Gewalt*“ (6:313). Sie setzt eine hierarchische Organisation zwischen dem Regenten des Staates und dessen Untertanen voraus. Wichtige Stellen: 6:313–330; 6:340–341; 8:23; 8:304.

Verwandte Stichworte

Regierungsart; Souverän, Souveränität; Staat; Staatsoberhaupt

Philosophische Funktion

Der Begriff der Regierung hat für Kant sowohl einen anthropologischen als auch einen politischen Sinn: In anthropologischer Hinsicht ist der Mensch „ein *Thier*, das, wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, *einen Herrn nöthig hat* […], der ihm den eigenen Willen breche und ihn nöthige, einem allgemeingültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen“ (8:23). In dieser anthropologischen Bestimmung drückt Kant den

zentralen Gedanken seines Menschenbildes und die daraus hervorgehende Aufgabe jeder (legitimen) Regierung aus. Die „selbstsüchtige thierische Neigung“ (8:23) des Menschen als *homo phaenomenon* (→Mensch) begründet den Missbrauch seiner über die Grenze der →Natur hinausweisenden →Freiheit und macht die Einsetzung einer regierenden Gewalt erforderlich. In ihrer Spannung zwischen Zwangsgewalt und Freiheitsorientierung spiegelt die Regierung jene Dualität zwischen Vernunft und Natur, die für den Menschen aus Kants Sicht insgesamt charakteristisch ist.

Hieraus ergibt sich das besondere Problem für die Realisierung dieser Idee von Regierung: Denn das „höchste Oberhaupt soll […] gerecht *für sich selbst* und doch ein *Mensch* sein“ (8:23). Dies bedeutet nichts weniger als die vollkommene Anpassung der sinnlichen Natur des Menschen an das von seiner Vernunft ihm vorgeschriebene Gesetz. Diese Anpassung hält Kant als unendliche Aufgabe für möglich. Somit ist der Begriff einer gerechten Regierung allenfalls eine Idee (→Idee, praktische; Idee, regulative).

Im engeren politischen Sinne versteht Kant den Regenten, den Inhaber der „*vollziehende[n] Gewalt*“ (6:313), sowohl als Repräsentanten des Staatsvolkes wie auch als Repräsentanten des Gesetzes, das durch ihn „selbstherrschend“ ist (6:341). Daher hat die Regierung das Recht, ja sogar die Pflicht, „die bestehende Staatsverfassung zu ändern, wenn sie mit der Idee des ursprünglichen Vertrages nicht […] vereinbar ist“ (6:340).

Diese Kompetenz billigt Kant aber nicht dem Staatsvolk zu. Denn „nur durch Unterwerfung unter [den] allgemein-gesetzgebenden Willen“ ist ein rechtlicher Zustand überhaupt möglich (6:320). Selbst unter einer tyrannischen Regierungsform ist der in ihr herrschende rudimentäre Rechtszustand der Unsicherheit des vorrechtlichen Zustandes vorzuziehen. Daher lehnt Kant einen Widerstand des eigentlichen Souveräns, des Volkes, gegen seine Regierung strikt ab (→Recht; Staat; Herrschaftsform). Der Staatsbürger als Untertan hat allein das Recht zur Beschwerde (*gravamina*; vgl. 6:319), im Vertrauen darauf, der Regent werde sich seinen vernünftigen Argumenten nicht verschließen (vgl. 6:320). Zudem ist für Kants Staatsideal der Republik das Kriterium der Publizität wesentlich: „Also ist die *Freiheit der Feder* […] das einzige Palladium der Volksrechte“ (8:304).

Weiterführende Literatur

Wolfgang Kersting, Wohlgeordnete Freiheit, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, insbes. 403–406.

Christian Zeuch

Regierungsart

Kant behandelt den Begriff der Regierungsart in *MSR* und in *Frieden*. Er erörtert dort, worin die politische Organisation für freie Individuen besteht, die somit am besten geeignet ist, →Frieden zu schaffen: „Aber der *Geist* jenes ursprünglichen Vertrags (anima pacta orginarii) enthält die Verbindlichkeit einer ursprünglich constituirenden Gewalt, die *Regierungsart* jener Idee angemessen zu machen und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählich und continuirlich dahin zu verändern, daß sie mit der einzig rechtmäßigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, *ihrer Wirkung nach* zusammenstimme“ (6:340). In *Frieden* wird die Regierungsart von der →Staatsform oder der →Herrschaftsform unterschieden: „Die zweite [Regierungsart] ist die Form der Regierung (forma regiminis) und betrifft die auf die Constitution (den Act des allgemeinen Willens, wodurch die Menge ein Volk wird) gegründete Art, wie der Staat von seiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht: und ist in dieser Beziehung entweder *republikanisch* oder *despotisch*“ (8:352). Weitere wichtige Stelle: 7:88.

Verwandte Stichworte

Staatsformen; Despotismus, despotisch; Republik; Demokratie

Philosophische Funktion

Für Kant ist die Regierungsart eines Landes entscheidend für die Wertvorstellungen des politischen Lebens. Seiner Auffassung nach zeigt uns die Regierungsart, wie eine Gesellschaft normativ geordnet ist. Im Gegensatz dazu können die Herrschaftsformen und selbst die Staatsform einen bloß historisch dekorativen Anstrich haben. Kant vertritt die Ansicht, dass nur die republikanische Regierungsform eine gerechte Regierungsart ist.

Andere Regierungsarten sind möglich, aber im Wesentlichen sind sie alle →despotisch.

In einer republikanischen Regierungsart gibt es zwei entscheidende Grundzüge und beide haben mit der Repräsentation zu tun. Zum einen gibt es eine Trennung der gesetzgebenden und ausführenden Gewalten, so dass niemand sich in der Position befindet, die Gesetze auszuführen, die er beschlossen hat (→Gewalten im Staate, die drei). Somit muss die Exekutive in der Legislative repräsentiert sein und die Legislative muss in der Exekutive repräsentiert sein. Zum anderen besteht die Legislative aus den Repräsentanten der Menschen, die von den Staatsbürgern mit Wahlrecht in diese Position gewählt werden. „Alle Regierungsform nämlich, die nicht *repräsentativ* ist, ist eigentlich eine *Unform*, weil der Gesetzgeber in einer und derselben Person zugleich Vollstrecker seines Willens […] sein kann“ (8:352).

Gute Regierungen ergeben nicht notwendig eine gute Regierungsform. Gute Regierungen ohne eine gute Regierungsform können nicht lange bestehen, jedoch ist eine gute (republikanische) Regierungsform auf lange Sicht wertvoll (vgl. 7:88). Aus diesem Grund „ist aber an der Regierungsart dem Volk ohne alle Vergleichung mehr gelegen, als an der Staatsform (wiewohl auch auf dieser ihre mehrere oder mindere Angemessenheit zu jenem Zwecke sehr viel ankommt)“ (8:353).

Weiterführende Literatur

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, insbes. 413–450.

Williams, Howard: Kant’s Political Philosophy, Oxford: Blackwell 1983, insbes. 173–178.

Howard Williams
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

regressiv

→progressiv/regressiv

Regressus

→Progressus/Regressus

regulativ

→konstitutiv/regulativ

Rehberg, August Wilhelm

Dt. politischer Schriftsteller und Philosoph (1757–1836). Einer breiteren Öffentlichkeit bekannt wurde Rehberg in erster Linie nicht durch seine kleineren philosophischen Gelegenheitsschriften und Abhandlungen, die er neben seinen zahlreichen Tätigkeiten als Sekretär u. a. am Geheimen Ratskollegium in Hannover verfasste und die zumeist moralphilosophische Themen behandeln, sondern durch sein in der Tradition →Edmund Burkes stehendes schriftstellerisches Engagement gegen die Ideen der französischen Revolution, insbesondere durch seine reformkonservativ orientierten *Untersuchungen über die französische Revolution* von 1793. Als Kritiker der kantischen Philosophie, vornehmlich seiner Ethik und Rechtsphilosophie, trat er vor allem durch eine in der *Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung* vom August 1788 erschienene Rezension der *KpV* (vgl. 10:541) sowie 1794 mit seinem Aufsatz *Über das Verhältniß der Theorie zur Praxis* in der →Berlinischen Monatsschrift hervor. Auf eine Bitte →Johann Erich Biesters (vgl. 11:491) um Stellungnahme zu diesem Beitrag bemerkt Kant, dass „die Beandtwortung seiner [Rehbergs] Einwürfe zu *weitläuftig*, bey seinem Princip des auf Macht gegründeten Rechts der obersten Gesetzgebung zu *gefährlich*, und, bey seiner schon entschiedenen Wahl der zunehmenden Parthey (wie S. 122), *vergeblich* seyn würde“ (11:496). Für Rehberg sind „[s]eine [Kants] Darlegungen des wahren Grundes, auf dem die Sittlichkeit beruht, […] von unschätzbarem Wert für die wissenschaftliche Philosophie“ (Rehberg, *Verhältniß*, S. 118). Gleichwohl gibt er zu bedenken, dass bei „unmittelbarer Anwendung auf die Handlungen der Menschen“ (Rehberg, *Verhältniß*, S. 118) eine entsprechende von diesem wahren Grund abgeleitete Kasuistik zu Aporien führe. Kritik übt Rehberg z. B. auch an Kants Formulierungen des kategorischen Imperativs. Nicht nur sei der kategorische Imperativ in seiner nomologischen Variante etwas „bloß Formales, wodurch die Pflicht in Ansehung ihrer Gegenstände nicht bestimmt werden“ (Rehberg, *Verhältniß*, S. 119f.) könne. Auch die Menschheitsformel treffe den Grund des Prinzips nicht, denn „[d]ie Vernunft muß […] als ein für sich bestehender Zweck in jedem Menschen geachtet werden, nicht aber die Menschheit“ (Rehberg, *Verhältniß*, S. 121), so dass

Kants Auffassung: „Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das *bloß* als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden“ (4:429) falsch und „[d]ie Vernunft allein […], als Zweck für sich, heilig“ (Rehberg, *Verhältniß*, S. 122) sei. Neben dieser Diskussion von Problemen der praktischen Philosophie ist ein kurzer Briefwechsel zwischen Kant und Rehberg belegt (vgl. Rehbergs Anfrage 11:205f. und Kants Antwort 11:207–211), der theoretische Fragen hinsichtlich der Anschaulichkeit in der Mathematik thematisiert. Kant hatte die Zahl als „Vorstellung […], die die successive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbefaßt“ (KrV A 142 / B 182) und mathematische Grundsätze als „nur aus der Anschauung, aber nicht aus dem reinen Verstandesbegriffe gezogen“ (KrV A 149 / B 189f.) bestimmt, wohingegen Rehberg zufolge die „Wahrheit der arithmetischen Sätze selbst, nicht aus dem Anschauen der reinen Form der Sinnlichkeit erhelle“ (11:205).

Weiterführende Literatur

Henrich, Dieter: Kant – Gentz – Rehberg. Über Theorie und Praxis, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1967.

Sebastian Wengler

Reibung

„*Das Hinderniß des Verschiebens der Materien an einander ist die Reibung*“ (4:527). Weitere wichtige Stellen: 2:102f.; 4:529; 14:517ff.; 16:446; 21:281; 21:284; 21:303f.; 21:324; 21:327; 21:329; 21:361f.; 21:377f.; 21:489; 21:504; 21:516f.; 22:22; 22:145; 22:151; 22:153; 22:221f.; 22:570f.

Verwandte Stichworte

Körper; Kohäsion, Kohäsibilität; Wärmestoff

Philosophische Funktion

Im *Beweisgrund* erwähnt Kant die Reibung als die Folge aus einfachsten und allgemeinsten Naturgesetzen, welche sie als notwendig erscheinen lassen, wohingegen ihre Ableitung aus der „Weisheit Gottes als den besondern Grund derselben“ (2:103) sie der Zufälligkeit überließe. In den *MAN* führt Kant Reibung als eines der Momente an, „worauf ihre [der Materie] specifische Verschiedenheit sich insgesammt *a priori* bringen (obgleich nicht eben so ihrer Möglichkeit nach begreifen) lassen muß“ (4:525). Durch die Reibung werden Materien als starr bestimmt, „in größerem oder minderem Grade, deren der letzte *Klebrigkeit* (*viscositas*) heißt“ (4:527; vgl. 4:529). Breiteren Raum als in den *MAN* findet die Diskussion der Reibung im *Op. post.*, wo Kant sie unter dem Titel „*Relation* Vom Zusammenhange (*cohaesio*) und der Dehnbarkeit (*ductilitaet*)“ anführt; „die *Reibung* (*frictio*) Wiederstand einer in horizontaler Richtung der berührenden Fläche wiederstehenden (denselben verschiebenden) Kraft“ (22:220) macht hier neben dem → Stoß und der → Kohäsion eines der drei möglichen äußeren Verhältnisse zwischen festen Körpern aus. Mehrfach kommt Kant im *Op. post.* auf das Phänomen der Reibungswärme zu sprechen, die er als „Befreyung des Wärmestoffs“ (22:153; vgl. auch 22:221) interpretiert.

Konstantin Pollok

Reich

„Ich verstehe aber unter einem Reiche die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze“ (4:433). Weitere wichtige Stellen: 4:433ff.; 6:82; 6:152; 7:70; KrV A 812 / B 840.

Verwandte Stichworte

Reich der Zwecke

Philosophische Funktion

Zur Unterscheidung zweier „ganz verschiedene[r] Welten“ (7:70) als Hinsichten, in denen sich der Mensch zugleich einerseits als → Vernunftwesen, andererseits als → Sinnenwesen verstehen muss (vgl. 4:452; → mundus sensibilis/intelligibilis), übernimmt Kant von → Leibniz die Gegenüberstellung der Begriffe eines „Reich[s] der Gnaden“ und eines „Reich[s] der Natur“ (KrV A 812 / B 840), und zwar ersteren, unter weitgehender Zurückdrängung der theologischen Konnotationen in den Bezeichnungen „Reich der Zwecke“ (4:438), „Reich der Sitten“ (7:70), Reich „der Freiheit“ (6:82), „Reich des Übersinnlichen“ (5:147), „moralisches Reich“ (7:74), aber auch „Reich Gottes“ (7:74), wobei die Rede von einem Reich der Zwecke bei Kant am häufigsten anzutreffen ist. Mit den verschiedenen Benennungen hebt Kant auf jeweils

unterschiedliche Aspekte des Selben oder seiner Konstitution ab: So ist es als Reich der Zwecke „ein Ganzes aller Zwecke […] in systematischer Verknüpfung“ (4:433). Als „Reich der Freiheit“ ist es zu bezeichnen, weil hier „Principien machthabend sind“ (6:82) und ein Begriff von →Kausalität aus Freiheit unterstellt ist, im Unterschied zum „Reich der Natur“ (6:82), dessen „systematische Verbindung“ (4:433) durch Naturgesetze geleistet wird. Dabei ist die Benennung des letzteren als eines Reichs zunächst nur uneigentlich und abhängig von der Setzung einer zumindest der Möglichkeit nach und durch praktische Vernunft zu verwirklichenden Vorstellung eines Reichs der Zwecke als einer „praktische[n] Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Thun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß zu Stande zu bringen“ (4:436). Denn zwar ist auch das Reich der Natur eine „systematische Verbindung […] durch gemeinschaftliche Gesetze“, aber nicht eine solche „vernünftiger Wesen“ (4:433), sondern von →Erscheinungen, und man gibt „doch auch dem Naturganzen, ob es schon als Maschine angesehen wird, dennoch, so fern es auf vernünftige Wesen als seine Zwecke Beziehung hat, aus diesem Grunde den Namen eines Reichs der Natur“ (4:438). In einem weiteren Sinne von ‚Reich‘ spricht Kant kritisch von einem vermeintlichen „Reich der Möglichkeit“, „davon alles Wirkliche […] nur ein kleiner Theil sei“ und das wir durch „die Armseligkeit unserer gewöhnlichen Schlüsse […] herausbringen“ (KrV A 231 / B 283). Philosophisch ohne Bedeutung bzw. nur in der Funktion als Ausgangsort für die Bildung der ‚Reich‘-Metaphern relevant ist die herkömmliche Rede von einem Reich als einem politischen Gemeinwesen und Herrschaftsbereich im weltlichen Sinne.

Michael Nerurkar

Reich der Zwecke

Das Reich der Zwecke ist in der *GMS* „die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze“ (4:433). Es besteht aus vernunft- und moralbegabten Personen als seinen gleichberechtigten Gliedern. Diese sind jedes Zweck-an-sich, wodurch ihnen Würde zukommt. Jedes einzelne Glied ist nur selbstgegebenen und zugleich allgemeinen Gesetzen unterworfen, die sich jedoch nicht widersprechen, da „eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen daß dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die darum auch Personen heißen) nehmen zu müssen“ (4:438). Das Reich der Zwecke ist ein moralisches →Ideal, dessen Wirklichkeit davon abhängt, dass die moralfähigen Personen tatsächlich moralisch handeln. Weitere wichtige Stellen: KrV A 808 / B 836; 4:433–440; 5:82.

Verwandte Stichworte

Zweck an sich; Würde; Reich Gottes

Philosophische Funktion

1 Das Reich der Zwecke als moralisches Ideal

In der *GMS* unterscheidet Kant fünf Formeln des kategorischen Imperativs: die allgemeine Gesetzesformel, die Naturgesetzformel, die Zweck-an-sich-Formel, die Autonomieformel und die Reich-der-Zwecke-Formel. Gemäß der Reich-der-Zwecke-Formel „muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre“ (4:438). Aus der Perspektive des Handelnden bedeutet das, „daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur, zusammenstimmen sollen“ (4:436). Dabei wird die Reich-der-Zwecke-Formel als Unterformel der Autonomieformel angesehen, da sie von dieser abhängig ist.

Der Ausdruck ‚Reich der Zwecke‘ ist doppeldeutig. Kant selbst bestimmt das Reich der Zwecke als „ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung“ (4:433). Mit →Zwecken kann einerseits der Status von Menschen als Vernunftwesen gemeint sein: Sie sind zur moralischen Selbstgesetzgebung (→Autonomie) fähig. Dadurch kommt ihnen der Status von →Personen und →Würde zu. Hier geht es um die Bestimmung des Menschen als Zweck-an-sich, was ihn zum Glied im Reich der Zwecke (als gleich-

berechtigter Selbstzwecke) qualifiziert. Andererseits sind mit der Rede von Zwecken oft materiale Handlungszwecke gemeint, die von subjektiven Präferenzen abhängen. Kant spricht hier von *subjektiven Zwecken*, die von unseren → Neigungen bestimmt werden. Problematisch wirkt, dass Kant diese subjektiven Zwecke in derselben Passage aus dem Reich der Zwecke auszuschließen scheint. „Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahirt, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke, gedacht werden können" (4:433; vgl. KrV A 808 / B 836; 4:437).

Unklar ist auch, ob die Zweck-an-sich-Formel und die Autonomie-Formel des kategorischen Imperativs, aus der die Reich-der-Zwecke-Formel abgeleitet wird, ein positives Kriterium der Bestimmung gebotener Maximen enthält (vgl. z. B. Wimmer, *Universalisierung*, S. 174–200; Schönecker/Wood, *Kants Grundlegung*, S. 156f.; dagegen Kersting, *Starkes Gesetz*, S. 101) und ob es von der *GMS* aus einen Übergang zur Bestimmung förderungswürdiger materialer Zwecke in der → *Tugendlehre* der *MS* gibt, in der eigene → Vollkommenheit und fremde → Glückseligkeit von Kant als → Zwecke dargelegt werden, die zu haben zugleich → Pflicht ist. Dafür spricht, dass Kant für das Hilfsgebot eine *positive Übereinstimmung* mit der Menschheit als Zweck an sich verlangt, die impliziert, „die Zwecke anderer […] zu befördern […]. Denn das Subject, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir *alle* Wirkung thun soll, auch, so viel möglich, *meine* Zwecke sein" (4:430). Dagegen spricht, dass Kant mehrfach betont, man solle vom Standpunkt des Reichs der Zwecke aus von Privatzwecken und von „persönlichen Unterschiede[n] […] abstrahir[en]" (4:433; vgl. 4:437). Ferner bleibt der Andere als Selbstzweck negativ: „Zweck [wird] hier nicht als ein zu bewirkender, *sondern selbstständiger* Zweck, mithin nur negativ gedacht werden müssen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der also niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geschätzt werden muß" (4:437).

Das Reich der Zwecke, als → *mundus intelligibilis*, an dem man qua moralfähiges → Vernunftwesen teilhat, scheint mit der → Verstandeswelt oder *intelligibelen Welt*, die Kant als Teil einer Zwei-Reiche-Lehre entwickelt, identisch (vgl. 4:452f.; 7:70). Bereits in der *Transscendentalen Methodenlehre* der *KrV* (KrV A 705–856 / B 733–884) entwickelte Kant die Vorstellung eines moralischen Idealzustands – allerdings ohne für ihn den Ausdruck ‚Reich der Zwecke' zu gebrauchen „Ich nenne die Welt, so fern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre, (wie sie es denn, nach der Freiheit der vernünftigen Wesen, sein *kann*, und, nach den nothwendigen Gesetzen der *Sittlichkeit*, sein *soll*) eine *moralische Welt*. Diese wird sofern bloß als intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahirt wird. Sofern ist sie also eine bloße, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee soviel als möglich gemäß zu machen" (KrV A 808 / B 836). In der *GMS* schreibt Kant, eine „Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke" sei „möglich und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder" (4:438). Es ist fraglich, ob die Zwei-Reiche-Lehre im Sinne einer Zwei-Welten-Ontologie oder im Sinne einer konstruktivistisch interpretierbaren Zwei-Standpunkte-Lehre zu verstehen ist. Kant schreibt, ein vernünftiges Wesen müsse sich „nicht als zur Sinnen= sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, *einmal*, so fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), *zweitens*, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind" (4:452). Onora O'Neill und Christine Korsgaard weisen eine ontologische Deutung der Zwei-Standpunkte-Lehre zurück und vertreten eine konstruktivistische Interpretation (vgl. O'Neill, *Constructions of Reason*; Korsgaard, *Konstruktion des Reichs der Zwecke*, S. 232).

2 Reich der Zwecke und Reich der Natur

Bereits in der Vorrede der *GMS* unterscheidet Kant zwischen *Gesetzen der Natur* und *Gesetzen der Freiheit*. →Gesetze der Natur sind „Gesetze, nach denen alles geschieht" (4:387f.). Gesetze der Freiheit sind Gesetze, „nach denen alles geschehen soll" (4:388). Die Freiheitsgesetze oder moralischen Gesetze bezeichnet Kant auch als „objektiv-praktische Gesetze" (4:427). Sie beziehen sich auf das „Verhältnis[] eines Willens zu sich selbst" (4:427), sofern er durch Vernunft bestimmt ist. Diese Vernunftbestimmung bezeichnet Kant als moralische Selbstgesetzgebung. Parallel zu der Unterscheidung zwischen Gesetzen der Natur und Gesetzen der Freiheit unterscheidet Kant zwischen einem Reich der Natur und einem Reich der Zwecke. Der Unterschied ist jeweils, dass die moralischen Gesetze bloß möglich sind. Die Gesetze der Natur sind jedoch wirklich. Gleichwohl spricht Kant von Analogien zwischen den Bereichen, wenn es um die moralische Selbstgesetzgebung des Willens geht (vgl. 4:437). Das Reich der Zwecke ist dadurch möglich, dass alle Glieder denselben, allerdings selbstgegebenen Gesetzen der Freiheit unterworfen sind. „Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke möglich und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre. Das formale Princip dieser Maximen ist: handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte. Ein Reich der Zwecke ist also nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen, d. i. sich selbst auferlegten Regeln, diese nur nach Gesetzen äußerlich genöthigter wirkenden Ursachen" (4:438). Der Schlüssel zu der Analogie zwischen einem Reich der Natur und einem Reich der Zwecke ist der Gesetzesbegriff. Im Unterschied zu Naturgesetzen sind moralische Gesetze selbstgegebene Gesetze. Die Reich-der-Zwecke-Formel des →kategorischen Imperativs setzt den Autonomiegedanken und die daraus erwachsende Vorstellung der Selbstzweckhaftigkeit und Würde der menschlichen Vernunftnatur voraus. Das moralische Reich wird von selbstgegebenen Vernunftgesetzen regiert. Dabei führt die Vernunftgesetzgebung der einzelnen Glieder je zu demselben Resultat. Eine weitere Verschränkung zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Zwecke besteht darin, dass der Mensch als sinnlich-vernünftiges Wesen auch Teil der Natur ist. Interpretiert man die Natur aus einer teleologischen Perspektive, so kann der Mensch als ein Zweck der Natur verstanden werden, als Ziel des „Naturganzen", das „auf vernünftige Wesen als seine Zwecke" (4:338) angelegt ist. „Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee zu Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Thun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß zu Stande zu bringen" (4:436 Anm.). Die Verwirklichung eines möglichen Reichs der Zwecke hängt so vom menschlichen Wollen ab. Doch dieses Wollen wird selbst nicht natur- oder geschichtsteleologisch an einem vorgegebenen Zweck orientiert verstanden. Vielmehr spricht Kant selbst von einem „Paradoxon": „daß bloß die Würde der Menschheit als vernünftiger Natur ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck oder Vortheil, mithin die Achtung für eine bloße Idee dennoch zur unnachlaßlichen Vorschrift des Willens dienen sollte" (4:439). Der Standpunkt der Moral beruht letztlich auf dem Autonomiegedanken: auf dem Bewusstsein der Möglichkeit der moralischen Selbstgesetzgebung der Vernunft – sonst würde man sich das Subjekt „nur als dem Naturgesetze seines Bedürfnisses unterworfen" vorstellen müssen (4:439).

3 Reich der Zwecke und Reich Gottes

Kants Wortschöpfung ‚Reich der Zwecke' geht auf Gottfried W. Leibniz' Ausdruck „Reich der Gnaden" (KrV A 812 / B 840) zurück, worunter Leibniz „eine moralische Welt in der natürlichen Welt" versteht (Leibniz, *Monadologie*, § 85). Kant verwendet die Metapher des →Reichs auch im politischen und im religiösen Kontext. Im Kontext der *Religion* spricht Kant vom „Reich Gottes" (7:74) oder auch von einem „Reich des Lichts" (6:60 Anm.), das er mit dem „Reich der Finsterniß" (6:60 Anm.) kontrastiert. Im Nachlass zur Metaphysik wird das Reich der Zwecke explizit auf →Gott zurückgeführt. „1. Gott als Welt Ursach. 2. Als weltschopfer

und Erhalter, Urheber. 3. Als welt herrscher, und die Welt nicht allein als ein Reich der Natur, sondern auch als ein Reich der Zwecke“ (*Refl.* 6149, 18:469; vgl. *Refl.* 6159, 18:471). Kant betont die moralisch-praktische Dimension der Vernunftreligion für unser Selbstverständnis. Aus der „Idee von einem Weltschöpfer aber ging endlich die praktische Idee hervor von einem allgemeinen moralischen Gesetzgeber für alle unsere Pflichten, als Urheber des uns inwohnenden moralischen Gesetzes. Diese Idee bietet dem Menschen eine ganz neue Welt dar. Er fühlt sich für ein anderes Reich geschaffen, als für das Reich der Sinne und des Verstandes, – nämlich für ein moralisches Reich, für ein Reich Gottes. Er erkennt nun seine Pflichten zugleich als göttliche Gebote, und es entsteht in ihm ein neues Erkenntniß, ein neues Gefühl, nämlich Religion“ (7:73f.; vgl. 6:101). Dabei soll man sich Gott „nicht als Urheber der Gesetze, sondern der obligation nach diesen“ vorstellen (*Refl.* 6099, 18:452; vgl. 6:141f.). Dass Kant im Kontext der in der *GMS* entwickelten moralphilosophischen Position überhaupt von einem möglichen Oberhaupt des Reichs der Zwecke spricht (vgl. 4:434), scheint nicht gut vereinbar damit, dass Gott als Urheber der moralischen Gesetze (so wie als Urheber von deren Befolgungsgrund) in der *GMS* explizit als heteronomer Versuch der Moralbegründung zurückgewiesen wird (vgl. 4:441–445). Geltungs- und Befolgungsgrund der Moral werden dort explizit allein in der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft gesehen.

4 Die politische Deutung des Reichs der Zwecke

Im politischen Kontext der *MSR* geht Kant von einem „gesetzgebende[n] Oberhaupt des Staats“ (6:320) aus, das die Befugnis hat, die Bürger und Untertanen zur Einhaltung der Gesetze zu zwingen. Das menschliche und damit fehlbare → Oberhaupt selbst hat jedoch kein Oberhaupt mehr über sich, das es selbst zur Einhaltung der Gesetze zwingen könnte. Der politische Gesetzgeber ist aber letztlich wie alle anderen Menschen moralisch durch Selbstgesetzgebung verpflichtet. Er sollte „einen *guten Willen* haben sich selbst den Gesetzen zu unterwerfen“ (23:141). Im Kontext der Moralphilosophie werden alle Menschen als gleichberechtigte gesetzgebende Glieder eines Reiches der Zwecke verstanden (vgl. 5:82). „Pflicht kommt nicht dem Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wohl aber jedem Gliede und zwar allen in gleichem Maße zu“ (4:434). In moralischer Hinsicht gibt es kein (menschliches) Oberhaupt im Reich der Zwecke, das zur Einhaltung der moralischen Gesetze zwingt, sondern nur gleichberechtigte gesetzgebende Glieder. Hier kommt es auf die Gesinnung an, die nicht von außen erzwungen werden kann. Obwohl also eine politische Interpretation der *GMS* (vgl. 4:433–440) nicht direkt naheliegend scheint, vergleicht John Rawls das idealisierte Szenario einer Verfassungswahl in einem fiktiven Urzustand mit der kantischen Vorstellung vom Reich der Zwecke (Rawls, *Theorie der Gerechtigkeit*, 288ff.). Andrews Reath knüpft an diese Deutung an und betont, dass die Gesetze, die man als Glied im Reich der Zwecke gibt, die Zustimmung aller anderen Mitglieder des Reichs der Zwecke finden müssen. Gerade in diesem intersubjektiven Aspekt sieht Reath die Bedingung der moralischen Selbstgesetzgebung: „autonomy, as Kant understands it, presupposes and can only be exercised among a community of rational agents, each of whom possesses the same basic rational capacities and the same sovereign status“ (Reath, *Realm of Ends*, S. 227). Die *essential social dimension* der Autonomie sieht Reath darin, dass der Akteur einen *universal point of view* einnehmen muss. Dadurch wird er zu einem „active participant in a public life, and as such entitled to the recognition and respect of other legislating members of a realm of ends“ (Reath, *Realm of Ends*, S. 236).

Weiterführende Literatur

Bache, Kurt: Kants Prinzip der Autonomie im Verhältnis zur Idee des Reiches der Zwecke, Halle 1909.

Geismann, Georg: „Die Formeln des kategorischen Imperativs nach H. J. Paton, N. N., Klaus Reich und Julius Ebbinghaus“, in: Kant-Studien 93, 374–384.

Guyer, Paul: Kant on Freedom, Law and Happiness, Cambridge: Cambridge University Press 2000.

Hill, Thomas E.: „The Kingdom of Ends“, in: Beck, Lewis White (Hg.): Proceedings of the Third international Kant Congress, Dordrecht: Reidel 1972, 307–315.

Horn, Christoph: „Die Menschheit als objektiver Zweck – Kants Selbstzweckformel des kategori-

schen Imperativs“, in: Ameriks, Karl / Sturma, Dieter (Hg.): Kants Ethik, Paderborn: Mentis 2004, 195–212.
Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg., eingeleitet und kommentiert von Christoph Horn, Corinna Mieth und Nico Scarano, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007.
Korsgaard, Christine: Creating the Kingdom of Ends, Cambridge: Cambridge University Press 1996.
Langthaler, Rudolf: Kants Ethik als System der Zwecke, Berlin u. a.: de Gruyter 1991.
McCloskey, Mary: „Kant’s Kingdom of Ends“, in: Philosophy 51, 1976, 391–399.
Pieper, Annemarie: „Ethik als Verhältnis von Moralphilosophie und Anthropologie. Kant’s Entwurf einer Transzendalpragmatik und ihre Transformation durch Apel“, in: Kant-Studien 69, 314–329.

Corinna Mieth

Reich Gottes

In der *KpV* identifiziert Kant den Wunsch, „das Reich Gottes zu uns zu bringen“, mit dem Wunsch, „das höchste Gut zu befördern“ (5:130). Die Bezeichnung „Reich Gottes“ akzentuiert den in der Idee des → höchsten Guts enthaltenen Gottesgedanken. Weitere wichtige Stellen: 5:130; 6:100ff.; 6:122; 6:134ff.; 6:151f.; 15:608f.; 15:614.

Verwandte Stichworte

Gut, höchstes; Kirche, sichtbare/unsichtbare; Kirchenglaube/Religionsglaube

Philosophische Funktion

Der moralische Wunsch nach der Verwirklichung des Reichs Gottes gründet sich insofern „auf ein Gesetz“ (5:130), als er in der Konsequenz dessen liegt, dass zum einen Moral „vollständig vorgetragen“ (5:130) wurde, dass zum zweiten um der Vervollkommnung praktischer Rationalität willen Moralität als Glückswürdigkeit notwendig als mit tatsächlicher Glückseligkeit verbunden gedacht wird und dass drittens diese → Vollkommenheit als eine solche eingesehen ist, die nicht durch Menschen, sondern letztlich nur durch → Gott zustande gebracht werden kann. In der *Religion* akzentuiert Kant zusätzlich, indem er einer Lehre Jesu als rational gerechtfertigt zustimmt, den kollektiven Charakter des Wunsches und der menschlichen Anstrengungen, seiner Verwirklichung näher zu kommen: „Der Lehrer des Evangeliums hatte seinen Jüngern das Reich Gottes auf Erden nur von der herrlichen, seelenerhebenden, moralischen Seite, nämlich der Würdigkeit, Bürger eines göttlichen Staats zu sein, gezeigt und sie dahin angewiesen, was sie zu thun hätten, nicht allein um selbst dazu zu gelangen, sondern sich mit andern Gleichgesinnten und wo möglich mit dem ganzen menschlichen Geschlecht dahin zu vereinigen. Was aber die Glückseligkeit betrifft, die den andern Theil der unvermeidlichen menschlichen Wünsche ausmacht, so sagte er ihnen voraus: daß sie auf diese sich in ihrem Erdenleben keine Rechnung machen möchten“ (6:134f.).

Es ist zwar ein „widersinnischer Ausdruck, daß *Menschen* ein Reich Gottes *stiften* sollten“, zudem können „wir nicht wissen, was Gott unmittelbar thue“, um es zu verwirklichen, aber dennoch können wir wissen, „was wir zu thun haben, um uns zu Gliedern desselben tauglich zu machen“ (6:152), so dass es also „nicht erlaubt [ist], in Ansehung dieses Geschäftes unthätig zu sein und die Vorsehung walten zu lassen“ (6:100). Was durch Menschen insbesondere unter dem kollektiven Aspekt der Annäherung an das Reich Gottes zu tun ist, wonach es „nicht erlaubt“ ist, „nur seiner moralischen Privatangelegenheit“ nachzugehen, sondern es Pflicht ist, „das Ganze der Angelegenheit des menschlichen Geschlechts […] (seiner moralischen Bestimmung nach)“ zu besorgen, ist die Etablierung eines „ethischen gemeinen Wesens“, auch wenn die Idee dieses Gemeinwesens eine „nie völlig erreichbare Idee“ (6:100) ist.

Nach Kant ist das ethische Gemeinwesen „als Kirche“ zu gründen; als solche wäre sie aber aufgrund der Eingeschränktheit menschlichen Vermögens doch „bloße *Repräsentantin* eines Staats Gottes“ (6:102). Die angestrebte Kirche kann keine der historischen, auf Offenbarung beruhenden partikularen Kirchenglaubensarten sein, sondern bedarf im Gegenteil „des allmähligen Überganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion und so zu einem (göttlichen) ethischen Staat“ (6:122). Angestrebt ist im Unterschied zu den zwar sichtbaren, aber im Partikularen verbleibenden historischen → Kirchen die „wahre (sichtbare) Kirche“ als „diejenige, welche das (moralische) Reich Gottes auf Erden, so viel es durch

Menschen geschehen kann, darstellt“ (6:101). Diese wahre →sichtbare Kirche als „wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen“ hat „zum Urbilde“ die „*unsichtbare Kirche* […] (eine bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung)“ (6:101).

Einschätzungen Kants zum Zustand seiner Zeit unter dem Aspekt der Etablierung der an der →unsichtbaren Kirche orientierten wahren sichtbaren finden sich in zwei *Refl.*: „Vorietzt leben wir in der Unsichtbaren Kirche, und das Reich Gottes ist gleichwohl in uns. Die Zurückhaltung ist ietzt noch nothig; alsdenn aber offenherzigkeit, die aber gütig ist und davor aufgenommen wird“ (15:614). „Im gantzen Weltlos sind tausend iahr ein tag. Wir müssen geduldig an diesem Unternehmen arbeiten und warten“ (15:609). Als Bedingung dafür, mit Grund sagen zu können, das Reich Gottes sei zu uns gekommen, formuliert Kant, dass das Prinzip des Übergangs „zur allgemeinen Vernunftreligion […] irgendwo auch *öffentlich* Wurzel gefaßt hat“ (6:122).

Weiterführende Literatur

Loose, Donald: „De metaforiek van het Rijk Gods bij Kant“, in: Tijdschrift voor Filosofie 64, 2002, 533–564.

Murrmann-Kahl, Michael: „Immanuel Kants Lehre vom Reich Gottes. Zwischen historischem Offenbarungsglauben und praktischem Vernunftglauben“, in: Essen, Georg / Striet, Magnus (Hg.): Kant und die Theologie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005, 251–274.

Sala, Giovanni B.: „Das Reich Gottes auf Erden. Kants Lehre von der Kirche als ‚ethischem gemeinen Wesen‘“, in: Fischer, Norbert (Hg.): Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg: Meiner 2004, 225–264.

Bernd Dörflinger

Reichardt, Johann Friedrich

Dt. Komponist, Kapellmeister und Musikschriftsteller (geb. 25. 11. 1752 in Königsberg/Ostpreußen, gest. 27. 06. 1814 in Giebichenstein bei Halle/Saale). Der Sohn des Königsberger Stadtmusikus Johann Reichardt erlernt im frühen Kindesalter das Violin- und Klavierspiel. Klavierunterricht hat er u. a. bei dem „nachmahligen sehr braven Buchhändler Hartknoch in Riga“ (*Der lustige Passagier*, S. 24), d. i. →Johann Friedrich Hartknoch, der zahlreiche Werke Kants (u. a. *KrV*, *Prolegomena*, *GMS*, *KpV*) verlegt. 1762/63 geht der Vater mit dem ‚Wunderknaben‘ auf Konzertreisen durch Ostpreußen, wo er auch in seiner Heimatstadt Königsberg auftritt. Seine Konzerte erfreuen sich großer Beliebtheit. 1775 wird er Königlicher Kapellmeister am Hofe →Friedrichs II. (später auch bei →Friedrich Wilhelm II., Friedrich Wilhelm III. und Jérôme in Kassel, immer wieder unterbrochen durch lange Reisen).

Neben der Einstudierung und Komposition von Opern, Singspielen und Melodramen macht sich Reichardt auch als Komponist von Kammermusik, Orchesterwerken (Sinfonien, Konzerte), Chorwerken und vor allem als Liedkomponist einen Namen. Von den fast 1500 von ihm komponierten Liedern, darunter bis heute populäre Volkslieder wie ‚Schlaf, Kindlein, schlaf‘, sind etwa 140 Vertonungen von Gedichten Goethes, die in enger Zusammenarbeit des Komponisten mit dem Dichter entstehen. Reichardt ist zu Lebzeiten ein berühmter Komponist und Musikschriftsteller (vgl. Vorländer, I, S. 389) und mit nahezu allen bedeutenden Persönlichkeiten der deutschen Literatur, Musik und Philosophie bekannt.

Reichardt unternimmt zahlreiche Reisen durch große Teile Europas und verfasst ebenso zahlreiche musikalische Reiseberichte (*Briefe eines aufmerksamen Reisenden* 1774, 1776; *Vertraute Briefe über Frankreich*, 1792/93; *Vertraute Briefe aus Paris geschrieben*, 1804/05; *Vertraute Briefe auf einer Reise nach Wien* 1810) und autobiographische Schriften (*Der lustige Passagier* 1805; *Autobiographie*) sowie Abhandlungen, in denen er die persönliche Reflexion eigener musikalischer Praxis mit Ansätzen zu musikästhetischer Theoriebildung verbindet. Goethe nennt Reichardt einen „denkenden Künstler“ (Salmen, *Reichardt*, S. 7; Fromm, *Ein denkender Künstler*). Reichardts Schriften (insbesondere sind zu nennen *Über die Deutsche comische Oper* 1774; *Musikalisches Kunstmagazin* 1782, 1791) entwickeln keine systematisch ausformulierte Musiktheorie oder Musikästhetik, entfalten aber einige Wirkung auf das musikphilosophische Schrifttum der Romantik und geben bis heute aufschlussreiche Einblicke in signifikante

Entwicklungen der Musikästhetik während der Übergangsepoche, die vom Spätbarock über die Klassik bis in die Frühromantik reicht.

Auf einer 1792 unternommenen Reise nach Lyon und Paris entwickelt Reichardt Sympathien für die →Französische Revolution: Reichardt sieht hier die „Voraussetzungen erfüllt, daß Kunst im gesamtgesellschaftlichen Maßstab sozial wirksam werden kann“ (Grimm/Ottenberg, *Reichardt*, S. 1473). 1794 wird Reichardt „aufgrund seiner politischen Haltung und unvorsichtiger Äußerungen, die dem Hof hintertragen worden waren, fristlos und ohne Pensionsansprüche“ aus dem Amt des königlichen Kapellmeisters entlassen (Grimm/Ottenberg, *Reichardt*, S. 1473). 1796 wird er von Friedrich Wilhelm II. begnadigt. Seit seiner fünften Paris-Reise 1802/03 ist Reichardt Gegner Napoleons.

Das 1794 von Reichardt gekaufte Landgut in Giebichenstein bei Halle/Saale wird zur „Herberge der Romantik“ (Salmen, *Reichardt*, S. 79), 1806 jedoch von den französischen Truppen geplündert. 1814 stribt er dort arm und vereinsamt.

Verhältnis zu Kant

Kant ist vom jungen Reichardt, den er bei verschiedenen musikalischen Abendgesellschaften, u. a. bei den Keyserlings, erlebt, sehr angetan. „Besonders liebreich wurde [Reichardt] von dem vortrefflichen Kant aufgenommen, auf dessen ernstlichen und wiederholten Rath sein Vater eigentlich in sein Studiren gewilligt hatte“ (*Der lustige Passagier*, S. 82; vgl. auch S. 154). Reichardt studiert daraufhin von 1768, noch 15jährig, bis 1771 Jura in Königsberg (und Leipzig), ist aber viel mehr von Kants Vorlesungen, vor allem über Physische Geographie und Anthropologie, begeistert. „Kant's philosophische Vorlesungen hatten und behielten allein Reiz genug für ihn, sie, wenn auch eben nicht mit Anstrengung, doch fleißig genug zu hören, um selbst über seine Kunst philosophiren zu lernen, wie auch Kant es eigentlich wollte und oft gegen seine Zuhörer mit den Worten aussprach: ‚Nicht Philosophie, sondern Philosophiren sollen meine Vorlesungen lehren“ (*Der lustige Passagier*, S. 82–83).

Reichardt bezeichnet Kant und →Johann Georg Hamann als diejenigen Persönlichkeiten, die „durch ihren ausgezeichneten ganz von einander verschiedenen Charakter besonders tief auf das junge Gemüth Reichardt's gewirkt [haben]“ (*Der lustige Passagier*, S. 92; vgl. auch Reichardt, *Kant und Hamann*). Es ist demnach primär ein intellektueller Einfluss Kants auf Reichardt als umgekehrt festzustellen. So verfolgt Reichardt „bis 1814 die Absicht, geleitet von Prinzipien Kants eine Musikästhetik zu vollenden als Krönung seines gesamten schriftstellerischen Schaffens“ (Salmen, *Reichardt*, S. 191).

Nicht auszuschließen ist jedoch, dass Reichardts Musikpraxis und Musikverständnis, vor allem seine Betonung der Einheit des „Einen Charakters“ und „einer Leidenschaft“ in Instrumentalstücken (*Musikalisches Kunstmagazin*, 1782, S. 24), also das Prinzip der „Einhaltung der Empfindungs- respektive Affekteinheit“ (Grimm/Ottenberg, *Reichardt*, S. 1481f.), Kant bei der Ausformulierung seiner musikästhetischen These von der Einheit des Affekts (*KU* § 53, vgl. 5:328f.) zumindest bekräftigt hat (→Musik).

Primär ist Reichardt wegen seiner lebendigen Schilderungen des außergewöhnlich breit gebildeten Gelehrten sowie humorvollen und unterhaltsamen, die Gesellschaft belebenden Kant für die Kant-Biographik eine wichtige Quelle. Der Briefwechsel zwischen beiden (vgl. 10:290–293, 11:201–202, 11:228–229, 12:151–152, 12:226–227) zeugt von einem nie abgebrochenen Kontakt (vgl. Fischer-Dieskau, *Weil nicht alle Blütenträume reifen*, S. 196). Kant hat Reichardt über seine philosophische Produktion auf dem Laufenden gehalten, ihm 1781 eines der ersten „Dedicationsexemplare“ der *KrV* (vgl. 10:267) sowie 1790 auch der *KU* (vgl. 11:202) überreicht (vgl. Salmen, *Reichardt*, S. 190). Aber Reichardt tritt seinerseits in seinen Briefen nirgends in einen philosophischen Dialog mit Kant ein.

Weiterführende Literatur

Kramer, Ursula: Auf den Spuren des Häßlichen. Johann Friedrich Reichardts „Hexenscenen aus Schackespear's Macbeth“, in: Archiv für Musikwissenschaft, 57. Jahrg., H. 4. (2000), 301–317.

Krones, Hartmut: Johann Friedrich Reichardt und die Affektenlehre, in: Johann Friedrich Reichardt (1752–1814). Zwischen Anpassung und Provokation, Händel-Haus Halle 2003, 105–131.

Salmen, Walter: Johann Friedrich Reichardt: Komponist, Schriftsteller, Kapellmeister und Ver-

waltungsbeamter der Goethezeit, Freiburg: Atlantis, 1963, 2. Aufl. 2002.
Salmen, Walter: Reichardt, Johann Friedrich, in: Neue Deutsche Biographie, 21, 2003, 295–296 [Onlinefassung].
Schletterer, H. M.: Joh. Friedrich Reichardt. Sein Leben und seine musikalische Thätigkeit, Bd. I, Augsburg 1865.
Schletterer, H. M.: Reichardt, Johann Friedrich, in: Allgemeine Deutsche Biographie 27, 1888, 629–648.
Sieber, P.: Johann Friedrich Reichardt als Musikästhetiker. Seine Anschauungen über Wesen und Wirkung der Musik, Straßburg 1930.

Red.

Reichtum

Reichtum, von Kant gelegentlich auch als „überlegene[] Handelsmacht“ gekennzeichnet (7:273), ist ein gegenüber den eigenen Bedürfnissen und im Vergleich mit anderen großes Vermögen an → Geld und geldwerten Forderungen oder → Sachen. Weitere wichtige Stellen: 4:393; 4:418; 5:93; 6:287; 8:120.

Verwandte Stichworte

Sparsamkeit; Wohlhabenheit; Armut

Philosophische Funktion

Reichtum gehört zu den „*Glücksgaben*“, die „Muth und hiedurch öfters auch Übermuth“ machen können (4:393). Reichtum kann auch „Sorge, Neid und Nachstellung“ mit sich bringen (4:418). Trotzdem kann es „in gewissem Betracht“ Pflicht sein, für Reichtum zu sorgen, teilweise deswegen, weil Reichtum Mittel für die Erfüllung meiner Pflichten zur Verfügung stellt, teilweise deswegen, weil Armut die Versuchung mit sich bringt, meine Pflichten zu übertreten (5:93). Von dem Reichtum einzelner Personen ist der „öffentliche[] Reichthum“ zu unterscheiden, der aus dem „Erwerbfleiß“ eines Volkes entsteht (6:287). (Öffentlicher) Reichtum ist dazu notwendig, dass ein Staat „eine Macht sei“ (8:120). Reichtum aber setzt eine „Betriebsamkeit“ (8:120) voraus, die ohne Freiheit nicht stattfindet. Der Wunsch, eine „Macht“ (8:120) zu sein, mäßigt deshalb den „Despotismus“ (8:120).

Joachim Hruschka

Reid, Thomas

Schott. Philosoph (1710–1796). Reid war einer der Begründer der schottischen Common-Sense-Philosophie und Zeitgenosse → David Humes. Er studierte an der Universität Aberdeen; 1752 bekam er einen Lehrstuhl am King’s College Aberdeen; 1764 wurde er Nachfolger von → Adam Smith an der Universität Glasgow. Er emeritierte im Jahr 1781.

In der Vorrede zu den *Prolegomena* (4:258f.) finden sich kritische Äußerungen Kants gegenüber Reid (wie auch gegenüber → Oswald, → Beattie und → Priestley). Konkreter Ausgangspunkt ist Reids Zurückweisung von Humes Kritik am → Kausalitätsbegriff (vgl. den Brief von Johann Benjamin Jachmann vom 15. 4. 1789, 11:22). Reid, so Kant, habe Hume gründlich missverstanden; zielte doch Humes Kritik weniger darauf, den Begriff der → Ursache, speziell dessen funktionale Bedeutung für die Erklärung von Ereignissen, in Frage zu stellen, als vielmehr auf unbegründete Behauptungen über dessen metaphysische Quelle. Dass Kant sich hier auf die Seite Humes schlägt, obwohl Hume bekanntlich allein die Empirie als → Erkenntnisquelle gelten lässt, hängt damit zusammen, dass Hume, im Gegensatz zu Reid, „tief in die Natur der Vernunft, so fern sie blos mit reinem Denken beschäftigt ist“ (4:259), eingedrungen sei. Dagegen berufe sich Reid bei erkenntnistheoretischen und metaphysikkritischen Überlegungen allein auf den „gemeinen Menschenverstand“ (wie auf „ein Orakel“, 4:259), ohne hierüber eigens Rechenschaft abzugeben. Kants Kritik an den Voraussetzungen der Common-Sense-Philosophie ist allerdings nicht mit einer Absage an die allgemeine Bedeutung des → gesunden Menschenverstandes gleichzusetzen; um aber haltlose Spekulationen zu vermeiden, gilt es nach Kant, die Grenzen des gemeinen Menschenverstandes aufzuzeigen, wozu dann eine andere Perspektive, nämlich die der kritischen Vernunft, eingenommen werden muss.

Weiterführende Literatur

Brun-Rovet, Etienne: „Reid, Kant and the Philosophy of Mind“, in: The Philosophical Quarterly 52, 2002, 495–510.
Gallie, Roger D.: „Reid, Kant and the Doctrine of the Two Standpoints“, in: The American Catholic Philosophical Quarterly 74, 2000, 409–424.

Katja Crone

Reihe

Der Strukturbegriff einer Reihe bezeichnet abstrakt ein Ganzes, das aus einander „*subordinirte[n]*“ (9:59) Teilen besteht, die „nach einander“ (KrV A 215 / B 262) verknüpft sind und einander „*einseitig*“ (KrV B 112) bedingen. Kant verwendet den Terminus ‚Reihe‘ in drei Zusammenhängen: als Struktur (i) der →Zeit, (ii) der verschiedenen Arten der →Kausalität und (iii) der (dialektischen) Vernunftschlüsse in der *KrV*. Weitere wichtige Stellen: KrV B XX; KrV A 189–202 / B 232–247; KrV A 307ff. / B 364ff.; KrV A 329–340 / B 386–398; KrV A 408–418 / B 435–446; KrV A 426ff. / B 454ff.; KrV A 444–461 / B 472–489; KrV A 495–543 / B 523–571; KrV A 552–565 / B 580–593; 4:438f.; 5:3; 5:367; 9:134.

Verwandte Stichworte

Analogien der Erfahrung; Antinomie der reinen Vernunft; Kausalität; Zeit

Philosophische Funktion

1. Insofern die Teile der →Zeit „nach einander“ (KrV A 30 / B 46) sind, ist die Zeit „an sich selbst eine Reihe“ und „die formale Bedingung aller Reihen“, durch die für ein Gegebenes in der Gegenwart „die antecedentia als Bedingungen (das Vergangene) von den consequentibus (dem Künftigen)“ (KrV A 411 / B 438) unterschieden werden können.

2. Die Wahrnehmung kausaler Verhältnisse geschieht in Form einer Reihe, genauer „Reihenfolge“ (KrV A 201 / B 246) oder „Zeitreihe“ (KrV A 199 / B 244), denn wenn in den Dingen ein Verhältnis der „Ursache und Wirkung“ (KrV A 202 / B 247) zugrunde liegt, wird die an sich selbst unbestimmte Abfolge der subjektiven Wahrnehmung zeitlich so bestimmt, dass das Bedingte *un*umkehrbar auf seine Bedingung folgt (→Analogien der Erfahrung).

Die →Kausalität der mechanischen Natur hat die Gestalt einer Reihe, die sowohl nach der Seite der Bedingungen als auch des Bedingten unbegrenzt offen ist (vgl. KrV A 444ff. / B 472ff.). Die intelligible →Kausalität aus Freiheit ist eine Reihe, die auf Seiten der Bedingungen (Ursachen) begrenzt ist, denn sie besitzt einen ersten unbedingten Anfang: die →transzendentale Freiheit (vgl. KrV A 445 / B 473). Aus der Perspektive der theoretischen Philosophie ist dieser unbedingte Anfang nur denkmöglich (vgl. KrV A 557f. / B 585f.). Aus der Perspektive der praktischen Philosophie hingegen „offenbart“ (5:4) er sich als ein →Faktum (vgl. 5:31; 5:42f.; 5:47), das „*objektive*“ und „unbezweifelte *Realität*“ (5:49) besitzt (→Freiheit, praktische/transzendentale). Die kausale „Reihe der einander subordinirten Glieder einer Zweckverbindung“ (5:367) im Bereich der organischen Natur ist auf der Seite der Folgen durch die Idee eines →Endzwecks begrenzt, der selbst nicht mehr innerhalb der organischen Natur liegt. Denn während es für jedes organische Lebewesen ein anderes gibt, dem es als Mittel zum Zwecke dient (vgl. 5:367ff.), ist allein der Mensch als moralisches Wesen ein absoluter „*Endzweck*“ (5:434) in der Reihe der Zwecke, weil er selbst nicht mehr um eines anderen willen existiert (vgl. 5:430–436).

3. Im Schlussverfahren der →Vernunft bilden Bedingung („Obersatz, Maior“, KrV A 330 / B 386), Bedingtes („Untersatz (Minor)“, KrV A 330 / B 386) und „Schlußsatz (Conclusio)“ (KrV A 330 / B 386) eine Reihe, die als „*aufsteigende Reihe*“ in „Prosyllogismen“ zu den Gründen oder Bedingungen, als „*absteigende Reihe*“ in „Episyllogismen“ (KrV A 331 / B 388) zu den Folgen und dem Bedingten fortschreitet. In eine →Dialektik gerät die Vernunft dabei, wenn sie die unendliche prosyllogistische (vgl. KrV A 329–332 / B 386–389; KrV A 333–337 / B 391–394) Bedingungsreihe durch die Idee eines →Unbedingten abzuschließen versucht (vgl. KrV B XX; KrV A 307ff. / B 364ff.; 9:134), etwa um die Frage zu beantworten, ob es eine absolute „Totalität“ (KrV A 340 / B 398) für die „Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung“ (KrV A 340 / B 398) geben kann (→Antinomie der reinen Vernunft).

Weiterführende Literatur

Malzkorn, Wolfgang: Kants Kosmologie-Kritik, Berlin u. a.: de Gruyter 1999, insbes. 67f.,133f.

Schmucker, Josef: Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft, Bonn: Bouvier 1990.

Ina Goy

Reim

Der Reim bezeichnet als ein Formelement der Dichtung den „Gleichklang“ (*Refl.* 618, 15:266) der Worte. Weitere wichtige Stellen: 5:325; 5:327;

7:246–249; 7:408; 13:294; *Refl.* 1485, 15:699ff.; *Refl.* 894, 15:390f.; 25:526; 25:762; 25:990ff.; 25:1466f.; 25:1282; 25:1467.

Verwandte Stichworte
Dichtkunst; Dichtungsvermögen; Gedicht

Philosophische Funktion
Kant versteht den Reim als ein Stilmittel innerhalb der „redenden Künste" (7:246). Er gehört zu den „Regeln des Wohllauts der Sprache" (5:327) und wird in Gedichten oder „*gereimten Trauerspiele[n]*" (5:325) angewandt. Dies verstärkt den Bezug der Dichtung zur →Sinnlichkeit (vgl. 25:990) und nähert sie so der →Musik; ein gereimter Text ist auch „singbar" (7:247). Die Rede in Versen wird „scandirt (der Musik ähnlich, tactmäßig, gesprochen)" und kann den Wohlklang gerade neuerer Sprachen erhöhen (7:248; vgl. 25:990f.); alte Sprachen benötigen als zeitliche Ordnung lediglich das „Sylbenmaas" (25:992). Vorteilhaft ist der Reim, wenn er eine Sentenz klanglich in sich abrundet und sie damit dem Gedächtnis einprägt (vgl. 7:249; *Refl.* 1485, 15:703f.; 25:762; 25:1282); lächerlich ist er, wenn er in falschen Kontexten, z. B. der Rede verwendet wird (vgl. 7:248; 25:1282; 25:1467); diese behilft sich stattdessen des „*Accent[s]*" (7:247; vgl. 25:1466f.).

In den *Refl.* erwähnt Kant den Aspekt des „Spiel[s]" (*Refl.* 618, 15:266) mit Gedanken in der Dichtung, worin als ein Formelement der Reim die „bloßen Eindrüke" im „Gleichklang" ordnet. So bildet er das „sinnenspiel der Gedanken" in Worten ab und „[s]chikt sich gut zur music. Wekt das Gemüth auf" (*Refl.* 618, 15:266).

Anne Pollok

Reimarus, Hermann Samuel

Deutscher Philologe und Philosoph (1694–1768). Reimarus besuchte das Johanneum und das akademische Gymnasium in Hamburg, um dann seit 1714 in Jena Theologie, Philosophie und Sprachen zu studieren. Er wechselte 1716 nach Wittenberg, wurde dort zum Magister promoviert und, nach Aufenthalten in Leiden, Oxford und London, 1719 Adjunkt der philosophischen Fakultät. Im Jahre 1723 wurde Reimarus Rektor der großen Stadtschule in Wismar, 1728 Professor für orientalische Sprachen am akademischen Gymnasium in Hamburg. →Lessing publizierte ohne Namensnennung einige Teile aus Reimarus' *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* und löste damit den ‚Fragmentenstreit' aus, eine der bedeutendsten Kontroversen des Aufklärungszeitalters. Der vorkritische Kant bezieht sich im *Beweisgrund* (vgl. 2:161) auf Reimarus' *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* und hebt die Verdienste des Verfassers um die Darstellung des →kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes hervor, den Kant schätzt, obgleich für ihn zu dieser Zeit der →ontologische Beweis größere logische Strenge besitzt. Noch in der *KU* wird Kant im Zuge der Erläuterung des →physisch-teleologischen (physikotheologischen) Gottesbeweises, dem er in gewissen Grenzen noch eine Berechtigung zuspricht, auf die zitierte Schrift von Reimarus verweisen (vgl. 5:476). Auch in den *Negativen Größen* (vgl. 2:191) zitiert Kant Reimarus, und zwar dessen Analyse der undeutlichen Vorstellungen in seiner *Logik* (*Vernunftlehre*, 1. Aufl. § 53). Kant geht an dieser Stelle mit Reimarus davon aus, dass es eine Tätigkeit in den Tiefen des menschlichen Geistes gibt, die nur schwach zu Bewusstsein kommt. Generell ist es wahrscheinlich, dass Kant die *Vernunftlehre* des Reimarus, der entscheidend von →Christian Wolff geprägt war und dessen sämtliche Schriften besaß, gelesen hatte. Es ist zu vermuten, dass Kant aus Reimarus' Logik einige Metaphern und Begriffe übernommen hat (Luftstreiche, Schlösser in der Luft, Richterstuhl, Richterstuhl der Vernunft; Grenzen der Vernunft, Schranken der Vernunft, Erscheinungen, Dinge an sich, so Hinske, *Reimarus zwischen Wolff und Kant*, S. 21f.). Weiterhin wirkte Reimarus auf Kant mit der Annahme, dass die Vernunft wie jede andere Kraft in der Welt durch Regeln bestimmt sei, wodurch ein Schritt in Richtung auf die Autonomie der Vernunft vollzogen ist (vgl. Hinske, *Reimarus zwischen Wolff und Kant*, S. 25). In Kants Bibliothek befanden sich Reimarus' *Vernunftlehre*, Hamburg 1756, und dessen *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere*, Hamburg 1762.

Weiterführende Literatur
Hinske, Norbert: „Reimarus zwischen Wolff und Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte

der Vernunftlehre von Hermann Samuel Reimarus“, in: Walter, W. / Borinski, L. (Hg.): Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studien zur „Vernunftlehre“ von Hermann Samuel Reimarus, Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 1980, 9–32.

Dirk Effertz

Reimarus, Johann Albert Heinrich

Dt. Naturforscher, Arzt und Ökonom (1729–1814); setzte sich für Blitzableiter in Europa ein und war in dieser Funktion auch Kant bekannt (vgl. Kants Brief an Carl Daniel Reusch vom 29. März 1784, 10:373f.). Reimarus nahm 1796 Anstoß an Kants Frage aus dem *Vornehmen Ton*, was es mache „daß das *rationale* Verhältniß der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5 sein kann“ (8:393), erschienen in der →*Berlinischen Monatsschrift* im Mai 1796. Reimarus replizierte in *Über die razionalen Verhältnisse*, erschienen in der *Berlinischen Monatsschrift* im August 1796, indem er die der Frage zugrunde liegende Annahme, „daß ein jedes Verhältnis der drei Seiten sich durch einen gemeinschaftlichen Teiler in die zahlen 3, 4, 5 auflösen lasse“ (Reimarus, *Über die razionalen Verhältnisse*, S. 154) in Frage stellte. Kant reagierte hierauf Oktober 1796 in der *Berlinischen Monatsschrift* mit seiner Schrift *Ausgleichung*: „Es ist aber bloßer Mißverstand mit dieser Entzweiung. Der Ausdruck wird von jedem der Beiden [Kant und Reimarus] in anderer Bedeutung genommen; sobald man sich also gegen einander verständigt hat, verschwindet der Streit, und beide Theile haben recht“ (8:409).

Reimarus’ Missverständnis ist Gegenstand einer polemischen Bemerkung →Johann Benjamin Erhards in einem Brief an Kant vom 16. Januar 1797 (vgl. 12:143f.). Gustav von Starck nimmt es zum Anlass, Kant in einem Brief vom 27. November 1796 den Versuch einer Antwort auf die im *Vornehmen Ton* aufgeworfene Frage beizulegen (vgl. 12:121–124). Am 10. August 1802 sendete Reimarus selbst Kant die Abhandlung *Über die Bildung des Erdballes* (vgl. 12:345) zu. Eine Antwort Kants ist nicht überliefert.

Tobias Audersch

rein

Der Ausdruck ‚rein‘ hat bei Kant sowohl in vermögenstheoretischem als auch in vorstellungstheoretischem Kontext zwei eng zusammenhängende Bedeutungen: (1) nicht mit etwas Empirischem (das heißt: dem Subjekt *nicht* selbst Entspringendem und insofern ihm Fremdartigem) *vermischt* zu sein und (2) als Bedingung der Möglichkeit des Erfassens und Erkennens von Erkenntnisinhalten vom Empirisch-Sinnlichen ganz und gar *unabhängig* zu sein. Als rein bezeichnet Kant (1) „alle Vorstellungen […] (im transzendentalen Verstande)“ (KrV A 20 / B 34) oder auch „Erkenntnisse *a priori*“ (KrV A 11), „denen gar nichts Empirisches beigemischt ist“ (KrV B 3), „in die sich überhaupt keine Erfahrung oder Empfindung einmischt, welche mithin völlig *a priori* möglich“ sind, (KrV A 11) bzw. (2), „die von nichts Empirischem *abhängig*“ sind (8:184). Als nicht-rein bezeichnet Kant solche Vorstellungen oder Erkenntnisse, „die mit [etwas] Fremdartigem vermischt sind“ (KrV A 11). Weitere wichtige Stellen: 4:295; 5:224.

Verwandte Stichworte

a priori / a posteriori; Anschauung; Denken; Logik; Transzendentalphilosophie; Vorstellung, empirische/reine; Begriff, reiner; Vernunft, reine; Verstand, reiner

Philosophische Funktion

1 Der Anwendungsbereich des Ausdrucks ‚rein‘

Der Ausdruck ‚rein‘ gehört zu den zentralen Konzepten der →Transzendentalphilosophie. In der Verwendung des Ausdrucks knüpft Kant an die Bedeutung des Unvermischten, Puren an und betont damit im Sinne der philosophischen Tradition die Unabhängigkeit der Leistung des Verstandes von den Sinnen. In transzendentalphilosophischem Kontext verweist die Verwendung des Ausdrucks ‚rein‘ darüber hinaus auf ein Verfahren der Unterscheidung und Isolation der Erkenntnisvermögen: Kant spricht von „reine[m] Verstand“ (KrV A 66 / B 89), von „*reine[r] Anschauung*“ (KrV A 20 / B 34f.; vgl. KrV A 27 / B 43; KrV B 147), von „reine[r] Vernunft“ (KrV A 11 / B 24), aber auch in praktischer Hinsicht von „reine[m] Willen“ (4:390; vgl. 5:55, 5:109). Der Ausdruck ‚rein‘ wird dabei auf diejenigen Funktionsweisen und Gesetzlichkeiten bezogen, die dem Bewusstsein des erkennenden

oder handelnden Subjekts als solchem unabhängig von empirischen Bedingungen entspringen.

‚Reine Vorstellungen in transzendentalem Verständnis' sind solche, die als nicht-empirische Voraussetzungen der Erfahrung oder der Moral fungieren (vgl. 5:93; 5:399). Dazu gehört die Vorstellung des Ich als Subjekt allen Denkens, das Kant als „*reine Apperception*" bezeichnet (KrV A 116; vgl. KrV B 132, 7:134ff., 7:399, *Refl.* 5636, 18:267), die Kategorien als reine Verstandesbegriffe (vgl. KrV A 76ff. / B 102ff.; KrV A 64ff. / B 89ff.; KrV A 138 / B 178; 4:298; *Refl.* 3957, 17:364ff.), die Vorstellungen von Raum und Zeit als reine Anschauungen (vgl. KrV A 22 / B 36; KrV B 161; 22:8; 22:440), die Ideen als reine Begriffe der Vernunft (vgl. KrV A 309 / B 365f.; KrV A 320 / B 376f.; KrV A 333f. / B 391; 9:92) sowie die Pflicht als Vorstellung der reinen praktischen Vernunft (vgl. 4:406; 5:153).

Als rein bezeichnet Kant auch „Erkenntnisse *a priori*" (KrV A 11; vgl. KrV A 20 / B 34). Dies sind Aussagen, die ohne Zuhilfenahme empirischer Gegebenheiten allein im Rekurs auf die Funktionen der Erkenntnisvermögen und der praktischen Vernunft selbst gebildet und als wahr erkannt werden können. Es handelt sich dabei um Aussagen der Logik (vgl. KrV A 52f. / B 77; 9:18; *Refl.* 1603, 16:33), der →Mathematik (vgl. KrV B 4; KrV B 14ff.; 4:268), der →Metaphysik der Natur und der Sitten (vgl. KrV B 21; KrV A 480 / B 508; 7:28; *Refl.* 2803, 16:519; 4:410 Anm.) sowie der Transzendentalphilosophie (vgl. KrV B 11; KrV B 19; KrV A 154ff. / B 193ff.). Die Auffassung, dass in den genannten Gebieten reine Erkenntnis möglich ist, steht im Mittelpunkt von Kants philosophischem Ansatz, der sich durch dieses Element klar gegen den →Empirismus abgrenzt.

2 ‚Rein' und ‚a priori'

In dem Bedeutungselement der epistemischen und praktischen Unabhängigkeit von der Erfahrung berührt sich die Bedeutung des Ausdrucks ‚rein' mit der des Ausdrucks ‚a priori', der sich auf notwendige und Objektivität garantierende Prinzipien des Erkennens und Handelns bezieht, die der Erfahrung voraus- und zugrunde liegen (vgl. KrV B 1ff.; KrV A 342f. / B 400f.; 5:26). Die Ausdrücke ‚rein' und ‚a priori' stellen jedoch keine Synonyma dar: Kant unterscheidet klar zwischen Erkenntnissen a priori und reinen Erkenntnissen a priori (vgl. KrV B 3; KrV A 14; KrV B 29; 8:184). Zu den Erkenntnissen a priori zählt Kant beispielsweise die obersten Grundsätze der Moralität und deren Grundbegriffe (KrV B 29), die insofern nicht völlig rein sind, als sie die empirischen Momente der Gefühle als Handlungsmotive oder -hindernisse einbeziehen (vgl. KrV B 29). Auch versteht er den epistemischen Grundsatz „[E]ine jede Veränderung hat ihre Ursache" (KrV B 3) als einen Satz a priori, der jedoch nicht-rein ist, weil der Begriff der →Veränderung empirischen Ursprungs ist (vgl. KrV A 32f. / B 48f.; KrV A 41 / B 58; 4:544; 11:246).

Die Bedeutung der Ausdrücke ‚rein'/‚nicht-rein' verdeutlicht Kant unter Zuhilfenahme einer Analogie: So wie eine einfache Farbempfindung durch Beimischung anderer Farbempfindungen nicht mehr eine reine Farbe vorstellen und insofern unrein genannt werden kann (vgl. 5:224), so können Erkenntnisse a priori als unrein oder nicht-rein bezeichnet werden. Deren Wahrheit kann einerseits unabhängig von der Erfahrung eingesehen werden, weil sie auf Begriffen und Anschauungen a priori beruhen. Andererseits sind diese Urteile oder Erkenntnisse aber auch empirisch bedingt, sofern sie Begriffe enthalten, die ohne Rekurs auf die Erfahrung nicht vorstellbar und verstehbar sind (vgl. KrV B 3; KrV A 32f. / B 48f.; KrV A 41 / B 58; 4:544; 11:246; *Refl.* 5805, 18:358f.). Zu diesen nicht-reinen Urteilen a priori zählt Kant einige Aussagen der Naturwissenschaft, z. B. solche, die den Begriff der Bewegung, der Undurchdringlichkeit oder der Trägheit enthalten (vgl. 4:295). Eine exemplarische Erklärung für den Mischcharakter derartiger Urteile gibt Kant im Rahmen der Untersuchung der Aussage: „[E]ine jede Veränderung hat ihre Ursache" (KrV B 3). Diese Aussage stellt einen Grundsatz der Naturwissenschaft dar (vgl. KrV A 243 / B 301; 20:315f.), der einerseits mit dem Begriff der Ursache einen reinen Verstandesbegriff oder eine →Kategorie enthält, die auf das zeitliche Nacheinander als eine reine Form der Sinnlichkeit bezogen wird (vgl. 21:488; 14:146; 28:558), wobei das Nacheinander seinerseits ein Implikat des Begriffs der Veränderung darstellt. Andererseits ist aber die Veränderung etwas, was das Dasein der Dinge betrifft, was also ohne den Rückgang auf die konkreten empirischen Inhalte der inneren und äußeren Wahrnehmung nicht erklärt werden kann (vgl. KrV A 171 / B 213; 2:103;

8:237; *Refl.* 4423, 17:540; *Refl.* 5792, 18:356). Auf diesen Umstand bezogen schreibt Kant: „Veränderungen sind wirklich“ (KrV A 36 / B 53). Veränderung betrifft, wie Kant sich ausdrückt, „nur gewisse Bestimmungen der Erscheinungen […], welche die Erfahrung allein lehren kann“ (KrV A 171 / B 213). Insofern ist die Erkenntnis, dass alle Veränderung der inneren und äußeren Natur eine Ursache haben müsse, zwar „ein Satz *a priori*, allein nicht rein, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann“ (KrV B 3). Es handelt sich dabei also um einen nicht-reinen synthetischen Satz a priori.

Weiterführende Literatur

Cramer, Konrad: Nicht-reine synthetische Urteile a priori: ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants, Heidelberg: Winter 1985.

Meier, Georg Friedrich: Auszug aus der Vernunftlehre, Halle: Gebauer 1752; wiederabgedruckt: Halle u. a.: Hallescher Verlag 1997.

Karin Michel

Reinhard, Adolf Friedrich

Jurist und Theologe (1726–1779); bezeichnete sich selbst als Philosoph und verfasste auch Gedichte, die heute nahezu unbekannt sind; Kritiker von → Leibniz und später auch von Kant. Reinhard war ein eifriger Anhänger des → Pietismus und des → Crusius’schen Systems. Durch zahlreiche Streitschriften von oft schroffem Ton gegen die Gottlosigkeit verfeindete er sich mit vielen seiner Zeitgenossen. In dem *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* von 1759 verweist Kant auf Reinhards Schrift *Sur l’optimisme*, die sich in seinem Privatbesitz befand und 1755 von der Königlichen-Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin ausgezeichnet wurde: „Herr *Reinhard* sagt in seiner Preisschrift vom Optimismus: eine Welt könne […] die Summe von Realitäten, aber anderer Art haben als die andere, und alsdann wären es verschiedene Welten und doch von gleicher Vollkommenheit“ (2:31). Nach Kant irrt Reinhard jedoch darin, dass „Realitäten von gleichem Grad […] in ihrer Beschaffenheit (qualitate) von einander unterschieden sein“ können, da „in einer etwas sein [würde], was in der ander[e]n nicht ist, also würden sie sich durch die Bestimmungen A und non A unterscheiden, […] nicht aber durch ihre Beschaffenheit; denn die Verneinungen können niemals zu den Qualitäten einer Realität gezählt werden, sondern sie schränken sie ein und bestimmen ihren Grad“ (2:31).

Christiane Straub

Reinhold, Karl Leonhard

Dt. Philosoph (1757–1823). In seiner Geburtsstadt Wien durchlief Reinhold eine theologische und philosophische Ausbildung bei den Jesuiten und Barnabiten. Nach der Ernennung zum Priester im Jahre 1780 bekleidete er das Amt eines Novizenmeisters und Lehrers für Philosophie. Aufgrund seiner Sympathie für religiöse Aufklärung und damalige reformkatholische Bestrebungen engagierte er sich seit 1782 in der von Illuminaten dominierten Wiener Freimaurerloge „Zur wahren Eintracht“. 1783 veranlasste der Konflikt mit den priesterlichen Verpflichtungen ihn zur Flucht nach Leipzig und Weimar, wo er Anschluss an die deutsche Aufklärungsphilosophie fand und zum Protestantismus übertrat. Nachdem er 1784 als Mitarbeiter bei → Wielands → *Teutschem Merkur* in die Kant-Herder-Kontroverse verwickelt worden war und für Herder Partei ergriffen hatte (→ Herder, Johann Gottfried), vollzog Reinhold 1785 eine als ‚heilsam‘ empfundene Wende. Er wurde durch die mehrmalige Lektüre der *KrV* zum begeisterten Anhänger Kants. Fortan verstand er sich als Apostel des ‚Evangeliums der reinen Vernunft‘ und war fasziniert von der Idee, das illuminatische Gedankengut durch Kants Morallehre und Geschichtsphilosophie zu aktualisieren. In dieser Haltung veröffentlichte Reinhold ab 1786 die viel beachteten *Briefe über die Kantische Philosophie*. 1787 wurde er auf Betreiben des Weimarer Regierungsrats C. G. Voigt an der Universität Jena zum Professor für Philosophie ernannt. Er lehrte dort bis 1794 im Geiste der kantischen Philosophie. 1789 erschien der Ignaz von Born, Kant und → Wieland gewidmete *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, mit welchem Reinhold eine – in der Folge auch ‚*Elementarphilosophie*‘ genannte – Neudarstellung eines kantischen Systems der Vernunft vorlegte. Mitte der 90er Jahre folgte Reinhold einem Ruf an die Universität Kiel, wo sein philosophischer Denk-

weg eine andere Richtung nahm. Nach einer Annäherung an die Positionen → Fichtes und → Jacobis bekannte Reinhold sich 1800 zu C. G. Bardilis Logischem Realismus. Danach widmete Reinhold sich nahezu zwei Jahrzehnte dem sprachphilosophischen Projekt einer ‚Synonymik'.

Zwischen Kant und Reinhold herrschte seit der Aufnahme des Briefkontaktes im Oktober 1787 (vgl. 10:474–478) bis Mitte der 90er Jahre ein freundschaftliches Verhältnis. Den Höhepunkt in der gegenseitigen Annäherung bilden die Jahre 1789 und 1790. In dieser Phase unterstützte Kant den jüngeren Kollegen im Kampf gegen die Leibnizianer und weihte ihn in die Pläne zur Streitschrift gegen → J. A. Eberhard (*Entdeckung*) sowie in Reflexionen über die sich im Abschluss befindende *KU* ein (vgl. 11:33–40; 11:40–48; 11:88f.; 11:111f.). Auf Reinholds philosophische Publikationen reagierte Kant unterschiedlich. Die *Briefe über die Kantische Philosophie* wurden begrüßt und öffentlich gelobt (vgl. 8:183f.; 10:487; 11:494), der *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* dagegen nur oberflächlich beachtet und mit Vorbehalten aufgenommen. Kant überließ es → J. S. Beck, ein gründlicheres Urteil über Reinholds neuen Systemansatz zu fällen (vgl. 11:279; 11:291; 11:304). Mit Reinholds Annäherung an den fichteschen Standpunkt der Wissenschaftslehre kühlte sich die Beziehung ab. Aus der Sicht Kants gehörte Reinhold nun, zusammen mit → Fichte, zu den „hypercritischen Freunden" (12:207). In der öffentlichen *Erklärung gegen Fichte* (1799) wurde Reinhold allerdings nicht erwähnt. Die Kritik an Bardili in → G. B. Jäsches Vorrede zur *Logik* (vgl. 9:9) spricht dafür, dass Kant auch für Reinholds Denkentwicklung nach 1800 kaum mehr Verständnis aufbrachte.

Bedeutung für die kantische Philosophie

1 Verbreitung und Neuausrichtung der kantischen Philosophie

Reinhold gehörte mit → C. G. Schütz, → G. Hufeland und → C. C. E. Schmid zu den Hauptexponenten der ersten Kant-Bewegung (vgl. Hinske/Lange/Schröpfer, *Das Kantische Evangelium*). Neben den Bemühungen, die kantische Philosophie im universitären Rahmen zu etablieren und allgemein zu verbreiten, gab er dieser auch ein neues Profil. Mit den *Briefen über die Kantische Philosophie* verfolgte Reinhold seit 1786 den Plan, die „auffallendsten Resultate" der *KrV* ausgehend von den „dringendsten wissenschaftlichen und moralischen Bedürfnissen unserer Zeit" darzustellen (Reinhold, *Korrespondenz 1773–1788*, S. 153). Unter dieser Zielsetzung wurden die moraltheologischen Resultate aus der *KrV* (→ Kanon der reinen Vernunft) zur Klärung aktueller theologischer Debatten (u. a. des Spinoza-Streits) herangezogen und kantische Moralprinzipien für Grundlegungsfragen in Ästhetik, Naturrecht, Psychologie und Geschichte fruchtbar gemacht. Zudem entsprang diesen Zusammenhängen der Gedanke eines künftigen moraltheologischen Systems der Vernunft. Reinhold zufolge gibt Kant mit dem „moralischen Erkenntnißgrunde" für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele einen „*ersten Grundsatz*" an die Hand, der nun auch den „*Notionen*, welche von der *Ontologie*, *Kosmologie* und *Physikotheoloige* zum Lehrgebäude der reinen *Theologie* geliefert werden, auf einmal Inhalt, Zusammenhang und durchgängige Bestimmung" zu verleihen vermag (Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, Bd. 1, S. 171). Gleichzeitig war Reinhold von Anbeginn darauf aus, die Resultate der *KrV* hinsichtlich der „Organisation des kantischen Systems selbst" wiederzugeben (Reinhold, *Korrespondenz 1773–1788*, S. 153). Dieser Ansatz führte zur Vorstellungstheorie, mit der Kants theoretisches und praktisches Vernunftkonzept im Sinne eines Gesamtsystems – als Theorie des Vorstellungs-, Erkenntnis- und Begehrungsvermögens – entfaltet wurde. Die Idee einer Philosophie aus einem ersten Prinzip war auch hier der entscheidende Programmpunkt. Dabei war dieses Prinzip aber nicht mehr der moralische Erkenntnisgrund, sondern ein erster Grundsatz der Vorstellung oder des Bewusstseins, ausformuliert als „Satz des Bewußtseyns".

2 Kant-Kritik und Umdeutung kantischer Grundannahmen

Im Laufe der Neudarstellung der Vorstellungstheorie ab 1790 ging Reinhold verstärkt dazu über, auf begriffliche Unklarheiten und sachliche Mängel der kantischen Vernunftkritik hinzuweisen. Substantiell und folgenreich war der Vorwurf, das „Fundament" der *KrV* sei weder allgemein noch fest genug (Reinhold, *Über das Fundament*, S. 129). Er führte Reinhold zur Annahme, der Satz des Bewusstseins sei der umfassendere und evidentere

Ausgangspunkt der →transzendentalen Deduktion als die von Kant explizierte ursprüngliche →Apperzeption. Bedeutsam war ferner der mit →Salomon Maimon geteilte Einwand der fatalen Zirkularität in Kants Beweis →synthetischer Urteile a priori. Reinhold war der Auffassung, Kants Vorgehen in diesem Punkt durch ein – als Ergänzung zur transzendentalen Beweisart zu verstehendes – Verfahren der Ableitung von Folgeprinzipien aus dem Satz des Bewusstseins entscheidend verbessern zu können. (Zur Beurteilung dieses Versuchs vgl. Bondeli/Schrader, *Die Philosophie K. L. Reinholds*, S. 20ff.).

Darüber hinaus kam es mit der Durchführung der Vorstellungstheorie zu nicht eigens thematisierten Umdeutungen kantischer Grundannahmen. Diese Umdeutungen ergaben sich großenteils aus der Tatsache, dass Reinhold einen mit monistischen und subjekttheoretischen Implikationen versehenen Vorstellungsbegriff an die Spitze seines neu errichteten kantischen Systems stellte. Aufgrund des Bemühens, Erkennen und Begehren als Derivate des Vorstellens zu begreifen, wurden die kantischen Unterscheidungen von →Begriff und sinnlicher →Anschauung, Rationalem und Empirischem, Erkennen und →Denken, →Erscheinung und →Ding an sich, theoretischem und praktischem Objekt zwangsläufig aufgeweicht (vgl. Bondeli, *Anfangsproblem*, S. 72–107). Und mit dem für die Systemstruktur grundlegenden Vorstellen als unterscheidender und beziehender Tätigkeit wurde es erforderlich, Begriffe der Subjektivität und des Selbstbewusstseins stärker zu gewichten und in ihrer Struktur ausführlicher zu entfalten, als dies bei Kant der Fall war.

Der beträchtliche Einfluss von Reinholds Kant-Kritik und Kant-Revision sowohl auf →Fichte als auch auf die →Schelling und Hegel prägende Tübinger Denklage der frühen 90er Jahre ist evident (vgl. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich*).

3 Reinholds Einfluss auf Kant

Zu beachten ist, dass Reinhold mit der früh einsetzenden Anwendung moralischer Prinzipien aus der *KrV* und *GMS* auf Religion, Ästhetik und Naturrecht Ergebnisse vorlegte, auf die Kant, dessen Hauptwerke zu diesen Gebieten erst im Laufe der 1790er Jahre erschienen, sich beziehen konnte. Inwieweit hier handfeste Bezugnahmen, Einflüsse, implizite kritische Reaktionen bestehen, ist noch weitgehend ungeklärt. Bekannt ist, dass Kant sich allgemein zustimmend über Reinholds Ausführungen zu den Grundbegriffen des Naturrechts (vgl. Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, Bd. 2, S. 174ff.) äußerte (vgl. 11:494). Und nicht zu übersehen ist, dass Reinholds Definition der Willensfreiheit (vgl. Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, Bd. 2, S. 262ff.) in Kants präzisierenden Darstellungen zum Begriff moralischer und juristischer Freiheit (vgl. 6:226f.) keine geringe Rolle gespielt haben dürfte (vgl. die Art. dazu in Bondeli/Lazzari (Hg.), *Philosophie ohne Beynamen*, S. 239–300, sowie Stolz/Heinz/Bondeli, *Wille, Willkür, Freiheit*). Allgemein ist festzustellen, dass Kant nach 1790 den intentionalen Vorstellungsbegriff reflektierter als zuvor verwendet, was auf die kritischen Fragen zu diesem Begriff durch Reinhold (wie auch durch →J. S. Beck) zurückzuführen sein dürfte.

Weiterführende Literatur

Bondeli, Martin: Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds von 1789 bis 1803, Frankfurt/M.: Klostermann 1995.

Bondeli, Martin / Lazzari, Alessandro (Hg.): Philosophie ohne Beynamen. System, Freiheit und Geschichte im Denken K. L. Reinholds, Basel: Schwabe 2004.

Bondeli, Martin / Schrader, W. H. (Hg.): Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds, Amsterdam u. a.: Rodopi 2003.

Henrich, Dieter: Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen – Jena (1790–1794), Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.

Hinske, N. / Lange, E. / Schröpfer, H. (Hg.): „Das Kantische Evangelium". Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785–1800, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1993.

Stolz, Violetta / Heinz, Marion / Bondeli, Martin (Hg.): Wille, Willkür, Freiheit. Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhunderts, Berlin u. a.: de Gruyter 2012.

Martin Bondeli

Reisen

„Zu den Mitteln der Erweiterung der Anthropologie im Umfange gehört das *Reisen*, sei es auch nur das Lesen der Reisebeschreibungen“ (7:120). Weitere wichtige Stellen: 7:312 Anm.; 8:91; 9:157f.; 9:229; 9:231; 15:659.

Verwandte Stichworte

Königsberg; Geographie; Physische Geographie

Philosophische Funktion

Obwohl Kant in seinen geographischen Schriften in großem Umfang auf Reisebeschreibungen zurückgreift, hält er den Nutzen des Reisens für begrenzt. So habe der, der die Welt bereist hat, diese zwar gesehen; dies sei aber nur dann von Nutzen, wenn es einem Plan folge und die Welt nicht nur als Gegenstand des äußeren Sinnes betrachtet werde (vgl. 9:157f., 9:231, 8:91). Dementsprechend muss man Kant zufolge nicht reisen, um seine Weltkenntnis zu erweitern, sondern kann dies auch durch die Lektüre von Reisebeschreibungen erreichen; insbesondere der Aufenthalt in einer Regierungs- und Universitätsstadt wie → Königsberg sei dazu geeignet – „eine solche Stadt, wie etwa *Königsberg* am Pregelflusse, kann schon für einen schicklichen Platz zu Erweiterung sowohl der Menschenkenntniß als auch der Weltkenntniß genommen werden, wo diese, auch ohne zu reisen, erworben werden kann“ (7:120 Anm., vgl. 15:659).

Kant verwendet den Terminus nicht nur für individuelle Reisen, sondern auch für Völkerwanderungen und Eroberungszüge (vgl. 7:312 Anm., 9:229).

Falk Wunderlich

Reiz

Reiz ist bei Kant eine sinnliche Affektion durch eine äußere Wirkung. Als physiologisches Phänomen (vgl. 7:106; 7:160; 7:172), das als Gefühl erlebt wird, kann es auch auf das Begehren Einfluss nehmen. Der Ausdruck ‚Reiz‘ bezeichnet daher neben dem rein physiologischen Zustand auch ein durch äußere Affektion hervorgerufenes Gefühl der Lust oder Unlust. Als solches kann der Reiz einem „Sinnenurtheil“ (5:215) über das Angenehme zugrunde liegen, das ein empirisches Geschmacksurteil ist und dessen Bestimmungsgrund die Materie des Gegenstands ist. Weitere wichtige Stellen: 5:222; 5:224ff.; 5:271; 5:278; 5:299; 5:302; 5:305; 5:328f.; 9:37f.

Verwandte Stichworte

Sinnengeschmack; Geschmacksurteil, empirisches (materiales); Farbe

Philosophische Funktion

Reiz hat vor allem eine methodische Bedeutung für die → Analytik des Schönen (*KU*). Dort entfaltet Kant die Momente des Geschmacksurteils in Abgrenzung von anderen Typen von Urteilen, wie dem Urteil über das Angenehme, dem Urteil über das Gute und dem Erkenntnisurteil. Während ein reines Geschmacksurteil interesselos ist und sich nur auf die Form des Gegenstandes bezieht, ein apriorisches Prinzip hat und Anspruch auf allgemeine Zustimmung erhebt, ist ein Urteil, dem ein auf Reiz basierendes Gefühl zu Grunde liegt, interessegeleitet, empirisch und ein nur für den Urteilenden selber gültiges Urteil. Der Reiz ist daher für Kant kein notwendiges „Ingrediens der Schönheit“ oder selbst schon „hinreichend, um schön genannt zu werden“ (5:224). In der Malerei ist die Zeichnung und in der Musik die Komposition Gegenstand eines reinen Geschmacksurteils. Farbe und Ton gehören dagegen zum Reiz und können das Wohlgefallen an der Form höchstens „genauer, bestimmter und vollständiger anschaulich machen und überdem durch ihren Reiz die Vorstellung beleben, indem sie die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand selbst erwecken und erhalten“ (5:225f.). Dadurch wird das Wohlgefallen am Schönen aber nicht erhöht. Wenngleich Reiz wie auch Rührung vom Urteil über das Schöne ferngehalten werden müssen, konzediert Kant, dass Menschen ein berechtigtes empirisches Interesse daran haben, allerdings nur, sofern ihr Geschmack noch ungebildet ist. Das Motiv, sich selbst oder seine Wohnung zu schmücken, liegt in dem Impuls, sich anderen in seinem Wohlgefallen mitzuteilen, also in der Neigung zur Geselligkeit (vgl. 5:297). In der *Logik* macht Kant darauf aufmerksam, dass Reiz und Rührung, weil sie sich auf die Materie beziehen, die logische Vollkommenheit unserer Erkenntnisse, also die Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekt, trüben können, da die Aufmerksamkeit vom Objekt auf das Subjekt gelenkt wird (vgl. 9:37f.). In der *Anthropologie* bestimmt Kant den Reiz (neben der

schon erwähnten physiologischen Bedeutung) als charakteristische Eigenschaft des weiblichen Geschlechts. Während Männer durch Stärke beherrschen, ist der Reiz das Mittel, das Frauen einsetzen, um Männer zu fesseln, und zwar durch deren eigene Neigung (vgl. 7:273; 7:305; 7:307). Öffentliche Vergnügungen dienen den Frauen dazu, „de[n] Spielraum ihrer Reize" (7:305) zu erweitern. Frauen, die mit ihren Reizen alle Männer betören wollen, sind kokett, was Kant ein „bloßes zur Mode gewordenes Geziere" (7:307) nennt, das bei den Männern sein Pendant in der →Galanterie hat.

Weiterführende Literatur

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Taste, Cambridge/Mass. u. a.: Harvard University Press 1979.

Schröter, Jens: „Die Form der Farbe. Zu einem Parergon in Kants Dritter Kritik", in: Franke, Ursula (Hg.): Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks, Hamburg: Meiner 2000, 135–155.

Beate Marschall-Bradl

reizend

Als ‚reizend' bezeichnet Kant das, was anzieht, indem es der Sinnlichkeit besonders gut gefällt, und uns daher – sei es nur zur Aufmerksamkeit – motiviert. Reizend heißt „*annehmlich* […] in einem höhern Grad" (2:236). Weitere wichtige Stellen: 1:31; 1:235; 1:253; 2:218; 2:224f.; 2:227; 2:235ff.; 2:239; 2:243; 2:448; 4:426; 5:302; 5:347; 7:162; 8:122; 8:413; 8:454; 9:37.

Verwandte Stichworte

Reiz; Rührung; Schönheit (Schöne, das); Angenehme, das

Philosophische Funktion

‚Reizend' bezieht sich auf das Objekt sinnlicher Motive im Allgemeinen (vgl. 4:426). Kant stellt fest, „daß man jetzt statt des Worts Seele das der *Lebenskraft* zu brauchen beliebt hat […], das *Leben* aber in der *Einwirkung* reizender Kräfte (dem Lebensreiz) und dem Vermögen auf reizende Kräfte *zurückzuwirken* (dem Lebensvermögen) setzt" (8:413; →Lebenskraft). Als ‚reizend' gilt in den *Beobachtungen* die Annehmlichkeit, die die →Schönheit begleitet (vgl. 2:217f.; 2:225). Die „lachend[e] und reizend[e]" Schönheit wird dort von der „bezaubernden" und „rührenden" unterschieden (2:243). „Das *Reizende* oder *Rührende*" wird später als „das *außerwesentlich* Schöne" verstanden, weil es „den Sinnen in der bloßen Empfindung gefällt" (9:37).

Jean-Christophe Merle

Rekognition

Rekognition oder Synthesis der Rekognition ist ein Bestandteil der „dreifachen Synthesis, die nothwendiger Weise in allem Erkenntniß vorkommt" (KrV A 97). Als Bestandteil dieser dreifachen Synthesis ist es ihre Aufgabe, das Mannigfaltige der Eindrücke, das zuvor in der Synthesis der Apprehension in das Bewusstsein aufgenommen und in der Synthesis der Reproduktion reproduziert wurde, zu ordnen, indem sie es bestimmten Regeln unterwirft. Da diese Regeln Begriffe sind, spricht Kant von der „*Synthesis der Recognition im Begriffe*" (KrV A 103).

Ein Begriff, der die Synthesis der Rekognition leitet, „besteht lediglich in dem Bewußtsein dieser Einheit der Synthesis. […] Denn dieses *eine* Bewußtsein ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angeschaute und dann auch Reproducirte in eine Vorstellung vereinigt" (KrV A 103).

Dieses Bewusstsein kann sowohl „empirisch […] betrachtet" (KrV A 115) werden, als auch rein (vgl. das Beispiel des Dreiecks in KrV A 105). Die empirische „Recognition der Erscheinungen […] enthält […] Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung und mit ihr alle objective Gültigkeit (Wahrheit) der empirischen Erkenntniß möglich machen" (KrV A 125). Sofern diese „Gründe der Recognition des Mannigfaltigen […] *blos die Form einer Erfahrung überhaupt* angehen" (KrV A 124f.), mithin Grundlagen a priori sind, sind sie die Kategorien. Weitere wichtige Stellen: KrV A 103ff.; 15:150; 18:268; 18:296.

Verwandte Stichworte

Apprehension; Einheit; Regel; Reproduktion; Synthesis

Philosophische Funktion

1 Rekognition in der dreifachen Synthesis

Kant charakterisiert die dreifache Synthesis nur in der ersten Auflage der *KrV* näher, nämlich im zweiten und dritten Abschnitt seiner *Transzendentalen*

Deduktion. Sie fiel dann der Überarbeitung dieses zentralen Textstücks in der zweiten Auflage der *KrV* zum Opfer. Anders als die anderen Bestandteile der dreifachen Synthesis wird die Synthesis der Rekognition in anderen Zusammenhängen nicht erwähnt. Das sollte allerdings nicht über die Bedeutung dieses Begriffs hinwegtäuschen. Diese wird schnell deutlich, wenn man sich die dreifache Synthesis, die notwendig in aller Erkenntnis vorkommt, etwas genauer ansieht.

Man kann sich das Wirken dieser Synthesen am besten mit Hilfe eines Beispiels plausibel machen, das Kant in diesem Zusammenhang gibt: Die Anschauung einer Linie setzt das Durchlaufen der Eindrücke im Geiste voraus. Dieses Durchlaufen der Eindrücke ist die → Synthesis der → Apprehension. Die so apprehendierten einzelnen Eindrücke müssen nun aber beständig reproduziert werden – andernfalls wäre jeder neue Eindruck, jeder Bestandteil der Linie im Geiste, immer der erste und einzige. Dies ist die Aufgabe der Synthesis der → Reproduktion (vgl. KrV A 102). Und schließlich muss ich einen Begriff von der Linie als Ganzes haben, ich muss sie in ihren Grenzen und ihrer Verschiedenheit von anderen Objekten wahrnehmen – dafür brauchen wir ihre begriffliche Einordnung, die „*Synthesis der Rekognition im Begriffe*“, wie Kant es nennt (KrV A 103).

Das Ergebnis dieses komplexen synthetischen Prozesses sind raum-zeitlich strukturierte Anschauungen von Objekten in der empirischen Realität. Man sieht nun, wie wichtig die Synthesis der Rekognition, also das Bewusstsein einer Einheit, in diesem Zusammenhang ist: „Ohne Bewußtsein, daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduction in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein. Denn es wäre eine neue Vorstellung, die zu dem Actus, wodurch sie nach und nach hat erzeugt werden sollen, gar nicht gehörte, und das Mannigfaltige derselben würde kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewußtsein verschaffen kann“ (KrV A 103).

2 Rekognition „im Begriffe“

Rekognition ist also synthetische Ordnung des Mannigfaltigen, das apprehendiert und reproduziert wurde, unter Begriffen. Den Nachweis, dass diese Synthesis der Rekognition nicht allein auf *empirischen* Begriffen basieren kann, die durch *Assoziationsmechanismen* gewonnen wurden, sondern sich vielmehr auf Kategorien gründen muss, versucht Kant in der *A-Deduktion* zu führen. Im Folgenden sollen die wesentlichen Schritte dieser Überlegung skizziert werden.

Tatsächlich, so räumt Kant zunächst ein, können wir auf die Einbeziehung von Assoziationsmechanismen seiner Ansicht nach in der empirischen Begriffsbildung nicht verzichten. Doch diese sind bloß der *subjektive* Grund dafür, dass wir gerade *diese* Wahrnehmung in der Synthesis der Einbildungskraft reproduzieren, und nicht eine beliebige andere von den vorher aufgetretenen. „Diesen subjectiven und *empirischen* Grund der Reproduction nach Regeln nennt man die *Association* der Vorstellungen“ (KrV A 121).

Kant ist allerdings der Ansicht, dass dieser subjektive Grund der Reproduktion nach Regeln nicht ausreicht, um eine wichtige Frage zu beantworten: „Der Grund der Möglichkeit der Association des Mannigfaltigen, so fern er im Objecte liegt, heißt die *Affinität* des Mannigfaltigen. Ich frage also, wie macht ihr euch die durchgängige Affinität der Erscheinungen (dadurch sie unter beständigen Gesetzen stehen und darunter gehören *müssen*) begreiflich?“ (KrV A 113).

Die bloße „Vergesellschaftung“ von Vorstellungen (vgl. KrV A 100) auf der Basis assoziativer Verknüpfungen schafft subjektive Einheitlichkeit von Vorstellungsverknüpfungen, aber noch keine objektive Einheit von Erscheinungen. Denn diese Einheit ist wesentlich gekennzeichnet dadurch, dass sie gesetzesartigen → Regeln und nicht bloßen Regelmäßigkeiten unterliegt. Erst dadurch werden die assoziativ verknüpften Vorstellungen zu Vorstellungen von einem objektiv existierenden Gegenstand, d. h. einem Gegenstand, der genau diese Synthesis von Vorstellungen *notwendig* macht. Ohne die Ergänzung des subjektiven Grundes der einheitlichen Synthesis der Vorstellungen durch einen *objektiven* Grund der Einheit dieser Synthesis wäre die eigentliche Rekognition eines objektiv existierenden empirischen Gegenstandes im Begriff also gar nicht möglich.

Damit ist Kants Überlegung zum Nachweis der Unzulänglichkeit eines bloß subjektiven Grundes der Einheit der Synthesis beendet: Assoziative Verknüpfungen können einen objektiven Grund der Einheit nicht garantieren.

Was aber liefert dann einen *objektiven Grund*? Die Gegenstände der Vorstellung kommen dafür gleichfalls nicht in Frage: Sie sind für Kant immer nur Erscheinung und nicht Dinge an sich. Als Erscheinung sind sie selbst jedoch nichts anderes als ein Inbegriff, d. h. eine Gesamtheit, von Vorstellungen (vgl. KrV A 191 / B 236) und können deshalb nicht selbst als objektiver Grund der synthetischen Einheit dieser Vorstellungen dienen.

An dieser Stelle kommt nun die transzendentale → Apperzeption ins Spiel, die vermittels der kategorialen Strukturierung der Erscheinungen die → Affinität der Erscheinungen als *objektiven* Grund ihrer Assoziierbarkeit garantiert. Das geschieht dadurch, dass eine apriorische Synthesis der Einbildungskraft allem empirischen Wirken dieses Vermögens zu Grunde liegt und dass diese apriorische Synthesis ihrerseits mit der transzendentalen Apperzeption übereinstimmt, weil die Regeln dieser reinen Synthesis von der transzendentalen Apperzeption vorgegeben werden. „Die objective Einheit alles (empirischen) Bewußtseins in einem Bewußtsein (der ursprünglichen Apperception) ist also die nothwendige Bedingung sogar aller möglichen Wahrnehmung, und die Affinität aller Erscheinungen (nahe oder entfernte) ist eine nothwendige Folge einer Synthesis in der Einbildungskraft, die *a priori* auf Regeln gegründet ist“ (KrV A 123).

Diese Regeln sind nun nichts anderes als die → Kategorien, die gemeinsam den Begriff von einem → Gegenstand überhaupt konstituieren. Dieser Begriff vom Gegenstand überhaupt liegt also bereits aller apriorischen Synthesis der Einbildungskraft, und damit mittelbar auch ihrer empirischen Synthesis, zu Grunde. Deshalb werden aus bloßen empirischen Erscheinungen Gegenstände der Erfahrung – etwas, worin das Mannigfaltige *objektiv* verbunden ist. „Es ist daher zwar befremdlich, allein aus dem bisherigen doch einleuchtend, daß nur vermittelst dieser transscendentalen Function der Einbildungskraft sogar die Affinität der Erscheinungen, mit ihr die Association und durch diese endlich die Reproduction nach Gesetzen, folglich die Erfahrung selbst möglich werde: weil ohne sie gar keine Begriffe von Gegenständen in einer Erfahrung zusammenfließen würden“ (KrV A 123). Der gesuchte objektive Grund wird also nicht von den jeweiligen empirischen Gegenständen geliefert, auf die sich unsere Vorstellungen als ihr Objekt beziehen, sondern von dem kategorial konstituierten Begriff eines Gegenstands überhaupt, der es uns erst ermöglicht, den Inbegriff unserer Vorstellungen als Gegenstand dieser Vorstellungen aufzufassen.

Wie aber kommt dieser objektive Grund nun in der Synthesis der Rekognition zum tragen? Die „allbefassende[] reine[] Apperception“ (KrV A 123) ist dafür verantwortlich, dass die „*productive*“ (KrV A 118) oder „reine[]“ (KrV A 124) Einbildungskraft überhaupt dazu in der Lage ist, Begriffe „in einer Erfahrung zusammenfließen“ zu lassen. „Diese Apperception ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muß, um ihre Function intellectuell zu machen“ (KrV A 124). Mit dieser „formale[n] Einheit […] der Synthesis der Einbildungskraft“ (KrV A 125) steht aber auch alles, was in Raum und Zeit auf Grund des „empirischen Gebrauchs“ (KrV A 125) der Einbildungskraft erscheint, unter diesen Bedingungen. Diese ‚Intellektualisierung‘ der reinen produktiven Einbildungskraft ist damit die Bedingung der Möglichkeit der Synthesis der Rekognition der Erscheinungen im Begriffe.

Die transzendentale Apperzeption stellt die Erscheinungen im „*empirischen Bewußtsein* der Identität dieser reproductiven Vorstellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren, mithin in der *Recognition*“ (KrV A 115) dar. Ihre Fundierung hat die empirische Rekognition im Begriffe also in der transzendentalen Apperzeption, und damit auch in den Regeln des reinen Verstandesgebrauchs, den Kategorien, die der apriorischen Synthesis die nötige Einheit verleihen. In diesem Sinne enthält die Rekognition „Begriffe welche die formale Einheit der Erfahrung und mit ihr alle objective Gültigkeit (Wahrheit) der empirischen Erkenntniß möglich machen“ (KrV A 125) – nämlich die Kategorien selbst.

Weiterführende Literatur

Carl, Wolfgang: Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar, Frankfurt/M.: Klostermann 1992.

Haag, Johannes: Erfahrung und Gegenstand. Zum Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand, Frankfurt/M.: Klostermann 2007, Kap. 6.

Hoppe, Hansgeorg: Synthesis bei Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 1983.
Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason, Princeton/NJ: Princeton University Press [2]1998, Kap. 2.

Johannes Haag

Relation

Relation ist der Titel der →kategorischen, →hypothetischen und →disjunktiven Urteile und der in Entsprechung dazu gefassten →Kategorien der →Inhärenz und →Subsistenz (→Substanz und →Akzidenz), der →Kausalität und →Dependenz (→Ursache und →Wirkung) sowie der Gemeinschaft (→Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden) (vgl. KrV A 70 / B 95; KrV A 80 / B 106). Die drei Kategorien der Relation bilden mit den entsprechenden Zeitschemata die Arten der notwendigen Verknüpfung von Wahrnehmungen: die Beharrlichkeit eines Realen in der Zeit, die jederzeitige Folge eines anderen aus einem gesetzten Realen sowie das Zugleichsein substantieller Bestimmungen (vgl. KrV A 144 / B 183f.; KrV A 177 / B 219). Zusammen mit den Kategorien der →Modalität gehören sie zur Klasse der →dynamischen Kategorien, d. h. sie betreffen im Unterschied zu den mathematischen Kategorien nicht die extensive oder intensive Größe angeschauter Erscheinungen, sondern das →Dasein und das →Verhältnis dieser Erscheinungen untereinander (vgl. KrV B 110; KrV A 178 / B 220). Hinsichtlich ihrer Anwendung auf mögliche Erfahrung und des damit einhergehenden Beweises ihrer objektiven Gültigkeit stehen die Kategorien der Relation unter dem Grundsatz der →*Analogien der Erfahrung*, welcher nach der zweiten Auflage lautet: „*Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich*“ (KrV B 218). Als objektiv gültig bewiesen werden sie in der Form von Grundsätzen der →Beharrlichkeit, der →Zeitfolge sowie des →Zugleichseins.

Neben seiner spezifischen Verwendung im Bereich der Urteils- und Kategorientafel dient der Terminus ‚Relation‘ (als Synonym für →‚Verhältnis‘ oder ‚Beziehung‘) auch zur Kennzeichnung allgemeiner Voraussetzungen des Erkennens. So sind die Kategorien und Zeitschemata dadurch, dass sie in Urteilsfunktionen als Verhältnisbestimmungen von Subjekt und Prädikat gegründet sind, allesamt als Relationen aufzufassen. In ihrer Anwendung auf einen empirischen Gegenstandsbereich lassen sie sich als „relationes der Erscheinungen“ (*Refl.* 4674, 17:643) kenntlich machen. Desgleichen sind die Synthese- und Einheitsfunktion des →Subjekts im Verhältnis zum gegebenen Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung sowie die Beziehung des erkennenden Subjekts auf einen gegebenen Gegenstand relationale Zusammenhänge. Mit der Beziehung des Subjekts auf einen Gegenstand ist impliziert, dass die Erkenntnis eines Gegenstandes „von der Anschauungsart des Subjects in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm“ (KrV B 69) abhängt, dass wir somit nicht Gegenstände, wie sie an sich sind, erkennen können. Weitere wichtige Stellen: 1:125; 1:414; 2:399f.; 2:03f.; 2:407; 2:410; 2:414; KrV B 162f.; KrV B 288ff.; KrV A 161f. / B 200f.; KrV A 265f. / B 321f.; KrV A 285 / B 341f.; KrV A 323 / B 379f.; KrV A 333ff. / B 390ff.; 4:302f.; 4:473ff.; 4:536ff.; 5:66; 5:219f.; 5:247; 5:266f.; 5:483; 6:102; 8:245; 9:38; 9:49; 9:102; 9:115f.; 9:144; 10:61; 14:131; 15:312; 16:369; 16:643f.; 16:662; 16:668f.; 16:690ff.; 17:369; 17:441; 17:572; 17:583f.; 17:719; 18:24; 18:124; 18:147ff.; 18:157; 18:174; 18:179; 18:161; 18:307ff.; 20:289; 20:297; 20:356f.; 20:419; 21:68; 21:166; 21:171f.; 21:174; 21:181f.; 21:395; 21:404; 22:135; 22:339; 22:387; 22:556; 23:218; 23:274; 23:298; 23:302.

Verwandte Stichworte

Analogien der Erfahrung; Kausalität; Substanz; Verhältnis; Wechselwirkung

Philosophische Funktion

Im Bereich der theoretischen Vernunft dienen die Kategorien der Relation und die ihnen entsprechenden Grundsätze dem Nachweis, dass ohne notwendige gesetzmäßige Verknüpfungen von Daten in Raum und Zeit Erfahrung nicht möglich wäre und dass diese Verknüpfungen deshalb für Gegenstände möglicher Erfahrung objektiv gültig sind. Der nach dem Prinzip der Ermöglichung von Erfahrung geführte Beweis trifft bei den Kategorien der Relation insofern den Kern der Sache, als erst aufgrund ihres Hinzutretens zu den Kategorien der →Quantität und der →Qua-

lität von Erfahrung im strengen Sinne – dies in Abgrenzung sowohl von der „Erzeugung der Anschauungen“ als auch von einem „bloßen Aggregat von Wahrnehmungen“ – gesprochen werden kann (vgl. 4:319f.). Im Blick auf die Aufgabe der Grundlegung der Naturwissenschaft, die hier verfolgt wird, sind die bewiesenen Grundsätze der →Analogien der Erfahrung „die eigentlichen Naturgesetze, welche dynamisch heißen können“ (4:307). Dies bedeutet, dass sie zwar objektiv gültige Naturgesetze sind, dabei aber den Status →‚regulativer‘ Gesetze haben (vgl. KrV A 179f. / B 221f.). Auf der Stufe der Anwendung sind diese Naturgesetze Grundgesetze der →Mechanik. Dabei entspricht der Substanz das Gesetz der bei allen Veränderungen der körperlichen Natur unverändert bleibenden Quantität der Materie, der Kausalität das Gesetz, wonach alle Veränderung der Materie eine äußere Ursache hat, der Wechselwirkung das Gesetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung (vgl. 4:541ff.). Wie alle Urteilsfunktionen und Kategorien fungieren auch jene der Relation als Einteilungsschemata diverser Gegenstände der theoretischen, ästhetischen, teleologischen und praktischen Vernunft. Eine besondere Bedeutung kommt der Relation bezüglich der auf den →Vernunftschlüssen basierenden Vernunftideen zu. Der Versuch, die Vernunftschlüsse einzuteilen, führt zum Ergebnis, dass die Dreiheit der Urteile der Relation „einzig möglicher Eintheilungsgrund“ ist (9:122). Die Relation ist damit die Matrix zum „*System der transscendentalen Ideen*“ (KrV A 333 / B 390f.; KrV A 333ff. / B 390).

Was Kants begründungstheoretische Verwendung der Relationskategorien und des Relationsbegriffs allgemein betrifft, sind philosophiehistorische Anregungen aus zwei Problemrichtungen auszumachen: Zum einen aus der seit der Scholastik einsetzenden, im 18. Jahrhundert durch →Crusius und →Lambert erneuerten Diskussion über die Formalität oder Realität der Relationen (vgl. Schulthess, *Relation und Funktion*, S. 149–155), zum anderen aus der seit der Neuzeit, vor allem durch →Locke, beförderten Tendenz, die Relation nicht mehr ausgehend von den Relaten, sondern diese ausgehend von jener zu begreifen, was ein ausgeprägtes Verständnis von externer Relation zur Folge hat (vgl. Schulthess, *Relation und Funktion*, S. 139f.). Wie insbesondere Texte aus Kants Duisburger-Nachlaß dokumentieren, haben ihn beide Richtungen auf dem Weg zur kritizistischen These über die synthetischen Urteile a priori beeinflusst. Die erste hat zur Parteinahme für ein empirisch fundiertes Verständnis von realer Relation beigetragen, die zweite zur „Loslösung des Relationsproblems aus dem traditionellen substanzontologischen Ansatz“ (Schulthess, *Relation und Funktion*, S. 259) geführt. Da Kant sich auf diesem Weg ebenfalls für eine Relation von Subjekt und Gegenstand des Erkennens ausspricht, die keine skeptizistischen Konsequenzen zu fürchten hat, versteht sich, dass er sich in der Sache gegen Aspekte des Hume’schen Relationsverständnisses wendet. Hume geht von der Ähnlichkeit (*resemblance*) als Grundmuster der Relation aus (vgl. *Treatise*, Book I., Part I, Sect. V). Alle Relationen beruhen seines Erachtens auf einer assoziativen Verknüpfung ähnlicher Dinge. Mit diesem Ansatz nimmt er in Kauf, dass Relationen zwar als real, jedoch nicht als notwendige oder apriorische Formen der Verknüpfung behauptet werden können. Kant stützt sich bei seiner anti-skeptizistischen Entgegnung auf Hume nicht zuletzt auf die Überlegung, dass nicht die Ähnlichkeit, sondern die Kausalität die Grundlage der Relation ist. Der Verstand verknüpft Daten in der Funktion eines Gesetzgebers oder Urhebers und nicht eines passiven Vermögens. Dem entsprechend kann man die „Verhältnisse der Dinge“ mit begrifflichen Mitteln „wohl nicht anders denken, als daß eines die Ursache von Bestimmungen in dem andern sei“ (KrV A 285 / B 341f.).

Weiterführende Literatur

Baumgarten, Alexander Gottlieb: Metaphysica. Editio VII, Halle 1779.

Hume, David: A Treatise of Human Nature. The Philosophical Works, Vols. 1–2, ed. by T. H. Green and T. H. Grose, London 1874f. (Nachdruck Aalen 1964).

Locke, John: An Essay Concerning Human Understanding. The works in 10 vols., Vol. 1, London 1823 (Nachdruck Aalen 1963).

Schulthess, Peter: Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants, Kant-Studien, Ergänzungshefte 113, Berlin u. a.: de Gruyter 1981.

Thöle, Bernhard: „Die Analogien der Erfahrung (A 176 / B 218–218 / B 265)“, in: Mohr, G. / Willaschek, M.: Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 276–296.

Martin Bondeli

relativ

Relativ ist, was in der Beziehung zu etwas anderem besteht und an → Relationen geknüpft ist. Damit ist das Relative dem → Inneren wie auch dem → Absoluten entgegengesetzt. So unterscheidet Kant etwa zwischen „absolute[n]“ und „relative[n] Bestimmungen“ (KrV A 26 / B 42). Weitere wichtige Stellen: KrV A 670 / B 698; 4:304; 4:427f.; 4:435; 4:480f.; 4:487; 4:490; 4:501f.; 4:555f.; 4:558ff.; 5:251; 5:366ff.; *Refl.* 5336, 18:165; *Refl.* 5770, 18:349; *Refl.* 6344, 18:669.

Verwandte Stichworte

Relation; Verhältnis; Gedächtnis, inneres/äußeres; absolut

Philosophische Funktion

Besonders deutlich kommt die Unterscheidung zwischen ‚relativ‘ und → ‚absolut‘ bei der Unterscheidung zwischen ‚relativem‘ und ‚absolutem → Raum‘ bzw. ‚relativer‘ und ‚absoluter Bewegung‘ zum Vorschein. Wir können die Stelle eines Objekts im Raum sowie seine → Bewegung nur im Verhältnis zu anderen Objekten erkennen: „Also ist alle Bewegung, die ein Gegenstand der Erfahrung ist, blos relativ; der Raum, in dem sie wahrgenommen wird, ist ein relativer Raum“ (4:481; vgl. 2:17; 4:487; 4:559). Dennoch verweist der Begriff des relativen Raums notwendig auf den des absoluten Raums, der aber nur eine → regulative Idee ist (vgl. 4:560, → absolut).

Weiter ist der Begriff des Relativen für die Charakterisierung der → Erscheinungen wichtig. Denn im Gegensatz zu → Dingen an sich existieren Erscheinungen nur relativ auf ein erkennendes → Subjekt: „Denn Gesetze existiren eben so wenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subject, dem die Erscheinungen inhäriren, so fern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existiren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, so fern es Sinne hat“ (KrV B 164; vgl. KrV B 69f.). Wie genau die Subjekt-Relativität der Erscheinungen zu interpretieren ist, ist freilich umstritten.

Auch in der praktischen Philosophie ist der Begriff ‚relativ‘ wichtig, nämlich bei der Unterscheidung zwischen relativen und absoluten → Zwecken: „Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als *Wirkungen* seiner Handlung nach Belieben vorsetzt, (materiale Zwecke) sind insgesammt nur relativ; denn nur bloß ihr Verhältniß auf ein besonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjects giebt ihnen den Werth […]. Daher sind alle diese relative Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen“ (4:427f.). Was einen relativen → Wert hat, ist ein → Mittel; nur → Vernunftwesen haben, als → Personen, einen absoluten Wert (vgl. 4:428). Im Rahmen seiner → Teleologie unterscheidet Kant in ähnlicher Weise zwischen der relativen und absoluten → Zweckmäßigkeit von → Naturzwecken (vgl. 5:366ff.).

Michael Oberst

Religion

„*Religion* ist (subjectiv betrachtet) das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ (6:153). „Es ist nur *eine* wahre *Religion*; aber es kann vielerlei Arten des *Glaubens* geben“ (6:107). „Die natürliche Religion als Moral […] ist ein reiner praktischer Vernunftbegriff“ (6:157). Der Begriff der Religion wurde im 17. und 18. Jahrhundert zu einem programmatischen Begriff in kritischer und in konstruktiver Hinsicht (vgl. Feil, *Religio*). Kants kritische Rekonstruktionen bilden die Grundlage für die weiteren philosophischen (Deutscher Idealismus) und theologischen (Fr. Schleiermacher) Entwicklungen. Weitere wichtige Stellen: 5:129; 5:130; 5:474; 6:6; 6:103f.

Verwandte Stichworte

Glaube; Gnade; Heiligkeit; Hoffnung; Gott; Christentum; Kirche; Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; Kirchenglaube/Religionsglaube

Philosophische Funktion

1 Terminologische Klärungen und werkgeschichtliche Orientierung

Einige Differenzierungen sind im Blick auf Kants Begriff der Religion sinnvoll. In einem weiteren Sinne spricht Kant – vor allem in den vorkritischen Schriften – von Religion, wenn er sich auf die christliche Religion, als eine unter anderen Re-

ligionen, bezieht (vgl. etwa die Vorrede zu *Theorie des Himmels* (vgl. 1:221–229)). In einem engeren Sinne verwendet er (seit *KpV*) den Religionsbegriff für seinen philosophischen Begriff eines reinen →Religionsglaubens (vgl. 6:102) oder einer Vernunftreligion (vgl. 6:12), von dem es heißt: „Es kann wohl verschiedene *Glaubensarten* […] geben, aber nur eine einzige für alle Menschen und in allen Zeiten gültige *Religion*“ (8:367 Anm.; vgl. 6:107, 7:36). Im Folgenden geht es vor allem um diese von Kant so genannte „eigentliche Religion“ (6:112). Zudem lässt sich die Behandlung des Themas oder des Begriffs der Religion nicht lediglich am Leitfaden des Vorkommens des Begriffsausdrucks ‚Religion‘ darstellen. Dieser begegnet etwa in *Religion* in prägnanterem Gebrauch erst ab der Mitte des Dritten Stücks (vgl. 6:102f.), eine förmliche Definition findet sich sogar erst im Vierten Stück (vgl. 6:153f.). Schließlich ist zu beachten, dass im Religionsbegriff zwar ein Verhältnis zu →Gott ausgedrückt wird, dass aber keineswegs jedes Gottesverhältnis von Kant als Religion verstanden wird. Weder die Gotteskonzeption des Deismus, noch auch jede theistische Vorstellung von →Gott gehören für Kant zur Religion, vielmehr gilt: „Alle Religion gründet sich auf Theismus moralis“ (28:1141).

Die zentrale Schrift für die Frage nach Kants Begriff der Religion ist zweifellos *Religion*. Allerdings verknüpfen sich darin (mindestens) zwei Stränge von Kants Denken, nämlich einerseits seine kritische Ethik, deren religiöse Dimension vor allem in der Postulatenlehre der *KpV* sichtbar wird, andererseits seine späte Geschichtsphilosophie, die den Hintergrund für die Einführung des Begriffs des →radikalen Bösen darstellt. Der erste Strang wird vor allem in der bekannten These sichtbar „Moral […] führt unumgänglich zur Religion“ (6:6). Doch lassen sich die ersten drei Stücke von *Religion* hieraus allein nicht zureichend verständlich machen. Erst durch den Begriff des radikalen Bösen sieht sich Kant in der Lage, im Zweiten Stück dessen individuelle und im Dritten Stück dessen menschheitsgeschichtliche Überwindung zu skizzieren, wodurch der moralische Begriff der Religion einerseits überhaupt erst an Tiefenschärfe gewinnt, zum anderen auch dadurch erst in eine detaillierte Auseinandersetzung mit den geschichtlichen Religionen, namentlich mit dem →Christentum eintreten kann. Diese kritische Würdigung findet vor allem im Dritten und Vierten Stück von *Religion* statt.

2 Der Religionsbegriff der praktischen Vernunft

Kants These aus der Vorrede zu *Religion*, dass →Moral unumgänglich zur Religion führe (vgl. 6:6), knüpft direkt an die Postulatenlehre der *KpV* an: „Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Object und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur *Religion*“ (5:129). In der *Analytik der praktischen Vernunft* hatte Kant das →Gute als den Gegenstand der →praktischen Vernunft exponiert (vgl. 5:57f.). Er hatte weiter gezeigt, dass nur durch die unmittelbare Bestimmung des →Willens durch das →moralische Gesetz der sittliche Wert der Handlungen gewährleistet sei (vgl. 5:71). Gegenüber einer möglichen Bestimmung durch →Neigungen tritt das Gesetz daher als →Pflicht auf: „Das moralische Gesetz ist nämlich für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein Gesetz der *Heiligkeit*, für den Willen jedes endlichen vernünftigen Wesens aber ein Gesetz der *Pflicht*“ (5:82; vgl. 5:32). In der *Dialektik der praktischen Vernunft* nimmt Kant nun diese Neigungsaffiziertheit von endlichen Vernunftwesen aufs Neue in den Blick, indem er das →Höchste Gut als einen Totalitätsaspekt des Gegenstandes der praktischen Vernunft entfaltet, in den auch die Neigungsaffiziertheit eingeht: „Sie sucht als reine praktische Vernunft zu dem praktisch Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfniß beruht) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, sondern, wenn dieser auch (im moralischen Gesetze) gegeben worden, die unbedingte Totalität des *Gegenstandes* der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des *höchsten Guts*“ (5:108). Das höchste Gut betrifft somit nicht die Konstitution der →Freiheit, sondern deren Realisierung. Damit wird nun auch das Bedürfnis endlicher Vernunftwesen nach →Glückseligkeit thematisch, denn „das ganze und vollendete Gut“, sofern es ein „Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen“ sein soll, erfordert nicht nur „Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu sein)“, sondern auch eine Teilhabe an der Glückseligkeit: „Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen ei-

nes vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen“ (5:110). Die Folgerungen aus dieser Einsicht zieht die Postulatenlehre der *KpV*.

Durch die Frage nach der Realisierung des Guten kommt ein prozessualer Aspekt ins Spiel, der sowohl für die Religionsphilosophie wie für die Geschichtsphilosophie entscheidend ist. Zugleich repräsentiert das → Höchste Gut eine Vollendungsgestalt, die für endliche Vernunftwesen immer nur approximativ erreicht werden kann. Sowohl die Tugendgesinnung als auch die Verknüpfung von → Tugend als der Würdigkeit, glücklich zu sein, mit einer entsprechenden Teilhabe an der → Glückseligkeit, können unter den Bedingungen der Endlichkeit nie vollständig erreicht werden. Der erste Aspekt wird im Postulat von der Unsterblichkeit der → Seele aufgegriffen, der zweite im Postulat des Daseins → Gottes. Die → Heiligkeit als die „völlige Angemessenheit des Willens […] zum moralischen Gesetze“ kann nur „in einem ins *Unendliche* gehenden *Progressus*“ als erreichbar gedacht werden. Zugleich aber ist es „nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Object unseres Willens anzunehmen“ (5:122). Hierdurch wird die Kontinuität und Stetigkeit des Fortschreitens zum Guten in die Selbstdeutung des moralischen Subjekts aufgenommen und zur entscheidenden Bedingung einer sich vervollkommnenden Tugendgesinnung gemacht. Das hiermit verknüpfte Postulat von der Unsterblichkeit der Seele hat somit eine rein praktische Bedeutung und ist mit der Kritik des Seelenbegriffs in der Dialektik der *KrV* vollkommen verträglich. Die religiöse Dimension dieses Postulats ergibt sich aus einer Schwierigkeit, diese unendliche Reihe als ein Ganzes vorzustellen. Dies ist nur einem Vernunftwesen möglich, das „in einer einzigen intellectuellen Anschauung“ dieses Ganze sieht (5:123). Das endliche Vernunftwesen dagegen kann sich allein in der Hoffnung auf dieses Ganze richten, deren Grundlage jedoch allein die Kontinuität des Fortschreitens ist. Ob und inwiefern dieses Fortschreiten mit Hindernissen oder Rückschritten behaftet ist, diskutiert Kant nicht. Er hält aber fest, dass „ohne Glauben an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden kann“ (6:126).

Das Postulat vom Dasein → Gottes in praktischer Hinsicht wird von Kant in einem komplexen Polysyllogismus fundiert (vgl. Barth, *Die religiöse Selbstdeutung*, S. 286–289). Auch hier ist entscheidend, dass die Kritik an allen Beweisen der Existenz Gottes in *KrV* in vollem Umfang gültig bleibt. Die Annahme des Daseins Gottes ist lediglich „eine immanente Setzung des sich realisierenden praktischen Selbstbewußtseins, das um der geforderten Hervorbringung des Höchsten Guts willen sich dessen Ermöglichungsbedingungen, soweit sie die eigene Handlungskompetenz überschreiten, vergewissert“ (Barth, *Die religiöse Selbstdeutung*, S. 288). Es handelt sich nach Kant um ein subjektives Bedürfnis in praktischer Absicht, das insofern ein „reiner *Vernunftglaube*“ heißen kann (5:126). Kant geht hier auch auf die „Lehre des Christentums“ ein, die er allerdings ausdrücklich vorläufig „nicht als Religionslehre betrachtet“ (5:127) (dies wird dann in *Religion* geschehen). In dem Begriff vom → Reiche Gottes ist dort bereits ein Begriff vom → Höchsten Gut entwickelt, der „der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Gnüge thut“ (5:128). Hier erwähnt Kant erstmals ein „Bewußtsein eines continuirlichen Hanges zur Übertretung […] des Gesetzes“ (5:128), den er in *Religion* als → Hang zum Bösen wieder aufgreifen wird. Weil nun das moralische Gesetz an sich selbst keinerlei Glückseligkeit verheißt, lässt sich die christliche Lehre als Kompensation lesen: „Die christliche Sittenlehre ergänzt nun diesen Mangel (des zweiten unentbehrlichen Bestandstücks des höchsten Guts) durch die Darstellung der Welt, darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen, als eines *Reichs Gottes*, in welchem Natur und Sitten in eine jeder von beiden für sich selbst fremde Harmonie durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht“ (5:128). Auch dies ist dem Menschen allerdings lediglich in der Einstellung der → Hoffnung präsent. Daher bleibt auch die von einer reinen Ethik geforderte Autonomie unangetastet: „Diesem ungeachtet ist das christliche Princip der *Moral* selbst doch nicht theologisch (mithin Heteronomie), sondern Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst, weil sie die Erkenntniß Gottes und seines Willens nicht zum Grunde dieser Gesetze, sondern nur der Gelangung zum höchsten Gute unter der Bedingung der Befolgung derselben macht und selbst die eigentliche *Triebfeder* zu Befolgung der ersteren nicht in den gewünschten

Folgen derselben, sondern in der Vorstellung der Pflicht allein setzt, als in deren treuer Beobachtung die Würdigkeit des Erwerbs der letztern allein besteht“ (5:129). Hier wird bereits sichtbar, wie Kant in *Religion* den Kern des → Christentums als einen reinen → Religionsglauben von den Schalen des Kirchenglaubens zu trennen versuchen wird. Die religiöse Dimension beider Postulate jedenfalls schließt sich im Begriff der → Hoffnung zusammen: „Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit *würdig* werden sollen. Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße theilhaftig zu werden, als darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein“ (5:130).

In *Religion* werden diese Ergebnisse in mehrfacher Weise vertieft und angereichert. Der prozessuale Aspekt, der in der Dialektik der → praktischen Vernunft grundlegend ist, wird differenziert nach einer individuellen, biographischen Perspektive (Zweites Stück) und einer gemeinschaftlichen Perspektive (Drittes Stück). Das Zweite Stück entfaltet die Hoffnung nunmehr als zentralen Begriff der Religion vor dem Hintergrund des radikalen Bösen, das Dritte Stück strukturiert die Idee des Reiches Gottes unter dem Begriff der wahren sichtbaren Kirche. Beides bündelt sich in dem Begriff eines reinen Religionsglaubens, der sich im Dritten und Vierten Stück konstruktiv und kritisch mit den gegebenen Formen des geschichtlichen Kirchenglaubens auseinandersetzt.

3 Geschichtsphilosophische Aspekte des Religionsbegriffs

Der Begriff eines → radikalen Bösen, wie ihn Kant im Ersten Stück von *Religion* entwirft, ist aus seiner kritischen Ethik allein nicht verständlich. Dort diente der Begriff des → Bösen als ein möglicher Gegenstand der praktischen Vernunft lediglich als ein Gegenbegriff zum → Guten: „Die alleinigen Objecte einer praktischen Vernunft sind also die vom *Guten* und *Bösen*“ (5:58). Doch der Begriff des radikalen Bösen hat seinen Ort, darin dem → Höchsten Gut vergleichbar, nicht in der Konstitution der → Freiheit, sondern in deren Realisierung. Allerdings ergibt er sich auch hier nicht auf der Grundlage der Analyse des moralischen Subjekts, sondern allererst aus der Betrachtung der menschlichen Gattung, namentlich der Geschichte der menschlichen Gattung. Daher beginnt Kant seine Betrachtungen im Ersten Stück von *Religion* mit Überlegungen zu Verfalls- und Fortschrittstheorien der → Geschichte. Sie gehören werkbiographisch zu seinen späten Aufsätzen zur Geschichtsphilosophie, die 1784 bis 1786 mit *Geschichte*, *Rez. Herder* und *Mutmaßlicher Anfang* beginnen und 1798 mit dem zweiten Abschnitt von *Fakultäten* enden. Mit *Radikal Böse* legt Kant 1792 einen Entwurf vor, der dann als Erstes Stück in *Religion* eingeht und die religionsphilosophischen Konsequenzen der Geschichtsphilosophie vorbereitet.

Die methodische Besonderheit der Geschichtsphilosophie liegt darin, dass „sie das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens im Großen betrachtet“, damit sie vielleicht „einen regelmäßigen Gang derselben entdecken könne“. Diese Regelmäßigkeit kann keinen Anforderungen an strenge Allgemeinheit genügen, lässt aber zumindest vermutungsweise auf die „ursprünglichen Anlagen“ der menschlichen Gattung schließen (8:17). Dieser Begriff der → Naturanlage (vgl. 8:18) wird in *Religion* als Anlage zum Guten aufgegriffen und zugleich dem → Hang zum Bösen gegenübergestellt. Eine inhaltliche Besonderheit der Geschichtsphilosophie gegenüber der Ethik liegt in ihrer Betonung des „*Antagonism*“, worunter „die *ungesellige Geselligkeit* der Menschen“ zu verstehen ist (8:20). Die geschichtliche Entwicklung beginnt mit dem Schritt „aus der Rohigkeit zur Cultur“ und endet damit, dass sie „eine *pathologisch*-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein *moralisches* Ganze verwandeln kann“ (8:21). All dies verrät „die Anordnung eines weisen Schöpfers“ (8:22). Das moralische Ganze wird im Dritten Stück der *Religion* unter dem Titel des ethischen Gemeinwesens aufgegriffen. Die Anordnungen des weisen Schöpfers entfaltet Kant in seiner eigenwilligen Auslegung der ersten Kapitel der → Bibel in *Mutmaßlicher Anfang*. Die entscheidende These dieser Schrift lautet: „Die Geschichte der *Natur* fängt also vom Guten an, denn sie ist das *Werk Gottes*; die Geschichte der *Freiheit* vom Bösen, denn sie ist *Menschenwerk*“ (8:115). Dies wird von Kant in einer Auseinandersetzung mit Rousseau geschichtsphilosophisch vertieft und im Schluss der Abhandlung so zusammengefasst: „Der denkende

Mensch fühlt einen Kummer […], von welchem der Gedankenlose nichts weiß: nämlich Unzufriedenheit mit der Vorsehung, die den Weltlauf im Ganzen regiert, wenn er die Übel überschlägt, die das menschliche Geschlecht so sehr und (wie es scheint) ohne Hoffnung eines Bessern drücken. Es ist aber von der größten Wichtigkeit: *mit der Vorsehung zufrieden zu sein* […]: theils um unter den Mühseligkeiten immer noch Muth zu fassen, theils um, indem wir die Schuld davon aufs Schicksal schieben, nicht unsere eigene, die vielleicht die einzige Ursache aller dieser Übel sein mag, darüber aus dem Auge zu setzen und in der Selbstbesserung die Hülfe dagegen zu versäumen" (8:120f.; vgl. 8:123). Dies letztere ist die Keimzelle des Gedankens des → radikalen Bösen, nämlich der Selbstzuschreibung einer Schuld, die zugleich im Bereich der menschlichen Gattung die ‚einzige Ursache' aller Hindernisse auf dem Weg zum Guten darstellt. Die ‚Selbstbesserung' wird dann im Zweiten Stück von *Religion* in der Darstellung des Kampfes des guten Prinzips mit dem bösen aufgegriffen, worin dann der in *KpV* exponierte Begriff der → Hoffnung weiter entfaltet wird. Doch erst im Dritten Stück, das vom Sieg des guten Prinzips handelt, kann ein sowohl ethisch wie geschichtsphilosophisch durchgeklärter Begriff der Religion entwickelt werden, auch wenn es genau genommen eine „historische Darstellung" des „alleinigen, unveränderlichen, reinen Religionsglauben[s]" nicht geben kann (6:124).

4 *Der reine Religionsglaube in geschichtlicher Perspektive*

Religion zeichnet in mitunter verschlungener und ausgreifender Argumentation die verschiedenen Aspekte des Religionsbegriffs nach (→ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft). Im Begriff des → radikalen Bösen (Erstes Stück) werden die grundlegenden Widerstände innerhalb der menschlichen Gattung auf dem Weg zum Guten gedanklich zugespitzt. Drei Aspekte sind entscheidend: die Radikalität des Bösen reicht nicht so tief, wie die Anlage zum → Guten (vgl. 6:26, 6:28); der Ursprung des Bösen muss als freie Tat des Menschen verstanden werden (vgl. 6:20f.); diese Tat ist als intelligible Tat der Selbstwahrnehmung des Menschen nicht zugänglich (vgl. 6:20, 6:31). Daraus folgt, dass → das Böse zwar als „natürlicher Hang […] nicht zu *vertilgen*" ist, dennoch muss er „zu *überwiegen* möglich sein" (6:37). Dies wird in der allgemeinen Anmerkung in die Reform und die Revolution der Denkungsart differenziert und mit den Traditionen des → Christentums kritisch abgeglichen. Das Zweite Stück führt dies dann im Detail am Leitfaden des Begriffs der → Hoffnung durch. Entscheidend ist hier, dass der Mensch im Verlauf dieses konfliktuösen Prozesses „moralisch ein anderer" wird (6:74). Im Dritten Stück wird dieser Prozess im Begriff eines ethischen gemeinen Wesens reformuliert, das nach Tugendgesetzen eingerichtet ist und dessen Herbeiführung eine Pflicht der Menschheit gegen sich selbst ist (vgl. 6:97). Nach seinen einzelnen Merkmalen betrachtet ist dieses Gemeinwesen „eine freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung" (6:102) und insgesamt eine „wahre (sichtbare) Kirche […], welche das (moralische) Reich Gottes auf Erden, so viel es durch Menschen geschehen kann, darstellt" (6:101). Damit sind alle Vorbereitungen abgeschlossen, um nunmehr den reinen Religionsglauben mit dem statutarischen → Kirchenglauben in ein kritisch-konstruktives Verhältnis zu setzen.

Für Kants Religionsbegriff sind vor allem zwei Passagen einschlägig: die Abschnitte V–VII der ersten Abteilung des Dritten Stücks der *Religion* (vgl. 6:102–124) sowie der erste Teil des Vierten Stücks (vgl. 6:153–163). In der ersten Passage geht es um das „Wesentliche aller Religion" (6:110). Hier begegnet auch erstmals in seinem Werk der Ausdruck „*reine[r] Religionsglaube*" (6:102), der außerdem nur noch in *Fakultäten* eine Rolle spielt. „Der *reine Religionsglaube* ist […] der, welcher allein eine allgemeine Kirche gründen kann: weil er ein bloßer Vernunftglaube ist, der sich jedermann zur Überzeugung mittheilen läßt" (6:102f.). Es ist jedoch einer Schwäche der menschlichen Natur geschuldet, dass der Religionsglaube allein zu dieser Aufgabe nicht zureicht. Daher „behandelt man die Pflicht, so fern sie zugleich göttliches Gebot ist, als Betreibung einer *Angelegenheit* Gottes, nicht des Menschen, und so entspringt der Begriff einer *gottesdienstlichen* statt des Begriffs einer reinen moralischen Religion" (6:103). Diese gottesdienstliche Religion kann auch als „cultus" (6:106) oder als „*historischer […] [G]laube*" (6:104) bezeichnet werden.

Im idealen Fall bildet der reine Religionsglau-

be eine echte Teilmenge des →Kirchenglaubens, sie bilden dann „concentrische Kreise“ (6:12). Ein ausgezeichneter Fall dieses Verhältnisses ist die →Bibel, ein Buch das „neben seinen Statuten als Glaubensgesetzen zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält, die mit jenen […] in die beste Harmonie gebracht werden kann“ (6:107). Dies ist jedoch nicht nur möglich, sondern auch geboten: die Aufgabe, „in der Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem *Heiligsten*, was die Vernunft lehrt, in Harmonie steht, [kann] nicht allein für erlaubt, sie muß vielmehr für Pflicht gehalten werden“ (6:83f.). Dieses strukturelle Verhältnis hat einen historischen, einen hermeneutischen und einen institutionellen Aspekt. Historisch geht der Kirchenglaube (auch Offenbarung genannt) dem Vernunftglauben voraus. Wenn aber neben dieser zeitlichen Zuordnung auch ein sachliches Verhältnis zwischen beiden angenommen werden soll, dann muss der Offenbarungsglaube als Vorbereitung des Religionsglaubens gedacht werden, als ein Mittel zu seiner „Introduction“ (6:131; vgl. 6:155), bzw. als dessen „Vehikel“ (6:106; vgl. 6:107) oder „Leitmittel“ (6:115). Dieser Kirchenglaube muss in seiner historischen Erscheinung den Merkmalen der wahren sichtbaren →Kirche genügen, namentlich ihrer Unveränderlichkeit (vgl. 6:102; 6:106), ihrer Allgemeinheit (vgl. 6:101; 6:106) und durch „die Achtung für die in ihm angenommene Offenbarung“ (6:107) der Lauterkeit (vgl. 6:101). Dies kann wiederum nicht durch Tradition allein, sondern „nur durch *Schrift*“ (6:107) gewährleistet werden. Hier kommt der hermeneutische Aspekt ins Spiel, da die Schrift einer „Auslegung“ bedarf, deren wichtigste Aufgabe darin besteht, die „durchgängige Deutung derselben [sc. der Offenbarung] zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt“ zu verbürgen (6:110). Kant nimmt dabei billigend in Kauf, dass diese Auslegung „in Ansehung des Textes […] oft gezwungen scheinen, oft es auch wirklich sein“ mag (6:110; vgl. 7:46). Er plädiert also, im Blick auf die bereits der Antike vertraute Lehre vom mehrfachen Schriftsinn, dafür, notfalls gegen den *sensus litteralis*, den „buchstäblichen“ Sinn (6:110) und in jedem Fall für den „moralischen Sinn“ (6:110 Anm.) zu entscheiden. Sehr kritisch ist Kant gegenüber dem „mystischen Sinn“ (6:111; vgl. 7:45f.). Dem durch den reinen Religionsglauben repräsentierten „Schriftausleger“ steht noch ein weiterer zur Seite, nämlich die „*Schriftgelehrsamkeit*“ (6:112). Letztere ist allerdings nur für das Historische im engeren Sinne zuständig und ist daher „*doctrinal*“, nicht aber „*authentisch*“ (6:114).

Der historische und der hermeneutische Aspekt werden von Kant nicht nur retrospektiv auf die faktische Entwicklung des Kirchenglaubens angewendet, sondern er unterstellt mitunter eine bewusste Wirksamkeit des reinen Religionsglaubens bereits von Beginn an, zumindest in der christlichen Kirche. Zwar konzediert er, dass man nicht behaupten muss, dass der moralische Sinn von den Verfassern der heiligen Schriften „durchaus so beabsichtigt worden“, solange man zumindest die Möglichkeit, sie so zu verstehen annehmen kann (6:111; vgl. 6:110). Andererseits rechnet er damit, dass der historische Glaube, der „nur particuläre Gültigkeit“ hat, „zugleich das Bewußtsein seiner Zufälligkeit“ enthält. Und nur wenn er sich darüber hinaus dessen bewusst ist, nur ein Vehikel für die reine Religion zu sein, darf die auf ihn begründete Kirche eine „*wahre* heißen“ (6:115). Für eine am Leitfaden der hermeneutischen Maximen des Religionsglaubens rekonstruierte Geschichte bedeutet das: „Von da an, wo der erstere [sc. der Kirchenglaube] seine Abhängigkeit von den einschränkenden Bedingungen des letztern [sc. des reinen Religionsglaubens] und der Nothwendigkeit der Zusammenstimmung mit ihm öffentlich anerkennt, fängt die *allgemeine* Kirche an, sich zu einem ethischen Staat Gottes zu bilden“ (6:124). Diese Öffentlichkeit bildet ein wesentliches institutionelles Merkmal der wahren Kirche, die nicht nur „allgemein“, sondern „irgendwo auch *öffentlich* Wurzel gefaßt“ haben muss (6:122; vgl. 6:141). Einen ersten Schritt in diese Öffentlichkeit tat der Stifter des →Christentums, von dem Kant behauptet, „daß seine wahre erste Absicht keine andre als die gewesen sei, einen reinen Religionsglauben, über welchen es keine streitende Meinungen geben kann, einzuführen“ (6:131; vgl. 6:159–163). Doch erst das 18. Jahrhundert hat nach Kant den wahren Religionsglauben öffentlich wirksam werden lassen: „Fragt man nun: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so trage ich kein Bedenken, zu sagen: *es ist die jetzige*, und zwar so, daß man den Keim des wahren Religionsglaubens,

so wie er jetzt in der Christenheit zwar nur von einigen, aber doch öffentlich gelegt worden, nur ungehindert sich mehr und mehr darf entwickeln lassen, um davon eine continuirliche Annäherung zu derjenigen alle Menschen auf immer vereinigenden Kirche zu erwarten, die die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reiches Gottes auf Erden ausmacht“ (6:131f.). Welche Personen Kant mit den ‚einigen‘ vor Augen hat, ist nicht eindeutig zu bestimmen. Da dieser Keim aber ‚in der Christenheit‘ gelegt wurde, mag er Aufklärungstheologen wie Joh. Fr. Wilh. Jerusalem oder Joh. Joach. →Spalding gemeint haben.

Aus der geschichtlichen Reflexion des Verhältnisses von Religions- und Kirchenglaube ergeben sich auch die Kriterien der Kritik an Fehlentwicklungen. Der Ursprung aller kritikwürdigen Abweichungen liegt bereits in den Anfängen des →Christentums, indem „durch einen schlimmen Hang der menschlichen Natur, was beim Anfange zur Introduction des letztern [sc. des Religionsglaubens] dienen sollte […] in der Folge zum Fundament einer allgemeinen Weltreligion gemacht worden“ (6:131). Man sieht hier, wie die Strukturen des Ersten und Zweiten Stücks auf die Geschichtsbetrachtung angewendet werden. Obwohl das →Christentum gegenüber dem →Judentum grundsätzlich „eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren bewirkte“ (6:127), ist immer noch der Hang zu Verkehrung der eindeutig funktional zugeordneten Elemente von Kirchen- und Religionsglaube wirksam. Wenn demnach „das, was nur Mittel ist, unbedingt (gleich als Zweck) geboten wird“, handelt es sich um „*Afterdienst*“ (6:165), der also strukturell dem →radikalen Bösen verwandt ist. Das Vierte Stück entwickelt daher den „wahre[n] Dienst der Kirche unter der Herrschaft des guten Princips“ (6:165; vgl. 6:179) als eine konkrete Religion der Freiheit, „die jedem Menschen verständlich und ohne allen Aufwand von Gelehrsamkeit überzeugend sein muß“ (6:163), im strikten Gegensatz zum „Afterdienst (cultus spurius)“ (6:153) oder „*Pfaffenthum*“ (6:175; vgl. 6:179). In der präzisen Unterscheidung beider Perspektiven „besteht die wahre *Aufklärung*“ (6:179).

5 Weitere Stellen zum Verhältnis von Kritizismus und Religion

Zur Religion hat sich Kant auch in *KU* und in *Fakultäten* geäußert. In *KU* ist im Rahmen der Methodenlehre abschließend von der Ethikotheologie die Rede und in diesem Zusammenhang auch von der Religion (vgl. 5:464–474). Kants Fazit lautet: „Es bleibt hiebei immer sehr merkwürdig: daß unter den drei reinen Vernunftideen, *Gott*, *Freiheit* und *Unsterblichkeit*, die der Freiheit der einzige Begriff des Übersinnlichen ist, welcher seine objective Realität (vermittelst der Causalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur durch ihre in derselben mögliche Wirkung beweiset und eben dadurch die Verknüpfung der beiden andern mit der Natur, aller drei aber unter einander zu einer Religion möglich macht“ (5:474). In *Fakultäten* setzt sich Kant vor allem mit der Kritik an seiner Schriftauslegung auseinander (vgl. 7:36–75). Der entsprechende Passus, der später in den ersten Abschnitt von *Fakultäten* eingegangen ist, entstand bereits 1794. Kants Fazit lautet hier: „so ist zwischen dem seelenlosen *Orthodoxism* und dem vernunfttödtenden *Mysticism* die biblische Glaubenslehre, so wie sie vermittelst der Vernunft aus uns selbst entwickelt werden kann, die mit göttlicher Kraft auf aller Menschen Herzen zur gründlichen Besserung hinwirkende und sie in einer allgemeinen (obzwar unsichtbaren) Kirche vereinigende, auf dem *Kriticism* der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre“ (7:59).

Wirkung

Kants Diskussion des Religionsbegriffs ruht vielfach auf den philosophischen und theologischen Debatten des 18. Jahrhunderts auf (vgl. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants*). Zugleich hebt er diese Debatten durch die strikte Orientierung an seinen kritizistischen Einsichten auf eine neue Stufe. Seine terminologischen Vorschläge zur natürlichen und geoffenbarten Religion, zum →Rationalismus und →Supernaturalismus (vgl. 6:154f.) haben die Diskussionen um 1800 markant geprägt. Kant selbst wird sich vermutlich als ein Rationalist verstanden haben, der „weder die innere Möglichkeit der Offenbarung überhaupt noch die Nothwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introduction der wahren Religion bestreite[t]; denn hierüber kann kein Mensch durch Vernunft etwas ausmachen“. Der Streit geht nach Kant am Ende lediglich darum, was man „als zur alleinigen wahren Religion nothwendig und hinlänglich, oder nur als zufällig an

ihr annimmt“ (6:155). Es geht demnach um die Bestimmung des Wesens der Religion, bzw. im konkreten Fall um die Bestimmung des Wesens des →Christentums. Kants Beitrag zu dieser das 18. und 19. Jahrhundert tief bewegenden Frage ist nach wie vor in seiner Bedeutung und Reichweite ein Gegenstand der philosophischen und theologischen Diskussion.

Interpretationslage

Eine detaillierte Geschichte der Wirkung von Kants Erörterung des Religionsbegriffs ist noch nicht geschrieben worden. Zu *Religion* bemerkt Emanuel Hirsch: „Das Werk gehört zu denen, die sehr weit auseinanderfahrende Wirkungen hervorgerufen haben: Schriften dieser Art werden von der Nachwelt stets als uneinheitlich aufgefaßt, und meist mit Unrecht“ (Hirsch, *Geschichte*, IV, S. 325). In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stehen die selbständigen, zumeist kritischen Aneignungen im Vordergrund (Fichte, Schleiermacher, Hegel). Erst im Zuge der Ausbildung einer akademischen Kant-Forschung im engeren Sinne treten dann auch markante Interpretationen seines Bemühens um den Religionsbegriff hervor. Um 1900 sind insbesondere zu nennen Albert Schweitzer, der Kants Religionsphilosophie in die Entwicklung seiner kritischen Philosophie einzeichnet, sowie Ernst Troeltsch, der erstmals den geschichtsphilosophischen Hintergrund der späten Religionsphilosophie verdeutlicht. In den letzten Jahrzehnten wird Kants Religionstheorie besonders intensiv in der angelsächsischen Forschung diskutiert (vgl. Firestone/Jacobs, *In Defense of Kant's Religion*).

Die gegenwärtige Forschungslage zum Begriff der Religion bei Kant ist außerordentlich disparat. Das hängt vermutlich nicht zuletzt mit einer einschneidenden Änderung der öffentlichen Geltung und Bedeutung religiöser Anschauungen zusammen. Kants These: „Es ist unmöglich, daß ein Mensch ohne Religion seines Lebens froh werde“ (19:649) dürfte gegenwärtig noch weniger als zu seiner Zeit auf ungeteilte Zustimmung stoßen. Insofern spiegelt sich in diesem Forschungsspektrum mehr noch als in anderen Feldern der kantischen Philosophie die unterschiedliche Einstellung zum Thema Religion bis hin zu der These, dass es sich gar nicht um ein philosophisches Thema im kantischen Sinne handeln könne.

Umstritten ist zum einen, inwiefern der Religionsbegriff in das System (falls es eines ist) der kritischen Philosophie eingeordnet werden könne und weiterhin, an welche der drei Kritiken er in besonderem Maße anschließt. Sodann ist die Einordnung von Kants Umgang mit dem Thema der Religion im Kontext des 18. Jahrhunderts umstritten, wobei sich naturgemäß die Vielfalt der Auffassungen dieses Jahrhunderts im Allgemeinen und seiner Kennzeichnung als Epoche der Aufklärung im Besonderen geltend macht. Nicht zuletzt ist strittig, wie ernst es Kant mit seinen Bemühungen um den Religionsbegriff gewesen ist.

Keine dieser Streitfragen wird auf absehbare Zeit konsensfähig gelöst werden können. Vielleicht aber könnte eine andere These Kants auf breitere Zustimmung hoffen: „Religion ist das, was jeden interessiert“ (28:1323).

Weiterführende Literatur

Barth, Ulrich: „Die religiöse Selbstdeutung der praktischen Vernunft. Kants Grundlegung der Ethikotheologie“, in: ders.: Gott als Projekt der Vernunft, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, 263–307.

Bohatec, Josef: Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hamburg: Hoffmann und Campe 1938.

Dierksmeier, Claus: Das Noumenon Religion. Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 1998.

Feil, Ernst: Religio. Vierter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert, 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012.

Firestone, Chris L. / Jacobs, Nathan: In Defense of Kant's „Religion“, Bloomington u. a.: Indiana University Press 2008.

Michalson, Gordon (Hg.): Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason. A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2014.

Ricken, Friedo / Marty, François (Hg.): Kant über Religion, Stuttgart: Kohlhammer 1992.

Troeltsch, Ernst: Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den

Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte, Berlin: Reuther & Reichard 1904.
Wimmer, Reinhard: Kants kritische Religionsphilosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1990.
Wood, Allen: Kant's Moral Religion, Ithaca u. a: Cornell University Press 1970.

Claus-Dieter Osthövener

Religionsglaube

→ Kirchenglaube/Religionsglaube

Repräsentation

In Kants politischer Philosophie ist Repräsentation die Weise, in der der (rechtmäßig verfasste) Staat durch seine Institutionen und deren Vertreter Recht setzt und durchsetzt. An der Form der Repräsentation unterscheiden sich republikanische und despotische Staatsform (→ Republik). Wichtige Stellen: 6:339ff.; 8:352f.

Verwandte Stichworte

Staatsverfassung; Republik; Staatsbürger

Philosophische Funktion

Nach Kant kann nur in Bezug auf die politische Repräsentation von einem artikulierten und in sich organisierten Staatswesen die Rede sein. „Alle Regierungsform […], die nicht *repräsentativ* ist, ist eigentlich eine *Unform*" (8:352), da in solchen Systemen die Trennung der Gewalten unmöglich ist. Despotie und (nicht-repräsentative) Demokratie sind aufgrund ihres Mangels an Repräsentation und Gewaltenteilung Beispiele solcher Unformen. „[W]eil alles da Herr sein will" (8:353), können in einer Demokratie (im kantischen Verständnis) stabile Artikulationsweisen staatlicher Gewalt nicht ausgebildet werden.

In Kants politischem Chiliasmus kommt dem Repräsentations-Begriff darüber hinaus besondere Bedeutung zu, da „die einzige bleibende Staatsverfassung", die Republik, nur „ein *repräsentatives System*" sein kann (6:341). Sie ist das Ziel des Geschichtsprozesses der menschlichen Gattung (vgl. 8:23ff.), da sie aufgrund ihrer repräsentativen Verfassung (vernunftförmige) Ordnung mit über die Zeit hinweg stabiler Gewaltenausübung vereint. Unabhängig von legitimitätstheoretischen Argumenten (vgl. 8:290) sind diese Merkmale für Kant Charakteristika eines vernünftigen, republikanischen Staatswesens.

Christian Zeuch

Reproduktion

Reproduktion ist das Vorstellen eines Gegenstandes, der den Sinnen nicht gegenwärtig ist (vgl. KrV A 100). Die Reproduktion ist eine Leistung der Einbildungskraft. Weitere wichtige Stellen: KrV A 100–102.

Verwandte Stichworte

Assoziation; Einbildung; Einbildungskraft

Philosophische Funktion

Kant erörtert die Reproduktion im Rahmen der „dreifachen Synthesis" (KrV A 97) in der A-Fassung der „Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe". Dort unterscheidet er eine „*Synthesis der Reproduction in der Einbildung*" von der „*Synthesis der Apprehension in der Anschauung*" und der „*Synthesis der Recognition im Begriffe*" (KrV A 98–104). Erstere erlaubt es uns, aufeinander folgende Vorstellungen von Raum- und Zeitabschnitten (Teile einer Linie, den Zeitraum einer Stunde) als Teile eines zusammenhängenden Ganzen vorzustellen (einer Linie, eines Tages) (vgl. KrV A 102). Dazu ist es nämlich erforderlich, die vorhergehenden Vorstellungen der Teile zu „reproduzieren", d. h. wieder hervorzubringen, um eine Vorstellungen des Ganzen zu erhalten. Diese apriorische Reproduktion ist Kant zufolge transzendentale Bedingung einer jeden empirischen Reproduktion, die auf der gewohnheitsmäßigen Verknüpfung von Vorstellungen beruht, „die sich oft gefolgt oder begleitet haben" und schließlich „mit einander […] vergesellschaften", so dass „auch ohne Gegenwart des Gegenstandes, eine dieser Vorstellungen einen Übergang des Gemüths zu der anderen nach einer beständigen Regel hervorbringt" (KrV A 100). Kant bezeichnet diesen Zusammenhang als „Gesetz der Reproduction" (KrV A 100). Der subjektive und empirische Grund der Reproduktion ist die (ebenfalls empirische) „Association" („Vergesellschaftung") der Vorstellungen (KrV A 121; vgl. aber auch KrV A 124, wo Kant Assoziation und Reproduktion zu identifizieren scheint).

Red.

Republik

Die Republik ist für Kant die einzig rechtmäßige Verfassung, in der das Gesetz selbst herrscht, das freie und gleiche →Staatsbürger sich gegeben haben. Institutionelles Merkmal ist die strikte Gewaltenteilung. Wichtige Stellen: 6:341f.; 6:314f.; 8:352.

Verwandte Stichworte

Recht; Staat; Freiheit; Gleichheit; Weltrepublik

Philosophische Funktion

1 Die Republik als Ziel

1.1 *Die Republik als Möglichkeit des rechtlichen Zustands* Bei der Republik, genauer gesagt bei der „reinen Republik […] wo das *Gesetz* selbstherrschend ist", handelt es sich nach Kant um die einzige rechtmäßige Verfassung (6:340f.). In *Frieden* ist die republikanische Verfassung nach dem Gesetz der →Gleichheit der →Staatsbürger gestiftet, die einzige, „welche aus der Idee des ursprünglichen Vertrags hervorgeht" – und die einzige, „die zum ewigen Frieden hinführen kann" (8:350). Ihre Rechtmäßigkeit erklärt sich daraus, dass die Republik „allein die *Freiheit* zum Princip, ja zur Bedingung alles *Zwanges* macht" und in ihr das Gesetz herrscht (6:340), dass nicht etwa einzelne Menschen, womöglich noch aus Gründen, welche der Idee des ursprünglichen Vertrags äußerlich sind, die Macht für sich beanspruchen. Nur die Republik gewährleistet daher die →rechtliche Gleichheit und →Freiheit der Staatsbürger. Alle anderen Staatsformen besitzen lediglich vorläufige Legitimität und sollen sich langfristig in die „ursprüngliche (rationale) auflösen" (6:340). Wenn diese Veränderung „nicht auf einmal geschehen kann", so soll sie doch beharrlich in der Weise weiter verfolgt werden, dass die „empirisch[]" existierenden Staaten wenigstens „*ihrer Wirkung nach*" mit einer solchen Republik „zusammenstimme[n]" (6:340). Der Monarch soll in ihnen wenigstens „den Gesetzen analogisch, die sich ein Volk nach allgemeinen Rechtsprincipien geben würde", agieren (7:88). In ihnen gibt es lediglich ein „*provisorisches* inneres Recht", während in der Republik in „*peremtorisch[er]*" Weise „jedem das Seine […] zugetheilt werden kann" (6:341). Den anderen Staatsformen kann kein „absolut-rechtlicher Zustand […] zugestanden werden" (6:341). Dies heißt, dass allein die Republik den rechtlichen Zustand ermöglicht, in den aus dem →Naturzustand heraus einzutreten nach § 41 der *Rechtslehre* Pflicht ist. Somit ist die Republik die „einzige bleibende Staatsverfassung" (6:341). Sie ist dem Wandel der politischen Ordnungen nicht unterworfen, da sie dessen Ziel darstellt.

1.2 *Souverän und Verfassungswandel* Die Verfolgung dieses Wandels, dessen Voranschreiten er meint vorhersagen zu können (vgl. 7:88), ist für Kant eine moralische Pflicht der „constituirenden Gewalt". Diese hat den „Buchstaben" (6:340) der ursprünglichen Gesetzgebung, was hier nicht im Sinne von *uranfänglich*, sondern von *legitim* zu verstehen ist, kontinuierlich dem Geist des ursprünglichen Vertrages anzugleichen (vgl. 6:340). Als diesen Buchstaben, somit als in ihrer konkreten Beschaffenheit eher kontingente Ausdrucksform, kann man die zu Kants Zeit üblichen Staatsformen, insbesondere die Autokratie, verstehen.

Dem durch die Metaphern der „*Geist[es]*" und des „*Buchstabe[ns]*", letztere ergänzt durch die vom „Maschinenwesen der Staatsverfassung", vorgestellten Unterschied korrespondiert offenbar derjenige zwischen der „constituirenden Gewalt" (6:340) und den empirischen Autoritäten, die in der hier von Kant aufgegriffenen Redeweise des Abbé Sieyes, stets nur *pouvoirs constitués*, bereits konstituierte Gewalten, darstellen können. Diese konstituierten Gewalten können nicht als eigentliches Subjekt des kontinuierlichen Wandels fungieren, weil sie einerseits dabei aufgelöst werden, andererseits ihre Rolle als →Souverän, die sie, je nach →Staatsverfassung, innehaben können, nicht so verstehen dürfen, dass „es auf der freien Wahl und dem Belieben des Souveräns beruhe, welcher Verfassung er das Volk unterwerfen wolle" (6:340). Beim Begriff des Souveräns gilt es hier, zwei eng miteinander verbundene, von Kant jedoch wohl unterschiedene Verwendungsweisen zu unterscheiden: „Souverän" meint zum einen die „reine Idee von einem Staatsoberhaupt", des a priori aus der Vernunft abstammenden Volkswillens, bei der es sich um ein „*Gedankending*" handelt, solange sie nicht von einer „physischen Person" repräsentiert, „vor[ge]stellt" (6:338), wird, und zum anderen eben jenen physischen Träger oder Repräsentanten (vgl. 6:320f. Anm.), wel-

cher je nach Verfassung ein König, der Adel oder auch „die ganze Volkszahl“ sein kann (6:341; vgl. 6:322).

2 Republik und Volk

2.1 *Gesamtwille und Repräsentation* Die „wahre Republik“, die nicht nur der Wirkung nach einer solchen gleichkommt, „ist und kann nichts anders sein, als ein *repräsentatives System* des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelst ihrer Abgeordneten (Deputirten) ihre Rechte zu besorgen“. Da dies die einzig rechtmäßige →Regierung ist, „*repräsentirt* das vereinigte Volk nicht bloß den Souverän, sondern es *ist* dieser selbst“ (6:341). Wenn dieser Schritt einmal erreicht ist, kann es keinen Weg zurück zur Ermächtigung eines Monarchen geben. Es scheint hier sinnvoll, dies als generelle Auffassung Kants anzusehen, obwohl er sie unter Rückgriff auf die Einberufung der Generalstände durch Ludwig XVI. erläutert. Die Begründung dafür, dass eine etwaige vertragliche Vereinbarung der Nationalversammlung mit dem König über die Rückgabe der Macht und jeglicher Vertrag solcher Art „an sich selbst null und nichtig“ sein müsste, besteht in der Unveräußerlichkeit des →Rechts der „obersten Gesetzgebung im gemeinen Wesen“. Auf der Grundlage dieses Rechts kann man „durch den Gesammtwillen des Volks über das Volk, aber nicht über den Gesammtwillen selbst, der der Urgrund aller öffentlichen Verträge ist, disponiren“ (6:342). Auch das →Volk, das bedeutet hier eine empirisch vorhandene Gruppe von Repräsentanten desselben, kann die Souveränität nicht wieder an einen Monarchen oder eine Aristokratie veräußern. Kant stellt nicht etwa die verfassungsgebende Gewalt des Volkes neben die des Königs, sondern allein das Volk kann legitimer Inhaber dieser Gewalt sein. Der Gedanke, dass die konstituierende Gewalt unauslöschlich beim Volk verbleibt, lässt sich auch nicht, wie später etwa bei Carl Schmitt, als unterschiedslose Ermächtigung all derer interpretieren, die sich unwidersprochen mit dem Volk identifizieren können. Kant hält eindeutig an einem repräsentativen System fest. Eine Revolution, „wenn sie geschieht“, kann stets „nur die *ausübende Gewalt*, nicht die gesetzgebende treffen“ (6:322), weil die gesetzgebende Gewalt immer schon in der Hand des rechtmäßigen Souveräns, d. i. des Volkes ist.

2.2 *Die Republik als rechtliche Mutter* Emmanuel Sieyes, in dessen Tradition sich Kant hier unübersehbar befindet, hat als Inhaberin der verfassunggebenden Gewalt die →Nation benannt. Kant bezeichnet die Republik als „gemeinschaftliche[] Mutter“, von der die →Staatsbürger „in intellectueller und rechtlicher Bedeutung […] geboren“ werden, „nach der Analogie der Erzeugung von einem gemeinschaftlichen *Elterstamm*“ (6:343). Dies deutet darauf hin, dass hier erste Vorstellungen ethnischer Zusammengehörigkeit der Staatsbürger, später eine häufige Grundlage substanzialistischer oder essenzialistischer Nationenkonzeptionen (über National- und Rassencharaktere vgl. 7:311ff.), mit dem konstruktivistischen Element der intellektuellen Vorstellung einer Analogie verknüpft werden. Diese Ambivalenz setzt sich im weiteren Text fort, wo die ‚Kinder‘ dieser Mutter, mit „denen, die neben ihnen im Naturzustande leben möchten, als unedlen keine Vermischung eingehen“ (6:343). Heute mag dies nach Rassismus klingen, von dem Kant durchaus nicht frei gewesen ist. Wichtiger ist im gegenwärtigen Kontext die Besonderheit dieser republikanischen „Familie“, dass ihre „Glieder (Staatsbürger) alle ebenbürtig sind“ (6:343), was als Zeichen des modernen Staates im Gegensatz zu archaischen und hierarchischen Herrschaftsformen gilt. Diese Ebenbürtigkeit impliziert nicht unbedingt die →Gleichheit aller Kinder der Republik.

3 Gewaltenteilung

Neben der Repräsentation des →Volkes gehört als bestimmendes organisatorisches Element auch die Gewaltenteilung fest zum Konstruktionsprinzip einer Republik. Dies wird insbesondere im *Ersten Definitivartikel zum ewigen Frieden* hervorgehoben, wobei allerdings das Kennzeichen republikanischer Verfassung darin besteht, repräsentativ zu sein (vgl. 8:352). Kant bedient sich hier einer Differenzierung zwischen der „*Form* der Beherrschung“ und der „*Regierungsart* des Volks durch sein Oberhaupt“ (8:352). Erstere teilt sich je nach Anzahl der an der Herrschergewalt Beteiligten in Autokratie, Aristokratie und Demokratie, letztere ist entweder republikanisch oder despotisch: „Der *Republikanism* ist das Staatsprincip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden; der Despotism ist das der eigenmächtigen Vollziehung

des Staats von Gesetzen, die er selbst gegeben hat, mithin der öffentliche Wille, sofern er vom Regenten als sein Privatwille gehandhabt wird" (8:352). Das Repräsentative einer Regierungsform besteht also in *Frieden* darin, dass sie den Unterschied zwischen der gesetzgebenden und der ausführenden Gewalt bewahrt; das heißt, die ausführende Gewalt ist nicht identisch mit der gesetzgebenden, sondern vertritt, repräsentiert dieselbe bei ihren Aktivitäten. Dass bei Kant der Begriff der → Repräsentation in unterschiedlicher Bedeutung auftaucht, zeigt sich beim eigenwilligen, quantifizierenden Umgang mit der Repräsentation: „[J]e kleiner das Personale der Staatsgewalt (die Zahl der Herrscher), je größer dagegen die Repräsentation derselben, desto mehr stimmt die Staatsverfassung zur Möglichkeit des Republikanism" (8:353). Die Größe der Repräsentation bezieht sich offenbar auf die Zahl der durch sie erfassten, an der Gesetzesbildung beteiligten → Staatsbürger. Wenn die Monarchie eher republikanisch zu sein vermag als die Demokratie, dann wohl deshalb, weil der Monarch den Souverän allemal nur repräsentieren kann, etwa wenn er Gesetze erlässt, „die sich ein Volk nach allgemeinen Rechtsprincipien geben würde" (7:88). Es ist nicht eindeutig, ob Kant hier Vorsicht im Angesicht der Zensur walten lässt, oder ob es tatsächlich „eine durchaus zweitrangige Frage [ist], ob die Verfassung selber oder nur die Art der Regierung republikanisch ist" (Hofmann, *Repräsentation*, 412).

4 Demokratie, Republik und Gleichheit

In diesen Kontext gehört auch die schroffe Ablehnung Kants gegenüber der Demokratie als Herrschaftsform, der „*Demokratie* im eigentlichen Verstande des Worts" (8:352). Diese ist für ihn „nothwendig ein *Despotism*" (8:352), insofern dann, wenn ‚das Volk' als exekutive Gewalt auftritt, oder gar zu Gericht sitzt (vgl. *Refl.* 8054, 19:595), angeblich alle über einen oder wenige beschließen, während es offensichtlich doch nicht alle sind. In diesem Fall wäre, in der Redeweise → Rousseaus formuliert, der Wille aller eben nicht der Gemeinwille, obwohl er dies vortäuschte. In der *MS* scheint sich der Akzent insofern verschoben zu haben, als jegliche Form physischer Repräsentation des Souveräns dem → Volk als → Souverän gegenüber gestellt wird und jeder Repräsentation schlicht die Rechtsunfähigkeit, über den Gemeinwillen zu disponieren, bescheinigt wird (vgl. 6:342). Beide Überlegungen zeigen, wie weit Kant davon entfernt ist, den Vorwurf eines Vaters der totalitären Demokratie zu rechtfertigen, der gegen ihn erhoben wurde (vgl. Talmon, *Ursprünge*).

Eher stellt sich umgekehrt die Frage: Wie demokratisch ist Kants Republik? Mag sich Kants Kritik der Demokratie in *Frieden* auch nur gegen das Volk als exekutive Gewalt richten, so bleibt doch zunächst umstritten, inwieweit die von Kant erstrebte reine Republik egalitäre Züge trägt, oder ob es sich um eine geschlossene Gesellschaft des besitzenden Bürgertums handelt. In letzterem Fall wäre auch Kants absolut rechtlicher Zustand nach heutigen Kriterien illegitim. Geht man davon aus, dass Kant grundsätzlich nur die Selbständigen als an der Gesetzgebung beteiligte → Staatsbürger anzuerkennen bereit ist, wodurch nicht nur die Frauen, sondern alles Gesinde im Hauswesen ausgeschlossen würde, wie es in der *MSR* heißt (vgl. 6:314), so beruhte seine Republik auf etwa einem Zehntel der Bevölkerung. Die Staatsbürger, so lautet dann die Kritik, sind untereinander zwar gleich, stellen jedoch nur einen Bruchteil des Volkes dar. Für die anderen wäre Kants reine Republik trotz seiner Kritik am Despotismus „der alten sogenannten Republiken" (8:353) kaum besser als diese. Andererseits betont Kant, der Staat müsse allen den Weg zur Selbständigkeit eröffnen (vgl. 8:353), was freilich noch immer nicht für Frauen gilt. Die rechtsphilosophischen Schriften selbst lassen – auch in der Sekundärliteratur – beide Deutungen zu.

Erst eine Deutung der Ulpianschen Formeln in der *Allgemeinen Eintheilung der Rechtspflichten* (6:236) vor dem Hintergrund des → kategorischen Imperativs lässt das Pendel etwas zugunsten einer egalitären Interpretation ausschlagen: Wenn man als Prinzip der ersten Rechtspflicht – „Mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck" – den kategorischen Imperativ in seinen verschiedenen Formulierungen akzeptiert, aus dem durch Subsumtion der äußeren Rechtspflicht der Nichtverletzung die dritte gewonnen wird, nämlich in einen Zustand einzutreten, „worin Jedermann das Seine gegen jeden Anderen gesichert sein kann" (6:236f.), so könnte die egalitäre Behandlung aller Vernunftwesen in der Ethik eine korrespondierende Betrachtung

der Menschen im Recht nahe legen (vgl. Sugasawa, *Kants Privatrechtslehre*; Byrd/Hruschka, *Lex iusti*).

5 Die Republik als Metapher für Wohlordnung

Die Republik ist für Kant nicht nur in der politischen Philosophie und Rechtsphilosophie ein Paradigma rechtmäßiger Verhältnisse. In *Religion*, wo es darum geht, dass der Mensch aus dem ethischen →Naturzustand, in dem er sich auch als politischer Bürger nach wie vor befindet (vgl. 6:95), heraus in ein ethisches gemeines Wesen eintreten soll, ein Volk Gottes unter Tugendgesetzen, dessen Bestehen nicht mehr allein in der Macht der einzelnen liegt, ist es die „Republik unter Tugendgesetzen" (6:100) mit einer bloß innerlichen Gesetzgebung, die einer aristokratischen Priesterreligion mit statutarischen Gesetzen entgegengesetzt wird (vgl. 6:100). Auch der Vernunftgebrauch selbst kann am besten als republikanisch charakterisiert werden: Die „vornehm[en]" neuen Philosophen, die „*geniemäßig* – durch einen einzigen Scharfblick auf ihr Inneres alles das, was Fleiß nur immer zu leisten vermag, und wohl noch mehr zu leisten imstande sind" (8:390), verletzen das unveräußerliche „Recht der Freiheit und Gleichheit in Sachen der bloßen Vernunft" ihrer „*Zunftgenossen*" (8:394).

Weiterführende Literatur

Byrd, Sharon / Hruschka, Joachim: „Lex iusti, lex iuridica und lex iustitiae in Kants Rechtslehre", in: Archiv für Rechts- und Sozialpilosophie 91, 2005, 484–500.

Goyard-Fabre, Simone: La philosophie du droit de Kant, Paris: Vrin 1996.

Joung, Ho-Won: Volkssouveränität, Repräsentation und Republik, Würzburg: Königshausen und Neumann 2006.

Maus, Ingeborg: Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.

Sugasawa, Tatsubumi: „Kants Privatrechtslehre nach dem kategorischen Imperativ – Intelligibler Besitz und Ulpians Formeln", in: Rohden, Valerio u. a. (Hg.): Recht und Frieden in der Philosophie Kants, Bd. 4, Berlin u. a.: de Gruyter 2008, 701–714.

Matthias Kaufmann

Reue

Als ‚Reue' bezeichnet Kant die schmerzhafte →Empfindung, die durch sittliche Gesinnung gewirkt wird, wenn man an ein selbst begangenes →Unrecht denkt. Sie kann als eine „zärtliche Rührung" (25:1140) verstanden werden, die bis zum →Affekt steigt, und alsdann gar nichts taugt und auf der →Empfindelei beruht (vgl. 5:98). Weitere wichtige Stellen: 5:273; 7:236.

Verwandte Stichworte

Empfindelei; Gewissen; Schmerz

Philosophische Funktion

Kants Auffassung von Reue ist eine kritische: Sie beruhe zwar auf der sittlichen Gesinnung und sei also rechtmäßig, jedoch „praktisch leer" (5:98). Sie kann das Geschehene nicht ungeschehen machen und ist insofern sogar „ungereimt" (5:98). Die Reue kann außerdem für den Menschen die weitere „schlimme Folge" haben, durch sie „sein Schuldregister für getilgt zu halten und so sich die vernünftiger Weise jetzt noch zu verdoppelnde Bestrebung zum Besseren zu ersparen" (7:236).

Luca Fonnesu

Reusch, Karl Daniel

Deutscher Physiker und Bibliothekar (1734[?]–1806). Reusch studierte in Königsberg, war einige Jahre Hofmeister in einem gräflichen Hause in der Provinz und wurde 1763 Magister der Philosophie und Privatdozent an der Königsberger Universität. 1765 bewarb er sich in Konkurrenz zu Kant auf das Unter-Bibliothekariat an der königlichen Schlossbibliothek; die Stelle erhielt jedoch Kant, der sie von 1766 bis 1772 verwaltete. Reusch wurde 1772 ordentlicher Professor der Naturlehre an der Albertina, 1773 zweiter Aufseher der Schlossbibliothek, 1775 Inspektor des von Gröbenschen Stipendiatenhauses, 1779 erster Schlossbibliothekar, 1781 Aufseher der Universitätsbibliothek. 1806 starb Reusch als Senior der philosophischen →Fakultät. Es ist anzunehmen, dass Reusch in den 1770er Jahren ein wichtiger Gesprächspartner Kants war: Der Briefwechsel zwischen Reusch und Kant umfasst den Zeitraum von 1774 bis 1788 und betrifft naturwissenschaftlich-technische Fra-

gen (Blitzableiter, Thermometer) und universitäre Verwaltungsangelegenheiten (vgl. 10:168f.; 10:260; 10:321; 10:327f.; 10:362f.; 10:373f.; 10:405; 10:558f.).

Weiterführende Literatur

Jöcher, Christian Gottlieb: Allgemeines Gelehrtenlexikon. Fortsetzungen und Ergänzungen von H. W. Rotermund, Bd. 6, 1819; Nachdruck Hildesheim: Olms 1998, 1864f.

Dirk Effertz

Reuss, Maternus

Der Frühkantianer Maternus Reuss (1751–1798) war ordentlicher Professor für Logik, Metaphysik und praktische Philosophie an der Universität in Würzburg. Seit 1788 lehrte er dort über die Philosophie Kants (vgl. Borowski, *Leben*, S. 8, 92, 253). Damit trat Reuss als einer der ersten katholischen Theologen für Kants kritische Philosophie ein (vgl. Reuss, *Kant's Philosophie*) und leistete dadurch einen entscheidenden Beitrag für die „Verbreitung [der] kritischen Philosophie im südlichen Deutschland" (→Kiesewetter an Kant am 25. 11. 1798, 12:268). In seiner Disputation *De eo, quid ratio speculative a priori de anima et mundo statuere possit*, die Reuss 1792 verteidigte, ging er u. a. der Frage nach, „ob die kritische Philosophie einen nachtheiligen Einfluß auf die Religion habe" (S. 3, zit. n. Borowski, *Leben*, S. 253). Reuss besuchte Kant im Herbst 1792 in Königsberg (vgl. 11:399) und war Gast an dessen Mittagstafel. Rückblickend bedankte sich Kant in einem Brief an Reuss für den Besuch und die Bekanntschaft mit ihm, die seither, so Kant, zu seinen angenehmsten Erinnerungen gehöre (vgl. 11:431). 1796 schrieb Reuss an Kant, dass er ungehindert damit fortfahre, die theoretische und praktische Philosophie nach Kants Grundsätzen zu erklären (vgl. 12:69). Auf „dem Boden des kathol. Teutschlandes" (12:159) gewannen Kants Grundsätze zunehmend an Einfluss, so berichtete es ihm Reuss in dem darauf folgenden Jahr. Weil es seiner Ansicht nach an einem „von einem Katholiken geschriebenen Lehrbuche" (12:159) mangele, welches das Zutrauen des katholischen Staates und der dortigen Lehrer gewinnen solle, sah sich Reuss verpflichtet, Kants Grundsätze „in ein Lehrbuch zusammenzufassen" (12:159). In der Vorrede des Lehrbuches sei ein „Beytrag zur Geschichte der kr[itischen] Ph[i]l[osophie] im kathol. Deutschland" (12:159) enthalten.

Weiterführende Literatur

Hamberger, Georg Christoph / Johann Georg Meusel: Das gelehrte Teutschland oder Lexikon der jetzt lebenden teutschen Schriftsteller, Bd. 6, Hildesheim: Olm 1965.

Bianca Patricia Pick

Revolution (moralisch)

→Reform/Revolution (moralisch)

Revolution (politisch)

→Reform/Revolution (politisch)

Revolution, kopernikanische

Mit ‚kopernikanischer Revolution' ist zum einen gemeint die Ablösung des Ptolemäischen Weltsystems, wonach Sonne, Mond, Merkur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn um die Erde kreisen, durch das heliozentrische System des Kopernikus, demzufolge die Erde mit den anderen Planeten um die Sonne kreist und sie sich zudem in 24 Stunden um ihre eigene Achse dreht. Zum anderen ist damit gemeint die uns dadurch aufgegebene, dem Sinnenschein widersprechende Unterscheidung der scheinbaren Bewegung der Sonne am Himmel, die in Wirklichkeit ruht, und der tatsächlichen Bewegung unserer Erde, die nur scheinbar ruht, in Wirklichkeit aber eine doppelte Bewegung um sich selbst und um die Sonne ausführt. Wichtige Stellen: KrV B XVI; KrV B XXII; 7:83; 16:468.

Verwandte Stichworte

Kopernikus, Nikolaus; Galilei, Galileo; Astronomie

Philosophische Funktion

1 Eine kopernikanische Revolution?

Die in der Literatur weitverbreitete Rede von Kants kopernikanischer Revolution ist irreführend. Sie scheint zumindest indirekt auf Kuno Fischer zurückzugehen, der 1860 in seinem Buch *Immanuel*

Kant Kant zum „Kopernikus der Philosophie“ stilisierte. Bei Kant kommt der Ausdruck selbst aber nicht vor. In der Vorrede zur zweiten Auflage der *KrV* erläutert er die Geschichte einer „Revolution der Denkart“ (KrV B XI) in Mathematik und Naturwissenschaft, der diese Disziplinen ihren bewundernswerten Erkenntnisfortschritt zu verdanken haben und wodurch sie überhaupt erst Wissenschaften geworden sind. Sie besteht in der Einsicht, dass wir nur das an einem Gegenstand wirklich erkennen können, was wir vorher in ihn hineingelegt haben: entweder durch die Konstruktion des entsprechenden Begriffs (Mathematik), oder durch eine wohlerwogene Versuchsanordnung (experimentelle Wissenschaften) (vgl. KrV B XI–XIV). Für die Mathematik lässt Kant diese Revolution mit → Thales beginnen, für die Naturwissenschaften mit → Galilei und → Torricelli – *nicht* mit Kopernikus.

Kants Absicht ist es, den Leser davon zu überzeugen, dass die Metaphysik eine ähnliche Revolution der Denkart probieren müsse, wenn sie jemals den Zustand des „bloße[n] Herumtappen[s] […] unter bloßen Begriffen“ (KrV B XV) verlassen und eine Wissenschaft werden wolle. Statt anzunehmen, dass sich unsere Erkenntnis nach den Gegenständen zu richten habe, solle man versuchsweise einmal annehmen, die Gegenstände müssten sich nach unserer Erkenntnis – nach dem, was wir in die Erscheinungen *hineinlegen* – richten. Hier wird nun Kopernikus als Zeuge angerufen. Kant behauptet aber nicht, dass dieser ebenfalls eine Revolution der Methode im angegebenen Sinne vollzogen habe. Tatsächlich hat Kopernikus auch nur das ptolemäische Modell der Gestirnsbewegung durch ein anderes, mathematisch einfacheres ersetzt. Worauf es Kant bei dem Vergleich ankommt, ist vielmehr, die *scheinbare* Unsinnigkeit seiner Annahme, dass sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten könnten, durch die Autorität des Kopernikus abzuschwächen: „Es ist hiemit eben so, als mit den ersten Gedanken des *Copernicus* bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ“ (KrV B xvi). Kopernikus ist also nicht Kronzeuge einer Revolution der Denkart im Sinne Thales’ oder Galileis, sondern der Annahme eines anderen, dem Sinnenschein widersprechenden Standpunkts. Ähnlich schreibt Kant auch später in *Fakultäten*: „Vielleicht liegt es auch an unserer unrecht genommenen Wahl des Standpunkts, […] daß [manches] uns so widersinnisch scheint. Die Planeten, von der Erde aus gesehen, sind bald rückgängig, bald stillstehend, bald fortgängig. Den Standpunkt aber von der Sonne aus genommen, welches nur die Vernunft thun kann, gehen sie nach der Kopernikanischen Hypothese beständig ihren regelmäßigen Gang fort“ (7:83).

2 Die Hypothese des Kopernikus

Dass die Position des Kopernikus, obwohl sie dem Sinnenschein widerspricht, eine echte Hypothese darstellt, ist der zweite Punkt, um den es Kant an dieser Stelle geht. Eine Hypothese ist eine Meinung, dass etwas der Fall sei, weil etwas anderes, welches gewiss ist, als Folge daraus abgeleitet werden kann (vgl. 16:469). Das kopernikanische System stellt eine Möglichkeit dar, die scheinbare Bewegung der Sterne am Abendhimmel, die sinnlich gewiss ist, aus der Bewegung des Beobachters mit der Erde, die hypothetisch angenommen wird, zu erklären. Diese Hypothese erwies sich als heuristisch produktiv. Einerseits ließ sich der Nachweis erbringen, dass das, was Kopernikus zuerst versuchsweise angenommen hatte, gut begründet ist; zum anderen führte dieser Prozess selbst zu einer folgenreichen Entdeckung: „So verschafften die Centralgesetze der Bewegungen der Himmelskörper dem, was *Copernicus* anfänglich nur als Hypothese annahm, ausgemachte Gewißheit und bewiesen zugleich die unsichtbare den Weltbau verbindende Kraft (der *Newtonischen* Anziehung), welche auf immer unentdeckt geblieben wäre, wenn der erstere es nicht gewagt hätte, auf eine widersinnische, aber doch wahre Art die beobachteten Bewegungen nicht in den Gegenständen des Himmels, sondern in ihrem Zuschauer zu suchen“ (KrV B XXII Anm.).

3 Kants Hypothese und ihre Folgen

Genau darum geht es Kant bei dem Vergleich mit Kopernikus. Da die erste Auflage der *KrV* weitgehend auf Unverständnis und Widerstand gestoßen war, empfiehlt Kant dem Leser in der Vorrede zur zweiten Auflage die scheinbar „widersinnische“ (KrV B XIV Anm.) Annahme, dass sich die Gegen-

stände nach unserer Erkenntnis richten müssen, zunächst als eine Hypothese zu nehmen, so wie man zunächst die Bewegung des irdischen Beobachters als Hypothese genommen hatte. Dem Leser, der sich hierauf einlässt, stellt er ebenfalls eine Verifikation und eine unerwartete aber folgenreiche Entdeckung in Aussicht: *erstens*, das „Experiment" (KrV B XX) der Dialektik bzw. den Versuch, das Unbedingte widerspruchsfrei zu denken, *zweitens*, die Einsicht in die Möglichkeit von Moral (vgl. KrV B XXII).

Genauer gesagt, empfiehlt Kant dem Leser die *Hypothese* zu erwägen, dass die Gegenstände der Anschauung nicht Dinge an sich sind, sondern Erscheinungen (Vorstellungen, „Modificationen des Gemüths", KrV A 99). Ist dies richtig, dann muss der Verstand die formalen Bedingungen des Gegenstandsbezugs in die Erscheinungen *hineinlegen*, damit aus solchen Modifikationen des Gemüts überhaupt Erfahrung werden kann. In diesem Fall richten sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis und nicht umgekehrt. Eine indirekte *Verifikation* dieser Hypothese liefern die → Antinomien, die zeigen, dass sich das Unbedingte nicht ohne Widerspruch denken lässt, wenn man die Gegenstände der Erkenntnis für Dinge an sich nimmt (vgl. KrV B XX). Nur wenn sie für Erscheinungen genommen werden, lässt sich der „Widerstreit der Vernunft mit sich selbst" (KrV B XVIII Anm.) vermeiden. Das hat zudem eine unerwartete Entdeckung zur Folge: Wird der Gebrauch der Vernunft auf Erscheinungen eingeschränkt und das Feld des Übersinnlichen damit „leer" gelassen, so bleibt uns „unbenommen", dieses Feld „durch praktische *Data* [...] auszufüllen" (KrV B XXI–XXII). Diese praktischen Data sind die Freiheit und ihre Gesetze, die ohne die Umkehrung der Denkart – das legt Kants Vergleich zumindest nahe – ebenso „unentdeckt" geblieben wären wie Newtons *actio in distans*.

4 Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich sagen: Kants Annahme, dass sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten, ist eine Revolution der Denkart im Sinne der Vorrede zur zweiten Auflage der *KrV*, Kopernikus' heliozentrisches System aber nicht. Erst wenn man Kants Annahme als eine Hypothese betrachtet, ergibt sich ein Vergleich mit der Hypothese des Kopernikus. Denn beide stehen im Widerspruch zum Sinnenschein. Und beide können aus den Folgen bewiesen werden. Die Rede von Kants ‚kopernikanischer' Revolution entspringt somit einer ungenauen Lektüre, welche die von Kant intendierten Unterscheidungen verwischt.

Weiterführende Literatur

Blumenberg, Hans: Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975, 691–713.

Brandt, Reinhard: Die Bestimmung des Menschen bei Kant, Hamburg: Meiner 2007, 223–258.

Gerhardt, Volker: „Kants kopernikanische Wende", in: Kant-Studien 78, 1987, 133–152.

Miles, Murray: „Kant's ‚Copernican Revolution': Toward Rehabilitation of a Concept and Provision of a Framework for the Interpretation of the Critique of Pure Reason", in: Kant-Studien 97, 2006, 1–32.

Eckart Förster

Revolution, Französische

Eine Revolution „ist ein Umsturz aller bürgerlich-rechtlichen Verhältnisse, mithin alles Rechts, d. i. nicht Veränderung der bürgerlichen Verfassung, sondern Auflösung derselben" (6:340). Da ein revolutionärer Umsturz die bestehenden Rechtsverhältnisse aufhebt und wieder in den → Naturzustand zurückführt, kann er in Kants Augen niemals erlaubt sein, es sei denn, der Souverän hätte durch sein Verhalten selbst die Rechtsverhältnisse aufgehoben. Dennoch bewertet Kant die Französische Revolution insgesamt, bei aller Kritik im Einzelnen, stets positiv und wendet sich insbesondere gegen eine Restituierung der vorherigen Zustände. Weitere wichtige Stellen: 6:318–323; 6:339–342; 7:84–89.

Verwandte Stichworte

Fortschritt; Staat; Vertrag, ursprünglicher; Reform/Revolution (politisch)

Philosophische Funktion

1 Die Französische Revolution als historisches Ereignis

Kants positive Haltung zur Französischen Revolution ist durch Stellungnahmen in seinen publizierten Schriften, durch briefliche Äußerungen, aber auch durch Berichte seiner Biographen gut

dokumentiert. In *Fakultäten* gilt ihm der Enthusiasmus der Teilnahme der europäischen Bevölkerung an der Französischen Revolution sogar als ein „*Geschichtszeichen*“ (7:84). Es beweise einen „moralischen Charakter“ des Menschengeschlechts „der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen läßt, sondern selbst schon ein solches ist, so weit das Vermögen desselben für jetzt zureicht“ (7:85). Moralisch positiv ist diese Teilnahme in Kants Augen zum einen deshalb, weil sie der rechtlichen Autonomie des französischen Volkes gilt und damit der Einsicht, „daß ein Volk von anderen Mächten nicht gehindert werden müsse, sich eine bürgerliche Verfassung zu geben“ (7:85). Moralisch positiv ist sie zweitens, weil sie der Etablierung einer Verfassung gilt, „welche ihrer Natur nach so beschaffen ist, den Angriffskrieg nach Grundsätzen zu meiden“ (7:85). Gemeint sein kann damit „keine andere als die republicanische Verfassung“, die „allein an sich *rechtlich* und moralisch-gut“ sei (7:85).

Kant begrüßt die Französische Revolution also wegen ihrer Folgen für die Etablierung von Rechtsverhältnissen. Dabei unterstellt er, dass diese Folgen weit über den französischen →Staat hinausreichen: Die Französische Revolution gibt ein Beispiel, an dem sich auch andere Völker bei ihrer Suche nach einer gerechten staatlichen Ordnung orientieren werden. Sie fördert die Einrichtung einer solchen Ordnung und gewinnt damit eine entscheidende Bedeutung innerhalb der kantischen Geschichtsphilosophie, insbesondere in deren letzter Fassung in *Fakultäten*. Dies gilt unabhängig von der Frage, ob die Französische Revolution letztlich erfolgreich sein wird oder nicht: „Denn jene Begebenheit ist zu groß, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt und ihrem Einflusse nach auf die Welt in allen ihren Theilen zu ausgebreitet, als daß sie nicht den Völkern bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände in Erinnerung gebracht und zu Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte; da dann bei einer für das Menschengeschlecht so wichtigen Angelegenheit endlich doch zu irgend einer Zeit die beabsichtigte Verfassung diejenige Festigkeit erreichen muß, welche die Belehrung durch öftere Erfahrung in den Gemüthern Aller zu bewirken nicht ermangeln würde“ (7:88).

Unbeschadet dieser positiven Bewertung der Folgen der Französischen Revolution äußert Kant sich sehr kritisch zu einzelnen Umständen des revolutionären Prozesses. Kant bestreitet nicht, dass die Revolution voll ist von „Elend und Greuelthaten, […] daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitenmale unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde“ (7:85). Kant kritisiert zudem die „öffentliche[] und für gesetzmäßig erklärte[] Ungerechtigkeit eines revolutionären Zustandes (z. B. des Wohlfahrtsausschusses der französischen Republik)“ (7:259). Besonders vehement wendet er sich gegen die Hinrichtung des Königs. Hier handle es sich um „eine völlige *Umkehrung* der Principien des Verhältnisses zwischen Souverän und Volk“ (6:322 Anm.). Dabei werde „die Gewaltthätigkeit mit dreuster Stirn und nach Grundsätzen über das heiligste Recht erhoben; […] welches, wie ein Alles ohne Wiederkehr verschlingender Abgrund, […], ein keiner Entsündigung fähiges Verbrechen zu sein scheint“ (6:322 Anm.).

2 Revolutionäres Handeln und das Recht auf Widerstand

Kants positive Bewertung der Französischen Revolution insgesamt steht auch im Gegensatz zu seiner moralischen und rechtlichen Würdigung von Revolutionen insgesamt. Im Gegensatz zu Locke und Rousseau lehnt Kant das →Recht auf →Widerstand grundsätzlich ab. Selbst wenn der Herrscher gegen seine eigenen Gesetze verstößt, dürfen sich die Untertanen nur beschweren, nicht jedoch Widerstand leisten (vgl. 6:319). „Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats giebt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemeingesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich; also kein Recht des *Aufstandes* (*seditio*), noch weniger des *Aufruhrs* (*rebellio*), am allerwenigsten gegen ihn als einzelne Person (Monarch). […] Der geringste Versuch hiezu ist *Hochverrath* (*proditio eminens*), und der Verräther dieser Art kann als einer, der sein *Vaterland umzubringen* versucht (*parricida*), nicht minder als mit dem Tode bestraft werden“ (6:320).

Kants Argumentation basiert im Wesentlichen auf der Überlegung, dass ein rechtlicher Zustand überhaupt nur möglich ist durch die Unterwerfung der Untertanen unter das Staatsoberhaupt. Wer diese Unterwerfung aufkündigt, kün-

digt damit den rechtlichen Zustand insgesamt auf und fällt in den → Naturzustand zurück (vgl. 6:340). Ein → Recht zu dieser Aufkündigung wäre somit in sich widersprüchlich, weil es ein Recht auf Rechtlosigkeit wäre. Ein vergleichbarer Widerspruch würde sich ergeben, wenn sich dem Souverän eine andere Person im Namen des Widerstandsrechts entgegenstellen würde, denn offenbar würde diese andere Person die Macht des Souveräns begrenzen und ihm damit auch die Rolle des Souveräns streitig machen. So behauptet Kant über das Volk, dass „sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muß. Denn um zu demselben befugt zu sein, müßte ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d. i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein und das Volk als Unterthan in einem und demselben Urtheile zum Souverän über den zu machen, dem es unterthänig ist“ (6:320).

3 Revolution und Reform

Zwar hält Kant es für erforderlich, „daß der Staat sich von Zeit zu Zeit auch selbst reformire und, statt Revolution Evolution versuchend, zum Besseren beständig fortschreite“ (7:93; vgl. 6:321). Diese Veränderungen könnten jedoch nur als Reform „von oben herab“ (7:93) durch den Souverän selbst und damit im Rahmen des geltenden → Rechts erfolgen, nicht als Revolution, die dieses Recht bricht (vgl. 6:321f.). Letztes Ziel dieser Veränderung muss die → Republik sein, d. h. eine Staatsverfassung, die auf der Teilung der Gewalten basiert und alle Staatsbürger einer gemeinsamen Gesetzgebung unterwirft, die ihnen „gesetzliche *Freiheit*“ und „bürgerliche *Gleichheit*“ garantiert (6:314f.). Der kantischen Geschichtsphilosophie zufolge lässt sich der historische Prozess als eine Annäherung an dieses ideale Ziel lesen. Die kantische Rechtsphilosophie versucht zu zeigen, dass dieses Ziel legitim ist, weil es sich aus dem → ursprünglichen Vertrag ableiten lässt: „Aber der *Geist* jenes ursprünglichen Vertrages (*anima pacti originarii*) enthält die Verbindlichkeit der constituirenden Gewalt, die *Regierungsart* jener Idee angemessen zu machen und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählich und continuirlich dahin zu verändern, daß sie mit der einzig rechtmäßigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, *ihrer Wirkung* nach zusammenstimme“ (6:340; vgl. 7:349ff.).

Hier handelt es sich nicht um eine unverbindliche Forderung. Kant geht vielmehr davon aus, dass die → Natur selbst – zur Not eben auch durch revolutionäre Umstürze – für die Verwirklichung der → Republik sorgen werde: „Die Natur *will* unwiderstehlich, daß das Recht zuletzt die Obergewalt erhalte. Was man nun hier verabsäumt zu thun, das macht sich zuletzt selbst, obzwar mit viel Ungemächlichkeit. – ‚Biegt man das Rohr zu stark, so brichts; und wer zu viel will, der will nichts‘“ (8:367).

Kants Vorstellung, dass der historische Prozess trotz vieler Umwege und Rückschläge letztlich zu einer Verbesserung der Verhältnisse führe, erklärt auch seine entschiedene Ablehnung jedes Versuchs, die Ergebnisse einer vollzogenen Revolution rückgängig zu machen – auch wenn die Revolution selbst unrechtmäßig war: „Wenn auch durch den Ungestüm einer von der schlechten Verfassung erzeugten *Revolution* unrechtmäßigerweise eine gesetzmäßigere errungen wäre, so würde es doch auch alsdann nicht mehr für erlaubt gehalten werden müssen, das Volk wieder auf die alte zurück zu führen“ (8:372).

4 Bewertung der Französischen Revolution

Zwischen Kants positiver Stellung zur Französischen Revolution und seiner generellen Ablehnung von Revolutionen auf der anderen Seite scheint eine Spannung zu bestehen. Allerdings behauptet Kant in *MSR*, der französische König selbst habe mit der Einberufung der Generalstände dem Volk faktisch die Macht übertragen (vgl. 6:341). Man kann jedoch bezweifeln, ob Kant den Ereignissen in Frankreich wirklich den Status einer Revolution streitig machen will. Zu beachten ist jedoch, dass Kant hier offenbar zwei ganz unterschiedliche Perspektiven einnimmt: Zum einen geht es um die rechtliche und moralische Bewertung menschlicher Handlungen, zum anderen aber um die geschichtsphilosophische Bewertung von historischen Ereignissen.

Aus der ersten Perspektive betrachtet, verstoßen revolutionäre Handlungen nicht nur gegen geltendes → Recht, vielmehr verletzten sie auch die Forderung, aus dem → Naturzustand in einen

rechtlichen Zustand überzugehen. Insofern ist es berechtigt, wenn revolutionäre Handlungen „den Strafen des Aufrührers unterworfen" werden (8:373).

Kants positive Bewertungen erfolgen aus der zweiten, geschichtsphilosophischen Perspektive. Hier geht es also nicht um Rechtmäßigkeit und Moralität menschlicher Handlungen, sondern um die Antriebskräfte des historischen →Fortschritts, als dessen Subjekt die →Natur gedacht wird. Gegenstand der Bewertung sind „Revolutionen, […] wo sie die Natur von selbst herbei führt" (8:373 Anm.) und damit die moralisch gebotene Etablierung von staatlichen Rechtsverhältnissen gewährleistet.

Kants geschichtsphilosophische Würdigung von Revolutionen entspricht seiner Bewertung von Kriegen und anderen eigentlich verwerflichen Geschehnissen, die ebenfalls als Antriebskräfte des Fortschritts interpretiert werden. Die positive geschichtsphilosophische Bewertung ändert in all diesen Fällen nichts an der Verwerflichkeit der zugrunde liegenden menschlichen Handlungen.

Weiterführende Literatur

Buhr, Manfred / Lehrke, Wilfried: „Beziehungen der Philosophie Immanuel Kants zur Französischen Revolution", in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 37, 1989, 628–636.

Losurdo, Domenico: Immanuel Kant. Freiheit, Recht und Revolution, Köln: Pahl Rugenstein 1987.

Pleger, Wolfgang: „Kant und die Französische Revolution", in: Annalen der Internationalen Gesellschaft für Dialektische Philosophie 6, 1989, 245–249.

Seebohm, Thomas M.: „Kant und die Revolution", in: Jahrbuch der Albertus Universität zu Königsberg 28, 1993, 141–148.

Michael Pauen

Rezensent

Kant, der selbst nur wenige Rezensionen verfasst hat (nämlich von Werken Moscatis, vgl. 2:423–425; Schulz', vgl. 8:9–14; Herders, vgl. 8:43–66; Hufelands, vgl. 8:125–130; Silberschlags, vgl. 8:439–441; vgl. auch Kraus' Rezension von Ulrichs *Eleutheriologie*, 8:451–460), setzt sich in mehreren seiner Werke an prominenter Stelle mit den Rezensenten seiner Bücher auseinander (vgl. vor allem 4:373–377). Weitere wichtige Stellen: 5:8; 5:143; 6:13; 6:356; 8:129f.

Verwandte Stichworte

Buch, Büchernachdruck; Lesen; Publikum

Philosophische Funktion

In der *Rez. Hufeland* äußert sich Kant über die Pflichten eines Rezensenten. Es sei unschicklich, „Einwürfe wider eine Schrift aufzustellen, die sich auf das besondere System gründen, das sich der Rezensent über denselben Gegenstand gemacht hat". Die Befugnis eines Rezensenten erstrecke sich „nicht weiter, als nur auf die Prüfung der Zusammenstimmung der vorgetragenen Sätze unter einander, oder mit solchen Wahrheiten, die er als vom Verfasser zugestanden annehmen kann" (8:129f.).

Riccardo Pozzo

Rezension von Gottlieb Hufeland: Versuch über den Grundsatz des Naturrechts

Die Rezension ist am 18. April 1786 in der in Jena herausgegebenen →Allgemeinen Literaturzeitung, Bd. 2, Nr. 92, Sp. 113–116, erschienen (→Hufeland, Gottlieb). Ihre Publikation erfolgte, den Statuten der *Allgemeine Literatur-Zeitung* entsprechend, anonym. Schon bald ist sie in Sammlungen kleiner oder vermischter Schriften Kants aufgenommen worden (vgl. 8:482). Den Abdruck in der Akademieausgabe (vgl. 8:127–130) hat Heinrich Maier besorgt. Dabei sind zahlreiche Eingriffe in Orthographie, Interpunktion und Sprachform vorgenommen worden (vgl. 8:527).

Die Hauptfrage des rezensierten Werkes ist, wie man die mit Rechten verbundene Zwangsbefugnis, die das →Naturrecht von der →Moral unterscheidet, „beweisen" (Hufeland, *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, S. 223) kann. Hufeland stützt seinen Zwangsbeweis auf einen obersten praktischen Grundsatz, welcher sagt: „Befördere die Vollkommenheit aller empfindenden, vorzüglich der vernünftigen Wesen" (8:128; vgl. Hufeland, *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*,

S. 243). Hieraus deduziert er die →Pflicht: „Verhindre, daß die Vollkommenheit derselben nicht gemindert werde“ (Hufeland, *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, S. 243). Diese Pflicht schließe die Pflicht, zur Verteidigung der Rechte Zwang auszuüben, ein. Der →Zwang sei also „durch eine Pflicht auferlegt, und also erlaubt“ (Hufeland, *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, S. 223).

Kant stimmt Hufeland darin zu, dass im Naturrecht die Frage nur sein kann, „unter welchen Bedingungen ich den Zwang ausüben könne“ (8:128), und dass diese Erkenntnis „großen Nutzen“ habe, wenn es darum gehe, ethische von juridischen Fragen zu unterscheiden (8:128). Er widerspricht in seiner freundlichen Rezension jedoch der These, „daß die Befugniß zu zwingen sogar eine Verbindlichkeit dazu, welche uns von der Natur selbst auferlegt sei, durchaus zum Grunde haben müsse“ (8:128f.). Dass dies nicht zutreffe, zeige sich schon daran, dass man von seinem Rechte etwas „*nachlassen*“ (8:129) könne. Die systematische Bedeutung der Rezension liegt darin, dass bei aller Anerkennung der Notwendigkeit der Verbindung von Recht und Zwang eine Pflicht zum Zwang, wie ganz allgemein eine Begründung der Verbindung von Recht und Zwang durch perfektionistische Prinzipien, abgelehnt wird.

Robert Alexy

Rezension von J. G. Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit

Auf Einladung von →Christian Gottfried Schütz rezensierte Kant 1785 den ersten und zweiten Teil von →Johann Gottfried Herders universalgeschichtlichen Versuch *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* für die neugegründete Jenaer →*Allgemeine Literaturzeitung*. Die Besprechungen erschienen anonym am 6. Januar (Nr. 4 und Beilage, I 17a–20b, 21a–22b) und 15. November 1785 (Nr. 271, IV 153a–156b) (vgl. 8:43–55; 8:58–66). Auf eine im Februarheft des →*Teutschen Merkur* erschienene Kritik von →Karl Leonhard Reinhold an seiner ersten Rezension erwiderte Kant im „Anhang zum Märzmonat“ (1785, I, letztes Blatt) der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* (vgl. 8:56–58). Den 3. und 4. Teil zu besprechen, überließ er aus Zeitgründen Anderen (vgl. 10:490).

Entstehung

→Herder hatte von 1762 bis 1764 in Königsberg studiert und dabei auch Vorlesungen von Kant gehört, bevor er unter den Einfluss →Hamanns und Goethes geriet. Da Kant sich schon seit langem mit →Anthropologie beschäftigte und überzeugt war, über die Materialien und die Methode für ihren Gebrauch zu einer „Geschichte der Menschheit im Ganzen ihrer Bestimmung“ zu verfügen (8:56), interessierte ihn der universalgeschichtliche Versuch seines ehemaligen Schülers besonders. Die *Ideen* erschienen zwischen 1784 und 1791 in vier Teilen. Wie schon die kürzere Arbeit *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) gingen sie der Frage nach, ob die Geschichte der Menschheit eine „Philosophie und Wissenschaft“ (Herder, *Ideen*, S. 14) habe. Dabei führten sie von der Kosmologie über die Entwicklung der Lebewesen zur Menschengeschichte. Die verschiedenen Bereiche der Natur seien durch „organische Kräfte“ (*Ideen*, S. 17; u. ö.) untereinander verbunden, die sich auf den einzelnen Entwicklungsstufen (Mineralien, Pflanzen, Tiere, Menschen) modifizierten und dementsprechend verschieden wirkten. Für die leitende Hypothese eines Reichs in einer Reihe aufsteigender unsichtbarer Kräfte berief sich Herder auf „Erfahrungen“ und „Analogien der Natur“ (*Ideen*, S. 177).

Aufbau und Inhalt der Schrift

Kant zufolge gehörte zur Denkungs- und Schreibart Herders „eine in Auffindung von Analogien fertige Sagacität, im Gebrauche derselben aber kühne Einbildungskraft“; nicht seine Sache waren dagegen „logische Pünktlichkeit in Bestimmung der Begriffe“ und „sorgfältige Unterscheidung und Bewährung der Grundsätze“ (8:45). Wo Herder empirische Hypothesen, poetische Bilder und theologische Ideen in bunter Folge aneinander reihte, bestand Kant darauf, die vorgetragenen Behauptungen nach wissenschaftlichen Maßstäben zu beurteilen. Auf Zusammenfassungen der Hauptgedanken ließ Kant seine methodologischen Einwände folgen (vgl. 8:52–55, 8:60–66). Besonders kritisierte er den leichtfertigen Gebrauch von Ana-

logieschlüssen. Grundsätzlich traute Herder dieser Schlussart eine zu große Beweiskraft zu; vor allem aber bestünden viele der behaupteten → Analogien gar nicht. Insbesondere läge zwischen der „Stufenleiter, welche man sich unter ganz verschiedenen Arten und Individuen eines Naturreichs denken mag“ und der „Stufenerhebung eben desselben Menschen zu einer vollkommneren Organisation in einem anderen Leben“ kein analoges Verhältnis vor (8:53). Herder postulierte neue Grundkräfte und Gesetze, die gar nicht erwiesen werden können. Seine Annahmen blieben so – entgegen der ausdrücklichen Absicht – „immer Metaphysik, ja sogar sehr dogmatische“ (8:54).

Weiterführende Literatur

Haym, Rudolf: Herder nach seinem Leben und seinen Werken, 2 Bde, Berlin: R. Gaertners Verlagsgesellschaft 1880, 1885.

Irmscher, Hans Dietrich: „Die geschichtsphilosophische Kontroverse zwischen Kant und Herder“, in: Gajek, Bernhard (Hg.): Hamann – Kant – Herder (Acta des 4. Internationalen Hamann-Kolloquiums), Frankfurt/M.: Peter Lang 1987, 111–192.

Weyand, Klaus: Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung, Köln: Kölner Universitäts-Verlag 1964.

Oliver R. Scholz

Rezension von Moscatis Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Tiere und Menschen

Die kurze Rezension erschien zuerst in den *Königsbergischen Gelehrten und Politischen Anzeigen* vom 23. August 1771 (67. Stück, S. 265f.). Ein Manuskript ist nicht bekannt. Der Text in der Akademie-Ausgabe (2:421–425) enthält einige orthographische Verbesserungen gegenüber der Zeitschriftenfassung (vgl. 2:517). Die Rezension erschien, wie damals zumeist üblich, anonym. Dass Kant der Autor gewesen ist, stützt sich auf eine Bemerkung von → Christian Jacob Kraus (2:516; Kraus war Kants Student und späterer Kollege und Freund, vgl. Stark, *Kant und Kraus*). Dieser Aussage zufolge hatte Kant Gefallen an den ungewöhnlichen Thesen von → Pietro Moscati (1739–1824) gefunden, eines Medizinprofessors an der Universität von Pavia, der später u. a. Direktor der von Napoleon eingerichteten Cisalpinischen Republik wurde (Poggendorf, *Handwörterbuch*). Moscatis Abhandlung erschien zuerst 1770 in Mailand auf Italienisch unter dem Titel *Delle corporee differenze essenziali che passano fra la struttura de' bruti e la umana* und dann 1771 in Göttingen in deutscher Übersetzung von Johann Beckmann unter dem Titel *Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Tiere und Menschen*.

Inhalt der Schrift: Ziel und Gedankengang

Moscatis Abhandlung betrifft die damals verschiedentlich diskutierte Frage, was von dem zweibeinigen oder aufrechten Gang des Menschen zu halten ist, den man sonst bei Tieren so nicht vorfindet. Kant referiert zunächst Moscatis Hauptthese sowie einige seiner und möglicher anderer Gründe dafür, und beutet am Schluss der Rezension diese Punkte für seine eigene These über die Dualität des Menschen als Tier und als Vernunftwesen aus.

Moscati behauptet, dass die aufrechte Gangart unnatürlich sei und zu gesundheitlichen Schäden führe. So würden insbesondere bei schwangeren Frauen die Effekte der ohnehin ungünstigen „herabhängende[n] Lage“ der Eingeweide durch den zusätzlichen Druck der „Leibesfrucht“ (2:423) verstärkt. Auch führe der aufrechte Gang leicht zu Herzschäden: Da das Herz „genöthigt wird zu hängen“, verlängere es die Blutgefäße, nehme eine schiefe Lage an und anderes mehr, was zu „Aneurismen, Herzklopfen, Engbrüstigkeit, Brustwassersucht etc.“ führe (2:423). Auch stelle Moscati „Neigungen zum Schwindel, zum Schlage, zu Kopfschmerzen und Wahnwitz“ als Wirkungen der Gangart dar (2:424).

Kant beschreibt Moscatis Annahme von der Unnatürlichkeit des aufrechten Ganges einerseits als „paradox“, meint andererseits jedoch, dass die gegebenen Gründe ihm „beinahe eine völlige Gewißheit“ verschaffen (2:424f.). Der zweibeinige Gang müsse jedoch irgendeine Funktion erfüllen. Daher unterscheidet Kant abschließend

zwischen einer tierischen Natur des Menschen, die auf →Selbsterhaltung und Erhaltung der eigenen Art gerichtet ist und für die der vierbeinige Gang zweckmäßiger sei und einer rationalen Natur des Menschen, für die der zweibeinige Gang angemessener sei. Gemeint ist dabei nicht so sehr die →Vernunft als höheres kognitives Vermögen, sondern als Instrument für soziales Handeln, da der Mensch „*für die Gesellschaft* bestimmt ist" (2:425). Durch die aufrechte Haltung gewinne der Mensch „auf einer Seite unendlich viel über die Thiere", müsse zugleich aber „Ungemächlichkeiten" hinnehmen, „die ihm daraus entspringen, daß er sein Haupt über seine alte Cameraden so stolz erhoben hat" (2:425).

Die Rezension ist eine der nur drei – kurzen – Schriften, die Kant in den Jahren zwischen 1770 (Berufung auf die Professur an der Universität Königsberg) und 1781 (Publikation der *KrV*) veröffentlicht hat, in denen er sich vorrangig der Entwicklung der →Transzendentalphilosophie widmete. Trotz seiner Kürze hat der Text durch die am Schluss geäußerte These über die Dualität der menschlichen Natur und der Gangart des Menschen eine gewisse Bedeutung innerhalb des kantischen Korpus. Er steht an der Schnittstelle zwischen seinen Schriften über die →Naturgeschichte des Menschen einerseits und einer seit den 1770er Jahren entstehenden empirischen Betrachtung des Menschen als Vernunftwesen andererseits – letzteres besonders in seiner *Anthropologie* (vgl. 7:322) und Philosophie der →Geschichte, etwa in der Auseinandersetzung mit →Johann Gottfried Herder (vgl. 8:48). Moscati wird dementsprechend in den Anthropologie-Vorlesungen sowie in Reflexionen mehrfach erwähnt. Man erkennt dabei, dass Kant gewisse Annahmen einer evolutionären Betrachtungsweise des Menschen teilt. So heißt es, dass der Mensch „im Anfange in der Tierheit gewesen und die Keime derselben noch übrig seyn" (*Refl.* 1387, 15:604; vgl. *Refl.* 1260, 15:555; *Refl.* 1498–1499, 15:779), und es wird sogar die Frage gestellt, ob der Mensch „mit dem Gibbon oder Orangoutang verwandt" (*Refl.* 1521, 15:885) sei. In der *Rez. Herder* erklärt Kant sich allerdings zurückhaltend darüber, ob man den Übergang von Naturgeschichte und Betrachtung des Menschen als Vernunftwesen genau erklären kann; zumindest sei es verfehlt, den aufrechtem Gang als „Grund des Vernunftvermögens" anzusehen. Dies „übersteigt offenbar alle menschliche Vernunft, sie mag nun am physiologischen Leitfaden tappen, oder am metaphysischen fliegen wollen" (8:54f.).

Weiterführende Literatur

Diana, Rosario: „Sull'andatura eretta dell'uomo. Un dialogo a distanza fra Kant e Moscati", in: Archivio di storia della cultura 11, 1998, 133–143.

Thomas Sturm

Rezension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religion, nebst einem Anhange von den Todesstrafen

Erstveröffentlichung: *Raisonnirendes Bücherverzeichnis*. Zweyten Jahrgangs. Erstes und Zweytes Quartal, No. VII, April 1783, S. 97–100. Weitere Auflagen: *Kants Urtheil über Schulz's fatalistische Moral*, in: Ludwig Ernst Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters I. Kants*, Königsberg, 1804, S. 238–250; *Urtheil über Schulzens fatalistische Moral*, in: *Immanuel Kant's vermischte Schriften*, Bd. 4, hrsg. v. J. Tieftrunk, Königsberg 1799, S. 371–378. Aktuelle Ausgabe: 8:9–14.

Kant bespricht den (anonym erschienenen) *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre* (Erster Teil, 1783) von →Johann Heinrich Schulz. Kant schreibt Schulz einen allgemeinen →Fatalismus zu, welcher „alles menschliche Thun und Lassen in bloßes Marionettenspiel verwandelt, den Begriff von Verbindlichkeit gänzlich aufhebt" (8:13). Die Rezension ist für die Entwicklungsgeschichte von Kants praktischer Philosophie insofern bedeutsam, als in ihr der praktische Begriff der Freiheit von dem spekulativen unterschieden wird. Die praktische Philosophie stellt die Frage, „was ich nun zu thun habe" (8:13). Die Freiheit ist in diesem Zusammenhang eine „nothwendige praktische Voraussetzung und eine Idee, unter der ich allein Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann" (8:13). Trotz seines Fatalismus muss Schulz also „Freiheit des Willens im Handeln voraus setzen,

ohne welche es keine Sitten giebt, wenn er in seinem […] rechtschaffenen Lebenswandel den ewigen Gesetzen der Pflicht gemäß verfahren und nicht ein Spiel seiner Instincte und Neigungen sein will“ (8:14).

Weiterführende Literatur

Schönecker, Dieter: Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie, Berlin u. a.: de Gruyter 2005.

Piero Giordanetti

Rezeptivität/ Spontaneität

Kants Erkenntnistheorie beruht auf dem Gedanken, dass menschliche Erkenntnis sowohl Rezeptivität als auch Spontaneität verlangt. Menschliche Erkenntnis ist ein „Zusammengesetztes“: zusammengesetzt aus dem „was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnißvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergiebt“ (KrV B 1). Jene Vorstellungsakte, die wir „empfangen“ (KrV B 1), nennt Kant rezeptive Akte, jene, die unser Erkenntnisvermögen „aus sich selbst hergiebt“ (KrV B 1), nennt er spontane Akte. Dasjenige Vermögen, kraft dessen der Mensch in der Lage ist, rezeptive Vorstellungen zu haben, ist seine → Sinnlichkeit. „Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heißt *Sinnlichkeit*“ (KrV A 19 / B 33). Die Rolle der Sinnlichkeit ist es, den Gegenstand des Erkennens zu geben: „Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände *gegeben*“ (KrV A 19 / B 33). Dasjenige Vermögen, kraft dessen der Mensch spontane Vorstellungen haben kann, ist sein → Verstand, der „aus sich selbst“ (KrV B 1) Begriffe und Urteile hergibt (vgl. KrV A 51 / B 75; KrV A 68f. / B 93f.). Die Rolle des Verstandes ist es, den gegebenen Gegenstand zu denken und dadurch zu erkennen.

Das Prinzip der Unterscheidung in rezeptive und spontane Vorstellungen ist bei Kant das jeweilige Verhältnis, in dem die → Vorstellung sowohl zum Gegenstand der Vorstellung wie auch zum Subjekt der Vorstellung steht. Eine rezeptive, sinnliche Vorstellung ist eine Vorstellung, die das Subjekt von dem Gegenstand empfängt, indem es durch den Gegenstand „afficirt wird“ (KrV A 51 / B 75). Das Subjekt ist bei einer solchen Vorstellung passiv. Eine rezeptive, sinnliche Vorstellung ist folglich eine Vorstellung, die von dem Gegenstand *abhängig* ist in dem Sinne, dass ihr Vorliegen von dem Gegenstand bewirkt wird, indem dieser eine „*Empfindung*“ (KrV A 20 / B 34) in dem Subjekt bewirkt. Eine spontane Vorstellung ist durch den Kontrast zu einer rezeptiven, sinnlichen Vorstellung definiert: Sie ist eine Vorstellung, die das Subjekt „selbst hervor[]bring[t]“ (KrV A 51 / B 75). Das Subjekt ist bei einer spontanen Vorstellung aktiv. Eine spontane Vorstellung eines Gegenstands ist von dem Gegenstand folglich unabhängig in dem Sinne, dass ihr Vorliegen nicht von dem Gegenstand bewirkt wird.

Die Unterscheidung in rezeptive und spontane Vorstellungsakte ist grundlegend für Kants Erkenntnistheorie (vgl. KrV A 51f. / B 75f.). Gleichwohl geht diese Unterscheidung nicht als Voraussetzung in seine Erkenntnistheorie ein, sondern ist als Resultat seiner transzendentalen Analyse des Erkennens zu verstehen. Rezeptivität und Spontaneität beschreiben zwei komplementäre Vermögen, die durch die je spezifische Leistung bestimmt sind, die diese Vermögen im Erkennen zu erbringen haben (vgl. KrV A 51f. / B 75f.). Zur Funktion des Begriffs der Spontaneität in Kants Theorie der Freiheit → Spontaneität, absolute. Weitere wichtige Stellen: KrV A 15; KrV B 29; KrV B 67f.; KrV A 76ff. / B 102f.; KrV B 129; KrV B 133ff.; KrV B 150ff.; KrV B 162 Anm.; KrV A 172 / B 214; KrV B 430; KrV A 444ff. / B 472ff.; KrV A 494 / B 522; KrV A 533 / B 561; KrV A 548 / B 576; 4:281; 5:48; 5:99; 5:406; 6:24; 6:143; 7:704; 7:134; 7:140ff.; 7:545; 8:203; 8:221f.; 8:308; 8:443; 9:36; 11:315f.; 12:42; 12:213ff.; 12:349; 12:535; 15:08; 18:98; 18:183; 18:211; 18:256; 18:268; 18:306; 18:312; 18:419; 18:431f.; 18:465; 18:487; 20:271; 20:276; 23:26.

Verwandte Stichworte

Erfahrung; Erkenntnisquellen; intuitiv/diskursiv; intuitus derivativus/originarius; Vorstellung, sinnliche; Spontaneität, absolute

Vorgeschichte und historischer Kontext

Kants Verwendung des Begriffspaares Rezeptivität/Spontaneität zur Beschreibung der für das menschliche Erkennen grundlegenden Vermögen

grenzt sich deutlich von der vorkantischen Tradition der Verwendung dieser Begriffe ab. Weder hatten diese Begriffe in der vorkantischen Tradition eine grundlegend erkenntnistheoretische Ausrichtung, noch war ihre erkenntnistheoretische Komplementarität und wechselseitige Notwendigkeit anerkannt.

1 Der Begriff der Rezeptivität

Der Begriff der Rezeptivität beschreibt in der Tradition allgemein jede Art von Empfänglichkeit irgendeiner Art von Entität. Als spezifisch subjekttheoretischer Begriff zur Beschreibung eines subjektiven Vermögens gewinnt er in der aristotelischen Seelenlehre erstmals eine zentrale philosophische Bedeutung. Das Vermögen der Empfindung und der sinnlichen Wahrnehmung gehören nach Aristoteles zu den grundlegenden rezeptiven Vermögen des Menschen. Sie sind unter anderem die Grundlage des menschlichen Erkennens (vgl. *Über die Seele*, 2. Buch, Kap. 5, 416b–418a). Der gesamten philosophischen Tradition zufolge besteht in der Rezeptivität die spezifische Endlichkeit des Menschen. So versteht →Leibniz unter Rezeptivität die ursprüngliche Begrenztheit der Kreatur, die darin besteht, dass diese sich passiv verhalten muss, um Bestimmtheit irgendeiner Art erhalten zu können. Mit Kant gewinnt der Begriff der Rezeptivität eine grundlegend erkenntnistheoretische Bedeutung, indem er bei Kant dasjenige Vermögen beschreibt, kraft dessen ein Subjekt in einer unmittelbaren Beziehung zu Gegenständen stehen kann, was die Voraussetzung dafür ist, dass es diese erkennen kann.

2 Der Begriff der Spontaneität

Der Begriff der Spontaneität spielt in der Tradition in drei philosophischen Zusammenhängen eine Rolle: 1) im Bereich der Naturphilosophie, in dem er die Eigentätigkeit der Naturabläufe beschreibt; 2) im Bereich der praktischen Philosophie, in dem er Handlungen beschreibt, die nicht aus äußerem Zwang geschehen, sondern ihren Ursprung in der Freiheit des Subjekts haben; 3) im Bereich der theoretischen Philosophie, in dem er Denken, Erkennen, Urteilen als Vorstellungsakte beschreibt, die das Subjekt selbsttätig hervorbringt. Allen drei Verwendungen des Begriffs der Spontaneität ist die Idee eines ‚Von-Selbst-Stattfindens' gemeinsam, im Kontrast zur Idee eines Ereignisses, eines Aktes oder einer Handlung, die durch etwas Äußerliches erzwungen wird. So bestimmt Aristoteles ein spontanes, freiwilliges Handeln als ein Handeln, dessen Prinzip im Handelnden selbst liegt (vgl. *Nikomachische Ethik*, 3. Buch, Kap. 1, 1110a). Leibniz verwendet den Begriff der Spontaneität dann sowohl in seiner Handlungstheorie – eine spontane Handlung ist eine ungezwungene Handlung – als auch in seiner theoretischen Philosophie, indem er jedes erkennende Wesen als ein spontanes Wesen versteht und jeden Erkenntnisakt als einen spontanen Vollzug (vgl. *Discours de Metyphysique*, § 30). Im Bereich der praktischen Philosophie knüpft Kant an die Bestimmung von Spontaneität als einer Handlung an, die von einem dem Handelnden internen Prinzip bewirkt wird. Im Bereich der theoretischen Philosophie leistet Kant eine grundsätzliche Neuorientierung in der Bestimmung des Begriffs der Spontaneität: Erstens ist bei ihm der Begriff der Spontaneität durch seinen Kontrast zum Begriff der Rezeptivität bestimmt, insofern beide zwei einander komplementäre, für das Erkennen jeweils unverzichtbare Vermögen beschreiben; zweitens gewinnt er das Verständnis dieser beiden Vermögen dadurch, dass er die Leistung bestimmt, die sie jeweils für das Erkennen erbringen.

Philosophische Funktion

1 Der Begriff der Erkenntnis

Kant charakterisiert den Begriff der →Erkenntnis so: „*Erkenntnisse*", so Kant, „bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Object" (KrV B 137). „Erkenntnisse" sind „mit Bewußtsein auf ein Object bezogene Vorstellungen" (9:91). Jemand, der eine Erkenntnis hat, hat folglich eine bewusste Vorstellung, die er in einer bestimmten Weise auf einen Gegenstand bezieht. Diese „bestimmte[] Beziehung", in der Erkenntnisse zum Gegenstand stehen, erläutert Kant näher als die der „objective[n] Gültigkeit" (KrV B 137). Jemand, der einen Erkenntnisakt vollzieht, hat also eine Vorstellung von einem Gegenstand, für die er den Anspruch erhebt, dass sie von dem Gegenstand gültig ist und die genau das auch ist. Nun können wir eine Vorstellung von einem Gegenstand, die von dem Gegenstand gültig ist, auch eine Vorstellung nennen, die mit dem Gegenstand übereinstimmt. Und wenn „Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntniß mit ihrem

Gegenstande besteht“ (KrV A 58 / B 83), dann können wir dies auch so ausdrücken, dass wir sagen, eine Erkenntnis sei eine wahre Vorstellung von einem Gegenstand. Diese Charakterisierung des Erkennens ist nach Kant dabei noch so allgemein, dass sie für jedes Wesen gilt, das überhaupt etwas erkennen kann. Dieses Verständnis von Erkenntnis ist die Grundlage für Kants zentrale Doktrin, der zufolge die *menschliche* Erkenntnis ein „Zusammengesetztes“ (KrV B 1) aus Rezeptivität und Spontaneität ist.

2 Die Notwendigkeit der Rezeptivität

Kant fragt nun, wie es möglich ist, eine bewusste Vorstellung, die von einem →Gegenstand objektiv gültig ist (d. h. eine Erkenntnis) zu haben. Kant beantwortet diese Frage in zwei Schritten: Der erste Schritt lautet, dass eine solche Vorstellung nur möglich ist, wenn dem Subjekt ein „Gegenstand *gegeben*“ wird (KrV A 19 / B 33). Denn dass einem Subjekt ein Gegenstand gegeben wird, heißt, dass ein Gegenstand zum Inhalt einer bewussten Vorstellung dieses Subjekts wird. Dies ist eine notwendige Voraussetzung dafür, dass jene „bestimmte[] Beziehung“ (KrV B 137) zwischen einer Vorstellung und einem Gegenstand möglich ist, die das Erkennen definiert. Die allgemeine Weise, in der einem Subjekt ein Gegenstand gegeben wird, besteht darin, dass das Subjekt den Gegenstand anschaut. Denn eine →Anschauung ist eine *einzelne* Vorstellung, die sich *unmittelbar* auf den Gegenstand bezieht (vgl. KrV A 320 / B 377). Das heißt, wie auch immer eine Anschauung genauer verfasst ist, so gilt stets, dass jemand nur dann die Anschauung eines Gegenstands haben kann, wenn es eben jenen Gegenstand gibt, den er anschaut. Und genau darum, weil es die Anschauung eines Gegenstands nur *zusammen* mit dem Gegenstand der Anschauung gibt, kann Kant sagen, dass eine Anschauung genau jene Art der Vorstellung ist, die als solche *erklärt*, wie einem Subjekt ein Gegenstand gegeben werden kann.

Der zweite Schritt Kants lautet nun, dass es zwei Arten von Anschauungen gibt und also zwei Weisen, einen Gegenstand zu geben: Die Anschauung kann entweder „*ursprünglich*“ oder „sinnlich“ sein (KrV B 72). Eine ursprüngliche Anschauung ist eine Anschauung, „durch die selbst das Dasein des Objects der Anschauung gegeben wird“ (KrV B 72). Ursprünglich ist diese Anschauung, weil sie sich nicht dem Gegenstand der Anschauung verdankt; sie ist nicht von dem Gegenstand der Anschauung abgeleitet, sondern selbst der Ursprung des Daseins des Gegenstands. Allein Gott, das →„Urwesen“ (KrV B 72), von dem, wie Kant immer wieder betont, wir uns keinen Begriff machen können (vgl. KrV B 139), verfügt über eine solche Anschauung.

Die einzige Alternative zu einem Vermögen ursprünglicher Anschauungen ist nun ein Anschauungsvermögen, das einem Subjekt den Gegenstand dadurch gibt, dass seine Anschauungen durch den Gegenstand bewirkt werden. Genau das definiert das Vermögen der Sinnlichkeit (vgl. KrV A 19 / B 33), welches die dem Menschen eigentümliche Anschauungsart ist: „Nun ist alle uns mögliche Anschauung sinnlich“ (KrV B 146). Was aber genau ist eine sinnliche Anschauung? Eine sinnliche Anschauung, so erklärt Kant, ist „von dem Dasein des Objects abhängig“ (KrV B 72). Dass eine Anschauung vom Gegenstand *abhängig* ist und dass sie *sinnlich* ist, so Kant, heißt dasselbe (vgl. KrV B 72). Wir nennen eine Anschauung genau dann und genau deswegen sinnlich, wenn und weil sie „unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhäng[t]“ (4:281). Denn dass eine Anschauung sinnlich ist, heißt, dass das Subjekt von dem Gegenstand „afficirt“ (KrV A 19 / B 33) werden muss, damit es eine Anschauung von ihm erhält (vgl. KrV A 19 / B 33). Affizierung aber ist ein kausales Verhältnis (→Affektion). Dass eine sinnliche Anschauung von dem Gegenstand abhängig ist, bedeutet daher genauer, dass sie *kausal* von ihm abhängt. Indem der Gegenstand eine Empfindung in dem Subjekt bewirkt, bringt er eine Anschauung in ihm hervor (vgl. KrV A 19f. / B 34).

3 Die Notwendigkeit der Spontaneität

Kant behauptet nun, dass es für ein sinnliches Wesen nicht genügt, nur ein Vermögen der Sinnlichkeit zu haben, um Gegenstände zu erkennen. Es muss überdies ein Vermögen der Spontaneität haben, welches Kant den Verstand nennt (vgl. KrV B 130). Kant argumentiert so: Wenn Erkennen heißt, dass ein Subjekt eine bewusste Vorstellung hat, für die es den Anspruch erhebt, von einem Gegenstand gültig zu sein, dann setzt dies voraus, dass das →Subjekt ein Bewusstsein davon hat, dass es eine solche Vorstellung hat. Das heißt, die Idee von Erkenntnis, um die es Kant geht, ist

die Idee *selbstbewusster Erkenntnis*. Und eine Erkenntnis in diesem Sinn, so Kant, können nur Verstandeswesen haben. Denn die Voraussetzung dafür, so argumentiert Kant im § 16 der B-Ausgabe der *KrV*, dass ein Subjekt selbstbewusste Vorstellungen haben kann, ist, dass das Subjekt die Vorstellungen, die es hat, in einer Weise zu einer Einheit miteinander verbindet, durch die sie „in einem Selbstbewußtsein" zusammenstehen können (KrV B 134). →Selbstbewusstsein „enthält" folglich „eine Synthesis der Vorstellungen und ist nur durch das Bewußtsein dieser Synthesis möglich" (KrV B 133). Der Gedanke, dass die Vorstellungen, die ich habe, *meine* Vorstellungen sind, setzt nach Kant also voraus, dass ich die Vorstellungen, die ich habe, zu einer Einheit miteinander verbinde, und zwar so, dass ich von diesem Akt der Verbindung ein Bewusstsein habe, „denn sonst würde ich ein so vielfärbiges, verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin" (KrV B 134). Und um genau eine solche Vorstellung haben zu können, nämlich eine Vorstellung von der Verbindung meiner Vorstellungen, so Kant, ist ein Vermögen des Verstandes nötig. Die Begründung hierfür liefert § 15 der *KrV*, in dem Kant allgemein erklärt: „Allein die *Verbindung* (*conjunctio*) eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen […]; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese zum Unterschiede von der Sinnlichkeit Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung […] eine Verstandeshandlung" (KrV B 129f.). Die Vorstellung der Verbindung eines Mannigfaltigen, so Kant, kann nicht durch die Sinne in uns kommen. Daraus folgt, dass es eine spontane Vorstellung sein muss. Denn es gibt nur zwei Quellen von Vorstellungen: das Vermögen der Rezeptivität und das Vermögen der Spontaneität. Während eine rezeptive, d. h. sinnliche Vorstellung von einem Gegenstand eine *gegenstandsabhängige* Vorstellung in dem Sinne ist, dass ihr Vorliegen von dem Gegenstand bewirkt wird, ist eine spontane Vorstellung eines Gegenstands folglich eine *gegenstandsunabhängige* Vorstellung in dem Sinne, dass ihr Vorliegen nicht von dem Gegenstand bewirkt wird. Der Name, den Kant dem Vermögen gibt, dem solche spontanen Vorstellungen entspringen, ist der Verstand.

Ganz wie schon das Vermögen der Sinnlichkeit führt Kant also auch das Vermögen des Verstandes *durch die je spezifische Leistung* ein, die dieses Vermögen zu erbringen hat. Der Verstand, so erklärt Kant entsprechend, ist in seiner allgemeinsten Bestimmung „selbst nichts weiter […] als das Vermögen, *a priori* zu verbinden" (KrV B 135). Diese Charakterisierung des Verstandes lässt es nach Kant indes für sich noch offen, in welcher Weise der Verstand eine selbstbewusste Vorstellung von einem Gegenstand haben kann. Ganz analog zu den zwei Weisen, wie einem Subjekt ein Gegenstand gegeben werden kann – entweder durch eine ursprüngliche oder durch eine sinnliche Anschauung – unterscheidet Kant zwischen zwei Weisen, wie ein Verstand eine selbstbewusste Vorstellung von einem Gegenstand hervorbringen kann. Ein Verstand kann dies *entweder* dadurch, dass er eine →„intellectuelle Anschauung" (KrV B 72) von einem Gegenstand hervorbringt. Dann ist der Verstand ein anschauender, ursprünglicher Verstand. *Oder* aber der Verstand ist ein diskursiver Verstand, der die einzige Alternative zu einem anschauenden Verstand ist. Ein →diskursiver Verstand bringt dadurch eine selbstbewusste Vorstellung von einem Gegenstand hervor, dass er Begriffe hervorbringt, durch die er einen Akt des Verbindens vollziehen kann, mit dem er das Mannigfaltige der Anschauung zur Einheit eines Selbstbewusstseins zusammenfassen kann. Denn Begriffe sind im Unterschied zu Anschauungen allgemeine Vorstellungen, d. h. es sind Vorstellungen, die sich nicht nur auf einen einzelnen Gegenstand beziehen, sondern für viele Gegenstände gelten (vgl. KrV A 68 / B 93; KrV A 320 / B 377). Von Begriffen, so erklärt Kant, „kann nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als daß er dadurch urtheilt" (KrV A 68 / B 93). Entsprechend bestimmt er Begriffe auch als „Prädicate möglicher Urtheile" (KrV A 69 / B 94). Das heißt, diejenige Handlung des Verstandes, die er vollzieht, wenn er einen Begriff hervorbringt, um ein Mannigfaltiges zur Einheit eines Selbstbewusstseins zusammenzufassen, ist die Handlung des Urteilens. Urteilsakte sind also die paradigmatischen Akte des diskursiven Verstandes. Der diskursive Verstand kommt demnach genau dadurch zu einer selbstbewussten Vorstellung, dass er jene Handlungen vollzieht, durch die er die „logische Form eines Urtheils zu Stande" bringt (KrV A 79 / B 105).

Damit erreichen wir Kants zentrale Doktrin: Ein Wesen, dessen Verstand keine ursprünglichen

Anschauungen hervorbringt, kann nur dann einen Gegenstand erkennen, wenn es sowohl über ein Vermögen der Rezeptivität verfügt, kraft dessen ihm die Gegenstände gegeben werden, als auch über ein Vermögen der Spontaneität, kraft dessen es sich selbstbewusst auf anschaulich gegebene Gegenstände beziehen kann.

4 Die Aporie von Rezeptivität und Spontaneität

Bislang wurde gezeigt, *dass* sinnliche Anschauungen für das Erkennen des diskursiven Verstandes notwendig sind. Noch nicht gezeigt wurde indes, *wie* sinnliche Anschauungen genau das leisten *können*, was sie leisten können *müssen*, damit Erkenntnisakte möglich sind. Die Frage lautet also: Wie ermöglicht eine sinnliche Anschauung ein Erkenntnisurteil? Kant beantwortet diese Frage zunächst so: Sinnliche Anschauungen ermöglichen Erkenntnisurteile dadurch, dass sie deren „Boden" (KrV A 3 / B 7), „Leitfaden" (KrV A 3 / B 6) und „Zeugniß" (KrV B 11) sind. Mit dieser Charakterisierung der sinnlichen Anschauung als ‚Boden', ‚Leitfaden' und ‚Zeugnis' des Verstandes beschreibt Kant die spezifische Art des Verhältnisses, in welchem die sinnlichen Anschauungen zu den Akten des Verstandes stehen müssen, um ihre Aufgabe erfüllen zu können. Der diskursive Verstand ist von den sinnlichen Anschauungen *abhängig*, und zwar in der spezifischen Weise, dass er von ihnen *geleitet* wird. Damit aber stellt sich die Frage, wie eine sinnliche Anschauung verfasst sein muss, damit sie genau das leisten kann: den Verstand in seinen Urteilen zu leiten. Die Idee der Rezeptivität, so hatten wir oben gesehen, soll erklären, wie einem Subjekt ein Gegenstand gegeben sein kann. Die Idee der Rezeptivität erklärt dies dadurch, dass eine rezeptive Vorstellung von dem Gegenstand kausal abhängig ist. Dass eine solche sinnliche Anschauung die Rolle eines „Leitfaden[s]" (KrV A 3 / B 6) hat, verlangt nun indes, dass diese Anschauung selbstbewusst ist. Denn ich kann nur dann von etwas geleitet werden, wenn ich ein Bewusstsein von dem habe, was mich leiten soll. Jene sinnlichen Vorstellungen also, die Kant als eine notwendige Voraussetzung des Erkennens rekonstruiert, unterstehen somit zwei Bedingungen: Sie müssen sowohl *gegenstandsabhängig* als auch *selbstbewusst* sein. Die Idee der Spontaneität, so haben wir oben gesehen, soll nun erklären, wie ein Subjekt eine selbstbewusste Vorstellung von einem Gegenstand haben kann. Eine selbstbewusste Vorstellung ist eine, die das Subjekt „selbst verrichtet" (KrV B 130), d. h. sie ist kausal unabhängig vom Gegenstand (KrV B 130). Nehmen wir nun diese beiden Charakterisierungen von Rezeptivität und Spontaneität zusammen, um auf ihrer Grundlage zu verstehen, wie Erkennen möglich ist, dann ergibt sich folgendes Problem: Wir müssen verstehen, wie eine Vorstellung, die gegenstandsabhängig ist, das Subjekt leiten kann. Dies setzt voraus, dass diese Vorstellung selbstbewusst ist. Dies aber scheint zu verlangen, dass die Vorstellung spontan sein muss. Und daraus scheint zu folgen, dass sie dann nicht gegenstandsabhängig sein kann. Denn nach der bisherigen Erläuterung ist eine Vorstellung *entweder* vom Gegenstand abhängig, dann aber hat das Subjekt keine selbstbewusste Vorstellung von dem Gegenstand. *Oder* aber das Subjekt hat eine selbstbewusste Vorstellung von dem Gegenstand. Dann aber kann die Vorstellung nicht vom Gegenstand abhängig sein, sondern muss eine spontane Vorstellung sein.

In der Kant-Literatur gibt es nun zwei Auffassungen darüber, wie Kant diese Aporie aufgelöst hat. Hinter Kants scheinbar klarer Auskunft, bei all unserer Erkenntnis handle es sich um ein „Zusammengesetztes" (KrV B 1), verbirgt sich nämlich eine Schwierigkeit, die darin besteht, dass Kant die Ausdrücke ‚Spontaneität' und ‚Rezeptivität' in einer Weise verwendet, die zwei Lesarten erlaubt: Man kann ihn so verstehen, dass er damit beansprucht, zwei verschiedene Vermögen zu beschreiben, die zusammen jedes „endliche denkende Wesen" charakterisieren (KrV B 72); oder aber man kann ihn so verstehen, dass er damit beansprucht, zwei Aspekte ein und desselben Vermögens eines endlichen denkenden Wesens zu beschreiben: nämlich zwei Aspekte seines Erkenntnisvermögens. Wir können die erste die 2-Fähigkeiten-Lesart nennen und die zweite die 2-Aspekte-Lesart (vgl. *Interpretationslage*).

Interpretationslage

1 Rezeptivität und Spontaneität als zwei verschiedene Fähigkeiten

Kant versteht eine Fähigkeit allgemein als die „Quelle" der Akte, die unter sie fallen (vgl. KrV A 50 / B 74). Er sagt, sie ist der „Ursprung" dieser Akte (KrV A 55ff. / B 80f.; vgl. KrV A 62 / B 87).

Ein häufiger Ausdruck, den Kant auch verwendet, ist der Ausdruck ‚entspringen'. Dem Verstand „entspringen" seine Akte, also Begriffe und Urteile (KrV B 1; vgl. KrV A 19 / B 33; KrV A 77 / B 103). Unsere Erkenntnis „entspringt aus zwei Grundquellen" (KrV A 50 / B 74). Gelegentlich verwendet er auch den Ausdruck ‚gründen': „Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Receptivität der Eindrücke" (KrV A 68 / B 93). All diesen Charakterisierungen des Verhältnisses zwischen der Fähigkeit und den Akten, die unter sie fallen, ist gemein, dass sie dieses in einem bestimmten Sinn als ein Verhältnis der Erklärung beschreiben. →‚Quelle', →‚Ursprung', →‚Grund' sind Ausdrücke, die besagen, dass die Fähigkeit als dasjenige verstanden wird, das das Vorliegen eben jener Akte, die unter sie fallen, erklärt.

Die 2-Fähigkeiten-Lesart des Kontrastes von Spontaneität und Rezeptivität ist nun die in der Literatur dominierende Lesart (vgl. exemplarisch u. a. Strawson, *The Bounds of Sense*; Pippin, *Kant's Theory of Form*; Hoppe, *Synthesis bei Kant*; Mohr, *Das sinnliche Ich*; Benoist, *Kant et les limites de la synthèse*). Sie versteht Kant so, dass den beiden oben unterschiedenen Arten von Vorstellungen, also rezeptive und spontane Vorstellungen, je zwei verschiedene Arten von Fähigkeiten entsprechen, durch die sie erklärt werden. Nach der 2-Fähigkeiten-Lesart kann eine Vorstellung also nur *entweder* einem rezeptiven *oder* einem spontanen Vermögen entspringen. Dies bedeutet, dass es ausgeschlossen ist, dass eine rezeptive Vorstellung *als solche* selbstbewusst sein kann. Unter dieser Voraussetzung aber gibt es nur eine Möglichkeit zu verstehen, wie eine rezeptive Vorstellung selbstbewusst sein kann: nämlich dadurch, dass das Subjekt sich mit einer spontanen Vorstellung auf diese rezeptive Vorstellung richtet und diese zum Gegenstand einer spontanen Vorstellung macht. Gemäß der 2-Fähigkeiten-Lesart ist eine sinnliche Vorstellung, die ein Subjekt leiten kann, folglich das Resultat zweier Schritte. In einem ersten Schritt bewirkt ein Gegenstand, dass das sinnliche Vermögen des Subjekts aktualisiert wird: Das Subjekt hat eine sinnliche Vorstellung, die jedoch noch nicht zur Einheit seines Selbstbewusstseins gehört. In einem zweiten Schritt bringt das Subjekt eine spontane Vorstellung hervor, mit der es diese gegebene sinnliche Vorstellung zu seinem Selbstbewusstsein vereinigt. Erst nachdem dieser zweite Schritt vollzogen ist, verfügt das Subjekt sodann über eine sinnliche Vorstellung, die es in seinem Urteilen *leiten* kann.

Die 2-Fähigkeiten-Lesart besagt, dass das Vorliegen rezeptiver und spontaner Vorstellungen eine *je andere Erklärung* hat. Zugleich aber ist sie auf die These festgelegt, dass das Vermögen der Spontaneität nicht unabhängig vom Vermögen der Rezeptivität ist. Denn rezeptive Vorstellungen sollen ja eine wesentliche Rolle in der Erklärung von Erkenntnisurteilen spielen. Die 2-Fähigkeiten-Lesart verknüpft beides miteinander, indem sie die Notwendigkeit von spontanen Vorstellungen behauptet, deren Inhalt rezeptive Vorstellungen sind. Für die 2-Fähigkeiten-Lesart spricht Kants Charakterisierung von Sinnlichkeit und Verstand als „zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß" (KrV A 15 / B 29) oder seine Definition von Rezeptivität und Spontaneität als „zwei Grundquellen des Gemüths" (KrV A 50 / B 74).

2 Rezeptivität und Spontaneität als zwei Aspekte einer Fähigkeit

Vertreter der 2-Aspekte-Lesart bestreiten, dass die 2-Fähigkeiten-Lesart die obige Aporie lösen kann (vgl. exemplarisch McDowell, *Mind and World* sowie *Having the World in View*; Kitcher, *Kant's Philosophy of the Cognitive Mind*; m. E. Longuenesse, *Capacity to Judge*). Die 2-Fähigkeiten-Lesart will sagen, dass ein Subjekt sich seine sinnlichen Vorstellungen dadurch selbstbewusst machen kann, dass es ein Erkenntnisurteil über das Mannigfaltige seiner sinnlichen Vorstellung fällt. Das aber heißt, um eine selbstbewusste sinnliche Vorstellung zu haben, was notwendig ist, damit es ein Erkenntnisurteil fällen kann, muss das Subjekt einen Akt *von genau der gleichen Art* vollziehen wie es derjenige Akt ist, dessen Möglichkeit ein solcher Akt gerade erklären soll. Damit ein Subjekt ein Erkenntnisurteil fällen kann, muss es ein Erkenntnisurteil über seine sinnlichen Vorstellungen fällen. Im Versuch, die Aporie von Spontaneität und Rezeptivität aufzulösen, gerät die 2-Fähigkeiten-Lesart folglich in einen *Regress der Erklärung*. Die 2-Aspekte-Lesart zieht aus dem Scheitern der 2-Fähigkeiten-Lesart nun folgenden Schluss: Wenn die Idee sinnlicher Anschauungen eine Rolle in der Erklärung von Erkenntnisurteilen spielen soll, dann müssen sinnliche Anschauungen

Vorstellungen sein, die *als solche* eine Erklärung dafür enthalten, wie ein Subjekt in seinem Urteil durch eine sinnliche Anschauung *geleitet* werden kann. Eine solche Erklärung aber können sinnliche Anschauungen nur dann enthalten, wenn sie einem Vermögen entspringen, das nicht nur rezeptiv, sondern auch spontan ist. Denn nur, wenn es auch spontan ist, kann es erklären, wie ein Subjekt Vorstellungen haben kann, die es als solche zur Einheit eines Selbstbewusstseins vereinigen kann. Das zentrale Merkmal, das nach Kant Vorstellungen charakterisiert, die einem spontanen Vermögen entspringen, ist ihr begrifflicher Charakter. Durch Begriffe wird die Einheit eines Mannigfaltigen gedacht (vgl. KrV A 68 / B 93). Der paradigmatische Fall einer begrifflichen Vorstellung, so Kant, ist das Urteil. Urteile sind Vorstellungen, die das Subjekt „selbst verrichtet" (KrV B 130). Doch diese selbsttätig verrichteten Vorstellungen, die Urteile sind, so Kants zentrale These, sind logisch nicht selbständig. Man kann das Vorliegen von selbsttätig verrichteten begrifflichen Vorstellungen nicht unabhängig davon verstehen, dass ihr Subjekt über sinnliche Vorstellungen verfügt, die diese selbsttätig verrichteten Vorstellungen *leiten*. Dies aber verlangt nach der 2-Aspekte-Lesart, dass es sinnliche Vorstellungen gibt, die genau jenes Merkmal haben, das selbstbewusste Vorstellungen als solche charakterisiert: Sie müssen einen *begrifflichen Inhalt* haben. Daraus folgt, dass es sinnliche Vorstellungen geben muss, die *genau demselben Vermögen* entspringen, dessen paradigmatische Vorstellungen Urteile sind, die jedoch im Unterschied zu diesen von dem Gegenstand, den sie vorstellen, abhängig sind. Denn nur dann kann der Inhalt einer sinnlichen Vorstellung beides zugleich sein: sowohl gegenstandsabhängig als auch selbstbewusst. Und nur, wenn das der Fall ist, kann eine sinnliche Vorstellung das Subjekt leiten.

Daraus folgt, dass genau dasjenige Vermögen, dem selbsttätige Urteile entspringen, nicht nur spontan sein kann, sondern überdies rezeptiv sein muss. Es muss ein Vermögen sein, durch welches das Subjekt genau dadurch selbsttätig Urteile hervorbringt, dass ihm sinnliche Anschauungen entspringen, die das Subjekt bei seinen selbsttätigen Urteilen leiten. Sinnlich sind diese Anschauungen, weil ihr Inhalt von dem Gegenstand bewirkt wird. Leiten können sie die selbsttätigen Urteile, weil ihr Inhalt ein begrifflicher Inhalt ist und damit als solcher erklärt, weshalb diese Vorstellungen selbstbewusst sind. Sinnliche Anschauungen und die Urteile, die sie leiten, sind nach der 2-Aspekte-Lesart folglich logisch miteinander verknüpft: Sie haben beide denselben begrifflichen Inhalt. Kant macht diesen Zusammenhang im § 10 der *KrV* ausdrücklich, in dem es heißt: „Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urtheile* Einheit giebt, die giebt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen *in einer Anschauung* Einheit […]" (KrV A 79 / B 104f.).

Nach dieser Lesart unterscheiden sich rezeptive und spontane Vorstellungen nicht nach der Art des Vermögens, dem sie entspringen, voneinander. Denn unterschieden sind sinnliche Anschauungen und Urteile nicht dadurch, dass erstere einen unbegrifflichen Inhalt haben, den sich das Subjekt allererst durch eine Ausübung seines Verstandes selbstbewusst machen kann, während letztere solche Ausübungen sind. Unterschieden sind sinnliche Anschauungen und Urteile dadurch, dass im Fall einer sinnlichen Anschauung der begriffliche Inhalt das Resultat einer *Einwirkung* des Gegenstands auf das Subjekt ist, während im Fall des Urteils der begriffliche Inhalt das Resultat einer *Selbsttätigkeit* des Subjekts ist.

Der wesentliche Unterschied zur 2-Fähigkeiten-Lesart liegt darin, wie die 2-Aspekte-Lesart das Verhältnis zwischen rezeptiven und spontanen Vorstellungen bestimmt: Wenn wir rezeptive und spontane Vorstellungen als Akte begreifen, die ein und demselben Vermögen entspringen, dann bedeutet dies, dass zwischen beiden Vorstellungsarten ein *wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis* besteht. Nicht nur sind Erkenntnisurteile von sinnlichen Anschauungen abhängig, sondern ebenso sind sinnliche Anschauungen von Erkenntnisurteilen abhängig. Es ist diese wechselseitige Abhängigkeit voneinander, die begründet, weshalb beide Vorstellungsarten ein und demselben Vermögen entspringen müssen. Denn diese wechselseitige Abhängigkeit bedeutet, dass es für beide Vorstellungsarten nur *eine einzige*, *gemeinsame Erklärung* geben kann. Philologisch spricht für diese Lesart die Behauptung Kants, der zufolge er in der *Transzendentalen Ästhetik* der *KrV*, um die Form rezeptiver Vorstellungen zu untersuchen, „zuerst die Sinnlichkeit *isoliren*" müsse (KrV A 22 /

B 36). D. h. Kant versteht diesen Abschnitt nicht als die Isolierung eines so gegebenen Vermögens – des Vermögens der Sinnlichkeit –, sondern als die Isolierung von etwas, das es in der so isolierten Form gar nicht gibt.

Weiterführende Literatur

Aquila, Richard E.: Representational Mind. A Study of Kant's Theory of Knowledge, Bloomington: Indiana University Press 1983.

Benoist, Jocelyn: Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible, Paris: Presses Universitaires de France 1996.

Glouberman, Marc: „Kant on Receptivity: Form and Content", in: Kant-Studien 66, 1975, 313–330.

Heidemann, Ingeborg: Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft, Köln: Kölner Univ.-Verl. 1958.

Hoppe, Hansgeorg: Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der „Kritik der reinen Vernunft", Berlin: de Gruyter 1983.

Long, Christopher P.: „Two Powers, One Ability: The Understanding and Imagination in Kant's Critical Philosophy", in: The Southern Journal of Philosophy 36, 1998, 233–253.

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason, Princeton: Princeton University Press 1998.

McDowell, John: Mind and World, Cambridge/Mass.: Harvard University Press ^{3}1996.

Mohr, Georg: Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant, Würzburg: Königshausen & Neumann 1991.

Pippin, Robert B.: „Kant on the Spontaneity of Mind", in: ders.: Idealism as Modernism. Hegelian Variations, Cambridge: Cambridge University Press 1997, 29–55.

Strawson, Peter F.: The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason, London: Methuen 1966.

Andrea Kern

Rhapsodie

Für Kant ist Rhapsodie ein Inbegriff von Erkenntnissen, die nicht (systematisch) nach einem Prinzip verbunden, sondern zufällig gesammelt sind. Wichtige Stellen: KrV A 832 / B 860; 4:324; 4:330; 9:48; 16:785; 22:293.

Verwandte Stichworte

Aggregat; System; Methode

Philosophische Funktion

Das Wort ‚Rhapsodie' (aus dem Griechischen ‚*rhapsōdia*', wörtlich ‚genähter Gesang', eine Sammlung von Gedichten; später nahm das Wort die Bedeutung eines zusammengefügten Textes an) wird von Kant meistens abwertend benutzt, um die Wichtigkeit einer nach Prinzipien, also im Gegenteil methodisch zusammenhängenden Erkenntnis zu betonen. In der *KrV* redet Kant von einer „Rhapsodie von Wahrnehmungen", um die Bedingung „eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtseins" zu unterstreichen, d. h. einer synthetischen Einheit, welche die Erkenntnisse in einen „Context nach Regeln" einfügt (KrV A 156 / B 195). Einem → System der Erkenntnisse bzw. der → Kategorien wird die Rhapsodie entgegengesetzt (vgl. KrV A 832 / B 860; 4:324; für die Opposition mit System vgl. auch 4:330; 16:279; 16:861; 16:864; 22:293). In diesem Sinne ist sie mit dem Wort → ‚Aggregat' im Grunde gleichbedeutend, das aber nicht notwendig einen negativen Beiklang hat. Noch im → *Opus postumum* wird die Rhapsodie einem „System der reinen Vernunft" (21:97) gegenübergestellt. In Bezug auf die → Methode sind nach Kant „fragmentarisch und rhapsodisch […] einerley" (16:785). „Mit einer empirischen Methode zu denken" ist „rhapsodistisch" (16:784).

Claudio La Rocca

Rhetorik

→ Beredsamkeit

Richardson, John

Schott. Anhänger Kants und Schüler von → Jacob Sigismund Beck. John Richardson schrieb sich am 20. 10. 1795 für Cameralistik an der Universität Halle ein, wo → Beck 1791 bis 1799 tätig war. Richardson übersetzte verschiedene Abhandlungen Kants ins Englische, z. B. *The metaphysic of morals* (vgl. 12:161). Mit seinen *Essays and treatises* (vgl. 12:245) versuchte er seine „Landsleute, die noch immer in der Empirie ersoffen sind" (12:245),

zum Studium „der *einzig* wohl gegründete[n] Philosophie“ (12:245) zu bewegen. Das zweibändige Werk *Essays and treatises* enthält Richardsons Übersetzungen von Kants *Geschichte Erdbeben*, *Beweisgrund*, *Beobachtungen*, *Aufklärung*, *Vulkane*, *GMS*, *Orientieren* u. a. In einem Brief vom 21. 7. 1798 bittet Richardson Kant darum, ihm einige Stellen z. B. in Kants *Beobachtungen* zu erklären (vgl. 12:245). Richardson gilt als Verfasser der im Jahre 1799 anonym in Altenburg erschienen Publikation *A Sketch of Kant's Life*. Die ebenfalls von Richardson herausgegebene deutsche Fassung *Kants Leben: Eine Skizze* entspricht keiner wortgetreuen Übersetzung, sondern einer vom Übersetzer bearbeiteten Ausgabe (vgl. Vorländer, *Kant-Biographien*, S. 6–10). Beide Schriften gehen auf einen Aufsatz in dem Januarheft des Jahrgangs 1799 der *Jahrbücher der preußischen Monarchie* (vgl. Bd. I, S. 94–99) mit dem Titel *Etwas über Immanuel Kant (Aus einem Briefe), von L. F.* zurück. Darin berichtet der Verfasser u. a. von seinem Aufenthalt in Königsberg und seiner Bekanntschaft mit Kant.

Bianca Patricia Pick

Richter

Der Richter (*iudex*) ist für Kant zunächst der Repräsentant der →rechtsprechenden Gewalt, der über einen Streit bzw. eine Rechtssache zu →Gericht sitzt und ein →Urteil, von Kant oft als →Sentenz bezeichnet, fällt (vgl. etwa 6:313, 7:214, 7:228). Er ist dabei der „Ausleger der Gesetze“ (7:25). Im Kontext der Zurechnungslehre wird definiert: „Diejenige (physische oder moralische) Person, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugniß hat, heißt der *Richter* oder auch der Gerichtshof (iudex s. forum)“ (6:227). Darüber hinaus wird der Begriff des Richters insbesondere für das Gewissen, d. h. den „*angebornen*“ (6:437) bzw. „inneren Richter“ (6:438), für die Vernunft als Richter(in) (vgl. KrV A 752 / B 780) und für Gott als Richter des Jüngsten Gerichts (vgl. z. B. 7:60) bzw. als „*Weltrichter*“ (z. B. 6:140 Anm.) verwendet. Weitere wichtige Stellen: 6:317; 6:437ff.; 7:60.

Verwandte Stichworte

Gericht, Gerichtshof; Gericht, göttliches; Gerichtshof (metaphorisch); Gewalt, rechtsprechende; Gewissen; Sentenz; Urteil

Philosophische Funktion

Die Funktion des Begriffs des Richters zeigt sich insbesondere durch die Attribute, die Kant diesem Begriff an die Seite stellt. So ist →Gott der „höchste[] Richter“ (6:78), der „künftige[] Richter“ (7:60 Anm.) des Menschen, der „Weltrichter“ (6:140) des Jüngsten Gerichts und dabei zugleich der „strafende[] Richter“ (6:489) und der „gerechte[] Richter“ (6:139). Dementsprechend wird der „göttliche Richter“ (6:74) von dem Menschen als Richter unterschieden. Das →Gewissen ist der „innere Richter“ (6:439) bzw. der „*angeborne[] Richter über sich selbst*“ (6:437). Die →Moralität des Menschen wird von einem „übersinnlichen Richter“ beurteilt (6:490 Anm.). Kritisiert werden (indirekt) die „bequeme[n] Richter“, die sich „zweier Kunststücke […] zu bedienen pflegen, nämlich den Streit entweder gütlich *beizulegen*, oder ihn als für gar keinen Gerichtshof gehörig *abzuweisen*“ (8:152). Ein erhebliches Problem stellt auch der „Richter in seiner eigenen Sache“ dar (8:300; vgl. 6:335), da dieser „durch die Anmaßung in seiner eigenen Sache Richter zu sein und andern Menschen keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu lassen, als bloß seine eigene Willkür“ eine „continuirliche Läsion der Rechte aller andern“ bedeutet (6:97 Anm., vgl. auch 8:355). Auch wenn die Vernunft selbst urteilt, ist zu bedenken: „Alte und eingewurzelte Vorurtheile sind freilich schwer zu bekämpfen, weil sie sich selbst verantworten und gleichsam ihre eigenen Richter sind“ (9:81). (Zu der Frage wie Kant diese Problematik im Hinblick auf das →Gewissen, den „*angebornen Richter*“ im Menschen „*über sich selbst*“ (6:437), löst). Für den juristischen Zusammenhang hält Kant fest: „Auf's Ungewisse kann man in moralischen Dingen *nichts wagen* […]. So ist es z. B. für den Richter nicht genug, daß er *bloß glaube*, der eines Verbrechens wegen Angeklagte habe dieses Verbrechen wirklich begangen. Er muß es (juridisch) wissen, oder handelt gewissenlos“ (9:70). Ein „Rechtsgelehrte[r]“, der „die Rechtsgelehrsamkeit bloß historisch weiß“, ist jedenfalls „zum ächten Richter und noch mehr zum Gesetzgeber völlig verdorben“ (9:22). „Ein *gütiger Richter* aber in einer und derselben Person“ ist „ein Widerspruch“ (6:146 Anm.), denn ein Richter ist gerecht, aber nicht gütig (vgl. 6:140 Anm., 5:131). Und schließlich: „Der Mann beurtheilt weibliche Fehler gelind, die Frau aber (öf-

fentlich) sehr strenge, und junge Frauen, wenn sie die Wahl hätten, ob ihr Vergehen von einem männlichen oder weiblichen Gerichtshofe abgeurtheilt werden solle, würden sicher den ersten zu ihrem Richter wählen“ (7:307).

Jan C. Joerden

Richter, Andreas

Österreichischer Philosoph (um 1760–1827) und Professor in Wien. Der Umstand, dass sich Richter „mit niemand[en] in Wien über“ das „philosophische[] Gebäude [Kants] besprechen“ (10:550) konnte, brachte ihn dazu, sich schon als Student mit einigen Fragen an Kant zu wenden. Der erste Brief aus dem Jahre 1788 – von Kant unbeantwortet – beinhaltet Verständnisfragen zu „Hauptmomente[n]“ (10:550) der *KrV*. Im Jahre 1801 legt Richter brieflich Kant den „Abriß“ einer „systematische[n] Politik nach kritischen Grundsätzen“ vor. Mit dem „Wunsch“, die „kritische Philosophie […] mehr und mehr zuverbreiten“ (12:330f.), bittet Richter in demselben Brief um Erlaubnis der Herausgabe eines Lehrbuchs der Politik nach Grundsätzen des kantischen Systems, sofern es Kant nicht selbst daran gelegen ist, „eine Politik herauszugeben“ (12:331). In dem Entwurf zu seiner Antwort gibt Kant an, dass es sein fortgeschrittenes Alter nicht „mehr möglich macht“, jenes Vorhaben, „ein System der Politik herauszugeben“, „selbst zu verrichten“ (12:334).

Christiane Straub

Richter, Georg Friedrich

Dt. Mathematiker (1691–1772); Professor der Mathematik (ab 1726), Moral und Politik (ab 1735) an der Universität Leipzig und seit 1751 Mitglied der Leopoldina. Richter verfasste viele mathematische und philosophische Aufsätze für das Leipziger Wissenschaftsjournal *(Nova) Acta Eruditorum*, darunter die *Responsio ad Jurini*, auf welche Kant in *Wahre Schätzung* kritisch Bezug nimmt. Kant zufolge habe der englische Physiker James Jurin „unendlich deutlich“ (1:123) bewiesen, dass „die Verdoppelung der Geschwindigkeit nichts mehr als die Verdoppelung der Kraft nach sich [ziehe] und nicht, wie die Leibnizianer sich fälschlich überreden, die Vervierfachung derselben“ (1:123). Richter behaupte dagegen „eben dieselbe Kraft könne in Relation gegen verschiedene Dinge sehr ungleich sein“ (1:125). Jedoch „[s]eine [Richters] Sache war hülflos, da sie an die Regel gebunden war: daß die Kräfte in keiner andern Proportion stehen, als derjenigen, darin ihre Wirkungen sind“ (1:168).

Der Kants Ausführungen zugrunde liegende Streit um das wahre Kräftemaß zählt seit → Daniel Bernoullis *Examen principiorum mechanicae* (1726), spätestens aber → D'Alemberts *Traité de dynamique* (1743) als physikalisches Scheinproblem (vgl. Szabó, *Mechanische Prinzipien*, S. 47–79, 71f.; Mach, *Entwicklung Mechanik*, S. 247, 341ff.).

Tobias Audersch

Richtigkeit, objektive

‚Richtigkeit‘ wird von Kant zur Kennzeichnung des korrekten Gebrauchs insbesondere von → Begriffen (vgl. 2:352; 4:406; 21:508), Grundsätzen, → Beweisen und → Deduktionen (vgl. KrV A 128; 4:454; 5:184; 5:291) verwendet. Demgemäß wird Richtigkeit auch als „perfectio formalis“ bzw. als „Übereinstimung mit der Norm“ (16:264) bezeichnet und zwar synonym mit → Gültigkeit (vgl. KrV A 763 / B 791) oder, im Kontext der Logik, mit → Wahrheit (vgl. 16:107; vgl. auch 16:239; 16:745–749). Objektive Richtigkeit kommt dem Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe und der → Grundsätze des Verstandes bzw. auch der Prinzipien der transzendentalen Ästhetik zu, indem diese konstitutiv für die Erkenntnis der Gegenstände (Objekte) möglicher Erfahrung sind (vgl. 4:310f.; KrV A 35 / B 51f.; KrV A 128; KrV A 148f. / B 188f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 297 / B 353; KrV A 308f. / B 365; KrV A 644 / B 672.

Verwandte Stichworte

Wiedervergeltung; Gültigkeit, objektive; Wahrheit

Philosophische Funktion

Von objektiver Richtigkeit reiner Verstandesbegriffe und der ihnen entsprechenden Grundsätze (vgl. 4:310f.) spricht Kant im Kontext der Lehre des → transzendentalen Idealismus, wonach nur → Erscheinungen in Raum und Zeit objektiv erkannt werden können, während dies in Bezug auf

→ Dinge an sich selbst nicht möglich ist. Daher hat der korrekt gebrauchte Grundsatz (der transzendentalen Ästhetik) „alle Dinge als Erscheinungen (Gegenstände der sinnlichen Anschauung) sind in der Zeit", anders als der Satz „alle Dinge […] sind in der Zeit" (KrV A 35 / B 52), seine „gute objective Richtigkeit und Allgemeinheit *a priori*" (KrV A 35 / B 52). Grundsätze der Vernunft hingegen, die über den Bereich der Gegenstände einer möglichen Erfahrung hinausgehen, z. B. in dem Satz, „daß sich die Reihe der Bedingungen (in der Synthesis der Erscheinungen, oder auch des Denkens der Dinge überhaupt) bis zum Unbedingten erstrecke" (KrV A 308f. / B 365), haben keine objektive Richtigkeit, sondern eine subjektiv-regulative Funktion für den empirischen Verstandesgebrauch (vgl. KrV A 308f. / B 365; vgl. auch KrV A 644 / B 672) und gelten dementsprechend auch nicht mit objektiver sondern mit subjektiver Notwendigkeit (vgl. KrV A 297 / B 353).

Ulrich Seeberg

Rigorismus

Rigorismus (lat. *rigor*, Härte, Unbeugsamkeit) bezeichnet eine prinzipienorientierte, situationsindifferente, oft überstrenge Denk- oder Handlungsweise. Kant wertet dagegen den Rigoristen in der Moralphilosophie als Vertreter der „strengen Denkungsart" auf, der an einer klaren Disjunktion von sittlich gut und sittlich böse festhält (6:22). Weitere wichtige Stellen: 6:22–24; 23:393f.; 23:412.

Verwandte Stichworte

Latitudinarier; pflichtmäßig / aus Pflicht / aus Neigung; Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen; Pflicht

Philosophische Funktion

1 Der Rigorismusbegriff bei Kant

Für Kant ist der Begriff des Rigorismus positiv konnotiert, da er mit klaren Abgrenzungskriterien zwischen sittlich gut und sittlich böse einhergeht. „Man nennt gemeiniglich die, welche dieser strengen Denkungsart zugethan sind (mit einem Namen, der einen Tadel in sich fassen soll, in der That aber Lob ist): *Rigoristen*; und so kann man ihre Antipoden *Latitudinarier* nennen" (6:22). Die Position der Latitudinarier ist aus kantischer Sicht abzulehnen, da sie „moralische Mitteldinge" (→ *Adiaphora*) zwischen richtig und falsch, gut und böse, zulässt, was eine eindeutige Bewertung von Handlungen, Handlungsmotiven und Charakteren unmöglich macht, sodass „alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüßen" (6:22).

2 Der Rigorismusvorwurf gegenüber der kantischen Moral- und Rechtsphilosophie

Der positive kantische Begriffsgebrauch ist von der Frage zu trennen, ob die kantische Ethik selbst als rigoristisch kritisiert werden kann. Von einer ‚Strenge' der kantischen Position kann man in mindestens drei Hinsichten sprechen: Erstens schließt Kant bei der *Begründung* des Moralprinzips alle moralkonformen Neigungen wie etwa → Nächstenliebe zugunsten des Pflichtmotivs bzw. der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft aus. Im Anschluss daran kann man weiter zwischen den „‚Rigorismen' des Urteils, des Sollens, der Gebote, der Motivation, der Handlung und des Charakters" (Timmermann, *Alles halb so schlimm*, S. 59) differenzieren. Zweitens wirkt sich die unbedingte, kategorische Geltung von Moral- und Rechtsprinzipien auf ihre bedingungslose *Anwendung* aus. Dabei sind Pflichtenkollisionen und unauflösbare, dilemmatische Fälle nicht vorgesehen (→ Pflichten, Widerstreit der). Drittens reicht durch den Vorrang der Pflicht vor der Verfolgung der eigenen → Glückseligkeit die Moral sehr weit in die Lebensgestaltung des einzelnen hinein. Umgekehrt hat der Rigorismusvorwurf von Seiten der Kritiker Kants mindestens drei Dimensionen. Er richtet sich auf den Vernunftoptimismus, den Antiemotivismus, den Antikonsequentialismus und den Antieudaimonismus der kantischen Philosophie.

3 Der Rigorismus des Pflichtmotivs

Einer der frühesten Kritiker der in der *GMS* vertretenen These, dass einer Handlung nur dann moralischer Wert zukomme, wenn sie → aus Pflicht und nicht → aus Neigung geschehe, ist Friedrich Schiller: „Gern helf' ich dem Freunde / Doch tu' ich's leider aus Neigung / Und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin" (Schiller, *Werke*, S. 357). Die Abqualifizierung des Mitleidsmotivs kritisiert auch Schopenhauer, der darin im Gegensatz zu Kant die Grundlage der Moral erblickt (vgl. Schopenhauer, *Grundlage der Moral*, § 18

u. ö.). Auch Hegel bestreitet in der *Phänomenologie* schon „die bloße Möglichkeit", „aus Pflicht allein" zu handeln (Pippin, *Rigorismus*, S. 44; vgl. später auch Adorno, *Probleme*, S. 160f.; auch Williams hat die Fixierung auf den Pflichtbegriff in Frage gestellt, vgl. Williams, *Ethics*, Kap. 4 und 10). Das Problem liegt darin, dass Kant unmittelbar moralbegünstigende Neigungen wie Mitleid oder → Nächstenliebe gegenüber dem Pflichtmotiv abwertet, wenn er feststellt, dass diese bloß zu → pflichtmäßigem Verhalten führen. Kant begründet diese Abwertung damit, dass auf pathologischen Neigungen, deren Zustandekommen sich dem Willen des Handelnden entzieht, keine Moralphilosophie aufgebaut werden kann (vgl. 27:413). Neigungen rechnet Kant dem Mensch als Sinnenwesen zu, das nach seiner eigenen → Glückseligkeit strebt. In der kantischen Ethik machen Pflichten nur Sinn, wenn sie nicht von Neigungen und daraus hervorgehenden Zwecken abhängig sind, sondern vielmehr bestimmte Zwecke oder Handlungen unabhängig von Neigungen gebieten (vgl. 6:382). Denn Pflichten müssen auch dann den Ausschlag geben können, wenn sie der Neigung des Handelnden entgegenstehen (vgl. 4:401). Entsprechend definiert Kant → Tugend als „Stärke des Vorsatzes eines Menschen" (6:384) gegenüber „dem Gesetz widerspenstige Neigungen" (6:383). Hier droht die ebenfalls kontraintuitive Konsequenz, dass derjenige tugendhafter sei, der mehr moralwidrige Neigungen zu überwinden habe als derjenige, dem seine moralkonformen Neigungen wenig Widerstand leisten (vgl. Foot, *Virtues and Vices*). Auf Schillers Vorwurf ist zu entgegnen, dass Handlungen aus moralkonformen Neigungen keine Verhaltenssicherheit garantieren (vgl. 27:414). So kann etwa die Zuneigung ungerecht verteilt sein (man hilft nur den Freunden) oder sie kann nach einer Enttäuschung entfallen, sodass von der Person gar keine wohltätigen Handlungen mehr zu erwarten sind (vgl. 27:416f.). Handlungen → aus Pflicht, die zusätzlich *mit* den entsprechenden Neigungen geschehen (vgl. Baron, *Acting*), sind dagegen nicht nur unproblematisch, sondern in der → Tugendlehre sogar ausdrücklich Teil der Pflicht, die eigene Vollkommenheit zu befördern. In *MST* geht Kant davon aus, dass etwa die Praxis der Wohltätigkeit schließlich „Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt)" erst bewirkt (6:402, vgl. 27:419).

4 Kritik an der ausnahmslosen (rigoristischen) Anwendung von Rechts- und Moralprinzipien

Der Rigorismusvorwurf an die kantische Moral- und Rechtsphilosophie will ferner darauf hinaus, dass diese bei der *Anwendung* ihrer kategorisch geltenden Prinzipien moralisch kontraintuitive Ergebnisse liefert. Dabei werden zumeist drei Beispiele genannt (vgl. Oberer, *Recht der Lüge*, S. 7ff.): erstens das kategorische Rechtsgebot der Vollstreckung der → Todesstrafe an Mördern: „Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete […] müßte der letzte im Gefängniß befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Thaten werth sind" (6:333). Zweitens die in ethischer und rechtlicher Hinsicht vollkommene, ausnahmslose Pflicht zur Unterlassung der → Lüge, selbst wenn dadurch ein Unschuldiger gerettet werden könnte (vgl. → Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen, 8:423–430). Drittens das vollkommene, ausnahmslose → Selbstmordverbot.

Zu beachten ist hierbei, dass Kant schon in der *GMS* zwischen → vollkommenen Pflichten (→ Selbstmordverbot, Lügenverbot) und → unvollkommenen Pflichten (Gebot der Talententfaltung, Hilfsgebot) unterscheidet (vgl. 4:420–424). In der *MST* spricht er im ersten Sinn von → Rechtspflichten mit enger, im zweiten Sinn von → Tugendpflichten oder ethischen Pflichten mit weiter Verbindlichkeit (vgl. 6:390). In Konfliktfällen müssen die Rechtspflichten vorrangig und unbedingt befolgt werden, während die Tugendpflichten bei ihrer Anwendung einen → Spielraum (*latitudo*) lassen (vgl. 6:393). Das erste Beispiel fällt in die Rechtsphilosophie und folgt aus der vernunftrechtlich legitimierten Aufgabe des Staates, den Bürgern Rechtssicherheit zu gewähren. Wird die öffentliche Gerechtigkeit verletzt, gibt es „kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit" außer der Wiedervergeltung: wer gemordet hat muss sterben (6:333). Das Lügenverbot hat zum einen eine rechtliche Dimension: Ein *Recht* auf Lüge ist logisch nicht mit der Rechtspflicht der Wahrhaftigkeit vereinbar. In ethischer Hinsicht kennt das Wahrheitsgebot als Tugendpflicht durchaus einen Ermessensspielraum: Obwohl es kategorisch verboten ist zu lügen, ist es nicht unbedingt geboten, die ganze Wahrheit zu sagen (vgl. 6:433 Anm.). Gleichwohl macht das Lügenverbot den

Antikonsequentialismus (und den Antiutilitarismus *avant la lettre*) der kantischen Ethik deutlich: Nicht die (guten) Folgen, für einen selbst oder für andere entscheiden über den moralischen Wert einer Handlung, sondern ausschlaggebend ist das Pflichtmotiv.

5 Kritik am Antieudaimonismus der kantischen Ethik

Schließlich zeigt die Begründung des absoluten Selbstmordverbots, dass der antieudaimonistische Grundzug der kantischen Moralphilosophie bis in die grundlegendsten und privatesten Entscheidungen der Pflichtenträger hineinreicht: Sich selbst zu töten, da das Leben unerträglich geworden ist, bedeutet, den *homo noumenon* und damit die eigene höherrangige moralfähige Persönlichkeit zu vernichten. Selbst die unvollkommenen Pflichten der Talententfaltung und der Hilfe begrenzen ernst genommen sehr weitreichend den Bereich der Verfolgung der eigenen Glückseligkeit (Eudämonie). Diese hat keinen moralischen Wert, vielmehr steht der Mensch unter der Pflicht der Beförderung seiner moralischen Vollkommenheit und kann sich dadurch höchstens Glückswürdigkeit erwerben. In dieser antieudaimonistischen Strenge der Moral sehen viele Kritiker aus der Perspektive der Antiken Ethik eine prinzipielle Überforderung des Menschen und eine unangemessene Abwertung seines Strebens nach einem gelungenen Leben (vgl. Williams, *Moralischer Zufall*; zur Verteidigung Kants gegen den Vorwurf der Glücksfeindlichkeit vgl. Funke, *Achtung*, S. 63–67).

Weiterführende Literatur

Funke, Gerhard, „‚Achtung fürs moralische Gesetz' und Rigorismus/Impersonalismus-Problem", in: ders. (Hg.): Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz, 6.–10. April 1974, Berlin u. a.: de Gruyter 1974, 45–67.

Höffe, Otfried: Immanuel Kant, München: Beck 2000, insbes. 194–196.

Pippin, Robert: „Rigorismus und der ‚neue Kant'", in: ders.: Die Verwirklichung der Freiheit. Der Idealismus als Diskurs der Moderne, Frankfurt/M.: Campus 2005, 43–58.

Timmermann, Jens: „Alles halb so schlimm: Bemerkungen zu Kants ethischem Rigorismus", in: Stephan, Achim / Rippe, Klaus Peter (Hg.): Ethik ohne Dogmen. Aufsätze für Günther Patzig, Paderborn: Mentis 2001, 58–82.

Corinna Mieth

Rink, Friedrich Theodor

Dt. Orientalist (1770–1811); Friedrich Theodor Rink hörte von 1786 bis 1789 Kants Vorlesungen, war jedoch vorrangig Schüler des Orientalisten → Johann Gottfried Hasse. Nach Erlangung der Magisterwürde lehrte er ab 1792 als Privatdozent u. a. über morgenländische Sprachen und antike Autoren, bis er aus ökonomischen Gründen für zwei Jahre als Hofmeister nach Kurland ging. Nach seiner Rückkehr nach Königsberg wurde er 1794 zum außerordentlichen Professor an der philosophischen Fakultät ernannt. Die Ursprünge der Beziehung Rinks zu Kant sind nicht eindeutig zu klären (vgl. Stark, *Nachforschungen*, S. 24–27). In den folgenden Jahren (1795–1801) zählte er – wie vor seinem ersten Weggang aus Königsberg – gewöhnlich zweimal in der Woche zu Kants Tischgenossen. In den letzten sechs Jahren seines Aufenthaltes in Königsberg stand er mit Kant in engem Kontakt, sodass Kant ihm die Herausgabe seiner Vorlesungen über *Physische Geographie* (1802/1803) und die Bemerkungen *Über Pädagogik* (1803) übertrug. 1800 gab Rink eine *Sammlung bisher unbekannt gebliebener kleiner Schriften von I. Kant* heraus. Zur Zeit der Arbeit an den *Ansichten aus Immanuel Kants Leben* lebte er als Prediger und Gymnasial-Direktor in Danzig. Daher stand er nicht mehr in direkter Beziehung zu Kant (vgl. Stark, *Nachforschungen*, S. 27). Trotz des engen Verhältnisses zu Kant enthalten seine *Ansichten* Irrtümer. Kant bezog die Universität nicht mit „wahrscheinlich 18 oder 19" Jahren (Rink, *Ansichten*, S. 24), sondern als Sechzehnjähriger und beendete sein Studium nach sechs Jahren, nicht nach etwa drei Jahren (vgl. Rink, *Ansichten*, S. 27); Kant bekleidete das Amt des Rektors nicht einmal (vgl. Rink, *Ansichten*, S. 48), sondern zweimal (1786 und 1788). Während der Herausgabe von Rinks *Ansichten* zog dieser unbekannte Briefe an Kant (u. a. von → Christian Jacob Kraus, vgl. Rink, *Ansichten*, S. 49, und von Christian Garve, vgl. Rink, *Ansichten*, S. 54) als Quellen hinzu, die ihm Kant vorab zur Verfügung gestellt hatte. In die letzten Lebensjahre Kants fiel eine Verlegerstreitigkeit: Kant vertraute Rink die rechtmäßige Herausgabe seiner → *Physischen Geo-*

graphie an, der Hamburger Buchhändler Gottfried Dietrich Lebrecht Vollmer kam dem jedoch mit der Veröffentlichung von *Immanuel Kants Physische Geographie* im Jahre 1801 zuvor, indem er sich auf ein verloren gegangenes Schreiben Kants von 1797 berief. Hinsichtlich dieser Veröffentlichung kommt es zur Verwechslung mit Johann Jakob Wilhelm Vollmer, da er vermutlich der Bruder von Gottfried Vollmer war. Kant vermochte Vollmers Darstellung indessen nicht als sein eigenes Werk anzuerkennen (vgl. 12:343). Ein Vierteljahr nach Kants Tod veröffentlichte Rink die von Kant 1790 verfasste, unvollendete Bearbeitung der Frage der Berliner Akademie (1788) *Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf* (→ Fortschritte der Metaphysik).

Weiterführende Literatur

Malter, Rudolf (Hg.): Immanuel Kant in Rede und Gespräch, Hamburg: Meiner 1990.

Vaihinger, Hans: „Briefe aus dem Kantkreis", in: Altpreußische Monatsschrift 17, 1880, 286–299.

Bianca Patricia Pick

Rohigkeit

Rohigkeit meint den → Zustand des bloß natürlichen → Menschen auf der Stufe tierischen Daseins. In Form bestimmter Verhaltensweisen begleitet und gefährdet Rohigkeit die → Entwicklung der → Menschheit hin zur → Zivilisierung. Wichtige Stellen: 5:433; 6:26f.; 6:387; 7:323–325; 7:414; 8:22f.; 8:41; 8:110; 8:115; 8:117 Anm.; 8:375 Anm.; 9:442f.; 23:162.

Verwandte Stichworte

Kultur; Kultivieren; Zivilisierung

Philosophische Funktion

Der Zustand der Rohigkeit ist mit der „bloßen Selbstgewalt" (7:323) des Menschen gleichzusetzen. Aus diesem Zustand herauszutreten ist eine → Pflicht, deren Grund die Vernunft ist, und der eine → Naturabsicht korrespondiert. Auch die ersten Schritte zur Kultur können mit der Rohigkeit einhergehen, während „gänzliche[] Rohigkeit" (8:110) den gedachten Anfangspunkt der → Entwicklung menschlicher → Naturanlagen bezeichnet. Die Gefahr eines Rückfalls in die Rohigkeit begleitet die fortschreitende Zivilisierung; so stellt der „Krieg", den sonst zivilisierte Völker führen, eine „Art von Rohigkeit" (23:162) dar. Als „Laster der *Rohigkeit*" (6:26f.) bestimmt Kant jene „Neigungen des Genusses" (5:433), die „in ihrer höchsten Abweichung vom Naturzwecke *viehische Laster* der *Völlerei*, der *Wollust* und der *wilden Gesetzlosigkeit* […] genannt" (6:27) werden. Die Entwicklung des Menschen aus dem Zustand der Rohigkeit, die über die „Stufen […] daß er cultivirt, civilisirt und endlich auch moralisirt wird" (7:414) verläuft, ist sein eigenes Verdienst, was wiederum der Absicht der Natur entspricht.

Veit Justus Rollmann

Roman

„*Erdichten*, mit dem Bewußtsein das Unwahre als wahr vorstellig machen, wie in Romanen, wenn es nur zur Unterhaltung geschieht" (7:247 Anm.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 570; 5:86; 5:155; 5:273; 5:276; 7:121; 7:163f.; 7:185; 7:208; 7:232; 8:29; 9:473; *Refl.* 618, 15:265ff.; *Refl.* 1384, 15:603f.; *Refl.* 1482, 15:657ff.; *Refl.* 1485, 15:699ff.; *Refl.* 1489, 15:732ff.; *Refl.* 1504, 15:807ff.; *Refl.* 1516, 15:860f.; *Refl.* 7236, 19:291f.; 20:9; 20:131ff.; 20:231; 25:46ff.; 25:95–101; 25:244; 25:269; 25:322; 25:406; 25:523; 25:532; 25:571; 25:734; 25:758; 25:795; 25:857f.; 25:926; 25:937; 25:953; 25:980f.; 25:1045; 25:1085; 25:1091f.; 25:1212ff.; 25:1228; 25:1262; 25:1484; 25:1515; 28:1080.

Verwandte Stichworte

Dichtkunst; Unterhaltung; Zerstreuung

Philosophische Funktion

Das Lesen von Romanen dient in erster Linie zur → Unterhaltung bzw. → Zerstreuung, doch macht es diese womöglich „habituell[]" (7:185; vgl. 7:208; 7:404; 9:473) und verkehrt durch Übertreibung den → Geschmack (vgl. 20:7; 20:9; *Refl.* 1482, 15:659; 20:231). Romane verführen zur „*moralische[n] Schwärmerei*" (5:86; vgl. 5:155; 5:273), indem die Idealform z. B. der Freundschaft oder Liebe anschaulich gemacht und so als vermeintlich erreichbar dargestellt (vgl. 6:470; 20:133; 25:99; 25:325) bzw. die moralisch richtige Idee der bloßen Erdichtung verdächtig wird (vgl. KrV A 570; ähnlich 8:29; 8:109). Da der Roman vor allem das → Herz bewegt, aber nicht den Verstand verbessert (vgl. *Refl.* 7236, 19:292; 25:1092), nährt er „leere und phantastische Begehrungen" (20:230f. Anm.) und

macht für „feste[] Grundsätze unfähig“ (5:273). Er gefährdet Gedächtnis (vgl. 25:523) und Charakterbildung (vgl. *Refl.* 1166, 15:516), v. a. bei → Frauen (vgl. 20:183; 25:98; 25:238) und → Kindern (vgl. 9:473). Allerdings kann ein guter Roman als ein „Hülfsmittel zur Anthropologie“ dienen, da er in den „*Grundzügen*“ die Charakterzeichnung der Wirklichkeit entlehnen muss (7:121; vgl. 7:208; 25:8; anders 25:858).

Anne Pollok

Rousseau, Jean-Jacques

Komponist, Philosoph und Schriftsteller, Bürger von Genf (1712–1778). Der bahnbrechende Moment in Rousseaus Leben kam 1749, als „ich auf die Preisfrage der Akademie von Dijon stieß, die mich zu meiner ersten Schrift veranlasste“ (Rousseau, *Oeuvres complètes*, Bd. 1, S. 1135). Die Frage lautete, ob „der Fortschritt der Wissenschaften und Künste […] zur Veredelung der Sitten beigetragen“ habe. Rousseaus Antwort auf diese Frage – ein entschiedenes Nein – war seine *Abhandlung über die Wissenschaften und Künste* (Rousseau, *Discours*), die den ersten Preis erhielt und mit ihrer moralischen Kritik an der Aufklärung heftige Debatten in ganz Europa entfachte. In den folgenden Jahren veröffentlichte Rousseau unter anderem eine zweite Abhandlung (*Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*), seinen Briefroman *Julie* (1760) (Rousseau, *Julie*), seinen Erziehungsroman *Émile* (1762), den *Gesellschaftsvertrag* (1762) (Rousseau, *Contrat social*) und eine Reihe kleinerer Arbeiten (darunter wichtige Briefe über das Theater und die Vorsehung). Der *Émile* und der *Gesellschaftsvertrag* wurden verurteilt und verbrannt und Rousseau war gezwungen nach England zu fliehen. Letztlich kehrte Rousseau nach Frankreich zurück, wo er 1778 starb, nachdem er weitere wichtige Werke, darunter seine *Bekenntnisse* (1770), *Rousseau als Richter von Jean-Jacques* (1776) und die *Betrachtungen über die polnische Regierung* (1771) abgeschlossen hatte.

Biografen Kants überliefern die Legende, dass Kant seinen täglichen Spaziergang nur ein einziges Mal in seinem Leben ausfallen ließ: als er Rousseaus *Émile* las. Das einzige Bild in Kants ansonsten spärlich dekoriertem Arbeitszimmer war ein Portrait Rousseaus, das er über seinem Schreibtisch aufgehängt hatte (vgl. Vorländer, *Kants Leben*, S. 68). In zentralen Fragen und Themen übte Rousseau erheblichen Einfluss auf Kant aus, wie zum Beispiel mit Bezug auf die Würde des Menschen, die Bedeutung der Autonomie, die zentrale Rolle der Tugend und die Theodizee.

Bedeutung für die Philosophie Kants

Kants Bekanntschaft mit Rousseaus Schriften könnte durch → Johann Georg Hamann, der Rousseau in einem Brief vom Dezember 1759 erwähnt (vgl. 10:30), oder durch → Gotthold Ephraim Lessing, der 1751 eine Rezension zu Rousseaus erster *Abhandlung* schrieb, angeregt gewesen sein. Rousseaus Popularität in Deutschland macht es wahrscheinlich, dass Kant Rousseau schon 1751 gelesen hat, als seine erste *Abhandlung* verfügbar wurde. Kants ernsthafteste und wichtigste Auseinandersetzung mit Rousseau fand jedoch erst Mitte der 1760er Jahre statt, als Kant eine Reihe von *Bemerkungen* auf Seitenränder und eingeschossene Blätter seiner *Beobachtungen* schrieb, ein Buch, das Kant 1764 geschrieben hatte und das seinerseits Rousseaus Einfluss bezeugt (vgl. 20:3–192 und *Bemerkungen*, S. 38).

Der wichtigste Einfluss Rousseaus auf Kant betrifft die → Achtung vor dem gewöhnlichen Menschen und, damit unmittelbar zusammenhängend, das Primat des → Praktischen, ein Einfluss, der zutreffender Weise als die „Rousseausche Wende“ (Velkley, *Being after Rousseau*, S. 49) in Kants Denken bezeichnet worden ist: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den gantzen Durst nach Erkentnis u. die begierige Unruhe darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bey jedem Erwerb. Es war eine Zeit da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen u. ich verachtete den Pöbel der von nichts weis. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren u. ich würde mich unnützer finden wie den gemeinen Arbeiter wenn ich nicht glaubete daß diese Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könne, die rechte der Menschheit herzustellen“ (20:44; vgl. *Bemerkungen*, S. 38).

Mit der neuen Wertschätzung der Menschen, selbst des „gemeinen Arbeiter[s]“ (20:44), geht eine grundlegende Neuorientierung in Richtung auf die praktische Philosophie einher. Selbst in

Kants Arbeiten über metaphysische und erkenntnistheoretische Fragen ist seit 1764 eine deutliche Betonung des Praktischen festzustellen. In seiner These, dass die „nothwendigen und wesentlichen Zwecke der Menschheit" (KrV A 850 / B 878) moralischer Natur sind, kommt Rousseaus Einfluss zum Tragen, dem zufolge die höchste Berufung des Menschen nicht in der Kultur, der Zivilisation, der Erkenntnis oder der Glückseligkeit liegen soll, sondern spezifisch moralisch sein muss: „Gewissen, Gewissen! […] ohne dich spüre ich nichts in mir, das mich über die Tiere erhebt" (*Oeuvres complètes*, Bd. 4, S. 600f.), schreibt Rousseau im *Émile*, und Kant schreibt 26 Jahre später, dass das einzige, „was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden […] allein ein *guter Wille* [ist]" (4:393; vgl. 5:435, 20:168).

Kants ausführlichste Stellungnahmen zu Rousseaus Werk finden sich in *Mutmaßlicher Anfang* (1786) und *Anthropologie* (1798): „[Rousseaus] drei Schriften [die beiden *Abhandlungen* und *Julie*] von dem Schaden, den 1. der Ausgang aus der Natur in die *Cultur* unserer Gattung durch Schwächung unserer Kraft, 2. die *Civilisirung* durch Ungleichheit und wechselseitige Unterdrückung, 3. die vermeinte *Moralisirung* durch naturwidrige Erziehung und Mißbildung der Denkungsart angerichtet hat: – diese drei Schriften, sage ich, welche den Naturzustand gleich als einen Stand der *Unschuld* vorstellig machten (dahin wieder zurückzukehren der Thorwächter eines Paradieses mit feurigem Schwert verhindert), sollten nur seinem *Socialcontract*, seinem *Emile* und seinem *Savoyardischen Vicar* zum Leitfaden dienen, aus dem Irrsal der Übel sich heraus zu finden, womit sich unsere Gattung durch ihre eigene Schuld umgeben hat. – Rousseau wollte im Grunde nicht, daß der Mensch wiederum in den Naturzustand zurück *gehen*, sondern von der Stufe, auf der er jetzt steht, dahin zurück *sehen* sollte" (7:326f.; vgl. 8:116).

Für Kant entwickeln Rousseaus frühe Schriften eine Reihe von gesellschaftlichen Problemen, für die seine späteren Werke Lösungen anbieten. Speziell zeigen die erste und die zweite *Abhandlung*, wie die →Kultur und die Zivilisation das →Laster und die Ungleichheit hervorbringen, und *Julie* zeigt auf, wie sehr Menschen von sozialen Strukturen und ‚naturwidriger Erziehung' verformt werden können. Allerdings legt Rousseau in allen drei Werken und besonders in *Julie* Wert auf die Möglichkeit einer Vorwärtsentwicklung und nicht (wie seine ‚Gegner' ihn lesen mochten) „zum Leben in den Wäldern mit den Bären zurückzukehren" (*Oeuvres complètes*, Bd. 3, S. 207). Im *Gesellschaftsvertrag* und im *Émile* fand Kant Rousseaus detaillierteste Vorschläge, wie diese Vorwärtsbewegung funktionieren könne. Rousseau betont in diesen Werken die Bedeutung der →Tugend, der Autonomie und einer natürlichen Theologie, die an Kants spätere Religionsphilosophie erinnert, all dies im Kontext des Aufweises, wie ein individueller Mensch (im *Émile*) oder eine ganze Gesellschaft (im *Gesellschaftsvertrag*) sich vom →Laster und der Ungleichheit zur Gleichheit, →Gerechtigkeit, Humanität und →Moral fortentwickeln kann.

Rousseau verhalf Kant aber nicht nur dazu, die überragende Bedeutung von →Tugend und →Moral anzuerkennen, sondern auch, deren *Wesen* in vier zentralen Hinsichten zu bestimmen. Erstens trug die Rousseau-Lektüre dazu bei, dass Kant sich vom moralischen Sentimentalismus abwandte und zu der Überzeugung gelangte, dass die Moral ihre Wurzeln in der menschlichen Vernunft hat. Nach seiner Auseinandersetzung mit Rousseau bewegt sich Kant nach und nach auf eine Position zu, die die Moral in der der Vernunft und nicht im Gefühl begründet sieht. In *GMS* besteht Kant schließlich darauf, dass nur „Handlungen […] *aus Pflicht*" sittlichen Wert haben (4:398; vgl. 5:71f.), wobei die Pflicht allein durch die →Vernunft erkannt wird. Obwohl Rousseau die Bedeutung des Gefühls in der Ethik würdigt und manchmal sogar die Vernunft herabsetzt, besteht er doch darauf, dass das Gewissen die Erhebung über die eigenen Leidenschaften und Bedürfnisse ermöglicht (vgl. Rousseau, *Oeuvres complètes*, Bd. 4, S. 585–598 u. S. 818f.; *Oeuvres complètes*, Bd. 3, S. 30). Rousseaus Behauptung, „sobald einen die Vernunft [das Gute] erkennen lässt, führt ihn das Gewissen dazu, es zu lieben" (Rousseau, *Oeuvres complètes*, Bd. 3, S. 600), nimmt Kants Verbindung zwischen der rein vernünftigen Anerkennung der Autorität des moralischen Gesetzes und der quasi-emotionalen Motivation durch die Achtung vor dem Gesetz vorweg.

Zweitens wurde Rousseaus Betonung der Autonomie ein zentraler Bestandteil von Kants Moralphilosophie. Diese Betonung findet ihren klarsten

Ausdruck in Rousseaus *Gesellschaftsvertrag*, wo die zivile Freiheit auf der politischen Autonomie gründet, die darin besteht, sich einem allgemeinen Willen zu unterwerfen, dessen Teil man ist (vgl. Rousseau, *Oeuvres complètes*, Bd. 3, S. 380). Und nur die „moralische Freiheit macht den Menschen wahrhaft zum Herrn seiner selbst", denn „nur der Gehorsam vor dem Gesetz, das man sich selber gegeben hat, ist Freiheit" (Rousseau, *Oeuvres complètes*, Bd. 3, S. 365). Im *Emile* tritt die Autonomie in einem pädagogischen und ethischen Kontext wieder auf und das *Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars* beschreibt im Detail Rousseaus Theorieansatz der Verbindung zwischen Autonomie, Selbstbeherrschung um der Tugend willen und der metaphysischen Freiheit des Willens.

Drittens schließt Rousseaus Konzeption der Autonomie die Idee der Vermeidung von Widersprüchen ein, eine Idee, die Auswirkungen auf Kants Entwicklung seines Konzepts des kategorischen Imperativs haben sollte. Die Rolle der Widersprüchlichkeit wird im individuellen Fall im *Emile* besonders klar. Rousseau erklärt, dass jemand, der versucht in der Zivilgesellschaft „den Empfindungen der Natur" zu folgen, „*immer in Widerspruch mit sich selbst ist, immer treibend zwischen seinen Wünschen und Pflichten*" (Rousseau, *Oeuvres complètes*, Bd. 4, S. 249f.). Für Rousseau stehen dabei die Widersprüche zwischen den natürlichen Impulsen und den Pflichten der Zivilgesellschaft im Vordergrund. Somit denkt Rousseau → Autonomie und → Tugend nicht ausdrücklich als eine Vermeidung von Widersprüchen, obwohl er sie durch die Idee erläutert, „sich selbst in Hinsicht auf das Ganze zu ordnen" (Rousseau, *Oeuvres complètes*, Bd. 4, S. 602). Jedoch schlägt sich Rousseaus Punkt, dass man sich selbst von den Widersprüchen der eigenen Neigungen befreien müsse, deutlich in Kants Reflexionen der 1760er Jahre nieder und Kant entwickelt nach und nach das Konzept des → kategorischen Imperativs aus der Idee, dass eine Person sich von ihren Selbstwidersprüchen befreien muss (vgl. 20:67; 20:91–93; 20:112; 20:145; 20:161f.).

Viertens schließlich beruht Rousseaus ethische Theorie auf der Unterscheidung zwischen *amour de soi*, einer vollkommen angemessenen Form der Sorge um sich selbst, und *amour propre*, einem Eigeninteresse, das nach der Vorherrschaft über andere strebt und sich mit anderen vergleicht. Kant betont wie Rousseau (vgl. 5:73; 6:36), dass nicht die → Selbstliebe (eine bloße Sorge um sich selbst, ähnlich Rousseaus *amour de soi*) eine Bedrohung der Sittlichkeit ist, wohl aber der → Eigendünkel (wie Rousseaus *amour propre*).

Rousseau hatte auch großen Einfluss auf Kants Religionsphilosophie. Im *Glaubensbekenntnis* im *Émile* nennt Rousseau verschiedene Glaubensartikel, darunter die Existenz → Gottes (vgl. Rousseau, *Oeuvres complètes*, Bd. 3, S. 577–579), der Verstand Gottes (vgl. Rousseau, *Oeuvres complètes*, Bd. 3, S. 581f.) und die → Freiheit, Immaterialität und → Unsterblichkeit der menschlichen → Seele (vgl. Rousseau, *Oeuvres complètes*, Bd. 3, S. 583–587). Bei Kant werden diese grundlegenden Dogmen, mit der Ausnahme der Immaterialität, zu → Postulaten der reinen praktischen Vernunft (vgl. 5:107ff.). Anders als Rousseau, der die zentralen Prinzipien der natürlichen Theologie als theoretische Dogmen mit ethischen Implikationen auffasst, behandelt Kant sie als Postulate, die auf der Grundlage unserer ethischen Pflichten aufgestellt werden. Von mindestens ebenso großer Bedeutung ist aber, dass Rousseau ein Religionsverständnis entwickelt, das Kant später in seinem eigenen Werk übernehmen wird: „keine Religion ist von den Pflichten der Moral ausgenommen [und] nichts anderes als diese Pflichten sind wahrhaft wesentlich [für sie]. […] Wage es, unter den Philosophen Gott anzuerkennen, wage es den Intoleranten Humanität zu predigen" (Rousseau, *Oeuvres complètes*, Bd. 3, S. 634). Wie Rousseau hebt Kant die moralische Seite der → Religion hervor, während er spezifisch historische Aspekte des Glaubens herunterspielt. Schließlich übernimmt Kant weitgehend Rousseaus Theodizee, indem er darauf besteht, dass „[n]ach […] Rousseau […] Gott gerechtfertigt [ist]" (20:59). Insbesondere gibt er Rousseau Recht: „Gott macht alle Dinge gut; der Mensch macht sich daran zu schaffen und dann werden sie schlecht" (Rousseau, *Oeuvres complètes*, Bd. 4, S. 245; vgl. 6:33, 6:35).

Darüber hinaus hatte Rousseau auch wesentlichen Einfluss auf weitere Bereiche von Kants Denken. Kant teilt mit Rousseau die Ansicht, dass die Gesellschaft besondere Gefahren für ein moralisch gutes Leben bereithält (vgl. 6:93f.) und er kritisiert den → Luxus sowohl aus moralischen wie aus pragmatischen Gründen (vgl. 7:250; 20:6; 20:45; 20:135; 20:151). Allerdings besteht Kant, an-

ders als Rousseau, darauf, dass die gesellschaftlichen Umgangsformen auch eine wichtige positive Rolle spielen (vgl. 6:473; 7:151f.). Kant hält wie Rousseau eine republikanische Zivilverfassung für ein zentrales Ziel der menschlichen Entwicklung und übernimmt sogar einige wesentliche Aspekte der Rousseauschen Verfassungskonzeption (vgl. besonders *MSR*, *Geschichte*, *Fakultäten* und für eine ausdrückliche Verbindung zu Rousseau vgl. 25:847). Kants Ansichten zur →Erziehung wurden durch Rousseau stark beeinflusst, wie man aus einem Vergleich seiner Vorlesungen über Pädagogik (vgl. 9:439–499) mit Rousseaus *Emile* ersehen kann. In seinen *Bemerkungen* schreibt Kant: „Es wäre zu wünschen daß Rousseau zeigete wie daraus [scil. aus dem im Émile formulierten Programm] schulen entspringen können" (20:29). In den 1770er Jahren unterstützte er das Dessauer →Philanthropin, eine Reformschule, deren Konzept auch von Rousseauschen Gedanken beeinflusst war (vgl. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, S. 147; Munzel, *Kant's Conception of Moral Character*, S. 266–274; Munzel, *Kant's Conception of Pedagogy*, S. 83–90, 187f.). Mit einigem Bedauern muss bemerkt werden, dass Kants Ansichten zur Natur und zum Status der →Frauen stark von einer weitgehend unkritischen Aneignung einiger Bemerkungen Rousseaus in *Julie* und im letzten Kapitel des *Emile* beeinflusst sind (vgl. Kants *Beobachtungen* (vgl. 2:228–243), *Bemerkungen* (vgl. 20:3–191) und *Anthropologie* (vgl. 7:303–311)). Und schließlich könnte sogar ein Kernstück von Kants theoretischer Philosophie, nämlich die Urteils- und Apperzeptionstheorie der *KrV* (vgl. KrV B 130–142), durch Rousseaus Urteilstheorie im *Glaubensbekenntnis* (vgl. Rousseau, *Émile*, §§ 973–974) beeinflusst sein (vgl. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*; Frank, *Fragmente einer Geschichte*; Brandt, *Rousseau und Kant*).

Trotz Rousseaus Einfluss auf Kant gibt es zwischen beiden wichtige Differenzen. Während Kant in einer Weise systematisch denkt, die Rousseau fremd ist, fehlt es Kant an der sprachlichen Eleganz Rousseaus, welcher Kant allerdings in für ihn charakteristischer Weise misstraut: „Ich muß den Rousseau so lange lesen bis mich die Schönheit der Ausdruke gar nicht mehr stöhrt u. dann kann ich allererst ihn mit Vernunft untersuchen" (20:30). Dieses Problem hat der Leser von Kants eigenen Schriften zumeist nicht. Wichtiger ist, dass Kant betont: „*Rousseau*. Verfährt synthetisch u. fängt vom natürlichen Menschen an ich verfahre analytisch u. fange vom gesitteten an" (20:14). Kant ist, anders als Rousseau, nicht sonderlich an fiktiven Geschichten über angeblich ‚natürliche' Menschen unabhängig von sozialen Einflüssen interessiert. Diese methodische Differenz markiert zugleich eine inhaltliche Differenz. Zum Beispiel kann Kant mit Rousseau nicht darin übereinkommen, dass „der Mensch von Natur aus gut ist", obwohl er Rousseaus →Theodizee schätzt und weitgehend akzeptiert. Während Kant anerkennt, dass es im Menschen eine natürliche Anlage zum Guten gibt, besteht er auch darauf, dass es „ein *radicales*, angeborenes, [...] *Böse*[s] in der menschlichen Natur" (6:32; →Böses, radikales) gibt, welches, obwohl angeboren, dennoch gewählt ist.

Es gibt weitere wesentliche Differenzen. Kant gibt der →Vernunft eine deutlichere Priorität gegenüber dem →Gefühl als Rousseau, und er toleriert den Eudämonismus nicht, der Rousseaus Lobreden auf die →Tugend bestimmt. Was die Metaphysik und die Erkenntnistheorie anbelangt, gehen die Differenzen mindestens ebenso tief. Obwohl beide Denker die Dignität gewöhnlicher menschlicher Erkenntnis anerkennen, führt Rousseaus nur rudimentär entwickelte Theorie das menschliche Erkennen auf gefühlsmäßige Überzeugungen zurück, während Kants Theorie im Detail ausgearbeitet ist und die Wichtigkeit apriorischer Erkenntnis betont.

Weiterführende Literatur

Cassirer, Ernst: Rousseau – Kant – Goethe, Princeton: Princeton University Press 1946.

Piché, Claude: „Rousseau et Kant", in: Revue philosophique de la France et de l'etranger 180, 1990, 625–635.

Reich, Klaus: Rousseau und Kant, Tübingen: Mohr 1936.

Velkley, Richard: Freedom and the End of Reason, Chicago: University of Chicago Press 1989.

Patrick Frierson
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Ruhe

→Neuer Lehrbegriff...; →Faulheit; →Trägheit(skraft)

Ruhm

Ruhm ist die öffentliche Anerkennung, die jemandem zuteilwird, bzw. das öffentliche Ansehen, das jemand genießt, möglicherweise auch über den → Tod hinaus (Nachruhm). Kant schlägt an einer Stelle vor, dass der Tadel als „negative[r] Ruhm" (2:182) verstanden werden könnte. Weitere wichtige Stellen: KrV B 425f.; 2:182; 2:196; 4:256; 5:314; 7:308.

Verwandte Stichworte

Ehre; Ehrbegierde; Schande

Philosophische Funktion

Der Begriff taucht gelegentlich in einer Gegenüberstellung der → Sittlichkeit bzw. → Tugend mit anderen, außermoralischen Gütern auf: Das → moralische Gesetz im Menschen gehe „über allen Nutzen und Vortheil […], den er in diesem Leben" aus seinen → Naturanlagen „ziehen könnte", und lehre ihn, „das bloße Bewusstsein der Rechtschaffenheit der Gesinnung bei Ermangelung aller Vorteile selbst sogar des Schattenwerks vom Nachruhm über alles hochzuschätzen" (KrV B 425f.). Im Nachlass bemerkt Kant ähnlich: „Gelehrsamkeit, Nachruhm, Reichthum: alle haben nicht das wahre Gut bey sich" (17:230).

Andreas Trampota

Rührung

Im weiten Sinne meint Rührung den Eindruck auf das → Gefühl. Hauptsächlich wird jedoch Rührung im engeren Sinne als eine → Empfindung verstanden, „wo Annehmlichkeit nur vermittelst augenblicklicher Hemmung und darauf erfolgender stärkerer Ergießung der Lebenskraft gewirkt wird" (5:226; vgl. 5:245). Weitere wichtige Stellen: 1:355; 2:181; 2:208; 2:211; 2:220; 2:251; 5:223f.; 5:226; 5:245; 5:251ff.; 5:273f.; 5:278; 5:294; 5:326; 5:335; 5:477; 5:482; 6:195; 6:198; 7:243; 9:37.

Verwandte Stichworte

Empfindung; Reiz; Erhabene, das

Philosophische Funktion

Rührung bedeutet zunächst unspezifisch so viel wie Affektion oder Gemütsbewegung: „Der Mensch ist erschaffen, die Eindrücke und Rührungen, die die Welt in ihm erregen soll, durch denjenigen Körper anzunehmen, der der sichtbare Theil seines Wesens ist" (1:355). Diese Bedeutung scheint allerdings eher in Kants früheren Schriften eine Rolle zu spielen. Der Begriff wird ab der *KU* spefizischer verwendet. Rührung nährt ein „empirisches Wohlgefallen" (5:224), das sich „nicht auf die bloße Form, sondern die Materie der Sinnlichkeit bezieht" (9:37; vgl. 5:326). Da es „bloß auf Genuß angelegt ist" (5:326), zeugt ein auf Rührung basiertes → Wohlgefallen von einem „jederzeit noch barbarisch[en] [Geschmack]" (5:223). Als Empfindung, d. h. „subjective[] Privatbedingung[]" (5:293) begründet Rührung auch nur „Privat-Wohlgefallen[]" (9:37; vgl. 5:278, 5:294), während ein „reine[s] Geschmacksurtheil […] von Reiz und Rührung unabhängig" (5:223) ist. Rührung gehört jedoch zum Erhabenen (vgl. 5:245; 5:252; 7:243), sie muss dabei aber mit einem Einfluss „auf das Bewußtsein seiner Stärke und Entschlossenheit zu dem, was reine intellectuelle Zweckmäßigkeit bei sich führt" verbunden sein: „Denn sonst gehören alle diese Rührungen nur zur *Motion*" (5:273).

Red.

Sache

Kant benutzt ‚Sache' häufig unspezifisch synonym mit →‚Ding', →‚Gegenstand' und →‚Objekt'. Dabei spricht er an manchen Stellen sogar von der „Sache an sich selbst" (KrV A 479 / B 507) im Unterschied zu den Objekten der Erfahrung, vgl. z. B. KrV A 479 / B 507: „Da nun hier lediglich von einem Dinge als Gegenstande einer möglichen Erfahrung und nicht als einer Sache an sich selbst die Rede ist".

In der *MSR* definiert Kant ‚Sache' in rechtlicher Hinsicht: „Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist. Ein jedes Object der freien Willkür, welches selbst der Freiheit ermangelt, heißt daher Sache (res corporalis)" (6:223). ‚Sache' steht hier dem Begriff der →Person gegenüber. Dieser Begriff von Sache liegt dem →Sachenrecht zugrunde. Weitere wichtige Stellen: 4:429; 7:127

Verwandte Stichworte

Ding; Gegenstand; Objekt; Sachenrecht

Philosophische Funktion

In der *GMS* unterscheidet Kant Sache und Mensch mit Hilfe des Begriffs „*Zweck an sich selbst*": „Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das *bloß* als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden" (4:429). Eine Sache hingegen ist für Kant ein Gegenstand, den man unbeschadet zur Verwirklichung seiner Absichten als bloßes Mittel verwenden kann. Im Unterschied zum Menschen als →Zweck an sich, der →Würde besitzt (vgl. 4:434), liegt der Wert einer Sache in ihrem →Preis (vgl. 6:288).

Das Person-Sein ist für Kant durch das →Ich-Bewusstsein begründet, das dem Menschen möglich ist. Insofern stellen →Tiere für ihn Sachen dar. „Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine *Person* und vermöge der Einheit des Bewußtseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von *Sachen*, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen" (7:127). Die ethische Begründung gegen eine →grausame Behandlung der Tiere kann daher für Kant nicht von den Tieren, sondern nur vom Menschen ausgehen, der der eigenen Verrohung vorbeugen muss (vgl. 6:443).

Weiterführende Literatur

Kühl, Kristian: „Von der Art, etwas Äußeres zu erwerben, insbesondere vom Sachenrecht", in: Höffe, Otfried (Hg.): Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Berlin: Akademie 1999, 117–132.

Ludwig, Bernd: Kants Rechtslehre, Hamburg: Meiner 1988.

Hans-Ulrich Baumgarten

Sachenrecht

Der Ausdruck ‚Sachenrecht' hat bei Kant zwei Bedeutungen. Er kann 1) das objektive Recht mit Bezug auf Sachen, d. i. den „*Inbegriff* aller Gesetze" bedeuten, „die das dingliche Mein und Dein betreffen" (6:261). Er kann 2) ein subjektives Recht an einer Sache bedeuten, wobei eine Sache jeder „äußere Gegenstand" ist, „welcher der Substanz nach das Seine von jemandem" sein kann (6:270). Ein anderer Name für das subjektive Sachenrecht ist ‚*dingliches* Recht' (etwa 6:275). Das objektive Sachenrecht wird auch heute noch ‚Sachenrecht', ein subjektives Recht an einer Sache wird heute ‚dingliches Recht' genannt. Weitere wichtige Stellen: 6:271; 6:362; 10:390.

Verwandte Stichworte

Eigentum; Kauf/Miete

Philosophische Funktion

Das Sachenrecht (in beiden Bedeutungen) ist vom ‚persönlichen Recht' zu unterscheiden. Auch der Ausdruck „persönliche[s] Recht" (6:271) hat bei Kant zwei Bedeutungen. Er kann 1) das objektive Recht mit Bezug auf die vertraglichen Ansprüche bedeuten, die ich gegen meinen Vertragspartner habe. „Persönliche[s] Recht" ist dann der „Inbegriff (das System) der Gesetze", nach welchen ich solche Ansprüche habe (6:271). Er kann aber 2) auch ein subjektives Recht, nämlich einen Anspruch bedeuten, den ich gegen eine einzelne andere Person oder gegen einzelne andere Personen (aus →Vertrag) habe. Mit Bezug auf die hier in Rede stehenden Ansprüche spricht Kant vom

„Besitz der Willkür eines Anderen, als [meinem] Vermögen, sie [nämlich die Willkür des anderen] durch die meine nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen That zu bestimmen" (6:271). Heute wird nur noch das subjektive Recht, das ich gegen eine andere →Person habe, ein ‚persönliches Recht' genannt. Das objektive Recht, das die vertraglichen Ansprüche regelt, die eine Person gegen eine andere Person haben kann, heißt heute ‚Schuldrecht' oder ‚Obligationenrecht'. Mit Bezug auf eine konkrete Sache kann ich einen sachenrechtlichen („*dingliche[n]*") Anspruch (ein „*ius reale*" oder „*ius in re*", 6:260) oder ein persönliches Recht (ein „*ius ad rem*") haben (diese Gegenüberstellung ausdrücklich in 6:362). Das erstere ist ein „Recht *gegen jeden Besitzer*" der Sache (6:260), das letztere ist ein Anspruch gegen eine einzelne Person auf Leistung der Sache. Das am meisten umfassende dingliche Recht ist das →Eigentum an einer Sache. Kant kennt aber auch andere dingliche Rechte, etwa „auf dem Grunde haftende[] [Geld-]Schulden" (10:390) oder das ein Wohnrecht betreffende „dingliche[] Recht am Haus[]", von dem in 6:362 die Rede ist (→Kauf/Miete).

Joachim Hruschka

Saint-Pierre, Abbé Charles Irenée Castel de

Franz. Geistlicher und Vertreter der Aufklärung (1658–1743). Saint-Pierre wird für Kant durch sein *Projet pour rendre la Paix perpétuelle en Europe* (Utrecht 1713) wichtig, welches von →Rousseau bearbeitet, jedoch auch kritisiert, von Kardinal de Fleury und Friedrich II. von Preußen verspottet worden ist. Saint-Pierre schlägt einen Staatenbund vor mit einem dauerhaften Rat, in dem die Repräsentanten der Souveräne beteiligt sind, und der einen dauerhaften →Frieden in Europa und schließlich auf der ganzen Welt garantieren soll. Das Besondere an seiner Argumentation besteht darin, dass er nicht das Wohl des Staates oder gar nur des Herrschers, sondern das Wohl der ganzen Menschheit in den Mittelpunkt seiner Überlegungen rückt. Rousseau kritisiert daran, dass die (monarchischen) Souveräne kein Interesse an der Erhaltung des Friedens hätten und einen solchen Bund nur zur Unterdrückung der Völker missbrauchten.

Während Kant in seinen *Refl.* zur Anthropologie Saint-Pierre gemeinsam mit Rousseau als Schwärmer und „[P]hantasten" bezeichnet, wenngleich nicht ohne Respekt (*Refl.* 488, 15:210; vgl. *Refl.* 921, 15:406), findet sich in Kants „Entwürfen zu dem Colleg über Anthropologie" aus den siebziger Jahren bereits der Hinweis auf Saint-Pierre in einem kurzen Konzept der Entwicklung bürgerlicher Gesellschaft (vgl. *Refl.* 1501, 15:790). Sowohl in *Geschichte* (vgl. 8:24) als auch in *Gemeinspruch* (vgl. 8:313) bekennt sich Kant weitgehend zu Saint-Pierres und Rousseaus Gedanken und der Vision eines →Völkerbundes. Mit seiner Bedingung im ersten Definitivartikel zum →ewigen Frieden, dass die „bürgerliche Verfassung in jedem Staate […] republikanisch" (8:349) sein soll, berücksichtigt Kant Rousseaus Kritik an Saint-Pierre.

Matthias Kaufmann

Salmon, Thomas

Engl. Geograph und Historiker (1679–1767); Salmon bereiste Europa, Asien, Afrika und Amerika. Einen Niederschlag fanden seine Asienreisen in der monumentalen *Modern History: or, The present state of all Nations*, einer Sammlung von Reiseberichten, die 1727 in drei Bänden veröffentlicht wurde. Die niederländische Übersetzung erschien ab 1729, die italienische ab 1738 und die deutsche als *Die heutige Historie oder der gegenwärtige Staat von allen Nationen* ab 1732. Kants Informationen in der Asien-Abteilung der *Physischen Geographie* (vgl. 9:377–406) stammen weitestgehend aus Salmons Werk, lediglich in der Reihenfolge der behandelten Länder und Regionen weicht Kant gelegentlich von Salmon ab. Salmon beginnt in China, wendet sich dann nach Osten (Japan) und schreitet in einem großen Bogen westwärts über die asiatischen Inseln, Vorder- und Mittelasien bis in die Türkei. Kant setzt gleichsam mehrmals an einer bestimmten Stelle an und wandert dann nach Westen, so im ersten Teil von China nach Indien, anschließend von Japan zu den Malediven, anschließend von Persien nach Arabien. Weniger geordnet folgen Teile Zentral- und Nordasiens sowie die Nordostpassage und abschließend der asiatische Teil der Türkei.

Für die Abteilung zu Sibirien (9:400–406), die bei Salmon kein Gegenstück hat, griff Kant

auf die *Reise durch Sibirien* des deutschen Sibirienforschers Johann Georg Gmelin zurück.

Tobias Audersch

Sapere aude

„Sapere aude! Habe Muth dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen!“ ist laut Kants Aufsatz → *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* der „Wahlspruch der Aufklärung“ (8:35). Die Horazische Formel wurde schon vor Kant mehrfach als Aufklärungsdevise in Anspruch genommen. Wörtlich übersetzt bedeutet sie: ‚Wage es zu wissen!‘ bzw. ‚Wage es, weise zu sein!‘ Kant selbst ist im *Op. post.* auf das „Sapere aude!“ zurückgekommen. Weitere wichtige Stellen: 8:35; 21:117; 21:134.

Verwandte Stichworte

Aufklärung; Selbstdenken; Weisheit

Vorgeschichte und historischer Kontext

Die Worte finden sich ursprünglich in Buch 1, Brief 2, Vers 40 der *Epistulae* von → Horaz: „Wer begonnen hat, hat schon das halbe Werk: Wage es, weise zu sein / Beginne!“ („Dimidium facti, qui coepit, habet: sapere aude, / incipe“, Horaz, *Epistulae*, 245). Von der Horazischen Aufmunterung, den Beginn frisch zu wagen, bis zum Wahlspruch der Aufklärung war es ein weiter Weg.

Humanisten wie Melanchthon verbanden die Horazische Aufforderung bereits mit einem Bildungsprogramm (vgl. die Wittenberger Antrittsvorlesung *De corrigendis adolescentiae studiis* vom 29. 8. 1518, 42: „Sapere audete, veteres Latinos colite, Graeca amplexamini, sine quibus Latina tractari recte nequeunt“). Eine aufklärerische Stoßrichtung konnte das ‚Sapere aude!‘ bekommen, wenn man es als Gegendevise zu dem Paulus-Wort „Noli altum sapere, sed time“ (Röm. 11, 20) verstand. Die moralisch gemeinte Mahnung war seit dem frühen Mittelalter oft als Wissensverbot gedeutet worden, dem man dann die Aufforderung, sich in der Wissenssuche nicht behindern zu lassen, entgegenhalten konnte. Der niederländische Dichter und Rechtsgelehrte Florentius Schoonhoven wählte das ‚Sapere aude‘ als Motto seiner 1618 zuerst erschienenen ‚Emblemata‘. Als Bekenntnis zur Freiheit des Geistes fand sich das Motto bei → Pierre Gassendi, der dem jungen Freigeist Samuel Sorbière in den 1640er Jahren ‚Sapere aude!‘ in sein Stammbuch geschrieben haben soll.

In einem eindeutig aufklärerischen Kontext erschien das ‚Sapere aude‘ auf einer Münze, die zum Ehrengedächtnis der Gründung der ‚Societas Alethophilorum‘ in Auftrag gegeben wurde. Diese Gesellschaft hatte sich im Jahre 1736 um den Grafen Ernst Christoph von Manteuffel in Berlin konstituiert, war später jedoch nach Leipzig verlagert worden. Zu ihren Zielen gehörte die Verbreitung der angefeindeten → Wolffschen Philosophie sowie allgemein der Schutz all derer, welche die Wahrheit verteidigen. Im September 1740 wurde die geprägte Medaille verschickt; zusätzlich fand sie in Form einer Abbildung zusammen mit einer Geschichte der Gesellschaft und ihren Gesetzen Verbreitung. Der Radikalaufklärer Johann Georg Wachter entwarf im Austausch mit dem Grafen und dem Ehepaar Gottsched die Münze. Auf der Vorderseite sah man das Brustbild der Göttin der Weisheit Minerva mit Schild und Helm, der nach dem Wunsch des Grafen mit den Gesichtern von → Leibniz und Wolff in der Art eines Janus bifrons geschmückt war. Am oberen Rand der Münze stand die Überschrift ‚Sapere aude‘ zu lesen, die Wachter als Motto der Alethophilen vorgeschlagen hatte. Nach der Prägung der Medaille verbreitete sich das Motto in der Aufklärungsliteratur. Die Verbindung von ‚wagen‘ und ‚selbst denken‘ fand sich auch bei Diderot, der dem Eklektiker nachrühmte, er wage es selbst zu denken („ose penser de lui-meme“, Art. „Éclectisme“, *Encyclopédie*, Bd. V, 270). → Hamann hängte seiner 1763 veröffentlichen Schrift *Fünf Hirtenbriefe das Schuldrama betreffend* zwei 1759 geschriebene ‚Liebesbriefe an einen Lehrer der Weltweisheit, der eine Physick für Kinder schreiben wollte‘ an. Diese Briefe spielen auf das Projekt Kants an, gemeinsam mit Hamann eine „Physik für Kinder“ zu verfassen. Der erste Brief endet mit den Worten: „Haben Sie Herz, so sind Sie auch ein Philosoph für Kinder. Vale & sapere AVDE!“ (*Sämtliche Werke*, Bd. II, 372) Im Jahre 1783 wurde die Devise ‚Sapere aude‘ von der Akademie der Wissenschaften in München zum Gegenstand einer eigenen Preisfrage gemacht: „Wie soll der Ausspruch des Horaz: Sapere aude, in Ausübung gebracht werden, daß nicht nur das Wohl jedes einzelnen Menschen, sondern auch

das Wohl ganzer Staaten daraus entspringe?“ (Vgl. Snell: *Die Sittlichkeit*, Vorrede (unpag.) und 394ff., 412ff.)

Kant dürfte das ‚sapere aude‘ aus mehreren Quellen gekannt haben. Neben dem Horazischen Original dürfte er mit Sicherheit die an ihn gerichteten Briefe Hamanns gelesen haben. Die Kenntnis der Medaille und der Preisfrage sind wahrscheinlich.

Philosophische Funktion

1 „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“

Kant greift das ‚Sapere aude!‘ zu Beginn seiner *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* auf und stellt sich damit bewußt und öffentlich sichtbar in eine emanzipatorische Bewegung. Gleichzeitig paraphrasiert er die lateinische Formel frei unter Zugrundelegung der Terminologie, die er zur Artikulation seines eigenen Aufklärungsprogramms entwickelte: Die Maxime der Aufklärung ist jederzeit selbst zu denken (vgl. 8:146), d. h. sich seines eigenen Verstandes (ohne Leitung eines anderen) zu bedienen (vgl. 8:35) und dabei die Vernunft als oberstes Kriterium der Wahrheit anzuerkennen (vgl. 8:146), was ein großer Teil der Menschen „aus Faulheit und Feigheit“ (8:35), also u. a. weil es am Mut mangelt, unterläßt. Ihnen gilt der Zuruf: ‚Sapere aude!‘

2 „Opus postumum“

Im ersten Konvolut des *Op. post.* wird der Bezug des ‚Sapere aude!‘ zur Weisheit und zur moralischen Selbsterkenntnis stärker akzentuiert. Im 9. Bogen heißt es: „Philosophia (doctrina sapientiae) ist nicht eine Kunst von dem was aus dem Menschen zu machen ist sondern was er aus sich selbst machen soll <sapere aude> Versuche dich Deiner eigenen Vernunft zu Deinen wahren absoluten Zwecken zu bedienen. – Dazu wird keine Wissenschaft (scientia) erfordert. Die Lehre des obersten Zweks (Gebot) weiß jeder“ (21:117). Auf der dritten Seite des 10. Bogens kommt Kant noch einmal auf das ‚Sapere aude!‘ zurück: „Zu allem *Wissen* (Scientia) dessen sich der vernünftelnde Mensch zu seinem Wohlsein bedienen kann ist das Selbsterkentnis (nosce te ipsum) ein Gebot der Vernunft welches Alles enthält: sapere aude sey weise“ (21:134).

Weiterführende Literatur

Döring, Detlef: „Beiträge zur Geschichte der Gesellschaft der Alethophilen in Leipzig“, in: ders. / Kurt Nowak (Hg.): Gelehrte Gesellschaften im mitteldeutschen Raum (1650–1820), Teil I. Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, Bd. 76, Heft 2), Stuttgart, u. a.: S. Hirzel Verlag 2000, 95–150.

Firpo, Luigi: Ancora a Proposito di ‘Sapere aude!’, in: Rivista Storica Italiana 72 (1960), 114–117.

Hinske, Norbert (Hg.): Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift. Vierte, um ein Nachwort verm. Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990.

Mulsow, Martin: „Erkühne dich, vernünftig zu sein. Auf den Spuren der Leipziger Alethophilen: Zur Herkunft des Wahlspruchs der Aufklärung“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 11. 4. 2001, N 6.

Venturi, Franco: „Was ist Aufklärung? Sapere aude!“, in: Rivista Storica Italiana 71 (1959), 119–128.

Oliver R. Scholz

Satz

In *Entdeckung* definiert Kant: „Ein assertorisches Urtheil ist ein Satz“ (8:193 Anm.). Eine Festlegung des Satzes als assertorisches Urteil findet man auch in Kants Logikvorlesungen (vgl. z. B. 24:934; *Refl.* 3111, 16:663). In der *KrV* wird ‚Satz‘ allerdings in einem weniger eng gefassten Sinne gebraucht (vgl. KrV A 75f. / B 101). Weitere wichtige Stellen: 8:193; *Refl.* 3426, 16:8.

Verwandte Stichworte

Urteil, assertorisches; Annahme

Philosophische Funktion

1 Kants Definition des Satzes

Die erwähnte Definition des Satzes konfrontiert Kant mit einer Bedeutungsfestlegung, wie man sie in § 462 von Meiers *Auszug* findet, wo es heißt: „Ein Urtheil, welches durch Ausdrücke bezeichnet wird, heißt ein Satz (propositio, enunciatio)“ (16:828). Kant schreibt: „Die Logiker thun gar nicht recht daran, daß sie einen Satz durch ein mit *Worten* ausgedrücktes Urtheil definieren; denn wir müssen uns auch zu Urtheilen, die

wir nicht für Sätze ausgeben, in Gedanken der Worte bedienen. In dem bedingten Satze […] ist ein Verhältniß zweier Urtheile, deren keines ein Satz ist, sondern nur die Consequenz des letzteren (des consequens) aus dem ersteren (antecedens) macht den Satz aus" (8:193f. Anm.). Ähnlich heißt es in § 30 der *Logik*: „Auf dem Unterschiede zwischen problematischem und assertorischem Urtheilen beruht der wahre Unterschied zwischen Urtheilen und *Sätzen*, den man sonst fälschlich in den bloßen Ausdruck durch Worte, ohne die man ja überall nicht urtheilen könnte, zu setzen pflegt. Im Urtheile wird das Verhältniß verschiedener Vorstellungen zur Einheit des Bewußtseins bloß als problematisch gedacht, in einem Satze hingegen als assertorisch. Ein problematischer Satz ist eine contradictio in adjecto. Ehe ich einen Satz habe, muß ich doch erst urtheilen; und ich urtheile über vieles, was ich nicht ausmache, welches ich aber thun muß, sobald ich ein Urtheil als *Satz* bestimme" (9:109; vgl. 24:934).

2 ‚Satz' in weiterer Bedeutung

In der *KrV* wird ‚Satz' freilich noch in einem anderen Sinne gebraucht. So nimmt Kant in § 9 eine Einteilung modal bestimmter Sätze vor, nach der es außer dem →assertorischen Satz nicht nur einen →apodiktischen, sondern auch einen →problematischen Satz gibt (vgl. KrV A 75f. / B 101). Diese Unterscheidung ist mit der Annahme unverträglich, ein Satz sei qua Satz assertorisch. Die Ansicht, dass alle Urteile sprachlich, das heißt in Worten abgefasste, nicht etwa rein mentale Gebilde sind, liegt systematisch auch der *KrV* bereits zugrunde.

Weiterführende Literatur

Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel, Frankfurt/M.: Klostermann 1995, insbes. 23–25, 115–119.

Michael Wolff

Satz des Nichtzuunterscheidenden

Der Satz (der →Identität) des Nichtzuunterscheidenden (lat. *principium identitatis indiscernibilium*) besagt, dass zwei →Dinge, die sich in keiner Hinsicht unterscheiden, identisch sind. In der *Nova dilucidatio* formuliert Kant ihn folgendermaßen „*Rerum totius universitatis nullam alii per omni esse similem*" (1:409) („*Keines von den Dingen des ganzen Alls ist einem anderen in allen Stücken ähnlich*", Übers. Vf.). Kant lehnt diesen Satz in der *Nova dilucidatio* ab. In der kritischen Phase, genauer in der *KrV* (vgl. KrV A 263f. / B 319f.) und in den *Fortschritten* (vgl. 20:282), führt er eine differenziertere Auseinandersetzung mit diesem Satz. Weitere wichtige Stellen: KrV A 271f. / B 327f., 20:285, 18:229, 18:649f.

Verwandte Stichworte

Leibniz, Gottfried Wilhelm; Reflexionsbegriffe; Einerleiheit/Verschiedenheit

Philosophische Funktion

1 Auseinandersetzung mit Leibniz

Kant lehnt den Satz des Nichtzuunterscheidenden sowohl in der vorkritischen als auch in der kritischen Phase ab. Er diskutiert diesen Satz, weil es sich dabei um ein zentrales Prinzip der Leibniz'schen Philosophie handelt. Leibniz stellt diesen Satz in § 9 der *Monadologie*, § 9 des *Discours de Métaphysique* und in den *Nouveaux essais* II, 27, § 1, 3 auf.

2 Kants Kritik am Satz des Nichtzuunterscheidenden in der vorkritischen Phase

In der *Nova dilucidatio* bezeichnet Kant diesen Satz als eine falsche Folgerung, die unrechtmäßig aus dem Satz des zureichenden Grundes abgeleitet wird. In seiner Diskussion nennt Kant zunächst einen Beweis, der kaum der Prüfung wert sei, weil er einfach übersehe, dass Dinge sich auch darin unterscheiden können, dass sie sich an verschiedenen Orten befinden. Anschließend diskutiert Kant folgenden Beweis: Es gibt für Gott keinen Grund, aus dem er zwei sonst vollkommen übereinstimmenden Substanzen verschiedene Orte hätte anweisen sollen. Deshalb kann es keine zwei Dinge geben, die sich nur dadurch unterscheiden, dass sie sich an verschiedenen Orten befinden. Kant wendet gegen diesen Beweis ein, dass es Körper gibt, wie einfachste Salze, die vollkommen gleich sind und sich an verschiedenen Orten befinden, und gerade dadurch eine bestimmte Aufgabe erfüllen (vgl. 1:409f.).

3 Auseinandersetzung mit dem Satz des Nichtzuunterscheidenden in der kritischen Phase

In der kritischen Phase stellt Kant seine Ablehnung dieses →Prinzips in einen breiteren Rahmen. Kant nennt vier Paare von →Reflexionsbegriffen, nämlich Einerleiheit/Verschiedenheit, →Einstimmung/Widerstreit, →Inneres und Äußeres, →Form/Materie. Bezüglich dieser Begriffe stellt er eine →Amphibolie (Zweideutigkeit) fest, die sich daraus ergibt, dass man bei allen diesen Vergleichungsbegriffen unterscheiden müsse, ob die zu vergleichenden Vorstellungen zur Sinnlichkeit oder zum Verstand gehören. Da →Leibniz diese Zweideutigkeit nicht bemerkt hat, so Kant, hat er vier falsche Lehrmeinungen aufgestellt, die den vier Paaren von Reflexionsbegriffen entsprechen. Dabei entspricht der Satz des Nichtzuunterscheidenden dem Begriffspaar Einerleiheit/Verschiedenheit; den anderen Begriffspaaren entsprechen Leibniz' →Satz vom zureichenden Grund, der These der →prästabilierten Harmonie und der These von der Isoliertheit der →Monaden.

Die Zweideutigkeit des Begriffspaars Einerleiheit/Verschiedenheit ist folgendermaßen zu verstehen. Denke ich zwei Gegenstände als räumlich, so sind sie verschieden, wenn sie sich an verschiedenen Orten befinden. Denke ich zwei Gegenstände nur durch ihre inneren Verstandesbestimmungen, so denke ich zweimal dasselbe, wenn es keinen Unterschied gibt. In dem einen Fall vergleiche ich Vorstellungen, die zur Sinnlichkeit gehören, im anderen Fall Vorstellungen, die zum Verstand gehören.

Leibniz hat den Satz des Nichtzuunterscheidenden für wahr gehalten, weil er die Sinnlichkeit nicht als eigenständige →Erkenntnisquelle angesehen hat. Deshalb war für Leibniz alle Vergleichung letztlich Vergleichung von Verstandesbegriffen, für die der Satz des Nichtzuunterscheidenden tatsächlich gilt. „Der Satz des Nichtzuunterscheidenden gründete sich eigentlich auf der Voraussetzung: daß, wenn in dem Begriffe von einem Dinge überhaupt eine gewisse Unterscheidung nicht angetroffen wird, so sei sie auch nicht in den Dingen selbst anzutreffen; folglich seien alle Dinge völlig einerlei (numero eadem), die sich nicht schon ihrem Begriffe (der Qualität oder Quantität nach) voneinander unterscheiden" (KrV A 281 / B 337). Wenn man Dinge aber bloß durch Begriffe des Verstandes vorstellt, abstrahiert man von „manchen notwendigen Bedingungen einer Anschauung" (KrV A 281 / B 337) die einen Unterschied zwischen Dingen ausmachen können, der durch die Begriffe nicht vorgestellt wird. Leibniz hat also den Fehler begangen, dass er die →Anschauung nicht als eigenständige Erkenntnisquelle betrachtet hat, weshalb er die Amphibolie der Reflexionsbegriffe nicht durchschaute. Er hat dann aber immerhin konsequent den Satz der Identität des Nichtzuunterscheidenden aufgestellt (vgl. auch 20:282).

Kant kommt im Vergleich zur *Nova dilucidatio* in der kritischen Phase also zu einer differenzierteren Bewertung des Satzes des Nichtzuunterscheidenden: Während er ihn früher schlicht als falsch bezeichnet hat, gibt er Leibniz nun insofern Recht, als der Verstand zwei Dinge, die in allen →Eigenschaften übereinkommen, nicht unterscheiden kann.

Weiterführende Literatur

Herring, Herbert: „Leibniz' Principium Identitatis Indiscernibilium und die Leibniz-Kritik Kants", in: Kant-Studien 49, 1957/58, 389–400.

Mates, Benson: The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language, New York: Oxford University Press 1986, Kap. 7, § 3.

Parkinson, G. H. R.: „Kant as a Critic of Leibniz. The Amphiboly of the Concepts of Reflection", in: Revue Internationale de Philosophie 35, 1981, 302–314.

Paton, Herbert J.: „Kant on the Errors of Leibniz", in: Beck, Lewis White (Hg.): Kant Studies Today, La Salle, Ill.: Open Court Publ. Co. 1969, 72–87.

Sherover, Charles M.: „Kant's Evaluation of His Relationship to Leibniz", in: Kennington, Richard (Hg.): The Philosophy of Immanuel Kant, Washington, DC: The Catholic Univ. of America Press 1985, 201–228.

Bernd Prien

Satz vom ausgeschlossenen Dritten

Den Satz vom ausgeschlossenen Dritten, demzufolge für jedes Urteil p gilt, dass entweder p oder nicht-p wahr ist, formuliert Kant auch als „principi[um] exclusi medii (zwischen a und non a giebts

kein Drittes)“ (*Refl.* 3063, 16:638). Diesem „*Princip des ausschließenden Dritten* zufolge können daher nicht beide widersprechende Urtheile wahr, aber auch eben so wenig können sie beide falsch sein. Wenn daher das eine wahr ist, so ist das andre falsch und umgekehrt“ (9:117). Weitere wichtige Stellen: KrV A 503–506 / B 531–534; KrV A 786ff. / B 814ff.; 9:53; *Refl.* 5639, 18:276–279.

Verwandte Stichworte
Vernunftschluss; Logik; Widerspruch, Satz vom

Philosophische Funktion
Nach dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten ist es erlaubt, von der Falschheit von nicht-p auf die Wahrheit von p zu schließen. In der →Transzendentalen Dialektik spielt die Restriktion dieses →Verstandesschlusses eine zentrale Rolle. In der Auflösung der →Antinomien der reinen Vernunft zeigt Kant, wie die vorgeblichen Beweise der antinomischen Sätze unberechtigterweise den Satz vom ausgeschlossenen Dritten voraussetzen: Diese Sätze stehen in nur dialektischer (nicht analytischer) Opposition zueinander (vgl. KrV A 503–506 / B 531–534). Auch die vorgeblichen Gottesbeweise, die die Form von disjunktiven Vernunftschlüssen haben, werden als ungültig zurückgewiesen, weil ihre disjunktiven Prämissen die Bedingung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten nicht erfüllen (vgl. KrV A 576f. / B 604f.).

Camilla Serck-Hanssen

Satzung, Statut, statutarisch

Satzungen und dessen lateinisches Synonym Statute(n) (vgl. 18:128; 6:160; 7:64) bezeichnen „empirische Principien“ (6:297) und Gesetze, die „aus der Willkür eines andern“ (7:36) entspringen. Das zu beiden Substantiven gehörende Adjektiv heißt „statu(t)arisch“. Weitere wichtige Stellen: 6:84; 6:99; 6:104f.; 6:122f.; 6:152; 6:158; 6:160; 6:166; 6:167f.; 6:178f.; 6:180; 6:297; 7:36; 7:49f.; 7:64; 7:199; 8:36; 18:128; 23:444.

Verwandte Stichworte
Glaube, jüdischer; Kirchenglaube/Religionsglaube; Sekte

Philosophische Funktion
Kant unterscheidet den „reine[n] Religionsglaube[n]“ vom „statutarischen“ Kirchen- bzw. Offenbarungsglauben (23:444; vgl. 6:152f.; 7:49f.), der auf für „göttlich gehaltene[n] Verordnungen […], die für unsere reine moralische Beurtheilung willkürlich und zufällig sind“ (6:168), beruht. Religiöse Statute sind also Gesetze und Verordnungen, die nur deshalb verbindlich sind, weil sie auf für göttlich gehaltenen Befehlen bzw. Offenbarungen beruhen (6:99; 6:178; 7:36; 7:50). Es handelt sich nicht um vernünftige und damit moralische Glaubenssätze, sondern um zufällige, passiv angenommene Lehren (6:104f.; 7:49; 7:199). Solche Satzungen, Formeln und Symbole sind „Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit“ (8:36). Ein zweiter Aspekt hängt damit aufs engste zusammen: „[…] statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen“ (6:179), die „moralisch-indifferente Handlungen sind“ (6:106), stehen im scharfen Gegensatz zu den „Principien der Sittlichkeit“ (6:179). Ferner zersplittern die Satzungen den Glauben. Es gibt viele verschiedene Satzungen und damit viele verschiedene statutarische Glaubensarten (vgl. 6:123; 7:50; →Sekte). Der reine bzw. christliche Glaube ist daher „an keine Statuten überhaupt“ gebunden (6:127); die moralische bzw. christliche Religion ist keine statutarische (vgl. 6:84; 6:167f.), sondern von allen Satzungen rein (vgl. 6:159). Damit wird allerdings nicht die zeitgenössische Situation beschrieben, sondern das Ergebnis eines Fortschritts, der „keine andere als rein-moralische von Statuten unbemengte Religion“ übrig lässt (6:166 Anm.). Demgegenüber ist der →jüdische Glaube ein bloßer ‚Satzungsglaube‘, ja, er ist der „Inbegriff bloß statutarischer Gesetze“ (6:125).

Allerdings gründet sich jede sichtbare Kirche auf Satzungen: Für die „sichtbare Kirche“ (6:158; vgl. 6:160; 6:168) sind „nicht Principien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche“ (6:179). Solche Satzungen haben jedoch nur eine provisorische, auf die religiöse Kindheit der Menschengattung beschränkte Nützlichkeit (vgl. 6:121). Indem der Kirchenglaube „blos statutarische Glaubenslehren“ beibehält und „für wesentliche Religionslehren ausgiebt“, hat er eine „*Beimischung von Heidenthum* […]“ (7:50). „Diesen statutarischen Glauben […] für

wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten […], ist ein *Religionswahn*, dessen Befolgung ein *Afterdienst* […] ist" (6:168). Wenn die „auferlegten Observanzen […] für unbedingt nothwendig erklärt werden, so ist das immer ein Fetischglauben, durch den die Menge regiert und durch den Gehorsam unter eine Kirche (nicht der Religion) ihrer moralischen Freiheit beraubt wird" (6:180).

Durch die Satzungen wird auch der „erniedrigende Unterschied zwischen *Laien* und *Klerikern*" (6:122) festgelegt, der aufzuhören hat. Dann herrscht in der allgemeinen Vernunftreligion die wahre „Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil ein jeder […] dem (nicht statutarischen) Gesetz gehorcht […]" (6:122): Er befolgt „die moralischen Gesetze, als göttliche Gebote […]" (6:179 Anm.; vgl. 6:84).

Michael Albrecht / Christiane Straub

Scaliger, Julius Caesar

Ursprünglich Giulio Bordone della Scala; ital. Arzt, Philologe, Naturwissenschaftler, Ästhetiker, Dichter und Philosoph (1484–1558). Als Absolvent der Universität Bologna und Vertreter des italienischen Renaissance-Humanismus war Scaliger auf verschiedenen Gebieten der Wissenschaft und Kunst tätig. Er verfasste mehrere Reden, darunter eine frühe, an der lateinischen Rhetorik geschulte Streitschrift gegen Erasmus von Rotterdam (vgl. Scaliger, *Oratio*), sowie lateinische Gedichte und Gelegenheitsschriften. 1540 veröffentlichte er eine Grammatik der lateinischen Sprache (Scaliger, *De causis*) und erlangte über längere Zeit wirkungsgeschichtliche Bedeutung durch seine an Aristoteles orientierte Abhandlung zur Poetik (Scaliger, *Poetica*). Mit ihr avancierte er zu einem „[z]entrale[n] Poetiker des Cinquecento" (Jung, *Geschichte*, S. 46). Auch in seinen philosophischen und naturwissenschaftlichen Arbeiten blieb er als Kommentator und Interpret in erster Linie Aristoteles verpflichtet (vgl. etwa Scaliger, *In libros duos*).

Im Kontext seiner Ausführungen über das Gedächtnis bzw. das → Genie stellt Kant in *Anthropologie* Scaliger in eine Reihe mit jenen „Wundermännern des Gedächtnisses […], den Polyhistoren, die eine Ladung Bücher für hundert Kameele als Materialien für die Wissenschaften in ihrem Kopf herumtragen" und die „vielleicht die für das Vermögen der Auswahl aller dieser Kenntnisse zum zweckmäßigen Gebrauch angemessene *Urtheilskraft* nicht besaßen" (7:184). Ein Polyhistor sei vom Genie darin unterschieden, dass ersterer „ein *allgemeine[r]* Kopf […] in demjenigen sein [kann], was gelernt werden kann; nämlich der die historische Erkenntniß von dem, was in Ansehung aller Wissenschaften bisher gethan ist, besitzt (*Polyhistor*), wie Jul. Cäs. Scaliger" (7:226), während ein Genie eher von intensiver, denn von extensiver Geistesgröße und fähig sei, „in Allem Epoche zu machen, was er unternimmt (wie Newton, Leibniz)" (7:226). Allerdings, so Kant, muss „man [von Polyhistoren] nicht verächtlich sprechen" (7:184), und an anderer Stelle bemerkt Kant mit Verweis auf Scaliger, dass „[e]in historisch arm Erkenntniß […] nur selten philosophisch reich seyn [kann]. Ein philosophisch arm Erkentniß kan [hingegen] oft historisch reich seyn" (*Refl.* 1957, 16:171).

Sebastian Wengler

Schadenfreude

Die Schadenfreude, „welche das gerade Umgekehrte der Theilnehmung ist" (6:459; → Mitgefühl), erschöpft sich bei Kant nicht darin, dass wir unser Wohlsein und selbst unser Wohlverhalten stärker fühlen, „wenn Unglück oder Verfall Anderer in Skandale gleichsam als die Folie unserem eigenen Wohlstande untergelegt wird" (6:460). Sie bringt den Menschen auch dazu, „über die Existenz solcher […] *Enormitäten* unmittelbar sich zu freuen, mithin dergleichen Eräugnisse auch wohl zu wünschen" und schließlich – als *qualifizierte* Schadenfreude – „das Übel oder Böses selbst bewirken zu helfen" (6:460). Weitere wichtige Stellen: 6:26; 6:458–460; 9:492.

Verwandte Stichworte

Hass; Laster; Neid; Selbstliebe

Philosophische Funktion

In der *MST* rechnet Kant die Schadenfreude (samt dem Neid und der Undankbarkeit) zur „abscheuliche[n] Familie" von den „*der Menschenliebe gerade* […] *entgegengesetzten Lastern*", die er „*Laster[] des Menschenhasses*" (6:458) (oder auch der Bosheit, vgl. 9:492) nennt, wobei der Hass hier

„nicht offen und gewaltthätig, sondern geheim und verschleiert“ (6:458) ist.

In der *Religion* erblickt Kant die Grundlage dieser Laster in der „zwar physischen, aber doch *vergleichenden* Selbstliebe“, wodurch der Mensch neigt, „sich […] nur in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen“. „Von ihr rührt die Neigung her, *sich in der Meinung Anderer einen Werth zu verschaffen*“, die in → Eifersucht und Nebenbuhlerei ausartet. Da die Natur die „Idee eines solchen Wetteifers“ (6:27) oder Antagonismus (der auch als „die *ungesellige Geselligkeit* der Menschen“ gekennzeichnet wird, 8:21) „nur als Triebfeder zur Cultur brauchen wollte“, können die Laster, die auf dieser Neigung beruhen, auch „Laster der *Cultur*“ heißen (6:27).

Włodzimierz Galewicz

Schall, Ton

Der Schall ist „eine reciprocirende Bewegung einer Materie […] die dabei ihre Stelle im Ganzen nicht verändert“ (4:483). Ein Ton ist eine Art Schall, der durch die Frequenz der Schwingungen ausgesondert ist. Wir sprechen von höheren und tieferen Tönen, aber von leiserem und lauterem Schall. Diese Termini treten in Kants Darstellungen der Sinnesempfindung und der Ästhetik auf. Schall und Töne werden in diesen beiden Zusammenhängen mit → Licht und → Farben in ein Verhältnis gesetzt. Weitere wichtige Stellen: 2:345; 5:224; 5:302; 5:324–326; 7:156; 7:168; 15:276; 25:909; 29:84; 29:146–149.

Verwandte Stichworte

Gehör; Musik; Taubheit; Licht

Philosophische Funktion

Das Gehör wird über den Schall vermittelt, so wie das → Sehen über das Licht vermittelt wird, wobei beide Kant zufolge ihre jeweiligen Sinnesorgane mechanisch stimulieren. Wir können die Quelle des Schalls ungefähr im Raum verorten, weil – wie beim Licht – die „Stöße auch nach geraden Linien geschehen“, was dann bloß erfordert, diese Linien zu ihrem „focus imaginarius“ (2:345; vgl. aber 7:156) zurück zu verfolgen.

Der Vergleich von Farben mit Tönen geht auf Leonhard Eulers *Nova theoria* zurück. Er steht im Gegensatz zu → Newtons Teilchentheorie des Lichts und taucht in den Lehrbüchern auf, die Kant in seinen Physik-Vorlesungen verwendete (Eberhard, *Erste Gründe der Naturlehre*; Erxleben, *Anfangsgründe der Naturlehre* und Karsten, *Anleitung*). Schall und Licht werden dort als Schwingungen angesehen, Schall in der Luft und Licht im (viel feineren) Äther. Eine solche Sichtweise legt nahe, dass es sich bei Farben und Tönen nicht um bloße Empfindungen handelt, denn sie beinhalten beide das formale Charakteristikum des Zählens der Schwingungen: „Der höchste Thon einer Seite *macht* in einer Secunde 6000 Schwingungen, die wir auch noch unterscheiden, denn 100 Schwingungen weniger ist schon ein anderer Thon“ (25:54). Farbe und Ton sind demnach „schon formale Bestimmung der Einheit eines Mannigfaltigen [der Empfindungen] und [können] alsdann auch für sich zu Schönheiten gezählt werden“ (5:224; vgl. 5:324–326; 5:302; 5:329).

Kant behandelt diesen temporalen Aspekt von Schall bzw. Tönen in seinen Anthropologie-Vorlesungen: „Mit welcher Feinheit theilt die Musik den Tact und alle die verschiedenen Töne ein, die auf einander folgen! Ein jeder *Ton* ist eine Zeiteintheilung; ein Ton, der eine Octave höher ist, hat eine Schwingung in der Luft mehr“ (25:909). Ebenso in einer Physik-Vorlesung: „Der *Schall* ist eine continuirliche gleiche Eintheilung der Zeit. Es muß aber eine solche unendliche feine Eintheilung seyn, daß wir sie ohne Bewußtseyn wahrnehmen“ (29:84).

Kant stellt auch eine Betrachtung über Menschen an, die ansonsten gut hören, aber „deren Sinn für Töne, nicht blos um sie nachzumachen (zu singen), sondern auch nur vom bloßen Schall zu unterscheiden, ganz unempfänglich ist“ (7:168). Kant vergleicht diese Tontaubheit mit anderen Sinnesstörungen wie Farbenblindheit und der Unfähigkeit zu riechen oder zu schmecken, hält sie aber für eher jener ähnlich als diesen (die eher der vollständigen Taubheit oder Blindheit gleichen). Kants Darstellung von Ton und Schall legt nahe, dass Tontaubheit und Farbenblindheit nicht einer materiellen Störung zugeordnet werden können, sondern eher einer formellen, weil sie die Fähigkeit betreffen, verschiedene Frequenzen des Lichts bzw. Schalls zu unterscheiden (vgl. Giordanetti, *Kant und die Musik*).

Weiterführende Literatur
Giordanetti, Piero: Kant und die Musik, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.

Steve Naragon
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Scham

Scham ist für Kant ein Gefühl, das sich einstellt, wenn → Würde oder → Ehre verletzt werden (vgl. 2:218, 5:88, 20:463). Mit der Scham geht meist ein Erröten einher (vgl. 6:463, 7:260). Kant unterscheidet zwischen der Scham als → Affekt und als → Leidenschaft. Während Scham als Affekt plötzlich auftritt und die Anwesenheit einer Person voraussetzt, vor der man sich schämt, ist dies bei der Leidenschaft nicht der Fall (vgl. 7:255). Weitere wichtige Stellen: 2:234; 6:80; 6:326; 7:136; 7:193; 7:238; 8:49; 8:375; 9:465; 9:478; 9:483f; 9:496; *Refl.* 1490, 15:742f.; *Refl.* 7879, 19:543; 20:20; 20:96.

Verwandte Stichworte
Würde; Ehre; Lüge

Philosophische Funktion
In den *Beobachtungen* nennt Kant die Scham eine Folge des Ehrgefühls, das uns zu gesellschaftlich nützlichen Handlungen motiviert (vgl. 2:218). An anderer Stelle bezeichnet Kant dort die Schamhaftigkeit als ein „Geheimniß der Natur […] einer Neigung Schranken zu setzen, die sehr unbändig ist" (2:234). Sie sei als „ein Supplement der Grundsätze höchst nöthig" (2:234), da die Neigung leicht „gefällige Grundsätze" (2:234) erfinde. Da das Bewusstsein der Verwandtschaft des Menschen mit der Tiergattung der Vorstellung von der Würde des Menschen widerstreitet, ist es mit Scham verbunden (vgl. 6:80, 9:496, 20:464, 23:106), so auch im Kontext der Sexualität.

Als Erziehungsmittel greift die Scham, wenn Jugendliche über den Begriff von Ehre verfügen (vgl. 9:483f.). Sie sollte aber lediglich bei der Erziehung zur Wahrhaftigkeit eingesetzt werden, denn „[d]ie Natur hat dem Menschen die Schamhaftigkeit gegeben, damit er sich, sobald er lügt, verrathe" (9:478). Den häufigen Gebrauch der Scham als Erziehungsmittel hält Kant für schädlich, da Zurückhaltung und Täuschung im Umgang mit anderen die Folge sei (vgl. 9:465).

In der *Anthropologie* thematisiert Kant die Scham als Affekt, der sich wie der → Zorn einstellen kann, wenn sich ein Mensch beleidigt fühlt (vgl. 7:260; vgl. 15:475f.). Für den Beleidigten ist mit der Scham die Frucht verbunden, „daß das Bewußtsein seines Unvermögens der Selbstvertheidigung *sichtbar* werden möchte" (7:260). Schließlich thematisiert Kant die Schwierigkeit, Scham als „Schwäche eines überzarten Ehrgefühls" (7:260) abzulegen, die sich etwa in der Angst, öffentlich zu reden, äußert und Schüchternheit ist (vgl. 7:260).

Weiterführende Literatur
Sussman, David: „Shame and Punishment in Kant's Doctrine of Right", in: Philosophical Quarterly, 58, 2008, 1–9.
Thomason, Krista K.: „Shame and Contempt in Kant's Moral Theory", in: Kantian Review, 18, 2013, 221–240.

Beate Marschall-Bradl

Schande

Als Schande bezeichnet Kant den Verlust der → Ehre oder etwas der Ehre Abträgliches, Ehrenrühriges (vgl. 6:334). Weitere wichtige Stellen: 1:11; 1:96; 4:441; 6:334; 6:336; 7:99; 7:307; 8:377.

Verwandte Stichworte
Ehre; Ehrliebe; Scham

Philosophische Funktion
In fast allen Kontexten, in denen Kant von Schande spricht, ist auch von Ehre (bzw. spezifischen Formen der Ehre: Geschlechtsehre, Kriegsehre) die Rede. In der *GMS* stellt er dem → hypothetischen Imperativ „ich soll nicht lügen, wenn ich bei Ehren bleiben will" kontrastierend den → kategorischen Imperativ „Ich soll nicht lügen, obgleich es mir nicht die mindeste Schande zuzöge" gegenüber (4:441). In der *MSR* vergleicht Kant den ehrlichen Mann, der etwas kenne, was er noch höher schätzt als das → Leben, mit dem Mann, der „ein mit Schande bedecktes Leben doch immer noch für besser [halte], als gar nicht zu sein" (6:334). Außerdem spricht er von dem mütterlichen Kindesmord als einem → Verbrechen, zu dem das Ehrgefühl im Falle der Schande bzw. Schmach einer unehelichen → Geburt verleite (vgl. 6:336).

In den *Refl.* zur Anthropologie nennt Kant als eine der Formen von → Gleichgültigkeit bezüglich der Ehre diejenige, „welche keine Schande […] scheuet", und bezeichnet den, der die Schande scheut, als „ehrliebend[ ]", den hingegen, der das nicht tut, als „[e]hrlos" (15:311; → Ehrliebe). In den *Bemerkungen* nennt er als eine der Unterarten der Ehre diejenige, die „blos eine Besorgnis sich keine Schande zuzuziehen" ist (20:96).

Andreas Trampota

Scharfsinnigkeit

Scharfsinnigkeit bzw. „*acumen*" bezeichnet das „vorzügliche Talent" im Aufgabenbereich der → Urteilskraft und des → Witzes, „die kleinsten Ähnlichkeiten oder Unähnlichkeiten zu bemerken" (7:201) und „überaus verborgene[] Kleinigkeiten zu finden" (25:132). Weitere wichtige Stellen: 2:56; KrV A 654 / B 682; 1:13; 7:137; 7:201; *Refl.* 465–467, 15:191f.; *Refl.*, 15:192; 25:132.

Verwandte Stichworte

Urteilskraft; Unterscheidung

Philosophische Funktion

Der „gemeine und *gesunde Verstand*" erhebt jedoch keinen Anspruch darauf, scharfsinnig zu sein, vielmehr handelt es sich bei der Scharfsinnigkeit um „eine Art von Luxus der Köpfe" (7:201; → Menschenverstand, gesunder/gemeiner). Daher kann man „nicht von jedem Menschen Scharfsinn verlangen" (25:133). Scharfsinnige Bemerkungen nennt Kant „*Subtilitäten*". Sind diese zwar nicht unwahr, bringen jedoch keine neuen Erkenntnisse hervor, so handelt es sich um „leere *Spitzfindigkeiten* oder eitle *Vernünfteleien* (vanae argutationes)" (7:201; vgl. 2:56).

Scharfsinnigkeit zeichnet sich durch „durchdringende Einsicht" (*Refl.* 465, 15:191) aus und macht Erkenntnis „gründlich" (*Refl.* 467, 15:192). Im Gebrauch der → Vernunft gilt das logische Prinzip „der Scharfsinnigkeit oder des Unterscheidungsvermögens", „welches Mannigfaltigkeit und Verschiedenheiten der Dinge unerachtet ihrer Übereinstimmung unter derselben Gattung bedarf und es dem Verstande zur Vorschrift macht, auf diese nicht weniger als auf jene aufmerksam zu sein" (KrV A 654 / B 682). Die Vernunft folgt dabei dem Interesse, das sich auf die „Bestimmtheit" der Erkenntnis „in Absicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten" richtet (KrV A 654 / B 682; → Art (logisch)).

Rolf Löchel

Schätzung

Der Terminus ‚Schätzung' bezeichnet in der Regel eine Weise der Bestimmung einer Größe. Er spielt in unterschiedlichen philosophischen Kontexten eine Rolle. In der Ästhetik geht es um die Schätzung der Größe des Raumes, den ein Gegenstand einnimmt (vgl. 5:251; 5:253ff.), in der Ethik um die Schätzung des Wertes einer Person (vgl. 5:78) und in der Naturphilosophie um die Schätzung der Quantität der Materie (vgl. 4:537). Weitere wichtige Stellen: KrV A 13 / B 26f.; KrV A 761 / B 789; KrV A 767 / B 795; 4:394; 4:397; 4:403; 4:435f.; 5:38; 6:397; 6:459; 6:465; 7:243; 9:82; 9:491; 21:105; 21:353; 21:408; 21:436; 21:534; 21:607.

Verwandte Stichworte

Größe, ästhetische; Maß; Wert; Form/Materie

Philosophische Funktion

1. Zum ersten Mal macht Kant von dem Terminus ‚Schätzung' in seiner Erstlingsschrift *Wahre Schätzung* Gebrauch, in der er den Streit zwischen Leibnizianern und Anhängern von Descartes in der Bestimmung der kinetischen Energie durch einen Kompromiss beizulegen versucht.
2. Der kritische Kant verwendet den Terminus ‚Schätzung' im Kontext der Bestimmung der Philosophie als Vernunftkritik. Sie ist Schätzung der Vernunft „nach ihrem ganzen Vermögen und Tauglichkeit zu reinen Erkenntnissen a priori" (KrV A 761 / B 789). Kant spricht hier metaphorisch von der Kritik als einer „Probirwage" (KrV A 767 / B 795), mittels der Vernunft und Verstand einer Schätzung unterzogen werden. Von der Kritik des Vernunftvermögens erwartet Kant „einen sicheren Probirstein" zu gewinnen, „den philosophischen Gehalt alter und neuer Werke in diesem Fache zu schätzen" (KrV B 27). Schließlich findet sich der Terminus häufig, wenn es um Beurteilungen nach einem Maßstab geht. So spricht Kant von der Schätzung der Wahrscheinlichkeit nach dem Maßstab der Gewissheit (vgl. 9:82), der Schätzung des Unvollständigen nach dem Ideal der Vernunft (vgl. KrV A 570 / B 598) oder von der

Schätzung des empirischen Gebrauchs der Vernunft nach Vernunftbegriffen oder Ideen (vgl. KrV A 311 / B 367).

In der *KU* unterscheidet Kant im Hinblick auf die → Analytik des Erhabenen drei Arten der Schätzung der Größe eines Raumes, die *mathematische* durch Zahlenbegriffe, die ästhetische in der Anschauung und die *intellektuelle* durch ein übersinnliches Vermögen des Gemüts. Die mathematische Schätzung ist auf die ästhetische angewiesen, da erstere nie zu einem bestimmten Begriff von einer gegebenen Größe kommt. Sie führt zu einem infiniten Progress, denn die Einheit einer Zahlenreihe, das Maß, bedarf zu ihrer eigenen Bestimmung Zahlen, deren Einheit wiederum ein anderes Maß sein müsste. Ein oberstes mathematisches Grundmaß gibt es also nicht, ein Grundmaß kann nur ästhetisch in der Anschauung bestimmt werden: „alle Größenschätzung der Gegenstände der Natur ist zuletzt ästhetisch (d. i. subjectiv und nicht objectiv bestimmt)“ (5:251). Beispiel für ein ästhetisches Maß kann jeder mögliche Gegenstand sein.

Die Idee des quantitativ mathematisch Erhabenen erfordert eine Schätzung der Größe. In der Beurteilung des Erhabenen ist die Einbildungskraft in der Größenschätzung auf die Vernunft und ihre Ideen bezogen. Bei einem gegebenen ästhetischen Maß (z. B. ein Fuß oder ein beliebig anderes Maß) ist die mathematische oder logische Größenschätzung mit Hilfe von Zahlen zwar ins Unendliche fortsetzbar und der Verstand ist mit seinen Zahlenbegriffen befriedigt, nicht aber die Vernunft, die Totalität fordert und damit eine „Zusammenfassung in eine Anschauung“ (5:259), was kein Zahlenbegriff zu leisten vermag. Die Größenschätzung, die auf die Vernunft bezogen ist, muss also ästhetisch sein, da die Einbildungskraft die Teilvorstellungen ästhetisch in eine Anschauung zusammenfasst. Allerdings kommt die Einbildungskraft bei der Zusammenfassung auch an ihre Grenzen. Denn bei sehr großen Objekten gehen ihr bei sukzessivem Fortschreiten der Auffassung von Teilvorstellungen zunächst aufgefasste Teilvorstellungen wieder verloren. Gerade aber die Fruchtlosigkeit ihres Bemühens führt zur Idee eines übersinnlichen Substrats, „welches über allen Maßstab der Sinne groß ist und daher nicht sowohl den Gegenstand, als vielmehr die Gemüthsstimmung in Schätzung desselben als erhaben beurtheilen lässt“ (5:255f.). Das Gefühl des Erhabenen definiert Kant so als Gefühl der „Unlust aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung zu der Schätzung durch die Vernunft und eine dabei zugleich erweckte Lust aus der Übereinstimmung eben dieses Urtheils der Unangemessenheit des größten sinnlichen Vermögens mit Vernunftideen“ (5:257).

Der Terminus ‚Schätzung‘ spielt in der Ethik in Kontexten des Mehr oder Weniger eine Rolle. Geschätzt wird z. B. der Wert der Person, der auf die Befolgung des Sittengesetzes eingeschränkt ist (vgl. 5:78). Die damit verbundene Demütigung des Menschen als Sinnenwesen, die „der Meinung seines persönlichen Werths Abbruch thut“ (5:78), geht einher mit der „Erhebung der moralischen, d. i. der praktischen Schätzung des Gesetzes selbst“, denn „eine jede Verminderung der Hindernisse einer Thätigkeit ist Beförderung dieser Thätigkeit selbst“ (5:79). Den Grad der → Tugend schätzen wir nach der „Größe der Hindernisse, die der Mensch durch seine Neigungen sich selber schafft“ (6:405). Ähnliches gilt in der Rechtslehre für die Schätzung des Grads der Zurechnungsfähigkeit von Handlungen, die subjektiv nach der Größe der zu überwindenden Hindernisse erfolgt (vgl. 6:228).

Die → Achtung bestimmt Kant in der *GMS* als „Schätzung des Werthes“ des praktischen Gesetzes (4:403). Den Menschen als Subjekt moralisch-praktischer Vernunft müssen wir als Zweck an sich mit einem absoluten inneren Wert schätzen, wodurch eine Gleichheit zwischen den Menschen hergestellt wird, da ein solcher Mensch „allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnöthigt“. Er kann sich „mit jedem Anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen“ (6:435). Bei moralisch defizitären Charakteren erfolgt die Schätzung des Werts anderer Menschen entweder nicht nach dem Gleichheitsprinzip oder es wird nicht auf die moralische Person, sondern auf den Menschen mit seinen Neigungen angewendet. So ist der Hochmut „eine Art von Ehrbegierde (ambitio), nach welcher wir anderen Menschen ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit uns gering zu schätzen, und ist also ein der Achtung, worauf jeder Mensch gesetzmäßigen Anspruch machen kann, widerstreitendes Laster“ (6:465). Die Schätzung erfolgt hier nach dem Ver-

fahren von Realentgegensetzungen, das Kant in der vorkritischen Schrift *Negativen Größen* ausgearbeitet hat. Ein Weniger muss demzufolge nicht auf einem Mangel beruhen, sondern kann Resultat einer Beraubung (Privation), einer Realentgegensetzung von zwei positiven Gründen sein.

In der Naturphilosophie steht der Terminus ‚Schätzung' im Kontext der Bestimmung der Quantität der Materie. Nach den *MAN* ist das Maß dieser Schätzung die Quantität ihrer Bewegung. Sie „kann in Vergleichung mit jeder anderen nur durch die Quantität der Bewegung bei gegebener Geschwindigkeit geschätzt werden" (4:537). Diese Schätzung erfolgt mechanisch.

3. Im *Op. post.* wird die Schätzung als ein Wägen bestimmt, das schließlich als einzige Möglichkeit des Schätzens der Quantität gilt. Das Wägen ist ein Verfahren, das die Quantität der Materie in Bezug auf die ihr zukommende bewegende Kraft in der Regel mittels einer Waage schätzt (vgl. 21:408). Eine Schätzung mittels geometrischer Messung erweist sich als unmöglich, weil die Materie, die einen Raum ohne Zwischenräume einnimmt, ungleich ist. Die Waage dagegen vergleicht „die bewegende Kraft durch das Moment des Falles der Körper zum Mittelpunct der Erde in derselben Weite von demselben mit irgend einem beständigen Gegengewichte […], weil dieses Moment die Schweere in gleicher Entfernung davon allerwerts gleich ist. Die Gravitation, welche hier auch das Moment der Acceleration genannt wird, bestimmt also die Qvantität der Materie eines Körpers wie auch sein Volumen beschaffen seyn möge, durchs Gewicht" (21:312).

Weiterführende Literatur

Büchel, Gregor: Geometrie und Philosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1987.

Foessel, Michael: „Analytik des Erhabenen" in: Höffe, Otfried (Hg.): Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008, 99–120.

Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences. Cambridge/Mass. u. a.: Harvard University Press 1994.

Beate Marschall-Bradl

Schauspiel

Das Schauspiel ist eine „malerische[] Darstellung" (5:325), die durch „das Spiel einander widriger Affecten […] dem Zuschauer Beförderung des Lebens ist, indem es ihn innerlich in Motion versetzt hat" (7:232). Weitere wichtige Stellen: KrV B 114; 5:273; 5:284; 7:173; 7:238f.; 7:263; *Refl.* 383, 15:154; *Refl.* 618, 15:265ff.; *Refl.* 1482, 15:682ff.; *Refl.* 1487, 15:717ff.; *Refl.* 1491, 15:745ff.; *Refl.* 1492, 15:750ff.; 25:370; 25:906; 25:1213f.

Verwandte Stichworte

Darstellung, Darstellungsart; Zerstreuung; Komödie/Tragödie

Philosophische Funktion

Die von Kant in obiger Definition beschriebene „*Rührung*" (5:226) soll nicht allein als ein „bloßes Spiel mit Ideen" (5:321) →Verstand und →Einbildungskraft beschäftigen, sondern auch „den Geist zu Ideen" bestimmen und dafür „empfänglich mach[en]" (5:326; vgl. 7:263; *Refl.* 901, 15:394; →Komödie/Tragödie). Nach beendeter Vorführung wandelt sich die sympathetische Anteilnahme in ein angenehmes Gefühl der „Abspannung" (7:239) und bewirkt damit ein „Gleichgewichte der […] Lebenskräfte" (5:274; vgl. 25:560). Schauspiele unterliegen bestimmten Formprinzipien, wie „Einheit des Thema[s]" (KrV B 114; vgl. *Refl.* 811, 15:360f.) und Steigerung der Handlung, wobei das Ende „einen computum des Ganzen […] enthalten" (*Refl.* 383, 15:154; vgl. *Refl.* 1511, 15:833) soll. Künstliche Wendungen des Themas um der bloßen Abwechslung willen sind dagegen „abgeschmackt" (7:164).

Ebenso wie der →Roman kann ein Schauspiel zur Vermittlung der →Menschenkenntnis beitragen (vgl. z. B. 7:121; 25:1213), wenn man von seinem Hang zur Übertreibung abzusehen fähig ist.

Anne Pollok

Scheffner, Johann George

Dt. Jurist und Dichter (1736–1820); Johann George Scheffner studierte von 1752 bis 1759 Jura in Königsberg und nahm von 1761 bis 1763 am Siebenjährigen Krieg teil. Scheffner war als langjähriger und enger Freund Teilnehmer an Kants Mittagstafel. Erfolglos versuchte Scheffner Kant für seine publizistischen Interessen zu gewinnen (vgl. Malter, *Kant in Rede und Gespräch*, S. 92). Da Kant seine Arbeitskraft zunehmend auf seine kritische

Philosophie konzentrierte, distanziert er sich von den von Scheffner beabsichtigten Rezensionstätigkeiten. Warda fand in Scheffners Nachlass eine Vorarbeit zu den *Prolegomena* Kants, die die Annahme erlaubt, dass die Grundsätze von Kants kritischer Ethik bereits 1782 feststanden (vgl. Vorländer, *Kant*, Bd. 1, S. 291f.).

Scheffner wandte sich gegen die seiner Meinung nach trivialen und anstößigen Darstellungen in →Hasses *Letzte[n] Äußerungen Kants* (vgl. Scheffner, *Briefe an und von Scheffner*, Bd. 2, S. 451). Allein →Kraus, der sich jedoch weigerte, eine Biographie Kants zu verfassen, ist nach Scheffner qualifiziert, über Kant zu schreiben (vgl. Scheffner, *Briefe an und von Scheffner*, Bd. 2, S. 448). Kühn zufolge gilt der Briefwechsel u. a. von Scheffner, →Hamann, →Herder und →v. Hippel als eine besser geeignete biographische Quelle als die Darstellungen von →Borowski, →Jachmann und →Wasianski (vgl. Kühn, *Kant*, S. 32f.).

Bianca Patricia Pick

Schein

„Der Schein ist der Grund zu einem irrigen Urtheil aus subjectiven Ursachen, die fälschlich für objectiv gehalten werden“ (7:142). Er ist nicht selbst →Irrtum oder →Betrug, sondern nur „die Verleitung“ zum Irrtum durch Verwechselung von subjektiven mit objektiven Urteilsgründen (KrV A 293 / B 350). Weitere wichtige Stellen: KrV A 293f. / B 349f.; KrV A 296f. / B 353f.; 4:328; 8:317; 9:54.

Verwandte Stichwörter

Erscheinung; Sinnenschein/Sinnenwahrheit; Tugendschein, Tugendschimmer; Illusion

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet verschiedene Arten von Schein: den empirischen (→Schein, empirischer), den moralischen, den ästhetischen, den schönen, den logischen und den →transzendentalen Schein. Der *moralische* Schein besteht darin, dass jemand die Rolle des moralischen Menschen nur spielt (vgl. 7:151). Wie Menschen sich benehmen, zeigt nicht verlässlich den moralischen Wert ihres Handelns; ihr Benehmen ist Schein, der uns betrügen kann. Beim „sittlichen Gesetze […] ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins“ (KrV A 318 / B 375). Die Erfahrung kann die normativen Ideen der Moral nicht adäquat wiedergeben, weil sie uns nur zeigt, was getan wird, nicht aber, was getan werden soll und aus welchen Motiven es getan wird. Dieser Schein ist einem anderen verwandt, der „optischen Illusion in dem Selbstbewußtsein dessen, was man *thut*“ (5:116). Er besteht darin, dass jede Handlung ein →Wohlgefallen an ihr involviert, selbst wenn die Handlung nicht aufgrund dieses Wohlgefallens gewählt wird. So ist es leicht, die Handlung, die aufgrund einer begehrten Lust erfolgt, und die Lust, die nur daraus folgt, dass man sich zu einer Handlung entschlossen hat, miteinander zu verwechseln. – Der *ästhetische* Schein ist etwas, an dem wir aus einem ästhetischen Gesichtspunkt Gefallen finden, gerade weil es sich unseren Sinnen anders zeigt, als es wirklich ist. So ist die Malerei Kunst des Scheins, weil sie nur „den Schein der körperlichen Ausdehnung“ (5:323) zeigt und so den Körper idealisiert. In der ästhetischen Erfahrung sehen wir im sinnlichen Schein einen Gesamtsinnzusammenhang durchscheinen, den Kant als ästhetische Idee bezeichnet. Der ästhetische Schein ist insofern auch „schöner Schein“ (5:327; vgl. 5:335). Der *logische* Schein schließlich besteht „in der bloßen Nachahmung der Vernunftform“ (KrV A 296 / B 353). Ein Trugschluss scheint gültig zu sein, weil er wie ein gültiger Schluss aussieht.

Kant zufolge kann der Verstand für sich allein nicht irren. Die Sinne können auch nicht irren, weil sie gar nicht urteilen: „Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, so fern er angeschaut wird, sondern im Urtheile über denselben, so fern er gedacht wird“ (KrV A 293 / B 350). Wenn der Verstand sich für sich genommen nicht irren kann, und die Sinne sich auch nicht irren, wie sind Schein und Irrtum dann denkbar? Unser Verstand irrt sich nur, weil er mit sinnlichen Präsentationen konfrontiert ist, die dem Verstand aufgrund vergangener Erfahrung etwas anderes nahe legen als das, was tatsächlich der Fall ist. Wir urteilen falsch über den Gegenstand unseres Urteils, weil unsere Sinne (einschließlich der →Einbildungskraft) uns ein falsches Urteil nahe legen. Schein ist die *Verleitung*, falsch zu urteilen. Wir können zwar nicht verhindern, dass sich uns etwas anders präsentiert, als es ist. Wir können aber den Irrtum vermeiden, der darin besteht, diese subjektive Er-

scheinung und ihren Schein mit dem Gegenstand selbst zu verwechseln.

Pierre Keller

Schein, empirischer

Der empirische Schein besteht darin, dass ein Erfahrungsgegenstand anderes zu sein scheint, als er ist. Wichtige Stellen: KrV B 70 Anm.; KrV A 297 / B 354; 4:567; 7:149.

Verwandte Stichworte

Schein, transzendentaler; Erscheinung; Sinnenschein/Sinnenwahrheit

Philosophische Funktion

Im Allgemeinen begegnet man dem empirischen Schein als Sinnenschein: „das *Blendwerk*, welches durch Sinnenvorstellungen dem Verstande gemacht wird“ (7:149). Beim Sinnenschein nimmt man etwas wahr, das uns beim Urteilen verleitet, einem Ding der → Erfahrung das zuzuschreiben, was wir nur aufgrund der Beziehung zwischen einem solchen Ding und unseren Sinnen am Ding wahrnehmen. Der Schein besteht in der Verleitung dazu, das, „was diesem nur in Verhältniß auf die Sinne, oder überhaupt aufs Subject zukommt, dem Object *für sich* bei[zu]leg[en], z. B. die zwei Henkel, die man anfänglich dem Saturn beilegte“ (KrV B 70 Anm.). Unser → Wahrnehmungsurteil darüber, wie uns der Gegenstand erscheint, ist nicht falsch, es verleitet uns nur dazu, einen falschen Schluss zu ziehen, nämlich dass das, was wir wahrnehmen, so ist, wie es zu sein scheint. Wir können zwar nicht verhindern, dass wir urteilen, dass etwas uns so oder so erscheint. Wir können aber das Fehlurteil vermeiden, das darin besteht, diese subjektive Erscheinung und ihren Schein mit dem Gegenstand selbst zu verwechseln (vgl. KrV A 303 / B 359). So liegt der Ptolemäischen Astronomie der aus unserer Beobachtungswarte natürliche Schein zugrunde, dass wir als Erdbeobachter unbewegt sind und dass die Relativbewegung der Sterne, die wir beobachten, allein auf die Bewegung der Himmelskörper zurückzuführen ist. Die Astronomie von Kopernikus bezieht den Standpunkt des Beobachters und seine Bewegung relativ auf die Himmelskörper, und insbesondere auf die Sonne, ein. Kopernikus lässt sich also nicht vom Schein in unseren Beobachtungen *betrügen*. Er weist den aus der Beobachtung naheliegenden Schluss von sich, dass die (Relativ-)Bewegung der Himmelskörper darauf beruht, dass sich nur die Himmelskörper bewegen. → Kopernikus entschließt sich entgegen dem empirischen Schein „auf eine widersinnische, aber doch wahre Art, die beobachteten Bewegungen [des Himmels] nicht in den Gegenständen des Himmels, sondern in ihrem Zuschauer zu suchen“ (KrV B XXII Anm.).

Pierre Keller

Schein, transzendentaler

Schein ist die „Verleitung“ (KrV A 293 / B 350) etwas bloß Subjektives für etwas Objektives zu halten (vgl. KrV A 293 / B 350). Er ist → transzendental, wenn er dazu verleitet, den Kontext unserer → Erfahrung als eine Ganzheit zu sehen, die einen Gegenstand ausmacht oder in einem Gegenstand begründet ist. Mit dem Vernunftgebrauch geht notwendig der Schein einher, dass wir mit den Begriffen der Vernunft Gegenstände begreifen, die unabhängig von unserer Vernunft existieren und die uns die Einheit aller unserer möglichen Erfahrung verständlich machen. Der transzendentale Realismus ist die weit verbreitete Position, die sich ergibt, wenn man dem transzendentalen Schein erliegt. Weitere wichtige Stellen: KrV A 229f. / B 353f.; KrV A 293f. / B 349f.; KrV A 339 / B 397; 4:328; 20:181.

Verwandte Stichworte

Illusion, dialektische (transzendentale); Schein; Realismus, empirischer/transzendentaler; Dialektik, transzendentale (der reinen Vernunft)

Philosophische Funktion

Es gibt ein Prinzip der Vernunft, das „[die] Schranken“ der Erfahrung „zu überschreiten [gebietet]“ (KrV A 296 / B 353), nämlich die Forderung nach Gesamtheit aller Bedingungen und damit nach dem Unbedingten zu allem Bedingten. Dieses Prinzip gilt für Dinge an sich selbst; sie müssen ein in sich geschlossenes Ganzes sein (vgl. KrV B XX). Unsere Vernunft drängt aber darauf, auch die Welt der Erfahrung als in sich geschlossenes Ganzes zu fassen, das keiner weiteren Erklärung bedarf: „[S]o entspringt ein unvermeidlicher Schein aus der Anwendung dieser Vernunftidee der Totali-

tät der Bedingungen (mithin des Unbedingten) auf Erscheinungen, als wären sie Sachen an sich selbst“ (5:107). Wir sind geneigt, Dinge für Dinge an sich selbst zu halten, so dass wir meinen, es müsse mit Blick auf sie eine absolute Totalität von Bedingungen erfüllt sein. Sind die Gegenstände der Erfahrung und die Gegenstände, sofern wir sie erkennen können, keine Dinge an sich, sondern Gegenstände, die wesentlich relational sind, dann beruht die Anwendung dieses Ganzheitsprinzips auf diese Gegenstände auf bloßem Schein.

Der Schein, dass es ein → absolut Ganzes der möglichen Erfahrung geben muss, dem ein Gegenstand (an sich selbst) korrespondiert, ist im transzendentalen Begriff der Wahrheit angelegt, ohne welche Erkenntnis nicht möglich ist (vgl. *Refl.* 5642, 18:280f.). Die transzendentale Wahrheit, die alle empirische Wahrheit ermöglicht, besteht in der allgemeinen Beziehung auf die Erfahrung. So liegen alle unsere Erkenntnisse „[i]n dem Ganzen aller möglichen Erfahrung“ (KrV A 146 / B 186). Aus diesem Ganzen, sofern es von der Vernunft systematisch in ihren Gesetzmäßigkeiten begriffen wird, ergibt sich ein Kohärenzkriterium der Wahrheit und ein „zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit“ (KrV A 651 / B 679). Sind unsere Urteile untereinander und mit der Erfahrung kohärent, unterstellen wir, dass ihnen auch ein Gegenstand korrespondiert, der uns deshalb unabhängig von unserer Erfahrung zu sein scheint. Ein Erfahrungsgegenstand ist dagegen wesentlich relational und kontextbezogen und als solcher eine Erscheinung, die von unserer Erfahrung gar nicht unabhängig existieren kann.

Es ist ein unvermeidlicher Schein unseres Vernunftgebrauchs, dass wir Grundsätze der Vernunft, die nur logische Implikationen unseres Begriffs von Subjekt, Welt und Gott ausdrücken, für solche halten, die vom Subjekt, von der Welt und von Gott schlechthin gelten. Die Bedingungen dafür, dass wir Dinge mit unserer Vernunft denken können, scheinen notwendig von Dingen unabhängig von unserer Vernunft zu gelten. Prinzipien unserer Vernunft, welche das ausdrücken, was wir notwendig unter transzendentalen Begriffen denken, haben deshalb „gänzlich das Ansehen objectiver Grundsätze“. Wir werden dadurch unvermeidlich verleitet, „die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe […] für eine objective Nothwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich selbst“ zu halten (KrV A 297 / B 353f.). Benutzt man die Logik „*als Organon*“, um etwas über die Dinge auszumachen, dann ist sie eine „*Logik des Scheins*“ (KrV A 61 / B 86). Es ist die Aufgabe der *Transzendentalen Dialektik*, diesen der menschlichen Vernunft innewohnenden Schein systematisch in allen seinen Formen zu entlarven. Sie handelt von in der Natur der Vernunft liegenden „Sophistications […] der reinen Vernunft“, von deren Schein „selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen“ kann, weil der Schein ihn „unaufhörlich zwackt und äfft“ (KrV A 339 / B 397) (→ Dialektik, transzendentale). Obwohl der Schein notwendig ist, ist es aber der transzendentalen Dialektik trotzdem möglich, den „Schein transscendenter Urtheile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, daß er nicht betrüge“ (KrV A 297 / B 354).

Der transzendentale Schein ist mit dem optischen Schein vergleichbar, der darin besteht, dass wir Dinge „hinter der Spiegelfläche“ (KrV A 644 / B 672) zu sehen scheinen, die „weit davon uns im Rücken liegen“ (KrV A 645 / B 673). Beim transzendentalen Schein ist der imaginäre Gegenstand eine Idee, die „ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt“ (KrV A 644 / B 672). Sie ist etwas, das wir brauchen, wenn wir unseren Verstand über „jede gegebene Erfahrung (dem Theile der gesamten möglichen Erfahrung) hinaus […] abrichten wollen“ (KrV A 645 / B 673). Halten wir den imaginären oder virtuellen Gegenstand, der die Erfahrung als Ganzes konstituieren soll, für einen wirklichen, sind wir von diesem Schein eingenommen und betrogen.

→ Ideen der Vernunft sind Begriffe von dem, was unserer Erfahrung als Ganzer ihre Einheit gibt. Diese „durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben[en]“ Ideen fassen eine Totalität von Bedingungen in einem Gegenstand unserer Vernunft zusammen, der als eine solche Ganzheit alle unsere Erfahrung übersteigt (KrV A 327 / B 384). Es liegt nahe, unseren Begriffen der Ganzheit Ideen als Gegenstände „*schlechthin*“ zu unterstellen, anstatt solche scheinbaren Gegenstände nur als „*Gegenstand in der Idee*“ zu verstehen. Wir dürfen Ideen nur als unser Verfahren (Schema) verstehen, um unserer Erkenntnis die Form systematischer Einheit zu geben (KrV A 670 / B 698).

Beim → Irrtum „fließen“ subjektive mit objektiven Gründen durch den „unbemerkten Ein-

fluß der Sinnlichkeit auf den Verstand“ zusammen (KrV A 294 / B 350f.). Der → Fehlschluss beim transzendentalen Schein kann insofern als ein unbemerkter Einfluss der → Sinnlichkeit auf den Verstand verstanden werden, als wir motiviert werden, die falschen Ansprüche von Prinzipien ernst zu nehmen, die sich anheischig machen, alle Bedingungen des Denkens zu erschöpfen, weil wir durch unser subjektives Bedürfnis nach einem einheitlichen Erklärungskontext angetrieben werden, die objektive Existenz eines alles umfassenden Erklärungsgrundes anzunehmen. Das Bedürfnis, sich im begrifflichen Bereich (im *spekulativen Denken*) zu orientieren, ist „das Gefühl des der Vernunft eigenen *Bedürfnisses*“ (8:136). Als Gefühl ist dies etwas, was zur Sinnlichkeit gehört. Das Bedürfnis ist die sinnliche Wirkung der Forderung, die sich die Vernunft selbst in der Ausführung ihrer Erklärungsaufgabe auferlegt. Diese Forderung ist zwar der Vernunft immanent, das bedeutet aber nicht, dass das Bedürfnis, das von dieser Forderung bewirkt wird, seinerseits erfüllt werden kann. Der transzendentale Schein wird erzeugt, indem „dieses Bedürfnis [höchste mögliche Vernunfteinheit in unsere Erkenntnis zu bringen], durch einen Mißverstand, für einen transscendentalen Grundsatz der reinen Vernunft gehalten [wird]“ (KrV A 309 / B 365f.). Wir verlangen die größtmögliche Einheit unserer Erfahrung nach systematisch miteinander verbundenen Gesetzen. Obwohl wir diese Einheit allenfalls näherungsweise erreichen können, ist es leicht, der Illusion zu verfallen, dass etwas, dessen man zu einer wichtigen Aufgabe bedarf, wirklich vorliegt. Die Forderung der Vernunft, die uns das Bedürfnis nach ihrer Erfüllung spüren lässt, motiviert uns zu glauben, dass das Bedürfnis erfüllt ist. Kant verweist darauf, wenn er davon spricht, dass das Interesse, das wir an Urteilen nehmen, die einen transzendentalen Schein vortäuschen, „anlockend“ ist (KrV A 704 / B 732).

Der Schein, dass uns ein Unbedingtes gegeben sein muss, artikuliert sich entsprechend den drei Formen von Vernunftschlüssen, dem kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Syllogismus. Bei jedem dieser Schlüsse führt uns die Forderung nach Vollständigkeit der Prämissen für eine Schlussfolgerung zu der Forderung nach einer Prämisse, die unbedingt ist. Es gibt *erstens* dem kategorischen Vernunftschluss entsprechend den transzendentalen Schein, dass das logische Grundsubjekt aller Prädikation als eine absolute Substanz oder ein unbedingtes Ich-Ding gegeben ist. Dieser absoluten Substanz wird unterstellt, dass sie den einheitsstiftenden Sinn, den das Subjekt für unsere Erfahrung und für unsere Vernunft besitzt, wirklich macht. Es gibt *zweitens* den transzendentalen Schein, dass die Welt ein Gegenstand ist. Im gewissen Sinn kann man von der Gesamtheit der Gegenstände der Erfahrung als unserer Welt sprechen. Weil aber unsere Erfahrung und die Dinge in unserer Erfahrung → Erscheinungen sind, kann die Erfahrung selbst niemals als Ganzes gegeben sein. Dennoch gehen wir notwendigerweise davon aus, dass die Welt als Ganze entweder endlich oder unendlich teilbar, entweder endlich oder unendlich ausgedehnt ist etc. (Thesis und Antithesis der Antinomien). Diesen Alternativen liegt der Schein zugrunde, dass die Welt eine gewisse Verfassung an sich selbst hat.

Schließlich gibt es den transzendentalen Schein, der darin besteht, dass wir aus einem Begriff von Gott die Notwendigkeit seiner Existenz ableiten könnten und damit dem Gedanken Gottes auch einen gegenständlichen Sinn abgewinnen, der von unserer Suche nach Vollständigkeit in der Erklärung unabhängig ist und ihr zugrunde liegt. Unsere Erklärung sucht immer ein „Darum“ für jedes „Warum“ (KrV A 585 / B 613). Diese Suche scheint aber auf die Forderung nach einer unbedingten Notwendigkeit hinauszulaufen, der nur Gott als unbedingt notwendiges Wesen genügen könnte (vgl. KrV A 585 / B 613).

Die Urteile, die Kant als Ort des transzendentalen Scheins im Auge hat, sind primär die Prinzipien der rationalen Seelenlehre, die Thesen und Antithesen der rationalen Kosmologie und das Prinzip der rationalen Theologie, das transzendentale Ideal der durchgängigen Bestimmung von Dingen. Diese Urteile können als Prinzipien verstanden werden, unsere Erfahrung aus einem einheitlichen Gesichtspunkt zu betrachten, indem wir nur logische Implikationen unserer Begriffe von Subjekt, Welt und Gott entwickeln. Dann sind sie notwendig, obwohl der Gesichtspunkt, aus dem sie die Erfahrung vereinheitlichen, uns streng genommen nur annäherungsweise zugänglich ist. Sie können aber auch als Aussagen über einen

Gegenstand interpretiert werden, der unserer Erfahrung insgesamt zugrunde liegt. Dann erliegen wir dem transzendentalen Schein.

Weiterführende Literatur

Butts, Robert; „Kant's Dialectic and the Logic of Illusion", in: Easton, Patricia (Hg.): Logic and the Workings of the Mind. The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy, Atascadero: Ridgeview Publishing 1997.

Grier, Michelle: Kant's Doctrine of Transcendental Illusion, Cambridge: Cambridge University Press 2001.

Pierre Keller

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von

Deutscher Philosoph (1775–1854). Schelling studierte am Tübinger Stift mit Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) und Friedrich Hölderlin (1770–1843), die auch seine Freunde wurden. Nach der Tübinger Zeit ging er zunächst als Hofmeister nach Leipzig, wo er außerdem umfangreiche naturphilosophische Studien betrieb. 1798 wurde Schelling mit Goethes Unterstützung als außerordentlicher Professor nach Jena berufen. Dort blieb er bis 1803 und war danach Professor in Würzburg, später in München. 1841 wurde Schelling an die Universität Berlin berufen, um dem Einfluss der Hegelianer entgegen zu wirken. Allerdings hat er seine Vorlesungen bereits nach fünf Jahren eingestellt.

In seinen frühen Schriften hat Schelling zunächst eine Position zwischen Kant, →Fichte und Spinoza vertreten (vgl. *Vom Ich*; *Philosophische Briefe*, beide 1795; *Allgemeine Uebersicht*, 1796). Ab 1797 trat er mit Schriften zur Naturphilosophie hervor, in denen er die Genese der Natur entsprechend der Genese des Ich in Fichtes Transzendentalphilosophie zu behandeln suchte (vgl. *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 1797; *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 1799; *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik*, 1800; *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*, 1801). Dazu ging er zunächst von Kants Materietheorie aus, die er aber zunehmend (unter dem Einfluss Baaders) einer kritischen Revision unterzog. Obwohl Kant einige von Schellings Büchern besaß (u. a. *Vom Ich*) und sich im *Op. post.* auf eine Rezension von Schellings *System des transcendentalen Idealismus* in der *Erlanger Literatur-Zeitung* bezieht (vgl. 21:97), ist ein direkter Einfluss Schellings auf Kant bisher nicht nachgewiesen.

1804 schrieb Schelling einen Nachruf auf Kant, der „ewig als eines des wenigen intellektuell- und moralisch-großen Individuen leben [wird], in denen der deutsche Geist sich in seiner Totalität lebendig angeschaut hat" (*Immanuel Kant*, S. 594).

Weiterführende Literatur

Förster, Eckart: „Fichte, Beck and Schelling in Kant's Opus Postumum", in: Ross, George Macdonald / McWalter, Tony (Hg.): Kant and His Influence, Bristol: Thoemmes 1990, 146–169.

Brigitte Sassen

Schema

Das Schema (griech. *schêma*: Gestalt, Figur) zu einem →Begriffe wird von Kant allgemein als eine →Vorstellung definiert, welche als ein Drittes zwischen dem Begriff und dem in der →Anschauung Gegebenen vermittelt und die Anwendung der Begriffe auf Gegenstände der →Erfahrung, bzw. die Subsumtion der letzteren unter die ersteren möglich macht. Da es empirische (z. B. der Begriff des Hundes), reine sinnliche (z. B. der Begriff des Dreiecks) und reine nichtsinnliche (z. B. der Begriff der Substanz) Begriffe gibt, haben wir dreierlei Schemata zu unterscheiden: die Schemata der →empirischen Begriffe oder die empirischen Schemata, die Schemata der „reinen sinnlichen Begriffe[]" (KrV A 140 / B 180) (Schemata für Begriffe von Entitäten der reinen Geometrie) und die Schemata der reinen Verstandesbegriffe (→Kategorien) oder die transzendentalen Schemata.

Das Schema der erstgenannten Art definiert Kant als „eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäß einem gewissen allgemeinen Begriffe" (KrV A 141 / B 180); das Schema der zweiten Art als „Regel der Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume" (KrV A 141 / B 180). Das transzendentale Schema ist hingegen von Kant als „transscendentale[] Zeit-

bestimmung, welche als das Schema der Verstandesbegriffe die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt" (KrV A 139 / B 178) definiert. Adickes vermerkt zu Recht, dass Kant hier die Reihenfolge verwechselt und mit dieser Formulierung die →Subsumtion der Erscheinungen unter die Kategorie meinen muss.

Zwischen den Schemata der ersten beiden Arten und den Schemata der dritten Art besteht jedoch ein radikaler Unterschied: Die ersten beiden Arten sind definiert als „allgemeine[s] Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen" (KrV A 140 / B 179f.). Hier besteht die für die „Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff" (KrV A 137 / B 176) erforderliche Gleichartigkeit zwischen beiden Arten von Vorstellungen von vorne herein und das Schema hat nur die Funktion diese Gleichartigkeit bei der Subsumtion zu garantieren. „Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann" (KrV A 142 / B 181). Das hängt damit zusammen, dass „reine Verstandesbegriffe in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz *ungleichartig*" (KrV A 137 / B 176) sind. Hier besteht die Vermittlungsfunktion des Schemas darin, diese Ungleichartigkeit zu überbrücken, was dadurch möglich wird, dass das Schema, als eine Vorstellung, die „rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits *intellectuell*, andererseits *sinnlich*" ist, „einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit" (KrV A 138 / B 177) steht. Das transzendentale Schema als transzendentale Zeitbestimmung ist also einerseits mit der Kategorie gleichartig und zwar in sofern „als sie *allgemein* ist und auf einer Regel *a priori* beruht" (KrV A 138 / B 177f.); sie ist aber andererseits auch mit dem sinnlich Gegebenen, der Erscheinung gleichartig, in sofern „als die *Zeit* in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist" (KrV A 139 / B 178). Aufgrund dieser zweifachen, aber jeweils unterschiedlichen Gleichartigkeit – so glaubt Kant –, kann das transzendentale Schema zwischen dem reinen Verstandesbegriff und dem in der Anschauung Gegebenen vermitteln und die Anwendung des ersteren auf das letztere möglich machen. Wichtige Stellen: KrV A 137–147 / B 176–187; 4:316; 5:68–70; 6:64 Anm.

Verwandte Stichworte

Einbildungskraft; Kategorie; Schematismus des reinen Verstandes; Vorstellung; Ideal, moralisches

Philosophische Funktion

1. Das empirische Schema ist eine Vorstellung der Einbildungskraft, die zwischen einem Begriff, d. h. einer Vorstellung des Verstandes, und einem Bild, das ebenfalls eine Vorstellung ist, die die Einbildungskraft hervorbringt, vermittelt, d. h. die es möglich macht, ein empirisches Bild unter den zugehörigen Begriff zu subsumieren oder einem empirischen Begriff empirische Bilder zu verschaffen, die unter ihn fallen. Um dies zu leisten, muss das Schema sowohl mit dem Begriff als auch mit dem Bild etwas gemein haben.

Wie das zu denken ist, erläutert Kant anhand eines Beispiels: „Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Thieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgendeine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich *in concreto* darstellen kann, eingeschränkt zu sein" (KrV A 141 / B 180). Hier spricht Kant also von drei Vorstellungsarten und den Vermögen, die sie jeweils hervorbringen: 1. dem Begriff oder der Regel, die der Verstand gibt, 2. die allgemeine Gestalt (das Schema dieses Begriffes), welches die Einbildungskraft produziert, 3. das konkrete Bild, welches ebenfalls die Einbildungskraft (bei Gelegenheit der Erfahrung oder frei) produziert. Nach Kant sind bei diesem Verfahren zwei Arten von Einbildungskraft im Spiele: die Einbildungskraft, die einen abstrakten Umriss einer Gestalt gemäß einem Begriff vorstellt einerseits und das empirische Vermögen der produktiven – Vaihinger meint es müsse ‚reproduktiven' heißen – Einbildungskraft, welches ein konkretes dem Schema entsprechendes Bild vorstellt, andererseits. Das Produkt der ersteren ist einerseits sinnlich, insofern es sich um eine räumliche Gestalt handelt, besitzt aber andererseits doch eine gewisse Allgemeinheit, insofern es den abstrakten Umriss einer Gestalt enthält, die in vielen verschiedenen Bildern konkretisiert werden kann. Die Funktion des letzteren besteht darin, dafür zu sorgen, dass unter den Begriff nicht die falschen empirischen Anschauungen oder Bilder, sondern immer nur

diejenigen subsumiert werden, die wirklich unter den Begriff fallen. Denn „ein Gegenstand der Erfahrung oder Bild desselben (erreicht niemals) den empirischen Begriff, sondern dieser bezieht sich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäß einem gewissen allgemeinen Begriffe“ (KrV A 141 / B 180).

2. Auch den reinen mathematischen (arithmetischen und geometrischen) Begriffen, die sowohl sinnlich als auch a priori sind, kann nicht immer (der Begriff der Zahl fünf bildet eine Ausnahme, vgl. KrV A 140 / B 179) ein adäquates Bild gegeben werden. Kant erläutert: „Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welcher macht, dass dieser für alle, recht- oder schiefwinklichte sc. gilt, sondern immer nur auf einen Theil dieser Sphäre eingeschränkt sein“ (KrV A 141 / B 180). Daher ist auch hier ein Schema nötig, das zwischen dem reinen sinnlichen Begriff und der Anschauung vermittelt. Kant bestimmt diese Vermittlungsfunktion wie folgt:

„[D]as *Schema* sinnlicher Begriffe (als Figuren im Raume) [ist] ein Product und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft *a priori*, wodurch und wornach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen, und an sich demselben nicht völlig congruiren“ (KrV A 142 / B 181). Auch hier unterscheidet Kant zweierlei Funktionen der Einbildungskraft: eine, bei der „die Synthesis der letzteren [der Einbildungskraft] keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat“ (KrV A 140 / B 179) und eine andere, bei der die reine konkrete Gestalt (z. B. ein Dreieck) selbst vorgestellt wird. Mit der erstgenannten Funktion erweitert Kant die Rolle der Einbildungskraft deutlich gegenüber dem, was er ihr in der A-Deduktion zugesprochen hat, nämlich die Aufgabe, „das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild zu bringen“ (KrV A 120). Diese letztgenannte Funktion spricht Kant dem „empirischen Vermögen der productiven Einbildungskraft“, die erstgenannte aber der „reinen Einbildungskraft *a priori*“ (KrV A 142 / B 181) zu. Man sieht, dass auch hier die geometrische Figur und geometrischen Begriff vermittelnde Vorstellung mit beiden zu vermittelnden Vorstellungen etwas gemein hat, und zwar mit der letzten den Charakter einer Regel oder „Methode“ (KrV A 140 / B 179) und mit der ersten den Bezug auf die formale Anschauung des Raumes.

3. Auch das transzendentale Schema ist – nach Kant – ein Produkt der Einbildungskraft und hat die Aufgabe zwischen Begriffen und Anschauungen zu vermitteln. Aber im Unterschied zum zuvor erläuterten Fall handelt es sich bei den ersteren nun um reine Verstandesbegriffe und bei den letzteren um die Vorstellungen des „inneren Sinns überhaupt, nach Bedingungen ihrer Form (der Zeit), in Ansehung aller Vorstellungen“ (KrV A 142 / B 181).

Was muss man sich nun unter einem transzendentalen Schema genau vorstellen und wie kann eine Vorstellung zugleich intellektuell und sinnlich sein? Erläutern wir dies – wie oben bei den anderen Typen von Schemata – mit einem Beispiel Kants, dem des Schemas der Kategorie der →Substanz: „Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben, als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andere wechselt“ (KrV A 143 / B 183). Man versteht sofort, dass Beharrlichkeit eine Zeitbestimmung ist. Die Frage ist aber, ob es sich dabei um einen Begriff (eine Regel) oder um eine Anschauung handelt. Leider gibt der Text Kants auf diese Frage keine eindeutige Antwort. Er sagt, das Schema eines reinen Verstandesbegriffes sei „die reine Synthesis gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt, und ist ein transscendentales Product der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen ihrer Form (der Zeit), in Ansehung aller Vorstellungen, betrifft, sofern diese der Einheit der Apperception gemäß *a prori* in einem Begriff zusammenhängen sollen“ (KrV A 142 / B 181). Diese Aussage kann man so deuten, dass es sich beim transzendentalen Schema um eine konkretisierte →formale Anschauung, z. B. die Vorstellung von einer beharrenden räumlichen Konstellation von Sinnesdaten unter Absehen von deren Qualität, handelt. Als solche wäre sie das Produkt einer Synthesis der Einbildungskraft, die letztere gemäß einer in der Kategorie gegebenen Regel leistet. Aber es ist uneinsichtig, wie z. B.

die unschematisierte Kategorie der Substanz (also der Begriff von „Etwas […], das als Subject (ohne ein Prädicat von etwas anderm zu sein) gedacht werden kann", KrV A 147 / B 186), eine Regel zur Produktion der formalen Anschauung von etwas Beharrlichen soll sein können. Auch wäre in diesem Falle das transzendentale Schema anschaulich und nicht intellektuell.

Sinnlich und zugleich intellektuell könnte hingegen der reine Begriff des Beharrens selbst genannt werden. In diesem Falle wäre das transzendentale Schema keine Anschauung, sondern ein Begriff. Darauf, dass Kant das transzendentale Schema in diesem Sinne verstanden haben mag, deutet seine Äußerung hin, das Schema sei „das Phänomenon oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes in Übereinstimmung mit der Kategorie" (KrV A 146 / B 186). An anderer Stelle bezeichnet Kant die transzendentalen Schemata als „Bestimmungen ihrer [der Kategorien] Anwendung auf Sinnlichkeit überhaupt" (KrV A 245) und er nennt sie „Bedingung[en] der Urtheilskraft" (KrV A 247 / B 304) und „allgemeine Verbindungsbegriffe *a priori*" (KrV B 308). Aber wären die transzendentalen Schemata reine Begriffe, so wären sie schwerlich als Produkte der Einbildungskraft zu verstehen.

Interpretationslage

In der Literatur wird die Frage, ob die transzendentalen Schemata als reine Anschauungen oder als reine Begriffe aufzufassen sind, kontrovers diskutiert. Allison (*Kant's Transcendental Idealism*, S. 179f.) unterscheidet nicht weniger als acht verschiedene Charakterisierungen derselben. Diese laufen jedoch auf folgende zwei Konzeptionen hinaus: (1) Die „transzendentalen Schemata" sind „reine Anschauungen", welche die „transzendentale Einbildungskraft" gemäß Regeln a priori, die vom reinen Verstand in Entsprechung zu den einzelnen Kategorien gegeben werden, im Medium der reinen Anschauungen Raum und Zeit vorstellt. Sie sind demgemäß wie Raum und Zeit apriorische Bedingung der Möglichkeit empirischer Anschauung (vgl. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, S. 185) einerseits und reine allgemeine Anschauungen andererseits. Als letztere bilden sie den „rein[en]" „Gegenstand" der Anschauung (KrV A 156 / B 195), der es ermöglicht, dass die Kategorien a priori – und nicht erst durch die Erfahrung – einen Gegenstandsbezug haben. (2) Die „transzendentalen Schemata" sind Begriffe von strukturellen Eigenschaften (wie z. B. „regelmäßig auf einander folgen" oder „beharren"), welche Konstellationen von Sinnesdaten besitzen können, sofern sie räumlich und vor allem zeitlich geordnet sind. Diese „transzendentalen Zeitbestimmungen" sind als solche allgemeine Vorstellungen, haben aber einen direkten Bezug auf reine und – vermittels derselben – auf empirische Anschauungen.

Die erste Auffassung wird u. a. von Guyer (*Claims of Knowledge 1987*, Ch. 6) vertreten (vgl. auch Seel, *Einleitung*), Vertreter der letzten sind Gram (*Ontology and the Apriori*, S. 128f.) und Allison (*Kant's Transcendental Idealism*, S. 180–185). Pendlebury (*Making Sense*, S. 786f.) vertritt eine dritte Position. Nach ihm sind die transzendentalen Schemata Typen von Synthesis-Prozessen, deren sich das Subjekt nicht bewusst ist.

Weiterführende Literatur

Allison, Henri E.: Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense, New Haven u. a.: Yale U. P. 1983.

Gram, Moltke S.: Kant, Ontology and the Apriori, Evanston: Northwestern Univ. Press 1968.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1987.

Pendlebury, Michael: „Making Sense of Kant's Schematism", in: Philosophy and Phenomenological Research 55, 1995, 777–797.

Seel, Gerhard: „Die Einleitung in die Analytik der Grundsätze, der Schematismus und die obersten Grundsätze", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 217–246.

Gerhard Seel

Schematismus des reinen Verstandes

Der „*Schematismus* des reinen Verstandes" ist „das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen" (KrV A 140 / B 179). Dieses Verfahren wird näherhin bestimmt als die Prozedur der „Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen […] vermittelst der transscendentalen Zeitbestimmung, welche, als das Schema der Verstandesbegrif-

fe, die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt" (KrV A 139 / B 178). Das Schema ist seinerseits – im unmittelbar folgenden Absatz – definiert als „die allgemeine Bedingung […], unter der die Kategorie allein auf irgendeinen Gegenstand angewandt werden kann" und als „formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringirt ist" (KrV A 140 / B 179). Kant ist somit der Auffassung, dass die Anwendung der Kategorien auf Gegenstände auf diejenigen Gegenstände eingeschränkt ist, welche gemäß dem Schematismus Gegenstände einer möglichen Erfahrung sind. Wichtige Stelle: KrV A 137–147 / B 176–187.

Verwandte Stichworte

Kategorie; Leitfaden (der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe); Schema

Philosophische Funktion

Kant widmet der Erörterung des Schematismus das – in beiden Auflagen identische – erste Hauptstück des zweiten Buches der → *Transzendentalen Analytik* der *KrV*. Er begründet die Notwendigkeit dieser Erörterung mit einer Eigentümlichkeit der → Transzendentalphilosophie, die darin besteht, „daß sie außer der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird, zugleich *a priori* den Fall anzeigen kann, worauf sie angewandt werden sollen" (KrV A 135 / B 174). Das heißt – wie er anschließend erläutert –, dass die Transzendentalphilosophie „zugleich die Bedingungen, unter welchen Gegenstände in Übereinstimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können, in allgemeinen und hinreichenden Kennzeichen darlegen [muss], widrigenfalls sie [die reinen Verstandesbegriffe] ohne allen Inhalt, mithin bloße logische Formen und nicht reine Verstandesbegriffe sein würden" (KrV A 136 / B 175).

Die Bedeutung dieses Lehrstücks kann kaum überschätzt werden (vgl. die Briefe an J. S. Beck, 12:222–225 und J. H. Tieftrunk, 13:467–472 sowie *Refl.* 6359, 18:686). Denn hier versucht Kant zu zeigen, wie die reinen Verstandesbegriffe auf → Anschauungen bezogen bzw. diese unter die ersteren subsumiert werden können. Ohne diesen Nachweis hinge das Ergebnis der → transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der Luft und die Möglichkeit gültiger → empirischer Erkenntnis bliebe fraglich.

Kants Lehre vom Schematismus ist im Wesentlichen eine Bestimmung des Verhältnisses, das zwischen drei Typen von Vorstellungen besteht: den Kategorien, den transzendentalen Schemata und den in der Anschauung gegebenen Sinnesdaten. Dabei wird den Schemata die Funktion zugewiesen, zwischen den beiden übrigen Vorstellungsarten zu vermitteln und so die Anwendung der ersten auf die letzte oder – wie Kant auch sagt – die Subsumtion der letzten unter die erste zu ermöglichen. In Kants Text finden sich nun – unvermittelt nebeneinander – unterschiedliche Konzeptionen 1. der Kategorien und 2. der transzendentalen Schemata. Die Kategorien werden einmal als „Functionen des Verstandes zu Begriffen" (KrV A 147 / B 187) oder als „logische Functionen in Urtheilen" (KrV B 131), zum anderen auch als reine Gegenstandsbegriffe, „Vorstellungen der Dinge überhaupt" (KrV A 245) oder „das Denken eines *Objects überhaupt*" (KrV B 158; KrV A 247 / B 304) bestimmt (→ Kategorie). Die transzendentalen → Schemata ihrerseits bezeichnet Kant zum einen als „reine[] Anschauung[en]", dann aber auch als begriffliche „transscendentale Zeitbestimmung[en]" (KrV A 138f. / B 177f.) und als „allgemeine Verbindungsbegriffe" (KrV B 308), das heißt Begriffe, die die Verbindung der Kategorien mit dem in der Anschauung Gegebenen ermöglichen (→ Schema). Daraus ergeben sich zwei unterschiedliche Konzeptionen der Art und Weise, wie die transzendentalen Schemata die Anwendung der Kategorien ermöglichen.

Der ersten Konzeption der transzendentalen Schemata entspricht die Auffassung, dass die Sinnesdaten nicht nur gemäß den Formen der reinen Anschauung → Raum und → Zeit, sondern ursprünglich auch gemäß den allgemeinen Anschauungstypen der verschiedenen Schemata vorgestellt werden. Die Sinnesdaten brauchen demgemäß also nicht unter die Schemata gebracht zu werden, sie sind es immer schon. Was die apriorische Verbindung der – so konzipierten – Schemata mit den Kategorien betrifft, so gibt uns Kant keine präzise Auskunft. An einer Stelle aus dem dritten Hauptstück *Phaenomena und Noumena* (vgl. KrV A 235ff. / B 294ff.) sieht es so aus, als seien die Kategorien mit den Schemata ursprünglich verbunden und als gewinne man die „reinen Ka-

tegorie[n]“ (KrV A 247 / B 304), das sind die nichtschematisierten Kategorien, erst dadurch, dass man „diese Bedingung“, das ist das transzendentale Schema, „aus der reine[n] Kategorie“ (KrV A 247 / B 304) weggelassen hat. Fügt man aber diese Anwendungsbedingung wieder hinzu, so werden die reinen Kategorien schematisiert und damit komplettiert. Es ist diese Schematisierung, welche aus den „Functionen des Verstandes zu Begriffen“ (KrV A 147 / B 187) echte Gegenstandsbegriffe macht. Da das empirisch Gegebene immer schon gemäß den Schemata qua Anschauungstypen vorgestellt wird, ist seine Subsumtion unter die Kategorien dann nicht mehr problematisch. Es steht aufgrund von deren Schematisierung ganz ursprünglich unter den Kategorien.

Die zweite Konzeption der Kategorien und der transzendentalen Schemata eröffnet hingegen eine ganz andere Auffassung von der Vermittlungsfunktion derselben, d. h. von der Beantwortung der Frage, wie die Anwendung der Kategorien auf anschaulich Gegebenes möglich ist. Da die transzendentalen Schemata gemäß dieser Konzeption Vorstellungen begrifflicher Natur und die Kategorien reine Gegenstandsbegriffe sind, kann man die Anwendung der Kategorien auf die Sinnesdaten in Form eines Syllogismus rekonstruieren (vgl. Kants Brief an Tieftrunk vom 11. Dezember 1797, 13:223). Nehmen wir das Beispiel der Kategorie der →Substanz:

Obersatz: Alles, was beharrt, ist eine Substanz.
Untersatz: Diese (hier und jetzt gegebene)
Konstellation von Sinnesdaten beharrt.
Conclusio: Diese (hier und jetzt gegebene)
Konstellation von Sinnesdaten
ist eine Substanz.

Der Obersatz ist ein synthetisches Urteil a priori, welches das transzendentale Schema mit der Kategorie (dem reinen Gegenstandsbegriff) verbindet. Der Untersatz ist ein synthetisches Urteil a posteriori, welches einer in der empirischen Anschauung gegebenen Konstellation von Sinnesdaten (auf die deiktisch Bezug genommen wird), eine im transzendentalen Schema gedachte, also apriorische sinnliche Eigenschaft zuspricht. Dieses Urteil besitzt aber noch keine Objektivität. Kant nennt diesen Typus von Urteil in § 18 der *Prolegomena* „Wahrnehmungsurtheil“ (4:296). Die Konklusion ist hingegen ein objektives empirisches Urteil, das anschaulich Gegebenes auf einen in der Kategorie gedachten Gegenstand bezieht und damit erstmals konkrete Gegenstände der Erfahrung konstituiert. Kant nennt solche Urteile daher „Erfahrungsurtheile“ (4:297).

Beide Konzeptionen sind mit erheblichen Problemen verbunden: Bei der ersten Konzeption ist nicht erklärlich, warum Kant so eindringlich vor einem →„transscendentalen Gebrauch“ (KrV A 248 / B 305) der Kategorien, das heißt vor ihrer Anwendung auf empirisch nicht gebbare Gegenstände warnt. Die schematisierten Kategorien lassen ohnehin nur eine Anwendung auf in der Anschauung Gebbares zu. Bei den nichtschematisierten Kategorien aber ist eine Anwendung auf nicht empirische Gegenstände gleichfalls nicht zu fürchten, da sie ja lediglich „Functionen […] zu Begriffen“ (KrV A 147 / B 187) und keine Gegenstandsbegriffe sind.

Das zweite bei der ersten Konzeption auftretende Problem betrifft die Verbindung von reiner Kategorie und Schema. Ist das Schema als Produkt der reinen Einbildungskraft etwas Anschauliches, so müsste man zu seiner Verknüpfung mit der Kategorie, also etwas Begrifflichem, gemäß Kants Argumentation am Beginn des Schematismuskapitels etwas Drittes in Ansatz bringen, das mit beiden etwas gemein hat und so zwischen beiden vermitteln kann. Was aber soll dieses Dritte sein? Ein Begriff oder eine Anschauung? Diese Frage führt zu einer – von Kant nicht eingestandenen – Verkomplizierung der Problematik des Schematismus. Die Frage, die das Schematismus-Kapitel beantworten soll, wäre dann nicht so sehr, wie reine Verstandesbegriffe sich auf Erscheinungen beziehen, als vielmehr, wie sie sich auf Gegenstände der reinen Anschauung beziehen.

Auch wenn aufgrund dieser Probleme der zweiten Konzeption der Vorzug zu geben ist, fügt diese sich nicht problemlos in die kantische Transzendentalphilosophie: Wenn die Kategorien reine Gegenstandsbegriffe sind, ist die Konzeption des →‚Leitfadens‘ zu ihrer Entdeckung nicht mehr überzeugend, denn es fragt sich, wie Urteilsformen Gegenstandsbegriffe korrespondieren können. Im Übrigen steht sie in Widerspruch zu Kants wiederholter Versicherung, die transzendentalen Schemata seien Produkte der (reinen) →Einbildungskraft. In den Texten Kants finden sich Belege für beide hier unterschiedenen Konzeptionen.

Interpretationslage

Neben der Frage, ob die transzendentalen Schemata anschauliche oder begriffliche Vorstellungen sind (→Schema), werden in der umfangreichen Literatur vor allem zwei Fragen kontrovers diskutiert: (1) Ist das Schematismus-Kapitel – angesichts der Resultate der transzendentalen Deduktion – überflüssig? Diese Frage wurde u. a. von Adickes (*Kants Kritik*, S. 171 Anm. 1); Curtius (*Schematismuskapitel*, S. 363–365); Prichard (*Theory of Knowledge*, S. 246f.) und Warnock (*Concepts*, S. 77–82) positiv beantwortet. Eine negative Antwort gaben hingegen Heidegger (*Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 105) und Allison (*Kant's Transcendental Idealism*, S. 175f.). Nach der oben gegebenen Analyse kann die transzendentale Deduktion das Schematismus-Kapitel keineswegs überflüssig machen. Denn in letzterem versucht Kant zum ersten Mal in der *KrV* konkret zu zeigen, wie die verschiedenen Kategorien auf empirische Daten angewandt werden. Umgekehrt aber lässt sich mit guten Gründen die These vertreten, dass eine überzeugende Lösung des Anwendungsproblems die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe überflüssig machen würde (vgl. auch Seel, *Kategorien*).

(2) Wie rechtfertigt Kant die Verbindung zwischen den Kategorien und den Schemata? Fast alle Interpreten sind der Meinung, dass diese Verbindung auf synthetischen Prinzipien a priori beruhen muss (vgl. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, S. 186–188). Für diese Prinzipien müsste Kant eine transzendentale Deduktion liefern, die sich aber – so wird kritisch bemerkt (vgl. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, S. 188) – explizit im Text nicht findet. Dazu sei bemerkt, dass der § 26 der B-Deduktion – zwar nicht für jede einzelne Kategorie, aber doch im Allgemeinen – eine solche Rechtfertigung zu liefern beansprucht.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense, New Haven u. a.: Yale U. P. 1983.

Gram, Moltke S.: Kant, Ontology and the Apriori, Evanston: Northwestern Univ. Press 1968.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1987.

Pendlebury, Michael: „Making Sense of Kants Schematism", in: Philosophy and Phenomenological Research 55, 1995, 777–797.

Seel, Gerhard: „Was sind und wozu braucht man Kategorien?", in: Koch, D. / Bort, K. (Hg.): Kategorie und Kategorialität. Historisch-systematische Untersuchung zum Begriff der Kategorie im philosophischen Denken, Würzburg: Königshausen & Neumann 1990, 421–437.

Warnock, G. J.: „Concepts and Schematism", in: Analysis 8, 1949, 77–82.

Gerhard Seel

Schenkung

Die Schenkung ist die unvergoltene Veräußerung einer →Sache oder eines →Rechts durch den Eigentümer der Sache oder den Rechtsinhaber (vgl. 6:297). Weitere wichtige Stellen: 6:248; 6:297f.; 8:344.

Verwandtes Stichwort

Vertrag

Philosophische Funktion

Durch die Schenkung (*donatio*) einer Sache veräußert der Eigentümer der Sache alle mit dem →Eigentum verbundenen Rechte, einschließlich des Rechts, die Sache zu besitzen, zu benützen, zu veräußern, zu zerstören, weiterzuverschenken, zu vermieten, zu vererben usw. Zu unterscheiden sind Schenkungsverträge, bei denen das Eigentum an der verschenkten Sache durch Übergabe der Sache (Kant: durch ein „*pactum re initum*" [wörtlich: durch einen über die Sache eingegangenen Vertrag], 6:275) zugleich mit dem Abschluß des Schenkungsvertrags auf den Beschenkten übertragen wird (heute: „Handschenkungen"), und Schenkungsverträge, bei denen das nicht der Fall ist. Kant interessiert sich nur für die letzteren (vgl. 6:248). Ein Schenkungsvertrag der zweiten Art „enthält ein Verhältnis von mir, dem Schenkenden (*donans*), zu einem anderen, dem Beschenkten (*donatarius*), nach dem *Privatrecht*, wodurch das Meine auf diesen durch Annehmung des letzteren (*donum*) übergeht" (6:297f., →Vertrag). Kant bespricht den Schenkungsvertrag als einen von vier Fällen, bei denen das Urteil des Einzelnen über das, was „an sich recht ist", und das Urteil eines Richters im bürgerlichen Zustand über das, was „Rechtens" ist (6:297), auseinander-

fallen. An sich recht wäre es, wenn der Schenkende nach der Annahme des Angebots durch den Beschenkten, aber vor der Übergabe der Sache, sein Versprechen noch rechtswirksam widerrufen könnte, da nicht davon auszugehen ist, daß der Schenkende nicht nur die Sache, sondern auch seine Freiheit „umsonst weggeben" wollte. Rechtens hingegen ist es anzunehmen, daß der Schenkende, das Recht zu widerrufen, sich ausdrücklich hätte vorbehalten müssen. Wenn er das nicht getan hat, dann sieht das Gericht nur „auf das, was gewiß ist, nämlich auf das Versprechen und die Acceptation des Promissars" und zwingt den Schenkenden zu leisten (6:298). – Im Bereich des Völkerrechts ist die Erwerbung eines Staats durch Schenkung nicht erlaubt (vgl. 8:344).

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant's Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 219–221.

B. Sharon Byrd

Schicksal

Als Schicksal bezeichnet Kant die Begebenheiten und Umstände des Lebens und Handelns, insofern ihre Ursache der Einsicht und dem Einfluss des Menschen entzogen ist (vgl. 8:360f.). Weitere wichtige Stellen: *Refl.* 4781, 17:726; *Refl.* 5373, 18:165.

Verwandte Stichworte

Fatum; Notwendigkeit; Zufall

Philosophische Funktion

Der Ausdruck ‚Schicksal' gibt zunächst das lateinische Wort ‚*fatum*' wieder und bezeichnet die ‚blinde', das heißt dem Menschen nicht einsichtige ‚Notwendigkeit' der Begebenheiten in der Welt. Das Gegenstück zu diesem ‚blinden Schicksal' bildet der ‚blinde Zufall' oder das ‚blinde Ungefähr' (vgl. 4:532; *Refl.* 4781, 17:726; *Refl.* 4543, 17:588; *Refl.* 5373, 18:165; *Refl.* 5608, 18:249). Beide sind der kantischen Auffassung der → Kausalität zuwider.

In einer zweiten Bedeutung entspricht der Ausdruck mehr dem Lateinischen ‚*fortuna*' und bezieht sich auf die Ursache der Begebenheiten, insofern sie sich unserer Einsicht und unserem Einfluss entzieht. Schicksal meint hier die „Nöthigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekannten Ursache" (8:360f.). Kant lehnt die Annahme des Schicksals genau wie die des Zufalls als „qualitas occulta" ab (*Refl.* 1486, 15:707; vgl. *Refl.* 4781, 17:726; *Refl.* 5373, 18:165).

Georg Sans

Schiller, Johann Christoph Friedrich

Dt. Dichter, Philosoph und Historiker (1759–1805); durch Kants geschichtsphilosophische Schriften (*Geschichte*, *Aufklärung*, *Mutmaßlicher Anfang*), besonders aber durch dessen Moralphilosophie (*GMS*, *KpV*) und *KU* in der Entwicklung des eigenen ethisch-ästhetischen Ansatzes beeinflusst, hat er vor allem durch seine kritische Diskussion der kantischen Ethik in *Über Anmuth und Würde* (*Schillers Werke*, Bd. 20, S. 251–308) Kants Aufmerksamkeit erweckt. Zeugnisse einer diesbezüglichen Auseinandersetzung Kants mit Schiller finden sich explizit in der zweiten Auflage von *Religion* (1794), in den Vorarbeiten dazu sowie in *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, implizit in *MST* und *Anthropologie*. Eine Stelle in *Op. post.* weist hingegen auf eine Beschäftigung Kants mit Schillers *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* (*Schillers Werke*, Bd. 20, S. 309–412) hin.

Bedeutung für die kantische Philosophie

Schillers Kritik in *Über Anmuth und Würde* richtet sich gegen die Stellung, die Kant dem Vergnügen und der Neigung in seiner Moralphilosophie zuzuweisen scheint. Diese Stellung ist für Schiller zweideutig. Während Kant auf der einen Seite betone, nur Handlungen, die ursprünglich → aus Pflicht geschehen, seien moralisch zu nennen, einer ursprünglichen Bestimmung des Handelns durch Vergnügen und Neigung hingegen sei jeglicher moralischer Wert abzusprechen, lege Kant – um „völlig sicher zu seyn, daß die Neigung nicht mit bestimmte" (*Schillers Werke*, Bd. 20, S. 282) – zugleich nahe, Neigung befände sich als solche *im Krieg* mit dem Vernunftgesetz: „In der kantischen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt, und einen schwachen Verstand leicht

versuchen könnte, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Ascetik die moralische Vollkommenheit zu suchen. Wie sehr sich auch der große Weltweise gegen diese Mißdeutung zu verwahren suchte, die seinem heitern und freyen Geist unter allen gerade die empörendste seyn muß, so hat er, deucht mir, doch selbst durch die strenge und grelle Entgegensetzung beyder auf den Willen des Menschen wirkenden Principien, einen starken (obgleich bey seiner Absicht vielleicht kaum zu vermeidenden) Anlaß dazu gegeben" (*Schillers Werke*, Bd. 20, S. 284).

Gegen ihre traditionelle Wiedergabe als *Kritik des kantischen Rigorismus* im Lichte der bekannten *Xenien* mit den Titeln „Gewissensscrupel" („Gerne dien ich den Freunden, doch thu ich es leider mit Neigung, / Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.") und „Decisum" („Da ist kein anderer Rath, du mußt suchen, sie zu verachten, / Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut", *Schillers Werke*, Bd. 1, S. 357), hat die jüngste Forschung (Beiser, *Schiller*; Gauthier, *Schiller's Critique*) zu Recht den nuancierten Charakter von Schillers Kant-Kritik betont. Schiller teilt Kants Forderung, reine praktische Vernunft als einzigen Bestimmungsgrund der Moralität von Handlungen anzusehen, auf uneingeschränkte Weise, wie er wiederholt unterstreicht (vgl. *Schillers Werke*, Bd. 20, S. 282f.; S. 310; S. 348; Bd. 26, S. 322). Er kritisiert hingegen die Annahme, diese Forderung schließe die Möglichkeit von Handlungen aus, die zugleich moralisch sind und aus Neigung geschehen, insofern ein moralischer Charakter die Gewohnheit, d. h. die Neigung ausbildet, aus Pflicht zu handeln, was der Moralität seines Handelns keinen Abbruch tue. Schiller behauptet nicht, Kant betrachte nur solche Handlungen als moralisch wertvoll, die sich gegen vorhandene Neigungen durchsetzen; er tadelt lediglich, die Art und Weise von Kants Darstellung könne jemanden zu dieser Überzeugung verleiten – ein Umstand, der für Schiller selbst von moralischer Bedeutung ist, als er ein Hindernis für die Ausbildung eines moralischen Charakters darstellt. Wie vor allem von Beiser (vgl. *Schiller*, S. 82ff.) betont wurde, knüpft hier Schillers in *Über Anmuth und Würde* entwickelte Konzeption der *schönen Seele* an, die sich nicht als Alternative, sondern als Ergänzung zu Kants Moralbegründung versteht.

Kants bekannte Antwort auf Schiller erscheint als Fußnote zur zweiten Auflage von *Religion* (1794): „Herr Prof. *Schiller* mißbilligt in seiner mit Meisterhand verfaßten Abhandlung (*Thalia* 1793, 3. Stück) über *Anmuth und Würde* in der Moral diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit, als ob sie eine kartäuserartige Gemüthsstimmung bei sich führe; allein ich kann, da wir in den wichtigsten Principien einig sind, auch in diesem keine Uneinigkeit statuiren, wenn wir uns nur unter einander verständlich machen können. – Ich gestehe gern: daß ich dem *Pflichtbegriffe* gerade um seiner Würde willen keine *Anmuth* beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in geradem Widerspruch steht" (6:23 Anm.; vgl. 23:269; 27:490f.; 27:623f.). Nicht nur der Nötigungscharakter des Pflichtbegriffs widerspricht nach Kant der im Begriff der Anmut vorausgesetzten Abwesenheit jeglicher Form von Zwang. Anmut kann ebenso wenig eine Eigenschaft der Achtung gegenüber dem Sittengesetz sein, die der Pflichtbefolgung zugrunde liegen soll. Denn → Achtung werde vom Gefühl des Erhabenen begleitet, nicht von einer Erfahrung des Schönen (vgl. 6:23 Anm.). Der Versuch aber, Pflicht mit Anmut zu verbinden, „um zum Handeln zu bestimmen" bzw. um der Pflicht „Eingang zu verschaffen", komme einer „Einschmeichelung des Gesetzgebers" gleich, die der „Gesetzgebung zuwieder" sei (23:99; vgl. 27:707: „Pflicht kann nie Anmuth gewähren, da sie theils einen Imperativ des Gesetzes enthält, theils die bey dessen Erfüllung erforderliche Gesinnung nothwendig nur Würde geben kann".). Dass in der Bestimmung des Pflichtbegriffs keine Rücksicht auf Anmut genommen wird, bedeutet nach Kant aber nicht, dass Pflicht „von aller sie begleitenden Anmut" (23:99) getrennt werden soll. Betrachtet man die Tugend, „d. i. die fest gegründete Gesinnung seine Pflicht genau zu erfüllen" (6:23 Anm.), nicht in ihrem Grund, sondern in ihren Folgen, so zeigt sich, dass ein Zusammenhang zwischen Pflicht und Anmut nicht nur möglich, sondern notwendig ist, insofern „das fröhliche Herz in *Befolgung* seiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in *Anerkennung* desselben) […] ein Zeichen der Ächtheit tugendhafter Gesinnung" (6:24 Anm.) ist und die „mürrische Kopfhängende, gleich als unter einem tyrannischen Joch ächzende, cartheusermäßige Befolgung seiner Pflicht […] nicht Achtung, son-

dern knechtische Furcht und dadurch Haß des Gesetzes“ (23:100) ist.

Das Motiv der Pflichtbefolgung mit fröhlichem bzw. gedrücktem, gramerfülltem Herzen findet sich ohne Nennung Schillers auch in anderen Schriften Kants, so in ausgearbeiteter Form im 2. Abschnitt der ethischen Methodenlehre von *MST* (§ 53: „*Die ethische Ascetik*“, 6:484–485) und in nicht-ethischem Kontext in § 62 der *Anthropologie* (vgl. 7:235f.).

Kants Bekanntschaft mit Schillers *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* wird durch seinen Brief an Schiller vom 30. März 1795 bezeugt: „Die Briefe über die ästhetische Menschenerziehung finde ich vortrefflich und werde sie studiren, um Ihnen meine Gedanken hierüber dereinst mittheilen zu können“ (12:10). Während es zur versprochenen Gedankenmitteilung nicht mehr gekommen ist, kann eine Beschäftigung Kants mit Schillers theoretischem Hauptwerk belegt werden. Wie Vorländer (vgl. *Unentdeckter Zusammenhang*) gezeigt hat, handelt es sich bei den abgedruckten Zeilen 1–19 („Hier müssen wir uns nun erinnern […] ohne sich weiter um ihre Vereinbarkeit zu bekümmern“, 21:76) aus Kants *Op. post.* (I. Convolut, VI. Bogen, 2. Seite) um einen weitgehend wortgetreuen Auszug aus dem Neunzehnten der *Ästhetischen Briefe* (vgl. *Schillers Werke*, Bd. 20, S. 371). Da sich die ersten Seiten des VI. Bogens des I. Convoluts durch den Versuch auszeichnen, den Begriff der Transzendentalphilosophie zu bestimmen, die von Kant abgeschriebenen Zeilen Schillers den Transzendentalphilosophen (er „begnügt sich die Kenntnisse festzusetzen aus welchen die *Möglichkeit der Möglichkeit der Erfahrung* begriffen wird […] ohne sich weiter um ihre Vereinbarkeit zu bekümmern“, 21:76) dem Metaphysiker gegenüberstellen (da er die „*Möglichkeit der Dinge*“ erklären will, 21:76, kann ihn die Frage der Vereinbarkeit entgegengesetzter Tendenzen im Menschen „*in Verlegenheit setzen*“, 21:76), ist zu vermuten, Kant habe diesen ihm entgegenkommenden Abschnitt für seinen Begriffsbestimmungsversuch verwenden wollen.

Weiterführende Literatur

Beiser, Frederick: Schiller as Philosopher. A Re-Examination, Oxford: Clarendon Press 2005.

Gauthier, Jeffrey A.: „Schiller’s Critique of Kant’s Moral Psychology: Reconciling Practical Reason and Ethics of Virtue“, in: Canadian Journal of Philosophy 27, 1997, 513–544.

Reiner, Hans: Pflicht und Neigung. Die Grundlagen der Sittlichkeit, erörtert und neu bestimmt mit besonderem Bezug auf Kant und Schiller, Meisenheim am Glan: Hain 1951 (2. Aufl. ebd. 1974).

Vorländer, Karl: „Ein bisher noch unentdeckter Zusammenhang Kants mit Schiller“, in: Philosophische Monatshefte 30, 1894, 57–62.

Vorländer, Karl: „Schiller und Kant“, in: Karl Vorländer: Kant, Schiller, Goethe. Gesammelte Aufsätze, Leipzig: Verlag der Dürr’schen Buchhandlung 1907, 1–118.

Alessandro Lazzari

Schlaf

Der Schlaf ist „ein Zustand des Unvermögens eines gesunden Menschen, sich der Vorstellungen durch äußere Sinne bewußt werden zu können“ (7:165f.). Weitere wichtige Stellen: 2:338; 2:264; 5:380; 7:101; 7:104f.; 7:107; 7:110ff.; 7:165ff.; 7:175; 7:190.

Verwandte Stichworte

Diätetik; Traum; Verrückung

Philosophische Funktion

In *Krankheiten* erörtert Kant den Schlaf im Zusammenhang mit der Verrückung. Die Befähigung der Seele, im Gesundheitszustand wirkliche Vorstellungen durch Phantasiebilder zu ergänzen, funktioniert im Schlaf nach denselben Gesetzen wie im Wachzustand. Der Unterschied besteht nur darin, dass im Wachen die Sinneseindrücke „die zärtere Bilder der Chimären“ verdecken, während diese Bilder im Schlaf ihre ganze Wirkung zeigen und „allen äußerlichen Eindrücken der Zugang zu der Seele verschlossen ist“ (2:264). Aus diesem Grunde mutmaßt Kant, dass die im Tiefschlaf (im „Zustand des festen Schlafes“ (nicht im Traumschlaf, 2:338 Anm.)) erlebten Vorstellungen „klärer und ausgebreiteter“ seien „als selbst die klärsten im Wachen“ (2:338 Anm.), obwohl sie beim Erwachen nicht klar vorgestellt oder gar nicht erinnert werden. Kant sieht seine Vermutung durch die Tätigkeit der Schlafwandler bestätigt (vgl. 2:338 Anm.; 2:290).

Am ausführlichsten wird das Thema in den *Fakultäten* behandelt. Der Schlaf kann zur „Gemächlichkeit“ verwöhnen (7:101). Lange und viel zu schlafen ist daher kein diätetischer Grundsatz (vgl. 7:101; 7:104f.). Kant kalkuliert ein Drittel der Gesamtlebenszeit als ein gesundes Richtmaß für die Schlafenszeit (vgl. 7:105; 7:166). Längere Schlafenszeiten versprechen kein längeres Leben. Wechselndes Aufwachen und Einschlafen lähme das Nervensystem und sei „in täuschender Ruhe krafterschöpfend“ (7:101). Von Kindesbeinen an soll der Mensch an bestimmte Schlafenszeiten gewöhnt werden (vgl. 9:463; 9:481). Schlafstörungen gehören für Kant zu den krankhaften Gefühlen, die durch die Befolgung diätetischer Ratschläge („*Stoicism* als Princip der Diätetik“, 7:100) behoben werden können, indem der Schlaflose sich künstlich in Träume versetzt. Das gilt selbst für altersbedingte und krampfartige Schlafstörungen, wie Kant von sich selbst zu berichten weiß (vgl. 7:105ff.).

Der Schlaf ist ein Zustand der Gesundheit (vgl. 7:167), nämlich der „Abspannung“ und Regeneration der Lebenskräfte für die äußere Sinnesempfindung (7:166; vgl. 7:175). In dieser Hinsicht scheint er allen Lebewesen lebensnotwendig zu sein, selbst den Pflanzen (vgl. 7:175). Eine natürliche Erklärung, für das, was der Schlaf und damit verbundene pathologische Phänomene wie der „*Somnambulism*“ oder das Sprechen im Schlaf der Sache nach seien, gehört für Kant nicht mehr ins Feld der „*pragmatischen* Anthropologie“ (7:189; vgl. 7:165f.). Mit Schlafen ist das Träumen untrennbar verbunden (vgl. 7:190; 5:380) (→ Traum).

Werner Euler

Schlettwein, Johann August

Dt. Nationalökonom (1731–1802). Schlettwein, der auch nach dem Scheitern der Realisierung seines praktisch-ökonomischen Projektes (Einführung einer Einsteuer auf physiokratischer Grundlage) und dem Rückzug von seinen höfischen und akademischen Ämtern überzeugter Vertreter des Physiokratismus blieb, schrieb am 11. Mai 1797 einen umfangreichen Brief an Kant. Darin behauptet er, Kants philosophische Werke „gelesen, und über den ganzen Inhalt derselben ernstlich und tief nachgedacht“ (12:362) zu haben, was jedoch „zur Zeit weder meinen Geist noch mein Herz“ (12:362) angezogen habe. Sodann führt er vier Ursachen an, die ihm „alles Vertrauen auf Ihre [Kants] kritische Arbeiten“ (12:364) genommen hätten. Dabei handelt es sich um sehr allgemeine und wenig substanzielle (vgl. Kleinhans, *„Philosoph“*, S. 48) negative Urteile psychologischer und wirkungsgeschichtlicher Art über Kants kritische Philosophie. Dessen Schriften seien „allzuvoll von den stolzesten Anmaßungen einer Superiorität Ihrer [Kants] Denkkraft über die Denkkräfte der größten Menschen aller Zeitalter“ (12:362), wobei es „die unverzeihlichste Arroganz [ist]: daß Ihr Fabrikat der Philosophie […] mit der dezisiven Behauptung angekündiget wurde, es habe vor demselben noch gar keine Philosophie gegeben“ (12:363). Es sei Kant ferner vorzuwerfen, er würde sich im Streit seiner Anhänger um die richtige Auslegung seiner Schriften nicht dahingehend äußern, „welcher von diesen Schriftstellern Ihren Sinn wirklich getroffen hat und welcher nicht. ob *Reinhold*, ob *Fichte*, ob *Beck*, oder wer sonst es ist“ (12:364). Aus dieser Uneinigkeit könne man folgern, „daß Ihr kritisches Studium bei weitem noch nicht den sichern Gang einer Wissenschaft eingeschlagen, sondern ein bloßes Herumtappen sei“ (12:364; Schlettwein nimmt hier Kants Wendung aus KrV B VII auf). Schließlich sei er selbst im Stande, Kants „ganzes philosophisches System, so weit es Ihr eignes ist, beides den theoretischen und praktischen Theilen nach, völlig umzustürzen, weil die ersten Gründe desselbigen unhaltbar sind“ (12:365) und er wünsche nun, dass Kant oder wenigstens dessen verständigster Schüler seine Prüfung der *KrV*, die er in Teilen bereits in Briefform fertig gestellt habe, mit ihm besprechen möge.

Kant reagierte darauf, nachdem er sich bereits am 19. Mai 1797 mit einem nicht greifbaren Brief direkt an Schlettwein gewandt hatte (vgl. 12:369 Anm.), mit einer öffentlichen Erklärung. Darin erwidert er knapp und mit dem Hinweis auf sein hohes Alter und den großen Zeitaufwand, den ein entsprechender Briefwechsel verlange: „*hieraus wird nichts*“ (12:367) und verweist seinen Kritiker für Weiteres an den „würdige[n] Hofprediger und ordentliche[n] Professor der Mathematik allhier, *Hr. Schulz*“ (12:367), der

Kants Schriften bzw. deren Hauptpunkte wirklich verstehe. Daraufhin antwortet Schlettwein, er werde sich in der Sache nun an besagten →Johann Ernst Schultz wenden (12:369). In einem Brief vom 8. Januar 1798 rät Kant Schultz dann allerdings „sich ja nicht zur Correspondenz mit ihm [Schlettwein] *verbindlich* zu machen“ (12:231), da er vermute, „daß Schlettwein nur darauf ausgehe durch Schriftstellerey etwas zu verdienen und von Ihnen erwarte, daß Sie, wegen Ihres Antheils am Honorar, nachsichtlich seyn dürften“ (12:231).

Sebastian Wengler

Schlosser, Johann Georg

Dt. Popularphilosoph, Übersetzer, Politiker und Jurist (1739–1799). Gegen ein Philosophieren, das sich auf den „Einfluß eines höheren *Gefühls*“ (8:395) beruft und das sich kraft eines besonderen Modus des Fürwahrhaltens – einer „Vorempfindung (*praevisio sensitiva*) dessen […], was gar kein Gegenstand der Sinne“ (8:397), sondern übersinnliches Mysterium ist – vollzieht, wendet sich Kant in →*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton*. Auch wenn er darin Schlosser nicht ausdrücklich nennt, so zitiert er einige Passagen aus den Anmerkungen zu dessen Übersetzung der Briefe Platons (1793/94 und 1795), in denen Schlosser einen vornehm-polemischen Ton gegenüber der „allerneuste[n] deutsche[n] Philosophie[, die] die der Menschheit gesetzten Grenzen durch ihr Subjectiviren […] viel zu enge zusammen [zieht]“ (Schlosser, *Plato's Briefe*, S. 181 Anm.) anschlägt und entgegen einer auf die Frage nach dem Wesen der Dinge verzichtenden Vernunftkritik behauptet, dass „[d]ie Vernunft […] die Schlüsse aus Analogien und aus Wahrscheinlichkeiten ehe nicht entbehren [kann], als bis sie […] das Wesen, den Grundstoff, alle Prinzipien der Dinge erkennt“ (Schlosser, *Plato's Briefe*, S. 182 Anm.). Schlosser vertiefte und verschärfte seine Kritik an der kantischen erkenntniskritischen Philosophie in seinem *Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte* (1797), worauf der darin nicht nur sachlich, sondern auch persönlich angegriffene Kant erneut in *Verkündigung* eingeht (→Verkündigung des nahen Abschlusses…). Schlosser empöre sich über eine kritische Philosophie, die er missverstehen müsse „weil er die Schritte, die dahin führen, nicht mit sorgfältigem Fleiße durchgegangen war […] und so ward er flugs Lehrer ‚eines jungen Mannes, der (seiner Sage nach) die kritische Philosophie studiren wollte', ohne selbst vorher die Schule gemacht zu haben“ (8:419).

Sebastian Wengler

Schluss

Im Sprachgebrauch Kants bezeichnet Schluss sowohl die Ableitung eines →Satzes aus einem anderen als auch das →Urteil im abgeleiteten Satz (→Schlusssatz). Da der paradigmatische Schluss derjenige →Vernunftschluss bzw. →Syllogismus ist, dessen mögliche Arten in der Schlusslehre der traditionellen →Logik untersucht werden, gebraucht Kant ‚Schluss' und ‚Vernunftschluss' oft synonym. Entsprechend versteht Kant das Schließen als *mittelbares Urteilen*, wobei er jedoch zwischen den drei *operationes mentis* unterscheidet: →Verstand als Vermögen allgemeine →Regeln zu erkennen, →Urteilskraft als Vermögen unter einer allgemeinen Regel zu subsumieren und Vernunft als Vermögen aus der Verbindung der Regel und der →Subsumtion zu schließen (vgl. KrV A 330 / B 386; 2:58f.; KF 8:193f.; KrV A 304 / B 360f.). „Bei jedem Schlusse ist *ein* Satz, der zum Grunde liegt, und *ein* anderer, nämlich die Folgerung, die aus jenem gezogen wird, und endlich die Schlussfolge (Consequenz), nach welcher die Wahrheit des letzteren unausbleiblich mit der Wahrheit des ersteren verknüpft ist“ (KrV A 303 / B 360; vgl. 9:114). Außerdem unterscheidet Kant die →Materie eines Schlusses, die in den Prämissen besteht, von der →Form, der consequentia legitima aus den Prämissen (vgl. KF 8:194; 24:772; *Refl.* 3208, 16:713). In diesem letzteren Sinne kann ein Schluss also „*folgerecht*“ (8:406 Anm.), „richtig“ (1:346), „gültig“ (5:12), „der Form nach wahr“ (KF 9:282) sein. „Bei jedem Vernunftschlusse ist also zuerst die Wahrheit der Prämissen und sodann die Richtigkeit der Consequenz zu prüfen“ (9:121). Ebenso redet Kant von der Sicherheit bzw. Dunkelheit (‚sicher', ‚dunkel', ‚geheim', ‚täuschend') von Schlüssen (vgl. 2:320 Anm.; KrV A 206 / B 251; 5:138; 7:234; 9:212). Weitere wichtige Stellen: 2:49; KrV A 299–306 / B 355–363; KrV A 330 / B 386f.; KrV A 339 / B 397; KF 8:187f.; 9:121ff.; KF 9:632–640; *Refl.* 3197, 16:707; *Refl.* 3201, 16:710; *Refl.* 3218, 16:717; 24:771f.

Verwandte Stichworte
Vernunft; Verstandesschluss; Syllogismus; Polysyllogismus/Episyllogismus; Dialektik; Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen; Obersatz, Untersatz, Schlusssatz

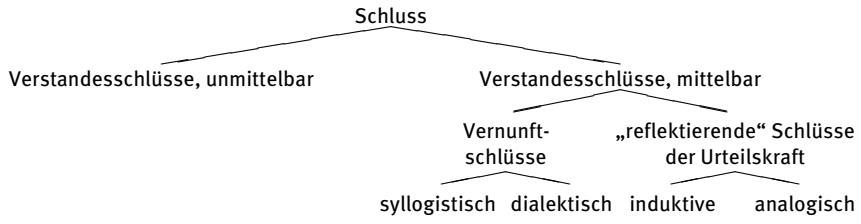
Philosophische Funktion
In der ersten Hälfte des 18. Jh. ist die in Deutschland vorherrschende Schlusslehre diejenige →Christian Wolffs und seines Nachfolgers →Alexander Gottlieb Baumgarten. In seinen Logik-Vorlesungen benutzt Kant zunächst die *Vernunftlehre*, dann ab 1757 den *Auszug* Georg Friedrich Meiers, einem Schüler und Freund Baumgartens. Obwohl die Einteilung der *Vernunftlehre* sowohl von derjenigen der Wolffischen Logik als auch der Logik Baumgartens in wichtigen Hinsichten abweicht, folgt →Meier diesen Vorgängern, indem er sich mit einer (z. T. aus der →Rhetorik) stammenden Polemik gegen die Schlusslehre auseinandersetzt (vgl. Pozzo, *G. F. Meiers Vernunftlehre*, S. 21; S. 140f.; S. 189; S. 265). Wie zu erwarten, deckt sich die von Kant in seinen Vorlesungen vorgetragene Schlusslehre oft mit der von Meier in der *Vernunftlehre* dargelegten Schlusslehre. Andere bemerkenswerte Quellen der Überlegungen Kants zur Schlusslehre sind die logischen Schriften von →Christian August Crusius und von →Johann Heinrich Lambert, auf den Kant selbst verweist (vgl. KF 9:198).

Kant polemisiert (wohl gegen Reusch und Crusius), dass die Schlusslehre kein Mittel sei, um die →Erkenntnis zu erweitern, sondern nur die Aufgabe habe, bereits Erkanntes klarer darzustellen. „Durch die Logik werden keine Kenntnisse erworben, sondern die Kenntnisse beurtheilt" (Stark, *Neue Kant-Logiken*, S. 144; vgl. KF 9:289; KF 9:516f.). In den Logik-Vorlesungen vor 1780 kommt die Schlusslehre traditionsgemäß unmittelbar nach der der Urteilslehre. Ab 1780 gibt Kant eine Erklärung der systematischen Erkenntnis (*de cognitione systematica*) nach der Urteilslehre und vor der Schlusslehre (vgl. 24:669; 24:768f.; 24:937f.).

1 Schlussarten
Kant unterscheidet unmittelbare und mittelbare Schlüsse (vgl. 2:50; KrV A 299 / B 355; KrV B 360; 9:114; KF 9:632). Den unmittelbaren Schluss, d. h. die Folgerung eines Urteils aus einem anderen ohne vermittelndes Zwischenurteil (*consequentia sine judicio intermedio*), bezeichnet er auch als *Verstandesschluss*. Unter den mittelbaren Schlüssen gibt es Vernunftschlüsse (*ratiocinatio rigida*), die vom →Allgemeinen aufs →Besondere und daher →apodiktisch schließen, und Schlüsse der Urteilskraft (*ratiocinatio laxa*, auch *empirische* Schlüsse durch Induktion und Analogie), die vom Besonderen aufs Allgemeine und daher nicht apodiktisch schließen (vgl. 24:287; 24:771; *Refl.* 3276, 16:755). Manchmal weicht Kant jedoch von dieser Terminologie ab, indem er die Schlussfolgerung vom Besonderen aufs Allgemeine einen *Verstandesschluss* nennt (vgl. 24:679). Kant betont, dass solche Schlüsse unentbehrliche „praesumtionen" (*Refl.* 3276, 16:755) und „Krücken der menschlichen Vernunft" sind (24:777). Er kennzeichnet solche Schlüsse auch als *reflektierende* Schlüsse, wobei er sich ausdrücklich auf die in der Einleitung der *KU* eingeführten reflektierenden Urteilsarten bezieht (vgl. *Refl.* 3200, 16:709; 24:594; 24:771). Im Gegensatz zu solchen empirischen Schlüssen ist ein *logischer Vernunftschluss (Syllogismus, ratiocinium)* notwendig, weil er bloß dank der →Subsumtion einer Bedingung unter eine gegebene allgemeine Regel erfolgt (vgl. *Refl.* 3197, 16:707; *Refl.* 3201, 16:710). Überdies spricht Kant allerdings auch von denjenigen *dialektischen* Vernunftschlüssen, die zu →transzendentalen Illusionen führen. Somit kommt sowohl das dialektische als auch „das formale und logische Verfahren […] in Vernunftschlüssen" vor (KrV B 363).

Aus diesem Überblick geht der Umriss der laut Kant möglichen Schlussarten hervor (siehe folgende Grafik).

2 Verstandesschluss (consequentia immediata)
Unter →Verstandesschlüssen fasst Kant traditionsgemäß die sich nach den vier Urteilsmomenten unterscheidenden Möglichkeiten ‚des Schließens' auf. Erstens gibt es einen unmittelbaren Schluss (*consequentia per judicia subalternata*), dessen Quantität allein verändert wird, indem ein →besonderes Urteil aus einem allgemeinen geschlossen wird (z. B. *von Alle F sind G* auf *Einige F sind G*). Verstandesschlüsse der zweiten Art ergeben sich aus der unterschiedlichen Qualität der →Urteile bzw. aus Gegensätzen (*oppositiones*) zwischen Urteilen. Es gibt drei solche unmittelbaren Schlüsse: die Folgerung der Falsch-



Mögliche Schlussarten

heit eines Urteils aus der Feststellung der → Wahrheit des ihm widersprechenden Urteils und umgekehrt (*consequentia per judicia contradictorie opposita*: *Einige F sind nicht G ist falsch* aus *Alle F sind G ist wahr*); die Folgerung der Falschheit eines Urteils aus der Feststellung der Wahrheit des ihm widerstreitenden oder ihm konträr entgegen gesetzten Urteils und nicht umgekehrt (*per judicia contrarie opposita*: *Kein F ist G ist falsch* aus *Alle F sind G ist wahr*); und die Folgerung der Wahrheit eines → besonderen Urteils aus der Feststellung der Falschheit seines subkonträren Urteils (besondere Urteile mit gleicher Quantität und verschiedener Qualität) (*per judicia subcontrarie opposita*: *Einige A sind B ist wahr* aus *einige A sind nicht B ist falsch*). *Kein F ist G*, also gilt auch: *kein G ist F* ist ein Beispiel der dritten Art des Verstandesschlusses, der auf der Relation bzw. Umkehrung des → Subjekts und → Prädikats der Urteile (*per conversium judiciorum*) beruht. Ein solcher Schluss tritt entweder ohne Änderung der → Qualität (im Fall allgemein verneinender Urteile und partikulär bejahender Urteile) oder mit Änderung der Qualität (im Fall der allgemein → bejahenden Urteile) auf. In der vierten unmittelbaren Schlussart wird die Qualität, aber nicht die → Quantität verändert (*per contrapositionem judiciorum*: von *Alle F sind G* auf *Keiner, der nicht G ist, ist F*). Doch Kant meint, dass diese vierte Art des Verstandesschlusses *bloß* die → Modalität betrifft, da sie die Notwendigkeit eines allgemeinen bejahenden Urteils oder → Begriffs ausdrückt (vgl. *Warschauer Logik*, S. 635; vgl. 24:486). Zur Liste der Verstandesschlüsse zählt Kant manchmal auch aequipollentia (z. B. von *Nichts ist ohne Grund* auf *Alles hat einen Grund*), obwohl er sie *eigentlich* nicht für einen Schlüsse hält (vgl. KF 8:181f.; KF 9:439–449; KF 9:632–636; 24:670f.; 24:769f.).

Da Kant die geschilderte *subalternatio*, conversio usw. für richtig hält, zieht er die Möglichkeit einer Null-Klasse nicht in Betracht. Aus dem Gesichtspunkt der heutigen mathematischen Logik verkennt Kant dabei die Notwendigkeit der existentialen Instantiierung. Gibt es keine Instanzen von *A*, dann folgt *Einige A sind B* auch nicht aus *Alle A sind B*. Allerdings war es vor de Morgan und Frege auch unter Logikern nicht üblich, existentielle Annahmen ausdrücklich zu machen.

3 Syllogistische Vernunftschlüsse (consequentia mediata)

Kants Auffassung der syllogistischen Vernunftschlüsse folgt weitgehend der Schlusslehre (Syllogistik, Lehre vom Syllogismus), die nach der Begriffs- und Urteilslehre dem dritten Teil der traditionellen formalen (*allgemeinen*) Logik entspricht. Die Begriffs-, Urteils- und Schlusslehren treffen „ganz genau mit der Einteilung der oberen Erkenntnißvermögen“ in Verstand (KrV A 130 / B 169), Urteilskraft und Vernunft zusammen. „Vernunft, als Vermögen einer gewissen logischen Form der Erkenntniß betrachtet, ist das Vermögen zu schließen, d. i. mittelbar (durch die Subsumtion der Bedingung eines möglichen Urtheils unter die Bedingung eines gegebenen) zu urtheilen“ (KrV A 330 / B 386). Die Bestimmungen der → Vernunftschlüsse in den Nachschriften stimmen damit der Sache nach überein: „[I]n dem Vernunftschlusse wird eine neue Erkenntniß mit der allgemeinen Regel verbunden, vermittelst der Bedingung der allgemeinen Regel“ (KF 8:187; vgl. KrV A 330 / B 386f.). „Der Vernunftschluß ist das Bewußtseyn der Nothwendigkeit einer Erkenntnis durch die subsumtion der Bedingung derselben unter eine allgemeine regel“ (*Refl.* 3196, 16:707). Das → Subjekt des → Obersatzes entspricht der Bedingung der allgemeinen Regel. So ist z. B.

A die Bedingung der allgemeinen Regel *Alle A sind B* oder *Kein A ist B*. In dem Untersatz wird eine Erkenntnis unter die Bedingung der Regel subsumiert, z. B. *Alle C sind A* oder *Einige C sind A*. Daraus, dass alle bzw. einige *C* der Bedingung (*A*) der allgemeinen Regel untergeordnet werden, folgt die gültige Subsumtion aller bzw. einiger *C* unter dem Prädikat der Regel bzw. des Obersatzes. Im Schlusssatz wird also das Prädikat der Regel (*B*) von der subsumierten Erkenntnis notwendigerweise bejaht oder verneint. Daher kennzeichnet Kant einen Vernunftschluss auch als „die Erkenntniß der Notwendigkeit eines Satzes durch die Subsumtion seiner Bedingung unter eine allgemeine Regel“ (24:771; vgl. 9:120; KrV B 397).

Obwohl Kant häufig betont, ein Schluss sei eine Art des Urteilens, gibt es unter Vernunftschlussarten keine Einteilung nach vier Urteilsmomenten. Dies ist darin begründet, dass der Obersatz als Regel nur etwas Allgemeines sein kann, der Schluss bejahend oder verneinend sein kann und apodiktisch sein muss. Fallen Unterschiede der Qualität, Quantität und Modalität auf diese Weise weg, dann „bleibt allein nur die *Relation* als einzig möglicher Eintheilungsgrund der Vernunftschlüsse übrig“ (9:122). Der → Relation nach sind Schlüsse kategorisch, hypothetisch oder disjunktiv (vgl. KrV B 361; KF 8:188; 9:121f.). Die Arten der Vernunftschlüsse entsprechen also den Arten des Ausdruckes der Regel, die im Obersatz des Schlusses angewandt wird: „Sie sind also gerade dreifach, so wie alle Urtheile überhaupt, sofern sie sich in der Art unterscheiden, wie sie das Verhältniß des Erkenntnisses im Verstand ausdrücken, nämlich: *kategorische* oder *hypothetische* oder *disjunctive* Vernunftschlüsse“ (KrV A 304 / B 361).

4 Kategorische Vernunftschlüsse

Sowohl in dem frühen Aufsatz *Spitzfindigkeit* als auch in den Logik-Vorlesungen stellt Kant ein oberstes Prinzip bzw. die oberste Regel der kategorischen Vernunftschlüsse auf: „nota notae est nota rei ipsius et repugnans notae, repugnant rei ipsi“. „Was den *Merkmale zukommt, das kommt der Sache selbst zu […] Was dem Merkmale einer Sache widerspricht, das widerspricht auch der Sache selbst*“ (9:123; vgl. 2:49; KF 9:458). Damit bestreitet er die von Wolff und Baumgarten übernommene These Meiers, dass das → *Dictum de omni et nullo* das oberste Prinzip sei. Insofern folgt er Crusius, der das *Dictum* aus der Regel der → Identität, die selbst aus dem → Satz vom Widerspruch entspringt, ableitet (vgl. Crusius, *Weg zur Gewißheit*, S. 465ff.; S. 492–496; S. 507f.). Da das so genannte *Dictum de omni et nullo* sich somit aus dem Satz vom Widerspruch ableiten lässt, kann es als das oberste Prinzip „weder für die Vernunftschlüsse überhaupt, noch für die kategorischen insbesondre gelten“ (9:123; vgl. 24:284). Dennoch setzt Kant „das dictum de omni et nullo“ auch teilweise dem Prinzip „aller Vernunftschlüsse“ und dem Prinzip der kategorischen Vernunftschlüsse gleich (9:123; vgl. *Refl.* 3218, 16:717).

Kant gibt die traditionellen Regeln der kategorischen Vernunftschlüsse wieder: Sie müssen nur drei Begriffe enthalten; der medius terminus kommt nur in Prämissen, nie im Schlusssatz vor; Prämisse dürfen weder beide verneinende noch beide besondere Sätze sein; wenn eine Prämisse ein verneinender bzw. ein besonderer Satz ist, dann muss der Schlusssatz ebenso ein verneinender bzw. ein besonderer sein (*conclusio sequi debet partem debiliorem*); der Schlusssatz darf nie mehr enthalten als das, was in den Prämissen vorkommt; der Obersatz muss allgemein, der Untersatz bejahend sein (vgl. KF 9:200f.; 24:674f.). Diese letzte Regel (*maior sit universalis, minor affirmans*) gilt allerdings nur für Schlüsse der ersten Figur (vgl. 24:675; 24:775; *Refl.* 3239, 16:728).

Dennoch dient diese Figur als Muster, weswegen die entsprechende Regel für alle Vernunftschlüsse „tacite“ verbindlich ist (*Refl.* 3239, 16:728). Der Grund hierfür ist, dass die Gültigkeit der Schlüsse anderer Figuren von der Einmischung eines unmittelbaren Schlusses abhängt. In derartigen Überlegungen, die sowohl in Spitzfindigkeit als auch in seinen Logik-Vorlesungen vorkommen, setzt Kant sich mit der traditionellen Lehre der vier syllogistischen Figuren („die besondre Stellung der Prämissen und ihrer Begriffe“, 9:125) auseinander. Kant hält die erste Figur für die natürlichste und vollkommenste (*figura perfecta*), weil sie als direkte Anwendung des dictum de omni et nullo alle anderen möglichen Schlussarten begründet (obwohl er in einem anderen Zusammenhang bestreit, dass es das *oberste* Schlussprinzip ist). Nur die erste syllogistische Figur sei rein, weil allein sie drei und nur drei Sätze enthält. Dagegen sind die anderen Figuren vermischt

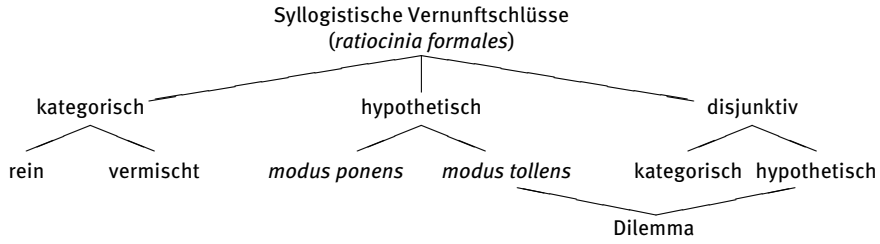
(hybrid), weil sie nur durch die Einmischung der unmittelbaren Schlüsse, die sie in Schlüsse der ersten Figur umwandeln, folgen. Kant besteht darauf, dass die drei letzten Schlussarten *überflüssig* und *unnatürlich* sind, da sie den Verstand *bloß verwirren* und daher aus der Logik „verbannt seyn müssen" (24:677).

5 Hypothethetische und disjunktive Vernunftschlüsse und Dilemmata

„Der *hypothetische Vernunftschluß* ist der, wo major propositio ein bedingter Satz ist" (24:776). Ein bedingter Satz enthält sowohl einen →Grund (*antecedens*) als auch eine →Folge (*consequens*), z. B.: Wenn *p*, denn *q*. Der Tradition konform identifiziert Kant zwei gültige hypothetische Schlussarten: *modus ponens* (ist der Grund wahr, dann ist auch die Folge: *verum est prius, ergo et posterius*) und modus tollens (ist die Folge falsch, dann auch der Grund: *falsum est posterius ergo et prius*). Unter einem disjunktiven Vernunftschluss versteht Kant einen Schluss, dessen Obersatz die exklusive Disjunktion von „einander opponierten" Teilen aufstellt und dessen Untersatz entweder die Wahrheit eines Teils oder die Falschheit aller außer einem Teile wiedergibt. Aus der Wahrheit eines Teils folgt die Falschheit aller anderen Teile; aus der Falschheit aller Teile außer einem folgt die Wahrheit des übrigbleibenden Teils, z. B.: „Die Seele ist einfach oder zusammengesezt, atqui sie ist einfach, also nicht zusammengesetzt" (24:593). Kants Auffassung des Dilemmas, als einer indirekten Art durch *modus tollens* zu schließen, ist ebenfalls konform mit der Tradition. Der Obersatz eines Dilemmas ist ein hypothetischer Satz, dessen Folge disjunktiv ist; der Schlusssatz eines Dilemmas ist immer negativ, z. B.: Wenn es *A* gibt, dann gibt es *B* oder nicht *B*; es gibt aber weder *B* noch nicht *B*; also gibt es auch *A* nicht. Dementsprechend wird das Dilemma „nach den Regeln des syllogismi hypothetici erwiesen" (24:477; vgl. KF 9:459f.; KF 9:472ff.; KF 9:646f.; 24:286; 24:593; 24:677f.).

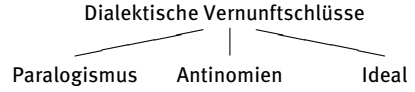
6 Dialektische Vernunftschlüsse

Dialektische Schlüsse sind Schlüsse, „die keine empirischen Prämissen enthalten, und vermittelst deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes schließen, wovon wir doch keinen Begriff haben, und dem wir gleichwohl, durch einen unvermeidlichen Schein, objective Realität geben" (KrV A 339 / B 397). Dementsprechend seien dialektische Schlüsse „eher *vernünftelnde* als Vernunftschlüsse" (KrV A 339 / B 397). Der Titel „Vernunftschlüsse" kommt ihnen aber zu Recht zu, „weil sie doch nicht erdichtet oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen sind" (KrV A 339 / B 397; vgl. 4:362). Kant bespricht diese dialektischen Schlüsse in der *Transscendentale Dialektik* der *KrV*, die der Schlusslehre als dem dritten Teil der allgemeinen Logik entspricht (so wie die zwei Bücher der *Transscendentalen Analytik – Analytik der Begriffe* (KrV A 65–129 / B 90–168) und die *Analytik der Grundsätze* (KrV A 130–292 / B 169–349) – der Begriffs- und Urteilslehre bzw. den ersten beiden Teilen entsprechen). Die →transzendentale Dialektik bezweckt die Aufdeckung des →transzendentalen Scheins, der unvermeidlich aus „einem eigenthümlichen Grundsatze der Vernunft", der mit dem Vermögen zu schließen eng zusammenhängt, hervorgeht (KrV A 307 / B 364). Kant behauptet, „daß aller transscendentale Schein der reinen Vernunft auf dialektischen Schlüssen beruh[t]" (KrV A 405 / B 432). Wie oben dargelegt, hängt die Gültigkeit des Vernunftschlusses von der gelungenen Subsumtion einer Bedingung (in der Form des Subjekts des Schlusssatzes) unter die Bedingung der im Obersatz ausgedrückten allgemeinen Regel ab. „Da nun diese Regel wiederum eben demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt ist, und dadurch die Bedingung der Bedingung (vermittelst eines Prosyllogismus) gesucht werden muß, so lange es angeht, so sieht man wohl, der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sei: zu den bedingten Erkenntnisse[n] des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird" (KrV A 307 / B 364; vgl. KrV A 409 / B 436). Da die entsprechenden Begriffe des Unbedingten über die →Erfahrung hinausführen, nennt Kant sie „reine Vernunftbegriffe oder transscendentale Ideen" (KrV A 311 / B 367f.; vgl. KrV A 322 / B 378). Eine solche →Idee ist nichts anderes als der Begriff derjenigen →Totalität der →Bedingungen (*Totalität in der Reihe der Prämissen*), die die Vernunft in Prosyllogismen feststellen muss, damit das Urteil im Vernunftschluss „a priori in dem ganzen Umfang seiner Bedingung bestimmt wird" (KrV A 321 / B 378; vgl. KrV A 331f. / B 387ff.).



Syllogistische Vernunftschlüsse

Die drei Arten von dialektischen Schlüssen bzw. Prosyllogismen sind den drei syllogistischen Schlussarten gemäß: →kategorisch, →hypothetisch und →disjunktiv. „Wir haben aus der natürlichen Beziehung, die der transscendentale Gebrauch unserer Erkenntniß, sowohl in Schlüssen als Urtheilen, auf den logischen haben muß, abgenommen: daß es nur drei Arten von dialektischen Schlüssen geben werde, die sich auf die dreierlei Schlussarten beziehen, durch welche Vernunft aus Principien zu Erkenntnissen gelangen kann, und daß in allem ihr Geschäft sei, von der bedingten Synthesis, an die der Verstand jederzeit gebunden bleibt, zur unbedingten aufzusteigen, die er niemals erreichen kann“ (KrV A 333 / B 390; vgl. 4:330). Unter dem Unbedingten der kategorischen Schlussart versteht Kant das Subjekt, „welches selbst nicht mehr Prädikat ist“ (KrV A 323 / B 379) und zu dem für die transzendentale Seelenlehre zentralen Begriff der „absoluten Einheit des *denkenden Subjects*“ (KrV A 335 / B 335) führt. Beim hypothetischen Prosyllogismus ist das →Unbedingte die Voraussetzung bzw. die Bedingung (*antecedens*) des hypothetischen Obersatzes, „die nichts weiter voraussetzt“ (KrV A 323 / B 380) (d. h., sie darf nicht wiederum als *consequens* eines hypothetischen Urteils fungieren, vgl. KrV A 408f. / B 434). Aus der Vorstellung dieses Unbedingten entspringen Begriffe des „Weltganzen“ (KrV A 217 / B 265 Anm.) bzw. die kosmologischen Ideen, seien sie im Sinne „der ganzen Reihe, oder eines Teils derselben“ (KrV A 417 / B 445) verstanden, wie sie von Kant in der →*Antinomie der reinen Vernunft* ausgeführt werden (KrV A 408f. / B 434; vgl. KrV A 417f. / B 444ff.). Das Unbedingte im Fall der disjunktiven Schlussart ist die Idee der unbedingten Totalität der Bedingungen aller möglichen Dinge überhaupt. Eine solche Totalität, die der durchgängigen Bestimmung jedes möglichen Dinges in disjunktiven Urteilen zugrunde liegt, führt zur Idee eines ursprünglichen, alle →Realität in sich einschließenden Wesens, demgegenüber alle Möglichkeit der Dinge als abgeleitet angesehen wird. Die Vernunft muss diese Idee voraussetzen, „um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte, d. i., die des Eingeschränkten abzuleiten“ (KrV A 578 / B 606). Da diese Idee das →Urbild (*Prototypon*) aller Dinge ist und zur Idee des höchsten Wesens führt, nennt Kant sie das →Ideal der reinen Vernunft, welches auch Gegenstand einer transzendentalen Theologie ist (vgl. KrV A 572–580 / B 600–608).



7 Schlüsse der Urteilskraft

Schlüsse der Urteilskraft, die „vom besonderen zum (empirisch-) allgemeinen“ gehen (*Refl.* 3200, 16:709), sind induktiv, d. h. sie gehen „von einigen Dingen, die zu einer Gewissen Art gehören, auf alle“ (*Refl.* 3200, 16:709), oder analogisch, d. h. sie gehen „von einigen Eigenschaften, darin Dingen von einerley Art zusammen stimmen, auf die übrige, so fern sie zu demselben Princip gehören“ (*Refl.* 3200, 16:709; vgl. 24:594; 24:679f.; 5:12; KrV B 654f.; KrV B 818; 8:56). Solche Schlüsse unterscheiden sich von unmittelbaren Schlüssen, weil das folgende Prinzip der Urteilskraft ihnen zugrunde liegt: „daß nämlich vieles nicht ohne Gemeinschaftlichen Grund in einem Zusammenstimmen werde, daß also das, was ihm so zukommt, aus einem gemeinschaftlichen Grunde werde nothwendig sein“ (*Refl.* 3200, 16:709).

Die Haltung Kants zu diesen Schlussarten ändert sich jedoch. In Logik-Nachschriften um 1782 behauptet Kant, dass → Induktion und → Analogie „eigentlich nicht in die Logik gehören“ (KF 9:476; vgl. 24:594). 1792 identifiziert er dagegen Induktion und Analogie als „Schlüsse der Urtheilskraft“, die „kein Logiker […] gehörig bearbeitet“ hat, (24:771f.; vgl. Pinder, *Einleitung*, XXXVI Anm.).

Weiterführende Literatur

Beckermann, Ansgar: „Zum Verhältnis von Kantischer und Fregescher Logik“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 52, 1998, 422–434.

Conrad, Elfriede: Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1994.

Hinske, Norbert: Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikcorpus, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog 1998.

Longuenesse, Béatrice: Kant et le pouvoir de juger, Paris: Presses Universitaires de France 1993.

Malzkorn, Wolfgang: „Kants Kritik an der traditionellen Syllogistik“, in: History and Philosophy of Logic 16, 1995, 75–88.

Nussbaum, Charles: „Critical and Pre-Critical Phases in Kant’s Philosophy of Logic“, in: Kant-Studien 83, 1992, 280–293.

Pinder, Tillmann: „Zu Kants Logik-Vorlesung um 1780“, in: Brandt, Reinhardt / Stark, Werner (Hg.): Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen, Hamburg: Meiner 1987, 79–114.

Pozzo, Riccardo: Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik. Ein Beitrag zur Rekonstruktion der historischen Hintergründe von Kants Logik-Kolleg, Frankfurt/M.: Lang 1989.

Risse, Wilhelm: „Logik“, in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980, 357–362.

Stark, Werner: „Neue Kant-Logiken. Zu gedruckten und ungedruckten Kollegheften nach Kants Vorlesungen über Logik“ in: Brandt, Reinhardt / Stark, Werner (Hg.): Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen, Hamburg: Meiner 1987, 123–164.

Stuhlmann-Laeisz, Rainer: Kants Logik, Berlin u. a.: de Gruyter 1976.

Tonelli, Giorgio: Kant’s Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic, Zürich u. a.: Olms 1994.

Vuillemin, Jules: „Reflexionen über Kants Logik“, in: Kant-Studien 52, 1960/61, 310–335.

Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel, Frankfurt/M.: Klostermann 1995.

Daniel Dahlstrom

Schmeichelei

Schmeichelei (lat. *adulatio*) ist „die blos als Mittel zu Erwerbung der Gunst eines Anderen (wer es auch sei) ausgesonnene Herabsetzung seines eigenen moralischen Werths“ (6:435f.). Sie ist „falsche (erlogene) Demuth“ (6:435f.) und wird in der *MST* zur Kriecherei gezählt. Als solche verletzt sie eine „*Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als ein moralisches Wesen*“ (6:428). Weitere wichtige Stellen: 2:211; 2:272; 6:437; 7:313; 8:352f.; *Refl.* 1518, 15:870; 23:411.

Verwandte Stichworte

Heuchelei; Kriecherei; Höflichkeit

Philosophische Funktion

Kant verwendet das Verb ‚schmeicheln‘ überwiegend reflexiv, insbesondere in Passagen, in denen er die Unergründlichkeit moralischer Motivation diskutiert. Wenn wir „uns mit einem uns fälschlich angemaßten edlern Bewegungsgrunde schmeicheln“ (4:407), betrügen wir uns selbst. Anderen zu schmeicheln hingegen ist weniger als Betrug moralisch verboten (vgl. 6:431), denn als Verletzung der eigenen → Würde (vgl. 6:437). Im Unterschied zur Höflichkeit, „die auch sich gleich Achtenden nothwendig ist“ (6:437), setzt sich der Schmeichler selbst herab. Kants etymologische Herleitung, nach der „*Schmeichlen* vom *Schmiegen*“ (6:436) abstammt, findet sich so auch bei Adelung (*Wörterbuch*, Sp. 1562).

Walter Brinkmann

Schmerz

Als ‚Schmerz‘ bezeichnet Kant das Gefühl „einer Hinderniß des Lebens“ (7:231). Weitere wichtige Stellen: 2:86; 2:232; KrV A 265 / B 321; KrV A 374;

4:309; 5:26; 5:38; 5:58; 5:60; 5:62; 5:73; 5:80; 5:92; 5:98f.; 5:152; 5:156; 5:160; 5:208; 5:223; 5:264; 5:266; 5:270; 5:273; 5:277; 5:330f.; 5:338; 5:345; 6:331; 7:164; 7:167; 7:203; 7:230–239; 7:243; 7:254; 7:260; 7:268; 8:256f.; 8:259; 8:261; 8:283; 8:415.

Verwandte Stichworte
Vergnügen; Übel; Lust/Unlust

Philosophische Funktion
Schmerz ist, wie das Vergnügen, eine sinnliche Affektion des Gefühls der →Lust und Unlust, d. h. die sinnliche Reaktion auf einen als unangenehm empfundenen Gegenstand. Er ist keine bloße Privation, d. i. Mangel, sondern objektive Realität (vgl. 2:86; 7:230; KrV A 265 / B 321; 10:281). „Was unmittelbar (durch den Sinn) mich antreibt meinen Zustand zu verlassen (aus ihm herauszugehen): ist mir unangenehm – es schmerzt mich" (7:231). Insofern →Leben „ein continuirliches Spiel des Antagonismus von beiden" ist, „*muß vor jedem Vergnügen der Schmerz vorhergehen;* der Schmerz ist immer das erste" (7:231; vgl. 7:164; →Verri, Pietro). Der Schmerz ist also „der Stachel der Thätigkeit" (7:231), den die Natur in den Menschen gelegt hat, „um immer zum Bessern fortzuschreiten" (7:235). Allerdings kann Schmerz als →Empfindung, ebenso wie Vergnügen, seinerseits Gegenstand eines Urteils „durch ein *höheres* Wohlgefallen oder Mißfallen an uns selbst (nämlich das moralische)" sein. (7:237). „Vergnügen und Schmerz aber können nur auf dem Gefühl oder der Aussicht auf ein (aus welchem Grunde es auch sei) mögliches *Wohl-* oder *Übelbefinden* beruhen" (5:331).

Eine wesentliche Funktion des Schmerzes ist daher motivierend; jeder empirische Bewegungsgrund ist mit einem „Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens" verbunden (5:91f.; vgl. 5:26, 5:62, 5:80, 5:152). Das erklärt auch die Rolle des Schmerzes im →Strafrecht: „Das Strafrecht ist das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen seines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen" (6:331; vgl. 8:257). Schmerz bedeutet hier allerdings so viel wie Übel (vgl. 7:238; vgl. auch 5:330, 5:60, 8:259, 8:415), d. h. das „physisch" oder „bedingt Zweckwidrige, welches zwar nie als Zweck, aber doch als Mittel mit der Weisheit eines Willens [eines Schöpfers] zusammen besteht" (8:256f.): „denn der Schmerz verringert den Werth seiner Person nicht im mindesten, sondern nur den Werth seines Zustandes" (5:60; →Stoiker). Die moralische Gesinnung kann aber auch einen Schmerz bewirken, wie im Fall der Reue als Bewusstsein des Lasters (vgl. 5:98f., 5:38).

Weiterführende Literatur
Höwing, Thomas: Praktische Lust. Kant über das Verhältnis von Fühlen, Begehren und praktischer Vernunft, Berlin u. a.: de Gruyter 2013.

Red.

Schmid, Carl Christian Erhard

Dt. Philosoph und Theologe (1761–1812), zeitweiliger Hauslehrer Novalis' (Friedrich von Hardenbergs), wichtiger Vermittler und Verteidiger der kantischen Philosophie in Jena. Nach dem Studium in Jena wurde er dort 1784 Magister und hielt seit 1785 Vorlesungen über die Philosophie Kants. Seit 1791 Ordinarius für Logik und Metaphysik in Gießen, kehrte er 1793 als Ordinarius für Philosophie, Diakon und Garnisonsprediger nach Jena zurück. Seine *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse* erschien 1788 zunächst zusammen mit seinem *Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der kantischen Schriften*; beide Werke erschienen später auch separat und erlebten zahlreiche Neuauflagen.

Da die ersten öffentlichen Reaktionen auf die kritische Philosophie von Seiten der Popularphilosophen kamen, ist es nicht erstaunlich, dass Schmid seine Verteidigung gegen diese Kritik richtete. Allerdings wandte er sich nicht gegen →Feder und →Garve, die Autoren der Göttinger Rezension der *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse* (1782), sondern gegen →Christian Gottlieb Selle (1748–1800). Selle hatte eine radikal empirische Position gegen Kant verteidigt. Schmids Antwort darauf erschien in einem dem Wörterbuch beigefügten Aufsatz über *Empirismus und Purismus* (1788), in welchem er Kant und Selle als Repräsentanten zweier konkurrierende Grundauffassungen darstellt und Kants „Purismus" gegen den Empirismus Selles verteidigt. Hermann Andreas Pistorius (1730–1798) hat in der *Allgemeinen deutschen Bibliothek* auf Schmid geantwortet (1789; vgl. Pistorius, *Abhandlung*).

Schmids viel beachteter *Versuch einer Moralphilosophie* (seit 1790 in vier Auflagen) und seine *Empirische Psychologie* (1791) spiegeln ebenfalls den Einfluss Kants, nehmen aber in manchen Punkten, v. a. in der Frage der Willensfreiheit, eine unabhängige Position ein.

Brigitte Sassen

Schmuck

Kant verwendet das Wort ‚Schmuck' (sowie die zugehörigen Verben ‚schmücken' bzw. ‚ausschmücken') in einer weiten und in einer engen, kunsttheoretischen Bedeutung. Wichtige Stellen: KrV A 735 / B 763; 4:426; 5:140f.; 5:299; 6:376; 7:17; 15:884.

Verwandte Stichworte

Geschmacksurteil; Schönheit (Schöne, das); Angenehme, das

Philosophische Funktion

In der weiten Bedeutung bezeichnet ‚Schmuck' erstens alles, was dazu dient, den → Wert einer Sache zu betonen, obwohl es der Eigenart dieses Wertes nicht angemessen ist und der Werthöhe nach unter diesem steht. Der Schmuck ist dann geeignet, eine Verwechslung des höheren Werts (des Werts des Geschmückten) mit dem niederen Wert (dem Wert des Schmückenden) zu befördern, also einem Werturteilsirrtum Vorschub zu leisten. Kant verwendet das Wort aber, zweitens, pejorativ auch dann, wenn umgekehrt die Werthöhe des Schmückenden diejenige des Geschmückten überragt; ‚ausschmücken' bedeutet dann so viel wie: etwas mit einem zu hohen Anspruch ausstatten (vgl. KrV A 735 / B 763). Diese Bedeutung ist nicht nur in → praktischer bzw. → pragmatischer Hinsicht einschlägig (vgl. 4:426; 5:299; 7:17; 15:884), sondern auch in → theoretischer (vgl. KrV A 735 / B 763; 5:140f.; 6:376).

In einer engen, kunsttheoretischen Hinsicht bedeutet ‚Schmuck' eine äußerliche Zutat zu einem schönen bzw. schön sein sollenden Gegenstand, insbesondere → Kunstwerk, welche nicht durch ihre Form wirkt, sondern bloß auf angenehme Weise reizt und auf diese Weise den Betrachter dazu veranlassen soll, das Werk selbst als schön zu beurteilen. Schmuck soll also eigentlich bewirken, daß in das Geschmacksurteil falsche Urteilsgründe einfließen. Dementsprechend wird er negativ eingeschätzt (vgl. 5:226): „Selbst was man *Zierathen* (Parerga) nennt, d. i. dasjenige, was nicht in die ganze Vorstellung des Gegenstandes als Bestandstück innerlich, sondern nur äußerlich als Zuthat gehört und das Wohlgefallen des Geschmacks vergrößert, thut dieses doch auch nur durch seine Form: wie Einfassungen der Gemälde, oder Gewänder an Statuen, oder Säulengänge um Prachtgebäude. Besteht aber der Zierath nicht selbst in der schönen Form, ist er wie der goldene Rahmen bloß, um durch seinen Reiz das Gemälde dem Beifall zu empfehlen, angebracht: so heißt er alsdann *Schmuck* und thut der ächten Schönheit Abbruch" (5:226). Kant unterscheidet hier der Sache nach zwischen schönen Zutaten (*parerga*) zu einem Schönen, die das → Wohlgefallen im Sinne des Schönen steigern und die er „*Zierathen*" nennt (5:226), und bloß angenehmen Beigaben, die er als Schmuck charakterisiert, wie der goldene Rahmen, sofern dieser (bloß) auf Grund seines Glanzes eine angenehme Wirkung ausübt.

Stephan Nachtsheim

Scholastisch

→ Gründlichkeit; → Pünktlichkeit; → Genauigkeit

Scholion

→ Theorem

Schönheit (Schöne, das)

‚Schönheit' ist ein Wertprädikat, dessen Bedeutung Kant systematisch in der *Analytik des Schönen* im Kontext der *Analytik der ästhetischen Urteilskraft* seiner dritten kritischen Hauptschrift, der *Kritik der Urteilskraft*, in vier von ihm so genannten ‚Momenten' des Geschmacksurteils entwickelt (vgl. 5:201ff.). In Abgrenzung vom Logischen wie von anderen Wertprädikaten wie Annehmlichkeit (→ Angenehme, das), → Nutzen, moralische → Güte und Erhabenheit wird Schönheit als Modus eines rein ästhetischen Wohlgefallens bestimmt. Schönheit besteht Kant zufolge in der positiven ästhetischen Anmutung eines → Gegenstandes, durch die dieser in der bloßen Betrachtung gefällt: „*Schön* ist das, was ohne Begriff als Gegenstand eines *nothwendigen* Wohlgefallens

erkannt wird“ (5:240). Weitere wichtige Stellen: 2:209; 5:204f.; 5:211; 5:219; 5:236; 5:240; 5:353.

Verwandte Stichworte

Analytik des Schönen; Erhabene, das; Analytik des Erhabenen; Kunstschönheit/Naturschönheit; Geschmack; Geschmacksurteil; Urteilskraft, ästhetische

Philosophische Funktion

1 Zur Entwicklung von Kants Begriff der Schönheit

Die Funktion des Begriffs der Schönheit als →Reflexionsbegriff für ästhetische Eindrücke hat Kant in der Entwicklung seines Denkens bis zur kritischen Philosophie mit zunehmender Deutlichkeit herausgestellt. Mit der Anwendung des Begriffs auf ästhetische wie auf moralische Eindrücke in der frühen Schrift *Beobachtungen* begreift Kant als schön noch eben sowohl die Form der sinnlichen Erscheinung äußerer Dinge wie die intelligible Verfassung von Gesinnungen und Handlungen, die das →Wohlgefallen und die →Billigung des Betrachters finden. Während er dort 1764 Schönheit durch den →Reiz des Objekts auf das Subjekt bestimmt, wird er 1790 in *KU* Wert darauf legen, Schönheit von Reiz und →Rührung frei zu denken. Schönheit wird nun mit den epistemologischen Mitteln der Vernunftkritik unter dem Titel eines „*freien Spiels* der Erkenntnisvermögen“ (5:217) durch die zugleich harmonische und animierte Gemütsbewegung erklärt, in welche die →Vorstellung des Gegenstandes den Betrachter versetzt (vgl. 5:216ff.).

2 Kants frühes erkenntnistheoretisches und metaphysisches Interesse am Schönen

„Die Schöne Dinge zeigen an, daß der Mensch in die Welt passe und selbst seine Anschauung der Dinge mit den Gesetzen seiner Anschauung stimme“ (16:127). Da →‚Anschauung‘ hier objektiv, d. h. als Ausdruck für den real gegebenen Gegenstand der →Erkenntnis aufgefasst ist, ist deutlich, dass Kant in dieser Reflexion im Jahre 1771 mit Blick auf die Schönheit der Dinge eine erkenntnistheoretische Bestimmung und deren metaphysische Bedeutung prägnanter zu machen beansprucht, als es rein sachlich auch schon die Analyse der gelingenden Erkenntnis ermöglichte. Das ‚und‘, das die beiden Satzteile verbindet, ist zunächst als explikative Konjunktion zu verstehen; dann stützt sie die Option, die Passung des Menschen in die →Welt epistemologisch als Korrespondenz von Erkenntnisbedingungen und erkannten Gegenständen zu begreifen. Zwei Jahrzehnte vor der *KU*, in der Begriff und Theorie des Schönen in einem Zuge mit der Begründung des autonomen Geltungsanspruchs ästhetischer Geschmacksurteile entwickelt werden, ist es noch ein erkenntnistheoretisch-ontologisches Problem, das Kants theoretisches Interesse am Schönen motiviert. Der Satz weist voraus auf das Programm der kritischen →Transzendentalphilosophie, das Kant in *KrV* und *KU* durchführen wird, und auf die Art und Weise, wie er den →‚empirischen Realismus‘ in den Ansatz des ‚kritischen Idealismus‘ einzubetten beabsichtigt (vgl. KrV A 371): Der Mensch ‚passt‘ dann in die Welt als den *nexus rerum* (Zusammenhang der Dinge), wenn die ‚Gesetze‘ seiner →Erkenntnisvermögen (als subjektive Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis) mit der (hier als objektiv gedachten) Anschauung von den Dingen dieser Welt übereinstimmt. Das Problem, dem sich Kant hier widmet, ist schon das gleiche, das er auch als Theoretiker der kategorialen Konstitution gegenständlicher Wirklichkeit einer ausdrücklichen Reflexion für wert halten wird: Gegen die Einwände der Kritiker, die ihn des absoluten Idealismus verdächtigen, wird er den Abschnitt zur →*Widerlegung des Idealismus* in die zweite Auflage der *KrV* einfügen (vgl. KrV B 274ff.) und damit deduzieren, *daß selbst die* (dem Menschen objektiv gegebene) *Anschauung mit den Gesetzen seiner Anschauung stimme*.

Inwiefern und in welchem Sinne die schönen Dinge für das Verständnis der fraglichen Passung von subjektiven Anschauungsgesetzen und objektiver Anschauung etwas leisten, wird Kant in *KU* in der Analyse jener Reflexion des Subjekts zeigen, in der das Urteil über das Schöne besteht: Durch das „freie Wohlgefallen“ (5:210) am Schönen, das als reine →Lust an der Form ihrer →Zweckmäßigkeit für die Betätigung unserer Erkenntnisvermögen in der Reflexion entspringt (vgl. 5:219ff.), spürt der Mensch hier (vgl. 5:210), was in deren Zusammenwirken bei der begrifflich vermittelten Erkenntnis jederzeit gewährleistet sein muss, aber in deren Vollzug unvermerkt absorbiert ist: *dass die Gesetze seiner Anschauung zu seinen Anschauungen stimmen*. Es ist das ästhetische Gefühl der

Lust am Schönen, das auf diese Weise die Einsicht vermittelt, dass der Mensch in die Welt passe.

Die Erweiterung der kritischen Problemstellung um die Frage nach der Einheit der Vernunft in ihren theoretischen und praktischen Leistungen, die Kant in der *Einleitung* zur *KU* als das systematische Interesse dieser Schrift auszeichnet, ist dazu angetan, auch an der frühen Reflexion auf die schönen Dinge bereits eine weitere Dimension kenntlich zu machen: Spricht doch schon aus der Notiz von 1771 die differenzierende Aufmerksamkeit eines Autors, der über die Anmutung der Schönheit sowohl aus der Perspektive des Erkenntniskritikers wie aus der Innenperspektive des ästhetischen Erlebens spricht, zu welch letzterer die intuitive Deutung des Schönen als ein metaphysisches Glücksversprechen dazugehört. Die mögliche Lesart des ‚und' als additiver Konjunktion eröffnet die spekulative Dimension der Passung des Menschen in eine zweckmäßige Natur, für welche deren Schönheiten das Indiz zu geben scheinen (vgl. 5:300).

3 Schönheit als Reflexionsbegriff

In der *KU* untersucht Kant das Schöne und das Erhabene, die schöne und erhabene →Natur und die schöne →Kunst als Werk des →Genies. Die methodische Pointe der gesamten Untersuchung erschließt sich daran, dass Kant auch diesen Bereich des Ästhetischen im Sinne der →kopernikanischen Wende angeht (vgl. zu diesem Ausdruck KrV B XVIf.): Er untersucht das Schöne und das Erhabene als die elementaren ästhetischen Wertbegriffe, indem er nach den Bedingungen der Möglichkeit *ihrer* Erfahrung im erlebenden Subjekt fragt. Mit den begrifflichen Mitteln der Vernunftkritik qualifiziert Kant hier den Anspruch, dass Schönheit kein Prädikat vom Objekt ist, sondern ein Reflexionsbegriff, in dem das Gefühl der Lust angesichts eines Gegenstandes der Wahrnehmung zum Ausdruck gebracht wird. Das Urteil über das Schöne, mithin der Begriff des Schönen, bezieht sich auf das ‚Lebensgefühl' des Subjekts (vgl. 5:204). In der *Analytik des Schönen* rekonstruiert Kant die intelligible Entstehungsgeschichte dieses Lebensgefühls. Diese Untersuchung fällt in eins mit dem Bemühen, das ästhetische Urteil – ebenso wie zuvor die Erkenntnis als Leistung der theoretischen Vernunft und das moralische Handeln als Leistung der →praktischen Vernunft – aus seinem eigenen Prinzip zu begreifen.

Im ersten Teil der *KU* löst Kant in der Analyse der epistemischen Bedingungen des ästhetischen Gefühls die Forderung ein, dass dessen Aufnahme in das Programm der Vernunftkritik von der Möglichkeit abhängig sei, dessen erkenntnistheoretische Rekonstruktion a priori zu leisten: Auch im Erleben des Schönen wirken Prinzipien der Erkenntnis, die nicht empirisch bestimmt und damit beliebiger Modifikation ausgesetzt sind, sondern regelmäßig am Ursprung aller Erfahrung als deren formgebende Konstanten wirken. Im Blick auf das Schöne als die schlechthin positive ästhetische Anmutung eines Gegenstandes sind die beiden Erkenntniskräfte des Subjekts, →Einbildungskraft und →Verstand, in einem sich wechselseitig belebenden „freien Spiele" (5:217; vgl. 5:240) begriffen. In dieser freien und harmonischen Reflexion entspringt eine Lust, die ihren Ausdruck eines interesselosen Wohlgefallens und positiven ‚Lebensgefühls' in der Artikulation des Geschmacksurteils findet. Besonderen Wert legt Kant in der *Analytik des Schönen* darauf, dass „*im Geschmacksurtheile das Gefühl der Lust*" *nicht* als →Empfindung „*vor der Beurtheilung des Gegenstandes*" vorausgehe, sondern vielmehr als *Reflexion* „*diese vor jener vorhergehe*" (5:216). Nur so, in der Abgrenzung gegen das unmittelbare Empfindungsurteil, ist gewährleistet, dass es hier nicht um eine beliebige, empirisch wechselhafte und psychologisch erklärbare Lust geht, die als solche nichts Verbindliches für alle möglichen Subjekte hätte, sondern um eine Lust, die sich aus den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt in prinzipiell jedem Subjekt erklären lässt; allein durch diese →Allgemeinheit taugt die Lust der ästhetischen Reflexion als Grund allgemein mitteilbarer Urteile. Dieser Anspruch des ästhetischen Urteils auf allgemeine und notwendige Geltung, den Kant im zweiten, dritten und vierten Moment des Geschmacksurteils zu erhärten sucht, macht sich darin bemerkbar, dass wir trotz der konstitutiven Reflexivität im Begriff der Schönheit so urteilen, „als ob Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes […] wäre" (5:211).

Von hohem explikativem Wert für Kants Begriff von Schönheit ist das Konzept der →ästhetischen Idee, das er im Rahmen seiner Genieästhetik (vgl. 5:300ff.) als produktionsästhetisches

Komplement zum rezeptionsästhetischen Zugang der Analytik entwickelt. Wenn er dort das künstlerische Ingenium als das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen fasst und die ästhetische Idee bestimmt als „diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff, adäquat sein kann“ (5:314; vgl. auch 5:315f.), so ist in dieser Erklärung nichts anderes beschrieben als wiederum das freie Spiel der Erkenntniskräfte angesichts des Schönen als einer Vorstellung der Einbildungskraft.

4 Das Schöne als Symbol des Sittlichguten

Zielt die Argumentationsabsicht der *Analytik des Schönen* und der Genieästhetik auf die Begründung eines eigenen Prinzips ästhetischer Urteile, so scheint Kant den damit verbundenen Anspruch des Ästhetischen auf Autonomie durch die Behauptung des Zusammenhangs von ästhetischem und moralischem Bewusstsein in der abschließenden These vom Schönen als Symbol des →Sittlichguten wieder zurücknehmen zu wollen. „Nun sage ich: das Schöne ist das Symbol des Sittlich-Guten“ (5:353), so erklärt Kant und erläutert mit Blick auf das Vermögen der Urteilskraft zu ästhetischer Reflexion: „In diesem Vermögen sieht sich die Urtheilskraft nicht, wie sonst in empirischer Beurtheilung einer Heteronomie der Erfahrungsgesetze unterworfen: sie giebt in Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wohlgefallens ihr selbst das Gesetz, so wie die Vernunft es in Ansehung des Begehrungsvermögens thut“ (5:353). Nach dem ausdrücklichen Hinweis auf die *Autonomie* der Urteilskraft im Hinblick auf das Schöne ist die entscheidende Erläuterung im Vergleich mit der autonomen Gesetzgebung der Vernunft zu sehen: Das ‚*so wie*‘ enthält den Funktionssinn dessen, was Kant als Verfahren analogischer Reflexion im Begriff der Symbolisierung fasst. An seinen berühmten Beispielen von der Handmühle, die ein →Symbol für einen absolutistischen Staat abgeben, und dem beseelten Körper, der einen „nach inneren Volksgesetzen“ regierten Staat symbolisieren könne, macht Kant auch anschaulich klar, worin nach seinem Begriff das Wesen der Symbolisierung besteht: „Denn zwischen einem despotischen Staate und einer Handmühle ist zwar keine Ähnlichkeit, wohl aber zwischen den Regeln, über beide und ihre Causalität zu reflectiren“ (5:352). Nicht die Abhängigkeit des Schönen vom Guten, und nicht einmal die Ähnlichkeit zwischen dem Schönen und dem Guten wird behauptet, sondern die Ähnlichkeit in den Weisen, über beide zu reflektieren. Der Schlüssel zum Verständnis der Analogieformel liegt darin, dass sich schon die Erörterung des ästhetischen Urteils wie ein *Traktat auf die Idee der Freiheit* ausnimmt. Geradezu demonstrativ wirkt der doppelte Hinweis auf die →Freiheit in der Bemerkung, mit der Kant den § 59 zum Abschluss bringt: „Der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse ohne einen zu gewaltsamen Sprung möglich, indem er die Einbildungskraft *auch in ihrer* Freiheit als zweckmäßig für den Verstand bestimmbar vorstellt und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein *freies* Wohlgefallen finden lehrt“ (5:354; Hervorhebung v. Vf.).

Die behauptete →Analogie des Schönen mit dem Sittlichguten besteht somit darin, dass das ästhetische Urteil eine *freie* Reflexion *im Medium der Anschaulichkeit* ist und als solche die *Idee der Freiheit*, auf die moralische Urteile über Handlungen als Äußerungen des →freien Willens notwendig Bezug nehmen, im reflektierten Gefühl der Lust darstellt. Das Schöne ist insofern das *Symbol des Sittlichguten*, als die an ihm erlebte Freiheit der Reflexion die Idee der Freiheit exemplifiziert, die das Sittlichgute ausmacht und die Voraussetzung (‚Regel‘) aller moralischen Urteile ist. Es kann dies sein, indem es auf anschauliche und fühlbare Weise die allen vernünftigen Leistungen zugrundeliegende Handlungsrationalität exemplifiziert. Der Symbolcharakter des Schönen bedeutet daher nichts anderes, als dass wir durch die Art, wie es uns in einem reflexiven Gefühl die *Freiheit und Zweckmäßigkeit* im Spiel der Vorstellungskräfte bewusst werden lässt, jener Freiheit als des Vermögens, sich im Handeln nach sittlichen Grundsätzen zu bestimmen, gewahr werden, um die es Kant im Begriff der →Autonomie geht. Die Erfahrung des Schönen in ihrer eigensinnigen Rationalität verweist der ‚Form der Reflexion‘ nach auf den rationalen Eigensinn, der den Menschen als Person, d. h. dadurch auszeichnet, dass er sich einen freien Willen zuschreibt (vgl. 4:457). So findet in der Reflexion des Schönen *die Versinnlichung einer Vernunftidee* durch ein Gefühl statt.

5 Systematische Einschätzung von Kants Theorie des Schönen

Die in der *KU* entwickelte Theorie des Schönen enthält, ungeachtet der terminologischen Besetzung des Ausdrucks bei Kant, nicht allein im modernen Sinne des Wortes eine *Ästhetik*, sondern auch eine Metaphysik der Schönheit: Sie begründet das Ästhetische als einen autonomen Modus der Erfahrung und bildet den methodischen Einstieg in eine Spekulation über das Ganze der Natur und die Stellung des Menschen in ihr. Sie ist so ein exemplarischer Fall für die Einsicht, dass die Freude am Schönen, von der die ästhetischen Theorien handeln, unterbestimmt wäre, wenn sie rezeptionsästhetisch unter das bloße Streben nach Genuss, produktionsästhetisch unter die Gefälligkeit des bloß Dekorativen eingeordnet würde; sie ist vielmehr als Element des vernünftigen Selbstverständnisses und Weltverhältnisses ernst zu nehmen.

Einer präziseren Bestimmung bedarf dabei das von Kant selbst nicht explizit erörterte Spannungsverhältnis zwischen der transzendentalen und der anthropologischen Dimension seiner vernunftkritischen Analyse. Während Kant in der vermögenstheoretischen und erkenntniskritischen Ausrichtung der Analyse auf die Funktionsbestimmung einer *freien Reflexion* zwischen Einbildungskraft und Verstand (vgl. 5:217f.; 5:240ff.; 5:287) als den Bedingungen der Möglichkeit von „*Erkenntniß überhaupt*“ (5:217; vgl. 5:219) rekurriert und damit transzendentale Bedingungen des Urteils über das Schöne behandelt, heißt es in § 5 der *Analytik des Schönen* bei dessen Abgrenzung von den anderen Werturteilstypen: „Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Thiere; Schönheit nur für Menschen, d. i. thierische, aber doch vernünftige Wesen, aber auch nicht blos als solche (z. B. Geister), sondern zugleich als thierische; das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt“ (5:210). Im ästhetischen Urteil über das Schöne kommt dieser Analyse gemäß die Bestimmung des Menschen als eines sinnlich-vernünftigen Wesens zum Tragen.

Weiterführende Literatur

Crawford, Donald: Kant's Aesthetic Theory, Madison: University of Wisconsin Press 1974.

Guyer, Paul: Kant and the Experience of Freedom. Essays on Aesthetics and Morality, Cambridge: Cambridge University Press 1993.

Recki, Birgit: Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant, Frankfurt/M.: Klostermann 2001.

Recki, Birgit: „Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks (§§ 55–60)“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008, 189–210.

Wachter, Alexander: Das Spiel in der Ästhetik. Systematische Überlegungen zu Kants Kritik der Urteilskraft, Berlin u. a.: de Gruyter 2006.

Birgit Recki

Schöpferisch

Als ‚schöpferisch‘ bezeichnet Kant alle „*Geisteskräfte*“, deren „Ausübung nur durch die Vernunft möglich ist“, da „ihr Gebrauch nicht aus Erfahrung geschöpft, sondern *a priori* aus Principien abgeleitet wird“ (6:445). Diese Kennzeichnung betont somit den spontanen Charakter der vernünftigen Geisteskräfte, die in ihrer Produktivität nicht auf empirisch Gegebenes angewiesen sind. Das Schöpferische der menschlichen Vernunft versteht Kant in Rücksicht auf eine „gleichsam selbstständige, ursprüngliche und schöpferische Vernunft, in Beziehung auf welche wir allen empirischen Gebrauch *unserer* Vernunft in seiner größten Erweiterung so richten, *als ob* die Gegenstände selbst aus jenem Urbilde aller Vernunft entsprungen wären“ (KrV B 700f.). Im *Op. post.* begreift dann Kant die →Transzendentalphilosophie insgesamt als „Selbstschöpfung (Autocratie) der Ideen zu einem vollständigen System der Gegenstände der reinen Vernunft“ (21:84 →Autokratie). Weitere wichtige Stellen: 5:314f.; 7:224.

Verwandte Stichworte

intellectus archetypus/ectypus; Rezeptivität/Spontaneität; Vernunft, reine

Philosophische Funktion

Es ist für den kritischen Ansatz der Transzendentalphilosophie grundlegend, dass Kant die reine Vernunft zwar ohne Einschränkung als ‚spontan‘, nicht aber ebenso als ‚schöpferisch‘ versteht. So erzeugt „die menschliche Vernunft“ in ihrer reinen

Spontaneität bei Kant →Ideen und →Ideale, die „nicht wie die *Platonischen* schöpferische, aber doch *praktische* Kraft (als regulative Principien) haben und der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser *Handlungen* zum Grunde liegen“ (KrV B 597). Dergestalt macht sich die Vernunft „mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, […] nach denen sie so gar Handlungen für nothwendig erklärt, die doch *nicht geschehen sind* und vielleicht nicht geschehen werden“ (KrV B 576). Diese Vernunftideen besitzen freilich, so Kants kritische Unterscheidung, nur eine ‚praktische‘ Kraft in Hinsicht auf das moralische →Sollen, nicht aber unmittelbar auch eine ‚schöpferische‘ Kraft in Hinsicht auf das faktische Geschehen.

Neben der Vernunft bezeichnet Kant auch die →Einbildungskraft als ‚schöpferisch‘, da diese einem Begriff eine Vorstellung unterlegen kann, „die zu seiner Darstellung gehört, aber für sich allein so viel zu denken veranlaßt, als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen läßt, mithin den Begriff selbst auf unbegränzte Art ästhetisch erweitert“ (5:315; vgl. 25:95; 25:981; 25:1465). „[S]chöpferische Einbildungskraft“ kann daher auch „Phantasie“ genannt werden (7:182). Allerdings spricht Kant der Einbildungskraft am Ende ebenfalls die Eigenschaft ab, uneingeschränkt ‚schöpferisch‘ zu sein, weil sie unvermögend ist, „eine Sinnenvorstellung, die vorher unserem Sinnesvermögen *nie* gegeben war, hervorzubringen“ (7:168) und aus diesem Grund immer „den *Stoff* zu ihren Bildungen von den Sinnen hernehmen“ muss (7:168; vgl. 7:178).

Weiterführende Literatur

Makkreel, Rudolf: „Kant‘s Anthropology and the Use and Misuse of the Imagination“, in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 4, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 386–394.

Nahm, Milton: „Imagination as the Productive Faculty for ‚Creating another Nature‘“, in: Beck, Lewis White (Hg.): Proceedings of the Third International Kant Congress, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company 1972, 442–450.

Axel Hutter

Schöpfung

Nach der Definition in der *KrV* ist unter Schöpfung ein „Ursprung aus Nichts“ zu verstehen, der „als Wirkung von einer fremden Ursache angesehen wird“ (KrV A 206 / B 251). Obzwar die Schöpfung „als Begebenheit unter den Erscheinungen nicht zugelassen werden kann“, weil „ihre Möglichkeit allein schon die Einheit der Erfahrung aufheben würde“, könnten die Gegenstände als „Dinge an sich“ betrachtet „dennoch wie abhängig ihrem Dasein nach von fremder Ursache angesehen werden“ (KrV A 206 / B 251f.). Vor dem Hintergrund dieser Betrachtungsmöglichkeit bestimmt Kant dann in der *KU* die Schöpfung auch als Vorstellung von der „Existenz der Dinge gemäß einem *Endzwecke*“ (5:455). Weitere wichtige Stellen (auch zur vorkritischen Schöpfungstheorie): 1:309–321; 5:102; 5:435f.; 5:444; 5:453–455; 6:142f.; 6:280f. Anm.; 28:216f.; 28:346f.; 28:1195–1197; 28:1299–1301.

Verwandte Stichworte

Geschöpf; Kausalität, aus Freiheit / der Natur; Spontaneität, absolute

Philosophische Funktion

Auch wenn das Wort ‚Schöpfung‘ im Rahmen der Behandlung der →Antinomien der reinen Vernunft nicht auftaucht, so hat Kants Zurückweisung der Möglichkeit der epistemischen Bestimmbarkeit einer solchen spontanen Erstursache hier ihren primären Ort (vgl. u. a. KrV A 533 / B 561). Kant genügt es in der kritischen Philosophie zunächst, die Denkmöglichkeit einer göttlichen Schöpfung auch von frei handelnden Substanzen dadurch zu bewahren, dass hier „die reine Kategorie (ohne ein ihr untergelegtes Schema)“ ebenso „in moralisch-praktischer, mithin nicht-sinnlicher Absicht“ gebraucht werden könnte, ohne dass auf das Konzept einer „Kette der Naturnothwendigkeit“ zurückgegriffen werden müsste (6:280f. Anm.; vgl. auch 5:102 und 6:142f.). In den Vorarbeiten zur *Religion* erwägt Kant, die diesbezügliche „Abkunft des Menschlichen Geschlechts (ihrer Substanz nach)“ als „Abstammung“ zu denken, „wovon wir aber“, wie er wieder mit Blick auf das theoretische Erkenntnisinteresse einschränkt, „keinen Begrif haben“ (23:117). Nach „Begriffen der praktischen Vernunft“ er-

scheine es aber für die „reflectirende, nicht die bestimmende Urtheilskraft“ (5:455) gerechtfertigt, die Idee einer Geschöpflichkeit des Menschen, der zugleich den „höchsten Zweck selbst in sich“ (5:435) habe, auf den intelligiblen Grund der Welt zu beziehen: „Da wir nun den Menschen nur als moralisches Wesen für den Zweck der Schöpfung anerkennen: so haben wir erstlich einen Grund, wenigstens die Hauptbedingung, die Welt als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganze[s] und als *System* von Endursachen anzusehen“ (5:444). Erst die Denkmöglichkeit der Schöpfung und die Verpflichtung des Menschen, die Moralität in der Natur zu verwirklichen, legitimieren so zusammen die Annahme, dass die Welt ein zweckmäßig eingerichtetes System ist, das im Menschen einen „Endzweck“ hat, „dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist“ (5:436).

Weiterführende Literatur

Bohlen, Stephanie: Geschöpflichkeit und Freiheit. Ein Zugang zum Schöpfungsgedanken im Ausgang von der kritischen Philosophie Kants, Berlin: Duncker & Humblot 2003.

Ertl, Wolfgang: Kants Auflösung der „dritten Antinomie“. Zur Bedeutung des Schöpfungskonzeptes für die Freiheitslehre, Freiburg u. a.: Alber 1998.

Kaehler, Klaus Ulrich: „Freiheit und Schöpfung. Zu einem Problem der Kritik der praktischen Vernunft“, in: Funke, Gerhard (Hg.): Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 2, Bonn: Bouvier 1991, 525–533.

Thomas Wyrwich

Schrecken

Als Schrecken (bzw. *Schreck*) bezeichnet Kant „die plötzlich erregte Furcht, welche das Gemüth außer Fassung bringt“ (7:255). Weitere wichtige Stellen: 2:209f., 2:213, 2:266, 5:261, 7:166, 7:255f., 7:250, 7:264, 8:330f.

Verwandte Stichworte

Furcht; Zorn; Erhabene, das

Philosophische Funktion

Kant erläutert den Begriff im Kontext seiner Lehre von den → Affekten. Wie andere Affekte auch (z. B. → Freude oder Zorn) ist der Schrecken dadurch charakterisiert, dass es sich dabei um eine → Empfindung handelt, die plötzlich erregt wird und überraschend ist. In seinem speziellen Fall wird das → Gefühl durch eine sich plötzlich zeigende Gefahr ausgelöst, auf die man nicht gefasst ist (vgl. 7:256). Kant spricht z. B. von dem „Erschrecken in Gefechten“ (7:256f.). Wenn die Erregung heftig ausfällt, kann dies dazu führen, dass der Betroffene „*außer sich* […], seiner selbst nicht mächtig und für den Gebrauch äußerer Sinne einige Augenblicke gleichsam gelähmt“ (7:166) ist. Der Zorn ist ein Schrecken, der zugleich die → Kräfte zum → Widerstand gegen das → Übel schnell rege macht (vgl. 7:255). Herzhaftigkeit nennt Kant jene Temperamentseigenschaft, deren Kennzeichen es ist, dass man nicht erschrickt (vgl. 7:256). Während er in *Beobachtungen* vom „Schreckhaft-Erhabene[n]“ spricht (2:209; vgl. 2:210; 2:213), hält Kant in *KU* für „unmöglich, an einem Schrecken, der ernstlich gemeint wäre, Wohlgefallen zu finden“ (5:261; siehe → Erhabene).

Andreas Trampota

Schrift (= Heilige Schrift)

→ Bibel

Schriftauslegung

Schriftauslegung nennt Kant die Deutung eines Textes, die ihn unter der doppelten Voraussetzung erklärt, dass er „als göttliche Offenbarung“ angenommen wird, und dass er demzufolge auf die „moralische Besserung des Menschen“ abzweckt (6:112). Weitere wichtige Stellen: 6:43; 6:69; 6:130; 7:24; 7:38; 7:41ff.; 7:44ff.; 7:53; 23:455.

Verwandte Stichworte

Offenbarung; Bibel; Auslegung

Philosophische Funktion

Die eigentliche Schriftauslegung soll Kant zufolge eine „für heilig angenommene“ Schrift (7:38) „nach dem Princip der in der Offenbarung abgezweckten Sittlichkeit“ deuten; sonst ist sie „entweder praktisch leer oder gar Hinderni[s] des Guten“ (7:48; vgl. 7:44). Die so verstandene Schriftauslegung unterscheidet sich insofern von der bloßen → Schriftgelehrsamkeit. Die Schriftauslegung wirkt als ein Instrument der „Vernunftreligion“,

die dabei die eigentliche „Auslegerin“ ist (6:160; vgl. 6:113f.; 6:165; → Vernunftglaube). Demzufolge ist sie „alsdann nur eigentlich *authentisch*, d. i. der Gott in uns ist selbst der Ausleger, weil wir niemand verstehen als den, der durch unsern eigenen Verstand und unsere eigene Vernunft mit uns redet, die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre also durch nichts, als durch Begriffe *unserer* Vernunft, so fern sie rein-moralisch und hiemit untrüglich sind, erkannt werden kann“ (7:48; vgl. 23:455).

Stefano Bacin

Schriftgelehrsamkeit

Schriftgelehrsamkeit nennt Kant diejenige → Auslegung der heiligen Schrift, die sich um ein historisch genaues Verständnis derselben und den Aufbau einer Doktrin bemüht. Wichtige Stellen: 6:112ff.; 6:133; 6:160; 6:165; 6:180; 7:36ff.; 7:61; 7:66; 15:609.

Verwandte Stichworte

Theologie; Kirchenglaube/Religionsglaube; Schriftauslegung

Philosophische Funktion

Aufgaben der Schriftgelehrsamkeit sind die „Beurkundung“ und die „Auslegung der heiligen Schrift“. Erstens soll sie „das Ansehen der Schrift, als des würdigsten und jetzt in dem aufgeklärtesten Welttheile einzigen Instruments der Vereinigung aller Menschen in eine Kirche“ (6:112), d. h. den → Kirchenglauben aufbauen und befestigen (vgl. 6:165). Zum Verständnis der betreffenden Texte bedarf man zweitens → Gelehrter – der biblischen Theologen (vgl. 7:36) –, die „das Historische“ der Schrift, nämlich alles, was bestimmte sprachliche und historisch-kritische Kenntnisse erfordert, erklären (6:114; vgl. 6:164; 7:61; 6:157; 6:167).

Die Schriftgelehrsamkeit ist Kant zufolge der Schriftauslegung „beigesellt, aber untergeordnet“ (6:112; siehe D’Alessandro, *Kant e l’ermeneutica*, 90ff.). Anders als diese ist die Schriftgelehrsamkeit „doctrinal“ (→ Interpretation), da sie den Kirchenglauben „für ein gewisses Volk zu einer gewissen Zeit in ein bestimmtes, sich beständig erhaltendes System“ verwandelt (6:114; vgl. 7:66) und „auf Statuten, d. i. auf Gesetzen beruht, die aus der Willkür eines andern ausfließen“ (7:36; vgl. 15:609; → Statuten, statutarisch). Ähnlich ist auch von einem „schriftgelehrte[n] Jurist[en]“ die Rede, der „die Gesetze der Sicherung des *Mein* und *Dein* […] nicht in seiner Vernunft, sondern im öffentlich gegebenen und höchsten Orts sanctionirten Gesetzbuch“ sucht (7:24f.)

Stefano Bacin

Schriftsteller

Nach Kant ist ein Schriftsteller (auch ‚autor‘ bzw. ‚Autor‘) derjenige, der durch ein → Buch zu einem Publikum in seinem eigenen Namen spricht (6:290). Weitere wichtige Stellen: 6:289; 7:66; 8:79ff.; 8:433–438.

Verwandte Stichworte

Buch, Büchernachdruck; Publikum

Philosophische Funktion

Kant definiert die Figur des Schriftstellers in Abgrenzung von der des Verlegers im Zusammenhang der Frage des Büchernachdruckes (→ Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks, Über die Buchmacherei sowie Buch, Büchernachdruck). Der Schriftsteller wendet sich an ein Publikum durch eine Schrift bzw. ein Buch, welches „eine Rede vorstellt, die jemand durch sichtbare Sprachzeichen an das Publicum hält“, während der Verleger „im Namen eines Anderen (des Autors) öffentlich redet“ (6:289; vgl. 8:79ff.; 8:433–438).

Eine Sonderstellung haben die „heilige[n] Schriftsteller“ (7:66), gegenüber denen Kant empfiehlt, zwischen zwei Formen der → Auslegung zu unterscheiden: die „authentisch[e]“ soll „dem Sinne des Verfassers […] angemessen sein“; in der „doctrinal[en]“ hat man „die Freiheit, der Schriftstelle (philosophisch) denjenigen Sinn unterzulegen, den sie in moralisch-praktischer Absicht (zur Erbauung des Lehrlings) in der Exegese annimmt“ (7:66; → Schriftauslegung).

Claudio La Rocca

Schuld

Üblicherweise verwendet Kant ‚Schuld‘ (und entsprechend verwandte Ausdrücke, wie ‚schuldig‘, ‚Schuldigkeit‘ und ‚Verschuldung‘), wenn er die

negative Qualität von Handlungen bestimmt, die pflicht- bzw. gesetzwidrig sind oder sein können, und wenn er die natürliche Konstitution und die Charakterzüge des Handelnden, der solche Handlungen ausführt oder ausführen kann, beschreibt. Wichtige Stellen: KrV A 555 / B 583; 5:100; 6:21; 6:38; 6:59–61; 6:93; 6:116–117; 6:146; 6:227; 6:390; 6:401; 7:238; 7:326–328; 8:115–118; 8:121–123; 8:258–262; 19:258; 19:260; 21:44; 23:101; 23:107.

Verwandte Stichworte
Gewissen; Verantwortung; Zurechnung

Philosophische Funktion
Kant verwendet ‚Schuld' (bzw. ‚schuldig/Schuldigkeit/Verschuldung') häufig in Verbindung mit dem entgegengesetzten Begriff → ‚Verdienst' (*meritum)* und dessen Wortverwandten (vgl. z. B. KrV A 555 / B 583; 5:85; 5:161; 6:21; 6:38; 6:117; 6:146; 6:418; 6:448; 6:453; 6:482; 8:458; 9:490). Wird Schuldigkeit in diesem Kontext verwandt, so wird normalerweise Handlung als etwas bezeichnet, das geschuldet (*debitum*) ist, wenn ein Handelnder → pflichtmäßig handeln soll; während Verschuldung gebraucht wird, um das, was der Handelnde tut, als sittliche Verfehlung (*demeritum*) zu charakterisieren, weil es hinter dem zurück bleibt, was pflichtmäßiges Handeln vom Tun des Handelnden erfordert (vgl. vor allem 6:227).

Die Diskussion von Schuld spielt eine wichtige Rolle in Kants Erörterungen der menschlichen Bosheit, der → Bösartigkeit und des Moralisch-Bösen, insbesondere in seiner Erklärung des → radikal Bösen unter Bezugnahme auf die Vorstellung eines natürlichen menschlichen → Hangs, der in der → Freiheit seinen Ursprung hat, gesetzwidrige → Maximen, d. h. Maximen entgegen der sittlichen → Ordnung, auszubilden (vgl. 6:19–26, 6:29–39). Die Bösartigkeit der menschlichen Natur stellt sich nach Kant folgendermaßen dar: „Wenn hieraus […] gleich nicht eben immer eine gesetzwidrige Handlung und ein Hang dazu, d. i. *das Laster*, entspringt: so ist die Denkungsart, sich die Abwesenheit desselben schon für Angemessenheit der *Gesinnung* zum Gesetze der Pflicht (für *Tugend*) auszulegen […], selbst schon eine radicale Verkehrtheit im menschlichen Herzen zu nennen" (6:37). Diese Form einer natürlich verwurzelten Bösartigkeit wiederum muss als → angeborene Schuld verstanden werden, insofern als „sie sich so früh, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äußert, wahrnehmen läßt und nichtsdestoweniger doch aus der Freiheit entsprungen sein muß und daher zugerechnet werden kann" (6:38; vgl. 6:72, 6:93, 7:326f.).

Weiterführende Literatur
Klemme, Heiner F.: „Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht", in: Klemme, Heiner F. / Ludwig, Bernd / Pauen, Michael / Stark, Werner (Hg.): Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis, Würzburg: Königshausen & Neumann 1999, 125–151.
Wood, Allen W.: Kant's Moral Religion, Ithaca: Cornell University Press 1970.

Jeffrey Edwards
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Schuldigkeit

Der Begriff der Schuldigkeit (*officium debiti; debitum*) bezeichnet bei Kant „die Angemessenheit der Handlungen zum Rechte" (6:390): „Was jemand […] dem Gesetze […] *angemessen* thut, ist *Schuldigkeit* (debitum)" (6:227). Handlungen der Schuldigkeit können vom Gesetz erzwungen werden (vgl. 6:228; *Refl.* 6669, 19:129) und gehören insofern zu den → Rechtspflichten (vgl. *Refl.* 6498, 19:30). Weitere wichtige Stellen: *Refl.* 6667, 19:128; 20:160.

Verwandte Stichworte
Pflicht; Recht; Rechtspflicht; Tugendpflicht

Philosophische Funktion
Die Pflicht zu Handlungen der Schuldigkeit besteht unabhängig von deren Folgen (vgl. *Refl.* 4335, 17:509; *Refl.* 6549, 19:68). Deshalb können dem Handelnden die positiven oder negativen Folgen nicht zugerechnet und er kann für diese nicht belohnt oder bestraft werden (vgl. *Refl.* 7120, 19:253; *Refl.* 7125, 19:254; Refl. 7183, 19:266). Allein die Unterlassung schuldiger Handlungen kann zugerechnet und bestraft werden (vgl. *Refl.* 6774, 19:157; *Refl.* 7295, 19:304). Ethisch gut können Handlungen der Schuldigkeit sein, wenn sie nicht aus Zwang, sondern aus einer moralischen Gesinnung vollzogen werden (vgl. *Refl.* 7050, 19:235).

Von der formalen Schuldigkeit gegenüber den Rechtsregeln unterscheidet Kant die materiale Schuldigkeit „um des Rechts der andern willen“ (*Refl.* 6667, 19:128) und die Schuldigkeit, „wozu man nicht kan gezwungen werden“ (*Refl.* 6582, 19:94). Daneben versteht Kant Schuldigkeit als Verhältnis zum → moralischen Gesetz (vgl. 5:82) und zu → Gott (vgl. 9:492; *Refl.* 7166, 19:262) und als natürliche Schuldigkeit gegen Menschen, jedem das Seinige zu geben (vgl. 20:157).

Raul Heimann

Schule

Der Ausdruck ‚Schule‘ wird von Kant namentlich in zweierlei Hinsicht benutzt. Zum einen bezeichnet er eine „methodische Unterweisung nach Regeln“ (5:318), zum anderen eine Institution zur „öffentliche[n] Erziehung“ von Kindern und Jugendlichen (9:452). Darüber hinaus verwendet Kant den Begriff öfter zur Bezeichnung einer philosophischen Schule (→ Sekte) und spricht etwa von der „Schule der Wolffischen Philosophen“ (2:157) oder der „Eleatischen Schule“ (4:374). Weitere wichtige Stellen: KrV B XXXIIf.; KrV A 474 / B 502; KrV A 837 / B 865; 2:306; 2:443; 2:448ff.; 5:310; 5:318; 5:476; 6:206; 7:139; 8:276f.; 8:288; 8:344; 8:414; 9:442; 9:452; 9:472; 9:474; *Refl.* 1502, 15:799f.; *Refl.* 3486, 16:868.

Verwandte Stichworte

Erziehung; Über Pädagogik; Zwei Aufsätze, betreffend das Basedow’sche „Philanthropin“; Philosophie

Philosophische Funktion

Die Schule erfolgt im Sinne einer „methodische[n] Unterweisung nach Regeln“ (5:318) und geht mit einem „Mangel der Freiheit im Selbstdenken“ beim Unterwiesenen einher (7:139). Menschen, die „über die Schule niemals hinaussehen“, bleiben allerdings „zeitlebens Lehrlinge“ und gelangen nur zu „subjectiv historisch[en]“ Erkenntnissen, nicht jedoch zu „objectiv philosophisch[en]“ (KrV A 837 / B 865; → Erkenntnis, historische). Mangel an → Mutterwitz ist durch keine Schule zu ersetzen (vgl. KrV A 133 / B 172; vgl. 7:220).

Der Schule als Bildungsinstitution wendet sich Kant insbesondere in → *Über Pädagogik*, und in *Zwei Aufsätze, betreffend das Basedow’sche „Philanthropin“* zu. Die Schule erfüllt die Funktionen, den Menschen zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren (vgl. *Refl.* 1502, 15:800). → Kinder müssen bereits früh zur Schule geschickt werden, wobei es anfangs noch nicht darum geht, sie etwas zu lehren, sondern vielmehr darum, dass „sie sich daran gewöhnen mögen, still zu sitzen und pünktlich zu beobachten, was ihnen vorgeschrieben wird“. Denn sie sollen „den Zwang der Gesetze fühlen“ und so ihre „Wildheit“ verlieren. (9:442; → Kindheit) Zudem soll das Kind in der Schule „zur Arbeit cultivirt werden“. Insofern handelt es sich bei ihr um eine „zwangmäßige Cultur“, deren Erziehung allerdings nicht „sklavisch“ sein darf (9:472). Eine Schule, welche eine „gute[] Privaterziehung“ befördert, indem sie „Unterweisung und moralische Bildung vereinigt“, nennt Kant „Erziehungsinstitut“ (9:452). Wie er in *Philanthropin* darlegt, müssen Schulen „umgeschaffen werden, wenn etwas Gutes aus ihnen entstehen soll“. Nicht von einer „allmählichen Schulverbesserung“ ist das „Heil des menschlichen Geschlechts“ zu erwarten; vielmehr bedarf es einer „schnelle[n] *Revolution*“ (2:449). Die Aufgabe der „von Grunde aus neu angeordnet[en]“ Schule wird nicht nur darin bestehen, Schüler zu unterrichten, sondern – „unendlich wichtiger“ – möglichst viele von ihnen selbst zu Lehrern zu bilden, damit „ein ganzes Land bald mit guten Schulen bedeck[t] werden“ kann (2:449f.).

‚Schule‘ hat bei Kant, ähnlich wie bei vielen seinen Zeitgenossen, auch insofern eine negative Bedeutung, als sie eine bloß methodische Unterweisung oder eine philosophische Position bezeichnet, die die Interessen der → Menschen nicht berücksichtigt (vgl. KrV B XXXII). Schule ist daher öfter der Gegenbegriff zu → Welt (8:276; → Philosophie) sowie zu → Leben (vgl. 2:306; 2:443), → Publikum (vgl. KrV B XXXIIf.; 6:206), → Öffentlichkeit und → Gemeinwesen (vgl. 5:476). Bloß ‚schulgerecht‘ bzw. ‚schulmäßig‘ sind entsprechend Erkenntnisse, die → pragmatisch unzulänglich sind und nicht populär werden können (vgl. KrV A 474 / B 502; → Popularität), sondern eher zur → Pedanterie gehören (vgl. 8:277; 8:344; → Theorie/Praxis).

Weiterführende Literatur

Krämer, Hildegard: Die Moralität und die Einheit von Erziehung und Unterricht. Ein trans-

zendentalkritischer Beitrag zur Theorie der Bildung, Frankfurt/M. et. al.: Peter Lang 2009.
Ritzel, Wolfgang: „Wie ist die Pädagogik als Wissenschaft möglich?“, in: Pleines, Jürgen-Eckhardt (Hg.): Kant und die Pädagogik, Würzburg: Königshausen und Neumann 1985, 37–46.

Rolf Löchel

Schultz, Franz Albert

Dt. evangelischer Theologe (1692–1763), Schul- und Hochschullehrer Kants. Schultz studierte seit 1715 Theologie und Philosophie bei → August Hermann Francke und → Christian Wolff in Halle. 1731 kam er als Pfarrer und Konsistorialrat nach → Königsberg und wurde 1732 Professor der Theologie. Schultz war Vertrauter von König Friedrich Wilhelm I., verlor aber unter → Friedrich II. diese seine Stellung am Hof. Zu seinen Schülern zählten neben Kant → Johann Georg Hamann, → Ludwig Ernst von Borowski, → Martin Knutzen, Arnoldt, Chr. Lilienthal, → Kypke, Moldenhauer und Sebastian Friedrich Trescho. Er war der Gewissensrat der Eltern Kants. Außerhalb der Familie empfing Kant seine erste religiöse Unterweisung durch Schultz und kam auf diese Weise mit dem → Pietismus in Berührung. Es ist anzunehmen, dass Kant später die theologischen Vorlesungen von Schultz besuchte, zu denen auch die Theologia-thetico-antithetica gehörte, die stark an Kants spätere → Dialektik der *KrV* erinnert (Inhaltsverzeichnis und Proben bei Riedesel, *Pietismus und Orthodoxie*, S. 205–222). Noch in hohem Alter bedauerte Kant es, Schultz kein Ehrendenkmal in seinen Schriften gesetzt zu haben (vgl. Drescher, *Wer war Kant?*, S. 245).

Weiterführende Literatur

Erdmann, Benno: Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kant’s, Leipzig: Verlag von Leopold Voss 1876, 22–47.

Dirk Effertz

Schultz (Schulz), Johann

Dt. Geistlicher und Gelehrter (1739–1805), Hofprediger in Königsberg und ab 1786 Professor der Mathematik an der Universität Königberg. Schultz schrieb den ersten erläuternden Kommentar zur *KrV*, die *Erläuterungen* (1784), und veröffentlichte 1789 und 1792 zwei Bücher zur Verteidigung der kantischen Philosophie gegen ihre frühen Kritiker: *Prüfung der Kantischen Critik der reinen Vernunft* (in zwei Bänden).

Schultz und Kant unterhielten eine langjährige Beziehung und Freundschaft. Für die *Königbergische Gelehrte und Politische Zeitungen* hatte Schultz bereits eine Rezension von Kants Inauguraldissertation *De mundi* verfasst (22. und 25. November 1771, vgl. Schultz, *Rez. de mundi*), die Kants Beifall fand (Kant an Schultz, 3. August 1781; vgl. 10:274). Nach Erscheinen der *KrV* schickte Kant Schultz ein Exemplar mit der Bitte um Prüfung. Deren Ergebnis sind die Erläuterungen von 1784. In diesem Buch hält sich Schultz sehr eng an den kantischen Text, den er oft mehr paraphrasiert als erläutert. Überraschend kritisch gegenüber Kant äußert sich Schultz in seiner Rezension von → Ulrichs gegen Kant gerichteter Schrift *Institutiones logicae et metaphysicae* (1785, vgl. Schultz, *Rez. Institutiones*). Obwohl diese Rezension nicht durchgängig positiv war, erklärte Schultz seine Zustimmung zu einigen von Ulrichs Punkten, da er hier seine eigenen Zweifel ausgedrückt fand. Ulrich beklagte sich u. a. über die Dunkelheit der Deduktion und die Beweise der Prinzipien. Kant antwortete hierauf in der Vorrede der *MAN* (vgl. 4:474) und am Ende der B-Deduktion (vgl. KrV B 167–168). Diese Rezension brachte einen Bruch in der Freundschaft, der allerdings mit der Zeit heilte. Als Kant 1797 gefragt wurde, wer sein bester Interpret sei, nannte Kant Schultz und nicht → Reinhold, → Fichte, oder → Beck (Erklärung [gegen Schlettwein] 29. Mai 1797; vgl. 12:367f.).

Brigitte Sassen

Schulz, Johann Heinrich

Auch Zopf-Schulz genannt; dt. Prediger und Aufklärungstheologe (1739–1823). 1783 erschien der erste von vier Teilen seines anonym verfassten moralphilosophisch-theologischen Hauptwerkes *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion*. Noch im selben Jahr schrieb Kant eine Rezension dazu, die vom Publikationsorgan *Raisonnirendes Bücherverzeichnis* veröffentlicht wurde. Darin würdigt Kant zunächst die „hervorleuchtende gute Absicht

des selbstdenkenden Herrn Verfassers“ (8:10), der mit seiner Kritik an einer durch Rache motivierten Strafpraxis (insbesondere der Todesstrafe) „die blos büßende und fruchtlose Reue, die doch so oft als an sich versöhnend empfohlen wird, weggeschafft wissen [will] und an deren Statt feste Entschließungen zum besseren Lebenswandel eingeführt“ (8:12) habe.

Nach einer knappen Darstellung des im Text von Schulz ausgeführten hierarchischen Entwicklungsmodells für alles Lebendige und Erkenntnisprozesse konzentriert Kant seine Besprechung dann auf Schulz’ grundlegendes Prinzip der Selbstliebe, die – als Kollektiv sämtlicher momentaner Triebe, Neigungen und Empfindungen verstanden – den Willen des Menschen in einer bestimmten Handlungssituation nach dem Grade der Deutlichkeit jener Empfindungen mehr oder minder beherrsche. Dabei weiß Kant die „gute Absicht“ (8:10) zwar zu schätzen. Doch den so eingeführten Determinismus, mit dem sich Schulz in eine Reihe mit neueren Autoren ähnlicher Auffassung wie → Josef Priestley oder → Martin Ehlers stelle (vgl. 8:12f.), verwirft Kant, indem er zum einen darauf hinweist, dass „[d]er praktische Begriff der Freiheit […] mit dem speculativen, der den Metaphysikern gänzlich überlassen bleibt, gar nichts zu thun“ habe, und selbst der spekulativste Skeptiker des freien Willens, „so bald es ihm um Weisheit und Pflicht zu thun ist, jederzeit so handeln müsse, *als ob er frei wäre*“ (8:13). Zum anderen sucht Kant dann auch zu zeigen, dass Schulz, wenn er annehme, „daß der Verstand nach objectiven Gründen, die jederzeit gültig sind, sein Urtheil zu bestimmen das Vermögen habe“ (8:14), sowohl Freiheit des Denkens als auch praktische Freiheit des Willens und der Handlung voraussetzen muss, „ohne welche es keine Sitten giebt“ (8:14).

Sebastian Wengler

Schulze, Gottlob Ernst (Aenesidemus)

Gottlob Ernst Schulze (Pseudonym ‚Aenesidemus‘), geboren 1761 in Heldrungen/Thüringen, gestorben 1833 in Göttingen. Nach dem Besuch der Fürstenschule in Pforta studierte Schulze an der Universität Wittenberg Theologie und Philosophie. Zu seinen theologischen Lehrern gehörte der Crusius-Schüler F. V. Reinhard. 1783 erwarb Schulze mit Dissertationen zur Kosmologie der Stoiker und zur Ideenlehre Platons den Titel eines Magisters der Philosophie. Sein enzyklopädieartiges Frühwerk *Grundriß der philosophischen Wissenschaften* eröffnete ihm die akademische Laufbahn. Ab 1788 wirkte er als Professor der Philosophie in Helmstedt, ab 1810 in Göttingen. Zu seinen Schülern gehörte A. Schopenhauer. Seit den Helmstedter Jahren unterhielt Schulze enge philosophische – und familiäre – Beziehungen zum Kreis um J. G. H. → Feder.

Berühmt wurde Schulze durch sein Auftreten als profilierter Kritiker der Philosophien → Reinholds und Kants. Während sich Schulze im *Grundriß* noch auf wenige kritische Anmerkungen zu Kant beschränkte, ging er in den 1790er Jahren dazu über, die Hauptthesen Reinholds und Kants aus dem Standpunkt eines neuen → Skeptizismus zu attackieren, so insbesondere 1792 mit der anonymen Streitschrift *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. Nachdem Schulze 1795 mit dem anonymen Schreiben *Einige Bemerkungen über Kants Religionslehre* diverse im *Aenesidemus* vorgetragene Kritiken an der praktischen Philosophie Kants noch konzentrierter unterbreitet hatte, wandte er sich im Rahmen der *Kritik der theoretischen Philosophie* von 1801 erneut umfassend gegen Kants vernunftkritische Lehre.

Bedeutung für die kantische Philosophie

Schulzes Bedeutung für die kantische Philosophie ist indirekter Art. Mit seiner skeptizistischen Intervention deutet er auf Schwierigkeiten und Lücken in Kants Argumentation. Nicht wenige seiner Einwände sind durch die Kant-Kritiken ab Mitte der 1780er Jahre seitens der Neo-Empiristen und Neo-Leibnizianer bereits vorweggenommen worden. Manche verstärken bisherige Kritikansätze. So trägt Schulze den Idealismus-Vorwurf gegen Kant zusätzlich in Auseinandersetzung mit dessen → Widerlegung des Idealismus vor. Und → Jacobis These, Kants Annahme des → Dinges an sich führe zu einer Paradoxie, wird von Schulze konkreter, mit Blick auf die Folgen, die sich hierbei für die Kategorien der Kausalität und Realität ergeben, vor Augen geführt (vgl. Freuler, *Kant et*

la métaphysique spéculative, S. 231–236). Eigenwillige Akzente oder neue Einsatzpunkte ergeben sich in drei Problembereichen:

1. Schulze geht davon aus, dass Kant im Falle des Beweises synthetischer Urteile a priori nicht umhin kann, sein Ergebnis als Wirkung eines →Realgrundes, der im Subjekt oder →Gemüt zu lokalisieren ist, in Vorschlag zu bringen (vgl. *Aenesidemus*, S. 132f., 137ff.). Dadurch aber, so sein Einwand, wird die objektive Gültigkeit der Kategorie der →Kausalität, die im Gange der transzendentalen Deduktion bewiesen werden soll, bereits vorausgesetzt (zu Kontexten dieses Einwandes vgl. Baum, *Aenesidemus oder der Satz vom Grunde*). Der Einwand ist insofern fragwürdig, als Kant den besagten Beweis im Kern nicht in Form einer kausalen Begründung, sondern in Form eines transzendentalen Arguments führt.

2. Schulze behauptet, Kant schließe mit seiner bei Erkenntnisbedingungen ansetzenden Begründung objektiv gültiger Erkenntnis – entgegen seiner üblichen Kritik an den dogmatisch-rationalistischen Begründungsarten – von einer Denkbestimmung auf ein Sein (vgl. *Aenesidemus*, S. 139–152). Indem Schulze das Verhältnis von Erkenntnisbedingungen und als objektiv gültig ausgewiesener Erkenntnis als Zusammenhang von „Gründen" („Prinzipien", „Quellen") der Erfahrung einerseits und daraus erschlossenen „Resultaten" der Erfahrung andererseits auslegt, wird zudem auf ein – von Hegel erneut artikuliertes – kantisches Dilemma hingewiesen. Kants Behauptung, nur eine auf Erfahrung beruhende Erkenntnis sei wirkliche Erkenntnis (d. h. keine Scheinerkenntnis), stelle sich, sofern das Wissen von den Gründen der Erfahrung als wirkliche Erkenntnis gelten solle, als falsch heraus. Denn mit diesem Wissen werde eine nicht auf Erfahrungsbezug beruhende Erkenntnis als wirklich unterstellt. Sollte hingegen Kants Behauptung richtig sein, „so muß alle Einsicht von den Quellen der gesamten Erfahrung für einen leeren Schein gehalten werden" (*Kritik der theoretischen Philosophie*, Bd. 2, S. 577). Bezüglich des Vorwurfs eines unzulässigen Schlusses vom Denken auf das Sein ist zu beachten, dass aus Kants Sicht die wesentliche Frage ist, welche Denkbestimmungen als Erkenntnisbedingungen grundsätzlich in Frage kommen.

3. Schulze bemerkt zu dem von Kant angenommenen Erkenntnissubjekt, es werde nicht deutlich, ob dieses als ein X wie das →‚Ding an sich', als ein →‚Noumenon' oder als eine →‚transscendentale Idee' zu verstehen sei. Davon abgesehen ergebe sich bei allen sich anbietenden Lesarten ein Fundierungsproblem. Das Erkenntnissubjekt erweise sich entweder als ein leerer oder als ein die Bedeutung von Scheinerkenntnis annehmender Begriff (vgl. *Aenesidemus*, S. 154–177). Im Weiteren bringt Schulze zum Ausdruck, dass er gleichfalls Kants Versuch, die Einheit der Apperzeption zu begründen, für verfehlt hält. Der Vorschlag aus § 16 der *KrV*, die Einheit der Apperzeption auf →Synthesis zu gründen, sei nicht einleuchtend, da Synthesis ein einheitliches Subjekt, welches Daten verbindet, bereits voraussetze (vgl. *Kritik der theoretischen Philosophie*, Bd. 2, S. 348ff.). Nicht eingegangen wird von Schulze auf die sich bei Kant andeutende Möglichkeit, die Apperzeption und ihre Einheit aus der Sicht der moralisch-praktischen Vernunft zu fundieren. Aufgrund seiner vernichtenden Stellungnahmen zu Kants moraltheologischem Ansatz hätte Schulze allerdings ein Fundierungsunterfangen von dieser Seite ebenso für aussichtslos gehalten.

In der Literatur zu Schulze besteht heute ein zunehmendes Interesse an systematischen Fragen zu seinen Einwänden gegen die kantische Lehre (vgl. Bondeli, *Apperzeption und Erfahrung*, S. 112–124, 254–271; Hoyos, *Der Skeptizismus und die Transzendentalphilosophie*, S. 99–223). Noch kaum untersucht ist, inwieweit Kant auf Schulze reagiert hat. In den Schriften und Briefen spricht Kant vom Autor, der sich als Pseudonym den Namen des antiken pyrrhonischen Skeptikers Ainesidemos von Knossos (1. Jh. vor Chr.) zulegte, nur an einer einzigen Stelle (vgl. 11:395). Dagegen finden sich mehrere und überdies beachtenswerte Erwähnungen in Notizen und Reflexionen aus der Zeit von 1800–1803. Wiederholt entwickelt Kant seine Gedanken zum Akt der Selbstkonstituierung des Ich unter dem Stichwort „Aenesidemus" bzw. „Aenesidem" (vgl. 21:23; 21:31; 21:67; 21:99; 22:4; 22:19f.; 22:72; 22:99; 22:104; 23:673).

Weiterführende Literatur

Baum, Günther: „Aenesidemus oder der Satz vom Grunde. Eine Studie zur Vorgeschichte der Wissenschaftslehre", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 33, 1979, 352–370.

Bondeli, Martin: Apperzeption und Erfahrung.

Kants transzendentale Deduktion im Spannungsfeld der frühen Rezeption und Kritik, Basel: Schwabe 2006.
Freuler, Léo: Kant et la métaphysique spéculative, Paris: Vrin 1992.
Hoyos, Luis Eduardo: Der Skeptizismus und die Transzendentalphilosophie. Deutsche Philosophie am Ende des 18. Jahrhunderts, Freiburg u. a.: Alber 2008.
Wiegershausen, Heinrich: Aenesidem-Schulze, der Gegner Kants, und seine Bedeutung im Neukantianismus, Kant-Studien, Ergänzungshefte 17, Berlin u. a.: de Gruyter 1910.

Martin Bondeli

Schütz, Christian Gottfried

Dt. Philologe (1747–1832). Bereits in seiner Studien- und frühen Lehrzeit an der Universität Halle, an der er durch Vermittlung seines Lehrers Johann Salomo Semler zunächst als Inspektor des theologischen Seminars und dann als außerordentlicher (1773) bzw. ordentlicher Professor (1777) tätig war, kam Schütz v. a. durch seinen Freund Ludwig Martin Träger in Kontakt mit Ideen der vorkritischen Philosophie Kants. Nachdem er 1779 einem Ruf auf den Lehrstuhl für Poesie und Beredsamkeit in Jena gefolgt war, trug er verstärkt in hochschuladministrativer wie publizistischer Weise zur Verbreitung der kantischen Philosophie an der Universität Jena und darüber hinaus bei (dazu ausführlich Schröpfer, *Kants Weg*, Kap. III und IV). So war er beispielsweise um die Aufnahme von Grundsätzen kantischer Lehre in den Kanon des Lehrgebietes Philosophie in Jena bemüht (vgl. 10:422f.) und wirkte als Gründer, Mitherausgeber und Redakteur der →*Allgemeinen Literaturzeitung*. In dieser Funktion gelang es Schütz, Kant als Rezensenten zu gewinnen (vgl. 10:396) und auch viele seiner Schriften öffentlich zu besprechen bzw. besprechen zu lassen. Seine Hochschätzung der kritischen Philosophie Kants bringt er etwa in der Ausgabe vom 7. April 1785, die eine Ankündigung der *GMS* enthält, deutlich zum Ausdruck, wenn (sehr wahrscheinlich) er anonym schreibt: „Mit Hn. Kant's Critik der reinen Vernunft, welche vor einigen Jahren erschien, ist eine neue Epoche der Philosophie angegangen. […] [D]ie Revolution, die es [die KrV A] stiften wird, und stiften muss, ist nur erst im Anfangen begriffen" (Schütz, *Kants GMS*, S. 21). Auch trat er mit einigen Verbesserungsvorschlägen für die *KrV B* an Kant heran (vgl. 10:469f.), votierte bereits 1785 „zum Behuf gelehrter Ausländer" (10:408) für eine Übersetzung der *KrV A* ins Lateinische, und bot Kant seine Mithilfe beim Redigieren der lateinischen Übersetzung der *KrV B*, die Friedrich Gottlob Born später verfasste, an – ein Angebot, das Kant annahm (vgl. 10:490).

In der intensiven Korrespondenz zwischen Schütz und Kant wurden neben organisatorischen Fragen im Zusammenhang mit Kants Rezensententätigkeit oder Berichten über Aufnahme und Wirkung der kantischen Lehre in Jena (vgl. z. B. die Episode 10:430f.) auch philosophische Inhalte aus Kants Werk von Schütz kritisch thematisiert. Seine Fragen betreffen dabei insbesondere das Verhältnis der dritten Kategorie der →Relationen aus Kants Kategorientafel (vgl. KrV A 80 / B 106) zur dritten Relation der →Urteile (vgl. Urteilstafel KrV A 70 / B 95), die Relationstypen untereinander sowie Kants terminologische Verwendung der Ausdrücke ‚Deisten' und ‚Theisten' (vgl. 10:393), ferner Kants Pflichtbegriff (vgl. 10:409), Kants →Tafel der Kategorien der Freiheit (vgl. 10:541–543) und Kants Konzept eines auf dingliche Art persönlichen Rechts (vgl. Kants Antwortschreiben 12:181–183). Auf die ersten drei Fragen ist eine Antwort Kants nicht erhalten, doch zumindest Fragen der ersten Art wurden Schütz zufolge beantwortet (vgl. 10:396).

Weiterführende Literatur

Schröpfer, Horst: Kants Weg in die Öffentlichkeit. Christian Gottfried Schütz als Wegbereiter der kritischen Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2003.

Sebastian Wengler

Schwäche

Schwäche nennt Kant eine Verfassung der Ohnmacht (vgl. 6:59), des →Mangels (vgl. 6:390; 15:605) und der Kraftlosigkeit (vgl. 7:100). Weitere wichtige Stellen: KrV A 741 / B 769; KrV A 745 / B 774; KrV A 808 / B 836; 2:123; 2:261; 2:357; 5:84; 5:327; 5:451; 5:462; 6:29; 6:43; 6:59; 6:141; 6:384; 6:390; 6:392; 6:408; 7:100; 7:158; 7:236; 7:272; 7:255; 7:289; 7:294; 9:445.

Verwandte Stichworte
Stärke; Grenze; Gebrechlichkeit

Philosophische Funktion
Kant verwendet den Begriff in den unterschiedlichsten Kontexten, häufig in Verbindung mit seinem Gegenstück, dem Begriff der Stärke. Er spricht z. B. von der Schwäche verschiedener → Erkenntniskräfte und Erkenntnisverfahren, der → menschlichen Natur, des moralischen Gefühls, der Armee, des → Lichts und der Metaphysik. Eine wichtige Rolle spielt der Begriff bei der Bestimmung der → Untugend, die das kontradiktorische → Gegenteil der → Tugend und im Unterschied zum → Laster bloß eine moralische Schwäche ist (vgl. 6:384; 6:390; 6:392; 6:408; 23:396; vgl. auch 6:59; 6:141). Auch die → Ehrsucht und die → Herrschsucht werden als Formen von Schwäche charakterisiert, nämlich als solche, aufgrund derer man auf einen Menschen Einfluss haben kann (vgl. 7:272, 7:294). So wird die „Rednerkunst" als „Kunst sich der Schwächen der Menschen zu seinen Absichten zu bedienen" definiert (Anm. 5:327f.; → Redner).

Immer wieder dient das Begriffspaar Stärke/Schwäche zur Differenzierung eines bestimmten Phänomens, z. B. zur Unterscheidung der → Affekte aus Schwäche (den asthenischen Affekten) von denen aus Stärke (den sthenischen Affekten) (vgl. 7:255). Manchmal wird auf diese Weise eine gute von einer schlechten Variante eines bestimmten Phänomens abgegrenzt, z. B. die → Apathie aus Stärke von der aus Schwäche (vgl. 6:408), die Empfindungsfähigkeit aus Stärke (*sensibilitas sthenica*, zarte Empfindsamkeit) von der aus Schwäche (*sensibilitas asthenica*, zärtliche Empfindlichkeit) (vgl. 7:158; 7:236) oder das → Phlegma aus Stärke von dem aus Schwäche (vgl. 7:289).

Andreas Trampota

Schwangerschaft

→ Mutter

Schwärmerei

Schwärmerei ist eine geistige Störung, die sich in der Behauptung äußert, einen kognitiven Zugang zum Übersinnlichen zu haben. Wichtige Stellen: KrV B XXXIV; 5:84–86; 5:275; 6:53; 6:174f.; 7:203; 8:134f.; 8:402f.; 11:141.

Verwandte Stichworte
Religion; Enthusiasmus; Aberglaube; Über Schwärmerei und die Mittel dagegen

Philosophische Funktion
Schwärmerei ist eine „verderbliche Denkungsart" (8:134), eine Art Wahnwitz (vgl. 5:275; 7:203). Der Schwärmer behauptet, über einen kognitiven Zugang zum Übersinnlichen zu verfügen (vgl. 5:85), entweder einen direkten (vgl. 8:134) oder, wie beim → Swedenborgschen Symbolismus (vgl. 7:191), einen indirekten Zugang. Schwärmerei ist eine „Originalität (nicht nachgeahmte Production) der Einbildungskraft", sofern diese nicht „zu Begriffen zusammenstimmt" (7:172) und eine „dichterische Begeisterung" (7:202). Kant unterscheidet die Schwärmerei vom Enthusiasmus (vgl. 5:272f.; 25:1007) und vom Aberglauben (vgl. 2:250, 6:53, 6:101, 6:174; vgl. aber 8:145).

Die möglichen Ursachen der Schwärmerei sind vielfältig: Sie kann durch das natürliche Bedürfnis der → Vernunft, das → Übersinnliche zu denken, ausgelöst werden, das die Vernunft selbst aber nicht befriedigen kann (vgl. 8:134f.; 4:381); durch das Missverständnis praktischer Postulate als spekulativer Erkenntnisse (vgl. 8:134); durch die Annahme des → Fatalismus (vgl. 8:13); durch ein natürliches Missverständnis, das von der Bewunderung der → Zweckmäßigkeit der Natur herrührt (vgl. 8:139; 5:363f.); durch moralische Gefühle (vgl. 6:114); durch exzessive Selbstbeobachtung (vgl. 7:132; 7:145; 7:161); durch „die allgemein ausgebreitete *Lesesucht*" (11:141); und durch intellektuelle Faulheit (vgl. 5:162; 8:390; 11:141f.). Das Problem tritt vor allem dann auf, „wenn man die Versinnlichung einer reinen Vernunftidee in die Vorstellung eines Gegenstandes der Sinne verwandelt" (7:39 Anm.).

Obwohl die wahre Kirche sich „gereinigt vom […] Wahnsinn der Schwärmerei" (6:101) darstellt, ist die Schwärmerei für gewöhnlich religiös motiviert (vgl. 6:53; 6:174f.) und oft mit der Anstrengung verbunden, das Übersinnliche zu erfahren und sogar zu beeinflussen. Die Schwärmerei kann sich aber auch auf den „*gesunden* Menschenverstand" (7:139) oder auf „mathematische Gegenstände" (8:409) richten. Auch gibt es eine phi-

losophische Schwärmerei, die eine Weltrepublik erhofft (vgl. 6:34), eine quasi-platonische „Schwärmerei *mit der Philosophie*“ (8:398) und eine „*moralische*[] Schwärmerei“ (5:84; vgl. 5:84–86). In allen Fällen ist Schwärmerei „der Tod aller Philosophie“ (8:398; vgl. 8:405) und des moralischen Werts (vgl. 5:84–86; 8:402f.).

Angesichts der Schwärmerei ist die kritische Philosophie besonders wichtig. Schwärmerei ist das natürliche Ergebnis sowohl des philosophischen →Dogmatismus wie auch des →Skeptizismus (vgl. 8:137 Anm., KrV B 128, 8:144, 8:392 Anm., 28:1052). Obwohl Kant in der zweiten Kritik nahe legt, dass die Schwärmerei bei weitem nicht so gefährlich für die Sittlichkeit ist wie der Empirismus (vgl. 5:71), betont er auch, dass die sorgsame Untersuchung der Grundlagen der Moral in der *KpV* dabei hilft die Schwärmerei zu verhüten, die sonst mit der Moral einhergeht (vgl. 5:162).

Patrick Frierson
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Schwärmerei, moralische

Moralische Schwärmerei ist jeder Versuch, statt der Achtung für das moralische Gesetz der Moralität in gewisser Hinsicht verwandte Triebfedern zum subjektiven Bestimmungsgrund moralischer Handlungen zu machen. Kant verwendet den Begriff zentral im Kapitel *Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft* (5:71–89) der *KpV*. Wichtige Stelle: 5:84–86.

Verwandte Stichworte

Disziplin der Sitten; Schwärmerei; Enthusiasmus

Philosophische Funktion

Der Begriff der moralischen Schwärmerei muss im Rahmen von Kants Versuch verstanden werden, den Begriff der moralischen →Gesinnung genau zu bestimmen und abzugrenzen, wobei im näheren Kontext vor allem Kants Ausführungen zur →Liebe (vgl. 5:81ff.) und zum Gebot der →Nächstenliebe (vgl. 5:83f.) berücksichtigt werden müssen. Vor dem Hintergrund seiner Grundthese, dass das moralische Gesetz für Menschen als geschöpfliche, sinnlich-vernünftige Wesen immer nötigenden Charakter hat, warnt Kant davor, in der Theorie wie auch in der tatsächlichen (auch pädagogischen relevanten) Ausbildung subjektiver Bestimmungsgründe Triebfedern anzunehmen oder zuzulassen, die nicht rein der Vernunft und dem Gefühl der →Achtung vor dem Gesetz entspringen, sondern die aus der nur irrtümlich angenommenen Nähe der menschlichen Natur zum moralischen Gesetz stammten, wie etwa Liebe, Zuneigung oder teilnehmendes Wohlwollen, und die nahelegen könnten, die moralische Gesinnung entspränge der Gutartigkeit des menschlichen Gemüts. Dagegen betont Kant, dass moralisches, nicht nur pflichtmäßiges Handeln immer Handeln aus Pflicht (Achtung) und daher eine Schuldigkeit des Menschen ist. Moralische Schwärmerei steht damit in Opposition zur Disziplin der Sitten, die sowohl im Sinne einer Disziplin der Sittlichkeit (Beschränkung auf rein moralische Triebfedern) wie auch als Disziplinierung durch das Sittengesetz zu verstehen ist. Diese Disziplin der Sitten ist aber nicht zu verwechseln mit der (anthropologischen) Disziplin des Gemüts (vgl. 6:217). Kant führt den Begriff der moralischen Schwärmerei auch als Unterbegriff zum allgemeinen Begriff der Schwärmerei ein. Demnach ist moralische Schwärmerei eine nach Grundsätzen unternommene Verletzung des Gebots, allein das moralische Gesetz und die Achtung zur moralischen Triebfeder zu machen. Allerdings bleibt dabei unklar, was die Rolle der Grundsätze ist.

Sebastian Maly / Dieter Schönecker

Schwelgerei

Unter Schwelgerei versteht Kant gesellschaftliche Praxen, die auf übermäßigen Konsum von Genussmitteln abzielen. Wichtige Stellen: 7:159; 7:164f.; 7:249f.; 7:281.

Verwandte Stichworte

Luxus, Üppigkeit; Geschmack

Philosophische Funktion

Während die Ausdrücke ‚Luxus‘ und ‚Üppigkeit‘ in der Regel ein „Übermaß des gesellschaftlichen Wohllebens *mit Geschmack* in einem gemeinen Wesen“ (7:249) bedeuten, bezieht sich der Begriff der Schwelgerei (*luxuries*) ebenfalls auf ein derartiges Übermaß, jedoch ohne dass hierbei der (ideale) Geschmack angesprochen wird. Vielmehr

zielt jedwede Schwelgerei auf „Überfluß und Mannigfaltigkeit für den Sinn des *Schmeckens*“ (7:250). Solcherart übertriebener sinnlicher Genuss führt zunächst zu einer Übersättigung und Überreizung des physischen Geschmacks und bewirkt → Ekel. Schwelgerei ist daher kontraproduktiv in Absicht des → Zwecks, „einen immer noch wachsenden Genuß im Prospect zu haben“ (7:165). Auch wird die Fähigkeit, durch Schmecken über die „Gedeihlichkeit“, d. h. die Verträglichkeit und → Gesundheit bestimmter Speisen, zu urteilen, „verkünstelt“ (7:159). Schließlich ist Schwelgerei in jeder Form ein „*entbehrlicher Aufwand* […] der *krank* macht“ (7:249), und darüber hinaus als Anzeichen gesellschaftlichen Niedergangs und moralischen Verfalls interpretiert werden kann (vgl. 8:331f.).

Veit Justus Rollmann

Schwere

Wenn Kant sich mit Physik befasst, unterscheidet er Gewicht, Masse, Last, Schwere und Gravität. Schwere ist zunächst definiert als Faktor des Gewichts. Sie wird bestimmt als Produkt von Schwere und → Masse, der Quantität der Materie eines festen → Körpers. Jeder Gegenstand, der auf einem anderen liegt, „drückt“ auf ihn „durch [seine] Schwere“ (1:18). Gewicht und Schwere können zuweilen als identisch betrachtet werden, da die spezifische Schwere eines Körpers sein Gewicht heißt; dabei versteht Kant die bestimmte Schwere (das spezifische Gewicht) eines Körpers als dessen empirische Eigenschaft – „die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere“ (KrV B 5f.) – und nicht als eine analytisch im Begriff des Körpers enthaltene Eigenschaft: „Es ist […] die Erfahrung, worauf sich die Möglichkeit der Synthesis des Prädicats der Schwere mit dem Begriffe des Körpers gründet“ (KrV B 11f.). Alle Materien gehorchen dem Gesetz der Schwere, d. h. sie werden von der Schwerkraft bewegt. Die Schwere erscheint so als ein gemeinsamer Schnittpunkt von Physik, Chemie, Dynamik, Statik, Kosmologie, Meteorologie, Phoronomie und Mechanik (vgl. 2:134; 2:144). Weitere wichtige Stellen: 1:18; 1:43; 1:74; 1:86; 1:162; 1:224–243; 1:263; 1:285–295; 2:23; 2:102–113; 2:120f.; 2:134–144; KrV A 342 / B 400; KrV A 645 / B 673; KrV B XII; KrV B 5f.; KrV B 142; 4:306; 4:509; 4:561; 5:362; 6:88; 6:138; 9:11.

Verwandte Stichworte

Anziehungskraft; Dichte, Dichtigkeit; Gewicht; Masse

Philosophische Funktion

In der Entstehung des Weltalls spielen die Schwere der verschiedenen Materien und die Schwerkraft eine wichtige Rolle: sie tragen zur Bildung der Himmelskörper bei, denn die Schwere ermöglicht die Bildung von allen verschiedenen Elementen der Materie im Weltall. „Elemente von 1000mal größerer specifischen Schwere sind tausend-, vielleicht auch millionenmal zerstreuter, als die in diesem Maße leichtern. […] Die zerstreuten Elemente dichterer Art sammlen vermittelst der Anziehung aus einer Sphäre rund um sich alle Materie von minder specifischer Schwere […]“ (1:264) Kant erklärt die spezifische Schwere der Materien aus dynamischen Gründen, nämlich: den zwei bewegenden Kräften (Anziehung, → Zurückstoßung) und dem Äther bzw. Wärmestoff. Er diskutiert zu Masse, Gewicht, Schwere und Gravität die Forschungsergebnisse von Newton und Huygens (vgl. 1:295f.; 1:304f.; 1:327f.), Leibniz, Descartes und Hermann (vgl. 1:43f.). Kants These über die Schwere in Zusammenhang mit der Hypothese, nach der „die Erde im Anfange flüssig gewesen sei“ (2:120f.), ist von Buffon (vgl. *Allgemeine Historie*), Maupertuis (vgl. *Figur der Erden*; *Versuch*) (und Clairaut) beeinflusst.

Schwere gilt oft als Beispiel für synthetische Urteile a posteriori („Alle Körper sind schwer“), im Gegensatz zur Ausdehnung, deren Begriff a priori zu einem analytischen Urteil über Körper gehört („Alle Körper sind ausgedehnt“) (KrV A 19 / B 34).

Mai Lequan

Seele

Im kritischen Verständnis zählt der Begriff der Seele zu jenen Vernunftbegriffen, die sich Kant zufolge mit Notwendigkeit aus der logischen Struktur unseres Vernunftvermögens ableiten lassen. Solche Vernunftbegriffe nennt Kant transzendentale Ideen, im Gegensatz etwa zur Idee reinen Wassers (vgl. KrV B 674), deren Existenz sich der Idealisierung eines empirischen Begriffs verdankt. Der Begriff der Seele gilt Kant deswegen als transzendentale Idee, weil seiner Ansicht nach die Seele von uns als „*Unbedingtes* der *kategorischen*

Synthesis in einem *Subject*“ (KrV B 379) gedacht wird. Eine kategorische Synthesis wird in kategorischen Urteilen der Form ‚S ist p‘ ausgedrückt, in denen einem Subjekt- ein Prädikatsbegriff zugesprochen wird. Da es sich bei Begriffen immer um Prädikate möglicher Urteile handelt (vgl. KrV B 94), können Subjektbegriffe ihrerseits in weiteren kategorischen Urteilen als Prädikat verwendet werden. Kant ist der – von ihm nicht explizit begründeten – Auffassung, dass einzig das denkende Subjekt als „letzte[s] Subject“ (genauer: als Subjektbegriff, der kein Prädikatbegriff sein kann) (KrV A 246) und damit als Substrat aller jener Zustände in Frage komme, die ihm durch die Verkettung kategorischer Urteile als Prädikate zugeschrieben werden: „Ich, als ein denkend Wesen, bin das absolute Subject aller meiner möglichen Urtheile, und diese Vorstellung von Mir selbst kann nicht zum Prädicat irgend eines andern Dinges gebraucht werden“ (KrV A 348). Der Verdacht liegt nahe, dass Kant hier die Ambiguität des Subjektbegriffs ausnützt, der in logischer Hinsicht dasjenige bezeichnet, wovon in einem (kategorischen) Urteil etwas ausgesagt wird, in transzendentaler Hinsicht hingegen das (in der Anschauung nicht gegebene und damit nur denkbare) Subjekt des Denkens (so z. B. in KrV B 422: „Das Subject der Kategorien kann also dadurch, daß es diese denkt, nicht von sich selbst als einem Objecte der Kategorien einen Begriff bekommen“). Weitere wichtige Stellen: 2:327f.; 2:414ff.; 20:308; 21:488.

Verwandte Stichworte

Ich; Idee, transzendentale; Leib und Seele; Paralogismus; Subjekt; Psychologie

Historischer Kontext

Während die Schulphilosophie in der Nachfolge →Christian Wolffs die Seele als immaterielles, einfaches und unsterbliches Wesen begreift, ist die Situation in der sich entwickelnden empiristisch orientierten Psychologie, wie wir sie etwa bei →Johann Nicolas Tetens finden, komplizierter. Dort wird zwar weiterhin die Eigenständigkeit des Mentalen gegenüber körperlichen Vorgängen anerkannt. Zugleich steht aber außer Frage, dass mentale Vorgänge auf eine physische Basis angewiesen sind und nicht in völliger Abgetrenntheit vom Körper vollzogen werden können. Die empirischen Belege für diese These muten zwar aus heutiger Sicht unzureichend an (auch Kant hat dies ähnlich gesehen), doch ist die Kenntnis beider Traditionen unverzichtbar für ein umfassendes Verständnis der kantischen Auffassung mentaler Zustände und der sie betreffenden philosophischen Prinzipien.

Wolff definiert die Seele als an einen organischen Körper gebundene und durch diesen eingeschränkte Kraft, das Universum vorzustellen (vgl. Wolff, *Psychologia rationalis*, § 66). In der Seele sind das begrifflich verfasste Wesen und die letzte Ursache ihrer Veränderungen, also essentia und natura identisch: Von der Fähigkeit der Seele zum Haben von Vorstellungen hängen der Möglichkeit nach alle weiteren Eigenschaften ab. Zugleich ist sie der zureichende Grund der in ihr vorkommenden Veränderungen (vgl. Wolff, *Psychologia rationalis*, § 67). Tiere sind nach Wolff ebenfalls beseelt (vgl. Wolff, *Psychologia rationalis*, § 749). Darauf deutet die Tatsache hin, dass sie über Sinnesorgane verfügen, in denen ähnliche Veränderungen vor sich gehen wie in menschlichen Sinnesorganen, Veränderungen, derer sich das Tier auch bewusst ist (vgl. Wolff, *Psychologia rationalis*, § 751), die nicht nur kognitiv, sondern auch appetitiv sein können (vgl. Wolff, *Psychologia rationalis*, § 757) und die ähnlich wie in der Seele des Menschen nach Gesetzen ablaufen (vgl. Wolff, *Psychologia rationalis*, § 758).

Tiere verfügen jedoch nicht über Sprache und damit auch nicht über höhere Erkenntnisvermögen (vgl. Wolff, *Psychologia rationalis*, §§ 759ff.), darunter auch das Gedächtnis (vgl. Wolff, *Psychologia rationalis*, § 766): Aus diesem Grund sind tierische Seelen anders als menschliche nicht personal verfasst und deswegen nicht unsterblich (vgl. Wolff, *Psychologia rationalis*, § 729).

Auch Tetens verweist darauf, dass Menschen manche ihrer Seelenkräfte wie auch ihrer körperlichen Kräfte mit Tieren gemein haben (vgl. Tetens, *Philosophische Versuche*, Bd. 2, S. 149). Zudem entsteht Mentales immer aus der Interaktion mit körperlichen Vorgängen: „Zu jedweder Seelenäußerung wirket ein gewisser innerer Theil unsers Körpers bey; wir mögen diesen Theil das Gehirn, das sensorium commune, Seelenorgan, schema perceptionis, oder wie wir wollen, benennen“ (Te-

tens, *Philosophische Versuche*, Bd. 2, S. 158). Das Resultat solcher Vorgänge sind sogenannte „materielle Ideen" (Tetens, *Philosophische Versuche*, Bd. 1, S. 160), die Tetens in der Nachfolge Hartleys als Spuren vorhergegangener Vorstellungen in der Materie des Gehirns auffasst (vgl. Tetens, *Philosophische Versuche*, Bd. 2, S. 16f.). Diese Überlegungen führen Tetens zur These, dass die Seele als Ganze als funktionale Einheit zweier unterschiedener Elemente aufzufassen sei, des immateriellen, einfachen ‚Ich' und des Gehirns: „Was ist das Ich, welches empfindet, denket, will? […] Es ist weder das Gehirn allein, noch das unkörperliche Wesen allein, was wir fühlen und uns vorstellen, wenn wir unser Ich fühlen und uns selbst vorstellen" (Tetens, *Philosophische Versuche*, Bd. 2, S. 169). Weil die Wahrnehmung unserer selbst in dem Sinne ‚relativ' ist, dass sie genau wie die Wahrnehmung äußerer Gegenstände durch physische Zustände vermittelt ist, unterliegt sie den gleichen epistemischen Einschränkungen und kann nicht als unmittelbare Form der Selbstgewissheit aufgefasst werden (vgl. Tetens, *Philosophische Versuche*, Bd. 2, S. 152f.). Andererseits ist Tetens kein Materialist. Seelische Zustände können nicht auf physische zurückgeführt werden: „Es folget ferner, daß unser Ich ein Wesen sey, welches von allem dem, was wir unter der Idee vom körperlichen Organ der Seele uns vorstellen, unterschieden ist, und daß es auch den ganzen Inbegriff unserer Organe nicht ausmachen können" (Tetens, *Philosophische Versuche*, Bd. 2, S. 193f.).

Philosophische Funktion

Der vorkritische Kant entwickelt die meisten seiner Thesen zum Seelenbegriff in den *Träumen*, einer polemischen Auseinandersetzung mit den Thesen des schwedischen Spiritisten → Emanuel Swedenborg. Kant entwirft hier allerdings keine explizite Theorie der Seele, verzichtet zudem auf die Einordnung seiner Ausführungen in das System seiner vorkritischen Metaphysik.

Kant gesteht seinem Opponenten zu, dass in der Welt → immaterielle Substanzen existieren mögen, da Menschen und Tiere in der Lage sind, ihre räumlichen Bewegungen selbsttätig (nach „*Willkür*") zu bestimmen (2:327 Anm.). Dies spricht deswegen für die Immaterialität ihres Lebensprinzips, weil materielle Substanzen in ihrer räumlichen Lage „äußerlich *abhängend* und *gezwungen*" sind (2:327 Anm.). Dies wiederum beruht auf der Tatsache, dass materielle Substanzen den Raum durch eine „nothwendige Kraft" und deren Interaktion mit den Kräften anderer materieller Substanzen erfüllen (2:327). Während die Frage nach dem ‚Ort' der Seele unter den Prämissen der kritischen Philosophie v. a. im Paralogismus-Kapitel der *KrV* behandelt wird, thematisiert Kant die Frage, ob auch Tiere eine Seele haben, in der kritischen Philosophie sowohl im Kontext der praktischen Philosophie wie auch im zweiten Teil der *KU*.

1 Der Ort der Seele

Kants Argumentation lässt sich am besten unter Rückgriff auf die Konzeption der 1756 erschienenen *Monadologia physica* begreifen, in der Kant einfachen Substanzen die Fähigkeit zubilligt, in Interaktion mit anderen Substanzen das Phänomen des Raumes zu erzeugen, in dem sie in eine „sphaera activitatis" (1:481) hineinwirken, ohne diese als Korpuskeln materiell auszufüllen. Dies ermöglicht die Koexistenz heterogener Substanzen an ein und derselben (ja selbst nur zur Ebene der Phänomene gehörenden) Raumstelle: Zwei Substanzen wirken in unterschiedlicher Hinsicht in dieselbe → *sphaera activitatis*, wobei die immaterielle Substanz in der Lage ist, indirekt (durch Zugriff auf die ‚inneren Bestimmungen' materieller Substanzen) auch die Interaktion materieller Substanzen zu beeinflussen: „Es scheint, ein geistiges Wesen sei der Materie innigst gegenwärtig, mit der es verbunden ist, und wirke nicht auf diejenige Kräfte der Elemente, womit diese untereinander in Verhältnissen sind, sondern auf das innere Principium ihres Zustandes. Denn eine jede Substanz, selbst ein einfaches Element der Materie muß doch irgend eine innere Thätigkeit als den Grund der äußerlichen Wirksamkeit haben" (2:328). Dies erklärt, wie der gesamte menschliche Körper als ganzes zugleich der Ort der ihn belebenden Seele sein kann. „Daher würde ich einen strengen Beweis verlangen, um dasjenige ungereimt zu finden, was die Schullehrer sagten: *Meine Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Theile*" (2:325).

Dieser Grundgedanke bleibt auch in der Dissertation *De mundi* von 1770 (vgl. 2:419) erhalten und wird lediglich an die in diesem Text neu entwickelte Lehre von der Subjektivität der An-

schauungsformen →Raum und Zeit angepasst. Der Seele ist bloß eine „abgeleitete Existenz an einem Ort" („*localitas* […] *derivativa*") zuzusprechen, und zwar deswegen, weil Dinge, die nicht stofflich sind („immaterialia") nur als etwas zu denken sind, was nicht im Raum existiert (2:419). Da aber unstreitig ist, dass die Seele räumlich wahrnehmbare Wirkungen zeitigt (sonst könnte sie weder wahrnehmen noch wollen), gilt, dass Dinge, die nicht stofflich sind, nur ‚virtuell' im Raum gegenwärtig sind (vgl. 2:414). Mit diesem Begriff bezeichnete schon die scholastische Tradition die Tatsache, dass immaterielle Substanzen im Raum wirksam sein können, ohne eine Raumstelle auszufüllen. Im Kontext der obigen Darlegungen aus Kants früher Metaphysik bedeutet dies anscheinend, dass virtuell gegenwärtige Substanzen in der Lage sind, innere Bestimmungen anderer (materieller) Substanzen und damit mittelbar auch deren Interaktion mit anderen materiellen Substanzen zu beeinflussen. Noch in seiner Replik auf →Soemmerring verweist Kant auf die bloß virtuelle Gegenwart der letzteren und setzt sie der im Begriff vom Seelensitz implizierten „locale[n] Gegenwart" entgegen (12:428).

Unter den Prämissen der *KrV*, die die Möglichkeit verneint, Erkenntnis allein aus Begriffen (also durch das Denken) zu begründen, ist die These von der virtuellen Gegenwart immaterieller Substanzen im Raum nicht mehr aufrechtzuerhalten (vgl. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, S. 50ff.). Dies gilt jedoch nicht für die Unterscheidung innerer und äußerer Bestimmungen von Substanzen, die Kant in veränderter Form beibehält: Zu unterscheiden sind nun Vorstellungen, die sich auf Gegenstände in Raum und Zeit beziehen, also Vorstellungen des →äußeren Sinns, und Vorstellungen, die sich auf Gegenstände beziehen, die zwar zeitlich, nicht aber räumlich sind, also Vorstellungen des →inneren Sinns. Die Frage, wie Immaterielles im Raum gegenwärtig sein könne, wird so neu gestellt als die Frage nach dem gesetzmäßigen Zusammenhang der Vorstellungen des äußeren und des inneren Sinns in einer Erfahrung (vgl. KrV A 385f., vgl. auch *Entdeckung*, 8:249). Um diesen Zusammenhang erkennen zu können, müssen zunächst beide Klassen von Anschauungen unterschieden werden. Dies setzt den regulativen Gebrauch der Vernunftidee der Seele, also die Annahme einer systematischen Einheit aller mentalen Zustände als mentaler voraus, selbst wenn uns diese Einheit in der Anschauung nicht gegeben werden kann.

2 Die Seele der Tiere

Auch der in den *Träumen* angedeutete Gedanke, dass →Tieren eine Seele als Lebensprinzip zuzusprechen sein könnte, wird im kritischen Denken Kants aufgegriffen. So verweist Kant zur Eingrenzung des Begriffs der menschlichen Willkür darauf, dass ihr Gegenstück, die tierische Willkür („*arbitrium brutum*") durch einen sinnlichen Reiz („*stimulus*") determiniert werde (6:213, vgl. auch KrV B 562). Das aber bedeutet, dass auch Tieren nicht-räumliche (und nichtpropositionale) Zustände des Begehrens zuzuschreiben sind. Noch expliziter wird dieser Gedanke in *Refl.* 5458 ausgeführt: „Thier ist belebte Materie. Alle belebte materie ist zugleich beseelt. Denn das *principium* des Lebens ist *absolute internum*, d. i. denken und wollen, d. i. Bestimmungen seiner selbst nach willkühr" (18:188). In der Kritik der teleologischen Urteilskraft erläutert Kant das derartigen Erwägungen zugrundeliegende sogenannte analogische Verfahren: Zwar können wir nicht davon ausgehen, dass bestimmte „Kunsthandlungen" der Tiere (Kant diskutiert als Beispiel den Biberbau) dieselben rationalen Fähigkeiten erfordern, die ein Mensch zur Erreichung eines vergleichbaren Handlungsziels einsetzen würde (5:464 Anm.). Wohl aber ist es legitim, Tiere und Menschen zu einer einzigen Gattung – nämlich der der Lebewesen – zusammenzufassen und die „ähnliche[] Wirkungsart" (5:464 Anm.) der Tiere auf Ursachen zurückzuführen, welche jenen ähneln, die uns als Menschen unmittelbar bekannt sind. Entsprechend verweist Kant auch noch im *Op. post.* auf den Unterschied zwischen einer „eigentliche[n]" Ausprägung der Lebenskraft, die im beseelten Wesen das Handeln nach Vorstellungen ermögliche, und einer „uneigentliche[n]", die als „Princip der Bewegung […] nach einem Analogon von Vorstellungen" (21:488) anzusehen ist.

3 Die Seele als Idee

Durch transzendentale Ideen können keine ihnen korrespondierenden Gegenstände erkannt

werden. Dies bedeutet für die empirische Selbsterkenntnis, dass in ihr die Behauptung der Existenz der Seele als letztem Subjekt (und damit als einfacher, beharrlicher und mit sich selbst identischer Substanz) keinen Anhaltspunkt findet, da uns im inneren Sinn kein „stehendes oder bleibendes Selbst" (KrV A 107) gegeben ist. Diese Einsicht dient Kant dazu, im Paralogismus-Kapitel der *KrV* entsprechende Erkenntnisansprüche der dogmatischen Metaphysik (genauer, der rationalen Psychologie im Sinne Wolffs) zurückzuweisen. Dennoch ermöglicht die Idee der Seele die empirische Erforschung von Prinzipien der systematischen Einheit für die Erklärung der Erscheinungen (des inneren Sinns), wie Kant explizit unter Bezug auf den Begriff der → Grundkraft erläutert (vgl. KrV B 678ff.).

Eine weitere Aufgabe der Idee der Seele soll in der Erleichterung der Unterscheidung von Erscheinungen im Raum und den ‚Handlungen des Denkens' (also Erscheinungen bloß in der Zeit und damit allein im inneren Sinn) bestehen. Diese Asymmetrie zwischen niederen und höheren Erkenntnisvermögen und die enge Verknüpfung beider führt dazu, dass eine scharfe Trennung zwischen physischen Vorgängen im Gehirn und psychischen Zuständen im engeren Sinne, wie sie von Tetens veranschlagt wurde, nach Kants Ansicht nicht möglich ist. „[Es] bleibt […] für alle Philosophie, vornehmlich für die Metaphysik, unmöglich auszumachen, was und wie viel die Seele, und was, oder wieviel der Körper selbst zu den Vorstellungen des innern Sinnes beytrage, ja, ob nicht vielleicht, wenn eine dieser Substanzen von der andern geschieden wäre, die Seele schlechterdings alle Art Vorstellungen (Anschauen, Empfinden und Denken) einbüßen würde" (20:308). In seiner Replik auf *Sömmerring* polemisiert Kant ebenfalls gegen die These, dass das Denken zwingend auf materielle Ideen als Grundlage angewiesen sei: Hier handele es sich um „sehr willkürliche Hypothesen" (12:32), die deswegen abzulehnen seien, weil die Gegenstände des inneren Sinns nichträumlich seien. Eine physiologische Analyse der unserem mentalen Leben zugrundeliegenden körperlichen Vorgänge bleibe von diesem Einwand jedoch unberührt (vgl. 12:34f.).

Interpretation

Kants Darlegungen zum Seelenbegriff bildeten eine maßgebliche Voraussetzung für die Etablierung der Psychologie als eigenständiger Wissenschaft. Damit einher ging eine klarere Unterscheidung des Gegenstandsbereichs der → Psychologie gegenüber der philosophischen Reflexion von logischen, begrifflichen und rechtfertigungstheoretischen Voraussetzungen unseres Erkennens (vgl. Hatfield, *Psychology*, S. 223). Das Paralogismus-Kapitel ist aus einer solchen Perspektive nicht nur aufgrund seiner Kritik dogmatischer Erkenntnisansprüche der rationalen Psychologie relevant, sondern auch, weil Kants dort artikulierter Entwurf die Möglichkeit einer Debatte zwischen einem „sophisticated naturalism" und einem „properly qualified rationalist view of mind" eröffnet (vgl. Ameriks, *Kant's Theory of the Mind*, S. 293f.).

Beide Pole prägen auch die Interpretation der kantischen Theorie der Seele. So reformuliert Patricia Kitcher die These von der Unerkennbarkeit des Ichs im Lichte des gegenwärtigen Funktionalismus. Eine Beschreibung mentaler Funktionen des Denkens ist unabhängig von ihrer materiellen Realisierung und deswegen mit einem naturalistischen Weltbild vereinbar (vgl. Kitcher, *Transcendental Psychology*, S. 111f.). Im Gegensatz dazu verweist z. B. Klemme (vgl. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, S. 396f.) explizit auf den engen Zusammenhang von theoretischer und praktischer Spontaneität. Sowohl im Erkennen wie im Handeln bestimmen wir uns selbst – ein Selbstverhältnis, das in einer naturalistischen Beschreibung unserer selbst nicht ohne weiteres aufgeht.

Weiterführende Literatur

Ameriks, Karl: Kant's Theory of Mind, Oxford: Clarendon Press ^{2}2000.

Hatfield, Gary: „Empirical, rational, and transcendental psychology: Psychology as science and as philosophy", in: Guyer, Paul E. (Hg.): The Cambridge Companion to Kant, Cambridge: Cambridge University Press 1992, 200–227.

Kitcher, Patricia: Kant's Transcendental Psychology, New York u. a.: Oxford University Press 1990.

Klemme, Heiner F.: Kants Philosophie des Subjekts, Hamburg: Meiner 1996.

Stefan Heßbrüggen-Walter

Seele (Interaktion mit dem Körper)

Das Problem der Interaktion von Leib und Seele, → Körper und Geist, betrifft die Frage, wie sich seelische Eigenschaften und Zustände zu solchen der materiellen Welt verhalten. Es handelt sich somit um einen Spezialfall der Frage, wie → Substanzen überhaupt kausal interagieren können (das Problem des → Commercium). Wichtige Stellen: 1:355; 2:320ff.; KrV A 392f.

Verwandte Stichworte

Commercium; Gemüt; Influxus physicus; Seele; Sinn, innerer

Philosophische Funktion

Der vorkritische Kant vertritt die These, dass Substanzen ohne Vermittlung Gottes aufeinander wirken. In der *Theorie des Himmels* wird diese Position im Bezug auf das Leib-Seele-Problem diskutiert. Kant stellt fest, dass zwischen mentalen Zuständen (der „Kraft[] zu denken“) und der „Bewegung der Materie“ ein „unendliche[r] Abstand[]“ bestehe (1:355). Jedoch bedürfe, wie schon die sinnliche Wahrnehmung belegt, das Denken einer materiellen Basis (vgl. 1:357).

In den *Träumen* steht die Frage im Vordergrund, in welcher Form die Seele im menschlichen Körper präsent sein kann. Kant verweist darauf, dass der Begriff eines Geistes die Fähigkeit voraussetze, in einem Raumstück ‚virtuell gegenwärtig‘ zu sein, ohne diesen Raum zu erfüllen: Ansonsten müsste eine Agglomeration von Geistern sich genauso wie eine Agglomeration materieller Substanzen verhalten (vgl. 2:320). Dies bedeutet, dass als Ort der Seele einzig der menschliche Körper als ganzes in Frage kommt: „Niemand aber ist sich eines besondern Orts in seinem Körper unmittelbar bewußt, sondern desjenigen, den er als Mensch in Ansehung der Welt umher einnimmt“ (2:324). Damit scheint die Seele in der Lage zu sein, jene materiellen Substanzen, die ihren Leib ausmachen, in ihrem inneren Zustand zu transformieren und zu bestimmen (vgl. 2:328).

In der *KrV* stellt Kant das Problem der Interaktion von Körper und Geist als aus dogmatischen Prämissen erwachsendes Scheinproblem dar. Nicht die Existenz der Seele innerhalb der Körperwelt ist problematisch, sondern vielmehr die Möglichkeit äußerer Anschauung. „Auf diese Frage aber ist es keinem Menschen möglich eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äußere Erscheinungen einem transscendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden“ (KrV A 392f.). Nur wenn wir Dinge, wie sie an sich selbst sind, erkennen könnten, wäre es uns möglich, den Zusammenhang der → Außenwelt mit unseren Vorstellungen zu begreifen.

Im *Sömmerring* unterscheidet Kant eine physiologisch-medizinische und eine metaphysische Dimension der Frage. In metaphysischer Perspektive enthält die Frage einen Kategorienfehler. Unsere Seele ist nur im inneren Sinn erkennbar und also „nach Zeitbedingungen bestimmbar“ (12:32). Es sei daher ein Fehler, ihr dennoch eine räumliche Bestimmung („locale Gegenwart“) zuzuschreiben (12:32). Für Verstand und Vernunft erwägt Kant wie schon in den *Träumen* eine virtuelle und damit nicht-räumliche Gegenwart im Körper. Für → Sinnlichkeit und → Einbildungskraft als sinnliche Vermögen muss auf der empirisch-physiologischen Ebene nach einem Medium gesucht werden, das die „Vereinigung aller Sinnen-Vorstellungen im Gemüth“ (12:32) möglich macht. Kant stimmt Sömmering darin zu, dass der *liquor cerebrospinalis* als dieses Medium anzusehen ist, vermutet aber, dass dies auf bestimmten chemischen Eigenschaften der cerebrospinalen Flüssigkeit beruht.

Stefan Heßbrüggen-Walter

Seelengüte, Seelenstärke

Seelengüte und -stärke betreffen Qualitäten nicht der → Seele als ganzer, sondern unseres → Willens. Während Seelengüte unsere Fähigkeit zum Fassen moralisch guter Maximen bezeichnet, ist Seelenstärke die Fähigkeit, an → Maximen – gleich ob moralisch gut oder schlecht – festzuhalten. Das Vorhandensein beider Eigenschaften erlaubt die Zuschreibung von Seelengröße (vgl. 7:293). Weitere wichtige Stellen: 5:127 Anm.; 5:261; 7:242.

Verwandte Stichworte
Charakter; Erhabene, das; Stoiker, stoisch

Philosophische Funktion
Kant thematisiert die Seelenstärke in ästhetischen und moralphilosophischen Zusammenhängen. So lässt uns das Erlebnis des Erhabenen eine Steigerung unserer eigenen Seelenstärke erleben (vgl. 5:261). Die stoische Ethik habe Seelenstärke „zum Angel, um den sich alle sittliche Gesinnungen wenden sollten" erklärt und deswegen irrigerweise „den eigentlichen Bestimmungsgrund des Willens in einer Erhebung der Denkungsart über die niedrige und nur durch Seelenschwäche machthabende Triebfedern der Sinne" verortet (5:127 Anm.). Seelengüte hingegen muss als Ideal gelten, als „die reine Form, unter der alle Zwecke sich müssen vereinigen lassen und die daher, wo sie angetroffen wird, gleich dem Eros der Fabelwelt *urschöpferisch*, aber auch *überirdisch* ist" (7:242).

Stefan Heßbrüggen-Walter

Seelenlehre

→ Psychologie

Sehen

Das Sehen bzw. der Gesichtssinn ist das Vermögen, entfernte Gegenstände durch das → Licht, das in die Augen eintritt, wahrzunehmen. Die ausführlichste Auseinandersetzung Kants mit dem Sehen finden sich in seinen Vorlesungen zur Metaphysik und Anthropologie. Wichtige Stellen: 2:326; 2:344f.; KrV A 575 / B 603; 4:289f.; 5:324; 5:509; 7:154–157; 7:168; 7:172f.; 7:244f.; 9:44; 9:460; *Refl.* 265, 15:100; *Refl.* 277, 15:105; *Refl.* 287, 15:108; *Refl.* 733, 15:323; 25:50–57; 25:129f.; 25:273–278; 25:493–498; 25:906–912; 25:916–919; 25:1243–1245; 25:1452–1454; 28:207; 28:231–233; 28:673; 28:852; 29:148; 29:832; 29:856f.; 29:879; 29:882f.; 29:915; 29:972.

Verwandte Stichworte
Sinnlichkeit; Empfindung; Farbe; Gehör; Schönheit (Schöne, das)

Philosophische Funktion
Kant unterteilt unsere Sinne in den inneren und den äußeren (vgl. 7:153). Letzterer ist in den Vitalsinn und die organischen Sinne unterteilt (vgl. 7:154), von denen drei „mehr objectiv, als subjectiv" (7:154) sind (→ Betastung, Sehen, Gehör) und zwei „mehr subjectiv als objectiv" (7:154) (→ Geruch, → Geschmack). Kant nennt jene auch die drei „obersten" Sinne (7:157), deren Sinnesorgane mechanisch stimuliert werden, während die zwei „niedern Sinne" chemisch stimuliert werden (7:157; vgl. 25:51; *Refl.* 287, 15:108): „Der Sinn des Gesichts ist […] der edelste: weil er sich unter allen am meisten von dem der Betastung, als der eingeschränktesten Bedingung der Wahrnehmungen, entfernt und nicht allein die größte Sphäre derselben im Raume enthält, sondern auch sein Organ am wenigsten afficirt fühlt (weil es sonst nicht bloßes Sehen sein würde), hiemit also einer *reinen Anschauung* (der unmittelbaren Vorstellung des gegebenen Objects ohne beigemischte merkliche Empfindung) näher kommt" (7:156; vgl. 2:345; *Refl.* 265, 15:100; *Refl.* 277, 15:105).

Die äußeren Sinne werden auch in Begriffen ihrer Reichweite unterschieden: das Sehen mit der weitesten, Geschmack und Betastung mit den engsten Sphären (vgl. 29:883; 25:918f.). Kant stellt anhand verschiedener Analogien zwischen → Farben und → Tönen eine Verbindung zwischen Sehen und Gehör her (→ Schall), und er verbindet das Sehen mit dem Tastsinn anhand ihrer Empfänglichkeit für die → Gestalt (vgl. *Refl.* 1503, 15:803) (vgl. Satura, *Kants Erkenntnispsychologie*).

Die Optik und die → Physiologie des Sehens behandelt Kant in *Träume* (vgl. 2:326; 2:344f.; 29:832; 29:915; 29:972). Farben sind bloße Modi des Sehens und keine Eigenschaften des Gegenstands (vgl. 4:289f.; 28:207; 29:856f.). Die Blindgeborenen haben keine Vorstellung von Farbe, Licht oder Dunkelheit (vgl. KrV A 575 / B 603; vgl. 9:44; 7:168; 25:911). Andererseits heißt es aber auch: „So kann ein Blindgebohrner die Erkenntniß vom Lichte haben […] nur daß er die Empfindung nicht hat" (28:234).

Kant äußert sich nicht explizit zu dem so genannten ‚Molyneux-Problem', also der Frage, ob ein Blindgeborener, der durch eine Operation Sehkraft erlangt, räumliche Formen, die ihm bis dahin allein durch den Tastsinn vertraut waren, durch bloßes Anschauen erkennen kann (siehe Locke, *Essay*, ii.9.8 und Sassen, *Kant on Molyneaux*). Doch Kant erwähnt in verschiedenen Passagen den bekannten englischen Chirurgen und Ana-

tomen → William Cheselden (1688–1752), der die erste Operation am Grauen Star ausführte (1728), womit es einem Blindgeborenen ermöglicht wurde zum ersten Mal zu sehen (vgl. 5:13; 28:852; 28:902; 29:883; 29:915; 7:172f.; 25:52; 25:907f.). Kant verweist auch auf das gesteigerte Hörvermögen von Nicholas Saunderson (1682–1739), einem blindem Mathematiker (vgl. 29:148; 25:129f.; 25:908) und betont die Notwendigkeit, die eigene Aufmerksamkeit zu kultivieren, um richtig sehen zu können (vgl. 9:460 Anm.).

Schließlich übertrifft das Sehen die anderen Sinne auch in ästhetischer Hinsicht: „Die Gegenstände des Gesichts sind darum allein der Schönheit fähig, weil sie der reinen Anschauung am nächsten kommen, indem sie das object repraesentiren durch eine Erscheinung, welche am wenigsten Empfindung enthält“ (*Refl.* 733, 15:323; vgl. 5:324; 7:244f.).

Weiterführende Literatur

Sassen, Brigitte: „Kant on Molyneux's Problem“, in: British Journal for the History of Philosophy, 12 (2004), 471–485.

Satura, Vladimir: Kants Erkenntnispsychologie, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1971.

Steve Naragon
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Sehnsucht

Als Sehnsucht bezeichnet Kant einen leeren → Wunsch, der sich darauf richtet, die Zeit zwischen dem → Begehren und dem Erwerben des Begehrten vernichten zu können (vgl. 7:251). Wichtige Stellen: 2:237; 5:155; 5:177; 6:117; 6:356; 6:441; 7:178; 7:251; 8:122; 9:245.

Verwandte Stichworte

Begehrungsvermögen; Wunsch

Philosophische Funktion

Kant erläutert den Begriff jeweils im Kontext von Überlegungen zum Begehrungsvermögen (vgl. 5:177; 6:356; 7:251). Wie die → Begierde, die → Neigung und der Wunsch ist auch die Sehnsucht eine Form des Begehrens. Näherhin ist sie eine Form von leerem Wunsch, dessen Eigenart es ist, dass er mit dem Bewusstsein der Unzulänglichkeit bzw. Untauglichkeit unserer → Vorstellungen einhergeht, → Ursache ihrer Gegenstände zu sein. Kant nennt solche Wünsche auch *phantastische*, *müßige* oder *vergebliche* → Begierden (Begehrungen, Sehnsüchte), weil sich derjenige, der sie hat, bewusst ist, dass ihm „das Gewünschte […] niemals zu Theil werden kann“ (8:122) und sie folglich eine → Täuschung darstellen. Sie seien zwar *tatleer*, aber nicht *folgenleer*, weil sie im Inneren des → Subjekts mächtig wirken und krank machen (vgl. 6:356; 6:441). Dadurch, dass sie „das Herz ausdehnen und welk machen“ und auf diese Weise die → Kräfte erschöpfen, werde bewiesen, dass diese Kräfte durch Vorstellungen wiederholt angespannt werden, aber das → Gemüt aufgrund ihrer Unmöglichkeit „unaufhörlich wiederum in Ermattung zurück sinken lassen“ (5:177f.) So komme es zu einem fruchtlosen Kraftaufwand (vgl. 20:231).

Andreas Trampota

Sein/Sollen

Das Begriffspaar ‚Sein/Sollen‘ bezeichnet den verschiedenen Gehalt der theoretischen respektive der praktischen Erkenntnisse: Kant zufolge beziehen sich erstere auf Sachverhalte, d. h. auf „*was da ist*“ bzw. auf *was geschieht*, während letztere etwas ausdrücken, was durch das menschliche Handeln zu leisten ist, d. h. „*was da sein soll*“ bzw. „was geschehen solle“ (KrV A 633 / B 661). Weitere wichtige Stellen: KrV A 547f. / B 575f.; KrV A 534 / B 562; KrV A 319 / B 375; 5:403; 9:86.

Verwandte Stichworte

Sollen; Erkenntnis, praktische; Moralphilosophie; Antinomie der reinen Vernunft

Philosophische Funktion

1 Die Eigenständigkeit der Moral

Die Unterscheidung zwischen Sein und Sollen und damit zwischen theoretischer und praktischer Erkenntnis (vgl. KrV A 633 / B 661; 9:86; → Erkenntnis, praktische) ist nach Kant die Voraussetzung für das Verständnis der eigenständigen Bedeutung moralischer Begriffe.

Der modallogische Unterschied zwischen Sein und Sollen ist Kant zufolge bedingt durch die begrenzten kognitiven und moralischen Fähigkeiten des Menschen. In § 76 der *KU* erklärt Kant,

„daß es nur von der subjectiven Beschaffenheit unsers praktischen Vermögens herrührt, daß die moralischen Gesetze als Gebote (und die ihnen gemäße Handlungen als Pflichten) vorgestellt werden müssen, und die Vernunft diese Nothwendigkeit nicht durch ein *Sein* (Geschehen), sondern Sein-Sollen ausdrückt“ (5:403; vgl. 4:449). Kant vertritt hiermit, dass das für die moralische Erkenntnis zuständige Vermögen die (reine praktische) → Vernunft und nicht der Verstand ist: er behauptet, dass „die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete[t], was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat“ (4:408; → Handlung). Der → Verstand hingegen liefert nur eine Erkenntnis der → Natur, d. h. des Seins: „Das *Sollen* drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, *was da ist* oder gewesen ist oder sein wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anders *sein soll*, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der That ist; ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen, was in der Natur geschehen soll; eben so wenig als, was für Eigenschaften ein Cirkel haben soll; sondern was darin geschieht, oder welche Eigenschaften der letztere hat“ (KrV A 547 / B 575; → Freiheitsbegriff/Naturbegriff).

Das moralische Sollen muss also von keinem Sein, etwa von natürlichen Eigenschaften des Menschen oder von geschichtlichen Vorkommnissen abgeleitet werden: „Denn in Betracht der Natur giebt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich *thun soll*, von demjenigen herzunehmen, oder dadurch einschränken zu wollen, was *gethan wird*“ (KrV A 318f. / B 375; vgl. z. B. 4:455). Die praktische Philosophie, die die Grundsätze von dem „was *geschehen soll*“ und nicht von dem „was *geschieht*“ zu bestimmen hat (4:427; vgl. KrV A 840 / B 868), soll sich demzufolge nicht auf → Beispiele oder auf irgendein empirisches Datum, sondern auf nicht-empirische Gründe beziehen. In *GMS* wird dem „empirischen Theil“ der „sittliche[n] Weltweisheit“ die Aufgabe beigemessen, die Gesetze zu bestimmen „nach denen alles geschehen soll, aber doch auch mit Erwägung der Bedingungen, unter denen es öfters nicht geschieht“ (4:387f.). In früheren Schriften vertritt Kant noch die These, dass sich die → Ethik auf eine spezielle deskriptive Untersuchung stützen solle, „indem ich in der Tugendlehre jederzeit dasjenige historisch und philosophisch erwäge, was *geschieht*, ehe ich anzeige, was *geschehen soll*“ (2:311; vgl. Bacin, *Il senso dell'etica*, S. 48ff.).

Kants ‚kritischer‘ Philosophie zufolge werden moralische Forderungen durch Sollenssätze ausgedrückt, deren Gültigkeit von empirisch erforschbaren Sachverhalten grundsätzlich unabhängig ist, und zielen präskriptiv auf Handlungen ab, statt Tatsachen zu beschreiben (→ Erkenntnis, praktische). Nach solchen Forderungen werden entsprechend auch alle schon geschehenen → Handlungen beurteilt, „als solche, die hätten *geschehen sollen*, ob sie gleich *nicht geschehen sind*“ (4:455). Alle Handlungen werden somit nach der Idee der praktischen → Freiheit gewertet, „[d]enn diese setzt voraus, daß, obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen *sollen*“ (KrV A 534 / B 562).

2 Die Beziehung des Sollens auf das Sein

Dem Sein gegenüber erweist sich das Sollen als „eine ganz andere Regel und Ordnung“: „Denn da *sollte* vielleicht alles das *nicht geschehen sein*, was doch nach dem Naturlaufe *geschehen ist* und nach seinen empirischen Gründen unausbleiblich geschehen mußte“ (KrV A 550 / B 578). Auf einen Vergleich zwischen einem Sollen und einem Sein gründet sich auch das → teleologische Urteil, das Kant einmal so definiert: „Ein teleologisches Urtheil vergleicht den Begrif eines Naturproducts nach dem, was es ist, mit dem was es *seyn soll*. Hier wird der Beurtheilung seiner Möglichkeit ein Begrif (vom Zwecke) zum Grunde gelegt, der a priori vorhergeht“ (20:240).

Dass das Sollen moralischer Forderungen sowie eines → Zwecks überhaupt als Verbindung und Bewertungskriterium gelten kann, setzt aber voraus, dass ein Sollen auf das Geschehene angewendet werden darf. Kant stellt an zahlreichen Stellen heraus, dass die moralischen Forderungen nur sinnvoll sein können, wenn sie in der Welt verwirklicht werden können (vgl. KrV A 547 / B 575f.;

4:345; 5:195; 6:45; 7:148; 8:276f.; 8:370; → Theorie/Praxis). Obwohl sie von jeder theoretischen Erkenntnis unabhängig sind, sind die Grundsätze des Sollens also andererseits „Principien der *Möglichkeit der Erfahrung*, nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäß in der *Geschichte* des Menschen anzutreffen sein *könnten*“ (KrV A 807 / B 835). Die vollständige Realisierung des Sollens wäre „die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre (wie sie es denn nach der *Freiheit* der vernünftigen Wesen sein *kann* und nach den nothwendigen Gesetzen der *Sittlichkeit* sein *soll*)“, die Kant eine → „*moralische Welt*“ nennt (KrV A 808 / B 836).

Mit dem Verhältnis Sein/Sollen ist darüber hinaus auch eine weitere erkenntnistheoretische Unterscheidung verbunden, und zwar die zwischen → Hoffnung und → Wissen: „Jenes läuft zuletzt auf den Schluß hinaus, daß etwas *sei* (was den letzten möglichen Zweck bestimmt), *weil etwas geschehen soll*; dieses, daß etwas *sei* (was als oberste Ursache wirkt), *weil etwas geschieht*“ (KrV A 806 / B 834).

Weiterführende Literatur

Cramer, Konrad: „Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik“, in: Neue Hefte für Philosophie, 30/31, 1991, 15–58.

Ellscheid, Günter: Das Problem von Sein und Sollen in der Philosophie Immanuel Kants, Köln u. a.: Heymanns 1968.

Ilting, Karl-Heinz: „Der naturalistische Fehlschluß bei Kant“, in: Manfred Riedel (Hg.): Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. 1, Freiburg: Rombach 1972, 113–130.

Timmermann, Jens: „Sollen und Können. ‚Du kannst, denn du sollst‘ und ‚Sollen impliziert Können‘ im Vergleich“, in: Philosophiegeschichte und logische Analyse, 6, 2003, 113–122.

Stefano Bacin

Sein, Dasein

„*Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges*“ (2:73). Es ist kein Prädikat, sondern die Setzung eines Dinges mit allen seinen Prädikaten. Das Sein kann nur synthetisch, nicht analytisch oder bloß begrifflich, auf Grund einer Empfindung erkannt werden. Gleichbedeutend mit den Ausdrücken ‚Sein‘ und ‚Dasein‘ spricht Kant häufig auch von ‚Existenz‘ oder ‚Wirklichkeit‘. Weitere wichtige Stellen: 2:72ff.; KrV B 141f.; KrV A 143 / B 182; KrV A 166ff. / B 207ff.; KrV A 225f. / B 272ff.; KrV A 592ff. / B 620ff.; KrV A 597ff. / B 625ff.

Verwandte Stichworte

Existenz; wirklich, Wirklichkeit; Kopula; Nichtsein; Realität

Philosophische Funktion

1 Negative Aussagen über das Sein

„Das Daseyn keines Dinges kan aus Begriffen abgeleitet werden“ (*Refl.* 6017, 18:424). Dass etwas „ist“, ist ein → synthetischer, kein analytischer Satz (vgl. KrV A 225 / B 272f.; KrV A 597 / B 625; KrV A 601 / B 629; KrV A 639 / B 667; *Refl.* 5230, 18:126; *Refl.* 5767, 18:348; *Refl.* 6027, 18:427; *Refl.* 6245, 18:524f.; *Refl.* 6389, 18:700ff.; *Refl.* 6413, 18:708). Dasein ist im Allgemeinen keine begriffliche Determination. „[Es] ist gar kein Prädicat und die Aufhebung des Daseins keine Verneinung eines Prädicats“ (2:81; vgl. KrV A 598ff. / B 626ff.; *Refl.* 3533, 17:39; *Refl.* 3761, 17:286; *Refl.* 4017, 17:387; *Refl.* 4729, 17:689f.; *Refl.* 5230, 18:126; *Refl.* 5255, 18:133; *Refl.* 5507, 18:202f.; *Refl.* 5710, 18:332f.; *Refl.* 5758, 18:345f.; *Refl.* 5780, 18:353ff.; *Refl.* 5913, 18:383; *Refl.* 6270, 18:538ff.; *Refl.* 6297, 18:563f.; *Refl.* 6320, 18:634ff.; *Refl.* 6381, 18:697f.). Man kann sicherlich das Dasein als ein bloß logisches → Prädikat betrachten, denn alles kann im Redegebrauch als Prädikat vorkommen (vgl. 2:72; KrV A 598 / B 626; *Refl.* 3706, 17:240ff.; *Refl.* 5858, 18:370). Das Dasein selbst ist aber keine zusätzliche, prädikative Bestimmung eines Dinges. Es ändert vor allem nichts an der Beschaffenheit und an der Definition der Sachen: „*Sein* ist offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne“ (KrV A 598 / B 626). Es entsteht daher kein Widerspruch, wenn die Sache selbst (auch die vollkommenste: → Gott) aufgehoben (d. h. ihr Sein verneint) wird (vgl. 1:394; 2:81; KrV A 225; KrV A 592ff. / B 620ff.; KrV A 615 / B 643; *Refl.* 3725, 17:270; *Refl.* 3736, 17:276f.; *Refl.* 4033, 17:391; *Refl.* 4659, 17:628; *Refl.* 5505, 18:202; *Refl.* 5523, 18:207; *Refl.* 5761, 18:346f.; *Refl.* 5776, 18:351; *Refl.* 5783, 18:353f.; *Refl.* 6389, 18:700ff.; *Refl.* 6408, 18:707; *Refl.* 6436, 18:716; 20:350; 28:571).

2 Positive Aussagen über das Sein

2.1 Man kann das Dasein Frege zufolge als ein Prädikat zweiter Stufe betrachten. In der Sache ist bereits Kant dieser Auffassung. Das Sein ist kein Prädikat von einem Ding, sondern nur „von dem Gedanken, den man davon hat“ (2:72). Man sollte in diesem Sinne nicht sagen: „regelmäßige Sechsecke existiren in der Natur“, sondern umgekehrt: „gewissen Dingen der Natur […] kommen die Prädicate zu, die in einem Sechsecke beisammen gedacht werden“ (2:73). Dasein ist, mit anderen Worten, wohl ein Prädikat, aber nicht des Dinges selbst, sondern des gedachten Begriffs in seinem Verhältnis zu den Gegenständen der Wahrnehmung (vgl. KrV A 598f. / B 626f.; *Refl.* 5716, 18:333; *Refl.* 6276, 18:543).

2.2 „*Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges*“ (2:73). Existenz ist kein Prädikat, sondern die Setzung selbst des Subjekts mit allen seinen Prädikaten. Alles, was existiert, ist absolut gesetzt. Dasein „ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“ (KrV A 598 / B 626; vgl. KrV A 225 / B 272f.; *Refl.* 3274, 17:269; *Refl.* 4017, 17:387; *Refl.* 4156, 17:437; *Refl.* 4396, 17:531; *Refl.* 5230, 18:126; *Refl.* 6245, 18:525; *Refl.* 6382, 18:698). Diese Absolutheit impliziert nicht, dass etwas ‚an sich‘ existiert oder existieren kann. Wir haben in unserer → Erfahrung nur mit → Erscheinungen, nicht mit → Dingen an sich zu tun und „beym phaenomeno ist die rede niemals von absoluter existentz“ (*Refl.* 5400, 18:172; vgl. *Refl.* 5919, 18:384; *Refl.* 5975, 18:411f.). Unser Wissen über die Möglichkeit, das Dasein und die Notwendigkeit bestimmter Gegenstände bezieht sich ausschließlich auf Erscheinungen, nicht auf die Dinge an sich. Das ist eine der Hauptthesen der → Postulate des empirischen Denkens überhaupt, welche die → Wirklichkeit (genauso wie → Möglichkeit und → Notwendigkeit) in der Erfahrung untersuchen: „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich“ (KrV A 218 / B 266). Das Dasein der Erscheinungen kann daher nur in einer → Wahrnehmung, d. h. durch eine sinnliche → Anschauung festgestellt werden (vgl. 2:73; KrV A 225 / B 272f.; KrV A 234 / B 286; KrV A 601 / B 629; *Refl.* 5277, 18:141; *Refl.* 5502, 18:201; *Refl.* 5518, 18:205; *Refl.* 5526, 18:208; *Refl.* 5710, 18:332; *Refl.* 5718, 18:334; *Refl.* 6270, 18:540; *Refl.* 6328, 18:698).

3 Sein als Form der Modalität

3.1 Dasein ist ein modaler Begriff: eine Kategorie der → Modalität (vgl. KrV A 80 / B 106). Das Besondere der Urteile der Modalität besteht nun darin, dass diese „nichts zum Inhalte des Urtheils beiträgt“ (KrV A 74 / B 99f.), sondern nur die Art bezeichnet, *wie* ein Ding mit allem ihm Zugehörigen gesetzt wird. „Modalitaeten der determinationen sind nicht selbst determinationen“ (*Refl.* 5525, 18:207; vgl. 2:75; KrV A 219 / B 266; *Refl.* 3706, 17:240ff.; *Refl.* 4017, 17:387; *Refl.* 6331, 18:653; 28:554). Urteilen wir, dass etwas *ist* bzw. *existiert*, dann sagen wir nichts Inhaltliches über das Ding, sondern nur, dass es etwas unserem Begriff Entsprechendes gibt. Alle Grundsätze der Modalität sind nicht objektiv-, sondern subjektiv-synthetische Sätze: „Sie fügen zu dem Begriffe eines Dinges, (Realen) von dem sie sonst nichts sagen, die Erkenntnißkraft hinzu, worin er entspringt und seinen Sitz hat“ (KrV A 234 / B 286). Thema des Postulats der Wirklichkeit ist daher nicht das Objekt selbst, sondern das Objekt in seinem Verhältnis „zur empirischen Urtheilskraft“ (KrV A 219 / B 266). Das wird in einer Reflexion aus den 80er Jahren folgendermaßen ausgedrückt: „existentz ist nicht Bestimmung des Dinges, sondern des Verstandes durch das obiect“ (*Refl.* 5716, 18:333; vgl. KrV A 74ff. / B 99ff.; KrV A 600 / B 628; *Refl.* 5558, 18:232; 20:349).

3.2 Während Kant in der Kategorientafel den Ausdruck ‚Dasein/Nichtsein‘ verwendet, braucht er im Schematismuskapitel und im zweiten Postulat des empirischen Denkens das Wort ‚Wirklichkeit‘. Die begrifflichen Bereiche von ‚Existenz‘, ‚Dasein‘ und ‚Wirklichkeit‘ werden von Kant nie deutlich geschieden oder präzisiert. ‚Wirklichkeit‘ und ‚Realität‘ treten dagegen bei Kant als zwei völlig getrennte Begriffe auseinander. Man muss in dieser Hinsicht klar das Dasein als zweiter Kategorie der Modalität von der Realität als erster Kategorie der → Qualität unterscheiden: „Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt correspondirt, dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt“ (KrV A 143 / B 182; vgl. KrV A 166ff. / B 207ff.; KrV A 242 / B 300). Es geht hier um die inhaltliche Bestimmung des Dinges selbst, d. h. um das, was das Seiende selbst ist. „Qualität eines Dinges ist die Bestimmung, die es als ein Etwas

oder als bloßen Mangel vorstellt, d. i. dessen Begrif ein Seyn oder Nichtseyn enthält“ (*Refl.* 6338, 18:662; vgl. 21:457). Sein und Nichtsein gelten in diesem eher qualitativem Sinne als die einfachsten Vorstellungen der Dinge selbst (vgl. *Refl.* 6324, 18:646; 20:282; 28:552; 28:560; 28:1004). Die Wirklichkeit gehört dagegen nicht zur Realität, denn für die sachhaltigen Prädikate der Realität ist es vollkommen irrelevant, ob etwas auch existiert oder nicht.

4 Die relative Position des Seins

4.1 Das Verb ‚sein‘ kann die bloße Setzung der Existenz eines Dinges bezeichnen. Es kann aber auch als Verbindungsglied von →Subjekt und Prädikat in einem →Urteil gelten. Es handelt sich in diesem zweiten Fall nicht um die Position von etwas, sondern um die logische Verbindung von zwei Elementen in einem Urteil. Diese Verbindung wird durch die Kopula des Urteils vollzogen: „Im logischen Gebrauche ist [das Sein] lediglich die Copula eines Urtheils“ (KrV A 598 / B 626; vgl. 2:73f.; *Refl.* 5142, 18:102; *Refl.* 5704, 18:330f.; 28:313; 28:1027). Hier ist das →Verhältniswörtchen ‚ist‘ offensichtlich kein Prädikat oder Merkmal des Subjekts. Es stellt nur eine Relation zwischen den zwei Vorstellungen her, die sich als prädikative Korrelate einordnen lassen. Diese Unterordnung der Vorstellungen findet nach Kant im Hinblick auf die →Einheit der Apperzeption (das →Ich denke) statt (vgl. KrV B 141f.; 9:104).

4.2 „Ohne modalitaet ist gar kein Urtheil moglich“ (*Refl.* 3111, 16:663). Das Verhältnis der Vorstellungen zur synthetischen Einheit der Apperzeption (vgl. KrV B 141) zeigt die Notwendigkeit der Vorstellungen in ihrem objektiven Verhältnis. Empirische bzw. zufällige Urteile enthalten eine solche Notwendigkeit und können deswegen als →objektiv bezeichnet werden. „Darauf zielt das Verhältniswörtchen ist […], um die objective Einheit gegebener Vorstellungen von der subjectiven zu unterscheiden“ (KrV B 141f.). Die mit der Kopula ausgedrückte Notwendigkeit zeigt den Anspruch eines Urteils auf objektive Gültigkeit an. Möglichkeit und Dasein werden dementsprechend in den →Postulaten des empirischen Denkens unter die Notwendigkeit subsumiert (vgl. KrV A 218ff. / B 265ff.).

Weiterführende Literatur

Neumann, Hardy: Die neue Seinsbestimmung in der reinen theoretischen Philosophie Kants: Das Sein als Position, Berlin: Duncker & Humblot 2006.

Schwarz, Wolfgang: „Kant’s Categories of Reality and Existence“, in: Philosophy and Phenomenological Research 48, 1987, 343–346.

Vick, George R.: „Existence was a predicate for Kant“, in: Kant-Studien 61, 1970, 357–371.

Wagner, Hans: „Über Kants Satz, das Dasein sei kein Prädikat“, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 53, 1971, 183–186.

Young, Michael: „Der Begriff der Existenz bei Kant“, in: Ratio 18, 1976, 85–98.

Giuseppe Motta

Sekte

In Kants Verständnis beruht eine Sekte auf einer trügerischen „Einbildung“ und „Täuschung“, die „dasjenige an dem Gegenstande zu sehen glaubt, was eigentlich ein Selbstgeschöpf unseres eigenen Gehirns ist“ (15:122). Weitere wichtige Stellen: 1:112; 7:48; 7:50ff.; 7:54; 9:28; 9:31; 11:533; 15:122.

Verwandte Stichworte

Kirchenglaube/Religionsglaube; Satzung, Statut, statutarisch

Philosophische Funktion

Der historiographische Begriff der philosophischen Sekte wird von Kant fast ohne Beiklang verwendet (wie ‚Schule‘): Im Altertum gab es z. B. die ionische oder die stoische Sekte (vgl. 9:28; 9:31), in der Neuzeit sind z. B. die Leibnizianer eine Sekte (vgl. 1:112).

Bei den religiösen Sekten (vgl. 7:48–60) wird zwischen Kirchensekten und Religionssekten unterschieden. Zwei Religionssekten entstehen „a priori“ aus der Wahl der Mittel, zum reinen Religionsglauben zu gelangen: die Pietisten und die Herrnhuter (7:54f.). Die Kirchensekten (vgl. 7:54) entspringen dem Kirchenglauben, dessen vielerlei →Satzungen „eine reiche Quelle unendlich vieler Secten“ sind (7:50). Jede christliche Sekte „glaubt […] ihre Lehren in der Bibel zu finden. Man lernt solche nicht […] aus der Bibel, sondern man bringt sie hinein“ (15:122).

Bei den Protestanten erhebt die „Sectirerei“ „ihr Haupt bis zur Vermannigfaltigung der Kirchen“ (7:51f.). Zwar ist die damit verbundene „Glaubensfreiheit“ zu begrüßen, doch darf der „Unterschied der Meinungen“ nicht zu einer „Verschiedenheit der Religionssecten“ führen, „welche der Einheit und Allgemeinheit der Religion [also der unsichtbaren Kirche] gerade zuwider ist“, sondern „allenfalls“ zu einer „Verschiedenheit der Kirchensecten“ (7:51f.). „Aufgeklärte Katholiken und Protestanten werden also einander als Glaubensbrüder ansehen können“ (7:51f.). Im reinen Religionsglauben kann es keine „Sectenverschiedenheit“ (7:48) bzw. „Sectirerei“ geben (7:50).

Michael Albrecht

Selbst

Neben den vielen Wendungen, in denen Kant den Ausdruck ‚selbst‘ im adjektivischen oder adverbialen Sinn verwendet (z. B. „Anschauens unserer selbst“ KrV A 33, „Vorstellungsart meiner selbst als Objects“ KrV A 37, „Bewußtsein der Identität seiner selbst“ KrV A 108, „Einfachheit meiner selbst (als Seele)“ KrV A 354), kommt der Ausdruck ‚mein Selbst‘ oder ‚das Selbst‘ im Sinne von ‚mein Ich‘, ‚mein Wesen‘ in der *KrV* nicht sehr häufig und in terminologischer Fassung wohl nur im Zusammenhang der Kritik der Paralogismen vor (→ Paralogismen der reinen Vernunft). Das Selbst ist nach Kant das, worauf ein Subjekt sich in seinem Selbstbewusstsein bezieht; in praktischer Hinsicht ist es Bezugspunkt und Urheber seines Handelns. Es kann wie das Ich empirisches oder reines Selbst sein. – Im *op. post.* gewinnt das Selbst größere Bedeutung im Zusammenhang von Kants Lehre von der → Selbstsetzung und Selbstaffektion. Weitere wichtige Stellen: KrV B 138; KrV B 404; KrV B 152ff.; 4:407; 4:421; 4:457f.

Verwandte Stichworte

Ich; Paralogismus; Selbstbewusstsein; Selbstsetzung

Philosophische Funktion

1 Theoretisches Selbst

Das reine Selbst ist das „denkende“, d. h. das „bestimmende“ Selbst; insofern ist es vom „bestimmbaren“ Selbst als dem Objekt einer über den inneren Sinn vermittelten, empirischen Selbsterkenntnis unterschieden (KrV A 402). In Kants kritischer Erkenntnistheorie ist das reine Selbst oberstes Prinzip und Einheitspunkt aller ihm bewussten Vorstellungen; diese stehen insgesamt „unter der Bedingung […], unter der ich sie allein als *meine* Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen, und also als in einer Apperception synthetisch verbunden durch den allgemeinen Ausdruck: Ich *denke*, zusammenfassen kann“ (KrV B 138). Das reine Selbst ist also identisch mit dem transzendentalen Ich und wird wie dieses mit dem Gedanken ‚Ich denke‘ bezeichnet. Als bestimmendes Selbst ist es zwar der höchste Punkt aller Erkenntnis von Gegenständen und Sachverhalten, für sich selbst genommen, ist es aber nur die „an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich“ (KrV B 404). Zugesprochen werden können ihm neben der Meinigkeit von Vorstellungen nur die Bestimmungen der Identität und des Denkens.

Demgegenüber ist das Selbst als Gegenstand der Selbsterfahrung das empirische Ich. Es ist im inneren Sinn gegeben und wird als Objekt der Erkenntnis durch die Kategorien bestimmt. Für sich allein ist es nicht notwendigerweise durchgehend mit sich identisch, es könnte so „vielfärbig“ und „verschieden“ (KrV B 134) sein, wie es Vorstellungen hat, deren es sich bewusst ist, d. h. es steht nicht wie das reine Selbst des ‚Ich denke‘ von sich aus unter dem Anspruch der einheitlichen Synthesis aller seiner Vorstellungen, durch die es ein Bewusstsein von seiner Identität mit Bezug auf seine Vorstellungen gewinnt (vgl. KrV B 133). Als Objekt der Selbsterkenntnis ist das bestimmbare Selbst Gegenstand der (empirischen) Psychologie, in ihm liegt das Resultat einer Affektion durch uns selbst, d. h. durch unser reines Selbst vor. Deshalb sind wir uns in der Erkenntnis unserer Selbst nicht so gegeben, wie wir an uns selbst sind, sondern nur als „Erscheinung“ (KrV B 152ff.). Alle Versuche, zu einer Erkenntnis unseres Selbst als eines Objekts in seinem Ansichsein zu gelangen, um u. a. aus der Einfachheit des Selbst insbesondere auch seine Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit zu erweisen, müssen deshalb scheitern. In Gestalt der Argumente der traditionellen rationalen Psychologie (*psychologia rationalis*), die in Kants Sicht vom reinen Selbstbewusstsein des ‚Ich denke‘ ausgeht, beruhen solche Beweisversuche auf Fehlschlüssen (→ Paralogismen), in denen der Unterschied zwischen dem bestimmenden, d. h.

dem denkenden, bloß logischen Selbst, und dem bestimmbaren Selbst als einem realen Objekt der Erkenntnis nicht berücksichtigt wird (vgl. KrV A 402).

2 Praktisches Selbst

Der Unterschied zwischen den zwei Rollen, unter denen das Selbst vorkommt, ist auch für Kants praktische Philosophie grundlegend. Ausschließlich das „liebe Selbst", d. h. unser empirisches Ich, wäre der Bezugspunkt alles Handelns, wenn die „Begriffe der Pflicht […] lediglich aus der Erfahrung gezogen werden" müssten (4:407). Das „strenge Gebot der Pflicht" erfordert aber „Selbstverleugnung" (4:407) in dem Sinne, dass wir darin der Bestimmung unseres „eigentlichen Selbsts" (4:458) gerecht werden. Denn der Mensch erfährt sich auf „zwiefache Art" bestimmt, einmal im „Bewußtsein seiner selbst als durch Sinne afficirten Gegenstands" und andererseits im „Bewußtsein seiner selbst als Intelligenz, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken (mithin als zur Verstandeswelt gehörig)" (4:457). Den Gesetzen dieses „Wollens als Intelligenz" und „seinem eigentlich Sein, d. i. seinem Willen" können die sinnlichen Neigungen und Antriebe des Menschen, weil er „nur Erscheinung seiner selbst" ist, keinen Abbruch tun (4:457). Ein Selbstbezug (in einem uneigentlichen Sinne) bleibt hierbei insofern erhalten, als zwischen Pflichten gegen uns selbst und Pflichten gegen andere zu unterscheiden ist (vgl. 4:421; 4:429).

3 Selbst und Ich

Man kann im Hinblick auf Kants Rede von dem Selbst nicht von einem eigenständigen Theoriestück sprechen. Statt vom Selbst könnte auch vom Ich die Rede sein. Dennoch gelingt es Kant, seine Argumentation dadurch, dass er vom Selbst spricht, besonders anschaulich zu machen. So KrV A 107: „Das Bewußtsein seiner selbst nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der inneren Wahrnehmung ist blos empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben" oder KrV B 134, wo Kant den grundlegenden Charakter der Identität der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption dadurch herausstellt, dass er sagt, ohne sie „würde ich ein so vielfärbiges, verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin". Auch im Paralogismus-Kapitel gestattet es die Unterscheidung zwischen bestimmendem und bestimmbarem Selbst, den Fehler der dialektischen Schlüsse der psychologia rationalis auf einfache Weise zu benennen. In der 1. Aufl. *KrV* heißt es hierzu: „Nun ist es zwar sehr einleuchtend, daß […] das bestimmende Selbst (das Denken) von dem bestimmbaren Selbst (dem denkenden Subjekt) wie Erkenntniß vom Gegenstande unterschieden sei. Gleichwohl ist nichts natürlicher und verführerischer als der Schein, die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjekt dieser Gedanken zu halten. Man könnte ihn die Subreption des hypostasierten Bewußtseins (apperceptionis substantiatae) nennen" (KrV A 402).

Weiterführende Literatur

Carr, David: The paradox of subjectivity: the self in the transcendental tradition, New York: Oxford UP 1999.

Hindrichs, Gunnar: Negatives Selbstbewusstsein: Überlegungen zu einer Theorie der Subjektivität in Auseinandersetung mit Kants Lehre vom transzendentalen Ich, Hürtgenwald: Pressler 2002.

Klemme, Heiner F.: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis, Hamburg: Meiner 1996.

Melnick, Arthur: Kant's theory of the self, New York: Routledge 2009.

Rosefeldt, Tobias: Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst, Berlin u. a.: Philo 2000.

Hansgeorg Hoppe

Selbstaffektion

Selbstaffektion ist Einwirkung des Subjekts auf sich selbst: im Unterschied zur äußeren Affektion geht die Selbstaffektion vom →Subjekt aus. Sie besteht – wie nach Kant es jeder Akt der Aufmerksamkeit verdeutlichen soll (vgl. KrV B 156) – in einer Einwirkung des Subjekts auf das eigene →Ich, wodurch dieses im →inneren Sinn als →Erscheinung gegeben wird, also nicht als Ich an sich, „nicht wie es von sich selbst urtheilen würde,

wenn seine Anschauung bloße Selbstthätigkeit, d. i. intellectuell, wäre“ (KrV B 68). Auch im *Op. post.* kommt der Ausdruck in dieser Bedeutung vor: „Innere Wahrnehmungen sind empirische Vorstellungen mit Bewustseyn da das Subject sich selbst willkührlich oder unwillkührlich afficirt“ (22:495). Eine grundlegend wichtige Rolle spielt die Selbstaffektion hier aber (in den Entwürfen A–Z des 10./11. Konvoluts) im Zusammenhang von Kants Bemühungen, den Übergang von den ‚Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft‘ zur Physik verständlich zu machen. Nur aufgrund einer Selbstaffektion soll wissenschaftliche Erkenntnis und überhaupt Erfahrung möglich sein (vgl. 22:465; 22:390). Weitere wichtige Stellen: 22:364; 22:388–390; 22:392; 22:405; 22:456; 22:502.

Verwandte Stichworte

Übergang; Selbstbestimmung; Selbstsetzung; Erscheinung (von) der Erscheinung; Opus postumum; Idealismus

Philosophische Funktion

1 Selbstaffektion und Übergang

Kant ist der Auffassung, dass mit den *MAN* noch nicht geklärt ist, wie die → Physik als empirische Wissenschaft möglich ist (vgl. 22:331; 22:491). Da die Physik die wissenschaftliche Erkenntnis der bewegenden Kräfte der Materie ist, muss sie nach Kants Auffassung auf Prinzipien → a priori beruhen, die den systematischen Zusammenhang aller uns je gegebenen Erscheinungen garantieren (vgl. 22:348f.; vgl. auch 22:354, 22:487f.). Die Übergangslehre soll diese Prinzipien herausstellen. Ausgangspunkt der Überlegungen Kants ist, dass ein systematischer Zusammenhang der Erscheinungen nicht empirisch gegeben sein kann, er muss vom erkennenden Subjekt gemacht sein: es ist das erkennende Subjekt, das den Zusammenhang der Erscheinungen in die → Erfahrung hineinlegt (vgl. 22:361f.; 22:312), indem es sich selbst affiziert (vgl. 22:405f.; 22:502). Insofern in der wissenschaftlichen Erfahrung dieser systematische Zusammenhang als „indirecte Erscheinung“ (22:373) oder „Erscheinung von der Erscheinung“ (22:371; vgl. 22:333) tatsächlich zur Anschauung kommt (vgl. 22:405; 22:477), sind es immer auch Züge des die Erfahrung „machenden“ Subjekts, die uns in der Erfahrung gegeben sind (vgl. 22:364f.). Wir erkennen uns selbst, indem wir in der Erfahrung nur das herausheben, was wir selbst zum Behuf der Erfahrung in sie hineingelegt haben (vgl. 22:392; 22:465). Grundlegend ist in diesem Zusammenhang Kants Einsicht, dass in den für die Physik kennzeichnenden Erkenntnismethoden von Observation und → Experiment die Erkenntnis leiblich vermittelt ist (vgl. 22:345, vgl. auch: 22:357; 22:358f.). Die Erkenntnis ergibt sich als Resultat eines von uns ausgehenden leibhaften Eingriffs in die Wirklichkeit, wir machen die zu erforschenden bewegenden Kräfte für die Erkenntnis „mobil“, so dass sie uns affizieren können (vgl. 22:487). Darin liegt eine Selbstaffektion: das Subjekt muss sich zum Affiziertwerden durch die bewegenden Kräfte der Wirklichkeit selbst veranlassen, es muss, um affiziert zu werden, sich selbst affizieren: „Sich selbst afficirend äußerlich afficirt“ (22:401). Mit dieser Selbstaffektion setzen wir die Erkenntnis aber nicht sozusagen aufs Geratewohl in Gang, um dann zu sehen, was herauskommt, sondern wir strukturieren sie formal dadurch, dass wir mit bestimmten Fragen an die → Wirklichkeit herangehen. Mit der Selbstaffektion soll der zu erkennenden Wirklichkeit ein allgemeines Muster von Zusammenhängen auferlegt werden, und allein innerhalb dieser Zusammenhänge soll die Wirklichkeit dann auf eine für das Subjekt relevante Weise (als Objekt) in Erscheinung treten können: „Der Act durch welchen das Subject sich selbst in der Wahrnehmung afficirt enthält das Princip der Möglichkeit der Erfahrung“ (22:387; vgl. dazu auch KrV B XIII). Durch die Selbstaffektion werden die → Kategorien auf die Erscheinungen angewendet (vgl. 22:474, vgl. auch 22:502; 22:478; 22:483; 22:487), und damit wird zugleich allererst Erfahrung möglich in dem Sinne, dass bloß subjektive Erscheinungen als Zeichen von etwas Objektivem angesehen werden können, das von ihnen verschieden ist, nämlich von bewegenden Kräften (vgl. 22:464, vgl. auch 22:340; 22:483; 22:501; 22:475). Es handelt sich um eine Wiederaufnahme von transzendentalphilosophischen Fragestellungen, die nur noch entfernt mit dem Problem der Möglichkeit der Physik zu tun haben; sie betreffen in erster Linie das Problem der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt. Kant stellt fest: „Erfahrung ist eine Aggregation der Wahrnehmungen in so fern sie zur durchgängigen Bestimmung des Objects hinreichend ist. – Aber nun erhebt sich wiederum die Frage:

wie ist Erfahrung zu machen (denn durch den Sinn *gegeben* zu seyn ist ein Wiederspruch mit sich selbst) mithin frägt sich wie ist *durchgängige* Bestimmung des Sinnengegenstandes moglich?“ (22:482f.).

2 Übergangsproblem

Dass Kant nicht eigentlich zu einer Lösung des Übergangsproblems kommt, hängt damit zusammen, dass er sehr weit reichende Forderungen im Hinblick auf die Wissenschaftlichkeit der Physik erhebt. In der Physik soll das Empirische „nach Prinzipien a priori als einem System gehörend“ aufgestellt und klassifiziert werden (22:363f.), in ihr sollen „die verschiedenen Grundstoffe (bases) der Materie und das die Kräfte derselben leitende Princip (substantia deferens) durch Eintheilung in Classen, Gattungen Arten und Unterarten a priori“ spezifiziert werden. Das sei „ein rechtmässiger Anspruch des Physikers“, der „unerläßlich“ sei (22:337; vgl. 22:354; 22:342; 22:455; 22:459; 22:503). Aber das kann auch nach Kants Meinung nur gelingen, wenn es – im Übergang zur Physik – möglich ist, „Sinnenobjecte für mögliche Wahrnehmungen a priori zu classificiren“ und „nicht aus der Erfahrung zu schöpfen, sondern in sie hineinzutragen“ (22:387). Trotz der vielen Klassifizierungs- und Einteilungsvorschläge, die er schon zuvor in den Entwürfen „Übergang 1–14“ gemacht hatte, ist Kant aber schliesslich gelegentlich skeptisch, ob dieser Übergang überhaupt gelingen könne: „Es ist wirklich unmöglich empirische Vorstellungen a priori zur Einheit der Erfahrung verbunden zusammen zu stellen u. doch scheint es daß dieses aus dem Begriff einer Physik zu der übergegangen werden soll nothwendig ist“ (22:455; vgl. 22:387), und „Wir können also nicht allgemein//geltend selbst durch alle Mittel eine Erfahrung zu machen wie es scheint a priori nicht ausmachen welche und wieviele der Objecte der Wahrnehmung (welche zusammen die *Materie* ausmachen) und der bewegenden Kräfte der Art und Zahl nach sind die wir unserer möglichen Erfahrung etwa unterlegen könnten sondern allenfalls durch Herumtappen unter äußeren Sinnenobjecten gewisse Kräfte stoppelnd aufzählen z. B. Härte, Weichheit, Schweere, Leichtigkeit usw. welche zusammen kein vollendetes System dieser Kräfte also auch der Stoffe welche sie in sich enthalten ausmachen weil wir sie nicht nach einem Princip a priori durch Naturforschung zu unserer Kenntnis bringen können d.i. wir können die Grundstoffe der bewegenden Kräfte nicht specificiren und kein Elementarsystem derselben aufstellen“ (22:344). Aus heutiger Sicht kann man einwenden, dass es nicht erforderlich ist, für die Physik als → Wissenschaft so weitgehende, nicht erfüllbare Forderungen aufzustellen: als empirische Wissenschaft muss sie sich an dem orientieren, was sich – innerhalb ihrer theoretischen Grundannahmen – zur Lösung von neu auftretenden Problemen in Experiment und Beobachtung an empirischen Daten ergibt, und daraus einen sytematischen Zusammenhang der Naturerscheinungen zu erarbeiten suchen.

3 Interpretationslage

Strittig ist die Frage, ob in und mit der Selbstaffektionslehre, weitergeführt in der Lehre von der Selbstsetzung im 7. Konvolut, Kant zunehmend eine spekulativ-idealistische Position vertritt. Gegen Tuschlings Auffassung, dass dies so sei (vgl. Tuschling, *Idee*, S. 116), sieht Förster in der Selbstsetzungslehre eine Bestätigung einer eher realistischen Grundauffassung Kants. Das ist wohl auch die Auffassung Würkers, die zwischen zwei Formen von Selbstaffektion unterscheidet (vgl. Würker, *Selbstaffektion*, S. 61f.) und die Ordnungsleistung des Subjekts als auf ein „sinnlich wahrgenommenes Material“ bezogen versteht (Würker, *Selbstaffektion*, S. 69); allerdings wird nicht klar, ob das empirische Objekt, von dem sie spricht, etwas Subjekt-Unabhängiges ist oder das Subjekt selber (vgl. Würker, *Selbstaffektion*, S. 71). Für einzelne weitere Fragen, insbesondere für das Übergangsproblem, siehe den umfassenden Forschungs-Überblick bei Basile.

Weiterführende Literatur

Basile, Giovanni Pietro: Kants Opus postumum und seine Rezeption, Berlin u. a.: de Gruyter 2013.

Edwards, Jeffrey: Substance, Force, and the Possibility of Knowledge. On Kant’s Philosophy of Material Nature, Berkeley u. a.: University of California Press 2000.

Emundts, Dina: Kants Übergangskonzeption im Opus postumum. Zur Rolle des Nachlasswerks für die Grundlegung der empirischen Physik, Berlin u. a.: de Gruyter 2004.

Förster, Eckart: Kant's Final Synthesis. An Essay on the Opus postumum, Cambridge (Mass.) u. a.: Harvard University Press 2000.
Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1992.
Mathieu, Vittorio: Kants Opus postumum. Hg. von Gerd Held, Frankfurt/M.: Klostermann 1989.
Tuschling, Burkhard: „Die Idee des transzendentalen Idealismus im späten Opus postumum", in: Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants, hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt/M.: Klostermann 1991.
Würker, Katarina: Selbstsetzung, Selbstaffektion und Schematismus in Kants Opus postumum, Diss. Köln 2008.

Hansgeorg Hoppe

Selbstanschauung

Der Ausdruck ‚Selbstanschauung' kommt viermal in *KrV* B und dreimal in *Op. post.* vor und bezeichnet die Anschauung seiner selbst oder des →‚Gemüts', sofern sie den Bedingungen von →Raum und Zeit unterworfen ist. Wichtige Stellen: KrV B 69; KrV B 157f. Anm.; KrV B 432.

Verwandte Stichworte

Anschauung; Erfahrung, innere; Selbsterkenntnis

Philosophische Funktion

In den 1770er Jahren unterscheidet Kant noch nicht klar zwischen →innerem Sinn und (logischer bzw. transzendentaler) →Apperzeption (vgl. z. B. 25:244). Die Differenz von →reinem Selbstbewusstsein und innerem Sinn wird endgültig erst in der *KrV B* etabliert. Gemäß KrV A 38 / B 55 kann das Subjekt sowohl als Ding an sich selbst, „unangesehen der Art, dasselbe anzuschauen", als auch als Gegenstand einer Selbstanschauung angesehen werden. Kant behauptet, die „Selbstanschauung" stelle das →Gemüt in Raum und Zeit so vor, „wie es unsere Sinne afficirt, d. i. wie es *erscheint*" (KrV B 69). Wir können von den Vorstellungen, wie sie uns als in der →Zeit bestimmt erscheinen, lediglich auf das vorstellende Subjekt als →Erscheinung schließen. Diese These soll jedoch nicht so verstanden werden, als ob das Gemüt „ein bloßer *Schein*" wäre, weil in der Erscheinung das Gemüt und „die Beschaffenheiten, die wir [ihm] beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen" werden (KrV B 69). Da diese Beschaffenheiten nur von der Anschauungsart des Subjekts abhängen, so heißt dies, dass die Selbstanschauung das Gemüt nicht als →Ding an sich, sondern als Erscheinung ansieht. Gemäß § 25 der *KrV* B drückt das „Ich denke […] den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen", nämlich „das mannigfaltige zu demselben Gehörige in mir [zu] setzen" (KrV B 157 Anm.). Daraus ergibt sich, dass das Dasein „schon gegeben" ist, während „die Art, wie ich es bestimmen […] solle […], dadurch noch nicht gegeben" ist (KrV B 157 Anm.). Letzeres kann erst durch die Betätigung der Selbstanschauung vollzogen werden, welche ihrerseits auf einer a priori gegebenen Form, der Zeit, beruht. Die Selbstanschauung ist daher sinnlich und gehört zur →Rezeptivität (vgl. KrV B 157 Anm.). Kant erwähnt in diesem Zusammenhang auch die Möglichkeit „eine[r] andere[n] Selbstanschauung", durch die wir uns selbst als spontanes Subjekt unmittelbar gegeben wären. Da wir über eine solche Selbstanschauung aber nicht verfügen, bin ich mir nicht meines spontan bestimmenden Subjekts selbst, sondern nur der „Spontaneität meines Denkens, d. i. des Bestimmens" bewusst. Mein in der Selbstanschauung gegebenes Dasein ist daher „immer nur sinnlich, d. i. als das Dasein einer Erscheinung, bestimmbar" (KrV B 158 Anm.).

Um das Missverständnis zu vermeiden, welchem „die Lehre von unserer Selbstanschauung als Erscheinung leicht ausgesetzt ist" (KrV B 432), präzisiert Kant, dass „jenes bewundernswürdige Vermögen, welches mir das Bewußtsein des moralischen Gesetzes allererst offenbart" (KrV B 431), nämlich die Freiheit als Spontaneität und →Autonomie, zwar ein rein intellektuelles Prinzip der Bestimmung meiner Existenz ist. Ich könnte dieses Prinzip jedoch nicht anders denken als durch mir in der sinnlichen Anschauung gegebene Prädikate. Erst dadurch könnte ich →Verstandesbegriffen wie →Substanz und →Ursache, „wodurch ich allein Erkenntniß von mir haben kann, Bedeutung […] verschaffen" (KrV B 431). Kant warnt jedoch davor, jene Begriffe über das Feld der Erfahrung hinaus anzuwenden.

Im *Op. post.* kommt Kant auf die Lehre der *KrV* B zurück und unterscheidet zwischen dem lo-

gischen, auf einem analytischem Prinzip basierenden, und dem metaphysischen Bewusstsein seiner selbst, welches auf der Zusammenfassung des in der Selbstanschauung gegebenen Mannigfaltigen besteht (vgl. 22:420). Diese Selbstanschauung, durch welche sich das Subjekt zum Gegenstand der Sinne macht, gehört zur →Transzendentalphilosophie und „ist synthetisch zugleich aber analytisch" (22:442). Ohne Selbstanschauung, die in jeder „*Sinnenvorstellung* von Raum u. Zeit" implizit enthalten ist, wäre kein Bewusstsein seiner selbst als Substanz möglich (22:443).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), Meiner: Hamburg 1999, insbes. 140, 183.

Klemme, Heiner: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, Hamburg: Meiner 1996.

Mohr, Georg: Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant, Würzburg: 1991.

Mohr, Georg (Hg.): Immanuel Kant. Theoretische Philosophie. Texte und Kommentar, 3 Bde., Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004, Bd. 3, 180ff.

Piero Giordanetti

Selbstbestimmung

‚Selbstbestimmung' hat bei Kant mehrere Bedeutungen: (1) die Determination der Kraft eines Subjekts durch einen Zweck, (2) die freie Entscheidung eines Subjekts zu einer Maxime oder einer Handlung, (3) die Selbstkonstitution eines Subjekts oder (4) die Selbstaffektion. Wichtige Stellen: 4:427; 7:251; 22:73–87.

Verwandte Stichworte

Autokratie; Autonomie; Selbstsetzung

Philosophische Funktion

In seinen Publikationen gebraucht Kant den Ausdruck ‚Selbstbestimmung' nur zweimal. Zu einem *terminus technicus* wird der Begriff erst in der nachkantischen Philosophie (vgl. Gerhardt, *Selbstbestimmung*, S. 335 u. 342ff.). In *Anthropologie* wird die Begierde definiert als „die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjekts durch die Vorstellung von etwas Künftigem als einer Wirkung derselben" (7:251). Subjekt der Selbstbestimmung ist hier die Kraft als das Handlungsvermögen eines Menschen. In *GMS* gibt Kant dem Begriff eine speziellere Bedeutung. Er definiert dort den Willen als „ein Vermögen", „*der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß* sich selbst zum Handeln zu bestimmen" (4:427). Kant unterscheidet zwischen der →Triebfeder als dem subjektiven Grund der Selbstbestimmung des Willens und dem Zweck als dem „objectiven Grunde seiner Selbstbestimmung" (4:427). Da die Selbstbestimmung hier durch die Vorstellung von Gesetzen erfolgt, steht ‚Selbstbestimmung' dem Begriff der Autonomie sachlich nahe. Bestimmt sich der Wille durch die Vorstellung des moralischen Gesetzes, liegt Selbstbestimmung (Autonomie) vor; lässt er sich von der Vorstellung eines Naturgesetzes leiten, handelt es sich um Fremdbestimmung (→Heteronomie). In jedem Fall ist die Fähigkeit der Selbstbestimmung ein wesentliches Merkmal des Willens (vgl. König, *Autonomie*, S. 92).

Im *Op. post.* bezeichnet der Begriff gewisse kognitive Leistungen des Subjekts. Dieses bestimmt sich selbst durch das „Manigfaltige der Vorstellungen" (22:81); diese Art der Selbstbestimmung „steht unter dem Princip a priori […] der Apperception zum Behuf der synthetischen Einheit des Raumes u. der Zeit" (22:82). Mittels der reinen Formen der Anschauung stiftet das Subjekt einerseits die Einheit aller seiner Bewusstseinsinhalte, andererseits aber auch seine eigene Identität. Diesen Prozess der Selbstkonstitution oder -setzung beschreibt Kant so: „Ich bin: ist der logische Act der vor aller Vorstellung des Objects vorhergeht ist ein Verbum wodurch ich mich selbst setze. Ich existire im Raume und in der Zeit und bestimme mein Daseyn im Raume und in der Zeit durchgangig (omnimoda determinatio est existentia) als Erscheinung nach den formalen Bedingungen der Verknüpfung des Manigfaltigen der Anschauung und bin mir selbst ein äußerer u. innerer Gegenstand" (22:85). Kant geht sogar so weit, diese →Selbstsetzung als Akt der Selbstproduktion zu deuten: „Ich mache mich selbst" (22:82).

Weiterführende Literatur

McDowell, John: „Self-Determining Subjectivity and External Constraint", in: Ameriks, Karl /

Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus 3, 2005, 21–37.
Seel, Martin: „Überlegungen zum Begriff der Selbstbestimmung“, in: Szaif, Jan / Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre, Berlin u. a.: de Gruyter 2004, 293–306.

Héctor Wittwer

Selbstbewusstsein

Der Begriff des Selbstbewusstseins ergänzt bei Kant die sachlich verwandten und systematisch grundlegenderen Begriffe der → Apperzeption und des → Bewusstseins. Die drei einander beträchtlich überschneidenden Begriffe markieren und artikulieren das Ineinander von Selbstverhältnis und Gegenstandsbeziehung in Kants nicht-empirischer Begründung der Erfahrung und ihrer Objekte. Selbstbewusstsein versteht Kant nicht primär als psychisches oder mentales Phänomen von Introspektion oder Reflexion, sondern als eine kognitiv relevante Strukturverfassung des Subjekts, die gegenständliche Erkenntnis ermöglicht, ohne selbst Gegenstand solcher Erkenntnis werden zu können. Die transzendentalphilosophisch relevante Gestalt des Selbstbewusstseins ist das „ursprüngliche und nothwendige Bewußtsein der Identität seiner selbst“ (KrV A 108). Weitere wichtige Stellen: KrV A 111–114; KrV A 117 Anm.; KrV B 132–135; KrV B 138f.; KrV B 144; KrV A 343 / B 401; KrV A 370f.; KrV A 378; KrV A 401f.; KrV B 406f.; KrV B 411f. Anm.; KrV B 420; KrV B 422; 5:29; 5:74; 5:101; 5:116; 5:133; 5:476; 6:439).

Verwandte Stichworte

Apperzeption; Apperzeption, Einheit der; Bewusstsein, transzendentales; Sinn, innerer

Philosophische Funktion

1 Selbstbewusstsein vor Kant

1.1 Ähnlich wie der Terminus ‚Apperzeption‘, dessen Bildung auf Leibniz zurückgeht, ist der Ausdruck ‚Selbstbewusstsein‘ eine Wortprägung, die im Rückgriff auf einen kurrenten Ausdruck (in diesem Fall in der Art von ‚sich seiner selbst bewusst sein‘) als Terminus eingeführt wird. Doch anders als im Fall der Apperzeption kommt der Ausdruck vor Kant nicht terminologisch zum Einsatz. Es finden sich aber in der für die Ausbildung und Entwicklung von Kants reifer Philosophie maßgeblichen → Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie Wendungen und Ausdrücke, die dem Gebrauch des nominalisierten Terminus ‚Selbstbewusstsein‘ nahe kommen und die in der Sache einen Begriff von Selbstbewusstsein beinhalten.

Der systematische Kontext dieser Anbahnungen des philosophischen Begriffs von Selbstbewusstsein ist die auf Leibniz zurückgehende Unterscheidung derjenigen Vorstellungen oder Denkgehalte, die in uns vorliegen mögen, ohne doch bemerkt oder bedacht zu werden („petites perceptions“), von solchen, denen sich der Geist eigens bewusst wird durch mentale Akte von Aufmerksamkeit, Reflexion und Erinnerung, deren Leistung Leibniz mit dem Neologismus ‚Apperzeption‘ (französisch ‚aperception‘; von ‚s’aperçevoir de quelque chose‘, ‚etwas bemerken‘) bezeichnet. Für die Resultate der Reflexionsleistung („actes réflexifs“) verwendet Leibniz den Ausdruck „Bewusstsein“ („conscience“) (Leibniz, *Monadologie*, § 14; Leibniz, *Principes*, § 5). Den Gegenstandsbereich reflexiver Vergewisserung bezeichnet er als das „Ich“ („Moy“) und die reflektierten Denkgehalte lokalisiert er „in uns“ („en Nous“; Leibniz, *Monadologie*, § 30).

Zu den im Ich reflexiv-bewusst vorliegenden Gedanken rechnet Leibniz nicht zuletzt die Allgemeinbegriffe, die er für angeboren hält und zu denen er das Sein, die Substanz, das Einfache, das Zusammenengesetzte, das Immaterielle und Gott zählt. Den in der Apperzeption vorliegenden Selbstbezug des Denkens versteht Leibniz dabei als Achthaben auf das, was in uns vorliegt („s’aperçevoir de ce qui est en nous“; Leibniz, *Nouveaux essais*, L. I, Ch. i, § 5). Gegenstand des reflexiv vermittelten Bewusstseins von dem, was in uns vorliegt, ist also bei Leibniz nicht ein individueller, personal verfasster ichlicher Kernbestand, sondern ein Inbegriff meiner Gedanken.

1.2 In der schulphilosophischen Rezeption und Transformation von Leibniz’ Auffassung des apperzeptiven (Selbst-)Bewusstseins, insbesondere bei Wolff und Baumgarten, finden sich im Hinblick auf den sich erst entwickelnden Begriff des Selbstbewusstseins terminologische Annäherungen in Gestalt der lateinischen Ausdrücke und Wendungen ‚*conscientia*‘ (Bewusstsein), ‚*sensus internus*‘ (innerer Sinn) und ‚conscium sui‘ (seiner bewusst) sowie von deutschsprachigen Konstruktionen des

Typus „des sind wir uns bewußt“ (Wunderlich, *Kant*, S. 18–31, S. 35, S. 40). Hervorzuheben ist die Verortung der einschlägigen Ausführungen in der Metaphysik und speziell in der einerseits rein rational und andererseits im Rückgriff auf die Erfahrung entwickelten Seelenlehre (*psychologia rationalis*, *psychologia empirica*). Als Arena der Bewusstseins- und Selbstbewusstseinsprozesse gilt die substantiell verstandene Seele. Auch ist auffällig, dass die Selbstbezüglichkeit des Denkens bei Wolff und Baumgarten durchweg im sachlichen Kontext von dessen Bezugnahme auf außermentale Gegenstände bzw. auf deren mentale Repräsentanten (Vorstellungen) erfolgt.

Neben der umschreibenden Annäherung an einen spezifischen Begriff von kognitivem Selbstbewusstsein finden sich in der philosophischen Entwicklung von Leibniz zu Kant auch Ansätze zu einer nicht-referentiellen Konzeption von Selbstbewusstsein, für deren Kennzeichnung etwa bei Mendelssohn der Terminus ‚Selbstgefühl‘ Verwendung findet (Wunderlich, *Kant*, S. 58–60). Bemerkenswert ist hieran insbesondere der Einschluss der Existenzgewissheit in das Selbstverhältnis der Denksubstanz.

2 Selbstbewusstsein bei Kant

2.1 Bei Kant wird ‚Selbstbewusstsein‘ in der *KrV* zum philosophischen Terminus, der –wie die sachlich zugehörigen Ausdrücke ‚Apperzeption‘ und ‚Bewusstsein‘ – doppelt zum Einsatz kommt: bei der Begründung des notwendigen Erfahrungsbezugs der Kategorien in der transzendentalen Deduktion und bei der Kritik an den Fehlschlüssen der rationalen Seelenlehre in der → transzendentalen Dialektik (→ Paralogismen der reinen Vernunft). Der Terminus ‚Selbstbewusstsein‘ kommt dabei in geringerem Umfang zum Einsatz als die beiden verwandten Fachausdrücke.

Gelegentlich finden sich bei Kant in den einschlägigen Kontexten statt des Terminus ‚Selbstbewusstsein‘ umschreibende Wendungen wie „Bewußtsein meiner selbst“ (KrV A 122). In dieser indirekten Gestalt figuriert der Begriff Selbstbewusstsein auch in der *Widerlegung des Idealismus* (KrV B 274), wo er das Bewusstsein der eigenen Existenz („Dasein“; KrV B 275f.) einschließt. An einigen wenigen Stellen sind auch parenthetische Identifizierungen des Bewussteins seiner selbst mit der Apperzeption zu verzeichnen (vgl. KrV B 68; vgl. auch 7:134 Anm.; 23:107 Anm.). Der Bedeutungsgehalt des terminologisch verwendeten Begriffs Selbstbewusstsein umfasst so in der *KrV* sowohl das Bewusstsein von der transzendentalen Funktion des Subjekts des Denkens als auch das Bewusstsein von der eigenen Existenz des denkenden Selbst.

2.2 Weitere Verwendung findet der Ausdruck ‚Selbstbewusstsein‘ vor allem in der *KpV* (vgl. 5:29; 5:74; 5:101; 5:116; 5:133) und der *MST* (6:439), wo er das spezifische Bewusstsein sittlicher Verpflichtung kennzeichnet, sowie in der *KU* (5:476) und – in größerer Zahl – im *Op. post.*, das die transzendentalphilosophische Bedeutung des Terminus aufnimmt und fortführt. Im Nachlass ist das Wort ‚Selbstbewusstsein‘ in geringem Umfang in den Reflexionen zur Metaphysik aus der zweiten Hälfte der siebziger Jahre zu finden (vgl. 18:117; 18:182) und taucht dann dort wieder vereinzelt gegen Ende der achtziger Jahre auf (vgl. 18:313; 18:315).

Die *Anthropologie* widmet dem Thema Selbstbewusstsein unter der Überschrift *Vom Bewußtsein seiner selbst* den Eröffnungsabschnitt (7:127f.) des Werkes, in dessen Zentrum die Verstandesbefähigung des (menschlichen) „Ich“ steht, und setzt die einschlägigen Überlegungen im unmittelbar anschließenden Abschnitt „Vom Egoism.“ (7:128–130) fort, der den Selbstbezug in der Verengung auf das eigene Selbst unter Ausschluss der logischen, ästhetischen und moralischen Berücksichtigung der Anderen („Pluralismus“; 7:130) erörtert.

3 Die transzendentale Funktion des Selbstbewusstseins

3.1 Die Fassung der transzendentalen Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der *KrV* führt den Begriff des Selbstbewusstseins im Ausgang vom Begriff der Apperzeption ein, um die Korrelativität zwischen der „Einheit des Bewußtseins“ (KrV A 108) und der Einheit des begrifflich bestimmten Gegenstandes zum Ausdruck zu bringen. Unter Apperzeption versteht Kant die prinzipielle Selbstzuschreibung aller meiner Vorstellungen durch den Gedanken „*Ich denke* [die Vorstellung]“ (KrV B 131f.). Als kategorial geregelte Einheitsleistung unter Erscheinungen ist die Apperzeption in eins → Synthesis des Gegenstandsbewusstseins und Synthesis des Selbstbewusstseins. „Selbstbewusstsein“ meint dabei nicht das

Bewusstsein der eigenen inneren Zustände des apperzipierenden Denksubjekts, sondern das allererst in der synthetischen Einheitsbildung des Gegenstandes zustande kommende Bewusstsein der durchgängigen numerischen Identität des denkenden Subjekts.

Da die konstitutive Synthesis von Selbst- wie Gegenstandsbewusstsein nicht empirisch erfolgt, sondern „rein[]“ (KrV A 107) oder „transscendental[]“ (KrV A 107) und Empirie allererst ermöglicht, ist auch das resultierende (Selbst-)Bewusstsein der eigenen Identität im Denken „ursprünglich“ und „notwendig“ (KrV A 108). Das in transzendentaler Funktion eingeführte Selbstbewusstsein ist wesentlich „Bewußtsein der Identität seiner selbst“ (KrV A 108; → Identität, numerische) und von „durchgängiger Einheit“ (KrV A 111) geprägt, die in einem „ganzen möglichen Selbstbewußtsein“ (KrV A 113) kulminiert, in dem alle gegenständlich relevanten Erscheinungen, wenn nicht aktuell, so doch potenziell und prinzipiell vereinigt sind in „einem einigen Selbstbewußtsein“ (KrV A 117 Anm.).

3.2 Die Fassung der transzendentalen Deduktion der Kategorien in der zweiten Auflage der *KrV* nimmt die funktionalen Bestimmungen des Selbstbewusstseins aus der Erstfassung auf und stellt dessen „transscendentale Einheit“ (KrV B 132), dessen „objective“ und „notwendige Einheit“ (KrV B 139; KrV B 144) und dessen „allgemeinen“ Charakter in der umfassenden Gestalt von „einem Selbstbewußtsein“ (KrV B 132; KrV 137) heraus. Die Apperzeption wird nunmehr explizit als Modus von Selbstbewusstsein eingeführt, nämlich als „dasjenige Selbstbewusstsein […] was, in dem es die Vorstellung *Ich denke*, hervorbringt, die alle andere muß begleiten können und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann“ (KrV B 132). Die damit vorgenommene Kennzeichnung der Apperzeption als transzendental relevanter Spezies von Selbstbewusstsein, hält den Ausdruck ‚Selbstbewusstsein‘ für andere Bedeutungszuweisungen offen und macht auch verständlich, warum Kant in der *KrV* öfter und typischer von ‚Apperzeption‘ als von ‚Selbstbewusstsein‘ handelt.

Die systematische Nähe des transzendentalem Selbstbewusstsein zur Apperzeption in deren Prinzipienfunktion erörtert Kant im kontrastierenden Vergleich des begrenzten menschlichen Verstandes, der nur begrifflich vermittelt („diskursiv“) operieren kann und der dabei angewiesen ist auf das ihm vorgegebene „Mannigfaltige der Anschauung“ (KrV B 136), mit dem Begriff eines unendlichen, nicht diskursiv-sukzessiv sondern intuitiv-instantan operierenden Verstandes, „durch dessen Selbstbewußtsein zugleich das Mannigfaltige der Anschauung gegeben würde“ (KrV B 138f.). Der menschliche Verstand ist dem gegenüber als ein Verstand anzusehen, in dem Selbstbewusstsein nicht ohne die Selbstzuschreibungsleistung meiner Vorstellungen durch Apperzeption und damit durch die Beziehung des Denkens und seiner Begriffe auf die Sinnlichkeit und deren Anschauungen möglich ist.

3.3 Kants Kritik am Projekt der rationalen → Seelenlehre konfrontiert die primär funktionale Auffassung des Selbstbewusstseins aus der transzendentalen Deduktion der Kategorien mit dem Anspruch der traditionellen Metaphysik auf vernünftig erschlossene Einsichten in die Natur des Selbst als vorstellungsbegabter Substanz (Seele), die qualitativ einfach, numerisch identisch und räumlich relationiert beschaffen ist (vgl. KrV A 344 / B 402). In Anbetracht des prätendierten rein rationalen Charakters der traditionellen metaphysischen Seelenlehre, der alle „Wahrnehmung seiner selbst“ (KrV 342 / B 400) und „innere Erfahrung“ (KrV A 342 / B 400) ausschließt, ist für Kant das „Ich denke“ der „alleinige Text der rationalen Psychologie“ (KrV A 343 / B 401). Die kritische Reflexion auf die „für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich“ (KrV A 345f. / B 404), die den Kern des transzendentalen Selbstbewusstseins bildet, liefert nicht die beanspruchten substantiellen Einsichten in die Natur der Seele, sondern nur die Vergewisserung über die formale Grundstruktur des Denkens, die das zugrundeliegende einfache, identische und im Verhältnis zum Raum und den Dingen in ihm positionierte Subjekt des Denkens umfasst, nicht aber ein inhaltlich bestimmtes übersinnliches Objekt.

In der ersten Auflage der *KrV* an den Fehlschlüssen der reinen Vernunft (→ „*Paralogismen*“; KrV A 341ff.) in der Seelenlehre tritt neben die restriktive Funktion des Selbstbewusstseins als minimaler Selbstvergewisserung des Denksubjekts (vgl. KrV A 343; KrV A 346; KrV A 362; KrV A 364; KrV A 398; KrV A 401) die epistemische Differenzierung zwischen dem Selbstbewusstsein

und dem Bewusstsein äußerer Gegenstände. Im „*vierten Paralogismus der Idealität*“ (KrV A 366) wird das Selbstbewusstsein mit seiner untrüglichen Gewissheit im Hinblick auf „meine eigene Existenz“ von der „zweifelhafte[n] Existenz [äußerer Gegenstände]“ abgesetzt (KrV A 366f.). Gegen die idealistische Bevorzugung des epistemischen Status des Selbstbewusstseins gegenüber dem des Gegenstandsbewussteins reklamiert Kant die kognitive Gleichrangigkeit von denkenden und ausgedehnten Wesen als Gegenständen innerer bzw. äußerer Erfahrung (Erscheinungen). Das bloße Selbstbewusstsein erlaubt keinen privilegierten epistemischen Zugang zu einem Selbst, das sich in seiner absoluten Existenz (Ding an sich) aller theoretischen Erkenntnis entzieht und das als Erscheinung genauso gewiss Gegenstand von Erkenntnis durch den →inneren Sinn sein kann, wie die körperlichen Gegenstände im Raum es für die äußeren Sinne zu sein vermögen (vgl. KrV A 370f.).

3.4 Die zweite Auflage der *KrV* verschärft mit der neu hinzugefügten *Widerlegung des Idealismus* (KrV B 274–279) die anti-idealistische Position mit dem Argument, dass schon das „Bewußtsein meines eignen Daseins“ ein „unmittelbare[s] Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir“ einschließt (KrV B 276). Als Beweisgrund fungiert dabei die Unterscheidung zwischen dem bloßen, rein intellektuellen Bewusstsein meiner selbst und der inhaltlichen „Bestimmung meines Daseins in der Zeit“ (KrV B 275), die nur unter Bezugnahme auf ein von mir als denkendem Subjekt verschiedenes Beharrliches im Raum erfolgen kann.

3.5 Die stark gestraffte Fassung des Paralogismen-Kapitels in der zweiten Auflage (*KrV B*) pointiert die Kritik am rational-psychologischen Fehlschluss durch die Unterscheidung zweier Arten, das denkende Selbst zu erwägen: als ein „Object überhaupt (mithin wie es in der Anschauung gegeben werden mag)“ und „wie es in Beziehung aufs Selbstbewußtsein besteht, wobei also an gar kein Object gedacht wird“ und das denkende Selbst nur als „Beziehung auf sich als Subject“ erwogen wird (KrV B 411 Anm.). Da für die erstgenannte, objektive Betrachtung die notwendige epistemische Basis in Gestalt von einschlägigen sinnlichen Anschauungen der Substanzialität, Einheit, Identität und des Daseins fehlt, erfasst die denkende Erwägung des Selbst nichts als die „bloße logische […] Einheit des Selbstbewußtseins“ (KrV B 413) oder das „einfache Selbstbewußtsein“ (KrV B 420). Eine „Anschauung des Subjects als Objects“ (KrV B 421f.) ist dagegen nicht möglich.

Bei aller kritischen Restriktion des Selbstbewusstseins auf ein inhaltlich unbestimmtes und gänzlich ungegenständliches „reines Selbstbewußtsein“ (KrV B 422) hält Kant aber weiterhin daran fest, dass die Apperzeption „etwas Reales“ (KrV B 419) ist. Die kognitive Einschränkung im Hinblick auf das denkende Selbst betrifft nicht dessen Existenz, sondern „die Art, wie ich existire“ und insbesondere die Frage, ob ich dies selbständig tue („Substanz“), wie der Spiritualismus vertritt, oder als anhängende Bestimmung („Accidenz“) nach der Auffassung des Materialismus (KrV B 420). Doch beide dogmatischen Positionen verkennen den transzendentalen Status des reinen Selbstbewusstseins, das als notwendige Bedingung gegenständlicher Erfahrung auch nur im Horizont der von ihr ermöglichten Erfahrung ausgewiesen werden kann und damit auf „unser Dasein im Leben“ beschränkt ist (KrV B 420). An die Stelle der metaphysischen Entität Seele ist die transzendentale Voraussetzung des (reinen) Selbstbewusstseins getreten.

4 Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis

4.1 Zu den weitreichenden Resultaten der transzendentalen Deduktion der Kategorien gehört eine epistemische Grundunterscheidung: „[s]ich einen Gegenstand *denken* und einen Gegentand *erkennen*, ist also nicht einerlei“ (KrV B 146). Während das bloße (Sich-)Denken eines Gegenstandes den Einsatz der Kategorien unter der Anleitung der transzendentalen Apperzeption erfordert, braucht es für die Erkenntnis des Gegenstandes eine zusätzliche, einschränkende Bedingung: die (sinnliche) Anschauung, durch die der Gegenstand, der durch die Kategorien gedacht werden soll, allererst gegeben wird. Ohne die korrespondierende Anschauung bleibt das gegenständliche Denken ein „Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenstand“ (KrV B 146).

Übertragen auf den Fall des denkenden Selbst führt die Differenz von Denken und Erkennen auf die Unterscheidung von transzendentaler Apperzeption (kurz: Apperzeption) und empirischer Apperzeption (kurz: „inner[er] Sinn“; KrV

B 153) und auf die korrelierte Differenz zwischen dem „Ich, der ich denke“ (KrV B 155), das als Subjekt in allem Denken nur ein Gegenstand im Denken oder ein logisches Objekt sein kann, und dem „Ich, das sich selbst anschauet“ (KrV B 155), das als Gegenstand bestimmt erkannt werden kann, doch in dieser Objektivität immer nur den Status einer Erscheinung hat. Wenn Kant der rationalen Psychologie das Erreichen von →Selbsterkenntnis explizit abspricht (vgl. KrV B 293f.; KrV B 421), meint der Begriff der Selbsterkenntnis – im Unterschied zu dem des Selbstbewusstseins – die mit theoretischen Mitteln nicht zu leistende gegenständliche Erkenntnis des nicht-empirischen Selbst.

4.2 In der theoretischen Philosophie rekurriert Kant zusätzlich auf den Terminus „*Selbsterkenntniß*“ (4:317) in einem nicht spezifisch bewusstseinstheoretischen Sinn, um sein eigenes Unternehmen der Vernunftkritik als „*Selbsterkenntniß* der Vernunft“ (4:317) oder „Selbsterkenntniß der reinen Vernunft“ (4:328) von den dogmatischen Selbstüberschätzungen des Vernunftvermögens abzusetzen (vgl. KrV A XI; KrV A 366; KrV A 481 / B 509; KrV A 735 / B 763; KrV A 744 / B 773; KrV A 763 / B 791; KrV A 849 / B 877). Schließlich wertet Kant die kritische Substitution der prätendierten rationalen Selbsterkenntnis durch das reine Selbstbewusstsein als „Wink“ für den fälligen Wechsel der Bemühung um Selbsterkenntnis „von der fruchtlosen überschwenglichen Speculation zum fruchtbaren practischen Gebrauche“ (KrV B 421).

4.3 In der Moralphilosophie nimmt Kant die Unterscheidung von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis aus der Transzendentalphilosophie in verwandelter Form auf. Insbesondere bezeichnet Kant das nicht-empirische Bewusstsein moralischer Freiheit – das Bewusstsein der Unabhängigkeit des moralischen Wollens von den Antrieben der Neigungen und seine Bestimmbarkeit bloß durch die Vernunft – als das „Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft“ (5:29 Anm.). Der Ausdruck ‚Selbstbewusstsein‘ dient hier zur Anzeige einer unmittelbaren Gewissheit, die weder auf Vernunftschlüssen noch auf sinnlicher Anschauung beruht und die deshalb auch nicht eigentlich als ‚Erkenntnis‘ oder ‚Wissen‘ aufgefasst und ausgegeben werden kann. Dem entsprechend führt Kant die „*Erkenntniß* des unbedingt Praktischen“ (5:29 Anm.) auch nicht auf ein (Selbst-)Bewusstsein der Freiheit als solcher zurück, sondern auf das Bewusstsein unbedingter sittlicher Verpflichtung, von dem aus dann auf die moralische Freiheit geschlossen wird.

Wenn Kant nun in der weiteren Entwicklung seiner praktischen Philosophie auf eine Selbsterkenntnis in moralischer Hinsicht rekurriert, meint dies nicht eine unmittelbar gewisse Erkenntnis des Selbst von der eigenen Freiheit. Vielmehr versteht Kant unter moralischer Selbsterkenntnis die grundsätzlich schwierige und im Einzelfall immer fallible Bemühung des Menschen um die Erkenntnis seiner eigenen moralischen Qualität. Angesichts der faktischen Tendenz des Menschen zur moralischen Selbsttäuschung hegt Kant schwerwiegende Zweifel an der Wirklichkeit moralischer Selbsterkenntnis, ohne dass der Agnostizismus im Hinblick auf den genuinen Charakter moralischer Motivation und Exekution die normative Wirklichkeit des Selbstbewusstseins unbedingter sittlicher Verpflichtung einschränken oder gar aufheben würde. Für Kant ist die moralische Selbsterkenntnis ein „Gebot“ (6:442), dessen konsequente Befolgung für den Menschen die „Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses“ (6:441; 7:55; vgl. 23:342) beinhaltet.

Einen spezifisch ethischen Gebrauch macht Kant vom Begriff der Selbsterkenntnis in seiner späten Ethik, in der er das Gewissen als ein „moralische[s] Selbstbewußtsein“ (6:439) beschreibt. Im →Gewissen soll die problematische moralische Selbstbeurteilung unter Rückgriff auf die Idee eines in seinen kognitiven und praktischen Fähigkeiten dem Menschen überlegenen, vollkommenen moralischen Wesens („Gott“) angestellt werden.

Interpretation

Als Kernstück der Transzendentalphilosophie ist die Lehre von der Apperzeption mit ihrer terminologischen Trias ‚Apperzeption‘, ‚Selbstbewusstsein‘ und ‚Bewusstsein‘ seit langem der Dreh- und Angelpunkt der interpretatorischen und kritischen Auseinandersetzung mit Kants theoretischer Philosophie. Strittig sind in der Literatur immer noch der ontologische Status und die argumentative Leistungsfähigkeit des Selbstbewusstseins bei Kant (vgl. Zöller, *Developments*). Gegen eher metaphysische Lesarten des apper-

zeptiven Ich als Wesen sui generis jenseits der kritischen Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung standen und stehen stärker erkenntnistheoretische Auslegungen, die an dem apperzeptiven (Selbst-)Bewusstsein die Funktionalität statt der Substantialität des Ich herausstellen. Die Einschätzung des (reinen) Selbstbewusstseins als oberstem Beweisgrund der Transzendentalphilosophie schwankt zwischen ‚schwachen' Auslegungen, die das Apperzeptionsbewusstsein als Interpretationskonstrukt für mögliche Erfahrung auffassen und ‚starken' Deutungen, die das Apperzeptionsbewusstsein als selbstständig-irreduzible Grundlage von nicht-empirischer Gegenstandserkenntnis verstehen.

Auch der rezente Aufschwung der Philosophie des Geistes (*philosophy of mind*) sowie der Kognitions- und Neurowissenschaften (*cognitive science*, *neuroscience*) mit seinen direkten und indirekten Auswirkungen auf die Kantforschung hat die etablierten und tradierten Kontroversen um Apperzeption, Selbstbewusstsein und Bewusstsein bei Kant nicht etwa einer konsensuellen Lösung zuzuführen vermocht, sondern eher deutlich werden lassen, wie akut und aktuell Kants diffizile Überlegungen zum Verhältnis von Selbstbezug und Gegenstandsbezug im Erkennen weiterhin sind. Wie in den anderen Kernbereichen seines Philosophierens – namentlich der Lehre vom unbedingten → Sollen in der Moralphilosophie und der Lehre vom → Geschmacksurteil in der Ästhetik – bekundet sich auch die Stärke und Wirkmächtigkeit von Kants Lehre von der Apperzeption nicht in ihrer fazilen Übersetzbarkeit und Übertragbarkeit in kurrente Positionen, Methodologien und Theorien, sondern in ihrer profunden Ambiguität im Hinblick auf Voraussetzungen, Beweisgänge und Schlussfolgerungen und in ihrem philosophischen Irritationspotential gegenüber etablierten oder emergierenden Theorien.

Weiterführende Literatur

Carl, Wolfgang: Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, Frankfurt/M.: Klostermann 1992.

Henrich, Dieter: Identität und Objektivität. Über Kants transzendentale Deduktion, Heidelberg: Winter 1976.

Klemme, Heiner: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, Hamburg: Meiner 1996.

Rosefeldt, Tobias: Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst, Berlin u. a.: Philo 2000.

Wunderlich, Falk: Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts, Berlin u. a.: de Gruyter 2005.

Zöller, Günter: „Main Developments in Recent Scholarship on the *Critique of Pure Reason*", in: Philosophy and Phenomenological Research 52 (1993), 445–466.

Günter Zöller

Selbstbewusstsein, reines

Durch den Zusatz ‚rein' markiert Kant die transzendentale Funktion des Selbstbewusstseins als Grundprinzip gegenständlichen Erkennens. Kant identifiziert dadurch das reine Selbstbewusstsein mit der transzendentalen Apperzeption. Wichtige Stellen: KrV B 144; KrV B 422.

Verwandte Stichworte

Selbstbewusstsein; Apperzeption; Bewusstsein, transzendentales; Apperzeption, Einheit der

Philosophische Funktion

Der philosophische Kunstausdruck ‚reines Selbstbewusstsein' figuriert nur zweimal bei Kant, beide Male in der zweiten Auflage der *KrV*. Er gehört sachlich wie terminologisch in den systematischen Kontext der Lehre von der transzendentalen Apperzeption, die Kant in der zweiten Auflage der *KrV* gegenüber der ersten Auflage wesentlich weiter entwickelt und in das Zentrum seiner transzendentalen Theorie von der Möglichkeit apriorischer Gegenstandserkenntnis stellt.

In der transzendentalen Deduktion der Kategorien in der zweiten Auflage der *KrV* rekurriert Kant auf das reine Selbstbewusstsein beim Resümee des ersten der beiden Beweisschritte zur Begründung der gegenständlichen Geltung („objective Gültigkeit"; KrV B 137) der Kategorien. Er stellt dabei die Analogie heraus zwischen der Prinzipienfunktion des „reinen Selbst-

bewusstsein[s] *a priori*“ für das empirische Bewusstsein des einheitlichen Anschauungsmannigfaltigen und der Begründungsleistung der „reinen sinnlichen [Anschauung], die gleichfalls *a priori* Statt hat“, für die empirische Anschauung (KrV B 144). Die in den beiden Relationen vorliegende Doppelkennzeichnung der Anschauung bzw. des Selbstbewusstseins als „rein[]“ und als „*a priori*“ bringt zum Ausdruck, dass die prinzipiierende Anschauung und das prinzipiierende Selbstbewusstsein nicht nur nicht-empirischen Ursprungs sind („rein[]“), sondern auch unabhängig von Erfahrung – und diese allererst ermöglichend – im notwendigen Voraussetzungsverhältnis zur empirischen Anschauung bzw. zum empirischen Bewusstsein stehen („*a priori*“).

Gegen Ende des Kapitels *Von den Paralogismen der reinen Vernunft* rekurriert Kant ein weiteres Mal in der zweiten Auflage der *KrV* auf den terminus technicus „reines Selbstbewußtsein“ (KrV B 422). Kant kritisiert dabei den prinzipiellen Fehlschluss in der rationalen Psychologie der Schulmetaphysik durch den Nachweis der ihr zugrunde liegenden Verwechslung des „Subject[s] der Kategorien“ mit dem „Objecte der Kategorien“ (KrV B 422). Die Kategorien, mittels derer das Subjekt Gegenstände denkt, können nicht – wie es das metaphysische Projekt der reinrationalen Selbsterkenntnis vorsieht – auf das Subjekt selbst gegenständlich angewandt werden, ohne in einen fehlerhaften Zirkelschluss zu verfallen, bei dem das zu erklärende reine Selbstbewusstsein des Subjekts schon vorausgesetzt wird. Kants Hinzufügung des Possessivpronomens bei der Kennzeichnung des Selbstbewusstseins des transzendentalen Subjekts – „sein [des Subjekts der Kategorien] reines Selbstbewußtsein“ (KrV B 422) – steht mit der dadurch vorgenommenen Personalisierung der transzendentalen Apperzeption im unmittelbaren Kontext der Überlegungen zum unbestimmten, aber wirklichen Existenzbewusstsein des Ich im „Ich denke“ (KrV B 422f. Anm.).

Weiterführende Literatur

Heimsoeth, Heinz: „Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie“, in: ders.: Studien zur Philosophie Immanuel Kants, Bd. 1, Köln: Kölner Universitätsverlag 1956, 229–257.

Powell, C. Thomas: Kant’s Theory of Self-Consciousness, Oxford: Clarendon Press 1990.

Rosefeldt, Tobias: Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst, Berlin u. a.: Philo 2000.

Günter Zöller

Selbstdenken

„*Selbstdenken* heißt den obersten Probirstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen“ (8:146 Anm.). Unter Selbstdenken versteht Kant den freien und kritischen Gebrauch der eigenen → Vernunft. Diese aktive, z. T. mühsame und unbequeme Tätigkeit wird dem passiven, abhängigen, blind nachahmenden, nicht hinterfragenden Denken entgegengesetzt. Selbstdenken führt – wenn es auch selbstkritisch ist – zur Wahrheit oder lässt zumindest erkennen, was dieser nicht entspricht. Es vermeidet → Irrtümer, entlarvt → Vorurteile, überführt → Aberglaube, → Schwärmerei und reine → Spekulation (vgl. 8:144ff.; 5:294f.). Selbstdenken ist jedem möglich, kostet aber Überwindung. Deshalb fordert Kant → Mut zu diesem Vernunftgebrauch (vgl. 8:35f.), zu einem Denken in Unabhängigkeit von traditionellen, politischen, religiösen, wissenschaftlichen und anderen gesellschaftlichen → Autoritäten. Die Unfähigkeit zum Selbstdenken bedeutet → Unmündigkeit. Wer „nicht *selbst denken*, wenn gleich viel lernen kann, wird ein *beschränkter Kopf* (bornirt) genannt“ (7:138). Wer „den Zwang der Schule (also Mangel der Freiheit im Selbstdenken) verräth, ist der *Pedant*“ (7:139; vgl. 8:35; 25:1298; → Pedanterie). Kant verknüpft das Selbstdenken eng mit seinem Verständnis von Aufklärung und Philosophie. Stets ist es in die Betrachtung des Menschen als Gesellschaftswesen eingebettet. Weitere wichtige Stellen: 7:138f.; 7:200; 7:228f.; 8:36; 8:146; 9:26; 9:57.

Verwandte Stichworte

Aufklärung; Philosophie; Philosophieren; Mündigkeit

Philosophische Funktion

1 Aufklärung als Selbstaufklärung

In der deutschen Aufklärung hat das Selbstdenken generell programmatischen Charakter (vgl. Hinske, *Grundideen*, S. 417ff.). Bei Kant sind Auf-

klärung und Selbstdenken besonders eng verbunden. Aufklärung wird von ihm entscheidend durch Selbstdenken charakterisiert: „die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung“ (8:146 Anm.; vgl. 9:57). „*Aufgeklärt* seyn heißt: selbst denken“ (*Refl.* 6204, 18:488). Kant erhebt das Selbstdenken zur Losung der Aufklärung: „Habe Muth dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen!“ (8:35). Außerdem bezeichnet er es als den ‚Beruf‘ des Menschen (vgl. 8:36). Selbstdenken führt den Menschen zur Mündigkeit: Nur „sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“ befreit von der „*selbst verschuldeten Unmündigkeit*“ (8:35; vgl. 7:229).

Kant versteht Aufklärung in erster Linie als Selbstaufklärung. Allerdings gelinge es nur wenigen, sich allein aufzuklären. „Daß aber ein Publicum sich selbst aufkläre, ist eher möglich; ja es ist, wenn man ihm nur Freiheit läßt, beinahe unausbleiblich“ (8:36). Selbstaufklärung stellt für Kant zugleich einen kollektiven und wechselseitigen Prozess dar, den Anregungen zum Selbstdenken durch Lehrer und → Gelehrte befördern. Die Freiheit zum öffentlichen Gebrauch der eigenen Vernunft bildet die Voraussetzung für eine gemeinsame Selbstaufklärung. Zum Selbstdenken gehört auch das Lautdenken (vgl. 8:36f.; 8:304; Schneiders, *Aufklärung*, S. 54ff.). Selbstdenken stellt für Kant ebenfalls ein Erziehungsideal dar. Für wichtiger als das Vermitteln von Kenntnissen hält Kant die Anregung der Zöglinge zum Selbstdenken (vgl. 2:306f.; 4:387; 8:147; *Refl.* 1524, 15:898f.; *Refl.* 3443, 16:839).

2 Philosophie und philosophieren

Das Selbstdenken nimmt in Kants Philosophie eine zentrale Stellung ein. Schon der vorkritische Kant beruft sich auf den eigenen Vernunftgebrauch und widerspricht geistigen Größen wie → Leibniz oder → Wolff (vgl. z. B. 1:9f.). Er möchte seine Leser und Hörer zum Selbst- bzw. Nachdenken animieren. Ihrer Zustimmung ist er sich, sobald diese sich ein eigenes Bild gemacht haben, sicher (vgl. 1:492; 2:68; 2:197; 2:368; 4:256).

Selbstdenken charakterisiert grundlegend, was Kant unter Philosophie versteht. Philosophie ist genuin Selbstdenken: „Der wahre Philosoph muß also als Selbstdenker einen freien und selbsteigenen, keinen sklavisch nachahmenden Gebrauch von seiner Vernunft machen“ (9:26). Mithilfe der Unterscheidung von philosophischer und → historischer Erkenntnis veranschaulicht Kant, dass das Wesen der Philosophie mehr als bei allen anderen Wissenschaften in der Erzeugung eigener und nicht im Besitz fremder Erkenntnisse besteht (vgl. 2:306f.; KrV A 836 / B 864f.; *Refl.* 1632, 16:52f.; 24:4; 24:52f.; 24:619; 28:531ff.; 29:5ff.). Daher kann eigentlich nur das Philosophieren, nicht aber die Philosophie erlernt werden (vgl. 2:306f.; KrV A 836 / B 864f.; 9:25f.; *Refl.* 1651, 16:65f.; 24:53f.; 24:698; 24:813; 28:531ff.; 29:6f.). Aufgrund der Unabhängigkeit, die das Selbstdenken der Philosophie verleiht, kommt dieser die Aufgabe zu, das → Volk vor den „Geschäftsmännern“ (7:31) der oberen → Fakultäten zu schützen, die diesem das mühsame Selbstdenken nur zu gern abnehmen (vgl. 7:31; 8:35ff.).

Kant verzahnt in seiner Philosophie Selbstdenken mit Selbstkritik. Nur selbstkritisches Selbstdenken ist in der Lage, aus sich heraus verallgemeinerbare Urteile hervorzubringen: „Sich seiner eigenen Vernunft bedienen, will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatze seines Vernunftgebrauchs zu machen“ (8:146f. Anm.; vgl. 2:349). Dieser Grundsatz der → Selbstprüfung ist für Kants Philosophie von großer Tragweite. Kant plädiert außerdem hinsichtlich Religion und Recht für das Selbstdenken (vgl. 8:38ff.; 7:31; 8:144f.; *Refl.* 1524, 15:898f.).

3 Selbstdenken und allgemeine Menschenvernunft

Selbstdenken und allgemeine Menschenvernunft werden von Kant eng verbunden: die Forderung zum Selbstdenken stellt die erste Maxime des gemeinen Menschverstandes dar (vgl. 5:294; 7:200f.; 7:228f.; 9:57). Da die zweite Maxime zugleich die Einnahme einer erweiterten → Denkungsart bzw. eines allgemeinen → Standpunktes fordert (vgl. 5:294; 2:67f.; 2:349; 7:200f.; 7:228f.; 9:57; 25:1480), ist das Selbstdenken stets eingebettet in eine pluralistische Vorstellung vom Menschen. Es führt weder in einen → Solipsismus, noch in logischen → Egoismus, der den Urteilen anderer keine Beachtung schenkt (vgl. 7:128ff.; 9:80). Im Selbstdenken ist der Mensch durch die Verwendung der glei-

chen Grundbegriffe mit allen anderen Menschen verbunden. Selbstkritisches Selbstdenken erfordert, die Urteile anderer zur Prüfung der eigenen zu gebrauchen. Außerdem fungiert die Möglichkeit, seine Gedanken öffentlich mitzuteilen, als Voraussetzung für freies Selbstdenken (vgl. 8:144; 8:36ff.). All diese Aspekte verkörpert bei Kant die allgemeine Menschenvernunft, weshalb diese untrennbar mit dem Selbstdenken zusammenhängt. Wie das Selbstdenken stellt sie eine Prüfinstanz für Wahrheit dar, die jeder in sich selbst vorfindet. In ihrem Gebrauch werden die möglichen und wirklichen Urteile der anderen berücksichtigt (vgl. KrV A 752 / B 780; 4:277; 5:294ff.; 6:165; vgl. Hinske, *Grundideen*, S. 435ff.).

Weiterführende Literatur

Gerhardt, Volker: Immanuel Kant. Vernunft und Leben, Stuttgart: Reclam 2002.

Hinske, Norbert: „Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie“, in: Ciafardone, Raffaele (Hg.): Die Philosophie der deutschen Aufklärung, Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1990, 407ff.

Schneiders, Werner: Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung, Freiburg u. a.: Verlag Karl Alber 1974.

Winter, Alois: „Selbstdenken – Antinomien – Schranken. Zum Einfluß des späten Locke auf die Philosophie Kants“, in: Aufklärung 1, 1986, 27ff.

Robert Nehring

Selbsterhaltung

Der Ausdruck wird bei Kant sowohl in einem empirischen als auch im moralischen Sinn verwendet. Um Selbsterhaltung im empirischen Sinne geht es, wenn Menschen durch die Unwiderstehlichkeit der Macht der Natur als Naturwesen „angefochten und in Gefahr gebracht werden“ (5:261). Daneben gibt es eine „Selbsterhaltung von ganz anderer Art“, die Selbsterhaltung in einem moralischen Sinn. Sie gründet sich auf dem Vermögen des Menschen, sich als freies, moralisch verantwortliches Wesen zu verstehen; deswegen vermag er sich als von der Natur unabhängig zu beurteilen und darin seine „Überlegenheit über die Natur selbst in ihrer Unermeßlichkeit“ (5:261) zu erfahren. Weitere wichtige Stellen: 5:261f.; 6:419; 6:235; 5:374.

Verwandte Stichworte

Selbstliebe; Selbstsucht; Selbstmord, Selbstentleibung

Philosophische Funktion

Über den Begriff der moralischen Selbsterhaltung bestimmt Kant in seiner Ästhetik das Dynamisch-Erhabene der Natur. Wenn wir in unserer empirischen Selbsterhaltung nicht in Gefahr sind, wird die furchterregende Natur („Kühne, überhangende, gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich aufthürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend“, 5:261) „in unserem ästhetischen Urtheile nicht, sofern sie furchterregend ist, als erhaben beurtheilt, sondern weil sie unsere Kraft (die nicht Natur ist) in uns aufruft, um das, wofür wir besorgt sind, (Güter, Gesundheit und Leben) als klein und daher ihre Macht […] für uns und unsere Persönlichkeit demungeachtet doch für keine solche Gewalt anzusehen, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unsre höchste Grundsätze und deren Behauptung oder Verlassung ankäme. Also heißt die Natur hier erhaben, bloß weil sie die Einbildungskraft zu Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüth die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung selbst über die Natur sich fühlbar machen kann“ (5:262). Auch die negativen Pflichten des Menschen gegen sich selbst hängen nach Kant mit dieser „moralischen Selbsterhaltung“ zusammen (6:419). Im Unterschied zur positiven Pflicht der moralischen Vervollkommnung seiner selbst ist negativ die Pflicht, sich als „*animalisches* (physisches) und zugleich moralisches […] Wesen“ (6:420) in seinem Dasein zu erhalten. Dieser Pflicht widersprechen Selbstmord, die „*wohllüstige[] Selbstschändung*“ (6:424) und die „*Selbstbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauch der Genieß- oder auch Nahrungsmittel*“ (6:427).

In erster Linie ist mit dem Ausdruck meist „*Selbsterhaltung* in seiner animalischen Natur“ gemeint (6:421), so beim Notrecht der „gewaltthätigen Selbsterhaltung“ (6:235f.) etwa in aussichtslosen Situationen (Schiffbruch), in denen nur einer von zweien überleben kann. Selbsterhaltung in diesem Sinn ist auch eine wesentliche Randbedingung aller Selbstorganisation der Natur in Lebewesen: die Natur „organisirt sich selbst und in jeder Species ihrer organisirten Producte, zwar nach einerlei Exemplar im Ganzen, aber

doch auch mit schicklichen Abweichungen, die die Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert“ (5:374; vgl. 5:420).

Weiterführende Literatur

Ebeling, Hans: Selbsterhaltung und Selbstbewußtsein. Zur Analytik von Freiheit und Tod, Freiburg: Alber 1979.

Sommer, Manfred: Die Selbsterhaltung der Vernunft, Stuttgart–Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog 1977.

Unna, Yvonne: Kant’s argument against self-murder and its relation to the principle of self-preservation of reason, Ann Arbor: UMI 1998.

Hansgeorg Hoppe

Selbsterkenntnis

Ausgangspunkt der Überlegungen Kants in der *KrV* ist die Überzeugung, dass das gegenwärtige Zeitalter sich einer durchgreifenden Selbstkritik unterwerfen müsse; es stehe unter der „Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntniß, aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlose Anmaßungen nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen abfertigen könne; und dieser ist kein anderer als die *Kritik der reinen Vernunft*“ (KrV A XIf.). Selbsterkenntnis in diesem Sinne ist ein kritisch verwendeter Begriff; daneben gebraucht Kant den Ausdruck ‚Selbsterkenntnis‘ auch im Sinne der (empirischen) Erkenntnis seiner selbst im Unterschied zum transzendentalen Bewusstsein des „Ich denke“. Weitere wichtige Stellen: KrV A 341ff. / B 399ff.; KrV A 735 / B 763; KrV A 849 / B 877; 4:328; 5:86; 6:441.

Verwandte Stichworte

Paralogismus; Selbstbewusstsein; Selbstprüfung; Selbsttäuschung

Philosophische Funktion

1 Kritische Selbsterkenntnis in theoretischer Hinsicht

Obwohl die Selbsterkenntnis der Vernunft das Leichteste zu sein scheint, da die Vernunft es hierbei nur mit sich selbst zu tun hat, muss sie gegen starke Widerstände durchgesetzt werden. Um z. B. dem Dogmatiker „das Concept zu verrücken und ihn zur Selbsterkenntniß zu bringen“, bedarf es eines starken „skeptischen Polemisierens“ (KrV A 763 / B 791), und insbesondere die Vernunft braucht gegen die „Verwüstungen“, welche sie in „gesetzloser spekulativer“ Ungebundenheit (d. h. in prinzipiell nicht entscheidbaren und deshalb zu immerwährendem Streit führenden Behauptungen) z. B. in Moral und Religion anrichten würde, Zügelung und „ein szientifisches und völlig einleuchtendes Selbsterkenntniß“ (KrV A 849 / B 877). Dementsprechend ist es für Kant die „Absicht“ der Philosophie überhaupt, „die Blendwerke einer ihre Grenzen verkennenden Vernunft zu entdecken und vermittelst hinreichender Aufklärung unserer Begriffe den Eigendünkel der Spekulation auf das bescheidene, aber gründliche Selbsterkenntniß zurückzuführen“ (KrV A 735 / B 763). Das bedeutet, dass wir uns durch die „*stiptische* Kraft der Selbsterkenntnis“ auf den Boden der Erfahrung zurückführen lassen (2:368) und dass die reine Vernunft in einem Akt der Selbsterkenntnis zur Einsicht gelangt, ihre Ideen (der unbedingten Einheit des denkenden Subjekts, der absoluten Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, der absoluten Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt: KrV A 334 / B 391) nicht wie in der überkommenen Metaphysik „transscendenter Weise aufs Objekt an sich selbst“ zu beziehen, sondern sie nur als Regulative, d. h. als Anleitungen für die Vereinheitlichung der Erfahrung, also nur für den „immanenten Gebrauch“ zu verwenden (4:328; vgl. KrV A 642 / B 670ff.).

2 Kritische Selbsterkenntnis in praktischer Hinsicht

Selbsterkenntnis betrifft auch den Bereich des Praktischen und besteht hier darin, „dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe, die beide gerne ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demuth (d. i. der Selbsterkenntniß)“ zu setzen (5:86; vgl. 5:122). Freilich gibt es in inhaltlicher Hinsicht gerade im Gebiet des Praktischen nur ein Bemühen um, nicht ein Gelingen der Selbsterkenntnis: Ob wir uns tatsächlich in unserem Handeln jeweils ausschließlich von Gesichtspunkten der Pflicht leiten lassen, können wir niemals definitiv feststellen (vgl. 6:75; 6:77; vgl. 8:330). Dennoch ist „das

moralische Selbsterkenntniß, das in die schwer zu ergründene Tiefe (Abgrund) des Herzens zu dringen verlangt, […] aller menschlichen Weisheit Anfang“ (6:441; vgl. 6:447).

3 Empirische Selbsterkenntnis

Selbsterkenntnis ist die Erkenntnis meiner selbst im →inneren Sinn als erscheinender Gegenstand; sie ist also empirische Erkenntnis, ihr Gegenstand ist das psychologisch erforschbare Ich. Dagegen kann es eine Erkenntnis meiner selbst nicht in Bezug auf mich geben, insofern ich mir ohne Anschauung meiner selbst nur „als denkend bewußt bin“, nämlich im Bewusstsein des „Ich denke“ (KrV B 409). Alle Versuche einer „transscendentalen Psychologie“ (KrV A 350), unabhängig von der Erfahrung zur Erkenntnis des Selbst zu gelangen, beruhen auf Paralogismen der reinen Vernunft, in denen „die logische Bestimmung des Denkens überhaupt […] fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objects gehalten“ wird (KrV B 409; →Paralogismus).

Weiterführende Literatur

Ameriks, Karl: Kant’s Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason, Oxford: Clarendon Press 2000.

Keller, Pierre: Kant and the Demands of Self-Consciousness, Cambridge: Cambridge University Press 2001.

Klemme, Heiner F.: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis, Hamburg: Meiner 1996.

Wetzel, Henri: Réflexion critique et connaissance de soi: commentaire sur le criticisme Kantien, Paris: Univ. Diss. 2005.

Hansgeorg Hoppe

Selbstliebe

Selbstliebe ist „ein[] über alles gehende[s] *Wohlwollen*[] gegen sich selbst (Philautia)“, das Kant auch „*Eigenliebe*“ nennt (5:73). Der Begriff „*Selbstliebe*“ wird bestimmt als der „Hang, sich selbst nach den subjectiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objectiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen“ (5:74). Weitere wichtige Stellen: 4:398; 4:407; 4:422; 5:22; 5:36; 5:73; 5:74; 6:36; 6:45; 6:424; 6:462; 7:276; 9:492; 19:177.

Verwandte Stichworte

Eigenliebe; Liebe; Glück, Glückseligkeit; Selbstsucht; Selbsterhaltung; Wohlwollen

Philosophische Funktion

Nach Kant gehört die Selbstliebe zu den Formen der „*Selbstsucht* (Solipsismus)“, zu der „[a]lle Neigungen zusammen (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt)“ (5:73) gehören. Selbstsucht „ist entweder die der *Selbstliebe*, eines über alles gehenden *Wohlwollens* gegen sich selbst (*Philautia*), oder die des *Wohlgefallens* an sich selbst (*Arrogantia*). Jene heißt besonders *Eigenliebe*, diese *Eigendünkel*“ (5:73). Zu „*den Tugendpflichten gegen andere Menschen*“ gehört die „*Mäßigung* in Ansprüchen überhaupt, d. i. freiwillige Einschränkung der Selbstliebe eines Menschen durch die Selbstliebe Anderer“, die „*Bescheidenheit* [heißt]; der Mangel *dieser Mäßigung* (Unbescheidenheit)“ (6:462). Oftmals wird Selbstliebe im Zusammenhang mit der Glückseligkeit erwähnt, so spricht Kant auch von der „*Liebe zum Leben*“ (7:276; vgl. 9:492) oder der Selbstliebe als Ausdruck des individuellen Strebens nach →Glückseligkeit, das zur Selbsterhaltung beiträgt (vgl. 4:398; 6:424): „Nun ist aber das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die *Glückseligkeit*, und das Princip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, das Princip der Selbstliebe“ (5:22). Da es allen „vernünftigen Wesen *als Menschen*“ zukommt, „blos aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre“ (5:82), kann das, was aus Selbstliebe heraus getan wird, keine →Pflicht sein, die „eine *Nöthigung* zu einem ungern genommenen Zweck“ (6:386) darstellt. Ferner ist „[d]as princip der Selbstliebe […] zwar das allgemeine subiective der triebfedern, aber nicht der beurtheilung der Handlungen und ihres obiectiven Werths (*Refl.* 6843, 19:177), so dass Selbstliebe als Neigung zur Beförderung der eigenen Glückseligkeit mit der Moral in Konflikt geraten kann (vgl. 4:422; 6:36). Als „*vernünftige Selbstliebe*“ bezeichnet Kant die „auf die Bedin-

gung der Einstimmung mit diesem [dem moralischen] Gesetze“ eingeschränkte Eigenliebe (5:73). Anders als der „*Eigendünkel*“, der sich in moralischen Kontexten als „falsch und gesetzwidrig“ (5:73) erweist, kann die Eigenliebe als natürliche sinnliche Regung „in Ansehung der Würdigkeit von Anderen *geliebt* zu werden“ (6:462) vernünftig genannt werden, da sie den Anspruch der reinen →praktischen Vernunft anerkennt und sich folglich leicht in Schranken weisen lässt.

Christiane Straub

Selbstmord, Selbstentleibung

Die Selbstentleibung eines Menschen heißt bei Kant Selbstmord, wenn das Moment der Willkür dazu gehört und wenn der Beweis eines dadurch verübten Verbrechens erbracht ist (vgl. 6:422). Weitere wichtige Stellen: 4:429; 6:81 Anm.; 6:322 Anm.; 6:420–425; 7:213; 7:258f.; 9:136; 22:303.

Verwandte Stichworte

Selbstverstümmelung; Persönlichkeit; Tod; Verbrechen

Philosophische Funktion

1 Moralische Aspekte

Kant erörtert den Selbstmord unter moralisch-praktischem und unter psychologischem Aspekt. Er ist ein „Verbrechen“ (im nicht-juridischen Sinne), nämlich „Mord“ (6:422) an seiner eigenen Person oder zudem noch an einer anderen (als Beispiel wird eine schwangere Frau genannt) (der rechtliche und der ethische Aspekt werden von Kant nicht getrennt behandelt). Es kann eine Pflichtübertretung gegenüber anderen sein, es handelt sich aber vor allem um eine Pflichtverletzung „gegen sich selbst“ (6:422). Die entsprechende Pflicht gebietet die Selbsterhaltung des eigenen Lebens „blos durch seine Qualität als Person“ (6:422). Das ethische Problem, das Kant in der Verübung des Selbstmordes sieht, läuft auf einen tiefgreifenden Widerspruch hinaus, der die moralische Persönlichkeit in ihrem Wesen trifft: diese gehört untrennbar zu seinem Leben. Erst sie erteilt dem Menschen überhaupt die Befugnis zu freiem Handeln. Aber diese Befugnis ist beschränkt; sie kann nicht so weit gehen, sich schlechthin auch von allen Verbindlichkeiten zu lösen.

Der Widerspruch würde darauf hinauslaufen, „[d]as Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person [zu] zernichten“ (6:423). Das wiederum ist für Kant gleichbedeutend damit, „die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt [zu] vertilgen“ (6:423). Es ist die „Menschheit in seiner Person (homo noumenon)“ (6:423), die Bedingung seiner Selbsterhaltung ist und die nun verletzt wird, indem sich der Mensch, der als moralische Person „Zweck an sich selbst“ ist (6:423), durch die Vernichtung der Sittlichkeit als solcher zum bloßen Mittel für beliebige Zwecke erniedrigt (vgl. 6:81 Anm.; 4:429).

Unter den „*Casuistische[n] Fragen*“ (6:423f.) im Anschluss an § 6 der *MSTL* verdient die Frage nach der Erlaubnis der →Pockeneinimpfung besondere Beachtung.

2 Psychologische Voraussetzungen

Die vom moralischen Aspekt getrennte „blos psychologische Frage“ (7:258) des Selbstmordes betrifft dessen Voraussetzungen bzw. Tätermotiv. In *Anthropologie* unterscheidet Kant zwischen zwei Motiven. Wenn jemand „aus *Zorn*“ Selbstmord verübt, so „scheint“ dies Mut zu bezeugen (7:258), und der Selbstmord könnte eine Art Ehrenmord sein. Geschieht er aber „durch *Traurigkeit*“ infolge der Erschöpfung der Geduld, dann beruht er auf „Verzagtheit“ (7:258). Mutiger Selbstmord könnte auch auf eine heroische Lebenshaltung hindeuten, nämlich, den Tod „nicht zu fürchten, wenn er das Leben nicht länger lieben kann“ (7:258; →Heldentat). Umgekehrt entsteht eine „Gemüthsverwirrung aus Angst“ (7:258) bei jemandem, der den Tod zwar fürchtet, doch das Leben nicht loslassen kann, weil er es unter jeder Bedingung liebt. Er stirbt dann „aus Feigheit, weil er die Qualen des Lebens nicht länger ertragen kann“ (7:258).

Nach Kants Einschätzung lässt die Art und Weise der Ausführung des Selbstmordes Rückschlüsse auf die Gemütslage des Selbstmörders zu. Eine plötzliche Tat ohne Aussicht auf Rettung (wie z. B. der „Pistolenschuß“, 7:258) zeugt von einer mutigen Entschlossenheit. Dagegen ist der Tod durch Erhängen oder gewöhnliches Gift etc. ein Zeichen für eine Tat „aus Schwäche“ (7:259) und weist auf „feige Verzweiflung“ (7:259) hin,

indem eine andere Person in das Geschehen einbezogen ist, die möglicherweise noch eine Rettung bringen kann (vgl. 7:213).

Ein besonderer Fall, den Kant wegen seiner Merkwürdigkeit betrachtet, ist der Fall des Ehrenmordes eines ehrliebenden Politikers, der in den Wirren der französischen Revolution (einem Zustand der „öffentlichen und für gesetzmäßig erklärten Ungerechtigkeit", 7:259) zu Unrecht zum Tode verurteilt wurde und der der Hinrichtung „nach dem Gesetz" durch Selbstmord zuvorkommen wollte, um die über ihn verhängte Strafe als ungerechtfertigt zu dokumentieren und wenigstens als freier Mann sterben zu können (7:259; vgl. 6:423). Eben diesen Fall überträgt Kant auch auf das Schicksal des Seneca, das in der Kasuistik der *MST* zur Sprache kommt (vgl. 6:423).

Weiterführende Literatur

Cholbi, Michael: „Kant and the Irrationality of Suicide", in: History of Philosophy Quarterly 17, 2000, 159–176.

James, David N.: „Suicide and Stoic Ethics in the Doctrine of Virtue", in: Kant-Studien 90, 1990, 40–58.

Timmons, Mark: „The Perfect Duty to Oneself as an Animal Being", in: Sensen, Oliver / Timmermann, Jens / Trampota, Andreas (Hg.): Kant's „Tugendlehre". A Comprehensive Commentary, Berlin u. a.: de Gruyter 2013, 221–244.

Unna, Yvonne: „Kant's Answers to the Casuistical Questions Concerning Self-Disembodiment", in: Kant-Studien 94, 2003, 454–473.

Wittwer, Hector: „Über Kants Verbot der Selbsttötung", in: Kant-Studien 92, 2001, 180–209.

Werner Euler / Red.

Selbstprüfung

Selbstprüfung ist wie →Selbsterkenntnis eine der wichtigsten Aufgaben einer „Philosophie der reinen Vernunft" (KrV A 711 / B 739). Sie besteht in der Bändigung des Hangs der Vernunft „zur Erweiterung über die engen Grenzen möglicher Erfahrung", um sie „von Ausschweifung und Irrthum" abzuhalten (KrV A 711 / B 739; vgl. 4:341). Selbstprüfung ist also wie Selbsterkenntnis ursprüngliches Motiv allen kritischen Philosophierens überhaupt (vgl. KrV A XI). Thematisch behandelt Kant die diesbezüglichen Probleme in der *KrV* im Lehrstück von der „Disciplin der reinen Vernunft" (KrV A 708ff. / B 736ff.) Weitere wichtige Stellen: 2:68; KrV A 711 / B 739; 5:88.

Verwandte Stichworte

Disziplin; Selbsterkenntnis; Selbsttäuschung

Philosophische Funktion

Zum Zwecke der Selbstprüfung ist eine „ganz eigene und zwar negative Gesetzgebung" erforderlich, eine „*Disciplin*", die „aus der Natur der Vernunft und der Gegenstände ihres reinen Gebrauchs gleichsam ein System der Vorsicht und Selbstprüfung errichte, vor welchem kein falscher vernünftelnder Schein bestehen kann, sondern sich sofort unerachtet aller Gründe seiner Beschönigung, verrathen muß" (KrV A 711 / B 739). Selbstprüfung ist allerdings kein rein kognitiver Prozess. Sie erfordert das Zurückdrängen eigener Interessen und zwingt zur Überwindung der Eitelkeit und Selbstliebe. Daher ist es auch schwerer, sich von anderen überzeugen zu lassen als andere zu überzeugen, denn dafür ist mehr Entsagung und Selbstprüfung erforderlich (2:68). Im Bereich der Moralität ist Selbstprüfung Gewissenserforschung: Bei moralisch richtigem Verhalten braucht man den „inneren Anblick der Selbstprüfung" nicht zu scheuen (5:88), umgekehrt erfolgt die Charakterbildung bei „Achtung für uns selbst im Bewußtsein unserer Freiheit" gerade durch die Scheu, „sich in der inneren Selbstprüfung in seinen eigenen Augen geringschätzig und verwerflich zu finden" (5:161). Wie bei der Selbsterkenntnis gilt allerdings auch hier, dass selbst bei „schärfster Selbstprüfung" uns unsere geheimen Handlungsmotive im Allgemeinen verborgen bleiben (4:407).

Hansgeorg Hoppe

Selbstschändung, wollüstige

In Kants veröffentlichten Schriften findet sich nur in der *Tugendlehre* (§ 7) eine moralische Beurteilung der wollüstigen Selbstschändung (Masturbation). Dort lehnt Kant sie als Verletzung einer „Pflicht wider *sich selbst*" (6:425) ab. Wichtige Stelle: 6:424f.

Verwandte Stichworte
Pflichten, gegen sich selbst / gegen andere; Geschlechtsliebe; Lust/Unlust; Wollust; Selbstmord, Selbstentleibung

Philosophische Funktion
Zum einen begründet Kant sein Urteil mit einem naturteleologischen Argument: Die „Liebe zum Geschlecht" sei von der Natur „zur Erhaltung der Art bestimmt". Die Person sei folglich nicht dazu befugt, „den Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften der bloßen tierischen Lust zu widmen" (6:424). Die nachgeschobene Begründung lautet, der Naturzweck der Sexualität liege nicht in der Erhaltung des Individuums, sondern der „ganzen Species" (6:425). Zum anderen charakterisiert Kant Masturbation als „eine *Schändung* (nicht bloß Abwürdigung) der Menschheit in seiner eigenen Person" (6:424), also in moralischen Begriffen. Das Unmoralische an sexueller Selbstbefriedigung liegt für Kant darin, dass sie Unkeuschheit als → Laster erzeugt (das begriffliche Gegenstück zu → Keuschheit als → Tugend). Zudem soll es sich um eine unnatürliche Form von → Lust handeln, da das Objekt der sexuellen Begierde nicht real, sondern nur imaginativ im Spiel sei. Im Vergleich mit dem Suizid hält Kant die Masturbation für eine „der Sittlichkeit im höchsten Grad widerstreitende Verletzung" selbstbezogener Pflichten, da sie, anders als der Selbstmord, das Licht der Öffentlichkeit scheuen müsse und nicht einmal öffentlich erwähnt werden könne. Warum es sich bei der Masturbation um eine sogar im Vergleich zum Suizid gravierendere Verletzung der → Menschheit in seiner eigenen Person handeln soll, erklärt Kant damit, dass ein Selbstmord wenigstens „Mut erfordert", während die Masturbation eine „weichliche Hingebung an thierische Reize" sei, durch die man sich „aller Achtung für sich selbst beraubt" (6:425).

Christoph Horn

Selbstschätzung

Selbstschätzung ist eine „Pflicht des Menschen gegen sich selbst" (6:435). „[M]oralische Selbstschätzung" ist mit Blick auf den „intelligiblen Menschen" geboten (ebenso 5:335). In § 38 der *Tugendlehre* stützt Kant diese Forderung auf den Begriff der → Würde. Der Mensch darf sich niemals bloß als Mittel, sondern muss sich als Selbstzweck gebrauchen; der „ebenso notwendigen Selbstschätzung anderer als Menschen" darf er nicht zuwiderhandeln (6:462). Offenbar leitet Kant das Gebot der Fremdachtung hier aus der Idee der gebotenen Selbstschätzung ab. Weitere wichtige Stellen: 5:73; 6:441; 7:170; 8:20.

Verwandte Stichworte
Würde; Selbstliebe; Pflichten, gegen sich selbst / gegen andere; Menschheit in meiner Person

Philosophische Funktion
Neben der moralischen Variante, die Kant auch als „vernünftige Selbstliebe" kennzeichnet, erörtert Kant in der *KpV* auch eine neigungsbestimmte Selbstschätzung. Von dieser „Selbstsucht" werden die Unterarten „eines über alles gehenden *Wohlwollens* gegen sich selbst (*Philautia*)" und eines „*Wohlgefallens* an sich selbst (*Arrogantia*)" unterschieden (5:73). Zudem wird in der *KpV* der Tugendbegriff mithilfe der Formulierung „eine mit Demuth verbundene Selbstschätzung" erläutert (5:128). Eine angemessene Form von „moralischer Selbsterkenntnis" widersetzt sich nach Kant jener „eigenliebigen Selbstschätzung", nach der wir versucht sind, „bloße Wünsche, wenn sie mit noch so großer Sehnsucht geschähen, da sie an sich doch thatleer sind und bleiben, für Beweise eines guten Herzens zu halten" (6:441).

In → *Idee* wird die vernünftige Selbstschätzung als Ziel der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit gegen das Wohlbefinden abgesetzt; „der Mensch sollte, wenn er sich aus der größten Rohigkeit dereinst zur größten Geschicklichkeit, innerer Vollkommenheit der Denkungsart und (so viel es auf Erden möglich ist) dadurch zur Glückseligkeit empor gearbeitet haben würde, hievon das Verdienst ganz allein haben und es sich selbst nur verdanken dürfen" (8:20). In der *Anthropologie* macht Kant geltend, dass übermäßiger öffentlicher Alkoholgenuss nicht allein gegenüber der Gesellschaft problematisch sei, mit der man es zu tun habe; vielmehr bilde sie auch ein Problem für die Selbstschätzung, da dann die „Grenzlinie des Selbstbesitzes so leicht übersehen und *überschritten* werden kann" (7:170). Von der vernünftigen Selbstschätzung zu unterscheiden ist die „Achtung für sich selbst (Selbstschätzung), welche zu

haben es keine Verbindlichkeit gibt“: Damit meint Kant in der *MST* – neben dem moralischen Gefühl, dem → Gewissen und der → Nächstenliebe – eine „natürliche Gemütsanlage“ (6:399), die dem Pflichtbegriff vorhergehen soll.

Christoph Horn

Selbstsetzung

Der Ausdruck ‚Selbstsetzung‘ kommt bei Kant nicht vor, es findet sich stattdessen die terminologisch gebrauchte verbale Fügung ‚sich selbst setzen‘. Selbstsetzung in diesem Sinne spielt eine wichtige Rolle im Zusammenhang von Kants Bemühungen im *Op. post.*, einen Übergang von den *MAN* zur Physik zu finden. Selbstsetzung bedeutet hier das Setzen eigener apriorischer Leistungen und Funktionen als Objekt oder als Erscheinung in Raum und Zeit, sodass umgekehrt in der Bezugnahme auf solche Objekte oder Erscheinungen das Subjekt letztlich „a priori ihm selbst Object ist“ (22:18, vgl. 22:20; 22:25; 22:39; 22:44; 22:70). Der Ausdruck ‚sich selbst setzen‘ fehlt in den Anfangspartien des *Op. post.*; er kommt zuerst, vielleicht unter dem Einfluss Fichtes, in den späten Entwürfen Beylage 1–8 vor (vgl. 22:3–131; 22:409–421) und tritt dort im Zusammenhang mit Wendungen wie ‚sich selbst affizieren‘ und ‚sich selbst bestimmen‘ auf. Weitere wichtige Stellen: 22:82; 22:85; 22:88; 22:54–55; 22:94.

Verwandte Stichworte

Idealismus; Opus postumum; Selbstaffektion; Übergang

Philosophische Funktion

1 Selbstsetzung, Selbstaffektion und Übergang von der Metaphysik zur Physik

Im *Op. post.* sucht Kant zu einem System formaler Bestimmungen zu gelangen, die einer gelingenden empirischen Forschung in der Physik als Wissenschaft zugrunde liegen müssen. Ausgangspunkt der Überlegungen ist die erkenntniskritische Überzeugung, dass eine objektive empirische Erkenntnis immer nur Erkenntnis von einem notwendigen und gesetzmäßigen Zusammenhang von Erscheinungen sein könne und insofern Erkenntnis als Erfahrung nicht gegeben sei, sondern in gewissem Umfang von uns gemacht werden müsse (vgl. 22:362; 22:391; 22:405; 22:486). Der formale apriorische Zusammenhang der Erscheinungen, der von uns in die Natur „hineingelegt“ werden muss (vgl. 22:331; 22:361f.; 22:366; 22:385; 22:392; 22:477; 22:358), damit wir objektive Zusammenhänge erkennen können, soll dabei, wie Kant annimmt (vgl. 22:277ff.), das Resultat bestimmter Leistungen der Zusammenfassung des Subjekts im Hinblick auf zu erwartende Wahrnehmungen von bewegenden Kräften sein. Diese Leistungen werden vom Subjekt so erbracht, dass es in der Ausübung von Kräften gegen sich selbst (vgl. 22:70) sich selbst affiziert (vgl. 22:47f.; 22:27 mit „Position seiner Selbst“; 22:70) oder sich selbst bestimmt (vgl. 22:480; 22:73; 22:385; 21:92; 22:93) und damit, wie es seit dem Entwurf Beylage 1–8 (vgl. 22:3–131) heißt, sich selbst als Objekt der Erkenntnis setzt, d. h. in der Erkenntnis von Objekten in Raum und Zeit auf etwas Eigenes Bezug nimmt, also letztlich „ihm selbst Object ist“ (22:18). Beim Übergang geht es also um „die Vorherbestimmung (*praedeterminatio*) der inneren Activen Verhältnisse des die Wahrnehmungen als zur Einheit der Erfahrung zusammenstellenden Subjects“ (22:337). In der objektiven Erkenntnis der bewegenden Kräfte als dem eigentlichen Ziel der Physik läge so immer auch, am Ende vielleicht sogar ausschließlich, eine Selbstobjektivation und Selbsterkenntnis des erkennenden Subjekts.

2 Selbstsetzung und System der bewegenden Kräfte

Um seinen Gedanken verständlich zu machen, spricht Kant auch von Erscheinungen der Erscheinung oder indirekter Erscheinung (vgl. 22:333; 22:339; 22:363; 22:322). Erscheinung ist der Gegenstand der Erkenntnis, insofern er wesentlich von subjektiven formalen Bestimmungen geprägt ist; Erscheinungen von der Erscheinung sind dann das Resultat einer nochmaligen formalen Bestimmung solcher Erscheinungen, nämlich durch für sie vom Subjekt erzeugte Zusammenhangs-Verhältnisse. In den frühen Entwürfen des *Op. post.* sucht Kant solche apriorischen Verhältnisse zunächst auf dem Weg einer apriorischen Einteilung aller bewegenden Kräfte der Natur zu gewinnen (vgl. 21:243, 22:182; 22:167), wobei zunehmend der Umstand Berücksichtigung findet, dass wir uns für die Erkenntnis leibhaft der Welt zuwenden müssen. Der Gehalt dieses Gedankens wird aus Überlegungen zum erfahrungskonstitutiven Cha-

rakter von Experimenten verständlich, wovon in der *KrV* bereits die Rede gewesen war (vgl. KrV B XIIIf.). Per Experiment oder allgemeiner, per leibhaftem Eingriff in die Welt eröffnen wir uns einen Horizont, in dem uns allererst etwas von uns Verschiedenes als etwas Objektives begegnen kann (vgl. 22:298; 22:320f.; 22:325; 22:359; 22:390). Was wir in Experimenten und in den für sie kennzeichnenden impliziten Annahmen von Relationen (sog. Mittelbegriffe) in Akten der „Selbstaffektion" (vgl. 22:359; 22:390) oder Selbstsetzung realisieren, ist für Kant zunächst ausschließlich der für die Objektivität und Wissenschaftlichkeit der empirischen Forschung in der Physik notwendige systematische Zusammenhang des Gegebenen. Keineswegs soll anfänglich auch das Materiale der Erscheinungen, d. h. das eigentlich Empirische als Resultat einer Selbstsetzung oder Selbstaffektion erwiesen werden.

3 Selbstsetzung und Wiederaufnahme transzendentaler Fragestellungen

Es ist fraglich, ob dies auch noch im Blick auf die späten Entwürfe des X./XI., VII. und I. Konvoluts gilt. Kant scheint hier das ursprüngliche Übergangsproblem weitgehend aus den Augen zu verlieren, obwohl seine Überlegungen immer wieder von Bemühungen um eine grundlegende Bestimmung dessen ausgehen, was Physik eigentlich ist. An die Stelle der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Physik treten zunehmend Probleme der subjektiven Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung: Im Zusammenhang mit der Lehre von der Selbstaffektion wendet Kant sich deutlich wieder allgemeineren transzendentalphilosophischen Fragen zu. In den Entwürfen A-Z des X./XI. Konvoluts ist zwar immer noch auch von den Bedingungen der Physik die Rede; um die Physik zu begründen, muss das Formale der Verbindung der bewegenden Kräfte a priori vorher gehen (*forma dat esse rei*), „d. i. wir können nichts aus ihr ausheben als was wir in sie hineingelegt haben" (22:306; vgl. 22:309; 22:319). Dazu müssen die bewegenden Kräfte der Materie in einem System zusammengestellt werden. Aber wenn es zur Erläuterung und Begründung heißt: „Aber diese Zusammenstellung (*coordinatio*) ist selbst wiederum nur Erscheinung folglich nichts weiter als Erscheinung von der Erscheinung d. i. Vorstellung des Formalen wie das Subject sich selbst nach einem Princip afficirt und sich als selbstthätig Object ist welches nicht wiederum empirische Vorstellung des Gegenstandes und Erscheinung sondern Erkentnis a priori des Sinnengegenstandes ist, nach welcher das Subject aus diesem Inbegriffe nicht mehr zur Aggregation aushebt als es selbst für den Verstand hinein gelegt hat" (22:333f.), dann treten hier allgemeine transzendentalphilosophische Fragestellungen in den Vordergrund. Das gilt auch für die folgende, nicht leicht verständliche Erläuterung des Ausdrucks „Erscheinung der Erscheinungen": „Erscheinung der Erscheinung, wie nämlich das Subject mittelbar afficirt wird ist metaphysisch wie das Subject sich selbst zum Object macht (sich seiner selbst als bestimmbar in der Anschauung bewusst ist) und enthält das Princip der Verbindung der bewegenden Kräfte im Raume[,] den Raum durch empirische Vorstellungen zu realisiren (der Form nach) nicht durch Erfahrung sondern zum Behuf der Moglichkeit der Erfahrung als System empirischer Vorstellungen des Subjekts" (22:326). In oft nur schwer nachvollziehbaren Überlegungen, deren Ertrag für die Lösung von Problemen der Physik nicht deutlich wird, gelangt Kant dabei schließlich zu Auffassungen, die auf den ersten Blick nur schwer, wenn überhaupt noch mit dem klassischen transzendentalphilosophischen Ansatz der *KrV* in Übereinstimmung zu bringen sind, so, wenn es heißt, „daß die Wahrnehmung äußerer Gegenstände nichts anders ist als der Actus des Subjects durch welchen dieses sich selbst afficirt und Wahrnehmungen nichts anders als mit Bewußtseyn verbundene bewegende Kräfte eben desselben [Subjekts] sind durch welche der Verstand nur so viel nach Principien für das empirische (passive der Vorstellungen) aushebt als er selbst zum Behuf möglicher Erfahrung hineingelegt hat" (22:392; vgl. 22:390; 22:456).

4 Selbstsetzung und neuer Idealismus

4.1 *Die Selbstsetzungslehre* In den späten Abschnitten des *Op. post.* (VII. und I. Konvolut) tritt das Thema der Selbstsetzung als des eigentlichen Grundes der Erkenntnis ganz in den Vordergrund. Im „Ich denke", heißt es hier, liegt ein „logischer Act der vor aller Vorstellung des Objects vorhergeht". Er sei „ein Verbum wodurch ich mich selbst setze" (22:85). In diesem Akt, so führt Kant aus,

werde ich mir selbst ein Gegenstand (22:115) und zwar durch die Anschauung (22:43), näher durch Raum und Zeit als „actus der Vorstellungskraft sich selbst zu setzen, wodurch sich das Subject selbst zum Object macht" (22:88, vgl. 22:96). Natürlich hat das nichts mit Problemen der apriorischen Selbsterkenntnis im Sinne der rationalen Psychologie zu tun; alle diese Äußerungen stehen im Zusammenhang der Frage nach der Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis von bewegenden Kräften. Aber es ist nicht immer klar, ob Kant dabei noch wie in der *KrV* von einer vom Subjekt unabhängigen Wirklichkeit als Grund der Erkenntnis ausgeht, oder ob er die Sinnengegenstände auch material als durchgängig bestimmte Teilvorstellungen des Raums, letztlich als Resultat einer vom Subjekt ausgehenden Selbstaffektion begreift (vgl. 22:47f.; 22:73). Das Ding an sich wird jedenfalls mit dem nicht erkennbaren ursprünglichen Akt des Subjekts, sich selbst als Gegenstand zu setzen und damit „in grenzenloser Reihe zum Object" zu machen (22:82), gleichgesetzt. Für Kant macht das Subjekt sich selbst (22:94), ja: „Wir machen alles selbst" (22:82).

Schließlich sucht Kant den Gedanken der Selbstsetzung auch für den Bereich der praktischen Philosophie fruchtbar zu machen: „Das Subject bestimmt sich selbst 1) durch technisch//practische 2) durch moralisch//practische Vernunft und ist sich selbst ein Gegenstand von beyden. […] Das Erkenntnis seiner Selbst als einer Person die sich selbst zum Princip constituirt und ihres Selbst Urheberin ist" (22:53f.). Kant schließt diese Überlegungen mit der Bemerkung: „Gott und die Welt sind beydes ein Maximum. Die transc. Idealität des sich selbst denkenden Subjects macht sich selbst zu einer Person. Die Göttlichkeit derselben. Ich bin im höchsten Wesen. Ich sehe mich selbst (nach Spinoza) in Gott, der in mir gesetzgebend ist" (22:54). Schließlich: „Daß ein solches Wesen existire kann nicht geläugnet werden aber nicht behauptet werden daß es ausser dem vernunftig denkenden Menschen existire" (22:55).

4.2 *Interpretationslage* Gegen die Auffassung, dass Kant im Rahmen der Selbstsetzungslehre zu einem transzendentalen Idealismus mit deutlich metaphysischen und spekulativen Zügen gelangt und dass dabei der Zusammenhang mit dem Übergangsproblem (der Begründung eines Elementarsystem der bewegenden Kräfte) ganz verloren geht (vgl. Tuschling, *Idee des transzendentalen Idealismus*, S. 116), sucht Förster zu zeigen, dass es vielmehr gerade die Selbstsetzungslehre ist, durch die die Begriffe des Elementarsystems der bewegenden Kräfte als objektiv gültig erwiesen werden, nämlich als „integral elements in the Selbstsetzung of the subject of experience" (Förster, *Kant's Final Synthesis*, S. 116). Unabhängig von Fragen der Möglichkeit der Physik interpretieren Choi und Kim die Selbstsetzungslehre als umgestaltende Vertiefung (Choi, *Selbstbewusstsein und Selbstanschauung*, S. 6) und Vollendung (Kim, *Problem des Dinges an sich*, S. 6 – mit Annäherung an absolut-idealistische Auffassungen, vgl. S. 116) des erkenntniskritischen Grundgedankens der *KrV*.

Weiterführende Literatur

Choi, So-In: Selbstbewusstsein und Selbstanschauung. Eine Reflexion über Einheit und Entzweiung des Subjekts in Kants Opus Postumum, Berlin u. a.: de Gruyter 1996.

Edwards, Jeffrey: Substance, force, and the possibility of knowledge. On Kant's philosophy of material nature, Berkeley u. a.: University of California Press 2000.

Emundts, Dina: Kants Übergangskonzeption im Opus postumum: zur Rolle des Nachlasswerks für die Grundlegung der empirischen Physik, Berlin u. a.: de Gruyter 2004.

Förster, Eckart: Kant's final synthesis. An essay on the Opus postumum, Cambridge u. a.: Harvard University Press 2000.

Friedman, Michael: Kant and the exact sciences. Cambridge: Harvard University Press 1992.

Kim, Sang-Bong: Das Problem des Dinges an sich im Opus postumum Kants. Versuch einer systematischen Darstellung der Selbstsetzungs- und Ding-an-sich-Lehre im späten Opus postumum, Mainz: Univ. Diss. 1992.

Mathieu, Vittorio: Kants Opus postumum, hg. von Gerd Held, Frankfurt/M.: Klostermann 1989.

Tuschling, Burkhard: „Die Idee des transzendentalen Idealismus im späten Opus postumum", in: Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants, hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt/M.: Klostermann 1991.

Hansgeorg Hoppe

Selbstständigkeit

Selbstständigkeit entspringt der „Qualität des Menschen sein eigener Herr (sui iuris) zu sein“ (6:237f.) und nicht „von anderen Individuen befehligt oder beschützt werden [zu] müssen“ (6:315). Diese Qualität hängt davon ab, ob der Mensch „irgend ein Eigenthum habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk oder schöne Kunst oder Wissenschaft gezählt werden kann), welches ihn ernährt; d. i. daß er in den Fällen, wo er von Andern erwerben muß, um zu leben, nur durch Veräußerung dessen, was sein ist, erwerbe, nicht durch Bewilligung, die er anderen giebt, von seinen Kräften Gebrauch zu machen, folglich dass er niemanden als dem gemeinen Wesen im eigentlichen Sinne des Wortes diene“ (8:295). Selbstständigkeit ist neben →Freiheit und →Gleichheit konstitutives Prinzip a priori des bürgerlich-rechtlichen Zustands: „Der bürgerliche Zustand also, bloß als rechtlicher betrachtet, ist auf folgende Principien a priori gegründet: 1. Die Freiheit jedes Gliedes der Societät, als Menschen. 2. Die Gleichheit desselben mit jedem Anderen, als Unterthan. 3. Die Selbstständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als Bürgers“ (8:290). Weitere wichtige Stellen: 6:249; 6:261ff.; 6:282; 6:314f.; 8:293–295; 19:242; 23:136f.

Verwandte Stichworte

Staatsbürger; Staat; Wahl, freie; Eigentum; Besitz, intelligibler

Philosophische Funktion

1 Selbstständigkeit und Staatsbürgerschaft

Selbstständigkeit ist die entscheidende staatsbürgerliche Voraussetzung, insofern von ihr das Wahlrecht abhängt (vgl. 8:294; 23:136ff.). „Nur die Fähigkeit zur Stimmgebung macht die Qualification zum Staatsbürger aus; jene aber setzt die Selbstständigkeit dessen im Volk voraus“ (6:314).

Das Attribut der Selbstständigkeit bildet in der →Rechtslehre Kants „die differentia specifica des Bürgerbegriffs“ (Riedel, *Herrschaft*, S. 139). Zwar sind vor dem Gesetz (→bürgerlichen Gesetze) alle Menschen frei und gleich, aber den Status des wahlberechtigten Bürgers, „d. i. des Mitgesetzgebers“ (8:294), können jene nur für sich reklamieren, soweit sie über Eigentum verfügen. Die Pflicht zur Staatsgründung (vgl. 19:242) entspringt dem Recht, in Verhältnissen zu leben, die Rechtssicherheit gewähren. Potenziell bedroht ist im vorstaatlichen →Naturzustand aber vor allem „äußeres Mein und Dein“ (6:249), d. i. der Besitz des Bodens (vgl. 6:261ff.; →Boden; →Besitz), in dem sich für Kant die Freiheit entscheidend materialisiert. Insofern sind die „Grundbesitzer […] die eigentliche Staatsunterthanen“ (23:137). Ihnen räumt Kant, der Logik seiner Eigentumslehre und Staatsgenese folgend, das Supremat über die Geschicke des Staates ein (vgl. Brandt, *Das Erlaubnisgesetz*, S. 261f.; Brandt, *Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit*, S. 113). Gleichwohl muss Kant eingestehen, dass es schwer ist, „die Erforderniß zu bestimmen, um auf den Stand eines Menschen, der sein eigener Herr ist, Anspruch machen zu können“ (8:295). Seine Definitionsversuche grenzen den größten Teil der Bevölkerung vom Wahlrecht aus: Unselbstständige, zu denen Kant z. B. Gesellen, Dienstboten, Tagelöhner und Frauen zählt (vgl. 6:314f.; 8:295), entbehren „der bürgerlichen Persönlichkeit“ (6:314) und ihre Existenz, weil sie wie eine „parasitistische Pflanze nur auf andern Bürgern wurzelt“ (23:137), ist „gleichsam nur Inhärenz“ (6:314).

2 Selbstständigkeit und Eigentum

Kants Ausführungen zum Begriff der Selbständigkeit rekurrieren auf biologische oder ökonomische Voraussetzungen, bei denen kontingente empirische Kriterien in den Rang eines Vernunftprinzips zu gelangen scheinen. Sie wurden häufig als Ausdruck einer (problematischen) staatsrechtlichen Privilegierung des Eigentümers interpretiert (vgl. Riedel, *Herrschaft*; Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*; Kienzle, *Freiheit*; Unruh, *Herrschaft*). Die vor Kant übliche weitreichende Ausgrenzung der Mehrheit der Individuen vom Wahlrecht wird von Kant systematisch reduziert und für den Einzelnen im Prinzip überwindbar gemacht. Kant fordert, dass die positive Gesetzgebung in einem Rechtsstaat nicht verhindern darf, dass (mit Ausnahme der Frauen, →Frau) die passiven, d. h. nur freien und gleichen Staatsbürger sich „aus diesem passiven Zustande zu dem activen empor arbeiten“ (6:315; vgl. 8:293f.) können, mithin selbstständig und damit wahlberechtigt werden.

3 Selbstständigkeit und Mündigkeit
Kinder erlangen ihre Selbstständigkeit, im Sinne von „mündig (maiorennes)“, im Verhältnis zu ihren Eltern „durch die bloße Gelangung zu dem Vermögen ihrer Selbsterhaltung (so wie es theils als natürliche Volljährigkeit dem allgemeinen Laufe der Natur überhaupt, theils ihrer besonderen Naturbeschaffenheit gemäß eintritt), und erwerben dieses Recht ohne besonderen rechtlichen Act, mithin bloß durchs Gesetz (lege)“ (6:282).

Weiterführende Literatur
Bartuschat, Wolfgang: Zur kantischen Begründung der Trias „Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit“ innerhalb der Rechtslehre, in: Landwehr, Götz (Hg.): Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit. Zur Aktualität der Rechtsphilosophie Kants für die Gerechtigkeit in der modernen Gesellschaft, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999, 11–25.

Langer, Claudia: Reform nach Prinzipien, Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants, Stuttgart: Klett-Cotta 1989, insbes. 133–137.

Luf, Gerhard: Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denkens Kants, Wien u. a.: Springer Verlag 1978, insbes. 151–164.

Schild, Wolfgang: Freiheit – Gleichheit – ‚Selbständigkeit‘ (Kant). Strukturmomente der Freiheit, in: Schwartländer, Johannes (Hg.): Das Recht des Menschen auf Eigentum, Kehl: N. P. Engel Verlag 1981, 135–176.

Zotta, Franco, Immanuel Kant. Legitimität und Recht. Eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie, Freiburg u. a.: Karl Alber Verlag 2000.

Franco Zotta

Selbstsucht

Die Selbstsucht ist nach Kant der grundlegende Antrieb der sinnlichen Natur des Menschen, der seine eigene →Glückseligkeit sucht: „Alle Neigungen zusammen (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt) machen die *Selbstsucht* (solipsismus) aus“ (5:73; →Solipsismus). Formen der Selbstsucht sind die →Eigenliebe und der →Eigendünkel. Weitere wichtige Stellen: 5:73; 5:433; 6:433; 7:133; 8:372.

Verwandte Stichworte
Solipsismus; Sucht; Selbstliebe

Philosophische Funktion
Kant unterscheidet zwischen einer „*Selbstsucht* […] der *Selbstliebe*“, die er Eigenliebe nennt, welche auf ein „über alles gehenden *Wohlwollens* gegen sich selbst (Philautia)“, und einer Selbstsucht, die auf „*Wohlgefallen*[] an sich selbst (Arrogantia)“ beruht, welche er Eigendünkel nennt (5:73). Die zwei Formen der Selbstsucht verhalten sich zum →moralischen Gesetz auf unterschiedliche Weise. Die reine praktische Vernunft verwandelt die Eigenliebe in „*vernünftige Selbstliebe*“, indem sie sie „auf die Bedingung der Einstimmung“ mit dem moralischen Gesetze einschränkt (5:73). Aber „den Eigendünkel *schlägt* sie gar *nieder*“ (5:73).

Helke Panknin-Schappert

Selbsttätigkeit

Im Theoretischen wie im Praktischen erweist sich der Mensch in seiner Vernunftbestimmtheit als autonomes, freies und insofern selbsttätiges Wesen. Ohne eigene Leistungen des Subjekts könnte es z. B. keine Erkenntnis geben, denn die für alle Erkenntnis notwendige Verbindung eines gegebenen Mannigfaltigen der Anschauung ist etwas, das selbst nicht gegeben, sondern das Ergebnis eines „Actus [der] Selbsttätigkeit“ ist (KrV B 130). Ebenso beruht die Freiheit des Menschen als verantwortlich handelnder Person und seine →Autonomie als Fähigkeit, sich selbst das Gesetz (das von Kant sog. →Sittengesetz) zu geben, darauf, dass er selbsttätig handeln kann. Weitere wichtige Stellen: 4:452; 5:292.

Verwandte Stichworte
Autonomie; Heteronomie; Selbstbestimmung; Rezeptivität/Spontaneität

Philosophische Funktion
Die „Selbstthätigkeit“ des Verstandes steht im Gegensatz zum „Sinn“, der bloß „Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen afficirt (mithin leidend) ist“ (4:452). Selbsttätigkeit des Verstandes ist also dasselbe wie seine Sponta-

neität, d. h. seine Fähigkeit, unabhängig vom Gegebenen (Rezeptivität) etwas Neues hervorzubringen (vgl. die Gegenüberstellung von Rezeptivität und Spontaneität KrV A 50ff. / B 74ff.). Allerdings sind wir nicht „bloße Selbstthätigkeit" (KrV B 68), sondern z. B. im Erkennen auf etwas uns in der Sinnlichkeit Gegebenes angewiesen. Aber allein durch seine Selbsttätigkeit unterscheidet sich der Mensch „von allen anderen Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände afficirt wird" (4:452). Realisiert ist diese „reine Selbstthätigkeit" vor allem in der Vernunft, die noch über die Selbsttätigkeit des Verstandes hinaus „unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, daß sie dadurch weit über alles, was ihr Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht" (4:452). Im Moralisch-Praktischen (das Theoretisch-Praktische mit der für es kennzeichnenden Spontaneität gehört in den Bereich des Theoretischen) erweist sich der Mensch wesentlich als selbsttätiges und autonomes, nicht fremdbestimmtes (heteronomes) Wesen. Sein absoluter Wert liegt darin, dass er „ohne Rücksicht auf Genuß, in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch leidend verschaffen könnte" (5:208), seinen Willen nach einem allgemeinen Vernunftgesetz, dem von Kant sog. Sittengesetz, bestimmen kann. Nur in seiner Selbsttätigkeit entspricht der Mensch „der Idee seiner Bestimmung" (5:292).

Hansgeorg Hoppe

Selbsttäuschung

Kant verwendet nur ganz gelegentlich den Ausdruck ‚Selbsttäuschung', um das Phänomen des Irrtums oder der Verkennung dessen zu bezeichnen, was jemand ist oder was er tatsächlich denkt und will. Wichtige Stellen: KrV A 475 / B 503; 6:174; 6:192; 6:430.

Verwandte Stichworte

Selbstbewusstsein; Selbsterkenntnis; Selbstprüfung

Philosophische Funktion

Der Begriff der Selbsttäuschung tritt im Kontext von Kants kritischer Religionsphilosophie sowie im Zusammenhang von Kants Freiheitstheorie und der praktischen Philosophie auf. So nennt Kant die falsche Meinung, wir könnten himmlische Einflüsse in uns wahrnehmen, „eine Selbsttäuschung" (6:174), ebenso wie die Auffassung, dass das moralisch Gute in unserem Handeln durch Gnadenmittel verwirklicht werden könnte (vgl. 6:192). Umgekehrt könnte, wenn wir im Handeln durchgängig durch Naturnotwendigkeiten bestimmt wären, auch die Freiheit „nichts als Selbsttäuschung" (KrV A 475 / B 503) sein. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Bemerkung zur „*inneren* Lüge", deren Wirklichkeit leicht zu beweisen sei. „[A]ber ihre Möglichkeit zu erklären scheint doch schwerer zu sein: weil eine zweite Person dazu erforderlich ist, die man zu hintergehen die Absicht hat, sich selbst aber vorsetzlich zu betrügen einen Widerspruch in sich zu enthalten scheint" (6:430).

Hansgeorg Hoppe

Selbstverachtung

Selbstverachtung ist bei Kant in erster Linie eine religiös bedingte verfehlte Haltung „falscher Demuth" (5:273). Weitere wichtige Stellen: 4:426; 6:184 Anm.; 23:98.

Verwandte Stichworte

Selbstschätzung; Selbstliebe

Philosophische Funktion

Die verfehlte religiöse Haltung der Selbstverachtung besteht laut Kant aus einer „winselnden erheuchelten Reue und einer bloß leidenden Gemüthsfassung", und dies zu dem → Zweck, „dem höchsten Wesen gefällig" zu werden (5:273). In der *Religion* wird Selbstverachtung als eine fehlgeleitete Frömmigkeitsform des Christentums beschrieben, die nicht der „innern Beschaffenheit des christlichen Glaubens" anzulasten sei, sondern lediglich bestimmten seiner Varianten, darunter dem → Pietismus. Selbstverachtung bestehe hier darin, „nie ein Zutrauen in sich selbst" zu setzen, sondern „in beständiger Ängstlichkeit sich nach einem übernatürlichen Beistande" umzusehen (6:184 Anm.). Auch in den Vorarbeiten zur *Religion* wird eine Frömmigkeitsform kritisiert, durch die jemand „ein *büßender* Kopfhänger und Frömmling in Selbstverachtung aus Mangel an Vertrauen zu sich selbst" wird (23:98). Unabhängig vom Thema Religion heißt es in der *GMS*, dass ein mögliches Scheitern einer vernunftbasierten

Gebotsmoral soviel bedeute, wie den Menschen „zur Selbstverachtung und innern Abscheu zu verurtheilen“ (4:426).

Christoph Horn

Selbstverleugnung

Kant verwendet den Begriff der Selbstverleugnung affirmativ zur Charakterisierung der für moralisches, pflichtbestimmtes Handeln notwendigen Überwindung der → Selbstliebe (Neigungen) sowie kritisch als Ausdruck eines heuchlerischen, aus egoistischen Motiven Moralität vortäuschenden Verhaltens. Wichtige Stellen: 4:407; 5:158; 7:128.

Verwandte Stichworte

Selbstliebe; Selbstverachtung; Egoismus

Philosophische Funktion

In *GMS* erscheint Selbstverleugnung als positiver Kontrastbegriff zu jenem sich vordrängenden „liebe[n] Selbst“, welches man „als kaltblütiger Beobachter“ überall im menschlichen Handeln diagnostizieren muss. Gewöhnlich stützen sich menschliche Handlungen „nicht auf das strenge Gebot der Pflicht, welches mehrmals Selbstverleugnung erfordern würde“ (4:407). Auch in *KpV* wird eine sittlich angemessene Form von Selbstverleugnung beschrieben, nach der das → moralische Gesetz den Akteur dazu nötigt, gewohnte Kontexte zu verlassen, um „sich in ein höheres [sc. Element] zu begeben“, von dem gilt, dass er sich darin „mit unaufhörlicher Besorgnis des Rückfalls nur mit Mühe erhalten kann“ (5:158).

Anders ist die Wortverwendung in der *Anthropologie*. Dort gilt es als eine Variante von Egoismus, dass jemand „mit scheinbarer Selbstverleugnung und vorgeblicher Bescheidenheit sich desto sicherer im Urtheil Anderer einen vorzüglichen Werth zu geben“ versucht (7:128).

Christoph Horn / Red.

Selbstverstümmelung

Sich selbst zu verstümmeln bedeutet, „[s]ich eines integrirenden Theils als Organs“ (6:423) oder sich des Gebrauchs seiner Kräfte „*beraub[en]*“ (6:421) und sich damit selbst teilweise zu töten (vgl. 6:423). Weitere wichtige Stelle: 4:429.

Verwandte Stichworte

Selbstmord, Selbstentleibung

Philosophische Funktion

Selbstverstümmelung ist für Kant partialer Selbstmord (vgl. 6:421; 6:423). Sie teilt sich in die *materiale* und die *formale* ein. Bei der materialen „*beraubt*“ man sich selbst „gewisser integrirenden“ Körperteile; bei der formalen „(auf immer oder auf einige Zeit) des *Vermögens* des physischen (und hiemit indirect auch des moralischen *Gebrauchs*) seiner Kräfte“ (6:421).

Auf den Akt der Selbstberaubung treffen dieselben moralischen Voraussetzungen und Bedenken zu, die auch für die vollständige → Selbstentleibung ausschlaggebend sind. Selbstverstümmelung ist also ein „Verbrechen an seiner eigenen Person“ (6:423), insofern dadurch eine Pflicht gegen sich selbst verletzt wird. Mit einer solchen Pflichtverletzung degradiert sich der Mensch aber zugleich zu einer Sache (vgl. 4:429), d. h. zu einem bloßen Mittel für beliebige Zwecke, und zwar zu Zwecken, die einen Nutzen oder Gewinn versprechen. Doch muss hier zwischen verschiedenen Fällen unterschieden werden. Kant bringt als Beispiel für eine verwerfliche Beraubung u. a. die willkürliche Kastration, „um als Sänger bequemer leben zu können“ (6:423). Amputationen von abgestorbenen Körpergliedern zum Zweck der Lebenserhaltung oder ein Haarschnitt gelten hingegen nicht als Pflichtverletzung oder „Verbrechen an seiner eigenen Person“ und sind daher erlaubt (6:423).

Weiterführende Literatur

Timmons, Mark: „The Perfect Duty to Oneself as an Animal Being (TL 6:421–428)“, in: Sensen, Oliver / Timmermann, Jens / Trampota, Andreas (Hg.): Kant’s „Tugendlehre“. A Comprehensive Commentary, Berlin u. a.: de Gruyter 2013, 221–244.

Unna, Yvonne: „Kant’s Answers to the Casuistical Questions Concerning Self-Disembodiment“, in: Kant-Studien 94, 2003, 454–473.

Werner Euler

Selbstzufriedenheit

In *KpV* bezeichnet ‚Selbstzufriedenheit‘ „ein Wohlgefallen an seiner Existenz, ein Analogon

der Glückseligkeit, welche das Bewußtsein der Tugend nothwendig begleiten muß“ (5:117). Weitere wichtige Stellen: *Refl.* 6616, 19:111; *Refl.* 7202–7204, 19:276–284.

Verwandte Stichworte
Zufriedenheit; Glück, Glückseligkeit; Tugend

Philosophische Funktion
Kant bemerkt, dass das Wort Selbstzufriedenheit „in seiner eigentlichen Bedeutung jederzeit nur ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz andeutet, in welchem man nichts zu bedürfen sich bewußt ist“ (5:117). An dieser Stelle verwendet er das Wort aber in einer spezielleren Bedeutung, um die „auf keinem besonderen Gefühle beruhend[e], unveränderlich[e]“ Zufriedenheit zu bezeichnen, die mit →Freiheit „nothwendig […] verbunde[n]“ ist, „so fern als ich mir derselben in der Befolgung meiner moralischen Maximen bewußt bin“ (5:117f.). Diese Art der Zufriedenheit nennt Kant „intellectuell“ (5:118) im Gegensatz zu der „ästhetische[n] (die uneigentlich so genannt wird), welche auf der Befriedigung der Neigungen […] beruht“ (5:118). Es handelt sich um eine „Zufriedenheit mit seiner Person“ (5:118), die einen →Genuss besonderer Art enthält, der mit →Seligkeit ähnlich ist. Denn die Selbstzufriedenheit zeigt an, dass das Subjekt seine Willensbestimmung vom Einfluss der →Neigungen „frei halten kann“ (5:118). Dieses Gefühl ist „also wenigstens seinem Ursprunge nach der Selbstgenugsamkeit analogisch“, „die man nur dem höchsten Wesen beilegen kann“ (5:118).

Helke Panknin-Schappert

Selbstzwang

Unter Selbstzwang versteht Kant eine „innere Nöthigung zu dem, was man nicht ganz gern thut“ (5:83f.). Weitere wichtige Stellen: 2:232; 5:83f.; 6:379ff.; 6:394; 6:401; 7:152; 9:492.

Verwandte Stichworte
Tugend; Nötigung, moralische; Freiheit, äußere/innere

Philosophische Funktion
Kant unterscheidet →Rechtspflichten und →Tugendpflichten: Erstere beinhalten eine Nötigung, die auf „Zwang durch einen Andern“ (6:394; vgl. 6:379) beruht, letztere enthalten aber eine →Nötigung durch Selbstzwang „durch die Vorstellung des Gesetzes allein“ (6:380). Somit ist die Tugend „nicht blos ein Selbstzwang (denn da könnte eine Naturneigung die andere zu bezwingen trachten), sondern auch ein Zwang nach einem Princip der innern Freiheit, mithin durch die bloße Vorstellung seiner Pflicht nach dem formalen Gesetz derselben“ (6:394).

Helke Panknin-Schappert

Seligkeit

Unter Seligkeit versteht Kant einen Zustand „gänzliche[r] Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfnissen“ – analog dem Zustand der →Freiheit und der „Selbstgenugsamkeit“ (5:118). Jedoch wird Seligkeit „nur als in einer Ewigkeit erreichbar vorgestellt“ und kann „in dieser Welt […] gar nicht erreicht werden“ (5:129); gleichwohl gehört sie zum Ideal des →höchsten Guts (vgl. KrV B 838). In dieser Hinsicht unterscheidet sie sich von der Glückseligkeit, die durch ein moralisches Leben erlangt werden kann. Weitere wichtige Stellen: 6:62–66; 6:115ff.; 7:65ff.

Verwandte Stichworte
Glaube, moralischer; Glück, Glückseligkeit; Heiligkeit

Philosophische Funktion
Kant entwickelt den Begriff der Seligkeit zwar im Kontext der Vernunftreligion, jedoch ist Seligkeit keineswegs gleichbedeutend mit einem Zustand rationaler →Moral. Trotzdem kann man sich nur durch die moralische Praxis dem Zustand der Seligkeit annähern: „allein seligmachend[]“ (7:67) ist der moralische Glaube. Der Zustand der Seligkeit lässt sich nur durch ein Verhältnis des einzelnen zu Gott erreichen. Kant unterscheidet zwei Bedingungen, unter denen das geschehen kann: erstens, „Bezahlung für seine Schuld, Erlösung, Versöhnung mit Gott“; zweitens, „der Glaube in einem ferner zu führenden guten Lebenswandel Gott wohlgefällig werden zu können“ (6:116).

Verschiedentlich vertritt Kant die Ansicht, der Leitfaden für den moralischen Glauben, der allein uns befähigt, selig zu werden, sei die Bibel, die wir „als Organ […] der allgemeinen und inne-

ren Vernunftreligion“ (7:64) betrachten müssen, was die Vorstellung ausschließt, der historische Gehalt der Bibel könne als Grundlage des „seligmachenden Glaubens“ (6:119) dienen: „Daß aber ein Geschichtsglaube Pflicht sei und zur Seligkeit gehöre, ist Aberglaube“ (7:65).

Weiterführende Literatur

Zobrist, Marc: „Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation“, in: Kant-Studien 99, 2008, 285–311.

Brian O’Connor
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Selle, Christian Gottlieb

Dt. Mediziner und Philosoph empiristischer Ausrichtung (1748–1800). Selle wurde nach seinem Medizinstudium in Göttingen 1770 in Halle promoviert. Er lebte seit 1777 in Berlin. Selle veröffentlichte 1776 in Berlin seine *Urbegriffe von der Beschaffenheit, dem Ursprunge und dem Endzwecke der Natur*, ein naturphilosophischer Entwurf, in dem er eine Substanzlehre auf streng empiristischer Grundlage zu entwickeln suchte. Der an der Charité angestellte Selle veröffentlichte 1780 in Berlin seine *Philosophischen Gespräche*, in denen er die *Urbegriffe* in Dialogen weiter diskutiert. Aus Kants Brief vom 1. Mai 1781 an →Marcus Herz geht hervor, dass Kant die *Philosophischen Gespräche* von Selle erhalten hatte und sich nun mit der Übersendung von einem von vier für Berlin bestimmten Exemplaren der gerade erschienenen *KrV* bedankt (vgl. 20:267). 1781 folgte Selles einflussreiches Werk *Medicina clinica oder Handbuch der medizinischen Praxis*.

In *Rez. Hufeland* (1785) nennt Kant Selle mit vielen anderen als beachtenswerten Autor im Feld des →Naturrechts (vgl. 8:127). Kants *KrV* veranlasste Selle zu einer neuen Form der Darstellung seiner Philosophie. Selle insistiert dabei auf einem strikten Ausgang von der →Erfahrung und wendet sich gegen Kants Apriorismus. Schon seit 1784 verneint Selle die Grundfrage von Kants →transzendentaler Analytik: „*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*“ (KrV B 19) und zieht demgegenüber die Konsequenz: „Induktion ist und bleibt daher der einzige Gewährleister für die Wahrheit der Gesetze unserer Denkkraft“ (*Berlinische Monatsschrift*, 1784, S. 569).

Kurz vor der Publikation der *Grundsätze der reinen Philosophie* hatte Selle zum Jahresende 1787 an Kant geschrieben und ihn auf seine Darlegungen in „beifolgender Schrifft“ (10:516f.) aufmerksam gemacht. Nach einem Zeugnis →J. G. Hamanns hat Kant Selle auf dieses Schreiben geantwortet, der Brief ist nicht erhalten. Briefe an Kant von F. G. Born, J. G. C. C. →Kiesewetter und →J. F. Reichardt aus den Jahren 1788–1790 berichten von Selles Auftreten gegen ihn im Allgemeinen oder gehen besonders auf die ersten beiden Kritikpunkte ein (vgl. Briefe Nr. 335, 10:547f.; Nr. 394, 11:112ff.; Nr. 420, 11:155ff. und Nr. 443, 11:201f.).

Aus Kants Brief an Selle vom 24. 2. 1792 geht hervor, dass Selle Kant Ende 1791 seine für die Akademie bestimmte Abhandlung *De la realité et de l’idealité des objects de nos connoissances* hatte zukommen lassen (vgl. 11:327; vgl. auch 11:319). Kant bezeichnet in diesem Schreiben Selles Arbeit als „tiefgedacht[]“ (11:327). Kant bittet um Selles Solidarität bezüglich der „Einschränkung der Freiheit, über Dinge, die auch nur indirect auf Theologie Beziehung haben möchten, laut zu denken“ (11:327). Die preußischen Zensurrichtlinien waren auch wegen der politischen Entwicklung in Frankreich kurzfristig deutlich verschärft worden. In Hinsicht auf die voraussichtlichen Gegner „von der dogmatischen Parthei“ lobt Kant Selle für seinen Empirismus: „daß ihre determinirte Erklärung für dieses Princip dagegen sehr zu ihrem Vortheil absticht“ (11:327).

Selles Abhandlung enthält die prägnanteste Argumentation zur Möglichkeit von synthetischen Urteilen a priori. Eine kommentierte deutsche Übersetzung von Teilen der Abhandlung besorgte →J. A. Eberhard für das *Philosophische Archiv* (1. Band, 1. Stück, 1792, S. 81–125). Kants Antwort auf diese Kritik findet sich anlässlich einer Anzeige einer Preisfrage der königlichen Akademie der Wissenschaften aus der Berliner Zeitung vom 30. September 1797 in *Refl.* 6351. In der Anzeige heißt es: „Die Königliche Akademie der Wissenschaften ist nicht der Meynung derer, welche es als mathematisch erwiesen ansehen, daß es reine subjective Vorstellungen gebe, sie ist vielmehr *überzeugt*: […] daß es nicht an starken Gründen *für den allgemeinen empirischen Ursprung aller unserer Erkenntnis* fehle“ (*Refl.* 6351, 18:677). Kant

notiert als *nota bene*, dass die Preisfrage auf Selle zurückgehen müsse, und bemerkt: „Ein solcher Beweisgrund ist ein Wiederspruch an sich selbst. Denn, wenn er allgemeingeltend seyn soll, so muß er auch unbedingte Nothwendigkeit enthalten, folglich a priori, mithin auch unabhängig von allem Empirischen geführt werden können“ (*Refl.* 6351, 18:677f.).

Selle beschäftigte Kant in Hinsicht auf die synthetischen Sätze a priori und als Proponent eines konsequenten → Empirismus weiter. Im Übergang zum *Op. post.* dient der dritte Kritikpunkt Selles als Ausgangspunkt, den Status der → synthetisch apriorischen → Erkenntnis neu zu bestimmen. Im Umschlag des IV. Konvoluts des *Op. post.* findet sich ein Kommentar (datiert auf 1798) zur referierten These Selles: „Daß nach Selle kein einziger synthetischer Satz Nothwendigkeit enthalten würde“. Kant fügt in Klammern hinzu: „Es giebt keine andere Auflösung der Aufgabe: Wie sind synthetische Sätze a priori moglich, als so, daß die Anschauung ihrer Form nach blos das Subjective, (d. i.) die Art, wie das Subject afficirt wird, d. i. das Object in der Erscheinung vorstelle; denn alsdann und auch nur alsdann kann a priori die Form bestimmt werden, unter der wir sie nothwendig anschauen müssen. – Eben dieses im categorischen imperativ“ (*Refl.* 6352a, 18:679, bzw. 21:338). Das „Princip des allgemeinen Empirismus von Selle“ setzt Kant in *Refl.* 6352 schließlich in Analogie zu den sich im Unendlichen schneidenden Parallelen (vgl. *Refl.* 6352; 18:678).

Jean Philipp Strepp

Seneca

Lucius Annaeus Seneca war ein römischer Schriftsteller, Philosoph und Politiker, der sich vor allem an der Philosophie der Stoa orientiert hat. Seneca wird zwischen 4 v. Chr. und 2 n. Chr. in Corduba in Spanien geboren. Im Jahr 41 hat er in Rom das Amt der Quästur inne. Im Jahr 50 wird er nach seiner Rückkehr von einer Verbannung nach Korsika zum Prätor und Ausbilder des späteren Kaisers Nero. Nachdem sich Seneca 62 aus der Politik zurückgezogen hatte, erfolgt 65 die Anklage als Mitwisser der Pisonischen Verschwörung und – wahrscheinlich auf Neros Befehl hin – die Selbsttötung.

Zu Senecas wichtigsten philosophischen Themen zählen: (1) die Theorie der Emotionen, (2) der Begriff des Willens, (3) die Handlungstheorie und (4) Moralpsychologie und Moralpädagogik. Sein Hauptwerk bilden die *Trostschriften* und die Werke über den Zorn (*De ira*), die Milde (*De clementia*) und die Wohltätigkeit (*De beneficiis*). Wie andere → Stoiker vertritt Seneca die Thesen, dass der Tod kein Übel ist (*De constantia sapientis*), dass die richtige Lebensgestaltung nur auf der Grundlage der Ratio und der Affektkontrolle möglich ist (*De brevitate vitae*) und dass das oberste Lebensziel die Tugend (*virtus*) ist (*De vita beata*). Dabei versteht Seneca, in der Tradition des antiken → Eudämonismus, die → Tugend als glücksfunktional.

Kant war seit der Schulzeit mit Senecas Leben und Werk vertraut. Er stellt schon in der vorkritischen Zeit die Vorrede zu den → Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte unter das Motto einer Passage aus *De vita beata*, I,3: „*Nihil magis praestandum est, quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes, non qua eundum est, sed qua itur*“ (1:7; dt.: „Auf nichts haben wir mehr zu achten, als dass wir nicht wie das Vieh der Herde der Vorangehenden folgen und entlangtrotten, nicht wo man gehen soll, sondern wo man geht.“) Auch später greift Kant zuweilen auf Seneca-Zitate zurück (vgl. 6:428; 21:618). Ferner behandelt er die Erlaubtheit des → Selbstmords unter der Bedingung eines ungerechten Todesurteils am Beispiel Senecas als kasuistische Frage (vgl. 6:423). Santozki (*Bedeutung antiker Theorien*, S. 214ff., 221ff.) versucht zu zeigen, dass sogar die berühmte Stelle über die beiden Gegenstände des menschlichen Forschens: „*der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir*“ (5:161) von Kants Seneca-Lektüre inspiriert ist. (Zur Interpretation der Stelle vgl. auch Probst, *Bestirnter Himmel.*)

Philosophisch grenzt sich Kant an anderen Stellen deutlich von der Position der Stoiker ab. So spricht er in der philosophiegeschichtlichen Passage aus der Einleitung zur → Logik pejorativ von einer „stoischen Sekte“, der er u. a. Epiktet, Seneca und Cicero zurechnet (vgl. 9:31). Diese bewertet er als unproduktive Epigonen der griechischen Philosophie: „die Römer blieben immer nur *Schüler*“ (9:31). Er sieht die Stoiker, im

Kontext der theoretischen Philosophie, zunächst in der Nachfolge des Phyrrhonischen Skeptizismus (vgl. 9:31) und der Sophisten (vgl. 26:766). In der Moralphilosophie lehnt Kant den Eudämonismus strikt ab (vgl. 4:393; 6:377). Ferner widerspricht er Senecas Annahme, der Mensch habe eine natürliche → Anlage zum Guten: Moralisch gut werde der Mensch nicht durch die Natur, sondern durch die freie Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft (vgl. 6:20). Für Kant bleibt die Stoa durch die Ausrichtung auf das gelungene Leben eine empirische Glückseligkeitslehre ohne Anspruch auf die Benennung strenger Moralprinzipien. Neuere Untersuchungen haben jedoch in der Affektkontrolle durch die Vernunft und der Ausrichtung auf den Pflichtbegriff (v. a. bei Cicero) auch Gemeinsamkeiten zwischen Kants Moralphilosophie und der Stoa gesehen. Santozki kommt sogar zu dem Ergebnis, dass die Stoa, die Kant insbesondere durch die Lektüre Senecas rezipiert habe, diejenige „antike Richtung" ist, der Kant „am meisten verpflichtet" war (Santozki, *Bedeutung antiker Theorien*, S. 227).

Weiterführende Literatur

Nussbaum, Martha: „Kant and Stoic Cosmopolitanism", in: The Journal of Political Philosophy 5, 1997, 1–25.

Probst, Peter: Kant. Bestirnter Himmel und moralisches Gesetz. Zum geschichtlichen Horizont einer These Immanuel Kants, Würzburg: Königshausen und Neumann 1994.

Santozki, Ulrike: Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken, Berlin u. a.: de Gruyter 2006.

Corinna Mieth

Senkung, Senkungskraft

Senkung heißt in Kants früher Kosmologie die „Attraction" (1:265), d. h. die Bewegung von Massen zu einem anziehenden Mittelpunkt hin; Senkungskraft ist entsprechend ein anderer Name für die „Newtonsche Anziehungskraft oder allgemeine Gravitation (attractio Newtoniana s. universalis gravitas)" (1:415). Weitere wichtige Stellen: 1:243–245; 1:265; 1:267; 1:311; 1:329; 1:336.

Verwandte Stichworte

Anziehungskraft; Gravitation; Gravitationsgesetz

Philosophische Funktion

Da Kants mechanistische Kosmologie vom Urzustand zerstreuter Elementarmaterie ausgeht, muss sie die Entstehung von Himmelskörpern aus der zunehmenden Konzentration von Massen „zum Gravitationspunkte" hin erklären, die sich bei Materien von größerer Dichte zeigt (2:145). „Epikur setzte eine Schwere, die diese elementarische Theilchen zum Sinken trieb, und dieses scheint von der Newtonischen Anziehung, die ich annehme, nicht sehr verschieden zu sein" (1:226). „Die erste Wirkung dieser allgemeinen Senkung ist die Bildung eines Körpers in diesem Mittelpunkte der Attraction, welcher sozusagen von einem unendlich kleinen Keime in schnellen Graden fortwächst" (1:265). War z. B. „in dem Orte, den jetzt der Klumpe der Sonne einnimmt, Materie von stärkeren Anziehungskräften, so entstand eine allgemeine Senkung hiezu, und die Anziehung des Sonnenkörpers wuchs mit ihrer Masse" (2:145). Entsprechend darf „die Senkungskraft, die durch den ganzen Raum des Planetensystems herrscht und zu der Sonne hinzielt", als „ein ausgemachtes Phänomenon der Natur" gelten, „und ebenso zuverlässig ist auch das Gesetz erwiesen, nach welchem sich diese Kraft von dem Mittelpunkte in die ferne Weiten erstreckt" (1:244).

Hubertus Busche

sensibel

Sensibel ist *nicht* gleichbedeutend mit sinnlich. Während sinnlich im Gegensatz zu begrifflich-diskursiv steht und damit auf einen Aspekt *innerhalb* von empirischer Erkenntnis verweist oder auch (mit dem Augenmerk auf *reine* → Sinnlichkeit) auf einen Aspekt *innerhalb* von → mathematischer Erkenntnis, steht sensibel stets im Gegensatz zu intelligibel. Damit ist immer der Kontrast zu einer (problematischen) Erkenntnis ganz anderer Art mitgedacht, die eine → intellektuelle Anschauung erfordert. Ein *Objekt* heißt sensibel, wenn es Gegenstand der sinnlichen → Anschauung sein kann (vgl. KrV A 256 / B 312 Anm.), eine → Ursache heißt sensibel, wenn sie (wie die Wirkung) eine „Erscheinung in der Sinnenwelt"

ist (KrV A 538 / B 566). Weitere wichtige Stelle: 6:31.

Verwandte Stichworte
Intelligible, das; Noumenon/Phaenomenon; sinnlich

Philosophische Funktion
Kant gebraucht den Ausdruck ‚sensibel' insbesondere an zwei systematisch wichtigen Stellen: Zum einen bei der Auflösung der dritten →Antinomie (Freiheits-Antinomie) in *KrV*. Hier geht es darum, die Vereinbarkeit von Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit zu erweisen, was nach Kant durch die philosophische Unterscheidung von →Erscheinung und →Ding an sich möglich ist. Mit dieser Unterscheidung kann ein und dieselbe Wirkung in der Sinnenwelt als verursacht gedacht werden durch eine sensible und zugleich durch eine intelligible Ursache (vgl. KrV A 538 / B 566ff.). Zum anderen verwendet Kant sensibel in der *Religion*, um von „empirisch[en], in der Zeit gegeben[en]" Handlungen eine „intelligibele That" zu unterscheiden, die den menschlichen „Hang zum Bösen" erklärt (6:31). Im Gegensatz zur jeweils sensiblen können die intelligible Tat und die intelligible Ursache von uns Menschen nicht *erkannt*, sondern nur *gedacht* werden.

Cord Friebe

Sensus communis

→Gemeinsinn; →Menschenverstand, gesunder/gemeiner

Sentenz

Den Ausdruck ‚Sentenz' verwendet Kant im Allgemeinen im Sinne eines Richt- bzw. →Urteilsspruches. Es ist der Satz, in welchem der Richter seine Entscheidung (insbesondere über eine Rechtssache) zusammenfasst. Ein „Streit […] bedarf (als Proceß) einer *Sentenz*, d. i. des rechtskräftigen Spruchs eines Richters (der Vernunft) […]" (7:33). Synonym heißt es bei Kant statt Sentenz bisweilen auch „Ausspruch[]" (8:328) oder „*Rechtsspruch*" (6:313, vgl. 6:317), auch: „Rechtsausspruch" (6:146 Anm.), oder „Schluß der *Vernunft*" (6:438). Verwendung findet das Wort ‚Sentenz' auch als Bezeichnung eines herausgehobenen (Rechts-)Satzes (auch: „Brocardicon" (7:331)) oder eines Sinnspruches (vgl. 7:331). Weitere wichtige Stellen: KrV A 752 / B 780; 6:145; 6:235; 7:33; 7:249.

Verwandte Stichworte
Gericht; Richter; Urteil

Philosophische Funktion
Der Ausdruck ‚Sentenz' wird von Kant eingesetzt, um das Ergebnis eines – in der Regel rechtlich geprägten – Beurteilungsvorganges zu kennzeichnen. Die Sentenz schließt dabei einen tatsächlichen (oder auch nur gedanklichen) Prozess ab; sie wird von einem Richter bzw. einem Gericht gefällt. Dabei kommen sehr unterschiedliche Richter in Betracht: Der Richter bzw. der Gerichtshof in einem straf- oder bürgerlichrechtlichen Prozess (vgl. 6:235, 6:298); die →Vernunft, die (ggf. über sich selbst) in einer Streitigkeit richtet (vgl. KrV A 752 / B 780, 7:33); das →Gewissen (vgl. 6:145, 6:438); und →Gott als Richter des Jüngsten Gerichts (vgl. 6:145).

Jan C. Joerden

Setzen

Kant verwendet den Ausdruck ‚setzen' in allen Schaffensperioden häufig synonym mit „annehmen" oder „voraussetzen" (z. B. 2:84; 21:440) und folgt darin dem allgemeinen Sprachgebrauch (Grimm, *Wörterbuch*, Bd. 16, Sp. 668f.) sowie der Schultradition seiner Zeit (vgl. z. B. Baumgarten, *Metaphysica*, § 415). Eine philosophisch interessantere Bedeutung erhält der Ausdruck im *Beweisgrund*. Dort definiert Kant: „Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. Nun kann etwas als blos beziehungsweise gesetzt, oder besser blos als die Beziehung (*respectus logicus*) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und dann ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung, nichts als ein Verbindungsbegriff in einem Urtheile. Wird nicht blos diese Beziehung, sondern die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein so viel als Dasein" (2:73). Sofern etwas bloß beziehungsweise oder relativ (vgl. 18:543) gesetzt wird, geht es um die Prädikate, die man einer Sache zuschreibt, unabhängig davon, ob diese Sache existiert oder

nicht. Sofern etwas für sich selbst oder absolut (vgl. 2:75) gesetzt wird, geht es um die Existenz dieser Sache selbst, die gerade nicht als Prädikat aufgefasst werden darf (vgl. 2:74). Weitere wichtige Stellen: 1:391; 2:287; KrV A 234f. / B 287 Anm.; KrV A 255 / B 310f.; KrV A 598 / B 626; KrV A 674f. / B 702f.; 5:402; 8:225; 11:35 Anm.; 17:242; 17:256; 17:497; 17:532; 17:619; 17:623; 18:126; 18:337f.; 18:615; 18:659; 20:303; 21:81; 21:454; 21:571; 22:439; 22:441; 22:466.

Verwandte Stichworte

außer uns; Existenz; Selbstsetzung; Sein, Dasein

Philosophische Funktion

Insbesondere die zweite Bedeutung von ‚setzen' aus der Definition im *Beweisgrund*, das für sich selbst oder absolute Setzen, wird im Kontext der Entstehungszeit der kritischen Philosophie wichtig. Nun ist „ein Obiect […] setzen" (18:136) geradezu definiert als „unter seinen Bestimmungen (Vorstellungen) etwas verstehen, […] was ihnen correspondirt" (18:136). Wenn man etwas setzt, so betrachtet oder denkt man es nunmehr als objektiv, also als unabhängig von unseren Vorstellungen oder „außer uns" (17:648), existierend. So schreibt Kant 1775: „Etwas wird außer uns nur gesetzt, sofern dessen Vorstellung beständigkeit und einen besondern Beziehungspunkt ausmacht" (17:648).

Dazu, dass etwas unseren Vorstellungen als ein derartiger gedachter Bezugspunkt dienen kann, gehört aber, dass die Vorstellungen „als eine Folge determinirt" (17:648) sind. Diese Determination kann nur dadurch gegeben werden, dass die Folge der Vorstellungen „nach einem allgemeinen Gesetze geschehen" (17:648). Denn den „Vorstellungen Gegenstände zu setzen, dazu gehört immer, daß die Vorstellung nach einem allgemeinen Gesetze determinirt sey, denn in dem allgemeingültigen Punkte besteht eben der Gegenstand" (17:648). Damit sie Gesetzen unterworfen sein können, müssen sie aber den „allgemeinen arten correspondiren, wornach wir etwas setzen" (17:615; vgl. auch KrV A 234 / B 287 Anm.) – und diese „Arten" sind in ihren allgemeinsten Formen durch die Kategorien charakterisiert.

Objekte, die wir „außer uns setzen" (20:276), müssen wir „auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darin ich mich befinde" (KrV A 23 / B 38) beziehen. Wenn wir etwas in diesem Sinne außer uns setzen, so ist es also der formalen Bedingung äußerer Anschauung unterworfen.

Allerdings kann nicht nur außer uns etwas gesetzt werden, sondern auch in uns. Während außer uns Gegenstände gesetzt werden, setzen wir „im Gemüthe" (KrV B 67) Vorstellungen gemäß der Form der inneren Anschauung „in die Zeit", die „als formale Bedingung der Art, wie wir [die Vorstellungen] im Gemüthe setzen, zum Grunde liegt" (KrV B 67).

Unabhängig von den Bedingungen unserer Sinnlichkeit können wir nichts in einem positiven Sinne setzen (vgl. KrV A 255 / B 311, das ist ein wesentlicher Unterschied zum vorkritischen *Beweisgrund*, in dem Kant aus der Notwendigkeit einer absoluten Setzung noch einen Gottesbeweis zu führen versuchte). Allerdings ist es möglich und für uns notwendig, „ein der Idee correspondirendes Ding, ein Etwas oder wirkliches Wesen [zu] setzen" (KrV A 674 / B 702). Denn „dadurch ist nicht gesagt, wir wollten unsere Erkenntniß der Dinge mit transscendenten Begriffen erweitern; denn dieses Wesen wird nur in der Idee und nicht an sich selbst zum Grunde gelegt, mithin nur um die systematische Einheit auszudrücken, die uns zur Richtschnur des empirischen Gebrauchs der Vernunft dienen soll" (KrV A 674f. / B 702f.).

Weiterführende Literatur

Fisher, Mark / Watkins, Eric: „Kant on the Material Ground of Possibility: From The Only Possible Argument to The Critique of Pure Reason", in: Review of Metaphysics 52, 1998, 369–395.

Förster, Eckart: Kant's Final Synthesis. An Essay on Kants Opus Postumum, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 2000, Kap. 4.

Johannes Haag

Sextus Empiricus

Griechischer Arzt und Philosoph (2.–3. Jh. n. Chr.), Autor der Schriften *Hypotypōseis Pyrrhōneioi* (dt. *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*) und *Adversus Mathematicos* (dt. *Gegen die Wissenschaftler*). Er hat Kants Bild des pyrrhonischen →Skeptizismus und seinen Begriff der →skeptischen Methode bestimmt (vgl. 9:30f.). Die Skepsis ist nach Sextus Empiricus „die Kunst, auf alle mögliche Weise

erscheinende Dinge [gr. *phainomena*] und gedachte Dinge [gr. *noumena*] einander entgegenzusetzen [gr. *antithetike*], von der aus wir wegen der Gleichwertigkeit der entgegengesetzten Sachen und Argumente zuerst zur Zurückhaltung und danach zur Seelenruhe gelangen" (*Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*, I.iv.8, übers. nach Hossenfelder). Der pyrrhonische Skeptiker vermeidet den → Dogmatismus, d. h. Urteile über die Natur der → Dinge an sich und beschränkt seine Bejahung auf Erscheinungen und praktische Regeln. Von diesem Bild des Skeptizismus stammt nicht nur Kants Begriff der → Antithetik der Skeptiker und ihrer skeptischen Methode als Suche nach der *Ataraxia*, sondern auch der Gegensatz von → Erscheinung und Ding an sich, von → Noumenon und → Phaenomenon, sowie von Skeptizismus und Dogmatismus in der *KrV*. Sextus scheint die direkte Quelle zu sein für Kants Bemerkung in *De mundi* über den Unterschied der → Alten zwischen Phaenomena und Noumena (vgl. 2:395; 4:314f.). Kant war mit Sextus Empiricus bereits durch den Schulunterricht vertraut (vgl. Klemme, *Schule*, S. 80f.).

Abraham Anderson

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper Third Earl of

Britischer Philosoph, 1671–1713. Seine Hauptschriften befassen sich mit Themen der Moralphilosophie und der Ästhetik: *Inquiry concerning Virtue or Merit* (1699), *The Moralists* und *Soliloquy*. Alle sind später von Shaftesbury in die *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711) gesammelt worden. Shaftesburys Hauptschriften wurden bald ins Deutsche übersetzt. Darunter sind besonders Johann Joachim → Spaldings Übersetzung der *Moralists* (*Die Sitten-Lehrer oder Erzehlung philosophischer Gespräche, welche die Natur und die Tugend betreffen*, Berlin, 1745) und der *Inquiry* (*Untersuchung über die Tugend*, Berlin, 1747) zu erwähnen. Shaftesburys Werk gewann dadurch im 18. Jahrhundert auch in Deutschland eine breite Leserschaft (vgl. Dehrmann, *Das ‚Orakel der Deisten'*). Wegen der stilistischen und rhetorischen Qualität seiner Schriften wurde Shaftesbury als ein Vorbild von → Popularität in der Darstellung angesehen (vgl. 9:47). Kant erwähnt Shaftesbury hauptsächlich im Kontext seiner Moralphilosophie, speziell mit Bezug auf die Annahme eines moralischen Sinnes bzw. eines moralischen Gefühls. Weitere wichtige Stellen: 2:311; 2:396; 6:209; 8:166; 9:47.

Bedeutung für die kantische Philosophie

Kant vertritt explizit die Auffassung, Shaftesbury, → Hutcheson und → Hume seien mit ihren Überlegungen zum moralischen Sinn bzw. → moralischen Gefühl „obzwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt" (2:311). Denn das → moralische Gefühl kommt im Unterschied zum physischen Gefühl der → Tugend näher, dadurch dass es sie um ihrer selbst willen schätzt und nicht um eines aus ihr zu ziehenden Vorteils willen (vgl. auch 4:442).

In *De mundi* behauptet Kant aber, dass die Moralphilosophie, „sofern sie die ersten *Grundsätze zur Beurteilung* an die Hand gibt, nur durch den reinen Verstand erkannt" werden kann (2:396, Übers. Hinske). Er verweist in diesem Zusammenhang auf Theorien, die Moralität an dem Gefühl der Lust bzw. des Schmerzes festmachen, und dabei nicht nur auf → Epikur, sondern auch auf die Theorien des Moralsinns der Britischen Aufklärung, wenn er in *De mundi* schreibt: „Epikur, der ihre Unterscheidungsmerkmale in das Gefühl der Lust und Unlust verlegt hat, wird mit höchstem Recht getadelt, zusammen mit gewissen Neueren, die ihm in weitem Abstand bis zu einem bestimmten Punkt gefolgt sind, wie Shaftesbury und dessen Anhänger" (2:396, Übers. Hinske). (Gegen Kants Verbindung zwischen Shaftesbury und Epikur siehe aber → Mendelssohns kritische Bemerkungen in einem Brief an Kant: vgl. 10:114).

Kant unterscheidet allerdings nicht zwischen einer Theorie des Moralsinns (→ Sinn), wie sie von Shaftesbury und Francis Hutcheson vertreten wird und einer Theorie des moralischen Gefühls, wie sie von → Adam Smith vertreten wird. Er bezieht sich insbesondere in der *KpV*, der *GMS* und der *MS* explizit auf Hutcheson, der eine systematisch ausformulierte Theorie des Moralsinns vorgelegt hat, zielt dabei aber indirekt auch auf Shaftesbury ab, von dem ersterer Begriff und Idee eines inneren, moralischen Sinns übernimmt und auf Smiths Theorie der moralischen Gefühle. Kant

geht auch auf die Einzelheiten von Shaftesburys Auffassung des *moral sense* nicht ein.

Obwohl Kant ihn in diesem Zusammenhang nicht explizit erwähnt, wird Shaftesbury häufig auch als bedeutender Vorläufer von Kants Auffassung der ästhetischen Erfahrung angesehen. Vor Kant habe Shaftesbury ähnlich vertreten, dass ästhetische Urteile wesentlich unabhängig von jeglichem Interesse sind (vgl. Guyer, *Kant and the Experience of Freedom*, Kap. 2).

Weiterführende Literatur

Guyer, Paul: Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality, Cambridge: Cambridge University Press 1993, inbes. Kap. 2.

Larthomas, Jean-Paul: De Shaftesbury à Kant, Paris: Didier 1985.

Schrader, Wolfgang: Ethik und Anthropologie in der Englischen Aufklärung. Der Wandel der moral-sense-Theorie von Shaftesbury bis Hume, Hamburg: Meiner 1984.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper Third Earl of: Standard Edition. Complete Works, Selected Letters and Posthumous Writings, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1981.

Carola Freiin von Villiez

Sicherheit, moralische

Unter moralischer Sicherheit versteht Kant die Zurückhaltung gegenüber denjenigen moralischen →Geboten, die sich nicht aus der reinen Vernunft, sondern aus der religiösen Überlieferung herleiten. Wichtige Stelle: 6:189.

Verwandte Stichworte

Gewissen; Probabilismus

Philosophische Funktion

In *Religion* erörtert Kant das Verhältnis der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft zu den moralischen Geboten, die durch den Verweis auf die religiöse Überlieferung begründet werden. Der Grundsatz, „man soll *nichts auf die Gefahr wagen, daß es unrecht sei*“, bedürfe „keines Beweises“ (6:185). Moralische Überzeugungen, die auf →Offenbarung gründen, seien jedoch ebenso wenig gewiss wie diese, da die Möglichkeit eines Irrtums bei der Tradierung und Auslegung des Geoffenbarten besteht. Wer ihnen folgt, läuft daher Gefahr, „etwas zu thun, was höchst unrecht sein würde, und hierin eben handelt er gewissenlos“ (6:187). Dem entspricht der Grundsatz des moralischen „*Probabilismus*“, dem zufolge „die bloße Meinung, eine Handlung könne wohl recht sein, schon hinreichend sei, sie zu unternehmen“ (6:186). Ihm entgegengesetzt ist die Haltung der moralischen Sicherheit, in der Offenbarungssätze weder geglaubt noch als gewiss falsch zurückgewiesen werden. Dabei stehen alle auf →Geschichtsglaube beruhenden Bekenntnisse unter der einschränkenden Bedingung, dass sie den reinen moralischen Grundsätzen nicht widersprechen (vgl. 6:189). Damit wird die moralische Sicherheit vor dem Gewissen gesichert.

Héctor Wittwer

Sicherheit (rechtlich)

Sicher ist eine Situation, in der die Rechte einer Person geschützt sind, weil diese Rechte tatsächlich gewährleistet oder garantiert werden. ‚Sicherheit‘ ist der Name für eine solche Situation. Wichtige Stellen: 6:256f.; 6:285f.; 6:303f.

Verwandte Stichworte

Recht; Zustand, rechtlicher; Vertrag; Mein und Dein; Erwerbung

Philosophische Funktion

In *MSR* spricht Kant von ‚Sicherheit‘ in drei Zusammenhängen. 1. Der Erwerb von Sicherheit durch den Eintritt in einen rechtlichen Zustand. In *MSR* macht Kant drei Annahmen. Mit dem Axiom der →äußeren Freiheit nimmt er an, daß jeder Mensch ein Recht auf äußere Freiheit habe (vgl. 6:237). Mit dem Postulat des § 2, der ein „Erlaubnißgesetz der praktischen Vernunft“ formuliert, nimmt Kant an, dass jeder Mensch das moralische Vermögen habe, „einen jeden äußeren Gegenstand seiner Willkür als das Seine zu haben“, also Eigentümer von Sachen, vertraglicher Gläubiger eines Schuldners, Ehemann einer Ehefrau (Ehefrau eines Ehemannes) usw. zu sein (6:246–247). Mit dem Postulat des § 42 nimmt Kant an, dass jedermann die Rechtspflicht habe, „im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allen anderen, aus dem [Naturzustand] heraus in einen rechtlichen Zustand“ überzugehen (6:307). Bei dem Axiom der äußeren Freiheit geht

es um ein ursprüngliches, angeborenes Recht und damit um das „*innere* Mein und Dein", bei den beiden Postulaten geht es um das „*äußere* Mein und Dein" (zur Terminologie vgl. 6:237). Mit dem Postulat des § 2 wird die Möglichkeit des äußeren Mein und Dein *begründet*, das Postulat des § 42 dagegen fordert die *Sicherung* des äußeren Mein und Dein durch den Eintritt (jedermanns) in einen rechtlichen Zustand. Deshalb kann Kant das Postulat des § 42 auch so formulieren: „Tritt in einen Zustand, worin Jedermann das Seine gegen jeden Anderen gesichert sein kann" (6:237).

Rechte im Sinne eines äußeren Mein und Dein kann ich schon im → Naturzustand haben (vgl. 6:313). Auch die Erwerbung eines äußeren Gegenstandes meiner Willkür im Naturzustande ist eine „wahre Erwerbung" (6:264). Im Naturzustand ist das äußere Mein und Dein freilich nur „provisorisch", d. i. „einstweilig", und noch nicht „peremtorisch", d. i. „gesichert" (6:256–257, 6:350; zur Terminologie vgl. 6:292). Denn solange der Naturzustand besteht, ist niemand „verbunden", sich „des Eingriffs in den Besitz des Anderen zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmäßig auch Sicherheit giebt, er werde eben dieselbe Enthaltsamkeit gegen ihn beobachten" (6:307) Deshalb wandelt Kant die Vermutung der Schlechtigkeit ab: „Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi" (Jedermann wird als böse vermutet, bis er für das Gegenteil Sicherheit geleistet hat) (6:307). Die Sicherheitsleistung geschieht durch den Eintritt in einen rechtlichen Zustand (vgl. 8:349). In einem rechtlichen Zustand besteht eine Sicherheit des äußeren Mein und Dein deswegen, „weil jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, gesetzlich bestimmt und durch hinreichende Macht (die nicht die seinige, sondern eine äußere ist) zu Teil wird" (6:312). Das Gebot in einen rechtlichen Zustand einzutreten, gilt nicht nur für individuelle Personen, sondern auch für (Völker und) Staaten (vgl. 6:350).

2. Die Sicherung vertraglicher Rechte. In *MSR* unterscheidet Kant die Erwerbung von vertraglichen Rechten bei „einseitigem" und bei „wechselseitigem Erwerb". Als dritte Vertragskategorie kennt er Verträge, die die „Sicherheit des Seinen" zum Zweck haben. „Zusicherungverträge" sind a) „die Verpfändung und Pfandnehmmung" (von Sachen), b) „die Gutsagung für das Versprechen eines Anderen", die heute „Bürgschaft" heißt, und c) „die persönliche Verbürgung" durch die Stellung und die Annahme von Geiseln (6:285–286).

3. Die „Erwerbung von Sicherheit durch Eidesablegung". Die rechtsstaatlichen öffentlichen Gerichte sind oft „nicht genugsam im Stande […], geheim gehaltene Facta auszumitteln und recht zu sprechen". Um diese Situation zu verbessern, darf die gesetzgebende Gewalt der richterlichen Gewalt die Befugnis erteilen, Personen zur Ablegung eines (assertorischen) → Eides zu zwingen. Auf diese Weise können die Gerichte einen „zu Recht gültigen Beweisgrund der Wahrheit [des] Vorgebens" einer Person (eines Zeugen) und damit „Sicherheit" gewinnen. „Die gesetzgebende Gewalt handelt aber im Grunde unrecht", wenn sie den Gerichten eines solche Befugnis erteilt. Denn „selbst im bürgerlichen Zustande [ist] ein Zwang zu Eidesleistungen der unverlierbaren menschlichen Freiheit zuwider" (6:303–305).

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant's Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 23–43, 225, 256–258.

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: „Kant, das Recht zum Kriege und der rechtliche Zustand im Verhältnis der Staaten zueinander", in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 94, 2008, 70–85.

Byrd, B. Sharon: „Kant's Theory of Contract", in: Timmons, Mark (Hg.): Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays, Oxford: Oxford University Press 2002, 111–131 (zu 2.).

Hruschka, Joachim: „Von Rechten, die keinen Richter haben", in: Pawlik, Michael u. a. (Hg.): Festschrift für Günther Jakobs. Zum 70 Geburtstag am 26. Juli 2007, Köln u. a.: Carl Heymanns Verlag 2007, 189–204 (zu 3.).

Joachim Hruschka

Sieg (des guten Prinzips über das böse)

Kant diskutiert im dritten Stück der *Religion* unter dem Titel eines Siegs des guten Prinzips über das Böse einen gesellschaftlichen Zustand, in dem alle Menschen dem Sittengesetz folgen würden und das moralisch Böse vollständig ausgerottet

wäre. Diese Vorstellung dient Kant zu einer moralischen Rekonstruktion der christlichen Ekklesiologie und Eschatologie. Wichtige Stellen: 6:82; 6:93f.; 6:124.

Verwandte Stichworte
Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; Kampf (des guten Prinzips mit dem bösen)

Philosophische Funktion
Wie Kant in den ersten beiden Teilen der *Religion* zeigt, muss in der menschlichen Natur ein →Hang zum Bösen angenommen werden, der dazu führt, dass moralisches Handeln das Resultat eines inneren →‚Kampfes des guten Prinzips mit dem bösen' ist. Im Dritten Stück der *Religion* führt Kant die Metaphorik des Kampfes weiter, indem er die Bedingungen einer endgültigen Überwindung des Bösen entwickelt. In Analogie zu seiner Staatsphilosophie argumentiert er, Menschen seien der Versuchung des unmoralischen Handelns ausgesetzt, solange der ethische Naturzustand nicht durch eine Republik der Tugend bzw. ein ethisches Gemeinwesen überwunden wäre. Dieses sei nur in Form einer Kirche denkbar. Weil in der realen Welt die Kirche zunächst von einem Offenbarungsglauben ausgehen muss, kann sie sich dem Vernunftideal nur allmählich nähern. Daher bleibt die Kirchengeschichte, auch wenn der Sieg über das Böse ein notwendiges Ideal darstellt, vom „beständigen Kampf zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben" (6:124) geprägt.

Weiterführende Literatur
Hoesch, Matthias: Vernunft und Vorsehung. Säkularisierte Eschatologie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 2014, 119–193.

Matthias Hoesch

Silberschlag, Johann Esaias

Dt. Theologe (1716–1791); Prediger in Magdeburg und Berlin, zunächst Schüler und später Naturkundelehrer (1745–1753) im Kloster Berge bei Magdeburg, das der Leitung von Johann Adam Steinmetz unterstand. Seit 1760 war Silberschlag Auswärtiges Mitglied der *Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1769 bis 1784 Direktor der Realschule und evangelischer Prediger an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin. 1770 wurde er von König Friedrich II. in das Oberbaudepartement, verantwortlich für Maschinenwesen und Wasserbau, berufen. Kant rezensierte 1764 in den *Königsbergische gelehrte und politische Zeitungen* Silberschlags „*Theorie der am 23. Juli 1762 erschienen Feuer-Kugel*" (8:447–450). Diese Rezension verweist auf Kants Interesse u. a. an Schweifsternen, „deren Deutung als Wunderzeichen" er ablehnte (Zehbe, *Schriften Kant*, Einleitung S. XXXI). Bei einer sogen. Feuerkugel handelt es sich um sehr helle Meteore, die auch am Tage sichtbar sein können. Der von Silberschlag beschriebene von donnerähnlichem Geräusch begleitete Feuerball änderte seine Größe und Gestalt im Flug (vgl. *Archiv für Chemie*, Bd. 9, S. 304). Nach heutigem Forschungsstand wird er als Bolide, nicht als Komet, bezeichnet. Obwohl die Informationen über die Bahn des Boliden ausführlich dokumentiert sind, ist weder etwas von einem Meteoritenfund in der Region, zum Fallzeitpunkt oder danach, noch etwas über Meteoritenfälle am 23. Juli 1762 an anderen Orten bekannt. Die fehlenden Daten sind darauf zurückzuführen, dass die Existenz von Meteoriten als kosmischen Körpern erst nach 1803 (dem Jahr des L'Aigle-Falls) wissenschaftliche Anerkennung fanden.

Weiterführende Literatur
Meusel, Johann Georg: Lexikon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen teutschen Schriftsteller. Mit einem Geleitwort von Paul Raabe, Bd. 13, Reprograf. Nachdr. der Ausg. Leipzig 1813, Hildesheim: Olms 1968.

Bianca Patricia Pick

Singen

In der Tätigkeit des Singens wird nach Kant die reproduktive Einbildungskraft ausgeübt, insofern das Singen ein Nachmachen von Tönen ist (vgl. 7:168). Es kann daher gelernt werden. Weitere wichtige Stellen: 8:110; 10:391.

Verwandte Stichworte
Erbauung; Gesang; Musik

Philosophische Funktion
Für Kant ist das Singen nur von rudimentärem Interesse. In der *Anthropologie* verweist er auf das Phänomen, dass bestimmte Menschen nicht nur nicht singen, sondern Töne schlechthin nicht hören können, was für ihn ein Indiz dafür ist, dass das musikalische Gehör physiologisch bedingt ist, ebenso wie auch die Fähigkeit, Farben zu sehen. Kant war kein Freund des Gesangs. Insgesamt sagt er der Musik einen „Mangel der Urbanität" (5:330) nach, weil sie die Freiheit anderer einschränkt, da man sich ihr höchstens entziehen kann, indem man geht (vgl. 5:330), was auch für das Singen gilt. Dass sich Kant persönlich durch Singen des Öfteren gestört gefühlt hat, geht aus einem Brief an Hippel hervor (vgl. Brief vom 9. 07. 1784, 10:391). In *Muthmaßlicher Anfang* nennt Kant das Singen polemisch eine Äußerung des Urtriebes, sich in seiner Existenz mitzuteilen. „[A]n Kindern und gedankenlosen Leuten, die durch Schnarren, Schreien, Pfeifen, Singen […] den denkenden Theil des gemeinen Wesens stören" (8:110f. Anm.), sehe man eine Wirkung dieses Triebes, deren Beweggrund es sei, „daß sie ihre Existenz weit und breit um sich kund machen wollen" (8:111 Anm.). Auch im Kontext der Religion kann Kant dem Singen nichts Positives abgewinnen. Die Auffassung, dass Singen erbaue, lehnt Kant ab, da Erbauung recht verstanden „*die moralische Folge aus der Andacht*" (6:198 Anm.) sei, zu der feste Grundsätze gehören, die die Menschen gegen die Anfechtungen der Neigungen schützen.

Beate Marschall-Bradl

Sinn

(1) Wenn Kant das Wort ‚Sinn' im Kontext von Ausdrücken wie „Wahrheitssinn" (8:134) oder „[m]oralische[r] Sinn" (*Refl.* 806, 15:353) und in Verbindung der Fähigkeit zum Erfassen von →Schönheit oder →Gerechtigkeit verwendet, so geschieht dies vorwiegend in Ablehnung der Positionen anderer Autoren. Kant vergleicht solche Ausdrücke kritisch mit der gewöhnlichen Rede von der →Sinnlichkeit oder den verschiedenen Sinnen, welche als Fähigkeiten zu bestimmten →Vorstellungen von Gegenständen zur Erkenntnis beitragen können. – (2) Nicht zu vermengen sind diese Verwendungsweisen von Sinn mit der häufigeren, die etwa im Kontext einer Wendung wie →Sinn und Bedeutung (vgl. 4:478; 8:133; 2:320; KrV A 155 / B 194) auftritt und mit dem Gegenbegriff des „*Unsinn[s]*" (7:169) einhergeht. Hiermit sind semantische Charakterisierungen von insbesondere begrifflichen Vorstellungen und Urteilen sowie auch sprachlichen Entitäten gemeint. Weitere wichtige Stellen: (1) 5:293ff.; 6:400; (2) KrV B 149; 2:192; 2:321; 4:282; 4:332; 4:505; 6:237; 6:249; 7:41; 7:66f.; 7:191f.; 8:133.

Verwandte Stichworte
Sinne; Sinn, äußerer; Sinn, innerer; Gemeinsinn; Sinn und Bedeutung

Philosophische Funktion
Kant zufolge ist mit der Rede von einem Sinn „gemeiniglich ein theoretisches, auf einen Gegenstand bezogenes Wahrnehmungsvermögen" (6:400) gemeint. Er geht davon aus, dass jeder einzelne Sinn dazu dient, Vorstellungen von Gegenständen zu bilden, und zwar auf passive Weise oder durch →Affektion. Diese Vorstellungen können dann Ursachen für das →Fürwahrhalten bestimmter Urteile sein, nämlich von →Erkenntnisurteilen, und damit potenziell von →Wissen. Obwohl sinnliche Vorstellungen sich auf Gegenstände möglicher Erkenntnis beziehen, genügen diese Vorstellungen für sich nicht, um die entsprechenden Urteile zu rechtfertigen, da die „Sinne […] gar nicht urtheilen" (KrV A 293 / B 350) und man Urteile letztlich nur mittels anderer Urteile rechtfertigen kann.

Nun gibt es eine Pluralität solcher Sinne, und die Frage ist, auf welche geistigen Vermögen oder Dispositionen man das Konzept anwenden darf. Ist nur von den mehr oder weniger unstrittigen „Wahrnehmungsvermögen" (7:153) auszugehen (vgl. 7:153–162)? Oder kann man auch – wie in Kants Zeit empiristische Auffassungen besagen – einen „moralischen *Sinn*" (6:400) oder Sinne etwa für „Wahrheit, Schicklichkeit, Schönheit oder Gerechtigkeit" (5:293) annehmen? Kant lehnt solche Auffassungen ab. Dies begründet er einerseits mit dem üblichen Sprachverständnis, das nur „Wahrnehmungsvermögen" (6:400) als Sinne zulasse, und andererseits damit, dass die erwähnten Themen nicht erfassbar seien, wenn wir uns nicht über die Sinne in letztgenannter Bedeutung „zu höhern Erkenntnißvermögen erheben könnten" (5:293).

Statt bei den fraglichen Fähigkeiten von Sinnen zu sprechen, hält Kant andere Ausdrücke für angemessener. Da man sich etwa im Fall des angenommenen moralischen Sinns nicht auf empirische Gegenstände beziehe, sei eher von einem „Gefühl" (6:400) zu sprechen: Vorstellungen von Gefühlsvermögen haben nach Kants Auffassung keinen Gegenstand, sondern sind „etwas blos Subjectives", „was kein Erkenntniß abgiebt" (6:400). Zudem lege die Rede von einem moralischen Sinn – nach Kants Auffassung irrigerweise – nahe, dass die Entscheidung über das moralisch Gute oder Geforderte vor oder unabhängig von der Vernunft bestimmt werden könnte (vgl. 4:442; 5:38; 6:387). Analog spricht Kant auch hinsichtlich des Erfassens des Schönen, sofern dies nicht durch die ästhetische Urteilskraft geschieht, nicht von einem Sinn, sondern von einem „*Gefühl für das Schöne*" (7:239). Mit diesen Auffassungen ist es vereinbar, dass die Vorstellungen solcher Gefühle wie die der empirischen Sinne Ursachen und Gründe für das Akzeptieren bestimmter Urteile darbieten, nur eben nicht für Erkenntnisurteile.

In Spannung zu diesen, den Begriff des Sinns auf Wahrnehmungsvermögen einschränkenden Überlegungen steht, dass es Kant zufolge sowohl empirische als auch nichtempirische sinnliche Vorstellungen geben kann (letzteres durch → Raum und → Zeit als Formen der Sinnlichkeit oder der → Anschauung). Zudem lässt er auch die Rede von einem Gemeinsinn gelten. Dieser Ausdruck wird von ihm jedoch allgemein bestimmt als eine andere Redeweise für den „gemeinen Verstande" (5:354) oder den „*gesunden* Menschenverstand" (7:139). Diesen betrachtet Kant als die zwar „niedrigste Stufe vom Erkenntnißvermögen" (7:169); jedoch handele es sich dabei um die nicht unwichtige Fähigkeit, „in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht" zu nehmen, um „*gleichsam* an die gesammte Menschenvernunft sein Urtheil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjectiven Privatbedingungen, welche leicht für objectiv gehalten werden könnten, auf das Urtheil nachtheiligen Einfluß haben würde" (5:293). Basierend hierauf und spezifischer charakterisiert Kant den Gemeinsinn als das Vermögen für den → Geschmack bzw. für das allgemeingültige Geschmacksurteil (vgl. 5:238–240; 5:295), gelegentlich auch als ein ästhetisches Gefühl, bezogen auf den allgemeinen Geschmack (vgl. 7:244).

Thomas Sturm

Sinn, äußerer

Der äußere Sinn ist ein wesentlicher Teilaspekt unseres komplexen Vermögens der Sinnlichkeit, das neben dem äußeren auch noch den inneren Sinn umfasst. Die Form, der die Vorstellungen des äußeren Sinnes unterliegen, ist der Raum. Auf Grund dieser spezifischen Form, einer „subjective[n] Bedingung der Sinnlichkeit" (KrV A 26 / B 42), ist der äußere Sinn dafür verantwortlich, dass wir von uns verschiedene Dinge als Dinge im Raum wahrnehmen müssen (vgl. KrV A 22 / B 37). Weitere wichtige Stellen: KrV B XXXIXf. Anm.; KrV A 357ff.; KrV A 385ff.; 4:287; 4:337; 4:457; 4:476; 4:506f.; 4:542f.; 6:211; 7:153–160; 8:209; 10:134; 11:210; 18:8; 18:172; 18:187; 18:613; 18:616; 18:618; 20:338; 20:418; 22:511; 23:488.

Verwandte Stichworte

Affektion; außer uns; Raum; Rezeptivität/ Spontaneität; Sinnlichkeit

Philosophische Funktion

1 Der äußere Sinn und die räumliche Anschauung

Kant führt den äußeren Sinn im Rahmen seiner Untersuchung der ‚isolierten' (vgl. KrV A 22 / B 36), d. h. von allen begrifflichen Aspekten unserer Erkenntnis bewusst abstrahierten, Sinnlichkeit in der *Transzendentalen Ästhetik* der *KrV* ein. Sinnlichkeit ist die „Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir […] afficirt werden, zu bekommen" (KrV A 19 / B 33). Durch sie „werden uns Gegenstände *gegeben*, und sie allein liefert uns *Anschauungen*" (KrV A 19 / B 33).

Der äußere Sinn ist dafür verantwortlich, dass unsere Vorstellungen von Gegenständen immer Vorstellungen von räumlichen Gegenständen sind, so wie der innere Sinn dafür verantwortlich ist, dass wir die Vorstellungen selbst immer als zeitlich strukturiert erleben.

Der äußere Sinn ist eine „Eigenschaft unseres Gemüths" (KrV A 22 / B 37), also der Gesamtheit unserer Vermögen „zu empfinden und zu denken" (7:161). Er gibt uns Vorstellungen von Gegenständen im Raum – und nicht etwa nur

den Raum als formale Bedingung, der diese Vorstellungen von Gegenständen als etwas von uns Unterschiedenem unterworfen sind. Er ist mit anderen Worten diejenige Eigenschaft unseres Gemüths, die die Grundlage dafür schafft, dass die Einbildungskraft das Mannigfaltige „für die Anschauung“ (KrV B 145) räumlich synthetisiert und nicht etwa gemäß einer anderen möglichen Form der Sinnlichkeit.

2 Rezeptive und spontane Aspekte des äußeren Sinnes

Kant ordnet den äußeren Sinn der →Rezeptivität zu (vgl. KrV A 26 / B 42). Es sieht deshalb zunächst so aus, als wäre der äußere Sinn nichts anderes als ein Aspekt dieser Rezeptivität, sofern sie auf die Affektion durch Dinge an sich reagiert (der andere Aspekt dieser Rezeptivität wäre entsprechend der innere Sinn).

Doch die räumliche Anschauung von Gegenständen im Raum erfordert bereits das Wirken der Spontaneität – und zwar in zweifacher Weise: Erstens erfordert sie empirische Synthesis der →Apprehension, ohne die das Mannigfaltige der Empfindungen gar nicht in eine komplexe räumliche Ordnung gebracht werden könnte; und zweitens erfordert sie die apriorische, produktive Synthesis reiner Anschauungen von Raum und Zeit, die die Bedingung der Möglichkeit einer derartigen empirischen Synthesis ist (vgl. dazu z. B. KrV A 119–125).

So fährt Kant in der *Transzendentalen Ästhetik* nach der Einführung des Begriffs des äußeren Sinnes fort: „Weil nun die Receptivität des Subjects, von Gegenständen afficirt zu werden, nothwendiger Weise vor allen Anschauungen dieser Objecte vorhergeht, so läßt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen […] im Gemüthe gegeben sein könne, und wie sie als eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Principien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne“ (KrV A 26 / B 42). Diese Bemerkung macht deutlich, dass Kant die „Receptivität des Subjects von Gegenständen afficirt zu werden“ (KrV A 26 / B 42) unterscheidet von der Anschauung von Gegenständen.

Kants Formulierung lässt andererseits offen, ob die „Form aller Erscheinungen“ (KrV A 26 / B 42) als reine Anschauung mit der Rezeptivität des Subjekts (die dafür verantwortlich zu sein scheint, dass die Form der Erscheinungen vor der Wahrnehmung von Gegenständen vorhergeht) identifiziert werden muss oder von dieser zu unterscheiden ist.

Erst in der *Transzendentalen Analytik*, in der die Sinnlichkeit *nicht* mehr isoliert betrachtet wird, erfahren wir, dass die *Einbildungskraft*, die kein rezeptives Vermögen ist, für die Form der Erscheinungen verantwortlich ist, da ohne sie die apriorische Synthesis dieser Formen als „reine Anschauung“ (KrV A 26 / B 42) oder „Anschauung *a priori*“ (KrV A 25 / B 39), d. h. als „Einheit der Vorstellung“ (KrV B 160 Anm.), nicht möglich wäre, die aller Anschauung äußerer (und innerer) Gegenstände zu Grunde liegt. Sofern der äußere Sinn uns also tatsächlich räumliche Anschauungen von Gegenständen gibt, ist er – zumindest auch – eine Funktion der Einbildungskraft.

3 Interpretationsprobleme

Sofern der äußere Sinn einerseits der Rezeptivität zugeordnet wird, andererseits das uns bewusste Wirken dieses Sinnes bereits durch Spontaneität geprägt ist, stellt sich die Frage, ob der Begriff des äußeren Sinnes nicht systematisch mehrdeutig ist. Fasst der Begriff des äußeren Sinnes also in Kants Konzeption des sinnlich Gegebenen Phänomene zusammen, die streng genommen verschiedene Aspekte unseres Umgangs mit der Affektion der Sinne durch eine unabhängig von uns existierende Realität sind: einmal einen rein rezeptiv verfahrenden Sinn und einmal einen Sinn, der von der Spontaneität nicht unabhängig ist?

In der Tat scheint einiges dafür zu sprechen, einen solchen rein rezeptiven Begriff des äußeren Sinnes anzunehmen. Zwar wird der Übergang von der bloßen Rezeptivität zur Spontaneität, der für die Entscheidung dieser Frage zentral ist, von Kant kaum jemals thematisiert. Allerdings finden sich in der *Entdeckung* wichtige Hinweise: „Der Grund der Möglichkeit der sinnlichen Anschauung ist […] die bloße eigenthümliche *Receptivität* des Gemüths, wenn es von etwas (in der Empfindung) afficirt wird, seiner subjectiven Beschaffenheit gemäß eine Vorstellung zu bekommen. Dieser erste formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanschauung ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst“ (8:222).

Das Bild, das Kant hier entwirft, ist also ungefähr folgendes: Die „bloße eigenthümliche *Receptivität* des Gemüths“ (8:222) ist ein angeborener formaler Grund der Möglichkeit der reinen Anschauungen. „So entspringt die formale *Anschauung*, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung (der Form äußerer Gegenstände überhaupt), deren Grund gleichwohl (als bloße Receptivität) angeboren ist, und deren Erwerbung lange vor dem bestimmten *Begriffe* von Dingen, die dieser Form gemäß sind, vorhergeht“ (8:222).

Die formale Anschauung, von der Kant hier spricht, ist nichts anderes als die reine Anschauung des Raumes in Abstraktion von ihrer notwendigen Bezogenheit auf äußere Erscheinungen (vgl. Longuenesse, *Capacity to Judge*, S. 218f. Longuenesse verweist allerdings zugleich auf die Bedeutung der terminologischen Differenzierung, die jeweils unterschiedlich Aspekte dieser Anschauung hervorhebt: Die Klassifikation des Raumes als reine oder formale Anschauung betont die Möglichkeit, den Raum auch in Isolierung von seiner Anwendung als Form der Anschauung zu betrachten.). Der erste formale Grund der Möglichkeit der reinen Anschauung ist also eine angeborene *Disposition*, reine Potentialität. (Kants Begriff dieser Disposition interpretieren Longuenesse und Waxman als orientiert am Begriff der epigenetischen Erklärung in der Biologie, den Kant selbst in der *KU* 5:422–424 diskutiert und in KrV B 167 erwähnt; vgl. Longuenesse, *Capacity to Judge*, S. 221 Anm. 17; Waxman, *Model of the Mind*, S. 249–267). Doch bloße Dispositionen lassen sich nicht zu Vorstellungen verbinden. Das, was durch diese dispositional gefasste Rezeptivität bestimmt wird, kann nur rein transzendental charakterisiert werden, als das, was in der Affektion durch Dinge an sich auf unsere Sinnlichkeit trifft.

Das erste Produkt dieses Prozesses ist, so scheint es hier zunächst, die Raum- bzw. Zeitvorstellung, die Kant in der transzendentalen Ästhetik als reine Anschauungen und hier – wie auch in KrV B 160 Anm. – als formale Anschauungen bezeichnet. Doch das kann nicht richtig sein, da die Sinnlichkeit qua Rezeptivität allein auf diese Weise bereits eine Synthesis (vom Raum oder von der Zeit) zustande brächte. Doch für eine solche Synthesis bedarf es immer der Spontaneität des Verstandes.

Das erste Produkt der Einwirkung der Affektion auf die Rezeptivität muss also etwas anderes sein. Hier kommt nur die unmittelbare Folge der Affektion der ‚bloßen Receptivität‘ in Frage: Was uns affiziert, wird in einer Art Raster der dispositionalen Sinnlichkeit geprägt oder gefiltert.

Umstritten ist allerdings, was das Ergebnis dieser Prägung sein soll. Allison und Longuenesse etwa verstehen dieses Mannigfaltige, das durch die Form der Rezeptivität gegeben ist, als bloße Potentialität (vgl. Allison, *Kant’s Transcendental Idealism* 2004, S. 115; Longuenesse, *Capacity to Judge*, S. 217–225). Doch bloße Potentialität, so kann man einwenden, lässt sich nicht zu Vorstellungen verbinden. Alternativ kann man die These vertreten, dass durch diese Prägung aus dem, was uns affiziert, erst die ‚Eindrücke‘ werden. Sie wären dementsprechend dasjenige, was Kant in der zweiten Auflage der *KrV* als das Mannigfaltige bezeichnet, das „nach der Form der Sinnlichkeit“ (KrV B 160 Anm.) gegeben ist, und das er dort ausdrücklich von der „*Zusammenfassung*“ (KrV B 160 Anm.) dieses Mannigfaltigen in einer „*anschauliche*[n] Vorstellung“ (KrV B 160 Anm.) abgrenzt. Sie würden also gemäß dieser Interpretation als unbewusste „Eindrücke der Sinne den ersten Anlaß geben, die ganze Erkenntnißkraft in Ansehung ihrer zu eröffnen“ (KrV A 86 / B 118; vgl. dazu Haag, *Erfahrung und Gegenstand*, Kap. 4.4 und 4.7 sowie Falkenstein, *Kant’s Intuitionism*, der hinsichtlich der sinnlichen Prägung eine ähnliche Position einnimmt, aber der Auffassung ist, dass uns das so Geprägte bewusst werden könnte). Diese Sinneseindrücke wären demnach die Materie, die der Verstand in eine bestimmte Form bringen, d. h. in synthetisierten Vorstellungen von Raum und Zeit verbinden kann.

Damit nun aber aus diesen Vorstellungen (oder Potentialitäten) räumliche Vorstellungen werden, müssen sie in einer bestimmten Art und Weise geprägt sein, von der wir nur sagen können, dass sie so sein muss, dass das so entstehenden Mannigfaltige gemäß den formalen Anschauungen von Raum und Zeit synthetisiert wird. Auch die bloße Rezeptivität des Subjekts muss also bereits von einer Art sein, die letztlich zur Bildung formaler Anschauungen von Raum und Zeit führt. Kant nennt das Ergebnis dieser Prägung die „*Synopsis* des Mannigfaltigen *a priori* durch den Sinn“ (KrV A 94).

Sofern es um die formale Anschauung des Raumes geht, muss also bereits die Rezeptivität durch einen äußeren Sinn charakterisiert sein, der die Synopsis eines Mannigfaltigen erzeugt, das dann räumlich synthetisiert werden kann (vgl. dazu auch Waxman, *Model of the Mind*, S. 218–225). Auch in diesem zweiten Sinne ist der äußere Sinn deshalb ein Vermögen des Gemüts, durch die Art, wie wir affiziert werden, Vorstellungen gemäß einer „subjective[n] Bedingung der Sinnlichkeit" (KrV A 26 / B 42) zu erzeugen, „unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist" (KrV A 26 / B 42).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant's Transcendental Idealism, revised and enlarged Edition, New Haven u. a.: Yale University Press ^{2}2004, Kap. 5.

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason, Princeton, NJ: Princeton University Press ^{2}1998, Kap. 8.

Sellars, Wilfrid: Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes, London: Routledge and Kegan Paul 1967, Kap. 1.

Johannes Haag

Sinn, innerer

Der innere Sinn ist das Vermögen, „vermittelst dessen das Gemüth sich selbst oder seinen inneren Zustand anschauet" (KrV A 22 / B 37). Nahezu synonym verwendet Kant auch Ausdrücke wie ‚empirische Apperzeption', ‚innere Anschauung', ‚innere Wahrnehmung' und ‚innere Erfahrung'. Der innere Sinn grenzt sich einerseits vom äußeren Sinn dadurch ab, dass er mentale Zustände des Subjekts bzw. die Seele zum Gegenstand und die Zeit als seine formale Bedingung hat, wohingegen der äußere Sinn mit körperlichen Gegenständen im Raum zu tun hat. Andererseits unterscheidet sich der innere Sinn von der reinen → Apperzeption dadurch, dass er eine empirische Selbstanschauung des zeitlich bestimmbaren Subjekts, die reine Apperzeption dagegen ein intellektuelles Selbstbewusstsein des Denkens ist, das zur Spontaneität gehört. Zur Selbsterkenntnis ist das Subjekt auf empirische Anschauungen durch den inneren Sinn angewiesen, in dem aber alles in einem kontinuierlichen Fluss gegeben ist. „Das Bewußtsein seiner selbst nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der innern Wahrnehmung ist blos empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innrer Erscheinungen geben, und wird gewöhnlich der *innre Sinn* genannt, oder die *empirische Apperception*" (KrV A 107). Weitere wichtige Stellen: KrV B XXXIX-XLI; KrV A 22 / B 37; KrV A 33ff. / B 49ff.; KrV B 66ff.; KrV B 131f.; KrV B 152–157; KrV A 137 / B 185; KrV B 275–279; KrV B 291–294; KrV A 342–347 / B 400–405; KrV A 491f. / B 519f.; KrV A 846 / B 874; KrV A 107; KrV 357–361; KrV A 367f.; KrV A 385f.; 4:336f.; 4:471; 5:259; 7:134; 7:140–143; 7:153; 7:161f.; 7:398f.; 9:156; 15:85; 18:152; 18:610ff.; 20:268f.; 28:79f.; 28:222f.; 28:275–280; 28:483f.; 28:583; 28:771f.; KF 1:18–21.

Verwandte Stichworte

Apperzeption; Psychologie; Sinn, äußerer; Zeit

Philosophische Funktion

1 Der innere Sinn als ein Erkenntnisvermögen

Kant unterteilt das → Erkenntnisvermögen insgesamt in die Spontaneität des Denkens und die Rezeptivität der Anschauung, die auch „Sinnlichkeit" genannt wird (KrV A 19f. / B 33f.). Die Sinnlichkeit enthält die Vermögen des Sinns und der Einbildungskraft, wobei sich der Sinn wiederum in den äußeren und den inneren Sinn differenziert; „der erstere ist der, wo der menschliche Körper durch körperliche Dinge, der zweite, wo er durchs Gemüth afficirt wird" (7:153). Der innere Sinn ist von der reinen Apperzeption zu unterscheiden, da jener zur Sinnlichkeit und diese zur Spontaneität gehört. Zu beachten ist, dass Kant das Gefühl der → Lust und Unlust nicht unter „den *inneren* Sinn (*sensus internus*)" zählt, sondern als „den *inwendigen* Sinn (*sensus interior*)" (7:153) bezeichnet, weil es keine bloße Beziehung der Vorstellung auf ein Objekt ist, sondern eine „Empfänglichkeit des Subjects, durch gewisse Vorstellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zustandes dieser Vorstellungen bestimmt zu werden" (7:153; vgl. 5:22; 20:222). Das Gefühl der Lust und Unlust ist kein Erkenntnisvermögen, sondern selbst eines der drei selbständigen Vermögen des menschlichen Gemüts neben dem Erkenntnis- und dem Begehrungsvermögen (vgl. 5:177f.; 20:205f.).

2 Die Form des inneren Sinns

2.1 Die Form des inneren Sinns ist die Zeit, die Form des äußeren Sinns dagegen der →Raum. „Äußerlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum als etwas in uns" (KrV A 23 / B 37). Vermittelst des äußeren Sinns werden Gegenstände als außer uns im Raum wahrgenommen, wobei räumliche Eigenschaften nicht in der Form der Zeit bestimmt werden können: „Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein: sie gehört weder zu einer Gestalt, oder Lage etc.; dagegen bestimmt sie das Verhältniß der Vorstellungen in unserm innern Zustande" (KrV A 33 / B 49f.). Alles, was im inneren Sinn gegeben ist, wird in Verhältnissen der Zeit bestimmt. Aber während der Raum lediglich die Form der Anschauung der äußeren Erscheinungen ist, gilt die Zeit als die formale Bedingung aller Erscheinungen überhaupt, „weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüths, zum innern Zustande gehören […]: so ist die Zeit eine Bedingung *a priori* von aller Erscheinung überhaupt und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußern Erscheinungen" (KrV A 34 / B 50; vgl. KrV A 155 / B 194; 6:214). Deshalb bezeichnet Kant den inneren Sinn sogar als „den Inbegriff aller Vorstellungen" (KrV A 177 / B 220). Da alle Gegenstände der Erfahrung letztlich über den inneren Sinn in der Zeit erscheinen, müssen die Kategorien vermittelst der transzendentalen Zeitbestimmung in Schemata konkretisiert werden, um auf sinnliche Anschauungen angewandt werden zu können (vgl. KrV A 138f. / B 177f.).

2.2 In anderer Hinsicht hängt der innere Sinn allerdings umgekehrt auch vom äußeren ab. Kant zufolge gilt, dass „alles, was im inneren Sinne ist, beständig fließt" (KrV B 291). Wir sind uns zwar dessen bewusst, dass unsere inneren Vorstellungen in einer Zeitfolge stehen (vgl. KrV A 37 / B 54), aber da die Zeit als die Form des inneren Sinns keine Gestalt hat, haben wir von ihr selbst keine unmittelbare Vorstellung. Deshalb versuchen wir diesen Mangel durch räumliche Analogien zu kompensieren, indem wir „die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie" (KrV A 33 / B 50) darstellen. Kant ist der Meinung, „daß wir die Zeit […] uns nicht anders vorstellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, so fern wir sie ziehen […], folglich die Bestimmungen des inneren Sinnes gerade auf dieselbe Art als Erscheinungen in der Zeit ordnen müssen, wie wir die der äußeren Sinne im Raume ordnen" (KrV B 156).

2.3 Die Abhängigkeit des inneren vom äußeren Sinn dient Kant als ein zentrales Argument gegen den empirischen oder materialen Idealismus, der die Existenz äußerer Dinge bezweifelt oder leugnet. In der →*Widerlegung des Idealismus* versucht Kant die These zu begründen: „*Das bloße, aber empirisch bestimmte Bewußtsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir*" (KrV B 275). Da Kant zufolge alle Zeitbestimmung etwas Beharrliches in der Wahrnehmung braucht, dieses im inneren Sinn selbst aber nicht anzutreffen ist, muss die Existenz äußerer Dinge, die ich als etwas Beharrliches im Raum wahrnehme, vorausgesetzt werden, sofern ich mir meines Daseins in der Zeit bewusst bin. Das „Bewußtsein meines Daseins in der Zeit ist also mit dem Bewußtsein eines Verhältnisses zu etwas außer mir identisch verbunden" (KrV B XL), das nicht Erdichtung oder Einbildung, sondern Erfahrung von wirklichen Dingen ist. So ist innere Erfahrung überhaupt nur mittelbar durch äußere Erfahrung möglich. Damit glaubt Kant die Möglichkeit ausgeräumt zu haben, dass „wir nur einen inneren Sinn, aber keinen äußeren, sondern bloß äußere Einbildung hätten" (KrV B 277 Anm.; vgl. KrV B 277ff.; Kant, *Vom inneren Sinne*, S. 18–21).

3 Der Gegenstand des inneren Sinns

3.1 Während sich der äußere Sinn, durch den die körperlichen Dinge angeschaut werden, in den Vitalsinn und den Organsinn differenziert, wobei der letztere wiederum fünf einzelne Sinne umfasst (Tast-, Gesichts-, Gehör-, Geschmacks- und Geruchssinn; vgl. 7:154ff.), „giebt es […] nur Einen inneren Sinn, weil es nicht verschiedene Organe sind, durch welche der Mensch sich innerlich empfindet, und man könnte sagen, die Seele ist das Organ des inneren Sinnes" (7:161). Kant bezeichnet den Gegenstand des inneren Sinns meist als →Seele (vgl. KrV A 342 / B 400; KrV A 846 / B 874; 4:336), gelegentlich aber auch als Gemüt (vgl. KrV A 22 / B 37), Subjekt (vgl. KrV

B 68), Ich (vgl. KrV A 443 / B 471), Mensch (vgl. 9:156), Geist (vgl. 17:468) oder Intelligenz (vgl. 28:224). Der Gegenstand des äußeren Sinns sind dagegen die ausgedehnte Natur oder allgemein die Körper. Aus dieser Gegenüberstellung folgt allerdings nicht, dass sich der innere Sinn zur Seele so verhielte wie der äußere Sinn zu den körperlichen Dingen. Kant weist nämlich darauf hin, dass in der inneren Anschauung „die Vorstellungen *äußerer Sinne* den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüth besetzen" (KrV B 67; vgl. KrV B XXXIX; Kant, *Vom inneren Sinne*, S. 18). Das könnte bedeuten, dass der innere Sinn kein Material liefern kann, das selbst nicht wiederum auf den äußeren Sinn zurückgeführt werden müsste (vgl. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, S. 280ff.). Kants These kann allerdings auch so verstanden werden, dass der innere Sinn unabhängig vom äußeren Sinn, rein für sich, keinen Stoff zu Erkenntnissen bietet (vgl. Ameriks, *Kant's Theory*, S. 243f.). Auf jeden Fall ist Kant der Meinung, dass der innere Sinn nur eingeschränkt zu Erkenntnissen über die Seele beiträgt.

3.2 Kant teilt die immanente Physiologie als die Wissenschaft aller Gegenstände der Sinne in die Physik (Körperlehre) und die Psychologie (Seelenlehre) ein, die jeweils den äußeren bzw. den inneren Sinn zur Grundlage haben (vgl. KrV A 846 / B 874; 4:467). Trotz dieser Gegenüberstellung weist Kant darauf hin, dass in der Physik „vieles *a priori* aus dem bloßen Begriffe eines ausgedehnten undurchdringlichen Wesens", in der Psychologie „aber aus dem Begriffe eines denkenden Wesens gar nichts *a priori* synthetisch erkannt werden kann" (KrV A 381). Während körperliche Gegenstände in ihrer räumlichen Erscheinung dem äußeren Sinn etwas Bleibendes anzubieten haben, was die Anwendung der Substanzkategorie auf einen bestimmten Gegenstand ermöglicht, ist die einzige Form des inneren Sinns die Zeit, die „nichts Bleibendes hat, mithin nur den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand zu erkennen giebt" (KrV A 381). Daher ist es unmöglich, im inneren Sinn etwas als ein bestimmtes Objekt gegen anderes auszumachen. Alle inneren Wahrnehmungen werden stattdessen der „einfache[n] und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere[n] Vorstellung: Ich" (KrV A 345f. / B 404) zugeschrieben, ohne dabei als Eigenschaften dieses „Objekts" angeschaut werden zu können. In diesem Sinne schreibt Kant schon in der transzendentalen Ästhetik, dass der innere Sinn „keine Anschauung von der Seele selbst als einem Object" (KrV A 22 / B 37) gibt.

3.3 Der kontinuierliche Fluss des inneren Sinns führt auch dazu, dass die Psychologie selbst als eine empirische Wissenschaft problematisch wird. In *MAN* stellt Kant fest, dass die „empirische Seelenlehre jederzeit von dem Range einer eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt bleiben" (4:471) muss. Denn die Phänomene des inneren Sinns und ihre Gesetze lassen sich weder mathematisch beschreiben noch abgesondert und objektiv beobachten, ohne dabei den Zustand des zu beobachtenden Gegenstandes zu verändern und zu verstellen. Die Psychologie „kann daher niemals etwas mehr als eine historische und, als solche, so viel möglich systematische Naturlehre des inneren Sinnes, d. i. eine Naturbeschreibung der Seele, aber nicht Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre werden" (4:471). Da die Ordnung derjenigen Dinge, die den äußeren Sinnen gegeben werden, im inneren Sinn fehlt, ist dieser besonders für Täuschungen anfällig. Sie bestehen darin, dass Einbildungen für Empfindungen oder gar Eingebungen gehalten werden. „In beiden Fällen ist es *Gemüthskrankheit*: der Hang das Spiel der Vorstellungen des inneren Sinnes für Erfahrungserkenntniß anzunehmen, da es doch nur eine Dichtung ist" (7:161).

4 Innerer Sinn versus reine Apperzeption

4.1 Kant bemängelt gelegentlich, dass der innere Sinn oft mit der Apperzeption verwechselt wird (vgl. KrV B 153; 7:142). Obwohl der innere Sinn auch „*empirische Apperzeption*" genannt wird (KrV A 107), ist er doch von der reinen Apperzeption streng zu unterscheiden: „Der innere Sinn ist nicht die reine Apperception, ein Bewußtsein dessen, was der Mensch *thut*, denn dieses gehört zum Denkungsvermögen, sondern was er *leidet*, wiefern er durch sein eignes Gedankenspiel afficirt wird" (7:161). Während der innere Sinn als ein Anschauungsvermögen zur Sinnlichkeit gehört, ist die reine Apperzeption nichts Empirisches, sondern gehört als ein Bewusstsein der Denktätigkeit zur Spontaneität. In der *Anthropologie*

erläutert Kant diese Unterscheidung ausführlich: „Wenn wir uns die innere Handlung (Spontaneität), wodurch ein *Begriff* (ein Gedanke) möglich wird, die *Reflexion*, die Empfänglichkeit (Receptivität), wodurch eine *Wahrnehmung* (*perceptio*), d. i. empirische *Anschauung*, möglich wird, die *Apprehension*, beide Acte aber mit Bewußtsein vorstellen, so kann das Bewußtsein seiner selbst (*apperceptio*) in das der Reflexion und das der Apprehension eingetheilt werden. Das erstere ist ein Bewußtsein des Verstandes, das zweite der innere Sinn; jenes die *reine*, dieses die *empirische* Apperception, da dann jene fälschlich der innere *Sinn* genannt wird“ (7:134 Anm.). Auch wenn Kant mit David Hume (vgl. Hume, *Treatise*, S. 165) darin übereinstimmt, dass im inneren Sinn nichts Einfaches oder Beharrliches empirisch zu beobachten ist, muss Kant zufolge allen meinen Vorstellungen die reine Apperzeption zugrunde gelegt werden, die in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist und die die Identität des denkenden Subjekts darstellt (vgl. KrV B 131f.). Die reine Apperzeption gehört zu den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und ist insofern eine objektiv gültige Einheit, wohingegen der innere Sinn nur eine empirische und subjektive Einheit des Bewusstseins aufweist, die durch die Assoziation der Vorstellungen in der Mannigfaltigkeit der Anschauungen hergestellt wird und daher ganz zufällig ist (vgl. KrV B 139f.).

4.2 Die Unterscheidung zwischen reiner Apperzeption und innerem Sinn entspricht derjenigen zwischen dem Ich als „*Subject* des Denkens“ und dem Ich als „*Object* der Wahrnehmung“ (7:134 Anm.). Mit dieser Unterscheidung, bei der das Ich nur „der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalte) nach“ (7:134 Anm.) als doppelt betrachtet wird, ist der Begriff der →Selbstaffektion verbunden (vgl. KrV B 152). Im inneren Sinn schaue ich mich selbst an, indem ich einerseits das Objekt der Anschauung bin, anderseits aber zugleich von mir selbst als Subjekt des Denkens innerlich affiziert werde: „Das, was den inneren Sinn bestimmt, ist der Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden […]. Er also übt unter der Benennung einer *transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft* diejenige Handlung aufs *passive* Subject, dessen *Vermögen* er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, daß der innere Sinn dadurch afficirt werde“ (KrV B 153f.).

4.3 Die reine Apperzeption bezieht sich zwar auf das denkende Subjekt, enthält aber keine Anschauung vom ihm. Es handelt sich um ein Selbstbewusstsein des Denkenden, das als solches noch keine Selbsterkenntnis ist. Denn ich bedarf „zum Erkenntnisse meiner selbst außer dem Bewußtsein oder außer dem, daß ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich diesen Gedanken bestimme“ (KrV B 158). Die reine Apperzeption enthält lediglich das „Förmliche des Bewußtseins“ und „dagegen die *innere Erfahrung* das Materielle desselben und ein Mannigfaltiges der empirischen inneren Anschauung“ (7:141f.). Im Abschnitt über die „Paralogismen der reinen Vernunft“ beansprucht Kant zu zeigen, dass es überhaupt keine rationale Erkenntnis des denkenden Subjekts von sich selbst geben kann. Um mich selbst zu erkennen, bin ich auf die Anschauungen durch den inneren Sinn angewiesen, aber dabei bin ich mir selbst nur als ein empirisches Objekt zugänglich, das in der Zeit bestimmbar ist, „und ich habe also demnach keine *Erkenntniß* von mir, *wie ich bin*, sondern bloß, wie ich mir selbst *erscheine*“ (KrV B 158). Die prinzipielle Unmöglichkeit, die Dinge, wie sie an sich selbst betrachtet sind, zu erkennen, gilt nicht nur für die äußeren Gegenstände im Raum, sondern ebenso auch für das denkende Subjekt selbst.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry: Kant’s Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense. Revised and Enlarged Edition, New Haven: Yale University Press 2004, insbes. 275–285.

Ameriks, Karl: Kant’s Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason. New Edition, Oxford: Oxford University Press 2000, insbes. Kap. 7.

Kitcher, Patricia: Kant’s Transcendental Psychology, New York: Oxford University Press 1993.

Mohr, Georg: Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant, Würzburg: Könighausen und Neumann 1991.

Rosefeldt, Tobias: Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffs von sich selbst, Berlin u. a.: Philo 2000.

Chong-Fuk Lau

Sinn und Bedeutung

Kant verwendet den Ausdruck ‚Sinn und Bedeutung' als Bezeichnungen für den Inhalt eines Begriffs. Wichtige Stellen: KrV B 149; KrV A 155 / B 194f.; KrV A 240 / B 299; 4:332.

Verwandte Stichworte

Realität, objektive; Gültigkeit, objektive; Anschauung

Philosophische Funktion

Einzeln verwendet sind die beiden Begriffe äußerst vieldeutig. An den Stellen, an denen ‚Sinn und Bedeutung' (oder „Bedeutung und Sinn", KrV A 155 / B 194f.) geradezu als Formel eingesetzt wird, bezeichnet dieses Begriffspaar den Inhalt (vgl. KrV A 239f. / B 298f.) oder die „objective Realität" (KrV A 155 / B 194f.) des Begriffs, die durch den Bezug zu einer wirklichen oder möglichen Anschauung gewährleistet wird: „Wenn eine Erkenntniß objective Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgend eine Art *gegeben* werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der That aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloß mit Vorstellungen gespielt" (KrV A 155f. / B 194f.). Sinn und Bedeutung für Begriffe der theoretischen Erkenntnis bedeutet daher auch soviel wie „objective Realität" (KrV A 155 / B 194f.), die für empirische Begriffe durch Bezug auf das Mannigfaltige der Anschauung eingelöst wird (vgl. KrV B 149). Sinn und Bedeutung reiner Begriffe a priori (d. h. der → Kategorien) sind dadurch gewährleistet, dass alle Gegenstände einer für uns → möglichen Erfahrung ihnen notwendigerweise gemäß sein müssen. Ohne diesen Bezug auf mögliche Erfahrung sind diese Begriffe nach Kant ohne Sinn und Bedeutung (vgl. KrV A 156 / B 195).

Thomas Nenon

Sinne

Kant definiert die Sinne oder den Sinn als „das Vermögen der Anschauung in der Gegenwart [eines] Gegenstandes" (7:153). Weitere wichtige Stellen: 7:153ff.; 7:161ff.

Verwandte Stichworte

Sinn, äußerer; Sinn, innerer; Affektion; Wahrnehmung; Gehör; Gegenstand der Sinne; Täuschung (der Sinne)

Philosophische Funktion

Kant hebt hervor, dass die Sinne lediglich das Material für die Gegenstandserkenntnis liefern, die als solche noch einer eigentümlichen Leistung des begrifflichen und urteilenden Denkens bedarf (vgl. KrV A 50f. / B 74f.). Die Sinne zeichnen sich Kant zufolge durch eine genuine → Rezeptivität aus, durch eine Aufnahmefähigkeit oder eine Fähigkeit, durch etwas, das sich von den Sinnen selbst unterscheiden lässt, angeregt oder affiziert zu werden (vgl. KrV A 166ff. / B 207ff.; 17:658). Durch Affektion werden Empfindungen als spezifische Vorstellungen der Sinne, die auf ein Objekt beziehbar sind, hervorgerufen (vgl. KrV A 19f. / B 34; 2:393; 5:206; 8:222). In der Erfahrung wird der Grund der Affektion dabei einerseits der Gegenwart äußerer Gegenstände zugeschrieben und andererseits dem eigenen Inneren, dem, wie Kant sich ausdrückt, „Gemüth" (7:161). Dementsprechend unterscheidet er die äußeren Sinne, „wo der menschliche Körper durch körperliche Dinge" von einem inneren Sinn, der „durchs Gemüth afficiert wird" (7:153), und in eins damit eine äußere und eine innere Affektion (vgl. KrV B 156; 17:658). In Bezug auf die äußeren Sinne, die er generell als „Sinne der Körperempfindung" (7:153) bezeichnet, führt Kant eine Differenzierung durch: Er unterteilt sie in den sog. → Vitalsinn, „den [Sinn] der *Vitalempfindung* (*sensus vagus*)", und in „die [Sinne] der *Organempfindung* (*sensus fixus*)" (7:153f.). Dem Vitalsinn ordnet Kant die Wärme- und Kälteempfindung, den Schauer, das Gruseln und den Ekel zu: diese „durchdringen den Körper, so weit als in ihm Leben ist" (7:154). Unter den Organsinnen versteht er die fünf Sinne, die „sich auf [die] äußere Empfindung beziehen" (7:154). Hier unterscheidet Kant drei mehr objektive und zwei mehr subjektive Sinne. Zu den mehr objektiven Sinnen zählt er 1) den Sinn „*der Betastung* (*tactus*), 2) *des Gesichts* (*visus*), 3) *des Gehörs* (*auditus*)" (7:154). Diese drei Sinne bezeichnet Kant auch als „Sinne der *Wahrnehmung*" (7:157). Denn: „Diese drei äußern […] leiten durch Reflexion das Subject zum Erkenntniß des Gegenstandes

als eines Dinges außer uns“ (7:156). Die beiden mehr subjektiven Sinne, die Kant als „[Sinne] des *Genusses*“ (7:157) bezeichnet, sind der Geschmacks- und der Geruchssinn (vgl. 7:157), die einem, wie es bei Kant heißt, „chemischem Einfluß“ (7:157) unterliegen, während die drei Sinne der Wahrnehmung mechanisch affiziert werden. Kant betont, dass die Sinne nur dann eine materiale Grundlage für die Gegenstandserkenntnis zur Verfügung stellen können, wenn die Affektion mäßig bleibt. Denn: „Je stärker die Sinne bei eben demselben Grade des auf sie geschehenen Einflusses sich *afficiert* fühlen, desto weniger *lehren* sie. […] Im stärksten Licht *sieht* (unterscheidet) man nichts“ (7:158). Kant thematisiert unter anderem die Möglichkeit eines „Vicariat[s] der Sinne“, das im „Gebrauch des einen Sinnes, um die Stelle eines anderen zu vertreten“, besteht (7:159; vgl. 7:153; *Refl.* 1503, 15:804).

Insgesamt erkennt Kant den Sinnen eine grundlegende Erkenntnisfunktion zu und wertet sie auf diese Weise gegenüber der Tradition auf, welche Erkenntnis allein auf die Funktion des Verstandes zurückführt und den Sinnen lediglich verworrene Vorstellungen zuschreibt, die durch begriffliches Denken zu klären und zu verdeutlichen sind (vgl. KrV A 42f. / B 60; KrV A 269ff. / B 325ff.). Dieser Tradition hält Kant entgegen: „*Die Sinne verwirren nicht*“ (7:144). Denn die Sinne präsentieren lediglich ein Mannigfaltiges, ohne es zu beurteilen (vgl. *Refl.* 1482, 15:674). Daher betrügen sie auch nicht (vgl. 7:146) und können auch nicht Quelle von Irrtümern sein. Die Empfindungen der Sinne sind zunächst nur Vorstellungen des Subjekts, die als solche weder wahr noch falsch sind. Wahrheit und Falschheit und damit auch den →Irrtum, bei dem etwas Falsches für wahr gehalten wird, siedelt Kant ausschließlich im Bereich des Urteilens an, sofern darin Sinne und Verstand zusammenspielen.

Karin Michel

Sinnenfrei

‚Sinnenfrei‘ ist ein Ausdruck für Begriffe, Prinzipien, Vermögen, Interessen und Gegenstände, die von unserer Erfahrung und von unserer Sinnlichkeit unabhängig sind. Wichtige Stellen: KrV A 259 / B 315; KrV A 282 Anm. / B 339 Anm.; 5:79; 6:213; *Refl.* 6348, 18:672; 22:336.

Verwandte Stichwörter

Sinnlichkeit; Nichtsinnlich

Philosophische Funktion

In der *KrV* wird der Terminus „sinnenfrei[]“ durchgehend negativ gebraucht, um vermeintliche Erkenntnis zu bezeichnen (KrV A 259 / B 315). Die →Illusion eines sinnenfreien Verstandesgebrauchs wird dadurch ermutigt, dass der Verstand „ein nichtsinnliches Erkenntnißvermögen“ ist (KrV A 67 / B 92). Deshalb sind die reinen Begriffe des Verstandes sinnenfrei: „Transscendentale Begriffe können *sinnenfreye* genannt werden. Transscendental-philosophie auch sinnenfreye. Alles, worin nichts empirisches, aber doch allgemeingeltendes ist […] z. E. die *Categorien*“ (*Refl.* 6348, 18:672). Nicht alle nicht-empirischen Begriffe, Urteile und Grundsätze sind sinnenfreie. Mathematische Begriffe und Urteile aller Art sind nicht-empirisch und dennoch nicht sinnenfrei (vgl. 22:40). Der sinnenfreie Gegenstand ist ein Gegenstand, den wir nur durch unsere Vernunft zu begreifen suchen. Er wird dem „[intelligiblen] Gegenstand“ gleichgesetzt und sowohl dem Denkbaren als auch dem Erkennbaren (*cogitabile*) entgegengesetzt (22:336). Kant sagt dementsprechend: „Metaphysik in ihren sinnenfreyen Principien ist noch außerhalb der Grenzen“ der →Transzendentalphilosophie (21:75).

Gegenstände des reinen Verstandes scheinen Beispiele „reiner und sinnenfreier Realität“ zu sein. Es ist aber nicht klar, „ob eine solche“ vermeinte sinnenfreie Realität „überhaupt etwas oder gar nichts vorstelle“ (KrV A 282 Anm. / B 339 Anm.). Ohne sich auf den empirischen Gebrauch von Begriffen berufen zu können, ist man gezwungen, „dem reinen und sinnenfreien Urtheile völlig zu entsagen“ (KrV A 259 / B 315). Wer meint, wie Vertreter der Leibniz-Wolffschen Schule, über rein begriffliche und rationale Überlegungen zu erkenntniserweiternden Ergebnissen über das Nicht-Sinnliche zu kommen, ist ein „dogmatischer Verfechter jener sinnenfreien Vernunft“ (KrV A 638 / B 666). Einen legitimen Gebrauch des „[S]innenfreie[n]“ gibt es nur in der praktischen Philosophie: „das *moralische Interesse* [ist] ein

reines sinnenfreies Interesse der bloßen praktischen Vernunft“ (5:79). „[D]ie *sinnenfreie Neigung* (propensio intellectualis)“ (6:213) ist eine auf dem sinnenfreien →Interesse der Moral beruhende Motivation zum Handeln.

Pierre Keller

Sinnengeschmack

Der Sinnengeschmack ist das „Beurtheilungsvermögen in Ansehung des Angenehmen“ (5:213). Dieses Beurteilungsvermögen betrifft das, was wir schmecken, aber auch alle sinnlichen Qualitäten von Gegenständen, die wir über die anderen Sinne wahrnehmen. Vom Sinnengeschmack sprechen wir, wenn wir sagen, etwas sei (oder sei nicht) nach unserem Geschmack. Die Urteile des Sinnengeschmacks sind ästhetisch, sie beruhen auf Gefühlsempfindungen, in diesem besonderen Fall sind es Empfindungen von etwas als angenehm oder unangenehm. Vom Sinnengeschmack unterscheidet Kant zum einen den Geschmack als „Organsinn“, d. h. denjenigen unserer fünf Sinne, der es uns ermöglicht, etwas zu schmecken (5:213; 7:155; 7:158), zum anderen den „Reflexions-Geschmack“ (5:214) als das „Vermögen der Beurtheilung des Schönen“ (5:203 Anm.). Weitere wichtige Stellen: 5:214; 7:238; 7:240.

Verwandte Stichworte

Angenehme, das; Geschmack; Reflexionsgeschmack; Reiz; Rührung

Philosophische Funktion

1 Die Unterscheidung zwischen Sinnen- und Reflexionsgeschmack

In der *KU* spricht Kant vom Sinnengeschmack in der Absicht, ihn vom Reflexionsgeschmack zu unterscheiden. Das Projekt seiner Ästhetik, die allgemeine Gültigkeit der Urteile über das Schöne zu begründen, kann nur unter der Bedingung erfolgreich sein, dass es gelingt, diese Unterscheidung plausibel zu machen. Dass Menschen einen Sinnengeschmack, ein Vermögen der Beurteilung des Angenehmen und Unangenehmen haben, bestreitet niemand. Dass sie aber auch einen von diesem Sinnengeschmack ganz verschiedenen Reflexionsgeschmack haben, ist nicht trivial und bedarf der philosophischen Verteidigung. Nur der Reflexionsgeschmack ist eine Leistung der reflektierenden Urteilskraft, es ist das Vermögen, die Harmonie von Einbildungskraft und Verstand in ihrem freien Spiel als interesseloses Wohlgefallen zu erleben.

2 Kulturelle Übereinstimmungen der Urteile des Sinnengeschmacks

Kant erklärt die Unterscheidung zwischen dem Sinnen- und dem Reflexionsgeschmack im Rekurs auf die jeweils unterschiedliche Geltung, die wir mit den Urteilen des einen und des anderen Geschmacksvermögens verbinden: „Ich kann den ersten den Sinnen-Geschmack, den zweiten den Reflexions-Geschmack nennen: Sofern der erstere bloß Privaturtheile, der zweite aber vorgeblich gemeingültige (publike), beiderseits aber ästhetische (nicht praktische) Urtheile über einen Gegenstand, bloß in Ansehung des Verhältnisses seiner Vorstellung zum Gefühle der Lust *und* Unlust fällt“ (5:214). Dabei gesteht er zu, dass diese Unterscheidung zunächst kontraintuitiv bzw. „befremdlich“ (5:214) zu sein scheint. Denn zum einen finden wir „wirklich öfter eine sehr ausgebreitete Einhelligkeit“ auch in Bezug auf die Urteile des Sinnengeschmacks (5:214; vgl. auch 5:213); und zum anderen ist nicht zu bestreiten, dass der Reflexionsgeschmack „oft genug mit seinem Anspruche auf die allgemeine Gültigkeit seines Urtheils (über das Schöne) für jedermann abgewiesen wird“ (5:214). Kant verteidigt seine Unterscheidung zwischen den Urteilen des Sinnen- und denen des Reflexionsgeschmacks gegen den Einwand, sie würde schon durch die beobachtbare Urteilspraxis widerlegt, mit dem Hinweis darauf, dass es nicht immer einfach sei, die Schönheitsempfindung von den Empfindungen des Angenehmen (die er auch als „*Reiz und Rührung*“ beschreibt, 5:223) zu unterscheiden, zumal beide Arten von Empfindungen gleichzeitig empfunden werden können. Seine Theorie des reinen Geschmacksurteils ist eine Theorie des Reflexionsgeschmacks: Die Lust am Schönen beruht auf einer intellektuellen Leistung, einer Reflexion. Nur deshalb kann ein Urteil über das Schöne Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erheben.

Weiterführende Literatur

Fricke, Christel: Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils, Berlin: de Gruyter 1990.

Kulenkampff, Jens: Kants Logik des ästhetischen Urteils, Frankfurt/M.: Klostermann [2]1994.
Wieland, Wolfgang: Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2001.

Christel Fricke

Sinnenlehre, transzendentale

„[T]ransscendentale Sinnenlehre“ (KrV A 16 / B 30) ist ein Ausdruck, den Kant für die transzendentale Ästhetik als Teil der → Transzendentalphilosophie verwendet. Weitere wichtige Stelle: 20:247.

Verwandte Stichworte

Ästhetik; Ästhetik, transzendentale; Sinnlichkeit; Baumgarten, Alexander Gottlieb

Philosophische Funktion

„Ästhetik“ wird von Kant als Synonym für „Sinnenlehre“ verwendet: „Ästhetik (gleichsam Sinnenlehre)“ (20:247), weil Ästhetik (von gr. *aisthesis*, Wahrnehmung) wörtlich soviel wie ‚Wahrnehmungslehre‘ bzw. ‚Sinnenlehre‘ bedeutet (vgl. 20:247). Kant folgt Baumgarten in der Auffassung, dass eine allgemeine Lehre von dem Beitrag der Sinnlichkeit zur Erkenntnis möglich ist. Kant verschärft aber den eigenen isolierbaren Beitrag der Sinnlichkeit in Bezug auf Baumgartens Versuch, die Sinnlichkeit in der Leibniz-Wolffschen Schule gegen den → Verstand aufzuwerten. Dass die Sinne eine transzendentale, d. h. erkenntniskonstitutive Funktion spielen können, die in einer eigenen systematischen Wissenschaft, der Sinnenlehre, innerhalb der Transzendentalphilosophie untersucht werden kann, ist Ausdruck dieser Aufwertung. Obwohl Baumgarten den Ausdruck ‚Ästhetik‘ bereits insbesondere für die Geschmackslehre benutzt und Kant → Geschmacksurteile für wesentlich sinnlich hält, hat Kant zur Zeit der *KrV A* keine Möglichkeit gesehen, die Geschmackslehre auf apriorische Prinzipien zu begründen, die mit der Möglichkeit von Erfahrung zusammenhängen (vgl. KrV A 21 Anm. / B 35 Anm.). Er hat daher in der *KrV* die transzendentale Sinnenlehre auf die Theorie von Raum und Zeit als den allgemeinen sinnlichen Bedingungen von Erfahrung und Wahrnehmung beschränkt. Eine apriorische Geschmackslehre entwickelt Kant erst in der *KU*.

Pierre Keller

Sinnenschein/ Sinnenwahrheit

Ein Sinnenschein ist ein Schein, der gleichsam in der sinnlichen Anschauung erzeugt wird. (Kant präzisiert, dass streng genommen der Sinnenschein, wie der Schein überhaupt, nur im Urteil über die sinnliche Anschauung besteht; vgl. KrV A 293 / B 350). Der Gegensatz zum Sinnenschein ist die Sinnenwahrheit. Weitere wichtige Stellen: 5:322f.; 7:146; 7:149f.

Verwandte Stichworte

Schein

Philosophische Funktion

Eines Sinnestäuschung besteht in einem versteckten Fehlschluss, den man fälschlich mit einer unmittelbaren → Wahrnehmung verwechselt: „[B]ei dem sogenannten Betruge der Sinne [wird] etwas für unmittelbar wahrgenommen, was wir doch nur geschlossen haben“ (KrV A 303 / B 359). Kant verwendet Beispiele aus der Sinneswahrnehmung, um den Sinnenschein zu illustrieren: Der Mond am Horizont sieht größer aus als er in Wirklichkeit ist; ein eckiger Turm sieht in der Entfernung rund aus (vgl. 7:146). Er weist aber auch auf die verschiedenen Formen von Sinnenschein und sogar Sinnesbetrug hin, die wir durch Kunst bzw. Kunstfertigkeit bewerkstelligen können. Auch die „perspectivische Zeichnung des Inneren eines Tempels“ erzeugt einen Sinnenschein (7:150).

Der Ausdruck „*Sinnenwahrheit*“ kommt nur an einer Stelle vor, und zwar als Gegensatz zu „*Sinnenschein[]*“ (5:322). Es handelt sich um eine Unterscheidung zwischen zwei Formen von bildender Kunst. Die Plastik oder Skulptur und Baukunst werden als Künste der Sinnenwahrheit gesehen, während die Malerei und die Kunst des Gartenbaus als Künste des Sinnenscheins verstanden werden (vgl. 5:322). Kant identifiziert die Sinnenwahrheit mit der erfolgreichen Nachahmung, denn er fügt hinzu, dass „die *Sinnenwahrheit* nicht so weit gehen darf, daß es [das Kunstwerk] auf-

höre als Kunst und als Product der Willkür zu erscheinen“ (5:322). Weil die Sinnenwahrheit nur eine korrekte Abbildung und der Sinnenschein in der →Kunst Ausdruck eines freien Spiels ist, ist das sonstige Verhältnis zwischen →Wahrheit und Schein hier ins Gegenteil verkehrt. Diejenige Kunst, die mehr vom Schein zeigt, kommt dem Wesen der Kunst näher und ist als Kunst wertvoller.

Pierre Keller

Sinnenvorstellung

„Sinnenvorstellung[]“ (7:144) bezeichnet die empirische Anschauung im Gegensatz zum Denken und zur reinen Anschauung. Sie wird aber auch mit der Empfindung identifiziert, die dann als empirische Anschauung eines Gegenstandes verstanden wird: „Da hier nur vom Erkenntnißvermögen und also von Vorstellung (nicht dem Gefühl der Lust oder Unlust) die Rede ist, so wird *Empfindung* nichts weiter als Sinnenvorstellung (empirische Anschauung) zum Unterschiede sowohl von Begriffen (dem Denken), als auch von der reinen Anschauung (des Raums und der Zeitvorstellung) bedeuten“ (7:143f. Anm.). Weitere wichtige Stellen: 7:161–170; 8:213.

Verwandte Stichworte

Empfindung; Anschauung; Sinnlichkeit; Vorstellung; Einbildungskraft

Philosophische Funktion

Kant benutzt den Ausdruck „Sinnenvorstellung“ (7:143 Anm.) relativ selten in den von ihm publizierten Werken. Am häufigsten ist der Ausdruck im *Op. post.* zu finden. Er wird aber auch in der *Anthropologie* wiederholt gebraucht, um das zu bezeichnen, was man sich durch die fünf Sinne vorstellt (vgl. 7:163; 7:168). Die Sinnenvorstellung bezieht sich aber auch auf das, was man sich nur zu sehen einbildet, wie etwa im Fall von „*Unsinnigkeit* oder *Wahnsinn*“ (7:202). Kant zufolge ist die Einbildungskraft „nicht *schöpferisch*, nämlich nicht vermögend, eine Sinnenvorstellung, die vorher unserem Sinnesvermögen *nie* gegeben war, hervorzubringen“ (7:168). Wir können nach Kant ein mangelndes oder mangelhaftes Wahrnehmungsorgan nicht ersetzen. Fehlt uns die Sehkraft, können wir uns nicht vorstellen, wie Farbgegenstände aussehen. Haben wir eine Lücke in der Farbempfindung, können wir diese Lücke nicht durch die Einbildung ersetzen (vgl. 7:168). Kant geht in dieser Hinsicht weiter als →David Hume, der die Fähigkeit unserer Einbildungskraft, solche Lücken in der Sinneswahrnehmung zu schließen, als Eigentümlichkeit hervorhebt (Hume, *Enquiry concerning Human Understanding*, § II).

Pierre Keller

Sinnenwahrheit

→Sinnenschein/Sinnenwahrheit

Sinnenwelt

Die Sinnenwelt ist das Ganze oder der Inbegriff aller Erscheinungen (vgl. KrV A 257 / B 312; KrV A 452 / B 480; KrV A 672 / B 700; 4:467). Ihr steht die Verstandeswelt gegenüber, die Kant auch als die intelligible, intellektuelle oder übersinnliche Welt bezeichnet. Weitere wichtige Stellen: 2:398; KrV A 433 / B 461; KrV A 452–454 / B 480–482; KrV A 538–541 / B 566–569; KrV A 559–565 / B 587–593; 4:451–455; 5:42f.; 5:104f.; 5:114f.; *Refl.* 5086, 18:83; *Refl.* 5608, 18:250.

Verwandte Stichworte

Noumenon/Phaenomenon; Verstandeswelt; Erscheinung

Philosophische Funktion

Die Einteilung der Welt in eine Sinnen- und eine Verstandeswelt (→mundus sensibilis et intelligibilis), die der Einteilung der Gegenstände in →Phaenomena und Noumena entspricht, führt Kant in seiner Dissertation *De mundi* ein (vgl. 2:392; 2:398; auch KrV A 249; KrV A 255 / B 311). Während man durch Verstandesbegriffe die Dinge, wie sie sind („sicuti sunt“), erkennt, sind durch sinnliche Vorstellungen nur die Dinge, wie sie erscheinen („uti apparent“), zu erkennen (2:392). Denn die Gegenstände in der Sinnenwelt unterliegen den formalen Prinzipien von Zeit und Raum, die „mehr die sinnlichen Gesetze des Subjekts als die Bedingungen der Gegenstände selbst“ („subiecti potius leges sensitivas quam ipsorum obiectorum condiciones“) betreffen (2:407).

In seiner kritischen Phase schränkt Kant den berechtigten Gebrauch der Verstandesbegriffe auf Dinge ein, die uns über die Sinnlichkeit zugänglich sind. Als Gegenstand der menschlichen Erkenntnis gelten daher nur Erscheinungen in der Sinnenwelt. „Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen" (4:354); der Versuch allerdings, diese Kette als ein unbedingtes Ganzes zu bestimmen, führt zwangsläufig zu →Antinomien: „Alle Antinomien kommen daher, weil man das Unbedingte in der Sinnenwelt sucht" (*Refl.* 6418, 18:710). Kant unterscheidet zwischen zwei Formen der Sinnenwelt: „Welt" als das mathematische und „Natur" als das dynamische Ganze aller Erscheinungen (KrV A 418 / B 446; →mathematisch/dynamisch). Als das mathematische Ganze ist die Sinnenwelt keine absolute Totalität, die dem Raum und der Zeit nach entweder endlich oder unendlich ist (vgl. KrV A 506f. / B 534f.; KrV A 521f. / B 549f.), sondern die Reihe von Bedingungen in der Sinnenwelt ist „nur ein *unbestimmbar fortgesetzter Regressus* (in indefinitum)" (KrV A 518 / B 546). Hinsichtlich der dynamischen Reihe von Bedingungen sind alle Erscheinungen in der Sinnenwelt durch die Kausalität der Natur bedingt. Dennoch lässt die Auflösung der dritten Antinomie die Möglichkeit zu, einen unbedingten Anfang in der Verstandeswelt als „intelligibele Ursache" von Erscheinungen in der Sinnenwelt zu betrachten (KrV A 537 / B 565; vgl. KrV A 538–541 / B 566–569; 4:345; 5:67; 5:114f.; 5:195; 5:475; 6:418; auch „causa noumenon", 5:55; vgl. 20:291). In *GMS* behauptet Kant sogar, dass „*die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält*" (4:453; vgl. *Refl.* 5086, 18:83; 23:473).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry: Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense, revised and Enlarged Edition, New Haven: Yale University Press 2004.

Chong-Fuk Lau

Sinnenwesen

Der Mensch ist nach Kant sowohl ein Sinnenwesen (Naturwesen) als auch ein Vernunftwesen. Er ist ein biologischer →Organismus und als solcher Mitglied einer tierischen Gattung. Am Anfang des zweiten Teils von *Anthropologie*, in seiner Diskussion des Charakters der Person, hält Kant fest, dass der Begriff ‚Charakter' in zwei Bedeutungen aufgefasst wird: physisch und moralisch. Einen physischen Charakter zu haben, so bemerkt er, „ist das Unterscheidungszeichen des Menschen als eines sinnlichen oder Naturwesens", wohingegen einen moralischen Charakter zu haben, das Unterscheidungszeichen des Menschen „als eines vernünftigen, mit Freiheit begabten Wesens" ist (7:285). Weitere wichtige Stellen: KrV B 306; 4:428; 4:438; 5:196; 6:379; 6:418; 8:115; 27:504f.

Verwandte Stichworte

Mensch; Vernunftwesen / Wesen, vernünftiges; Pflichten, gegen sich selbst / gegen andere

Philosophische Funktion

Auf der Basis der Unterscheidung zwischen dem Menschen als Sinnenwesen und als Vernunftwesen löst Kant fundamentale philosophische →Antinomien auf, darunter insbesondere die Freiheits-Antinomie (vgl. KrV B 566ff. / A 538ff.) sowie die „scheinbare[] Antinomie" der Pflichten gegen sich selbst: „Der Mensch betrachtet sich in dem Bewußtsein einer Pflicht gegen sich selbst, als Subjekt derselben, in zwiefacher Qualität: erstlich als *Sinnenwesen*, d. i., als Mensch (zu einer der Tierarten gehörig); dann aber auch als *Vernunftwesen* (nicht bloß vernünftiges Wesen, weil die Vernunft nach ihrem theoretischen Vermögen wohl auch die Qualität eines lebenden körperlichen Wesens sein könnte)" (6:418). Kant stellt die Geschichte der Menschheit als eine fortschreitende Kultivierung vom Sinnenwesen zum Vernunftwesen dar. In *Mutmaßlicher Anfang* ist die Geschichte „der Übergang aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte, aus der Vormundschaft der Natur in Stand der Freiheit" (8:115). Der Mensch ist nie bloß Sinnenwesen, aber die Vernunft gewinnt, während die Menschheit fortschreitet, zunehmend an Kontrolle über die animalischen Instinkte. Menschen bleiben immer „vernünftige *Naturwesen* […], die dazu unheilig genug sind, daß sie die Lust wohl anwandeln kann, das moralische Gesetz, ob sie gleich des-

sen Ansehen selbst anerkennen, doch zu übertreten“ (6:379). Während es der Status des Menschen als eines Vernunftwesens ist, der ihn zu einem Zweck an sich selbst macht, bleibt er auch ein Sinnenwesen – und bleibt dadurch Mensch (vgl. 4:428, 4:438; vgl. auch 5:196, KrV B 306, 27:504f.).

Robert B. Louden
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Sinnesänderung

Unter ‚Sinnesänderung‘ versteht Kant einen Akt der inneren Änderung, vornehmlich der Besserung, im moralischen Charakter einer Person. Wichtige Stellen: 6:66; 6:73; 6:74; 6:83; 6:88; 6:196; 10:13.

Verwandte Stichworte

Gesinnung; Reform/Revolution (moralisch)

Philosophische Funktion

Das hebräische ‚šub‘ (umkehren) war im Griechischen durch ‚metánoia‘, im Lateinischen mit ‚paenitentia‘, im Deutschen mit ‚Buße‘ wiedergegeben worden. Martin Luther verstand ‚metánoia‘ als ‚Umsinnung‘, als vollständige Umwendung zu einem neuen auf Gott bezogenen Leben. Die Theologen Siegmund Jacob Baumgarten, → Johann Joachim Spalding und Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem sprachen schon vor Kant von Sinnesänderung. (Daneben war der Ausdruck im 18. Jahrhundert auch in einem nicht-theologischen Sinne für Sinneswandel, Willens- oder Stimmungsänderung gebräuchlich.)

Kant erklärt den Begriff der Sinnesänderung im zweiten Stück seiner philosophischen Religionslehre: „Die Sinnesänderung ist nämlich ein Ausgang vom Bösen, und ein Eintritt ins Gute, das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen, da das Subject der Sünde (mithin auch allen Neigungen, sofern sie dazu verleiten) abstirbt, um der Gerechtigkeit zu leben“ (6:74). Der Eingang ins Gute und die Verlassung des Bösen sind dabei als ein „einiger“ moralischer Akt aufzufassen (6:74; vgl. 6:75 Anm.). Eine Sinnesänderung muss möglich sein, da sie Pflicht ist (vgl. 6:66). Statt von Sinnesänderung sprach Kant gelegentlich auch von „*Herzensänderung*“ (6:47; 6:72; 6:76).

Weiterführende Literatur

Schaede, Stephan: Stellvertretung: begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie, Tübingen: Mohr Siebeck 2004.

Oliver R. Scholz

Sinnesart

Kants Begriff der Sinnesart steht insofern im Gegensatz zu dem der Denkungsart, als er die nichtbegriffliche und nicht-objektive Dimension der Erfahrung erfasst, „z. B. des Gesichts, Gehörs, Gefühls, durch die Empfindungen der Farben, Töne und Wärme, die aber, weil sie bloß Empfindungen und nicht Anschauungen sind, an sich kein Object, am wenigsten a priori erkennen lassen“ (KrV B 44). Es handelt sich bei der Sinnesart nicht um eine aktive oder spontane Dimension der → Erfahrung, sondern um den „empirischen Charakter“, da sie „ganz genau bestimmt und nothwendig ist“ (KrV A 551 / B 579). Weil sie passiv, nicht-begrifflich und rein empirisch ist, kann sie auch keine Grundlage für die → praktische Vernunft sein: Die „Neigungen“, die „der Sinnesart aller so günstig sind“, „[degradiren] die Menschheit“, „wenn sie zur Würde eines obersten praktischen Princips erhoben werden“ (5:71). Weitere wichtige Stellen: 6:47; 6:479; 7:285.

Verwandte Stichworte

Charakter; Denkart, Denkungsart; Sinnlichkeit; Temperament

Philosophische Funktion

In den drei *Kritiken* spielt die Sinnesart die Rolle der passiven, nicht-begrifflichen, nicht-objektiven Dimension der Erfahrung. In *KrV* bezieht sich die Sinnesart auf die elementaren Sinne unabhängig von jeder Denkungsart und begründet somit auch kein Wissen (vgl. KrV B 44). In *KpV* wird sie dem „*Rationalism* der Urtheilskraft“ (5:71) als dem eigentlichen Ursprung der praktischen Vernunft entgegengesetzt. In *KU* unterscheidet Kant „die besondere Sinnesart“ des Einzelnen und „die subjectiven Bedingungen des Gebrauchs der Urtheilskraft überhaupt“, welche „man in allen Menschen […] voraussetzen kann“ (5:290).

‚Sinnesart‘ wird von Kant auch im Sinne von (a) „Disposition“ oder „Temperament[]“ eines Menschen (7:235; vgl. 7:285; 9:455) und (b) Dispo-

sition oder Charakter „ein[es] Volk[s]“ (7:313) und „der Nation“ (7:314; vgl. 8:41) gebraucht.

Weiterführende Literatur

Munzel, G. Felicitas: Kant’s Conception of Moral Character: The „Critical“ Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment, Chicago: University of Chicago Press 1999, insbes. Kap. 1.

Brian O’Connor
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

sinnlich

Sinnlich ist für Kant alles, wofür das Vermögen der Sinnlichkeit konstitutiv ist. Sinnlich ist dasjenige, was „nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden“ (KrV A 51 / B 75; vgl. auch KrV A 35 / B 51). Sofern etwas sinnlich ist, „beruh[t] [es] auf Affectionen“ (KrV A 68 / B 93). Sofern es „bloß sinnlich“ (KrV B 129) ist, ist es deshalb „nichts als Empfänglichkeit“ (KrV B 129). Was sinnlich ist, ist „außer dem Subjecte, nichts“ (KrV A 35 / B 51). Weitere wichtige Stellen: 2:291; 2:393; 2:398ff.; KrV B 157 Anm.; 4:331; 4:474ff. Anm.; 5:89; 5:104; 5:465; 6:211 Anm.; 8:204; 8:216ff.; 10:105f.; 10:145; 11:45f.; 11:315; 15:94; 15:287; 17:466; 17:527; 17:671; 17:725; 18:539; 20:227; 20:272; 20:299; 21:420; 22:23; 22:553; 23:18.

Verwandte Stichworte

Affektion; Anschauung; Sinne; Sinnenwelt; Sinnlichkeit; übersinnlich, das Übersinnliche; Erkenntnis, sinnliche; Vorstellung, sinnliche

Philosophische Funktion

1 Sinnliche vs. begriffliche Vorstellungen

Sinnliche Vorstellungen (Ideen) werden in der cartesischen Tradition begrifflichen Vorstellungen als bloß graduell unterschieden gegenübergestellt. Sinnliche Vorstellungen sind verworrene Vorstellungen, begriffliche Vorstellungen sind zumindest potenziell deutlich. Der Unterschied zwischen sinnlichen Ideen und begrifflichen Ideen besteht dann letztlich in der Differenz hinsichtlich des Grades ihrer Deutlichkeit.

Diese bloß graduelle Abgrenzung von sinnlichen und begrifflichen Ideen ist aber der Kritik ausgesetzt, die Kant gegen Leibniz richtet: „Die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die ihre eigene Unterschiede bei sich führen, sah er nicht für ursprünglich an; denn die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Vorstellungsart und kein besonderer Quell der Vorstellungen“ (KrV A 270 / B 326; vgl. auch KrV B 61 und 7:140f. Anm. und *Gegenden*).

Empiristische Ansätze andererseits verfallen in das entgegengesetzte Extrem. Die von Kant kritisierte Intellektualisierung der sinnlichen Vorstellungen hat in den empiristischen Ansätzen der Zeit deshalb eine Entsprechung: „*Leibniz intellectuirte* die Erscheinungen, so wie *Locke* die Verstandesbegriffe […] insgesammt *sensificirt*, d. i. für nichts als empirische aber abgesonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte“ (KrV A 271 / B 327). Empiristen wie John Locke nehmen nur eine Quelle der Vorstellungen an, nämlich allein die Sinnlichkeit, aus der dann durch Abstraktion allgemeine Begriffe abgeleitet werden müssen (vgl. z. B. Locke, *Essay*, II.xiff.).

Dass der Versuch Lockes als gescheitert gelten muss, hat Kants Ansicht nach David Hume gezeigt, der die Unmöglichkeit einer abstrahierenden Ableitung notwendiger Prinzipien aus den Vorstellungen der Sinnlichkeit klar aufzeigte – um dann allerdings nicht die Konzeption der Sinnlichkeit als einzige Quelle der Vorstellungen, sondern die Notwendigkeit als Eigenschaft empirischer Gesetzmäßigkeiten aufzugeben (vgl. KrV B 127f.). Die Hume’sche Konzeption verträgt sich, so Kant, aber nicht damit, dass wir in der reinen Mathematik (vgl. KrV A 24 / B 39) und der reinen Naturwissenschaft (vgl. KrV A 31 / B 47 und 4:294f.) offensichtlich apriorische und mithin notwendige Prinzipien erkennen können – die also ihren Ursprung nicht allein in der Sinnlichkeit haben können. Sie wird so „durch das Factum widerlegt“ (KrV B 128).

Kants Fazit, das er an seine Vorwürfe anschließt, lautet deshalb: „Anstatt im Verstande und der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedenen Quellen von Vorstellungen zu suchen, die aber nur in *Verknüpfung* objectiv gültig von Dingen urtheilen könnten, hielt sich ein jeder dieser großen Männer nur an eine von beiden, die sich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an sich selbst bezöge, indessen daß die andere nichts that, als die Vorstellungen der ersteren zu verwirren oder zu ordnen“ (KrV A 271 / B 327).

Die Lösung des Problems liegt seines Erachtens in der Lehre von Verstand und Sinnlichkeit

als zwei Stämmen der Erkenntnis, die aufeinander angewiesen sind, da nur durch ihr Zusammenwirken uns „sinnlich-afficirten vernünftigen Wesen“ (4:460) Erkenntnis möglich ist. Selbst Erkenntnis durch Begriffe a priori ist angewiesen auf mögliche Erfahrung, denn sofern Begriffe nicht auf mögliches sinnlich Gegebenes anwendbar sind, können wir sie uns „durch keine mögliche Erfahrung sinnlich, mithin in *concreto* verständlich machen“ (4:331). Andernfalls bliebe „der Begriff […] ohne *Sinn*, d. i. ohne Bedeutung“ (KrV A 240 / B 299; vgl. auch 9:79).

2 Anschauungen als sinnliche Vorstellungen

Paradigmatische sinnliche Zustände sind für Kant → Empfindungen und → Anschauungen (vgl. z. B. 8:124; 8:224; 4:474). Eine Empfindung ist eine subjektive sinnliche Vorstellung, die sich „lediglich auf das Subject als die Modification seines Zustandes bezieht“ (KrV A 320 / B 376). Anschauungen sind objektive sinnliche Vorstellungen und beziehen sich „unmittelbar auf den Gegenstand“ (KrV A 320 / B 377).

Wenn Anschauungen nun allerdings sinnlich sind, dann können sie, sofern sie bewusste Vorstellungen sind, nicht ‚bloß sinnlich‘ sein. Denn Bewusstsein setzt Synthesis gemäß Begriffen und diese das Wirken der Spontaneität voraus (vgl. KrV B 129f.; dasselbe gilt auch für Empfindungen, sofern sie bewusst sind).

Entsprechend heißt es zum Verhältnis von Anschauung und Sinnlichkeit, dass wir „unabhängig von der Sinnlichkeit keiner Anschauung theilhaftig werden“ (KrV A 67 / B 92) können. Sinnlichkeit ist also eine notwendige Bedingung für das Auftreten von Anschauungen. Das ist gemeint, wenn Kant von Anschauungen als sinnlichen Vorstellungen spricht. Anschauungen „beruhen auf Affectionen“ (KrV A 68 / B 93), sofern es ohne derartige Affektionen keine Anschauungen gäbe. Sofern Anschauungen also „bloß sinnlich, d. i. nichts als Empfänglichkeit“ (KrV B 129) sind, sind sie ein unbewusstes Mannigfaltiges von Vorstellungen, keine Anschauung eines Mannigfaltigen als Mannigfaltiges (vgl. KrV A 99). Problematisch für diese Deutung sind allerdings Formulierungen wie die folgende: „Unsre Natur bringt es so mit sich, daß die *Anschauung* niemals anders als *sinnlich* sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu *denken*, der *Verstand*“ (KrV A 51 / B 75).

Sofern Anschauungen als sinnlich auf Affektionen beruhen, muss man zwei Arten von Affektionen unterscheiden, analog zu den zwei Anschauungsformen Raum und Zeit und ihrer Genese als Vorstellungen des äußeren beziehungsweise des inneren Sinnes. Der äußere Sinn liefert uns Mannigfaltiges für die Anschauung von Gegenständen im Raum, der innere Sinn liefert uns Mannigfaltiges für die Anschauung unserer eigenen inneren Zustände. Entsprechend ergeben sich räumliche und zeitliche Anschauungen, wobei räumliche Anschauungen immer auch zeitlich, zeitliche aber nicht notwendig räumlich sind.

Da Anschauungen → rein oder → empirisch sind, gibt es nicht nur empirische, sondern auch reine sinnliche Vorstellungen. Sofern Raum und Zeit als Anschauungsformen die Art, wie unsere menschliche Sinnlichkeit afficiert wird, ausdrücken, sind die reinen sinnlichen Vorstellungen Anschauungen von räumlichen und zeitlichen Verhältnissen a priori.

3 Sinnenwelt und Sinnlich-Bedingtes

Da alle unsere Urteile sich nur dann auf Gegenstände beziehen können, wenn sie sich auf Urteile zurückführen lassen, in denen eine anschauliche Vorstellung enthalten ist, die sich unmittelbar auf den Gegenstand bezieht (vgl. KrV A 69 / B 94), Anschauungen aber immer auch sinnlich sind, kann es keine Erkenntnis von Gegenständen geben, die nicht sinnlich vermittelt wäre. Sofern diese Erkenntnis empirisch ist – „unser Erkenntnißvermögen als sinnlich-bedingt […] auch mit Objecten der Sinne“ (5:402) beschäftigt ist –, ist sie in der empirischen, also sinnlich vermittelten Realität angesiedelt, die Kant deshalb auch einfach als „Sinnenwelt“ (5:105) bezeichnet.

Alles, was dieser Sinnenwelt angehört, ist selbst sinnlich, weil es Teil einer Kette von Affektionen ist, die wir als sinnlich-bedingt, also dem Verhältnis von Ursache und Wirkung entsprechend denken müssen (vgl. etwa die Bemerkungen zur sinnlichen Willkür in KrV A 534 / B 562).

Was als Teil dieser Kausalkette gedacht werden muss, ist „sinnlich-bedingt[]“ (5:465) und damit dem Sinnlich-Unbedingten (vgl. KrV A 557 / B 585) entgegengesetzt. In *KU* heißt es: „Eben dar-

in, daß ich mir die göttliche Causalität nur nach der Analogie mit einem Verstande (welches Vermögen wir an keinem anderen Wesen als dem sinnlich-bedingten Menschen kennen) denken soll, liegt das Verbot, ihm diesen nicht in der eigentlichen Bedeutung beizulegen“ (5:465; vgl. auch KrV A 459 / B 487). Mit Bezug auf uns selbst – sofern wir „nicht außer uns hinausgehen […], um das Unbedingte und Intelligibele zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden“ (5:105) soll und muss dies allerdings möglich sein. Denn nur auf diese Weise können wir „dieselbe Handlung, die, als zur Sinnenwelt gehörig, jederzeit sinnlich bedingt, d. i. mechanisch nothwendig ist, doch zugleich auch, als zur Causalität des handelnden Wesens, so fern es zur intelligibelen Welt gehörig ist, eine sinnlich unbedingte Causalität zum Grunde haben, mithin als frei“ (5:104) denken.

Weiterführende Literatur

Gloy, Karen: „Die Differenz von Verstand und Sinnlichkeit“, in: dies.: Studien zur theoretischen Philosophie Kants, Würzburg: Königshausen & Neumann 1990, 1–41.

Haag, Johannes: Erfahrung und Gegenstand. Zum Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand, Frankfurt/M.: Klostermann 2007.

Heidemann, Dietmar: „Anschauung und Begriff. Ein Begründungsversuch des Stämme-Dualismus in Kants Erkenntnistheorie“, in: Engelhard, Kristina (Hg.): Aufklärungen. Festschrift für Klaus Düsing zum 60. Geburtstag, Berlin: Duncker & Humblot 2002, 65–90.

McDowell, John: „Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality“, in: Journal of Philosophy 95, 1998, 431–491.

Sellars, Wilfrid: Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes, London: Routledge and Kegan Paul 1967, Kap. 1.

Johannes Haag

Sinnlichkeit

„Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heißt *Sinnlichkeit*“ (KrV A 19 / B 33). Sinnlichkeit ist demnach die Fähigkeit eines Vorstellungssubjekts, Vorstellungen in Abhängigkeit davon zu erhalten, dass Gegenstände es in irgendeiner Weise affizieren (vgl. KrV A 51 / B 75). Sinnlichkeit ist eine der zwei Grundfunktionen des menschlichen →‚Gemüts‘. Sie wird in der *KrV* neben dem Verstand als einer von zwei Grundstämmen der menschlichen Erkenntnis eingeführt (vgl. KrV A 15 / B 29). Die Sinnlichkeit wird als Vermögen der Rezeptivität im Gegensatz zur Spontaneität (vgl. KrV A 50 / B 74) verstanden. Sie beruht auf Affektionen, während der Verstand auf (Urteils-)Funktionen beruht (vgl. KrV A 68 / B 93). Sie wird von Kant auch als das Vermögen der Anschauung im Gegensatz zum Vermögen der Begriffe (vgl. KrV A 51 / B 75; 9:36), als die subjektive im Gegensatz zur objektiven Erkenntnisart (vgl. 6:211 Anm.) sowie als das untere →Erkenntnisvermögen im Gegensatz zum Verstand als dem oberen Erkenntnisvermögen (vgl. 7:196) charakterisiert. Zur Sinnlichkeit gehören auch die Gefühle (der →Lust und Unlust), die „*blos* die Beziehung [der Vorstellung] aufs *Subject* und nichts zur Erkenntniß des Objects Brauchbares [enthalten]“ (6:212 Anm.). Darüber hinaus kann die Sinnlichkeit auch Bestimmungsgrund unseres Handelns sein. Da wir als natürliche Wesen nach der Befriedigung unserer Neigungen streben, ist die Sinnlichkeit oft Bestimmungsgrund unseres Begehrungsvermögens, indem eine Handlung ein Mittel zur Erreichung von Lust oder der Vermeidung von Unlust ist (vgl. 5:62). Weitere wichtige Stellen: 2:392ff.; 2:397; KrV A 15f. / B 29f.; KrV A 19–22 / B 33–36; KrV A 38f. / B 55f.; KrV A 42ff. / B 59ff.; KrV B 72; KrV B 136; KrV A 139f. / B 178f.; KrV B 150–152; KrV A 248 / B 305; KrV A 534 / B 562; 4:283f.; 4:318; 5:60f.; 5:75f.; 7:140ff.; 7:153ff.; 9:35ff.; 15:673ff.; 20:223.

Verwandte Stichworte

Affektion; Anschauung; Rezeptivität/Spontaneität; Empfindung; Gefühl; Neigung

Philosophische Funktion

1 Kants Charakterisierung der Sinnlichkeit im Allgemeinen

Dem ‚kritischen‘ Kant zufolge ist die Sinnlichkeit die Weise, wie das erkennende und handelnde Subjekt von seinem jeweiligen Kontext und seiner Naturanlage abhängt. Bezüglich unserer Erkenntnisvermögen ist die Sinnlichkeit das Vermögen, durch Gegenstände affiziert werden zu können. Deshalb wird sie auch Rezeptivität oder Empfänglichkeit genannt (vgl. KrV A 50 / B 74; 7:140). Die

Sinnlichkeit haben wir mit den vernunftlosen Tieren gemeinsam, welche Instinkte der Sinnlichkeit haben und lernen können, die aber keinen Verstand besitzen (vgl. 7:196) und ihre Willkür nur von sinnlichen Antrieben bestimmen lassen (vgl. 6:213).

Als rezeptives Vorstellungsvermögen ist die Sinnlichkeit das, dadurch Gegenstände uns gegeben werden, während das, dadurch sie gedacht werden, der Verstand ist, welcher ein Vermögen der Spontaneität oder Selbsttätigkeit ist (vgl. KrV A 50 / B 74). Demnach kann man den Beitrag der Sinnlichkeit und die Rolle der Affektion zunächst rein funktional als das verstehen, was uns Gegenstände ‚gibt', auf die die Funktionen des Verstandes angewandt werden können. Die Abhängigkeit davon, affiziert zu werden, ist darüber hinaus aber auch eine kausale Abhängigkeit, die Kant als eine nicht-sinnliche Kausalbeziehung versteht (vgl. 4:289; 4:314f.). Diese Fähigkeit, auf bestimmte Weisen affiziert zu werden, erstreckt sich aber nur auf Gegenstände der → Erfahrung. Kant versteht seine funktionale Unterscheidung zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstand als Gegenposition zu der der → Leibniz-Wolffischen Schule, die sinnliche und intellektuelle Vorstellungen nach dem Grad ihrer → Klarheit unterschied: „Die Leibniz-Wolffische Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrechten Gesichtspunkt angewiesen, indem sie den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellectuellen bloß als logisch betrachtete, da er offenbar transscendental ist und nicht bloß die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft" (KrV A 44 / B 61f.).

Vorstellungen, die wir insofern haben, als wir sinnlich affiziert werden, nennt Kant Empfindungen. Empfindungen sind aber keine objektiven Vorstellungen eines Gegenstands, sondern nur Vorstellungen von subjektiven Zuständen (vgl. KrV B 44). Empfindungen können aber einen Gegenstandsbezug gewinnen, wenn sie Teil einer empirischen Anschauung werden, dadurch die Vorstellungen zeitlich bzw. raumzeitlich strukturiert werden. Gegenstände, sofern sie in dieser Weise sinnlich angeschaut sind, heißen Erscheinungen. An empirischen Anschauungen bzw. Erscheinungen können wir eine Materie und eine Form unterscheiden. Die Materie ist das, was uns a posteriori durch Empfindungen gegeben ist, während die Form der Anschauungen a priori bestimmt, wie die Empfindungen geordnet sind (vgl. KrV A 19f. / B 34). Die apriorischen Formen der Anschauung bzw. der Sinnlichkeit sind nach Kant → Raum und → Zeit, die „auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüthe" liegen (KrV A 21 / B 35). Die Zeit ist die Form des → inneren Sinnes, „vermittelst dessen das Gemüth sich selbst oder seinen inneren Zustand anschauet", während der Raum die Form des → äußeren Sinnes ist, wodurch „wir uns Gegenstände als außer uns [vorstellen]" (KrV A 23 / B 37). Als Formen sind Raum und Zeit nicht Objekte, sondern die Gesamtkontexte, in denen wir wirkliche und mögliche Gegenstände in Beziehung zu den verschiedenen möglichen Positionen setzen können, die wir und andere Subjekte relativ zu ihnen einnehmen können. Von dieser Vorstellung unseres Gesamtkontexts kann man den empirischen Raum und die mit ihm durch Bewegungen verbundene empirische Zeit unterscheiden, derer wir durch die verschiedenen Affektionen (Empfindungen) gewahr werden und denen wir aus verschiedenen Lagen im Raum und der Zeit unterworfen sind (vgl. 4:481).

Die Sinnlichkeit wird hinsichtlich ihrer Funktion nicht nur unserem Verstand entgegengesetzt, sondern noch grundsätzlicher einer nichtsinnlichen göttlichen → intellektuellen Anschauung, die ein unmittelbar schöpferisches, wesentliches Erfassen von Dingen (und somit Denken und Anschauen zugleich) wäre. Unsere Anschauung heißt „darum sinnlich […], weil sie *nicht ursprünglich*, d. i. eine solche, ist, durch die selbst das Dasein des Objects der Anschauung gegeben wird (und die, so viel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann)" (KrV B 72).

Zur Sinnlichkeit als Rezeptivität gehören nicht nur die Vorstellungen, die sich auf die Erkenntnis der Gegenstände richten, sondern auch Gefühle (vgl. 6:211 Anm.), die das sind, „was jederzeit blos subjectiv bleiben muß und schlechterdings keine Vorstellung eines Gegenstandes ausmachen kann" (5:206). Demgemäß enthält ein Gefühl „die Wirkung der Vorstellung (diese mag sinnlich oder intellectuell sein) aufs Subject […] und [gehört] zur Sinnlichkeit […], obgleich die Vorstellung selbst zum Verstande oder

der Vernunft gehören mag“ (6:212 Anm.). Das Gefühl erläutert Kant auch als „die Fähigkeit, Lust oder Unlust bei einer Vorstellung zu haben“ (6:211).

Gefühle der Lust und Unlust sind bedeutsam auch in Bezug auf das Begehrungsvermögen, indem sinnliche Antriebe unser Handeln beeinflussen; „Das *Wohl* oder *Übel* bedeutet immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der *Annehmlichkeit* oder *Unannehmlichkeit*, des Vergnügens und Schmerzens, und wenn wir darum ein Object begehren oder verabscheuen, so geschieht es nur, so fern es auf unsere Sinnlichkeit und das Gefühl der Lust und Unlust, das es bewirkt, bezogen wird“ (5:60). In diesen Zusammenhang gehört auch Kants Begriff der Neigung. Eine Neigung ist eine „habituelle sinnliche Begierde“ (7:251), die auf einer →pathologischen (d. h. durch sinnliche Anreize bewirkten) Bestimmung unseres Gemüts beruht (vgl. 5:24f.).

Die drei wichtigsten →Sinne sind für Kant das →Gehör, der Sehsinn (→Sehen) und der →Tastsinn. Das Gehör ist Kant zufolge nicht nur eine Bedingung dafür, mit anderen sprachlich zu kommunizieren, sondern auch dafür, Vernunft zu haben (vgl. 7:155). Kant versteht Denken als „*Reden* mit sich selbst“, das ein „innerlich[es] […] *Hören*“ voraussetzt (7:192). Hier wird die innere Erfahrung als internalisierte Kommunikation mit anderen Personen verstanden. Diese Internalisierung von sprachlichen Strukturen ist wiederum ohne das äußere Gehör „kaum möglich“, so dass man ohne Gehör beim Sprechen auch „ohne eigentliche Begriffe […] und […] [D]enken“ ist (7:192; vgl. 7:155). Der Sehsinn ist zwar nicht so eng mit unserer Vernunft verbunden. Er hat aber die größte Reichweite und kommt der →‚reinen Anschauung‘ am nächsten, weil der Empfindungsaspekt hier am wenigsten fühlbar ist (vgl. 7:156). Durch den Tastsinn sind wir in die Lage versetzt, uns eine Vorstellung von der dreidimensionalen Gestalt eines Körpers zu machen (vgl. 7:154).

2 Sinnlichkeit in der theoretischen Philosophie

Die Sinnlichkeit spielt eine zentrale Rolle in Kants kritischer Philosophie. Da unsere Erkenntnis erst einen Gegenstandbezug gewinnen kann, wenn ihre Gegenstände in Anschauungen gegeben sind (oder gegeben werden können), können wir keine Erkenntnis von Gegenständen haben, die in unserer sinnlichen Anschauung niemals angetroffen werden können. Daher können auch die Kategorien als Begriffe a priori nur insofern als Erkenntnisse gelten, als sie sich auf mögliche Gegenstände der sinnlichen Anschauung beziehen: „Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorien; wir können keinen gedachten Gegenstand *erkennen*, ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen. Nun sind alle unsere Anschauungen sinnlich, und diese Erkenntniß, so fern der Gegenstand derselben gegeben ist, ist empirisch. Empirische Erkenntniß aber ist Erfahrung. Folglich *ist uns keine Erkenntniß a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung*“ (KrV B 165f.). Diese Einschränkung unserer Erkenntniskraft gilt vor allem für die transzendentalen Ideen von →Gott, der →Seele und der →Welt, die niemals Erkenntnis werden können. Da aber in Anschauungen Gegenstände nach den apriorischen Formen unserer Sinnlichkeit angeschaut werden, bedeutet das auch, dass wir von einem transzendentalen Standpunkt aus diese Gegenstände als Erscheinungen und nicht als Dinge an sich betrachten müssen. Um die Sinnlichkeit zu ‚begrenzen‘ (vgl. KrV A 288 / B 344), denkt sich der Verstand deswegen ein transzendentales Objekt, „das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist“ (KrV A 288 / B 344). Die Begrenzung der Sinnlichkeit besteht demnach darin, „daß, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschiede geht, für mehr und andere Gegenstände [als die sinnlich erfahrbaren] Platz übrig bleibe“ (KrV A 288 / B 344). Der Begriff der →Erscheinung schließt zwar logisch die Wirklichkeit von etwas, das diese Erscheinung verursacht, mit ein. Kant lehnt aber die Schlussfolgerung ab, dass dieser Gegenstand „übrig bleiben würde“ (KrV A 288 / B 345), würde man die Sinnlichkeit aufheben.

Die Sinnlichkeit ist auch in Kants Theorie der →Mathematik von Bedeutung. Nach Kant ist die Mathematik (einschließlich der →Geometrie und der →Arithmetik) synthetischer Urteile a priori fähig, weil wir mathematische Begriffe mit einer korrespondierenden Anschauung verknüpfen können, indem wir durch die →Konstruktion von Begriffen Verhältnisse in Raum und Zeit a priori bestimmen: „Nun ist von aller Anschauung keine a priori gegeben, als die bloße Form der Erschei-

nungen, Raum und Zeit; und ein Begriff von diesen als quantis läßt sich entweder zugleich mit der Qualität derselben (ihre Gestalt), oder auch bloß ihre Quantität (die bloße Synthesis des gleichartig Mannigfaltigen) durch Zahl a priori in der Anschauung darstellen, d. i. construiren" (KrV A 720 / B 748).

3 Sinnlichkeit in der Ästhetik

Die Lust, die wir direkt durch die Sinne in Empfindungen erfahren können, bezeichnet Kant als das → Angenehme (vgl. 5:205ff.; 7:230ff.). Außer dem → Angenehmen identifiziert Kant zwei andere Arten von sinnlicher Lust, die zentral für seine → Ästhetik sind: die Lust am Schönen (→ Schönheit (Schöne, das)) und am → Erhabenen (vgl. 7:230; 7:239–243; 5:209ff.). Allerdings beruhen ästhetische Urteile im Gegensatz zum Angenehmen nicht unmittelbar auf sinnlichen Empfindungen, sondern auf der Beurteilung von Gegenständen der Sinne, wofür auch → Einbildungskraft und Verstand bzw. Vernunft eine Rolle spielen. Demnach ergibt sich bei Geschmacksurteilen über das Schöne ein freies → Spiel zwischen der Einbildungskraft und dem Verstand, das Lust in der → Apprehension des Gegenstands insofern produziert, als wir eine Harmonie zwischen diesen Erkenntnisvermögen fühlen, ohne dass eine Bestimmung der Gegenstände durch Begriffe stattfindet (→ Erkenntnisvermögen, Harmonie der; 5:217ff.). Im Gegensatz dazu ergibt sich bei ästhetischen Urteilen über das Erhabene ein Verhältnis zwischen Einbildungskraft und Vernunft (vgl. 5:244), sodass wir in der Apprehension eines über alle Maßen großen oder mächtigen Gegenstandes der Sinne eine indirekte Lust erfahren, weil die erfolglose Bestrebung der Einbildungskraft, den Gegenstand in seiner Totalität zu erfassen, die Vernunftidee des Übersinnlichen in uns erweckt (vgl. 5:268ff.).

4 Sinnlichkeit in der praktischen Philosophie

In *KU* beschreibt Kant die Lust am Schönen als eine interesselose Lust (vgl. 5:204f.). Demgemäß wird sie in der *MSR* als „blos contemplativ[]" bezeichnet (6:212). Dieser kontemplativen Lust setzt Kant eine praktische Lust entgegen, die „mit dem Begehren (des Gegenstandes, dessen Vorstellung das Gefühl so afficirt) nothwendig verbunden ist" (6:212; vgl. 5:209f.). Die praktische Lust wird wiederum in sinnliche und intellektuelle unterteilt. Bei der sinnlich praktischen Lust ist die Lust die Ursache des Begehrens. D. h. die Vorstellung eines Gegenstandes, der uns gefällt, bestimmt unser Begehren nach demselben. Dasjenige, wonach wir in diesem Fall streben, ist das Angenehme, und die Bestimmung des Begehrungsvermögens erzeugt deswegen ein „Interesse der Neigung" (6:212). Dagegen folgt die intellektuell praktische Lust „auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehrungsvermögens" (6:212). In der *KpV* definiert Kant diese praktische Lust als → Achtung für das moralische Gesetz, die „eine Wirkung [der praktischen Vernunft] aufs Gefühl, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens ist" (5:76). Nur das moralische Gesetz kann nach Kant das Begehrungsvermögen a priori bestimmen, ohne ein Gefühl der Lust vorauszusetzen. In dieser Weise kann die Vernunft „ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls, mithin ohne Vorstellungen des Angenehmen oder Unangenehmen als der Materie des Begehrungsvermögens, […] durch die bloße Form der praktischen Regel den Willen bestimmen" (5:24). Diese Bestimmung des Begehrungsvermögens erzeugt jedoch a priori das Gefühl der Achtung: „So ist die ächte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft […] keine andere als das reine moralische Gesetz selber, so fern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt und subjectiv in Menschen, die sich zugleich ihres sinnlichen Daseins und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer so fern sehr pathologisch afficirten Natur bewußt sind, Achtung für ihre höhere Bestimmung wirkt" (5:88).

Weiterführende Literatur

Falkenstein, Lorne: Kant's Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetics, Toronto: Toronto University Press 1994.

Höwing, Thomas: Praktische Lust. Kant über das Verhältnis von Fühlen, Begehren und praktischer Vernunft, Berlin u. a.: de Gruyter 2013.

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the „Critique of Pure Reason", Princeton: Princeton University Press 1998.

Nakazawa, Takeshi: Kants Begriff der Sinnlichkeit. Seine Unterscheidung zwischen apriorischen

und aposteriorischen Elementen der sinnlichen Erkenntnis und deren lateinische Vorlagen, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2009.
Reath, Andrews: „Kant's Theory of Moral Sensibility. Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination", in: Kant-Studien 80, 1989, 284–302.

Gabriele Gava / Pierre Keller

Sinnlichkeit, Form der

Die Form der Sinnlichkeit ist nach Kant eine Eigenschaft des Vermögens, von →Gegenständen affiziert werden zu können (Rezeptivität), die dafür verantwortlich ist, dass dasjenige, was affiziert, auf spezifische Art und Weise gegeben wird. Die Form der Sinnlichkeit verleiht auch den Erscheinungen eine spezifische Form (→Erscheinung, Form der). Unterschiedliche Formen der Sinnlichkeit sind möglich; beim Menschen sind sie Raum und Zeit (vgl. KrV A 27 / B 43; KrV A 252; KrV A 275 / B 323; 20:221). Kant bezeichnet sie auch gelegentlich als „subjektive Form[en] unserer Sinnlichkeit" (4:507). Weitere wichtige Stellen: 2:397f.; KrV A 20 / B 34f.; KrV A 126; KrV A 128.

Verwandte Stichworte

Sinnlichkeit; Rezeptivität/Spontaneität; Form/Materie; Anschauung, Form der

Philosophische Funktion

Gemäß dem Begriffspaar Form und Materie (→Form/Materie), unterscheidet Kant die Form der Sinnlichkeit von der Materie der Erscheinung, den →Empfindungen. Die „reine Form der Sinnlichkeit" ist selbst →Anschauung, die dadurch ausgezeichnet ist, keine Empfindungen zu enthalten. Die Formen der Sinnlichkeit gehören zu den formalen Bedingungen der Möglichkeit von Gegenständen der Erscheinung: „Denn daß Gegenstände der sinnlichen Anschauung den im Gemüth a priori liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäß sein müssen, ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstände für uns sein würden" (KrV A 90 / B 122f.). Die Formen der Sinnlichkeit sind Kant zufolge a priori und kommen der Sinnlichkeit wesentlich zu. Ihre je spezifische Bestimmung aber ist kontingent. Die Sinnlichkeit des Menschen ist durch zwei reine Formen ausgezeichnet: →Raum und →Zeit (vgl. KrV A 85 / B 118; KrV B 169; KrV B 331). Es ist möglich, dass andere sinnliche Wesen andere Formen der Sinnlichkeit haben (vgl. 7:399; 20:272). Der Raum ist Form des →äußeren Sinnes, die Zeit Form des →inneren Sinnes. Das Argument für die Apriorität der Formen der Sinnlichkeit ist zum einen, dass sie auch ohne empirische Materie der Erfahrung vorstellbar sind (vgl. 4:282f.); zum anderen sind die spezifischen Argumente für die Apriorität von Raum und Zeit hierfür einschlägig (vgl. KrV A 25 / B 40f.; KrV A 30f. / B 46f.).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense, New Haven u. a.: Yale University Press 2004.
Prauss, Gerold: Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft", Berlin: de Gruyter 1971.
Vaihinger, Hans: Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 2 Bde., Stuttgart u. a.: Union Deutsche Verlagsgesellschaft 1892.

Kristina Engelhard

Sitten

„[O]bgleich das deutsche Wort *Sitten* eben so wie das lateinische *mores* nur Manieren und Lebensart bedeutet" (6:216), benutzt Kant es zur Bezeichnung dessen, was „jedermann" aus →Freiheit und →praktischer Vernunft zu tun geboten ist: „wie gehandelt werden soll, wenn gleich noch kein Beispiel davon angetroffen würde" (6:216; vgl. KrV A 840f. / B 868f.). Entsprechend erörtert Kant „allgemeine[] Principien der Sitten" (KrV A 480 / B 508), die a priori begründet und als notwendig eingesehen werden können, und entsprechend entwirft er eine →Metaphysik der Sitten. Doch auch im geläufigen Wortsinn von „Manieren und Lebensart" findet der Ausdruck Sitten bei Kant Verwendung (6:216; vgl. 5:210). Eine Verbindung beider Bedeutungen besteht insofern, als ein „Übergang" von der Kultivierung (äußerer) Umgangsformen zum sittlichen Handeln nach (inneren) Prinzipien a priori stattfinden kann (vgl. 7:151–153). Weitere wichtige Stellen: 4:388–391; 5:125–128; 5:210; 6:30f.; 6:47f.; 6:216f.; 7:297; 20:246.

Verwandte Stichworte
Sittenlehre; sittlich, Sittlichkeit; Ästhetik der Sitten; Disziplin der Sitten; Metaphysik der Sitten

Philosophische Funktion
1 Prinzipien der Sitten
Kant betont, dass Sitten als Regeln für das, was getan werden sollte, nicht aus der Erfahrung zu schöpfen sind: „nicht aus der Beobachtung seiner selbst […], nicht aus der Wahrnehmung des Weltlaufs […], von dem, was geschieht und wie gehandelt wird" (6:216). Denn aus dem, was noch so oft getan worden ist, folgt nicht schon, dass es recht getan ist. Daher müssen Sittlichkeit und Sitten auf Prinzipien beruhen, genauer: auf Prinzipien reiner praktischer Vernunft. Das Grundprinzip der Sittlichkeit ist Kant zufolge das → Sittengesetz, das für ein nicht nur vernünftiges, sondern auch sinnliches, durch Neigungen und Bedürfnisse bestimmbares Wesen wie den Menschen die Form eines → kategorischen Imperativs annimmt (vgl. 4:413ff.).

Im Gegensatz zur aristotelischen Tradition, die das den Sitten gemäße Handeln auf Eingewöhnung in die vorgefundenen Lebensformen einer wohleingerichteten Polis zurückführt, unterstreicht Kant die Bedeutung sittlicher Grundsätze. Ihre Geltung ist an die → Autonomie oder Selbstgesetzgebung des Individuums gebunden. So können „sittliche Maximen nicht so wie technische auf Gewohnheit gegründet werden" (6:409). Sie wurzeln vielmehr in der Fähigkeit des mit praktischer Vernunft begabten Subjekts, im jeweils gegebenen Fall nach → Gesetzen der Freiheit zu handeln. Entsprechend ist es Kants Anliegen, eine „reine Philosophie der Sitten (Metaphysik)" auszuarbeiten (4:410 Anm.; vgl. KrV A 840f. / B 868f.).

2 Metaphysik der Sitten
Nachdem er ihre ‚Grundlegung' vorgestellt hat, legt Kant mit der → *Metaphysik der Sitten* ein „System" der Sitten vor (6:205). Der alten Bedeutung des Begriffs der ‚Sittenlehre (philosophia moralis)' folgend, unter der eine umfassende, rechtliches wie moralisches Verhalten einschließende „Lehre der Pflichten" zu verstehen ist (vgl. 6:379), behandelt Kant sowohl → Rechtspflichten als auch → Tugendpflichten. Dabei lassen Anlage und Argumentation der *MS* neben der Differenz zwischen Rechts- und Tugendpflichten auch deren systematische Verbindungen hervortreten, die sie als Teilgebiete der *einen* → Sittenlehre ausweisen.

Da der Begriff des *Rechts* genau wie der Begriff der *Tugend* zwar „ein reiner, jedoch auf die Praxis (Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle) gestellter Begriff ist", muss ein metaphysisches „System der Vernunft" dann „in seiner Eintheilung auch auf die empirische Mannigfaltigkeit jener Fälle Rücksicht nehmen" (6:205). Wie Kant hervorhebt, sei „oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande (zu) nehmen […], um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Principien zu zeigen, ohne daß jedoch dadurch der Reinigkeit der letzteren etwas benommen, noch ihr Ursprung a priori dadurch zweifelhaft gemacht wird" (6:217).

Vollständigkeit, die ein System der Sitten erfordern würde, lässt sich mit Blick auf die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit des Empirischen nicht erzielen. Allenfalls können Beispiele angegeben werden. Aufgrund dieser Sachlage verfasst Kant „metaphysische Anfangsgründe der *Rechtslehre*" und „metaphysische Anfangsgründe [der] *Tugendlehre*": weil nämlich „in Rücksicht auf jene Fälle der Anwendung nur Annäherung zum System, nicht dieses selbst erwartet werden kann" (6:205; vgl. 6:373).

3 Gute Sitten und sittlich Gutes
Weil die Metaphysik der Sitten sittliche Prinzipien im Hinblick auf konkrete Fälle und Zwecke und damit unter Berücksichtigung der „*Natur* des Menschen" bedenkt, kann sie zwar „nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden" (6:217). Kant erwägt indes auch den gleichsam umgekehrten Weg. In seinen Vorlesungen zur → Anthropologie diskutiert er die zivilisierende Kraft verfeinerter Sitten und ihren Einfluss auf die Sittlichkeit des Menschen.

Zwar betont er in der Religionsschrift die Differenz zwischen „einem Menschen von guten Sitten" und „einem sittlich guten Menschen" (6:30). Kein Unterschied zwischen ihnen mag erkennbar sein hinsichtlich der → Legalität einer von ihnen ausgeführten Handlung. Doch ist eine Divergenz der „Triebfedern" zu beachten:

„Man kann von dem Ersteren sagen: er befolge das Gesetz dem *Buchstaben* nach (d. i. was die Handlung angeht, die das Gesetz gebietet); vom Zweiten aber: er beobachte es dem *Geiste* nach (der Geist des moralischen Gesetzes besteht darin, daß dieses für sich allein zur Triebfeder hinreichend sei)“ (6:30). Der Mensch von guten Sitten mag also – von außen betrachtet – untadelig scheinen. Dennoch können die Gesinnungen und Motive seines Handelns durchaus unmoralisch sein: z. B. in Gefallsucht, Berechnung, Eitelkeit liegen. In solchen Fällen wäre seine Maxime dennoch „gesetzwidrig“, und „der Mensch ist“, wie Kant pointiert formuliert, „bei lauter guten Handlungen dennoch böse“ (6:31).

In seinen Überlegungen zur →Anthropologie in pragmatischer Hinsicht diskutiert Kant jedoch die Möglichkeit des *Übergangs* von guten Sitten zum sittlich Guten. Er reflektiert über den Menschen und das Erfordernis von „Weltkenntniß“ und nicht nur „Schulweisheit“ (7:119). „Die Welt ist das Substrat und der Schauplatz, auf dem das Spiel unserer Geschicklichkeit vor sich geht. Sie ist der Boden, auf dem unsere Erkenntnisse erworben und angewendet werden“ (9:158). Dort indes zeigt sich ganz unverhohlen der „moralische[] Schein“ (7:151). Je „civilisirter“ die Menschen sind, je feinere Sitten sie an den Tag legen, desto mehr sind sie „Schauspieler“ (7:151). Sie „nehmen den Schein der Zuneigung, der Achtung vor anderen, der Sittsamkeit, der Uneigennützigkeit an“ (7:151). Dennoch betrügen sie Kant zufolge nicht. Jeder wisse, dass es damit „eben nicht herzlich gemeint sei“: „und es ist auch sehr gut, daß es so in der Welt zugeht“ (7:151). Denn es könne die zunächst bloß scheinbare Tugend am Ende „wirklich erweckt“ und in die „Gesinnung“ übergehen (7:151). So muss „selbst der Schein des Guten an Anderen […] uns werth sein“, weil „aus diesem Spiel mit Verstellungen“ schließlich „Ernst“ werden kann (7:153).

Aber „der Schein des Guten in uns selbst muß ohne Verschonen weggewischt und der Schleier, womit die Eigenliebe unsere moralischen Gebrechen verdeckt, abgerissen werden“ (7:153). Es ist ohne Wert, die eigenen moralischen Schwächen und Fehler mit dem „Schein des Guten“ (7:153) zu versehen, um so vor sich selbst das sittlich nicht Gute zur guten Gesittung umzudeuten.

Weiterführende Literatur

Bacin, Stefano: Il senso dell’etica. Kant e la costruzione di una teoria morale. Bologna: il Mulino 2006, 235–237.

Louden, Robert B.: Kant’s Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings, New York u. a.: Oxford University Press 2000.

O’Neill, Onora: „Kant after Virtue“, in: dies.: Constructions of Reason. Explorations of Kant’s Practical Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 1995, 145–162.

Wood, Allen: „The Final Form of Kant’s Practical Philosophy“, in: Timmons, Mark (Hg.): Kant’s Metaphysics of Morals. Interpretative Essays, Oxford u. a.: Oxford University Press 2002, 1–21.

Beatrix Himmelmann

Sittengesetz

→Gesetz, moralisches

Sittenlehre

Im Gegensatz zur Naturlehre, einer Lehre von den Gesetzen der Natur, ist die Sittenlehre eine Lehre von den Gesetzen der Freiheit (vgl. 4:387). Da diese für den vernünftig wie sinnlich verfassten Menschen verpflichtenden Charakter haben, ist die Sittenlehre als eine „*Lehre von den Pflichten*“ zu verstehen (6:379). Sie hat zwei Abteilungen, →Recht und →Ethik, gemäß dem Unterschied zwischen der „äußeren“ (6:379) und „inneren“ (6:380) Gesetzgebung aus Freiheit. Entsprechend ist die Sittenlehre Lehre von den →Rechtspflichten wie auch von den →Tugendpflichten. Weitere wichtige Stellen: 5:41; 5:92; 5:172; 6:215ff.; 6:226; 6:239; 6:242; 6:381; 6:383; 6:385; 6:406; 8:10ff.; *Refl.* 7230, 19:282.

Verwandte Stichworte

sittlich, Sittlichkeit; Pflicht; Moral

Philosophische Funktion

1 Sittenlehre ist nicht Anthropologie und nicht Glückseligkeitslehre

Kant argumentiert zugunsten der Wirklichkeit praktischer Vernunft, d. h. der Bestimmbarkeit des Willens durch nichts als →Gesetze der Freiheit. Sie können und sollen dem Menschen Orientierung geben mit Blick darauf, „wie gehandelt

werden soll“ (6:216). Regeln dafür, „wie gehandelt werden soll“, nennt Kant → Sitten und die entsprechende Lehre Sittenlehre. Kants Verwendung des Ausdrucks „*Sitten*“ folgt, wie er selbst anmerkt, nicht dem geläufigen Gebrauch dieses Wortes, das „eben so wie das lateinische mores nur Manieren und Lebensart bedeutet“ (6:216).

Weil die Sittenlehre nach Kant Handlungsregeln im Sinne von Prinzipien aus reiner praktischer Vernunft, genauer: von Gesetzen der Freiheit enthält, kann sie keine → Anthropologie sein. Denn diese handelt von der „Natur [des] Menschen“ in dem Sinne, dass sie die „Kenntniß des Menschen“ (7:119) zur Grundlage seiner Erforschung macht. Anthropologie als „*Weltkenntnis*“ (7:119) beschäftigt sich mit dem „wirklichen Thun und Lasse[n] der Menschen“ (7:121). Daher sieht die Anthropologie keineswegs von der Erfahrung mit dem Menschen ab, sondern nutzt sie als ihr Material. Allerdings können Kant zufolge Sitten als Regeln dafür, „wie gehandelt werden soll“ (6:216), nicht aus dem, was in Natur und Erfahrung gegeben ist, abgeleitet werden. Denn aus dem, was noch so oft getan worden ist, folgt nicht schon, dass es recht getan ist. So unterscheidet „die Sittenlehre sich schon durch ihren Begriff von der Naturlehre (hier der Anthropologie) deutlich […], als welche letztere auf empirischen Principien beruht, dagegen die moralische Zwecklehre, die von Pflichten handelt, auf a priori in der reinen praktischen Vernunft gegebenen Principien beruht“ (6:385). Dieses Argument gilt auch mit Blick auf die Divergenz von Sittenlehre und Glückseligkeitslehre.

Die Grundsätze oder Prinzipien, die der → Glückseligkeitslehre zugrunde liegen, sind sämtlich empirisch. Es lässt sich nicht unabhängig von individueller Erfahrung sagen, was den Einzelnen glücklich machen kann. „Nur die Erfahrung kann lehren, was uns Freude bringe“ (6:215). Die Suche nach allgemeinen Prinzipien des Glücksstrebens ist Ausdruck von fruchtlosem „Vernünfteln a priori“ (6:215); das angeblich Allgemeinverbindliche, wie es sich aus zusammengetragenen Erfahrungsdaten entnehmen lässt, ein bloßes Surrogat (vgl. 6:215f.). Die Prinzipien der Sittenlehre dagegen sind allgemein gültig für jeden, der mit praktischer Vernunft begabt, und d. h. praktisch frei ist. Sie gelten damit a priori und unabhängig von aller Erfahrung.

Kant betont die Differenz zwischen Glückseligkeitslehre und Sittenlehre auch, um Tendenzen ihrer Vermischung, die keiner von beiden gerecht würde, entgegenzutreten (vgl. 5:130).

2 Sittenlehre als Lehre von Rechts- und Tugendpflichten

Sittenlehre ist eine Lehre von den Gesetzen der Freiheit, die ihren Ursprung in reiner praktischer Vernunft haben (vgl. 4:387). Sie sind Ausdruck der mit solcher Vernunft einhergehenden Autonomie. Für den Menschen nehmen die Gesetze der Freiheit eine verpflichtende oder imperativische Form an, weil er ihnen nicht per se auch folgt. Denn sein Wille ist ebenso durch sinnlich fundierte Bedürfnisse und Neigungen bestimmbar, denen er mit Hilfe technisch-praktischer und pragmatischer Vorschriften bzw. Ratschläge nachgeht (vgl. 4:415–419). Nur die auf die Befolgung der Freiheitsgesetze sich richtenden Pflichten gehören zur Sittenlehre, die deshalb auch „*Lehre von den Pflichten*“ heißt (6:379).

Der Differenz zwischen der „äußere[n]“ und „*inner[en]*“ (6:220) Gesetzgebung aus Freiheit gemäß teilen sich diese Pflichten in Rechtspflichten und Tugendpflichten. Rechtspflichten regeln die „Bedingungen“, unter denen die in der Welt handelnd sich artikulierende „Willkür“ des einen mit derjenigen des andern „nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (6:230). Tugendpflichten beziehen sich dagegen auf die → Maximen des eigenen Handelns und ihre Übereinstimmung mit dem Gesetz der Freiheit (vgl. 6:220; 6:230). Das aus reiner Vernunft abgeleitete Recht gibt Gesetze für das Tun und Lassen bestimmter Handlungen, auf deren Einhaltung „mit der Befugnis zu zwingen“ (6:231) gedrungen werden kann. Die Ethik dagegen gibt Gesetze für Maximen von Handlungen, nach denen der Einzelne den je eigenen Willen bestimmen soll. Solche Maximen zu haben und ihnen zu folgen, kann nicht von außen erzwungen werden, sondern ist Sache eines „freien Selbstzwange[s]“ und damit der → Tugend (vgl. 6:383). Die Ethik zielt auf moralische (und auch rechtliche) → Gesinnung, das Recht auf die Rechtmäßigkeit oder → Legalität der Handlungen in einem äußeren Sinne, d. h. ganz ungeachtet der ihr zugrundeliegenden Beweggründe.

Einerseits also betont Kant den Unterschied von Rechtspflichten und Tugendpflichten, andererseits ihre Zugehörigkeit zu der *einen* Sittenlehre als Lehre von den Gesetzen der Freiheit. Damit verweist er auf den systematischen Zusammenhang von Recht und Ethik (oder Moral), genauer: auf die komplementäre Verbindung, in der sie zueinander stehen. Gäbe es nur die Moral, welche die Gesetzesförmigkeit von Handlungs*maximen* zur Pflicht macht, so wäre dies mit Blick auf die vernunftnotwendige Gesetzgebung aus Freiheit nicht ausreichend. Denn die Wirklichkeit und Wirksamkeit moralischer Maximen lässt sich nicht erzwingen, noch ihr tatsächliches Vorliegen jemals mit Gewissheit annehmen (vgl. 4:407). Daher bedarf es des Rechts, mit dessen Begriff die Befugnis, Zwang auszuüben, analytisch verbunden ist und unter dessen Begriffe wirkliche Handlungen tatsächlich subsumierbar sind (vgl. 6:230–232). Gäbe es jedoch nur das Recht, welches die Legalität der Handlungen fordert, wäre dies mit Blick auf die vernunftnotwendige Gesetzgebung aus Freiheit ebenfalls nicht ausreichend. Denn diese „äußere" Gesetzgebung fundierte das rechte Handeln dann nur dem Buchstaben nach und könnte selbst von einem (allerdings verständigen) „Volk von Teufeln" (8:366) ins Werk gesetzt werden. Ohne Moralität in Gestalt der → Achtung vor der Freiheit und ihrem Gesetz wäre der Mensch, selbst wenn er 'äußerlich' recht handelte, dennoch „sittlich todt" (6:400). So gehören zur Sittenlehre als Lehre von den Gesetzen der Freiheit, die für den Menschen verpflichtend sind, notwendig beide: Rechtspflichten wie Tugendpflichten.

Weiterführende Literatur

Oberer, Hariolf: „Sittengesetz und Rechtsgesetze a priori", in: ders. (Hg.): Kant. Analysen – Probleme – Kritik, Bd. 3, Würzburg: Königshausen & Neumann 1997, 157–200.

Römpp, Georg: Kants Kritik der reinen Freiheit. Eine Erörterung der ‚Metaphysik der Sitten', Berlin: Duncker & Humblot 2006.

Beatrix Himmelmann

sittlich, Sittlichkeit

Kant versteht unter Sittlichkeit den echten, unbedingten moralischen → Wert einer → freien Handlung oder einer → Person. Als „Werth der Person" (5:110) ist Sittlichkeit die „Würdigkeit glücklich zu sein" (KrV A 810 / B 838; 5:110; 5:450; 7:326; vgl. KrV A 813 / B 841; 5:130). Die Sittlichkeit einer Handlung ist „[d]ie Übereinstimmung […] der Maxime der Handlung mit dem Gesetze" (6:225; vgl. 4:460; → Legalität/Moralität). Das Prinzip der Sittlichkeit ist der → kategorische Imperativ (siehe z. B. 4:419; 4:436; 4:461). Kant unterscheidet innerhalb des Praktischen zwischen Sittlichkeit, → Geschicklichkeit und → Klugheit: Im Unterschied zu den beiden letzteren bezieht sich die Sittlichkeit nicht auf subjektive Zwecke. Anders als die Regeln der Geschicklichkeit und der Klugheit sind die Regeln der Sittlichkeit daher → praktische Gesetze und kommen in kategorischen Imperativen zum Ausdruck (vgl. KrV A 823 / B 851; 4:416). Weitere wichtige Stellen: 2:300; KrV B XXIX; KrV A 318 / B 375; KrV B 29; KrV A 808–811 / B 836–839; KrV A 813–815 / B 841–843; KrV A 823 / B 851; 4:406–411; 4:416; 4:426; 4:432; 4:435f.; 4:440–443; 4:445; 4:447f.; 4:452; 4:460; 5:9; 5:15; 5:35–37; 5:39–42; 5:72; 5:76; 5:119; 5:130; 5:351; 5:353f.; 6:423; 9:37.

Verwandte Stichworte

Legalität/Moralität; Pflicht; Verbindlich(keit); Tugend; Sitten; Sittenlehre

Philosophische Funktion

1. Kant verwendet ‚Sittlichkeit' und ‚Moralität' weitgehend als Synonyme (siehe z. B. 4:408; 4:435; 5:9 Anm.; KrV A 809f. / B 837f.). Dasselbe gilt in der Regel auch für ‚sittlich' und ‚moralisch': z. B. ist „sittliche Weltweisheit" (4:387, 4:389; vgl. auch 4:392) die deutsche Benennung der → Moralphilosophie (bzw. der Sittenlehre). Kant stellt die Aufgabe der *GMS* als „die Aufsuchung und Festsetzung *des obersten Princips der Moralität*" dar (4:392), nennt aber den Hauptgegenstand der Untersuchung meistens „Princip der Sittlichkeit" (vgl. z. B. 4:410, 4:432, 4:440; vgl. auch 5:33, 5:9 Anm.). Ab der *KpV* wird der Ausdruck ‚Moralität' eher mit Bezug auf den Unterschied Legalität/Moralität gebraucht. Dies nimmt allerdings die Äquivalenz mit Sittlichkeit nicht zurück, welche auch später ausdrücklich beibehalten wird: „Man nennt die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben die *Legalität* (Gesetzmäßigkeit), diejenige aber, in welcher die Idee

der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die *Moralität* (Sittlichkeit) derselben" (6:219; vgl. 6:225).

‚Sittlichkeit' bezeichnet den moralischen Wert von freien Handlungen oder Personen, die den moralischen Forderungen genügen. Sittlichkeit als Inhalt moralischer Anweisungen betrifft die Handlungsweise des Subjekts und fällt mit der „*Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes*" zusammen (4:460). Da die Sittlichkeit in der Übereinstimmung mit moralischen Prinzipien besteht, liegt sie „in Gesinnungen […] und nicht blos in Handlungen" (5:71; vgl. 4:416), beruht also nicht auf dem Erfolg einer Handlung bzw. auf der Erreichung eines Ziels. Für die Sittlichkeit ist es daher wesentlich, dass die moralischen Anweisungen den → Willen unmittelbar zum Handeln bestimmen. Die Sittlichkeit kann also nicht aufgrund anderer Motive erreicht werden, sondern muss selbst auch eine motivierende Kraft auf das Subjekt ausüben (vgl. 6:219; 6:225). Kant nennt dementsprechend das moralische → Motiv der → Achtung für das Gesetz „nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern […] Sittlichkeit selbst" (5:76). Die Möglichkeit einer solchen Motivation liegt nach Kant im Interesse an den „*Ideen der Sittlichkeit*" (4:448; → Interesse der Sittlichkeit), das die moralischen Wesen auszeichnet. Kant nennt dementsprechend ein Subjekt, dem die Empfänglichkeit zu einem solchen Interesse fehlt, „sittlich todt" (6:400; → Gefühl, moralisches).

Da sie jeden genuinen Wert bestimmt, schreibt Kant der Sittlichkeit → Würde zu. „Sittlichkeit und Menschheit, so fern sie derselben fähig ist", ist „dasjenige, was allein Würde hat" (4:435). Der Status von Subjekten, die der Sittlichkeit fähig sind, hat für Kant wichtige normative Folgen: „Das Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist" (6:423; → Selbstmord).

Wesentlicher Aspekt der Sittlichkeit ist die → Verbindlichkeit, denn ihre Anweisungen sind an endliche vernünftige Wesen gerichtet, die solchen Anweisungen nicht notwendigerweise folgen. In dieser Hinsicht ist die Sittlichkeit den Sitten als gewöhnlichen Praktiken entgegengesetzt. Kant bemerkt daher schon früh, dass, um „in den ersten Gründen der Sittlichkeit den größten Grad philosophischer Evidenz zu erreichen, […] die obersten Grundbegriffe der Verbindlichkeit allererst sicherer bestimmt werden müssen" (2:300). Bei den früheren Versuchen, die Sittlichkeit zu begründen, hat man zwar „den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden" (4:432) gesehen, hat aber nicht das zugrundeliegende Prinzip entdeckt.

2. Sittlichkeit und ihre Anweisungen sind der eigentliche Gegenstand der Sittenlehre bzw. der Moralphilosophie, sowie auch der „*gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniß*" (4:393; vgl. 4:411; → Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). Kant hebt hervor, dass „der gemeine Verstand über Sachen der Sittlichkeit und Pflicht oft richtiger urtheilt als der speculative" (9:79). Der Begriff der Sittlichkeit wird von den meisten Menschen auch nicht in Frage gestellt (vgl. 4:406). Aufgabe der Moralphilosophie ist daher nicht, einen „neuen Grundsatz aller Sittlichkeit" einführen zu wollen, „gleich als ob […] die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrthume gewesen wäre" (5:8 Anm.). Die Sittlichkeit muss aber so begründet werden, dass die Wirklichkeit des Begriffs gewährleistet wird. Es soll nämlich ausgeschlossen werden, dass der Begriff der Sittlichkeit bloß ein „Hirngespinst" ist (4:407; 4:445).

Kant bestreitet, dass eine empirische Begründung dies leisten kann. Die Sittlichkeit könne empirisch nicht begründet werden, denn eine empirisch bedingte Grundlage würde die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Sittlichkeit nicht erklären: „wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit und Beziehung auf irgend ein mögliches Object bestreiten will", kann „man nicht in Abrede ziehen […], daß sein Gesetz von so ausgebreiteter Bedeutung sei, daß es nicht bloß für Menschen, sondern alle *vernünftige Wesen überhaupt*, nicht bloß unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern *schlechterdings nothwendig* gelten müsse: so ist klar, daß keine Erfahrung, auch nur auf die Möglichkeit solcher apodiktischen Gesetze zu schließen, Anlaß geben könne" (4:408; vgl. 4:442). „[I]n Ansehung der sittlichen Gesetze […] ist" daher „Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins" (KrV A 318 / B 375; vgl. 4:426). Die Sittlichkeit kann dementsprechend auch nicht durch Beispiele erkannt werden, die nur mit Bezug auf ein von ihnen unabhängiges Prinzip beurteilt werden können (vgl.

4:408f.). Daraus folgt: „Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt, und Beispiele dienen nur zur Aufmunterung, d. i. sie setzen die Thunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, außer Zweifel“ (4:409; → Beispiel, moralisches). Zusammenfassend schreibt Kant, dass „*Empirism* der praktischen Vernunft […] die Sittlichkeit in Gesinnungen […] mit der Wurzel ausrottet“ (5:71). Alle materialen Prinzipien der Sittlichkeit reduzieren diese auf das Verlangen nach Glückseligkeit (→ Heteronomie). Da aber eine solche Auffassung die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit sittlicher Gebote unverständlich macht (vgl. 5:39–41), ist die Annahme, Glückseligkeit sei Bestimmungsgrund des Willens, „[d]as gerade Widerspiel des Princips der Sittlichkeit“ (5:35).

Gegen empiristische Auffassungen der Sittlichkeit vertritt Kant, dass sie auf nicht-empirischen Begriffen beruht: „Die Beurtheilung der Sittlichkeit ihrer Reinigkeit und Folgen nach geschieht nach Ideen“ (KrV A 812 / B 840). Darauf beruht für Kant die Notwendigkeit einer reinen Moralphilosophie bzw. einer → Metaphysik der Sitten (vgl. 4:410). Gegen die Versuche, Sittlichkeit auf materiale Prinzipien zu begründen, argumentiert Kant für die These: „das *formale praktische Princip* der reinen Vernunft, nach welchem die bloße Form einer durch unsere Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung den obersten und unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens ausmachen muß“, sei „das *einzige mögliche* […], welches zu kategorischen Imperativen, d. i. praktischen Gesetzen […], und überhaupt zum Princip der Sittlichkeit sowohl in der Beurtheilung, als auch der Anwendung auf den menschlichen Willen in Bestimmung desselben tauglich ist“ (5:41).

Eine angemessene Begründung der Sittlichkeit muss auch ihren speziellen normativen Modus erläutern. Die „Lehren der Sittlichkeit […] gebieten für jedermann, ohne Rücksicht auf seine Neigungen zu nehmen: blos weil und sofern er frei ist und praktische Vernunft hat“ (6:216). Darin besteht der kategorische Charakter des „Imperativ[s] der *Sittlichkeit*“ (4:416). Die Erörterung der Verbindlichkeit, die die Sittlichkeit auszeichnet, führt auch zur Unterscheidung der Sittlichkeit von Geschicklichkeit und Klugheit als Formen praktischer Tätigkeit, die nicht verbindliche Vorschriften angeben (vgl. 4:414; 5:35f.). Nur die Imperative der Sittlichkeit gelten also als praktische Gesetze im eigentlichen Sinn. Die philosophische Begründung muss daher die Frage beantworten, „wie der Imperativ der *Sittlichkeit* möglich sei“ (4:419).

Den kategorischen Imperativ der Sittlichkeit führt Kant auf die → Autonomie des Willens zurück, welche er als „das alleinige Princip der Sittlichkeit“ bezeichnet (5:33; vgl. 4:440f.). Die Möglichkeit des kategorischen Imperativs wird durch den Bezug auf die notwendige Voraussetzung der → Freiheit begründet: „Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit sammt ihrem Princip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs“ (4:447). Die Sittlichkeit stellt zugleich den Bereich dar, in dem sich die Wirklichkeit der Freiheit als eine Art von Kausalität erweist: das „Sittliche[]“ ist nämlich das, „wobei die menschliche Vernunft wahrhafte Causalität zeigt und wo Ideen wirkende Ursachen (der Handlungen und ihrer Gegenstände) werden“ (KrV A 317 / B 374). Damit „entdeck[t]“ Sittlichkeit „uns zuerst den Begriff der Freiheit“ (5:30).

3. Sittlichkeit bezeichnet über einzelne freie Handlungen hinaus auch den Wert der → Gesinnung einer Person, die nach moralischen Forderungen handelt (vgl. 5:110). Kant hebt diesbezüglich besonders hervor, dass Sittlichkeit als moralischer Wert einer Person mit ihrer Glückseligkeit nicht gleichgesetzt werden darf (vgl. 5:35f.). In diesem Sinn bemerkt Kant: „es [ist] nicht meine Glückseligkeit, sondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten mein Zweck und zugleich meine Pflicht ist“ (6:388). Damit lehnt er allerdings nicht jedes Verhältnis zwischen den beiden ab. Um den Unterschied und zugleich den Zusammenhang zwischen beidem zum Ausdruck zu bringen, erläutert er die Sittlichkeit wiederholt als „Würdigkeit glücklich zu sein“ (KrV A 810 / B 838; 5:110; 5:450; 7:326; vgl. KrV A 813 / B 841; 5:130).

Als Resultat der moralischen Gesinnung macht die Sittlichkeit zusammen mit der dazu proportionierten Glückseligkeit das → höchste Gut aus (vgl. 5:112): „[E]ine natürliche und nothwendige Verbindung zwischen dem Bewußtsein der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionirten Glückseligkeit, als Folge derselben“, lässt sich „wenigstens als möglich denken“ (5:119). Die Sittlichkeit ist also in dieser Hinsicht „die Idee des höchsten Gutes, was in der Welt möglich ist, so fern es allein durch Freiheit möglich ist“ (8:139), denn das andere Element des vollständigen höchs-

ten Guts kann nicht direkt durch das Handeln des Menschen erreicht werden. In diesem Kontext verwendet Kant Sittlichkeit und Tugend oft als Synonyme, insofern beide Begriffe den moralischen Wert der Person bezeichnen, d. h. den Bestandteil des höchstens Guts, der durch das Handeln moralischer Subjekte unmittelbar realisiert werden muss (vgl. z. B. 5:113, 5:115; zum Verhältnis von Sittlichkeit und Tugend vgl. auch 4:426 Anm.).

Weiterführende Literatur

Baum, Manfred: „Sittlichkeit und Freiheit in Kants ‚Grundlegung'", in: Engelhard, Kristina / Heidemann Dietmar H. (Hg.): Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus, Berlin u. a.: de Gruyter 2005, 183–202.

Schwaiger, Clemens: Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1999.

Red.

Sittsamkeit

Unter Sittsamkeit versteht Kant die Anpassung an konventionelle Rollenerwartungen durch „Verhehlung dessen, was Geringschätzung erregen könnte" (8:113). Darunter fällt insbesondere die weibliche Tugend der Sittsamkeit (*pudicitia*) als „Kunst […] keusch zu scheinen" (20:177). Weitere wichtige Stellen: 2:234; KrV A 748 / B 776; 7:151f.; 7:241; 7:306; 15:624; 15:755; 15:798; 20:39; 20:107; 20:177; 23:365f.

Verwandte Stichworte

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht; Tugend; Schein

Philosophische Funktion

Die Sittsamkeit als „Selbstzwang, der die Leidenschaft versteckt" (7:152), erzeugt einen erlaubten moralischen Schein (vgl. 7:151). Einerseits gelingt es durch Verstellung und Schauspielerei nur scheinbar, die Neigungen zu kultivieren. Andererseits ist die Sittsamkeit „als Illusion sehr heilsam, um zwischen einem und dem anderen Geschlecht den Abstand zu bewirken, der nöthig ist, um nicht das eine zum bloßen Werkzeuge des Genusses des anderen abzuwürdigen" (7:152). Die „Neigung, seine wahre Gesinnungen zu verhehlen und gewisse angenommene, die man für gut und rühmlich hält, zur Schau zu tragen", interpretiert Kant naturteleologisch als „Anlage zu guten Zwecken" (KrV A 748 / B 776). Die Sittsamkeit bildet als Neigung zu äußerlich moralkonformem Verhalten nicht nur die „Grundlage aller wahren Geselligkeit", sondern auch eine Vorstufe zur Moral (8:113). „Die Natur hat den Hang, sich gerne täuschen zu lassen, dem Menschen weislich eingepflanzt, selbst um die Tugend zu retten, oder doch zu ihr hinzuleiten" (7:152).

Corinna Mieth

Skandal (der Philosophie)

Ein Skandal ist „ein öffentlich gegebenes Beispiel der Verachtung strenger Pflichtgesetze" (6:474). Als ‚Skandal der Philosophie' im Speziellen bezeichnet Kant einige Positionen, die er mit den Ansprüchen der → Vernunft für unvereinbar hält (vgl. KrV B XXXIX Anm.; 8:277). Weitere wichtige Stellen: KrV B XXXIV; 6:323; 6:394; 6:460; 6:466; 7:171; 8:37; 8:277; 8:346; 12:258; 15:870; 15:897; 18:714; 19:267.

Verwandte Stichworte

Achtung, Achtung für das Gesetz; Ehrliebe; Idealismus

Philosophische Funktion

In *MST* versteht Kant einen Skandal als Verstoß gegen die Ehrliebe, d. h. gegen den Anspruch auf „die Bezeigung der Achtung vor dem Menschen als moralischen (seine Pflicht höchstschätzenden) Wesen" (6:464). Ein solcher Verstoß ist pflichtwidrig. Indem er eine Missachtung der → Pflicht gegenüber dem Menschen als moralischem Wesen öffentlich zur Schau stellt, schwächt er die → Achtung vor ihm, „auf welcher doch der Antrieb zum Sittlichguten beruht" (6:466). Als Skandal im Bereich der Philosophie bezeichnet Kant allgemein den scheinbaren → Widerspruch der Vernunft mit sich selbst (vgl. KrV B XXXIV; 18:258). Spezieller hält er es für einen „Skandal der Philosophie", „das Dasein der Dinge außer uns […] bloß auf *Glauben* annehmen zu müssen" (KrV B XXXIX Anm.). Seine *Widerlegung des Idealismus* versteht er als Antwort hierauf (KrV B 274ff.). In *Gemein-*

spruch verwendet Kant den Ausdruck „Skandal der Philosophie“ außerdem für die →Maxime, dass die Moraltheorie „für die Praxis ungültig sei“ (8:277).

Angela Breitenbach

Skeptiker

Kant nimmt im Ausgang von Pyrrhon eine „ganze Schule von Skeptikern“ in den Blick, deren Auffassung er dadurch kennzeichnet, dass „sie es zur ersten Maxime alles philosophirenden Vernunftgebrauchs machten: *auch selbst bei dem größten Scheine der Wahrheit sein Urtheil zurückzuhalten*, und das Princip aufstellten: *die Philosophie bestehe im Gleichgewichte des Urtheilens und lehre uns den falschen Schein aufzudecken*“ (9:31). Weitere wichtige Stellen: KrV A 9f.; KrV A 388; KrV A 761 / B 789ff.; KrV A 856 / B 884; 8:227; 9:8; 9:30f.; 9:74; *Refl.* 2666f., 16:459; 20:264.

Verwandte Stichworte

Skeptizismus; Dogmatismus; Kritizismus; Methode, skeptische

Philosophische Funktion

Im Kontext philosophiehistorischer Ausführungen, die Pyrrhon als den ersten Skeptiker und Begründer der Epoche des Skeptizismus bezeichnen, thematisiert Kant drei Akademien in der Nachfolge Platons, die, wie es heißt, „sich zum Skepticismus [neigen]“ (9:30). Als führende Denker werden hier Speusippos, Arkesilaos und Karneades genannt (Kant verweist diesbezüglich auf die Darstellung der antiken Skepsis durch Sextus Empiricus (vgl. 9:30f.). Zentral ist für Kant die Bestimmung der Skepsis nicht als selbstaufhebende Behauptung der Bezweifelbarkeit aller Sätze. Als Skeptiker bezeichnet er vielmehr diejenigen Philosophen, die, im Anschluss an die dialogische Philosophie Platons, bezüglich der Wahrheit einer Behauptung Gründe pro und contra anführen, ohne selbst darüber zu entscheiden (vgl. 9:30). Unter einem Skeptiker versteht Kant insofern einen Philosophen, der das Gleichgewicht des Urteilens lehrt und damit den falschen Schein einer vorgegebenen Wahrheit vor allem von dogmatisch-metaphysischen Behauptungen aufdeckt (vgl. 9:30).

Kant setzt dem Skeptiker den „*Dogmatiker[]*“ entgegen (9:31). Der Dogmatiker akzeptiert allgemeine Behauptungen der Metaphysik, die, wie Kant lehrt, der Vernunft als solcher entspringen, als Grundlage seines Denkens, ohne Gründe pro und contra ihrer Wahrheit heranzuziehen und ohne die erkenntniskritische Überprüfung der Leistungsfähigkeit der Vernunft, der diese Behauptungen entspringen (vgl. KrV A 764 / B 792; 8:227; 20:262). Gegenüber dem Dogmatismus macht Kant selbst in der Antinomienlehre der *KrV* geltend, dass hier „eine gewisse Art skeptischer Methode nöthig [ist], um Zweifel zu bilden“ (28:205f.) (→Antinomie der reinen Vernunft). Diese Methode „ist [jedoch] vom *Scepticismus* gänzlich unterschieden“ (KrV A 424 / B 451). Denn sie bleibt nicht wie der Skeptizismus unentschieden beim Pro und Contra stehen, sondern dient dem Aufweis der Grenzen menschlicher Vernunft in der kritischen Absicht, „die Wahrheit besser einzusehen“ (28:206). Der nicht durch einen vernunftkritischen Ansatz geleitete Skeptiker vertritt Kant zufolge lediglich eine Philosophie des „*Stillstandes*“ (20:281; vgl. KrV A 407 / B 434). Er schafft zwar einen „Ruheplatz für die menschliche Vernunft, […] aber nicht ein[en] Wohnplatz zum beständigen Aufenthalte; denn dieser kann nur in einer völligen Gewißheit angetroffen werden“ (KrV A 761 / B 789). Zur Näherbestimmung dieser Auffassung bezieht sich Kant auf →David Hume, „vielleicht der geistreichste unter allen Sceptikern“ (KrV A 764 / B 792). Humes Zweifel speiste sich aus der Angewiesenheit der menschlichen Erkenntnis auf die Erfahrung und aus einer Prüfung der Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft. Zugleich aber schloss er eine völlige Gewissheit aus dem Bereich der Erkenntnis aus, da er die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori (→Urteil, synthetisches a priori) nicht in Betracht zog.

Weiterführende Literatur

Grundmann, Thomas/Stüber, Karsten (Hg.): Philosophie der Skepsis, Paderborn u. a.: Schöningh 1996.

Hankinson, Robert J.: The Sceptics. The Arguments of the Philosophers, London u. a.: Routledge 1995.

Helsloot, Niels: Van ironie naar skepsis: over de taaltheoretische gevolgen van het socratisch-kantiaanse kennisideaal, Münster: Nodus-Publ. 1992.

Karin Michel

Skeptizismus

Der Grundsatz „einer kunstmäßigen und scientifischen Unwissenheit“ (KrV A 424 / B 451). Weitere wichtige Stellen: KrV A IX; KrV B 23; KrV B 128; KrV B 168; KrV A 761 / B 789; KrV A 765 / B 793; 4:271; 4:274; 4:351; 4:360; 5:3; 5:13; 5:51ff.; 5:103; 5:238f.; 9:30f.; 9:83f.; 10:122; 10:548; 11:62; 11:285; 12:6; 16:456–461; 18:294; 20:175; 24:207–218; 28:538f.

Verwandte Stichworte

Hume, David; Idealismus, formaler; Methode, skeptische; Sextus Empiricus

Philosophische Funktion

1 Skeptische Einflüsse auf Kant

1.1 Auch vor der *KrV* lobt Kant immer wieder die →skeptische Methode (2:307; vgl. 2:25; 16:452–461; 20:175; 24:207–214); sein Begriff davon ist von Sextus Empiricus bestimmt (vgl. 9:30f.; 9:83f.; Guyer, *Kant on Common Sense*, S. 4). In *De mundi* beruft sich Kant auf den „Unterschied der Alten zwischen Phaenomena und Noumena“ (2:395), was als Anspielung auf Sextus Empiricus' Beschreibung der skeptischen Methode zu verstehen ist (vgl. Sextus Empiricus, *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*, I.iv.8). Die transzendentale →Antithetik der *KrV* zwischen →Empirismus und →Dogmatismus folgt einer skeptischen Methode (vgl. KrV A 507 / B 535). Zweck dieses →Gegensatzes ist es, wie bei Sextus, uns von den dogmatischen Behauptungen oder Urteilen über →Dinge an sich zu befreien.

1.2 Kants Lehre, dass →Raum und Zeit nicht Dinge an sich sind, sondern →Formen der Anschauung, erinnert an Bayles Behauptung in dem Artikel *Zenon d'Elée* seines *Dictionnaires* (Abs. G, K, I), wonach wir den Begriff der →Ausdehnung nur dann vor Widersprüchen retten können, wenn wir der Ausdehnung nur eine Existenz in unserem Geist zuschreiben (vgl. 2:208; 16:58; 16:241; 16:450; 16:457; 24:216; 16:860; 20:71; 24:509; 24:804; 18:579; 18:588; 18:593; vgl. auch Ferrari, *Les sources françaises*, S. 91–99). Kant verweist auf den „*eleatische[n] Zeno*“ als Vorreiter der Methode der →Antinomie und des →transzendentalen Idealismus (KrV A 502 / B 530), wobei er sowohl an Platons Dialog *Parmenides* wie an Bayles Artikel denkt (→Zenon von Elea). In den Artikeln *Pyrrhon* (Abs. B) und *Zenon d'Elée* (Abs. H) hat Bayle Argumente gegen die Existenz der →Außenwelt von →Malebranche und Foucher dargestellt, die Kants Begriff vom →problematischen Idealismus beeinflusst haben könnten (vgl. 28:42ff.; 28:205–208; 29:927ff.).

1.3 Wichtigster Erbe von Bayle ist →David Hume, der eine skeptische Kritik an der rationalen Begründung von Kausalurteilen im *Treatise* und dem *Enquiry concerning Human Understanding* vorgetragen hat. In seinen *Dialogues Concerning Natural Religion* trägt Hume eine Kritik der philosophischen →Theologie vor, die Kant 1780 in →Johann Georg Hamanns Übersetzung kennen lernt. In den *Prolegomena* gesteht Kant: „[D]ie Erinnerung des *David Hume* war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach“ (4:260). Wenn der Begriff der →Ursache seinen Ursprung nicht in der →Vernunft, sondern in der →Einbildungskraft hat, wie Hume behauptet, dann sind wir nicht berechtigt, ihn auf →Gegenstände überhaupt, d. h. auf Dinge an sich (z. B. Gott), zu beziehen (vgl. 4:259; 5:13).

2 Kants Abgrenzung gegenüber dem Skeptizismus

Obwohl er in der transzendentalen Antithetik einer skeptischen Methode folgt, grenzt sich Kant gegen die →Skeptiker ab, indem er nicht an eine „*sceptische[] Befriedigung der* […] *Vernunft*“ glaubt (KrV A 758 / B 786; vgl. KrV A 761 / B 789), d. h. das Ziel der *ataraxia* (dt. „Seelenruhe“) für nicht erreichbar erklärt (→Methode, skeptische). Stattdessen benutzt er die skeptische Methode, um die Vernunft zur →Gewissheit und →Selbsterkenntnis zu bringen (vgl. KrV A 424 / B 451f.).

Nach Kant hat Hume Recht, wenn er meint, wir können keine →Erkenntnis von Gegenständen jenseits der →Erfahrung haben (vgl. 4:312f.). Es gibt keine spekulative Erkenntnis von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Kant will aber Humes radikalen Skeptizismus in Bezug auf die →Metaphysik vermeiden. Er versucht die Erfahrungsunabhängigkeit von Begriffen wie Ursache und Substanz zu verteidigen, um dadurch die Denkbarkeit von Gegenständen der reinen Vernunft wie Gott und Freiheit zu retten (vgl. KrV B XXX; KrV B 128; 4:360; 5:13; 5:53–57).

Hume hatte die Gültigkeit a priori des Grundsatzes der →Kausalität bestritten und deswegen den Ursprung des Begriffs der Ursache im reinen Verstande verneint (vgl. KrV A 760 / B 788; KrV

A 767f. / B 793f.; 4:257f.; 5:51). Kant zeigt, dass der Begriff der Ursache seinen Ursprung in einer der → Funktionen des Verstandes hat, durch welche Urteile über Gegenstände erst möglich sind (vgl. KrV A 70–83 / B 95–109). In der → transzendentalen Deduktion argumentiert Kant, dass Erfahrung nur unter der Voraussetzung möglich ist, dass Begriffe des reinen Verstandes a priori gültig sind (vgl. KrV A 84–130 / B 116–175). Damit wird sowohl der Ursprung a priori des Begriffes der Ursache (vgl. 4:313; KrV B 234) als auch die Gültigkeit a priori des Grundsatzes der Kausalität bestätigt (vgl. KrV A 189 / B 232).

Kants Beweis der objektiven Gültigkeit des Begriffs der Ursache gilt nur für mögliche Erfahrung, d. h. für → Erscheinungen, nicht für Dinge an sich (vgl. KrV A 186 / B 229). Es ist daher nicht überraschend, dass mehrere Zeitgenossen Kants ihn als Skeptiker angesehen haben (z. B. → Ernst Platner, vgl. 10:548; 11:62).

3 Skeptizismus in Ansehung der Erfahrung und der Mathematik

3.1 Humes → Zweifel bringt einen Empirismus mit sich, der zum härtesten „*Scepticism* selbst in Ansehung der ganzen Naturwissenschaft (als Philosophie)“ führt (5:51). Lockes und Humes empirische Ableitung der → Verstandesbegriffe und der → Grundsätze des reinen Verstandes ist aber dadurch widerlegt, dass wir Erkenntnisse a priori haben (vgl. KrV B 3ff.; KrV B 20f.; KrV B 127f.; KrV A 762 / B 790; 4:276f.). Falls jemand solche „Beispiele“ als „Beweise der Wirklichkeit reiner Grundsätze *a priori* in unserem Erkenntnisse“ nicht annehmen wollte, könne man „ihre Unentbehrlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung selber, mithin *a priori* darthun“ (KrV B 5).

3.2 Die Möglichkeit der Erfahrung als empirische Erkenntnis kann aber nicht a priori bewiesen werden, weil sie kontingent ist (vgl. KrV A 737 / B 765; 5:187f.). Sie wäre demnach nur aus ihrer Wirklichkeit zu beweisen. Kant kann aber nicht beweisen, dass es Erfahrungsurteile wirklich gibt, wie in einer anonym erschienenen Rezension von Ulrichs *Institutiones logicae et metaphysicae* ausgeführt wird, auf die Kant in den *MAN* selbst aufmerksam macht (vgl. Schulz, *Rez. Institutiones*; 4:474 Anm.). Kant bestreitet das nicht, sondern erwidert, dass der Hauptzweck der → Deduktion negativ sei, d. h. die Unmöglichkeit einer dogmatischen Anwendung der → Kategorien jenseits der Erfahrung aufzeigen solle (vgl. 4:474 Anm.; 8:184).

Der Rezensent bemerkt, dass wir nicht beweisen können, dass die regelmäßige → Ordnung der Erscheinungen nicht bloß scheinbar sei, also das Resultat einer → prästabilierten Harmonie. In diesem Falle hätten die Kategorien der Kausalität und der Gemeinschaft keine Anwendung auf die Erscheinungen. Der anonyme Rezensent war, wie Kant wusste, → Johann Schulz, den Kant als seinen besten Interpreten betrachtete. Kant scheint Schulz zuzustimmen (vgl. Kants späteres Lob für → Salomon Maimons ähnliche Kritik an Kant in 11:49). Wie Schulz bemerkt hatte, würde die Annahme einer prästabilierte Harmonie oder eines Systems der → Präformation der Verstandesbegriffe nach Kant die → objektive Gültigkeit der Kategorien und damit die Möglichkeit einer Erkenntnis a priori zerstören (vgl. 4:476 Anm.; KrV B 167f.; 4:319 Anm.; 10:131). Eine solche Annahme wäre → transzendent (vgl. KrV A 391), könnte aber eben deswegen nicht widerlegt werden.

3.3 Nach Kants Ansicht akzeptiert Hume die Gültigkeit der reinen → Mathematik. Wenn Hume erkannt hätte, dass die Urteile der Mathematik synthetisch a priori sind, so hätte er Kant zufolge auch die Möglichkeit → synthetischer Urteile a priori akzeptiert (vgl. KrV B 19f.; 4:272f.; 4:277). Im Prinzip aber führt Humes Empirismus der Grundsätze zur Zurückweisung auch der reinen Mathematik (vgl. KrV B 19f.; 4:472f.; 4:277; 5:13f.; 5:52f.). Mit dem → Widerstreit zwischen Empirismus und Mathematik, der sich in der zweiten Antinomie gezeigt hatte, „offenbart sich der allgemeine Empirism als de[r] ächte[] […] *Scepticism*, den man dem Hume fälschlich in so unbeschränkter Bedeutung beilegte“ (5:13f.). Dieser Widerstreit gefährdet nämlich nicht nur die Mathematik, sondern die Vernunft selbst.

4 Praktische Antwort auf den Skeptizismus in Ansehung der Möglichkeit der Erfahrung und der transzendentalen Freiheit von Urteilskraft und Vernunft

4.1 Die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse, heißt es in KrV A 647 / B 675, ist der „*Probirstein der Wahrheit* der Regeln. Umgekehrt ist die systematische Einheit […] lediglich nur *projectirte* Einheit, die man an sich nicht als gegeben, sondern nur als Problem ansehen muß“

(vgl. hierzu auch KrV A 651 / B 679; KrV A 679–682 / B 707–710; KrV A 692–695 / B 720–723). Diese Einheit ist aber nicht objektiv beweisbar. Was versichert uns, dass die theoretische Vernunft auf die Welt anwendbar ist? Kants Antwort lautet, dass die →zweckmäßige Einheit, die für die Anwendbarkeit (und deswegen für die Gültigkeit) des →moralischen Gesetzes notwendig ist, sonst nicht möglich wäre. Unsere Verpflichtung durch das moralische Gesetz ist aber in praktischer Hinsicht unbedingt notwendig (KrV A 816f. / B 844f.).

4.2 Wenn es →Wunder gäbe, führt Kant in *Religion* aus, auch wenn sie unter einer scheinbaren Ordnung der Natur verdeckt wären, wäre unsere Vernunft sowohl in praktischer wie in theoretischer Hinsicht unbrauchbar. Wir können aber nicht beweisen, dass es Wunder nicht gibt. Gegen die Denkmöglichkeit der Wunder können wir uns nur mit einer →Maxime zum Gebrauch der theoretischen Vernunft schützen, keine Wunder im Laufe der Natur anzunehmen (vgl. 6:88 Anm., 5:294 Anm.; vgl. hierzu KrV B 167f.; 4:319 Anm.; Anderson, *On the Practical Foundation*).

4.3 Das Bewusstsein des moralischen Gesetzes als ein →Faktum der reinen Vernunft, insofern es mit dem Bewusstsein der Freiheit identisch ist (vgl. 5:4; 5:42; 5:46), bewahrt die Vernunft davor, „in einen Abgrund des Scepticisms gestürzt zu werden" (5:3). Das praktische Bewusstsein der Freiheit begründet unser Vertrauen in die reale Möglichkeit des Begriffs von Gott und schützt damit die →spekulative Vernunft, die diese →Idee notwendig denken muss (vgl. KrV A 686 / B 714), gegen Skeptizismus (vgl. 5:3f.).

Weiterführende Literatur

Ameriks, Karl: „Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument", in: ders.: Interpreting Kant's Critiques, Oxford: Clarendon Press 2003, 51–66; ursprünglich in: Kant-Studien 69, 1978, 273–285.

Forster, Michael N.: Kant and Skepticism, Princeton: Princeton University Press 2008.

Guyer, Paul: Knowledge, Reason and Taste: Kant's Response to Hume, Princeton: Princeton University Press 2008.

Kuehn, Manfred: „Kant's Transcendental Deduction: A Limited Defense of Hume", in: Den Ouden, Bernard (Hg.): New Essays on Kant, New York: Peter Lang 1987, 47–72.

Laursen, John Christian: „Kant in the History of Skepticism", in: Thompson, M. P. (Hg.): John Locke und/and Immanuel Kant: historische Rezeption und gegenwärtige Relevanz, Berlin: Duncker und Humblot 1991, 254–268.

Stern, Robert: „Metaphysical Dogmatism, Humean Scepticism, Kantian Criticism", in: Kantian Review 11, 2006, 102–116.

Tonelli, Giorgio: „Kant und die antiken Skeptiker", in: Heimsoeth, Heinz/Henrich, Dieter/Tonelli, Giorgio (Hg.): Studien zu Kants philosophischer Entwicklung, Hildesheim: Olms 1967, 93–123.

Abraham Anderson

Sklaverei

→Leibeigenschaft

Skrupel

→Zweifel

Smith, Adam

Schottischer Moralphilosoph, Begründer der Nationalökonomie (1723–1790). Von den beiden Hauptwerken *Theory of Moral Sentiments* (1759) und *Wealth of Nations* (1776) hat nur das nationalökonomische Werk in Kants Schriften eine, wenn auch nur beiläufige Berücksichtigung erfahren. Kant stützt sich in *MSR* bei der Erörterung des Begriffs des →Geldes auf Adam Smith (vgl. 6:289) und in der *Anthropologie* wird Smith als Kritiker der Verschwendungssucht der Landesväter erwähnt (vgl. 7:209). Das moralphilosophische Hauptwerk, das seit 1770 in deutscher Übersetzung vorlag, wird in Kants Schriften nicht explizit gewürdigt. Es gibt aber Hinweise, dass Kant die Moralphilosophie von Smith nicht nur gekannt (vgl. 19:185), sondern wegen der empirischen Menschenkenntnis geschätzt hat (vgl. 15:592). In einem Brief von →Marcus Herz heißt es sogar, Smith sei Kants „Liebling" (10:126).

Für Adam Smith beruhen moralische Urteile und allgemeine Regeln auf moralischen Gefühlen und gehen aus der sozialen Praxis des Urteilens hervor: Wir beurteilen eine Handlung danach, ob wir mit dem ihr zugrunde liegenden Affekt in der gegebenen Situation sympathisieren können. Moralitätskriterium ist die Angemessenheit (*proprie-*

ty) des Affekts, die sich nach der Sympathiefähigkeit bemisst. So ist z. B. das angemessene Vergeltungsgefühl der Maßstab für die gerechte Strafe. Moralische Urteile sind das Ergebnis einer Prozedur, in der affektive und kognitive Elemente verarbeitet werden. Die spontane →Sympathie oder Antipathie des Beobachters mit dem Primäraffekt des Betroffenen ist nur der Einstieg in eine komplexe Prozedur des Herab- und Heraufstimmens der Affekte durch reziproken Rollentausch von Betroffenem und Betrachter, so dass letztlich das Angemessenheits- und Moralitätskriterium das Sympathiegefühl einer ideellen, dritten Person, nämlich eines *wohlinformierten, unparteiischen Beobachters* ist (vgl. 19:185). Diese Prozedur wird auch auf die Selbstbeurteilung angewendet und impliziert, dass die Selbstbeurteilung immer einen sozialen Bezug hat auf die Urteile anderer, und zwar „to what are, or to what, upon a certain condition, would be, or to what, we imagine, ought to be the judgement of others" (Smith, *Theory of Moral Sentiments*, III.1.2.); „entweder […] wie sie wirklich sind, oder, wie sie unter bestimmten Bedingungen sein würden, oder wie sie unserer Meinung nach sein sollten" [Übersö. Eckstein, Hamburg: Meiner, 1994, 167]. Durch die Figur des unparteiischen Beobachters überschreitet Smith die Grenzen eines deskriptiv-erklärenden Ansatzes und gelangt zu einem normativen Maßstab.

Der Begriff des →moralischen Gefühls kommt mit veränderter Funktion im Kontext der *MST* vor (vgl. 6:399). Es gehört nach Kant neben →Gewissen, →Menschenliebe und →Achtung zu den „*subjective[n]* Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff" und ist eine „natürliche Gemüthsanlage[] durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden" (6:399). Ein moralisches Gefühl kann für Kant kein objektives Kriterium der Moralität sein; aber Kant betont doch dessen Bedeutung, wenn er sagt, ohne moralisches Gefühl wäre der Mensch „sittlich todt" und es würde sich „die Menschheit […] in die bloße Thierheit auflösen" (6:400).

Weiterführende Literatur

Fleischacker, Samuel: „Philosophy in Moral Practice. Kant and Adam Smith", in: Kant-Studien 82, 1991, 249–269.

Kulenkampff, Jens: „Kant und der ‚unpartheische Zuschauer'", in: Jahrbuch für Recht und Ethik 13, 2005, 237–255.

Rühl, Ulli F. H.: Moralischer Sinn und Sympathie. Der Denkweg der schottischen Aufklärung in der Moral- und Rechtsphilosophie, Paderborn: Mentis 2005, insbes. 9. Kap., 169–212.

Ulli F. H. Rühl

Soemmerring, Samuel Thomas

Dt. Anatom (1755–1830), geboren in Thorn (heute: Torun, Polen). Soemmerring war der führende deutsche Anatom seiner Zeit – nach Kant „der erste philosophische Zergliederer des Sichtbaren am Menschen" (12:30; vgl. 8:169). Soemmerring war besonders bekannt für seine Arbeiten zur Neuroanatomie und war Professor der Anatomie in Kassel (1779–1784) und Mainz (1784–1797) und zuletzt Geheimer Rat und ständiges Mitglied der Bayrischen Akademie der Wissenschaften in München (1805–1820). Er war Teil eines weiten Zirkels prominenter Intellektueller, darunter J. F. Blumenbach, G. Forster, J. W. Goethe, F. H. Jacobi, J. G. Herder und F. Hölderlin. Für Christian Gottlob Heynes *Göttingischen Gelehrten Anzeiger* schrieb er über ein halbes Jahrhundert lang Rezensionen über medizinische Arbeiten.

Die bedeutsamste Verbindung zwischen Soemmerring und Kant ist ein Nachwort, das Kant zu Soemmerrings Werk *Über das Organ der Seele* (1796) geschrieben hat (→Anhang zu Soemmerring), welches dieser Kant widmete. Die beiden haben sich nie getroffen, allerdings standen sie in Korrespondenz und hatten viele gemeinsame Bekanntschaften. In Kants Briefen tritt Soemmerring zum ersten Mal in einem Brief vom 14. Oktober 1790 seines früheren Schülers J. B. Jachmann auf, der Soemmerring in Frankfurt getroffen hatte, welcher durch Jachmann seine Grüße ausrichten ließ (vgl. 11:221). Neben Kants Brief an Soemmerring vom 10. August 1795, der in seinem Nachwort enthalten ist (vgl. 12:30), besitzen wir auch Soemmerrings Antwort vom 22. August 1795 (vgl. 12:38–40) und einige wenige weitere Briefe, die alle ein starkes Interesse an der Arbeit des anderen zeigen: ein Brief Kants vom 17. September 1795 (vgl. 12:41f.); ein Brief Soemmerrings vom 27. Februar 1796 (vgl. 12:60) sowie ein weiterer Brief vom 4. August 1800 (vgl. 12:320), der auf einen nicht erhaltenen Brief Soemmerings vom 3. Mai 1800 antwortet.

Kant interessierte sich für verschiedene Bereiche der Forschungen Soemmerrings, besonders für seine Arbeiten zur vergleichenden Anatomie (Soemmerring, *Ueber die körperliche Verschiedenheit des Mohren vom Europäer*) und zur Neuroanatomie. In seiner Abhandlung *Über das Organ der Seele* vertrat er die auf anatomischen Studien basierende Auffassung, dass Afrikaner und Europäer derselben biologischen Art angehören (1784). Kant erwähnt diese Arbeit in seinem Aufsatz *Teleolog. Prinz.*, der sich gegen Soemmerrings Freund Georg Forster richtete (vgl. 8:169). Hinweise auf Soemmerrings neuroanatomische Arbeiten in Kants Vorlesungen der frühen 1790er Jahre (vgl. 28:756; 25:1560) belegen, dass Kants sich mit dessen Arbeiten befasst hatte, bevor er die Abhandlung *Über das Organ der Seele* kannte.

Steve Naragon
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Sokrates

Griechischer Philosoph, 469 v. Chr. bis 399 v. Chr. Kant nimmt wiederholt auf das sokratische Wissen des Nichtwissens Bezug und hebt die praktische Ausrichtung der sokratischen Philosophie hervor. Wichtige Stellen: KrV B XXXI; 9:29; 9:44f.; *Refl.* 193, 15:71; *Refl.* 3717, 17:261.

In der Vorrede zur zweiten Auflage der *KrV* verweist Kant im Rahmen von allgemeinen Überlegungen zum Nutzen einer kritischen Philosophie auf die sokratische Elenktik, die er als eine in praktischer Absicht erfolgende Aufdeckung von ungerechtfertigten Wissensansprüchen versteht. Der „unschätzbare[] Vortheil" einer Vernunftkritik bestehe in der Möglichkeit, die epistemischen Anmaßungen des Dogmatismus und der dogmatischen Skepsis begründet zurückzuweisen und „allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion auf *sokratische Art*, nämlich durch den klärsten Beweis der Unwissenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen" (KrV B XXXI). In ähnlicher Weise bringt Kant in den *Refl.* zur Metaphysik die sokratische Einsicht und Methode mit den positiven Effekten einer kritischen Metaphysik in Zusammenhang: „Weil alle negationen nur dienen, die Irrtümer zu verhüten und das nicht wissen zu demonstriren: so ist die Metaphysic eine sehr nützliche Wissenschaft, nicht so fern sie das wissen erweitert, sondern irrthümer verhütet. Man lernet das, Was Socrates wuste" (*Refl.* 3717, 17:261). Das sokratische Wissen des Nichtwissens, das nach kantischer Lesart eine Einsicht in die „unvermeidliche[] Unwissenheit" (KrV B XXIX) bezüglich der Natur der Seele, des künftigen Lebens und eines höchsten Wesens ist (vgl. *Refl.* 1767, 16:107; *Refl.* 2422, 16:360), verhindert die Produktion von Scheinwissen und beugt epistemischer Anmaßung vor. In den *Refl.* zur Anthropologie bestimmt Kant die sokratische Einsicht als Erkenntnis der Grenzen unseres Wissens: „Socrates hatte eine negative (Erkentnis) philosophie in Ansehung der speculation, namlich von dem Unwerth vieler vermeintlichen Wissenschaft und von den Grenzen unseres Wissens" (*Refl.* 193, 15:71). Vor dem Hintergrund dieser Reflexionen lässt sich der in der Vorrede zur ersten Auflage der *KrV* formulierte Imperativ an die Vernunft, „das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntniß, aufs neue zu übernehmen" (KrV A XI), als Anknüpfung an das sokratische Projekt der Wissensprüfung lesen.

In der *Logik* nimmt Kant eine weitere Präzisierung des Wissensaspekts der sokratischen Einsicht in das Nichtwissen vor und verbindet diese mit der Tugend der epistemischen Bescheidenheit. Die sokratische Erkenntnis wird hier der ‚gelehrten, scientifischen Unwissenheit' zugeordnet, die im Gegensatz zur ‚gemeinen Unwissenheit' die Grenze zwischen dem Bereich des Erkennbaren und des Nichterkennbaren deutlich einsieht und mit einer Haltung der nüchternen Bescheidung verbunden ist: „Die Kenntniß seiner Unwissenheit setzt also Wissenschaft voraus und macht zugleich bescheiden, dagegen das eingebildete Wissen aufbläht. So war Sokrates' Nichtwissen eine rühmliche Unwissenheit, eigentlich ein Wissen des Nichtwissens nach seinem eigenen Geständnisse" (9:44f.; vgl. auch *Refl.* 2007, 16:193; *Refl.* 2446, 16:372).

Die sokratische Wissenschaft des Nichtwissens verknüpft Kant in *Träume* mit dem Motiv der →Weisheit: „Wenn die Wissenschaft ihren Kreis durchlaufen hat, so gelangt sie natürlicher Weise zu dem Punkte eines bescheidenen Mißtrauens und sagt, unwillig über sich selbst: *Wie viel Dinge giebt es doch, die ich nicht einsehe!* Aber die durch Erfahrung gereifte Vernunft, welche zur Weisheit wird, spricht in dem Munde des *Sokrates* mitten unter den Waaren eines Jahrmarkts mit heiterer

Seele: *Wie viel Dinge giebt es doch, die ich alle nicht brauche!*“ (2:369). Der von Diogenes Laertius (vgl. *Leben und Meinungen*, 2. Buch, S. 25) überlieferte Ausspruch des Sokrates wird hier mit der Einsicht assoziiert, dass das Wissen von den intelligiblen Gegenständen weder für die Motivation zum tugendhaften Handeln noch als Maßstab der Praxis nötig ist. Eine ähnliche Bemerkung findet sich in den *Refl.* zur Metaphysik: „Critick der Wissenschaft und *Organon der Weisheit* (welche mehr aufs entbehren als erwerben ankommt. Socrates)“ (*Refl.* 4457, 17:558).

Das Motiv der Weisheit des Sokrates greift Kant auch in der *Logik* auf. Im Rahmen eines philosophiegeschichtlichen Abrisses wird Sokrates dort als Wendepunkt von der spekulativen zur praktischen Philosophie dargestellt und mit der Idee eines Weisen in Verbindung gebracht: „Die wichtigste Epoche der griechischen Philosophie hebt endlich mit dem *Sokrates* an. Denn er war es, welcher dem philosophischen Geiste und allen speculativen Köpfen eine ganz neue *praktische* Richtung gab. Auch ist er fast unter allen Menschen der einzige gewesen, dessen Verhalten der *Idee eines Weisen* am nächsten kommt“ (9:29; vgl. auch 9:24; *Refl.* 1644, 16:63). In diesen Kontext sind sowohl Kants Bemerkungen zum tugendhaften Charakter des Sokrates (vgl. 7:153; 7:308; 20:77) als auch seine Rühmung des Konfuzius als „chinesische[r] Sokrates“ (9:382) einzuordnen.

Neben den positiven Bezugnahmen finden sich gelegentlich kritische Bemerkungen zum sokratischen Daimonion. Kant lehnt den Begriff des ‚Genius‘ (*daimon*) als eine irrationale Weise moralischer Rechtfertigung ab (vgl. 7:139; 7:145; 7:203; 6:387).

Weiterführende Literatur

Böhm, Benno: Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewußtseins, Neumünster: Wachholtz ^{2}1966.

Rausch, Alfred: „Sokrates und Kant“, in: Deutsch-Evangelische Blätter 29, 1904, 317–334.

Santozki, Ulrike: Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken, Berlin u. a.: de Gruyter 2006.

Bettina Fröhlich / Brian O’Connor

sokratisch

Kant bezieht sich mit diesem Ausdruck auf die von Sokrates in den platonischen Dialogen angewandte Methode der Gesprächsführung und des Unterweisens. Wichtige Stellen: 6:378; 6:410; 6:479; 9:477.

Verwandte Stichworte

akroamatisch; Methode; Sokrates

Philosophische Funktion

Die Idee der sokratischen Gesprächsführung wird von Kant am systematischsten in seiner Methodendiskussion erörtert. Er betont hier, dass die sokratische Methode das Verständnis eines Begriffs zutage fördere. Zur „erotematischen“ Methode setzt er sie wie folgt in Beziehung: „*Akroamatisch* ist die Methode, sofern Jemand allein lehrt, *erotematisch*, sofern er auch frägt. Die letztere Methode kann hinwiederum in die *dialogische* oder *sokratische* und in die *katechetische* eingetheilt werden, je nachdem die Fragen entweder an den *Verstand*, oder bloß an das *Gedächtniß* gerichtet sind“ (9:149). Der springende Punkt bei dieser Methode ist der, dass ihr Frageansatz das Verständnis der befragten Person zutage fördert. Erfragt wird nicht, woran man sich erinnert, sondern, was man versteht (vgl. 6:411).

Kant betrachtet die sokratische Methode auch im Hinblick auf die ethische Lehre. Er behauptet, dass man → Ethik insofern nicht auf sokratische Weise lehren könne, als zum sokratischen Dialog Frage und Gegenfrage gehören, während doch diejenigen, die unterrichtet werden, gar nicht wissen, welche Art von Fragen in einer Diskussion über Ethik die richtigen sind – die Schüler müssen einen „Katechism“ lernen: „Das formale Princip eines solchen Unterrichts aber verstattet zu diesem Zweck nicht die sokratisch-*dialogische* Lehrart: weil der Schüler nicht einmal weiß, wie er fragen soll; der Lehrer ist also allein der Fragende“ (6:479). In der *Pädagogik* jedoch wählt Kant einen anderen Ansatz, insofern als er dort behauptet, die sokratische Methode sei für die Unterrichtung der Kinder in ethischen Fragen nützlich: „Doch muß man überhaupt dahin sehen, daß man nicht Vernunfterkenntnisse in sie hineintrage, sondern dieselben aus ihnen heraushole. Die sokratische Methode soll-

te bei der katechetischen die Regel ausmachen“ (9:477).

Brian O’Connor
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Solipsismus

Als Solipsismus bezeichnet Kant die →Selbstsucht, die er als praktische Tendenz zur Befriedigung von →Neigungen versteht (vgl. 5:73; 6:450f.). Wichtige Stellen: 5:73; 6:450f.

Verwandte Stichworte

Selbstsucht; Selbstliebe; Eigennutz; Egoismus

Philosophische Funktion

Wie zahlreiche seiner Zeitgenossen, verwendet Kant den Begriff ‚Solipsismus‘ im Unterschied zu ‚Egoismus‘. Während Egoismus in der Regel eine theoretische Stellung bezeichnet, versteht Kant unter Solipsismus die praktische Tendenz, die Befriedigung der Neigungen und den Eigennutz als Grund zum Handeln anzunehmen: „Alle Neigungen zusammen […] machen die *Selbstsucht* (*solipsismus*) aus“ (5:73; vgl. 23:140). Dementsprechend ist „[d]er, welchem es gleichgültig ist, wie es Anderen ergehen mag, wenn es ihm selbst nur wohl geht, […] ein *Selbstsüchtiger* (solipsista)“ (6:450). Viel häufiger als den lateinischen Terminus ‚Solipsismus‘ verwendet Kant das für ihn entsprechende deutsche Wort ‚Selbstsucht‘. Kant verwendet übrigens den lateinischen Ausdruck „*solipsismus convictorii*“, um die Gewohnheit „[a]llein zu essen“ zu bezeichnen (7:279).

Stefano Bacin

Sollen

Kant charakterisiert das Sollen als eine →Notwendigkeit, die von Naturnotwendigkeit zu unterscheiden ist: „Das *Sollen* drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt“ (KrV A 547 / B 575). Die →Gesetze der Vernunft treten dem menschlichen Willen in Form des Sollens, d. h. als →Imperative gegenüber, „welche sagen, *was geschehen soll*, ob es gleich vielleicht nie geschieht“ (KrV A 802 / B 830), da der menschliche Wille aufgrund seiner sinnlichen Natur von diesen Gesetzen abweichend handeln kann. Weitere wichtige Stellen: 2:298, KrV A 319 / B 375; KrV A 534 / B 562; KrV A 547f. / B 575f.; KrV A 802 / B 830; KrV A 807 / B 835; 4:413f.; 4:344f.; 4:449; 4:454f.; 4:460; 4:463; 5:403f.; 6:225; 6:379; 6:382; 9:25; 9:86.

Verwandte Stichworte

Sein/Sollen; Imperativ; Pflicht; Nötigung, moralische

Philosophische Funktion

1 Sein und Sollen

Das Sollen führt einen grundsätzlichen Unterschied in den Bereich der Handlungen ein: Das „Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anders als ein bloßer Begriff ist, da hingegen von einer bloßen Naturhandlung der Grund jederzeit eine Erscheinung sein muß“ (KrV A 547f. / B 575f.). Der „Begriff“, der Grund einer gesollten Handlung ist, stammt aus der →Vernunft, während die Erkenntnis dessen, was ist, dem *Verstand* zugeschrieben wird (der erkennt, „*was da ist* oder gewesen ist oder sein wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anders *sein soll*, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der That ist“ (KrV A 547 / B 575)). Die Vernunft „folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen; sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hinein paßt, und nach denen sie sogar Handlungen für nothwendig erklärt, die doch *nicht geschehen sind* und vielleicht nicht geschehen werden“ (KrV A 548 / B 576; →Sein/Sollen).

In *KrV* steht die Diskussion des Sollens und dessen Unterscheidung von dem, was ist, im Kontext der Auflösung der Freiheitsantinomie. Dass der Mensch ein Vermögen hat, sich im Handeln nach einem vernünftigen Sollen zu richten (d. h. dass die „Vernunft […] Causalität habe“ (KrV A 547 / B 575)) führt Kant als Grund dafür an, ihm Freiheit zuzuschreiben, da die Willensbestimmung durch ein Sollen Unabhängigkeit von Naturursachen beweist und auf die eigene Vernunft zurückgeht. Entsprechend nennt Kant auch die Imperative, in denen das vernünftige Sollen formuliert wird, „*Gesetze der Freiheit*“ im Unterschied zu Naturgesetzen (KrV A 802 / B 830). Zwischen Sollen und Freiheit besteht also bei endlichen vernünftigen Wesen ein enger Zusammenhang: „Alle

Menschen denken sich dem Willen nach als frei. Daher kommen alle Urtheile über Handlungen als solche, die hätten *geschehen sollen*, ob sie gleich *nicht geschehen sind*" (4:455).

2 Sollen der Moral und der Zweckrationalität

In welcher Hinsicht gibt die Vernunft eine Antwort auf die Frage, was wir tun sollen? Kants hauptsächliches Interesse betrifft das *moralische* Sollen, doch erwähnt er schon in *Deutlichkeit*, dass das Sollen „einer zwiefachen Bedeutung fähig" (2:298) ist, insofern auch instrumentelle Rationalität mit einem Sollen einhergeht: „Ich *soll* nämlich entweder etwas thun (als ein *Mittel*), *wenn* ich etwas anders (als einen *Zweck*) will; oder ich *soll unmittelbar* etwas anders (als einen Zweck) *thun* und wirklich machen. Das erstere könnte man die Nothwendigkeit der Mittel (*necessitatem problematicam*), das zweite die Nothwendigkeit der Zwecke (*necessitatem legalem*) nennen" (2:298). Allerdings schränkt Kant im Anschluss sogleich ein, dass die Notwendigkeit der Mittel „gar keine Verbindlichkeit" anzeigt, „sondern nur die Vorschrift als die Auflösung in einem Problem, welche Mittel diejenige sind, deren ich mich bedienen müsse, wie ich einen gewissen Zweck erreichen will" (2:298). Eine Handlung, die Mittel zu einem Zweck ist, ist zwar in Bezug auf den Zweck notwendig, sie bleibt aber in einer anderen Hinsicht „zufällig" (2:298), nämlich solange sie sich nicht auf einen notwendigen Zweck bezieht (vgl. 2:298).

Auch in *KrV* und den späteren praktischen Schriften wird der Gedanke verfolgt, dass es diese zwei Arten des Sollens gibt. Sie schlagen sich in zwei Arten von → Imperativen nieder, denn das Sollen wird gerade in der Form von Imperativen formuliert, „welche sagen, *was geschehen soll*, ob es gleich vielleicht nie geschieht" (KrV A 802 / B 830). Es gibt zwei Klassen von Imperativen, die Kant in *GMS* als kategorische Imperative (welche „eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objectiv-nothwendig" vorstellen (4:414)) und hypothetische Imperative („die praktische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will" (4:414) ausdrücken) ausführlich diskutiert, aber bereits in *KrV* ankündigt (vgl. KrV A 548 / B 576). Diese beiden Arten von Imperativen entsprechen dem moralischen und dem instrumentellen Sollen.

3 Sollen und endlicher Wille: Nötigung und eigenes Wollen

Warum treten die Gesetze der Vernunft dem menschlichen Willen überhaupt in Form eines Sollens, d. h. als Imperative, gegenüber? Nicht für jeden denkbaren → Willen existiert ein Sollen. Um dies zu verdeutlichen, führt Kant den vollkommen vernünftigen, göttlichen Willen an, der „von selbst nach seiner subjectiven Beschaffenheit nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann" (4:414). Für einen solchen Willen sind Gesetze der Vernunft keine Imperative, drücken also kein Sollen aus: „[D]as *Sollen* ist hier am unrechten Orte, weil das *Wollen* schon von selbst mit dem Gesetz nothwendig einstimmig ist" (4:414). Beim menschlichen Willen besteht hingegen die Möglichkeit der Abweichung von vernünftigen Gesetzen aufgrund von kognitiven und volitionalen Beschränkungen: Ein menschliches Subjekt vollzieht „nicht sofort eine Handlung […], weil sie gut ist, theils weil das Subject nicht immer weiß, daß sie gut sei, theils weil, wenn es dieses auch wüßte, die Maximen desselben doch den objectiven Principien einer praktischen Vernunft zuwider sein könnten" (4:414). Inwiefern der menschliche Wille nicht nur vernünftig ist, liegt nach der kantischen Konzeption des Menschen als einem vernünftigen *und sinnlichen* Wesen auf der Hand: Es gäbe kein Sollen, „wenn die Vernunft ohne Sinnlichkeit (als subjective Bedingung ihrer Anwendung auf Gegenstände der Natur) ihrer Causalität nach, mithin als Ursache in einer intelligibelen, mit dem moralischen Gesetze durchgängig übereinstimmenden Welt betrachtet würde, wo zwischen Sollen und Thun, zwischen einem praktischen Gesetze von dem, was durch uns möglich ist, und dem theoretischen von dem, was durch uns wirklich ist, kein Unterschied sein würde" (5:403f.).

Die Möglichkeit der Abweichung von Vernunftgesetzen aufgrund der nicht rein vernünftigen Beschaffenheit des menschlichen Willens ist demnach der Ursprung des Sollens: „Alle Imperativen werden durch ein *Sollen* ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältniß eines objectiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjectiven Beschaffenheit nach dadurch nicht nothwendig bestimmt wird (eine Nöthigung)" (4:413). Dass der menschliche Wille „nicht nothwendig" (4:413) durch Vernunft bestimmt wird, heißt also, dass es die Möglichkeit

der Abweichung von vernünftigen Gesetzen gibt, sodass eine vernünftige Entscheidung bzw. Handlung in diesem Sinne empirisch zufällig ist („d. i. daß das, was nothwendig geschehen *sollte*, doch öfter nicht geschieht", 5:403). Das Sollen bzw. ein Imperativ setzt an dieser Stelle an: „Der Imperativ ist eine praktische Regel, wodurch die an sich zufällige Handlung nothwendig *gemacht* wird" (6:222). Im Gegensatz zu einem Gesetz, das „zwar die Nothwendigkeit einer Handlung vorstellig macht, aber ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob diese an sich schon dem handelnden Subjecte (etwa einem heiligen Wesen) *innerlich* nothwendig beiwohne, oder (wie dem Menschen) zufällig sei", bezieht sich der Imperativ auf ein Subjekt, „was zur Übereinstimmung mit dieser [praktischen] Regel *genöthigt* (necessitirt) werden muß" (6:222). Der Begriff des Sollens ist demnach eng verknüpft mit dem der → Nötigung: Dass ein (nicht vollkommen guter) Wille eine Handlung ausführen *soll*, heißt, dass er durch „objective[] Gesetze[] (des Guten) […] *genöthigt*" ist (4:414). Zu demselben begrifflichen Umfeld gehören auch → Verbindlichkeit und Pflicht. Eine moralisch gesollte Handlung ist also eine, zu der man moralisch verbunden bzw. verpflichtet ist.

Das Sollen bedeutet für den Menschen als ein sinnlich-vernünftiges Wesen also einerseits Nötigung – die Kant an mancher Stelle auch mit „Zwang" gleichsetzt (6:379) – doch andererseits ist es auch ein „eigenes nothwendiges Wollen" (4:455), und zwar insofern sich der Mensch als Glied „einer intelligibelen Welt" versteht (4:455; vgl. 4:345). Am Sollen, das im kategorischen Imperativ ausgedrückt wird, muss der Mensch „nothwendig ein Interesse *nehmen* […], denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen" (4:449). Indem Kant aufzeigt, dass das Sollen von der Vernunft als dem „eigentlichen Selbst" (4:461) ausgeht, wird dieses Sollen als eigentliches Wollen und der damit verbundene Zwang als Selbstzwang eingesehen.

4 *„Du kannst, denn Du sollst" – „Sollen impliziert Können"*

Die Notwendigkeit einer Handlung setzt logisch ihre Möglichkeit voraus (vgl. 8:276f.). Die Möglichkeit einer Handlung hängt von verschiedenen Faktoren ab: Erstens muss die Handlung technisch ausführbar, d. h. nach Naturgesetzen möglich, sein: „Nun muß die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich sein, wenn auf sie das Sollen gerichtet ist" (KrV A 548 / B 576). Die Ermöglichungsbedingungen in der Natur, so qualifiziert Kant, betreffen „die Wirkung und den Erfolg derselben [der Willkür] in der Erscheinung" (KrV A 548 / B 576). Demnach kann keine Handlung Pflicht bzw. gesollt sein, die aufgrund von Naturgesetzlichkeiten, z. B. physischen Hindernissen, unmöglich ist.

Zweitens impliziert ein Sollen, dass der Wille des Menschen so beschaffen ist, dass er sich für die gesollte Handlung entscheiden kann. Es lassen sich zwei Varianten dieser Bedingung unterscheiden: Das Prinzip ‚Sollen impliziert Können' besagt, dass das Können eine notwendige Voraussetzung für ein Sollen ist. Darüber hinaus setzt das Prinzip ‚Du kannst, denn Du sollst' die Gültigkeit des Sollens voraus (zum Vergleich der beiden Prinzipien siehe Timmermann, *Sollen und Können*). Kant wird das zweite Prinzip zugeschrieben, das zwar nicht wörtlich, doch in sehr ähnlichen Formulierungen in seinen Texten zu finden ist: „Daß der Mensch sich bewußt ist, er könne dieses, weil er es soll: das eröffnet ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihm gleichsam einen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen läßt" (8:287f.). Könnte es nicht sein, dass das moralisch Gesollte zu viel von uns verlangt? Kant teilt diese Sorge nicht, sondern geht davon aus, dass das moralisch Gesollte die menschlichen Fähigkeiten nicht übersteigt („[Die Pflicht] gebietet uns aber nichts, als was uns thunlich ist" (6:47)). Allerdings gründet sich diese These nicht in einer empirischen Untersuchung menschlicher Fähigkeiten samt ihrer Schwächen (vgl. dazu Stern, *Does ‚Ought' Imply ‚Can'?*, insbes. S. 56). Kant lehnt die These ab, dass sich das Sollen nach dem empirisch erweisbaren Können richten muss, sondern geht davon aus, dass „die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat, an deren Thunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlaßlich geboten seien" (4:408).

Kant zufolge werden wir uns im Faktum der Vernunft bewusst, dass wir unbezweifelbar

unter einer moralischen Verpflichtung stehen (vgl. 5:31) (→ Factum der (reinen praktischen) Vernunft). Insofern wir dieses Sollen als gültig für uns anerkennen, müssen wir auch davon ausgehen, dass wir in der Lage sind, ihm Folge leisten zu können. Dies impliziert die Annahme, dass die Bedingungen erfüllt sind, die für die Möglichkeit des Moralgesetzes vorausgesetzt werden müssen, insbesondere die Freiheit des Willens (aber auch die Möglichkeit, das → höchste Gut zu realisieren (vgl. 5:143f.)). Die Annahme der Freiheit des Willens umfasst die Annahme, dass wir auch angesichts sinnlicher Hindernisse dem vernünftigen Sollen gehorchen können: „Die Antriebe der Natur enthalten also *Hindernisse* der Pflichtvollziehung im Gemüth des Menschen und (zum Theil mächtig) widerstrebende Kräfte, die also zu bekämpfen und durch die Vernunft nicht erst künftig, sondern gleich jetzt (zugleich mit dem Gedanken) zu besiegen er sich vermögend urtheilen muß: nämlich das zu *können*, was das Gesetz unbedingt befiehlt, daß er thun *soll*“ (6:380).

Weiterführende Literatur

Pollok, Konstantin: „Wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte. Über die gemeinsame Wurzel der Kantischen Imperative“, in: Kant-Studien 98, 2007, 57–80.

Stern, Robert: „Does ‚Ought‘ Imply ‚Can‘? And Did Kant Think It Does?“, in: Utilitas, 16, 2004, 42–61.

Timmermann, Jens: „Sollen und Können. ‚Du kannst, denn Du sollst‘ und ‚Sollen impliziert Können‘ im Vergleich“, in: Philosophiegeschichte und logische Analyse, 6, 2003, 113–122.

Willaschek, Marcus: Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart u. a.: Metzler 1992.

Claudia Blöser

Sollicitation

„Die Wirkung einer bewegenden Kraft auf einen Körper in einem Augenblicke ist die Sollicitation desselben“ (4:551). Weitere wichtige Stelle: 1:172.

Verwandte Stichworte

Chemie; Kontinuität; Trägheit(skraft)

Philosophische Funktion

Die Sollicitation eines Körpers, die in einer endlichen Zeit geschieht, wie etwa die in der Chemie untersuchte vollständige Auflösung der Materien, die eine durchdringende Vermischung der Partikel verlangt, setzt eine allmähliche „Acceleration“ (4:551), eine kontinuierliche Beschleunigung einer anfangs unendlich kleinen Geschwindigkeit voraus. Die mechanische Sollicitation erfordert das Gesetz der Kontinuität (Leibniz) und das Trägheitsprinzip der Materie (Newton). Die Ursache der Sollicitation eines Körpers befindet sich nicht außerhalb des Körpers, sondern in seinen bewegenden, lebendigen Kräften, die durch das physikalische Phänomen bestätigt werden: „Und dieses wird unsere oft erwähnte Anmerkung aufs neue bestätigen: daß […] die wahrhafte lebendige Kraft nicht von draußen in dem Körper erzeugt werde, sondern der Erfolg der bei der äußerlichen Sollicitation in dem Körper aus der innern Naturkraft entstehenden Bestrebung ist“ (1:172).

Mai Lequan

Sonne

Die Sonne ist eine „flammende Kugel“ (1:324) und als solche ein → Fixstern (vgl. 1:323). Sie stellt einen „allgemeinen Mittelpunkt der Senkung“ als „das Centrum der Attraction des *Universi*“ (1:311) dar. Es ist Kant zufolge zu vermuten, dass Sonnen „Centralkörper“ von dynamischen Strukturen sind, welche zumeist die Form von Planetensystemen annehmen (1:324). Weitere wichtige Stellen: 1:304ff.; 1:311; 1:323ff.

Verwandte Stichworte

Fixsterne; Gestirn; Himmel; Natur

Philosophische Funktion

1 Bestimmung und Evolution des Zodiakallichts

Kants naturphilosophische Überlegungen zur Sonne finden sich in *Theorie des Himmels*, Zweiter Teil, Sechstes Hauptstück: *Von dem Zodiakallichte* (1:304; vgl. 1:304–306) und in der *Zugabe zum siebenten Hauptstücke* des Zweiten Teils: *Allgemeine Theorie und Geschichte der Sonne überhaupt* (1:323; vgl. 1:323–331). Das Zodiakallicht ist ein an sehr klaren und mondlosen Nächten sichtbarer Lichtkegel, der sich vom westlichen Horizont entlang des Tierkreises bis fast zum Zenit

erstreckt; am gegenüberliegenden Himmelsquadrant entsteht dann zeitgleich ein Gegenschein. Giovanni Domenico Cassini (1625–1712) und Nicolas Fatio de Duillier (1664–1753) untersuchten das Zodiakallicht 1682; Cassini veröffentlichte seine Beschreibung 1685 (vgl. Cassini, *Lumière céleste*). Duillier identifizierte es 1684 in einem (1686 gedruckten) Brief an Cassini korrekt als eine Streuung der Sonnenstrahlung durch Reflexion von Staubteilchen auf der Ekliptik (vgl. Duillier, *Lettre à M. Cassini*). 1733 schlug Jean-Jacques Dourtous de Mairan (1678–1771) eine Alternativerklärung vor: Er vermutete fälschlicherweise, dass das Zodiakallicht von einer Sonnenatmosphäre herrührt, die sich am Sonnenäquator bzw. auf der ekliptischen Fläche sehr weit ausdehnt (Mairan, *Lumière Zodiacale*). Kant wankte zwischen den beiden Hypothesen, erwog, mit Mairan, dass „diese ausgebreitete Materie ein Ausfluß aus der Sonne" bzw. deren „aufgestiegene Dünste" sein könnte (1:304f.); andererseits erschien ihm de Duilliers These des Streueffekts ekliptischer Mikromaterie auch von „nicht geringe[r] Wahrscheinlichkeit" (1:305). Letztere Hypothese veranlasste ihn, über den kosmogonischen Ursprung des Lichtphänomens zu forschen. Hier schließt er, dass „dieser Halsschmuck der Sonne […] den selben Ursprung erkenne, den die gesammte Natur erkennt, nämlich die Bildung aus dem allgemeinen Grundstoff, dessen Theile, da sie in den höchsten Gegenden der Sonnenwelt herum geschwebt, nur allererst nach völlig vollendeter Bildung des ganzen Systems zu der Sonne in einem späten Falle mit geschwächter […] Bewegung herab gesunken und […] eine in [der äquatorialen] Stellung ausgebreitete Ebene eingenommen haben, worin sie sich zum Theil durch der Sonnenstrahlen Zurücktreibung, zum Theil durch ihre wirklich erlangte Kreisbewegung jetzt in beständig gleicher Höhe erhalten" (1:305f.).

2 Nebularhypothese und Sonnenentwicklung

Die Nebularhypothese, die in *Theorie des Himmels* verschiedentlich thematisiert wird (vgl. 1:263–269; vgl. auch 1:250–256, 1:307–311, 1:331–347), soll neben der Entwicklung des Sonnensystems im Anhang zu II.7 auch die Evolution der Sonne erklären. So gibt es Kant zufolge für eine vollständige → Kosmogonie noch eine ‚unentbehrliche Hauptfrage': „Woher wird […] der Mittelpunkt eines jeden Systems von einem flammenden Körper eingenommen?" (1:323). Es muss erklärt werden, warum der → Himmelskörper, der als Zentrum der → Anziehungskraft dient, leuchtet und brennt, während andere → Weltkörper, die „übrige Kugeln seiner Anziehungssphäre", nicht leuchten und kalt bleiben (1:323). Dies geschieht mit der folgenden Hypothese: Keim eines Sonnensystems ist eine Wolke chaotisch ausgebreiteter Materiepartikel. → Planeten und → Kometen bilden sich in einem zentralen und verhältnismäßig kleinen Bereich des Sonnennebels, in dessen Massenkonzentration dynamische Wechselwirkungen am stärksten ausgeprägt sind und das → Chaos sich am schnellsten ordnet. Eine astrophysikalische Struktur bildet sich zuerst in dynamischen Zentren und breitet sich in die Weiten aus. Der natürliche Entwicklungsstand astrophysikalischer wie kosmischer Systeme ist an ihren Mittelpunkten am höchsten und in ihren Weiten am niedrigsten (vgl. 1:313f.).

Warum die Sonne brennt, kann nur zurückgeführt werden auf „heranschwebende Sorten [von Materieteilchen] vorzüglicher Leichtigkeit, die, durch die Widerstrebung des Raumes gehindert, durch ihren Fall zu der gehörigen Schnelligkeit der periodischen Umwendungen nicht durchdringen, und die folglich in der Mattigkeit ihres Schwungs insgesammt zum Centralkörper hinabgestürzt werden" (1:323). In der Systemmitte konzentrieren sich die flüchtigsten, brennbarsten Stoffe zu einer flammenden Kugel, während „der schwerere und unkräftige Stoff und der Mangel dieser feuernährenden Theilchen aus den Planeten nur kalte und todte Klumpen machen" (1:323f.).

Kants Antwort auf die ‚Hauptfrage' trifft nicht zu. Sie widerspricht auch dem von Kant formulierten „statischen Gesetz[]", das „den Materien des Weltraumes ihre Höhen nach dem verkehrten Verhältnisse der Dichtigkeit bestimmt" (1:270). Träfe das Gesetz zu, dann müssten nicht nur sonnennahe Planeten dichter sein als sonnenferne, sondern es müsste auch die Sonne selbst, als Mitte des Systems, die größte spezifische Dichte aller Körper haben.

3 Das Ende der Sonne

Im Einklang mit seiner Naturphilosophie, in der Werden, Vergehen und Veränderung dem Welt-

ganzen wesentlich sind, vermutet Kant, dass es auch mit der Sonne einmal ein Ende haben muss: „Es kommt eine Zeit, darin sie wird erloschen sein. Die Entziehung der flüchtigsten und feinsten Materien, die, durch die Heftigkeit der Hitze zerstreuet, niemals wieder zurück kehren und den Stoff des Zodiakallichts vermehren, die Häufung unverbrennlicher und ausgebrannter Materien, z. E. der Asche auf der Oberfläche, endlich auch der Mangel der [für Feuer nötigen und durch es aufgebrauchten] Luft werden der Sonne ein Ziel setzen, da ihre Flamme dereinst erlöschen und ihren Ort, der anjetzt der Mittelpunkt des Lichtes und des Lebens dem ganzen Weltgebäude ist, ewige Finsternisse einnehmen werden“ (1:326f.).

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Kant als Naturforscher, Berlin: de Gruyter 1925, Bd. 2, insbes. 276–280.

Schönfeld, Martin: „Kant’s Early Cosmology“, in: Bird, Graham (Hg.): A Companion to Kant, Oxford: Blackwell 2006, 47–62.

Shea, William R.: „Filled with Wonder: Kant’s Cosmological Essay, the Universal Natural History and Theory of the Heavens“, in: Butts, Robert E. (Hg.): Kant’s Philosophy of Physical Science, Dordrecht: Reidel 1986, 95–124.

Martin Schönfeld

Sonnensystem

Der Ausdruck ‚Sonnensystem‘ bezeichnet „[d]en Inbegriff solcher in einem nähern gemeinschaftlichen Verhältnisse gegen einander stehenden Weltkörper“ (9:178), z. B. die Planeten und ihre Satelliten, die → Kometen, Asteroiden und Dünste, die um die Sonne kreisen. Kant entwickelt seine Theorie des Sonnensystems in der *Theorie des Himmels* sowie in *Physische Geographie*. Wichtige Stellen: 1:284; 1:320; 2:138; 2:141; 9:178–180; 9:182; 22:5f.

Verwandte Stichworte

Erde; Sonne; Planeten; Milchstraße

Philosophische Funktion

Die Milchstraße besteht aus zahlreichen Sonnensystemen (vgl. 1:307), die jeweils Haupt- und Nebenplaneten enthalten und einen Zentralkörper im Mittelpunkt haben. Die Struktur des Sonnensystems hängt von der Attraktion des Zentralkörpers ab, d. i. der Sonne. Ursprünglich lagen die Umlaufbahnen aller Planeten unseres Sonnensystems beinahe auf einer Fläche. Analoges gilt für die Systeme von Jupiter und Saturn (vgl. 1:284).

Die mathematische Geographie handelt „von der Gestalt, Größe und Bewegung der Erde, so wie von ihrem Verhältnisse zu dem Sonnensysteme, in dem sie sich befindet“ (9:164). Unser Sonnensystem besteht aus Planeten (vgl. 9:179), Satelliten, z. B. dem → Mond (vgl. 9:180) und aus einer „unbestimmbar große Menge anderer Weltkörper, die in langen und schmalen elliptischen Bahnen sich durch unser Sonnensystem bewegen“: die Kometen (9:182). Kant zufolge ist es wahrscheinlich, dass „selbst innerhalb der bekannten Grenzen unseres Sonnensystems, namentlich zwischen dem *Mars* und *Jupiter*, ein noch unentdeckter Planet vorhanden sein dürfte“ (9:180).

Silvia De Bianchi

Sophisma

Ein Sophisma ist nach Kant ein Trugschluss, durch den „man Andre […] mit Absicht zu hintergehen sucht“ (9:135). Weitere wichtige Stellen: KrV A 296–299 / B 353–355; KrV B 411; KrV A 499 / B 528.

Verwandte Stichworte

Paralogismus; Schein; Vernunftschluss

Philosophische Funktion

Obwohl alle Arten von Trugschlüssen als Sophismen betrachtet werden können, hat nur der paralogistische Trugschluss eine wesentliche Bedeutung in Kants Philosophie. Alle dialektischen Argumente der drei vermeintlichen Wissenschaften der traditionellen Metaphysik, der rationalen Psychologie, der rationalen Kosmologie und der rationalen Theologie, sind Trugschlüsse der Form *sophisma figurae dictionis* (vgl. KrV A 402; KrV B 411; KrV A 499 / B 528), bei welcher „der medius terminus in verschiedener Bedeutung genommen“ wird (9:135). Wer z. B. von ‚Alle Metalle sind Grundstoffe‘ und ‚Bronze ist ein Metall‘ auf ‚Bronze ist ein Grundstoff‘ schließt, begeht einen Trugschluss, weil er dabei den Mittelterm ‚Metall‘ in zwei verschiedenen Bedeutungen verwendet: Im Obersatz ist der Begriff ‚Metall‘ in seiner stren-

gen chemischen Bedeutung gemeint, im Untersatz dagegen ist der Ausdruck ‚Metall' in seiner umgangssprachlichen Bedeutung verwendet.

Die Trugschlüsse der reinen Vernunft sind jedoch keine Sophismen. Ihnen liegt keine vermeidbare Absicht zu Grunde; der Schein oder Anschein eines korrekten Schlusses, den sie hervorrufen, ist unvermeidlich (vgl. KrV A 297 / B 353f.). Der jeweils als Mittelbegriff fungierende Terminus ist mehrdeutig, wie ‚Metall' im oben angegeben Beispiel. Jedoch ist im Fall der dialektischen Vernunftschlüsse die Mehrdeutigkeit des Mittelterms nicht leicht zu durchschauen: Sie sichtbar zu machen, setzt die Kritik der Vernunft und die erkenntniskritische Unterscheidung zwischen →Ding an sich und →Erscheinung voraus. Wer die dialektischen Trugschlüsse der reinen Vernunft auch nach der Kritik der Vernunft noch als gültige Argumente ausgibt, macht sich allerdings eines sophistischen Trugschlusses schuldig.

Camilla Serck-Hanssen

Sophist, sophistisch

Ein Sophist trägt nach Kant eine künstliche →Dialektik vor, um „vernünftige Leute zu verwirren" (KrV A 298 / B 354). Sophistisch ist also jemand, der „dem Scheine den Anstrich des Wahren zu geben und schwarz weiß zu machen" sucht (9:28). Weitere wichtige Stellen: KrV A 298 / B 354; KrV A 502f. / B 530f.; 9:28.

Verwandte Stichworte

Schein; Dialektik

Philosophische Funktion

Nach Kant gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen den Spitzfindigkeiten der Sophisten einerseits und den dialektischen →Schlüssen der reinen Vernunft andererseits. Irreführende Argumente vorzubringen, liegt in der Absicht der Sophisten. Dagegen sind die dialektischen Beweise der reinen Vernunft mit einem irreführenden Schein verbunden, der unvermeidlich ist (vgl. KrV A 298 / B 354). Von →Zeno sagt Kant, dass er nicht, wie →Platon meinte, ein „muthwilliger Sophist" (KrV A 502 / B 530) sei, vielmehr liege seinen Argumenten ein solcher irreführender Schein zugrunde (vgl. KrV A 502f. / B 530f.).

Camilla Serck-Hanssen

Sophistikationen der reinen Vernunft

Unter dem Terminus ‚Sophistikationen der reinen Vernunft' versteht Kant die →transzendentalen Ideen, die durch →vernünftelnde Schlüsse erzeugt werden. Solche Sophistikationen sind nicht zufällige Irrtümer oder Arten des Scheins, denen Menschen erliegen, sondern es sind Irrtümer, die in der Natur der menschlichen Vernunft begründet sind, „von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten [kann], den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals völlig loswerden kann" (KrV A 339 / B 397). Weitere wichtige Stellen: KrV A 293–299 / B 349–355; KrV A 305–310 / B 362–367; KrV A 333–341 / B 390–399.

Verwandte Stichworte

Idee, transzendentale; Sophist, sophistisch; Schein

Philosophische Funktion

Sophistikationen der reinen Vernunft sind unvermeidliche Irrtümer der Vernunft. Kant spricht von ihnen als Illusionen, weil sie etwas, das nur subjektiv gilt, als objektiv gültig behaupten (vgl. KrV A 298 / B 354). Diese Illusionen führen notwendig zu Irrtümern, es sei denn, sie werden zum Gegenstand einer →Kritik gemacht. Sophistikationen der reinen Vernunft sind von →sophistischen Argumentationen zu unterscheiden. Sophistische Argumentationen sind absichtliche Irreführungen und als solche vermeidbar.

Camilla Serck-Hanssen

Sorgfalt

Kants Verwendung des Wortes ‚Sorgfalt' stimmt in den meisten Fällen mit dem heutigen Sprachgebrauch überein. Es bezeichnet die →Gewissenhaftigkeit, Genauigkeit (Pünktlichkeit, Exaktheit), Zuverlässigkeit, Behutsamkeit oder →Gründlichkeit, mit der jemand etwas tut (z. B. Kinder erzieht, Begriffe auswählt oder analysiert, begriffliche Unterscheidungen vornimmt, Gedanken ausführt, etwas vorträgt, das Werk eines anderen beurteilt, Beweise vornimmt, seine →Naturanlagen pflegt, über die Reinheit seiner →Sitten wacht, die mora-

lische → Gesinnung wahrt, seiner Menschenwürde in Vergleich mit anderen nichts vergibt, den Anstand pflegt etc.). Wichtige Stellen: 1:196; 1:303; 1:503; 2:33; 2:66; 2:162; 2:226; 2:285; 2:301; 4:397; 4:415; 4:378; 4:381; 5:11; 5:262; 6:146; 6:394; 6:465; 7:101f.; 7:143; 8:3; 8:56; 8:268.

Verwandte Stichworte
Sorgfalt; Pünktlichkeit; Genauigkeit

Philosophische Funktion
Eine spezifisch philosophische Funktion hat der Begriff in den Schriften Kants nicht. Bemerkenswert ist aber, dass er ihn in einigen Fällen abweichend von seiner heutigen Bedeutung gebraucht. Gelegentlich spricht er von Sorgfalt, wo man heute von (aktiver) → Sorge bzw. Fürsorge, manchmal auch von Besorgnis oder → Aufmerksamkeit sprechen würde, und zwar vor allem dann, wenn von Sorgfalt für etwas oder jemanden die Rede ist. So spricht er z. B. von der Sorgfalt des Himmels für die „ehrliche Greise" (1:196), der Sorgfalt, die gerade die entbehrlichsten → Reize und Annehmlichkeiten des Lebens auf sich ziehen (vgl. 2:226), der „ängstliche[n] Sorgfalt", die man dafür trägt, das eigene → Leben zu erhalten (4:397), der Sorgfalt für die eigene → Person (vgl. 5:262), der Sorgfalt für die moralische → Zufriedenheit anderer (vgl. 6:394), der Sorgfalt des Mannes für das Ganze in der Geschlechterbeziehung (vgl. 15:577), der Sorgfalt, die sich auf das richtet, was nach unserem → Tod in der Welt vorgehen wird (vgl. 17:476) und der Sorgfalt um das → Glück anderer Menschen (vgl. 19:218).

Andreas Trampota

Souverän, Souveränität

Kant verwendet in seinem Werk mehrere Ausdrücke als Synonyme für ‚Souverän'/‚Souveränität': „summus imperans" (6:318), „Allgewalt" (*Refl.* 8049, 19:593), „unwiderstehliche Gewalt" (*Refl.* 1468, 15:647), „*Herrschergewalt*" (6:313), „oberste[] Gewalt" (6:320), „höchste[s] Oberhaupt" (8:23) oder „Herrscher im Staat" (6:319). Sie verbindet im Kern die Vorstellung: „der, welcher *alle* Gewalt hat dieser ist der Souverän" (6:339). Der Souverän ist „die oberste[] Gewalt", „das gesetzgebende Oberhaupt des Staats" (6:320) und „das personificirte Gesetz selbst", d. h. er ist im Staat „der Einzige, wider den kein Zwangsrecht Statt hat" (8:294 Anm.; vgl. 8:290f.). Er hat „als Herrscher im Staat […] gegen den Unterthan lauter Rechte und keine (Zwangs=)Pflichten" (6:319; vgl. 8:302f., 19:523). Er kann „keine Handlung thun, die unter dem Gesetze ist, denn alsdenn ist er subditus und muß können nach den Gesetzen gezwungen werden" (*Refl.* 7965, 19:566), was der Definition von Souveränität widerspricht. Diese bildet mit der Exekutive und der Rechtssprechung die drei Gewalten im Rechtsstaat (vgl. 6:313f.; → Gewalten im Staate, die drei). Von der Beziehung dieser drei Gewalten untereinander hängt ab, ob eine → Staatsverfassung autokratisch, aristokratisch oder demokratisch ist (vgl. 6:338f.). Weitere wichtige Stellen: 6:317ff.; 6:329; 6:338ff.; 6:345f.; 8:294ff.

Verwandte Stichworte
Staatsoberhaupt; Herrschaft; Gewalten im Staate, die drei; Gehorsam

Philosophische Funktion
1 Anarchie versus Gewaltmonopol
Kants Souveränitätskonzept ist die Antwort auf die Probleme, die sich aus seiner Analyse des anarchischen Naturzustandes (→ Naturzustand; → Anarchie) ergeben. Anarchie ist für Kant ein Zustand der „Regierungslosigkeit" (7:34 Anm.), in dem keine Macht existiert, die die Befolgung der vernunftrechtlichen Gesetze erzwingen kann. Der Souverän ist diejenige Instanz, „die dem Gesetze Effect giebt" (8:299) und einen Zustand der „iustitia publica" (*Refl.* 7683, 19:489) hervorbringt, in dem „freyheit, gesetz und gewalt" (*Refl.* 1468, 15:647; vgl. 7:331) verbunden sind. Der Souverän verkörpert also wesentlich das staatliche Gewaltmonopol und ist die Antwort auf die neuralgische Frage allen Rechts: „wer soll entscheiden, auf wessen Seite das Recht sei?" (8:300). Von der Art, wie der Souverän dieses Gewaltmonopol interpretiert, hängt die Qualität der Vergesellschaftungsform ab (vgl. 8:352). Diese Qualität hat allerdings keinerlei Relevanz für den legitimen Anspruch eines jeden Souveräns auf unbedingten Gehorsam seiner Untertanen: Ein Despot (→ Despotismus) ist ebenso souverän wie das Oberhaupt einer Republik, denn sowohl der Despot als auch der republikanische Souverän können nach ihren jeweils geltenden Regeln unwiderstehlich Recht setzen. Der Untertan schuldet jedem Souverän ohne Einschrän-

kung Gehorsam, insofern jede Infragestellung des Souveräns das Gewaltmonopol außer Kraft setzt, mithin „die Grundfeste zerstört“ (8:299), was unweigerlich zurück führt in die „Anarchie mit allen ihren Greueln“ (8:302 Anm.; vgl. 8:373). Es bedarf folglich irgendeiner Form von Souveränität, um rechtliche Verhältnisse überhaupt denken zu können.

Insofern das reale Staatsoberhaupt als physische Person zugleich auch die Verkörperung der „reine[n] Idee“ (6:338) ist, schwingen in Kants Verwendung des Begriffs des Souveräns immer beide Bedeutungsebenen gleichzeitig mit (→ Staatsoberhaupt). Da selbst der Tyrann (→ Tyrann, Tyrannei) mit seiner Allmacht, den permanenten Ausnahmezustand zu verfügen, in nuce Ausdruck dieses unverzichtbaren Rechtsprinzips ist (vgl. 8:289), darf sich der Untertan keiner noch so degenerierten, minimalistischen Ausprägung staatlicher Souveränität widersetzen, auch dann nicht, wenn der Souverän willkürlich und despotisch agiert, Konstitutionalgesetze missachtet, seine Macht unerträglich missbraucht und die Untertanen tyrannisiert (vgl. 6:319f.; 6:372; 8:299f.; 8:382; 19:516; 19:569). Jede Relativierung des wie auch immer herrschenden Souveräns führt unweigerlich in einen infiniten Regress: „Denn könnte dieser auch gezwungen werden, so wäre er nicht das Staatoberhaupt, und die Reihe der Unterordnung ginge aufwärts ins Unendliche“ (8:291; vgl. 8:300).

2 Souveränität und Demokratie

In *MSR* macht Kant (Rousseau folgend) deutlich, dass in der vollkommenen bürgerlichen Staatsverfassung (vgl. 8:22) das → Volk in seiner Funktion als Gesetzgeber (→ Gesetzgebung, bürgerliche) selbst der Souverän sein muss. „Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht thun *können*. Nun ist es, wenn jemand gegen einen *Anderen* verfügt, immer möglich, dass er ihm dadurch unrecht thue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn volenti non fit iniuria). Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, so fern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein“ (6:313f.; vgl. 6:316, 6:341; → Wille, allgemeiner). In der → Demokratie nimmt das Volk eine Doppelfunktion ein: Es ist die oberste gesetzgebende Instanz und zugleich Untertan, nämlich betrachtet als „vereinzelte[] Menge ebendesselben“, so dass sie zueinander im Verhältnis „des *Gebietenden* (imperans) gegen den *Gehorsamenden* (subditus)“ (6:315) stehen (→ Repräsentation). Eine Volksherrschaft im Wortsinne lehnt Kant allerdings als „Unform“ und „Despotism“ ab, weil ihr das Moment der Repräsentation fehlt (vgl. 8:352f.; 6:341). Im Sinne der Gewaltenteilung kann der Souverän nicht zugleich der Regent sein, „denn dieser steht unter dem Gesetz und wird durch dasselbe folglich von einem *Anderen*, dem Souverän, verpflichtet“ (6:317). Daraus folgt für Kant auch die generelle Straffreiheit eines Souveräns, auch wenn er abgesetzt oder gestürzt wird. Um einen Souverän zu richten, müsste man ihm dem Gesetz unterwerfen können, was sich widerspricht (vgl. 6:320; 8:300ff.).

3 Die Befugnisse des Souveräns

In der repräsentativen Demokratie kommt dem Souverän u. a. das zentrale Recht zur Steuererhebung zu (vgl. 6:325; weitere Befugnisse des Souveräns erläutert Kant in den Allgemeinen Anmerkungen der *MSR*). Da Kant aber den Staat im Kern als Institution zur Sicherung des Privateigentums (→ Staat) und das aktive Wahlrecht als Eigentumsrecht konzipiert (→ Staatsbürger), bindet er die Ausübung dieses Souveränitätsrechts an die Zustimmung der Besitzbürger (vgl. 6:325; 6:345f.). Kant erhofft sich, dass der Souverän auf diese Weise zum Pazifismus angehalten werden kann, insofern die Eigentümer nicht daran interessiert sind, mit ihrem Geld Kriege zu finanzieren (Saage, *Eigentum*, S. 162ff.). Damit muss Kant „als einer der ersten Autoren gelten, die klar einen Zusammenhang zwischen innerstaatlicher Struktur und außenpolitischem Verhalten erkannt“ haben (Saage, *Eigentum*, S. 163, Anm. S. 206). Freilich schlägt auch hier Kants uneinschränkbares Souveränitätskonzept wieder durch: Sollten die Untertanen nämlich von einer Kriegssteuer nicht überzeugt sein, so dürfen sie die Zahlung dennoch nicht verweigern, wenn der unwiderstehliche Souverän es so will (vgl. 6:319; 8:297), weil „dem Volk gegen das Staatsoberhaupt nie ein Zwangsrecht (Widersetzlichkeit in Worten oder Werken) zukomme“ (8:302).

4 Widerstandsverbot

So zentral das Souveränitätsprinzip für die Etablierung rechtlicher Verhältnisse ist, so gleichgültig muss es dem Untertan sein, wie der Souverän an die Macht gelangt ist. Erst mit dem Vorhandensein zwangsbewehrter öffentlicher Gesetze wird Recht durchsetzbar. „Der Ursprung der obersten Gewalt ist für das Volk, das unter derselben steht, in praktischer Absicht *unerforschlich*; d. i. der Unterthan *soll* nicht über diesen Ursprung als ein noch in Ansehung des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht (ius controversum) werkthätig *vernünfteln*. Denn da das Volk, um rechtskräftig über die oberste Staatsgewalt (summum imperium) zu urtheilen, schon als unter ein allgemein gesetzgebenden Willen vereint angesehen werden muß, so kann und darf es nicht anders urtheilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt (Summus imperans) es will“ (6:318). Der Souverän, der keinem Zwang unterliegt, aber alle anderen zwingen kann, ist für Kant der einzig denkbare und deshalb unverzichtbare Garant der „actuation des Gemeinschaftlichen Willens“ (*Refl.* 7682, 19:489) in einer Sphäre divergierender Einzelwillen.

Vornehmste Aufgabe des Souveräns ist, „wenn er Verstand hat, […] das Amt auf sich zu haben das heiligste was auf Erden ist das Recht der Menschen zu verwalten und doch selbst nur Mensch zu seyn“ (23:166). Sollte er seine Macht nicht so klug ausüben (→Staatsklugheit/-weisheit), schuldet der →Untertan dem Souverän gleichwohl unbedingten Gehorsam. „Es ist keine Möglichkeit, sich eine Constitution zu denken, worin das Volk gesetzmäßig ein recht bekäme, den Souverain zu beurtheilen, zu richten und ihn abzusetzen, ja auch nur ihn im Mindesten einzuschränken. Denn da mussten sie auch dazu eine Gewalt haben, und da nur ein Souverain seyn kann, so wäre der erstere nicht souverain“ (*Refl.* 7992, 19:575; vgl. 19:533f.; 6:319; 8:291; 8:299f.). Auf die Frage, wie „das faktisch Gültige auf rechtlichem Wege in Übereinstimmung mit dem Normativen gebracht werden kann“ (Burg, *Revolution*, S. 196), antwortet Kant: „Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung – die wohl bisweilen nöthig sein mag – kann also nur vom Souverän selbst durch *Reform*, aber nicht vom Volk, mithin durch *Revolution* verrichtet werden“ (6:321f.).

Weiterführende Literatur

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, insbes. 457–501.

Luf, Gerhard: Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants, Wien u. a.: Springer 1978, insbes. 164–186.

Psychopedis, Kosmas: Untersuchungen zur politischen Theorie von Immanuel Kant, Göttingen: Otto Schwartz 1980, 111ff.

Rosen, Allen D.: Kant’s Theory of Justice, Ithaca: Cornell University Press 1993, insbes. 139–172.

Unruh, Peter, Die Herrschaft der Vernunft. Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants, Baden-Baden: Nomos 1993, insbes. Teil 2, Abschnitt E.

Zotta, Franco, Immanuel Kant. Legitimität und Recht. Eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie, Freiburg u. a.: Karl Alber 2000, insbes. 216–239.

Franco Zotta

Sozialkontrakt

Der Sozialkontrakt betrifft in Rousseaus *Du contrat social* (1762) den ganzen Menschen in dessen natürlichen Bedürfnissen und der Innerlichkeit seiner moralischen Gesinnung. Rousseau zufolge hat sich der Mensch in dieser Ganzheit zusammen mit allen anderen einer bestimmten Gemeinschaft einem selbstgegebenen Gesetz mit Zwangsbefugnis zu unterwerfen. Diese Vorstellung ist mit Kants Verständnis eines Vertrages, der zum Behuf einer staatlichen Gemeinschaft geschlossen wird, unverträglich. Bei Kant findet sich der Terminus ‚Sozialkontrakt‘ nur am Rande. Offenbar will Kant vermeiden, dass mit dem Gedanken eines Vertrages, der für ihn ein ursprünglicher Vertrag und darin kein gesellschaftlicher ist, jene Elemente verbunden werden, die Rousseau mit ihm ehedem verknüpft hat. Wichtige Stellen: 6:335; 6:340; 6:344; 8:297; 8:302.

Verwandte Stichworte

Vertrag, ursprünglicher; Naturzustand; Zustand, bürgerlicher/gesellschaftlicher

Philosophische Funktion

Kant verwendet den Terminus in erster Linie mit Bezug auf andere Autoren. In seiner Auseinandersetzung mit Beccaria über dessen Behaup-

tung der Unrechtmäßigkeit der Todesstrafe gebraucht ihn Kant in *MSR* offensichtlich in einem Sinn, der gleichbedeutend mit dem ursprünglichen bürgerlichen Vertrag ist (vgl. 6:335). Auch im *Gemeinspruch*, ebenfalls im Zusammenhang einer Kontroverse, diesmal mit Achenwall über dessen Verwechslung des Prinzips des Rechts mit dem der Glückseligkeit, ist die „Idee des Socialcontracts" gleichbedeutend mit der Idee des ursprünglichen Vertrags, insofern Kant sie „als Vernunftprincip der Beurtheilung aller öffentlichen rechtlichen Verfassung überhaupt" (8:302) versteht. Terminologisch nahe steht dem Ausdruck die Wendung „gesellschaftliche[r] Vertrag" (6:340), die Kant ebenfalls in einem polemischen Kontext gebraucht, nämlich in der scharfen Zurückweisung eines gewaltsamen Widerstandes gegen einen noch nicht gerechten Staat. Merkmal des gewaltsamen Widerstands ist, dass er die bürgerliche Verfassung nicht verändert, sondern auflöst und angesichts des dann entstehenden Vakuums „einen neuen gesellschaftlichen Vertrag erfordert" (6:340); hier wird ein falsches Verständnis von Vertrag kritisiert, das ihn als ein Faktum nimmt und nicht als eine Idee, die gar nicht aufgelöst werden kann. In positiver Bedeutung tritt der Terminus „gesellschaftliche[r] Vertrag" in der Wendung „Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages" (6:344) in *MSR* innerhalb des Völkerrechts auf, offenbar deshalb, weil der ursprüngliche den Staat konstituierende und insofern bürgerlich zu nennende Vertrag nicht auf zwischenstaatliche Beziehungen anzuwenden ist. Ein zwischenstaatlicher Vertrag, der nur auf einen föderalen Bund zielt, kann als ein gesellschaftlicher Vertrag bezeichnet werden, weil er, anders als der ursprüngliche, nicht unantastbar ist, sondern „zu aller Zeit aufgekündigt werden kann, mithin von Zeit zu Zeit erneuert werden muß" (6:344).

In all den Kontexten, in denen auf die rechtskonstitutive Funktion des Staates abgehoben wird, vermeidet Kant hingegen den Ausdruck ‚Sozialkontrakt' oder ‚gesellschaftlicher Vertrag', um keine Konnotationen aufkommen zu lassen, die nicht primär diese Funktion im Blick haben. An einer Stelle, im *Gemeinspruch* (8:297), identifiziert er allerdings den Sozialkontrakt unter dem Titel „pactum sociale" mit dem ursprünglichen Kontrakt („contractus originarius"), wohl um zu signalisieren, dass das, was man so nennt, der Sache nach als die Idee eines ursprünglichen Vertrags aufgefasst werden müsse und nicht als ein faktischer Vertragsschluss unter der Kontingenz gegebener Umstände, wenigstens dann, wenn man ihn nicht in der abgeschwächten Bedeutung eines bloß gesellschaftlichen und nicht schon staatlichen Bezugs nimmt.

Wolfgang Bartuschat

Spalding, Johann Joachim

Lutherischer Theologe (1714–1804), in Tribsees (Vorpommern) geboren, Übersetzer von → Shaftesbury, seit 1764 Propst und Konsistorialrat in Berlin. Kant ließ Spalding die *Träume* (vgl. 10:68), die *GMS* und auch die *KpV* zukommen (vgl. 10:506; 10:527). Karl Philipp Moritz sandte Kant 1783 das zweite Heft seines *Magazins zur Erfahrungsseelenkunde*, das auch einen Beitrag von Spalding enthielt (vgl. 10:355). Kant und Spalding standen seit dem Sommer 1783 in direktem brieflichem Kontakt (vgl. 10:333f.; 10:347f.; 10:527f.; 12:271). Kant verweist auf Spaldings Predigten und Schriften in seinen Vorlesungen (vgl. 24:808; 24:945; 25:9; 27:244). Eine bedeutende Rolle muss Spaldings erfolgreichem Jugendwerk *(Betrachtung über) Die Bestimmung des Menschen* ([1]1748, [11]1794) zugesprochen werden, das zum regelrechten Bestseller der Aufklärung wurde und den Begriff → Bestimmung des Menschen in das damalige Sprachgut offiziell einführte. Kant machte sich den Begriff zu eigen und behandelte ihn mehrmals (vgl. KrV A 839f. / B 867f.; 8:18f.; siehe dazu: Macor, *Bestimmung*). Im Übrigen stimmt Kants Religionsphilosophie in erstaunlichem Maße mit der Umformung der christlichen Theologumena überein, die Spalding in der *Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung* ([1]1772, [2]1773, [3]1791) durchführt (siehe dazu: Macor, *Das Erbe der Aufklärungstheologie bei Kant*).

Laura Anna Macor

Spann(ungs)kraft

Eigenschaft bestimmter Körper (z. B. Federn), nach einer Verformung ihre ursprüngliche Gestalt anzunehmen. Wichtige Stellen: 1:120–126;

1:133; 1:172–176; 2:179; 4:501; 4:522; 4:535; 4:537; 4:549f.; 21:259; 21:606; 22:262; 22:557.

Verwandte Stichworte
Elastizität; Kraft

Philosophische Funktion
In der *Wahren Schätzung* diskutiert Kant die Spannungskraft von Federn in der Abwägung zwischen „*Leibnizens* und *Cartesens* Schätzung der Kräfte" (1:33) nach dem Quadrat der Geschwindigkeit des Körpers bzw. dessen einfacher Geschwindigkeit (vgl. 1:120–126; 1:172–176). In den *Negativen Größen* dient die Spannkraft von Federn als Analogon, um die Undurchdringlichkeit fester Körper als eine reale Kraft zu kennzeichnen (vgl. 2:179). Laut *MAN* beruht die „Ausspannungskraft" der Luft auf der Wärme, die „allem Ansehen nach durch ihre Erschütterungen die eigentlichen Lufttheile […] nöthigt, einander zu fliehen" (4:522). Diese abgeleitete Kraft steht der ursprünglichen „Ausspannungskraft" (4:535) gegenüber, wie Kant gelegentlich auch die „wesentliche Elasticität" (4:501) der Materie, also die materiekonstitutive →Zurückstoßungskraft (expansive Kraft, Repulsion) nennt.

Konstantin Pollok

Sparsamkeit

Zu unterscheiden sind physische und moralische Sparsamkeit. Die Natur begnügt sich mit dem geringstmöglichen Kraftaufwand: „Die Natur nimmt den kürzesten Weg (*lex parsimoniae*)" (5:182). Das ist das „Gesetz der Sparsamkeit" (17:176). Moralische Sparsamkeit dagegen ist „gute Wirthschaft" (6:404) im Umgang mit Vermögen, vor allem mit →Geld und geldwertem Vermögen. Weitere wichtige Stellen: 2:99; 4:418; 5:383; 6:434.

Verwandte Stichworte
Reichtum; Wohlhabenheit

Philosophische Funktion
Das „Gesetz der Sparsamkeit" (*Refl.* 3653, 17:176) setzt eine teleologische Naturbetrachtung voraus und wird von Kant bei der Beschreibung von Vorgängen in der Natur verwendet (vgl. 2:99; 2:134; 5:182). (Moralische) Sparsamkeit wird in *MST* gelegentlich als Tugend behandelt und dabei als Beispiel benutzt, um zu zeigen, dass „der belobte Grundsatz (des Aristoteles), die Tugend in dem *Mittleren* zwischen zwei Lastern zu setzen" (6:404), falsch ist. „Der *Geiz* (als Laster) ist von der Sparsamkeit (als Tugend) nicht darin unterschieden, daß diese zu *weit* getrieben wird" (6:404 Anm.), sondern Geiz hat ein anderes Prinzip, eine andere Maxime als die Sparsamkeit. Auch die Verschwendung hat ein anderes Prinzip (vgl. 6:404). An einer anderen Stelle in *MST* fragt Kant, ob Sparsamkeit überhaupt eine Tugend sei (vgl. 6:434), ohne dort eine Antwort zu geben. In *GMS* wird Sparsamkeit denn auch als einer unter mehreren „empirischen Rathschlägen" behandelt, „von welchen die Erfahrung lehrt, daß sie das Wohlbefinden im Durchschnitt am meisten befördern" (4:418).

Joachim Hruschka

Spekulation, spekulativ

Den Ausdruck ‚spekulativ' verwendet Kant meist als Adjektiv synonym mit dem Ausdruck →‚theoretisch' im Gegensatz zu →‚praktisch'. Das Wort kann aber auch, insbesondere als Substantiv ‚Spekulation', verschiedene Arten theoretischer Untersuchungen bezeichnen, die von der Erfahrung unabhängig sind. ‚Spekulation' im engeren Sinne kann dreierlei bedeuten: 1. ein abstraktes Denken, 2. ein Denken, das man in der Praxis nicht anwenden kann, oder aber 3. ein metaphysisches Denken, das über jede mögliche Erfahrung hinausgeht. Weitere wichtige Stellen: KrV A 471f. / B 499f.; KrV A 635f. / B 663f.; KrV A 776f. / B 804f.; KrV A 795–799 / B 823–827; 4:259f.; 4:369–371; 4:456; 5:3–7; 5:45–49; 5:120f.; 5:132–136; 9:19; 9:27f.; 9:57; 9:86f.

Verwandte Stichworte
theoretisch; Vernunft, spekulative; Interesse, spekulatives; Menschenverstand, gesunder/gemeiner

Philosophische Funktion
1 ‚Spekulativ' als ‚theoretisch'
Die Ausdrücke ‚Spekulation' und ‚spekulativ' stammen aus dem Lateinischen speculatio (Ausspähen, Auskundschaften, Betrachtung) bzw. speculari (spähen, sich umsehen). Auf den etymologischen Hintergrund verweist Kant im *Op. post.*, um

den Standpunkt der spekulativen Philosophie von dem der praktischen Philosophie zu unterscheiden: „von *Specula* – Aussicht von einer Höhe über den flachen Boden der Erfahrung nicht betastend oder durch Stecken prüfend sondern um sich in der Ferne beschauend zu seyn“ (21:31). Demnach drückt das Wort ‚spekulativ‘ einen betrachtenden bzw. erkennenden Standpunkt aus. Das Wort wird bei Kant in den meisten Fällen synonym mit ‚theoretisch‘ und häufig als Adjektiv in Verbindung mit Begriffen wie ‚Philosophie‘, ‚Erkenntnis‘, ‚Vernunft‘, ‚Vermögen‘, ‚Gebrauch‘ und ‚Interesse‘ gebraucht, um sie von ihren ‚praktischen‘ Pendants abzugrenzen. Kant setzt z. B. der spekulativen Vernunft die praktische Vernunft entgegen und teilt die Metaphysik „in die des *speculativen* und *praktischen* Gebrauchs der reinen Vernunft“ (KrV A 841 / B 869), wobei „das Interesse ihres speculativen Gebrauchs […] in der *Erkenntniß* des Objects bis zu den höchsten Principien a priori [besteht], das des praktischen Gebrauchs in der Bestimmung des *Willens* in Ansehung des letzten und vollständigen Zwecks“ (5:120; → Vernunft, spekulative; → Interesse, spekulatives).

2 ‚Spekulativ‘ als eine besondere Art von ‚theoretisch‘

Der Ausdruck ‚spekulativ‘ wird bei Kant nicht nur in seiner generellen Bedeutung, sondern auch zur Bezeichnung verschiedener Arten theoretischer Untersuchungen gebraucht, die in unterschiedlicher Weise von der Erfahrung unabhängig sind. Spekulative Erkenntnisse im engeren Sinne sind theoretische Erkenntnisse, die entweder abstrakt sind (2.1), überhaupt keine praktische Anwendung haben (2.2), oder über jede mögliche Erfahrung hinausgehen (2.3).

2.1 Kant unterscheidet den spekulativen Verstand als „ein Vermögen der Erkenntniß der Regeln in abstracto“ vom → gesunden oder gemeinen Menschenverstand, der „das Vermögen der Erkenntniß und des Gebrauchs der Regeln in concreto“ ist (4:369; vgl. 2:230; *Refl.* 423, 15:171). Während sich der gesunde oder gemeine Menschenverstand beim Denken an konkreten Beispielen aus der Erfahrung orientiert, kann der spekulative Verstand von Erfahrungen abstrahieren und aus bloßen Begriffen Erkenntnisse gewinnen (vgl. KrV A 285 / B 341; 4:369; 9:27; 9:99f.). Sowohl die Logik, die „eine Wissenschaft von den Regeln des Denkens in abstracto“ ist (9:19), als auch die Metaphysik haben es mit solchen abstrakten theoretischen Erkenntnissen zu tun, die Kant als „*speculative* Erkenntniß“ bezeichnet: „Die Erkenntniß des Allgemeinen in abstracto ist *speculative* Erkenntniß, die Erkenntniß des Allgemeinen in concreto *gemeine* Erkenntniß. Philosophische Erkenntniß ist speculative Erkenntniß der Vernunft und sie fängt also da an, wo der gemeine Vernunftgebrauch anhebt, Versuche in der Erkenntniß des Allgemeinen in abstracto zu machen“ (9:27).

2.2 Ein anderer Sinn des Ausdrucks „spekulative Erkenntnis“ (9:27) ergibt sich durch die Abgrenzung zu den praktischen Erkenntnissen: „Praktische Erkenntnisse sind nämlich entweder: 1) *Imperative* und in so fern den *theoretischen* Erkenntnissen entgegengesetzt; oder sie enthalten 2) die *Gründe zu möglichen Imperativen* und werden in so fern den *speculativen* Erkenntnissen entgegengesetzt“ (9:86). Obwohl sich grundsätzlich alle theoretischen Erkenntnisse von den praktischen dadurch unterscheiden, dass sie nicht auf ein Sollen, sondern auf ein Sein bezogen sind, so können doch viele von ihnen insofern als ‚praktisch‘ bezeichnet werden, als sie in der Praxis angewendet werden können. Solche theoretischen Erkenntnisse enthalten die Gründe zu Imperativen. Spekulative Erkenntnisse sind dagegen diejenigen theoretischen Erkenntnisse, die überhaupt keine praktische Anwendung finden können: „Unter speculativen Erkenntnissen nämlich verstehen wir solche, aus denen keine Regeln des Verhaltens können hergeleitet werden, oder die keine Gründe zu möglichen Imperativen enthalten. Solcher bloß speculativen Sätze giebt es z. B. in der *Theologie* die Menge“ (9:86).

2.3 In der → *Transzendentalen Dialektik* der *KrV* unterscheidet Kant in wiederum anderer Weise spekulative Erkenntnisse von anderen theoretischen Erkenntnissen: „Eine theoretische Erkenntniß ist *speculativ*, wenn sie auf einen Gegenstand oder solche Begriffe von einem Gegenstande geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann. Sie wird der *Naturerkenntniß* entgegengesetzt, welche auf keine andere Gegenstände oder Prädicate derselben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können“ (KrV A 634f. / B 662f.). Wenn man z. B. das Prinzip der Kausalität auf empirische Gegenstände anwendet, so gehört dies zum zulässigen Vernunftgebrauch, aus dem sich

objektive Naturerkenntnisse ergeben können. Allerdings liegt es in der Natur der spekulativen Vernunft, dass sie sich nie mit Erkenntnissen zufrieden gibt, die aus der Erfahrung gewonnen werden können, sondern darüber hinaus immer nach dem Unbedingten strebt, das jedoch die Grenze aller möglichen Erfahrung überschreitet. Wenn man bei der Suche nach der unbedingten Bedingung vom Dasein der Dinge in der Welt auf eine transzendente Ursache (etwa Gott) schließt, so ist dies bloße Spekulation, die das Prinzip der Kausalität nicht mehr im Rahmen seiner legitimen Anwendungsbedingungen einsetzt und somit zu keiner objektiven Erkenntnis führen kann. So stellt der spekulative Vernunftgebrauch nach der transzendentalen Dialektik der *KrV* die Hauptfehlerquelle der Vernunft dar. Da die Theologie (mit Ausnahme der Moraltheologie, vgl. KrV A 814ff. / B 842ff.; 5:436) wesentlich eine Disziplin ist, die auf solche spekulativen Erkenntnisse von Gott zielt, behauptet Kant, „daß alle Versuche eines bloß speculativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind, daß aber die Principien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen; folglich, wenn man nicht moralische Gesetze zum Grunde legt oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne“ (KrV A 636 / B 664; vgl. 20:57).

Weiterführende Literatur

Hutter, Axel: Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken, Hamburg: Meiner 2003, insbes. 93–126.

Chong-Fuk Lau

Spener, Johann Carl Philipp

Dt. Buchhändler und Verleger (1749–1827). Seit 1772 war Spener Geschäftsführer der *Haude- und Spener'schen Buchhandlung* in Berlin. 54 Jahre lang war er Mitarbeiter und später Redakteur der *Berlinische Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen*. Die meisten wissenschaftlichen Nachrichten in der Haude- und Spener'schen Zeitung aus den Jahren 1772 bis 1784 und 1790 bis 1793 wurden von Spener verfasst. Spener war u. a. als Übersetzer von Reisebeschreibungen aus dem Englischen, Französischen, Italienischen ins Deutsche tätig (vgl. dazu Spener'sche Zeitung Nr. 25 vom 30. Januar 1827 in *Gelehrtes Berlin im Jahre 1825*, S. 270f.).

Die von Friedrich Gedike und → Johann Erich Biester herausgegebenen → *Berlinischen Monatsschriften*, in denen Kant publizierte, erschienen 1783 bis 1796 in seinem Verlag. Spener bat Kant am 9. März 1793 (vgl. 11:415f.), seinen Aufsatz *Geschichte* (1784) neu und mit „auf gegenwärtige Zeitumstände gerichteten Zusätzen“ (11:417) herauszugeben. Diesen Vorschlag einer erweiterten Sonderausgabe lehnte Kant ab (vgl. 11:417), weil durch eine neue Veröffentlichung des Aufsatzes der Eindruck entstehen könnte, als beabsichtige Kant die → Französische Revolution geschichtsphilosophisch zu rechtfertigen (vgl. 8:30). Als „weiterer Beitrag zu einer politischen Diskussion“ (Kühn, *Kant*, S. 432) galt die Veröffentlichung des Aufsatzes *Über den Gemeinspruch* im September 1793 in der *Berlinischen Monatsschrift*. Der Druck der *KrV* erfolgte unter Leitung Speners, der Kants erste Kritik redigierte (Vorländer, *Kant*, Bd. 1, S. 261). Im Mai 1781 schrieb Kant an Spener, dass er zwar nicht mit einem schnellen Erfolg der *KrV* rechnete, doch auf einen größeren Absatz (vgl. 10:267) hoffte – wenngleich sie nur von „sehr wenig Lesern“ (10:269) verstanden werden könne.

Weiterführende Literatur

Weidling, Konrad: Die Haude und Spenersche Buchandlung in Berlin 1614–1890, Berlin: Haude und Spenersche Buchhandlung 1902.

Bianca Patricia Pick

Spener, Philipp Jakob

Deutscher evangelischer Theologe, Prediger und Genealoge (1635–1705). Kant kam in seinem Elternhaus früh mit dem Pietismus in Berührung, als dessen prominentester ‚Vater‘ Spener gelten kann (vgl. Wallmann, *Pietismus*, S. 67f.). Speners Schüler → August Hermann Francke beeinflusste von Halle aus die Königsberger Ausprägung dieser religiösen Erneuerungsbewegung maßgeblich. Auch wenn Kant die Vertreter des Pietismus „nicht wegen ihrer theologischen Theorien [schätzte und] […] begrifflich nur sehr wenig, wenn überhaupt

etwas, gelernt haben konnte“ (Kühn, *Kant*, S. 58), so beeindruckte ihn der Pietismus durchaus, insofern er auf moralisch-vernünftigen Grundlagen ruhe. Deutlich wird dieser Einfluss auch in *Fakultäten*, wo die „Aufgabe (die der wackere *Spener* mit Eifer allen Lehrern der Kirche zurief) […] [nämlich]: der Religionsvortrag muß zum Zweck haben, aus uns *andere*, nicht blos bessere Menschen (gleich als ob wir so schon gute, aber nur dem Grade nach vernachlässigte wären) zu machen“ (7:54) als eine Aufgabe qualifiziert wird, die „ganz in der Vernunft gegründet“ (7:54) ist. Entsprechende, nicht an der menschlichen Ratio, sondern an einer göttlichen Offenbarung ausgerichtete Glaubensvorstellungen sowie Wege und Methoden, die zur Auflösung dieser Aufgabe dienen sollten und „den *Spener-Franckischen* und den *Mährisch-Zinzendorfschen* Sectenunterschied (den Pietism und Moravianism) in der Bekehrungslehre“ (7:55) zur Folge hatten, sind nach Kant allerdings eher subjektiv-emotiv und mystisch geprägt; dem begegnet Kant mit der Frage, „ob die Bibel nicht noch ein anderes Princip der Auflösung jenes Spenerischen Problems, als die zwei angeführte sectenmäßige enthalte, welches die Unfruchtbarkeit des kirchlichen Grundsatzes der bloßen Orthodoxie ersetzen könne“ (7:58).

Weiterführende Literatur

Kühn, Manfred: Kant. Eine Biographie, München: Beck 2003, insbes. 53, 56, 180.

Wallmann, Johannes: Der Pietismus, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB) 2005, insbes. 66–102.

Sebastian Wengler

Spezifikation

Die Spezifikation (von lat. *species*: Art) ist ein Verfahren, welches vom Allgemeinen zum Besonderen herabsteigt und dabei den allgemeinen Begriff in seine spezifischeren Unterbegriffe unterteilt: Fängt man „vom allgemeinen Begrif an, um zu dem besondern durch vollständige Eintheilung herabzugehen, so heißt die Handlung die *Specification* des Mannigfaltigen unter einem gegebenen Begriffe, da von der obersten Gattung zu niedrigen (Untergattungen oder Arten) und von Arten zu Unterarten fortgeschritten wird“ (20:214f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 654–662 / B 682–690; 5:185f.; 5:188; 6:238; 9:133; 20:214–219; 20:242f.; 21:362f.; 21:623; 22:337f.; 22:342; 22:344; 22:354–358; 22:367; 22:374; 22:505.

Verwandte Stichworte

Art (biologisch); Gattung (biologisch, moralisch); Varietät (Prinzip der); Kontinuität; Affinität

Philosophische Funktion

In *KrV* ist die Spezifikation eines der logischen Verfahren, mit denen die theoretische Vernunft die systematische Einheit ihrer Erkenntnisse zu vollenden sucht: Während sie durch das Prinzip der → Homogenität nach dem Allgemeinen sucht, indem sie „*Gleichartigkeit* des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen“ (KrV A 657 / B 685) feststellt, ein „Interesse des *Umfanges* (der Allgemeinheit)“ verfolgt und „viel *unter*“ (KrV A 654 / B 682) ihren Begriffen denkt (Prinzip der Aggregation), zergliedert sie im Prinzip der Spezifikation das Allgemeine in die „Mannigfaltigkeit der Arten“ (KrV A 654 / B 682) und strebt nach Ausbreitung im Besonderen. Sie sucht nach größtmöglichem Inhalt, nach „Bestimmtheit“, und will viel „in“ (KrV A 654 / B 682) ihren Begriffen denken.

Wäre das logische Verfahren der Spezifikation aus der Erfahrung gewonnen, käme es schnell an ein Ende, denn die erfahrbare Vielfalt der Dinge ist begrenzt. Auch schreitet der Verstand nicht von selbst zur Zergliederung seiner Begriffe fort. Daher liegt dem logischen ein „transscendentales *Gesetz der Specification*“ zugrunde, in dem die Vernunft vom Verstand fordert, „unter jeder Art“ weitere „Unterarten, und zu jeder Verschiedenheit kleinere Verschiedenheiten zu suchen“ (KrV A 656 / B 684), wobei die Mannigfaltigkeit der Dinge nicht ohne Grund vermindert werden darf.

Gemäß *KU* spezifiziert die reflektierende → Urteilskraft die „allgemeinen“ Gesetze in eine „Mannigfaltigkeit der besondern“ (5:186) empirischen Gesetze, um die „Erfahrung“ als ein zweckmäßiges „System nach empirischen Gesetzen“ (20:214; vgl. 20:203) denken zu können. Im Spätwerk sucht Kant nach einem → Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur empirischen Physik durch die „Vollständige Specification der bewegenden Kraf-

te“ der Materie „nach Bewegungsgesetzen überhaupt“ (21:363; vgl. 22:354–358; 22:374).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: „The Epistemic Function of Systematicity and its Forms“, in: ders.: Kant’s Transcendental Idealism, New Haven u. a.: Yale University Press 2004, 433–435.

Guyer, Paul: Kant’s System of Nature and Freedom, Oxford: Clarendon Press 2005, insbes. 13–28.

Ina Goy

Sphaera activitatis (Sphäre der Wirksamkeit)

Sphaera activitatis oder die Sphäre der Wirksamkeit ist die Ausdehnung der Aktivität einer physischen →Monade. Kant verwendet den Begriff in der →*Monadologia physica*. Wichtige Stelle: 1:481.

Verwandte Stichworte

Substanz; Kraft; Raum

Philosophische Funktion

Der Rückgriff auf die Sphäre der Wirksamkeit einer Substanz ist Teil von Kants vorkritischer Lösung des naturphilosophischen Problems, dass die →Materie einen unendlich teilbaren Raum einnimmt, ontologisch aber aus endlich teilbaren Substanzen bestehen muss. Kant löst das Problem, indem er die Substanzen als physische Punkte ansieht, ihnen aber eine Sphäre der Wirksamkeit zuschreibt, die für die räumliche Ausdehnung verantwortlich ist. In der *Monadologia physica* versteht Kant die Sphäre der Wirksamkeit in der Form der →Zurückstoßungskraft und der →Anziehungskraft. Das Gleichgewicht der beiden sich ungleich ausbreitenden Grundkräfte an einem bestimmten Punkt am Radius bestimmt den Umfang der Wirksamkeit („ambitus activitatis“, 1:481) der Monade und die Grenze des kleinen Raums („spatiolum“, 1:481), den die (ausdehnungslose) Monade besetzt.

Weiterführende Literatur

Malzkorn, Wolfgang: „Kant über die Teilbarkeit der Materie“, in: Kant-Studien 89, 1989, 385–409.

Martin Schönfeld

Spiegel

Neben der metaphorischen Verwendung („den Spiegel vorhalten“) hat der Ausdruck ‚Spiegel‘ allein im Zusammenhang mit Spiegelbildern philosophische Relevanz, da diese besonders anschauliche Beispiele für →inkongruente Gegenstücke sind. Wichtige Stellen: 2:379; 2:382; 4:286.

Verwandte Stichworte

Gegenstücke, inkongruente; Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume

Philosophische Funktion

Kant beschreibt in *Gegenden* (vgl. 2:382) die Konstruktion von →inkongruenten Gegenstücken als Spiegelung im mathematischen Sinn. Vielleicht hat erst Kant in *Gegenden* die zwischen →Leibniz und →Clarke über Drehungen geführte Diskussion auf Spiegelungen erweitert – jedenfalls wohl als erster *explizit* (→Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume). Bemerkenswert ist Kants Vergleich, der Versuch, „die Seele noch im Leben außer den Körper zu versetzen“ entspreche dem Versuch, „den jemand mit geschlossenen Augen vor dem Spiegel zu machen gedachte, und auf Befragen, was er hiemit wolle, antwortete: ich wollte nur wissen, wie ich aussehe, wenn ich schlafe“ (20:309).

Niko Strobach

Spiel

Der Terminus ‚Spiel‘ meint allgemein ein Geschehen, das mehr oder weniger frei von äußeren Zwecken ist und sich in der Regel selbst erhält. Spiel kommt in ganz unterschiedlichen Anwendungskontexten vor. Kant spricht vom Spiel der Erkenntniskräfte →Einbildungskraft und →Verstand in der ästhetischen Beurteilung (vgl. 5:217f.), vom Spiel der Empfindungen (vgl. 5:329; 5:331; 7:136), Vorstellungen (vgl. KrV A 101; 7:119), Gedanken (vgl. KrV B 803) oder Neigungen (vgl. 5:39; 7:274f.), aber auch vom „Spiel der Gestalten“ (5:225), „Spiel der Erscheinungen“ (KrV B 479), „Spiel der Natur“ (7:120), vom „nie aufhörenden Spiel der bewegenden Kräfte“ (22:197) oder etwa vom „Spiel der Witterungen“ (7:186). Bezogen auf den Menschen lässt sich eine passive und eine aktive Sicht unter-

scheiden. Der Mensch kann z. B. zum Spiel seiner Neigungen werden und er kann unbewusst und sich selbst täuschend nur Gegenstand sein, mit dem gespielt wird (vgl. 7:275). Andererseits sind die Menschen in der Weltbildung aktiv „[…] selbst Mitspielend […] im großen Spiel des Lebens“ (*Refl.* 1502a, 15:799f.; vgl. 7:120). Weitere wichtige Stellen: KrV A 112; KrV A 368; KrV A 228 / B 281; KrV A 462 / B 490; KrV A 822 / B 850; 5:182; 5:190; 5:224f.; 5:238; 5:240; 5:242f.; 5:245; 5:287; 5:304ff.; 5:313; 5:317; 5:325ff.; 5:331f.; 7:136; 7:149–152; 7:166; 7:175; 7:231; 7:275; 9:468; 9:471f.

Verwandte Stichworte

Erkenntnisvermögen, Harmonie der; Zweckmäßigkeit ohne Zweck; Leben

Philosophische Funktion

1 Spiel und Erkenntnis

In *KrV* wird der Terminus ‚Spiel‘ in Abgrenzung zur objektiven Erkenntnis verwendet. In Erkenntnisprozessen muss es Regeln in Form von Kategorien und empirischen Begriffen geben, nach denen das Mannigfaltige apprehendiert wird. Denn sonst wäre „alle Folge von Wahrnehmungen“ nur ein subjektives „Spiel der Vorstellungen“, das sich „auf gar kein Object bezöge“ (KrV B 239; vgl. KrV B 247; 5:238). Kant definiert daher Spiel auch explizit als „Veränderung ohne Veränderliche Dinge“ (*Refl.* 4510, 17:578). Selbst die „sogenannte äußere Wahrnehmung[]“ (KrV A 368) kann immer „bloßes Spiel unseres innern Sinnes“ sein (KrV A 368), wenn nicht die Folge ihrer Vorstellungen sich als objektiv notwendig erweisen würde. Wäre die Sukzession im Aufnehmen des anschaulich gegebenen Mannigfaltigen beliebig, so würden die Wahrnehmungen „zu keiner Erfahrung gehören, folglich ohne Object und nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen“ sein (KrV A 112). Begriffe haben „objective Gültigkeit nur durch die empirische Anschauung“ (KrV B 298). Ohne Bezug zur empirischen Anschauung wären sie „bloßes Spiel, es sei der Einbildungskraft oder des Verstandes, respective mit ihren Vorstellungen“ (KrV B 298).

Ein Beispiel für einen nicht objektiven Gebrauch der Erkenntnisvermögen ist das „*Vernünfteln*“, das „Spiel mit bloßen Versuchen im Gebrauche der Vernunft ohne ein Gesetz derselben“ (7:228). Neben dem fehlenden objektiven Bezug der Erkenntnis kommt als weiteres Bedeutungsmoment von Spiel die nicht wirkliche Erkenntnisabsicht hinzu, da die Möglichkeit des Gegenstands „ohne ein Princip der Erklärung des Phänomens nach Erfahrungsgesetzen“ (7:228) einfach angenommen wird. Ähnliches gilt auch bei dem Hang nach Kenntnis „bloß ihrer Neuigkeit, Seltenheit und Verborgenheit halber“ (7:163). Der bloß subjektive Grund des Erwerbs dieser Kenntnis lässt mit Vorstellungen nur spielen, ohne objektives Interesse an ihrem Gegenstand. Relevanz und Wahrheit der Erkenntnis werden nicht oder nur soweit, wie es dem subjektiven Grund dient, in Betracht gezogen.

In subjektiver Beziehung können wir durch das Spiel der Vorstellungen getäuscht werden, was uns zum Spielball unserer Vorstellungen machen kann. Wir können aber auch willkürlich ein Spiel der Vorstellung herbeiführen. Zwar sind etwa dunkle Vorstellungen ein Spiel der Empfindungen, bei dem wir nur passiv sind (vgl. 7:136). Wir können aber mit dunklen Vorstellungen auch selbst spielen, wie Kant in der *Anthropologie* darlegt. Als Beispiel nennt Kant Anspielungen aus dem Bereich der Sexualität. Was aus Gründen der Scham nicht direkt angesprochen werden kann, wird indirekt, aber „durchscheinend genug“ (7:136) mitgeteilt. Hierzu gehört Witz, sofern er eine Art geistreiche Verdunklung der Vorstellung ist. Gleiches gilt für die Illusion als ein „Spiel des Gemüths“ (7:149f.), sie bleibt erhalten und unterhält, auch wenn man weiß, dass der Gegenstand nicht wirklich ist. Anders als die Illusion nennt Kant die „*Bezauberung*“, ein „Spiel mit Menschen, daß sie *ihren eigenen Sinnen nicht trauen*“ (7:150). Während das Spiel der Illusion durchschaut ist, fasziniert die Bezauberung als Spiel mit wechselnder Gewissheit, dass etwas sei und auch wieder nicht sei.

2 Leben, Spiel und Pflichten

In der *Anthropologie* definiert Kant → Leben mit Hilfe des Terminus ‚Spiel‘: „Vergnügen ist das Gefühl der Beförderung; Schmerz das einer Hinderniß des Lebens. Leben aber (des Thiers) ist […] ein continuirliches Spiel des Antagonismus von beiden“ (7:231). Spiel bezeichnet den Wechsel von Vergnügen und Schmerz, kein Vergnügen kann „*unmittelbar auf das andere folgen*“ (7:231). Das „[m]enschliche Leben“ ist kein „Spiel von freuden, sondern eine Kette von Bedürfnissen und Bemü-

hungen; nur dadurch allein, daß wir unter dem Zwange derselben stehen, könen wir vergnügt seyn“ (*Refl.* 1104, 15:491).

Da aber jede Art von Vorstellung, sie mag „ganz intellectuell sein“, „subjectiv mit Vergnügen oder Schmerz“ verbunden und damit letztlich „körperlich“ (5:277) sein kann, ist es möglich, auch frei von Zwängen des natürlichen Daseins sich selbst durch das „wechselnde freie Spiel der Empfindungen“ (5:331) zu vergnügen. Im freien Spiel der Empfindungen liegt keine weitere Absicht als unmittelbar das Vergnügen selbst – definiert als das, was in der Empfindung gefällt –, und es ist in dieser Selbstbezüglichkeit und nicht durch Zwecke und Interesse dem Leben insgesamt förderlich.

Das freie Spiel der Empfindungen teilt Kant in § 54 der *KU* in das Glücksspiel, das Tonspiel und das Gedankenspiel (vgl. 5:332) ein. Während bei der äußeren Tätigkeit des Glücksspiels die Affekte Hoffnung, Furcht, Freude oder Zorn spielen, indem sie permanent wechseln (vgl. 5:331), „dadurch als eine innere Motion das ganze Lebensgeschäft im Körper befördert zu sein scheint“ (5:332), wechseln bei dem Tonspiel die Empfindungen und bei dem Gedankenspiel die Vorstellungen in der Urteilskraft (vgl. 5:331). → Musik und Gedankenspiele, die Stoff zum Lachen bieten, sind Spiele mit „ästhetischen Ideen“ oder „Verstandesvorstellungen“ (5:332), die auch körperlich beleben und „durch eine jedem Spiele correspondirende Bewegung der Eingeweide“ (5:332) das Gefühl der Gesundheit vermitteln. Als weiteres Beispiel eines vergnüglichen Spiels nennt Kant in der *Anthropologie* das Schauspiel als Spiel einander widriger Affekte (vgl. 7:232).

In *MS* bestimmt Kant Tugendpflichten im Unterschied zu Rechtspflichten als weite Pflichten (vgl. 6:390). Während Rechtspflichten „geradezu auf Handlungen“ (23:389) gehen und „der Urtheilskraft kein freyes Spiel übrig lassen“ (23:389), haben Tugendpflichten „einen Spielraum der Anwendung“ (6:433 Anm.), da sie nur auf Maximen der Handlungen gehen (vgl. 6:393).

3 Das freie Spiel der Erkenntnisvermögen in der ästhetischen Beurteilung des Schönen

Spiel ist ein Schlüsselbegriff in Kants Kritik des → Geschmacksurteils. Die Kritik befasst sich vor allem mit den Bedingungen der ästhetischen Beurteilung, die dem Urteil: ‚Dieses x ist schön‘ zugrunde liegen. Das Urteil drückt ein Wohlgefallen aus, das als interesselos, begriffslos, allgemein und notwendig bestimmt ist. Die allgemeine Zustimmung, die im Erkenntnisurteil der Begriff und die in ihm enthaltene Regel der Verbindung von Vorstellungen verbürgt, soll in der Beurteilung des Schönen das sich einstellende freie und harmonische Spiel der Erkenntnisvermögen gewährleisten. Das Geschmacksurteil soll auf einem Gefühl beruhen, „das den Gegenstand nach der Zweckmäßigkeit der Vorstellung (wodurch ein Gegenstand gegeben wird) auf die Beförderung der Erkenntnißvermögen in ihrem freien Spiele beurtheilen läßt“ (5:287). Die Vorstellungsweise des → Schönen ist zwar nicht objektiv, da die Erkenntnisvermögen nur spielen im Sinne eines nicht nach objektiven Regeln geleiteten Vorstellens, gleichwohl muss sie in einem ausgezeichneten Sinn zur Erkenntnis gehören, um als „Vorstellungsart […], die für jedermann gilt“ (5:217), das mit ihr verbundene „Wohlgefallen an einem Gegenstande *jedermann* ansinne[n]“ (5:214) zu können. Der Bestimmungsgrund von Geschmacksurteilen über das Schöne muss daher „der Gemüthszustand sein, der im Verhältnisse der Vorstellungskräfte zu einander angetroffen wird, sofern sie eine gegebene Vorstellung auf *Erkenntniß überhaupt* beziehen. Die Erkenntnißkräfte, die durch diese Vorstellung ins Spiel gesetzt werden, sind hiebei in einem freien Spiele, weil kein bestimmter Begriff sie auf eine besondere Erkenntnißregel einschränkt. Also muß der Gemüthszustand in dieser Vorstellung der eines Gefühls des freien Spiels der Vorstellungskräfte an einer gegebenen Vorstellung zu einem Erkenntnisse überhaupt sein“ (5:217; vgl. 5:238).

Kant charakterisiert das Spiel in der ästhetischen Beurteilung des Schönen sowohl hinsichtlich seiner Weise als auch hinsichtlich der beteiligten Vermögen durch verschiedene Prädikate und Wendungen. Das Spiel ist „subjectiv[]“ (5:258), „frei und doch gesetzmäßig“ (7:407; vgl. 5:240f.), es muss in seiner Freiheit „doch zugleich zweckmäßig sein“ (5:306), es ist ein „erleichterte[s]“ (5:219), ein „regelmäßiges“ (5:296) und auch „harmonische[s] Spiel“ (20:224; vgl. 5:258), in dem die Erkenntniskräfte belebt und befördert werden. Ihm eignet schließlich eine „Spontaneität“ (5:197). Das Ensemble der Beteiligten bezeichnet

Kant als „Vorstellungskräfte“, „Erkenntnißvermögen“, „Erkenntnißkräfte“ (5:217), aber auch als „Gemüthskräfte“ (5:228; vgl. 5:258) und nicht zuletzt als „Einbildungskraft und […] Verstand[]“ (5:218).

Das Spiel wird von Seiten des Spiels der →Einbildungskraft charakterisiert, wenn Kant resümiert, „daß alles auf den Begriff des Geschmacks herauslaufe: daß er ein Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes in Beziehung auf die *freie Gesetzmäßigkeit* der Einbildungskraft sei“ (5:240) und sich andernorts notiert: Geschmack sei „das Vermögen das freie Spiel der Einbildungskraft mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes zu ((verbinden)) vereinigen“ (7:407; vgl. 5:256; *Refl.* 1935, 16:162). Das Spiel beginnt mit ihrer Freiheit, die Kant in zweifacher Weise beschreibt. Die empirische Einbildungskraft ist bei einer gegebenen Vorstellung „nicht reproductiv“ (5:240), sie folgt in ihrer Synthesis keinen bloß subjektiv gültigen „Associationsgesetzen“ (5:240; vgl. KrV A 121; KrV B 141; KrV B 152). Auch wenn sie an eine gegebene Vorstellung gebunden ist, soll sie gleichwohl als „productiv und selbstthätig (als Urheberin willkürlicher Formen möglicher Anschauungen) angenommen“ (5:240) werden. Ihre Freiheit sieht Kant zudem darin, dass sie „ohne Begriff schematisirt“ (5:287). Hierbei ist sie frei, insofern ihr „Product der Form nach“ (5:241) nicht von einem Begriff des Verstandes abgeleitet ist. Ihre Freiheit ist zwar wegen ihrer Selbsttätigkeit (vgl. 5:240f.) „Sponaneität“ (5:197), aber gleichwohl keine „Autonomie“, weil sie nicht „*von selbst gesetzmäßig*“ (5:241) ist. Ohne von Verstandesbegriffen abgeleitet zu sein, ist sie in ihrem freien Spiel dem Verstand als Vermögen der Gesetzlichkeit gemäß. Und dies macht die „*freie Gesetzmäßigkeit* der Einbildungkraft“ (5:240), aber auch die „freie[] Gesetzmäßigkeit des Verstandes (welche auch Zweckmäßigkeit ohne Zweck genannt worden)“ (5:241), aus. Die Einbildungskraft ist in ihr frei, weil sie nicht bestimmten Regeln des Verstandes unterworfen, sondern im maximalen Spielraum seiner Gesetzlichkeit überhaupt spielend tätig ist, und der Verstand ist dabei derjenige, der diese freie Gesetzmäßigkeit gewährt. Mit dem Verhältnis der freien Gesetzmäßigkeit beider Vermögen ist das freie Spiel der Einbildungskraft nicht nur als „frei und doch gesetzmäßig“ (7:407), sondern zugleich auch als *harmonisch* zu beschreiben und damit schließlich der Vorgang insgesamt als ein freies Spiel der Erkenntniskräfte, Einbildungskraft und Verstand. Erst die „Harmonie der Erkenntnißvermögen“ (5:218), die „Einstimmung“ (5:190), *Übereinstimmung*, „Einhelligkeit“ (5:228) oder „Stimmung“ (5:219; vgl. 5:238) beider, die Zusammenstimmung, die nicht „*gesetzlich* [ist] unter dem Zwange bestimmter Begriffe“ (5:295f.), erklärt den ästhetischen Charakter des Spiels der Erkenntniskräfte, insofern sie Grund für das Wohlgefallen am schönen Gegenstand ist.

4 Spiel und Kunst

Kunstprodukte setzen als solche immer einen Zweck voraus, dem sie ihre Form verdanken. Um über schöne Kunstwerke ästhetisch urteilen zu können, müssen Kunstprodukte allerdings auch ein freies Spiel von Einbildungskraft und Verstand zulassen. Dies ist nach Kant unter der Bedingung möglich, dass das Werk der schönen Kunst nicht absichtlich hervorgebracht zu sein scheint und somit wie das Naturschöne betrachtet werden kann, ohne dass der Kunstcharakter verleugnet wird (vgl. 5:306). Als Werk des Genies kann das Werk der schönen Kunst dieser Bedingung gemäß sein. Das →Genie zeichnet sich durch Geist aus, den Kant als „das belebende Princip im Gemüthe“ (5:313) bezeichnet. Es stellt ästhetische Ideen dar, Vorstellungen der Einbildungskraft, die viel zu denken geben, ohne dass ihnen „doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. *Begriff*, adäquat sein kann“ (5:314). Ästhetische Ideen streben nach der Darstellung von Vernunftideen, denen keine Anschauung entsprechen kann.

Wie eine ästhetische Idee das Spiel der Erkenntniskräfte herbeiführen kann, klärt Kant über den Terminus des ästhetischen Attributs. Es handelt sich dabei um „Nebenvorstellungen der Einbildungskraft“ (5:315), die mit dem Begriff, zu dem sie Nebenvorstellungen sind, verknüpfte Folgen oder eine Verwandtschaft des Begriffes mit anderen Begriffen ausdrücken. So wird der Adler dem Gott Jupiter als Attribut zur Seite gestellt und versinnbildlicht das begriffliche Merkmal *Macht*, die dem Gott zugesprochen wird. Dieses Merkmal wird durch den Adler „auf unbegränzte Art ästhetisch erweitert“ (5:315) und eröffnet eine Fülle von Gedanken – etwa über seine Kraft, seine außergewöhnliche Schnelligkeit und seinen majestätischen Flug. Auf diese Weise lässt die an-

schauliche Vorstellung eines Adlers an ein Wesen denken, das ein Gott sein muss, für den es keinen eindeutig bestimmten begrifflichen Ausdruck gibt.

Kant teilt die schönen Künste in die redende, die bildende und in die Kunst *„des Spiels der Empfindungen“* (5:321) ein. Zur redenden Kunst gehören die Beredsamkeit und die Dichtkunst. Das Spiel der Einbildungskraft fungiert dabei jeweils unterschiedlich. Der Redner verfolgt eine bestimmte Absicht und gebraucht das Spiel der Einbildungskraft zur Unterhaltung, als ob sein Zweck „ein Spiel mit Ideen sei“ (5:321). Umgekehrt führt der Dichter „ein freies Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäft des Verstandes“ (5:321; vgl. 7:246) aus, d. h. mit dem Spiel der Ideen gibt er zugleich dem Verstand Nahrung. Die Dichtung betrügt nicht, da sie das, was sie tut, „für bloßes Spiel“ (5:327) erklärt, wohingegen der Redner „den Verstand durch sinnliche Darstellung zu überschleichen und zu verstricken“ (5:327) droht. Die bildende Kunst bezeichnet Kant als Spiel unserer Phantasie, die „leblosen Dingen ihrer Form gemäß einen Geist unterlegt, der aus ihnen spricht“ (5:324). Das Spiel der Empfindungen unterteilt Kant nochmals in die Musik und in die Farbenkunst, wobei er es letztlich offen lässt, ob ein Ton oder eine Farbe selbst schon ein Spiel der Empfindung ist oder nur eine angenehme Empfindung (vgl. 5:324f.). Das Spiel von verschiedenen Tonempfindungen jedoch lässt ein Geschmacksurteil aufgrund der mathematischen Form der Tonverhältnisse zu. Allerdings ist die Musik für Kant der Kultur nach von geringstem Wert, weil sie „bloß mit Empfindungen spielt“ (5:329). Die Gemütsbewegung ist ihr zentrales Movens, sodass der Verstand im Unterschied zu den bildenden Künsten, die „die Einbildungskraft in ein freies und doch zugleich dem Verstande angemessenes Spiel versetzen“ (5:329), kaum in Tätigkeit gesetzt erscheint.

5 Spiel und Erziehung

Das Spiel handelt Kant innerhalb der physischen Erziehungslehre in der *Pädagogik* ab. Näher gehört es zum positiven Teil der Erziehung, der Kultur. Spiel meint hier eine äußere Tätigkeit, die der Gesundheit und Übung der Geschicklichkeit, aber auch den Gemütsvermögen dient. Kant nennt beispielhaft das Ballspiel, mittels dessen Kinder auch die Sinne üben und z. B. „über Weite, Größe und Proportion richtig zu urtheilen“ (9:467) lernen und gesunde Bewegung haben. Wesentlich ist, dass die Kinder sich an Beschäftigung gewöhnen und dass das Spiel „nicht bloßes Spiel, sondern […] Spiel mit Absicht und Endzweck“ ist (9:468). Kant unterteilt die physische Erziehung in die freie des Spiels und in die scholastische des Zwangs. Während Arbeit mit Zwang verbunden ist, ist das Spielen eine Tätigkeit, die Kinder von sich her ausüben. Das scholastische Lernen in der Schule ist Arbeit. Kant wendet sich gegen die auch von Lichtenberg vertretene Konzeption spielerischen Lernens, weil er die scholastische Erziehung als notwendige Einübung in das Arbeiten versteht. Um seinen Lebensunterhalt zu sichern, muss der Mensch arbeiten, aber auch um sich nicht zu langweilen (vgl. 9:471). Und so hält es Kant für „äußerst schädlich, wenn man das Kind dazu gewöhnt, Alles als Spiel zu betrachten“ (9:472).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant’s Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment, Cambridge: Cambridge Univ. Press 2001.

Bradl, Beate: Die Rationalität des Schönen bei Kant und Hegel, München: Fink 1998.

Brandt, Reinhard: Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Hamburg: Meiner 1999.

Franke, Ursula (Hg.): Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks. Ästhetische Erfahrung heute – Studien zur Aktualität von Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘, Hamburg: Meiner 2000.

Kukla, Rebecca: Aesthetics and Cognition, Cambridge: Cambridge Univ. Press 2006.

Beate Marschall-Bradl

Spielraum (latitudo)

Der Ausdruck ‚*latitudo*‘ (auch: Breite, Spielraum) bezeichnet den Ermessensspielraum des Handelnden bei der Befolgung einer Tugendpflicht. Wichtige Stellen: 6:390; 6:393; 6:426; 6:433 Anm.; 6:446; 23:257; 23:384; 23:391; 23:393.

Verwandte Stichworte

Tugendpflicht; Pflichten, vollkommene/unvollkommene; Latitudinarier

Philosophische Funktion

Die Rede von einem Spielraum bei der Befolgung einer Tugendpflicht klingt zunächst wie eine Inkohärenz in der kantischen Moralphilosophie, da die Definition der Pflicht in *GMS* über die Notwendigkeit gerade keinen Spielraum zuzulassen scheint (vgl. 4:400). Wie können unvollkommene Pflichten, wie das Gebot der Hilfe in der Not, überhaupt als Pflichten interpretiert werden, wenn sie Handlungen nicht „stricte", sondern „bloß late determiniren[]" (23:393; vgl. 11:2)? Erst in der →Metaphysik der Sitten unterscheidet Kant explizit zwischen →Rechtspflichten, die bestimmte Handlungen fordern, und ethischen oder Tugendpflichten, die bestimmte Zwecksetzungen vom Akteur verlangen. Die Tugendpflichten folgen aus der Forderung, sich die eigene Vollkommenheit und die Beförderung fremder Glückseligkeit zum Zweck zu machen. Da der Imperativ der Tugendlehre „nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen selbst gebieten kann, so ists ein Zeichen, daß es der Befolgung (Observanz) einen Spielraum (latitudo) für die freie Willkür überlasse, d. i. nicht bestimmt angeben könne, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle" (6:390; vgl. 23:257; 23:391; 23:393). Dabei geht Kant davon aus, dass „unter einer weiten Pflicht nicht eine Erlaubniß zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe) verstanden, wodurch in der That das Feld für die Tugendpraxis erweitert wird" (6:390). Diese Unbestimmtheit in der Art und im Ausmaß der Pflichterfüllung entsteht besonders in Bezug auf die Pflicht zur →Wohltätigkeit. Diese verlangt die Einschränkung des eigenen Wohlstands „ohne Hoffnung der Wiedervergeltung" (6:393), doch es kann nicht die Aufopferung der eigenen Glückseligkeit zugunsten der fremden verlangt werden. „Also ist diese Pflicht nur eine *weite*; sie hat einen Spielraum, mehr oder weniger hierin zu thun, ohne daß sich die Gränzen davon bestimmt angeben lassen" (6:393). Die Frage nach den Mitteln zur Pflichterfüllung ist pragmatisch: „was zu thun sei, kann nur von der Urtheilskraft nach Regeln der Klugheit (den pragmatischen), nicht denen der Sittlichkeit (den moralischen), d. i. nicht als *enge* (officium strictum), sondern nur als *weite* Pflicht (officium latum) entschieden werden. Daher der, welcher die Grundsätze der Tugend befolgt, zwar in der Ausübung im Mehr oder Weniger, als die Klugheit vorschreibt, einen *Fehler* (peccatum) begehn, aber nicht darin, daß er diesen *Grundsätzen* mit Strenge anhänglich ist, ein *Laster* (vitium) ausüben" (6:433 Anm.; vgl. 11:2).

Weiterführende Literatur

Baron, Marcia: Kantian Ethics almost without Apology, Ithaca u. a.: Cornell University Press 1995, insbes. 88–110.

Kersting, Wolfgang: „Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit", in: ders.: Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, 74–120.

Steigleder, Klaus: Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft, Stuttgart u. a.: Metzler 2002, insbes. 254–262.

Stratton Lake, Philip: „Being Virtuous and the Virtues: Two Aspects of Kant's Doctrine of Virtue", in: Betzler, Monika (Hg.): Kant's Ethics of Virtue, Berlin u. a.: de Gruyter 2008, 101–121, insbes. 108–121.

Corinna Mieth

Spinoza, Baruch de (Spinozismus)

Niederländischer Philosoph (1632–1677). Das Werk Spinozas bzw. der ‚Spinozismus' gilt Kant als Vollendungsgestalt eines rationalistischen Dogmatismus. Auf der philosophischen Suche nach einem „obersten Grund" wird Kant zufolge bei Spinoza „das Weltganze […] gern zu einer einigen, allbefassenden Substanz (Pantheism), oder (welches nur eine bestimmtere Erklärung des vorigen ist) zu einem Inbegriffe vieler einer einigen *einfachen Substanz* inhärirenden Bestimmungen (Spinozism)" gemacht, um „die *Einheit* des Grundes" zu gewährleisten (5:421). Der ‚Spinozismus' ist demnach eine „bestimmtere" (5:421), philosophisch konsequentere Form des →Pantheismus: „Beim Spinozism ist Gott der *Urgrund* von Allem, was in der Welt ist. Beim Pantheism ist er ein *Aggregat* von Allem, was in der Welt ist" (28:795;

vgl. 8:335). Weitere wichtige Stellen: 2:74; 5:101f; 5:393f.; 5:393; 5:439; 5:452f.; 8:143f.; 8:224 Anm.; Refl. 6050, 18:436; Refl. 6404, 18:706; 28:511.

Verwandte Stichworte

Pantheismus; Fatalismus; Dogmatismus; Substanz

Bedeutung für die kantische Philosophie

1. Für Kant geht mit dem ‚Spinozismus' ein gravierender Denkfehler einher, der sich systematisch als die unstatthafte Reduktion „der Dependenz von einer Ursache" auf die „Inhärenz in einem Subjecte" fassen lässt (8:224 Anm.). Hierdurch wird aber die allgemeine Dependenz der einzelnen Weltdinge durch eine Inhärenz in einem Urwesen ersetzt – „recht so, wie es Spinoza haben wollte, welcher die allgemeine Abhängigkeit aller Dinge der Welt von einem Urwesen, als ihrer gemeinschaftlichen Ursache, […] in eine Inhärenz […] verwandelte" (8:224 Anm.; vgl. 28:638f.). Dagegen betont Kant den fundamentalen Unterschied zwischen dem Verhältnis des Grundes zur Folge und dem der Substanz zum Akzidenz, denn sie sind nicht „einerley, obgleich sie beyde nahe verwandt sind. Ein Baumeister baut ein Haus, so ist er der Grund von der Existenz des Hauses, das Haus aber ist kein Accidenz von ihm" (28:510).

Dieser Grundgedanke lässt sich auch als systematische Unterscheidung zwischen zwei Formen von Substanzialität formulieren: „Jedes Ding ist ein Ens per se, aber nicht a se. Hier bey dem Ens a se ist das Verhältnis von Grund zur Folge. Ein Ens per se ist eine Substanz, dagegen ein Ens a se ist das Urwesen und auf diese Art verliert der Spinozismus gleich seine Mystic, denn er vermischte die Begriffe Ens a se und per se. Dasjenige was auch ein Ens per se ist kann doch nur immer existiren, als eine Folge vom Ens a se. Frage ich also, ob etwas eine Substanz sey, so frage ich nicht nach dem Grunde, sondern ob es überhaupt für sich ein Ding sey" (28:511).

Die für Kant zentrale Bedeutung der festgehaltenen Differenz zwischen der Grund-Folge-Beziehung und dem Substanz-Akzidenz-Verhältnis wird am zentralen Orientierungspunkt seiner Philosophie unmittelbar deutlich, am menschlichen →Ich: Denn „das *ich* zeigt an, daß ich nicht andren inhaeriren kan" (28:458; vgl. 28:1206f.). Das „Ich" (28:1042), das nicht als Akzidenz in etwas anderem inhärieren kann, ist bei Kant des näheren durch sein spontanes Denken charakterisiert. Indem ich denke, „bin ich mir bewußt, daß mein Ich in mir denkt, und nicht etwa ein anderes Ding. Ich schließe also, daß dieses Denken in mir nicht einem andern Dinge außer mir inhäriret, sondern mir selbst, folglich auch, daß ich eine Substanz bin" (28:1042; vgl. 28:601; 28:1269). Kants Kritik des ‚Spinozismus' stützt sich demnach auf den spezifischen Eigensinn der menschlichen Subjektivität, deren eigentümlich abhängige Selbständigkeit vom ‚Spinozismus' nicht angemessen gedacht werden kann. Deshalb ist für Kant jeder metaphysische Gottesbegriff, der die menschliche Subjektivität nicht hinreichend berücksichtigt, abzulehnen, weil „dieser *metaphysische Gott* (das realissimum)" berechtigterweise „in den Verdacht kommt, daß er mit der Welt, (unerachtet aller Protestationen wider den Spinozism) als einem All existirender Wesen, einerley sey" (20:302; vgl. 21:48; 21:89; 22:64).

2. Kants Transzendentalphilosophie lässt sich so zu weiten Teilen als bewusster Gegenentwurf zum ‚Spinozismus' verstehen, wobei diese kritische Abgrenzung freilich häufig nur impliziten Charakter hat. Für drei zentrale Lehrstücke seiner Philosophie hat Kant die Abgrenzung allerdings explizit gemacht. (I) Zum ersten für die transzendentale Idealität von →Raum und →Zeit; denn „wenn man jene Idealität der Zeit und des Raums nicht annimmt, nur allein der *Spinozism* übrig bleibt, in welchem Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst sind, die von ihm abhängige Dinge aber (also auch wir selbst) nicht Substanzen, sondern blos ihm inhärirende Accidenzen sind" (5:101f.; vgl. 28:803). (II) Hiermit geht zweitens die Grundunterscheidung des transzendentalen →Idealismus zwischen →Phänomenon und →Noumenon unmittelbar einher (vgl. 5:102). (III) Zum dritten macht Kant seine Kritik am ‚Spinozismus' für die transzendentale →Zweckmäßigkeit der Natur explizit, weil der „*Pantheism*" bzw. „*Spinozism*" angesichts der Frage nach der „Einheit einer Menge zweckmäßig verbundener Substanzen" scheitern muss, da er „nicht sowohl die Frage vom ersten Grunde der Zweckmäßigkeit der Natur auflösete, als sie vielmehr für nichtig erklärte, indem der letztere Begriff, aller seiner Realität beraubt, zur bloßen Mißdeutung eines allgemeinen ontologischen Begriffs von einem Dinge

überhaupt gemacht“ wird (5:439f.; vgl. 5:391f.). Die Zweckmäßigkeit der Natur lässt sich für Kant also nur dann angemessen denken, wenn sie als Zweckmäßigkeit eines ‚Ens per se‘ begriffen wird, dessen eigenständige Realität vom derjenigen des Urwesens (*Ens a se*) klar unterschieden ist.

3. In *KU* erwähnt Kant Spinoza als Beispiel für einen „rechtschaffenen Mann […], der sich fest überredet hält: es sei kein Gott und […] kein künftiges Leben“ (5:452), also für einen Atheisten, der gleichwohl ein moralisch tadelloses Leben führt. Diese Haltung, so Kant, sei jedoch inkonsistent, da der Endzweck moralischen Handelns (das „*höchste* durch Freiheit mögliche *Gut in der Welt*“, welches in der „*Glückseligkeit*, unter der objektiven Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der *Sittlichkeit*“ besteht, 5:450) nur als erreichbar gedacht werden könne, wenn man zugleich annimmt, dass Gott existiert (→ Postulate der reinen praktischen Vernunft). Der „Wohlgesinnte“ (5:452), für den Spinoza als Beispiel steht, müsse daher „das Dasein eines *moralischen* Welturhebers, d. i. Gottes, annehmen“ (5:453).

4. Zu seinem Aufsatz → *Was heißt: Sich im Denken orientiren?* sah sich Kant durch „die Auffoderung von verschiedenen Orten, mich vom Verdacht des Spinozisms zu reinigen, wieder meine Neigung genöthigt“ (11:77). In diesem Aufsatz macht Kant die systematischen Frontlinien, an denen er sich philosophisch orientiert, noch einmal sehr deutlich, wenn er sich gegen einen „Glauben[]“ verwahrt, „den sich ein jeder nach seinem Belieben machen kann“ (8:143). Die philosophisch zurückzuweisende Parteinahme für einen derart ‚beliebigen‘ Glauben erfolgt aber für Kant mit innerer Notwendigkeit, sobald „man den *Spinozistischen* Begriff von Gott als den einzigen mit allen Grundsätzen der Vernunft stimmigen und dennoch verwerflichen Begriff aufgestellt sieht“ (8:143f.). Dagegen will Kant nicht nur zeigen, dass die Transzendentalphilosophie einen „Begriff von Gott“ (dem Urwesen) zu entwickeln vermag, der „mit allen Grundsätzen der Vernunft“ übereinstimmt; er will darüber hinaus deutlich machen, dass der Ansatz des Spinozismus am Ende vernunftwidrig ist (vgl. *Refl.* 6051, 18:438; 21:19).

Weiterführende Literatur

Bartuschat, Wolfgang: „Teleologie bei Spinoza im Hinblick auf Kant“, in: Pleines, Jürgen-Eckhardt (Hg.): Teleologie: Ein philosophisches Problem in Geschichte und Gegenwart, Würzburg: Königshausen & Neumann 1994, 98–112.

Euler, Werner: „‚Orientierung im Denken‘. Kants Auflösung des Spinoza-Streits“, in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 5, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 166–175.

Goldenbaum, Ursula: „Kants Stellungnahme zum Spinozismusstreit“, in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 5, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 176–185.

Rohs, Peter: „Zwischen Spinoza und Kant“, in: Walther, Manfred (Hg.): Spinoza und der Deutsche Idealismus, Würzburg: Königshausen & Neumann 1992, 43–50.

Wiehl, Reiner: „Von der Teleologie zur Theologie – Sackgasse oder Weg: Zur Auseinandersetzung Kants mit Spinoza“, in: Walther, Manfred (Hg.): Spinoza und der Deutsche Idealismus, Würzburg: Königshausen & Neumann 1992, 15–41.

Axel Hutter

Spiritualismus

Spiritualismus ist die Lehre, die das Wirkliche als Geist oder als Erscheinungsform des Geistes auffasst. Kant gebraucht den Terminus ‚Spiritualismus‘ allerdings in einem eingeschränkten Sinn, um eine Position der rationalen → Psychologie zu bezeichnen, die die → Seele als Geist denkt, d. h. als „eine immaterielle Substanz, die man auch ohne Verbindung mit Materie denken kann“ (28:755; vgl. 28:277f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 380; KrV B 419–422; KrV A 690 / B 718; 6:128; 13:404.

Verwandte Stichworte

Seele; Materialismus; Immaterialität (immateriell, immaterial); Geist

Philosophische Funktion

Als eine Position der rationalen Psychologie steht der Spiritualismus (Kant gebraucht synonym auch den Ausdruck „*Pneumatismus*“, KrV A 379) im Gegensatz zum Materialismus. Dennoch behauptet der Spiritualismus nicht nur die → Immaterialität der Seele, sondern auch, dass die Seele unabhän-

gig vom Körper existieren kann. Nach der „Hypothese des Spiritualismus vernünftiger Weltwesen" kann „der Körper todt in der Erde bleiben und doch dieselbe Person lebend da sein" (6:128). Daher führt die Ablehnung des Materialismus nicht zwingend zur Annahme des Spiritualismus: „Weil die Seele nicht materiell ist, so darf man darum noch nicht ihre Spiritualität behaupten. […] Es ist nicht auszumachen, ob der Körper nicht ein unentbehrliches adminiculum [Stütze] zum Denken der Seele sei" (28:755).

In *KrV* verwirft Kant sowohl den Materialismus als auch den Spiritualismus: „Also wenn der *Materialism* zur Erklärungsart meines Daseins untauglich ist, so ist der *Spiritualism* zu derselben eben sowohl unzureichend" (KrV B 420). Denn beide Positionen gehen davon aus, dass wir unabhängig von Erfahrung die menschliche Seele als solche erkennen können. Allerdings unterscheiden sie sich darin, dass wir wissen können, dass der Materialismus falsch ist, nicht aber, dass der Spiritualismus falsch ist. Kant wendet sich in seiner kritischen Phase von seiner frühen rationalistischen Position ab, nach der die Seele als eine einfache und daher immaterielle → Substanz betrachtet wird, und hält Vernunfterkenntnisse von der Seele für unmöglich. Denn ohne Erfahrung lässt sich die Kategorie der Substanz gar nicht auf die Seele anwenden. „Es giebt also keine rationale Psychologie als *Doctrin*, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntniß verschaffte, sondern nur als *Disciplin*, welche der speculativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt, einerseits um sich nicht dem seelenlosen Materialism in den Schooß zu werfen, andererseits sich nicht in dem für uns im Leben grundlosen Spiritualism herumschwärmend zu verlieren" (KrV B 421; vgl. KrV A 379f.).

Weiterführende Literatur

Ameriks, Karl: Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason, New Edition, Oxford: Oxford University Press 2000.

Chong-Fuk Lau

Spiritualität

Spiritualität (wörtlich: ‚Geistigkeit') ist eine Eigenschaft, die ein Wesen genau dann hat, wenn es erstens nur geistige und keine körperlichen Eigenschaften besitzt, zweitens einfach und deswegen unzerstörbar ist und sich drittens seiner eigenen Identität bewusst und also Person ist. Wichtige Stellen: KrV A 341–405 / B 399–432; KrV A 345 / B 403; 28:273–278.

Verwandte Stichworte

Geist; Paralogismen der reinen Vernunft

Philosophische Funktion

In *KrV* in dem Kapitel *Paralogismen der reinen Vernunft* (KrV A 341–405 / B 399–432) kritisiert Kant den Versuch der sogenannten rationalen → Seelenlehre, nicht-empirisches Wissen über wesentliche Eigenschaften denkender Wesen zu erlangen. Die Konjunktion der ersten drei der vier von ihm explizit diskutierten Eigenschaften – Substantialität, Einfachheit und Personalität – ergibt den Begriff der Spiritualität: „Diese Substanz bloß als Gegenstand des inneren Sinnes giebt den Begriff der *Immaterialität*, als einfache Substanz der *Incorruptibilität*, die Identität derselben als intellectueller Substanz giebt die *Personalität*, alle diese drei Stücke zusammen die *Spiritualität*" (KrV A 345 / B 403). In seinen Metaphysik-Vorlesungen unterscheidet Kant zwischen der Eigenschaft, ein Geist zu sein, und der Eigenschaft der Geistigkeit: „Ein immateriell denkendes Wesen, das mit Bewußtseyn begabt ist […], ist ein Geist. Vom Geiste muß unterschieden werden dasjenige, was *geistig* ist. *Geistige* Wesen sind die, die mit dem Körper zwar verbunden sind, die aber ihre Vorstellungen, ihr Denken und Wollen continuiren können, wenn sie auch vom Körper abgesondert werden" (28:277).

Tobias Rosefeldt

Spitzfindigkeit

Kant assoziiert Spitzfindigkeit mit „verwickelten metaphysischen Unterscheidungen" (1:99) und Schlüssen, die im Gegensatz zu seinen Überlegungen zum „mathematischen" (1:99) Streit um die „wahre Schätzung der lebendigen Kräfte" übergangen werden sollten (1:1; vgl. 1:150f.). Weitere wichtige Stellen: 2:65; 2:373; 7:201

Verwandte Stichworte

Metaphysik; Syllogismus; Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen

Philosophische Funktion

Kant redet auch von der *falschen* Spitzfindigkeit, die zur Lehre der vier syllogistischen Figuren führt. Da nur die erste syllogistische Figur einen einfachen und reinen Vernunftschluss „ohne notwendige Dazwischensetzung von anderen Urtheilen" darbietet und alle andere → Figuren sich auf die erste Figur zurückführen lassen, wirkt die Lehre der vier syllogistischen Figuren dem eigentümlichen Zweck der → Logik, „alles auf die einfachste Erkenntnisart zu bringen", entgegen (2:55f.). Obwohl Kant hier von *falscher* Spitzfindigkeit und ebenso von *leeren* Spitzfindigkeiten spricht (vgl. 2:215), hat der Ausdruck Spitzfindigkeit selbst einen pejorativen Sinn, da mit ihm stets Nutzlosigkeit assoziiert ist (vgl. 2:65; 2:373; 7:201).

Daniel Dahlstrom

Spontaneität

→ Rezeptivität/Spontaneität

Spontaneität, absolute

‚Spontaneität' bezeichnet bei Kant im Allgemeinen eine Selbsttätigkeit. Unter ‚absolute Spontaneität', manchmal auch bloß ‚Spontaneität', versteht Kant das Vermögen, unabhängig von empirischen Bedingungen „eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, *von selbst* anzufangen" (KrV A 446 / B 474). Sie ist eng verbunden mit dem Begriff der transzendentalen Freiheit, und zeichnet daher die moralisch zurechenbaren Handlungen aus. Weitere wichtige Stellen: KrV A 50f. / B 74f.; KrV A 68 / B 93; KrV B 130; KrV B 428; KrV B 430; KrV A 533 / B 561; KrV A 548 / B 576; 4:452; 5:48; 5:99; 5:101; 5:186; 5:197; 5:406; 5:411; 6:24; 6:50; 6:143; 7:134; 7:141f.; 8:223; 8:417; 9:36; 9:76; 21:470f.; 23:261.

Verwandte Stichworte

Rezeptivität/Spontaneität; Selbsttätigkeit; Freiheit, praktische/transzendentale; Imputabilität

Philosophische Funktion

1 Spontaneität des Verstandes und der Vernunft

1.1 Spontaneität bezeichnet im Allgemeinen eine → Handlung bzw. eine Tätigkeit aus einem inneren Prinzip (vgl. 1:402, „spontaneitas est actio a principio interno profecta"; „Spontaneität ist eine aus einem inneren Prinzip entsprungene Handlung" (Übers. Red.)), womit Kant die Leibniz-Wolffsche Definition aufnimmt, um den Begriff aber neu und originell weiter zu entwickeln (zur wichtigen Vorgeschichte des Terminus vgl. Kawamura, *Spontaneität und Willkür*). Spontaneität ist eine Eigenschaft, die dem oberen → Erkenntnisvermögen zukommt: Sie zeichnet sich durch die „Spontaneität der Apperception, d. i. des reinen Bewußtseins der Handlung, welche das Denken ausmacht" (7:141; vgl. 9:36) aus. Anschauungen werden vom Verstand durch einen Akt der Spontaneität mittels reiner Verstandesbegriffe (→ Kategorien) zu Urteilen verbunden, indem sie mit der → Apperzeption in Beziehung gebracht werden (vgl. KrV B 102; KrV B 132; KrV B 428; → Synthesis). Die Tätigkeit des Verstandes ist somit eine spontane, sie ist Selbsttätigkeit, im Unterschied zur Rezeptivität der Anschauungen (vgl. KrV A 51 / B 75; KrV B 130). Kant bezeichnet diese auch als Spontaneität der Begriffe (vgl. KrV B 74; KrV B 93; 7:134; 7:142). Die Erwerbung der reinen Verstandesbegriffe setzt „nichts Angebornes, als die subjectiven Bedingungen der Spontaneität des Denkens (Gemäßheit mit der Einheit der Apperception)" voraus (8:223; → Erwerbung, ursprüngliche/abgeleitete).

1.2 Auch die → Vernunft gründet auf Spontaneität. Sie „macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung der Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hinein paßt, und nach denen sie sogar Handlungen für nothwendig erklärt, die doch *nicht geschehen sind* und vielleicht nicht geschehen werden, von allen aber gleichwohl voraussetzt, dass die Vernunft in Beziehung auf sie Causalität haben könne; denn ohne das würde sie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten" (KrV A 548 / B 576). Die Tätigkeit der Vernunft geht damit über die des Verstandes und über die Bedingungen der Sinnlichkeit hinaus. Damit ist die Vernunft in der Lage, dem Verstand Grenzen zu setzen. Sie zeigt „unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität (…), daß sie dadurch weit über alles, was ihr Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht und ihr vornehmstes Geschäfte darin beweiset, Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen" (4:452).

2 Absolute Spontaneität und transzendentale Freiheit

Während er in Bezug auf das Erkenntnisvermögen von Spontaneität überhaupt (als Gegensatz zur Rezeptivität) spricht, führt Kant in der Diskussion der kosmologischen Antinomie den Begriff von absoluter Spontaneität ein (zur Frage des Zusammenhangs zwischen Spontaneität des Erkenntnisvermögens und absoluter Spontaneität siehe Willaschek, *Spontaneität*; Nuzzo, *Ideal Embodiment*, S. 105ff.). Kant verbindet den Begriff der absoluten Spontaneität mit dem der transzendentalen Freiheit, insofern er den absolut spontanen →Ursachen das Vermögen zuschreibt, „eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, *von selbst* anzufangen" (KrV A 446 / B 474; vgl. KrV A 533 / B 561; 5:411). So behauptet die Thesis der dritten →Antinomie der reinen Vernunft, es gebe neben der Naturkausalität auch eine →Kausalität aus Freiheit, die eine Ursache ermöglicht, welche selbst durch keine „Ursache nach nothwendigen Gesetzen bestimmt" sei (KrV A 446 / B 474), d. h. die in der Lage sei, spontan eine Reihe von Erscheinungen hervorzurufen. Die absolut spontane Ursache kann nicht materiell sein (vgl. 5:411; →Materie). Die Existenz bzw. Möglichkeit einer solchen, sich durch absolute Spontaneität auszeichnende Ursache ist Voraussetzung für zwei Dinge: Erstens ist sie für die Vollständigkeit der Erscheinungen in der Sinnenwelt, d. h. für ihre Abgeschlossenheit nötig: Ohne eine erste, unbedingte, spontane Ursache für jede Begebenheit, gäbe es einen infiniten Regress. „Daher war die Idee der Freiheit als eines Vermögens absoluter Spontaneität nicht ein Bedürfniß, sondern, *was deren Möglichkeit betrifft*, ein analytischer Grundsatz der reinen speculativen Vernunft" (5:48; vgl. KrV A 533 / B 561). Zweitens kann es so etwas wie →freie Handlungen nur dann geben, wenn die Handlung selbst wiederum nicht durch eine naturkausale Ursache bedingt ist, sondern der Spontaneität des Handelnden entspringt. Die absolute Spontaneität der Handlung stellt „den eigentlichen Grund der Imputabilität derselben" dar (KrV A 448 / B 476). Der Idee der transzendentalen Freiheit als Vermögen absoluter Spontaneität kann allerdings keine Erfahrung entsprechen. Sie bezeichnet etwas →Unbedingtes, das seinerseits wiederum auf keiner (natur-)kausalen Ursache beruht. Freiheit kann also in diesem Sinne nur als →regulative Idee der Vernunft verstanden werden (vgl. 5:48).

3 Voraussetzung für praktische Freiheit und Moral

Indem Kant in der *Transzendentalen Dialektik* die Idee der transzendentalen Freiheit dem Begriff der →praktischen Freiheit zugrunde legt, macht er absolute Spontaneität zum wesentlichen Merkmal auch der praktischen Freiheit (vgl. KrV A 533f. / B 561f.). Absolute Spontaneität ist dabei eine Eigenschaft des Menschen, insofern er intelligibles Wesen ist und damit Voraussetzung dafür, dass Freiheit überhaupt wirklich und reine Vernunft praktisch werden kann. Sie ist dem →intelligiblen Charakter des Menschen zuzurechnen, und insofern kann es freie Handlungen nur geben, weil „diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjects als Dinges an sich selbst abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben läßt" (5:99).

Absolute Spontaneität wird „bei allem moralischen Guten oder Bösen, das ein Mensch an sich haben mag, vorausgesetzt" (6:143). Die absolute Spontaneität macht die freien Handlungen moralisch relevant, indem sie nicht aus vorgegebenen bestimmenden Ursachen, sondern aus vom Subjekt gewählten →Maximen ausgeführt werden: „die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur *sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat* […]; so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen" (6:23f.; →Willkür).

Auch das *Op. post.* schreibt die absolute Spontaneität der Wahl der Maximen durch die Willkür zu: „Die Freyheit der Willkühr in Ansehung der Wahl des Gesetzmäßigen u. Gesetzwiedrigen ist blos respective Spontaneität u. ist libertas phaenomenon – die der Wahl der *Maximen* der Handlungen ist absolute *Spontaneität* u. ist libertas noumenon" (21:470; →Legalität/Moralität).

Absolute Spontaneität ist jeder Bestimmung durch etwas dem handelnden Subjekt Äußeres

entgegengesetzt. Insofern der Mensch ein Geschöpf → Gottes ist, scheint er jedoch dessen Willen und seinen Bestimmungsgründen unterworfen zu sein. Es scheint sich ein Widerspruch zu ergeben zu der ansonsten von Kant vertretenen Annahme, der Mensch sei von Grund auf zumindest der Möglichkeit nach frei, und er fragt sich, „wie es möglich sey dass Gott *freye Wesen* erschaffen, weil diese wenn sie das Machwerk eines Anderen sind kein Vermögen der absoluten Spontaneität sondern nur Empfänglichkeit für die Bestimmungsgründe die Gott in sie gelegt hat und aus denen alle ihre Handlungen mechanisch-nothwendig erfolgen müßten, haben mithin nicht frey seyn würden“ (23:261). Eine Abhängigkeit der Willkür, die eine Spontaneität des Menschen und damit seine Freiheit ausschließen würde, bestünde jedoch nur „wo der Bestimmungsgrund der Handlung *in der vorigen Zeit* ist“; da aber „in Gott keine Zeitfolge zu denken ist“, schließt die → Schöpfung absolute Spontaneität nicht aus (6:50 Anm.; vgl. 5:100–102).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: „Kant on freedom of the will“, in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 2006, 381–415.

Gunkel, Andreas: Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit, Bern u. a.: Haupt 1989.

Kawamura, Katsutoshi: Spontaneität und Willkür. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1996.

Timmermann, Jens: Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants. Theorie des freien Willens, Berlin u. a.: de Gruyter 2003, insbes. § 10.

Willaschek, Marcus: „Die ‚Spontaneität des Erkenntnisses‘. Über die Abhängigkeit der ‚Transzendentalen Analytik‘ von der Auflösung der Dritten Antinomie“, in: Chotaš, Jiří / Karásek, Jindřich / Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Metaphysik und Kritik. Interpretation zur „Transzendentalen Dialektik“ der Kritik der reinen Vernunft, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 165–183.

Claudia Graband

Spott, Spottsucht

Spott ist eine scherzhafte Einschränkung der Würde bzw. des Ansehens eines Menschen (vgl. 7:265). Unter Spottsucht versteht Kant den moralisch verwerflichen „Hang“, „die Person ihrer verdienten Achtung zu berauben“ und „dem Gelächter blos zu stellen“ (6:467). Weitere wichtige Stellen: 2:235; 2:249; 6:467; 7:265.

Verwandte Stichworte

Achtung, Achtung für das Gesetz; Schadenfreude; Lachen

Philosophische Funktion

Kant bezeichnet die Spottsucht als „die *leichtfertige Tadelsucht* und de[n] Hang Andere zum Gelächter blos zu stellen […], um die Fehler eines Anderen zum unmittelbaren Gegenstande seiner Belustigung zu machen“. Er versteht sie als eine Art von „Bosheit“, da sie eine „Verletzung der Pflicht der Achtung gegen andere Menschen“ sei (6:467). Die Spottsucht stellt demnach neben dem → Afterreden eine Art von Verachtung dar und ist der Schadenfreude ähnlich.

In anthropologischer Perspektive wird die Spottsucht bzw. Spötterei als ein Merkmal des Verhaltens des „*Aufgeblasene[n]*“ angesehen (2:249). Dem weiblichen „Geschlecht[]“ ist im Gegenteil „eine ruhige Wohlgewogenheit und Achtung gegen andere“ eigen, die „wider den Muthwillen des Tadels und der Spottsucht in Sicherheit“ stellt (2:235).

Der bloße Spott bedeutet im Gegenteil keine Verachtung, sondern ist lediglich ein Anlass zum Vergnügen; anders als die moralisch verwerfliche Spottsucht kann der Spott wechselseitig sein (vgl. 7:265).

Stefano Bacin

Sprache

Nach der *Anthropologie* ist die Sprache „Bezeichnung der Gedanken, und umgekehrt die vorzüglichste Art der Gedankenbezeichnung ist die durch Sprache, dieses größte Mittel, sich selbst und andere zu verstehen“ (7:192). Als „Mittheilung der Gedanken“ (16:39) ist die Sprache mit dem Denken eng verbunden. Kant unterstreicht oft diese Verbindung, die auch in der umge-

kehrten Richtung besteht: „Denken ist Reden mit sich selbst […], folglich sich auch innerlich (durch reproductive Einbildungskraft) Hören“ (7:192).

Verwandte Stichworte

Sprachen; Grammatik; Logik; Symbol, symbolisch; Zeichen

Philosophische Funktion

1 Sprache und Denken

Kant hat keine Schrift ausdrücklich der Sprache gewidmet und die Ausführungen über sprachliche Phänomene sind in seinen gedruckten Schriften nicht zahlreich. Eine kohärente Sprachphilosophie hat Kant nicht entwickelt. Einige Interpreten haben infolgedessen sogar von einer „Sprachverdrängung“ (Markis, *Das Problem*, S. 111) vonseiten Kants gesprochen. Dieser Vorwurf wurde sehr früh schon von J. G. → Hamann und J. G. → Herder gemacht, die eine sprachliche Metakritik der Kritik der reinen Vernunft leisten wollten (vgl. Hamann, *Metakritik*; Herder, *Metakritik*). Dennoch ist die Rolle der Sprache in der → Transzendentalphilosophie gar nicht gering. So konnte ein anderer Interpret behaupten, dass „kein Philosoph der Neuzeit […] eine grundlegendere Rolle“ gespielt haben dürfte, „den Weg zu einer völlig originellen Beziehung zur Sprache zu bahnen“ (Di Cesare, *Kant über die Sprache*); andere haben Kant im Hinblick auf eine transzendentale Semiotik bzw. Semantik ausgelegt (Hogrebe, *Kant und das Problem*; Schönrich, *Kategorien*). Kants Auffassung der Sprache ist von der Idee einer innerlichen Beziehung zwischen Sprache und → Denken geprägt. Die Rolle der Sprache besteht nicht bloß in der Mitteilung der Gedanken, sondern in der Ermöglichung des Denkens selbst (als „eines Sprechens zu und von sich selbst“, 7:167). Schon in der oben angeführten Definition aus der *Anthropologie* wird betont, dass die Sprache ein Mittel sei, zunächst „sich selbst“ (7:192) zu verstehen. Diese These wird in einer Notiz noch deutlicher ausgedrückt: „Wir bedürfen Worte, um nicht allein andern, sondern uns selbst verstandlich zu werden. Dieses Vermögen des Wortgebrauchs ist die Sprache, und Kinder lernen sprechen“ (*Refl.* 3444, 16:839) (von der Sprache wird hier das komplexere „Vermögen zu reden“ unterschieden, das in der „Geschicklichkeit, im Zusammenhange über einen Gegenstand zu sprechen“, besteht; *Refl.* 3444, 16:839). In der Schrift *Muthmaßlicher Anfang* heißt es bezüglich des „ersten Menschen“: „er konnte sprechen […], ja reden, d. i. nach zusammenhängenden Begriffen sprechen […], mithin denken“ (8:111). Wenn das Denken als „Reden mit sich selbst“ (7:192) aufgefasst wird, so ist umgekehrt das Sprechen „Laut denken“ (*Refl.* 1620, 16:39). Auch im *Opus postumum* wird diese innerliche Beziehung betont: „Das Denken ist ein Sprechen u. dieses ein höhren“ (21:103). Im Einklang mit dieser Auffassung kritisiert Kant die Unterscheidung zwischen → Urteil und Satz (*iudicium* und *enunciatio* bzw. *propositio*), die bei Wolff und in der Wolffschen Schule gängig war und auch in dem *Auszug* von G. F. Meier (vgl. 16:828), auf den Kant seine Logik-Vorlesungen stützte, zu finden war. Demgegenüber behauptet Kant: „Die Logiker thun gar nicht recht daran, daß sie einen Satz durch ein mit Worten ausgedrücktes Urtheil definiren; denn wir müssen uns auch zu Urtheilen, die wir nicht für Sätze ausgeben, in Gedanken der Worte bedienen“ (8:193f.). Ähnlich in der Logik-Vorlesung Pölitz: „Die Logiker definieren ein Saz per judicium verbis prolatum, welches aber falsch ist, wir würden gar nicht urtheilen, wenn wir keine Wörter hätten“ (24:580; vgl. 24:934; 9:109). Die → Kategorien als transzendentale Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung werden von Kant als Bedingungen der Sprachfähigkeit dargestellt: „Die Sprachfähigkeit erfodert Zeichen des allgemeinen der Anschauungen, und die momente ihrer synthesis geben Verstandesbegriffe“ (15:710).

Die enge Beziehung zwischen Sprache und Denken wird auch dort in Anspruch genommen, wo es darum geht, die Ideen der formalen und der transzendentale Logik zu umreißen. Die Regelmäßigkeit der Sprache, die in einer Grammatik erfasst werden kann, verweist auf Regeln des Denkens, die von einer Logik identifiziert werden: „Da die Form der Sprache und die Form des Denkens einander parallel und ähnlich ist, weil wir doch in Worten denken, und unsere Gedanken andern durch die Sprache mittheilen, so giebt es auch eine Grammatic des Denkens“ (29:31). So wie die Grammatik die „Auflösung einer Sprachform in ihre Elementarregeln“ ist und die (allgemeine) Logik Regeln des Denkens untersucht, ist die → transzendentale Logik „eine Auflösung der Erkenntniß in die Begriffe, die a priori im Ver-

stand liegen und in der Erfahrung ihren Gebrauch haben“ (20:260). Dabei kann aber die transzendentale Logik die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) in ihrer systematischen Verbindung und in ihrer Vollständigkeit erfassen (→Tafel der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien)), während die Aufgabe „aus einer Sprache Regeln des wirklichen Gebrauchs der Wörter überhaupt“ herauszusuchen „und so Elemente zu einer Grammatik“ zusammenzutragen, ausgeführt wird „ohne doch eben Grund angeben zu können, warum eine jede Sprache gerade diese und keine andere formale Beschaffenheit habe, noch weniger aber, daß gerade so viel, nicht mehr noch weniger, solcher formalen Bestimmungen derselben überhaupt angetroffen werden können“ (4:323). Aus diesem Grund ist die Grammatik „nur eine Disciplin“, während die Logik „eine Wissenschaft“ ist; denn „bei der ersteren kann man nicht wissen, warum etwas so und nicht anders ist“ (24:609). Die Regeln der Logik (die auch als „Sprachkunst unserer Vorstellungen“ bezeichnet wird) (*Refl.* 1602, 16:32) sind – genauso wie die Regeln der Sprache – „vom Gebrauch abgezogen“; während aber die ersteren „aus dem Natürlichen Gebrauch“ (des Verstandes als einer allgemeingültigen Instanz) abstrahiert sind, werden die Regel der Sprache „aus dem Zufälligen“ Gebrauch entnommen, sie haben folglich nur bedingte Gültigkeit (*Refl.* 1602, 16:31).

Kant ist aber grundsätzlich davon überzeugt, dass auch eine übergreifende Untersuchung der Regeln der Sprache, welche die allen Sprachen gemeinsamen Eigenschaften betrachtet, durchaus möglich ist. Dieser Untersuchung gibt er den Namen „allgemeine Grammatik“ (9:12) oder „allgemeine Sprachlehre“ bzw. „grammatica universalis“ (*Refl.* 1620, 16:40; vgl. auch 24:693; 29:31). Sie sollte „nichts weiter als die bloße Form der Sprache überhaupt“ enthalten (9:12f.; vgl. 24:693: „nicht Wörter, nicht copia vocabularum, sondern nur die Form der Sprache“). Ein konkretes Beispiel dazu findet Kant in der Struktur der lateinischen Sprache: „So lehrt man nach der Haupteinrichtung der lateinischen Grammatik auch die französische, deutsche Sprache“ (*Refl.* 1620, 16:40). Anzumerken ist in diesem Zusammenhang, dass die Idee einer *grammatica universalis* im 17. und 18. Jahrhundert verbreitet war; sie wird auch in Ch. Wolffs *Psychologia empirica* (1732, § 294) so wie in A. G. Baumgartens *Metaphysica* (1739, § 622) erwähnt.

Der Zusammenhang zwischen Sprache und Denken wird auch in einer Metaphysik-Vorlesung betont, in der (wohl als einziges Mal; vgl. 4:323) von einer „transscendentalen Grammatik“ die Rede ist. Diese scheint Kant als eine Fortsetzung und Vertiefung der transzendentalen Logik aufzufassen. Als Grundlage würden die Kategorien des Verstandes dienen, „von denen aber hernach noch andere Begriffe können abgeleitet werden“ (28:576). Durch eine Art Spezifizierung der Kategorien könne man Strukturen erreichen, die linguistische Phänomene erklären könnten: „Würden wir die transscendentalen Begriffe so zergliedern; so wäre dies eine transscendentale Grammatik, die den Grund der menschlichen Sprache enthält; z. B. wie das praesens, perfectum, plusquamperfectum in unserm Verstande liegt, was adverbia sind usw. Überdächte man dies, so hätte man eine transscendentale Grammatik“ (28:576). Eine solche Disziplin würde im →Verstand die allgemeine Grundlage für Formen finden, die in den historisch gegebenen Einzelnsprachen vorhanden sind. Dieses Projekt ist deutlich von der Idee einer künstlichen Sprache zu unterscheiden, die Zweideutigkeiten und Ungenauigkeiten der natürlichen Sprachen überwinden und als →Organon der Wissenschaft dienen könnte, wie etwa Leibniz’ *characteristica universalis*: „Wenn es drauf ankömmt wie Worte sollen Gedanken gemäß gebraucht werden: so müste eine algemeine Charakteristik der Sprachen gemacht werden“ (24:601; vgl. 11:290).

Dass der Verstand Grundlage der Sprache ist, wird auch durch eine Bemerkung in der Anthropologie bestätigt, nach der „die Laute […] in ihrer gesetzlichen Verbindung durch den Verstand eine Sprache ausmachen“ (7:155). Umgekehrt ist „die Sprache […] ein nothwendiges und wesentliches Stück des Gebrauchs des Verstandes“ (25:1560). Der Zusammenhang zwischen Verstand und Sprache – und dem „Vermögen, zu sich selbst Ich zu sagen“ (20:277) – ist auch der Grund des Unterschiedes des Menschen vom →Tier, weil „alle Sprachen, wenn sie in der ersten Person reden“, das →Ich „doch denken müssen, ob sie zwar diese Ichheit nicht durch ein besonderes Wort ausdrücken“ (7:127; vgl. 25:1033; vgl. Capozzi, *Pensare*; Fabbrizi, *Intuizione*).

2 Die Sprache der Philosophie

Kant hat sich schon früh mit dem Problem der philosophischen Sprache und deren Eigentümlichkeiten beschäftigt. Von besonderer Wichtigkeit ist in der vorkritischen wie in der kritischen Phase der Vergleich mit der Zeichenverwendung der → Mathematik. Während letztere mit Zeichen verfahren kann, die „anstatt der Sachen selbst" gebraucht und nach „leichten und sichern Regeln" verbunden werden (2:278), hat die Philosophie mit der Unbestimmtheit der Wortbedeutungen zu tun. „Die Zeichen der philosophischen Betrachtung sind niemals etwas anders als Worte, die weder in ihrer Zusammensetzung die Theilbegriffe, woraus die ganze Idee, welche das Wort andeutet, besteht, anzeigen, noch in ihren Verknüpfungen die Verhältnisse der philosophischen Gedanken zu bezeichnen vermögen" (2:278f.). Die Diskrepanz zwischen → Begriff und → Wort ist der Grund, weshalb die Philosophie mit besonderer Aufmerksamkeit verfahren und sich mit der Klärung der impliziten Bedeutungen eines Wortes befassen muss (vgl. 2:284f.). Wichtig ist dabei, dass nach Kant der entscheidende Faktor, der die Bedeutung der Worte in der philosophischen wie in der gemeinen Sprache bestimmt, der *Redegebrauch* ist (vgl. 16:818f.). So ist auch die Erfindung neuer Wörter in der Philosophie ein zweifelhaftes Unternehmen, wie Kant in der *KrV* betont; der Wortschöpfung ist eher eine Verbesserung des Gebrauchs vorzuziehen: „Neue Wörter zu schmieden, ist eine Anmaßung zum Gesetzgeben in Sprachen, die selten gelingt, und ehe man zu diesem verzweifelten Mittel schreitet, ist es rathsam, sich in einer todten und gelehrten Sprache umzusehen, ob sich daselbst nicht dieser Begriff sammt seinem angemessenen Ausdrucke vorfinde; und wenn der alte Gebrauch desselben durch Unbehutsamkeit seiner Urheber auch etwas schwankend geworden wäre, so ist es doch besser, die Bedeutung, die ihm vorzüglich eigen war, zu befestigen (sollte es auch zweifelhaft bleiben, ob man damals genau eben dieselbe im Sinne gehabt habe), als sein Geschäfte nur dadurch zu verderben, daß man sich unverständlich machte" (KrV B 368f.). Dieser Ansatz war schon in der *Deutlichkeit* klar ausgedrückt: „In der Philosophie überhaupt und der Metaphysik insonderheit haben die Worte ihre Bedeutung durch den Redegebrauch, außer in so fern sie ihnen durch logische Einschränkung genauer ist bestimmt worden" (2:284). Aus dieser Auffassung rühren Kants Überlegungen über die Funktion der → Definition in der Philosophie her, die eher eine analytische Zergliederung (→ Exposition) gegebener Begriffe als klare und erschöpfende Erklärung sein kann. Entscheidend ist auch hier die Möglichkeit, eine Bedeutung zu erreichen, die ein zureichend sicheres Verständnis erlaubt: „Da aber, so weit die Elemente (der Zergliederung) reichen, immer ein guter und sicherer Gebrauch davon zu machen ist, so können auch mangelhafte Definitionen, d. i. Sätze, die eigentlich noch nicht Definitionen, aber übrigens wahr und also Annäherungen zu ihnen sind, sehr nützlich gebraucht werden" (KrV A 731 / B 759 Anm.). Grundsätzlich müssen wir nach Kant „die sprache reinigen, erweitern, bestimmen, aber nicht verändern" (*Refl.* 853, 15:377).

Kant unterstreicht auch den metaphorischen bzw. analogischen Charakter von vielen Ausdrücken der philosophischen Sprache. „So sind die Wörter *Grund* (Stütze, Basis), *Abhängen* (von oben gehalten werden), woraus *Fließen* (statt Folgen), *Substanz* (wie Locke sich ausdrückt: der Träger der Accidenzen) und unzählige andere nicht schematische, sondern symbolische Hypotyposen und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelst einer directen Anschauung, sondern nur nach einer Analogie mit derselben" (5:352) (→ Symbol, symbolisch; → Hypotypose). Allgemeiner wird die Art, wie die Sprache nichtsinnliche Begriffe bezeichnet, auf die symbolische → Darstellung zurückgeführt: „In ieder Sprache bedeuten die Worter blos symbola und durch diese die Verstandesbegriffe" (15:710).

Weiterführende Literatur

Capozzi, Mirella: „Kant on Logic, Language and Thought", in: Buzzetti, Dino/Ferriani, Maurizio (Hg.): Speculative Grammar, Universal Grammar and Philosophical Analysis of Language, Amsterdam u. a.: J. Benjamins Publishing Company 1987, 97–147.

Capozzi, Mirella: „Pensare, parlare e udire in Kant", in: Ciaravolo, Pietro (Hg.): Atti del Convegno „Scienza e coscienza tra parola e silenzio", Monte Compatri: Centro per la filosofia italiana 2003, 183–210.

Di Cesare, Donatella: „Hat Kant über die Sprache geschwiegen?", in: Gambarara, Daniele /

Gensini, Stefano / u. a. (Hg.): Language Philosophies and the Language Sciences. A Historical Perspective in Honour of L. Formigari, Münster: Nodus Publikationen 1996, 181–200.

Forster, Michael N.: „Kant's Philosophy of Language?", in: Tijdschrift voor Filosofie 74, 2012, 485–511.

La Rocca, Claudio: Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant, Pisa: ETS 1999, insbes. 33–63.

Riedel, Manfred: „Kritik der reinen Vernunft und Sprache. Zum Kategorienproblem bei Kant", in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 7, 1982, 1–15.

Claudio La Rocca

Sprachen

Die besonderen, historischen Sprachen sind nach Kant Ausdruck der „Eigenthümlichkeit der Sinnesart der Nation, die sie spricht" (7:314), deswegen auch „ein vorzügliches Leitmittel zur Bildung und Erhaltung desselben" (8:445). Unter den Sprachen haben die toten Sprachen eine ausgezeichnete ästhetische Funktion, denn nur in diesen können Muster des Geschmacks existieren. Weitere wichtige Stellen: 5:236; 5:310; 6:123; 16:40.

Verwandte Stichworte

Sprache; Grammatik; Geschmack

Philosophische Funktion

Kant hat den tatsächlichen, historischen Sprachen auch eine gewisse Aufmerksamkeit gewidmet. →Herders Auffassung vorwegnehmend, werden sie als Ausdruckmittel der Kultur eines Volkes bzw. einer →Nation angesehen. Wenn einerseits die Menschengattung durch Sprachen, Religionen und Gebräuche abgesondert und dadurch „von cosmopolitischer Gesinnung abgehalten wird" (*Refl.* 1451, 15:634), wird andererseits die „Verschiedenheit der Sprachen" auch als ein Mittel der Vorsehung angesehen, „das zu frühe und dadurch (daß es eher kommt, als die Menschen moralisch besser geworden sind) schädliche Zusammenschmelzen der Staaten" (6:123) zu verhindern (vgl. 23:170f.). Sie verhindert dadurch auch eine (ebenfalls schädliche) „Universalmonarchie" (23:170) und die „Vermischung" der Völker (8:367), leitet aber „bey anwachsender Cultur und der allmäligen Annäherung der Menschen zu größerer Einstimmung in Principien und zum Einverständnisse in einem Frieden" (23:181). Kants Interesse für die historischen Sprachen kommt auch in der Tatsache zum Ausdruck, dass er eine *Nachschrift zu Chr. G. Mielckes Littauisch-deutschem u. deutsch-littauischem Wörterbuch* (1800; vgl. 8:444ff.) verfasst hat.

Die toten Sprachen nehmen nach Kant eine Sonderstellung ein, denn sie bieten das einzige Milieu, in dem innerhalb der redenden →Künste „Muster der schönen Kunst" möglich sind: in diesen Künsten „können nur die in alten, todten und jetzt nur als gelehrte aufbehaltenen Sprachen classisch werden" (5:310; vgl. 16:421). Muster des Geschmacks müssen also in toten Sprachen abgefasst werden, „um nicht die Veränderung erdulden zu müssen, welche die lebenden unvermeidlicher Weise trifft, daß edle Ausdrücke platt, gewöhnliche veraltet und neugeschaffene in einen nur kurz daurenden Umlauf gebracht werden" (5:236).

→Gelehrter ist nur derjenige, der sich mit toten Sprachen beschäftigt, deswegen dürfen sie allein gelehrte Sprachen heißen: „der humanist nach Mustern in lebenden Sprachen ist kein Gelehrter. Nur todte Sprachen sind jetzt gelehrte Sprachen" (*Refl.* 2027, 16:201; vgl. 9:46). Auch philosophische Termini müssen eher in einer „todten und gelehrten Sprache" (KrV B 369) gesucht, als neu erfunden werden (→Sprache).

Kant hält eine übergreifende Untersuchung für möglich, welche die allen Sprachen gemeinsamen Züge in Betracht ziehen könnte und der er den Namen „allgemeine Grammatik" (9:12) oder „allgemeine Sprachlehre" bzw. „grammatica universalis" (*Refl.* 1620, 16:40) gibt (→Sprache; →Grammatik).

Claudio La Rocca

Staat

Kant hat den Staat aus unterschiedlichen Perspektiven thematisiert. In seinem rechtsphilosophischen Hauptwerk, der →*Metaphysik der Sitten*, widmet er sich dem „Staat *in der Idee*, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll" und definiert ihn als „Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen". Kants Bestreben ist hier, die Staatsidee a priori, „d. i. aus Begriffen des äu-

ßeren Rechts überhaupt“ (6:313; vgl. 19:555) zu gewinnen. Ein Staat ist eine souveräne Institution, d. h. er „ist eine Gesellschaft von Menschen, über die Niemand anders, als er selbst zu gebieten und zu disponiren hat“ (8:344; vgl. 23:347). Der Staat soll dem →Staatsbürger Rechtssicherheit gewähren und damit ein Leben in Freiheit ermöglichen, mithin „durch keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln *genöthigt* zu werden“ (6:226) und in der Folge „keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er [der Staatsbürger] seine Beistimmung gegeben hat“ (6:314). Erst der Recht setzende, sprechende und durchsetzende Staat (vgl. 6:313ff.) ermöglicht dem Menschen, seine im vorstaatlichen Zustand bestehende „wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich zu verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden“ (6:316; vgl. 8:24). Weitere wichtige Stellen: 6:311ff.; 8:22ff.; 8:289ff.; 8:344ff.

Verwandte Stichworte

Kirche und Staat; Naturzustand; Souverän, Souveränität; Staatsverfassung; Recht, öffentliches; Gewalten im Staate, die drei

Philosophische Funktion

1 Kants vorkritisches Staatsverständnis

Da Kant erst ab Mitte der 1780er Jahre Schriften mit explizit rechtsphilosophischen Inhalt publizierte, finden sich Hinweise zu seinem Staatsverständnis vor dieser Periode in keinem der zu Lebzeiten edierten Texte. Allein die 1764/65 nieder geschriebenen, aber von Kant nicht veröffentlichten Bemerkungen zu seinen *Beobachtungen*, in denen er Ansätze einer Eigentumslehre im Geiste der Besitztheorie von →John Locke entfaltet (vgl. 20:35f., 20:40f., 20:66ff., 20:93f., 20:156ff., 20:160f.) sowie Vorlesungen aus dieser Zeit (vgl. 27.1:80f.) lassen erkennen, dass Kant mit Blick auf die grassierende →Armut der Bauern und Arbeiter, deren Zustand er als unmittelbare Folge der Maßlosigkeit der Reichen deutet, mit dem Besitz umverteilenden Wohlfahrtsstaat sympathisiert (vgl. dazu Ritter, *Rechtsgedanke*, S. 142–154; Brandt, *Eigentumstheorien*, S. 167–176).

2 Naturzustand und Staat

In der *MSR* von 1797 konzipiert Kant den Staat als Gegenentwurf zum Naturzustand. →Thomas Hobbes’ ‚exeundum esse e statu naturali‘ (Der Naturzustand ist zu verlassen) ist das Leitmotiv der kantischen Staatstheorie (vgl. 6:97, 19:243, 19:600). Anders jedoch als Hobbes, der den Naturzustand in Folge seines negativen Kalküls über die von ständigem Misstrauen geprägte Natur des Menschen letztlich als Ort der gegenseitigen Vernichtung auffasst (vgl. Hobbes, *Leviathan*, S. 104), konzipiert Kant das Naturzustandstheorem als „Vernunftidee“ (6:312) weitgehend frei von anthropologischen Setzungen (vgl. 6:312). Für ihn ist dieser Zustand, in dem bereits alle Rechtspflichten und –ansprüche des Individuums bestehen (vgl. 6:306), zu Gunsten des Staates allein deshalb zu verlassen, weil im *status naturalis* „keine austheilende Gerechtigkeit ist“ (6:306). Ohne ein jene Rechte auch durchsetzendes Gewaltmonopol aber bleibt der Naturzustand, selbst wenn er von privatrechtlichen Regelungen strukturiert und von den gutartigsten Menschen bevölkert würde, rechtslogisch immer „ein Zustand der *Rechtlosigkeit* (status iustitia vacuus)“ (6:312). Kant entfaltet somit die Notwendigkeit zur Staatsgründung „analytisch aus dem Begriffe des *Rechts*“ (6:307): Der Rechtsstaat ist der Inbegriff der Bedingungen, die vernünftigerweise gegeben sein müssen, damit „jeder seines Rechts *theilhaftig* werden kann“ (6:305f.) und bringt in der Konsequenz das „Postulat des öffentlichen Rechts hervor: du sollst im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allen anderen, aus jenem [Naturzustand] heraus in einen rechtlichen Zustand, d. i. den einer austheilenden Gerechtigkeit übergehen“ (6:307; vgl. 6:318). Dieser rechtliche Zustand nimmt in seiner höchsten, d. h. vollkommen gerechten Form die Gestalt einer republikanischen Staatsverfassung an (vgl. 6:10ff., 6:125ff., 6:145ff.), die Kant in seiner Staatsformenlehre (→Staatsform) an Hand der beiden Kriterien „Form der Beherrschung“ und „Form der Regierung“ weiter unterteilt und in ein Votum für eine repräsentative, gewaltenteilige Regierungsart münden lässt (vgl. 8:352f.; →Repräsentation). Kant grenzt die Staatskompetenzen auf ein minimalistisches Niveau ein: Der Staat verhält sich indifferent zu den vorstaatlichen Rechtsverhältnissen und sorgt mittels seiner Institutionen lediglich dafür, dass die Rechtsansprüche nach rationalen Verfahren auch zur Geltung kommen können. Denn

in der vorstaatlichen Gemeinschaft hat „jederman gegen den andern schon ein Recht, und die constitutionen gehen nur auf die Mittel, dieses Recht zu exseqviren“ (*Refl.* 7681, 19:488). Im Kern ist Kants Staat somit vernunftrechtlich legitimierte, durchsetzungsfähige Macht (vgl. 6:312), die sich darauf beschränkt, den privatrechtlichen status quo des Naturzustandes öffentlichrechtlich zu konservieren. Unter dieser vorstaatlichen „Materie des Privatrechts“ (6:306) fasst Kant primär das Recht auf Privateigentum (→ Eigentum), weshalb Kant in der *MSR* allein 40 Paragraphen (vgl. 6:243–308) der Frage widmet, wie ein solches Recht herzuleiten und auszugestalten ist.

3 Staat, Eigentum, Bürger

Aus der Genese der Staatsgründungsidee ergeben sich vielfältige Konsequenzen für Kants Ausgestaltung der rechtstaatlichen Realität und der ihr angemessenen politischen Praxis. Kants Bürger bedürfen des Staates, weil dieser robuste Rechtssicherheit bietet. Insofern Kant das vorstaatliche Individuum aber primär als Eigentümer definiert, dessen rechtmäßig, d. i. „nach Gesetzen der äußeren Freiheit“ (6:264) erworbener → Besitz durch das rechtsstaatliche Vakuum des *status naturalis* potenziell bedroht ist, wird der Eigentumsschutz zur zentralen Aufgabe des Staates. Die Staatsgründung dient dem Ziel, einen Rechtszustand hervor zu bringen, „durch welchen jedem das Seine nur gesichert, eigentlich aber nicht ausgemacht und bestimmt wird“ (6:256; vgl. 6:341), da der Staat in Folge seines minimalistischen Gestaltungsspielraums auf Art und Umfang von Eigentumstiteln nur reaktiv-sanktionierend bezogen ist (vgl. 6:291). Weil der Staat „allein alle Erwerbung peremtorisch machen kann“ (6:256), ist erst unter dem staatlichen Gewaltmonopol der provisorische Besitzanspruch, der sich bei Kant als Besitz von → Boden (vgl. 6:261ff.) materialisiert, rechtlich abgesichert. Besitzlose sind passive Staatsbürger, Schutzgenossen ohne Stimmrecht (vgl. 6:313ff.; 8:294ff.). Inwieweit aus Kants Staatslehre, etwa schon aus seinem allgemeinen Rechtsgesetz (vgl. 6:230), ein Sozialstaatsprinzip zu deduzieren ist, das dem Staat die Aufgabe zuweist, jedem Individuum die essentiellen Voraussetzungen freier und selbstbestimmter Lebensführung zu gewähren, ist umstritten (vgl. Luf, *Freiheit*; Kaufman, *Welfare*; Kersting, *Kant*; Köhler, *Rechtsprinzip*; Ludwig, *Vertragstheorie*; Zotta, *Sozialstaat*).

In Kants Staatsdefinition liegt schließlich auch begründet, warum Kant den Untertanen zum unbedingten → Gehorsam gegenüber der Staatsmacht verpflichtet, → Widerstand und Revolution aufs Schärfste verurteilt und in reformerischer Politik (→ Reform/Revolution (politisch)) die einzig mögliche Form politischer Praxis sieht. Da Kant die Legitimität des Staates wesentlich über das Vorhandensein eines Gewaltmonopols definiert und im Umkehrschluss den *status iustitia vacuus* des Naturzustandes im Sinne eines „ausschließlich negativen Grenzbegriffs“ (Herb/Ludwig, *Naturzustand*, S. 315) zum *summum malum* erklärt, partizipiert jede noch so defizitäre staatliche Autorität am Glanz der idealen Staatsidee. Irgendein Staat ist für Kant immer noch besser als die „völlige[ ] Gesetzlosigkeit“ des anarchischen Naturzustandes, „wo alles Recht aufhört“ (8:301; vgl. 8:373). Folglich muss der Untertan auch den schlimmsten Despoten (→ Despotismus) immer auch als Verkörperung des unverzichtbaren Gewaltmonopols betrachten, so dass nach Kant rechtsstaatlicher Fortschritt nur vom unendlichen politischen Dialog (→ Publizität) mit dem → Souverän erhofft werden kann (vgl. *Refl.* 7975, 19:569). Der Rigorismus der Gehorsamspflicht verliert an Schärfe durch Kants Überzeugung, dass in der Geschichte reale Anzeichen zu finden sind (→ Geschichtszeichen), die nicht anders als Indizien für einen steten Rechtsfortschritt zu deuten sind.

4 Staat, Staatenbund, Geschichte

In seinen geschichtsphilosophischen Schriften bettet Kant das Freiheit erst ermöglichende Staatsideal in eine historisch-praktische Perspektive ein. Gemäß seiner „teleologischen Naturlehre“ (8:18; vgl. dazu den zweiten Teil der *KU*, 5:357ff.) geht Kant davon aus, dass der Mensch, sich kultivierend, seine → Naturanlagen vollständig und zweckmäßig ausbilden soll, dies aber nur in einem Staat geschehen kann (vgl. 8:27ff.), in welchem „*Freiheit unter äußeren Gesetzen* im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird“ (8:22; vgl. 5:433, 8:289). Von daher rückt für Kant die Frage in den Mit-

telpunkt, inwieweit der historisch bzw. zeitgenössisch beschreibbare Staat als Ausdruck des Idealstaats gedeutet werden kann, inwieweit also die reale Geschichte der Menschengattung (→Gattung) und damit die Geschichte der Staatsentwicklung so interpretiert werden kann, dass eine Tendenz „vom Schlechtern zum Besseren" (8:123) erkennbar wird. In seiner Schrift →Zum ewigen Frieden schließlich geht Kant der Frage nach, wie sich das Verhältnis der Staaten untereinander zwecks Vermeidung kriegerischer Auseinandersetzungen rein nach Rechtsprinzipien gestalten ließe. Er überträgt die Prinzipien seiner Nationalstaatstheorie auf die weltweiten Beziehungen zwischen autonomen Staaten und entwickelt daraus die Idee eines „*Friedensbund[s]*" (8:356) bzw. eines „*permanenten Staatencongreß*" (6:350). Kant geht schließlich sogar so weit festzustellen, es sei ein „auch für die strengste Theorie haltbarer Satz: daß das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen sei und so fernerhin fortgehen werde" (7:88; vgl. 8:310), zumal die →Natur selbst, ob der Mensch nun will oder nicht, einer Maschine gleich (vgl. 6:34) dafür sorge, dass die Geschichte ein fortwährender Rechtsfortschritt ist (vgl. 8:365).

Weiterführende Literatur

Herb, Karlfriedrich/Ludwig, Bernd: Kants kritisches Staatsrecht, in: Jahrbuch für Recht und Ethik, Bd. 2, 1994, 431–478.

Horn, Christoph: Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2014, Kap. 4.

Saage, Richard: Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant, Baden-Baden: Nomos 1994, insbes. §§ 5–11.

Steinvorth, Ulrich: „Kants Staatsbegriffe", in: Landwehr, Götz (Hg.): Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit. Zur Aktualität der Rechtsphilosophie Kants für die Gerechtigkeit in der modernen Gesellschaft, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999, 41–60.

Unruh, Peter: Die Herrschaft der Vernunft. Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants, Baden-Baden: Nomos 1993.

Zotta, Franco, Immanuel Kant. Legitimität und Recht. Eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie, Freiburg/Br. u. a.: Verlag K. Alber 2000, insbes. Kap. 1.3, 2.3 und 2.4.

Franco Zotta

Staatenverein

In der *MSR* bezeichnet Kant den Zusammenschluss von →Staaten zur Erzeugung eines auf die Sicherung des →Friedens zielenden verbindlichen (peremptorischen) →Völkerrechts als einen „allgemeinen *Staatenverein*" (6:350). Diesen „*Verein einiger Staaten*" nennt Kant auch einen „*permanenten Staatencongreß*" (6:350). Wie dem in der Friedensschrift von Kant vertretenen „*Völkerbund*" (8:354) (→Völkerbund) kommt dem Staatenverein nicht die rechtliche Qualität eines neuen Staatswesens zu, weshalb Kant den von ihm vorgeschlagenen Staatenverein auch von dem geschichtlichen Beispiel des Zusammenschlusses der amerikanischen Staaten auf der Grundlage einer unauflöslichen Staatsverfassung unterscheidet. So kann jeder Staat dem Staatenverein beitreten, ihn aber auch wieder verlassen. Seine Aufgabe besteht darin, durch die Schaffung eines verbindlichen Völkerrechts das politische Handeln der Staaten im internationalen Raum der Vernunftidee des ewigen Friedens („das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts", 6:350) kontinuierlich anzunähern. Weitere wichtige Stelle: 6:34.

Verwandte Stichworte

Völkerbund; Völkerrecht; Föderalismus

Philosophische Funktion

Der Begriff des Staatenvereins soll mit seiner Beschreibung als ein permanent tagender und dem Völkerfriedensrecht verpflichteter Staatenkongress die rechtliche Verfassung des Völkerbunds in klarer Unterscheidung von der Idee einer →Weltrepublik zur Geltung bringen. Dabei bleibt unbestimmt, inwiefern der Staatenverein tatsächlich ein, wie von Kant gefordert, peremptorisches, also zwingendes Völkerrecht hervorbringen kann, wenn ihm nicht nur das Recht durchsetzende öffentliche Organe fehlen, sondern wenn ihn auch seine freiwilligen Mitglieder jederzeit wieder verlassen können. Die Ausführungen Kants in der *MSR* erscheinen weniger differenziert als in seiner zwei Jahre früher erschienenen Schrift *Frieden*.

Matthias Lutz-Bachmann

Staatsbürger

Nach Kant kann die „gesetzgebende Gewalt“ (→Gewalt, gesetzgebende) „nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen“ (6:313). „Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft (societas civilis), d. i. eines Staats, heißen *Staatsbürger* (cives), und die rechtlichen, von ihrem Wesen (als solchem) unabtrennlichen Attribute derselben sind gesetzliche *Freiheit*, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat; bürgerliche *Gleichheit*, keinen Oberen im *Volk* in Ansehung seiner zu erkennen, als nur einen solchen, den er eben so rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann; drittens das Attribut der bürgerlichen *Selbstständigkeit*, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines Anderen im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Persönlichkeit, in Rechtsangelegenheiten durch keinen Anderen vorgestellt werden zu dürfen“ (6:314). „In dieser Verfassung aber das Recht der Stimmgebung zu haben, d. i. Staatsbürger, nicht bloß Staatsgenosse zu sein, dazu qualificiren sich nicht alle mit gleichem Recht“ (6:315). Und im *Gemeinspruch* heißt es dazu: „Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieser Gesetzgebung hat, heißt ein *Bürger* (citoyen, d. i. *Staatsbürger*, nicht Stadtbürger, bourgeois). Die dazu erforderliche Qualität ist außer der *natürlichen* (daß es kein Kind, kein Weib sei) die einzige: daß er *sein eigener Herr* (sui iuris) sei, mithin irgend ein *Eigenthum* habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk oder schöne Kunst oder Wissenschaft gezählt werden kann), welches ihn ernährt; d. i. daß er in den Fällen, wo er von Andern erwerben muß, um zu leben, nur durch *Veräußerung* dessen, was *sein* ist, erwerbe, nicht durch Bewilligung, die er anderen giebt, von seinen Kräften Gebrauch zu machen, folglich, daß er niemanden als dem gemeinen Wesen im eigentlichen Sinne des Worts *diene*“ (8:295). Weitere wichtige Stellen: 6:329; 6:331; 6:339; 6:343; 8:394; *Refl.* 7974, 19:568.

Verwandte Stichworte

Bürger; Mensch; Person; Untertan; Weltbürger

Philosophische Funktion

Staatsbürger sind bei Kant die „zur Gesetzgebung vereinigten Glieder“ der Gesellschaft bzw. des →Staats (vgl. 6:314). Diesen Menschen, die zugleich Staatsbürger sind, kommen die „unabtrennlichen Attribute“ der „gesetzliche[n] *Freiheit*“, der „bürgerliche[n] *Gleichheit*“ und der „bürgerlichen *Selbstständigkeit*“ zu (6:314). *Allein* der Staatsbürger hat indes auch ein Stimmrecht: „Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualification zum Staatsbürger aus“; nur er will „nicht bloß Theil des gemeinen Wesens, sondern auch Glied desselben [sein], d. i. aus eigener Willkür in Gemeinschaft mit anderen handelnder Theil desselben“ (6:314). Damit unterscheidet Kant zwischen den Menschen im Staat, die Staatsbürger sind, und denjenigen, die es nicht sind. Dies „macht aber die Unterscheidung des *activen* vom *passiven* Staatsbürger nothwendig, obgleich der Begriff des letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt im Widerspruch zu stehen scheint“ (6:314). So hatte Kant auch noch im *Gemeinspruch* nur zwischen Staatsbürgern und solchen Personen, die es nicht sind, unterschieden (vgl. 8:295). Trotz des von ihm in der *MSR* nunmehr eingeführten (ihm selbst widersprüchlich erscheinenden) Begriffs des ‚passiven Staatsbürgers‘ bleibt es indes dabei, dass diese ‚passiven Staatsbürger‘ jedenfalls von der ‚Stimmgebung‘ im Staat ausgeschlossen sind – und dies sind (nach der *MSR*) nicht wenige Personen: „der Unmündige (naturaliter vel civiliter)“, also die Kinder und Entmündigten; „alles Frauenzimmer und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung Anderer (außer der des Staats) genöthigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten“; „der Geselle bei einem Kaufmann oder bei einem Handwerker; der Dienstbote (nicht der im Dienste des Staats steht); […] [d]er Holzhacker, den ich auf meinem Hofe anstelle, der Schmied in Indien, der […] in die Häuser geht, um da in Eisen zu arbeiten […]; der Hauslehrer […], der Zinsbauer […]“ (6:314f.). Dem *Gemeinspruch* zufolge kommen noch hinzu: „der Hausbediente, der Ladendiener, der Taglöhner, selbst der Friseur […]“ (8:295 Anm.). Entscheidend für die Differenzierung zwischen aktivem Staatsbürger und passivem Staatsbürger ist für Kant die „Abhängigkeit von dem Willen Anderer“ (6:315). Maß-

geblich soll es sein, ob jemand „ein opus verfertigt", um es dann zu veräußern, dann ist er ein ‚*activer* Staatsbürger'; oder ob er nur seine Arbeitskraft zur Verfügung stellt („praestatio operae"), dann ist er nur ein ‚*passiver* Staatsbürger' (8:295 Anm.). Allerdings: „Es ist, ich gestehe es, etwas schwer die Erforderniß zu bestimmen, um auf den Stand eines Menschen, der sein eigener Herr ist, Anspruch machen zu können" (8:295 Anm.). Kant will die passiven Staatsbürger nun jedoch nicht etwa von den oben genannten „unabtrennlichen Attribute[n]" (6:314) ausschließen, die dem Menschen als solchem zukommen, nur das Stimmrecht soll ihnen fehlen. Denn „[d]iese Abhängigkeit von dem Willen Anderer und Ungleichheit", die sie vom Stimmrecht ausschließen, „ist gleichwohl keineswegs der Freiheit und Gleichheit derselben *als Menschen*, die zusammen ein Volk ausmachen, entgegen: vielmehr kann bloß den Bedingungen derselben gemäß dieses Volk ein Staat werden und in eine bürgerliche Verfassung eintreten. In dieser Verfassung aber das Recht der Stimmgebung zu haben, d. i. Staatsbürger, nicht bloß Staatsgenosse zu sein, dazu qualificiren sich nicht alle mit gleichem Recht. Denn daraus, daß sie fordern können, von allen Anderen nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit als *passive* Theile des Staats behandelt zu werden, folgt nicht das Recht, auch als *active* Glieder den Staat selbst zu behandeln, zu organisiren oder zu Einführung gewisser Gesetze mitzuwirken: sondern nur daß, welcherlei Art die positiven Gesetze, wozu sie stimmen, auch sein möchten, sie doch den natürlichen der Freiheit und der dieser angemessenen Gleichheit Aller im Volk, sich nämlich aus diesem passiven Zustande zu dem activen empor arbeiten zu können, nicht zuwider sein müssen" (6:315).

Sieht man einmal davon ab, dass Kant den Kreis der (‚aktiven') Staatsbürger nach heutigen Maßstäben (wenn auch nicht nach denen seiner Zeit) wesentlich zu eng bestimmt, so zeichnet er doch mit seiner Differenzierung zwischen ‚aktiven' und ‚passiven Staatsbürgern' und deren Rechten strukturell die moderne juristische Differenzierung zwischen den (Staats-)Bürgerrechten (zu denen gerade auch das Wahlrecht gehört) und den (allgemeinen) Menschenrechten (zu denen die Freiheits- und Gleichheitsrechte gehören) vor. – Zum Verhältnis des Begriffs ‚Staatsbürger' zu dem Begriff ‚Bürger' → Bürger; zur Erweiterung der Perspektive auf den ‚Weltbürger' und das ‚Weltbürgerrecht' → Weltbürger.

Weiterführende Literatur

Birtsch, Günther: Artikel „Rechte des Menschen, Menschenrechte", in: Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, Basel: Schwabe 1992, Sp. 241ff.

Ju, Gau-Jeng: Kants Lehre vom Menschenrecht und von den staatsbürgerlichen Grundrechten, Würzburg: Königshausen & Neumann 1990.

Riedel, Manfred: Artikel „Bürger", in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel: Schwabe 1971, Sp. 962ff.

Jan C. Joerden

Staatsformen

In *Frieden* definiert Kant: „Die Formen eines Staats (civitas) können entweder nach dem Unterschiede der Personen, welche die oberste Staatsgewalt inne haben, oder nach der *Regierungsart* des Volks durch sein Oberhaupt, er mag sein, welcher er wolle, eingetheilt werden; die erste heißt eigentlich die Form der *Beherrschung* (forma imperii), und es sind nur drei derselben möglich, wo nämlich entweder nur *Einer*, oder *Einige* unter sich verbunden, oder *Alle* zusammen, welche die bürgerliche Gesellschaft ausmachen, die Herrschergewalt besitzen (*Autokratie*, *Aristokratie* und *Demokratie*, Fürstengewalt, Adelsgewalt und Volksgewalt). Die zweite ist die Form der Regierung (forma regiminis) und betrifft die auf die Constitution (den Act des allgemeinen Willens, wodurch die Menge ein Volk wird) gegründete Art, wie der Staat von seiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht: und ist in dieser Beziehung entweder *republikanisch* oder *despotisch*" (8:352). Wenn Kant in späteren Schriften (*MSR* und *Anthropologie*) den Ausdruck ‚Staatsformen' verwendet, ist damit jeweils die „Form der Beherrschung" (8:352) im vorgenannten Sinne gemeint, nicht aber die „Form der Regierung" (8:352), die dann regelmäßig auch „Regierungsform" (8:352) heißt (→ Regierungsform). Weitere wichtige Stellen: 6:338f.; 6:340f.; 6:370; 7:88; 7:91; 7:331; 8:352f.

Verwandte Stichworte
Autokratie; Demokratie; Regierungsart; Staatsgewalt; Staatsverfassung

Philosophische Funktion
Kant knüpft mit der Bestimmung der Staatsformen qua „Form der Beherrschung" (8:352) an die antike Dreiteilung zwischen der Herrschaft durch den Einzelnen (‚Autokratie'), eine Gruppe von Personen (‚Aristokratie') und Aller im Volke (→‚Demokratie') an. Zu den aus der Antike bekannten negativen Spiegelbildern dieser Formen, und zwar Tyrannei, Oligarchie und Ochlokratie, findet sich in diesem Kontext folgender kurzer Hinweis: „Von der Verfälschung dieser Formen durch sich eindringende unbefugte Machthaber (der *Oligarchie* und *Ochlokratie*), imgleichen den sogenannten *gemischten* Staatsverfassungen erwähne ich hier nichts, weil es zu weit führen würde" (6:339 Anm.). Die →Tyrannei wird von Kant allerdings an anderen Stellen näher erörtert. Wie diese kurze Fußnote aus der *MSR* auch zeigt, verwendet Kant statt ‚Staatsform' gelegentlich auch den Ausdruck ‚Staatverfassung', dem allerdings auch andere Bedeutungen zugewiesen werden (→Staatsverfassung).

Für die jeweilige Staatsform ist entscheidend, wer *alle* Gewalt im Staat (→Staatsgewalt) hat (vgl. 6:339); weshalb die These Kants verständlich wird, „[u]nter den drei Staatsformen" sei „die der *Demokratie* im eigentlichen Verstande des Worts nothwendig ein *Despotism*, weil sie eine exekutive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht mit einstimmt), mithin Alle, die doch nicht Alle sind, beschließen; welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist" (8:352). Hier wendet sich Kant gegen eine Demokratie („im eigentlichen Verstande" (8:352)), die gerade nicht repräsentativ, sondern in einem ganz allgemeinen Sinne „direkt" ist. Diese direkte Art von Demokratie führt notwendig zur Despotie (→Despotismus), weil sie nicht mehr mit dem Prinzip der Gewaltenteilung übereinstimmt (→Gewalten im Staate, die drei) und daher nicht mehr von Freiheitsgesetzen, zu denen *jeder* im Staate seine Zustimmung geben kann, bestimmt ist. Der Ausweg liegt in der Repräsentation (→Repräsentation (politisch)). „Man kann daher sagen: je kleiner das Personale der Staatsgewalt (die Zahl der Herrscher), je größer dagegen die Repräsentation derselben, desto mehr stimmt die Staatsverfassung zur Möglichkeit des Republikanism, und sie kann hoffen, durch allmähliche Reformen sich dazu endlich zu erheben […]. Es ist aber an der Regierungsart dem Volk ohne alle Vergleichung mehr gelegen, als an der Staatsform (wiewohl auch auf dieser ihre mehrere oder mindere Angemessenheit zu jenem Zwecke sehr viel ankommt). Zu jener aber, wenn sie dem Rechtsbegriffe gemäß sein soll, gehört das repräsentative System" (8:353). Daher kann Kant dann auch sagen, die Staatsformen seien nur „der *Buchstabe* (littera) der ursprünglichen Gesetzgebung im bürgerlichen Zustande" (6:340), während demgegenüber „der *Geist* jenes ursprünglichen Vertrages (anima pacti originarii)" sich auf die angemessene „*Regierungsart*" bezieht, die „allein die *Freiheit* zum Princip, ja zur Bedingung alles *Zwanges* macht" (6:340).

Weiterführende Literatur
Herb, Karlfriedrich / Ludwig, Bernd: „Kants kritisches Staatsrecht", in: Jahrbuch für Recht und Ethik 2, 1994, 431ff., insbes. 457ff.
Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit, Paderborn: Mentis 2007, insbes. 322ff.

Jan C. Joerden

Staatsgewalt

Damit die Idee eines →Oberhaupts bzw. →Souveräns praktisch werden kann und nicht ein bloßes „*Gedankending*" bleibt, bedarf es nach Kant einer „physischen Person", „welche die höchste Staatsgewalt vorstellt und dieser Idee Wirksamkeit auf den Volkswillen verschafft" (6:338). Statt „oberste Staatsgewalt" (6:318) heißt es bei Kant auch „summum imperium" (6:318). Der Ausdruck ‚Staatsgewalt' findet sich oft in der Zusammensetzung als ‚oberste' bzw. ‚höchste Staatsgewalt' und steht *dann* für das Oberhaupt, den Souverän, und damit für die Legislative (→Gewalt, gesetzgebende), nicht aber für die Exekutive (→Gewalt, ausführende, exekutive, vollziehende) oder die Judikative (→Gewalt, rechtsprechende). In der *Anthropologie* findet sich im Übrigen die Formulierung „Instrument der Staatsgewalt (Politik)" (7:332 Anm.; →Politik). – Oftmals heißt es bei Kant, wenn er Staatsgewalt meint, auch einfach ‚Gewalt' (z. B. ‚im Staate' (vgl. 6:315ff.; 7:330ff.)). Weite-

re wichtige Stellen: 6:318f.; 6:326; 6:338; 7:330ff.; 8:352f.

Verwandte Stichworte

Gewalten im Staate, die drei; Herrschaft; Politik; Staatsformen

Philosophische Funktion

Die Staatsgewalt wird nach Kant von drei Gewalten ausgeübt: von der → gesetzgebenden Gewalt, der → ausführenden Gewalt und der → rechtsprechenden Gewalt (→ Gewalten im Staate, die drei). Wichtig für die Staatsform (→ Staatsformen) ist dabei die Zahl der Personen, „welche die oberste Staatsgewalt inne haben" (8:352). Es sind drei solche „Form[en] der *Beherrschung* (forma imperii)" zu unterscheiden, „wo nämlich entweder nur *Einer*, oder *Einige* unter sich verbunden, oder *Alle* zusammen, welche die bürgerliche Gesellschaft ausmachen, die Herrschergewalt besitzen (*Autokratie*, *Aristokratie* und *Demokratie*, Fürstengewalt, Adelsgewalt und Volksgewalt)" (8:352). Kant schließt sich insoweit der klassischen (antiken) Begrifflichkeit an und verwendet den Begriff → „Demokratie" hier nicht im (modernen) Sinn etwa von parlamentarischer, rechtsstaatlich verfasster Demokratie, sondern schlicht in seinem ursprünglichen Sinn von Volksherrschaft, d. h. „da alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht mit einstimmt), mithin Alle, die doch nicht Alle sind, beschließen" (8:352). Die Demokratie ist – so verstanden – nach Kant daher „nothwendig ein *Despotism*" (8:352).

In den „*Grundzüge[n] der Schilderung des Charakters der Menschengattung*" (7:330) in der *Anthropologie* findet sich im Hinblick u. a. auf die Gewalt im Staate, die als Staatsgewalt interpretiert werden muss, folgende Typisierung von Staaten: „*Freiheit* und *Gesetz* (durch welches jene eingeschränkt wird) sind die zwei Angeln, um welche sich die bürgerliche Gesetzgebung dreht. – Aber damit das letztere auch von Wirkung und nicht leere Anpreisung sei: so muß ein Mittleres hinzu kommen, nämlich *Gewalt*, welche, mit jenen verbunden, diesen Principien Erfolg verschafft. – Nun kann man sich aber viererlei Combinationen der letzteren mit den beiden ersteren denken:
A. Gesetz und Freiheit ohne Gewalt (Anarchie).
B. Gesetz und Gewalt ohne Freiheit (Despotism).
C. Gewalt ohne Freiheit und Gesetz (Barbarei).
D. Gewalt mit Freiheit und Gesetz (Republik).
Man sieht, daß nur die letztere eine wahre bürgerliche Verfassung genannt zu werden verdiene" (7:330f.).

Kant zeigt hier u. a., dass ein freiheitlich verfasster Staat (Republik) ohne Gewalt, d. h. Staatsgewalt, nicht zu haben ist. Von vornherein als Kandidaten für eine „wahre bürgerliche Verfassung" (7:331) scheiden die beiden Staatstypen aus, die keine (individuelle) Freiheit des → Staatsbürgers garantieren: Despotie (→ Despotismus) und Barbarei. Aber auch → Anarchie, die zwar das Gesetz kennt und Freiheit garantieren will, ist keine „wahre bürgerliche Verfassung" (7:331), weil sie dem Gesetz keine Geltung verschafft. Kant verwendet als Beispiel für den Staatstyp der Anarchie, in der es an Staatsgewalt gerade fehlt, des Öfteren die von ihm so genannte ‚polnische Freiheit' (vgl. *Refl.* 1501, 15:789f.; *Refl.* 1522, 15:892f.), und zwar durchaus auch unter Bezug auf deren Konsequenz, die drei polnischen Teilungen (vgl. *Refl.* 1501, 25:789f.; *Refl.* 1522, 25:892f.). Diesem Beispiel liegt die Institution des ‚liberum veto' im seinerzeitigen polnischen Parlament (dem Sejm) zugrunde, die jedes Parlamentsmitglied dazu berechtigte, einen Beschluss des Parlaments durch sein Veto zu Fall zu bringen. Dieser Zwang zur Einstimmigkeit führte dazu, dass kaum ein Gesetz erfolgreich verabschiedet werden konnte; eine Schwäche des Staates ohne wirksame Staatsgewalt, die die Nachbarstaaten Preußen, Russland und Österreich weidlich für ihre Zwecke ausnutzten. Erst die → Republik realisiert die Herrschaft des Gesetzes durch eine effektive Staatsgewalt und kann auf diese Weise die Freiheit der Staatsbürger gewährleisten. Man wird dem Ausdruck ‚Republik' bei Kant daher die Rolle zubilligen können, die heute dem Begriff ‚Rechtsstaat' zukommt, den Kant (noch) nicht explizit verwendet.

Weiterführende Literatur

Joerden, Jan C.: „Überlegungen zum Begriff des Unrechtsstaats", in: Jahrbuch für Recht und Ethik 3, 1995, 253ff.

Joerden, Jan C.: „From Anarchy to Republic: Kant's History of State Constitutions", in: Robinson, Hoke (Hg.): Proceedings of the Eighth International Kant Congress – Memphis 1995, Bd. 1, Milwaukee: Marquette University Press 1995, 139ff.

Klemme, Heiner F.: „Einleitung“, in: ders. (Hg.): Immanuel Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. – Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, Hamburg: Meiner 1992, S. XXVff. mit Anm. 25.

Klug, Ulrich: „Anmerkungen zum Anarchie-Begriff bei Immanuel Kant“, in: Aarnio, Aulis / Paulson, Stanley L. / Weinberger, Ota / Wright, Georg Henrik von / Wyduckel, Dieter (Hg.): Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit. Festschrift für Werner Krawietz zum 60. Geb., Berlin: Duncker & Humblot 1993, 591ff.

Jan C. Joerden

Staatsklugheit/ Staatsweisheit

Klugheit überhaupt bedeutet die Geschicklichkeit des Menschen „in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein“ (4:416). Staatsklugheit besteht so darin, die Mittel zum dauernden Machterhalt des eigenen Staatswesens effektiv einzusetzen und sich in ihm gegenüber Konkurrenten zu behaupten. Staatsweisheit dagegen macht sich Reformen zur Pflicht, die „dem Ideal des öffentlichen Rechts angemessen“ (8:373 Anm.) sind. Sie strebt eine „auf Freiheitsprincipien gegründete gesetzliche Verfassung“ als dauernden Rechtszustand unter den Völkern an (8:373 Anm.). Weitere wichtige Stelle: 8:370ff.

Verwandte Stichworte

Klugheit; Staat; Politik; Weisheit

Philosophische Funktion

In Kants Begriff der Staatsklugheit schlägt sich seine Rezeption von Machiavellis *Il principe* nieder, aus der auch die moralische Dämonisierung der bloßen Staatsräson resultiert. Kant diskutiert sie allein im Zusammenhang mit dem Verhältnis von Politik und Moral.

Die Staatsklugheit ist ein bloß technisches Wissen, dessen Ziel darin besteht, „zu seinen auf Vortheil berechneten Absichten die tauglichsten Mittel zu wählen“ (8:370). Der Staatskluge trachtet daher allein danach, „der jetzt herrschenden Gewalt zum Munde [zu] reden (um ihren Privatvortheil nicht zu verfehlen)“ (8:373). Er bedient sich dazu der „Schlangenwendungen einer unmoralischen Klugheitslehre“ (8:375), deren Ziel die Durchsetzung seines Privatwillens ist.

Kant unterscheidet das „Staats-Klugheits-problem[]“ von dem „*Staatsweisheitsproblem[]*“ (8:377). Bei der Staatsweisheit geht es darum, den eigenen Staat und seine Geschichte als notwendige Etappe auf dem Weg zu einer alle Völker umfassenden Friedensordnung zu begreifen und alle erlaubten Mittel hierfür einzusetzen. In diesem geschichtsphilosophischen Rahmen kommt auch der Staatsklugheit ein ethisch begrenztes Recht zu (vgl. 8:378).

Weiterführende Literatur

Gerhardt, Volker: Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“. Eine Theorie der Politik, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.

Christian Zeuch

Staatsoberhaupt

In Kants Werk finden sich zwei unterschiedliche Verwendungen des Begriffs ‚Staatsoberhaupt‘ (oder *summus imperans*, vgl. 6:318). In struktureller Hinsicht benennt Kant damit analog zu seinem Verständnis von →Souveränität jene Instanz, die in einem →Staat die oberste gesetzgebende Gewalt hat (vgl. 19:595). In diesem Kontext bezeichnet er das Staatsoberhaupt auch als „*Herrschergewalt*“, die gemeinsam mit der vollziehenden und der rechtssprechenden Gewalt die „trias politica“ (6:313; →Gewalten im Staate, die drei) des Rechtsstaates bildet. Als souveräne, d. h. durch keine andere Macht einzuschränkende, omnipotente Instanz kann das Staatsoberhaupt nicht dem Gesetz unterworfen werden (vgl. 8:319; 19:569). Als Individuum hingegen soll das Staatsoberhaupt „gerecht für sich selbst und doch ein Mensch sein“, was angesichts des Umstands, dass der Mensch aus „krummem Holze […] gezimmert“ ist, nie vollständig gelingen kann. Deshalb ist ihm „[n]ur die Annäherung zu dieser Idee […] von der Natur auferlegt“ (8:23). Weitere wichtige Stellen: 6:338; 7:88–91.

Verwandte Stichworte

Souverän, Souveränität; Regierung; Staatsverfassung

Philosophische Funktion

Die strukturelle und individuelle Dimension des Staatsoberhauptbegriffs sind eng miteinander verwoben. Die Person des Staatsoberhauptes partizipiert an den Attributen der staatsrechtlichen Instanz insoweit, als der Herrscher auch bei Verlust seines Amtes nicht zur Rechenschaft gezogen werden kann Er bleibt als →Souverän durch die irdische Rechtssprechung zeitlebens unantastbar (vgl. 6:320f.), weil zum Zeitpunkt seiner Herrschaft „alle seine actus […] publici nicht privati" (*Refl.* 7975, 19:569) sind und insofern der Nimbus der irresistiblen Souveränität der Instanz auch für das Individuum bestehen bleibt. Diese Unantastbarkeit bezieht sich sowohl auf die Zeit seiner Regentschaft als auch auf jene Phase, in der er zum *summus imperans* wurde (vgl. 8:318ff.). Jede Form des rechtmäßigen →Widerstands gegen das Staatsoberhaupt ist aus dem gleichen Motiv kategorisch verboten: Es kann kein Gesetz geben, dass es dem →Untertan erlauben würde, die Souveränität des Staatsoberhauptes einzuschränken. Abweichend von seinen veröffentlichten Schriften differenziert Kant in einer Nachlassreflexion den Begriff ‚Staatsoberhaupt' funktional aus und stellt ihn als „eine dreyfache Person vor: als Gesetzgeber ist er souverain, hat keinen über sich und alles ist unter ihm. Als Regirer, der nach Gesetzen ruhe und Glückseeligkeit austheilen soll, steht er unter den Gesetzen, muß können gezwungen werden und kann also mit dem Souverain nicht ein und dieselbe Person seyn. Als Richter steht er unter den Gesetzen und dem Regiment wegen der Austheilung der Glückseeligkeit nach dem Gesetze des Souverains und dem Willen des Regenten, alle an der Wohlfarth theilnehmen zu lassen. Gütigkeit aber nur in proportion der Heiligkeit des Gesetzes soll ihn bestimmen, also ist er wiederum eine besondere Person und zwar darum nicht mit dem Regenten, weil er dessen Gütigkeit einschränken soll. Diese drey Personen können nur in der Gottheit verbunden seyn, weil sie alle diese Vollkommenheiten zugleich in sich faßt" (*Refl.* 7971, 19:567; vgl. 6:313). Unklar bleibt jedoch, inwieweit Kant hier zwischen der Person und der Institution des Staatsoberhauptes noch unterscheidet, sich mithin damit ein Plädoyer für eine institutionelle Gewaltenteilung verknüpft oder auch vorstellbar bleibt, dass ein Mensch allein die drei erwähnten Funktionen des Staatsoberhauptes in sich vereinigen kann (vgl. 6:140; 8:352f.; 19:567).

Weiterführende Literatur

Mulholland, Leslie A.: Kant's System of Rights, New York: Columbia University Press 1990, 331–337.

Psychopedis, Kosmas: Untersuchungen zur politischen Theorie von Immanuel Kant, Göttingen 1980: Otto Schwarz & Co, Kapitel III, insbes. 107–116.

Ritter, Christian: Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen, Frankfurt/M.: Klostermann 1971, Kapitel VII, insbes. 162–164.

Franco Zotta

Staatsrecht

Das Staatsrecht ist neben →Völkerrecht und →Weltbürgerrecht ein Teil des →öffentlichen Rechts. Es enthält den normativen Grundriss der Verfassung eines Staates, „welche allein die *Freiheit* zum Prinzip, ja zur Bedingung alles *Zwanges* macht" (6:340). Für Kant ist die Staatsrechtslehre keine empirische, sondern eine apriorische Wissenschaft, die bestehende Verfassungsformen auf ihre Legitimität hin beurteilbar machen soll. In der *MSR* behandelt Kant im Rahmen des Staatsrechts (vgl. 6:311–342) vor allem das Prinzip der Gewaltenteilung sowie das Verhältnis der →drei Gewalten im Staate zueinander. In einer ausführlichen *Allgemeinen Anmerkung von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins* (6:318ff.) innerhalb des Staatsrechtsabschnitts erörtert Kant zudem seine Konzeption des Souveräns oder „obersten Befehlshaber[s]" (6:319), und zwar (A) als Staatsoberhaupt (vgl. 6:318–323; →Souverän), (B) als Landesherr und „Obereigenthümer (des Bodens)" (6:323; vgl. 6:323–325; →Eigentum), (C) als Erhalter des Armenwesens, der Findelhäuser und des Kirchwesens (vgl. 6:325–328; →Armut, →Kirche und →Staat), (D) als Verteiler von Ämtern und Würden (vgl. 6:328–330) sowie (E) in Bezug auf das Straf- und Begnadigungsrecht (vgl. 6:331–337; →Strafrecht). Weitere wichtige Stellen: 8:289ff.; 8:382.

Verwandte Stichworte

Staat; Staatsverfassung; Gewalten im Staate, die drei; Hobbes, Thomas

Philosophische Funktion

Die Notwendigkeit des Staates muss nach Kant aus der „Vernunftidee eines […] nicht-rechtlichen […] Zustandes“ (6:312) unter den Menschen hergeleitet werden. Gegenüber → Hobbes und → Rousseau distanziert Kant sich damit von empirisch-anthropologischen Elementen zugunsten einer bloß aus überindividuellen Vernunftstrukturen abgeleiteten Staatsrechtstheorie. Das Staatsrecht wird als Aufforderung an jeden Gesetzgeber begriffen, seine Gesetze so zu geben, „als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen *können*, und jeden Unterthan, sofern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe“ (8:297). Diese auf Rousseaus Konzept eines Gesellschaftsvertrags zurückgehende Gedankenfigur begründet den ausgesprochen staatsbürgerlichen Ansatz Kants. Die ursprüngliche Souveränität kann nur „dem vereinigten Willen des Volkes zukommen“ (6:313). Damit wird jede Form von traditionaler oder religiös fundierter Begründung des Staatsrechts ausgeschlossen.

Das Staatsrecht legt die Teilung staatlicher Gewalt in drei Gewalten fest. Während der allgemeine Wille des Volkes gesetzgebend ist, stellt der Regent, als Repräsentant dieses allgemeinen Willens „*die vollziehende Gewalt* […] (zu Folge dem Gesetz)“ dar. Die Judikative schließlich bildet die „*rechtsprechende Gewalt*“ (6:313). Dieser Ansatz führt dazu, dass z. B. das → Strafrecht für Kant ein Teil des Staatsrechts ist, da „das Vermögen dem Gesetze gemäß zu *zwingen*“ (6:317) für die ausübende Gewalt, aber auch für das → Recht insgesamt wesentlich ist.

Kant lehnt jeden Versuch, das Prinzip der → Glückseligkeit zur Grundlage des Staatsrechts zu machen, strikt ab. Da dieses Prinzip „eigentlich gar keines bestimmten“ Sinnes fähig ist (8:302), führt es in Unrecht und Chaos: der Souverän maßt sich an, über das bestimmen zu können, was das Staatsvolk glücklich macht „und wird Despot“; das Staatsvolk „will sich den allgemeinen menschlichen Anspruch auf Glückseligkeit nicht nehmen lassen und wird Rebell“ (8:302). Es würde damit in den Zustand zurückfallen, den zu vermeiden das Ziel jedes Gesellschaftsvertrages ist und sein muss (→ Widerstand; → Reform/Revolution (politisch)).

Weiterführende Literatur

Atkinson, R. F.: „Kants Moral and Political Rigorism“, in: Williams, Howard (Hg.): Essays on Kant’s Political Philosophy. The Contemporary Legacy, Cardiff: University of Wales Press 1992, 228–248.

Gerhardt, Volker: Immanuel Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden‘. Eine Theorie der Politik, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts-und Staatsphilosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1984.

Kersting, Wolfgang, „Kants vernunftrechtliche Staatskonzeption“, in: prima philosophia 1, 1988, 107–130.

Zotta, Franco: Immanuel Kant. Legitimität und Recht, Freiburg u. a.: Karl Alber 2000.

Christian Zeuch

Staatsverfassung

Der Begriff der Staatsverfassung bezeichnet bei Kant die Art und Weise, in der ein → Volk unter Rechtsgesetzen zu einer Gemeinschaft von → Staatsbürgern organisiert ist. Die Verfassung des Staates legt die Beziehung seiner Gewalten zueinander fest. Kant unterscheidet zwischen der „Form der Regierung (forma regiminis)“ und der „Form der *Beherrschung* (forma imperii)“ (8:352). Die erstere bezieht sich auf die für Kant besonders bedeutsame Differenz zwischen → Republik und → Despotie, während die letztere die traditionelle Differenzierung zwischen → Monarchie, Aristokratie und → Demokratie thematisiert (vgl. 8:352). Wichtige Stellen: 6:313ff.; 8:22ff.; 8:349ff.

Verwandte Stichworte

Staat; Staatsrecht; Staatsklugheit/-weisheit; Republik; Bürger; Gewalten im Staate, die drei.

Philosophische Funktion

1 Staatsverfassung und Geschichtsphilosophie

Der besondere Rang des Begriffs der Staatsverfassung für Kants praktische Philosophie zeigt sich an der systematischen Funktion, die er innerhalb seiner Geschichtsphilosophie erfüllt. Erst durch die Konstitution einer Staatsverfassung wird es dem Menschen ermöglicht, die in ihm angelegten Fähigkeiten zu entfalten: Das Leben im Staat erst macht den Menschen zum Menschen (vgl.

8:22). Durch die Staatsverfassung gelingt es dem Menschen, aus seinem bloßen Naturzustand als eine besondere Art von Tier herauszutreten und „durch abgedrungene Kunst die Keime der Natur vollständig zu entwickeln“ (8:22). Ihre Etablierung ist daher das „*größte Problem für die Menschengattung*“ (8:22).

Die Staatsverfassung vereinigt zwei entgegengesetzte Momente in sich: Einerseits hat sie „*Freiheit unter äußeren Gesetzen* im größtmöglichen Grade“ zu garantieren, andererseits ist sie mit „unwiderstehlicher Gewalt verbunden“ (8:22), tritt also als Gegenteil von Freiheit in Erscheinung.

Die bereits in der jeweiligen Staatsverfassung angelegte Idee einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung läßt sich aber erst vollumfänglich realisieren, wenn man den Naturzustand zwischen den jeweiligen Staaten zu überwinden sucht. So wie der Einzelne sich als Staatsbürger in seinen Bedürfnissen und Neigungen zu disziplinieren hat, so sind auch die Staaten genötigt, aus dem Verhältnis der ungebundenen Freiheit in einen rechtsförmigen Zustand miteinander überzugehen. Die Staatsverfassung weitet sich somit zum rechtsförmigen →Völkerbund. Diesen will Kant aber nicht als Staat im engeren Sinne verstanden wissen, da ein solcher Bund über keinen ausgesprochenen Souverän verfügen kann (→Föderalismus, →Staat).

In einer solchen Ausweitung der Staatsverfassung vollendet sich die →Geschichte des Menschen als eines endlichen Vernunftwesens. Man sieht, so Kant, „die Philosophie könne auch ihren *Chiliasmus* haben“, der aber „nichts weniger als schwärmerisch ist“ (8:27). Er ist allein als praktischer Vernunftglaube gerechtfertigt und so von ausschließlich heuristischen Wert, um an der anscheinenden Sinnlosigkeit menschlicher Geschichte nicht zu verzweifeln (vgl. 8:18).

2 Arten der Staatsverfassung

Bei der Einteilung der Staatsverfassungsweisen ist die Art, „wie der Staat von seiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht“ (8:352), für Kant von besonderer Bedeutung: Hinsichtlich der „Form der Regierung (forma regiminis)“ unterscheidet Kant zwischen Despotie und Republik (8:352; →Regierungsart). Bei der ersteren tritt der Privatwille eines Einzelnen an die Stelle des allgemeinen Willens, die Teilung zwischen der gesetzgebenden und der ausübenden Gewalt wird aufgehoben. Die Despotie verkehrt so das von Kant vertretene Prinzip der „einzig[] bleibenden Staatsverfassung“ in sein Gegenteil: Nicht das überindividuelle Gesetz der universalen praktischen Vernunft ist „selbstherrschend“ (6:341), sondern der Privatwille eines Einzelnen erhebt sich zum allgemeinen Gesetz. Gerade aufgrund der aufgehobenen Gewaltenteilung und weil die Freiheit und die Gleichheit (vor dem Gesetz) in der Despotie nicht garantierbar ist, ist diese Staatsverfassung für Kant eine ‚Unform‘ und nicht vernunftgemäß.

Auch die Demokratie unterliegt nach Kant diesem Verdikt. Da in ihr „alle über und allenfalls auch gegen Einen (der also nicht mit einstimmt), mithin Alle, die doch nicht alle sind, beschließen“ (8:352), impliziert die (so verstandene) Demokratie despotische Momente. Für Kant ist ein solcher Mehrheitsbeschluss „ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit“ (8:352) und daher widervernünftig. Dabei zieht Kant noch nicht die Möglichkeit einer parlamentarischen Demokratie, die repräsentativ verfasst und also republikanische Züge aufweist, in Betracht, sondern wendet sich gegen die antike, nicht-repräsentative Demokratie.

Für Kant ist die Republik die einzig rechtmäßige Verfassung des Staates (vgl. 6:340). Ihre repräsentative Form garantiert die Teilung der Gewalten im Staate und verleiht diesem eine organisierte Struktur. Sie ist daher „dem Recht der Menschen vollkommen angemessen“ (8:366), da die Freiheit des Einzelnen als Staatsbürgers durch diese Form des Staates nicht gefährdet wird.

Weiterführende Literatur

Gerhardt, Volker: Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“. Eine Theorie der Politik, Darmstadt 1995.

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1984.

Christian Zeuch

Staatsweisheit

→Staatsklugheit/Staatsweisheit

Stahl, Georg Ernst

Dt. Chemiker, Mediziner und Metallurge (1659–1734); seit 1694 Professor der Medizin an der neu gegründeten Universität Halle, 1716 Leibarzt des Königs von Preußen, Friedrich Wilhelm I. Zusammen mit dem deutschen Chemiker Johann Joachim Becher (1635–1682) gilt Stahl als Hauptbegründer der sog. Phlogiston-Theorie. Der Phlogiston-Theorie zufolge ist die Verbrennung eines Stoffes ein Zerlegungsprozess, bei dem ein bestimmter Stoffanteil, das sogenannte Phlogiston, freigesetzt wird, der auch Ursache der Verbrennung ist. Die Phlogiston-Theorie war eine chemische Theorie auf dem höchsten Stand ihrer Zeit und konnte verschiedene Beobachtungen bei der Verbrennung von Stoffen erklären, etwa die, dass Kerzen in abgeschlossenen Gefäßen nach kurzer Zeit erlöschen. Stahl führte sie 1697 in der *Zymotechnia fundamentalis* ein, die 1734 auf Deutsch erschien. Er begründete sie experimentell im *Specimen Becherianum*, das 1702 separat und 1703 als Nachtrag zur Neuausgabe von Bechers *Physica subterranea* erschien. Die Phlogiston-Theorie wurde mit der Entdeckung des Sauerstoffs und den darauf aufbauenden Experimenten → Antoine Laurent de Lavoisiers um 1780 hinfällig.

Kant war mit der Phlogiston-Theorie und ihren Stärken vertraut. In der Vorrede zu *KrV B* stellt Kant die experimentelle Methode Stahls bei der Verbrennung von Metallen in eine Entwicklungslinie mit den Experimenten → Galileis bei der Bewegung von Kugeln auf der schiefen Ebene, da diese Experimente den Naturforschern zeigten, „daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“ (KrV B XIII; vgl. KrV B XIV). Lavoisiers Widerlegung der Phlogiston-Theorie kannte Kant u. a. über Girtanners *Anfangsgründe der antiphlogistischen Chemie* (→ Christoph Girtanner). In den Reflexionen zur Physik und Chemie finden sich mehrere Bemerkungen über die Phlogiston-Theorie Stahls und ihre Gegner (vgl. *Refl.* 66, 14:489; *Refl.* 75, 14:521); ab ca. 1790 entwickelt Kant eine antiphlogistische Tendenz (vgl. Lequan, *Kant de Stahl á Lavoisier*).

Die medizinischen Auffassungen Stahls fanden Kants Zustimmung. In der *Theoria medica vera* von 1707 hatte Stahl rein chemische bzw. physikalische Erklärungen über die Ursachen von Krankheiten verworfen zugunsten eines ganzheitlichen, der Psychosomatik vorgreifenden Erklärungsmodells, bei dem der Zustand der Seele eine fundamentale Rolle spielt (vgl. Stahl, *Theoria medica vera*, *Physiologia*, Sectio I, Membrum I: *De scopo seu fine corporis*; vgl. Stahl, *De vera diversitate*). Kant stellt dieses Modell in seinem handschriftlichen Nachlass zur Medizin dem mechanistischen Modell → Friedrich Hoffmanns entgegen (vgl. *Refl.* 1526, 15:943), in *Träume* äußert er die Überzeugung, Stahls „organisch[es]“ Modell der „thierische[n] Veränderungen“, sei „oftmals der Wahrheit näher“ als die Modelle von → Hermann Boerhaave und Hofmann, „welche die immaterielle Kräfte aus dem Zusammenhange lassen, sich an die mechanische Gründe halten“ (2:331).

Tobias Audersch

Stamm

Den Terminus ‚Stamm‘ verwendet Kant in verschiedenen Kontexten und mit verschiedenen Bedeutungen. Berühmt-berüchtigt ist seine Erörterung der Rassen. Hier vertritt er, dass es verschiedene Menschenrassen gibt, die sich alle von einem gemeinsamen Stamm ableiten (vgl. z. B. 2:430; 8:100). Wichtige Stellen: 2:430; 5:372; 6:125; 7:257; 8:98–105.

Verwandte Stichworte

Art (biologisch); Gattung (biologisch, moralisch)

Philosophische Funktion

Kants Behandlung von mehreren Menschenrassen, die alle einen gemeinsamen Ursprung haben, rührt zum Teil aus einer Auseinandersetzung mit seinem früheren Studenten → J. G. Herder. In seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784) weist Herder die Einteilung von Menschen nach Rassen zurück, besonders wenn Rasse mit ererbter Hautfarbe in Verbindung gebracht wird. Kant legt dar, dass es vier solche Rassen gebe (weiß, gelb, schwarz und rot), die von einem gemeinsamen Stamm herrühren, der in sich diese vier Möglichkeiten beinhalte (vgl. 8:98–105). Obwohl Kant problematische Bemerkungen über diejenigen macht, die nicht der weißen Rasse angehören, ist es wichtig festzuhalten, dass seine Auseinandersetzung mit Herder ihn nicht auf eine Akzeptanz der Sklaverei oder auf

Formen der politischen Diskriminierung aus Rassengründen festlegt. Andere Verwendungen von ‚Stamm' finden sich zum Beispiel in Kants Ausführungen zu den Juden, die eher durch einen gemeinsamen Stamm als durch die Religion eine Einheit bilden, zu den Stämmen der nordamerikanischen Indianer und schließlich zum Stamm und den Zweigen eines Baumes (vgl. z. B. 6:125; 7:257; 5:372).

Sarah Holtman
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Stammbegriff

Den Terminus ‚Stammbegriff' verwendet Kant in der theoretischen Philosophie gleichbedeutend mit →Kategorie als „Begriff[] von einem Gegenstande überhaupt" (KrV B 128) des reinen Verstandes. Spezifischer bezeichnet ‚Stammbegriff' den nicht von anderen Kategorien abgeleiteten reinen „Verstandesbegriff[]" (KrV A 81f. / B 108f.), wie er durch den Verstand als einem der beiden sogenannten „Stämme der menschlichen Erkenntniß" (KrV A 15 / B 29) ursprünglich erworben wird. Weitere wichtige Stellen: KrV A 13 / B 27; KrV A 15 / B 29; KrV A 81ff. / B 107ff.; KrV B 109–111; 4:322–326.

Verwandte Stichworte
Kategorie; Tafel der reinen Verstandesbegriffe; Verstandesbegriff

Philosophische Funktion
In seiner Lehre von den reinen →Verstandesbegriffen unterscheidet Kant in lockerer Anlehnung an →Aristoteles' „Stammregister des Verstandes" grundsätzlich zwischen „Kategorien" als den „wahren *Stammbegriffe[n]* des reinen Verstandes", auch „Prädicamente" genannt, den ihnen nachgeordneten „Postprädicamente[n]" sowie den „*Prädicabilien*" als den „reine[n], aber abgeleitete[n] Verstandesbegriffe[n]" (KrV A 81f. / B 107f.). Um die zwölf „Verstandesbegriffe" der Kategorientafel als ursprüngliche, nicht reduzierbare „Urbegriffe" oder „Elementarbegriffe" (KrV A 81ff. / B 107ff.) auszuzeichnen, nennt Kant sie daher Stammbegriffe. So ist z. B. die „Kategorie der Causalität" ein Stammbegriff, dem die „*Prädicabilien*" der „Kraft, der Handlung, des Leidens" (KrV A 82 / B 108) untergeordnet sind. Da die *KrV* nur die „Idee" der „Transscendental-Philosophie" entwirft, muss sie lediglich eine „vollständige Herzählung aller Stammbegriffe" (KrV A 13 / B 27) enthalten, ohne schon die Gesamtheit auch aller abgeleiteten Verstandesbegriffe zu berücksichtigen.

Dietmar H. Heidemann

Stand, Stände

Ein Stand ist eine gesellschaftliche Großgruppe. Die traditionellen Hauptstände →Staatsbürger, →Adel und →Klerus (→Geistlicher) werden vor allem in den Überlegungen zum →Staatsrecht in *Gemeinspruch* und *MSR* thematisiert (vgl. 8:292ff.; 6:328ff.; 6:367ff.). An anderen Stellen spricht Kant u. a. vom Stand der →Kaufleute, dem der →Gelehrten oder dem der Soldaten (vgl. *Refl.* 1217, 15:533). Weitere wichtige Stellen: 2:213; 6:332f.; 6:437; 6:469; 7:130f.; 9:498.

Verwandte Stichworte
Gleichheit; Staatsbürger; Adel

Philosophische Funktion
Die Unterscheidung zwischen Ständen innerhalb des →Gemeinwesens drückt faktisch eine „Ungleichheit der Menschen" (9:498; vgl. 6:332f.) aus. Kant unterwirft aber normativ die traditionelle Standesordnung dem Prinzip der Gleichheit. Jeder Angehörige eines →Staates muss jede Standesstufe erreichen dürfen, auf die „ihn sein Talent, sein Fleiß und sein Glück hinbringen können" (8:292; vgl. 23:136). Weiter heißt es: „niemand kann das Vorrecht des *Standes*, den er im gemeinen Wesen inne hat, an seine Nachkommen vererben" (8:293). Dies betrifft z. B. den erblichen Adel. Diesem dürfen vom →Souverän keine Vorrechte gegenüber den anderen Staatsbürgern eingeräumt werden, weil diese solchen Privilegien unmöglich zustimmen würden (vgl. 6:328f.; 6:369f.; →Würde).

Robert Nehring

Standhaftigkeit

Mit Standhaftigkeit bezeichnet Kant die Festigkeit und Beharrlichkeit der moralischen Grundsätze, nach denen ein Mensch das eigene Leben einrichtet (4:454; vgl. 6:14; 6:103; 2:227). Im weiteren Sinn ist sie die Fähigkeit, Versuchungen zu widerste-

hen oder Leiden zu ertragen (vgl. 6:436; 7:112). Weitere wichtige Stellen: 2:220f.; 2:227; 2:248; 2:252; 4:454; 6:14; 6:103; 6:436; 7:112.

Verwandte Stichworte
Seelengüte, Seelenstärke; Tugend

Philosophische Funktion
Im weiteren Sinn fällt die Standhaftigkeit mit der →Seelenstärke zusammen (vgl. 6:436; 7:112). Kant sieht diese übrigens als eine besondere Eigenschaft von Engländern und Japanern (vgl. 2:248; 2:252) sowie des „Mensch[en] von melancholischer Gemüthsverfassung" an (2:221; vgl. 2:252).

Kant verstärkt aber die Bedeutung des Begriffs, indem er die Standhaftigkeit als wichtigen Bestandteil der Tugend versteht, da sie die Kraft darstellt, fest zum eigenen Entschluss zu stehen. Die „standhafte *Gesinnung*" der „Handlungen aus *Pflicht*" wird „virtus noumenon" genannt (6:14). An einer wichtigen Stelle der *GMS* erklärt Kant, dass jeder Mensch, „selbst der ärgste Bösewicht", mit seinem Verhalten „Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen" ebenso wie „Redlichkeit in Absichten, […] Theilnehmung und […] allgemeine[s] Wohlwolle[n] (und noch dazu mit großen Aufopferungen von Vortheilen und Gemächlichkeit verbunden)" (4:454) besitzen möchte. Kant behauptet übrigens, „daß die standhafte Beflissenheit zu einem moralisch-guten Lebenswandel alles sei, was Gott von Menschen fordert, um ihm wohlgefällige Unterthanen in seinem Reiche zu sein" (6:103).

Stefano Bacin

Standpunkt

Standpunkt ist im wörtlichen Sinne der feste Punkt, auf dem man stehen und zugleich eine Sache betrachten kann. Im übertragenen Sinne bedeutet Standpunkt eine von mehreren möglichen Hinsichten, unter denen eine Sache nicht nur betrachtet sondern auch beurteilt werden kann (vgl. KrV A 658f. / B 686f.; 4:425; 5:295; 5:334; 10:132). Dabei ist insbesondere zwischen privatem und allgemeinem Standpunkt zu unterscheiden (vgl. 5:294f.; 9:41), sowie zwischen dem Standpunkt in einer Sinnen- und in einer →Verstandeswelt (vgl. 4:450; 4:452; 4:454f.; 22:42). Weitere wichtige Stellen: 2:216; 2:223; 2:349; KrV A 26; KrV B 42; KrV A 364; KrV A 461 / B 489; KrV A 658f. / B 686f; KrV A 689 / B 717; 4:361; 4:425; 4:450; 4:452; 4:454f.; 4:458; 4:461; 5:294f.; 5:334; 7:83; 8:277; 9:41; 10:122; 10:132; 15:517; 15:812f.; 20:300; 22:42.

Verwandte Stichworte
Horizont; Transzendentalphilosophie, höchster Standpunkt der

Philosophische Funktion
Die →Reflexion auf die Möglichkeit, verschiedene Standpunkte und damit verschiedene Blickpunkte in Bezug auf dieselbe Sache einnehmen zu können, ist im übertragenen Sinn für Objektivität und damit für Beurteilungen konstitutiv. Objektive Urteile benötigen einen allgemeinen bzw. unparteiischen Standpunkt (vgl. 15:812). Dies erfordert, dass sich der Mensch „über die subjectiven Privatbedingungen des Urtheils […] wegsetzt und aus einem *allgemeinen Standpunkte* (den er dadurch nur bestimmen kann, daß er sich in den Standpunkt anderer versetzt) über sein eigenes Urtheil reflectirt" (5:295; vgl. 2:349; 9:41; 10:122; 10:132; 15:813). Zu den subjektiven Bedingungen zählen u. a. Alter, Geschlecht, Stand und Lebensart (vgl. 9:41; 2:223).

Die relative Höhe des Stand- bzw. Blickpunktes und damit die Weite des →Horizontes ist im übertragenen Sinne entscheidend für den Allgemeinheitsgrad der Urteile. Im logischen Sinne „kann [man] einen jeden Begriff als einen Punkt ansehen, der als der Standpunkt eines Zuschauers seinen Horizont hat, d. i. eine Menge von Dingen, die aus demselben können vorgestellt und gleichsam überschauet werden" (KrV A 658 / B 686). Dabei bestimmt der „Standpunkt[] des höchsten Begriffs" den allgemeinen und wahren Horizont, der „alle Mannigfaltigkeit als Gattungen, Arten und Unterarten unter sich befaßt" (KrV A 659 / B 687).

Im erkenntnistheoretischen Sinne ist ein solcher höchster allgemeiner Standpunkt nur als imaginärer Standpunkt in der Verstandeswelt denkbar, gleichsam als Betrachtung durch das „göttliche Auge" (7:83), der jedoch für den Menschen als „Standpunkt der Ideen" (20:300) lediglich eine regulative Funktion für den Vergleich verschiedener Standpunkte der objektiven Beurteilung in der →Sinnenwelt hat (vgl. KrV A 689 / B 717; KrV A 364; KrV A 26 / B 42; 4:361; 22:42), wie

etwa der geo- und heliozentrische Standpunkt der Beurteilung in der Astronomie (vgl. 7:83; KrV A 461 / B 489). Analog lassen sich so auch die Standpunkte des Geschäftsmanns, Staatsmanns und Weltmanns unterscheiden (vgl. 2:216; 8:277; 15:517).

Für die Moralphilosophie ist hingegen die Möglichkeit, sich selbst nicht nur von einem Standpunkt in der Sinnenwelt, sondern zugleich von einem Standpunkt in der Verstandeswelt aus beurteilen zu können, konstitutiv für das moralische Urteil selbst. Ein vernünftiges Wesen hat „zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, *einmal*, so fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), *zweitens*, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind“ (4:452; vgl. 4:450; 20:300). Die autonome moralische Beurteilung, die erfordert, dass sich der Mensch „in den Standpunkt eines Gliedes der Verstandeswelt versetzt“ (4:455) und sich damit als eine „frei wirkende Ursache“ (4:458) denkt, äußert sich allerdings de facto nicht als „nothwendiges Wollen“ sondern vielmehr als unbedingtes „Sollen“ (→ kategorischer Imperativ), betrifft also den Menschen als ein Wesen, das sich „zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet“ (4:455). Der gute Wille, dessen sich der Mensch bewusst ist, sofern er sich als Teil der Verstandeswelt denkt, macht daher „für seinen bösen Willen als Gliedes der Sinnenwelt nach seinem eigenen Geständnisse das Gesetz aus[…], dessen Ansehen er kennt, indem er es übertritt“ (4:455). Zu erklären allerdings, wie beide Standpunkte der moralischen Beurteilung im Bewusstsein des moralischen Sollens de facto verbunden sein können bzw. „wie reine Vernunft praktisch sein könne“, übersteigt das Vermögen der menschlichen Vernunft (4:461; vgl. 4:458).

Weiterführende Literatur

Horn, Christoph / Mieth, Corinna / Scarano Nico: „Kommentar“, in: Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007, 265–296.

O’Neill, Onora: „Reason and Autonomy in Grundlegung III“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Frankfurt/M.: Klostermann ²1993, 282–298.

Schönecker, Dieter: Kant. Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs, Freiburg/Br. u. a.: Alber 1999.

Ulrich Seeberg

Starck, Johann August von

Deutscher evangelischer Theologe (1741–1816). Starck studierte Theologie und orientalische Sprachen in Göttingen, wurde 1763 Lehrer in St. Petersburg, unternahm Studienreisen nach England und Paris und erwarb 1766 in Göttingen den Magistergrad. Er wurde im selben Jahr Konrektor in Wismar, ging erneut nach Petersburg und kam schließlich am 28. September 1769 als außerordentlicher Professor der morgenländischen Sprachen nach Königsberg. Dort zog er in das Haus → Johann Jakob Kanters und wurde so Kants Nachbar. Starck gelang es, an der Universität Königsberg rasch aufzusteigen. 1770 erhielt er die Stelle des zweiten Hofpredigers und wurde 1772 vierter ordentlicher Professor der theologischen Fakultät. Er wurde 1773 zum Doktor der Theologie promoviert, erreichte 1776 das Amt des Oberhofpredigers und wurde im selben Jahr zum dritten Professor der Theologie befördert. In einer Disseration *De Tralatitiis e gentilismo in religionem christianam* (Königsberg 1774) wies er heidnische Elemente im christlichen Kult nach und verstand religiöse Riten als Konzessionen an die menschliche Schwäche und Unvollkommenheit. Diese Dissertation wurde von → Johann Georg Hamann heftig kritisiert. Im Streit zwischen Hamann und Starck ergriff Kant die Partei des letzteren, da er den streng christlichen Überzeugungen Hamanns nicht folgen konnte (vgl. Kühn, *Kant*, S. 262). Aufgrund von dienstlichen Auseinandersetzungen und Arbeitsüberlastung verließ Starck 1777 Königsberg, ging nach Mitau und wurde 1781 Oberhofprediger in Darmstadt. Kant empfahl → Joachim Heinrich Campe in einem Brief vom 31. Oktober 1777, sich auf die durch Starcks Weggang freigewordene Stelle des Oberhofpredigers und Generalsuperintendenten von Ost- und Westpreußen zu bewerben (vgl. 10:217).

Weiterführende Literatur
Konschel, Paul: Hamanns Gegner, der Kryptokatholik D. Johann August Starck, Königsberg: Beyer 1912.
Spehr, Christopher: „Johann August Starck", in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 7, Tübingen: Mohr Siebeck 2004, 1687f.

Dirk Effertz

Stärke

Den Ausdruck ‚Stärke' verwendet Kant in verschiedenen Zusammenhängen gewöhnlich, um den Grad der Wirksamkeit einer →Kraft oder eines →Vermögens zu bezeichnen. Dabei gilt allgemein der Grundsatz: „Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann" (6:394; vgl. 6:61; 6:397; 1:30). Weitere wichtige Stellen: 1:30; 4:398; 6:61; 6:384; 6:388; 6:394; 6:397; 7:158; 7:254ff.

Verwandte Stichworte
Kraft; Lebenskraft; Seelengüte, Seelenstärke

Philosophische Funktion
Von Stärke kann bei Kant im Zusammenhang mit jeglicher Art von Kraft die Rede sein. Nicht nur in den frühen naturwissenschaftlichen und philosophischen Schriften (vgl. z. B. 1:24; 1:30; 1:223; 1:325; 1:341; 1:342; 4:526; 4:528), sondern auch in psychologischen und erkenntnistheoretischen Kontexten spricht Kant von Stärke eines Antriebs, einer →Triebfeder (vgl. 7:252f.; 8:279) oder einer „Gemüthsbewegung" (6:408), eines sinnlichen Eindrucks bei der →Empfindung oder der „Sinnenvorstellung" (7:163; vgl. 7:236; 2:343) oder auch eines →Gefühls (vgl. 2:246; 7:254). Mehrmals ist von der Stärke der →Einbildungskraft die Rede (vgl. 7:178; 7:203; 9:476).

Der menschlichen körperlichen Stärke (die auch als Grad der Lebenskraft verstanden wird, vgl. 7:158; 7:255) spricht Kant echten moralischen Wert ab (vgl. 4:398; 6:384; 6:388), da sie dem Menschen kein „Gegenstand der Achtung" ist (5:76; vgl. aber 6:468). In positiver moralphilosophischer Bedeutung spricht Kant von →Seelenstärke und →moralischer Stärke, von der Stärke der →Maximen der Menschen (vgl. 6:48), der Stärke einer →Gesinnung (vgl. 6:61; 6:71), des moralischen Gesetzes (vgl. 6:217), der Stärke „unsere[r] Sittlichkeit" (5:446; vgl. 5:482) oder der praktischen Vernunft (vgl. 6:58; 7:253; 8:329; 8:400). „Die Vernunft reicht dem entschlossenen Mann alsdann [sc.: mit dem Mut] Stärke, die ihm die Natur bisweilen versagt" (7:256).

Stefano Bacin

Stärke, moralische

Als moralische Stärke bezeichnet Kant die →Tugend, insofern sie eine Überwindung aller subjektiven Hindernisse gegen die Moralität darstellt. „Tugend ist die *moralische Stärke* in Befolgung seiner Pflicht, die niemals zur Gewohnheit werden, sondern immer ganz neu und ursprünglich aus der Denkungsart hervorgehen soll" (7:147; vgl. 6:405). Weitere wichtige Stellen: 5:147; 6:61; 6:190f.; 6:390; 6:397; 23:375; 23:394; 23:396; 23:405.

Verwandte Stichworte
Tugend; Selbstzwang; Autokratie

Philosophische Funktion
Indem er die Tugend als moralische Stärke bezeichnet, wendet sich Kant gegen die Auffassung der Tugend als →habitus. „Daher kann man die *Tugend* nicht so erklären: sie sei die *Fertigkeit* in freien rechtmäßigen Handlungen; denn da wäre sie blos Mechanism der Kraftanwendung; sondern Tugend ist die *moralische Stärke* in Befolgung seiner Pflicht, die niemals zur Gewohnheit werden, sondern immer ganz neu und ursprünglich aus der Denkungsart hervorgehen soll" (7:147). In *MST* hebt Kant hervor, dass es um „die moralische Stärke des Willens eines *Menschen*", nicht eines „*heiligen* (übermenschlichen) Wesen[s]" geht. Beim →Menschen gründet die Tugend auf einem „sittlichen (nach Gesetzen der inneren Freiheit möglichen) Zwang; wozu aber, weil er unwiderstehlich sein soll, Stärke erforderlich ist, deren Grad wir nur durch die Größe der Hindernisse, die der Mensch durch seine Neigungen sich selber schafft, schätzen können. Die Laster, als die Brut gesetzwidriger Gesinnungen sind die Ungeheuer, die er nun zu bekämpfen hat" (6:405; vgl. 6:61; 6:190f.; 6:477; 5:147; 23:396; 27:1447).

Die moralische Stärke bedeutet also eine bewusste Anstrengung gegen die subjektiven Hindernisse zur Ausführung der moralischen Forderungen: „Denn obgleich das Vermögen (facultas)

der Überwindung aller sinnlich entgegenwirkenden Antriebe seiner Freiheit halber schlechthin *vorausgesetzt* werden kann und muß: so ist doch dieses Vermögen als *Stärke* (robur) etwas, was erworben werden muß, dadurch daß die moralische *Triebfeder* (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung (contemplatione) der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch *Übung* (exercitio) erhoben wird“ (6:397; vgl. 6:390; → Didaktik; → Asketik).

Stefano Bacin

Statut

→ Satzung, Statut, statutarisch

Stäudlin, Carl Friedrich

Dt. protestantischer Theologe und Konsistorialrat (1761–1826). Auch wenn er sich in seinen späteren Jahren verstärkt einem rationalen Supranaturalismus zugewandt hatte, so stand Stäudlin, der nach seinem Studium am Theologischen Stift zu Tübingen und einigen wissenschaftlichen Reisen 1790 in Göttingen zum ordentlichen Professor der Theologie ernannt wurde, der kritischen und rationalen Philosophie wohlgesonnen gegenüber und rühmte insbesondere Kant für dessen „edle[] und grose[] Bemühungen zur Aufklärung Ihres [Kants] Zeitalters und zur Beförderung wahrer Moralität“ (11:309f.), und auch Kant spricht wohlwollend von dem „vortrefliche[n] Herausgeber *Hr: Prof:* Stäudlin in Göttingen“ (23:94) mit Bezug auf die von Stäudlin herausgegebene *Moral* von → Johann David Michaelis. In einem Brief vom 14. Juni 1794 schreibt Stäudlin an Kant, er projektiere „ein Journal für die Religionswissenschafft und ihre Geschichte“ (11:508) und bittet ihn, er möge „zuweilen einen Aufsaz dazu […] geben“ (11:508). Mit seiner Antwort vom 4. Dezember 1794 nimmt Kant das Angebot mit der Bemerkung an, eine solche Anfrage sei ihm „nicht allein rühmlich, sondern kam […] auch erwünscht“ (11:533) und er habe „eine in dieser Idee abgefaßte Abhandlung unter dem Titel *Der Streit der Facultäten*“ schon seit einiger Zeit fertig“ (11:533) – halte sie aber noch aufgrund von Problemen mit der preußischen Zensur zurück (vgl. 11:533f.; 7:6ff.). Erst am 1. Juli 1798 kann er Stäudlin mitteilen, dass sein Kooperationsversprechen, „den *Streit der Facultäten* zum Behuf Ihres [Stäudlins] theologischen Journals aufzuspahren, […] mit der diesjährigen Michaelismesse in Erfüllung geh[t]“ (12:248) und *Fakultäten* wurde dann „*[d]em Herrn Carl Friedrich Stäudlin […] zugeeignet von dem Verfasser*“ (7:3). In *Physische Geographie* findet auch ein von Stäudlin herausgegebener Magazinband (Stäudlin, *Magazin*) durch Kant Erwähnung (vgl. 9:232).

Sebastian Wengler

Stern

Der Ausdruck ‚Stern‘ hat im kantischen Werk einen Doppelsinn; er kann Wandelsterne oder → Planeten sowie Fixsterne oder Sonnen bedeuten (vgl. 1:349; 1:328). Der Ausdruck „neblichte[] Sterne“ (1:232) verweist auf Galaxien und Sternhaufen. Weitere wichtige Stellen: KrV B XVI; 1:232f.; 1:349f.; 2:209.

Verwandte Stichworte

Fixsterne; Himmel; Sonne; Wandelsterne

Philosophische Funktion

Im Rahmen der → Kosmogonie und der → Naturphilosophie ist der Begriff relevant für den rationalen Nachweis der „systematischen Verfassung“ (1:253) der Sterngruppierungen als selbstorganisierte dynamische Strukturen (vgl. 1:247–258; → Gestirn).

Überlegungen zur Navigation und Orientierung drehen sich um Sterne in Bezug auf den Raum (vgl. 9:468), die Zeit (vgl. 9:466) und den Betrachter (vgl. 2:379).

In der Ästhetik spielt der Begriff eine eigentümliche Rolle. Sterne können als Versinnlichungen der Ideen von Ewigkeit und Unendlichkeit angesehen werden. Die Sterne ermöglichen einen ästhetischen Genuss im Gefühl des → Erhabenen, welcher auf das Moralische, das Intelligible und die Transzendenz verweist. So schreibt Kant in *Beobachtungen*: „Gemüthsarten, die ein Gefühl für das Erhabene besitzen, werden durch die ruhige Stille eines Sommerabends, wenn das zitternde Licht der Sterne durch die braune Schatten der Nacht hindurch bricht und der einsame Mond im Gesichtskreise steht, allmählig in hohe Empfindungen gezogen, von Freundschaft, von Verachtung der Welt, von Ewigkeit“ (2:209). Sterne stellen gleichsam eine ästhetische Brücke zum

Metaphysischen dar; sie erlauben Assoziationen über den Ort des Menschen in der Welt sowie seine moralische Bestimmung, von denen Kant zuerst im *Beschluß* der *Theorie des Himmels* spricht (vgl. 1:367) und die im *Beschluß* der *KpV* mit Bezug auf den „*bestirnte[n] Himmel über mir*“ (5:161) berühmt geworden sind (→Himmel, bestirnter).

Weiterführende Literatur

Schönfeld, Martin: „Kant’s Early Cosmology“, in: Bird, Graham (Hg.): A Companion to Kant, Oxford: Blackwell 2006, 47–62.

Martin Schönfeld

Stetigkeit

Stetigkeit ist die wesentliche Eigenschaft von Veränderungen, wonach diese keine Lücken bzw. diskrete Schritte aufweisen. Wichtige Stellen: 1:37; 2:399f.; KrV A 228f.; 4:471; 4:552f.; 6:218; 6:274; 9:97; 17:686; 17:701; 18:166; 18:251; 18:408–414; 18:665; 20:237; 21:617; 22:128; 22:270.

Verwandte Stichworte

Grad; Größe, stetige; Kontinuität; Kontinuum; Quantum (Quanta); Realität; Veränderung

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet in verschiedenen Schaffensphasen verschiedene Geltungsbereiche des Begriffs der Stetigkeit, insbes. die logische, die methodologische, die metaphysische, die psychologische, die mechanische und die rechtsphilosophische Stetigkeit (vgl. zu weniger zentralen Unterscheidungen 18:665; 22:128). Im Zusammenhang der *logischen* Erklärung von Gattungs- und Artbegriffen besagt Stetigkeit nach Kant, dass es zwar ein Genus gibt, „*das nicht mehr Species sein kann, aber es giebt keine Species, die nicht wieder sollte Genus sein können*“ (9:97). *Methodologisch* führt Kant im *Op. post.* das Gesetz der Stetigkeit an, um den Übergang von der Metaphysik der Natur zur Physik so zu erklären, dass sich beide in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft berühren (vgl. 21:617; auch 6:218). In der *Metaphysik* besagt der von →Leibniz übernommene Grundsatz der Stetigkeit („*in mundo non datur saltus*“, „*non datur hiatus*“), „daß in die Erfahrung nichts hinein kommen kann, was ein *vacuum* bewiese, oder auch nur als einen Theil der empirischen Synthesis zuließe“ (KrV A 228f.). Dieser Grundsatz wird in der *KrV* im Kontext des 3. →Postulats des empirischen Denkens angeführt und dabei den mathematischen Kategorien der →Quantität und →Qualität zugeordnet (vgl. auch 17:701; 18:166; 18:251; 18:408–414). Dieses metaphysische Gesetz der Stetigkeit, wonach in einer Veränderung entgegengesetzte Zustände einander nur durch eine Reihe verschiedener Zustände zwischen ihnen folgen, sieht Kant bereits in *De mundi* darin begründet, dass die →Zeit nicht aus einfachen Teilen besteht (vgl. 2:399f.). In den *MAN* betont Kant daher, dass sich dieses metaphysische Gesetz der Stetigkeit „auf alle Veränderung (innere so wohl als äußere)“ (4:553) bezieht. In *psychologischer* Hinsicht erscheint das Gesetz der Stetigkeit als einzige Möglichkeit, die Mathematik auf den inneren Sinn anzuwenden, „woraus man aber so gut wie gar nichts zum Behuf der Erklärung machen kann, weil allgemeine Zeitlehre nicht so, wie die reine Raumlehre (Geometrie) genugsamen Stof zu einer ganzen Wissenschaft hergiebt“ (20:237); metaphysische Anfangsgründe der Seelenlehre kann es daher nicht geben (vgl. 4:471; 4:542f.). Das *mechanische* Gesetz der Stetigkeit bezieht sich in Abgrenzung zum metaphysischen auf die Geschwindigkeits- und Richtungsänderungen bewegter →Körper und gründet im Gesetz der Trägheit der Materie (vgl. 4:552f.; 18:665). In der Körperlehre spricht Kant neben diesem Gesetz der Stetigkeit auch von der Stetigkeit der Materie, d. h. dem unendlich kleinen Abstand zwischen Materieteilen (z. B. der Luft), der sich nicht mehr von der Berührung unterscheiden lasse (vgl. 4:522f.; 22:270). In der *MSR* beschreibt das Gesetz der Stetigkeit *rechtsphilosophisch* den Vorgang des Übertragens eines Besitzes von einer Person auf eine andere so, dass der Besitz nicht unterbrochen wird, da es sich sonst um eine ursprüngliche Erwerbung handeln würde (vgl. 6:274).

Weiterführende Literatur

Brittan, Gordon G.: „The Continuity of Matter. Notes on Friedman“, in: Robinson, Hoke (Hg.): Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis 1995, Bd. I/2, Milwaukee: Marquette University Press 1995, 611–618.

Friedman, Michael: „Matter and Material Substance in Kant’s Philosophy of Nature. The Pro-

blem of Infinite Divisibility", in: Robinson, Hoke (Hg.): Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis 1995, Bd. I/2, Milwaukee: Marquette University Press 1995, 595–610.
Gräffe, Johann Friedrich Christoph: Commentar über eine der schwersten Stellen in Kant's metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, das mechanische Gesetz der Stetigkeit betreffend, Celle: Schulze 1798.
Pollok, Konstantin: Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Ein Kritischer Kommentar, Hamburg: Meiner 2001.

Konstantin Pollok

Stifter, Stiftung

Unter einem Stifter versteht Kant den Gründer bzw. Urheber einer religiösen Gemeinde oder Kirche (vgl. 6:167) oder einer philosophischen Schule (vgl. 9:30). Die „Gründung eines Reiches Gottes auf Erden" (6:93) ist eine „Stiftung" (6:15). In *MSR* ist eine „*Stiftung* (*sanctio testamentaria, beneficii perpetui*) […] die freiwillige, durch den Staat bestätigte, für gewisse auf einander folgende Glieder desselben bis zu ihrem gänzlichen Aussterben errichtete wohlthätige Anstalt" (6:367). Weitere wichtige Stellen: 6:79; 6:100f.; 6:106; 6:131; 6:152; 6:159; 6:167; 6:179; 6:326; 6:356; 6:367ff.; 6:369; 9:30.

Verwandte Stichworte

Christentum; Kirche, sichtbare/unsichtbare

Philosophische Funktion

In der Religionsphilosophie stellt sich die Frage, „ob Gott oder die Menschen selbst eine Kirche gründen sollen" (6:106). Kants Antwort lautet: Das → Reich Gottes (vgl. 6:79) bzw. das moralische Volk Gottes (vgl. 6:100) kann nur von → Gott gestiftet werden (vgl. 6:152). Der Beitrag, den die Menschen zu diesem ‚Werk' leisten können und sollen, ist die Stiftung der Kirche (vgl. 6:100f.). Nicht die ‚Konstitution' des Reiches Gottes, aber dessen ‚Organisation' hat Menschen zu Urhebern (vgl. 6:152). → Jesus wird also vornehmlich als Mensch betrachtet, wenn er als Stifter der ersten wahren bzw. reinen Kirche bezeichnet wird (vgl. 6:159; 6:179). Er ist nicht der Stifter der reinen Religion selbst, denn diese ist (von Gott) „in aller Menschen Herz" (6:159) geschrieben. Die Absicht Jesu, durch die Stiftung des Christentums einen reinen Religionsglauben einzuführen (vgl. 6:131), wurde aber schon durch die ersten Stifter christlicher Gemeinden, die auf die Geschichte des Judentums zurückgriffen, und durch die Stifter der Kirche verwässert (vgl. 6:167).

In der Rechtsphilosophie werden die Rechte des Staates „*in Ansehung ewiger Stiftungen für seine Untertanen*" ermittelt (6:367; vgl. 6:367–370). Eine Stiftung heißt „*ewig*, wenn die Verordnung zu Erhaltung derselben mit der Constitution des Staats selbst vereinigt ist (denn der Staat muß für ewig angesehen werden)" (6:367). Geprüft werden insbesondere (a) wohltätige Stiftungen für Arme, Invalide und Kranke, (b) Stiftungen der (katholischen) Kirche, (c) der Adel. Das vermeintliche Recht „*ewiger Stiftungen*" „zu succediren", so dass diese „nicht aufgehoben werden" können (6:367), wird von Kant strikt abgelehnt: „Selbst Stiftungen zu ewigen Zeiten für Arme, oder Schulanstalten, sobald sie einen gewissen, von dem Stifter nach seiner Idee bestimmten entworfenen Zuschnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundirt und der Boden damit belästigt werden; sondern der Staat muß die Freiheit haben, sie nach dem Bedürfnisse der Zeit einzurichten" (6:369; vgl. 6:326). Kant gelangte zu dieser Ansicht aus aktuellem universitätspolitischem Anlass (vgl. Gradenwitz, *Der Wille des Stifters*).

Michael Albrecht / Christiane Straub

Stimmrecht

Ein Stimmrecht in der öffentlichen Gesetzgebung zu haben, ist das entscheidende Merkmal, das einen → Staatsbürger ausmacht, über das Kant ihn deshalb auch definiert (vgl. 8:295). Wichtige Stellen: 6:314; 8:295.

Verwandte Stichworte

Staatsbürger

Philosophische Funktion

In der *MSR* (§ 46, 6:313–315) bindet Kant das Stimmrecht als „Recht der Stimmgebung" (6:315) an die „Fähigkeit der Stimmgebung" (6:314), die erst den an der Gesetzgebung beteiligten und insofern aktiven Staatsbürger qualifiziert. Merkmal dieser Fähigkeit ist neben den allen Menschen

zuzugestehenden rechtlichen Attributen der Freiheit und Gleichheit die (weitgehend ökonomisch verstandene) Selbständigkeit, die nicht allen Menschen zukommt, sondern nur denen, die nicht von anderen abhängig sind und deshalb bei der Stimmgebung nicht deren Willen befolgen müssen. In den beiden anderen Attributen ist allerdings gelegen, dass einem jeden die rechtlich zu sichernde Chance eingeräumt werden muss, sich zum Status der Selbständigkeit „empor arbeiten zu können" (6:315). Im *Gemeinspruch*, wo der Staatsbürger über das Stimmrecht definiert wird, bezieht Kant das an Selbständigkeit gebundene Stimmrecht ausdrücklich auf den ursprünglichen Vertrag als das aller Gesetzgebung zu Grunde liegende Grundgesetz (vgl. 8:295), das den Staat nach reinen Vernunftprinzipien errichtet und, verstanden als allgemein vereinigter → Volkswille, eine bloße Idee ist. Für das Stimmrecht im konkreten Gesetzgebungsverfahren gilt: Jeder Bürger hat das Recht auf nur eine Stimme unabhängig von der Größe seines Besitzes; er ist in den Versammlungen durch Repräsentanten zu vertreten; diese haben sich Mehrheitsentscheidungen zu beugen.

Kants Bezugnahme auf die ökonomische Selbständigkeit wird meist als unverträglich mit den apriorischen Grundlagen seiner Rechtstheorie angesehen und als zeitbedingt abgetan. Doch hat Kant in ihr den empirischen Ausdruck einer im eigenverantwortlichen Gebrauch der eigenen Vernunft sich niederschlagenden Aktivität gesehen, und er hat mit der Bindung des Stimmrechts an Selbständigkeit ein Konzept zurückweisen wollen, das den → Staat als Instanz der Güterzuteilung und der Bevormundung von Schutzsuchenden versteht.

Wolfgang Bartuschat

Stimmung

Obwohl der Ausdruck ‚Stimmung' von Kant häufig gebraucht wird, hat er weder eine systematische Bedeutung noch wird er jemals erläutert. Seine Bedeutung reicht von (a) der nicht-begrifflichen Erfahrung bestimmter Art: „Die Stimmung des Gemüths zum Gefühl des Erhabenen erfordert eine Empfänglichkeit desselben für Ideen" (5:265); über (b) die Fähigkeit zu einer besonderen Erkenntnisweise: „Eine Vorstellung, die als einzeln und ohne Vergleichung mit andern dennoch eine Zusammenstimmung zu den Bedingungen der Allgemeinheit hat [...] bringt die Erkenntnißvermögen in die proportionirte Stimmung, die wir zu allem Erkenntnisse fordern und daher auch für jedermann" (5:219); (c) die Fähigkeit oder Disposition zu bestimmten Überzeugungen: „[W]ir legen der Stimmung des Gemüths zur Empfänglichkeit Gott ergebener Gesinnungen (*Andacht* genannt) den Werth der letztern bei" (6:170); (d) den Namen für Denkstile: „*Launichter* Witz heißt ein solcher, der aus der Stimmung des Kopfs zum *Paradoxen* hervorgeht" (7:221); (e) Gemütszustände im Hinblick auf → Gefühle: „Dagegen verwischt sich bei Alten dieser Eindruck nicht so leicht, und sie können die Stimmung zum Frohsinn nicht so leicht wieder in sich hervorbringen" (7:263); und (f) die einer jeden Person eigene → Charakteranlage: „Es ist nichts als die besondre Stimmung jedes Menschen, welche unter ihnen hierin einen Unterschied macht" (8:12); bis hin zu (g), dem gewöhnlichen Gebrauch: „bei Geistlichen, die dem Herrn des Himmels, zugleich aber auch den Herren der Erde in einerlei Stimmung den Hof machen" (7:295). Weitere wichtige Stellen: (a) 5:247; 5:256; (b) 5:317f.; (c) 6:48; (d) 7:174; 7:246; (e) 7:172; (f) 8:13.

Verwandte Stichworte

Gemütsstimmung; Sinnesart

Philosophische Funktion

Eine besondere Rolle spielt der Ausdruck ‚Stimmung' in der *KU*, wo er den Augenblick der Erfahrung sowohl des → Schönen als auch des → Erhabenen bezeichnet, einer Erfahrung, die entweder aus der Harmonie oder der Disharmonie von Verstandes- und Sinnesvermögen entspringt. Diese Stimmung existiert in der ästhetischen Erfahrung, die nicht-begrifflicher Art ist und rein aus der Beziehung zwischen Empfindungen entsteht, „[d]enn da das Schöne nicht nach Begriffen beurtheilt werden muß, sondern nach der zweckmäßigen Stimmung der Einbildungskraft zur Übereinstimmung mit dem Vermögen der Begriffe überhaupt" (5:344). Das „Zweckmäßig[e]" (5:344) an der Stimmung besteht darin, dass eine Stimmung nicht aus beliebigen und bruchstückhaften Erfahrungen entsteht: „Da nun gleichwohl ohne vorhergehende Regel ein Product niemals Kunst heißen kann, so muß die Na-

tur im Subjecte (und durch die Stimmung der Vermögen desselben) der Kunst die Regel geben" (5:307).

Ein nicht-begrifflicher Aspekt der Stimmung findet sich auch im Kontext einer Erörterung der →Moral, insofern als mit ‚Stimmung' kein Sinnes- oder Vernunfturteil, sondern ein Gemütszustand beschrieben wird, d. h., ein Gemüt mit einer bestimmten Disposition: „Allein tugendhafte Handlungen […] *bewundern* zu lehren, ist noch nicht die rechte Stimmung, die das Gemüth des Lehrlings fürs moralisch Gute erhalten soll" (6:48). Kant kritisiert den „Hang zum bloßen Zerstören" der Natur, „weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert" (6:443).

Weiterführende Literatur

Arnold, Markus: „Die harmonische Stimmung aufgeklärter Bürger. Zum Verhältnis von Politik und Ästhetik in Immanuel Kants Kritik der Urteilskraft", in: Kant-Studien 94, 2003, 24–50.

Pfau, Thomas: Romantic moods: paranoia. trauma. and melancholy. 1790–1840, Baltimore: Johns Hopkins University Press 2005, insbes. 33–53.

Brian O'Connor
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Stoff

Im Unterschied zum erkenntnistheoretischen Gebrauch im Sinne dessen, was die Anschauung bzw. Wahrnehmung darbietet (vgl. z. B. KrV A 374; 5:317), spricht Kant von Stoff im materietheoretischen Sinne meist als Synonym für Materie insgesamt (vgl. z. B. 2:124) oder Substanzen im unspezifischen Sinne (vgl. z. B. 2:147), sowie im Zusammenhang mit chemischen Substanzen (vgl. z. B. 8:104) oder bestimmten Materiearten (vgl. 12:301; 14:251). Erst im *Op. post.* erhält der Begriff des Stoffes eine spezifischere Bedeutung (vgl. 21:260). Weitere wichtige Stellen: 22:13; 22:92f.; 22:273f.

Verwandte Stichworte

Äther; Materie (physikalisch); Substanz; Wärmestoff

Philosophische Funktion

In verschiedenen Zusammenhängen spricht Kant von Stoff einfach im Sinne eines Synonyms für Materie überhaupt, z. B. über „die Materie oder den Stoff der Natur" (2:124) oder „den todten Stoff der Natur" (2:329; vgl. 1:320; 1:339; 1:342; 2:330). Im unspezifischen Sinn als Bezeichnung für Substanzen begegnet der Ausdruck ‚Stoff' z. B. als „verbreiteter Stoff zu Bildung verschiedener Himmelskörper" (2:147) oder „Stoff, woraus das Zodiakallicht besteht" (2:147; vgl. 1:285; 1:340; 1:342; 2:145; 14:519); für chemische Substanzen z. B. in 8:104, für die Bezeichnung von Materiearten z. B. 12:301 (Wärmestoff), 14:251 (Lichtstoff).

Im Unterschied dazu wird im *Op. post.* Materie als Gattungsbegriff von Stoffen unterschieden, welche als „*qvalitativ*//untheilbare" Teile der Materie gedacht werden (22:13). Kant ist hier der Auffassung, dass die Stoffe nur durch ihre spezifischen bewegenden Kräfte und deren dynamische Verhältnisse zur Materie erklärt werden können (vgl. 22:13). Im Unterschied zu den Stoffen sei die Materie nur die Gesamtheit der äußeren Sinnesobjekte; die Materie „ist nur Eine[]", dagegen „kann man wohl von *Stoffen* (Lichtstoff, Wärmestoff usw.) sprechen weil sie blos Dichtungen von Kräften sind deren Wirklichkeit ungewiß ist und die nur hypothetisch sind, und die nach ihren qvalitativen Verhältnissen als Elemente (στοιχεια) betrachtet werden und welche blos einen Verhältnisbegriff enthalten z. B. was die basis der Saltzsäure sey d. i. was den specifischen Unterschied des einen von dem anderen (der bewegenden Kräfte) ausmacht hiebey" (22:92f.).

Im Zusammenhang des Übergangs von der Metaphysik zur Physik als einem „*Doctrinalsystem*" (22:373) konstatiert Kant die Notwendigkeit, die relevanten Begriffe einzuteilen. Die grundlegendste Einteilung ist dabei die „Erste Eintheilung der Materie in *Stoffe* und *Körper*. Jene werden als Elemente aber formlos diese als bildend und die moleculae als gebildet vorgestellt" (22:373). Hier scheint Kant flüssige und gasförmige Substanzen als Stoffe zu bezeichnen, im Unterschied zu festen Körpern. Dieser Unterteilung wird in 22:374 noch diejenige der Materie in Kräfte und Stoffe als „oberste Eintheilung" vorangestellt.

Silvia De Bianchi / Falk Wunderlich

Stoiker, stoisch

Die Stoiker bilden eine der wichtigsten Philosophenschulen der Antike. Die Besonderheit ihrer Lehre liegt nach Kant in der ‚systematischen' Einheit und Kohärenz, mit der sie die drei Teilgebiete →Logik, →Physik und →Ethik abhandeln. Laut Vorrede zur *GMS* ist diese Einteilung der „alte[n] griechische[n] Philosophie", d. h. der Stoiker, „der Natur der Sache vollkommen angemessen, und man hat an ihr nichts zu verbessern, als etwa nur das Princip derselben hinzu zu thun" (4:387). Die Gründung der Schule reicht bis auf etwa 300 v. Chr. zurück, ihre Aktivität dauert bis etwa 200 n. Chr. Die Bezeichnung Stoa (= Wandelhalle) leitet sich vom ersten Versammlungsort der Schule her, der *stoa poikilê* in Athen. Man unterscheidet die ältere Stoa mit den Hauptvertretern Zenon von Kitium (ca. 333–262 v. Chr.), Kleanthes (ca. 330–232) und Chrysipp (279–206), die mittlere Stoa des Panaitios (ca. 185–109) und des Poseidonios (135–150) sowie die jüngere oder römische Stoa, repräsentiert durch →Seneca (4 v. Chr. – 65 n. Chr.), Epiktet (50–130) und Mark Aurel (121–180).

Kant hat vermutlich nur wenige Originaltexte gelesen, darunter Seneca und einige Stoa-Referate bei →Cicero. Sein Wissen über die Stoa schöpft er aus →Jacob Bruckers Philosophiegeschichte, →Adam Smiths *Theory of Moral Sentiments*, →Christian Garves Kommentar zu Ciceros *De officiis* sowie aus der französischen Moralistik der frühen Neuzeit. An einem philosophiehistorischen Überblick oder einer Gesamtdarstellung ist Kant nicht interessiert; aber er nimmt in seinen Schriften und Vorlesungen regelmäßig auf stoische Lehren – teils zustimmend, teils ablehnend – Bezug. Weitere wichtige Stellen: KrV A 569f. / B 597f.; 5:60; 5:86; 5:111; 6:57; 6:59; 6:422; 6:457; 7:253f.; 9:30f.

Verwandte Stichworte

Epikur; Gut, höchstes; Glück, Glückseligkeit; Tugend; Selbstmord, Selbstentleibung; Legalität/Moralität; Determinismus; Ideal

Philosophische Funktion

1 Doxographische Einordnung der Stoiker

Kant bezieht sich, wenn er von den Stoikern spricht, meist auf die ältere Stoa. So referiert er etwa in der *Logik*: „Der Stifter der stoischen Schule ist Zeno aus Citium. Die berühmtesten Männer aus dieser Schule unter den griechischen Weltweisen sind Kleanth und Chrysipp" (9:30). Korrekt hebt er die pointierte Gegnerschaft zu Epikur und den Epikureern hervor; Charakteristikum der Stoiker sei es, das →höchste Gut „einzig in der Hoheit und Stärke der Seele, bei welcher man alle Annehmlichkeiten des Lebens entbehren könne" zu situieren (9:30). Er ergänzt, sie zeigten „in ihren praktischen Principien, wodurch sie den Samen zu den erhabensten Gesinnungen, die je existirten, ausgestreut haben, ungemein viel Würde" (9:30). Weiterhin kennzeichnet er ihre theoretische Philosophie als „dialektisch", ihre Moralphilosophie dagegen als „dogmatisch" (9:30).

2 Die stoische Theorie des Guten und des summum bonum

Kant verteidigt die – seit der Antike vielfach kritisierte – stoische Gütertheorie, nach der allein die Tugend ein Gut ist, während etwa körperliches Wohlbefinden, Wohlstand oder Ansehen keine Güter, sondern →*Adiaphora* (sittlich neutrale Werte) sein sollen. So heißt es in der *KpV*: „Man mochte also immer den Stoiker auslachen, der in den heftigsten Gichtschmerzen ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern, ich werde doch nie gestehen, daß du etwas Böses (*kakon*, *malum*) seist! er hatte doch recht. Ein Übel war es, das fühlte er, und das verrieth sein Geschrei; aber daß ihm dadurch ein Böses anhinge, hatte er gar nicht Ursache einzuräumen; denn der Schmerz verringert den Werth seiner Person nicht im mindesten, sondern nur den Werth seines Zustandes" (5:60). In der Frage der Bestimmung des höchsten Guts sieht Kant bei den Stoikern eine Einseitigkeit, die sich zu der der Epikureer komplementär verhält. Während die Epikureer behauptet hätten, „sich seiner Tugend bewußt sein, ist Glückseligkeit" und damit die →Klugheit fälschlich in den Rang der →Sittlichkeit erhoben hätten, hätten die Stoiker allein in der Sittlichkeit wahre Weisheit gesehen und entsprechend das →Glück allein als Tugendbesitz bestimmt (5:111).

3 Moralität, moralisches Gefühl und das Ideal des Weisen

In der *KpV* kontrastiert Kant den Moralitätsbegriff der Stoiker einerseits mit dem der „Romanschreiber oder empfindelnde(n) Erzieher" und ande-

rerseits mit dem des →Christentums. Sowohl die Literaten als auch die Stoiker müssten sich den Vorwurf, „moralische Schwärmerei statt nüchterner, aber weiser Disciplin der Sitten eingeführt" zu haben, gefallen lassen (5:86). Allerdings sei „die Schwärmerei der letzteren mehr heroisch, der ersteren von schaler und schmelzender Beschaffenheit" (5:86). Was hingegen erst das Evangelium entwickelt habe, sei „die Reinigkeit des moralischen Princips, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben mit den Schranken endlicher Wesen alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, die sie nicht unter moralischen geträumten Vollkommenheiten schwärmen läßt" (5:86). Kant wirft den Stoikern damit eine Überschätzung der moralischen Möglichkeiten des Menschen vor; erst das Christentum habe „dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe, die beide gerne ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demuth (d. i. der Selbsterkenntniß) gesetzt" (5:86). Indem er in derselben Passage seinen Pflichtbegriff ebenfalls auf das Christentum zurückführt, gibt er zu erkennen, dass er ihn vom stoischen Konzept des *kathêkon* (*officium*) absetzen will.

Was Kant mit den Stoikern teilt, ist die vehemente Zurückweisung des Mitleids. So heißt es in der *MST*: „Es war eine erhabene Vorstellungsart des Weisen, wie ihn sich der Stoiker dachte, wenn er ihn sagen ließ: ich wünsche mir einen Freund, nicht der mir in Armuth, Krankheit, in der Gefangenschaft usw. hülfe leiste, sondern damit ich ihm beistehen und einen Menschen retten könne; und gleichwohl spricht eben derselbe Weise, wenn sein Freund nicht zu retten ist, zu sich selbst: was gehts mich an? D. i. er verwarf die Mitleidenschaft" (6:457). Kants Begründung umfasst zwei Punkte: zum einen vermehrt Mitleid das Leiden in der Welt, zum anderen bildet es eine unwürdige Form der Anteilnahme: „wenn ein Anderer leidet und ich mich durch seinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch […] anstecken lasse, so leiden ihrer zwei; obzwar das Übel eigentlich (in der Natur) nur einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht sein, die Übel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht aus Mitleid wohl zu thun; wie dann dieses auch eine beleidigende Art des Wohlthuns sein würde, indem es ein Wohlwollen ausdrückt, was sich auf den Unwürdigen bezieht und Barmherzigkeit genannt wird, und unter Menschen, welche mit ihrer Würdigkeit glücklich zu sein eben nicht prahlen dürfen, respectiv gegen einander gar nicht vorkommen sollte" (6:457). Auch in der *Anthropologie* heißt es: „Das Princip der Apathie: das nämlich der Weise niemals im Affect, selbst nicht in dem des Mitleids mit den Übeln seines besten Freundes sein müsse, ist ein ganz richtiger und erhabener moralischer Grundsatz der stoischen Schule; denn der Affect macht (mehr oder weniger) blind" (7:253).

In der *KrV* wird die Funktion eines →Ideals wie das des stoischen Weisen, obwohl es „bloß in Gedanken existirt", wie folgt gerechtfertigt: „So wie die Idee die Regel giebt, so dient das Ideal in solchem Falle zum Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes; und wir haben kein anderes Richtmaß unserer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurtheilen und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können. Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objective Realität (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinste anzusehen, sondern geben ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen" (KrV A 569f. / B 597f.).

4 Der stoische Tugendbegriff

In der *Religion* wird die stoische Tugendkonzeption als ungenügend kritisiert, weil es „um ein moralisch guter Mensch zu werden" nicht ausreiche, „den Keim des Guten, der in unserer Gattung liegt, sich bloß ungehindert entwickeln zu lassen, sondern auch eine in uns befindliche entgegenwirkende Ursache des Bösen zu bekämpfen" sei (6:57). Zwar hätten die Stoiker „durch ihr Losungswort Tugend, welches (sowohl im Griechischen als Lateinischen) Muth und Tapferkeit bezeichnet und also einen Feind voraussetzt" (6:57), die Tugend korrekt als eine Art von Kampf beschrieben. „Aber jene wackern Männer verkannten doch ihren Feind, der nicht in den natürlichen, bloß undisciplinirten, sich aber unverhohlen jedermanns Bewußtsein offen darstellenden Neigungen zu suchen, sondern ein gleichsam unsichtbarer, sich hinter Vernunft verbergender Feind und darum

desto gefährlicher ist. Sie boten die Weisheit gegen die Thorheit auf, die sich von Neigungen bloß unvorsichtig täuschen läßt, anstatt sie wider die Bosheit (des menschlichen Herzens) aufzurufen, die mit seelenverderbenden Grundsätzen die Gesinnung insgeheim untergräbt“ (6:57). Abzulehnen ist für Kant also die zu optimistische Anthropologie der Stoiker.

5 Die stoische Bejahung des Selbstmords und die Theorie des Fatums

In der *MST* findet sich eine Kritik der stoischen Akzeptanz des →Selbstmords. Kant beanstandet, dass „eben dieser Muth, diese Seelenstärke, den Tod nicht zu fürchten und etwas zu kennen, was der Mensch noch höher schätzen kann, als sein Leben, hätte ihm ein um noch so viel größerer Bewegungsgrund sein müssen, sich, ein Wesen von so großer, über die stärkste sinnliche Triebfedern gewalthabenden Obermacht, nicht zu zerstören, mithin sich des Lebens nicht zu berauben“ (6:422).

In *Metaphysik L1* wendet sich Kant gegen den stoischen Determinismus mit dem Einwand, dieser hebe die moralische Verantwortlichkeit auf: „Es fragt sich aber: Ob es ein *fatum stoicum* geben könne, nach welchem unsere Handlungen, die wir frei nennen, durch das Verhältniß der obersten Ursache, so fern ein jedes Glied in der Ordnung schon bestimmt ist, nothwendig seyen? Wenn dieses wäre; alsdann könnte keine Imputation gelten. z. E. Ein Stoiker sagte: Er müßte durchs Verhängniß seinen Herrn bestehlen; sein Herr ließ ihn aber durchs Verhängniß aufhenken. Dieses ist aber Sophisterei; und obgleich wir den Fatalismus nicht widerlegen können; so kann ihn der andere doch nicht beweisen. Es ist hier auf alle Fälle kein Ausweg zu finden; und wir thun gut, *wenn wir stehen bleiben, wo wir nicht weiter fortkommen können*. In Ansehung des Practischen aber können wir den Fatalismus nicht admittiren, indem wir bei uns finden, daß wir durch keine Ursache zu unsern Handlungen determinirt werden“ (28:270).

Weiterführende Literatur

Baron, Marcia W.: Sympathy and Coldness: Kant on the Stoic and the Sage, in: Robinson, Hoke (Hg.): Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis 1995, Bd. I/2, Milwaukee: Marquette University Press 1995, 691–702.

Himmelmann, Beatrix: Kants Begriff des Glücks, Berlin u. a.: de Gruyter 2003.

Irwin, Terence H.: Kant's Criticism of Eudaemonism, in: Engstrom, Stephen / Whiting, Jennifer (Hg.): Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty, Cambridge: Cambridge University Press 1996, 63–101.

Reich, Klaus: Kant und die Ethik der Griechen, Tübingen: Mohr 1935.

Santozki, Ulrike: Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken, Berlin u. a.: de Gruyter 2006.

Schneewind, Jerome B.: Kant and Stoic Ethics, in: Engstrom, Stephen / Whiting, Jennifer (Hg.): Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty, Cambridge: Cambridge University Press 1996, 285–301.

Christoph Horn

Stolz

Kant verwendet den Begriff des Stolzes (*animus elatus*) synonym zu →Ehrliebe und unterscheidet ihn sowohl von der →Ehrbegierde und der Ehrsucht als auch vom →Hochmut (*superbia*). Wichtige Stellen: 4:434; 6:465; 7:257; 27:409.

Verwandte Stichworte

Ehrliebe; Ehrbegierde, Ehrsucht; Hochmut

Philosophische Funktion

In *MS* setzt Kant dem Stolz den Hochmut entgegen und behauptet, dass dieser „vom Stolz (*animus elatus*) als Ehrliebe, d. i. Sorgfalt, seiner Menschenwürde in Vergleichung mit anderen nichts zu vergeben“, unterschieden ist (6:465). Und in *Anthropologie* hält er fest, dass die „*Ehrliebe* die beständige Begleiterin der Tugend ist“ (7:257). Entsprechend argumentiert Kant in *Moralphilosophie Collins*: „Ehrliebe billigen wir an jedermann allerwärts, aber Ehrbegierde wollen wir an keinen haben“ (27:409). Die Person, die ehrbegierig ist, so fährt er fort, „sucht die Urtheile anderer zu seiner Achtung zu zwingen, er fordert, daß ihn die andern achten sollen, und dadurch macht er sich lächerlich“ (27:409). Kants Auffassung nach ist Stolz (der mit Ehrliebe synonym ist) daher im Wesentlichen rechte Selbstachtung: Sorgfalt, sei-

ner Menschenwürde in Vergleichung mit anderen nichts zu vergeben. Stolz beruht auf einer Selbstachtung, die weder davon abhängt, sich selbst mit anderen zu vergleichen, noch davon, Voreingenommenheit gegenüber einem selbst zu fordern. Er beruht allein auf der Würde der Menschheit, dem absoluten Wert der Zugehörigkeit zur vernünftigen Natur als solcher – eine Würde, die „über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet" (4:434).

Robert B. Louden
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Strafarten

Die Art und der Grad der →Strafe, die verhängt werden darf, richten sich nach der Art und dem Grade des begangenen Unrechts. Insofern bestimmt sich die Art der Strafe nach dem Wiedervergeltungsprinzip, das besagt: „[W]as für unverschuldetes Übel du einem Anderen im Volk zufügst, das thust du dir selbst an" (6:332). Weitere wichtige Stelle: 6:463.

Verwandte Stichworte
Geldstrafe; Strafrecht; Todesstrafe

Philosophische Funktion
Kant diskutiert die Todesstrafe, Gefängnis- und Geldstrafen (vgl. 6:332f.), Deportation, Exilium (vgl. *Refl.* 8035, 19:588), Kränkung des Ehrgefühls (vgl. 6:332), Kastration (vgl. 6:363), Arrest, Karren- oder Zuchthausarbeit (vgl. 6:332f.). Die „Ausstoßung aus der bürgerlichen Gesellschaft auf immer" (6:363) ist die richtige Art der Strafe für ein Verbrechen gegen die Menschheit wie die Bestialität, die Kastration ist die richtige Art der Strafe für Notzüchtigung und Päderastie (vgl. 6:363), die Karren- oder Zuchthausarbeit für Sachentziehungsdelikte (vgl. 6:333). Ungeachtet der Forderung, dass die Strafart dem Unrecht des Verbrechens angepasst sein soll, sind Strafen nicht erlaubt, die dem Menschen alle →Achtung versagen und die Menschheit selbst entehren „(wie das Viertheilen, von Hunden zerreißen lassen, Nasen und Ohren abschneiden), die […] dem Zuschauer Schamröthe abjagen, zu einer Gattung zu gehören, mit der man so verfahren darf" (6:463).

B. Sharon Byrd

Strafe

Strafe ist nach Kant der Akt eines Vorgesetzten (Kant: „Befehlshabers"), der einem ihm Untergeordneten („Unterwürfigen") wegen eines Verbrechens „Schmerz" zufügt (6:331). Sie ist „der *rechtliche* Effect einer Verschuldung" (6:227). Die Verschuldung ihrerseits wird dann und deswegen angenommen, wenn und weil jemand weniger tut, als die Zwangs(Straf)gesetze fordern. Strafe ist von →Rache zu unterscheiden. Rache ist „ein Act der Privatautorität des Beleidigten" (des zu Unrecht Verletzten). Strafe dagegen ist ein Akt eines von dem Beleidigten „unterschiedenen Gerichtshofes, der den Gesetzen eines *Oberen* über Alle, die demselben unterworfen sind, Effect giebt" (6:460). Weitere wichtige Stelle: 6:331–337.

Verwandte Stichworte
Strafarten; Strafgesetz; Strafrecht; Wiedervergeltung

Philosophische Funktion

1 Natürliche und staatliche Strafe

Zu unterscheiden ist zwischen der natürlichen (lat. *poena naturalis*) und der staatlichen Strafe. Die natürliche Strafe ist diejenige, „dadurch das Laster sich selbst bestraft" (6:331); sie ist für Kants Rechtslehre ohne Bedeutung.

2 Funktion der drei Gewalten bei staatlicher Strafe

Kant kennt drei Aspekte staatlichen Strafens. Jede der →drei Gewalten im Staat ist an der Bestrafung des Straftäters beteiligt. Die drei Aspekte sind: a) die Androhung von Strafe durch die vom Gesetzgeber (Legislative) erlassenen Strafgesetze, b) die von einem Gerichtshof (Judikative) verhängte Strafe, c) die von den Strafvollstreckungsorganen (Exekutive) zugefügte Strafe.

3 Sinn der Strafandrohung

Um die Rechte der „Staatsschutzgenosse[n]" zu schützen (23:292), stellt der (Rechts-) Staat rechtsverletzende Handlungen unter Strafe. Laut Kants Ausführungen zum →Notrecht muss ein Strafgesetz generalpräventive Wirkung haben (vgl. 6:235). „Strafe ist das Zwangsmittel, den *Gesetzen* achtung zu verschaffen" (*Refl.* 8026, 19:585). Demgemäß soll die Androhung der Strafe als →Triebfe-

der dienen, um die Willkür eines möglichen Täters dazu zu bestimmen, den Strafgesetzen Folge zu leisten (vgl. 6:218).

4 Grenzen der Verhängung von Strafe

Wird dieser Abschreckungseffekt nicht erreicht, dann ist die in den Gesetzen angedrohte Strafe durch den Richter über den Verbrecher zu verhängen. In Situationen, in denen ein Strafgesetz, auch ein Strafgesetz, das die höchste „aus bloßen Rechtsgründen" (6:363) zulässige Strafe androht, „die beabsichtigte Wirkung gar nicht haben" *kann* (6:235), wird der Täter nicht bestraft. So kann die →Todesstrafe im Fall der Tötung einer anderen Person zum Zwecke der Selbstrettung nach einem Schiffbruch (*Brett des Karneades*) nicht verhängt werden, da für denjenigen, dem der Verlust des eigenen Lebens in einer gegenwärtigen Lage gewiss ist, die Androhung der Todesstrafe (deren Verhängung noch ungewiss ist) nicht hinreichend ist, um ihn von der Tötung der anderen Person abzuschrecken, wenn diese das einzige Mittel der Rettung des eigenen Lebens ist (vgl. 6:235f.). Kants Argument gegen die Todesstrafe für die Tötung eines Menschen in einer Notstandslage ist ein präventionstheoretisches: „die Bedrohung mit einem Übel, was noch *ungewiß* ist, (dem Tode durch den richterlichen Ausspruch) kann die Furcht vor dem Übel, was *gewiß* ist, (nämlich dem Ersaufen) nicht überwiegen" (6:235)

5 Begründung der Strafverhängung

Kant definiert „*Verbrechen*" als „Übertretung" eines „öffentlichen Gesetzes" (6:331). Der Richter ist an das Gesetz gebunden. Richterliche Strafe („poena forensis") darf darum nur dann über einen Angeklagten „verhängt werden", wenn er „*verbrochen*" (6:331), nämlich ein öffentliches Gesetz übertreten hat. Der Richter darf die Strafe nie bloß als Mittel zu irgendwelchen Zwecken verhängen, sondern nur als notwendige Folge der Übertretung eines öffentlichen Gesetzes. Der Angeklagte muss „*strafbar* befunden sein, ehe noch daran gedacht wird, aus dieser Strafe einigen Nutzen für ihn selbst oder seine Mitbürger zu ziehen" (6:331).

6 Art und Maß der Strafe

Für Art und Maß der Strafe ist zunächst einmal der Abschreckungsgedanke maßgeblich. Die Strafe muss „groß gnug" sein, „die Handlung zu verhindern" (20:111). Ist die angedrohte Strafe groß genug, den potentiellen Straftäter von der Begehung der Straftat abzuhalten, dann ist keine größere Strafe erlaubt. Allerdings ist „nicht immer […] eine so große Strafe als physisch nöthig […] moralisch möglich" (20:111). Die für die Abschreckung notwendige Strafe kann also unerlaubt sein. Hier greift der Gedanke der Wiedervergeltung (lat. *ius talionis*) ein. Ist die Strafe, deren Androhung notwendig wäre, um den potentiellen Täter von der Straftat abzuschrecken, größer als das Unrecht der Tat, dann darf diese Strafe weder angedroht noch verhängt werden. Das entscheidende Kriterium für die (vom Gesetzgeber festzusetzende) Strafe ist danach, ob der Verbrecher „klagen [kann], daß ihm unrecht geschehe" (6:363). „[W]iderfährt" dem Verbrecher das, „was er an anderen verbrochen hat", dann geschieht ihm (dem Verbrecher) kein Unrecht (6:363). Der Gedanke der Wiedervergeltung schränkt den der Abschreckung ein. Alle Strafen, die nötig sind, um mögliche Straftäter von einer bestimmten Straftat abzuschrecken, dürfen angedroht und verhängt werden, es sei denn, dass die Strafe größer ist als das vom Täter begangene →Unrecht.

7 Menschenwürde und Strafe

Der Gedanke der Menschenwürde liefert eine weitere Grenze für Art und Maß der Strafe, denn eine Handlung, durch die dem Betroffenen kein Unrecht geschieht, kann trotzdem „im höchsten Grade unrecht" (6:308) sein. Die in Kants Diskussion des Postulats des öffentlichen Rechts hervorgehobene Unterscheidung – „unrecht dem anderen gegenüber" und „unrecht [überhaupt]" (6:307f. Anm.) – gilt auch für das Strafrecht. Ausdrücklich ist es die Menschenwürde, die zu einer Einschränkung des Talionsgedankens führt. Wenn z. B. ein Täter sein Opfer grausam getötet hat, würde das Talionsprinzip eine grausame Hinrichtung des Mörders erlauben. Der Täter selbst könnte nicht klagen, dass ihm Unrecht geschehe. Aber hier greift der Gedanke ein, dass „auch noch auf Achtung für die Menschheit in der Person des Missethäters (d. i. für die Gattung) Rücksicht genommen werden müsse, und zwar aus bloßen Rechtsgründen" (6:362f.).

Weiterführende Literatur
Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant's Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 261–278.
Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: „Kant zu Strafrecht und Strafe im Rechtsstaat", in: Juristen Zeitung 62, 2007, 957–964.
Byrd, B. Sharon: „Kant's Theory of Punishment: Deterrence in its Threat, Retribution in its Execution", in: Law and Philosophy 8, 1989, 151–200.
Hruschka, Joachim: „Kant, Feuerbach und die Grundlagen des Strafrechts", in: Paeffgen, Hans-Ullrich u. a. (Hg.): Strafrechtswissenschaft als Analyse und Konstruktion – Festschrift für Ingeborg Puppe zum 70. Geburtstag, Berlin: Duncker & Humblot 2011, 17–37.
Hill, Jr., Thomas E.: „Treating Criminals as Ends in Themselves", in: Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics 11, 2003, 17–36.

B. Sharon Byrd

Strafgerechtigkeit

Strafgerechtigkeit (lat. *iustitia punitiva*), auch Kriminalgerechtigkeit, ist eine Unterart der öffentlichen →Gerechtigkeit, die ihrerseits „in die *beschützende* (*iustitia tutatrix*), die *wechselseitig erwerbende* (iustitia commutativa) und die *austheilende Gerechtigkeit* (iustitia distributiva) eingetheilt" (6:306) wird. In der Regel ist Strafgerechtigkeit ein Zweig der „*austheilende[n] Gerechtigkeit*", Kants Ausdruck für die rechtsstaatliche Gerichtsbarkeit, deren zwei Unterarten Kant als „Civil[gerechtigkeit]" und „Criminalgerechtigkeit" (6:331) bezeichnet. Wird der Ausdruck ‚Strafgerechtigkeit' in diesem Zusammenhang gebraucht, dann sprechen wir heute stattdessen von *Strafjustiz*. Manchmal verwendet Kant den Ausdruck ‚Strafgerechtigkeit' aber auch, um damit die beschützende Gerechtigkeit (lat. iustitia tutatrix), d. i. die rechtstaatliche Gesetzgebung, zu bezeichnen, wenn sie →Strafgesetze erlässt. – Kant benutzt den Ausdruck ‚Strafgerechtigkeit' auch im Zusammenhang mit Gott. Hier bezeichnet er das „personificirt[e]" „Princip des Willens Gottes […] in Ansehung der schuldigen *Achtung* (Ehrfurcht)" (6:488f.), die wir Menschen Gott und dem göttlichen Recht schulden. Wichtige Stellen: 6:306; 6:331; 6:336; 6:362; 6:488f.

Verwandte Stichworte
Gerechtigkeit; Strafklugheit; Strafrecht

Philosophische Funktion
Im →Naturzustand gibt es keine öffentliche Gerechtigkeit und folglich auch keine Strafgerechtigkeit. Öffentliche Gerechtigkeit ist stattdessen „das formale Princip der Möglichkeit" (6:306) eines rechtlichen Zustandes. Die Strafgerechtigkeit als eine Unterart der öffentlichen Gerechtigkeit steht der obersten Gewalt im Staate zu (vgl. 6:362). Diese erlässt die Strafgesetze und richtet im Einzelfall den Strafgesetzen gemäß. Mit Bezug auf die Art und Höhe der →Strafe bezeichnet Kant die Wiedervergeltung als den „kategorische[n] Imperativ der Strafgerechtigkeit" (6:336).

B. Sharon Byrd

Strafgesetz

Ein Strafgesetz ist ein Gesetz, das die Vornahme oder Unterlassung einer Handlung als →Pflicht vorstellt und zugleich die Nichterfüllung der Pflicht mit einer Strafandrohung verknüpft. Wichtige Stellen: 6:218f.; 6:331–334.

Verwandte Stichworte
Gesetz, Gesetze; Strafe; Strafrecht

Philosophische Funktion
Als Gesetz stellt das Strafgesetz eine „Handlung, die geschehen soll, *objectiv* als nothwendig" vor, d. i. es macht die Handlung zur Pflicht. Mit dieser Pflicht verbindet die Strafgesetzgebung „eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung *subjectiv* mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft" (6:218). Diese Triebfeder ist die Strafandrohung, die Kant als eine „von den *pathologischen* Bestimmungsgründen der Willkür der […] Abneigungen" hergenommene Triebfeder definiert (6:219).

In der Prospektive gesehen und als an einen möglichen Straftäter gerichtet, ist ein Strafgesetz dazu da, den möglichen Straftäter von der Vornahme der verbotenen resp. von der Unterlassung der gebotenen Handlung abzuschrecken, und so-

mit ein hypothetischer Imperativ von der Form: ‚Wenn du nicht bestraft werden willst, dann unterlasse diese Handlung bzw. dann nimm diese Handlung vor'. In der Retrospektive gesehen und als an den Richter gerichtet, ist ein Strafgesetz ein →kategorischer Imperativ (vgl. 6:331), das den Richter dazu verpflichtet, genau die Strafe zu verhängen, die im Strafgesetz angedroht wird. Infolgedessen ist es dem Richter untersagt, für den Täter oder die bürgerliche Gesellschaft Vorteile dadurch zu erlangen zu versuchen, dass der Täter nicht in genau derselben Weise bestraft wird, wie es im Strafgesetz festgelegt ist. Dabei ist die Strafe nach Quantität und Qualität an dem vom Straftäter begangenen Unrecht zu messen und dementsprechend zu verhängen (Wiedervergeltungsprinzip).

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant's Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 261–275.

B. Sharon Byrd

Strafklugheit

Strafklugheit ist eine spezifische Klugheit bei der Auswahl und Bemessung der vom Gesetz anzudrohenden und vom Richter zu verhängenden Strafen. Sie ist bloß pragmatisch und gründet sich auf Erfahrung von dem, was am stärksten wirkt, Verbrechen abzuhalten. Wichtige Stelle: 6:363.

Verwandte Stichworte

Strafgerechtigkeit; Strafgesetz; Strafrecht

Philosophische Funktion

Die Strafklugheit sagt, welche Strafe angedroht werden muss, um dem potentiellen Verbrecher eine →Triebfeder zu geben, die als Gegengewicht gegen die Triebfeder, die ihn motiviert, eine Straftat zu begehen, ausreicht, um ihn von der Straftat abzuhalten. Die Strafklugheit wird durch die Strafgerechtigkeit begrenzt, da nach dem „kategorische[n] Imperativ der Strafgerechtigkeit" (6:336) nur solche Strafen verhängt und vollzogen werden dürfen, mit Bezug auf die der Täter sich nicht beschweren kann, dass ihm durch die Strafe Unrecht geschieht (vgl. 6:334).

Weiterführende Literatur

Hruschka, Joachim: „Kant, Feuerbach und die Grundlagen des Strafrechts", in: Paeffgen, Hans-Ullrich u. a. (Hg.): Strafrechtswissenschaft als Analyse und Konstruktion – Festschrift für Ingeborg Puppe zum 70. Geburtstag, Berlin: Duncker & Humblot 2011, 17–37.

B. Sharon Byrd

Strafrecht

Das Wort ‚Strafrecht' hat zwei Bedeutungen, je nachdem, ob →Recht als objektives Recht oder als subjektives Recht verstanden wird (vgl. 6:237). Strafrecht als objektives Recht ist ein Corpus von Gesetzen, der bestimmte Handlungen und Unterlassungen unter Strafe stellt und damit die gesetzliche Grundlage für die Verhängung von Strafen durch den Richter liefert. Kant definiert das Strafrecht als „das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen seines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen" (6:331). Diese einzige ausdrückliche Definition, die Kant dem Wort ‚Strafrecht' gibt, stellt das Strafrecht als subjektives Recht der →ausführenden Gewalt (Exekutive) dar, d. h. als das Recht der exekutiven Gewalt, die richterliche Strafe zu vollstrecken. Kant diskutiert das Strafrecht als objektives Recht eher unter den Begriffen der Strafe, der Strafgerechtigkeit und des Strafgesetzes. Nichtsdestoweniger behandelt Kant alle dem Strafrecht im Sinne vom objektiven Recht zugehörigen Themen unter dem Titel *Vom Straf- und Begnadigungsrecht* (6:331). Weitere wichtige Stelle: 6:362f.

Verwandte Stichworte

Strafe; Strafgerechtigkeit; Strafgesetz; Wiedervergeltung

Philosophische Funktion

1 Das Strafrecht als subjektives Recht der Exekutive

Als subjektives Recht der exekutiven Gewalt diskutiert Kant das Strafrecht am Beginn der *Allgemeinen Anmerkung* E zu § 49 von *MSR* (vgl. 6:331–337). Das subjektive Recht setzt ein Über-/Unterordnungsverhältnis zwischen einem Vorgesetzten (Kant: „Befehlshaber") und einem Untergeordneten („Unterwürfigen", 6:331) voraus. Daraus folgt nach Kant, dass das →Staatsoberhaupt nicht be-

straft werden kann, da niemand über dem Staatsoberhaupt, sondern dieses über allen anderen steht.

2 Strafandrohung und Strafzufügung

Die Unterscheidung von gesetzlicher Strafandrohung und Strafzufügung war am Ende des achtzehnten Jahrhunderts üblich. Sie wird von → Achenwall (Androhung: vgl. *Iuris Naturalis pars posterior* § 40 = 19:347) und von Feuerbach (vgl. *Anti-Hobbes*, 210ff., 221f.) vertreten. Kant greift das auf, unterscheidet aber bei der Strafzufügung noch einmal zwei Aspekte. Danach ist von der Differenz zwischen a) der gesetzlichen Strafandrohung, b) der richterlichen Strafverhängung, und c) der Vollstreckung der Strafe durch die Strafvollstreckungsbehörden auszugehen. Der Zweck der gesetzlichen Strafandrohung ist, wie bei Achenwall und Feuerbach, die Generalprävention (vgl. 6:235). So wird Kant auch von → Mellin verstanden, der Strafe definiert als den „rechtlichen Effekt einer Verschuldung, welcher durchs Gesetz gedrohet ist, so daß derselbe die Bewegursache zur Unterlassung der That seyn kann" (Mellin, *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, Bd. 5, S. 392). Für das Maß der Strafe greift Kant auf das Talionsprinzip, d. h. auf den Gedanken der Wiedervergeltung zurück. Kant vertritt demnach, ganz im Gegensatz zu einer oft vertretenen anderen Auffassung, keine reine Vergeltungstheorie (*absolute Straftheorie*), denn Wiedervergeltung ist bei Kant nicht Zweck der Strafe, sondern Prinzip der Strafzumessung.

2.1 *Abschreckung als Zweck der Strafandrohung*. Kants Theorie der Abschreckung ist mit seinem Begriff einer juridischen Gesetzgebung verbunden. Für Kant besteht alle Gesetzgebung aus zwei Stücken. Erforderlich sind: „*erstlich* ein *Gesetz*, welches die Handlung, die geschehen soll, *objectiv* als nothwendig vorstellt, d. i. welches die Handlung zur Pflicht macht", und „*zweitens* eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung *subjectiv* mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft" (6:218). Für die ethische Gesetzgebung ist die → Triebfeder die Pflicht selbst, die den Täter zu der pflichtmäßigen Handlung motiviert. Die juridische Gesetzgebung lässt eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht zu. Von dieser Triebfeder sagt Kant: „Man sieht [...] leicht ein, daß diese von der Idee der Pflicht unterschiedene Triebfeder von den *pathologischen* Bestimmungsgründen der Willkür der Neigungen und Abneigungen und unter diesen von denen der letzteren Art hergenommen sein müsse, weil es eine Gesetzgebung, welche nöthigend, nicht eine Anlockung, die einladend ist, sein soll" (6:219). Darüber hinaus sagt Kant, dass die von der rechtlichen Gesetzgebung mit der Pflicht verknüpfte Triebfeder nur eine äußere sein kann (vgl. 6:219). Die Triebfeder ist folglich äußerer → Zwang (vgl. 6:220). Der äußere Zwang, den Kant meint, ist die Strafandrohung, die in der strafrechtlichen Gesetzgebung enthalten ist: „Das Übel, das mit der Übertretung des Gesetzes verbunden ist, ist Strafe" (27:1390). Für Kant haben Strafen „keine andere Nothwendigkeit als sofern sie dienen böse Thaten abzuhalten" (27:150). Das Recht des Staates, Personen zu bestrafen, die Strafgesetze verletzen, leitet sich aus der Pflicht des Staates ab, die subjektiven Rechte der einzelnen zu sichern. Nur *öffentliche* → Verbrechen sind strafbar, weil sie das gemeine Wesen gefährden. Dass Kant auf den abschreckenden Effekt der Strafandrohung abstellt, zeigt auch seine Diskussion der Beleidigung als Straftat: „So hat z. B. Geldstrafe wegen einer Verbalinjurie gar kein Verhältnis zur Beleidigung, denn der des Geldes viel hat, kann diese sich wohl einmal zur Lust erlauben" (6:332). In einem solchen Fall wird die Androhung von Geldstrafe den Täter von der Beleidigung nicht abhalten können. Die Drohung, „öffentlich abzubitten", verbunden mit der Nötigung, dem Beleidigten, „ob er zwar niedriger ist, etwa zugleich die Hand zu küssen" (6:332), dagegen kann sehr wohl einen Abschreckungseffekt haben. Auch bei seiner Diskussion des Notrechts (Tötung einer anderen Person zwecks Selbstrettung in Seenot) bezieht sich Kant auf „die beabsichtigte Wirkung" des → Strafgesetzes. „[D]enn die Bedrohung mit einem Übel, was noch *ungewiß* ist (dem Tode durch den richterlichen Ausspruch), kann die Furcht vor dem Übel, was *gewiß* ist (nämlich dem Ersaufen), nicht überwiegen" (6:235). Die Tatsache, dass Kant den Vorsatz als einen notwendigen Bestandteil eines Verbrechens ansieht (vgl. 6:224), ist auch damit zu begründen, dass nur vorsätzlich Handelnde von ihren Handlungen abgeschreckt werden können (vgl. 27:1373).

2.2 *Wiedervergeltung als Maß der Strafzufügung*. Der Gedanke der Wiedervergeltung hat die Funktion, „die Qualität und Quantität der Strafe", die zugefügt werden darf und muss, zu bestimmen (6:332). Die Strafe ist an dem vom Täter begangen Unrecht zu messen. Das ist „das Princip der Gleichheit" (6:332). Die Wiedervergeltung schützt also den Täter vor exzessiven Strafen, die vielleicht dann als wünschenswert erscheinen mögen, wenn eine Flut bestimmter Straftaten eingedämmt werden soll. Somit wäre z. B. die → Todesstrafe für Ladendiebstahl nicht zulässig. Deshalb schützt der Gedanke der Wiedervergeltung bei der Verhängung und Zufügung von Strafe den Täter sowohl vor Eingriffen in seine Persönlichkeit, z. B. um ihn zu resozialisieren, als auch vor Versuchen, z. B. aus medizinischen Experimenten an ihm einen Nutzen für die Gesellschaft zu ziehen. Seine Bestrafung darf auch nicht bloß als ein Beispiel benutzt werden, andere von der Begehung ähnlicher Straftaten abzuhalten. Der Vergeltungsgedanke ist für Kant nicht Selbstzweck, sondern vielmehr ein Mittel, um eine gerechte Behandlung gerade des Delinquenten zu gewährleisten.

3 Die Vollziehung von Strafe

Auch wenn man versteht, dass der Staat die Pflicht hat, um der allgemeinen Sicherheit willen Strafen anzudrohen, und der Richter im Falle einer Zuwiderhandlung die Pflicht hat, die angedrohte Strafe auch zu verhängen, lässt sich immer noch fragen, ob der Staat auch die Pflicht hat, die Strafe tatsächlich zu vollziehen. Ist es zulässig, von der Strafe Abstand zu nehmen, wenn die Exekutive den Täter aus irgendwelchen Gründen nicht bestrafen möchte?

3.1 Kant antwortet mit dem Satz: „Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ" (6:331). Der Satz setzt ein von einem (menschlichen) Gesetzgeber erlassenes Strafgesetz voraus, und er besagt: „Wenn ein von einem Gesetz formulierter Straftatbestand erfüllt worden ist, dann ist Strafe kategorisch geboten!". Das heißt, dass stets dann, wenn jemand straffällig geworden ist, die verdiente Strafe bedingungslos zu verhängen und zu vollstrecken ist. Ein Strafgesetz ist nur mittelbar an die Bürger, unmittelbar aber an die Strafverfolgungsorgane gerichtet. Der Staat, vertreten durch die Gerichte und die Strafvollstreckungsorgane, ist verpflichtet, das Strafgesetz, wenn es einmal erlassen und ein Deliktstatbestand erfüllt worden ist, auch anzuwenden. Es ist nicht in sein Belieben gestellt, dies zu tun oder zu unterlassen. Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit der Strafverhängung spielen keine Rolle. Strafe muss gegen den Verbrecher „verhängt werden, weil er *verbrochen* hat" (6:331). Heute bezeichnet man dies als das *Legalitätsprinzip*. Es besagt, dass die Strafverfolgungsorgane die Pflicht haben, begangene Straftaten zu verfolgen. Der Grund dafür ist, dass (rechtmäßige) Drohungen, wenn ihre Voraussetzungen erfüllt sind, genauso durchgeführt werden müssen, wie (rechtmäßige) Versprechen gehalten werden müssen, wenn ihre Voraussetzungen erfüllt sind. Das gilt auch für die Strafdrohungen. Der Staat würde sich in einen Selbstwiderspruch begeben, wenn er im Falle der Übertretung seiner Gesetze die angedrohte Bestrafung nicht durchführen würde.

3.2 *Unzulässigkeit von staatlicher Täuschung*. Kant erwägt die Möglichkeit, dass ein Gesetzgeber Strafen „ohne Ernst" androht, so dass die Strafandrohungen zwar ein Mittel sind, „den Menschen von Verbrechen abzuhalten"; „[z]ugleich aber würde auch die Strafe selbst, da deren völlige Vollziehung damit nicht verbunden ist, […] ein Blendwerk sein" Kant stellt fest, dass man dies letztere „nie annehmen" dürfe (27:554). Ein Rechtssystem kann und darf nicht auf einer Täuschung aufgebaut sein.

4 Keine Strafe ohne Gesetz!

Zur Strafe in einem Rechtsstaat gehört der Grundsatz „Keine Strafe ohne Gesetz!" („Nulla poena sine lege!"), dessen erste Formulierung gewöhnlich Paul Johann Anselm Feuerbach zugeschrieben wird, der aber seine Wurzeln in der Antike hat (vgl. Paulus, *Römerbrief*, 4:15; vgl. auch → Hobbes, *Leviathan*, Kap. 27). Bei Kant heißt es anderthalb Jahrzehnte vor Feuerbach: „Alle Strafe ist Zwang, aber nicht jeder Zwang ist Strafe. Strafe ist Zwang, der unter der Auctoritaet eines Gesetzes ist" (27:1333). Im Hinblick auf die Gewaltenteilung, die Kant annimmt, ist auch nichts anderes denkbar als dieser Grundsatz: „Keine Strafe ohne Gesetz!" (Feuerbach, *Lehrbuch des Peinlichen Rechts*, S. 20). Weder die strafbaren Fälle noch die Strafen denkt der Richter sich selbst aus, sondern der Richter steht unter dem Gesetz und „giebt" dem Gesetz im Einzelfall „Effect" (6:460). Deshalb

muss ein Strafgesetz, das dem Richter sagt, eine bestimmte Handlung sei mit Strafe zu ahnden, erst vom Gesetzgeber erlassen worden sein, bevor der Richter (oder die Strafverfolgungsorgane) gegen den Täter vorgehen können.

5 Die Unschuldsvermutung

Ein weiterer rechtsstaatlicher Aspekt des Strafrechts besteht in der Forderung, dass die Tat nachgewiesen sein muss. Schon bei Achenwall heißt es: „da das Recht zu bestrafen nur gegen einen Verbrecher ausgeübt werden darf, kann nicht vermutet werden, daß jemand ein Verbrecher sei. Es kann auch niemand bestraft werden, ohne daß das Delikt hinreichend bewiesen ist“ (*Iuris Naturalis pars posterior*, § 198 = 19:413). Kant kommentiert diese Stelle mit den Worten: „[e]s kan niemand gestraft werden als nach bewiesenem Verbrechen“ (*Refl.* 7491, 19:413). Das ist eine Konsequenz der Unschuldsvermutung, von der Kant an verschiedenen Stellen ausgeht (vgl. 6:238; 6:301).

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant’s Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 261–278.

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: „Kant zu Strafrecht und Strafe im Rechtsstaat“, in: Juristen Zeitung 62, 2007, 957–964.

Byrd, B. Sharon: „Kant’s Theory of Punishment: Deterrence in its Threat, Retribution in its Execution“, in: Law and Philosophy 8, 1989, 151–200.

Hruschka, Joachim: Kant, Feuerbach und die Grundlagen des Strafrechts, in: Paeffgen, Hans-Ullrich u. a. (Hg.): Strafrechtswissenschaft als Analyse und Konstruktion – Festschrift für Ingeborg Puppe zum 70. Geburtstag, Duncker & Humblot Berlin 2011, S. 17–37.

B. Sharon Byrd

Streben

Streben heißt allgemein jeder aktive Gebrauch der menschlichen Kräfte zur Erreichung eines gewissen Zwecks, der nicht unmittelbar erreicht werden kann. Wichtige Stellen: 5:83; 5:146; 5:314; 6:48; 7:47; 7:333.

Verwandte Stichworte

Zweck; Gut, höchstes

Philosophische Funktion

Der Ausdruck ‚Streben‘ bezeichnet bei Kant die Orientierung an einem Zweck, der die menschlichen Kräfte an ihre Grenzen treibt. So könne es kein Gebot geben, eine reine „Gesinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu *haben*, sondern blos darnach zu *streben*“ (5:83).

Von einem Streben ist aber bei Kant insbesondere dort die Rede, wo die moralische → Bestimmung des Menschen angesprochen wird. So wird die „Menschengattung“ „nicht als böse, sondern als eine aus dem Bösen zum Guten in beständigem Fortschreiten unter Hindernissen emporstrebende Gattung vernünftiger Wesen“ gedacht (7:333; vgl. 7:47; 5:433; 7:328). Die „menschliche Natur“ ist „zum höchsten Gute zu streben bestimmt“ (5:146). Die moralische Revolution der Denkungsart (→ Reform/Revolution (moralisch)) wird in menschlicher Perspektive als „ein immer fortdauerndes Streben zum Bessern, mithin als allmählige Reform des Hanges zum Bösen als verkehrter Denkungsart“ (6:48) vorgestellt.

Von Streben ist auch in Bezug auf die → Einbildungskraft die Rede, da sie Vorstellungen bildet, die „zu etwas über die Erfahrungsgränze hinaus Liegendem wenigstens streben und so einer Darstellung der Vernunftbegriffe (der intellectuellen Ideen) nahe zu kommen suchen“ (5:314; vgl. 5:250; → Idee, ästhetische).

Stefano Bacin

Streit, Streitigkeit

Ein Streit ist eine tätliche, gedankliche oder wörtliche Auseinandersetzung zwischen zwei Positionen. Wichtige Stellen: 6:234; 6:238; 6:256f.; 6:312; 6:320; 6:324; 6:350f.; 7:35; 8:356f.

Verwandte Stichwörter

Gerechtigkeit, distributive

Philosophische Funktion

Verschiedene Möglichkeiten von Streit sind zu unterscheiden: 1) Es gibt den Rechtsstreit zwischen zwei Personen (vgl. 6:234; 6:238; 6:256f.), d. i. einen Streit über eine „bezweifelte[] That“

oder ein „bezweifelte[s] Recht“ (6:238; vgl. 6:312). Im →Naturzustand wird ein solcher Streit allein von den beteiligten Parteien entschieden, sei es durch eine Übereinkunft oder durch Krieg. Im →rechtlichen Zustand, d. h. in einer →bürgerlichen Gesellschaft, in der es eine →distributive Gerechtigkeit gibt, wird ein solcher Streit, wenn nicht durch einen außergerichtlichen Vergleich, durch einen Richter entschieden. Damit wird der Streit auf eine friedliche Art beigelegt. Deshalb spielt in der *MSR* der mögliche Streit über das →Mein und Dein, d. h. die mögliche Auseinandersetzung darüber, was als das Meine und was als das Seine eines Anderen anzusehen ist, bei dem Übergang vom Naturzustand zu einer →bürgerlichen Gesellschaft eine zentrale Rolle. Der mögliche Streit im Naturzustand liefert den Grund dafür, dass ich die Erlaubnis habe, andere zu nötigen, mit mir in eine bürgerliche Verfassung zu treten (vgl. 6:256). 2) Denkbar ist auch ein Streit zwischen einem Volk und dem →Souverän dieses Volkes. Wenn die Verfassung eine Bestimmung enthielte, die den Widerstand eines Volkes gegen die höchste Gesetzgebung erlaubte, dann stellt sich zeitlich nach einem erfolgreichen oder nicht erfolgreichen →Widerstand die Frage, wer, das Volk oder der Souverän, recht hatte. Diese Frage kann nicht beantwortet werden, da es in dem Streit zwischen Volk und Souverän keinen Richter geben kann (vgl. 6:320). Vergleichbar ist der folgende Fall: Wenn der Beherrscher eines Volkes Eigentümer eines Grundstücks wäre, das neben dem Grundstück einer anderen Person liegt, dann wäre mit dieser anderen Person „ein Streit möglich […], zu dessen Schlichtung kein Richter wäre“ (6:324). Deswegen darf der Beherrscher kein Eigentum haben. 3) Es gibt den Streit zwischen Staaten, der nur durch Übereinstimmung oder durch →Krieg entschieden werden kann, es sei denn, dass die Staaten in einen rechtlichen Zustand (Völkerstaat) treten, wo es einen Richter gibt, der den Streit „auf civile Art, gleichsam durch einen Proceß“ entscheiden kann (6:351; vgl. 8:356f.). 4) Ein Streit kann ein „*Streit* zweier mit einander zu einem gemeinschaftlichen Endzweck vereinigten Parteien (*concordia discors*, *discordia concors*)“ sein, was Kant einen „Antagonism“ (7:35) nennt. Ein Streit dieser Art ist „kein *Krieg*, d. i. keine Zwietracht aus der Entgegensetzung“ von Endabsichten (7:35).

B. Sharon Byrd

Strenge

Durch ihre unbedingte Strenge zeichnen sich moralische Forderungen aus, da sie keine Ausnahme gestatten und „keine moralische Mitteldinge weder in Handlungen (adiaphora) noch in menschlichen Charakteren, so lange es möglich ist“, einräumen (6:22). Weitere wichtige Stellen: 2:233; 4:405; 4:407; 5:77; 5:130; 5:154; 6:42; 6:392; 6:436; 6:473.

Verwandte Stichworte

Rigorismus; Pflicht; Gewissen; Adiaphora

Philosophische Funktion

Von ‚Strenge‘ bzw. ‚streng‘ ist bei Kant auch im üblichen logischen Sinn, etwa in Bezug auf Beweise (vgl. 2:281; KrV B IX; KrV B XXXVf.; 5:283; 8:143; 8:235; 8:409; 20:308) bzw. auf die mathematische Methode (vgl. 4:478; 8:196) die Rede. Eine „strenge[] Allgemeinheit“ kennzeichnet jede *a priori* gegründete Notwendigkeit (KrV B 3f.; vgl. KrV A 91 / B 124; 20:275). In Kants Moralphilosophie ist Strenge eine Eigenschaft moralischer Forderungen und betrifft die Unbedingtheit der Pflicht, die keine Ausnahme gestattet (vgl. 2:233; 5:77; 5:130; 5:154; 6:392; 6:436; *Refl.* 6982, 19:219). „Ein jeder Vernünftige würde sich an der Vorschrift der Sitten immer noch als strenge gebunden erkennen müssen; denn die Gesetze derselben sind formal und gebieten unbedingt, ohne Rücksicht auf Zwecke (als die Materie des Wollens)“ (5:451). Der →Hang zum Bösen führt den Menschen eben dazu, „die Strenge des Gebots, welches den Einfluß jeder andern Triebfeder ausschließt, zu bezweifeln, hernach den Gehorsam gegen dasselbe zu einem bloß (unter dem Princip der Selbstliebe) bedingten eines Mittels herab zu vernünfteln“ (6:42; vgl. 4:405; 4:407; 6:473). Im moralischen Bereich wird besonders die →Rechtslehre als streng qualifiziert, da sie „ihrer Natur nach strenge (präcis) bestimmend sein muß“ (6:411; vgl. 6:440; 8:430; →Rechtspflicht; Tugendpflicht). Die Strenge der Moral tritt klar hervor im Urteil des →Gewissens über die →Gesinnung des Men-

schen (vgl. 6:70; 6:77; 6:140; 6:200; 6:430; 7:43; 8:261).

Stefano Bacin

Stufenfolge von Wesen

Der Ausdruck ‚Stufenfolge von Wesen' kommt in den *Träumen* vor und bezeichnet dort die Auffassung → Swedenborgs, die „alle Principien des Lebens in der ganzen Natur als so viel unkörperliche Substanzen untereinander in Gemeinschaft, aber auch zum Theil mit der Materie vereinigt zusammennimmt" (2:330). Weitere wichtige Stelle: 17:456.

Verwandte Stichworte

Kontinuität; Kontinuum; Bonnet, Charles de

Philosophische Funktion

Folgt man Swedenborgs Konzeption, „so gedenkt man sich ein großes Ganze der immateriellen Welt, eine unermeßliche, aber unbekannte Stufenfolge von Wesen und thätigen Naturen, durch welche der todte Stoff der Körperwelt allein belebt wird" (2:330). Als Stufenfolge von Wesen und tätigen Naturen bezeichnet Kant in *Träume* (1766) die Idee einer immateriellen Welt. Sie bildet ein für sich bestehendes Ganzes, deren Teile untereinander in wechselseitiger Verknüpfung und Gemeinschaft stehen. Das Verhältnis der Teile kann entweder unmittelbar und bloß immateriell sein oder durch die Materie vermittelt werden. Die immateriellen Wesen üben wechselseitige Einflüsse aus, welche natürlich und unauflöslich sind. Die Vermittlung der Materie ist hingegen bloß zufällig und soll auf eine besondere göttliche Wirkung zurückgeführt werden. Die Stufenfolge wird als unbekannt und unermesslich vorgestellt. Durch sie allein wird der tote Stoff der Körperwelt belebt. Diese Idee wird von Kant in dem *Zweiten Hauptstück* dargestellt, welches den Titel trägt: „*Ein Fragment der geheimen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt zu eröffnen*" (2:329).

Piero Giordanetti

Subjekt

Der Begriff des Subjekts bezieht sich in Kants theoretischer Philosophie auf die selbstreferenzielle Instanz des Denkens, deren Vollzüge unter den Bedingungen möglichen → Selbstbewusstseins stehen. Das Subjekt in der Form des → ‚Ich denke' muss „alle meine Vorstellungen begleiten *können*" (KrV B 132). Nur unter dieser Bedingung „hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine nothwendige Beziehung auf das: *Ich denke*, in demselben Subject, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird" (KrV B 132).

Die *Kritik der reinen Vernunft* enthält in der *Transzendentalen Analytik* eine erkenntnistheoretische Theorie des Subjekts und in den → *Paralogismen der reinen Vernunft* eine Kritik des Subjekts, welche die traditionelle philosophische Psychologie einer grundsätzlichen Kritik unterzieht. Der Subjektgedanke der praktischen Philosophie wird in den Begriffen des Subjekts der Freiheit sowie der → Person als dem Subjekt der Moralität (6:423) ausgedrückt. Weitere wichtige Stellen: KrV B 129ff.; KrV B 155f.; KrV B 404; KrV B 410ff.; KrV B 428; 4:437f.; 5:6f.; 6:223; 20:270f.

Verwandte Stichworte

Person; subjektiv; Selbstbewusstsein; Subjekt, transzendentales

Philosophische Funktion

1 Die erkenntnistheoretische Wende

Kant verwendet den Begriff des Subjekts nicht mehr im traditionellen substanzphilosophischen Sinn. Gleichwohl finden sich Anklänge an Aristoteles' Bestimmung des Zugrundeliegenden, von dem etwas ausgesagt, aber selbst nicht prädiziert wird, sowie an → Leibniz' bewusstseinsphilosophische Interpretation des Substanzbegriffs, wonach das denkende Subjekt Grundlage aller seiner Vorstellungen und Zustände ist. Die neuartige Konzeption des Subjektgedankens wird entscheidend von erkenntniskritischen Gesichtspunkten bestimmt. So werden die herkömmlichen Unterscheidungen zwischen Subjekt und Objekt bzw. von Subjekt und Prädikat beibehalten, aber durchgängig mit einer erkenntnistheoretischen Interpretation versehen.

Grundlage der kantischen Konzeption ist → Descartes' Formel „ich denke", die in dem Sinne der cartesischen Tradition verpflichtet bleibt, als der erkenntnistheoretische Subjektgedanke keine empirischen Bestimmungen aufweist. Im Anschluss an → Hume, der an der Annahme einer Seelensubstanz den fehlenden deskriptiven

Befund bemängelt, werden Versuche zurückgewiesen, aus dem erkenntnistheoretischen Begriff des Subjekts des Selbstbewusstseins ontologische Konsequenzen im Sinne einer denkenden →Substanz oder eines Ichobjekts zu ziehen. Entscheidende Hinweise für die Neubestimmung kommen aus dem vierten Buch von →Rousseaus *Emile*, in dem auf den Zusammenhang von Urteilen und Selbstbewusstsein aufmerksam gemacht wird. Der neue Subjektbegriff übt großen Einfluss auf den Systemgedanken des sog. deutschen Idealismus aus und eröffnet einen Reflexionsraum, aus dem heraus Fichte, Schelling und Hegel ihre eigenen subjektphilosophischen Ansätze entwickeln.

2 Subjekt und Selbstbewusstsein

Die Einführung des erkenntniskritischen Subjektbegriffs wird von der Unterscheidung zwischen formalen Bestimmungen von Selbstreferenz und selbstbezüglichen Bewusstseinszuständen wie Selbstbewusstsein und →Selbsterkenntnis bestimmt. Die Formel „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*“ (KrV B 131), ist die notwendige Bedingung aller möglichen Erfahrungszustände. Das →„ich denke“ ist die Formel für den Subjektbegriff: Das Ich, insofern es denkt, ist das transzendentale Subjekt des Denkens. Die formale Bestimmung „ich denke“ ist nicht mit Erlebnis- oder Erfahrungszuständen zu verwechseln. Das →Bewusstsein ist so formiert, dass Fälle ausdrücklichen Selbstbewusstseins jederzeit auftreten können. Sie treten aber keineswegs durchgängig auf. Denken vollzieht sich unter den Bedingungen *möglichen* Selbstbewusstseins.

Das „ich denke“ findet keine ausdrückliche Aufnahme in die Liste der transzendentalen Begriffe, der Sache nach muss es aber „dennoch dazu gezählt werden“, denn „das Urtheil: *Ich denke*“ ist „das Vehikel aller Begriffe überhaupt“ (KrV A 341 / B 399). Von einer Änderung der Kategorientafel kann abgesehen werden, weil das Urteil „ich denke“ als Bestandteil aller Begriffe, einschließlich der transzendentalen Begriffe, „unter diesen jederzeit mit begriffen werde“ (KrV A 341 / B 399).

In beiden Fassungen des Paralogismenkapitels der *KrV* wird herausgearbeitet, dass der im „ich denke“ ausgedrückte Subjektgedanke sich unter keinen Umständen in eine Substanzbestimmung transformieren lässt. In den Bewusstseinsvollzügen ist das Subjekt nicht als Erscheinung präsent. Für sich genommen ist das Denken „bloß die logische Function, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anschauung“ (KrV B 428). Das Subjekt des Gedankens enthält keine Vorstellungen von dem, wie es ist oder wie es ihm selbst erscheint. →Kategorien – wie etwa die der Substanz, der →Kausalität oder der →Notwendigkeit – kommen in selbstreferenziellen Bewusstseinszuständen nicht zur Anwendung. Kategorien können ihre erkenntnisbegründende Funktion nur bezüglich eines in der Anschauung Gegebenen erfüllen.

Das Modell für die Neufassung des Subjektbegriffs ist das Phänomen des Selbstbewusstseins. Das Subjekt des Denkens tritt im Selbstbewusstsein nicht als isoliertes Element auf, sondern strukturiert auf formale Weise die kategoriale →Synthesis des in der Anschauung Gegebenen. Es ist als selbstreferenzielle Instanz in den jeweiligen mentalen Akten immer schon enthalten.

Bei der Erläuterung des Subjektgedankens zeigen sich Bezüge zum traditionellen Begriff, dem zufolge von einer Substanz Prädikate ausgesagt werden, sie selbst aber nie an die Prädikatstelle tritt. Diese formale Bestimmung geht in die erkenntnistheoretische Gestaltung des Subjektbegriffs ein. Das Subjekt des Denkens wird formal und ohne weitere inhaltliche Bestimmungen definiert. Als →transzendentales Subjekt ist es lediglich die einfache Vorstellung von „Etwas überhaupt“ (KrV A 355). „Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subject der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird, und wovon wir abgesondert niemals den mindesten Begriff haben können“ (KrV B 404). Gleichwohl sind →Gedanken nicht Attribute des Subjekts. Dieses *hat* keine Gedanken, sondern *denkt* eine Mannigfaltigkeit von Inhalten. Die konstitutive Funktion des Subjekts des Denkens erzeugt Zirkularitätsprobleme: Weil wir uns dieser Funktion immer schon bedienen, „um irgend etwas von ihm zu urtheilen“, müssen wir uns in selbstreferenziellen Aktivitäten „in einem beständigen Zirkel herumdrehen“. Diese „Unbequemlichkeit“ (KrV B 404) ist aber nur Folge der epistemischen Verfassung menschlichen Bewusstseins, die im Phänomen des Selbstbewusstseins ihren Ausdruck findet.

3 Das Ich als Subjekt und Objekt

Das Subjekt des Denkens bezieht sich nicht auf sich als eine im Wechsel von Vorstellungen beharrliche Substanz. Gleichwohl ist es einer Person in der Regel jederzeit möglich, bezüglich ihrer jeweiligen Aktivitäten und Zustände in ein Selbstverhältnis einzutreten. Dabei ist „das Ich, der ich denke, von dem *Ich*, das sich selbst anschauet" zu unterscheiden. Das „Ich, als Intelligenz und *denkend* Subject" erkennt sich „als *gedachtes* Object" (KrV B 155) in der inneren Anschauung, in der wir „unser eigenes Subject nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist, erkennen" (KrV B 156).

Die Unterscheidung zwischen dem Ich als Subjekt und dem Ich als Objekt ist erkenntnistheoretisch begründet und läuft nicht auf die ontologische Annahme einer Subjektverdopplung hinaus. In *Fortschritte* heißt es, dass Selbstbewusstsein eine nicht weiter ableitbare Tatsache intelligenter Existenz ist, in der sich zwei selbstreferenzielle Bestimmungen, das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt, manifestieren: „Ich bin mir meiner selbst bewußt, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subject, und das Ich als Object. Wie es möglich sey, daß ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) seyn, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Factum ist" (20:270). Kant unterscheidet auch zwischen dem „Subject der Apperception" und dem „Subject der Perception" (20:270). Das Subjekt der Apperzeption bzw. des Selbstbewusstseins manifestiert sich als „Vorstellung a priori" des „logischen Ich", dessen Wesen oder „Naturbeschaffenheit" „nicht weiter erkannt werden kann" (20:270). Demgegenüber zeigt sich das Subjekt der → Perzeption, „das psychologische Ich, als empirisches Bewußtseyn" zu „mannigfacher Erkenntniß fähig" (20:270). Im Rahmen der Erläuterung des Begriffs des Subjekts der → Apperzeption kommt eine erkenntnistheoretische Umgestaltung des klassischen Substanzmodells zur Anwendung: „Von dem Ich in der erstern Bedeutung (dem Subject der Apperception), dem logischen Ich, als Vorstellung a priori, ist schlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich, was es für ein Wesen, und von welcher Naturbeschaffenheit es sey; es ist gleichsam, wie das Substanziale, was übrig bleibt, wenn ich alle Accidenzen, die ihm inhäriren, weggelassen habe, das aber schlechterdings gar nicht weiter erkannt werden kann, weil die Accidenzen gerade das waren, woran ich seine Natur erkennen konnte" (20:270). Diese epistemische Schwierigkeit ist darauf zurückzuführen, dass das Subjekt der Apperzeption als logisches Ich kein Gegebenes bzw. keine Rezeptivität enthält, „sondern reine Spontaneität anzeigt" (20:271).

Die Bestimmungen des Subjekts der Apperzeption und des Subjekts der Perzeption sind nicht Ausdruck einer Subjektverdopplung, derzufolge „in Ansehung des innern Sinnes das doppelte Ich im Bewußtseyn meiner selbst" vielen „zwey Subjecte in einer Person vorauszusetzen" (20:268) scheint. Mit der Unterscheidung ist „nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeynt", sondern nur dem Sachverhalt entsprochen, dass „Ich, der ich denke und anschaue, […] die Person, das Ich aber des Objectes, was von mir angeschauet wird, […] gleich andern Gegenständen außer mir, die Sache" (20:270) ist.

In der *Anthropologie* wird herausgestellt, dass die Annahme eines doppelten Subjekts widersprüchlich sei. Die Unterscheidung zwischen dem „Ich als *Subject* des Denkens (in der Logik)" und dem „Ich als das *Object* der Wahrnehmung, mithin des inneren Sinnes" (7:134 Anm.) erklärt sich aus der Beziehung des Bewusstseins des Verstandes auf den inneren Sinn. Deshalb ist auch die Frage, ob der Mensch, der sich den vielfältigen inneren Veränderungen seiner selbst bewusst werde, „noch sagen könne, er sei *ebenderselbe* (der Seele nach), […] eine ungereimte Frage" (7:134 Anm.). Er kann sich dieser Veränderungen nur dadurch bewusst werden, „daß er sich in den verschiedenen Zuständen als ein und dasselbe *Subject* vorstellt, und das Ich des Menschen ist zwar der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalte) nach zwiefach" (7:134 Anm.).

4 Kritik des Subjekts

Vor dem Hintergrund der erkenntniskritischen Revision des Subjektbegriffs erweist sich die traditionelle philosophische Psychologie sowohl in inhaltlicher als auch in logischer Hinsicht als fehlerhaft. Es ist insbesondere zu kritisieren, dass es ihr „am Merkmale der Beharrlichkeit fehlte, um den psychologischen Begriff eines letzten Subjects,

welcher der Seele im Selbstbewußtsein nothwendig beigelegt wird, zur realen Vorstellung einer Substanz zu ergänzen“ (5:133). Danach sind die Argumentationsgänge der so genannten rationalen und empirischen Psychologie des 17. und 18. Jh. gleichermaßen von logischen wie von erkenntnistheoretischen Fehlschlüssen geprägt.

Die rationale Psychologie verkennt, dass aus dem „ich denke“ als Formel für das bestimmende Subjekt kein Objekt im Sinne eines für sich selbst bestehenden Wesens oder einer Substanz gefolgert werden kann: „Das letztere geht sehr weit, erfordert daher auch Data, die im Denken gar nicht angetroffen werden, vielleicht (so fern ich bloß das denkende als ein solches betrachte) mehr, als ich überall (in ihm) jemals antreffen werde“ (KrV B 407). Der Fehlschluss der rationalen Psychologie nimmt entsprechend folgende Form an: „*Was nicht anders als Subject gedacht werden kann, existirt auch nicht anders als Subject, und ist also Substanz. – Nun kann ein denkendes Wesen, bloß als ein solches betrachtet, nicht anders als Subject gedacht werden. – Also existirt es auch nur als ein solches, d. i. als Substanz*“ (KrV B 410f.). Der Schluss vom logischen Subjekt des Denkens auf die Existenz des Subjekts als Substanz ist ein „*sophisma figurae dictionis*“, der „durch einen Trugschluß“ (KrV B 411) auf die Konklusion führt. Die Prämissen enthalten nur Bestimmungen, die sich auf den Begriff des Subjekts und auf formale Bewusstseinsrelationen beziehen, die keinen in der Anschauung gegebenen Inhalt haben, auf den die Kategorie der Substanz angewendet werden könnte. Deshalb drückt sich im Selbstbewusstsein als solchem nur das Subjekt des Denkens oder Urteilens aus, wodurch „schlechterdings nichts über die Art meines Daseins eröffnet“ (KrV B 412 Anm.) wird.

5 Das Subjekt der Freiheit und Person

Das menschliche Subjekt ist durch eine „doppelte Seite“ (KrV B 566) gekennzeichnet. Seine Kausalität kann als intelligibel nach Maßgabe seiner Handlung und als sensibel nach Maßgabe ihrer Wirkung als Erscheinung der → Sinnenwelt betrachtet werden. Während das → Naturgesetz den Menschen als Erscheinung bestimmt, zeigt das → moralische Gesetz den Menschen als Subjekt der → Freiheit an. Es macht sich „als Subject der Freiheit zum Noumen, zugleich aber auch in Absicht auf die Natur zum Phänomen in seinem eigenen empirischen Bewußtsein“ (5:6). Die Vereinigung von → Kausalität aus Freiheit und Naturkausalität vollzieht sich „in einem und demselben Subjecte, dem Menschen“ (5:6 Anm.). Als Subjekt der Freiheit ist der Mensch unabhängig von inneren und äußeren Determinationen zurechenbar und verantwortlich. Das gilt auch für den Fall der Abhängigkeit von Gott (vgl. 5:100ff.).

Der Subjektgedanke der praktischen Philosophie gewinnt sein semantisches Profil durch die Abgrenzung von Sachbestimmungen: „*Sache* ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist. Ein jedes Object der freien Willkür, welches selbst der Freiheit ermangelt, heißt daher Sache (*res corporalis*)“ (6:223). Das Kriterium für die Anwendung des praktischen Subjektgedankens ist Zurechnungsfähigkeit: „*Person* ist dasjenige Subject, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind. Die *moralische* Persönlichkeit ist […] nichts anders, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen“ (6:223), die von dem bloß psychologischen Vermögen, „sich der Identität seiner selbst in den verschiedenen Zuständen seines Daseins bewußt zu werden“ (6:223), unterschieden werden muss. Als Subjekt ist „eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst giebt, unterworfen“ (6:223).

Unter der Handlung eines Subjekts, „sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht“, ist die Tat zu verstehen, durch die der Handelnde „als *Urheber* der Wirkung betrachtet“ (6:223) wird. Die → Zurechnung erfolgt unter der Voraussetzung, dass das Gesetz der Verbindlichkeit bekannt ist. Verbindlichkeit und Verpflichtung ergeben sich aus dem moralischen Gesetz. In ihm ist die Autonomie eines Willens begründet, der nach seinen allgemeinen Gesetzen notwendig zu demjenigen zugleich muß *einstimmen* können, welchem er sich *unterwerfen* soll. Die Person ist insofern das *Subject des moralischen Gesetzes*. Aus dem praktischen Subjektgedanken folgt unmittelbar, „[d]aß in der Ordnung der Zwecke der Mensch (mit ihm jedes vernünftige Wesen) *Zweck an sich selbst* sei, d. i. niemals blos als Mittel von jemanden (selbst nicht von Gott), ohne zugleich hiebei selbst Zweck zu sein, könne gebraucht werden, daß also die *Menschheit* in unserer Person uns selbst *heilig* sein müsse“ (5:131).

Die vernünftige Natur im Allgemeinen und die menschliche Person im Besonderen zeichnen sich in der Natur dadurch aus, dass sie sich selbst Zwecke setzen. Die Person ist das Subjekt aller möglichen Zwecke, weil es „das Subject eines möglichen schlechterdings guten Willens ist" (4:437). Das Subjekt der Zwecke muss „allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden" (4:438). Es ist die „oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel" und darf „niemals bloß als Mittel" (4:438) gebraucht werden. Dementsprechend ist das Selbsttötungsverbot Ausdruck der vollkommenen Pflicht gegen sich selbst, das „Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person" (6:423) zu erhalten. Bei einer Selbsttötung würde das Subjekt der Sittlichkeit zum bloßen Mittel der Vermeidung negativ empfundener körperlicher oder psychischer Zustände herabgewürdigt. Weil der Mensch als Persönlichkeit gegenüber sinnlichen Triebfedern die „Obermacht" (6:422) hat, dürfen diese nicht über das Fortbestehen des Subjekts der Sittlichkeit entscheiden.

Weiterführende Literatur

Ameriks, Karl: Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason, 2. Auflage, Oxford: Clarendon Press 2000.

Klemme, Heiner F.: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis, Hamburg: Meiner 1996.

Mohr, Georg: Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant, Würzburg: Königshausen & Neumann 1991.

Sturma, Dieter: Kant über Selbstbewußtsein. Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewußtseins, Hildesheim: Olms 1985.

Dieter Sturma

Subjekt, absolutes

Der Begriff des absoluten Subjekts ist Bestandteil der kantischen Subjekttheorie und bezeichnet im Rahmen von Kants Kritik der rationalen Psychologie ein →Subjekt, das sich ausschließlich selbst prädiziert und damit →Substanz genannt werden kann, dem jedoch keine sinnliche →Anschauung korrespondiert. Wichtige Stellen: KrV A 322f. / B 379f.; KrV A 334 / B 391; KrV A 341 / B 399; KrV A 348ff.; KrV A 402; 4:333ff.

Verwandte Stichworte

Ich; Seele; Subjekt; Substanz

Philosophische Funktion

Kant diskutiert den Begriff des absoluten Subjekts innerhalb der *Transzendentalen Dialektik* im Paralogismenkapitel der *KrV A*. In seiner Abhandlung über die Paralogismen der reinen Vernunft unterscheidet er zunächst zwischen logischen und transzendentalen Paralogismen. Er definiert einen logischen Paralogismus als einen Vernunftschluss, der ungeachtet seiner inhaltlichen Bestimmungen in formaler Hinsicht falsch sei. Dagegen zeichne sich ein transzendentaler Paralogismus durch einen transzendentalen Grund aus, „der Form nach falsch zu schließen" (KrV A 341 / B 399). Ein solcher Fehlschluss gründe in der menschlichen Vernunft und impliziere damit „eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche Illusion" (KrV A 341 / B 399).

In kritischer Absicht widmet sich Kant der transzendentalphilosophischen Untersuchung der rationalen Seelenlehre. Das Urteil „*Ich denke*", das er als „das Vehikel aller Begriffe überhaupt und mithin auch der transscendentalen" (KrV A 341 / B 399) begreift, gilt ihm als textuelles Fundament dieser Disziplin. In Form von Syllogismen führt er den Nachweis, dass es sich bei dem dialektischen Vernunftschluss der rationalen Seelenlehre stets um ein „sophisma figurae dictionis" (KrV A 402) handele, „worin der medius terminus in verschiedener Bedeutung genommen wird" (9:135 Anm.).

Im ersten Paralogismus, dem Paralogismus der Substantialität, schreibt Kant: „Dasjenige, dessen Vorstellung das *absolute Subject* unserer Urtheile ist und daher nicht als Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist *Substanz*. Ich, als ein denkend Wesen, bin das *absolute Subject* aller meiner möglichen Urtheile, und diese Vorstellung von mir selbst kann nicht zum Prädicat irgend eines andern Dinges gebraucht werden. Also bin ich, als denkend Wesen (Seele), *Substanz*" (KrV A 348). Der Begriff des Ich stellt einen selbstreflexiven Ausdruck dar, wonach sich ein Subjekt mit diesem allein auf sich

selbst beziehen und damit Substanz genannt werden kann (vgl. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, S. 312). In seiner Kritik am ersten Paralogismus der reinen Psychologie erklärt Kant unter Rekurs auf die Transzendentale Logik, dass reinen →Kategorien wie der Substanz keine Anschauung zukomme und sie daher „lediglich Functionen eines Urtheils ohne Inhalt" (KrV A 349) seien. Kants Kritik richtet sich somit auf die Äquivokation vom Begriff des absoluten Subjekts, sofern er einmal in transzendentaler und einmal in empirischer Hinsicht gebraucht wird. Wie auch die Paralogismen der Simplizität, der Personalität und der Idealität beruht dieser →Paralogismus demnach auf einer *quaternio terminorum* (vier Begriffe [statt drei]), wodurch sich der Schluss trotz der materialen und formallogischen Wahrheit als ungültig erweist (vgl. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, S. 295f.; 314).

Entsprechend folgert Kant, dass wir „keine Kenntniß von dem Subjecte an sich selbst haben" (KrV A 350). Obwohl er die Prämisse, dass die Seele Substanz sei, als valide erachtet, verweist er nachdrücklich darauf, dass gleichwohl keine Schlüsse bezüglich der Erkenntnis der Beschaffenheit der Seele gezogen werden dürften, insofern der Begriff „nur eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität bezeichne" (KrV A 351).

Weiterführende Literatur

Ameriks, Karl: „The Paralogisms of Pure Reason in the First Edition (A 338 / B 396–A 347 / B 406; A 348–380)", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 371–390.

Klemme, Heiner F.: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, Hamburg: Meiner 1996.

Rosefeldt, Tobias: Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst, Berlin u. a.: Philo 2000.

Alexandra Spaeth

Subjekt, intelligibles

Der Mensch existiert nach Kant als „intelligibeles Subject" (5:100, vgl. 6:435) bzw. als „Vernunftwesen" (6:418, 6:444) in der Verstandeswelt (4:452). Die Natur des intelligiblen Subjekts besteht in seiner „reinen Spontaneität" (4:452) und Freiheit, aufgrund deren es als moralischer Gesetzgeber auftritt (5:75). Gelegentlich verwendet Kant auch die Ausdrücke „intelligibles Wesen" (6:226; 6:435) „Intelligenz" (4:452; 4:453; 4:457–461; 5:125) „moralisches Wesen" (6:430) und in der *MS* (als Gegenbegriff zum „*homo phaenomenon*", 6:239) „*homo noumenon*" (6:239; 6:295; 6:335; 6:418; 6:423; 8:334). Wichtige Stellen: 5:100; 6:226; 6:435.

Verwandte Stichworte

Freiheit; homo noumenon; Ich; Intelligenz; Vernunft

Philosophische Funktion

Der (in dieser Form nur ein Mal in den Druckschriften belegte) Ausdruck „intelligibele[s] Subject" (5:100) setzt die Lehre vom →transzendentalen Idealismus voraus. Der Mensch als Person ist zugleich Bürger der Sinnenwelt und der intelligiblen Welt (vgl. 5:87). Als Bürger der Sinnenwelt ist er den mechanischen Gesetzen der Natur unterworfen, als Bürger der intelligiblen Welt ist er nach der Kausalität der Freiheit tätig. Als „reines Vernunftwesen" (7:266) gedacht, unterliegt der Mensch nicht der Naturkausalität, sondern kann die „Causalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken" (4:452). Im Bewusstsein des moralischen Sollens erkennt der Mensch sich als Person seiner Persönlichkeit unterworfen, ist er für sich selbst letzter Zweck seines Wollens (vgl. 5:87). Dementsprechend drückt die (moralisch bestimmte) „Intelligenz" sein „eigentliches Selbst" (4:457) aus. In ihr besteht sein alleiniger „Werth" (5:162). Kant identifiziert die Intelligenz auch mit der „Menschheit in seiner Person" (5:233). Aufgrund des Bewusstseins des Moralgesetzes, dessen Quelle die reine praktische Vernunft ist, ist sich der Mensch, „als Wesen an sich selbst, seines in einer intelligibelen Ordnung der Dinge bestimmbaren Daseins bewußt" (5:42). Vermöge seiner Willkürfreiheit bestimmt sich der Mensch als „intelligibeles Wesen" und wird gemäß „dieser Bestimmung in der Sinnenwelt thätig" (5:105). Das „Subject der reinen praktischen Vernunft, als obersten Gesetzgeberin", ist die „intelligibele Ursache" (5:75) dafür, dass wir das Gefühl der Achtung für es empfinden. Ohne das Achtungsgefühl wären wir sub-

jektiv nicht motiviert, dem Moralgesetz Folge zu leisten.

Ohne die Lehre vom „doppelten Selbst“ (6:439) wäre nach Kant nicht nur nicht verständlich, wie ich als moralisches Subjekt Richter über mich selbst sein könnte (vgl. 6:439 Anm.), bereits der Begriff der Verpflichtung gegenüber sich selbst setzt die Trennung zwischen Vernunftwesen (*homo noumenon*) und Sinnenwesen (*homo phaenomenon*) voraus. Als *homo noumenon* verfügt der Mensch als Person auch über Persönlichkeit und ist gegenüber der Menschheit in sich verpflichtet (vgl. 6:418). Ohne diese selbstbezügliche Beziehung zwischen Person und Persönlichkeit gäbe es kein moralisches Sollen (vgl. 5:87).

Heiner F. Klemme

Subjekt, logisches/reales

Kant verwendet die Begriffe des logischen Subjekts und des realen Subjekts in Abgrenzung zueinander. Das logische Subjekt des Denkens versteht er als formale Grundbedingung sämtlicher Denkinhalte. Dagegen könne aus diesem Sachverhalt nicht der Schluss auf das Vorhandensein eines realen Subjekts gezogen werden. Wichtige Stellen: KrV A 349f.; KrV B 419.

Verwandte Stichworte

Ich; Seele; Subjekt; Subjekt, absolutes; Ich, denkendes

Philosophische Funktion

Mit der Unterscheidung der Begriffe des logischen Subjekts und des realen Subjekts zeigt Kant im →Paralogismenkapitel der *KrV*, dass die rationale Psychologie den Fehler begeht, von dem für menschliche Erfahrungszustände konstitutiven logischen Subjekt des Denkens auf die Existenz eines realen Subjekts zu schließen.

Kant expliziert in der Auflösung des Paralogismus’ der Substantialität, dass in allem Denken das Ich dasjenige Subjekt sei, „dem Gedanken nur als Bestimmungen inhäriren“ und dieses Ich „nicht als die Bestimmung eines anderen Dinges“ gebraucht werden könne (KrV A 349). Das Ich sei zwar allen Gedanken stets immanent, „es ist aber mit dieser Vorstellung nicht die mindeste Anschauung verbunden, die es von anderen Gegenständen der Anschauung unterschiede“ (KrV A 350).

Vor dem Hintergrund dieser Bestimmungen folgert Kant, dass „der erste Vernunftschluß der transscendentalen Psychologie uns nur eine vermeintliche neue Einsicht aufhefte, indem er das beständige logische Subject des Denkens für die Erkenntniß des realen Subjects der Inhärenz ausgiebt“ (KrV A 350). Er konstatiert, dass ein reales Subjekt grundsätzlich kein möglicher Erkenntnisgegenstand sein könne, „weil das Bewußtsein das einzige ist, was alle Vorstellungen zu Gedanken macht, und worin mithin alle unsere Wahrnehmungen als dem transscendentalen Subjecte müssen angetroffen werden“ (KrV A 350). Neben dieser logischen Bedeutung des Ich könne demnach keinerlei Kenntnis „von dem Subjecte an sich selbst“ angenommen werden, „was diesem so wie allen Gedanken als Substratum zum Grunde liegt“ (KrV A 350).

Weiterführende Literatur

Klemme, Heiner F.: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, Hamburg: Meiner 1996.

Rosefeldt, Tobias: Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst, Berlin u. a.: Philo 2000.

Alexandra Spaeth

Subjekt, transzendentales

Das →Ich, insofern es denkt, ist das transzendentale Subjekt des Denkens. Das transzendentale Subjekt kann nur durch seine Prädikate beziehungsweise seine Gedanken erkannt werden. Sein Begriff muss „ohne alle Prädicate“ (KrV B 441) gedacht werden. Er bezieht sich auf „den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck: Ich“ (KrV A 355), der formal, nicht inhaltlich, in allem Denken immer schon enthalten ist. Das transzendentale Subjekt ist die abstrakte Bestimmung der selbstreferenziellen Instanz allen Denkens. Weitere wichtige Stellen: KrV B 404; KrV B 426f.; KrV B 573.

Verwandte Stichworte
Subjekt; Ich denke; Selbstbewusstsein

Philosophische Funktion
1 Die konstitutive Funktion
Der Schlüssel zum Verständnis der internen Struktur des Denkens ist die Formel: „Das *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*" (KrV B 131). Die Subjektstelle des ‚Ich denke' ist dabei ausschließlich →transzendental aufzufassen, „ohne die mindeste Eigenschaft desselben zu bemerken, oder überhaupt etwas von ihm zu kennen oder zu wissen" (KrV A 355). Dem transzendentalen Subjekt fehlt der inhaltliche Gehalt. Es ist der „Begriff von einem bloßen Etwas", einem „Etwas überhaupt" (KrV A 355). Von ihm kann gesagt werden, dass seine Vorstellung aufgrund der Bestimmungslosigkeit einfach sein muss. Diese einfache Subjektvorstellung ist allerdings kein Korrelat von Selbstwissen oder Selbsterkenntnis: „Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subject ist darum nicht eine Erkenntnis von der Einfachheit des Subjects selbst, denn von dessen Eigenschaften wird gänzlich abstrahirt, wenn es lediglich durch den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck: Ich, (welchen ich auf jedes denkende Subject anwenden kann) bezeichnet wird" (KrV A 355).

2 Der Zirkel
Weil jedes Denken in einem formalen Sinne immer schon selbstreferenziell ausgelegt ist, treten bei dem Versuch, sich unmittelbar auf das Subjekt des Denkens zu beziehen, Reflexionszirkel auf. „Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subject der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird, und wovon wir abgesondert niemals den mindesten Begriff haben können, um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen" (KrV B 404).

Das transzendentale Subjekt begleitet alles Denken, ohne selbst Gegenstand des Denkens sein zu können. Die formale Selbstreferenz ist der Grund der unvermeidlichen Zirkularität des →Selbstbewusstseins. Diese „Unbequemlichkeit" (KrV B 404) der Reflexion folgt aus dem Sachverhalt, dass das transzendentale Subjekt keine Vorstellung, sondern „das Bewußtsein an sich" ist, aus dem zunächst nur zu entnehmen ist, dass „irgend etwas" (KrV B 404) gedacht wird.

Transzendentale Bestimmungen können nicht auf ihre Beschaffenheit hin befragt werden. Ihnen korrespondiert kein gegebener Gegenstand der kategorialen →Synthesis. Das transzendentale Subjekt ist „selbst nicht Erscheinung" (KrV B 506 Anm.), weshalb bei ihm Kategorien keine „Bedingungen ihrer Anwendung antreffen" (KrV B 506 Anm.).

3 Fehlschlüsse
Es kennzeichnet die rationale Psychologie, dass sie den erkenntnistheoretischen Stellenwert des transzendentalen Subjekts verkennt und aus ihm Hypostasierungen und Reifizierungen ableitet. Das transzendentale Subjekt ist eine Abstraktion, die aus der Analyse der Bedingungen möglicher Erfahrung hervorgeht. Mit ihr verbinden sich keine empirischen Bestimmungen des Subjekts des Denkens. Wer aus ihr empirische Bedingungen folgert, verwechselt das transzendentale Subjekt mit einer Substanzbestimmung: „Folglich verwechsele ich die mögliche *Abstraction* von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewußtsein einer *abgesondert* möglichen Existenz meines denkenden Selbst und glaube das Substantiale in mir als das transscendentale Subject zu erkennen, indem ich bloß die Einheit des Bewußtseins, welche allem Bestimmen als der bloßen Form der Erkenntniß zum Grunde liegt, in Gedanken habe" (KrV B 427).

Dieter Sturma

Subjekt/Prädikat

Die „Beziehung eines Prädicats auf ein *Subject*" ist das, was ein kategorischer →Satz oder ein →kategorisches Urteil „aussagt" (KrV A 406 / B 432f.). Durch das Verhältnis, das zwischen Subjekt und Prädikat in kategorischen Urteilen besteht und in der →Kopula zum Ausdruck kommt, sind kategorische Urteile ihrer logischen Form nach bestimmt (9:104); Subjekt und Prädikat machen „die Materie" dieser Urteile aus (9:105). Weitere wichtige Stellen: KrV A 6 / B 10; KrV A 69 / B 94; KrV A 598 / B 626.

Verwandte Stichworte
Inhärenz; Subjekt, logisches/reales; Bestimmung

Philosophische Funktion
Vorbild für Kants Gebrauch von ‚Subjekt' und ‚Prädikat' ist ein in der traditionellen Logik üblicher Gebrauch, wie er z. B. in § 293 von → Meiers *Auszug* zu finden ist, wo es heißt: „Derjenige Begriff, von welchem wir uns in einem Urtheile vorstellen, dass ihm ein anderer zu oder nicht zukomme, ist *das Subject* (subiectum); der andere im Gegentheil, von dem wir uns vorstellen, dass er dem Subjecte zu oder nicht zukomme, ist *das Prädicat* (praedicatum)" (16:625). Kant fasst die (logische) Materie → kategorischer Urteile, also Subjekt und Prädikat, als „Begriffe" (KrV A 266 / B 322; vgl. KrV B 10) auf, und → Begriffe als „Prädicate möglicher Urtheile" (KrV A 69 / B 94). Subjekt und Prädikat sind insofern gleichermaßen geeignet, sowohl die Subjekt- als auch die Prädikat-Stelle kategorischer Urteile einzunehmen.

Nach Kant ist das Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat „auf zweierlei Art möglich" (KrV A 6 / B 10), je nachdem ob es in einem → analytischen oder → synthetischen Urteil stattfindet. Um Prädikate, die mit einem Subjekt analytisch verknüpft sind (so dass aus dieser Verknüpfung ein Urteil entspringt, dessen Verneinung einen Widerspruch enthält), von Prädikaten zu unterscheiden, die mit demselben Subjekt synthetisch verbunden sind, teilt Kant Prädikate in „logische[]" und „reale[]" Prädikate ein: Er setzt das reale Prädikat mit „der Bestimmung eines Dinges" gleich und unterscheidet diese wie folgt von einem logischen Prädikat: „Zum *logischen Prädicate* kann alles dienen, was man will, sogar das Subject kann von sich selbst prädicirt werden; denn die Logik abstrahirt von allem Inhalte. Aber die *Bestimmung* ist ein Prädicat, welches über den Begriff des Subjects hinzukommt und ihn vergrößert. Sie muß also nicht in ihm schon enthalten sein" (KrV A 598 / B 626). Insbesondere möchte Kant ‚sein' nicht als reales Prädikat verstanden wissen, und zwar weder in Fällen, in denen ‚ist' als → Kopula (das heißt als Hilfsverb), noch in Fällen, in denen mit ‚ist' → Existenz ausgesagt wird: „*Sein* ist offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urtheils" (KrV A 598f. / B 626; vgl. 2:70–77).

Weiterführende Literatur
Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges ‚Begriffsschrift', Frankfurt/M.: Klostermann 1995.

Michael Wolff

subjektiv

Der Ausdruck ‚subjektiv' bezeichnet den Bezug eines Gedankens, einer Vorstellung oder eines Zustands auf ein Subjekt. In der Erkenntnistheorie, Moralphilosophie und Ästhetik drückt ‚subjektiv' gegenüber objektiven Bestimmungen einschränkende Verhältnisse aus, die sich auf den Ursprung, den Grund oder den Bezug eines Gedankens, einer Vorstellung oder eines Zustands auf ein Subjekt richten. Dem Ausdruck ‚subjektiv' sind die Bestimmungen ‚objektiv', ‚gegenständlich' und ‚an sich' entgegengesetzt.

Der Ausdruck ‚subjektiv' bezieht sich auf eine formale Beschaffenheit oder eine Eigenschaft des Subjekts und hat nicht die abwertende Bedeutung, etwas als bloß willkürlich oder zufällig zu bezeichnen. Objektive Gültigkeit erschließt sich Kant zufolge über „*subjective Bedingungen des Denkens*" (KrV A 89 / B 122): „Das *Subjective* in der Form der Sinnlichkeit, welches a priori aller Anschauung der Objecte zum Grunde liegt, machte es uns möglich, a priori von Objecten ein Erkenntniß zu haben, wie sie uns *erscheinen*" (20:269). Der geltungstheoretische Vorrang objektiver Bestimmungen vor subjektiven Bestimmungen fällt in der Erkenntnistheorie, Moralphilosophie und Ästhetik jeweils unterschiedlich aus. Weitere wichtige Stellen: KrV A 48 / B 66; KrV A 115; 5:79ff.; 5:215; 5:290; 20:268ff.

Verwandte Stichworte
Subjekt; Raum; Zeit; Neigung; Urteilskraft; Grund, subjektiver; Gültigkeit, subjektive

Philosophische Funktion
1 Erkenntnistheorie
Die erkenntnistheoretische Verwendung von ‚subjektiv' ist in einer formalen Gesetzmäßigkeit auf-

seiten des epistemischen Subjekts begründet, welche die Bedingung der Konstitution von Erscheinungen als Gegenständen möglicher Erfahrung ist. In diesem Sinn sind die subjektiven Gründe des Bewusstseins „objectiv gültig", weil sie als „Gründe der Möglichkeit" fungieren, „überhaupt ein Object in der Erfahrung zu erkennen" (KrV A 125f.).

Es sind drei subjektive Erkenntnisquellen als Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung zu unterscheiden: → Sinn, → Einbildungskraft und → Apperzeption. Als Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung sind sie „in der Anwendung auf gegebene Erscheinungen" einerseits empirisch, andererseits aber auch „Grundlagen a priori, welche selbst diesen empirischen Gebrauch möglich machen" (KrV A 115).

→ Raum und → Zeit als Formen der Anschauung sind „eine subjective Beschaffenheit der Sinnlichkeit" (KrV A 267 / B 323). Sie haben objektive Gültigkeit ausschließlich „in Ansehung der Erscheinungen" (KrV A 34 / B 51). Jenseits des Bezugs auf mögliche Erfahrung kommt ihnen keine objektive Gültigkeit zu. Äußere Gegenstände sind ohne diese subjektiven Bedingungen „an sich nichts" (KrV A 48 / B 66).

Die Form des Gegenstandes in der Anschauung geht nicht auf ein Objekt an sich zurück, sondern auf die „Naturbeschaffenheit des Subjects, welches einer anschaulichen Vorstellung des Gegenstandes fähig ist" (20:267). Das Subjektive ist eine formale Beschaffenheit des Subjekts im Sinne „der Empfänglichkeit für die Anschauung eines Gegenstandes", aus der sich „die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori von Seiten der Anschauung" (20:267) erklärt. Die „nothwendige[n] Bedingungen aller (äußern und innern) Erfahrung" können entsprechend nur als „blos subjective Bedingungen aller unsrer Anschauung" (KrV A 49 / B 66) gedacht werden. Aufgrund der subjektiven Bedingungen der Erfahrung können „Anschauungen in uns stattfinden" (KrV A 33 / B 49): „Das *Subjective* in der Form der Sinnlichkeit, welches a priori aller Anschauung der Objecte zum Grunde liegt, machte es uns möglich, a priori von Objecten ein Erkenntniß zu haben, wie sie uns *erscheinen*" (20:269).

Es ist in Rechnung zu stellen, dass Erscheinungen unabhängig von Funktionen des Verstandes auftreten. Deshalb stellt sich hinsichtlich der Verstandestätigkeit die grundsätzliche Frage, wie subjektive Bedingungen des Denkens objektive Gültigkeit im Sinne von „Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniß der Gegenstände" (KrV A 89f. / B 122) erlangen können. Der Erörterung dieser Frage dient die *Transzendentale Logik* der *KrV*. Sie entwickelt und begründet die These: „Der Verstand giebt a priori der Erfahrung überhaupt nur die Regel nach den subjectiven und formalen Bedingungen sowohl der Sinnlichkeit als der Apperception, welche sie allein möglich machen" (KrV A 230 / B 283).

Im Hinblick auf die konstitutive Funktion der → transzendentalen Einheit der Apperzeption für die Erfahrung insgesamt muss zwischen der subjektiven und der objektiven Einheit des Selbstbewusstseins unterschieden werden: „Die *transscendentale Einheit* der Apperception ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Object vereinigt wird. Sie heißt darum *objectiv*, und muss von der *subjectiven Einheit* des Bewußtseins unterschieden werden, die eine *Bestimmung des inneren Sinnes* ist, dadurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird. Ob ich mir des Mannigfaltigen als zugleich oder nach einander *empirisch* bewußt sein könne, kommt auf Umstände oder empirische Bedingungen an" (KrV B 139).

2 Moralphilosophie

Subjektive Bedingungen des Handelns sind → Triebfedern als der „subjective Bestimmungsgrund des Willens" (5:72) und Neigungen als subjektive Widerspiele des moralischen Gesetzes. Personen sind „endliche Wesen", deren Absichten und Handlungen durch die Begriffe der Triebfeder, des → Interesses und der → Maximen bestimmt werden können, wodurch sie sich von einem „göttlichen Willen" unterscheiden (5:79). Diese Begriffe „setzen insgesammt eine Eingeschränktheit der Natur eines Wesens voraus, da die subjective Beschaffenheit seiner Willkür mit dem objectiven Gesetze einer praktischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt; ein Bedürfniß, irgend wodurch zur Thätigkeit angetrieben zu werden, weil ein inneres Hinderniß derselben entgegensteht" (5:79).

Das subjektive Prinzip moralischer Handlungen ist die → Achtung vor dem → moralischen

Gesetz. Das moralische Gesetz ist „subjectiv ein Grund der Achtung“ (5:74). Insofern ist das moralische Gesetz eine durch Vernunft bestimmte Triebfeder des Handelns, die selbstsüchtige und egoistische Verhaltensweisen niederschlägt. Moralische Verhaltensweisen von Personen weisen sowohl subjektive als auch objektive Bestimmungen auf: „Der Begriff der Pflicht fordert also an der Handlung *objectiv* Übereinstimmung mit dem Gesetze, an der Maxime derselben aber subjectiv Achtung fürs Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe“ (5:81). Aufgrund des subjektiven Prinzips der Maximen ist „alle Moralität der Handlungen in der Nothwendigkeit derselben *aus Pflicht* und aus Achtung fürs Gesetz“ (5:81) begründet und nicht in inhaltlichen Bestimmungen der Handlungsziele, die der Glücksmaximierung dienen.

3 Ästhetik

Die ästhetische Beschaffenheit der Vorstellung eines Objektes ist in ihrer „Beziehung auf das Subject“ begründet (5:188). Das in ästhetischer Hinsicht Subjektive an einer Vorstellung ist mit dem Gefühl der Lust oder Unlust verbunden und ist kein möglicher Gegenstand von Erkenntnis. „Die Zweckmäßigkeit also, die vor dem Erkenntnisse eines Objects vorhergeht, ja sogar, ohne die Vorstellung desselben zu einem Erkenntniß brauchen zu wollen, gleichwohl mit ihr unmittelbar verbunden wird, ist das Subjective derselben, was gar kein Erkenntnißstück werden kann“ (5:189). Die subjektive Allgemeinheit von Geschmacksurteilen ist allein aus der Verfassung der ästhetischen Erfahrung zu begründen. Von der ästhetischen Allgemeinheit „läßt sich nicht auf die logische schließen: weil jene Art Urtheile gar nicht auf das Object geht“ (5:215).

Die subjektive Allgemeinheit setzt voraus, dass Menschen ihre jeweiligen Gefühlszustände unter den formalen Bedingungen der ästhetischen Urteilskraft mitteilen können. Unabhängig von den fehlenden objektiven Kriterien für die Gültigkeit von ästhetischen Bewertungen können die formalen Bedingungen der Urteilskraft, also die „subjective Zweckmäßigkeit der Vorstellung für das Verhältnis der Erkenntnißvermögen in der Beurtheilung eines sinnlichen Gegenstandes überhaupt[,] […] jedermann mit Recht angesonnen werden“ (5:290). Es ist Kants Theorie des reinen →Geschmacksurteil zufolge zulässig, in der ästhetischen Erfahrung die Beziehung des Urteils auf ein Subjekt und eine allgemeine Mitteilbarkeit und Zustimmungsfähigkeit dieses Urteils anzunehmen. In dem Maße, in dem eine Person bei Geschmacksurteilen eine Bewertungsperspektive einnimmt, die für andere Personen nachvollziehbar ist, kann sie auf allgemeine Zustimmung rechnen.

Weiterführende Literatur

Reath, Andrews: „Kant’s Theory of Moral Sensibility. Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination“, in: Kant-Studien 80, 1989, 284–302.

Wenzel, Christian Helmut: Subjektive Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils bei Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 2000.

Dieter Sturma

subkonträr

→kontradiktorisch, konträr, subkonträr

Subordination von Begriffen

→Koordination/Subordination von Begriffen

Subreption

Subreption ist eine Verwechslung, die zu Täuschung bzw. Erschleichung Anlass gibt (*vitium subreptionis*). →Christian Wolff spricht in seiner *Logica* (§ 668) von einem „vitium subreptionis in experiendo“, worunter er einen Fehler versteht, aufgrund dessen wir etwas zu erkennen vermeinen, was wir nicht erfahren. Als Beispiel führt Wolff die Frage nach dem physischen Einfluss der Seele auf den Körper an. Wichtige Stellen: 2:412; KrV A 643 / B 671; 5:116; 5:257; *Refl.* 243, 15:93; 20:349.

Verwandte Stichworte

Dialektik; Schein

Philosophische Funktion

Die transzendentale Subreption besteht allgemein darin, dass das Subjektive des Denkens für das Ob-

jektive des Gedachten gehalten wird (vgl. 20:349) bzw. in einem engeren Sinn, dass einer Idee, etwa der Idee von der höchsten Ursache, die eine bloß regulative Funktion innehat, eine konstitutive Bedeutung zugemessen wird. Diese Subreption ist Kant zufolge z. T. unvermeidlich und gibt zu einer Illusion Anlass. Das „vitium subreptionis" wird in *De mundi* (§ 24; 2:412) als Vertauschung des Intellektuellen mit dem Sinnlichen beschrieben und beruht auf sog. erschlichenen Axiomen („axiomata subrepticia"), aufgrund deren das Sinnliche als etwas dem Verstandesbegriff notwendig Anhängendes angesehen wird. Umgekehrt kennt Kant auch ein *vitium subreptionis*, das darin besteht, dass das Intellektuelle für sinnlich gehalten wird (vgl. *Refl.* 243; 15:93). Auch im Bereich des Praktischen gibt es einen Fehler der Erschleichung: Er besteht in der Verwechslung der moralischen Triebfeder mit sinnlichen Antrieben (vgl. 5:116), also darin, die Lust und das Wohlgefallen an sich selbst als Bestimmungsgrund der moralischen Handlung anzusehen.

Weiterführende Literatur

Birken-Bertsch, Hanno: Subreption und Dialektik bei Kant. Der Begriff des Fehlers der Erschleichung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2006.

Birken-Bertsch, Hanno: „Erfahrung, Subreption und Idealismus", in: Stolzenberg, Jürgen u. a. (Hg.): Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des 1. Internationalen Christian Wolff Kongresses, Halle (Saale), 4.–8. April 2004, Hildesheim u. a.: Olms 2007, Teil 2, 205ff.

Dwyer, Daniel J.: „Subreption in the Critique of Judgment. Kant's Critique of Naive Objectivism in Aesthetics", in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, Bd. 3, 504ff.

Marcucci, Silvestro: „‚Axiomata subrepticia' e ‚principia convenientiae' puramente regolativi nella ‚Dissertatio' del 1770", in: Esposito, Costantino u. a. (Hg.): Verum et certum. Studi di storiografia filosofica in onore di Ada Lamacchia, Bari: Levante 1998, 313ff.

Robert Theis

Subsistenz, subsistieren

Allgemein bedeutet ‚subsistieren', für sich selbst zu bestehen. In einer alltäglichen Bedeutung, die sich vornehmlich in Kants Briefen findet, bedeutet ‚subsistieren' daher, seinen Lebensunterhalt zu bestreiten (vgl. 10:467; 11:256). In einer spezifisch philosophischen Bedeutung subsistiert die → Substanz im Unterschied zu → Akzidenzen, die ihr → inhärieren: „Wenn man nun diesem Realen an der Substanz ein besonderes Dasein beilegt, (z. E. der Bewegung, als einem Accidens der Materie), so nennt man dieses Dasein die Inhärenz zum Unterschiede vom Dasein der Substanz, das man Subsistenz nennt" (KrV A 286 / B 229f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 80 / B 106; KrV B 419; KrV A 414 / B 441; 4:310; 5:393; 28:1207; 28:1308f.

Verwandte Stichworte

Substanz; Akzidenz; Inhärenz; Spinoza, Baruch de (Spinozismus)

Philosophische Funktion

Der Begriff der Subsistenz ist eng mit dem der Substanz verbunden. Denn nur Substanzen subsistieren. Daher nennt Kant die Kategorie der Substanz in der → Tafel der Kategorien, wie sie in der *KrV* dargestellt ist, die Kategorie der „*Inhärenz* und Subsistenz (substantia et accidens)" (KrV A 80 / B 106). Alles andere inhäriert in Substanzen, so auch Raum und Zeit (als deren Formen), von denen Kant sagt, dass sie nicht subsistierten (vgl. KrV A 36 / B 52; KrV A 39 / B 56). Im Gegensatz zu Akzidenzen haben Teile von Substanzen aber Subsistenz (vgl. 28:428). In Bezug auf Substanzen in der Erscheinung ergibt sich allerdings die Besonderheit, dass, obwohl diese nur aus Verhältnissen bestehen (vgl. KrV A 283ff. / B 339ff.), einige darunter „selbständige und beharrliche" sind (KrV A 285 / B 341). Insofern sie selbstständig sind, subsistieren sie.

Doch diese Art von ontologischer Unabhängigkeit ist nicht mit kausaler Unabhängigkeit zu verwechseln. Diese Verwechslung macht Kant wiederholt → Descartes und vor allem → Spinoza zum Vorwurf: „Etwas kann causatum alterius sein und deswegen darf es nicht der Ursache als Prädikat inhärieren. Hierin irrte Spinoza. Das Wort Subsistenz ist freilich zweideutig. Man übersetzt es durch

Selbständigkeit d. h. Möglichkeit zu existieren ohne Ursache, auch durch Möglichkeit zu existieren non inhaerendo“ (28:1308; vgl. 5:393; 8:224 Anm.; *Refl.* 3781, 17:291; *Refl.* 4777, 17:724; 28:429; 28:510f.; 28:628; 28:638f.). Die Zweideutigkeit des Wortes ‚Subsistenz‘ besteht darin, dass Subsistenz auch im Sinn Spinozas als kausale Unabhängigkeit von → Gott verstanden werden kann. Wenn alle Substanzen nur auf diese Art subsistieren würden, dann wäre Gott die einzige Substanz und alles andere nur seine Akzidenzen, die in ihm inhärierten. Kant vermeidet diese Konsequenz, indem er Substanzen ausschließlich ontologische, aber nicht kausale Unabhängigkeit zuspricht. Dementsprechend reserviert er den Begriff der ‚Subsistenz‘ für ontologische Unabhängigkeit. Kants Stellung zum → Spinozismus ist allerdings umstritten.

Die Subsistenz einer Substanz wird traditionell auch dadurch zum Ausdruck gebracht, dass Substanzen ‚Träger‘ von Akzidenzen seien. Kant führt diese Bezeichnung auf → Locke zurück (vgl. 28:429; 28:563), hält sie aber für missverständlich. Denn Akzidenzen „sind aber nicht besondre Dinge die existiren sondern nur besondre Arten die Existenzen zu betrachten“ (28:429) und „werden nicht blos von der substanz unterstützt, wie ein Buch im Bücherschrank“ (29:770; vgl. KrV A 186f. / B 229f.; 28:429).

Michael Oberst

substantia phaenomenon

Substantia phaenomenon ist die Substanz in der Erscheinung, also dasjenige an einem Gegenstand der Erfahrung, das beharrt und dessen Eigenschaften wechseln. Kant kontrastiert die *substantiae phaenomena*, als die einzigen Substanzen, die wir erkennen können, mit den „intelligibele[n] Substanzen (substantiae noumena)“ (KrV A 276 / B 332) bei → Leibniz, die dieser von den *substantiae phaenomena* nicht hinreichend unterschieden habe. Weitere wichtige Stellen: KrV B 250f.; KrV B 321–341; KrV A 399; KrV B 469; KrV B 589; 14:186f.; 17:719; 18:173; 28:517f.; 28:642; 28:727; 28:758f.; 29:771f.; 29:828.

Verwandte Stichworte

Substanz; Beharrlichkeit; Inneres und Äußeres

Philosophische Funktion

Nach der *Ersten Analogie der Erfahrung* „ist das Beharrliche […] die Substanz in der Erscheinung“ (KrV B 225). Das transzendentale → Schema der Substanzkategorie, „die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit“ (KrV A 144 / B 183), ist daher das Schema einer „substantia phaenomenon“ (KrV B 186). Da wir „gar nichts Beharrliches [haben], was wir dem Begriffe einer Substanz, als Anschauung, unterlegen könnten, als bloß die *Materie*“ (KrV B 278), gilt: „Die Materie ist substantia phaenomenon“ (KrV A 277 / B 333). Beharrlich an der Materie sind „*Undurchdringlichkeit*“ (KrV B 278), „Anziehung“ (*Refl.* 4412, 17:537) sowie die „Quantität der Materie“ selbst (4:541, vgl. 23:30). Obwohl diese Beharrlichkeit dem Substanzbegriff erst „objective Realität“ gibt (KrV B 291), bleibt die *substantia phaenomenon* „ein Inbegriff von lauter Relationen“ (KrV B 321), ein „beharrliches Bild der Sinnlichkeit und nichts als Anschauung“ (KrV A 525f. / B 553f.). Rae Langton zufolge können Substanzen im eigentlichen Sinn nach Kant nur intrinsische Eigenschaften haben (vgl. Langton, *Kantian Humility*). Phaenomena, die aus Relationen bestehen oder zumindest in Relationen zu anderen stehen, können demnach keine Substanzen im eigentlichen Sinne sein, obwohl sie als Substanzen erscheinen können (dazu kritisch Ameriks, *Short Arguments to Humility*).

Manfred Kugelstadt / Red.

Substantiale

Das Substantiale ist dasjenige an einer Substanz, das als „das eigentliche Subject […] übrig bleibt, nachdem alle Accidenzen (als Prädicate) abgesondert worden“ (4:333). Es ist „das Innere der Substanzen selbst“ (28:1107, vgl. 28:1310) und als solches nicht erkennbar (vgl. 4:333). Kant folgt in seiner Definition des Substantiale Baumgarten (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 196), betont aber, dass der Begriff des Substantiale auf einer bloßen Abstraktion beruht und wir durch ihn keinen für sich bestehenden Gegenstand denken: „das Substantiale selbst [kann] niemals von unserm noch so tief dringenden Verstande […] gedacht werden […]: weil die specifische Natur unseres Verstandes darin besteht, alles […] durch lauter Prädicate zu denken, wozu also das absolute Subject jederzeit fehlen muss“ (4:333). Weitere wichtige

Stellen: KrV B 427; KrV A 414 / B 441; 4:334; *Refl.* 4416, 17:538; *Refl.* 4762, 17:718; 20:270; 23:30; 28:25; 28:429; 28:563; 28:639; 29:770f.; 29:826.

Verwandte Stichworte
Substanz; Akzidens; Inneres und Äußeres

Philosophische Funktion
Kant verwendet den Begriff des Substantiale vor allem im Zusammenhang seiner Kritik der rationalen Psychologie (vgl. Wuerth, *Paralogisms*). Es könnte nämlich so scheinen, „als ob wir in dem Bewußtsein unserer selbst (dem denkenden Subject) dieses Substantiale haben und zwar in einer unmittelbaren Anschauung" (4:334). Tatsächlich liegt hier aber eine „Verwechselung" vor, auf welcher „der dialektische Schein in der rationalen Psychologie beruht" (KrV B 426): Man verwechselt „die mögliche *Abstraction* von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewußtsein einer *abgesondert* möglichen Existenz meines denkenden Selbst", so dass man irrtümlich glaubt, „das Substantiale in mir als das transscendentale Subject zu erkennen" (KrV B 427). Das Substantiale als „das Ding an sich selbst" bleibt notwendig „unbekant" (*Refl.* 5292, 18:145).

Manfred Kugelstadt / Red.

Substantialität

Substantialität ist die Eigenschaft, eine → Substanz zu sein, d. h. Träger von Eigenschaften, und nicht eine Eigenschaft oder ein Modus von einem anderen Wesen zu sein. Kant benutzt ‚Substantialität' mit dieser Bedeutung in der A-Version des ersten → *Paralogismus der reinen Vernunft* von 1781 (vgl. KrV A 348; KrV A 349). Jedes erfahrbare Wesen, das im Zeitablauf beharrt, besitzt Substantialität. Die Verbindung zwischen Substantialität und → Beharrlichkeit wird in den → *Analogien der Erfahrung* thematisiert (vgl. KrV A 189 / B 232; KrV A 205 / B 250). Weitere wichtige Stellen: KrV A 189 / B 232; KrV A 205 / B 250; KrV A 348f.

Verwandte Stichworte
Analogien der Erfahrung; Paralogismus; Substanz

Philosophische Funktion
Kant benutzt das Wort ‚Substantialität' zweimal in den *Analogien der Erfahrung* (vgl. KrV A 189 / B 232; KrV A 205 / B 250) und zweimal im ersten Paralogismus in der ersten Auflage der → *KrV* (vgl. KrV A 348; KrV A 349). ‚Substantialität' kommt in den Analogien der Erfahrung dort vor, wo Kant das „empirische Kriterium" (KrV A 205 / B 250) der Substantialität erwähnt (vgl. KrV A 189 / B 232; KrV A 205 / B 250), als einen Test um zu entscheiden, ob eine Substanz vorliegt. Das empirische Kriterium der Substantialität hängt von dem in der zweiten Analogie der Erfahrung bewiesenen Kausalgesetz ab, und es setzt die erste Analogie der Erfahrung voraus, wo die Existenz von Substanzen bewiesen wird. Das Kriterium ist: „Wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz" (KrV A 205 / B 250). Kant rechtfertigt ein solches Kriterium mit dem folgenden Argument: „Handlung bedeutet schon das Verhältniß des Subjects der Causalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem besteht, was da geschieht, mithin im Wandelbaren [...]: so ist das letzte Subject desselben das *Beharrliche* als das Substratum alles Wechselnden, d. i. die Substanz. Denn nach dem Grundsatze der Causalität sind Handlungen immer der erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen und können also nicht in einem Subject liegen, was selbst wechselt, weil sonst andere Handlungen und ein anderes Subject, welches diesen Wechsel bestimmte, erforderlich wären. Kraft dessen beweiset nun Handlung, als ein hinreichendes empirisches Kriterium, die Substantialität, ohne daß ich die Beharrlichkeit desselben durch verglichene Wahrnehmungen allererst zu suchen nöthig hätte" (KrV A 205 / B 250f.).

Weiterführende Literatur
Allison, Henry E.: Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense, 2. Aufl. New Haven u. a.: Yale University Press 2004, insbes. 148–149, 222–223, 236–246, 341–344.

Van Cleve, James: Problems from Kant, New York u. a.: Oxford University Press 1999, insbes. 105–121, 173–175.

Alberto Vanzo

Substanz

Es gibt beim kritischen Kant zwei grundlegende Konzeptionen des Begriffs der Substanz: 1. Substanz als dasjenige, worin die Akzidenzen inhärie-

ren, 2. Substanz als beharrliche Materie. Das erste ist Substanz, wie sie durch die reine →Kategorie von Substanz und Akzidens ausgedrückt wird, das zweite „Substanz in der Erscheinung" (KrV B 225; vgl. KrV A 188 / B 231), oder „substantia phaenomenon" (KrV A 146 / B 186) und entspricht der schematisierten Kategorie der Substanz. Das Verhältnis zwischen beiden Konzeptionen ist umstritten bzw. unklar. Daneben gibt es noch die vorkritische Konzeption von Substanzen als ‚physischen Monaden' (vgl. 1:480f.). Weitere wichtige Textstellen: KrV A 80 / B 106; KrV A 144 / B 183; KrV A 182–189 / B 224–232; KrV A 204–211 / B 249–256; KrV B 291; KrV A 348–351; KrV B 410f.; 4:503ff.; 4:541ff.; *Refl.* 5294, 18:145; 28:428ff.

Verwandte Stichworte

Subjekt; Subsistenz, subsistieren; Beharrlichkeit; Monade

Philosophische Funktion

1 Physische Monaden

Es lassen sich grob zwei Phasen in der Entwicklung von Kants Substanzkonzeption unterscheiden. Bis spätestens 1769 vertritt Kant eine Konzeption der ‚physischen Monaden' (vgl. 1:480f.). Doch schon vorher finden sich Ansätze zu seiner späteren kritischen Konzeption.

Die Konzeption der physischen Monaden stellt Kant hauptsächlich in der *Monadologia Physica* von 1756 dar, doch sie lässt sich auch später noch nachweisen (vgl. 2:286f.; 28:43; 28:47; 28:48; zur späteren Entwicklung →Monade). Die physische Monade sei eine einfache Substanz, die nicht unmittelbar im →Raum anwesend ist, sondern ihn durch ihre →Kräfte erfülle (vgl. 1:480f.). Dadurch habe sie eine ‚Sphäre der Wirksamkeit' (vgl. 1:480), durch die sie einen bestimmten Raum einnehme. Die Monade sei auf diese Weise einfach (unteilbar), obwohl ihr Raum unendlich teilbar sei. Kant denkt sich physische Monaden offenkundig sowohl als letzte Subjekte als auch als beharrlich. Mit der Annahme der unendlichen Teilbarkeit der Substanzen ab 1769 wurde diese Konzeption hinfällig.

2 Die reine Kategorie der Substanz

Kant definiert Substanz folgendermaßen: „Der Begriff einer Substanz bedeutet das letzte Subject der Existenz, d. i. dasjenige, was selbst nicht wiederum blos als Prädicat zur Existenz eines anderen gehört" (4:503; vgl. KrV B 149; *Refl.* 5295, 18:145; *Refl.* 5856, 18:370; 28:428; 28:510; 28:563). Eine Substanz zeichnet sich demnach durch zwei Merkmale aus: 1. Ihr inhärieren Akzidenzen, 2. sie inhäriert nicht in etwas anderem. Oft wird Substanz als ‚reales Subjekt' bezeichnet im Unterschied zum bloß ‚logischen Subjekt' (*Refl.* 3573f., 17:67), das ein begriffliches Subjekt von logischen Prädikaten ist (vgl. *Refl.* 4052, 17:398f.; *Refl.* 4412, 17:536; 28:430; vgl. 3.3. zu logischen Subjekten). Die Substanz unter Absehung von ihren Akzidenzen bezeichnet Kant auch als →Substantiale (vgl. *Refl.* 4414, 17:537; *Refl.* 4762, 17:718; 28:195; 28:824). Dabei betont er häufig dessen Unerkennbarkeit (vgl. 28:511; 28:563; 29:771f.; 29:904).

Der Substanzbegriff ist Bestandteil der Kategorie von Substanz und Akzidens, welche die erste Kategorie in der Klasse der →Relationen ist. In der →Kategorientafel der *KrV* trägt sie den Titel der „*Inhärenz* und Subsistenz (substantia et accidens)" (KrV A 80 / B 106). In den Kategorientafeln der Metaphysiknachschriften ist hingegen fast ausschließlich von ‚Substanz und Akzidens' die Rede (vgl. 28:397; 28:480: 28:626; 29:802; 29:986; dagegen 28:398; die Kategorie heißt „Inhaerenz" in 28:547). Die unterschiedlichen Bezeichnungen der Kategorie sind dadurch zu erklären, dass Substanz und Akzidens nur Relata sind, die eigentliche Relation ist die der Inhärenz. Daneben gibt es noch eine zweite Art der Relation zwischen Substanz und Akzidens, nämlich die →Kraft. Durch Kräfte sind Substanzen →Ursache der Akzidenzen (vgl. 8:22 Anm.; *Refl.* 3785, 17:292; 28:514; 28:563; 29:770). Die Verwechslung beider Arten von Relationen führe zum →Spinozismus, bei dem die einzige Substanz →Gott sei, in welcher alles andere als Akzidenzen inhäriere (vgl. 5:393; 8:224 Anm.; →Subsistenz). Dieselbe Folge habe die falsche Gleichsetzung von Substanzen mit Kräften, welche Kant der →Leibniz-Wolffschen Schule zuschreibt (vgl. 8:224 Anm.).

Dennoch besteht ein sehr enges Verhältnis zwischen Substanz und Kräften, denn sie bedingen einander wechselseitig (vgl. KrV A 204 / B 249f.; 28:431; 28:564f.; 29:823). Insofern Substanzen durch Kräfte wirksam sind, „handel[n]" sie (28:512; vgl. 28:512f.; 28:564f.; 29:822f.; →Handlung, →actio/passio). Jede Substanz hat eine spezifische Natur, oder ein „*Realwesen*", wodurch

sie „der erste innere Grund alles dessen, was der Sache selbst zukommt", sei (28:553; →Wesen).

3 Die schematisierte Kategorie der Substanz

Wie jede Kategorie hat die Kategorie der Substanz ein →Schema, das ihre Anwendung auf →Erscheinungen ermöglicht. Das Schema der Substanz ist „die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andere wechselt" (KrV A 144 / B 183). Die Substanz in der Erscheinung ist also das Beharrliche, was →Zeit überdauert, während die Akzidenzen in der Zeit wechseln. Doch da es nur im Raum Beharrliches geben könne, ist das Schema der Substanz an den Raum gebunden und nur materielle →Körper, nicht die →Seele, können Substanzen in der Erscheinung sein (vgl. KrV B 291; KrV A 381; KrV B 413ff.; 4:542).

3.1 In der *Ersten Analogie der Erfahrung* beweist Kant, dass es in der Erscheinung etwas Beharrliches geben muss: „*Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert*." (KrV B 224; vgl. KrV A 182) Der Beweis beruht auf den →Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung: Ohne etwas Beharrliches gäbe es keinen Zusammenhang der Erfahrung, insbesondere keine →Zeitfolge (vgl. KrV A 182–189 / B 224–232). Das „*Erste Gesetz der Mechanik*" in den *MAN*, welches die Erste Analogie explizit voraussetzt (vgl. 4:541), lautet: „Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert" (4:541). Doch diese Beweise erstrecken sich nur auf materielle Substanzen in der Erscheinung, nicht auf die Seele oder Dinge an sich (vgl. KrV B 289; KrV A 248 / B 304f.; 4:542f.).

Zur *Ersten Analogie* werden in der Literatur mehrere interpretatorische Fragestellungen bzw. sachliche Probleme diskutiert. Erstens sei das Verhältnis zwischen der Ersten Analogie (in der Fassung der zweiten Auflage der *KrV*) und dem Ersten Gesetz der Mechanik unklar. Laut den *MAN* von 1786 ist das Erste Gesetz der Mechanik noch nicht in der Ersten Analogie enthalten, doch in der Fassung der zweiten Auflage der *KrV* von 1787 ist jenes Gesetz eingeschlossen, wenn Kant behauptet, „*das Quantum*" der Substanz werde „*in der Natur weder vermehrt noch vermindert*" (KrV B 224; vgl. KrV B 225). Hier stelle sich die Frage, ob Kant die erste Analogie mit dem Ersten Gesetz der Mechanik unzulässig vermischt. Zweitens beruhe das Argument für die Beharrlichkeit der Substanz auf der Nicht-Wahrnehmbarkeit der Zeit, doch die Substanz selber könne ebenfalls nicht wahrgenommen werden. Drittens sei nicht ersichtlich, warum die Einheit der Zeit von der Existenz einer beharrlichen Substanz abhängen sollte. Warum können nicht die Akzidenzen beharrlich sein, oder warum muss es für die Einheit der Zeit überhaupt etwas Beharrliches geben? Viertens, wenn es etwas Beharrliches geben muss, warum müssen dann alle Substanzen und nicht bloß einige beharrlich sein? Fünftens scheine Kants Beweis vielleicht die relative Beharrlichkeit der Substanzen, aber nicht deren absolute zeigen zu können. Vgl. dazu Bennett, *Kant's Analytic*; Guyer, *Claims of Knowledge 1987*; Van Cleve, *Problems*; Allison, *Kant's Transcendental Idealism*; Hahmann, *Kritische Metaphysik der Substanz.*

3.2 Eine andere zentrale Fragestellung ist das Verhältnis zwischen der reinen und der schematisierten Kategorie der Substanz. Dazu gibt es in der Kantforschung unterschiedliche Ansichten. Einige Interpreten glauben, dass die schematisierte Kategorie die reine ergänze (vgl. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*: S. 69f., Van Cleve, *Problems*: S. 106; Watkins, *Causality*, S. 268–272), während andere die Ansicht vertreten, dass die schematisierte Kategorie die reine ersetze (vgl. Bennett, *Kant's Analytic*, S. XV, 182–184; Ameriks, *Kant's Theory*, S. 67; Langton, *Kantian Humility*). Erstere glauben demnach, dass auch die Substanz in der Erscheinung das letzte Subject der Inhärenz sei, während letztere die Existenz eines letzten Subjekts in der Erscheinung bestreiten. Typischerweise glauben Vertreter der zweiten Interpretation, dass Substanzen in der Erscheinung nur aus Kraftkomplexen bestünden, die einer modernen Feld-Theorie der Materie ähneln (vgl. Langton, *Kantian Humility*; Holden, *The Architecture of Matter*).

Es gibt Textbelege für beide Positionen. Einerseits spricht einiges für die erstere Position. Denn erstens macht Kant deutlich, dass im Schema der Substanz die reine Kategorie enthalten sein muss (vgl. KrV A 147 / B 186; KrV A 181 / B 224;

KrV A 242f. / B 300f.). Zweitens argumentiert Kant in den *MAN* explizit dafür, dass Materie Substanz im Sinn eines ersten Subjekts habe: „Der Begriff einer Substanz bedeutet das letzte Subjekt der Existenz, d. i. dasjenige, was selbst nicht wiederum blos als Prädicat zur Existenz eines anderen gehört. Nun ist Materie das Subject alles dessen, was im Raume zur Existenz der Dinge gezählt werden mag […]. Also ist Materie als das Bewegliche im Raume die Substanz in demselben" (4:503). Drittens schließlich redet Kant manchmal von einem Substantiale, also letztem Subjekt im Raum, das aber unbekannt sei (vgl. 28:429; 28:512; 28:563; 29:771f.; 29:1004). Doch andererseits argumentiert Kant dafür, dass es in der Erscheinung keine Substanz geben könne, weil Materie unendlich teilbar sei (vgl. KrV A 525f. / B 553f.; *Refl.* 3986, 17:376f.; *Refl.* 4499, 17:574; *Refl.* 4500, 17:574f.; *Refl.* 5981, 18:415; 28:209). Eine interpretatorisch befriedigende Lösung des Problems steht noch aus.

3.3 In Verbindung mit dem Problem, ob es in der Erscheinung ein letztes Subjekt gebe, verwendet Kant oft den Begriff des *phaenomenon substantiatum*. Dies sei ein Akzidens, das als Substanz behandelt wird (vgl. *Refl.* 3782, 17:291; *Refl.* 4494, 17:572; 22:182; 28:24; 28:639). Vielleicht ein Spezialfall davon ist die *substantia comparativa*, worunter Kant ein Akzidens versteht, dessen Begriff in Urteilen als logisches Subjekt dient (vgl. *Refl.* 4830, 17:740; *Refl.* 5294, 18:145; *Refl.* 5312, 18:150). Eine *substantia comparativa* könne wieder als logisches Prädikat eines anderen Subjekts gebraucht werden, eine Substanz aber nicht (vgl. KrV A 413f. / B 441; *Refl.* 3574, 17:67; *Refl.* 4052, 17:398f.; *Refl.* 5858, 18:370). Im Widerspruch dazu behauptet Kant in den *Prolegomena*, dass es eine Verkettung von Substanzen und Akzidenzen geben könne, sodass eine Substanz wieder Akzidens einer anderen Substanz sei (vgl. 4:333). Möglicherweise handelt es sich dabei aber um ein Versehen Kants.

Wenn Materie *substantia comparativa* ist, dann werden bestimmte Verhältnisse in ihr – Kräfte oder Eigenschaften – als Substanzen behandelt. Diese Verhältnisse zeichnen sich durch die Eigenschaft der Beharrlichkeit aus: „Denn da zeigt sich, dass eine beharrliche Erscheinung im Raume (undurchdringliche Ausdehnung) lauter Verhältnisse und gar nichts schlechthin Innerliches enthalten und dennoch das erste Substratum aller äußeren Wahrnehmung sein könne" (KrV A 284 / B 340; vgl. KrV A 285 / B 341). Das Beharrliche ist hier offenbar als *substantia comparativa* aufzufassen.

4 Die Substantialität der Seele

Zur Frage, ob die Seele eine Substanz ist, hat Kant im Verlauf seiner philosophischen Entwicklung unterschiedliche Antworten gegeben. In der *Metaphysik L1* aus den frühen 1770er Jahren heißt es: „Denn dieser Begriff von Ich drückt aus: 1) Die Substantialität. […] Wir können von keinem Dinge das substratum und das erste Subject anschauen; aber in mir schaue ich die Substanz unmittelbar an." (28:225f.; vgl. *Refl.* 5294, 18:145) In der *KrV* gibt Kant die Auffassung einer unmittelbaren Anschauung der seelischen Substanz jedoch auf. Der Grund dafür ist, dass die Seele als Ding an sich nicht erkannt werden könne und ihr als Erscheinung das Schema der Substanz, die Beharrlichkeit, fehle (vgl. KrV A 350; KrV A 381f.; KrV B 412f.; KrV 420). Neben der Möglichkeit der Anschauung leugnet Kant auch die Möglichkeit des Beweises der Substantialität der Seele. Der Schein, dass ein solcher Beweis möglich sei, beruhe auf einem paralogistischen → Fehlschluss, den Kant im „Paralogismus der Substantialität" aufzudecken versucht (vgl. KrV A 348–A 351; KrV B 410f.; → Paralogismen der reinen Vernunft). Allerdings hält er daran fest, dass die Substantialität zum Begriff der Seele gehöre, sodass diese als Substanz gedacht werden müsse (vgl. KrV A 350f.; KrV B 407).

Doch wenn auch die Seele in der Erscheinung keine Substanz ist, so sei sie doch etwas, was man ‚als-ob-Substanz' nennen kann: „Wir wollen […] *erstlich* (in der Psychologie) alle Erscheinungen, Handlungen und Empfänglichkeit unseres Gemüths an dem Leitfaden der inneren Erfahrung so verknüpfen, *als ob* dasselbe eine einfache Substanz wäre, die mit persönlicher Identität beharrlich (wenigstens im Leben) existirt" (KrV A 672 / B 700; vgl. KrV A 682ff. / B 710ff.). Die → transzendentale Idee der Seele habe dabei keine → konstitutive, sondern eine → regulative Funktion, indem sie dazu diene, die → Einheit der inneren Erfahrung herzustellen. Es gebe also zwar in der inneren Erfahrung keine Substanz, doch diene die Idee einer solchen Substanz zur Ordnung der inneren Erscheinungen.

5 Die Substantialität Gottes

So wie die Seele ist auch Gott als Substanz zu denken, ohne dass wir ihn als Substanz erkennen könnten: „Aus dieser absoluten Nothwendigkeit fließt, daß das nothwendige Wesen eine nothwendige Substanz seyn muß, also die Substantialität" (28:323; vgl. 28:694; 28:795). Dabei stellt sich Kant aber gegen die Behauptung des →Spinozismus, dass Gott die einzige Substanz sei.

Weiterführende Literatur

Ameriks, Karl: Kant's Theory of Mind – An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason. New Edition, New York: Oxford University Press 2000 ([1]1982).

Hahmann, Andree: Kritische Metaphysik der Substanz – Kant im Widerspruch zu Leibniz, Berlin u. a.: de Gruyter 2009.

Scheffel, Dieter: Kants Theorie der Substantialität – Untersuchung ihrer Entwicklungsgeschichte, Köln: Böhlau 1979.

Van Cleve, James: Problems from Kant, New York: Oxford University Press 1999.

Michael Oberst

Substrat

Substrat(um) ist das einer Sache Zugrundeliegene (wörtlich ‚Untergelegtes'). In diesem Sinne spricht Kant zum Beispiel von der →Substanz als dem Substrat ihrer wechselnden Eigenschaften (vgl. 23:30) und von der „intelligibele[n] Welt" als Substrat der „Körperwelt" (8:248). Weitere wichtige Stellen: KrV A 182ff. / B 224ff.; KrV A 341f. / B 339f.; KrV A 399; KrV A 571ff. / B 599ff.; KrV A 724 / B 752; 28:428; 29:769; 29:1005.

Verwandte Stichworte

Substanz; Substrat der Natur, übersinnliches (intelligibles); Grund

Philosophische Funktion

Die Zeit ist das „Substrat (als beharrlicher Form der inneren Anschauung)", in welcher Zeitverhältnisse „allein vorgestellt werden" können (KrV B 224). Der Raum ist „das Substratum aller auf besondere Objecte bestimmbaren Anschauungen", in ihm liegt „die Bedingung der Möglichkeit" derselben (4:322; vgl. 21:69). Beide müssen jeder Vorstellung von räumlichen bzw. zeitlichen Verhältnissen „zum Grunde liegen" (KrV A 23 / B 38; vgl. KrV A 31 / B 46). – Unserem Bewusstsein, „so wie allen Gedanken", liegt ein „Subject[] an sich selbst […] als Substratum zum Grunde", ohne aber für uns erkennbar zu sein (KrV A 350). Die Vernunft legt die Idee →Gottes als „All der Realität (omnitudo realitatis)" (KrV A 575f. / B 603f.) der „durchgängigen Bestimmung aller Dinge" (KrV A 577 / B 605) als „transscendentales Substratum zu[] Grunde […], welches gleichsam den ganzen Vorrath des Stoffes, daher alle mögliche Prädicate der Dinge genommen werden können, enthält" (KrV A 575 / B 603). Besonders prominent ist der Begriff des Substrats in der *KU* (→Substrat der Natur, übersinnliches).

Manfred Kugelstadt / Red.

Substrat der Natur, übersinnliches (intelligibles)

Natur gibt als Erscheinung „Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben" (5:196), auf ein „Noumenon" (8:207) als ihren „Grund" (5:196 Anm.; vgl. 5:483), der gedacht werden kann (und muss), aber „von dem wir nichts erkennen" (5:414). Weitere wichtige Stellen: KrV A 383; KrV A 538 / B 566; KrV A 575 / B 603; KrV A 696 / B 724; 5:42f.; 5:99; 5:104f.; 5:176; 5:254f.; 5:340f.; 5:345f.; 5:388; 5:409; 5:449; 8:203; 8:207; 8:248; 18:83; 20:246f.; 28:758f.

Verwandte Stichworte

übersinnlich, das Übersinnliche; Natur; Noumenon/Phaenomenon; Substrat

Philosophische Funktion

In der *KU* dient Kant der Hinweis auf die Denkbarkeit eines intelligiblen Substrats der Natur als Schlüssel zur Auflösung der *Antinomie der teleologischen Urtheilskraft* (5:385) zwischen dem „*Princip[] des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen [Prinzip] in der Technik der Natur*" (5:410): „Nun ist aber das gemeinschaftliche Princip der mechanischen einerseits und der teleologischen Ableitung [der Möglichkeit eines Naturprodukts] andererseits das *Übersinnliche*, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen" (5:412), ohne dass wir es er-

kennen oder uns „in theoretischer Absicht“ einen „bejahend bestimmten Begriff“ von ihm machen können (5:412). Der „Grund dieser Vereinbarkeit“ von mechanischer und teleologischer Verursachung desselben Naturprodukts liegt in demjenigen, „was weder das eine noch das andere (weder Mechanism, noch Zweckverbindung) [ist], sondern das übersinnliche Substrat der Natur“ (5:414). In der Literatur wird unter anderem diskutiert, ob und wenn ja, wie genau dieses übersinnliche Substrat der Natur die → Antinomie der teleologischen Urteilskraft auflösen kann.

Weiterführende Literatur

Förster, Eckart: „Von der Eigentümlichkeit unseres Verstands in Ansehung der Urteilskraft (§§ 74–78)“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008, 259–274.

Watkins, Eric: „The Antinomy of Teleological Judgment“, in: Kant Yearbook 1, 2009, 197–222.

Manfred Kugelstadt / Red.

subsumieren, Subsumtion

Subsumieren heißt die logische Handlung der → Urteilskraft, durch die eine besondere Vorstellung auf einen allgemeinen Begriff bezogen wird, der dasjenige enthält, „was in dem darunter zu subsumirenden Gegenstande vorgestellt wird“ (KrV A 137 / B 176; vgl. KrV A 132f. / B 171f.; KrV A 300 / B 357; KrV A 304 / B 360; KrV A 330 / B 386; 8:275; 9:120ff.). Auf transzendentallogischer Ebene geschieht die Subsumtion empirischer Anschauungen unter → reine Verstandesbegriffe (Kategorien) durch ein transzendentales → Schema, das „ein Produkt der Einbildungskraft“ ist (KrV A 137 / B 176; vgl. KrV A 139 / B 178; KrV A 140 / B 179; KrV A 181 / B 223; KrV A 247 / B 304). Weitere wichtige Stellen: 4:298; 4:300ff.; 5:179; 5:183; 5:239; 5:285; 5:287f.; 5:290f.; 5:385; 5:404; 5:407; 8:215; 8:404; 12:224f.; 20:209f.; 20:225; 20:275; 20:286; 20:318.

Verwandte Stichworte

Urteilskraft; Schema; Schematismus des reinen Verstandes

Philosophische Funktion

Kant übernimmt die traditionelle, aristotelisch geprägte logische Bedeutung von ‚subsumieren‘ und bezeichnet damit im allgemeinen die Operation der bestimmenden Urteilskraft, die er als „das Vermögen unter Regeln zu *subsumiren*, d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (casus datae legis) stehe, oder nicht“ (KrV A 132 / B 171; vgl. 8:275; 5:179; 20:201) definiert. Eine Subsumtion wird auch im → Vernunftschluss geleistet (vgl. KrV A 304 / B 360; KrV A 300 / B 357; KrV A 330 / B 386; 9:120ff.), da der → Untersatz „ein Erkenntniß unter die Bedingung der allgemeinen Regel subsumirt“ (9:120). Die allgemeine → Logik kann jedoch keine Regeln für die Subsumtion, d. h. für die Regelanwendung angeben (vgl. KrV A 133 / B 172; 5:169; 8:275; → Mutterwitz).

In der → transzendentalen Logik spricht Kant von der Subsumtion empirischer Anschauung unter reine Verstandesbegriffe, d. h. der „*Anwendung* der Kategorie auf Erscheinungen“ (KrV A 137 / B 176; vgl. KrV A 139 / B 178; KrV A 181 / B 223; KrV A 247 / B 304; 4:300ff.; 8:215; 8:404; 20:275; 20:286; 20:318), die durch ein Schema der Einbildungskraft möglich ist. Einmal unterscheidet Kant ausdrücklich zwischen logischer und transzendentaler Subsumtion: die erstere „geschieht nach der Regel der *Identität*: und der niedrigere Begriff muß hier als *homogen* mit dem höhern gedacht werden“; die transzendentale erfolgt „durch einen Mittelbegriff“ (Brief an Tieftrunk vom 11. 12. 1797, 12:224).

Nach der in der *KU* eingeführten Unterscheidung hat die bestimmende Urteilskraft „nichts zu thun, als unter gegebenen Gesetzen zu subsumiren“ (5:183; vgl. KrV A 646 / B 674 zum apodiktischen Vernunftgebrauch); die reflektierende Urteilskraft hingegen soll „unter einem Gesetze subsumiren, welches noch nicht gegeben“ ist (5:385; vgl. 5:179; 5:288; 5:404; 5:407; 20:209f.). Eine nicht-logische Subsumtion erfolgt in den → Geschmacksurteilen: „der Geschmack als subjective Urtheilskraft enthält ein Princip der Subsumtion, aber nicht der Anschauungen unter *Begriffe*, sondern des *Vermögens* der Anschauungen oder Darstellungen (d. i. der Einbildungskraft) unter das *Vermögen* der Begriffe (d. i. den Verstand)“ (5:287; vgl. 5:285; 5:239; 5:290f.; 20:225).

In der → Typik der reinen praktischen Urteilskraft ist von der „Subsumtion einer mir in

der Sinnenwelt möglichen Handlung unter einem *reinen praktischen Gesetze*“ die Rede (5:68).

Weiterführende Literatur

Curtius, Ernst Robert: Das Schematismuskapitel in der Kritik der reinen Vernunft, in: Kant-Studien 19, 1914, 338–366.

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of pure Reason, Princeton: Princeton University Press 1998, insbes. 86–95, 170–179, 244f.

Pendlebury, Michael: „Making Sense of Kant's Schematism“, in: Philosophy and Phenomenological Research 55, 1995, insbes. 777–797.

Stefano Bacin

subtil, Subtilität

Unter Subtilität versteht Kant die „*subjektive* Vollkommenheit“ einer Erkenntnis (9:55). Ihr korrespondiert die „Genauigkeit“ als Merkmal der „objectiven Vollkommenheit“ (9:55). Eine Erkenntnis ist genau, wenn sie mit dem zu erkennenden Gegenstand völlig kongruiert. Sie ist subtil, sofern sie einen „höhern Grad von Aufmerksamkeit“ erfordert (9:55). „Das […] Genaue geht auf die Warheit (obiectiv). Das subtile auf die Aufmerksamkeit (subiectiv)“ (*Refl.* 2218, 16:274). Weitere wichtige Stellen: 9:49; 9:170.

Verwandte Stichworte

Logik; Wahrheit

Philosophische Funktion

In der *Logik* bezeichnet ‚Subtilität‘ eine besondere Aufmerksamkeitsleistung. Sie ist in der „*zwiefache[n]* Beziehung“ der Erkenntnis, der objektiven „auf V*orstellung*“ und der subjektiven „aufs *Bewusstsein*“ (9:33), der letzteren zuzurechnen. Kant kommt auf sie im Rahmen der Thematisierung der „Vollkommenheit des Erkenntnisses“ gemäß der *Relation* (9:55) zu sprechen. Subtilität als „subjective Vollkommenheit“ bezeichnet eine „Erkenntniß von einer Sache“, die „einen höhern Grad von Aufmerksamkeit und einen größern Aufwand von Verstandeskraft“ erfordert (9:55). Ihr Erkenntniswert ist damit aber nicht schon gewährleistet. Als „*Subtilität im Kleinen* (Mikrologie)“ (9:49) mag sie auch „unnütze Genauigkeit“ (9:46) sein können. Sie ist daher nur sinnvoll, „sofern sie auf einen der Beobachtung würdigen Gegenstand angewandt wird“ (9:55). Und dies gilt gewiss für den „Beweis, daß die Erde nicht stille stehe, sondern daß gerade sie es sei, die sich bewege“, er „mußte mit ungemeiner Subtilität geführt werden“ (9:170).

Beate Marschall-Bradl

Sucht

‚Sucht‘ wird von Kant als Oberbegriff für die → Leidenschaften verwendet, insofern sie nie völlig befriedigt werden können (vgl. 7:266). Weitere wichtige Stelle: 15:738.

Verwandte Stichworte

Leidenschaft

Philosophische Funktion

‚Sucht‘ ohne weitere Bestimmung kommt in Kants Druckschriften nur an einer Stelle vor: „[man] benennt die Leidenschaft mit dem Worte *Sucht* (Ehrsucht, Rachsucht, Herrschsucht u. d. g.)“ (was allerdings nicht für die → Liebe gilt). Dies geschieht, „weil sie nie vollkommen befriedigt sind“ (7:266). Deswegen sieht Kant sie als unheilbare „Krankheiten“ an: „Leidenschaften sind Krebsschäden für die reine praktische Vernunft und mehrentheils unheilbar: weil der Kranke nicht will geheilt sein und sich der Herrschaft des Grundsatzes entzieht, durch den dieses allein geschehen könnte“ (7:266).

Stefano Bacin

Sukzession

Eine Sukzession ist ein beliebiges Aufeinanderfolgen von unterscheidbaren aber gleichartigen Einzelgegenständen oder Aspekten eines Einzelgegenstands, etwa von Zeitabschnitten, Vorstellungen, Zahlen (vgl. KrV A 142 / B 182), Ausdehnungen (darunter geometrische Figuren, vgl. KrV A 163 / B 204), Orten oder Regionen im Raum (vgl. KrV A 411 / B 438), Eigenschaften eines Dinges oder einzelner → Substanzen. Im juridischen Kontext fallen unter Sukzession z. B. Kronfolge und das → Erben. Weitere wichtige Stellen: 1:19ff.; KrV A 41 / B 58; KrV A 103; KrV A 143–145 / B 182–184; KrV A 162f. / B 203f.; KrV A 167f. / B 209f.; KrV A 182–184 / B 225–227; KrV A 189–191 / B 232–236;

KrV A 193–196 / B 238–241; KrV A 199–202 / B 244–247; KrV A 204–207 / B 250–252; KrV A 214f. / B 261f.; KrV B 291f.; KrV A 240–242 / B 300–302; KrV A 411–413 / B 438–440; KrV A 416f. / B 443–445; KrV A 426–428 / B 454–456; KrV A 448–450 / B 476–478; KrV A 458–460 / B 486–488; KrV A 486f. / B 514f.; KrV A 498–501 / B 527–529; KrV A 506f. / B 534f.; KrV A 523f. / B 551f.; 4:283; 17:737; 18:614f.; 18:643.

Verwandte Stichworte

Analogien der Erfahrung; Veränderung; Entstehen und Vergehen; Synthesis

Philosophische Funktion

Sukzession bildet die Basis aller für uns erfahrbaren →Kausalität: „Das Schema der Ursache und der Causalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt. Es besteht also in der Succession des Mannigfaltigen, in so fern sie einer Regel unterworfen ist“ (KrV A 144 / B 183). →Gleichzeitigkeit und Sukzession sind die zwei Modi der →Zeit (vgl. KrV A 182 / B 226). Damit wir uns einer Sukzession – ihrer Reihenfolge, aber auch ihrer Dauer – bewusst werden können, muss eine Synthesis ihrer Momente erfolgen (vgl. KrV A 103). Weil wir aber weder die Zeit, noch den →Raum an sich wahrnehmen können (vgl. KrV A 183 / B 226; KrV A 188 / B 231; KrV B 257; KrV A 214 / B 261) und auch keine Anschauung von etwas Beständigem im →inneren Sinn haben (vgl. KrV A 402f.; KrV B 278; KrV B 291f.; 18:615), können wir uns einer – auch nur vermeintlichen – Sukzession der Erscheinungen nur dadurch bewusst werden, dass wir materielle, in →Wechselwirkung stehende Dinge außer uns wahrnehmen (und sie uns nicht bloß vorstellen). Kant erklärt: „Unsere *Apprehension* des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv, und ist also immer wechselnd. Wir können also dadurch allein niemals bestimmen, ob dieses Mannigfaltige, als Gegenstand der Erfahrung zugleich sei, oder nach einander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, was *jederzeit ist*, d. i. etwas *Bleibendes* und *Beharrliches*, von welchem aller Wechsel und Zugleichsein nichts, als so viel Arten (modi der Zeit) sind, wie das Beharrliche existirt. Nur in dem Beharrlichen sind also Zeitverhältnisse möglich (denn Simultaneität und Succession sind die einzigen Verhältnisse in der Zeit), d. i. das Beharrliche ist das *Substratum* der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist“ (KrV B 225f.; vgl. 18:614, 18:643).

Kenneth R. Westphal

Sulzer, Johann Georg

Schweizer Philosoph, Ästhetiker, Psychologe und Pädagoge (1720–1779); Sulzer studierte in Zürich neben Theologie u. a. Mathematik, Botanik, Philosophie und Literatur. Nach dem Abschluss seiner Studien 1739 war er Hofmeister in der Schweiz (Zürich, Maschwanden, Schloss Wyden an der Thur) sowie in Magdeburg und gelangte über mehrere Stationen 1747, vermittelt von →Euler, Maupertuis und Gleim, als Gymnasialprofessor nach Berlin. 1765 berief ihn →Friedrich II. als Professor für Philosophie an seine École militaire. Von 1750 an war Sulzer ordentliches Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1775 wurde er zum Direktor der Philosophischen Klasse gewählt. 1763 sorgte Sulzer mit seinem Votum dafür, dass nicht Kant, sondern →Mendelssohn der Preis der Akademie zugesprochen wurde. Doch ist seine Wertschätzung Kants verbürgt. Kant seinerseits würdigte Sulzer als einen „vortreffliche[n] und nachdenkende[n]“ Mann (KrV A 741 / B 769; vgl. 28:314).

Neben →Garve gilt Sulzer als einer der wichtigsten Vermittler der britischen Philosophie in Deutschland und gab ab 1755 →David Humes *Vermischte Schriften* heraus. Dessen *Enquiry concerning Human Understanding* hat Sulzer zwar nicht selbst übersetzt, aber kritisch durchgesehen und mit dem Original verglichen (vgl. dessen unpaginiertes Vorwort zum *Enquiry*, wiederabgedruckt in Klemme, *Reception of the Scottish Enlightenment*). Daneben übten Sulzers psychologische Abhandlungen auf Kants Überlegungen zu den „dunkelen Vorstellungen“ einen bedeutenden Einfluss aus (vgl. 7:135ff.; 25:20–24; 25:249; 25:479–482; 25:867–874; 25:1221–1224; 25:1439ff.; Brandt/Stark, *Einleitung zu AA 25*, S. XXXVIf.).

Die Akademieausgabe erfasst lediglich drei Briefe zwischen Kant und Sulzer, von denen nur einer erhalten ist. Kant hatte Sulzer, neben →Lambert und Mendelssohn, 1770 seine Inauguraldissertation mit der Bitte um kritische Lektüre über-

sandt (vgl. 10:99; 10:277). Sulzer äußerte daraufhin die Hoffnung, dass Kant der Philosophie zu neuem Schwung verhülfe, wenn er nur seine „wichtigen neuen Begriffe […] völlig zuentwickeln und seine Anwendung etwas ausführlich zu zeigen“ (Brief von Sulzer vom 8. 12. 1770, 10:111f.) bereit sei. Kritik übt er an Kants Theorie von Raum und Zeit: Er, Sulzer, habe sich „nicht in [I]hre Art, sich die Sachen vorzustellen schiken können“ (Brief von Sulzer vom 8. 12. 1770, 10:112).

Wie aus diesem Brief sowie einer Fußnote der *GMS* hervorgeht, erwartete Sulzer auch Kants „Metaphysik der Moral“ (Brief von Sulzer vom 8. 12. 1770, 10:112) mit Spannung, um von ihm eine Antwort auf die Frage zu erhalten, „warum die Lehren der Tugend, so viel Überzeugendes sie auch für die Vernunft haben, doch so wenig ausrichten“ (4:411 Anm.; vgl. 11:519). Diese Frage hat Kant erst nach Sulzers Tod, und durchaus nicht im Sinne von Sulzers Lehre der dunklen Empfindungen, beantwortet.

Weiterführende Literatur

Dietzsch, Steffen: „Johann Georg Sulzer“, in: Foerster, Wolfgang (Hg.): Aufklärung in Berlin, Berlin: Akademie 1989, 265–273.

Riedel, Wolfgang: „Erkennen und Empfinden. Anthropologische Achsendrehung und Wende zur Ästhetik bei Johann Georg Sulzer“, in: Schings, Hans-Jürgen (Hg.): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposium 1992, Stuttgart u. a.: Metzler 1992 (=Germanistische-Symposien-Berichtsbände 15), 410–439.

Sulzer, Johann Georg: Johann Georg Sulzer's Lebensbeschreibung von ihm selbst aufgesetzt. Aus der Handschrift abgedruckt, mit Anmerkungen von Johann Bernhard Merian und Friedrich Nicolai, Berlin u. a.: Nicolai 1809.

Anne Pollok

Summe

Eine Summe ist das Resultat der Addition von Zahlen. Der Begriff einer Summe aus zwei Zahlen bedeutet deren Vereinigung, enthält aber noch nicht die tatsächliche Größe der Summe (vgl. KrV B 15f.). Kant gebraucht ‚Summe‘ mitunter auch im Sinne eines Resultats widerstreitender Kräfte oder als Fazit gegenläufiger Argumente (vgl. 2:32f.; 2:197; 7:265). Weitere wichtige Stellen: 4:268; 5:434; 7:254

Verwandte Stichworte

Anschauung a priori (reine Anschauung); Urteil, synthetisches a priori; Zahl, Zählen

Philosophische Funktion

In der Einleitung zur *KrV* argumentiert Kant, dass ‚7 + 5 = 12‘ kein analytischer Satz sei, da „der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches die einzige Zahl sei, die beide zusammenfaßt“ (KrV B 15). Um diese zu bestimmen, ist eine eigene Handlung erforderlich. Somit ist die Arithmetik durch das Verfahren der Summenbildung als synthetisch charakterisiert: „Der arithmetische Satz ist also jederzeit synthetisch, welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas größere Zahlen nimmt, da es denn klar einleuchtet, daß, wir möchten unsere Begriffe drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anschauung zu Hülfe zu nehmen, vermittelst der bloßen Zergliederung unserer Begriffe, die Summe niemals finden könnten“ (KrV B 16).

Johannes Lenhard

Sünde

‚Sünde‘ wird die „Übertretung des moralischen Gesetzes *als göttlichen Gebotes*“ genannt (6:72; vgl. auch 6:42). Sie kann nach Kant als ein Synonym für die „Bösartigkeit in der menschlichen Natur“ (7:43) begriffen werden. Weitere wichtige Stellen: 6:30f.; 6:39; 6:43; 6:47; 6:52; 6:70 Anm.; 6:73–75; 6:490; 8:256; 28:1079; 28:1288.

Verwandte Stichworte

gut/böse; Böses, radikales; Erbschuld, Erbsünde

Philosophische Funktion

Mit seiner moralphilosophischen Qualifizierung des Sündenbegriffs, die ausschließlich auf dem Gedanken einer individuell zurechenbaren Verfehlung des vernünftig begründeten → Sittengesetzes aufruht, stellt sich Kant in der *Religion* unter anderem zwei tradierten Sündentheorien entgegen: Zurückgewiesen wird sowohl die Position,

nach der es sich bei der Sünde (dem Bösen) um eine „*transmissible* Verbindlichkeit" handelt, die grundsätzlich (auch) „von einem andern getilgt werden" könne, als auch die Auffassung, nach der das schuldhafte Wesen der Sünde darin besteht, dass durch sie die „Autorität" des „höchsten Gesetzgebers" verletzt werde, die sich auf dessen „*Unendlichkeit*" gründe (6:72; vielmehr stelle bereits jede Verletzung des moralischen Gesetzes selbst eine ‚unendliche' Verfehlung dar, die – rein begrifflich betrachtet – auch mit einer „*unendlichen Strafe*" einhergehen müsste, vgl. 6:72). Bettina Stangneth weist darauf hin, dass Kants diesbezügliche Ablehnung einer „*transmissible[n]* Verbindlichkeit" der „sozinianischen Sünden-Lehre" entspreche (benannt nach den Theologen Lelio und Fausto Sozzini und deren antitrinitarischer Bewegung), die er „spätestens seit 1742/43 aus den Dogmatik-Vorlesungen von Fr. A. Schultz" gekannt habe, und dass hinter der kritisierten Doktrin von der „*Unendlichkeit* des höchsten Gesetzgebers" (6:72) als demjenigen, das vermeintlich durch die Sünde verletzt werde, die Lehre Anselms von Canterbury stehe (Stangneth, *Kant*, S. 289). Die Unvertretbarkeit der Sündentilgung nimmt Kant an anderen Stellen zudem zum Anlass, die Rolle von → Jesus Christus innerhalb der philosophischen Religionslehre dergestalt zu reinterpretieren, dass durch ihn (nur) das „Beispiel der Gott wohlgefälligen Menschheit" gegeben sei, das „den Glauben an die ursprüngliche Anlage zum Guten in uns" sowie die „Hoffnung der Entwickelung dieses Guten" stärken und vitalisieren solle, indem „Gesinnungen eines jenem heil. Beispiel ähnlichen Lebenswandels" eingefordert würden (7:43; vgl. 19:630).

In Vorlesungen rekurriert Kant außerdem auf Paulus als denjenigen Apostel, von dem das Diktum stamme, „daß die Sünde erst auf das Gesetz folge" (28:1079; vgl. auch 6:41f.; 28:1288). Kant spielt hier offenkundig zustimmend auf den zweiten Teil von Röm 3,20 an („durch das Gesetz kommt es vielmehr zur Erkenntnis der Sünde"). Dass allerdings auch der erste Teil des wirkungsmächtigen Verses („Denn durch Werke des Gesetzes wird *niemand vor ihm* [gemeint ist Gott, T. W.] *gerecht werden*") strukturell seine Spuren in der kantischen Religionsphilosophie hinterlassen hat, legen zumindest zwei Theorie-Elemente derselben nahe: zum einen Kants Einordnung aller Gesinnungen und Handlungen als bereits sündhaft/böse, die sich – sogar pflichtgemäß – nur am „*Buchstaben*", nicht aber am „*Geiste*" des moralischen Gesetzes orientieren (6:30; vgl. auch 6:39 und, gemäß Stangneth, *Kant*, S. 284, die dortige Anspielung auf Röm 3,10 und 23); zum anderen die im Rahmen der ersten „*Parerga*" (6:52 Anm.) vorgetragene These, dass die erforderliche „*Herzensänderung*" zum Guten beziehungsweise „*Revolution* in der Gesinnung im Menschen", der „im Grunde seiner Maximen verderbt" sei (6:47), die Vorstellung legitimiert, dass dasjenige, was bei dieser Änderung „nicht in seinem Vermögen ist", gnädig „durch höhere Mitwirkung ergänzt" werde (6:52; vgl. 6:45; 6:75), wobei hinzuzufügen ist, dass Kant wiederum auf 7:41 und 7:66f. (vgl. bereits 6:52f. Anm.) das paulinische Konzept einer prädestinatorischen „Gnadenwahl" (→ Prädestination) mit Blick auf dessen moralphilosophische Implikationen zurückweist.

Weiterführende Literatur

Bohatec, Josef: Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hildesheim: Olms 1966 (1938), insbes. 271; 284f.; 321; 325.

Thomas Wyrwich

Sündenfall

Sündenfall ist der Fall aus dem ursprünglichen Stand der → Unschuld durch die Übertretung des göttlichen Gebots. Wichtige Stellen: 6:42; 8:115.

Verwandte Stichworte

Erbschuld, Erbsünde; Freiheit; Sünde

Philosophische Funktion

Kant betrachtet die biblische Geschichte vom Sündenfall als ein genaues Analogon zum tatsächlichen Ursprung des → Bösen, aber auch der Freiheit in der menschlichen Natur. Als moralische Eigenschaft, die dem Handelnden zuzurechnen ist, kann das Böse keinen zeitlichen Ursprung in der Erscheinungswelt haben und damit „anerschaffen" (6:43) sein. Abwegig wäre es auch, das Böse auf eine „*Verderbniß* der moralisch-gesetzgebenden Vernunft" (6:35) zurückzuführen und

damit die Bindung von Moralität und Vernunft aufzugeben. Es ist daher „für uns […] kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne“ (6:43). Diesem rätselhaften Charakter des Bösen entspricht die biblische Erzählung vom Sündenfall, die das →Böse nicht erklärt, sondern personifiziert „in einem *Geiste* von ursprünglich erhabnerer Bestimmung“ (6:43f.). Weil das Böse nicht „anerschaffen“ (6:43) ist, ist auch der Mensch nicht ursprünglich und von Grund auf böse, sondern nur „durch *Verführung* ins Böse gefallen“ (6:44) und daher der Besserung fähig. Die Lehre von der →Erbsünde fällt damit als die „unschicklichste“ (6:40) Erklärung für den Ursprung des Bösen im Menschen aus (vgl. 7:123): Im Prinzip muss vielmehr „eine jede böse Handlung, […] so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre“ (6:41). Dennoch unterscheidet sich die alltägliche Sünde, die „Übertretung des moralischen Gesetzes *als göttlichen Gebotes*“ (6:72), vom Sündenfall dadurch, dass ihr ein „Hang zum Bösen“ (6:31) zugrunde liegt. Kant betont aber, dass dieser →Hang niemals die Freiheit und damit die individuelle Verantwortlichkeit außer Kraft setzen kann.

Michael Pauen

Sündenschuld

Unter ‚Sündenschuld‘ versteht Kant den moralisch verwerflichen Zustand, der von Anfang an jedes Individuum als die „*allerpersönlichste*“ →Schuld belastet: Sie ist die „ursprüngliche, oder überhaupt vor jedem Guten, was er immer thun mag, vorhergehende Schuld, die auch dasjenige ist, was, und nichts mehr; wir unter dem *radicalen* Bösen verstanden“ (6:72). Weitere wichtige Stellen: 6:72; 6:74; 6:146; 6:490.

Verwandte Stichworte
Böses, radikales; Gnade

Philosophische Funktion
Kant spricht von Sündenschuld in der *Religion*, um die moralische Verderbtheit des Menschen zu bezeichnen, die nur von der Gnade eines höheren Wesens getilgt werden kann. „Wie es auch mit der Annehmung einer guten Gesinnung an ihm zugegangen sein mag und sogar, wie beharrlich er [sc.: der Mensch] auch darin in einem ihr gemäßen Lebenswandel fortfahre, so *fing er doch vom Bösen an*“ (6:72). Jeder Mensch trägt also eine Sündenschuld (vgl. auch 6:146), die „nicht von einem andern getilgt werden“ kann und also die „*allerpersönlichste*“ Schuld darstellt. Sie ist auch eine *unendliche* Schuld, da sie „eine *Unendlichkeit* von Verletzungen des Gesetzes“ impliziert. Dem Menschen ist aber „diese Verschuldung […] nie auszulöschen möglich“ (6:72): Der Sohn →Gottes „trägt für ihn [sc.: den neuen Menschen] und so auch für alle, die an ihn (praktisch) glauben, als *Stellvertreter* die Sündenschuld“ (6:74; vgl. 6:490).

Stefano Bacin

Sündflut

Kant verwendet den Begriff der Sündflut üblicherweise im alltagssprachlichen Sinne in naturgeschichtlichen Überlegungen; selten auch metaphorisch z. B. in Zusammenhang mit der zeitgenössischen Bücherschwemme. Wichtige Stellen: 1:432; 9:301f.; 9:304.

Verwandte Stichworte
Naturgeschichte

Philosophische Funktion
Kant befasst sich mit der Sündflut im Zusammenhang mit spekulativen naturgeschichtlichen Überlegungen. Dabei wird aus Versteinerungen und Sedimenten geschlossen, dass die Erde ursprünglich vollständig von Wasser bedeckt war. In einer zweiten Phase sollen sich dann durch den Einsturz unterirdischer Hohlräume Vertiefungen gebildet haben, in die das Wasser abgeflossen sei. In den übrigen, weiterhin hochgelegenen Gegenden entstand dann trockenes Land, auf dem sich die Menschen ausbreiten konnten. Die Sündflut tritt auf, wenn die Hohlräume, „das oberste Gewölbe der Erde“ (9:304) unter den festen Landstrichen einstürzen – „dieses war die Sündfluth“ (9:304) –, so dass sich das Wasser dort wieder ausbreiten kann und dort Sedimente hinterlässt, bis derselbe Vorgang sich in anderen Regionen wiederholt. Am Ende seines *Versuchs der gründlichen Erklärungsart der alten Geschichte der Erde* (9:303f.) erwägt Kant: „Sollte nicht, da nach der Sündfluth

der mit Wasser bedeckt gewesene Meeresgrund trocknes Land geworden, der größte Theil seiner Salzigkeit von demselben ausgelaugt sein, dadurch die Salzigkeit des Meeres und die Unfruchtbarkeit des festen Landes entstanden sein würde?“ (9:305).

Michael Pauen

Supernaturalismus

Supernaturalismus ist eine Denkart, nach der eine von Gott mitgeteilte Offenbarung geglaubt bzw. als zur Religion notwendig gehörend behauptet wird (vgl. 6:155). Dieser steht einerseits der Rationalismus entgegen, der die natürliche Religion als moralisch notwendig erachtet sowie der Naturalismus, der jegliche göttliche Offenbarung verneint (vgl. 6:154f.). Weitere wichtige Stelle: 7:54ff.

Verwandte Stichworte

Kirchenglaube/Religionsglaube; Pietismus; Vernunftglaube

Philosophische Funktion

In *Fakultäten* identifiziert Kant den „Supernaturalism“ mit dem Spener-Franckschen → Pietismus bzw. dem Moravianismus (vgl. 7:54). Im Zusammenhang der Frage, wie durch den Religionsvortrag aus uns nicht nur bessere, sondern andere Menschen zu machen sind, antworten diese Sekten, solches sei aus eigenen Kräften nicht zu erwarten, da der Mensch durch die Sünde selbst in seiner moralischen Anlage zum Guten tot sei, sondern erfordere einen übernatürlichen Einfluss (die Gnade), durch welchen aus bösen Menschen gute gemacht werden. Hinsichtlich der konkreten Manifestation dieses Einflusses unterscheiden sich die genannten Sekten voneinander. Nach Kant ist aber der Beweis einer solchen übernatürlichen Erfahrung ein Widerspruch in sich selber (vgl. 7:54ff.).

In einem engeren Sinn können auch solche Ideen zum Supernaturalismus gezählt werden, die für eine Religionsauffassung innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft transzendent sind. Dazu zählen jene *Parerga*, von denen die vier allgemeinen Anmerkungen in der Religionsschrift handeln und die die theologischen *Topoi* von den Gnadenwirkungen, Wundern, Geheimnissen und Gnadenmitteln betreffen. Diese sind etwas Unbegreifliches, ja Widersprüchliches, wie im Fall der Gnadenwirkungen (vgl. 6:53) und können weder in theoretischer noch in praktischer Hinsicht „in [unsere] *Maximen* […] aufgenommen werden“ (6:53), wenngleich, wie im Falle der → Wunder, deren Leugnung als objektive Einsicht nicht erlaubt ist (vgl. 6:185).

Robert Theis

Suppositio (absoluta, relativa)

‚Suppositio‘ bzw. das deutsche Äquivalent ‚Supposition‘ und das entsprechende Zeitwort ‚supponi(e)ren‘ bedeuten soviel wie ‚Annahme‘, ‚Voraussetzung‘ bzw. ‚annehmen‘, ‚voraussetzen‘. Unter ‚*suppositio absoluta*‘ versteht Kant eine schlechthinnige Annahme, worunter die Annahme von der Existenz eines Gegenstandes verstanden wird. Unter ‚*suppositio relativa*‘ versteht er eine Annahme unter einer Bedingung. Die lateinischen Termini ‚*suppositio absoluta*‘ bzw. ‚*suppositio relativa*‘ sind nur an einer einzigen Stelle in Kants Werk belegt (KrV A 676 / B 704). Weitere wichtige Stellen: KrV A 676 / B 704; KrV A 685 / B 713; KrV A 686 / B 714.

Verwandte Stichworte

Hypothese; Ideal; Postulat

Philosophische Funktion

In der *KrV* bezieht sich die schlechthinnige bzw. relative Annahme auf die Existenz eines Gegenstandes. Sie ist insbesondere mit Blick auf die dritte Idee der Vernunft, die theologische Idee, d. h. den Vernunftbegriff von → Gott (vgl. KrV A 685 / B 713) relevant. Mit ihr wird die These aufgestellt, wir hätten nicht den mindesten Grund, einen dieser Idee der Vernunft kongruierenden Gegenstand an sich oder schlechthin anzunehmen (vgl. KrV A 686 / B 714). Die relative Supposition eines solchen Gegenstandes hingegen ist notwendig und besagt, dass die Vernunft gebietet, in Anbetracht der Welt deren systematischen Zusammenhang so zu betrachten, als ob ihr Ursprung in einer einzigen allmächtigen und allgenugsamen Ursache liege. Insofern kommt dieser Annahme im Ganzen des Vernunftgeschehens eine regulative Funktion zu.

Robert Theis

Süßmilch, Johann Peter

Dt. Theologe und Bevölkerungsstatistiker (1707–1767); Johann Peter Süßmilch besuchte seit 1724 die *Latina August Hermann Francke* in Halle. 1727 begann er, Theologie und Alte Sprachen an der dortigen Universität zu studieren. Während des Studiums hörte er Vorlesungen von → August Hermann Francke. Ein Jahr später wechselte er nach Jena, wo er sich neben theologischen auch philosophischen und naturwissenschaftlichen Studien widmete. In Jena wurde er 1732 mit einer physikalischen Dissertation promoviert. Später trat Süßmilch eine Hauslehrerstelle in Berlin an, 1736 war er als Feldprediger und zudem als Pfarrer in Berlin tätig. Süßmilchs wissenschaftliche Thesen zur Bevölkerungstheorie, die in der Tradition der Physiko-Theologie steht, wurden durch William Derhams *Physico-Theology* (1713) angeregt und sind in Süßmilchs zweiteiligem Werk *Die göttliche Ordnung* (1740) enthalten. Kant besaß die zweite und umgearbeitete Ausgabe (1761/1762) dieses Werkes. Darin versuchte Süßmilch, für die Konstanz massenstatistischer Merkmale einen Nachweis in Form eines Ausdrucks der Existenz des Willen Gottes zu erbringen; dieser Nachweis erfolgte im Rekurs auf Süßmilchs Vorstellung von einem göttlichen Plan einer Gesamtbesiedlung des Globus durch die Menschen. Mittels der Physikotheologie vermeinte Süßmilch auch eine „Absicht der Vorsehung“ (2:122) ausmachen zu können, durch die er erklären zu können glaubte, warum mehr Knaben als Mädchen geboren werden. In seinem *Beweisgrund* kritisierte Kant die „*gewöhnliche[] Physikotheologie*“ (2:117) Süßmilchs, die er für „nicht genugsam philosophisch“ hielt und die eine „Ausbreitung der philosophischen Erkenntniß“ verhindert habe (2:119; vgl. 2:122).

Bianca Patricia Pick

Swedenborg, Emanuel

Schwedischer Naturforscher, Philosoph und Theologe; 1688–1772. Kants Auseinandersetzung mit Swedenborg in den *Träumen* (1766) ist mit einer grundsätzlichen Kritik an der Methode der Metaphysik verbunden und daher wesentlicher Bestandteil seiner kritischen Wende.

Bedeutung für die kantische Philosophie

Kants erste schriftliche Beschäftigung mit dem als ‚Geisterseher‘ bekannt gewordenen Swedenborg findet in einem Schreiben an Charlotte von Knobloch vom 10. August 1763 (vgl. 10:43–48) ihren Niederschlag, in dem er sein zurückhaltendes, aber nicht ablehnendes Urteil über drei auf angeblich hellseherischen Fähigkeiten Swedenborgs basierende Begebenheiten formulierte. Nach eigenem Zeugnis studierte Kant Swedenborgs umfangreiche, zwischen 1749 und 1756 erschienene *Arcana coelestia* (Himmlische Geheimnisse), seine Auslegung des 1. und 2. Buchs Mose, die mit einer eigentümlichen, auf der Basis der rationalistischen Philosophie ausgearbeiten Lehre und zahlreichen Berichten über Swedenborgs angebliche Kontakte zu dem von den Seelen verstorbener Menschen bewohnten *mundus spirituum (Welt der Geister)* verbunden ist. Das Ergebnis seiner Lektüre der *Arcana coelestia* liegt in den → Träumen vor, wo Kant Swedenborgs Lehre zum Anlass nimmt, die Methode der → Metaphysik des philosophischen → Rationalismus einer generellen Kritik zu unterziehen und die in den kritischen Schriften durchgeführte Neuaufteilung des Verhältnisses von theoretischer und praktischer Philosophie vorzubereiten (Brandt, *Umbruchsituation*). Die *Träume* und damit auch Kants Auseinandersetzung mit Swedenborg sind daher wesentlicher Bestandteil der kritischen Wende.

1 Die Ambivalenz der Träume eines Geistersehers

Kants Kritik an Swedenborg in den *Träumen* erweist sich als ambivalent. In den Abschnitten I.3 und II.2 unterzieht er ihn einer geradezu psychiatrischen Diagnose und betrachtet ihn als „Erzphantast unter allen Phantasten“ (2:354), wobei er seine Behauptung, mit Geistern in Kontakt zu stehen, ausdrücklich als Sinneswahn (→ Wahn und → Wahnwitz) bezeichnet und sich gegen seine Sicht des geistigen Universums in der Gestalt eines *homo maximus* (Größten Menschen) und gegen seine allegorische Exegese wendet. In Abschnitt I.3 weitet Kant seine Swedenborg-Kritik auf die → Leibniz-Wolffsche Schule aus, deren Grundlagen ebenfalls auf „erschlichenen Begriffen“ beruhten (2:342). Zwar hatte Kant erst in II.2 eine Ähnlichkeit Swedenborgs mit seiner eigenen „philosophischen Hirngeburt“ (2:359) festgestellt, aber zuvor hatte er in den Kapiteln I.1 und I.2

ohne Nennung Swedenborgs eine positive Rekonstruktion seiner Lehre vorgenommen, die sich vor allem auf die Doppelnatur des Menschen und auf die Zweiweltenlehre einer natürlichen und einer intelligiblen Welt bezieht. Hiernach gehören die Menschen nach ihrer Intelligibilität dem → *mundus intelligibilis* als einem für sich bestehenden Ganzen (vgl. 2:330) schon zu Lebzeiten an und gelangen dann postmortal zu einer reineren, von Sinnlichkeit unbeeinträchtigten Anschauung und, abhängig von ihrer moralischen Qualität, in → Himmel oder → Hölle, die nicht als Orte, sondern als Zustände zu verstehen sind. Diese intelligible Welt hatte Kant in Kapitel I.2 mit dem allgemeinen menschlichen Verstand (→ Menschenverstand) und den sittlichen Antrieben konnotiert, um am Ende des Abschnitts Swedenborgs Visionen trotz der vorherigen Pathologisierung aufgrund der fehlenden ‚Data' als weder beweisbar noch widerlegbar zu bewerten. Kants Verbindung der intelligiblen Welt mit dem allgemeinen Verstand, der „*Regel des allgemeinen Willens*" (2:335) und der → Sittlichkeit mündet im Abschnitt II.3 in einen Ausblick auf die spätere Moralphilosophie. Hierbei nimmt er eine Neudefinition der Metaphysik als „Wissenschaft von den *Grenzen der menschlichen Vernunft*" (2:368) vor und wehrt damit angesichts der Visionen Swedenborgs alle Spekulationen über den ‚empirischen' Eintritt in den *mundus intelligibilis* als widervernünftig ab.

2 Ambivalente Urteile von Zeitgenossen und Forschern

Die Interpretation der *Träume* ist in der bisherigen Forschung maßgeblich für die Bestimmung des Verhältnisses Kants zu Swedenborg insgesamt. Werden die Urteile in den Kapiteln I.3 und II.2 als radikaler Bruch mit Swedenborgs Lehre als solcher betrachtet, dann wird Swedenborg für die weitere philosophische Entwicklung Kants als belanglos angesehen. Dem entspricht, dass die beiden einzigen Stellen in Kants veröffentlichtem Werk, an denen Swedenborg noch erwähnt wird, lediglich die bereits in den *Träumen* enthaltene Kritik an dessen allegorischer Exegese und an seiner modifizierten neuplatonischen Korrespondenzlehre fortführen (vgl. 7:46; 7:191). Wird hingegen die schon von den zeitgenössischen Rezensenten stark wahrgenommene Ambivalenz in den *Träumen* (Stengel, *Aufklärung*) erkannt, wird diese Ambivalenz etwa mit mehreren hier von Kant in Szene gesetzten sprechenden Personen erklärt (Johnson, *Träume*), oder wird davor gewarnt, Swedenborgs Einfluss auf Kant weder zu übertreiben noch „hinwegzuleugnen" (Vaihinger, *Kommentar*, S. 431), dann kann der Blick auf die Tatsache geöffnet werden, dass sich in den Mitschriften der Metaphysikvorlesungen und in zu Lebzeiten veröffentlichten Schriften Kants eine von dem scharfen Urteil der Kapitel I.3 und II.2 abweichende Rezeption Swedenborgs durch Kant findet.

3 Partielle Aneignung

Denn hier würdigt Kant im Kontext der rationalen → Psychologie die bereits in den Abschnitten I.1 und I.2 der *Träume* enthaltene Lehre Swedenborgs über den postmortalen Zustand der Seelen und seine damit verbundene Eschatologie, weist aber dessen Anspruch visionärer Begabung genauso strikt zurück wie ebenfalls in den *Träumen*. Ohne den Namen Swedenborgs findet sich diese Referenz auch im *Ende aller Dinge* (vgl. 8:329f.) und in der *Religion* (vgl. 6:68f.), natürlich mit der Betonung, dass es sich hier um Fragen handele, die nur im praktischen Gebrauch sinnvoll sein könnten. Jedoch zieht Kant einer Eschatologie, die von → Engeln, dem → Teufel, einem Jüngsten Gericht, einem → Heteronomie Vorschub leistenden Richtergott oder von einer *Apokatastasis panton* (Wiederbringung aller; Allversöhnung) gekennzeichnet ist, Swedenborgs dualistische Lehre vom *status post mortem* (Zustand nach dem Tod) vor, die die völlige Eigenverantwortlichkeit des Individuums ebenso betont wie seine jenseitige Entwicklung in einem → *progressus infinitus* (unendlichen Fortschritt) entweder hin zum → Höchsten Gut oder unveränderlich in der irdisch angeeigneten → Neigung zum Bösen.

Wenn davon ausgegangen wird, dass dieses Segment der Lehre Swedenborgs vom Namen Swedenborgs abgelöst und in Kants Religionslehre modifiziert und epistemologisch umgewertet wurde, können eine Reihe weiterer auf dieser Form partieller Rezeption beruhende Überschneidungen benannt werden (Stengel, *Aufklärung*).

4 Swedenborg in Kants Religionsphilosophie

Davon wäre zunächst die Religionslehre in der *Religion* Kants betroffen. Das hier in Abweisung der

traditionellen Erbsündenlehre entwickelte → radikale Böse, eine intelligible Tat, die ihren Ursprung nicht in einem Sündenfall der Stammeltern hat, weist Parallelen zu Swedenborgs ebenfalls gegen die → Erbsünde gerichteten Begriff eines *malum radicitum* (wurzelhaften Bösen) auf. Die lutherische Rechtfertigungslehre und die Zurechnung übernatürlicher Gnadenmittel wie kirchlicher Riten und Sakramente zum Heil der Gläubigen wird sowohl von Kant als auch von Swedenborg abgelehnt. Wie später Kant betont auch Swedenborg die in Freiheit und Autonomie zu vollziehende Änderung der Gesinnung gegenüber der traditionellen Soteriologie. Damit geht bei Kant und Swedenborg die Kritik am statutarischen Charakter der angeblich nicht auf Freiheit, sondern auf der Erfüllung nur äußerlicher Gesetze beruhenden Religion des → Judentums einher.

5 Reich der Zwecke

Kants vor allem in der *GMS* thematisiertes → Reich der Zwecke, das er aus dem „corpus mysticum" der *KrV* (vgl. A 808 / B 836) und aus der „Idee des Ganzen aller Zwecke" (7:279) als Ideal der intelligiblen → moralischen Welt entwickelt hat und nach der Mitschrift einer Metaphysikvorlesung von 1784/85 mit dem → Reich Gottes gleichsetzt, dessen Mitglied der Tugendhafte schon irdisch ist und in dem er nach seinem → Tod infolge eines Anschauungswechsels verbleibt (vgl. 28:445), findet sich bereits in dem bei Swedenborg zentralen Begriff des *regnum finium* (Reich der Zwecke), das ebenfalls mit dem *regnum Domini* (Reich des Herrn) identisch und Ziel der individuellen Höherentwicklung nach dem Tod ist.

Bei diesen partiellen und modifizierenden Aneignungen Swedenborgischer Lehrelemente in Kants Religions- und Moralphilosophie, die in der Kant-Forschung durchaus umstritten sind, ist zu unterstreichen, dass Kant die intelligible Welt von allen konkreten Vorstellungen des *mundus spirituum* Swedenborgs durch eine scharfe epistemologische Grenzziehung aus der spekulativen Erkenntnis abtrennt und dem Bereich des Unsterblichkeitspostulats der praktischen Vernunft (→ Postulat und → Unsterblichkeit) zuordnet.

Weiterführende Literatur

Johnson, Gregory R.:„Kant, Swedenborg & Rousseau. The Synthesis of Enlightenment and Esotericism in *Dreams of a Spirit-Seer*", in: Neugebauer-Wölk, Monika / Geffarth, Renko / Meumann, Markus (Hg.): Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne, Berlin u. a.: de Gruyter 2013, 208–223.

Stengel, Friedemann, Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts, Tübingen: Mohr Siebeck 2011.

Stengel, Friedemann (Hg.): Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis, Tübingen: Niemeyer 2008.

Stengel, Friedemann: „Prophetie? Wahnsinn? Betrug? Swedenborgs Visionen im Diskurs", in: Pietismus und Neuzeit 37, 2011, 136–162.

Stengel, Friedemann: „Swedenborg in German Theology in the 1770's and 1780's", in: Grandin, Karl (Hg.): Emanuel Swedenborg – Exploring a „World Memory". Context, Content, Contribution (Contributions to the History of the Royal Swedish Academy of Sciences, 43), Stockholm: Center for History of Sciences at the Royal Swedish Academy of Sciences 2013, 334–355.

Friedemann Stengel

Swift, Jonathan

Irischer Schriftsteller und Geistlicher (1667–1745). Swifts Einfluss auf die Philosophie der Aufklärung im 18. Jahrhundert geht vor allem auf seine anonym bzw. pseudonym veröffentlichten satirischen Romane und Erzählungen zurück, darunter *A Tale of the Tub* (1704), *Gulliver's Travels* (1726) und *A Modest Proposal* (1729). Kant beruft sich gelegentlich auf einzelne Formulierungen und Gleichnisse des „sarkastischen Swift" (7:153; vgl. 2:271, 7:152, 8:312, 10:346, 11:496), dessen Werke im 18. Jahrhundert in zahlreichen deutschen Übersetzungen verfügbar waren. Ein deutlicher Einfluss auf die kantische Philosophie ist aber nicht erkennbar.

Jeffrey Edwards
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Syllogismus

Das Wort ‚Syllogismus' kommt in Kants Schriften selten vor, weil er den deutschen Ausdruck ‚Vernunftschluss' vorzieht (vgl. 2:54ff.). Auch in den Logik-Vorlesungen, in denen er enger an die tradi-

tionelle Logik anknüpft, verwendet er das lateinische Synonym *ratiocinium* häufiger als Syllogismus. Dennoch geht eindeutig aus Kants Ausführungen unter *De Rationciniis oder Vernunftschlüsse* hervor, dass er diese Lehre mit einer Lehre des Syllogismus gleichsetzt (vgl. 24:776). Weitere wichtige Stellen: KrV A 330 / B 386; KF 8:186ff.; KF 9:455–459, KF 9:472ff.; KF 9:639f.; KF 9:646f.; 24:284, 24:673.

Verwandte Stichworte
Schluss; Vernunftschluss; Logik; Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen

Philosophische Funktion
Nach der Begriffs- und Urteilslehre macht die Lehre des Syllogismus bzw. die Schlusslehre den dritten Teil der traditionellen formalen (‚allgemeinen') Logik aus. Wie ein →Urteil →Begriffe verbindet, so verbindet der Syllogismus Urteile. Ein Syllogismus ist ein mittelbarer Schluss, der, im Gegensatz zu einem Verstandesschluss (*consequentia immediata*), durch ein vermittelndes Zwischenurteil (*per judicium intermedium*) erfolgt (vgl. KF 8:186). Dieses vermittelnde Zwischenurteil – der sogenannte →Untersatz – verbindet einen Schlusssatz mit der allgemeinen Regel, die im ersten Satz (→Obersatz) des Syllogismus' gegeben wird. In der *KrV* erklärt Kant diese Art von Schlussfolgerung auf folgende Weise: „Vernunft, als Vermögen einer gewissen logischen Form der Erkenntniß betrachtet, ist das Vermögen zu schließen, d. i. mittelbar (durch die Subsumtion der Bedingung eines möglichen Urtheils unter die Bedingung eines gegebenen) zu urtheilen. Das gegebene Urtheil ist die allgemeine Regel (Obersatz, Major). Die Subsumtion der Bedingung eines andern möglichen Urtheils unter die Bedingung der Regel ist der Untersatz (Minor). Das wirkliche Urtheil, welches die Assertion der Regel in dem *subsumierten Falle* aussagt, ist der Schlußsatz (Conclusio)" (KrV A 330 / B 386).

Daniel Dahlstrom

Symbol, symbolisch

Laut der *Anthropologie* sind „Gestalten der Dinge (Anschauungen), so fern sie nur zu Mitteln der Vorstellung durch Begriffe dienen, […] *Symbole*, und das Erkenntniß durch dieselbe heißt symbolisch oder *figürlich* (speciosa)" (7:191). Ein Symbol wird in einem Prozess der →Darstellung bzw. Versinnlichung verwendet, die →schematisch oder symbolisch sein kann: in der symbolischen Darstellung wird „einem Begriffe, den nur die Vernunft denken und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt" (5:351). Weitere wichtige Stellen: 5:351–354; 7:191f.; 18:237f.; 20:279f.; 25:338ff.; 25:536; 25:1024f.; 25:1294; 25:1474f.

Verwandte Stichworte
Schema; Zeichen; Erkenntnis, symbolische; Darstellung, Darstellungsart; Hypotypose

Philosophische Funktion
1 Symbol als intuitive Vorstellungsart
Bei Kant wird das Begriffspaar intuitiv (anschauend)/symbolisch, das in der Leibnizschen Schule gängig war, radikal umformuliert. →Leibniz (*Meditationes*) definierte als *cognitio intuitiva* jene →Erkenntnis, in der es möglich ist, alle in einen Begriff eingehenden Merkmale zugleich zu denken; symbolisch war hingegen diejenige, in der an Stelle der Ideen Wörter bzw. Zeichen verwendet werden. Bei →G. F. Meier, auf den Kant sich direkt bezieht, ist eine Erkenntnis anschauend (*cognitio intuitiva*), „wenn wir uns den Gegenstand stärker vorstellen, als die Zeichen desselben; stellen wir uns aber diese stärker vor als jene, so ist *die Erkenntnis symbolisch* (cognitio simbolica)" (16:527; Meier knüpft an →A. G. Baumgartens *Metaphysica*, § 620 an; vgl. 15:32). Kant lehnt diese Auffassung ab: „Es ist ein von den neuern Logikern zwar angenommener, aber sinnverkehrender, unrechter Gebrauch des Worts *symbolisch*, wenn man es der intuitiven Vorstellungsart entgegensetzt; denn die symbolische ist nur eine Art der intuitiven" (5:351). Die richtige Gegenüberstellung ist nach Kant hingegen diejenige zwischen diskursiven und intuitiven Erkenntnis (→Erkenntnis, diskursive/intuitive), wobei die intuitive „in die *schematische* und in die *symbolische* Vorstellungsart eingetheilt werden" (5:351f.) kann. „Das symbolische Erkenntniß ist also nicht der intuitiven (durch sinnliche Anschauung), sondern der intellectuellen (durch Begriffe) entgegengesetzt" (7:191).

Beiden intuitiven Vorstellungsarten ist die

Eigenschaft gemeinsam, dass in ihnen die anschaubaren Züge des Erscheinenden eine wesentliche Rolle im Vorstellungsprozess spielen, denn jene Vorstellungsarten bestehen – als → Hypotyposen bzw. → Darstellungen (*exhibitiones*) – in der Rückführung einer nicht-sinnlichen Vorstellung (Begriff) auf eine sinnliche Gestalt. Dadurch unterscheiden sie sich von den bloßen „*Charakterismen*“ (5:352; auch „Charaktere“, 7:191) (→ Worte), „d. i. Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende sinnliche Zeichen, die gar nichts zu der Anschauung des Objects Gehöriges enthalten“ (5:352) und „die an sich nichts bedeuten“ (7:191).

Schematische und symbolische Vorstellungsart unterscheiden sich voneinander dadurch, dass die erste eine direkte Darstellung eines Begriffs vermittelst einer Anschauung ist, während Symbole „indirecte Darstellungen des Begriffs enthalten“ (5:352; vgl. 20:279f.). Die schematische Darstellung verbindet einen Begriff mit einer ihm korrespondierenden Anschauung. Die durch das Symbol vermittelte indirekte Darstellung schließt eine schematische Darstellung in sich ein, die aber vermittelst einer → Analogie einen Begriff versinnlicht, dem keine empirische Anschauung korrespondieren kann. „Symbole sind blos Mittel des Verstandes, aber nur indirect durch eine *Analogie* mit gewissen Anschauungen, auf welche der Begriff desselben angewandt werden kann, um ihm durch Darstellung eines Gegenstandes Bedeutung zu verschaffen“ (7:191). In diesem Prozess „verrichtet“ die → Urteilskraft „ein doppeltes Geschäft, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung und dann zweitens die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz andern Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden“ (5:352). In diesem Sinne ist das Symbol eine „analogische Anschauung“ (*Refl.* 3398a, 16:814).

Kant unterscheidet auch „den realen Schematism (transscendental)“, von dem „Schematism nach der Analogie (symbolisch)“ (20:332). Die Analogie besteht nicht in einer Ähnlichkeit zwischen Objekten, sondern zwischen den Reflexionsprozessen, die sich hier abspielen. Kant exemplifiziert dies folgendermaßen: „So wird ein monarchischer Staat durch einen beseelten Körper, wenn er nach inneren Volksgesetzen, durch eine bloße Maschine aber (wie etwa eine Handmühle), wenn er durch einen einzelnen absoluten Willen beherrscht wird, in beiden Fällen aber nur *symbolisch* vorgestellt. Denn zwischen einem despotischen Staate und einer Handmühle ist zwar keine Ähnlichkeit, wohl aber zwischen den Regeln, über beide und ihre Causalität zu reflectiren“ (5:352). Nach Kant ist unsere → Sprache voll dieser indirekten, analogischen Darstellungen, die auch grundlegende Begriffe wie Substanz, Abhängen, Grund usw. betreffen.

In *Fortschritte* wird der „Symbolisirung des Begriffs“ (20:279) eine wichtige Funktion für die Beziehung des Denkens zum → Übersinnlichen zugeteilt, von dem wir „ein Erkenntniß nach der Analogie“ haben, die „der Vernunft zu denken nothwendig ist“ (20:280): die Symbolisierung ist „eine Nothhülfe für Begriffe des Übersinnlichen, die also eigentlich nicht dargestellt, und in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden können, aber doch nothwendig zu einem Erkenntnisse gehören, wenn es auch blos als ein practisches möglich wäre“ (20:279f.).

Von besonderer Bedeutung ist in der *KU* die Lehre der → Schönheit als Symbol der → Sittlichkeit; diese Lehre beruht auf der Analogie zwischen dem → Geschmacksurteil und dem moralischen Urteil (vgl. 5:353f.).

Das Symbol wird auch als ein „Zeichen vom Zeichen“ (*Refl.* 3398a, 16:814; vgl. 25:1474) definiert. An einigen Stellen verwendet Kant für Symbol auch den Terminus „Gegenbild“ (15:123; 18:237ff.).

2 Der Gebrauch von Symbolen

Die symbolische Vorstellungsart sollte sorgsam von der eigentlichen Erkenntnis unterschieden werden, weil sie in ihren Grenzen und nach ihrem eigenen Sinn ausgelegt werden muss. Wer dies nicht tut oder tun kann, gerät in die → Schwärmerei: „Die wirklichen, den Sinnen vorliegenden Welterscheinungen […] für bloßes *Symbol* einer im Rückhalt verborgenen intelligibelen Welt ausgeben, ist *Schwärmerei*“ (7:191). Besonders in der Religion führt das Übersehen dieser Unterscheidung zu negativen Folgen, etwa zum „Mysticism der praktischen Vernunft, welcher das, was nur zum *Symbol* diente, zum *Schema* macht“ (5:70) und „wirkliche und doch nicht sinnliche Anschauungen (eines unsichtbaren Reichs Gottes) der Anwendung der moralischen Begriffe unterlegt und ins Überschwengliche hinausschweift“ (5:71).

Symbole, die nicht als solche erkannt werden, haben „vielen Schaden gethan“; besonders der Aberglaube ist „durch Symbola sehr gestärkt worden“ (25:1474). Außerdem können die Menschen „sich dahin […] bringen lassen bloß an den Symbola kleben zu bleiben und die Sache selbst darüber zu vergeßen“ (25:339). In diesem Zusammenhang sind Symbole bloss vorläufige Hilfsmittel: „Das Symbolum ist nur ein Mittel, die Intellection zu befördern; […] mit der Zeit muß es aber wegfallen“ (28:238).

Der Prozess, der verhindert, dass die Ebene des Schematischen mit der des Symbolischen verwechselt und so aus einem →Ideal ein →Idol gemacht wird, ist hingegen die →Aufklärung, die darin besteht, „in den Darstellungen der zur Moralität, welche das Wesen aller Religion ausmacht, mithin zur reinen Vernunft gehörigen Begriffe (Ideen genannt), das Symbolische vom Intellectuellen (Gottesdienst von Religion), die zwar einige Zeit hindurch nützliche und nöthige *Hülle* von der Sache selbst zu unterscheiden“ (7:191f.). Allgemein gilt, dass „um durch den Schleyer der Symbola durchzudringen große Vernunft gehört“ (25:339).

Historisch gesehen haben alle Völker mit dieser „Vertauschung“ angefangen, weshalb man, wenn man wissen will, was die Verfasser der heiligen Schriften „wirklich gedacht haben“, letztere „buchstäblich auslegen“ müsse (7:192; →Schriftauslegung); will man hingegen die Wahrheit einer (religiösen) Lehre erfassen, die nicht in einer eigentlichen Erkenntnis bestehen kann, so muss die dem Symbolischen angemessene Auslegungsart angewandt werden. So kann und soll man die religiöse Lehre „als bloße symbolische Vorstellungsart, durch eingeführte Förmlichkeit und Gebräuche jene praktischen Ideen zu begleiten auslegen: weil sonst der intellectuelle Sinn, der den Endzweck ausmacht, verloren gehen würde“ (7:192). Grundsätzlich „ist alle unsere Erkenntniß von Gott bloß symbolisch“, wobei Erkenntnis in diesem Zusammenhang wohlgemerkt kein „Princip […] der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes ist, was er an sich sei, sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll“ (5:353).

Die symbolische Vorstellungsart ist nicht der intellektuellen überlegen, denn sie kann auch aus einer Unzulänglichkeit des Gebrauchs des Verstandes herrühren: „Wer sich immer nur symbolisch ausdrücken kann, hat noch wenig Begriffe des Verstandes, und das so oft Bewunderte der lebhaften Darstellung, welche die Wilden […] in ihren Reden hören lassen, ist nichts als Armuth an Begriffen und daher auch an Wörtern, sie auszudrücken“ (7:191). Der übermäßige Gebrauch von Symbolen in der Sprache – „die Mode durch Analogische Bilder zu reden“ – ist nicht zu billigen (25:1474).

Symbole scheinen allerdings auch eine recht fortgeschrittene Art der Bezeichnung von Gedanken zu sein: „Zur Bezeichnung der Gedanken nicht der bloßen Empfindung bedient sich der Mensch anfänglich *mimischer*, dann der *Lautzeichen* der Sprache und endlich der *allegorischen* Zeichen der Bilder welche eine Analogie mit blos denkbaren Gegenständen enthalten sollen“ (7:403).

Weiterführende Literatur

Bielefeldt, Heiner: Kants Symbolik. Ein Schlüssel zur kritischen Freiheitsphilosophie, München u. a.: Alber 2001.

Kang, Young Ahn: Schema and Symbol. A Study in Kant’s Doctrine of Schematism, Amsterdam: Free University Press 1985.

Meo, Oscar: „Un’arte celata nel profondo“. Gli aspetti semiotici del pensiero di Kant, Genova: Il Melangolo 2004, insbes. 119–164.

Sørensen, Bengt Algot: Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik, Kopenhagen: Munskgaard 1962.

Tomberg, Markus: Studien zur Bedeutung des Symbolbegriffs. Platon, Aristoteles, Kant, Schelling, Cassirer, Mead, Ricoeur, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001.

Claudio La Rocca

Symmetrie, symmetrisch

Zwei Körper, die keine Unterschiede aufweisen, aber nicht in denselben Grenzen liegen, also inkongruent sind, werden symmetrisch genannt. Als Beispiele nennt Kant Spiegelbilder oder Gliedmaßen von Menschen und Tieren und die Symmetrie von Gebäuden. Die Symmetrie als Formattribut bezieht sich auf geometrisch-regelmäßige

Gestalten. Mit symmetrischen Formen befasst sich Kant im Zusammenhang mit dem ästhetischen Urteil (vgl. 5:242) und dem Nachweis der Existenz des absoluten Raumes (vgl. 2:381f.). Weitere wichtige Stellen: *Refl.* 332, 15:131; *Refl.* 618, 15:267; *Refl.* 639, 15:279; *Refl.* 752, 15:329; 20:149; 28:251.

Verwandte Stichworte
Zweck; Raum, absoluter

Philosophische Funktion
In der *KU* diskutiert und kritisiert Kant die These, dass die geometrisch-regelmäßigen Gestalten „als die einfachsten und unzweifelhaftesten Beispiele der Schönheit" (5:241) gelten. Kant zufolge steht dies der Begriffslosigkeit des ästhetischen Urteils entgegen, da diese Gestalten „Darstellungen eines bestimmten Begriffs" sein müssen, „der jener Gestalt die Regel vorschreibt" (5:241). Das Wohlgefallen an solchen Gestalten stellt sich seiner Auffassung nicht bei der bloßen Betrachtung ein, da regelmäßige oder symmetrische Gegenstände die Einbildungskraft rasch erschöpfen. Es beruht vielmehr zum einen darauf, dass man erkennen kann, dass sie bestimmte praktische Zwecke erfüllen (vgl. 5:242). Zum anderen erfüllen sie auch einen Erkenntniszweck, denn „[d]ie Regelmäßigkeit, die zum Begriffe von einem Gegenstand führt ist […] die unentbehrliche Bedingung […], den Gegenstand in eine einzige Vorstellung zu fassen und das Mannigfaltige in der Form desselben zu bestimmen. Diese Bestimmung ist ein Zweck in Ansehung der Erkenntnis" (5:242). Die Symmetrie drückt „die Einheit der Anschauung" aus, die „den Begriff des Zwecks begleitet, und gehört mit zum Erkenntnisse" (5:242).

In *Gegenden* sucht Kant indirekt mittels symmetrischer, inkongruenter Körper die Realität des absoluten Raumes nachzuweisen. Körper, die hinsichtlich ihrer Gestalt völlig gleich sind, aber dennoch nicht denselben Raum einnehmen können, weisen auf die ontologische Priorität des Raumes hin. Wäre der Raum reduziert auf das äußere Verhältnis der nebeneinander liegenden Körper, wie →Leibniz dachte, könnte z. B. die Eigenschaft einer Hand, eine linke oder rechte zu sein, nicht bestimmt werden. Denn die eine Hand kann vollständig nach „Proportion und Lage der Theile unter einander" und nach der „Größe des Ganzen" (2:381) beschrieben werden, und diese Beschreibung stimmt mit der Beschreibung der anderen Hand völlig überein. Diese Hand müsste also auf jede Seite des menschlichen Körpers passen. Da dies nicht möglich ist, sind die Unterschiede von links und rechts nur erklärbar unter der Annahme der Existenz eines absoluten Raumes.

Beate Marschall-Bradl

Sympathie

Das Wort ‚Sympathie' hat bei Kant zwei philosophisch relevante Bedeutungen. Erstens bedeutet es so viel wie →Mitgefühl (vgl. z. B. 4:398). Zweitens kann ‚Sympathie' auch eine Art Übereinstimmung oder Entsprechung zwischen psychischen und physischen Vorgängen (oder auch innerhalb der letzteren) bezeichnen. Weitere wichtige Stellen: (1) 5:85; 5:209; 5:276; (2) 2:365; 8:111

Verwandte Stichworte
Mitgefühl; Neigung

Philosophische Funktion
Im ersten Sinne wird Sympathie („*Mitfreude* und *Mitleid*", 6:456) auch als moralische Sympathie („sympathia moralis", 6:456) näher bestimmt (vgl. 2:218). Im zweiten Sinne spricht Kant von der Sympathie, in welcher (nach →Swedenborg) „die mancherlei Kräfte und Eigenschaften der Seele mit den ihrer Regierung untergeordneten Organen des Körpers […] stehen" (2:365), oder beruft sich auf die „bekannte Sympathie" des Organs des Geschmacks mit den Werkzeugen der Verdauung (8:111).

Weiterführende Literatur
Baron, Marcia W.: „Sympathy and Coldness: Kant on the Stoic and the Sage", in: Robinson, Hoke (Hg.): Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Milwaukee, WI: Marquette University Press 1995, Bd. 1.2, 691–703.

Włodzimierz Galewicz

Synkretisten, synkretistisch

Kant verwendet den Terminus ‚Synkretisten' und das Adjektiv ‚synkretistisch' vor allem im moralphilosophischen Kontext polemisch als Bezeich-

nung für eine inkonsequente Denkweise, die divergierende Theorien miteinander verbinden will. Sie ist dem →Rigorismus entgegengesetzt. Wichtige Stellen: 5:24; 6:22ff.

Verwandte Stichworte
Indifferenz, Indifferentismus; Latitudinarier; Rigorismus

Philosophische Funktion
In seinen Ausführungen zu den Synkretisten kritisiert Kant den Eklektismus der zeitgenössischen Philosophie. „In unserem *synkretistischen* Zeitalter" (5:24) ist man nicht mehr so „[c]onsequent" wie in den „alten griechischen Schulen" (z. B. der epikureischen). Obwohl konsequent zu sein „die größte Obliegenheit eines Philosophen" wäre, verbreite sich in der zeitgenössischen Philosophie ein „gewisses *Coalitionssystem* widersprechender Grundsätze", das „voll Unredlichkeit und Seichtigkeit erkünstelt wird, weil es sich einem Publicum besser empfiehlt, das zufrieden ist, von allem etwas und im ganzen nichts zu wissen und dabei in allen Sätteln gerecht zu sein" (5:24). In einem tieferen moralischen Sinne begründet dieser Synkretismus der Zeitgenossen eine philosophische Position, die der der Rigoristen (ein Name, „der […] [ein] Lob ist" [6:22]) entgegengesetzt wird. Die Latitudinarier, die „die Antipoden" der Rigoristen sind, „sind also entweder Latitudinarier der Neutralität und mögen *Indifferentisten*, oder der Coalition und können *Synkretisten* genannt werden" (6:22). Dem „*Synkretism* einiger Moralisten" wirft Kant vor, dass sie „die *Eudämonie*, wenn gleich nicht ganz, doch *zum Theil* zum objectiven Princip der Sittlichkeit" machen (8:395 Anm.). Die „von der Glückseligkeit entlehnten Triebfedern […] verunreinigen und schwächen doch zugleich die moralische *Gesinnung* selbst". Dies sei „doch der gerade Weg ohne alles Princip zu sein" (8:395 Anm.).

Luca Fonnesu

Synopsis

Unter ‚Synopsis' versteht Kant das Vorliegen der von der →Sinnlichkeit gelieferten Vorstellungen. In der *Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe* der A-Auflage der *KrV* schreibt er: „Wenn eine jede einzelne Vorstellung der andern ganz fremd, gleichsam isolirt und von dieser getrennt wäre, so würde niemals so etwas, als Erkenntniß ist, entspringen, welche ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen ist. Wenn ich also dem Sinne deswegen, weil er in seiner Anschauung Mannigfaltigkeit enthält, eine Synopsis beilege, so correspondirt dieser jederzeit eine Synthesis, und die *Receptivität* kann nur mit *Spontaneität* verbunden Erkenntnisse möglich machen" (KrV A 97). Weitere wichtige Stelle: KrV A 94f.

Verwandte Stichworte
Synthesis; Sinnlichkeit; Mannigfaltige, das

Philosophische Funktion
Was Kant unter ‚Synopsis' versteht, erläutert er nicht explizit. Laut dem angeführten Zitat schreibt Kant der Sinnlichkeit deswegen eine Synopsis, d. h. wörtlich ‚Zusammenschau' zu, weil sie eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen enthält. Es ist anzunehmen, dass es sich bei dieser Mannigfaltigkeit von Vorstellungen in der Regel um Vorstellungen handelt, die die Sinnlichkeit liefert, weil Gegenstände kausal auf sie einwirken, oder aber um Reproduktionen solcher Vorstellungen (→Reproduktion). Dem Zitat zufolge liefert die Synopsis allein keine Erkenntnisse, da sie ausschließlich in dem Vorliegen isolierter Vorstellungen besteht, die erst durch den Verstand bearbeitet bzw. synthetisiert werden müssen, damit Anschauungen und somit Erkenntnisse entstehen. Dass die Synopsis in dem Vorliegen *isolierter* sinnlicher Vorstellungen besteht, ist nicht so zu verstehen, dass die Sinnlichkeit nur einfache Vorstellungen liefert, die jeweils nur ein einziges Merkmal zum Inhalt haben. Stattdessen liefert die Sinnlichkeit komplexe Vorstellungen, deren Teilvorstellungen in dem Sinn isoliert sind, dass unbestimmt ist, welche der Teilvorstellungen eine Einheit bilden (→Synthesis). Gemäß dieser Erläuterung handelt es sich bei der Synopsis um das Element im Zustandekommen von Erkenntnissen, für das allein die Sinnlichkeit verantwortlich ist. Dies sieht Hoppe anders, der den Verstand bzw. die Spontaneität für das Vorliegen der Synopsis verantwortlich macht (vgl. Hoppe, *Transzendentale Deduktion*, 165ff.). Des Weiteren herrscht in der Kant-Literatur Uneinigkeit bezüglich der Frage, ob die sinnlichen Vorstellungen, in deren Vorliegen die Synopsis

besteht, raum-zeitlich strukturiert sind (vgl. Haag, *Erfahrung und Gegenstand*, 150–158) oder nicht (vgl. Waxman, *Model of the Mind*, 218–225).

Weiterführende Literatur

Haag, Johannes: Erfahrung und Gegenstand, Frankfurt/M.: Klostermann 2007.

Hoppe, Hansgeorg: „Die transzendentale Deduktion in der ersten Auflage", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Die Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 159–189.

Waxman, Wayne: Kant's Model of the Mind, New York u. a.: Oxford University Press 1991.

Stefanie Grüne

Synthesis

Unter ‚Synthesis' versteht Kant eine Aktivität des Verstandes, nämlich die Aktivität des Verbindens von Vorstellungen: „Allein die *Verbindung* (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese zum Unterschiede von der Sinnlichkeit Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung […] eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung *Synthesis* belegen" (KrV B 129f.; vgl. KrV A 77 / B 102f.; KrV B 134f.; 11:33f.; 11:316; 11:515; 20:275f.). Diese Synthesis des Verstandes „mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung oder mancherlei Begriffe" (KrV B 130) sein, d. h. bei den Vorstellungen, die durch den Verstand synthetisiert werden, kann es sich entweder um sinnliche Vorstellungen handeln, die zu Anschauungen, oder um Begriffe, die zu Urteilen verbunden werden (vgl. KrV A 79 / B 104f.; KrV A 155 / B 194). Den Begriff der Synthesis verwendet Kant als Gegenbegriff zum Begriff der Analysis. Seiner Meinung nach setzt „die Auflösung, *Analysis*, die ihr Gegentheil zu sein scheint, sie [die Synthesis] doch jederzeit voraus" (KrV B 130; vgl. KrV A 77 / B 103). Weitere wichtige Stellen: KrV A 77ff. / B 102ff.; KrV A 99–128; KrV B 129ff.; KrV B 153ff.; KrV B 201f. Anm.; KrV A 220 / B 267; KrV A 224 / B 271; KrV A 719 / B 747f.; KrV A 722 / B 750ff.; 8:244f.; 8:282f.; 11:315f.; 11:376; 18:278; 20:275ff.; 23:19.

Verwandte Stichworte

Apprehension; Reproduktion; Rekognition; Einbildungskraft

Philosophische Funktion

1 Synthesis und die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe

Zwar handelt es sich laut der Definition von ‚Synthesis' aus KrV B 129f. sowohl bei der Verbindung von sinnlichen Vorstellungen zu Anschauungen als auch bei der Verbindung von Begriffen zu Urteilen um die Synthesis von Vorstellungen. Tatsächlich verwendet Kant den Ausdruck ‚Synthesis' allerdings vorwiegend zur Bezeichnung der Verbindung sinnlicher Vorstellungen zu Anschauungen. Synthesis in diesem Sinne spielt in erster Linie in der *Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe* in der *KrV* – besonders in der A-Auflage – eine große Rolle. Kant will dort zeigen, dass wir deswegen berechtigt sind, bestimmte Begriffe a priori, nämlich die →Kategorien, auf Gegenstände der Erfahrung anzuwenden, weil Anschauungen nur dann entstehen, wenn Kategorien als Regeln sinnlicher Synthesis fungieren. In anderen Worten: Kant will zeigen, dass eine sinnliche Synthesis, bei der die Kategorien als Synthesisregeln fungieren, in dem Sinn eine →transzendentale Synthesis ist, dass ihr Stattfinden notwendige Bedingung für das Vorliegen von Erfahrung ist.

2 Synthesis der Apprehension, Reproduktion und Rekognition

2.1 Was Kant unter der Synthesis sinnlicher Vorstellungen zu Anschauungen versteht, erläutert er am ausführlichsten in der *Transzendentalen Deduktion* der A-Auflage der *KrV*. Dort führt er aus, dass sinnliche Synthesis aus drei Teilaktivitäten besteht, nämlich der Synthesis der →Apprehension, der Synthesis der →Reproduktion und der Synthesis der →Rekognition. Diese drei Aktivitäten sind sowohl für das Entstehen empirischer Anschauungen als auch für das Entstehen von →Anschauungen a priori verantwortlich (vgl. KrV A 99f.; KrV A 101f.). Der vorliegende Artikel bezieht sich in erster Linie auf Kants Konzeption der Synthesis sinnlicher Vorstellungen zu empirischen Anschauungen. Zur Synthesis sinnlicher Vorstellungen zu Anschauungen a priori siehe →Synthesis, reine/empirische.

2.2 Die Frage, worin genau Kant zufolge die Aktivität der Synthesis besteht, ist in der Kant-Literatur dermaßen umstritten, dass es kaum möglich ist, diese Aktivität auf eine unkontroverse Weise zu charakterisieren. Zunächst einmal ist umstritten, ob es sich bei der Synthesis sinnlicher Vorstellungen um eine Aktivität handelt, die nichtzeitlich oder innerzeitlich ist. Aufgrund von Kants Charakterisierung der Apprehension und Reproduktion, insbesondere seiner Behauptung, das Mannigfaltige einer Anschauung könne nicht als ein solches vorgestellt werden, „wenn das Gemüth nicht die Zeit in der Folge der Eindrücke auf einander unterschiede" (KrV A 99), wird in diesem Artikel davon ausgegangen, dass es sich bei sinnlicher Synthesis um einen innerzeitlichen Prozess handelt. Wie Kants Ausführungen über die Synthesis sinnlicher Vorstellungen aufzufassen sind, hängt des Weiteren davon ab, welche Auffassung bezüglich der Beschaffenheit dieser Vorstellungen man ihm zuschreibt. Die von der Sinnlichkeit gelieferten Vorstellungen müssen laut Kant deswegen synthetisiert werden, weil es sich bei ihnen um „absolute Einheit[en]" (KrV A 99) handelt. Unter absoluter Einheit könnte Kant zum einen *qualitative* Einfachheit verstehen. In diesem Fall wäre die Sinnlichkeit nicht dazu in der Lage, gleichzeitig eine Vorstellung zu liefern, die mehr als ein Merkmal zum Inhalt hat. Kant würde also einen Sinnesdatenatomismus vertreten (vgl. z. B. Hoppe, *Synthesis*, S. 63 u. 179). Sinnliche Vorstellungen müssten dann deswegen synthetisiert werden, weil Anschauungen laut Kant qualitativ komplexen Vorstellungen sind, die Sinnlichkeit aber keine qualitativ komplexe Vorstellungen liefert. Synthesis würde also dazu dienen, nacheinander gelieferte einfache Vorstellungen zu komplexen Vorstellungen zu verbinden. Diese Interpretation ist insofern unattraktiv, als nicht einzusehen ist, warum unsere Sinne nicht in der Lage sein sollen, gleichzeitig verschiedene sinnliche Vorstellungen zu liefern. ‚Absolute Einheit' lässt sich zweitens aber auch als Synonym zu ‚undifferenzierte Einheit' verstehen (vgl. z. B. Longuenesse, *Capacity to Judge*, S. 38 u. 271f.). Gemäß dieser Interpretation liefert die Sinnlichkeit komplexe Vorstellungen; nur kann man, bevor die Vorstellungen synthetisiert werden, die Teilvorstellungen der komplexen Vorstellungen nicht voneinander unterscheiden und hat somit kein Bewusstsein von ihnen. Die Funktion der Synthesis besteht in diesem Fall darin, die undifferenzierte Einheit komplexer sinnlicher Vorstellungen in eine differenzierte Einheit zu verwandeln. Dies lässt sich entweder so verstehen, dass die Synthesis sinnlicher Vorstellungen dazu führt, dass das Subjekt der Vorstellung, das ein undifferenziertes Bewusstsein von der ganzen Vorstellung besitzt, zusätzlich Bewusstsein von deren Teilvorstellungen erhält. Oder es lässt sich so verstehen, dass die Synthesis sinnlicher Vorstellungen dazu dient, komplexe sinnliche Vorstellungen überhaupt erst bewusst zu machen (vgl. Grüne, *Blinde Anschauung*, S. 158–161). Im Folgenden wird davon ausgegangen, dass zweites der Fall ist.

2.3 Die Funktion der Synthesis der Apprehension besteht darin, komplexe Vorstellungen zu Bewusstsein zu bringen. Dazu ist „erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit [einer Anschauung] und dann die Zusammennehmung desselben" (KrV A 99) notwendig. Die Mannigfaltigkeit bzw. die Teilvorstellungen einer Anschauung zu durchlaufen bedeutet wohl, sie (für einen Augenblick) bewusst zu machen. Dieses Durchlaufen alleine ist jedoch nicht hinreichend dafür, dass man Bewusstsein von einer komplexen Vorstellung hat, sondern bewirkt nur, dass man nacheinander Bewusstsein von unterschiedlichen Teilvorstellungen der komplexen Vorstellung besitzt. Erst dadurch, dass die nacheinander durchlaufenen Teilvorstellungen in einer Vorstellung zusammengefasst werden, entsteht eine einzige Vorstellung, in der sie alle als bewusste Vorstellungen enthalten sind. Die beiden Aktivitäten des Durchlaufens und des Zusammennehmens konstituieren zusammen die Synthesis der Apprehension.

2.4 Damit die durchlaufenen Vorstellungen zusammengenommen werden können, müssen sie reproduziert werden: „Würde ich aber die vorhergehende [Vorstellung] […] immer aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung […] entspringen können" (KrV A 102). Würden die Teilvorstellungen $v^1, \ldots, v^n$ einer komplexen Vorstellung ausschließlich durchlaufen, dann würde dies nur dazu führen, dass diese Vorstellungen für einen Moment bewusst wären. Sie würden aber, nachdem sie durchlaufen worden sind, ihre Bewusstheit wieder verlieren. Damit eine komplexe Vorstel-

lung mit Bewusstsein entsteht, müssen Vorstellungen deswegen, nachdem sie durchlaufen worden sind, reproduziert werden, d. h. ihre Bewusstheit muss erhalten bleiben. Eine zweite Funktion der Synthesis der Reproduktion besteht darin, das Vorliegen von aktuell nicht durchlaufenen Vorstellungen zu bewirken. Hat die Sinnlichkeit wiederholt die Vorstellungen v^1, v^2 und v^3 geliefert, liefert momentan aber nur die Vorstellungen v^1 und v^2, dann wird das Vorliegen von v^3 bewirkt (vgl. KrV A 99f.; → Assoziation).

2.5 Eine weitere Bedingung dafür, dass sinnliche Vorstellungen zu einer komplexen Vorstellung zusammengenommen werden können, gibt Kant in dem Abschnitt über die Synthesis der Rekognition an. Die Teilvorstellungen der von der Sinnlichkeit gelieferten komplexen Vorstellungen präsentieren sich nicht als in bestimmten Verbindungen stehend. Welche ihrer Teilvorstellungen zusammengehören, wird von den noch nicht synthetisierten komplexen Vorstellungen vollkommen offen gelassen. Damit bestimmte Vorstellungen zu einer komplexen Vorstellung zusammengenommen werden, muss der Verstand diese Vorstellungen als Einheit auffassen. Dies mag man sich an dem Beispiel der Vorstellung eines Hundes verdeutlichen: Die Vorstellung eines Hundekopfes, Hundekörpers und Hundeschwanzes bilden nicht von alleine eine Einheit, sondern müssen vom Verstand als eine solche aufgefasst werden, damit die Anschauung eines Hundes entsteht. Das Als-Einheit-Auffassen verschiedener Vorstellungen bezeichnet Kant als Aktivität der Rekognition (vgl. KrV A 103f.). Voraussetzung dafür, dass diese Aktivität stattfindet, ist, dass Begriffe als Regeln der Synthesis sinnlicher Vorstellungen fungieren (vgl. KrV A 103f.). Kant argumentiert im Abschnitt über die Rekognition des Weiteren dafür, dass sich unter diesen Begriffen auch die Kategorien befinden müssen, da sinnliche Vorstellungen nur dann Gegenstandsbezug erhalten und somit zu Anschauungen werden, wenn sie gemäß den Kategorien synthetisiert werden (vgl. KrV A 104–110). Was genau es heißt, dass Begriffe als Regeln sinnlicher Synthesis fungieren, ist unter Kant-Interpreten umstritten.

3 Synthesis und Begriffe

3.1 Manche Interpreten gehen davon aus, dass es sich bei der Synthesis sinnlicher Vorstellungen um eine Form des Urteilens handelt (vgl. z. B. Ginsborg, *Lawfulness*). Begriffe fungieren somit dadurch als Regeln sinnlicher Synthesis, dass sie als Bestandteile von Urteilen auftreten. Für diese Interpretation spricht Kants Behauptung, der Verstand könne von Begriffen „keinen andern Gebrauch machen, als daß er dadurch urtheilt" (KrV A 68 / B 93). Dagegen spricht jedoch folgende Überlegung: Sollte Kant sinnliche Synthesis als eine Form des Urteilens auffassen, dann vertritt er eine inkonsistente Position bezüglich des Verhältnisses von Anschauungen und Begriffen. Denn einerseits behauptet er dann, dass man schon über Begriffe verfügen muss, um Anschauungen zu bilden. Andererseits ist er aber der Meinung, dass (empirische) Begriffe erst durch den Vergleich von Gegenständen der Anschauung gebildet werden und das Verfügen über (empirische) Begriffe somit das Vorliegen von Anschauungen voraussetzt (vgl. KrV A 76f. / B 102f.; KrV A 126; KrV B 130; 4:304; 9:93f.; 15:79; 18:629; 24:568; Grüne, *Blinde Anschauung*).

3.2 Diese Schwierigkeit umgehen Interpreten, die Kant die Auffassung zuschreiben, das Entstehen von Anschauungen setze das Verfügen über Begriffe nicht voraus (vgl. z. B. Hanna, *Kant and the Foundations*, S. 31–54). Laut Hanna sind Apprehension und Reproduktion zusammen hinreichend für das Vorliegen von Anschauungen, finden aber statt, ohne dass Begriffe als Synthesisregeln fungieren. Die Synthesis der Rekognition versteht er nicht als Bedingung für die Bildung einer Anschauung, sondern als das Fällen eines Urteils über Gegenstände, die durch schon gebildete Anschauungen repräsentiert werden. Bei dem Fungieren von Begriffen als Regeln sinnlicher Synthesis handelt es sich somit nicht um eine Bedingung für das Vorliegen von Anschauungen, sondern um das Fällen von Urteilen über Gegenstände der Anschauung. Diese Interpretation ist jedoch exegetisch problematisch, da aus der A-Deduktion der *KrV* hervorgeht, dass ohne Rekognition kein Zusammennehmen und somit auch keine Apprehension von Vorstellungen stattfinden kann (vgl. 1.) und somit Apprehension und Reproduktion nicht ohne Rekognition zu der Entstehung von Anschauungen führen.

3.3 Kants Aussagen über Begriffe als Regeln sinnlicher Synthesis lassen sich drittens so verstehen,

dass das Entstehen von Anschauungen das Fungieren von Begriffen als Synthesisregeln voraussetzt, dass sinnliche Synthesis aber keine Form des Urteilens ist. Dieser Interpretation zufolge gibt es laut Kant zwei verschiedene Arten der Verwendung von Begriffen: zum einen als Bestandteile von Urteilen, zum anderen als Regeln sinnlicher Synthesis (vgl. z. B. Longuenesse, *Capacity to Judge*). Genau wie für die unter 3.1 geschilderte Position stellt sich auch hier zunächst die Schwierigkeit, dass Kant eine inkonsistente Position in Bezug auf das Verhältnis von Begriffen und Anschauungen zugesprochen wird: Einerseits ist das Verfügen über Begriffe Voraussetzung für das Vorliegen von Anschauungen, andererseits ist das Vorliegen von Anschauungen Voraussetzung für das Verfügen über Begriffe. Diese Schwierigkeit lösen die Vertreter der gerade dargelegten Interpretation durch die Annahme, dass Kant unter Begriffen Unterschiedliches versteht. Hier bieten sich zwei Möglichkeiten an: Entweder geht man davon aus, dass Kant unter den Begriffen, über die man verfügen muss, damit Anschauungen entstehen, die Kategorien bzw. deren Schemata versteht, unter den Begriffen, die nur dann gebildet werden können, wenn schon Anschauungen vorliegen, dagegen empirische Begriffe (vgl. z. B. Longuenesse, *Capacity to Judge*). Oder man nimmt an, dass Kant unter den ersten Begriffen dunkle, unter den zweiten dagegen klare Begriffe versteht, wobei man über einen klaren Begriff *F* genau dann verfügt, wenn man die Fähigkeit besitzt, Gegenstände, die unter *F* fallen, als solche zu klassifizieren, über einen dunklen Begriff *F* dagegen genau dann, wenn man die Fähigkeit hat, sinnliche Vorstellungen auf eine solche Weise zu verbinden, dass die Anschauung eines *F*s entsteht (vgl. Grüne, *Blinde Anschauung*).

4 Synthesis, Verstand und Einbildungskraft

Die Aufgabe, sinnliche Vorstellungen zu synthetisieren, schreibt Kant nicht immer dem → Verstand (vgl. KrV B 130; KrV B 134f.), sondern häufig auch der Einbildungskraft zu (vgl. KrV A 103; KrV A 118; KrV A 120 Anm.; KrV A 123f.). Diese beiden unterschiedlichen Charakterisierungen der Synthesis lassen sich so verstehen, dass es sich bei der Synthesis sinnlicher Vorstellungen um eine Aktivität handelt, die das Mitwirken beider Vermögen voraussetzt. Der Verstand ist involviert, da sinnliche Vorstellungen nur unter der Mitwirkung von Begriffen zu Anschauungen synthetisiert werden und Begriffe Vorstellungen des Verstandes sind (vgl. KrV A 50f. / B 74f.). Die Einbildungskraft ist involviert, da der Verstand als Vermögen des Urteilens (vgl. KrV A 69 / B 94) nur dazu in der Lage ist, *Begriffe* miteinander zu verbinden. Für eine Verbindung von *Vorstellungen der Sinnlichkeit* kann deswegen nicht der Verstand alleine verantwortlich sein, sondern eine solche Verbindung bedarf der Mitwirkung eines Vermögens, das zwischen Sinnlichkeit und Verstand vermittelt, nämlich der Einbildungskraft (vgl. KrV A 124 / B 151f.).

Weiterführende Literatur

Ginsborg, Hannah: „Lawfulness without a law", in: Philosophical Topics 25, 1997, 37–81.

Grüne, Stefanie: Blinde Anschauung. Die Rolle von Begriffen in Kants Theorie sinnlicher Synthesis, Frankfurt/M.: Klostermann 2009.

Hanna, Robert: Kant and the Foundations of Analytical Philosophy, Oxford: Clarendon Press 2001.

Hoppe, Hansgeorg: Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der „Kritik der reinen Vernunft", Berlin u. a.: de Gruyter 1983.

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge, Princeton: Princeton University Press 1998.

Stefanie Grüne

Synthesis, dynamische/ mathematische

Damit sinnliche Vorstellungen, die in uns ausgelöst werden, wenn Gegenstände kausal auf uns einwirken, Gegenstandsbezug und Bewusstsein erhalten, müssen sie laut Kant gemäß den → Kategorien synthetisiert bzw. verbunden werden (→ Synthesis). Insofern diese Synthesis sich „bloß auf die *Anschauung*" (KrV A 160 / B 199) bezieht, bezeichnet Kant sie als mathematische Synthesis, insofern sie sich „auf das *Dasein* einer Erscheinung überhaupt" (KrV A 160 / B 199) bezieht, bezeichnet er sie als dynamische Synthesis. Weitere wichtige Stellen: KrV A 161f. / B 200ff.; KrV A 178ff. / B 220ff.; 5:104; 20:292.

Verwandte Stichworte
Synthesis; Synthesis, dynamische/mathematische; Grundsatz, dynamischer; Grundsatz, mathematischer

Philosophische Funktion
Die Unterscheidung zwischen mathematischer und dynamischer Synthesis findet sich in der *KrV* im dritten Abschnitt der *Analytik der Grundsätze* direkt vor der Vorstellung der →Grundsätze des reinen Verstandes. Laut dieser Passage handelt es sich bei der Synthesis gemäß den Kategorien der →Quantität und →Qualität um mathematische Synthesis, bei der Synthesis gemäß den Kategorien der →Relation und der →Modalität dagegen um dynamische Synthesis. In Entsprechung zu der Unterscheidung zwischen diesen beiden Arten der Synthesis nennt Kant die Grundsätze, in denen behauptet wird, dass alle Gegenstände der Erfahrung unter die Kategorien der Quantität und Qualität fallen, →mathematische und die Grundsätze, in denen behauptet wird, dass alle Gegenstände unter die Kategorien der Relation und der Modalität fallen, →dynamische Grundsätze. Mathematische Synthesis bezeichnet Kant auch als Zusammensetzung bzw. *compositio*, dynamische Synthesis auch als Verbindung bzw. *nexus* (vgl. KrV B 201 Anm.).

Stefanie Grüne

Synthesis, figürliche/intellektuelle

Figürliche Synthesis (von Kant auch „synthesis speciosa“ genannt [KrV B 151]) charakterisiert Kant als „*Synthesis* des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung, die a priori möglich und nothwendig ist“ (KrV B 151). Intellektuelle Synthesis (von Kant auch „Verstandesverbindung“ genannt [KrV B 151]) beschreibt er als Synthesis „welche in Ansehung des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt in der bloßen Kategorie gedacht würde“ (KrV B 151). Beide Arten von Synthesis charakterisiert Kant als transzendentale Synthesis (→Synthesis, transzendentale), „nicht bloß weil sie selbst a priori vorgehen, sondern auch die Möglichkeit anderer Erkenntniß a priori gründen“ (KrV B 151). Figürliche und intellektuelle Synthesis fallen also in dem Sinn unter den Begriff der →transzendentalen Synthesis, dass sie erstens unabhängig von Erfahrung stattfinden und zweitens Bedingung für das Vorliegen von Erkenntnissen a priori sind. Während die figürliche Synthesis durch die →Einbildungskraft bewirkt wird, geschieht die intellektuelle Synthesis „ohne alle Einbildungskraft, bloß durch den Verstand“ (KrV B 152). Weitere wichtige Stellen: KrV B 150; KrV B 153f.; KrV B 160f.; KrV B 162 Anm.; 10:556f.

Verwandte Stichworte
Synthesis; Synthesis, transzendentale; Einbildungskraft; Anschauung, formale

Philosophische Funktion
Die Unterscheidung zwischen figürlicher und intellektueller Synthesis führt Kant in § 24 der *Transzendentalen Deduktion* der B-Auflage der *KrV* ein. Dieser Paragraph befindet sich im zweiten Teil der B-Deduktion, in dem Kant zu beweisen versucht, dass die Einheit von empirischen Anschauungen „keine andere sei, als welche die Kategorie […] dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt vorschreibt“ (KrV B 145; →Deduktion, transzendentale). Wie Kant das Verhältnis von figürlicher und intellektueller Synthesis in § 24 genau konzipiert, ist in der Sekundärliteratur umstritten. Zum einen wird davon ausgegangen, dass es sich bei figürlicher Synthesis um die Verbindung sinnlicher Vorstellungen zu Anschauungen handelt, bei intellektueller Synthesis dagegen um die Verbindung von Begriffen in Urteilen (vgl. Longuenesse, *Capacity to Judge*, 199–209). Gegen diese Lesart spricht Kants zuvor schon angeführte Charakterisierung intellektueller Synthesis als Verbindung „des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt“ (KrV B 151) sowie der Beginn des § 24, wo Kant intellektuelle Synthesis für die Synthesis der „Anschauung überhaupt, unbestimmt ob sie die unsrige oder irgend eine andere, doch sinnliche sei“ (KrV B 150), verantwortlich macht. Zum anderen wird die Auffassung vertreten, sowohl bei figürlicher als auch bei intellektueller Synthesis handele es sich um die Synthesis sinnlicher Vorstellungen zu Anschauungen. Der Unterschied zwischen den beiden Arten von Synthesis besteht dieser Auffassung zufolge darin, dass es sich bei figürlicher Synthesis um die Verbindung von Vorstellungen handelt, die unsere, d. h. die menschliche, raumzeitlich

strukturierte Sinnlichkeit liefert. Intellektuelle Synthesis dagegen ist die Verbindung von sinnlichen Vorstellungen, unabhängig davon, ob diese von *unserer* Sinnlichkeit oder einer *anderen*, nicht raumzeitlich strukturierten Sinnlichkeit geliefert werden (vgl. Haag, *Erfahrung und Gegenstand*, 256–264). Laut dieser Interpretation handelt es sich bei der Unterscheidung zwischen figürlicher und intellektueller Synthesis also nicht um die Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Weisen, auf die sinnliche Vorstellungen miteinander verbunden werden können, sondern um die Unterscheidung zwischen zwei Weisen, auf die die menschliche Verbindungsaktivität charakterisiert werden kann: Beschreibt man unter Absehung von der Beschaffenheit der zu verbindenden Vorstellungen ausschließlich die Aktivität des Verstandes beim Verbinden von Vorstellungen, dann charakterisiert man diese Aktivität als intellektuelle Synthesis. Beschreibt man dagegen auch die zu verbindenden Vorstellungen, dann charakterisiert man die gleiche Aktivität als figürliche Synthesis (vgl. KrV B 153).

Obwohl dort nicht genannt, spielt der Begriff der figürlichen Synthesis auch in § 26 der B-Deduktion eine wichtige Rolle. Denn dort behauptet Kant, dass das Vorliegen von Raum und Zeit als → formaler Anschauungen das Stattfinden einer Synthesis voraussetzt und es ist anzunehmen, dass es sich bei dieser Synthesis um die figürliche Synthesis handelt. Umstritten ist hier vor allen Dingen dreierlei: Erstens, ob Kant figürliche Synthesis für das Vorliegen der Anschauungen des allumfassenden, unendlichen Raums bzw. der allumfassenden, unendlichen Zeit oder für das Vorliegen der Anschauungen von endlichen Räumen und Zeiten verantwortlich macht. Zweitens, ob figürliche Synthesis laut Kant nur dazu dient, die Vorstellungen des Raums und der Zeit bewusst zu machen, oder ob sie dazu dient, diese Vorstellungen überhaupt erst zu bilden. Drittens, was es bedeutet, dass die figürliche Synthesis, die in dem Vorliegen der Anschauungen des Raums und der Zeit resultiert „vor allem Begriff vorhergehe“ (KrV B 161 Anm.).

Weiterführende Literatur

Haag, Johannes: Erfahrung und Gegenstand, Frankfurt/M.: Klostermann 2007.

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge, Princeton: Princeton University Press 1998.

Waxman, Wayne: Kant’s Model of the Mind, New York u. a.: Oxford University Press 1991, insbes. 97–100.

Stefanie Grüne

Synthesis, reine/empirische

Die Ausdrücke ‚reine Synthesis‘ und ‚empirische Synthesis‘ verwendet Kant in verschiedener Bedeutung. Unter reiner Synthesis versteht er zum einen die Verbindung von sinnlichen Vorstellungen die „nicht empirisch, sondern a priori gegeben“ sind (KrV A 77 / B 103; vgl. KrV A 99f.; KrV A 78f. / B 104). Reine Synthesis in diesem Sinn macht Kant für das Entstehen der reinen Anschauungen des Raums und der Zeit verantwortlich (vgl. KrV A 99f.; KrV A 102; 23:18; → Anschauung apriori (reine)). Zum anderen charakterisiert er reine Synthesis als „diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht“ (KrV A 78 / B 104). Da laut Kant Begriffe als Synthesisregeln der Grund synthetischer Einheit sind (vgl. KrV A 103f.; KrV A 105f.), ergibt sich aus der zweiten Charakterisierung, dass eine → Synthesis sinnlicher Vorstellungen dann rein ist, wenn Begriffe *a priori* als Regeln einer solchen Synthesis fungieren. In dieser Bedeutung verwendet Kant den Ausdruck ‚reine Synthesis‘ z. B. in KrV A 118 und KrV A 119. Reine Synthesis charakterisiert Kant also zum einen als eine Verbindung von *a priori gegebenen sinnlichen Vorstellungen*, zum anderen als eine Verbindung von Vorstellungen, bei der *Begriffe a priori* als Synthesisregeln fungieren. In beiden Bedeutungen verwendet Kant statt des Ausdrucks ‚reine Synthesis‘ auch den Ausdruck ‚Synthesis a priori‘ (vgl. KrV A 99; KrV A 101; KrV A 118; KrV A 123f.; KrV B 151; KrV B 162 Anm.; 7:244f.). Den Begriff der empirischen Synthesis erläutert Kant nirgendwo explizit. Er verwendet ihn als Gegenbegriff zum Begriff der reinen Synthesis. Eine Synthesis bzw. Verbindung von Vorstellungen ist also zum einen dann empirisch, wenn *empirische sinnliche Vorstellungen* verbunden werden, zum anderen dann, wenn *empirische Begriffe* als Regeln der Synthesis fungieren bzw. wenn Assoziationsmechanismen für die Verbindung

von Vorstellungen verantwortlich sind. Weitere wichtige Stellen: KrV A 77 / B 103; KrV A 100f.; KrV A 108; KrV A 111; KrV A 115f.; KrV B 140; KrV B 152; KrV B 162 Anm.; KrV B 164; KrV A 157 / B 196; KrV A 723 / B 751; 5:177 Anm.

Verwandte Stichworte

Synthesis; rein; Anschauung a priori (reine Anschauung)

Philosophische Funktion

1 Reine Synthesis und die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe

Die Begriffe der reinen und der empirischen Synthesis verwendet Kant vor allem in der metaphysischen und der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe aus der *KrV*. In der metaphysischen Deduktion versteht er reine Synthesis meist im ersten erläuterten Sinn, d. h. als Synthesis sinnlicher Vorstellungen *a priori*. Diesen Begriff verwendet Kant dort, um zu erläutern, was er unter reinen → Verstandesbegriffen versteht: Reine Verstandesbegriffe werden als Allgemeinvorstellungen charakterisiert, die die Synthesis *a priori* gegebener sinnlicher Vorstellungen repräsentieren (vgl. KrV A 77 / B 103; KrV A 78 / B 104). Unter reiner Synthesis kann Kant hier allerdings nicht ausschließlich eine Synthesis verstehen, die in dem Vorliegen von reinen Anschauungen resultiert. Denn zu den reinen Verstandesbegriffen gehören die Begriffe der Substanz, der Kausalität und der Wechselwirkung; nur bei den Gegenständen von empirischen, nicht aber bei den Gegenständen von reinen Anschauungen handelt es sich aber um Substanzen, die in kausaler Wechselwirkung stehen. Somit ist anzunehmen, dass Kant die Synthesis von *a priori* gegebenen sinnlichen Vorstellungen nicht nur für das Vorliegen von Anschauungen *a priori* verantwortlich macht, sondern auch davon ausgeht, dass eine solche Synthesis in jeder Synthesis enthalten ist, die in dem Vorliegen von empirischen Anschauungen resultiert. Unklar ist, wie Kant reine Verstandesbegriffe als Allgemeinvorstellungen, die die Synthesis von *a priori* gegebenen sinnlichen Vorstellungen repräsentieren, von mathematischen Begriffen unterscheiden kann, da auch mathematische Begriffe Vorstellungen einer solchen Synthesis sind. Des Weiteren ist fraglich, ob Kant der Meinung ist, dass es sich bei der Synthesis des „Mannigfaltige[n] der Sinnlichkeit a priori" (KrV A 76 / B 102) tatsächlich um eine Synthesis von a priori gegebenen Vorstellungen handelt, welche von empirischen Vorstellungen unterschieden sind, oder ob die Vorstellungen, die synthetisiert werden, auch im Falle reiner Synthesis empirische Vorstellungen sind, nur dass man bei der Synthesis dieser Vorstellungen von allen empirischen Merkmalen der zu verbindenden Vorstellungen abstrahiert (vgl. Haag, *Erfahrung und Gegenstand*, 245–256). Für die zweite Annahme spricht z. B. KrV B 5f.; KrV A 20f. / B 34f.; KrV B 154f.

In der *Transzendentalen Deduktion* übernimmt reine Synthesis im zweiten erläuterten Sinn, d. h. als Synthesis, bei der Begriffe *a priori* als Synthesisregeln fungieren, eine wichtige Funktion. Denn das Ziel der transzendentalen Deduktion – zu beweisen, dass bestimmte Begriffe *a priori*, nämlich die Kategorien, berechtigterweise auf Gegenstände der Erfahrung angewendet werden können – versucht Kant durch den Nachweis zu erreichen, dass sinnliche Vorstellungen nur dann zu Anschauungen synthetisiert werden können, wenn die Kategorien als Regeln dieser Synthesis fungieren. Jede sinnliche Synthesis ist dann in dem Sinne rein, dass zu den Regeln der Synthesis immer Begriffe *a priori* – genauer die Kategorien – gehören.

2 Das Verhältnis von reiner und empirischer Synthesis

Während eine Verbindung von Vorstellungen, die rein im ersten Sinne ist, nicht empirisch im zweiten Sinn sein kann, kann eine Verbindung von Vorstellungen, die rein im zweiten Sinn ist, durchaus empirisch im ersten Sinn sein. Denn die Begriffe, die als Regeln der Synthesis von sinnlichen Vorstellungen *a priori* fungieren, können keine empirischen Begriffe sein; die sinnlichen Vorstellungen, die unter der Leitung von Begriffen *a priori* zu Anschauungen synthetisiert werden, müssen dagegen nicht Vorstellungen *a priori*, sondern können auch empirische Vorstellungen sein.

Laut Kant liegt „die reine Synthesis des Verstandes […] a priori der empirischen zum Grunde" (KrV B 140). Dies kann erstens bedeuten, dass empirische Begriffe nur dann als Regeln sinnlicher Synthesis fungieren können, wenn dies zusätzlich auch Begriffe *a priori* tun. Zweitens kann es bedeuten, dass empirische sinnliche Vorstellun-

gen nicht zu Anschauungen synthetisiert werden können, ohne dass *a priori* gegebene sinnliche Vorstellungen miteinander verbunden werden. Zwar ist nicht ganz klar, welche der beiden Möglichkeiten Kant in KrV B 140 im Sinn hat, der Sache nach würde er aber beiden zustimmen. Dafür, dass empirische Begriffe nur dann als Regeln sinnlicher Synthesis fungieren können, wenn dies auch Begriffe *a priori* tun, argumentiert Kant in der A-Deduktion (vgl. KrV A 106–108; KrV A 111; KrV A 120ff.). Dass die Synthesis empirischer sinnlicher Vorstellungen die Synthesis sinnlicher Vorstellungen *a priori* voraussetzt, geht z. B. aus 23:18 hervor.

Weiterführende Literatur

Cramer, Konrad: Nicht-reine synthetische Urteile a priori, Heidelberg: Carl Winter 1986, insbes. 214ff., 253–257.

Guyer, Paul: „Is there a transcendental imagination", in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität (Kolloquienbeiträge). XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Hamburg: Meiner 2006, 462–483.

Haag, Johannes: Erfahrung und Gegenstand, Frankfurt/M.: Klostermann 2007.

Vaihinger, Hans: Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Bd. 1, Stuttgart: W. Spemann 1881, insbes. 102–111.

Wolff, Robert Paul: Kant's Theory of Mental Activity: A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1982, insbes. 73f., 218–223.

Stefanie Grüne

Synthesis, transzendentale

Kant erläutert den Begriff der transzendentalen Synthesis in der *KrV* auf drei verschiedene Weisen. Transzendentale Synthesis charakterisiert er erstens als eine solche →Synthesis bzw. Verbindung von Vorstellungen, die „den transscendentalen Grund der Möglichkeit aller Erkenntnisse überhaupt (nicht blos der empirischen, sondern auch der reinen a priori) ausmacht" (KrV A 102; vgl. KrV A 101f.). Die Verbindung von Vorstellungen ist also dann transzendental, wenn ihr Stattfinden eine notwendige Bedingung für das Vorliegen von Erkenntnis ist, sei es Erkenntnis a priori oder empirische Erkenntnis. Zweitens charakterisiert Kant transzendentale Synthesis als eine solche Verbindung von Vorstellungen, die „die Möglichkeit anderer Erkenntniß a priori gründe[t]" (KrV B 151; vgl. KrV B 150). Laut dieser Charakterisierung handelt es sich bei einer Verbindung von Vorstellungen nur dann um eine transzendentale, wenn ihr Stattfinden eine Bedingung für das Vorliegen von Erkenntnis a priori ist. Drittens bezeichnet Kant eine Synthesis dann als transzendental, „wenn ohne Unterschied der Anschauungen sie auf nichts, als blos auf die Verbindung des Mannigfaltigen a priori geht" (KrV A 118), wobei sich der Ausdruck „a priori" – wie aus dem Kontext des Zitats hervorgeht – nicht auf den Ausdruck ‚des Mannigfaltigen', sondern auf ‚geht' bezieht. Dementsprechend ist unter einer transzendentalen Synthesis drittens eine Verbindung von Vorstellungen zu verstehen, die a priori bzw. unabhängig von Erfahrung stattfindet. Da eine Verbindung von Vorstellungen nur dann unabhängig von Erfahrung stattfinden kann, wenn Begriffe a priori als Regeln der Verbindung fungieren, handelt es sich bei einer transzendentalen Synthesis in der dritten Bedeutung um eine solche Synthesis, bei der Begriffe a priori – genauer: die →Kategorien – als →Regeln der Synthesis fungieren. Versteht man unter Synthesis a priori eine solche Verbindung von Vorstellungen, die unabhängig von Erfahrung stattfindet bzw. durch Regeln a priori geleitet wird, dann handelt es sich bei dem Ausdruck ‚transzendentale Synthesis' in der dritten Bedeutung um ein Synonym zu ‚Synthesis a priori'. Weitere wichtige Stellen: KrV A 119; KrV B 152; KrV B 153; KrV A 719 / B 747; 13:18.

Verwandte Stichworte

Synthesis; transzendental; Synthesis, reine/empirische; Synthesis, figürliche/intellektuelle

Philosophische Funktion

1 Transzendentale Synthesis und die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe

Der Begriff der transzendentalen Synthesis spielt in beiden Auflagen der *Transzendentalen Deduk-*

tion der reinen Verstandesbegriffe in der *KrV* eine bedeutende Rolle. In der *Transzendentalen Deduktion* versucht Kant zu beweisen, dass bestimmte Begriffe a priori, nämlich die Kategorien, berechtigterweise auf Gegenstände der Erfahrung angewendet werden können. Dies versucht er zu belegen, indem er zeigt, dass die von der Sinnlichkeit gelieferten Vorstellungen nur dann Erkenntnisse bilden, wenn sie auf eine bestimmte Weise bearbeitet bzw. synthetisiert werden und dass sie auf die relevante Weise nur dann bearbeitet werden können, wenn die Kategorien als Synthesisregeln fungieren. In anderen Worten: Das Ziel der *Transzendentalen Deduktion* versucht Kant zu erreichen, indem er zeigt, dass es sich bei der Synthesis sinnlicher Vorstellungen, bei der Kategorien als Synthesisregeln fungieren, um eine transzendentale Synthesis in der ersten der oben unterschiedenen Bedeutungen handelt.

2 *Transzendentale Synthesis a priori und empirische transzendentale Synthesis*

Laut dem ersten und dritten Begriff transzendentaler Synthesis kann es sich nicht nur bei der Synthesis des „*Mannigfaltige*[n] der reinen Anschauung" (KrV A 78f. / B 104) bzw. bei der Synthesis von a priori gegebenen sinnlichen Vorstellungen, sondern auch bei der Synthesis empirischer sinnlicher Vorstellungen um eine transzendentale Synthesis handeln. Denn eine Verbindung von Vorstellungen, die Bedingung des Vorliegens von Erkenntnissen generell ist (erster Begriff der transzendentalen Synthesis), kann sowohl zur Bildung von Anschauungen a priori als auch zur Bildung von empirischen Anschauungen führen. Und dass eine Verbindung sinnlicher Vorstellungen unabhängig von Erfahrung stattfindet bzw. durch Regeln a priori geleitet wird (dritter Begriff transzendentaler Synthesis), lässt offen, ob die Vorstellungen, die verbunden werden, Vorstellungen a priori oder empirische Vorstellungen sind. Somit sollte man zwischen einer transzendentalen Synthesis a priori und einer empirischen transzendentalen Synthesis unterscheiden (vgl. Haag, *Erfahrung und Gegenstand*, 256–264; Guyer, *Kant on Apperception*). Fraglich ist allerdings, ob man auch laut dem zweiten Begriff transzendentaler Synthesis, nach dem eine transzendentale Synthesis „Grund der Möglichkeit der Erkenntniß a priori" (KrV B 150) ist, zwischen einer transzendentalen Synthesis a priori und einer empirischen transzendentalen Synthesis unterscheiden kann. Denn hier ist unklar, was genau Kant unter einer Erkenntnis a priori versteht. Dass transzendentale Synthesis Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis a priori ist, kann zum einen bedeuten, dass sie Bedingung des Vorliegens von Anschauungen a priori ist. (In diesem Fall würde Kant den Begriff der →Erkenntnis in einem weiten Sinn verwenden, nach dem es sich bei allen Vorstellungen mit Gegenstandsbezug um Erkenntnisse handelt, vgl. z. B. KrV A 320 / B 376f.; 9:91.) Zum anderen kann es bedeuten, dass transzendentale Synthesis Bedingung der Möglichkeit dafür ist, dass wir bestimmte →synthetische Urteile a priori, nämlich die von Kant so genannten →Grundsätze des reinen Verstandes, fällen können. (In diesem Fall würde Kant den Begriff der Erkenntnis in einem engeren Sinn verwenden, nach dem es sich nur bei bestimmten wahren Urteilen um Erkenntnisse handelt, vgl. z. B. 20:266.) Im ersten Fall würde es gemäß dem zweiten Begriff transzendentaler Synthesis ausschließlich eine transzendentale Synthesis *a priori* geben; im zweiten Fall dagegen könnte man auch gemäß dem zweiten Begriff zwischen einer empirischen transzendentalen Synthesis und einer transzendentalen Synthesis a priori unterscheiden. Der Grund dafür, dass wir berechtigt sind, die Grundsätze aufzustellen, ist, dass wir alle sinnliche Vorstellungen – seien es empirische oder a priori gegebene Vorstellungen – gemäß den Kategorien zu Anschauungen verbinden. Dass Kant im zweiten Fall alle drei Begriffe transzendentaler Synthesis einheitlich verwendet, spricht dafür, dass er unter der Erkenntnis a priori, für deren Vorliegen die transzendentale Synthesis Bedingung ist, nicht Anschauungen a priori, sondern die Grundsätze versteht.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry: Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense, New Haven u. a.: 2004, insbes. Kap. 7, III.

Guyer, Paul: „Is there a transcendental imagination?", in: Abel, Günter (Hg.): Kreativität (Kolloquienbeiträge). XX. Deutscher Kongress für Philosophie, Hamburg: Meiner 2006, 462–483.

Guyer, Paul: „Kant on Apperception and a priori Synthesis", in: American Philosophical Quaterly 17, 1980, 205–212.

Haag, Johannes: Erfahrung und Gegenstand, Frankfurt/M.: Klostermann 2007.

Stefanie Grüne

synthetisch

‚Synthetisch', das Adjektiv zu →‚Synthesis', steht traditionell im Gegensatz zu →‚analytisch', dem Adjektiv zu →‚Analysis'. Der Ausdruck ‚Synthesis', der in der kritischen Philosophie eine Schlüsselrolle spielt, wird von Kant allgemein als „ein Actus der Spontaneität" (KrV B 130) menschlichen Denkens definiert, durch den ein Mannigfaltiges „auf gewisse Weise […] verbunden [wird], um daraus eine Erkenntniß zu machen" (KrV A 77 / B 103). Die Synthesis steht im Gegensatz zur Analysis, unter der Kant allgemein die Handlung der Auflösung versteht. Kant gebraucht aber den Ausdruck ‚synthetisch' auf vielfältige Weise. Angewandt auf die Methode wird er mit →‚progressiv' gleichgesetzt; die →‚progessive' Methode steht dann im Gegensatz zur →‚regressiven' oder →‚analytischen' →Methode und wird als Prozess des Übergangs von der Bedingung zum Bedingten bzw. von Prinzipien oder Gründen zu den Folgen beschrieben (vgl. 9:149). Wenn der Ausdruck ‚synthetisch' auf Urteile oder Sätze angewandt wird, beschreibt er die Art und Weise der →Verbindung zwischen den beiden Begriffen des →Urteils. Dementsprechend sind synthetische Urteile (im Gegensatz zu analytischen) solche, die einen Subjektbegriff mit einem Prädikat verbinden, das in ihm nicht „enthalten ist", sondern „ganz außer dem Begriff" liegt, und die daher unsere Erkenntnis „erweiter[n]" (im Gegensatz zu analytischen Urteilen, die sie nur „aus einander [ ]setz[en]") (KrV A 7f. / B 10f.). Wieder anders wird der Ausdruck ‚synthetisch' gebraucht, wenn er auf den Gedanken der →Einheit angewandt wird: Die synthetische Einheit ist diejenige Einheit, welche die Verstandesfunktion oder Verstandeshandlung „der bloßen Synthesis verschiedene[r] Vorstellungen *in einer Anschauung*" gibt, bzw. ist jene, durch die der Verstand „in seine Vorstellungen einen transcendentalen Inhalt" bringt (KrV A 79 / B 104f.). Angewandt auf die →Einheit des Bewusstseins oder der →Apperzeption stellt die synthetische →Einheit der Apperzeption diejenige Einheit dar, deren Vorstellung eine Verbindung (vgl. KrV B 130f.) „ein[es] Mannigfaltige[n] gegebener Vorstellungen *in einem Bewußtsein*" ist (KrV B 133). Will man also die Bedeutung des Ausdrucks ‚synthetisch', für den Kant keine allgemeine Definition liefert, richtig verstehen, muss man die spezifischen Kontexte berücksichtigen, in denen Kant diesen Ausdruck gebraucht. Weitere wichtige Stellen: 2:276; KrV A 730 / B 758.

Verwandte Stichworte

analytisch/synthetisch; Synthesis; Verbindung, verbinden; Verknüpfung; Urteil, synthetisches a priori

Philosophische Funktion

1 Synthetische (progressive) Methode

Die synthetische oder progressive Methode ist die Methode „von den Principien zu den Folgen oder vom Einfachen zum Zusammengesetzten" fortzuschreiten, im Gegensatz zur analytischen oder regressiven Methode, die „von dem Bedingten und Begründeten an[fängt] und […] zu den Principien fort[geht] (a principiatis ad principia)" (9:149; →Methode, analytische/synthetische).

2 Synthesis als Akt der Verbindung

„[A]lle Verbindung", sagt Kant, „[ist] eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung *Synthesis* belegen würden", im Unterschied zur „Auflösung, *Analysis*, die ihr Gegentheil zu sein scheint" (KrV B 130; →Synthesis).

3 Synthetische Einheit

Die Einheit, die der Verstand „der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen *in einer Anschauung*" gibt (KrV A 79 / B 105), nennt Kant „synthetisch"; sie ist, „allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff" (KrV A 79 / B 105). Die synthetische Einheit ist der →analytischen Einheit entgegensetzt, das heißt, derjenigen Einheit, welche die Verstandesfunktion oder Verstandeshandlung „den verschiedenen *Vorstellungen in einem Urtheile*" gibt, bzw. derjenigen, durch die der Verstand „in Begriffen […] die logische Form eines Urtheils zu Stande [bringt]" (KrV A 79 / B 104f.). Die Vorstellung der Verbindung „ein[es] Mannigfaltige[n] gegebener Vorstellungen *in einem Bewußtsein*" bezeichnet Kant als synthetische Einheit der Apperzeption oder des Bewusstseins, während die analytische Einheit der Apperzeption oder des Bewusstseins die Vorstellung der „*Identität des*

Bewußtseins in [den] *Vorstellungen* selbst" ist (KrV B 133; → Einheit, analytische/synthetische).

4 Synthesis als Methode der Begriffsbildung
Analysis und Synthesis beziehen sich für Kant auf zwei verschiedene Methoden oder Verfahren, um zu einem Allgemeinbegriff oder einer Definition zu gelangen. Dementsprechend meint Kant, dass die → Mathematik zu ihren Begriffen oder Definitionen auf „synthetische" Weise gelange, d. h., durch „*willkürliche Verbindung*" (2:276) oder durch „Construction" (KrV A 730 / B 758), während die Philosophie „analytisch" verfahre, d. h., durch Auflösung oder „*Absonderung*" der in einem Begriff enthaltenen Merkmale (2:276; → Methode, analytische/synthetische; → Synthesis).

5 Synthetische Urteile
Kant unterscheidet zwischen analytischen Urteilen, in denen das Prädikat bereits im Subjektbegriff „enthalten ist", und synthetischen Urteilen, in denen das Prädikat nicht im Subjekt enthalten ist, sondern „ganz außer dem Begriff" liegt. Während also synthetische Urteile vermittels des Prädikats etwas „zum Begriff des Subjects hinzuthun", gilt das für analytische Urteile nicht. Dementsprechend werden analytische und synthetische Urteile auch als „*Erläuterungs*-" bzw. „*Erweiterungsurtheile*" bezeichnet (KrV A 7 / B 10f.; → Urteil, analytisches/synthetisches).

Weiterführende Literatur
Engfer, Hans-Jürgen: Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluss mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1982, insbes. 26f.

Hoppe, Hans-Georg: „Synthesis; synthetisch", in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980, 818–820.

Seung-Kee Lee
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

System

„Ein System ist, wenn die Idee des gantzen vor den Theilen vorhergeht. Wenn die Theile dem Gantzen vorhergehn so entspringt daraus ein Aggregat. Ein System von Kenntnißen macht eine Wißenschaft aus" (29:5). Kant verwendet den Begriff ‚System' auf verschiedene Weise, und dies nicht nur in Bezug auf seine eigene Philosophie. So hält er die → wolffische Philosophie für „ein System der Philosophie" (KrV A 836 / B 864) und die Philosophie → Spinozas für ein „System der Fatalität" (5:391) und charakterisiert die Offenbarung als „*historisches System*" (6:12). Weiterhin unterscheidet er → Linnés „*Natursystem*" von Naturbeschreibung (9:159) und verweist auf → Newtons „System der allgemeinen Gravitäten" (4:474; vgl. 21:138). Für Kant ist die Philosophie selbst ein System (vgl. KrV A 838 / B 866; 9:23; 21:136; 21:156). Ebenso behauptet er, dass jede Wissenschaft „für sich ein System" ist, was auch bedeutet, dass die Wissenschaft „nicht […] als ein[…] Theil eines andern Gebäudes, sondern als ein Ganzes für sich" behandelt werden soll (5:381; vgl. 9:139; vgl. auch 9:72). In der *KrV* erklärt er, dass der Zweck bzw. das Ergebnis der Kritik ein System sein müsse, das als „System der *Epigenesis* der reinen Vernunft" (KrV B 167), „System der reinen Vernunft" (KrV A 83 / B 109) bzw. „System [der Erkenntnisse a priori]" (KrV A 336f. / B 394) näher zu kennzeichnen ist. Dennoch ist das System der reinen Vernunft in diesem Sinne nur der erste Teil („*Transscendentalphilosophie*" oder „*Ontologie*") des ganzen Systems seiner „Metaphysik" (KrV A 846 / B 873f.). Auch die → rationale Psychologie und die → Physikotheologie, deren Gültigkeit er in gewissen Hinsichten bestreitet, sowie die → Logik, deren Gültigkeit er voraussetzt, sollen ebenfalls Systeme sein (vgl. KrV B 416; KrV A 690f. / B 718f.; 7:141). Zugleich grenzt er das aus der *KpV* hervorgehende System von dem „kritischen System[] der speculativen Vernunft" deutlich ab (5:7f.; vgl. 6:205f.; 6:381; 6:412f.). In einem anderen Zusammenhang behauptet Kant, dass wir „hinreichende Ursache" haben, „den Menschen […] als den *letzten* Zweck der Natur [anzunehmen], in Beziehung auf welchen alle übrige Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen" (5:429). Aus diesen Zitaten wird deutlich, dass Kant den Systembegriff nicht nur verwendet, um die Methode, sondern in gewissen Fällen auch den Gegenstand seiner Überlegungen zu charakterisieren. Weitere wichtige Stellen: 4:325f.; 4:472f.; 5:380; 5:427; 6:12f.; 6:205; 20:195; 20:201–218; 20:241–247; 22:292; 26:476.

Verwandte Stichworte
Einheit; Ganzes; Idee; Teil; Vernunft

Philosophische Funktion
Trotz der unterschiedlichen Verwendungsweisen des Systembegriffes steht ‚System' im Allgemeinen für ein gegliedertes, zweckmäßiges Ganzes, eine geschlossene, aber unfertige Einheit, die „wie ein thierischer Körper" nur innerlich (nicht äußerlich) wächst (KrV A 833 / B 861). Aufgrund dieser innerlichen, zweckmäßigen Geschlossenheit erhebt die Gliederung bzw. Artikulation (→ systematische Einheit) dieses Ganzen den Anspruch auf einen gewissen Grad der Vollständigkeit in der Ausführung (z. B. in der Analysis, Definition und Ableitung) zum Zweck der Klarstellung sowohl der Zusammengehörigkeit der Teile untereinander als auch der Kongruenz des Ganzen. Ein System ist des weiteren ein organisiertes Ganzes, dessen Teile selbst untergeordnete Systeme ausmachen. In der *Architektonik der reinen Vernunft* („Kunst der Systeme") stellt Kant ein System der Erkenntnisse einem „Aggregat" und einer „Rhapsodie" (einer nicht unter der Idee des Ganzen ausgeführten Sammlung) gegenüber (KrV A 832ff. / B 860ff.; vgl. KrV A 64f. / B 89f.; 6:357; 9:158; 9:160; → systematisch). Ein solches System ist „die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee"; dabei ist die Idee „der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl als die Stelle der Theile untereinander a priori bestimmt wird" (KrV A 832 / B 860). Die Vernunft fordert ein System deshalb, weil die Erkenntnisse nur darin „die wesentlichen Zwecke" (KrV A 839 / B 867) der Vernunft „unterstützen und befördern können" (KrV A 832 / B 860). Dementsprechend liegt die Aufgabe der Vernunft darin, „das *Systematische* der Erkenntniß […], d. i. de[n] Zusammenhang derselben aus einem Princip" zustande zu bringen (KrV A 645 / B 673; vgl. 5:151). Zur Wahrung der Geschlossenheit des Systems erklärt Kant, dass er die „Einheit des Systems" verletze, wenn er aufgrund von Grundsätzen der reinen Vernunft den allgemeinen Naturwissenschaften „vorgreifen" würde (KrV A 171 / B 213; vgl. KrV A 801 / B 829).

Im Folgenden werden drei Gruppen von Systembegriffen Kants näher erläutert: (a) solche, die im Rahmen der *KrV* eine zentrale Rolle spielen; (b) solche, die in anderen Teilen seiner Philosophie vorkommen; und (c) solche, die für die kritische Philosophie Kants als Ganzes wichtig sind.

1 System im Rahmen der Kritik der reinen Vernunft
Im Rahmen der Kritik der reinen Vernunft lassen sich mindestens vier Systembegriffe unterscheiden. Kant spricht (1) vom System der reinen Vernunft bzw. demjenigen System, zu dem die Kritik als → Propädeutik anzusehen ist; (2) vom System als Maßstab der Kritik, wobei die Kritik selbst das System ist; (3) vom System der transzendentalen Ideen; und (4) vom System des empirischen Verstandesgebrauches bzw. der Verstandeserkenntnisse unter einer Vernunftidee als regulativem Prinzip.

1.1 *System als Anwendung der Ergebnisse der Kritik der reinen Vernunft* In der Einleitung zur *KrV A* unterscheidet Kant das System der reinen Vernunft von der Kritik der reinen Vernunft als Propädeutik zum System (vgl. KrV A 11). Auch in *KrV B* spricht Kant mehrmals im Rahmen seiner Darstellung der Idee einer Kritik der reinen Vernunft von einem System der reinen Vernunft. Weil Kant davon ausgeht, dass die → Vernunft die Prinzipien der Erkenntnis a priori enthält, versteht er die Kritik der reinen Vernunft als die Vorbereitung zu einem → Organon der reinen Vernunft, nach dem „alle reine[n] Erkenntnisse a priori können erworben werden und wirklich zu Stande gebracht werden" (KrV B 24f.). In diesem Zusammenhang beschreibt er das Verhältnis des aus der Kritik hervorgehenden → Organons zum System vorsichtigerweise im Konjunktiv: „Die ausführliche Anwendung eines solchen Organon würde ein System der reinen Vernunft verschaffen" (KrV B 25). Da die Möglichkeit eines solchen Systems „dahin steht", bestimmt Kant die Kritik als „*Propädeutik* zum System der reinen Vernunft" (KrV B 25) und „Vorbereitung […] wenigstens zu einem Kanon derselben" (KrV B 26). Da Kant im Rahmen der transzendentalen Kritik die Analysis nur so weit vorantreibt, wie er es für erforderlich hält, um die Prinzipien der Synthesis a priori einzusehen, unterscheidet er die transzendentale Kritik vom System der → Transzendentalphilosophie im Sinne einer → Doktrin.

Kant kennzeichnet das von der Kritik unterschiedene System der reinen Vernunft auch

als Metaphysik bzw. als „System der Metaphysik“ (KrV A 846 / B 874). Er versteht die →Metaphysik überhaupt als diejenige Philosophie, die die reine Erkenntnis a priori in einer systematischen Einheit darstellen soll. Dabei teilt sich die Metaphysik in einen praktischen Teil (→Metaphysik der Sitten) und einen spekulativen Teil (Metaphysik der spekulativen Vernunft bzw. Metaphysik im engeren Sinne). Die Kritik ist die Propädeutik zum „System der reinen Vernunft“ (KrV A 841 / B 869) als Metaphysik in diesem engeren Sinne, der die „*Transscendentalphilosophie*“ bzw. das „System aller Begriffe und Grundsätze“ mit einschließt (KrV A 845 / B 873; vgl. KrV B XXVII; 4:338; 5:168; 5:179; 6:375).

1.2 *Kritik (der reinen Vernunft) als System* Trotz der Unterscheidung des Systems der reinen Vernunft von der Kritik derselben spricht Kant auch vom „System der Kritik der reinen Vernunft“ (4:474 Anm.). Da die transzendentale Analytik die Aufgabe hat, unsere gesamte Erkenntnis a priori in die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis zu zergliedern, ist sie der Versuch, die Elementarbegriffe in ihrer Vollständigkeit nachzuweisen. Ein solcher Versuch ist der Vollständigkeit wegen „nur vermittelst einer *Idee des Ganzen* der Verstandeserkenntniß a priori und durch die daraus bestimmte Abtheilung der Begriffe, welche sie ausmachen, mithin nur durch ihren *Zusammenhang in einem System* möglich“ (KrV A 64f. / B 89). Die Ausarbeitung eines solchen Systems ist die Aufgabe der zwei Bücher der *Transzendentalen Logik*, die je wiederum ein besonderes System darstellen: Die „systematisch[e]“ (KrV A 83 / B 109) Gewinnung und Abteilung der Begriffe der reinen Vernunft bzw. das „System der Kategorien“ (4:324) und das „*System [der] Grundsätze des reinen Verstandes*“ (KrV A 147 / B 187). In seiner Auseinandersetzung mit →Eberhard besteht Kant außerdem darauf, dass die Kritik „die Vorstellung eines ganzen Systems [der] metaphysischen und zwar synthetischen Grundsätze[] aufstellt“ (8:233).

Die beiden erwähnten Systembegriffe spielen in beiden Büchern der *Transzendentalen Logik* eine explizite Rolle. Kant hält seine Erklärung der Kategorientafel deshalb für gelungen, weil die →Kategorien vollständig aufgeführt werden. Sie sollen „systematisch“, d. h. aus einem gemeinschaftlichen Prinzip erzeugt werden. Aus diesem Grund behauptet Kant auch, dass seine →Kategorientafel der Diskussion der Kategorien bei Aristoteles vorzuziehen ist (→Vollständigkeit). Dabei räumt er aber gleichzeitig ein, die Kategorien seien nur Stammbegriffe, die „ihre eben so reine[n] *abgeleitete[n] Begriffe* haben, die in einem vollständigen System der Transscendental-Philosophie keinesweges übergangen werden können“. Dennoch besteht er darauf, dass es ihm in der Kritik der reinen Vernunft „nicht um die Vollständigkeit des Systems“, sondern um „die Principien zu einem System“ geht (KrV A 81f. / B 106f.). Aufgrund desselben Unterschiedes zwischen der Kritik der reinen Vernunft und demjenigen System, das aus der ausführlichen Anwendung der durch die Kritik gewonnenen Prinzipien entstünde, übergeht er die Erörterung des Verhältnisses der Kausalität zu abgeleiteten Begriffen wie ‚Handlung‘ und ‚Kraft‘ (vgl. KrV A 204 / B 249).

1.3 *System der transzendentalen Ideen* Den transzendentalen Ideen zugrunde liegt der nur aus der Funktion der reinen Vernunft hervorgehende Begriff der „unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt“ (KrV A 334 / B 391; vgl. 4:338; vgl. Grier, *Trascendental Illusion*, S. 119–139). Die Vernunft überhaupt ist das Vermögen zu schließen bzw. aus Prämissen (Bedingungen) einer der drei Schlussarten – kategorisch, →hypothetisch und disjunktiv – auf einen Schlusssatz (über das Bedingte) zu schließen. Der Begriff der „unbedingten synthetischen Einheit“ (KrV A 334 / B 391) geht aus dem Geschäft der reinen Vernunft, die Einheit aller solchen Bedingungen zu fassen, hervor. Aus derselben Funktion, derer die Vernunft sich zur Durchführung der jeweiligen Schlussart bedient, ergibt sich jene Einheit als diejenige des denkenden Subjekts, die zu einer transzendentalen Seelenlehre (*psychologia*) führt; als diejenige der Reihe der Bedingungen des Gegenstandes in der Erscheinung, die zu einer transzendentalen Weltwissenschaft (*cosmologia*) führt; oder als diejenige der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt, die zu einer transzendentalen Gotteserkenntnis (*theologia*) führt. Obwohl die transzendentalen Ideen „keine Beziehung auf irgend ein Object [haben], was ihnen congruent gegeben werden könnte, eben darum weil sie nur Ideen sind“, sind sie die Mittel der reinen Vernunft, „alle ihre Erkenntnisse in ein System“ zu bringen (KrV A 336f. / B 393f.).

1.4 *System als regulativer Grundsatz (KrV B 675–730; 4:364)* Im Anhang zur *Transzendentalen Dialektik* führt Kant noch eine andere Art von System ein. Dieses betrifft den regulativen Gebrauch der → Ideen der reinen Vernunft. Die Vernunfteinheit überhaupt als „Einheit des Systems" macht auf dreierlei Weise die Endabsicht der reinen Vernunft aus: Erstens wirkt die systematische Einheit nicht objektiv im Sinne eines die Gegenstände bestimmenden Grundsatzes, sondern nur subjektiv als eine Maxime, „um sie [die Vernunft] über alles mögliche empirische Erkenntniß der Gegenstände zu verbreiten" (KrV A 680 / B 708). Zweitens stellt sie die „Richtigkeit" des empirischen Verstandesgebrauches sicher, und drittens wird der empirische Gebrauch der Vernunft „durch Eröffnung neuer Wege, die der Verstand nicht kennt, ins Unendliche (Unbestimmte)" befördert (KrV A 680 / B 708; → systematische Einheit und Grier, *Trascendental Illusion*, S. 263–301). In diesem Sinne hält Kant „unsere Vernunft (subjectiv)" für „ein System" (KrV A 737f. / B 765f.). Aber sie ist es nur „in ihrem reinen Gebrauche, vermittelst bloßer Begriffe, nur ein System der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit, zu welcher Erfahrung allein den Stoff hergeben kann" (KrV A 737f. / B 765f.; zur „*Disciplin* […] der Vernunft" als „System der Vorsicht und Selbstprüfung", KrV A 711 / B 739).

2 Weitere Systeme in der kritischen Philosophie
Kant schränkt den Systembegriff weder auf Teile noch auf das Ganze der theoretischen Philosophie ein. So wie in der theoretischen Philosophie verwendet er weitere Systembegriffe, um einmal den Gegenstand, einmal die Methode zu kennzeichnen. Er stellt z. B. dem System der Natur die „intelligibele, d. i. moralische, Welt" als ein System der „Freiheit" sowie ein System der Sitten gegenüber (KrV A 815 / B 843; vgl. 6:218). Zugleich spricht er von Systemen der Sitten und Auffassungen solcher Systeme, die dem von ihm begriffenen System der Sitten entgegenstehen (vgl. 4:404; 4:443). Obgleich Kant seine praktische Philosophie für ein System hält, betont er, dass sie als das System der reinen Sittlichkeit außerhalb der Transzendentalphilosophie liege, weil dieses trotz des apriorischen Grundes seiner Vorschriften empirische Begriffe wie Lust in Anspruch nehmen muss (vgl. KrV B 29). Die → Metaphysik der Sitten ist weiterhin dasjenige System, das auf die Kritik der praktischen Vernunft folgt und sich in zwei Teile (→ Rechtslehre, → Tugendlehre) teilt (vgl. 6:205). Ein weiterer wichtiger Systembegriff Kants ist derjenige des „Systems der Zwecke" bzw. „die Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke", auf die der Begriff der inneren Zweckmäßigkeit in organisierten Wesen notwendig führt (5:379; vgl. 5:376–381). Dass wir über organisierte Wesen teleologisch reflektierend urteilen müssen, ist jedoch nur eine subjektive Maxime („bloß Maxime unserer Urtheilskraft", 5:390). Insofern erklärt Kant „Systeme [über die] Zweckmäßigkeit der Natur" (5:391) (seien sie im Sinne des Idealismus oder des Realismus der Naturzwecke) insgesamt zu „dogmatische[n]" Behandlungen des Begriffes eines Naturzweckes, der „seiner objectiven Realität nach durch die Vernunft gar nicht erweislich ist (d. i. er ist nicht für die bestimmende Urtheilskraft constitutiv, sondern für die reflectirende bloß regulativ)" (5:396).

3 System der Transzendentalphilosophie
In der Einleitung zur *KU* weist Kant auf die „systematische[] Einheit" (5:197) der drei oberen Seelenvermögen, deren Prinzipien a priori in den jeweiligen Hauptwerken seiner kritischen Philosophie untersucht werden, hin (vgl. 5:195–198). Auch im *Op. post.* gibt es verschiedene Überlegungen zur Transzendentalphilosophie als System. Ein Aspekt von systematischer Einheit ist verbunden mit dem Umfang des Systems der Transzendentalphilosophie, insofern es Gott und die Welt bzw. Gott, die Welt und den Menschen als moralisches Wesen umfasst (vgl. 21:19; 21:27; 21:39; 21:52; 21:83). Ein anderer, eher theoretischer, Aspekt betrifft die Transzendentalphilosophie als „System synthetischer Erkenntnisse aus Begriffen a priori in so fern es in sich selbst begründet ist" (21:40; 21:73; 21:80; 21:91; 21:95ff.; vgl. Edwards, *Spinozism*). Die beiden ersten Aspekte werden durch mehrfache Bestimmungen der Transzendentalphilosophie zu einem „System von Ideen" (21:75) zusammengebracht. In einer für Kant typischen Formulierung wird die Transzendentalphilosophie gekennzeichnet als „die Idee vom System der Ideen durch welches das Ganze möglicher Erfahrung in dem Subject durch ein synthetisches Princip sich selbst a priori in Einem Gan-

zen vereinigt denkt“ (21:106; vgl. 21:76f.; 21:82–87; 21:98–101; 21:104; 21:110; 21:115–118; 21:132). Wie einige der oben zitierten Aussagen schon andeuten, liegt die „Selbstbestimmung des denkenden Subjects“ bzw. das Selbstbewusstsein dem System der Transzendentalphilosophie zugrunde (21:92; vgl. 21:97f.). Dabei legt Kant den Akzent immer wieder auf den Zusammenhang bzw. die Abgrenzung des Systems der Transzendentalphilosophie von der Mathematik (vgl. 21:68f.; 21:72f.; 21:75; 21:83). Außerdem bezeichnet Kant die Transzendentalphilosophie als ein System, das die praktische Philosophie miteinbezieht. In diesem Zusammenhang bezieht sich die Transzendentalphilosophie als System auf das problematische „Verhältnis der theoretisch//speculativen und moralisch//practischen Vernunft in Verknüpfung mit einander in einem System der Selbsterkentnis nach der Analogie eines Objects möglicher Erfahrung“ (21:108; vgl. 21:19; 21:26; 21:67; 21:78; 21:108; 21:114; 21:118; 21:124). Es ist umstritten, inwieweit solche Überlegungen mit der von Kant circa 1790 (nach Veröffentlichung der *KU*) konzipierten systematischen Einheit der kritischen Philosophie verträglich sind (vgl. Tuschling, *Idee des transzendentalen Idealismus*; Guyer, *Reason and Reflective Judgment*, *The Unity of Nature and Freedom*; Förster, *Deductions*; Edwards, *Spinozism*).

Weiterführende Literatur

Dahlstrom, Daniel O.: „The Unity of Kant’s Critical Philosophy“, in: Baur, Michael / Dahlstrom, Daniel O. (Hg.): The Emergence of German Idealism, Washington DC.: Catholic University of America Press 1999, 13–29.

Edwards, Jeffrey: „Spinozism, Freedom, and Transcendental Dynamics in Kant’s Final System of Transcendental Idealism“, in: Sedgwick, Sally (Hg.): The Reception of Kant’s Critical Philosophy, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2000, 54–77.

Förster, Eckart (Hg.): Kant’s Transcendental Deductions: The Three „Critiques“ and the „Opus postumum“, Stanford: Stanford University Press 1989.

Fulda, Hans Friedrich / Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Architektonik und System in der Philosophie Kants, Hamburg: Meiner 2001.

Guyer, Paul: „Reason and Reflective Judgment: Kant on the Significance of Systematicity“, in: Nous 24, 1990, 17–43.

Guyer, Paul: „The Unity of Nature and Freedom: Kant’s Conception of the System of Philosophy“, in: Sedgwick, Sally (Hg.): The Reception of Kant’s Critical Philosophy, New York: Cambridge University Press 2000, 19–53.

Hinske, Norbert: Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik, Studien zum Kantschen Logikcorpus, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1998, insbes. Kap. VII: Die Wissenschaften und ihre Absichten oder Zwecke. Kants Neuformulierung der Systemidee, 102–117.

Tuschling, Burkhard: „Die Idee des transzendentalen Idealismus im späten Opus postumum“, in: Forum für Philosophie (Hg.): Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, 105–145.

Daniel O. Dahlstrom

systematisch

Kant verwendet die Ausdrücke ‚systematisch‘ und ‚das Systematische‘ hauptsächlich, um auf den Zusammenhang der Teile eines Ganzen nach einem Prinzip hinzuweisen. Das „*Systematische* der Erkenntniß […], d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Princip“ ist eine Vernunfteinheit. Vorausgesetzt wird dabei eine Idee von der Form eines Ganzen der Erkenntnis, die „vor der bestimmten Erkenntniß der Theile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Theile seine Stelle und Verhältniß zu den übrigen a priori zu bestimmen“ (KrV A 645 / B 673; vgl. KrV A 660 / B 688). Liegt also dem Zusammenhang der Teile ein Prinzip zugrunde, dann lassen sich diese nicht nur tumultuarisch, fragmentarisch, rhapsodistisch oder aphoristisch, sondern systematisch darstellen (vgl. 16:784; 21:31). Kant verwendet „systematisch[]“ auch als Adjektiv, das Substantive wie „Einheit“ und „Zusammenhang“ (KrV A 336ff. / B 394ff.), „Erkenntniß“ (KrV B 146) und „Vorstellung[]“ (KrV A 213 / B 260; vgl. KrV B 412) oder „Doctrin“ (KrV B 303) und Metaphysik (KrV B XXXVI) modifiziert. Weitere wichtige Stelle: KrV A 645 / B 673.

Verwandte Stichworte

System; Ganzes; Teil; Wissenschaft; Einheit, systematische

Philosophische Funktion
Nach Kant ist es notwendig, die Kritik der reinen Vernunft als Wissenschaft „*systematisch*“ durchzuführen (KrV A 856 / B 884; vgl. 4:261). Die Kritik der reinen Vernunft untersucht auf diese Weise die Möglichkeit einer systematischen Metaphysik. In diesem Zusammenhang nennt Kant die erforderliche Art der Ausführung der Metaphysik als Wissenschaft „systematisch[]“ (bzw. „schulgerecht“ im Gegensatz zu „populär“, KrV XXXVI; KrV B XXX). Die verschiedenen Bedeutungen von ‚systematisch‘ decken sich größtenteils mit den unterschiedlichen Bedeutungen vom → ‚System‘.

Die → Einteilung der Kategorientafel, die zugleich der „systematische[n] Verbindung“ (KrV A 147 / B 187) der Urteile der reinen Vernunft zugrundeliegt, ist „systematisch“ statt „rhapsodistisch“ (KrV A 80f. / B 106), indem sie aus einem gemeinschaftlichen Prinzip erzeugt wird (vgl. KrV A 83 / B 109; KrV A 158 / B 197). So ist auch die Einteilung der transzendentalen Ideen systematisch, weil sie der Differenzierung der Arten der Vernunftschlüsse entspricht (vgl. KrV A 577 / B 605).

Da nur eine systematische Untersuchung nach einem Prinzip verfährt, ist ‚systematisch‘ nicht gleichbedeutend mit ‚methodisch‘ (KrV A 67 / B 92). Dennoch kann eine Methode systematisch sein. Obzwar die dogmatische Methode im spekulativen Gebrauch der reinen Vernunft „für sich unschicklich“ ist, kann die Methode immer „*systematisch*“ sein, weil „unsere Vernunft (subjectiv) […] ein System der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit“ ist (KrV A 737f. / B 765f.). Während es den Beobachtern einer szientifischen Methode offen steht, dogmatisch, skeptisch oder kritisch zu verfahren, haben sie „in allen Fällen aber doch die Verbindlichkeit, *systematisch* zu verfahren“ (KrV A 856 / B 884). In *Op. post.* fordert Kant von der Philosophie, dass sie sich selbst systematisch aufbauen müsse: „Transsc. Phil. ist das formale Princip sich selbst als Object der Erkentnis systematisch zu constituiren“ (21:97).

Daniel O. Dahlstrom

szientifisch

Den Ausdruck ‚szientifisch‘ gebraucht Kant im allgemeinen gleichbedeutend mit ‚wissenschaftlich‘, d. h. als Adjektiv zum Konzept der → Wissenschaft. Der Begriff steht besonders im Gegensatz zu ‚gemein‘ oder ‚populär‘. Wichtige Stellen: KrV A 832 / B 860; KrV A 856 / B 884; 9:148.

Verwandte Stichworte
Architektonik; System; Wissenschaft

Philosophische Funktion
Kant führt den Ausdruck ‚szientifisch‘ in der *KrV* im Kontext der *Architektonik der reinen Vernunft* in der *Transzendentalen Methodenlehre* ein (KrV A 832–851 / B 860–879). Unter Architektonik versteht Kant in Aufnahme, aber auch in Abänderung von Auffassungen von → Johann Heinrich Lambert „die Lehre des Scientifischen in unserer Erkenntniß überhaupt“ (KrV A 832 / B 860). Lambert geht es in seiner *Architektonik* (1771) um eine „Grundlehre“ zum „Gebäude der menschlichen Erkenntnis“ und näher um eine Lehre von den einfachen Grundbegriffen und Axiomen der einzelnen Wissenschaften (Lambert, *Philosophische Schriften*, Bd. III-1, S. XXVIII–XIX). Kant dagegen zielt mit seiner „Lehre des Scientifischen“ (KrV A 832 / B 860) sowohl auf die Klärung der Frage, wie man den Zusammenhang von Erkenntnissen in einzelnen Wissenschaften verstehen und begründen kann, als auch der Frage, wie verschiedene Wissenschaften zu definieren sind und wie – im Idealfall – ein reflektiertes Gesamtsystem aller Wissenschaften auszusehen hat. Dabei soll das „Szientifische[]“ (KrV A 832 / B 860) in beiden Fällen gewissen Forderungen der Vernunft genügen (→ Wissenschaft).

Zudem gebraucht Kant den Begriff zur Bestimmung von → Methoden – etwa Methoden der Philosophie, bei denen er erklärt, dass man bei Orientierung an der „*scientifischen* Methode“ die „Wahl“ hat, „entweder *dogmatisch* oder *sceptisch* zu verfahren“, oder aber schließlich seinen eigenen „*kritische[n]* Weg“ zu verfolgen, der eigentlich auch „allein noch offen“ stehe (KrV A 856 / B 884). In der *Logik* bezieht er sich mit dem Ausdruck ‚szientifisch‘ zudem auf die nähere Bestimmung des Vortrags von Lehren: „Die *scientifische* oder *scholastische* Methode unterscheidet sich von der *popularen* dadurch, daß jene von Grund- und Elementar-Sätzen, diese hingegen vom *Gewöhnlichen* und Interessanten ausgeht. Jene geht auf *Gründlichkeit* und entfernt daher alles Fremdartige, diese zweckt auf *Unterhaltung* ab“ (9:148).

Thomas Sturm

Tadel

→Lob und Tadel

Tadelsucht

Die Tadelsucht wird von Kant nur einmal in der *MST* (vgl. 6:467) genannt, wo sie zu den „*[d]ie Pflicht der Achtung für andere Menschen verletzenden Lastern*“ (6:465) gerechnet wird. Weitere wichtige Stelle: 5:77.

Verwandte Stichworte

Achtung, Achtung für das Gesetz; Lob und Tadel; Spott, Spottsucht

Philosophische Funktion

Wenn auch das Wesen der Tadelsucht an der angeführten Stelle der *MST* nicht näher erläutert wird, so wird doch der maßgebende Zusammenhang zwischen diesem Laster und der Pflicht der → Achtung in einem anderen Passus der *KpV* deutlich. Wie Kant dort ausführt, ist die Achtung „so *wenig* ein Gefühl der *Lust*, daß man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überläßt. Man sucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch ein solches Beispiel widerfährt, schadlos zu halten“ (5:77).

Włodzimierz Galewicz

Tafel der reinen Verstandesbegriffe

„Tafel der reinen Verstandesbegriffe“ (4:474 Anm.; 8:143 Anm.) oder „Tafel der Kategorien“ (KrV A 80 / B 106; KrV B 109) nennt Kant die nach vier trichotomischen Klassen eingeteilte „Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand *a priori* in sich enthält“ (KrV A 80 / B 106). Weitere wichtige Stellen: KrV A 70ff. / B 95ff.; KrV A 76ff. / B 102ff.; KrV B 109–116; KrV B 127–129; 4:302ff.; 4:322–326; 5:11 Anm.; 5:66f.; 20:260f.; 20:271f.; 20:273ff.; 29:37.

Verwandte Stichworte

Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, metaphysische; Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, transzendentale; Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes im („Urteilstafel“); Kategorien der Freiheit, Tafel der; Topik

Philosophische Funktion

Die → transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe beweist die „Möglichkeit“, „durch *Kategorien* […] der Natur gleichsam das Gesetz vorzuschreiben“ (KrV B 159). Für die Darstellungsweise der reinen → Verstandesbegriffe in der Form eines Tableaus scheint Kant daher die Bezeichnung „Tafel“ (KrV B 109) im Sinne von ‚Gesetzestafel‘ angemessen zu sein. Die „Tafel“ setzt sich zusammen aus insgesamt zwölf → ‚Kategorien‘, die in eine kreuzförmige Anordnung von „vier Classen“ à drei „*Momente*“ gebracht sind (KrV B 110f.): 1. „*Quantität*“ („*Einheit*“, „*Vielheit*“, „*Allheit*“), 2. „*Qualität*“ („*Realität*“, „*Negation*“, „*Limitation*“), 3. „*Relation*“ („*Inhärenz und Subsistenz*“, „*Causalität und Dependenz*“, „*Gemeinschaft*“), 4. „*Modalität*“ („*Möglichkeit*“, „*Dasein*“, „*Nothwendigkeit*“, KrV A 80 / B 106). In der metaphysischen Deduktion beansprucht Kant zeigen zu können, dass die Kategorien prinzipiell aus den ihnen korrespondierenden logischen Urteilsfunktionen abgeleitet werden können. Ihre systematische „Eintheilung“ erhalten sie so durch das „Vermögen zu *urtheilen*“ (KrV A 80f. / B 106). Da ihre Klassifikation auf diese Weise einem „Principium“ folgt, sei ihre Entdeckung anders als bei → Aristoteles nicht beliebig und ihre Anzahl daher „vollständig[]“ (KrV A 80f. / B 106f.; vgl. KrV A 83 / B 109). Inhaltlich differenziert Kant zwischen „zwei Abtheilungen“ der Tafel: Die erste und zweite „Classe“ bilden die Gruppe der „*mathematischen* […] Kategorien“, da diese sich auf die „Gegenstände der Anschauung“ richten (KrV B 110). Die dritte und vierte „Classe“ bilden die Gruppe der „*dynamischen* Kategorien“, die sich auf die „Existenz dieser Gegenstände“ beziehen (KrV B 110). Intern ist jede „Classe“ so aufgebaut, dass jeweils aus der Beziehung der ersten beiden Kategorien die dritte resultiert. So soll sich z. B. die Kategorie der „*Allheit*“ daraus ergeben, dass die „Vielheit als Einheit“ gedacht wird (KrV B 111). Schon in Vorlesungen der 1770er Jahre stellt Kant eine sogenannte „Tabelle“ (29:36f.) der Kategorien auf, die mit der späteren Kategorientafel der *KrV* nahezu identisch ist und danach lediglich

terminologisch modifiziert wird (vgl. 4:303). Ob Kant seine „*Kategorien*“ (KrV A 80 / B 106) unmittelbar aus den traditionellen *termini ontologici* hervorgehen lässt (vgl. Heimsoeth, *Zur Herkunft und Entwicklung von Kants Kategorientafel*), ist strittig.

Weiterführende Literatur

Heimsoeth, Heinz: „Zur Herkunft und Entwicklung von Kants Kategorientafel“, in: ders.: Studien zur Philosophie Immanuel Kants II, Bonn: Bouvier 1970, 109–132.

Lorenz, Gisela H.: Das Problem der Erklärung der Kategorien. Eine Untersuchung der formalen Strukturelemente der „Kritik der reinen Vernunft“, Kantstudien Ergänzungsheft 118, Berlin u. a.: de Gruyter 1986.

Dietmar H. Heidemann

Talent

Von Talent spricht Kant mit Bezug auf eine intellektuelle oder künstlerische Fähigkeit, die angeboren und nicht erworben ist, die also eine Gabe der Natur ist und nicht etwas, was man durch Anleitung lernen kann. „Unter *Talent* (Naturgabe) versteht man diejenige Vorzüglichkeit des Erkenntnisvermögens, welche nicht von der Unterweisung, sondern der natürlichen Anlage des Subjekts abhängt“ (7:220; siehe auch 25:1156). Kant unterscheidet zwischen drei Arten von Talenten: „Sie sind der *produktive Witz* (*ingenium strictius s. materialiter dictum*), die *Sagazität* und die *Originalität* im Denken (das Genie)“ (7:220). Weitere wichtige Stellen: 4:393; 4:423; 5:307; 5:317; 6:444; 7:224–227.

Verwandte Stichworte

Natur; Anlage; Genie

Philosophische Funktion

Die ausführlichste Analyse widmet Kant dem Talent als Eigenschaft des Genies. In *KU* bestimmt er es als „das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel giebt“ (5:307) – etwas, das „keine Wissenschaft lehren und kein Fleiß erlernen kann“ (5:317; vgl. 7:224–227). Da Talente angeborene und nicht erlernte Fähigkeiten oder Eigenschaften sind, erwerben wir uns durch sie kein moralisches Ansehen. Und sie stellen nur qualifizierte oder begrenzte Güter dar, die sich als schädlich erweisen können und sogar als böse, wenn sie von einem bösen Willen in Gebrauch genommen werden. „Verstand, Witz, Urtheilskraft und wie die *Talente* des Geistes sonst heißen mögen […] sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth; aber sie können auch äußert böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum *Charakter* heißt, nicht gut ist“ (4:393). Gleichzeitig haben wir auch die → unvollkommene Pflicht, unsere Talente zu entwickeln. Im Zusammenhang seiner Theorie der „unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst (in Ansehung seines Zwecks)“ erläutert Kant: „Der Mensch ist es sich selbst (als einem Vernunftwesen) schuldig, die Naturanlage und Vermögen, von denen seine Vernunft dereinst Gebrauch machen kann, nicht unbenutzt und gleichsam rosten zu lassen“ (6:444). Die Maxime „der Verwahrlosung seiner Naturgaben“ stimmt nicht „mit dem, was man Pflicht nennt“ überein (4:423).

Robert B. Louden
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Tanz

Nach Kants Auffassung ist Tanz eine → Kunst, die aus der Verbindung vom „Spiel der Empfindungen in einer Musik mit dem Spiele der Gestalten“ im Raume entsteht (5:325). Weitere wichtige Stellen: 5:225; 7:277; 9:467; 15:411.

Verwandte Stichworte

Kunst; Spiel

Philosophische Funktion

Kant erwähnt Tanz als Beispiel in zwei Zusammenhängen: zum einen bei der Erklärung, dass das reine → Geschmacksurteil über das → Schöne von jedem sinnlich-materiellen Element absehen muss (Reize und Rührungen, die allenfalls angenehm, aber niemals schön sein können), und dass es nur die Zweckmäßigkeit der Form eines Gegenstandes berücksichtigen soll. Hier behauptet Kant, dass nicht sinnlich-materielle Elemente des Tanzes, sondern nur seine Form (d. h. die Komposition der Gestalten im Raume) den eigentlichen Gegenstand des reinen Geschmacksurteils

über den Tanz darstellen (vgl. 5:225). Zum anderen erwähnt Kant Tanz in seiner Klassifizierung der schönen Künste. In diesem Zusammenhang gilt der Tanz als Beispiel „*[v]on der Verbindung der schönen Künste in einem und demselben Producte*“ (5:325). Im Besonderen entsteht der Tanz aus der Verbindung von →Musik und Mimik.

Alberto Vanzo

Tapferkeit

‚Tapferkeit‘ (lat. *fortitudo*) wird von Kant definiert als „das Vermögen und der überlegte Vorsatz einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun“ (6:380). Dabei identifiziert er die Tapferkeit „in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung *in uns*“ mit der „*Tugend* (virtus, fortitudo moralis)“ (6:380). Weitere wichtige Stellen: 6:57; 6:405; 7:256f.; 7:259.

Verwandte Stichworte

Tugend; Mut

Philosophische Funktion

Kant verwendet den Tapferkeitsbegriff erstens deskriptiv, zur Beschreibung der Eigenschaften bestimmter Völker (vgl. 9:398; 9:244). Dabei geht die Tapferkeit durch ihre Konstanz noch über die Eigenschaft des →Mutes hinaus: „Muth hat der, welcher mit Überlegung der Gefahr *nicht weicht*; *tapfer* ist der, dessen Muth in Gefahren *anhaltend* ist“ (7:256).

Diese Konstanz der Willensstärke gegenüber äußeren Widerständen überträgt Kant zweitens auf die innere Willensstärke der Tugend als „moralische Stärke des Willens eines *Menschen* in Befolgung seiner *Pflicht*“ (6:405). „Der Muth als Affect (mithin einerseits zur Sinnlichkeit gehörend) kann aber auch durch Vernunft erweckt und so wahre Tapferkeit (Tugendstärke) sein“ (7:257). Den inneren Gegner der Tugend sieht Kant in „gesetzwidrige[n] Gesinnungen“, in „Hindernisse[n], die der Mensch durch seine Neigungen sich selber schafft“ (6:405). Zur Bekämpfung der moralwidrigen Bestrebungen in uns bedarf es der „sittliche[n] Stärke“, die „als *Tapferkeit* (fortitudo moralis), die größte und einzige wahre Kriegsehre des Menschen ausmacht“ (6:405). Die Engführung der Begriffe Tapferkeit und Tugend sieht Kant schon bei den Stoikern und ihrem „Losungswort *Tugend*, welches (sowohl im Griechischen als Lateinischen) Muth und Tapferkeit bezeichnet“ (6:57).

Weiterführende Literatur

Louden, Robert B.: Kant’s Human Being: Essays on his Theory of Human Nature, Oxford: Oxford University Press 2011, insbes. 39–45.

Tampio, Nicholas: Kantian Courage: Advancing the Enlightenment in Contemporary Political Theory, New York: Fordham University Press 2012, insbes. 31–40.

Corinna Mieth

Tastsinn

→Betastung

Tat

Unter ‚Tat‘ („factum“, 6:227) versteht Kant die →freie Handlung des Menschen als eines Wesens, das durch eine moralische Norm gebunden ist und die Fähigkeit besitzt, sich in seinem Verhalten durch seine vernünftigen Einsichten leiten zu lassen. Die aus einer Tat erwachsenden Wirkungen sowie die Handlung selbst können dem Menschen, der sie verübt, zugerechnet werden. Weitere wichtige Stellen: 6:31f.; 6:223; 6:437f.; *Refl.* 6783, 19:159; *Refl.* 6784, 19:159; 28:565.

Verwandte Stichworte

Handlung, freie; Hang zum Bösen; Zurechnung; Factum der (reinen praktischen) Vernunft

Philosophische Funktion

Der Begriff der Tat spielt bei Kant vor allem im Kontext der Verantwortungszuschreibung eine Rolle. So bezeichnet er die Tat als eine Handlung, die einer Person genau dann zugerechnet werden kann, wenn sie Urheberin dieser Handlung ist (vgl. 6:223, 6:227; vgl. auch 19:159). Im Gegensatz zu einer Handlung, die allein aus natürlichen Ursachen erfolgt, ist die Tat diejenige Handlung, die „mit freiem Willen gewählt“ (27:561) und damit die Wirkung einer „causa libera“ ist (6:227). Daher ist „nichts sittlich-(d. i. zurechnungsfähig-)böse, als was unsere eigene *That* ist“ (6:31).

Merkmal der Tat ist es, dass sie „unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht“ (6:223; vgl. 27:288; *Refl.* 6784, 14:159). Als eine freie Handlung, die

niemals rein naturgesetzlich determiniert ist, sondern immer auf das →moralische Gesetz als Gesetz der →Freiheit bezogen ist, ist die Tat zugleich eine →moralische Handlung. Als solche kann sie →recht oder →unrecht sein, „sofern sie pflichtmäßig oder pflichtwidrig“ ist (6:223).

In der *Religion* unterscheidet Kant die „intelligibele“ von der „empirisch[en]“ Tat (6:31). Während die intelligible Tat denjenigen Freiheitsgebrauch bezeichnet, „die oberste Maxime […] in die Willkür [aufzunehmen]“ (6:31), ist die empirische Tat der Akt, bei dem die Handlung selbst entsprechend der angenommenen →Maxime ausgeführt wird. Als intelligible Tat bezeichnet Kant den dem Menschen eigenen Hang zum Bösen, der „zugleich der formale Grund aller gesetzwidrigen That im zweiten Sinne“ (6:31), der empirischen Tat, ist. Als ein intelligibler, „bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar[er]“ Akt (6:31) ist dieser →Hang, gesetzwidrige Maximen anzunehmen und nach ihnen zu handeln, nicht erklärbar (vgl. 6:31f.).

In der *KpV* verwendet Kant den Ausdruck ‚Tat‘ im Zusammenhang mit seiner Analyse des Moralbewusstseins. Dabei schließt er an die ursprünglich lateinische Verwendung des Begriffs an, wenn er das moralische Gesetz als ein Factum der Vernunft bezeichnet. Mit der These vom „Factum der Vernunft“ begründet Kant die allgemeine Gültigkeit des moralischen Gesetzes durch die ‚Tat‘ der Vernunft, die dieses Gesetz als reine praktische Vernunft selbst entwirft (5:31; →Factum der (reinen praktischen) Vernunft).

Weiterführende Literatur

Willaschek, Marcus: Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart: Metzler 1992.

Steffi Schadow

Tätigkeit

Unter ‚Tätigkeit‘ versteht Kant eine Bewegung oder Veränderung entweder materieller Körper oder intellektueller Vermögen (des →Gemüts, des →Verstandes, der →theoretischen oder praktischen Vernunft, der →Einbildungskraft, der →Erkenntnisvermögen), die selbst verursacht ist sowie Wirkungen hat. Kant unterscheidet äußere von innerer Tätigkeit sowie Tätigkeit, die durch äußere Ursachen bewirkt wird, von solcher, die durch innere Ursachen bewirkt wird; letztere ist →Selbsttätigkeit. Unter äußerer Tätigkeit im ersteren Sinne versteht Kant Tätigkeit von räumlich-materiellen Gegenständen, unter innerer Tätigkeit versteht er die Tätigkeit von intellektuellen Vermögen. Der Selbsttätigkeit sind Verstand und Vernunft fähig (vgl. 4:452). Tätigkeit ist ein Aspekt von →Handlung; beide Begriffe werden von Kant oft gemeinsam, wenn auch nicht synonym verwendet. „Wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz“ (KrV A 204 / B 250). Im Unterschied zu ‚Handlung‘ impliziert der Begriff ‚Tätigkeit‘ auch in praktischen Kontexten keine Absichtlichkeit. So ist Subjekt von Tätigkeit etwa auch der menschliche Körper („Thätigkeit der Brustmuskeln im Athemholen“, 7:190, oder Tätigkeit der Organe der Lebenskraft, vgl. 7:164). Weitere wichtige Stellen: 4:524; 4:544; 22:85.

Verwandte Stichworte

Handlung; actio/passio; Selbsttätigkeit; Rezeptivität/Spontaneität; Kausalität

Philosophische Funktion

In der *Metaphysik Pölitz* unterscheidet Kant zwischen mechanischer und animalischer bzw. praktischer Tätigkeit (vgl. 28:254). Tätigkeit wird durch die Art ihrer Ursachen oder ihrer Subjekte bestimmt: Mechanische Tätigkeit ist eine durch mechanische Ursachen hervorgebrachte Veränderung oder Bewegung von physischen Gegenständen. Bei mechanischer Tätigkeit ist Naturnotwendigkeit das bestimmende Prinzip („so wie *Naturnothwendigkeit* die Eigenschaft der Causalität aller vernunftlosen Wesen [ist], durch den Einfluß fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt zu werden“, 4:446). Unter animalischer bzw. praktischer Tätigkeit ist wohl erstens die durch physiologische und zweitens die durch mentale Ursachen hervorgebrachte Bewegung organischer Körper zu verstehen. Bei der praktischen Tätigkeit hebt Kant häufig hervor, dass sie eines Antriebs bedarf (vgl. 5:79), den er „*Triebfeder*“ (5:79), manchmal auch „Stachel“ nennt (7:231); so ist sowohl positiver als auch negativer Schmerz ein Antrieb von Tätigkeit (vgl. 7:231ff.), aber auch „Trieb“ oder „Anlagen“ (8:174 Anm.). Die praktische Tätigkeit kann gehindert oder befördert werden (vgl. 5:79). Gleichwohl kann →Freiheit eine Eigenschaft praktischer Tä-

tigkeit vernünftiger Wesen sein (vgl. 4:448) und auch Moralität selbst bezieht sich auf ein Bewußtsein der Bestimmungsgründe von Tätigkeit: „Anerkennung des moralischen Gesetzes aber ist das Bewußtsein einer Thätigkeit der praktischen Vernunft aus objectiven Gründen“ (5:79). Kant teilt in der *Anthropologie* die vier klassischen Temperamente in „Temperamente der Tätigkeit“ (7:289) im Unterschied zu „Temperamente[n] des Gefühls“ (7:287) ein; dabei sind die Temperamente der Tätigkeit das cholerische und das phlegmatische. Diese Unterscheidungen decken aber nicht das ganze Begriffsfeld von Kants Verwendung von ‚Tätigkeit‘ ab. Philosophisch relevant ist auch die Verwendung von ‚Tätigkeit‘ im Kontext der → Transzendentalphilosophie. Bereits in den *Negativen Größen* denkt Kant, dass Größenbegriffe durch Tätigkeiten der Seele erzeugt werden sowie dass eine Aufhebung der Tätigkeiten der Seele ein Unterlassen ist, worauf negative Größen beruhen (vgl. 2:191f.). Aber auch in der *GMS* und in der *KU* sagt Kant, dass Begriffe aus einer Tätigkeit des Verstandes hervorgehen (vgl. 4:452; 5:238). Die → Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung wird von Kant auch als ‚Tätigkeit‘ bezeichnet (vgl. 5:238; 7:140).

Kristina Engelhard

Tatsache

Kant gebraucht das Wort ‚Tatsache‘ für zwei verschiedene lateinische Worte: *factum* und *scibile*. Er definiert: „Gegenstände für Begriffe, deren objecitive Realität (es sei durch reine Vernunft, oder durch Erfahrung […] vermittelst einer ihnen correspondirenden Anschauung) bewiesen werden kann, sind (*res facti*) *Thatsachen*“ (5:468). Weitere wichtige Stellen: KrV A 85 / B 117; KrV B 128; 5:31f.; 5:468f.

Verwandte Stichworte

Deduktion, empirische; Freiheit; Objekt

Philosophische Funktion

Das Wort ‚Tatsache‘, eine Neuprägung des 18. Jahrhunderts, geht auf Spaldings Übersetzung von Butlers *Analogy of Religion* aus dem Jahr 1756 zurück (vgl. Halbfass, *Tatsache*, Sp. 910). Als Kant sich an eine eigene Definition wagte, war es allerdings schon weit verbreitet (vgl. Grimm, *Wörterbuch*, Bd. 21, Sp. 322–326). Sein Gebrauch in Kontexten des Rechts, insbesondere durch Rekurs auf das lateinische Partizip Perfekt *factum*, spiegelte seinen etymologischen Ursprung im Verb *facere* wider. In der *KrV* bemerkt Kant, dass Tatsachenfragen (*quid facti*) in Analogie zu Gerichtsverfahren anders untersucht werden müssen als Fragen nach dem Rechtsgrund (*quid juris*; → quaestio juris, quaestio facti). Bei der Untersuchung der → Kategorien genüge eine bloß → empirische Deduktion, um „nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Factum [zu zeigen], wodurch der Besitz entsprungen“ (KrV A 85 / B 117). Während das lateinische *factum* hier gleichbedeutend mit Tatsache oder Wirklichkeit ist, gilt dies nicht für die *KU*, wo Kant „Thatsachen (*scibile*)“, neben den „*Sachen der Meinung*“ und den „*Glaubenssachen*“, (5:467) mit erkennbaren Dingen gleichsetzt. Tatsachen werden hier als → Objekte definiert, die von objektiv realen Begriffen erfasst werden können, auch wenn diese Objekte nicht wirklich, sondern, wie in Teilen der Geschichte oder der Geographie, nur möglich sind (vgl. 5:468f.). Dass Kant zu dieser Objektklasse auch solche rechnet, die durch persönliche Erfahrung oder das Zeugnis anderer beglaubigt werden können, steht in Einklang mit der allgemeinen Bedeutung von ‚Tatsache‘ in der → Naturgeschichte. Dass Kant jedoch auch die mathematischen Eigenschaften von Größen zu den Tatsachen rechnet, lässt sich mit dem vorherrschenden Gebrauch, der Tatsachen auf eine epistemisch niedrigere Stufe als die apodiktischen Gewissheiten der → Mathematik stellte, nur schwer vereinbaren. Ein weiteres, in diesem Zusammenhang bemerkenswertes Charakteristikum von Kants Erläuterung des Begriffs der Tatsache besteht darin, dass er die → Idee (oder das Objekt der Idee) der Freiheit unter eine Tatsache subsumiert (vgl. 5:468). Vielleicht greift Kant hier auf den ursprünglichen Sinn des lateinischen *factum* zurück, denn die Tatsachen, die zur Idee der Freiheit gehören, beinhalten ein Tun.

Berna Kilinc
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Taubheit

Die Taubheit wird in den Anthropologie-Vorlesungen unter drei Hinsichten behandelt: der angeborenen Taubheit, dem späteren Verlust des

Gehörs, und der Tontaubheit. Das → Gehör ist für unsere gesellschaftliche Existenz wichtiger als das → Sehen (vgl. 7:159f.). Weitere wichtige Stellen: 7:155; 7:168; 7:192f.; *Refl.* 263, 15:99; *Refl.* 297, 15:113f.; 25:274; 25:498; 25:909.

Verwandte Stichworte
Gehör; Schall, Ton; Musik

Philosophische Funktion
Kant zufolge ist das gesprochene Wort, aufgrund der Unähnlichkeit mit der bezeichneten Sache, besonders gut geeignet, um allgemeine Begriffe auszudrücken (vgl. 7:155), weshalb „Taubgeborne, die eben darum auch stumm (ohne Sprache) bleiben müssen, […] nie zu etwas Mehrerem, als einem *Analogon* der Vernunft gelangen" können (7:155; vgl. *Refl.* 263, 15:99; 5:464). Während diejenigen, die ihr → Gehör verloren haben, immer noch mit anderen durch Gesten und Lippenlesen kommunizieren könnten, muss beim Taubgeborenen „der Sinn des *Sehens* aus der Bewegung der Sprachorgane die Laute, die man ihm bei seiner Belehrung abgelockt hat, in ein *Fühlen* der eigenen Bewegung der Sprachmuskeln desselben verwandeln; wiewohl er dadurch nie zu wirklichen Begriffen kommt, weil die Zeichen, deren er dazu bedarf, keiner Allgemeinheit fähig sind" (7:159; vgl. 7:192f., 25:274).

Es ist ein „Mangel eines musikalischen Gehörs", wenn das „Gehör zwar Laute, aber nicht Töne vernehmen [kann]" (7:159); Kant vergleicht dies mit der Farbenblindheit (vgl. 5:325; 7:168; 29:834).

Steve Naragon
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Taufe

Die Taufe ist ein „sinnliche[s] Mittel" zur „*Fortpflanzung*" (6:193) einer „dem Reich Gottes in uns und außer uns sich weihende[n] [moralischen] Gesinnung" (6:192) „auf die Nachkommenschaft durch Aufnahme der neueintretenden Glieder in die Gemeinschaft des Glaubens, als Pflicht, sie darin auch zu belehren" (6:193). Weitere wichtige Stelle: 6:199.

Verwandte Stichworte
Glaube, moralischer; Gnade; Reich Gottes

Philosophische Funktion
Wahrer Gottesdienst erschöpft sich für Kant in der Befolgung moralischer Pflichten, er umfasst keine „ausschließlich für Gott bestimmten Handlungen" (6:192). Die Idee eines Gnadenmittels, mit dessen Hilfe man sich Gott – unabhängig von den eigenen sittlichen Bemühungen – geneigt zu machen versucht, ist „in sich selbst widersprechend" (6:192; → Thaumaturgie). Die recht verstandene Funktion der Taufe (ebenso wie die des → Gebets, des Kirchgangs und des → Abendmahls) kann daher nur moralischer Natur sein.

In der Regel dient die Taufe der Weitergabe einer auf das Sittlich-Gute gerichteten Gesinnung an die Nachkommenschaft. Die Taufzeugen verpflichten sich feierlich, den Täufling diesem Ziel entsprechend zu erziehen. Ist der Täufling alt genug, bekennt er sich selbst zum (moralischen) Glauben. In beiden Fällen wird mit der Taufe zwar etwas Heiliges bezweckt – nämlich „die Bildung eines Menschen zum Bürger in einem göttlichen [d. i. ethischen] Staate" (6:199; vgl. 6:122) – ohne dass deshalb aber die Taufe selbst zu einer heiligen Handlung würde. Der Taufakt als solcher bewirkt nicht die Heiligung des Täuflings: Die Vorstellung, mit der Taufe ließen sich „alle Sünden auf einmal abwaschen", stellt für Kant einen „Wahn" dar, vergleichbar einem „fast mehr als heidnischen Aberglauben" (6:199).

Es besteht auch keine „nothwendige[] Verbindung" zwischen dem „sinnlichen Mittel" der Taufe und dem Zweck der Weitergabe einer dem (ethischen) Reich Gottes sich weihenden Gesinnung (6:192f.). Vielmehr handelt es sich bei der Taufe um eine kontingente „Förmlichkeit[]" (6:192) christlicher Religion.

Christian Weidemann

Tausch

Der Tausch (*permutatio stricte sic dicta* – Tausch im strikten Sinn) ist eine Art des Veräußerungsvertrags, bei der die gegenseitigen Leistungen der Vertragsparteien darin bestehen, dass Ware gegen Ware gegeben wird (vgl. 6:285). Weitere wichtige Stelle: 8:344.

Verwandte Stichworte
Geld; Preis

Philosophische Funktion

Der Tausch fungiert in Kants 12-teiliger Vertragstabelle in § 31 der *MSR* als Einteilungsglied. Beim Tausch wird von der einen Vertragspartei etwas hergegeben, was an sich Wert hat (nämlich Wert wegen der möglichen Nutzungen der Ware), um etwas, was ebenfalls an sich Wert hat, von der anderen Vertragspartei zu bekommen (z. B. ein Stück Seife für eine Kerze). In der Vertragstabelle wird der Tausch dem Kauf und Verkauf einerseits und dem Darlehen (Kant: „*Anleihe*“, 6:285) andererseits gegenübergestellt. Beim Kauf und Verkauf gibt eine Vertragspartei der anderen etwas, das Wert an sich hat (Ware), und bekommt dafür Geld, also etwas, was zwar nicht an sich, aber als Mittel des Handels einen Wert hat und, weil es alle Ware repräsentiert, doch von der höchsten Brauchbarkeit ist (vgl. 6:287). Beim Darlehen gibt eine Vertragspartei der anderen eine Sache (z. B. Geld) unter der Bedingung, dass nicht die hingegebene Sache, sondern die Sache nur der Gattung nach (Kant: „der Species nach“, 6:285) zurückgegeben wird.

Im → Völkerrecht erwähnt Kant den Tausch nur insofern, als es unzulässig ist, dass ein Staat einen anderen durch Tausch erwirbt, weil dadurch die Existenz des einverleibten Staats als einer moralischen Person aufgehoben und der Staat zur Sache gemacht wird (vgl. 8:344).

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant's Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 251–254.

B. Sharon Byrd

Täuschung

→ Illusion

Täuschung (der Sinne)

Eine Täuschung (*illusio*, Illusion, vgl. 7:149; → Illusion) liegt vor, wenn das „Subjective für objectiv“ gehalten wird (7:275), wenn also Eigenschaften einer Vorstellung oder des vorstellenden Subjekts fälschlich dem vorgestellten Gegenstand zugeschrieben werden (vgl. 5:117; 7:161). Weitere wichtige Stellen: 2:341; 2:347; 2:350; 2:360f.; 2:364; KrV A 293f. / B 350; KrV A 297f. / B 353f.; 6:168; 7:137; 7:146; 7:149f.; 7:162; *Refl.* 1525, 15:903–934; 25:61f.; 25:281–285; 25:502–505; 25:745; 25:928–935; 25:1253–1255; 25:1455; 28:234; 28:673.

Verwandte Stichworte

Illusion; Schein; Betrug; Selbsttäuschung; Blendwerk

Philosophische Funktion

Kant behandelt die Täuschung ausführlich in *Träume* (1766), seiner *Anthropologie* (1798) sowie in seinen lateinischen Bemerkungen (1777) über eine *pro loco* Disputation, die sein ehemaliger Student Kreutzfeld abgehalten hatte (vgl. 15:903–934). Kant weist in *Träume* auf die erkenntnistheoretische Bedeutung einer Theorie der Täuschung der Sinne hin: „eine zusammenhängende Täuschung der Sinne [ist] überhaupt ein viel merkwürdiger Phänomenon […], als der Betrug der Vernunft, dessen Gründe bekannt genug sind, und der auch großen Theils durch willkürliche Richtung der Gemüthskräfte und etwas mehr Bändigung eines leeren Vorwitzes könnte verhütet werden, da hingegen jene das erste Fundament aller Urtheile betrifft, dawider, wenn es unrichtig ist, die Regeln der Logik wenig vermögen“ (2:360f.). In seinen Anthropologie-Vorlesungen bemerkt Kant dazu aber: „*Die Sinne betrügen nicht* […], nicht weil sie immer richtig urtheilen, sondern weil sie gar nicht urtheilen; weshalb der Irrthum immer nur dem Verstande zur Last fällt“ (7:146; vgl. KrV A 294 / B 350; 25:61; 25:281; 28:234; *Refl.* 5642, 18:281). Hier wird die Täuschung als eine Fehlleistung der Sinne aufgefasst, während der → Irrtum den Verstand einbezieht. In diesem Sinne schreibt Kant in seiner veröffentlichten *Anthropologie*, dass Täuschung (*illusio*) sich vom Betrug (*fraus*) so unterscheidet, dass die Täuschung, wenn sie als solche bemerkt wird, bestehen bleibt, während der Betrug dies nicht tut (vgl. 7:149f.; *Refl.* 252, 15:95), „weil die wahre oder scheinbare Empfindung der Sinne selbst vor allem Urtheil des Verstandes vorhergeht und eine unmittelbare Evidenz hat, die alle andre Überredung weit übertrifft“ (2:347; vgl. 7:162).

Kant diskutiert in seinen Schriften drei Arten der Täuschung. Die erste Art – in der kein Gegenstand der Erscheinung korrespondiert – ist in *Träume* vorherrschend (vgl. 2:341; 2:347; 2:350; 2:364; vgl. auch KrV A 376). Sie findet sich auch in *Religion*: „Wahn ist die Täuschung, die blo-

ße Vorstellung einer Sache mit der Sache selbst für gleichgeltend zu halten“ (6:168 Anm.). Kant gibt für solche Täuschungen eine physiologische Erklärung, die auf einer „Verrückung des Nervengewebes“ (2:347) basiert.

Eine zweite Art der Täuschung ist die der optischen Illusionen. Diese verbleiben, selbst wenn wir uns ihrer bewusst sind: Straßen scheinen in der Entfernung auf einen Punkt zuzulaufen, Türme scheinen sich zu neigen und die wahrgenommene Größe des Mondes nimmt ab, während er am Himmel höher steigt (vgl. 7:137 Anm.; 7:146; 15:908; 25:61; 25:928f.). In der *KrV* werden diese für gewöhnlich als Fälle des →Scheins bezeichnet (z. B. KrV A 297 / B 354; vgl. auch 28:234).

Kant behandelt eine dritte und positive Art der Täuschung in seiner Opponenten-Rede zur Dissertation Kreutzfelds: „Es giebt aber eine Art des Täuschens, die freilich nicht gewinnbringend, aber doch nicht unrühmlich ist; sie schmeichelt dem Ohre und regt durch vorgetäuschten Schein den Geist an und erheitert ihn; auf sie haben die Dichter ihr Augenmerk gerichtet. […] der spielende Schein dagegen, da er ja nichts anderes ist als *Wahrheit als Erscheinung*, bleibt bestehen, auch wenn er wirklich durchschaut ist“ (15:906f.; Übers.: Schmidt). Man vergleiche hierzu auch die Behandlung des Sinnenscheins in *Anthropologie* (vgl. 7:149f.) und *KU* (vgl. 5:322f.) und des Naturschönen in *KU* (vgl. 5:302).

Weiterführende Literatur

Cicovacki, Pedrag: Between Truth and Illusion: Kant at the Crossroads of Modernity, Lanham: Rowman & Littlefield 2002.

Meerbote, Ralf: „Introduction“ to Kant’s „Concerning Sensory Illusion and Poetic Fiction“ in: Beck, Lewis White (Hg.): Kant’s Latin Writings, New York: Peter Lang 1992, 161–168.

Schmidt, Bernhard Adolf: „Eine bisher unbekannte lateinische Rede Kants über Sinnestäuschung und poetische Fiktion“ in: Kant-Studien 16, 1911, 5–21.

Steve Naragon
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Tautologie, tautologisch

Tautologisch sind analytische Sätze mit expliziter Identität der Begriffe. Wichtige Stelle: 9:111.

Verwandte Stichworte

Definition; Erkenntnis; Identität; Urteil, analytisches/synthetisches

Philosophische Funktion

In Kants *Logik* wird im Hinblick auf die Identität der Begriffe, auf denen die Gewissheit →analytischer Urteile beruht, zwischen ausdrücklicher (expliziter) und nicht-ausdrücklicher (impliziter) Identität unterschieden. Während explizit identische, d. h. tautologische Sätze wie „*der Mensch ist Mensch*“ „ohne Nutzen und Gebrauch“ und daher „*folgeleer*“ sind, gilt dies für implizit identische Sätze nicht (9:111 Anm.). Solche analytischen Urteile „machen das Prädicat, welches im Begriffe des Subjects unentwickelt (*implicite*) lag, durch *Entwickelung* (*explicatio*) klar“ und leisten insofern einen Beitrag zur logischen Vervollkommnung unserer Erkenntnis (9:111). Der Gegenbegriff zur tautologischen (zirkulären) Definition ist die der Sache angemessene Definition, zu der Deutlichkeit, Ausführlichkeit und Präzision erfordert werden. Durch Umformulierungen von bestimmten gängigen Definitionen zeigt Kant verschiedentlich in seinen Schriften, dass sie versteckt tautologisch und daher unbrauchbar sind. So führt er beispielsweise in *Frieden* von der Definition der rechtlichen (äußeren) Freiheit als „Befugniß […] alles zu thun, was man will, wenn man dadurch Keinem Unrecht thut“, vor, dass sie auf die „leere Tautologie“ hinauslaufe, dass man keinem Unrecht tue (man mag tun, was man will), wenn man nur keinem Unrecht tut (8:350 Anm.).

Peter König

Technik

Technik ist eine besondere →Methode des Vorgehens bzw. der Anweisung zur Ausübung einer →Kunst oder →Wissenschaft. Der allgemeine Begriff umfasst „alle Vorschriften der Geschicklichkeit“ (20:200). „*Technik der Gelehrsamkeit überhaupt*“ oder „*Organon der Schulmethode*“ könnte man Kant zufolge evtl. „[d]ie allgemeine Logik, als praktisch betrachtet“, nennen (9:18). Sie „wäre eine logische Kunst […], um dem Verstande dadurch sein Handeln zu erleichtern“ (9:18). In diesem Sinne bezieht Kant den Terminus vereinzelt auch auf Vortrag, Stil, Modell, sophistische Kunst (vgl. 6:376; 15:98; 15:393; 18:77). Im über-

tragenen, aber philosophisch relevanteren Sinne spricht Kant in der *KU* von einer formalen und einer realen Technik der → Natur. Die erste ist „die Zweckmäßigkeit derselben in der Anschauung", sie bezieht sich auf das → Schöne und „giebt für die Urtheilskraft zweckmäßige Gestalten […]. Die zweyte bedeutet den Begrif der Dinge als Naturzwecke, d. i. als solche, deren innere Möglichkeit einen Zweck voraussetzt, mithin einen Begrif, der der Caussalität ihrer Erzeugung, als Bedingung, zum Grunde liegt" (20:232). Weitere wichtige Stellen: 5:172f.; 5:390f.; 5:410ff.; 9:18; 20:199ff.; 20:204f.; 20:213f.; 20:219ff.; 20:232–235.

Verwandte Stichworte

Kunst; Organon; Wissenschaft; Zweckmäßigkeit

Philosophische Funktion

1 Technik der Kunst und Technik der Natur

Technisch ist ein Verfahren nach Gesetzen (vgl. 20:248), das aus Mangel einer → Theorie, oder weil eine Theorie nicht unmittelbar zur Realisierung eines Zwecks befähigt, keine „bloße Folgerung" des → Wissens, sondern „ein für sich bestehender Theil irgend einer Art von Anweisung" (20:200) ist. Technik ist insofern von Theorie – vor allem von der Wissenschaft, die systematisch oder architektonisch und nicht bloß technisch sein soll – zu unterscheiden und gehört zur Kunst (vgl. 5:303f.; 5:381; 20:200). Kunstprodukte stellen die → Kausalität der Vernunft hinsichtlich ihrer Zwecke dar; „[a]llein die Natur, gleich einer Vernunft sich als technisch vorzustellen (und *so der Natur* Zweckmäßigkeit, und so gar Zwecke beyzulegen), ist ein besonderer Begrif, den wir in der Erfahrung nicht antreffen können und den nur die Urtheilskraft in ihre Reflexion über Gegenstände legt, um nach seiner Anweisung Erfahrung nach besonderen Gesetzen, nämlich denen der Möglichkeit eines Systems, anzustellen" (20:234f.). Die Technik der Vernunft oder der Kunst gehört zur bestimmenden, die Technik der Natur zur reflektierenden → Urteilskraft (vgl. 20:229; 20:251).

2 Die Technik der Urteilskraft

„Wo Gegenstände der Natur bisweilen blos nur so beurtheilt werden, als ob ihre Möglichkeit sich auf Kunst gründe" (20:200), wo die „Causalität nach Ideen […] der Natur der Analogie nach" zugrunde gelegt wird (5:390), wird die Kausalität der Natur „in Ansehung der Form ihrer Producte als Zwecke" (20:219) Technik genannt. Diese „Vorstellung der Natur als Kunst ist eine bloße Idee, die unserer Nachforschung derselben, mithin blos dem Subiecte zum Princip dient" (20:205). Kant bezeichnet sie auch als → Maxime oder heuristisches Prinzip der Reflexion bzw. der → Beurteilung (vgl. 5:391; 20:205). Der Technik der Natur liegt deshalb eigentlich jene der Urteilskraft zugrunde, jedoch nicht als Kausalität eines menschlichen Vermögens, wie in der Technik der Kunst (vgl. 20:204 Anm.): „Denn überhaupt ist die Technik der Natur, sie mag nun blos formal oder real sein, nur ein Verhältniß der Dinge zu unserer Urtheilskraft, in welcher allein die Idee einer Zweckmäßigkeit der Natur anzutreffen seyn kann, und die, blos in Beziehung auf jene, der Natur beygelegt wird" (20:221).

3 Technik als transzendentales Prinzip

Die Technik der Urteilskraft gründet ihrerseits auf einem subjektiven (vgl. 5:389f.; 20:201; 20:214; 20:218; 20:248f.), regulativen (vgl. 5:360f.; 20:251), Prinzip der Zweckmäßigkeit der Naturformen in Ansehung unseres → Erkenntnisvermögens; „da sie keine objektiv bestimmenden Sätze enthält", macht sie „keinen Theil der doctrinalen Philosophie, sondern nur der Kritik unserer Erkenntnisvermögen" aus (20:201). Folglich begründet der Begriff „der Natur als Kunst, mit andern Worten der Technik der Natur in Ansehung ihrer besonderen Gesetze", keine Theorie, sondern gibt nur ein transzendentales Prinzip für die Erforschung der Natur an die Hand. Es ist eine notwendige Voraussetzung der Urteilskraft, um „die Formen der Natur damit zusammen zu halten" (20:205). D. h., dass sie mit den gegebenen → Erscheinungen „nicht schematisch, sondern *technisch*, nicht gleichsam blos mechanisch, wie ein Instrument, unter der Leitung des Verstandes und der Sinne, sondern künstlich nach dem allgemeinen, aber zugleich unbestimmten Princip einer zweckmäßigen Anordnung der Natur in einem System" verfährt (20:213f.). Die Urteilskraft macht sich „selbst *a priori die Technik der Natur* zum Princip ihrer Reflexion, ohne doch diese erklären noch näher bestimmen zu können, oder dazu einen objectiven Bestimmungsgrund der allgemeinen Naturbegriffe (aus einem Erkentniß der Dinge an sich selbst) zu haben" (20:214).

4 Unterschiede zwischen der unveröffentlichten 1. Einleitung und der KU

Kant räumt dem Begriff der Technik der Natur nur in der 1. Einleitung der *KU* eine zentrale Stelle ein, um dadurch das Prinzip a priori der reflektierenden Urteilskraft einzuführen. Ihrem Verfahren liegt „ein Princip der Technik der Natur, mithin der Begrif einer Zweckmäßigkeit" zugrunde (20:248). Der Ausdruck „Technik der Natur" (20:248) kommt in der veröffentlichten Fassung der Einleitung ein einziges Mal vor und weist unmittelbar auf die teleologische Beurteilung der Natur hin (vgl. 5:192f.), bevor anschließend erläutert wird, dass allein die Kritik der ästhetischen Urteilskraft „ein Princip enthält, welches die Urtheilskraft völlig *a priori* ihrer Reflexion über die Natur zum Grunde legt, nämlich das einer formalen Zweckmäßigkeit der Natur nach ihren besonderen (empirischen) Gesetzen für unser Erkenntnißvermögen" (5:193). Demgegenüber wird in der 1. Einleitung der *KU* hervorgehoben, dass in der → Ästhetik wie in der → Teleologie „die Natur selbst als technisch, d. i. als zweckmäßig in ihren Producten betrachtet [wird], einmal subjectiv, in Absicht auf die bloße Vorstellungsart des Subjects, in dem zweyten Falle aber, als objectiv zweckmäßig in Beziehung auf die Möglichkeit des Gegenstandes selbst" (20:249). Ansonsten kehrt der Ausdruck vor allem in der *Dialektik der teleologischen Urteilskraft* (vgl. 5:390f.; 5:393; 5:395; 5:404; 5:410f.) wieder, in der die Maximen der physischen (mechanischen) und der teleologischen (technischen) Erklärungsart und ihre scheinbare → Antinomie erörtert werden, und der Begriff der Technik der Natur somit kritisch-regulativ bestimmt und von seiner dogmatischen Interpretation abgesetzt wird. Hier prägt Kant auch das Wort „Technicism" (5:414), um die Ideen der absichtlichen Technik der Natur und des Mechanismus' (als unabsichtliche Technik) gegenüberzustellen (vgl. 5:413f.; zu *technica intentionalis* und *technica naturalis* vgl. 5:390ff.; → Mechanismus; → Technizismus). Es ist also möglich anzunehmen, dass Kant in der 1. Einleitung der *KU* die erkenntnistheoretische Relevanz des Prinzips der Zweckmäßigkeit von Anfang an durch eine analogische Gleichsetzung mit der Maxime der Technik der Natur hervorheben wollte, es aber schließlich lieber in seiner reinen und zugleich allgemeineren Form eingeführt hat. Die Argumentation nach der Analogie behält auch in der veröffentlichten Fassung eine zentrale Rolle, aber weniger in der Formulierung des Prinzips. Auf diese Weise werden auch Spannungen im Text entschärft; man bedenke z. B., dass der Begriff des → Erhabenen zwar Zweckmäßigkeit, aber keine Technik der Natur voraussetzt (vgl. 20:250), oder dass die ästhetische Beurteilung einer bloß formalen Zweckmäßigkeit keinen Begriff eines Objekts erfordert, der Teil jedes bestimmten Zweckbegriffs und also der Idee der Technik ist. So braucht man für die Zweckmäßigkeit der Formen in der Anschauung auch nicht den besonderen Begriff der *technica speciosa*, um den Unterschied zur Technik der Natur im engeren Sinne, die Gegenstand einer teleologischen Beurteilung ist, zu bewahren, die man dann plastisch oder → organisch nennen könnte (20:233f.).

5 Technisch-praktisch

In beiden Einleitungen in die *KU* benutzt Kant den Begriff der Technik, um die Zweideutigkeit im Begriff des → Praktischen durch die Unterscheidung von → technisch-praktischen und moralisch-praktischen Regeln, Prinzipien und → Imperativen zu klären. Sie sind prinzipiell unterschieden und gehören hinsichtlich der → Geschicklichkeit bzw. → Klugheit auf der einen Seite, der → Moralität auf der anderen Seite, der dichotomischen Einteilung der → Philosophie in theoretische und praktische Philosophie entsprechend, der Naturlehre und der → Sittenlehre (vgl. 5:172; 5:175; 20:199f. Anm.) an.

Weiterführende Literatur

Benedikt, Michael / Kasper, Rudolf: „Naturtechnik und technische Urteilskraft", in: Lütterfelds, Wilhelm (Hg.): Transzendentale oder evolutionäre Erkenntnistheorie?, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987, 198–209.

Gutterer, Dietrich: „Zum Begriff des Technisch-Praktischen bei Kant", in: Röttgers, Heinz / Scheer, Brigitte / Simon, Josef (Hg.): Sprache und Begriff. Festschrift für Bruno Liebrucks, Meisenheim: Hain 1974, 142–153.

Hughes, Fiona: „The Technic of Nature. What is Involved in Judging?", in: Parret, Herman (Hg.): Kants Ästhetik – Kant's Aesthetics – L'esthétique de Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 1998, 176–191.

Santozki, Ulrike: „Kants Technik der Natur in der Kritik der Urteilskraft", in: Archiv für Begriffsgeschichte 47, 2005, 89–121.

Wahsner, Renate: „Mechanism – Technizism – Organism. Der epistemologische Status der Physik als Gegenstand von Kants Kritik der Urteilskraft“, in: Gloy, Karen / Burger, Paul (Hg.): Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1993, 1–23.

Anselmo Aportone

technisch

Etwas, das technisch ist, ist „zur Kunst gehörig“ (4:416), oder es handelt sich um ein Mittel zu einem Zweck (vgl. 7:97; 20:200). Die →Natur wird als technisch verstanden, wenn sie Zweckmäßigkeit aufweist. Genau dann verstehen wir die Natur „als durch eignes Vermögen *technisch*“ (5:360). Weitere wichtige Stellen: 5:26; 5:382f.; *Refl.* 2703, 16:477; *Refl.* 4911, 18:26; 20:201; 20:204; 20:220; 20:234f.; 20:243; 20:248f.; 20:251; 21:197; 21:630.

Verwandte Stichworte

Architektonik; Technik; technisch-praktisch

Philosophische Funktion

Die wichtigste Verwendung von ‚technisch‘ bezieht sich auf die →Zweckmäßigkeit der Natur. In der *Ersten Einleitung* zur *KU*, wo Kant den Terminus häufig verwendet, bezeichnet er die Reflexion der →Urteilskraft, die als technisch verstanden wird. „Natur wird nur als technisch vorgestellt, so fern sie zu jenem Verfahren derselben zusammenstimt und es nothwendig macht“ (20:220). Mit Blick auf die Etablierung einer Wissenschaft verwendet Kant den Begriff anders, nämlich im Kontrast zu ‚architektonisch‘. Während die technische Einheit „nach zufällig sich darbietenden Absichten“ entworfen wird, ist die architektonische Einheit systematisch verfasst und entspringt „zu Folge einer Idee“ (KrV A 833 / B 861).

Marcel Quarfood
(Übersetzung: Julia Born)

technisch-praktisch

Kant nennt ‚technisch-praktisch‘ die Prinzipien der Bestimmung des →Willens, wenn „der Begriff, der der Causalität des Willens die Regel giebt“, nicht „ein Freiheitsbegriff“, sondern „ein Naturbegriff“ ist (5:172). Weitere wichtige Stellen 5:172f.; 5:175; 5:455; 6:12; 6:384; 6:387; 7:271; 8:285; 8:417.

Verwandte Stichworte

praktisch; Freiheitsbegriff/Naturbegriff; Geschicklichkeit

Philosophische Funktion

Kant beansprucht, den bisherigen Missbrauch des Begriffs →‚praktisch‘ zu beenden. Bislang nahm „man das Praktische nach Naturbegriffen mit dem Praktischen nach dem Freiheitsbegriffe für einerlei“ (5:171). Sie müssen aber grundsätzlich auseinandergehalten werden. Durch die Einführung des Begriffs ‚technisch-praktisch‘ festigt Kant in der *KU* und in den späteren Schriften eine Unterscheidung zwischen ‚praktisch‘ und →‚technisch‘ terminologisch, die er schon in der *KpV* gemacht hatte (vgl. 5:26; 20:201). Im Unterschied zu moralisch-praktischen Grundsätzen sind technisch-praktische Grundsätze die Regeln „der Kunst und Geschicklichkeit überhaupt, oder auch der Klugheit, als einer Geschicklichkeit, auf Menschen und ihren Willen Einfluß zu haben“ (5:172; vgl. 6:387; 7:271). Die technisch-praktischen Grundsätze „müssen nur als Corollarien zur theoretischen Philosophie gezählt werden“ (5:172), weil sie die Bestimmung des Willens von Erfahrungskenntnissen abhängig machen (vgl. 8:285; 8:417).

Helke Panknin-Schappert

Technizismus

Der Technizismus der Natur besteht darin, dass Naturgegenstände und ihre Eigenschaften sich aus einer Form der Zweckursächlichkeit ergeben (und nicht mechanisch durch Wirkursachen). In der *KU* legt Kant dar, dass ein solcher Technizismus für organische Wesen „nach der Beschaffenheit des menschlichen Verstandes“ (5:413) angenommen werden muss. Wichtige Stelle: 5:410–415.

Verwandte Stichworte

Mechanismus; Endabsicht; Technik; Teleologie, teleologisch

Philosophische Funktion

Der Terminus ‚Technizismus‘ tritt gegen Ende der *KU* in einer Behandlung von mechanischen und teleologischen Formen der Erklärung natürlicher

Phänomene auf. Der „Technicism der Natur“ wird dem „Mechanism der Natur“ gegenübergestellt (5:413). Jener versteht natürliche Gegenstände – sowohl ihre Existenz als auch ihre Eigenschaften – als Ergebnis einer absichtlichen Hervorbringung, während dieser sie als notwendige Wirkung materieller Ursachen begreift. Kant sah darin zwei komplementäre Weisen der Naturerklärung, die möglicherweise Ausdruck eines ihnen beiden zugrundeliegenden Prinzips sein mögen, welches jedoch im Übersinnlichen liegen und für uns somit unerkennbar bleiben müsse (vgl. 5:415).

Steve Naragon
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Teil

Ein Teil ist ein Gegenstand, der gemeinsam mit anderen Gegenständen ein zusammengesetzes →Ganzes (ein →Kompositum) bildet. Alle Gegenstände im →Raum bestehen aus Teilen. Die Frage, ob es sich bei diesen Teilen letztlich um diskrete →Atome handelt oder um *quanta continua* (kontinuierliche Größen), verwickelt die Vernunft in die zweite →Antinomie (vgl. KrV A 434ff. / B 462ff.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 523ff. / B 551ff.; 4:503ff.; 5:373.

Verwandte Stichworte

Ganzes; Teilbarkeit/Unteilbarkeit; Zusammensetzung; Kompositum

Philosophische Funktion

Der Begriff eines Teiles wird in der zweiten *Antinomie der reinen Vernunft* sowohl vom Begriff der →Grenze (d. h. der räumlichen Grenze zweier Teile) als auch vom Begriff des (ausdehnungslosen) mathematischen →Punktes unterschieden. Diese Unterscheidungen werden allerdings nicht von Kant, sondern von Anhängern der Monadenlehre von →Leibniz, den ‚Monadisten‘ getroffen: „Wenn man ihnen Gehör giebt, so müßte man außer dem mathematischen Punkte, der einfach, aber kein Theil, sondern bloß die Grenze eines Raums ist, sich noch physische Punkte denken, die zwar auch einfach sind, aber den Vorzug haben, als Theile des Raums durch ihre bloße Aggregation denselben zu erfüllen“ (KrV A 439 / B 467). Kant lehnt diese Unterscheidungen in der Anmerkung zur Antithesis explizit ab: „von einem Ganzen aus Substanzen, welches bloß durch den reinen Verstand gedacht wird“, möge „immer gelten, daß wir vor aller Zusammensetzung desselben das Einfache haben müssen“. Im Falle eines wirklichen räumlichen Gegenstandes, eines „totum substantiale phaenomenon“, gelte dies jedoch nicht, da dieser Gegenstand „als empirische Anschauung im Raume, die nothwendige Eigenschaft bei sich führt, daß kein Theil desselben einfach ist, darum, weil kein Theil des Raumes einfach ist“ (KrV A 442 / B 470). Noch im *Op. post.* spricht Kant denselben Gedanken aus: „Die Materie besteht nicht aus Atomen; denn was in einem Orte als ein Einfaches angetroffen wird ist kein Theil sondern ein Punct“ (22:444).

In der *KU* schließlich ist es ein zentrales Merkmal von →Organismen („organisierten“ Wesen) als „Naturzwecken“, „daß die Theile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind“ (5:373; →Ganzes, →Organismus).

Weiterführende Literatur

Falkenburg, Brigitte: Kants Kosmologie, Frankfurt/M.: Klostermann 2000.
Schmauke, Stephan: „Wohlthätigste Verirrung“. Kants kosmologische Antinomien, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002.

Stephan Schmauke / Red.

Teilbarkeit/Unteilbarkeit

Mit Teilbarkeit (*divisibilitas*) bzw. Unteilbarkeit beschäftigt sich Kant vornehmlich im Hinblick auf den Raum und die Materie. Dabei geht es um die Frage, ob Raum und Materie unendlich teilbar sind oder es letzte, unteilbare Einheiten gibt. Wichtige Stellen: 1:478–480; KrV A 523–527 / B 551–555; 4:503–508.

Verwandte Stichworte

Atom, Atomistik; Begriffsinhalt/Begriffsumfang; Materie (physikalisch); Monadologie, physische; Raum

Philosophische Funktion

Die neuzeitliche Frage nach der unendlichen Teilbarkeit der Materie steht in engem Zusammenhang zu derjenigen nach der unendlichen Teilbarkeit des Raumes, da Ausdehnung übereinstim-

mend zu den primären Eigenschaften des Materiellen gezählt wurde. Sie wird üblicherweise als zur Metaphysik und nicht zur Naturwissenschaft gehörig angesehen, auch von Kant (vgl. z. B. 29:80). Es besteht zumeist Einigkeit darüber, dass der Raum infolge seiner Kontinuität unendlich teilbar ist. Dabei ist jedoch zwischen Teilung und Trennung zu unterscheiden: Der Raum wird in der Regel als beliebig einteilbar angesehen, seine Teile aber nicht als voneinander trennbar (Kant spricht u. a. von mathematischer und physischer Teilung, s. u.). Darin unterscheidet sich die angenommene Teilbarkeit des Raumes grundlegend von derjenigen der Materie, bei der es immer um die Trennung oder Trennbarkeit von Materieteilen geht. Die Gegenposition – dass der Raum diskret und damit nicht unendlich teilbar sei – wurde in der Neuzeit kaum ernsthaft erwogen (vgl. Gehler, *Physikalisches Wörterbuch*, Bd. 4, S. 301–305), mit Ausnahme allerdings von David Humes *Treatise* (vgl. Kap. 1.2.1–2, S. 23–27), der diese Überlegung jedoch selbst nicht weiterverfolgt hat.

Den verschiedenen atomistischen und korpuskulartheoretischen Positionen zufolge lässt sich die unendliche Teilbarkeit des Raumes nicht auf die Materie übertragen – es werden letzte, nicht mehr teilbare Materieelemente unterstellt. Daraus ergibt sich für viele Theoretiker der Zeit, unter ihnen Kant, die Schwierigkeit, wie diese beiden Annahmen in Einklang zu bringen sind. Für die Anhänger der →Leibniz-Wolffschen Metaphysik ist besonders zweifelhaft, ob die unendliche Teilbarkeit des Raumes ein Problem für die Annahme letzter Materieteile darstellt, denn für sie steht die eigenständige Realität des Raumes in Frage. Dieser Auffassung tritt Kant bereits 1756 in der *Monadologia physica* entgegen. Obwohl er hier die Existenz physischer →Monaden als letzter Elemente postuliert und damit klar die unendliche Teilbarkeit der Materie in Abrede stellt, wendet er sich gegen den Versuch, das Problem durch eine Unterscheidung von geometrischem und natürlichem Raum zu umgehen (vgl. 1:478f.). Er stellt fest, dass jeder Körper aus einer bestimmten Anzahl einfacher Elemente besteht und die Teilung damit an ein Ende gelangt (vgl. 1:479). Anders als bei der Teilung des Materiellen handele es sich bei derjenigen des Raumes um keine Trennung wirklicher Bestandteile und daraus folge, dass die unendliche Teilbarkeit des Raumes mit der Einfachheit der Monaden vereinbar sei (vgl. 1:480). Damit will Kant das auch im Titel der *Monadologia physica* angekündigte „geometriae cum metaphysica connubi[um]“ (Ehe der Geometrie mit der Metaphysik – Red.) (1:480) erreicht haben.

Die unendliche Teilbarkeit des Raumes ist für Kant unstrittig; so heißt es z. B. in der *KrV*: „Ein jeder in seinen Gränzen angeschaute Raum ist ein solches Ganzes, dessen Theile bei aller Decomposition immer wiederum Räume sind, und ist daher ins Unendliche theilbar“ (KrV A 524 / B 552; vgl. u. a. 29:116). In 1:478 versucht Kant, einen mathematischen Beweis für die unendliche Teilbarkeit des Raumes zu geben. Die Teilbarkeit des Raumes dient in anderem Zusammenhang zugleich als Argument dafür, dass dieser keine Eigenschaft der Dinge an sich ist: Die „[u]nendliche Theilbarkeit, beweiset, daß Raum und Zeit nicht zu den Eigenschaften der Dinge, sondern der Vorstellungen der Dinge in der sinnlichen Anschauung gehören“ (18:374).

In der *KrV* ändert Kant seine Auffassung im Hinblick auf die Teilbarkeit der Materie grundlegend: Er rückt im Kontext der zweiten *Antinomie der reinen Vernunft* von der Annahme letzter Materieeinheiten ab und erklärt die Materie für unendlich teilbar, und zwar als direkte Folge aus der unendlichen Teilbarkeit des Raumes: „Hieraus [aus der unendlichen Teilbarkeit des Raumes] folgt auch ganz natürlich die zweite Anwendung, auf eine in ihren Gränzen eingeschlossene äußere Erscheinung (Körper). Die Theilbarkeit desselben gründet sich auf die Theilbarkeit des Raumes, der die Möglichkeit des Körpers als eines ausgedehnten Ganzen ausmacht“ (KrV A 525 / B 553; dasselbe Argument findet sich in 29:80) Zugleich wird ein üblicherweise unterstellter Zusammenhang zurückgewiesen, nämlich der zwischen materiellen Teilen und der Zusammensetzung der Körper: „Dieser [Körper] ist also ins Unendliche theilbar, ohne doch darum aus unendlich viel Theilen zu bestehen“ (KrV A 525 / B 553; dasselbe Argument in 22:212; 29:115f.). Dies soll möglich sein, weil Materie eben als Erscheinung und nicht als Ding an sich zu behandeln ist; sie ist „nicht absolutes Subject, sondern beharrliches Bild der Sinnlichkeit und nichts als Anschauung, in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird“ (KrV A 525 / B 553f.), wie es letzte Materieeinheiten wären. Auch hier ist ein Wandel in Kants Auffas-

sung zu verzeichnen: in *Deutlichkeit* (1764) war er noch von einer direkten Abhängigkeit von Teilbarkeit und Zusammensetzung ausgegangen (vgl. 2:294f.).

In den *MAN* wird entsprechend (im vierten Lehrsatz der *Dynamik*) die unendliche Teilbarkeit der Materie festgestellt, „und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie ist" (4:503). Der Raum sei, so Kant hier, ins Unendliche mathematisch teilbar, „d. i. seine Theile können ins Unendliche unterschieden, obgleich nicht bewegt, folglich auch nicht getrennt werden" (4:503). Für die unendliche Teilbarkeit der Materie gibt er nun ein Argument, das auf der Repulsivkraft basiert, einem essentiellen Aspekt seiner Materietheorie (→Materie (physikalisch)): Jedem Materieteil komme ebenso repulsive Kraft zu, wie er der repulsiven Kraft anderer Materieteile ausgesetzt ist – er treibt andere Materieteile zurück und wird von anderen Materieteilen zurückgetrieben. Daraus folgert Kant, dass jeder Materieteil für sich selbst beweglich und von den übrigen Teilen trennbar ist, und zwar durch physische Teilung (vgl. 4:504). Aus dieser Überlegung soll nun folgen, dass sich die mögliche physische Teilung der Materie ebenso weit erstreckt wie die mathematische und also unendlich ist. Kants Argument basiert, wie die erste Anmerkung zum vierten Lehrsatz deutlich macht, auf einer plenistischen Auffassung der Materie, der von Materie erfüllte Raum soll also kontinuierlich erfüllt sein: „daß in jedem Theile des Raumes materielle Substanz sei, d. i. für sich bewegliche Theile" (4:504 Anm.). Man stößt also bei der Teilung von mit Materie erfüllten Räumen immer nur wieder auf Materielles, und dieses kann seinerseits weiter geteilt werden.

Im Rahmen seiner Begriffslogik unterscheidet Kant weiterhin zwischen der Teilung eines Begriffs als der Analyse seines Inhalts und der Einteilung seiner Sphäre, die seinen Umfang betrifft (vgl. 9:146; 9:96).

Weiterführende Literatur

Engelhard, Kristina: Das Einfach und die Materie, Berlin u. a.: de Gruyter 2005.

Heimsoeth, Heinz: Atom, Seele, Monade, Mainz: Akademie der Wissenschaften 1960.

Vogel, Karl: Kant und die Paradoxien der Vielheit, Frankfurt/M.: Hain 1986.

Silvia De Bianchi / Falk Wunderlich

Teilchen

Unter ‚Teilchen' (bisweilen auch Partikel; lat. *particula*) versteht Kant weiter teilbare Elemente der Körper. Wichtige Stellen: 1:115; 1:164ff.; 1:226f.; 1:237ff.; 1:264–276; 1:282–288; 1:292–300; 1:342f.; 1:371–383; 1:479; 1:486f.; 2:144–150; 2:324; 4:527; 14:501; 21:411; 21:443f.

Verwandte Stichworte

Körper; Materie (physikalisch); Monade; Teil

Philosophische Funktion

In *De igne* werden Teilchen der flüssigen oder festen →Materie mit dem Ziel diskutiert, den →Wärmestoff als interpartikulare Materie zu etablieren, die für den Zusammenhang der Teilchen der Materie verantwortlich sei. In der *Theorie des Himmels* erörtert Kant sowohl die Planetenbildung aus der Verdichtung von kleinsten Teilchen unter Einwirkung von →Zurückstoßungs- und →Anziehungskräften als auch den aus sehr kleinen Teilchen bestehenden Saturnring. In der *Monadologia physica* lehnt Kant die Vorstellung, →Monaden seien unendlich kleine Teilchen der Körper, ab (vgl. 1:479). Im Gegensatz zur *Monadologia physica*, wo Kant die endliche Teilbarkeit der Körper (Monaden) einerseits und die unendliche Teilbarkeit des Raums andererseits verteidigt, argumentiert er in den *MAN* dafür, dass Materie unendlich teilbar ist, „und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie ist" (4:503).

Konstantin Pollok

Teilvorstellung

Teilvorstellungen sind Teile komplexer →Vorstellungen, die entweder selbst zusammengesetzt und damit teilbar, oder aber einfach und damit unteilbar sind. Wichtige Stellen: KrV A 32 / B 48, KrV B 60f.; KrV B 303; 7:138; 8:218f.; 9:35; 9:58; 9:63; 9:91; 9:95; 16:298ff.

Verwandte Stichworte

Anschauung; Begriff; Deutlichkeit; Merkmal

Philosophische Funktion

Das Verhältnis der Teilvorstellungen zur ganzen Vorstellung ist in Bezug auf →Begriffe und →Anschauungen verschieden: Die anschauliche Vor-

stellung ist Vorstellung eines Ganzen, das den Teilen vorhergeht – dies gilt für sinnliche und nichtsinnliche Anschauungen. Der Begriff *qua conceptus communis* aber ist Teilvorstellung, die sich auf den Gegenstand als ganzen vermittelst einer auch anderen Vorstellungen gemeinsamen Teilvorstellung, die unter ihm enthalten ist, bezieht – darin besteht seine logische Form (vgl. 9:91; 9:95). Mit der Lehre von der als Unterschied der logischen Form bestimmten spezifischen Differenz von Anschauung und Begriff wendet sich Kant gegen die Auffassung der → Leibniz-Wolffschen Schule, der zufolge dieser Unterschied nur graduell in Hinsicht auf → Klarheit und Deutlichkeit der Teile bestimmt ist, wobei beide das Ganze der Gegenstandsbestimmungen enthalten (vgl. 8:218f.; KrV B 60f.).

Für Kant aber ist der Begriff seinem Inhalt nach als Teilvorstellung definiert (vgl. 9:58; 9:95), die allerdings ihrerseits *perceptio complexa* sein kann, welche durch → Analyse in ihren Teilvorstellungen erkannt wird.

Die die ganze Gegenstandsvorstellung ausmachenden, vom Begriff verschiedenen Teilvorstellungen, sind nicht im Begriff selbst gegeben, gleichwohl können sie zum noch relativ unbestimmten Begriff (dem, was wirklich in ihm gedacht wird) hinzukommen und sind als solche bloß „Theile des […] möglichen Begriffs“ (9:63).

Weiterführende Literatur

Prien, Bernd: Kants Logik der Begriffe: die Begriffslehre der formalen und transzendentalen Logik Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 2006.

Stuhlmann-Laeisz, Rainer: Kants Logik. Eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlass, Berlin u. a.: de Gruyter 1976.

Marion Heinz

Teleologie, teleologisch

Teleologie ist die Lehre von der → Zweckmäßigkeit aller Dinge. Sie widmet sich den Fragen, „wozu die Dinge in der Welt einander nützen“ und „wozu das Mannigfaltige in einem Dinge für dieses Ding selbst gut ist“ (5:437). Bei einer teleologischen Beziehung sind Dinge in einer „zweckmäßige[n] Einheit“ (KrV A 686 / B 714f.) verbunden. Ein teleologisches Urteil betrifft „die Zweckmäßigkeit an Dingen der Natur, die als ein Grund der Möglichkeit derselben (als Naturzwecke) betrachtet wird“ (20:232). Gelegentlich wird der Begriff ‚Teleologie‘ auch von den Vertretern der → Physikotheologie verwendet, um zu zeigen, dass es in der internen Anordnung von → Organismen und in der Nützlichkeit natürlicher Dinge für den Menschen göttliche Zwecke gibt (vgl. 8:256). Weitere wichtige Stellen: KrV A 691 / B 719f.; 4:436; 5:193f.; 5:360f.; 5:376–383; 5:389; 5:392f.; 5:395; 5:399f.; 5:409; 5:411–415; 5:416f.; 5:435f.; 5:440ff.; 5:444; 5:447f.; 5:453ff.; 8:159; 8:178; 8:182f.; 8:361; 20:233f.; 20:239ff.; 20:294.

Verwandte Stichworte

Naturzweck; Nexus effectivus/finalis; Organismus (Wesen, organisiertes; Körper, organisierter); Physikotheologie; Zweckmäßigkeit

Vorgeschichte und historischer Kontext

Kants Verständnis von Teleologie ist zu einem Großteil der Tradition der Physikotheologie verpflichtet und kann als Versuch angesehen werden, „eine mißverstandene physische Teleologie“ (5:442) durch eine moralische Teleologie zu ersetzen. Den Begriff ‚Teleologie‘ führte → Christian Wolff in seiner *Logica* (1728) ein. Damit bezeichnete er den Bereich der Naturphilosophie, der die Zwecke aller Dinge ergründet. Mutmaßungen über Finalursachen waren zwar schon vor Wolff verbreitet, allerdings hat erst Wolff der Teleologie einen systematischen Platz im System der Wissenschaften zugewiesen und sie damit zu einem zentralen Bestandteil der deutschen Schulphilosophie gemacht. Ein von Kant für seine Klarheit geschätzter Vertreter dieser Tradition ist → H. S. Reimarus (vgl. 5:476f.). Die Physikotheologen haben das Interesse für Zweckmäßigkeit in der Natur mit naturwissenschaftlicher Forschung sowie philosophischer Spekulation über den Status von Organismen verbunden.

Kant beschränkt die physikalische Teleologie auf die Rolle eines Leitprinzips für Beobachtungen der Natur. Damit bringt Kant dezidiert die physische Teleologie mit den Problemen der Lebenswissenschaften des 18. Jahrhunderts in Verbindung. Insbesondere die lebhafte Debatte über die Entstehung von Organismen, die vornehmlich von zwei Lagern, nämlich den Anhängern der Theorien der → Präformation sowie der → Epigenesis

geführt wurde, machte sich Kants teleologisches Prinzip für die empirischen Wissenschaften zunutze. Unter Bezug auf → J. F. Blumenbachs Begriff des → Bildungstriebs bringt Kant sein Verständnis von Teleologie mit dem Verständnis von Organismen als sich selbst organisierenden Entitäten in Verbindung. Damit löst Kant die Teleologie von der Theologie und ordnet sie in den Bereich der Naturwissenschaften ein. Er nimmt dadurch eine Position ein, die der natürlichen Teleologie des → Aristoteles näher steht, als es für seine Zeit üblich war, obgleich sich der bloß regulative Status der Teleologie bei Kant stark von Aristoteles' ontologischer Zuschreibung von Teleologie bei Lebewesen unterscheidet.

Philosophische Funktion

1 Teleologie in den Naturwissenschaften

Die Annahme des Anatomen, es „habe alles an dem Thiere seinen Nutzen und gute Absicht" (KrV A 688 / B 716) und „[n]ichts in ihm ist umsonst" (5:376) zeigt, dass eine teleologische Perspektive für die Lebenswissenschaften als unverzichtbar erscheint; gleichzeitig stellt sie eine Voraussetzung dar, die über das hinausgeht, was durch bloße Erfahrung begründet werden kann. In der *KrV* schreibt Kant, dass dieser Umstand zeigt, dass „sie nichts als ein regulatives Princip der Vernunft sei, um zur höchsten systematischen Einheit vermittelst der Idee der zweckmäßigen Causalität der obersten Weltursache, und als ob diese als höchste Intelligenz nach der weisesten Absicht die Ursache von allem sei, zu gelangen" (KrV A 688 / B 716). In der *KU* entwickelt Kant ein spezifischeres Verständnis von → Organismen, demzufolge teleologisches Urteilen in „*Analogie* mit der Causalität nach Zwecken" (5:360) notwendig ist, weil „wir die organisirten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Principien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können" (5:400; vgl. 5:411, 5:417, 8:179).

Dass es ein spezielles Prinzip für das Urteil über Organismen als natürliche Zwecke geben muss, ist durch deren charakteristische Fähigkeiten begründet wie Fortpflanzung, → Wachstum (einschließlich Ernährung) und die wechselseitige Abhängigkeit der einzelnen Teile voneinander. Dazu gehört auch die Regeneration der Teile sowie die Selbsterhaltung des gesamten Organismus (vgl. 5:371f.). Diese Fähigkeiten zeigen, dass in einem Organismus „alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist" (5:376). Wie schon in der *KrV* haben allerdings auch der *KU* zufolge teleologische Zuschreibungen auf dem Feld der Biologie eine bloß regulative Funktion. Aber hier wird das Prinzip der Zweckmäßigkeit der reflektierenden Urteilskraft zugeschrieben, und in der Analytik der teleologischen → Urteilskraft wird unterschieden zwischen der internen Zweckmäßigkeit, die man in Organismen findet, und der bloß relativen oder externen Zweckmäßigkeit, die den Zweck eines natürlichen Dinges für ein anderes betrifft.

Als ein Prinzip der → reflektierenden Urteilskraft gehört die Zweckmäßigkeit nicht zu einer Doktrin, sondern zur Kritik eben dieser kognitiven Fähigkeit, obwohl das Prinzip der Zweckmäßigkeit ebenso aufgrund seines Stellenwertes in der Biologie auch die Naturwissenschaften beeinflusst (vgl. 5:417). Sobald die regulative Anwendung des Prinzips der Zweckmäßigkeit zur Etablierung eines Begriffs des Organismus gesichert ist, kann es auf die gesamte Natur ausgeweitet werden: Das „führt nun nothwendig auf die Idee der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke" (5:379), obwohl diese Ansicht anders als in Bezug auf Organismen keineswegs unausweichlich ist, weil „uns die Natur im Ganzen als organisirt (in der oben angeführten engsten Bedeutung des Worts) nicht gegeben ist" (5:398). Die Ausweitung des Prinzips der Zweckmäßigkeit auf die gesamte Natur ist eine Idee der Vernunft; sie stellt eine Verbindung von der Biologie zur Frage nach der Physikotheologie her. Die Teleologie hat der *KU* zufolge eine vermittelnde Funktion zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie, weil sie von einem Prinzip a priori Gebrauch macht, nämlich dem der Zweckmäßigkeit (vgl. 5:194; vgl. auch 10:515, 20:241).

2 Die Verdrängung der Physikotheologie durch die moralische Teleologie

Kants kritischer Philosophie zufolge hat das teleologische Urteil einen bloß regulativen Gebrauch und eignet sich daher nur für die Beobachtung der Natur, nicht aber für deren Erkenntnis (vgl. 5:360). Während also die Teleologie für die Naturforschung von Nutzen ist, kann kein objektiv gültiges Urteil über die zweckmäßige Anord-

nung der Natur gerechtfertigt werden. Teleologie kann auch keinen Beweis für die Existenz →Gottes liefern, nach dem die Vertreter der Physikotheologie suchen. Darüber hinaus kann der wichtigste Bestandteil des theologischen Begriffs von Gott, nämlich absolute Güte, nicht durch die Annahme einer „einigen intelligenten Ursache" erreicht werden, wie die physische Teleologie behauptet (vgl. 5:440f.; 20:294). Das Konzept der Güte kann nur moralisch begründet werden und das Moralgesetz führt auf eine „moralische Teleologie" (vgl. 5:448; 5:455; 5:480f.). Das verleiht dem Begriff ‚Gott' eine „praktische Realität", insofern Gott als „moralische[r] Welturheber[]" (5:456) angesehen wird, obgleich für diese Ansicht kein theoretisch gültiger Beweis gegeben werden kann (vgl. 5:456). Die physische Teleologie „treibt uns zwar an, eine Theologie zu suchen, aber kann keine hervorbringen" (5:440), denn moralische Überlegungen machen teleologische Überlegungen erst sinnvoll, und nicht umgekehrt. Die moralische Gesetzgebung obliegt dem Menschen, welche „ihn also allein fähig macht ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist" (5:436).

3 Der teleologische Begriff der Vernunft und der Philosophie

Der Begriff der Teleologie wird wegen des Bezugs auf Zwecke auch auf die →Philosophie als solche angewendet: das kosmopolitische Verständnis von Philosophie, das die Philosophie nach dem „Weltbegriff" (KrV A 838 / B 866) betrifft, ist im Gegensatz zu einem scholastischen, auf „die *logische* Vollkommenheit der Erkenntniß" bezogenen Konzept der Philosophie nach dem „Schulbegriff" (KrV A 838 / B 866), eine „teleologia rationis humanae", welche alle Erkenntnis „auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft" zu beziehen bestrebt ist (KrV A 839 / B 867), was letztlich zur Moralphilosophie führt, die den „Endzweck", d. h. die „ganze Bestimmung des Menschen" (KrV A 840 / B 868) betrifft. Da die Vernunft auf die Entwicklung eines systematischen Ganzen abzielt, zeigt sie selbst eine teleologische Struktur, die der eines Organismus ähnlich ist: Die Vernunft ist eine Einheit, „in welcher ein jedes Glied wie in einem organisirten Körper um aller anderen und alle um eines willen da sind" (KrV B XXIII).

Zur Interpretationslage

Das aktuelle Interesse an Kants Teleologie hat sich aufgrund einer möglichen Relevanz für die zeitgenössische Philosophie der Biologie entwickelt, insbesondere im Hinblick auf den Gebrauch funktionalistischer und teleologischer Formulierungen für die Beschreibung und Erklärung biologischer Phänomene. Es existiert ein breites Spektrum an Ansichten darüber, ob Kants teleologisches Verständnis eines Naturzwecks mit seiner Wechselwirkung zwischen Teil und Ganzem für die moderne Biologie überhaupt nützlich sein kann (vgl. Toepfer, *Zweckbegriff*; Zammito, *Teleology*).

Weiterhin besteht Interpretationsbedarf hinsichtlich der Rolle der Teleologie im Kontext der Einheit von Kants kritischer Philosophie und im Hinblick auf die Funktion der *KU*, einen Übergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie zu liefern. So wurde dafür argumentiert, dass die Teleologie ein regulatives Konzept einer zweckmäßig eingerichteten Welt ermöglicht, in der die Zwecke der Moral als realisierbar angesehen werden (vgl. 8:182f.). Ein solcher Begriff der Welt sei der Sinn von Kants Teleologie (vgl. Düsing, *Teleologie*).

Weiterführende Literatur

Düsing, Klaus: Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Bonn: Bouvier 1986.

Fugate, Courtney D.: The Teleology of Reason, Berlin u. a.: de Gruyter 2014.

Ginsborg, Hannah: „Kant's Biological Teleology and its Philosophical Significance", in: Bird, Graham (Hg.): A Companion to Kant, Oxford: Blackwell 2006, 455–469.

Guyer, Paul: Kant's System of Nature and Freedom, Oxford: Oxford University Press 2005.

Heidemann, Dietmar H. (Hg.): Kant Yearbook, Bd 1, Berlin u. a.: de Gruyter 2009.

Marc-Wogau, Konrad: Vier Studien zu Kants „Kritik der Urteilskraft", Uppsala: A. B. Lundequistska Bokhandeln 1938.

McLaughlin, Peter: Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation, Lewiston: The Edwin Mellen Press 1990.

Toepfer, Georg: Zweckbegriff und Organismus, Würzburg: Königshausen & Neumann 2004.

Zammito, John: „Teleology Then and Now. The Question of Kant's Relevance for Contemporary

Controversies over Function in Biology“, in: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences 37, 2006, 748–770.

Marcel Quarfood
(Übersetzung: Julia Born)

Tempel

Kant unterscheidet zwischen ‚Tempel‘ und ‚Kirche‘. Tempel sind „dem öffentlichen Gottesdienste geweihte Gebäude“, die „eher als *Kirchen*“ entstanden sind (6:106). Nach Kant hat der „Religionsaberglaube und der dummste anthropomorphism“ die „Baukunst und Tempel hervorgebracht“ (15:636). In der *KU* werden Tempel, die „zum Behuf öffentlicher Versammlungen […] errichtet“ worden sind, „zur Baukunst“ gezählt, bei der „ein gewisser *Gebrauch* des künstlichen Gegenstandes die Hauptsache“ ist und folglich „die ästhetischen Ideen eingeschränkt werden“ (5:322). Weitere wichtige Stellen: 5:322; 6:106; 6:176; 6:198.

Verwandte Stichworte

Idol, Idololatrie; Kirchenglaube/Religionsglaube

Philosophische Funktion

Obwohl es ‚moralischerweise‘ umgekehrt zugehen sollte, so gehen doch faktisch die Tempel („dem öffentlichen Gottesdienste geweihte Gebäude“) den „*Kirchen*“ („Versammlungsörter zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen“) voraus (6:106). Weil die große Menge nach wie vor nicht an die reine moralische Religion glaubt, dürfte der Veranstaltungsort Kant zufolge des bloßen →Kirchenglaubens nicht ‚Kirche‘, sondern müsste ‚Tempel‘ heißen. Dementsprechend fordert Kant den Übergang vom „*Tempeldienst*“ (einem knechtischen Gottes- oder Götzendienst in öffentlich-gesetzlicher Form) zum „*Kirchendienst*“, „nachdem mit diesen Gesetzen allmählich die moralische Bildung der Menschen verbunden worden“ ist (6:176). Aber auch der Kirchendienst muss sich noch vom Geschichtsglauben lösen, indem er diesen als bloßes Mittel zur Beförderung des „reinen [moralischen] Religionsglaubens“ betrachtet (6:176). Diesem Begriffsgebrauch scheint die Forderung zu widersprechen, der Mensch solle sich durch seine innere Moralisierung zu einem „Tempel *Gottes*“ machen, also zu einem „moralische[n] Gebäude“ (6:198 Anm.). Kant zitiert hier jedoch 1. Kor 3,16.

Michael Albrecht

Temperament

Der Ausdruck ‚Temperament‘ bezieht sich auf den „Charakter der Person“, insbesondere auf den nicht-moralischen →Charakter „des Menschen als eines sinnlichen oder Naturwesens“ (7:285). Das Temperament ist derjenige Teil des Charakters, der sich auf die Sinnesart einer Person im Gegensatz zu ihrer „Naturanlage“ und ihrer „Denkungsart“ (7:285) bezieht. Kant behauptet, unser psychologisches Temperament lasse sich möglicherweise durch „*körperliche*“ Faktoren, das Wirken der „Lebenskraft“ (7:286) erklären, welche vier verschiedene Temperamente hervorbrächte: „das *sanguinische*, das *melancholische*, das *cholerische* und das *phlegmatische*“ (7:286f.).

Gelegentlich verwendet Kant den Ausdruck auch nicht-philosophisch, um so den allgemeinen Charakter einer →Person oder eines Volkes zu bezeichnen (vgl. 7:316ff.). Weitere wichtige Stelle: 7:285–292.

Verwandte Stichworte

Sinnesart; Charakter; Charakter, empirischer/intelligibler

Philosophische Funktion

Wenn Kant die Temperamente ganz konventionell in das „das *sanguinische*, das *melancholische*, das *cholerische* und das *phlegmatische*“ unterteilt, behält er „die alten Formen“ zwar bei. Jedoch teilt er diese Temperamente „in Temperamente des *Gefühls* und […] der *Thätigkeit*“ ein und jedes dieser Temperamente kann „mit Erregbarkeit der *Lebenskraft* (intensio), oder Abspannung (remissio) derselben verbunden werden“ (7:286). Auf diese Weise entstehen die vier einfachen Temperamente.

Das „*sanguinische Temperament des Leichtblütigen*“ und das „*melancholische Temperament des Schwerblütigen*“ sind nach diesem Schema „Temperamente des Gefühls“, während das „*cholerische Temperament des Warmblütigen*“ und das „*phlegmatische Temperament des Kaltblütigen*“ als „Temperamente der Thätigkeit“ gelten. Kant stellt klar, dass er keine Erklärung beabsichtige,

die das Temperament auf Körperliches reduziert, denn: „Hiebei dient der Ausdruck der *Blutbeschaffenheit* nicht dazu, die *Ursache* der Phänomene des sinnlich afficirten Menschen anzugeben“ (7:287ff.).

Auch in der *Anthropologie* gebraucht Kant hin und wieder den Ausdruck ‚Temperament‘, um damit den allgemeinen Charakter von Menschen unterschiedlicher Nationen zu beschreiben (vgl. 7:316ff.). Ebenso bezieht er sich auf den natürlichen Charakter einer Person im Gegensatz zu ihrem moralischen Charakter: „Ein Mensch, der lügt, hat gar keinen Charakter, und hat er etwas Gutes an sich, so rührt dies blos von seinem Temperamente her“ (9:484).

Weiterführende Literatur

Larrimore, Mark: „Substitutes for Wisdom: Kant's Practical Thought and the Tradition of the Temperaments“, in: Journal of the History of Philosophy 39, 2001, 259–286.

Brian O'Connor
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Temperatur

‚Temperatur‘ heißt das Maß für den Wärmezustand eines Körpers. Sie ist der Grad an Wärme, den ein Körper hat. Selten bezeichnet die „natürliche Temperatur“ auch die charakteristische Mischung von Säften, welche das „Temperament“ eines Menschen bedingen (7:171f.). Weitere wichtige Stellen: 2:434–443; 7:286; 9:184; 9:311f.

Verwandte Stichworte

Kälte; Temperament; Wärme

Philosophische Funktion

Von der Temperatur eines Körpers hängen erstens viele seiner physikalischen Eigenschaften ab, wie Volumen, Druck oder Aggregatzustand (9:184). Von der Wärme der Körpersäfte hängt zweitens auch die Verfassung des Organismus ab, auf der wiederum die Gesundheit sowie das physiologische Temperament eines Menschen beruht (7:286). Drittens erklärt Kant, vermutlich angeregt durch die Theorien von Bernier und → Blumenbach, aus den unterschiedlichen spezifischen Temperaturen klimatischer Zonen auch bestimmte Unterschiede zwischen Völkern und Rassen (vgl. 2:434–443; 9:311f.; Berniers, *Nouvelle division de la terre*; Blumenbach, *De generis humani varietate nativa*).

Hubertus Busche

Terrasson, Jean

Franz. Geistlicher, Philosoph und Schriftsteller (1670–1750). Terrasson studierte zunächst an der Pariser *Académie des sciences*, deren ständiger Sekretär er 1740 in der Nachfolge → Bernard le Bovier de Fontenelles werden sollte, und lehrte seit 1720 als Professor am *Collège royal* in Paris antike Philosophie. Im Hinblick auf die Frage nach der Vorbildlichkeit der Antike für die Moderne positionierte er sich in der *Querelle des Anciens et des Modernes* auf Seiten der Modernisten. Bereits in seiner Dissertation von 1715 (vgl. Terrasson, *Dissertation*) beschrieb er die Entwicklung menschlichen Wissens – von der griechischen über die römische Antike zur Moderne – als Fortschrittsgeschichte, insbesondere auf Grund des Aufkommens der empirischen Wissenschaften und der methodisch-rationalen Philosophie Descartes'. Dieser epistemische Vorzug der Moderne vor der Antike sei allerdings nicht auf geistige Überlegenheit, sondern auf Erfahrung zurückzuführen (vgl. etwa Terrasson, *La Philosophie*, S. 22).

Eine explizite Stellungnahme zu diesen Thesen Terrassons ist im Œuvre Kants nicht greifbar. In *Krankheiten* parallelisiert Kant vielmehr seine Klassifizierung der „Gebrechen des Kopfes […], die man gemeiniglich mit Mitleiden ansieht, […] [i]n die der Ohnmacht und in die der Verkehrtheit“ (2:263) mit einer Einteilung, die er Terrasson zuschreibt, der „irgendwo die von gestörtem Gemüthe in solche, welche aus falschen Vorstellungen richtig schließen, und in diejenige, die aus richtigen Vorstellungen auf eine verkehrte Art schließen“ (2:269f.) unterschieden habe (gegen die Korrektheit dieser Zuschreibung vgl. Meo, *La malattia*, S. 51 Anm. 39). Des Weiteren paraphrasiert er eine Passage aus Terrassons Schrift über die Philosophie im Vorwort zu *KrV A* (vgl. KrV A 12 mit Terrasson, *Philosophie nach ihrem allgemeinem Einflusse*, S. 117) und nimmt an anderer Stelle (vgl. 7:204) ohne Namensnennung auf ihn Bezug (dazu Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 292). Schließlich führt Kant, eine Anekdote Johann Christoph Gottsched (vgl.

Terrasson, *Philosophie nach ihrem allgemeinem Einflusse*, S. 45f.) aufgreifend, den „Zerstreuete[n] (wie Terrasson mit der Nachtmütze statt der Perrücke auf dem Kopf und dem Hute unter dem Arm, voll von dem Streit über den Vorzug der Alten und der Neuen in Ansehung der Wissenschaften, gravitätisch einhertretend)“ (7:264; vgl. 15:851f.; 20:188) als Paradigma für einen Anlass zum „gutmüthige[n] (offenherzige[n]) Lachen“ (7:264) an.

Sebastian Wengler

Territorium

Unter dem Begriff ‚Territorium‘ versteht Kant in erster Linie ein umgrenztes Land. Laut *MSR* kann ein „*Land* (territorium)“ (6:337) als Vaterland oder Ausland betrachtet werden. Der Aspekt der Begrenzung wird in einigen Nachlassreflexionen deutlich (vgl. *Refl.* 1990, 16:185; *Refl.* 3918, 17:343; *Refl.* 5076, 18:80). ‚Territorium‘ wird zum Teil als Synonym für ‚Boden‘ verwendet, sowohl in rechtlicher als auch in metaphorischer Bedeutung (vgl. 4:265; 5:174f.; 6:323f.). Weitere wichtige Stellen: 4:265; 5:174f.; 6:323f.; 6:337.

Verwandte Stichworte

Boden (metaphorisch); Boden (rechtlich); Vaterland

Philosophische Funktion

Der Begriff ‚Territorium‘ ist in Kants Betrachtungen zum → Staatsrecht besonders relevant. In *MSR* heißt es, „[d]a der Boden die oberste Bedingung ist, unter der allein es möglich ist, äußere Sachen als das Seine zu haben, deren möglicher Besitz und Gebrauch das erste erwerbliche Recht ausmacht“, müsse der → Souverän „als *Landesherr[]*, besser als Obereigenthümer (dominus territorii)“ angesehen werden, insofern von ihm „alles solche Recht abgeleitet werden“ (6:323; vgl. *Refl.* 7976, 19:570; → Eigentum) muss.

In seinem übertragenen Gebrauch bezeichnet der Terminus den Teil eines Begriffsfeldes, in dem → Erkenntnis möglich ist, als „ein Boden (territorium) für diese Begriffe und das dazu erforderliche Erkenntnißvermögen. Der Theil des Bodens, worauf diese gesetzgebend sind, ist das Gebiet (ditio) dieser Begriffe und der ihnen zustehenden Erkenntnißvermögen“ (5:174; vgl. 4:265). In *Op. post.* wird vielfach vom → Übergang von der → Metaphysik (der → Naturwissenschaft) zur → Physik als dem von einem Territorium ins andere gesprochen (vgl. z. B. 21:173ff.; → Opus postumum).

Robert Nehring

Teske, Johann Gottfried

Deutscher Physiker (1704–1772), einer der akademischen Lehrer Kants. Teske studierte seit 1719 in Königsberg und Halle und wurde 1728 außerordentlicher Professor der Logik und Metaphysik, 1729 ordentlicher Professor der Physik in Königsberg. Teske lehrte über 40 Jahre Naturwissenschaften an der Albertina, insbesondere Physik, die mit Johann Gottsched und Heinrich v. Sanden beginnend ein eigenes Lehrfach geworden war. 1746 veröffentlichte er seine Untersuchung über *Neue Entdeckungen verschiedener bisher noch unbekannter Wirkungen und Eigenschaften der Elektrizität*. → Ludwig Ernst Borowoski berichtet, dass Kant Teske hochschätzte (vgl. Kühn, *Kant*, S. 88; S. 92); dies widerspricht jedoch den Aussagen von → Christian Jacob Kraus (vgl. Kühn, *Kant*, S. 98). Während seines Studiums gab Kant Tutorien über die Vorlesungen von Teske. Es scheint, dass Teskes Vorstellungen über die → Elektrizität einen bleibenden Einfluss auf Kant ausgeübt haben. So reichte Kant am 17. April 1755 seine Magister-Dissertation ein, die den Titel *De igne* trug (vgl. 1:369–384; 1:562) und wesentlich von Teske angeregt war. In *Ableben Funk* wird Teske kurz erwähnt (vgl. 2:43). Die Bedeutung Teskes ist in der Kant-Forschung noch nicht hinreichend gewürdigt worden.

Weiterführende Literatur

Krollmann, Christian (Hg.): Altpreußische Biographie, Bd. 2, Königsberg 1942; Nachdruck Marburg/Lahn: N. G. Elwert 1967, 723f.

Kühn, Manfred: „Kant’s Teachers in the Exact Sciences“, in: Watkins, Eric (Hg.): Kant and the Sciences, Oxford: Oxford University Press 2001, 11–30.

Dirk Effertz

Testament

Ein Testament ist nach Kant der schriftliche Ausdruck des Willens, einer Entscheidung, eines

Glaubens oder einer Überzeugung eines Abwesenden. Kant bezieht sich damit entweder auf das Dokument, das über den eigenen Besitz nach dem Tod Bestimmungen trifft, oder auf das Alte und Neue Testament der christlichen Bibel. Wichtige Stellen: 6:454; 7:45; 7:64; 7:195; 8:141.

Verwandte Stichworte

Religion; Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; Offenbarung

Philosophische Funktion

Kants Verständnis von ‚Testament' geht über die übliche Verwendung dieses Terminus hinaus. Wie die Behandlungen des Alten und des Neuen Testaments verdeutlichen, sieht Kant diese Texte nicht als Allegorie, Mystizismus oder gar als historische Darstellung an. Sie müssen eher als Offenbarungen des göttlichen Willens gesehen werden, die nur durch vernunftgeleitete Interpretation verstanden und als wahr akzeptiert werden können. Denn der „Charakter" der Bibel als „göttliche Offenbarung" ist „immer die Übereinstimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anständig erklärt" (7:46). Die biblischen Texte sprechen nicht jenseits unserer Vernunft zu uns, sondern sie begleiten diese Vernunft, um uns über die Gebote der Sittlichkeit aufzuklären. Auf ähnliche Weise sieht Kant den letzten Willen eines Individuums als etwas an, was auf seine Wünsche, seinen Charakter und ähnliches hinweist, sobald wir das Dokument selbst oder das Wesen solcher Dokumente einer vernünftigen Interpretation unterziehen. Ob zum Beispiel eine Person die Pflicht zur Vergütung nach ihrem Tod durch ihre Nachlässe erfüllen kann, stellt einen Gegenstand für eine vernunftgeleitete Debatte dar, zu der Kants kasuistische Fragen einladen (vgl. 6:454).

Kants eigenes Testament vom 27. Februar 1798, in dem er sein beträchtliches Vermögen seinen noch lebenden Geschwistern sowie den Kindern seiner verstorbenen Schwerster hinterließ und die Fortzahlung einer jährlichen Rente für seinen früheren Bediensteten →Martin Lampe verfügte, ist in der Akademie-Ausgabe abgedruckt (12:382–384).

Sarah Holtman / Red.
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Tetens, Johann Nicola(u)s

Dt. Philosoph (1736 bzw. 1738–1807). Nach der Promotion 1760 Tätigkeit als Dozent an der Privatakademie in Bützow (Mecklenburg), ab 1763 dort Professor der Physik. Ab 1776 Professor der Philosophie mit späterem Lehrauftrag in Mathematik in Kiel. Von 1789 bis 1807 im dänischen Staatsdienst in Kopenhagen, zunächst im Finanzkollegium, dann unter anderem auch als Mitdirektor der königlichen Bank.

Tetens' Publikationen umfassen Abhandlungen zur Metaphysik, Erkenntnislehre, Psychologie und Sprachphilosophie sowie zur Mathematik, Theologie, Pädagogik und Etymologie. Es sind aber vornehmlich die philosophisch-psychologischen Publikationen, für die Tetens bekannt ist und die für Kant relevant sind.

Während seines Studiums in Rostock wurde Tetens vom Wolffianismus beeinflusst, setzte sich aber auch zunehmend mit empiristisch ausgerichteten Denkern und der schottischen Schule des Common Sense auseinander. Schon in der frühen Publikation *Gedancken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind* wird ein empiristischer Einfluss deutlich. Tetens zufolge gründen ontologische Grundbegriffe letztlich in einfachen Ideen, die der Erfahrung entlehnt sind (vgl. Tetens, *Werke*, III, S. 31). In seiner programmatischen Schrift *Ueber die allgemeine speculativische Philosophie*, die ursprünglich als Teil der *Philosophischen Versuche* geplant war (vgl. Tetens, *Werke*, IV, S. 4), sucht Tetens zwischen der „Französischen raisonnirenden Philosophie" und der „Brittischen beobachtenden" Philosophie zu vermitteln (Tetens, *Werke*, IV, S. 3f.). Letztere gehe nach der „analytischen Methode" vor, gemäß der „reelle Begriffe und Principe aus Beobachtungen ausgesuchet und gesammelt" werden (Tetens, *Werke*, IV, S. 85f.). Dieses Verfahren müsse zwar am Anfang stehen, aber dann sei überzugehen zur „Speculation aus allgemeinen Gründen"; diesbezüglich könne man sogar „von den Scholastickern" noch etwas lernen (Tetens, *Werke*, IV, S. 86). Auch in seinem umfangreichen und, wie Kant bemerkte, „weitläufige[n]" (10:232) Hauptwerk *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung* spricht sich Tetens für eine Synthese von Empirismus und

Rationalismus aus. Das Werk steht auf der Höhe der zeitgenössischen Diskussion und lässt kaum einen relevanten Denker, einschließlich des vorkritischen Kant (vgl. Tetens, *Werke*, I, S. 360), unerwähnt. Tetens untersucht hier in der Tradition Lockes den Ursprung und die Struktur der menschlichen Erkenntnis und spricht ganz ähnlich wie Locke sowohl der Erfahrung als auch der Vernunft zentrale Bedeutung zu (vgl. Tetens, *Werke*, I, S. XIV).

Bedeutung für die kantische Philosophie

Kant schätzte Tetens nach eigenem Bekunden sehr (vgl. 10:270; 10:319; 23:57). *Philosophische Versuche* lag bei der Arbeit an der *KrV* auf Kants Schreibtisch (vgl. Hamann, *Briefwechsel*, S. 81; vgl. 10:215). Tetens' Hauptwerk dürfte für Kant nicht nur deswegen von Bedeutung gewesen sein, weil es, zumindest programmatisch, eine Synthese von empiristischer und rationalistischer Tradition und, wie Kant meinte, „viel scharfsinniges" (10:232) in den Einzeluntersuchungen enthält, sondern auch deswegen, weil es gewissermaßen der Stand der philosophischen Diskussion repräsentiert und kritisch verarbeitet.

In den *Philosophischen Versuchen* geht es Tetens um eine „psychologische Analysis der Seele, die auf Erfahrungen beruhet" (Tetens, *Werke*, I, S. IV). Die Wirkungen der Seele müssten zunächst beobachtet werden, dann könne von diesen auf „die Natur der Seele, als des Subjekts der beobachteten Kraftäußerungen" geschlossen und die Seelenwirkungen auf einige wenige „Grundvermögen und Wirkungsarten" (Tetens, *Werke*, I: IV–V) zurückgeführt werden. Materialistische Tendenzen in der Philosophie seiner Zeit weist Tetens ausführlich und mit Nachdruck zurück. Für ihn gilt, dass sowohl Rezeptivität als auch Aktivität für Erkenntnis erforderlich sind, nämlich (1) das Gefühl oder das Empfindungsvermögen, (2) das Vorstellungsvermögen und (3) die „Denkkraft" (Tetens, *Werke*, I, S. 625). Dabei werden das Gefühl und die Rezeptivität als „eins und dasselbige Vermögen" bezeichnet (Tetens, *Werke*, I, S. 620–621). Die Rezeptivität oder das Gefühl ist das Vermögen der Seele, Modifikationen, die aus inneren oder äußeren Ursachen stammen können, wahrzunehmen (vgl. Tetens, *Werke*, I, S. 174). Das Vorstellungsvermögen und das Denkvermögen gehören zur „thätigen Kraft" oder zur Aktivität der Seele (Tetens, *Werke*, I, S. 621), manchmal werden sie unter dem Titel „Verstand" zusammengefasst (Tetens, *Werke*, I, S. 625). Die inneren oder äußeren Sinneseindrücke der Rezeptivität hinterlassen Nachwirkungen oder Spuren, auf die sich das Vorstellungsvermögen bezieht. Die „Denkkraft" wiederum „wirket auf die Vorstellungen" (Tetens, *Werke*, I, S. 621). Sie ist die Fähigkeit, durch Abstraktion und Analyse Begriffe, Urteile und Schlüsse zu produzieren. Bei der Produktion von Begriffen aus Vorstellungen (durch Abstraktion oder Vergleich) entstünden bestimmte „Verhältnisbegriffe" wie beispielsweise die Begriffe von Identität und Verschiedenheit, Raum und Zeit (Tetens, *Werke*, I, S. 307).

Da Tetens glaubt, dass diese „Verhältnisbegriffe" (Tetens, *Werke*, I, S. 307) unser Denken bestimmen, werden sie in der Literatur gelegentlich als eine Art Antizipation von Kants → Kategorien angesehen. Allerdings sind Tetens' Verhältnisbegriffe empirischer Herkunft und haben also nicht den apriorischen Status der kantischen Kategorien. Immerhin wird deutlich, dass auch bei Tetens ein Zusammenwirken von Spontaneität oder Aktivität und Rezeptivität für die Erkenntnis zentral ist, wenn auch nicht im spezifisch kantischen Sinne. Tetens' Lehre von den drei kognitiven Grundvermögen (Gefühl, Vorstellung, Denken) wird bisweilen Kants Unterscheidung von → Sinnlichkeit, → Verstand und → Vernunft angenähert. Einzelne Lehrstücke Kants, wie etwa das der „Apprehension des Objects" (23:212) finden bei Tetens auch terminologisch eine Entsprechung (vgl. Tetens, *Werke*, I, S. 375). Darüber hinaus spricht Tetens bereits davon, dass die Gegenstände sowohl des äußeren wie des inneren Sinns nur „Erscheinungen" oder „Phänomene" sind (Tetens, *Werke*, II, S. 152). Schließlich kennt Tetens auch die Einheit des → Bewusstseins als Bedingung jeder Erkenntnis. Um selbst die elementarste Aussage bilden zu können, müssen, so Tetens, Subjektvorstellung, Objektvorstellung und der „Aktus des Beziehens dieser beiden Vorstellungen auf einander" einem einheitlichen Subjekt angehören (Tetens, *Werke*, II, S. 195). Die Einheit des Subjekts ist demnach die Bedingung der Möglichkeit der Vorstellungsverknüpfung im Urteil. Solche Überlegungen mögen an Kants Einheit der → Apperzeption zumindest er-

innern, sie finden sich allerdings ähnlich wie bei Tetens auch bei anderen vorkantischen Denkern.

Die kognitiven Vermögen Gefühl oder Empfindung, Vorstellungskraft und Denkkraft können nach Tetens auf drei hauptsächliche „Grundvermögen" der Seele bezogen werden, diese werden Gefühl, Verstand, und Tätigkeit (Tetens, *Werke*, I, S. 618) genannt. Das Gefühl und die Tätigkeit oder Aktivität können dabei im kognitiven oder im „praktischen" Sinne verstanden werden. Das heißt genauer, dass bezüglich des Gefühls zwischen der Fähigkeit, Sinneseindrücke zu empfangen, und der Fähigkeit, Gefühle der Lust oder Unlust zu empfangen, zu unterscheiden sei; und dass mit Bezug auf die „Thätigkeit" zwischen der „Denkkraft" (des Verstandes und der Vernunft) und dem Willen unterschieden werden müsse. Darüber hinaus stellt Tetens die Frage nach einer diesen drei Grundvermögen zugrunde liegenden „Grundkraft". Es müsse eine solche Kraft geben, da es letztlich ein und dieselbe Kraft sei, welches die Vorstellungen und ihre Verhältnisse fühlt „und welches, wenn es innerlich selbstthätig ist […] seine Thätigkeit fortsetzet … und alsdenn Verhältnisgedanken oder eine Gewahrnehmung hervorbringet" (Tetens, *Werke*, I, S. 610). Tetens bezeichnet sie daher als ein „thätiges Empfindungsvermögen" (Tetens, *Werke*, I, S. 607). In diesem Zusammenhang betont er, dass auch das Wahrnehmungsvermögen schon „selbstsstthätig" und nicht bloß rezeptiv sei. Ob es die angenommene Grundkraft aber tatsächlich gebe und wie sie beschaffen sei, können wir nicht wissen, „weil wir keine Idee von den ersten ursprünglichen Wirkungen ihrer Naturkraft haben" (Tetens, *Werke*, I, S. 737). Kant diskutiert das Thema einer allen Vermögen zugrunde liegenden Grundkraft in der *KrV B* (vgl. KrV B 677), ohne sich explizit auf Tetens zu beziehen.

Das Prinzip der Perfektibilität des Menschen, von dem Tetens ausführlich im zweiten Band der *Philosophischen Versuche* handelt, besteht darin, dass sich unsere „innere Selbstthätigkeit" immer weiter „vergrößern und verstärken lässt" (Tetens, *Werke*, II, S. 374). Und die „Hauptnummer" aller Vorschriften der Moral sei: „Mensch erhöhe deine innere Selbsthätigkeit" (Tetens, *Werke*, II, S. 650).

Aufgrund der Wertschätzung, die Kant Tetens zukommen lässt, und der zweifellos vorhandenen Anknüpfungspunkte, die sich Kant in Tetens' Hauptwerk darboten, ist letzteres immer wieder aus der Perspektive der kantischen Philosophie gelesen und als direkte Antizipation kantischen Denkens interpretiert worden. Für Alois Riehl war Tetens gar „der eigentliche und wahre Vorgänger, ja zum Teile selbst Doppelgänger Kants auf deutschem Boden" (Riehl, *Kritizismus* 1908, S. 233). Tetens selbst scheinen diese Zusammenhänge nicht bewusst gewesen zu sein. Obwohl er zunächst auch nach der Publikation der *KrV* philosophisch tätig blieb, äußert er sich nur gelegentlich zum kritischen Kant, anerkennt diesen dabei zwar als einen „berühmten und forschenden Philosophen" (Tetens, *Werke*, IV, S. 324), reagiert aber ansonsten eher ablehnend. Und in der Tat dürfen bei allen potenziellen „Antizipationen" Kants die Unterschiede zwischen den beiden Denkern nicht vernachlässigt werden; sie scheinen bei genauerer Betrachtung vielmehr signifikanter zu sein als die Ähnlichkeiten. Kant hat den Hauptunterschied in aller wünschenswerten Klarheit und Knappheit auf den Begriff gebracht: „Tetens untersucht die Begriffe der reinen Vernunft blos subiectiv (Menschliche Natur), ich objectiv. Jene analysis ist empirisch, diese transcendental" (*Refl.* 4901, 18:23). Kant weist darauf hin, dass sein kritisch-transzendentales Projekt auch gar nicht mit Tetens' psychologisch-genetischem Programm konkurriere: „Ich beschaftige mich nicht mit der Evolution der Begriffe wie Tetens […] nicht mit der analysis wie Lambert, sondern blos mit der obiectiven Gültigkeit derselben. Ich stehe in keiner Mitbewerbung mit diesen Männern" (*Refl.* 4900, 18:23). Es besteht also ein wesentlicher Unterschied zwischen Tetens und Kant schon hinsichtlich der Idee der Philosophie. Das heißt nicht, dass man die Bedeutung von Tetens' Werk für Kant gering schätzen sollte. Denn es kann kein Zweifel daran bestehen, dass Tetens' *Philosophische Versuche* nicht nur von Kant, sondern auch in den nachkantischen Diskussionen aus gutem Grund ernst genommen wurden. Ein Denker wie Ernst Platner beispielsweise, der Anfang der 1790er Jahre zwischen Kant und der empiristisch-skeptischen Tradition zu vermitteln sucht, schreibt, dass es für ihn außer der *KrV* nur eine neuere philosophische Publikation von Bedeu-

tung gebe: die *Philosophischen Versuche* von Johann Nicolaus Tetens (vgl. Platner, *Aphorismen*, S. VII).

Weiterführende Literatur

Baumgarten, Hans-Ulrich: Kant und Tetens. Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand, Stuttgart: Metzler & Poeschel 1992.

Beck, Lewis White: Early German Philosophy, Cambridge/Mass.: Belknap Press of Harvard University Press 1969, 412–425.

Heßbrüggen-Walter, Stefan: „Nur Suchen, Nicht Finden: Kant, Tetens und die Grundkraft der Seele", in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 368–374.

Krouglov, Alexei N.: „Der Begriff transzendental bei J. N. Tetens", in: Aufklärung 17, 2005, 35–75.

Kuehn, Manfred: Scottish Common Sense in Germany, 1768–1800. A Contribution to the History of Critical Philosophy, Kingston u. a.: McGill-Queen's University Press 1987, 119–140.

Riehl, Alois: Der Philosophische Kritizismus. Geschichte und System, Bd. 1: Geschichte des Philosophischen Kritizismus, Leipzig: Engelmann ^{2}1908, 233–244.

Seidel, Arthur: Tetens' Einfluß auf die Philosophie Kants: Würzburg: Triltsch 1932.

Stiening, Gideon / Thiel, Udo (Hg.): Johann Nikolaus Tetens (1738–1807). Philosophie in der Tradition des europäischen Empirismus, Berlin u. a.: de Gruyter 2014.

Uebele, Wilhelm: Johann Nikolaus Tetens nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant, Berlin: Reuther & Reichhard 1911.

Udo Thiel

Teufel, teuflisch

In der Figur des Teufels findet sich die Idee eines schlechthin bösen Willens verkörpert. Die Ausdrücke ‚Teufel' bzw. ‚teuflisch' werden von Kant allerdings manchmal auch im schwächeren Sinne eines zwar hohen, wenngleich nicht vollkommenen Grads an sittlicher Verderbtheit verwendet. Wichtige Stellen: 6:35; 6:78–80; 8:365–367.

Verwandte Stichworte

Böse, das; Böses, radikales; Engel

Philosophische Funktion

Die Vorstellung eines mit überirdischen Kräften ausgestatteten, vollkommen bösen Wesens spielt bei Kant nur in der praktischen Philosophie eine Rolle. Theoretisch ist die Existenz eines solchen Wesens nicht erkennbar. Aber auch in der praktischen Philosophie besteht, anders als bei der Idee → Gottes als eines allgütigen, allmächtigen und gerechten Wesen, keine Notwendigkeit, ein solches Wesen zu postulieren. In der Religionsphilosophie verwendet Kant die Annahme gleichwohl, um die menschliche Bosheit davon zu unterscheiden. Der Mensch ist *von Natur böse*, insofern er eine dauerhafte Disposition (→ Hang zum Bösen) hat, seine eigensüchtigen, nicht zu einem Gesetz für alle Vernunftwesen tauglichen → Maximen (Lebens- und Handlungsregeln) über das unbedingte Vernunftgebot eines solchen Gesetzes zu erheben. Es ist aber nicht das Interesse an Übertretung des Gesetzes selber, das ihn dauerhaft dazu motiviert. Eine solche prinzipielle und ausnahmslose Verneinung des Gesetzes um ihrer selbst willen, d. h. Bosheit um ihrer selbst willen, würde das „Subject zu einem *teuflischen* Wesen" (6:35) machen. Der Teufel ist also die Idee eines „schlechthin böse[n] Willen[s]" (6:35). Das Adjektiv ‚teuflisch' gebraucht Kant allerdings gelegentlich auch im schwächeren Sinne, nämlich des hohen Grades an Unsittlichkeit und damit Abscheulichkeit einer Handlung bzw. eines Lasters (z. B. „Abscheu[]", 6:461).

In der Religionsphilosophie, die eine vernünftig-moralische Interpretation der christlichen Lehre enthält, wird das von Gott abgefallene „böse[] Wesen" (6:78) als „Fürst[] dieser Welt" zur Erklärung für den menschlichen Hang zum Bösen verwendet (6:79). Der Mensch wird durch das „Blendwerk der Güter dieser Welt" zur eigensüchtigen Bosheit verführt, also zur Befolgung seines Hanges zum amoralischen Handeln. Gott hat trotz seiner → Allmacht das „Reich des Bösen" nicht zerstört, weil er, wie Kant mit der Tradition der → Theodizee sagt, das „Prinzip [der] Freiheit" wollte. Nur durch die Wahl zwischen gut und böse kann der Mensch die → gute Handlung (bzw. sittliche Gesinnung) „sich selbst []zuschreiben" (6:79).

Eine nicht unwichtige Rolle spielt die Idee des Teufels in Kants Staatsphilosophie. Nach der Schrift *Frieden* setzt ein gewaltenteiliger Rechtsstaat (→ Republik) keine besonderen moralischen Qualitäten der Bürger voraus (vgl. 8:366). Vielmehr liegt es in ihrem natürlichen Eigeninteresse, in einem Staat der Zwangsdurchsetzung des Rechts zu leben. Das Problem seiner Einrichtung ist daher selbst „für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar" (8:366). Dies allerdings wohl nur unter zwei Voraussetzungen: Zum einen verwendet Kant hier Teufel in einem schwächeren Sinne. Es sind nur Wesen, deren *selbstsüchtige Neigungen* und *unfriedliche Gesinnungen* den Menschen in → Hobbes' Naturzustand entsprechen. Sie werden einsehen, dass eine Herrschaft von allgemeinen, die Gewaltlosigkeit sichernden Zwangsgesetzen für sie vorteilhaft ist. Zum anderen nimmt Kant offenbar an, dass sie auch auf ihr ‚Schwarzfahrerverhalten' verzichten: Obwohl sie als rationale Egoisten von den Gesetzen, die sie „für ihre Erhaltung verlangen" doch „ingeheim sich davon auszunehmen geneigt" sind, werden sie darauf in ihrem „öffentlichen Verhalten" doch verzichten (8:366). Kant nimmt offenbar – wie später Fichte – an, dass die Gesetze so sicher sanktioniert werden können, dass jedem Bruch seine Strafe notwendig folgt. Nach *MSR* muss „das Seine einem jeden (mit mathematischer Genauigkeit) bestimmt" (6:233) sein und nach der *GMS* muss der Rechtszwang in Analogie zu den mechanischen Gesetzen „der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung" (4:549) gedacht werden. Nur dann ist es für ‚Schwarzfahrer' vorteilhaft, sich jederzeit legal zu verhalten. Wenn sie aber wirklich eine teuflische Lust am ständigen Brechen der Gesetze haben, ist solches legale Verhalten nicht einsichtig, und für die Lust am Gesetzesbruch braucht man keine Republik (vgl. Siep, *Vertragstheorie*, S. 145).

Weiterführende Literatur

Siep, Ludwig: „Vertragstheorie – Ermächtigung und Kritik von Herrschaft?", in: Bermbach, Udo / Kodalle, Klaus-M. (Hg.): Furcht und Freiheit. Leviathan – Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes, Opladen: Westdt. Verlag 1982, 129–145, insbes. 145.

Ludwig Siep

Teutscher Merkur

Vierteljährlich erscheinende Literaturzeitschrift und Rezensionsorgan (1773–1789), fortgesetzt als *Der Neue Teutsche Merkur* (1790–1810), hg. von → Christoph Martin Wieland in Weimar. Der *Merkur* diente Wieland vornehmlich zur Veröffentlichung eigener Werke und fremder Gegenwartsliteratur; er enthielt aber auch klassische antike Literatur, Literaturkritik, politische und philosophische Beiträge. Auf Kants Bitte (vgl. 10:512ff.) erschien in der ersten Ausgabe 1788 die Abhandlung *Teleolog. Prinz.*, über welche Kant in einem Brief an → Karl Leonhard Reinhold bemerkt: „Für die Bemühung, die Sie sich um meine im D. Merkur eingerückte ziemlich nüchterne Abhandlung gegeben haben, danke ich auf das verbindlichste; sie ist mit mehr Correktheit gedrukt als sie verdient hat" (10:532). Man darf aufgrund von präzisen Erwähnungen des *Merkurs* in dieser Schrift (vgl. 8:160) und im kantischen Briefwechsel (vgl. 10:170) davon ausgehen, dass Kant mit den Beiträgen der Zeitschrift vertraut war.

In den Jahren 1786 und 1787 erschienen im *Merkur* auch Reinholds *Briefe über die Kantische Philosophie*, die wesentlich zur Verbreitung von Kants Kritizismus, insbesondere der praktischen Philosophie, beitrugen. Kant, der zu Reinhold einen intensiven Briefwechsel führte, hat die „schöne[n] Briefe", ja „herrlichen Briefe", „die an mit Gründlichkeit verbundener Anmuth nichts übertreffen kan die auch nicht ermangelt haben in unserer Gegend alle erwünschte Wirkung zu thun" (10:513), sehr geschätzt.

Tobias Audersch

Thales von Milet

Erster ionischer Naturphilosoph, Mathematiker, Staatsmann und Astronom, einer der sieben Weisen (vermutlich 624 v. Chr. – 548/545 v. Chr.). Laut Diogenes Laertius war er zunächst politisch tätig, bevor er sich der Naturwissenschaft zuwandte (vgl. Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen*, S. 23).

Für Kant ist Thales der Begründer der wissenschaftlichen Verstandeskultur und „[d]er erste, welcher den Gebrauch der speculativen Vernunft einführte" (9:28). In der Vorrede zur zweiten Auflage der *KrV* lässt Kant die Geschichte der

Wissenschaft mit einer „Revolution der Denkart“ (KrV B XI) beginnen, wodurch die Mathematik auf „de[n] sichere[n] Gang einer Wissenschaft“ (KrV B XI) gebracht wurde: „Dem ersten, der den *gleichschenklichten Triangel* demonstrirte, (er mag nun *Thales* oder wie man will geheißen haben) dem ging ein Licht auf; denn er fand […] daß er, um sicher etwas *a priori* zu wissen, der Sache nichts beilegen müsse, als was aus dem nothwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäß selbst in sie gelegt hat“ (KrV B XI–XII). Die Formulierung „*gleichschenklichten Triangel*“ sowie Kants Brief an Ch. G. Schütz vom 25. 6. 1787, wo er hierzu explizit auf Euklids *Elemente* I, Lehrsatz 5 verweist (vgl. 10:489), legen nahe, dass Kant genauer an Thales' Basiswinkelsatz (‚Die Basiswinkel im gleichschenkligen Dreieck sind gleich‘) dachte, für den Euklid an der genannten Stelle einen schulmäßigen Beweis liefert. Dass dieser Beweis auf Thales zurückgeht, ist bereits vom Euklidkommentator Proklos Diadochos behauptet worden. In seinem Kommentar zum ersten Buch der Elemente schreibt er, Thales habe bereits „erkannt und ausgesprochen“ (*epistesai kai eipein*) (Diadochos, *Commentarii*, S. 250), dass die Basiswinkel im gleichschenkligen Dreieck gleich sind.

Eckart Förster

Thaumaturgie

Der Ausdruck Thaumaturgie bezeichnet „gewagte[] Versuche“ mit Hilfe so genannter *Gnadenmittel* „aufs Übernatürliche hin zu wirken“ (6:53). Weitere wichtige Stellen: 6:52f.; 6:170–175; 6:190–202.

Verwandte Stichworte

Aberglaube; Gnade

Philosophische Funktion

Nach Kant kann man vernünftigerweise nur auf eine Art „des himmlischen Beistandes würdig“ zu werden versuchen, nämlich indem man ernstlich bestrebt ist, „seine sittliche Beschaffenheit nach aller Möglichkeit zu bessern“ (6:192). Ob sich die sittliche Vervollkommnung des Menschen ohne göttliche Unterstützung erreichen lässt, oder ob im „Felde des Übernatürlichen noch etwas mehr ist, […] was […] zu[r] Ergänzung des moralischen Unvermögens nothwendig wäre“ (6:52), können wir zwar nicht wissen; wir dürfen aber damit rechnen, dass uns ggf., insofern wir nur guten Willens sind, besagte →übernatürliche Zutat auch „unerkannt zu statten kommen“ wird (6:52; vgl. 6:190ff.).

„*Wahn*“ ist es hingegen, durch „gewisse[] sinnliche[] Veranstaltungen“ (6:192) bzw. den „Gebrauch bloßer Naturmittel […] den Einfluß Gottes auf unsere Sittlichkeit“ (6:194) gezielt hervorrufen zu wollen. Die Idee eines Gnadenmittels, mit dessen Hilfe man sich Gott – unabhängig von den eigenen moralischen Anstrengungen – geneigt zu machen wünscht, ist „in sich selbst widersprechend“ (6:192; vgl. 6:170–175; →Abendmahl; →Gebet; →Taufe).

Christian Weidemann

Theismus

Theismus ist eine Position in der Theologie, die sich Gott nicht nur durch transzendentale Begriffe wie die eines allerrealsten Wesens (→*ens realissimum*), eines Urwesens (*ens originarium*), eines höchsten Wesens (*ens summum*) oder als Wesen aller Wesen (*ens entium*) denkt (vgl. KrV A 578ff. / B 606ff.; KrV A 631 / B 659) und ihm, wie der →Deismus bzw. der Deist, ontologische Prädikate wie →Ewigkeit, →Allgegenwart oder →Allmacht (vgl. 4:356) zuschreibt, sondern darüber hinaus auch die aus der Psychologie entlehnten Prädikate Verstand und Wille (vgl. 4:356) bzw. Verstand und Freiheit (vgl. KrV A 631 / B 659). Der Theist versteht Gott daher als →Person, als „*lebendigen Gott*“ und „höchste Intelligenz“ (KrV A 632f. / B 660f.). Im Unterschied zum Deisten ist Gott für ihn nicht lediglich Weltursache, sondern →Welturheber (vgl. KrV A 632 / B 660). Weitere wichtige Stellen: KrV A 741 / B 769; 4:356–360; 5:392; 5:395; 6:86f.; 28:1010; 28:1047.

Verwandte Stichworte

Gott; Vernunftgebrauch; Gottesbeweise; Theologie

Vorgeschichte und historischer Kontext

Die philosophische Untersuchung des Begriffs Gottes als höchsten Wesens reicht zurück bis in die griechische Antike, wobei beträchtliche Unterschiede der jeweiligen Gotteskonzeptionen zu verzeichnen sind. So ist für Aristoteles Gott nicht

Subjekt von Handlungen in Bezug auf die Welt, sondern lediglich Objekt des Strebens v. a. bestimmter astronomischer Gebilde (vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, XII, 1072a19–1073a13); Platon fasst Gott im *Timaios* (vgl. Platon, *Timaios*, 28a6) lediglich als einen Weltbaumeister auf, während die Stoa Gott und Welt weitgehend identifiziert (vgl. Cicero, *De natura deorum*, II, 16–39); der Neuplatonismus wiederum konzipiert die kausale Abhängigkeit der Welt von Gott nicht in Begriffen der Freiheit, sondern im Sinne eines Hervorgangs aus der Wesensfülle des schlechthin Einen (vgl. Plotin, *Enneaden*. 9.5, 36).

Wichtige Transmissionsfunktion im Hinblick auf die Tradierung dieser Vorstellungen kommt Ciceros *De natura deorum* zu. Vor allem das personale Gottesverständnis in den monotheistischen Religionen wirft das Problem auf, in welchem Verhältnis Offenbarung und natürliche Vernunft bzw. die philosophische Tradition zueinander stehen: wichtige erste Stationen in dieser Auseinandersetzung sind Philon von Alexandrien für das Judentum und seine allegorische Methode der Exegese nach dem Muster der stoischen Homer-Interpretation, Clemens von Alexandrien und seine Adaption des philosophischen Synkretismus für das Christentum sowie al-Kindi, der in eine im wesentlichen aristotelische Metaphysik das Konzept einer *creatio ex nihilo* zu integrieren versucht hat, für den Islam (vgl. hierzu Leftow, *God*, mit Hinweisen auf weiterführende Literatur). Der Theismus (im kantischen Sinn) erreicht eine Blüte in der Hochscholastik, v. a. in Thomas von Aquins weitgehend offenbarungsunabhängiger Theologie der *Summa contra Gentiles*. Der thomasisch geprägte Theismus lebt über den Einfluss u. a. der iberischen Spätscholastik (Suárez, Molina u. a.) in der Philosophie bei Descartes und Leibniz und, teilweise von ihm ausgehend, auch in der deutschen Schulphilosophie weiter. So reserviert → Christian Wolff im *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* der natürlichen Theologie einen Platz in der Metaphysik und entwickelt darin selbst ein theistisches Gottesverständnis (vgl. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, S. 574–672). Schriften in der Wolffischen Tradition wie → A. G. Baumgartens *Metaphysica* (hier v. a. §§ 800–1000) und → Eberhards *Vorbereitung zur natürlichen Theologie* dienten Kant als Vorlesungskompendien.

Das bei Descartes wie bei Leibniz deutlich erkennbare Bemühen um eine Synthese der Vorgaben der philosophischen Theologie mit den Erkenntnissen der neuzeitlichen Physik lässt sich, vor allem mit Blick auf Newton, auch bei Kant beobachten. Hierbei versucht Kant in den vorkritischen Schriften noch, theistische Thesen unmittelbar in naturwissenschaftliche Theorien zu integrieren, wie in der Kosmogonie der *Theorie des Himmels* (hier vor allem Abschnitt II.1, vgl. 1:261–269), in der er die These vertritt, die Schöpfungsaktivität Gottes beschränke sich – vom Erhalt der Substanzen abgesehen – auf den kosmischen Urzustand, von dem aus die Weltbegebenheiten am Faden der physikalischen Kausalgesetze ablaufen.

Der Terminus ‚Theismus' selbst kommt im England des 17. Jh. in Umlauf, z. B. in den Schriften des Cambridger Platonisten Ralph Cudworth, u. a. in dessen *The True Intellectual System of the Universe* (1678). Vor Shaftesbury ist dieser Ausdruck zunächst weitgehend pejorativ und synonym mit Deismus verwendet worden. Kant selbst gesteht die Identität der Wortbedeutungen der beiden Termini zu (vgl. 28:1001), folgt aber letztlich den Vorgaben Voltaires, Diderots und v. a. Rousseaus in dessen „Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vikars" im IV. Buch des *Émile* (1762) und unterscheidet, wie oben gesehen, *expressis verbis* zwischen Theismus und Deismus (detaillierte Stellennachweise für die genannten Autoren finden sich bei Dierse, *Theismus*, S. 1057). David Humes einflussreiche Kritik am Theismus gab Kant die Gelegenheit, seine eigene Position in dieser Frage zu klären.

Philosophische Funktion

1 Theismus und Kants kritische Philosophie im allgemeinen

1.1 Die natürliche wie die transzendentale Theologie sind laut *KrV* Formen von Theologie „aus bloßer Vernunft (theologia rationalis)" (KrV A 631 / B 659), und von daher gewinnt der Theismus seinen Gottesbegriff sowie die Behauptung der Existenz Gottes im Sinne eines Welturhebers unabhängig von → Offenbarung. Nimmt man die Behauptung der Existenz eines dem Begriff „*Welturheber*" (KrV A 632 / B 660) (und „Weltregierer", KrV A 632 Anm. / B 660 Anm.) korrespondierenden Wesens als Gegenstand theoretischen Wissens zum

Maßstab, kann Kants Position nicht als theistisch gelten. Dennoch kommt dem theistischen Gottesbegriff auch in theoretischer Hinsicht bei Kant eine wichtige Funktion zu. Die lediglich regulative Vorstellung, derzufolge die Welt von der höchsten Intelligenz eines Welturhebers und dessen Freiheit hervorgebracht wurde, soll Vernunfteinheit und damit den systematischen Charakter der Naturwissenschaft garantieren, ohne dass im Objektbereich der Naturwissenschaft selbst mit theistischen Hypothesen operiert werden dürfte, was u. a. den Fehler der „ignava ratio", der „faulen Vernunft" (→ Vernunft, faule), nach sich zöge. Dem Theismus kommt insofern eine metatheoretische Funktion in Bezug auf die Naturwissenschaften zu.

Einschlägig für diese Problematik ist Kants Diskussion von David Humes postum erschienenen *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779) in den *Prolegomena* (vgl. 4:356–360). Kant zufolge räumt Hume den deistischen Begriff eines Urwesens als notwendige Hypothese ein, kritisiert aber, dass man im Zuge der erforderlichen näheren Bestimmung dieses Begriffs unvermeidlich in den (schon von Baumgarten im § 848 der *Metaphysica* beanstandeten) „Anthropomorphism" gerate, „der Prädicate aus der Sinnenwelt auf ein von der Welt ganz unterschiedenes Wesen überträgt" (4:358). Diese Einwände lassen sich Kant zufolge dadurch entkräften, dass man z. B. die Eigenschaft der (praktischen) Vernunft Gott nicht zuschreibt, wie sie ihm an sich, sondern nur in der Hinsicht zukommt, wie wir uns sein Verhältnis zur Welt denken. Dies läuft auf eine Neuinterpretation des Begriffs der → Analogie hinaus. Kant will unter Analogie nicht die „unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommne Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen" (4:357) verstanden wissen: wie unsere Vernunft sich zu Artefakten verhalte, so verhält sich – allerdings im Sinn einer regulativen Vorstellung – die göttliche Vernunft zur Welt. Dadurch werde der Gebrauch der Vernunft in Bezug auf die Welt selbst nach Prinzipien der größtmöglichen Einheit geleitet und Humes kritische Vorbehalte gegen den Theismus entkräftet (vgl. 4:360).

1.2 In der praktischen Philosophie dient der Vernunftglaube an einen Weltschöpfer und gerechten Weltregierer, der über genau die Attribute verfügt, die der theistische Gottesbegriff veranschlagt, dessen Objekt im Rahmen des theoretischen Vernunftgebrauchs aber nicht als existierend erwiesen werden kann, der Auflösung der Antinomie der praktischen Vernunft. Dies betrifft sowohl das höchste abgeleitete Gut von Glückseligkeit in Proportion zur Würdigkeit einer jeden einzelnen menschlichen Person in seiner transzendenten Dimension (vgl. 5:114–119), aber, letztlich auch die Garantie des ewigen Friedens (vgl. 8:361f.; → Friede, ewiger) als höchsten politischen Gutes, in dessen Rahmen das ethische gemeine Wesen sich entfalten und die Vervollkommnung der einzelnen moralischen Charaktere gefördert werden kann. In *Religionslehre Pölitz* wird diese Position als „moralischer Theismus" (28:1010ff.) bezeichnet.

2 Theismus im Hinblick auf Einzelfragen

2.1 In der *KU* wird der Terminus ‚Theism' zur Bezeichnung einer Spielart (neben dem → Hylozoismus) des Realismus (im Gegensatz zum Idealismus) in Bezug auf die Systeme der → Zweckmäßigkeit der Natur verwendet. Der Theismus ist im Gegensatz zum Hylozoismus hyperphysisch und leitet die Zweckmäßigkeit „vom Urgrunde des Weltalls, als einem mit Absicht hervorbringenden (ursprünglich lebenden) verständigen Wesen ab" (5:392). Allerdings kann der Theismus „die Möglichkeit der Naturzwecke als eines Schlüssels zur Teleologie eben so wenig dogmatisch begründen". Hierzu müsste er „die Unmöglichkeit der Zweckeinheit in der Materie", z. B. in Organismen, „durch den bloßen Mechanism derselben" (5:395) zeigen können, was er nicht leisten kann. Von daher lasse sich lediglich behaupten, dass „nach der Beschaffenheit und den Schranken unserer Erkenntnisvermögen [...] für uns keine andere Beurtheilungsart der Erzeugung ihrer [sc. der Materie – W. E.] Producte als Naturzwecke übrig bleibe, als die durch einen obersten Verstand als Weltursache" (5:395).

2.2 Wurde in der theologischen Tradition versucht, das Vorliegen von Offenbarung über → Wunder zu beglaubigen, so ist es Kants These, dass sein Verständnis von Religion als Inbegriff göttlicher Gebote und der Maxime ihrer Befolgung den Glauben an Wunder entbehrlich mache. Im Rahmen seiner Diskussion der Wunderproblematik (vgl. 6:86f.), insbesondere der epistemischen Kriterien für das Vorliegen von Wundern, unter-

scheidet er im Hinblick auf deren Urheber zwischen theistischen und dämonischen Wundern. In Bezug auf theistische Wunder behauptet Kant, dass das einzig zur Verfügung stehende Kriterium darin bestehe, die Gebote Gottes aus einer vermeintlichen ‚Erscheinung' desselben an deren Konformität mit den Vorgaben der Vernunft-Moral zu messen – dies allerdings nur im Sinne einer notwendigen, nicht aber hinreichenden Bedingung, sodass im Fall einer Inkompatibilität, wie im Fall des sog. Isaak-Opfers, auf das Nicht-Vorliegen eines Wunders geschlossen werden müsse. Bei den dämonischen Wundern ist Konformität mit der Moral Kant zufolge nicht hinreichend, um sie als von einem guten Geist bewirkt zu erkennen, und er fügt die Bemerkung hinzu, dass ohnehin „die *guten Engel* (ich weiß nicht, warum) wenig oder gar nichts von sich zu reden geben" (6:86).

Weiterführende Literatur

Albrecht, Michael: „Der Deist und der Theist (KrV B 659–661)", in: Funke, Gerhard (Hg.): Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses, Bonn: Bouvier 1981, 475–484.

Wood, Allen: Kant's Rational Theology, Ithaca u. a.: Cornell University Press 1978.

Wolfgang Ertl

Theodizee

„Unter einer Theodicee versteht man die Vertheidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt" (8:255). Das Unternehmen einer *doktrinalen* Theodizee, die Gründe anzugeben versucht, welche den Welturheber (→ Gott) moralisch rechtfertigen, ist laut Kant nicht nur historisch erfolglos geblieben, es ist prinzipiell zum Scheitern verurteilt. Möglich ist allerdings eine *authentische* Theodizee, die die Form eines ‚Machtspruchs' der praktischen Vernunft aufweist. Weitere wichtige Stellen: 1:459ff.; 2:29–35; 8:30; 8:255–267; 8:380; 28:1071–1081; 28:1099–1103; 28:1181–1188; 28:1286–1307; zur Angewiesenheit der praktischen Vernunft auf die (Annahme der) Existenz Gottes: KrV A 828 / B 856ff.; 5:124ff.; 5:142f.; 6:6f.

Verwandte Stichworte

Glaube, moralischer; Gottesbeweis, moralischer; Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee

Philosophische Funktion

1 Stellung in Kants Werk

In seinen frühen Schriften *Geschichte*, *Erdbeben* und *Optimismus* verteidigt Kant die Leibnizsche Theorie der wirklichen Welt als der besten aller möglichen. Die allgemeine Einsicht, dass das „Ganze das Beste […], und alles um des Ganzen willen gut" ist (2:36), unterscheidet er dabei jedoch strikt von der „vorwitzigen" Meinung, die göttlichen Absichten bei Übeln wie dem Lissabonner → Erdbeben ließen sich verlässlich ergründen (vgl. 1:459ff.). Aus der unbezweifelbaren Existenz eines vollkommenen Gottes, sowie daraus, dass es eine (und nur eine) beste mögliche Welt gibt (vgl. 2:30–34), folgt, dass Gott die beste mögliche Welt geschaffen haben muss. Eine Erklärung der → Übel im Einzelnen ergibt sich daraus nicht, ist für die erfolgreiche Zurückweisung des Theodizeeproblems aber auch nicht erforderlich. (Zur Kontinuität dieser Auffassung beim späteren Kant vgl. Abschnitt 5.)

In den drei *Kritiken* und in *Religion* wird das Theodizeeproblem erstaunlicherweise fast völlig ignoriert. Während Kant sich etwa in der *KrV* auf breitem Raum der Zurückweisung von → Gottesbeweisen widmet, verliert er über Argumente wider die Existenz Gottes nur wenige Worte, das Theodizeeproblem wird nicht einmal erwähnt. Kant stellt lediglich fest, dass dieselben Gründe, die das Unvermögen der menschlichen Vernunft zeigten, Gottes Dasein zu beweisen, auch zureichten, um die Untauglichkeit entgegengesetzter Versuche zu belegen (KrV A 640f. / B 668f.). Es sei sogar „apodiktisch gewiß, daß niemals irgendein Mensch auftreten werde, der das *Gegentheil* mit dem mindesten Scheine, geschweige [denn] dogmatisch behaupten könne" (KrV A 742 / B 770; vgl. KrV A 753 / B 781). Spekulative → Theologie könne angesichts der unsere Erfahrung notwendigerweise transzendierenden Existenz bzw. Nicht-Existenz Gottes niemals zu theologischer Erkenntnis führen (vgl. KrV A 636 / B 664).

Abgesehen von den in ihrer Aussagekraft umstrittenen *Vorlesungen über Rationaltheologie* (vgl. 28:988ff.), hat sich der späte Kant dem Theodizeeproblem nur in der kleinen Schrift *Theodizee* (1791) ausführlich zugewandt.

2 Zwei Arten Theodizee

Die Annahme, dass die Welt das Produkt eines im höchsten Maße weisen und moralisch vollkommenen →Welturhebers (Gott) ist, steht in Spannung zu den Übeln der Welt, die sich nicht mit den mutmaßlichen Absichten dieses Welturhebers zu vertragen scheinen. Eine Theodizee soll sicherstellen, dass der Glaube an Gott trotz der Übel vernünftig bleibt.

Dieses Ziel kann nach Kant auf zweierlei Weise verfolgt werden. *Doktrinale* Theodizeen „[verfechten] die Sache Gottes" (8:255), indem sie aus der „Welt, als ein Werk Gottes" die „*Absichten* seines Willens", ja sogar seine „*Endabsicht*" (8:264), abzuleiten versuchen. Sie lassen sich auf die Einwürfe der Skeptiker ein und versuchen durch „Beleuchtung und Tilgung derselben" begreiflich zu machen, „wie sie dem Begriff der höchsten Weisheit […] keinesweges Abbruch thun" (8:256). Kant bezeichnet diese Art der Theodizee auch als „eigentliche Theodicee" (8:264), da mit ihr im ursprünglichen Wortsinne eine Rechtfertigung Gottes angestrebt werde: Dadurch, dass man die moralischen Motive Gottes bei der Zulassung von Übeln aufdeckt, sollen die Einwände der Kritiker in direkter Weise beantwortet werden.

Eine *authentische* Theodizee stellt dagegen eine indirekte Antwort auf das Problem des Übels dar. „[D]urch ein dem Gegner auferlegtes Zugeständniß der höchsten Weisheit des Welturhebers, welches sofort alle Zweifel, die sich dagegen regen möchten, auch ohne Untersuchung für grundlos erklärt" (8:255), sollen alle Beschwerden zurückgewiesen werden. Hier wird also nicht etwa eine „Erklärung aller Übel in der Welt" (8:265) beabsichtigt, vielmehr soll die Unverzichtbarkeit der Annahme der Existenz Gottes nachgewiesen werden.

Doktrinale Theodizeen bleiben nach Kant nicht nur de facto (vgl. Abschnitt 3), sondern auch *prinzipiell* erfolglos (vgl. Abschnitt 4). Eine authentische Theodizee führt dagegen zum Ziel, wenn sie als ein ‚Machtspruch' der praktischen Vernunft auftritt (vgl. Abschnitt 5).

3 Die Unzulänglichkeit doktrinaler Theodizeen

In *Theodizee* unternimmt Kant es zunächst, die Unzulänglichkeit einiger Argumente zu demonstrieren, mittels derer das bestehende Übel entweder geleugnet oder als notwendiges Mittel zu höheren Zwecken erklärt werden soll (vgl. 8:258–262).

Kant unterscheidet dabei drei Arten von Übel (→Zweckwidrigkeit), die gegen die Existenz eines weisen Welturhebers ins Feld geführt werden können: 1. „das moralisch Zweckwidrige, als das eigentlich Böse (*die Sünde*)" (8:256), das in Spannung zur Heiligkeit Gottes steht; 2. „das physisch Zweckwidrige, das Übel (der Schmerz)" (8:256f.), das die Güte Gottes in Frage stellt; 3. „das Mißverhältniß der Verbrechen und Strafen in der Welt" (8:257), das die Gerechtigkeit Gottes in zweifelhaftem Lichte erscheinen lässt. Hinsichtlich jeder Art Übel prüft Kant drei Verteidigungen.

Ad 1. Die Behauptung, möglicherweise gebe es überhaupt keine schlechthin bösen Handlungen, sondern nur „Verstöße wider die menschliche Weisheit" (8:258), die sich aus der uns unbegreiflichen moralischen Perspektive Gottes jedoch als durchaus zweckmäßig ausnähmen, wird von Kant keiner Widerlegung für würdig befunden. Hier sei die Apologie ärger als die Beschwerde (vgl. 8:258). Eine göttliche Sondermoral kann es nicht geben.

Auch die Ansicht, nach der das moralisch →Böse eine notwendige Folge der endlichen menschlichen Natur sei und daher selbst von einem allmächtigen Gott nicht (bzw. nur um den Preis der Vernichtung alles Menschlichen) hätte verhindert werden können, verfängt nach Kant nicht. Denn in diesem Fall wären böse Handlungen des Menschen unvermeidlich, was zu der abwegigen Konsequenz führen würde, dass man nicht länger gerechtfertigterweise von ‚Schuld' oder ‚moralisch Bösem' reden könnte. Der hier von Kant behauptete Zusammenhang zwischen der Vermeidbarkeit und Zurechenbarkeit von Handlungen war und ist allerdings umstritten und wird von vielen so genannten ‚Kompatibilisten' geleugnet (→Zurechnung).

Schließlich lehnt Kant auch die Auffassung ab, Gott lasse böse Taten „aus weisen Ursachen" (8:259) nur zu, ohne sie jedoch zu billigen oder gar selbst zu bewirken. Wenn es sogar Gott unmöglich sei, besagte Taten zu verhindern, ohne höheren Zwecken Abbruch zu tun, so müsse der Grund hierfür im „Wesen der Dinge" (8:259) liegen, an dem selbst Gottes →Allmacht nichts ändern könne. Daraus ergäbe sich dann jedoch die bereits erwähnte inakzeptable Folge, dass böse Handlungen den Menschen nicht länger zugerechnet

werden können. Dieser Schlussfolgerung Kants wird von vielen gegenwärtigen Religionsphilosophen widersprochen: Es liegt zwar im „Wesen der Dinge“ (8:259), dass Gott gute Handlungen nicht erzwingen kann, ohne den höheren Zweck der Freiheit der Handelnden aufzuheben. Daraus folgt jedoch nicht, dass Willensfreiheit böse Handlungen unvermeidlich nach sich zieht. Gute wie böse freie Handlungen unterstehen notwendigerweise der Kontrolle der handelnden Personen, nicht derjenigen Gottes. Wie der Handelnde diese Kontrolle ausübt, ist ihm zurechenbar (vgl. z. B. Plantinga, *Necessity*, S. 168–180).

Ad 2. Die Verteidigung, nach der im Leben eines jedes Menschen der Genuss gegenüber dem Leid ein Übergewicht habe, wird von Kant als unglaubwürdige „Sophisterei“ (8:259) zurückgewiesen.

Auch die Entschuldigung, dass „das Übergewicht der schmerzhaften Gefühle über die angenehmen von der Natur eines thierischen Geschöpfes, wie der Mensch ist, nicht könne getrennt werden“ (8:259f.), betrachtet Kant als unbefriedigend, da sich weiterhin fragen lasse, warum Gott solche Geschöpfe dann überhaupt ins Leben gerufen hat: „‚Wenn du uns nicht schützen willst, warum eroberst du uns denn?‘“ (8:260).

Der dritten Verteidigung, nach der der uns von Gott zugemessenen eschatologischen Glückseligkeit notwendigerweise „ein mühe- und trübsalvoller Zustand des gegenwärtigen Lebens vorhergehen müsse“, konzediert Kant, dass sie eine immerhin mögliche Antwort liefere. Freilich bleibe diese Antwort bloße Behauptung und erbringe daher nicht das, was von einer (doktrinalen) Theodizee verlangt werden müsse: eine plausible Erklärung des physischen Übels: „[D]aß diese Prüfungszeit […], durchaus die Bedingung der dereinst von uns zu genießenden Freuden sein müsse, und daß es nicht thunlich gewesen, das Geschöpf mit jeder Epoche seines Lebens zufrieden werden zu lassen, kann zwar vorgegeben, aber schlechterdings nicht eingesehen werden […]“ (8:260).

Ad 3. Der Auffassung, dass jedes →Verbrechen seine →Strafe bereits bei sich führe – etwa in Form von Gewissensqualen – liegt nach Kant eine fälschliche Übertragung zugrunde. Tugendhafte Menschen projizieren ihren eigenen „Gemüthscharakter“ (8:261) auf den Übeltäter, der sich aber in vielen Fällen, wenn er nur äußeren Strafen entgehen kann, über die „Ängstlichkeit der Redlichen“ (8:261) amüsiert. Es kann also keine Rede davon sein, dass das gerechte Verhältnis von Strafe und Schuld sich gleichsam von selbst regelt.

Auch den Hinweis, dass tugendhafte Menschen nun einmal notwendigerweise mit Widerwärtigkeiten und Schmerz zu kämpfen hätten, lässt Kant nur teilweise gelten. Zwar sei es richtig, dass man, um Tugenden zu entwickeln, einen „Wetzstein“ (8:261) aus Übeln benötige. Doch vor allem am Ende des Lebens scheint es zahlreiche Beispiele zu geben, wo jemanden „nicht *damit* seine Tugend rein sei, sondern *weil* sie es gewesen“ (8:261f.), Leid widerfährt.

Schließlich weist Kant auch die Verteidigung als „willkürlich“ zurück, nach der Gott erst im Jenseits einen gerechten Ausgleich herstelle: Die nach einer Erklärung der irdischen Ungerechtigkeit suchende theoretische Vernunft muss es nämlich „wahrscheinlich finden[,] daß der Lauf der Welt nach der Ordnung der Natur, so wie hier, also auch fernerhin unsre Schicksale bestimmen werde“ (8:262). Eine zwar logisch mögliche, wenngleich unwahrscheinliche Auskunft genügt im Rahmen einer doktrinalen Theodizee nicht.

4 Das Unvermögen theoretischer Vernunft

Nach Kant ist es nicht nur so, dass alle bislang vorgeschlagenen doktrinalen Theodizeen erfolglos geblieben sind, die Struktur des zugrunde liegenden Problems ist dergestalt, dass die theoretische Vernunft des Menschen notwendigerweise an einer Lösung scheitern muss.

Wir haben zwar einen Begriff von der zweckmäßigen Ordnung der Natur, d. h. von einer „*Kunstweisheit* in der Einrichtung dieser Welt“, ebenso – vermittelt über unser Wissen um das Sittengesetz – einen Begriff von einer „*moralischen Weisheit*, die in eine Welt überhaupt durch einen vollkommensten Urheber gelegt werden könnte“. Allein: „[…] von der *Einheit in der Zusammenstimmung* jener Kunstweisheit mit der moralischen Weisheit in der Sinnenwelt haben wir keinen Begriff und können auch zu demselben nie zu gelangen hoffen. Denn ein Geschöpf zu sein und als Naturwesen bloß dem Willen seines Urhebers zu folgen; dennoch aber als freihandelndes Wesen […] der Zurechnung fähig zu sein und

seine eigne That doch auch zugleich als die Wirkung eines höheren Wesens anzusehen: ist eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee einer Welt, als des höchsten Guts, zusammen denken müssen; die aber nur der einsehen kann, welcher bis zur Kenntnis der übersinnlichen (intelligiblen) Welt durchdringt und die Art einsieht, wie sie der Sinnenwelt zum Grunde liegt: […] – eine Einsicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann" (8:263f.).

Dieser Teil der Argumentation kann ohne ausführliche Würdigung der fundamentalen →Noumenon/Phaenomenon-Unterscheidung sowie von Kants Auflösung der Freiheitsantinomie nicht angemessen beurteilt werden (→Freiheit). Dass ein Theist seine freien Handlungen immer auch als Wirkungen eines als (hinreichender) Verursacher auftretenden höheren Wesens betrachten müsse, erscheint aber des ungeachtet als eine wenig zwingende Annahme.

5 Der Machtspruch praktischer Vernunft

Obwohl doktrinale Versuche, das Problem des Übels zu lösen, erfolglos bleiben müssen, kann man nach Kant „auch der bloßen Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit den Namen einer Theodicee nicht versagen, wenn sie ein *göttlicher Machtspruch*, oder (welches in diesem Falle auf Eins hinausläuft) wenn sie ein Ausspruch derselben Vernunft ist, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen nothwendig und vor aller Erfahrung machen" (8:264). Im Sinne einer solchen authentischen Theodizee erübrigt sich die Suche nach einer befriedigenden Antwort auf die Einwürfe des Atheisten, eine ‚bloße Abfertigung' unter Hinweis auf die moralische Notwendigkeit Gottes genügt.

Ein derartiger Machtspruch drückt die notwendige Angewiesenheit der praktischen Vernunft auf die Annahme Gottes aus. Der →Glaube an Gott liegt im →moralischen Interesse der →praktischen Vernunft (vgl. 8:262) und stellt ein →Bedürfnis der Vernunft (vgl. z. B. 8:137–141) dar. Da dieses Bedürfnis unabweisbar ist, kommt das moralische Subjekt zum Glauben an Gott, und dadurch erhält zugleich auch der „Buchstabe seiner Schöpfung" (8:264) einen Sinn; nicht in der Form, dass nun auf einmal der göttliche Plan hinter jedem Übel in der Welt für uns einsichtig würde, sondern dadurch, dass wir mit dem Glauben an Gott zugleich glauben, dass es eine (aufs Ganze gesehen) moralisch gerechte Weltordnung gibt.

Das Gelingen authentischer Theodizee ist abhängig vom Erfolg des moralischen Arguments für die Annahme der Existenz Gottes, das Kant in verschiedenen Varianten in *KrV* (vgl. KrV A 828 / B 856ff.), *KpV* (vgl. 5:124ff.; 5:142f.) und *Religion* (vgl. 6:6f.) entwickelt. Die Rekonstruktion und Tragweite dieses Arguments ist umstritten (vgl. Geismann, *Sittlichkeit*; Weidemann, *Rechtfertigung*). Gemäß einer verbreiteten Deutung schließt Kant von dem Faktum der Moral auf die Möglichkeit des →höchsten Guts (proportionales Verhältnis von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit) und von dieser auf die *Existenz* eines allmächtigen und gerechten Richters; gemäß anderer Deutungen leitet Kant aus dem Umstand, dass die Anerkennung der Unmöglichkeit des höchsten Guts moralisch demotivierend wirken würde, die moralische Notwendigkeit der *Annahme* der Existenz Gottes ab. (Tatsächlich lassen sich beide Argumente in Kants Texten finden.) Für die Zurückweisung des Theodizeeproblems ergibt sich aus dieser unsicheren Interpretationslage indes kein wesentlicher Unterschied: Als moralisch wohlgesinnter Mensch muss man rationalerweise die Existenz Gottes annehmen. Die (probabilistischen) Einwürfe der Atheisten fallen nicht ins Gewicht.

Kritik an Kants authentischer Theodizee entzündet sich vor allem an zwei Punkten. Zum einen ist fraglich, ob das moralische Argument für die Annahme der Existenz Gottes das Gewicht tragen kann, das Kant ihm hinsichtlich des Theodizeeproblems aufbürdet. Beide genannten Versionen des Arguments setzen die Wahrheit kaum haltbarer oder zumindest höchst problematischer Prämissen voraus (vgl. z. B. Adams, *Moral Arguments*). Daneben ergibt sich auch eine ethisch bedenkliche Konsequenz: Indem jemand an einen moralisch vollkommenen und allmächtigen Gott glaubt, stimmt er implizit der göttlichen Zulassung (oder gar Bewirkung) bestehender Übel zu – in Ermangelung einer befriedigenden doktrinalen Theodizee jedoch ohne einen Rechtfertigungsgrund für eine solche Zulassung angeben zu können. Dieser Umstand erscheint nicht nur als ein moralisch verwerflicher Verrat an den Opfern furchtbaren Leids, er untergräbt auch das Fundament sittlicher Erkenntnis und droht damit zu einer Form des moralischen Skeptizismus zu

führen (vgl. Russell, *Defenseless*, S. 197f.; Weidemann, *Rechtfertigung*, S. 136f.).

Weiterführende Literatur

Adams, Robert M.: „Moral Arguments for Theistic Belief", in: Delaney, Cornelius F. (Hg.): Rationality and Religious Belief, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1979, 116–140.

Billicsich, Friedrich: Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes, Bd. 2, Wien: Sexl 1952, insbes. 220–251.

Brachtendorf, Johannes: „Kants Theodizee-Aufsatz. Die Bedingungen des Gelingens philosophischer Theodizee", in: Kant-Studien 93, 2002, 57–83.

Geismann, Georg: „Sittlichkeit, Religion und Geschichte in der Philosophie Kants", in: Jahrbuch für Recht und Ethik 8, 2000, 437–531.

Plantinga, Alvin: The Nature of Necessity, Oxford: Clarendon Press 1974.

Russell, Bruce: Defenseless. The Evidential Argument from Evil, hg. von Daniel Howard-Snyder, Bloomington: Indiana UP 1996, 193–205.

Weidemann, Christian: „Kant über die Rechtfertigung theistischen Glaubens", in: Prien, Bernd u. a. (Hg.): Das Spektrum der kritischen Philosophie Immanuel Kants. Eine Münsteraner Ringvorlesung zum Kant-Jahr 2004, Münster: LIT 2006, 97–141.

Christian Weidemann

Theokratie

‚Theokratie' ist Bezeichnung für die Verfassung eines juridischen gemeinen Wesens, „von welchem zwar Gott der Gesetzgeber, […] Menschen aber als Priester, welche seine Befehle unmittelbar von ihm empfangen, eine aristokratische *Regierung* führten" (6:99f.). Weitere wichtige Stellen: 6:79; 6:125; 21:150.

Verwandte Stichworte

Kirche; Gemeinwesen

Philosophische Funktion

Kant diskutiert diesen, traditionell zur Vervollständigung der aristotelischen Verfassungslehre verwendeten Begriff im Rahmen der Erörterung des ethischen Gemeinwesens und bezeichnet die Theokratie als eine hierfür ungeeignete Verfassungsform. Im Rahmen der Theokratie kommt es nämlich nicht auf die Moralität der Handlung an, die sich über deren Motiv bestimmt, sondern lediglich auf ihre Legalität (vgl. 6:99; →Legalität/Moralität). Es handelt sich im Fall der Theokratie daher um eine äußere Gesetzgebung. Beides ist mit dem Begriff einer „allgemeinen Republik nach Tugendgesetzen" (6:98) sowie mit dem im kantischen Sinne moraltheologisch begründeten Gottesbegriff unvereinbar. Zudem ist mit der Theokratie das Problem eines Volkes Gottes gegeben; der jüdischen Glaubensgemeinschaft spricht Kant jedoch den Status der Kirche ab (vgl. 6:125f.).

Wolfgang Ertl

Theologie

Kant definiert die Theologie als die „Erkenntniß des Urwesens" (KrV A 631 / B 659) oder auch als das „System unserer Erkenntniß vom höchsten Wesen" (28:995; vgl. auch 28:1134). In der *KrV* bestimmt er das „Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält", das „Wesen aller Wesen", als den zentralen Gegenstand dieser Disziplin (KrV A 334 / B 391). Die „*rationale Theologie*" bildet für Kant in Übereinstimmung mit der schulphilosophischen Tradition den vierten Hauptteil des ganzen „System[s] der Metaphysik" (KrV A 846 / B 874). Weitere wichtige Stellen: KrV A 580 / B 608; KrV A 631–642 / B 659–670; KrV A 695f. / B 723f.; KrV A 814–816 / B 842–844; 5:442; 5:444; 5:480–482; 6:9f.; 11:429; 18:501f.; 20:301–304; 28:305–308; 28:321f.; 28:330f.; 28:339; 28:450–453; 28:998; 28:1135–1137; 28:1140; 28:1234.

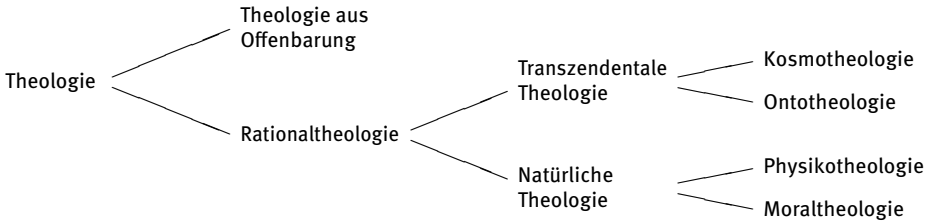
Verwandte Stichworte

Gott; Gottesbeweise; Religion; Theismus

Philosophische Funktion

1 Die Theologieformen in der „Dialektik" der KrV und die Grenzen ihrer Beweisführungen

Im Schlussabschnitt des 3. Hauptstücks der *Transzendentalen Dialektik* entfaltet Kant die folgende definitorische Binnendifferenzierung des Theologiebegriffs: Zunächst sei die Theologie „aus bloßer Vernunft (theologia rationalis)" von der Theologie „aus Offenbarung (relevata)" zu unterscheiden (KrV A 631 / B 659). Diejenige Form von Rationaltheologie, die sich nur auf die „reine Vernunft"



Die definitorische Binnendifferenzierung des Theologiebegriffs in der *KrV*

und damit auf „lauter transscendentale[] Begriffe“ wie das „ens originarium, realissimum, ens entium“ stützt, heiße „*transscendentale* Theologie“ (KrV A 631 / B 659). Als Unterarten derselben führt Kant hier die „*Kosmotheologie*“, welche das Dasein des Urwesens „von einer Erfahrung überhaupt“ ableite, und die „*Ontotheologie*“ an, die das Dasein des Urwesens „durch bloße Begriffe, ohne Behülfe der mindesten Erfahrung“ beweisen wolle (KrV A 632 / B 660). Im Unterschied zur transzendentalen Theologie schließe die „*natürliche Theologie*“ – als zweite Grundform der Rationaltheologie – durch einen Begriff, den sie „aus der Natur (unserer Seele)“ (KrV A 631 / B 659) entlehne, auf das Dasein → Gottes. Auf diese Weise steige die natürliche Theologie von der „Welt zur höchsten Intelligenz“ auf, was wiederum auf zwei Arten geschehen könne: Die → Physikotheologie verstehe die „höchste Intelligenz“ des Näheren als Prinzip aller „natürlichen“, die → Moraltheologie des Näheren als Prinzip aller „sittlichen“ Ordnung und Vollkommenheit (KrV A 632 / B 660).

Während die transzendentale Theologie nur dazu imstande sei, das höchste Wesen als eine neutrale „*Weltursache*“ zu denken (ohne etwa entscheiden zu können, ob dieses dann durch die „Nothwendigkeit“ seiner Natur oder durch „Freiheit“ wirke), ziele die natürliche Theologie darauf ab, das Urwesen in Analogie zum menschlichen Erkenntnisvermögen und Willen als einen → „*Welturheber*“ zu bestimmen, der durch „Verstand und Freiheit“ Grund aller Dinge sei (KrV A 631f. / B 659f.). Derjenige, der nur eine „*transscendentale* Theologie“ einräumt, heißt nach Kant „*Deist*“ (KrV A 631 / B 659; vgl. auch 10:393; 28:322; 28:1001 u. ö.). Als „*Theist*“ sei demgegenüber derjenige zu bezeichnen, der zumindest auch eine „*natürliche* Theologie“ annimmt (KrV A 631 / B 659). Während Kant dem Deisten, auch in möglicher Abgrenzung von pejorativen → Deismus-Begriffen, zugesteht, dass dieser zumindest einen Gott „glaube“, sieht er das Wesen des Theisten dadurch gekennzeichnet, dass dieser darüber hinaus einen „*lebendigen Gott* (summam intelligentiam)“ annimmt (KrV A 633 / B 661). Eine Parallelstelle aus der Metaphysik-Vorlesung nach Volckmann unterstreicht, dass Kant hier den „Glauben des Deisten“ offenbar nicht im Sinne des kritischen Terminus eines → Vernunftglaubens verstanden wissen will. Denn gemäß der Vorlesung „denkt“ der Deist Gott „blos als ens summum“ und „behauptet“ dementsprechend „eine oberste Weltursache“ (28:452). Diese Verkoppelung des rationaltheologischen Geltungsanspruches mit dem Wissensbegriff konnte Kant unter anderem bei seinem Referenzautor → Alexander Gottlieb Baumgarten vorfinden, der diese im § 800 seiner *Metaphysica* als Wesensmerkmal der gesamten natürlichen Theologie ausgemacht hatte: „Die *natürliche Theologie* ist die Wissenschaft von Gott, soweit er ohne den Glauben erkannt werden kann“ (17:157; Übers. Gawlick/Kreimendahl, S. 437; vgl. dazu unter anderem *Refl.* 4564, 17:595 und 4841, 17:742f.). Andererseits könnte der „Glaube des Deisten“ mit Blick auf dessen Intention auch als Surrogat aufgefasst werden, das diesem nach dem Scheitern seiner transzendentaltheologischen Beweisbemühungen noch übrig bleibt bzw. noch diplomatisch zugestanden wird. Denn Kants zentrale These in dem entsprechenden Abschnitt der *Transzendentalen Dialektik* lautet, dass „alle Versuche eines bloß speculativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind“ (KrV A 636 / B 664). Und er ergänzt, dass auch „die Principien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen“, so dass „folglich, wenn man nicht morali-

sche Gesetze zum Grunde legt oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne“ (KrV A 636 / B 664). Aus diesem Kontext geht hervor, dass Kant hier nur die Moraltheologie von seiner Kritik ausnimmt und alle weiteren Formen der Rationaltheologie in ihren direkten Beweisabsichten als unzulänglich ansieht. Auch der „physischtheologische Beweis“ müsse als ein letztlich scheiternder Versuch aufgefasst werden, „Speculation mit Anschauung“ zu verknüpfen (KrV A 637 / B 665). Als Begründung für das Scheitern führt Kant in dem Schlussabschnitt das für die Dialektik grundlegende Argument an, dass es der Vernunft nicht gestattet sei, das nur „[inner-]empirisch gültige Gesetz der Causalität“ (KrV A 636 / B 664) zu gebrauchen, um auf ein Urwesen als intelligiblen Grund der Sinnenwelt synthetisch zurückzuschließen. Den globalen Referenzrahmen seiner diesbezüglichen Kritik theologischer Schlussformen bildet die in den vorangegangenen Abschnitten entfaltete These, dass sich alle Versuche eines spekulativen →Gottesbeweises systematisch auf den →ontologischen Gottesbeweis zurückführen ließen, der aber letztlich deswegen unzureichend sei, weil die Annahme, dass das lediglich als höchstvollkommen und „nothwendig“ gedachte Wesen realiter nicht gesetzt sei, keinen Widerspruch impliziere (vgl. KrV A 594f. / B 622f.). Die in diesem Wesen vermeintlich a priori gedachte Eigenschaft der Existenz bzw. des Seins sei „kein reales Prädikat“ (KrV A 598 / B 626). Vielmehr bezeichne das hier projektierte „*Sein*“ die über die bloße analytische Begriffs- und Prädikatenzergliederung hinausgehende reale „Position“ eines Gegenstands (KrV A 598 / B 626). Da auch der →kosmologische Gottesbeweis bei seiner selektierenden Bestimmung desjenigen Dinges, das gegenüber allen zufälligen Dingen absolut „nothwendig“ sein soll, substantiell auf das Konzept des „allerrealsten“ (und damit erst notwendigen) Wesens zurückgreifen müsse (vgl. KrV A 605–607 / B 633–635), falle dieser auf den ontologischen zurück (KrV A 609 / B 637). Ein entsprechender Rückfall lasse sich ebenso beim →physikotheologischen Gottesbeweis konstatieren, da es diesem nicht gelänge, einen spezifischen Begriff von der absoluten „Weisheit“, „Macht“ und „Vollkommenheit“ einer göttlichen, zweckmäßig wirkenden Ursache abzuleiten (vgl. KrV A 628–630 / B 656–658). Dergestalt könne auch dieser im Ergebnis, wie der seinerseits bereits krypto-ontologische, kosmologische Gottesbeweis, nur von der „anfangs aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt geschlossenen [globalen] Zufälligkeit derselben“ (KrV A 629 / B 657) auf eine notwendige Ursache zu schließen versuchen.

Im Folgenden sollen zunächst einige weitere Fundierungsbeziehungen und funktionale Zuschreibungen innerhalb der Rationaltheologie exponiert werden (2). Dieser Auseinanderlegung folgt abschließend eine Betrachtung des Verhältnisses von Rationaltheologie und Offenbarungstheologie in der kantischen Philosophie (3).

2 Fundierungsbeziehungen und funktionale Zuschreibungen innerhalb der Rationaltheologie

2.1 *Der (frühe) konzeptionelle Primat der transzendentalen Theologie.* Unbeschadet seiner Kritik an allen nicht moralisch fundierten Gottesbeweisen gesteht Kant dennoch der transzendentalen Theologie eine wichtige kriteriologische Funktion zu: Sie erschließe ein „*fehlerfreies Ideal*, ein[en] Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntniß schließt und krönt“ (KrV A 641 / B 669; vgl. zudem 28:1037), und leiste die „unaufhörliche Censur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuschten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einstimmigen Vernunft“ (KrV A 641 / B 669; vgl. auch 28:326; 28:1002; 28:1046). Durch die konzeptionelle Sicherung der ontologischen Prädikate bewahre die transzendentale Theologie die menschliche Vernunft bei ihren Sondierungsbemühungen und Schlüssen vor atheistischen und deistischen Dogmatismen, falschen Anthropomorphismen (vgl. KrV A 640 / B 668) und Polytheismen (vgl. KrV A 590 / B 618), die von Kant auch allesamt unter dem Begriff der „Vernünfteley“ subsumiert werden (27:1457). Denn *wenn* es eine haltbare Theologie geben sollte, *dann gilt* gemäß dem in der Dialektik entfalteten Argument, dass in ihrem Gottesbegriff die folgenden Attribute Berücksichtigung finden müssen: die „Nothwendigkeit, die Unendlichkeit, die Einheit, das Dasein außer der Welt (nicht als Weltseele), die Ewigkeit ohne Bedingungen der Zeit, die Allgegenwart ohne Bedingungen des Raumes, die Allmacht etc.“ (KrV A 641f. / B 669f.; vgl. auch 28:1020f.).

Norman Kemp Smith hat diese Ausführungen Kants wie folgt kommentiert: „These conclud-

ing remarks cannot be accepted as representing Kant's true teaching. The Ideal, by his own showing, is by no means without a flaw. […] In short, it is constituted in accordance with the false, un-Critical principles of Leibnizian metaphysics, and is found on examination to be non-existent even as a purely mental entity. Reduced to its proper terms, it becomes a mere schema regulative of the understanding in the extension of experience, and does not yield even a negative criterion for the testing of our ideals of Divine Existence" (*A Commentary*, S. 541f.). Auch für Giovanni B. Sala lässt sich das hier von Kant kriteriologisch herangezogene „*Ideal*" (KrV A 641 / B 669) nicht ohne weiteres mit vorangegangenen Lehrstücken der *KrV* in Einklang bringen. Aus seiner Sicht macht dieses „Kants eigene Erklärung des transzendentalen Scheins, der dem ‚transzendentalen Ideal' anhaftet, problematisch" (Sala, *Kant und die Frage nach Gott*, S. 355). Diese globalen Einschätzungen sehen sich den folgenden drei Einwänden ausgesetzt:

(a) Der „Schein" (KrV A 581 / B 609) und die „natürliche[] Illusion" (KrV A 582 / B 610) des →transzendentalen Ideals ergeben sich nach Kant allein daraus, dass wir es in Gestalt eines objektiv existierenden Dinges „hypostasiren" (KrV A 580 / B 608), nicht aber bereits aus der Bildung dieser Idee, die als ein „unentbehrliches Richtmaß der Vernunft" (KrV A 569 / B 597) angesehen werden könne (vgl. auch KrV A 601 / B 629; KrV A 611f. / B 639f.).

(b) Wenn Kant gegen Ende der *Dialektik* darauf abhebt, dass die transzendentale Theologie ihre „Unentbehrlichkeit" dadurch beweise, dass sie den „Begriff" und Gegenstand der Theologie (und damit auch einer Moraltheologie, „wenn es eine […] [solche] geben sollte") allererst bestimme (KrV A 641 / B 669), so adaptiert er hier offenbar (noch) das in der *KrV* mehrfach vorgetragene Theorem, dass die Moral noch einmal einer Stütze in Ideen der theoretisch-spekulativen Vernunft bedürfe: „Wenn es kein von der Welt unterschiedenes Urwesen giebt, wenn die Welt ohne Anfang und also auch ohne Urheber, unser Wille nicht frei und die Seele von gleicher Theilbarkeit und Verweslichkeit mit der Materie ist: so verlieren auch die *moralischen* Ideen und Grundsätze alle Gültigkeit und fallen mit den *transscendentalen* Ideen, welche ihre theoretische Stütze ausmachten" (KrV A 468 / B 496; vgl. auch KrV A 828 / B 856). Kemp Smith scheint im Rahmen seiner Stellungnahme zu unterschätzen, dass Kant zumindest in diesen Zusammenhängen noch einen relativen Primat der Transzendentaltheologie vor der Moraltheologie zu statuieren versucht, den er auch in der *Refl.* 4582 (etwa 1772) zum Gegenstand macht: „Die transscendentale theologie allein ist deistisch; die natürliche allein ist anthropomorphistisch; die Moralische allein ist nicht gnug gegen Eingriffe gesichert. Die transscendentale theologie sichert wieder sie" (17:601; vgl. 17:742f.; 28:307; 28:1002). Bei den „Eingriffe[n]" könnte Kant neben Formen der Schwärmerei etwa auch den von ihm kritisierten „Manichäismus" vor Augen haben, der „polytheistisch" ein gutes und ein gleichrangiges böses Grundprinzip an den Anfang aller Dinge setzt (28:691f.; 28:1040f.). Der relative Primat der Transzendentaltheologie spiegelt sich auch (noch) an all den Werkstellen wider, an denen diese konzeptionell als der „Grund aller möglichen Theologie" ausgewiesen wird (28:1003; vgl. 28:306f.). Als „Grund" fungiert die Transzendentaltheologie in den Vorlesungen auch deshalb, weil der kosmologische und der physikotheologische Gottesbeweis hier an verschiedenen Stellen ebenfalls mit dem ontologischen Beweisversuch rückgekoppelt werden können (vgl. 28:314; 28:1006f.; 28:1009; 28:1149; 28:1245f. u. ö.).

(c) Von der potenziellen kriteriologischen Funktion der Transzendentaltheologie macht Kant auch noch 1796 im *Vornehmen Ton* Gebrauch. In der Schrift heißt es, dass „der transscendentale Begriff von Gott, als dem *allerrealsten Wesen*[,]" in der Philosophie „nicht umgangen" werden kann und dass er „zum Verbande und zugleich zur Läuterung aller concreten [Begriffe]" gehört, „die nachher in die angewandte Theologie und Religionslehre hineinkommen mögen" (8:400 Anm.). Es handelt sich dementsprechend offenbar um kein Theorem, das Kant aus prinzipiellen Gründen in Lehrstücken und Schriften, die auf die *Dialektik* der *KrV* folgten, fallen gelassen hätte.

2.2 *Die prädikative Autonomie der Moraltheologie und die additive Funktion der transzendentalen Theologie.* Im *Kanon* der *KrV* (KrV A 795ff. / B 823ff.) führt Kant in akzentuierter Form nochmals den „eigenthümlichen Vorzug" der Moraltheologie gegenüber der „speculativen" Theologie an, dass erstere „unausbleiblich auf den Begriff eines *einigen*, *allervollkommensten* und *vernünftigen*

Urwesens führt, worauf uns speculative Theologie nicht einmal aus objectiven Gründen *hinweiset*, geschweige uns davon *überzeugen* konnte“ (KrV A 814 / B 842). Die etwaigen ‚subjektiven‘ Anhaltspunkte und Schlüsse können dergestalt „weder in der transscendentalen, noch natürlichen Theologie“ dazu herangezogen werden, um einen „bedeutenden Grund“ ausfindig zu machen, „ein einiges Wesen anzunehmen“ (KrV A 814f. / B 842f.; zum bloß „subiectiv[en]“ Beweisgrund der transzendentalen Theologie vgl. auch die *Refl.* 5528, 28:314 sowie Theis, *Neuer Wein in alten Schläuchen*, S. 140 und 142). Hier fällt zunächst auf, dass Kant im *Kanon* (KrV A 795ff. / B 823ff.) den Begriff der natürlichen Theologie in einem anderen Sinne verwendet als im Schlussabschnitt des 3. Hauptstücks der *Dialektik* (vgl. 1). Die Moraltheologie wird hier nicht (mehr) als ein Teil derselben, sondern als eine dritte, eigenständige Unterart der Rationaltheologie verstanden. Kant schließt damit an die von ihm in Reflexionen und Vorlesungen gebrauchte Terminologie an, nach der sich die natürliche Theologie (im Sinn von: ‚Theologie, die sich auf die äußere Natur bezieht‘) aus der Kosmotheologie und der Physikotheologie zusammensetzt (vgl. u. a. 17:601; 17:605; 18:260; 28:307f.; 28:999f.; 28:1140 sowie auch schon in der *KrV*: KrV A 604 / B 632; davon jedoch in den Vorlesungen wieder abweichend: 28:1007; 28:1246); neben der Anlehnung an das Lehrbuch von → Johann August Eberhard über natürliche Theologie (vgl. 18:555f. und 28:1033) könnte dabei für Kant die Herausstellung des Minimums an natürlicher Erfahrung, auf das die Kosmotheologie rekurrieren muss, ein Grund für diese variierte Systematisierung gewesen sein, der dann die Trias Ursache (Transzendentaltheologie) – Urheber/Schöpfer (Kosmotheologie/Physikotheologie) – Herrscher (Moraltheologie) korrespondiert (vgl. 28:1141; 28:1047).

Neben der Teilmodifikation der Terminologie spricht Kant der Moraltheologie im *Kanon* (KrV A 795ff. / B 823ff.) nun aber auch ausdrücklich eine erweiterte Funktion im Hinblick auf die nähere Prädikation des Gottesbegriffs bzw. des göttlichen Willens zu. Während dies in der *Dialektik* zumindest in korrektiv-abgrenzender Hinsicht noch der transzendentalen Theologie vorbehalten war, generiert die Moraltheologie diese Bestimmungen hier aus sich selbst und auf Grundlage des Sittengesetzes: „Dagegen wenn wir aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit als einem nothwendigen Weltgesetze die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effect, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muß es ein einiger oberster Wille sein, der alle diese Gesetze in sich befaßt. […] Dieser Wille muß allgewaltig sein, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sei; allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Werth erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfnisse, welches das höchste Weltbeste erfordert, nahe sei; ewig, damit in keiner Zeit diese Übereinstimmung der Natur und Freiheit ermangele, usw.“ (KrV A 815 / B 843; vgl. zudem in den Vorlesungen: 28:1012; 28:1073). Ungeachtet seiner Modifikation der moralischen Triebfedernlehre und der abgewandelten Einbettung des → höchsten Guts hält Kant an dieser prädikativen Autonomie der Moraltheologie dann ebenfalls in der *KpV* fest (vgl. 5:131; 5:139f.). Während die Prädikationen der transzendentalen Theologie (die Kant in der *Refl.* 5524 auch „praedicata logica Entis realissimi“ nennt, 18:207) in der Hauptsache negativ ausfielen, ist dergestalt erst die Moraltheologie dazu imstande, einzelnen göttlichen Eigenschaften eine positive Bestimmung („praedicata realia synthetica“, 18:207) zu verleihen (vgl. auch 5:133; 18:205; 18:427). Heißt es beispielsweise in der Vorlesung über die philosophische Religionslehre nach Pölitz über die → „Allgegenwart“ Gottes, diese sei „nicht local, aber virtual; d. h. Gott wirkt beständig und allenthalben mit seiner Kraft in alle Dinge; er erhält auf die Art die Substanzen selbst, und regieret auch ihren Zustand“ (28:1108f.), so ist eine solche transzendentaltheologische Spekulation über die Dinge (an sich) im Paradigma der kritischen Philosophie auch deshalb problematisch geworden, weil sich auf diese Weise kein Begriff einer derartigen ‚Einwirkung‘ und ‚Kraft‘ gewinnen lässt. Einen kritisch gerechtfertigten Begriff kann allenfalls die Moraltheologie bereitstellen, die hier die „Allgegenwart“ eben als „unmittelbar allem Bedürfnisse, welches das höchste Weltbeste erfordert, nahe sei[n]“ oder auch als „allen helfen [können]“ (28:339) näher bestimmt (vgl. dazu auch Heimsoeth, *Transzendentale Dialektik*, S. 770).

Doch auch wenn die Bestimmung der Attribute des göttlichen Willens im *Kanon* (KrV A 795ff. /

B 823ff.) nicht (mehr) auf die Unterstützung durch die Transzendentaltheologie angewiesen ist, so wird hier noch auf das Instrumentarium derselben in einem verwandten Zusammenhang ergänzend zurückgegriffen. So zieht Kant im direkten Anschluss an seine moraltheologischen Ausführungen den Schluss, dass die von Gott hergestellte „Einheit der Zwecke in dieser Welt der Intelligenzen" zugleich wiederum „unausbleiblich auch auf die zweckmäßige Einheit aller Dinge, die dieses große Ganze ausmachen, nach allgemeinen Naturgesetzen" führt. Diese „Naturgesetze", die das Korrelat der „allgemeinen und nothwendigen Sittengesetze[]" bildeten, könnten nun aber – als Gesetze – ebenfalls nicht als das Produkt einer „zufällig gestifteten Einheit" angesehen werden (KrV A 815f. / B 843f.). Dementsprechend bringe die „Physikotheologie" die hier von ihr auszuleuchtende Zweckmäßigkeit der Natur „auf Gründe, die a priori mit der inneren Möglichkeit der Dinge unzertrennlich verknüpft sein müssen und dadurch auf eine *transscendentale Theologie*, die sich das Ideal der höchsten ontologischen Vollkommenheit zu einem Princip der systematischen Einheit nimmt, welches nach allgemeinen und nothwendigen Naturgesetzen alle Dinge verknüpft, weil sie alle in der absoluten Nothwendigkeit eines einigen Urwesens ihren Ursprung haben" (KrV A 816 / B 844). Hier greift Kant offenbar sein bereits in der vorkritischen Phase, vor allem im *Beweisgrund* entfaltetes Postulat auf, etwaige Zweckmäßigkeiten in der Natur so weit wie möglich auf Naturgesetze, die im Wesen Gottes gegründet seien, zurückzuführen (vgl. 2:126). Die Notwendigkeit der natürlichen, zweckmäßig erscheinenden Dinge läge dann in ihrer ontologischen, von Gott herrührenden Vollkommenheit begründet. Das (dann im Übrigen zugleich mit dem Frage nach der göttlichen → Prädestination verbundene) Argument, dass Gott nicht nur, wie von der Moraltheologie projektiert, aus Freiheit und Vernunft heraus agiert, sondern ebenfalls aus einer „absoluten Nothwendigkeit" (KrV A 816 / B 844) heraus wirken muss, wird dergestalt im *Kanon* (KrV A 795ff. / B 823ff.) noch aus der transzendentalen Theologie geschöpft.

2.3 *Die Moraltheologie als „Grund" von Theologie und Religion.* In der *KU* bedarf es keines transzendentaltheologischen Zusatzargumentes mehr, um die Nichtwidersprüchlichkeit und Koexistenz von Naturteleologie und Naturmechanismus denkbar werden zu lassen. Die beiden Prinzipien werden in Beurteilungsmaximen transformiert (vgl. 5:387f.), wobei es nach Kant „unausgemacht dahin gestellt" bleiben kann, „ob nicht in dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Princip zusammen hängen mögen" (5:388; vgl. auch 5:441f.). Über den *Kanon* (KrV A 795ff. / B 823ff.) hinausgehend ist es in der *KU* nun außerdem möglich, durch die Einflechtung des → Endzweck-Konzeptes in die teleologische Naturbetrachtung aus moraltheologischer Perspektive eine hierarchische Beziehung zwischen den „Endursachen" und den bloß mechanisch „bewegende[n] Kräften", die dann „nur als Mittelursachen" unter den ersteren ständen (5:390), zu statuieren. Als „der Schöpfung Endzweck", dem „die ganze Natur teleologisch untergeordnet" sei, sei der Mensch dazu legitimiert, die „ganze Natur" (in ihrem Mechanismus) seinem höchsten Zweck zu „unterwerfen" (5:435f.). Vor diesem Hintergrund werden wir uns Gott nach Kants Gedankenführung auch in der *KU* „nicht bloß als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke denken müssen. In Beziehung auf das *höchste* unter seiner Herrschaft allein mögliche *Gut*, nämlich die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, werden wir uns dieses Urwesen als *allwissend* [,] […] *allmächtig* […] [sowie] als *allgütig* und zugleich *gerecht* [denken] […]; und so [werden wir] auch alle noch übrigen transscendentalen Eigenschaften, als *Ewigkeit*, *Allgegenwart* usw. (denn Güte und Gerechtigkeit sind moralische Eigenschaften), die in Beziehung auf einen solchen Endzweck vorausgesetzt werden, an demselben denken müssen. – Auf solche Weise ergänzt die *moralische* Teleologie den Mangel der *physischen* und gründet allererst eine *Theologie*" (5:444). In terminologischer Umkehrung der früheren Verhältnisbestimmung (vgl. 2.1 b) fungiert die Moraltheologie jetzt „allererst" als „Grund" der Theologie. Auch die „transscendentalen Eigenschaften" (5:444) werden nunmehr ganz aus ihren Grundannahmen abgeleitet.

Gegen Ende der Schrift betont Kant, dass die Theologie auf solche Weise „unmittelbar zur

Religion, d. i. der Erkenntniß unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ führe, und zwar deshalb, „weil die Erkenntniß unserer Pflicht und des darin uns durch Vernunft auferlegten Endzwecks den Begriff von Gott zuerst bestimmt hervorbringen konnte“ (5:481). Dergestalt ist die „natürliche Religion“, wie es in der Danziger Rationaltheologie nach Baumbach heißt, „noch nicht ein Fundament der Religion, sondern erst die Theologia moralis“ (28:1242). Die Wurzel der Theologie ist in der kantischen Philosophie weder die gelebte noch die offenbarte Religion, sondern die Theologie (jedoch nur die moralisch fundierte, vgl. 9:494f.) bildet hier umgekehrt die Wurzel der vernünftigen Religion und verfolgt so letztlich „nicht das spekulative, sondern praktische Interesse“ (28:1135; vgl. 28:998).

3 Zum Verhältnis von Rationaltheologie und Offenbarungstheologie

Kant versteht die Schlüsse der philosophischen Rationaltheologie bzw. der natürlichen Theologie, soweit sie zu kritisch gerechtfertigten Vorbehalten und Einsichten führen, als Maßstab, um die Aussagen der geoffenbarten Theologie (die Kant gelegentlich auch „übernatürliche Theologie“, 27:170, nennt) zu beurteilen. Hieß es etwa bei Baumgarten im § 992 seiner *Metaphysica* noch neutraler und zurückhaltender: „Gottes Offenbarung in enger oder engster Bedeutung *widerspricht nicht* der natürlichen Offenbarung (§ 991), folglich auch nicht der objektiv verstandenen Vernunft“ (17:205; Übers. Gawlick/Kreimendahl, S. 523), so kommentiert Kant dies in der *Refl.* 6202 wie folgt: „Die Natürliche theologie ist nothwendig […] weil wir nach ihren Begriffen die ächtheit der geoffenbarten beurtheilen“ (18:487; vgl. auch 7:23; 18:485; 28:1323). Auf diese Weise verlagert Kant das Verifikationspotential einseitig in die Vernunft, durch welche die geoffenbarte Theologie, deren faktischer Ursprung durchaus „durch offenbarung seyn könne“, jederzeit „von jedem eingesehen werden könen [muss]“ (18:487; vgl. dazu auch die Ausführungen über natürliche und geoffenbarte Religion in der *Religion*, 6:153–157 sowie 8:142f.). Dies führt Kant an anderen Stellen, etwa im *Theodizee*-Aufsatz, dazu, die „unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes“ mit der „Auslegung […] einer *machthabenden* praktischen Vernunft“ zu identifizieren (8:264) und den Unterschied einer „*innere[n]*“ von einer „*äußere[n]*“ Offenbarung wie folgt systematisch fruchtbar zu machen: „Eine *äußere* Offenbahrung Gottes kann *zwiefach* seyn, entweder durch Werke, oder durch Worte; die *innere* göttliche Offenbahrung ist die Offenbahrung Gottes durch unsere eigene Vernunft; diese letztere *muß allen andern vorhergehen*, und zur Beurtheilung der äußern dienen. Sie muß der Probierstein seyn, woran ich erkenne, *ob eine äußere Offenbahrung Gottes sey*“ (28:1117). Ob angesichts dieser Identifikationen und Zuschneidungen die tradierte, von Kant in Vorlesungen referierte Differenz zwischen einer „Theologia archetypa“, die „nur allein in Gott“ anzutreffen sei, und einer „Theologia ectypa“, die dem Menschen einzig zugänglich sei (28:995; vgl. 28:1134) und die nur eine analogische Gotteserkenntnis ermöglicht, unter dem Vorzeichen der kritischen Philosophie noch haltbar ist, erscheint fraglich. (Für den durchgängig analogischen Charakter der Gottesbestimmung beim kritischen Kant argumentieren hingegen Edith und Klaus Düsing, *Negative und positive Theologie bei Kant*, S. 99, 112, 116f.)

Weiterführende Literatur

Esposito, Constantino: „Kant: von der Moral zur Religion (und zurück)“, in: Fischer, Norbert (Hg.): Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg: Meiner 2004, 265–291.

Heimsoeth, Heinz: Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Dritter Teil: Das Ideal der reinen Vernunft; die spekulativen Beweisarten vom Dasein Gottes; dialektischer Schein und Leitideen der Forschung, Berlin u. a.: de Gruyter 1969, 531–545.

Schmucker, Josef: Die Ontotheologie des vorkritischen Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 1980.

Theis, Robert: „Kants Theologie der bloßen Vernunft in der Kritik der reinen Vernunft“, in: Philosophisches Jahrbuch 104, 1997, 19–51.

Theis, Robert: „Kants Transformation der Ontotheologie. Über die Möglichkeit einer philosophischen Theologie im Schatten des Kritizismus“, in: Hilpert, Konrad / Ohlig, Karl-Heinz (Hg.): Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung, Zürich: Benzinger 1993, 127–140.

Theis, Robert: „Von der Kritik der Ontotheologie zur kritischen Ontotheologie“, in: Danz, Christian / Langthaler, Rudolf (Hg.): Kritische und

absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und philosophische Theologie bei Kant und Schelling, Freiburg u. a.: Alber 2006, 11–29.
Wood, Allen W.: Kant's Rational Theology, Ithaca u. a.: Cornell University Press 1978, insbes. 79–93.

Thomas Wyrwich

Theorem

Als methodologischer Begriff findet der Terminus ‚Theorem' in Kants *Logik* Verwendung. Unter Theorem versteht Kant „theoretische, eines Beweises fähige oder bedürftige Sätze" (9:112). Deshalb ist neben der „*Thesis*" die „*Demonstration*" ein „wesentliche[s] […] Moment[] eines jeden Theorems" (9:112). Kant unterscheidet sie dort von „*Corollarien*" („Folge[sätze]"), „*Scholien*" („*Erläuterungssätze*") und „*[L]emmata*" („Lehnsätze"), die in einer „anderen Wissenschaft" bewiesen werden als der, in welcher man ihre Wahrheit annimmt (9:112). Wichtige Stelle: 9:112.

Verwandte Stichworte

Satz; Urteil; Prinzip

Philosophische Funktion

Der Terminus ‚Theorem' gehört ebenso wie der Terminus ‚Corollar' bei Kant zu jenen Begriffen, mit denen die deduktive Argumentations- und Wissenschaftsform charakterisiert werden kann. Im Unterschied zu den Corollarien, die „unmittelbar geschlossen" werden können, sind Theoreme solche Sätze, die durch „eine Reihe von Folgen aus unmittelbar gewissen Sätzen gezogen werden" müssen (9:112). Prinzipien, Corollarien und Theoreme bestimmen nach Kant zusammen ein deduktives Wissensgefüge. Dass dieses an der geometrischen Methode orientierte Wissenschaftsverständnis nicht ohne weiteres auf die Philosophie anzuwenden ist, zeigt Kant in der *Transzendentalen Methodenlehre* (KrV A 705–856 / B 733–844) der *KrV* (→ Mathematik und Philosophie).

Brigitta-Sophie von Wolff-Metternich

theoretisch

Kant bezieht den Ausdruck ‚theoretisch' primär auf alles, was ist oder geschieht (→ Natur), im Gegensatz zum Praktischen, das sich mit dem Sollen beschäftigt. So ist z. B. die theoretische → Erkenntnis die Vorstellung der Dinge, wie sie sind oder geschehen, während die → praktische Erkenntnis darauf bezogen ist, was sein oder geschehen soll. In zweiter Linie steht das Theoretische dem Ästhetischen in dem Sinn gegenüber, dass ein theoretisches Urteil einen → Gegenstand dadurch bestimmt, dass es ihm ein Prädikat zuschreibt, während ein ästhetisches Urteil nur ein → Gefühl mit einer Wahrnehmung verbindet. Wichtige Stellen: KrV A 633–635 / B 661–663; 5:65f.; 5:171; 5:288; 6:217f.; 9:86f.; 9:110.

Verwandte Stichworte

praktisch; Theorie/Praxis; Freiheitsbegriff/Naturbegriff

Philosophische Funktion

1 Einteilung der Philosophie und der menschlichen Erkenntnis

Kant teilt die → Philosophie, verstanden als Gesetzgebung der → Vernunft, in die theoretische und die → praktische Philosophie ein. Diese Einteilung beruft sich auf die zwei einzigen Gebiete, in denen unser → Erkenntnisvermögen a priori gesetzgebend sein kann: das der Naturbegriffe und das des Freiheitsbegriffes. Die Natur ist demzufolge das Gebiet der theoretischen Erkenntnis, wo der → Verstand der → Gesetzgeber ist, weil er allein konstitutive Prinzipien für die Bestimmung der in der → Sinnlichkeit gegebenen Gegenstände besitzt. Die → Freiheit hingegen ist das Gebiet der praktischen Erkenntnis, in der die Vernunft a priori Gesetzgeberin ist, da sie allein konstitutive Prinzipien a priori für die Verwirklichung seines → Objektes besitzt. Die praktische Philosophie ist dann → Moralphilosophie, wenn sie sich mit dem nicht-empirischen Sollen beschäftigt: „Es sind aber nur zweierlei Begriffe, welche eben so viel verschiedene Principien der Möglichkeit ihrer Gegenstände zulassen: nämlich die *Naturbegriffe* und der *Freiheitsbegriff*. Da nun die ersteren ein *theoretisches* Erkenntniß nach Principien a priori möglich machen, der zweite aber in Ansehung derselben nur ein negatives Princip (der bloßen Entgegensetzung) schon in seinem Begriffe bei sich führt, dagegen für die Willensbestimmung erweiternde Grundsätze, welche darum praktisch heißen, errichtet: so wird die Philosophie in zwei den Principien nach ganz verschiedene Theile,

in die theoretische als *Naturphilosophie* und die praktische als *Moralphilosophie* […] mit Recht eingetheilt" (5:171; vgl. KrV B X; KrV A 840 / B 868; 5:65; 5:174; 5:176).

Die theoretische Erkenntnis wird ihrerseits in die →spekulative Erkenntnis (→Metaphysik der Natur) einerseits und die empirische Naturerkenntnis andererseits unterschieden: „Eine theoretische Erkenntniß ist speculativ wenn sie auf einen Gegenstand oder solche Begriffe von einem Gegenstande geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann. Sie wird der *Naturerkenntniß* entgegengesetzt, welche auf keine andere Gegenstände oder Prädicate derselben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können" (KrV A 634–635 / B 662–663). Die spekulative Erkenntnis hat ihren Ursprung in dem nach Kant einzigen legitimen spekulativen →Vernunftgebrauch, nämlich demjenigen, durch den wir die Grenzen der theoretischen Erkenntnis selber sowie ihre →Bedingungen der Möglichkeit und →Prinzipien entdecken: Dass die Metaphysik „als bloße Speculation mehr dazu dient, Irrthümer abzuhalten, als Erkenntniß zu erweitern, thut ihrem Werthe keinen Abbruch, sondern giebt ihr vielmehr Würde" (KrV A 851 / B 879).

Was die kritische Philosophie entdeckt, ist, dass es theoretische Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes erst dann geben kann, wenn dieser in einer →möglichen Erfahrung gegeben wird, d. h., als Naturerkenntnis. Da Kant zufolge →Erfahrung die Synthese eines sinnlichen →Mannigfaltigen nach den →Formen der Anschauung und den →Gesetzen des Verstandes ist, erkennt Kant als Naturerkenntnisse nur die →Mathematik als Konstruktion von Begriffen in den reinen Formen der sinnlichen Anschauung und die →Physik als Darstellung von Gegenständen zumindest teilweise a priori nach den reinen Formen der sinnlichen Anschauung: „*Mathematik* und *Physik* sind die beiden theoretischen Erkenntnisse der Vernunft, welche ihre *Objecte* a priori bestimmen sollen, die erstere ganz rein, die zweite wenigstens zum Theil rein, dann aber auch nach Maßgabe andere Erkenntnißquellen als der der Vernunft" (KrV B X; vgl. 4:279).

Kant stellt darüber hinaus die theoretischen →Begriffe den praktischen Begriffen gegenüber, und nennt die ersteren „Kategorien der Natur", die letzteren „*Kategorien der Freiheit*" (5:65). Außerdem schreibt er letzteren einen Vorteil den ersteren gegenüber zu, nämlich dass sie „nicht auf Anschauungen warten dürfen, um Bedeutung zu bekommen […] weil sie die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen, (die Willensgesinnung) selbst hervorbringen" (5:66). In ähnlicher Weise werden die theoretischen Sätze (→Satz) den praktischen Sätzen gegenübergestellt, so dass sich erstere auf den in der Sinnlichkeit gegebenen Gegenstand beziehen, während letztere die →Handlung, durch die ein Objekt möglich wird, vorschreiben (vgl. 9:110).

2 Weitere Verwendungen

Über diesen generellen Bedeutungskontext hinaus verwendet Kant den Terminus theoretisch zumindest in drei weiteren spezifischen Zusammenhängen. Erstens verknüpft er ihn – zumindest in der *KU* – mit dem Begriff des Praktischen in einer engeren Bedeutung: „das Praktische nach Naturbegriffen", das von dem „Praktischen nach dem Freiheitsbegriffe" (5:171; vgl. 6:217f.) zu unterscheiden sei. Den Grund hierfür sieht Kant darin, dass das →Begehrungsvermögen (der →Wille) eine der „Naturursachen in der Welt, nämlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt" (5:172), ist. So entsteht die Frage, „ob der Begriff, der der Causalität des Willens die Regel gibt, ein Naturbegriff, oder ein Freiheitsbegriff sei" (5:172). Wenn dieser Begriff ein Naturbegriff ist, dann ist das Prinzip des Willens →technisch-praktisch; wenn er aber ein Freiheitsbegriff ist, dann ist jenes Prinzip moralisch-praktisch. Nun gehören die technisch-praktischen Prinzipien nach Kant „zur theoretischen Philosophie [als Naturlehre]" (5:172).

Eine andere Verwendung, in der wieder der Gegensatz von theoretisch und praktisch erscheint, findet sich in der Logik. Hier stellt Kant alle →Imperative der theoretischen Erkenntnisse gegenüber und erklärt gleichwohl, dass „die *Gründe zu möglichen Imperativen*" als praktische Erkenntnisse „auch *theoretisch* sein" (9:86f.) können.

Schließlich stellt sich der Terminus theoretisch in einem anderen Zusammenhang dem Ästhetischen gegenüber. Um diesen Gegensatz verstehen zu können, ist darauf zu achten, dass es nach Kant ein drittes, zwischen dem Verstand und der Vernunft liegendes Erkenntnisvermögen gibt: die →Urteilskraft; so wie es auch ein drittes, zwi-

schen dem Erkenntnisvermögen und dem Begehrungsvermgen liegendes Seelenvermögen gibt – das Gefühl der →Lust und Unlust (vgl. 5:176f.). Diese dreiteilige Klassifikation impliziert jedoch keine weitere Aufteilung der Philosophie, da die Urteilskraft kein Prinzip der konstitutiven Gesetzgebung für ein eigenes Gebiet von Gegenständen enthält. So kann ein ästhetisches Urteil, im Gegensatz zum theoretischen Urteil, keinen Gegenstand durch die Zuschreibung eines Prädikats zu ihm bestimmen. Wir sprechen zwar, als wäre z. B. die →Schönheit ein Prädikat des Gegenstandes, wie in einem theoretischen Urteil, aber in Wirklichkeit verbindet das ästhetische Urteil nur eine →Wahrnehmung mit einem Gefühl der Lust (vgl. 5:288).

Weiterführende Literatur

Murphy, Jeffrey G.: „Kant on Theory and Practice", in: Ian Shapiro (Hg.): Nomos XXXVII: Theory and Practice, New York: New York University Press 1995, 47–78.

Saulo de Freitas Araujo / Andrea Faggion

Theorie

Eine Theorie ist ein System explanatorischer Regeln oder Prinzipien, die der Vereinheitlichung einer bestimmten Menge erfahrungsbezogener oder experimenteller Daten dienen. Kant definiert den Begriff Theorie wie folgt: „Man nennt einen Inbegriff selbst von praktischen Regeln alsdann Theorie, wenn diese Regeln als Principien in einer gewissen Allgemeinheit gedacht werden, und dabei von einer Menge Bedingungen abstrahirt wird, die doch auf ihre Ausübung nothwendig Einfluß haben" (8:275). Weitere wichtige Stellen: KrV A 133 / B 172; 8:275ff.

Verwandte Stichworte

Theorie/Praxis; Regel; Urteil

Philosophische Funktion

Eine Theorie benennt die allgemeinen →Prinzipien, die einer gegebene Menge von Phänomenen zugrundeliegen; ihre Prüfung erfolgt anhand der Frage, wie gut sie die Tatsachen, die durch „Versuche und Erfahrungen" (8:275) festgestellt wurden, zu erklären vermag. Theorien, zumindest naturwissenschaftliche Theorien, entstehen durch Induktion, basierend auf der →Beobachtung von Einzelfällen, von denen ausgehend sie zu allgemeinen Regeln fortschreitet. Eine Theorie kann durch Abstraktion neuer Regeln von den Erfahrungsbelegen ergänzt und vervollständigt werden. Da eine Theorie „auf Kenntniß der Natur der Dinge gegründet sein" muss (5:479), die Natur der Dinge aber nur auf dem Wege der →Erfahrung erkannt werden kann, beschränkt sich ihr explanatorisches Potential auf den Bereich der Erfahrungen. Daher behauptet Kant, dass es beispielsweise keine Theorie der kausalen Verhältnisse zwischen intelligibler Welt und Sinnenwelt geben kann (vgl. 6:438 Anm.).

Weil eine Theorie eine Menge allgemeiner Regeln bereitstellt, kann sie nicht gleichzeitig die Bedingungen angeben, unter denen sie Anwendung findet; hierfür ist ein besonderer Urteilsakt erforderlich. Wie Kant sowohl in der *KrV* als auch im *Gemeinspruch* bemerkt, liegt dies daran, dass es hinsichtlich der Anwendung einer Theorie keine Regeln des Urteilens geben kann, weil sich solche Regeln der Subsumtion bis ins Unendliche fortsetzen würden (vgl. 8:275; KrV A 133 / B 172). Vielmehr muss die Anwendung einer Regel oder Theorie auf einem natürlichen Talent (vgl. 8:275) oder „Mutterwitz[]" (KrV A 133 / B 172) beruhen – was bedeutet, dass man ein vollständiges Verständnis einer Theorie haben kann, ohne zu wissen, wie man diese korrekt auf Einzelfälle anwendet. Obgleich es schwierig sein kann, Theorien auf Einzelfälle anzuwenden, ist Kant überzeugt, dass es ein Fehler wäre anzunehmen, dass Theorien überhaupt nicht benötigt werden, oder dafür zu argumentieren, dass eine Theorie korrekt sein kann, ohne auf die Praxis anwendbar zu sein. Insbesondere möchte Kant bestreiten, dass dies bei Theorien der Moralität der Fall sein könnte – der *Gemeinspruch* soll gerade zeigen, dass die Positionen von →Garve (betreffend Individuen), →Hobbes (betreffend Bürger) und →Mendelssohn (betreffend die Welt), in denen die Praxis der Theorie überlegen zu sein scheint, nicht richtig sein können. Kant argumentiert dafür, dass eine Theorie der Pflichten gar nichts über Pflichten aussagen würde, wenn es nicht möglich wäre, in der Erfahrung auch gemäß den durch die Theorie der Moralität aufgestellten Anforderungen zu handeln (vgl. 8:276).

Peter Thielke
(Übersetzung: Sebastian Boll)

Theorie/Praxis

Kant trifft die Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis auf der Basis seiner Unterscheidung von → Natur und → Freiheit: Theoretische Urteile stellen dar, wie die Dinge beschaffen sind oder „*was geschieht*“ (einschließlich der Erklärung des Geschehens). Sie sind daher deskriptiv. Dagegen drücken praktische Urteile aus, „*was geschehen soll*“ (KrV A 802 / B 830) oder welche Handlungen vollzogen werden sollen; diese Urteile sind normativ. Zwar gibt es praktische Urteile, die theoretische Urteile voraussetzen, doch nicht alle praktischen Urteile haben eine Grundlage in der theoretischen Erkenntnis der Naturphänomene: Genuin moralische Urteile drücken allein → Gesetze der → Freiheit aus. – In Auseinandersetzung mit Kritikern dehnt Kant den Theoriebegriff teils auch so aus, dass er sich nicht nur auf deskriptive Urteils- oder Erkenntnissysteme bezieht, sondern auch auf Systeme von praktischen, normativen Prinzipien. Weitere wichtige Stellen: 1:469; KrV A 800–802 / B 828–830; 5:171–179; 5:503; 6:217; 8:273–313; 9:87.

Verwandte Stichworte

Hypothese; praktisch; theoretisch; Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis

Philosophische Funktion

1 Anlehnung an den Theoriebegriff der zeitgenössischen Naturwissenschaft

Kants Begriff der Theorie ist seit seinen frühesten Schriften durch den Fall naturwissenschaftlicher Theorien geprägt: Typische Instanzen von Theorien sind demzufolge etwa die Mechanik Newtons (vgl. 1:191; 1:469), aber auch speziellere Theorien etwa über die „*Geschichte der Sonne*“ (1:239), die naturhistorischen Theorien der Präformation und der Epigenesis (vgl. 4:423f.), solche über die „Racenunterschiede“ der Menschen (8:101), aber auch alle allgemeinen Annahmen aus Naturphilosophie und Metaphysik. Dabei haben Theorien zumindest oft den Status von → Hypothesen (vgl. 1:235; 1:295), etwa die „Huygenianische[] Hypothese, welche annimmt, daß die Schwere in dem Innern eines Planeten durch und durch gleich sei“ (1:295); oder sie mögen sogar völlig spekulativ sein und niemals den Status von → Wissen erreichen können. Kant unterscheidet Theorien zudem von „Beobachtung“ (1:277; 1:297) oder „Erfahrung“ (1:469), mit der sie dann übereinstimmen oder auch nicht übereinstimmen können. In diesen Punkten folgt er den in seiner Zeit herrschenden Auffassungen frühneuzeitlicher (aber teils auch schon antiker) Autoren: Der Theoriebegriff wird, anders als bei Platon und Aristoteles, zum einen von traditionellen, etymologisch begründeten Konnotationen mit einer intuitiven Einsicht in das Wesen der Dinge (griech. *theoria* = ‚Anschauen‘ oder ‚Betrachten‘) gelöst. Zum anderen wird Theorie nicht mehr zwingend als höchste Form der Erkenntnis verstanden – und oft sogar der genuinen Erkenntnis entgegengestellt, mit dem Argument, dass es Theorien (verstanden als Hypothesen) an Gewissheit oder Beweisbarkeit mangelt (vgl. König, *Theorie*).

2 Die Theorie-Praxis Unterscheidung und die Einteilung der Philosophie

Mit der Entwicklung der Unterscheidung zwischen Natur und Freiheit und der darauf gestützten Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer → Philosophie (→ Metaphysik der Natur; Metaphysik der Sitten) in den Schriften der kritischen Phase verbinden sich Kants Bestimmungen des Theoriebegriffs zusätzlich mit der Aufgabe einer Abgrenzung zwischen Theorie und Praxis: „Die Naturbegriffe, welche den Grund zu allem theoretischen Erkenntniß a priori enthalten, beruhten auf der Gesetzgebung des Verstandes. – Der Freiheitsbegriff, der den Grund zu allen sinnlich=unbedingten praktischen Vorschriften a priori enthielt, beruhte auf der Gesetzgebung der Vernunft. Beide Vermögen also haben außer dem, daß sie der logischen Form nach auf Principien, welchen Ursprungs sie auch sein mögen, angewandt werden können, überdem noch jedes seine eigene Gesetzgebung dem Inhalte nach, über die es keine andere (a priori) giebt, und die daher die Eintheilung der Philosophie in die theoretische und praktische rechtfertigt“ (5:176f.; vgl. KrV A 800–802 / B 828–830; KrV 841f. / B 869f.). Die Unterscheidung bedeutet allerdings nicht, dass in der theoretischen Philosophie und, noch spezieller, in theoretischen Disziplinen wie der

→Naturwissenschaft keine praktischen Urteile vorkommen oder aus diesen gewonnen werden können. Auf der anderen Seite ist die praktische Philosophie Kants Ansicht nach auch nicht theoriefrei.

3 Praktische Folgerungen aus deskriptiven Theorien: Hypothetische Imperative

Zum einen lassen sich nämlich z. B. die empirischen Kausalgesetze der Naturwissenschaften und anderer deskriptiver Theoriezusammenhänge zur Begründung bestimmter praktischer Regeln gebrauchen. Aus Annahmen über Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge lassen sich →hypothetische Imperative ableiten. (Zumindest gilt dies Kant zufolge für →technisch-praktische Imperative als einer Klasse hiervon. Bei der anderen Klasse dieser Imperative, den →pragmatischen „Imperativen der Klugheit" (4:417) ist umstritten, ob Kant sie als auf Erkenntnis von bloßen Naturgesetzen beruhend ansieht. Er klärt das Verhältnis der beiden Unterscheidungen von theoretischer und praktischer Philososphie einerseits und der drei Klassen von Imperativen andererseits zueinander nicht hinreichend.) Die Pointe von Kants scharfer Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis besteht vielmehr darin, dass er die Existenz einer Klasse von praktischen Imperativen behauptet: die →kategorischen Imperative der Moral. Da diese für alle vernunftbegabten Wesen gelten, nicht nur für Menschen, können sie nicht auf theoretischer Philosophie oder Naturwissenschaft beruhen. Dementsprechend heißt es etwa: „Alles Praktische, was nach Naturgesetzen möglich sein soll (die eigentliche Beschäftigung der Kunst), hängt seiner Vorschrift nach gänzlich von der Theorie der Natur ab; nur das Praktische nach Freiheitsgesetzen kann Principien haben, die von keiner Theorie abhängig sind; denn über die Naturbestimmungen hinaus giebt es keine Theorie" (6:217).

4 Theoretische Voraussetzungen der rationalen Praxis

Zum anderen hält Kant, zumindest terminologisch, den letztgenannten Punkt nicht völlig konsequent durch. Im *Gemeinspruch* (1793) setzt er sich mit Einwänden gegenüber seiner aprioirischen Rechtfertigung moralischer Grundsätze und den darauf aufbauenden Überlegungen über Staatspolitik und die historische Entwicklung der Menschheit auseinander (die Einwände schreibt er Auffassungen und Schriften von Christian Garve, Thomas Hobbes und Moses Mendelssohn zu). Der gemeinsame Kern dieser Kritik lautet, dass Kants moralphilosophischer Ansatz zu dogmatisch, zu praxisfern, und nicht auf brauchbare Erfahrungen über das menschliche Handeln und seine Zusammenhänge gebaut sei. Er stellt in diesem Sinne eine ‚bloße' oder unrealisierbare Theorie dar. Einleitend des *Gemeinspruches* erklärt Kant dementsprechend: „Man nennt einen Inbegriff selbst von praktischen Regeln alsdann Theorie, wenn diese Regeln als Principien in einer gewissen Allgemeinheit gedacht werden, und dabei von einer Menge Bedingungen abstrahirt wird, die doch auf ihre Ausübung nothwendig Einfluß haben" (8:275). Man hat, wie er die Vorwürfe gegenüber seiner (und mancher anderen) moralphilosophischen Theorie zusammenfasst, demzufolge den Moralphilosophen anzusehen „als einen Pedanten, der, für die Praxis verdorben, ihrer erfahrenen Weisheit nur im Wege steht" (8:277).

Diese Ausdehnung des Theoriebegriffs auf den Fall normativer Systeme von praktischen Prinzipien stellt jedoch keine Verletzung von Kants Grundidee hinsichtlich der Theorie-Praxis-Unterscheidung dar. Zwei Gründe sprechen dagegen.

Erstens: Selbst wenn man das System moralphilosophischer Prinzipien eine ‚Theorie' nennt, bedeutet dies nicht, dass dieses System auf Prinzipien der theoretischen Philosophie oder der Naturwissenschaft beruhen würde. Schließlich handelt es sich bei einer solchen Theorie nicht um eine deskriptive oder kausal erklärende, sondern um eine genuin normative Theorie.

Zweitens – und das ist Kants eigentliche Angriffsrichtung im *Gemeinspruch* – kann es gar keine rationale Praxis geben, die völlig theoriefrei wäre. So „heißt nicht jede Hantirung, sondern nur diejenige Bewirkung eines Zwecks *Praxis*, welche als Befolgung gewisser im Allgemeinen vorgestellten Principien des Verfahrens gedacht wird" (8:275). Wer Zwecke verfolgt und dafür nach geeigneten Mitteln ihrer Realisierung sucht, kann dies nicht rational tun, wenn er sich seine Handlungsweisen nicht in allgemeiner Weise, eben mit-

tels „Principien“ (8:275) vorstellt. Dies gilt nicht nur für diejenige rationale Praxis, die es mit kategorischen Imperativen zu tun hat (die Moral). Es gilt auch für jede auf hypothetische Imperative aufbauende rationale Praxis, wie Kant dadurch andeutet, dass er in ganz allgemeiner Weise von der beabsichtigten „Bewirkung eines Zwecks“ (8:275) spricht; in jeder Art rationaler Praxis geht es um das Realisieren von Zwecken. Ohne Prinzipien bleibt dabei das Handeln jedoch auf der Ebene bloßer „Hantirung“ (8:275) oder auch nur ein „Herumtappen in Versuchen und Erfahrungen“ (8:276).

Dem Vorwurf, seine normativ-ethische Theorie sei praxisfern im Sinne von „unrealisierbar“, entgegnet Kant zudem, dass man für die Realisierung einer bestimmten Theorie – hier also ihre Einwirkung auf eine gegebene menschliche Praxis – wissen muss, welche praktischen Prinzipien in einem gegebenen Fall zur Anwendung kommen sollen. Dies kann aus Kants Sicht keine Leistung der fraglichen Theorie selbst sein. Dem Unrealisierbarkeitsvorwurf hält Kant ein Regressargument entgegen: Die Theorie müsste, da sie ein System von allgemeinen → Regeln ist, selbst wieder eine Regel ihrer korrekten Anwendung formulieren. Für diese Anwendungsregel wiederum müsste man aber erneut Regen ihrer korrekten Anwendung bestimmen usw. Keine Regel, mithin keine aus Regeln bestehende Theorie, kann die Bedingungen ihrer angemessenen Anwendung selbst enthalten (vgl. KrV A 132f. / B 171f.; 8:275). Insofern geht der Vorwurf der Praxisferne seiner Moraltheorie ins Leere. Für die adäquate Anwendung praktischer Prinzipien ist ein anderes Vermögen notwendig und zuständig: → Urteilskraft. Kant erklärt daher: Dass „zwischen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Überganges von der einen zur anderen erfordert werde, die Theorie mag auch so vollständig sein, wie sie wolle, fällt in die Augen; denn zu dem Verstandesbegriffe, welcher die Regel enthält, muß ein Actus der Urtheilskraft hinzukommen, wodurch der Praktiker unterscheidet, ob etwas der Fall der Regel sei oder nicht“ (8:275).

Weiterführende Literatur

Henrich, Dieter (Hg.): Kant, Gentz, Rehberg. Über Theorie und Praxis, mit einer Einleitung von Dieter Henrich, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1967.

Murphy, Jeffrey G.: „Kant on Theory and Practice“, in: Shapiro, Ian (Hg.): Nomos XXXVII: Theory and Practice, New York: New York University Press 1995, 47–78.

Thomas Sturm

Theosophie

Unter Theosophie versteht Kant „die theoretische Erkenntniß der göttlichen Natur und seiner Existenz, welche zur Erklärung der Weltbeschaffenheit und zugleich der Bestimmung der sittlichen Gesetze zureichte“ (5:479). Wichtige Stellen: 5:120; 5:123; 5:459f.; 5:479.

Verwandte Stichworte

Theologie; Religion

Philosophische Funktion

Eine theosophische → Erkenntnis ist Kant zufolge für den Menschen nicht erreichbar. Hoffnung auf sie gäbe es, „wenn der physisch-teleologische Beweisgrund zu dem gesuchten Beweise zureichte“ (5:479). Sie erscheint als das „*Geschäft des Mystikers*“ (28:1052f.), den Kant mit dem Theosophen assoziiert (vgl. 28:1058f.), offenbar weil die → Mystik eine seiner vermeinten Erkenntnisquellen ist. Der Terminus ‚Theosophie‘ dient damit zur Bezeichnung eines verfehlten übersinnlichen → Vernunftgebrauchs. Dem stellt Kant seinen eigenen Ansatz einer → Moraltheologie (Ethikotheologie) gegenüber, der gekennzeichnet ist durch die „Einschränkung der Vernunft in Ansehung aller unserer Ideen vom Übersinnlichen auf die Bedingungen ihres praktischen Gebrauchs“ (5:459). Dieser „verhütet, daß *Theologie* sich nicht in Theosophie (in vernunftverwirrende überschwengliche Begriffe) versteige, oder zur Dämonologie (einer anthropomorphistischen Vorstellungsart des höchsten Wesens) herabsinke“ (5:459). Die Einschränkung des übersinnlichen Vernunftgebrauchs auf das Praktische verhindere den „abergläubische[n] Wahn, dem höchsten Wesen sich durch andere Mittel, als durch eine moralische Gesinnung wohlgefällig machen zu können“ (5:459). Sich in „*theosophische* Träume“ zu verlieren, unterminierte nur das „unaufhörliche *Streben* zur pünktlichen und durchgängigen Befolgung ei-

nes strengen, unnachsichtlichen, dennoch aber nicht idealischen, sondern wahren Vernunftgebots“ (5:123).

Wolfgang Ertl

Theurgie

Theurgie ist „ein schwärmerischer Wahn, von anderen übersinnlichen Wesen Gefühl und auf sie wiederum Einfluß haben zu können“ (5:459). Weitere wichtige Stellen: *Refl.* 1505, 15:809; *Refl.* 1629, 16:48; *Refl.* 3807, 17:299; *Refl.* 6055, 18:439; *Refl.* 6094, 18:449f.

Verwandte Stichworte

Theosophie; Geist; Inspiration

Philosophische Funktion

Welche übersinnlichen Wesen neben → Gott gemeint sein dürften, ergibt sich aus einer Reflexion Kants zu § 796 von A. G. Baumgartens *Metaphysica*, in dem Baumgarten eine Taxonomie der endlichen Geistwesen (→ Geist) außer dem Menschen entwickelt: Wesen, von denen man Gefühl zu haben wähnt, sind „spiritus astrales“ oder „angeli“; Wesen, auf die man beispielsweise durch „Citation“ Einfluss zu haben meint, sind „[a]bgeschiedene[] Seelen“ sowie „spücken“, also Spuke oder Spukerscheinungen. Kant nennt zudem „Poltergeister“, „Riebezahl“, „Wechselbalg. Vampyr“ und „Wassernixen. Bergmännlein“ (*Refl.* 3807, 17:299).

Der Terminus ‚Theurgie‘ dient zur Kennzeichnung einer verfehlten Ansicht über die Aufgabe von → Religion, die für Kant in eine Ethik der Autonomie und der geforderten Vervollkommnung der Anlagen des Menschen auf der Grundlage seines unbedingten Wertes eingebettet ist (vgl. *Refl.* 6094, 18:449f.). Aufgrund eines fehlenden Kriteriums zur Unterscheidung von Wahrheit und Falschheit ist die Theurgie für Kant auch im Bereich des Theoretischen vernunftwidrig, ja Ausdruck des „Aberwitz[es]: wenn gantzlich ohne jene empirische Grundlage blos über Gegenstände ohne Regeln vernünftelt wird, als theosophie, theurgie, Cabbala, Geistercitiren“ (*Refl.* 1505, 15:809). Unmittelbare Adressaten der Invektiven Kants dürften u. a. → Swedenborg und dessen Anhänger gewesen sein, obwohl Kant den Ausdruck ‚Theurgie‘ in seiner sich mit Swedenborg auseinandersetzenden Schrift → *Träume* selbst nicht benutzt. Eine der philosophischen Hauptquellen zum Begriff der Theurgie ist die Schrift *De mysteriis* des syrischen Neuplatonikers Iamblich (ca. 250 – ca. 330 n. Chr.).

Wolfgang Ertl

Thomasius, Christian

Dt. Jurist und Philosoph (1655–1728), lehrte an den Universitäten Leipzig (seit 1687) und Halle (seit 1694), gehörte zu den bedeutendsten Naturrechtslehrern seiner Zeit. Thomasius war der erste Dozent, der eine Vorlesung in deutscher Sprache hielt; er war auch der erste, der eine wissenschaftliche Rezensionszeitschrift in deutscher Sprache gründete. Neben seiner eigenwilligen Fortentwicklung des pufendorfianischen Naturrechts machte er besonders durch allerlei Kontroversen auf sich aufmerksam, in die ihn sein durch ein polemisches Temperament unterstützter Aufklärungswillen hineintrieb und die mehr als einmal die Grenzen des damals Zumutbaren streiften. Einem drohenden Vorlesungsverbot entzog er sich 1690 durch eine Übersiedlung ins liberale Berlin. 1694 übernahm er eine Professur an der gerade gegründeten Friedrichs-Universität in Halle. 1710 wurde er deren Rektor.

Thomasius hat nicht nur als Naturrechtslehrer, sondern auch als Strafrechtreformer gewirkt. In seinen Schriften *De crimine magiae* (1701) und *Processus inquisitorii contra sagas* (1712) hat er sich energisch für eine Humanisierung der Strafprozessordnung eingesetzt und wesentlich zur Beendigung der Hexenprozesse und zur Beseitigung der Folter beigetragen. Sein Hauptwerk sind die *Fundamenta juris naturae* (1705).

Das thomasianische Naturrechtskonzept ist dadurch charakterisiert, dass der Geltungsbereichs des *jus naturae* in die drei Normsphären des *justum, decorum* und *honestum* ausdifferenziert wird. Die „*norma universalis*“, unter die Thomasius in den *Fundamenta juris naturae* (1705) die gesamte praktische Philosophie stellt, steht nicht mehr im Dienst der „*custodia socialitatis*“ (*Fundamenta juris naturae* I, VI, § XIX): In deutlicher Abkehr von den Voraussetzungen eines → Grotius und → Pufendorf (wie auch seiner eigenen *Institutiones jurisprudentiae divinae* von 1688) macht er in seinem späten Naturrecht das

individuelle Glücksstreben des Menschen zur allgemeinen und umfassenden Grundlage: „Facienda esse, quae vitam hominum reddunt et maxime diuturnam et felicissimam; et evitanda, quae vitam reddunt infelicem et mortem accelerant“ (*Institutiones jurisprudentiae divinae*, § XXI). Die Realisierung dieses anthropologisch verankerten Glückszwecks ist gefährdet durch äußere, aber auch durch innere Friedlosigkeit. Daher zerlegt sich die allgemeine *felicitas*-Formel in drei inhaltlich differente und ihr subordinierte Friedensnormen, denen die einzelnen Risikozonen des Glücks als Regelungsbereiche zugewiesen werden. Diese drei Friedensprinzipien sind die Regeln des *justum* („Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris“), des *decorum* („Quod vis ut alii tibi faciant, tu ipsis facies“) und des *honestum* („Quod vis, ut allii sibi faciant, tute tibi facies“) (*Institutiones jurisprudentiae divinae*, § XL). Sie zielen im einzelnen „ad acdquirendem quietem internam hoc est ad moderandas stultias concupiscentiarum trium primarum; ad procurandam quietem externam actionibus pacifis; ad evitandam turbationem quietis externae ommissione actionum pacem turbantium“ (*Fundamenta juris naturae* I, IV, § LXXIII). Die Pflichten des *justum* sind auf die Vermeidung von friedensstörenden Handlungen gerichtet. Die *justum*-Norm ist daher auch prohibitiver Natur. Die Pflichten des *decorum* hingegen gehen auf die Herstellung mitmenschlicher, solidarischer Verhältnisse; sie umfassen die Pufendorfschen *officia humanitatis seu charitatis* ebenso wie die legalitätskritischen Aspekte der *aequitas*: Der *decens* ist der, der durch Hilfsbereitschaft und Wohlwollen, auch durch die Härten des Rechts mildernde Billigkeit die Qualität des menschlichen Zusammenlebens steigert. Gegenstand des *honestum* sind dagegen innere Ordnungshandlungen. Der Ehrbare ist der, der seinen Affekthaushalt unter die Kontrolle der Vernunft zu bringen weiß.

Für ein geglücktes Leben ist die Beachtung aller drei Normen unerlässlich; gleichwohl befinden sie sich nicht auf gleicher Werthöhe. Die *honestum*-Norm ist für Thomasius die ranghöchste: allein ein ehrbares Leben, allein ein auf Lasterbekämpfung und Selbstbeherrschung gerichtetes Handeln besitzt eine affirmative, sittlich positive Bedeutung, besitzt eine wertschaffende Qualität. Das *justum*-Prinzip ist das rangniedrigste. Auf Abwehr des *summum malum* gerichtet ist ein ihm entsprechendes Handeln ein solches, das die Realität des Bösen verhindert, damit aber nicht schon selbst von wertschaffender Bedeutung. Der *honestus*, der Weise, wird gelobt und verehrt, der *decens*, der Anständige, erfreut sich gesellschaftlicher Anerkennung, der *justus*, der Rechtschaffene (weil Recht Schaffende), bleibt unauffällig. Trotz der axiologischen Unterlegenheit ist das Gerechtigkeitsprinzip angesichts des unvermeidlichen Nebeneinanders der Menschen und der Notwendigkeit des äußeren Friedens das praktisch wichtigere: ohne die Regeln des Gerechten „genus humanum interiret, & stulti non possent duci in viam sapientiae“ (*Fundamenta juris naturae* I, VI, §LXXIX). Die *pax externa* ist die *conditio sine qua non* der Erhaltung der Menschen und zugleich unabdingbare Moralisierungsbedingung der Unvernünftigen.

Indem Thomasius das gemeinschaftsgerichtete Sozialitätsprinzip Pufendorfs und Grotius' durch das individualistische Felizitätsprinzip ersetzt, also eine politisch-kollektive Teleologie durch eine strikt individualistische Teleologie ablöst, geht er auch im kontraktualistischen Staatsrecht neue Wege. Seine erklärte Absicht ist es, einen Mittelkurs „inter Hobbesianos et Scholastico-Aristotelicos“ zu steuern (*Fundamenta juris naturae* I, VI, § 19). So ist denn auch sein Naturzustand weder ein Kriegs- noch ein Friedenszustand („nec status belli […], nec status pacis, se confusum chaos ex utroque, plus tamen participans de statu belli, quam de statu pacis“; *Fundamenta juris naturae* I, VI, § 19).

Kant erwähnt Thomasius nur einmal, in einer Aufzählung all der Naturrechtsjuristen, die Gottlieb Hufeland in seinem *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts* behandelt hat (vgl. 8:127).

Weiterführende Literatur

Schneiders, Werner: Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius, Hildesheim: Olms 1971.

Schneiders, Werner (Hg.): Christian Thomasius 1655–1728. Interpretation zu Werk und Wirkung, Hamburg: Meiner 1989.

Steinberg, Georg: Thomasius als Naturrechtslehrer, Köln: Heymann 2005.

Wolfgang Kersting

Tieftrunk, Johann Heinrich

Dt. protestantischer Religionsphilosoph (1759–1837). 1792 erhielt er eine Philosophie-Professur in Halle mit der Erlaubnis, theologische Vorlesungen zu halten. Er verdankte diese Berufung dem Innenminister Johann Christoph von → Woellner, dessen berüchtigtes, gegen die lutherische Landeskirche und die liberalen Ideen der Aufklärung gerichtetes Religionsedikt von 1788 er verteidigte. In seinen philosophischen und theologischen Ansichten zeigte sich Tieftrunk hingegen ganz vom Gedankengut Kants durchdrungen (vgl. seinen *Versuch einer Kritik der Religion* (1790) und seine *Censur des Christlichen Protestantischen Lehrbegriffs*, 1791–1795). Der erste Band der *Censur* weist so stark auf Kants *Religion* voraus, dass die Vermutung naheliegt, sie sei von Tieftrunk beeinflusst worden. Aber nicht Tieftrunk, sondern Kant wurde 1794 von Woellner gemaßregelt, weil er in der *Religion* religionsfeindliche Ansichten vertreten habe. Kant versprach, sich „aller öffentlichen Vorträge die Religion betreffend" zu enthalten (7:10).

Zur Verbreitung der Philosophie Kants trug Tieftrunk u. a. durch seine Kommentare zur *MST* bei (vgl. *Philosophische Untersuchungen über die Tugendlehre*) sowie durch seine Veröffentlichung von Kants *Vermischten Schriften* (mit einem Vorbericht, welcher „einige Züge zur Geistesgeschichte des Verfassers, besonders in Ansehung der allmäligen Emporarbeitung desselben zur Transscendentalphilosophie enthält"). Aus dem Briefwechsel ragt Kants Brief vom Dezember 1797 über die Anwendung der → Kategorien heraus (vgl. 12:222–225; 13:467–473; 18:682–690). Als König → Friedrich Wilhelm II. gestorben war (10. 11. 1797) und Woellner gestürzt worden war (11. 03. 1798), fühlte Kant sich nicht mehr an sein Versprechen gebunden, über Religionsphilosophie zu schweigen, und er veröffentlichte im Sommer 1798 die *Fakultäten*. Kurz zuvor (April 1798) musste Kant Tieftrunk noch bitten, bei der philosophischen Fakultät der Universität Halle das Imprimatur für den zweiten Abschnitt der *Fakultäten* einzuholen (vgl. 12:240). Ein Jahr später entzog die neue Administration Tieftrunk die theologische Lehrbefugnis, und zwar wegen angeblicher Angriffe auf die christlichen Dogmen und auf → Jesus Christus. Durch dieses Edikt sollte hauptsächlich die lutherische Landeskirche unterdrückt und der → Aufklärung Einhalt geboten werden. Erst nach über fünf Jahren, am 27. Dezember 1793, wurde es wieder aufgehoben; nun stellte Kritik an den drei Hauptkonfessionen eine Straftat dar und wurde letztendlich mit Amtsentsetzung bedroht. Von diesen Zensurmaßnahmen der Königlichen Examinations-Commission war auch Immanuel Kant (→ Zensur) betroffen.

Weiterführende Literatur

D'Alessandro, Giuseppe: „Kant und Tieftrunk. Die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft – Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Religionsphilosophie Kants", in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 3, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 641–648.

Michael Albrecht

Tier

Kant vertritt ein nicht-cartesisches Konzept des Tieres: Tiere sind keine Maschinen, sondern Formen des Lebens (vgl. 2:330f.). Sie haben die Fähigkeit, sich durch Vorstellungen zu Handlungen zu bestimmen. Sie zeigen das unverkennbare Zeichen des Lebens, nämlich „freie Bewegung, die da blicken läßt, daß sie aus Willkür entsprungen sei" (2:330). Die Zuschreibung von Handlungen nach Vorstellungen ist Kant zufolge ein guter Analogieschluss aus dem Verhalten, das Tiere zeigen (vgl. 5:464 Anm.). Weitere wichtige Stellen: 2:59f.; 5:61f.; 5:303; 6:28f.; 7:170f.; 7:196; 7:265.

Verwandte Stichworte

Organismus (Wesen, organisiertes; Körper, organisierter); Pflanze; Instinkt; Zoologie

Philosophische Funktion

1 Tiere als Organismen

In seinen vorkritischen Schriften sympathisiert Kant teilweise mit der Leibnizschen Idee, dass Tiere als lebende Wesen mit einem immateriellen Prinzip des Lebens ausgestattet sind, auf das deren Fähigkeit nach Vorstellungen zu handeln, zurückzuführen ist (vgl. 2:327 Anm.; vgl. auch 1:356ff., 2:325f.). In seiner reifen Philosophie ent-

fernt sich Kant von Leibniz' Monadologie und damit auch von einem solchen Konzept der tierischen Existenz. Tiere, wie jeder andere Organismus, weisen eine Anordnung ihrer Körperteile auf, die auf eine zweckmäßige Anlage hindeutet. Tierische Körper sind aber keine Artefakte, weil sie ihr organisierendes Prinzip in sich selbst tragen (vgl. 5:374). Wir können weder eine vollständige mechanische Beschreibung dieses organisierenden Prinzips geben, noch es als ein Resultat der göttlichen Schöpfung ansehen und ebensowenig als lebende Materie, deren Lebendigkeit sich in der Existenz einer → Seele in ihr begründet. Das bedeutet, dass wir über kein Konzept verfügen, das den Ursprung lebender Organismen verständlich macht (vgl. 5:374f.). Als Auflösung dieses theoretischen Dilemmas schlägt Kant das Prinzip des → Naturzwecks (vgl. 5:376f.) als einer → regulativen Idee der reflektierenden → Urteilskraft vor.

2 Haben Tiere Bewusstsein?

Kants Behandlung der Frage, ob Tiere → Bewusstsein haben, hat nicht grundlos Aufmerksamkeit auf sich gezogen: Kant lehnt die cartesische Ansicht ab, nach der Tiere bloß Maschinen sind – und das beinhaltet, dass Tiere Geist haben und daher auch Bewusstsein. Allerdings spricht Kant Tieren → Selbstbewusstsein ab (vgl. 7:127). Das wiederum scheint einen grundsätzlichen Zweifel am Bewusstsein von Tieren auszudrücken, da Bewusstsein, folgt man der üblichen Interpretation einer bekannten These der → Transzendentalen Deduktion (vgl. KrV B 131f.), Selbstbewusstsein impliziert (vgl. Naragon, *Brutes*, der sich auf mehrere Stellen in den Vorlesungen bezieht, in denen Kant explizit bestreitet, dass Tiere Bewusstsein haben). So ergibt sich für Kant ein Dilemma: Er muss entweder die cartesische Position akzeptieren und Tieren Bewusstsein absprechen, oder er muss Tieren Bewusstsein zusprechen und seine eigene und für die Transzendentale Deduktion zentrale These, Bewusstsein impliziere Selbstbewusstsein, fallen lassen (vgl. Kitcher, *Kant's Real Self*).

Kants Ausweg aus dem genannten Dilemma besteht entweder darin, Vorstellungen und Bewusstsein als Konzepte unabhängig voneinander zu betrachten oder Formen von Bewusstsein zu unterscheiden, so dass die Vorstellungen, zu denen Tiere fähig sind, mit einer Form von Bewusstsein verknüpft sind, die nicht notwendigerweise Selbstbewusstsein impliziert. Für beide Möglichkeiten finden sich in Kants Texten Belege, wobei Kant die zweite Position zu favorisieren scheint: Kant nimmt an, dass Tiere über eine Form bewusster Vorstellungen verfügen, die nicht zugleich Selbstbewusstsein einschließt.

Das wird in zwei Passagen deutlich. Die erste findet sich in der *Logik*: „Der *erste* Grad der Erkenntniß ist: sich etwas *vorstellen*; Der *zweite*: sich mit Bewußtsein etwas vorstellen oder *wahrnehmen* (percipere); Der *dritte*: etwas kennen (noscere) oder sich etwas in der Vergleichung mit andern Dingen vorstellen sowohl der *Einerleiheit* als der *Verschiedenheit* nach; Der *vierte*: mit Bewußtsein etwas kennen, d. h. *erkennen* (cognoscere). Die Thiere *kennen* auch Gegenstände, aber sie *erkennen* sie nicht" (9:64f.). Die zweite Stelle findet sich in *Spitzfindigkeit*: „[E]s ist ganz was anders Dinge von einander *unterscheiden* und den Unterschied der Dinge *erkennen*. Das letztere ist nur durch Urtheilen möglich und kann von keinem unvernünftigen Thiere geschehen. Folgende Eintheilung kann von großem Nutzen sein. *Logisch unterscheiden*, heißt erkennen, daß ein Ding A nicht B sei, und ist jederzeit ein verneinendes Urtheil, *physisch unterscheiden*, heißt, durch verschiedene Vorstellungen zu verschiedenen Handlungen getrieben werden. Der Hund unterscheidet den Braten vom Brote, weil er anders vom Braten, als vom Brote gerührt wird (denn verschiedene Dinge verursachen verschiedne Empfindungen), und die Empfindungen vom erstern ist ein Grund einer andern Begierde in ihm als die vom letztern" (2:59f.).

Beide Stellen stimmen insofern überein, als Kant nahelegt, dass Tiere nicht über eine bestimmte Form der Erkenntnis verfügen, die die Fähigkeit beinhaltet Urteile zu fällen und deshalb auch nicht Selbstbewusstsein einschließt (vgl. 20:211). Weiterhin erklärt Kant, dass diese Unfähigkeit der Tiere darin besteht, sich die eigenen Vorstellungen wiederum als Objekte vorzustellen, das heißt, ihnen fehlt der innere Sinn. „Wenn man einzusehen vermag, was denn dasjenige für eine geheime Kraft sei, wodurch das Urtheilen möglich wird, so wird man den Knoten auflösen. Meine jetzige Meinung geht dahin, daß diese Kraft oder Fähigkeit nichts anders sei als das Vermögen des innern Sinnes, d. i. seine eigene Vorstellungen zum Objecte seiner Gedanken zu machen. Dieses Vermögen ist nicht aus einem andern abzuleiten, es ist ein

Grundvermögen im eigentlichen Verstande und kann, wie ich dafür halte, blos vernünftigen Wesen eigen sein“ (2:60).

Es ist schwierig auszumachen, ob Kant der Meinung ist, dass sich Tiere und Menschen durch den Besitz von →Urteilskraft unterscheiden. Das hängt davon ab, ob Kant glaubt, dass die Fähigkeit zum Urteilen schon die transzendentale Freiheit impliziert. Allerdings sagt er eindeutig, dass Urteilskraft ohne transzendentale Freiheit und Moral nutzlos wäre: „wenn der Mensch bloß Verstand hätte ohne Vernunft und freien Willen, oder ohne Moralität, so würde er sich in nichts von den Thieren unterscheiden und vielleicht bloß an der Spitze ihrer Stufenleiter stehen, da er hingegen jetzt, im Besitz der Moralität, als freies Wesen, durchaus und wesentlich von den Thieren verschieden ist, auch von dem klügsten (dessen Instinct oft deutlicher und bestimmter wirkt, als der Verstand der Menschen)“ (7:70f.). „Denn im Werthe über die bloße Thierheit erhebt ihn das gar nicht, daß er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Thieren der Instinct verrichtet“ (5:61).

Ein Problem besteht allerdings darin, dass diese Passage nicht zweifelsfrei darlegt, ob Kant von einer Urteilskraft ausgeht, die nicht notwendig mit der transzendentalen Freiheit und dem Moralgesetz verknüpft ist.

3 Tiere als Beispiele für schwachen Mechanismus

Tierischer Geist ist als Thema zweifelsohne für sich interessant. Dennoch ist nicht klar, ob das für Kants Ablehnung der These, Tiere seien Maschinen, wirklich entscheidend ist. Zwar definiert Kant →Leben als die Fähigkeit eines Individuums, sich durch Vorstellungen selbst zum Handeln zu bestimmen (vgl. 2:327; 5:9 Anm.; 4:544), was zunächst nahelegt, dass die Ablehnung der These, Tiere seien Maschinen, von der Frage abhängt, ob Tiere ein Bewusstsein und einen Geist haben. Als Gegenargument zur Maschinen-These erwähnt Kant diese Thematik mindestens einmal (vgl. 5:464 Anm.). Allerdings gibt es zwei Gründe, warum man Kants Ablehnung der Maschinen-These anders verstehen sollte.

Erstens lässt sich seine übliche Definition von Leben nur schwer auf Pflanzen anwenden und Kant bezweifelt nicht, dass es sich bei Pflanzen auch um Lebewesen handelt. Zweitens ist es Kant möglich, eine alternative Position einzunehmen, um gegen die Maschinen-These zu argumentieren.

In seiner Analyse von Organismen als paradigmatischen Fällen von Lebewesen gibt er noch andere Kriterien an, um Organismen von Maschinen zu unterscheiden: Organismen sind Ursache und Wirkung ihrer selbst (vgl. 5:371ff.), das heißt, sie können sich als Individuen weiterentwickeln und als Spezies fortpflanzen; sie organisieren sich selbst. Über diese Fähigkeiten verfügen Maschinen nicht.

Darüber hinaus hindert Kant die Annahme, dass Tiere Vorstellungen haben, nicht daran, eine schwache Version der Maschinen-These zu vertreten. Tiere unterliegen einer deterministischen Kausalität (→Determinismus; →Mechanismus) und verfügen demnach nicht über transzendentale Freiheit (vgl. KrV A 533 / B 561; 7:285). Die Tatsache, dass Tiere Organismen sind, schließt eine mechanistische Erklärung sämtlicher Vorgänge, die entweder in ihnen oder durch sie geschehen mit Ausnahme ihrer Erzeugung (vgl. 2:114; 5:400; 5:409) nicht aus. Die Tatsache, dass sie irgendeine Form von Geist haben, spricht ebenfalls noch nicht gegen eine mechanistische Erklärung.

Kant argumentiert dafür, dass die Motivation zu einer Handlung interner und psychologischer Natur ist und gleichzeitig wesentlich zeitlich, da Handlungen nichtsdestotrotz einen einer Machine ähnlichen Mechanismus der Natur darstellen, obgleich keinen strikt materialistischen: „[S]o mögen sie, diese Bestimmungen, immer innerlich sein, sie mögen psychologische und nicht mechanische Causalität haben, d. i. durch Vorstellungen und nicht durch körperliche Bewegung Handlung hervorbringen, so sind es immer *Bestimmungsgründe* der Causalität eines Wesens, so fern sein Dasein in der Zeit bestimmbar ist […] Eben um deswillen kann man auch alle Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Causalität den *Mechanismus* der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht versteht, daß Dinge, die ihm unterworfen sind, wirkliche materielle *Maschinen* sein müßten. […] [M]an mag nun das Subject, in welchem dieser Ablauf geschieht, Automaton materiale, da das Maschinenwesen durch Materie, oder mit Leibnizen spirituale, da es durch Vorstellungen betrieben wird, nennen“ (5:96f.).

Das wiederum wirft eine schwierige Frage auf, die die Vereinbarkeit einer Ontologie des Psychischen mit dem kantischen System betrifft: Kant scheint nicht geneigt, eine materialistische Ontologie des menschlichen Geistes zu vertreten (vgl. KrV B 419f.), was erklärt, warum manche Autoren versucht haben, auch für den Fall von Tieren einen Immaterialismus zu verteidigen (vgl. Naragon, *Brutes*). Immaterialismus aber, selbst wenn er nur für den menschlichen Geist angenommen wird, fügt sich nur schwer in die Argumentation in Kants →Paralogismen der reinen Vernunft. Es kann durchaus sein, dass sich dieses Problem im kantischen System nicht lösen lässt (vgl. Rosas, *Kants idealistische Reduktion*).

Alejandro Rosas
(Übersetzung: Julia Born)

Tiere, grausame Behandlung der

Kant vertritt die Ansicht, dass dem Menschen als Zweck der Natur das Recht zusteht, andere Lebewesen als Mittel zu seinen Zwecken zu gebrauchen (vgl. 8:114). Das beinhaltet „ihre behende (ohne Qual verrichtete) Tödtung, oder auch ihre, nur nicht bis über Vermögen angestrengte Arbeit (dergleichen auch wohl Menschen sich gefallen lassen müssen)“ (6:443). Es gebe aber eine indirekte „Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Thiere“ (6:443). Insbesondere seien „die martervolle[n] physische[n] Versuche zum bloßen Behuf der Speculation, wenn auch ohne sie der Zweck erreicht werden könnte, zu verabscheuen“ (6:443). Wichtige Stellen: 6:443; 8:114.

Verwandte Stichworte

Tier; Pflicht; Pflichten, gegen sich selbst / gegen andere

Philosophische Funktion

Der Mensch hat Kant zufolge Tieren gegenüber keine Pflichten, weil Pflichten nur gegenüber Personen, also vernünftigen Wesen, bestehen können. Im Falle von Tieren hat der Mensch aber eine Pflicht gegen sich selbst, die seinen Umgang mit den Tieren betrifft. Denn die Art und Weise, wie der Mensch Tiere behandelt, hat einen Einfluss auf die natürlichen Anlagen zur Moralität. Wenn wir Tiere grausam behandeln, dann wird „das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt“ (6:443).

Die kausale Beziehung zwischen der Grausamkeit gegenüber Tieren und der Tendenz zur Grausamkeit gegenüber Menschen, wie Kant sie auffasst, enthält ein Problem (vgl. Fieldhouse, *Failure*). Denn wenn wir keine Pflichten gegenüber Tieren haben und sie als bloße Mittel gebrauchen können, warum sollte dann deren Leid unser moralisches Empfinden beeinflussen bzw. stören?

Es ist denkbar, dass wir diese kausale Relation nur deswegen unterstellen, weil wir einen verbreiteten Fehler begehen, den Kant rügt: Wir glauben fälschlicherweise, dass wir Pflichten gegenüber Tieren haben. Wenn wir diesen Fehler vermeiden, hätten wir keinen Grund mehr zu glauben, dass die grausame Behandlung von Tieren ein Fall von Grausamkeit ist, der unser moralisches Empfinden beeinflusst bzw. stört. Daher scheint der Mittelweg, den Kant beschreiten möchte, gar nicht zu existieren: Entweder müssen wir die Idee einer indirekten Pflicht aufgeben oder aber ein Argument finden, um eine direkte Pflicht zu verteidigen.

Eine Strategie für die zweite Möglichkeit wäre es, Kants Argument für eine indirekte Pflicht grundsätzlich in Frage zu stellen. So erklärt Kant, dass ausschließlich Personen andere Personen verpflichten können (vgl. 6:442). Aus diesem Grund bezweifelt er von vornherein die Möglichkeit einer Pflicht gegenüber Tieren.

Folgende Unterscheidung wäre allerdings denkbar: Allein die Existenz eines Lebewesens kann eine legitime Quelle von moralischen Ansprüchen sein, wobei die Möglichkeit besteht, dass dieses Lebewesen nicht die Fähigkeit besitzt, für diese Ansprüche selbst einzustehen. Dann könnten Tiere als Quelle von moralischen Ansprüchen angesehen werden, wohingegen nur Menschen solche Forderungen gleichsam stellvertretend geltend machen können (vgl. Korsgaard, *Fellow Creatures*). Eine solche Unterscheidung könnte erklären, warum Menschen eine grausame Behandlung von Tieren als moralisch falsch bzw. verwerflich empfinden.

Das ist mit der Ansicht vereinbar, nach der alle lebenden Wesen einen Wert haben, der zu respektieren ist, und sogar noch mit der stärkeren Position, die besagt, dass Tiere sich um diesen Wert bemühen und für sich selbst sorgen. Vor diesem Hintergrund lässt sich Kant gegen den Vorwurf verteidigen, seine Moraltheorie unterlaufe die verbreitete Intuition, nach der das Leid von Tieren eine moralische Angelegenheit ist (vgl. Hoff, *Invidious Humanism*).

Weiterführende Literatur

Broadie, Alexander / Pybus, Elizabeth M.: „Kant's Treatment of Animals", in: Philosophy 49, 1974, 375–383.

Carruthers, Peter: The Animals Issue, Cambridge: Cambridge University Press 1992.

Regan, Tom. „Broadie and Pybus on Kant", in: Philosophy 51, 1976, 471–472.

Wood, Allen: „Kant on Duties Regarding Nonrational Nature I", in: Proceedings of the Aristotelian Society Supplement 72, 1998, 189–210.

Alejandro Rosas
(Übersetzung: Julia Born)

Tierheit

Den Ausdruck ‚Tierheit' verwendet Kant im Gegensatz zum Ausdruck →‚Menschheit'. Er bezeichnet im Allgemeinen diejenigen Eigenschaften, die typischerweise (vernunftlosen) Tieren zukommen, wie etwa instinktgesteuertes Verhalten. Die „*Thierheit* des Menschen" (6:26; vgl. 6:420) (oder auch „Thierheit in uns", 5:432) verweist im Besonderen auf die Natur des Menschen als →Sinnenwesen. Als solches ist der Mensch in seinen sinnlichen Bedürfnissen den vernunftlosen Tieren verwandt. „Es ist ihm Pflicht: sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Thierheit (quoad actum), immer mehr zur Menschheit, durch die allein er fähig ist sich Zwecke zu setzen, empor zu arbeiten" (6:387). Wichtige Stellen: 5:61; 5:430ff.; 6:387; 6:392; 6:420; 6:26; 7:321ff.

Verwandte Stichworte

Tier; Menschheit; Sinnenwesen; Kultur

Philosophische Funktion

Der Ausdruck ‚Tierheit' bezeichnet zunächst allgemein die Gesamtheit der spezifischen Merkmale der Tiere, d. h. aller lebendigen, zweckmäßig organisierten und zu Empfindungen und Handlungen befähigten Wesen der Natur (→Tier). Diese sind durch instinkthaftes Verhalten sowie durch eine gewisse Rohheit und unzivilisierte Wildheit charakterisiert.

Mit der Tierheit des Menschen sind im Speziellen drei Antriebe der Natur verbunden, nämlich der Antrieb (a) zur Selbsterhaltung, (b) zur Arterhaltung (Fortpflanzung) und (c) zur „Erhaltung [des] Vermögens zum angenehmen, aber doch nur thierischen Lebensgenuß" (6:420). Anstelle des Letzteren wird ferner auch der „Trieb zur Gesellschaft" mit anderen Menschen genannt (6:26). Ein undisziplinierte und unzivilisiertes Ausleben der animalischen Züge wird mit dem Hang des Menschen zum Bösen in Verbindung gebracht.

Im Gegensatz zu den vernunftlosen (oder bloßen) Tieren ist der Mensch ein „mit *Vernunftfähigkeit* begabtes Thier (animal rationabile)" (7:321). Er kann seine Vernunft allerdings auch lediglich als Werkzeug zur Befriedigung der seiner Tierheit entsprechenden Bedürfnisse verwenden. Ziel des Menschen sollte aber seine Kultivierung sein, durch die er aus sich selbst ein „*vernünftiges* Thier (animal rationale)" machen kann (7:321).

In diesem Sinne kontrastiert Kant die Tierheit des Menschen mit dessen Anlage zur Menschheit. Diese umfasst insbesondere das Vernunftvermögen, sich selbst Zwecke setzen zu können, und damit die Befähigung zur Moral. Diese Anlage erhebt den Menschen im Wert über die bloße Tierheit und befähigt ihn zur Kultur. Die Entwicklung zur Menschheit bedarf jedoch der Disziplin und →Erziehung.

Katharina Kraus

Titel

Terminologisch verwendet Kant ‚Titel' in zweierlei Bedeutung: Erstens in der theoretischen Philosophie als Bezeichnung für das logische Ordnungs- und Einteilungsprinzip der Urteilsfunktionen (vgl. KrV A 70 / B 95) sowie der →Kategorien (vgl. KrV B 111) in verschiedene Klassen bzw. Gruppen; zweitens in der praktischen Philosophie in der Bedeutung von ‚Rechtstitel' als „*Rechtsgrund[]*" (6:260). Weitere wichtige Stellen: KrV A 187 / B 230; KrV A 268f. / B 324f.; KrV A 409 /

B 436; 4:523; 5:11; 6:264; 6:268; 6:277; 6:280; 6:282; 6:286; 6:292; 6:301; 6:388.

Verwandte Stichworte
Recht; Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes im („Urteilstafel"); Tafel der reinen Verstandesbegriffe

Philosophische Funktion
Kant präsentiert sowohl die Urteilstafel und auf deren Grundlage auch die Kategorientafel als Tableau von jeweils vier Klassen bzw. Gruppen oder Titeln à „drei Momente" (KrV A 70 / B 95). Die vier Titel, mit denen er die zwölf Urteilsformen bzw. zwölf Kategorien in eine systematische Anordnung bringt, heißen: „*Quantität*", „*Qualität*", „*Relation*" und „*Modalität*" (KrV A 70 / B 95; KrV A 80 / B 106). Sie dienen Kant auch in anderen Zusammenhängen als Klassifikationsprinzip, etwa bei der Einteilung der vier Paralogismen oder der vier Antinomien. In seiner Rechtsphilosophie bezeichnet Kant gemäß traditionellem juridischem Sprachgebrauch, der auch in der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe anklingt, mit Titel (lat. *titulus*) den „*Rechtsgrund[]*" vor allem des „Besitzes" und „Erwerbung" einer „Sache" (6:260; vgl. 6:251; 6:264ff.; 6:301).

Dietmar H. Heidemann

Tittel, Gottlob August

Deutscher Philosoph (1739–1816). Seit 1766 Professor für Philosophie in Karlsruhe, war Tittel ein Anhänger des Empirismus von → Locke und → Feder. Neben Werken über *Logik* (1783) und *Metaphysik* (1784) verfasste er zwei Bücher über Kants Philosophie: *Kants Moralreform* (1786) und *Kantische Denkformen* (1787). Kant hat diese Bücher gelesen und erwogen, auf Tittels Kritik an der *GMS* in der → *Berlinische Monatsschrift* zu antworten. Stattdessen erschien seine Antwort, ohne Nennung von Tittels Namen, in einer Anmerkung zur Vorrede der 1788 *KpV* (vgl. 5:8). Dort weist Kant den Vorwurf, er habe in der *GMS* kein neues Moralprinzip, sondern nur eine neue „*Formel*" (d. h. eine neue sprachliche Formulierung) desselben aufgestellt, mit dem Hinweis zurück, es sei nicht seine Absicht gewesen, die Sittlichkeit „gleichsam zuerst [zu] erfinden" (5:8 Anm.).

Brigitte Sassen

Tod

Der Tod ist die „*Leblosigkeit* die aufs Leben *folgt*" (21:100). Weitere wichtige Stellen: 2:41–44; KrV A 350f.; KrV A 384f.; KrV A 393f.; KrV B 415; 4:335f.; 7:166f.; 20:308f.; 23:463; 28:282–301.

Verwandte Stichworte
Leben; Unsterblichkeit; Seele; Tod, Zustand nach dem

Philosophische Funktion
Die philosophische Auseinandersetzung mit dem Tod hat in Kants Werk keinen eigenen systematischen Ort. Am ehesten findet sie im Rahmen von Kants Aussagen zur Unsterblichkeit der menschlichen Seele statt. In seinen vorkritischen Metaphysikvorlesungen, in denen Kant selber noch Beweise dafür vorlegt, dass die Seele des Menschen schon vor und noch nach dessen Leben existiert, definiert er Leben und Tod anhand des → Commerciums – d. h. der durch eine besonders enge Form der kausalen Wechselwirkung bewirkten Gemeinschaft zweier Substanzen –, das die Seele und der Körper des Menschen eingehen können: „Das Leben besteht in dem commercio der Seele mit dem Körper […]. Die *Dauer* des commercii ist das Leben. Der Anfang des Lebens ist die Geburt; dieses ist aber nicht der Anfang des Lebens der Seele, sondern des Menschen. Das Ende des Lebens ist der Tod; dieses ist aber nicht das Ende des Lebens der Seele, sondern des Menschen. Geburt, Leben und Tod, sind also nur *Zustände* der Seele; denn die Seele ist eine einfache Substanz; also kann sie auch nicht erzeugt werden, wenn der Körper erzeugt, und auch nicht aufgelöset werden, wenn der Körper aufgelöset wird" (28:282f.; vgl. 28:284–287).

In seiner kritischen Philosophie kritisiert Kant den Versuch, nicht-empirisches Wissen über wesentliche Eigenschaften der menschlichen Seele – so wie etwas deren vermeintliche Einfachheit – zu erlangen (→ Paralogismen der reinen Vernunft). Zwar haben wir aufgrund bestimmter moralphilosophischer Überlegungen Gründe für die Annahme, dass unsere Seele unsterblich ist (→ Postulate der reinen praktischen Vernunft); im Rahmen der theoretischen Philosophie sind Aussagen darüber, was mit der Seele des Menschen nach dessen Tod passiert, aber unzulässig, und

der Tod kann folglich nicht mehr als einer der drei Zustände der Seele charakterisiert werden. So kann z. B. „die Beharrlichkeit der Seele nur im Leben des Menschen (deren Beweis man uns wohl schenken wird), aber nicht nach dem Tode (als woran uns eigentlich gelegen ist) dargethan werden“ (4:335; vgl. KrV A 350f.; KrV B 415; KrV A 384f.).

Ein Grund, den Kant wiederholt dafür anführt, dass wir kein Wissen über unseren Zustand nach dem Tod haben können, besteht darin, dass wir für solches Wissen Erfahrung bräuchten, „die subjective Bedingung aller unserer möglichen Erfahrung [aber] das Leben“ und „der Tod des Menschen […] das Ende aller Erfahrung“ ist (4:335; vgl. 4:336; 20:308f.; 28:291). In der *Anthropologie* zieht Kant aus der Unerfahrbarkeit des eigenen Todes Konsequenzen für unser emotionales Verhältnis zu diesem: „Das *Sterben* kann kein Mensch an sich selbst erfahren (denn eine Erfahrung zu machen, dazu gehört Leben), sondern nur an andern wahrnehmen. Ob es schmerzhaft sei, ist aus dem Röcheln oder den Zuckungen des Sterbenden nicht zu beurtheilen; vielmehr scheint es eine blos mechanische Reaction der Lebenskraft und vielleicht eine sanfte Empfindung des allmähligen Freiwerdens von allem Schmerz zu sein. – Die allen Menschen, selbst den Unglücklichsten oder auch dem Weisesten, natürliche Furcht vor dem Tod ist also nicht ein Grauen vor dem *Sterben*, sondern, wie Montaigne richtig sagt, vor dem Gedanken *gestorben* (d. i. todt) *zu sein*; den also der Candidat des Todes nach dem Sterben noch zu haben vermeint, indem er das Cadaver, was nicht mehr Er selbst ist, doch als sich selbst im düstern Grabe, oder irgend sonst wo denkt“ (7:166f.; vgl. 23:463). Der Fehler, den wir machen, wenn wir versuchen, uns vorzustellen, wie es wäre, tot zu sein, ist unvermeidlich, denn er „liegt in der Natur des Denkens, als eines Sprechens zu und von sich selbst. Der Gedanke *ich bin nicht* kann gar nicht *existiren*; denn bin ich nicht, so kann ich mir auch nicht bewußt werden, daß ich nicht bin. Ich kann wohl sagen: ich bin nicht gesund, u. d. g. *Prädicata* von mir selbst verneinend denken (wie es bei allen *verbis* geschieht); aber in der ersten Person *sprechend* das Subject selbst *verneinen*, wobei alsdann dieses sich selbst vernichtet, ist ein Widerspruch“ (7:167).

Die Haltung, die wir laut Kant aufgrund der Unzugänglichkeit unseres eigenen Todes zu diesem entwickeln sollten, könnte man vielleicht am besten als die eines gelassenen Nichtwissens bezeichnen. Sie spricht aus einer Skizze zu *Fakultäten*, in der Kant schreibt: „Ich habe mir frühzeitig Regeln gemacht. Jedermann muß sterben; es ist kindisch, sich bey jeder Krankheit, sobald sie bedenklich wird, so ängstlich zu geberden, als ob wer weiß was für Wunder geschehe, daß man sterben muß“ (23:463). Und sie ist diejenige Haltung zum Tod, die Kant in einer Notiz aus den 1760er Jahren als die von uns geforderte bezeichnet: „Eine Ursache weswegen die Vorstellungen des Todes die Wirkung nicht thun die sie könnten ist weil wir von Natur billig gar nicht daran denken solten als geschäftige Wesen“ (20:6; vgl. 25:956; vgl. Recki, *Kant über Leben und Tod*).

Weiterführende Literatur

Ameriks, Karl: Kant’s Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason, Oxford: Oxford University Press ^{2}2000, insbes. Kap. 5.

Recki, Birgit: „Metaphysik als Lehre von den letzten Dingen: Kant über Leben und Tod“, in: dies.: Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt. Aufsätze zu Immanuel Kant, Paderborn: Mentis 2006, 126–142.

Tobias Rosefeldt

Tod, Zustand nach dem

Der Zustand nach dem Tod wäre einer, in dem sich die Seele eines Menschen befinden würde, falls sie nach der Trennung von dessen Körper weiterexistieren sollte. Wichtige Stellen: KrV A 393f.; KrV B 427f.; KrV A 690 / B 718; 17:548; 17:633; 20:308f.; 22:309; 28:284–301.

Verwandte Stichworte

Unsterblichkeit; Tod; Seele

Philosophische Funktion

Während Kant in seinen vorkritischen Vorlesungen über Metaphysik noch verschiedene Beweise dafür präsentiert, dass die Seele des Menschen nach dessen Tod als →Geist, d. h. als ein rein denkendes Wesen, weiterexistiert (vgl. 28:284–301) hält er seit der *KrV* jede theoretische Spekulation über den Zustand der Seele nach dem Tod für unzulässig (vgl. KrV A 393f.; KrV B 427f.; 4:335f. Anm.; →Paralogismen der reinen Vernunft). In

Fortschritte schreibt er: „[Es ist] schlechterdings unmöglich zu wissen, ob nach dem Tode des Menschen, wo seine Materie zerstreuet wird, die Seele, wenn gleich ihre Substanz übrig bleibt, zu leben, d. i. zu denken und zu wollen fortfahren könne, d. i. ob sie ein Geist sey […] vielmehr läßt sich a priori einsehen, daß ein solcher Beweis ganz unmöglich sei, weil innere Erfahrung allein es ist, wodurch wir uns selbst kennen, alle Erfahrung aber nur im Leben, d. i. wenn Seele und Körper noch verbunden sind, angestellt werden kann, wir mithin, was wir nach dem Tode seyn und vermögen werden, schlechterdings nicht wissen, der Seele abgesonderte Natur also gar nicht erkennen können“ (20:309).

Tobias Rosefeldt

Todesstrafe

Todesstrafe ist die Hinrichtung eines Verbrechers. Die Todesstrafe bedeutet für den Straftäter den Verlust seines Lebens wegen eines von ihm begangenen →Mordes oder eines anderen „nur mit dem Tode zu tilgende[n] Staatsverbrechen[s]“ (6:333). Weitere wichtige Stelle 6:332–337.

Verwandte Stichworte

Beccaria, Cesare; Strafarten; Strafrecht; Wiedervergeltung

Philosophische Funktion

1. Kants Bemerkungen zur Todesstrafe in Verbindung mit der Wiedervergeltung als angeblichem Sinn der Strafe sind vielleicht die bekanntesten seiner Rechtsphilosophie. Zitiert wird häufig das Inselbeispiel: „Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse, auseinander zu gehen und sich in alle Welt zu zerstreuen), müßte der letzte im Gefängniß befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Thaten werth sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat: weil es als Theilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann“ (6:333). Kant spricht die Sprache seiner Zeit, wenn er bei der Erörterung des Beispiels von „Blutschuld“ (6:333) redet. Eine „Blutschuld“ (6:333) lädt derjenige auf sich, der dafür verantwortlich ist, dass eine verwirkte Todesstrafe nicht vollstreckt wird (vgl. Walch, *Philosophisches Lexicon*, Bd. 1, Sp. 454). Also muss die Blutschuld durch die Hinrichtung des Verbrechers bezahlt werden (vgl. 6:333).

Die Stelle wird mitunter als Begründung dafür angeführt, dass Kant ein Vertreter einer *absoluten Straftheorie* sei, nach der die Strafe keinen (relativen) Zweck habe, sondern Selbstzweck sei und das vom Verbrecher begangene Unrecht wiedervergelte. Dabei wird übersehen, dass Kant in der zitierten Passage nur die *Vollstreckung* einer richterlich verhängten Todesstrafe im Auge hat. Die Stelle befasst sich nicht mit dem Grund für die Androhung der Strafe, der in der Abschreckung liegt. Hat die Androhung der Todesstrafe die erwünschte Wirkung nicht gehabt, dann muss der Strafrichter, abgesehen von einigen Ausnahmefällen (dazu unten), die angedrohte Strafe verhängen, und die Exekutive muss die verhängte Strafe vollstrecken. Richter und Exekutive haben diese Pflichten, die sich allein daraus ergeben, dass das Strafgesetz übertreten worden ist (→Strafgesetz). Diese Pflicht, eine verhängte Strafe zu vollstrecken, muss auch dann erfüllt werden, wenn die bürgerliche Gesellschaft sich auflöst, da die bürgerliche Gesellschaft, bevor sie sich auflösen darf (wenn das überhaupt der Fall ist), alle ihre Pflichten, also auch diese Pflicht, erfüllen muss.

Das Inselbeispiel muss im Zusammenhang von Kants Diskussion des Zwecks des →Staates gelesen werden. Der Zweck des Eintritts in einen rechtlichen Zustand besteht darin, dass „Jedermann das Seine gegen jeden Anderen gesichert sein kann“ (6:237). Ein Mittel der Sicherung meiner und aller anderer Rechte im Staat ist das staatliche Strafrecht. Der Staat hat die zur Sicherung von Rechten notwendigen Strafgesetze zu erlassen. Im Falle einer Übertretung der Strafgesetze hat der Staat die Pflicht, diese Gesetze auch durchzuführen. Diese Pflicht zur Durchführung des Strafgesetzes im Falle einer Übertretung ist ein rein formaler Gesichtspunkt, der heute als *Legalitätsprinzip* bezeichnet wird und den Kant mit dem Satz ausdrückt: „Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ“ (6:331). Der Staat darf sich dieser Pflicht nicht durch Selbstauflösung entziehen, sowenig wie ein einzelner Mensch das Recht hat, sich seiner Verbindlichkeiten durch Selbstentleibung zu entledigen.

2. Die Todesstrafe, deren Bedeutung bei Kant meistens überschätzt wird, spielt in der *MSR* eine relativ untergeordnete Rolle. Wenn man den Gedanken der Wiedervergeltung zugrunde legt, dann ist die Todesstrafe die für einen Mord angemessene Strafe (Kant nennt das den „kategorische[n] Imperativ der Strafgerechtigkeit", 6:336), genauso wie alle anderen von Kant diskutierten Strafen jedenfalls der Idee nach Gleiches mit Gleichem vergelten. Hier gilt der Satz: „[T]ödtest du ihn, so tödtest du dich selbst" (6:332). Die Todesstrafe ist die höchstmögliche Strafe, die mit dem Zweck angedroht werden kann, potentielle Mörder abzuschrecken. Für Kant ist die Todesstrafe nicht grausam, sie verstößt auch nicht gegen die Menschenwürde wie andere Strafen, die er ausdrücklich erwähnt. Der ehrenhafte Mann, der mit der Schande seiner Tat nicht weiterleben will, bevorzugt sogar die Todesstrafe gegenüber der lebenslangen Gefängnisstrafe (vgl. 6:333f.).

Anstiftung und Beihilfe zum Mord werden genauso mit der Todesstrafe vergolten wie der Mord selbst (vgl. 6:334). Auch der Hochverrat, insbesondere auch schon der Versuch, sich an der Person des Monarchen zu vergreifen, verdient die Todesstrafe, weil der Täter damit „sein *Vaterland umzubringen* versucht" (6:320).

3. Kant diskutiert vier Fallgruppen, in denen die Todesstrafe dem Grundsatz nach verhängt werden müsste, aber dennoch nicht verhängt werden darf: 3.1) die Tötung in einer Notstandslage, 3.2) die Tötung in einem → Duell, 3.3) die Tötung eines außerehelich Neugeborenen durch die Mutter und 3.4) die Tötung durch so viele Komplizen, dass die Hinrichtung aller den Staat aufzulösen droht.

3.1 Die Androhung der Todesstrafe gibt dem potentiellen Täter eine „Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür" zu der Unterlassung der Tötung, die durch das Strafgesetz als Pflicht vorgestellt wird, „*subjectiv* mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft" (6:218). Es gibt Fälle, in denen diese Strafandrohung die beabsichtigte Wirkung nicht haben *kann*. Kant diskutiert das *Brett des Karneades*, in dem ein Schiffsbrüchiger einen anderen Schiffbrüchigen von dem lebensrettenden Brett wegstößt, um sein eigenes Leben zu retten. Dazu heißt es: „[D]ie Bedrohung mit einem Übel, was noch *ungewiß* ist (dem Tode durch den richterlichen Ausspruch), kann die Furcht vor dem Übel, was *gewiß* ist (nämlich dem Ersaufen), nicht überwiegen" (6:235). Da die beabsichtigte Abschreckungswirkung hier nicht eintreten, die öffentliche Gerechtigkeit insofern nicht funktionieren *kann*, darf der Richter die Todesstrafe auch nicht verhängen. Die Nicht-Verhängung der angedrohten Strafe in solchen Fällen bedeutet nicht, dass der Täter *objektiv* gesetzmäßig gehandelt hat, sondern dass der Gerichtshof ihn *subjektiv* als unstrafbar beurteilen muss (vgl. 6:236).

Gegen Kants Argumentation lässt sich der Einwand denken, dass die angedrohte Strafe schärfer als die bloße Todesstrafe sein müsste, um die beabsichtigte Abschreckungswirkung zu erreichen (etwa: nicht nur die Hinrichtung des Täters, sondern auch die seiner Familie wird angedroht). Gegen diesen Einwand spricht vor allem das Prinzip der Wiedervergeltung, das in solchen Fällen strafbegrenzend wirkt.

3.2 Auch den Fall des Duells, in dem ein (adliger) Offizier seinen Beleidiger fordert und dann tötet, behandelt Kant als einen Notstandsfall. Den von der „öffentliche[n] Meinung" der Standesgenossen abgenötigten Kampf bezeichnet er als eine Handlung, die „ungern geschieht" (6:336). Damit spielt Kant auf die Rechtsfigur der *actio invita* (der *ungern vorgenommenen Handlung*) an, die auf die *gemischte Handlung* des Aristoteles zurückgeht. Dazu schreibt Achenwall: „Eine ungern vorgenommene Handlung ist eine Handlung, deren Gegenteil der Handelnde vorziehen würde, wenn er nicht befürchtete, daß aus der Alternativhandlung ein [großes] Übel entstünde." („Actio invita est cuius oppositum agere agens maluisset, nisi aliquod malum inde emergens metuisset", *Prolegomena*, § 40). Die kollidierenden Rechtsgüter sind auf der einen Seite das Leben des Opfers und auf der anderen Seite die Ehre des beleidigten Offiziers, die „hier kein Wahn ist" (6:336). Kant stellt dabei die Ehrvorstellungen seiner Zeit in Rechnung, die jedoch insofern auf einer „barbarisch[en] und unausgebildet[en]" (6:337) Staatsverfassung beruhen, als sie dem Adel noch Privilegien einräumen, was dem Grundsatz der Gleichberechtigung (vgl. 6:237f.) widerspricht. Er setzt auf eine (zukünftige) Änderung der Staatsverfassung, die eine Änderung der öffentlichen Meinung herbeiführt und das Duell obsolet macht – ein Fall, der inzwischen eingetreten ist (weshalb §§ 201–210 des deutschen Strafgesetzbuchs, die die Tötung im Duell gegenüber Mord und Totschlag privilegiert

haben, 1969 aufgehoben wurden). Bis zu diesem Zeitpunkt kann die an sich verwirkte Todesstrafe nicht verhängt werden (vgl. 6:336f.).

3.3 Auch im Fall des „mütterliche[n] *Kindesmord[es]*“ geht Kant davon aus, dass die Staatsverfassung (am Ende des 18. Jh.) noch „barbarisch und unausgebildet“ (6:336f.) ist und die außereheliche gegenüber der ehelichen Geburt diskriminiert, was wiederum dem Grundsatz der Gleichberechtigung (vgl. 6:237f.) widerspricht. Auch hier setzt er auf eine Änderung der Gesetzgebung und damit der öffentlichen Meinung. Auch hier ist diese Änderung inzwischen eingetreten (weshalb § 217 des deutschen Strafgesetzbuchs, der die Tötung des unehelichen Kindes gegenüber Mord und Totschlag privilegiert hat, 1997 aufgehoben worden ist). Bis zu der Änderung der Staatsverfassung wäre die Verhängung der Todesstrafe über die Mutter „in Ansehung der aus dem Volk [ausgehenden Gerechtigkeit] eine *Ungerechtigkeit*“ (6:337). Daher kann die Todesstrafe nicht verhängt werden (→ Kindesmord).

3.4 In dem Fall, dass so viele Komplizen an einer Tötung mitgewirkt haben, dass die Hinrichtung aller zu einem Ende des rechtlichen Zustands führen und damit in den → Naturzustand zurückführen würde, befindet sich der → Souverän in einem Notstandsfalle (lat. *casus necessitatis*) und darf als ein Akt des Majestätsrechts den Verbrechern eine andere als die Todesstrafe durch → Begnadigung zuerkennen (vgl. 6:334). Das Postulat des öffentlichen Rechts verpflichtet uns, den Naturzustand zu verlassen und in einen rechtlichen Zustand zu treten, denn nur in einem rechtlichen Zustand kann der Staat die Rechte seiner Bürger sichern und schützen. Deshalb darf es auch nicht erlaubt sein, den rechtlichen Zustand zu verlassen, in dem wir uns befinden, und damit in den Naturzustand zurückzukehren. Wenn die einzige Möglichkeit, die Rückkehr in den Naturzustand zu vermeiden, darin besteht, die Todesstrafe nicht zu vollstrecken, dann darf und muss der Souverän diesen Weg wählen.

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon: „Kant’s Theory of Punishment: Deterrence in its Threat, Retribution in its Execution“, in: Law and Philosophy 8, 1989, 151–200.

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant’s Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 226–231.

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: „Kant zu Strafe und Strafrecht im Rechtsstaat“, in: Juristen Zeitung 62, 2007, 957–964.

Hruschka, Joachim: „Drei Vorschläge Kants zur Reform des Strafrechts“, in: Jahn, Matthias u. a. (Hg.): Strafrechtspraxis und Reform – Festschrift für Heinz Stöckel zum 70. Geburtstag, Berlin: Duncker & Humblot 2010, 77–92.

Hruschka, Joachim: „Von Rechten, die keinen Richter haben“, in: Pawlik, Michael / Zaczyk, Rainer (Hg.): Festschrift für Günther Jakobs, Berlin: Heymanns 2007, 189–204.

Potter, Jr., Nelson T.: „Kant and Capital Punishment Today“, in: Journal of Value Inquiry 36, 2002, 267–282.

Sarver, Jr., Vernon Thomas: „Kant’s purported social contract and the death penalty“, in: Journal of Value Inquiry 31, 1997, 455–472.

B. Sharon Byrd

Toleranz

Mit dem Wort ‚Toleranz‘ bezeichnet Kant nicht nur die positive Bereitschaft, Auffassungen oder Sitten anderer zu dulden (vgl. 8:57). Er verbindet damit vielmehr auch eine kritisch zu bewertende, herablassende Haltung, die in der Überzeugung von der Minderwertigkeit des Geduldeten wurzelt (vgl. 8:40). Wichtige Stellen: 8:57; 8:40.

Verwandte Stichworte

Freiheit; Religion; Aufklärung

Philosophische Funktion

Wegen der kritischen Ausrichtung, die das Wort allgemein bei den Aufklärern hatte (vgl. Forst, *Toleranz im Konflikt*, S. 351ff.) versteht Kant unter ‚Toleranz‘ nicht so sehr die richtige Einstellung gegenüber der Vielfalt von Überzeugungen, speziell in Fragen der Religion, als vielmehr eine zu überwindende Vorstufe dazu. In diesem Sinne schreibt er in der *Aufklärung*: „Ein Fürst, der es seiner nicht unwürdig findet, zu sagen: daß er es für *Pflicht* halte, in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen, der also selbst den hochmüthigen Namen der *Toleranz* von sich ablehnt, ist selbst

aufgeklärt“ (8:40). Das ergänzende Gegenstück zu dieser anzuerkennenden →Pflicht ist wohl das menschliche Recht, abweichende Überzeugungen in Fragen der Religion zu besitzen, das die bloß tolerante Person nicht immer gelten lässt.

Włodzimierz Galewicz

Ton

→Schall, Ton

Ton, vornehmer

In seiner 1796 erschienenen Schrift *Vornehmer Ton* nimmt Kant zur sprachlichen und öffentlichen (Selbst-)Darstellung bestimmter Philosophien seiner Zeit kritisch Stellung. In Kants Sicht treten dort begriffliche Schärfe und Transparenz, wie sie der →Philosophie als Vernunftgeschäft entsprechen, zugunsten einer esoterisch-sektiererischen →Sprache in den Hintergrund. Das Adjektiv ‚vornehm‘ hat zu Kants Zeit und in seinen Schriften eine positive Bedeutung, verwandt derjenigen von ‚exzellent‘ oder ‚herausragend‘. Dies kann verschiedene Hinsichten (soziale Stellung, bestimmte Fähigkeiten) betreffen – welche genau, ist umstritten (vgl. z. B. 8:390). Die Kritik am vornehmen Ton richtet sich also nicht gegen das Vornehme als solches, sondern gegen prätendierte bzw. deplatzierte Vornehmheit, nicht gegen Vornehm*sein*, sondern gegen Vornehm*tun*. Als Ursache des Vornehmtuns diagnostiziert Kant die →Eitelkeit des Menschen (vgl. *Refl.* 1096, 15:489).

Philosophisch interessant ist Kants Rede vom vornehmen Ton, weil sie Wesenszüge der Philosophie und ihrer (Selbst-)Darstellung illustriert, die auch über die historische Konstellation hinaus Gültigkeit beanspruchen können. Weitere wichtige Stellen: 7:245; 8:394; 8:398f.; 8:403.

Verwandte Stichworte

Aufklärung; Sprache; Vernunft; Verstehen; Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie

Philosophische Funktion

1 Begriffliche Grundlagen in der Anthropologie

„Es ist ein natürlicher Hang des Menschen, in seinem Betragen sich mit einem bedeutendern (des Kindes mit den Erwachsenen, des Geringeren mit den Vornehmeren) in Vergleichung zu stellen und seine Weise nachzuahmen“ (7:245). Mit „den Vornehmeren“ im Vergleich zu „Geringeren“ (7:245) bezeichnet Kant faktisch bestehende Unterschiede zwischen Menschen in Bezug auf ihr Bedeutendsein. Kant macht deutlich, dass die „Geringeren“ aus dem Vergleich mit den „Vornehmeren“ nicht (immer) Selbstdisziplin und eigene Anstrengung folgern. Anstatt sich selbst – der Sache nach – vornehmer zu machen, haben sie einen „Hang“ dazu, der Vornehmeren Weise „nachzuahmen“ (7:245). Dies geschieht durch die Adaption gewisser äußerlicher Verhaltensmuster; da den Geringeren dazu jedoch nicht alle Mittel zur Verfügung stehen, vor allem durch sprachliche Selbststilisierung.

2 Der ‚vornehme Ton‘ in der Philosophie

Vornehmheit kann in der Philosophie keine Exklusivität bedeuten, da Philosophie Vernunftgeschäft und daher hierarchielose Sache aller denkenden Wesen ist. Sie schließt jedoch nicht – wie ein anderes Extrem es verlangen könnte – (gesellschaftlich) ausgezeichnete Personen aus ihr aus, solange sie die Irrelevanz dieser ihrer Stellung für das Philosophieren anerkennen: „Daß *vornehme* Personen philosophiren, wenn es auch bis zu den Spitzen der Metaphysik hinauf geschähe, muß ihnen zur größten Ehre angerechnet werden, und sie verdienen Nachsicht bei ihrem (kaum vermeidlichen) Verstoß wider die Schule, weil sie sich doch zu dieser auf den Fuß der bürgerlichen Gleichheit herablassen“ (8:394). Daraus folgt, dass jeder, der →Philosoph ist oder sein will, jede Art von Vornehmheit in der Philosophie und für sie abzuschütteln hat. Kant fährt fort: „Daß aber sein wollende Philosophen *vornehm thun*, kann ihnen auf keine Weise nachgesehen werden, weil sie sich über ihre *Zunftgenossen* erheben und deren unveräußerliches Recht der Freiheit und Gleichheit in Sachen der bloßen Vernunft verletzen“ (8:394).

Das Mittel, durch welches Vornehmtun in die Philosophie getragen wird, ist die Sprache. Sie kann Exklusivität und Esoterik suggerieren wie stiften und widerspricht so der →Idee der Philosophie. Kant weiter: „Das letztere [sc. die Verletzung der Vernunft] geschieht im vornehmen Ton, wenn der Despotism über die Vernunft des Volks (ja wohl gar über seine eigene) durch Fesselung an einen blinden Glauben für Philosophie

ausgegeben wird. […] Und so macht (vornehmlich durch den letzteren Ausspruch) der vornehme Mann dadurch den Philosophen, daß er allem ferneren Philosophiren durch Obscuriren ein Ende macht“ (8:394 Anm.). „Obscuriren“ hat zweierlei Funktion: Es zeigt die scheinbare Exklusivität des philosophischen Kreises, der an einer bestimmten Art des Sprachgebrauchs Anteil hat, an und es verschleiert zugleich deren Nicht- oder Missverstehen in Bezug auf Vernunftfragen. „Obscuriren“ konkretisiert sich sprachlich durch den Verweis auf ein vorsprachliches und somit nicht kritikfähiges Gefühl, in dem der Zugang zur Wahrheit liegen soll und mit dem der „vornehme Mann“ (8:394 Anm.) gebieterisch auftritt (vgl. 8:395).

Nach Kant gibt es also einen guten Grund, von einem vornehmen Ton eines bestimmten →Philosophen (oder einer Gruppe) auf deren sachliches Fehlgeleitetsein zu schließen: Denn hätten sie einen rechten →Begriff von Vernunft, um den es in der Philosophie ja wesentlich zu tun ist, würden sie den vornehmen Ton nicht gebrauchen. Es handelt sich beim vornehmen Ton also nicht um eine äußerlich-belanglose Sache des Stils, sondern um eine Ausdrucksform, die als unmittelbarer Ausfluss vernunftwidrigen Denkens zu gelten hat und auf dieses schließen lässt. Entsprechend gilt in Kontraposition: „Der Ton des sich dünkenden Besitzers dieses wahren Geheimnisses [sc. einer philosophischen Einsicht] kann nicht vornehm sein: denn nur das dogmatische oder historische Wissen bläht auf. Das durch Kritik seiner eigenen Vernunft herabgestimmte des Ersteren nöthigt unvermeidlich zur Mäßigung in Ansprüchen (Bescheidenheit)“ (8:403).

3 Aufklärung, Vernunftphilosophie und die öffentliche Wahrnehmung

Vornehmtuende Philosophie ist also eigentlich keine Philosophie; gerade die vornehmtuenden Scheinphilosophen drängen sich jedoch an die Öffentlichkeit und stilisieren sich gegen die eigentlich seriöse Philosophie. Denn sie verstehen sich als Vermittler einer Einsicht, die einerseits nur ihrem Zirkel zugänglich sein, paradoxerweise andererseits verbreitet werden soll: „Wer sieht hier nicht den Mystagogen, der nicht bloß für sich schwärmt, sondern zugleich Klubbist ist und, indem er zu seinen Adepten im Gegensatz von dem Volke (worunter alle Uneingeweihte verstanden werden) spricht, mit seiner vorgeblichen Philosophie *vornehm* thut!“ (8:398).

Dem setzt Kant seinen aufklärerischen Vernunftbegriff entgegen: Der höchste Punkt der Philosophie, →Freiheit, sei jedem →Vernunftwesen zugänglich (vgl. KrV A 830f. / B 858f.). Entsprechend kommt der Philosophie nicht die Aufgabe zu, dem gemeinen Menschenverstand indoktrinär zu erklären, was der →Mensch sei – erst recht nicht mit dem Anspruch, diese →Erkenntnis aus einer vernunfttranszendenten Quelle geschöpft zu haben. Die vornehmtuenden Philosophen quittieren diesen aufklärerischen Impetus jedoch mit dem Hinweis auf eine scheinbare Demut der Vernunft vor einer sie transzendierenden →Offenbarung, welche faktisch jedoch nichts anderes als die Eitelkeit der vermeintlichen Gewissheit ist, selbst über eine exklusive Erkenntnisquelle zu verfügen (vgl. 8:399).

Der Streit zwischen wahrer und vornehmtuender Philosophie führt also zu einer Destruktion der Philosophie in der öffentlichen Wahrnehmung: Was klassischerweise ‚Philosophie‘ genannt wurde, wird nun durch eine nur scheinhaft wahre Philosophie ersetzt, deren Wesen geradezu darin besteht, mit dem Prinzip der Vernunft zu brechen, „unter dem Aushängeschilde der Philosophie in der That alle Philosophie zu verbannen und als Sieger über sie vornehm zu thun“ (8:404).

Weiterführende Literatur

Spoerhase, Carlos: „Zur prosodischen Dimension einer moralischen Ökonomie des Wissens“, in: Schneider, Ulrich J. (Hg.): Kulturen des Wissens im 18. Jahrhundert, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, 289–296.

Thomas Oehl

Topik

Eine Topik ist eine Zusammenstellung von logischen →Orten (→Gemeinplätzen, lat. *loci communes*, gr. *topoi*) als Bezugspunkten für den Umgang mit Begriffen, die zu Zwecken der Argumentation, der Memorierung, der Klassifikation oder auch der überblicksartigen Darstellung und Sicherung der Vollständigkeit einer →Wissenschaft, ihrer Prinzipien und ihres Gegenstandsbereichs vorgenommen werden kann (vgl. 7:184; 6:357). Wichtige Stellen: KrV A 80ff. / B 106ff.; KrV A 268ff. /

B 324ff.; KrV A 344ff. / B 402ff.; 4:325; 5:66ff.; 6:357; 7:184; 21:483ff.

Verwandte Stichworte
Ort; Reflexion

Philosophische Funktion
1 Allgemein
In der Schulphilosophie des 18. Jh. werden Topiken üblicherweise in Form von Tafeln dargestellt. So verwendet Kant, der die tafelförmige Exposition häufig als didaktisches und systematisches Mittel einsetzt, den Ausdruck ‚Tafel' zum Teil auch synonym mit ‚Topik', versteht aber unter einer solchen vorrangig nicht ein bloßes → Aggregat von logischen Orten, die als „Titel" (KrV A 268 / B 324) oder „allgemeine Begriffe" in einer „Classeneintheilung" (7:184) fungieren; ‚Topik' hat für ihn vielmehr einen vorrangig systematischen Sinn und ist ein methodologischer Zentralbegriff. Mit einer Topik wird eine im engeren Sinne wissenschaftliche Absicht verfolgt, daher hat ihre „Eintheilung […] systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip" zu erfolgen (KrV A 80 / B 106), was ihre Vollständigkeit und Geschlossenheit gewährleistet. Eine solche „systematische Topik" erfüllt für eine Wissenschaft eine grundlegende Funktion, indem sie es erlaubt, „den *Plan zum Ganzen einer Wissenschaft*, so fern sie auf Begriffen a priori beruht, vollständig zu entwerfen und sie systematisch *nach bestimmten Principien abzutheilen*" (KrV A 83 / B 109); sie ist außerdem forschungsleitend, indem Sie den „Gang" einer Wissenschaft anweist (4:477). So ist die Tafel der Kategorien der *KrV* die systematische Topik der → Transzendentalphilosophie, die dem Argumentationsgang der *KrV* als „Leitfaden" dient (4:325), auf diese Weise deren Architektonik bestimmt und auch über die *KrV* hinaus systembildend wirkt. In der *KrV* stellt Kant des Weiteren eine „Tafel der Grundsätze" (KrV A 161 / B 200), eine „*transscendentale Topik*" (KrV A 268 / B 324), eine „Topik der rationalen Seelenlehre" (KrV A 344 / B 402), eine Tafel der „Eintheilung des Begriffs von *Nichts*" (KrV A 291 / B 348) und eine Tafel der „vier kosmologische[n] Ideen" (KrV A 415 / B 442) vor, die alle der Kategorientafel gemäß spezifiziert sind, mit der sie in einem engen systematischen Zusammenhang stehen. Auch andernorts bedient sich Kant zu systematischen Zwecken verschiedener Topiken; so findet sich in der *KpV* eine „*Tafel der Kategorien der Freiheit*" (5:66) und die *MAN* stellen eine topische „Metaphysik der körperlichen Natur" (4:473) vor. Im *Op. post.*, wo das Problem der Möglichkeit der Physik und des „Überganges von den Met. Anf. d. N. zur Physik" (21:487; → Übergang) zum zentralen Gegenstand der Überlegungen Kants wird, findet sich eine Vielzahl von Überlegungen zu einer „allgemeine[n] Topik eines Systems der Physik überhaupt" als einem „System der bewegenden Kräfte der Materie" (vgl. 21:487). Jedes methodische und wissenschaftliche Vorgehen erfordert für Kant eine Orientierung durch eine zugrundegelegte Topik, da es sich schrittweise vollzieht und insofern eines „Leitfadens" bedarf, um einen konsequenten Fortgang zu gewährleisten (vgl. 4:325). Dies gilt auch für die transzendentale Reflexion selbst, die sich ebenfalls topisch orientiert (vgl. KrV A 268ff. / B 324ff.). Die Systematizität und Vollständigkeit einer Wissenschaft kann durch eine adäquate Topik als „*Plan zum Ganzen*" (KrV B 109) verbürgt werden, allerdings kann eine solche eine Untersuchung zwar formal anleiten, nicht aber diese selbst ersetzen.

2 Logische Topik
Eine Topik im allgemeinsten Sinne, eine logische Topik, ist eine Zusammenstellung von logischen Orten, die zu verschiedenen Zwecken vorgenommen werden kann. Sofern die Erstellung einer Topik unter bestimmten Zwecken erfolgt, besteht die Möglichkeit der missbräuchlichen Verwendung, gegen die Kant verschiedentlich polemisiert (vgl. KrV A 268 / B 324; KrV A 61f. / B 85f.). Unter den allgemeinen Sinn von ‚Topik' als einem „Fachwerk für allgemeine Begriffe" (7:184) fallen auch alle anderen, speziellen Topiken, die sich bei Kant finden. Welchen Typs eine Topik ist und welchen Zwecken sie dienen kann, wird durch die Wahl der Prinzipien der Spezifikation ihrer logischen Orte bestimmt.

3 Die Kategorientafel als systematische Topik
Die Tafel der „*logischen Function des Verstandes in Urtheilen*" (KrV A 70 / B 95) stellt die Funktionen des Denkens in Urteilen unter „vier Titel[n] […], deren jeder drei Momente unter sich enthält" (KrV A 70 / B 95), erschöpfend dar. Die vermittels dieser Tafel der Urteilsformen aufgefundene (vgl. KrV A 79f. / B 104f.), aber von ihr nicht abhän-

gige Kategorientafel kann, da sie „systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip, nämlich dem Vermögen zu *urtheilen* […] erzeugt und nicht rhapsodistisch“ (KrV A 80 / B 106) aufgefunden ist und daher alle Momente des →Denkens überhaupt vollständig darstellt, als eine systematische Topik Verwendung finden, d. h. als Modell und „Leitfaden“ für alle weiteren Untersuchungen möglicher Verstandes- und Vernunfterkenntnis fungieren. Ihre Titel und deren Anordnung geben die Binnenstruktur anderer Topiken vor, so etwa prominent für die Tafel der Grundsätze (vgl. KrV A 161 / B 200), die Topik der rationalen Seelenlehre (vgl. KrV A 344 / B 402), die Tafel des Nichts (vgl. KrV A 292 / B 348) oder die Tafel der Ideen (vgl. KrV A 411ff. / B 438ff.). Auch die Darstellung und Untersuchung der →Antinomien der reinen Vernunft wird durch die systematische Topik mit ihrer Vierzahl und Anordnung der Titel angeleitet (vgl. KrV A 408ff. / B 435ff.). Der schon früh erhobene und bis heute häufig vorgebrachte psychologistische Vorwurf, wesentlichen Systemstücken der *KrV* käme ihre Struktur oder gar ihre Aufnahme ins System lediglich aufgrund eines Zwangs Kants zur architektonischen Symmetrie zu, ist zurückzuweisen. Die methodische Sicherheit der Untersuchung und ihre systematische Vollständigkeit beruhen überhaupt nur auf dem Zugrundelegen einer systematischen Topik, die die „*Idee des Ganzen* der Verstandeserkenntniß a priori“ enthält und ihre „bestimmte Abtheilung der Begriffe“ (KrV A 64 / B 89) vermittels ihrer systembildenden Kraft in den anderen Systemgliedern prinzipiell reproduziert: „Dieses System der Kategorien macht nun alle Behandlung eines jeden Gegenstandes der reinen Vernunft selbst wiederum systematisch und giebt eine ungezweifelte Anweisung oder Leitfaden ab, wie und durch welche Punkte der Untersuchung jede metaphysische Betrachtung, wenn sie vollständig werden soll, müsse geführt werden: denn es erschöpft alle Momente des Verstandes, unter welche jeder andere Begriff gebracht werden muß“ und es ist „immer derselbe Leitfaden, der, weil er immer durch dieselbe feste, im menschlichen Verstande a priori bestimmte Punkte geführt werden muß, jederzeit einen geschlossenen Kreis bildet, der keinen Zweifel übrig läßt, daß der Gegenstand eines reinen Verstandes- oder Vernunftbegriffs, so fern er philosophisch und nach Grundsätzen a priori erwogen werden soll, auf solche Weise vollständig erkannt werden könne“ (4:325). Ein Verständnis des Prinzips der Erzeugung der als systematische Topik fungierenden Kategorientafel und der Vergewisserung hinsichtlich ihrer Vollständigkeit ist daher von zentraler Bedeutung für das Unternehmen der *KrV* insgesamt.

4 Transzendentale Topik

Eine zentrale reflexionsmethodische Funktion erfüllt die „transzendentale Topik“, die von Kant im Kapitel *Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe* eingeführt wird (vgl. KrV A 260ff. / B 316ff.). Sie leitet in sichernder Absicht den Umgang mit Begriffen an, d. h. den logischen, insbesondere aber den realen Verstandesgebrauch. Ist der Umgang mit Begriffen *als solchen* bei der sich in den mit den logischen →Reflexionsbegriffen benannten Formen vollziehenden →logischen Reflexion noch unproblematisch, da in ihr von den Inhalten der Begriffe abstrahiert und nur die logische Form derselben betrachtet wird (vgl. KrV A 279 / B 335), so droht hingegen dem Umgang mit Begriffen als Begriffen *von Dingen* in der Absicht objektiver Erkenntnis, durch eine →Amphibolie der Reflexionsbegriffe „hintergangen“ (KrV A 270 / B 326) zu werden. Denn „wenn es nicht auf die logische Form, sondern auf den Inhalt der Begriffe ankommt“, sind mit der Berücksichtigung der „Stelle […], darin sie gehören“ (KrV A 262 / B 318), nämlich der „*transscendentalen* Ort[e]“ (KrV A 268 / B 324) →Sinnlichkeit oder →Verstand, zusätzliche Bedingungen in den Blick zu nehmen, die für die Begriffe inhaltliche Relevanz haben und die von einer nur formalen logischen Reflexion nicht berücksichtigt werden (vgl. KrV A 279 / B 335). Letztere ist aber auch Möglichkeitsbedingung objektiver →Urteile, da die „Vergleichung der Vorstellungen […] vor dem Begriffe von Dingen vorhergeht“ (KrV A 269 / B 325). Daher wird die „*transscendentale Reflexion*“ (KrV A 263 / B 319), d. h. die durch die transzendentale Topik orientierte und angewiesene Unterscheidung der beiden irreduzibel-komplementären transzendentalen Orte Sinnlichkeit und Verstand sowie die „Bestimmung desjenigen Orts, wo die Vorstellungen der Dinge, die verglichen werden, hingehören“ (KrV A 269 / B 325), zu einer „Pflicht, von der sich niemand lossagen kann, wenn er a priori et-

was über Dinge urtheilen will“ (KrV A 263 / B 319). Wird diese Pflicht vernachlässigt, so „entspringen vermeinte synthetische Grundsätze, welche die kritische Vernunft nicht anerkennen kann“ (KrV A 269f. / B 325f.). Die transzendentale Topik ist daher „eine Lehre, die vor Erschleichungen des reinen Verstandes und daraus entspringenden Blendwerken gründlich bewahren würde“ (KrV A 268 / B 324). Sie weist mit der Integration der logischen Reflexionsbegriffe als logischen Orten des formalen Vorstellungsvergleichs einerseits, den → Erkenntniskräften Sinnlichkeit und Verstand als transzendentalen Orten des möglichen Gegebenseins von Vorstellungen andererseits, eine eigentümliche Mehrdimensionalität auf, weil sie als fundamentale Topik des Verstandesgebrauchs mit ihrer Unterscheidung der transzendentalen Orte die Differenz von → Denken und Erkennen allererst zur Geltung bringt.

5 Besondere Topiken

5.1 Im Kapitel *Von den Paralogismen der reinen Vernunft* der *KrV* finden sich zwei Tafeln, deren erste (vgl. KrV A 344 / B 402) eine topische Rekonstruktion des Verfahrens der vorkritischen rationalen → Psychologie darstellt, welchem der „alleinige Text der rationalen Psychologie“, das „Ich denke“ (KrV A 343 / B 401), als oberster Titel und Ausgangsort einer auf die Prädikation der Unsterblichkeit der Seele abzielenden Schlusskette voransteht (vgl. KrV A 343 / B 401). Die kritische Auseinandersetzung mit den → Paralogismen der rationalen Psychologie hat dagegen die Topik einer kritischen rationalen Psychologie zum Ergebnis, die es nicht mehr zulässt, auf die Unsterblichkeit einer Seelensubstanz zu schließen (vgl. KrV B 419ff.). Beide Topiken folgen in ihrer Einteilung „dem Leitfaden der Kategorien“, indem die „Ordnung der Kategorien unter einander“ (KrV A 344 / B 402) übernommen wird, und sind hierarchisch organisiert, insofern sie Schlussketten oder Untersuchungen anweisen, die von einem der Titel ausgehen und von diesem aus die anderen systematischen Orte der Reihe nach durchgehen (vgl. KrV A 344 / B 402ff.; KrV B 419ff.). Die Verfahren und Ergebnisse einer unkritischen und der kritischen rationalen Psychologie unterscheiden sich aber hinsichtlich ihrer Ausgangsorte wie auch der Methode des Umgangs mit den „Elementen“ (KrV A 345 / B 402) ihrer jeweiligen Topik: Erstere nimmt eine (unkritisch unterstellte) → Substantialität (Kategorientitel der Relation) des ‚Ich denke‘ zur Grundlage eines synthetisch-kombinatorischen Vorgehens (vgl. KrV A 345f. / B 402f.), letztere hingegen hat nur das ‚Ich denke‘ als Ausgangspunkt eines „*analytische*[n] Verfahren[s]“ (KrV B 418), und dieser erste Ort ihrer Tafel entspricht, da das „Ich denke“ „ein Satz“ ist, „der schon ein Dasein in sich schließt“ (KrV B 418), dem vierten Titel der Kategorientafel (→ Modalität), unter dem sich die Kategorie „Dasein“ findet (vgl. KrV A 80 / B 106).

5.2 Als letztes Systemstück der → *Transzendentalen Analytik* stellt Kant eine „Tafel [der] Eintheilung des Begriffs von *Nichts*“ (KrV A 291 / B 348) vor. Die Tafel des → Nichts stellt (zusammen mit der von Kant nicht angeführten, der Tafel des Nichts „gleichlaufende“ und „von selber“ folgende „Eintheilung des Etwas“, KrV A 291 / B 348) die Einteilung des höchsten Begriffs der Transzendentalphilosophie dar, des Begriffs des → Gegenstands überhaupt. Dieser geht, da „alle Eintheilung einen eingetheilten Begriff voraussetzt“ (KrV A 290 / B 346), dem Begriff der „Eintheilung in das Mögliche und Unmögliche“, „von dem man eine Transscendentalphilosophie anzufangen pflegt“ (KrV A 290 / B 346) noch voraus. Indem Kant diese Einteilung in das Mögliche und Unmögliche auf die Einteilung des „Begriff[s] von einem Gegenstande überhaupt“ zurückführt und zugleich „die Kategorien die einzigen Begriffe sind, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen“, kann „die Unterscheidung eines Gegenstandes, ob er Etwas oder Nichts sei, nach der Ordnung und Anweisung der Kategorien fortgehen“ (KrV A 290 / B 346); auf diese Weise können die beiden Topiken des Etwas und des Nichts generiert werden, die gegenüber der „gemeiniglich“ gemachten „Eintheilung in das Mögliche und Unmögliche“ (KrV A 290 / B 346) einen Differenzierungsfortschritt darstellen, indem sie die Art des Etwas und des Nichts bzw. des Möglichen und Unmöglichen näher qualifizieren.

5.3 In der *KpV* führt Kant eine „Tafel der Kategorien der Freiheit“ ein (vgl. 5:66), deren Einteilung sich wiederum an den Titeln der Kategorientafel der *KrV* orientiert; sie hat, neben ihrer kategorialen Funktion, wie die Kategorientafel für die *KrV* einen für die *KpV* gleichermaßen grundlegenden

und orientierenden Charakter: Eine wie die Tafel der Freiheit „nach Principien abgefaßte Eintheilung ist aller Wissenschaft ihrer Gründlichkeit sowohl als Verständlichkeit halber sehr zuträglich", denn „[a]uf diese Weise übersieht man den ganzen Plan von dem, was man zu leisten hat, sogar jede Frage der praktischen Philosophie, die zu beantworten, und zugleich die Ordnung, die zu befolgen ist" (5:67). Ebenso ist die Topik einer „Metaphysik der körperlichen Natur" (4:473) in den *MAN* an der Kategorientafel orientiert, „[d]enn mehr giebt es nicht reine Verstandesbegriffe, die die Natur der Dinge betreffen können. Unter die vier Classen derselben […] müssen sich auch alle Bestimmungen des allgemeinen Begriffs einer Materie überhaupt […] bringen lassen" (4:474ff.).

6 Forschungslage

Die grundlegende Rolle der Kategorientafel als systematische Topik der *KrV* und der Transzendentalphilosophie sowie das topisch-systematische Vorgehen Kants sind von der Forschung bisher nur wenig in den Blick genommen worden. Zwar wird die besondere Bedeutung der systematischen Topik in der Literatur durchaus gesehen: So weist Heidemann (vgl. Heidemann, *Kategorientafel*; Heidemann, *Methodische Funktion*) auf den fundamentalen Charakter der systematischen Topik und auf die vielfältige methodische Funktion, die diese erfüllt, hin. Baumanns (vgl. Baumanns, *Philosophie der Erkenntnis*) stellt die ‚Leitfaden'-Metapher ins Zentrum einer Gesamtinterpretation der *KrV*. Leitner (vgl. Leitner, *Systematische Topik*) sieht in dem Verfahren der *KrV* eine kritisch-transzendentale Fortführung topisch-rhetorischer Tradition und schlägt eine argumentationstheoretische Interpretation der *KrV* vor. Allerdings bleibt eine Rekonstruktion *in concreto* der Rolle, die die systematische Topik als „*Plan zum Ganzen*" (KrV B 109) für die einzelnen Systemteile und die Transzendentalphilosophie insgesamt spielt, weiterhin ein Forschungsdesiderat, ebenso wie eine weitergehende Spezifikation der einzelnen Systemteile auf Basis der systematischen Topik. Auch ist eine befriedigende Rekonstruktion der transzendentalen Topik, die Kant nur andeutungsweise charakterisiert (vgl. KrV A 268ff. / B 324ff.), ihr aber erhebliche systematische Bedeutung zuzumessen scheint, bisher nicht geleistet.

Weiterführende Literatur

Baumanns, Peter: Kants Philosophie der Erkenntnis, Würzburg: Königshausen & Neumann 1997, insbes. 239ff.; 700ff.

Heidemann, Ingeborg: „Die Kategorientafel als systematische Topik", in: Funke, Gerhard (Hg.): Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses 1974, Teil 3, Berlin u. a.: de Gruyter 1975, 55–66.

Heidemann, Ingeborg: „Über die methodische Funktion der Kategorientafel", in: Kopper, Joachim / Marx, Wolfgang (Hg.): 200 Jahre Kritik der reinen Vernunft, Hildesheim: Gerstenberg 1981, 43–78.

Leitner, Heinrich: Systematische Topik. Methode und Argumentation in Kants kritischer Philosophie, Würzburg: Königshausen und Neumann 1994.

Nerurkar, Michael: Amphibolie der Reflexionsbegriffe und transzendentale Reflexion. Das Amphibolie-Kapitel in Kants Kritik der reinen Vernunft, Würzburg: Königshausen und Neumann 2012.

Michael Nerurkar

Topik der Rechtsbegriffe

Unter einer Topik der Rechtsbegriffe versteht Kant ein System, in dem jeder philosophisch erörterte Rechtsbegriff seinen Platz hat, und das zu entwickeln für eine Wissenschaft als „*Vernunftsystem*", also für „metaphysische[] Anfangsgründe[] der Rechtslehre" unerlässlich sei (6:357). Das Gegenteil wäre ein „bloß aufgerafftes Aggregat" von Bestimmungen aus dem Feld der positiven Rechtslehre (6:357). Weitere wichtige Stelle: KrV A 83 / B 109.

Verwandte Stichworte

Recht; System; Aggregat

Philosophische Funktion

Im „*erläuternde[] Bemerkungen*" (6:356) enthaltenden Anhang der *MSR* verweist Kant auf die Dringlichkeit einer „*Topik* der Principien" (6:357) des Rechts. In diesem Zusammenhang erläutert Kant auch, inwiefern die Einteilung der Rechtsformen der Erwerbung in dingliches Recht, persönliches Recht und auf dingliche Art persönliches Recht wohlbestimmt und darin vollständig ist.

Da Merkmal einer „systematische[n] Topik" in Kants Augen ist, dass sie „nicht leicht die Stel-

le verfehlen [läßt], dahin ein jeder Begriff eigenthümlich gehört“ (KrV A 83 / B 109), darf der Verweis auf sie in der Rechtslehre als Kants Anspruch gedeutet werden, eine methodisch strenge Verortung der Rechtsbegriffe in einem Rechtssystem geben zu können, die der Text der Rechtslehre selbst nicht immer darlegt. Unter diesem Aspekt wäre Kants späte Rechtslehre in ihren Einzelbestimmungen mehr als eine weitgehend unverbundene Materialsammlung zu positiv-rechtlich vorgegebenen Themenfeldern, weil sie in Einteilung und interner Folgerung einem begründeten Prinzip der Platzanweisung folgt.

Wolfgang Bartuschat

Tor, Torheit

„*Thor* ist der, welcher Zwecken, die keinen Werth haben, das aufopfert, was einen Werth hat“ (7:210). Torheit bedeutet auch „den *Theil* seines Zwecks zum *Ganzen* zu machen“, was „der Vernunft selbst in ihrem formalen Princip gerade widerspricht“ (7:266). Weitere wichtige Stellen: 2:261ff.; 2:356; 5:206; 6:57f.; 6:465; 7:211; 7:272; 7:332.

Verwandte Stichworte

Dummheit; Menschenverstand, gesunder/gemeiner; Weisheit

Philosophische Funktion

Die Torheit gehört zu den „*Schwächen und Krankheiten der Seele in Ansehung ihres Erkenntnisvermögens*“ (7:202) und ist zu unterscheiden von der Narrheit, zu der sich außerdem Dummheit und Boshaftigkeit gesellen. Denn: „Der Thor versteht die wahre Absicht seiner Leidenschaft sehr wohl, wenn er gleich ihr eine Stärke einräumt, welche die Vernunft zu fesseln vermag. Der Narr aber ist dadurch zugleich so dumm gemacht, daß er alsdann nur glaubt im Besitze zu sein, wenn er sich des Begehrten wirklich beraubt“ (2:262). Während es dem Narren an Klugheit fehlt, ist der Tor dem Weisen entgegengesetzt (vgl. 2:263; 6:57f.). Übrigens „setzt der Thor einen größern Werth in *Dinge*, der Narr in *sich selbst*, als er vernünftigerweise thun sollte“ (7:211). Der Tor befindet sich in einem „Zustand der gefesselten Vernunft“ (2:261), ihm fehlt ein Endzweck seiner Handlungen (vgl. *Refl.* 1491, 15:744). Torheit ist die Schwäche eines ansonsten gesunden → Verstandes mit Bezug auf seine Ausübung (vgl. 2:261f.). Der Tor wendet Mittel zu Zwecken an, die diesen entgegenlaufen (vgl. 6:465; 7:210; 7:272; 8:336).

Claudia Graband

Torricelli, Evangelista

Ital. Mathematiker und Physiker (1608–1647), ab 1642 Nachfolger von → Galileo Galilei als Hofmathematiker des Großherzogs von Toskana. Nach seinem Studium in Faenza und Rom war Torricelli dort Sekretär des Mathematikers und Physikers Benedetto Castelli, der Schüler von → Galilei und Professor an der Universität der Stadt war. Als Castelli 1641 Torricellis Schrift *De motu gravium naturaliter descendentium* las, war er so beeindruck, dass er ihn Galilei als Mitarbeiter vorschlug. Im Oktober desselben Jahres wurde Torricelli Assistent von Galilei und zog nach Arcetri, wo Galilei nach dem Inquisitionsprozess unter Hausarrest lebte. Nach Galileis Tod im Januar 1642 wurde Torricelli vom Großherzog von Toskana Ferdinando II. de’ Medici zum Hofmathematiker ernannt; ein Titel, den er bis zu seinem Tod behielt.

Torricelli ist durch wichtige Entdeckungen in der Mathematik, der Geometrie und der Physik sehr einflussreich gewesen. Insbesondere ist er für die Erfindung des Quicksilberbarometers bekannt. Sein berühmtes Experiment mit der Quicksilber-Röhre bewiest erstens, dass die Luft ein Gewicht hat, und zweitens, dass es ein Vakuum gibt. In der Mathematik hat er durch die Weiterentwicklung der Indivisiblenmethode von Bonaventura Cavalieri wichtige Vorarbeiten für die Infinitesimalrechnung geleistet. In der Hydrodynamik hat er den sogenannten ‚Torricellischen Lehrsatz‘ formuliert, der zeigt, dass die Ausflussgeschwindigkeit einer Flüssigkeit von sehr niedriger Viskosität durch eine nach unten gerichtete Öffnung des sie enthaltenden Gefäßes sich proportional zur Höhe der Flüssigkeitssäule verhält. Sein einziges veröffentlichtes Werk, das auch den bereits 1641 geschriebenen Text *De motu gravium naturaliter descendentium* enthielt, ist 1644 unter den Titel *Opera Geometrica* erschienen.

Für Kant war insbesondere Torricellis Experiment zur Messung des Luftdrucks von Bedeutung (vgl. KrV B XII). Der Vorrede der zweiten Auflage der *KrV* zufolge stellt dieses Experiment ein Beispiel jener „Revolution der Denkart“ dar, die

es ermöglichte, dass die Naturwissenschaft „den Heeresweg der Wissenschaft traf“ (KrV B XII). Wie Galilei und →Georg Ernst Stahl begriff Torricelli, dass „die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Principien ihrer Urtheile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nöthigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbande gängeln müsse“ (B XIII). Deswegen ist Torricelli nach Kant ein Beispiel für jene Denkart, die er auch →Kopernikus zuschreibt und die er auf die Metaphysik übertragen wollte (B XV–XVIII). Kant erwähnt Torricelli aber bereits in *Negative Größen* (1763). Hier ist „die Quecksilberröhre des Torricelli“ ein „Schlüssel zu großen Naturgeheimnissen“, zu denen das Studium der „negative[n]und positive[n] Wirksamkeit der Materien“ die zugrundeliegenden „allgemeine[n] Gesetze erkennen“ kann (2:188).

Gabriele Gava

total, Totalität

Kant versteht Totalität als einen →Vernunftbegriff, der sich auf a) die Gesamtheit der Bedingungen der →Erscheinungen oder b) auf die Gesamtheit der Bedingungen aller möglichen Dinge überhaupt bezieht: „Ich nenne alle transscendentale Ideen, sofern sie die absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen betreffen, *Weltbegriffe*, […] weil sie lediglich auf die Synthesis der Erscheinungen, mithin die empirische, gehen, da hingegen die absolute Totalität, in der Synthesis der Bedingungen aller möglichen Dinge überhaupt, ein Ideal der reinen Vernunft veranlassen wird, welches von dem Weltbegriffe gänzlich unterschieden ist […]“ (KrV A 407f. / B 434f.). Die Totalitätsbegriffe als „Weltbegriffe“, d. h. als kosmologische →Ideen, werden vierfach spezifiziert: 1. gibt es eine Idee „von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen zu einem Weltganzen“ (KrV A 517 / B 545), 2. eine Idee „von der Totalität der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung“ (KrV A 523 / B 551), 3. eine Idee „von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen“ (KrV A 532 / B 560), und 4. eine Idee „von der Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen, ihrem Dasein nach überhaupt“ (KrV A 559 / B 587). Weitere wichtige Stellen: KrV B 114; 5:107; 5:259; 6:67 Anm.

Verwandte Stichworte

Ideal; Idee, kosmologische; Reihe; unbedingt, das Unbedingte; Unendlich(keit)

Philosophische Funktion

1 Totalitätsbegriffe der rationalen Kosmologie

Aufgrund des Vernunftprinzips: „wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben“, generieren die vier kosmologischen Totalitätsbegriffe, welche Kant auch als „bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien“ bezeichnet, vier →Antinomien (KrV A 409 / B 436). Denn die Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten lässt sich einerseits als durch eine ursprüngliche Bedingung abgeschlossen denken, also als Konzeption eines Unbedingten als einem ersten Glied in der Reihe der Bedingungen. Sie lässt sich aber andererseits auch als Unbedingtheit der Reihe selbst denken, d. h. als unendliche Bedingungsreihe (vgl. KrV A 417 / B 445). Die Antithesen der vier Antinomien behaupten die Totalität der Bedingungen in Form der Unendlichkeit der Bedingungsreihen, die Thesen behaupten die Totalität der Bedingungen in Form eines ersten unbedingten Glieds der Bedingungsreihen: „In dem ersteren Falle ist die Reihe a parte priori ohne Grenzen (ohne Anfang), d. i. unendlich, und gleichwohl ganz gegeben, der Regressus in ihr aber ist niemals vollendet, und kann nur potentialiter unendlich genannt werden. Im zweiten Falle giebt es ein Erstes der Reihe, welches in Ansehung der verflossenen Zeit der *Weltanfang*, in Ansehung des Raums die *Weltgrenze*, in Ansehung der Theile eines in seinen Grenzen gegebenen Ganzen, das Einfache, in Ansehung der Ursachen die absolute *Selbstthätigkeit* (Freiheit), in Ansehung des Daseins veränderlicher Dinge die absolute *Naturnothwendigkeit* heißt“ (KrV A 417f. / B 445f.).

2 Der theologische Totalitätsbegriff

Die →rationale Kosmologie handelt von der Totalität der Bedingungen gegebener Dinge. Die transzendentale →Theologie geht noch darüber hinaus, indem sie die Totalität der Bedingungen aller *möglichen* Dinge erwägt – unabhängig davon, ob sie gegeben sind oder nicht. „Ein jedes *Ding* aber, seiner Möglichkeit nach, steht noch unter dem Grundsatze der *durchgängigen* Bestimmung, nach welchem ihm von *allen möglichen* Prädicaten der

Dinge, sofern sie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eines zukommen muß“ (KrV A 571f. / B 599f.). Die Idee der Totalität aller möglichen Prädikate erweist sich nicht, wie die kosmologischen Ideen, als widersprüchlich, sondern als die Idee eines singulären Objekts: „so finden wir [...] bei näherer Untersuchung, daß diese Idee, als Urbegriff eine Menge von Prädicaten ausstoße, die als abgeleitet durch andere schon gegeben sind, oder nebeneinander nicht stehen können, und daß sie sich bis zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriffe läutere, und dadurch der Begriff von einem einzelnen Gegenstande werde, der durch die bloße Idee durchgängig bestimmt ist, mithin ein *Ideal* der reinen Vernunft genannt werden muß“ (KrV A 574 / B 602). Dieses „Prototypon transcendentale“ (KrV A 571 / B 599) ist freilich kein Gegenstand einer Wissenschaft, da die transzendentale Theologie in ihrem Versuch, diesen Gegenstand zu realisieren, scheitert, wie Kant in seiner Kritik am →ontologischen Gottesbeweis („Sein ist offenbar kein reales Prädikat“, KrV A 598 / B 626) ausführt.

Weiterführende Literatur

Henrich, Dieter: Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen: Mohr 1960; Nachdruck: Tübingen: Mohr 1967.

Schmauke, Stephan: „Wohlthätigste Verirrung“. Kants kosmologische Antinomien, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002.

Schmucker, Josef: Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft, Bonn: Bouvier 1990.

Stephan Schmauke

Tradition

Kant verwendet das Wort ‚Tradition‘ in rechtlichem Zusammenhang im Sinne von Besitzübergabe und in verschiedenen Kontexten, die generell den Sachverhalt der mündlichen Unterweisung und Überlieferung im Unterschied zum geschriebenen Text zum Thema haben (6:156; 6:275; 9:381). Weitere wichtige Stellen: 6:106f.; 6:167; 7:48; 7:323 Anm.; 8:63; 8:134; 9:443.

Verwandte Stichworte

Besitz; Kirchenglaube/Religionsglaube; Lernen; Offenbarung

Philosophische Funktion

Rechtlich meint Tradition die Übergabe (*traditio*) des vertraglich Versprochenen an den Vertragspartner, „wodurch der Promissar vom Promittenten in den Besitz derselben [sc. der versprochenen Sache, M. F.] gesetzt wird“ (6:275).

In nichtjuridischem Kontext meint Tradition die Form des Lernens (d. h. der Kenntnisnahme und des Erwerbs des Könnens von etwas) durch direkte mündliche Übermittlung. Bei Tieren sieht Kant Lernen durch Tradition lediglich im Fall des Gesangs der Vögel gegeben. Vögel, so Kant, singen nicht aus Instinkt, sondern lernen es wirklich von den Alten: „Es ist auch in der That sehr zu bewundern, daß jede Vogelgattung durch alle Generationen einen gewissen Hauptgesang behält, und die Tradition des Gesanges ist wohl die treueste in der Welt“ (9:443; vgl. 7:323 Anm.). Im Falle menschlichen Lernens steht der Begriff der Tradition bei Kant im Sinne direkter mündlicher Vermittlung im Gegensatz zum Lernen aus Texten. So erklärt er im Blick auf „die Chineser“: „Weil alle ihre Archive von einem ihrer Kaiser vor zweitausend Jahren sind vertilgt worden, so besteht ihre alte Geschichte fast bloß aus Traditionen“ (9:381; vgl. 8:63).

Derselbe Sprachgebrauch herrscht auch in Kants Religionsphilosophie vor. Er bezieht sich dort auf den statutarischen →Kirchenglauben, und zwar auf die Unterscheidung von zwei bzw. drei Instanzen, die im Rahmen eines solchen auf geschichtliche Fakten verpflichteten, eine übernatürliche Offenbarung in Anspruch nehmenden Glaubens „die unveränderliche Aufbehaltung“, „die allgemeine einförmige Ausbreitung und selbst die Achtung für die in ihm angenommene Offenbarung“ sicherstellen bzw. für sie (in unterschiedlichem Maß) verantwortlich zeichnen bzw. zeichnen sollen (6:106f.; vgl. 6:156; 7:48): eine heilige Schrift, die Tradition und „Auslegungen, die von Concilien gesetzliche Kraft erhielten“ (6:167). Kant sieht nicht in der Tradition, sondern in einer heiligen Schrift (und ihrer gelehrten Auslegung) die starke Stütze eines statutarischen Kirchenglaubens: „[D]ie Geschichte beweist, daß kein auf Schrift gegründeter Glaube selbst durch die verwüstendsten Staatsrevolutionen hat vertilgt werden können, indessen daß der, so sich auf Tradition und alte öffentliche Observanzen gründete, in der Zerrüttung des Staats zugleich seinen

Untergang fand“ (6:107). Dem durch eine heilige Schrift, durch Tradition und verbindliche Konzilsauslegungen fundierten statutarischen Kirchenglauben, der nur eine Vehikelfunktion für den reinen Vernunftglauben beanspruchen kann, kontrastiert die eine wahre natürliche Religion, deren Glaubenssätze in der allgemeinen Menschenvernunft fundiert sind (vgl. 6:106f.; 6:155ff.; 8:134).

Weiterführende Literatur

Forschner, Maximilian: „Religion und Aufklärung. Oder vom Kanon des Glaubens und vom Kanon der Vernunft“, in: Bormann, Franz-Josef / Schröer, Christian (Hg.): Abwägende Vernunft, Berlin u. a.: de Gruyter 2004, 581–603.

Maximilian Forschner

Trägheit(skraft)

Unter Trägheit im physikalischen Sinne (auch: *inertia*) versteht man den Umstand, dass Körper im Zustand der Ruhe bzw. der geradlinig gleichförmigen Bewegung verharren, wenn keine Kraft von außen auf sie einwirkt. Mit einer eigentümlichen inneren Kraft, der Trägheitskraft (auch: *vis inertiae*, *vis inertiä*) erklärt Kant dieses Phänomen bis ca. 1758. Wichtige Stellen: 1:63f.; 1:110; 1:485f.; 2:19f.; 2:195; 4:543f.; 4:449–451; 5:394.

Verwandte Stichworte

Bewegung; Kraft; Leben; Materie (physikalisch)

Philosophische Funktion

Das sogenannte Trägheitsprinzip, demzufolge Körper ohne äußere Einwirkung in ihrem Bewegungszustand verharren, erhielt durch →Newton im ersten Axiom seiner *Principia mathematica* seine klassische Form (vgl. *Die mathematischen Prinzipien*, S. 33). Newton erklärte den Trägheitszustand jedoch nicht als kräftefrei, sondern führte ihn auf eine innere Kraft der Materie, die Trägheitskraft, zurück. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts setzte sich dagegen die Ansicht durch, dass die Annahme einer Trägheitskraft überflüssig ist (vgl. z. B. Gehler, *Physikalisches Wörterbuch*, Bd. 4, S. 391).

Diese Entwicklung spiegelt sich im Wandel von Kants Auffassung wider: Während er in *Wahre Schätzung* und insbesondere in der *Monadologia physica* noch mit dem Begriff der Trägheitskraft operiert, weist er ihn seit *Lehrbegriff* (1758) zurück. In *Wahre Schätzung* erklärt Kant die Zusammendrückung einer Feder mittels der Trägheitskraft (vgl. 1:53; 1:63f.; 1:72). In der vorkritischen Variante seiner dynamischen Materietheorie in *Monadologia physica* nimmt Kant an, dass alle Monaden den gleichen Raum erfüllen sollen; da sie ihn zugleich auch *vollständig* erfüllen sollen, werden ihre Masseunterschiede als unterschiedliche Grade der Raumerfüllung aufgefasst. Dem wiederum entspricht die Annahme, dass es so viele spezifische Trägheitskräfte gibt wie verschiedenartige Monaden (vgl. 1:485f.). In *Lehrbegriff* konstatiert Kant dagegen, dass die Annahme einer Trägheitskraft kontraintuitiv ist, da dabei unterstellt wird, ein ruhender Körper übe im Fall des Stoßes plötzlich eine Bewegung gegen den anstoßenden Körper aus, und er stellt weiter fest, dass die Trägheitskraft „ohne Noth erdacht sei“ (2:20; vgl. 14:194).

Das zweite Gesetz der →Mechanik, das Kant im dritten Lehrsatz des dritten Hauptstücks seiner *MAN* formuliert, bezeichnet er auch als das „Gesetz der *Trägheit* (lex inertiae)“ (4:544 Anm.; vgl. zu diesem Lehrsatz und den Unterschieden zu Newtons erstem Axiom Pollok, *Kants Metaphysische Anfangsgründe*, S. 414–428). Das Gesetz besagt, dass alle Veränderung der Materie eine äußere Ursache hat, und das heißt des näheren, dass ein Körper in seinem Zustand der Ruhe oder Bewegung verharrt, wenn er nicht durch eine äußere Ursache genötigt wird, diesen Zustand zu verlassen (vgl. 4:543). Dies liegt Kant zufolge darin begründet, dass die Materie keine inneren Bestimmungen aufweist und insofern nicht in der Lage ist, Zustandsänderungen selbst zu initiieren. Hinsichtlich der Trägheitskraft merkt Kant an, dass sie in der Naturwissenschaft keinen Platz hat, weil a) ihr Begriff einen Widerspruch enthält, b) das Gesetz der Trägheit sonst mit dem Gesetz der Gegenwirkung verwechselt werden kann, und vor allem c) sie der irrigen Auffassung Vorschub leistet, dass die Bewegung in der Welt quantitativ abnimmt (vgl. 4:550).

Mit seiner Ablehnung innerer Bestimmungen der Materie bezieht Kant zugleich Stellung zu einer weiteren wichtigen frühneuzeitlichen Debatte, nämlich zur Frage, ob der Materie selbst Lebens- und Denkkräfte zuzuschreiben sind. Diese Debatte erhielt im 18. Jahrhundert neue Nahrung durch die philosophische Rezeption der Physiolo-

gie → Albrecht von Hallers (z. B. durch La Mettrie), ebenso wie durch die Theorien David Hartleys und → Joseph Priestleys. Für Kant ist dagegen durch das Trägheitsprinzip festgelegt, dass Materie leblos ist, denn die „Trägheit der Materie ist und bedeutet nichts anders, als ihre *Leblosigkeit* als Materie an sich selbst" (4:544 Anm.; vgl. 14:110; 14:116; 22:188; 29:79). Die Annahme der Möglichkeit einer lebenden Materie schließt demnach Kant zufolge einen Widerspruch ein (vgl. 5:394). Dass es sich hier jedoch um eine durchaus offene Frage handelte, zeigt Gehlers Bemerkung, dass es Spekulation sei, die Möglichkeit der Materie innewohnender Kräfte kategorisch auszuschließen (vgl. *Physikalisches Wörterbuch*, Bd. 4, S. 394).

Falk Wunderlich

Tragödie (Trauerspiel)

→ Komödie (Lustspiel) / Tragödie (Trauerspiel)

transzendent

‚Transzendent' bedeutet ‚überfliegend' oder ‚überschwänglich'. Es ist der Gegenbegriff zu →‚immanent'. ‚Immanent' bezeichnet in der theoretischen Philosophie Kants das, was sich in den Schranken möglicher Erfahrung hält. ‚Transzendent' bezeichnet hier das, was nicht innerhalb der → Grenzen möglicher → Erfahrung auf Gegenstände bezogen ist, sondern diese Grenzen überschreitet. Mit ‚transzendent' wird die Undarstellbarkeit von Vernunftbegriffen gekennzeichnet (vgl. KrV A 308 / B 365), aber auch Ansprüche auf die → Erkenntnis von Gegenständen jenseits der Grenzen der Erfahrung kritisiert (vgl. KrV A 643 / B 671). Weitere wichtige Stellen: KrV A 295f. / B 352f.; KrV A 308f. / B 365f.; KrV A 571 / B 599; KrV A 643f. / B 671f.; 4:344; 5:105.

Verwandte Stichworte

immanent; transzendental; Erfahrung, Grenze der

Philosophische Funktion

1 Beschreibung der mangelnden Darstellbarkeit von Vernunftbegriffen

Kant verwendet den Begriff ‚transzendent', um die Eigentümlichkeit von Vernunftideen und Vernunftgrundsätzen ausdrücken, dass sie nicht innerhalb der Erfahrung dargestellt oder auf → Gegenstände der Erfahrung angewendet werden können, sondern nur Vorgaben des Verstandesgebrauchs sind (vgl. KrV A 308 / B 365). Der Begriff des → transzendentalen Ideals ist ein solcher transzendenter Begriff: „Die Absicht der Vernunft mit ihrem Ideale ist dagegen die durchgängige Bestimmung nach Regeln a priori; daher sie sich einen Gegenstand denkt, der nach Principien durchgängig bestimmbar sein soll, obgleich dazu die hinreichenden Bedingungen in der Erfahrung mangeln und der Begriff selbst also transscendent ist" (KrV A 571 / B 599). Der Fehler im Umgang mit einem transzendenten Vernunftgrundsatz wäre, ihn „[…] durch einen Mißverstand für einen transscendentalen Grundsatz der reinen Vernunft […]" (KrV A 309 / B 365f.) zu halten. Ein solcher → Grundsatz enthielte Ansprüche auf eine Erkenntnis von Gegenständen überhaupt ohne Einschränkung auf die sinnliche → Anschauung.

2 Kritik eines ungerechtfertigten Gebrauchs von Begriffen a priori

2.1 Häufig wird der Begriff ‚transzendent' gebraucht, um Ansprüche auf Erkenntnis jenseits der Begrenzung auf mögliche Gegenstände der Erfahrung zu kritisieren. In diesem Gebrauch sind die Begriffe ‚transzendent' und →‚transzendental' sehr schwer gegeneinander abzugrenzen (vgl. Knoepffler, *Begriff*, S. 59–64; Enders, *Transzendenz*, S. 1447; Strawson, *Grenzen*, S. 13f.).

2.2 Ein transzendenter Gebrauch der Vernunftideen besteht darin, dass sie nicht nur als regulative Vorgaben des Verstandesgebrauchs, sondern als → Begriffe von Gegenständen überhaupt gebraucht werden, um Ansprüche auf Erkenntnis von → Dingen an sich selbst zu erheben: „Also werden die transscendentalen Ideen allem Vermuthen nach ihren guten und folglich *immanenten* Gebrauch haben, obgleich, wenn ihre Bedeutung verkannt und sie für Begriffe von wirklichen Dingen genommen werden, sie transscendent in der Anwendung und darum trüglich sein können" (KrV A 643 / B 671). Gegen transzendente Ansprüche können dialektisch Hypothesen geltend gemacht werden, die entgegengesetzte transzendente Ansprüche enthalten. Allerdings ist ihre Funktion auf die Abweisung der transzendenten Ansprüche beschränkt, weil man in keiner schlechteren,

aber auch nicht in einer besseren Erkenntnisposition hinsichtlich der Gegenstände ist, auf deren Erkenntnis transzendente Ansprüche erhoben werden (vgl. KrV A 781 / B 809).

2.3 Eine wichtige Rolle spielt ‚transzendent' bei der Klassifizierung von Grundsätzen a priori. Ein transzendentaler Gebrauch von Verstandesgrundsätzen, die eigentlich einen immanenten Gebrauch in der Anwendung auf mögliche Gegenstände der Erfahrung haben, liegt vor, wenn durch einen Fehler der →Urteilskraft die Begrenzung ihrer Anwendung nicht genügend beachtet wird. Transzendente Grundsätze hingegen weisen an, den Gebrauch von Vorstellungen nicht auf den Bereich möglicher Erfahrung einzugrenzen, und besetzen ein Gebiet jenseits der Erfahrung mit Erkenntnisansprüchen. Kant möchte beides streng unterschieden wissen: „Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung, *immanente*, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, *transscendente* Grundsätze nennen. Ich verstehe aber unter diesen nicht den *transscendentalen* Gebrauch oder Mißbrauch der Kategorien, welcher ein bloßer Fehler der nicht gehörig durch Kritik gezügelten Urtheilskraft ist, die auf die Grenze des Bodens, worauf allein dem reinen Verstande sein Spiel erlaubt ist, nicht genug Acht hat; sondern wirkliche Grundsätze, die uns zumuthen, alle jene Grenzpfähle niederzureißen und sich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarcation erkennt, anzumaßen. Daher sind *transscendental* und *transscendent* nicht einerlei" (KrV A 295f. / B 352).

2.4 Für die →praktische Vernunft können Vorstellungen oder ihr Gebrauch immanent sein, die oder deren Gebrauch für die theoretische transzendent sind. Dies gilt etwa für die →Freiheit als ein Vermögen unbedingter Kausalität (vgl. 5:105).

3 Probleme dieser Unterscheidung von transzendent und transzendental

3.1 Obgleich Kant eine strenge Trennung von ‚transzendent' und ‚transzendental' suggeriert, fragt sich, wie das Verhältnis der Abgrenzungen transzendenter Grundsätze gegen einen transzendentalen Gebrauch von Vorstellungen einerseits, wie sie eben dargestellt wurde, und eines transzendenten gegen einen transzendentalen Gebrauch von Vorstellungen andererseits zu fassen ist. Denn der transzendente Gebrauch zumindest von Vernunftideen besteht offenbar in einem Fehler der Urteilskraft: „Denn nicht die Idee an sich selbst, sondern bloß ihr Gebrauch kann […] *überfliegend* (transscendent), oder *einheimisch* (immanent) sein, nachdem man sie entweder geradezu auf einen ihr vermeintlich entsprechenden Gegenstand, oder nur auf den Verstandesgebrauch […] richtet; und alle Fehler der Subreption sind jederzeit einem Mangel der Urtheilskraft, niemals aber dem Verstande oder der Vernunft zuzuschreiben" (KrV A 643 / B 671). Gleiches gilt nun für den transzendentalen Gebrauch von Vorstellungen, während transzendente Grundsätze gerade nicht nur auf einem Fehler der Urteilskraft beruhen sollen. Weiterhin sind ja Vernunftgrundsätze immer transzendent, weil sie nicht in der Erfahrung dargestellt werden können, ohne dass sie deshalb kritisiert würden. Kritisiert wird, dass sie transzendental, als Begriffe von Gegenständen überhaupt ohne Beschränkung auf sinnliche Anschauung genommen werden.

3.2 Trotz dieser philologischen Schwierigkeiten kann diskutiert werden, auf welche Unterscheidung Kant hinauswill. Er könnte einfach zwischen Verstandesbegriffen oder -grundsätzen unterscheiden wollen, die einen immanenten Gebrauch innerhalb der Erfahrung haben, und Vernunftbegriffen oder -grundsätzen, die gar keinen solchen Gebrauch haben, weil sie ja nicht auf Gegenstände angewendet werden können. Freilich spricht Kant zumindest von einem immanenten Gebrauch von Vernunftideen (vgl. KrV A 643 / B 671). Wenn sich die Unterscheidung nicht auf die eben genannte reduzieren soll, ist zu fragen, was dazu gehört, wie transzendente Grundsätze die Überschreitung der Grenzen der Erfahrung zu gebieten und einen neuen Boden zu besetzen, im Gegensatz zu einem bloßen Fehler der Urteilskraft. Kriterien einer Abgrenzung könnten darauf abstellen, ob die Überschreitung systematisch, methodisch und konsequent ist oder darauf, ob sie explizit ist. Beide Vorschläge sind schwierig umzusetzen. So fragt sich, wann eine Überschreitung hinreichend systematisch, methodisch und konsequent ist, und, was alles zur expliziten Anweisung zur Überschreitung gehört: eine Kenntnis der kritischen Grenzziehung oder eine Fähigkeit, zu unterscheiden, was aus Erfahrung

erkennbar ist und was nicht, um dann Ansprüche auf Erkenntnis zu erheben, die ausdrücklich nicht aus Erfahrung folgen? In diesem Sinn wären vielleicht →Locke, der alle Erkenntnis auf Erfahrung reduziert, und doch Anspruch auf Erkenntnis von Dingen erhebt, die durch Erfahrung nicht erkennbar sind, ein transzendentaler Grundsatz vorzuwerfen; Noologisten wie →Leibniz, die bewusst anweisen, Erkenntnisansprüche jenseits des durch Erfahrung Erkennbaren zu erheben, würden sich auf transzendente Grundsätze stützen.

Weiterführende Literatur

Bennett, Jonathan: Kant's Dialectic, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 1974.

Enders, Markus u. a.: „Transzendenz", in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, 1442–1455.

Knoepffler, Nikolaus: Der Begriff ‚transzendental' bei Immanuel Kant, München: Herbert Utz Verlag 1999.

Prauss, Gerold: Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn: Bouvier 1974.

Walsh, William H.: Kant's Criticism of Metaphysics, Edinburgh: Edinburgh University Press 1975.

Daniel Dohrn

transzendental

Hinsichtlich des Gebrauchs des Begriffs ‚transzendental' ist ein vorkritischer und ein kritischer Gebrauch zu unterscheiden.

Zunächst zum vorkritischen Gebrauch: Kant identifiziert eine →Transzendentalphilosophie mit einer Metaphysik, die allgemeine Kennzeichen der Dinge beschreibt (vgl. 1:475). ‚Transzendental' entspricht daher ‚auf mögliche Dinge überhaupt bezogen'.

Zum kritischen Gebrauch: Der wichtigste Sinn ist der einer erkenntnistheoretischen Untersuchung: Das Prädikat ‚transzendental' kommt Erkenntnissen, die →a priori, also unabhängig von einer Erfahrungserkenntnis, d. h. von der Erkenntnisart des Menschen handeln, genau dann zu, wenn sie die Möglichkeit einer →Erkenntnis von →Gegenständen zum Inhalt haben. Dies ist der Inhalt der zwei Definitionen einer transzendentalen Untersuchung, der „Einleitungsdefinition" der *KrV* (Hinske, *Transzendental*, Sp. 1383): „Ich nenne alle Erkenntniß *transscendental*, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt" (KrV B 25). In der ersten Auflage der *KrV* lautet der Schluss dieser Definition: „sondern mit unsern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt" (KrV A 11f.), und der „Systemdefinition" (Hinske, *Transzendental*, Sp. 1383): „daß nicht eine jede Erkenntniß a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind, transscendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntniß oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müsse" (KrV A 56 / B 80f.).

Auch die Inhalte der transzendentalen Untersuchung, Bedingungen a priori der Erfahrungserkenntnis beziehungsweise formale Bedingungen oder Charakteristika a priori möglicher Erfahrungsgegenstände werden durch ‚transzendental' charakterisiert. ‚Transzendental' in diesem Sinn könnte meinen ‚a priori für eine Erkenntnis notwendig oder eine Erkenntnis ermöglichend' (vgl. KrV B 151).

Eine weitere Verwendungsweise von ‚transzendental' ergibt sich aus der Kritik des Versuchs, Begriffe über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus für eine Erkenntnis von Gegenständen zu gebrauchen: „Die Grundsätze des reinen Verstandes […] sollen bloß von empirischem und nicht von transscendentalem, d. i. über die Erfahrungsgrenze hinausreichendem, Gebrauche sein" (KrV A 296 / B 352f.). In diesem Sinn könnte ‚transzendental' meinen ‚a priori auf Gegenstände überhaupt beziehungsweise Dinge an sich selbst ohne Beschränkung auf mögliche Gegenstände einer sinnlichen Anschauung bezogen'. Diese Verwendungsweise erlaubt auch die Abgrenzung des Status von möglichen Gegenständen der Erfahrung gegen den von Dingen an sich als Gegenständen der traditionellen Metaphysik durch die Lehre der transzendentalen Idealität der Gegenstände der Erkenntnis (vgl. KrV A 490f. / B 518f.). Weitere wichtige Stellen: 2:389; KrV B 25; KrV A 56 / B 80; KrV B 113f.; KrV A 109f.; KrV A 250f.; KrV A 295f. / B 352f.; KrV A 480f. / B 508f.

Verwandte Stichworte

a priori / a posteriori; transzendent; Metaphysik; Erkenntnis; Transzendentalphilosophie; Ästhetik, transzendentale; Analytik, transzendentale; Deduktion, transzendentale; Freiheit, praktische/transzendentale; Gebrauch, transzendentaler; Gegenstand, transzendentaler; Ideal, transzendentales; Idealismus, transzendentaler; Idee, transzendentale; Logik, transzendentale; Reflexion, logische/transzendentale; Schein, transzendentaler; Subjekt, transzendentales; Synthesis, transzendentale

Vorgeschichte und historischer Kontext

Der Ausdruck ‚transzendental' hat eine lange Tradition. Kant nimmt diese Tradition auf, transformiert den durch sie festgelegten Gebrauch des Begriffs aber methodisch und inauguriert so eine neue Traditionslinie, die bis zu den heute diskutierten →transzendentalen Argumenten reicht: „Hatte der Begriff […] bis unmittelbar vor Kant ontologisch, d. h. die Möglichkeit unmittelbarer Gegenstandserkenntnis voraussetzend, die allgemeinsten Bestimmungen des Seienden bezeichnet, so wird er in der kantischen und nachkantischen Philosophie als Prädikat der Erkenntnis gebraucht, die sich mit den apriorischen Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung beschäftigt" (Hinske, *Transzendental*, Sp. 1359f.; zu transzendentalen Argumenten vgl. Stroud, *Arguments*).

In der mittelalterlichen Philosophie bezeichnet ‚transzendental' Prädikate, die ebenso allgemein sind wie der Ausdruck ‚existiert' und nicht innerhalb der aristotelischen Kategorienlehre behandelt werden. Sie kommen allem zu, das existiert. Sie charakterisieren daher keine Art von Dingen im Unterschied zu anderen. Bisweilen wird darin der einzige oder wichtigste historische Anknüpfungspunkt gesehen: „In medieval philosophy, the transcendental denoted the extra-categorical attributes of beings. […] For Kant, a trace of this usage survives in the use of transcendental as a form of knowledge, not of objects themselves but of the ways in which we are able to know them, namely the conditions of possible experience" (Caygill, *Kant Dictionary*, S. 309; vgl. Hinske, *Transzendental*, Sp. 1383). Doch gerade die Analogie zwischen den außerkategorialen Prädikaten aller Dinge und der Charakterisierung unserer Erkenntnisart, statt der Dinge selbst, wäre zu erklären.

Einen weiterführenden historischen Bezugspunkt, Kants Gebrauch des Begriffs ‚transzendental' zu erklären, könnte →Christian Wolff liefern. Bei diesem spalten sich die Verwendungsweisen des Begriffs in eine, die der mittelalterlichen Transzendentalienlehre entsprechen soll, und eine zur Kennzeichnung einer transzendentalen Kosmologie, die beinhaltet, was alle möglichen Gegenstände, nicht nur die wirklichen, gemeinsam haben (vgl. Wolff, *Logica*, S. 36; Wolff, *Ontologia*, S. 390; Knoepffler, *Begriff*, S. 15f.; Hinske, *Transzendental*, Sp. 1377). Auch wenn eine solche Abgrenzung nur vage sein kann, so scheint der Inhalt dieser transzendentalen Kosmologie weniger eine allgemeine Ontologie als eine Beschreibung der Gesetzmäßigkeiten zu sein, die in allen möglichen Welten gelten, die dem entspricht, was die empirischen Naturwissenschaften über die Erfahrungswelt herausfinden sollen, nur mit dem Unterschied, dass es um das geht, was allen Welten gemeinsam ist, und daher auch nicht durch Erfahrung herausgefunden werden kann. Jene Gesetzmäßigkeiten können nicht durch eine Erfahrung wirklicher Gegenstände, sondern müssen in einem rein begrifflichen Durchlaufen möglicher Gegenstände erkannt werden.

Philosophische Funktion

1 Vorkritischer Gebrauch

Im Anschluss an den historischen Kontext lassen sich Kants wichtigste Verwendungsweisen von ‚transzendental' erklären. Die Funktion des Begriffs lässt sich als Auseinandersetzung mit dem Programm einer Metaphysik interpretieren, welche rein aus Begriffen klärt, was alle möglichen Gegenstände gemeinsam haben müssen (vgl. Carl, *Deduktion in der ersten Auflage*, S. 12). Diese Auseinandersetzung besteht in der vorkritischen Phase in einer Übernahme des Programms einer Metaphysik, die allgemeine Kennzeichen der Dinge beschreibt. Der Ausdruck ‚transzendental', den Kant in dieser Zeit sehr selten gebraucht, wäre demnach ungefähr mit ‚auf mögliche Dinge überhaupt bezogen' gleichzusetzen, allerdings auch hier schon eher mit einem kosmologischen als einem ontologischen Hintergrund (vgl. Hinske, *Transzendental*, Sp. 1379). Kant identifiziert eine Transzendentalphilosophie mit einer Metaphysik. Die kategoriale Gleichartigkeit ihrer Inhalte mit denen einer Naturwissenschaft zeigt sich darin,

dass sie direkt in Konflikt mit Fragen der Geometrie und der allgemeinen Mechanik gerät (vgl. 1:475ff.). Insofern ist zu vermuten, dass Kant zwar die mittelalterliche Transzendentalienlehre kannte, aber in seiner Konzeption einer Metaphysik doch auch an Wolffs kosmologischen Gebrauch anschließt. Darauf deutet auch hin, dass Kant in der kritischen Zeit seiner Kritik der mittelalterlichen Transzendentalphilosophie eine besondere, sehr randständige Stellung neben anderen transzendentalen Aussagen einer dogmatischen Metaphysik einräumt.

2 Übergang zum kritischen Gebrauch

Der Gebrauch des Begriffs ‚transzendental' in der kritischen Phase ergibt sich nun aus zwei Neuerungen. Erstens hält Kant angesichts der skeptischen Herausforderungen eine kritische erkenntnistheoretische Überprüfung der Ansprüche, die mit einer Metaphysik einhergehen, für unerlässlich (vgl. KrV A VIIIf.). Eine allgemeine Charakterisierung möglicher Gegenstände kann nur so weit gehen, als diese erkennbar sind. Zweitens gelangt Kant zu der Überzeugung, dass der Anspruch auf eine Erkenntnis a priori, den eine →Metaphysik erhebt, nur dann eingelöst werden kann, wenn sich die →Begriffe und →Anschauungen a priori, die dabei verwendet werden, nicht nach subjektunabhängigen Gegenständen richten, sondern umgekehrt die Gegenstände der Erkenntnis bestimmen, weil sonst kein Zugang a priori zu diesen Gegenständen bestünde (vgl. KrV B XVIIf.). Dazu ist allerdings ein Sinn von Subjektunabhängigkeit, wie ihn der negative Begriff des Dings an sich kennzeichnet, von einem anderen abzugrenzen, wie ihn der Begriff der Objektivität kennzeichnet. Die letztere muss gewahrt werden, um Erkenntnis zu ermöglichen. Wenn aber die Gegenstände durch Begriffe und Anschauungen a priori bestimmt werden können, können sie keine Dinge an sich selbst, sondern nur Vorstellungen, Erscheinungen sein.

Das Programm einer Metaphysik muss im Hinblick auf diese beiden Einsichten reformiert werden. Der direkte Versuch, es ohne Rücksicht auf die Erkennbarkeit von Gegenständen umzusetzen, würde zu dem transzendentalen Gebrauch von Begriffen führen, den Kant in der *Dialektik* der *KrV* kritisiert: Es wird versucht, →Dinge an sich allgemein a priori zu beschreiben, wie sie an sich, ohne Rücksicht auf Erkenntnisfähigkeiten sein müssen. Stattdessen müssen die möglichen Gegenstände, deren allgemeine Charakterisierung die Aufgabe der transzendentalen Metaphysik war, als Raum von Möglichkeiten begriffen werden, wie ein erkennbarer Gegenstand ausfallen kann, der durch Begriffe und Anschauungen a priori festgelegt wird, und, da, wie sich herausstellt, Erkennbarkeit mit der möglichen Gegebenheit in einer Erfahrung zusammenfällt, „welche begrenzenden Züge jeder Begriff von Erfahrung haben muß, den wir uns einsichtig machen können" (Strawson, *Grenzen*, S. 19). Aus der erkenntniskritischen Wendung ergibt sich das allgemeine Programm, im Hinblick auf eine allgemeine Charakterisierung möglicher Gegenstände die Erkenntnisart der Gegenstände a priori statt dieser selbst zu prüfen. Die Transzendentalphilosophie kann insofern zumindest teilweise an die Stelle der traditionellen transzendentalen Metaphysik treten, die mögliche Gegenstände überhaupt charakterisiert, als sie aus der Untersuchung der Weise, wie Begriffe und Anschauungen a priori auf Gegenstände angewendet werden, allgemeine formale Bedingungen ableitet, mit deren Hilfe sich die Gemeinsamkeiten möglicher Gegenstände der Erkenntnis charakterisieren lassen. Dies ist der gemeinsame Inhalt der „Einleitungsdefinition" und der „Systemdefinition" (Hinske, *Transzendental*, Sp. 1383) der Transzendentalphilosophie.

Entsprechend der erkenntnistheoretischen Reflexion des Programms einer Charakterisierung möglicher Gegenstände überhaupt ist der höchste Begriff der Transzendentalphilosophie der Begriff eines Gegenstands überhaupt. Dieser wird dann weiter gemäß verschiedenen Interpretationen von Möglichkeit unterteilt, für die Bedingungen spezifiziert werden, welche die entsprechenden Gegenstände erfüllen müssen, um möglich zu sein. Bedingungen von Gegenständen, die nur möglich sind im Sinne widerspruchsfreier Denkbarkeit, aber im Gegensatz zur Auffassung der traditionellen Metaphysik nicht erkennbar sind, stehen stärkere Bedingungen dafür gegenüber, ein möglicher Gegenstand der Erkenntnis zu sein (vgl. KrV A 290ff. / B 346ff.). Auf die letzteren müssen sich Ansprüche auf eine Erkenntnis a priori, was mögliche Gegenstände gemeinsam haben müssen, beschränken.

3 Untersuchung der Ermöglichungsbedingungen der Erkenntnis a priori

Eine erste Verwendungsweise von ‚transzendental', die sich aus der erkenntnistheoretischen Wendung ergibt, ist also die zur Kennzeichnung einer erkenntnistheoretischen Untersuchung. ‚Transzendental' im Sinne von ‚die Möglichkeit einer Erkenntnis a priori betreffend' kommt allen systematischen Vernunfterkenntnissen a priori zu, die nicht zur reinen Mathematik oder zur Morallehre gehören (vgl. KrV A 480f. / B 508f.).

Eine zweite Verwendungsweise, die Kant selbst nicht ausdrücklich von der ersten unterscheidet, ergibt sich aus der ersten, wenn nicht mehr die Untersuchungsart, sondern das, wovon sie handelt, ihre Inhalte durch ‚transzendental' charakterisiert werden. In der Systemdefinition zeigt sich schon eine gewisse Verschleifung beider Verwendungsweisen, wenn Kant sagt „transscendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntniß oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müsse" (KrV A 56 / B 80f.; vgl. Knoepffler, *Begriff*, S. 32f.). ‚Transzendental' kommt Bedingungen a priori der Erfahrungserkenntnis zu. So ist eine Synthesis genau dann transzendental, wenn sie eine solche Bedingung ist (vgl. KrV B 151) Durch solche Bedingungen werden auch allgemeine transzendentale Charakteristika möglicher Gegenstände der Erkenntnis festgelegt. ‚Transzendental' in diesem Sinn könnte dann meinen ‚a priori für eine Erkenntnis notwendig'.

Der Ausdruck ‚transzendental' hat insofern eine Abgrenzungsfunktion. Er zeichnet unter den Erkenntnissen a priori diejenigen aus, die mit der Möglichkeit von Erkenntnis zu tun haben. Er hat aber auch eine Abgrenzungsfunktion gegen den Bereich der Erfahrung. Er zeichnet dasjenige aus, was den Gegenstand der Erkenntnis charakterisiert, aber nicht aus Erfahrung gewonnen werden kann, sondern Inhalt einer Untersuchung sein muss, welche aus reiner Vernunft die Möglichkeit einer Erfahrung a priori klärt.

4 Kritik der dogmatischen Metaphysik

4.1 *Kritische Rekonstruktion von Ansprüchen auf eine Erkenntnis der Dinge an sich* Die erkenntnistheoretische Wendung, die Kant der Metaphysik gibt, führt zu einer Zweiteilung seiner Auseinandersetzung mit dem Programm einer Erkenntnis aus Begriffen a priori. Auf der einen Seite steht die allgemeine Charakterisierung des Bereichs der Bedingungen a priori möglicher Erkenntnis und dessen, was mögliche Gegenstände der Erkenntnis gemeinsam haben. Diese bildet das, was nach erkenntnistheoretischer Reflexion vom Programm der Metaphysik noch umsetzbar ist, allerdings in der modifizierten Form, die sich aus der erkenntnistheoretischen Wendung des Modalbegriffs des Möglichen ergibt. Auf der anderen Seite aber steht eine kritische Darstellung metaphysischer Ansprüche auf Erkenntnis von Gegenständen überhaupt, die in Wahrheit nur möglich im Sinne widerspruchsfreier Denkbarkeit sind. Diese Ansprüche zielen auf transzendentale Prädikate im vorkritischen Sinn. Dazu nimmt Kant diesen vorkritischen Gebrauch von ‚transzendental' auf, allerdings so, wie sich das, was ‚transzendental' bezeichnet, aus der Perspektive einer Erkenntniskritik darstellt. Diese Darstellung spielt nicht nur konsequent alle Anlässe zum Versuch eines dogmatischen transzendentalen Gebrauchs durch, den Begriffe a priori bieten, sondern es wird zugleich reflektiert, wie dieser Versuch sich aus der kritischen Perspektive als ein unangemessener Gebrauch darstellt, der das Ziel des Erkenntniserwerbs verfehlt. Wie bei der Erkenntniskritik können sowohl die Theorie und die entsprechenden Vorstellungen oder ihr Gebrauch als auch bestimmte Inhalte, etwa die Eigenschaften, die den Dingen an sich zugesprochen werden, transzendental genannt werden. Diese Verwendungsweise von ‚transzendental' ergibt sich mithin aus dem Fehler, zu versuchen, Begriffe über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus zu gebrauchen. So wird das, was zu einem solchen Versuch geneigt macht, als „transzendentale[r] Schein[]" (KrV A 295f. / B 352) charakterisiert. In diesem Sinn könnte ‚transzendental' meinen ‚a priori auf Gegenstände überhaupt oder Dinge an sich selbst bezogen'.

Kant unterscheidet im Kontext dieser kritischen Darstellung metaphysischer Ansprüche ‚transzendental' vom eng verwandten ‚transzendent': „Ich verstehe aber unter diesen nicht den *transscendentalen* Gebrauch oder Mißbrauch der Kategorien, welcher ein bloßer Fehler der nicht gehörig durch Kritik gezügelten Urtheilskraft ist, die auf die Grenze des Bodens, worauf allein dem reinen Verstande sein Spiel erlaubt ist, nicht genug Acht hat; sondern wirkliche Grundsätze, die uns

zumuthen, alle jene Grenzpfähle niederzureißen und sich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarcation erkennt, anzumaßen. Daher sind *transscendental* und *transscendent* nicht einerlei" (KrV A 296 / B 352). Es ist jedoch zweifelhaft, ob Kant diese Unterscheidung konsequent durchhält.

4.2 *Kritische Rekonstruktion der mittelalterlichen Transzendentalienlehre* Kant will seine Transzendentalphilosophie jedoch auch als Nachfolgerin der mittelalterlichen Transzendentalienlehre etablieren. Dazu bedient er sich der Strategie einer kritischen Rekonstruktion der Prädikate der → Einheit, → Wahrheit, → Allheit: „Diese vermeintlich transscendentale Prädicate der *Dinge* sind nichts anders als logische Erfordernisse und Kriterien aller *Erkenntniß der Dinge* überhaupt und legen ihr die Kategorien der Quantität, nämlich der *Einheit*, *Vielheit* und *Allheit*, zum Grunde, nur daß sie diese, welche eigentlich material, als zur Möglichkeit der Dinge selbst gehörig, genommen werden müßten, in der That nur in formaler Bedeutung, als zur logischen Forderung in Ansehung jeder Erkenntniß gehörig, brauchten und doch diese Kriterien des Denkens unbehutsamer Weise zu Eigenschaften der Dinge an sich selbst machten" (KrV B 113f.). Indem er diesen Fehler in die Menge derjenigen einordnet, die eine dogmatische Metaphysik begeht, versucht Kant, die mittelalterliche und die rationalistische dogmatische Metaphysik als Manifestationen eines einheitlichen Paradigmas verfehlter Transzendentalphilosophie zu verstehen, dem er seinen eigenen Ansatz einer kritischen transzendentalen Untersuchung gegenüberstellt. An obiger Stelle macht Kant auch deutlich, warum er meint, dass seine Theorie die früheren nicht nur widerlegt, sondern auch den eigentlichen Themenbereich erschließt, auf den eine dogmatische Auffassung von transzendentalen Prädikaten zielt: Eine solche Theorie zielt darauf, allgemeine Charakteristika möglicher Dinge an sich zu geben. Sie muss die → Kategorien material, als zur Möglichkeit der Dinge selbst gehörig nehmen. Kant wirft der traditionellen transzendentalen Metaphysik vor, bloße Bedingungen des Denkens fälschlich für Kennzeichen möglicher Dinge an sich auszugeben und damit das eigene Programm zu verfehlen. Er seinerseits aber erfüllt dieses Programm, soweit es überhaupt erfüllt werden kann, indem er zeigt, wie bloße Bedingungen der Erkenntnis tatsächlich Charakteristika aller möglichen, nämlich derjenigen Dinge festlegen, die überhaupt Gegenstände einer menschlichen Erkenntnis sein können, wie sie die transzendentale Metaphysik liefern sollte. Dazu müssen diese Bedingungen, wie sie die Kategorien bilden, material genommen werden, auf die sinnlichen Anschauungsformen bezogen werden, die den Raum aller möglichen Gegenstände einer menschlichen Erkenntnis festlegen.

5 Die Abgrenzung von Gegenständen der Erkenntnis und Gegenständen einer dogmatischen Metaphysik

Neben der Beschränkung der Charakterisierung möglicher Gegenstände auf Gegenstände der Erkenntnis und damit auf Erscheinungen als Gegenstände möglicher Erfahrung steht die Kritik des Versuchs, Gegenstände überhaupt a priori zu charakterisieren, ohne sich auf → Erscheinungen zu beschränken. Es gilt jedoch nicht nur, Bedingungen der Erkenntnis a priori zu untersuchen und Ansprüche der transzendentalen Metaphysik auf eine Erkenntnis von Dingen an sich zu kritisieren, sondern auch, zu klären, wie sich die Gegenstände einer möglichen Erkenntnis zu den Gegenständen verhalten, auf deren Erkenntnis die transzendentale Metaphysik zielte. Das Ergebnis ist die Lehre des → transzendentalen Idealismus. Gegenstände der Erkenntnis sind keine Gegenstände an sich, sondern nur Erscheinungen (vgl. KrV A 490f. / B 518f.; 18:279).

Interpretationslage

Eine besondere Schwierigkeit des Begriffs ‚transzendental' liegt in den Ambiguitäten seiner Verwendung. Die unmittelbare Gleichsetzung der transzendentalen Erkenntnis mit der Möglichkeit einer Erkenntnis von Gegenständen durch „d. i." (KrV A 56 / B 80) in der Systemdefinition ist durch die Unterscheidung der zwei Verwendungsweisen nicht zu erklären. Direkt nach der Systemdefinition fährt Kant weiter: „Daher ist weder der Raum, noch irgend eine geometrische Bestimmung desselben a priori eine transscendentale Vorstellung, sondern nur die Erkenntniß, daß diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs sind, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können, kann transscendental heißen. Imgleichen

würde der Gebrauch des Raumes von Gegenständen überhaupt auch transscendental sein: aber ist er lediglich auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt, so heißt er empirisch“ (KrV A 56 / B 81). Auch diese Stelle wirft mehrere paradigmatische Probleme auf. Kant nennt zuerst eine wissenschaftliche Untersuchung und die in ihr verwendeten Vorstellungen wie den Begriff des →Raums transzendental, dann aber nicht eine Erkenntnis der Möglichkeit, wie sich Gegenstände auf Erfahrung beziehen können, sondern diese Möglichkeit selbst. Auch nennt er nicht die Vorstellung oder den Begriff des Raums, sondern den Raum selbst transzendental. Schließlich nennt er dessen Anwendung auf Gegenstände überhaupt (wie sie die dogmatische Metaphysik vornähme) im Gegensatz zur empirischen transzendental. Hier verbindet er also, ohne dies deutlich zu machen, drei verschiedene Verwendungsweisen von ‚transzendental‘, und suggeriert damit eine Einheitlichkeit der Verwendung, die wohl nicht besteht.

Eine weitere Interpretationsschwierigkeit ergibt sich, wenn erklärt werden soll, warum Kant leugnet, dass der Raum eine transzendentale Vorstellung sei. Dies wäre verständlich, wenn er sich auf die Verwendung von ‚transzendental‘ für die Untersuchung von Bedingungen der Erkenntnis festlegen würde. Doch wenn es auch darum geht, Bedingungen a priori der Erkenntnis zu kennzeichnen, und der Raum oder die Vorstellung des Raums eine solche Bedingung ist, dann ist die Frage, warum er oder seine Vorstellung nicht unabhängig vom Kontext einer transzendentalen Untersuchung transzendental sind. Es könnte argumentiert werden, dass eine Bedingung erst dann das Prädikat transzendental verdient, wenn sie in einer transzendentalen Untersuchung betrachtet wird. Aber es fragt sich, ob dadurch etwas gewonnen wäre, wenn z. B. die →reinen Verstandesbegriffe nur die Disposition hätten, transzendental zu werden, bis sie untersucht werden. Vielleicht könnte auf die Abgrenzung dessen zurückgegriffen werden, was dem Raum oder seiner Vorstellung für sich genommen zukommt, und einer relationalen Eigenschaft, die ihn oder seine Vorstellung mit etwas anderem verbinden. Aber es bleibt zweifelhaft, ob Kant eine wirklich konsistente Abgrenzung des Begriffs ‚transzendental‘ geben könnte.

Kant deutet manchmal auf eine Verbindung der verschiedenen Verwendungsweisen hin, die über die bisherige Darstellung hinausgehen könnte. Eine besondere Stellung in diesem Zusammenhang nimmt der Begriff des transzendentalen Gegenstands ein. Dieser hat drei Funktionen. Er bezeichnet das, worauf sich der dogmatische Versuch richtet, Gegenstände überhaupt zu charakterisieren (vgl. KrV A 372). Er bezeichnet jedoch auch den Gegenstand der Erscheinung, da Erscheinungen nur Vorstellungen sind, die Gegenstände bezeichnen, die nicht bloße Erscheinungen sind: „Erscheinungen sind die einzigen Gegenstände, die uns unmittelbar gegeben werden können, und das, was sich darin unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, heißt Anschauung. Nun sind aber diese Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern selbst nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben, der also von uns nicht mehr angeschaut werden kann und daher der nichtempirische, d. i. transscendentale, Gegenstand = X genannt werden mag“ (KrV A 108f.). Der →transzendentale Gegenstand kann nicht als bloße Erscheinung gedacht werden. Aufgrund der kritischen Einschränkungen erkennbarer Gegenstände kann er aber auch nicht in der Weise charakterisiert werden, wie es eine dogmatische Metaphysik erfordert. Er kann transzendental im Sinn von ‚auf Gegenstände überhaupt bezogen‘ genannt werden, insofern er mit dem gleichgesetzt wird, was vom Ziel der dogmatischen Metaphysik umgesetzt werden kann, notwendige Eigenschaften der Dinge an sich zu erkennen. Der transzendentale Gegenstand ist der Gegenstand, insofern er durch Prädikate beschrieben werden kann, die mögliche Gegenstände überhaupt charakterisieren, die nicht bloße Erscheinungen sind. Da er nicht erkennbar ist, ist sein transzendentales Prädikat X (vgl. KrV A 104).

Kant verwendet den Begriff des transzendentalen Gegenstands jedoch auch als Begriff, der die allgemeinen formalen Bedingungen a priori eines Gegenstands der Erfahrung zu Bedingungen eines Gegenstands macht, im Hinblick auf die alle Vorstellungen zusammengefasst werden müssen, damit Ansprüche auf eine Erkenntnis von Gegenständen erhoben werden können: „Der reine Begriff von diesem transscendentalen Gegenstande (der wirklich bei all unsern Erkenntnissen immer einerlei = X ist) ist das, was in allen unsern empi-

rischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objective Realität verschaffen kann“ (KrV A 109; vgl. KrV A 250f.). Insofern ist der Gegenstand transzendental im Sinne einer Ermöglichungsbedingung der Erkenntnis.

Es könnte argumentiert werden, dass hier verschiedene Begriffe vom transzendentalen Gegenstand im Spiel sind. Aber die Beziehungen, die Kant zumindest zwischen den zwei letzteren Funktionen suggeriert sind zu auffällig, als dass diese These akzeptabel schiene. Eher könnte die These verteidigt werden, dass der Begriff des transzendentalen Gegenstands auch als Begriff des Gegenstands, den die Erscheinung bezeichnet, ganz im Bereich der Bedingungen a priori der Erkenntnis bleibt. Aber der Verdacht ist nicht einfach abzuweisen, dass der erkenntnistheoretischen Funktion des transzendentalen Gegenstands nur dadurch Rechnung getragen werden kann, dass die beiden wichtigsten Verwendungsweisen von ‚transzendental‘ aufgenommen werden. Das bisher Gesagte reicht jedoch vielleicht nicht hin, diese Verbindung der beiden Verwendungsweisen zu erklären.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant’s transcendental Idealism, New Haven: Yale University Press 1983.

Carl, Wolfgang: Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1992.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 1978.

Hinske, Norbert u. a.: „transzendental“, in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, 1358–1438.

Hinske, Norbert: Kants Weg zur Transzendentalphilosophie, Stuttgart: W. Kohlhammer 1970.

Knoepffler, Nikolaus: Der Begriff ‚transzendental‘ bei Immanuel Kant, München: Herbert Utz Verlag 1999.

Sellars, Wilfrid: Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes, London: Routledge and Kegan Paul 1967.

Strawson, Peter F.: The Bounds of Sense. An Essay on Kant’s „Critique of Pure Reason“, London: Methuen 1966; dt.: ders.: Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“, Frankfurt/M.: Hain 1992.

Stroud, Barry: „Transcendental Arguments“, in: Journal of Philosophy 65, 1968, 350–366.

Daniel Dohrn

Transzendentalphilosophie

Transzendentalphilosophie ist die systematische Bestimmung aller Begriffe und Prinzipien, durch die Erkenntnis a priori möglich ist. „Sie ist das System aller Principien der reinen Vernunft“ (KrV B 27; vgl. KrV A 10ff. / B 24ff.). Ihr Zweck ist zunächst die Gründung einer Metaphysik, in Kants Spätphilosophie, dem sog. *Op. post.*, setzt sie selbst eine Metaphysik voraus. Weitere wichtige Stellen: KrV A 845 / B 873; 4:279; 4:390; 4:478; 10:132; 16:34; 17:558; 18:16; 18:20; 20:265; 20:272; 20:275; 20:277; 21:1–158; 22:23–48; 22:55–131; 22:411–421; 29:750–756; 29:767f.

Verwandte Stichworte

Transzendentalphilosophie der Alten; Transzendentalphilosophie, höchster Punkt der; Transzendentalphilosophie, höchster Standpunkt der; transzendental; Metaphysik; Metaphysik der Natur

Vorgeschichte und Historischer Kontext

Kant übernimmt den Terminus ‚Transzendentalphilosophie‘ aus der Tradition, gibt ihm aber eine gegenüber der Tradition veränderte Bedeutung, die sich selbst im Zuge der Abfassung der drei Kritiken und dann im *Op. post.* noch einmal verschiebt. Die „Transscendentalphilosophie der Alten“ (KrV B 113) hatte die allgemeinsten Bestimmungen des Seienden zum Gegenstand und war als solche selbst ein Teil der Metaphysik (→ Transzendentalphilosophie der Alten). Die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis wurde dabei als unproblematisch vorausgesetzt. Mit Kants kritischer Wende wird aber die Möglichkeit von Metaphysik als wahrheitsfähiger Erkenntnis a priori von Dingen selbst problematisiert. Dadurch wird zugleich eine ganz neue Art philosophischer Untersuchung nötig, welche nicht selbst Metaphysik sein kann, da sie deren Möglichkeit erst erweisen

muss. Eine solche Erkenntnis nennt Kant fortan Transzendentalphilosophie. Sie, bzw. ein Teil von ihr, die „transscendentale Kritik“ (KrV A 12 / B 26) des apriorischen Erkenntnisvermögens, muss der Metaphysik folglich vorausgehen.

Philosophische Funktion

1 Vorkritische Zeit

Erstmalig taucht der Begriff in neuer Bedeutung im Brief an →Marcus Herz vom 21. Februar 1772 (vgl. 10:129ff.) auf. Da Metaphysik intellektuelle Erkenntnis zu sein beansprucht und ihre Gegenstände ohne Zuhilfenahme von Erfahrung zu erkennen vorgibt, so hinterlassen ihre Behauptungen, schreibt Kant, solange die Möglichkeit eines wahrheitsfähigen apriorischen Gegenstandsbezugs nicht erklärt ist, „immer eine Dunckelheit in Ansehung unsres Verstandesvermögens woher ihm diese Einstimmung mit den Dingen selbst komme“ (10:131). Ausgehend von der Frage, auf welchem Grund die Beziehung unserer Vorstellungen auf ihren Gegenstand beruht, will Kant darum zunächst „die Quellen der Intellectualen Erkenntnis“ (10:131f.) aufsuchen, d. h. diejenigen Vermögen, die apriorische Vorstellungen oder Begriffe enthalten, um daran anschließend „die *transcendentalphilosophie*, nemlich alle Begriffe der gäntzlich reinen Vernunft, in eine gewisse Zahl von *categorien* zu bringen“ (10:132). Damit ist ein wichtiger Unterschied gegenüber der Tradition angezeigt, denn in der Transzendentalphilosophie der Alten waren die „*transcendentia*“ als alle (aristotelischen) Kategorien übersteigend von diesen abgegrenzt. Kants →Kategorien sind aber auch nicht Begriffe eines bloß logischen Verstandesgebrauchs, sondern sollen diejenigen reinen Verstandesbegriffe sein, die sich a priori auf Gegenstände beziehen: „Der *canon* alles formalen gebrauchs des Verstandes ist logic. Der *canon* alles realen gebrauchs des Verstandes ist transcendental philosophie“ (16:34; vgl. 4:390).

Wie Kant ausdrücklich betont, tritt das Problem der Transzendentalphilosophie, wie sich nämlich Vorstellungen a priori und zugleich wahrheitsgemäß auf Gegenstände beziehen können, nur hinsichtlich der theoretischen Metaphysik auf. Da im Sittlichen die Vorstellung von dem, was sein soll, selbst Maßstab zu ihrer Realisierung ist, entsteht kein entsprechendes Problem: das Verhältnis von Vorstellung und entsprechendem Gegenstand ist hier im Prinzip einsichtig, nicht so im Fall der theoretischen Gegenstandsbeziehung a priori.

2 Kritik der reinen Vernunft (A)

In der ersten Auflage der *KrV* von 1781 stellt Kant in der Einleitung zunächst die „Idee der Transcendental-Philosophie“ (KrV A 1) vor, wie er sie im Gegensatz zur Tradition von nun an verstanden wissen will. Sie ist das vollständige System aller unserer Begriffe a priori von Gegenständen überhaupt (vgl. KrV A 12). Als solches enthält sie „sowohl die analytische Erkenntniß, als die synthetische *a priori* vollständig“ (KrV A 12), d. h. sie enthält nicht nur die „Stammbegriffe, welche die gedachte reine Erkenntniß ausmachen“ (KrV A 13), sondern auch alles das, was sich aus der Analyse dieser Begriffe sowie deren Kombination untereinander ergibt. Eine solche Vollständigkeit ist aber nicht erforderlich, wenn es lediglich darum geht zu bestimmen, ob apriorische Erkenntnis von Gegenständen möglich ist oder nicht. Die *KrV* ist folglich diese Transzendentalphilosophie nicht selbst, sondern deren Idee oder deren Entwurf, soweit dies zur Entscheidung der Frage, ob Metaphysik möglich ist, nötig ist: „Zur Kritik der reinen Vernunft gehört demnach alles, was die Transcendental-Philosophie ausmacht, und sie ist die vollständige Idee der Transcendental-Philosophie, aber diese Wissenschaft noch nicht selbst, weil sie in der Analysis nur so weit geht, als es zur vollständigen Beurtheilung der synthetischen Erkenntniß *a priori* [= Metaphysik] erforderlich ist“ (KrV A 14). Während Metaphysik sich mit gegebenen Objekten beschäftigt, betrachtet die Transzendentalphilosophie „nur den *Verstand* und Vernunft selbst in einem System aller Begriffe und Grundsätze, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne Objecte anzunehmen, die *gegeben wären*“ (KrV A 845 / B 873). Ergänzend ist allerdings hinzuzufügen, dass zur „transscendentalen Elementar-Lehre“ (KrV A 21) dieses Systems auch die Sinnlichkeit gehört, in sofern sie Prinzipien a priori enthält, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen.

Auch in der *KrV A* weist Kant ausdrücklich darauf hin, obwohl mit anderer Begründung als im Herz-Brief, dass die Transzendentalphilosophie eine Disziplin nur der theoretischen Vernunft

ist: „obzwar die obersten Grundsätze der Moralität und die Grundbegriffe derselben Erkenntnisse *a priori* sind, so gehören sie doch nicht in die Transcendental-Philosophie“ (KrV A 14f.). „Daher ist die Transcendental-Philosophie eine Weltweisheit der reinen blos speculativen Vernunft“ (KrV A 15). Die Moral ist dieser durchaus „fremd“ (KrV A 801 / B 829), da sie keine Erkenntnis a priori *von Dingen* ist. „Außer der Transcendentalphilosophie giebt es noch zwei reine Vernunftwissenschaften, eine bloß speculativen, die andere praktischen Inhalts: *reine Mathematik* und *reine Moral*“ (KrV A 480 / B 508).

3 Vorlesung und Prolegomena

Kant hat sich auch in seinen Vorlesungen bemüht, den neuen Sinn von Transzendentalphilosophie verständlich zu machen. Kurz nach Veröffentlichung der *KrV*, in einer Metaphysikvorlesung vom Winter 1782/83, erklärte er z. B.: „Wahre Transcendental Philosophie hat man nicht gehabt. Man hat das Wort gebraucht und darunter Ontologie verstanden; so nehmen wir es aber (wie leicht zu ersehen) nicht“ (29:752). Die → Ontologie handelt nämlich von Dingen und deren allgemeinsten Eigenschaften, die man a priori bestimmen zu können glaubt. Kants Transzendentalphilosophie dagegen untersucht keine Dinge, sondern das menschliche Erkenntnisvermögen, ob es zu derartiger Leistung überhaupt fähig ist. „Die Transcendentalphilosophie ist die propaedeutic der eigentlichen Metaphysik. Die Vernunft bestimmt hier nichts, sondern redt nur immer von ihrem eigenen Vermögen“ (29:752).

„Das ist transcendental Philosophie, die nicht von den Objecten a priori etwas sagt, sondern das Vermögen des Verstandes oder der Vernunft a priori was zu erkennen, untersucht, sie ist also eine Selbst Erkenntniß des Verstandes oder der Vernunft dem Inhalt nach, so wie Logic eine Selbst Erkenntniß des Verstandes und der Vernunft der Form nach ist“ (29:784; vgl. 4:279).

Nach der Definition der Transzendentalphilosophie durch Abgrenzung ihres Gegenstandsbereichs von demjenigen der Metaphysik erörtert Kant die Frage, was man mit ihr beabsichtigt oder durch sie zu erreichen sucht: nämlich die Möglichkeit metaphysische Erkenntnisse zu erklären. Um deren Eigentümlichkeit zu erfassen, muss der Unterschied zwischen → analytischen und synthetischen Urteilen erläutert werden, den Kant hier erst nach der Bestimmung der Transzendentalphilosophie einführt: „Nun gehen wir zu der würklichen Erkenntniß, und ehe wir sie […] betrachten, so müßen wir noch etwas vorausschicken, nehmlich den Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile“ (29:787). Da die Metaphysik wesentlich aus synthetischen Sätzen a priori besteht, so ist der Nachweis ihrer Möglichkeit eng verbunden mit dem Nachweis, wie solche Sätze möglich sind: „Nun bleibt noch die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori zu zeigen übrig, und das ist schwer zu beantworten, macht aber den Geist der ganzen trancendental Philosophie aus“ (29:788). Wie Kant seinen Studenten in einem späteren Logikkolleg anvertraute, habe er bei der Arbeit an der *KrV* erst ganz „[z]uletzt […] gefunden, alles ließe sich in die Frage fassen: Sind synthetische Sätze a priori möglich?“ (24:784).

Diese Frage hat Kant dann 1783 den *Prolegomena* zugrunde gelegt. Statt wie in der *KrV* Erkenntnis a priori aus ihren „ursprünglichen Keimen“ zu entwickeln, wozu er „in der reinen Vernunft selbst forschte und in dieser Quelle selbst die Elemente sowohl, als auch die Gesetze ihres reinen Gebrauchs nach Prinzipien zu bestimmen suchte“ (4:274), nimmt Kant in den *Prolegomena* an, dass in der reinen → Mathematik und reinen → Naturwissenschaft „gewisse reine synthetische Erkenntniß *a priori* wirklich gegeben sei“, so dass man „aus dem Princip der Möglichkeit der gegebenen auch die Möglichkeit aller übrigen“ ableiten könne (4:275). Die Frage: „Wie sind synthetische Erkenntnisse *a priori möglich*?“ (4:276) wird hier als „transcendentale[] Hauptfrage“ (4:280) bezeichnet, die sich in vier Teilfragen zerteilt: Wie ist reine Mathematik möglich? Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? Wie ist Metaphysik überhaupt möglich? Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? (Vgl. 4:280). Die *Prolegomena* machen also mit dem Ziel oder der Aufgabe der Transzendentalphilosophie bekannt; sie sind diese aber nicht selbst, da sie (a) sich nicht um Ableitung und Vollständigkeit der Elemente bekümmern, und (b) etwas als gegeben voraussetzen müssen, das kontrovers ist (synthetische Erkenntnisse a priori in Mathematik und Naturwissenschaft): „Man kann sagen, daß die ganze Transcendentalphilosophie, die vor aller Metaphysik nothwendig vorhergeht, selbst nichts anders als blos die voll-

ständige Auflösung der hier vorgelegten Frage sei, nur in systematischer Ordnung und Ausführlichkeit, und man habe also bis jetzt keine Transcendentalphilosophie“ (4:279). Allerdings bleibt von der traditionellen Metaphysik nicht mehr viel übrig, nachdem die *KrV* ihr „die falsche[n] Federn abgezogen“ (4:382) und gezeigt hat, dass theoretische Erkenntnis über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus nicht möglich ist. Darum konnte Kant 1781 in der Vorrede zur *KrV* ankündigen, nach Vollendung des Werkes nun eine Metaphysik der Natur „in kurzer Zeit“ (KrV A XX) vorzulegen. Dazu ist es aber nicht gekommen; stattdessen hat die Transzendentalphilosophie selbst eine unerwartete Ausdehnung erhalten.

4 *Erweiterung des Begriffs der Transzendentalphilosophie*

Während Kant noch an den *Prolegomena* arbeitete, kam ihm eine erste Rezension der *KrV* zu Gesicht. Dabei wurde ihm deutlich, dass die neue, von ihm inaugurierte Bedeutung von „transzendental“ gar nicht verstanden worden war (vgl. 4:373). Allerdings: die Zweifel des Rezensenten (→ Garve), dass es tatsächlich unbedingte moralische Gesetze und damit einen kategorisch gebietenden Pflichtimperativ gebe, wie Kant im Kanonkapitel behauptete (vgl. KrV A 807 / B 835), hatten eine nachhaltige Wirkung auf ihn: „Nun ist die Frage wie ist ein categorischer Imperativ möglich wer diese Aufgabe auflöset der hat das echte princip der Moral gefunden. Der Rec: wird sich vermutlich eben so wenig daran wagen wie an das wichtige Problem der Transcendental philos. welches mit jenem der Moral eine auffallende Aehnlichkeit hat“ (23:60). Der kategorische Imperativ, der auf die Frage „Was soll ich tun?“ antwortet, ist nämlich ebenfalls ein synthetischer Satz a priori, da er eine Handlung mit dem Willen a priori verbindet, ohne auf einen Zweck zu rekurrieren. Auch hier stellt sich also die Frage, wie ein solcher Satz möglich sein soll. Solange dessen Möglichkeit nicht erwiesen und damit „das echte Princip“ (23:60) der Sittlichkeit gefunden ist, kann es folglich auch keine Metaphysik der Sitten geben. Im Gegensatz zu Kants bisheriger Auffassung ist somit nicht nur die Möglichkeit einer Metaphysik der Natur, sondern auch die einer Metaphysik der Sitten zu erweisen. Hatte Kant in der *KrV A* noch ausdrücklich betont, dass die Frage „Was soll ich tun?“, obwohl sie der reinen Vernunft angehört, „doch nicht transcendental, sondern moralisch“ (KrV A 805 / B 833) sei, so wird das nun revidiert, wenn auch nicht *expressis verbis*. Von nun an wird Transzendentalphilosophie nicht mehr definiert durch die Erklärung, wie wahrheitsfähiger Gegenstandsbezug a priori möglich ist, sondern durch das Problem, wie synthetische Sätze a priori möglich sind. Dadurch wird aber zugleich eine Erweiterung des ursprünglichen Gegenstandbereichs der Transzendentalphilosophie erforderlich.

Während Kant bisher darauf insistiert hatte, dass die Moral der Transzendentalphilosophie ganz „fremd“ sei (KrV A 801 / B 829), so schreibt er am 7. April 1786 an Johann Bering, dass das System der praktische Philosophie mit dem der theoretischen „vergeschwistert“ sei und folglich „einer ähnlichen Bearbeitung bedarf, wiewohl die Schwierigkeit bey demselben nicht so groß ist“ (10:441). Darum plante Kant zunächst, eine Kritik der reinen praktischen Vernunft in die zweite Auflage der *KrV* zu integrieren (vgl. Erdmann, *Einleitung*, S. 556). Davon hat er aber bald wieder Abstand genommen. Denn neben dem → Erkenntnis- und dem → Begehrungsvermögen gibt es noch ein drittes Vermögen, nämlich den Geschmack bzw. das Gefühl der → Lust und Unlust. Falls dieses Vermögen ebenfalls einen synthetischen Satz a priori als eigenes Prinzip hätte, müsste dessen Möglichkeit nun in einer Transzendentalphilosophie genauso erwiesen werden. Eine solche Untersuchung könnte aber nicht auch noch in die Neuauflage der *KrV* integriert werden, ohne deren Rahmen völlig zu sprengen.

Dass auch das Geschmacksvermögen ein synthetisches Prinzip a priori hat, davon berichtet Kant erstmals in einem Brief an → Reinhold vom 28. Dezember 1787: „so daß ich jetzt drey Theile der Philosophie erkenne deren jede ihre Principien *a priori* hat die man abzählen und den Umfang der auf solche Art möglichen Erkentnis sicher bestimmen kan“ (10:514f.). Im Gegensatz zu Behauptungen über Angenehmes, die von Subjekt zu Subjekt wechseln können, erwarten wir Kant zufolge beim Urteil über das Schöne die Zustimmung aller, welche a priori „gleichsam als Pflicht jedermann zugemuthet werde“ (5:296). Dass wir einen solchen Anspruch auf Zustimmung bei Urteilen über Schönes zumindest implizit immer erheben, ist eine „Merkwürdigkeit, zwar nicht für den Logiker,

aber wohl für den Transzendental-Philosophen, welche seine nicht geringe Bemühung auffordert, um den Ursprung derselben zu entdecken“ (5:213). Diese „Merkwürdigkeit“ ist der Grund dafür, auch die ästhetische → Urteilskraft „in die Transcendentalphilosophie hinüberzuziehen“ (5:266). Denn die Rechtmäßigkeit eines solchen Anspruchs auf jedermanns Beistimmung muss mittels einer Deduktion erwiesen werden, welches folglich eine Untersuchung des Geschmacksvermögens „bloß in transcendentaler Absicht“ (5:170) nötig macht. Dabei erweist sich aber auch, dass das Faktum der Naturschönheit uns eine „Zweckmäßigkeit respectiv auf den Gebrauch der Urtheilskraft in Ansehung der Erscheinungen […] entdeckt“ (5:246), wodurch diese „für unsere Urtheilskraft gleichsam vorherbestimmt zu sein scheint“ (5:245). Das Prinzip einer formalen → Zweckmäßigkeit der Natur erweist sich damit selbst als „ein transcendentales Princip“ (5:181).

Kants Transzendentalphilosophie, die zunächst nur die Möglichkeit einer Metaphysik der Natur untersuchen sollte, hat sich damit zu einer Disziplin erweitert, die drei Teile aufweist – und damit drei Kritiken erfordert – welche wiederum den drei Erkenntnisvermögen Verstand, Urteilskraft, und Vernunft entsprechen (vgl. 5:179 gegen 20:242). Dies macht Kant nicht nur tabellarisch am Ende der Einleitung zur *KU* deutlich (vgl. 5:198; 20:244ff.), sondern z. B. auch im § 76 der *KU*: Für alle drei Vermögen gleichermaßen weist er dort nach, dass wir gemäß ihrer Verfasstheit gewisse Begriffe annehmen *müssen*, ohne doch behaupten zu können, dass der Grund dafür im Objekt liege. Eine solche Betrachtung, da sie an dieser Stelle nur abgekürzt vorgetragen werden kann, „verdient in der Transcendentalphilosophie umständlich ausgeführt zu werden“ (5:401).

5 Opus postumum

Die Weiterentwicklung der Transzendentalphilosophie hat schließlich dazu geführt, dass Kant auch deren Verhältnis zur Metaphysik noch einmal neu reflektieren musste. „Was ist in der Metaphysik Transc. Philosophie? Was ist in der Transc: Philos. Metaphysik.“ (22:75), fragt er wiederholt im *Op. post*. Allerdings konnte bereits die „Widerlegung des Idealismus“, wonach die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur möglich ist durch die Existenz wirklicher Dinge außer mir (vgl. KrV B 275f.), die Frage aufkommen lassen, ob die Selbstisolierung des Verstandes und der Vernunft in der Transzendentalphilosophie tatsächlich so radikal durchgeführt werden kann, dass *gar keine* Objekte angenommen werden, die gegeben sind. Denn wenn *Erfahrung* nicht möglich ist ohne Zeitbestimmung, Zeitbestimmung aber nicht möglich ist ohne wirkliche Dinge außer mir, dann ist dazu ebenfalls erforderlich, dass ich eine Stelle im Raum einnehme, zu der andere Dinge äußerlich sein können. Dazu muss ich einen Körper haben, oder wie Kant kurz darauf notiert, ich muss ein „in einer Welt existirende[s] Wesen[] seyn könne[n] […] um des empirischen Bewußtseyns und seiner Moglichkeit willen […] worin ich mein Daseyn setze“ (18:615).

Im sogenannten *Op. post.*, das den „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“ zum Thema hat, hat Kant diese Theorie der → Selbstsetzung in groben Zügen ausgearbeitet. Da sie auch für das Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Metaphysik von Bedeutung ist, müssen ihre Grundzüge kurz skizziert werden.

Der erste Akt der Selbstsetzung ist der Akt des → Selbstbewusstseins, durch den das Denken sich zum Gedachten, das Subjekt zum Objekt macht, ohne dieses zu bestimmen: Ich = Ich. Dies ist nach Kant noch kein Schluss, sondern ein identisches Urteil, ein bloß logischer Akt (vgl. 22:89). Dabei kann es aber nicht stehen bleiben; das Denkende geht unweigerlich dazu über, dieses von ihm gesetzte Objekt zu bestimmen, um sich selbst in ihm zu erkennen oder, wie Kant sagt, sich dem „Imperativ […] (*nosce te ipsum*)“ (22:22) zu unterwerfen. Dabei findet es in diesem Objekt etwas *Gegebenes*, nicht vom Subjekt gemachtes, nämlich Raum und Zeit als reine Anschauungen, jede als ein absolut Ganzes mit einem unbestimmten Mannigfaltigen (vgl. 22:77; 22:87). Wenn Kant nun deren Bestimmung als den ersten synthetischen bzw. *metaphysischen* Akt des Bewusstseins bezeichnet, so bedeutet das zweierlei: Zum einen ist dieser Akt metaphysisch, weil durch ihn eine apriorische Bestimmung von etwas Gegebenem erfolgen soll (= Metaphysik), zum anderen ist er metaphysisch, weil jede *reale* Bestimmung von Raum und Zeit von den Kräften ausgehen muss, welche die *MAN* als fundamental für Raumerfüllung erwiesen hat: Attraktion und Repulsion. Soll

äußere Erfahrung möglich sein, müssen Stellen im Raum wahrnehmbar sein, und da es nur Einen Raum und nur Eine Erfahrung gibt, muss dieser als durchgängig mit einem Kontinuum solcher Kräfte („Aether") (22:599) erfüllt gedacht werden, die ihn wahrnehmbar und bestimmbar machen: „Die Kräfte liegen hier schon in der Raumesvorstellung" (22:84). Das aus der Raum- bzw. → Äthervorstellung ableitbare Kräftesystem nennt Kant das „Elementarsystem der bewegenden Kräfte" (22:599).

Da Raum und Zeit als solche nur im Subjekt sind, muss alles, was *in* diesen gegeben werden kann, als Erscheinung gedacht werden. Aus diesem Grund kann es synthetische Sätze a priori geben – und damit Transzendentalphilosophie, deren Aufgabe es ist, die Möglichkeit solcher Sätze zu erweisen. „Die Vorstellung vom Raume und der Zeit ist eine Propädevtik für die Transcendental Philosophie" (22:82). Die Transzendentalphilosophie nämlich zeigt, wie die Gegenstände der Physik als Erkenntnisgegenstände dadurch zustande kommen, dass das Subjekt die Kräfte des „Elementarsystem[s]" (22:599) in die Erscheinungen hineinlegt. Schon in der *KrV* hatte Kant darauf insistiert, dass wir nur darum reine Vorstellungen a priori als klare Begriffe aus der Erfahrung herausziehen können, weil wir sie vorher „in die Erfahrung gelegt hatten und diese daher durch jene allererst zu Stande brachten" (KrV A 196 / B 241). Daran knüpft er nun direkt an. Dadurch, dass das Subjekt die noch unbestimmte Mannigfaltigkeit *apprehendiert* und durch „Hineinlegen" seiner eigenen Kräfte in Bewegung setzt, erfährt es dessen Kräfte als Reaktionen auf seine eigene Tätigkeit. Andererseits erfährt es aber sich selbst durch diese Reaktionen überhaupt erst als *affiziert* und damit als körperlich und räumlich: „Das Subject afficirt sich selbst und wird ihm selbst Gegenstand in der Erscheinung in der Zusamensetzung der bewegenden Krafte […] als Bestimung eines Objects […] ein Act synthetischer Erkentnis *a priori* (transcendental) welcher subjectiv Erfahrung möglich macht wodurch das zusamensetzende Subject sich selbst zum Object wird" (22:364f.).

Die philosophische Rekonstruktion möglicher Erfahrung führt somit im *Op. post.* von der Metaphysik zur Transzendentalphilosophie: „Der Fortschritt in der Erkenntnis desselben ist der Uberschritt von der Metaphysik zur Transcendental//Philosophie" (22:78). Die Metaphysik, um die es hier geht, ist natürlich nicht das System übersinnlicher Erkenntnis, dessen Unmöglichkeit Kant in der *KrV* nachgewiesen hatte. Daran hat sich auch im Spätwerk nichts geändert. Lediglich die metaphysische Kräftelehre der *MAN*, revidiert und erweitert in den früheren Passagen des *Op. post.*, bleibt als genuiner (mit Erkenntnissen ausfüllbarer) Teil der Metaphysik der Natur bestehen. Sie muss sich mit der „metaphysischen" Erörterung der Begriffe von Raum und Zeit (vgl. KrV B 37; KrV B 46) verbinden, um den Raum als wahrnehmbaren zu konstituieren und somit den Übergang von möglicher zu wirklicher Erfahrung vorzubereiten. Dieser Übergang wird vollzogen durch die Transzendentalphilosophie, welche zeigt, wie durch die Selbstsetzung des Subjekts diejenigen synthetischen Sätze a priori möglich werden, die eine Physik als systematische Wissenschaft begründen können. „Unter der Transc. Phil. verstehen wir das Princip *synthetischer* Erkenntnis *a priori* aus *Begriffen* […]; sie ist also zwar zur Metaphysik gehörend in so fern sie von dieser ausgeht, aber doch kein Theil derselben sondern eine für sich bestehende Wissenschaft in so fern sie die Bedingungen des Fortschritts zur Möglichkeit der Physik (als Erfahrungslehre) in sich enthält" (22:87).

So scheint es zunächst, als würde Kant nun die Transzendentalphilosophie als Selbstsetzungslehre mit dem eigentlichen Projekt des *Op. post.*, nämlich dem ‚Übergang von den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik' identifizieren. Das ist aber nicht, oder nur vorübergehend, der Fall. Denn das Subjekt konstituiert sich nicht nur als bewegtes und bewegendes, beobachtendes und experimentierendes Wesen in Raum und Zeit, sondern auch als sittliches und damit als ethisch-rechtliches Gemeinschaftswesen. Auch dazu sind bewegende Kräfte in der Natur vorauszusetzen, allerdings solche der moralisch-praktischen Vernunft (vgl. 22:105): „Die Phänomene aus den bewegenden Kräften der moralisch//practischen Vernunft in so fern sie *a priori* in Ansehung der Menschen im Verhältnis auf einander sind sind die Rechtsideen" (22:104). Ist der kategorische Tugendimperativ die Antwort auf die Frage „Was soll *ich* tun?" und somit das „echte Princip" (23:60) der Sittlichkeit, so ist der Rechtsimperativ dasjenige, was die Menschen untereinander verbindet und zu einer realen Einheit

zusammenfügt. Denn → Recht, in allgemeinster Bedeutung, ist die mit Macht verbundene Gesetzgebung (vgl. 8:292). Beide gehören notwendig zusammen: Ein Gesetz, dessen Übertretungen mit keinerlei Konsequenzen verbunden wäre, wäre kein Gesetz. Das gilt auch für das Sittengesetz. Soll es mehr als eine erbauliche Idee („Hirngespinst", 4:445; vgl. 4:407; 5:154) sein, muss gelten: „Es muß aber auch eine gesetztgeberische Gewalt (*potestas legislatoria*) geben oder wenigstens gedacht werden welche diesen Gesetzen Nachdruck (Effect) giebt obzwar nur in der Idee, welche nichts anders als die des *höchsten* moralisch und physisch über alles erhabnen und mächtigen Wesens und sein heiliger Wille ist" (22:126). Die moralisch-praktische Vernunft konstituiert sich folglich als real wirksame Kraft, indem sie sich in einen Zusammenhang von Rechten und Pflichten einordnet, der alle Vernunftwesen so vereint, wie die raumerfüllenden physischen Kräfte der Anziehung und Abstoßung die Objekte der Sinnenwelt zu einem Naturganzen verbinden. Das ist aber nur möglich im Lichte einer Idee von → Gott als einer sittlichen, über alles machthabenden Instanz: „Das Rechtsprincip im categorischen Imperativ macht das All nothwendig als absolute Einheit" (22:109). So wie die physischen Kräfte ihre Einheit dem Äther verdanken, von dem sie Modifikationen sind, so die Rechte und Pflichten dem Sittengesetz, das kein reales Gesetz wäre ohne ein göttliche Wesen, das im moralischen Sinn Legislative, Jurisdiktion und Exekutive in sich vereinigt. Die Idee Gottes ist damit für die praktische Selbstsetzung so wesentlich wie der Begriff eines einheitlichen Kräftekontinuums (Äther) für die theoretische Selbstsetzung: „Naturverhaltnisse u. Rechtsverhältnisse[.] Natureinheit des Weltganzen und Einheit der Rechtsprincipien unter einem moralischen Princip einer jeden sein Recht bestimenden Substanz" (22:110f.).

Damit zeichnet sich die abschließende Fassung der kantischen Transzendentalphilosophie ab: Sie ist „die Selbstschöpfung (Autocratie) der Ideen zu einem vollständigen System der Gegenstände der reinen Vernunft" (21:84). Ihr Zweck oder Ziel ist die Selbstkonstituierung des Menschen: „Transc: Phil. ist der Act des Bewußtseyns dadurch das Subject seiner selbst Urheber wird" (21:78). Das Subjekt konstituiert sich zum Objekt, indem es die Ideen von Welt und Gott schafft, die jeweils ein Maximum darstellen, das eine dem Umfange nach (quantitativ) das andere dem Grade nach (qualitativ, vgl. 21:11). In der Limitierung und Bestimmung dieser beiden Ideale konstituiert das Subjekt sich selbst als theoretisches und praktisches Vernunftwesen: „Die Transc: Philosophie geht vor der Behauptung der gedachten Dinge Voraus als ihr Urbild wohin sie gestellt werden müssen" (21:7). Beide an sich heterogenen Ideale werden schließlich zur Einheit eines Systems verbunden durch ein drittes Ideal: nämlich das des der Pflicht jederzeit angemessenen Menschen in der Welt. Damit ist Kants Transzendentalphilosophie in letzter Bestimmung eine Lehre von drei der Vernunft immanenten und notwendigen Ideen bzw. Idealen: „Transc: Phil. ist das Princip eines Systems der Ideen der synthetischen Erkentnis *a priori* aus Begriffen wodurch das Subject sich selbst zum Objecte constituirt" (21:67). War in der *KrV* die synthetische Einheit der → Apperzeption als „der höchste Punkt" bezeichnet worden, an den man „die Transcendental-Philosophie heften muß" (KrV B 134 Anm.), so ist im *Op. post.* die Selbstsetzungslehre „der höchste Standpunkt", den man in dieser Wissenschaft einnehmen kann, weil sie es ist, welche die Ideen der Vernunft zu einem System zusammenfügt: „Der Transcendentalphilosophie höchster Standpunct im System der Ideen: Gott, die Welt und der durch Pflichtgesetze sich selbst beschränkende *Mensch* in der Welt" (21:59).

Weiterführende Literatur

Förster, Eckart: Kant's Final Synthesis, Cambridge/Mass. u. a.: Harvard University Press 2000.

Hinske, Norbert: Kants Weg zur Transzendentalphilosophie, Stuttgart: Kohlhammer 1970.

Hinske, Norbert: „Transzendental; Transzendentalphilosophie", in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, 1379–1387.

Wagner, Hans: „Wieweit reicht die klassische Transzendentalphilosophie?", in: Müller, Gisela / Seebohm, Thomas M. (Hg.): Perspektiven transzendentaler Reflexion, Bonn: Bouvier 1989, 169–202.

Eckart Förster

Transzendentalphilosophie der Alten

Unter ‚Tranzendentalphilosophie der Alten' verstand man seit dem 13. Jh. denjenigen Teil der Metaphysik, der sich mit den sogenannten *transcendentia* beschäftigt. Das sind die allgemeinsten Bestimmungen des Seienden wie ‚Eines', ‚Wahres', ‚Gutes', welche die einzelnen aristotelischen Kategorien übersteigen und jedem Seienden zukommen, unabhängig davon, unter welche Kategorie es fällt. Wieviele *transcendentia* es genau gibt, ist nie eindeutig festgelegt worden: Thomas von Aquin z. B. zählte auch *res*, *aliquid* und *ordo* dazu; Duns Scotus unterschied darüber hinaus noch disjunktive *transcendentia* wie „unendlich/endlich", „notwendig/möglich", etc., von denen jeweils eines der Glieder allem Seienden zugeschrieben werden müsse. Wichtige Stellen: KrV A 290 / B 346; KrV B 113–116; 29:752.

Verwandte Stichworte

unum, verum, bonum; Transzendentalphilosophie

Philosophische Funktion

Da die *transcendentia* diejenigen Begriffe sind, welche alle (aristotelischen) Kategorien transzendieren, könnte es scheinen, als ob es noch andere „Begriffe *a priori* von Gegenständen" (KrV B 113) als die von Kant aufgezählten 12 Kategorien gäbe. Um dieser Deutung vorzubeugen, hat Kant in der B-Auflage der *KrV* einen Zusatz (vgl. KrV B 113–116) eingefügt, der den Nachweis erbringen soll, dass die Bestimmungen →*unum*, *verum* und →*bonum* keine Prädikate von Dingen sind, sondern allgemeine logische Kriterien einer mit sich selbst konsistenten Erkenntnis bezeichnen, die nur irrtümlich für objektiv, d. h. die Möglichkeit von *Dingen* selbst betreffend, genommen wurden.

Bereits in der ersten Auflage der *KrV* hatte Kant auf einen anderen Fehler der Transzendentalphilosophie seiner Vorgänger, in diesem Fall Alexander Gottlieb →Baumgartens, hingewiesen (vgl. KrV A 290 / B 346). Baumgarten war in seiner Metaphysik von den Begriffen des Möglichen und Unmöglichen ausgegangen, um daran die Transzendentalien *ens, unum, ordo, verum, perfectum* anzuschließen (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, §§ 7–18). Dem hielt Kant entgegen, dass die Einteilung in Mögliches und Unmögliches, wie jede andere Einteilung auch, einen höheren, eingeteilten Begriff voraussetzt. Der „höchste Begriff" (KrV B 346) einer Transzendentalphilosophie kann deshalb nur der Begriff eines „Gegenstands überhaupt" (KrV B 346) sein, bei dem es unausgemacht ist, „ob er Etwas oder Nichts sei" (KrV B 346). In anderen Worten, es ist der intentionale Gegenstand eines problematischen Gegenstandsbezugs, wie Kant ihn auch seiner Definition transzendentaler Erkenntnis zugrunde legt (vgl. KrV A 11f.).

Weiterführende Literatur

Aertsen, Jan A. / Leinsle, Ulrich G. / Honnefelder, Ludger / Möhle, Hannes / Hinske, Norbert: „Transzendental; Transzendentalphilosophie", in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 10, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, 1360–1379.

Honnefelder, Ludger: „‚Die ‚Transzendentalphilosophie der Alten': Zur mittelalterlichen Vorgeschichte von Kants Begriff der Transzendentalphilosophie", in: Robinson, Hoke (Hg.): Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Milwaukee: Marquette University Press 1995, Bd. I, Teil 2, 393–407.

Eckart Förster

Transzendentalphilosophie, höchster Punkt der

Der höchste Punkt der Transzendentalphilosophie ist entweder dasjenige, wovon alle Begründung in dieser Wissenschaft auszugehen hat oder ihr Ziel und Vollendungspunkt. „Das Höchste kann das Oberste (*supremum*) oder auch das Vollendete (*consummatum*) bedeuten" (5:110). Weitere wichtige Stellen: KrV B 134 Anm.; 4:318.

Verwandte Stichworte

Transzendentalphilosophie; Transzendentalphilosophie, höchster Standpunkt der

Philosophische Funktion

Da alle Handlungen des Denkens die Einheit des Bewusstseins voraussetzen, in welchem verschiedene Vorstellungen zusammen angetroffen werden können, ist der Akt der Spontaneität des Den-

kens (→ Apperzeption), der diese Einheit erzeugt, das Oberste, von dem transzendentale Erkenntnis auszugehen hat: „Und so ist die synthetische Einheit der Apperception der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transcendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst“ (KrV B 134 Anm.).

Diese Einheit der Apperzeption ist, wie die transzendentale Deduktion der Kategorien zeigt, nur dadurch möglich, dass der Verstand das Mannigfaltige der Sinne zur Einheit der Erfahrung verbindet und somit der Natur a priori seine Gesetze vorschreibt. Aus diesem Gesichtspunkt, den die *Prolegomena* in den Vordergrund stellen, ist die Frage, wie Natur selbst möglich sei, „der höchste Punkt […] den transcendentale Philosophie nur immer berühren mag, und zu welchem sie auch als ihrer Grenze und Vollendung geführt werden muß“ (4:318).

Eckart Förster

Transzendentalphilosophie, höchster Standpunkt der

Im letzten Konvolut des *Op. post.* spricht Kant vom „höchste[n] Standpunct“ (21:59) der Transzendentalphilosophie, um damit zum Ausdruck zu bringen, dass die Möglichkeit einer Transzendentalphilosophie in der Selbstsetzung des Subjekts begründet ist. Wichtige Stellen: 21:23; 21:32–48; 21:52–59; 21:95.

Verwandte Stichworte

Transzendentalphilosophie; Transzendentalphilosophie, höchster Punkt der; Selbstsetzung

Philosophische Funktion

Im *Op. post.* wird die Möglichkeit einer Transzendentalphilosophie in der Selbstsetzungslehre begründet. Das Subjekt, um sich selbst zu erkennen, muss sich Objekt werden. Dazu entwirft es zwei Ideen bzw. Ideale, aus deren schrittweiser Bestimmung es die Vorstellungen desjenigen gewinnt, was es in die Erscheinungen hineinlegen muss, um eine Erfahrungswelt zu konstituieren. Vom Standpunkt der theoretischen Vernunft ist es die Idee eines wahrnehmbaren, d. h. mit einem Kräftekontinuum erfüllten Raumes (→ ‚Äther‘, → ‚Welt‘), in dessen sukzessiver Bestimmung das Subjekt sich zu einem Gegenstand konstituiert. Vom Standpunkt der praktischen Vernunft ist es die Idee eines über alle machthabenden moralischen Wesens (→ ‚Gott‘), in dessen Licht sich das Subjekt zu einem Handelnden, der in eine Gemeinschaft freier Wesen eingebunden ist, konstituiert.

Da die beide Ideen von Welt und Gott aber „heterogen“ (21:38; vgl. 21:11) sind, bedarf es zu ihrer systematischen Verbindung einer dritten Idee, die folglich den höchsten Standpunkt, auf den die Vernunft sich stellen kann, darstellt: das Ideal des allen Zwecken angemessenen Menschen in der Welt. Diesen systematischen Gesichtspunkt wollte Kant vor allem im Titel seines letzten Werks, das er zu diesem Zeitpunkt (1801) noch zu publizieren hoffte (vgl. 21:44), zum Ausdruck bringen: „Der Transcendentalphilosophie höchster Standpunct im System der Ideen: Gott, die Welt und der durch Pflichgesetze sich selbst beschränkende *Mensch* in der Welt vorgestellt von [Immanuel Kant]“ (21:59).

Eckart Förster

Traum

Der Traum ist eine Verknüpfung anschaulicher Vorstellungen, die von der Einbildungskraft unter Umgehung von Erfahrungsgesetzen bewirkt wird. Es ist zwischen dem (krankhaften) Traum im Wachzustand und dem (gesunden) Schlaftraum zu unterscheiden (vgl. 7:175), obwohl der Traum auch im Wachen die Funktion der Regeneration der Lebenskräfte haben kann (vgl. 5:380). Weitere wichtige Stellen: 2:209; 2:264f.; 2:338; 2:342f.; KrV A 201f. / B 247; 4:290; 4:376; 7:105f.; 7:167; 7:174f.; 7:189f.

Verwandte Stichworte

Schlaf; Verrückung; Einbildungskraft

Philosophische Funktion

Im Traum hat der Mensch teilweise klare → Empfindungen „und webt seine Geisteshandlungen in die Eindrücke der äußeren Sinne“ (2:338 Anm.).

Im Schlaf entsprechen die Träume den wirklichen Empfindungen des Wachzustandes. Sie können daher miteinander verwechselt werden (vgl. 2:264). In Umkehrung eines Satzes von → Aristoteles vermutet Kant, das Träumen sei ein Zustand,

in dem sich verschiedene Menschen befinden, sofern jeder „seine eigene Welt“ hat (2:342). Von den „*Träumern der Vernunft*“ (Metaphysiker) unterscheidet Kant die „Träumer der *Empfindung*“ (z. B. Geisterseher) (2:342).

Im gesunden Zustand ist der Traum ein „unwillkürliches Spiel der Einbildungskraft“; diese produziert Phantasiegestalten (7:105; vgl. 7:167; 7:174f.). Kant nennt das Träumen „zweckmäßige Anordnung“ („vielleicht Heilmittel“) (5:380; vgl. 7:175) der Natur. Träume haben die Funktion, mit Hilfe der → Einbildungskraft die Körperkräfte einerseits in Hinsicht auf die „animalischen Bewegungen“ (der Muskeln) zu entspannen, andererseits in Hinsicht auf die „Vitalbewegung“ (des Nervensystems) anzuregen (7:106; vgl. 5:380). Im Schlaf finden immer Träume statt, auch wenn wir uns beim Erwachen nicht mehr daran erinnern (vgl. 7:190). Blieben Träume nämlich aus, so würde das Leben selbst bei gesundem Zustand im Schlaf enden (vgl. 5:380), denn sie haben die Aufgabe, „Nervenkraft“ (7:106) und „Muskelkraft“ (7:106) miteinander zu verbinden bzw. die „Lebenskraft“ (7:170) im Schlaf rege zu halten. Deshalb mutmaßt Kant, dass auch alle Tiere im Schlaf träumen (vgl. 7:105f.; 7:175). Wie der Schlaf so erlaubt auch der Traum eine geringe Einmischung der → Aufmerksamkeit auf die Lage des Schlafenden (vgl. 7:111f.).

Die Erforschung der natürlichen Beschaffenheit des Traumes gehört für Kant nicht in die → pragmatische Anthropologie. Denn aus dem Traumphänomen könnten keine Verhaltensregeln für den Träumer abgeleitet werden (vgl. 7:189).

Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf das „somnio objective sumto“ in der Wolffschen Philosophie (4:376 Anm.; vgl. Carboncini, *Transzendentale Wahrheit*, S. 233ff.) benutzt Kant den Traumbegriff zur Bestimmung metaphysischer → Wahrheit.

Diesbezüglich ist im Traum die Regel der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität außer Kraft gesetzt. Der bloße Traum ist ein „subjectives Spiel [der] Einbildungen“, das als etwas Objektives vorgestellt wird (KrV A 201f. / B 247; vgl. KrV B 278). Er ist zwar eine aus Wahrnehmungen erzeugte „Erkenntniß der Gegenstände“, aber diese enthält ein Trugbild (KrV A 376; vgl. KrV A 112). Erfahrung wird vom Traum durch das „Merkmal empirischer Wahrheit“ (d. i. objektiver Wirklichkeit) unterschieden (KrV A 451 / B 479). Die „empirische Wahrheit der Erscheinungen“ ist „von der Verwandtschaft mit dem Traume hinreichend unterschieden“, wenn Raum und Zeit „nach empirischen Gesetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zusammenhängen“ (KrV A 492 / B 520f.). Der Unterschied zwischen Wahrheit und Traum gründet nicht auf der Beschaffenheit der Vorstellungen, sondern auf den Regeln des Verstandes und der Erfahrung, die den „Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objects bestimmen“ (4:290).

Weiterführende Literatur

Beck, Lewis White: „Did the Sage of Königsberg Have No Dreams?“, in: ders.: Essays on Kant and Hume, New Haven: Yale UP, 1978, 38–60.

Carboncini, Sonia: Transzendentale Wahrheit und Traum. Christian Wolffs Antwort auf die Herausforderung durch den Cartesianischen Zweifel, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1991.

Stengel, Friedemann (Hg.): Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis, Tübingen: Niemeyer 2008.

Werner Euler

Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik

Die Schrift Kants erscheint im Jahr 1766 anonym in Königsberg bei Johann Georg → Kanter. Diese Ausgabe wird von der Kant-Forschung als „*editio princeps*“ angesehen (Kehrbach, *Vorrede*, S. IX; vgl. 2:501; Malter, *Nachwort*, S. 88f.). Im selben Jahr werden noch zwei Ausgaben der *Träume* bei → Johann Friedrich Hartknoch (Riga und Mietau) gedruckt. Das Manuskript ist nicht erhalten. Zu Lebzeiten Kants wird die Schrift dann noch zweimal, 1797 und 1799, abgedruckt.

Editorisch zuverlässige aktuelle Textausgabe: Kant, Immanuel: Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. Textkritisch herausgegeben und mit Beilagen versehen von Rudolf Malter, Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1976

Titel und Entstehung der Schrift

Die Formulierung im Titel ist nicht leicht zu deuten, da bereits hier der für die Schrift charak-

teristische ironische Ton angeschlagen wird. Dass die ‚Träume eines Geistersehers' – gemeint sind die Geistererscheinungen des →Emanuel Swedenborg – durch ‚Träume der Metaphysik' erläutert werden sollen, lässt sich als zweifache Kritik an den Theorien der zeitgenössischen Metaphysik verstehen: Zum einen handelt es sich hierbei ebenfalls um ‚Träume', d. h. um Täuschungen, bei denen die Philosophen etwas zu erkennen meinen, was allen anderen unzugänglich ist (vgl. 2:342f.; 2:356). Zum anderen zeigt sich ihr Mangel darin, dass ihre Erklärungen sogar mit Geistererzählungen in Einklang gebracht werden können (vgl. 2:341). Durch einen Bericht über Ereignisse am schwedischen Königshof war Kant auf die mutmaßlichen seherischen Fähigkeiten Swedenborgs aufmerksam geworden. Nachdem ein Brief Kants an Swedenborg unbeantwortet geblieben war, ließ Kant durch einen englischen Freund Erkundigungen in Schweden einholen (vgl. 10:43ff.). Dieser berichtet, Swedenborg wolle ein Buch herausbringen, um „diese ganze sonderbare Sache vor den Augen der Welt öffentlich bekannt zu machen" (10:45). Bereits 1764 schreibt Hamann an Mendelssohn, Kant arbeite an einer „kleine[n] Abhandl[ung]", in der er „die *Opera omnia* eines gewißen Schwedenbergs recensiren" wolle (Hamann, *Briefwechsel*, Bd. 2, S. 272). Bei dem umfangreichen Werk Swedenborgs, dessen Kauf und Lektüre Kant im Vorbericht ironisch zu den Motiven für die Abfassung der Schrift zählt (vgl. 2:318), handelt es sich aber nicht um einen Erlebnisbericht Swedenborgs, sondern um dessen weit früher erschienene *Arcana coelestia* (vgl. 2:360; →Swedenborg, Emanuel). Als weiteres Motiv zur Abfassung der Schrift nennt der Vorbericht „das ungestüme Anhalten bekannter und unbekannter Freunde" (2:318; vgl. 2:367; 10:69). Der eigentliche „Zweck" (2:367) der Schrift besteht Kant zufolge allerdings darin, am Beispiel der Frage nach der Existenz von Geistern zu zeigen, dass die Metaphysik als „eine Wissenschaft von den *Grenzen der menschlichen Vernunft*" neu konzipiert werden muss (2:368).

Aufbau und Inhalt der Schrift

Kant spricht später von einer „in ziemlicher Unordnung abgefaßten Schrift" (10:69), die „bogenweise" abgedruckt wurde, so dass er nicht immer „voraussehen konte was zum besseren Verständnisse des folgenden voranzuschicken wäre" (10:71). Der erste Teil behandelt die Themen →Geist, →Geisterwelt und →Geistersehen „dogmatisch" (2:319), während der zweite Teil „historisch" (2:353) ist und auf die Person und Lehren Swedenborgs eingeht. Schon diese Einteilung stellt eine Parodie auf die Methode der zeitgenössischen Metaphysik dar (vgl. 2:357ff.).

1 „Vorbericht" und „Der erste Theil, welcher dogmatisch ist"

Nachdem im *Vorbericht* (vgl. 2:317f.) erwogen wird, wie die Philosophie mit den „gemeine[n] Erzählungen" über Wunder und Geister umgehen sollte, beginnt das erste Hauptstück (vgl. 2:319–328) mit der Frage, was der Ausdruck ‚Geist' bedeutet. Dabei geht es jedoch nur um Geister, die im Raum anwesend sein können (vgl. 2:321 Anm.). Die Erklärung, ein Geist sei ein Wesen mit *Vernunft*, ist noch nicht ausreichend. Niemand würde einen zusammengesetzten (menschlichen) Körper einen Geist nennen, folglich muss ein Geist auch ein *einfaches* Wesen sein. Ferner muss ein Geist ein →immaterielles Wesen sein. Denn die räumliche Gegenwart eines Geistes lässt sich nicht, wie im Fall der →Materie, durch eine →Zurückstoßungskraft erklären; andernfalls entstünde aus vielen Geistern ein solider →Körper. Ein Geist ist also ein einfaches immaterielles Wesen mit Vernunft (vgl. 2:321). Wir können nun nicht zeigen, dass die räumliche Existenz von →immateriellen Wesen *unmöglich* ist. Wir wissen zwar aus Erfahrung, dass die räumliche Gegenwart der Materie auf einer Zurückstoßungskraft beruht. Doch hieraus folgt nicht, dass ein Wesen *nur* durch diese Kraft im Raum anwesend sein kann. Umgekehrt können wir nicht beweisen, dass die räumliche Existenz von immateriellen Wesen *möglich* ist. Denn weil uns hier Erfahrung fehlt, können wir die „Thätigkeit", durch welche diese Wesen im Raum anwesend sein müssten, nicht „*in concreto* denken" (2:323). Die räumliche Gegenwart der Geister lässt sich damit nur *hypothetisch* charakterisieren: Geister wären zwar durchdringlich, würden aber trotzdem einen Raum einnehmen (vgl. 2:323f.; →Immaterialität). Wäre die →Seele ein Geist, so wäre ihr Ort nicht im Gehirn; sie befände sich vielmehr „*ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Theile*" (2:325). Es folgt das Bekenntnis, „daß ich sehr geneigt sei das Dasein immaterieller Naturen

in der Welt zu behaupten und meine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu versetzen“ (2:327). Denn die Selbstbewegung lebendiger Wesen lässt sich nicht durch die kausalen Eigenschaften der Materie erklären (vgl. 2:327 Anm.).

Im zweiten Hauptstück (vgl. 2:329–341) folgen „metaphysische Hypothesen“ (2:341) und „Vermuthungen“ (2:347) über eine immaterielle Welt. Da es sich bei immateriellen Wesen um → Substanzen handelt, könnten diese auch unabhängig von der Körperwelt in einer „immaterielle[n] Welt (*mundus intelligibilis*)“ (2:329) miteinander interagieren. Diese Welt wäre „eine unermeßliche, aber unbekannte Stufenfolge von Wesen und thätigen Naturen, durch welche der todte Stoff der Körperwelt allein belebt wird“ (2:330). Dazu gehörten alle „erschaffene[n] Intelligenzen“ (2:332) sowie → Tiere und vielleicht auch → Pflanzen (vgl. 2:330f.). Die menschliche Seele müsste „schon in dem gegenwärtigen Leben als verknüpft mit zwei Welten zugleich“ angesehen werden (2:332), würde aber erst nach dem Tod die geistige Welt bewusst wahrnehmen (vgl. 2:332f.; 2:337f.). – In einem eingefügten „Versuch“, der allerdings „von der Evidenz weit gnug entfernt ist“ (2:333f.), soll die Annahme der Existenz der Geisterwelt aus einer allgemein akzeptierten Beobachtung über das sittliche Leben des Menschen abgeleitet werden (vgl. 2:334–337). Dieses wird hier als Widerstreit zweier Kräfte, nämlich der „Eigenheit“ und der „Gemeinnützigkeit“ (2:334), beschrieben. Letztere Kraft liegt unserem moralischen Handeln zugrunde und offenbart unsere Abhängigkeit von der „*Regel des allgemeinen Willens*“ (2:335). Wie → Newton die → Gravitation auf eine materielle Grundkraft zurückführte, so ließe sich „das sittliche Gefühl“ (2:335) als Erscheinung einer immateriellen Grundkraft deuten. Durch diese Kraft stünden alle geistigen Wesen in Wechselwirkung miteinander, wodurch sich die „sittliche Einheit“ (2:335) einer immateriellen Welt konstituieren würde (→ Geisterwelt). – Die Spekulationen dieses Exkurses ermöglichen eine Erklärung des Geistersehens, der zufolge besonders veranlagte Menschen dazu in der Lage sind, sich des geistigen Einflusses in ihren Phantasien bewusst zu werden (vgl. 2:337–341; → Geisterseherei).

Ging es im zweiten Hauptstück darum, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt zu „eröffnen“ (2:329), so besteht das Ziel des dritten Hauptstücks (vgl. 2:342–348) darin, diese Gemeinschaft „aufzuheben“ (2:342). Kant beginnt mit dem Unterschied zwischen → Traum und Realität. Die Welt des Traums ist nur für den Träumenden zugänglich, während die reale Welt eine „*gemeinschaftliche Welt*“ ist (2:342). In dieser Bedeutung träumen auch Philosophen wie → Wolff und → Crusius, solange ihre Theorien über die Welt einander ausschließen und ihre Beweise einer Prüfung durch den allgemeinen Menschenverstand nicht standhalten. Der Geisterseher zählt jedoch nicht zu den „*Träumern der Vernunft*“, sondern ist ein „Träumer der *Empfindung*“ (2:342): Er nimmt etwas wahr, was andere Menschen nicht wahrnehmen. Im Unterschied zum normalen Schlaf- und Wachträumen muss das Geistersehen aber als eine Art von „Wahnsinn“ (2:346) angesehen werden. Beim Geisterseher sind Teile des Gehirns beschädigt, was dazu führt, dass er selbst im wachen Zustand Einbildung und äußere Wahrnehmung nicht mehr voneinander unterscheiden kann (vgl. 2:344–347; → Geisterseherei). Eine solche Theorie macht die Spekulationen aus dem zweiten Hauptstücks „ganz entbehrlich“, weil „sie die Gründe der Erklärung aus dem Stoffe“ nimmt, „den die Erfahrung uns darbietet“ (2:347f.).

Warum, so die Ausgangsfrage des vierten Hauptstücks (vgl. 2:348–352), sind wir geneigt, die Annahme einer geistigen Welt für gerechtfertigt zu halten, obwohl es keine theoretischen Gründe hierfür gibt? Die Antwort: Wir hoffen darauf, nach dem Tod in einer solchen geistigen Welt weiterzuleben (vgl. 2:349). Gleichwohl können wir in Bezug auf die Frage nach der möglichen Existenz von Geistern lediglich „die Grenzen unserer Einsicht“ anzeigen (2:351). Da wir zur Bestimmung des Geistbegriffs über „keine *data* […] in unseren gesammten Empfindungen“ (2:351) verfügen, basiert unser Begriff eines Geistes nur auf Erklärungen darüber, was ein Geist *nicht* ist. Eine solche Begriffsbildung beruht aber „weder auf Erfahrung, noch auf Schlüssen, sondern auf einer Erdichtung“ (2:352; vgl. 2:320 Anm.). Die philosophische „Pneumatologie der Menschen“ ist daher nur „ein Lehrbegriff ihrer nothwendigen Unwissenheit in Absicht auf eine vermuthete Art Wesen“ (2:352).

2 „Der zweite Theil, welcher historisch ist“

Im ersten Hauptstück des zweiten Teils (vgl. 2:353–357) wendet sich Kant drei Berichten über

Swedenborg zu. Dieser habe der schwedischen Königin eine Botschaft ihres verstorbenen Bruders übermittelt, einer Witwe sagen können, wo ihr verstorbener Ehemann eine Quittung aufbewahrt hatte und schließlich in Göteborg wahrheitsgetreu über einen zeitgleich in Stockholm wütenden Großbrand berichtet (vgl. 2:354ff.; 10:43ff.; Walford, *Factual Notes*, S. 451ff.).

Im zweiten Hauptstück (vgl. 2:357–368) gibt Kant einen Überblick über Swedenborgs Beschreibung der Geisterwelt. Jede menschliche Seele gehöre einer bestimmten „Societät" (2:363) in der Geisterwelt an und nehme dabei eine Stelle ein, die ihrem moralischen Zustand entspricht. Zwischen Geister- und Körperwelt gebe es umfassende Entsprechungen. Die äußere Gestalt des Menschen entspreche seinen Seelenkräften (vgl. 2:364). Die einzelnen Geistersozietäten erschienen in der Gestalt von großen Menschen und die ganze Geisterwelt „in der Apparenz des *größten Menschen*" – für Kant eine „ungeheure und riesenmäßige Phantasie" (2:365). Am Schluss des Hauptstücks offenbart Kant den wirklichen „Zweck" (2:367) seiner Schrift. Sie soll deutlich machen, dass die Aufgabe der Metaphysik neu bestimmt werden muss. Diese sollte untersuchen, welches Verhältnis eine philosophische Frage „zu den Erfahrungsbegriffen habe, darauf sich alle unsre Urtheile jederzeit stützen müssen" (2:367f.). Daher handelt es sich bei der Metaphysik um eine „Wissenschaft von den *Grenzen der menschlichen Vernunft*" (2:368).

Erst ein solches Verständnis von Metaphysik – so die These des dritten Hauptstücks (vgl. 2:368–373) – überwindet den Antagonismus von theoretischer „*Gelehrsamkeit*" und praktischer „*Weisheit*" in der Philosophie (2:369). Denn „um vernünftig zu wählen, muß man vorher selbst das Entbehrliche, ja das Unmögliche kennen" (2:369). Dass uns eine Erkenntnis von Geistern unmöglich ist, liegt daran, dass wir allein durch Vernunft nicht die Existenz von →Grundkräften ermitteln können. Die „Vernunftregel" bezieht sich nur auf die logische Beziehung von Begriffen (2:370). Wir bilden den Begriff eines unkörperlichen Wesens, weil wir an uns – in Denken und Wollen – Veränderungen wahrnehmen, die nichts mit den uns bekannten körperlichen Veränderungen gemeinsam haben. Doch hieraus folgt nicht, dass ein solches Wesen „auch ohne Verbindung mit dem Körper denken werde" (2:370). Eine Einsicht in die geistige Natur der Seele ist aber nicht nur unmöglich, sondern auch „entbehrlich und *unnöthig*" (2:372). Die Annahme eines Lebens nach dem Tod, in dem wir für unser moralisches Verhalten belohnt oder bestraft werden, kann nicht Voraussetzung für echtes moralisches Handeln sein. Wer nur aus Angst vor einer Strafe schlechte Handlungen vermeidet, liebt nämlich nicht die Tugend, sondern bloß den „Vortheil der tugendähnlichen Handlungen" (2:372). Die Annahme der →Unsterblichkeit ergibt sich vielmehr erst als moralischer Glaube aus den „Empfindungen einer wohlgearteten Seele" (2:373).

Bedeutung und Wirkung der Schrift

Die Schrift gilt als Wendepunkt in der Entwicklung des vorkritischen Kant. Kant übt eine radikale Kritik an der bisherigen Metaphysik und scheint insgesamt für einen empiristischen Standpunkt zu argumentieren. Auch deuten sich bereits wichtige Lehren des kritischen Kant an, so z. B. die Konzeption der Metaphysik als einer Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft (vgl. 2:351; 2:367ff.) und die Lehre vom moralischen Glauben (vgl. 2:372f.). Aus einem Brief von Kant an →Mendelssohn wissen wir indirekt von der „Befremdung" und dem „Unwille[n]", womit dieser wohl auf die Träume reagiert hat (10:69; vgl. auch Mendelssohn, *Rezension der Träume*, S. 118). →Feder fragt sich, ob der Verfasser das Werk „im Ernste, oder zum Scherze" geschrieben hat (Feder, *Rezension der Träume*, S. 125). →Herder hingegen lobt den Stil und das sokratische Vorgehen des Verfassers (vgl. Herder, *Rezension der Träume*; weiteres zur Rezeption vgl. Stengel, *„Zwillingsbruder" Swedenborgs?*, S. 45ff.). Ein wichtiges Interpretationsproblem der Schrift besteht darin, dass Kant im ersten Teil der *Träume* gegensätzliche Positionen zu vertreten scheint. Kant, so ein neuerer Vorschlag, spreche in den Hauptstücken I.1., I.2 und I.4 mit der fiktiven Stimme eines unkritischen Metaphysikers (vgl. Laywine, *Origins*, S. 85ff.; ähnlich Johnson, demzufolge darüber hinaus in I.3. ein aufgeklärter Skeptiker parodiert wird, vgl. Johnson, *Träume*). Diskutiert wird auch die Frage, welche Art von Metaphysik die *Träume* kritisieren. Reich zufolge zeigt die Schrift die Aporien der Leibniz-Wolffsche Raumlehre auf (vgl. Reich, *Einleitung*). Nach Laywine kritisiert Kant

hingegen seine eigene frühere Metaphysik (vgl. Laywine, *Origins*; dort auch ein Überblick über ältere Forschung, S. 15ff.). Für Brandt handelt es sich schließlich um eine „Methodenkritik der bisherigen Metaphysik" (Brandt, *Umbruchsituation*, S. 62), die sich auf den verbreiteten Schluss von der logischen auf die reale Möglichkeit bezieht.

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: „Überlegungen zur Umbruchsituation 1765–1766 in Kants philosophischer Biographie", in: Kant-Studien 99, 2008, 46–67.

Ebbinghaus, Julius: „Kant und Swedenborg", in: ders.: Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968, 58–79.

Johnson, Gregory R.: A Commentary on Kant's Dreams of a Spirit-Seer, diss. phil., Washington: The Catholic University of America 2001.

Laywine, Alison: Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy, North American Kant Society Studies in Philosophy, Bd. 3, Atascadero: Ridgeview Publishing Company 1993.

Reich, Klaus: „Einleitung", in: Kant, Immanuel: Träume eines Geistersehers. Der Unterschied der Gegenden im Raume, unter Verwendung des Textes von Karl Vorländer mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Reich, Hamburg: Meiner 1975, V–XVIII.

Stengel, Friedemann (Hg.): Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis, Tübingen: Max Niemeyer 2008.

Stengel, Friedemann: „Kant – ‚Zwillingsbruder' Swedenborgs?", in: Stengel, Friedemann (Hg.): Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis, Tübingen: Max Niemeyer 2008, 35–98.

Tonelli, Giorgio: „Kant's Ethics as a Part of Metaphysics: A possible Newtonian Suggestion? With Some Comments on Kant's 'Dreams of a Seer'", in: Walton, Craig / Anton, John P. (Hg.): Philosophy and the Civilizing Arts. Essays Presented to Herbert W. Schneider, Athens/Ohio: Ohio University Press 1974, 236–263.

Walford, David: „Factual Notes", in: Kant, Immanuel: Theoretical Philosophy 1755–1770, translated and edited by David Walford, Cambridge: Cambridge University Press 1992, 449–456.

Thomas Höwing

Traurigkeit

Traurigkeit definiert Kant als den Affekt, der vom „*Mißvergnügen* (taedium)" produziert wird (7:254). Weitere wichtige Stellen: 5:276; 7:235; 7:254f.; 7:258; 7:287.

Verwandte Stichworte

Freude; Übel; Laune

Philosophische Funktion

Während sie nicht auf das melancholische →Temperament zurückzuführen ist (vgl. 7:287; →Melancholie), kann die Traurigkeit auf einer „*launische[n]* Sinnesart" basieren, „welche eine Disposition zu Anwandlungen eines Subjects zur Freude oder Traurigkeit ist", wobei von diesen nicht immer ein Grund angegeben werden kann (7:235, vgl. *Refl.* 1515, 15:846). In den *Refl.* betont Kant, dass sowohl Freude als auch Traurigkeit immer den gesamten Zustand des Menschen betreffen: „Freude und Traurigkeit entspringen nicht aus bloßer Empfindung, sondern Überlegung seines ganzen Zustandes" (*Refl.* 1511, 15:831). Die „versinkende Traurigkeit (die durch keine Hoffnung gelindert wird)" gehört zu den „Affecten, die dem Leben drohen" (7:254). Eine „nicht niedergeschlagene Traurigkeit" (oder ‚Betrübnis') kann „zu den *rüstigen* Affecten gezählt werden […] wenn sie in moralischen Ideen ihren Grund hat", z. B. wenn man „nicht über die Übel, welche das Schicksal über andere Menschen verhängt (wovon die Sympathie Ursache ist), sondern die sie sich selbst anthun (welche auf der Antipathie in Grundsätzen beruht)" traurig ist. „[W]enn sie aber auf Sympathie gegründet und als solche auch liebenswürdig ist", gehört „sie bloß zu den *schmelzenden* Affecten" (5:276).

Claudia Graband

Treibholz

In der *Physischen Geographie* behandelt Kant das Naturphänomen des Treibholzes in der nördlichen und südlichen Hemisphäre. In den erwähnten Fällen wird das Holz von Baumstämmen aus den Flüssen der warmen und gemäßigten Zonen über die Meeresströmung in die Eismeere und Polarregionen des Nordens und Südens der →Erde transportiert (vgl. 9:224–226).

Verwandte Stichworte
Naturzweck; Teleologie, teleologisch

Philosophische Funktion
Das Naturphänomen des über die Flüsse und Meere weit transportierten Treibholzes veranlasst Kant zu einer Reflexion über die → Zweckmäßigkeit des Wirkens der → Natur. Das Treibholz gestatte es Menschen, auch in Regionen der Erde zu leben, die wie die Polarmeere keinen Baumbewuchs kennen; auch wenn sie durch Kriegszüge in diese unwirtlichen Gegenden der Erde getrieben worden seien, erlaube es die Natur ihnen, dort sesshaft zu werden, und dieser Umstand nötige sie wiederum aus Gründen der Vernunft, aus dem gesetz- und friedenslosen → Naturzustand im Verhältnis zu den anderen Menschen und in Staaten organisierten Völkern auszutreten, um miteinander einen gesetzlichen Rechts- und Friedenszustand zu begründen. Sollte dereinst, so mutmaßt Kant, das Treibholz durch die Industrialisierung der Holzwirtschaft in den gemäßigten und warmen Zonen der Erde an den Polen ausbleiben, so trete der Holzhandel an die Stelle eines unmittelbaren Handelns der Natur. Der Markt oder der „*Handelsgeist*, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann" (8:368), setzt somit nach Kant das zweckmäßig Teleologische der Natur zur geschichtlichen Herausbildung von Rechts- und Friedensordnungen unter den Menschen fort (vgl. 8:360–368).

Matthias Lutz-Bachmann

Trennung

Den Ausdruck ‚Trennung' verwendet Kant zum einen in der allgemein üblichen Bedeutung dieses Ausdrucks. So spricht er – vor allem im *Op. post.*, aber auch in den *MAN* – von der Trennung der Teile der Materie bzw. der Teile von Körpern (vgl. z. B. 4:502f.; 21:514; 22:150f.). Zum anderen redet Kant in der *KrV* vom Trennen von Vorstellungen. Zwar erläutert er nicht, was er darunter versteht; die Annahme liegt aber nahe, dass es sich bei dem Trennen von Vorstellungen um das Bilden von Begriffen handelt. Weitere wichtige Stellen: KrV B 1; KrV B 419.

Verwandte Stichworte
Abstraktion; Reflexion

Philosophische Funktion
In der Einleitung zur *KrV* schreibt Kant, der Verstand diene dazu, Vorstellungen „zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniß der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt" (KrV B 1). In späteren Passagen redet Kant statt von dem Trennen von dem Auflösen bzw. von der Analysis von Vorstellungen (vgl. KrV A 77 / B 103; KrV B 130). Im dritten Abschnitt des „Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe" z. B. schreibt er: „Vor aller Analysis unserer Vorstellungen müssen diese zuvor gegeben sein, und es können keine Begriffe *dem Inhalte nach* analytisch entspringen" (KrV A 77 / B 103). Kants Behauptung, dass Analysis nicht den Inhalt von Begriffen hervorbringen kann, legt nahe, dass es einen anderen Aspekt von Begriffen – deren Form – gibt, für deren Vorliegen Analysis verantwortlich ist. Sollte diese Annahme richtig sein, dann ergibt sich, dass es sich bei Analysis um die aus → Komparation, Reflexion und Abstraktion bestehende Handlung der Bildung von Begriffen handelt. Denn von Komparation, Abstraktion und Reflexion behauptet Kant, dass sie Begriffe ihrer Form, aber nicht ihrer Materie bzw. ihrem Inhalt nach hervorbringen (vgl. 9:92ff.). Unter der Voraussetzung, dass Kant den Ausdruck „Trennung" in der *KrV* als Synonym zu „Auflösung" bzw. „Analysis" versteht, besteht das Trennen von sinnlichen Vorstellungen somit in dem Bilden von Begriffen.

Stefanie Grüne

Treue

Kant benutzt das Wort ‚Treue' hauptsächlich mit Bezug auf „Treue im Versprechen" (4:435) und „Treue im pacto" (9:67 Anm.; *Refl.* 2792, 16:513; vgl. 6:220). Treue *im pacto* ist speziell „subjectives Zutrauen zu einander, daß einer dem Andern sein Versprechen halten werde", nachdem ein Vertrag geschlossen worden ist (9:67; vgl. *Refl.* 2792, 16:513). Weitere wichtige Stellen: 4:435; 6:190; 6:220; 9:69.

Verwandte Stichworte
Versprechen; Vertrag; Eid

Philosophische Funktion
Kant benutzt das Wort ‚Treue' in erklärenden Bei-

spielen für die Begriffe der →Würde, Tugendpflicht und Rechtspflicht. Die „Treue im Versprechen", gleichsam wie das „Wohlwollen aus Grundsätzen (nicht aus Instinct)", ist ein Ausdruck von Moralität; deswegen hat sie „einen innern Werth" (4:435). „[I]hr Werth besteht nicht in den Wirkungen, die daraus entspringen, im Vortheil und Nutzen, den sie schaffen, sondern in den Gesinnungen, d. i. den Maximen des Willens, die sich auf diese Art in Handlungen zu offenbaren bereit sind, obgleich auch der Erfolg sie nicht begünstigte" (4:435).

Treue *im pacto* „ist keine Tugendpflicht […], sondern eine Rechtspflicht, zu deren Leistung man gezwungen werden kann. Aber es ist doch eine tugendhafte Handlung (Beweis der Tugend), es auch da zu thun, wo kein Zwang *besorgt* werden darf" (6:220).

Alberto Vanzo

Trieb

Mit ‚Trieb' bezeichnet Kant ein auf einem natürlichen →Bedürfnis beruhendes Handlungsmotiv, das er mit einem →Instinkt identifiziert: „Zwischen dem Hange und der Neigung, welche Bekanntschaft mit dem Object des Begehrens voraussetzt, ist noch der *Instinct*, welcher ein gefühltes Bedürfniß ist, etwas zu thun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat (wie der Kunsttrieb bei Thieren, oder der Trieb zum Geschlecht)" (6:28f. Anm.; vgl. 7:265). Weitere wichtige Stellen: 1:460; 2:196 Anm.; 2:234f.; 2:237; 2:241; 2:254; 2:261f.; 2:266; 2:334f.; 5:432; 8:48f.; 8:116f.

Verwandte Stichworte

Bedürfnis; Instinkt; Triebfeder

Philosophische Funktion

In den *Beobachtungen* sind Mitleid und Gefälligkeit „gütige" und „hülfleistende Triebe" (2:217), welche die Vorsehung als „Supplemente der Tugend" in uns gelegt hat (2:217). In der *KU* ist der natürliche „Trieb zur Gesellschaft" die Grundlage für das empirische Interesse am Schönen (5:296; vgl. 5:355). Der *Religion* zufolge gehören zur „Anlage für die *Thierheit* des Menschen" der Trieb zur Erhaltung seiner selbst, der Trieb zur Fortpflanzung und der Trieb zur Gesellschaft (6:26; vgl. 6:29 Anm., 6:424f.). Zu den natürlichen Trieben zählt Kant auch die „Triebe zur Nahrung", die Triebe zur „Ruhe" und zur „Bewegung" sowie, bei entsprechender Entwicklung unserer Naturanlagen, „die Triebe zur Ehre" und „zur Erweiterung unserer Erkenntniß" (6:215). Einen ‚Trieb zur Erweiterung' erwähnt Kant auch in der *KrV* und in der *KpV*: Der Erfolg der Vernunft in der Mathematik, welche von der Erfahrung unabhängig ist, habe zur Folge, dass der der Vernunft selbst inhärierende „Trieb zur Erweiterung" (KrV A 5 / B 8) ihrer Erkenntnisse in Schwärmerei ausarten kann (vgl. KrV A 4f. / B 8f.; KrV B 426). In der *KpV* sieht Kant in diesem „Trieb zur Erweiterung" einen Grund des „Bedürfnisses der speculativen Vernunft, […] den Begriff eines nothwendigen Wesens […] näher zu bestimmen" (5:142 Anm.).

Piero Giordanetti

Triebfeder

Unter einer Triebfeder versteht Kant das subjektive Handlungsmotiv, also denjenigen motivierenden Grund, den ein Akteur als seinen Handlungsgrund wählt oder akzeptiert. Dieser kann nur entweder moralisch angemessen oder verwerflich, nicht jedoch moralisch indifferent sein. Nach der Definition in der *GMS* ist Triebfeder „[d]er subjective Grund des Begehrens", dagegen ist „der objective des Wollens der Bewegungsgrund" (4:427). Kant erläutert, dass sich hieraus der Unterschied ergebe „zwischen subjectiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objectiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für jedes vernünftige Wesen gelten" (4:427). In der *KpV* wird entsprechend „unter Triebfeder (*elater animi*) der subjective Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens verstanden", dessen „Vernunft nicht schon vermöge seiner Natur dem objectiven Gesetze nothwendig gemäß ist" (5:72). Über Triebfedern zu verfügen, setzt eine sinnlich affizierte Vernunftnatur voraus, einschließlich einer freien Selbstverfügung oder eines Willensspielraums, der gut oder schlecht genutzt werden kann. Kant nimmt an, dass man beim göttlichen Willen nicht von einer Triebfeder sprechen kann; ein vollkommenes Wesen soll sich nicht gegen die beste Handlungsoption entscheiden können. Vom menschlichen Willen sei dagegen zu verlangen, dass er das →moralische Gesetz, also den objektiven Bestimmungsgrund des Willens, jederzeit auch zum subjektiven Bestimmungsgrund mache. Der Begriff der Trieb-

feder ist nicht an sich negativ eingefärbt: Er bezeichnet in werthaft neutraler Form die subjektive motivationale Seite, d. h. die der Handlungsgründe, nicht der -ursachen. Weitere wichtige Stellen: KrV A 813 / B 841; 5:78f.; 5:266; 6:24; 6:26 Anm.; 6:42 Anm.; 6:219; 6:380; 6:393; 8:395 Anm.

Verwandte Stichworte

Wille; Neigung; Gefühl; Achtung, Achtung für das Gesetz; Begehrungsvermögen; Handlung

Philosophische Funktion

Für Kant weist das moralische Gesetz allein für solche Wesen eine imperativische Geltungsform auf, die über keinen „heiligen", „vollkommenen" Willen verfügen, deren Wille neben moralischen auch unmoralischen Impulsen unterworfen ist und die deshalb eine grundlegende Wahl vornehmen müssen. Nach Kant gibt es nur zwei mögliche „Bestimmungsgründe des Willens": eine Willensbestimmung „durch das Gesetz" und eine Willensbestimmung durch pathologische → Neigungen, die letztlich auf → Selbstliebe basieren. Im Hinblick auf den moralischen Wert einer Handlung gibt es dementsprechend genau zwei Arten von Triebfedern: nämlich moralisch angemessene und moralisch verwerfliche. Einerseits ist „das moralische Gesetz […] für sich selbst im Urtheile der Vernunft Triebfeder, und wer es zu seiner Maxime macht, ist *moralisch* gut" (6:24). Übt andererseits nicht das moralische Gesetz den bestimmenden Einfluss auf den Willen aus, „so muß eine ihm entgegengesetzte Triebfeder auf die Willkür desselben Einfluß haben; und da dieses vermöge der Voraussetzung nur dadurch geschehen kann, daß der Mensch diese (mithin auch die Abweichung vom moralischen Gesetze) in seine Maxime aufnimmt (in welchem Falle er ein böser Mensch ist): so ist seine Gesinnung in Ansehung des moralischen Gesetzes niemals indifferent (niemals keines von beiden, weder gut, noch böse)" (6:24). Kant charakterisiert die Triebfeder im Ergebnis als „die innere Willensbestimmung" (6:380).

Die Kontrastierung von moralisch angemessenen und unangemessenen Triebfedern wird in der *Religion* wie folgt ausgedrückt: „Alle bezeugte Ehrerbietung gegen das moralische Gesetz, ohne ihm doch, als für sich hinreichender Triebfeder, in seiner Maxime das Übergewicht über alle andere Bestimmungsgründe der Willkür einzuräumen, ist geheuchelt und der Hang dazu innere Falschheit, d. i. ein Hang, sich in der Deutung des moralischen Gesetzes zum Nachtheil desselben selbst zu belügen" (6:42 Anm.). Die Triebfedern stehen zueinander in einem ausschließenden Verhältnis. Das Gesetz muss als Triebfeder die Wirkung der ihm entgegenstehenden sinnlich bestimmten Triebfedern überwinden. Es sei ungenügend, wenn „die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausführung" wären (KrV A 813 / B 841). Die Konfliktsituation zwischen den beiden Formen von Triebfedern wird in der Schrift *Vornehmer Ton* wie folgt geschildert: „Denn die sich einmengenden, von der Glückseligkeit entlehnten Triebfedern, ob sie zwar zu eben denselben Handlungen, als die aus reinen moralischen Grundsätzen fließen, hinwirken, verunreinigen und schwächen doch zugleich die moralische Gesinnung selbst, deren Werth und hoher Rang eben darin besteht, unangesehen derselben, ja mit Überwindung aller ihrer Anpreisungen keinem andern als dem Gesetz seinen Gehorsam zu beweisen" (8:395 Anm.).

Das Angenehme, das die Begierden motiviert (vgl. 5:266), ist nach Kant die moralisch verfehlte Triebfeder. Die angemessene Triebfeder hingegen ist → Achtung: „Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder" (5:78). Achtung wird von Kant als die subjektive Seite der Sittlichkeit beschrieben: „Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet, indem die reine praktische Vernunft dadurch, da sie der Selbstliebe im Gegensatze mit ihr alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das jetzt allein Einfluß hat, Ansehen verschafft" (5:76). Kant bestimmt die Wirkung, die das moralische Gesetz auf das Subjekt ausübt, näherhin als „Demüthigung" der Selbstliebe, wobei wir „an ihr nicht die Kraft des reinen praktischen Gesetzes als Triebfeder, sondern nur den Widerstand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen können" (5:78f.).

Auch in der *MS* unterscheidet Kant die „Idee der Pflicht" als Triebfeder strikt „von den pathologischen Bestimmungsgründen der Willkür der Neigungen und Abneigungen" (6:219). Als zusätzlicher Aspekt kommt hier die Unterscheidung von → Legalität und Moralität anhand des Begriffs der

Triebfeder ins Spiel. Läßt man die Frage nach der angemessenen Triebfeder außer Betracht, dann, so Kant, entscheidet sich an der Frage der bloßen „Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze" die Frage nach ihrer Legalität (6:219). Moralität hingegen wird erst erreicht, wenn „die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist" (6:219). Kant bildet daraus eine grundlegende Antithese: „Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich also nicht sowohl durch ihre verschiedene Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet" (6:220). Unter einer Tugendpflicht versteht Kant entsprechend die „Pflicht, den Werth seiner Handlungen nicht blos nach der Legalität, sondern auch der Moralität (Gesinnung) zu schätzen" (6:393). Tugendpflichten sind „nur von weiter Verbindlichkeit, das Gesetz gebietet nicht diese innere Handlung im menschlichen Gemüth selbst, sondern blos die Maxime der Handlung, darauf nach allem Vermögen auszugehen: daß zu allen pflichtmäßigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für sich selbst hinreichende Triebfeder sei" (6:393).

Dass das moralische Gesetz selbst als eine Triebfeder wirkt, muss nach Kant auf einer besonderen Anlage des Menschen beruhen. Denn sogar der vernünftigste Mensch, so die Religionsschrift, wäre nicht imstande, von sich aus und ohne eine entsprechende Anlage zum moralischen Gesetz zu gelangen: „Das allervernünftigste Weltwesen könnte doch immer gewisser Triebfedern, die ihm von Objecten der Neigung herkommen, bedürfen, um seine Willkür zu bestimmen; hiezu aber die vernünftigste Überlegung, sowohl was die größte Summe der Triebfedern, als auch die Mittel, den dadurch bestimmten Zweck zu erreichen, betrifft, anwenden: ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas, als das moralische, schlechthin gebietende Gesetz ist, welches sich als selbst und zwar höchste Triebfeder ankündigt, zu ahnen. Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkür anschwatzen: und doch ist dieses Gesetz das einzige, was uns der Unabhängigkeit unsrer Willkür von der Bestimmung durch alle andern Triebfedern (unsrer Freiheit) und hiermit zugleich der Zurechnungsfähigkeit aller Handlungen bewußt macht" (6:26 Anm.).

Weiterführende Literatur

Engstrom, Stephen: „The ‚Triebfeder' of Pure Practical Reason", in: Reath, Andrews / Timmermann, Jens (Hg.): Kant's ‚Critique of Practical Reason'. A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2010, 90–118.

Käubler, Bruno: Der Begriff der Triebfeder in Kants Ethik, Weida: o. V. 1917.

Christoph Horn

Trugschluss

Gewöhnlich kennzeichnet Kant einen Trugschluss als denjenigen Schluss, der der Form nach falsch ist bzw. der wegen eines „Fehler[s] in Befolgung der Grundsätze" (KrV A 298 / B 354) der Syllogistik nicht gilt. Weitere wichtige Stellen: KrV A 296ff. / B 353f.; KrV B 411; KrV A 499f. / B 527f.; KF 9:478; KF 9:649; 24:287; 24:479; 24:595; 24:680; 24:777.

Verwandte Stichworte

Fehlschluss; Paralogismus; Schluss; Sophisma

Philosophische Funktion

Der Trugschluss hat einen logischen →Schein, „der in der bloßen Nachahmung der Vernunftform besteht" und „lediglich aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel" entspringt (KrV A 296 / B 353). Die Aufgabe der logischen →Dialektik ist es, Trugschlüsse aufzulösen. In den Logik-Vorlesungen unterscheidet Kant gewöhnlich zwei Arten von Trugschlüssen: „Ein jeder in der Form falscher Schluß ist ein *Paralogismus*. Ein jeder falscher Schluß aber, der ein Mittel seyn soll, in dem anderen einen Irrthum hervorzubringen, heißt ein *Sophisma*" (24:287; vgl. KF 9:478; KF 9:649; 24:479; 24:595). Kants Darstellung dieser Arten ist aber nicht einheitlich (vgl. 24:680; 24:777).

In der *KrV* weicht Kant von dieser Einteilung ab, da er meint, eine „nicht erkünstelt[e], sondern eine ganz natürliche Täuschung der gemeinen Vernunft" durch die →transzendentale Dialektik entlarven zu können (KrV A 500 / B 528). Also macht er ein *sophisma figurae dictionis* (→Sophisma) („wo der terminus medius in verschiedener Bedeutung genommen wird", 24:595) sowohl für den →Paralogismus der rationalen →Psychologie als auch für den kosmologischen Vernunftschluss verantwortlich (vgl. KrV B 411; KrV A 499f. / B 527f.).

Daniel Dahlstrom

Trunkenheit

Nach Kants Auffassung ist Trunkenheit „der widernatürliche Zustand des Unvermögens seine Sinnenvorstellungen nach Erfahrungsgesetzen zu ordnen, so fern er die Wirkung eines übermäßig genommenen Genießmittels ist“ (7:165). Weitere wichtige Stellen: 2:346; 6:427; 7:165f.; 7:169ff.

Verwandte Stichworte

Sinnenvorstellung; Gesetze der Erfahrung; Unmäßigkeit

Philosophische Funktion

Trunkenheit behandelt Kant vor allem in der anthropologischen Analyse der Veränderungen von Zuständen der sinnlichen Vermögen des Menschen (vgl. 7:169f.). In der Trunkenheit, behauptet Kant, scheint der Mensch „die Last, die ursprünglich im Leben überhaupt zu liegen scheint“, vergessen zu wollen (7:170). Die Sorgenfreiheit – und mit ihr auch wohl die Unbedachtsamkeit, welche sie bewirkt – ist jedoch nur „ein täuschendes Gefühl vermehrter Lebenskraft“ (7:170). Wenn die gesellige Berauschung auch nicht „etwas Schändliches an sich“ zu haben scheint, was hingegen die einsame Berauschung auszeichnet, ist die mangelnde Mäßigung im geselligen Trinken für Kant „allerdings eine Unart des Mannes nicht blos in Ansehung der Gesellschaft, mit der man sich unterhält, sondern auch in Absicht auf die Selbstschätzung“ (7:170; vgl. 9:489). „Die Trunkenheit ist der Fehler eines Mannes“ (20:90). Kant glaubt auch nicht, dass man „beim Trinken“ das Temperament des Menschen, der sich betrinkt, oder seinen Charakter erforschen kann: „Es ist ein neues Flüssige seinen in den Adern umlaufenden Säften beigemischt und ein anderer Reiz auf die Nerven, der nicht die *natürliche* Temperatur deutlicher *entdeckt*, sondern eine andere *hineinbringt*“ (7:171f.).

Gabriele Tomasi

Tugend

Im Singular bedeutet ‚Tugend‘ „die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht“ (6:394; vgl. 6:405). Diese Stärke ist erforderlich, da die „moralische Gesinnung *im Kampfe*“ (5:84) mit den Neigungen ist, die „zu Zwecken […] verleiten, die der Pflicht zuwider sein können“ (6:380). Gelegentlich wird Tugend direkt mit der guten →Gesinnung identifiziert (vgl. 4:435) und auch als „Angemessenheit der *Gesinnung* zum Gesetze der Pflicht“ bezeichnet (6:37). Laut Kant mag Tugend „hin und wieder verdienstlich heißen und einer Belohnung würdig sein“, aber „sie [muss] doch für sich selbst, so wie sie ihr eigener Zweck ist, auch als ihr eigener Lohn betrachtet werden“ (6:406; vgl. 6:377, 6:391, 6:396). Mehrere ‚Tugenden‘ im Plural ergeben sich nun daraus, „sich verschiedne moralische Gegenstände [zu] denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip der Tugend geleitet wird“ (6:406). Beispiele für konkrete Tugenden, denen jeweils entsprechende →Laster entgegengesetzt sind, sind „*Ehrliebe*“ (6:420), „Keuschheit“ (6:424) und die Umgangstugenden „*Zugänglichkeit*, der *Gesprächigkeit*, der *Höflichkeit*, *Gastfreiheit*, *Gelindigkeit* (im Widersprechen, ohne zu zanken)“ (6:473). Weitere wichtige Stellen: 5:32f.; 5:110–117, 5:151–155; 6:383f.; 6:406ff.; 6:440; 7:147; 8:283 Anm.; 21:472; 23:258; 23:388; 23:396.

Verwandte Stichworte

Laster; Stärke, moralische; Tugendlehre; Untugend

Philosophische Funktion

1 Tugend als Stärke

1.1 Tugend (lat. *virtus* für Stärke, Mut, Tapferkeit oder Tüchtigkeit; vgl. auch Kants eigene etymologische Hinweise 6:57; 6:390; 27:492) wird von Kant sehr häufig als ‚Stärke‘ (vgl. 6:190 Anm.; 6:387; 6:392; 6:394, 6:397; 6:405; 6:409; 6:447; *Refl.* 4842, 17:744), seltener als „*Kampf*“ (6:440) oder „*Tapferkeit*“ („fortitudo moralis“, 6:380; 23:396) bezeichnet. Diese Redeweise ist Ausdruck des inneren Konflikts, in dem Kant denjenigen sieht, der gut handeln will. In diesem Konflikt stehen dem sittlichen Vorsatz die →Neigungen, die mit ihm „in Streit kommen können“, gegenüber (6:394; →Stärke, moralische).

1.2 Ein Mensch ist umso tugendhafter, je zuverlässiger er diese Hindernisse, die er sich selbst in den Weg legt, überwindet, und je größer diese Hindernisse sind (vgl. 6:394; vgl. 6:397, 6:405). Das Ziel dabei ist, „*das Gemüth in Ruhe* mit einer überlegten und festen Entschließung [das moralische] Gesetz in Ausübung zu bringen“ (6:409) und die Neigungen schließlich zu beherrschen

(vgl. 23:388). Es ist dabei gar nicht möglich, *zu* tugendhaft zu sein; das „würde ungefähr so viel sagen als: einen Cirkel gar zu rund, oder eine gerade Linie gar zu gerade machen“ (6:433 Anm.). Ebenfalls ist es für den Menschen als endliches →Vernunftwesen nicht möglich, →Heiligkeit als „vermeintlichem *Besitze* einer völligen *Reinigkeit* der Gesinnungen des Willens“ (5:84) zu erreichen, da es ihm zwar möglich ist, einzelne Neigungen aufzugeben, aber nicht, überhaupt keine Neigungen zu haben. „[D]ie menschliche Moralität in ihrer höchsten Stufe“ kann „doch nichts mehr als Tugend sein“ (6:383). Dennoch ist die Heiligkeit des Willens „eine praktische Idee, welche nothwendig zum *Urbilde* dienen muß“ (5:32; vgl. 6:132; 23:396).

1.3 Tugend als solche ist nicht angeboren, sondern muss erworben werden, „dadurch daß die moralische *Triebfeder* (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung (contemplatione) der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch *Übung* (exercitio) erhoben wird“ (6:397; vgl. 6:190 Anm.; 6:477; →Asketik, ethische). Wäre Tugend jedoch nur eine „durch Übung erworbene *Gewohnheit*“, so wäre sie „weder auf alle Fälle gerüstet, noch vor der Veränderung, die neue Anlockungen bewirken können, hinreichend gesichert“ (6:383f.). Tugend muss also „immer ganz neu und ursprünglich aus der Denkungsart hervorgehen“ (7:147). Beide Charakterisierungen der Tugend sind miteinander vereinbar, da sie aus verschiedenen Perspektiven vorgenommen werden. Aus der intellektuellen Perspektive betrachtet sind Menschen transzendental frei und können somit frei entscheiden, ob sie tugendhaft sein wollen oder nicht. Es gibt kein Mittleres. Die empirische Perspektive berücksichtigt, dass unsere prinzipiell freien, vernünftigen Entscheidungen mit durch Neigungen motivierten Zwecken konkurrieren und es eingeübt werden muss, mit diesem Konflikt umzugehen (vgl. 6:39 Anm.; vgl. auch Blöser, *Zurechnung bei Kant*, S. 271ff.). In diesem Sinne ist auch Kants Satz zu verstehen: „Die Tugend ist immer im *Fortschreiten* und hebt doch auch immer *von vorne* an“ (6:409).

Somit ist Tugend eine besondere, nämlich eine „*freie*“ Fertigkeit, „sich durch die Vorstellung des Gesetzes im Handeln zu bestimmen“; sie unterscheidet sich somit von anderen Fertigkeiten, die sich „durch öfters wiederholte Handlung zur *Nothwendigkeit* gewordene Gleichförmigkeit“ auszeichnen (6:407; vgl. 6:14, 6:47; →Fertigkeit).

1.4 Tugend als „Würdigkeit glücklich zu sein“ ist der erste Bestandteil des →höchsten Guts und „die *oberste Bedingung* alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit“ (5:110; vgl. 5:450, 7:326, 6:482). In diesem Kontext wird der Ausdruck ‚Tugend‘ oft synonym zu dem Ausdruck ‚Sittlichkeit‘ verwendet (→Sittlichkeit, sittlich).

2 Tugend und Tugenden

Tugend, als „die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ist wie alles *Formale* blos eine und dieselbe“ (6:395). Insofern gibt es auch „nur *Eine* Tugendverpflichtung“ (6:410). Das ist die Verpflichtung, aus keiner anderen Motivation heraus als aus →Achtung vor dem Gesetz zu handeln. Tugend in diesem Sinne ist der zentrale Begriff der Ethik im engeren Sinne, d. h. der „Lehre von den Pflichten, die nicht unter äußeren Gesetzen stehen“ (6:379; →Gesetzgebung, ethische/juridische). Daher bedeutet ‚Tugend-‘ in Begriffskombinationen (Tugendlehre usw.) meistens ‚ethisch‘ (→Ethik), woraus aber nicht folgt, dass alle ethischen Pflichten Tugendpflichten sind (vgl. 6:410).

Es gibt jedoch insofern mehrere Tugenden, als die Vernunft uns zwei Zwecke, die zugleich Pflicht sind (eigene →Vollkommenheit, fremde →Glückseligkeit), vorschreibt, aus denen eine Anzahl von besonderen →Tugendpflichten folgt: „[I]n Ansehung des *Zwecks* der Handlungen, der zugleich Pflicht ist, d. i. desjenigen (des Materiale), was man sich zum *Zwecke* machen *soll*, kann es mehr Tugenden geben, und die Verbindlichkeit zu der Maxime desselben heißt Tugendpflicht, deren es also viele giebt“ (6:395). Wird eine solche Tugendpflicht beständig und auch entgegen innerer Widerstände ausgeübt, ist von einer Tugend in einem zweiten Sinn zu sprechen (vgl. 6:395; 6:383). Kant entwickelt die einzelnen Tugendpflichten und die zugehörigen Tugenden in der Tugendlehre.

3 Tugend und Laster

Die bloße Abwesenheit von Tugend nennt Kant Untugend. Hat man es sich aber zum Grundsatz gemacht, eine bestimmte Tugend nicht auszuüben, so bezeichnet er das als Laster. Zwar kann

Tugend in Graden vorkommen (siehe Abschnitt 1), jedoch kann der Unterschied „nie in *Graden* der Befolgung gewisser Maximen, sondern muß allein in der specifischen *Qualität* derselben (dem Verhältniß zum Gesetz) gesucht werden; mit andern Worten, der belobte Grundsatz (des Aristoteles), die Tugend in dem *Mittleren* zwischen zwei Lastern zu setzen, ist falsch“ (6:404). So mag ‚gute Wirtschaft‘ der Mittelweg zwischen den Lastern Verschwendung und →Geiz sein, wenn nur das Ergebnis betrachtet wird in dem Sinne, dass der Verschwender weniger ausgibt und der Geizende mehr. Doch eine gute Wirtschaft ist mehr als einfach nur mehr Ausgaben zu tätigen als der Geizende und weniger als der Verschwender. Derjenige, der gut wirtschaftet, verschwendet mit keiner Investition, die er tätigt und geizt mit keiner Investition, die er nicht tätigt. Der grundsätzliche Unterschied zu den beiden Lastern ist qualitativ und nicht bloß quantitativ. Letztere treffen sich so betrachtet also nicht in der Mitte und müssen ganz aufgegeben werden, um gutes Wirtschaften zu erreichen (vgl. 6:404; 6:432; Refl. 6317, 18:624f.).

4 Interpretationslage

Allgemein haben ein neues Interesse für Kants Verständnis der Tugend und damit einhergehende Forschungen zur Folge, dass die gewöhnliche einfache Entgegensetzung zwischen Kants Ethik und einer Tugendethik, und damit auch die Klassifizierung von Kants Ethik als deontologischer Ethik bezweifelt wird (vgl. Betzler, *Kant's Ethics of Virtue*; Jost/Wuerth, *Perfecting Virtue*).

Im Besonderen ist für Interpreten von Interesse, wie Kants Konzept der Tugend in der *MST* auf sein Konzept des →guten Willens in der *GMS* bezogen werden kann, z. B. als Ausdruck und beständige, verlässliche Ausübung des letzteren (vgl. z. B. Hill, *Kantian Virtue*, S. 40f.). Auch wird auf Basis von Stellen, an denen Kant sagt, dass Untugend „mit dem besten Willen gar wohl zusammen bestehen kann“ (6:408) die These aufgestellt, dass ein guter, aber schwacher Wille *ohne* Tugend (aber nicht *mit* Lastern) denkbar sei (vgl. Denis, *Kant's Conception of Virtue*, S. 514). Weiterhin erfährt der Aspekt der Tugend, der als Selbstbeherrschung oder Selbstherrschaft („*Autokratie*“, 6:383; →Autokratie) bezeichnet werden kann, erhöhte Aufmerksamkeit (vgl. König, *Autonomie und Autokratie*; Baxley, *Kant's Theory of Virtue*).

Weiterführende Literatur

Denis, Lara: „Kant's conception of virtue“, in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 2006, 505–537.

Guyer, Paul: Kant on Law, Freedom, and Happiness, Cambridge: Cambridge University Press 2000, insbes. 303–323.

Hill, Thomas E. Jr.: „Kantian Virtue and ‘Virtue Ethics’“, in: Betzler, Monika (Hg.): Kant's Ethics of Virtue, Berlin u. a.: de Gruyter 2008, 29–59.

Jost, Lawrence / Wuerth Julian (Hg.): Perfecting Virtue. New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics, Cambridge: Cambridge University Press 2011.

Stratton-Lake, Philip: „Being Virtuous and the Virtues: Two Aspects of Kant's *Doctrine of Virtue*“, in: Betzler, Monika (Hg.): Kant's Ethics of Virtue, Berlin u. a.: de Gruyter 2008, 101–121.

Florian Marwede

Tugendlehre

Kant teilt die „*Sittenlehre* (philosophia moralis)“ in „*Rechtslehre* (ius)“ und „*Tugendlehre* (Ethica)“ ein (6:379). Unter Sittenlehre versteht Kant in Anknüpfung an die „alten Zeiten“ die allgemeine „*Lehre von den Pflichten*“, die er auch das „System der allgemeinen Pflichtenlehre“ nennt (6:379). Die „*Rechtslehre* (ius)“ ist die Lehre von den Pflichten, die „äußerer Gesetze fähig“ sind, die „*Tugendlehre* (Ethica)“ die Lehre von den Pflichten, „die nicht unter äußeren Gesetzen stehen“ und „deren nicht fähig“ sind (6:379). Die Einteilung in Rechtslehre und Tugendlehre folgt der „Eintheilung in die Pflichten der *äußeren* und *inneren Freiheit*“ (6:406). Der Gegenstand der Tugendlehre sind Pflichten von „*weiter*“ Verbindlichkeit (→Tugendpflichten), im Unterschied zu →Rechtspflichten als Pflichten von „*enger*“ Verbindlichkeit (6:390; vgl. 6:375; 6:381; 8:381; 8:426). Sofern sich die Tugend inhaltlich auf die Zwecke der Beförderung der eigenen →Vollkommenheit und der fremden →Glückseligkeit richtet, kann es mehrere Tugendpflichten geben (vgl. 6:385ff.). In diesem Zusammenhang spricht Kant von einer Tugendlehre als einer Lehre der Zwecke, die zu haben zugleich Pflicht ist. Die systematische Entfaltung der Tugendpflichten findet sich in den →*Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre*, dem zweiten

Teil der →*Metaphysik der Sitten* (vgl. 6:375–491; vgl. auch 23:373–419).

Verwandte Stichworte

Tugend; Tugendpflicht; Pflichten, enge/weite; Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (Die Metaphysik der Sitten, zweiter Teil); Sittenlehre

Philosophische Funktion

1 Tugendlehre als Pflichtenlehre

Kants Tugendlehre impliziert die Unterscheidung von tugendhafter →Gesinnung (Tugend im engeren Sinn) und verschiedenen Tugendpflichten (ethische Pflichten, weite Pflichten im Unterschied zu Rechtspflichten). Rechtspflichten zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich (a) auf Handlungen und nicht auf Gesinnungen richten, dass ihnen (b) bestimmte Rechte einer anderen Person korrespondieren und dass sie (c) erzwingbar sind. Tugendpflichten richten sich dagegen nicht auf äußere Handlungen, sondern auf →Zwecke, die zu haben zugleich →Pflicht ist. Da man dazu, Zwecke zu haben, von anderen nicht gezwungen werden kann, sind die Tugendpflichten Pflichten ohne korrespondierende Rechte eines anderen, ihre Einhaltung zu erzwingen. Die Tugendlehre ist insofern eine materiale Lehre, als ihr oberstes Prinzip dazu auffordert, sich einen Zweck zu eigen zu machen, den zu haben zugleich Pflicht ist. Insofern gibt es für Kant nur eine Tugend, aber mehrere Tugendpflichten: „weil es zwar viel Objecte giebt, die für uns Zwecke sind, welche zu haben zugleich Pflicht ist, aber nur eine tugendhafte Gesinnung als subjectiver Bestimmungsgrund seine Pflicht zu erfüllen, welche sich auch über Rechtspflichten erstreckt, die aber darum nicht den Namen der Tugendpflichten führen können“ (6:410). Die Tugend im engeren Sinn umfasst also die Erfüllung aller Pflichten (vgl. 6:383; 6:394f.; 6:410). „Die Tugendlehre ist der Inbegrif aller Pflichten oder Gesetze, so fern die Idee derselben für sich allein die hinreichende Bestimung zur Handlung enthält“ (*Refl.* 7309, 19:308). In dieser Hinsicht besteht die ‚Tugend‘ für Kant in der „Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht“ (6:394). Diese Stärke wird nur durch Überwindung von Hindernissen erkannt. Für Kant sind die eigenen Neigungen Hindernisse der Ausführung moralischer Pflichten. Die Tugend versteht Kant entsprechend als Stärke gegenüber den eigenen (moralwidrigen) Neigungen: sie entspricht Selbstzwang „nach einem Princip der innern Freiheit“ (6:394). Kant spricht an anderer Stelle auch von der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft (→Autonomie) (vgl. 6:383). Gemäß dem Haupttext der *MST* ergibt sich (in Auseinandersetzung mit Ludwig, *Einleitung*, S. XXII) folgende Gesamteinteilung der Pflichten in der Metaphysik der Sitten:

Pflichten			
gegen andere		gegen sich selbst	
vollkommene	unvollkommene	vollkommene	unvollkommene
Rechtspflichten	Ethik: Tugendpflichten		
Tugend im engeren Sinn: tugendhafte Gesinnung			

Problematisch ist der Status der →vollkommenen Pflichten gegen sich selbst. Sie gehören offensichtlich nicht in die →Rechtslehre, doch wie können sie zur Tugendlehre gehören, wenn diese sich ‚allein‘ auf unvollkommene Pflichten bezieht (vgl. 6:390)? Kants Abhandlung der vollkommenen Pflichten gegen sich selbst im Rahmen der Tugendlehre ist nur verständlich, wenn man sich klar macht, dass die Tugend im engeren Sinn die Disposition, immer aus der richtigen Gesinnung moralisch zu handeln, umfaßt. Insofern ist es tugendhaft, aus Pflicht niemanden zu betrügen, obwohl das Betrugsverbot nicht unter die Tugendpflichten, sondern unter die Rechtspflichten fällt: „was zu thun Tugend ist, das ist darum noch nicht sofort eigentliche *Tugendpflicht*. Jenes kann bloß das *Formale* der Maximen betreffen, diese aber geht auf die Materie derselben, nämlich auf einen *Zweck*, der zugleich als Pflicht gedacht wird“ (6:394f.). (Zur Diskussion der Pflichteneinteilung vgl. Ludwig, *Einleitung*, S. XXIff.) Die Tugendlehre teilt Kant in ethische Elementarlehre, in der einzelne Tugendpflichten benannt und diskutiert werden, und ethische Methodenlehre. Dort wird deutlich, dass die Tugend nicht angeboren ist, sondern gelehrt werden muss: „die Tugendlehre ist also eine *Doctrin*“ (6:477). Eine Orientierung an guten Beispielen anderer Menschen – wie etwa dem Exempel des Lehrers – reicht allerdings nicht aus (vgl. 6:479). Die Tugendmaxime „besteht gerade in der subjectiven Autonomie der praktischen Vernunft eines jeden Menschen, mithin daß

nicht anderer Menschen Verhalten, sondern das Gesetz uns zur Triebfeder dienen müsse“ (6:480). Dabei soll „die Kraft zur Ausübung der Regeln […] durch Versuche der Bekämpfung des inneren Feindes im Menschen [der eigenen Neigungen, C. M.] (ascetisch) cultivirt, *geübt* werden“ (6:477). Diese Pflicht impliziert eine permanente Selbstprüfung: „Das moralische Selbsterkenntniß, das in die schwerer zu ergründende Tiefen (Abgrund) des Herzens zu dringen verlangt, ist aller menschlichen Weisheit Anfang“ (6:441).

2 Welche konkreten inhaltlichen Pflichten zählt Kant zu den Tugendpflichten?

Die Tugendlehre hat nach Kant das folgende „oberste Princip“: „[H]andle nach einer Maxime der *Zwecke*, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. – Nach diesem Princip ist der Mensch sowohl sich selbst als Andern Zweck, und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere blos als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht“ (6:395). Gegenüber der *GMS* leistet die Tugendlehre eine materiale Bestimmung der Zwecke, die zu haben zugleich Pflicht ist. Aus diesen Zwecken folgt die inhaltliche Bestimmung der Tugendpflichten. „Die Tugendlehre hat aber außer daß sie aus Achtung für Pflicht überhaupt pflichtmäßig zu handeln lehrt noch besondere Pflichten d. i. sie gebietet eine Maxime der Handlungen die nicht durch Gesetze bestimmt werden können weil sie nicht auf der Form der Gesetzmäßigkeit allein beruhen, sondern dadurch der Willkühr (dem Willen) ein Zwek als Materie d. i. Object zur Pflicht gemacht wird; dieser kan nun in uns oder außer uns seyn. In uns kan kein Zweck uns zur Pflicht gemacht werden, als das was Mittel ist zu Zwecken wozu es Pflicht ist zusammen zu stimmen, (eigene Vollkommenheit) außer uns aber Glückselichkeit“ (23:391). Kant unterscheidet zwischen → Pflichten gegen sich selbst (Beförderung der eigenen Vollkommenheit) und → Pflichten gegen andere (Beförderung fremder Glückseligkeit). Der Autor der Verpflichtung bleibt immer das moralfähige Subjekt selbst. In dieser Hinsicht sind alle Pflichten selbstauferlegte Pflichten. Doch der Gegenstand, das Objekt der Verpflichtung, kann sowohl die Person selbst (Pflichten gegen sich selbst) als auch eine andere Person sein (Pflichten gegen andere). Diese Pflichten werden wiederum in → vollkommene und unvollkommene Pflichten unterteilt. Die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst sind einschränkend: sie verbieten, gegen den Zweck seiner Natur zu handeln, den Kant in physischer und moralischer Selbsterhaltung und Gesundheit sieht. Darunter fallen die Verbote von Selbsttötung, → wohllüstiger Selbstschändung (Onanie), Selbstbetäubung gegenüber sich selbst als einem physisch-moralischen Wesen und die Verbote von → Lüge, → Geiz und → Kriecherei gegenüber sich selbst als einem bloß moralischen Wesen. Die unvollkommenen Pflichten gegen sich selbst sind erweiternd. Sie gebieten bestimmte Zwecke im Sinne der Vervollkommnung seiner selbst: moralische Wohlhabenheit und die Kultur aller → Talente über das Naturgegebene hinaus (Kant spricht auch von Begehungspflichten, *viribus concessis utere*). Bei den (unvollkommenen) Pflichten gegen andere unterscheidet Kant wiederum zwischen (negativen) Achtungspflichten (Verbot von Verhöhnung, → Hochmut und übler Nachrede) und (positiven) Liebespflichten (→ praktische Liebe in Form des → Wohlwollens und der → Wohltätigkeit, → Dankbarkeit und Anteilnahme). Überblicksartig ergibt sich folgende Darstellung der Tugendpflichten in der *MST*:

(a) Pflichten gegen sich selbst (vgl. §§ 1–22)

(a1) vollkommene Pflichten gegenüber sich selbst

– als animalisches Wesen (Gebot der physischen Selbsterhaltung, Verbot von Selbsttötung, Onanie, Selbstbetäubung; vgl. §§ 5–8)
– als bloß moralisches Wesen (Verbot von Lüge, Geiz, Kriecherei (Verlust der Selbstachtung); vgl. §§ 9–12); Kultivierung der moralischen Anlage: des Gewissens (vgl. § 13); Gebot der moralischen Selbsterkenntnis (vgl. §§ 14f.)
– indirekte Pflichten gegenüber Tieren (Grausamkeit gegenüber Tieren ist verboten, da sie zur Abstumpfung moralaffiner Gefühle gegenüber anderen Menschen führen könnte; vgl. §§ 16f.)

(a2) unvollkommene Pflichten gegenüber sich selbst

– Entwicklung der Naturanlagen in pragmatischer Absicht: Seelenkräfte und Leibeskräfte (vgl. §§ 19f.)
– Erhöhung der moralischen Vollkommenheit in sittlicher Absicht (vgl. §§ 21f.)

(b) Pflichten gegen andere Menschen (§§ 23–48)
(b1) unvollkommene Pflichten gegenüber anderen „bloß als Menschen“ (6:448)
– Liebespflichten: Wohltätigkeit, Dankbarkeit, Anteilnahme (vgl. §§ 26–35)
(b2) Pflichten gegen andere Menschen „aus der ihnen gebührenden Achtung“ (6:462)
– Achtungspflichten: Verbot von Demütigung, Hochmut, Afterreden (vgl. §§ 37–44)

Bezüglich der Systematik der Pflichtenlehre läßt sich folgendes festhalten: vollkommene Pflichten sind immer negative Pflichten, d. h. Unterlassungen gebietende Pflichten. Aber nur die vollkommenen Rechtspflichten gegen andere sind äußerlich erzwingbar, bei den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst ist ein äußerer Zwang unmöglich. Einen Überschneidungsfall stellt das Lügenverbot dar. Als Betrugsverbot gehört es zu den vollkommenen Pflichten gegen andere (den Rechtspflichten) und ist erzwingbar insofern, als der Verstoß formell sanktionierbar ist. Gleichwohl zählt das Lügenverbot auch zu den vollkommenen (moralischen) Pflichten gegen sich selbst, wenn es um den Handlungsgrund geht: Man soll nicht etwa aus Angst vor Strafe nicht lügen, sondern aus → Achtung vor dem Gesetz. Unvollkommene Pflichten können sowohl positiv sein wie die Pflichten der Talententfaltung (a2) und die Liebespflichten gegenüber anderen (b1) als auch negativ, wie die Achtungspflichten gegenüber anderen (b2). Letztere sind jedoch nicht Teil der Rechtspflichten und damit nicht erzwingbar. Das liegt daran, dass sie von Kant auf bestimmte Maximen des Akteurs zurückgehen, die zu haben nicht erzwungen werden kann. Das Lügenverbot gehört als moralisches Gebot zu den selbstauferlegten Pflichten, die aus Achtung vor dem Gesetz befolgt werden sollen, um der Person, die so handelt, moralischen Wert zusprechen zu können. In dieser Hinsicht gehört die Befolgung des Gebotes zur eigenen Vollkommenheit: der Tugend im engeren Sinn.

3 Kants Tugendlehre und die Tradition

Kants Tugendlehre unterscheidet sich von der antiken Tugendlehre als auch von der christlichen Tugendlehre sowie von den Pflichtenlehren des deutschen Naturrechts. Von den älteren Pflichtenlehren grenzt er sich dadurch ab, dass er den Verpflichtungsgrund nicht etwa in Gott, sondern im moralfähigen Vernunftwesen selbst ansiedelt, das sich das Moralgesetz selbst auferlegt. Die Tugendlehre ist eine Lehre von der Festigung dieses Vorsatzes in uns (vgl. 6:395). Was die Inhalte der Tugendlehre, die Tugendpflichten betrifft, so unterscheiden sich diese zunächst von den klassischen antiken Tugenden: → Weisheit, Besonnenheit, → Gerechtigkeit und → Tapferkeit. Während Besonnenheit und Gerechtigkeit als Tugenden bei Kant gar keine Rolle spielen, verwendet er die Tapferkeit als Metapher für moralische Stärke angesichts moralwidriger Neigungen. Dabei identifiziert er die Tapferkeit „in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung *in uns*“ mit der „*Tugend* (virtus, fortitudo moralis)“ (6:380). Ferner lehnt Kant sowohl die aristotelische Unterscheidung von ethischen und dianoetischen Tugenden als auch die Konzeption der Tugend als Mitte ab. Für Kant können alle Verstandestugenden wie Scharfsinn und → Klugheit auch zu schlechten Zwecken eingesetzt werden (vgl. 4:394; 4:416). Auch Tugenden wie Freigebigkeit oder Großzügigkeit können pflichtwidrig sein, wenn sie etwa auf Mittel zurückgreifen, die rechtlich oder moralisch verboten sind. Ferner sind sie nicht zuverlässig, sofern sie auf → Gefühlen wie Mitleid beruhen, die Kant zur pathologischen Liebe zählt, deren Vorliegen dem Willen des Akteurs letztlich unverfügbar bleibt. Indem sich Kants Tugendlehre auf Zwecke richtet, die zu haben zugleich Pflicht ist, und die Rechtspflichten den Tugendpflichten einschränkend vorausschickt, versucht sie, diese Probleme zu beheben. Die Wohltätigkeit als Teil der Liebespflichten gegen andere überschneidet sich mit der christlichen Pflicht der → Nächstenliebe. Andere Tugenden der christlichen Tradition: → Glaube und → Hoffnung erwähnt Kant zwar vereinzelt, doch in der Tugendlehre kommt ihnen – außer der praktischen Liebe in Form der Wohltätigkeit – kein systematischer Stellenwert zu. Auch die Gottesliebe kann nach Kant nur so interpretiert werden, dass man seine Gebote gerne befolgt (vgl. 5:83) – obwohl Kant eine theologische Moralbegründung als heteronom ablehnt (vgl. 4:433f.).

4 Kants Kritik an der antiken Tugendlehre

Nach Kant geht die antike Tugendlehre von drei (falschen) Voraussetzungen aus: Erstens vertritt sie die These, es gebe nur eine Tugend und nur

ein Laster. Zweitens konzipiere → Aristoteles die Tugend als Mitte zwischen zwei Übeln. Drittens werde die Tugend aus → Erfahrung gewonnen wie die Klugheit (vgl. 6:405). Dagegen stellt Kant drei Grundsätze auf:

4.1 Erstens: Es gibt nur einen Verpflichtungsgrund, der das Einhalten aller Pflichten umfaßt (vgl. 6:403). In dieser Hinsicht bezieht sich die Tugendlehre auf die innere Gesinnung, die ein Handeln → aus Pflicht hervorbringt. Tugend wird hier als Stärke des Vorsatzes zur Pflichtbefolgung gegenüber widerstreitenden Neigungen verstanden (vgl. 6:394). Die Tugend als Stärke des Vorsatzes gegenüber den eigenen Neigungen bewirkt ein moralkonformes (pflichtmäßiges) Verhalten aus dem Pflichtmotiv heraus. Dieses stellt ein moralisches „*Verdienst* (meritum) = $+a$“ (6:390) dar. Davon zu unterscheiden ist einerseits die Untugend als Schwäche des Vorsatzes, die ein pflichtwidriges Verhalten bewirken kann. Dieses geht dann auf einen Hang zum Affekt, auf einen Überhang der Neigung zurück. In diesem Fall spricht Kant von moralischem „*Unwerth* = 0“ (6:390). Andererseits bezeichnet Kant erst eine vorsätzliche Übertretung der moralischen Pflichten als → Laster. In diesem Fall steht hinter der pflichtwidrigen Handlung ein Grundsatz, eine unmoralische → Maxime. Hier spricht Kant von „*Verschuldung* (demeritum) = $-a$“ oder von einem qualifizierten → Bösen (6:390).

4.2 Zweitens: „Der Unterschied der Tugend vom Laster kann nie in *Graden* der Befolgung gewisser Maximen, sondern muß allein in der specifischen *Qualität* derselben (dem Verhältniß zum Gesetz) gesucht werden“ (6:404). Ein Laster als pflichtwidrige Maxime kann nicht aus einem Zuviel (Quantität) einer Absicht entstehen. Kants Hauptargument gegen die aristotelische Auffassung, die Tugend sei die Mitte zwischen zwei Übeln, lautet, dass die Tugend, als das Mittlere des Grades betrachtet, bloß ein vermindertes Laster wäre. Mäßigung ist nach Kant nicht die Mitte zwischen Geiz und Verschwendung. Vielmehr betrachtet er eine Maxime des Geizes einerseits als Verletzung der Pflicht gegen sich selbst im Hinblick auf die eigene physische Wohlfahrt: als „Verengung *seines eigenen* Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das *Maß* des wahren eigenen Bedürfnisses“ (6:432). Andererseits betrachtet Kant den habsüchtigen Geiz als Verletzung der Wohltätigkeitspflicht gegen andere: als „Erweiterung seines Erwerbs der Mittel zum Wohlleben über die Schranken des wahren Bedürfnisses“ hinaus (6:432). „Nicht das *Maß* der Ausübung sittlicher Maximen, sondern das objective *Princip* derselben muß als verschieden erkannt und vorgetragen werden, wenn ein Laster von der Tugend unterschieden werden soll“ (6:432).

4.3 Drittens lehnt Kant eine kontextuelle Moralbegründung ab. „[D]ie ethischen Pflichten müssen nicht nach den dem Menschen beigelegten Vermögen dem Gesetz Gnüge zu leisten, sondern umgekehrt: das sittliche Vermögen muß nach dem Gesetz geschätzt werden, welches kategorisch gebietet: also nicht nach der empirischen Kenntniß, die wir vom Menschen haben, wie sie sind, sondern nach der rationalen, wie sie der Idee der Menschheit gemäß sein sollen“ (6:404f.). Hieraus wird besonders deutlich, dass entgegen der Moral-Sense-Tradition die Tugend für Kant nicht aus empirischen Anlagen, z. B. dem Gefühl der Lust oder Unlust hervorgeht, sondern durch die Wirkung des Sittengesetzes erst ermöglicht wird. Erst dann spricht Kant von einem moralischen im Unterschied zu einem pathologischen Gefühl, das die moralische Pflicht bewußt werden läßt (vgl. 6:399). Da → moralische Gefühle einerseits die Voraussetzung der Erkenntnis des Menschen als eines moralischen Wesens sind, sie sich aber andererseits dem Einfluss des Willens entziehen, gibt es keine Pflicht, diese Anlagen zu haben, sondern nur eine Pflicht, diese Anlagen zu kultivieren (vgl. 6:399). Die *MST* setzen, wie die in der *GMS* entworfene reine Moralphilosophie, beim Menschen als Vernunftwesen an. „Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anders, als die Sittlichkeit von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unächten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet darzustellen“ (4:426 Anm.). Ein → *habitus* wäre nur eine subjektive Vollkommenheit der Willkür, „keine aus der Freiheit hervorgehende, mithin auch nicht moralische Fertigkeit“ (6:407). Die Tugend als bloße Angewohnheit zu verstehen, widerspräche der inneren Freiheit, der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft (Autonomie), die eine Handlung aus Pflicht ausmacht. Nur der Wille, der „mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein-gesetzgebendes Begehrungsvermögen ist“, bringt die Tugend zum Ausdruck (6:407). Objektiv betrachtet

ist die Tugend ein Ideal, dem sich anzunähern, subjektiv betrachtet, Pflicht ist, die immer wieder gegen widerstrebende Neigungen durchgesetzt werden muss (vgl. 6:409). Dazu gelangt man nur durch eine „*Entschließung* [, die] auf einmal vollständig genommen werden muß: weil die Gesinnung (animus) sonst bei einer Capitulation mit dem Laster, um es allmählich zu verlassen, an sich unlauter und selbst lasterhaft sein, mithin auch keine Tugend (als die auf einem einzigen Princip beruht) hervorbringen könnte“ (6:477).

4.4 Tugend und Glück stehen bei Kant in der empirischen Welt in keinem Entsprechungsverhältnis. Tugend als moralische Gesinnung ist für Kant das oberste Gut, wohingegen das →höchste Gut die proportionale Entsprechung von Tugend und Glückseligkeit in einer allerdings bloß möglichen Welt darstellt (vgl. dazu 5:110–119). Sind die Tugenden in der Antike glücksfunktional, so sind sie bei Kant moralfunktional. Das Problem an verdienstlichen Tugendpflichten bei Kant ist, dass man eine Gegenleistung, wie Dankbarkeit als Reaktion auf Wohltätigkeit, nicht erzwingen kann. Dankbarkeit ist selbst nur eine weite Tugendpflicht. So kann man von einem „*süße[n] Verdienst*“ (6:391) und einer moralischen Lust sprechen, wenn andere sich gerne helfen lassen und sich dankbar zeigen. Einem Unerkenntlichen, Undankbaren zu helfen, führt dagegen nur zu einer Zufriedenheit mit sich selbst, die negativ bleibt: zu einem „*sauere[n] Verdienst*“ (6:391).

Weiterführende Literatur

Baxley, Anne M.: Kant’s Theory of Virtue. The Value of Autocracy, Cambridge: Cambridge University Press 2010.

Betzler, Monika (Hg.): Kant’s Ethics of Virtue, Berlin u. a.: de Gruyter 2008.

Denis, Lara: „Kant’s Conception of Virtue“, in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 2006, 505–537.

Denis, Lara (Hg.): Kant’s ‚Metaphysics of Morals‘. A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2010.

Engstrom, Stephen / Whiting, Jennifer (Hg.): Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty, Cambridge: Cambridge University Press 1998.

Engstrom, Stephen: „The Inner Freedom of Virtue“, in: Timmons, Mark (Hg.): Kant’s „Metaphysics of Morals“: Interpretative Essays, Oxford: Oxford University Press 2002, 289–316.

Esser, Andrea Marlen: Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart, Stuttgart: Frommann-Holzboog 2003.

Höffe, Otfried: „Aristoteles und Kant. Wider eine plane Alternative“, in: ders. (Hg.): Aristoteles: Nikomachische Ethik, Berlin: Akademie 1995, 277–304.

Jost, Lawrence / Wuerth, Julian (Hg.): Perfecting Virtue: New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics, Cambridge: Cambridge University Press 2011.

Kersting, Wolfgang: „Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit“, in: ders.: Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, 74–120.

Louden, Robert B.: „Kant’s Virtue Ethics“, in: Philosophy 61, 1986, 473–489.

O’Neill, Onora: Tugend und Gerechtigkeit. Eine konstruktive Darstellung praktischen Denkens, Berlin: Akademie 1996.

Sherman, Nancy: Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue, Cambridge: Cambridge University Press 1997.

Sensen, Oliver / Timmermann, Jens / Trampota, Andreas (Hg.): Kant’s ‚Tugendlehre‘. A Comprehensive Commentary, Berlin u. a.: de Gruyter 2013.

Corinna Mieth

Tugendpflicht

Unter einer Tugendpflicht versteht Kant eine weite Pflicht, die im Unterschied zu einer engen →Rechtspflicht einen →Spielraum (*latitudo*) bei ihrer Befolgung offen läßt (vgl. 6:390; 6:393; 6:426; 6:433 Anm.; 6:446). Tugendpflichten verpflichten auf bestimmte Handlungsmaximen, während Rechtspflichten Handlungen bzw. Unterlassungen gebieten (vgl. 6:388f.). Zur Einhaltung der Rechtspflichten, zum gesetzeskonformen Verhalten kann man von anderen bzw. vom Staat gezwungen werden, während Tugendpflichten Pflichten ohne korrespondierende Rechte und Zwangsbefugnis eines anderen sind (vgl. 6:383). Inhaltlich richten sich die Tugendpflichten auf die Beförderung von →Zwecken, die zu haben zugleich

→Pflicht ist (vgl. 6:382–386): eigene →Vollkommenheit (vgl. 6:386f.; 6:391f.) und fremde →Glückseligkeit (vgl. 6:387f.; 6:393f.). Weitere wichtige Stellen: 4:421 Anm. (vollkommene/unvollkommene Pflicht); 4:424; 11:2 (weite/enge Pflicht); 2:335; 27:413f. (starke/schwache Pflicht bzw. Schuldigkeit/Güte); 6:220; 6:231; 6:410; 23:380 (Rechtspflicht/Tugendpflicht); 6:238; 27:344f. (Tugendpflicht); 4:430; 6:227f.; 6:448; 6:453 (verdienstliche Pflicht gegen andere).

Verwandte Stichworte

Tugendlehre; Tugend; Pflichten, enge/weite; Pflichten, vollkommene/unvollkommene

Philosophische Funktion

1 Tugendpflichten im Kontext der Tugendlehre

Die Tugendlehre impliziert die Unterscheidung von tugendhafter →Gesinnung (Tugend im engeren Sinn) und verschiedenen Tugendpflichten (weiten Pflichten im Unterschied zu engen Rechtspflichten). Insofern gibt es für Kant nur eine Tugend, aber mehrere Tugendpflichten: „weil es zwar viel Objecte giebt, die für uns Zwecke sind, welche zu haben zugleich Pflicht ist, aber nur eine tugendhafte Gesinnung als subjectiver Bestimmungsgrund seine Pflicht zu erfüllen, welche sich auch über Rechtspflichten erstreckt, die aber darum nicht den Namen der Tugendpflichten führen können“ (6:410). Die Tugend als tugendhafte Gesinnung (→Achtung fürs Gesetz) umfasst die Erfüllung aller Pflichten (vgl. 6:383; 6:394f.; 6:410). Dies wird an den drei Arten der Verbindlichkeit deutlich, die Kant in der Einleitung zur *MST* unterscheidet. „Aller Pflicht correspondirt *ein* Recht, als *Befugniß* (facultas moralis generatim) betrachtet, aber nicht aller Pflicht correspondiren *Rechte* eines Anderen (facultas iuridica) jemand zu zwingen; sondern diese heißen besonders *Rechtspflichten*. – Eben so correspondirt aller ethischen *Verbindlichkeit* der Tugendbegriff, aber nicht alle ethische Pflichten sind darum Tugendpflichten. Diejenige nämlich sind es nicht, welche nicht sowohl einen gewissen Zweck (Materie, Object der Willkür), als blos das *Förmliche* der sittlichen Willensbestimmung (z. B. daß die pflichtmäßige Handlung auch *aus Pflicht* geschehen müsse) betreffen. Nur ein *Zweck, der zugleich Pflicht ist*, kann *Tugendpflicht* genannt werden. Daher giebt es mehrere der letztern (auch verschiedene Tugenden); dagegen von der ersteren nur eine, aber für alle Handlungen gültige (tugendhafte Gesinnung) gedacht wird“ (6:383). Aus dieser Stelle kann man eine Unterscheidung von drei Hinsichten der Verbindlichkeit gewinnen:

(a) Rechtspflichten (formal): Befugnis anderer, ihre Erfüllung zu erzwingen,
(b) Tugendpflichten (material): Zwecke, die zu haben zugleich Pflicht ist,
(c) tugendhafte Gesinnung (formal): die eine Tugend (Handeln aus Pflicht), die die Erfüllung von Rechts- und Tugendpflichten umspannt (vgl. 6:410; 6:394f.).

Diese Unterscheidung legt die Interpretation nahe, dass nicht nur Rechtspflichten, sondern auch Tugendpflichten aus Neigung oder →aus Pflicht (tugendhafter Gesinnung) erfüllt werden können. Wohltätigkeit ist im Sinne ihres Beitrags zur Beförderung fremder Glückseligkeit, eine Tugendpflicht. Doch kann dieser Pflicht entsprochen werden, ohne dass der Akteur gemäß einer entsprechenden →Maxime handelt, wie im Falle von direkter Anteilnahme: →pathologischer Liebe (vgl. 4:399). Seine Handlung ist dann zwar erlaubt, weil pflichtgemäß, aber ihm fehlt die Aufnahme des Zwecks der Beförderung fremder Glückseligkeit in seine Maxime, auf die sich die Tugendpflicht richtet. Die dritte Hinsicht, das pflichtmäßige Handeln aus Pflicht bezeichnet das formale der Tugend als einer moralisch angemessenen Gesinnung. „Die Tugendlehre ist der Inbegrif aller Pflichten oder Gesetze, so fern die Idee derselben für sich allein die hinreichende Bestimung zur Handlung enthält“ (*Refl.* 7309, 19:308).

2 Tugendpflichten als „weite Pflichten“

Die Frage nach der Qualifikation einer Maxime zur allgemeinen Gesetzgebung im Sinne des →kategorischen Imperativs führt nur zur Unterscheidung zwischen erlaubten und unerlaubten Maximen. Die Frage nach der Übereinstimmung einer Maxime mit einem objektiven Handlungszweck führt zu einem positiven Gebot: der Zweck, der zugleich Pflicht ist, „[kann] es zu einem Gesetz machen [,] eine solche Maxime zu haben, indessen daß für die Maxime selbst die bloße Möglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung zusammen zu stimmen schon genug ist“ (6:389). Der Imperativ: ‚Du sollst Dir X zum Zweck machen‘ richtet sich auf

die Materie der Willkür (inhaltliche Maximenprüfung), auf den in der Maxime formulierten Zweck. Wenn das Gesetz nur Maximen gebietet, und nicht direkt Handlungen, dann bleibt für die Willkür ein Spielraum (*latitudo*) für die Auswahl derjenigen Handlungen, die einem bestimmten Zweck dienen (vgl. 6:390). Tugendpflichten sind daher „weite[] Pflicht[en]" oder auch „unvollkommene[] Pflichten" (6:390). Allerdings versteht Kant unter einer „weiten Pflicht nicht eine Erlaubniß zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe)" (6:390). Die Systematik der kantischen Tugendlehre ergibt sich erstens aus der Unterscheidung zwischen engen Rechtspflichten und weiten Tugendpflichten und zweitens aus der Unterscheidung zwischen →Pflichten gegen sich selbst und Pflichten gegen andere. Bei der Konzeption der Wohltätigkeits- bzw. Liebespflichten gegen andere als weiten Pflichten, denen keine Rechte anderer korrespondieren, knüpft Kant am engsten an die Tradition der Pflichtenlehren des deutschen Naturrechts an (vgl. Kersting, *Starkes Gesetz*). Dort wird zwischen Geboten der Schuldigkeit und bloßen Ratschlägen unterschieden. Positive Pflichten wie Gütigkeit, Wohltätigkeit werden unter bloße Ratschläge gefaßt, deren Befolgung nicht geboten ist. Die Konzeption der Tugendpflichten als weiten Pflichten bei Kant hat zu Interpretationen geführt, die diese als bloß freiwillig und supererogatorisch verstehen. (Zur Kritik an dieser Interpretation vgl. Kersting, *Starkes Gesetz*.) Demgegenüber muß darauf hingewiesen werden, dass auch die Tugendpflichten bei Kant moralische Pflichten sind, zu deren Befolgung man zwar von anderen nicht gezwungen werden kann, die jedoch nur bezüglich der Art der Ausführung weit sind, nicht bezüglich ihres Pflichtcharakters: „Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der *engen* Pflicht (des Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung" (6:390).

3 *Zwecke, die zu haben zugleich Pflicht ist: eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit als Inhalt der Tugendpflichten*

Kant nennt zwei Zwecke, die zu befördern Pflicht ist: die eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit. Dabei hat die eigene Vollkommenheit eine physische und eine moralische Dimension. Durch die „*Cultur aller Vermögen* überhaupt zu Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke" (6:391) verschafft man nicht nur sich selbst, sondern der Menschheit Vorteile. Ferner sollen wir moralische Vollkommenheit anstreben: die „*Cultur der Moralität* in uns" (6:392) richtet sich auf die Ausbildung der moralischen Gesinnung: aus Pflicht zu handeln. Auch die Beförderung fremder Glückseligkeit hat zwei Dimensionen. Erstens richtet sie sich auf physische Wohlfahrt. Wohltun bzw. Wohltätigkeit sind Pflicht, „weil unsere Selbstliebe von dem Bedürfniß von Anderen auch geliebt (in Nothfällen geholfen) zu werden nicht getrennt werden kann" (6:393). Diese Maxime kann sich nur dann zum allgemeinen Gesetz qualifizieren, wenn wir uns andere auch zum Zweck machen. Fremde Glückseligkeit im Sinne von physischem Wohlergehen ist also ein Zweck, der zugleich Pflicht ist (vgl. 6:393). Zweitens gehört auch das moralische Wohlsein Anderer zu deren Glückseligkeit, doch kann es diesbezüglich nur eine negative Pflicht geben, alles zu unterlassen, was andere zu Übertretungen der Pflichten bringen könnte und keine positive Pflicht, die moralische Vollkommenheit anderer zu befördern, da man Andere nicht dazu bringen kann, bestimmte Zwecke zu haben (vgl. 6:394).

3.1 *Eigene Vollkommenheit.* Die Pflichten zur Beförderung der eigenen Vollkommenheit sind Pflichten gegen sich selbst. Dazu gehört die Pflicht zur physischen Selbsterhaltung, die Selbsttötung und Selbstverstümmelung verbietet. Ferner ist die →wollüstige Selbstschändung (Onanie) verboten. Kant versteht sie als „naturwidrige[n] Gebrauch (also Mißbrauch) seiner Geschlechtseigenschaft" (6:425), da sie nicht der Arterhaltung dient. Ferner lehnt er die Selbstbetäubung und die Unmäßigkeit im Essen und Trinken ab. Die genannten Pflichten sind Pflichten gegen sich selbst als einem physischen Wesen. Zu den Pflichten gegen sich selbst als ein moralisches Wesen (vgl. 6:428) zählt das Verbot der →Lüge, des →Geizes und der →Kriecherei (vgl. 6:428–437). Diese Pflichten sind →vollkommene Pflichten gegen sich selbst, von denen Kant unvollkommene Pflichten gegen sich selbst unterscheidet. Unter die letzteren fallen die Pflichten, „seine Vermögen (unter denselben

eins mehr als das andere nach Verschiedenheit seiner Zwecke) anzubauen und in pragmatischer Rücksicht ein dem Zweck seines Daseins angemessener Mensch zu sein“ (6:445). Dies umfaßt die Kultivierung der Geisteskräfte, der Seelenkräfte und der Leibeskräfte (vgl. 6:444–446). Unvollkommen ist die Pflicht zur physischen Vervollkommnung, sofern sie „zwar ein Gesetz für die Maxime der Handlungen enthält, in Ansehung der Handlungen selbst aber ihrer Art und ihrem Grade nach nichts bestimmt, sondern der freien Willkür einen Spielraum verstattet“ (6:446). Die Beförderung der eigenen moralischen Vollkommenheit ist „eine der Qualität nach *enge* und vollkommene, obgleich dem Grade nach weite und unvollkommene Pflicht und das wegen der *Gebrechlichkeit* (fragilitas) der menschlichen Natur“ (6:446).

3.2 *Fremde Glückseligkeit.* Die Pflichten zur Beförderung fremder Glückseligkeit sind Pflichten gegen andere. Gegen andere, „blos als Menschen“ (6:448) betrachtet, haben wir Liebespflichten. Dabei versteht Kant die „Pflicht der Nächstenliebe“ als Pflicht, „[a]nderer ihre Zwecke (so fern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen“ (6:450). Dies schließt auch die Pflicht zur Wohltätigkeit ein. Kant spricht hier auch von praktischer →Menschenliebe, die sich jedoch nicht – wie die →pathologische Liebe – an der Intensität der Gefühle von Zuneigung oder Mitleid orientiert. →Wohltun ist die Maxime, sich das Wohlbefinden anderer „zum Zweck zu machen, und Pflicht dazu ist die Nöthigung des Subjects durch die Vernunft, diese Maxime als allgemeines Gesetz anzunehmen“ (6:452). Eine „wahre Wohltat“ (6:453) erfolgt unabhängig von der Hoffnung auf eine Gegenleistung. Sie soll vielmehr am besten im Verborgenen erfolgen, um die Betroffenen nicht zu erniedrigen. „Größer ist diese Tugend, wenn das Vermögen zum Wohltun beschränkt und der Wohltäter stark genug ist, die Übel, welche er Anderen erspart, stillschweigend über sich zu nehmen, wo er alsdann wirklich für moralisch-reich anzusehen ist“ (6:453). Der Wohltätigkeitspflicht korrespondiert die Pflicht zur Dankbarkeit sowie die Pflicht, die teilnehmenden Empfindungen von Mitfreude und →Mitleid zu kultivieren (vgl. 6:454–458). Diese Gefühle sollen als „Mittel zu Beförderung des tätigen und vernünftigen Wohlwollens“ eingesetzt werden (6:456). Die den Liebespflichten entgegengesetzten →Laster werden unter dem Oberbegriff des Menschenhasses zusammengefaßt. Dieser führt zu →Neid, Undankbarkeit und Schadenfreude (vgl. 6:458–461).

Dabei müssen die Liebespflichten durch Achtungspflichten ergänzt werden. Denn jemandem nur aus Mitleid zu helfen, kann sowohl die Achtung des Helfenden gegenüber dem Hilfsbedürftigen als auch dessen Selbstachtung beschädigen. Deswegen soll eine Wohltätigkeit gegenüber einem Bedürftigen „entweder als bloße Schuldigkeit oder geringe[r] Liebesdienst“ vorgestellt werden, um ihm „die Demüthigung zu ersparen und ihm seine Achtung für sich selbst zu erhalten“ (6:448f.). Die Achtungspflichten fordern „die Anerkennung einer *Würde* (dignitas) an anderen Menschen“ (6:462), aus der ein Instrumentalisierungsverbot folgt. Während die Nichterfüllung der Liebespflichten als bloße Untugend zu betrachten ist, entspricht einem Mangel an Achtung ein Laster. „Die erstere Übertretung ist das Pflichtwidrige des *Widerspiels* (contrarie oppositum virtutis). Was aber nicht allein keine moralische Zuthat ist, sondern sogar den Werth derjenigen, die sonst dem Subject zu Gute kommen würde, aufhebt, ist *Laster*“ (6:464). Hier nennt Kant den →Hochmut, die üble Nachrede und die Verhöhnung. Miteinander verbunden sind Liebe und Achtung in der →Freundschaft (vgl. 6:469ff.).

Weiterführende Literatur

Betzler, Monika (Hg.): Kant’s Ethics of Virtue, Berlin u. a.: de Gruyter 2008.

Denis, Lara: Moral Self-Regard: Duties to Oneself in Kant’s Moral Theory, New York: Garland Publishing 2001.

Denis, Lara: „A Kantian conception of human flourishing“, in: Jost, Lawrence / Wuerth, Julian (Hg.): Perfecting Virtue: New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics, Cambridge: Cambridge University Press 2011, 164–193.

Gregor, Mary: „Kants System der Pflichten in der ‚Metaphysik der Sitten‘“, in: Ludwig, Bernd (Hg.): Kant, Immanuel: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Hamburg: Meiner 1990, XXIX–LXV.

Kersting, Wolfgang: „Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit“, in: ders.: Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philo-

sophie der Gegenwart, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, 74–120.
O'Neill, Onora: Tugend und Gerechtigkeit. Eine konstruktive Darstellung praktischen Denkens, Berlin: Akademie 1996.
Sensen, Oliver: „Duties to Others from Respect", in: Sensen, Oliver / Timmermann, Jens / Trampota, Andreas (Hg.): Kant's Tugendlehre: A Comprehensive Commentary, Berlin u. a.: de Gruyter 2011, 343–364.
Seymour Fahmy, Melissa: „Understanding Kant's Duty of Respect as a Duty of Virtue", in: Journal of Moral Philosophy 10, 2013, 723–740.
Steigleder, Klaus: Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft, Stuttgart: Metzler 2002.
Wood, Allen: „Duties to Oneself, Duties of Respect to Others", in: Hill, Thomas E. Jr. (Hg.): The Blackwell Guide to Kant's Ethics, Oxford: Wiley-Blackwell Publishing 2009, 229–251.

Corinna Mieth

Tugendschein, Tugendschimmer

Kant verwendet den Ausdruck ‚Tugendschein', um den Eindruck zu benennen, den ein Handelnder bei anderen hinterlässt, wenn er tugendhaft erscheint (vgl. 6:473f.). Dabei ist es unerheblich, ob dieser Schein mit tatsächlicher Tugend verbunden ist oder nicht. Wird eine gute Handlung bloß aus →Ehrbegierde getan, bezeichnet Kant sie auch als ‚Tugendschimmer' (vgl. 2:218). Weitere wichtige Stelle: 6:33.

Verwandte Stichworte

Tugend; Schein; Höflichkeit

Philosophische Funktion

Das bloße Vorkommen von Tugendschein ist moralisch nicht bewertbar. Es kommt auf die Situation an, in der er auftritt. Als „*Außenwerk*[] oder Beiwerk[]" der Umgangstugenden (z. B. Zugänglichkeit und Höflichkeit) ist Tugendschein weder vermeidbar noch moralisch verwerflich, da er „nicht betrügt, weil ein jeder weiß, wofür er ihn annehmen muß" (6:473). Anders verhält es sich, wenn der Handelnde die Absicht hat, bloß tugendhaft zu scheinen und von →Lastern, wie z. B. Ehrbegierde oder →Eitelkeit, motiviert ist. Ein solches Verhalten ist keinesfalls als Vorbild zu nehmen (vgl. 2:44) und wird von Kant als „schreiende[s] Beispiel[]" dafür bezeichnet, dass der Mensch auch im „gesitteten Zustand" einen →Hang zum Bösen hat (6:32f.).

Florian Marwede

Tun und Leiden

Unter ‚Tun' und ‚Leiden' werden in der von Kant rezipierten ontologischen Begrifflichkeit die beiden Rollen verstanden, die eine →Substanz in einer →Veränderung spielen kann: Tun heißt eine Veränderung bzw. eine Bestimmung zu bewirken, Leiden ist hingegen das Empfangen einer Veränderung bzw. Bestimmung. Wichtige Stellen: 4:257; 5:208f.; 8:415.

Verwandte Stichworte

Handlung; Wirkung; Rezeptivität/Spontaneität; actio/passio; Tätigkeit

Philosophische Funktion

1 Tun und Leiden als ontologische Termini

Kant wirft zwar der aristotelischen Kategorienlehre vor, auch solche Begriffe wie →actio und passio mit einzubeziehen, die nur „Folgebegriffe" (4:257) der eigentlichen →Kategorien sind (vgl. KrV B 107f.; 4:323). Aber er behält die Begriffe von Tun und Leiden bei, um die beiden Arten zu bezeichnen, wie sich eine Substanz verändern kann. Hiermit rezipiert er die aristotelisch inspirierte Sprache der Schulmetaphysik, wie sie z. B. von →Baumgarten verwendet worden ist, wo Tun bzw. Handlung (*actio*) „eine Veränderung des Zustands, und ganz allgemein die Verwirklichung eines Akzidens in der Substanz durch deren eigene Kraft" heißt, während Leiden (*passio*) „eine Veränderung des Zustands, und ganz allgemein die Verwirklichung eines Akzidens in der Substanz durch fremde Kraft" bedeutet (Baumgarten, *Metaphysica*, § 210, 17:70, Übers. G. Gawlick/L. Kreimendahl). Nachklänge dieser Begriffsbestimmung finden sich bei Kant besonders in den Metaphysik-Vorlesungen, wo er diese Begrifflichkeit erläutert und sich mit ihr auseinandersetzt: „Eine substanz, insoferne sie den Grund von dem was zum Daseyn *eines Dinges* gehört, enthält, agirt, handelt; insoferne der Grund von dem was zu ihrem eigenen Daseyn gehört, in einer ande-

ren substanz enthalten ist, leidet sie paßive. Jede substanz handelt, weil das subject subsistirt" (29:772f.). Mit diesen Begriffen hängen auch Kants Ausführungen zur → Kausalität in der zweiten und dritten → *Analogie der Erfahrung* zusammen (vgl. KrV A 209ff. / B 254ff.). Die Relation der Gemeinschaft wird schon in der Kategorientafel als „Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden" bezeichnet (KrV A 80 / B 106).

2 Tun und Leiden als Termini der Subjekttheorie

Das Begriffspaar Tun und Leiden hat Kant aber besonders auf den Status des endlichen → Subjekts bezogen, das er analog zu einer Substanz versteht, die handelt, leidet und in Gemeinschaft mit anderen seinesgleichen steht. → Spinozas Begriff einer einzigen unendlichen Substanz lehnt er ab, übernimmt aber einige Grundbestimmungen in seiner Konzeption des Subjektbegriffs: „wenn wir an uns selbst wirkung und in ansehung anderer Dinge Gegenwirkung warnehmen, so ist wiederum nicht einzusehen, wie wir accidentia seyn sollten, welche niemals Subiecte des Handelns und Leidens sein können" (*Refl.* 6275, 18:542).

Kant formuliert demnach seine transzendentalidealistische Auffassung der Tätigkeit des Subjekts in der Sprache des Tuns und Leidens: „Die Materie wird iederzeit als leidend angesehen, und die Form dependirt von der Thätigkeit, imgleichen gehet alle Thätigkeit auf nichts weiter als die Form. Indessen ist die corperliche materie als substantz nach Leibnitzen eine entelechia, d. i. etwas actives. Unsere Erkentnis ist den datis nach blos leidend, und die form beruhet auf der selbstthatigkeit" (*Refl.* 3851, 17:312). Andererseits wird das Subjekt insofern als leidend verstanden, als es von einer → Empfindung affiziert wird. Von dieser Begrifflichkeit ausgehend, gelangt Kant zu seiner Unterscheidung zwischen → Spontaneität und → Rezeptivität: „In Ansehung des Zustandes der Vorstellungen ist mein Gemüth entweder *handelnd* und zeigt *Vermögen* (facultas), oder es ist *leidend* und besteht in *Empfänglichkeit* (receptivitas). Ein *Erkenntniß* enthält beides verbunden in sich, und die Möglichkeit eine solche zu haben führt den Namen des *Erkenntnißvermögens* von dem vornehmsten Theil derselben, nämlich der Thätigkeit des Gemüths Vorstellungen zu verbinden, oder von einander zu sondern" (7:140; vgl. *Refl.* 4762, 17:720).

Das Verhältnis von Tun und Leiden in kognitiver Tätigkeit stellt einen paradoxen Aspekt des → Selbstbewusstseins eines Subjekts dar. „Ich, als denkendes Wesen, bin zwar mit Mir, als Sinnenwesen, ein und dasselbe Subject; aber als Object der inneren empirischen Anschauung, d. i. so fern ich innerlich von Empfindungen in der Zeit, so wie sie zugleich oder nach einander sind, afficirt werde, erkenne ich mich doch nur, wie ich mir selbst erscheine, nicht als Ding an sich selbst. Denn es hängt doch von der Zeitbedingung, welche kein Verstandesbegriff (mithin nicht bloße Spontaneität) ist, folglich von einer Bedingung ab, in Ansehung deren mein Vorstellungsvermögen leidend ist (und gehört zur Receptivität)" (7:142; vgl. 7:161; KrV B 152ff.).

Analog kommt der Zusammenhang von Tun und Leiden auch im Bereich der praktischen Philosophie in Bezug auf die Freiheit des Subjekts vor. „In Ansehung des Wohlseins und der Übel (der Schmerzen) steht der Mensch (so wie alle Sinnenwesen) unter dem Gesetz der *Natur* und ist bloß leidend; in Ansehung des *Bösen* (und Guten) unter dem Gesetz der Freiheit. Jenes enthält das, was der Mensch *leidet*; dieses, was er freiwillig *thut*" (8:415 Anm.). „Nur durch das, was er [sc. der Mensch] thut ohne Rücksicht auf Genuß, in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch leidend verschaffen könnte, giebt er seinem Dasein als der Existenz einer Person einen absoluten Werth" (5:208f.). Die moralische Zurechnungsfähigkeit eines Subjekts betrifft das, was es getan hat: „Wobey ich blos leidend bin (e. g. wenn ich genothigt etwas thue), das kan mir nicht beygemessen werden, und wo ich moralisch leidend bin, kan mir nicht zugerechnet werden; daher, wo ich blos leidend bin, ist keine that" (*Refl.* 7139, 19:256; vgl. 7:43; → Tat).

Dass die endliche Subjektivität von der Verbindung zwischen Spontaneität und Rezeptivität gekennzeichnet ist, wird prägnant noch in den Notizen des *Op. post.* ausgedrückt: „Der Endliche Geist ist derjenige der nicht anders als nur durch Leiden thätig wird, nur durch Schranken zum Absoluten gelangt; nur in sofern er Stoff empfängt handelt und bildet" (21:76).

Weiterführende Literatur

Gerhardt, Volker: „Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung. Zur Entwicklung des

Handlungsbegriffs bei Kant“, in: Prauss, Gerold (Hg.): Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, Frankfurt/M.: Klostermann 1986, 98–131.

Klemme, Heiner F.: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, Hamburg: Meiner 1996.

Tonelli, Giorgio: „La tradizione delle categorie aristoteliche nella filosofia moderna fino a Kant“, in: Studi urbinati 32, 1958, 121–143.

Watkins, Eric: „Kant’s Model of Causality: Causal Powers, Laws, and Kant’s Reply to Hume“, in: Journal of the History of Philosophy 42, 2004, 449–488.

Stefano Bacin

Tun und Unterlassen / Tun und Lassen

Kant verwendet die Ausdrücke ‚Tun und Unterlassen‘ und ‚Tun und Lassen‘ gleichbedeutend mit → Handeln sowie im Zusammenhang mit seinem Begriff des → Imperativs. „[Alle Imperative] sagen, daß etwas zu thun oder zu unterlassen gut sein würde“ (4:413). Weitere wichtige Stellen: 6:93; 6:213; 7:200; KrV A 807 / B 835.

Verwandte Stichworte

Handlung; Tat; Begehrungsvermögen; Erlaubnisgesetz

Philosophische Funktion

In *Religion* spricht Kant von „*sensibler That*“ (im Unterschied zu „*intelligibele[r]* That“) als „dem wirklichen Thun und Lassen“ (6:39 Anm.) oder auch von dem Wunsch, „Gott in allem unserm Thun und Lassen wohlgefällig zu sein“ (6:194f.). Auch in den Thesen, dass in moralischer Hinsicht „ein jeder sein Thun und Lassen selbst verantworten muß“ (7:200), dass das → Reich der Zwecke „durch unser Thun und Lassen wirklich werden kann“ (4:436 Anm.) oder dass es allein durch Freiheit möglich sei, „von seiner Vernunft bei unserem Thun und Lassen Gebrauch zu machen“ (4:455f.), verwendet Kant ‚Tun‘ und ‚Lassen‘ offenbar synonym mit ‚Handeln‘ (→ Handlung).

Im Unterschied zu ‚handeln‘ betont ‚tun und unterlassen‘, dass eine Entscheidung positiv oder negativ ausfallen kann: Man kann sich dazu entscheiden, Handlung H zu vollziehen (‚tun‘) oder nicht zu vollziehen (‚unterlassen‘). Eine Entscheidung *für* das Tun von H ist gleichzeitig eine Entscheidung *gegen* die Unterlassung von H.

Dieses logische Verhältnis ist für Kant von Bedeutung, wenn er den Inhalt der Gesetze und Imperative beschreibt: „Ich nehme an, daß es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori […] das Thun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen“ (KrV A 807 / B 835). Insofern Imperative eine positive Vorschrift enthalten, schreiben sie vor, „dieses oder jenes [zu] thun und das andre [zu] lassen“, was Kant als die „Formel, unter welcher eine jede Verbindlichkeit ausgesprochen wird“, bezeichnet (2:298). Allerdings gibt es auch Imperative, die lediglich vorschreiben, etwas zu unterlassen. In diesem Sinne fasst Kant zusammen: „[Alle Imperative] sagen, daß etwas zu thun oder zu unterlassen gut sein würde“ (4:413).

Das Tun und Lassen spielt auch in Kants Darstellung der praktischen Vermögen des Menschen eine Rolle. Kant verortet die Fähigkeit, „nach Belieben“ zu tun oder zu lassen, in einer bestimmten Art des → Begehrungsvermögens: „Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objecte angetroffen wird, heißt ein Vermögen *nach Belieben zu thun oder zu lassen*“ (6:213).

Kant bringt das ‚Belieben zu thun oder zu lassen‘ auch mit moralisch neutralen, bloß erlaubten Handlungen, den → Adiaphora, in Verbindung. Er lässt die Antwort auf die Frage offen, ob für das „Belieben zu thun oder zu lassen“ ebenfalls ein Gesetz – ein Erlaubnisgesetz – nötig wäre (6:223).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: „Das Problem der Erlaubnisgesetze im Spätwerk Kants“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Zum Ewigen Frieden, Berlin: Akademie 1995, 69–86.

Engstrom, Stephen: The Form of Practical Knowledge. Cambridge: Harvard University Press 2009, insbes. 28 und 51ff.

Claudia Blöser

Typik der reinen praktischen Urteilskraft

Unter ‚Typik der reinen praktischen Urteilskraft' versteht Kant in der *KpV* den Gebrauch, den die reine praktische Urteilskraft von der Natur – und zwar „der reinen Verstandesform derselben nach" (5:70) – als Typus bzw. Vorbild (vgl. 15:124; 18:51) macht, um das Sittengesetz als Gesetz der Freiheit auf konkrete Handlungen in der Sinnenwelt beziehen zu können (vgl. 5:67–71; 11:348; 11:340). Weitere wichtige Stellen: 5:67–71; 11:340; 11:348; 15:124; 18:51.

Verwandte Stichworte

Urteilskraft; Imperativ, kategorischer; Schematismus des reinen Verstandes

Philosophische Funktion

Die reine praktische Urteilskraft muss die „praktische Regel der reinen Vernunft" (5:67), die als „Gesetz der Freiheit" (5:68) notwendigerweise, d. h. ohne empirische Bestimmungsgründe, dem Willen vermittels der Begriffe von Gut und Böse ein Objekt bestimmt, auf konkrete, empirisch bedingte Handlungen anwenden. Die hierzu notwendige Vermittlung zwischen dem allgemeinen Gesetz der Freiheit, dessen Objekt, das Sittlich-Gute, etwas Übersinnliches ist, und den konkreten Handlungen, die zur empirisch bedingten Natur als der Sinnenwelt gehören, kann nicht, wie im Falle des reinen Verstandesbegriffes der → Kausalität als Naturgesetz, dem die Gegenstände der sinnlichen Anschauung unterworfen sind, durch ein → Schema der transzendentalen → Einbildungskraft in der sinnlichen Anschauung geleistet werden; sie erfordert stattdessen ein Gesetz des Verstandes, das als „*Typus* des Sittengesetzes" (5:69) der freien Willensbestimmung zugrunde liegt und gleichwohl an Gegenständen der Sinne konkret dargestellt werden kann, „mithin ein Naturgesetz, aber nur seiner Form" (5:69) bzw. der „*Form der Gesetzmäßigkeit* überhaupt" (5:70) nach. Die Regel der Urteilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft lautet daher: „Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, sie du wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest" (5:69).

Die Typik der Urteilskraft dient zugleich dazu, den „*Empirism* der praktischen Vernunft" (5:70) abzuwehren, der die praktischen Begriffe des Guten und Bösen aus der Erfahrung der Handlungsfolgen für die → Glückseligkeit, d. h. aus empirischem Interesse statt aus dem unbedingten Bewusstsein sittlicher Verpflichtung, bestimmt. Ebenso wehrt sie den „*Mysticism* der praktischen Vernunft" (5:70) ab, der die Anschauung eines „unsichtbaren Reichs Gottes" (5:71) zum Schema (statt eines bloßen → Symbols) der Anwendung moralischer Begriffe macht und sich damit in „Schwärmerei" (5:71) verliert. Angemessen ist dem Gebrauch moralischer Begriffe lediglich der „*Rationalism* der Urtheilskraft […], der von der sinnlichen Natur nichts weiter nimmt, als was auch reine Vernunft für sich denken kann, d. i. die Gesetzmäßigkeit, und in die übersinnliche nichts hineinträgt, als was umgekehrt sich durch Handlungen in der Sinnenwelt nach der formalen Regel eines Naturgesetzes überhaupt wirklich darstellen läßt" (5:71).

Weiterführende Literatur

Beck, Lewis White: Kants „Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar, übers. von Karl-Heinz Ilting, München: Wilhelm Fink ²1985, insbes. 151–157.

Ulrich Seeberg

Tyrann, Tyrannei

Ein Tyrann ist ein „gewaltthätig[er]" (8:299), die „Rechte des Volks" kränkender (8:382) Herrscher. Tyrannei ist die Herrschaft eines Tyrannen. Weitere wichtige Stellen: 6:320; 8:299; 8:382; *Refl.* 7700, 19:494.

Verwandte Stichworte

Despotismus, despotisch; Widerstand; Gegengewalt

Philosophische Funktion

Die Tyrannei ist eine gesteigerte Form des Despotismus: Der „Tyrann ist ein grausamer Despot" (*Refl.* 6188, 18:483; vgl. 8:120). Das Prinzip des Despotismus „ist das der eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Gesetzen, die er selbst gegeben hat, mithin der öffentliche Wille, sofern er von dem Regenten als sein Privatwille ge-

handhabt wird“ (8:352; vgl. 6:316). Kommt zu der durch die Verknüpfung von Exekutive und Legislative ermöglichten Eigenmächtigkeit noch die gewalttätige Verletzung des ursprünglichen Vertrags hinzu, so ist die Herrschaft tyrannisch (vgl. 8:299).

Nach Kant ist dem Untertan auch gegen tyrannische →Gewalt keine Gegengewalt erlaubt. Der Grund dafür soll sein, dass das Volk nach Herstellung des rechtlichen Zustandes kein „zu Recht beständiges“ (8:300), also rechtlich durchsetzbares Urteil mehr darüber hat, wie die Verfassung „solle verwaltet werden. Denn man setze: es habe ein solches und zwar dem Urtheile des wirklichen Staatsoberhaupts zuwider; wer soll entscheiden, auf wessen Seite das Recht sei? Keiner von beiden kann es als Richter in seiner eigenen Sache thun“ (8:300). Es müsste also noch ein „Oberhaupt über dem Oberhaupte geben, […] welches sich widerspricht“ (8:300). Kant betont dabei, dass ein Volk, das die „drückende Gewalt eines so genannten Tyrannen“ (8:382) gewaltsam abwerfe, „ihm (dem Tyrannen) […] kein Unrecht durch die Entthronung“ (8:382) zufüge. „Nichts desto weniger ist es doch von den Unterthanen im höchsten Grade unrecht, auf diese Art ihr Recht zu suchen“ (8:382), „weil dieselbe (zur Maxime angenommen) alle rechtliche Verfassung unsicher macht und den Zustand einer völligen Gesetzlosigkeit (status naturalis), wo alles Recht aufhört, wenigstens Effect zu haben, einführt“ (8:301).

Robert Alexy

Übel

Kant unterscheidet in seiner kritischen Moralphilosophie den Begriff des Übels (im engeren Sinne) von dem des →Bösen wie den korrelativen Begriff des →Wohls von dem des (moralisch) →Guten: „Das *Wohl* oder *Übel* bedeutet immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der *Annehmlichkeit* oder *Unannehmlichkeit*, des Vergnügens und Schmerzens, und wenn wir darum ein Object begehren oder verabscheuen, so geschieht es nur, so fern es auf unsere Sinnlichkeit und das Gefühl der Lust und Unlust, das es bewirkt, bezogen wird. Das *Gute* oder *Böse* bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den *Willen*, so fern dieser durchs *Vernunftgesetz* bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objecte zu machen“ (5:60). Anders als die eindeutigen Wörter „böse“ und „wohl“ kommt freilich „übel“ (wie erst recht „gut“) auch in der neutralen Bedeutung vor, die ein qualifizierendes „physisch“ oder „moralisch“ (übel bzw. gut) oder etwa die Rede vom „Übel der Unwahrhaftigkeit“ (6:431) ermöglicht. Weitere wichtige Stellen: 2:182; KrV B 329; 5:37; 8:23f.; 8:123; 8:265; 6:74 Anm.

Verwandte Stichworte

Böse, das; Böses, radikales; Gerechtigkeit; Strafe; Teleologie, teleologisch; Theodizee

Philosophische Funktion

1 Die Unterscheidung der Begriffe des Übels und des Bösen

Kant ist sich dessen bewusst, dass die Unterscheidung der beiden Termini eine Eigentümlichkeit der deutschen Sprache ist: „Die deutsche Sprache hat das Glück, die Ausdrücke zu besitzen, welche diese Verschiedenheit nicht übersehen lassen. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *bonum* benennen, hat sie zwei sehr verschiedene Begriffe und auch eben so verschiedene Ausdrücke: für *bonum* das *Gute* und das *Wohl*, für *malum* das *Böse* und das *Übel* (oder *Weh*), so daß es zwei ganz verschiedene Beurtheilungen sind, ob wir bei einer Handlung das *Gute* und *Böse* derselben, oder unser *Wohl* und *Weh* (Übel) in Betrachtung ziehen.“ (5:59f.). – An einer späteren Stelle bemerkt Kant freilich: „Im Lateinischen läßt sich die Zweideutigkeit in den Ausdrücken: das *Übel* (*malum*) und das *Böse* (*pravum*), leichter als im Griechischen verhüten.“ (8:415 Anm.; wiewohl auch das Griechische mit dem *aischron* über einen Ersatz für *kakon* verfügt). Das Übel in engerer Bedeutung ist dasjenige, von dem wir frei zu sein *begehren*, während das Böse dasjenige ist, das wir „nach Anweisung der Vernunft“ vermeiden *wollen;* letzteres betrifft den Wert einer →Person, ersteres nur den Wert ihres Zustands (vgl. 5:60). Daher können wir mit unserer Vernunft „etwas ein Übel nennen, welches doch jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, bisweilen gar unmittelbar, erklären muß“, z. B. eine (schmerzhafte) chirurgische Operation, vor allem aber eine verdiente Strafe (5:61). Diese erklärt Kant als „ein physisches Übel, welches, wenn es auch nicht als *natürliche* Folge mit dem moralisch Bösen verbunden wäre, doch als Folge nach Principien einer sittlichen Gesetzgebung verbunden werden müßte“ (5:37). Dieses Verhältnis zwischen dem moralischen und dem physischen Übel ist eine Forderung der →Vernunft, weshalb Kant von der Strafe sagt: „selbst der, der sie empfängt, muß in seiner Vernunft erkennen, daß ihm Recht geschehe, weil er die Proportion zwischen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht sieht“ (5:61). Nach der Idee der Strafwürdigkeit ist das Übel mithin ein Implikat der moralischen Gerechtigkeit, so wie umgekehrt nach der Idee der →Glückswürdigkeit das Wohlbefinden in genauer Proportion zur Moralität Implikat der moralischen Gerechtigkeit ist – unter dem Namen des →höchsten Gutes.

2 Das Übel als real-negative Größe

In *Negative Größen* arbeitet Kant eine wichtige Voraussetzung für eine angemessene Fassung der Begriffe sowohl des Übels als auch des Bösen heraus, wenn er die Frage nach dem →Realgrund des Übels von der bloß begrifflichen Negation des Guten unterscheidet. Er tadelt „viele Philosophen“ (womit Crusius und Maupertuis gemeint sein könnten, vgl. 2:169 und 2:181), „daß sie mehrentheils die Übel wie bloße Verneinungen behandeln, ob es gleich nach unsern Erläuterungen offenbar ist: daß es Übel des Mangels (*mala defectus*) und Übel der Beraubung (*mala privationis*) giebt. Die erstern sind Verneinungen, zu deren entgegengesetzter Position kein Grund ist, die letztern setzen positive Gründe voraus, dasjenige Gute aufzuheben, wozu wirklich ein anderer Grund ist,

und sind ein *negatives Gute*“ (2:182). In der *KrV* erinnert Kant an den Zusammenhang solcher Differenzierungen mit seinem kritischen Unternehmen, wenn er in der *Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe* mit Bezug auf den Satz der Leibniz-Wolffianischen Schule, dass → Realitäten einander niemals widerstreiten, schreibt: „Nach diesem Grundsatze sind z. E. alle Übel nichts als Folgen von den Schranken der Geschöpfe, d. i. Negationen, weil diese das einzige Widerstreitende der Realität sind (in dem bloßen Begriffe eines Dinges überhaupt ist es auch wirklich so, aber nicht in den Dingen als Erscheinungen)“ (KrV A 273 / B 329).

3 Der Begriff des Übels in Theodizee und Geschichtsphilosophie

Wie mit dem Übel in der Welt die → Güte und → Allmacht → Gottes vereinbar sei, ist das Problem des → Optimismus und der Theodizee, wie sie noch in der pragmatischen Reflexion auf das Erdbeben von Lissabon (vgl. 1:455ff.) durchscheint. – Als eine kritische Abwandlung der Theodizee-Problematik, insofern sie nach dem Sinn des Übels in der Welt fragt, kann man die Geschichtsphilosophie Kants ansehen. Kant ist der Überzeugung, „daß die größten Übel, welche gesittete Völker drücken, uns vom *Kriege* und zwar nicht so sehr von dem, der wirklich oder gewesen ist, als von der nie nachlassenden und sogar unaufhörlich vermehrten *Zurüstung* zum künftigen zugezogen werden“ (8:121). Wie schon in jener Reflexion auf das Erdbeben, so geht es Kant um eine Darstellung der → Geschichte, die „dem Menschen […] ersprießlich und dienlich zur Lehre und Besserung“ ist, „die ihm zeigt: daß er der Vorsehung wegen der Übel, die ihn drücken, keine Schuld geben müsse“ (8:123). Diese Idee hat Kant zuvor in der *Geschichte* umrissen: „Was also der zwecklose Zustand der Wilden that, daß er nämlich alle Naturanlagen in unserer Gattung zurück hielt, aber endlich durch die Übel, worin er diese versetzte, sie nöthigte, aus diesem Zustande hinaus und in eine bürgerliche Verfassung zu treten, in welcher alle jene Keime entwickelt werden können, das thut auch die barbarische Freiheit der schon gestifteten Staaten“, indem sie nämlich die Staaten endlich durch die Übel der Kriege dazu zwingt, „ein Gesetz des Gleichgewichts auszufinden und eine vereinigte Gewalt, die demselben Nachdruck giebt, mithin einen weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit einzuführen“ (8:25f.).

So sehr der Begriff des (physischen) Übels auch Implikat der innerweltlichen → Strafgerechtigkeit ist, eine „doktrinale Theodizee“ (vgl. 8:256), die das Übel in der Welt pauschal als „fürchterliche Strafruthe der Menschen“ (1:455) interpretiert, kommt für die reife Moralphilosophie Kants nicht mehr in Frage, „weil Naturgesetz und Sittengesetz ganz ungleichartige Principien erfordern, und der Beweis der letztern Weisheit gänzlich a priori geführt, also schlechterdings nicht auf Erfahrung von dem, was in der Welt vorgeht, gegründet werden muß“ (8:256 Anm.) wie Kant in der *Theodizee* deutlich macht. „Die Freunde Hiobs bekennen sich zu dem System der Erklärung aller Übel in der Welt aus der göttlichen *Gerechtigkeit*, als so vieler Strafen für begangene Verbrechen“ (8:265). Aber das ist für Kant nichts als Heuchelei und „Tücke“ derer, denen sich bei Gott „durch ihr Urtheil in Gunst zu setzen […] mehr am Herzen liegt als an der Wahrheit“ (8:265).

4 Annahme des Übels als Strafe in der moralischen Sinnesänderung

Dies schließt aber nicht aus, dass es einen guten Sinn haben kann, das Übel, das uns widerfährt, freiwillig für uns selbst als Strafe zu *akzeptieren*. So überlegt Kant in der *Religion*, ob in dem Zustand der → Sinnesänderung selbst „schon durch den Begriff einer moralischen Sinnesänderung diejenigen Übel als enthalten gedacht werden können, die der neue, gutgesinnte Mensch als von ihm (in andrer Beziehung) verschuldete und als solche *Strafen* ansehen kann, wodurch der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge geschieht“ (6:73f.). Die Antwort liegt in einer stellvertretenden Aufopferung des „neuen Menschen“ für den alten: „Was ihm in jener Qualität (der des alten Menschen) als Strafe gebühren würde (und das sind alle Leiden und Übel des Lebens überhaupt), das nimmt er in der Qualität des neuen Menschen freudig bloß um des Guten willen über sich“ (6:74 Anm.).

Weiterführende Literatur

Brachtendorf, Johannes: „Kants Theodizee-Aufsatz – Die Bedingungen des Gelingens philosophischer Theodizee“, in: Kant-Studien 93, 2002, 57–83.

Eusterschulte, Anne: „Der aufgeklärte Sündenfall. Kants Begriff des Bösen und die Zumutungen menschlicher Freiheit“, in: Ingensiep, Hans Werner / Baranzke, Heike / Eusterschulte, Anne (Hg.): Kant-Reader, Würzburg: Königshausen und Neumann 2004, 315–348.

Oberer, Hariolf: „Über einige Begründungsaspekte der Kantischen Strafrechtslehre“, in: Brandt, Reinhard (Hg.): Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposion Wolfenbüttel 1981, Berlin u. a.: de Gruyter 1982, 399–423.

Schulte, Christoph: „Zweckwidriges in der Erfahrung. Zur Genese des Mißlingens aller philosophischen Versuche in der Theodizee bei Kant“, in: Kant-Studien 82, 1991, 371–396.

Bernward Grünewald

Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee

Der Aufsatz (vgl. 8:255–271) erschien erstmals im September 1791 in der Zeitschrift →*Berlinische Monatsschrift* (hg. von Johann Erich →Biester, Berlin: Haude und Spener, S. 194–225). Das Manuskript ist verschollen (vgl. Stark, *Nachforschungen*, S. 281ff.). Es ist lediglich ein loses Blatt der kantischen Vorarbeiten erhalten (*L Bl* G13 RIII, 23:85).

Aufgrund eines Briefes vom 29. Dezember 1789 lässt sich vermuten, dass ein erheblicher Teil (oder zumindest ein umfangreicher Entwurf) der Schrift bereits Jahre vor ihrem Erscheinen verfasst wurde. Kant teilt in diesem Brief dem Herausgeber Biester mit, er habe „verschiedene Stücke für Ihr periodisches Werk angefangen“ (11:119), sei bislang jedoch immer wieder wegen anderer Pflichten von ihrer Fertigstellung abgehalten worden. *Theodizee* war die erste Arbeit Kants, die nach diesem Brief in der *Berlinischen Monatsschrift* erschien. Kant hat u. a. wohl auch auf Material aus seinen erstmals 1783/84 gehaltenen *Vorlesungen über Rationaltheologie* (vgl. 28:989ff.) zurückgegriffen (vgl. Schulte, *Zweckwidriges*, S. 381f.).

Über einen konkreten Anlass der Veröffentlichung ist nichts Sicheres bekannt. Es ist aber anzunehmen, dass Kant mit seinem allgemeinen Plädoyer für →Wahrhaftigkeit in Religionsfragen und insbesondere mit seiner *Schlußanmerkung* (8:267–271) implizit auch die neue, seit 1788 herrschende, aufklärungsfeindliche Religionspolitik und Zensur in Berlin kommentieren wollte, über die er u. a. durch Briefe von Biester und Kiesewetter informiert war.

Die häufig zu lesende Einschätzung, bei *Theodizee* handle es sich um eine ‚Vorarbeit‘ der Religionsschrift, führt in die Irre, da das Theodizeeproblem in *Religion* gar keine Rolle spielt. Berechtigter ist es, von dem Aufsatz als einem Nachtrag zu den drei *Kritiken* zu sprechen. Während sich Kant nämlich in *KrV* auf breitem Raum der Zurückweisung klassischer →Gottesbeweise widmet, und er in *KrV*, *KU* und insbesondere *KpV* viel Mühe darauf verwendet, selbst ein moralisches Argument für die Annahme der Existenz Gottes zu entwickeln (→Gottesbeweis, moralischer), verliert er über Argumente wider die Existenz Gottes nur wenige, sehr allgemein gehaltene Worte; das Theodizeeproblem wird nicht einmal erwähnt. *Theodizee* schließt diese von Kant wohl selbst empfundene Lücke.

Der Hauptteil der Schrift zerfällt in drei, von Kant selbst als solche kenntlich gemachte Abschnitte. Im *ersten* Abschnitt (vgl. 8:255–262) skizziert Kant das Programm der (wie er sie später nennen wird) ‚doktrinalen‘ oder ‚eigentlichen‘ →Theodizee (vgl. 8:264) und versucht zu zeigen, dass alle bisherigen Versuche, dieses Programm einzulösen, gescheitert sind. „Unter einer Theodicee versteht man die Vertheidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt“ (8:255). Für eine (doktrinale) Verteidigung müsse entweder bewiesen werden, dass gar kein zweckwidriges Übel existiert, oder dass das Übel sich als eine auch für Gott „unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge“ ergibt, oder dass nicht Gott, sondern freie und damit zurechnungsfähige „Weltwesen“ wie wir Menschen seine Verursacher sind (8:255).

Keine der bislang vorgeschlagenen, gängigen Rechtfertigungen Gottes hält nach Kant der Prüfung vor dem „Gerichtshofe der Vernunft“ (8:255) stand. Dies wird von ihm nacheinander für moralische Übel, die in Spannung zur Heiligkeit Gottes stehen, für physische Übel (Schmerzen u. Ä.), die die Gütigkeit Gottes in Frage stellen, und für

das in der Welt bestehende Missverhältnis von Schuld und Strafe, das mit der Gerechtigkeit Gottes unverträglich zu sein scheint, vorgeführt (vgl. 8:258–262).

Im *zweiten* Abschnitt (vgl. 8:263f.) bietet Kant eine erkenntnistheoretische Begründung für das prinzipielle Scheitern doktrinaler Theodizeeversuche: Wir haben zwar einen Begriff von der zweckmäßigen Ordnung der Natur, d. h. von einer „*Kunstweisheit* in der Einrichtung dieser Welt", ebenso – vermittelt über unser Wissen um das Sittengesetz – einen Begriff von einer „*moralischen Weisheit*, die in eine Welt überhaupt durch einen vollkommensten Urheber gelegt werden könnte" (8:263). Allein „[…] von der *Einheit in der Zusammenstimmung* jener Kunstweisheit mit der moralischen Weisheit in der Sinnenwelt haben wir keinen Begriff und können auch zu demselben nie zu gelangen hoffen" (8:263; → Noumenon/Phaenomenon).

Im *dritten* Abschnitt (vgl. 8:264–267) führt Kant den Begriff der „*authentische[n]* Theodizee" ein. Obwohl doktrinale Versuche, das Problem des Übels zu lösen, erfolglos bleiben müssen, kann man „auch der bloßen Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit den Namen einer Theodicee nicht versagen, wenn sie ein *göttlicher Machtspruch*, oder (welches in diesem Falle auf Eins hinausläuft) wenn sie ein Ausspruch derselben Vernunft ist, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen nothwendig und vor aller Erfahrung machen" (8:264). Der Glaube an Gott liegt im → moralischen Interesse der praktischen Vernunft (vgl. 8:262), moralische Subjekte müssen die Existenz Gottes rationalerweise annehmen. Dadurch erhält zugleich auch der „Buchstabe[] seiner Schöpfung" (8:264) einen Sinn für sie; nicht, weil ihnen der göttliche Plan hinter jedem Übel in der Welt einsichtig geworden wäre, sondern dadurch, dass mit dem Glauben an Gott zugleich geglaubt wird, dass es eine (aufs Ganze gesehen) moralisch gerechte Weltordnung gibt. Kant erläutert in *Theodizee* den Zusammenhang von moralischer Gesinnung und Annahme der Existenz Gottes kaum, sondern setzt beim Leser die Kenntnis seines moralischen Gottesbeweises voraus (→ Postulate der reinen praktischen Vernunft). Die Überlegenheit authentischer gegenüber doktrinaler Theodizee wird von ihm am Beispiel des aufrichtigen Hiobs und seiner heuchlerischen Freunde verdeutlicht, deren Tücke darin bestand, „Dinge zum Schein zu behaupten, von denen sie doch gestehen mußten, daß sie sie nicht einsahen" (8:265).

In der *Schlußanmerkung* greift Kant das Thema religiöser Wahrhaftigkeit erneut auf, wobei er sich in teils leidenschaftlicher Weise gegen das Wöllnersche Religionsedikt wendet, wenn auch ohne es zu erwähnen: Wer sich öffentlich zu einem Glauben bekenne, den er nicht habe, „der *lügt* nicht bloß die ungereimteste Lüge (vor einem Herzenskündiger), sondern auch die frevelhafteste, weil sie den Grund jedes tugendhaften Vorsatzes, die Aufrichtigkeit, untergräbt" (8:268f.). Sobald man *äußere Bekenntnisse* zu einem *Erwerbmittel*, d. h. zu einer Einstellungsbedingung, mache, werde die „Denkungsart […] des gemeinen Wesens" selbst allmählich vergiftet (8:269).

Theodizee erzielte zu Lebzeiten Kants eine beachtliche Wirkung (Reaktionen von Biester, G. L. → Spalding (anonym), J. F. Zöllner, S. → Maimon u. a., vgl. die Aufstellung bei Schulte, *Zweckwidriges*, S. 393ff.), wobei Ablehnung und Zustimmung sich in etwa die Waage hielten. In der gegenwärtigen Theologie und Religionsphilosophie hat sich Kants Hauptthese, eine doktrinale Theodizee sei ebenso unmöglich wie unnötig, mehrheitlich durchgesetzt. Einige analytische Religionsphilosophen (van Inwagen, Wykstra, Alston u. a.) haben versucht, ein an Kant gemahnendes erkenntnistheoretisches Argument für das unvermeidliche Scheitern doktrinaler Theodizeen zu liefern – allerdings ohne explizit an *Theodizee* anzuknüpfen (vgl. Howard-Snyder, *Evidential Argument*).

Weiterführende Literatur

Brachtendorf, Johannes: „Kants Theodizee-Aufsatz. Die Bedingungen des Gelingens philosophischer Theodizee", in: Kant-Studien 93, 2002, 57–83.

Schulte, Christoph: „Zweckwidriges in der Erfahrung. Zur Genese des Mißlingens aller philosophischen Versuche in der Theodizee bei Kant", in: Kant-Studien 82, 1991, 371–396.

Weidemann, Christian: Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie, Freiburg/Br.: Alber 2007, insbes. Kap. 3.2.

Christian Weidemann

Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie

Der Aufsatz erschien in zwei Teilen in der Zeitschrift *Der Teutsche Merkur* (Januar und Februar 1788, S. 36–52 und S. 107–136). Er behandelt das Thema der Abstammung der verschiedenen →Menschenrassen, tangiert dabei aber auch grundlegende Fragen zur Verwendung teleologischer Prinzipien in der Wissenschaft (→Teleologie). Kant vertritt darin die Auffassung, dass sich das Menschengeschlecht in seinen verschiedenen Erscheinungsformen aus einem einzigen Stamm entwickelt hat (Monogenese). Diese Auffassung steht im Gegensatz zu einer polygenetischen Auffassung, nach der die Menschheit aus mehreren, voneinander unabhängigen Stämmen hervorgegangen ist. Zudem vertritt Kant eine prä-dispositionelle Theorie der →zweckmäßigen Anpassung an die Umweltbedingungen auf der Grundlage von in der Art ursprünglich angelegten →Keimen. Eine editorisch zuverlässige Textausgabe findet sich in 8:157–184. Ein Manuskript ist nicht erhalten.

Der Anlass für die Abfassung der Schrift war zunächst die Kritik →Georg Forsters an Kants Ansichten zur Abstammungslehre des Menschen, die Kant vor allem in den beiden Aufsätzen →*Menschenrace* (erschienen in *Berlinische Monatsschrift* im November 1785) und →*Mutmaßlicher Anfang* (erschienen in *Berlinische Monatsschrift* im Januar 1786) darlegte. Forster brachte seine Kritik in dem Essay *Noch etwas über die Menschenraße* (erschienen 1786 im *Teutschen Merkur*) vor. *Teleolog. Prinz.* stellt somit einen wichtigen Beitrag in der Kant-Forster-Kontroverse dar (vgl. Godel/Stiening, *Kant-Forster-Kontroverse*). Der Titel deutet bereits daraufhin, dass Kant seine Verteidigung hauptsächlich auf wissenschaftstheoretische Überlegungen stützt, mit denen er versucht, Forsters Ablehnung heuristischer (insbesondere teleologischer) Prinzipien zugunsten direkter, empirischer Evidenzen zurückzuweisen. Darüber hinaus nutzte Kant den Aufsatz als Gelegenheit, um K. L. Reinholds *Briefe über die kantische Philosophie* (erschienen in 1786 im *Teutschen Merkur*) zu würdigen und somit Reinholds gutes Verständnis der kantischen Philosophie anzuerkennen. Um eine solche Anerkennung hatte Reinhold Kant explizit in einem Brief vom Oktober 1787 gebeten (vgl. 10:497–500).

Kant beginnt seine Abhandlung mit der Klärung methodischer Prämissen, um so die vermeintlichen Missverständnisse in Forsters Kritik an seiner Theorie aufdecken zu können. Er weist zunächst darauf hin, dass das „theoretische[]“ Vorgehen in der Naturforschung durch ein „teleologische[s]“ Vorgehen ergänzt werden muss, um so dem „Mangel der unzulänglicher Theorie“ (8:159) Abhilfe zu schaffen. Durch die →teleologische Urteilskraft lassen sich zwar keine (mechanisch) wirkenden →Ursachen bestimmen, jedoch lassen sich Erklärungen unter der Annahme einer sich zweckmäßig, d. h. nach →Endursachen, entwickelnden Natur finden. Kant argumentiert, dass auch Forster, der sich vor allem auf durch ausführliche Reisetätigkeit gesammelte empirische Befunde beruft, das teleologische Prinzip anerkennen muss, da sich nach diesem Prinzip „der Naturforscher sogar im *Suchen* und Beobachten solle leiten lassen“ (8:161). Des Weiteren kritisiert Kant, dass Forster den Unterschied zwischen der klassifizierenden Naturbeschreibung und der erklärenden Naturgeschichte nicht berücksichtigt. Während die Naturbeschreibung eine „Wissenschaft in der ganzen Pracht eines großen Systems“ ist, zeigt die Naturgeschichte „nur Bruchstücke, oder wankende Hypothesen“ auf (8:162). Forsters eigene Arbeiten stuft Kant als Naturgeschichte, nicht jedoch als wissenschaftliche Naturbeschreibung ein.

Den Hauptteil des Textes widmet Kant der Analyse der eigentlichen Frage nach der Abstammung der Menschenrassen. Dazu beginnt er mit der Klärung seines Begriffs der *Rasse*, den Forster angefochten hatte. Diesen verortet er zwischen dem Begriff des *Stamms* und dem des *Menschenschlags*. Eine Rasse ist durch bestimmte (meist physische) Eigenschaften gekennzeichnet, die notwendigerweise erblich sind, die aber keine bestimmenden Merkmale der Art als solcher sind. Eine Rasse kann wiederum verschiedene Varietäten aufweisen, was zur Unterscheidung verschiedener Menschenschläge führt.

Das Hauptkriterium für die Unterscheidung verschiedener Menschenrassen ist für Kant die

Hautfarbe. Schwarzhäutige Afrikaner und weißhäutige Europäer bilden unterschiedliche Rassen, können dennoch fortpflanzungsfähige Nachkommen zeugen und gehören daher derselben biologischen Art an. Die rassen-spezifischen Hautfarben erklärt Kant einerseits durch eine *zweckmäßige Anpassung* an die jeweiligen Klimata in der Entwicklungsgeschichte der Rassen, andererseits durch *ursprüngliche* → Anlagen (oder Keime), die in der gesamten Art bereits entwicklungsbereit vorliegen müssen, um bei den entsprechenden Umweltbedingungen als vererbbare Eigenschaften hervortreten zu können. Dabei geht Kant von einem gemeinsamen Stamm aller menschlichen Rassen aus (Monogenese-These). Forster hingegen sieht durch seine empirischen Befunde eine Polygenese-These, insbesondere eine Zwei-Stämme-Hypothese, gestützt. Gegen Forster argumentiert Kant, dass weder eine Mono- noch eine Polygenese-Theorie im strengen Sinne bewiesen werden kann, dass das teleologische Prinzip aber eine Ein-Stamm-These als die wahrscheinlichste Erklärung nahelegt.

Kant schließt seine Analyse mit allgemeineren wissenschaftstheoretischen Reflektionen. Er hebt das naturalistische Prinzip hervor, nach dem die Naturwissenschaften alles mit Natursachen erklären müssen. Die Frage nach dem Ursprung der organischen Wesen und insbesondere des Menschengeschlechts überschreitet allerdings die Grenzen der Naturwissenschaften. Sie kann nur unter Zuhilfenahme teleologischer Erklärungsprinzipien beantwortet werden.

Im letzten Teil des Aufsatzes stellt Kant die Diskussion in einen größeren Zusammenhang mit seiner kritischen Philosophie. Zum einen verweist er auf die systematische Verbindung zwischen „natürliche[r] *Teleologie*“ und „reine[r] Teleologie, d. i. […] Moral“ (8:182f.), die er in der *KpV* behandelt. Die „natürliche Teleologie“ der Naturforschung orientiert sich demnach am Vorbild der praktischen Vernunft, welche das „Vermögen ist, Etwas gemäß *einer Idee*, die Zweck [der Freiheit] genannt wird, hervorzubringen“ (8:181). Zum anderen stellt Kant die Notwendigkeit einer gesonderten Abhandlung über die Möglichkeit einer natürlichen Teleologie und einer Natur überhaupt fest. Dies ist als Hinweis auf die zwei Jahre später erscheinende *KU* zu deuten, deren zweiter Teil zur „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ das Prinzip der teleologischen Naturbeschreibung transzendentalphilosophisch analysiert.

Im letzten Teil des Aufsatzes würdigt Kant Reinholds scharfsinnige Auslegung seiner Transzendentalphilosophie und klärt zudem eine Ambiguität bezüglich der Deduktion der Kategorien auf.

Die Schrift greift viele Themen von Kants Vorlesungen zur *Anthropologie* und zur *Physischen Geographie* auf. Sie baut auf den Ergebnissen der *KrV* auf und setzt insbesondere das in der zweiten → *Analogie der Erfahrung* bewiesene Kausalitätsprinzip voraus. Des Weiteren enthält sie wichtige Vorarbeiten zur *KU*, die u. a. die wissenschaftstheoretischen Überlegungen zu teleologischen Erklärungen in der Biologie weiterentwickelt. Zugleich besteht ein Zusammenhang zu Kants kritischen Schriften zur Ethik. In der Sekundärliteratur gibt es eine Debatte darüber, inwiefern Kants Aussagen zur Überlegenheit der europäischen Rasse und zur Minderwertigkeit der afrikanischen Rasse, die als rassistisch gewertet werden müssen, im Widerspruch zu seiner universalistischen Ethik stehen. Spätere Werke, z. B. *Frieden*, legen nahe, dass Kant seine Ansichten zugunsten eines konsequenten Universalismus grundlegend revidiert hat (vgl. Kleingeld, *Kant's Second Thoughts*).

Der Aufsatz beinhaltet wesentliche Überlegungen zu Prädisposition und natürlicher Anpassung, die im 19. Jh. in den Debatten zur Evolutionstheorie einflussreich geworden sind. Insbesondere veranlasste die Schrift Johann Friedrich Blumenbach, seine Theorie zum Bildungstrieb umfassend zu überarbeiten, was in einer erneuten Auflage seines *Handbuch der Naturgeschichte* (1797) dokumentiert ist.

Weiterführende Literatur

Godel, Rainer / Stiening, Gideon (Hg.): Klopffechtereien – Missverständnisse – Widersprüche? Methodische und methodologische Perspektiven auf die Kant-Forster-Kontroverse (Laboratorium Aufklärung 10), München: Fink 2012.

Kleingeld, Pauline: „Kant's Second Thought on Race“, in: Philosophical Quarterly 57, 2007, 573–592.

Katharina Kraus

Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis

Der Aufsatz erschien in der Zeitschrift *Berlinische Monatsschrift* (Bd. 22, 1793, S. 201–284). Soweit bekannt, ist das Manuskript nicht erhalten.

Den Anlass für die Abfassung gab ein Abschnitt in Christian → Garves 1792 erschienener Schrift *Versuche über verschiedene Gegenstände* (S. 111–116), in dem dieser kritisiert, dass Kants ethische Theorie der moralischen Praxis nicht gerecht werde; Kants Unterscheidung zwischen dem Streben nach Glückseligkeit und dem Bemühen um Glückswürdigkeit begreife er zwar mit seinem Kopf, er finde sie aber nicht in seinem Herzen (vgl. Garve, *Versuche über verschiedene Gegenstände*, S. 112).

Kant nimmt Garves Kritik zum Anlass, das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis grundsätzlich in Bezug auf die Moral, das Staats- und das Völkerrecht zu klären. In der Einleitung weist er darauf hin, dass für die Anwendung einer Theorie → Urteilskraft nötig ist, um festzustellen, ob ein bestimmter Fall unter eine Regel fällt (vgl. 8:275). Ein Mangel an Urteilskraft sei aber kein Mangel der Theorie. Außerdem falle in jeder Theorie, „welche auf dem *Pflichtbegriff* gegründet ist, […] die Besorgniß wegen der leeren Idealität dieses Begriffs ganz weg“ (8:276), weil eine Pflicht, der man nicht nachkommen könnte, widersinnig sei.

Im ersten, der Moral gewidmeten Abschnitt antwortet Kant auf Garves Kritik, indem er dessen Missverständnisse seiner Ethik korrigiert. Er habe nicht behauptet, dass moralische Vervollkommnung der einzige Endzweck des Menschen sei, dass moralische Pflichten auf der Lehre vom höchsten Gut beruhten und dass der Tugendhafte niemals auf seine Glückseligkeit Rücksicht nehmen dürfe. Kant räumt ein, dass man über die Motive der Pflichterfüllung niemals Gewissheit haben könne, beharrt aber darauf, dass die Gründe, die für sie sprechen, für jedermann einsichtig seien.

Im zweiten Abschnitt über das Staatsrecht geht Kant von der Feststellung aus, dass der Begriff des äußeren Rechts „gänzlich aus dem Begriffe der *Freiheit* im äußeren Verhältnisse der Menschen zueinander“ hervorgehe und „gar nichts mit dem Zwecke, den alle Menschen natürlicher Weise haben (der Absicht auf Glückseligkeit)“, zu tun habe (8:289). Er erläutert dann die drei Prinzipien, auf denen der bürgerliche Zustand als rechtlicher Zustand beruhe: (1) auf der *Freiheit* aller Mitglieder des Staates als Menschen, (2) auf der *Gleichheit* derselben als Untertanen und (3) auf ihrer *Selbständigkeit* als Bürger (vgl. 8:290).

In der *Folgerung* (8:297ff.) nimmt Kant die vertragstheoretische Begründung staatlicher Herrschaft auf und modifiziert sie in entscheidender Hinsicht. Zwar beruhe die rechtliche Verfassung eines Gemeinwesens auf einem ursprünglichen ‚Contract‘ (vgl. 8:297), aber dieser Vertrag sei „keineswegs als ein *Factum* vorauszusetzen nöthig“ (8:297), vielmehr sei er „eine *bloße Idee* der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als ob sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen *können*, und jeden Unterthan, so fern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe. Denn das ist der Probirstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes. Ist nämlich dieses so beschaffen, daß ein ganzes Volk *unmöglich* dazu seine Einstimmung geben *könnte* […], so ist es nicht gerecht […]“ (8:297). Die Idee des Gesellschaftsvertrags sei also „nur als Vernunftprincip der Beurtheilung aller öffentlichen rechtlichen Verfassung überhaupt“ (8:302) anzusehen.

Außerdem vertritt Kant hier die These, dass es kein Recht zum Widerstand gegen die Staatsgewalt geben könne, selbst wenn diese den ursprünglichen Vertrag verletzt hat. Durch die Annahme eines solchen Rechts würde die Idee eines bürgerlichen Gemeinwesens und des Souveräns aufgehoben. Denn wenn neben dem Souverän auch das Volk das Recht hätte, über die Regierungsgeschäfte zu bestimmen, wer sollte dann entscheiden, „auf wessen Seite das Recht sei? Keiner von beiden kann es als Richter in eigener Sache thun. Also müßte es noch ein Oberhaupt über dem Oberhaupte geben, welches zwischen diesem und dem Volk entschiede: welches sich widerspricht“ (8:300).

Im dritten, dem Völkerrecht gewidmeten Abschnitt vertritt Kant gegen →Mendelssohn die geschichtsphilosophische These, „daß, da das menschliche Geschlecht beständig im Fortrücken in Ansehung der Cultur, als dem Naturzwecke desselben, ist, es auch im Fortschreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins begriffen sei“ (8:308f.). Er geht davon aus, dass sich aufgrund der Kosten der Kriege die republikanisch regierten Völker aus „Selbstliebe“ (8:311) langfristig um eine rechtliche Regelung der internationalen Beziehungen bemühen werden.

Der *Gemeinspruch* stellt ein Bindeglied zwischen den ethischen und den politisch-rechtsphilosophischen Schriften Kants dar. Während der erste Abschnitt (8:278–289) Gedanken aus den ethischen Schriften der 80er Jahre aufgreift, stehen die Abschnitte II und III (8:289–313) in engem inhaltlichem Zusammenhang mit *Frieden* und *MSR*, deren zentrale Gedanken sie teilweise vorwegnehmen.

Der Aufsatz ist nach seinem Erscheinen intensiv rezipiert worden (vgl. Henrich, *Vernünftiges Handeln im Staat*, S. 16f.); u. a. hat er →Gentz und →Rehberg zu kritischen Stellungnahmen veranlasst. Dabei hat v. a. Kants These, dass Revolutionen nicht rechtmäßig sein könnten, Anstoß erregt.

Weiterführende Literatur

von Oertzen, Peter: „Kants ‚Über den Gemeinspruch‘ und das Verhältnis von Theorie und Praxis in der Politik“, in: Batscha, Zwi (Hg.): Materialien zu Kants Rechtsphilosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, 403–416.

Flikschuh, Katrin / Timmermann, Jens (Hg.): Special Issue on Kant’s essay on „Theory and Practice“, in: Journal of Moral Philosophy 4, 2007, 151–241

Héctor Wittwer

Über die Buchmacherei

Erstdruck: Königsberg bei Fr. Nicolovius 1798 (vgl. 8:431–438). Das Manuskript ist nicht erhalten. Die Schrift besteht aus zwei öffentlichen Briefen an →Friedrich Nicolai als Schriftsteller (1. Brief) und als Verleger (2. Brief). Im ersten Brief verspottet Kant Nicolai wegen seiner Unterstützung von →Justus Mösers Verteidigung des Erbadels (vgl. 8:433–436). Im zweiten Brief äußert sich Kant über das Verlagswesen, das er als eine derjenigen Industrien eines Landes ansieht, die sich an den Geschmack des Publikums richten. Dabei verkörpert Nicolai wegen seiner fieberhaften Suche nach der „Neuigkeit oder auch Scurrilität des Witzes, damit das lesende Publicum etwas zum Angaffen und zum Belachen bekomme“, den Typ jenes Verlegers, der „zu Belebung seiner Verlagshandlung eben nicht den inneren Gehalt und Werth der von ihm verlegten Waare in Betrachtung zu ziehen [braucht]: wohl aber den Markt, *worauf*, und die Liebhaberei des Tages, *wozu* die allenfalls ephemerischen Producte der Buchdruckerpresse in lebhaften Umlauf gebracht und, wenn gleich nicht dauerhaften, doch geschwinden Abgang finden können“ (8:436).

Weiterführende Literatur

Benoist, Jocelyn (Hg.): Immanuel Kant: Qu’est-ce qu’un livre? Textes de Kant et de Fichte, Paris: PUF 1995.

Pozzo, Riccardo (Hg.): Immanuel Kant, Johann Albert Heinrich Reimarus, Johann Gottlieb Fichte: L’autore e i suoi diritti. Scritti polemici sulla proprietà intellettuale, Mailand: BvS 2005.

Riccardo Pozzo

Über die Vulkane im Monde

Zuerst erschienen in: →*Berlinische Monatsschrift* Bd. V, März 1785, S. 199–213. Es gab bereits zu Kants Lebzeiten vier Nachdrucke in Werkausgaben: *Kleine Schriften*, Neuwied 1793, S. 58–61; *Zerstreute Aufsätze*, Frankfurt/Leipzig 1793, S. 37–50; *Sämmtliche kleine Schriften*, Königsberg/Leipzig 1797/8, Bd. III, S. 173–188; *Vermischte Schriften*, Halle 1799, Bd. III, S. 1–16. Editorisch zuverlässige Textausgabe: 8:67–76.

Anlass des im Erstdruck 14-seitigen, nicht weiter unterteilten Aufsatzes *Über die Vulkane im Monde* ist eine Bemerkung im *Gentleman’s Magazine* 1784, in welcher →Aepinus (Aepinus, *Letter*) die Entdeckung eines Mondvulkans durch →Herschel 1783 als Bestätigung seiner Theorie „*über den vulkanischen Ursprung der Unebenheiten der Mondsfläche*“ (8:69) deklariert. Kant weist Aepinus’ Mutmaßungen ausführlich begründet zurück und legt eine alternative Erklärung für die Entste-

hung der Mondkrater vor. Er betont die Bedeutung von Herschels Entdeckung für seine eigene Annahme, „daß nämlich die Weltkörper ziemlich auf ähnliche Art ihre erste Bildung empfangen haben. Sie waren insgesammt anfänglich in flüssigem Zustande“ (8:74). Unter der Prämisse, dass Flüssigkeit → Wärme voraussetzt, fragt er, woher diese ursprüngliche Wärme gekommen sei. → Buffons These, welche die → Sonne als Wärmequelle benennt, wird abgelehnt. Auf Basis der Wärmetheorie Crawfords von 1779 stellt Kant die Hypothese auf, dass „der Urstoff aller Weltkörper […] Anfangs dunstförmig verbreitet gewesen“ (8:74) ist und sich erst später zu „dichte[n] Massen“ (8:75) zusammengezogen hat. Die zu Kugeln verdichteten Massen haben nun „ein Übermaß von Warmmaterie über das natürliche Gleichgewicht mit der Warmmaterie im Raume“ erhalten (8:75). Je größer die Verdichtung und → Masse der Warmmaterie, desto mehr „Elementarwärme“ (8:75) hat der → Himmelskörper – womit auch eine Erklärung für die große Hitze der Sonne, des Zentralkörpers mit der größten Masse, gegeben ist. Kant wiederholt damit in leicht veränderter Form die bereits in *Theorie des Himmels* vorgetragene Hypothese über die Entstehung des Planetensystems, die später als Kant-Laplace-Theorie oder Nebularhypothese bekannt geworden ist.

Der letzte Abschnitt der Schrift hebt sich von den vorangehenden naturwissenschaftlichen Betrachtungen ab. Hier wird nachdrücklich betont, dass es zwar unmöglich ist, die erste Ursache aller Naturveränderungen anzugeben, es aber dennoch unzulässig ist, „verzweifelter Weise die unmittelbare göttliche Anordnung zum Erklärungsgrunde herbei zu rufen“ (8:76). Vielmehr sind wir dazu verpflichtet, „unter den Weltursachen zu suchen, so weit es uns nur möglich ist“ (8:76).

Bei Zeitgenossen gibt *Vulkane* verschiedentlich Anlass, Kants kosmologische Theorien ausführlich zu diskutieren und seine Darlegung der „allmählichen Bildung der jetzigen Gestalt der Erde, soweit sich so etwas begreiflich machen läßt“ (Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, S. 130), zu loben. → Lichtenberg sieht in *Vulkane* „ausnehmend viel Großes […]. Die kantische Darstellung ist […] der Büffonschen […] so weit überlegen, als die Newtonsche Physik der Cartesianischen“ (Lichtenberg, *Von Cometen*, S. 358f.). Adickes betont 1924, trotz berechtigter Kritik an Fehlern in naturwissenschaftlichen Details, besonders die „naturphilosophische Leistung“ Kants, welche darin liegt, das „göttliche Eingreifen bei der Weltbildung, im Gegensatz zu Newton, […] möglichst zurückzuschieben“ (Adickes, *Kant als Naturforscher*, S. 310), um so eine rein wissenschaftliche Erklärung der Entstehung des Kosmos zu ermöglichen. Umso erstaunlicher ist es, dass diese Einschätzung singulär und *Vulkane* von der philosophischen Forschung bis heute unbeachtet geblieben ist. – 1935 wurde ein Mondkrater nach Kant benannt.

Silke Wulf

Über ein vermeintes Recht, aus Menschen-liebe zu lügen

Der Aufsatz erschien am 6. September 1797 in der Zeitschrift *Berlinische Blätter* (Bd. 2, Januar – Junius 1797, Berlin: Haude und Spener, 301–314). Das Manuskript ist vermutlich verschollen (vgl. Stark, *Nachforschungen*, S. 281ff.). Editorisch zuverlässige Ausgabe in 8:423–430.

Anlass des kurzen Aufsatzes war die Schrift von Benjamin → Constant „Des réactions politiques“ (1797), die im gleichen Jahr ins Deutsche übersetzt wurde (*Von den politischen Gegenwirkungen*). → Constant spricht sich dort gegen ein absolutes Lügenverbot aus (siehe Annen, *Wahrhaftigkeit*, S. 103ff.) und bezieht sich dabei auf einen „deutschen Philosophen“, der behauptet habe, „daß selbst Mördern gegenüber, die uns fragen würden, ob ein Freund von uns in unserem Hause Zuflucht gesucht hat, die Lüge ein Verbrechen wäre“ (Constant, *Des réactions politiques*, S. 183). Der deutsche Übersetzer von Constants Schrift, K. Fr. Cramer hat in der gleichen Publikation notiert, Constant habe ihm mitgeteilt, dass Kant der gemeinte deutsche Philosoph sei. Obwohl dies nicht zutreffen kann, da in Kants Schriften bis dahin das absolute Lügenverbot nicht an das Mörderbeispiel geknüpft war – zu finden ist diese Verknüpfung nur in *Moral*, dem 1792 postum erschienenen Hauptwerk des Göttinger Philosophen und Theologen Johann David Michaelis, – fühlt sich Kant angesprochen und „gesteht“, sich in diesem Sinne geäußert zu haben, woran er sich aber nicht mehr erinnern könne (vgl. 8:425).

Damit bekennt sich Kant ausdrücklich zu einer Außenseiterposition, denn Notlügen, die Schaden vermeiden, waren allgemein akzeptiert (vgl. Geismann, Oberer, *Recht der Lüge*, S. 10f.). *Vermeintes Recht* hat im Wesentlichen eine Widerlegung von Constants Argumentation zum Inhalt.

Nach Constant ist es zwar Pflicht, die Wahrheit zu sagen, dieses abstrakte Moralprinzip bedürfe aber eines Vermittlungsprinzips, um auf die konkrete Wirklichkeit anwendbar zu sein. Im Falle der Pflicht zur Wahrheit müsse man erkennen, dass die Idee der Pflicht unabdingbar an die des Rechts gebunden sei. Denn „eine Pflicht ist das, was in dem einen Wesen den Rechten des anderen Genüge tut" (Constant, *Des réactions politiques*, S. 184). Insofern hat man nach Constant nur demjenigen gegenüber eine Pflicht zur Wahrheit, der selbst ein Recht auf Wahrheit hat. Es habe aber niemand Recht auf die Wahrheit, die einem anderen Schaden zufüge (vgl. Constant, *Des réactions politiques*, S. 184). So hat man nach Constant ein Kriterium der Applikation des abstrakten Grundsatzes gewonnen.

Kant argumentiert im Wesentlichen in vier Schritten gegen Constant. Zunächst übt er polemisch Kritik an der Formulierung „ein Recht auf die Wahrheit haben" und nennt es „ein Wort ohne Sinn" (8:426), da die Wahrheit objektiv genommen nicht zur Disposition des Willens stehe. Man könne nur sagen, „der Mensch habe ein Recht auf seine eigene *Wahrhaftigkeit* (veracitas), d. i. auf die subjective Wahrheit in seiner Person" (8:426).

Sodann folgt Kants rechtsphilosophisches Hauptargument. Die Erlaubnis zu lügen würde als allgemeine Befugnis das Vertrauen zerstören, das für die Möglichkeit von Verträgen unabdingbar sei, damit aber werde der Menschheit überhaupt Unrecht angetan (vgl. 8:426). Damit erübrigt sich für Kant, als Grund des Lügenverbots den Schaden, den ein anderer davon hat, anzugeben, da die →Lüge „jederzeit einem Anderen [schadet], wenn gleich nicht einem andern Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht" (8:426).

Diesem Argument fügt Kant unter Rekurs auf ein Beispiel ein positiv-rechtliches hinzu und bindet es an das rechtsphilosophische zurück: Derjenige, der den potentiellen Mörder mit der Behauptung, der Freund befinde sich nicht in seinem Haus, aus Menschenliebe angelogen habe, müsse sich der rechtlichen →Verantwortung unterziehen, wenn er durch seine Lüge infolge einer unglücklichen Verkettung der Umstände den Freund gerade dem Mörder ausgeliefert hat: „Wer also *lügt*, so gutmüthig er dabei auch gesinnt sein mag, muß die Folgen davon, selbst vor dem bürgerlichen Gerichtshofe, verantworten und dafür büßen, so unvorhergesehen sie auch immer sein mögen" (8:427; →Zurechnung). Dies begründet sich aus der rechtsphilosophisch dargelegten unbedingten Pflicht zur Wahrheit.

Kant beschließt seine Ausführungen polemisch mit einem methodischen Angriff. Constant zitierend: „Ein als wahr anerkannter Grundsatz muß also niemals verlassen werden: wie anscheinend auch Gefahr dabei sich befindet." (8:428) weist er ihm einen Widerspruch nach, habe dieser doch mit dem vermittelnden Prinzip den Grundsatz der Wahrhaftigkeit verlassen und eine Ausnahme formuliert (vgl. 8:428ff.). Ausnahmen vernichteten aber die Allgemeinheit der →Grundsätze und damit den Grundsatzcharakter selbst (vgl. 8:430). Constant hat Kant zufolge den Fehler begangen, Schaden mit →Unrecht zu verwechseln. Insofern ist Constants Verknüpfung von Schaden und Recht auf Lüge unzulässig. Ein vermittelndes Prinzip kann nach Kant „nur die nähere Bestimmung ihrer [der Grundsätze] Anwendung auf vorkommende Fälle" (8:430) enthalten, und zwar nach politischen Regeln, die aber jederzeit dem Recht folgen müssen, dessen Grundsätze unabhängig von allen Erfahrungsbedingungen aufzustellen sind.

Kants Argumentation in *Vermeintes Recht* fand zunächst vielfach Zustimmung. Sie wurde von vielen Kantianern (Tieftrunk, Mellin, Bergk, Poerschke; vgl. dazu Geismann / Oberer: *Recht der Lüge*, S. 15) verbreitet, auch Fichte schloss sich Kants Position an, argumentierte aber anders (vgl. Fichte, *Sittenlehre*, S. 256f.). Nach Hegel dagegen macht sich derjenige, der im gegebenen Fall die Wahrheit sagt, der Beihilfe zum Mord schuldig. Auch durch das ganze 20. Jahrhundert wurde Kants Aufsatz kontrovers diskutiert. Kritiker sehen in ihm ein Paradebeispiel für den →Rigorismus in der Ethik und für Moralfanatismus, der mit der Lebenswirklichkeit nichts zu tun habe. Dabei wird allerdings häufig übersehen, dass Kant in *Vermeintes Recht* rechtsphilosophisch, nicht ethisch argumentiert.

Weiterführende Literatur

Esser, Andrea M.: ‚Eine Ethik für Endliche'. Kants Tugendlehre in der Gegenwart, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2004, insbes. 258–268.

Geismann, Georg / Oberer, Hariolf (Hg.): Kant und das Recht der Lüge. Würzburg: Königshausen & Neumann 1986.

Weinrib, Jacob: „The Juridical Significance of Kant's 'Supposed Right to Lie'", in: Kantian Review, 13, 2008, 141–170.

Wood, Allen W.: Kantian Ethics, Cambridge: Cambridge University Press 2008, 244–251.

Beate Marschall-Bradl

Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll

Die Schrift Kants wird zur Ostermesse 1790 in Königsberg bei → Friedrich Nicolovius veröffentlicht. Eine zweite Auflage mit nur wenigen Änderungen bzw. Verbesserungen ohne sachliche Relevanz erscheint 1791. Der Erstdruck ist erhalten, das Manuskript nicht. Aktuelle editorisch zuverlässige Textausgaben: 8:185–252; Kant Werkausgabe, Bd. 5, Schriften zur Metaphysik und Logik 1, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006, 293–373; Lauschke, Marion / Zahn, Manfred (Hg.): Der Streit mit Johann August Eberhard, Hamburg: Meiner 1998, 108–168.

1 Titel und Entstehung der Schrift

Entdeckung ist eine Streitschrift, mit der Kant auf einen publizistischen Angriff des Leibniz-Wolffianers (→ Leibniz-Wolffsche Schule) → Johann August Eberhard auf die kritische Philosophie (→ Kritizismus) antwortete. Dieser Angriff, den Eberhard in der von ihm eigens zu diesem Zweck gegründeten Zeitschrift *Philosophisches Magazin* durchführte, hatte zur Hauptthese, „daß die Leibnizische Philosophie eben sowohl eine Vernunftkritik enthält, als die Kantische" und dass „die Leibnizische Philosophie alles Wahre der Kantischen enthalten kann, aber außerdem noch mehr" (Eberhard, *Philosophisches Magazin*, S. 289), worauf sich auch der von Kant ironisch gemeinte Titel von *Entdeckung* bezieht. Diese auch als „Streitschrift gegen Eberhard" bekannte Schrift geht auf Textstücke zurück, die Kant zunächst → Carl Leonhard Reinhold zum „beliebigen Gebrauch[e]" (11:39) überlassen wollte (vgl. 11:33ff.; 11:40ff.), welcher (neben → Ludwig Heinrich Jakob, vgl. 11:4f.) Kant über die Angriffe Eberhards und deren öffentliche Wirkung in Kenntnis gesetzt und ihn zu einer Reaktion gedrängt hatte (vgl. 11:17f.). Entgegen seiner ursprünglich bekundeten Absicht, nicht in Debatten um die *KrV* einzugreifen (vgl. KrV B XLIII), entschloss sich Kant dann jedoch dazu, seine Erwiderungen auf Eberhards Angriffe als selbständige Schrift zu publizieren (vgl. vgl. 11:88f.; 11:111f.); die näheren Gründe hierfür können nur vermutet werden (vgl. Zahn, *Kontext*, S. XXXIX).

2 Inhalt und Aufbau der Schrift

Eberhards Angriffe richten sich auf die theoretischen Grundlagen des Kritizismus; Ziel ist insgesamt die Rücknahme der kritischen Begrenzung der theoretischen Erkenntnis auf den Bereich möglicher Erfahrung (→ Erkenntnis, Grenzen der). Kants Erwiderungen beziehen sich konkret auf die ersten sieben Aufsätze Eberhards, die im *Philosophischen Magazin* erschienen, da ihm weitere Teile des *Magazins* zunächst nicht zugänglich waren (vgl. 11:33). *Entdeckung* ist in einem für Kants Verhältnisse ungewöhnlich scharfen Ton gehalten. Im Zuge einer sachlichen Auseinandersetzung mit den Argumenten Eberhards, dem er in Bezug auf die *KrV* eine „gänzlich[e] Unkunde der Frage, worauf es ankommt" (8:211) diagnostiziert, weist er die Eberhardschen Kritikpunkte durchgängig als nicht legitim zurück, indem er ihnen Erläuterungen zentraler Theoreme der *KrV* entgegenhält. Unter Anführung ausführlicher Zitate aus den Texten Eberhards wirft Kant diesem darüber hinaus eine absichtliche „Täuschung" (8:208) der Leser und „Verdrehung der Sätze der Kritik" (8:214) vor.

Entdeckung besteht aus einer kurzen Einleitungspassage, einem Hauptteil in zwei Abschnitten, sowie einer kurzen Schlusspassage. Im ersten Abschnitt (überschrieben mit „Über die objective Realität derjenigen Begriffe, denen keine correspondirende sinnliche Anschauung gegeben wer-

den kann, nach Herrn Eberhard", 8:190) stellt Kant Eberhards leibnizianischer Auffassung der Mathematik als bloßer Begriffskombinatorik sein eigenes Modell von Mathematik als Erkenntnis durch → Konstruktion der Begriffe in der Anschauung gegenüber (→ Erkenntnis, mathematische). Er weist weiterhin Eberhards Versuche zurück, den → Satz vom zureichenden Grund aus dem → Satz vom Widerspruch abzuleiten und deren Anwendbarkeit auf → Dinge überhaupt auszudehnen. Des Weiteren wendet sich Kant gegen Eberhards Versuch, Vernunftideen (→ Idee) objektive Realität zuzusprechen und stellt schließlich seine eigene Theorie der → Sinnlichkeit der Eberhardschen entgegen. Der zweite Abschnitt (überschrieben „Die Auflösung der Aufgabe: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? nach Herrn Eberhard", 8:226) steht unter Kants Feststellung, dass „der Probirstein der Wahrheit" der *KrV* die „Auflösung" (8:188) der Frage nach der Möglichkeit → synthetischer Urteile a priori sei. Kant stellt hier seine Urteilstheorie der *KrV* Eberhards sachlich falscher Darstellung derselben entgegen und wendet sich gegen die Behauptung Eberhards, die Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile sei nicht neu, sondern schon bei → Leibniz zu finden. Im Schlussteil (vgl. 8:246ff.) positioniert sich Kant selbst in Bezug auf Leibniz, indem er die „drei Eigenthümlichkeiten" (8:247) der Metaphysik Leibnizens, den Satz des zureichenden Grundes, die Monadenlehre und die These von der → prästabilierten Harmonie, in Bezug auf die *KrV* deutet. Diese nicht unproblematische Leibniz-Deutung Kants (vgl. Gawlina, *Medusenhaupt*, S. 292ff.) steht unter dem Vorzeichen, Eberhard, der mit Leibniz gegen Kant argumentiert, die Grundlage eines *argumentum ad verecundiam*, d. h. der Berufung auf Autorität, zu entziehen und sich zugleich *mit* Leibniz gegen Eberhard zu stellen: „So möchte denn wohl die Kritik der reinen Vernunft die eigentliche Apologie für Leibniz selbst wider seine ihn mit nicht ehrenden Lobsprüchen erhebende Anhänger sein" (8:250).

3 Wirkung

Entdeckung fand in der Kant-Forschung insgesamt bisher nur relativ wenig Beachtung. Es kann aber davon ausgegangen werden, dass die Schrift für die anfängliche Verbreitung der kantischen Philosophie eine nicht unerhebliche Bedeutung hatte. Zudem gibt Kant in *Entdeckung* Erläuterungen zu zentralen Lehrstücken der *KrV* und macht weitergehende Ausführungen, die auch Relevanz für systematische Fragen der Kant-Forschung beanspruchen können, so beispielsweise zur „ursprüngliche[n] Erwerbung" (8:221) der → Formen der Anschauung und der → reinen Verstandesbegriffe.

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: The Kant-Eberhard Controversy, Baltimore u. a.: The John Hopkins University Press 1973.

Gawlina, Manfred: Das Medusenhaupt der Kritik. Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard, Berlin u. a.: de Gruyter 1996.

Lauschke, Marion / Zahn, Manfred (Hg.): Der Streit mit Johann August Eberhard, Hamburg: Meiner 1998.

Michael Nerurkar

Über Pädagogik

Unter dem Titel *Immanuel Kant über Pädagogik* hat Kants Schüler → Friedrich Theodor Rink (1770–1811) noch zu Lebzeiten des Philosophen (1803) dessen „Bemerkungen über die Pädagogik" (9:439) in Königsberg bei Fr. → Nicolovius herausgegeben. Seither ist *Über Pädagogik* in den großen Werkausgaben und in zahlreichen Einzelausgaben, in Übersetzungen auch im Ausland (vgl. Weisskopf, *Kant*, S. 200ff.) erschienen, obgleich die Authentizität des Werkes bis heute umstritten ist (vgl. Weisskopf, *Kant*; Stark, *Vorlesung*; Louden, *Impure Ethics*). Dem Druck der Akademie-Ausgabe liegt der Text der Auflage 1803 zu Grunde. Textkritisch ähnelt *Über Pädagogik* insofern den verwandten Fällen von *Logik* und *Physische Geographie*, als es sich um von Kant nicht selbst betreute Kompilationen von seinen Notizen handelt.

Entstehung und Authentizität der Schrift

Kant hat in *Über Pädagogik* vermutlich als erster die Verwissenschaftlichung der → Pädagogik gefordert (vgl. 9:447). Der Vorlesungstext selbst bietet jedoch kaum die geforderte wissenschaftliche Pädagogik, weil der ministerielle Auftrag eine praktische Pädagogik intendierte, die auf Grundlegungsfragen, Kontroversen und Proble-

merörterungen verzichtet, um sich auf Handlungsanweisungen und Verfahren zu beschränken (vgl. Groothoff, *Kant*, S. 157). Das Reskript von 1774 über das an der Königsberger Universität abzuhaltende ‚Collegium Scholastico-Practicum' verpflichtete Kant zu seinen Vorlesungen in Abwechslung mit den übrigen Professoren der philosophischen Fakultät. Dieser Aufgabe ist er viermal nachgekommen (1776/77; 1780; 1783/84; 1786/87; vgl. Weisskopf, *Kant*, S. 97).

Entstanden sind die von Rink für seine Edition von *Über Pädagogik* benutzten Aufzeichnungen aller Wahrscheinlichkeit nach anlässlich der vier erwähnten öffentlichen Vorlesungen Kants. Das erste Mal legte Kant seiner Vorlesung → Basedows *Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker* zugrunde, von 1780 an auf obrigkeitliche Anordnung (‚praecepto Regio') das im gleichen Jahr (Königsberg 1780) erschienene *Lehrbuch der Erziehungskunst* seines ehemaligen Kollegen → Friedrich Samuel Bock (vgl. Arnoldt, *Kollegia*, S. 257). Von beiden Autoren finden sich jedoch kaum Spuren im Text. Nach der Vorrede von Schuberts Ausgabe der *Pädagogik* hat Kant seine Notizen, „die nach der Gewohnheit des Philosophen in einzelnen Papierschnitzeln bestanden", Rink übergeben, „um aus denselben das Brauchbarste für das Publicum auszuwählen" (zit. nach Natorp, *Einleitung*, 9:569). Für die an Kants kritische Philosophie anschließenden Versuche wissenschaftlicher Pädagogik, die schon vor dem Erscheinen von *Über Pädagogik* hervortraten (Schuderoff, *Briefe über moralische Erziehung* 1792; Greiling, *Philosophische Briefe* 1794; Heusinger, *Beytrag* 1794; Stephani, *Über moralische Erziehung* 1794; Blau, *Ueber die moralische Bildung* 1795; Weiller, *Über den nächsten Zweck* 1798) und über die Heusinger schon 1795 berichtet hatte (Heusinger, *Übersicht*), spielte diese naturgemäß keine Rolle (zu den ersten Kantianern in der Pädagogik vgl. Schmidt, *Ansätze*; Ruberg, *Erziehung*). Durch die Nähe zu → Rousseaus *Emile* (vgl. Weisskopf, *Kant*, S. 287–313; Bockow, *Sittlichkeit*) und zum Dessauer → Philanthropin Basedows und → Campes (vgl. *Philanthropin*), das Kant mit seinen Empfehlungen für „Experimentalschulen" (9:451) vor Augen hatte, gehört *Über Pädagogik* in den Kontext der Aufklärungspädagogik. Auch wenn Kant durch die Vorrangstellung der → moralischen Bildung („*Moralisirung*", 9:450) die aufklärerischen Leitideen von ‚Glück' und ‚Nützlichkeit' relativiert und insofern über die Aufklärungspädagogik hinausgeht, hält er doch an deren zentralem Einsatz, der → Aufklärung des → Verstandes, fest: „Der Mensch kann entweder blos dressirt, abgerichtet, mechanisch unterwiesen, oder wirklich aufgeklärt werden", „es kommt vorzüglich darauf an, daß Kinder *denken* lernen" (9:450; vgl. 8:146f.).

Die Authentizitätsfrage wird kaum endgültig beantwortbar sein, solange keine Nachschrift der kantischen Vorlesung aufgetaucht ist (vgl. Kauder/Fischer, *Kant*, S. 54 Anm. 9). Ob die Schlussfolgerung Weisskopfs zwingend ist, die *Pädagogik* sei nicht als authentisches Werk Kants anzusehen und müsse deshalb aus der Akademie-Ausgabe entfernt werden (vgl. Weisskopf, *Kant*, S. 349), ist umstritten (vgl. Kauder/Fischer, *Kant*, S. 53 Anm. 7). Wenn Weisskopfs ‚Schichtenthese' zutrifft, wonach es sich bei Rinks Ausgabe um eine Kompilation aus Bruchstücken einer Ethikvorlesung, Entwürfen für die Anthropologie und Exzerpten aus Rousseaus *Emile* handelt (vgl. Weisskopf, *Kant*, S. 331), sind Natorps Fragen (vgl. 9:569) beantwortet, ob Kants Aufzeichnungen von Rink vollständig oder nur in Auswahl wiedergegeben wurden, ob die Anordnung von Rink vorgefunden oder von ihm erstellt wurde und ob die Wiedergabe der Vorlage entspricht oder eine stilistische Überarbeitung darstelle. In der Konsequenz der ‚Schichtenthese' handelt es sich um eine Auswahl Rinks, deren Anordnung ebenfalls von ihm stammt und auch stilistisch von ihm überarbeitet wurde. Rink hat ja nicht mit eigenen Zutaten gegeizt, so stammen die 26 Anmerkungen allesamt aus seiner Feder. Willmann hat die Zwischenüberschriften „*Abhandlung*" (9:455), „*Von der physischen Erziehung*" (9:456), „*Von der praktischen Erziehung*" (9:496) als z. T. an falscher Stelle stehend weggelassen (vgl. Willmann, *Über Pädagogik*, S. 21); Natorp ist Willmanns Beurteilung gefolgt (vgl. 9:569). Willmann hat überdies die Entstehungszeit der Vorlage den letzten siebziger und ersten achtziger Jahren zugeordnet, auf jeden Fall vor die Abfassung der Hauptwerke der praktischen Philosophie datiert, also vor 1785 (vgl. Willmann, *Über Pädagogik*, S. 20). Das dürfte heute z. T. widerlegt sein. Eine Reihe von Hinweisen, vor allem aus dem moral- und religionspädagogischen Teil unter der Überschrift Rinks „*Von der praktischen*

Erziehung“ (9:486) sind mit entsprechenden Aussagen der moralphilosophischen Hauptwerke der kritischen Periode in Übereinstimmung. Das gilt schon von der diesem Teil vorangehenden Feststellung, dem Unterschied von Natur und Freiheit entsprechend sei auch die „physische Bildung des Geistes“ von der „moralischen“ dadurch unterschieden, „daß diese nur auf die Freiheit, jene nur auf die Natur abzielt“ (9:469). Dem schließen sich die Hinweise an, die moralische Kultur habe sich auf Maximen zu gründen (vgl. 9:480), die aus dem Menschen selbst entstehen müssten (vgl. 9:481). Ferner wird analog zum *Moralischen Katechismus* der *MST* (6:480–484) ein „Katechismus des Rechts“ (9:490) für die Schulen gefordert. Analog zur *Religion* wird Religion „das Gesetz in uns, in so fern es durch einen Gesetzgeber und Richter über uns Nachdruck erhält“ und als „auf die Erkenntnis Gottes angewandte Moral“ (9:494) bestimmt.

Inhalt der Schrift

1 Aufbau und Gliederung

Der Aufbau der Vorlesung hat die Interpreten zu zahlreichen Dispositionsschemata angeregt (vgl. Weisskopf, *Kant*, S. 445ff.; Kauder/Fischer, *Kant*, S. 62). Schon die Gliederung in einen einleitenden Teil (vgl. 9:441–454) und die eigentliche *Abhandlung* (9:455–499) ist nicht zwingend, da bereits in der Einleitung neben allgemeinen Erörterungen (Anthropologie und Erziehung; Disziplinierung; wissenschaftliche, an der „Bestimmung“ des Menschen orientierte Erziehungstheorie mit „kosmopolitischer“ Ausrichtung; deren Realisierung „von unten“ durch experimentelle Erziehungsinstitute; Wert der öffentlichen →Erziehung) Vorschläge für praktische Maßnahmen treten (Verfahren zur Verbindung von →Zwang und →Freiheit, Antizipationen der ‚Geschlechtskenntnis‘ u. a. m.). Die Gliederung des Herausgebers Rink für den Hauptteil („*Abhandlung*“, 9:455–499) in zwei Abschnitte *Von der physischen Erziehung* (9:456–486) und *Von der praktischen Erziehung* (9:486–499) ist insofern wenig überzeugend, als schon im Abschnitt über die *physische* Erziehung wesentliche Elemente der *praktischen* Erziehung – auf →Maximen gegründete moralische →Kultur, →Charakterbildung (vgl. 9:481ff.) – behandelt werden. Auffällig ist die nicht bereinigte Doppelbedeutung der „physischen Erziehung“, die einerseits bloß die Erziehung „in Absicht des Körpers“ betrifft (9:466) und insofern von der „Cultur der Seele“ (9:469) zu unterscheiden ist, andererseits aber auch eine „physische Bildung des Geistes“ (9:469) zulässt. Im ersten Fall dominiert der Gegensatz von →Körper und →Seele, im zweiten Fall der von →Natur und Freiheit mit der entsprechenden Disjunktion von physischer und moralischer Bildung. Es ist auch eine doppelte Bildung des Geistes möglich, einerseits eine physische, die auf die Seele als Naturanlage bezogen ist (vgl. 9:470–480) und auf →Übung und →Disziplin beruht (vgl. 9:475), sowie eine moralische bzw. praktische, die Charakterbildung (vgl. 9:480–493) und Religionsbildung (vgl. 9:493–496) umfasst und auf „Maximen“ (9:475) beruht. Die Überschrift „*Von der praktischen Erziehung*“ (9:486) folgt unsystematisch auf den vorangegangenen Teil über Charakterbildung, der ebenfalls schon der auf Freiheit beruhenden „moralische[n] Cultur“ (9:480), mithin der praktischen Erziehung zuzurechnen ist.

Ein weniger umstrittenes Aufbauelement stellt die Dreiteilung der pädagogischen Aufgabe in Kultivierung, →Zivilisierung und →Moralisierung dar, der die Disziplinierung als Voraussetzung aller drei Aufgaben vorangeht (vgl. 9:449f.). In Bezug auf „Geschicklichkeit“ befördernde Kultivierung und auf „Klugheit“ (9:449f.) intendierende Zivilisierung lassen sich die zwei pädagogischen Funktionen des „*Informator[s]*“, der nur lehrt und bloß für die Schule erzieht, sowie des „*Hofmeister[s]*“, der als Führer für das Leben erzieht (9:452; vgl. 9:455), nach einer Terminologie, der Kant vermutlich bei Büsching begegnet ist, unterscheiden (vgl. Büsching, *Unterricht*). Kaum umstritten ist auch die von Rousseau übernommene Einteilung in *negative* (vgl. 9:459) und *positive* Erziehung (vgl. 9:466), wobei die Disziplin bzw. →Zucht zur negativen Erziehung zählt (9:442).

2 Inhaltliche Rezeption

Trotz der Umstrittenheit der Vorlesung haben einige Formulierungen in der Erziehungswissenschaft fast topische Bedeutung gewonnen, etwa die anthropologischen Feststellungen, der →Mensch sei das einzige Lebewesen, das erzogen werden müsse (vgl. 9:441; 2:449) und der Mensch könne nur Mensch werden durch Erziehung (vgl. 9:443), ferner das Prinzip, Kinder sollten „nicht nur dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglichen bessern Zustande des menschlichen Geschlechts

[…] angemessen erzogen werden“ (9:447). Das gilt auch von der o. a. vierteiligen Aufgliederung der pädagogischen Aufgabe in Disziplinierung, Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung (vgl. 9:449f., →Erziehung), ferner von der Problemformel, „wie man die Unterwerfung unter den gesetzlichen Zwang mit der Fähigkeit, sich seiner Freiheit zu bedienen, vereinigen könne […]. Wie cultivire ich die Freiheit bei dem Zwange?“ (9:453). Die didaktische Maxime, die Gemütskräfte am besten dadurch zu kultivieren, dass man „das Alles selbst thut, was man leisten will“, denn das Verstehen habe „zum größten Hülfsmittel das Hervorbringen“ (9:477), ist weniger in wörtlichen Anklängen als vielmehr der Sache nach auch in der heutigen →Pädagogik präsent.

Umstritten ist allerdings bis heute die pädagogische Bedeutung der kantischen Freiheitslehre. Schon 1795 war die Frage gestellt worden, ob denn →moralische Bildung mit ihren objektiven Bedingungen des moralischen Gesetzes und der Freiheit überhaupt noch möglich sei (vgl. Blau, *Ueber die moralische Bildung*, Vorrede 2). 1804 wurde diese Möglichkeit in einer sehr wahrscheinlich von Herbart stammenden anonymen Rezension der kantischen Pädagogikvorlesung in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* energisch bestritten: „So beschreiben uns Kant und seine Nachfolger die transcendentale Freiheit; – und so vernichten sie alle Pädagogik“ (*Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 27. St., 1804, S. 261). Die Diskussion zu diesem Punkt ist nie ganz zur Ruhe gekommen (Neuaufnahmen bei Niethammer, *Vorlesung*; Vogel, *Kausalität*; Koch, *Didaktik*).

Weiterführende Literatur

Louden, Robert B.: Kant’s Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings, New York u. a.: Oxford University Press 2002, insbes. 33–61.

Niethammer, Arnolf: Kants Vorlesung über Pädagogik. Freiheit und Notwendigkeit in Erziehung und Entwicklung, Frankfurt/M.: Lang 1980.

Stark, Werner: „Vorlesung – Nachlass – Druckschrift? Bemerkungen zu Kant Über Pädagogik“, in: Kant-Studien 91, 2009, 94–105.

Weisskopf, Traugott: Immanuel Kant und die Pädagogik. Beiträge zu einer Monographie, Zürich: EVZ 1970.

Lutz Koch

Über Schwärmerei und die Mittel dagegen

Über Schwärmerei und die Mittel dagegen wurde ursprünglich als ein Brief an Ludwig Ernst →Borowski geschrieben. Borowski schrieb Kant am 6. März 1790 und bat um seine Meinung zur →Schwärmerei (vgl. 11:140). Kant schrieb als Antwort einen kurzen Brief (irgendwann zwischen dem 6. und dem 22. März 1790) über die Frage, „wo der Hang zu der jezt so überhandnehmenden Schwärmerei herkommen möge, und wie diesem Uebel abgeholfen werden könne“ (11:141). Borowski veröffentlichte Kants Brief zuerst in seinem *Cagliostro, einer der merkwürdigsten Abentheurer unsers Jahrzehends; seine Geschichte, nebst Raissonement über ihn und den schwärmerischen Unfug unser Zeit überhaubt* (S. 160f. in der ersten Auflage, S. 186f. in der zweiten Auflage).

Kant führt die Schwärmerei auf die „*Lesesucht*“ zurück, die damit einhergeht, dass Leute aus dem „wohlhabendere[n] […] Stand […] die Ungleichheit unmerklich machen [wollen], die zwischen einer redseligen Unwissenheit und gründlicher Wissenschaft bald in die Augen fällt“ (11:141). Um zu zeigen, dass die Wissenschaftler nicht mehr wissen als sie, fordern diese Leute sie auf, „die Erfüllung dieses oder jenen Traums, dieser Ahndung, astrologischen Vorhersehung, oder Verwandlung des Bleyes in Gold, u. s. w.“ zu erklären. Indem gezeigt wird, dass die Wissenschaftler nicht alles wissen, können sie sich ihnen gleich an Erkenntnis fühlen, ohne den „dornigten Weg[] gründlicher Erlernung“ zu gehen (11:141).

Als Mittel wider dieses Übel beabsichtigt Kant keine „[w]eitläufigte Widerlegung“ (11:142f.) der Schwärmerei, sondern rät zu einer besseren Schulbildung (vgl. 11:142) und empfiehlt „verachtendes Stillschweigen“ (11:143), solange keine negativen Auswirkungen auf die →Moralität zu befürchten sind.

Patrick Frierson
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Übergang

‚Übergang‘ bezeichnet in einem Prozess der Veränderung den Wechsel von einem Zustand zu einem anderen. Das Wort wird in verschiedenen

theoretischen Kontexten verwendet. Kant rekurriert auf ‚Übergang' im Kontext der theoretischen Philosophie der *KrV*, in *MAN*, in *KU*, in der praktischen Philosophie und besonders im *Op. post*. Abgesehen von den 18 frühen Losen Blättern des IV. Konvoluts (vgl. 21:335ff.) und den Konvoluten X./XI. (vgl. 22:277ff.; 22:423ff.) enthalten die letzten Konvolute die Entwürfe zu einem Werk mit dem Titel „Übergange von den metaph. Anf. Gr. der Naturwissenschaft zur Physik" (22:543ff.). Im Zentrum der Entwürfe steht die Äthertheorie nach der Gestalt, welche ihr Kant schon seit der ersten Hälfte der neunziger Jahre gegeben hatte. Weitere wichtige Stellen: 4:309; 4:392f.; 4:406; 4:446; 4:509; 4:549f.; 5:7; 5:67; 5:211; 5:244; 5:297f.; 5:348; 5:381; 5:383; 5:416; 6:218; 6:293; 6:305; 6:340; 6:366; 7:232; 8:50; 8:61; 8:275; 8:280; 8:327; 8:404; 8:456; 9:148; 9:211; 9:221.

Verwandte Stichworte
Entwicklung; Metaphysik; Opus postumum

Philosophische Funktion
1 Übergang in der KrV
Im Kapitel über das „System[] der Grundsätze des reinen Verstandes" (KrV A 154ff. / B 193ff.) bezieht sich der Übergang zunächst auf den Prozess der Veränderung, gemäß welchem „eine Substanz aus einem Zustande a in einen andern b übergeht" (KrV A 207 / B 253). Hierbei „ist der Zeitpunkt des zweiten vom Zeitpunkte des ersteren Zustandes unterschieden, und folgt demselben" (KrV A 207 / B 253). Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen für diese Art des Übergangs werden im Abschnitt über die „Axiome[] der Anschauung" (KrV A 161ff. / B 202ff.) dargestellt. Deren Prinzip lautet: „*Alle Anschauungen sind extensive Größen*" (KrV A 161 / B 202). Da bei einer extensiven Größe „die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen möglich macht" und der Raum und auch die Zeit extensive Größen sind, können Erscheinungen als Anschauungen nur durch einen Übergang „von Theil zu Theil", d. h. durch „successive Synthesis […] in der Apprehension erkannt werden" (KrV A 162f. / B 203f.). Auch die graduelle Veränderung einer Erscheinung kann nur durch einen Übergang von einem Zustand in einen anderen wahrgenommen werden: „wenn der Zustand b sich auch von dem Zustande a nur der Größe nach unterschiede, so ist die Veränderung ein Entstehen von b-a, welches im vorigen Zustande nicht war, und in Ansehung dessen er = 0 ist" (KrV A 207 / B 253). In diesem Fall vollzieht sich der Übergang auf der Grundlage des apriorischen Prinzips der → Antizipationen der Wahrnehmung. Die Qualität der Wahrnehmung kann deswegen a priori erkannt werden, weil der Grad nicht durch die Erfahrung erkannt zu werden braucht. Jede Wahrnehmung hat nämlich einen gewissen Grad, welcher a priori feststeht. Dies ermöglicht die Vorstellung → intensiver Größen (vgl. auch KrV A 188 / B 231; KrV A 205 / B 251; KrV A 209 / B 255). Die Frage, „wie ein Ding aus einem Zustande = *a* in einen andern = *b* übergehe" (KrV A 207 / B 253), beantwortet Kant im Kontext der „Zweite[n] Analogie" (KrV A 189ff. / B 232ff.) im Rekurs auf das Gesetz der Kausalität und die Bedingungen der Zeit mit dem „Gesetz der Continuität aller Veränderung" (KrV A 208 / B 254).

In der *KrV* kommt der Ausdruck ‚Übergang' auch im Zusammenhang der Erörterung der transzendentalen Ideen vor. Die → transzendentalen Ideen sollen einen Übergang „von den Naturbegriffen zu den praktischen" und dadurch den moralischen Ideen „[…] Haltung und Zusammenhang mit den speculativen Erkenntnissen der Vernunft verschaffen können" (KrV A 329 / B 386). Auch im *Anhang zur transscendentalen Dialektik* der *KrV* ist mit Bezug auf den „regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft" (KrV A 642 / B 670) von Übergang die Rede. Kant stellt hier drei regulative Prinzipien der Vernunft auf: das „Princip der *Gleichartigkeit* des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen", den „Grundsatz der *Varietät* des Gleichartigen unter niederen Arten" und das „Gesetz der *Affinität* aller Begriffe" (KrV A 657 / B 685). Die Affinität gewährleistet „einen continuirlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachsthum der Verschiedenheit" und ist mit dem Prinzip „der *Continuität* der Formen" identisch (KrV A 657f. / B 685f.).

2 Übergang in der KU
Die *KU* entwickelt eine im Vergleich mit den anderen zwei *Kritiken* neue Konzeption des „System[s] der Kritik" (5:8; → Kritik). Demgemäß kann es nur *eine* Kritik der reinen Vernunft geben, welche sich in drei Kritiken unterteilt: die Kritik der reinen spekulativen Vernunft, welche Kant auch Kritik des

Verstandes nennt, die Kritik der praktischen Vernunft, welcher auch der Name einer Kritik der Vernunft beigelegt wird und die Kritik der Urteilskraft, welcher die Aufgabe zukommt, die zwischen den ersten zwei Kritiken bestehende „Kluft“ (5:175) zu überbrücken. Die ‚neue‘ Kritik der reinen Vernunft ist mit der 1781 und 1787 in zweiter Auflage publizierten Schrift, der *KrV*, nicht identisch. Die neue Kritik der reinen Vernunft gilt nun als die einzige Kritik der reinen Vernunft, welche alle drei Kritiken in sich enthält (vgl. 5:168; 5:169; 5:176; 5:179). Die *KU* geht von der Voraussetzung aus, dass „eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen“ (5:175f.), besteht. Eine solche Kluft macht allen Übergang „von dem ersteren zum anderen (also vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft)“ unmöglich, „gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann“ (5:176). Kant behauptet jedoch, dass die Freiheit einen Einfluss auf die Natur hat: „nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme“ (5:176). Die Kluft kann nur dann überbrückt werden, wenn ein „Grund der *Einheit* des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt“, mit demjenigen Übersinnlichen angenommen wird, „was der Freiheitsbegriff praktisch enthält“ (5:176). Der Begriff einer solchen →Einheit ist weder theoretisch noch praktisch und hat demgemäß „kein eigenthümliches Gebiet“, aber er macht „den Übergang von der Denkungsart nach den Principien der einen zu der nach Principien der anderen möglich“ (5:176.; vgl. 5:185; 5:196). Die Einleitung führt hierzu aus: „Nun ist zwischen dem Erkenntniß- und dem Begehrungsvermögen das Gefühl der Lust, so wie zwischen dem Verstande und der Vernunft die Urtheilskraft, enthalten. Es ist also wenigstens vorläufig zu vermuthen, daß die Urtheilskraft eben so wohl für sich ein Princip a priori enthalte, und da mit dem Begehrungsvermögen nothwendig Lust oder Unlust verbunden ist […], eben so wohl einen Übergang vom reinen Erkenntnißvermögen, d. i. vom Gebiete der Naturbegriffe, zum Gebiete des Freiheitsbegriffs bewirken werde, als sie im logischen Gebrauche den Übergang vom Verstande zur Vernunft möglich macht“ (5:178f.).

Die schöne Kunst als Kunst des →Genies und das Urteil über das Schöne werden am Ende von Kants ästhetischer Theorie auf Bestimmungen der Moralität zurückgeführt. Wenn sich der Geschmack nicht auf Begriffe reduzieren lässt, so können weder die schöne Kunst noch das Urteil über das Schöne aus bestimmten Regeln oder Vorschriften abgeleitet werden. Nun ist die Natur, welche der Kunst in Gestalt des Genies die Regel gibt, das übersinnliche →Substrat aller Vermögen des Subjekts. Auch dem Geschmack kommt eine Beziehung auf das Intelligible zu, da dieses die Zusammenstimmung unserer oberen Erkenntnisvermögen fundiert. Die Urteilskraft wird hier zum Gesetzgeber „in Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wohlgefallens“ (5:353). Das übersinnliche Substrat aller Vermögen des Subjekts entgeht der reinen spekulativen Vernunft und fungiert als Vermittlung zwischen Natur und Freiheit, Sein und Sollen. Das Genie kann also erst dann originale und exemplarische Produkte schaffen und der Geschmack kann erst dann diese Produkte und die Natur nach unveränderlichen, objektiv gültigen Normen beurteilen, wenn sie das Übersinnliche der Freiheit versinnlichen. Die übersinnliche Idee der Freiheit rechtfertigt somit die Notwendigkeit des Geschmacksurteils. Das →Schöne wird so am Schluss der *Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft* (5:337ff.) als „Symbol der Sittlichkeit“ (5:351) bzw. als „Symbol des Sittlich-Guten“ definiert (5:353). Daraus ergibt sich der Übergang zur Moralität: „Der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse ohne einen zu gewaltsamen Sprung möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäßig für den Verstand bestimmbar vorstellt und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen finden lehrt“ (5:354).

3 Übergang in der praktischen Philosophie

Die drei Abschnitte der GMS sind jeweils mit ‚Übergang‘ überschrieben, nämlich (1) „*Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen*“ (4:393), „Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zu *Metaphysik der*

Sitten“ (4:406) und (3) „*Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft*“ (4:446; vgl. dazu Schönecker, *Vernunfterkenntnis*).

In *Mutmaßlicher Anfang* bezeichnet ‚Übergang‘ den allmählichen Prozess des Ausgangs „des Menschen aus dem ihm durch die Vernunft als erster Aufenthalt seiner Gattung vorgestellten Paradiese“; es handelt sich hierbei um einen „Übergang aus der Rohigkeit eines bloß thierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instincts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte, aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit“ (8:115 Anm.; vgl. 8:118).

Die Bildung eines moralisch guten Menschen wird in der *Religion* als ein Übergang zur „Maxime der Heiligkeit“ der Gesinnung definiert, der im Unterschied zu einer „allmählige[n] Reform“ jedoch als Revolution beschrieben wird (6:47). In der *Religion* wird die These aufgestellt, der allmähliche Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens koinzidiere mit der „*Annäherung des Reichs Gottes*“ (6:115; vgl. 6:122; 7:9).

In *MSR* kommt Kant auf den Übergang zu sprechen, wenn er erklärt, aus welchem Grund der Titel „*Metaphysik des Rechts*“ eher durch „*metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*“ (6:205) zu ersetzen ist. Der Begriff des → Rechts sei zwar rein, aber doch auf die Praxis bezogen und müsse dementsprechend auf die in der Erfahrung vorkommenden Fälle angewandt werden. Ein metaphysisches System des Rechts habe demnach die Aufgabe, die empirische Mannigfaltigkeit jener Fälle auf eine Vollständigkeit der Einteilung zurückzuführen. Da diese Vollständigkeit jedoch nicht zu erreichen sei, könne man auch beim Recht „in Rücksicht auf jene Fälle der Anwendung nur die Annäherung zum System, nicht dieses selbst“ (6:205) erwarten. Der Titel solle infolgedessen zum Ausdruck bringen, dass es sich um Anfangsgründe der Metaphysik des Rechts handle. Die *MSR* setzt zwischen „der reinen [rationalen]“ und „*statutarischen* [empirischen]“ „*Rechtslehre*“ noch eine besondere, den „Zusammenhang“ „zwischen beyden […] vermittelnde[] Wissenschaft“ „als den *Ubergang* […] von der einen zur Andern“ (21:178). In Analogie dazu wird ein „Überschritt“ von der Metaphysik der Natur zur Physik verlangt, „der seine besondern Regeln hat“ (6:468f.).

4 Übergang im Op. post.

Das *Op. post.* behandelt in den Konvoluten VII und I nahezu ausschließlich erkenntnistheoretisch-metaphysische, in den übrigen Konvoluten vorwiegend naturwissenschaftliche und naturphilosophische Probleme. Die letzten Konvolute enthalten (abgesehen von X./XI. und von den 18 frühen *Losen Blättern* des IV. Konvoluts) die Entwürfe zu einem Werk mit dem Titel *Übergang von den metaph. Anf. Gr. der Naturwissenschaft zur Physik* (22:543ff.) in der Gestalt, in der es schon seit der ersten Hälfte der neunziger Jahre von Kant geplant war. Das Zentrum der Entwürfe bildet eine groß angelegte Äthertheorie (→ Äther).

Im ersten Konvolut, das Kant als letztes niedergeschrieben hat und als ‚erstes‘ nur deswegen bezeichnet wurde, weil es sich am Anfang des gesamten Manuskripts befand, wird ein vierteiliges Konzept des Übergangs von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik entworfen. Der erste Schritt führt von den metaphysischen Anfangsgründen der → Naturwissenschaft zur Transzendentalphilosophie, der zweite von der Transzendentalphilosophie zur allgemeinen Erfahrungslehre, d. h. zur → Physik, indem deren formale Bedingungen untersucht werden. Nachdem auf diese Weise die formalen Bedingungen der Naturlehre aufgestellt wurden, soll der dritte Schritt von der Naturlehre zur Freiheitslehre führen, wobei sich letztere auf den Begriff der Pflicht, nämlich den kategorischen Imperativ gründet. Der vierte und letzte Schritt vollzieht den Übergang zur Physik als einem System, zu dem „Gott, die *Welt* u. der dem Pflichtgebot unterworfene *Mensch*“ gehören (21:61; vgl. auch 21:17). Innerhalb der Äthertheorie, welche im zweiten Konvolut niedergelegt ist, wird der Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik mit dem folgenden Satz begründet: „Es ist eine im Gantzen Weltraum als ein Continuum verbreitete alle Körper gleichförmig durchdringend erfüllende (mithin keiner Ortveränderung unterworfene) Materie welche man mag sie nun Aether oder Wärmestoff etc. nennen kein *hypothetischer Stoff* ist (um gewisse Phänomene zu erklären und zu gegebenen Wirkungen sich Ursa-

chen mehr oder weniger scheinbar auszudenken) sondern als zum Ubergange von den met. A. Gr. der NW. zur Physik nothwendig gehörendes Stück a priori anerkannt und postulirt werden kann“ (21:218).

Im Titel des Werkes aber ist von der Äthertheorie nicht die Rede und sie spielt auch keine Rolle für Kants Versuch die neue Disziplin in den Kreis der Wissenschaften einführt und ihre Unentbehrlichkeit zu begründen. Vielmehr behauptet er, das Werk solle die bisher fehlende Brücke von den *MAN* zur Physik schlagen, und zwar durch eine Erweiterung des Bereichs der transzendentalen (apriorischen) Untersuchungen über den Begriff der Materie. Eine Systematisierung der Physik kann also nur Sache der Philosophie sein. Zu diesem Zweck muss sie sich als besondere Wissenschaft konstituieren, die den Übergang von den *MAN* zur Physik vollzieht, „nichts als unmittelbar an einander Grenzenden Besitzthümer durch einen Schritt noch weniger einen Sprung der für ein System immer gefährlich ist sondern vermittelst einer Brücke welche eine Kluft bespannt und worauf man weilen muß um mit Ordnung und nach einem sicheren Princip ins Territorium der Physik hinüber zu schreiten“ (21:163). Aufgabe und Bedeutung der neu einzuführenden Wissenschaft ist es, den Übergang vom Rationalen zum Empirischen unter Grundsätze zu bringen. Ohne solche Zwischenwissenschaft ist das Verhältnis der jeweiligen zwei verwandten und deshalb aufeinander angewiesenen Wissenschaften keiner systematischen Behandlung fähig und ein kontinuierlicher Übergang zwischen ihnen nicht möglich (vgl. 21:177f.).

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Kants Opus postumum, Berlin: Reuther u. Reichard: 1920; Nachdruck: Vaduz: Topos 1978.

Emundts, Dina: Kants Übergangskonzpetion im Opus postumum: zur Rolle des Nachlaßwerkes für die Grundlegung der empirischen Physik, Berlin u. a.: de Gruyter 2004.

Förster, Eckart: Kant’s final synthesis, Cambridge: Cambridge University Press 2000.

Marcucci, Silvestro: „Kant e i primi princìpi ‚metafisici‘ della scienza della natura: dai ‚Metaphysische Anfangsgründe‘ del 1786 all’ ‚Opus postumum‘“, in: Verifiche 15, 1986, 203–229.

Mathieu, Vittorio: Kants Opus Postumum, Frankfurt/M.: Klostermann 1989.

Tuschling, Burkhard: Metaphysische und transzendentale Dynamik in Kants „Opus postumum“, Berlin u. a.: de Gruyter 1971.

Piero Giordanetti

überhaupt

Mit der Ergänzung ‚überhaupt‘ verweist Kant auf den allgemeinen Aspekt eines thematisierten Sachverhalts, der damit unabhängig von inhaltlichen und individuellen Konkretisierungen betrachtet wird. So spricht er beispielsweise von Anschauung (vgl. KrV B 140), Bewusstsein (vgl. KrV B 143), Denken (vgl. 8:195), Dingen (vgl. KrV A 572 / B 600), Erfahrung (vgl. KrV A 220 / B 267), Gegenständen (vgl. 23:471) und Objekten überhaupt (vgl. KrV B 411 Anm.). Vgl. auch „etwas überhaupt = X“ (KrV A 104).

Verwandte Stichworte

Bewusstsein überhaupt; Dinge überhaupt; Gegenstand überhaupt; „X“

Philosophische Funktion

Kant benutzt ‚überhaupt‘ in der Regel, um das Merkmal der Allgemeinheit zu betonen, die durch keinen Inhalt in ihrem Bedeutungsumfang beschränkt ist. Das Widerspruchsprinzip beispielsweise wird von Kant als formales und allgemeingültiges Gesetz des Denkens ohne inhaltlichen Objektbezug beschrieben. Er bezieht sich auf alles Denkbare: „Nun ist klar, daß der Satz des Widerspruchs ein Princip ist, welches von allem überhaupt gilt, was wir nur denken mögen, es mag ein sinnlicher Gegenstand sein und ihm eine mögliche Anschauung zukommen, oder nicht: weil er vom Denken überhaupt ohne Rücksicht auf ein Object gilt“ (8:195).

Mit seiner Erkenntnistheorie untersucht Kant „Erfahrung überhaupt“: „Wir werden daher Erfahrung überhaupt zergliedern müssen, um zu sehen, was in diesem Product der Sinne und des Verstandes enthalten und wie das Erfahrungsurtheil selbst möglich sei“ (4:300). Erfahrung überhaupt zu thematisieren, bedeutet aber, so erläutert er an anderer Stelle, „über die Welt, wozu sie gehört“, nichts „näher zu bestimmen“ (KrV A 632 / B 660). Kant betont mit dem Zusatz ‚überhaupt‘ da-

her auch den nichtempirischen Charakter seiner →Transzendentalphilosophie. Die durch philosophische Reflexion aufgefundenen erkenntniskonstituierenden Prinzipien unterliegen nicht der empirischen Zufälligkeit. Sie sind allgemeingültig und notwendig.

Hans-Ulrich Baumgarten

Überlegung

Die Überlegung geht der →Untersuchung voraus und besteht in einer →Vergleichung der zu berücksichtigenden Vorstellungen entweder (1) mit den Gesetzen des Verstandes oder aber (2) mit der einschlägigen Erkenntniskraft. Diese zweite Art der Überlegung wird von Kant zur →transzendentalen Reflexion fortentwickelt. Wichtige Stellen: (1.) *Refl.* 2519, 16:403; *Refl.* 2536, 16:408; 24:161; 24:165; 24:167; 24:424; 24:641; 27:131; 24:896; (2.) KrV A 261–263 / B 317–319; KrV A 269 / B 325; KrV A 295 / B 351; *Refl.* 2519, 16:403; 24:547; 24:559; 24:862f.

Verwandte Stichworte

Reflexion, logische/transzendentale; Untersuchen, Untersuchung; Vorurteil

Philosophische Funktion

1 Vergleichung mit den Gesetzen des Verstandes

Während es einer Untersuchung nur bedarf, soweit etwas nicht unmittelbar einsichtig ist, erfordert jedes Urteil Überlegung: „Überlegen heißt: etwas mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft vergleichen“ (*Refl.* 2519, 16:403). Unter einer solchen Vergleichung mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft ist deren Anwendung auf die Vorstellungen oder Urteile zu verstehen. Ohne Gesetzesanwendung, „ohne Ueberlegung“ kommt es zum Vorurteil (24:424; vgl. 24:547; *Refl.* 2519, 16:403; 24:168).

2 Vergleichung mit dem zuständigen Erkenntnisvermögen

Für die Frage, ob ein Urteil ein Vorurteil ist, kann die Kenntnis seiner Quelle relevant sein. Die Überlegung im zweiten Sinn gilt daher Fragen wie der, ob „Unmittelbare Wahrheiten […] aus Verstande oder Gewonheit entspringen“ (*Refl.* 2519, 16:403), der, „ob das Urtheil aus dem Verstande entspringt d. i. obiectiv sey, oder ob die Sinnen mit eingeschoben seyen, d. i. subiectiv“ (24:641) oder der, „zu welcher Erkenntnißkraft das Erkenntniß gehöre“ (24:559; vgl. 9:73).

So wird aus der Überlegung „eine Zusammenhaltung des Erkenntnißes mit der Erkenntnißkraft, woraus sie entspringen soll“ (24:547), wobei „Zusammenhaltung“ nur ein anderes Wort für Vergleichung ist. In der *KrV* wird ihre Aufgabe ganz auf die Entscheidung der Alternative →Begriff oder →Anschauung festgelegt, also die „Bestimmung desjenigen Orts, wo die Vorstellungen der Dinge, die verglichen werden, hingehören, ob sie der reine Verstand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erscheinung giebt“ (KrV A 269 / B 325; vgl. KrV A 261 / B 317; KrV A 269 / B 325). In dieser Funktion wird die Überlegung auch als „transscendentale“ bezeichnet (KrV A 261–263 / B 317–319; KrV A 269 / B 325; KrV A 295 / B 351) und fällt mit der transzendentalen Reflexion zusammen.

Hanno Birken-Bertsch

übernatürlich

Übernatürliche Wirkungen werden durch eine sowohl von der physischen als auch von der moralisch-übersinnlichen Natur unterschiedene Ursache (vgl. 7:87) hervorgebracht. Weitere wichtige Stellen: 6:52f.; 6:190ff.; 7:53–59; 7:87f.; 8:333.

Verwandte Stichworte

Gnade; Natur; Offenbarung; Erfahrung, übernatürliche; natürlich; unnatürlich

Philosophische Funktion

„*Natürlich* […] heißt, was nach Gesetzen einer gewissen Ordnung, welche es auch sei, mithin auch der moralischen (also nicht immer bloß der physischen) nothwendig folgt“ (8:333 Anm.; vgl. 5:43). Was keinerlei (verstehbaren) Gesetzen unterliegt, ist dagegen ‚nichtnatürlich‘. Kant unterscheidet zwei Formen des Nichtnatürlichen (vgl. 7:187f.; 8:333): Während das Widernatürliche gegen physische oder →moralische Gesetze verstößt, ist das Übernatürliche zwar nicht durch solche Gesetze erfassbar, steht andererseits aber auch nicht im Widerspruch zu ihnen. Kant legt großen Wert auf die Feststellung, dass die Ausdrücke ‚übernatürlich‘ und ‚übersinnlich‘ nicht austauschbar verwendet werden dürfen (vgl. 7:54–59). Es gibt nämlich eine „*übersinnliche[] Natur*“, die durch das „moralische Gesetz“ (5:43) als „ein Ge-

setz der Causalität durch Freiheit“ bestimmt wird (5:47). Aufgrund dieser „*Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft*“ (5:43) lassen sich „*Voraussetzungen* in nothwendig praktischer Rücksicht“ (5:132) ermitteln; auf diesem (und nur auf diesem) Wege können (praktisch) gerechtfertigte Aussagen über → Gott und → Unsterblichkeit getroffen werden (→ Postulate der reinen praktischen Vernunft).

Im Begriff des Übernatürlichen liegt es Kant zufolge hingegen, dass man von ihm weder wissen, noch es beobachten, seiner innerlich gewahr werden oder es gezielt beeinflussen kann. Die Weigerung, diese Beschränkung der menschlichen Vernunft zu akzeptieren, hat zu zahlreichen religiösen Pathologien geführt (vgl. 6:52f.; → Aberglaube; → Illuminatismus; → Schwärmerei; → Thaumaturgie). Übernatürliche Wirkungen sind nicht nur theoretisch unerkennbar, von der Idee solcher Wirkungen lässt sich auch in praktischer Hinsicht kein sinnvoller Gebrauch machen. So könnte es etwa, wie Kant zugibt, im Hinblick auf die sittliche Vervollkommnung des Menschen durchaus sein, dass, „was die Natur in uns nicht vermag, die [übernatürliche] Gnade bewirken“ (6:191; vgl. 6:52) wird. Eine solche „allgemeine[] Voraussetzung“ (6:191) wäre für unser Verhältnis zu Gott als einem moralisch vollkommenen Richter gleichwohl ohne praktische Bedeutung. Vielmehr bliebe die Kernaussage der kantischen → Ethikotheologie unverändert bestehen: Man kann „des himmlischen Beistandes“ vernünftigerweise nur auf eine Weise *würdig* zu werden versuchen, nämlich indem man aus eigenem Antrieb bestrebt ist, „seine sittliche Beschaffenheit nach aller Möglichkeit zu bessern“ (6:192). Sich darüber zu grämen, dass man sich angesichts der eigenen moralischen Unzulänglichkeit nicht genug grämt (vgl. 7:55), und „in passiver Muße“ (6:191) auf übernatürliche Abhilfe dieses Zustands zu warten, ist kein vernünftiges Verhalten.

Christian Weidemann

Überredung/ Überzeugung

„Überredung ist ein bloßer Schein, weil der Grund des Urtheils, welcher lediglich im Subjecte liegt, für objectiv gehalten wird“ (KrV A 820 / B 848); er kann nur geglaubt, aber nicht mitgeteilt werden. Überzeugung ist ein → Fürwahrhalten aus objektiven Gründen; es ist also „für jedermann gültig […], so fern er nur Vernunft hat“ (KrV A 820 / B 848); die objektive Entsprechung des Fürwahrhaltens ist → Wissen. Weitere wichtige Stellen: 1:96; 2:68; 2:116ff.; 2:292; 2:295f.; KrV A 377; KrV A 407; KrV A 583f.; KrV A 603f.; KrV A 617f.; KrV A 702f.; KrV A 749; KrV A 768f.; KrV A 783; KrV A 786f.; KrV A 789; KrV A 820–824; KrV A 829; 4:365; 5:123; 5:284; 5:327; 5:461ff.; 5:472; 6:51; 6:155ff.; 6:171; 6:187ff.; 7:46; 7:275; 8:142f.; 8:146; 8:183; 8:420; 9:65–74; *Refl.* 198, 15:75f.; *Refl.* 468, 15:193; *Refl.* 990f., 15:435f.; *Refl.* 2187, 16:262ff.; *Refl.* 2434, 16:366; *Refl.* 2450–2504, 16:374–396; *Refl.* 2596, 16:434; *Refl.* 2602f., 16:436f.; *Refl.* 2658, 16:454; *Refl.* 2695–2700, 16:473ff.; *Refl.* 4454, 17:557; *Refl.* 5645, 18:287ff.; *Refl.* 6108, 18:456; *Refl.* 6287, 18:556f.; 20:32; 20:297ff.; 24:142–151; 24:218–228; 24:420–424; 24:541–545; 24:637–652; 24:601f.; 24:731–751; 24:849–859; 24:889f.; 25:268; 25:904f.; 25:983ff.; 25:1280; 25:1443; 25:1451; 28:304; 28:850; 28:926.

Verwandte Stichworte

Fürwahrhalten; Glaube; Gewissheit; Urteil

Philosophische Funktion

1 Quelle und vorkritische Verwendung

Die Unterscheidung von Überredung und Überzeugung findet sich vor Kant in Baumgartens *Metaphysica* (§ 531), sowie in G. F. Meiers *Auszug* (insbes. 6. Abs., §§ 163, 184). Die bei Baumgarten ergänzende Übersetzung der *convictio* durch ‚Überführung‘ zeigt an, dass zu diesem Zweck ein (wie auch immer geartetes) Beweisverfahren nötig ist. Dies reflektieren die kritischen ebenso wie die vorkritischen Schriften und die an den Vorlagen von Baumgarten und Meier orientierten Vorlesungsnachschriften zur → Logik und → Anthropologie. In der *Logik Blomberg* (erste Hälfte der 1770er Jahre) wird Überredung als „[d]as *Vorwahrhalten* um des Scheins der Erkenntniß willen“ und eine „Art der Verblendung“ genannt; die Überzeugung hingegen ist „[d]as *Bewust seyn* eines Erkenntnißes aber durch den zureichenden Grund der wahrheit“ (24:143f.). Die größte Überzeugung besitzen nach Kants vorkritischer Ansicht → Empfindungen (vgl. 2:264) und → Vernunftgründe, wenn „es schlechterdings nothwendig ist, daß diese und keine an-

dere Prädicate einem Dinge zukommen“ (2:296). Welche Qualität des →Fürwahrhaltens objektiv betrachtet vorliegt, ist jedoch für den Einzelnen schwer entscheidbar, da Überredung von Überzeugung „nicht Subjectiv verschieden“ ist (*Anthropologie Collins*, 1772/73, 25:42; vgl. KrV A 821; 24:146; anders später 24:543; 24:854) und also auch scheinbare Gründe als für wahr gehalten werden. Abhilfe verspricht laut *Logik Blomberg*, „solche Wißenschaften fleißig zu studiren“ (24:146), die eine Kenntnis der zureichenden Gründe verschaffen. Letztlich könnten aber am sichersten „andere, wenn sie sehen, daß ich mir der Wahrheit einer Erckentniß bewußt bin, die sie gleichwohl nicht für Wahr halten […] dieß mein Bewußtseyn“ als Überredung qualifizieren; ist „die Erckenntniß wahr, so nennen sie selbige Uberzeugung“ (25:42). Diese Perspektive der „anderen“ auf die subjektive Überzeugung betonen auch spätere Nachschriften; vgl. *Anthropologie Busolt*, WS 1788/89: „Das Anthropologische Kriterium der Wahrheit ist, wenn wir unser Uhrtheil, an dem Urteil des Publicums prüfen“ (25:1443). Allerdings ist nicht abschließend zu klären, ob die „anderen“ (25:42) zu Recht ihre Überzeugung für →Wahrheit halten dürfen. Als ein weiteres Kriterium kommt daher bereits in den 1770er Jahren der →Verstand als Richter ins Spiel (vgl. 25:268; 25:42; 25:423; 25:545). Die *Anthropologie Menschenkunde* (1781/82) nennt als zusätzliche Parteien die „Neigungen, die uns bald auf die eine, bald auf die andre Seite ziehen, und unserm Verstande widersprechen und ihm Einwürfe machen“ (25:904).

2 Begriffsverwendung in der kritischen Philosophie

Die aus den Gründen des Fürwahrhaltens abzuleitenden Grade des →Wissens thematisiert Kant in der *KrV* im Kontext der →*Dialektik* und in der →*Methodenlehre*. Da der Unterschied zwischen Überredet- und Überzeugtsein nicht ohne eine nähere Prüfung der Gründe einsichtig ist, ist die →Vernunft immer in Gefahr, subjektive Gründe für objektive, allgemein geltende →Wahrheiten zu halten. Die *Dialektik* zeigt, welche subjektiven Überzeugungen bloße Überredung darstellen. Mag der transzendentale Schein auch unvermeidlich Wahrheit vorspiegeln (vgl. KrV A 297), so ist doch dem kritischen Geschäft mit seiner Offenlegung insofern gedient, als hier die Einsicht in ein bloßes Überredetsein erreicht werden kann, selbst wenn er mit der Kraft einer Überzeugung auftritt (vgl. KrV A 821; *Refl.* 4454, 17:557; 24:545f.).

Überredung wird, wie das Begriffsumfeld in KrV A 702 zeigt, stets mit negativer Konnotation verwendet: „trüglicher Schein, […] und eingebildetes Wissen“. Das Fürwahrhalten hat seinen Grund „nur in der besonderen Beschaffenheit des Subjects“, ein darauf basierendes Urteil besitzt „Privatgültigkeit und das Fürwahrhalten läßt sich nicht mittheilen“ (KrV A 820 / B 848; vgl. 24:889). Da keine begründete Übereinstimmung mit dem Objekt des Wissens möglich ist, wird es dem bloßen →Glauben zugeordnet (KrV A 822; vgl. 24:541ff.). Eine solche Überredung wird zur „*Euthanasie* der reinen Vernunft“ (KrV A 407 / B 434), wenn man sich nicht von ihrer Scheinhaftigkeit überzeugen lässt. Umgekehrt bedeutet dies, dass das Wissen um den unvermeidlichen →Schein der Vernunft einen wiederum überzeugenden Grund darstellt, das eigene Fürwahrhalten als Überredung durch die →Sinne oder einen →Trugschluss der Vernunft anzuerkennen und zumindest keine theoretischen Folgerungen darauf zu gründen.

Mit Blick auf den Gegensatz zwischen Überredung und Überzeugung kennzeichnet Kant in den *Prolegomena* den Zweck der Vernunftkritik wie folgt: „Damit sie nun als Wissenschaft nicht blos auf trügliche Überredung, sondern auf Einsicht und Überzeugung Anspruch machen könne, so muß eine Kritik der Vernunft selbst den ganzen Vorrath der Begriffe a priori, die Eintheilung derselben nach den verschiedenen Quellen, der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft […], die Grundsätze ihres Gebrauchs, endlich auch die Grenzen desselben, alles aber in einem vollständigen System darlegen“ (4:365; vgl. KrV A XVII; KrV A 753; *Refl.* 2655, 16:452). Überzeugung ist damit erklärtes Ziel des kritischen Geschäfts. Sie definiert Kant als ein Fürwahrhalten aus objektiven Gründen, das „für jedermann gültig ist, sofern er nur Vernunft hat“ (KrV A 820 / B 848; vgl. 24:542) und sich allgemein mitteilen lässt. Schon in der *Wahren Schätzung* bezeichnet Kant eine „gewisse Überzeugung“ dementsprechend als eine „gegründete Muthmaßung“ (1:98); in objektiver Hinsicht wird diese Art des Fürwahrhaltens Gewissheit genannt (vgl. KrV A 822). Ein Beweis, der überzeugen und nicht überreden soll, muss entweder in empirischer Hinsicht „durch Beob-

achtung [und] Experiment“ oder „durch Vernunft a priori aus Principien geführt werden“ (5:461; vgl. 24:518). So wird ein *begründet mitteilbarer*, „objectiv-gültig[er] und ein logischer Grund der Erkenntniß“ erreicht. Durch einen überredenden „Scheinbeweis[]“ hingegen „wird der Verstand berückt, aber nicht überführt“ (5:461); er ist – in theoretischen wie moralischen Kontexten – verboten: „Überredung kann ich für mich behalten, wenn ich mich dabei wohl befinde, kann sie aber und soll sie außer mir nicht geltend machen wollen“ (KrV A 822 / B 850).

3 Theoretische vs. praktische Überzeugung

Für den Erkenntniszusammenhang gilt: „Der Probirstein des Fürwahrhaltens, ob es Überzeugung oder bloße Überredung sei, ist also äußerlich die Möglichkeit, dasselbe mitzutheilen, und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden; denn alsdann ist wenigstens eine Vermuthung, der Grund der Einstimmung aller Urtheile, unerachtet der Verschiedenheit der Subjecte unter einander werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nämlich dem Objecte, beruhen, mit welchem sie daher alle zusammenstimmen und dadurch die Wahrheit des Urtheils bewiesen werden“ (KrV A 820f. / B 848f.). Im Gebiet der Urteile *a priori* ist gemäß dem „Princip der Verknüpfung Allgemeinheit und Nothwendigkeit“ gefordert (KrV A 823 / B 851). Ansonsten ist der Gegenstand einer derart überführten Überredung aus dem Gebiet der spekulativen Philosophie ausgeschlossen. Es handelt sich dann nicht um Wissen, sondern um Glauben, der seinen rechtmäßigen Ort nur im Praktischen hat (vgl. KrV A 823). Kant unterscheidet hinsichtlich des Grades des Fürwahrhaltens verschiedene Arten des Glaubens. Der pragmatische Glaube betrifft das Feld praktischer → Gebote der → Geschicklichkeit, deren Gewissheit sich gar in Form einer „Wette“ abschätzen ließe (KrV A 824 / B 852; vgl. 9:73; 24:852f.).

Größte Gewissheit hat der „*moralische[] Glaube[]*“ (KrV A 828 / B 856), der die → Sittlichkeit betrifft und in dem der Glaube an das Dasein → Gottes letzte Grundlage aller sittlich-praktischen Sätze ist. Diese → „*moralische* Gewißheit“ (KrV A 829 / B 857) beruht zwar auf subjektiven, aber in praktischer Hinsicht notwendigen Gründen, an denen die Vernunft ein starkes „Interesse“ (24:543; vgl. 24:851) nimmt. In Religionsangelegenheiten ist diese praktische Überzeugung (als höchster Grad der Gewissheit, vgl. KrV A 749; 24:543; 28:1091) dem bloßen „Kirchenglauben“ (7:46), der sich auf überlieferte und damit nur historisch legitimierbare Gebräuche stützt, überlegen.

In theoretischer Hinsicht erlangt der (doktrinale) Glaube an „die Lehre vom Dasein Gottes“ (KrV A 825f. / B 853f.; vgl. KrV A 624; 1:458; 5:477f.; 5:461; 6:189; 8:142f.; 8:146; 25:542f.; 25:851) nicht denselben Gewissheitsgrad wie der praktische Glaube. Es scheint zwar, dass zu dessen (theoretischem) Beweis die Erfahrung „reichlich […] Beispiele darbietet“, an denen die Vernunft „gar nicht vorbeigehen kann“ (KrV A 826 / B 854). Doch letztlich überredet mehr das → Interesse, als dass theoretisch haltbare Gründe vorliegen; zumindest ist dies vom Standpunkt der Vernunftkritik aus zu sagen. Den Hang zu solchen „Scheinbeweisen“ (wie dem → physiko-theologischen Gottesbeweis; vgl. 2:116) nennt auch die *KU* (vgl. 5:461). Solange diese → Beweise im theoretischen Kontext auftreten, haben sie letztlich immer „etwas Wankendes in sich“ (KrV A 827 / B 855). Hier übt sich der Urteilende am besten in der Zurückhaltung des → Urteils (vgl. 24:423), oder wird zumindest unsicher, „woraus suspensio judicii nostri entsteht, welches der Vorsatz ist ein vorläufiges Urteil nicht ein bestimmendes werden zu lassen“ (24:545; vgl. 24:640; 24:736f.; 24:861f.), es sei denn, er hat „die Quellen [des Urteils] genugsam examiniert“, wie Kant die Aufgabe der → Kritik definiert (24:646).

Weiterführende Literatur

Chandler, David: „Kant’s Exposition of ‚Fürwahrhalten‘ in KrV B 848–850“, in: Funke, Gerhard (Hg.): Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses 1981, Bd. 2, Bonn: Bouvier 1982, 642–652.

Hofmann, Doris Vera: Gewissheit des Fürwahrhaltens. Zur Bedeutung der Wahrheit im Fluss des Lebens bei Kant und Wittgenstein, Berlin u. a.: de Gruyter 2000.

Jüngel, Eberhard: „Der Mensch im Schnittpunkt von Wissen, Glauben, Tun und Hoffen. Die theologische Fakultät im Streit mit der durch Immanuel Kant repräsentierten philosophischen Fakultät“, in: Gerhardt, Volker (Hg.): Kant im Streit der Fakultäten, Berlin u. a.: de Gruyter 2005, 1–38.

Simon, Josef: „Horizonte der Wahrheit bei Kant“, in: Dalferth, Ingolf U. / Stoellger, Philipp (Hg.): Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation, Tübingen: Mohr 2004, 119–140.

Anne Pollok

Überredungskunst

→Beredsamkeit

übersinnlich, das Übersinnliche

Ein Gegenstand ist übersinnlich, wenn er der sinnlichen Erkenntnis nicht zugänglich ist. Dieser Bereich ist das Übersinnliche und besteht in den →Dingen an sich. Die Begriffe ‚übersinnlich‘ und ‚das Übersinnliche‘ kommen vor dem Aufsatz *Orientieren* (1786) so gut wie gar nicht vor, zählen ab dann aber zu den am häufigsten verwendeten philosophischen Begriffen. Waren sie ursprünglich in der →Theosophie beheimatet (u. a. bei Jakob Böhme), sind sie durch Kant zu geläufigen philosophischen Termini geworden (vgl. Model, *Bedeutung von ‚übersinnlich‘*; zur philosophischen Verwendung des Begriffs bei →Mendelssohn und →Eberhard vgl. Schwaiger, *Denken des ‚Übersinnlichen‘*). Gleichbedeutend sind häufig die Ausdrücke ‚intelligibel‘ bzw. ‚das →Intelligible‘. Wichtige Stellen: KrV B XXI; 5:43–50; 5:56f.; 5:134–141; 5:175f.; 5:195; 8:136–143; 8:389–406; 8:417–419; 20:259–264; 20:279f.; 20:293–310; 28:617.

Verwandte Stichworte

Ding an sich; sinnlich; Nichtsinnlich; Substrat der Natur, übersinnliches (intelligibles)

Philosophische Funktion

1 Begriff und Bereich des Übersinnlichen

Kant verwendet den Begriff des Übersinnlichen in Abgrenzung vom →Sinnlichen. Das Sinnliche ist der Bereich der Gegenstände, der unserer sinnlichen Erkenntnis zugänglich ist; das Übersinnliche ist dagegen der Bereich, der über den Bereich der sinnlichen Erkenntnis hinaus liegt. Das Übersinnliche wäre also nicht durch →Sinne, sondern nur durch den →Verstand erkennbar. Damit ist der Bereich des Sinnlichen mit dem der →Erscheinungen und der Bereich des Übersinnlichen mit dem der →Dinge an sich bzw. der →Noumena identisch. Die Begriffe sind aber jeweils verschieden.

Das Übersinnliche ist allerdings in zweifacher Hinsicht vom →Nichtsinnlichen abzugrenzen. Zum Einen gehören zum Sinnlichen auch Begriffe, die zwar im Verstand (also unabhängig von dem sinnlich Gegebenen) ihren nichtsinnlichen Ursprung haben, denen aber dennoch ein Objekt in der Erfahrung entsprechen kann. Zu diesen Begriffen gehören die →Kategorien (vgl. 20:260). Zum Anderen gehören dazu Gegenstände, die aufgrund der kontingenten Beschaffenheit unserer Sinne diesen nicht gegeben werden können, aber dennoch durch den Fortschritt der Erfahrung erkannt werden können und somit zum Bereich des Sinnlichen gehören (vgl. KrV A 226 / B 237; KrV A 522 / B 550; 8:205). Gelegentlich verwendet Kant aber den Ausdruck des ‚Nichtsinnlichen‘ gleichbedeutend mit dem des Übersinnlichen (vgl. etwa 8:201; 8:207).

2 Das Scheitern der theoretischen Erkenntnis des Übersinnlichen

Kant definiert →Metaphysik als „die Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten“ (20:260; vgl. 20:316; 28:617). Doch da das Übersinnliche sich unserer Erkenntnis verschließt, verfehlt die Metaphysik ihren Zweck (vgl. 20:262f.).

Die Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft fasst Kant in dem Satz zusammen: „[D]er Umfang der theoretischen Erkenntniß der reinen Vernunft erstreckt sich nicht weiter, als auf Gegenstände der Sinne.“ In diesem Satze seien zwei Sätze enthalten: „1) daß die Vernunft, als Vermögen der Erkenntniß der Dinge a priori, sich auf Gegenstände der Sinne erstrecke, 2) daß sie in ihrem theoretischen Gebrauch zwar wohl der Begriffe, aber nie einer theoretischen Erkenntniß desjenigen fähig, was kein Gegenstand der Sinne seyn kann“ (20:273). Für Kant können wir nicht anders als durch Sinnlichkeit Bekanntschaft mit Gegenständen haben, daher ist die Sinnlichkeit eine notwendige Bedingung der Erkenntnis; von übersinnlichen Gegenständen können wir keine theoretische Erkenntnis haben. Auch hat die Erkenntnis vom Übersinnlichen keine Grade der →Wahrscheinlichkeit (vgl. 8:396f. Anm.; 20:299; 20:342). Das Übersinnliche kann aber in der Erfahrung

durch → Analogie symbolisch dargestellt werden (vgl. 5:351ff.; 20:279f.; 20:332; → Symbol, symbolisch; vgl. Chignell, *Real Repugnance*, S. 201–208).

Philosophen, die die Grenzen der Vernunft leugnen, erliegen der → Schwärmerei. Schwärmerei ist „ein *Wahn […], über alle Gränze der Sinnlichkeit hinaus* etwas *sehen*, d. i. nach Grundsätzen träumen (mit Vernunft rasen), zu *wollen*“ (5:275). Schwärmer glauben an eine „übersinnliche Anschauung“ (20:272), bzw. „übersinnliche Erfahrung“ (8:401 Anm.; vgl. 8:389), deren Möglichkeit Kant aber jeweils leugnet. Aus diesem Grund ist er ein erklärter Gegner der Schwärmerei.

3 Orientierung im Übersinnlichen

Wenn auch eine (theoretische) Erkenntnis des Übersinnlichen nicht möglich ist, so ist es doch möglich, sich im Übersinnlichen zu → orientieren: „Sich im Denken überhaupt *orientiren*, heißt also: sich bei der Unzulänglichkeit der objectiven Principien der Vernunft im Fürwahrhalten nach einem subjectiven Princip derselben bestimmen“ (8:136 Anm.). Die Vernunft orientiert sich dabei nicht nach objektiven Gründen, die in der Beschaffenheit des Objekts bestehen, sondern nach subjektiven Gründen, und zwar nach dem → Bedürfnis der Vernunft. Die Modalität des → Führwahrhaltens beim Orientieren im Übersinnlichen ist das → Glauben (vgl. 20:297).

Kant betont, dass die Vernunft sowohl ein → theoretisches als auch ein → praktisches Bedürfnis nach dem Übersinnlichen hat (vgl. 8:139). Das theoretische Bedürfnis besteht vornehmlich in der Auflösung der → Antinomien, und zwar sowohl der Antinomien der theoretischen und praktischen Vernunft, als auch der ästhetischen und teleologischen Urteilskraft (vgl. KrV B XXI; KrV A 566f. / B 594f.; 5:119; 5:340f.; 5:412; 20:311). Aber auch in anderen Zusammenhängen gibt es ein Bedürfnis der theoretischen Vernunft nach dem Übersinnlichen, etwa zur Erklärung der → Zweckmäßigkeit der Natur (vgl. 8:139). Das praktische Bedürfnis hingegen besteht in Hinsicht auf die Möglichkeit des Moralgesetzes sowie des höchsten moralischen Gutes, welches jeweils nur im Übersinnlichen bestehen kann. Dies führt auf die → praktischen Postulate nach der Freiheit des Willens, der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz Gottes.

Es stellt sich nun die Frage, ob es auch wirklich übersinnliche Objekte geben kann, zu deren Annahme wir subjektiv zureichende Gründe haben, oder ob es sich dabei um bloße Fiktionen handelt, denen nichts im Übersinnlichen entspricht. Viele Interpreten glauben, dass übersinnliche Objekte gar nicht existieren könnten, weil sie die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung nicht erfüllen (vgl. etwa Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, S. 10). Sie verweisen darauf, dass laut Kant unsere Begriffe ohne → Anschauung keine Bedeutung hätten (vgl. etwa KrV A 253f. / B 309; KrV A 696 / B 724). Daraus ziehen sie den Schluss, dass wir zwar zur Annahme übersinnlicher Objekte genötigt sind, doch könnten diese weder in noch außerhalb der Erscheinungen existieren. Andere Interpreten glauben hingegen, dass Kant lediglich die Erkennbarkeit übersinnlicher Objekte einschränkt, die Möglichkeit ihrer Existenz aber unentschieden lässt (vgl. Ameriks, *Kant's Theory*, S. XXIII–XXX). Umstritten ist in diesem Zusammenhang auch, ob ‚praktische Erkenntnis‘ eine Form des Wissens über das Übersinnliche darstellt (vgl. Kain, *Practical Cognition*).

Weiterführende Literatur

Chignell, Andrew: „Real Repugnance and Belief about Things-in-Themselves: A Problem and Kant's Three Solutions“, in: Krueger, James/Bruxvoort Lipscomb, Benjamin (Hg.): Kant's Moral Metaphysics, Berlin u. a.: de Gruyter 2010, 177–209.

Model, Anselm: „Zur Bedeutung und Ursprung von ‚übersinnlich‘ bei Immanuel Kant“, in: Archiv für Begriffsgeschichte 30, 1986/87, 183–191.

Schwaiger, Clemens: „Denken des ‚Übersinnlichen‘ bei Kant. Zu Herkunft und Verwendung einer Schlüsselkategorie seiner praktischen Metaphysik“, in: Fischer, Norbert (Hg.): Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg: Meiner 2004, 331–345.

Michael Oberst

überverdienstlich

Kant diskutiert den Fall „*edler* (überverdienstlicher) Handlungen, mit welchen unsere empfindsame Schriften so viel um sich werfen“ (5:155). Er kritisiert die Orientierung an solchen Handlungen, da sie „leere Wünsche und Sehnsuchten

nach unersteiglicher Vollkommenheit“ wecken (5:155) und grenzt sie damit von Handlungen der „gemeinen und gangbaren Schuldigkeit“ (5:155) ab.

Verwandte Stichworte
edel; Pflicht; Verdienst, verdienstlich

Philosophische Funktion
In Kants kurzer Diskussion „*edler* (überverdienstlicher) Handlungen“ (5:155) spielen zwei Elemente zur Charakterisierung solcher Handlungen eine Rolle: Der *Inhalt* der Handlung und das *Motiv*. Bezüglich des Inhalts fragt es sich, was nach Kant als überverdienstliche Handlung gilt: Ist es eine Handlung, die über alle Pflicht hinausgeht, sodass sie heute als ‚supererogatorisch‘ bezeichnet werden würde? Kants Beispiel der überverdienstlichen Handlung „da jemand mit der größten Gefahr des Lebens Leute aus dem Schiffbruche zu retten sucht, wenn er zuletzt dabei selbst sein Leben einbüßt“ (5:158) gibt Auskunft darüber, dass edle Handlungen solche sind, die weite → Tugendpflichten erfüllen (also *nicht* jenseits dessen liegen, was Pflichten vorschreiben), und insofern → verdienstlich sind. Was sie über verdienstlich macht, scheint die Tatsache zu sein, dass sie von der Person übermäßig große Opfer verlangen. Gerade diese Eigenschaft hält Kant jedoch für problematisch, da auf diese Weise → Pflichten gegen sich selbst verletzt zu werden drohen.

Auch das Motiv, das überverdienstlichen Handlungen zugrunde liegt, hält Kant für tadelnswert. Im Kontext der Diskussion überverdienstlicher Handlungen möchte Kant zeigen, dass das Motiv der Pflicht die „einzige Triebfeder zum Guten“ (5:152) ist. Überverdienstliche Handlungen dienen ihm vornehmlich als negatives Beispiel, da sie nicht auf „Grundsätze[n]“ sondern auf „Aufwallungen“ (5:155 Anm.), auf „schmelzenden, weichherzigen Gefühlen, oder hochfliegenden, aufblähenden und das Herz eher welk als stark machenden Anmaßungen“ (5:157) beruhen.

Nach Kant soll sich die moralische Erziehung nicht an überverdienstlichen Handlungen orientieren: Das Beispiel überverdienstlicher Handlungen weckt „leere Wünsche und Sehnsuchten nach unersteiglicher Vollkommenheit“, sodass die Befolgung der Pflicht dagegen „unbedeutend klein scheint“ (5:155). Kinder werden durch das Vorbild überverdienstlicher Handlungen zu „Phantasten“ (5:157). Aber auch für Erwachsene sind die Gefühle, die überverdienstlichen Handlungen zugrunde liegen, „wo nicht von nachtheiliger, wenigstens von keiner ächten moralischen Wirkung aufs Herz“ (5:157). Die entsprechenden Gefühle bieten im Gegensatz zu Grundsätzen keine stabile Grundlage für moralisch gutes Handeln, sodass keine „Zuversicht auf sich selbst“, d. h. kein moralischer → Charakter, entstehen kann (5:157).

Es ist zwar „rathsam“, überverdienstliche Handlungen zu „preisen“ (5:155 Anm.). Der lobenswerte Aspekt besteht aber auch bei diesen Handlungen in der „*Herzensunterwerfung* unter *Pflicht*“ (5:155 Anm.). Vermutlich können sie deshalb gut als Beispiel von Handlungen → aus Pflicht verstanden werden, da sie unter großen Anstrengungen vollzogen werden und es daher unwahrscheinlich ist, dass Selbstliebe die Handlung motiviert.

Claudia Blöser

Überzeugung

→ Überredung/Überzeugung

Übung

Übung ist im Allgemeinen ein regelmässiger Gebrauch der eigenen Fähigkeiten. Sie ist ein Mittel, um → Fertigkeiten zu erlangen oder zu verbessern und um „von einer Stufe der Einsicht zur andern allmählig fortzuschreiten“ (8:19). Weitere wichtige Stellen: KrV B 1; 4:401; 5:154; 5:159ff.; 5:262; 6:328; 6:383; 6:397; 6:411; 6:484; 7:100; 7:106; 7:132; 8:19; 9:25; 9:466.

Verwandte Stichworte
Vermögen; Fertigkeit; Tugend; Urteilskraft

Philosophische Funktion
Übung ist für den Menschen in mehrerer Hinsicht notwendig. Zunächst gehört sie zur „*Cultur*“ als „positive[m] Theil der physischen Erziehung“, die „vorzüglich in der Übung seiner Gemüthskräfte“ besteht (9:466). Vernunft bedarf neben der Unterrichtung auch der Übung (vgl. 8:19). So lässt sich auch philosophieren durch „Übung und selbsteigenen Gebrauch der Vernunft“ lernen (9:25). Urteilskraft kann „nicht belehrt, sondern nur ge-

übt“ werden (KrV A 133 / B 172; vgl. 7:199). Nur hierdurch erlangt sie Reife (vgl. 6:328).

Übungen haben eine wichtige Rolle in der „moralischen Bildung“, die in der → Methodenlehre der → Kritik der praktischen Vernunft skizziert wird (vgl. 5:154; 5:159ff.). In der *MST* erklärt Kant dann, dass Tugend „nicht blos als *Fertigkeit* […] für lange und durch Übung erworbene *Gewohnheit* moralisch-guter Handlungen zu erklären und zu würdigen“ ist (6:383). Allerdings muss das „Vermögen (facultas) der Überwindung“ aller der Tugend „sinnlich entgegenwirkende[r] Antriebe“ erworben werden (6:397). Dies geschieht, indem „die moralische *Triebfeder* (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung (contemplatione) der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch *Übung* (exercitio) erhoben wird“ (6:397). Die Vernunft ist „in der *Theorie* seiner Pflichten sowohl als in der *Praxis zu üben*“ (6:411). Darin bestehen die Aufgaben des moralischen → Katechismus und der ethischen → Asketik (vgl. 6:411). Die Regeln der „Übung in der Tugend“, d. h. der „Asketik“, zielen darauf ab, dass der Mensch seine Pflichten „*wackeren* und *fröhlichen* Gemüths“ befolgt (6:484).

Weiterführende Literatur

Weckmann, Berthold: „Tugend muß erworben werden, sie kann und muß gelehrt werden. Kants Argumentation in den Methodenlehren der ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ und der ‚Metaphysik der Sitten‘“, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 66, 1990, 335–351.

Rolf Löchel

Ulpian (Ulpianus, Domitius)

Römischer Jurist (ca. 170–228), dem die Digesten 1.1.10.1 den Satz zuschreiben „Die Vorschriften des Rechts sind: Ehrenhaft leben, dem anderen nicht schaden, jedem das Seine geben.“ („Iuris praecepta sunt haec: Honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere.“). Dass Ulpian der Autor der drei Formeln sei, wird heute bestritten. Kant verwendet die Ulpian-Formeln in imperativischer Form, wobei er das ‚alterum non laedere‘, wie schon andere Autoren vor ihm, etwa Baumgarten, *Initia* § 92 (vgl. 19:44–45), in ‚neminem laedere‘ (‚niemandem schaden‘) verändert. In den Vorlesungsnachschriften ist Kant das ‚honeste vive‘ ein „Prinzip der Ethik“, während die beiden anderen Formeln dem → Recht zugeordnet werden (27:143–144; vgl. 27:1336–1337; 27:280–281). In *MSR* drücken alle drei Formeln → Rechtspflichten aus. Dabei werden die Formeln umgedeutet. „[H]oneste vive“ wird gedeutet als „*Sei ein rechtlicher Mensch*“, „neminem laede“ als „*Thue niemanden Unrecht*“, „suum cuique tribue“ als „*Tritt* in einen Zustand, worin Jedermann das Seine gegen jeden Anderen gesichert sein kann“ (6:236–237). Mit der Annahme, das ‚honeste vive‘ sei ein Prinzip des Rechts, lehnt sich Kant an Baumgarten, *Initia* § 94 (19:46), an, der das „(externe) *honeste vive*“ („handle äußerlich ehrenhaft“) als das Prinzip des → Naturrechts im strengen Sinne („primum iuris naturae stricte dicti principium“) versteht. Die Umdeutung des ‚suum cuique tribue‘ beruht auf Kants Auseinandersetzung mit Achenwall (*Prolegomena*, 2. Aufl., § 129, S. 121f.), der das Ziel allen äußeren Rechts (d. i. bei Achenwall das menschliche positive Recht) darin sieht, „daß jedem von jedem sein Recht gegeben wird“ („ut ius suum cuique a quoque tribuatur“). Kant kritisiert das: „Man kann niemandem etwas geben, was er schon hat“ (6:237). Denn Kant geht davon aus, dass wir Rechte, wenn auch nur provisorisch, schon im Naturzustande haben (vgl. 6:313). In *MSR* versteht Kant die Ulpian-Formeln „zugleich“ als „Einteilungsprinzipien des Systems der Rechtspflichten“ (6:237). Das „honeste vive“ vertritt die „inneren Rechtspflichten“, das „neminem laede“ die „äußeren Rechtspflichten“, das „suum cuique tribue“ diejenigen Rechtspflichten, die „die Ableitung“ der äußeren Rechtspflichten „vom Prinzip“ der inneren Rechtspflichten „durch Subsumtion enthalten“ (6:237). Die Dreiteilung beruht auf Kants Verwendung der Kategorien der Modalität in *MSR* § 41 (vgl. 6:305f.). Wirkliche Rechtspflichten, die wir als konkrete lebende Menschen haben, sind allein die äußeren Rechtspflichten. Die inneren Rechtspflichten sind ein Teil der lex iusti und bedingen die Möglichkeit der äußeren Rechtspflichten. Die Pflichten der dritten Kategorie sind die in einem rechtlichen Zustand durch den zuständigen Richter rechtskräftig festgestellten Pflichten, denen eben wegen der Rechtskraft der richterlichen Entscheidung eine (materiale) Notwendigkeit (im Dasein) zukommt.

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant's Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 62–67.

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: „Lex iusti, lex iuridica, lex iustitae in Kants Rechtslehre", in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 91, 2005, 484–500.

Brandt, Reinhard: „Sei ein rechtlicher Mensch (honeste vive)" – wie das?, in: Brandhorst, Marion / Hahmann, Andree / Ludwig, Bernd (Hg.): Sind wir Bürger zweier Welten?: Freiheit und Moralische Verantwortung im Transzendentalen Idealismus, Hamburg: Meiner 2012, 311–359.

Oberer, Hariolf: „Honeste vive. Zu Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten, 06, 236.20–30", in: Doyé, Sabine u. a. (Hg.): Metaphysik und Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag, Berlin u. a.: de Gruyter 2004, 203–213.

Pinzani, Alessandro: „Der systematische Stellenwert der pseudo-ulpianischen Regel in Kants Rechtslehre", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 59, 2005, 71–94.

Schnepf, Robert: „Systematisierung von rechtlichen Intuitionen? – Die drei Formeln Ulpians bei Leibniz und Kant", in: Jahrbuch für Recht und Ethik 12, 2004, 253–282.

Joachim Hruschka

Ulrich, Johann August Heinrich

Dt. Philosoph (1746–1813), war seit 1786 ordentlicher Professor der Philosophie, Moral und Politik an der Universität Jena, wo er auch in späteren Jahren als Prorektor (1792) und Rektor (1810) diente. Ulrich war ein bedeutender Kritiker sowohl der theoretischen als auch der praktischen Philosophie Kants. In seinen *Institutiones logicae et metaphysicae* (1785) wird die Hinlänglichkeit der transzendentalen Deduktion der Kategorien in Frage gestellt. In einer 1786 veröffentlichten Anmerkung zu der von Johann Ernst Schulz verfassten Rezension dieses Werkes wirft Kant Ulrich vor, dass dieser zu viel von einer solchen Deduktion verlange und besteht darauf, dass es bei der transzendentalen Deduktion der Kategorien genüge, zu beweisen, dass diese keinen anderen Gebrauch als die Ermöglichung der Erfahrung haben; „verdienstlich", aber „keinesweges nothwendig" sei dabei die Erklärung, wie die Erfahrung dadurch zustande kommen könne (4:474ff. Anm.). In der *KrV B* (1787) vertritt Kant jedoch die Auffassung, dass eine solche Wie-Erklärung zu den Aufgaben des zweiten Buches der transzendentalen Analytik (nicht zuletzt der Schematismuslehre) gehört (vgl. KrV B 167).

Ob sich diese Diskrepanz klären lässt, ist umstritten (vgl. Dahlstrom, *Transzendentale Schemata*, S. 50–53). 1788 veröffentlicht Christian Jacob Kraus, ein jüngerer Kollege und Verteidiger Kants, eine Rezension von Ulrichs Buch *Eleutheriologie oder über Freiheit und Notwendigkeit*. Kant hatte Kraus nicht nur aufgefordert, diese Rezension zu schreiben, sondern ihm auch Material zugesandt, welches in der Rezension Verwendung findet (vgl. Stark, *Kant und Kraus*; zu einigen Anmerkungen Kants zur Rezension, vgl. 8:451–460; 23:77–82). Der Rezensent geht davon aus, dass der Zusammenhang des Natürlichen und Sittlichen ein „Geheimnis" (8:453) ist. In dieser Hinsicht bleibt für das Nachdenken nur übrig zu zeigen, warum der Zusammenhang beider unbegreiflich ist und „in wiefern dennoch sich ohne Widerspruch gedenken lasse, daß beide wirklich in ihm vereinigt Statt haben" (8:454).

Im Gegensatz zu dieser kantischen Auffassung, mit der sich Ulrich im polemischen Teil seiner Schrift auseinandersetzt, versucht er zu zeigen, „daß richtig […] gefaßter Determinismus die Sittlichkeit nicht aufhebe, sondern stütze" (8:455). Allerdings findet Kraus nicht die von Ulrich versprochene Erklärung des Überganges von menschlichen Handlungen, die zu den physischen Ursachen zählen, „zu dem absoluten Sollen" und zu dem von diesem → Sollen vorausgesetzten Können bzw. zur → Freiheit (8:456). Kritische Fragen, die Ulrich an die Philosophie Kants richtet, setzen das Wissen „nicht nur, daß sie [die Freiheit] wirklich", sondern auch „wie sie beschaffen sei", voraus; dieses Wissen können wir jedoch nicht besitzen, „weil Freiheit sich nicht durch sinnliche Wahrnehmung offenbart" (8:459f.).

Weiterführende Literatur

Dahlstrom, Daniel O.: „Transzendentale Schemata, Kategorien und Erkenntnisarten", in: Kant-Studien 75, 1984, 38–54.

Kühn, Manfred: Kant. Eine Biographie, übers. von Martin Pfeiffer, München: Beck 2003.
Stark, Werner: „Kant und Kraus: Eine übersehene Quelle zur Königsberger Aufklärung", in: Brandt, Reinhard / Stark, Werner (Hg.): Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen, Hamburg: Meiner 1987, 123–164.

Daniel O. Dahlstrom

Umfang

→ Begriffsinhalt/Begriffsumfang

Umgang

Die „Kunst des Umganges" (5:335) bezieht sich auf das Bewusstsein erlernter, implizit gebrauchter und oft mit Affekt verbundener Formen des alltäglichen sozialen Kontakts mit anderen, welche das gesellschaftliche Zusammenleben relativ reibungslos machen sollen. „*Zugänglichkeit*, […] *Gesprächigkeit*, […] *Höflichkeit*, […] *Gastfreiheit*" (6:473) sind erlernte Umgangstugenden, die zwar keinen moralischen Wert als solchen haben, die aber dem moralischen Verhältnis untereinander zuträglich sein können. Weitere wichtige Stellen: 2:247f.; 5:173; 5:335; 6:473f.; 7:120; 7:277; 7:279; 7:307; 7:313.

Verwandte Stichworte

Frau; Gesellschaft

Philosophische Funktion

„Es ist nicht blos ein geselliger Geschmack, der die Conversation leiten muß, sondern es sind auch Grundsätze, die dem offenen Verkehr der Menschen mit ihren Gedanken im Umgange zur einschränkenden Bedingung ihrer Freiheit dienen sollen" (7:279). Der gesellschaftliche Umgang mit anderen ist also ein künstlicher und erlernter. Er erfordert das Bewusstsein des gegenseitigen Freiheitsrechts und die Wahrung der daraus folgenden sozialen Distanz, die weder Feindseligkeit noch Teilnahmslosigkeit signalisieren soll. Der gesellschaftliche Umgang wird vor allem im Verhältnis zum anderen Geschlecht geübt und dies vor allem mit Rücksicht auf die verschiedenen gesellschaftlichen Rollen der Geschlechter. So geben „die Dame[n] […] den schönen Ton an[]", während „der Mann seinerseits den edlen angeben" sollte (2:246 Anm.). Wenn, wie in Frankreich, zu viel Wert auf die „Süssigkeit" (2:246 Anm.) der Damen gelegt wird, gerät der gesellschaftliche Umgang aus dem Gleichgewicht, und die Langeweile tritt ein. Der Umgang umfasst eine gewisse Manierlichkeit, wie zum Beispiel das geflissentliche Übersehen der unschönen Zahnlücken im Gesicht des Gesprächpartners: Es ist „eine besondere Unart unseres Attentionsvermögens gerade darauf, was fehlerhaft an anderen ist, auch unwillkürlich seine Aufmerksamkeit zu heften" (7:132). Die Manierlichkeit unterscheidet die Umgangsformen von der „*Naivetät*", der „Offenherzigkeit aus *Einfalt*" (7:132), die oft gutherzig aber im gesellschaftlichen Umgang unzuverlässig ist. Die Praxis der Umgangsformen fördert dagegen die Menschenkenntnis (vgl. 7:120) und dadurch die „weltbürgerliche[] Gesinnung" allgemein, „nicht […] um das Weltbeste als Zweck zu befördern, sondern nur die wechselseitige, die indirect dahin führt, die Annehmlichkeit in derselben, die Verträglichkeit, die wechselseitige Liebe und Achtung […] zu cultiviren und so der Tugend die Grazien beizugesellen" (6:473). Aus gleichem Grund sollte der Umgang mit „Lasterhaften" vermieden werden, denn in solchen Fällen wird das, was der Tugend zuträglich sein sollte, „zu[m] Kauf gestellt" für jeden, der reich genug ist, als „Schmarotzer" von der allgemeinen Praxis des gesellschaftlichen Umgangs zu profitieren (6:474).

Katrin Flikschuh

Umkehrung

→ Konversion

Umwälzung

Im kantischen Sprachgebrauch bedeutet ‚Umwälzung', neben ‚Umsturz' oder →‚Revolution' (in der Politik; vgl. 6:323; 8:373), hauptsächlich die Rotation oder Achsendrehung in der Geo- und Astrophysik, sowie auch die Orbitalbewegung in Astrophysik und Kosmologie. Zu Umwälzung als Achsendrehung, vgl. 1:287; als Orbitalbewegung, vgl. 1:244f. Weitere wichtige Stellen: 1:185–191; 1:250; 1:277ff.; 1:287.

Verwandte Stichworte
Anziehungskraft; Wandelsterne; Planeten; Komet

Philosophische Funktion
Geophysikalische Umwälzung wird in *Umdrehung der Erde* thematisiert. Kant weist nach, dass die Erdumdrehung sich durch den Einfluss des →Mondes auf den Tidenhub verlangsamt (vgl. 1:185–191). In *Theorie des Himmels* vermutet er einen ursächlichen Zusammenhang zwischen dem „Äquator der täglichen Umwälzung" (1:287) und der „Fläche der Mondenkreise, die um denselben Planeten laufen" (1:287), was für gemeinsam mit dem Mutterplaneten entstandene Mondsysteme zutrifft. Astrophysikalische Umwälzung bzw. Orbitalbewegung von beispielsweise Planeten um Sonnen ist eines der Themen von *Theorie des Himmels*. Über Newton hinausgehend, leitet Kant die Entstehung der Ekliptik (die imaginäre Fläche, auf der sich die Planeten um die Sonne bewegen) im Sonnensystem ab. Wenn die Teilchenwolke, aus der das Sonnensystem entsteht, sich durch ihre eigene Schwerkraft in sich zusammenzieht, werden nach innen fallende Partikelströme teilweise durch Kollisionen seitlich abgelenkt. Wenn einer der seitlich abgelenkten Partikelströme zu überwiegen anfängt, beginnt die Wolke zu rotieren. In der Rotation entstehen Fliehkräfte, die die Wolke am Rotationsäquator ausbeulen und sie an den Achsenpolen abplatten. Die Wolke verformt sich erst zu einem Diskus und dann zu einer Scheibe. Die um einen Mittelpunkt rotierende Scheibe kondensiert sich erst zu Ringen und dann zu Planeten. Der Mittelpunkt verdichtet sich inzwischen zur Sonne. So kann Kant (aus heutiger wissenschaftlicher Sicht zutreffend) erklären, warum planetare Orbitalbewegungen alle auf einer Ebene stattfinden (vgl. 1:250): „*Von der Excentricität der Planetenkreise und dem Ursprunge der Kometen*" (1:277–283).

Martin Schönfeld

unabhängig, Unabhängigkeit

In Kants Rechtsphilosophie bezeichnet ‚Unabhängigkeit' vor allem die äußere Freiheit der Willkür des Einen vom unerwünschten Einfluss der Willkür eines Anderen. →Äußere Freiheit ist die „Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür" (6:237) und somit die Wahlfreiheit hinsichtlich des eigenen Tuns und Lassens innerhalb des Rahmens einer allgemeinen äußeren Gesetzgebung. Ein mit der inneren Freiheit der Ethik näher verwandter Unabhängigkeitsbegriff findet sich jedoch im Bezug auf die öffentliche Redefreiheit, welche unabhängig von Konventionen ist, aber nicht „unabhängig von Gesetzen der Vernunft" verfahren kann, ohne „sich selbst" zu „zerstör[en]" (8:146). Weitere wichtige Stellen: 6:214; 6:237; 8:146; 8:354; 8:357.

Verwandte Stichworte
Freiheit; Vernunft

Philosophische Funktion
‚Unabhängigkeit' ist ein mit Kants allgemeinem Freiheitsbegriff eng verwandter Terminus. Kants metaphysischem Begriff von Freiheit zufolge muss diese als unabhängig vom Kausalgesetz gedacht werden. Ähnlich hebt die ethische Freiheit die innerliche Unabhängigkeit des Willens von persönlichen Neigungen hervor. Dagegen geht es bei dem äußeren Freiheitsbegriff der Rechtsphilosophie um den vom äußeren Einfluss Anderer unabhängigen Gebrauch seiner freien Willkür eines jeden. Unabhängigkeit bezeichnet hier die gegenseitig anerkannte Wahlfreiheit eines jeden, was sein eigenes Tun und Lassen angeht. Die Möglichkeit der Wahlfreiheit eines jeden hängt ab von äußerer Gesetzmäßigkeit: von gemeinsamer Unterwerfung aller unter das allgemeine Rechtsprinzip. Die allgemeine Gesetzgebung wahrt die persönliche Wahlfreiheit: Hierin gründet Kants Zurückweisung einer „*väterliche[n]*" Regierung, die Bürger „als Kinder […] behandel[t]", indem sie ihnen ihr persönliches Glück vorzuschreiben sucht (6:317; vgl. 8:28; 8:86). Der Begriff der Unabhängigkeit als persönliche Wahlfreiheit verstanden ist verwandt mit dem Kants ökonomisch qualifiziertem Begriff der →Selbstständigkeit: Die Anerkennung der Unabhängigkeit der Willkür eines jeden mag eine Vorbedingung möglicher Selbständigkeit sein. Trotz der Hervorhebung der persönlichen Wahlfreiheit in der Rechtsphilosophie im allgemeinen gibt es auch einen der Ethik näher stehenden Unabhängigkeitsbegriff in Schriften wie *Aufklärung* oder *Orientieren*, in denen es um

den öffentlichen Vernunftgebrauch geht (→Öffentlichkeit). Hier ist das unabhängige öffentliche Denken das →mündige Denken (vgl. 8:35): die sich selbst disziplinierende Redefreiheit, die zwar unabhängig von gegebenen Konventionen und Vorurteilen, aber nicht „unabhängig von den Gesetzen der Vernunft" (8:146) verfährt. Fraglich ist, ob nach Kant nur ökonomisch Selbständige zu einem solchen unabhängigen öffentlichen Vernunftgebrauch fähig sind, in welchem Fall ihre Stimmberechtigung weniger von ihrem Besitzstand abhinge als von ihrer ökonomisch gesicherten Fähigkeit des unabhängigen öffentlichen Vernunftgebrauchs.

Weiterführende Literatur

O'Neill, Onora: „The Public Use of Reason", in: ders.: Constructions of Reason, Cambridge: Cambridge University Press 1989, 28–50.

Schneiders, Werner: „Emanzipation und Kritik: Kant", in: Batscha, Zwi (Hg.): Materialien zu Kants Rechtsphilosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, 167–174.

Katrin Flikschuh

unbedingt, das Unbedingte

Der Begriff des Unbedingten ist der Begriff von einer Bedingung zu einem gegebenen Bedingten, die selbst nicht wieder bedingt ist. Es handelt sich dabei um einen Begriff, der seinen Ursprung in der Vernunft hat. Er ist →transzendent, weil ihm in der (jederzeit bedingten) Erfahrung keine Darstellung verschafft werden kann, die ihm völlig angemessen wäre. Bestimmtere Begriffe des Unbedingten (wie derjenige der →Welt) unterliegen der restriktiven Bedingung eines bloß regulativen Gebrauchs, den die Vernunft von ihnen macht, um den empirischen Verstand auf eine vollständige systematische →Einheit seiner Erkenntnisse auszurichten. Wichtige Stellen: KrV B XXII; KrV A 28 / B 44; KrV A 307f. / B 364f.; KrV A 322ff. / B 378ff.; KrV B 427; KrV A 417 / B 445; KrV A 565f. / B 593f.; KrV A 578 / B 606; KrV A 631 / B 659; KrV A 665 / B 693; KrV A 678 / B 706; KrV A 689f. / B 717f.; 4:333f.; 4:437; 5:245; 5:257; 5:268; 8:139; 8:282; 17:393f.; 18:43; 18:228; 18:696; 20:294.

Verwandte Stichworte

Bedingung; Gott; Gut, höchstes; Idee; Imperativ, kategorischer; Schein; Vernunft

Vorgeschichte und historischer Kontext

In Baumgartens *Metaphysica* ist der Begriff vereinzelt (neben dem gleichwertigen ‚schlechterdings') als Übersetzung des lat. ‚*absolutus*' belegt (vgl. z. B. §§ 104, 702). Kant verwendet diesen Begriff bis 1769 nur selten und unspezifisch. Mit der Entdeckung, dass sich die Vernunft unvermeidlich in →Antinomien verstrickt, sobald sie zu einer vollständigen Erkenntnis gegebener Gegenstände der Erfahrung zu gelangen versucht, wird der Begriff des Unbedingten zu einem Schlüsselbegriff in Kants Denken. Der Grund für den Streit der Vernunft mit sich selbst liegt nach der kritischen Auflösung in einem missverstandenen Streben nach dem Unbedingten.

Philosophische Funktion

1 Allgemeine Bestimmung

1.1 *Die logische Grundlage* Die eigentümliche Erkenntnisleistung der Vernunft lässt sich nicht unabhängig vom Begriff des Unbedingten bestimmen. Dabei müssen zwei Verwendungsweisen des Begriffs bei Kant unterschieden werden. Zunächst lässt sich jedes bedingte (hypothetische) Urteil in ein (formal gesehen) unbedingtes (kategorisches) Urteil verwandeln, indem man die „Bedingung" des Urteils zum Subjekt (als dessen „Bestimmung") hinzufügt (KrV A 28 / B 44; vgl. auch z. B. Lambert, *Neues Organon*, § 132). Daher lassen sich besondere durch allgemeine Urteile ersetzen, wenn es gelingt, die Bedingung(en) aufzufinden, unter denen die Assertion des →Prädikats in den besonderen Urteilen steht. Kants Charakterisierung der Vernunft als logisches Vermögen zu schließen ist auf der einen Seite an diesem Zusammenhang zwischen allgemeinen, besonderen und bedingten Urteilen orientiert. „Den Satz: Cajus ist sterblich, könnte ich auch bloß durch den Verstand aus der Erfahrung schöpfen. Allein ich suche einen Begriff, der die Bedingung enthält, unter welcher das Prädicat (Assertion überhaupt) dieses Urtheils gegeben wird (d. i. hier den Begriff des Menschen), und nachdem ich unter diese Bedingung, in ihrem ganzen Umfange genommen, (alle Menschen sind sterblich) subsumirt habe: so bestimme ich darnach die Erkenntniß meines

Gegenstandes (Cajus ist sterblich)“ (KrV A 322 / B 378). Der → Vernunftschluss (die Konklusion) ist demnach „ein Urtheil, welches *a priori* in dem ganzen Umfange seiner Bedingung bestimmt wird“ (KrV A 322 / B 378). Jedoch besteht das Ziel der Vernunft in ihrem logischen Gebrauch letztlich nicht nur darin, aus einer Regel (*maior*) und der Subsumtion unter die Bedingung der Regel (*minor*) das Gesetztsein einer Bestimmung im Schlusssatz abzuleiten, sondern uneingeschränkt alle Bedingungen anzugeben, unter denen die Assertion eines Prädikats (einer Bestimmung) gegeben ist. Die Vernunft sucht nach Grundsätzen, in denen der maximale Umfang von Begriffen bestimmt ist und damit die Bedingungen ihrer Anwendbarkeit in wahren Sätzen vollständig festgelegt sind. Indem die Vernunft über Prosyllogismen nach den Bedingungen von Bedingungen sucht und auf diese Weise nach der vollendeten Einheit aller Erkenntnisse strebt, besteht der „eigenthümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche)“ darin, „zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird“ (KrV A 307 / B 364). In dieser zweiten Hinsicht ist das Streben der Vernunft nach Unbedingtheit der Erkenntnis anspruchsvoller, denn sie richtet sich auf die vollendete uneingeschränkte Einheit aller Verstandeserkenntnisse. Um die Bedeutung dieses Begriffs des Unbedingten hervorzuheben, bedient sich Kant des Begriffs des → Absoluten. Dieser Begriff soll anzeigen, „daß etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist“ (KrV A 324 / B 381); es ist „dem bloß komparativ oder in besonderer Rücksicht Gültigen“ entgegengesetzt; „denn dieses letztere ist auf Bedingungen restringiert, jenes aber gilt ohne Restriktion“ (KrV A 326 / B 382); vgl. auch 18:696; 18:228).

1.2 *Begriffe des Unbedingten und die transzendentalen Ideen* Dass die Vernunft im logischen Gebrauch nach der Maxime verfährt, „zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird“, kann nur dadurch ein „Principium der *reinen Vernunft*“ werden, dass man annimmt: „wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben (d. i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten)“ (KrV A 307f. / B 364). Dieser Grundsatz ist synthetisch, da im Begriff des Bedingten zwar der Begriff der Bedingung, nicht aber der des Unbedingten enthalten ist. Es entspringen aus ihm verschiedene synthetische Sätze, sobald man versucht, das Unbedingte, „wenn es wirklich Statt hat“, „nach allen den Bestimmungen, die es von jedem Bedingten unterscheiden“, zu erwägen. Da von ihm „kein ihm adäquater empirischer Gebrauch“ gemacht werden kann, werden die aus ihm entspringenden Sätze, in denen das Unbedingte bestimmt wird, im Hinblick auf alle Erscheinungen transzendent sein (KrV A 308 / B 365).

Die Bestimmung von Begriffen des Unbedingten erfolgt in zwei Stufen. Nach den Arten von Vernunftschlüssen, die den verschiedenen möglichen relationalen Formen des Obersatzes gemäß eingeteilt werden können, lassen sich zunächst drei Arten von Bedingungen unterscheiden, die selbst nicht mehr bedingt sind, und die entsprechenden Grenzbegriffe (*conceptus terminatores*) einer unbedingten Bedingung der Inhärenz, der Dependenz und der Konkurrenz bilden (vgl. 17:393f.; 18:43). Der Begriff von einem absoluten (letzten) Subjekt, das selbst nicht mehr einem anderen Subjekt als Prädikat inhäriert, bezieht sich auf die unbedingte Bedingung des Gesetztseins (eines Aggregats) von Bestimmungen; der Begriff von einem absoluten (ersten) → Grund, der selbst nicht mehr von einem anderen Grund als Folge abhängt, auf die unbedingte Bedingung des Gesetztseins einer Reihe voneinander abhängiger Bestimmungen; und der Begriff von einem absoluten Ganzen, das nicht mehr durch andere Teile eingeschränkt wird, auf die unbedingte Bedingung des Gesetztseins eines Systems sich wechselseitig bedingender, untereinander zusammenhängender Bestimmungen. Zu Spezifikationen dieser Grenzbegriffe gelangt man, sobald man näher bestimmt, was als Aggregat, Reihe oder System bedingter Bestimmungen fungieren soll. Bestimmtere Begriffe des Unbedingten (oder transzendentale Ideen) ergeben sich für Kant daraus, dass alle unsere Vorstellungen (→ Gedanken) in einen dreifachen Bezug gestellt und als Bestimmungen entweder eines denkenden Subjekts oder eines Gegenstandes der Erscheinung oder eines Gegenstandes überhaupt aufgefasst werden können. Da es sich dabei um drei verschiedene Bedingungsverhältnisse handelt, lassen sich „*drei Classen*“ von transzendentalen Ideen auf-

stellen, „davon die *erste* die absolute (unbedingte) *Einheit des denkenden Subjects*, die *zweite* die absolute *Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung*, die *dritte* die absolute *Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt* enthält“ (KrV A 334 / B 391). „Das denkende Subject ist der Gegenstand der *Psychologie*, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der *Kosmologie*, und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält (das Wesen aller Wesen), der Gegenstand der *Theologie*“ (KrV A 334 / B 391). Durch diese transzendentalen Ideen betrachtet die Vernunft „alles Erfahrungserkenntniß als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen“ (KrV A 327 / B 384). Zur Absicht hat sie dabei nichts anderes, „als die absolute Totalität der Synthesis *auf der Seite der Bedingungen* (es sei der Inhärenz, oder der Dependenz, oder der Concurrenz)“ (KrV A 336 / B 393). Die Vernunft scheitert jedoch bei dem Versuch, diese absolute → Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten in einem als Gegenstand realisierbaren genau bestimmten Begriff zu denken, und muss daher einer kritischen Prüfung ihrer Erkenntnisansprüche unterzogen werden.

2 Das Unbedingte der Inhärenz (ens substantiale)

Beim *ens substantiale* handelt es sich um das Unbedingte, das Bedingung der Inhärenz von anderen Bestimmungen ist, ohne selbst wiederum als Bestimmung einem anderen zu inhärieren. Es ist der Begriff von einem Subjekt, das übrig bleibt, wenn man alle Akzidenzen (als Prädikate) absondert (vgl. 4:333). Im Hinblick auf die körperlichen Naturgegenstände kann ein allen Eigenschaften zu Grunde liegendes *ens substantiale* nicht erkannt, ja nicht einmal gedacht werden, „weil die specifische Natur unseres Verstandes darin besteht, alles discursiv, d. i. durch Begriffe, mithin durch lauter Prädicate zu denken, wozu also das absolute Subject jederzeit fehlen muß“ (4:333). Die Bestimmung des substantiellen Kerns aller Naturgegenstände wäre Ziel einer als Gegenstück zur rationalen Psychologie fungierenden rationalen → Physiologie. Die Auseinandersetzung mit der These von der Erkennbarkeit des den Naturgegenständen zu Grunde liegenden, von allen phänomenalen Prädikaten abgesonderten *ens substantiale* bildet den Hintergrund von Kants Unterscheidung zwischen → Noumena und → Phaenomena in der *KrV*.

Im Fall des Subjekts, dem alle seine Vorstellungen (Gedanken) inhärieren, hat es dagegen den Anschein, als ließe sich das *ens substantiale* erkennen. „Nun scheint es, als ob wir in dem Bewußtsein unserer selbst (dem denkenden Subject) dieses Substantiale haben und zwar in einer unmittelbaren Anschauung; denn alle Prädicate des innern Sinnes beziehen sich auf das Ich als Subject, und dieses kann nicht weiter als Prädicat irgend eines andern Subjects gedacht werden. Also scheint hier die Vollständigkeit in der Beziehung der gegebenen Begriffe als Prädicate auf ein Subject nicht blos Idee, sondern der Gegenstand, nämlich das absolute Subject selbst, in der Erfahrung gegeben zu sein“ (4:334). In den → Paralogismen der reinen Vernunft versucht Kant nachzuweisen, dass das ‚Ich denke‘ eine logische Bedingung alles Denkens ist, dass darin jedoch keine Möglichkeit liegt, zur Bestimmung des Substantialen eines denkenden Wesens zu kommen, dem alle Gedanken des Subjekts inhärieren. Das ‚Ich denke‘ zeigt lediglich an, dass alle Gedanken als Akte des Bestimmens zur Einheit eines Selbstbewusstseins gehören, ohne die sie nicht einmal gedacht werden könnten, nicht jedoch den bestimmten Begriff eines absoluten Subjekts, durch den sich dieses erkennen ließe (vgl. 4:334). Verwechselt wird die mögliche Abstraktion von meiner empirisch bestimmten Existenz „mit dem vermeinten Bewußtsein einer *abgesondert* möglichen Existenz meines denkenden Selbst“ (KrV B 427).

3 Das Unbedingte der Dependenz (ens primum)

Für Kants Kritik der Metaphysik ist die Bestimmung des Unbedingten als des ersten Gliedes in einer Reihe voneinander abhängiger Bedingungen von besonderem Gewicht. Die → Antinomie der reinen Vernunft beruht darauf, dass die Vernunft zu einer solchen Reihe stets eine die Reihe beginnende erste Bedingung zu bestimmen versucht, und sich zugleich gezwungen sieht, diese Bedingung immer wieder im Hinblick auf eine höhere, voraus liegende Bedingung zu überbieten. In der → transzendentalen Analytik der *KrV* wird gezeigt, dass das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung durch den Verstand in bestimmte funktionale

Beziehungen gesetzt und dadurch in die Einheit eines Selbstbewusstseins zusammengefasst werden kann. Alle Erkenntnis des empirisch Gegebenen ist daher im Hinblick auf quantitative, qualitative, relationale und modale Prädikate bestimmt. Die Suche nach der vollständigen Totalität der Bedingungen zu diesen bedingten Bestimmungen führt zu einem widerstreitenden Ergebnis. Auf der einen Seite wird dieses Unbedingte in der jeweils unterschiedlichen Form eines *ens primum* angesetzt, nämlich als Weltanfang und Weltgrenze, als das Einfache, als absolute Selbsttätigkeit (→Freiheit) und als absolute Naturnotwendigkeit. Auf der anderen Seite scheint das Unbedingte „bloß in der ganzen Reihe" zu bestehen, „in der also alle Glieder ohne Ausnahme bedingt und nur das Ganze derselben schlechthin unbedingt wäre", es folglich ein Erstes nicht gäbe (KrV A 417 / B 445).

4 Das Unbedingte der Konkurrenz (ens originarium)

Unter den drei Arten, das Unbedingte zu bestimmen, besitzt die Idee von einem unbedingten →Ganzen der Einteilung eines Begriffs einen systematischen Vorrang. Die Vernunft legt dazu den höchsten (allgemeinsten) Begriff (den von einem Gegenstand überhaupt) zu Grunde und bezieht ihn auf den Inbegriff aller möglichen Bestimmungen, die sich in seinem vollständigen Umfang (= alle Gegenstände überhaupt) finden. Daraus glaubt die Vernunft den vollständig bestimmten Begriff von einem einzelnen (seinerseits vollständig bestimmten) idealen Gegenstand zu gewinnen (Ideal der Vernunft). Dieser Begriff zeichnet sich dadurch aus, dass er (1) nur Bestimmungen enthält, die nicht von anderen Bestimmungen abhängig sind (also können es nur Bestimmungen sein, die an sich eine Realität ausdrücken) (*conceptus originarius*), und (2) der Begriff von einem ursprünglichen Gegenstand (*ens originarium*) ist, der das Modell für alle Gegenstände abgibt, auf die sich Begriffe beziehen, wenn sie objektive Realität besitzen sollen. Er ist daher zugleich der Begriff von einem höchsten Wesen (*ens summum*), einem Wesen aller Wesen (*ens entium*) und einem allerrealsten Wesen (*ens realissimum*). Kant zeigt, dass der Begriff von einem *ens originarium*, in der Weise, in der die Vernunft ihn in ihren synthetischen Sätzen zu bestimmen versucht, einen unbehebbaren Mangel besitzt: entweder lässt er sich als ein bestimmter Begriff denken, dann aber seine objektive Realität nicht beweisen, oder es lässt sich seine Existenz voraussetzen, dann aber lediglich als ein Etwas überhaupt, das nicht weiter bestimmbar ist (vgl. KrV A 578 / B 606; KrV A 631 / B 659).

5 Die Kritik am transzendentalen Gebrauch der Vernunft

Kants Kritik am transzendentalen Gebrauch der Vernunft hat eine doppelte Stoßrichtung. Sie richtet sich auf der einen Seite gegen die Schlüsse, die die Vernunft verwendet, um zu beweisen, dass das Unbedingte (im Sinne eines letzten Subjekts, eines ersten Grundes und eines obersten eingeteilten Ganzen) gegeben ist. Der grundsätzliche Einwand lautet dabei, dass der Begriff des Bedingten im Obersatz (dem transzendentalen Grundsatz, dass, wenn das Bedingte gegeben ist, auch das es ermöglichende zugehörige Unbedingte gegeben sein muss) und im Untersatz (das Bedingte ist gegeben) in verschiedener Bedeutung genommen wird. Von den subjektiven Bedingungen, unter denen das Bedingte steht, von dem der Untersatz die Gegebenheit behauptet, wird im Obersatz abstrahiert, und daraus entsteht der Schein, der den Schluss auf die Gegebenheit des Unbedingten trägt. Auf der anderen Seite richtet sich Kants Kritik gegen die beanspruchte Erkennbarkeit des Unbedingten. In allen Fällen (*ens substantiale*, *ens primum*, *ens originiarium*) zeigt sich, dass keine Möglichkeit besteht, das Unbedingte „als ein durch seine unterscheidende und innere Prädicate bestimmbares Ding zu denken" (so Kants Bemerkung in Bezug auf die →kosmologischen Ideen, KrV A 565f. / B 593f.; vgl. auch KrV A 697f. / B 725f.). Alle Schlüsse der Vernunft, durch die aus dem obersten Grundsatz synthetische Sätze abgeleitet werden, die besondere Bestimmungen des Begriffs des Unbedingten enthalten, sind insofern dialektisch und müssen zurückgewiesen werden.

Aus der Betrachtung der Dialektik der Vernunft entspringt nach Kant zugleich ein *experimentum crucis* der kritischen Philosophie: sollte sich zeigen, dass das Unbedingte ohne Widerspruch nicht gedacht werden kann, wenn man annimmt, dass sich unsere Vorstellung der Dinge nach den Dingen selbst richtet, dann müsste diese

Annahme zugunsten der anderen fallengelassen werden, nach der sich die Gegenstände, als Erscheinungen, nach unseren Vorstellungen richten müssen (vgl. KrV B Xf.).

6 Das Unbedingte im regulativen Gebrauch der Vernunft

Kant ist der Auffassung, dass die Begriffe des Unbedingten „nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben" sind (KrV A 327 / B 384). Sie entspringen einem doppelten Bedürfnis der Vernunft, einem bedingten Bedürfnis in ihrem theoretischen und einem unbedingten Bedürfnis in ihrem praktischen Gebrauch, und haben ihre berechtigte (regulative) Funktion (vgl. 8:139). Das Interesse der Vernunft im theoretischen Gebrauch besteht darin, alle empirischen Verstandeserkenntnisse zu einer vollständigen systematischen Einheit zu verbinden. Um den Verstand auf diese Einheit auszurichten, bedarf es der „Idee des *Maximum* der Abtheilung und der Vereinigung der Verstandeserkenntniß in einem Princip […]. Denn das Größte und Absolutvollständige läßt sich bestimmt gedenken, weil alle restringirende Bedingungen, welche unbestimmte Mannigfaltigkeit geben, weggelassen werden" (KrV A 665 / B 693). Die Idee einer unbedingten Einheit aller Verstandeserkenntnis kann jedoch nur als regulatives Prinzip wirksam werden, wenn sie realisiert wird. Dabei besteht ein Unterschied, ob etwas der Vernunft „als ein *Gegenstand schlechthin*, oder nur als ein *Gegenstand in der Idee* gegeben wird" (KrV A 670 / B 698). Während der schlechthin gegebene Gegenstand der Idee durch keine Begriffe erkennbar ist und nur als Etwas gedacht wird, von dem man nicht weiß, was es ist, kann der Gegenstand in der Idee „nach der Analogie der Realitäten in der Welt" bestimmt werden, wenn man diese jeweils in ihrer höchsten Vollkommenheit nimmt (KrV A 678 / B 706). Zum „relativen Gebrauch" (bezogen auf „den größtmöglichen empirischen Vernunftgebrauch") dürfen „alle Verbindungen" so angesehen werden, „*als ob* sie Anordnungen einer höchsten Vernunft wären, von der die unsrige ein schwaches Nachbild ist" (KrV A 678 / B 706). Der Gegenstand in der Idee dient dabei nur als Schema für die Anwendung der Idee der größtmöglichen systematischen Einheit der Verstandeserkenntnis (vgl. KrV A 665 / B 693). Geht die Vernunft von der „Restriction" der Ideen auf den regulativen Gebrauch ab, wird sie in die Irre geführt und verstrickt sich in einer täuschenden Dialektik (KrV A 689 / B 717).

Im theoretischen Gebrauch der Vernunft hängt die Annahme eines Gegenstandes in der Idee davon ab, dass ein Bedürfnis besteht, über die größtmögliche Einheit der Verstandeserkenntnisse urteilen zu wollen. In ihrem praktischen Gebrauch ist die Vernunft dagegen durch diese Bedingung nicht mehr eingeschränkt. Die „Existenz Gottes voraus zu setzen" werden wir in Beziehung auf einen obersten Zweck unseres Wollens „nicht bloß alsdann genöthigt […], wenn wir urtheilen wollen, sondern weil wir urtheilen müssen" (8:139).

7 Das Unbedingte in praktischer Bedeutung

In seinen Schriften zur praktischen Philosophie will Kant zeigen, dass die moralische Beurteilung und Ausführung von Handlungen auf einem „unbedingten" Prinzip der Willensbestimmung beruht. Das „unbedingte Vernunftgesetz (Pflicht)" (8:282) steht nicht unter den Bedingungen subjektiver (empirischer, zufälliger) Zwecksetzungen. Es gilt daher kategorisch und nicht bloß hypothetisch. Der Begriff von einem Willen, der durch das Vernunftgesetz bestimmt würde, wäre der eines „unbedingt guten Willens", der „nicht böse sein […] kann" (4:437). Diese „Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zweckes) schlechterdings guten Willens" erweist sich als die Idee eines Willens, „dessen Maxime zu einem allgemeinen Gesetz gemacht, sich selbst niemals widerstreiten kann" (4:437). Ausgehend von der Idee eines solchen Willens lässt sich die Idee eines „Endzwecks" (als dem Unbedingten in der Reihe der Zwecke) fassen. Es handelt sich dabei um die Idee von einem letzten und höchsten Gegenstand der Willensbestimmung (vgl. 20:294), der ein Maximum praktischer Realität in sich vereinigt. Im Hinblick auf diesen Gegenstand (das → höchste Gut) ist zwischen der formalen (notwendigen) Bedingung seiner Möglichkeit und dem zureichenden Grund seiner Wirklichkeit zu unterscheiden. Die notwendige Bedingung der Möglichkeit besteht im tugendhaften Handeln des Einzelnen und seiner Würdigkeit zur Glückseligkeit. Der zureichende Grund der Wirklichkeit in einem allmächtigen und allgütigen Wesen, das Glückseligkeit in Proporti-

on zur Würdigkeit verteilt. Der Gedanke eines der unbedingten Willensbestimmung zugeordneten unbedingten (vollständigen) höchsten Guts bildet die Grundlage von Kants Postulatenlehre in der *KpV*. Mit der Postulatenlehre führt Kant aus, was er in der *KrV* nur andeutet, dass nämlich der transzendente Vernunftbegriff des Unbedingten auch dadurch genauer bestimmen werden kann, dass man „praktische *Data*" verwendet (KrV B XXII).

8 Darstellung des Unbedingten

Die Ideen der Vernunft können, „buchstäblich genommen und logisch betrachtet", in der Anschauung direkt nicht dargestellt werden (5:268), weil sich das Unbedingte im Bereich der durchgängig bedingten Natur (als Inbegriff der Gegenstände sinnlicher Erfahrung) nicht finden lässt. In der *KU* zeigt Kant, dass wir im Gefühl des Erhabenen eine „Achtung für unsere eigene Bestimmung" haben (5:257), indem wir uns bewusst werden, dass unser Vermögen zur (sinnlichen) Darstellung von Begriffen (die Einbildungskraft) unangemessen zur Darstellung von Vernunftbegriffen des Unbedingten ist. Diese Unangemessenheit lässt sich seinerseits sinnlich darstellen, und ihre Anschauung wird als subjektiv zweckmäßig für die Einsicht in die wahre Bestimmung des Menschen beurteilt und empfunden (vgl. 5:245).

Weiterführende Literatur

Hinske, Norbert: „Kants Rede vom Unbedingten und ihre philosophischen Motive", in: Baumgartner, Hans Michael / Jacobs, Wilhelm G. (Hg.): Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989, Bd. 1, Stuttgart-Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog 1993, 265–281.

Malzkorn, Wolfgang: Kants Kosmologie-Kritik. Eine formale Analyse der Antinomie-Lehre, Berlin u. a.: de Gruyter 1999.

Pilot, Harald: „Die Vernunftideen als Analoga von Schemata", in: Fricke, Christel u. a. (Hg.): Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995, 155–192.

Reinach, Adolf: „Die obersten Regeln der Vernunftschlüsse bei Kant", in: Kant-Studien 16, 1911, 214–233.

Peter König

Unbegreiflichkeit

Der Begriff der Unbegreiflichkeit bezeichnet den Sachverhalt, dass die Vernunft bestimmte Tatsachen konstatieren oder erschließen kann, dass sie jedoch außerstande ist, deren Ursprung oder Notwendigkeit zu begreifen. Wichtige Stellen: 4:463; 5:7; 6:43; 6:50; 6:483; 7:59.

Verwandte Stichworte

Freiheit; Imperativ, kategorischer; übernatürlich

Philosophische Funktion

Unbegreiflich sind Kant zufolge die Idee der Freiheit, die Notwendigkeit des → Sittengesetzes bzw. des → kategorischen Imperativs, die moralische Anlage des Menschen und sein Hang zum Bösen.

Die Unbegreiflichkeit des kategorischen Imperativs beruht laut *GMS* auf dem Bedürfnis der Vernunft, zur Erkenntnis des Notwendigen zu gelangen. Im Bereich des Praktischen sieht sie sich gezwungen, den kategorischen Imperativ als das Unbedingt-Notwendige anzunehmen. Einerseits kann die Vernunft etwas nur als notwendig erkennen, wenn „eine *Bedingung*, unter der es da ist oder geschieht oder geschehen soll, zum Grunde gelegt wird" (4:463). Andererseits kann aber der kategorische Imperativ nicht auf irgendetwas anderes als Bedingung zurückgeführt werden, weil dies den begrifflichen Anforderungen an ein reines Prinzip der Moral zuwiderläuft: „Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine *Unbegreiflichkeit*, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, gefordert werden kann" (4:463).

Gemäß *KpV* ist die Idee der Freiheit ebenso unentbehrlich als problematischer Begriff der spekulativen Vernunft wie unbegreiflich (vgl. 5:7). Daran ändert auch die → Deduktion der Idee der Freiheit aus dem Bewusstsein des Sittengesetzes (vgl. 5:47) nichts, weil Letzteres hier nur als → Erkenntnisgrund der Freiheit fungiert, während die Freiheit Seinsgrund des moralischen Bewusstseins ist und ihrerseits nicht auf eine Bedingung zurückgeführt wird (vgl. 5:4 Anm.).

Auch mit Bezug auf die „ursprüngliche moralische Anlage in uns überhaupt“ spricht Kant in *Religion* von der Unbegreiflichkeit „dieser eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage“ (6:49f.). Insbesondere das Bewusstsein der Fähigkeit, allen natürlichen Antrieben aus moralischen Gründen widerstehen zu können, verweist laut *MST* auf ein unbegreifliches Vermögen in uns (vgl. 6:483). Es sei jedoch ein Fehlschluss, wenn aus der Unbegreiflichkeit der moralischen Anlage des Menschen auf deren Übernatürlichkeit geschlossen wird (vgl. 7:59; → übernatürlich).

Unbegreiflich ist schließlich der Ursprung des → Hanges zum Bösen im Menschen, „weil er selbst uns zugerechnet werden muß, folglich jener oberste Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer bösen Maxime erfordern würde“ (6:43; → Böse, das).

Weiterführende Literatur

Henrich, Dieter: „Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘“, in: Schwan, Alexander (Hg.): Denken im Schatten des Nihilismus, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, 55–112.

Konhardt, Klaus: „Die Unbegreiflichkeit der Freiheit. Überlegungen zu Kants Lehre vom Bösen“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 42, 1988, 397–416.

Héctor Wittwer

unbegrenzt

Unbegrenzt ist etwas, das keine → Grenze hat. Während Kant den Ausdruck ‚unbegrenzt‘ häufig als gleichbedeutend mit ‚unendlich‘ verwendet (vgl. z. B. KrV A 487 / B 515; 20:288 Anm.), unterscheidet er im *Op. post.* explizit zwischen beidem: „Das *Unbegrenzte* ist vom Unendlichen als Positiven Daseyn unterschieden“ (21:231; vgl. 22:445). Weitere wichtige Stelle: KrV A 427f. / B 455f.

Verwandte Stichworte

Grenze; Unendlich(keit); Ganzes

Philosophische Funktion

Der Beweis für die Antithesis der ersten Antinomie widerlegt die Annahme einer Welt, die „dem Raume nach endlich und begrenzt ist“, unter Hinweis darauf, dass diese Welt sich in einem leeren Raum befinden müsste, „der nicht begrenzt ist“ (KrV A 427 / B 455). Da die Welt Inbegriff aller Gegenstände ist, wäre demnach „das Verhältnis der Welt zum leeren Raume ein Verhältnis zu keinem Gegenstande“ (KrV A 429 / B 457), so dass die Welt, entgegen der ursprünglichen Annahme, durch nichts begrenzt und somit unendlich wäre. Wie Kant im Folgenden zeigt, beruht dieser Beweis auf der falschen Voraussetzung, dass die Welt in Raum und Zeit ein → Ding an sich ist, für das gelten würde, dass es entweder endlich oder unendlich ist. Die Welt als Gegenstand der Erfahrung ist aber weder endlich noch unendlich, da wir im Fortgang der Erfahrung weder auf eine „absolute Grenze“ (KrV A 517 / B 545) stoßen noch eine in Raum und Zeit unendliche Welt vollständig durchmessen können.

Stephan Schmauke / Red.

Unbescheidenheit

Generell versteht Kant unter Unbescheidenheit ein Zuviel an Ansprüchen. Vor allem ist sie ein Laster, das der Tugend der → Mäßigung der Ansprüche in interpersonalen Beziehungen entgegengesetzt ist. Sie ist entweder → Eigenliebe oder → Eigendünkel (vgl. 6:462). Weitere wichtige Stellen: KrV A 471 / B 499; 6:113; 7:98; 7:221; 7:258; 8:88f.; *Refl.* 908, 15:397; *Refl.* 1089ff., 15:485.

Verwandte Stichworte

Mäßigung; Eigenliebe; Eigendünkel

Philosophische Funktion

Der Unbescheidene verlangt von anderen entweder mehr Liebe, als er billig fordern kann, oder mehr Achtung, und unterliegt insofern entweder der Eigenliebe oder dem Eigendünkel (vgl. 6:462). In der *Anthropologie* analysiert Kant die Unbescheidenheit als gemilderten Ausdruck der Unverschämtheit im Zusammenhang mit den → Affekten der Furchtsamkeit und Tapferkeit. Unbescheidenheit (Unverschämtheit) ist nicht nur der äußere Anschein von Mut, „sich in Vergleichung mit Anderen in der Achtung nichts zu vergeben“ (7:257f.), den Kant auch als „*Dreistigkeit*“ bezeichnet, sondern „*Dummdreistigkeit*“ (7:258).

Der Dummdreiste gibt sich den Anschein, über das Urteil anderer erhaben zu sein und sich aus ihm nichts zu machen. „Die Unbescheidenheit geht wieder die billige Ansprüche andrer; der Hochmuth ist von der Art; dieses setzt Unverschämtheit voraus, und diese ist immer mit niederträchtigkeit verbunden“ (*Refl.* 1091, 15:485). Von Unbescheidenheit ist analogisch auch im Zusammenhang mit Erkenntnisansprüchen der Vernunft die Rede, insofern sie Behauptungen über übersinnliche Objekte wagt (vgl. 8:88f., KrV A 471 / B 499).

Beate Marschall-Bradl

unbestimmt

Kant zufolge ist in logischer Hinsicht „[e]in jeder *Begriff* […], in Ansehung dessen, was in ihm selbst nicht enthalten ist, unbestimmt und steht unter dem Grundsatze der *Bestimmbarkeit*“ (KrV A 571 / B 599; vgl. 9:99). Demnach ist ein Begriff in Bezug auf bestimmte Prädikate unbestimmt, wenn es noch nicht entschieden ist, durch welches von zwei gegensätzlichen Prädikaten der Begriff in einem Urteil weiter bestimmt werden kann. Wie Kant in der *Logik* bemerkt, kann eine →Erkenntnis nur durch Anschauungen durchgängig bestimmt werden (vgl. 9:99). Unbestimmte Begriffe, wie z. B. die →regulativen Ideen, können dennoch eine sehr wichtige Rolle in der Erkenntnis spielen (vgl. KrV A 680 / B 708). Aber nicht nur Begriffe, sondern auch Anschauungen und bzw. ihre Gegenstände bezeichnet Kant als unbestimmt (d. h. begrifflich noch nicht näher bestimmt), so wenn Kant „*Erscheinung*“ als den „unbestimmte[n] Gegenstand einer empirischen Anschauung“ definiert (KrV A 20 / B 34). Weitere wichtige Stellen: KrV B 150; KrV A 246; KrV A 253; KrV A 512f. / B 540f.; KrV A 518f. / B 546f.; KrV A 523 / B 551; KrV A 663 / B 691; KrV A 664 / B 692; KrV A 669 / B 697; KrV A 693 / B 721; KrV A 723 / B 751; 5:65; 5:179f.; 5:207; 5:219; 5:232; 5:242; 5:244; 5:256; 5:340f.; 20:220f.; 20:236; 20:239.

Verwandte Stichworte

Bestimmung; Idee, regulative; Urteilskraft

Philosophische Funktion

Der Begriff der Unbestimmtheit hat eine wichtige philosophische Bedeutung v. a. mit Bezug auf →Begriffe. Begriffe, mit denen keine anschauliche Vorstellung verknüpft werden kann, bleiben unbestimmt und können nicht als Erkenntnisse gelten. In der *KrV* verwendet Kant den Begriff der Unbestimmtheit mit Bezug auf die →objektive Gültigkeit der Kategorien auf mindestens zwei Arten. Einerseits sind Kategorien ohne Beziehung auf die spezifische Art, wie Menschen Gegenstände anschauen, „bloße *Gedankenformen*, wodurch noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird“ (KrV B 150; vgl. KrV A 246; KrV A 664 / B 692). Andererseits können wir in Ansehung des Gehalts der Erscheinung, „nichts a priori haben, als unbestimmte Begriffe der Synthesis möglicher Empfindungen, so fern sie zur Einheit der Apperception (in einer möglichen Erfahrung) gehören“ (KrV A 723 / B 751; vgl. 5:65). In der *KU* scheint Kant eine ähnliche Aussage zu machen, wenn er schreibt: „es sind so mannigfaltige Formen der Natur, […] die durch jene Gesetze, welche der reine Verstand a priori giebt, weil dieselben nur auf die Möglichkeit einer Natur (als Gegenstandes der Sinne) überhaupt gehen, unbestimmt gelassen werden“ (5:179). D. h. die Kategorien bekommen erst eine Bestimmung im Verhältnis zur apriorischen Anschauungsform der Zeit und können nur deshalb als Erkenntnisse a priori gelten. Sie müssen aber im Verhältnis zum Inhalt der Anschauungen weiter bestimmt werden, um bestimmte Naturgesetze festzulegen.

Unbestimmte Begriffe können eine sehr wichtige Rolle für unsere Erkenntnis spielen, obwohl sie selbst keine Erkenntnisse enthalten. So haben die regulativen Ideen der Vernunft „als synthetische Sätze a priori objective, aber unbestimmte Gültigkeit“ (KrV A 663 / B 691; vgl. KrV A 669f. / B 697f.; KrV A 680 / B 708). Unbestimmte Begriffe haben auch Bedeutung außerhalb des Gebietes der Erkenntnis. So wird das Ideal der Schönheit in der *KU* als eine unbestimmte Idee beschrieben (vgl. 5:232).

In der *KU* identifiziert Kant anschauliche Vorstellungen, die Begriffe darstellen, ohne diese Begriffe zu bestimmen. Deshalb enthalten diese Darstellungen keine Erkenntnisse. Dementsprechend bemerkt Kant, dass „das Schöne für die Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffs, das Erhabene aber eines dergleichen Vernunftbegriffs genommen zu werden scheint“ (5:244, vgl. 5:256). Auf der andere Seite wird in reflektierenden te-

leologischen Urteilen „[d]urch ein teleologisches Princip der Erklärung der inneren Möglichkeit gewisser Naturformen […] unbestimmt gelassen, ob die Zweckmäßigkeit derselben *absichtlich*, oder *unabsichtlich* sey“ (20:236). Obwohl wir den Begriff der Zweckmäßigkeit benutzen, um die Erkenntnis der Organismen zu erklären, bleibt es daher unbestimmt, welche Form der Zweckmäßigkeit diese Erkenntnisse enthalten.

Weiterführende Literatur

Lee, Seung-Kee: „The Determinate-Indeterminate Distinction and Kant's Theory of Judgment“, in: Kant-Studien 95, 2004, 204–225.

Gabriele Gava

Unbewusstsein

Unbewusstsein ist die (graduierbare) Abwesenheit von Bewusstsein. Das „völlige[] Unbewußtsein“ setzt Kant mit „psychologischer Dunkelheit“ gleich (4:307). Weitere wichtige Stellen: 4:472; 5:363; 7:40; 7:166; 8:427; 9:11; 21:82.

Verwandte Stichworte

Bewusstsein; Dunkelheit (der Vorstellungen); Antizipationen der Wahrnehmung

Philosophische Funktion

Im § 24 der *Prolegomena* wird die These aufgestellt, es sei möglich, die → Empfindung, die das Reale der Anschauungen ausmacht und empirisch ist, unter ein apriorisches Prinzip zu subsumieren. Diese Subsumption geschieht jedoch nicht durch den Begriff der Größe, weil die Empfindung keine raum-zeitliche Anschauung ist. Zwischen jedem Zustand des Bewusstseins und dem völligen Unbewusstsein, welches „psychologische[] Dunkelheit“ genannt werden kann, sind Kant zufolge geringere Grade des Bewusstseins möglich. Aus dieser Betrachtung schließt Kant, dass es keine Empfindung geben kann, welche nicht als ein Bewusstsein betrachtet werden könnte, und auch keine psychologische Dunkelheit, welche „einen absoluten Mangel“ anzeigte (4:307). Eine Empfindung kann demnach nur insofern unbewusst sein, als sie durch eine stärkere Empfindung überwogen wird. Daraus ergibt sich, dass die Mathematik intensiver Größen (*mathesis intensorum*) auch auf die Psychologie angewandt werden kann, indem es etwas gibt, den Grad, welches das Empirische (die Empfindung) unter den allmählichen Übergang vom Bewusstsein zum Unbewusstsein subsumiert (vgl. 4:306f.).

Weiterführende Literatur

Klemme, Heiner: Kants Philosophie des Subjekts, Hamburg: Meiner 1996.

Giordanetti, Piero: „Dalla coscienza all'inconscio. Implicazioni della ‚lex continuitatis' nella ‚Critica della ragion pura'“, in: Viganò, Federica (Hg.): La natura osservata e compresa. Saggi in memoria di Francesco Moiso (1944–2001), Milano: Guerini & Associati 2005, 244–253.

La Rocca, Claudio: „Unbewußtes und Bewußtsein bei Kant“, in: Kugelstadt, Manfred (Hg.): Kant-Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekt ihrer Wirkungsgschichte, Würzburg: Königshausen & Neumann 2006, 47–68.

Piero Giordanetti

Undankbarkeit

Undankbarkeit zählt laut Kant (vgl. 6:458) neben → Neid und → Schadenfreude zu den Lastern des Menschenhasses. Sie ist das → konträre Gegenteil der → Dankbarkeit, da alle Laster des Menschenhasses nach Kant der → Menschenliebe konträr entgegensetzt sind (vgl. 6:458). Die Undankbarkeit besteht daher nicht allein darin, keine Dankbarkeit in Taten oder Worten zu zeigen (kontradiktorisches Gegenteil der Dankbarkeit). Vielmehr muss sie selbst ein → Gefühl bzw. der tätige oder verbale Ausdruck dieses Gefühls sein. Wenn die Undankbarkeit dazu führt, die Person, der man dankbar sein sollte, zu hassen, nennt Kant sie „*qualificirte Undankbarkeit*, sonst aber blos *Unerkenntlichkeit*“ (6:459). „*Erkenntlichkeit*“ definiert Kant als „dankbare Gesinnung“, die auf „das bloße herzliche Wohlwollen“ (6:455) einer Person reagiert. Auch Unerkenntlichkeit ist dann nicht bloß das Fehlen dieser dankbaren → Gesinnung, sondern selbst eine wenigstens negative Einstellung gegenüber dem Wohltäter. Weitere wichtige Stellen: 6:27; 6:458f.; 7:149; 9:492.

Verwandte Stichworte

Dank, Dankbarkeit; Wohltätigkeit

Philosophische Funktion

Die „abscheuliche Familie des *Neides*, der *Undankbarkeit* und der *Schadenfreude*“ (6:458) tritt bei Kant fast durchgängig gemeinsam auf. Sind sie in der *MST* Laster des Menschenhasses, heißen sie in der *Religion* „Laster der *Cultur*“, die „im höchsten Grade ihrer Bösartigkeit […] *teuflische Laster* genannt“ (6:27) werden, und in der *Pädagogik* „Laster […] der Bosheit“ (9:492). Als Untugenden korrespondieren sie in der *MST* den Liebespflichten der Wohltätigkeit, Dankbarkeit und Teilnehmung. In der *Religion* werden sie der zweiten ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur zugeordnet, nämlich der → Anlage für die → Menschheit. Diese besteht in der „*vergleichenden* Selbstliebe (wozu Vernunft erfordert wird)“, „sich nämlich nur in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen“ (6:27). Die Neigung, „*sich in der Meinung Anderer einen Werth zu verschaffen*; und zwar ursprünglich bloß den der *Gleichheit*“, führe zu der Sorge, im Vergleich zu anderen zu unterliegen, aus der wiederum eine „ungerechte Begierde“ (6:27) entstehe, sich vorsorglich über andere zu erheben. Wie Kant in seiner *Geschichte* ausführt, führt die natürliche Dynamik „eines solchen Wetteifers (der an sich die Wechselliebe nicht ausschließt)“ (6:27) zum „ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Cultur“ (8:21). Die Undankbarkeit als ins → Böse verkehrte Neigung, nicht an Wert zu verlieren, ist daher für Kant ein kulturelles Phänomen.

Kant sieht die Undankbarkeit unter den Menschen so verbreitet, dass er die Annahme „man könne sich durch erzeigte Wohlthaten wohl gar einen Feind machen“ (6:459) für wahrscheinlich hält. Ihr Grund liege in der Asymmetrie, die das Verhältnis der Dankbarkeit zeigt. Da „der Verpflichtete um eine Stufe niedriger als sein Wohlthäter“ (6:458) stehe, sei oft der → Stolz desjenigen verletzt, der eine Hilfe annimmt. Dies wiederum sei der Grund einer „mißverstandenen Pflicht gegen sich selbst, die Wohlthätigkeit Anderer, weil sie uns Verbindlichkeit gegen sie auferlegt, nicht zu bedürfen und aufzufordern, sondern lieber die Beschwerden des Lebens selbst zu ertragen, als Andere damit zu belästigen, mithin dadurch bei ihnen in Schulden (Verpflichtung) zu kommen“ (6:459).

Beispiele von Undankbarkeit können zwar dazu führen, dass Menschen weniger wohltätig sind. Doch ist nach Kant die Undankbarkeit „nicht blos“ dieses „*Schadens* wegen“ (6:459) moralisch verboten, da die Aussicht auf Dankbarkeit den moralischen Wert der Wohltätigkeit ohnehin mindere. Undankbarkeit sei vielmehr deshalb ein moralisches Laster, „weil die Menschenliebe hier gleichsam auf den Kopf gestellt und der Mangel der Liebe gar in die Befugniß, den Liebenden zu hassen, verunedelt wird“ (6:459).

Weiterführende Literatur

Lehmann, Gerd: „Kants Tugenden“, in: ders.: Kants Tugenden. Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 1980, 59–95.

Walter Brinkmann

undenkbar, undenklich

Undenklich bzw. undenkbar ist etwas, das begrifflich ausgeschlossen, d. h. logisch unmöglich ist. Das Undenkliche ist das Gegenteil vom Denklichen (*cogitabile*). Weitere wichtige Stellen: 1:394; 2:77; 2:82ff.; 2:171; KrV A 591f. / B 619f.

Verwandte Stichworte

Unmöglichkeit; Gottesbeweise; Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes

Philosophische Funktion

In seiner Schrift *Beweisgrund* charakterisiert Kant die Unmöglichkeit (z. B. eines viereckigen Dreiecks) als „eine Verknüpfung [von] Etwas, was gesetzt, und Etwas, wodurch es zugleich aufgehoben wird“ und nennt diese Verknüpfung „das Formale der Undenklichkeit oder Unmöglichkeit“ (2:77), wobei das „Materiale“, was verknüpft wird (z. B. Dreieck und Viereck), jeweils etwas „Denkliche[s]“ ist (2:77). Die Unmöglichkeit der Nichtexistenz Gottes beruht nicht auf einer solchen formalen Undenklichkeit, d. h. nicht darauf, dass der Begriff Gottes dem der Nichtexistenz widerspricht, sondern darauf, dass „sein Nichtsein das Materiale zu allem Denklichen“ aufheben würde (2:82), und zwar, weil es etwas Wirkliches geben muss, damit es überhaupt inhaltlich bestimmte Gedanken von Möglichem geben kann (vgl. 2:78f.; 2:83).

Tobias Rosefeldt

Unding

Manchmal bedeutet der Ausdruck ‚ist ein Unding' bei Kant soviel wie ‚ist absurd' (vgl. 6:281; 20:141). Manchmal allerdings meint Kant mit dem Ausdruck ‚ist ein Unding': ‚ist unmöglich'. So ist der Raum, als eine Eigenschaft der Dinge an sich selbst verstanden, „ein Unding" (KrV B 274; vgl. 4:446; 5:144; 6:268; 8:441; 20:275; 20:391). Wenn es benutzt wird, um etwas als unmöglich zu bezeichnen, meint ‚ist ein Unding' zumeist ‚ist ein nihil negativum', das heißt, das unmögliche und unvorstellbare Objekt von einem Begriff, dessen Merkmale einander widersprechen. Weitere wichtige Stellen: KrV A 292 / B 348; 6:377; *Refl.* 5233, 18:127; 21:75; 21:226; 22:96; 22:101; 23:468.

Verwandte Stichworte

Ding; Nichts; Unmöglichkeit

Philosophische Funktion

Die technische Bedeutung von ‚Unding' in Kants Schriften ist die eines *nihil negativum*. Diese Bedeutung spiegelt eine verbreitete Idee in der deutschen Philosophie des 18. Jh. wieder. Kant sowie viele seiner Vorgänger identifizieren die Begriffe des →Dings und des Möglichen, des Undings und des Unmöglichen. Dabei verstehen sie die Unmöglichkeit eines Undings als Besitz von einander widersprechenden Attributen und sie meinen, dass ein solches Unding nicht vorgestellt werden kann (vgl. z. B. Zedler, *Universal-Lexicon*, Bd. 49, Sp. 617; Crusius, *Entwurf*, § 11).

Alberto Vanzo

Undurchdringlichkeit

Undurchdringlichkeit im physikalischen Sinn (auch: *impenetrabilitas*, *Impenetrabilitaet*) bezeichnet die Eigenschaft von →Körpern, das Eindringen anderer Körper in den von ihnen eingenommenen Raum zu verhindern. Wichtige Stellen: 1:482f.; 1:487; 4:497–503.

Verwandte Stichworte

Durchdringlichkeit; Materie (physikalisch); Monadologie, physische

Philosophische Funktion

In nahezu allen neuzeitlichen Naturtheorien gehört die Undurchdringlichkeit neben →Ausdehnung und →Gestalt zu den essentiellen Eigenschaften der kleinsten Materieeinheiten (vgl. Gehler, *Physikalisches Wörterbuch*, Bd. 3, S. 146f.). Kant dagegen ist seit der *Monadologia physica* der Auffassung, dass Undurchdringlichkeit ihrerseits auf das Zusammenspiel der Grundkräfte der Attraktion und Repulsion zurückzuführen ist (vgl. 1:482f.; 1:487; 2:179f.; 4:497–503; zur Entwicklung dieser Auffassung →Materie (physikalisch)). Kant richtet sich ausdrücklich gegen die Auffassung, der Widerstand eines Körpers gegen das Eindringen eines anderen in den von ihm eingenommenen Raum folge schon aus dem →Satz des Widerspruchs, denn „der Satz des Widerspruchs treibt keine Materie zurück, welche anrückt, um in einen Raum einzudringen, in welchem eine andere anzutreffen ist. Nur alsdann, wenn ich dem, was einen Raum einnimmt, eine Kraft beilege, alles äußere Bewegliche, welches sich annähert, zurück zu treiben, verstehe ich, wie es einen Widerspruch enthalte, daß in den Raum, den ein Ding einnimmt, noch ein anderes von derselben Art eindringt" (4:498).

Kant unterscheidet in den *MAN* zwischen relativer und absoluter Undurchdringlichkeit (vgl. 4:501f.). Mit dem Begriff der relativen Undurchdringlichkeit bezeichnet Kant das Phänomen der Zusammendrückung eines Körpers. Kann ein Körper proportional zur aufgewandten Kraft auch noch so stark zusammengedrückt werden, so ist eine vollständige Zusammendrückung (mithin seine Durchdringung) unmöglich, da dazu eine unendliche zusammendrückende Kraft erforderlich wäre. Die absolute Undurchdringlichkeit bezeichnet Kant dagegen als „qualitas occulta" (4:502), vermutlich, weil sie analog jeder Zusammendrückung einen unendlich großen Widerstand entgegensetzen würde.

Handelt es sich bei der Undurchdringlichkeit in physikalischer Hinsicht um eine derivative Eigenschaft der Materie, so gehört sie in begrifflicher Hinsicht wie Ausdehnung und Gestalt analytisch zum Begriff der Materie dazu: „Der Satz: ein jeder Korper ist undurchdringlich, ist analytisch, weil nicht allein der Körper sich ohne die undurchdringlichkeit nicht denken läßt, sondern weil er sich lediglich durch die undurchdringlichkeit denken läßt; es gehört dieses Merkmal als pars zur Notion des Korpers" (17:350; vgl. 11:37; KrV B 12). In KrV A 848 / B 876 gehört zum „bloßen Begriff

[der] Materie“ neben Ausdehnung und Undurchdringlichkeit auch noch die Leblosigkeit.

Silvia De Bianchi / Falk Wunderlich

Uneigennützigkeit

Uneigennützigkeit ist die moralisch geforderte Eigenschaft der Motivation von Handlungen → aus Pflicht. Eine moralische Pflicht wird „ganz uneigennützig“ ausgeübt, wenn das „Verlangen nach Glückseligkeit“ (8:284) nicht unter den Motiven für die → Handlung vorkommt, die Handlung vielmehr „ohne Beimischung anderer Triebfedern“ (8:284f.) „blos auf Pflicht gegründet“ (5:129) ist. Weitere wichtige Stellen: 5:124; 5:452; 6:401; 6:456; 7:85.

Verwandte Stichworte

Eigennutz; Pflicht

Philosophische Funktion

Neben der Ausübung der Pflicht qualifiziert die Eigenschaft der Uneigennützigkeit das → Wohlwollen (vgl. 6:401), einzelne Wohltaten (vgl. 6:456), die Teilnehmung (vgl. 7:85), die Befolgung der → moralischen Gesetze (vgl. 5:452) und auch moralische Zwecke (vgl. 8:280). Kant räumt ein, dass faktisch „kein Mensch sich mit Gewißheit bewußt werden könne, seine Pflicht ganz uneigennützig *ausgeübt zu haben*“ (8:284). Er betont aber, dass jeder Mensch „sich mit der größten Klarheit bewußt“ sei, dass er „seine Pflicht ganz uneigennützig *ausüben solle*“, weil hierin „der wahre Werth der Moralität anzutreffen“ (8:284) sei. In der *Anthropologie* drückt Kant die Hoffnung aus, dass der zivilisierte „Schein der […] Uneigennützigkeit“, mit dem eigentlich eigennützige Handlungen bemäntelt werden, um andere zu täuschen, auf lange Sicht doch zu echter Uneigennützigkeit führe könne: „Denn dadurch, daß Menschen diese Rolle spielen, werden zuletzt die Tugenden, deren Schein sie eine geraume Zeit hindurch nur gekünstelt haben, nach und nach wohl wirklich erweckt und gehen in die Gesinnung über“ (7:151).

Walter Brinkmann

Unendlich(keit)

Kant unterscheidet zwischen einem quantitativen (oder ‚mathematischen‘) und einem qualitativen (oder ‚realen‘) Begriff der Unendlichkeit (vgl. 28:568). Ersterer findet unter anderem auf die → Welt (vgl. KrV A 427 / B 455), auf den → Raum (vgl. KrV A 25; KrV B 40) und die → Zeit (vgl. KrV A 32 / B 48), auf die → Zahlenreihe (vgl. 5:251) sowie auf → intensive Größen (vgl. KrV A 172 / B 214) Anwendung. Letzterer liegt der Unterscheidung zwischen der Unendlichkeit Gottes (der alle ‚Realität‘ enthält) und der → Endlichkeit aller anderen Wesen zugrunde (vgl. 5:101).

Unendlich (im quantitativen Sinn) ist eine → Größe dann, wenn es unmöglich ist, alle ihre Elemente einzeln und nacheinander durchzugehen: „Der wahre (transscendentale) Begriff der Unendlichkeit ist: daß die successive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantums niemals vollendet sein kann“ (KrV A 432 / B 460). Daraus ergibt sich der „mathematische Begriff des Unendlichen“: „Dieses [d. h. das Quantum] enthält dadurch [durch die successive Synthesis] eine Menge (von gegebener Einheit), die größer ist als alle Zahl, welches der mathematische Begriff des Unendlichen ist“ (KrV A 432 / B 460 Anm.). Diesen beiden legitimen Begriffen des quantitativ Unendlichen stellt Kant den „fehlerhaften“ Unendlichkeitsbegriff „der Dogmatiker“ gegenüber, wonach das Unendliche „eine Größe [ist], über die keine größere (d. i. über die darin enthaltene Menge einer gegebenen Einheit) möglich ist“ (KrV A 431 / B 459).

Innerhalb des quantitativ Unendlichen unterscheidet Kant mit der philosophischen Tradition zwischen der „actuale[n]“ und der „potentiale[n]“ Unendlichkeit (*Refl.* 4194, 17:452; vgl. *Refl.* 4046, 17:397; vgl. dazu Engelhard, *Das Einfache und die Materie*, S. 356ff.). Erstere ist ein Unendliches als gegebene Größe („datum“), letztere als ‚gebbare Größe‘ („dabile“) (28:569; vgl. KrV A 512 / B 540). Da uns eine unendliche Menge (von Raumteilen, Zeitpunkten oder materiellen Bestandteilen) aber nie als → Ganzes, sondern immer nur sukzessive gegeben sein kann, also im pro- oder regressiven Fortgang von einem Teil zum nächsten, der faktisch niemals vollständig durchlaufen werden kann, ist das aktual Unendliche dem kritischen Kant zufolge kein möglicher Gegenstand menschlicher Erkenntnis. (Zur Auffassung, dass Kant den Begriff des mathematisch-aktual Unendlichen insgesamt als inkonsistent ablehnt, vgl. Engelhard, *Das Einfache und die Materie*, S. 342ff.).

Die Unterscheidung von aktual und potentiell Unendlichem fällt nicht zusammen mit der Unterscheidung zwischen einem ins Unendliche (*in infinitum*) und einem ins Unbestimmte (*in indefinitum*) fortgehenden → Pro- oder Regress (vgl. KrV A 510 / B 538), da beide Arten des Fortgangs für endliche Wesen nicht abschließbar sind und somit nicht zur Vorstellung eines aktual Unendlichen führen. Vielmehr sind beide – *regressus in infinitum* und *regressus in indefinitum* – Formen des potential Unendlichen und als solche dem aktual Unendlichen entgegengesetzt.

Vom quantitativen Begriff der Unendlichkeit zu unterscheiden ist der qualitative Begriff der Unendlichkeit, der einen Inbegriff aller → Realität oder Sachhaltigkeit (*omnitudo realitatis*, vgl. KrV A 576 / B 604) bedeutet, „in welchem keine Negationen sind, d. i. keine Limitationen" (28:568).

Mit dem qualitativen Begriff der Unendlichkeit verwandt, aber nicht damit identisch, ist der urteilstheoretische Begriff des Unendlichen (→ Urteil, unendliches). Weitere wichtige Stellen: 1:306; 1:309 Anm.; 1:318; 2:151; 2:158 Anm.; 2:203; 2:388 Anm. 2; KrV A 503–506 / B 531–534; KrV A 517–532 / B 545–560; 5:10; 5:122–124; 5:254f.; 28:568f.

Verwandte Stichworte

Raum; Zeit; Welt; Größe, unendliche; Urteil, unendliches; Endlich(keit); Progressus/Regressus in infinitum / in indefinitum

Philosophische Funktion

1 Unendlichkeit im vorkritischen Werk

In Übereinstimmung mit der rationalistischen Tradition vertritt Kant in seinen vorkritischen Werken die Auffassung, die Welt sei aktual unendlich (vgl. z. B. 1:306; 1:318). Die Existenz → Gottes als eines unendlichen Wesens ist für uns erkennbar (vgl. z. B. 1:309; 2:151; 2:203). Kant verteidigt den Begriff der Unendlichkeit gegen empiristische Einwände (vgl. 2:168; dazu Röd, *Problem des Unendlichen*). Noch in *De mundi* besteht Kant darauf, dass aus der Tatsache, dass wir uns etwas Unendliches nicht anschaulich vorstellen können, nicht folgt, dass es unmöglich sei (vgl. 2:388).

2 Unendlichkeit in der Ersten und Zweiten Antinomie

Mit der *KrV* ändert sich Kants Haltung zum Begriff der Unendlichkeit grundlegend. Kant diskutiert ihn in der *KrV* in der → *Transzendentalen Dialektik* im Zusammenhang der ersten und zweiten kosmologischen → Antinomie, in welcher die Größe und → Teilbarkeit der Welt in Raum und Zeit thematisch sind. Die Thesis der ersten Antinomie besagt, dass die Welt in räumlicher und zeitlicher Hinsicht endlich ist (vgl. KrV A 426 / B 454), während die Antithesis dieses bestreitet und die räumliche und zeitliche Unendlichkeit der Welt behauptet. Die Thesis der zweiten Antinomie besagt, dass die Welt aus einfachen Teilen besteht (vgl. KrV A 434 / B 462), während die Antithesis dies bestreitet (und damit behauptet, dass die Dinge in der Welt unendlich teilbar sind). Thesis und Antithesis werden jeweils indirekt, durch Widerlegung des Gegenteils, bewiesen. Diese Beweismethode setzt aber voraus, dass die → Welt *entweder* endlich *oder* unendlich ist (tertium non datur).

Kants Auflösung der Antinomien besteht darin, diese Voraussetzung für die Welt empirischer Gegenstände zu bestreiten: Da uns in der Erfahrung immer nur endliche Größen gegeben sind (endliche Ausschnitte von Raum und Zeit, endlich viele Teile eines Ganzen) und der Regressus von diesen Ausschnitten oder Teilen zu ihren Bedingungen (also zu angrenzenden Ausschnitten von Raum und Zeit bzw. zu den Teilen der Teile) niemals abgeschlossen werden kann, ist die empirische Realität Kant zufolge *weder* endlich *noch* unendlich: „Wenn man die zwei Sätze: die Welt ist der Größe nach unendlich, die Welt ist ihrer Größe nach endlich, als einander kontradiktorisch entgegengesetzte ansieht, so nimmt man an, daß die Welt […] ein Ding an sich sei" (KrV A 504 / B 532). Da die Welt empirischer Gegenstände in Raum und Zeit dem transzendentalen Idealismus zufolge aber kein → Ding an sich, sondern nur Erscheinung ist, so existiert die Welt „weder als *ein an sich unendliches, noch als ein an sich endliches* Ganzes" (KrV A 505 / B 533; vgl. KrV A 520 / B 548). Ebenso gilt: „die Menge der Teile in einer gegebenen Erscheinung ist an sich weder endlich, noch unendlich", weil der Regressus von den Teilen zu den Teilen der Teile usw. „niemals schlechthin *ganz*, weder als endlich noch als unendlich gegeben ist" (KrV A 505 / B 533). Während wir aber „von der Weltgröße an sich gar nichts sagen [können], auch nicht einmal, dass in ihr ein regressus in infinitum stattfinde", sondern nur

von einem „regressus in indefinitum“ sprechen können (KrV A 519f. / B 547f.), handelt es sich im Fall der Teilung der Dinge in der Welt um einen „regressus in infinitum“, da in diesem Fall das Ganze (das zu teilende Ding) und damit auch „alle Glieder (Teile)“ desselben, gegeben sind, nicht aber „die ganze *Reihe der Teilung*, welche sukzessivunendlich und niemals *ganz* ist“ (KrV A 524 / B 552). Ein Körper ist daher „ins Unendliche teilbar, ohne doch darum aus unendlich vielen Teilen zu bestehen“ (KrV A 525 / B 553). Die unendliche Teilbarkeit der Körper ist also ein Fall von potentialer, nicht von aktualer Unendlichkeit (vgl. dazu Engelhard, *Das Einfache und die Materie*, S. 336–378).

3 Die Unendlichkeit von Raum und Zeit

Der Raum wird Kant zufolge „als eine unendliche *gegebene* Größe vorgestellt“ (KrV B 39; vgl. 28:569). Das scheint zu bedeuten, dass die Vorstellung des Raumes die Vorstellung einer *aktual* unendlichen Größe ist (so z. B. *Refl.* 4046, 17:397). Es bedeutet hingegen nicht, dass uns der Raum als unendliche Größe anschaulich *gegeben* wäre, sondern nur, dass alle Teile des unendlich ausgedehnten Raumes als *zugleich* existierend vorgestellt werden (vgl. KrV B 40), weil der Raum, anders als die Zeit, keine Sukzession enthält. Dennoch können wir uns den →Raum nicht anschaulich in seiner gesamten unendlichen Ausdehnung vorstellen, sondern nur sukzessive, indem wir von einem Teil des Raumes zum nächsten *in infinitum* fortschreiten (vgl. KrV A 25).

„Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei“ (KrV A 32 / B 48; →Zeit). Raum und Zeit sind „quanta continua, weil kein Teil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Punkten und Augenblicken) einzuschließen“ (KrV A 169 / B 211). Raum und Zeit sind daher nicht nur unendlich ausgedehnt, sondern auch ins Unendliche teilbar (vgl. KrV A 524 / B 553).

Die Unendlichkeit von Raum und Zeit ist für Kant nur im Rahmen des →transzendentalen Idealismus verständlich zu machen, dem zufolge Raum und Zeit nicht für sich bestehende Dinge sind, sondern reine Anschauungsformen. Werden Raum und Zeit hingegen als Dinge an sich betrachtet, so würde es sich um „zwei ewige und unendliche vor sich bestehende Undinge“ handeln (KrV A 39 / B 56).

4 Unendlichkeit Gottes

Mit der Tradition bestimmt Kant den Begriff →Gottes wiederholt als den eines „unendlichen Wesens“ (1:309; vgl. 5:32, 5:441; vgl. auch 5:101) und spricht von der „Unendlichkeit Gottes“ (2:203). Der hier verwendete Begriff der Unendlichkeit ist der des „Unbeschränkte[n]“ (KrV A 576 / B 604) im Sinne eines „All[s] der Realität (omnitudo realitatis)“ (KrV A 575f. / B 604f.), d. h. eines Wesens, dem alle ‚positiven‘ Prädikate zukommen (d. h. solche, die keine →Negationen und Begrenzungen aussagen). Der Begriff eines solchen Wesens ist Kant zufolge ein →transzendentales Ideal der reinen Vernunft (vgl. KrV A 571–583 / B 599–611). Kant zufolge handelt es sich bei dieser „realen“, d. h. den sachlichen Gehalt der Prädikate betreffenden Unendlichkeit um einen gänzlich anderen Begriff des Unendlichen als den des mathematischen Unendlichen (vgl. 28:568). Aus der „realen“ Unendlichkeit Gottes könne nicht auf seine „mathematische“ Unendlichkeit geschlossen werden (28:569). „Das Wort Unendlichkeit ist in diesem Falle [d. h. im Falle Gottes] nicht einmal schicklich“ (28:569).

5 Unsterblichkeitspostulat

In der *KpV* argumentiert Kant für die These, dass die →Unsterblichkeit der Seele als ein „Postulat der reinen praktischen Vernunft“ angenommen werden müsse (5:122). Demnach sind wir moralisch zur „*Heiligkeit*“ verpflichtet, d. h. zur „völlige[n] Angemessenheit des Willens […] zum moralischen Gesetze“, die aber für Menschen als sinnliche Vernunftwesen nicht vollständig erreichbar ist (5:122). „Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins *Unendliche* gehenden *Progressus* zu jener vollständigen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist […] nothwendig […], eine solche praktische Fortschreitung als das reale Object unseres Willens anzunehmen. Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins *Unendliche* fortdauernden *Existenz* und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich“ (5:122), sodass wir,

um unseren moralischen Pflichten vollständig nachkommen zu können, die Unsterblichkeit der Seele annehmen müssen. Kant versteht die Unendlichkeit der Annäherung an die →Heiligkeit ebenso wie die Unendlichkeit der „fortdaurenden *Existenz* und Persönlichkeit" (5:122) in Übereinstimmung mit dem „wahren (transscendentalen) Begriff der Unendlichkeit" (KrV A 432 / B 460) offenbar als unabschließbare sukzessive (zeitliche) Synthesis.

6 Unendlichkeit in der Kritik der Urteilskraft

Kant macht die Idee der Unendlichkeit der →Natur für die Theorie des →Erhabenen fruchtbar: „Erhaben ist […] die Natur in derjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt. Dieses letztere kann nun nicht anders geschehen, als durch die Unangemessenheit selbst der größten Bestrebung unserer Einbildungskraft in der Größenschätzung eines Gegenstandes. Nun ist aber für die mathematische Größenschätzung die Einbildungskraft jedem Gegenstande gewachsen, um für dieselbe ein hinlängliches Maß zu geben, weil die Zahlbegriffe des Verstandes durch Progression jedes Maß einer jeden gegebenen Größe angemessen machen können. Also muß es die *ästhetische* Größenschätzung sein, in welcher die Bestrebung zur Zusammenfassung, die das Vermögen der Einbildungskraft überschreitet, die progressive Auffassung in ein Ganzes der Anschauung zu begreifen, gefühlt und dabei zugleich die Unangemessenheit dieses im Fortschreiten unbegränzten Vermögens wahrgenommen wird" (5:255). Ein Alternativbegriff ist der Begriff der →‚Unermeßlichkeit' der Natur.

Weiterführende Literatur

Engelhard, Kristina: Das Einfache und die Materie, Berlin u. a.: de Gruyter 2005, insbes. 342ff.

Gloy, Karen: Studien zur theoretischen Philosophie Kants, Würzburg: Königshausen & Neumann 1990.

Posy, Carl: „Intuition and Infinity. A Kantian Theme with Echoes in the Foundations of Mathematics", in: Royal Institute of Philosophy Supplement 63, 2008, 165–193.

Röd, Wolfgang: „Das Problem des Unendlichen bei Kant", in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 38, 1990, 497–505.

Schmauke, Stephan: „Wohlthätigste Verirrung". Kants kosmologische Antinomien, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002.

Red.

unerforschlich

Für Kant ist ein Gegenstand unerforschlich, wenn er sich unserem kognitiven Zugriff entzieht und von einer besonderen Aura des Mysteriösen und der Ehrfurcht umgeben ist. Er wendet den Ausdruck unter anderem auf Gott, die Grundlagen unserer Moralität und die Funktionsweise biologischer Systeme an. Wichtige Stellen: 2:151; KrV A 614 / B 642; KrV A 689 / B 717; KrV A 691 / B 719; 4:359; 5:47; 5:275; 5:374; 5:424; 6:21; 6:51; 6:138.

Verwandte Stichworte

Gott; Unbegreiflichkeit; Unwissenheit

Philosophische Funktion

Zwar verwendet Kant den Ausdruck ‚unerforschlich' manchmal im Allgemeinen für Gegenstände, die die Grenzen →möglicher Erfahrung übersteigen (vgl. etwa KrV A 689 / B 717 und KrV A 614 / B 642) und somit außerhalb der Reichweite unseres Wissens liegen; dennoch neigt er überwiegend dazu, die Anwendung des Ausdrucks auf eine kleinere Klasse von Gegenständen zu beschränken, deren Unbegreiflichkeit einen besonderen Eindruck des Wundersamen hervorruft. Gott und dessen Attribute etwa charakterisiert Kant für gewöhnlich als unerforschlich (vgl. KrV A 691 / B 719; 2:151; 4:359). Ebenso verwendet er den Ausdruck gelegentlich in seiner Moralphilosophie: die Grundlagen der Freiheit und unserer Annahme moralischer Maximen beschreibt er auf diese Art und Weise (vgl. 5:47; 5:275; 6:21; 6:51; 6:138). Schließlich greift Kant in der *KU* auf den Ausdruck zurück, um die Funktionsweise biologischer Organismen zu beschreiben, deren Prinzip der Selbstorganisation er unbegreiflich findet (vgl. 5:374; 5:424).

James Messina
(Übersetzung: Sebastian Boll)

Unermesslichkeit

Die Unermesslichkeit der →Natur besteht darin, dass es uns nicht gelingen kann, ihre →Größe zu veranschaulichen. Wichtige Stelle: 5:261.

Verwandte Stichworte
Erhabene, das; Himmel, bestirnter

Philosophische Funktion
Die Unermesslichkeit der Natur wird innerhalb der Theorie des mathematisch-→Erhabenen der Natur (§§ 25–27 der *KU*) thematisiert; explizite Verwendung findet der Terminus aber erst in der kurzen Zusammenfassung dieser Theorie in § 28: Wir finden „an der Unermeßlichkeit der Natur und der Unzulänglichkeit unseres Vermögens einen der ästhetischen Größenschätzung ihres *Gebiets* proportionirten Maßstab zu nehmen unsere eigene Einschränkung“ (5:261). Dass die Unermesslichkeit der Natur gedacht werden kann, vermittelt uns trotz des Scheiterns unserer →Einbildungskraft, die Größe der Natur anschaulich vorzustellen, ein Gefühl der „Überlegenheit über die Natur selbst in ihrer Unermeßlichkeit“ (5:261). „Es ist nämlich für uns Gesetz (der Vernunft) und gehört zu unserer Bestimmung, alles, was die Natur als Gegenstand der Sinne für uns Großes enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu schätzen“ (5:257). Das Gefühl des Erhabenen in der Natur ist also eigentlich das Gefühl der →Achtung vor uns selbst als vernunftbestimmte Wesen.

Stephan Schmauke

unerweislich

Ein Sachverhalt ist unerweislich, wenn für ihn kein weiterer Grund angegeben werden kann und der daher nicht bewiesen werden kann. Das ist nach Kant dann der Fall, wenn entweder die Bedingungen der →Erkenntnis, das Vorliegen sinnlicher Daten sowie die Anwendung reiner Begriffe, nicht erfüllt sind (vgl. KrV A 626 / B 654), oder wenn ein Sachverhalt unmittelbar gewiss ist, wie etwa →Axiome oder „erste[] Grundsätze“ (2:295). Weitere wichtige Stellen: 2:60f.; 2:281; 2:293; KrV A 226 / B 274; KrV B 415; KrV A 771f. / B 799f.; 6:225; 7:251.

Verwandte Stichworte
Beweisgrund; Schwärmerei

Philosophische Funktion
Die Verwendung von ‚unerweislich‘, bezogen auf eine „[g]rundlose Behauptung“ (*Refl.* 2722, 16:486), entspricht dem Wortsinn nach den Ausdrücken ‚→transzendent‘ (die Erfahrung übersteigend) oder „absolut unerklärlich“ (*Refl.* 6343, 18:668). In der *KrV* tritt dieser Wortgebrauch häufig im Kontext von Kants Kritik an den Theoremen der traditionellen →Metaphysik auf, denen Kant nachweist, dass sie den Bedingungen der Erkenntnis nicht genügen und insofern empirisch nicht nachweisbar sind (vgl. KrV A 338f. / B 396f.).

Darüber hinaus bezieht sich der Terminus auf nicht weiter analysierbare oder beweisbare Grundwahrheiten oder Axiome, die Kant als „unerweislich-gewiß“ bezeichnet (8:382). Dies trifft nach Kant in theoretischer Hinsicht etwa auf die Dreidimensionalität des Raumes (vgl. 2:281) und den Satz „Körper sind theilbar“ zu (*Refl.* 3119, 16:667); in praktischer Hinsicht auf den →kategorischen Imperativ, „der eine gewisse Art zu handeln unbedingt […] gebietet“ (23:256). Von solchen Urteilen sagt Kant, dass sie ohne begriffliche Analyse (ohne „Zwischenmerkmal“, 2:60) zustande kommen (vgl. 2:60f.).

Katja Crone

Unfehlbarkeit

Den Begriff der Unfehlbarkeit gebraucht Kant ohne nähere Erläuterung oder Definition so, dass er solche Urteile oder Annahmen unfehlbar nennt, bei denen →Fürwahrhalten und →Wahrheit nicht auseinander fallen können, also kein →Irrtum möglich ist – oder bei denen jedenfalls von anderen Autoren angenommen wird, dies sei der Fall. Wichtige Stellen: 1:222; 1:235; 2:307; 7:80; 9:77.

Verwandte Stichworte
Gewissheit; Irrtum

Philosophische Funktion
Die Wörter ‚Unfehlbarkeit‘ bzw. ‚unfehlbar‘ tauchen in allen Phasen von Kants Werk auf, ohne häufig verwendet zu werden. Kant bezieht sich damit besonders auf die traditionelle Vorstellung der Unfehlbarkeit →Gottes oder auch der Unfehlbarkeit weltlicher Autoritäten, ohne sich diese Vorstellungen zueigen zu machen. So entgegnet er in der *Theorie des Himmels* (1755) auf den Einwand, seine mechanistische Erklärung sei mit der naturteleologischen Rechtfertigung für die Annahme der Existenz Gottes unvereinbar, dass „die Überzeugung, die ich von der Unfehlbarkeit gött-

licher Wahrheiten habe, bei mir so vermögend“ sei, „daß ich alles, was ihnen widerspricht, durch sie für gnugsam widerlegt halten und verwerfen würde“ (1:222) – um dann ausführlich dafür zu argumentieren, dass die Anhänger der Religion sich unnötig auf ein solches Argument stützen. Zudem gelte von dieser seiner Abhandlung: „Überhaupt kann die größte geometrische Schärfe und mathematische Unfehlbarkeit niemals von einer Abhandlung dieser Art verlangt werden“ (1:235). Uns Menschen ist Unfehlbarkeit, wenn überhaupt, nur in der → Mathematik und anderen → Vernunftwissenschaften möglich (vgl. auch 2:307). Auch in einer späten Schrift wie *Fakultäten* (1798) warnt Kant davor, unsere Erkenntnismöglichkeiten – das Beispiel ist das historischer Prognosen – mit Unfehlbarkeitsansprüchen zu versehen (vgl. 7:80). – Sonst gebraucht Kant den Terminus ‚unfehlbar‘ einfach im Sinne eines Ausdrucks für Argumente oder Überlegungen, die starken Zweifeln standhalten, oder von denen gemeint wird, dass sie es täten (vgl. etwa 9:77).

Thomas Sturm

Ungeduld

Kant verwendet den Ausdruck ‚Ungeduld‘ überwiegend als Adjektiv und im Übrigen in dem bis heute üblichen Sprachgebrauch: ungeduldig ist, wer etwas nicht abwarten kann, wen es weiter drängt. Sie steht damit im Gegensatz zur Geduld, die Kant gelegentlich als Tugend bezeichnet. Wichtige Stellen: 2:42; *Refl.* 1482, 15:680.

Verwandte Stichworte

Temperament; Geduld

Philosophische Funktion

Ungeduld ist eine Eigenschaft, die bestimmten Charakteren und Temperamenten zugeschrieben wird. In den *Refl.* zur Anthropologie bezeichnet Kant z. B. → Mut als oftmals ungeduldig (vgl. *Refl.* 1492, 15:752). Die *Anthropologie* beschreibt das Gegenteil Geduld als eine weibliche Eigenschaft: „*Geduld* ist demnach nicht Muth. Sie ist eine weibliche Tugend: weil sie nicht Kraft zum Widerstande aufbietet, sondern das Leiden (Dulden) durch Gewohnheit unmerklich zu machen hofft“ (7:257). In der Lehre von den → Temperamenten charakterisiert Kant das sanguinische Temperament als ungeduldig (vgl. *Refl.* 1482, 15:680; *Refl.* 1495, 15:760).

Claudia Graband

ungeheuer, Ungeheuer

Ein Ungeheuer bzw. ungeheuer ist ein Gegenstand, dessen schiere → Größe seinen ursprünglichen Zweck und sein Wesen verzerrt oder zunichte macht. Als → relativ ungeheuer (kolossal) bezeichnet Kant hingegen solche Gegenstände, deren Größe ihre anschauliche → Darstellung durch das Vermögen der → Auffassung erschwert oder nahezu verunmöglicht. Wichtige Stellen: 5:253; 6:405; 7:243; 19:163.

Verwandte Stichworte

Analytik des Erhabenen; Erhabene, das; Größe

Philosophische Funktion

Neben der Bestimmung des Ungeheuren als „Großheit, die zweckwidrig ist (magnitudo monstrosa)“ (7:243) begegnet der Begriff in der praktischen Philosophie. Als Ungeheuer bezeichnet Kant in diesem Zusammenhang die „Laster, als die Brut gesetzwidriger Gesinnungen“, durch deren Bekämpfung der Mensch „die größte und einzige wahre Kriegsehre“ erwirbt (6:405). Ferner spricht Kant davon, dass in Ermangelung grundlegender (wesentlicher) Gesetze die Freiheit „ein gefährliches Ungeheuer seyn würde“ (*Refl.* 6795, 19:163). Die Verwendung des Begriffs ist in Kants Schriften keineswegs einheitlich. Wenn es im Sinne der obigen Definition nicht angemessen ist, von Russland als einem ungeheuer großen Reich zu sprechen, da diese Verwendung nahelegt, es sei „für einen einzigen Beherrscher *zu groß*“ (7:243), d. h. der Begriff des Reiches unter einem → Souverän würde durch die bloße Größe desselben aufgehoben, spricht Kant an anderer Stelle davon, dass ein „Krokodil […] nur eine ungeheuer große Eidechse“ (9:160) ist, womit der ursprüngliche → Naturzweck nicht vernichtet wird, sondern nur eine auf die Größe bezogene Steigerung erfährt.

Veit Justus Rollmann

Unglaube

„Moralisch *ungläubig* ist der, welcher nicht dasjenige annimmt, was zu wissen zwar *unmöglich*,

aber vorauszusetzen, *moralisch nothwendig* ist“ (9:70). Bei den in „praktischer Rücksicht“ unverzichtbaren Annahmen (5:132), die nicht gewusst werden können, aber aufgrund eines moralischen Interesses geglaubt werden sollen, handelt es sich vor allem um die → Postulate der → Unsterblichkeit der Seele, der → Freiheit des Willens und des Daseins → Gottes. Weitere wichtige Stellen: 5:452f.; 5:471ff.; 6:62f.; 6:118f.; 8:146.

Verwandte Stichworte

Glaube; Glaube, moralischer; Interesse, moralisches

Philosophische Funktion

Glauben ist nach Kant ein „subjektiv […] zureichend[es]“ Fürwahrhalten, das „zugleich [vom Glaubenden] für objektiv unzureichend gehalten“ (KrV A 822 / B 850; vgl. 8:141; → Wissen) wird. In einem solchen Sinne glauben (oder auch nicht glauben) können wir nur Sätze, die für wahr oder für falsch zu halten unserer freien Entscheidung obliegt (vgl. 9:70). Ein historisches „Factum“, das „hinreichend bewährt ist“, oder eine „mathematische[] Demonstration“ müssen wir akzeptieren (8:146), ob wir wollen oder nicht, sie lassen keinen Raum für eine (uns zurechenbare) Wahl unserer Überzeugung. Anders verhält es sich jedoch bei den durch theoretische Vernunft nicht zu entscheidenden Fragen. Hinsichtlich mancher dieser Fragen besteht ein → Bedürfnis der Vernunft, sie in bestimmter Weise zu beantworten (z. B. → Was heißt: Sich im Denken orientiren?). So gibt es etwa ein moralisches Interesse daran, den Vernunftideen der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes objektive Realität zuzugestehen (vgl. z. B. 5:143): Unsere moralische Praxis setzt den Glauben an die Möglichkeit des → höchsten Guts (proportionales Verhältnis von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit) voraus. Die Gewährleistung einer solchen Möglichkeit können wir uns jedoch nicht anders verständlich machen als durch Annahme der Existenz eines richtenden Gottes (vgl. z. B. 5:124ff.; → Gottesbeweis, moralischer), der dem Verhalten der Menschen nach ihrem leiblichen Tod die „angemessenen Folgen“ (5:140) erteilt.

Ein „*Vernunftunglaube*“ (8:146) oder „dogmatischer *Unglaube*“ (5:472) liegt vor, wenn moralisch unverzichtbaren Vernunftideen unter Verweis auf ihre mangelnde theoretische Begründung Gültigkeit abgesprochen wird. Ein solcher Unglaube ist unverträglich „mit einer in der Denkungsart herrschenden sittlichen Maxime“ (5:472); er schwächt die moralischen → Triebfedern und führt schließlich zur → Freigeisterei, d. h. zum „Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen“ (8:146; vgl. 5:452). Um eine Variante dieses moralischen Unglaubens handelt es sich, wenn jemand die Möglichkeit vollkommener Tugend oder die Autorität der Pflicht nur anerkennen will, wenn sie zuvor durch → Wunder beglaubigt wurden (vgl. 6:62f.; 6:84).

Der aller → Offenbarung indifferent oder ablehnend gegenüberstehende „*naturalistische[] Unglaube*“ hingegen ist, anders als der moralische Unglaube, mit einem „exemplarischen Lebenswandel“ (6:119) vollauf verträglich.

Weiterführende Literatur

Geismann, Georg: „Sittlichkeit, Religion und Geschichte in der Philosophie Kants“, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 8, 2000, 437–531.

Weidemann, Christian: Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie, Freiburg/Br.: Alber 2007, insbes. Kap. 3.2.3.

Wimmer, Reiner: Kants kritische Religionsphilosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1990.

Christian Weidemann

Unglück

Unglück ist der Zustand, in dem sich ein Mensch befindet, der mit seinem Schicksal unzufrieden ist oder sogar → Gram über es empfindet. Wichtige Stellen: 2:104; 2:212; 2:232; 4:398; 5:88; 6:27; 6:33; 6:460; 7:158; 7:239; 8:261; 8:283 Anm.; 8:414; 8:458; 9:470.

Verwandte Stichworte

Glück, Glückseligkeit; Schicksal; Schmerz; Schadenfreude

Philosophische Funktion

In moralischen Kontexten hebt Kant hervor, dass Unglück, obwohl es schmerzhaft sein und „den Geschmack am Leben gänzlich“ wegnehmen kann, von tugendhaften Menschen ertragen werden soll (4:398); das Bewusstsein der eigenen → Rechtschaffenheit soll dafür Trost anbieten (vgl. 5:88). Als Gegensatz zum Glück bezeichnet Un-

glück auch die Abhängigkeit von anderen Menschen und deren Meinung: „Wer nur nach eines *Anderen* Wahl glücklich sein kann (dieser mag nun so wohlwollend sein, als man immer will), fühlt sich mit Recht unglücklich“ (7:268; vgl. *Refl.* 1515, 15:855). Zu den Anlagen der Menschheit gehört es u. a., „sich nämlich nur in Vergleichung mit anderen als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen“ (6:27; vgl. 6:460). Der Tugendhafte muss allerdings den Schmerz ertragen, der „durch die Vergleichung seines eigenen Unglücks mit dem Glück des Lasterhaften“ entsteht (8:261). Umgekehrt erregt das Unglück anderer „theilnehmende Empfindungen“ (2:212; → Mitgefühl). Wenn man sich über das Unglück anderer freut, ist dies aber Menschenhass, genauer → Schadenfreude (vgl. 6:460; 6:33).

An vielen Stellen bezeichnet ‚Unglück‘ übrigens eine Naturkatastrophe, z. B. in der *Erdbeben*-Schrift (vgl. 1:421; 1:423f.; 1:442; 1:459; 9:287), wobei solche Ereignisse zwar als Unglück, nicht aber als → Strafe für das Verhalten der Menschen anzusehen sind (2:104).

Claudia Graband

Universität

Eine Universität ist Kant zufolge eine „gelehrte[] Gesellschaft“ (23:430) oder „eine Art von gelehrtem gemeinen Wesen“ (7:17), die über Autonomie verfügt. Zudem charakterisiert er sie näher als eine „öffentliche[] Anstalt“ (6:8), der „alle Wissenschaften zur Cultur und zur Verwahrung gegen Beeinträchtigungen anvertraut sind“ (6:8). Weitere wichtige Stellen: 7:17–29; 7:120; 12:31; 20:436

Verwandte Stichworte

Der Streit der Fakultäten; Fakultäten; Gelehrter; Juristenfakultät

Philosophische Funktion

Kants Hauptinteresse am Universitätsbegriff ist vor dem Kontext seiner Schrift *Fakultäten* zu sehen. Diese Schrift ist ihrer Konzeption nach eine Untersuchung von politischen und wissenschaftspolitischen Konflikten, speziell von verschiedenen widerstreitenden Ansprüchen universitärer Disziplinen. So tendiert, Kant zufolge, der Anspruch der → Theologie auf eine → Zensur des publizierten Schrifttums oder der Juristenfakultät auf eine Bestimmung des geltenden Rechts dazu, die wissenschaftliche Selbstbestimmung zu unterminieren, durch die besonders die philosophische Fakultät gekennzeichnet sein soll. Kant geht bei seinen Überlegungen von bestehenden, durchaus traditionellen Strukturen und Traditionen in den Universitäten aus, liefert aber auch eine kritische Analyse aufgrund eines Universitätsbegriffs, der nicht rein empirischer Natur ist: ein zentrales Merkmal jeder Universität soll nämlich ihre → Autonomie sein, mittels derer – und nicht aufgrund von politischen Vorgaben der → Regierung – Konflikte zwischen den einzelnen Fakultäten zu regeln seien.

1 Die Universität als Korporation

Entsprechend der Herkunft des Wortes ‚*universitas*‘, das ursprünglich eine berufliche Korporation bezeichnet, definiert Kant die Universität als das Ganze der Zünfte, in welche sich die Gelehrten einteilen, um ihre jeweiligen Wissenschaften methodisch zu bearbeiten (vgl. 20:430; 7:17). Die Universitäten sind „Gesellschaften von Gelehrten, die die Wissenschaft unter sich“ aufteilen (*Refl.* 1646, 16:64). Daher ist die „Gelehrsamkeit […] gleichsam *fabrikenmäßig*, durch Vertheilung der Arbeiten, zu behandeln, wo, so viel es Fächer der Wissenschaften giebt, so viel öffentliche Lehrer […] angestellt würden“ (7:17). Diese zünftigen Gelehrten sind von den zunftfreien Gelehrten sowie von den „Litteraten (Studirte)“ (7:18; vgl. 23:429) zu unterscheiden.

2 Die Organisation der Universität

Kant meint, dass es eine schwere Aufgabe sei, eine Idee von einer „Universität überhaupt wenn auch noch keine existirte“ (23:430) zu bestimmen und der gelehrten Gesellschaft dazu noch a priori eine „bürgerliche Verfassung“ (7:85) zu geben. Dazu hätte man eine „Encyklopädie“ (23:430) der Wissenschaften zu entwickeln, „nach welcher eine Organisation des Lehrstandes ausgedacht werden müßte“ (23:430). Im Kontrast hierzu geht Kant in seinen Erörterungen über das Konzept der Universität nur von den „wirklich vorhandene[n] Anstalten ihren Plan und die Gründe die man gehabt hat ihn so wie er jetzt ist […] anzuordnen“ (23:430) aus, um die Anordnung und die Rechte der Fakultäten nach den von der → Regierung

gegebenen Statuten zu bestimmen. Die → Fakultäten sind demzufolge in zwei Klassen eingeteilt: drei obere – die theologische, die juristische, und die medizinische – und eine untere, philosophische (womit nicht Kants Philosophie gemeint ist, sondern alle empirischen und philosophischen Disziplinen außerhalb der drei oberen Fakultäten). Der Regierung ist das Recht vorbehalten, „die Lehren der oberen selbst zu *sanctioniren*; die der untern überläßt sie der eigenen Vernunft des gelehrten Volks" (7:19; vgl. 7:27). Um auf das Volk Einfluss zu haben, kann die Regierung nach der ihr zugrunde liegenden Vernunftidee drei verschiedene Triebfedern benutzen: „zuerst eines jeden *ewiges* Wohl, dann das *bürgerliche* als Glied der Gesellschaft, endlich das *Leibeswohl*" (7:21). Aus diesen drei Staatsinteressen leitet sich die Einteilung der oberen Fakultäten ab. Die untere Fakultät enthält zwei Departments: „das eine der historischen Erkenntniß […], das andere der reinen Vernunfterkenntnisse" (7:28). Sie erstreckt sich auf alle Teile des menschlichen Wissens und macht daher auch die Lehren oder Gebote der oberen Fakultäten „zum Gegenstande ihrer Prüfung und Kritik" (7:28).

3 Die Universität als Magistratur

Die Universität ist darüber hinaus „die oberste verwaltende Magistratur des Interesse dieses gemeinen Wesens welche daher darauf sehen muß daß sich nicht eine zum Nachtheile der anderen ausschließliche Rechte herausnehme" (20:430) oder „ihr Gebiet erweitere" (Brief an die theologische Facultät von Ende August 1792, 11:359). Zum Urteil über einen solchen Streit der Fakultäten kann nur eine dritte Autorität walten, und diese ist die Universität, weil sie „(selbst der buchstablichen Bedeutung nach) eine Gesellschaft ist welche auf das Ganze der Wissenschaften und der Erhaltung ihrer Organisation sieht die jede einzeln so fern in Schranken setzt als sie der andern den Raum ihrer Ausbreitung benähme" (20:436). Sie soll aber nicht nur verhüten „daß die Gräntzen der Wissenschaften […] in einander laufen sondern auch daß […] eine (durch fremde Autorität verstärkt) den Wachsthum einer anderen Wissenschaft hemme und zurücksetze" (20:436). Daher darf Kant zufolge nicht eine Fakultät allein, die theologische, über die Zensur einer Schrift entscheiden. Man muss in solchen Fällen das „Urtheil einer einheimischen Universität aufrufen", weil nur „ein akademischer Senat […] in diesem Rechtsstreit gültig entscheiden kann" (Brief an Stäudlin vom 4. 5. 1793, 11:430).

4 Die Autonomie der Universität

Im Hintergrund dieser Argumentation Kants steht eine zusätzliche, nicht empirische Annahme: Jede Universität hat „ihre Autonomie […] denn über Gelehrte als solche können nur Gelehrte urtheilen" (7:17). Das Vermögen, „nach der Autonomie, d. i. frei (Principien des Denkens überhaupt gemäß), zu urtheilen" (7:27) ist die → Vernunft, über deren Gesetzgebung sich die philosophische Fakultät definiert. Das Autonomieprinzip der Universität erfordert daher die Existenz einer philosophischen Fakultät (vgl. 7:28), die als frei und „in Ansehung ihrer Lehren vom Befehle der Regierung unabhängig" gedacht werden muss (7:19). Obwohl sie keine Befehle geben kann, hat sie dagegen die Freiheit „alle zu beurtheilen, […] die mit dem wissenschaftlichen Interesse, d. i. mit dem der Wahrheit, zu thun hat, wo die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt sein muß" (7:19f.). Wie Kant sich hierzu auch erklärt, spielt diese „untere" (7:19) Fakultät die Rolle einer Oppositionsbank gegen die drei oberen (vgl. Brief an Stäudlin vom 4. 12. 1794, 11:533). In Ansehung der drei oberen Fakultäten dient sie dazu, „sie zu controlliren und ihnen eben dadurch nützlich zu werden, weil auf Wahrheit […] alles ankommt; die Nützlichkeit aber, welche die oberen Facultäten zum Behuf der Regierung versprechen, nur ein Moment vom zweiten Range ist" (7:28). Als Maxime der akademischen Freiheit zitiert Kant die Antwort des Kaufmanns Le Gendre an den Minister Colbert: „laßt uns machen!" (7:19f. Anm.) – ein liberaler Ausruf, der hier nur als Metapher dafür gelten soll, die Selbstbestimmung des gelehrten gemeinen Wesens als notwendige Bedingung des Fortschritts der Wissenschaften zu betonen.

Weiterführende Literatur

Bachmaier, Helmut / Fischer, Ernst: Der Streit der Fakultäten oder die Idee der Universität, Konstanz: Universitätsverlag 1997.

Bien, Günther: „Kants Theorie der Universität und ihr geschichtlicher Ort", in: Historische Zeitschrift 219, 1974, 551–577.

Brandt, Reinhard: Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants ‚Streit der Fakultäten', Berlin: Akademie 2003.
Hammerstein, Notker: „Die deutschen Universitäten im Zeitalter der Aufklärung", in: Zeitschrift für historische Forschung 10, 1983, 73–89.
Meyer, Regina: „Das Licht der Philosophie: Reformgedanken zur Fakultätenhierarchie im 18. Jahrhundert von Christian Wolff bis Immanuel Kant", in: Hammerstein, Notker (Hg.): Universitäten und Aufklärung, Göttingen: Wallstein 1995, 97–124.
Timmermann, Jens: „Kants ‚Streit' und die Universität von morgen", in: Gerhardt, Volker / Meyer, Thomas (Hg.): Kant im Streit der Fakultäten, Berlin u. a.: de Gruyter 2005, 61–83.

Grégoire Chamayou / Thomas Sturm

Universum

Das Universum ist „das All der Natur" (1:310). Ausführlicher: „Das Universum als Sinnengegenstand ist ein System von Kräften einer Materie die einander äußerlich (objectiv) im Raum durch Bewegung und innerlich subjectiv durch Empfindung der Substanzen mit Bewustseyn d. i. als Gegenstände der Warnehmung afficiren" (22:518f.). Kant spricht auch vom Universum als dem „All der Dinge" (21:17), dem „All der Wesen" (21:29) oder dem „Absolute[n] All" (21:33). Weitere wichtige Stellen: 1:306ff.; 2:108ff.; 2:123ff.; 2:195ff.; 4:523f.; KrV A 274 / B 330; KrV A 502 / B 530; *Refl.* 39, 14:116; *Refl.* 42, 14:193ff.; *Refl.* 44, 14:295f.; *Refl.* 4708, 17:682; *Refl.* 4831, 17:740; 21:29; 21:33; 21:222ff.; 21:256; 21:607; 22:522; 23:266f.; 28:1095ff.

Verwandte Stichworte

Welt; Weltall; Weltbau; Weltraum

Philosophische Funktion

Im vorkritischen Werk entwickelt Kant eine →Kosmogonie, die sowohl im Einklang mit den Prinzipien der Newtonschen Mechanik steht als auch kompatibel mit der spekulativen Idee ist, nach der das Universum als eine *creatio ex nihilo* eines ewigen →Weltschöpfers gedacht wird. Nach Kant folgt sogar aus der extremen Annahme eines chaotischen Urzustands der →Materie (vgl. 1:314), die allein den Gesetzen der Anziehung (Attraktion) und Abstoßung (Repulsion) unterliegt, nicht die Unmöglichkeit eines höchsten, *extramundanen* Wesens. Im Gegenteil: die schöne Harmonie und systematische Vollkommenheit des Universums berechtigt zum Schluss auf ein solches (vgl. 2:126f.). Damit verbunden ist sowohl eine Kritik an den atomistischen Theorien von Demokrit und →Epikur (vgl. 2:123f.) als auch an der vulgären →Physikotheologie (vgl. 2:117ff.): die Einheit des Universums aus der blinden Zufälligkeit der Materie abzuleiten widerstreitet der Vernunft ebenso wie die Annahme unmittelbarer Einflüsse durch Gott in Gestalt von →Wundern.

Im *Op. post.* kritisiert Kant die Position →Newtons, nach der Gott die Planetenbewegungen bewirke, weil dann das Universum als sich im leeren Raum bewegend gedacht werden müsste, was ein „absurdum cosmologicum" sei (*Refl.* 43, 14:281.). Das Universum muss als ein insgesamt ruhendes →System gedacht werden, dessen immanente Bewegungen nur aus den inneren Zuständen der Materie erklärt werden dürfen (vgl. *Refl.* 42, 14:262). Es existiert nur *ein* Universum (vgl. 21:24).

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Kant als Naturforscher, 2 Bde, Berlin u. a.: de Gruyter 1924–1925.
Falkenburg, Brigitte: Kants Kosmologie, Frankfurt/M.: Klostermann 2000.
Malzkorn, Wolfgang: Kants Kosmologie-Kritik. Eine formale Analyse der Antinomienlehre, Berlin u. a.: de Gruyter 1999.

Nico Naeve

Unlauterkeit

→Lauterkeit/Unlauterkeit

Unlust

→Lust/Unlust

Unmäßigkeit

‚Unmäßigkeit' bezieht Kant in der Regel auf die sinnliche Existenz des Menschen, und zwar auf den übermäßigen Verzehr von Nahrung und Genussmitteln, wie Alkohol und Drogen. Wichtige Stellen: 2:105; 6:47; 6:420; 6:427f.; 7:165; 7:249;

9:369; 9:489; 9:492; *Refl.* 1000, 15:443; *Refl.* 1512, 15:837.

Verwandte Stichworte
Mäßigung; Pflichten, gegen sich selbst / gegen andere; Trunkenheit

Philosophische Funktion
Die Unmäßigkeit als Laster kommt nicht aufgrund ihrer nachteiligen körperlichen Folgen in den Blick, sondern weil der Mensch gegen eine der →vollkommenen Pflichten gegen sich selbst verstößt. Kant unterscheidet zwei Arten der Unmäßigkeit, die „*Versoffenheit*“ und die „*Gefräßigkeit*“ (6:427). In beiden Fällen erniedrigt sich der Mensch. Die Trunkenheit durch den Genuss von Alkohol oder von Opiaten bewirkt zunächst positiv, dass „auf eine Weile geträumte Glückseligkeit […], ja wohl auch eingebildete Stärke hervorgebracht“ (6:427) wird. „Niedergeschlagenheit aber und Schwäche und […] Nothwendigkeit dieses Betäubungsmittels zu wiederholen, ja wohl gar damit zu steigern“ (6:427) sind aber die Folge. Da der Mensch in der Trunkenheit „nur wie ein Thier“ (6:427) ist, das seine Sinnesvorstellungen nicht kategorial ordnen kann (vgl. 7:165, 7:170), ist er auch wie ein solches zu behandeln. Noch negativer beurteilt Kant die Gefräßigkeit, die die „Gewandtheit und Überlegung im Gebrauch [der] Kräfte“ (6:427) lähmt, und den Menschen zu bestimmten Handlungen unfähig macht. Sie beschäftigt „blos den Sinn als passive Beschaffenheit“, nicht aber die Einbildungskraft, womit sie „sich dem [Genuss] des Viehes noch mehr nähert“ (6:427). Die Unmäßigkeit zu vermeiden, ist eine Aufgabe der praktischen Erziehung (vgl. 9:489, 9:492). Für Kant ist es eine kasuistische Frage, ob man Einladungen zum „Schmaus, als förmliche Einladung zur Unmäßigkeit in beiderlei Art des Genusses“ (6:428) nachgeben darf, hat dieser doch auch den sittlichen Zweck der Geselligkeit, der „wechselseitige[n] Mittheilung“ (6:428). In den *Refl.* bezeichnet Unmäßigkeit das „Übermaas des Wohllebens über den Wohlstand des Gemeinen Wesens“ (*Refl.* 1000, 15:441, vgl. auch *Refl.* 1512, 15:837). Zu unterscheiden ist die Unmäßigkeit mit Geschmack, die sich auf die Eleganz bei Festlichkeiten bezieht, von der Unmäßigkeit ohne Geschmack, d. h. der Schwelgerei beim Essen.

Beate Marschall-Bradl

Unmittelbarkeit

→Mittelbarkeit/Unmittelbarkeit

Unmöglichkeit

Unmöglichkeit ist das Komplement zur modalen Kategorie der →Möglichkeit. Hinsichtlich ihres Anwendungsbereichs bemerkt Kant, dass man einen „Gegenstand[] überhaupt“ für möglich oder unmöglich halten kann (KrV A 290 / B 346). Ein unmöglicher Gegenstand ist ein →Nichts und kann nur mittels eines unmöglichen Begriffs „gedacht“ werden: „Der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht, ist Nichts, weil der Begriff nichts ist, das Unmögliche, wie etwa die gradlinige Figur von zwei Seiten“ (KrV A 291 / B 348). Weitere wichtige Stellen: 1:391; 2:77–79; 2:413f.; 2:416f.; KrV A 139 / B 178; KrV A 290f. / B 346–348; 5:467f.

Verwandte Stichworte
Möglichkeit; Nichts; real/logisch

Philosophische Funktion
Der Ausdruck ‚Unmöglichkeit‘ ist dem kantischen Gebrauch zufolge die Prädikats-Negation der Möglichkeit und kann entweder Begriffe oder Dinge betreffen, die zu Begriffen gehören sollen. Auch wenn Kant hier keine weiteren terminologischen Unterscheidungen trifft, sollte sich angesichts seiner Analyse der Möglichkeit doch auch die Unmöglichkeit in →logische und reale Varianten unterscheiden lassen. Wenn er schreibt: „Principium contradictionis, quod effertur propositione: *impossibile est, idem simul esse ac non esse*, re ipsa non est nisi definitio *impossibilis*“ (1:391; „Der Satz des Widerspruchs, der in dem Satz ausgedrückt wird: es ist unmöglich, daß dasselbe zugleich ist und nicht ist, ist der Sache nach nur die Erklärung des Unmöglichen“), dann charakterisiert er die Unmöglichkeit logisch. Wenn er schreibt, „daß Begriffe ganz unmöglich sind, noch irgend einige Bedeutung haben können, wo nicht, entweder ihnen selbst, oder wenigstens den Elementen, daraus sie bestehen, ein Gegenstand gegeben ist“ (KrV A 139 / B 178), dann verweist er auf die reale Unmöglichkeit, die das bezeichnet, wofür unsere Sinnlichkeit kein Auge hat. Kant geht weder auf den →Schematismus noch auf die synthetischen

Grundsätze ein, die sich aus dieser Kategorie ergeben. Bildet man aber die Kontraposition des ersten →Postulats des empirischen Denkens überhaupt, das besagt: „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist *möglich*“ (KrV A 218 / B 265), dann kann man eine notwendige Bedingung dafür entdecken, dass etwas real unmöglich ist, nämlich: Unmögliche Gegenstände überhaupt kommen nicht mit den formalen Bedingungen der Erfahrung überein.

Berna Kilinc
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Unmündigkeit

Unter Unmündigkeit versteht Kant „[d]ie (natürliche oder gesetzliche) Unfähigkeit eines übrigens gesunden Menschen zum *eigenen* Gebrauch seines Verstandes in bürgerlichen Geschäften“ (7:208). Zur natürlichen und gesetzlichen Unmündigkeit tritt drittens die Möglichkeit, „sich selbst unmündig zu *machen*“ (7:209), und zwar bei gegebener natürlicher und bürgerlicher Mündigkeit, also die „*[s]elbstverschuldet[e]* […] Unmündigkeit“ (8:35). In diesem Zusammenhang wird Unmündigkeit knapp als „das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“ definiert (8:35). Weitere wichtige Stellen: 6:314; 6:454; 7:210; 7:229; 8:35f.; 8:38; 8:40f.; 8:290.

Verwandte Stichworte
Aufklärung; Frau; Mündigkeit

Philosophische Funktion
Die Unmündigkeit im Sinne von natürlicher Minorennität der Kinder wird bei Baumgarten aus dem Umstand abgeleitet, dass die Kinder sich ihres Verstandes noch nicht hinreichend bedienen können („non satis ipsi possint intellectu suo uti“, Baumgarten, *Ethica*, § 453), um für ihre →Glückseligkeit zu sorgen. Nach Kant beruht aber die natürliche Unmündigkeit auf dem Mangel des „Vermögen[s] sich selbst zu erhalten, seine Art zu erzeugen und auch diese sammt seinem Weibe zu erhalten“ (8:116 Anm.).

Unmündigkeit im rechtlichen Sinn beruht entweder auf der „Unreife des Alters“ (7:208), wie das bei Kindern der Fall ist, deren *natürliche* Unmündigkeit als Minderjährigkeit (Minorennität) bezeichnet wird, oder beim „*Weib* in jedem Alter“ (7:209) auf *gesetzlicher* Einschränkung der bürgerlichen Selbständigkeit (zur Rechtsstellung der Frauen vgl. Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 298ff.; Schwab, *Frauenrechte*, S. 116).

Der über die rechtliche Bedeutung hinausgehende Begriff von Unmündigkeit, der allerdings in bestimmten Fällen zum „Rückfall in die bürgerliche Unmündigkeit“ führen kann (7:210), wird von Kant als Definiens des Aufklärungsbegriffes herangezogen und geschichtsphilosophisch konnotiert: „*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*“ (8:35; vgl. *Refl.* 1423, 15:621). Als Ursachen für das Unterlassen des →Selbstdenkens werden „Faulheit und Feigheit“ (8:35) geltend gemacht. Sie sind Ursachen oder wenigstens Mitursachen für politische, religiöse und private Gängelung, wobei die „*väterliche Regierung*“ (8:290), welche die Untertanen als unmündige Kinder behandelt, als „der größte denkbare *Despotismus*“ (8:291) erscheint. Den Ausgang aus selbst verschuldeter Unmündigkeit hält Kant für „die wichtigste Revolution in dem Innern des Menschen“ (7:229).

Weiterführende Literatur
Sommer, Manfred: Identität im Übergang. Kant, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, insbes. 121ff.

Lutz Koch

unnatürlich

Unnatürlich ist nach Kant, was entweder kein Teil der →Natur oder der Natur entgegengesetzt ist. Im ersten Fall ist es übernatürlich; im zweiten Fall ist es noch ein Teil der Natur, aber läuft den Naturzwecken zuwider. Daher unterteilt Kant schon in *Beweisgrund* die „Weltbegebenheiten, in so fern sie unter der Ordnung der Natur stehen oder nicht“ (2:103). In jenem Fall sind sie natürliche Ereignisse, in diesem übernatürliche. Weitere wichtige Stellen: 6:425; 6:363.

Verwandte Stichworte
natürlich; Zweck

Philosophische Funktion
In den meisten Fällen weicht die *natürlich/unnatürlich* Unterscheidung jedoch von der *natür-*

lich/übernatürlich Unterscheidung ab. Unnatürliche Handlungen (und Kant verwendet den Begriff ‚unnatürlich' für gewöhnlich, um intentionale menschliche Handlungen, und nicht, um physische Ereignisse zu beschreiben) sind Handlungen, die den natürlichen Zielen oder Zwecken zuwider laufen. Daher unterscheidet Kant in *MS* die *natürliche* und die unnatürliche „Wohllust" (6:424). Letztere stellt sich ein, wenn man „nicht durch den wirklichen Gegenstand, sondern durch die Einbildung von demselben" erregt wird (6:424f.). Und wenn dies passiert, bewirkt die Einbildung „alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur" (6:425). Ähnlich werden die Handlungen der Notzüchtigung, Päderastie und Bestialität alle von Kant als unnatürliche → Verbrechen bezeichnet, denn sie laufen nach Kant im Fall der menschlichen Sexualität den → Naturzwecken entgegen (vgl. 6:363). Diese Verbrechen, so setzt Kant hinzu, „heißen darum unnatürlich, weil sie an der Menschheit selbst ausgeübt werden" (6:363).

Robert B. Louden
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Unordnung

Der Ausdruck ‚Unordnung' bezeichnet je nach Kontext einen unregelmäßigen, regel- oder gesetzlosen, chaotischen, disharmonischen oder verwüsteten Zustand. Wichtige Stellen: 1:223; 1:332ff.; 1:347; 1:417–427; 1:429–461; 1:463–472; 2:264–268; 5:246; 5:256; 7:214ff.; 8:146.

Verwandte Stichworte
Chaos; Ordnung; System

Philosophische Funktion
Dass die sich selbst überlassene Natur ohne die ordnende Einwirkung eines Schöpfergottes in Unordnung falle, ist eine Auffassung, die Kant häufiger in den Frühschriften formuliert (vgl. 1:223; 1:332ff.). Konkrete Beispiele einer in Unordnung geratenen Natur in Europa, etwa hervor schießende „Springwasser" (1:441), die „Gährung" (1:453) der Materien im Inneren der Erde, „fürchterliche Orkane" und „Purpurregen" (1:435) sieht Kant in den Schriften über das → Erdbeben von Lissabon im Jahre 1755 dokumentiert.

Die Natur in ihrer „wildesten, regellosesten Unordnung und Verwüstung" (5:246; vgl. 5:256) gehört wie das Formlose und Zweckwidrige, das über alle Maßen Große oder Mächtige in der Natur zu den Dingen, die den Menschen seine Ohnmacht als Naturwesen, zugleich aber auch seine Erhabenheit über die Natur als moralisches Wesen fühlen lassen (vgl. 5:244ff.).

In der Unordnung der menschlichen Gemütskräfte liegt die Ursache für verschiedene → Krankheiten des Kopfes. So führen die Verkehrtheit der Erfahrungsbegriffe zur „*Verrückung*", die „in Unordnung gebrachte Urtheilskraft" zum „*Wahnsinn*" (2:264) und eine „in Unordnung gebrachte Vernunft" (2:268) zum „*Wahnwitze*" (2:264; vgl. 7:214ff.).

Ina Goy

unrecht

→ recht/unrecht

Unrecht

Unrecht (lat. *minus rectum*) (adj.) ist das Gegenteil von recht (lat. *rectum*). Eine unrechte Tat ist eine pflichtwidrige Tat (lat. *illicitum*). Unrecht (s.) ist die Verletzung des Rechts eines Anderen (lat. *iniuria*). Wichtige Stellen: 6:223f.; 6:307f.

Verwandte Stichworte
Pflicht; Recht

Philosophische Funktion
Eine → Handlung kann nur insofern als Unrecht beschrieben werden, als sie eine freie Handlung ist, die unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht (vgl. 6:223). Diese Gesetze können Rechtsgesetze oder Tugendgesetze sein (vgl. 6:224). Deshalb ist jede pflichtwidrige Handlung Unrecht.

Eine nach Rechtsgesetzen relevante Handlung ist Unrecht, wenn sie die Handlung eines anderen hindert oder der Handlung eines anderen widersteht, die „mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann", also ihrerseits eine Handlung ist, die recht ist (6:230). Ein Hindernis (Widerstand) ist unrecht, wenn es (er) mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht zusammen bestehen kann. Alles, was im Sinne von Rechtsgesetzen Unrecht ist, ist also „[ein] Hinderniß […] der Frei-

heit nach allgemeinen Gesetzen“ (6:230f.; vgl. 23:231).

Kant unterscheidet zwischen dem, was „bloß formaliter“, und dem, was „materialiter unrecht ist“ (6:307f.). Zwei im Naturzustand lebende Personen tun einander *formaliter* nicht Unrecht, wenn sie sich gegenseitig mit →Zwang bedrohen oder gegenseitig Zwang ausüben. *Materialiter* tun sie beide aber im höchsten Grade Unrecht, wenn sie im Naturzustand bleiben wollen (vgl. 6:307; 23:211). Ähnlich tun Menschen einander formaliter kein Unrecht, wenn der eine den Besitz des anderen stört und umgekehrt, aber materialiter tun sie beide Unrecht, weil sie den ersten Schritt zur Errichtung von Eigentum hindern (vgl. 23:228) und der Pflicht, nach dem Gesetz der äußeren Erwerbung zu verfahren, zuwiderhandeln (vgl. 6:267).

Alle →drei Gewalten im Staat können Unrecht tun. Der Regent (die exekutive Gewalt) und ein Gerichtshof (die richterliche Gewalt) stehen unter den Gesetzen und werden durch die Gesetze verpflichtet (vgl. 6:317f.). Deshalb können sie Unrecht tun, nämlich dann, wenn sie den Gesetzen zuwiderhandeln. Der →Souverän (die legislative Gewalt) kann Unrecht tun, wenn er Gesetze erlässt, die dem Naturrecht widerstreiten (vgl. 6:256). Um die Möglichkeit von Unrecht durch den Gesetzgeber zu vermeiden, kommt im „Staat *in der Idee*“ die gesetzgebende Gewalt allein „de[m] allgemein vereinigte[n] Volkswille[n]“ zu, weil dann der Satz gilt: „volenti non fit iniuria“ (dt. dem Einwilligenden geschieht kein Unrecht, 6:313f.). Der Souverän tut Unrecht, wenn er von seinem Begnadigungsrecht Gebrauch macht, um die Strafe für ein Verbrechen, das ein Untertan gegen einen anderen begangen hat, zu mildern oder gänzlich zu erlassen (vgl. 6:337). Der →Richter tut notwendigerweise Unrecht, wenn er in einem Billigkeitsfall das strenge Recht pflichtgemäß anwendet (vgl. 6:235). Er tut ebenfalls notwendigerweise Unrecht, wenn er das, was nach Gesichtspunkten der →kommutativen Gerechtigkeit recht ist, pflichtgemäß hinter dem Gesichtspunkt der →distributiven Gerechtigkeit zurückstehen lässt (vgl. 6:296–308; zu diesen Kollisionen →Gerechtigkeit). Unrechtes Handeln einer Staatsgewalt begründet im Rechtsstaat kein Widerstandsrecht. Die entstehenden Probleme sind durch Reformen zu lösen (vgl. 6:339f.).

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant’s Doctrine of Right. A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 181–187; 215–231.

B. Sharon Byrd

Unschuld

Zum einen verwendet Kant den Begriff der Unschuld als Gegenbegriff zum Begriff →Schuld, etwa wenn es in der *MST* heißt: „Wenn aber jemand sich bewußt ist nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden“ (6:401; ähnlich in 6:145 Anm.). Zum andern findet sich auch eine Verwendungsweise, die Unschuld weniger als eine Entgegensetzung zur Schuld versteht, sondern eher die Konnotation der Unbelastetheit eines unbeschriebenen Blattes hat, ja von →Unwissenheit und →Einfalt. Kant kennzeichnet auf diese Weise einen „Stand der *Unschuld*“ (7:326), in dem sogar der Gedanke an Schuld noch völlig fehlt. So etwa, wenn es in der *Anthropologie* im Hinblick auf die Schriften Rousseaus heißt, sie würden „den Naturzustand gleich als einen Stand der *Unschuld* vorstellig“ machen (7:326). Weitere wichtige Stellen: 4:404; 6:41; 6:145; 7:133; 8:115; 9:497.

Verwandte Stichworte

Einfalt, einfältig; Naturzustand; Schuld; Unwissenheit

Philosophische Funktion

Neben der quasi juristischen Bedeutung des Ausdrucks ‚Unschuld‘ als Gegensatz zur Schuld (vgl. z. B. 6:401) wird der Begriff von Kant oftmals zur Beschreibung eines Zustandes eingesetzt, in dem Schuld aus prinzipiellen Gründen abwesend ist, weil sich hier die Frage nach Schuld noch gar nicht stellt. So wenn er die Problematik diskutiert, ob der Mensch von Anfang an →gut oder →böse ist, und dabei die Position →Rousseaus (die Kant kritisiert) dadurch kennzeichnet, dass dieser von einem „Stand der *Unschuld*“ des Menschen ausgehe (7:326), in dem der Mensch gut (gewesen) sei. Dies gehe aber nicht, denn „wir können in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten nicht von einer uns na-

türlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkür in Annehmung ihrer Maximen der ursprünglichen sittlichen Anlage zuwider anheben und, weil der Hang dazu unvertilgbar ist, mit der unablässigen Gegenwirkung gegen denselben“ (6:51). – Am Rande ist darauf hinzuweisen, dass der heute mit dem Ausdruck ‚Unschuldsvermutung‘ (vgl. dazu: Achenbach, *Unschuldsvermutung*, Sp. 266) gekennzeichnete, (vor allem) juristische Gedanke, wonach keiner als (rechtlich) schuldig gelten kann, so lange seine Schuld nicht bewiesen wurde, von Kant unter dem Gesichtspunkt der „Qualität […] eines *unbescholtenen* Menschen (iusti), weil er vor allem rechtlichen Act keinem Unrecht gethan hat“ (6:238) erörtert wird (näher dazu: Hruschka, *Unbescholtenheit*, Sp. 120). Vgl. auch: „So ist es z. B. für den Richter nicht genug, daß er *bloß glaube*, der eines Verbrechens wegen Angeklagte habe dieses Verbrechen wirklich begangen. Er muß es (juridisch) wissen, oder handelt gewissenlos“ (9:70). – Die zumindest seit dem 17. Jh. bekannte zusammengesetzte Formulierung ‚verfolgte Unschuld‘ verwendet Kant – soweit ersichtlich – nicht (näher zu dieser Formulierung: Lühe, *Unschuld*).

Jan C. Joerden

Unsinn

Jemand spricht „*Unsinn* (non sense)“, wenn er „selbst nichts bei dem [denkt], was er spricht“ (7:169). Das „Abspringen von einer Materie auf eine ganz ungleichartige“ bezeichnet Kant als „eine Art Unsinn der Form nach“ (7:177). Weitere wichtige Stellen: 5:308; 5:319.

Verwandte Stichworte

Einbildungskraft; Verstand; Sinn

Philosophische Funktion

Unsinn ist ein Produkt der Einbildungskraft, das der Regelung durch den Verstand bzw. die → Urteilskraft entbehrt (vgl. 7:169). Im Bereich der schönen Künste unterscheidet Kant die Originalität des → Genies, dessen Werke als Muster zur → Nachahmung dienen können, von „originale[m] Unsinn“ (5:308), der nicht der Nachahmung wert ist, weil es ihm an der dazu nötigen Regelhaftigkeit fehlt.

Thomas Nenon

Unsterblichkeit

Die Unsterblichkeit der Seele ist die „ins *Unendliche* fortdaurende[] *Existenz* und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens“ (5:122). Dabei ist die Seele nicht schon dann unsterblich, wenn sie „nach dem Tode leben und fortdauern *werde*“, sondern nur dann, wenn „sie ihrer Natur nach leben und fortdauern *müsse*“ (28:284), d. h. nicht zu existieren aufhören kann (vgl. 17:473). Unsterblichkeit ist also „*die natürliche Nothwendigkeit, zu leben*“ (28:285). Weitere wichtige Stellen: KrV A 345f. / B 403f.; KrV A 351; KrV A 384; KrV A 393f.; KrV B 413ff.; KrV B 424–428; KrV A 798f. / B 826f.; 4:335f. Anm.; 5:4–6; 5:122–124; 5:132–134; 5:469ff.; 8:418f.; 20:309; 28:284–301; 28:440–447; 28:590–594; 28:762–770.

Verwandte Stichworte

Ewigkeit; Tod, Zustand nach dem; Paralogismen der reinen Vernunft; Postulate der reinen praktischen Vernunft

Philosophische Funktion

1. Mit möglichen theoretischen Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele beschäftigt sich Kant am ausführlichsten in seinen vorkritischen Metaphysik-Vorlesungen, besonders in denen aus den 1770er Jahren (vgl. 28:284–301; vgl. Ameriks, *Kant's Theory*, Kap. 5). Der einzige Unsterblichkeitsbeweis, den Kant dort als akzeptabel präsentiert, geht davon aus, dass wir unsere eigene Lebendigkeit nur dadurch erklären können, dass eine immaterielle Seele mit der an sich leblosen Materie unseres Körpers verbunden ist (→ Leben): „Das Bewußtseyn des bloßen Ich beweiset, daß das Leben nicht im Körper, sondern in einem besondern Princip liegt, welches vom Körper unterschieden ist; daß folglich dieses Principium auch ohne Körper fortdauern kann, und dadurch sein Leben nicht vermindert, sondern vermehrt wird“ (28:287; ein schwaches Echo dieses Beweises ist in KrV A 345 / B 403 zu finden, wo Kant von der Seele als dem „Principium des Lebens in der Materie“ spricht). Die anderen Beweise, die Kant in den Vorlesungen diskutiert, zeigen ihm zufolge nicht, dass die Seele unsterblich ist, sondern allenfalls, dass sie eine Zeit lang nach dem Tod weiterexistiert. Dies

wäre z. B. hinreichend dafür, dass die Voraussetzung des zweiten Beweises erfüllt ist, dass nämlich Gott die Menschen nach deren Tod für moralisch gutes und böses Handeln belohnen bzw. bestrafen kann (vgl. 28:287–291). Dieser Beweis krankt laut Kant zudem daran, dass er nicht die Unsterblichkeit der Seelen von solchen Menschen belegen könnte, die sterben, ohne moralisch zurechnungsfähige Wesen gewesen zu sein, wie etwa kleine Kinder oder „Wilde" (28:290). Im sogenannten „analogische[n] Beweis" (28:292) wird davon ausgegangen, dass alles in der Natur einen Zweck hat und deswegen auch alle Fähigkeiten des Menschen einen bestimmten Zweck erfüllen müssen, und es wird dann argumentiert, dass bestimmte Fähigkeiten des Menschen nur dann einen Zweck haben, wenn dieser nach seinem Tod weiterexistiert (vgl. 28:292–295). Kant erwähnt einerseits die Fähigkeit des Interesses an theoretischen Fragestellungen, die über die Bedürfnisse unseres täglichen Lebens hinausgehen, andererseits die „Triebfeder zur Moralität und Rechtschaffenheit" (28:294). Dieser Beweis ist insofern interessant, als Kant auch zur Zeit seiner kritischen Philosophie noch eine gewisse Sympathie für ihn aufbringt (vgl. KrV B 424–426) und er eine gewisse strukturelle Ähnlichkeit mit dem moralphilosophischen Unsterblichkeitsargument aufweist, das Kant später für das einzig zulässige hält.

2. In seiner kritischen Philosophie – namentlich im Kapitel über die Paralogismen der reinen Vernunft der *KrV* – lehnt Kant alle Versuche, zu nicht-empirischem Wissen über wesentliche Eigenschaften der menschlichen Seele – und also auch über deren fortgesetzte Existenz nach dem Tod – zu gelangen, als unzulässig ab (vgl. KrV A 345f. / B 403f.; KrV A 384; KrV A 393f.; KrV B 427f.; → Tod, Zustand nach dem), ohne dabei allerdings explizit auf die Unsterblichkeitsbeweise seiner vorkritischen Vorlesungen einzugehen. In der ersten Auflage der *KrV* kritisiert er im Abschnitt über den ersten Paralogismus einen Beweis für die Substanzialität der Seele und also „die immerwährende Dauer derselben bei allen Veränderungen und selbst dem Tode des Menschen" (KrV A 351; vgl. KrV B 415; 4:335f. Anm.). In der Kritik des zweiten Paralogismus wird der Beweis für die Einfachheit und die daraus folgende Unzerstörbarkeit („*Incorruptibilität*", KrV A 345 / B 403) der Seele abgelehnt (vgl. KrV A 351ff.; KrV B 407f.; für Kants Gründe der Ablehnung in beiden Fällen → Paralogismen der reinen Vernunft). In der der zweiten Auflage der *KrV* hinzugefügten *Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele* (KrV B 413–426) argumentiert Kant zudem dafür, dass die Seele selbst dann, wenn sie einfach wäre, aufhören könnte zu existieren und zwar deswegen, weil auch eine einfache Substanz, „obgleich nicht durch Zertheilung, doch durch allmählige Nachlassung […] ihrer Kräfte […] in Nichts verwandelt werden könne" (KrV B 414).

3. Wenn wir auch nicht durch theoretische Überlegungen beweisen können, dass unsere Seele unsterblich ist, sprechen laut Kant doch bestimmte moralphilosophische Überlegungen stark für diese Annahme. Die Unsterblichkeit der Seele ist ein → Postulat der reinen praktischen Vernunft. Solche Postulate formulieren Bedingungen, die wir als erfüllt denken müssen, wenn wir uns als Wesen verstehen, deren Wille durch das moralische Gesetz bestimmt werden kann (vgl. 5:132ff.). Als solche Wesen streben wir notwendigerweise nach dem, was Kant das → höchste Gut nennt, womit er die Verbindung vollkommener Sittlichkeit mit Glückseligkeit meint. Dieser von uns angestrebte Zustand beinhaltet unter anderem, dass unser Wille ‚heilig', d. h. dem moralischen Gesetz vollständig angemessen ist – „eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist" und die wir „nur in einem ins *Unendliche* gehenden *Progressus*" erreichen könnten (5:122). Da „[d]ieser unendliche Progressus […] nur unter Voraussetzung einer ins *Unendliche* fortdauernden *Existenz* und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich" ist (5:122), und wir ferner annehmen müssen, dass dasjenige, wonach wir als moralische Wesen notwendigerweise streben, auch erreichbar ist, haben wir einen guten Grund, an die Unsterblichkeit unserer Seele zu glauben. Kant macht allerdings darauf aufmerksam, dass dieser Glaube ein „Fürwahrhalten in reiner praktischer Absicht, d. i. ein moralischer Glaube [ist], der nichts für das theoretische, sondern bloß

für das praktische, auf Befolgung seiner Pflichten gerichtete, reine Vernunfterkenntniß beweiset“ (5:470; vgl. 5:4f.; 5:132–134). So schwierig es exegetisch ist, den epistemischen Status dieses ‚Fürwahrhaltens in praktischer Absicht‘ genauer zu charakterisieren, so unklar bleibt es, was man sich unter einem nach dem Tod unendlich fortdauernden Progress der Vervollkommnung des eigenen Willens vorstellen soll, zumal – wie Kant an anderer Stelle deutlich macht – das Weiterexistieren der Seele nach dem Tod nicht als ein Dasein zu allen künftigen Zeiten verstanden werden darf, sondern ein nicht-zeitliches Andauern (*„duratio Noumenon“*, 8:327) sein soll, von dem wir keinen rechten Begriff zu haben scheinen (vgl. 8:327f.; 8:333–336; → Ewigkeit).

Weiterführende Literatur

Ameriks, Karl: Kant’s Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason, Oxford: Oxford University Press ^{2}2000, insbes. Kap. 5.

Guyer, Paul: Kant on Freedom, Law, and Happiness, Cambridge: Cambridge University Press 2000, insbes. Kap. 10.

Wood, Allen: Kant’s Moral Theology, Ithaca: Cornell University Press 1970.

Tobias Rosefeldt

Unteilbarkeit

→ Teilbarkeit/Unteilbarkeit

Unterhaltung

Leichte Art der (auch „[s]prachlose[n]“, *Refl.* 1516, 15:861) Beschäftigung in → Gesellschaft und Wissenschaft zur → Zerstreuung und Vertreibung der → Langeweile. Weitere wichtige Stellen: 2:241f.; 2:429; 4:366f.; 4:381; 5:153; 5:242f.; 5:305; 5:321ff.; 7:149–152; 7:160f.; 7:164; 7:176f.; 7:207; 7:281; 9:148; *Refl.* 470, 15:194; *Refl.* 770, 15:336; *Refl.* 806, 15:357; *Refl.* 807–811, 15:359ff.; *Refl.* 891, 15:390; *Refl.* 901, 15:394; *Refl.* 922, 15:409f.; *Refl.* 983, 15:429; *Refl.* 1487, 15:724ff.; *Refl.* 3364, 16:799; *Refl.* 8077, 16:607ff.; 25:311; 25:540; 25:568f.; 25:571; 25:875; 25:966; 25:990; 25:1087f.; 25:1135; 25:1150ff.; 25:1213; 25:1228; 25:1362; 25:1527f.

Verwandte Stichworte

Gespräch; Zerstreuung; Langeweile

Philosophische Funktion

Die „gesellige Unterhaltung“ (7:148) als leichter → Umgang mit Anderen beinhaltet → Spiel (vgl. 5:331) und Gespräch (vgl. 6:472; 7:109; 7:148; 7:176; 7:292; *Refl.* 337a, 15:133; *Refl.* 1516, 15:861; 23:123). Unterhaltung ist nicht inhaltsleer (vgl. 2:234; 2:241f.; 5:23; 2:153), sondern meint auch die zwanglose Beschäftigung mit theoretischen Materien (vgl. 2:9; 5:153; 25:568). Dementsprechend steht im theoretischen Kontext die „nützliche Unterhaltung“ (2:429) (wie die Beschäftigung mit physischer Geographie, vgl. 2:9; 9:165), die eher Spiel als „Arbeit“ (KrV A XXI; vgl. *Refl.* 476, 15:196f.; *Refl.* 618, 15:267; *Refl.* 808–811, 15:359ff.; *Refl.* 901, 15:394) sei, einer „mühsame[n] Beschäftigung“ (2:429) gegenüber. Der Wunsch nach Unterhaltung und „Zerstreuung“ (*Refl.* 887, 15:387f.) im Sinne der *Anthropologie* zur bloßen Vertreibung der Langeweile (7:160f.; vgl. *Refl.* 770, 15:336; *Refl.* 801, 15:350) kann allerdings zur „Schwärmerei“ führen (4:381; vgl. 7:151f.). So stellt Kant sie in den *Prolegomena* polemisch in einen Zusammenhang mit → Popularität und → Gemächlichkeit (vgl. 4:261; 4:366f.; 9:148). Im Kontext der Ästhetik wird der Terminus zur Kennzeichnung des → Spiels der Erkenntniskräfte (vgl. 5:242; 5:326; 7:150; *Refl.* 1485, 15:701) oder der Beschäftigung des Gemüts bzw. der Einbildungskraft (vgl. 5:271; 5:321ff.; 5:327; 7:173) gebraucht. Das → Genie in den schönen Wissenschaften zeigt sich in der Verbindung von Unterhaltung und Belehrung (vgl. 9:39).

Anne Pollok

Unterlassung, Unterlassungspflichten

Unterlassungen von Handlungen können nach Kant vorgeschrieben werden: Ein „Imperativ [ist] entweder ein Gebot- oder Verbot-Gesetz, nachdem die Begehung oder Unterlassung als Pflicht vorgestellt wird“ (6:223). Unterlassungspflichten charakterisiert Kant als „*einschränkend* (negative Pflichten)“ und grenzt sie damit von positiven „Begehungspflichten“ ab (6:419).

Weitere wichtige Stellen: 2:183, 6:59, 6:464, 7:131.

Verwandte Stichworte
Tun und Unterlassen / Tun und Lassen; Begehungspflichten

Philosophische Funktion
Nach Kant beziehen sich Imperative entweder auf aktives Tun oder auf Unterlassungen (vgl. 6:223). Bei den Tugendpflichten unterscheidet Kant „Unterlassungspflichten" von den „Begehungspflichten" (6:419), allerdings nur mit Bezug auf Pflichten gegen sich selbst: Unterlassungspflichten sind „*einschränkend* (negative Pflichten), die andere *erweiternd* (positive Pflichten gegen sich selbst) […]: jene, welche dem Menschen in Ansehung des *Zwecks* seiner Natur *verbieten* demselben zuwider zu handeln, mithin blos auf die moralische *Selbsterhaltung*, diese, welche *gebieten* sich einen gewissen Gegenstand der Willkür zum Zweck zu machen und auf die *Vervollkommnung* seiner selbst gehen" (6:419).

Die Unterlassung einer Handlung, die einer Begehungspflicht entsprechen würde, ist „nicht sofort *Verschuldung* (demeritum) = −a, sondern blos moralischer *Unwerth* = 0" (6:390), da positive Tugendpflichten →weite Pflichten sind. Dieser Fall kann einerseits abgegrenzt werden von Unterlassungen der Rechtspflichten und andererseits von Unterlassungen der →Achtungspflichten. In diesem Fall sind ethische Unterlassungen „*Laster*", als „Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen *Achtung* für jeden Menschen überhaupt hervorgeht" (6:464).

Unterlassungen sind bei Kant ferner in Bezug auf die Frage relevant, ob eine Person eine moralisch böse Handlung *hätte unterlassen können*. Nach Kant setzt moralischer Tadel voraus, dass wir „voraussetzen, daß sie [die böse Handlung] doch habe unterlassen werden können, weil das Gesetz sagt, sie hätte unterlassen werden sollen" (5:95). Kant nennt die Bedingungen dafür, dass diese Voraussetzung berechtigt ist: „wenn wir sagen, daß unerachtet seines ganzen bis dahin geführten Lebenswandels der Thäter die Lüge doch hätte unterlassen können, so bedeutet dieses nur, daß sie unmittelbar unter der Macht der Vernunft stehe" (KrV A 556 / B 584).

Claudia Blöser

Unterricht, Unterweisung

Unterricht wird von der →Vernunft benötigt, „um von einer Stufe der Einsicht zur andern allmählig fortzuschreiten" (8:19). Der Mensch bedarf der Unterweisung, „um zur Erreichung aller seiner Zwecke geschickt zu werden" (9:455). Weitere wichtige Stellen: 1:212; KrV A 709f. / B 737f.; 2:228; 2:231; 2:305f.; 5:27; 5:318; 6:481; 7:92; 7:138; 7:220; 7:225; 8:19; 8:288; 9:15; 9:37; 9:39; 9:441–444; 9:451f.; 9:455; 9:474; *Refl.* 2025, 16:200.

Verwandte Stichworte
Erziehung; Schule; Kultur

Philosophische Funktion
Die auch „Cultur" genannte Unterweisung (9:444; vgl. 9:452) gehört zusammen mit Wartung, →Zucht und →Bildung zur Erziehung des Menschen (vgl. 9:441) und darf weder „blos mechanisch" noch „blos raisonnirend" erfolgen, muss allerdings „auf Principien beruhen" (9:451). Sie bildet den positiven Teil der Bildung, da sie anders als die Zucht nicht nur darauf abzielt, dem Zögling die „Wildheit" zu nehmen und ihn von Fehlern abzuhalten (9:442; vgl. 9:452). Der Unterweisung im allgemeinen Sinn wohnt ihr ein negatives Moment inne, das dazu dient, „uns vor Irrthümern zu verwahren" (KrV A 709 / B 737). Obwohl „man in der Schulsprache den Namen der *Disciplin* mit dem der Unterweisung gleichgeltend zu brauchen pflegt", soll der Begriff Unterweisung im strengen Sinn allerdings nur für die positive Belehrung verwendet werden (KrV A 710 / B 738 Anm.; →Disziplin).

„Sollen Erkenntnisse unterrichten, so müssen sie in so fern gründlich sein" (9:37; vgl. 9:39). Eine „dogmatische Unterweisung aus Principien a priori" ist eine →Doktrin, „wo man alles durch den Verstand ohne anderweitige, von der Erfahrung erhaltene Belehrungen einsieht" (9:15).

Je nach Gegenstand und Adressaten unterscheidet sich die Methode des Unterrichts. „Bei dem Kinde" etwa „muß man im Unterrichte allmählich das Wissen und Können zu verbinden suchen" (9:474; vgl. 9:485; 2:305). Kant bestimmt

daher jeweils auch, wie etwa → Philosophie, → Moral, → Religion oder → physische Geographie unterrichtet werden sollen.

Rolf Löchel / Red.

Unterscheidung

Mit ‚Unterscheidung' meint Kant eine begriffliche Unterscheidung: Die unter einen gemeinsamen Gattungsbegriff fallenden Dinge werden in verschiedene Arten unterschieden. So gibt es eine Unterscheidung aller → Gegenstände in → Phaenomena und Noumena (vgl. KrV A 235 / B 294) oder eine Unterscheidung der Dinge in Gegenstände der Erfahrung und Dinge an sich selbst (vgl. KrV B XXVII). Eine Unterscheidung wird mithilfe der Unterscheidungskraft bzw. des Unterscheidungsvermögens aufgrund eines Unterscheidungsgrundes getroffen. Ein Unterscheidungsgrund ist eine Eigentümlichkeit von Dingen, die sie von anderen unter denselben → Begriff fallenden Dingen unterscheidet (vgl. 7:321). Weitere wichtige Stelle: 2:59.

Verwandte Stichworte

Begriff; Ding; Urteil; Scharfsinnigkeit

Philosophische Funktion

1 Unterscheiden und Unterschied erkennen

In *Spitzfindigkeit* sagt Kant, dass es etwas ganz anderes sei, „Dinge von einander [zu] *unterscheiden* und den Unterschied der Dinge [zu] *erkennen*" (2:59). Das erstere nennt Kant auch physisches Unterscheiden; es besteht darin, auf unterschiedliche Dinge unterschiedlich zu reagieren. Wenn man dagegen einen Unterschied erkennt, liegt logisches Unterscheiden vor; dazu muss man erkennen, dass ein Ding A nicht B ist, d. h. man muss ein Urteil fällen. Da Kant mit Unterscheidung eine begriffliche Unterscheidung zwischen den Arten einer → Gattung meint, liegt hier kein bloßes Unterscheiden vor, sondern das Erkennen eines Unterschieds. (Ein Urteil versteht Kant hier als Wahrnehmung eines Verhältnisses von Begriffen durch den inneren Sinn. Diese Urteilstheorie weist Kant in seiner kritischen Phase zurück, aber auch dort ist das Erkennen eines Unterschieds, qua Urteilen, mehr als das bloß physische Unterscheiden.)

2 Subjektive und objektive Unterscheidungsgründe

Ein Unterscheidungsmerkmal oder -zeichen ist ein → Merkmal, aufgrund dessen man verschiedene Dinge unterscheiden kann, bzw. das, worauf man eine Unterscheidung gründen kann. Man kann sie als objektive Unterscheidungsgründe bezeichnen. Daneben kennt Kant auch subjektive Unterscheidungsgründe, so z. B. das Gefühl, wo links und wo rechts ist. Kant erläutert dies unter anderem an folgendem Beispiel: Wenn alle „Sternbilder zwar übrigens dieselbe Gestalt und eben dieselbe Stellung gegen einander behielten, nur daß die Richtung derselben, die sonst östlich war, jetzt westlich geworden wäre, so würde in der nächsten sternhellen Nacht zwar kein menschliches Auge die geringste Veränderung bemerken" (8:135). In diesem Fall käme das „Gefühl der rechten und linken Hand zu Hülfe" (8:135) – es liefert einen subjektiven Unterscheidungsgrund, durch den wir die Veränderung doch feststellen könnten.

3 Unterscheidungsvermögen bei der Begriffsbildung

Im Kontext der Bildung → empirischer Begriffe bezeichnet Kant das Vermögen, Gemeinsamkeiten von verschiedenen Dingen zu sehen, den → Witz. Während der Witz, den Kant später auch reflektierende → Urteilskraft nennt, also versucht, verschiedenste Dinge unter einen gemeinsamen Begriff zu bringen, indem er → Ähnlichkeiten zwischen ihnen findet, wirkt das Unterscheidungsvermögen (oder die → Scharfsinnigkeit) diesem entgegen, indem es Unterschiede zwischen den Dingen feststellt (vgl. KrV A 654 / B 682).

4 Ästhetisches Unterscheidungsvermögen

Das Gefühl der Lust und Unlust gründet ein ganz besonderes Unterscheidungsvermögen (vgl. 5:204). Denn wenn die Erkenntnisvermögen durch einen Gegenstand in ein freies → Spiel versetzt werden, empfinden wir Lust. Aufgrund dieser Lust können wir den Gegenstand schön nennen. Das Gefühl der Lust und Unlust gründet also das Vermögen, schöne Gegenstände von solchen zu unterscheiden, die nicht schön sind.

Weiterführende Literatur

Seel, Gerhard: „Über den Grund der Lust an den schönen Gegenständen. Kritische Fragen an

die Ästhetik Kants“, in: Oberer, Hariolf / Seel, Gerhard (Hg.): Kant. Analysen-Probleme-Kritik, Bd. 1, Würzburg: Königshausen und Neumann 1998, 317–356.

Stegmaier, Werner: „Was heißt sich im Denken orientieren?“, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 17, 1992, 1–16.

Bernd Prien

Untersuchen, Untersuchung

Kant bezeichnet sein Vorgehen oft als ‚Untersuchung‘, beginnend mit dem zweiten Hauptstück seiner ersten Schrift: „*Untersuchung der Lehrsätze der Leibnizischen Partei von den lebendigen Kräften*“ (1:32). Der Begriff wird von dem Moment an terminologisch gebraucht, in dem →Überlegung und Untersuchung voneinander unterschieden werden, letztere als „Aufmerksamkeit auf die Gründe der Wahrheit“ (KrV A 261 / B 316f.). Weitere wichtige Stellen: *Refl.* 2519, 16:403; 24:167; 24:641; 24:737.

Verwandte Stichworte

Überlegung; Vorurteil

Philosophische Funktion

Während vor jedem →Urteil Überlegung erforderlich ist, braucht nur dasjenige untersucht zu werden, was nicht unmittelbar einsichtig ist: „Nicht alle Urtheile bedürfen einer *Untersuchung*, d. i. einer Aufmerksamkeit auf die Gründe der Wahrheit […] Aber alle Urtheile, ja alle Vergleichungen bedürfen einer *Überlegung*“ (KrV A 261 / B 316f.; vgl. *Refl.* 2519, 16:403). In der Jäsche-Logik heißt es also zutreffend: „Wir müssen […] zuvörderst überlegen […] und sodann untersuchen“ (9:73).

Eine Untersuchung ist ein Versuch, „auf den Grund der Urtheile zu kommen“ (24:641), und zielt damit auf den Ersatz vorläufiger Urteile und die Aufhebung von →Vorurteilen: „Ein vorläufiges Urteil hat mit dem Vorurteil nur das gemein, daß es ebenfalls vor der Untersuchung der Sache gefällt wird“ (24:737). „Alle Untersuchung erfodert ein Vorläufig Urtheil, auf welcher Seite wir die Warheit vermuthen. […] Das Vorläufige Urtheil macht die Untersuchung nicht entbehrlich“ (*Refl.* 2519, 16:403).

Hanno Birken-Bertsch

Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderungen seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe und woraus man sich ihrer versichern könne

Dieser kurze, aber bahnbrechende Aufsatz ist Kants zweites Werk. Er erschien in Königsberg in zwei Teilen, am 8. und 15. Juni 1754, in der Zeitschrift *Wöchentliche Königsbergische Frag- und Anzeigungsnachrichten*. Es gab keine Neuauflage. Das Manuskript ist verloren. Heute liegt der Text in der Edition von J. Rahts vor (vgl. 1:183ff.).

Kants Titel lautete *Untersuchung der Frage, welche von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin zum Preise für das jetztlaufende Jahr aufgegeben wurde*. Gedruckt wurde der Titel mit Interpolation der Berliner Preisfrage im Wortlaut: *Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe und woraus man sich ihrer versichern könne, welche von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin zum Preise für das jetztlaufende Jahr aufgegeben worden*.

Kant wendet sein Dynamikmodell aus *Wahrer Schätzung* und →Newtons Gezeitentheorie auf das im Titel genannte Problem an. Er schlägt ein evolutionäres Modell vor: die Erdrotation werde langsamer, bis sie in ferner Zukunft mit der Mondumlaufbahn harmoniere. Grund der Verlangsamung seien die asynchronen Massenimpulse der ozeanischen Gezeiten. An dem Wettbewerb nahm er nicht teil. Preisgekrönt wurde das theoretische Gegenteil von Kants evolutionär-dynamischem Vorschlag.

Die königlich-preußische Akademie der Wissenschaften zu Berlin gab 1752 die Frage für 1754 bekannt. Nach Verlängerung des Wettbewerbs wurde 1756 Paolo Frisi (1728–1784), ein Mathematiker in Pisa, für *De moto diurno Terrae* ausgezeichnet. In *De moto* verneint der Jesuit Frisi die Möglichkeit einer Rotationsänderung – im christlichen Glauben habe sich Schöpfung nicht zu entwickeln. Da die Natur sich nach dem Schöpfungsakt nicht weiter bilden kann, darf also auch die Drehung der Erde um ihre Achse sich seit den ersten Tagen nicht verändert haben und wird auch in Zukunft nicht von der Anfangsrotation abweichen. Mit Frisis Werk wurde die aus der Sicht des heutigen naturwissenschaftlichen Wissensstandes falsche Antwort preisgekrönt; Kants Alternative geriet in Vergessenheit. Ein Jahrhundert später wurde Kants Theorie unabhängig noch einmal aufgestellt und gilt heute als bewiesen. Heute weiß man, dass der früheste Erdentag nur vierzehn Stunden dauerte, dass die Erdrotation stetig abnimmt, und dass die Verlangsamung der Rotation bzw. die Verlängerung der Erdentage durch ein bremsendes Drehmoment der Gezeitenreibung bewirkt wird. Ohne *Umdrehung der Erde* zu kennen, wiederholte R. Mayer (*Beiträge zur Dynamik*) die Argumentation; C. E. Delaunay (*Sur l'existence d'une cause nouvelle*) vervollständigte die Beweisführung. Mayer und Delaunay untersuchten wie Kant das Verhältnis von Gezeiten und Rotation und kamen zu Kants Ergebnis, dass eine Gezeitenreibung die Rotation verlangsamt. Die zuerst von Kant mittels dynamischer Überlegungen vermutete Gezeitenbremse ist nicht nur theoretischer Natur; das Verlangsamen der Erdrotation erfordert das gelegentliche Anpassen der internationalen Weltzeit an die astronomische Sonnenzeit, was man mit Einfügen von Schaltsekunden regelt (vgl. Sylvester 2005).

In *Wahre Schätzung* und *Theorie des Himmels* steht die These im Mittelpunkt, dass die Natur in reziproker Dynamik „außer sich wirkt" (1:23), sich „auswickelt" (1:361) und somit ordnet (vgl. 1:226). *Umdrehung der Erde* stellt die astrophysikalische Anwendung jener These dar. Kant reflektiert über die dynamische Struktur der Rotation und ihr natürliches Schicksal, anstatt, wie die Preisfrage erwarten lassen würde, die Erdvergangenheit zu erforschen (was er unterlässt, da deren Geschichte „so dunkel" (1:186) sei). Eine konstante Rotation wäre unter der Bedingung einer reibungslosen, stets frei laufenden Drehung vorstellbar, doch machen gegenläufige Gezeiten diese Bedingung zunichte (vgl. 1:187ff.). Ebbe und Flut strömen im Wechselspiel von →Erde und →Mond (sowie der Sonne, via Spring- und Nipptiden). Der astrophysikalische Doppeltakt von Erddrehung (24 h) und Mondumlauf (27⅓ Tage) erzeugt den Tidenpuls (6 h) als dynamische Interferenz. In den Meeren schwingt also eine Flutmasse in einer Periodendauer, die in den Doppeltakt von Erde und Mond als Synkope eindringt. So dreht sich die Erde nicht ganz reibungslos – die *Unwucht* der Gezeiten schlägt in Kräfte aus, die von der Polachse wegzeigen und ihrem Freilauf entgegenwirken (vgl. 1:189). Eine *Gezeitenbremse* bildet sich, die die Rotation verlangsamt, die Taglängen dehnt und letztlich den komplizierten Rhythmus aus Erde, Mond und Tidenhub zu einem einzigen linearen Takt verschmelzen wird. Wenn die Erddrehung dem Mondumlauf folgt, wird der Mond, von der Erde aus gesehen, am Himmel stillstehen. Gezeiten verschwänden dann; ein Tag würde einen Monat dauern (vgl. 1:190). Laut Kant passiere das in zwei Millionen Jahren (vgl. 1:188f.); heute weiß man, dass jene dynamische Harmonie in einigen Milliarden Jahren eintreffen wird. Da die Gezeitenreibung die Erdrotation bremst, Tiden aber Wirkungen der Mondschwerkraft sind, hat sich die Rotation, laut Kant, schon seit Entstehung des Mondes verlangsamt (vgl. 1:190). Somit kehrt er von der Zukunft zur Vergangenheit und zum Thema zurück und löst das gestellte Problem. In der Tat war die Erdrotation früher schneller; für Tage vor 300 Millionen Jahren lässt sich eine Länge von 20 Stunden ermitteln (Panella, *Earth's rotational history*, S. 212–237).

Ein Vorentwurf von *Umdrehung der Erde* basiert auf dem Schwerkraftmodell von →Huygens (vgl. 25:5ff.), doch in der Endfassung kommt Leibnizens Lehrer nicht mehr vor. Kant verwirft Descartes' →Äther zugunsten Newtons →Vakuum und folgert, dass der Raum keine Reibung ausübe (vgl. 1:186). Auf Keplers Gezeitentheorie aufbauend, erbrachte Newton den Nachweis des generellen Ursache-Wirkungs-Verhältnis von Mond- und Sonnengravitation auf irdische Gezeiten. Auf Newtons Beweisführung aufbauend, fand Kant langfristige historische Konsequenzen dieses Kausalzusammenhangs. Newtons Gezeitentheorie wird gleichsam zweckentfremdet: beschränkte Newton sie

gleichsam auf die Gegenwart, so wendet Kant sie auf fernste Zeiten an.

Wie andere naturphilosophische Frühschriften Kants ist *Umdrehung der Erde* weitgehend unbeachtet geblieben, und so liegen kaum Forschungen zum Thema vor.

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Kant als Naturforscher, Berlin u. a.: de Gruyter 1924–1925, Bd. 2, insbes. 316–327.

Schönfeld, Martin: The Philosophy of the Young Kant, Oxford u. a.: Oxford University Press 2000, insbes. 73–84.

Martin Schönfeld

Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral

Die Abhandlung erschien zusammen mit der Preisschrift Moses Mendelssohns, die den ersten Preis bekam, in *Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie Royale des sciences et belles-lettres de Prusse, sur la nature, les espèces et le degrés de l'evidence avec les pièces qui ont concouru* (Berlin: Haude et Spener, Libraires du Roi et de l'Académie 1764, 67ff.) (Aktuelle verlässliche Ausgabe: 2:275–301).

Anlass der Abfassung der Schrift war das am 4. Juni 1761 veröffentlichte Preisausschreiben der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1763. Man fragte, ob „die Metaphysischen Wahrheiten überhaupt, und besonders die ersten Grundsätze der Theologiae naturalis, und der Moral, eben der deutlichen Beweise fähig sind, als die geometrischen Wahrheiten, und welches, wenn sie besagter Beweise nicht fähig sind, die eigentliche Natur ihrer Gewissheit ist, zu was vor einem Grade man gemeldete Gewissheit bringen kann, und ob dieser Grad zur völligen Ueberzeugung zureichend ist" (2:493). Die Preisfrage und dementsprechend auch Kants Abhandlung beziehen sich auf den Streit über die mathematische Methode, der nach einer langen Geschichte (siehe Borghero, *L'analisi*) in der deutschen Aufklärung und in der Diskussion zwischen Wolffianern und Anti-Wolffianern kulminiert (siehe Tonelli, *Der Streit*). Es ist kein Zufall, dass am Ende der Schrift → Christian August Crusius, der wichtigste Gegner Wolffs, ausdrücklich erwähnt wird. Kant argumentiert gegen die mathematische Methode in der Philosophie: In der Metaphysik, insbesondere in der natürlichen Theologie und der Moral ist keine mathematische Methode anwendbar (siehe → Mathematik und Philosophie).

Die Schrift ist nach einer kurzen Einleitung in vier ‚Betrachtungen' eingeteilt. Die erste Betrachtung stellt einen allgemeinen Vergleich zwischen der → Gewissheit in der Mathematik und in der Philosophie dar. Es wird hier besonders unterstrichen, a) dass mathematische Erkenntnis → synthetische, während philosophische Erkenntnis → analytische Erkenntnis ist; b) dass man in der Mathematik wenige „*unauflösliche Begriffe und unerweisliche Sätze*" hat, in der Philosophie hingegen „*unzählige*" (2:279), so dass das Objekt der Mathematik „*leicht und einfältig*", das der Philosophie „*schwer und verwickelt*" (2:282) ist. Die zweite Betrachtung zeigt, dass die höchstmögliche Gewissheit in der Philosophie als Metaphysik nur durch die Beachtung der folgenden Regeln erreicht werden kann: a) nicht von Erklärungen (d. h.: → Definitionen) anfangen, wie die deutsche Schulphilosophie (die „Metaphysiker", vgl. 2:287f.); b) angeben, was man vom Objekt mit absoluter Gewissheit weiß. Die dritte Betrachtung legt dar, welches die Natur der metaphysischen Gewissheit ist und dass die „*Gewißheit der ersten Grundwahrheiten in der Metaphysik*" von derselben Art „*als in jeder andern vernünftigen Erkenntniß außer der Mathematik*" sei (2:293). Die „unerweisliche[n] Sätze", die „in der Metaphysik die ersten Data angeben", können „eben so sicher sein", sie sind „*der größten philosophischen Evidenz fähig*" (2:296). Die vierte und letzte Betrachtung ist schließlich dem Hauptthema der natürlichen Theologie und der Moral gewidmet. Die natürliche Theologie geht aus vom Begriff der „schlechterdings nothwendige[n] Existenz eines Wesens" (2:296f.). Hinsichtlich der aus diesem Begriff folgenden notwendigen Eigenschaften „kann die metaphysische Erkenntniß von Gott sehr gewiß sein", während „das Urtheil über seine freie Handlungen, über die Vorsehung, über das Verfahren seiner Gerech-

tigkeit und Güte[] […] nur eine Gewißheit durch Annäherung […] oder eine, die moralisch ist", haben kann (2:297; →Gewissheit, moralische). Besonders wichtig, aber auch problematisch ist der letzte Abschnitt der Schrift. Hier wie auch in anderen seiner Schriften dieser Jahre ist Kant auf der Suche nach einer Lösung des Problems der Grundlegung der Ethik: Er ist einerseits mit dem Vollkommenheitsprinzip der deutschen Schulphilosophie unzufrieden, andererseits denkt er, dass die Theorie des →moralischen Gefühls (*moral sense*) von →Francis Hutcheson letztlich nicht völlig überzeugen kann, obwohl sie den großen Vorteil habe, die Autonomie der Ethik zu wahren. Kant unterscheidet Erkenntnis und Gefühl als zwei Vermögen, die das Wahre vorstellen bzw. →das Gute empfinden, und verbindet das Gute mit dem Gefühl. Außerdem betont er, dass die Unterscheidung eine neue Entdeckung „unser[er] Tage" (2:299) ist. Die Wichtigkeit der Rolle des Gefühls in der moralischen Erfahrung erkennt Kant zwar ausdrücklich an (was Kants Beschäftigung mit der Philosophie Hutchesons belegt), gibt aber zu bedenken, dass die „*ersten Gründe der Moral […] nicht aller erforderlichen Evidenz fähig [sind]*" (2:298), obwohl dieser „größte[] Grad der philosophische[n] Evidenz" (2:300) dennoch möglich sein muss. In dieser Rücksicht ist also „der Mangel der praktischen Weltweisheit noch größer als der speculativen […], indem noch allererst ausgemacht werden muß, ob lediglich das Erkenntnißvermögen oder das Gefühl (der erste, innere Grund des Begehrungsvermögens) die erste Grundsätze dazu entscheide" (2:300). Bis zu *De mundi* ist Kants Ethik stark von der *moral sense*-Philosophie beeinflusst, wie auch die *Nachricht* von 1765 zeigt. Eine vernunfttheoretisch fundierte Autonomie-Ethik ist in Kants veröffentlichtem Werk erst seit der *GMS* von 1785 nachweisbar.

Die Abhandlung ist für den Nachvollzug der Entwicklung von Kants Denken sowie als Quelle für sein Verhältnis zur deutschen Schulphilosophie, seiner Kritik der mathematischen Methode in der Philosophie und der Bestimmung der Mathematik als synthetischer Erkenntnis, wie sie sich in der *KrV* findet, wichtig. Besonders hervorzuheben ist in dieser Schrift die These, dass die Metaphysik keine Wissenschaft der →Konstruktion wie die Mathematik ist und dass eine ‚kritische' Analyse derselben mit der mathematischen Methode nicht geführt werden kann.

Weiterführende Literatur

Engfer, Hans-Jürgen: „Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungsphilosophie. Analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim vorkritischen Kant", in: Schneiders, Werner (Hg.): Christian Wolff 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung, Hamburg: Meiner 1986, 48–65.

Schönfeld, Martin: The Philosophy of The Young Kant. The Pre-Critical Project, New York u. a.: Oxford University Press 2000, 209–229.

Luca Fonnesu

Untertan

Untertan ist, wer unter Gesetzen steht: „Es ist aber Alles, was *unter* Gesetzen steht, in einem Staate Unterthan" (8:291). Weitere wichtige Stellen: 6:315f.; 6:337; 8:290–294.

Verwandte Stichworte

Oberhaupt; Zwangsgesetz; Staat

Philosophische Funktion

Die Eigenschaft, ein Untertan zu sein, besteht in der „Unterwerfung unter Zwangsgesetze" (8:293). Da ohne Zwangsgesetze ein bürgerlich-rechtlicher Zustand nicht möglich ist (→Zustand, bürgerlicher/rechtlicher), schließt das Postulat des öffentlichen →Rechts, welches verlangt, den →Naturzustand zu verlassen und in den rechtlichen Zustand überzugehen (6:307), die Forderung ein, den Status eines Untertans anzunehmen. Als Untertanen sind alle gleichermaßen dem „Zwangsrechte" (8:291) unterworfen. Nur „das Staatsoberhaupt, durch das aller rechtliche Zwang allein ausgeübt werden kann", bleibt ausgenommen (8:291). Das Prinzip der „*Gleichheit* […] mit jedem Anderen, als *Unterthan*" (8:290), nennt freilich nur eine notwendige, nicht schon eine hinreichende Bedingung für eine Staatserrichtung nach „reinen Vernunftprincipien" (8:290). Hinzutreten müssen die „*Freiheit* jedes Gliedes der Societät, als *Menschen*" und die „*Selbstständigkeit* jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als *Bürgers*" (8:290), wobei der →Bürger als „Unterthan, der zugleich gleicher

Theilnehmer an der Oberherrschaft ist", definiert ist (*Refl.* 7974, 19:568). Nur unter diesen drei Bedingungen ist es möglich, dass der Mensch seine „wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich" verlässt, „um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande, unvermindert wieder zu finden" (6:316).

Robert Alexy

Unterwerfung

Unterwerfung ist die Bindung an ein Gesetz oder den → Willen anderer durch inneren oder äußeren Zwang. Wichtige Stellen: 4:449; 5:80; 6:312; 8:293.

Verwandte Stichworte

Zwang; Zwangsgesetz; Untertan

Philosophische Funktion

Die Ethik fordert die „*freie[]* Unterwerfung des Willens unter das Gesetz doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft angethan wird" (5:80; vgl. 4:449). Das ist die Unterwerfung unter das Gesetz aufgrund von innerem Zwang oder „Selbstzwang" (5:83; vgl. 6:380). Das → Recht verlangt demgegenüber die „Unterwerfung unter Zwangsgesetze" (8:293). Zwangsgesetze sind „öffentliche mit Macht begleitete Gesetze" (8:312), also Gesetze, die mittels äußeren Zwangs durchgesetzt werden können und dürfen (vgl. 6:219; 6:232; 6:379). Das „Postulat des öffentlichen Rechts" (6:307) fordert, aus dem → Naturzustande herauszugehen und „sich einem öffentlich gesetzlichen äußeren Zwange zu unterwerfen" (6:312). Diese Unterwerfung ist der Eintritt in den „bürgerlichen Zustand" (6:312), zu dem „ein jeder den Anderen mit Gewalt antreiben darf" (6:312). Durch die freiwillige oder gewaltsame Unterwerfung unter das Recht im bürgerlichen Zustand (→ Zustand, bürgerlicher/gesellschaftlicher) wird der einzelne zum → Untertan: „Der bürgerliche Zustand ist die unterwerfung unter die Gesetze als Unterthan" (*Refl.* 7719, 19:499).

Robert Alexy

Untugend

Der Begriff der Untugend (der moralischen Schwäche) ist das logische Gegenteil („*contradictorie oppositum*") der → Tugend und bedeutet den bloßen Mangel an tugendhaftem Handeln, im Unterschied zum → Laster als dem „Widerspiel (*contrarie s[ive] realiter oppositum*)" der Tugend. Kant symbolisiert das Verhältnis der drei Begriffe durch „+ a", „0" und „− a" (6:384). Weitere wichtige Stellen: 2:182ff.; 6:390; 6:407f.; 27:463.

Verwandte Stichworte

Laster; Schwäche; Sünde

Philosophische Funktion

Die Übertretung einer Tugendpflicht „ist nicht sofort *Verschuldung* (*demeritum*) = $-a$, sondern blos moralischer *Unwerth* = 0, außer wenn es dem Subject Grundsatz wäre, sich jenen Pflichten nicht zu fügen. Die Stärke des Vorsatzes im ersteren heißt eigentlich allein *Tugend* (*virtus*), die Schwäche in der zweiten nicht sowohl *Laster* (*vitium*) als vielmehr blos *Untugend*, Mangel an moralischer Stärke (*defectus moralis*). (Wie das Wort Tugend von taugen, so stammt Untugend von zu nichts taugen.) Eine jede pflichtwidrige Handlung heißt *Übertretung* (*peccatum*). Die vorsetzliche aber, die zum Grundsatz geworden ist, macht eigentlich das aus, was man *Laster* (*vitium*) nennt." (6:390). Ein Beispiel für eine Untugend ist der *Affekt*, ein Verlust der *Fassung*, welche die Vernunft als Tugendhaltung vorschreibt (vgl. 6:407f.). – In der frühen Schrift *Negative Größen* hat Kant den Ausdruck ‚Untugend' noch so gebraucht wie später den Ausdruck ‚Laster' (vgl. etwa 2:182ff.). Allerdings geht es an dieser frühen Stelle in erster Linie darum, dass Untugend die Fähigkeit zur Tugend voraussetzt (d. h., dass Tiere keine Untugend begehen können, vgl. auch 27:463).

Bernward Grünewald

unum, verum, bonum

Die scholastische Ontologie bis hin zu Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten bezeichnete als *transcendentia* diejenigen allgemeinsten Begriffe, die noch über den (aristotelischen) Kategorien stehen und auf alles Seiende anwendbar sind. So galt in ihr der Satz: „*quodlibet ens est* unum, verum, bonum", den Kant u. a. in KrV B 113 zitiert, womit zum Aus-

druck gebracht werden sollte, dass die Begriffe des Einen, des Wahren und des Guten mit dem Begriff des Seienden „konvertibel" sind. Denn alles Seiende muss zugleich mit seinen wesentlichen Eigenschaften existieren, ohne die es nicht sein könnte. Also ist das Seiende notwendig unum oder die Einheit seiner Wesensmerkmale. Zugleich steht alles Seiende in einem Zusammenhang mit anderem Seienden in der Ordnung der Natur. Dasjenige, was sich in diese Ordnung einfügt, d. h. dem Prinzip des zureichenden Grundes untersteht, ist „wahr" im ontologischen Sinn: „*omne ens est* verum". Die Zusammenstimmung alles Seienden zu dieser Ordnung, so dass sich alles auf einen einzigen Grund zurückführen lässt, zeigt schließlich die Vollkommenheit (*perfectio*) des Seins als Ganzem, was auch mit dem Prädikat ‚gut' bezeichnet wird: „*omne ens est* bonum". Weitere wichtige Stellen: KrV B 113–117; 28:414ff.; 28:495ff.; 28:555f.; 28:631.

Verwandte Stichworte

Transzendentalphilosophie der Alten; Transzendentalphilosophie; transzendental; Metaphysik

Philosophische Funktion

Kant hat sich in den 60er Jahren des 18. Jahrhunderts schrittweise von der Ontologie seiner Vorgänder freigemacht, obwohl er für seine Metaphysikvorlesungen weiterhin das Lehrbuch von Baumgarten (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*) zugrunde legte. Zunächst hat er erkannt, dass → Dasein kein reales Prädikat eines Dinges ist, sondern dessen absolute Position (vgl. 2:72f.). Sein kann folglich nicht a priori, sondern nur durch Erfahrung erkannt werden. Dann sah er sich genötigt, zwischen → Realgrund und logischem Grund zu unterscheiden (vgl. 2:85ff.; 2:171ff.): Aus der logischen Widerspruchsfreiheit folgt nicht die reale Möglichkeit eines Dinges. Damit wurde der ontologische Wahrheitsbegriff hinfällig. Schließlich hat Kant die behauptete Identität von Dasein (Realität) und Vollkommenheit durch den Nachweis der „Realrepugnanz" (vgl. 2:85ff.) bzw. der negativen Größen (vgl. 2:198) als unhaltbar erwiesen.

Demzufolge kommt nämlich die Harmonie und Regelmäßigkeit des Weltlaufs überhaupt erst dadurch zustande, dass Realitäten sich wie positive und negative Größen bzw. Kräften zueinander verhalten, sich also gegenseitig einschränken und aufheben, um Neues hervorzubringen: „Überdem besteht in diesem Conflictus der entgegengesetzten Realgründe gar sehr die Vollkommenheit der Welt überhaupt […] Und es ist immer ein großer Mißverstand, wenn man die Summe der Realität mit der Größe der Vollkommenheit als einerlei ansieht" (2:198).

Aus ontologischer Perspektive könnten Kant zufolge die Bestimmungen *unum*, *verum*, *bonum* bestenfalls „tautologische Sätze" (KrV B 113) ergeben: „daß jedes Ding ein Ding sey, daß ihm das zukomme, was ihm zukommt, und daß ihm alles zukommt, was ihm zukommt" (28:631). Die *KrV* zeigt aber, dass die Tradition fälschlich als ontologische Bestimmungen genommen hat, was tatsächlich notwendige Bedingungen der Erkenntnis sind. Damit wir ein → Ding erkennen können, ist es nämlich nötig, dieses unter einen Begriff zu bringen. Aber „das Kriterium der Möglichkeit eines Begriffs (nicht des Objects derselben) [ist] die Definition, in der die *Einheit* des Begriffs, die *Wahrheit* alles dessen, was zunächst aus ihm abgeleitet werden mag, endlich die *Vollständigkeit* dessen, was aus ihm gezogen worden, zur Herstellung des ganzen Begriffs, das Erforderliche desselben ausmacht" (KrV B 115). Es sind also die Kategorien der → Einheit, → Vielheit, → Allheit, die bei jeder Begriffsbestimmung im Spiel sind und in dem scholastischen Satz „falsch gedolmetscht" (KrV B 113), d. h. für Bestimmungen der Dinge überhaupt genommen wurden, anstatt als „logische Regeln der Übereinstimmung der Erkenntniß mit sich selbst" (KrV B 116).

Weiterführende Literatur

Bärthlein, Karl: „Von der ‚Transzendentalphilosophie der Alten' zu der Kants", in: Archiv für Geschichte der Philosophie 58, 1976, 353–392.

Leisegang, Hans: „Über die Behandlung des scholastischen Satzes: ‚Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum', und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft", in: Kant-Studien 20, 1915, 403–421.

Eckart Förster

Unveränderlich(keit)

Unveränderlich ist, was keiner Veränderung und keinem → Wechsel unterworfen ist: „Unveranderlich heißt etwas entweder, sofern es gar nicht in der Zeit existirt (Gott), oder, so fern es gar nicht nach seiner Existenz betrachtet wird (die Wesen der Dinge). Das ist die nominale Unveränderlichkeit und muß gar nicht gebraucht werden. Die reale Unveranderlichkeit ist blos an Erscheinungen. An ihnen aber [ist sie] blos relativ, nicht absolut“ (18:356). (Gelegentlich bezeichnet Kant die Dinge an sich, weil sie nicht zeitlich sind, aber auch als *weder* veränderlich *noch* unveränderlich; vgl. 10:134; 17:395). Kant notiert dazu des Weiteren: „In ansehung des Daseyns kann kein Ding veränderlich seyn, denn das nicht seyn ist keine Veränderung“ (17:535). Weitere wichtige Stellen: 2:47–49; 2:85; 2:89; 2:201–204; KrV A 170f. / B 212f.; KrV A 476 / B 504; KrV A 689–682 / B 717–720; 5:50f.; 5:67; 5:70f.; 5:107f.; 5:257; 5:356; 7:48; 8:164; 8:235–239; 8:251; 9:115; 9:119; 10:134; 15:275; 15:389; 16:310; 16:327f.; 16:390; 17:394; 17:447; 17:534; 17:723; 18:204; 18:288f.; 18:291f.; 18:359f.; 18:426; 18:429; 18:549f.; 21:479; 23:119.

Verwandte Stichworte

Veränderung; Gott; Noumenon/Phaenomenon; Ding an sich

Philosophische Funktion

Kant nennt folgende Beispiele für unveränderliche Dinge: Gott (vgl. 2:47–49; 2:85; 2:89; 8:235–239; 18:426; 18:429; 18:549), die Quantität der → Substanz im Raum (vgl. KrV B 224f.; KrV A 186–188 / B 230f.; 5:541f.), die → Naturgesetze (vgl. KrV A 471 / B 499 Anm.), die Spezies (Naturgattungen, vgl. 8:164), die moralische Gesinnung eines Menschen (vgl. 5:50; 5:67f.), die höhere moralische Ordnung der Dinge (vgl. 5:107f.), das Maß des Absolut-Ganzen in der Beurteilung des Erhabenen (vgl. 5:257), die Form des durch das moralische Gefühl kultivierten echten Geschmacks (vgl. 5:356), die eigentliche Religion (vgl. 7:48), das Notwendige (vgl. 9:119), wesentliche Merkmale (vgl. 16:310; 16:327), → Gewissheit (vgl. 18:288), das „Intellectuale“ (vgl. 18:360), die Schmelztemperatur von Wasser (vgl. 21:479) und die tugendhafte → Maxime in Befolgung der Pflicht (vgl. 23:119).

Kenneth R. Westphal

Unvernunft

Das logische Merkmal der Unvernunft ist die „Regellosigkeit“, weil jede „Erkenntniß und ein Ganzes derselben“ einer „Regel gemäß sein“ muss (9:139). In der *Anthropologie* kennt Kant zudem eine „*positive Unvernunft*“ als Moment des „*Aberwitz[es]*“, der als „Krankheit einer gestörten *Vernunft*“ verstanden wird: hier ist die Unvernunft gerade nicht Regellosigkeit, sondern „eine *andere* Regel, ein ganz verschiedener Standpunkt“, aus welchem die Seele „alle Gegenstände anders sieht“ (7:215f.). Weitere wichtige Stellen: 16:94f.; 16:780.

Verwandte Stichworte

Chaos; Gemütsstimmung

Philosophische Funktion

Aus der logischen Identifikation der Unvernunft mit der Regellosigkeit ergibt sich im Umkehrschluss ein positiver Leitfaden für die formale Grundstruktur rationaler → Erkenntnis; so heißt es in der *KrV*, der „Satz: nichts geschieht durch ein blindes Ungefähr *(in mundo non datur casus)*“, sei „ein Naturgesetz *a priori*“, weil ohne eine „Regel des nothwendigen Daseins […] gar nicht einmal Natur stattfinden würde“ (KrV B 280). Dementsprechend wendet sich Kant bereits in der *Theorie des Himmels* gegen die antike Lehre einer Weltentstehung „aus dem ungefähren Zufalle“, weil hier die „Ungereimtheit“ zu beobachten ist, dass „die Vernunft wirklich aus der Unvernunft“ hergeleitet wird (1:227; vgl. 1:331).

Axel Hutter

Unwissenheit

Unwissenheit ist ein Mangel an → Kenntnissen oder → Erkenntnissen (vgl. 9:44). Ihre Ursache ist entweder in den „Sachen“ oder in der „Bestimmung und Grenzen meiner Erkenntniß“ begründet (KrV A 758 / B 786). Weitere wichtige Stellen: KrV A 575 / B 603; KrV A 758 / B 786; KrV B XXIX; 2:94; 2:351f.; 2:250; 2:353; 4:274; 6:387; 7:133; 7:204; 7:228; 8:11; 8:115; 8:136; 8:396; 9:44f.; 9:53f.; 9:57; 9:78; 9:497; *Refl.* 1508, 15:821; *Refl.* 1947, 16:166; *Refl.* 1958, 16:172; *Refl.* 2002, 16:191; *Refl.* 2010f., 16:194; *Refl.* 2013, 16:195.

Verwandte Stichworte
Irrtum; Dummheit; Erkenntnis; Kenntnis

Philosophische Funktion
Unwissenheit ist entweder subjektiv oder objektiv; diese wiederum entweder „*material*[]“ oder „*formal*[]“. In ersterem Sinne besteht sie in einem „Mangel“ an „historischen“ Kenntnissen (also an Kenntnis der Fakten bzw. Sachverhalte; → Erkenntnis, historische), in zweitem in einem „Mangel an rationalen Erkenntnissen“. Auch in subjektiver Hinsicht gibt es zweierlei Arten der Unwissenheit: zum einen die „gelehrte“ bzw. „*scientistische*“ und zum anderen die „*gemeine*“. Im Unterschied zur gemeinen Unwissenheit weiß die gelehrte, dass sie unwissend ist (9:44). Die Unwissenheit in Dingen, „deren Kenntnis *über* unseren Horizont“ geht, ist „[u]*ntadelhaft*“; „*erlaubt*“ kann sie in Ansehung des „speculativen Gebrauchs unserer Erkenntnißvermögen“ sein, wenngleich die Gegenstände zwar „*nicht über*, aber doch *außer* unserem Horizonte liegen“; „[s]*chändlich*“ ist sie hingegen in Dingen, „die zu wissen uns sehr nöthig und auch leicht ist“ (9:45). Ob Unwissenheit nicht zufällig sondern „schlechthin nothwendig“ ist, lässt sich nicht „empirisch“ durch „*Beobachtung*“, sondern nur „kritisch, durch *Ergründung* der ersten Quellen unserer Erkenntniß“ feststellen. Ist die Unwissenheit hinsichtlich des Objekts möglicher Erkenntnis zufällig, so muss sie durch eine „*dogmatisch*[e]“ Untersuchung behoben werden, ist sie es hinsichtlich der „Grenzen […] mögliche[r] Erkenntniß“, muss sie „*kritisch*“ behoben werden. Ob Unwissenheit zufällig oder notwendig ist, kann nur nach „Gründen a priori“ entschieden werden (KrV A 758 / B 786).

Von der Unwissenheit unterschieden ist der Irrtum. Dieser ist der „wahre[n] Erkentnis“ „contrarie entgegengesetzt“, jene „negativ[]“ (*Refl.* 1947, 16:166). Zwar gibt es notwendige Unwissenheit, doch keine notwendigen Irrtümer, denn in den „Gesetzen“ und „*Schranken*“ des → Verstandes kann zwar die „Ursache der *Unwissenheit*“ liegen, nicht aber der Grund eines Irrtums (9:53; vgl. 8:136). Mit der Unwissenheit ist → Unschuld verbunden (vgl. 8:115; 9:497; 7:133).

Zwar ist Unwissenheit keine Dummheit (vgl. 7:204), doch ist es die Pflicht des Menschen, seine Unwissenheit „durch Belehrung“ zu mindern, „um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein“ (6:387).

Rolf Löchel

Unzufriedenheit, moralische

Moralische Unzufriedenheit ist das schmerzliche Bewusstsein der Abweichung von der → Tugend, das aus einer „Unthat“ (8:283 Anm.) entspringt. Einzige Stelle: 8:283 Anm.

Verwandte Stichworte
Unglück; Zufriedenheit; Selbstzufriedenheit; Glück, Glückseligkeit

Philosophische Funktion
Kant kommt es hier, wie bei der Erläuterung der moralischen Selbstzufriedenheit, darauf an, die moralische Motivation von aller Vermengung mit einem intellektuell verbrämten → Eudämonismus freizuhalten, der den Wunsch zur Schmerzvermeidung (bzw. zur Selbstzufriedenheit) zum Grund der Moralität zu machen versuchte. Daher betont er: „Aber dieser reinen moralischen Unzufriedenheit (nicht aus den für ihn nachtheiligen Folgen der Handlung, sondern aus ihrer Gesetzwidrigkeit selbst) ist nur der Tugendhafte, oder der auf dem Wege ist es zu werden, fähig. Folglich ist sie nicht die Ursache, sondern nur die Wirkung davon, daß er tugendhaft ist; und der Bewegungsgrund tugendhaft zu sein konnte nicht von diesem Unglück (wenn man den Schmerz aus einer Unthat so nennen will) hergenommen sein“ (8:283 Anm.).

Bernward Grünewald

Üppigkeit

→ Luxus, Üppigkeit

Urbild/Nachbild

Das Urbild einer bestimmten Sache ist eine singuläre Vorstellung oder ein Muster der Sache in höchster → Vollkommenheit, welche als Maßstab dient, um Nachbilder des Urbilds – das heißt weniger vollkommene Exemplare der Sache oder aber Vorstellungen von diesen – her-

vorzubringen oder hinsichtlich des Grades ihrer Vollkommenheit zu bewerten. Wichtige Stellen: KrV A 313ff. / B 370ff.; KrV A 568ff. / B 596ff.; KrV A 577f. / B 605f.; KrV A 838f. / B 866f.; 5:43; 5:128f.; 5:231ff.; 5:321f.; 5:418f.; 6:61ff.; 6:119; 8:391; 18:51; 18:434f.; 18:599; 28:577.

Verwandte Stichworte
Ideal; Idee, regulative; Platon

Philosophische Funktion
Kant führt die Unterscheidung zwischen Urbild und Nachbild im Rahmen einer kritischen Auseinandersetzung mit der Philosophie Platons ein. Für Platon, so Kant, ist ein Urbild „eine *Idee des göttlichen Verstandes*, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung“ (KrV A 568 / B 596; vgl. KrV A 313ff. / B 370ff.; 8:391). Kant lehnt es zwar ab, dass platonische Ideen diese „schöpferische […] Kraft“ haben (KrV A 569 / B 597), d. h. in irgendeiner Weise Ursache für die Existenz oder Beschaffenheit von in Raum und Zeit befindlichen unvollkommenen Exemplaren einer Art sind, er gesteht aber zu, dass „die menschliche Vernunft […] Ideale enthalte“ (KrV A 569 / B 597), wobei ein Ideal „die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens“ (5:232) ist. Auch wenn wir nicht zeigen können, dass Ideale *objektive Realität* haben, d. h. dass ihnen wirklich existierende Gegenstände entsprechen, können sie als Urbilder fungieren, die „*praktische* Kraft (als regulative Principien)“ haben (KrV A 569 / B 597). Kant gibt verschiedene Beispiele für Ideale bzw. Urbilder und deren regulative Funktion:

(1) In theoretischer Hinsicht dient uns das →transzendentale Ideal, d. h. der Begriff von Gott als dem *ens realissimum*, als regulative Idee bei der Bestimmung empirischer Gegenstände, weil es „das Urbild (*Prototypon*) aller Dinge [ist], welche insgesammt als mangelhafte Copeien (*ectypa*) den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen und, indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen“ (KrV A 578 / B 606).

(2) In moralischer Hinsicht ist zum Beispiel „der Weise (des Stoikers) […] ein Ideal, d. i. ein Mensch, der bloß in Gedanken existirt, der aber mit der Idee der Weisheit völlig congruirt […] [und uns] zum *Urbilde* der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes [dient]; und wir haben kein anderes Richtmaß unserer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurtheilen und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können“ (KrV A 569 / B 597; vgl. KrV A 315 / B 372; 5:43).

(3) Im Bereich der Ästhetik dient dem bildenden Künstler die „ästhetische Idee (Archetypon, Urbild)“ als Vorbild, um in der Plastik und der Malerei eine „Gestalt […], welche den Ausdruck derselben ausmacht (Ektypon, Nachbild)“ hervorzubringen (5:322; vgl. 5:232).

(4) Theologisch interpretiert Kant den Gedanken, dass Gott der Menschheit seinen Sohn sendet, so, dass Gott den Menschen damit ein „Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit“ (6:119; vgl. 6:61) bzw. ein „*Urbild aller Moralität*“ (28:577) gibt, an dem sie ihr Handeln orientieren sollen (vgl. 18:599).

Weiterführende Literatur
Heimsoeth, Heinz: Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Bd. 3, Berlin u. a.: de Gruyter 1966, insbes. 31–43.

White, David A.: „Kant on Plato and the Metaphysics of Purpose“, in: History of Philosophy Quarterly 10, 1993, 67–82.

Tobias Rosefeldt

Urgrund

Der Urgrund ist bzw. den Urgrund enthält →Gott im Verhältnis zu „alle[n] andere[n] Dingen“ (KrV A 631 / B 659) und zur „systematischen Einheit der Welt“ (KrV A 697 / B 725), insofern er das →*ens realissimum* ist und die Welt *ex nihilo* erschaffen hat, wovon im Rahmen des regulativen Vernunftgebrauchs im Modus einer →Als-ob-Annahme ausgegangen wird (vgl. KrV A 678 / B 706). Weitere wichtige Stellen: KrV A 587 / B 615; KrV A 641 / B 669; 5:142; 5:402f.; 6:342; 8:182; 8:201; 8:361f. Anm.; 8:391; 21:145.

Verwandte Stichworte
Schöpfung; Intelligenz, oberste; ens realissimum

Philosophische Funktion

Im Gegensatz zur Auffassung → Spinozas ist Gott für Kant nicht nur von der Welt verschieden, sondern auch nicht *causa sui*; vielmehr ist er unverursacht und enthält, jeweils unbeschränkt, den Inbegriff an Realitäten, d. h. positiver, instanziierbarer Eigenschaften. Daher scheint er sich als Instanziation absolut notwendiger Existenz zu eignen (vgl. 5:402f.). Gott als Urgrund ist, in der Sprache der scholastischen Metaphysik formuliert, für Kant auch die erste Materialursache der Welt, weil er sie nicht aus einem ihm anderweitig vorgegebenen Material formt. Da wir Kant zufolge allerdings zwischen formaler und realer → Möglichkeit sowie zwischen realer Möglichkeit und → Dasein unterscheiden müssen, letzteres allerdings nur im Hinblick auf die formalen und materialen Bedingungen der Erfahrungserkenntnis geschehen kann, ist die Behauptung der Existenz Gottes und damit eines Urgrundes der Welt im Sinne der schematisierten Kategorie der Existenz unzulässig (vgl. 5:397). Im Rahmen des regulativen theoretischen Vernunftgebrauchs sowie des praktischen → Vernunftgebrauchs darf allerdings mit der Annahme operiert werden, Gott fungiere als Urgrund der Welt (vgl. KrV A 678 / B 706; 5:142; 5:455; 8:361f. Anm.). Von besonderer Bedeutung sind dabei → Naturzwecke, die eine Unterordnung des mechanischen unter das teleologische Prinzip nahelegen, was uns angesichts der Beschaffenheit des menschlichen → Verstandes zwar auf einen Urgrund verweist, jedoch keine Erkenntnisse über dessen wirkliche Beschaffenheit liefern kann (vgl. 5:375), sondern vielmehr auf das allgemeine Prinzip der reflektierenden Urteilskraft führt (vgl. 5:414).

Darüber hinaus gebraucht Kant diesen Terminus in der Rechtslehre, in der der „Gesammtwille[] des Volkes" als „Urgrund aller öffentlichen Verträge" (6:342) bezeichnet wird. Im Hintergrund steht hier Kants These, nach der die Übereinstimmung mit dem → allgemeinen Willen das unhintergehbare Kriterium legitimer → Gesetzgebung ist.

Wolfgang Ertl

Urmutter

Den Begriff der Urmutter erörtert Kant im Zusammenhang seiner Kritik an der Theorie, der zufolge alle Lebewesen von einer „gemeinschaftlichen Urmutter" (5:418) abstammen. Weitere wichtige Stellen: 2:429f.; 5:419f.; 8:54; 8:97.

Verwandte Stichworte

Erzeugung; Gattung; Reinhold, Karl Leonhard

Philosophische Funktion

Kant behandelt an verschiedenen Stellen die Theorie, dass alle Arten von Lebewesen auf einen gemeinsamen mütterlichen Ursprung oder eine „gemeinschaftliche[] Urmutter" (5:418) zurückgehen. In der *KU* nennt er dies „ein gewagtes Abenteuer der Vernunft" (5:419 Anm.), das – falls es nicht völlig unmöglich ist – aller Erfahrung widerspricht und dem mit Skepsis begegnet werden soll, besonders weil es einer zentralen Voraussetzung teleologisch geleiteter Forschung zuwider zu laufen scheint (vgl. 5:419f. Anm.). In früheren Schriften wendet er sich entschieden gegen diese These, die das Prinzip der Konstanz der Arten zu verletzen scheint. Die Bedeutsamkeit dieses Punktes wird in *Racen* (vgl. 2:429f.) betont und wird sowohl in der *Rez. Herder* (vgl. 8:54) als auch in *Menschenrace* (vgl. 8:97) wiederholt. Es geht hier sowohl um → Herders zu ‚plastischen' Begriff des → Bildungstriebs, der die Grenzlinie zwischen der Vernunft und dem Irrationalen zu durchbrechen droht, als auch um Kants lang anhaltenden Widerstand gegenüber monistischen Reduktionen der Erfahrung auf Materie allein. Mit Bedacht insistiert er noch in der *KU*, dass das Organische nicht vom Anorganischen abgeleitet werden kann. Selbst wenn wir davon ausgehen, dass die Existenz einer Urmutter in den Bereich des Möglichen fällt, erklärt ihre Annahme nicht die Entstehung der Arten; stattdessen verschiebt sie lediglich die Kausalkette zu einer unerklärbaren Prädisposition im gemeinsamen mütterlichen Ursprung zurück (vgl. 5:419f.).

Die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit der Annahme einer „gemeinschaftlichen Urmutter" (5:418) ist ein zentraler früher Streitpunkt zwischen Kant und → Karl Leonhard Reinhold.

Susan Shell
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Ursache

In seiner definitorischen Begriffsbestimmung von Ursache schließt sich Kant im wesentlichen der

Schulmetaphysik an; so ist Ursache für Kant der → Grund der Wirklichkeit einer Entität oder einer quantitativen oder aber qualitativen Änderung ihrer Bestimmungen. Ursache ist der kausale Grund von etwas, d. h. die *causa efficiens* gemäß der aristotelischen Terminologie. Ursache ist ein Relationsbegriff, der notwendig auf den Begriff der → Wirkung bezogen ist. Die wesentliche Eigenschaft der Ursache ist ihre → Kausalität, d. h. ihre Wirksamkeit. Die Wirksamkeit einer Ursache, wenn sie einer → Substanz zugeschrieben wird, ist → Kraft. Kant unterscheidet einerseits zwischen bedingten und unbedingten Ursachen und andererseits zwischen Ursachen in der Erscheinung und intelligiblen Ursachen. Wichtige Stellen: KrV A 189–218 / B 232–265; KrV A 227f. / B 279f.; KrV A 444–451 / B 472–479; KrV A 532–558 / B 560–586; 4:310–313; 4:443–558; 4:460; 5:15ff.; 5:42–50; 5:89ff.; 5:93ff.; 5:183; 5:195 Anm.; 5:219; 5:359; 5:372; 5:398; 5:410; 5:475ff.; 5:483ff.

Verwandte Stichworte

Kausalität; Kausalität, aus Freiheit / der Natur; Wirkung

Philosophische Funktion

In vorkritischer Zeit wird der Begriff der Ursache von Kant im Rahmen der schulphilosophischen Lehre des → Satzes vom Grund problematisiert. Für den vorkritischen Kant ist eine Ursache in einem Kausalgeschehen ein → Realgrund, d. h. Grund der Existenz einer Folge im Unterschied zum Idealgrund als dem logischen Grund oder dem Erkenntnisgrund (vgl. 2:202f.). Kant kritisiert insbesondere an → Crusius, dass er den Realgrund als eine Spezifikation des Idealgrundes versteht und so nicht hinreichend zwischen Ideal- und Realgrund unterscheidet. Denn Crusius nimmt an, dass ein Urteil über ein kausales Verursachungsgeschehen wie die Relation der Identität allein nach dem → Satz vom zuvermeidenden Widerspruch eingesehen werden könne. Demgegenüber unterscheidet Kant zwischen dem logischen Idealgrund und dem Realgrund bzw. der wirkenden Ursache. Danach kann die Wahrheit von Urteilen über den Idealgrund einer Sache durch den Satz vom zuvermeidenden Widerspruch eingesehen werden, Urteile aber über den Realgrund von etwas, d. h. über die kausale Ursache aber nicht. In kritischer Zeit übt Kant ähnliche Kritik an → Johann August Eberhard (vgl. 8:195ff.), obwohl er den Begriff des Realgrundes nicht mehr verwendet, da er unter Ursache nun ein im transzendentalen Sinne formal bestimmtes Relat versteht, im Unterschied zu materialen Bestimmungen, die im Realgrund mitgedacht werden. Der Begriff der Ursache findet beim vorkritischen Kant sonst vor allem im Rahmen von naturphilosophischen Untersuchungen zur → Mechanik (vgl. 1:34ff.) und in seiner Auseinandersetzung mit den schulphilosophischen Problemen des → Commerciums der Substanzen und des Verhältnisses von → Seele und → Körper Verwendung (vgl. 1:412ff.).

In kritischer Zeit gewinnt der Begriff der Ursache eine spezifisch transzendentalphilosophische Bedeutung im Zusammenhang der → Kategorie der Kausalität und Dependenz. Zufolge der zweiten *Analogie der Erfahrung* in der *KrV* (vgl. KrV A 189–211 / B 232–256) ist Ursache dasjenige, was als Grund einer Zustandsänderung einer Substanz vorausgesetzt werden muss, wenn ein Wechsel von Vorstellungen objektiv sein soll, d. h. auf ein → Objekt bezogen wird, wodurch er allererst Objekt der → Erfahrung wird: Eine sukzessive Folge verschiedener → Wahrnehmungen A und B kann überhaupt nur auf ein Objekt bezogen werden, d. h. als Wechsel von Bestimmungen eines Objekts bestimmt werden, wenn sie durch die Kategorie der Kausalität gedacht wird. Durch die Synthesisregel der Kausalitätskategorie wird die logische Grund-Folge-Beziehung, die in der Urteilsfunktion des → hypothetischen Urteils gedacht wird, als die durch ein Gesetz notwendig gemachte Relation von Ursache und Wirkung gedacht, wenn dadurch Anschauungsmannigfaltiges als Objekt bestimmt wird. Eine sukzessive Folge von Wahrnehmungen A und B wird dann als objektive Bestimmung von Ursache und Wirkung, d. h. als objektiver Kausalzusammenhang bestimmt, wenn das Anschauungsmannigfaltige gemäß der Regel verbunden wird, die in der Kategorie der Kausalität gedacht wird. Die Kategorie der Kausalität ist die Bedingung dafür, eine Wahrnehmungsfolge einer Substanz als Zustandsänderung von Z_1 zu Z_2 zuzuschreiben. Durch diese Regel wird die Zustandsänderung als notwendig gedacht, in dem Sinne, dass die Ursache die Änderung notwendig machte, dass also bei gegebener Ursache die Wirkung notwendig eintreten musste (vgl. KrV B 168). Dabei gilt für die Zeitordnung von Ursache und

Wirkung, dass die Ursache zeitlich vor oder zugleich, niemals aber nach der Wirkung auftreten kann. Da die Zeitordnung der Kausalrelation der Kausalordnung folgt, wird die Ursache als zeitlich zugleich oder vor der Wirkung in die Zeitreihe gesetzt. In der zweiten Analogie bestimmt Kant die Ontologie der Kausalrelation nicht, d. h. er lässt es weitgehend offen, welche Art von Entität in den Erscheinungen als Ursache zu bestimmen ist, etwa Substanzen selbst, Zustände von Substanzen oder aber Ereignisse. An einigen Stellen legt Kant nahe, dass Zustände Ursachen sind (vgl. KrV A 278 / B 234), Formulierungen einiger Beispiele von Kausalereignissen dagegen weisen darauf hin, dass Substanzen selbst als Ursachen zu bestimmen sind, wie etwa im Sonnenbeispiel der *Prolegomena* die Sonne oder ihr Licht als Ursache der Steinerwärmung bezeichnet werden (vgl. 4:301 Anm.; 4:312). Kants Formulierung besagt, dass die Ursache in dem Zustand, der der Wirkung vorausgeht, vorausgesetzt werde (vgl. KrV A 198 / B 243). Der Grund für Kants Unbestimmtheit bezüglich dieser ontologischen Frage ist: Da Substanz und → Inhärenz Relationsbestimmungen sind, so dass Substanz oder aber → Zustand einer Substanz zu sein eine relationale und keine absolute Bestimmung ist, hängt es von der Beschreibung eines Kausalereignisses ab, ob eine Substanz oder ihr Zustand Z_1 als Ursache gelten soll. Da zufolge der Kategoriendeduktion das Verhältnis von Substanz und Inhärenz in der Zeit bestimmbar sein muss, kann man – allerdings über den kantischen Begriffsrahmen hinaus, da Kant anstatt von ‚Ereignissen' eher unterminologisch von ‚Begebenheiten' spricht, jedoch ohne Widerspruch zur kantischen Konzeption – auch Ereignisse als Ursachen betrachten, wie etwa das zeitlich ausgedehnte Ereignis der aufgehenden Sonne und das Bescheinen eines ihr ausgesetzten Steines Ursache seiner Erwärmung ist. Dies ist Kants Begriff von der „Ursache in der Erscheinung" (KrV A 419f. / B 446f.).

Davon unterscheidet Kant die intelligible Ursache: er versteht darunter eine Ursache, die nicht Gegenstand von Erfahrung sein, sondern nur vom Intellekt gedacht werden kann und daher zufolge der transzendentalphilosophischen Erkenntnisrestriktion kein Gegenstand einer möglichen Erkenntnis ist (vgl. KrV A 494 / B 522). Als intelligible Ursache bestimmt Kant etwa das „transscendentale[] Object" (das die „intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt" ist, KrV A 494 / B 522) oder aber die letzte Ursache der Existenz der Welt überhaupt (vgl. KrV A 564 / B 592), vor allem aber den in praktischer Hinsicht transzendental notwendigen Gedanken einer rein intellektuellen Ursache freier → Handlungen (vgl. 5:75). Von entscheidender Bedeutung für Kants Konstruktion der dritten kosmologischen → Antinomie in der *KrV* sowie damit verbunden für seine Theorie der → Freiheit ist die Unterscheidung von bedingten und unbedingten Ursachen. Unter einer bedingten Ursache versteht Kant eine Ursache, die selbst wiederum Wirkung einer ihr vorausgehenden Ursache ist. Eine unbedingte Ursache ist dagegen nicht selbst durch eine weitere Ursache bedingt. Dabei ist Freiheit nur möglich, wenn unbedingte Ursachen möglich sind: „die Ursache und die unbedingte Causalität der Ursache in der Erscheinung [heißt] die Freiheit, die bedingte dagegen […] im engeren Verstande Naturursache" (KrV A 419 / B 447). Dies bedeutet nicht, dass die Kausalität unbedingter Ursachen keinem Gesetz gemäß sein darf, sie unterliegt vielmehr dem → Sittengesetz.

Weiterführende Literatur

Harper, William A. / Meerboote, Ralf (Hg.): Kant on Causality, Freedom and Objectivity, Minnesota: University of Minnesota Press 1984.

Melnick, Arthur: Kant's Analogies of Experience, Chicago, London: University of Chicago Press 1973.

Watkins, Eric: Kant and the Metaphysics of Causality, Cambridge: Cambridge University Press 2006.

Kristina Engelhard

Ursprung

Unter ‚Ursprung' (in Kants lat. Schriften *origo* oder *ortus*) – wichtig ist insbesondere auch das hiervon abgeleitete Prädikat ‚ursprünglich' – versteht Kant den Ausgangspunkt einer → Bewegung (vgl. 1:19) oder eines Prozesses, der zwar nicht erste Ursache sein muss, dem aber dennoch der Charakter des Auslösens eines neuen Zustandes zukommt, also → Anfang ist. So unterscheidet Kant zwischen Ursprung aus etwas (d. h. → Veränderung), und „Ursprung aus Nichts" (KrV A 206 /

B 251). Eine Veränderung, bei der der „Ursprung als Wirkung von einer fremden Ursache“ stammt, ist „Schöpfung“, die aber „unter den Erscheinungen nicht zugelassen werden kann“ (KrV A 206 / B 251). Durch die zusätzliche Qualifikation „erster Ursprung“ ist ein Anfang ausgezeichnet, der keine weitere Ursache hat (vgl. 1:227; 1:400; KrV A 78 / B 103; 5:389). Weitere wichtige Stellen: 1:19; 1:191; 1:229; KrV A 694 / B 722.

Verwandte Stichworte
Quelle; Ursache; Anfang (in der Zeit, des Raums)

Philosophische Funktion
In vorkritischer Zeit hat der Begriff des Ursprungs bei Kant philosophische Relevanz im Kontext der naturphilosophischen Frage nach dem Ursprung der Erde (vgl. 1:185), der Welt (vgl. 1:237), des Weltbaues (vgl. 1:229), der Kometen, Monde und Planeten (vgl. 1:261) oder aber auch der Berge (vgl. 1:441). In metaphorischer Bedeutung hat Ursprung bei Kant dann in der kritischen Zeit philosophische Relevanz in seinen zentralen Fragen nach dem Ursprung bestimmter Begriffe oder Grundsätze (vgl. KrV B 5; KrV A 299 / B 355): etwa nach dem Ursprung unserer Erkenntnis insgesamt (vgl. KrV A 56 / B 80; KrV A 333 / B 390), der Kategorien (vgl. 4:330), unserer Vorstellungen (vgl. 4:291), der „sittlichen Begriffe und Gesetze“ (6:221), des Bösen (vgl. 6:39) der „Allgemeinheit eines ästhetischen Urtheils“ (5:213) sowie der Ordnung der Natur (vgl. 4:322). Die Aufsuchung des Ursprungs hat die Funktion, die Vollständigkeit der Prinzipien zu gewährleisten, ihre Systematizität sowie den Umfang ihrer Anwendung zuverlässig bestimmen zu können (vgl. KrV A 338 / B 396; KrV B 5; KrV B 80; KrV B 127; KrV B 159; KrV A 321 / B 378; KrV A 725 / B 753).

Weiterführende Literatur
Rosales, Alberto: Sein und Subjektivität bei Kant: Zum subjektiven Ursprung der Kategorien, Berlin u. a.: de Gruyter 2000.

Kristina Engelhard

Urstoff

Der „Urstoff aller Dinge“ (1:228) ist die gemeinschaftliche Materie, aus deren interner Bewegung sich die Galaxien, Sonnensysteme und Planeten gebildet haben. Diesen „elementarischen Grundstoff“ (1:263) nennt Kant auch „Äther“ (4:564), „Wärmestoff“ oder „materia primaria“ (21:605). Weitere wichtige Stellen: 1:226; 8:74; 21:219; 21:223; 22:196; 22:351; 22:429; 22:462; 22:561.

Verwandte Stichworte
Äther; Grundstoff; Wärmestoff

Philosophische Funktion
Bei seinem Bestreben, die Entstehung des → Universums und seiner Körper mechanisch zu erklären, muss Kant einen „ersten Zustand der Natur“ voraussetzen, den er mit der „allgemeinen Zerstreuung des Urstoffs aller Weltkörper“ identifiziert (1:226). Es sei „sehr wahrscheinlich […], daß der Urstoff aller Weltkörper in dem ganzen weiten Raume, worin sie sich jetzt bewegen, Anfangs dunstförmig verbreitet gewesen, und sich daraus nach Gesetzen zuerst der chemischen, hernach und vornehmlich der kosmologischen Attraction gebildet haben“ (8:74). Der späte Kant nimmt an, dass der „sich innerlich selbst bewegende Urstoff als in einer bestandig oscillirenden Bewegung begriffen gedacht werden“ kann (22:561).

Hubertus Busche

Urteil

Ein „Urtheil[] überhaupt“ – schreibt Kant in der Vorrede zu den *MAN* – sei nach einer „genau bestimmten Definition“ eine „Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objects werden“ (4:475 Anm.). Diese Definition führt § 19 der *KrV B* wie folgt aus: „Wenn ich aber die Beziehung gegebener Erkenntnisse in jedem Urtheile genauer untersuche und sie als dem Verstande angehörige von dem Verhältnisse nach Gesetzen der reproductiven Einbildungskraft (welches nur subjective Gültigkeit hat) unterscheide, so finde ich, daß ein Urtheil nichts andres sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur *objectiven* Einheit der Apperception zu bringen“ (KrV B 141; vgl. *Refl.* 3055, 16:634; *Refl.* 5923, 18:387; *Refl.* 5933, 18:392; Refl. 5934, 18:393). Die *KrV A* enthält lediglich Ansätze zu dieser Definition, indem sie erklärt: „Das Urtheil ist also die mittelbare Erkenntniß eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben“

(KrV A 68 / B 93; vgl. *Refl.* 3047, 16:631); und: „Alle Urtheile sind demnach Functionen der Einheit unter unseren Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntniß des Gegenstandes gebraucht, und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden“ (KrV A 69 / B 94). Mit dem, was Kant hier ‚Funktion‘ nennt, ist eine → Verstandeshandlung gemeint, „die alle übrige [Verstandeshandlungen] enthält und sich nur durch verschiedene Modificationen oder Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen“ (4:323). Weitere wichtige Stelle: 2:60.

Verwandte Stichworte

Urteile, logische Form der („Urteilsform“); Urteil, logische Funktion des Verstandes im; Regel; Denken

Philosophische Funktion

1 Die genau bestimmte Definition des Urteils

Kants Ansicht, dass zur Form des Urteils der Bezug auf ein Objekt gehört – wie es die Überschrift zu *KrV* § 19 mit den Worten „*Die logische Form aller Urtheile besteht in der objectiven Einheit der Apperception der darin enthaltenen Begriffe*“ (KrV B 140) zum Ausdruck bringt, findet ihre Grundlage in der Urteilsdefinition der *KrV B*. Nach dieser Definition unterscheidet sich das Urteil von bloßer → Assoziation durch seinen Anspruch auf objektive Geltung. Auf ihn „zielt das Verhältnißwörtchen *ist* in denselben [d. h. in den Urteilen], um die objective Einheit gegebener Vorstellungen von der subjectiven zu unterscheiden. Denn dieses bezeichnet die Beziehung derselben auf die ursprüngliche Apperception und die *nothwendige Einheit* derselben, wenn gleich das Urtheil selbst empirisch, mithin zufällig ist, z. B. die Körper sind schwer. […] Dadurch allein wird aus diesem Verhältnisse *ein Urtheil*, d. i. ein Verhältniß das *objectiv gültig* ist und sich von dem Verhältnisse eben derselben Vorstellungen, worin bloß subjective Gültigkeit wäre, z. B. nach Gesetzen der Association, hinreichend unterscheidet. Nach den letzteren würde ich nur sagen können: wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere; aber nicht: er, der Körper, *ist* schwer; welches so viel sagen will als: diese beide Vorstellungen sind im Object, d. i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjects, verbunden und nicht bloß in der Wahrnehmung (so oft sie auch wiederholt sein mag) beisammen“ (KrV B 141f.; vgl. *Refl.* 3044, 16:629; *Refl.* 3045, 16:630f.; *Refl.* 5923, 18:386f.; → Verhältniswörtchen „ist“). Kants frühere Erläuterungen des Urteilsbegriffs sehen weitgehend vom Objektivitätsanspruch des Urteils ab und explizieren meist nur seine Einheitsfunktion, so auch noch § 22 der *Prolegomena*: „Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtsein ist das Urteil“ (4:304). Ähnlich heißt es in § 17 bzw. § 18 in Kants *Logik*: „Ein Urtheil ist die Vorstellung der Einheit des Bewußtseins verschiedener Vorstellungen oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, sofern sie einen Begriff ausmachen. […] Zu jedem Urtheile gehören als wesentliche Bestandstücke desselben *Materie* und *Form*. In den gegebenen, zur Einheit des Bewußtseins im Urtheile verbundenen Erkenntnissen besteht die *Materie* [des Urteils], in der Bestimmung der Art und Weise, wie die verschiedenen Vorstellungen, als solche, zu Einem Bewußtsein gehören, die *Form* des Urtheils“ (9:101; vgl. *Refl.* 3044, 16:629; *Refl.* 3050, 16:632; *Refl.* 3053, 16:633; *Refl.* 3060, 16:635). Man beachte allerdings auch schon Kants frühesten Ansatz in *Spitzfindigkeit* § 1: „Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen heißt *urtheilen*. Das Ding selber ist das Subject, das Merkmal das Prädicat. Die Vergleichung wird durch das Verbindungszeichen *ist* oder *sind* ausgedrückt, […]“ (2:47).

Alle von Kant unternommenen Ansätze zu einer Urteilsdefinition lassen mehr oder weniger deutlich erkennen, dass er mit der herkömmlichen, z. B. bei → G. F. Meier greifbaren Auffassung des Urteils als „Vorstellung eines logischen Verhältnisses einiger Begriffe“ (Meier, *Auszug*, § 292; vgl. *Refl.* 3032, 16:624) nicht einverstanden ist. Kant bringt seine Kritik in § 19 der *KrV* zum Ausdruck: „Ich habe mich niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urtheile überhaupt geben, befriedigen können: es ist, wie sie sagen, die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen. Ohne […] über das Fehlerhafte der Erklärung, daß sie allenfalls nur auf *kategorische*, aber nicht hypothetische und disjunctive Urtheile paßt […], mit ihnen zu zanken […], merke ich nur an, daß worin dieses *Verhältniß* bestehe, hier nicht bestimmt ist“ (KrV B 140f.).

2 Das Urteil als Grundoperation

Der Begriff des Urteils gehört zu den wichtigsten und grundlegendsten Begriffen in Kants Philosophie insgesamt. Dieser Begriff stiftet eine Verbindung zwischen allen drei *Kritiken*. Jede von ihnen hat es mit einer besonderen Art reiner (das heißt: nicht-empirischer) Urteile zu tun: Theoretische Urteile, soweit sie nicht Reflexionsurteile sind, sind dabei Hauptgegenstand der *KrV*, praktische Urteile sind Thema der *KpV*, und sowohl ästhetische als auch teleologische Reflexionsurteile werden in der *KU* behandelt. Die Kritik zielt in allen drei Fällen wesentlich auf weitere Unterscheidungen innerhalb der aufgezählten vier Arten. Die zentrale Rolle, die das Urteil in Kants Philosophie spielt, kommt darin zum Ausdruck, dass er → Verstand und → Vernunft (im weiteren Sinne dieser Wörter, nämlich als das gesamte höhere Erkenntnisvermögen verstanden) auf das „*Vermögen zu urtheilen*“ zurückführt (KrV A 69 / B 94). Ein hierin zum Ausdruck kommender Grundgedanke findet sich bei Kant schon 1762: Die „geheime Kraft“, durch die „das Urtheilen möglich wird“ und die als „das Vermögen des innern Sinnes, d. i. seine eigene Vorstellungen zum Objecte seiner Gedanken zu machen“, „blos vernünftigen Wesen eigen“ sei, sei „ein Grundvermögen im eigentlichen Verstande“ und „nicht aus einem andern abzuleiten“ (2:60). In der *KrV* wird die Auffassung des Urteilsvermögens als eines „Grundvermögen[s]“ (2:60) allerdings relativiert, da Kant dort zwar sowohl den Verstand im engeren Sinne (als das Vermögen, von Begriffen Gebrauch zu machen) als auch die Vernunft im engeren Sinne (als das Vermögen zu schließen) auf das Vermögen zu urteilen zurückführt (vgl. KrV A 69 / B 94), dieses dann aber im Rahmen der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (sowohl in *KrV A* als auch in *KrV B*) auf das Zusammenwirken von → Einbildungskraft und → Apperzeption weiter zurückführt.

3 Einteilungen in Arten des Urteils

Der bereits erwähnten Einteilung der Urteile in solche der theoretischen und praktischen Vernunft einerseits und solche der ästhetischen und teleologischen → Urteilskraft andererseits liegt der Gedanke zugrunde, dass Urteile unterschiedlichen Arten der Beurteilung dienen und dementsprechend auf unterschiedliche Weise zustande kommen: Entweder ist schon ein → Allgemeines (ein Begriff, eine Regel, ein Gesetz, ein Prinzip) gegeben, so dass, durch → Subsumtion unter das Allgemeine, → Besonderes weiter bestimmt werden kann, oder umgekehrt: Besonderes ist gegeben, wozu das Allgemeine erst noch gefunden werden soll, so dass das Besondere zum Gegenstand nicht einer Subsumtion, sondern einer → Reflexion wird (vgl. 5:179). Es gibt daher „bestimmende“ (subsumierende) und „reflectirende[]“ Urteile (5:267; vgl. 20:223; 20:243).

Reflektierende Urteile sind entweder ästhetisch oder teleologisch. → Ästhetische Urteile verbinden Objekte nicht mit einem (klassifizierenden) Begriff, sondern mit einem Gefühl des → Wohlgefallens oder Missfallens. Als empirische (materiale) „Sinnenurtheile“ sagen sie von einem Objekt Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit aus; als reine (formale) ästhetische Urteile sagen sie von einem Objekt Schönheit oder Erhabenheit aus (vgl. 5:223). „Durch die Benennung eines ästhetischen Urtheils über ein Object wird […] angezeigt, daß eine gegebene Vorstellung zwar auf ein Object bezogen, in dem Urtheile aber nicht die Bestimmung des Objects, sondern des Subjects und seines Gefühls verstanden werde“ (20:223). Teleologische Urteile verbinden Objekte mit einem (klassifizierenden) Begriff, sie sind daher – im Unterschied zu ästhetischen Urteilen – ein „*Erkenntnißurtheil*“, aber ein solches „der reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft“ (20:221), indem sie entweder auf die relative oder innere Zweckmäßigkeit des Objekts reflektieren (20:233ff.; 20:239ff.; 20:243ff.; 20:250).

Für nicht-ästhetische Urteile führt Kant in der *KU* die Bezeichnung „Erkenntnißurtheil“ ein (5:203). → Erkenntnisurteile sind entweder teleologisch oder Urteile der bestimmenden (subsumierenden) Urteilskraft. Diese Urteile teilt Kant in theoretische und praktische ein, je nachdem ob sie „ein Seyn oder Nichtseyn“ enthalten oder „ein Sollen, die Nothwendigkeit, warum etwas geschieht zu irgendeiner Absicht“ (24:936). Moralische Urteile sind reine (nicht-empirische) praktische Urteile; sie entspringen nicht, wie die ästhetischen, einem Gefühl des Wohlgefallens oder Missfallens, vielmehr bewirken sie ein solches (vgl. *Refl.* 6760, 19:152; vgl. 5:301). Auch die theoretischen Urteile der bestimmenden Urteilskraft lassen sich nach Kant in reine und empirische Ur-

teile einteilen. Die letzteren sind entweder Wahrnehmungs- oder →Erfahrungsurteile (vgl. 4:298). Reine Erkenntnisurteile sind entweder mathematisch (und als solche intuitiv) oder Urteile des reinen Verstandes (und als solche diskursiv, vgl. 4:281; KrV A 720 / B 747f.).

Nicht nur die Einteilung in reine und empirische Urteile bzw. in (streng allgemeingültige) Urteile a priori und Urteile a posteriori ist für jede der drei Kritiken grundlegend, sondern auch die in analytische und synthetische. Die Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? wird nämlich von Kant gleichermaßen auf theoretische, praktische, ästhetische und teleologische Urteile bezogen.

Grundlegend für alle drei *Kritiken* ist schließlich auch die in Kants →Urteilstafel (KrV A 70 / B 95) durchgeführte Einteilung der Urteile nach ihrer logischen Form. Diese Einteilung, nach der es jeweils drei Arten quantitativ, qualitativ, relational und modal bestimmter Urteile gibt (→Urteile, Quantität/Qualität/Relation/Modalität der), hat in der *KrV* nicht nur den heuristischen Zweck, alle Verstandeshandlungen (genauer: die Funktionen des Verstandes) und alle reinen Verstandesbegriffe (die als Kategorien „die […] objective Einheit des Bewußtseyns als Begriffe von Dingen überhaupt [vorstellen]“ (*Refl.* 3054, 16:633f.) ausfindig zu machen. Sie dient auch dem Entwurf einer Systematik der Reflexionsbegriffe sowie der →transzendentalen Ideen. Die *KU* entwirft nach dieser Einteilung eine Systematik der reinen Geschmacksurteile (vgl. 5:203–266), und die *KpV* leistet Entsprechendes für die Tafel der „*Kategorien der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen*“ (5:66).

Weiterführende Literatur

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge, Princeton: Princeton University Press 1993.

Reich, Klaus: „Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel“, in: ders.: Gesammelte Schriften, Hamburg: Meiner 2001, 3–112.

Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges ‚Begriffsschrift‘, Frankfurt/M.: Klostermann 1995.

Wolff, Michael: „Die Analyse der Erfahrung in Kants Prolegomena (§§ 20–26)“, in: Lyre, Holger / Schliemann, Oliver (Hg.): Kants Prolegomena. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt/M.: Klostermann 2012, 127–167.

Michael Wolff

Urteil, allgemeines

Ein allgemeines Urteil (z. B. ‚Alle Menschen sind sterblich‘) ist ein Urteil, dessen Gehalt die logische Form *Alle F sind G* hat (in moderner Notation: $\forall x(Fx \rightarrow Gx)$). Wichtige Stellen: KrV A 70f. / B 95ff.; KrV A 262 / B 317f.; 9:102f.

Verwandte Stichworte

Urteile, Quantität/Qualität/Relation/Modalität der; Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes im („Urteilstafel“); Urteile, logische Form der („Urteilsform“)

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet allgemeine Urteile von besonderen (‚Manche Zahlen sind prim‘) und einzelnen Urteilen (‚Aristoteles sitzt‘). Der Gesichtspunkt der Unterscheidung ist die →Quantität der Urteile: Er betrifft die Frage, ob der Umfang des Prädikats-Begriffes den des Subjekt-Begriffes ganz (wie im Falle der allgemeinen und der einzelnen Urteile) oder nur teilweise (wie im Falle der →besonderen Urteile) umfasst. Von →einzelnen Urteilen unterscheidet allgemeine Urteile, dass in Letzteren der →Subjekt-Ausdruck (z. B. ‚Menschen‘) einen größeren Umfang hat und „für viele gilt“ (KrV A 68 / B 93; vgl. KrV A 70f. / B 95ff.); anders als in allgemeinen oder besonderen Urteilen bezieht sich in einzelnen Urteilen der Subjekt-Ausdruck nicht auf vieles, sondern auf etwas Einzelnes (z. B. ‚Aristoteles‘).

Peter Baumann

Urteil, analytisches/ synthetisches

Analytisch nennt Kant Urteile, die nicht die Form *A ist A* haben und deren Verneinung einen Widerspruch enthält. Urteile, die weder analytisch sind noch einen Widerspruch enthalten noch die Form *A ist A* haben, nennt Kant synthetisch. Urteile, die nicht analytisch sind, sind demnach synthetisch oder kontradiktorisch oder tautologisch; und umgekehrt: Urteile, die weder synthetisch noch kontradiktorisch noch tautologisch sind, sind analytisch. Wichtige Stellen: KrV A 6–11 /

B 10–14; KrV A 151 / B 190f.; KrV A 154f. / B 193f.; 4:266–270; 9:111; 20:322f.

Verwandte Stichworte

synthetisch; analytisch/synthetisch; Widerspruch; Widerspruch, Satz vom

Philosophische Funktion

1 Kants Erläuterungen

Kants Einteilung der Urteile in analytische und synthetische ist in seinen eigenen Augen „in Ansehung der Kritik des menschlichen Verstandes unentbehrlich und verdient daher in ihr *classisch* zu sein" (4:270; siehe auch *Refl.* 3738, 17:279). Er hält sie für neuartig – lediglich bei → Locke finde man einen „Wink" zu ihr (4:270).

In dem zur Einleitung in die *KrV* gehörigen Abschnitt „*Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urtheile*" (KrV A 6–11 / B 10–14) erläutert er diesen Unterschied nur in Bezug auf bejahende Subjekt-Prädikat-Urteile: „In allen [bejahenden] Urtheilen, worin das Verhältniß eines Subjects zum Prädicat gedacht wird […], ist dieses Verhältniß auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädicat B gehört zum Subject A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urtheil *analytisch*, in dem andern *synthetisch*" (KrV A 6f. / B 10). Demnach heißen analytisch solche bejahenden Urteile, die „durch das Prädicat nichts zum Begriff des Subjects hinzuthun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Theilbegriffe zerfällen, die in selbigem schon, (obgleich verworren) gedacht waren" (KrV B 11). Und dementsprechend heißen synthetisch solche bejahenden Urteile, die „zu dem Begriffe des Subjekts ein Prädicat hinzuthun, welches in jenem gar nicht gedacht war, und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden" (KrV B 7). Kant schlägt aus diesem Grund als Bezeichnung für analytische Urteile den Namen „Erläuterungsurteile" und für synthetische Urteile den Namen „Erweiterungsurteile" vor (vgl. KrV B 11).

Der Unterschied zwischen beiden Urteilsarten beruht nach der angeführten Beschreibung auf einem Unterschied in dem Verhältnis, das zwischen dem → Subjekt(-begriff) und dem → Prädikat(-begriff) eines (Subjekt-Prädikat-)Urteils besteht und das in der Einleitung zur *KrV* nur undeutlich – nämlich teils in metaphorischer („was […] (versteckter Weise) enthalten ist […] liegt ganz außer dem Begriff", KrV A 6), teils in psychologisierender Ausdrucksweise („in selbigem schon (obschon verworren) gedacht", KrV A 7) – bestimmt wird. Kant scheint andeuten zu wollen, dass die Bedeutung zweier Ausdrücke, die in einem analytischen Urteil den Subjekt- bzw. den Prädikatbegriff vertreten, durch andere Ausdrücke explizierbar ist, von denen insgesamt mindestens zwei (deren einer zum Subjekt, der andere zum Prädikat gehört) dieselbe Bedeutung haben. Von einer solchen Bedeutungsidentität (die man als eingeschränkte Bedeutungsidentität des Subjekt- und Prädikatausdrucks bezeichnen kann) scheint jedenfalls die Rede zu sein, wenn Kant hinzufügt: „Analytische Urtheile (die bejahende) sind also diejenige, in welchen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch Identität, diejenige aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urtheile heißen" (KrV A 7 / B 10f.). Das von Kant angeführte Beispiel eines analytischen Urteils, „alle Körper sind ausgedehnt" (KrV A 7 / B 11), dürfte zu dieser Konsequenz nur passen, wenn der in ihm auftretende Ausdruck ‚Körper' gleichbedeutend ist mit einem Ausdruck des Typs ‚dreifach ausgedehnter Gegenstand'.

Der Gedanke, dass die Bedeutungsdidentität des Subjekt- und Prädikat-Ausdrucks analytischer Urteile uneingeschränkt sein könnte, liegt Kant dabei anscheinend fern. Dass die Form eines tautologischen (*identischen*) Urteils, *A ist A*, mit dem Erläuterungscharakter analytischer Urteile unverträglich wäre, erwähnt Kant ausdrücklich (– eine solche Erwähnung findet sich allerdings nicht in der *KrV* –): „Urtheile sind […] *analytisch*, wenn ihr Prädicat nur dasjenige klar (explicite) vorstellt, was in dem Begriffe des Subjects, obzwar dunkel (implicite), gedacht war […]. Wenn man solche Urtheile identische nennen wollte, so würde man nur Verwirrung anrichten; denn dergleichen Urtheile tragen nichts zur Deutlichkeit des Begriffs bey, wozu doch alles Urtheilen abzwecken muß, und heißen daher leer; z. B. ein jeder Körper ist ein körperliches (mit einem andern Wort, materielles) Wesen. Analytische Urtheile *gründen* sich zwar auf der Identität, und können darin aufgelöset werden, aber sie *sind* nicht identisch, denn sie

bedürfen der Zergliederung und dienen dadurch zur Erklärung des Begriffs; da hingegen durch identische, idem per idem, also gar nicht erklärt werden würde“ (20:322).

Eine weitere, und zwar nicht bloß für bejahende →Urteile geltende, Präzisierung der Bestimmung analytischer Urteile findet man in der *KrV*. Sie knüpft indirekt an den Gedanken der eingeschränkten Bedeutungsidentität an. Kant schreibt: „[…] *wenn das Urtheil analytisch ist*, es mag nun verneinend oder bejahend sein, so muß dessen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend können erkannt werden. Denn von dem, was in der Erkenntniß des Objects schon als Begriff liegt und gedacht wird, wird das Widerspiel jederzeit richtig verneint, der Begriff selber aber nothwendig von ihm bejaht werden müssen, darum weil das Gegentheil desselben dem Objecte widersprechen würde“ (KrV A 151 / B 190f.). Dieser Erklärung liegt der Gedanke zugrunde, dass erstens analytische Urteile nicht ohne Widerspruch verneint werden können und zweitens die wahre Verneinung eines widersprüchlichen Urteils schon dadurch als wahr eingesehen werden kann, dass der →Satz des Widerspruchs gilt: „Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht“ (KrV A 151 / B 190). Kontradiktorische Urteile sind nach Kant allerdings nicht schon deshalb, weil sie nicht analytisch sind, auch synthetisch. Vielmehr gilt: „Im analytischen Urtheile bleibe ich bei dem gegebenen Begriffe, um etwas von ihm auszumachen. Soll es bejahend sein, so lege ich diesem Begriffe nur dasjenige bei, was in ihm schon gedacht war; soll es verneinend sein, so schließe ich nur das Gegentheil desselben von ihm aus. In synthetischen Urtheilen aber soll ich aus dem gegebenen Begriff hinausgehen, um etwas ganz anderes, als in ihm gedacht war, mit demselben in Verhältniß zu betrachten, welches daher niemals weder ein Verhältniß der Identität, noch des Widerspruchs ist, und wobei dem Urtheile an ihm selbst weder die Wahrheit, noch der Irrthum angesehen werden kann“ (KrV A 154f. / B 193f.). Synthetische Urteile können demnach zwar falsch, aber nicht kontradiktorisch sein.

2 Verbreitete Missverständnisse

Da es nach Kant außer analytischen und synthetischen Urteilen auch tautologische und kontradiktorische Urteile gibt, ist seine Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile streng genommen nicht als vollständige disjunktive Einteilung aller Urteile überhaupt anzusehen, wie oft behauptet worden ist und wofür manche Formulierungen Kants auf den ersten Blick zu sprechen scheinen, z. B. im Wortlaut der Überschrift: „*Anmerkung zur allgemeinen Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische*“ (4:270), oder in folgendem Satz: „Allein Urtheile mögen nun einen Ursprung haben, welchen sie wollen, oder auch ihrer logischen Form nach beschaffen sein, wie sie wollen, so giebt es doch einen Unterschied derselben dem Inhalte nach, vermöge dessen sie entweder blos *erläuternd sind* und zum Inhalte der Erkenntniß nichts hinzuthun, oder *erweiternd* und die gegebene Erkenntniß vergrößern […]“ (4:266).

Auch dürfte es wohl ein Missverständnis sein, wenn man, wie es oft geschieht, der Stelle KrV A 151 / B 190f. entnimmt, Kant betrachte analytische Urteile als notwendigerweise wahre Urteile, dementsprechend sei *analytisch* für ihn (wie für Frege) gleichbedeutend mit *analytisch wahr*. Der Gedanke, dass die Anerkennung des Satzes vom Widerspruch hinreichend ist, um die Wahrheit analytischer Urteile zu erkennen, darf nicht verwechselt werden mit dem Gedanken, die Eigenschaft eines Urteils, analytisch zu sein, sei bereits hinreichend für dessen Wahrsein. Zwar findet man bei Kant wiederholt Sätze wie: „Alle analytische Urtheile sind Urtheile a priori und gelten also mit strenger Allgemeinheit und absoluter Nothwendigkeit, weil sie sich gänzlich auf den Satz des Widerspruchs gründen“ (20:323). Aber auch ein Satz wie dieser ist durchaus so zu verstehen, dass er nicht besagt, analytische Urteile seien notwendigerweise wahr, sondern: die Gültigkeit analytischer Urteile sei (in allen Fällen, in denen diese überhaupt gültig sind) streng allgemein und absolut notwendig.

Dafür, dass man Kant eher in dieser Weise auszulegen hat, spricht der Umstand, dass er annimmt, nur solche bejahenden Subjekt-Prädikat-Urteile seien wahr, deren Subjektbegriff nicht leer ist: „non entis nulla sunt praedicata“; es komme also vor, dass „sowohl was man bejahend, als was man verneinend von dem Gegenstande behauptete, […] beides unrichtig“ sei (KrV A 793 / B 821). Auch von analytischen, ja sogar von tautologi-

schen (*identischen*) Urteilen ist daher anzunehmen, dass sie unrichtig sind, wenn sie von Gegenständen handeln, die es nicht gibt: „Wenn ich das Prädicat in einem identischen Urtheile aufhebe und behalte das Subject, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem nothwendiger Weise zu. Hebe ich aber das Subject zusammt dem Prädicate auf, so entspringt kein Widerspruch; denn *es ist nichts mehr*, welchem widersprochen werden könnte“ (KrV A 594 / B 622). Für ein tautologisches oder analytisches Urteil mit leerem Subjektbegriff gilt daher keineswegs, dass seine Verneinung notwendigerweise falsch, es selbst also notwendigerweise wahr ist. Analytizität ist für Kant demnach keine hinreichende Wahrheitsbedingung.

Verbreitet ist die Meinung, Kant habe die Einteilung in analytische und synthetische Urteile nur auf →kategorische Urteile bezogen, das heißt auf Urteile, die eine einfache Subjekt-Prädikat-Form haben. Diese Meinung verträgt sich indessen nicht mit dem Umstand, dass Kant eine Anwendung des Begriffspaars analytischsynthetisch auf Urteile ausdrücklich vorsieht, die „ihrer logischen Form nach beschaffen“ sein mögen, „wie sie wollen“ (4:266). Nur fehlen leider Hinweise darauf, wie diese Anwendung aussehen könnte. Lediglich der *Duisburgsche Nachlaß* (vgl. *Refl.* 4674, 17:643ff.) enthält einen ausdrücklichen, allerdings ganz vagen Hinweis auf hypothetische und disjunktive analytische Urteile.

Weiterführende Literatur

Anderson, R. Lanier: „The Wolffian Paradigm and its Discontents: Kant’s Containment Definition of Analyticity in Historical Context“, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 87, 2005, 22–74.

Delius, Harald: „Analytisch/synthetisch“, in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel: Schwabe 1971, 251–280.

Michael Wolff

Urteil, apodiktisches

Ein apodiktisches Urteil ist ein Urteil, „wo man das Bejahen oder Verneinen […] als *nothwendig* ansieht“ (KrV A 74f. / B 100): „der apodiktische Satz denkt sich den assertorischen durch diese Gesetze des Verstandes selbst bestimmt und daher a priori behauptend und drückt auf solche Weise logische Nothwendigkeit aus“ (KrV A 76 / B 101). Im apodiktischen Urteil wird der Gehalt als *notwendigerweise* wahr anerkannt, und zwar insofern als das Urteil sich aus den *Gesetzen des Verstandes selbst* ergibt. *Notwendigkeit* ist hier allerdings nicht in modallogischem Sinne (z. B. „Es ist notwendig, dass 2 + 2 = 4“) zu verstehen. Weitere wichtige Stellen: KrV A 70f. / B 95f.; KrV A 74–76 / B 99–101; 9:108f.

Verwandte Stichworte

Urteile, Quantität/Qualität/Relation/Modalität der; Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes im („Urteilstafel“); Urteile, logische Form der („Urteilsform“)

Philosophische Funktion

Der *Modalität* nach unterscheidet Kant apodiktische Urteile von →assertorischen Urteilen (deren Gehalt für wahr, aber nicht notwendigerweise wahr, gehalten wird) und problematischen Urteilen (deren Gehalt nicht für wahr gehalten wird). Trotz bestimmter Parallelen zu den modallogischen Begriffen der Möglichkeit, Notwendigkeit und Aktualität sind die →Urteilsformen der Modalität erkenntnistheoretisch und nicht formallogisch zu verstehen (vgl. KrV A 74 / B 99f.), ebenso wie die Differenz der einzelnen von den →allgemeinen Urteilen sowie die der unendlichen von den bejahenden Urteilen.

Peter Baumann

Urteil, assertorisches

Ein assertorisches Urteil ist ein →Urteil, „wo man das Bejahen oder Verneinen […] als *wirklich* (wahr) betrachtet“ (KrV A 74f. / B 100). Ein assertorischer *Satz* „zeigt an, daß der Satz mit dem Verstande nach dessen Gesetzen schon verbunden sei“ (KrV A 76 / B 101). In assertorischen Urteilen wird der *Gehalt* von dem Urteilenden als wahr anerkannt. Weitere wichtige Stellen: KrV A 70f. / B 95f.; KrV A 74ff. / B 99ff.; 9:108f.

Verwandte Stichworte

Urteile, Quantität/Qualität/Relation/Modalität der; Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes im („Urteilstafel“); Urteile, logische Form der („Urteilsform“)

Philosophische Funktion
s. →Urteil, apodiktisches

Peter Baumann

Urteil, ästhetisches

→Geschmacksurteil

Urteil, bejahendes/ verneinendes

Ein bejahendes Urteil (z. B. ‚Sokrates ist sterblich') ist ein →Urteil, dessen *Gehalt* keine Negation beinhaltet. Ein verneinendes Urteil (z. B. ‚Aristoteles ist nicht vergessen') ist ein Urteil, dessen Gehalt eine Negation beinhaltet. Wichtige Stellen: KrV A 70–73 / B 95–98; KrV A 262 / B 317f.; KrV A 574 / B 602; A 708f. / B 736f.; 9:103f.

Verwandte Stichworte
Urteile, Quantität/Qualität/Relation/Modalität der; Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes im („Urteilstafel"); Urteile, logische Form der („Urteilsform")

Philosophische Funktion
Die Abwesenheit der Negation unterscheidet die logische Form des bejahenden Urteils von der des verneinenden Urteils (z. B. ‚Aristoteles ist nicht vergessen'). In Kants Worten unterscheiden sich beide →Urteilsformen darin, ob das Prädikat „dem Subject beigelegt, oder ihm entgegengesetzt werde" (KrV A 72 / B 97). Kant führt unter dem Titel der *Qualität der Urteile*, die, allgemein gesprochen, die Rolle der Negation in Urteilen betrifft, allerdings noch eine dritte Urteilsform an, nämlich die unendlichen Urteile (z. B. ‚Die Seele ist nichtsterblich'). Nach Kant sind diese in allgemein logischer Hinsicht wie die bejahenden Urteile zu behandeln (vgl. KrV A 71f. / B 97). Die Unterschiede von und Gemeinsamkeiten mit bejahenden Urteilen betreffen die →transzendentale Logik und sind somit erkenntnistheoretischer Natur.

Peter Baumann

Urteil, besonderes

Ein besonderes Urteil (z. B. ‚Einige Tiere sind Hunde') ist ein Urteil, dessen *Gehalt* die logische Form *Einige F sind G* hat (in moderner Notation: $\exists x(Fx\&Gx)$). Wichtige Stellen: KrV A 70f. / B 95ff.; KrV A 262 / B 317f., 9:102f.

Verwandte Stichworte
Urteile, Quantität/Qualität/Relation/Modalität der; Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes im („Urteilstafel"); Urteile, logische Form der („Urteilsform")

Philosophische Funktion
Im Unterschied zu →allgemeinen Urteilen (‚Alle Menschen sind sterblich') oder auch zu →einzelnen Urteilen (‚Aristoteles sitzt') gehört im Falle von besonderen Urteilen nach Kant einiges, das zum Umfang des Subjekt-Begriffes gehört, zum Umfang des Prädikat-Begriffes, einiges aber auch nicht (‚Einige, aber nicht alle Tiere sind Hunde'). Kant nennt diese Hinsicht der Unterscheidung von →Urteilsformen die *Quantität der Urteile* (vgl. KrV A 70f. / B 95ff.).

Peter Baumann

Urteil, disjunktives

Ein disjunktives Urteil (z. B. ‚Dieses Urteil ist entweder wahr oder es ist falsch oder es ist inhaltsleer') ist ein →Urteil, in dem das Verhältnis „der eingetheilten Erkenntniß und der gesammleten Glieder der Eintheilung unter einander" (KrV A 73 / B 98) gedacht wird. Dabei handelt es sich um ein „Verhältniß zweener, oder mehrerer Sätze gegeneinander" (KrV A 73 / B 99). Weitere wichtige Stellen: KrV A 70f. / B 95f.; KrV A 73f. / B 98f.; KrV B 111ff.; KrV B 140ff.; 4:330 Anm.; 4:559f. Anm.; 9:106ff.

Verwandte Stichworte
Urteile, Quantität/Qualität/Relation/Modalität der; Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes im („Urteilstafel"); Urteile, logische Form der („Urteilsform")

Philosophische Funktion
Im Unterschied zur Disjunktion der modernen Logik hat Kant das ausschließende *oder* im Sinn. Außerdem erschöpfen die Disjunktions-Glieder zusammen nach Kant den Raum der logischen Möglichkeiten vollständig (vgl. KrV A 73 / B 99; KrV B 112). Kant grenzt die disjunktiven Urteile unter dem Gesichtspunkt der *Relation* von den

kategorischen (z. B. ‚Hunde bellen') und den hypothetischen →Urteilen (z. B. ‚Wenn es regnet, dann wird der Boden nass') ab.

Peter Baumann

Urteil, einzelnes

Ein einzelnes Urteil (z. B. ‚Aristoteles sitzt') ist ein →Urteil, dessen Gehalt die →logische Form *a ist F* hat (*Fa*). Wichtige Stellen: KrV A 70f. / B 95ff.; 9:102f.

Verwandte Stichworte

Urteile, Quantität/Qualität/Relation/Modalität der; Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes im („Urteilstafel"); Urteile, logische Form der („Urteilsform"); Logik

Philosophische Funktion

Wie die →allgemeinen Urteile (‚Alle Menschen sind sterblich') sind die einzelnen Urteile hinsichtlich des Gesichtspunktes der *Quantität* nach Kant dadurch von den →besonderen Urteilen (‚Manche Tiere sind Hunde') unterschieden, dass der Prädikats-Ausdruck (‚sitzt', ‚ist sterblich') ganz und ohne Ausnahme auf alles, was unter den Subjekts-Ausdruck (‚Aristoteles', ‚Mensch') fällt, zutrifft; bei besonderen Urteilen trifft der Prädikats-Ausdruck (‚Hund') nur auf manches zu, was unter den Subjekts-Ausdruck (‚Tier') fällt, auf manches hingegen nicht. Nach Kant unterscheiden sich allgemeine und einzelne Urteile nicht in logischer Hinsicht, sondern „bloß als Erkenntniß der Größe nach" (KrV A 71 / B 96; vgl. 9:102): Der Umfang des Subjekt-Terms von allgemeinen Urteilen (‚Mensch') ist weiter (da er „für viele gilt", KrV A 68 / B 93) als der Umfang des Subjekt-Terms von einzelnen Urteilen (‚Aristoteles' gilt nicht für viele'). Der modernen mathematischen Logik zufolge gibt es hier allerdings einen logischen Unterschied, denn einzelne Urteile enthalten singuläre Terme wie zum Beispiel Namen, allgemeine Urteile hingegen nur gebundene Variablen. Kants Unterscheidung zwischen allgemeinen und einzelnen Urteilen ist aber, ebenso wie die Unterscheidung zwischen bejahenden und unendlichen Urteilen unter dem Titel der ‚Qualität' der Urteile sowie das Aufführen der drei →Urteilsformen der ‚Modalität' in der →Urteilstafel, erkenntnistheoretisch und nicht logisch motiviert.

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Die Urteilstafel: Kritik der reinen Vernunft A 67–76, B 92–101, Hamburg: Meiner 1991.

Tonelli, Giorgio: „Die Voraussetzung der Kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts", in: Kaulbach, Friedrich / Ritter, Joachim (Hg.): Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag, Berlin u. a.: de Gruyter 1966, 134–158.

Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel: mit einem Essay über Freges Begriffsschrift, Frankfurt/M.: Klostermann 1995.

Peter Baumann

Urteil, empirisch / a priori

Empirisch heißen bei Kant solche Urteile, die „ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben" (4:297). A priori dagegen verwendet Kant gleichbedeutend mit „*schlechterdings* von aller Erfahrung unabhängig" (KrV B 3). Diese Unabhängigkeit ist so zu verstehen, dass sie Unabhängigkeit von →Wahrnehmung einschließt (vgl. KrV A 42 / B 59f.; KrV A 25 / B 41; 20:267; 20:307). Daraus ergibt sich: Urteile, die nicht a priori sind, sind empirisch; und umgekehrt: Urteile, die a priori sind, sind nicht empirisch (vgl. z. B. KrV B 14; 9:132; 20:374). Die Klasse der empirischen Urteile fällt insofern mit der Klasse der Urteile a posteriori zusammen (vgl. 4:275). Weitere wichtige Stellen: KrV B 3f.; KrV A 8 / B 11.

Verwandte Stichworte

Erkenntnis, empirische/reine; a priori / a posteriori

Philosophische Funktion

Für Urteile, die nicht a priori, sondern a posteriori sind, gebraucht Kant anstelle der Bezeichnung empirische Urteile gelegentlich die Bezeichnung →Erfahrungsurteile (vgl. z. B. KrV A 8 / B 11; KrV A 25 / B 41; 8:24). Von diesem Gebrauch weicht er jedoch in den *Prolegomena* ab, wo er von empirischen Urteilen Erfahrungsurteile ausdrücklich unterscheidet mit der Bemerkung, „daß […]

nicht […] alle empirische Urtheile […] Erfahrungsurtheile sind, sondern daß über das Empirische […] noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich a priori im reinen Verstande haben, unter die jede Wahrnehmung allererst subsumirt und dann vermittelst derselben in Erfahrung kann verwandelt werden. *Empirische Urtheile, so fern sie objective Gültigkeit haben*, sind *Erfahrungsurtheile*; die aber, *so nur subjectiv gültig* sind, nenne ich bloße *Wahrnehmungsurtheile*" (4:297f.; vgl. *Refl.* 3145, 16:678f.; *Refl.* 3146, 16:679; sowie 9:113). → Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile sind nach der hier getroffenen Unterscheidung Arten des nicht–apriorischen (empirischen) Urteils.

Die Unterscheidung zwischen Erfahrungsurteilen (im Sinne von empirischen Urteilen) und Urteilen a priori dient Kant in der *KrV B* dazu, den Unterschied zwischen apriorischer und empirischer Erkenntnis zu erklären. Er erklärt ihn dadurch, dass er die Merkmale der → Notwendigkeit und strengen → Allgemeinheit als Kriterien für Urteile angibt, die nicht-empirische Erkenntnisse zum Ausdruck bringen und deshalb Urteile a priori sind: „Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, daß es nicht anders sein könne. Findet sich also *erstlich* ein Satz, der zugleich mit seiner *Nothwendigkeit* gedacht wird, so ist er ein Urtheil a priori […]. *Zweitens*: Erfahrung giebt niemals ihren Urtheilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und comparative *Allgemeinheit* (durch Induction) […]. Wird also ein Urtheil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so, daß gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig. […] Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntniß a priori und gehören auch unzertrennlich zu einander" (KrV B 3f.).

Dagegen unterscheidet Kant in der *KrV A* noch ohne ausdrücklichen Bezug auf den Unterschied zwischen empirischen und apriorischen Urteilen → Erkenntnisse a priori durch das Merkmal, „vor sich selbst klar und gewiß" zu sein, von dem, „was lediglich von der Erfahrung erborgt ist" und „nur a posteriori und empirisch erkannt wird" (KrV A 2).

Weiterführende Literatur

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge, Princeton: Princeton University Press 1993.

Reich, Klaus: „Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel", in: ders.: Gesammelte Schriften, Hamburg: Meiner 2001, 3–112.

Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges ‚Begriffsschrift', Frankfurt/M.: Klostermann 1995.

Wolff, Michael: „Die Analyse der Erfahrung in Kants Prolegomena (§§ 20–26)", in: Lyre, Holger / Schliemann, Oliver (Hg.): Kants Prolegomena. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt/M.: Klostermann 2012, 127–167.

Michael Wolff

Urteil, exponibles

Ein exponibles Urteil (*iudicium exponibile*) ist ein → bejahendes Urteil, das ein bejahendes und ein → verneinendes Urteil enthält, die dasselbe Subjekt und Prädikat wie das exponible Urteil haben: „In dem exponiblen Urtheile, z. B. wenige Menschen sind gelehrt, liegt 1), aber auf eine versteckte Weise, das negative Urtheil: viele Menschen sind nicht gelehrt, und 2) das affirmative: einige Menschen sind gelehrt" (9:109; vgl. *Refl.* 3112, 16:663; für eine frühere, leicht unterschiedliche Auffassung, vgl. 24:277; 24:465). Weitere wichtige Stellen: 24:580; 24:666.

Verwandte Stichworte

Urteil, bejahendes/verneinendes

Philosophische Funktion

Exponible Urteile enthalten Wörter wie ‚allein', ‚nur', und ‚wenige' (vgl. 24:666). Durch diese Wörter drückt man zwei Urteile in einem einzelnen Urteil aus: „Da die Natur der exponiblen Sätze lediglich von Bedingungen der Sprache abhängt, nach welchen man zwei Urtheile auf einmal in der Kürze ausdrücken kann: so gehört die Bemerkung, daß es in unsrer Sprache Urtheile geben könne, die exponirt werden müssen, nicht in die Logik, sondern in die Grammatik" (9:109; vgl. 24:580). Dennoch hat nach der *Logik Blomberg* die Logik „die Pflicht, sie muß die exponible urtheile exprimiren" (24:277).

Alberto Vanzo

Urteil, hypothetisches

Ein hypothetisches Urteil (z. B. ‚Wenn es regnet, dann wird der Boden nass') ist ein Urteil, in dem das Verhältnis *des Grundes zur Folge* (vgl. KrV A 73 / B 98) oder der *Abfolge* (vgl. KrV A 73 / B 99), also ein bestimmtes Verhältnis zweier Urteile (z. B. ‚Es regnet' und ‚Der Boden wird nass') zueinander gedacht wird. Die kausalen Konnotationen von Kants Erklärung legen die Vermutung nahe, dass es sich bei hypothetischen Urteilen nicht einfach um aussagenlogische Konditionale, sondern um eine besondere (kausale) Art von Konditionalen handelt. Weitere wichtige Stellen: KrV A 70f. / B 95f.; KrV A 73f. / B 98f.; KrV B 140f.; 9:105f.

Verwandte Stichworte

Urteile, Quantität/Qualität/Relation/Modalität der; Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes im („Urteilstafel"); Urteile, logische Form der („Urteilsform")

Philosophische Funktion

Ob Vorder- oder Hinterglied eines kategorischen Urteils „an sich wahr sind, bleibt hier unausgemacht. Es ist nur die Consequenz, die durch dieses Urtheil gedacht wird" (KrV A 73 / B 98). Kant grenzt die hypothetischen Urteile unter dem Gesichtspunkt der *Relation* von den kategorischen (z. B. ‚Hunde bellen') und den disjunktiven Urteilen (z. B. ‚Dies Urteil ist entweder wahr oder es ist falsch oder es ist inhaltsleer') ab.

Peter Baumann

Urteil, kategorisches

Ein kategorisches Urteil (z. B. ‚Hunde bellen') ist ein →Urteil, in dem das „Verhältniß" des „Prädicats zum Subject" (KrV A 73 / B 98), das Verhältnis zweier Begriffe (*Hund*, *Bellen*) zueinander gedacht wird. Weitere wichtige Stellen: KrV A 70f. / B 95f.; KrV A 73f. / B 98f.; KrV B 128; B 140f.; B 142 Anm.; 9:105.

Stichworte

Urteile, Quantität/Qualität/Relation/Modalität der; Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes im („Urteilstafel"); Urteile, logische Form der („Urteilsform")

Philosophische Funktion

Kant grenzt die kategorischen Urteile unter dem Gesichtspunkt der *Relation* von den hypothetischen (z. B. ‚Wenn es regnet, dann wird der Boden nass') und den disjunktiven Urteilen (z. B. ‚Dies Urteil ist entweder wahr oder es ist falsch oder es ist inhaltsleer') ab; in den letzteren beiden wird das Verhältnis zweier oder mehrerer Urteile zueinander gedacht (vgl. KrV A 73 / B 98; KrV B 142 Anm.). Kategorische Urteile lassen sich, in der Sprache der modernen Logik ausgedrückt, als Urteile charakterisieren, deren Gehalt keinerlei Wahrheitswert-Funktionen (wie etwa Konditionale oder Disjunktionen) beinhaltet.

Peter Baumann

Urteil, logische Funktion des Verstandes im

Die Bestandteile von Urteilen sind nach Kant Begriffe (vgl. KrV A 68 / B 93; letztere sind die „Materie" der Urteile, KrV A 266 / B 322). Begriffe beruhen auf „Function[en]" (KrV A 68 / B 93) und damit auch die Urteile, in die sie eingehen: „Ich verstehe aber unter Function die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen" (KrV A 68 / B 93). Weitere wichtige Stellen: KrV A 68f. / B 93f.; KrV A 70 / B 95; KrV A 79 / B 104f.; KrV B 128; KrV A 108; KrV B 143; KrV B 428.

Verwandte Stichworte

Einheit; Funktion; Urteil; Urteile, logische Form der („Urteilsform")

Philosophische Funktion

Zur Erläuterung führt Kant aus: „In jedem Urtheil ist ein Begriff, der für viele gilt und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere denn auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird. So bezieht sich z. B. in dem Urtheile: *alle Körper sind theilbar*, der Begriff des Theilbaren auf verschiedene andre Begriffe; unter diesen aber wird er hier besonders auf den Begriff des Körpers bezogen; dieser aber auf gewisse uns vorkommende Erscheinungen. […] Alle Urtheile sind demnach Functionen der Einheit unter unseren Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese

und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntniß des Gegenstandes gebraucht und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden“ (KrV A 68f. / B 93f.). Kant spricht auch von den „Functionen der Einheit in den Urtheilen“ (KrV A 69 / B 94) oder von der „Function, welche den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urtheile* Einheit gibt“ (KrV A 79 / B 104). Im Verstand entspringen nach Kant Begriffe, die eine Mannigfaltigkeit unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zusammengruppieren (der Begriff des Körpers z. B. eine Vielzahl individueller Körper oder Vorstellungen von Körpern unter dem Gesichtspunkt der Körperhaftigkeit). Begriffe werden wesentlich in Urteilen verwandt (vgl. KrV A 68 / B 93). Sofern nun im Urteil einige Begriffe anderen Begriffe untergeordnet werden (z. B. der Begriff des Körpers dem des Teilbaren), wird auch hier durch eine Verstandeshandlung Einheit gestiftet. Der fundamentalste Aspekt dieser Einheit ist nach Kant die →Einheit der Apperzeption (vgl. KrV B 143; KrV A 108). Kant scheint unter „Function“ (KrV A 68 / B 93) an manchen Stellen die Einheit zu verstehen, die durch Handlungen des Verstandes gestiftet wird, an anderen Stellen hingegen eher diese Handlungen selbst (vgl. KrV A 79 / B 104f.; KrV A 108; KrV B 143; KrV B 428). Es gibt verschiedene Arten und Weisen, Einheit unter unseren Vorstellungen zu stiften; diesen verschiedenen Funktionen entsprechen die verschiedenen logischen Formen des Urteils, die verschiedenen logischen Funktionen des Verstandes im Urteil.

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67–76, B 92–101, Hamburg: Meiner 1991.

Reich, Klaus: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel, Hamburg: Meiner ^{3}1986.

Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel: mit einem Essay über Freges Begriffsschrift, Frankfurt/M.: Klostermann 1995.

Peter Baumann

Urteil, problematisches

Ein problematisches Urteil ist ein →Urteil, „wo man das Bejahen oder Verneinen als bloß *möglich* (beliebig) annimmt“ (KrV A 74 / B 100). „Möglichkeit“ ist nach Kant hier „nicht objectiv“ (KrV A 75 / B 101) oder in modallogischem Sinne (z. B. ‚Es ist möglich, dass es morgen regnen wird‘) zu verstehen. Vielmehr wird der Gehalt problematischer →Urteile von der urteilenden Person nicht als wahr anerkannt, sondern nur erwogen oder versuchsweise angenommen. Wichtige Stellen: KrV A 70f. / B 95f.; KrV A 74ff. / B 99ff.; 9:108f.

Verwandte Stichworte

Urteile, Quantität/Qualität/Relation/Modalität der; Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes im („Urteilstafel“); Urteile, logische Form der („Urteilsform“)

Philosophische Funktion

s. →Urteil, apodiktisches

Peter Baumann

Urteil, synthetisches a priori

Ein Urteil ist nach Kant synthetisch, wenn es weder analytisch noch kontradiktorisch ist, seine Verneinung daher keinen Widerspruch enthält. Ein synthetisches Urteil ist a priori, wenn es „*schlechterdings* von aller Erfahrung unabhängig“ (KrV B 3) ist. Weitere wichtige Stellen: KrV A 38 / B 55; KrV B 73; KrV A 296 / B 352; KrV A 664 / B 692; KrV A 736f. / B 764f.

Verwandte Stichworte

Grundsatz, synthetischer a priori; Erkenntnis, synthetische a priori; analytisch/synthetisch; synthetisch; Urteil, empirisch / a priori

Philosophische Funktion

1 Kants Einteilungen synthetischer Urteile a priori

Kant unterscheidet zwischen „direct“ synthetischen Urteilen a priori und solchen, die nicht direkt synthetisch sind (KrV A 736 / B 764). Die erste Klasse von Urteilen teilt er ein in solche der dogmatischen Metaphysik („*Dogmata*“) und solche der Mathematik („*Mathemata*“): „Ein direct synthetischer Satz aus Begriffen ist ein *Dogma*, dagegen ein dergleichen Satz durch Construktion der Begriffe, ist ein *Mathema*“ (KrV A 736 / B 764). Die nicht dogmatisch verfahrende Metaphysik („die ganze reine Vernunft in ihrem bloß speculativen Gebrauche“) enthält „nicht ein einziges direct

synthetisches Urtheil aus Begriffen. Denn durch Ideen ist sie […] gar keiner synthetischer Urtheile, die objective Gültigkeit hätten, fähig; durch Verstandesbegriffe aber errichtet sie zwar sichere Grundsätze, aber gar nicht direct aus Begriffen, sondern immer nur indirect durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich *mögliche Erfahrung*“ (KrV A 736f. / B 764f.). Synthetische Urteile a priori sind demnach, soweit sie als nicht direkt synthetische Urteile theoretischer Erkenntnis dienen, teils solche, die (als „immanente“, KrV A 296 / B 352 und „constitutive“, KrV A 664 / B 692) Grundsätze des empirischen Verstandesgebrauchs) → reine Verstandesbegriffe (Kategorien) als Prädikate enthalten, teils solche, die (als „transscendente“ (KrV A 296 / B 352; vgl. KrV A 308 / B 365) und „regulative“ (KrV B 708) Prinzipien des empirischen Verstandesgebrauchs) reine Vernunftbegriffe (→ Ideen) als Prädikate enthalten. Von den immanenten Grundsätzen des reinen Verstandes handelt die → Transzendentale Analytik. Von den → transzendenten Grundsätzen der reinen Vernunft handelt die → Transzendentale Dialektik. Der oberste synthetische Grundsatz a priori des reinen Verstandes lautet: „ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung“ (KrV A 158 / B 197; vgl. KrV A 721 / B 749; KrV A 764f. / B 792f.). Der oberste synthetische Grundsatz a priori der → reinen Vernunft lautet: „wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben […]“ (KrV A 307f. / B 364).

2 Die allgemeine Aufgabe der Transzendentalphilosophie

Die Beantwortung der Frage „*wie sind synthetische Sätze a priori möglich?*“ wird in der *KrV* als „Auflösung der allgemeinen Aufgabe der Transscendentalphilosophie“ hervorgehoben (KrV B 73; vgl. 4:276). Diese Aufgabe, „in ihrer Allgemeinheit betrachtet“, bezeichnet Kant später als den „Stein des Anstoßes, woran alle metaphysische Dogmatiker unvermeidlich scheitern müssen“ (8:226).

2.1 *Die Aufgabe bezogen auf theoretische Erkenntnis* Kants Auflösung dieser Aufgabe erstreckt sich in der *KrV* lediglich auf reine (d. h. „gar nichts Empirisches“ enthaltende, KrV B 3) Urteile theoretischer Erkenntnis. Solche Urteile können nur zwei Arten von Elementen enthalten: reine Anschauung und reine Begriffe. Um zu zeigen, wie reine synthetische Urteile a priori als objektiv gültige Urteile möglich sind, besteht Kants Aufgabe darin zu zeigen, dass es (für uns Menschen) reine Anschauungen und reine Begriffe gibt, ferner welche → Anschauungen und → Begriffe dies sind, und schließlich dass sie einer → Synthesis fähig sind, aus der objektiv gültige Urteile a priori hervorgehen. Was reine Anschauungen angeht, so sieht Kant in → Raum und → Zeit „zusammengenommen reine Formen aller sinnlichen Anschaung“, aus denen reine Anschauungen „geschöpft werden können“ und die „dadurch“, dass sie Formen aller Sinnlichkeit sind, „synthetische Sätze a priori möglich“ machen (KrV A 39 / B 56). Um synthetische Urteile a priori möglich zu machen, bedürfen aber die Formen der Sinnlichkeit einer Synthesis, die nach Kant eine Handlung des Verstandes ist, genauer gesagt eine durch reine Verstandesbegriffe, die in der Kategorientafel aufgezählt sind, geregelte Handlung der → Einbildungskraft. Kategorien bedürfen auch ihrerseits eines Bezugs auf reine Anschauung, um als Prädikate, die „Sinn und Bedeutung“ haben (KrV B 149), in einem synthetischen Urteil a priori auftreten zu können, da „aus bloßen Kategorien kein synthetischer Satz gemacht werden kann“ (KrV B 289). Dies ist der Grund, aus dem es unmöglich ist, „von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori“ zu gewinnen, die sich die dogmatische Ontologie bloß „anmaßt“ (KrV A 247 / B 303). Wenn „wir im Urtheile a priori über den gegebenen Begriff hinausgehen wollen“, müssen wir ihn auf Anschauungen beziehen, „in welchen wir […] dasjenige antreffen, was nicht im Begriffe, wohl aber in der Anschauung, die ihm entspricht, a priori entdeckt werden und mit jenem synthetisch verbunden werden kann“ (KrV B 73). Eine Konsequenz hiervon ist, dass synthetische Urteile a priori „nie weiter als auf Gegenstände der Sinne reichen und nur für Objecte möglicher Erfahrung gelten“ (KrV B 73), ja nur „als Principien der Möglichkeit dieser Erfahrung selbst thunlich und zulässig“ (KrV B 410) sind. Kants abschließende Antwort auf die Frage, wie synthetische Urteile a priori möglich sind, sofern sie bloß theoretischer Erkenntnis dienen, lautet: Diese sind „möglich, wenn wir die formalen

Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft und die nothwendige Einheit derselben in einer transscendentalen Apperception, auf ein mögliches Erfahrungserkenntniß überhaupt beziehen, und sagen: die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung* und haben darum objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheile a priori“ (KrV A 158 / B 197).

2.2 *Die Aufgabe bezogen auf praktische Erkenntnis* In voller Allgemeinheit betrachtet ist Kants Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori nicht nur auf Urteile eines theoretischen Erkenntnisinhalts zu beziehen. Sie wird von Kant selbst auch auf praktische Erkenntnis bezogen. So ist der → kategorische Imperativ ein → synthetischer Satz a priori, dessen Möglichkeit nicht in derselben Weise erklärt werden kann wie die Möglichkeit von Urteilen theoretischer Erkenntnis. „*Wie ein solcher praktischer Satz a priori möglich* und warum er nothwendig sei“ (4:444), ist eine Frage, die Kant als Aufgabe der *KpV* zuweist (vgl. 4:444f.). Sie wird im Abschnitt „*Die Analytik der reinen praktischen Vernunft*“ (5:19–106) der *KpV* dadurch beantwortet, dass Kant den kategorischen Imperativ auf ein Postulat zurückführt, dessen Gültigkeit weder auf reiner noch auf empirischer Anschauung beruht, sondern vielmehr ein → „Factum der reinen Vernunft“ ist (5:31).

2.3 *Die Aufgabe bezogen auf ästhetische Urteile* In § 36 der *KU* wird die Aufgabenstellung der *KrV* ausdrücklich auf → Erkenntnisurteile zurückbezogen: „Mit der Wahrnehmung eines Gegenstandes kann unmittelbar der Begriff von einem Objecte überhaupt, von welchem jene die empirischen Prädicate enthält, zu einem Erkenntnißurtheile verbunden und dadurch ein Erfahrungsurtheil erzeugt werden. Diesem liegen nun Begriffe a priori von der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung, um es als Bestimmung eines Objects zu denken, zum Grunde; und diese Begriffe (die Kategorieen) erfordern eine Deduction, die auch in der Kritik der r. V. gegeben worden, wodurch denn auch die Auflösung der Aufgabe zu Stande kommen konnte: Wie sind synthetische Erkenntnißurtheile a priori möglich?“ (5:287f.). Demgegenüber formuliert Kant die Aufgabe der *KU* als die Frage: „Wie sind Geschmacksurtheile möglich?“ und erläutert: „Welche Aufgabe also die Principien a priori der reinen Urtheilskraft in *ästhetischen* Urtheilen betrifft, d. i. in solchen, wo sie nicht (wie in den theoretischen) unter objectiven Verstandesbegriffen bloß zu subsumiren hat und unter einem Gesetze steht, sondern wo sie sich selbst subjectiv Gegenstand sowohl als Gesetz ist“ (5:288). Da nun auch → Geschmacksurteile synthetisch und, „was die geforderte Beistimmung *von jedermann* betrifft, Urtheile a priori“ sind, „gehört diese Aufgabe der Kritik der Urtheilskraft unter das allgemeine Problem der Transscendentalphilosophie: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ (5:288f.) Die Lösung dieser Aufgabe ist Sache des Abschnitts „*Deduktion der reinen ästhetischen Urtheile*“ (5:279–336).

Weiterführende Literatur

Cramer, Conrad: Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants, Heidelberg: Winter 1985.

Patzig, Günther: Immanuel Kant. Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?, in: Speck, Josef (Hg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit II, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976 (1982), 9–70.

Michael Wolff

Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes im („Urteilstafel“)

Kants Urteilstafel ist eine laut Kant vollständige Liste der grundlegenden → logischen Urteilsformen. Wichtige Stellen: KrV A 64f. / B 89; KrV A 67 / B 92; KrV A 69 / B 94; KrV A 70–76 / B 95–101; KrV A 79 / B 105; KrV B 109f.; KrV B 140–142; 4:302f.; 4:306; 4:323f.; 9:102–109.

Verwandte Stichworte

Urteil; Urteil, logische Funktion des Verstandes im; Urteile, logische Form der („Urteilsform“); Tafel der reinen Verstandesbegriffe; Leitfaden (der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe)

Philosophische Funktion

Wenn man „von allem Inhalte eines Urtheils“ abstrahiert (KrV A 70 / B 95), erhält man die *logische*

Form des Urteils. So ist z. B. die logische Form des Urteils *Wenn es regnet, dann wird der Boden nass* die eines *hypothetischen Urteils*; dessen Form ist *Wenn p, dann q*, wobei *p* und *q* für verschiedene Urteilsinhalte stehen. Kant unterscheidet in seiner Urteilstafel zwölf verschiedene logische Urteilsformen, die er in vier Untergruppen (*Titel*) zu je drei Urteilsformen (*Momente*) ordnet. Unter dem Titel der *Quantität der Urteile* unterscheidet er als Momente die *allgemeinen*, *besonderen* und *einzelnen* Urteile voneinander; der *Qualität* nach unterscheidet er *bejahende*, *verneinende* und *unendliche*, der *Relation* nach *kategorische*, *hypothetische* und *disjunktive*, und schließlich der *Modalität* nach *problematische*, *assertorische* und *apodiktische* Urteilsformen (vgl. KrV A 70–76 / B 95–101; 4:302f.; 9:102–109).

Kant war der Auffassung, dass diese Urteilsformen fundamental in dem Sinne sind, dass sie nicht weiter auf noch grundlegendere Urteilsformen reduzierbar sind. Jedes Urteil ist hinsichtlich seiner logischen Form in jeder der vier Hinsichten in genau einer der jeweiligen drei Weisen bestimmt. Welche Form ein Urteil in einer bestimmten Hinsicht hat, lässt im Prinzip offen, welche Form es in den anderen drei Hinsichten hat. Dass z. B. ein Urteil allgemein ist, impliziert nichts darüber, ob es bejahend ist oder nicht. Allerdings scheinen hypothetische und disjunktive Urteile nicht eindeutig hinsichtlich der Quantität oder Qualität klassifizierbar zu sein, weil sie logische Verknüpfungen mehrerer Urteile darstellen. Die in ihnen verknüpften Urteile können Kant zufolge zudem nur problematische Urteile sein (vgl. KrV A 75 / B 100).

Besonders wichtig ist Kant der Anspruch, dass seine Liste →logischer Urteilsformen vollständig ist. Da Kant beabsichtigt, die grundlegenden Begriffe des Verstandes (→Kategorien) vollständig zu identifizieren, und da er glaubt, die Kategorientafel aus der Urteilstafel ableiten zu können, muss auch die Urteilstafel vollständig sein (vgl. KrV A 69 / B 94; KrV B 109f.). Im Hinblick auf die Vollständigkeit der Urteilstafel gilt dasselbe wie im Hinblick auf die Vollständigkeit der Tafel der reinen Verstandesbegriffe: Eine solche Vollständigkeit kann nicht „auf den Überschlag, eines bloß durch Versuche zu Stande gebrachten Aggregats mit Zuverlässigkeit angenommen werden; daher ist sie nur vermittelst einer *Idee des Ganzen* der Verstandeserkenntniß a priori […], mithin nur durch ihren *Zusammenhang in einem System* möglich“ (KrV A 64f. / B 89). Einen weiteren Hinweis gibt Kant, wenn er Folgendes zur Kategorientafel sagt, was analog auch für die Urteilstafel gilt: „Die Transscendentalphilosophie hat den Vortheil, aber auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Princip aufzusuchen, weil sie aus dem Verstande als absoluter Einheit rein und unvermischt entspringen und daher selbst nach einem Begriffe oder Idee unter sich zusammenhängen müssen. Ein solcher Zusammenhang aber giebt eine Regel an die Hand, nach welcher jedem reinen Verstandesbegriff seine Stelle und allen insgesammt ihre Vollständigkeit a priori bestimmt werden kann, welches alles sonst vom Belieben, oder vom Zufall abhängen würde“ (KrV A 67 / B 92). Da Kant Vollständigkeit für seine Urteilstafel beansprucht (vgl. KrV A 69 / B 94), stellt sich die Frage, worin genau nach Kant jenes systematische Prinzip bestehen soll. Kant selbst nennt den →Verstand und die →Apperzeption (vgl. KrV B 140–142). Wie sich aus einem solchen Prinzip die Vollständigkeit von Kants Urteilstafel (sowie der Kategorientafel) ableiten lässt, ist von Kant bestenfalls angedeutet worden.

Kant glaubte sich auf die Abgeschlossenheit der traditionellen formalen Logik verlassen zu können (vgl. KrV B VIII; 4:306; 4:323f.). Dieser Anspruch ist mit der Entwicklung der modernen mathematischen Logik, die sich in grundlegenden Aspekten von der traditionellen Logik unterscheidet, allerdings problematisch geworden. Es fehlen bei Kant z. B. die Identitätsurteile ($a = b$) sowie diejenigen Urteile, die in der modernen Logik als gemischt quantifizierte Urteile analysiert werden (‚Zu jeder Schraube gibt es eine Mutter‘). Dennoch gibt es weitgehende Entsprechungen zwischen Kants Urteilsformen und den Grundbegriffen der modernen Logik. Was Kant *allgemeine* und *besondere* Urteile nannte, würde man heute der Prädikatenlogik als allquantifizierende und existenzquantifizierende Urteile zurechnen. Die grundlegenden aussagenlogischen Funktionen der Negation (*verneinende* Urteile), (ausschließenden) Disjunktion (*disjunktive* Urteile) und, mit gewissen Einschränkungen, des Konditionals (*hypothetische* Urteile) sind allesamt vertreten; die Konjunktion ist nicht vertreten, lässt sich aber leicht durch

die anderen drei Aussagenfunktionen definieren.

Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass Kant letztlich selbst nicht glaubte, alle zwölf → Urteilsformen der Logik entnehmen zu können (vgl. 4:306; 4:323f.): Zwischen den einzelnen und allgemeinen Urteilen sowie zwischen den bejahenden und unendlichen Urteilen gibt es ihm zufolge keinen rein logischen Unterschied. Sie unterscheiden sich aber im Hinblick auf den Umfang der Erkenntnis, weshalb sie nach Kant mit in die Urteilstafel aufgenommen werden müssen (vgl. KrV A 71ff. / B 96). Schließlich weist Kant auf den Sonderstatus der Urteilsformen der Modalität hin (vgl. KrV A 74–76 / B 99–101): Diese dürfen nicht als logische (etwa modallogische) Urteilsformen aufgefasst werden, sondern sind in einem erkenntnistheoretischen Sinne zu interpretieren.

Der enge Zusammenhang von Logik und Erkenntnistheorie wird auch daraus verständlich, dass die Urteilstafel eine äußerst zentrale Rolle in Kants Versuch spielt, die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) zu identifizieren. Kants → *Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe* (KrV A 66–83 / B 91–117) beruht auf der Idee, dass das Urteilen und das Anwenden einer Kategorie ein und dieselbe *Handlung* des Verstandes sind; ein Urteil einer bestimmten Form zu fällen, ist nichts anderes als eine bestimmte Kategorie anzuwenden (vgl. KrV A 79 / B 104f.). Deshalb lässt sich nach Kant leicht eine zur Urteilstafel parallele Kategorientafel konstruieren (vgl. KrV A 69 / B 94; KrV A 79f. / B 105f.; KrV A 76–80 / B 102–106; KrV A 321 / B 378; 4:302f.; 4:305; 4:330; 4:474f. Anm.). Es ist oft vermutet worden, dass Kant in Wirklichkeit die Urteilstafel von der Kategorientafel abgeleitet hat und nicht umgekehrt, wie beabsichtigt. Eine andere Schwierigkeit des Leitfadens hat mit dem Verhältnis von formaler Logik und transzendentaler Logik zu tun: Die Urteilstafel entstammt im wesentlichen der formalen Logik, die *von allem Inhalte* abstrahiert, soll aber zugleich für die transzendentale Logik von Nutzen sein, die nicht von allem Inhalt abstrahiert.

Interpretationslage

Tonelli und andere haben umfangreiche historische Forschungen zu der Frage angestellt, welches System der Logik und insbesondere welche Urteilstafel Kant im Auge gehabt hat oder gehabt haben könnte, als er von der traditionellen formalen Logik und der in ihr enthaltenen Urteilstafel sprach (vgl. Tonelli, *Voraussetzung*). Eine Reihe von Autoren haben im Einzelnen für die These argumentiert, dass Kant die Vollständkeit der Urteilstafel nicht bewiesen habe, jedenfalls nicht aus einem Prinzip; Krüger (*Vollständigkeit*) fügt hinzu, dass Kant dies nicht einmal vorhatte, weil er einen solchen Beweis aus einem Prinzip nicht für möglich hielt. Andere Autoren haben versucht, ein solches Argument im Geiste Kants zu rekonstruieren oder allererst zu entwickeln (vgl. Reich, *Vollständigkeit*; Wolff, *Die Vollständigkeit*). Diese Versuche gehen allerdings deutlich und oft weit über das Projekt der Interpretation von Kants Philosophie hinaus und stellen eher eigene philosophische Entwürfe im Anschluss an Kant dar.

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Die Urteilstafel: Kritik der reinen Vernunft A 67–76, B 92–101, Hamburg: Meiner 1991.

Krüger, Lorenz: „Wollte Kant die Vollständigkeit seiner Urteilstafel beweisen?“, in: Kant-Studien 59, 1968, 333–356.

Reich, Klaus: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel, Hamburg: Meiner ^{3}1986.

Tonelli, Giorgio: „Die Voraussetzung der Kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts“, in: Kaulbach, Friedrich / Ritter, Joachim (Hg.): Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag, Berlin u. a.: de Gruyter 1966, 134–158.

Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel: mit einem Essay über Freges Begriffsschrift, Frankfurt/M.: Klostermann 1995.

Peter Baumann

Urteil, unendliches

Ein unendliches Urteil (z. B. ‚Die Seele ist nichtsterblich‘) ist nach Kant ein Urteil, das sich in logischer Hinsicht nicht von einem → bejahenden Urteil (z. B. ‚Der Körper ist sterblich‘) unterscheidet (vgl. KrV A 71f. / B 97), auch wenn es leicht mit einem negativen Urteil (z. B. ‚Die Seele ist nicht sterblich‘) zu verwechseln ist. Weitere wichtige Stellen: (KrV A 70–73 / B 95–98; KrV A 574f. / B 602f.; KrV A 709 / B 737; 9:103f.

Verwandte Stichworte

Urteile, Quantität/Qualität/Relation/Modalität der; Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes im („Urteilstafel“); Urteile, logische Form der („Urteilsform“); Logik

Philosophische Funktion

In der formalen (*allgemeinen*) Logik geht es nur darum, ob das Prädikat „dem Subject beigelegt, oder ihm entgegengesetzt werde“ (KrV A 72 / B 97). In ‚Die Seele ist nichtsterblich‘ wird der Seele das Prädikat ‚nichtsterblich‘ beigelegt, was nicht dasselbe ist, wie der Seele das Prädikat ‚sterblich‘ abzusprechen oder entgegenzusetzen, wie etwa in ‚Die Seele ist nicht sterblich‘ (vgl. aber KrV A 709 / B 737). Deshalb sind unendliche Urteile in logischer Hinsicht den bejahenden Urteilen zuzuordnen, auch wenn in die Formulierung des Prädikats der Ausdruck *nicht* eingeht (was sie von bejahenden Urteilen unterscheidet).

Kant zufolge unterscheiden sich bejahende, verneinende und unendliche Urteile im Hinblick auf die *Qualität* der →Urteile, – im Hinblick darauf, welche Rolle die Negation in ihnen spielt. Der Unterschied zwischen bejahenden, verneinenden und unendlichen Urteilen ist dabei (wie der der →Urteilsformen der Quantität und der Modalität) nicht ausschließlich logischer, sondern auch erkenntnistheoretischer Natur (vgl. KrV A 71 / B 97): Er betrifft auch die Frage, was die Zusprechung des Prädikats „in Ansehung des gesammten Erkenntnisses für einen Gewinn verschafft“ (KrV A 72 / B 97). Während durch ein negatives Urteil (‚Die Seele ist nicht sterblich‘) ein „Irrthum abgehalten“ wird (KrV A 72 / B 97; KrV A 709 / B 737), aber dem Subjekt kein Prädikat zugesprochen wird (wie in bejahenden Urteilen), wird im unendlichen Urteil dem Subjekt ein Prädikat (z. B. „nichtsterblich“) zugesprochen. Unterteilt man z. B. den Bereich aller Entitäten in die beiden wechselseitig exklusiven Klassen des Sterblichen und des Nichtsterblichen (vgl. KrV A 72 / B 97), so „setzt“ das unendliche Urteil „die Seele in den unbeschränkten Umfang der nichtsterbenden Wesen“ (KrV A 72 / B 97). Der Bereich der nichtsterbenden Wesen ist nach Kant damit aber „noch immer unendlich“, weil das Subjekt (‚Seele‘) nicht weiter durch ein anderes Prädikat (z. B. ‚einfach‘) positiv bestimmt wird (KrV A 72f. / B 97f.). In dieser Hinsicht sind unendliche Urteile von bejahenden verschieden.

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Die Urteilstafel: Kritik der reinen Vernunft A 67–76, B 92–101, Hamburg: Meiner 1991.

Tonelli, Giorgio: „Die Voraussetzung der Kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts“, in: Kaulbach, Friedrich / Ritter, Joachim (Hg.): Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag, Berlin u. a.: de Gruyter 1966, 134–158.

Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel: mit einem Essay über Freges Begriffsschrift, Frankfurt/M.: Klostermann 1995.

Peter Baumann

Urteile, logische Form der („Urteilsform“)

Kant wendet seine allgemeine Unterscheidung von Materie und Form auch auf den Begriff des Urteils an: „In jedem Urtheile kann man die gegebenen Begriffe logische Materie (zum Urtheile), das Verhältniß derselben (vermittelst der Copula) die Form des Urtheils nennen“ (KrV A 266 / B 322). Weitere wichtige Stellen: KrV A 70ff. / B 95ff.; KrV A 76 / B 102; 4:323f.; 9:101

Verwandte Stichworte

Form; Logik; Urteil; Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes im („Urteilstafel“)

Philosophische Funktion

Die Form eines Urteils erhalten wir, wenn „wir von allem Inhalte eines Urtheils überhaupt abstrahieren und nur auf die bloße Verstandesform darin Acht geben“ (KrV A 70 / B 95). Die Form eines Urteils ist seine logische Form. *Logisch* ist dabei zunächst im Sinne von *formaler Logik* verstehen. Zum Beispiel hat das Urteil ‚Menschliches Handeln ist kausal determiniert oder frei‘ die logische Form einer Disjunktion (*p oder q*, wobei *p* und *q* für verschiedene Urteilsinhalte stehen). Dies legt nahe, die verschiedenen Urteilsformen der formalen Logik zu entnehmen (vgl. 4:306; 4:323).

Allerdings weist Kant auch darauf hin, dass nicht alle Urteilsformen Formen im Sinne der formalen Logik darstellen: Sowohl der Unterschied zwischen den einzelnen und allgemeinen Urteilen als auch der Unterschied zwischen den bejahen-

den und unendlichen Urteilen sind ihm zufolge erkenntnistheoretischer und nicht formallogischer Natur (vgl. KrV A 71 / B 96f.; A 71ff. / B 97f.). Die Aufnahme der Urteilsformen der *Modalität* hat nach Kant ebenfalls keinen logischen, sondern einen erkenntnistheoretischen Grund (vgl. KrV A 74ff. / B 99ff.). Damit wird deutlich, dass Kant mit dem Ausdruck ‚logisch' in *logische Form des Urteils* sowohl formallogische als auch transzendentallogische Aspekte im Auge hat. Ob und falls ja, wie dies miteinander zu vereinbaren ist, ist eine offene Frage der Interpretation und Rekonstruktion der kantischen Philosophie.

Der Begriff der logischen Urteilsform spielt eine wesentliche Rolle bei der Ableitung der →Urteilstafel, die Kant wiederum dazu dient, die reinen Verstandesbegriffe zu identifizieren.

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Die Urteilstafel: Kritik der reinen Vernunft A 67–76, B 92–101, Hamburg: Meiner 1991.

Reich, Klaus: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel, Hamburg: Meiner ^{3}1986.

Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel: mit einem Essay über Freges Begriffsschrift, Frankfurt/M.: Klostermann 1995.

Peter Baumann

Urteile, Quantität/Qualität/Relation/Modalität der

Kant gliedert seine Tafel der fundamentalen logischen Urteilsformen in vier Gruppen (→Titel), denen vier Aspekte von Urteilen entsprechen: die Quantität, Qualität, Relation und Modalität der Urteile. Wichtige Stellen: KrV A 70–76 / B 95–101; KrV A 80 / B 105f.; 4:317f.; 9:102–109.

Verwandte Stichworte

Urteil; Urteil, Tafel der logischen Funktion des Verstandes im („Urteilstafel"); Urteile, logische Form der („Urteilsform")

Philosophische Funktion

Unter jedem der vier Titel unterscheidet Kant drei Urteilsformen als deren „Momente" (KrV A 70–76 / B 95–101; 9:102–109; zur entsprechenden Tafel der Kategorien vgl. KrV A 80 / B 105). Diese Dreier-Gruppen geben Hinweise darauf, was mit den Titeln gemeint ist.

Die Quantität der Urteile – hier wie sonst als Subjekt-Prädikat-Urteile aufgefasst – betrifft die Frage, wie viel von dem, das unter den Subjekts-Begriff fällt, auch unter den Prädikat-Begriff fällt. In allgemeinen (‚Alle Hunde sind Tiere') und einzelnen Urteilen (‚Die Venus ist ein Planet') ist die Antwort ‚alles', bei besonderen Urteilen (‚Einige Tiere sind Hunde') hingegen ‚manches, aber manches nicht'. Der Unterschied zwischen allgemeinen und einzelnen Urteilen ist nach Kant ebenfalls ein quantitativer: Er betrifft den verschieden weiten Umfang der Subjekt-Begriffe in beiden →Urteilsformen (vgl. KrV A 71 / B 96f.).

Die Qualität der Urteile hat mit der unterschiedlichen Stellung der Negation in Urteilen zu tun. Diese kann abwesend sein, wie in bejahenden Urteilen (‚Katzen sind Tiere'), oder anwesend, wie in verneinenden Urteilen (‚Aristoteles ist nicht vergessen'). Unendliche Urteile (z. B. ‚Die Seele ist nichtsterblich') scheinen eine Negation zu enthalten, müssen in logischer Hinsicht aber, nach Kant, als bejahende Urteile betrachtet werden; der Unterschied zu letzteren ist ein erkenntnistheoretischer, kein logischer.

Die Relation der Urteile betrifft die Frage, ob in einem Urteil allein das Verhältnis eines ‚*Prädikats zum Subjekt*' gedacht wird wie in kategorischen Urteilen (‚Hunde sind Tiere') oder ein bestimmtes Verhältnis zweier Urteile wie in hypothetischen Urteilen (‚Wenn es regnet, dann wird der Boden nass') oder eine andere Art von Verhältnis zweier oder mehrerer Urteile wie in disjunktiven Urteilen („Dieses Urteil ist entweder wahr oder es ist falsch oder es ist inhaltsleer", vgl. KrV A 73f. / B 98f.).

Die Modalität der Urteile betrifft nicht den Urteilsgehalt (vgl. KrV A 74 / B 99f.), sondern die Frage, ob die urteilende Person den Inhalt des Urteils für möglich, wirklich (oder wahr) oder notwendig hält. Dem entsprechen die problematischen, assertorischen und apodiktischen Urteile (vgl. KrV A 74ff. / B 99ff.).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Die Urteilstafel: Kritik der reinen Vernunft A 67–76, B 92–101, Hamburg: Meiner 1991.

Tonelli, Giorgio: „Die Voraussetzung der Kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts“, in: Kaulbach, Friedrich / Ritter, Joachim (Hg.): Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag, Berlin u. a.: de Gruyter 1966, 134–158.

Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel: mit einem Essay über Freges Begriffsschrift, Frankfurt/M.: Klostermann 1995.

Peter Baumann

Urteilskraft

Urteilskraft (lat. *iudicium*) ist das → Vermögen, das → Besondere als unter dem → Allgemeinen enthalten zu denken (vgl. 5:179). „Ist das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urtheilskraft, welche das Besondere darunter subsumirt, […] *bestimmend*. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urtheilskraft bloß *reflectirend*“ (5:179; vgl. 5:385f.; 20:211f.). Die bestimmende Urteilskraft hat demnach zu entscheiden, „ob etwas unter einer gegebenen Regel […] stehe, oder nicht“ (KrV A 132 / B 171). Da diese Beurteilung nicht wiederum durch eine Regel geleitet werden kann, muss die bestimmende Urteilskraft, insbesondere im empirischen Gebrauch, als eigenständiges Vermögen angesetzt werden (vgl. KrV A 133 / B 172). Im Kontext der *KrV* wird die bestimmende Urteilskraft als subsumierendes Vermögen jedoch durch die regelgebenden Vermögen des → Verstandes und der → Vernunft geleitet, insofern deren transzendentale Funktion darin besteht, die Anwendungsfälle ihrer Begriffe bzw. Regeln selbst möglich zu machen (vgl. KrV A 135 / B 174). Verstand und Vernunft werden daher auch selbst als Urteilsvermögen bezeichnet (vgl. KrV A 69f. / B 93f.; KrV A 307 / B 364) und in ihren transzendentalen Funktionen im Ausgang von den traditionellen (logischen) Funktionen des Urteilens und Schließens analysiert (→ Grundsätze des reinen Verstandes; → Ideal der reinen Vernunft).

Die reflektierende Urteilskraft, deren Konzeption erst in der *KU* voll entwickelt wird, gibt sich im Unterschied zur bestimmenden Urteilskraft das Prinzip ihrer Reflexion selbst bzw. autonom (vgl. 5:385) und hat die Aufgabe, „von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen“ (5:180; vgl. 20:211–216). Das gesetzmäßige Verhältnis der (zufälligen) besonderen Formen und Gesetze der Natur zu einem (aufzufindenden) Allgemeinen kann „nur durch einen darauf gerichteten Zweck als möglich“ (5:407) vorgestellt werden. Daher ist „das Princip der Urtheilskraft in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt die *Zweckmäßigkeit der Natur* in ihrer Mannigfaltigkeit“ (5:180). Dieses transzendentale Prinzip liegt regulativ der teleologischen Urteilskraft zugrunde, nämlich als Idee einer objektiven → Zweckmäßigkeit der Natur für die Beurteilung der systematischen Einheit der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze (vgl. 5:185f.; 20:232–236) wie auch für die Beurteilung der besonderen (zweckmäßigen) Einheit der sich selbst organisierenden Naturwesen (vgl. 5:373; 5:389; → Organismus). Konstitutiv liegt hingegen das Prinzip einer subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur der ästhetischen Urteilskraft (als Vermögen des → Geschmacks) zugrunde, die anschaulich gegebene (besondere) Formen daraufhin beurteilt, ob sie subjektiv zweckmäßig für Erkenntnis überhaupt bzw. für ein freies Spiel der Erkenntniskräfte von Einbildungskraft und Verstand (vgl. 5:216–219; 20:220–226; → Schönheit) oder aber für die übersinnliche (moralische) Bestimmung des Menschen bzw. für ein harmonisches Spiel von Einbildungskraft und Vernunft sind (vgl. 5:282f.; → Erhabene, das), das sich jeweils als (subjektives) Gefühl eines interesselosen Wohlgefallens äußert (vgl. 5:203f.).

Weitere wichtige Stellen: KrV A 67–70 / B 92–94; KrV A 131–138 / B 169–177; KrV A 140–145 / B 179–185; KrV A 299 / B 356; KrV A 304 / B 360f.; KrV A 307 / B 364; KrV A 321–323 / B 378f.; KrV A 330 / B 386; KrV A 334 / B 391; KrV A 339f. / B 397f.; KrV A 570f. / B 598f.; KrV A 644f. / B 672f.; KrV A 652–658 / B 680–686; KrV A 665 / B 693; KrV A 670 / B 698; 2:393; 5:67–71; 5:179–198; 5:203–205; 5:211; 5:216–220; 5:237f.; 5:244–246; 5:251–265; 5:282f.; 5:286–293; 5:307f.; 5:311–315; 5:370; 5:373–375; 5:385f.; 5:389; 5:402f.; 5:405–412; 5:426–428; 5:431; 5:435; 5:437; 5:444; 5:450; 7:196f.; 7:199–201; 7:230–250; 8:275; 8:389; 9:11; 9:99–101; 9:104; 9:121f.; 9:131–133; 10:513–516; 15:191–202; 20:201–216; 20:220–226; 20:232–236; 20:241–246.

Verwandte Stichworte

Kritik der Urteilskraft; Teleologie, teleologisch; Vernunft; Verstand; Zweck; Zweckmäßigkeit;

Analytik der teleologischen Urteilskraft; Analytik der ästhetischen Urteilskraft; Antinomie der teleologischen Urteilskraft; Autonomie der reflektierenden Urteilskraft; Dialektik der ästhetischen/teleologischen Urteilskraft; Doktrin der Urteilskraft; Typik der reinen praktischen Urteilskraft

Vorgeschichte und historischer Kontext

Der Begriff der Urteilskraft ist in der Bedeutung eines eigenständigen Urteilsvermögens, das sich auf theoretische, praktische, insbesondere aber auf ästhetische Urteile erstreckt, wesentlich durch Kant selbst geprägt worden. Der deutsche Ausdruck ‚Urteilskraft' entwickelt sich im 18. Jh. aus der Geschmackslehre der Aufklärungsphilosophie (vgl. Puster, *Urteilskraft*) und integriert dabei vor allem die rechtlich-rhetorische Bedeutung des lateinischen Begriffs ‚*iudicium*', nämlich als situationsbezogene Fähigkeit der Beurteilung einer Problemlage (vgl. Zantwijk, *Urteil*). Dem deutschen Geschmacksbegriff geht wiederum die französische Tradition des 17. und 18. Jh. voraus, die das Ideal des vollkommenen Weltmanns entwickelt, dessen Geschmack (*bon goût*) in jeder Lebenslage das Richtige zu treffen weiß. In diesem Sinne fungiert der Geschmack auch als Beurteilungsinstanz in den wichtigen ästhetischen Debatten der Zeit, insbesondere in der *Querelle des Anciens et des Modernes* über den Vorrang von Antike oder Moderne in Dichtung und Kunst (vgl. Perrault, *Parallèle*; Stierle, *Geschmack*; Baeumler, *Irrationalitätsproblem*, S. 18–95). Als eigenständiges Vermögen des Geschmacks wird die Urteilskraft im Kontext der deutschen Schulphilosophie insbesondere bei Baumgarten (*Metaphysica*, §§ 501–623; speziell §§ 606–609) und Meier (*Anfangsgründe*, § 467) konzipiert, nämlich als Bestandteil eines sinnlichen Beurteilungsvermögen, das als *analogon rationis* vom intellektuellen Vermögen der Beurteilung lediglich anhand des minderen Grades an (logischer) Klarheit der beurteilten Vorstellungen zu unterscheiden ist (vgl. Kurbacher-Schönborn, *Ästhetisches Urteil*, S. 463).

Kant kritisiert diese Unterscheidung insofern, als der Unterschied zwischen → Sinnlichkeit und Verstand nicht logischer, sondern epistemologischer Art ist: → Begriffe sind allgemeine, → Anschauungen einzelne Vorstellungen, deren Vermittlung nicht nur im Rahmen des Geschmacks der Urteilskraft als eigenständigem Vermögen obliegt (vgl. 7:196; 9:11). Die hierdurch begründete Aufwertung der Urteilskraft (im Sinne eines eigenständigen Vermögens der Regelanwendung und der Regelfindung) zieht bei Kant im erkenntnistheoretischen Kontext die Konzeption der transzendentalen Urteilskraft nach sich, die als bestimmende Urteilskraft (unter der Leitung des Verstandes und der Vernunft) die Möglichkeit einer objektiven und systematischen Erkenntnis der Natur ermöglicht (vgl. KrV A 132ff. / B 171ff.). Im praktischen Kontext entspricht dieser Funktion die Konzeption der reinen praktischen Urteilskraft, welche die Anwendung des erfahrungsunabhängigen Sittengesetzes auf empirische Handlungen ermöglicht (vgl. 5:67–71). Die reflektierende Urteilskraft gibt sich als oberes Erkenntnisvermögen ihr transzendentales Prinzip einer Zweckmäßigkeit der Natur für die Erkenntnisvermögen selbst (vgl. 5:180f.). Dies liegt objektiv der teleologischen Beurteilung der Einheit besonderer Erfahrungsgesetze zugrunde (vgl. 5:185f.) und subjektiv der ästhetischen Beurteilung anschaulicher Formen als schön (vgl. 5:216–219) oder erhaben (vgl. 5:282f.). In diese Erklärung der ästhetischen Urteilskraft, als Vermögen des Geschmacks, findet wiederum die Tradition einer Theorie des → Gemeinsinns (*sensus communis*) Eingang (vgl. Lühe, *Sensus Communis*) sowie der englischen Ästhetik (vgl. insbes. Shaftesbury, *Moralists*; Burke, *Über den Ursprung unserer Begriffe vom Erhabenen und Schönen*).

Vor allem die Konzeption der reflektierenden Urteilskraft, die als ein „oberes Vermögen" (5:197) zwischen Verstand (Natur) und praktischer Vernunft (Freiheit) vermittelt (vgl. 5:195–198), bildet Kant erst allmählich aus. Die ästhetische Urteilskraft erhält erst nach Vollendung der beiden ersten Kritiken und im Unterschied zu den *Beobachtungen* von 1764 in der *KU* den Rang eines oberen Vermögens, das ein eigenes transzendentales Prinzip besitzt und dessen Ansprüche auf notwendige Geltung in der Beurteilung des Schönen und Erhabenen mit einer → transzendentalen Deduktion (vgl. 5:279–336) gerechtfertigt werden müssen (vgl. KrV A 21 / B 36; vgl. insbes. Kants Brief an Reinhold vom Dez. 1787, 10:513–516). Die Funktion der teleologischen Urteilskraft findet sich hingegen schon in der *KrV* mit der regulativen Funktion der Ideen der reinen Vernunft vor-

gebildet (vgl. KrV A 644f. / B 672f.) und wird bereits in *Teleolog. Prinz.* von 1788 entfaltet (→*Kritik der Urteilskraft*; ferner Frank/Zanetti, *Kommentar*, S. 1209–1221; Klemme, *Einleitung*, S. XIII–LXXXVI; Zammito, *Genesis*). Insbesondere der in der *KU* als Gegenbegriff zum menschlichen Urteilsvermögen entwickelte Begriff einer →intellektuellen Anschauung bzw. eines →intuitiven Verstandes (vgl. 5:405–410) hat maßgeblich auf die Philosophie des deutschen Idealismus gewirkt (→Fichte, →Schelling; vgl. Kulenkampff, *Materialien*; Fulda, *Hegel und die KU*; Förster, *Eigentümlichkeit*).

Philosophische Funktion

1 Die bestimmende Urteilskraft

1.1 Die bestimmende Urteilskraft ist das „Vermögen unter Regeln zu *subsumiren*, d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (*casus datae legis*) stehe, oder nicht" (KrV A 132 / B 171). Im Rahmen der *KrV* gehört die bestimmende Urteilskraft (als Vermögen der Urteile, vgl. 5:287) damit einerseits dem Verstand (als Vermögen der Begriffe bzw. der Regeln) zu (vgl. KrV A 69 / B 94; KrV A 126; KrV A 132 / B 171), andererseits aber auch der Vernunft (als Vermögen der Schlüsse bzw. Prinzipien; vgl. KrV A 330 / B 386; KrV A 299 / B 356), wobei Verstand, Urteilskraft und Vernunft zusammen als obere Erkenntnisvermögen den Verstand im allgemeinen Sinne (als Vermögen zu denken; vgl. KrV A 81 / B 106) ausmachen (vgl. KrV A 131 / B 169; 7:196f.; 20:201f.). Der Verstand im allgemeinen Sinne ist als oberes Erkenntnisvermögen dem unteren Erkenntnisvermögen gegenübergestellt, nämlich der Sinnlichkeit (als Vermögen der →Anschauung; vgl. 7:196f.). Bei der Erkenntnis einzelner Gegenstände repräsentiert die →Einbildungskraft (Sinnlichkeit) vermittels der Anschauung das Einzelne, der Verstand hingegen vermittels des Begriffs das Allgemeine, und zwar als eine Regel, „der das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauungen untergeordnet werden muß, um Einheit zur Erkenntniß des Objects hervorzubringen" (7:196; vgl. 9:11). Der Verstand im allgemeinen Sinne ist daher das „Vermögen der Erkenntniß durch *Begriffe*" (8:389), das als diskursives Vermögen auf die Sinnlichkeit (als intuitives Vermögen der Anschauung) angewiesen ist, um eine Erkenntnis von Gegenständen gewinnen zu können (vgl. KrV A 67f. / B 92f.).

Die bestimmende Urteilskraft muss als selbständiges Vermögen der Anwendung dieser Regeln angesetzt werden. Wollte man nämlich „allgemein zeigen, wie man unter diese Regeln subsumiren, d. i. unterscheiden sollte, ob etwas darunter stehe oder nicht, so könnte dieses nicht anders, als wieder durch eine Regel geschehen. Diese aber erfordert eben darum, weil sie eine Regel ist, aufs neue eine Unterweisung der Urtheilskraft" (KrV A 133 / B 172). Daher muss die Urteilskraft als ein „besonderes Talent" – das „Specifische des so genannten Mutterwitzes" – angesehen werden, „welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will" (KrV A 133 / B 172; vgl. 7:201; 15:191–202). Der Mangel an natürlicher Urteilskraft – wenn man „zwar das Allgemeine *in abstracto* einsehen, aber ob ein Fall *in concreto* darunter gehöre, nicht unterscheiden kann" (KrV A 134 / B 173) –, ist daher „eigentlich das, was man Dummheit nennt", dem als „Gebrechen" gar nicht, auch nicht durch Beispiele (die vielmehr nur der Schärfung der Urteilskraft dienen), abzuhelfen ist (KrV A 134 / B 173 Anm.; vgl. 7:199; 8:275).

1.2 Der Verstand (im allgemeinen Sinne) kann von den Begriffen (Regeln) keinen anderen Gebrauch machen, als mit ihnen zu urteilen (vgl. KrV A 68f. / B 93f.). Hierbei ist ein realer und ein logischer Gebrauch des Verstandes (im Urteil) zu unterscheiden. Durch den realen (transzendentalen) Verstandesgebrauch werden „die Begriffe von den Dingen oder von den Beziehungen selbst gegeben", durch den logischen werden „die irgendwoher gegebenen [Begriffe] einander nur untergeordnet, nämlich die unteren den oberen (den allgemeinen Merkmalen) und unter sich nach dem Satz des Widerspruchs verglichen" (2:393; vgl. KrV A 299 / B 355). Der logische Verstandesgebrauch (im allgemeinen Sinne, der sich mit dem Vernunftgebrauch im engeren Sinne überschneidet) betrifft damit die →Klassifikation (als logische Abstraktion, die von der Verschiedenheit der Merkmale gegebener Begriffe abstrahiert und nur die gleichartigen unter einen höheren Begriff zusammenfasst) und →Spezifikation (als logische Determination, die unter Voraussetzung einer Gleichartigkeit gegebener Begriffe auf die Verschiedenheit ihrer Merkmale achtet und diese jeweils mit einem eigenen Begriff bestimmt) gegebener (empirischer) Begriffe (vgl. 9:99; vgl. auch KrV A 652–658 / B 680–686; 20:214f.).

Der reale (transzendentale) Verstandesgebrauch geht auf die Funktion des logischen Verstandesgebrauchs im engeren Sinne zurück, nämlich die Funktion der logischen →Urteilsformen. „Ein Urtheil ist die Vorstellung der Einheit des Bewußtseins verschiedener Vorstellungen oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, so fern sie einen Begriff ausmachen“ (9:101). Die Form des Urteils besteht daher „in der Bestimmung der Art und Weise, wie die verschiedenen Vorstellungen, als solche, zu Einem Bewußtsein gehören“ (9:101) – diese werden von Kant nach den Titeln der →Quantität, →Qualität, →Relation und →Modalität unterschieden (vgl. KrV 70 / B 95). Die entsprechenden Funktionen der Urteile liegen zugleich, als →reine Verstandesbegriffe oder →Kategorien, der Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung zugrunde (vgl. KrV A 79 / B 105; KrV A 321 / B 378). Der reale Verstandesgebrauch besteht daher darin, dass der Verstand Begriffe erzeugt (Kategorien), die der Möglichkeit der objektiven Erfahrung zugrunde liegen, indem diese den anschaulichen Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt geben (vgl. KrV B 128).

1.3 Begriffe, als allgemeine Repräsentationen, können auf (zu erkennende) einzelne Gegenstände nur mittelbar bezogen werden, nämlich vermittels der Anschauungen, als einzelner und unmittelbarer Repräsentationen eines Gegenstands (vgl. KrV A 68 / B 93). Die Anwendung von Begriffen auf Anschauungen erfordert daher die Vermittlung der bestimmenden Urteilskraft und zwar vermittels eines Schemas. Ein →Schema im Allgemeinen ist die „Vorstellung […] von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen“ (KrV A 140 / B 179f.). Das konkrete Bild eines Gegenstandes der Erfahrung, z. B. in der Anschauung eines Hundes, wird von der empirischen Urteilskraft nicht direkt auf den allgemeinen Begriff ‚Hund‘ bezogen, sondern vielmehr auf das durch den Begriff ‚Hund‘ erzeugte Schema, nämlich die Gestalt (Figur) eines vierfüßigen Tieres im Allgemeinen, die nicht auf eine besondere Gestalt, die sich *in concreto* wahrnehmen lässt, eingeschränkt ist (vgl. KrV A 141 / B 180). Diese „verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele“ (KrV A 141f. / B 180f.) bedarf im Falle des Verhältnisses empirischer Begriffe zu Anschauungen keiner besonderen Erörterung ihrer Möglichkeit (vgl. KrV A 141 / B 180f.; KrV A 570f. / B 598f.).

Die Analytik der Grundsätze des reinen Verstandes stellt hingegen eine →„*Doctrin der Urtheilskraft*“ dar bzw. einen „Kanon für die *Urtheilskraft* […], der sie lehrt, die Verstandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln *a priori* enthalten, auf Erscheinungen anzuwenden“ (KrV A 132 / B 171) – und zwar als „Kritik, um die Fehltritte der Urtheilskraft (*lapsus iudicii*) im Gebrauch der wenigen reinen Verstandesbegriffe, die wir haben, zu verhüten“ (KrV A 135 / B 174). Die Möglichkeit dieser Kritik ergibt sich daraus, dass die Transzendentalphilosophie „außer der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird, zugleich *a priori* den Fall anzeigen kann, worauf sie angewandt werden sollen“ (KrV A 135 / B 174f.). Die Notwendigkeit und zugleich die Schwierigkeit einer Doktrin der Urteilskraft ergibt sich daraus, dass hier – anders als im Falle empirischer Begriffe – die Bedingung der Subsumtion eines Gegenstandes unter einen Begriff, nämlich die Gleichartigkeit beider, die in der Anschaulichkeit einer (schematischen) Figur liegt, nicht gegeben ist (vgl. KrV A 137 / B 176). Die Doktrin der Urteilskraft handelt daher zum einen von den sinnlichen Bedingungen des Gebrauchs der reinen Verstandesbegriffe, nämlich dem →Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, und zum anderen von den „synthetischen Urtheilen, welche aus reinen Verstandesbegriffen unter diesen Bedingungen *a priori* herfließen“ (KrV A 136 / B 175), nämlich den →Grundsätzen des reinen Verstandes.

Die zwischen den reinen Verstandesbegriffen und den Erscheinungen vermittelnde Vorstellung, die „einerseits *intellectuell*, andererseits *sinnlich* sein“ (KrV A 138 / B 177) muss, nennt Kant ein transzendentales Schema (vgl. KrV A 138 / B 177). Das Schema eines reinen Verstandesbegriffes ist nicht als Figur auf ein Bild bezogen, sondern ist vielmehr „ein transscendentales Product der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt nach Bedingungen seiner Form (der Zeit) in Ansehung aller Vorstellungen betrifft“ (KrV A 142 / B 181). Die transzendentalen Schemata der reinen Verstandesbegriffe sind Zeitbestimmungen a priori (z. B. ist das Schema der →Substanz die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit; vgl. KrV A 144 / B 183), weil

die Zeit, als formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinns, sowohl in der empirischen Vorstellung eines Mannigfaltigen enthalten ist, wie auch, als reine (formale) Anschauung, eine Mannigfaltigkeit a priori enthält, deren Einheit durch die Kategorien ermöglicht wird (vgl. KrV A 138f. / B 177f.; →Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, transzendentale) und dabei der Zeitreihe, dem Zeitinhalt, der Zeitordnung und dem Zeitinbegriff nach bestimmt werden kann (vgl. KrV A 145f. / B 184f.; vgl. auch 23:471). Die Grundsätze des reinen Verstandes, die den zweiten Teil der Doktrin der Urteilskraft bilden, werden diesen Schemata entsprechend durch die →Axiome der Anschauung, die →Antizipationen der Wahrnehmung, die →Analogien der Erfahrung und die →Postulate des empirischen Denkens überhaupt gebildet, nämlich als synthetische Urteile a priori, deren Medium die Zeit bildet, als Form des inneren Sinns und als „Inbegriff, darin alle unsre Vorstellungen enthalten sind" (KrV A 155 / B 194).

1.4 Von der Vernunft gibt es ebenfalls „einen bloß formalen, d. i. logischen, Gebrauch, da die Vernunft von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt, aber auch einen realen, da sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält" (KrV A 299 / B 355). Der logische Vernunftgebrauch besteht im Vermögen, mittelbar zu schließen: „In jedem Vernunftschlusse denke ich zuerst eine *Regel* (*maior*) durch den *Verstand*. Zweitens *subsumire* ich ein Erkenntniß unter die Bedingung der Regel (*minor*) vermittelst der *Urtheilskraft*. Endlich *bestimme* ich mein Erkenntniß durch das Prädicat der Regel (*conclusio*), mithin *a priori* durch die *Vernunft*" (KrV A 304 / B 360f.). So wird zum Beispiel die Erkenntnis der Konklusion ‚Alle Gelehrten sind sterblich' dadurch geschlussfolgert, dass unter die allgemeine Regel des Obersatzes ‚Alle Menschen sind sterblich' (*maior*) – als ein Satz bzw. Urteil des Verstandes – zunächst der Untersatz ‚Alle Gelehrten sind Menschen' (*minor*) – durch die Urteilskraft – subsumiert wird, nämlich als besonderer Fall der Bedingung der allgemeinen Regel (die Sterblichkeit unter der Bedingung des Menschseins aussagt), und sodann das Ergebnis dieser Subsumtion durch das Prädikat der Regel des Obersatzes (sterblich) bestimmt wird – mit Hilfe der Vernunft, die hier a priori bzw. mit logischer Notwendigkeit schließt (vgl. KrV A 304 / B 360f.; KrV A 330 / B 387). Die Arten der Vernunftschlüsse werden durch das mögliche Verhältnis bestimmt, das im Obersatz durch die allgemeine Regel und deren Bedingung gedacht wird, und unter das diesem Verhältnis entsprechend ein anderer möglicher Satz, der ebenfalls etwas unter einer Bedingung aussagt, subsumiert und bestimmt werden kann, nämlich als besonderer Fall der allgemeinen Regel, und sind (den Urteilsformen entsprechend) dreifach: kategorische, hypothetische, disjunktive Vernunftschlüsse (vgl. KrV A 323 / B 379). Die Konklusion des Vernunftschlusses bzw. entsprechend der Obersatz (vgl. 9:122) ist (a) kategorisch, wenn sie die Form annimmt „A ist (oder ist nicht) B" bzw. wenn etwas „als Prädikat dem Subjecte" untergeordnet wird (Subjekt der Inhärenz der Merkmale); (b) hypothetisch, wenn sie die Form annimmt „Wenn etwas gesetzt ist (oder nicht gesetzt ist), so ist etwas anderes gesetzt (oder nicht gesetzt)" bzw. wenn etwas „als Folge dem Grunde" untergeordnet wird (Grund der Dependenz eines Erkenntnisses zum andern); oder (c) disjunktiv, wenn sie die Form annimmt „A ist entweder B oder C", d. h. wenn etwas als „Glied der Eintheilung dem eingetheilten Begriffe" untergeordnet wird (Verbindung der Teile in einem Ganzen; 9:104; vgl. 9:121; vgl. auch Renaut, *Dialektik*, S. 358). Da „die Vernunft in ihrem logischen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urtheils (des Schlußsatzes)" sucht und der Vernunftschluss selbst „nichts andres als ein Urtheil, vermittelst der Subsumtion seiner Bedingung unter eine allgemeine Regel (Obersatz)" ist, sucht die Vernunft „so lange es angeht" die „Bedingung der Bedingung" ihres Urteils (KrV A 307 / B 364). Der Grundsatz der Vernunft im logischen Gebrauch besteht daher darin, „zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden" (KrV A 307 / B 364; vgl. KrV A 330 / B 386f.). Der reale (transzendentale) Vernunftgebrauch besteht in der Umwandlung der logischen Maxime in den synthetischen Satz, dass zu einem gegebenen Bedingten auch „die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben" (KrV A 307f. / B 364) ist. Dabei gilt, dass „die Form der Vernunftschlüsse, wenn man sie auf die synthetische Einheit der Anschauungen nach Maßgebung der Kategorien anwendet, den Ursprung besonderer Begriffe *a priori* enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe oder *transzendentale*

Ideen nennen können“ (KrV A 321 / B 378). Da alle Verhältnisse der Vorstellungen im Allgemeinen entweder das Verhältnis zum Subjekt oder zum Mannigfaltigen des Objekts in der Erscheinung oder zu allen Dingen überhaupt bedeuten, so wird „*erstlich* ein *Unbedingtes* der *kategorischen* Synthesis in eine[m] *Subject*, *zweitens* der *hypothetischen* Synthesis der Glieder einer Reihe, *drittens* der *disjunctiven* Synthesis der Theile in einem System zu suchen sein“ (KrV A 323 / B 379). Transzendentale Ideen lassen sich daher unter drei Klassen bringen: die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts (→ Psychologie), die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung (→ Kosmologie), die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt (→ Theologie; vgl. auch KrV A 334 / B 391). Sofern wir hierbei „von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes schließen, wovon wir doch keinen Begriff haben, und dem wir gleichwohl, durch einen unvermeidlichen Schein, objective Realität geben“ (KrV A 339 / B 397), entstehen drei Arten „vernünftelnder Schlüsse“, die als „*Paralogismen der reinen Vernunft*“, als „*Antinomie* der reinen Vernunft“ und als „*Ideal* der reinen Vernunft“ kritisiert werden (KrV A 339ff. / B 397ff.).

1.5 Die transzendentalen Ideen sind keine Begriffe von Objekten und haben daher keinen konstitutiven Gebrauch, sondern ordnen lediglich regulativ die Begriffe des Verstandes. So wie der Verstand „das Mannigfaltige im Object durch Begriffe vereinigt, so vereinigt jene [die Vernunft] ihrerseits das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen, indem sie eine gewisse collektive Einheit zum Ziele der Verstandeshandlungen setzt“ (KrV A 644 / B 672). Die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse (statt eines zufälligen Aggregats) wird also durch eine Idee erzeugt, nämlich „von der Form eines Ganzen der Erkenntniß, welches vor der bestimmten Erkenntniß der Theile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Theile seine Stelle und Verhältniß zu den übrigen *a priori* zu bestimmen“ (KrV A 645 / B 673). Das Analogon eines anschaulichen Schemas für die systematische Einheit des Verstandes insgesamt ist die „Idee des *Maximum* der Abtheilung und Vereinigung der Verstandeserkenntniß in einem Princip“ (KrV A 665 / B 693).

Der Begriff einer höchsten Intelligenz fungiert hierbei als Schema des Begriffs eines Dinges überhaupt, „indem man den Gegenstand der Erfahrung gleichsam von dem eingebildeten Gegenstande dieser Idee als seinem Grunde oder Ursache, ableitet“ (KrV A 670 / B 698). Die Dinge der Welt müssen demgemäß (heuristisch) so betrachtet werden, als ob sie von einer höchsten Intelligenz erzeugt wären und daher eine zweckmäßige Einheit bilden, die nach teleologischen Gesetzen beurteilt werden kann – eine Funktion, die Kant in der *KU* später der reflektierenden (teleologischen) Urteilskraft zuweist. Dies führt zu den drei transzendentalen Prinzipien der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen (→ Homogenität der Formen), der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten (→ Spezifikation der Formen) und dem Prinzip der Affinität aller Begriffe im kontinuierlichen Übergang der Arten durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit (→ Kontinuität der Formen; vgl. auch KrV A 652–657 / B 680–686).

1.6 Für die reine praktische Urteilskraft ergibt sich bei der Subsumtion konkreter Handlungen in der empirisch bedingten Natur unter das allgemeine Sittengesetz, als Gesetz der Freiheit, für dessen Objekt (das Sittlich-Gute) „in keiner sinnlichen Anschauung etwas Correspondirendes gefunden werden kann“ (5:68), ein analoges Problem (→ Typik der reinen praktischen Urteilskraft). Statt eines Schemas der transzendentalen Einbildungskraft, wie im Falle der Darstellung der reinen Verstandesbegriffe, dient hier ein Gesetz des Verstandes der Urteilskraft als Vorbild bzw. als „*Typus* des Sittengesetzes“ (5:69). Dieses Gesetz liegt einerseits der freien Willensbestimmung zugrunde und lässt sich andererseits an Gegenständen der Sinne *in concreto* darstellen – nämlich als ein „Naturgesetz, aber nur seiner Form“ (5:69) bzw. der „*Form der Gesetzmäßigkeit* überhaupt“ (5:70) nach. Die Regel der reinen praktischen Urteilskraft lautet daher: „Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, sie du wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest“ (5:69; vgl. zur Anwendung der unvollkommenen Pflichten und Maximen auf konkrete Fälle → Kasuistik; dazu auch 6:411; 6:438; 23:389).

2 Die reflektierende Urteilskraft

2.1 In der *Logik* bestimmt Kant die Funktion der reflektierenden Urteilskraft dadurch, dass sie

vom Besonderen zum Allgemeinen gehe, hierbei jedoch lediglich einer empirischen Allgemeinheit, als Analogon der logischen, fähig sei (vgl. 9:131f.). Die Schlüsse der reflektierenden Urteilskraft stellen empirische Schlüsse dar, die generale aber keine universalen Sätze ergeben und deren man sich, weil sie bloß empirische Gewissheit geben, mit Behutsamkeit und Vorsicht bedienen müsse (vgl. 9:133). Diese Schlüsse bzw. logische Präsumtionen folgen dem Prinzip, „*daß Vieles nicht ohne einen gemeinschaftlichen Grund in Einem zusammenstimmen, sondern daß das, was Vielem auf diese Art zukommt, aus einem gemeinschaftlichen Grunde nothwendig sein werde*“ (9:132). Die beiden Schlussarten der (reflektierenden) Urteilskraft sind →Induktion und →Analogie: „Die Induction erweitert das empirisch Gegebene vom Besondern aufs Allgemeine in Ansehung *vieler Gegenstände*, die Analogie dagegen die *gegebenen Eigenschaften* eines Dinges auf mehrere *eben desselben Dinges*“ (9:133).

2.2 In der *KU* wird die Funktion der reflektierenden Urteilskraft aufgewertet, indem sie nun einem transzendentalen Prinzip folgt und damit einer nicht nur empirischen Allgemeinheit fähig ist. Während die bestimmende Urteilskraft heteronom unter vorgegebene allgemeine Regeln subsumiert, sucht die reflektierende Urteilskraft zu empirisch gegebenen Naturformen allgemeine Gesetze oder Begriffe allererst zu finden (vgl. 5:385). Da die Urteilskraft, als Vermögen, das Besondere als unter dem Allgemeinen enthalten zu denken (vgl. 5:179), in der Reflexion über die empirische gegebenen Naturformen ohne ein (heteronom) vorgegebenes Prinzip zu deren Bestimmung auskommen muss, dient sie sich hierbei, autonom, selbst als Prinzip (vgl. 5:385). Dieses Reflexionsprinzip besteht allgemein in der Idee einer Zweckmäßigkeit der Natur für die Erkenntniskräfte bzw. in der Idee eines zwecksetzenden intelligiblen Grundes von Natur und urteilendem Subjekt, dessen „*Vorstellung* eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile enthalte“ (5:408; vgl. 5:180f.; vgl. insgesamt 5:405–410; 20:211–216; →intellektuelle Anschauung und →Verstand, anschauender (intuitiver)).

Das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft geht auf die subjektive Besonderheit des menschlichen Verstandes zurück, zwischen der gedanklichen →Möglichkeit eines besonderen Objektes und dessen anschaulich gegebener →Wirklichkeit unterscheiden zu müssen (vgl. 5:402). Existierten Objekte alleine deswegen, weil sie erkannt werden, so könnte „die Möglichkeit einiger, die doch nicht existirten, d. i. Zufälligkeit derselben, wenn sie existiren, also auch die davon zu unterscheidende Nothwendigkeit“ (5:403) nicht einmal vorgestellt werden. Tatsächlich aber ist der menschliche Verstand ein „Vermögen der Begriffe, d. i. ein discursiver Verstand, für den es freilich zufällig sein muß, welcherlei und wie sehr verschieden das Besondere sein mag, das ihm in der Natur gegeben werden und das unter seine Begriffe gebracht werden kann“ (5:406). Da gleichwohl „dieses Besondere in der Mannigfaltigkeit der Natur zum Allgemeinen (durch Begriffe und Gesetze) zusammenstimmen soll, um darunter subsumirt werden zu können“ (5:406f.), kann die Zusammenstimmung der (empirischen) Dinge der Natur im Verhältnis zur Urteilskraft, als zufällig und doch gesetzmäßig, „nur durch einen darauf gerichteten Zweck als möglich“ (5:407) vorgestellt werden. Da „der Begriff von einem Object, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objects enthält, der Zweck und die Übereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, die *Zweckmäßigkeit* der Form desselben heißt: so ist das Princip der Urtheilskraft in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt die *Zweckmäßigkeit der Natur* in ihrer Mannigfaltigkeit“ (5:180f.; vgl. 5:184; 20:232–236; →Zweck, Zweckmäßigkeit).

2.3 Die transzendentalen Naturbegriffe (Kategorien), die der Verstand der bestimmenden Urteilskraft a priori vorgibt, beziehen sich nur auf die Möglichkeit einer Natur überhaupt, als Inbegriff erfahrbarer Gegenstände, lassen aber deren „Modificationen“ (5:179), die empirischen Naturgesetze, unbestimmt. Daher gibt sich die reflektierende (teleologische) Urteilskraft, die sich bei der Aufgabe, „von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen“ (5:180) einer potentiell unendlich großen Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze und Formen gegenüber sieht (vgl. 5:183), das Prinzip, diese so zu betrachten, „als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnißvermögen, um ein System der Erfahrung nach beson-

deren Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte“ (5:180). Die transzendentalen Grundsätze der reflektierenden (teleologischen) Urteilskraft, die sich auf eine objektive Zweckmäßigkeit der Natur beziehen, entsprechen daher den transzendentalen Prinzipien der reinen Vernunft in der *KrV*, nämlich Homogenität, Spezifikation und Kontinuität der Formen und Gesetze (vgl. KrV A 652–657 / B 680–686; vgl. auch 5:182; 5:185f.). Die → transzendentale Deduktion dieser Grundsätze der Urteilskraft (vgl. 5:182) ergibt sich daraus, dass man mit ihnen der Natur kein Gesetz vorschreibt, sondern lediglich zum Zweck des Erfahrungserwerbs über die Einheit ihrer empirischen Gesetze reflektiert (vgl. 5:186). Dies bedeutet insbesondere, dass der Gedanke eines zwecksetzenden Grundes der Natur kein Prinzip für die bestimmende Urteilskraft ist, welches die Möglichkeit der Dinge ihrer Entstehung nach erklärt (vgl. 5:412f.).

Die → Zufälligkeit und zugleich → Gesetzmäßigkeit auch der Form eines einzelnen Naturprodukts, seiner empirischen Erkenntnis nach, ist für die Vernunft ebenfalls ein Grund, die Ursache des Naturprodukts „so anzunehmen, als ob sie eben darum nur durch Vernunft möglich sei“ (5:370). So kann insbesondere nicht mechanisch erklärt werden, dass sich ein organisiertes Wesen, z. B. ein Baum, sowohl der Gattung nach wie auch als Individuum (im Wachstum) selbst erzeugt. Im Unterschied zu einer → Maschine, deren Teile durch den Begriff oder die Idee eines Zwecks bestimmt sind, dabei aber als das „Product einer von der Materie (den Theilen) desselben unterschiedenen vernünftigen Ursache“ (5:373) verstanden werden müssen, gilt für einen → Naturzweck als ein sich selbst organisierendes Wesen, „daß die Teile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind“ (5:373). Ein organisiertes Wesen besitzt daher in sich selbst „*bildende* Kraft und zwar eine solche, die sie den Materien mittheilt, welche sie nicht haben (sie organisirt): also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanism) nicht erklärt werden kann“ (5:374). Die Organisation der Natur hat demnach „nichts Analogisches mit irgend einer Causalität, die wir kennen“ (5:375), weder mit einem physischen Naturvermögen noch auch mit menschlicher Kunst. Gleichwohl dient der Begriff eines Naturzwecks, in dem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist, als regulativer Begriff für die reflektierende Urteilskraft, nämlich „nach einer entfernten Analogie mit unserer Causalität nach Zwecken überhaupt, die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken“ (5:375; → Organismus (Wesen, organisiertes; Körper, organisierter); → Analytik der teleologischen Urteilskraft; → Antinomie der teleologischen Urteilskraft).

2.4 Neben der objektiven Zweckmäßigkeit der Natur beurteilt die reflektierende Urteilskraft als ästhetische Urteilskraft auch eine subjektive Zweckmäßigkeit der Natur für das Erkenntnisvermögen, nämlich als → Schönheit und als Erhabenheit. Subjektiv oder ästhetisch nennt Kant dasjenige, was die Beziehung einer Vorstellung auf das Subjekt und nicht auf den Gegenstand ausmacht (vgl. 5:203). Dies betrifft einerseits die Formen der Anschauung a priori, Raum und Zeit, als Bewusstsein der Art und Weise, wie dem Subjekt Anschauungen gegeben sind (→ transzendentale Ästhetik), andererseits aber das → Gefühl der → Lust oder Unlust (vgl. 5:188f.) Das Gefühl des Schönen besteht (als Lust) in einem subjektiven, jedoch allgemeingültigen interesselosen Wohlgefallen, das vom → Angenehmen und vom → Guten unterschieden werden muss (vgl. 5:203; 5:204f.; 5:211), und geht aus einer Reflexion der Urteilskraft über die subjektive Zweckmäßigkeit anschaulich gegebener, aber nicht begrifflich bestimmter einzelner Formen für ein freies Spiel der Erkenntniskräfte (Einbildungskraft und Verstand) bzw. für Erkenntnis überhaupt hervor (vgl. 5:216–219; vgl. auch 5:287; 5:292f.). Das (subjektive) Prinzip dieser Reflexion liegt als Idee eines → Gemeinsinns (*sensus communis*) der notwendigen Geltung des Geschmacksurteils zugrunde, das exemplarisch jedermann angesonnen wird (vgl. 5:237f.). Für diese Bestimmung gilt einerseits, dass das Gefühl der Lust allgemein als Bewusstsein einer subjektiven Zweckmäßigkeit (vgl. 5:220) verstanden werden kann, andererseits, wie die transzendentale Deduktion der reinen Geschmacksurteile zu zeigen sucht, dass die Beurteilung des Verhältnisses von Einbildungskraft und Verstand durch die reflektierende Urteilskraft – als ihr eigenes, subjektives Prinzip – eine notwendige (subjektive) Bedingung der empirischen Erkenntnis der Objekte überhaupt ist (vgl. 5:286–291; vgl. auch 20:220–226).

Unter dieser Voraussetzung kann auch die Lust selbst, als auf einem allgemeinen Prinzip begründet, jedermann angesonnen werden und der beurteilte Gegenstand heißt „alsdann schön; und das Vermögen, durch eine solche Lust (folglich auch allgemeingültig) zu urtheilen, der Geschmack“ (5:190; vgl. die Abschnitte zur Lust und zum Geschmack in der *Anthropologie*: 7:230–250).

Im Falle des →Erhabenen sind die durch die Einbildungskraft aufgefassten Formen der Gegenstände der Natur hingegen „zweckwidrig für unsere Urtheilskraft“ (5:245), sie erregen die Idee des Erhabenen gerade „in ihrem Chaos oder in ihrer wildesten regellosesten Unordnung und Verwüstung“ (5:246). Das Gefühl des Erhabenen besteht daher (als negative Lust) in einem subjektiven, jedoch allgemeingültigen interesselosen Gefühl der Bewunderung oder Achtung (vgl. 5:244f.; 5:257–260), das aus einer Reflexion der Urteilskraft über die (indirekte) subjektive Zweckmäßigkeit eines absolut Großen (Mathematisch-Erhabenes) oder eines Übermächtigen (Dynamisch-Erhabenes) in der Natur für ein freies Spiel von Einbildungskraft und Vernunft hervorgeht (vgl. 5:258; 5:268–270). Das Grenzenlose in der Natur bzw. das Übermächtige wirkt abstoßend, insofern es sich der ästhetischen Größenschätzung (Zusammenfassung) durch die Einbildungskraft bzw. der Macht des Menschen entzieht (vgl. 5:245f.; 5:261). Zugleich jedoch wirkt es anziehend, indem seine anschauliche Unfassbarkeit bzw. die Ohnmacht des Menschen durch die Urteilskraft reflektierend auf die unanschaulichen Vernunftideen eines Übersinnlichen im Menschen selbst bezogen wird. Damit kann das Grenzenlose oder Übermächtige als indirekte Darstellung der Erhabenheit des Menschen über die sinnlich wahrnehmbare Natur dienen (vgl. 5:251–257; 5:260–264), erscheint es doch nur unter Voraussetzung der Vernunftidee eines übersinnlichen Substrats von Mensch und Natur (vgl. 5:254f.) als absolut groß oder übermächtig und nicht lediglich als furchterregender „Abgrund“ für die Einbildungskraft (5:258; vgl. 5:264), so dass hierdurch wiederum das Bewusstsein der übersinnlichen moralischen Bestimmung des Menschen bestärkt wird und dieses Gefühl einer subjektiven Zweckmäßigkeit im harmonischen Spiel von Einbildungskraft und Vernunft jedermann notwendig angesonnen werden kann (vgl. 5:264f.).

Da Schönheit auf einem interesselosen Wohlgefallen beruht, darf auch die schöne Kunst, obwohl sie im Unterschied zum Naturschönen absichtlich hervorgebracht wird, „nicht absichtlich scheinen; d. i. schöne Kunst muß als Natur *anzusehen* sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewußt ist“ (5:307). Da die schöne Kunst „sich selbst nicht die Regel ausdenken [kann], nach der sie ihr Product zu Stande bringen soll“ (5:307), muss sie als Produkt eines →Genies angesehen werden, nämlich als eine „angeborne Gemüthsanlage (*ingenium*), *durch welche* die Natur der Kunst die Regel gibt“ (5:307). Genie (Genialität) ist dementsprechend als ein Talent zu verstehen, das nach keiner Regel erlernt und ausgeübt werden kann (vgl. 5:307), dessen Produkte jedoch exemplarisch anderen „zum Richtmaße oder Regel der Beurtheilung“ dienen (5:308). Zur Beurteilung der Schönheit (in Natur und Kunst) ist ferner Geschmack erforderlich (vgl. 5:311), der insbesondere dazu dient, die Form des Kunstwerks in „einer langsamen und gar peinlichen Nachbesserung […] dem Gedanken angemessen“ (5:312f.) werden zu lassen, der dem Kunstwerk zugrunde liegt, da dieses, als „*schöne Vorstellung* von einem Dinge“ einen Begriff von demjenigen erfordert, „was der Gegenstand für ein Ding sein solle“ (5:311). Dieser Begriff bzw. Gedanke erlaubt jedoch keine mechanische oder wissenschaftliche Produktion oder Reproduktion des Kunstwerks, da er in einer Art und Weise dargestellt und dabei erweitert wird, die „so viel zu denken veranlasst, als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen läßt“ (5:315). Die schöne Kunst dient daher der Darstellung →ästhetischer Ideen, d. h. einer Vorstellung der Einbildungskraft, „die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, *d. i. Begriff* adäquat sein kann“ (5:314).

2.5 Für die ästhetische Urteilskraft ist das Prinzip einer subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur „in Ansehung des Gefühls der Lust oder Unlust ein constitutives Princip“ (5:197), daher muss sie als ein „besonderes Vermögen, Dinge nach einer Regel, aber nicht nach Begriffen zu beurtheilen“ (5:194) angesehen werden. Die telelogische Vorstellung einer Zweckmäßigkeit der Natur bezieht hingegen die Form eines Gegenstandes in der Auffassung auf die „Möglichkeit des Dinges selbst, nach einem Begriffe von ihm, der vorher-

geht und den Grund dieser Form enthält“ (5:192). Diese begriffliche Beurteilung eines Gegenstandes durch den Verstand betrifft die reale oder objektive Zweckmäßigkeit der Natur (vgl. 5:193). Da diese jedoch nur als regulatives Prinzip der Urteilskraft angenommen werden kann (vgl. 5:197), also keine bestimmenden Prinzipien für die Erkenntnis der Objekte besitzt (vgl. 5:194), stellt die teleologische Urteilskraft kein besonderes Vermögen dar, sondern „nur die reflectirende Urtheilskraft überhaupt“ (5:194). Gleichwohl führt die teleologische Beurteilung der Natur, insbesondere bei der Beurteilung der Organismen, auf die Frage nach dem Endzweck der Natur und des Menschen in ihr (vgl. 5:426) und wird hierbei wiederum durch die praktische Vernunft bzw. eine moralische Perspektive vervollständigt (→ Ethikotheologie). In der Natur, als Inbegriff erfahrbarer Gegenstände, findet sich kein Endzweck (vgl. 5:426–428), da die Zweckbeziehungen in der Natur immer nur bedingte sind und daher die Naturforschung die Frage, „wozu die Natur selbst existirt (wozu der Grund außer der Natur gesucht werden muß) gar nicht einmal in Anfrage bringen kann“ (5:437). Nur der Mensch, sofern er das übersinnliche und unbedingte Vermögen der → Freiheit besitzt, hat seinen Zweck in sich selbst (vgl. 5:435). Als letzter Zweck der Natur, in Bezug auf den alle übrigen Dinge ein System von Zwecken ausmachen, kann sich der Mensch jedoch nur insofern ansehen, als er „es verstehe und den Willen habe, dieser [d. h. der Natur] und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin Endzweck sein könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muß“ (5:431). Dieser letzte Zweck ist „das *höchste* durch Freiheit mögliche *Gut in der Welt*“, nämlich die „*Glückseligkeit*: unter der objectiven Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der *Sittlichkeit*, als der Würdigkeit glücklich zu sein“ (5:450). Hierin ist der Mensch jedoch nicht selbstgenügsam, sondern muss auf eine Instanz hoffen, die ihn nach Maßgabe seiner Würdigkeit glücklich macht, nämlich auf die Person Gottes, der daher „nicht bloß als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke“ verstanden werden muss (5:444; → moralischer Gottesbeweis). Die reflektierende Urteilskraft gewinnt in diesem Zusammenhang als eigenständiges Vermögen der Beurteilung a priori einer objektiven und subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur eine zentrale vermittelnde Funktion im Verhältnis von Verstand und (praktischer) Vernunft (vgl. 5:195–198).

Während der Verstand (im allgemeinen Sinne) gesetzgebend für die sinnlich wahrnehmbaren und erfahrbaren Objekte in der Natur ist, gibt die (praktische) Vernunft der Freiheit des moralisch handelnden Subjektes die Gesetze, verbunden mit einer unbedingt-praktischen Erkenntnis des in den Bereich des Übersinnlichen fallenden → höchsten Guts, der Verbindung von → Tugend und → Glückseligkeit. „Der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntniß der Natur; der Naturbegriff eben sowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit: und es ist insofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem andern hinüberzuschlagen“ (5:195). Im Begriff einer „Causalität durch Freiheit“ (5:195) ist jedoch bereits der Begriff eines Endzwecks dieser Kausalität enthalten, dessen Realisierung in der Sinnenwelt geboten ist, so dass auch die → Bedingung der Möglichkeit der Realisierung dieses Endzwecks in der Natur, d. h. im Menschen als Sinnenwesen, vorausgesetzt werden muss (vgl. 5:196).

Die (reflektierende) Urteilskraft „giebt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Übergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen, von der Gesetzmäßigkeit nach der ersten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer *Zweckmäßigkeit* der Natur an die Hand; denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt“ (5:196). Während der Verstand, indem seine Gesetze a priori nur für Erscheinungen gelten, auf ein übersinnliches Substrat der Natur verweist, dieses aber unbestimmt lässt, verschafft die Urteilskraft durch ihr „Princip *a priori* der Beurtheilung der Natur nach möglichen besonderen Gesetzen derselben ihrem übersinnlichen Substrat (in uns sowohl als außer uns) *Bestimmbarkeit durch das intellectuelle Vermögen*“ (5:196). Die (praktische) Vernunft zuletzt gibt diesem übersinnlichen Substrat „durch ihr praktisches Gesetz *a priori* die Bestimmung“ (5:196; vgl. 20:241–246).

Interpretationslage

Die vielfältigen Funktionen der Urteilskraft werden in der Forschung meist nicht im Zusammenhang, sondern in den je verschiedenen Kontexten, in denen sie von Kant spezifiziert werden, diskutiert. Abgesehen von der transzendentalen Doktrin der Urteilskraft in der *KrV*, die im Zusammenhang mit dem Schematismusproblem und der Interpretation der Grundsätze des reinen Verstandes eigens und intensiv diskutiert wird, hat im Bezug auf die Frage nach der Urteilskraft als eigenem (reflektierendem) Vermögen, die wohl stärkste Beachtung die Kritik der → ästhetischen Urteilskraft gefunden, gefolgt von der Diskussion der Leistung der → teleologischen Urteilskraft im naturphilosophischen Kontext.

Kontrovers diskutiert wird im Rahmen der Ästhetik vor allem die Frage, in welchem Sinne die Beurteilung des Verhältnisses von Einbildungskraft und Verstand durch die reflektierende Urteilskraft als zweckmäßig für Erkenntnis überhaupt verstanden werden kann. Stellte das freie Spiel der Erkenntniskräfte eine Vorstufe zu einer begrifflichen Bestimmung der durch die Einbildungskraft aufgefassten Form dar, die als solche dann das freie Spiel beenden würde, insofern nun die Einbildungskraft unter die gefundene Regel (den Begriff) des Verstandes gezwungen würde, so ergäbe sich die Frage, wieso nicht nur dasjenige erkannt werden kann, was auch schön ist. Würde das freie Spiel hingegen so interpretiert, dass in ihm eine Vielzahl bereits bestimmter Begriffe auf die Einbildungskraft bezogen werden, ohne dass jemals ein einzelner zur Anwendung käme, so ergäbe sich die Frage, inwiefern dieses Verhältnis unter Rekurs auf die allgemeine Mitteilbarkeit begrifflich bestimmter Erkenntnisse seinerseits als allgemein mitteilbar bzw. als zweckmäßig für Erkenntnis überhaupt verstanden werden kann (vgl. u. a. Kulenkampff, *Kants Logik*; Ginsborg, *Role of Taste*; Fricke, *Geschmacksurteil*; Guyer, *Claims of Taste 1997*; Guyer, *Harmony*).

Die Schwierigkeit, den „Schlüssel zur Kritik des Geschmacks“ (5:216) zu verstehen, nämlich das Prinzip der ästhetischen Beurteilung selbst, ergibt sich vor allem daraus, dass es, als Prinzip der Beurteilung einer (subjektiven) Zweckmäßigkeit der Natur für die Erkenntniskräfte bzw. für Erkenntnis überhaupt, selbstbezüglich verfasst ist, insofern sich die reflektierende Urteilskraft hier, im Bewusstsein ihrer subjektiven Bedingungen zu urteilen, selbst zum Prinzip und zugleich (im Verhältnis zur Natur) zum Gegenstand ihrer Beurteilung macht. Daher bezeichnet Kant dieses Prinzip auch als unbestimmte Idee eines Übersinnlichen (vgl. 5:341) bzw. eines intelligiblen Substrats von Natur und Subjekt (vgl. 5:340f.). Die Möglichkeit dieser (selbstbezüglichen) Reflexion selbst, mit der die Ebene der Bildung oder Anwendung bestimmter Begriffe überschritten wird und die sich im (subjektiven) Vollzug als (Selbst-)Gefühl eines interesselosen Wohlgefallens bzw. als Gefühl der Harmonie zwischen Natur und Subjekt (im Unterschied zum bloß privaten und passiven Sinnenurteil über das Angenehme) äußert, kann jedoch, so Kant, im Rahmen der theoretischen Philosophie nicht weiter erklärt werden (vgl. 5:341), sie gewinnt ihre Bedeutung vielmehr vor allem mit Blick auf die praktische Philosophie, d. h. im Kontext der Frage nach dem höchsten Gut bzw. auch nach dem Endzweck des Menschen in der Natur (vgl. 5:195–198; vgl. auch Ginsborg, *Wohlgefallen*; Henrich, *Kant's Explanation of Aesthetic Judgment*; Stolzenberg, *Freies Spiel*; Wieland, *Urteil und Gefühl*).

Im Kontext der Naturphilosophie ist Kants Verteidigung der Teleologie im Allgemeinen wie auch seine Analyse der Organismen im besonderen Hauptgegenstand der Interpretationen. Kant begründet die Vereinbarkeit mechanischer Erklärungsprinzipien der Natur (anhand von Wirkursachen), welche konstitutiv – im eigentlich naturwissenschaftlichen Sinne – die Erklärung der Entstehung besonderer Naturformen erlauben, mit teleologischen Erklärungsprinzipien (anhand von Endursachen), welche regulativ die Reflexion insbesondere über die Struktur der organischen Naturformen anleiten, ohne jedoch deren Entstehung erklären zu können, damit, dass weder mechanische noch teleologische Prinzipien eine (konstitutive) Erklärung a priori der Möglichkeit besonderer (empirischer) Naturformen erlauben (vgl. 5:384) – sind diese doch als sinnlich Gegebenes und begrifflich zu Bestimmendes für den diskursiven menschlichen Verstand stets zufällig (vgl. 5:406). Diskutiert wird daher, wie sich die mechanischen Erklärungsprinzipien der besonderen (empirischen) Naturformen von den konstitutiven Prinzipien a priori der bestimmen-

den Urteilskraft unterscheiden (insbesondere im Blick auf das Prinzip der Kausalität, das in der zweiten Analogie der *KrV* formuliert wird, vgl. KrV B 232ff. / A 189ff.); ferner, warum mechanische Erklärungsprinzipien grundsätzlich nicht ausreichen sollten, um auch Organismen, ihrem Ursprung und ihrer Fähigkeit des Wachstums, der Reproduktion und der Selbsterhaltung nach, zu erklären. Diese letzte Frage stellt sich auch im Blick auf neuere naturwissenschaftliche Theorien, die teleologische Erklärungen auf einer naturalistischen Basis vorschlagen (z. B. im Rahmen selbstregulierender Systeme), d. h. unter Verzicht auf Erklärungen, die, wie bei Kant, zumindest analog zum menschlichen Zweckhandeln begriffen werden können (vgl. Goy, *Teleologie der organischen Natur*; Quarfood, *Transcendental Idealism*; McLaughlin, *Kritik*; Watkins, *Antinomie*; Allison, *Antinomy*).

Die Schwierigkeit der Interpretation begründet sich wiederum vor allem aus der Selbstbezüglichkeit des Prinzips der reflektierenden (teleologischen) Urteilskraft, die sich selbst zum Prinzip (einer objektiven Zweckmäßigkeit der Natur) und zugleich (im Verhältnis zur Natur) zum Gegenstand ihrer Beurteilung macht, so dass dieses Prinzip von Kant ebenfalls als unbestimmte und theoretisch nicht weiter erklärliche Idee eines Übersinnlichen bzw. eines intelligiblen Grundes (Substrats) von Natur und Subjekt angeführt wird, von dem her sich im allgemeinen die Möglichkeit einer Vereinbarkeit der mechanischen und der teleologischen Maximen der reflektierenden Urteilskraft rechtfertigen lasse (vgl. 5:412). Kants Analyse einer objektiven Zweckmäßigkeit der Natur steht demnach im Rahmen einer (philosophischen) Reflexion über das Verhältnis von Mensch (Subjekt) und Natur, der es sowohl erlaubt, die (moralische bzw. metaphysische) Frage nach dem Endzweck des Menschen (als Teil der Natur) aufzunehmen wie auch, im Ausgang von dieser Frage, in einer grundsätzlichen Weise sowohl über die Aufschlusskraft wie auch die Grenzen der mechanischen (eigentlich naturwissenschaftlichen) Erklärungsprinzipien, auch im Blick auf die organische Natur, nachzudenken, was die (konstitutive) Erklärung der inneren Möglichkeit besonderer (empirischer) Naturformen betrifft (vgl. Höffe, *Urteilskraft und Sittlichkeit*; Düsing, *Teleologie*; Bartuschat, *Systematischer Ort*).

Weiterführende Literatur

Frank, Manfred / Zanetti, Véronique: „Kommentar zur ersten Einleitung in die Kritik der Urteilskraft“, in: Kant, Immanuel: Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie, Bd. 3, hg. von Manfred Frank und Véronique Zanetti, Frankfurt/M.: Bibliothek deutscher Klassiker 1996, 1206–1338.

Henrich, Dieter: „Kant’s Explanation of Aesthetic Judgment“, in: Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World. Studies in Kant, Stanford: Stanford University Press 1992, 29–56.

Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008.

Kulenkampff, Jens: Kants Logik des ästhetischen Urteils, Frankfurt/M.: Klostermann ²1994.

McLaughlin, Peter: Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft, Bonn: Bouvier 1989.

Ulrich Seeberg

Urteilskraft, ästhetische

Ästhetische Urteilskraft ist die Fähigkeit zur →Beurteilung von Sinneswahrnehmungen in Bezug auf das Gefühl von →Lust oder Unlust. Kant trifft eine strikte Unterscheidung zwischen zwei Arten der ästhetischen Urteilskraft: Der reinen ästhetischen Urteilskraft liegt ein Beurteilungsprinzip a priori zugrunde, mittels dessen sinnlich wahrnehmbare Formen als schön oder erhaben beurteilt werden. Gegenstand der nicht-reinen ästhetischen Urteilskraft ist dagegen die empirische Beurteilung des unmittelbar als Wirkung der Sinneswahrnehmung auftretenden Gefühls als angenehm (vgl. 5:214; 5:275). Der Schwerpunkt der kantischen Analyse liegt auf dem ästhetischen Urteil über das Schöne. Im Blick darauf bestimmt Kant die ästhetische Urteilskraft folgendermaßen: „Wir haben ein Vermögen der bloß ästhetischen Urtheilskraft, ohne Begriffe über Formen zu urtheilen und an der bloßen Beurtheilung derselben ein Wohlgefallen zu finden, welches wir zugleich jedermann zur Regel machen, ohne daß dieses Urtheil sich auf einem Interesse gründet, noch ein solches hervorbringt“ (5:300). Die ästhetische Urteilskraft ist reflektierende, nicht Objekte bestimmende →Urteilskraft. Sie gewinnt die Regel zur ästhetischen Beurteilung aus ihrer eigenen Struktur und ist deshalb heautonom (vgl. 5:350; 5:185; 20:225). In der allgemeinen ästhetischen

Reflexion treten die → Einbildungskraft als Vermögen der Sinnlichkeit und der → Verstand als Vermögen der Begriffe angesichts der Form eines anschaulichen Gegenstandes in ein freies und regelgeleitetes → Spiel, das sich „als inneres Gefühl" einer subjektiven Zweckmäßigkeit mitteilt (5:296). Die ästhetische Beurteilung von etwas als schön bringt also keine objektive Eigenschaft eines Gegenstandes zum Ausdruck, sondern eine Relation zwischen einer Lust erzeugenden Bewußtseinskonstellation und einem anschaulichen Gegenstand. – Weitere wichtige Stellen: 5:190; 5:295; 5:300; 5:350.

Verwandte Stichworte
Urteilskraft; Lust/Unlust; Heautonomie; Spiel; Schönheit (Schöne, das)

Philosophische Funktion
Der Begriff der ästhetischen Urteilskraft erfüllt die drei Funktionen, die das Projekt einer → *Kritik der Urteilskraft* ausmachen: 1. Philosophische Theorie der Urteilskraft: Mit dem Nachweis, dass ästhetische Urteile über anschauliche Formen als schön oder erhaben einzelne Urteile sind, die zugleich allgemeingültig und notwendig und damit → a priorisch sind, gehört die Theorie des → Geschmacks und auch die Theorie der Urteilskraft zur → Transzendentalphilosophie (vgl. 5:266). 2. Aufweis der Theoriefähigkeit bestimmter Gegenstandsbereiche, hier des Geschmacks: Die philosophische Analyse des ästhetischen Urteils liefert die Grundlegung einer kritischen → Ästhetik, in deren Zentrum der Beurteilungsprozess des Subjektes steht. Kunstwerke werden als Ausdruck von → ästhetischen Ideen beurteilt: „[U]nter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. *Begriff*, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann" (5:314). 3. Vermittlung zwischen Theorie und Praxis durch den Begriff der → Zweckmäßigkeit der Natur: Die Beschäftigung mit der subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur in der Theorie der ästhetischen Urteilskraft zeigt Möglichkeiten des Übergangs vom Sinnlichen zum Sittlichen: in der Erfahrung der Übereinstimmung von Natur und menschlichem Geist beim Naturschönen (vgl. 5:300), in der Bestimmung des Geschmacks als „Beurtheilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen" (5:356) und der Theorie des Erhabenen als Erhebung des Subjektes über das Sinnliche zu einer moralischen Zweckmäßigkeit (vgl. 5:246).

Weiterführende Literatur
Esser, Andrea: Kunst als Symbol. Die Struktur ästhetischer Reflexion in Kants Theorie des Schönen, München: Fink 1997.
Guyer, Paul: Kant and the Claims of Taste. Cambridge/Mass. u. a.: Harvard University Press 1979.
Kulenkampff, Jens: Kants Logik des ästhetischen Urteils, Frankfurt/M.: Klostermann ^{2}1994.

Katrin Wille

Urteilskraft, praktische

Praktische Urteilskraft oder praktisch gebrauchte → Urteilskraft ist die Kompetenz, praktische Regeln anzuwenden: „Ob nun eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall sei, der unter der Regel stehe, oder nicht, dazu gehört praktische Urtheilskraft, wodurch dasjenige, was in der Regel allgemein (in abstracto) gesagt wurde, auf eine Handlung in concreto angewandt wird" (5:67). Ähnlich wie die Anwendung von Begriffen auf Anschauungen eine Vermittlung der (theoretischen) Urteilskraft durch das Verfahren des → Schematismus erfordert, ist für die moralische Beurteilung von konkreten Handlungen durch das praktische Gesetz die Vermittlung der praktischen Urteilskraft durch ein geeignetes Verfahren nötig. Die strikte Unterscheidung Kants zwischen Theorie und Praxis provoziert die Frage, ob eine solche Vermittlung überhaupt möglich oder nicht vielmehr „widersinnisch" ist (5:68). Kant nennt den Aufweis der Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Vermittlung ‚reine praktische Urteilskraft' und das Verfahren dazu die → Typik der reinen praktischen Urteilskraft. Weitere wichtige Stellen: 5:67–71; 5:455; 6:411.

Verwandte Stichworte
Urteilskraft; Theorie/Praxis; Typik der reinen praktischen Urteilskraft; Spielraum (latitudo); Kasuistik

Philosophische Funktion

Während die Funktion, die in dem Nachweis der Anwendungsmöglichkeit der kritischen Ethik liegt, gerade im Hinblick auf die vielfältigen Einwände gegen die kantische Ethik als ganz erheblich zu beurteilen ist, finden sich neben dem knappen Typik-Kapitel in der *KpV* nur vereinzelte explizite Passagen mit uneinheitlicher Terminologie (reine praktische Urteilskraft, praktische Urteilskraft, pragmatische oder technisch-praktische Urteilskraft, moralische Urteilskraft). Es lassen sich folgende Ebenen der praktischen Urteilskraft unterscheiden:

1 Reine praktische Urteilskraft

Voraussetzung für die moralische Beurteilung konkreter Handlungen ist die Herstellung der Relation zwischen praktischem, d. h. den freien Willen bestimmendem Gesetz und konkreter moralisch valenter Handlung. Diese Relation wird über die „*Form der Gesetzmäßigkeit*" (5:70) hergestellt, die den Bereich der Freiheit und den der Natur gleichermaßen konstituiert. Dadurch wird es erstens möglich, eine konkrete Handlung als Ausdruck einer → Maxime zu betrachten und zweitens zu prüfen, ob sich diese Maxime zu einem Gesetz der Natur verallgemeinern ließe, welche man wollen kann (vgl. 5:69).

2 Praktische Urteilskraft

Für die Verwirklichung von Maximen, die durch den → kategorischen Imperativ geboten werden, eröffnet sich ein → Spielraum (*latitudo*) für die Urteilskraft, „wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei" (6:411). Hierfür muss die pragmatisch gebrauchte Urteilskraft, die Regeln der Klugheit anwendet (vgl. 6:433), z. T. von Kant selbst als ‚praktische Urteilskraft' bezeichnet (vgl. 7:249), in den Dienst der praktischen Urteilskraft gestellt werden, die verschiedene Handlungsoptionen daraufhin beurteilt, ob sie von gesetzesfähigen Maximen orientiert sind, oder nicht (→ Kasuistik).

3 Praktisch-reflektierende Urteilskraft

Eine zweite gedankliche Linie führt von der reinen praktischen Urteilskraft zur praktisch-reflektierenden Urteilskraft (vgl. 5:455). Diese entwirft das Prinzip der möglichen Vereinigung der Natur mit dem Sittengesetz (vgl. 5:458) im Kontext des moralischen Gottesbeweises in der *KU*.

4 Moralische Urteilskraft

In *Religion* verwendet Kant an zwei Stellen den Ausdruck „moralische Urtheilskraft" (6:38; 6:186), und deutet damit angesichts des Theoriestücks vom → radikalen Bösen der menschlichen Natur eine moralische Selbstreflexion über die Angemessenheit der moralischen Beurteilung von Handlungen an.

Weiterführende Literatur

Höffe, Otfried: „Universalistische Ethik und Urteilskraft: ein aristotelischer Blick auf Kant", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 44, 1990, 537–563.

Pieper, Annemarie: „Handlung, Freiheit und Entscheidung: Zur Dialektik der praktischen Urteilskraft", in: Stachowiak, Herbert (Hg.): Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens, Bd. 3, Hamburg: Meiner 1989, 86–108.

Recki, Birgit: Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant, Frankfurt/M.: Klostermann 2001.

Katrin Wille

Urteilskraft, teleologische

Teleologische Urteilskraft oder die teleologisch gebrauchte Urteilskraft gibt „die Bedingungen bestimmt an, unter denen etwas (z. B. ein organisirter Körper) nach der Idee eines Zwecks der Natur zu beurtheilen sei" (5:194). Als ‚reflektierende Urteilskraft' entwirft sie die Hypothese der Organisiertheit der Natur. Weitere wichtige Stellen: 5:373; 5:384; 5:398; 5:408; 5:458; 20:243.

Verwandte Stichworte

Teleologie, teleologisch; Urteilskraft; Organismus (Wesen, organisiertes; Körper, organisierter); konstitutiv/regulativ; Zweckmäßigkeit

Philosophische Funktion

Zwei Erklärungslücken machen eine Ergänzung der kausal-mechanischen Naturwissenschaft durch die Theorie der teleologischen Urteilskraft nötig: 1) Die individuelle Form bestimm-

ter Naturprodukte (v. a. → Organismus) kann allein aus den Eigenschaften der Teile nicht erklärt werden. Zum einen sind ihre Teile – wie bei technischen Produkten – „nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich" (5:373), zum anderen verbinden sich ihre Teile – im Unterschied zu technischen Produkten – „dadurch zur Einheit eines Ganzen […], daß sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind" (5:373). Diese innere → Organisation (vgl. 5:384) kann im Rahmen der Struktur unseres Erkenntnisvermögens (vgl. 5:398) nicht anders beurteilt werden, denn als Wirkung der Idee oder Vorstellung eines Ganzen bzw. eines Zwecks (vgl. 5:408). 2) Die Kategorien des Verstandes, die konstitutiv für die Möglichkeit einer Natur als → Inbegriff erfahrbarer Gegenstände sind, lassen die systematische Einheit der empirischen Naturgesetze unbestimmt. Beide Momente erzwingen eine besondere Art von Reflexion über die Natur, die aber nicht mit der kausal-mechanischen Erklärung interferiert, sondern vielmehr der konkreten Forschung zur Orientierung dienen kann. Diese Reflexion folgt dem apriorischen Prinzip der objektiven Zweckmäßigkeit der Natur, das den Status eines → regulativen Prinzips, einer heuristischen Maxime hat.

Die Theorie der teleologischen Urteilskraft dient damit vier verschiedenen Funktionen: 1) Sie eröffnet eine wissenschaftstheoretische Diskussion über Notwendigkeit und Art der Ergänzung der mechanistischen wissenschaftlichen Erklärung durch die teleologische Heuristik. 2) Sie liefert mit der reflektierenden teleologischen Urteilskraft einen Schlüssel für eine Theorie des Organismus. 3) Sie demonstriert das argumentative Potential der Konzeption der reflektierenden Urteilskraft, indem sie zwei ältere Elemente der kantischen Theorie neu konzipiert. Das erste bildet die in der *KrV* eingeführte Vernunftidee von der zweckmäßigen Einheit der ganzen Natur „*als ob* sie von einer höchsten Intelligenz ihr Dasein" hätte (KrV A 671 / B 699). Hierfür ergibt sich eine Verschiebung der Aufmerksamkeit auf die produktive Erzeugung von Einheit in der Reflexion. Das zweite Theoriestück ist die in der *KpV* entwickelte moralische Theologie im „Postulat der praktischen Vernunft vom Dasein Gottes" (5:125). Verstärkt in den Blick genommen wird dabei der produktive Entwurf des Prinzips der möglichen Vereinigung der Natur mit dem Sittengesetz in der Reflexion (vgl. 5:458). 4) An diese Überlegung schließt die Frage nach der Verbindung von Theorie und Praxis an. Die Reflexion auf die Natur als organisiertes Ganzes findet ihr Fundament im Gedanken eines → Endzwecks, der nur im Menschen als Subjekt der Moralität (vgl. 5:435) liegen kann.

Weiterführende Literatur

Frank, Manfred / Zanetti, Véronique: Kommentar zur Kritik der Urteilskraft, in: dies. (Hg.): Immanuel Kant. Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie. Werke III, Frankfurt/M.: Bibliothek deutscher Klassiker 1996, 1206–1338.

Guyer, Paul: Kant's System of Nature and Freedom. Selected Essays, Oxford: Clarendon Press 2005.

McLaughlin, Peter: Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft. Bonn: Bouvier 1989.

Katrin Wille

Urwesen

Der Begriff des Urwesens („*ens originarium*", KrV A 578 / B 506) ist der des uranfänglichen, ursprünglichen oder (in einem nicht-zeitlichen Sinn) ersten Wesens, das den Grund für alle anderen Wesen darstellt. Wichtige Stellen: 2:87ff.; KrV A 466f. / B 494f.; KrV A 578–581 / B 606–609; KrV A 584 / B 612; KrV A 621 / B 629; 8:137f.; 18:317; 20:301; 20:330; 22:477–480; 28:305ff.; 28:1000; 28:1012f.

Verwandte Stichworte

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes; ens realissimum; Idealismus, transzendentaler

Philosophische Funktion

Der Begriff des Urwesens ist der elementarste Bestandteil im Begriff Gottes und mit den Begriffen der höchsten Realität (*ens realissimum*), des höchsten Wesens (*ens summum*) und des Wesens aller Wesen (*ens entium*) äquivalent. Als solcher beinhaltet er nicht die Bestimmungen des Verstandes oder des Willens (vgl. 2:89) und ist weder hinreichend, um die Möglichkeit von Naturzwecken (vgl. 5:395) noch die der Religion (vgl. 5:481) zu erklären. In Kants früher Schrift *Beweisgrund* findet sich ein reines a priori-Argument für die Existenz des Urwesens als eines „nothwendige[n]

Wesen[s]“ (2:87). Kant hat dieses Argument später fallen gelassen und den Begriff des Urwesens als →transzendentale Idee neu interpretiert: Das Urwesen ist der Gegenstand des →transzendentalen Ideals, der das Bedürfnis der Vernunft befriedigt, einen unbedingten Grund aller eingeschränkten Dinge zu denken (vgl. KrV A 578 / B 606; 8:137; 20:301). Objektive Realität kann dem Begriff des Urwesens nur im Kontext der →Moraltheologie zukommen (vgl. 5:139; 5:444; 5:473f.).

Sebastian Gardner
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Vakuum

‚Vakuum' ist das lateinische Wort für →Leere; Gegenbegriffe sind die Fülle bzw. das Volle (*plenum*) und →Dichte/Dichtigkeit. Während ‚Leere' primär in erkenntnistheoretischen Kontexten auftaucht, bezeichnet ‚Vakuum' drei Problemfelder in Naturphilosophie und Metaphysik: erstens den leeren Raum sowie die leere Zeit (*vacuum physicum*); zweitens einen Raum ohne Wirkung (*vacuum metaphysicum*); und drittens – als Gegenbegriff zum *continuum formarum* – das Vorhandensein von leeren Gattungs- bzw. Artbegriffen in der natürlichen Ordnung der Arten und Gattungen (*vacuum formarum*, vgl. KrV A 659 / B 687). Weitere wichtige Stellen: KrV A 229 / B 281f.; KrV A 659 / B 687; 4:535; 23:33.

Verwandte Stichworte

Leere; Nichts; Raum, leerer; Zeit, leere

Philosophische Funktion

Kant wirft die mit den drei Arten des Vakuums gegebenen Fragen im Bewusstsein auf, dass diese weder durch Erfahrung noch rein aus Vernunft entschieden werden können.

1. Die Frage, ob es einen „schlechthin […] leeren Raum" (KrV A 521 / B 549) gebe oder geben könne, der absolut ohne eine ihn erfüllende Materie ist, lässt sich empirisch nicht beantworten. Das gilt schon für den „leere[n] Raum in der Welt (*vacuum mundanum*)", sei dieser ein überall zwischen die dichteren Stoffe „zerstreuter (*vacuum disseminatum*)" oder ein zwischen den Himmelskörpern „gehäufter leerer Raum (vacuum coacervatum)" (4:563); denn stets könnten derart feine Materien vorliegen, dass wir sie mit unseren Messapparaturen nicht wahrzunehmen vermöchten. Der „leere Raum ist gar kein Gegenstand möglicher Erfahrung (weil keine Warnehmung des Nichtseyns eines realen Gegenstandes sondern nur die Nichtwarnehmung des Seyns möglich ist)" (21:218). Folglich kann „uns keine Erfahrung, oder Schluß aus derselben, oder nothwendige Hypothesis sie zu erklären" dazu „berechtigen", „leere Räume als wirklich anzunehmen"; denn „alle Erfahrung giebt uns nur comparativ-leere Räume zu erkennen" (4:535). Sehr wohl aber können, unter der Prämisse der zwei Grundkräfte Attraktion und Repulsion, „alle Räume voll und doch in verschiednem Maße erfüllt gedacht werden […], wodurch der leere Raum wenigstens seine Nothwendigkeit verliert und auf den Werth einer Hypothese zurückgesetzt wird" (4:524). Noch viel weniger ohne Prämissen entscheidbar ist die Frage, ob „der leere Raum außer der Welt (*vacuum extramundanum*)" (4:563) wirklich bzw. möglich ist. Denn dieses „unendliche leere was über der Weltgrenze hinaus gedacht werden mag" (21:234), setzt gemäß der ersten kosmologischen Antinomie (vgl. KrV A 426f. / B 454f.) den dogmatischen Standpunkt voraus, dass die Welt dem Raume nach überhaupt begrenzt ist. Folglich gehört jenes „Leere […], welches man sich außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung (der Welt) denken mag", „nicht vor die Gerichtsbarkeit des bloßen Verstandes", sondern ist vielmehr „eine Aufgabe für die idealische Vernunft, die noch über die Sphäre einer möglichen Erfahrung hinausgeht und von dem urteilen will, was diese selbst umgibt und begrenzt", und „muß daher in der transscendentalen Dialektik erwogen werden" (KrV A 229 / B 281f.). Hier aber erweist sich ein außerweltliches Vakuum als eine widersprüchliche Verwechslung von Erscheinung und Ding an sich.

Ebenfalls zum *vacuum physicum extramundanum* gehört die Frage, ob eine absolut „leere Zeit" wirklich oder möglich sei, d. h. „eine Zeit, […] darin die Welt nicht war" (KrV A 427 / B 455). Auch sie setzt dogmatisch eine Vorentscheidung zugunsten der ersten kosmologischen These voraus, der zufolge die Welt überhaupt einen Anfang in der Zeit hat. Folglich muss man zwar „den leeren Raum außer und die leere Zeit vor der Welt" notwendig „annehmen […], wenn man eine Weltgrenze, es sei dem Raume oder der Zeit nach, annimmt" (KrV A 433 / B 461). Gleichwohl handelt es sich um „zwei Undinge" (KrV A 433 / B 461), d. h. in sich widersprüchliche Begriffe, die Erscheinungen und Dinge an sich verwechseln.

2. Vom „vacuum physicum" unterscheidet Kant das „vacuum metaphysicum", in dem „gar keine Wirkung ist" (23:33). Dieses wird grundsätzlich abgelehnt: „vacuum metaphysicum non datur". Die Begründung hierfür liefert das mit dem Kontinuitätsprinzip verknüpfte transzendentale Prinzip, dass es keine Kluft geben kann: „non datur hiatus" (18:399).

3. Die „systematische Einheit der Natur", die wir im Sinne einer „transscendentale[n] Vorausset-

zung“ „als objectiv gültig und nothwendig voraussetzen müssen“ (KrV A 651 / B 679), verlangt die drei „Principien der *Homogeneität*, der *Spezification* und der *Continuität* der Formen“ (KrV A 658 / B 686). Das letztgenannte Prinzip, das auch das Gesetz der → Kontinuität in der Natur („*lex continui in natura*“) genannt wird (KrV A 660 / B 688), besagt positiv: „*datur continuum formarum*, d. i. alle Verschiedenheiten der Arten grenzen aneinander und erlauben keinen Übergang zueinander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleineren Grade des Unterschiedes, dadurch man von einer zu der anderen gelangen kann“ (KrV A 659 / B 687). Negativ formuliert lautet dieser „Grundsatz: *non datur vacuum formarum*, d. i. es gibt nicht verschiedene ursprüngliche und erste Gattungen, die gleichsam isoliert und voneinander (durch einen leeren Zwischenraum) getrennt wären“ (KrV A 659 / B 687). Das Kontinuitätsprinzip verbietet damit sowohl Sprünge in der Reihe der Erscheinungen („*in mundo non datur saltus*“) als auch „alle Lücke oder Kluft zwischen zwei Erscheinungen (*non datur hiatus*)“ (KrV A 228f. / B 281).

Weiterführende Literatur

Falkenburg, Brigitte: Kants Kosmologie. Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert, Frankfurt/M.: Klostermann 2000.

Malzkorn, Wolfgang: Kants Kosmologie-Kritik. Eine formale Analyse der Antinomienlehre, Berlin u. a.: de Gruyter 1999.

Pollok, Konstantin: Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Ein kritischer Kommentar, Hamburg: Meiner 2001.

Hubertus Busche

Varen (Varenius), Bernhard

Dt. Geograph (1620–1650/51[?]); Varen lebte von 1645 bis zu seinem Tod als Hauslehrer für Mathematik und als Autor in Amsterdam und Leiden. Seine 1649 veröffentlichte *Descriptio regni Iaponiae*, eine Zusammenfassung verschiedener Berichte von Japanreisenden, ist für den europäischen Wissenschaftsdiskurs um Japan ebenso ein Pionierwerk wie die 1650 erschienene und ab 1682 u. a. ins Englische und Russische übersetzte *Geographia generalis* für die Geographie. Varen gehört Kant zufolge zusammen mit → Georges-Louis Leclerc de Buffon und → Johann Lulof zu den „sorgfältigsten Erdbeschreiber[n]“ (1:444); die *Geographia generalis* sei eine der drei Hauptquellen für „d[ie] allgemeinen Gründe[] der physischen Geographie“ (2:4), die anderen Quellen seien wiederum Buffon und Lulof (vgl. 2:4). Mit den „allgemeinen Gründe[n]“ (2:4) ist die Beschreibung der Erdoberfläche und ihrer Struktur als System gemeint, wie sie im allgemeinen Teil der *Physischen Geographie* vorliegt (vgl. 9:184–308), der stark an Varens Werk orientiert ist. Kant griff hierbei auf die 1712 von dem englischen Physiker James Jurin kommentierte Neuauflage der Varenschen *Geographia generalis* zurück (vgl. 1:493; 14:559).

Weiterführende Literatur

Schuchard, Margret: Bernhard Varenius (1622–1650), Leiden u. a.: Brill 2007, insbes. 191ff.

Tobias Audersch

Varietät

In der Erkenntnistheorie bezeichnet der „Grundsatz der *Varietät*“ (KrV A 657 / B 685) (von lat. *varietas*: Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit) ein Verfahren, welches vom Allgemeinen zum Besonderen herabsteigt und dabei den allgemeinen Begriff in seine spezifischeren Unterbegriffe unterteilt. In der → Naturgeschichte steht der Begriff der Varietät für eine Reproduktion von Eigenschaften der Eltern in den Nachkommen, die „*nur bisweilen*“ und meist nur „einseitig“, nach dem „Vater“ oder der „Mutter“ (8:165), auftritt. Die Varietät ist eine „erbliche Eigenthümlichkeit“, die „sich nicht unausbleiblich fortpflanzt“ (8:165; vgl. 2:430f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 651 / B 679–A 663 / B 691; 7:320f.; 8:163–172.

Verwandte Stichworte

Klasse; Spezifikation; Stamm

Philosophische Funktion

In der *KrV* verwendet Kant die Bezeichnung „Grundsatz der *Varietät*“ (KrV A 657 / B 685) synonym zum „*Gesetz der Spezifikation*“ (KrV A 656 / B 684) für eines der logischen Verfahren, mit denen die theoretische Vernunft die systematische Einheit aller Erfahrungserkenntnisse zu vollenden

sucht. Gemäß dem „Grundsatz der *Varietät*“ (KrV A 657 / B 685) strebt die Vernunft danach, das Allgemeine in die „Mannigfaltigkeit der Arten“ (KrV A 654 / B 682) zu zergliedern und sich im Besonderen auszubreiten. Sie sucht nach größtmöglichem Inhalt, nach „Bestimmtheit“, und will viel „in“ (KrV A 654 / B 682) ihren Begriffen denken. Nach dem Prinzip der →„*Homogenität*“ (KrV A 658 / B 686) sucht sie dagegen nach dem Allgemeinen. Sie stellt die „*Gleichartigkeit* des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen“ (KrV A 657 / B 685) fest, verfolgt ein „Interesse des *Umfanges*“ und will „viel *unter*“ (KrV A 654 / B 682) ihre Begriffe subsumieren.

In der Naturgeschichte differenzieren Ordnungsbegriffe wie der „*Stamm* (oder Stämme)“ (8:164), die „*Racen* oder Abartungen (progenies classificae)“ (8:164) und der Schlag („varietates nativae“, 8:164) verschiedene Formen der Vererbung von Merkmalen bei der Fortpflanzung. Eine Varietät tritt auf, wenn eine Eigentümlichkeit eines oder beider Elternteile auf die Nachkommen weiter vererbt wird, sich aber in der Folge nicht kontinuierlich und notwendig erhält. Daher können Varietäten allenfalls zur Unterscheidung eines verschiedenen Schlages oder von „Spielarten“ (7:320) innerhalb einer Art, nicht aber zur Klassifikation verschiedener Arten verwendet werden (vgl. 8:164f.). In der Klasse der Weißen variieren etwa die „Statur“, die „Gesichtsbildung“, die „Hautfarbe“ und manche „Gebrechen“ (8:167). Bei Tieren schwanken „die Größe“ und „die Hautbeschaffenheit“ (8:167). Mit der Bildung von Varietäten bewahrt die Natur die größtmögliche „Mannigfaltigkeit der Charaktere“, weil diese die Individuen, etwa im Falle des Menschen, „zum Behuf unendlich verschiedener Zwecke“ (8:166) tauglich macht, und weil die „*Fruchtbarkeit* in Paarungen durch die Heterogeneität der Individuen aufgefrischt wird“ (7:321).

Weiterführende Literatur

Guyer, Paul: Kant’s System of Nature and Freedom, Oxford: Clarendon Press 2005, insbes. 13–28.

Ina Goy

Vaterland

Vaterland heißt das Land, dem man seiner →Abstammung nach zugehört: „Das *Land* (territorium), dessen Einsassen schon durch die Constitution, d. i. ohne einen besonderen rechtlichen Act ausüben zu dürfen (mithin durch die Geburt), Mitbürger eines und desselben gemeinen Wesens sind, heißt das *Vaterland*“ (6:337; →Territorium). Es wird dem Ausland entgegengesetzt und auch von der Provinz unterschieden. Diese gehört zwar dem herrschenden →Staat und muss dessen Boden als Mutterland verehren, ihre Einwohner gelten aber nicht als Mitbürger der Angehörigen des Vaterlands (vgl. 6:337). Weitere wichtige Stellen: 5:158; 6:316f.; 6:320; 6:423; 8:291; 8:345; 9:499.

Verwandte Stichworte

Bürger; Provinz; Nation

Philosophische Funktion

Mit der Definition von Vaterland beginnt ein Paragraf der *MSR*, in dem das →Recht auf Ein- und Auswanderung sowie Verbannung und Verweisung behandelt wird (vgl. 6:337). Kurz zuvor gilt im Gegensatz zum väterlichen →Despotismus nur eine vaterländische →Regierung als patriotisch (vgl. 6:316f.; 8:291; 29:490f.; 29:595). Bei Vaterlandsverrat plädiert Kant für die →Todesstrafe (vgl. 6:320). Kant fragt, ob der Märtyrertod fürs Vaterland von seiner rigorosen Ablehnung des →Selbstmordes auszunehmen sei (vgl. 6:423; 5:158). In *Frieden* heißt es, freiwillige Übungen zur Vaterlandsverteidigung seien jederzeit rechtmäßig, das provozierende Wettrüsten aber umgehend zu beenden (vgl. 8:345).

Robert Nehring

Vehikel

‚Vehikel‘ geht auf lateinisch *vehiculum* (Gefährt, Wagen) zurück. In dieser Bedeutung kommt der Ausdruck bei Kant jedoch nicht vor. Unter einem ‚Vehikel‘ ist vielmehr allgemein ein →Mittel zu verstehen, das eine Sache voranbringen kann: Der →Kirchenglaube kann den →Religionsglauben fördern (1.), das →Ich denke kann den →Begriffen Zugang zum →Bewusstsein verschaffen (2.).

Kant spricht auch von „Leitzeug“ (11:141; vgl. 7:37; 13:402) und „Hülle“ (7:222; vgl. *Refl.* 1998, 16:189). In jedem Fall ist ein Vehikel von deutlich anderer Art als das, dem es nützt: die →Trunkenheit als „materiales Vehikel einer moralischen Eigenschaft, nämlich der Offenherzigkeit“ (7:171),

der → Äther als „allgemeine[s] vehikel[] aller Dinge“ (*Refl.* 98, 14:616) oder Wasser und → Luft als „Vehikeln (gleichsam Maschinen, vermittelst deren [die Erden, Salze und brennlichen Wesen] wirken)“ (KrV A 646 / B 674). Weitere wichtige Stellen: (1.) 6:107; 7:36f.; 7:42; 7:44; 7:50–53; 23:95; 23:431; 23:443; 23:446; (2.) KrV A 341 / B 399f.; KrV A 348 / B 406.

Verwandte Stichworte
Mittel; Kirchenglaube/Religionsglaube; Ich denke

Philosophische Funktion
Der Kirchenglaube, „der ganz auf Statuten beruht […], die einer Offenbarung bedurften, wenn sie für heilige Lehre und Lebensvorschriften gelten sollten“, ist das → Organon oder Vehikel der Religion, der Religionsglaube, der „ohne Statuten auf bloßer Vernunft gegründet“ ist, dagegen ihr → Kanon (7:37). Der Kirchenglaube darf, „weil er nur Vehikel des Religionsglaubens, mithin an sich veränderlich ist und einer allmähligen Reinigung bis zur Congruenz mit dem letzteren fähig bleiben muß, nicht zum Glaubensartikel selbst gemacht“ werden (7:42). – Der Begriff des ‚Ich denke‘ ist zwar „das Vehikel aller Begriffe überhaupt und mithin auch der transscendentalen“, verfügt aber über keinen eigenen → Titel, „weil er nur dazu dient, alles Denken als zum Bewußtsein gehörig aufzuführen“ (KrV A 341 / B 399f.). Das Ich denke „begleitet“ alles Denken als dessen einzige → Bedingung (KrV A 398) bzw. „alle Kategorien als ihr Vehikel“ (KrV A 348 / B 406).

Hanno Birken-Bertsch

Verabscheuung

Verabscheuungen sind Zustände des Begehrungsvermögens, die durch Unlust hervorgerufen werden (vgl. 2:196) und die deswegen weder mit Begierden noch mit einem Zustand der Indifferenz identisch sind. Es handelt sich vielmehr um den Begierden ‚real entgegengesetzte‘ und in diesem Sinne ‚negative‘ Größen. Weitere wichtige Stellen: 2:182; 5:58.

Verwandte Stichworte
Böse, das; Größe, negative; Vernunft, Interesse der

Philosophische Funktion
Kant führt in der *KpV* das Böse als einen von zwei Gegenständen der reinen praktischen Vernunft ein. Während das Gute nach Vernunftprinzipien notwendigerweise begehrt wird, wird das Böse ebenso notwendigerweise verabscheut und somit Gegenstand des „Verabscheuungsvermögens“ (5:58). Dies bedeutet, dass, sofern der Wille sich im Handeln nach Vernunftprinzipien bestimmt, auf das Gute zielende Handlungen ein Gefühl der Lust, auf das Böse zielende Handlungen ein Gefühl der Unlust zur Folge haben. Gefühle der → Lust oder Unlust, die aus einer Vernunftbestimmung des Willens folgen, bezeichnet Kant auch als Vernunftinteresse (vgl. 6:212).

Stefan Heßbrüggen-Walter

Verachtung

Kant behandelt das Phänomen der Verachtung, die jemand für andere oder für sich selbst empfindet, sowohl in einer engeren moralphilosophischen als auch in einer weiteren anthropologischen Hinsicht. Verachtung im ersten Verwendungskontext erscheint z. B. angewandt auf die → Habsucht (vgl. 7:274 Anm.) oder im Rahmen von Kants Behandlung von Verstellung, Täuschung und → Lüge. Nach Kant ist der Mensch so grundlegend durch Zurückhalten seiner Gedanken bestimmt, dass man die Gattung insgesamt verachten müsste, falls dieses Phänomen nicht auch auf unsere vernünftige moralische Anlage hinweisen würde (vgl. 7:332). Verachtung, die Kant im zweiten, weiteren Sinn diskutiert, betrifft sowohl Personen mit Charakterschwächen – darunter solche mit falscher Nachgiebigkeit, wo keine → Toleranz erlaubt ist (vgl. 7:310) – oder mit Fehleinstellungen wie einer übertriebenen → Frömmigkeit (vgl. 7:203) als auch unterentwickelte Völker (vgl. 7:269). Daher ist Scham für Kant die affektive Erwartung einer Person, der Verachtung ausgesetzt zu sein (vgl. 7:255). Weitere wichtige Stelle: 6:462f.

Verwandte Stichworte
Achtung, Achtung für das Gesetz; Scham

Philosophische Funktion
Philosophisch zentral ist für Kant der moralische Verwendungskontext. Danach ist es strikt pflicht-

widrig, „[a]ndere [zu] *verachten* (contemnere), d. i. ihnen die dem Menschen überhaupt schuldige Achtung [zu] weigern“ (6:463). Zwar sei eine Geringschätzung mancher Personen im Vergleich zu anderen „bisweilen unvermeidlich“, aber es sei selbst bei einem noch so lasterhaften Menschen ausgeschlossen, dass dieser den Anspruch auf Achtung völlig einbüße (6:463). Verachtung beziehe sich auf einen Gegenstand, der keinen Wert habe, während sich die Achtung auf die auch dann verbleibende → Würde eines Menschen richte (vgl. 6:462).

Christoph Horn

Veränderung

Veränderung im allgemeinsten Sinne ist ein jeder Übergang eines Einzelgegenstands von einem → Zustand in einen davon verschiedenen Zustand. Sie kann Quantität, Qualität, räumliche Orientierung oder Position betreffen oder im Wechsel von Vorstellungen bestehen. „Veränderung ist Verbindung contradictorisch einander entgegengesetzter Bestimmungen im Dasein eines und desselben Dinges“ (KrV B 291; vgl. KrV B 232f.). Weitere wichtige Stellen: KrV B 5; KrV B 17; KrV A 32f. / B 48f.; KrV A 83f. / B 227; KrV A 187–211 / B 230–256; KrV A 213f. / B 260f.; KrV A 227–229 / B 280f.; KrV B 288–293; KrV A 452–454 / B 480–482; 4:480–483; 4:497; 4:543–546.

Verwandte Stichworte

Analogien der Erfahrung; Synthesis; Wechsel; Entstehen und Vergehen

Philosophische Funktion

1 Zwei Grundprobleme

Menschen sind ständig mit Veränderungen unterschiedlichster Art konfrontiert. Kant stellt die Frage, wie es überhaupt möglich ist, dass wir uns einer Veränderung bewusst sein können. Was befähigt uns etwa, zwischen Veränderung und bloßem Wechsel zu unterscheiden? Die These, dass eine jegliche Veränderung nichts anderes sei als ein Aufeinanderfolgen numerisch verschiedener Einzelgegenstände, wurde ontologisch von Heraklit und erkenntnistheoretisch von → Hume vertreten. Die Frage, wie → Wahrnehmung von Veränderung zu denken ist, wurde in der frühen Neuzeit im Lichte des aufkommenden mechanistischen Weltbilds neu gestellt, da dem Letzteren zufolge Wahrnehmung als Folge kausaler Einwirkung der Gegenstände der → Außenwelt auf unsere Sinne verstanden werden muss. Daraus ergeben sich zwei Grundprobleme.

Das erste Grundproblem lautet: Wie gelingt es dem Menschen, aus der Gesamtheit seiner Sinneseindrücke einige als zusammengehörig und folglich als von *einem* bestimmten Gegenstand verursacht zu erkennen? Das Problem betrifft eine jede Sinnesmodalität und ebenso das Zusammenwirken der verschiedenen Sinne. Unter Kants Vorgängern hat besonders Hume das Problem aufgenommen (vgl. Hume, *Treatise*, I.iv.2).

Das erste Grundproblem verschärft sich im Lichte des zweiten Grundproblems. Anders als seine Vorgänger sieht Kant, dass Sinneseindrücke tatsächlich einzelne Sinneszustände sind, dass uns aber ein bestimmter Sinneszustand nicht in die Lage versetzen kann, uns eines anderen Sinneszustands bewusst zu sein. Das beim Menschen unbestreitbar stets vorhandene Bewusstsein einer Vielzahl von Sinneszuständen lässt sich weder mit bloßen Sinneseindrücken, noch mit komplexen → Assoziationen von Sinneseindrücken erklären (vgl. Westphal, *Consciousness*).

Vor dem Hintergrund dieser Problematik arbeitet Kant eine Reihe von Bedingungen der Möglichkeit von Veränderungsbewusstsein heraus. Er formuliert seinen Ausgangspunkt folgendermaßen: „Allein die *Verbindung* (conjunctio) eines [sinnlichen] Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und, da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung […] eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung *Synthesis* belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts als im Object verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die *Verbindung* die einzige ist, die nicht durch Objecte gegeben, sondern nur vom Subjecte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbstthätigkeit ist“ (KrV B 129f.).

2 Veränderungsbewusstsein: subjektive Bedingungen

Weil das Bewusstsein einer Pluralität von Sinneszuständen nicht wiederum durch Sinneszustände erklärbar ist, schließt Kant, dass es sich hierbei um eine Tätigkeit des → Verstandes handeln muss. (Hier ist von sinnlichen Vorstellungen und nicht von Sinneseindrücken die Rede, weil die letzteren Kant zufolge nur sehr selten Gegenstände unseres Selbstbewusstseins sind, sondern in der Regel Bestandteile unserer Wahrnehmung äußerer Gegenstände. Vgl. Westphal, *Kant's Transcendental Proof*, S. 88–90.) Damit wir uns eines Einzelgegenstands bewusst werden können, muss unser Gemüt eine gewisse Menge sinnlicher Zustände auf diesen Einzelgegenstand beziehen. Hierfür muss der Gegenstand in Raum und Zeit lokalisiert und wenigstens zum Teil als der Träger der von uns wahrgenommenen sinnlichen Qualitäten identifiziert werden. Das ‚ich denke' muss jeden dieser Schritte begleiten können, damit wir uns die Wahrnehmung des Gegenstands als unsere eigene Wahrnehmung zuschreiben können (vgl. KrV B 131). Diese Bedingungen müssen für eine Synthesis der verschiedenen sinnlichen Vorstellungen erfüllt sein.

3 Veränderungsbewusstsein: objektive Bedingungen

Damit sinnliche Vorstellungen in einer Synthesis zusammengeführt werden können, müssen sie darüber hinaus inhaltlich assoziierbar sein (vgl. KrV A 112f.). Diese Assoziierbarkeit ist eine a priori nachweisbare Bedingung der Möglichkeit unserer selbstbewussten Erfahrung. Kant nennt sie daher die ‚transzendentale → Affinität' des sinnlich → Mannigfaltigen (vgl. KrV A 112–114; KrV A 122f.; KrV B 794f.), die letztlich nur durch den wahrgenommenen Gegenstand selbst erfüllt werden kann (vgl. KrV A 653f. / B 681f.; vgl. auch Westphal, *Kant's Transcendental Proof*, S. 87–106). Um apperzeptives Selbstbewusstsein zu erlangen, muss sich das erfahrende Subjekt Kants → ‚Widerlegung des Idealismus' zufolge (vgl. KrV B 274–287) ferner vom Ereignis oder Gegenstand der Erfahrung unterscheiden. Zur Identifizierung dieser Ereignisse oder Gegenstände wiederum bedarf es einer zeitlichen Ordnung ihrer Veränderung; eine objektive → Zeitordnung kann aber nur anhand der kausalen → Wechselwirkungen, an denen der Gegenstand teilhat, etabliert werden (vgl. KrV A 189–211 / B 232–256). In der ‚Widerlegung des Idealismus' betont Kant ausdrücklich: „Nicht allein, daß wir alle Zeitbestimmung nur durch den Wechsel in äußeren Verhältnissen (die Bewegung) in Beziehung auf das Beharrliche im Raume (z. B. Sonnenbewegung in Ansehung der Gegenstände der Erde,) wahrnehmen können, so haben wir sogar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Substanz, als Anschauung, unterlegen könnten, als bloß die *Materie*, und selbst diese Beharrlichkeit wird nicht aus äußerer Erfahrung geschöpft, sondern a priori als nothwendige Bedingung aller Zeitbestimmung, mithin auch als Bestimmung des inneren Sinnes in Ansehung unseres eigenen Daseins durch die Existenz äußerer Dinge vorausgesetzt" (KrV B 277f.).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry: Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense. Revised and Enlarged Edition, New Haven u. a.: Yale University Press 2004.

Baum, Manfred: Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie, Königstein/Ts.: Hain bei Athenäum 1986.

Cramer, Konrad: „Über Kants Satz: Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können", in: Cramer, Konrad / Fulda, Hans Fr. / Horstmann, Rolf P. (Hg.): Theorie der Subjektivität, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, 167–202.

Kenneth R. Westphal

Verantwortung

Kant verwendet ‚Verantwortung', ‚verantworten', ‚verantwortlich' und sinnverwandte Wörter üblicherweise als technische Termini seiner praktischen Philosophie, wenn er Handlungen und Dispositionen des handelnden Menschen beschreibt, die ihren Ursprung in der reinen praktischen Vernunft und ihren Gesetzen haben können (und sollen), aber ihre motivationale Quelle in der nichtvernünftigen oder sinnlichen Beschaffenheit des Menschen haben mögen (und tatsächlich haben). Wichtige Stellen: 4:457f.; 5:99f.; 6:34f.; 6:439f.; 6:488; 6:426f.; 19:265f.; 21:71; 21:133; 22:124; 23:170.

Verwandte Stichworte

Freiheit; Imputabilität; Schuld; Zurechnung

Philosophische Funktion

In *GMS* vertritt Kant den Standpunkt, dass Handlungen für Menschen selbst dann möglich und in der Tat notwendig sind, wenn von aller →Neigung abgesehen wird. Die Kausalität von Handlungen, die auf den Einfluss der Neigung und der sinnlichen Antriebe keine Rücksicht nehmen, muss im Menschen als →Intelligenz und somit in →praktischen Gesetzen der →reinen Vernunft, die die Gesetze des →Willens hervorbringt, verortet werden. Somit finden Gesetze dieser Art auf den Menschen als sittlich Handelndem in einer solchen Weise Anwendung, dass selbst dann, wenn bestimmte Neigungen und Antriebe ihn zum Handeln anreizen, dasjenige, wozu sie ihn reizen, „den Gesetzen seines Wollens als Intelligenz keinen Abbruch thun kann, so gar, daß er die erstere[n] [die Neigungen und Antriebe] nicht verantwortet […], wohl aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen zum Nachtheil der Vernunftgesetze des Willens Einfluß auf seine Maximen einräumte" (4:457f.). Den Ausführungen zur Verantwortung in Kants moral- und religionsphilosophischen Schriften nach *GMS* liegt derselbe Typ metaphysischer Überlegung zur Beziehung zwischen den sinnlichen Bedingungen des menschlichen Handelns im Allgemeinen und den strikt vernünftigen Gründen menschlichen moralischen Handelns zugrunde. Man vergleiche hierzu insbesondere die Ausführungen zu diesem Thema in der Darstellung der Beziehung zwischen der menschlichen Bosheit und der „freie[n] Causalität" als Grundlage einer „jede[n] vorsetzlich verübte[n] Handlung" (5:100) in Kants *KpV* und auch in seiner Erklärung des „Hang[s] zum Bösen" in *Religion* (6:35).

Die spezifisch rechtsphilosophische Bedeutung von Verantwortung wird am deutlichsten in Kants Kritik an der Argumentation, mit der Benjamin Constant ein Recht zu lügen begründen wollte (siehe Kants Aufsatz → *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen* (1797)). Kant vertritt gegenüber Constant den Standpunkt, dass selbst eine „gutmüthige Lüge" (8:426) den Lügner nicht von der juridischen Verantwortung für ein entgegengesetztes, jedoch unvorsätzliches Ergebnis der Lüge freistellen kann. Eine solche Handlung verletzt das äußere Vernunftgesetz, welches die „Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann" (8:426) zu einer →Rechtspflicht macht. Aus der analytischen Verbindung zwischen den Begriffen des →Rechts und des äußeren →Zwangs (vgl. 6:231f., 6:396) folgt dass der Akt der Lüge den gutmütigen Lügner „für alle Folgen, die daraus entspringen möchten, auf rechtliche Art verantwortlich" (8:427) macht und damit potentiell „strafbar […] nach bürgerlichen Gesetzen" (8:426).

Weiterführende Literatur

Blöser, Claudia: Zurechnung bei Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 2014.

Hill, Jr., Thomas E.: „Kant on Responsibility for Consequences", in: Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics 2, 1994, 159–176.

Nenon, Thomas: „Freedom, Responsibility, Character. Some Reflections on Kant's Notion of the Person", in: Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics 1, 1993, 159–168.

Jeffrey Edwards
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Verbindlich(keit)

Das Wort ‚verbindlich' verwendet Kant in der Regel dann, wenn er sich auf die Notwendigkeit bezieht, diejenigen Handlungen auszuführen, die von praktischen Gesetzen oder →kategorischen Imperativen geboten werden, d. h. wenn er auf die praktische Notwendigkeit und die moralische →Nötigung Bezug nimmt. Unter ‚Verbindlichkeit' versteht er die praktische Notwendigkeit und moralische Nötigung in ihrer Relation zum Handelnden. Wichtige Stellen: 2:298–300; KrV A 588f. / B 616f.; KrV A 819 / B 847; 4:389; 4:424; 4:438; 4:440; 5:32f.; 5:38; 5:159; 6:25; 6:218; 6:222–225; 6:231f.; 6:383; 6:390–395; 6:399; 6:417f.; 8:455f.; 18:483; 19:285; 21:472; 23:245f.; 23:251; 23:258; 23:344f.; 23:390–396; 23:419.

Verwandte Stichworte

Verpflichtung; Notwendigkeit, praktische; Sollen

Philosophische Funktion

Ein →moralisches Gesetz qua objektives →praktisches Gesetz und kategorischer Imperativ gilt als „Grund einer Verbindlichkeit" (4:389) bzw. gibt „einen *Grund* zur Verbindlichkeit" (5:159; vgl.

6:224) an die Hand. Verbindlichkeit als solche ist als „die Nothwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft" (6:222; vgl. 6:225) zu verstehen und zeigt somit die Nötigung für endliche nicht → heilige Wesen, wie Menschen es sind, an (vgl. 4:438; 5:32; 6:223). In Hinsicht auf die Unterscheidung zwischen enger und weiter Verbindlichkeit (vgl. 4:424; 6:383; 6:390–395) unterscheidet Kant begrifflich sowohl zwischen ethischen Pflichten (→ Tugendpflichten) und → Rechtspflichten als auch zwischen → engen und weiten Pflichten.

Weiterführende Literatur

Baum, Manfred: „Freiheit und Verbindlichkeit in Kants Moralphilosophie", in: Byrd, Sharon B. / Joerden, Jan C. (Hg.): Philosophia Practica Universalis, Festschrift für Joachim Hruschka zum 70. Geburtstag, Berlin: Duncker & Humblot 2005, 31–43.

Schwaiger, Clemens: „The Theory of Obligation in Wolff, Baumgarten, and the Early Kant", in: Ameriks, Karl / Höffe, Otfried (Hg.): Kant's Moral and Legal Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 2009, 58–73; dt.: ders.: „Zur Theorie der Verbindlichkeit bei Wolff, Baumgarten und dem frühen Kant", in: Alexander Gottlieb Baumgarten – ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor, Stuttgart u. a.: Frommann-Holzboog 2011, 144–154.

Stern, Robert: Understanding Moral Obligation. Kant, Hegel, Kierkegaard, Cambridge: Cambridge University Press 2012, insbes. Kap. 1.

Jeffrey Edwards
(Übersetzung: Jean Phillip Strepp)

Verbindung, verbinden

Den Begriff der Verbindung verwendet Kant sehr häufig austauschbar mit dem Begriff der Synthesis (vgl. KrV A 101f.; KrV A 120; KrV B 129f.; KrV B 133ff.; KrV B 150f.; KrV B 161). Vorstellungen zu verbinden bedeutet dementsprechend in der Regel nichts anderes als Vorstellungen zu synthetisieren. Als das zuständige Vermögen charakterisiert Kant den Verstand. Der Verstand ist das „Vermögen das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden" (KrV B 153) bzw. das „Vermögen, a priori zu verbinden" (KrV B 134; vgl. KrV B 158f.; KrV B 164). Außerdem verwendet Kant das Prädikat ‚verbinden' auch als Synonym zu ‚verpflichten' (vgl. z. B. 6:155; 6:483; 7:155; 23:260). Weitere wichtige Stellen: KrV B 129ff.; KrV B 161.

Verwandte Stichworte

Synthesis; Verstand

Philosophische Funktion

Während Kant die Ausdrücke ‚Verbindung' und ‚Synthesis' normalerweise synonym verwendet, findet sich in der § 15 der *Transzendentalen Deduktion* der B-Auflage der *KrV* eine Passage, in der die beiden Ausdrücke eine unterschiedliche Bedeutung besitzen: „Aber der Begriff der Verbindung führt außer dem Begriffe des Mannigfaltigen und der Synthesis desselben noch den der Einheit desselben bei sich. Verbindung ist Vorstellung der *synthetischen* Einheit des Mannigfaltigen" (KrV B 130f.). Hier scheint Kant aber eher den Begriff der Synthesis als den der Verbindung abweichend von der üblichen Verwendung zu gebrauchen. Denn aus Kants Theorie sinnlicher Synthesis aus der *Transzendentalen Deduktion* der A-Auflage der *KrV* geht hervor, dass Vorstellungen nur dann synthetisiert werden, wenn sie eine Einheit bilden (vgl. KrV A 103).

Sinnliche Vorstellungen zu verbinden, bedeutet laut der B-Auflage der *Transzendentalen Deduktion*, Vorstellungen „unter eine Apperception [...] zu bringen" (KrV B 153). Auch laut dieser Charakterisierung der Fähigkeit des Verbindens handelt es sich bei dem Verbinden um nichts anderes als um das Synthetisieren von Vorstellungen. Denn Vorstellungen werden dadurch unter eine → Apperzeption gebracht, dass man sie synthetisiert (vgl. KrV A 116ff.; KrV B 133f.).

Die Fähigkeit, Vorstellungen zu verbinden, schreibt Kant sowohl dem Verstand (vgl. KrV B 129f.; KrV B 134; KrV B 153) als auch der → Einbildungskraft zu. Die Charakterisierung des Verstandes als Vermögen, das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden, unterscheidet sich von Kants Charakterisierung des Verstandes „als ein[es] *Vermögen*[s] *zu urtheilen*" (KrV A 69 / B 94). Denn laut der ersten Charakterisierung besteht der Verstand in der Fähigkeit, von der Sinnlichkeit gelieferte Vorstellungen zu Anschauungen zu verbinden, laut der zweiten Charakterisierung dagegen darin, Begriffe zu Urteilen zu verbinden. Umstritten ist in

der Sekundärliteratur, wie Kant das Verhältnis des Verstandes als Vermögen, sinnliche Vorstellungen zu Anschauungen zu verbinden, zur Einbildungskraft konzipiert. Denn auch die Einbildungskraft macht Kant für die Verbindung sinnlicher Vorstellungen verantwortlich (vgl. KrV A 78 / B 103; KrV A 120; KrV B 151f.; → Synthesis, Absch. 3).

Stefanie Grüne

Verbot

Ein Verbot liegt vor, wenn ein praktisches Gesetz nicht nur sagt, was zu unterlassen notwendig ist, sondern sich darüber hinaus in der Form eines Imperativs an Wesen wendet, die, wie Menschen, das Gesetz nicht notwendig befolgen. Wichtige Stellen: 4:412–414; 6:221–223.

Verwandte Stichworte

Gebot; Gesetz, praktisches; Imperativ

Philosophische Funktion

Praktische Gesetze sagen, wie „Gesetze überhaupt" (8:347f. Anm.), was objektiv notwendig ist. Das gilt sowohl für ethische als auch für juridische Gesetze (vgl. 6:218f.). Anders als die Gesetze der Natur können sie aber, sieht man von übernatürlichen „heiligen Wesen" (6:222) ab, deren „*Wollen* schon von selbst mit dem Gesetz nothwendig einstimmig ist" (4:414), sowohl befolgt als auch nicht befolgt werden. Ihre Befolgung ist bei Wesen, „deren Willkür sinnlich afficirt und so dem reinen Willen nicht von selbst angemessen" (6:221) ist, „subjectiv zufällig" (4:413). Sie haben deshalb wegen der „widerstrebend[en]" (6:221) → Neigungen den Charakter von Imperativen (vgl. 4:413). Ein Imperativ, der zu einem Tun nötigt, ist ein Gebot, ein Imperativ, der zu einem Unterlassen nötigt, ein Verbot (vgl. 6:221; 6:223). Sowohl das Gebot als auch das Verbot drücken ein „*Sollen*" (KrV A 548 / B 576) und damit eine → Pflicht aus (vgl. 4:400; 6:222).

Gesetze die sagen, dass etwas verboten ist, sind „Verbotgesetze (*lex prohibitiva*, *lex vetiti*)", und „Gebotgesetze (*lex praeceptiva*, *lex mandati*)" sind Gesetze, die sagen, dass etwas geboten ist (6:223). Wenn eine Handlung weder verboten noch geboten ist, dann ist es sowohl erlaubt, sie vorzunehmen, als auch erlaubt, sie zu unterlassen: „Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist bloß *erlaubt*" (6:223), also freigestellt. Gebote und Verbote kann es nur geben, wenn es Gebots- und Verbotsgesetze gibt, und daran, dass es diese gibt, kann man nicht zweifeln, wenn es die „Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluß auf den *Willen* haben soll" (4:396), gibt. Bei der bloßen → Erlaubnis, also der Freistellung, soll man demgegenüber nicht nur fragen können, „ob es dergleichen gebe" (6:223), sondern auch, ob, wenn es sie gibt, dann für ihre Existenz außer dem Gebots- und dem Verbotsgesetz „noch ein Erlaubnißgesetz (*lex permissiva*) erforderlich sei" (6:223; vgl. 8:347f.). Dass es sie gibt, folgt im Recht schon aus dem auf → Freiheit abstellenden Rechtsbegriff (vgl. 6:230). Für die Tugendlehre wird dies mit dem Hinweis auf eine „Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde" (6:409), bejaht.

Robert Alexy

Verbrechen

Ein Verbrechen ist die vorsätzliche (d. h. mit Unrechtsbewusstsein vorgenommene) Übertretung eines Gesetzes (vgl. 6:224). In der *MSR* ist ein Verbrechen die „Übertretung des öffentlichen Gesetzes" (6:331). In der *MSR* charakterisiert Kant ein Verbrechen auch als „Verletzung der Staatssicherheit im Besitz des Seinen eines jeden" (6:362), d. i. als Beeinträchtigung der vom → Staat zu gewährleistenden Sicherheit unserer Rechte. Zu unterscheiden ist zwischen öffentlichen und Privatverbrechen. Die ersteren gefährden „das gemeine Wesen", die letzteren „bloß eine einzelne Person". Öffentliche Verbrechen machen den Täter „unfähig, […] Staatsbürger zu sein" (6:331). Sie gehören vor die Kriminalgerichtsbarkeit. Die Privatverbrechen gehören vor die Zivilgerichtsbarkeit (vgl. 6:331). Wichtige Stellen: 6:331; 6:362.

Verwandte Stichworte

Strafe; Strafgesetz; Strafrecht

Philosophische Funktion

Kants Definition des Verbrechens, bei der, anders als in heutigen Begriffsbestimmungen, der Vorsatz das Unrechtsbewusstsein einschließt, entspricht den im 18. Jh. üblichen Definitionen (vgl. Achenwall, *Prolegomena*, ^{2}1763, § 36). Von Achen-

wall (*Iuris Naturalis pars posterior*, [5]1763, § 192 = 19:411f.) übernimmt Kant auch die Unterscheidung von öffentlichen und Privatverbrechen. Kant knüpft daran, anders als heute, die Konsequenz, dass nur öffentliche Verbrechen vom Strafrichter beurteilt werden, während die Privatverbrechen allein von der Zivilgerichtsbarkeit zu beurteilen sind. Öffentliche Verbrechen sind Geld- und Wechselfälschung, Diebstahl und Raub. „*Veruntreuung*, d. i. Unterschlagung der zum Verkehr anvertrauten Gelder oder Waaren", und „Betrug im Kauf und Verkauf bei sehenden Augen des Anderen" sind Privatverbrechen (6:331).

Der Unterschied beruht darauf, dass bei „*Veruntreuung*" und „Betrug" (wie Kant diese Delikte beschreibt, 6:331) das Opfer bei der Tat mitwirkt, auch wenn es die volle Bedeutung seiner Mitwirkung nicht durchschaut. Bei einem Raub oder →Diebstahl dagegen wirkt das Opfer nicht bei der Tat mit, da dem Opfer seine Sache mit Gewalt oder Drohung mit gegenwärtiger Gefahr für Leib oder Leben (beim Raub) oder auf andere Weise (beim Diebstahl) weggenommen wird. Deshalb könnte ein jeder von uns Opfer eines Raubs oder Diebstahls sein („Wer da stiehlt, macht aller Anderer Eigenthum unsicher", 6:333), aber das Opfer eines Betrugs oder einer Veruntreuung muss willentlich tätig werden, anderenfalls tritt der Deliktserfolg nicht ein. Man kann Kants Differenzierung zwischen einem öffentlichen und einem Privatverbrechen auch so verstehen, dass bei einem öffentlichen Verbrechen der Täter von außen in den öffentlichen Markt eingreift und den Markt dadurch unterminiert (so deutlich bei Geld- und Wechselfälschung), während bei einem Privatverbrechen der Täter am öffentlichen Markt *teilnimmt* und dies zur Gewinnung eines (unrechtmäßigen) Vorteils benutzt.

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon: „Kant's Theory of Punishment: Deterrence in its Threat, Retribution in its Execution", in: Law and Philosophy 8, 1989, 151–200.

Hruschka, Joachim: „Drei Vorschläge Kants zur Reform des Strafrechts", in: Jahn, Matthias u. a. (Hg.): Strafrechtspraxis und Reform – Festschrift für Heinz Stöckel, Berlin: Duncker und Humblot 2010, 77–92.

B. Sharon Byrd

Verderbtheit

Die Verderbtheit (*corruptio*) ist eine Eigenschaft des „menschlichen Herzens" (6:30). Sie besteht in dem „Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz andern (nicht moralischen) nachzusetzen" (6:30). Weitere wichtige Stellen: 6:43f.; 6:83; 6:117; 8:332; 7:331.

Verwandte Stichworte

Böse, das; Selbstliebe; Gesetz, moralisches

Philosophische Funktion

Kant setzt sich mit der Verderbtheit des menschlichen Herzens in Zusammenhang mit der Frage nach dem Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur vor allem in *Religion* auseinander; Vorbild könnte die Vorstellung der verderbten →Vernunft (*corrupta ratio*) bzw. der sittlichen Verderbtheit (*corruptio moralis*) in Baumgartens *Metaphysica* (vgl. 15:39; 17:154) sein. Die Verderbtheit stellt die gravierendste Erscheinungsform des „*böse[n] Herz[ens]*" dar (6:29). Sie verkehrt die Rangfolge zwischen den →Triebfedern des menschlichen Handelns, indem sie die Befolgung des Sittengesetzes von der Selbstliebe abhängig macht (vgl. 6:32). Da weder die natürlichen →Anlagen des Menschen noch die Vernunft selbst eine Erklärung für diesen menschlichen →Hang zum Bösen liefert, bleibt dessen →Ursprung letztlich „unerforschlich" (6:43). Zwar kann man ihn aufgrund seiner allgemeinen Verbreitung als einen „natürlichen Hang" (6:32) bezeichnen; dennoch hat ihn der Mensch sich selbst zugezogen. Dies bedeutet zum einen, dass man dem Menschen diesen Hang und die daraus folgenden Normverletzungen vorwerfen kann, es bedeutet zweitens aber auch, dass er „*nicht von Grund* aus […] verderbt, sondern […] noch einer Besserung fähig" ist (6:44; vgl. 6:83; 8:332; 7:331f.).

Michael Pauen

Verdienst, verdienstlich

Kant definiert als „*verdienstlich* (meritum)" das, „[w]as jemand pflichtmäßig *mehr* thut, als wozu er nach dem Gesetze gezwungen werden kann" (6:227). Entsprechend ist Erfüllung der unvollkommenen Pflichten (→Tugendpflichten) „*Verdienst* (meritum) = +a" (6:390). Weitere wichtige Stellen:

KrV A 551 / B 579; 4:424; 5:085; 5:078; 5:157; 6:21; 6:38; 6:75; 6:117; 6:228; 6:145; 6:291; 6:448; 6:390f.; 6:396; 6:454; 6:482; 7:148; 7:224; 7:238.

Verwandte Stichworte
Tugend; Tugendpflicht; Pflichten, enge/weite; überverdienstlich

Philosophische Funktion
In der Einleitung zur *MS* zählt Kant Verdienstlichkeit (neben → Schuldigkeit und Verschuldung) als eines von drei Ergebnissen der moralischen Bewertung einer zurechenbaren Handlung auf. Nach Kant geht eine verdienstliche Handlung nicht über *jede* Pflicht hinaus, sondern nur über das, wozu eine Person „nach dem Gesetze gezwungen werden kann" (6:227). Kant könnte sich hier auf Rechtsgesetze beziehen, die gerade dadurch ausgezeichnet sind, dass ihre Einhaltung legitimer Weise erzwungen werden kann (vgl. 6:232).

Doch die Erfüllung der *engen* ethischen Pflichten, die ebenfalls nicht durch Rechtsgesetze erzwungen werden kann, bezeichnet Kant *nicht* als verdienstlich. Vielmehr sagt er nur über die *unvollkommenen* Tugendpflichten: „Die Erfüllung derselben ist *Verdienst (meritum)* = +a" (6:390). Offenbar ist es charakteristisch für eine verdienstliche Handlung, dass sie nicht als *bestimmte* Handlung durch die Pflicht vorgeschrieben wird und keiner Person geschuldet ist. Da die handelnde Person einen „*Spielraum*" (6:390) so ausnutzt, dass sie mehr tut, als sie schuldig ist, geht die Handlung auf ihre eigene Initiative zurück und ist deshalb verdienstlich. Entsprechend bezeichnet Kant in der *GMS* nicht nur Handlungen, sondern auch → Pflichten als verdienstlich (im Gegensatz zu schuldig), und zwar in der *GMS* weite Pflichten (vgl. 4:424), in der *MS* Liebespflichten (vgl. 6:448; vgl. auch: Kersting, *Starkes Gesetz*).

Ein weiterer Faktor, der eine gute Handlung verdienstlich macht, ist die Überwindung von Hindernissen. Kant räumt die Möglichkeit ein, dass die Zurechnung zum Verdienst graduell abgestuft sein kann: „Je größer die Naturhindernisse (der Sinnlichkeit), je kleiner das moralische Hinderniß (der Pflicht), desto mehr wird die *gute That* zum Verdienst angerechnet; z. B. wenn ich einen mir ganz fremden Menschen mit meiner beträchtlichen Aufopferung aus großer Noth rette" (6:228, vgl. auch 7:148). Die Fähigkeit, sinnliche Hindernisse zu überwinden und verdienstliche Handlungen zu vollziehen, ist nach Kant die Tugend als das „Vermögen *(facultas)* der Überwindung aller sinnlich entgegenwirkenden Antriebe" (6:397).

Alle Handlungen mit moralischem Wert sind verdienstlich, insofern sie dem ethischen Gebote „Handle pflichtmäßig aus Pflicht" folgen, da die entsprechende → Gesinnung „über das Pflichtgesetz der Handlungen hinaus geht und das Gesetz an sich zugleich zur Triebfeder macht" (6:391) (Dafür, dass eine Handlung auch dann verdienstlich sein kann, wenn sie nicht aus Pflicht ausgeführt wird, argumentiert Johnson, *Merit*).

Kant erwähnt an einer Stelle auch Verdienst bei der Erfüllung rechtlicher Pflichten, deren „*rechtliche[r]* Effect" die „*Belohnung*" ist (6:227). In Bezug auf verdienstliche Befolgung weiter Pflichten gesteht Kant ein „subjectives Princip" der „ethischen *Belohnung*" zu, „nämlich einer moralischen Lust, die über die bloße Zufriedenheit mit sich selbst (die blos negativ sein kann) hinaus geht und von der man rühmt, daß die Tugend in diesem Bewußtsein ihr eigner Lohn sei" (6:391). Bei der Erfüllung der Liebespflichten unterscheidet Kant das „*süße*" und das „*sauere*" (6:391) Verdienst in Abhängigkeit der Reaktion desjenigen, der die Wohltat empfangen hat: Das süße Verdienst verschafft einen „moralischen Genuß […], in welchem Menschen durch Mitfreude zu *schwelgen* geneigt sind", während eine undankbare Reaktion bloß saures Verdienst, „nur *Zufriedenheit* mit sich selbst" (6:391), nach sich zieht.

Weiterführende Literatur
Hill, Thomas: „Kant on Imperfect Duty and Supererogation", in ders.: Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory, Ithaca u. a.: Cornell University Press 1992, 147–175.

Johnson, Robert N.: „Kant's conception of merit", in: Pacific Philosophical Quarterly 77, 1996, 310–334.

Timmermann, Jens: „Good but Not Required? Assessing the Demands of Kantian Ethics", in: Journal of Moral Philosophy 2, 2005, 9–27.

Claudia Blöser

Verdingung

Mit Verdingung ist eine durch einen → Vertrag geregelte Übergabe zwischen einem „Promittenten"

(6:284) und einem „Acceptant[en]“ (6:284) bezeichnet. Hierdurch verpflichtet sich der „*Promittent*“, eine → Sache, den Gebrauch seiner → Kräfte oder die Geschäftsführung an den „Acceptant[en]“ zu übergeben (vgl. 6:284ff.). Weitere wichtige Stellen: 5:125; 6:285; 6:330.

Verwandte Stichworte
Erwerbung; Kauf/Miete; Lohn

Philosophische Funktion
Verdingung ist nach Kant ein erwerbliches → Recht aus einem Vertrag. Der Verdingungsvertrag gehört neben dem „*Veräußerungsvertrag*“ (6:285) zur Vertragsart des wechselseitigen → Erwerbs („belästigte[r] Vertrag“) (6:285). Verdingt werden kann eine „*Sache* an einen Andern zum Gebrauch derselben“ (6:285). Darüber hinaus kann durch einen Lohnvertrag „die Bewilligung des Gebrauchs meiner Kräfte an einen Anderen für einen bestimmten Preis“ (6:285) erteilt werden und schließlich wird durch einen Bevollmächtigungsvertrag die „Geschäftsführung an der Stelle und *im Namen* eines Anderen“ (6:285) geregelt. Durch einen Verdingungsvertrag kann kein Recht auf eine → Person erworben werden (vgl. 6:330). Niemand kann sich durch einen Vertrag „zu einer solchen Abhängigkeit verbinden, dadurch er aufhört, eine Person zu sein“ (6:330). Man kann „sich also nur zu der Qualität und dem Grade nach bestimmten Arbeiten verdingen“ (6:330). Hierbei bleibt der einmalige Genuss einer Person genauso wie das „Concubinat“ (6:278) ausgeschlossen (vgl. 6:278ff.). „Auch die Verdingung der Truppen eines Staats an einen andern“ ist ausgeschlossen, „denn die Unterthanen werden dabei als nach Belieben zu handhabende Sachen gebraucht und verbraucht“ (8:344).

Andree Hahmann

Vereinigung

Der Ausdruck ‚Vereinigung‘ gehört nicht zur kantischen Fachterminologie im engeren Sinn, sondern Kant verwendet ihn in der allgemein üblichen Bedeutung dieses Ausdrucks. Wichtige Stellen: 5:6 Anm.; 6:259; 8:372

Verwandte Stichworte
Synthesis; Verbindung, verbinden

Philosophische Funktion
Kant spricht unter anderem von einer „Vereinigung von Sieben und Fünf“ (KrV B 15), von der „Vereinigung der Verstandeserkenntniß in einem Princip“ (KrV A 665 / B 693), der „Vereinigung der Causalität als Freiheit mit ihr als Naturmechanism“ (5:6 Anm.), der „Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Gesetzgebung“ (6:259), der „*leiblichen* Vereinigung“, (7:303), der „staats- oder weltbürgerliche[] Vereinigung“ (8:372), sowie der „Vereinigung unterschiedlicher Wasser“ (9:281). In der *KrV* und den *Prolegomena* verwendet Kant den Begriff der Vereinigung an manchen Stellen austauschbar mit dem Begriff der → Verbindung bzw. der Synthesis (vgl. z. B. KrV B 137; KrV A 146 / B 185; 4:304f.; 4:319; 4:335).

Stefanie Grüne

Verfeinerung

Verfeinerung betrifft die Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten, insbesondere von Umgangsformen und Geschmack; sie ist von der Entwicklung der Moral zu unterscheiden, kann diese aber vorbereiten. Wichtige Stellen: 5:433; 7:282; 7:306; 15:606.

Verwandte Stichworte
Kultivieren; Moralisierung; Zivilisierung

Philosophische Funktion
Der von Kant unterstellte → Forschritt führt nicht nur zur Entwicklung von staatlichen Institutionen und Rechtsverhältnissen, sondern betrifft auch die Fähigkeiten des Individuums, insbesondere seine Umgangsformen und seinen → Geschmack. Die Verfeinerung setzt ein, nachdem „der Mensch […] den Instinct verlassen und noch nicht das Gesetz der Vernunft angenommen“ (15:894) hat. Ähnlich wie die Kultivierung und die Zivilisierung bereitet sie den Menschen auf die Herrschaft des → Sittengesetzes vor, ohne diese selbst schon zu bewirken. Kant führt die Verfeinerung zurück auf den Einfluss des weiblichen Geschlechts (vgl. 2:229; 7:306; 15:579), den Handel (vgl. 9:165) sowie insbesondere auf Wissenschaft und Kunst: „Schöne Kunst und Wissenschaften, […] gewinnen der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Ge-

walt haben soll“ (5:433). Kant sieht „[D]as Übergewicht der Übel, welche die Verfeinerung des Geschmacks […] über uns ausschüttet“ (5:433); dennoch werde damit die von der → Natur intendierte Entwicklung der menschlichen Anlagen gefördert.

Michael Pauen

Vergangenheit

Die Vergangenheit ist derjenige Abschnitt der Zeit, der die Bedingungen für den gegenwärtig wahrnehmbaren Zustand enthält. Wichtige Stellen: KrV A 411f. / B 438f.; 7:182.

Verwandte Stichworte

Gedächtnis; Gegenwart; Zukunft

Philosophische Funktion

Kant führt die Möglichkeit, Vergangenheit und Zukunft „in Ansehung einer gegebenen Gegenwart“ zu unterscheiden, darauf zurück, dass die → Zeit „an sich selbst eine Reihe“ ist (KrV A 411 / B 438). So kann man „das Vergangene“ (d. h. die vergangenen Geschehnisse) als „Bedingungen“ ansehen, die zu der Gegenwart als dem „gegebenen Bedingten“ geführt haben (KrV A 411f. / B 438f.; vgl. KrV A 199 / B 244). Daher gilt von jeder → Handlung, dass sie „als Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt“ ist (5:98). Von den Begebenheiten der Vergangenheit dürfen wir annehmen, dass wir sie im Prinzip hätten wahrnehmen können (vgl. KrV A 495 / B 523). Unser → Erinnerungsvermögen oder Gedächtnis erlaubt uns, „das Vergangene zu vergegenwärtigen“ (7:182).

Georg Sans

Vergehen

Vergehen ist (1) das Aufhören eines Zustandes. Es ist das Zu-Ende-Gehen einer Bestimmung, eines Zustands oder eines Daseins bzw. der „Augenblik“, welcher „auf das ganze Daseyn folgt“ und damit den „terminus [d. h. Endpunkt] der Dauer“ bezeichnet (*Refl.* 3891, 17:330). Das Wort „Vergehen“ (auch „die Vergehung“) kann (2) auch eine Verfehlung bedeuten, im Sinne von einem Verstoß gegen das Gesetz, gegen die Pflicht oder gegen die Klugheit (vgl. z. B. 7:81; 8:123; 9:491). Weitere wichtige Stellen: (1) 2:190ff.; KrV A 182ff. / B 224ff.; 4:542; *Refl.* 5870f., 18:373; 23:30; (2) *Refl.* 7186, 19:267; *Refl.* 7993, 19:575f.; *Refl.* 8105, 19:647.

Verwandte Stichworte

Veränderung; Nichtsein; Entstehen und Vergehen

Philosophische Funktion

In *Negative Größen* definiert Kant das Vergehen als „*ein negatives Entstehen*“, welches – genau so wie das positive – einen wahren → Realgrund erfordert, um überhaupt stattzufinden. „Eine Bewegung hört niemals gänzlich oder zum Theil auf, ohne dass eine Bewegkraft […] in der Entgegensetzung verbunden wird“ (2:190). Das gilt auch für die Vorstellungen der Seele, welche, um aufzuhören oder zu verschwinden, eine aktive → Tätigkeit erfordern (vgl. 2:190f.). „Keine substanz kann vor sich selbst [d. h. von selbst] vergehen“ (*Refl.* 4703, 17:681; vgl. *Refl.* 4014, 17:386; *Refl.* 6406, 18:707; 28:571). In KrV A 82 / B 108 wird das Vergehen zu den → Prädikabilien des reinen Verstandes gezählt und den Kategorien der → Modalität zugeordnet. In der ersten Analogie der Erfahrung (vgl. KrV A 182ff. / B 224ff.) behauptet Kant, dass das Vergehen an sich gar „keine mögliche Wahrnehmung“ ist (KrV A 188 / B 231). Die → Beharrlichkeit der → Substanz ist nämlich eine notwendige Bedingung von allem → Wechsel der Erscheinungen. „Alles Entstehen und Vergehen ist nur Veränderung dessen, was bleibt (der Substanz), und diese entsteht und vergeht nicht (also auch nicht die Welt)“ (*Refl.* LXXVIII, 23:30; vgl. KrV B 233; KrV A 205f. / B 250f.; *Refl.* 4702, 17:680; *Refl.* 4756, 17:702; *Refl.* 5870f., 18:373; *Refl.* 6403, 18:706; *Refl.* 6406, 18:707; 28:566). Die Substanz bleibt. Nur die zufälligen Bestimmungen derselben (die → Akzidenzen) können entstehen oder vergehen (vgl. KrV A 186f. / B 229f.; *Refl.* 3593, 17:77; *Refl.* 4693, 17:677; *Refl.* 5575, 18:237; *Refl.* 5791, 18:356; *Refl.* 5873, 18:373; *Refl.* 5922, 18:384f.; 28:571; 28:1093). Aus diesem Prinzip folgt das erste Gesetz der → Mechanik in *MAN*: „Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert“ (4:541). Das gilt nach Kant für die Gegenstände des äußeren, nicht aber für die Gegenstände des inneren Sinnes und damit auch nicht für das Bewusstsein, die Apperzeption und die Substanz der → Seele, deren Vergehen durch „allmählige

Nachlassung des Grades derselben“ stattfindet (4:542; vgl. KrV B 413f.).

Giuseppe Motta

Vergil, Publius Maro

Römischer Dichter (70 v. Chr. – 19 v. Chr.). Kant zieht Strophen Vergils gelegentlich heran, um seinen Aussagen durch die Autorität des Dichters Nachdruck zu verleihen. Meist zitiert Kant den lateinischen Originaltext. Beispielsweise zitiert er in *Gemeinspruch* im Kontext seiner Überlegungen zum Staatsrecht und zum „Menschenrecht“, das „durch Vernunft unmittelbar Achtung abnöthigt“, dessen „Stimme […] mit Ehrerbietung angehört werde“ (8:306) und das daher geeignet sei, der Neigung eines Volks zu Gewalt entgegenzutreten, Verse Vergils: „[T]um, pietate gravem ac meritis si forte virum quem / conspexere, silent arrectisque auribus adstant“ (Vergil, *Aeneis*, Buch I, 151f.; vgl. 8:306) („Sehen sie dann einen Mann, durch Verdienst und Tugend ehrwürdig, Siehe, dann schweigen sie still und stehn mit gespitzten Ohren“). Weitere Stellen: 7:163; 7:248; 8:327; 8:357; 9:47; *Refl.* 300, 15:117; *Refl.* 722, 15:319; 23:169.

Julia Born

Vergleichen, Vergleichung

Wenn Kant ‚Vergleichung‘ im terminologischen Sinn gebraucht, bezieht er sich auf diejenige →Verstandeshandlung, durch die verschiedene Vorstellungen zusammengebracht werden. Der Vergleichung in diesem Sinn geht die Reflexion voraus und folgt die →Abstraktion.

Das wesentliche Hindernis für das Verständnis des Begriffs der Vergleichung liegt in einer Verschiebung der Wortbedeutung (Grimm, *Wörterbuch*, Bd. 12, Sp. 456). Heute besteht ein Vergleich in der Feststellung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden. Zu Kants Zeit genügt es, wenn das, was verglichen wird, als von gleicher Art nebeneinandergestellt wird. Die ältere Bedeutung ist in der Formulierung erhalten geblieben, etwas sei ‚unvergleichlich‘, es habe also nicht seinesgleichen. Wichtige Stellen: (1.) 2:47; 2:370; 2:393f.; KrV A 269 / B 325; KrV A 279 / B 355; *Refl.* 314, 15:124; *Refl.* 460f., 15:190; *Refl.* 1689, 16:84; *Refl.* 2854, 16:547; *Refl.* 2875f., 16:553ff.; *Refl.* 3913, 17:341; *Refl.* 3920, 17:344f.; *Refl.* 3933, 17:353f.; *Refl.* 4276, 17:496; *Refl.* 4440, 17:547; 24:136; 24:274; 24:461; 24:907f.; 28:33; 28:240; 29:19; (2.) KrV A 262 / B 317; *Refl.* 2519, 16:403; *Refl.* 2536, 16:408; *Refl.* 2878, 16:556; 24:161; 24:165; 24:167; 24:424f.; 24:547; 24:566.

Verwandte Stichworte

Aufmerksamkeit; Reflexion

Philosophische Funktion

1 Das Zusammenhalten von Vorstellungen mit anderen Vorstellungen

Die Feststellung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Vorstellungen – als Vergleich im neueren Sinn – kann nur gelingen, wenn sie zuvor – durch eine Vergleichung im alten Sinn – zusammengebracht worden sind: „Wer Sachen von einander unterscheidet, der muß sie gegen einander halten“ (Wolff, *Deutsche Metaphysik*, S. 457 § 733). Dieses Gegeneinanderhalten wird im 18. Jahrhundert meist als ‚*collatio*‘, ‚*comparatio*‘, ‚Vergleichung‘ oder ‚Zusammenhaltung‘ bezeichnet.

Während die Reflexion punktuell und sukzessive zugreift, setzt die Vergleichung das gleichzeitige Zur-Verfügung-Stehen der Elemente voraus. Daher folgt die „Aufmerksamkeit auf die ganze Perzeption“ bei Baumgarten der Reflexion nach (Baumgarten, *Metaphysica*, § 626, 15:34) und kommt die bei Kant in *De mundi* „logisch“ genannte Vergleichung erst zum Zuge, wenn das zu Vergleichende gegeben ist (vgl. 2:394): „Wenn ich mir die Begriffe von einer Sache deutlich machen soll, so […] muß ich auf die verschiedene Merckmahle des Dinges acht geben, hierauf muß ich viele Merckmahle […] gegen einander halten, und mit einander vergleichen“ (24:136).

Häufig wird die Vergleichung als eine „Vergleichung nach der *Identität* und dem *Widerspruche*“ näher bestimmt (2:370; vgl. 2:393; *Refl.* 1689, 16:84; *Refl.* 2244, 16:284; *Refl.* 2283, 16:299; *Refl.* 5275, 18:140; 24:407; 24:654; 24:834; 24:908). (Würde Kant das Wort an diesen Stellen in seinem heute allein noch geläufigen Sinn verwenden, wäre diese Spezifizierung nicht nötig, sondern pleonastisch.) Erst in der Vergleichung gegebener Vorstellungen wird deren →Einerleiheit und →Verschiedenheit erkennbar, denn beide „nehmen wir eigentlich nicht wahr, sondern bemerken sie bey

der Vergleichung“ (*Refl.* 461, 15:190). Diese intensionale Übereinstimmung bzw. ihr Fehlen gehört für Kant zur „Form des Verhältnisses: Einstimmung oder Wiederstreit“ (*Refl.* 3063, 16:638) und damit zur →Logik. Kant denkt sogar das Logische insgesamt von der Vergleichung her: „Logisch ist, was in der Vergleichung besteht; real, was an sich selbst gesetzt wird“ (*Refl.* 4287, 17:496).

Achtet man in einer Menge von Vorstellungen darauf, „wo ich Identitaet des Bewustseins finde“ (24:566), also auf das, „was nur eine Wiederholung des Andern ist“, und „schneidet alles das ab, was nicht zum Begriff gehört“ (24:909), hat man einen allgemeinen Begriff gewonnen. So wird in der Vergleichung „die Vorstellung einer nota als communis“ entwickelt, von der durch Abstraktion weggestrichen wird, was nicht allgemein ist (*Refl.* 2854, 16:547). Das Vermögen, solche Allgemeinheiten oder „identitates“ zu erkennen, ist der →Witz (Baumgarten, *Metaphysica*, § 572, 15:22), zumindest der „vergleichende“ (7:220; vgl. 7:221; *Refl.* 467, 15:192; 28:857): „Der Witz (ingenium) […] liegt zum Grunde unserer allgemeinen Begriffe“ (24:244; vgl. 24:908).

Insofern in einem →Urteil Begriffe zusammengebracht werden, ist es, wie Kant schon in der *Spitzfindigkeit* festhält, eine Vergleichung: „Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen heißt *urtheilen*“ (2:47; vgl. 24:461; 24:463; 24:471). Kant unterscheidet aber auch das (→synthetische) „Urtheil der Verknüpfung“ vom (→analytischen) Urteil der Vergleichung (*Refl.* 3933, 17:353f.).

2 Das Zusammenhalten von Vorstellungen mit Vermögen und Gesetzen

Die Vergleichung als Zusammenhalten von Vorstellungen mit ihresgleichen ist eine Handlung des Verstandes, durch die die Verhältnisse zwischen den Vorstellungen bestimmt werden. Durch die Vergleichung als Zusammenhalten der Vorstellungen mit Vermögen und Gesetzen hingegen werden Vermögen und Gesetze auf die betroffenen Vorstellungen angewandt: „Z. E. wenn jemand sagt: zwischen 2 Puncten ist nur eine gerade Linie möglich; so entsteht eine Operation in meinem Gemüt, wodurch ich dieses mit der Anschauung […] vergleiche und zusammenhalte, ich probire es also gleichsam in Gedanken“ (24:547; vgl. 24:863).

Die Anwendung der Gesetze von Verstand und Vernunft auf Urteile nennt Kant Vergleichung *mit* diesen Gesetzen oder →Überlegung (vgl. 24:161; 24:165; 24:167; 24:424f.; 24:737): „Unsre Urtheile müssen wir immer mit etwas vergleichen. Vergleichen wirs nicht mit dem Verstande; so vergleichen wir es mit der allgemeinen Mode, oder mit dem Habitu auf eine gewisse Art zu urtheilen“ (24:425). Die transzendentale Variante einer solchen Überlegung ist die „Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntnißkraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird“ (KrV A 261 / B 317) bzw. die →transzendentale Reflexion.

Weiterführende Literatur

Longuenesse, Béatrice: Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l’Analytique transcendentale de la Critique de la raison pure, Paris: Presses universitaires de France 1993, insbes. 126–157.

Oberhausen, Michael: Das neue Apriori. Kants Lehre von einer ursprünglichen Erwerbung apriorischer Vorstellungen, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1997, insbes. 105, 166–173.

Schulthess, Peter: Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants, Berlin: de Gruyter 1981, insbes. 36, 41, 45–47, 80–84, 90f.

Hanno Birken-Bertsch

Vergnügen

Als Vergnügen bezeichnet Kant die „Lust durch den Sinn“ (7:230) bzw. am →Angenehmen oder auch das „Wohlgefallen des Genusses“ (5:297). Dem Vergnügen sachlich entgegengesetzt ist der Schmerz als sinnliche Unlust. Weitere wichtige Stellen: 2:207f.; 5:23ff.; 5:58; 5:60; 5:62; 5:206ff.; 5:297; 5:330–336; 6:359; 6:452; 7:230ff.; 7:254; 7:305.

Verwandte Stichworte

Genuss; Lust/Unlust; Schmerz; Wohlgefallen

Philosophische Funktion

Das Vergnügen bildet laut *KU* das Wohlgefallen, das aus sinnlicher Empfindung resultiert (vgl. 5:207; 5:330). Es besteht in einem „Gefühl der Beförderung des gesammten Lebens“ (5:331) einschließlich des körperlichen Wohlbefindens und

verhält sich konträr zum Schmerz als → Gefühl der Hemmung der Lebenskräfte. Darüber hinaus argumentiert Kant in der *Anthropologie* für eine Präzedenz des Schmerzes gegenüber dem Vergnügen. Mit Blick auf die Wirkung beider Zustände auf das Gemüt erklärt Kant zunächst: „Was unmittelbar (durch den Sinn) mich antreibt meinen Zustand zu *verlassen* (aus ihm herauszugehen): ist mir *unangenehm* – es schmerzt mich; was eben so mich antreibt, ihn zu *erhalten* (in ihm zu bleiben): ist mir *angenehm*, es vergnügt mich“ (7:231). Dabei ist der Schmerz nach Kant primär und das Vergnügen „nichts anders als Aufhebung eines Schmerzes“ (7:231), verursacht durch „das Bewußtsein des *Verlassens* des gegenwärtigen Zustandes“ (7:231). Außerdem ist der Schmerz gegenüber dem Vergnügen „immer das erste“ (7:231), weil das Vergnügen als Beförderung der → Lebenskraft nicht unbegrenzt steigerbar ist und zwischen zwei Vergnügen immer ein Schmerz als Hemmung der Lebenskraft eintreten muss. Mit der These der Priorität des Schmerzes knüpft Kant an → Pietro Verri (vgl. Verri, *Gedanken über die Natur des Vergnügens*) an und opponiert → Edmund Burke (vgl. Burke, *Über den Ursprung unserer Begriffe vom Erhabenen und Schönen*), der von einer Unabhängigkeit von Vergnügen und Schmerz ausgeht (vgl. Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 337ff.). Zwar stimmt Kant Epikur zu, dass das Vergnügen eine „*animalische*, d. i. körperliche, Empfindung“ (5:335) ist; gegen Epikur macht er jedoch geltend, dass dieser fälschlich „das intellectuelle und selbst praktische Wohlgefallen zu den Vergnügen zählte“ (5:331). Vergnügen und Schmerz bilden Kant zufolge nicht die Grundlage der moralischen Begriffe des → Guten und → Bösen, sondern allein der Begriffe von → Wohl und → Übel mit Bezug auf die → Glückseligkeit (vgl. 5:60; 5:62). Das Vergnügen am Wohl anderer Personen nennt er → Wohlwollen (vgl. 6:452). Weiterhin kommt das Vergnügen auch als „Gefühl der Gesundheit“ (5:331) durch das „wechselnde freie Spiel der Empfindungen“ (5:331) bei Glücksspiel, Tonspiel oder Gedankenspiel zustande.

Achim Vesper

Verhältnis

Kant benutzt den Ausdruck ‚Verhältnis‘ oft als Synonym mit ‚Relation‘, obwohl der letztere Ausdruck in einer spezifischeren Bedeutung auch eine Klasse der Kategorien bezeichnet. Im Kontext der *Logik* identifiziert Kant Verhältnisse im Allgemeinen mit einer Art „*außerwesentliche[r]*“ → Merkmale eines Dinges (9:60f.; vgl. 8:229; 24:728; 24:839): „Relationes [hier synonym für Verhältnisse] aber sind: mit einem Ding im Verhältniß auf andere, und in Beziehung anderer Dinge sich zutragende Veränderungen“ (24:114). Diese Erklärung von Verhältnissen ist auch in Meiers Auszug aus der Vernunftlehre (vgl. § 121, 16:311f.) zu finden, den Kant als Lehrbuch seinen Logik-Vorlesungen zugrunde legte. Weitere wichtige Stellen: 2:377ff.; 2:381; 2:383; KrV A 20; KrV B 34; KrV A 22f. / B 37f.; KrV A 26 / B 42; KrV A 27 / B 43; KrV A 31 / B 47; KrV A 33 / B 50; KrV A 36 / B 51; KrV A 38f. / B 55f.; KrV A 40f. / B 56f.; KrV A 42 / B 59; KrV B 66ff.; KrV A 55f. / B 79f.; KrV A 145 / B 184; KrV A 176f.; KrV A 177ff. / B 219ff.; KrV A 182ff. / B 225ff.; KrV A 189ff. / B 233ff.; KrV A 202 / B 247; KrV A 210ff. / B 257ff.; KrV A 260ff. / B 316ff.; KrV A 285 / B 341f.; *Refl.* 2313, 16:312.

Verwandte Stichworte

Analogien der Erfahrung; Form; Raum; Zeit; Relation

Philosophische Funktion

In der *Logik* unterscheidet Kant zwischen wesentlichen und außerwesentlichen Merkmalen eines Dinges. Außerwesentliche Merkmale können entweder innere Bestimmungen oder äußere Verhältnisse des Dinges betreffen. Die Ersteren werden „*modi*“ und die Letzteren „*relationes*“ genannt (9:61; vgl. 8:229). *Relationes* sind Merkmale, die von den Verhältnissen des Dinges mit anderen Dingen abhängen (vgl. 24:114).

Der Terminus ‚Verhältnis‘ gewinnt eine sehr wichtige philosophische Rolle in der Lehre von Raum und Zeit und in den Kategorien der Relation. Der *KrV* zufolge besteht der „Raum, […] mit allem, was er enthält, aus lauter formalen, oder auch realen Verhältnissen“ (KrV A 284 / B 340). (Analoges gilt für die Zeit). Da wir die Dinge nur so erkennen, wie sie uns in Raum und Zeit erscheinen, gilt daher: „Was wir […] an der Materie kennen, sind lauter Verhältnisse“ (KrV A 285 / B 341). Als Erscheinung bestehe „ein Ding ganz und gar aus Verhältnissen“ (KrV A 285 / B 341).

In *Gegenden* (1768) lehnte Kant erstmals seine frühere leibnizsche Position über den Raum ab,

die den Raum als abgeleitet aus den Verhältnissen zwischen Substanzen betrachtete. Hier bemerkt er, dass die →Gegenden im Raum „nicht in der Beziehung eines Dinges im Raume auf das andere, […] sondern in dem Verhältnisse des Systems dieser Lagen zu dem absoluten Weltraume" bestehen (2:377). Der absolute Weltraum wird so zur Bedingung der Lage der Gegenstände relativ zu unserem Körper (vgl. 2:378f.).

In der *KrV* ändert Kant seine Position über den Raum ein weiteres Mal. Hier ist die „Form der Erscheinung", was ermöglicht, dass „das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann" (KrV B 34; vgl. KrV A 20). Raum, als die apriorische Form des →äußeren Sinnes, macht notwendig, dass „alle äußere Erscheinungen […] im Raume und nach den Verhältnissen des Raumes a priori bestimmt" sind (KrV A 34 / B 51), während die Zeit, als die apriorische Form des →inneren Sinnes, erfordert, dass „alle Erscheinungen überhaupt […] in der Zeit" sind und „nothwendiger Weise in Verhältnissen der Zeit" stehen (KrV A 34 / B 51). Die Formen des Raumes und der Zeit ermöglichen auch die Bestimmung der Verhältnisse in der →Mathematik und der →Geometrie (vgl. KrV A 38f. / B 55f.).

Was die Gegenstände der Erfahrung betrifft, werden ihre Verhältnisse in der Zeit von der Anwendung der Kategorien der Relation auf die Form der Zeit bestimmt. Folglich ist der allgemeine Grundsatz der Analogien der Erfahrung: „Alle Erscheinungen stehen ihrem Dasein nach a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses unter einander in einer Zeit" (KrV A 176f.; vgl. KrV B 218).

Der Begriff ‚Verhältnis' gewinnt eine andere Bedeutung in der →*Amphibolie der Reflexionsbegriffe*. Hier definiert Kant die →Überlegung (auch →Reflexion genannt) als „das Bewußtsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnißquellen, durch welches allein ihr Verhältniß unter einander richtig bestimmt werden kann" (KrV A 260 / B 316).

Weiterführende Literatur

Hatfield, Gary: „Kant on the Perception of Space (and Time)", in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 2006, 61–93.

Melnick, Arthur: Kant's Analogies of Experience, Chicago: Chicago University Press 1973.

Gabriele Gava

Verhältnisbegriff

Ein Verhältnisbegriff ist ein Begriff, der nicht auf die gemeinte Sache selbst verweist, sondern auf andere Begriffe. Letztlich setzen „Verhältnißbegriffe doch schlechthin gegebene Dinge voraus" (KrV A 284 / B 340). Kant gebraucht den Ausdruck zweimal in den Druckschriften (vgl. KrV A 284 / B 340; 4:358), jedoch öfters in den nachgelassenen Schriften. Weitere wichtige Stellen: *Refl.* 3973, 17:371; *Refl.* 4440, 17:547f.; *Refl.* 4967, 18:43; 22:42; 22:120; 22:255; 22:437; 24:439.

Verwandte Stichworte

Analogie; Relation

Philosophische Funktion

In einem Schreiben von →Johann Heinrich Lambert vom 3. Februar 1766 konnte Kant gleich viermal den Ausdruck ‚Verhältnisbegriff' lesen (vgl. 10:65). Zwei Jahre zuvor hatte Lambert den Begriff im Zusammenhang der Unterscheidung innerer und äußerer →Merkmale wie folgt bestimmt: „Die Merkmaale, wodurch uns der Begriff einer Sache deutlich wird, sind entweder in der Sache selbst, oder wir finden sie in der Vergleichung mit andern Sachen. Erstere heißen innere Merkmaale, letztere aber äußere, oder Verhältnisse. Ein Verhältnißbegriff ist demnach ein solcher, wodurch ein Begriff mittelst eines andern, oder eine Sache durch eine andere kenntlich gemacht oder bestimmt wird" (Lambert, *Neues Organon*, Bd. 2, Dianoiologie, § 12, S. 9).

Die hier wirksame Vorstellung – zwar verweisen Begriffe meist auf andere Begriffe, letztlich aber auf Dinge – steht auch hinter der ersten Verwendung des Begriffs in Kants Druckschriften: „Durch bloße Begriffe kann ich freilich ohne etwas Inneres nichts Äußeres denken, eben darum weil Verhältnißbegriffe doch schlechthin gegebene Dinge voraussetzen und ohne diese nicht möglich sind" (KrV A 284 / B 340).

In den *Prolegomena* stellt Kant eine Analogie zwischen rechtlichen und mechanischen Verhältnissen her und erläutert sein Vorgehen: „Vermittelst einer solchen Analogie kann ich daher

einen Verhältnißbegriff von Dingen, die mir absolut unbekannt sind, geben“ (4:357f. Anm.). Das Verhältnis zwischen Elternliebe und Kindeswohl sei beispielsweise dasselbe wie das zwischen dem „Unbekannten in Gott = x, welches wir Liebe nennen;“ und dem Wohlergehen des menschlichen Geschlechts. Insofern jeweils die eine Größe die andere verursacht, sei der „Verhältnißbegriff […], nämlich [hier] der Begriff der Ursache“, derselbe (4:358 Anm.).

Versteht man die beiden Relata eines durch einen Verhältnisbegriff benannten Verhältnisses als → Bedingung und Bedingtes und berücksichtigt die Tendenz der Vernunft auf „transscendentale Steigerung“ (KrV A 817 / B 845), so gilt: „Die Verhältnisbegriffe […] sind nichts anders als die Einheit des Bedingten und seiner Bedingung, und die Vernunft steigert dieses Verhaltnis nur bis zur Bedingung, die selbst unbedingt ist“ (*Refl.* 5553, 18:222). Die Risiken einer solchen Steigerung auf der Suche nach „derjenigen Bedingung, die selbst unbedingt ist“ (KrV A 397), hat Kant in der → *Transzendentalen Dialektik* der *KrV* näher untersucht.

Noch im *Op. post.* interpretiert Kant die Bildung von Aussagen über jenseits der Erfahrung liegende Gegenstände als Übertragung von Verhältnissen bekannter Relata auf unbekannte Relata: „das Übersinnliche ist kein Gegenstand moglicher Erfahrung (non dabile sed mere cogitabile) sondern blos ein Urtheil nach der Analogie d. i. dem Verhältnisbegriffe eines synthetischen Urtheils“ (22:120).

Hanno Birken-Bertsch

Verhältniswörtchen „ist“

Das Verb ‚ist‘ verbindet die Begriffe in einem kategorischen Urteil. Es bezeichnet die Beziehung der Vorstellungen auf die ursprüngliche Apperzeption und damit die notwendige, objektive Einheit derselben. Wichtige Stellen: KrV A 598f. / B 626f.; KrV B 140f.; 9:104f.; 28:1027.

Verwandte Stichworte

Kopula; Urteil; Sein, Dasein

Philosophische Funktion

Die ursprünglich-synthetische → Einheit der Apperzeption, auf welche das → ‚Ich denke‘ sich stützt, und welche – auf Grund der Definition des Gegenstandes als Vereinigung des Mannigfaltigen – auch als objektive → Einheit des Bewußtseins definiert wird, ist eigentlich nichts anderes als die → Einheit, auf Grund deren das Verhältnis zwischen zwei Begriffen ein Urteil bildet. Begriffe werden in einem Urteil durch das Verhältniswörtchen ‚ist‘ verbunden. Dieses ermöglicht die Vereinigung der Vorstellungen in dem ursprünglichen, synthetischen Bewusstsein. Das Verb ‚ist‘ „bezeichnet die Beziehung [der Vorstellungen] auf die ursprüngliche Apperzeption und die *notwendige Einheit* derselben, wenngleich das Urtheil selbst empirisch, mithin zufällig ist, z. b. die Körper sind schwer“ (KrV B 142). Der notwendige Charakter des Wortes ‚ist‘ (in seiner Beziehung auf die transzendentale Apperzeption) zeigt die objektive (nicht bloß subjektive) Gültigkeit des Urteils an.

Giuseppe Motta

Verkauf

→ Kauf/Verkauf

Verkehr

Verkehr (Kommunikation oder Kontakt) wird von Kant im Allgemeinen in einem positiven Sinn verwendet. Zum Beispiel schreibt Kant in *Religion*, dass die philosophische Fakultät im Gegensatz zur theologischen „ein offnes, freies Verkehr treibt“ (6:9). In *MSR* betont er unser Recht im Naturzustand, von jedem, der in irgendeine Art von Verkehr eintritt, zu verlangen, dass er sich mit uns unter eine bürgerliche Verfassung begibt. Weitere wichtige Stellen: 6:288f.; 8:358.

Verwandte Stichworte

Handel; Gesellschaft; Kamel

Philosophische Funktion

Da sie einen Globus bewohnen, dessen Raum nicht unendlich ist, und man entsprechend annehmen muss, dass sie unausweichlich miteinander in Kontakt treten, streben die Menschen immer danach, miteinander zu kommunizieren und zu interagieren (→ Erde, Kugelgestalt der). Von Anderen muss dieser Versuch zu kommunizieren nicht notwendigerweise angenommen

werden, denn wir besitzen zu allen Zeiten die Freiheit, uns nach eigener Wahl Gesellschaft (Interaktionspartner) zu suchen. Die Interaktion und der Kontakt mit anderen machen einen wichtigen Teil der *conditio humana* aus und sollen, solange ihre Grundlage in der Freiwilligkeit liegt und sie von der Voraussetzung unserer wechselseitigen →Gleichheit ausgehen, unterstützt werden. Die Gleichheit, die der Verkehr voraussetzt, wird in Kants Behandlung des →Geldes deutlich: →Geld beinhaltender Verkehr im Allgemeinen bestehe nicht in der Gabe von Geschenken, sondern finde „zur *wechselseitigen* Erwerbung" (6:286) statt. Mittels des Geldes wird der Preis von allem festgelegt, es stellt „das öffentliche Urtheil über den *Werth* (valor) einer Sache" (6:288) dar. Bei wenig Verkehr kann Gold als Geld dienen, jedoch in der Neuzeit, wo es einen immensen Verkehr gibt, müssen Silber- und Kupfermünzen verwendet werden, da es zu wenig Gold gibt, um diesen Zweck zu erfüllen (vgl. 6:289). Geld stellt die Grundlage für den Austausch von Produkten und ihrer Fertigung zwischen Nationen und Individuen dar. Es verkörpert die Interaktion und die Kommunikation von Menschen.

Eng verbunden mit dieser Interaktion ist das Recht auf →Hospitalität, das im dritten Definitivartikel in *Frieden* präsentiert wird. „[U]rsprünglich aber [hat] niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht […], als der Andere. – Unbewohnbare Theile dieser Oberfläche, das Meer und die Sandwüsten, trennen diese Gemeinschaft, doch so, daß das *Schiff*, oder das *Kameel* (das *Schiff* der Wüste) es möglich machen, über diese herrenlose[n] Gegenden sich einander zu nähern und das Recht der *Oberfläche*, welches der Menschengattung gemeinschaftlich zukommt, zu einem möglichen Verkehr zu benutzen" (8:358). Aber diese Interaktion muss von der Gleichheit aller Menschen ausgehen, sodass das „Hospitalitätsrecht […], d. i. die Befugniß der fremden Ankömmlinge, sich nicht weiter erstreckt, als auf die Bedingung der Möglichkeit, einen Verkehr mit den alten Einwohnern zu *versuchen*" (8:358). Entsprechend sind Freiwilligkeit und die Gleichrangigkeit der Beziehung die Voraussetzung allen Verkehrs.

Howard Williams
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Verkehrtheit

Verkehrtheit ist eine strukturelle Störung (und nicht bloße Schwäche oder Gebrechlichkeit) moralischer oder kognitiver Fähigkeiten. Wichtige Stellen: 2:263–270; 6:29f.; 6:37; 7:202.

Verwandte Stichworte
Bösartigkeit; Schwärmerei

Philosophische Funktion
Die wichtigste Verwendung von ‚Verkehrtheit' findet sich in *Religion*, wo Kant die „*Verkehrtheit* des Herzens" (6:37) von drei anderen Arten des bösen Willens beim Menschen unterscheidet. Zunächst entwickelt Kant drei verschiedene Grade des menschlichen →Hangs zum Bösen: Gebrechlichkeit, Unlauterkeit und Bösartigkeit (vgl. 6:29f.). Die Bösartigkeit wiederum wird mit der „*Verderbtheit* (corruptio) des menschlichen Herzens" oder der „*Verkehrtheit* (perversitas) des menschlichen Herzens" gleichgesetzt. Dies ist der äußerste Grad des Hangs zum Bösen, ein „Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz andern (nicht moralischen) nachzusetzen", in dem „die Denkungsart dadurch in ihrer Wurzel (was die moralische Gesinnung betrifft) verderbt und der Mensch darum als böse bezeichnet" wird (6:30). Schließlich verwendet Kant das Konzept der Verkehrtheit, um die menschliche Bösartigkeit von einer teuflischen Bösartigkeit, die reine Bosheit wäre, zu unterscheiden: „Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht sowohl *Bosheit*, wenn man dieses Wort in strenger Bedeutung nimmt, nämlich als eine Gesinnung (subjectives *Princip* der Maximen), das Böse als *Böses* zur Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen (denn die ist teuflisch), sondern vielmehr *Verkehrtheit* des Herzens, welches nun der Folge wegen auch ein *böses Herz* heißt, zu nennen" (6:37).

Kant verwendet den Begriff der Verkehrtheit auch, um bestimmte kognitive Fehlleistungen von anderen zu unterscheiden und spricht sogar von einer „Verkehrtheit [des] Gefühls" (2:222). In Hinsicht auf kognitive Fehlleistungen beschreibt er in seiner *Anthropologie* den Wahnwitz und den Aberwitz, die eher geistige Störungen als sittliche Fehlleistungen darstellen, als „Verkehrtheit der Urtheilskraft und der Vernunft" (7:202). In seinem frühen →Versuch über die Krankheiten des Kop-

fes (1764) unterscheidet Kant geistige Störungen danach, ob ihr Grund in einer „Ohnmacht“ oder einer „Verkehrtheit“ liegt (2:263; vgl. 2:263–270 zu verschiedenen Formen der Verkehrtheit des Verstandes). Kognitive Verkehrtheiten bestehen, wie im Fall moralischer Verkehrtheiten (vgl. *Refl.* 492, 15:214), in einer strukturellen Störung (und nicht bloß einem Fehler oder einer Schwäche) mentaler Fähigkeiten (vgl. *Refl.* 364, 15:142; 11:42; 20:39). In diesem Sinn ist „Schwärmerei“ eine „Art von Verkehrtheit“ (25:1007).

Patrick Frierson
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Verknüpfung

Verknüpfung (*nexus*) wird in der *KrV* als eine von zwei möglichen Arten der Verbindung (*conjunctio*) eingeführt und zwar als Verbindung von Elementen des Mannigfaltigen, die notwendigerweise zueinander gehören (im Gegensatz zur Zusammensetzung, *compositio*, die die nicht notwendige Verbindung von gleichartigen Elementen des Mannigfaltigen betrifft, vgl. KrV B 201 Anm.). Kant erläutert die Unterscheidung von Zusammensetzung und Verknüpfung am Beispiel zweier gleichgroßer Dreiecke, deren Zusammensetzung zu einem Quadrat erfolgen oder nicht erfolgen kann. Die Verknüpfung zweier Wahrnehmungen als Ursache und Wirkung kann demgegenüber nicht unterbleiben und geschieht also notwendig. Weitere wichtige Stellen: 1:410; 4:305ff.

Verwandte Stichworte

Synthesis; Verbindung, verbinden; Zusammensetzung

Philosophische Funktion

Schon in *Nova dilucidatio* stellt Kant fest, dass nur Substanzen, die miteinander durch reale Verknüpfungen verbunden sind, Veränderungen ihres Zustands vollziehen oder erleiden können (vgl. 1:410). Die Gesamtheit solcher Verknüpfungen konstituiert der Dissertation von 1770 zufolge die „*forma* […] *essentialis*“ der Welt (2:390). Von solchen realen Verknüpfungen der Ursache und der Wirkung zwischen Substanzen unterscheidet schon der vorkritische Kant die logische Verknüpfung von Subjekt und Prädikat im Urteil (vgl. 17:284).

Erfahrung entsteht dadurch, dass Erscheinungen bzw. Wahrnehmungen in einem Bewusstsein in einen notwendigen Zusammenhang gebracht werden (vgl. 4:305). Eine solche Verknüpfung der Erscheinungen nur durch Begriffe zu bewerkstelligen ist unmöglich. Sie beruht vielmehr auf zwei Voraussetzungen: So muss erstens eine urteilsförmige Verknüpfung von Erscheinungen immer einen Bezug auf Anschauungen aufweisen. Zweitens muss ihr Ort in einer möglichen Erfahrung (also der Zusammenhang der zu erkennenden Verknüpfung mit anderen) bekannt sein (vgl. 4:308). Dies ist dadurch zu leisten, dass die → Analogien der Erfahrung „alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen“ (KrV B 272).

Da unter kritischen Vorzeichen nur das als verbunden gelten kann, was im Erkennen verbunden wurde und folglich als Ergebnis einer (urteilsförmigen) Synthesis erwiesen worden ist (vgl. KrV B 130), hat der kritische Begriff der Verknüpfung folglich einen eigentümlichen Doppelsinn: Er bezeichnet sowohl den Zusammenhang von Eigenschaften, Zuständen und Veränderungen eines oder mehrerer Gegenstände wie auch die Bildung von Urteilen über solche Eigenschaften, Zustände und Veränderungen. Diese Urteilsbildung wird in einer den dynamischen Kategorien gemäßen Synthesis vollzogen.

Weiterführende Literatur

Holzhey, Helmut: Kants Erfahrungsbegriff, Basel: Schwabe 1970.
Hoppe, Hans-Georg: Synthesis bei Kant, Berlin: de Gruyter 1983.
Watkins, Eric: Kant and the Metaphysics of Causality, Cambridge: Cambridge University Press 2004.

Stefan Heßbrüggen-Walter

Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie

Erstveröffentlichung: → Berlinische Monatsschrift 1796, XXVIII, S. 485–504; Separater Nachdruck:

Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie, Ulm 1798; unveränderte Nachdrucke in: *I. Kants sämmtliche kleine Schriften*, Königsberg u. Leipzig 1797–1798, S. 1–20, und *I. Kants vermischte Schriften*, Halle 1799, Bd. 3, S. 339–356. Aktuelle editorisch zuverlässige Textausgabe: 8:411–422.

Kants Aufsatz ist der vierte Akt einer kritischen Auseinandersetzung, die er mit → Johann Georg Schlosser, einem der Wegbereiter der romantischen Gefühlskultur, führt: Schlosser hatte in Erläuterungen zu einer 1795 erschienenen Platon-Interpretation vor dem Vernunftoptimismus der kritischen Philosophie gewarnt; Kant verdächtigte den Autor daraufhin des „Mystizism" und verspottete den solcherart „erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie" (vgl. 8:387–406). Schlosser reagierte mit einem bereits im Sommer 1796 in Abschriften verbreiteten *Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte*. Noch bevor das Schreiben 1797 gedruckt vorliegt, repliziert Kant darauf im Dezemberheft der (letztmals erscheinenden) Berlinischen Monatsschrift mit seiner *Verkündigung*. Schlosser reagiert 1798 erneut mit einem umfangreichen *Zweites Schreiben an einen jungen Mann*, dem er Kants Aufsatz anhängt.

Im Schlussabsatz der *KrV* hatte Kant 1781 seiner Hoffnung Ausdruck verliehen, noch bevor das Jahrhundert zu Ende gehe, werde sich der von ihm beschrittene „Fußsteig" der Vernunftkritik zur „Heeresstraße" ausgeweitet haben (KrV A 856 / B 884). Es geht Kant um die Erwartung, die Philosophie werde sich künftig nur innerhalb der von der Kritik gezogenen „Grenzen der Vernunft" (9:25) bewegen. Zwar hat Kant den Zeitrahmen zu knapp bemessen, aber im Lauf der beiden nachfolgenden Jahrhunderte wird aus seinem „Fußsteig" tatsächlich eine breite „Heeresstraße" (KrV A 856 / B 884), auf der sich zahllose Philosophen so bewegen, als sei der Verzicht auf die alten metaphysischen Fragen längst eine Selbstverständlichkeit. In Schlosser begegnet ihm jedoch ein Typus religiös und literarisch inspirierten Denkens, das sich nicht auf den „*kritische[n]* Weg" (KrV A 856 / B 884) verpflichten lassen möchte. Da sich die romantische Skepsis im 19. und 20. Jh. mehrfach erneuert, ist es sowohl für Kants eigenen Zukunftsprospekt wie auch für die Wirkungsgeschichte seiner Philosophie von erheblicher Bedeutung, dass er auf die Kritik Schlossers reagiert, die den Äußerungen → Hamanns, → Herders und → Jacobis nahesteht und vieles von dem vorwegnimmt, was bis heute (durch Schopenhauer, Nietzsche und Heidegger verstärkt) aktuell erscheint.

Die Bedeutung wird dadurch unterstrichen, dass Kant in seiner Antwort die Theoriekonstellation seiner ersten Kritik aufnimmt, sich in erheblichem Maße auf den Ertrag der beiden nachfolgenden Kritiken stützt und sowohl im Titel wie auch in seinem Entwurf eines philosophischen Friedens den Anschluss an die weit in die Zukunft ausgreifende Schrift *Zum ewigen Frieden* sucht (→ Zum ewigen Frieden).

Der literarische Reiz der *Verkündigung* liegt zum einen in der souveränen Polemik, mit der Kant den zeitgenössischen Einspruch zurückweist, zum anderen in der Aufnahme des zentralen Gedankens der politischen Friedensschrift von 1795 und drittens darin, dass Kant es nunmehr nicht bei der Metaphorik von „Heerestraße" (KrV A 856 / B 884) und „Kampfplatz" (KrV B XV) belässt, sondern von einem vertragsförmigen „Frieden" (8:416) spricht, der den Vorzug hat, das Verfahren wechselseitiger Verständigung als eine Errungenschaft des kritischen Philosophierens zu exponieren.

Die philosophische Begründung, die zunächst einen „*nahen Abschluß eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*" in Aussicht stellt (8:419) und am Ende in die „*Verkündigung eines ewigen Friedens in der Philosophie*" (8:421) mündet, beginnt mit einer Erinnerung an die sich aus dem Gegensatz ihrer Kräfte entwickelnde → Natur, welcher der → Mensch in seiner Anlage sowie in der Betätigung seiner Kräfte gänzlich zugehört. Seine Besonderheit als Naturwesen hat er darin, mit seinen Kräften im Bewusstsein seiner eigenen „*Freiheit*" verfahren zu können und sich dabei von „Ideen" leiten zu lassen, denen freilich nur eine praktische Bedeutung zukommen kann. Die kritische „*Vernunftthätigkeit*" erfolgt in einem sie „unaufhörlich begleitende[n] bewaffnete[n] Zustand" (8:416), dies aber nicht, um Krieg zu führen, sondern um sich gegen Missverständnisse zur Wehr zu setzen, mit dem Ziel, „*Frieden*" zu schließen (8:416).

Die Wirkung der Verteidigungsbereitschaft der Vernunft und der durch sie ermöglichten Ab-

wehr von Missverständnissen vermag Kant wiederum nach Art eines Naturverhältnisses zu beschreiben: Der ausgetragene Streit führt zu „continuirlicher Belebung" der menschlichen Kräfte (8:416). In der damit ermöglichten „Abwehrung des Todesschlafs durch Philosophie" (8:416) sieht Kant eine „Absicht der Natur", die durch das „Belebungsmittel" der Philosophie den ausdrücklich zur „Cultur" (8:413) gerechneten „Endzweck der Menschheit" (8:417) befördert. Damit kann sie primär als „*Weisheitsforschung*" (8:417) begriffen werden, deren Ziel darin besteht, den Menschen auf seine moralisch-praktischen Aufgaben zu verpflichten (vgl. 8:418).

Was das bedeutet, führt Kant am Beispiel der Auslegung der →Postulate der praktischen Vernunft: →Gott, →Freiheit und →Unsterblichkeit vor Augen. Rhetorisch wirkungsvoll ist, dass Kant nach der Erläuterung des Postulats der Unsterblichkeit und der damit verknüpften Prämisse „künftigen Lebens" zur geschichtlichen Zukunft der Menschheit überleitet. Das geschieht mit der Versicherung, die Philosophie könne „mit gutem Grunde *den nahen Abschluß eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*" verkünden (8:419).

So knapp die Ausführungen Kants auch sind: Vor dem Hintergrund des mit seiner Lebensleistung eröffneten Panoramas der kritischen Philosophie, kann nicht bezweifelt werden, dass er die Einsichten für die Abfassung eines „*Tractats*" (8:419) beisammen hat. Seine Überlegungen zu Natur und Lebenskraft (vgl. 8:413), zu Freiheit und →Moralität sowie zu →Geschichte und →Kultur sind in den seit 1781 vorliegenden Werken ausgeführt, so dass es nur noch ihrer Anwendung auf die menschheitliche Aufgabe der Philosophie bedarf, um den Traktat zu verfassen. Man könnte daher auch sagen, der Traktat ist im Grunde längst geschrieben; was fehlt, sind die Kenntnis und der ernsthafte Wille, den Frieden tatsächlich zu stiften. Damit befasst sich der kurze zweite Abschnitt der Abhandlung.

Kant belehrt →Schlosser über die Zielsetzung der Vernunftkritik und erläutert ihm den Unterschied zwischen der „*Wissenslehre*" der ersten Kritik und der nachfolgenden „*Metaphysik* (der Sitten)" (8:420), um am Ende auf etwas höchst Einfaches zu kommen, dem sich auch Schlosser nicht verschließen können dürfte: Die Philosophie ist darauf angewiesen, dass sich alle, die sich um sie bemühen, „frei und offen" äußern und dabei „*wahrhaft*" sind (8:421). Und sofern diese beiden Bedingungen erfüllt sind, steht einer „*Verkündigung eines ewigen Friedens in der Philosophie*" nichts mehr im Wege (8:421). „Ewig" heißt hier, wie in der Konzeption des politischen Friedens, ohne „Vorbehalt" (8:344) – eine Kondition, die solange bestehen bleibt, wie die Prämissen der Offenheit und der Wahrhaftigkeit erfüllt sind. Sie sind der von allen geforderten Rechtmäßigkeit des politischen Handelns analog.

Auch in Form und Inhalt des philosophischen Friedensschlusses sieht Kant eine Gemeinsamkeit, die für sein Verständnis des Philosophierens erheblich ist: Der philosophische Frieden ist gewahrt, „wenn man sich einander nur versteht" (8:421).

Spätestens in dieser Pointe wird deutlich, wie weit Kant die Parallele von →Politik und →Philosophie zu führen gedenkt. Dass er mit ihr auch seinem transzendentalphilosophischen Ansatz verbunden bleibt, wird deutlich, wenn er die den philosophischen Frieden tragende Verständigungsbereitschaft als Grundbedingung der „*Mittheilbarkeit*" anerkennt. Es ist die „*Mittheilbarkeit*", die der kritischen Philosophie Kants im Ganzen zugrunde liegt (5:291; vgl. 5:291ff.). Als er von seinem Schüler →J. S. Beck gefragt wird, wie man sich das Zustandekommen der Allgemeingültigkeit der Verstandesurteile verständlich machen könne, antwortet Kant am 1. 7. 1794 mit dem Hinweis, in der Synthesis der Verstandesbegriffe gehe es darum, die Vorstellungen „*communicabel*" zu machen (11:515). So nimmt die Idee eines →‚ewigen Friedens in der Philosophie' die elementare Leistung des begrifflichen Weltverstehens auf und setzt die Hoffnung darein, dass sich zumindest die Philosophen von dem Interesse an Erkenntnis und Verständigung leiten lassen.

Volker Gerhardt

Verlangen

Kant verwendet ‚Verlangen' terminologisch speziell in dem Ausdruck ‚Verlangen nach (seiner) Glückseligkeit' (vgl. 5:113) Dieses besteht im Verlangen, „[d]aß es dir *Alles* und *immer* nach Wunsch und Willen gehe" (6:480; vgl. auch 4:396;

5:25; 5:113; 5:130). Kant benutzt manchmal ‚Begierde nach Glückseligkeit' mit derselben Bedeutung. Weitere wichtige Stellen: 2:216; 4:354; 4:396; 5:25; 5:38; 5:113; 5:130; 6:480; 8:367.

Verwandte Stichworte
Begierde; Bestimmungsgrund; Glück, Glückseligkeit

Philosophische Funktion
Das Verlangen nach →Glückseligkeit „ist nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens" (5:25). „Worin nämlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subject auf die Verschiedenheit des Bedürfnisses nach den Abänderungen dieses Gefühls" (5:25). Deshalb gibt das Verlangen nach Glückseligkeit Anlass zu verschiedenen →Maximen für verschiedene Menschen und in verschiedenen Zeiten auch für denselben Menschen. Es gibt keinen Anlass zu einem moralischen *Gesetz*, „weil es bei der Begierde nach Glückseligkeit nicht auf die Form der Gesetzmäßigkeit, sondern lediglich auf die Materie ankommt" (5:25), aber „[z]um praktischen Gesetze muß […] niemals eine praktische Vorschrift gezählt werden, die eine materiale (mithin empirische) Bedingung bei sich führt" (5:34). Folglich sind „Maximen, die den Bestimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach seiner Glückseligkeit setzen", „gar nicht moralisch", und sie können „keine Tugend gründen" (5:113).

Kant schreibt der →Vernunft auch ein „Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen" (4:354) zu.

Alberto Vanzo

Verleumdung

Eine Verleumdung ist eine falsche →Nachrede, die es verdient, rechtlich verfolgt zu werden (vgl. 6:466). Weitere wichtige Stellen: 5:155f.; 6:81; 6:296; 6:466; 7:86; 7:153; 9:405.

Verwandte Stichworte
Nachrede; Beleidigung; Ehre

Philosophische Funktion
Kant definiert den Begriff im Kontext seiner Überlegungen zum ‚Afterreden' bzw. zur üblen Nachrede, die er damit beginnt, dass er diese von der Verleumdung (*contumelia*) abgrenzt: Unter Verleumdung verstehe er „eine *falsche*, vor Recht zu ziehende Nachrede" (6:466), unter *Afterrede* hingegen „blos die unmittelbare, auf keine besondere Absicht angelegte Neigung […], etwas der Achtung für Andere Nachtheiliges ins Gerücht zu bringen" (6:466). Der Begriff der üblen Nachrede ist insofern weiter, als er auch die geflissentliche Verbreitung von die Ehre eines anderen Schmälerndem einschließt, das (a) möglicherweise wahr ist und (b) nicht in den Bereich der öffentlichen Gerichtsbarkeit fällt. In *MSR* kommt Kant unter der Überschrift „*Der Nachlaß eines guten Namens nach dem Tode* (Bona fama defuncti.)" auch auf die Beleidigung durch Verleumder zu sprechen, die sich gegen Verstorbene richtet (6:295). Als Beispiel für die Verleumdung einer unschuldigen Person nennt Kant die von Heinrich VIII. von England gegen Anna Boleyn erhobene Anklage (vgl. 5:155).

Andreas Trampota

Vermögen

Unter einem Vermögen versteht Kant die als reale Eigenschaft verstandene Fähigkeit einer Substanz, in sich selbst oder anderen Substanzen eine Veränderung zu bewirken (Handlung, *actio*). Der Begriff des Vermögens ist somit eine der sogenannte →‚Prädikabilien', abgeleitete Begriffe des reinen Verstandes (vgl. KrV B 107f., im Gegensatz zu den →Kategorien als Grund- oder Stammbegriffen des reinen Verstandes). Auch Menschen und andere Lebewesen verfügen über (körperliche und seelische) Vermögen. Kant unterscheidet drei Seelen- oder Gemütsvermögen des Menschen, nämlich das Begehrungsvermögen, das Erkenntnisvermögen (Verstand, Vernunft, Urteilskraft) sowie das Gefühl der Lust und Unlust (vgl. 5:177), deren Geltungs- und Anwendungsbereich in Kants kritischer Philosophie einer umfassenden Prüfung unterworfen wird. Weitere wichtige Stellen: 4:544; 5:177; 17:76.

Verwandte Stichworte
Handlung; Kraft; Leben; Seele; Substanz; Willkür

Vorgeschichte und historischer Kontext

Zwar können wir grundsätzlich einem beliebigen Gegenstand Vermögen zuschreiben. Spätestens seit Aristoteles' *De anima* und bis in Kants Zeit wird der Begriff jedoch v. a. zur Erklärung seelischer Phänomene verwendet.

Aristoteles zufolge ist die Erkenntnis eines Vermögens auf ein Verständnis der mit ihm verknüpften Tätigkeiten, dieses wiederum auf ein Erfassen der Gegenstände angewiesen, auf die sich die jeweiligen Tätigkeiten beziehen (vgl. *De anima*, II 4, 415a14ff.). Dieses methodologische Prinzip kann entweder so interpretiert werden, dass für jede seelische Veränderung, die sich auf einen neuen Gegenstand bezieht, ein entsprechendes Vermögen angenommen werden muss: In dieser Perspektive wäre das Wollen eines Apfels die Realisierung eines anderen Vermögens als das Wollen einer Birne, weil sich das Wollen eben einmal auf einen Apfel, einmal auf eine Birne bezieht. Oder man nimmt an, dass Veränderungen der Seele unabhängig von den Gegenständen, auf die sie sich beziehen, einander als seelische so ähnlich sind, dass lediglich ein ‚Vermögen zu allem' anzunehmen ist (vgl. Heßbrüggen-Walter, *Die Seele und ihre Vermögen*, S. 33).

Beide Positionen wurden in der Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts vertreten. Christian Wolff behauptet, dass Veränderungen der Seele allein durch ihre Vorstellungskraft (lat. *vis repraesentativa*) hervorgerufen werden. Ein Vermögen ist für Wolff „eine Möglichkeit etwas zu thun" (Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 117) bzw. eine Möglichkeit des Handelns (Wolff, *Ontologia*, § 716). Damit sind Vermögen für Wolff, anders als Kräfte, keine Ursache von Veränderungen, folglich auch keine real vorhandenen Eigenschaften (vgl. Wolff, *Ontologia*, § 742ff.).

Diese Ablehnung real unterschiedener Vermögen der Seele wurzelt im methodischen Anspruch seiner Philosophie, die den Grund dafür anzugeben hat, warum bestimmte mögliche Dinge eher wirklich werden können als andere. Der Grund dafür, dass die *vis repraesentativa* bestimmte Vorstellungen eher als andere realisiert, liegt in den sie regulierenden Gesetzmäßigkeiten begründet. Die Annahme je einzelner Vermögen zur Erklärung des Eintretens bestimmter (Klassen von) Vorstellungen erübrigt sich dann. Die Verwendung des Vermögensbegriffs ist lediglich so lange sinnvoll, wie die dem Wirken der Seele zugrunde liegenden Gesetzmäßigkeiten noch nicht durchschaut sind. Sobald wir in der Lage sind, Vermögen der Seele „in einen deutlichen Begriff einzuschräncken" (Wolff, *Deutsche Metaphysik*, Vorbericht, vierte Aufl., § 3), wird ihre Annahme streng genommen überflüssig. Allerdings ist diese Position in der rationalen Psychologie nicht konsistent durchzuhalten. So wird etwa der menschliche Verstand von Wolff explizit als Attribut und damit als notwendige Eigenschaft der menschlichen Seele bezeichnet (vgl. Wolff, *Psychologia rationalis*, § 388).

Ch. A. Crusius unterscheidet Kraft und Vermögen (darin Wolff nicht unähnlich): Nur Kräfte sind Instanzen, die Veränderungen tatsächlich bewirken, Vermögen hingegen bezeichnen, wie bei Wolff, nur die Möglichkeit des Eintretens einer Veränderung. Tritt die Veränderung dann tatsächlich ein, gilt sie als durch eine Kraft verursacht.

Sowohl im Hinblick auf die Erkennbarkeit von Kausalverknüpfungen als auch in der Frage, wie viele Kräfte der menschlichen Seele zur Bewirkung ihrer jeweiligen Veränderungen zuzuschreiben sind, vertritt Crusius eine von Wolff abweichende Position: Während Wolff der Ansicht ist, kausale Verknüpfungen und die sie begründenden Gesetzmäßigkeiten ließen sich durch die Analyse der jeweiligen Begriffe von Gegenständen erkennen, verficht Ch. A. Crusius eine in dieser Hinsicht vermutlich v. a. an Locke anknüpfende empiristische Begründung von Existenz- und Kausalaussagen. So heißt es in seinem *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*: „Der Weg, Existentzen zu erkennen, ist also vielmehr dieser, daß man Empfindungen zum Grunde legt, und aus denenselben zur Erkenntniß der Causal-Verknüpfungen fortgehet; […]" (Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, § 377). Und auch die Erkenntnis dieser ‚Causal-Verknüpfungen' selbst beruht ausschließlich auf Empfindungen (vgl. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, § 32). Die divergierende Beschaffenheit der für uns denk- und empfindbaren Gegenstände gibt zudem Anlass zur begründeten Vermutung, dass unsere Seele über mehr als eine Grundkraft verfügt (vgl. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, § 443).

Während also Wolff davon ausgeht, die Analyse von Begriffen mentaler Veränderungen gebe

Aufschluss über die diesen zugrunde liegenden Gesetze und damit auch über die Möglichkeit der Seele, sich zu verändern, betrachtet Crusius solche Gesetze als induktiv gewonnene Generalisierungen über singuläre Kausalaussagen und scheint deswegen der ausnahmslosen Gültigkeit gesetzesförmiger Erklärungen skeptisch gegenüberzustehen.

Philosophische Funktion

1 Vermögen als reale Eigenschaften

Wie Kant sich in dieser Debatte positioniert hat, ist aus seinen veröffentlichten Schriften nicht zu rekonstruieren. Hier ist man auf das sich gegenseitig ergänzende Zeugnis der Nachschriften seiner Vorlesung zur Metaphysik und der aus Kants eigener Hand stammenden *Refl.* angewiesen. So spricht die Metaphysik Herder im Sinne von Crusius von Vermögen als einer unzureichenden Kraft (vgl. 28:27). Die *Metaphysik Volckmann* präzisiert diese Bestimmung und ergänzt, dass durch den Begriff des Vermögens die Möglichkeit eines Dings bezeichnet werde, bestimmte Kraftwirkungen zu bewirken oder zu erleiden (vgl. 28:434). Vermögen sind folglich „[d]as innre Princip der Möglichkeit einer Handlung" (28:515, vgl. auch 17:73), werden allerdings gelegentlich auch mit wirksamen Kräften identifiziert (vgl. 28:27).

Im Kontext von Kants kritischer Philosophie werden Begriffe wie Kraft, Handlung und auch Vermögen als sogenannte → *Prädikabilien* eingeführt (vgl. KrV B 107f.) und deswegen vorzugsweise an der Prädikatstelle eines kategorischen Urteils verwendet. Mit ihnen wird also das Vorhandensein einer Eigenschaft an einem Subjekt bejaht oder verneint. Anders als Wolff meinte, ist aus der Analyse eines Urteils und seiner logischen Form kein Wissen über das tatsächliche Vorhandensein einer entsprechenden Eigenschaft an diesem Ding oder die ‚Dinghaftigkeit' derjenigen Entität abzuleiten, die durch den Subjektbegriff bezeichnet wird: ‚Logische Subjekte' müssen nicht Substanzen sein (vgl. KrV B 250).

Urteile, in denen einem Ding ein Vermögen zugeschrieben wird, behaupten also die reale (sinnlich wahrnehmbare) Existenz einer entsprechenden Eigenschaft. In diesem Sinne ist auch der kritische Kant also Vermögensrealist. Der Fortschritt in unserem (empirischen) Verständnis der kausalen Struktur der Welt soll Kant zufolge auf Grundkräfte führen, die aber, wie der *Anhang zur* → *transzendentalen Dialektik* ausdrücklich entwickelt, nur als regulatives Ideal denkbar sind (vgl. dazu Heßbrüggen-Walter, *Die Seele und ihre Vermögen*, S. 158ff.).

Dass Vermögen für Kant mit Crusius und gegen Wolff reale Eigenschaften und keine bloß modellhaften Konstrukte sind, wird insbesondere auch in *KU* deutlich, deren Einleitung die gesamte Architektonik der kritischen Philosophie auf die Vermögensstruktur unseres ‚Gemüts' abbildet (vgl. 5:174ff.). Insbesondere Kants Analyse des → Geschmacksurteils veranschlagt Vermögen als tatsächlich existierende mentale Fähigkeiten des Menschen, deren ‚freies Spiel' in uns eine Empfindung der → Zweckmäßigkeit ihrer Einrichtung und dadurch ein interesseloses Wohlgefallen an jenem Gegenstand erzeugt, der uns die Gelegenheit zu einer solchen Realisierung unserer mentalen Fähigkeiten bietet (vgl. 5:217ff.).

2 Leben als Vermögen

Schon in den *Träumen* vertritt Kant die These, dass Leben „auf dem inneren Vermögen, sich selbst nach *Willkür* zu bestimmen" (2:327 Anm.) beruhe. In der vermutlich späteren *Refl.* 3589 nutzt Kant die beschriebene Unterscheidung von Kraft und Vermögen, um diese Unterscheidung zu vertiefen; Kräfte zeichnen sich dadurch aus, dass ihre Realisierung (die entsprechende Handlung, *actio*) immer erfolgt, sofern nicht eine weitere Kraft das Eintreten der entsprechenden Kraftwirkung verhindert. Das Vermögen eines Seiles, eine Last zu halten, ist mit der in ihm wirkenden Kraft identisch (vgl. 17:76). Sofern wir einem Ding aber Leben zuschreiben, sind in ihm Kraft und Vermögen deswegen voneinander unterschieden, weil ein Lebewesen z. B. willkürlich von einem bestimmten Handlungsziel Abstand nehmen und sich einem anderen zuwenden kann (nichts anderes bedeutet Willkür). Genau diese Argumentation nutzt Kant in den *MAN*, um die Trägheit der Materie (die er mit ‚Leblosigkeit' identifiziert) zu erweisen: Kant geht hier aus von der Bestimmung der Lebendigkeit als dem „Vermögen einer *Substanz*, sich aus einem *inneren Princip* zum Handeln […] zu bestimmen" (4:544 Anm.): Lebendige Substanzen verfügen über die Fähigkeit zu willkürlichem Handeln. Bestimmungsgründe der Willkür sind aber immer innere Bestimmungen der jeweiligen Sub-

stanz: „Nun kennen wir kein anderes inneres Princip einer Substanz, ihren Zustand zu verändern, als das *Begehren* und überhaupt keine andere innere Thätigkeit als *Denken* mit dem, was davon abhängt, *Gefühl* der Lust oder Unlust und *Begierde* oder Willen“ (4:544 Anm.). Da die Erkenntnis von Materie als solcher aber konstitutiv auf Anschauungen des äußeren Sinns verwiesen ist, kann ihr als Materie kein solches Vermögen zugeschrieben werden und ist also Materie als Materie nicht als lebendig anzusehen: „Diese Bestimmungsgründe aber und Handlungen gehören gar nicht zu den Vorstellungen äußerer Sinne und also auch nicht zu den Bestimmungen der Materie als Materie. Also ist alle Materie als solche *leblos*“ (4:544).

3 Erkenntnis von Vermögen

Da nun Vorstellungen, sofern sie im inneren Sinn Gegenstand der Selbsterkenntnis sind, ebenfalls Erscheinungen sind, gelten auch sie als durch Vermögen und Kräfte verursacht, deren Grundkraft oder -kräfte für uns jedoch unerkennbar bleiben (vgl. Heßbrüggen-Walter, *Die Seele und ihre Vermögen*, S. 158ff.). Wären solche mentalen Grundkräfte herleitbar, würden wir uns erkennen können, ‚wie wir an uns selbst sind‘, eine epistemische Leistung, derer wir aus prinzipiellen Gründen nicht fähig sind, weil uns im unmittelbaren Selbstbezug kein Gegenstand in der Anschauung gegeben ist. Kant entwickelt seine kritische Philosophie aber ausdrücklich in einer Folge von Vermögensanalysen, als Kritik von Vernunft und Urteilskraft – und zwar ausdrücklich als Kritik der jeweiligen Vermögen, nicht als eine der einschlägigen ‚Bücher und Systeme‘ (vgl. KrV A XII). Wären diese Vermögen uns so gegeben wie Vermögen und Kräfte in der nichtmenschlichen Natur, würde es sich um empirische Begriffe handeln: Damit ginge der kritischen Philosophie jene apodiktische Geltung ab, die Kant stets behauptet hat. (In diese Richtung argumentiert Gerhardt, *Handlung als Verhältnis*). Handelt es sich hingegen um nichtempirische Begriffe (wie dies wohl Henrich, *Über die Einheit der Subjektivität* vorauszusetzen scheint), ist nicht ohne weiteres einzusehen, wie wir sie nichtempirisch sollen erkennen können, da doch Erkenntnis nach Kant zwingend Begriffe *und* Anschauungen voraussetzt. Aufschluss gibt der Hinweis Kants, eine Kritik der Vernunft sei deswegen zu leisten, weil schon die allgemeine Logik deren Handlungen vollständig aufzuzählen in der Lage sei. Logik ist für Kant keine empirische Wissenschaft und damit ein Medium, mittels dessen das menschliche Vermögen zu denken (der ‚Verstand überhaupt‘) sich anschauungsfrei seiner eigenen Leistungsfähigkeit versichern kann (vgl. KrV B XXIII).

Weiterführende Literatur

Gerhardt, Volker: „Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung: Zur Entwicklung des Handlungsbegriffs bei Kant“, in: Prauss, Gerold (Hg.): Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, Frankfurt/M.: Klostermann 1986, 98–131.

Henrich, Dieter: „Über die Einheit der Subjektivität“, in: Philosophische Rundschau 3, 1955, 28–69.

Heßbrüggen-Walter, Stefan: Die Seele und ihre Vermögen: Kants Metaphysik des Mentalen in der Kritik der reinen Vernunft, Paderborn: Mentis 2004.

Stefan Heßbrüggen-Walter

Vermutung

Eine Vermutung ist eine Annahme und steht oft im Gegensatz zu einer Tatsache. Wichtige Stelle: 4:268.

Verwandte Stichworte

Annahme

Philosophische Funktion

In den *Prolegomena* verwendet Kant den Ausdruck ‚Vermutung‘, um die Annahme mancher Philosophen zu beschreiben, dass alle mathematischen Urteile analytisch sind. Dass mathematische Urteile in Wahrheit „insgesammt synthetisch“ sind, scheine „den Bemerkungen der Zergliederer der menschlichen Vernunft bisher ganz entgangen, ja allen ihren Vermutungen gerade entgegengesetzt zu sein“ (4:268). Da mathematische Sätze allesamt den Satz vom Widerspruch, obgleich sie nicht von ihm abgeleitet sind, befolgen, gelangten einige Philosophen zu der falschen Annahme, die Mathematik müsse eine analytische Disziplin sein.

Peter Thielke
(Übersetzung: Sebastian Boll)

Verneinung

Der Begriff der Verneinung bezeichnet auch bei Kant zunächst die logische Negation, erhält dann aber innerhalb der →transzendentalen Logik eine besondere Bedeutung. Der allgemeinen Unterscheidung von formaler und transzendentaler Logik gemäß ist „Verneinung" nun nicht einfach nur formal, abgesehen von allem „Inhalte" der →Erkenntnis, der „Bejahung" entgegengesetzt (vgl. die Unterscheidung von „logischer" und „transzendentaler Verneinung" beziehungsweise „Bejahung", KrV A 574 / B 602f.); vielmehr ist „Negation" (synomym mit „Verneinung") ein „reiner Verstandesbegriff", der im Rahmen der transzendentalen Logik mit den →Kategorien der „Realität" und „Limitation" unter dem Titel der „Qualität" steht (vgl. KrV B 106) und sich nach dem Leitfadenkapitel (vgl. KrV B 95–101) auf die logische Funktion des Verstandes in „verneinenden […] Urteilen" (KrV A 70f. / B 95f.) zurückführen lässt. – In den *Negativen Größen* unterscheidet Kant zwischen „bloßer" (2:174) und „wahrhafter Verneinung" (2:174) sowie zwischen „Beraubung (*privatio*)" und „Mangel (*defectus*, *absentia*)" als zwei Weisen der (wahrhaften) Verneinung (2:177f.). Weitere wichtige Stellen: 2:172ff.; KrV A 143 / B 182; 20:282f.; 21:207–218; 21:218.

Verwandte Stichworte

Gegensatz; Mangel; Beraubung; Entgegensetzung, logisch/real

Philosophische Funktion

Genauere Hinweise, wie man sich die in der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe geforderte (und als möglich erwiesene) Anwendung der Kategorien, d. h. auch die der Qualität, auf die →Sinnlichkeit vorstellen kann, gibt das Schematismuskapitel: „Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt correspondiert, dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt; Negation, dessen Begriff ein Nichtsein (in der Zeit) vorstellt. Die Entgegensetzung beider geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit, als einer erfüllten oder leeren Zeit" (KrV A 143 / B 182). So wie eine Empfindung in jedem einzelnen Augenblick, in dem sie verspürt wird, einen bestimmten Grad hat und auf diese Weise ein reales „Etwas, so fern es die Zeit erfüllt" (KrV B 183), in seiner →„intensiven Größe" vorstellt, so korrespondiert *zumindest in der Vorstellung* der Empfindung von „Nichts (= 0 = negatio)" ein Nichtsein in der Realität, das entsprechend in der zeitlichen Dimension, in Hinsicht auf den Augenblick, in dem es nicht empfunden wird, als Leere erscheint. Das Problem, wie eine Nichtempfindung transzendentalphilosophisch Sinn und Bedeutung haben kann, da sie doch keine mögliche Erfahrung darstellt (vgl. 21:218), löst Kant, indem er auf den möglichen infinitesimalen Prozess der Verminderung einer Empfindung mit bestimmter Größe und entsprechend der „intensiven Größe" eines realen Gegenstandes zu Null rekurriert und konsequenterweise zur Behauptung einer „kontinuierlichen und gleichförmigen Erzeugung derselben [Realität] in der Zeit", zur Behauptung „ein[es] Übergang[s] von Realität zur Negation" (21:218; vgl. 21:207–218) kommt.

Die systematische Funktion des Begriffs der Verneinung innerhalb der transzendentalen Logik, die darin liegt, dass ‚Verneinung' einerseits den Gegenbegriff zur ‚Realität' bildet, andererseits aber auch mit ihr in kontinuierlichem Zusammenhang steht, lässt sich aus der Entwicklung der →Transzendentalphilosophie verstehen. Nach der Entdeckung des Unterschiedes von ‚logischer' und ‚realer Entgegensetzung' in den *Negativen Größen* sind die Ansprüche der Schulmetaphysik nicht mehr haltbar, die Realität mit Hilfe des →Satzes vom Widerspruch und damit der logischen Verneinung erkennen zu können: „Welches von beiden [Prädikaten eines Dinges] wahrhaftig bejahend (*realitas*) und welches wahrhaftig verneinend (*negatio*) sei, darauf hat man hiebei gar nicht acht" (2:172). „Wahrhafte Verneinungen" sind im Unterschied zu den „bloßen Verneinungen" (2:174; u. ö.) entweder Folgen „realer Oppositionen", bei denen die „Bewegkräfte" einander entgegengesetzt und gleich groß sind („Beraubung"), oder Realzustände, die durch das Fehlen jeglicher entgegengesetzter Bewegkräfte oder sogar das Fehlen dessen, an dem Bewegkräfte ansetzen könnten, charakterisiert sind („Mangel"). Beide stellen ein „Nichts" der Realität dar, das durch „Zero = 0" bezeichnet wird (vgl. 2:172; 2:176). Von hier aus ist der kontinuierliche Zusammenhang von Realität und Negation leicht vorstellbar: als kontinuierliche Entstehung eines Gleichgewichts der einen Kraft

gegenüber der entgegengesetzten beziehungsweise als kontinuierliche Verminderung der das Dasein allein *erzeugenden* Kraft, bis ihre Wirkung ganz aufhört (vgl. dazu insgesamt 20:282f.).

Andreas Eckl

Vernunft

Bei Kant müssen eine allgemeine und eine engere, für die Transzendentalphilosophie spezifische Bedeutung des Ausdrucks ‚Vernunft' unterschieden werden.

(1.) Dass „wir etwas durch Vernunft erkennen", sagen wir Kant zufolge nur, „wenn wir uns bewußt sind, daß wir es auch hätten wissen können, wenn es uns auch nicht so in der Erfahrung vorgekommen wäre; mithin ist Vernunfterkenntniß und Erkenntniß *a priori* einerlei" (5:12). Aus der Opposition zum Empirischen ergibt sich der allgemeine Sinn von Vernunft: Kant versteht „unter Vernunft das ganze obere Erkenntnißvermögen" und setzt „also das Rationale dem Empirischen entgegen" (KrV A 835 / B 863).

(2.) Der engere, spezifische Sinn von ‚Vernunft' ergibt sich erst, wenn innerhalb des oberen Erkenntnisvermögens zwischen → Verstand und Vernunft differenziert wird: „Alle unsere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird"; Vernunft in diesem spezifischen Sinne ist nicht nur obere, sondern wird zur „obersten Erkenntnißkraft" (KrV A 298f. / B 355; vgl. KrV A 299f. / B 356). Weitere wichtige Stellen: KrV A 302 / B 359; KrV A 326 / B 383; KrV A 645 / B 673; 4:452.

Verwandte Stichworte

Idee; Noumenon/Phaenomenon; System; unbedingt, das Unbedingte

Philosophische Funktion

1 Die kritische Leitdifferenz von Vernunft und Verstand

Die Unterscheidung zwischen → *mundus sensibilis* und *mundus intelligibilis* ist für das vorkritische Werk Kants kennzeichnend. Hier wird der rezeptiven → Sinnlichkeit eine in sich undifferenzierte → Spontaneität der Intelligenz oder Rationalität entgegengesetzt (vgl. 2:392, § 3), so dass die Sinnlichkeit die Dinge vorstellt, *wie sie subjektiv erscheinen*, der Intellekt sie hingegen denkt, *wie sie objektiv sind* (vgl. 2:392, § 4).

Die kritische Entdeckung, die zu einem → transzendentalen Idealismus führt, welcher zugleich ein → empirischer Realismus ist, besteht deshalb genau darin, die schlichte Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Intelligenz (und damit die gemeinsame Voraussetzung des ewigen Streites zwischen Empirismus und Rationalismus) zu überwinden, indem *innerhalb* der Intelligenz zwischen Verstand und Vernunft unterschieden wird. Diese kritische Leitdifferenz ist mithin (auch nach Kants eigenem Verständnis) die zentrale Leistung der transzendentalen Vernunftkritik: „Die Unterscheidung der *Ideen*, d. i. der reinen Vernunftbegriffe, von den Kategorien oder reinen Verstandesbegriffen, als Erkenntnissen von ganz verschiedener Art, Ursprung und Gebrauch, ist ein so wichtiges Stück zur Grundlegung einer Wissenschaft, welche das System aller dieser Erkenntnisse *a priori* enthalten soll, daß ohne eine solche Absonderung Metaphysik schlechterdings unmöglich oder höchstens ein regelloser, stümperhafter Versuch ist […]. Wenn Kritik der reinen Vernunft auch nur das allein geleistet hätte, diesen Unterschied zuerst vor Augen zu legen, so hätte sie dadurch schon mehr zur Aufklärung unseres Begriffs und der Leitung der Nachforschung im Felde der Metaphysik beigetragen" als alle früheren Versuche, denen der Grundfehler gemeinsam ist, Verstandes- und Vernunftbegriffe nicht zu unterscheiden und „in einem Striche" zu verwenden (4:328f.).

2 Vernunft als absolute Spontaneität

Kants kritische Vernunftphilosophie führt eine *spontaneitätstheoretische* Differenzierung zwischen Verstand und Vernunft durch. Der Mensch findet Kant zufolge in sich „ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, so fern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, und das ist die *Vernunft*. Diese, als reine Selbstthätigkeit, ist sogar darin noch über den *Verstand* erhoben", dass der Verstand zwar spontanes Denken ist, doch in seiner Spontaneität auf mögliche Gegenstände bezogen bleibt, da seine Begriffe „bloß dazu dienen, um die *sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen* und sie dadurch in einem Bewußtsein zu vereinigen". Demgegenüber zeigt „die Vernunft unter dem Na-

men der Ideen eine so reine Spontaneität", dass „sie dadurch weit über alles, was ihr Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht und ihr vornehmstes Geschäfte darin beweiset, […] dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen" (4:452; vgl. KrV A 546ff. / B 574ff.).

3 Der Vernunftschluss auf das absolute Ganze

Die Vernunft, „als Vermögen einer gewissen logischen Form der Erkenntniß betrachtet, ist das Vermögen zu schließen" (KrV A 329 / B 386; vgl. KrV A 299f. / B 355f.). Dieser bloß logische Vernunftbegriff wird aber zu einem genuin transzendentalen Vernunftbegriff fortentwickelt, indem Kant die logische Schlussform in die Idee eines transzendentalen *Abschlusses*, d. h. in die Idee einer vollständigen oder *unbedingten* Synthesis überführt. Deshalb „geht der transscendentale Vernunftbegriff jederzeit nur auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen und endigt niemals als bei dem schlechthin, d. i. in jeder Beziehung Unbedingten. Denn die reine Vernunft überläßt alles dem Verstande, der sich zunächst auf die Gegenstände der Anschauung oder vielmehr deren Synthesis in der Einbildungskraft bezieht. Jene behält sich allein die absolute Totalität im Gebrauche der Verstandesbegriffe vor und sucht die synthetische Einheit, welche in der Kategorie gedacht wird, bis zum Schlechthin-Unbedingten hinauszuführen" (KrV A 325f. / B 382f.). Bei aller Verschiedenheit von Verstandes- und Vernunfterkenntnis gilt es jedoch festzuhalten, dass es sich bei *beiden* Erkenntnisweisen um Formen der Einheitsbildung handelt, da Erkenntnis für Kant stets Synthesis, d. h. Verbindung und In-Beziehung-Setzen ist (vgl. KrV A 302f. / B 359). Allerdings gewinnt das Einheitsmoment, das den Verstand als Erkenntnisvermögen ausmacht, im Zuge der Verstandeserkenntnis nur eine relative Geltung und bleibt so eher unthematisch; die Vernunfterkenntnis ist hingegen bei Kant gerade dadurch definiert, dass sie das dem Verstand Unthematische und Verborgene reflexiv ins Bewusstsein hebt und auf diese Weise nicht nach *einer* Einheit der Erkenntnis, sondern nach *der* Einheit der Erkenntnis fragt (vgl. KrV A 307 / B 364). „So bezieht sich", wie Kant sagt, „die Vernunft nur auf den Verstandesgebrauch […] um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat, und die darauf hinaus geht, alle Verstandeshandlungen in Ansehung eines jeden Gegenstandes in ein *absolutes Ganzes* zusammen zu fassen" (KrV A 326 / B 383; vgl. KrV B XXf.; 4:328).

4 Die Dialektik der Vernunftideen vom Unbedingten

Die Vernunft ist bei Kant zugleich die Instanz und der Gegenstand der Kritik. Denn die „Vernunft wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen, sich in einem reinen Gebrauche und vermittelst bloßer Ideen zu den äußersten Grenzen aller Erkenntniß hinaus zu wagen und nur allererst in der Vollendung ihres Kreises, in einem für sich bestehenden systematischen Ganzen, Ruhe zu finden" (KrV A 797 / B 825). Hieraus entspringt aber eine notwendige →Dialektik der Vernunft (vgl. 5:107), die jenen „Kampfplatz" zu „endlosen Streitigkeiten" bereitet, der in der Philosophiegeschichte unter dem Namen der „*Metaphysik*" verzeichnet ist (KrV A VIII).

Die konkrete Quelle dieser Dialektik ist aber „das *Unbedingte*, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst nothwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt" (KrV B XX). Denn „das Unbedingte" ist für Kant „die eigentliche transscendentale Idee, worauf es ankommt" (KrV A 418 Anm. / B 445 Anm.); daher ist es in spezifischer Weise die „Vernunft, die das Unbedingte fordert" (KrV A 564 / B 592), oder anders formuliert: „Die Vernunft ist ein Vermögen der Principien und geht in ihrer äußersten Forderung auf das Unbedingte" (5:401). Quelle der Dialektik wird diese spezifische Vernunftforderung aber deshalb, weil „das Unbedingte nicht an Dingen, so fern wir sie kennen (sie uns gegeben werden), wohl aber an ihnen, so fern wir sie nicht kennen, als Sachen an sich selbst angetroffen" wird (KrV B XX).

Infolgedessen versteht Kant „unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann" (KrV A 326 / B 383). Die transzendentalen Vernunftideen, in die sich die Vernunftforderung nach dem Unbedingten ausdifferenziert, sind somit Kant zufolge „nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben" (KrV A 327f. / B 384). Der „Ursprung der Ideen" ist nämlich „in den drei Functionen der Vernunftschlüsse zu suchen" (4:330), so

dass sich ein System von genau drei Vernunftideen ergibt, welche die „eigentliche transscendentale Idee“ (KrV A 418 Anm. / B 445 Anm.) des Unbedingten konkret ausbuchstabieren: Die „unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit*“ (KrV B 7).

Die notwendige Dialektik der Vernunft entspringt somit einem kaum vermeidbaren Streit im näheren Verständnis des ontologischen und epistemischen Sinns der drei Vernunftideen. Das dogmatische Verständnis pocht auf einen positiven Vernunftsinn, missversteht ihn aber nach Maßgabe der Verstandeserkenntnis, d. h. in Orientierung an einer gegenständlichen Wirklichkeit, so dass unter der Hand das Unbedingte verdinglicht und dem gleichgesetzt wird, was wir kennen, weil es uns gegeben werden kann. Das skeptische Verständnis insistiert hingegen auf einem rein negativen Vernunftsinn, da der dogmatische Ansatz offenkundig zum Scheitern verurteilt ist. Infolgedessen werden die Ideen – so scheint es – zu bloßen Hirngespinsten, weil sie etwas kennzeichnen, „so fern wir“ es „nicht kennen“ (KrV B XX). Gegenüber diesem „Kampfplatz“ (KrV A VIII), auf dem sich Dogmatik und Skepsis ewig streiten, ist als Ausweg nur noch der „*kritische* Weg“ offen (KrV A 856 / B 884), der nicht nur kritisch (d. h. unterscheidend) ist, weil er innerhalb des oberen Erkenntnisvermögens zwischen Verstand und Vernunft differenziert, sondern mehr noch, weil er *innerhalb* der Vernunft zwischen spekulativem und praktischem Vernunftgebrauch zu unterscheiden weiß.

5 *Die systematische Einheit von spekulativer und praktischer Vernunft*

Für Kant können die Ideen der reinen Vernunft „nimmermehr an sich selbst dialektisch sein, sondern ihr bloßer Mißbrauch muß es allein machen, daß uns von ihnen ein trüglicher Schein entspringt; denn sie sind uns durch die Natur unserer Vernunft aufgegeben, und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Speculation kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten“ (KrV A 669 / B 697). Die Beobachtung, dass die reine Vernunft dialektisch ist, führt so in Verbindung mit der Überzeugung, dass die der Naturanlage der Vernunft entspringenden Ideen nicht „an sich selbst dialektisch sein“ (KrV A 669 / B 697) können, zu der für die Gesamtarchitektur der kantischen Vernunftkritik grundlegenden Konsequenz, den Vernunftgebrauch *in sich selbst* zu differenzieren: in einen spekulativen Vernunftgebrauch, der dem Missbrauch und der Dialektik offen steht, und in einen praktischen Vernunftgebrauch, der keiner Kritik bedarf und somit den letzten Maßstab jeder Kritik der Vernunft bildet.

Angesichts der Dialektik der Vernunft bleibt also für Kant nur „noch ein Versuch übrig: ob nämlich auch reine Vernunft im praktischen Gebrauche anzutreffen sei, ob sie in demselben zu den Ideen führe, welche die höchsten Zwecke der reinen Vernunft, die wir eben angeführt haben, erreichen, und diese also aus dem Gesichtspunkte ihres praktischen Interesse nicht dasjenige gewähren könne, was sie uns in Ansehung des speculativen ganz und gar abschlägt“ (KrV A 804 / B 832). Sollte demnach reine *praktische* Vernunft möglich sein, dann wird die transzendentale Vernunftkritik aufgrund der fundamentalen Asymmetrie zwischen spekulativem und praktischem Vernunftgebrauch „nicht eine Kritik der *reinen praktischen*, sondern nur der *praktischen* Vernunft überhaupt zu bearbeiten haben. Denn reine Vernunft, wenn allererst dargethan worden, daß es eine solche gebe, bedarf keiner Kritik. Sie ist es, welche selbst die Richtschnur zur Kritik alles ihres Gebrauchs enthält“ (5:15f.).

Diese Lösung der Vernunftdialektik vermittels der reinen praktischen Vernunft wirft allerdings ein neues Problem auf: die Frage nach der →Einheit der Vernunft in ihrem in sich differenzierten, doppelten Gebrauch. Daher fordert Kant von einer Kritik der reinen praktischen Vernunft, „daß, wenn sie vollendet sein soll, ihre Einheit mit der speculativen in einem gemeinschaftlichen Princip zugleich müsse dargestellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß“ (4:391). Versteht man den zweifachen Gebrauch der Vernunft als ihre zweifache Gesetzgebung, dann lässt sich dieselbe Forderung auch so ausdrücken: „Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat nun zwei Gegenstände, Natur und Freiheit, und enthält also sowohl das Naturgesetz, als auch das Sittengesetz, anfangs in zwei besonderen, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System“ (KrV A 841 / B 868).

Die Antwort auf die für das Gesamtunternehmen der kantischen Vernunftkritik letztlich entscheidende Frage nach der Einheit der Vernunft in ihren zwei kritisch unterschiedenen Gebrauchsweisen führt daher zur Idee eines →Systems der Vernunft. So ist Kant zufolge „dasjenige, was Vernunft ganz eigenthümlich […] zu Stande zu bringen sucht", eben gerade „das *Systematische* der Erkenntniß", „d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Princip" (KrV A 645 / B 673). Oder erneut mit Hilfe des Gedankens einer Gesetzgebung der Vernunft ausgedrückt: „Unter der Regierung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen, in welchem sie allein die wesentlichen Zwecke derselben unterstützen und befördern können. Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, so fern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Theile untereinander *a priori* bestimmt wird" (KrV A 832 / B 860).

Die systematische Verfassung der spezifischen Vernunfterkenntnis führt also am Ende zu der genuin praktischen Idee einer absoluten Gesetzgebung der Vernunft oder zur Idee eines →Gerichtshofes der Vernunft als der höchsten Instanz aller Kritik. Es ist daher für Kant von der Vernunft ein „Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlose Anmaßungen […] nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen abfertigen könne; und dieser ist kein anderer als die *Kritik der reinen Vernunft* selbst" (KrV A XIf.).

Weiterführende Literatur

Heimsoeth, Heinz: Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 4 Bde, Berlin: Gruyter 1966–1971.

Hutter, Axel: Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken, Hamburg: Meiner 2003.

Neiman, Susan: The Unity of Reason: Rereading Kant, Oxford u. a.: Oxford University Press 1994.

O'Neill, Onora: „Vindicating reason", in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant, Cambridge: Cambridge University Press 1992, 280–308.

Strawson, Peter: The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason, London: Methuen 1966.

Axel Hutter

Vernunft, Bedürfnis der

Kants Vernunftkritik führt in die Philosophie „*das Recht des Bedürfnisses* der Vernunft ein, als eines subjectiven Grundes etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objective Gründe zu wissen sich nicht anmaßen darf" (8:137). Der kritische Orientierungspunkt des Denkens ist bei Kant somit eine „subjective Nothwendigkeit (Bedürfniß der reinen Vernunft)" (5:4). Weitere wichtige Stellen: KrV A 313f. / B 370f.; 5:142.

Verwandte Stichworte

Postulate der reinen praktischen Vernunft; Vernunftglaube; Vernunft, Interesse der

Philosophische Funktion

Kants Vernunftkritik erörtert ein Bedürfnis der Vernunft, „welches der Vernunft an sich selbst anhängt" (8:136). Dieses eigentümliche Vernunftbedürfnis ist ein „*subjectiver* Grund des Fürwahrhaltens" (5:4). Kant betont deshalb ausdrücklich, „daß unsere Erkenntnißkraft ein weit höheres *Bedürfniß* fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabiren", indem sie sich zu →Ideen erhebt, „die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen congruiren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben" (KrV A 313f. / B 370f.).

Von einem „Bedürfnisse der *Neigung*" ist das Bedürfnis der Vernunft spezifisch unterschieden, weil letzteres stets durch „vorausgehende nothwendige Probleme" des menschlichen Denkens und Wollens begründet ist (5:142 Anm.). Im (1.) spekulativen Gebrauch der Vernunft führt ein Bedürfnis zur Annahme von →Hypothesen, im (2.) praktischen Gebrauch der Vernunft zu →Postulaten (vgl. 5:142; 8:137; 28:1082f.).

(1.) Im theoretischen Gebrauch der Vernunft zeigt sich ihr eigentümliches Bedürfnis, sobald die Vernunft, „von bekannten Gegenständen (der Erfahrung) ausgehend, sich über alle Grenzen der Erfahrung erweitern will" (8:136), und erzeugt so die Hypothese eines unbedingten Urgrundes, um die Reihe der Gründe abzuschließen und die

„forschende Vernunft […] zu befriedigen“ (5:142). Zwar ist für den Menschen vom Urgrund keine objektive Erkenntnis zu gewinnen; dennoch führt das Bedürfnis zu Hypothesen, deren Annahme da gerechtfertigt ist, wo ein „wirkliches *Bedürfniß* […] der Vernunft […] das Urtheilen nothwendig macht, und gleichwohl Mangel des Wissens in Ansehung der zum Urtheil erforderlichen Stücke uns einschränkt“ (8:136).

(2.) Im praktischen Gebrauche der Vernunft ist ihr Bedürfnis unbedingt und deshalb für die systematische Architektonik der transzendentalen Vernunftkritik grundlegend: „Weit wichtiger ist das Bedürfniß der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche, weil es unbedingt ist, und wir die Existenz Gottes voraus zu setzen nicht bloß alsdann genöthigt werden, wenn wir urtheilen *wollen*, sondern weil wir *urtheilen müssen*“ (8:139). In den Postulaten der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele findet das Bedürfnis der Vernunft dergestalt am Ende seine Befriedigung (vgl. 20:300).

Weiterführende Literatur

Hutter, Axel: Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken, Hamburg: Meiner 2003.

Axel Hutter

Vernunft, Einheit der

Der Begriff der Vernunft geht für Kant unmittelbar mit der Forderung ihrer Einheit einher: „Unter der Regierung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen, in welchem sie allein die wesentlichen Zwecke derselben unterstützen und befördern können. Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, so fern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Theile untereinander *a priori* bestimmt wird“ (KrV B 860). Weitere wichtige Stellen: KrV B 825f.; KrV B 866ff.; 4:391; 5:90f.; 5:119ff.; 20:300.

Verwandte Stichworte

Architektonik der Vernunft; System; Wissenschaft; Vernunfteinheit

Philosophische Funktion

Kant zufolge enthält der Vernunftbegriff „den Zweck und die Form des Ganzen, das mit demselben congruirt“. Dabei hat die „Einheit des Zwecks, worauf sich alle Theile“ beziehen, zur Folge, „daß ein jeder Theil bei der Kenntniß der übrigen vermißt werden kann“ (KrV B 860f.). In der systematischen Einheit der Vernunft verschränken sich also zwei Verhältnisse in eigentümlicher Weise: das Verhältnis der Teile zum → Ganzen sowie das Verhältnis der → Mittel zum → Zweck. Ersteres bestimmt den theoretischen, letzteres den praktischen Gebrauch der Vernunft.

Das theoretische Verhältnis von Teilen und Ganzem unterscheidet für Kant die Verstandeserkenntnis von der Vernunfterkenntnis. Denn der „Erfahrungsgebrauch, auf welchen die Vernunft den reinen Verstand einschränkt, erfüllt nicht ihre eigene ganze Bestimmung. Jede einzelne Erfahrung ist nur ein Theil von der ganzen Sphäre ihres Gebietes, das *absolute Ganze aller möglichen Erfahrung* ist aber selbst keine Erfahrung und dennoch ein nothwendiges Problem für die Vernunft“ (4:327f.). Allerdings erreicht die Vernunft in ihrem Bemühen, „alle Verstandeshandlungen in Ansehung eines jeden Gegenstandes in ein *absolutes Ganzes* zusammen zu fassen“ (KrV B 383), nicht wirklich ihr Ziel: die Vernunftidee bleibt im theoretischen Gebrauch bloß regulativ, so dass das Ganze eine Aufgabe bleibt, dem sich die theoretischen Teilerkenntnisse immer nur annähern können.

Im praktischen Verhältnis der Mittel zum Zweck wird die Vernunftidee hingegen konstitutiv und erlangt als Selbstzweck unbedingte Geltung. Daher begründet Kant die Philosophie am Ende in der praktischen Vernunfteinheit der Zwecksetzung: „In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*)“ (KrV B 867). Diese Zwecke aber „werden nach der Natur der Vernunft wiederum Einheit haben müssen, um dasjenige Interesse der Menschheit, welches keinem höheren untergeordnet ist, vereinigt zu befördern“ (KrV B 826). Alle Zwecke des → Menschen sind deshalb für Kant „entweder der Endzweck, oder subalterne Zwecke, die zu jenem als Mittel nothwendig gehören. Der erstere ist kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heißt Moral“ (KrV

B 868). Doch erst in der *KpV* wird Kant beide Ebenen im „*Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen*“ (5:119) schlüssig aufeinander beziehen: Die Zweckeinheit der Vernunft ist untergründig auch im theoretischen Streben nach dem Vernunftganzen wirksam, weil das Interesse am Ganzen der Erkenntnis „zuletzt praktisch ist“ (5:121).

Weiterführende Literatur

Konhardt, Klaus: Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Kants, Königstein: Meisenheim 1979.

Prauss, Gerold: „Kants Problem der Einheit theoretischer und praktischer Vernunft“, in: Kant-Studien 72, 1981, 286–303.

Axel Hutter

Vernunft, faule

Als „faule Vernunft“ kann man „jeden Grundsatz“ bezeichnen, „welcher macht, daß man seine Naturuntersuchung […] für schlechthin vollendet ansieht, und die Vernunft sich also zur Ruhe begiebt, als ob sie ihr Geschäfte völlig ausgerichtet habe“ (KrV B 717f.). Weitere wichtige Stellen: KrV B 800f.; 28:997; 28:1071; 28:1113.

Verwandte Stichworte

Dialektik, transzendentale (der reinen Vernunft); Vernunfterkenntnis

Philosophische Funktion

Ein Ergebnis der *KrV* ist die „Restriction der Idee auf den bloß regulativen Gebrauch“ (KrV B 717). Der „erste Fehler“, der Kant zufolge aus dem grundsätzlichen Irrtum, der die → Idee „nicht bloß regulativ, sondern […] constitutiv braucht“, entspringt, „ist die faule Vernunft (*ignava ratio*)“ (KrV B 717). Ihr Prinzip lautet: „alle Ursachen, deren objective Realität […] man noch durch fortgesetzte Erfahrung kann kennen lernen, auf einmal vorbeizugehen, um in einer bloßen Idee, die der Vernunft sehr bequem ist, zu ruhen“ (KrV B 801). Kant verweist dabei auf einen „Trugschluß“, den schon die „alten Dialektiker“ kritisierten: „Wenn es dein Schicksal mit sich bringt, du sollst von dieser Krankheit genesen, so wird es geschehen, du magst einen Arzt brauchen, oder nicht. *Cicero* sagt, daß diese Art zu schließen ihren Namen daher habe, daß, wenn man ihr folgt, gar kein Gebrauch der Vernunft im Leben übrig bleibe. Dieses ist die Ursache, warum ich das sophistische Argument der reinen Vernunft mit demselben Namen belege“ (KrV B 717 Anm.).

Axel Hutter

Vernunft, Geschichte der

Kant bestimmt Vernunft als „Vermögen der Erkenntniß a priori“ (20:261), worunter in der Philosophie im Wesentlichen ihr „*logische[r] Gebrauch*“ (KrV A 303ff. / B 359) qua → Syllogistik (vgl. KrV A 303ff. / B 359ff.) und ihr „*reine[r] Gebrauch*“ (KrV A 305 / B 362) qua transzendentaler Ideenlehre (vgl. KrV A 305ff. / B 362ff.) fallen. Während die Logik keine eigentliche Geschichte aufweist, da ihr Begründer → Aristoteles sie bereits „geschlossen und vollendet“ vorgelegt hat (KrV B VIII), formuliert Kant seine Ansichten zur Geschichte der Vernunft in einer Drei-Stadien-Lehre: „Das erste war das Stadium des Dogmatism; das zweyte das des Sceptizism; das dritte das des Kriticism der reinen Vernunft“ (20:264). Weitere wichtige Stellen: KrV B XIVff.; KrV A 760ff. / B 788ff.; KrV A 852ff. / B 880ff.; 4:350ff.; 4:362ff.; 8:18ff.; 20:259ff.

Verwandte Stichworte

Metaphysik, Geschichte der; Philosophiegeschichte; Fortschritte der Metaphysik

Philosophische Funktion

1 Kants Urteil über die Geschichte der Vernunft in Logik und Wissenschaft

Kants Urteil, dass die Logik „keinen Schritt rückwärts […] auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat thun können und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint“ (KrV B VIII), Aristoteles demnach „keinen Moment des Verstandes ausgelassen“ hat (9:20) und seine „Bearbeitung […] ihre Brauchbarkeit behalten hat“ (8:393; vgl. 20:260), bezieht sich sowohl auf die Vollständigkeit der logischen Schlussformen wie die der Kategorien. Alles, was folgenden Generationen zu tun übrig blieb, war „genauer, methodischer und ordentlicher“ (9:20) zu werden, was bei Kant selbst allerdings eine zum Teil erhebliche Modifikation der Tradition einschliesst, sowohl was die Urteilsformen als auch die Kategorien be-

trifft (vgl. KrV A 70ff. / B 95ff.; KrV A 80f. / B 106f.). Insofern Kant sein „*System aller Grundsätze des reinen Verstandes*“ (KrV A 148 / B 187) nach Maßgabe der Kategorientafel aufbaut und Art und Zahl der reinen Vernunftbegriffe nach den Relationsformen der Urteilstafel bestimmt (vgl. KrV A 323 / B 379), kommt seinem Urteil hinsichtlich der Geschichte und damit auch der Korrektheit und Vollständigkeit der traditionellen Logik eine systembildende Bedeutung zu.

Die Geschichte des wissenschaftlichen Vernunftgebrauchs, insbesondere die des reinen Vernunftgebrauchs in der →Mathematik, fällt mit der Geschichte der Einzelwissenschaften zusammen. Diese haben schon länger den Weg der Wissenschaft beschritten (vgl. KrV B X–XIV), schreiten „ohne Ende immer fort[]“ (20:259) und bedürfen „*zum Behuf ihrer eigenen Sicherheit und Gewißheit*“ (4:327) keiner transzendental-philosophischen Rechtfertigung (kritischer dagegen vgl.: 4:468ff.).

2 Kants Urteil über die Geschichte der Vernunft in der Metaphysik

Kant führt die drei Stadien ‚Dogmatismus – Skeptizismus – Kritizismus‘ zunächst nicht in der Absicht ein, „Zeiten [zu] unterscheiden“ (KrV A 853 / B 881), sondern hinsichtlich der Methode →Metaphysik zu treiben (vgl. KrV A 852f. / B 883f.). Gleichwohl sieht er seine Drei-Stadien-Lehre als in „der Natur der reinen Vernunft“ (KrV A 852 / B 880) gegründet, und implizit unterliegt ihre zeitliche Lesart seinen zahlreichen Ausführungen (vgl. KrV A IX; KrV A 760f. / B 788f.; 8:415f.; 9:83f.; 20:273), in denen er davon spricht, wie die „polizeilose[] Dialektik“ (4:351) einer vorkritischen Metaphysik unweigerlich den →Skeptizismus zur Folge hat und wie nur eine prinzipielle Untersuchung von Quellen, Umfang und Grenzen des Vernunftvermögens (vgl. KrV A XI; 4:365) dem Abhilfe leisten kann. Kant nennt die drei „Stadien der reinen Vernunft“ auch „Wissenschaftslehre, als einen sichern Fortschritt“, „Zweifellehre, als einen Stillestand“, und „Weisheitslehre, als einen Überschritt zum Endzweck der Metaphysik“ (20:273; 20:281) und charakterisiert den →Dogmatismus als „Kindesalter“ der Vernunft, den Skeptizismus als die „Vorsichtigkeit“ einer „durch Erfahrung gewitzigten Urtheilskraft“ und den →Kritizismus als Produkt der „gereiften und männlichen Urtheilskraft“ (KrV A 761 / B 789).

In der postum herausgegebenen Schrift *Fortschritte* gibt Kant der Drei-Stadien-Lehre eine explizit zeitliche Lesart: “[d]iese Zeitordnung ist in der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens gegründet“ (20:264). Der Kontext dieser und anderer Stellen legt nahe, Kant nicht so zu lesen, als ob die drei Stadien nur einmal aufeinander folgten, sondern eher so, dass sich Dogmatismus und Skeptizismus so lange abwechseln – „der Zustand der Metaphysik“ sei durch „viele Zeitalter hindurch schwankend […] vom unbegrenzten Vertrauen […] zum grenzenlosen Mißtrauen, und wiederum von diesem zu jenem“ (20:264) – bis die kritische Philosophie endgültig die Oberhand gewinnt. In handschriftlichen Notizen rätselt Kant darüber, ob sich in einer „mathematisch abgefaßt[en]“ Philosophiegeschichte die Notwendigkeit, „[w]ie der Dogmatism aus ihm der Skepticism aus beyden zusammen der Criticism habe entstehen müssen“ (20:342), zeigen ließe.

3 Die Funktion der Geschichte der Vernunft in Kants Gesamtsystem der Philosophie

Nach Kant ist die Vernunft im Menschen eine „Naturanlage“ (4:353; vgl. KrV A XVIIf., KrV B 21f.; 4:362; 4:365), die sich nur in der Gattung entwickeln kann (vgl. 8:18f.). Demnach gehören Geschichte der Vernunft und Gattungsgeschichte des Menschen zusammen. Die Gattungsgeschichte aber ist Aufgabe der →Anthropologie (vgl. 7:321ff.). Jede Naturanlage dient einem Zweck. Der (philosophische) Endzweck der Vernunft liegt in der Metaphysik, dem Bestreben „über die Gränze aller Erfahrung hinaus[zu]gehen“ (KrV A VIII) und „von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen […] fortzuschreiten“ (20:260), was Kant in den Themen „*Gott*, *Freiheit*, und *Unsterblichkeit*“ (KrV B XXX; vgl. KrV B 395 Anm., 20:295) zusammenfasst. Die Geschichte der Metaphysik ist demnach ebenfalls integraler Bestandteil der Geschichte der Vernunft. Die Frage nach dem geschichtlichen Endzweck der Naturanlage Vernunft muss daher gemeinsam von Metaphysik und Anthropologie beantwortet werden (vgl. 4:362). Kants Antwort lautet – wohl von Ferguson und Iselin beeinflusst (vgl. Weyand, *Geschichtsphilosophie*, S. 64ff.) –, dass das Ziel der Gattungsgeschichte und der Endzweck der Vernunft der kosmopolitisch-befriedete Staat sei (vgl. 8:22ff.; 8:28ff.), dessen Rechtssystem es erlaubt, die Ver-

nunftidee der Freiheit – „den *Schlußstein* von dem ganzen Gebäude […] der […] Vernunft“ (5:3f.) – praktisch auszubuchstabieren, und damit einhergehend, der moralischen Vervollkommnung des Menschengeschlechts förderlich ist (vgl. 4:362ff.; 7:79; 8:18–31; 8:307–313; 15:650f.; 22:619ff.).

Für Kant erweist die *KpV*, dass „die Welt im Ganzen immer zum Besseren fortschreite, dies anzunehmen berechtigt […] keine Theorie, aber wohl die reine praktische Vernunft“ (20:307); ferner stellt er in der *KU* fest, dass alles in der Natur „irgend wozu gut ist, nichts [ist] in ihr umsonst“ (5:379). Der fortgesetzte Streit unter Philosophen, der innerhalb einer isoliert bleibenden Geschichte der Metaphysik als bloßer „Kampfplatz […] endlose[r] Streitigkeiten“ (KrV A VIII) erscheint, wird so dem späten Kant, indem die Naturanlage zur Vernunft praktisch-teleologisch gedeutet wird, zum „Zweck der Natur“, nämlich „als fortwährenden Belebungsmittels zum Endzweck der Menschheit“ (8:417) zu dienen. Dem Endzustand von Gesellschaft (‚ewiger Friede‘) und Metaphysik kann man sich im Sinne einer Vernunftidee Kant zufolge jedoch nur asymptotisch nähern (vgl. 8:65).

Weiterführende Literatur

Höffe, Otfried: „Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft“, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 617–645.

Bernd Buldt

Vernunft, Interesse der

Die Vernunft hat ein Interesse hauptsächlich in zwei verschiedenen Zusammenhängen. (1) Bei Fragen, deren Wahrheit nicht entschieden werden kann, verhält sie sich gegenüber derjenigen Auffassung interessiert, deren Konsequenzen in → spekulativer oder → praktischer Hinsicht Vorteile bieten. (2) Wenn es um gutes Handeln geht, hat sie ein Interesse an Handlungen, „wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein gnugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist“ (4:460 Anm.). Der erste Zusammenhang ist das Projekt der *KrV*, „einen Gerichtshof einzusetzen“ (KrV A XI) und „unparteiische Kampfrichter“ über Fragen der Metaphysik entscheiden zu lassen (KrV A 423 / B 451). Unangekündigt tritt ein „Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite“ hinzu (KrV A 462–476 / B 490–504). Der zweite Zusammenhang ist der Versuch in der *GMS*, die Motivation zu moralischem Handeln bei endlichen Wesen zu erklären. Der Ausdruck „Vernunftinteresse“ wird einmal im ersten (KrV A 667 / B 695) und sonst im zweiten Zusammenhang gebraucht (vgl. 4:460, 6:212f., 15:239). Zu einem Interesse des → Verstandes gibt nur in zwei kurzen Eintragungen Kants in sein Exemplar von Meiers Auszug (vgl. 9:40, 16:155, 16:187). Weitere wichtige Stellen: KrV A 666 / B 694; KrV A 741–744 / B 769–772; KrV A 804–806 / B 832–834; 4:413 Anm.; 4:448–450; 4:459–463; 5:119; 6:212f.; 15:733; 18:155; 28:379.

Verwandte Stichworte

Vernunft, Bedürfnis der; Interesse; Vernunft; Interesse, architektonisches; Interesse, moralisches

Philosophische Funktion

1 Begriffsgeschichtlicher Kontext

‚Interesse‘ bedeutete zuerst ‚Zins‘. Justus Christian Hennings beobachtet 1775 eine Verallgemeinerung dieses Wortgebrauchs, „indem man darunter alles, was uns Nutzen bringt, oder den Eigennutzen […] verstehet“ (Walch, *Philosophisches Lexicon*, S. 2081). Dieses Verständnis mag man auch bei Kant finden wollen, etwa wenn er vom Handeln „aus Interesse“ spricht (4:413). Es greift aber zu kurz, weil es eine spezifische Dimension unterschlägt, die bereits im Zinsbegriff lag und die Christian Garve 1771 auch im Interessebegriff findet: „[…] alles das interessirt uns, was uns durch den Eindruck des Wohlgefallens, den es auf uns macht, ohne unsern Vorsatz, aufmerksam und nach der Fortsetzung und der Folge begierig erhält“ (Garve, *Interessirende*, S. 5). In einer Vorlesung formuliert Kant 1790/1 diese Beobachtung ganz ähnlich wie Garve: „Was mich vergnügt, daran nehme ich ein Interesse, weil es mich in meinem Zustande so afficiert, dass ich ihn gern erhalten will“ (28:741).

2 Interesse der Vernunft in spekulativer Hinsicht

Erstmals gebraucht Kant die Formulierung von einem ‚Interesse der Vernunft‘ in dem Abschnitt „Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite“ (KrV A 462–476 / B 490–504), wenn man von wenigen früher datierten Reflexionen absieht (vgl. 15:733; 18:155; 18:176). Mit Hilfe dieses

Begriffes erörtert Kant die Frage, wie sich die Vernunft verhalten solle: „[…] auf welche Seite wir uns wohl am liebsten schlagen möchten, wenn wir etwa genöthigt würden, Partei zu nehmen“ (KrV A 465 / B 493). Wenn Kant sagt, „der Gegenstand des Streits […] interessirt“ (KrV A 464 / B 492), dann geht es ihm also um die Konsequenzen, die sich aus der Annahme der Auffassungen der einen oder der anderen Partei zur →Antinomie der reinen Vernunft ergeben.

Die Aussagen der beiden Parteien werden in drei Hinsichten geprüft. „Auf der Seite […] des *Dogmatismus* […] oder der *Thesis* zeigt sich [z]uerst ein gewisses praktisches *Interesse*, woran jeder Wohlgesinnte, wenn er sich auf seinen wahren Vortheil versteht, herzlich Theil nimmt“ (KrV A 466 / B 494). Die Thesen des Dogmatismus fungieren als „Grundsteine der Moral und Religion“ (KrV A 466 / B 494). „*Zweitens* äußert sich auch ein *speculatives Interesse* der Vernunft auf dieser Seite“ (KrV A 466 / B 494). Durch die Annahme der Thesen wird der Bereich erweitert, den die Vernunft „völlig a priori […] fassen“ kann (KrV A 467 / B 495). Die dritte Hinsicht, die →Popularität, wird ohne Interesse-Begriff formuliert.

Die Prüfung der Antithesis wird analog durchgeführt. „Auf der Seite des *Empirismus* […] oder der *Antithesis* findet sich [e]rstlich kein solches praktisches Interesse aus reinen Principien der Vernunft, als Moral und Religion bei sich führen“ (KrV A 468 / B 496). Ganz anders das Ergebnis der Prüfung in der zweiten Hinsicht: Der Empirismus biete „dem speculativen Interesse der Vernunft Vortheile an, die sehr anlockend sind und diejenigen weit übertreffen, die der dogmatische Lehrer der Vernunftideen versprechen mag“ (KrV A 468 / B 496). Denn mit dem Empirismus braucht der Verstand die „Kette der Naturordnung“ nicht zu verlassen, „um sich an Ideen zu hängen, deren Gegenstände er nicht kennt, weil sie als Gedankendinge niemals gegeben werden können“, ja er darf es nicht einmal (KrV A 469 / B 497).

Hinzu tritt ein architektonisches Interesse, welches „eine natürliche Empfehlung für die Behauptungen der Thesis bei sich“ führt (KrV A 475 / B 503). Kant erwägt nun, was daraus folgen würde, wenn es möglich wäre, sich von dem Interesse der Vernunft zu distanzieren: „Könnte sich […] ein Mensch von allem Interesse lossagen und die Behauptungen der Vernunft, gleichgültig gegen alle Folgen, bloß nach dem Gehalte ihrer Gründe in Betrachtung ziehen: so würde ein solcher […] in einem unaufhörlich schwankenden Zustande sein“ (KrV A 475 / B 503). Dieser schwankende Zustand in Fragen der theoretischen Vernunft hat sein eigenes Recht, und das Vortragen der gegenläufigen Argumente kann nicht verwehrt werden, weil es „einem nachdenkenden und forschenden Wesen anständig ist, gewisse Zeiten lediglich der Prüfung seiner eigenen Vernunft zu widmen“ (KrV A 475 / B 503).

Im Antinomiekapitel der *KrV* geht es der Vernunft dann, wenn von ihrem Interesse die Rede ist, um die Konsequenzen, die sich aus der Annahme der jeweiligen Auffassungen ergeben. An einer anderen Stelle der *KrV* ist der Gebrauch des Begriffs des Interesses der Vernunft dagegen eher unspezifisch: „Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich thun? 3. Was darf ich hoffen?“ (KrV A 804f. / B 832f.). Kant hätte auch schlicht von Bemühungen der Vernunft oder aber dem „Feld der Philosophie“ sprechen können, wie er es auch an den übrigen Stellen, an denen er diese Fragen auflistet, tut (11:429; 28:533f.; vgl. 9:25).

3 Interesse der Vernunft als Praktischwerden der Vernunft

In der *GMS* wird der Begriff des Interesses meist auf nicht-moralische Motivation bezogen. Einerseits ist es unmöglich, „ein *Interesse* ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne“ (4:459f.), andererseits nimmt der Mensch bzw. die Vernunft „wirklich daran ein Interesse“ (4:460). Das moralische Gesetz hat „nicht darum für uns Gültigkeit […], *weil es interessirt* […] sondern […] es interessirt, weil es für uns als Menschen gilt“ (4:460f.).

Das Prinzip der Allgemeingültigkeit bewirkt ein Interesse, „welches rein *moralisch* heißen würde“ (4:461). Grundlage für dieses →moralische Interesse ist das →moralische Gefühl, das „als die *subjective* Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muß“ (4:460, vgl. 5:80).

In den Fußnoten, die Kant der *GMS* beigegeben hat, versucht er in sehr verdichteter Form,

die Voraussetzungen der zitierten Aussagen zu liefern. Darin definiert er das Interesse zuerst von seiner Bestimmung durch das Gesetz her als „Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens […] von Principien der Vernunft“ (4:413 Anm.), dann von seiner gute Handlungen motivierenden Funktion her als „das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache, wird“ (4:459 Anm.).

Kant greift auf diese mehr angedeutete als entwickelte Auffassung auch in *KpV*, *KU* und *MSR* zurück: Das Interesse ist „eine *Triebfeder* des Willens […], so fern sie durch *Vernunft vorgestellt* wird“ (5:79). „[…] das Interesse der Vernunft [schickt] die Zweckmäßigkeit vor dem Gefühle der Lust voran“ (5:223). „[…] wenn die Lust nur auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehrungsvermögens folgen kann, so wird sie eine intellectuelle Lust und das Interesse an dem Gegenstande ein Vernunftinteresse genannt werden müssen“ (6:212).

Der Begriff des Vernunftinteresses hat weder einen „systemwidrige[n] Status“ (Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, S. 250) noch ist er „das systematische Zentrum“ von Kants Philosophie (Hutter, *Interesse*, S. 32 Anm., vgl. Klemme, *Rez. Hutter*, S. 334). Vielmehr handelt es sich um eines von mehreren Instrumenten Kants, menschliches Denken und Handeln in Abgrenzung von göttlichem zu begreifen.

Weiterführende Literatur

Kleingeld, Pauline: „The Conative Character of Reason in Kant’s Philosophy“, in: Journal of the History of Philosophy 36, 1998, 77–97.

Pascher, Manfred: Kants Begriff ‚Vernunftinteresse‘, Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft 1991.

Schmidinger, Heinrich M.: Das Problem des Interesses und die Philosophie Sören Kierkegaards, Freiburg: Alber 1983, insbes. 84–117.

Schönecker, Dieter / Wood, Allen W.: Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar, Paderborn: Schöningh 2002, ^{3}2007, insbes.155–158, 172–174.

Welsch, Wolfgang: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, insbes. 647–656.

Hanno Birken-Bertsch

Vernunft, menschliche

Die menschliche Vernunft wird von Kant als eine dialektische Einheit verstanden: als eine *bedingte Unbedingtheit*. „Die menschliche Vernunft“ hat deshalb „das besondere Schicksal“, dass „sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft“ (KrV A VII). Weitere wichtige Stellen: KrV B 21f.; KrV B 670; 5:107f.

Verwandte Stichworte

Dialektik; Endlich(keit); Unendlich(keit)

Philosophische Funktion

Die „reine Vernunft […] verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten“, d. h. sie folgt dem Grundsatz, „das Unbedingte zu allem Bedingten vorauszusetzen“ (5:107). Dieser Grundsatz ist für eine menschliche Vernunft jedoch nicht ohne weiteres durchzuführen, weil sie – im Gegensatz zu einem „intellectus originarius“ – nicht „alle Theile […] aus dem Ganzen“ zu erkennen vermag, sondern allenfalls „das Ganze aus den Theilen“ (28:328); oder anders ausgedrückt: „alle Begriffe“ sind „bei uns Menschen“ auf sinnliche → Anschauungen bezogen, wodurch ein stets bedingter Zusammenhang empirischer → Erfahrung entsteht, „in deren Reihe des Bedingten und der Bedingungen das Unbedingte niemals angetroffen werden kann“ (5:107).

Deshalb ist der menschlichen Vernunft Kant zufolge eine natürliche Dialektik eigen. Und „der Ausgang aller dialektischen Versuche der reinen Vernunft bestätigt“ zunächst, „daß alle unsere Schlüsse, die uns über das Feld möglicher Erfahrung hinausführen wollen, trüglich und grundlos sind“; er „lehrt uns“ aber „zugleich dieses Besondere: daß die menschliche Vernunft dabei einen natürlichen Hang habe, diese Grenze zu überschreiten“ (KrV B 670). Dieser „Hang“, der die menschliche Vernunft bei Kant definiert, ist für sich genommen kein Fehler: „Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne daß bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfniß getrieben, bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfah-

rungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Principien beantwortet werden können“ (KrV B 21).

Aus dieser Einsicht geht die Leitfrage der transzendentalen Vernunftkritik hervor: „wie entspringen die Fragen, welche reine Vernunft sich aufwirft, und die sie, so gut als sie kann, zu beantworten durch ihr eigenes Bedürfniß getrieben wird, aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft?“ (KrV B 22). Kants Antwort auf diese Frage führt am Ende auf einen „*Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen*“ (5:119). Denn die menschliche Vernunft „ahndet Gegenstände, die ein großes Interesse für sie bei sich führen. Sie tritt den Weg der bloßen Speculation an, um sich ihnen zu nähern; aber diese fliehen vor ihr. Vermuthlich wird auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig ist, nämlich dem des *praktischen* Gebrauchs, besseres Glück für sie zu hoffen sein“ (KrV B 824).

Weiterführende Literatur

Sala, Giovanni B.: Kant über die menschliche Vernunft. Die Kritik der reinen Vernunft und die Erkennbarkeit Gottes durch die praktische Vernunft, Weilheim-Bierbronnen: Gustav-Siewerth-Akademie 1993.

Axel Hutter

Vernunft, praktische

Praktische Vernunft ist das Vermögen, nach vernünftigen Prinzipien zu handeln. Kant identifiziert die praktische Vernunft auch mit dem Willen: „Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d. i. nach Principien, zu handeln, oder einen *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft“ (4:412). Während praktische Vernunft im Allgemeinen auch der vernünftigen Befriedigung von Neigungen dient, ist sie als *reine* praktische Vernunft „für sich allein praktisch“ (5:31), indem sie ein apriorisches Handlungsprinzip, das Sittengesetz, und ein neigungsunabhängiges Handlungsmotiv, die → Achtung vor dem Sittengesetz, bereitstellt. Weitere wichtige Stellen: KrV A 800–804 / B 828–832; 4:459 Anm.; 5:3; 5:15; 5:55; 5:89; 5:134; 6:213.

Verwandte Stichworte

Factum der (reinen praktischen) Vernunft; Freiheit; Kritik der praktischen Vernunft; Primat der reinen praktischen Vernunft; Wille; Antinomie der praktischen Vernunft; Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft; Gegenstand der reinen praktischen Vernunft; Ästhetik der reinen praktischen Vernunft; Analytik der reinen praktischen Vernunft; Postulate der reinen praktischen Vernunft

Philosophische Funktion

1 Die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft

Nach Kant hat die Vernunft zwei verschiedene „Anwendung[en]“ (4:391): Durch den theoretischen Gebrauch der Vernunft kann man erkennen, „*was da ist*“, durch den praktischen Gebrauch das, „*was dasein soll*“ (KrV A 633 / B 661; → Vernunft). Doch die praktische Vernunft dient nicht nur zur Erkenntnis dessen, was sein soll, sondern ist auch das Vermögen, die entsprechenden Gegenstände „*wirklich zu machen*“, d. h. sie steht in unmittelbarem Zusammenhang mit einem Willen, „welcher eine Causalität ist, so fern Vernunft den Bestimmungsgrund derselben enthält“ (5:89). Praktische Vernunft ist demnach nicht bloß das Vermögen, in praktisch relevanter Hinsicht zu *überlegen*, sondern insbesondere auch das Vermögen, auf vernünftige Weise kausal wirksam zu werden, d. h. vernünftig zu *handeln*.

2 Die Identifikation von Wille und praktischer Vernunft

Während in der christlich-naturrechtlichen Tradition der → ‚Vernunft‘ (‚ratio‘) und dem → ‚Willen‘ (‚voluntas‘) verschiedene Aufgaben im Rahmen der Moraltheorie zugewiesen werden (vgl. Ludwig, *Die ‚praktische Vernunft‘*), verbindet Kant die beiden Begriffe in seiner Konzeption der ‚praktischen Vernunft‘. Dieser wird neben einer *kognitiven* auch eine *desiderative* Funktion zugesprochen: Die praktische Vernunft ist nicht nur ein Erkenntnisvermögen, sondern auch ein Begehrungsvermögen. Letzteres wird insbesondere deutlich in Kants Identifizierung der praktischen Vernunft mit dem Willen: Der Wille ist nach Kant „nichts anderes als praktische Vernunft“ (4:412) bzw. „die praktische Vernunft selbst“ (6:213).

Trotz der Übereinstimmung dieser beiden

Formulierungen muss beachtet werden, dass der Ausdruck ‚Wille' – und damit auch ‚praktische Vernunft' – in den beiden Schriften in zwei unterschiedlichen Bedeutungen gebraucht wird (vgl. Willaschek, *Praktische Vernunft*, S. 52): Während der Wille in *GMS* das gesamte Vermögen vernunftbestimmten Handelns ist, handelt es sich in der *MS*, in der Kant Wille und Willkür erstmals klar unterscheidet, um das Vermögen, das Gesetze gibt und zum vernünftigen Handeln bestimmt. Entsprechend kann ‚praktische Vernunft' zweierlei bedeuten: In *GMS* ist sie als Fähigkeit zum vernünftigen Handeln zu verstehen, in der *MS* als ein Aspekt dieses Vermögens: Praktische Vernunft bezeichnet in der *MS* die Instanz, die der Willkür ein Gesetz gibt und sie dadurch vernünftig bestimmen kann.

In *GMS* begründet Kant die Identifikation von Willen und praktischer Vernunft folgendermaßen: „Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft" (4:412). Umstritten ist, welche Art von Gesetzen Kant hier meint. In Frage kommen Naturgesetze, das Sittengesetz oder Vernunftgesetze im Allgemeinen, d. h. neben dem Sittengesetz auch das Prinzip der Zweckrationalität. Die Ableitung lässt sich als praktischer Schluss verstehen: So wird z. B. aus dem Prinzip der Zweckrationalität, dem Wollen eines Zwecks und der Erkenntnis, dass eine Handlung X ein notwendiges Mittel für diesen Zweck ist, die Handlung X ‚abgeleitet', was, sofern die Person sich rational verhält, bedeutet, dass sie X tut. Praktische Vernunft ist dabei wirksam geworden, insofern die Einsicht in die Vernünftigkeit der Handlung eine Ursache ihrer Ausführung ist.

Bei rein vernünftigen Wesen würde die objektive Notwendigkeit der Handlung gemäß dem vernünftigen Prinzip ausreichen, damit die Handlung auch subjektiv gewollt ist. Für sinnlich-vernünftige Wesen haben die vernünftigen Prinzipien nötigenden Charakter, da sie potentiell mit Neigungen in Konflikt geraten können. Das Prinzip der Zweckrationalität tritt Menschen in Form hypothetischer Imperative gegenüber, das Sittengesetz in Form des kategorischen Imperativs.

3 Empirisch bedingte praktische Vernunft

Kant unterscheidet „empirisch-bedingte" (5:15) von ‚reiner' praktischer Vernunft. Empirisch bedingt ist praktische Vernunft, wenn vernünftiges Überlegen dazu verwendet wird, Zwecke zu realisieren, die auf empirisch gegebenen Neigungen beruhen. Die Vernunft wird dann durch → hypothetische Imperative wirksam, denen das Prinzip der Zweckrationalität zugrunde liegt: „Wer den Zweck will, will (so fern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das dazu unentbehrlich nothwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist" (4:417). Die Vernunft ist in solchen Fällen aus demselben Grund ‚empirisch bedingt', wie der Imperativ ‚hypothetisch' ist: Ein hypothetischer Imperativ gilt nur unter der Bedingung eines Zwecks, der auf empirischen Neigungen gründet.

Zweckrationale Überlegungen stellen Menschen nicht nur bezüglich einzelner Zwecke an. Vielmehr streben sie nach einer möglichst umfassenden und dauerhaften Befriedigung ihrer Neigungen, die unter der regulativen Idee der „*Glückseligkeit*" steht (5:124). Die praktische Vernunft hat dementsprechend die Aufgabe, für die „Vereinigung aller Zwecke, die uns von unseren Neigungen aufgegeben sind" (KrV A 800 / B 828) zu sorgen, d. h. verschiedene Neigungen, Zwecke und Mittel, die potentiell in Konflikt geraten können, aufeinander abzustimmen.

Dies tut die Vernunft zunächst durch die Ausbildung von Maximen, d. h. subjektiven Handlungsprinzipien (vgl. 4:420 Anm.), die aus „Begierden und Neigungen […] durch Mitwirkung der Vernunft" (4:427) entspringen. Die Rolle der praktischen Vernunft ist dabei zunächst die Auswahl von Neigungen anhand einer Vorstellung von Glückseligkeit und zweckrationalen Überlegungen. Auf diese Weise wird aus einer → Neigung ein → Interesse, d. h. eine „*Triebfeder* des Willens […], so fern sie *durch Vernunft vorgestellt* wird" (5:79): „Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache, wird. Daher sagt man nur von einem vernünftigen Wesen, daß es woran ein Interesse nehme, vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe" (4:459 Anm.).

Ihre systematisierende Funktion übt die praktische Vernunft nicht nur in Bezug auf einzelne Zwecke aus, indem sie Maximen bildet, sondern auch in Bezug auf die Gesamtheit der Maximen einer Person. Die Vernunft stellt die „Einheit der Maximen" (6:36) her, wobei als

einheitsstiftendes Prinzip dabei die Idee der →Glückseligkeit in Frage kommt, jedoch letztlich nur das →Sittengesetz eine stabile Einheit herstellen kann, da das →Böse „Widerstreit mit sich selbst bei sich führt und kein bleibendes Princip in sich selbst verstattet" (7:329).

4 Reine praktische Vernunft

Im Gegensatz zu den britischen Empiristen, vor allem →David Hume, erschöpft sich für Kant die praktische Vernunft nicht in der Zweckrationalität. In dieser Funktion dient die Vernunft dem Menschen „blos zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses als Sinnenwesens" (5:61). In der *KpV* beantwortet Kant die Frage, „ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund derselben sein könne" (5:15). Die Frage lautet anders formuliert, ob reine Vernunft einen hinreichenden Handlungsgrund liefern kann, der unabhängig von Neigungen der Person ist. Genau dann, wenn es reine praktische Vernunft in diesem Sinne gibt, gibt es nach Kant auch „praktische *Gesetze*" (5:19), die für alle vernünftigen Wesen gelten, unabhängig davon, welche kontingenten Zwecke sie sich setzen. Seine Argumentation dafür, dass es ein solches praktisches Gesetz gibt, beginnt mit der These, dass ein praktisches Gesetz kein „*Object* (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen" darf (5:21). Ein praktisches Gesetz enthält „nicht der Materie, sondern blos der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens" (5:27). Das gesuchte „*Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft*" (5:30) enthält dementsprechend nur eine formale Bedingung und lautet (in Form eines Imperativs): „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" (5:30). Dieses praktische Gesetz identifiziert Kant mit dem „*Sittengesetz*" (5:31).

Da dieses Gesetz nichts dem Willen Fremdes (z. B. nicht abhängig von Naturgesetzen) ist, sondern der Vernunft selbst entspringt, „drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die *Autonomie* der reinen praktischen Vernunft" (5:33).

Das praktische Gesetz gilt „für alle vernünftige Wesen, so fern sie überhaupt einen Willen […] haben" (5:32). Für den Menschen als sinnlich-vernünftiges Wesen tritt das Gesetz als „*Imperativ*, der kategorisch gebietet" (5:32) auf. Eine weitere Konsequenz der sinnlichen Natur des Menschen ist, dass er dem Gesetz aus verschiedenen Handlungsmotiven heraus entsprechen kann. Eine Handlung hat genau dann moralischen Wert, wenn „*das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimm[t]*" (5:71) und die Entscheidung nicht „vermittelst eines Gefühls, […] das vorausgesetzt werden muß" (5:71) geschieht. Im Kapitel über die *Triebfedern der reinen praktischen Vernunft* geht Kant der Frage nach, „auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde" (5:72). Kant entwickelt dort die These, dass das moralische Gesetz „subjectiver Bestimmungsgrund, d. i. Triebfeder" ist, „indem es auf die Sinnlichkeit des Subjects Einfluß hat und ein Gefühl bewirkt" (5:75), nämlich das Gefühl der Achtung.

In der neueren Forschung wird die Frage diskutiert, welche Rolle Achtung für die moralische Motivation leistet. Es werden drei Interpretationen vertreten: (1) Allein die intellektuelle Anerkennung des Sittengesetzes motiviert bereits zum Handeln und Achtung resultiert aus dem Vorgang der Motivation; (2) Erst die Achtung motiviert zur Wahl der richtigen Handlung; (3) Im Gefühl der Achtung werden wir uns des Gesetzes bewusst, ohne dass Achtung eine motivierende Rolle übernimmt (vgl. dazu Höwing, *Praktische Lust*).

5 Die Realität der reinen praktischen Vernunft: Das Faktum

Wenn reine Vernunft praktisch ist, bestimmt sie den Willen durch ein praktisches Gesetz, das Sittengesetz. Um die „objective Realität […] einer reinen praktischen Vernunft" (5:55) zu zeigen, zieht Kant die These vom Bewusstsein des Sittengesetzes als „Factum der Vernunft" (5:31) heran (→Factum der (reinen praktischen) Vernunft). Versteht man das „Factum" nicht nur als ‚Tatsache', sondern auch als ‚That' (vgl. Willaschek, *Praktische Vernunft*, S. 177), lässt sich an die Vorrede der *KpV* anknüpfen: „wenn […] reine Vernunft wirklich praktisch ist, so beweiset sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich" (5:3). Die ‚Tat' der Vernunft lässt sich demnach auf einer ersten, metaphorischen Ebene so verstehen, dass die Vernunft das Sittengesetz ‚gibt'. Das Ergebnis dieser Tat ist das Bewusstsein dieses Gesetzes und damit das Bewusstsein un-

serer Freiheit. Auf einer zweiten Ebene besteht die ‚Tat der Vernunft' in einer Handlung aus Achtung für das Gesetz. Kant illustriert das anhand des ‚Galgenbeispiels': Ein Mann, dem unter Androhung der Todesstrafe „ein falsches Zeugniß wider einen ehrlichen Mann" abgerungen werden soll, ist sich bewusst, dass er selbst seine stärkste Neigung, die „Liebe zum Leben" (5:30), überwinden kann, um das moralisch Gebotene zu tun. Er ist sich somit erstens der Geltung des Sittengesetzes bewusst und zweitens seiner Fähigkeit, nach diesem Gesetz zu handeln. Dieses Beispiel macht Kants These deutlich, dass wir ein Motiv haben, moralisch zu handeln, selbst wenn alle empirischen Neigungen dagegen sprechen.

6 Praktische Vernunft und Freiheit

In der *KpV* zeigt Kant durch die These vom Faktum nicht nur die Realität der reinen praktischen Vernunft, sondern damit auch die Realität der Freiheit. Bereits in der Vorrede kündigt er an: „Mit diesem Vermögen [der reinen praktischen Vernunft, CB] steht auch die transscendentale *Freiheit* nunmehr fest" (5:3). In der *KrV* war Kant zu dem Schluss gelangt, dass wir nicht theoretisch erkennen können, ob wir frei sind, dass transzendentale Freiheit jedoch auch unter der Annahme eines durchgängig gültigen Prinzips der Naturkausalität in der empirischen Welt zumindest denkmöglich ist. Die *KpV* zeigt nun darüber hinaus, „daß Freiheit wirklich ist, denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz" (5:4).

Die These, dass „Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz […] wechselsweise aufeinander zurück[weisen]" (5:29) begründet Kant in § 5 und § 6 der *KpV* und fasst in § 8 zusammen: „Jene *Unabhängigkeit* [von einem begehrten Objekt, CB] aber ist die Freiheit im *negativen*, diese *eigene Gesetzgebung* aber der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im *positiven* Verstande" (5:33).

Es ist in der Kant-Forschung umstritten, ob transzendentale Freiheit des Willens nur in der Bestimmbarkeit durch den kategorischen Imperativ besteht (vgl. Bojanowski, *Kants Theorie der Freiheit*), oder ob zudem die Fähigkeit, nach hypothetischen Imperativen zu handeln, transzendentale Freiheit ausmacht (vgl. Allison, *Kant's Theory of Freedom*; sowie Willaschek, *Praktische Vernunft*). Die zweite Lesart kann sich v. a. auf die *KrV* stützen, in der Kant dem Menschen einen intelligiblen Charakter und damit transzendentale Freiheit zuschreibt, weil er sich durch „Gründe der Vernunft" (KrV A 550 / B 578) in seinem Handeln leiten lassen kann. Kant schränkt die vernünftigen Überlegungen, die transzendental freie Handlungen ausmachen, nicht auf kategorische Imperative ein: „Daß diese Vernunft nun Causalität habe, […] ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben" (KrV A 547 / B 575).

7 Die Postulate und das Primat der reinen praktischen Vernunft

In der *KpV* zeigt Kant nicht nur die „objective Realität" der Idee der Freiheit, sondern auch diejenige „der Ideen von Gott und Unsterblichkeit" (5:4). Alle Vernunftideen, deren Wirklichkeit theoretisch nicht erkannt werden kann, erweisen sich als Bedingungen praktischer Notwendigkeit: Die Freiheit ist Bedingung des moralischen Gesetzes; → Gott und → Unsterblichkeit sind „Bedingungen des nothwendigen Objects eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens" (5:4), nämlich des → höchsten Guts (vgl. 5:134). Deshalb muss die Realität der unsterblichen Seele (vgl. 5:122–124), Gottes (vgl. 5:124–132) und auch der Freiheit (vgl. 5:135) *postuliert* werden. Unter einem „*Postulat* der reinen praktischen Vernunft" versteht Kant „einen *theoretischen*, als solchen aber nicht ersetzlichen Satz […], so fern er einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt" (5:122; → Postulate der reinen praktischen Vernunft).

Doch ist es gerechtfertigt, die Realität der Vernunftideen aus praktischen Gründen für wahr zu halten, wenn diese theoretisch nicht erkennbar sind – sollte man sich nicht des Urteils enthalten? Kant verneint dies mit dem Hinweis auf das Primat der reinen praktischen Vernunft. Da die Postulate nicht im Widerspruch mit theoretischen Erkenntnissen stehen, gilt: „In der Verbindung also der reinen speculativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnisse führt die letztere das Primat, vorausgesetzt nämlich, daß diese Verbindung nicht etwa *zufällig* und beliebig, sondern a priori auf der Vernunft selbst gründet, mithin *notwendig* sei" (5:121). Dass reine prakti-

sche Vernunft das Primat gegenüber der reinen spekulativen Vernunft hat, begründet Kant mit dem kurzen Hinweis darauf, dass „alles Interesse zuletzt praktisch ist“ (5:121). Die Notwendigkeit eines Primats überhaupt motiviert Kant mit der Überlegung, dass „ohne diese Unterordnung ein Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst entstehen“ würde (5:121).

Dieser letzten These liegt Kants Überzeugung zugrunde, dass es letztlich „immer nur eine und dieselbe Vernunft“ (5:121) ist, auch wenn sich der praktische und theoretische Gebrauch unterscheiden. In *GMS* hatte Kant angekündigt, dass eine vollständige Kritik der reinen praktischen Vernunft „ihre Einheit mit der speculativen in einem gemeinschaftlichen Princip zugleich müsse“ darstellen können (4:391). Da Kant dieses Vorhaben in *KpV* nicht umgesetzt hat, bleibt die →Einheit der Vernunft und die Frage, welches ihr ‚gemeinschaftliches Prinzip‘ sei, Gegenstand der Forschung (vgl. Kleingeld, *Unity*; vgl. O’Neill, *Constructions of Reason*).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant’s Theory of Freedom, Cambridge: Cambridge University Press 1990.

Bojanowski, Jochen: Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung, Berlin u. a.: de Gruyter 2006.

Hill, Thomas E.: „Kant’s Theory of Practical Reason“, in: The Monist 72, 1989, 363–383.

Höwing, Thomas: Praktische Lust. Kant über das Verhältnis von Fühlen, Begehren und praktischer Vernunft, Berlin u. a.: de Gruyter 2013.

Kleingeld, Pauline: „Kant on the Unity of Theoretical and Practical Reason“, in: The Review of Metaphysics 52, 1998, 311–339.

Ludwig, Bernd: „Die ‚praktische Vernunft‘ – ein hölzernes Eisen? Zum Verhältnis von Voluntarismus und Rationalismus in Kants Moralphilosophie“, in: Jahrbuch für Recht und Ethik, 5, 1997, 9–25.

O’Neill, Onora: Constructions of Reason, Cambridge: Cambridge University Press 1989.

Reath, Andrews / Timmermann, Jens (Hg.): Kant’s ‚Critique of Practical Reason‘. A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2013.

Willaschek, Marcus: Praktische Vernunft, Stuttgart: Metzler 1992.

Claudia Blöser

Vernunft, reine

Für Kant heißt „jede Erkenntniß *rein*, die mit nichts Fremdartigem vermischt ist. Besonders aber wird eine Erkenntniß schlechthin rein genannt, in die sich überhaupt keine Erfahrung oder Empfindung einmischt, welche mithin völlig *a priori* möglich ist. Nun ist Vernunft das Vermögen, welches die Principien der Erkenntniß *a priori* an die Hand giebt. Daher ist reine Vernunft diejenige, welche die Principien etwas schlechthin *a priori* zu erkennen enthält“ (KrV A 11). Weitere wichtige Stellen: KrV B 2f.; KrV B 19; KrV B 24.

Verwandte Stichworte

Dialektik; Idee; Metaphysik; Prinzip; Antinomie der reinen Vernunft; Deduktion der Ideen der reinen Vernunft; Disziplin der reinen Vernunft; Ideal der reinen Vernunft; Kanon der reinen Vernunft; Kritik der reinen Vernunft; Organon der reinen Vernunft; Paralogismen der reinen Vernunft

Philosophische Funktion

1 Die Aufgaben der reinen Vernunft

In der Einleitung zur *KrV* heißt es programmatisch: Die „unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit*“ (KrV B 7). Freilich sagt Kant auch, die „eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft“ sei „in der Frage enthalten: *Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?*“ (KrV B 19). Die subtile Architektur der transzendentalen Vernunftkritik wird sich daher nur angemessen erschließen lassen, wenn die systematische Verwandtschaft wie auch die grundlegende Differenz zwischen diesen beiden Aufgabenbestimmungen der reinen Vernunft sorgfältig beachtet werden. Denn nur so kann deutlich werden, dass bei Kant ein allgemeines Verständnis der reinen Vernunft, das den →synthetischen Urteilen a priori zugeordnet ist, von einem spezifischen und für sein Denken letztlich entscheidenden Verständnis der reinen Vernunft unterschieden werden muss, das den reinen Vernunftideen „*Gott, Freiheit und Unsterblichkeit*“ (KrV B 7) zugeordnet ist.

Einen wichtigen Hinweis für die genannte Unterscheidung gibt Kant, wenn er in der Einleitung der *KrV* des Näheren ausführt: „Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen *a priori*

nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die *schlechterdings* von aller Erfahrung unabhängig stattfinden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse oder solche, die nur *a posteriori*, d. i. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt. Von den Erkenntnissen *a priori* heißen aber diejenigen *rein*, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist" (KrV B 2f.). Der Erkenntnis → a posteriori, die allein durch Erfahrung möglich ist, wird also zunächst eine Erkenntnis → a priori gegenübergestellt, die nicht nur von dieser oder jener, sondern schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfindet. Wie soll man aber die weitere und letztlich wohl entscheidende Differenzierung zwischen einer Erkenntnis a priori und einer *reinen* Erkenntnis verstehen, der „gar nichts Empirisches beigemischt ist" (KrV B 3)?

Die Antwort auf diese Frage gibt Kants *spontaneitätstheoretische* Differenzierung zwischen → Verstand und → Vernunft (im engeren und spezifischen Sinne). Der Mensch findet nämlich, so Kant, in sich „ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, so fern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, und das ist die *Vernunft*. Diese, als reine Selbstthätigkeit, ist sogar darin noch über den *Verstand* erhoben" (4:452), weil die → Spontaneität des Verstandes im strengen Sinne *nicht* „rein" ist. Das spontane Verstandesdenken bleibt nämlich auf mögliche *empirische* Gegenstände bezogen, da seine Begriffe „bloß dazu dienen, um die *sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen* und sie dadurch in einem Bewußtsein zu vereinigen" (4:452). Die Begriffe des Verstandes und der Vernunft werden zwar jeweils spontan erzeugt und sind daher in ihrem Ursprung „rein"; doch nennt Kant allein die Vernunft (im Unterschied zum Verstand) eine „reine Selbstthätigkeit", weil sie ihre Begriffe in der Erkenntnis auch auf reine, d. h. nicht-empirische Gegenstände (Ideen) bezieht, d. h. die Vernunft bleibt auch in ihrer Endabsicht „rein", wohingegen der Verstand mittels seiner Begriffe „bloß dazu dien[t]", die empirische Gegenstandserkenntnis möglich zu machen (4:452).

Die Vernunft im spezifischen, vom Verstand unterschiedenen Sinne ist daher für Kant „vornehmlich" *rein* zu nennen; denn sie wird „ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloß nach Ideen erwägt und den Verstand darnach bestimmt, der denn von seinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empirischen Gebrauch macht" (KrV B 575). Deshalb kann Kant auch sagen: „Wenn es über irgend einen Gegenstand eine *Philosophie* (System der Vernunfterkenntniß aus Begriffen) giebt, so muß es für diese Philosophie auch ein System reiner, von aller Anschauungsbedingung unabhängiger Vernunftbegriffe, d. i. eine *Metaphysik*, geben" (6:375). Diese kritisch erneuerte Metaphysik umfasst in Kants Verständnis daher nichts anderes als die reinen Vernunftideen, d. h. „*Gott, Freiheit und Unsterblichkeit*" (KrV B 7).

2 Dialektik der reinen Vernunft

„Die Vernunft wird", so Kant, „durch einen Hang ihrer Natur getrieben, über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen, sich in einem reinen Gebrauche und vermittelst bloßer Ideen zu den äußersten Grenzen aller Erkenntniß hinaus zu wagen" (KrV B 825). Der *reine* Gebrauch der Vernunft „vermittelst bloßer Ideen" bedeutet also für Kant stets ein *Wagnis*, bei dem die Vernunft Gefahr läuft, dass sich ihr hoher Anspruch nicht rechtfertigen lässt, weil sich die vermeintliche „Reinheit" ihrer Ideen als „Leere" von bloßen Hirngespinsten erweist. „Die reine Vernunft hat" daher Kant zufolge „jederzeit ihre Dialektik, man mag sie in ihrem speculativen oder praktischen Gebrauche betrachten; denn sie verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, und diese kann schlechterdings nur in Dingen an sich selbst angetroffen werden" (5:107).

Die kritische Zentralunterscheidung zwischen bedingten →‚Erscheinungen' und unbedingten →‚Dingen an sich selbst' entspricht also genau der spontaneitätstheoretischen Unterscheidung zwischen einer → immanenten Verstandeserkenntnis, die sich am Leitfaden der Möglichkeit von Erfahrung orientiert, und einer wahrhaft reinen, d. h. → transzendenten Vernunfterkenntnis, die jede empirische Anwendbarkeit überschreitet: „Die aus diesem obersten Princip der reinen Vernunft entspringende Grundsätze werden […] in Ansehung aller Erscheinungen *transscendent* sein, d. i. es wird kein ihm adäquater empirischer Gebrauch von demselben jemals gemacht werden können. Er wird sich also von allen Grundsätzen des Verstandes (deren Gebrauch völlig *immanent* ist, indem sie nur die Möglichkeit der Erfahrung

zu ihrem Thema haben) gänzlich unterscheiden" (KrV B 365).

Für die empirischen Bedingungen der Erscheinungswelt kann daher reine Vernunfterkenntnis nur „inadäquat" sein – und an der Dialektik dieses Missverhältnisses scheitern. Denn hier „beziehen sich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundsätze, so sehr sie auch *a priori* möglich sein mögen, dennoch auf empirische Anschauungen, d. i. auf *data* zur möglichen Erfahrung. Ohne dieses haben sie gar keine objective Gültigkeit, sondern sind ein bloßes Spiel, es sei der Einbildungskraft oder des Verstandes, respective mit ihren Vorstellungen" (KrV B 298).

3 Die Abwertung der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch

Der dialektische Umschlag des „reinen" in einen „leeren" Vernunftgebrauch unter Bedingungen der Erscheinungswelt führt bei Kant zu einer entschiedenen Abwertung der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch: „Es ist demüthigend für die menschliche Vernunft, daß sie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet und sogar noch einer Disciplin bedarf, um ihre Ausschweifungen zu bändigen und die Blendwerke, die ihr daherkommen, zu verhüten" (KrV B 823). In Hinsicht auf die Erscheinungswelt, d. h. im Bereich der vergegenständlichenden Erkenntnis, überlässt „die reine Vernunft" daher „alles dem Verstande, der sich zunächst auf die Gegenstände der Anschauung oder vielmehr deren Synthesis in der Einbildungskraft bezieht" (KrV B 382f.).

Diese kritische „Demütigung" der reinen Vernunft, die auf einen Bruch mit der traditionellen Metaphysik abzielt, wird von Kant am Ende in einer allgemeinen Nutzenabwägung zusammengefasst. In Ansehung der drei „unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft […] *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit*" (KrV B 7) ist nämlich „das bloß speculative Interesse der Vernunft nur sehr gering, und in Absicht auf dasselbe würde wohl schwerlich eine ermüdende, mit unaufhörlichen Hindernissen ringende Arbeit transscendentaler Nachforschung übernommen werden, weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen sein möchten, doch keinen Gebrauch machen kann, der *in concreto*, d. i. in der Naturforschung, seinen Nutzen bewiese" (KrV B 826). Mit anderen Worten: Die drei Vernunftideen „bleiben für die speculative Vernunft jederzeit transscendent und haben gar keinen immanenten, d. i. für Gegenstände der Erfahrung zulässigen, mithin für uns auf einige Art nützlichen Gebrauch" (KrV B 827).

Unter der Bedingung, dass die Vernunft letztlich stets auf die erfolgreiche Bestimmung empirischer Gegenstände abzielt, um so einen „immanenten, d. i. für Gegenstände der Erfahrung zulässigen, mithin für uns auf einige Art nützlichen Gebrauch" (KrV B 827) aufzuweisen, erweist sich die Idee, sie möge „rein" sein, als leer und nichtig, weil sie radikal nutzlos und zweckfrei ist.

4 Die Aufwertung der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch

Setzt das empirische Nutzenkalkül der reinen Vernunft Grenzen, so vermag allerdings auch diese jenem seine Grenze aufzuzeigen. Dies geschieht dort, wo gegenüber allen menschlichen Anstrengungen, die sich mehr oder weniger „nützlich" als Mittel auf vorgegebene Zwecke beziehen, das thematisch wird, was nie als Mittel zu einem gegebenen Zweck begriffen werden kann, weil es Selbstzweck ist: das moralisch Verpflichtende. Der → spekulativ-theoretische Gebrauch geht hier in den → praktischen Gebrauch der reinen Vernunft über. Denn wenn die „drei Cardinalsätze" der reinen Vernunft (Gott, Freiheit und Unsterblichkeit) uns in empirischer Hinsicht „gar nicht nöthig sind und uns gleichwohl durch unsere Vernunft dringend empfohlen werden: so wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das *Praktische* angehen müssen" (KrV B 827f.).

Als „Klugheit" und allgemeines Streben nach „*Glückseligkeit*" bezeichnet Kant alle empirischen Anstrengungen zur „Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke"; von ihnen sind aber Kant zufolge „reine praktische Gesetze" radikal zu unterscheiden, „deren Zweck durch die Vernunft völlig *a priori* gegeben ist, und die nicht empirisch bedingt" sind, „sondern schlechthin gebieten", so dass sie nur als „Producte der reinen Vernunft" möglich sind (KrV B 828). Der Mensch ist am Ende, so Kant, „doch nicht so ganz Thier, um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu sein und diese blos zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses als Sinnenwesens zu gebrauchen. Denn im Werthe über die bloße Thierheit erhebt ihn das gar nicht,

daß er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Thieren der Instinct verrichtet […], ohne ihn zu einem höheren Zwecke zu bestimmen" (5:61f.).

Unter den empirischen Bedingungen der Erscheinungswelt ist das Nutzenkalkül geeignet, die Idee einer reinen, alle empirischen Zwecke transzendierenden Vernunft zu desavouieren; Kants kritischer Übergang vom spekulativen zum praktischen Gebrauch der reinen Vernunft macht aber deutlich, dass die reine praktische Vernunft im Gegenzug jedem pragmatischen Nutzenkalkül eine Grenze setzt, indem sie ihm die autonome Selbstzweckhaftigkeit der moralischen Pflicht entgegensetzt. Denn aus „dem Angeführten erhellt: daß alle sittliche Begriffe völlig *a priori* in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben und […] daß in dieser Reinigkeit ihres Ursprungs eben ihre Würde liege" (4:411).

Kants Kritik der reinen Vernunft zielt also durch die polemische Kritik am spekulativ-theoretischen Vernunftgebrauch schließlich auf eine rettende Kritik der Metaphysik vermittels einer praktisch-moralischen Transformation ab. Nur aus dieser systematischen Scharnierstelle der gesamten Vernunftkritik „erklärt sich auch allererst das Räthsel der Kritik, wie man dem übersinnlichen *Gebrauche der Kategorien* in der Speculation objective *Realität absprechen* und ihnen doch in Ansehung der Objecte der reinen praktischen Vernunft *diese Realität zugestehen* könne; denn vorher muß dieses nothwendig *inconsequent* aussehen, so lange man einen solchen praktischen Gebrauch nur dem Namen nach kennt" (5:5).

5 Die kritische Metaphysik der reinen Vernunft in praktischer Absicht

Durch das „*Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen*" (5:119) begründet Kant eine kritische Metaphysik der reinen Vernunft in praktischer Absicht. Dabei kommt konsequenterweise der praktischen Leitidee, der → Freiheit, eine zentrale Bedeutung zu. Denn der „Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den *Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen Vernunft aus, und alle andere Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche als bloße Ideen in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objective Realität" (5:3f.).

Zusammenfassend kann Kant daher sagen: „Die ganze Zurüstung also der Vernunft in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann, ist in der That nur auf die drei gedachten Probleme" – nämlich die Vernunftideen – „gerichtet. Diese selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nämlich *was zu thun sei*, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist. Da dieses nun unser Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck betrifft, so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellt" (KrV B 828f.).

Weiterführende Literatur

Guyer, Paul: „The Unity of Reason: Pure Reason as Practical Reason in Kant's Early Conception of the Transcendental Dialectic", in: Monist 72, 1989, 139–167; wiederabgedruckt in: ders.: Kant on Freedom, Law and Happiness, Cambridge: Cambridge University Press 2000, 60–95.

Henrich, Dieter: „Systemform und Abschlussgedanke. Methode und Metaphysik als Problem in Kants Denken", in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 1, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 94–115.

Klimmek, Nikolai: Kants System der transzendentalen Ideen, Berlin u. a.: de Gruyter 2005.

Vaihinger, Hans: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 2 Bde, hg. von Raymund Schmidt, Stuttgart u. a.: Union deutsche Verlagsgesellschaft ^{2}1922.

Velkley, Richard: Freedom and the Ends of Reason: On the Moral Foundations of Kant's Critical Philosophy, Chicago: University of Chicago Press 1989.

Axel Hutter

Vernunft, spekulative

„Philosophische Erkenntniß" ist für Kant „speculative Erkenntniß der Vernunft". Der spekulative Vernunftgebrauch wird als „Erkenntniß des Allgemeinen *in abstracto*", d. h. „nach Begriffen und Regeln", abgegrenzt vom „gemeinen" Vernunft-

gebrauch, d. h. der „Erkenntnis des Allgemeinen *in concreto*“ oder „an dem Leitfaden der Bilder“ (9:27). Weitere wichtige Stellen: KrV B 662f.; 9:86f.

Verwandte Stichworte

Dialektik; Natur; Sein/Sollen; Theorie; Spekulation

Philosophische Funktion

Der sehr weite und noch nicht sehr spezifische Begriff der spekulativen Vernunft, demzufolge die Erkenntnisse der spekulativen Vernunft mit den philosophischen Erkenntnissen identisch sind, wird im Rahmen der transzendentalen Vernunftkritik schrittweise eingeschränkt und spezifiziert. Dabei sind vor allem zwei Unterscheidungen leitend: (1) die Unterscheidung der spekulativen Vernunft von genuin →praktischen Vernunfterkenntnissen und (2) die Unterscheidung der spekulativen Vernunfterkenntnisse von Erkenntnissen, die sich auf die Welt der →Erfahrung, d. h. auf die Natur beziehen.

(1) Spekulative Vernunft umfasst bei Kant des näheren alle Erkenntnisse, die ‚theoretisch‘ und nicht ‚praktisch‘ sind. Dabei ist für Kant eine „theoretische Erkenntniß“ diejenige, „wodurch ich erkenne, *was da ist*, die praktische aber, dadurch ich mir vorstelle, *was dasein soll*“ (KrV B 661). Die transzendentale Vernunftkritik unterscheidet demnach grundsätzlich zwischen einem ‚theoretischen‘ oder ‚spekulativen‘ und einem ‚praktischen‘ Vernunftgebrauch, indem eine ‚spekulative‘ *Seinserkenntnis* von einer ‚praktischen‘ Sollenserkenntnis abgehoben wird: Der spekulative Vernunftgebrauch (im Sinne der ‚Theorie‘) richtet sich stets auf das, was da ist, während der praktische Vernunftgebrauch sich demgegenüber auf das richtet, was möglicherweise nicht ist, aber sein soll.

(2) Abgesehen von der Abgrenzung zum praktischen Vernunftgebrauch verwendet Kant den Begriff des spekulativen Vernunftgebrauchs in einem noch engeren und spezifischeren Sinne. In diesem für Kants Transzendentalphilosophie letztlich grundlegenden Sinne ist die Vernunfterkenntnis nur dann „*speculativ*, wenn sie auf einen Gegenstand oder solche Begriffe von einem Gegenstande geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann“. Diese im eigentlichen Sinne „spekulative“ Erkenntnis wird von Kant aber vornehmlich „der *Naturerkenntniß* entgegengesetzt, welche auf keine andere Gegenstände oder Prädicate derselben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können“ (KrV B 662f.).

Die „theoretische“ Erkenntnis dessen, „*was da ist*“, muss daher Kant zufolge in sich differenziert werden, und zwar in die Verstandeserkenntnis dessen, was Gegenstand der Erfahrung sein kann (Natur), und in die im eigentlichen Sinne spekulative Vernunfterkenntnis dessen, was niemals Gegenstand der Erfahrung sein kann (→Idee). Deshalb unterscheidet Kant zuweilen einen „*natürlichen*“ von einem „*speculativen* Vernunftgebrauch“ im engeren Sinne (KrV B 663) und fasst beide im Begriff eines „theoretische[n]“ Gebrauchs der Vernunft zusammen (KrV B 661). In der Regel spricht Kant jedoch nicht von einem ‚theoretischen‘, sondern von einem ‚spekulativen‘ Vernunftgebrauch (im weiteren Sinne), der sich in den Erfahrungsgebrauch des Verstandes und den ‚spekulativen‘ Vernunftgebrauch (im engeren Sinne) gliedert. In diesem Sinne heißt es bei Kant, dass die Vernunft „in ihrem speculativen Gebrauche“ durch „das Feld der Erfahrungen“ führt, „und, weil daselbst für sie niemals völlige Befriedigung anzutreffen ist, von da zu speculativen Ideen“ (KrV B 832).

Diese „speculativen Ideen“ sind genau genommen Ideen der spekulativen Vernunft oder Ideen der Vernunft im spekulativen Gebrauch. Daher ist von spekulativer Vernunft vor allem dort die Rede, wo Kant die Notwendigkeit einer *Selbstkritik* der reinen Vernunft thematisiert. Denn ihr gilt vornehmlich der polemische, kritisch-destruktive Aspekt der *KrV*. Diese Selbstkritik ist nämlich „in Ansehung der Speculation wirklich nur negativ“ (KrV B 25). Sie zeigt, dass die Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch nicht „über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen“ kann (KrV B 730).

Angesichts dieses kritisch-destruktiven Aspekts der *KrV* ist es besonders wichtig, genau zu verstehen, inwiefern sich aus der transzendentalen Kritik des spekulativen Vernunftgebrauchs ein *immanenter* Übergang zum praktischen Vernunftgebrauch ergibt. Denn gerade weil die spekulativ-theoretische Erkenntnis systematisch nicht einheitlich, sondern in sich differenziert ist, bildet umgekehrt die Unterscheidung zwischen ‚spekulativem‘ und ‚praktischem‘ Vernunftgebrauch oder

zwischen ‚Sein' und ‚Sollen' keine einfache Unterscheidung im Sinne einer simplen Dichotomie, sondern eine in sich gegliederte Differenzierung, deren beide Pole sich wechselseitig aufeinander beziehen und so auf eine in sich gegliederte Einheit der Vernunft verweisen, deren Momente sie sind.

Wenn es nämlich „am Ende", wie Kant sagt, „nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß" (4:391), dann muss die transzendentale Unterscheidung von ‚spekulativem' und ‚praktischem' Vernunftgebrauch zwar den Ausgangspunkt einer konkreten Vergegenwärtigung des systematischen Gesamtzusammenhangs der Vernunftkritik bilden, doch nur, um „am Ende" auf die in sich vermittelte → Einheit der Vernunft zu reflektieren.

Daher zielt die *KrV* am Ende darauf ab, die negative Kritik der spekulativen Vernunft durch eine positive Kritik der praktischen Vernunft zu ergänzen und dergestalt das Geschäft der Vernunftkritik im Ganzen zu vollenden. Schließlich „muß es doch", so Kant, „irgendwo einen Quell von positiven Erkenntnissen geben, welche ins Gebiet der reinen Vernunft gehören, und die vielleicht nur durch Mißverstand zu Irrthümern Anlaß geben, in der That aber das Ziel der Beeiferung der Vernunft ausmachen. Denn welcher Ursache sollte sonst wohl die nicht zu dämpfende Begierde, durchaus über die Grenze der Erfahrung hinaus irgendwo festen Fuß zu fassen, zuzuschreiben sein? Sie ahndet Gegenstände, die ein großes Interesse für sie bei sich führen. Sie tritt den Weg der bloßen Speculation an, um sich ihnen zu nähern; aber diese fliehen vor ihr. Vermuthlich wird auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig ist, nämlich dem des *praktischen* Gebrauchs, besseres Glück für sie zu hoffen sein" (KrV B 823f.).

Weiterführende Literatur

Engstrom, Stephen: „Kant's Distinction Between Theoretical and Practical Knowledge", in: The Harvard Review of Philosophy 10, 2002, 49–63.

Kleingeld, Pauline: „Kant on the Unity of Theoretical and Practical Reason", in: Review of Metaphysics 52, 1998, 311–339.

Prauss, Gerold: „Kants Problem der Einheit theoretischer und praktischer Vernunft", in: Kant-Studien 72, 1981, 286–303.

Axel Hutter

Vernunftbegriff

Die Begriffe der → reinen Vernunft bezeichnet Kant als transzendentale Ideen (vgl. KrV B 368; KrV A 321 / B 378). Aus dieser Charakterisierung folgt für Kant, dass der reine Vernunftbegriff ein → Begriff ist, „dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann" (KrV A 326 / B 383). Ein solcher Begriff ist aber Kant zufolge ohne epistemisch relevante Referentialität (→ Idee; → Idee, transzendentale). Weitere wichtige Stellen: KrV A 310f. / B 366ff.; KrV A 321 / B 378; KrV A 326 / B 382f.; KrV A 681 / B 709; 9:92.

Verwandte Stichworte

Idee; System; Vernunfteinheit

Philosophische Funktion

Die reinen Vernunftbegriffe sind Begriffe, in denen die absolute → Totalität in der Synthesis der Bedingungen gedacht wird, die die Vernunft mit Bezug auf die Mannigfaltigkeit der → empirischen Erkenntnisse realisiert, indem sie die → synthetische Einheit, welche in der → Kategorie gedacht wird, bis zum „Schlechthin-Unbedigten" ausdehne (KrV A 326 / B 382f.; → Idee, transzendentale). Diese Totalität kann als Objekt des Vernunftbegriffs nur gedacht und nicht erkannt werden. Kant meint sogar, man verkenne den wahren epistemischen Status des Vernunftbegriffs, wenn man ihn „für die Behauptung, oder auch nur die Voraussetzung einer wirklichen Sache hält" (KrV A 681 / B 709; → Idee).

Jindřich Karásek

Vernunfteinheit

Vernunfteinheit definiert Kant als diejenige bis zum → Unbedingten erweiterte synthetische Einheit der Erfahrung, die in den → Kategorien gedacht wird (vgl. KrV A 326 / B 383). Weitere wichtige Stellen: KrV A 326 / B 383; KrV A 644 / B 672.

Verwandte Stichworte

Einheit, distributive/kollektive; Idee, transzendentale; Verstandeseinheit; Vernunft, Einheit der

Philosophische Funktion

Die Vernunfteinheit stellt denjenigen Gesamtzusammenhang der Erfahrung dar, der durch die

schematisierte und damit auf die jeweils gegebenen Erscheinungen beschränkte → Kategorie nicht erreichbar ist. Dieser Zusammenhang kann aber nur gedacht und nie erkannt werden (→ Idee, transzendentale). Wenn die in der Vernunfteinheit gedachte Erweiterung der → Synthesis bis zum Unbedingten nicht stattfindet und die Anwendung der Kategorie auf jeweils gegebene Erscheinungen durch ihr sinnliches Schema eingeschränkt bleibt, so kann der Gesamtzusammenhang der Erfahrung nicht erreicht werden. Diese Art der Einheit heißt dann „*Verstandeseinheit*" (KrV A 326 / B 383). Deshalb spricht Kant an dieser Stelle genauer von der „*Vernunfteinheit* der Erscheinungen" (KrV A 326 / B 383), denn die in der jeweiligen Kategorie a priori gedachte synthetische Einheit ist immer Einheit des gegebenen → Mannigfaltigen der Erscheinungen, also der Erfahrung. Diese Eigenschaft, Einheit der Erfahrung zu sein, wird durch die Erweiterung der Verstandeseinheit zur Vernunfteinheit nicht aufgehoben. Kant bezeichnet die Vernunfteinheit auch als eine kollektive Einheit, und zwar wiederum im Unterschied zu der Verstandeseinheit, die eine distributive Einheit heißt (vgl. KrV A 644 / B 672).

Jindřich Karásek

Vernünfteln

Es vernünftelt (oder räsoniert), wer grundsätzliche Überlegungen über die Möglichkeit einer Sache und die sich daraus ergebenden Folgerungen anstellt, die entweder auf einem vorläufigen und ungeübten oder einem nur scheinbar vernünftigen oder einem unzulässigen, in jedem Fall unvollkommenen Gebrauch der eigenen Vernunft beruhen. Wichtige Stelle: 7:200.

Verwandte Stichworte

Conceptus ratiocinans/ratiocinatus; Dialektik; Klügeln

Philosophische Funktion

Kant verwendet den Begriff meist kritisch und in einem pejorativen Sinn. In der *Anthropologie* wird das Vernünfteln bestimmt als „ein den Endzweck vorbeigehender Gebrauch der Vernunft, theils aus Unvermögen, theils aus Verfehlung des Gesichtspunkts" (7:200). Man macht einen unvollkommenen Gebrauch von seiner Vernunft und vernünftelt, wenn man zur Begründung oder Widerlegung von einzelnen Behauptungen allgemeine Grundsätze zu Grunde legt, die falsch sind und sich nicht auf ein Ganzes der Erkenntnis einer bestimmten Art bzw. die ganze Bestimmung des Menschen beziehen. Das Vernünfteln über die Möglichkeit von Gespenstern z. B. ist ein „Spiel mit bloßen Versuchen im Gebrauche der Vernunft ohne ein Gesetz derselben", wenn man sich nicht an das Verbot der Vernunft hält, „*abergläubisch*, d. i. ohne eine Princip der Erklärung des Phänomens nach Erfahrungsgesetzen, die Möglichkeit derselben anzunehmen" (7:228). In der transzendentalen Dialektik der *KrV* zeigt Kant, dass der Verstand durch „leere Vernünfteleien" in Gefahr gerät, „von den bloßen formalen Principien des reinen Verstandes einen materialen Gebrauch zu machen, und über Gegenstände ohne Unterschied zu urtheilen, die uns doch nicht gegeben sind" (KrV A 63 / B 88).

Eine besondere normative Komponente besitzt der Begriff, wenn er im politisch-sozialen Zusammenhang gebraucht wird. In der *Anthropologie* schreibt Kant: „*Subalterne* müssen nicht vernünfteln (räsonniren), weil ihnen das Princip, wornach gehandelt werden soll, oft verhehlt werden muß, wenigstens unbekannt bleiben darf" (7:200). Dass der Untertan nicht über die Gründe eines Befehls oder eines Gesetzes öffentlich nachdenken soll, weil er das Ganze nicht einsehen und daher der Gebrauch seiner Vernunft die im konkreten Fall vom Vorgesetzten oder Gesetzgeber verfolgten Zwecke nicht überschauen kann, scheint auf ein partielles Verbot des Gebrauchs der Vernunft hinauszulaufen. Allerdings hat Kant diese ihm gelegentlich unterstellte Auffassung, nach der der Bürger über Religion, Politik und Gesetzgebung nicht „vernünfteln" soll, weil er seine Vernunft nicht richtig zu gebrauchen weiß, so nicht vertreten. In einer Anthropologie-Vorlesung heißt es dazu: „Das Publikum soll nicht über die Gesetze raisonniren, in der Religion soll es auch nicht raisonniren, sondern blos lernen; aber der, der raisonniren soll, raisonnirt unglücklicher Weise selbst nicht, und da Andere es nicht sollen, so weiß ich selbst nicht, ob der blinde Zufall uns Aufklärung über Religion, Politik und Gesetzgebung verschaffen soll. Daher muß man raisonniren, und jedermann ist dazu verbunden; denn wenn Einer auch falsch vernünftelt (raisonnirt), so scha-

det dies doch der obern Gewalt im Staate nichts“ (25:1042).

Peter König

Vernunfterkenntnis

Im Allgemeinen teilt sich die Vernunfterkenntnis in Philosophie und Mathematik: „Alle Vernunfterkenntniß ist nun entweder die aus Begriffen, oder aus der Construction der Begriffe; die erstere heißt philosophisch, die zweite mathematisch“ (KrV A 837 / B 865; vgl. KrV A 713 / B 741; 4:469; 16:200). Dieser „wesentliche“ Unterschied ist nicht in dem jeweiligen Gegenstand dieser Wissenschaften, sondern in der „Art, ihn durch die Vernunft zu behandeln“ (KrV A 714 / B 742f.; vgl. 9:23) begründet. Insofern ist dieser Unterschied kein inhaltlicher, sondern ein methodologischer Unterschied. Weitere wichtige Stellen: KrV B XIV; 5:171; 6:403; 16:85; 18:285; 20:195; 20:317.

Verwandte Stichworte

Philosophie; Mathematik; Metaphysik; Vernunft

Philosophische Funktion

In der Vorrede zu *GMS* erläutert Kant den ganzen Umfang der Philosophie als Vernunfterkenntnis. Diese ist „entweder *material* und betrachtet irgendein Object; oder *formal* und beschäftigt sich bloß mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst“ (4:387). Im letzteren Fall heißt sie Logik und ist eine reine Vernunftwissenschaft, da in ihr nichts Empirisches vorkommt. Die *materiale* Philosophie ist der Verschiedenheit ihrer Gegenstände (Natur und Freiheit) gemäß in Physik und Ethik eingeteilt. In diesen beiden philosophischen Wissenschaften gibt es einen empirischen sowie einen rationalen Teil, welcher Metaphysik heißt: „Auf solche Weise entspringt die Idee einer zwiefachen Metaphysik, einer *Metaphysik der Natur* und einer *Metaphysik der Sitten*“ (4:388; vgl. KrV A 840f. / B 868f.; 5:171; 20:195).

Claude Piché

Vernunftform

Der Ausdruck ‚Vernunftform‘ hat eine zweifache Bedeutung. In der theoretischen Philosophie bezeichnet der Ausdruck die zweckmäßige Ordnung der Erfahrung (vgl. 4:359); für die praktische Philosophie ist die Vernunftform im moralischen Gesetz enthalten (vgl. 4:461). In der Logik findet die Vernunftform in der Struktur des Syllogismus ihren Ausdruck. Weitere wichtige Stellen: 9:16; 16:95; 17:368; 17:436; 19:133.

Verwandte Stichworte

Syllogismus; Zweckmäßigkeit; Gesetz, moralisches

Philosophische Funktion

Für die theoretische Philosophie besteht die Vernunftform in der zweckmäßigen Anordnung der Welt, wobei die Ursache dieser Weltordnung einem intelligenten Schöpfer zugesprochen wird: „[H]ier wird nur die *Ursache* der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchsten Wesen, so fern es den Grund dieser Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beigelegt, aber nur nach der Analogie“ (4:359). *GMS* legt die Vernunftform ins → Sittengesetz, nämlich in das „*Princip der Allgemeingültigkeit aller* […] *Maximen als Gesetze* (welches freilich die Form einer reinen praktischen Vernunft sein würde)“ (4:461). Beim logischen Schein wird die Vernunftform nur nachgeahmt, wodurch es zu einem fehlerhaften Schluss kommt: „Der logische Schein, der in der bloßen Nachahmung der Vernunftform besteht, (der Schein der Trugschlüsse) entspringt lediglich aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel“ (KrV A 296 / B 353). Hier besteht die bloße Nachahmung der Vernunftform darin, dass die logische Regel nur scheinbar, aber nicht in Wahrheit eingehalten wird. Diese nachgeahmte Vernunftform ist der Syllogismus, auch Vernunftschluss genannt. In der *Logik* wird er definiert als „Erkenntniß der Nothwendigkeit eines Satzes durch die Subsumtion seiner Bedingung unter eine gegebene allgemeine Regel“ (9:120; vgl. KrV A 300 / B 357; KrV A 303 / B 359f.). Aufgrund der Kategorien der Relation unterscheidet Kant drei Arten von Vernunftschlüssen: den kategorischen, den hypothetischen und den disjunktiven → Vernunftschluss (vgl. KrV A 304 / B 361; 9:121).

Claude Piché

Vernunftgebrauch

Die *KrV* setzt sich u. a. zum Ziel, die Vernunft in allen Formen ihres Gebrauchs zu untersuchen und deren Rechtmäßigkeit zu überprüfen. Die zwei Hauptformen des Vernunftgebrauchs sind

der intuitive (mathematisch) und der diskursive (philosophisch) (vgl. KrV A 713 / B 741; KrV A 722 / B 750). In der Philosophie unterscheidet Kant, neben dem logischen Gebrauch (vgl. KrV A 303 / B 359), eine Reihe von Funktionen, die die Vernunft erfüllen kann und die in der *KrV* erläutert werden. Der Vernunftgebrauch kann demnach ein konstitutiver, regulativer (vgl. KrV A 644 / B 672), apodiktischer, hypothetischer (vgl. KrV A 646f. / B 674f.), systematischer (vgl. KrV A 683 / B 711), polemischer (vgl. KrV A 738 / B 766), dogmatischer (vgl. KrV A 712 / B 740), skeptischer (vgl. KrV A 756 / B 784), empirischer (vgl. KrV A 685 / B 713), transzendentaler (vgl. KrV A 333 / B 390), transzendenter (vgl. KrV A 327 / B 383f.), hyperphysischer (vgl. KrV A 63 / B 88), natürlicher (vgl. KrV A 635 / B 663), praktischer (vgl. KrV A 797 / B 825), a priori gesetzgebender (vgl. KrV B 430) oder moralischer (KrV A 807 / B 835) sein. Weitere wichtige Stellen: 4:278; 4:346; 4:350; 4:463; 5:7; 5:31; 5:469; 5:485; 9:27.

Verwandte Stichworte

Vernunft; Idee, transzendentale; Idee, regulative; Idee, praktische; Verstand

Philosophische Funktion

Kant kennt einen „doppelten Vernunftgebrauch" (KrV A 723 / B 751), einen intuitiven und einen diskursiven. Der erste ist charakteristisch für die →Mathematik, der zweite für die Philosophie. In der Mathematik enthält der Begriff a priori „schon eine reine Anschauung in sich, und alsdann kann er construirt werden" (KrV A 719 / B 747). Darum erklärt Kant die Mathematik als eine Vernunfterkenntnis „aus der *Construction* der Begriffe" (KrV A 713 / B 741). In der →Philosophie dagegen enthält der Begriff a priori keine reine Anschauung, sondern „nichts als die Synthesis möglicher Anschauungen, die a priori nicht gegeben sind" (KrV A 719 / B 747). Als Vernunfterkenntnis „aus lauter Begriffen" (KrV A 719 / B 747) ist daher die philosophische Erkenntnis diskursiv.

In der Philosophie gibt es formale und materiale Vernunfterkenntnis. Die formale Vernunfterkenntnis beruht auf dem bloß logischen Gebrauch der Vernunft bzw. der Logik (vgl. 4:387). Die materiale Vernunfterkenntnis beschäftigt sich mit Gegenständen, die nicht innerhalb der Erfahrung gegeben werden können und die durch Vernunftbegriffe im eigentlichen Sinne, die Ideen, bestimmt werden.

Der Vernunftgebrauch anhand der transzendentalen Ideen ist *KrV* zufolge nicht *konstitutiv*, weil deren Gegenstände nicht gegeben sind (vgl. KrV A 644 / B 672). Diese Vernunftbegriffe haben einen bloß regulativen Gebrauch. Statt sich auf einen wirklichen Gegenstand außerhalb des Bereichs der Erfahrung zu beziehen, befördern sie nur die „Einheit der Verstandeserkenntniß" (KrV A 645 / B 673) innerhalb der Erfahrung. Beim Gebrauch der Vernunft als Mittel zum Zwecke der systematischen Einheit der empirischen Erkenntnis unterscheidet Kant zwischen einem apodiktischen und einem hypothetischen Gebrauch: „Wenn die Vernunft ein Vermögen ist, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, so ist entweder das Allgemeine schon *an sich gewiß*", oder es wird „nur *problematisch* angenommen" (KrV A 646 / B 674). Der apodiktische Vernunftgebrauch soll das Besondere unter das gegebene Allgemeine subsumieren, der hypothetische Gebrauch das gegebene Besondere aufgrund der „problematisch angenommen" (KrV A 646 / B 674) Idee beurteilen.

Von der hypothetischen Funktion der transzendentalen Idee als Mittel zum Zweck des regulativen bzw. „systematischen Vernunftgebrauch[es]" (KrV A 683 / B 711) ist die Aufstellung von transzendentalen Hypothesen durch die Vernunft im Hinblick auf ihren polemischen Gebrauch zu unterscheiden. Ihr polemischer Gebrauch führt nicht zu einer positiven Wahrheit, sondern soll die dogmatischen Behauptungen des Gegners damit abwehren, dass mit gleichfalls unbeweisbaren Gegenbehauptungen deren Grundlosigkeit deutlich gemacht wird. Es geht um „die bloße Vereitelung der Scheineinsichten des Gegners, welche unserem behaupteten Satze Abbruch thun sollen" (KrV A 776 / B 804). Weil solche Hypothesen in rein polemischer Absicht in Wahrheit „synthetische Sätze aus reiner Vernunft" (KrV A 776 / B 804) sind, muss man mit der nötigen Vorsicht vorgehen und nicht einen dogmatischen Gebrauch davon machen: Um Anspruch auf Wahrheit erheben zu können, muss ein synthetischer Satz auf eine Anschauung bezogen werden, was bei einer transzendentalen Hypothese nicht der Fall ist.

In ihrem dogmatischen Verfahren glaubt sich

die Vernunft berechtigt, ihre Einsichten aufgrund von „Dogmata“ (KrV A 736f. / B 764f.) zu erweitern, d. h. vermittels „direct synthetisch[er] Sätze aus Begriffen“. Aber die Kritik als Gegenmittel zu allen Arten von Dogmatismus soll zeigen, dass „die ganze reine Vernunft in ihrem bloß speculativen Gebrauche nicht ein einziges direct synthetisches Urtheil aus Begriffen [enthält]“ (KrV A 736 / B 765.). Wenn nun die Kritik den Erkenntnisanspruch des dogmatischen Metaphysikers zurückweist, macht sie dies nicht aufgrund eines skeptischen Gebrauchs der reinen Vernunft. Denn für Kant gibt es eigentlich „keinen zulässigen sceptischen Gebrauch“ der Vernunft. Das bloße „Geständniß seiner Unwissenheit“ (KrV A 756f. / B 784f.) reicht also zur Beendigung der Streitigkeiten der Dogmatiker nicht aus. Dazu ist vielmehr eine Kritik der Erkenntnisvermögen erforderlich, auf denen der dogmatische Gebrauch reiner Vernunftsätze beruht.

Die *KrV* verbietet den transzendentalen Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe und der reinen Verstandesbegriffe (vgl. KrV A 515 / B 543). Sie gestattet aber einen *empirischen* Gebrauch jener Begriffe (vgl. KrV A 685 / B 713), während der transzendentale Gebrauch zu dialektischer Scheinwahrheit führt: „Wo […] weder empirische noch reine Anschauung die Vernunft in einem sichtbaren Geleise halten, nämlich in ihrem transscendentalen Gebrauche nach bloßen Begriffen, da bedarf sie […] einer Disciplin, die ihren Hang zur Erweiterung über die engen Grenzen möglicher Erfahrung bändige“ (KrV A 711 / B 739). In einem nahe verwandten Sinn spricht Kant auch von dem *transzendenten* Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe: „[…] die transscendentalen Ideen [werden] allem Vermuthen nach ihren guten und folglich *immanenten* Gebrauch haben, obgleich, wenn ihre Bedeutung verkannt und sie für Begriffe von wirklichen Dingen genommen werden, sie transscendent in der Anwendung und eben darum trüglich sein können“ (KrV A 643 / B 671). Der *transzendente* Gebrauch wird zugleich *hyperphysisch*, wenn sich die Vernunft auf die unbekannten Gegenstände der Ideen bezieht, um zum Beispiel die zweckmäßige Einheit der Natur zu erklären (vgl. KrV A 699f. / B 727f.; 4:359). Diese Berufung auf übersinnliche Gegenstände für die Erklärung der Erscheinungen in der Natur bedeutet, daß die Vernunft auf ihren legitimen *natürlichen* Gebrauch Verzicht leistet, nämlich auf die Anwendung der allgemeinen →Naturgesetze (vgl. KrV A 635 / B 663). Das Hauptstück der *KrV* unter dem Titel „Die Disciplin der reinen Vernunft“ (KrV B 466f.) zieht die negative Bilanz der transzendentalen Elementarlehre, indem es den spekulativen Gebrauch der Vernunft unmöglich macht.

Die transzendentalen Ideen der spekulativen Vernunft gelten ausschließlich als „*regulative*[ ] Principien der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntniß“ (KrV 671 / B 699). Der *Disciplin der reinen Vernunft* folgt in der *Transzendentalen Methodenlehre* der *KrV* ein Kanon des positiven Gebrauchs der Vernunft. Denn, „wenn es überall einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft giebt, in welchem Fall es auch einen *Kanon* derselben geben muß, so wird dieser nicht den speculativen, sondern den *praktischen Vernunftgebrauch* betreffen“ (KrV A 796f. / B 824f.).

Im Kapitel *Der Kanon der reinen Vernunft* (KrV B 823ff.) werden dem *praktischen* Gebrauch der Vernunft zwei Funktionen zugeschrieben. 1. Man kann von der Vernunft verlangen, dass sie die angemessenen Mittel zur Erreichung eines gegebenen Zwecks aussuche. Wenn dieser Zweck z. B. in der Glückseligkeit besteht, dann stellt die praktische Vernunft „pragmatische Gesetze des freien Verhaltens“ auf (KrV A 800 / B 828), welche nur empirisch sein können. Es gibt aber 2. einen praktischen Gebrauch der reinen Vernunft, wobei dieselbe „moralische Gesetze“ enthält, die „nicht empirisch bedingt [sind], sondern schlechthin gebieten“ (KrV A 800 / B 828). Dies gibt Anlass zum spezifisch moralischen Vernunftgebrauch (vgl. KrV A 807 / B 835). Insofern das →Sittengesetz ein Produkt der Vernunft selbst ist, wird Kant z. B. in der *KpV* schreiben können, dass die Vernunft „für sich allein praktisch ist“ (5:31) und in der *KU*, dass sie „*a priori gesetzgebend* für die Freiheit“ ist (5:195, Hervorhebung C. P.; vgl. KrV B 430). Dies ist als ein *a priori gesetzgebender* Gebrauch der praktischen Vernunft zu bezeichnen (vgl. KrV B 430). Aufgrund des Sittengesetzes kann die Vernunft die zweite der drei im Kanon gestellten Fragen beantworten, die „alles Interesse“ der Vernunft im Allgemeinen definieren: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? und 3. Was darf ich hoffen? Die zweite Frage ist nach Kant „praktisch“, oder genauer gesagt „moralisch“, (KrV A 805 / B 833)

und ihre Antwort besteht in der erforderten Übereinstimmung der Maxime der Handlung mit dem Sittengesetz. Nun spielt die reine praktische Vernunft eine Rolle auch in der Beantwortung der dritten Frage, die das → höchste Gut betrifft, nämlich die gehoffte proportionierte Zusammenstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit. Es ist in der Tat die praktische Vernunft, die die Annahme – zwar bloß in praktischer Hinsicht – der zwei Erkenntnisse rechtfertigt, welche die notwendigen Voraussetzungen für die Erreichung des höchsten abgeleiteten Guts (vgl. KrV A 811 / B 839) ausmachen, nämlich das Dasein Gottes und ein künftiges Leben. „Und so hat am Ende doch immer nur reine Vernunft, aber nur in ihrem *praktischen* Gebrauche das Verdienst, ein Erkenntniß, das die bloße Speculation nur wähnen, aber nicht geltend machen kann, an unser höchstes Interesse zu knüpfen und dadurch zwar nicht zu einem demonstrirten Dogma, aber doch zu einer schlechterdings nothwendigen Voraussetzung bei ihren wesentlichen Zwecken zu machen“ (KrV A 818 / B 846, Hervorhebung C. P.).

Weiterführende Literatur

Gerhardt, Volker: „Die Disziplin der reinen Vernunft, 2. bis 4. Abschnitt (A 738 / B 766–A 794 / B 822)“, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 571–595.

Heimsoeth, Heinz: Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 3. Teil: Das Ideal der reinen Vernunft, Berlin u. a.: de Gruyter 1968; 4. Teil: Die Methodenlehre, Berlin u. a.: de Gruyter 1971.

O’Neill, Onora: „Vindicating Reason“, in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant, Cambridge: Cambridge University Press 1992, 280–308.

Rohs, Peter: „Die Disziplin der reinen Vernunft. 1. Abschnitt (A 707 / B 735–A 738 / B 766)“, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 547–569.

Claude Piché

Vernunftgesetz

Vernunftprinzipien (auch „Grundsätze der Vernunft“) sind a priori geltende, von der Vernunft aufgestellte Prinzipien des vollkommenen (zweckmäßigsten) Gebrauchs unserer Vermögen. Vernunftprinzipien umfassen neben verschiedenen „Maximen“ der Vernunft auch „Vernunftgesetze“. Wichtige Stelle: KrV A 666 / B 694.

Verwandte Stichworte

Architektonik; Grundsatz; Pflicht; Prinzip; Gesetz, moralisches

Philosophische Funktion

Kant nimmt an, dass die Vernunft eine Quelle von obersten Regeln (Prinzipien, Grundsätzen) für den vollkommenen und zweckmäßigsten Gebrauch unseres Erkenntnis- bzw. Begehrungsvermögens ist. In ihnen kommt der architektonische, auf die Einheit eines Systems gerichtete Charakter der Vernunft, ihre „eigenthümliche Bestimmung“ (4:350), zum Ausdruck. Kant nennt solche Regeln nach ihrem Ursprung Vernunftprinzipien, auch *dictamina rationis* (vgl. z. B. 6:249). Sie werden den Erfahrungsprinzipien der theoretischen Erkenntnis bzw. der praktischen Willensbestimmung entgegengesetzt und gelten a priori. Im Hinblick auf das Erkenntnisvermögen bezeichnet Kant solche Prinzipien insbesondere als „*Maximen* der Vernunft“, um deutlich zu machen, dass es „subjective Grundsätze“ sind, „die nicht von der Beschaffenheit des Objects, sondern dem Interesse der Vernunft in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkenntniß dieses Objects hergenommen“ werden (KrV A 666 / B 694). Sie dienen dazu, „unsern Verstandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollständigkeit und synthetischen Einheit zu bringen“, und gelten „so fern blos von der Erfahrung, aber im ganzen derselben“ (4:349). Mit den „Principien der *Homogenität*, der *Specification* und der *Continuität* der Formen“ macht die Vernunft dem Verstande „es zur Aufgabe“, zum Mannigfaltigen das Gleichartige unter höheren Gattungen, zum Gleichartigen die Verschiedenheit unter niederen Arten und im Aufsteigen zu höheren Gattungen und im Absteigen zu niederen Arten den „systematischen Zusammenhang“ in Form eines kontinuierlichen Übergangs „von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachsthum der Verschiedenheit“ zu suchen (KrV A 657f. / B 685f.)

Den Ausdruck ‚Vernunftgesetz‘ verwendet Kant bevorzugt im Hinblick auf das reine prak-

tische (d. i. moralische) Gesetz, weil es sich bei ihm um ein allgemeines, für jeden Willen sowohl objektiv notwendiges wie subjektiv zwingendes Prinzip der Willensbestimmung handelt. Als Vernunftgesetze bezeichnet Kant darüber hinaus alle Rechtssätze, sofern sie a priori gültig sind und den statutarischen Gesetzen zu Grunde gelegt werden müssen (vgl. 6:249).

Peter König

Vernunftglaube

Vernunftglaube ist ein unerschütterliches Fürwahrhalten metaphysischer, theoretisch nicht erkennbarer Sachverhalte, die die einzig erkennbaren zureichenden Bedingungen für die Realisierbarkeit des höchsten (abgeleiteten) → Guts darstellen, „nämlich daß ein Gott und eine künftige Welt sei" (KrV A 828 / B 856). Der Vernunftglaube gründet sich daher „auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen" (KrV A 829 / B 857): „[D]er Grund einer Maxime des Fürwahrhaltens in moralischer Absicht [ist] ein *reiner praktischer Vernunftglaube*" (5:146). Weitere wichtige Stellen: KrV A 811 / B 839; KrV A 820–831 / B 848–859; 5:126; 5:144–146; 6:5; 6:153; 6:154 Anm.; 6:165.

Verwandte Stichworte

Glaube; Gut, höchstes; Offenbarungsglaube; Religion

Philosophische Funktion

1 Logische und moralische Gewissheit

Vernunftglaube ist eine Form des → Glaubens, und Glauben ist neben Meinen und Wissen eine Form des → Fürwahrhaltens (von Sätzen) (vgl. KrV A 820–831 / B 848–859). Meinen, Glauben und Wissen sind zu verstehen als Stufen des Überzeugtseins von etwas mit dem Meinen als unterster und dem Wissen als oberster Stufe: „*Meinen* ist ein mit Bewußtsein *sowohl* subjectiv, als objectiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das letztere nur subjectiv zureichend und wird zugleich für objectiv unzureichend gehalten, so heißt es *Glauben*. Endlich heißt das sowohl subjectiv als objectiv zureichende Fürwahrhalten das *Wissen*. Die subjective Zulänglichkeit heißt *Überzeugung* (für mich selbst), die objective *Gewißheit* (für jedermann)" (KrV A 822 / B 850). Von einem reinen Vernunftglauben ist bei Kant dann die Rede, wenn das Fürwahrhalten (als theoretischer Akt) reiner praktischer Vernunft entspringt. Ein derart fundiertes Glauben ist bei gegebener moralischer Gesinnung mit unerschütterlicher subjektiver Gewissheit verbunden. Kant unterscheidet daher nach der für Gewissheit hauptverantwortlichen Instanz des Verstandes oder des Willens zwischen „logische[r]" und „*moralische[r]* Gewißheit" (KrV A 829 / B 857).

2 Vernunftglaube und das Interesse der reinen praktischen Vernunft

Die reine praktische Vernunft fordert das uneingeschränkte Bemühen um moralische Vollkommenheit. Unparteiliche Vernunft erwartet und verlangt nach Gesichtspunkten der Gerechtigkeit, dass der, der des → Glückes bedürftig und würdig ist, entsprechend seiner moralischen Vollkommenheit des Glückes teilhaftig wird. Durch moralische Gesinnung und moralisches Handeln allein kann der bedürftige, verletzbare, von Natur- und Mitmenschen abhängige Mensch nicht glücklich werden. Die moralischen Gesetze und die Gesetze der Natur sind „ungleichartig" und sichern im Rahmen menschlicher Lebens- und Erfahrungswirklichkeit keine Entsprechung von Moralität und Glück. Gleichwohl müssen wir uns im Sinne der Selbsterhaltung der Vernunft als Mitglieder einer moralischen und gerechten Welt verstehen, in der diese Entsprechung gegeben ist: „Da wir uns nun nothwendiger Weise durch die Vernunft, als zu einer solchen Welt gehörig, vorstellen müssen, obgleich die Sinne uns nichts als eine Welt von Erscheinungen darstellen, so werden wir jene als eine Folge unseres Verhaltens in der Sinnenwelt, da uns diese eine solche Verknüpfung nicht darbietet, als eine für uns künftige Welt annehmen müssen. Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Principien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen" (KrV A 811 / B 839).

Dieser Glaube an Gott und ein künftiges Leben ist ein reiner Vernunftglaube, „weil blos reine Vernunft (sowohl ihrem theoretischen als praktischen Gebrauche nach) die Quelle ist, daraus er entspringt" (5:126). Er ist ein Akt der theoretischen Vernunft, die damit einem Bedürfnis der Vernunft in praktischer Absicht entspricht, uns die Realisierbarkeit eines durchs moralische Ge-

setz vorgegebenen Ziels all' unseren Bemühens in der Welt verständlich zu machen (vgl. 5:126). Er stellt kein Gebot dar („Ein Glaube […], der geboten wird, ist ein Unding", 5:144). Vielmehr wird theoretische Vernunft durch ein freies (moralisches) → Interesse zum Fürwahrhalten, zur Wahl einer spekulativen Möglichkeit bewogen, die allein den (allgemeinen) subjektiven Bedingungen unserer Vernunft entspricht, weil sie und nur sie unserer moralischen Praxis dienlich ist (5:145f.).

Der Vernunftglaube kann uns nicht zur Annahme einer moralischen Gesinnung motivieren. Eine solche Gesinnung wäre nicht moralisch. Der Vernunftglaube ist vielmehr „auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen [ge]gründet" (KrV A 829 / B 857). Er ist bei Gegebenheit dieser Voraussetzung subjektiv „schlechthin und für jedermann zureichend" und „ein nothwendiger Glaube" (KrV A 824 / B 852), da ich einerseits „ganz gewiß [weiß], daß niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetze führen", da andererseits im Falle des Wankens und Einstürzens des Glaubens an ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben „dadurch meine sittliche Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein" (KrV A 828 / B 856). Ohne die im Vernunftglauben gegebene Hoffnung auf das höchste Gut wären „die herrliche Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung" (KrV A 813 / B 841). Die auf dem Vernunftglauben basierende (natürliche) Religion (d. h. die Erkenntnis meiner Pflichten als göttlicher Gebote) hat die unverzichtbare subjektive Funktion, „der Moral durch die aus dieser selbst erzeugte Idee von Gott auf den menschlichen Willen zur Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluß zu geben" (7:36). Die Perspektive des Vernunftglaubens wirkt nicht „positiv" motivierend beim Entschluss zum Vollzug tugendhafter Handlungen; sie wirkt „negativ" motivierend in dem Sinne, dass sie ein Motivationshindernis beseitigt, nämlich die Furcht des endlichen vernünftigen Weltwesens vor definitivem Glücksverlust. Das Fehlen der Perspektive der Realisierbarkeit des vernünftigen Endziels wäre in diesem Sinne „ein Hinderniß der moralischen Entschließung" (6:5).

3 Vernunftglaube und natürliche Religion

Kant sieht den Vernunftglauben in einer analytischen Beziehung zur (natürlichen) Religion. Diese ist „(subjectiv betrachtet) das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote" (6:153). „Erkenntniß" meint hier Verständnis und Anerkennung. Unsere Pflichten als Gebote Gottes aufzufassen, drückt ein „freies *assertorisches* Glauben" aus (6:154 Anm.), d. h. eine Zuversicht, dass unser praktisches Bemühen um das → höchste Gut letztlich nicht vergeblich sein wird, sondern in der Macht eines weisen, guten und gerechten Gottes seine definitive Erfolgsgewähr besitzt. Kants Verständnis von (natürlicher) Religion, die nichts weiter als „die religiöse Gesinnung bei allen unsern pflichtmäßigen Handlungen" (6:154 Anm.) ist, verwahrt sich gegen die irrige Vorstellung, „als sei Religion […] ein Inbegriff *besonderer*, auf Gott unmittelbar bezogener Pflichten" (6:154 Anm.). Was der Vernunftglaube von uns zu tun verlangt, ist nur die Erfüllung der „ethisch-bürgerlichen Menschenpflichten (von Menschen gegen Menschen)" (6:154 Anm.).

4 Vernunftglaube und Offenbarungsglaube

Dem reinen Vernunftglauben kontrastiert der Offenbarungsglaube, der sich auf eine besondere historische Selbstmitteilung Gottes an die Menschen beruft, die über bestimmte, durch Wunder beglaubigte „heilige" Personen und Schriften erfolgt, die Gründung einer (sichtbaren) → Kirche nach sich zieht, der autorisierten Bewahrer und Ausleger der Offenbarungslehre bedarf, und, im Sinne eines statutarischen Kirchenglaubens, das Annehmen und Bekennen bestimmter Dogmen und die praktische Befolgung bestimmter Kult- und Ritualgesetze verlangt (vgl. 6:156; 6:163 u. ö.). Es ist aufgrund der menschlichen Natur kaum zu vermeiden, dass der reine Vernunftglaube von einem Offenbarungsglauben seinen historischen Ausgang nimmt. Damit ein Offenbarungsglauben kein knechtischer und des Menschen unwürdiger Glaube ist, „muß die allgemeine Menschenvernunft in einer natürlichen Religion […] für das oberste gebietende Princip anerkannt und geehrt, die Offenbarungslehre aber, worauf eine Kirche gegründet wird, und die der gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf, als bloßes, aber höchst schätzbares Mittel, um der ersteren Faßlichkeit, selbst für die Unwissenden, Ausbreitung

und Beharrlichkeit zu geben, geliebt und cultivirt werden“ (6:165). Offenbarungsglaube und Offenbarungslehre, die auf historisch gemeinte Personen, Geschichten und deren Urkunden verpflichtet sind und diese – wunderbaren und wunderbar beurkundeten – Geschichten als verbindliche Gründungsgeschichte einer besonderen religiösen Gemeinschaft mit besonderer religiöser Praxis verstehen, haben für Kant nur eine „Vehikel“- (6:106), d. h. eine Einführungs- und Vermittlungsfunktion für einen reinen Vernunftglauben und eine rein natürliche Religion, der für viele Menschen, jedenfalls für viele zu bestimmten Zeiten, zu abstrakt wäre, um lebenspraktisch wirksam zu sein.

Weiterführende Literatur

Fischer, Norbert (Hg.): Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg: Meiner 2004.

Forschner, Maximilian: „Immanuel Kant über Vernunftglaube und Handlungsmotivation“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 59, 2005, 327–344.

Ricken, Friedo: Vernunft und Offenbarung: Immanuel Kant, in: ders.: Religionsphilosophie, Stuttgart: Kohlhammer 2003, 193–232.

Wood, Allen W.: „Rational theology, moral faith and religion“, in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge companion to Kant, Cambridge: Cambridge University Press 1992, 294–416.

Maximilian Forschner

Vernunftgrund

Ein Vernunftgrund ist ein in der Vernunft liegender, subjektiv zureichender Grund, die reale Möglichkeit einer Sache vorauszusetzen, die jenseits der Grenze möglicher Erkenntnis liegt. Wichtige Stellen: 5:443; 9:67; 18:287–293.

Verwandte Stichworte

Grund; Glaube; Gut, höchstes; Postulate der reinen praktischen Vernunft; Vernunft, praktische

Philosophische Funktion

Der Begriff des Vernunftgrundes dient Kant zur Untermauerung seiner Lehre vom höchsten Gut. Obwohl das höchste Gut ein notwendiger Gegenstand unseres Willens ist, lässt es sich als für uns in der Sinnenwelt erreichbar nur vorstellen, wenn eine in Übereinstimmung mit unserem Willen wirkende, mit moralischer Weisheit begabte Weltursache angenommen werden kann. Im Hinblick auf diese Annahme ist, wie Kant in der *KrV* zeigt, kein objektiv zureichendes Fürwahrhalten (kein Wissen), sondern nur eine Meinung möglich, die sich mit der entsprechenden Gegenmeinung die Waage hält und daher grundsätzlich veränderlich ist. Zwischen „der Erkenntniß eines Objects und der bloßen Voraussetzung der Möglichkeit desselben“ gibt es jedoch noch ein „Mittleres“, „nämlich einen empirischen oder einen Vernunftgrund die letztere anzunehmen in Beziehung auf eine nothwendige Erweiterung des Feldes möglicher Objecte über diejenige, deren Erkenntniß uns möglich ist“ (9:67f. Anm.). Der Glauben, als dieses „Mittlere“ (9:67f. Anm.) zwischen Erkenntnis eines Objekts und bloßer Voraussetzung seiner Möglichkeit, unterscheidet sich vom Wissen und Meinen nicht durch den Grad der Vollständigkeit des Fürwahrhaltens, sondern dadurch, dass es im Verhältnis zum Handeln als subjektiv zureichend bestimmt ist (vgl. 9:67; KrV A 820f. / B 848f.).

Peter König

Vernunfthandlung

Kant bezeichnet Realisierungen einer Kraft bzw. eines Vermögens als ‚Handlung‘ (vgl. KrV A 204 / B 249f.). Vernunfthandlungen sind folglich Realisierungen des Vermögens der Vernunft. Weitere wichtige Stellen: KrV A 331 / B 387; 4:330.

Verwandte Stichworte

Handlung; Idee; Schluss

Philosophische Funktion

Kant verwendet den Begriff der Vernunfthandlung, um den engen Zusammenhang zwischen bestimmten Inhalten, die durch Vernunft denkbar sind (Ideen) und den ihnen zugrundeliegenden mentalen Leistungen (Schlüssen) hervorzuheben. Vernunfthandlungen können formal betrachtet werden. Dann sind sie Gegenstand der allgemeinen Logik des syllogistischen Schließens. Vernunfthandlungen können auch Gegenstand der transzendentalen Logik sein, sofern ihnen Urteile der transzendentalen Logik (wie z. B. das Kausalprinzip) zugrunde liegen. Dann kann aus ihnen die Annahme bestimmter Begriffe (z. B. einer ersten Ursache) abgeleitet werden, die Kant als

Vernunftideen bezeichnet. Denken einer Vernunftidee und das Denken einer Reihe von Schlüssen, die notwendig auf sie führt, sind (der Art nach) dieselben Vernunfthandlungen (vgl. KrV A 331 / B 387).

Stefan Heßbrüggen-Walter

Vernunfthypothese

In der Schrift → *Was heißt: Sich im Denken orientiren?* grenzt Kant 1786 die Vernunfthypothese vom → Vernunftglauben ab, und zwar als „Meinung, die aus subjectiven Gründen zum Fürwahrhalten zureichend wäre: darum, weil man gegebene *Wirkungen zu erklären* niemals einen andern als diesen Grund erwarten kann, und die Vernunft doch einen Erklärungsgrund bedarf“ (8:141). In früheren Formulierungen war der Vernunftglaube bzw. das „*Postulat* der Vernunft“ (8:141) noch nicht von der Vernunfthypothese (18:274) bzw., wie Kant meist sagt, der Hypothese der Vernunft unterschieden. Weitere wichtige Stellen: KrV A 776 / B 804, 5:142, 16:503, 16:673, 18:529, 23:43, 28:304, 28:313f.

Verwandte Stichworte

Hypothese; Postulat; Vernunft

Philosophische Funktion

Der Inhalt der Vernunfthypothesen entspricht denen der → Postulate der reinen praktischen Vernunft: „Wenn wir also gleich das Daseyn Gottes und der künftigen Welt nicht demonstriren können; so haben wir doch einen subjectiven Grund, solches anzunehmen: weil es eine nothwendige Hypothese der Vernunft ist, und ein solcher, der es leugnet, ad absurdum logicum et practicum geführet wird, wo er seinem Verstande und seiner Willkühr widerspricht“ (28:304).

Eine Vernunfthypothese wie das „Daseyn Gottes“ hat → subjektive Notwendigkeit, weil sie als Voraussetzung für die Tätigkeit der Vernunft gebraucht wird: „Die Festigkeit dieser Voraussetzung ist eben so subjectiv stark, als die erste objective Demonstration der Mathematik, ob sie gleich nicht objectiv eben so stark ist“ (28:304, vgl. 28:313f.). „Alle Nothwendigkeit einer Sache als Hypothese ist subjectiv, nämlich Vernunftsbedürfnis unserer Speculation“ (*Refl.* CLXXXI, 23:43).

Die eingangs zitierte Unterscheidung zwischen Vernunfthypothese und Postulat der Vernunft bzw. → Vernunftglaube findet sich auch an anderen Stellen: „Ein Bedürfniß der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche führt nur auf *Hypothesen*, das der reinen praktischen Vernunft aber zu Postulaten“ (5:142, vgl. 18:260). Dennoch bezeichnet Kant „die Voraussetzung des Daseyns Gottes zum Behuf der Moral“ nur selten als „postulat“ (18:260), meistens dagegen als „Hypothese für unsere Vernunft“ (28:1290), „subjectiv nothwendige Hypothese“ (28:1082) oder „praktisch-nothwendige Hypothese der Vernunft“ (28:793).

Hanno Birken-Bertsch

Vernunftkünstler

„Der Vernunftkünstler oder, wie *Sokrates* ihn nennt, der *Philodox*, strebt bloß nach speculativem Wissen, ohne darauf zu sehen, wie viel das Wissen zum letzten Zwecke der menschlichen Vernunft beitrage; er giebt Regeln für den Gebrauch der Vernunft zu allerlei beliebigen Zwecken. Der praktische Philosoph, der Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beispiel, ist der eigentliche Philosoph. Denn Philosophie ist die Idee einer vollkommenen Weisheit, die uns die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zeigt“ (9:24). Weitere wichtige Stellen: KrV B 867; 7:97f.; 8:393; 29:7f.

Verwandte Stichworte

Philosophie; Wissen, spekulatives

Philosophische Funktion

Wer das Wissen und die Vernunft nur als Mittel betrachtet, ist für Kant ein „Vernunftkünstler“ (9:24); „Kunst“ wird hier also „technisch“ verstanden (7:97). In diesem Sinne sind der „Mathematiker, der Naturkündiger, der Logiker […] doch nur Vernunftkünstler“ (KrV B 867). Denn sie streben nach Wissen, ohne zugleich den letzten Zweck einer solchen Suche bestimmen zu können. Deshalb muss für Kant ein Schulbegriff von einem Weltbegriff der → Philosophie unterschieden werden (vgl. KrV A 838f. / B 866f.): „In der erstern Rücksicht ist sie also eine *Lehre der Geschicklichkeit*; in der letztern, eine Lehre *der Weisheit* die *Gesetzgeberin* der Vernunft und der Philosoph in so fern *nicht Vernunftkünstler*, sondern *Gesetzgeber*“ (9:24).

Axel Hutter

Vernunftrecht

In *MSR* terminologisch nicht fixiert und nur in *Religion* einmal ausdrücklich so genannt, kommt diesem Begriff der Sache nach eine zentrale Bedeutung innerhalb der Rechtslehre zu. Schon in der Einleitung sagt Kant, dass die reine praktische Vernunft „das allgemeine Kriterium [ist], woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht (iustum et iniustum) erkennen könne", (6:229) und zugleich die Grundlage „zu einer möglichen positiven Gesetzgebung" (6:230). Weitere wichtige Stellen: 6:237; 6:249–252; 6:296.

Verwandte Stichworte

Recht; Vernunft, reine; Vernunft, praktische; Naturrecht

Philosophische Funktion

Reine praktische Vernunft ist der Geltungsgrund allen Rechts, durch den das Recht eine allein der Freiheit verpflichtete Unbedingtheit erhält und der ein freiheitlich erworbenes Äußeres unter Abstraktion von allen empirischen Bedingungen zu einem „*intelligible[n]* Besitz" (6:245f.) macht (vgl. *MSR*, § 6, 6:249–252). Von der reinen praktischen Vernunft her bestimmt Kant auch jenes der positiven Gesetzgebung vorausgehende (d. h. nicht-statutarische) Recht, das man traditionell Naturrecht genannt hat. Das Naturrecht ist „das a priori durch jedes Menschen Vernunft erkennbare Recht" (6:296), weil es als Ausdruck der in der äußeren Welt sich niederschlagenden → Freiheit eines jeden Menschen Ausdruck der reinen praktischen Vernunft selbst ist. Diese Freiheit ist das einzige angeborene Recht, „welches unabhängig von allem rechtlichen Act jedermann von Natur zukommt" (6:237). Als ein ursprüngliches, nicht erst erworbenes Recht ist es jedem Menschen unter der Bedingung zuzugestehen, dass seine Freiheit „mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann" (6:237). Unabhängig von der faktischen Ausstattung des Einzelnen und seiner besonderen anthropologischen Beschaffenheit steht dieses durch Vernunft bestimmte Recht jedem Menschen allein „kraft seiner Menschheit" (6:237) zu.

Aus der strikten Verbindung von Recht und Vernunft ergeben sich folgende Charakteristika der kantischen Rechtslehre: 1. Dem Menschen kann von Natur aus, d. h. kraft seiner → Vernunft, ein Recht zugeschrieben werden, das unabhängig davon ist, ob er darum weiß und sich selbst von ihm her versteht. 2. Der Gebrauch seiner Freiheit steht unter der Bedingung eines vernunftbegründeten allgemeinen Rechtsgesetzes, das unabhängig davon gilt, ob der Einzelne dieses Gesetz auch innerlich übernimmt und von ihm sich leiten lässt. 3. Die Vernunft fordert, dass ein jeder in einen rechtsförmigen Zustand eintreten soll, in dem eine allgemeine und öffentlich gemachte Rechtsgesetzlichkeit herrscht. 4. Erlassene Rechtsgesetze haben, was auch immer der Grund ihrer Entstehung sein mag, in der reinen praktischen Vernunft ein untrügliches Kriterium der Beurteilung, inwieweit sie dem, was Recht ist, genügen. 5. Der oberste Gesichtspunkt der Beurteilung ihrer Rechtmäßigkeit ist nicht, dass Menschen ihnen tatsächlich zustimmen, sondern dass sie ihnen auf der Basis der sie auszeichnenden Vernunft zustimmen können.

Wolfgang Bartuschat

Vernunftschluss

Ein Vernunftschluss (*ratiocinium*) ist „das Erkenntniß der Nothwendigkeit eines Satzes durch die Subsumtion seiner Bedingung unter eine gegebene allgemeine Regel" (9:120). Im Gegensatz zu Verstandesschlüssen, die unmittelbar sind, sofern bei ihnen die „Ableitung (deductio) eines Urtheils aus dem andern ohne ein vermittelndes Urtheil (judicium intermedium)" (9:114) erfolgt, ist der Vernunftschluss ein mittelbarer Schluss. „*Mittelbar* ist ein Schluß, wenn man außer dem Begriffe, den ein Urtheil in sich enthält, noch andre braucht, um ein Erkenntniß daraus herzuleiten" (9:114). Ein solcher Schluss hat drei Bestandteile: „eine allgemeine Regel, welche der *Obersatz* (propositio major) genannt wird", „der Satz, der ein Erkenntniß unter die Bedingung der allgemeinen Regel subsumirt und der *Untersatz* (propositio minor) heißt", und „der Satz, welcher das Prädicat der Regel von der subsumirten Erkenntniß bejaht oder verneint: der *Schlußsatz* (conclusio)" (9:120). In versteckten Vernunftschlüssen werden diese drei Bestandteile nicht alle ausdrücklich gemacht (vgl. 9:131). Weitere wichtige Stellen: 2:50ff.; KrV B 141 Anm.; KrV A 303–310 / B 359–367; KrV A 323 / B 379; KrV A 405–409 / B 432–436; 4:330; 9:134f.; *Refl.* 3201, 18:710.

Verwandte Stichworte
Logik; Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen; Dialektik; Syllogismus

Philosophische Funktion

1 Die verschiedenen Formen der Vernunftschlüsse

Kant unterscheidet drei Hauptformen von Vernunftschlüssen: kategorische, hypothetische und disjunktive Vernunftschlüsse (vgl. 9:121f.; KrV A 323 / B 379). Die Unterscheidung dieser Formen entspricht der Urteilsform der jeweiligen Obersätze (vgl. 9:121f.). Die drei Urteilsformen enthalten die Bedingungen, unter denen eine Erkenntnis mit einer anderen verbunden werden kann: „[N]ur drei Bedingungen dieser Einheit [lassen sich denken]: als Subject der Inhärenz der Merkmale, oder als Grund der Dependenz eines Erkenntnisses zum andern, oder endlich als Verbindung der Theile in einem Ganzen (logische Eintheilung)" (9:121; vgl. *Refl.* 3199, 16:708).

Als Beispiel für einen Vernunftschluss verwendet Kant in der *KrV* einen kategorischen Vernunftschluss: Alle Menschen sind sterblich, Cajus ist ein Mensch, Cajus ist sterblich (vgl. KrV A 322 / B 378, vgl. 9:115 Anm. 1). Die Bedingung der allgemeinen Regel des Obersatzes ist in diesem Fall der Begriff ‚Mensch'. Der Untersatz subsumiert die Erkenntnis ‚Cajus ist ein Mensch' unter diese Bedingung, und der Schlusssatz bejaht das Prädikat der Regel des Obersatzes ‚sterblich sein' von Cajus. Demnach kommen in jedem kategorischen Schluss drei Hauptbegriffe vor: (i) der Oberbegriff (z. B. ‚sterblich'), welcher das Prädikat der Konklusion ist, aber eine größere Sphäre als das Subjekt der Konklusion hat; (ii) der Unterbegriff (z. B. ‚Cajus'), welcher der Begriff des Subjekts der Konklusion ist, und (iii) der Mittelbegriff (z. B. ‚Mensch'), der nicht nur die Bedingung der allgemeinen Regel des Obersatzes ist, sondern auch ein vermittelndes Merkmal, durch welches eine Erkenntnis (z. B. ‚Cajus ist ein Mensch') unter die Bedingung der Regel subsumiert wird (vgl. 9:122f.). Das Prinzip des kategorischen Schlusses ist: „*Was dem Merkmale einer Sache zukommt, das kommt auch der Sache selbst zu; und was dem Merkmale einer Sache widerspricht, das widerspricht auch der Sache selbst*" (9:123).

Im hypothetischen Vernunftschluss besteht der Obersatz aus zwei Teilsätzen, dem Vordersatz oder *antecendens* und dem Nachsatz oder *consequens*. Der Untersatz ist ein kategorischer Satz, der den Vordersatz bejaht oder den Nachsatz verneint. Der Schlusssatz folgt dann durch *modus ponens* oder *modus tollens*. Ein Beispiel für einen hypothetischen Vernunftschluss ist: Wenn Gott gerecht ist, dann bestraft er die beharrlich Bösen; Gott ist gerecht; also: Gott bestraft die beharrlich Bösen (vgl. *Refl.* 3264, 16:747). Im hypothetischen Vernunftschluss enthält der Obersatz die allgemeine Regel, der Untersatz enthält einen besonderen Fall dieser Regel, der Schlusssatz ist die Anwendung des allgemeinen Satzes auf den unter ihm stehenden Fall (vgl. *Refl.* 3266, 16:748). Das Prinzip des hypothetischen Schlusses ist der → Satz des Grundes (vgl. 9:129).

Im disjunktiven Vernunftschluss enthält der Obersatz zwei oder mehr Glieder einer Disjunktion. Im Untersatz wird entweder eines dieser Glieder bejaht oder es werden alle Glieder bis auf eins verneint. Im Schlusssatz wird auf die Wahrheit dieses einen oder die Falschheit aller anderen Glieder durch *modus tollendo ponens* oder *modus ponendo tollens* geschlossen (vgl. 9:130). Ein Beispiel für einen disjunktiven Vernunftschluss ist: Die menschliche Seele ist entweder einfach oder zusammengesetzt; die menschliche Seele ist nicht zusammengesetzt; also: die menschliche Seele ist einfach (vgl. *Refl.* 3267, 16:748). Das Prinzip des disjunktiven Schlusses ist der → Satz vom ausgeschlossenen Dritten (vgl. 9:130).

2 Die Vernunftschlüsse als Grundlage der Dialektik der reinen Vernunft

Die Lehre von der Vernunft als einem Vermögen des Schließens spielt in Kants → *Transzendentaler Dialektik* eine zentrale Rolle. Sowohl die ‚metaphysische Deduktion' der Ideen der Vernunft (vgl. KrV A 320–340 / B 377–398) als auch die Rekonstruktion und Kritik der Argumente der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie sind auf diese Lehre gegründet.

2.1 Die Vernunft bezieht sich nicht auf Anschauungen, sondern auf die Urteile des Verstandes. Sie sucht in ihrem logischen Gebrauch die allgemeine Regel und die Bedingung, unter welche das Objekt eines Urteils, als Subjekt eines Schlusssatzes, subsumiert werden kann. In ihrem systematischen Gebrauch sucht die Vernunft „im Schließen

die große Mannigfaltigkeit der Erkenntniß des Verstandes auf die kleinste Zahl der Principien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken" (KrV A 305 / B 361). Jeder Obersatz kann hierbei als Schlusssatz eines höheren Vernunftschlusses gedacht werden. Durch die prosyllogistisch aufsteigende Reihe (vgl. KrV A 331 / B 388) von den Folgen zu den Gründen (vgl. 9:134) verfährt die Vernunft nach der Maxime, „zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird" (KrV A 307f. / B 364). Nach dieser Maxime macht sich die Vernunft, den drei Vernunftschlüssen entsprechend, drei Vorstellungen von einer unbedingten Bedingung. Sie stellt (a) das Unbedingte als Subjekt der Inhärenz der Merkmale, (b) als Grund der Dependenz einer Erkenntnis von einer anderen und (c) als Verbindung der Teile zu einem Ganzen vor (vgl. 9:121; vgl. auch *Refl.* 3199, 16:708). Dementsprechend sind die Objekte dieser Vorstellungen (a) das schlechthin unbedingte Subjekt, das nicht mehr Prädikat ist, (b) der unbedingte Grund, der nichts weiter voraussetzt, und (c) das unbedingte „Aggregat der Glieder der Eintheilung, zu welchen nichts weiter erforderlich ist, um die Eintheilung eines Begriffs zu vollenden" (KrV A 323 / B 379f.). Diese drei Vorstellungen entsprechen den Ideen von der → Seele, → Gott und der → Welt (vgl. KrV A 334 / B 391; KrV A 576 / B 604; 4:330).

2.2 Die → Paralogismen der reinen Vernunft, die auch psychologische Schlüsse genannt werden, weil sie die Seele zum Gegenstand haben (vgl. KrV A 355; KrV A 357; KrV B 426f.; 4:330; *Refl.* 5937, 18:394) und mit denen Kant die Behauptungen der traditionellen rationalen Psychologie zu rekonstruieren und zu kritisieren sucht, sind ihrer Form nach kategorische Vernunftschlüsse. So lautet der erste Paralogismus zum Beispiel: „*Was nicht anders als Subject gedacht werden kann, existirt auch nicht anders als Subject und ist also Substanz. Nun kann ein denkendes Wesen, bloß als ein solches betrachtet, nicht anders als Subject gedacht werden. Also existirt es auch nur als ein solches, d. i. als Substanz*" (KrV B 410f.; vgl. auch KrV A 348).

Die vorgeblichen Beweise der → Antinomien der reinen Vernunft sind hypothetische Vernunftschlüsse, in denen die Vernunft den Satz vom ausgeschlossenen Dritten und das *modus tollens* genannte Schlussverfahren anwendet. So lautet der Beweis der Thesis der ersten Antinomie: „[Wenn] die Welt […] der Zeit nach keinen Anfang [hat,] so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen. Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß sie durch successive Synthesis niemals vollendet sein kann […], eine unendliche verflossene Weltreihe [ist] unmöglich, mithin [ist] ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daseins" (KrV A 426 / B 454).

Die Beweise vom Dasein Gottes sind disjunktive Vernunftschlüsse. So lässt sich der ontologische Gottesbeweis, dem die Vorstellung von einem „*Ideal der reinen Vernunft*", d. i. „ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding" (KrV A 567ff. / B 595ff.) zugrunde liegt, wie folgt rekonstruieren: Entweder existiert ein allerrealstes Wesen oder ein allerrealstes Wesen existiert nicht. Das Nichtsein eines allerrealsten Wesens ist ein Widerspruch. Also existiert ein allerrealstes Wesen (vgl. KrV A 595 / B 624).

Die Paralogismen, die Antinomien und die Schlüsse des → Ideals der reinen Vernunft sind dialektische Schlüsse, in denen sich verschiedene Arten des transzendentalen → Scheins manifestieren. Es sind → Trugschlüsse in der Form eines *sophisma figurae dictionis* (vgl. KrV A 402; KrV B 411 Anm.; KrV A 499 / B 528; KrV A 582 / B 610). Kant nennt diese dialektischen Schlüsse auch ‚vernünftelnde' Schlüsse, weil sie nur scheinbar Urteile über die objektive Realität von Gegenständen der Erkenntnis begründen (vgl. KrV A 339f. / B 397f.; KrV A 462 / B 490; KrV A 497 / B 525; 4:362).

Weiterführende Literatur

Grier, Michelle: Kant's Doctrine of Transcendental Illusion, Cambridge: Cambridge University Press 2001.

Longuenesse, Béatrice: Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'„Analytique transcendentale" de la „Critique de la raison pure", Paris: Presses Universitaire de France 1993.

Stuhlmann-Laeisz, Rainer: Kants Logik, Berlin u. a.: de Gruyter 1976.

Camilla Serck-Hanssen

Vernunftwesen / Wesen, vernünftiges

„Der Mensch betrachtet sich“, Kant zufolge, „in zwiefacher Qualität: erstlich als *Sinnenwesen*, d. i. als Mensch (zu einer der Thierarten gehörig); dann aber auch als *Vernunftwesen* […], welches kein Sinn erreicht und das sich nur in moralisch-praktischen Verhältnissen, wo die unbegreifliche Eigenschaft der *Freiheit* sich durch den Einfluß der Vernunft auf den innerlich gesetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen läßt“ (6:418). Weitere wichtige Stellen: 4:411f.; 4:448; 6:26f.

Verwandte Stichworte
Freiheit; Persönlichkeit; Würde

Philosophische Funktion
Als → Sinnenwesen ist der Mensch für Kant „ein bedürftiges Wesen“; als Vernunftwesen ist er jedoch „nicht so ganz Thier, um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu sein und diese blos zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses als Sinnenwesens zu gebrauchen“ (5:61). Der Mensch wird also bei Kant durch eine bloß instrumentell gebrauchte → Vernunft gerade nicht zum Vernunftwesen. Deshalb unterscheidet Kant zuweilen sehr scharf zwischen dem Vernunftwesen und einem bloß vernünftigen Wesen, bei dem „die Vernunft nach ihrem theoretischen Vermögen“ nur „die Qualität eines lebenden körperlichen Wesens“ ist (6:418). Der Mensch „als vernünftiges *Naturwesen* (*homo phaenomenon*)“ darf daher nicht schon als Vernunftwesen im strengen Sinne, d. h. „als mit innerer *Freiheit* begabtes Wesen (*homo noumenon*)“ oder als „*Persönlichkeit*“ gedacht werden (6:418; vgl. 6:26f.), weil dadurch die kritische Grenzziehung zwischen → Natur und Freiheit vermittels eines unklaren Vernunftbegriffs verwischt würde.

Die theoretische Vernunft wird daher von Kant kritisch auf die Grenzen einer → menschlichen Vernunft beschränkt; die reine praktische Vernunft wird hingegen durch die transzendentale Vernunftkritik genau umgekehrt aus der allzu engen Bindung an den Menschen befreit. Das „Vermögen der reinen praktischen Vernunft“ darf deshalb keinesfalls „von der besonderen Natur der menschlichen Vernunft abhängig“ gemacht werden (4:411f.). Vielmehr gelten „moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt“, so dass „sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten“ sind (4:411f.; vgl. 4:448).

Der Mensch besitzt und beschränkt demnach die Vernunft, solange er sich bloß als vernünftiges Naturwesen versteht; die Vernunft besitzt und befreit hingegen den Menschen, sobald er sich als Vernunftwesen begreift – oder, wie Kant auch sagt, sobald er sich nicht nur auf dem „Platze“ sieht, den er „in der äußern Sinnenwelt“ (in der schlechten Unendlichkeit der „Welten über Welten und Systemen von Systemen“) einnimmt, sondern vermittels der Vernunft seines „unsichtbaren Selbst“, seiner „Persönlichkeit“ inne wird, die ihn in einen Zusammenhang stellt, der „wahre Unendlichkeit hat“ (5:162). Der zweideutige Standpunkt eines vernünftigen Naturwesens macht somit die Anstrengung einer transzendentalen Vernunftkritik überhaupt erst nötig; der eindeutige Standpunkt eines Vernunftwesens (die reine praktische Vernunft) macht sie hingegen möglich (vgl. 5:15f.).

Weiterführende Literatur
Gerhardt, Volker: „Was ist ein vernünftiges Wesen?“, in: Girndt, Helmut (Hg.): Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza – Kant – Fichte – Hegel, Sankt Augustin: Academia 1990, 61–77.

Axel Hutter

Vernunftwissenschaften

Die Vernunftwissenschaften sind von anderen Wissenschaften dadurch spezifisch unterschieden, dass sie ein systematisches Ganzes darstellen (vgl. 9:72), welches apodiktisch gewiss ist (vgl. 4:468). Die Möglichkeit ihrer Gewissheit beruht darauf, dass in ihnen die Vernunft sich selbst zum Objekt hat und bei dieser reinen Selbsterkenntnis nicht auf Erfahrung angewiesen ist (vgl. 9:14). Auf Erfahrung angewiesene Wissenschaften sind – im Gegensatz zum „rational[en]“ Charakter der Vernunftwissenschaften – insgesamt „historisch“ verfasst (KrV A 835f. / B 863f.; → Erkenntnis, historisch). Weitere wichtige Stellen: KrV A 480 / B 508; 5:137 Anm.; 9:16; 20:437.

Verwandte Stichworte
Erkenntnis, synthetische a priori; Mathematik; Moral; System

Philosophische Funktion

Das Selbstverständnis der kantischen Philosophie ist wesentlich dadurch geprägt, dass sie sich zu den Vernunftwissenschaften zählt, „die keine *Facta* zum Grunde legen“ (20:437; vgl. 5:137 Anm.). Freilich muss man auch „den himmelweiten Unterschied“ beachten, der innerhalb der Vernunftwissenschaften zwischen der →Logik, „einer bloß formalen Wissenschaft […] des bloßen Denkens als Denkens“, und der →Transzendentalphilosophie besteht, d. h. der „materialen oder realen reinen Vernunftwissenschaft, der Wissenschaft des eigentlichen Wissens“ (9:9). Neben dieser Transzendentalphilosophie im engeren Sinne gibt es für Kant „noch zwei reine Vernunftwissenschaften, eine bloß speculativen, die andere praktischen Inhalts: *reine Mathematik* und *reine Moral*“ (KrV A 480 / B 508; vgl. 5:172).

Axel Hutter

Verpflichtung

‚Verpflichtung‘ bezeichnet eine „moralische Nöthigung“ (6:487) und speziell die Art und Weise, wie ein Handelnder verbunden wird, →Handlungen auszuführen, die als →Pflichten gelten. Weitere wichtige Stellen: 4:453; 6:103; 6:105; 6:220; 6:224; 6:237; 6:241; 6:256; 6:381f.; 6:386; 6:392; 6:399; 6:403; 6:405; 6:410; 6:412; 6:417–419; 6:442; 6:449; 6:455; 6:469; 6:487; 21:471f.; 22:124; 23:99f.; 23:257; 23:394; 23:416; 23:418.

Verwandte Stichworte

Verbindlich(keit); Gesetzgebung, praktische; pflichtmäßig / aus Pflicht / aus Neigung; Pflichten, enge/weite

Philosophische Funktion

Kant verwendet sowohl den Ausdruck ‚Verpflichtung‘ als auch ‚Verbindlichkeit‘, wenn er sich auf die →praktische Notwendigkeit freier Handlungen unter →kategorischen Imperativen und somit auf die →Nötigung durch das Sittengesetz bezieht. Beide Ausdrücke werden verwendet, um das lateinische *obligatio* wiederzugeben. Kant neigt in dem Ausmaß, in dem die Bedeutungen der zwei deutschen Ausdrücke in bestimmten Fällen klar zu unterscheiden sind (vgl. z. B. 6:224), dazu, ‚Verpflichtung‘ dann zu verwenden, wenn er darlegt, in welcher Weise ein vernünftig Handelnder unter diese praktische Notwendigkeit fallen kann. Auf verschiedenen Arten von Verpflichtung beruht die Unterscheidung zwischen →Ethik als Tugendlehre und →Recht (vgl. 6:220). Während sowohl die juridische als auch die ethische Gesetzgebung Verfahrensformen des Ablaufs einer allgemeinen Vorschrift der praktischen Vernunft ausmachen, müssen sie in Hinsicht auf die Idee oder das Prinzip der Pflicht und ihre Begriffe des Handlungsanreizes unterschieden werden. Während die juridische Gesetzgebung die Möglichkeit einer von der Idee der Pflicht geschiedenen →Triebfeder zulässt (insbesondere den externen →Zwang von anderen), macht die ethische Gesetzgebung „den Grundsatz der Pflicht selbst […] zur hinreichenden Triebfeder der Willkür“ (6:220), selbst dann, wenn die von der juridischen Gesetzgebung erlaubte Triebfeder weggelassen wird. Es gibt dabei „nur *eine*“ Art „der ethischen *Verpflichtung*“, aber viele „Arten der *Anwendung*“ (6:469; vgl. 6:410).

Weiterführende Literatur

Baum, Manfred: „Freiheit und Verbindlichkeit in Kants Moralphilosophie“, in: Byrd, Sharon B. / Joerden, Jan C. (Hg.): Philosophia Practica Universalis, Festschrift für Joachim Hruschka zum 70. Geburtstag, Berlin: Duncker & Humblot 2005, 31–43.

Guyer, Paul: „The Obligation to be Virtuous: Kant’s Conception of the Tugendverpflichtung“, in: Social Philosophy and Policy 27, 2010, 206–232.

Kersting, Wolfgang: „Die Verbindlichkeitstheoretischen Argumente der kantischen Rechtsphilosophie“, in: Dreier, Ralf (Hg.): Positives Recht und Wertbezug des Rechts, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 37, Stuttgart: Steiner 1990, 62–74.

Jeffrey Edwards
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Verpflichtungsgrund

→Pflichten, Widerstreit der

Verri, Pietro

Ital. Philosoph, Ökonom und Historiker (1728–1797). Verri wird in eine wohlhabende Mailänder Familie geboren und religiös erzogen. In jungen Jahren übersetzt er Werke Destouches’ und wid-

met sich dem Schreiben eigener satirischer Stücke. Zusammen mit seinem Bruder Alessandro gründet er einen Literaturkreis und veröffentlicht ab 1764 die Zeitschrift *Il Caffè*, deren Artikel einen Einblick in das aufklärerische Mailand geben. Ab dem Jahr 1764 ist Verri im öffentlichen Dienst tätig – eine Periode, die zur Hochphase seiner ökonomischen Forschung werden sollte. Später widmet er sich vermehrt der Philosophie.

Kants Rezeption von Verris Schriften und insbesondere der Abhandlung *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* von 1773 markiert einen Wendepunkt für Kants Konzeption von → Glückseligkeit, → Natur und → Geschichte. Die deutsche Übersetzung mit dem Titel *Gedanken über die Natur des Vergnügens* ist 1777 erschienen. Für Kant war die Rezeption dieser Schrift entscheidend für seine weitere Arbeit, was er selbst kommentiert: „Diese Sätze des Grafen *Veri* unterschreibe ich mit voller Überzeugung" (7:232).

Verri ist der Meinung, dass das menschliche Leben mehr → Schmerz als → Lust bereithalte. Deshalb sei nicht die Antizipation des Glücks das, was den Menschen zum Handeln motiviert, sondern die Hoffnung, dem Schmerz zu entkommen (vgl. Shell, *True Economy*, S. 195). Kant übernimmt Verris Überzeugungen bereits in den 1770er Jahren in seinen Vorlesungen zur Anthropologie, deutlicher aber noch in den 1780er Jahren (vgl. Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*). Er greift Verris Thesen in seinen anthropologischen Schriften im Kontext der Begriffe von Lust und Unlust auf. Verri folgend schreibt Kant, dass die Lust nur aus der Unlust erwachsen könne. Nur wegen des Schmerzes strebt der → Mensch nach Lust. Kant schreibt: „Der Schmerz ist uns zum Stachel gegeben, um in uns Thätigkeit hervorzubringen" (25:1075). Bei Verri findet Kant die Begründung der„wahre[n] Oeconomie der menschlichen Natur" (25:1073).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Kritischer Kommentar zu Kants „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" (1798) Hamburg: Meiner 1999, insbes. 339–344.

Pranteda, Maria Antonietta: „Lust, Schmerz, Apathie. Über einige Quellen der vorkritischen Psychologie Kants", in: Bacin, Stefano / Ferrarin, Alfredo / La Rocca, Claudio / Ruffing, Margit (Hg.): Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 5, Berlin u. a.: de Gruyter 2013.

Shell, Susan M.: „Kant's ‚True Economy of Human Nature: Rousseau, Count Verri, and Human Happiness'", in: Jacobs, Brian / Kain, Patrick (Hg.): Essays on Kant's Anthropology, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 194–229.

Julia Born

Verrückung

Die Verrückung (auch: „Verrücktheit", z. B. 7:219) ist eine mentale Erkrankung, die sich als Störung der Erfahrung im Wachbewusstsein äußert. Sie bezeichnet eine Eigenschaft des gestörten Gemüts, nach der es im Wachen Dinge „als klar empfunden" vorstellt, von denen „nichts gegenwärtig" ist (2:265). Dem Krankheitsbild liegt eine Verschiebung des Sehpunktes bzw. des „Standpunkte[s]" (2:349) der Wahrnehmung zugrunde (vgl. 2:346f.; 7:216). Weitere wichtige Stellen: 2:264–267; 7:203; 7:214–220.

Verwandte Stichworte

Gemütskrankheit; Wahn, Wahnsinn; Versuch über die Krankheiten des Kopfes

Philosophische Funktion

In *Krankheiten* bildet die Verrückung die erste von drei Hauptklassen von Gemütsstörungen. Sie besteht aus einer „Verkehrtheit der Erfahrungsbegriffe" (2:264). Ihr Verständnis setzt Kants Unterscheidung zwischen Wachen und → Traum voraus, denn sie ist gekennzeichnet durch das Eindringen traumhafter Chimären in den Wachzustand. Kant ist der Auffassung, dass beim Verrückten der normale Verdrängungsmechanismus der Trauminhalte im Wachzustand gestört ist. Um diesen Vorgang verständlich zu machen, stützt er sich auf die Hilfshypothese, irgendwelche „Chimären" (2:264) hätten das Gehirn organisch derart verletzt, dass die Bilder des Traumerlebens ebenso tiefe Eingravierungen im Gehirn hinterließen wie sinnliche Empfindungen des Wachzustandes (vgl. 7:176). Auf diese Weise könnten Traumimpressionen an die Stelle wirklicher Erfahrungen rücken. Traumerscheinungen werden mit sinnlichen Empfindungen verwechselt und werden zwangsläufig „für eine wirkliche Erfahrung gehalten" (2:265;

vgl. 2:264f.). In diesem Sinne ist der Verrückte „ein Träumer im Wachen“ (2:265; vgl. 7:175). Ein Verrückter kann durch Vernunftgründe nicht dazu bewegt werden, an seinen Einbildungen zu zweifeln (vgl. 2:265). Zur „Verkehrtheit des Kopfes“ wird auch das „gestörte *Erinnerungsvermögen*“ gezählt; demzufolge gibt es einen Verrückten „in Ansehung der Erinnerung“ (2:267). Eine Person, die eine abgeschwächte Form der Verrücktheit „im höheren Grade“ (2:265; vgl. 2:270) aufweist, bezeichnet Kant als *Phantasten* (→ Phantasterei).

In *Träume* wird die Verrückung als Gemütsstörung „im höhern Grade“ im Vergleich zum → Wahnsinn eingestuft (2:346). Ihre Ursache wird erklärt durch physiologische Veränderungen im natürlich geordneten Sinnesvorgang (im Wachszustand), deren Folge das Eigentümliche dieser Krankheit ausmacht, nämlich „daß der verworrene Mensch bloße Gegenstände seiner Einbildung außer sich versetzt und als wirklich vor ihm gegenwärtige Dinge ansieht“ (2:346).

Nach der *Anthropologie* ist die Verrückung eine manische Gemütskrankheit. Die Einteilung der „Verrückung überhaupt“ ist vierfach: 1. „*Unsinnigkeit*“ als das Unvermögen, die eigenen Vorstellungen in einen zur Erfahrung tauglichen Zusammenhang zu bringen (7:214; vgl. 7:214f.); 2. „*Wahnsinn*“, selbsterdichtete Vorstellungen werden für Wahrnehmungen realer Dinge gehalten (7:215); 3. „*Wahnwitz*“, eine Störung der Urteilskraft durch unangemessene begriffliche Verknüpfung heterogener Vorstellungen (7:215) (→ Wahnwitz); 4. „*Aberwitz*“, eine Störung der Vernunft (7:215). Kant hält die Verrückung für eine erbliche Gemütskrankheit (vgl. 7:217). „Das einzige allgemeine Merkmal der Verrücktheit ist der Verlust des *Gemeinsinnes*“ und dessen Ersetzung durch „*logische[n] Eigensinn*“ (7:219).

Werner Euler

Verschiedenheit

→ Einerleiheit/Verschiedenheit

Versprechen

Der Ausdruck ‚Versprechen‘ (lat. *promissum*) kann als Verb und als Substantiv sowohl die Handlung des Versprechens bezeichnen (vgl. z. B. 4:402) als auch den Inhalt des Versprechens (vgl. z. B. 6:298). Als Handlung hat das Versprechen einen → Zweck (vgl. 4:422) und gehört zu jedem Vertrag (vgl. 6:272). Der Inhalt eines Versprechens muss der Person, der das Versprechen gegeben wird, „*angenehm* sein“ (6:272).

Die Pflicht, seine Versprechen redlich zu geben (→ Redlichkeit), und die Pflicht, gegebene Versprechen zu erfüllen (→ Treue), spielen sowohl in der Moral- wie in der Rechtsphilosophie eine Rolle. Weitere wichtige Stellen: 4:402f.; 4:419; 4:422f.; 4:429f.; 5:21; 6:219f.; 6:254; 6:272ff.; 6:284; 6:297f.; 6:429f.; 9:69.

Verwandte Stichworte

Lüge; Vertrag

Philosophische Funktion

Versprechen nicht mit betrügerischer Absicht zu geben, ist in der *GMS* eine vollkommene Pflicht gegen andere (vgl. 4:422). In der *MSR* zählt die Pflicht, „daß angenommene Versprechen gehalten werden müssen“ (6:220), zu den Rechtspflichten (→ Rechtspflicht; → Tugendpflicht); Redlichkeit in Versprechen ordnet die *MST* den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst zu (vgl. 6:429). Kants Begründung dafür, dass die Maxime: „wenn ich mich in Geldnoth zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen“ (4:422), nicht verallgemeinerbar ist, lautet, dass die verallgemeinerte Maxime „sich selbst vernichten würde“ (5:27), bzw. dass die „Maxime, so bald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse“ (4:403), oder dass „die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Noth zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, […] das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen“ (4:422) würde. Dabei lassen sich die Ausdrücke „vernichten“, „zerstören“ bzw. „unmöglich machen“ verschieden verstehen. Sie können eine *kausale* Folge andeuten (vgl. z. B. Harrison, *Kant’s Examples*, S. 235), eine *analytische* (vgl. z. B. Kemp, *Kant’s Examples*, S. 252), eine *logische* (vgl. z. B. Schnoor, *Kategorischer Imperativ*, S. 132–152) oder eine *praktische* (vgl. z. B. Korsgaard, *Formula of Universal Law*, S. 78) Beziehung.

Weiterführende Literatur

Brinkmann, Walter: Praktische Notwendigkeit. Eine Formalisierung von Kants kategorischem Imperativ, Paderborn: Mentis 2003, insbes. Kap. 4.

Höffe, Otfried: „Kants nichtempirische Verallgemeinerung: zum Rechtsbeispiel des falschen Versprechens", in: Höffe, Otfried (Hg.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt/M.: Klostermann ^{2}1993, 206–233.

Wood, Allen W.: „Kant on False Promises", in: Beck, Lewis White (Hg.): Proceedings of the Third International Kant Congress, Dordrecht: Reidel 1970, 614–619.

Walter Brinkmann

Verstand

Der Verstand ist neben der Urteilskraft und der Vernunft eines „der oberen Erkenntnißvermögen" (KrV A 130 / B 169). Im Unterschied zu Urteilskraft und Vernunft „ist für das *Erkenntnißvermögen* (das theoretische der Natur) der Verstand dasjenige, welches die *constitutiven* Principien *a priori* enthält" (5:196). Er ist damit als „das Vermögen der *Erkenntnisse*" (KrV B 137) qualifiziert. In der „allgemeinsten Bedeutung" ist er bloß negativ als „ein von der Sinnlichkeit unterschiedenes und davon […] unabhängiges Erkenntnißvermögen" (5:406), als „nichtsinnliches Erkenntnißvermögen" (KrV A 67 / B 92) bestimmt. Im Falle des „discursiven, der Bilder bedürftigen Verstandes (*intellectus ectypus*)" (5:408) ist „in der Vorstellung: *Ich bin*, noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben" (KrV B 138). Er ist daher positiv als das „Vermögen, *a priori* zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperception zu bringen" (KrV B 135), mithin als „*Vermögen zu urtheilen*" (KrV A 69 / B 94) und dadurch „den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu *denken*" (KrV A 51 / B 75) bestimmt. Mit Blick auf diesen ektypischen (diskursiven) Verstand ist „die synthetische Einheit der Apperception der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transscendental-Philosophie heften muss, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst" (KrV B 134 Anm.). Weitere wichtige Stellen: 2:291f.; KrV A 119; KrV A 126f.; KrV A 65 / B 90; KrV A 80f. / B 106; KrV B 145f.; KrV B 153; KrV A 158ff. / B 197ff.; KrV A 299 / B 356; 4:266f.; 4:304; 4:317; 4:320f.; 4:351; 5:190; 5:228f.; 5:244; 5:401f.; 5:403; 5:430f.; 8:35.

Verwandte Stichworte

Apperzeption; Kategorie; Rezeptivität/Spontaneität; Synthesis; Gesetze des Verstandes

Philosophische Funktion

Der Ausdruck ‚Verstand' wird von Kant nahezu ausschließlich in der Bedeutung eines ektypischen Verstandes im Unterschied zu einem archetypischen Verstand verwendet (1.). Dem (ektypischen) Verstand kommt qua →Vermögen zu denken eine logische (2.) und qua Vermögen, einen Gegenstand zu denken, eine erkenntnisrelevante Funktion (3.) zu. In seiner erkenntnisrelevanten Funktion ist er qua reiner Verstand das maßgebliche Vermögen zur Konstitution von Gegenständlichkeit (4.). Dem Verstand als psychisches Vermögen einzelner Subjekte schreibt Kant auch eine normative Funktion zu (5.).

1 Archetypischer und ektypischer Verstand

Es können nach Kant grundsätzlich zwei Arten von Verstand unterschieden werden: der ektypische (diskursive) Verstand und der archetypische (intuitive) Verstand (→Verstand, anschauender (intuitiver)). In der Gegenüberstellung mit der Idee eines Verstandes, „der selbst anschaute" und „der nicht gegebene Gegenstände sich vorstellte, sondern durch dessen Vorstellungen die Gegenstände selbst zugleich gegeben, oder hervorgebracht würden" (KrV B 145, vgl. auch 5:401–406), ist der „menschliche" Verstand als ektypischer Verstand bestimmt, „dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d. i. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperception zu bringen, der also für sich gar nichts *erkennt*, sondern nur den Stoff zum Erkenntniß, die Anschauung, die ihm durchs Object gegeben werden muß, verbindet und ordnet" (KrV B 145). Die reine Apperzeption ist hierbei bloß die prinzipielle Fähigkeit des Denkens zur Selbstbezüglichkeit, deren Vollzug allerdings die Bezogenheit auf ein Gegebenes (Mannigfaltigkeit, →Mannigfaltige, das) zur notwendigen Voraussetzung hat. Die Identität der Apperzeption ist also nur bestimmt in Bezug auf gegebene Mannigfaltigkeit (vgl. Hiltscher, *Kants Begründung*,

S. 435ff.). Der ektypische Verstand ist demnach auf die → Sinnlichkeit als ein von ihm unabhängiges Vermögen mit eigenen Prinzipien bezogen. Sie hat die Funktion, den Begriffen einen „Gegenstand in der Anschauung beizufügen" (KrV A 51 / B 75). Insofern ist der ektypische Verstand – im Unterschied zum archetypischen – gerade kein von der Sinnlichkeit „ganz unabhängiges Erkenntnißvermögen" (5:406).

Die Idee eines anschauenden (intuitiven) Verstandes als das „Vermögen einer *völligen Spontaneität der Anschauung*" (5:406) ist besonders für die teleologische Betrachtung der Natur relevant. Kant erklärt die notwendig anzunehmende → Zweckmäßigkeit der Natur mit Hilfe eines Rekurses auf die Besonderheiten eines ektypischen Verstandes (vgl. 5:405–410). Um aber die „Eigenthümlichkeit *unseres* (menschlichen) Verstandes in Ansehung der Urtheilskraft in der Reflexion derselben über Dinge der Natur" als etwas Besonderes denken zu können, „muß hier die Idee von einem andern möglichen Verstande, als dem menschlichen zum Grunde liegen" (5:405). Dies geschieht durch die Kontrastierung des „*intellectus ectypus*" (5:408) mit einem „*intuitiven* Verstand […], welcher nicht vom Allgemeinen zum Besonderen und so zum Einzelnen (durch Begriffe) geht" (5:406). Dabei ist es für Kant „auch gar nicht nöthig zu beweisen, daß ein solcher *intellectus archetypus* möglich sei" (5:408), sondern er hat allein die Funktion eines „limitativen Begriffs" (Klingner, *Kant über den endlichen Verstand*, S. 164ff.). Er erlaubt es also nicht, die Naturteleologie „von dem Urgrunde der Zwecke der Natur bis zum Begriffe einer Gottheit zu ergänzen" (5:438f.), da der Mensch ihn nur „negativ, nämlich bloß als nicht discursiven" (5:406) denken kann. In dieser Gegenüberstellung ist die → Endlichkeit des ektypischen Verstandes durch die Merkmale der Abhängigkeit von einem sinnlich gegebenen Material und der ihr entsprechenden Diskursivität charakterisiert. Die spezifische Art der Sinnlichkeit, auf die der ektypische Verstand verwiesen ist, ist für Kant aber augenscheinlich unerheblich. Auch ein Verstand, der sich auf eine andere Art der Sinnlichkeit, deren Anschauungsformen also nicht die von Raum und Zeit sind (→ Anschauung, Form der), notwendig bezieht, ist ein ektypischer Verstand (vgl. Cramer, *Nicht-reine synthetische Urteile apriori*, S. 268–272).

2 Logische Funktion

Im Gegensatz zur Sinnlichkeit, durch die „uns ein Gegenstand *gegeben*" wird, und die Kant als „*Receptivität* unseres Gemüths" kennzeichnet, ist der Verstand überhaupt „das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die *Spontaneität* des Erkenntnisses" (KrV A 50f. / B 74f.). Als bloßes „Denken, für sich genommen", ist der Verstand in seiner logischen Funktion nur „lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anschauung" (KrV B 428). Er erzeugt Begriffe, Urteile und Regeln (vgl. u. a. KrV A 160 / B 199; KrV A 81 / B 106; KrV A 299 / B 356), durch die er „den Stoff zum Erkenntniß, die Anschauung, die ihm durchs Object gegeben werden muß, verbindet und ordnet" (KrV B 145). Er ist in dieser logischen Ordnungsfunktion als „das Vermögen zu denken, d. h. die Vorstellungen der Sinne unter Regeln zu bringen" (9:11) qualifiziert.

3 Erkenntnisrelevante Funktion

Die bloß logische Qualifikation des Verstandes ist allerdings unzureichend, da dem Verstand eine erkenntnisrelevante (epistemologische) Funktion zukommt, die sich nicht in seiner Ordnungsfunktion erschöpft. Kant selbst weist darauf hin, indem er den Verstand als einziges → Erkenntnisvermögen, „welches die *constitutiven* Principien *a priori* enthält" (5:196), sowie als „Urheber der Erfahrung" (KrV B 127) und als „Quell der Gesetze der Natur, und mithin der formalen Einheit der Natur" (KrV A 127) bezeichnet. Er ist nicht nur das Vermögen zu denken, sondern „das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu *denken*" (KrV A 51 / B 75), mithin nicht nur Denkvermögen, sondern „ein Erkenntnißvermögen, das sich auf Objecte beziehen soll" (KrV A 97). Seine → Erkenntnis ist „discursiv", d. h. „Erkenntniß durch Begriffe" (KrV A 68 / B 93, vgl. auch 4:351 und 5:407).

Da der Unterschied zwischen Denken und Erkennen (→ Denken/Erkennen) darin zu sehen ist, dass für Erkenntnis „dem Begriffe eine korrespondirende Anschauung" zur Seite gestellt werden muss, ist er qua Erkenntnisvermögen auf das Vermögen der Sinnlichkeit angewiesen. Andernfalls wäre der → Begriff bloß „ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenstand" (KrV B 146). Im Gegensatz zur Sinnlichkeit, die den Gegenstand mittels → Anschauung in seiner Unbe-

stimmtheit gibt, erzeugt der Verstand selbst durch seine begrifflichen Gegenstandsvorstellungen die Bestimmtheit des Gegenstandes (vgl. Flach, *Idee der Transzendentalphilosophie*, z. B. S. 34f.).

4 Reiner Verstand

Mit dem Ausdruck ‚reiner Verstand' benennt Kant den für die → Transzendentalphilosophie relevanten Aspekt des Verstandes (→ Verstand, reiner). Er wird von Kant selbst als das „Vermögen, *a priori* zu verbinden" (KrV B 135, vgl. auch KrV B 164) und „Vermögen" der „synthetische[n] Einheit der Apperception" (KrV B 133 Anm., vgl. auch KrV A 119, KrV A 127 und KrV B 153) bestimmt, „der nicht allein das Vermögen der Regeln ist, in Ansehung dessen, was geschieht, sondern selbst der Quell der Grundsätze, nach welchem alles (was uns nur als Gegenstand vorkommen kann) nothwendig unter Regeln steht" (KrV A 158f. / B 197f.). Er ist „selbst die Gesetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben" (KrV A 126f.). Er „sondert sich nicht allein von allem Empirischen, sondern sogar von aller Sinnlichkeit völlig aus" und ist demnach „eine für sich selbst beständige, sich selbst gnugsame, und durch keine äußerlich hinzukommenden Zusätze zu vermehrende Einheit" (KrV A 65 / B 89f.). Der reine Verstand ist demnach ein Inbegriff von bloß „formalen Principien" (KrV A 63 / B 88), mithin als „eine selbige unendliche Funktionalität" zu verstehen, die auf Mannigfaltigkeit bezogen ist (Hiltscher, *Kants Begründung*, S. 435). Der „Inbegriff seiner Erkenntniß" soll „ein unter einer Idee zu befassendes und zu bestimmendes System ausmachen" (KrV A 65 / B 90). Dieses System entfaltet die transzendentale Logik (→ Logik, transzendentale), die deutlich macht, dass und wie der Verstand sich als reiner Verstand a priori auf Gegenstände bezieht (vgl. KrV A 62f. / B 87).

5 Normative Funktion

Der Ausdruck ‚Verstand' hat auch eine normative Dimension. An den Verstand als „oberes Erkenntnißvermögen" (5:345) sind Ansprüche zu stellen: Wenn er, „der *denken* soll, an dessen statt *schwärmt*", dann „kann ihm niemals verziehen werden" (4:317). Und zu Beginn seiner Schrift *Aufklärung* schreibt Kant: „Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung" (8:35). Kant benutzt daher auch Wendungen wie „richtiger Verstand" (z. B. 9:197) oder „gesunder Verstand" (z. B. 9:208), die nicht mehr nur einen Prinzipieninbegriff bezeichnen, sondern das psychologische Vermögen des einzelnen Subjekts (→ Menschenverstand, gesunder/gemeiner). Der Ausdruck ‚Verstand' wird in dieser Bedeutung von Kant besonders in anthropologischem und pädagogischem Kontext verwendet (vgl. etwa Munzel, *Kant's Conception*, S. 254ff.).

Weiterführende Literatur

Baumanns, Peter: Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der „Kritik der reinen Vernunft", Würzburg: Königshausen & Neumann 1997.

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the „Critique of Pure Reason", Princeton: Princeton University Press 1998.

Stefan Klingner

Verstand, anschauender (intuitiver)

Der Verstand ist nach seiner allgemeinsten Bestimmung „das Vermögen der *Erkenntnisse*" (KrV B 137). Alle Erkenntnisse beruhen nach Kant auf einem Vermögen der Spontaneität, d. h. einem Vermögen, Vorstellungen „selbst hervorzubringen" (KrV A 51 / B 75). Kant definiert den Verstand entsprechend als ein Vermögen der Spontaneität (vgl. KrV A 51 / B 75; KrV B 135). Kant unterscheidet nun zwischen zwei Arten, jene Vorstellungen selbst hervorzubringen, die für das Erkennen erforderlich sind und entsprechend zwischen zwei Arten des Verstandes. Der Verstand kann entweder ein diskursiver oder ein anschauender Verstand sein. Ist der Verstand diskursiv, dann bringt er Erkenntnisse dadurch hervor, dass er Begriffe zur Einheit eines Urteils miteinander verknüpft, durch die er das Mannigfaltige der ihm gegebenen Anschauungen bestimmt (vgl. KrV B 143f.). Ein diskursiver Verstand ist folglich ein Verstand, der „Erkenntniß durch Begriffe" erlangt (KrV A 69 / B 94). Ist der Verstand hingegen ein anschauender Verstand, dann bringt er

Erkenntnisse dadurch hervor, dass er selbst Anschauungen hervorbringt, durch die „zugleich die Objecte dieser Vorstellung existir[]en“ (KrV B 139). Während ein diskursiver Verstand für das anschauliche Gegebensein von Gegenständen folglich auf ein weiteres Vermögen angewiesen ist, nämlich auf ein Vermögen der Sinnlichkeit, bedarf ein anschauender Verstand keines weiteren Vermögens, um Gegenstände zu erkennen. Und während ein diskursiver Verstand, weil er auf ein Vermögen der Sinnlichkeit angewiesen ist, in seiner Erkenntnis von den Gegenständen abhängig ist, insofern diese die Sinne des Subjekts affizieren müssen (vgl. KrV A 19 / B 33), ist ein anschauender Verstand, weil er selbst der Ursprung der von ihm erkannten Gegenstände ist, in seiner Erkenntnis von den Gegenständen unabhängig (vgl. KrV B 72). Der Verstand des Menschen ist ein diskursiver Verstand (vgl. KrV A 19 / B 33; KrV A 50ff. / B 74ff.). Der Verstand des „Urwesen[s]“ (KrV B 72) ist ein anschauender Verstand (vgl. KrV B 138f.). Kant beschreibt das göttliche Erkenntnisvermögen daher auch als ein Vermögen, das eine „intellectuelle Anschauung“ (KrV B 72) von den Dingen hat, insofern es im Unterschied zu einem diskursiven Verstand nicht gegenstandsabhängig ist. Beide Konzeptionen haben den Sinn, dasselbe göttliche Erkenntnisvermögen zu beschreiben. Während dabei im ersten Fall vom Begriff des menschlichen Verstandes ausgegangen wird und dessen Diskursivität negiert wird, wird im zweiten Fall vom Begriff der menschlichen Anschauung ausgegangen und deren Gegenstandsabhängigkeit negiert. In der Literatur herrscht Unklarheit darüber, ob der anschauende Verstand, den Kant in der *KrV* thematisiert, der Idee nach tatsächlich derselbe ist wie jener anschauende Verstand, von dem Kant im Rahmen seiner Naturphilosophie der *KU* Gebrauch macht (vgl. Förster, *Bedeutung von §§ 76, 77*). Weitere wichtige Stellen: 2:397; KrV B 68f.; KrV A 67ff. / B 92ff.; KrV B 138f.; KrV B 153f.; KrV B 165; KrV B 307; 4:316 Anm.; 4:354f.; 5:180f.; 5:402; 5:406; 5:408f.; 8:389; 8:399f. Anm.; 10:130; 17:275; 18:433; 20:267.

Verwandte Stichworte

Anschauung, intellektuelle; Erkenntnisvermögen; intellectus archetypus/ectypus; Rezeptivität/Spontaneität

Philosophische Funktion

1 Die Spontaneität des anschauenden Verstandes

Der Verstand, so Kant, ist „das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die *Spontaneität* des Erkenntnisses“ (KrV A 51 / B 75). Wenn Kant den Verstand innerhalb seiner Erkenntnistheorie als ein spontanes Vermögen einführt, dann begründet er dies mit der Einsicht, dass für jede Erkenntnis ein spontaner Akt notwendig ist. Erkenntnisse verlangen Spontaneität, weil sie darauf beruhen, dass das Subjekt der Erkenntnis eine selbstbewusste Vorstellung der „Einheit“ (KrV B 137) des Mannigfaltigen einer Anschauung hat, d. h. eine Vorstellung, von der es sich bewusst ist, dass es sie hat (vgl. KrV B 137; KrV B 140). Da die selbstbewusste Vorstellung der Einheit des Mannigfaltigen einer Anschauung einem Subjekt niemals durch die Sinne vom Gegenstand gegeben werden kann, wie Kant in § 15 der *KrV B* argumentiert (vgl. KrV B 129–131), benötigt jedes erkenntnisfähige Subjekt ein Vermögen, Vorstellungen spontan, d. h. unabhängig von einem affizierenden Gegenstand, hervorzubringen. Der Verstand wird von Kant durch genau diese Leistung definiert: Er ist ein spontanes Vorstellungsvermögen (vgl. KrV B 129f.). Kant versteht diese Bestimmung der vermögenstheoretischen Voraussetzung des Erkennens so, dass sie für *jedes* erkenntnisfähige Wesen gilt, ganz gleich, ob es sich um einen Menschen oder um das „Urwesen“ handelt (KrV B 72).

Die Idee eines anschauenden Verstandes führt Kant an der Stelle seiner Analyse des Erkennens ein, an der er sich fragt, auf welche Weise der Verstand eine solche *selbstbewusste* Vorstellung der Einheit des Mannigfaltigen einer Anschauung selbsttätig hervorbringen kann. Kant meint nun, dass wir zwischen zwei Arten der Hervorbringung solcher Einheitsvorstellungen unterscheiden können, denen zwei verschiedene Arten des Verstandes entsprechen: Ein Verstand kann *entweder* dadurch eine Einheitsvorstellung hervorbringen, dass er Begriffe zu Urteilen miteinander verknüpft, durch die er ein Mannigfaltiges bestimmt, welches ihm sinnlich gegeben ist (vgl. KrV B 144). Dann ist der Verstand ein diskursiver Verstand, d. h. ein Vermögen, vermittels von Begriffen die Gegenstände einer sinnlichen Anschauung zu denken und dadurch zu erkennen (vgl. KrV A 69 / B 94; KrV B 154; KrV B 164f.). *Oder* aber ein Verstand

kann dadurch eine selbstbewusste Einheitsvorstellung hervorbringen, dass er eine Anschauung von dem Gegenstand hervorbringt, „durch die selbst das Dasein des Objects der Anschauung gegeben wird (und die, so viel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann)“ (KrV B 72). Dann ist der Verstand ein anschauender Verstand. Ein anschauender Verstand ist folglich nicht nur spontan, sondern auch ursprünglich in dem Sinn, dass seine Anschauung von dem Gegenstand nicht vom Dasein des Gegenstands abhängig ist, sondern umgekehrt der Gegenstand von seiner Anschauung abhängig ist (vgl. KrV B 72; KrV B 138f.).

2 Der Gegenstand des anschauenden Verstandes

Die Gegenstände, die der diskursive Verstand erkennt, sind durch drei Merkmale charakterisiert: Es sind erstens Gegenstände der Sinne, d. h. es sind Gegenstände, die durch genau jene Formen charakterisiert sind, die das Vermögen der Sinnlichkeit ausmachen. Beim Menschen sind dies nach Kant Raum und Zeit. Es sind zweitens Gegenstände, deren Dasein unabhängig davon ist, dass der diskursive Verstand über diese Gegenstände urteilt. Der diskursive Verstand ist in seinem Erkennen der Gegenstände von deren Dasein vielmehr „abhängig“ (KrV B 72). Und es sind schließlich drittens Gegenstände, die durch genau jene Begriffe charakterisiert sind, die das Vermögen des diskursiven Verstandes als solches ausmachen und die Kant →‚Kategorien‘ nennt. Die Gegenstände des anschauenden Verstandes haben alle drei Merkmale nicht. Die Gegenstände des anschauenden Verstandes sind weder sinnlich, noch sind sie in ihrem Dasein unabhängig von Akten dieses Verstandes, noch sind sie durch die Kategorien charakterisiert. Denn der anschauende Verstand denkt den Gegenstand nicht und also denkt er ihn auch nicht gemäß den Kategorien, sondern schaut ihn unmittelbar an (vgl. 4:316 Anm.; 4:354f.; 8:399f. Anm.). Es ist also nicht derselbe Gegenstand, den der diskursive und der anschauende Verstand auf je unterschiedliche Art erkennen, sondern es sind zwei grundlegend verschiedene Arten von Gegenständen.

3 Die Erkenntnisart des anschauenden Verstandes

Ein Verstand, der die Gegenstände dadurch, dass er sie anschaut, hervorbringt, ist dadurch definiert, ausschließlich Vorstellungsakte vollziehen zu können, die mit dem Gegenstand übereinstimmen. Und wenn, wie Kant sagt, „Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntniß mit ihrem Gegenstande besteht“ (KrV A 58 / B 83), dann können wir auch sagen, dass ein anschauender Verstand dadurch definiert ist, ausschließlich Akte vollziehen zu können, die *wahr* sind. Ein anschauender Verstand ist folglich ein *infallibles* Erkenntnisvermögen.

4 Die Rolle des anschauenden Verstandes

Kant thematisiert die Idee eines anschauenden Verstandes in zwei Zusammenhängen: in der Erkenntnistheorie, wie er sie in der *KrV* entwickelt, und in der Naturphilosophie der *KU*. In der Erkenntnistheorie der *KrV* hat die Idee eines anschauenden Verstandes die *kritische Funktion* einer Kontrastfolie, um mit ihrer Hilfe die Besonderheit der menschlichen Erkenntnis deutlich zu machen, die sinnlich und diskursiv ist (vgl. KrV B 307; 4:316 Anm.; 4:354f.). In der Naturphilosophie der *KU* findet der anschauende Verstand als eine Idee der reflektierenden Urteilskraft Eingang, die die empirischen Naturgesetze „nach einer solchen Einheit betrachtet […], als ob […] ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnißvermögen“ geschaffen hätte, um so „ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen“ (5:180). Die Idee eines anschauenden Verstandes als dem „Grund der Einheit des Mannigfaltigen“ der „empirischen Gesetze“ der Natur hat hier die *produktive Funktion* eines „transcendentalen Princips“ für die reflektierende Betrachtung der Natur, die sie im Rahmen der *KrV* nicht hat (5:181): Sie ermöglicht dem menschlichen, d. h. diskursiven Verstand die Erkenntnis der Natur als eines systematisch einheitlichen Zusammenhangs von empirischen Naturgesetzen. Ohne die Annahme eines „*intuitiven* Verstand[es]“ (5:406) könnten wir die „Möglichkeit einer solchen Zusammenstimmung der Dinge der Natur“ mit den Gesetzen, unter die wir sie bringen, nicht einmal „denken“ (5:407).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: „Kant’s Concept of the Transcendental Object“, in: Kant-Studien 59, 1968, 165–186.

Aquila, Richard E.: „Things in Themselves and Ap-

pearances: Intentionality and Reality in Kant“, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 61, 1979, 293–307.
Förster, Eckart: „Die Bedeutung von §§ 76, 77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 56, 2002, 169–190.
Hintikka, Jaakko: „On Kant’s Notion of Intuition (Anschauung)“, in: Penelhum, Terence / MacIntosh, John J. (Hg.): The First Critique, Belmont: Wadsworth Pub. Co. 1969, 38–53.
Prauss, Gerold: Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn: Bouvier 1974.

Andrea Kern

Verstand, gemeiner

→Menschenverstand, gesunder/gemeiner

Verstand, gesunder

Der gemeine Verstand vermag Gesetzlichkeiten und Strukturzusammenhänge jeweils auf konkrete Einzelfälle „anzuwenden“, er durchschaut jedoch nicht die inneren Gründe dieser Gesetze und Zusammenhänge. In den *Prolegomena* definiert Kant den gesunden Verstand als die Spezifikation des gemeinen Verstandes. Der gesunde Verstand sei der erfolgreiche gemeine Verstand, der abstrakte Regeln in concreto wahrheitsgemäß und sachgerecht anwende: „Denn was ist der *gesunde Verstand*? Es ist der *gemeine Verstand*, sofern er richtig urtheilt“ (4:369). In der *KU* identifiziert Kant daher den gesunden Verstand geradezu mit dem Vermögen der Urteilskraft (vgl. 5:169). Weitere wichtige Stellen: 2:65; 2:269; 2:310; 4:259; 4:369; 5:169; 7:197f.

Verwandte Stichworte

Menschenverstand, gesunder/gemeiner; Sensuscommunis

Philosophische Funktion

In der *Anthropologie* (vgl. 7:197f.) definiert Kant den richtigen Verstand als einen solchen, der nicht mit vielen (für den jeweiligen Gegenstandsbereich) „nutzlosen“ und „überflüssigen“ Begriffen belastet sei, sondern als einen Verstand, der „schnörkellos“ durch die Adäquatheit seiner Begriffe zur „wahren Erfassung“ eines spezifischen Gegenstandsbereiches gelangen könne. Der gesunde Verstand sei nun der richtige Verstand bezogen auf die spezifische Begrifflichkeit des Gegenstandsbereichs der „gemeinen Erkenntniß“ (7:197).

Reinhard Hiltscher

Verstand, reiner

Der Terminus ‚reiner Verstand‘ bezeichnet den Ursprung aller elementaren Denkfunktionen in der Form des Denkvermögens (vgl. z. B. Werner Flach, *Das Kategorienkonzept*, insbes. S. 270). Kant charakterisiert jedes Vermögen und jede Vorstellung als →rein, wenn diese ihren letzten Ursprung in der Form des Erkenntnisvermögens selbst haben und deshalb in ihrer Begründungsfunktion bzw. in ihrem Inhalt nicht von sinnlichen Eindrücken („Empfindung“, KrV A 20 / B 34) abhängig sind. Kant akzentuiert insbesondere die Funktion des reinen Verstandes als eines Stifters (objektiver) synthetischer Einheit (vgl. auch KrV B 138) und betont in diesem Zusammenhang terminologisch die Einheit der Apperzeption als Inbegriff des Verstandes: „*Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand und eben dieselbe Einheit* beziehungsweise auf die *transscendentale Synthesis der Einbildungskraft der reine Verstand*“ (KrV A 119). In KrV B 137 führt Kant aus: „Das erste reine Verstandeserkenntniß also, worauf sein ganzer übriger Gebrauch sich gründet, welches auch zugleich von allen Bedingungen der sinnlichen Anschauung ganz unabhängig ist, ist nun der Grundsatz der ursprünglichen *synthetischen* Einheit der Apperception“. – In der *KpV* spricht Kant auch von der „reinen praktischen Vernunft“ als „reine[m] Verstand“ („der in solchem Falle Vernunft heißt“, 5:55), sofern dieser nicht in Relation zum Erkenntnisvermögen, sondern zum Begehrungsvermögen betrachtet wird. Weitere wichtige Stellen: KrV A XVIf.; KrV A 65 / B 89; KrV A 80 / B 107; KrV A 119; KrV A 128; KrV A 150ff. / B 187ff.; KrV A 796 / B 824; 4:355f.; 5:55.

Verwandte Stichworte

Apperzeption, Einheit der; Verstand; Verstandesgebrauch, logischer/realer; Grundsätze des reinen Verstandes; Schematismus des reinen Verstandes

Philosophische Funktion

Jede → Verbindung (sei es eine Verbindung des Mannigfaltigen der → Anschauung oder auch von → Begriffen) ist Kant zufolge vom Verstand hervorgebracht. Synthetische Einheit ist damit das Prinzip jedweden Verstandesgebrauchs, deren ‚Herstellung' der Verbindungsfunktion des Verstandes obliegt. Der reine Verstand als Inbegriff elementarer und ursprünglicher synthetischer → Funktionen ist dafür verantwortlich, dass prinzipiell alles Mannigfaltige der Anschauung unter die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption („Ich denke") gebracht werden kann. Bezogen auf den ‚rein logischen Gebrauch' manifestieren sich die Funktionen des reinen Verstandes in zwölf → Urteilsformen – bezogen auf den gegenstandskonstitutiven Gebrauch können aus den Funktionen des reinen Verstandes zwölf reine Gegenstandsbegriffe gebildet werden – die → Kategorien.

Da Kant zufolge die reinen → Anschauungsformen von Raum und Zeit nicht aus der „Apperzeption" bzw. aus dem Verstand abgeleitet werden können, sind die reinen Verstandesfunktionen nicht von vornherein auf die spezifischen Strukturen der menschlichen → Sinnlichkeit bezogen. Eine Verwendung in möglichen Erkenntnissen haben die aus den reinen Verstandesfunktionen abgeleiteten Kategorien jedoch nur dann, wenn sie durch den transzendentalen → Schematismus auf die Bedingungen unserer Sinnlichkeit restringiert werden.

So bauen auf den Kategorien die Grundsätze des reinen Verstandes auf. Sofern der transzendentale Schematismus den logischen Gehalt der Kategorien auf die Strukturbesonderheiten unserer Sinnlichkeit bezogen hat, können diese Grundsätze als synthetisch wissenserweiternde Urteile a priori auftreten, weil sie Urteile darstellen, die apriorische Bedingungen der Möglichkeit (unserer) Erfahrung formulieren – und zwar ‚synthetische' Bedingungen, die nicht allein schon in den von den reinen Anschauungsformen isoliert gefassten Begriffsinhalten der ‚unschematisierten' Kategorien enthalten wären (KrV A 736 / B 765).

Weiterführende Literatur

Flach, Werner: „Das Kategorienkonzept der kritischen Philosophie Kants und seine Revision in der Erkenntnislehre des Marburger Neukantianismus", in: Koch, Dietmar / Bort, Klaus (Hg.): Kategorie und Kategorialität. Festschrift für Klaus Hartmann, Würzburg: Königshausen & Neumann 1990, 267–301.

Hiltscher, Reinhard: Wahrheit und Reflexion. Eine transzendentalphilosophische Studie zum Wahrheitsbegriff bei Kant, dem frühen Fichte und Hegel, Bonn: Bouvier 1998.

Reinhard Hiltscher

Verstandesbegriff

Kant verwendet ‚Verstandesbegriff' (zumeist in der Wendung ‚reiner Verstandesbegriff') in der Regel gleichbedeutend mit ‚Kategorie', also mit dem reinen Synthesisbegriff, gemäß dem der → Verstand Einheit unter Anschauungen herstellt. Gelegentlich gebraucht er Verstandesbegriff aber auch im Sinne von ‚Begriff', etwa wenn er vom „reinen Verstandesbegriff eines *Besitzes* überhaupt" (6:253; vgl. KrV A 486 / B 514; 7:169) spricht. Zwar stellt der Verstand als „Vermögen der Begriffe" (KrV A 126) auch die Fähigkeit dar, empirische Begriffe zu bilden, deren Quelle die Erfahrung ist. Doch steht ‚Verstandesbegriff' in der kritischen Philosophie zumeist für den reinen, nicht-empirischen Verstandesbegriff. Denn Verstandesbegriffe sind „Begriffe von einem Gegenstand überhaupt" (KrV B 128) und damit unabhängig von Erfahrung, obwohl sie „in aller Erfahrungserkenntniß vorkommen" (4:322). So wirft Kant Aristoteles vor, unzulässigerweise auch empirische Begriffe wie zum Beispiel „*motus*" (KrV A 81 / B 107) zu den Verstandesbegriffen zu zählen. Von den ursprünglichen Verstandesbegriffen oder Kategorien sei es dabei möglich, weitere Verstandesbegriffe, die „*Prädicabilien*", abzuleiten, die ebenfalls rein seien (KrV A 82 / B 108; → Stammbegriff). Den Verstandesbegriffen stellt Kant in der → transzendentalen Dialektik der *KrV* die reinen → Vernunftbegriffe gegenüber, die „den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang […] bringen" (KrV A 305 / B 362). Weitere wichtige Stellen: KrV A 64–83 / B 89–109; KrV B 109–116; KrV A 84–94 / B 116–127; KrV B 127–129; KrV A 95–130; KrV B 129–169; KrV B 143; KrV A 320f. / B 376f.; 4:298–305; 4:322–326; 4:474 Anm.; 20:260; 20:271f.

Verwandte Stichworte

Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, trans-

zendentale; Kategorie; Tafel der reinen Verstandesbegriffe; Leitfaden (der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe)

Philosophische Funktion

Um die objektive, regelhafte Einheit der reinen und damit auch der empirischen Anschauung zu begründen, erklärt Kant in der ersten Auflage der *KrV*: „Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urtheile* Einheit giebt, die giebt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen *in einer Anschauung* Einheit" (KrV A 79 / B 104f.). Diese Aufgabe übernimmt der reine Verstandesbegriff, der nach Kants Erläuterungen in den *Prolegomena* „nichts thut, als blos einer Anschauung die Art überhaupt zu bestimmen, wie sie zu Urtheilen dienen kann" (4:300). Das heißt, Verstandesbegriffe sind die „*logischen Function[en] des Verstandes in Urtheilen*" (KrV A 70 / B 95), aber nicht verstanden als rein logische Bestimmungen der → Urteilsform, sondern als Anschauungsbestimmungen. In bloß terminologischer, nicht inhaltlicher Anlehnung an → Aristoteles nennt er sie „*Kategorien*" oder auch „Prädicamente" bzw. „Postprädicamente" (KrV A 81 / B 107; vgl. 4:322–326).

Dietmar H. Heidemann

Verstandesbegriff, reiner

→ Kategorie

Verstandeseinheit

Der Ausdruck ‚Verstandeseinheit' bezeichnet in Kants theoretischer Philosophie je nach Kontext zwei Aspekte von Selbst- bzw. Gegenstandsbewusstsein: Zum einen die Einheit des Verstandes selbst, nämlich die „synthetische Einheit der Apperception" als „der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transscendental-Philosophie heften muß" (KrV B 134 Anm.). Zum anderen bedeutet ‚Verstandseinheit' diejenige Einheit, die der Verstand vermittels „Synthesis" „durch die Kategorie" (KrV B 144) im Mannigfaltigen der Anschauung hervorbringt. Vom Begriff der Verstandseinheit als „Einheit der Erscheinungen vermittelst […] Regeln" zu unterscheiden ist der Begriff der Vernunfteinheit als „Einheit der Verstandesregeln unter Principien" (KrV A 302 / B 359). Weitere wichtige Stellen: KrV A 65 / B 89f.; KrV A 67 / B 92; KrV A 119; KrV A 228 / B 281; KrV A 236f. / B 295f.; KrV A 287 / B 343; KrV A 307 / B 363f.; KrV A 326 / B 383; KrV A 422 / B 450; 4:310; 4:321f.

Verwandte Stichworte

Apperzeption; Synthesis; Verstand; Vernunfteinheit

Philosophische Funktion

Der kantischen Erkenntnistheorie zufolge ist uns in der Anschauung ein Mannigfaltiges gegeben, das, um Erkenntnis werden zu können, zur „*nothwendigen* Einheit des Selbstbewußtseins" gebracht werden muss (KrV B 144). Diese Einheit ist letztlich der Verstand selbst (vgl. KrV A 119). Sie ist die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption, liegt jedoch nicht einfach vor, sondern wird durch den Verstand selbst „vermittelst der Kategorie[n]" (KrV B 144) als den Einheitsgründen seiner Synthesishandlungen im Anschauungsmannigfaltigen spontan realisiert. Von dieser „synthetischen Einheit" zu unterscheiden ist die „analytische Einheit", durch die der Verstand unter „Begriffen" die „logische Form eines Urtheils" herstellt (KrV A 79 / B 105).

Dietmar H. Heidemann

Verstandesgebrauch, immanenter/ transzendenter

Kant unterscheidet zwischen dem immanenten, „[d. i.] auf […] Erfahrung eingeschränkt[en]", und dem transzendenten, über alle Erfahrung hinausgehenden Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe (z. B. KrV A 326 / B 383) sowie der Grundsätze des reinen Verstandes (vgl. KrV A 297 / B 352; KrV A 308 / B 365). „Wenn diese Begriffe [die reinen Verstandesbegriffe] die Erfahrung überschreiten, dann heißet ihr Gebrauch transscendent, welcher von dem immanenten, d. i. auf Erfahrung eingeschränkten Gebrauch unterschieden wird" (4:373f. Anm.). Weitere wichtige Stelle: 4:328.

Verwandte Stichworte

Idee, immanenter/transzendenter Gebrauch der; immanent; transzendent

Philosophische Funktion

Der empirisch immanente Verstandesgebrauch umfasst die Bezugnahme auf sinnlich gegebene „Gegenstände der Erfahrung“ (KrV A 258 / B 313). Der apriorisch immanente Verstandesgebrauch ist zwar konstituiert durch apriorische (nichtempirische) Begriffe – jedoch so, dass diese sich nur auf Erfahrung bzw. deren Gegenstände beziehen. Dies kann für Kant nur so gedacht werden, dass sich die Kategorien und „Grundsätze des reinen Verstandes“ (KrV A 297 / B 352) als jene Prinzipien erweisen, die Erfahrung (bzw. deren Gegenstände) allererst ermöglichen. Bezieht man die reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze jedoch nicht auf mögliche Erfahrung, sondern auf erfahrungstranszendente Gegenstände, so wird der nunmehr transzendente Verstandesgebrauch dialektisch und verfällt den Antinomien.

Weiterführende Literatur

Hanna, Robert: Kant and the Foundations of Analytic Philosophy, Oxford: Oxford University Press 2001.

Hiltscher, Reinhard: Wahrheit und Reflexion. Eine transzendentalphilosophische Studie zum Wahrheitsbegriff bei Kant, dem frühen Fichte und Hegel, Bonn: Bouvier 1998.

Reinhard Hiltscher

Verstandesgebrauch, logischer/realer

In *De mundi* (1770) unterscheidet Kant einen realen von einem logischen Verstandesgebrauch, „*usus realis*“ und „*usus* […] *logicus*“ (2:393). Der reale Verstandesgebrauch besteht darin, dass der Verstand unabhängig von den Sinnen und „aus seiner eigenen Natur“ Begriffe hervorbringt, die sich auf Dinge und Relationen beziehen (2:393f.), und zwar indem er sie von seiner eigenen Aktivitäten „abstrahiert“ (2:395). Der logische Verstandesgebrauch dagegen vergleicht dem Widerspruchsprinzip gemäß Begriffe unter Absehung von deren Herkunft miteinander und ordnet diese nach dem Schema von Art und Gattung einander unter (vgl. 2:393). Weitere wichtige Stelle: KrV A 67 / B 92.

Verwandte Stichworte

real; real/logisch; Verstand

Philosophische Funktion

Obschon Kant in *KrV* den Terminus ‚realer Verstandesgebrauch‘ nicht *expressis verbis* benutzt und der Ausdruck „*logische[r] Verstandesgebrauch[]*“ nur in einer Überschrift vorkommt (KrV A 67 / B 92), behält die Unterscheidung zwischen einem rein logischen und einem gegenstandsbezogen-realen Gebrauch des Verstandes kritisch modifiziert im Rahmen der B-Deduktion der Sache nach eine wichtige systematische Bedeutung (vgl. Natterer, *Systematischer Kommentar*, S. 246–366). Die *KrV* fasst die Kompetenz des Verstandes, „verschiedene“ speziellere Vorstellungen allgemeineren (begrifflichen) Vorstellungen unterzuordnen, als logischen Verstandesgebrauches (vgl. KrV A 67 / B 92). Die 12 Urteilsfunktionen sind die Modi dieser Subsumtionstechnik. Sie werden zu reinen Begriffen von Gegenständlichkeit (den Kategorien) transformiert, die sich im Sinne eines objektiv-realen Verstandesgebrauches (vgl. Natterer, *Systematischer Kommentar*, S. 246–366) a priori auf empirische Gegenstände beziehen können, weil und indem sie die Gegenständlichkeit anschaulicher Gegenstände überhaupt erst ermöglichen.

Weiterführende Literatur

Natterer, Paul: Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft, Berlin u. a.: de Gruyter 2003.

Reinhard Hiltscher

Verstandeshandlung

Kant bezeichnet Realisierungen einer Kraft bzw. eines Vermögens als Handlung (vgl. KrV A 204 / B 249f.). Verstandeshandlungen sind folglich Realisierungen des Vermögens des Verstandes. Weitere wichtige Stellen: 4:323; 9:20.

Verwandte Stichworte

Handlung; Vermögen; Verstand

Philosophische Funktion

Schon in *Spitzfindigkeit* hatte Kant die „obere Erkenntnißkraft“ mit dem „Vermögen zu urtheilen“ identifiziert (2:59). Diese Einsicht ist auch leitend für die Ableitung der Kategorien- aus der Urteilstafel (vgl. KrV B 104ff.). Diese Ableitung kann nur deswegen gelingen, weil alle weiteren Leistun-

gen des Verstandes (wie z. B. die Begriffsbildung) aus dem Urteil als Verstandeshandlung abgeleitet werden können (vgl. 4:323).

Stefan Heßbrüggen-Walter

Verstandesschluss

Ein Verstandesschluss ist der unmittelbare Schluss eines Urteils aus einem anderen ohne ein vermittelndes Zwischenurteil (consequentia sine judicio intermedio). „Der wesentliche Character aller unmittelbaren Schlüsse und das Princip der Möglichkeit besteht lediglich in einer Veränderung der *bloßen Form* der Urtheile, während die *Materie* der Urtheile, das Subjekt und Prädikat, *unverändert dieselbe* bleibt" (9:115). Weitere wichtige Stellen: 8:181; KF 9:441–448; KF 9:632–636; 24:670f.; 24:769f.

Verwandte Stichworte

Schluss; Urteil; Logik

Philosophische Funktion

Verstandesschlüsse unterscheiden sich nach → Quantität, → Qualität, → Relation und → Modalität. Die unmittelbare Ableitung eines → besonderen Urteils aus einem allgemeinen Urteil (*Einige A sind B* aus *Alle A sind B*) betrifft nur die Quantität. Verstandesschlüsse in Beziehung auf die Qualität sind dreifach: Die Folgerung der Falschheit eines Urteils aus der Feststellung der Wahrheit des ihm widersprechenden Urteils und umgekehrt (*Einige A sind nicht B ist falsch* aus *Alle A sind B ist wahr*); die Folgerung der Falschheit eines Urteils aus der Feststellung der Wahrheit des → konträren Urteils und nicht umgekehrt (*Kein A ist B ist falsch* aus *Alle A sind B ist wahr*); und aus der Feststellung der Falschheit eines besonderen Urteils lässt sich die Wahrheit des subkonträren Urteils (Urteil mit gleicher Quantität, verschiedener Qualität) folgern (*Einige A sind B ist wahr* aus *einige A sind nicht B ist falsch*). Ein Verstandesschluss in Beziehung auf die Relation besteht aus der Umkehrung von → Subjekt und → Prädikat des Urteils (z. B. *Kein B ist A* aus *Kein A ist B*). In der unmittelbaren Schlussart, die Kontraposition heißt, wird die Qualität, aber nicht die Quantität verändert (*Kein nicht-B ist A* aus *Alle A sind B*). Da Kant diese Veränderung aber nur als die Bestätigung der Notwendigkeit des allgemein → bejahenden Urteils betrachtet, meint er, dass Kontraposition „nur" (9:119) die Modalität betrifft.

Daniel Dahlstrom

Verstandeswelt

In *De mundi* merkt Kant an, dass reine Verstandeserkenntnis eine Welt der Dinge erkenne, „wie diese sind", die sinnliche Erkenntnis erkenne eine Welt der Dinge, „wie diese erscheinen". Der ‚kritische' Kant bestreitet nun genau diese Möglichkeit einer intellektuellen Erkenntnis der Verstandeswelt (vgl. KrV A 256 / B 311). Auch die reine (nicht-empirische) Verstandeserkenntnis betrifft nur die Welt der empirischen Gegenstände, nicht die „intelligible" Welt der Dinge an sich. Weitere wichtige Stellen: 2:398; 2:406; KrV A 252ff. / B 309ff.; KrV A 256f. / B 312f.; 4:314; 4:451ff.; 4:458; 5:42ff.

Verwandte Stichworte

Geisterwelt; Noumenon/Phaenomenon; Welt; Welt, moralische

Philosophische Funktion

Ein Noumenon (Verstandeswesen) im negativen Verstande ist nach Kant ein Objekt, das nicht Gegenstand unserer (menschlichen) sinnlichen Anschauung ist (vgl. KrV B 307). Die Verstandeswelt (in dieser negativen Bedeutung) ist im Rahmen der Erkenntnistheorie für Kant ein bloß denkmöglicher Grenzbegriff, dem aber die Funktion zukommt, die „Annahme" der Sinnlichkeit, die Dinge seien an sich so, wie sie uns sinnlich erscheinen, in die Schranken zu weisen (vgl. KrV B 307). Erst das Sittengesetz kann aber der noumenalen Verstandeswelt eine objektive praktische Realität verschaffen, sodass sich der einzelne Mensch qua autonomes Wesen als konstitutiven Teil dieser intelligiblen Verstandeswelt verstehen kann (vgl. 5:42ff.).

Reinhard Hiltscher

Verstandeswesen

Den Ausdruck ‚Verstandeswesen' verwendet Kant als deutsche Übersetzug von ‚Noumenon' (vgl. KrV B 306). Er bezeichnet Dinge, die „gar nicht Objecte unserer Sinne sind" und die „bloß durch den Verstand gedacht" werden (KrV B 306). Die reinen Verstandesbegriffe, unabhängig von der Sinnlichkeit, geben uns nur einen „ganz *unbe-*

stimmten Begriff von einem Verstandeswesen als einem Etwas überhaupt außer unserer Sinnlichkeit“ (KrV B 307). Nur für einen Verstand, „der unmittelbar Dinge anschauete“ (→ Verstand, anschauender (intuitiver)), wären Verstandeswesen Gegenstände der Erkenntnis; „von einem solchen aber haben wir nicht den mindesten Begriff, mithin auch nicht von den *Verstandeswesen*, auf die er gehen soll“ (4:316 Anm.). Weiterhin bezeichnet Kant auch das „Subject als Person“ im Unterschied zum „Subject als Naturwesen“ als Verstandeswesen (22:49). Weitere wichtige Stellen: KrV B 308; 4:332; 4:344; 4:354f.; 4:360f.; 5:48; 5:55; 5:103; 5:137; 8:200; 8:210; 22:44; 23:36.

Verwandte Stichworte
Gedankending; Noumenon/Phaenomenon; Sinnenwesen

Philosophische Funktion
Die Annahme von Verstandeswesen ist der Einschränkung der Sinnlichkeit auf Erscheinungen geschuldet (→ Erscheinung). Der Verstand fordert eine Beziehung auf einen von der Sinnlichkeit unabhängigen „*Gegenstand[] an sich selbst*“ (KrV B 306f.). Da der Ausdruck ‚Verstandeswesen‘ Dinge bezeichnet, die nicht Objekte sinnlicher Anschauung sein können, ist er in theoretischer Hinsicht ein bloßer Grenzbegriff (vgl. KrV B 309) und ihm kann nur in praktischer Hinsicht eine konstitutive Funktion zukommen (vgl. 5:55).

Stefan Klingner

Verstehen

‚Verstehen‘ ist kein Leitbegriff der Philosophie Kants, wie dies für weite Teile der nachidealistischen Philosophie (Hermeneutik, Heidegger, Wittgenstein) gilt. An den meisten Stellen bedeutet ‚Verstehen‘ bei Kant dasselbe wie „durch den Verstand erkennen“ (*Refl.* 426, 15:171). Weitere wichtige Stellen: *Refl.* 405, 15:164; *Refl.* 4681, 17:667; KrV A 80 / B 106; 12:025 (Brief von Beck an Kant); 9:065; 9:476.

Kant verwendet ‚Verstehen‘ jedoch auch in einem weiteren Sinne: So gibt es auch ein Verstehen in praktischer Beziehung, d. h. in der denkenden Auseinandersetzung mit aus → Vernunft entspringenden, also nicht zur Domäne des → Verstandes gehörigen → Vorstellungen. Von Verstehen kann hier folglich nur dann gesprochen werden, wenn der Gegenstand solcher Vorstellungen *nicht* in die Form des Verstandes gebracht und nach dessen Maßgabe beurteilt wird. Wichtige Stellen: 6:142; 6:144 Anm.; 8:333.

Notwendige Voraussetzung für Verstehen nach Kant ist in beiden Fällen, dass ein vorgestellter Gehalt in die ihm adäquate Form des Denkens gebracht ist und nicht nur irgendwie darüber gesprochen wird. Entsprechend nimmt Kant die nähere Profilierung seines Verstehensbegriffs in *Anthropologie* im Zusammenhang der Sprache vor, welche Vorgriffe auf sprachanalytische Verhandlungen des Verstehensbegriffs erkennen lässt. Wichtige Stellen: 7:169; 7:193.

Verwandte Stichworte
Begriff; Erklärung; Sprache; Urteil; Verstand

Philosophische Funktion
1 Verstehen und Verstand
1.1 Die epistemische Aufbereitung von in der Anschauung Gegebenem ist dasjenige Verstehen, das durch den Verstand geleistet wird, weil er „durch sie [d. h. seine Begriffe; T. O.] allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Object derselben denken kann“ (KrV A 80 / B 106; projektiert bereits in *Refl.* 5263, 18:136). Den Verstand kann Kant daher sogar als „Vermögen zu verstehen“ definieren (11:345). Durch diese Engführung von Verstehen und Verstand – und damit der empirischen Erkenntnis – unterscheidet sich Kants Verstehensbegriff gerade von dem der genannten nachkantischen Philosophen (vgl. hierzu Apel, *Verstehen*, S. 920f., der hierin jedoch zu unrecht die einzige Bedeutung von Kants Verstehensbegriff sieht).
1.2 Vom unter 1.1 Gesagten zu unterscheiden ist eine Bedeutung von ‚Verstehen‘, die in einer Gegenüberstellung von Verstehen und → Erklären profiliert wird: Begriffe, die nicht aus anderen Begriffen zusammengesetzt sind und somit auch nicht durch Analyse erklärt werden können, können dennoch – jedoch in einem anderen als dem in 1.1. explizierten Sinne – verstanden werden: Dies gilt sowohl für nichtanalysierbare empirische Begriffe („Roth ist jederman verstandlich, und keiner kan es erkären“, *Refl.* 2967, 16:588) als auch für nichtanalysierbare Verstandesbegriffe, die → Kategorien („Es muß doch zuletzt einfache

Begriffe geben, die sich wohl verstehen, aber nicht erklären lassen", *Refl.* 2967, 16:589). Beide Sinne, 1.1 und 1.2, finden sich schon in einer vor 1770 zu datierenden Reflexion synoptisch angedeutet (vgl. *Refl.* 2394, 16:343).

2 Verstehen und Vernunft

Für die Vernunft, die Erkenntnis in praktischer Beziehung, also keine genuin theoretische und ohnehin keine empirische Erkenntnis hervorbringt, gibt es Verstehen nur dann, wenn kein Versuch des Verstehens im Sinne von 1.1 unternommen wird: „Daher wir, was Freiheit sei, in praktischer Beziehung (wenn von Pflicht die Rede ist) gar wohl verstehen, in theoretischer Absicht aber, was die Causalität derselben (gleichsam ihre Natur) betrifft, ohne Widerspruch nicht einmal daran denken können, sie verstehen zu wollen" (6:144 Anm.). Aus 1. und 2. folgt, dass das Subjekt nur dann versteht, wenn es in Bezug auf das zu Denkende die ihm adäquate Form des →Denkens anwendet. Eine Vermischung von Vernunft und Verstand bedeutet Missverstehen (vgl. KrV A 696 / B 724; 8:333).

3 Missverstehen und Nichtverstehen

Von Missverstehen zu unterscheiden ist das Nichtverstehen. Dies liegt dann vor, wenn etwas überhaupt nicht auf der Ebene des Urteilens oder Denkens, sondern nur im Austausch von Worten verhandelt wird (bezogen auf den Verstand vgl. KrV A 277 / B 333). Symptom von Nichtverstehen ist daher die Unfähigkeit, sich urteilend zu etwas zu verhalten, und stattdessen alles „nachzusagen" (9:476). Man kann daher z. B. einen philosophischen Gedankengang nicht nur „unrichtig beurtheilen" (4:261), weil man irrt, sondern weil man zu urteilen vorgibt, d. h. sich im sprachlichen Gewande des Urteils ausdrückt, ohne verstanden – d. h. wirklich geurteilt, die Sache begründet getroffen – zu haben.

Letztere Diagnose stellte Kant explizit im Blick auf die zeitgenössische Rezeption seiner *KrV* sowie anderer philosophischer Werke (vgl. KrV B XLIII; vgl. dazu auch 10:351). Dabei liegt die Ursache des Nichtverstehens nicht in einem intellektuellen, sondern in einem Willens- oder Einstellungsdefizit: So wird nicht verstanden, „weil man das Buch zwar durchzublättern, aber nicht durchzudenken Lust hat" (4:261). Kant beurteilt zugleich in Bezug auf sein Werk alle ‚inspirierten' Lesarten, die paulinisch gegen den Buchstaben polemisieren, tatsächlich jedoch Genauigkeit im Verstehen verhindern, als inadäquat (vgl. 12:370f.).

Die Entlarvung sprachlich verkleideten Missverstehens sowie die gerechtfertigte Zuschreibung von Nichtverstehen hat nach Kant im dialogischen Streit zu erfolgen. Es ist möglich, etwa den Autor einer Schrift „besser zu verstehen, als er sich selbst verstand" (KrV A 314 / B 370). Deshalb kann Kant es als Taschenspielertrick der dogmatischen Metaphysik aufweisen, sich „bey den Einwürfen der Gegner [...] immer zu der Ausrede bereit [zu] halten ‚sie würden von diesen nicht verstanden'; was denn freylich zu dem Verdacht berechtigt sie möchten wohl sich selbst nicht verstehen." (22:545) An dieses Problem ist zu erinnern, „weil dadurch allein die voreilige Vernunft dahin gebracht werden kann, vor ihren dogmatischen Behauptungen sich erst selbst zu verstehen" (6:206). Das Selbstverstehen der Vernunft ist die Bedingung der Möglichkeit und der Maßstab jeglicher Beurteilung metaphysischer Behauptungen.

4 Verstehen und Sprache

Kant bietet u. a. in *Anthropologie* eine ansatzweise sprachphilosophische Verhandlung des Verstehensbegriffs, welche die Mehrheit der Forschung unterschätzt (vgl. die berechtigte Kritik von Lau, *Erzählen und Verstehen*, S. 172ff.). Wie unter 3. gezeigt, eignet der Sprache die Möglichkeit zur diskursiven Offenlegung von Missverstehen und Nichtverstehen. Sie ermöglicht durch ihre definite, öffentliche Artikulation außerdem erst das tatsächliche Gelingen des Verstehens, d. h. des adäquaten denkenden Durchdringens eines Sachverhalts. Dies gilt sogar für das ‚stille' Denken, das Kant, in platonischer Diktion, als „*Reden* mit sich selbst" bestimmt (7:192). Dazu ist, wie Kant – dem späten Wittgenstein vorgreifend – bemerkt, das Vertrautsein mit grammatischen Regeln und der Sprachpraxis Voraussetzung (vgl. 9:477; zum damit verbundenen Gedanken des Verstehens durch Selbstmachen vgl. 12:057, in Bezug auf die religiöse Dogmatik vgl. 7:48).

Der Sprache eignet jedoch, wie ebenfalls unter 3. gezeigt, zugleich die Möglichkeit einer Verschleierung des Nichtverstehens: In diesem Falle „denkt [jemand] selbst nichts bei dem, was er spricht, und andere verstehen ihn daher auch

nicht; er spricht *Unsinn* (non sense)“ (7:169). Entsprechend beharrt Kant auf einer strengen Unterscheidung zwischen sprachlichen →Zeichen und →Begriffen. So ist es möglich, dass jemand mit sprachlichen Zeichen so operiert, dass er von anderen sprachlich verstanden wird, ohne dass damit ein wirkliches, d. h. über kommunikativen Fluss hinausgehendes Verstehen impliziert wäre: „Aber auch die, so sprechen und hören können, verstehen darum nicht immer sich selbst oder Andere, und an dem Mangel des Bezeichnungsvermögens, oder dem fehlerhaften Gebrauch desselben (da Zeichen für Sachen und umgekehrt genommen werden) liegt es, vornehmlich in Sachen der Vernunft, daß Menschen, die der Sprache nach einig sind, in Begriffen himmelweit von einander abstehen; welches nur zufälligerweise, wenn ein jeder nach dem seinigen handelt, offenbar wird“ (7:193; zur Gegenüberstellung von Wort und Sache schon in vorkritischer Zeit – 1763 –: vgl. 2:192).

5 Aufklärung durch Verstehen

Aus dem unter 4. Dargelegten leitet sich eine aufklärerische, gegen die Kultur des Scheinverstehens und des Vorbehalts des Verstehens für sogenannte ‚Experten‘ gerichtete Dimension kantischen Philosophierens ab. Kant spricht – im Geiste seines Aufsatzes *Aufklärung* von 1784 – von einer mehrfachen Unmündigkeit: Der Mensch ist „in einer *bürgerlichen* [Unmündigkeit]. Wir […] werden nach Gesetzen gerichtet, die wir nicht alle kennen können, und nach Büchern, die wir nicht verstehen würden. Unsere Freyheit und Eigenthum ist […] unter der Wilkühr derjenigen Macht, die doch nur darum da ist, um die Freyheit zu erhalten und sie nur durchs Gesetz einstimig zu machen. Wir sind dadurch so unmündig geworden, daß, wenn dieser Zwang auch aufhörete, wir uns doch selbst nicht regiren könten.“ Und er ist „in einer *frommen Unmündigkeit*. Andere, welche die Sprache der heiligen Urkunden verstehen, sagen uns, was wir glauben sollen; wir selbst haben kein Urtheil“ (*Refl.* 1524, 15:899).

Weiterführende Literatur

Apel, Karl-Otto: „Verstehen“, in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, Basel: Schwabe & Co. 2001, 918–938.

Riedel, Manfred: Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften, Stuttgart: Klett-Cotta 1978.

Thomas Oehl

Versuch

→Experiment

Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen

Erstveröffentlichung: Königsberg, bey Johann Jacob Kanter 1763. Weitere Auflagen: 2. Auflage: Grätz 1797 (Nachdruck mit dem Zusatz „Neueste Auflage“); 3. Auflage: Königsberg und Leipzig 1797/98, innerhalb von I. Kants sämmtliche kleine Schriften. Nach der Zeitfolge geordnet, Bd. II, S. 53–112 (Nachdruck); 4. Auflage: Halle 1799, innerhalb von Immanuel Kants vermischte Schriften, Bd. I, S. 611–676; Aktuelle editorisch zuverlässige Textausgabe: 2:165–204.

Der Titel der Schrift gibt auf zeittypische Weise schon relativ genau an, was inhaltlich zu erwarten ist, nämlich die Auswertung des mathematischen Begriffs der →‚negativen Größe‘ für die Philosophie, hier von Kant „Weltweisheit“ genannt. Darüber hinaus kann dem Wort „Versuch“ im Titel entnommen werden, dass Kant sich zum einen bewusst ist, hiermit Neuland zu betreten (vgl. 2:189), und zum anderen die neuen Gedanken für so fruchtbar und wichtig hält, dass er sie trotz ihres problematischen Charakters schon jetzt vorstellt (vgl. 2:197).

Die kleine Schrift besteht aus „Vorrede“, drei „Abschnitten“ und einer „Allgemeinen Anmerkung“ als Schluss. Nach der kurzen programmatischen Einführung, in der Kant die inhaltliche (nicht methodische) Bedeutung der mathematischen für die metaphysische Erkenntnis betont, entwickelt er im ersten Abschnitt den mathematischen Begriff der „negativen Größe“ vor dem Hintergrund der logisch-metaphysischen Unterscheidung von logischer und →realer Entgegensetzung (vgl. 2:171–174). Während die „logische Entgegensetzung“ nichts anderes als das (formal-logische)

Verhältnis des → Widerspruchs kontradiktorischer Urteile ist, stellt die „Realentgegensetzung“ oder „Realrepugnanz“ eine logisch grundlegend andere Relation von realen Kräften dar, die gegeneinander wirken, ohne einander im logischen Sinne zu „widersprechen“ (vorbereitet ist dieser Begriff bereits in: 2:79–87). Die mathematische Relation von „negativer Größe“ („Größe“ ist hier gleichbedeutend mit „Zahl“) zu positiver „Größe“ soll dieser „Realentgegensetzung“ genau korrespondieren, woraus klar wird, dass der Begriff der „negativen Größe“ ausschließlich zum Verständnis realer Vorgänge in die „Weltweisheit“ eingeführt werden soll. Zwei „Grundregeln“ werden von Kant aufgestellt: „Realentgegensetzung“ „findet nur statt, in so fern zwei Dinge als positive Gründe eins die Folge des andern aufhebt“ (2:175), und umgekehrt: „allenthalben, wo ein positiver Grund ist und die Folge ist gleichwohl Zero, da ist eine Realentgegensetzung“ (2:177). Von diesen Überlegungen aus findet Kant zu einer Differenzierung des Begriffs der → „Verneinung“ und unterscheidet „Beraubung (privatio)“ als Form der „Verneinung“, welche die Folge einer realen Entgegensetzung bezeichnet, und → „Mangel (defectus, absentia)“ als Form der „Verneinung“, die einen realen Zustand bezeichnet, der nicht durch „Realentgegensetzung“ zustande gekommen ist (2:177f.).

Im zweiten Abschnitt gibt Kant in vier Unterkapiteln konkrete Beispiele, wie die Anwendung des Begriffs der negativen Größe eine Erkenntnis bestimmter realer Vorgänge ermöglicht: in der naturwissenschaftlichen Mechanik der Kräfte, in der Seelenlehre (Unlust als negative Lust, nicht Mangel an Lust), in der Tugendlehre (Untugend als negative Tugend) und der zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Wärmelehre. Der dritte Abschnitt löst dann das Versprechen des Titels ein und wertet den Begriff der negativen Größe im traditionell definierten Bereich der Metaphysik aus, mit dem Vorbehalt, dass es sich hier um einen *Versuch* handelt. Der Abschnitt enthält wieder vier Unterkapitel, von denen das erste das Zugrundegehen oder Vergehen einer Handlung als negatives Entstehen zu begreifen sucht, d. h. so, dass zu einer Erklärung des Vergehens, die überzeugen können soll, ein Realgrund (ebenso wie zur Erklärung des Entstehens) angegeben werden muss. Das zweite beginnt mit einer Unterscheidung von *wirklicher* und *möglicher* Entgegensetzung (bei der wirklichen sind die entgegengesetzten Kräfte oder Realgründe bei einem und eben demselben Dinge, bei der möglichen verteilt auf verschiedene Dinge wirksam, vgl. 2:193) und formuliert dann in zwei Grundsätzen „von der äußersten Wichtigkeit“ (2:193), erstens dass die Summe aller natürlichen Veränderungen konstant ist und zweitens dass die Verrechnung der positiven und negativen „Realgründe“ des Universums das „Facit“ „Zero“ ergibt (2:197). Die Zielrichtung des Gedankens ist hier eigentümlich gedoppelt: einerseits grundlegend für die physikalische Naturwissenschaft (mit Bezug zu Newton, vgl. Cassirer, *Erkenntnisproblem*, 596), andererseits theologisch, sofern das „Facit“ „Zero“ für die existierende Realität im Kontrast zu dem positiven „Facit“ verstanden werden soll, den „alle mögliche Realität in Verhältnis auf den göttlichen Willen […] giebt“ (2:197). Die Kapitel drei und vier wenden die Überlegungen zu den „Realgründen“ noch einmal ins Konkrete: auf die Seelen- und Tugendlehre bzw. auf die Lehre vom höchsten Wesen. Demgegenüber stellt sich Kant in der Schlussanmerkung wieder auf einen übergeordneten Standpunkt, den der Kritik an den Fundamenten einer rationalistischen Metaphysik, und in einer berühmten Formulierung („wie soll ich es verstehen, daß, weil Etwas ist, etwas anderes sei?“, 2:202; vgl. KrV B 183; KrV B 213; KrV B 288) erklärt er, warum der Rationalismus im Rückgriff auf „logische Gründe“ weder Beschaffenheit noch Veränderung der Realität (als Folge solcher Gründe) verständlich machen kann.

In der Entwicklung des kantischen Denkens kommt der Entdeckung des Begriffs der *realen Entgegensetzung*, wie sie sich innerhalb des Versuches den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen dokumentiert, höchste Bedeutung zu. Hiermit ist der Hebel gefunden, mit dessen Hilfe die rationalistische Ontologie aus den Angeln gehoben werden kann. Zugleich ist damit die transzendentalphilosophisch-kritische „Unterscheidung zwischen analytisch und synthetisch errungen“ (Cohen, *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften*, 305). Was die Geschichte der Logik anbelangt, so wird mit Kants Begriff des *Realgrundes*, der in asymmetrischer Relation zur realen Folge steht, die Fixierung der Logik auf die symmetrischen Grund-Folge-Relationen einer Logik der → Identität und des → Satzes vom Widerspruch überwunden und der Erweite-

rung einer modernen formalen Logik der Relationen zugearbeitet (vgl. Schulthess, *Relation und Funktion*, 156f.; 164–177).

Weiterführende Literatur

Cassirer, Ernst: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. 2, Berlin: Bruno Cassirer 1922.

Schulthess, Peter: Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 1981.

Andreas Eckl

Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus

von Immanuel Kant, wodurch er zugleich seine Vorlesungen auf das bevorstehende halbe Jahr ankündigt. Königsberg, J. F. Driest 1759. Aktuelle editorisch zuverlässige Textausgabe, in 2:27–35.

Gelegenheitsschrift zur Verteidigung der →Leibniz'schen These von der besten aller möglichen Welten, aus Anlass der Dissertation →Daniel Weymanns geschrieben, welche sich an die →Crusius'sche Kritik der Leibniz'schen These anschloss.

Kant stellt die These zunächst in den Horizont der (in dieser Schrift aber nicht weiter verfolgten) →Theodizee-Problematik: Leibniz habe „damit nichts Neues vorzutragen geglaubt, wenn er sagte: diese Welt sei unter allen möglichen die beste […] das Neue bestand nur in der Anwendung, um bei den Schwierigkeiten, die man von dem Ursprunge des Bösen macht, den Knoten abzuhauen, der so schwer aufzulösen ist" (2:29). Die voluntaristische Gegenposition des Crusius behauptet nach Kant „daß es Gott beliebt habe unter allen möglichen Welten diese zu wählen, nicht weil sie besser war als die übrige, die in seiner Gewalt waren, sondern weil es kurzum ihm so beliebte" (2:29f.). Kants Verteidigung des Optimismus beruht in erster Linie auf dem Argument: „Wenn keine Welt gedacht werden kann, über die sich nicht noch eine bessere denken ließe, so hat der höchste Verstand unmöglich die Erkenntniß aller möglichen Welten haben können; nun ist das letztere falsch, also auch das erstere." (2:30). Darüber hinaus versucht Kant unter Berufung auf den „Satz des Nichtzuunterscheidenden" (KrV A 264 / B 320) zu beweisen, „daß unter allen möglichen Welten eine die vollkommenste sei" (2:32 – vgl. dazu auch KrV B 320). Diese Überlegungen stehen im Horizont der vorkritischen Beschäftigung mit der Rationaltheologie und sind trotz Erwähnung des Problems in der Metaphysikvorlesung (vgl. 28:345, 28:1097) durch die drei Kritiken, endgültig aber durch den *Theodizee*-Aufsatz (vgl. 8:253–271) überholt. Der indirekt kritisierte Weymann hat auf diese erweiterte Vorlesungsankündigung noch einmal repliziert, außerhalb Königsbergs wird von ihr kaum Notiz genommen worden sein.

Weiterführende Literatur

Kühn, Manfred: Kant. Eine Biographie, München: Beck 2003, 150–153.

Bernward Grünewald

Versuch über die Krankheiten des Kopfes

Erstveröffentlichung: *Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen*, 4. bis 8. Stück, 13–27. Februar 1764 [anonym]. Neudruck in: Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener kleiner Schriften von Immanuel Kant, hg. von Friedrich Theodor Rink. Königsberg 1800, S. 34–55. Aktuelle editorisch zuverlässige Textausgabe, in: 2:257–272.

In diesen Aufsatz mündet Kants erste große Anstrengung, eine Klassifikation mentaler Erkrankungen bzw. eine „Onomastik der Gebrechen des Kopfes" (2:260) aufzustellen. Die hierin beschriebene Systematik wurde in späteren Arbeiten wie der *Anthropologie* zwar wiederum modifiziert (vgl. 7:212–220; vgl. Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 286ff.), doch blieben die zentralen Ideen erhalten. Äußerer Anlass zur Abfassung des Aufsatzes war das Auftreten eines geistesgestörten Fremden in der ländlichen Umgebung von Königsberg, das öffentliches Aufsehen erregte (vgl. 2:488f.). Ausgangspunkt für die Beschreibung der Krankheiten des Kopfes ist eine kritische Darstellung des bürgerlichen sozialen Milieus. Hierin sieht Kant den Nährboden für mentale Erkrankungen, die den Menschen nach seiner Ansicht im natürlichen Zustand kaum befallen können

(vgl. 2:269). Nach der einleitenden Darstellung der sozialen Katalysatoren der Erkrankungen des Kopfes gibt Kant den umfassenden ätiologischen Anspruch auf. Er konzentriert sich auf eine Klassifikation der verschiedenen mentalen Störungen. Die Krankheiten des Kopfes werden eingeteilt in solche, die gesellschaftlich verachtet werden und solche, die bemitleidenswert sind und einer staatlichen Fürsorge bedürfen. Bei den gesellschaftlich verachteten Krankheiten wird differenziert zwischen dem Mangel an kognitiven Fähigkeiten und dem Vorherrschen der Leidenschaften über die Vernunft. Gegen Ende der Schrift kommt Kant noch einmal zu ätiologischen Überlegungen zurück. Unter Verweis auf die medizinische Wochenschrift *Der Arzt* (VI. Teil, 1761) vertritt er die Ansicht, dass die Krankheiten des Kopfes einen somatischen Ursprung haben.

Weiterführende Literatur

Liebel-Weckowicz H. / Weckowicz T. E.: „Kant's Theory of Mental Illness", in: Studia Leibnitiana Suppl. 12, 1972, 261–279.

Meo, Oscar: La malattia mentale nel pensiero di Kant, Genova: Tilgher 1982.

Pigeaud, Jackie: „À propos des ‚Maladies de la tête' de Kant", in: Gourevitch, Danielle (Hg.): Maladie et maladies. Histoire et conceptualisation. Mélanges en l'honneur de Mirko Grmek, Genève: Droz 1992, 304ff.

Teruel, Pedro Jesús: „Die äußere Schaale der Natur. Eine Fußnote zum Versuch über die Krankheiten des Kopfes (1764)", in: Kant-Studien 104, 2013, 23–43.

Werner Euler

Versuchung

Kants Gebrauch des Wortes ‚Versuchung' hat verschiedene Nuancen, die nicht alle in moralischem oder theologischem Sinn gekennzeichnet sind (vgl. z. B. 1:223; KrV A 407 / B 434). Die Verwendung in einem moralischen Zusammenhang ist allerdings dominant. Hier bezeichnet das Wort eine Art → Reiz oder Lockung, die mit Beweggründen verbunden ist, die eigene Pflicht zu übertreten (vgl. z. B. 4:399; 4:410; 5:93; 6:44; 6:388; 6:393; 22:295). Weitere wichtige Stellen: 1:223; KrV A 407 / B 434; 4:399; 4:410; 5:93; 5:127; 6:38f.; 6:44; 6:64; 6:80; 6:190; 6:388; 6:393; 8:308.

Verwandte Stichworte

Heiligkeit; Pflicht; Tugend

Philosophische Funktion

Die Versuchung ist ein Schlüsselelement in der Dynamik des moralischen Lebens; ihre Anwesenheit trägt dazu bei, das dem menschlichen → Willen eigene Profil in seiner Verschiedenheit vom ganz heiligen Willen zu bestimmen. Wenn letzterer nämlich so ist, dass alle Versuchung zum Bösen von selbst an ihm scheitern wird (vgl. 6:64), dann ist im menschlichen Wollen die Versuchung etwas, gegen das man ankämpft (vgl. 8:308). Daher rührt nicht nur der Begriff der → Tugend als moralische Stärke (vgl. 6:190), sondern auch die Idee, dass die Versuchung ihr innewohnt: „Tugend ist die Festigkeit der Maxime in Befolgung seiner Pflicht. Sie enthält immer die Versuchung des bösen Princips zu Übertretung des Gesetzes und ist so von der Heiligkeit unterschieden" (23:260; vgl. 6:38f.).

Gabriele Tomasi

Verteidigung

In Kants Gebrauch des Terminus ‚Verteidigung' lassen sich drei Verwendungsweisen unterscheiden: die Verteidigung theoretischer Positionen gegen Kritik dürfte die häufigste Verwendung sein. Die Verteidigung der Integrität einer Person findet sowohl auf der kommunikativen Ebene im Bereich sozialer Interaktion, etwa gegen Spott (vgl. 6:467), gegen „Geringschätzung" (6:455), als auch im rechtlichen Bereich, gegen Rufmord an Verstorbenen (vgl. 6:295), gegen Plagiate (vgl. 8:84), zum Schutz von Unmündigen statt (vgl. 7:209). Die hier wichtigste Gruppe enthält die Verteidigung gegen gewaltsame physische Attacken. Weitere wichtige Stellen: 8:19f.; 8:118f.; 6:347ff.

Verwandte Stichworte

Heer; Krieg

Philosophische Funktion

Für seine Verteidigung hat die Natur den Menschen äußerst spärlich ausgestattet, weshalb er auf die → Vernunft angewiesen ist, die ihn letztlich zum Eintritt in den bürgerlichen Zustand bringt (vgl. 8:19f.). Eine organisierte Verteidigung größeren Ausmaßes wird insbesondere für die Sicherung des bewirtschafteten Bodens erforderlich

(vgl. 8:118f.) und stellt die Grundlage der Eigentumsordnung dar, „gleich als ob der Boden spräche: wenn ihr mich nicht beschützen könnt, so könnt ihr mir auch nicht gebieten“ (6:265).

In der bürgerlichen Gesellschaft sieht Kant die Sicherung des Staates gegen Angriffe von außen als Aufgabe freiwillig tätiger Milizen, während er stehende → Heere ablehnt (vgl. 8:345). Dem „bekriegten Staat“ sind „Vertheidigungsmittel aller Art“ erlaubt, solange sie nicht das Vertrauen „vernichten“, das für die Gründung eines dauerhaften → Friedens erforderlich wäre (6:347). Staatenbündnisse sind in *MSR* nur berechtigt, um „sich gegen alle äußere oder innere etwanige Angriffe gemeinschaftlich zu *vertheidigen*“ (6:349).

Matthias Kaufmann

Vertrag

Ein Vertrag ist „der Act der vereinigten Willkür zweier Personen, wodurch überhaupt das Seine des Einen auf den Anderen übergeht“ (6:271). Für den Abschluß eines Vertrages sind zwei „rechtliche Acte der Willkür“ konstitutiv, „das Versprechen (promissum) und die Annehmung (acceptatio)“ (6:272). Weitere wichtige Stellen: 6:219; 6:237f.; 6:245–250; 6:252–255; 6:273; 27:1350.

Verwandte Stichworte

Eigentum; Kauf/Verkauf; Geld; Lohn; Preis

Philosophische Funktion

1 Der Vertrag als ein angenommenes Versprechen

1.1 Kant entnimmt seine Definition des Vertrags der 5. Auflage von Achenwalls *Ius Naturae (pars prior)* (§ 167). Nach → Achenwall ist ein Vertrag „die Willensübereinstimmung von zwei Vertragsparteien, d. i. eine zweiseitige (wechselseitige) Willensübereinstimmung mit dem Inhalt, etwas von dem Seinen der einen Partei auf die andere Partei zu übertragen“ [Pactum … continet consensum utriusque eorum, qui consentiunt, id est consensum mutuum (reciprocum), de suo alterius consentientis in alterum consentientem transferendo.] An dieser Begriffsbestimmung, die Kant sinngemäß übernimmt (vgl. 6:271), sind zwei Momente hervorzuheben. 1) Durch den Vertragsschluß geht etwas von dem Seinen des einen auf den anderen über. 2) Der Übergang geschieht durch „Übertragung (translatio)“ (so ausdrücklich: 6:271). Entscheidend sind die Konsequenzen, die Kant daraus zieht. Das „Seine“ des einen Vertragspartners, das auf den anderen übergeht, ist der „Besitz der Willkür“ des Versprechenden. Der Versprechensempfänger, der das Versprechen angenommen hat, ist kraft des Vertrages „im Besitz der Willkür des anderen (diesen zur Leistung zu bestimmen), obgleich die Zeit der Leistung noch erst kommen soll“. Das heißt, dass der Versprechensempfänger von dem anderen Vertragspartner in der Zukunft etwas (z. B. die Zahlung eines Geldbetrages; die Lieferung einer Sache; die Erbringung einer Arbeitsleistung) fordern kann. Diese Forderung gehört schon mit dem Vertragsschluß zum „Vermögen“ des Versprechensempfängers. Kant: Das Versprechen des Versprechenden „gehört demnach zu Habe und Gut (obligatio activa), und ich kann sie zu dem Meinen rechnen“ (6:248).

1.2 Im Mittelpunkt eines Vertrags steht danach das → Versprechen der Vertragspartei, die das Versprechen abgegeben hat, und zwar nicht das isolierte, sondern das angenommene Versprechen. Auch diesen Gesichtspunkt übernimmt Kant von Achenwall, § 167: „Ein Vertrag ist ein angenommenes Versprechen“ [Promissum acceptatum est pactum] (27:1350). Für den Vertrag als (angenommenes) Versprechen zieht Kant zunächst eine Analogie zum Eigentum an Sachen. Der Erwerb von Eigentum bedeutet, dass der Eigentümer gegen jeden (physischen) Besitzer der ihm (dem Eigentümer) gehörenden Sache den Anspruch hat, sich des Privatgebrauchs der Sache zu enthalten (→ Eigentum). Analog bedeutet der Erwerb des Versprechens einer anderen Person, dass der Versprechensempfänger gegen den Versprechenden den Anspruch hat, das Versprechen zu erfüllen; es gilt dann der Satz „Pacta sunt servanda“ (6:219) – „Verträge (= angenommene Versprechen) müssen gehalten werden“. Kant betont jedoch einen entscheidenden Unterschied: Eigentum, wenn sein Erwerb möglich ist, muss ursprünglich erworben werden können, der Erwerb eines Versprechens dagegen „kann niemals ursprünglich und eigenmächtig sein (denn eine solche würde nicht dem Princip der Einstimmung der Freiheit meiner Willkür mit der Freiheit von jedermann gemäß, mithin unrecht sein)“ (6:271).

2 Wie ist der Erwerb eines Versprechens möglich?

2.1 Kants Argumentation mit Bezug auf den Erwerb von Eigentum und seine Argumentation mit Bezug auf den Erwerb eines Versprechens sind in *MSR* § 2 (vgl. 6:246f.) gleichermaßen enthalten. Aus dem ursprünglichen Freiheitsrecht (vgl. 6:237f.) ergibt sich die Möglichkeit des Erwerbs eines Versprechens noch nicht. Eine Rechtsnorm, nach der Versprechen grundsätzlich keine Bindungswirkung haben, oder, mit anderen Worten, eine Rechtsnorm, die jedes abgegebene Versprechen zu einer „res nullius" machen würde, wäre eine Norm, die „mit jedermanns äußerer Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmen" könnte (6:246) [‚res' bedeutet hier ‚äußerer Gegenstand (der Willkür)' und nicht bloß ‚Sache']. Eine solche Rechtsnorm wäre jedoch absurd, da durch sie ein Versprechen zu einem Gegenstand (der Willkür) würde, der zu keines Menschen Vermögen, auch nicht zum Vermögen des Versprechensempfängers, gehören könnte. Also muß das Gegenteil angenommen werden: „eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde", ein (angenommenes) Versprechen keine Bindungswirkung hätte, muß „rechtswidrig" sein. Folglich ist es möglich, einen Anspruch auf die Leistung des Versprechenden „als das Meine zu haben". Das „rechtliche Postulat der praktischen Vernunft" gilt gleichermaßen für abgegebene Versprechen wie für Sachen.

2.2 Der Absurditätsbeweis stützt sich auf eine weitere Analogie. So, wie eine Person im → Besitz einer Sache sein kann, kann nach Kant eine → Person auch „im Besitz der Willkür" einer anderen Person sein (6:248; vgl. 6:271). Auch hier sind die Unterscheidungen aus § 1 und § 7 MSR (vgl. 6:245f.; 6:252–255) anwendbar. 1) Von A, der dem B eine Pistole vorhält (‚Geld oder Leben!'), kann man sagen, dass er (A) im „empirischen Besitz (possessio phaenomenon)" der Willkür von B sei. Der Besitz der → Willkür des B ist hier augenfällig. 2) Weiß B, dass A ein → Geheimnis verraten wird, wenn er (B) dem A nicht regelmäßige Zahlungen leistet, dann hat A die Willkür des B in seiner Gewalt und damit im Besitz, aber wir abstrahieren dabei von allen Raumes- und Zeitbedingungen der empirischen Vorstellung des Besitzes. Kant spricht mit Bezug auf Fälle dieser Art von einem „reinen Verstandesbegriff des Besitzes". 3) Sowohl beim empirischen Besitz als auch beim reinen Verstandesbegriff des Besitzes ist der Besitz der Willkür des anderen ein „physischer" oder „sinnlicher" Besitz. Auf die Frage, ob A zu Recht oder zu Unrecht im Besitz der Willkür des B ist, kommt es nicht an. 4) Diesem physischen oder sinnlichen Besitz steht der „intelligibele" Besitz gegenüber, der ein rein „rechtlicher" Besitz ist. Im Falle eines intelligibelen Besitzes spricht Kant auch vom „Vernunftbegriff des Besitzes". Unter der Voraussetzung des Vernunftbegriffs des Besitzes hat A, der im Besitz der Willkür des B ist, ein Recht auf eine bestimmte Leistung und B hat die Pflicht zu leisten („possessio noumenon", 6:249f.).

2.3 Wie beim Eigentum erfolgt der Absurditätsbeweis in drei Schritten. 1) Ein „absolutes Verbot", sich des Gebrauchs von Versprechen zu enthalten, kann es nicht geben. Denn dann würde die Freiheit „sich selbst des Gebrauchs ihrer Willkür in Ansehung eines Gegenstandes derselben berauben, dadurch daß sie brauchbare Gegenstände außer aller Möglichkeit des Gebrauchs setzte, d. i. diese [Gegenstände] in praktischer Rücksicht vernichtete und zur res nullius machte" (6:246). Daraus folgt, dass wir abgegebene Versprechen für unsere Zwecke gebrauchen dürfen. 2) Um ein abgegebenes Versprechen zu gebrauchen, muß ich die Willkür des Versprechenden in physischen Besitz nehmen (Kant: „Die subjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt ist der Besitz", 6:245). Deshalb folgt aus der rechtlichen Möglichkeit des Gebrauchs von Versprechen die rechtliche Möglichkeit der Inbesitznahme der Willkür des Versprechenden. Diese physische Inbesitznahme der Willkür des Versprechenden kann auf vielerlei Weise geschehen, z. B. durch (explizite oder implizite) Drohungen. 3) Die Inbesitznahme kann mit verschiedenen Intentionen erfolgen. Eine dieser Intentionen ist die, dass der Versprechensempfänger den aus dem Versprechen folgenden Anspruch auf die versprochene Leistung als einen Anspruch behandelt, der ihm (dem Versprechensempfänger) zusteht. Darf ich aber einen Anspruch gegen den Versprechenden solchermaßen als einen mir zustehenden Anspruch behandeln, dann folgt daraus, dass mir der Anspruch auch objektiv zusteht. „Also ist es eine Voraussetzung a priori der praktischen Vernunft einen jeden Gegenstand meiner Willkür als objectiv mögliches Mein und Dein anzusehen und

zu behandeln“ (6:246). Das subjektive Mein und Dein wird zum objektiven Mein und Dein, wenn und weil das subjektive Mein und Dein erlaubt ist (→ Erlaubnisgesetz).

3 Warum müssen Verträge gehalten werden?
Die Antwort folgt aus der Möglichkeit, den Besitz der Willkür des Versprechenden durch die Annahme des Versprechens zu erwerben. Die Begründung besteht aus vier Schritten: 1) Es gibt die Möglichkeit von Ansprüchen aus einem Vertrag; ich bin virtueller Gläubiger. Das folgt aus den oben angestellten Überlegungen. 2) Vertragliche Ansprüche können nicht ursprünglich erworben werden. Jeder Erwerb eines vertraglichen Anspruchs ist ein abgeleiteter Erwerb. 3) Aus 2) folgt, dass ein Versprechen erforderlich ist, um einen vertraglichen Anspruch entstehen zu lassen. 4) Also müssen (angenommene) Versprechen gehalten werden. Denn sonst gäbe es keine vertraglichen Ansprüche. Die → Pflicht, (angenommene) Versprechen zu halten, ist die Kehrseite der Möglichkeit von vertraglichen Ansprüchen. Da diese Möglichkeit von vertraglichen Ansprüchen notwendig ist, müssen (angenommene) Versprechen gehalten werden. Wenn Kant in *MSR* § 19 (6:273) sagt, die Pflicht, mein Versprechen zu halten, sei ein „Postulat der reinen Vernunft“, dann ist damit das Postulat in § 2 gemeint (→ Rechtliches Postulat der praktischen Vernunft).

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon: „Kant’s Theory of Contract“, in: Timmons, Mark (Hg.): Kant’s Metaphysics of Morals – Interpretative Essays, Oxford: Oxford University Press 2002, 111–131.

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant’s Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 232–244.

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: „Kant on ‘Why must I keep my promise?’“, in: Chicago-Kent Law Review 81, 2006, 47–74.

Unberath, Hannes: „Die Bindung an den Vertrag – Zur Bedeutung Kants für die Diskussion um die Grundlagen des Privatrechts“, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 13, 2005, 719–748.

Unberath, Hannes: Die Vertragsverletzung, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, 32–51.

Joachim Hruschka

Vertrag, ursprünglicher

Ein „Grundgesetz, das nur aus dem allgemeinen (vereinigten) Volkswillen entspringen kann“, sagt Kant im *Gemeinspruch*, nennt man „den *ursprünglichen Vertrag*“ (8:295). Kant nennt ihn auch „*ursprüngliche[n] Contract* […] (contractus originarius)“ (8:297). Er ist für Kant der Grund des Staates, insofern auf ihn „allein eine bürgerliche, mithin durchgängig rechtliche Verfassung unter Menschen gegründet und ein gemeines Wesen errichtet werden kann“ (8:297), d. h. der Grund eines Staates, der als Institution allein des Rechts („rechtliche Verfassung“, 8:297) zu verstehen ist. „[Z]um Behuf einer bloß rechtlichen Gesetzgebung“ (8:297) ist der ursprüngliche Vertrag ein normatives Prinzip, das formuliert, wie der Staat als Rechtsstaat sein soll, nicht aber ein „*Factum*“, das eine tatsächliche Übereinkunft von Individuen voraussetzen müsste (8:297). Beschrieben als „Actus eines öffentlichen Willens“ (8:294) enthält er ein Moment von Tätigkeit, nämlich dies, dass die Vertragschließenden einer Gesetzgebung, durch die sie sich selbst binden, auch von sich aus zustimmen, ohne dass hierfür vorauszusetzen wäre, „daß ein Volk […] einmal wirklich einen solchen Actus verrichtet […] haben müsse“ (8:297). Der ursprüngliche Vertrag ist insofern „eine *bloße Idee* der Vernunft“, allerdings mit normativer Verbindlichkeit: „nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen *können*, und jeden Unterthan, so fern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe“ (8:297). Er ist die Grundlage einer republikanischen Verfassung, die als einzige „aus der Idee des ursprünglichen Vertrags hervorgeht, auf der alle rechtliche Gesetzgebung eines Volks gegründet sein muß“, und die, „was das Recht betrifft, […] allen Arten der bürgerlichen Constitution ursprünglich zum Grunde liegt“ (8:350). Weitere wichtige Stellen: 6:315; 6:340f.; 8:298–300; 8:344.

Verwandte Stichworte

Vertrag; Zustand, bürgerlicher/gesellschaftlicher; Wille, allgemeiner; Volkswille; Recht; Sozialkontrakt

Philosophische Funktion

1 Ursprünglicher Vertrag als Idee

Kant führt den Terminus im *Gemeinspruch* gegen Hobbes ein und greift ihn in der *MSR* bei der Erörterung der gesetzgebenden Gewalt im → Staat unter dem Titel „*ursprüngliche[r] Contract*“ wieder auf, den er dort so bestimmt, dass nach ihm „alle (omnes et singuli) im *Volk* ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet (universi), sofort wieder aufzunehmen“ (6:315). Auch in *Frieden* verweist Kant bei der Erörterung des zwischenstaatlichen Rechts auf den ursprünglichen Vertrag als eine Idee, „ohne die sich kein Recht über ein Volk denken läßt“ (8:344). Dient hier der Verweis auf den ursprünglichen Vertrag dazu, die Integrität eines bestehenden Staates sicherzustellen, dessen schon auf eine Form des → öffentlichen Rechts verpflichtete → Souveränität es nicht erlaubt, den als Konstitutionsprinzip eines Staates verstandenen ursprünglichen Vertrag zwischen Privatpersonen auf die Konstituierung eines Frieden stiftenden Bundes von Staaten einfach zu übertragen, so hat in beiden Feldern der ursprüngliche Vertrag doch eine analoge Bedeutung. Er ist im Wesentlichen ein Kriterium der *Beurteilung* dessen, was zum einen ein Staat über sein Volk und zum anderen ein → Staatenbund über einzelne Staaten nicht rechtmäßig beschließen kann.

Wird der Vertrag als eine faktische Übereinkunft von Personen verstanden, dann hat er traditionell im Privatrecht seinen Ort. → Hobbes hat ihn darüber hinaus als einen einmaligen Akt angesehen, durch den der Staat konstituiert und auf Dauer gestellt wird, während er bei Kant nicht ein wirklicher Akt vertraglicher Übereinkunft ist, sondern als ursprünglicher Vertrag eine Idee, die ein Kriterium formuliert, an dem ein Staat den Grund seiner Geltung hat. Darin ist der ursprüngliche Vertrag eine Idee, „nach der die Rechtmäßigkeit [des Staates] allein gedacht werden kann“ (6:315). Befreit von der Frage, wie ein Staat tatsächlich entsteht, aber auch befreit von der Problematik, wie angesichts empirischer Bestimmungsgründe ein faktischer Konsens unter den Individuen überhaupt möglich ist, kann Kant gegen alle aus der Bedürftigkeit des Menschen resultierenden Wünsche und gegen sonstige pragmatische Erwägungen den Staat auf einer Idee gegründet sein lassen, der er aus Gründen des Rechts verpflichtet ist. Unabhängig vom faktischen Selbstverständnis der Individuen wird für deren Zustimmung nur verlangt, dass der Staat Gesetze erläßt, welche die Rechtsansprüche der Individuen jenseits bloßer Privateinschätzung vor einem öffentlichen → Gerichtshof sicherstellen. Insofern ist der ursprüngliche Vertrag zugunsten des Staates kein Vertrag, in dem sich die, die ihn schließen, dem Staat unterwerfen, sondern ein Vertrag, welcher der Sicherstellung dessen dient, was den Individuen ursprünglich zukommt, der schon im → Privatrecht sich manifestierenden → Freiheit. Sie wird nicht, auch nicht teilweise, von den Individuen zugunsten einer ihnen übergeordneten Instanz preisgegeben, sondern im öffentlichen Recht nach einem für alle verbindlichen Rechtsgesetz, dem allein sie sich unterwerfen, gesetzesförmig bestimmt und darin „unvermindert“ (6:316) beibehalten (vgl. *MSR*, § 47, 6:315f.).

2 Ursprünglicher Vertrag und empirischer Staat

Beschreibt der ursprüngliche Vertrag den Staat, der in ihm gegründet ist, so, wie er sein soll, so ist im Unterschied dazu der faktisch bestehende Staat als ein empirisches Gebilde aus Antriebskräften entstanden, in die zwangsläufig empirische und darin nicht schon rechtskonforme Elemente eingegangen sind. Was einen Staat in dieser Weise hat entstehen lassen, ist aber nicht konstitutiv für ihn als Rechtsstaat, etwa das Verlangen nach Sicherung des Überlebens, nach Beförderung der Wohlhabenheit, generell nach Befriedigung von Glückserwartungen. Staatliche Gesetze, die sich darauf beziehen, sind „nicht als Zweck der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung“ anzusehen, „sondern bloß als Mittel, den *rechtlichen Zustand* vornehmlich gegen äußere Feinde des Volks zu *sichern*“ (8:298). Als solche Mittel sind sie nicht Gegenstand des ursprünglichen Vertrags, der deshalb unberührt davon bleibt, ob sie sich für ihren Zweck auch als tauglich erweisen. Nur die Verwechslung des ursprünglichen Vertrags mit einem faktisch geschlossenen Vertrag zum Behuf der Glücksgewährung kann zu der Annahme führen, staatliche Defizite in dieser Hinsicht rechtfertigten einen Vertragsbruch und damit Rebellion gegen den Staat. Aber selbst ein tyrannischer Staat, dessen Regierung die Freiheit der Individuen unterdrückt und darin „sogar den

ursprünglichen Vertrag verletzt“ (8:299), unterliegt, unbeschadet seiner empirischen Defizite in rechtlicher Hinsicht, wegen „einer schon subsistirenden bürgerlichen Verfassung“ (8:299f.) der Idee eines solchen Vertrags. Denn bei aller Ungerechtigkeit seiner Gesetze, denen Individuen als Rechtssubjekte gar nicht zustimmen können, stellt er doch eine Form überprivater Rechtsöffentlichkeit dar, deren Verkörperung, selbst in der Schwundstufe von Rechtlichkeit, besser ist als ein Zustand bloß privaten Gegeneinanders, der überhaupt keine öffentlich richtende Instanz kennt. Kants Absage an alle Formen revolutionären Umschwungs ist eine Konsequenz seines Konzepts des ursprünglichen Vertrags. Als ein Vertrag, der nicht wirklich geschlossen worden ist, lässt er den Staat in einer Idee gründen, die der empirischen Verwirklichung bedarf, von der Kant glaubte, dass sie nur in Form einer fortschreitenden Annäherung möglich ist, die auf noch defiziente Formen angewiesen ist, die zu beseitigen bedeutete, die Fortentwicklung selbst unmöglich zu machen.

3 Ursprünglicher Vertrag und Urteilsfreiheit

Kant hat bei der Erörterung der verschiedenen Regierungsarten zwischen dem Geist des ursprünglichen Vertrags (*anima pacti originarii*) und dessen Buchstaben (*littera*), wie er sich in der tatsächlichen Gesetzgebung niederschlägt, unterschieden: „[D]er *Geist* […] enthält die Verbindlichkeit der constituirenden Gewalt, die *Regierungsart* jener Idee angemessen zu machen und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählich und continuirlich dahin zu verändern, daß sie mit der einzig rechtmäßigen Verfassung, nämlich der einen reinen Republik, *ihrer Wirkung nach* zusammenstimme“ (6:340). Die Idee des ursprünglichen Vertrags, verstanden als Geltungsgrund des Staates, wird im Hinblick auf bestehende Staaten zugleich zu dem Ziel, auf das hin Staaten, deren Verfassung „mit der Idee des ursprünglichen Vertrags nicht wohl vereinbar ist“ (6:340), zu reformieren sind. Unter dieser Idee kann bestehenden Staaten nur ein „*provisorisches* inneres Recht“ (6:341) zugestanden werden, das einer Überführung in einen dieser Idee gemäßen „absolut-rechtliche[n] Zustand“ (6:341) harrt. Unerlässliche Voraussetzung dafür, dass dies auch gelingt, ist, den Individuen selbst dasjenige zuzugestehen, was das Wesen des ursprünglichen Vertrags ausmacht, nämlich ein Prinzip der Beurteilung bestehender staatlicher Verfassungen zu sein, dass sie also über die staatliche Gesetzgebung „allgemeine und öffentliche Urtheile“ (8:305) fällen dürfen („*die Freiheit der Feder*“, 8:304). Die öffentliche Diskussion über die staatliche Verfassung wird so selbst zu einem entscheidenden Motor der →Reform, weil sich in ihr das artikuliert, was konstitutiv für alles Recht ist, dass ein jedes Individuum freien Gebrauch von seinen Kräften macht und ihn im Hinblick auf andere im Raum der Öffentlichkeit sich bewähren lässt. Nicht nur sind öffentliche Gesetze, die diesen Gebrauch einschränken, mit dem ursprünglichen Vertrag begrifflich unverträglich; das Zugeständnis der Freiheit zu urteilen führe auch faktisch, so meinte Kant, zur Reform der Gesetzgebung in all den Punkten, die der Staat, gestützt auf Überlieferung oder Gewohnheit, Privilegien oder Statute, die der Freiheit des Einzelnen widerstreiten, rechtswidrig festzuschreiben sucht.

Weiterführende Literatur

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1984.

Wolfgang Bartuschat

Vertrauen

Kant benutzt ‚Vertrauen‘ speziell in den Beschreibungen des →Glaubens: Der Glaube ist „ein Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes“ (5:471 Anm.) oder „ein Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derselben aber für uns nicht *einzusehen* ist (folglich auch nicht die der einzigen für uns denkbaren Bedingungen)“ (5:472; vgl. auch 6:62, 20:300). Eine Art des Vertrauens zwischen zwei Personen bildet die moralische →Freundschaft (vgl. 6:471; 6:33). Weitere wichtige Stellen: 2:121; 2:356; 5:273; 5:471; 6:33; 6:62; 6:68; 6:117; 6:161; 6:193; 6:347; 6:471; 7:47; 7:65; 7:132; 7:279; 8:346; 8:356; 9:84.

Verwandte Stichworte

Glaube; Aberglaube; Gut, höchstes; Freundschaft

Philosophische Funktion

Das Vertrauen, wie der Glaube, ist dazu erforder-

lich, das höchste Gut in der Welt zu fördern. Es ist die Moralität, die dem Mensch „Vertrauen zum Gelingen dieser Absicht“ diktiert (20:300). Ein solches Vertrauen macht es möglich, auf der Absicht, das höchste Gut zu fördern, zu beharren: „ohne *alles* Vertrauen zu seiner einmal angenommenen [moralischen] Gesinnung würde kaum eine Beharrlichkeit, in derselben fortzufahren, möglich sein“ (6:68).

Alberto Vanzo

Verwandtschaft

Verwandtschaft ist „die Vereinigung aus der Abstammung des Mannigfaltigen von einem Grunde“ (7:176). Kant verwendet den Ausdruck ‚Verwandtschaft‘, um die vielfältigen Formen zu bezeichnen, in denen Personen, Lebensformen, Begriffe, Fähigkeiten und Ähnliches in Affinität zueinander stehen können (vgl. 7:177). Unter diesen nehmen die Blutsverwandtschaft, die Beziehungen aufgrund der Ähnlichkeit von Merkmalen und die Beziehungen, die auf einen gemeinsamen Ursprung oder eine gemeinsame nichtbiologische Herkunft zurückgehen, eine herausragende Rolle ein. Weitere wichtige Stellen: 5:177; 6:80 Anm.; 7:207; 7:321; 8:54.

Verwandte Stichworte

Familie; Urmutter; Gespräch

Philosophische Funktion

Anmerkungen zur Blutsverwandtschaft oder zum biologischen Erbe kommen hauptsächlich in Kants Behandlungen der Rasse (→Menschenrasse) und in seiner Verteidigung dieses Begriffs gegenüber Kritikern vor, zu denen auch →J. G. Herder zählte (vgl. z. B. 7:321; 8:54). Zu den Sachverhalten, die auf einen gemeinsamen nichtbiologischen Ursprung oder ein gemeinsames nichtbiologisches Erbe zurückgehen, gehören die Ideen, die in einer Gesellschaft ein kohärentes Gespräch gewährleisten (vgl. z. B. 7:176; 7:207).

Sarah Holtman
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Verwunderung

Kant versteht unter Verwunderung die „Verlegenheit sich in das Unerwartete zu finden“ (7:261; vgl. auch 5:272, 7:255, 9:80). Kant interpretiert diesen „Affect“ (vgl. 5:272) als „eine das natürliche Gedankenspiel zuerst hemmende, mithin unangenehme, dann aber das Zuströmen der Gedanken zu der unerwarteten Vorstellung desto mehr befördernde und daher angenehme Erregung des Gefühls“ (7:261). Die Verwunderung besteht also in einem „Anstoß des Gemüths an der Unvereinbarkeit einer Vorstellung und der durch sie gegebenen Regel mit den schon in ihm zum Grunde liegenden Principien“ (5:365). Weitere wichtige Stellen: 5:269; 5:272; 5:365; 7:150f.; 7:243; 7:255; 7:261; 9:80.

Verwandte Stichworte

Bewunderung; Erstaunen

Philosophische Funktion

Als Gefühl von etwas Unerwartetem zeichnet die Verwunderung den „Neuling in der Welt“ aus, der „sich über alles“ verwundert; bei wachsender Erkenntnis folgt aber der Grundsatz, „sich über nichts zu verwundern (*nihil admirari*)“ (7:261). Die Verwunderung zeigt eine Unvereinbarkeit zwischen dem Gemüt und einem Objekt der Anschauung auf, welche „einen Zweifel, ob man auch Recht gesehen oder geurtheilt habe, hervorbringt“ (5:365). Insofern spielt die Verwunderung eine Rolle in der Untersuchung des Begriffs der objektiven Zweckmäßigkeit (vgl. 5:362–366; →Zweckmäßigkeit) und in der Beschreibung der Phänomenologie des →Erhabenen. Eine Verwunderung, „die an Schreck gränzt“ (5:269), ist für Kant nämlich eine Komponente dieses Gefühls. In dem Zustand, der es veranlasst, behauptet er, „wenn man selbst in Sicherheit ist, Sammlung seiner Kräfte, um die Erscheinung zu fassen, und dabei Besorgniß, ihre Größe nicht erreichen zu können, *Verwunderung* (ein angenehmes Gefühl durch continuirliche Überwindung des Schmerzens) erregt wird“ (7:243).

Gabriele Tomasi

Vielheit

Bei dem reinen Verstandesbegriff ‚Vielheit‘ handelt es sich um die zweite Kategorie der →Quantität. Im Prozess der sukzessiven Synthesis von Gleichartigem in der Anschauung ermöglicht die kategoriale Vielheit das Erfassen von *mehreren*

Einheiten. Vielheit gehört zur Klasse der mathematischen Kategorien (vgl. KrV B 110). Weitere wichtige Stellen: KrV A 80 / B 106; KrV A 168 / B 210; KrV A 264 / B 320; KrV A 272 / B 328; KrV A 344 / B 402; KrV A 403f.; 4:303; 4:495; 8:212; 28:560ff.

Verwandte Stichworte
Größe; Mathematik; Quantität; Zahl, Zählen

Philosophische Funktion
Die Kategorie der Vielheit wird von Kant mittels der metaphysischen Deduktion aus der Form der besonderen Urteile hergeleitet (vgl. z. B. 4:301f.). Durch das Schematisierungsverfahren werden aus der Vielheit ihrerseits – im Verbund mit den beiden anderen Quantitätskategorien – die → Axiome der Anschauung gewonnen (vgl. KrV A 162ff. / B 202ff.). Deren Prinzip fungiert als Bedingung der Möglichkeit der Grundsätze der Mathematik, garantiert die objektive Gültigkeit derselben und ist mithin für die Quantifizierbarkeit der Phänomene der Erscheinungswelt verantwortlich.

Eine zentrale Rolle spielt der Begriff der Vielheit bei Kant auch im Zusammenhang mit seiner Kritik an Leibniz' Satz von der Identität des Ununterscheidbaren: „Die Verschiedenheit der Örter macht die Vielheit und Unterscheidung der Gegenstände als Erscheinungen ohne weitere Bedingungen schon für sich nicht allein möglich, sondern auch nothwendig" (KrV A 272 / B 328; vgl. auch KrV A 264 / B 320).

Rebecca Iseli Buchi

vis locomotiva

Vis locomotiva, von Kant bisweilen auch ‚bewegende Kraft' genannt, ist „die Ursache einer Bewegung" (4:497). Weitere wichtige Stellen: 4:477; 4:497ff.; 5:457; 21:65; 21:97; 21:343; 21:588f.; 22:161f.; 22:192; 22:199; 22:430; 22:594.

Verwandte Stichworte
Kraft, bewegende; Körper; Mechanik; Anziehungskraft

Philosophische Funktion
Den lateinischen Begriff ‚*vis locomotiva*' benutzt Kant hauptsächlich im *Op. post*. So ist z. B. der „des Wassers Anstos an die Schaufeln eines Mühlrades" eine *vis locomotiva* (21:97), die eine Bewegung von einem zum anderen Ort (Ortbewegung) bewirkt (vgl. 22:192; 22:199; 22:594). Damit gehört die *vis locomotiva* zu den mechanischen bewegenden Kräften: „Mechanisch//bewegende Kräfte sind die welche durch äußere Ortbewegung einer Materie (vis locomotiva) bewirkt werden. Dynamisch ist die innere bewegende Kraft der Materie an demselben Ort folglich durch Expansion" (22:245). Die *vis locomotiva* unterscheidet sich also von der *vis interne motiva*, der innerhalb der Materie wirkenden Kraft und schließt die Kohäsion als Relation mit ein (vgl. 22:161f.; 21:528). „Die *Materie* hat keine vim locomotivam (denn sie erfüllet alle Räume oder das Ganze des Raumes) sondern nur vim interne motivam. Aber wohl ein Körper" (22:430; vgl. 22:305; 21:65; 21:343). Wir benennen „eine Ursache nach dem Begriffe, den wir von der Wirkung haben, […] ohne darum die innere Beschaffenheit derselben […] innerlich bestimmen zu wollen"; ebenso legen wir „z. B. der Seele unter andern auch eine vim locomotivam bei[], weil wirklich Bewegungen des Körpers entspringen, deren Ursache in ihren Vorstellungen liegt, ohne ihr darum die einzige Art, wie wir bewegende Kräfte kennen, (nämlich durch Anziehung, Druck, Stoß, mithin Bewegung, welche jederzeit ein ausgedehntes Wesen voraussetzen) beilegen zu wollen" (5:457; → Seele).

Claudia Graband

Vitalsinn

Der Vitalsinn, auch „*Vitalempfindung* (sensus vagus)" (7:154) genannt, ist derjenige der Sinne der Körperempfindung, wodurch Empfindungen gefühlt werden, die „den Körper [durchdringen], so weit als in ihm Leben ist" (7:154). Weitere wichtige Stellen: 7:154f., 7:158.

Verwandte Stichworte
Sinn, äußerer; Empfindung; Sinnlichkeit

Philosophische Funktion
Kant teilt den Sinn in einen äußeren und einen inneren, das Gemüt betreffenden (→ Sinn, innerer) ein. Zusammen mit der Organempfindung (den fünf Organsinnen) und dem Nervensystem ist der Vitalsinn Teil der Körperempfindung (vgl. 7:153f.). Zum Vitalsinn gehören → Empfindungen,

die „den Körper [durchdringen], so weit als in ihm Leben ist“, wie „die Empfindung der *Wärme* und *Kälte*, selbst die, welche durchs Gemüth erregt wird (z. B. durch schnell wachsende Hoffnung oder Furcht)“ (7:154). Je empfindlicher der Mensch auf Eindrücke (wie z. B. Gruseln) reagiert, desto unglücklicher ist er, je empfänglicher er hingegen für den Organsinn (wie Geruch, Gehör) und damit unempfindlicher gegenüber dem Vitalsinn er ist, desto glücklicher ist er, weil er „das Gefühl seines Wohlseins mehr in seiner Gewalt“ hat (7:158). Der Vitalsinn stellt sich bei Kant also als ein Sinn dar, der eher das Unbewusste als die bewusste Empfindung durch die Organsinne berührt. So wird er auch „durch *Musik*, als ein regelmäßiges Spiel von Empfindungen des Gehörs, unbeschreiblich lebhaft und mannigfaltig nicht blos bewegt, sondern auch gestärkt“ (7:155).

Claudia Graband

Vivifikation (Lebendigwerdung)

Die Vivifikation oder ‚Lebendigwerdung‘ ist eine Hypothese in der Dynamik, welche die Verwandlung der Kräfte beschreibt und die Rolle der Verknüpfung der „todt[en]“ und „lebendigen“ Kräfte in der *Wahren Schätzung* erklären soll. „Denjenigen Zustand, da die Kraft des Körpers zwar noch nicht lebendig ist, aber doch dazu fortschreitet, nenne ich die *Lebendigwerdung* oder *Vivification* derselben“ (1:146). Wichtige Stelle: 1:146–160.

Verwandte Stichworte

Kraft, lebendige; Kraft; Natur

Philosophische Funktion

Der Begriff der Vivifikation wird im Dritten Hauptstück von *Wahre Schätzung* entwickelt (§ 123–160) und bezieht sich auf das Phänomen des Umschlags von „todtem Druck“ (1:154) zur →lebendigen Kraft. „[A]us der inneren Naturkraft des Körpers“ entsteht „nach der äußerlichen Anreizung“ →Bewegung (1:148). In ihrer Beschleunigung aus der Ruhe wird die innere, potentielle Kraft der Materie freigesetzt bzw. ‚lebendig‘. Im Umschlag von Impuls zu Energie sieht Kant den Weg zur Verbindung leibnizscher und cartesianischer Erklärungen von Bewegung und kann folgern, dass im Falle der Entstehung „eine[r] gewisse[n] Größe der Geschwindigkeit […], mit welcher die Kraft allererst die Vivification erlangen kann“ (1:154), tote und lebendige Kräfte miteinander vereinbar sind.

Martin Schönfeld

Volk, Volkscharakter

In *Anthropologie* wird Volk als menschliche Gemeinschaft definiert, die innerhalb eines räumlichen Gebietes zusammengehört: „Unter dem Wort *Volk* (populus) versteht man die in einem Landstrich vereinigte *Menge* Menschen, in so fern sie ein *Ganzes* ausmacht“ (7:311). In einem Volk sind zwei Gruppen zu unterscheiden: „Diejenige Menge oder auch der Theil derselben, welcher sich durch gemeinschaftliche Abstammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt, heißt *Nation* (gens); der Theil, der sich von diesen Gesetzen ausnimmt (die wilde Menge in diesem Volk), heißt *Pöbel* (vulgus)“ (7:311). In *MSR* besteht ein Volk aus Menschen, „die, im wechselseitigen Einflusse gegen einander stehend, des rechtlichen Zustandes unter einem sie vereinigenden Willen, einer *Verfassung* (constitutio), bedürfen, um dessen, was Rechtens ist, theilhaftig zu werden“ (6:311; vgl. 8:344). Unterschiedliche Volkscharaktere betrachtet Kant häufig unter dem Stichwort →‚Nationalcharakter‘ (siehe dort). Weitere wichtige Stellen: 2:243ff.; 2:432ff.; KrV B XXXIV; KrV A 667 / B 695; 5:204; 5:263; 5:282; 5:355f.; 5:375; 6:99ff.; 6:286f.; 6:311–329; 6:332ff.; 6:343ff.; 6:352ff.; 7:8; 7:21ff.; 7:26; 7:29ff.; 7:34f.; 7:63f.; 7:66ff.; 7:86ff.; 7:145; 7:250; 7:311ff.; 7:330; 8:38; 8:93f.; 8:101f.; 8:167; 8:173f.; 8:290; 8:292; 8:294ff.; 8:311ff.; 8:344ff.; 8:352ff.; 8:382ff.; 8:398; 8:433ff.; 9:17; 9:27; 9:29; 9:47; 9:311ff.; 9:377ff.

Verwandte Stichworte

Nation; Menschenrassen; Staat; Nationalcharakter

Philosophische Funktion

In anthropologischen Kontexten verwendet Kant ‚Volk‘ (bzw. ‚Völkerschaft‘) und ‚Nation‘ trotz der Differenzierung zwischen Nation und →Pöbel überwiegend synonym (vgl. 7:311ff.; 2:243ff., 9:311ff., 9:377ff.; 25:450ff.; 25:654ff.; 25:814ff.; 25:831ff.; 25:1181ff.; 25:1398ff.; Maus, *Volk*, S. 607ff.;

Angeli, *Zukunftsbegriffe*, S. 73ff.). Kriterien für ein Volk als Nation sind demnach neben der Ansässigkeit auf gleichem → Boden auch die gemeinsame → Abstammung, die Anerkennung gemeinsamer Gesetze und das bewusste Verständnis von sich als Volk (vgl. 7:311).

In *MSR* wird das Volk in rechtsphilosophischer Perspektive betrachtet. Hinsichtlich des → Staatsrechts untersucht Kant das Verhältnis des Volks zu den drei → Staatsgewalten. Das Charakteristische für ein Volk ist hierbei das Bedürfnis der Menschen nach einem Zusammenleben unter Rechtsgesetzen, die von einem allgemeinen vereinigten → Volkswillen getragen sind. Ein Volk stellt einen Staat dar, wenn dieses Bedürfnis durch einen → ursprünglichen Vertrag befriedigt wird, der das Eintauschen der äußeren, gesetzlosen → Freiheit gegen eine unverminderte, aber Rechtsgesetze respektierende Freiheit beinhaltet (vgl. 6:311ff.; vgl. 5:355; 5:375; 8:292; 8:294; 8:311). Unter „*Völkerrecht*" (6:343) wird das Recht der Völker als Staaten untereinander betrachtet (vgl. 6:343ff.; 8:354ff.). Das angestrebte Weltbürgerrecht schließlich basiert auf dem Austausch mit anderen Völkern (vgl. 6:352ff.).

Im Fall eines ethischen → Gemeinwesens (im Unterschied zum juridischen) aber „kann das Volk als ein solches nicht selbst für gesetzgebend angesehen werden" (6:98). Ein ethisches Gemeinwesen ist „nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein *Volk Gottes*, und zwar nach *Tugendgesetzen*, zu denken möglich" (6:99; → Kirche).

In einer weiteren Bedeutung bezeichnet ‚Volk' übrigens die gemeinen Menschen (vgl. 5:263; → Menschenverstand, gesunder) und das allgemeine → Publikum (vgl. KrV B XXXIV; 4:409; 5:282; 7:8; 7:34; 8:398; 9:17; 9:29; 9:47; → Popularität) im Gegensatz zu den → Gelehrten. Kants Streit der *Fakultäten* wird „um den Einfluß aufs Volk geführt, und diesen Einfluß können sie nur bekommen, so fern jede derselben das Volk glauben machen kann, daß sie das Heil desselben am besten zu befördern verstehe" (7:29f.; vgl. 7:21f.; 7:89; → Publizität).

Weiterführende Literatur

Angeli, Oliviero: Volk und Nation als ‚Zukunftsbegriffe'. Politische Leitbilder im begriffsgeschichtlichen Kontext der Aufklärung, Münster: Lit 2004.

Ludwig, Bernd: „Kommentar zum Staatsrecht (II)", in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Berlin: Akademie 1999, 173–194.

Maus, Ingeborg: „‚Volk' und ‚Nation' im Denken der Aufklärung", in: Blätter für deutsche und internationale Politik 5, 1994, 602ff.

Robert Nehring

Völkerbund

‚Völkerbund' ist eine der Bezeichnungen, die Kant für den Zusammenschluss von Staaten zur Schaffung eines internationalen Rechtsraums verwendet. Dabei impliziert der Begriff des Völkerbundes für Kant keine bestimmte Form dieses Zusammenschlusses; Kant äußert sich in unterschiedlicher Weise darüber, welche Form der Bund annehmen sollte. Wichtige Stellen: 6:34; 6:344; 8:24; 8:354.

Verwandte Stichworte

Föderalismus; Staatenverein; Völkerrecht; Völkerstaat

Philosophische Funktion

Nach Kant befinden sich → Staaten untereinander im → Naturzustand und sind gehalten, diesen zu verlassen und einen Rechtszustand zu stiften. Was die Form dieses Rechtszustands angeht, ist eine Entwicklung im Denken Kants erkennbar: Während frühe Schriften eine Art Staat oberhalb der Staaten entwickeln, vertritt Kant seit 1795 die Idee eines Friedensbundes ohne eigene Zwangsmittel, aus dem ein Staat jederzeit wieder austreten kann. Der Begriff des Völkerbundes zieht sich als Obergriff für beide Formen durch beide Phasen, doch gehen die Andeutungen, wie er ausgestaltet werden solle, auseinander.

In den frühen Schriften wird eine starke Parallele zum Naturzustand der Individuen aufrechterhalten: Wie die Individuen einen Staat mit der Möglichkeit der Rechtsdurchsetzung gründen, sollten dies auch Staaten mit der Schaffung des Völkerbundes tun (vgl. 8:24). In *Geschichte* soll der Völkerbund deshalb die Sicherheit und Rechte seiner Mitglieder durch die in ihm vereinigte Macht, also durch Zwang, schützen (vgl. 8:24). Noch 1793 spricht Kant von einem „Völkerbund als Weltrepublik" (6:34), der offenbar ebenfalls gegenüber den Mitgliedsstaaten Zwangsmittel einset-

zen könnte; in dieser Formulierung („Völkerbund als…“) wird besonders deutlich, dass der Völkerbund begrifflich auch andere Formen umfasst. In *Frieden* wird dagegen argumentiert, Staaten könnten nicht in gleicher Weise genötigt werden wie Individuen, den Naturzustand zu verlassen; sie seien daher lediglich dazu angehalten, einen Friedensbund zu stiften. Aufgrund der Unmöglichkeit einer zwangsbefugten Weltrepublik müsse es einen „Bund von besonderer Art“ (8:356) geben, der zwar rechtsförmige Beziehungen und damit dauerhaften Frieden zwischen den Staaten schafft, der jedoch selbst keine staatliche Institution darstellt und über keine Zwangsmittel verfügt. Der Völkerbund dürfe daher kein Völkerstaat sein (vgl. 8:354). Einen solchen Bund bezeichnet Kant auch als „*Föderalism*“ (8:354). Inwiefern der zwangsbefugte Völkerstaat dennoch „in thesi richtig“ und der Föderalismus nur das „*negative* Surrogat“ (8:357) sein soll, bleibt in *Frieden* unklar und wird in der Literatur kontrovers diskutiert. Auch in der *MSR* benutzt Kant den Begriff des Völkerbundes zunächst in allgemeiner Bedeutung als rechtsstiftende zwischenstaatliche Instanz, um daraufhin zu spezifizieren, der Völkerbund solle keine souveräne Gewalt innehaben, sondern die Form einer Föderation annehmen (vgl. 6:344; später spricht Kant vom „*Staatenverein*“, 6:350). In welcher Weise der so verstandene Völkerbund seiner Aufgabe wirksam nachkommen soll und ob er tatsächlich als Rechtszustand gelten kann, bleibt fraglich. – In der Literatur wird im Anschluss an Kants Fassung des Völkerrechts in *Frieden* der Begriff des Völkerbunds überwiegend als Gegenbegriff zum Begriff der → Weltrepublik, also für eine Institution ohne Zwangsmittel, verwendet.

Weiterführende Literatur

Geismann, Georg: Kant und kein Ende, Bd. 3: Pax Kantiana oder Der Rechtsweg zum Weltfrieden, Würzburg: Königshausen u. Neumann 2012.

Höffe, Otfried: „Völkerbund oder Weltrepublik?“, in: ders. (Hg.): Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden, Berlin: Akademie ^{2}2004, 109–132.

Hoesch, Matthias: „Lässt Kants Völkerbund als Mitgliedsstaaten nur Republiken zu?“, in: Kant-Studien 103, 2012, 114–125.

Seel, Gerhard: „‚Darin aber wäre ein Widerspruch‘. Der zweite Definitivartikel zum ewigen Frieden neu gelesen“, in: Oberer, Hariolf (Hg.): Kant. Analysen – Probleme – Kritik, Bd. 3, Würzburg: Königshausen u. Neumann 1997, 275–312.

Matthias Hoesch

Völkerrecht

Kant nennt (in Übereinstimmung mit dem lat. Begriff des *ius gentium*) denjenigen Teil des öffentlichen Rechts, der das „Recht der *Staaten* in Verhältnis zu einander“ (6:343) betrifft, das Völkerrecht, das nach Kant präziser „Staatenrecht“ („ius publicum civitatum“) heißen sollte (6:343). Gemäß der überlieferten neuzeitlichen Konzeption des Völkerrechts fallen insbesondere die Fragen von Krieg und Frieden zwischen den Staaten unter das Völkerrecht. Demgemäß bezeichnet es Kant als „Die Elemente“ (6:344) oder Bestandteile des Völkerrechts, dass sich die Staaten in ihren zwischenstaatlichen oder internationalen Beziehungen in einem nicht völlig rechtlosen, aber gesetzlosen Zustand befinden, der dem → Naturzustand der Individuen vor der Gründung eines bürgerlichen Rechtszustands gleicht. Da es in ihm keine Rechtssicherheit gibt, ist der Naturzustand zwischen den Staaten ein Zustand immerwährender Kriegsbedrohung, was sich im Rahmen des überlieferten Völkerrechts insbesondere an dessen Lehre vom gerechten → Krieg, geordnet in die Teile eines *ius ad bellum* (Recht zum Krieg), *ius in bello* (Recht im Krieg) und eines *ius post bellum* (Recht nach dem Krieg) zeigt. Weitere wichtige Stelle: 8:354–357.

Verwandte Stichworte

Völkerbund; Staatenverein; Recht, öffentliches; Friede

Philosophische Funktion

1. Kants Ausführungen zum Völkerrecht vollziehen eine deutlich erkennbare Entwicklung: In *Gemeinspruch* ist die völkerrechtliche Forderung eines den internationalen Rechtsfrieden herbeiführenden „allgemeinen Völkerstaat[s]“ (8:312) eine kosmopolitische Perspektive und Konsequenz seiner Rechtslehre, in *Frieden* hingegen schwankt Kant zwischen der „Idee *einer Weltrepublik*“ einerseits, von der er sagt, sie sei „in thesi richtig“ (8:357), und dem „*negative[n]* Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden und sich im-

mer ausbreitenden *Bundes*“ (8:357) von → Staaten andererseits. Die klassische neuzeitliche Völkerrechtslehre, wie sie durch → Hugo Grotius, → Samuel Pufendorf und Emer de Vattel vertreten wurde, wird von Kant in *Frieden* scharf kritisiert und in keiner Hinsicht aufgenommen (vgl. 8:355). Mit einem Bedauern wird hier lediglich festgestellt, dass die Staaten die von der → praktischen Vernunft geforderte Konstitution eines „*Völkerstaat[s]*“ („civitas gentium“) (8:357) mit öffentlichen Zwangsgesetzen aufgrund der bei den Staatsvölkern noch verbreiteten traditionellen Konzeption von Völkerrecht ablehnen, weshalb das, was in der Theorie richtig ist, nämlich die Idee des Völkerstaats oder der → Weltrepublik, in der Praxis der internationalen → Politik nicht weiterhilft.

2. Anders argumentiert Kant in der *MSR*. Hier erklärt er die von der praktischen Vernunft geforderte Verwirklichung des → ewigen Friedens als dem „letzte[n] Ziel des ganzen Völkerrechts“ überhaupt zu einer „unausführbare[n] Idee“ (6:350). Die Forderung eines mit eigener → Souveränität ausgestatteten → Völkerstaats oder einer Weltrepublik spielt bei Kant von nun an keine Rolle mehr, und infolgedessen kommt es bei Kant auch zu einer moderaten Neuformulierung auch von Teilen der zuvor insgesamt zurückgewiesenen klassischen Völkerrechtslehre und ihrer Ausführungen zur Frage eines Rechts zum Krieg, im Krieg und nach dem Krieg. Dies ist insofern eine schlüssige, wenn auch in den Debatten der späteren politischen Philosophie vielfach kritisierte Argumentation von Kant, als der von ihm in *MSR* vorgesehene permanente Staatenkongress oder Staatenverein als solcher rechtlich-politisch nicht das Verlassen des Naturzustands zwischen den Staaten bedeutet. Insofern bedarf es auch weiterhin spezifischer Rechtsregeln, die in diesem fortwährenden Naturzustand das Handeln der Staaten im Blick auf Krieg und Frieden regulieren. Diesen Rechtsregeln fehlt der spezifische Charakter der Rechtssicherheit und Legitimität eines republikanischen Rechts, das die Form einer aus demokratischen Verfahren hervorgegangenen Gesetzeskraft besitzt; aber das *ius ad bellum*, das *ius in bello* und das *ius post bellum* des Völkerrechts haben hier noch nicht ihre Funktion verloren. Sie müssen, darin Forderungen der → Präliminarartikel aus der Friedensschrift vergleichbar, den Weg zu dem von Kant geforderten Friedensschluss zwischen den Staaten eröffnen und dürfen insbesondere weder die Freiheit der betroffenen → Staatsbürger und deren Rechte noch die Rechte der Staaten zerstören. So verbietet Kant ausdrücklich den Straf-, Ausrottungs- und Unterjochungskrieg und legt dar, welche Formen der Kriegsführung grundsätzlich unstatthaft sind. Auch der Friedensschluss muss im fortwährenden Naturzustand, den das Völkerrecht zu bedenken hat, von der Art sein, dass ein dauerhafter Frieden zwischen den Staaten möglich ist. Zu dem von Kant in der *MSR* skizzierten Völkerrecht, das (noch) so lange gilt, solange der Naturzustand zwischen den Staaten anhält, zählen neben den einschränkenden Rechtsbestimmungen zum Krieg auch das „*Recht des Friedens*“ (6:349). Darunter versteht er das Recht auf Neutralität im Kriegsfall zwischen den Nachbarn, das Recht auf → Garantie des einmal geschlossenen Friedens und das Recht auf Gründung eines Verteidigungspaktes sowie das Recht auf Selbstverteidigung eines jeden Staates „gegen einen *ungerechten Feind*“, d. i. einen Feind, dessen Maximen jeden dauerhaften Frieden unter den Staaten prinzipiell verunmöglichen (6:349).

3. Kants innovativer Beitrag zum Völkerrecht besteht darin, dass er die klassische Doktrin des Völkerrechts um seine Lehre eines den Krieg zwischen den Staaten beendenden ‚Völkerbunds‘ (→ Völkerbund) erweitert. Dieser Bund soll als Föderation freier Staaten, organisiert nach dem Muster eines permanent tagenden Staatenkongresses, eine auf Rechtssicherheit gegründete internationale Friedensordnung schützen und dazu beitragen, dass die Staaten „ihre Streitigkeiten auf civile Art, gleichsam durch einen Proceß, nicht auf barbarische (nach Art der Wilden), nämlich durch Krieg“ (6:351) entscheiden.

Weiterführende Literatur

Höffe, Otfried: Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990.

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993.

Lutz-Bachmann, Matthias / Bohman, James (Hg.): Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996.

Matthias Lutz-Bachmann

Völkerstaat

Der Völkerstaat „(civitas gentium), der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde", wäre „nach der Vernunft" die der Staatenbildung der Individuen korrespondierende Form, „aus dem gesetzlosen Zustande, der lauter Krieg enthält, herauszukommen" (8:357). Weitere wichtige Stelle: 8:312f.

Verwandte Stichworte

Weltrepublik; Föderalismus; Krieg; Frieden

Philosophische Funktion

Der Völkerstaat, zu dem sich die Staaten freiwillig zusammenschließen sollen, wird von den *Praktikern*, gegen die sich Kant in *Gemeinspruch* wendet, für unmöglich gehalten. An dieser Stelle hält es Kant jedoch mit der normativ ausgerichteten Theorie, „die den Erdengöttern die Maxime anpreiset, in ihren Streitigkeiten jederzeit so zu verfahren, dass ein solcher allgemeiner Völkerstaat dadurch eingeleitet werde, und ihn also als möglich (in praxi), und dass er *sein kann*, anzunehmen" (8:313). In *Frieden* hält Kant den Widerstand der tatsächlichen Staaten und ihrer Oberhäupter gegen ein derartiges Ziel dagegen für zu stark, und setzt „an die Stelle der positiven Idee *einer Weltrepublik* […] das *negative* Surrogat" eines Staatenbundes, der den Krieg abwehren soll (8:357). Auf dieses Minimum eines freien Föderalismus kann man allerdings nicht verzichten, wenn beim Begriff des Völkerrechtes „überall etwas […] zu denken übrig bleiben soll" (8:356).

Matthias Kaufmann

Volkswille

Innerhalb des bürgerlich-rechtlichen Zustandes exemplifiziert der Volkswille den allgemeinen vereinigten Willen, der selbst eine Vernunftidee a priori ist. Insofern ist einerseits die „[u]nbedingte Unterwerfung des Volkswillens […] unter einem *souveränen* […] Willen" in Form eines obersten Befehlshabers erfordert, der ihn vereinigt (6:372). Andererseits repräsentiert der „oberste[] Befehlshaber […] den allgemeinen Volkswillen" (8:304) – hat also nur durch diesen seine rechtliche gesetzgebende Autorität. Weitere wichtige Stellen: 6:314; 6:324; 6:338; 6:372; 8:40; 8:295; 8:304; 8:350.

Verwandte Stichworte

Rousseau, Jean-Jacques; Staat; Wille, allgemeiner

Philosophische Funktion

Der Volkswille ist die empirische Darstellung des allgemeinen vereinigten Willens. Als solche ist der Volkswille von der empirisch bedingten Willensbildung der Bürger zu unterscheiden. Der Volkswille ist rechtlicher Grund nicht der Gesetze, die die Bürger tatsächlich wollen, sondern der Gesetze, die sie wollen können. Die Einheit des Volkswillens ist eine Funktion seiner Repräsentation durch die Person des obersten Befehlshabers. Nur letzterer kann den Volkswillen als gesetzgebende Institution tatsächlich aussprechen – soll dies aber unter Rückbezug auf die (von → Rousseau inspirierte) Vernunftidee a priori eines allgemeinen, vereinigten Willens tun. So heißt es einerseits in der *MSR* 6:338 „die […] Gewalten im Staat […] sind nur so viel Verhältnisse des vereinigten, a priori aus der Vernunft abstammenden Volkswillens", andererseits 6:372, dass die „[u]nbedingte Unterwerfung des Volkswillens (der an sich unvereinigt, mithin gesetzlos ist) unter einem *souveränen* (alle durch Ein Gesetz vereinigenden) Willen, […] *That* [ist], die nur durch Bemächtigung der obersten Gewalt anheben kann, und so zuerst ein öffentliches *Recht* begründet". Der Volkswille ist also nur durch die gesetzschaffende Person des Staatsoberhauptes praktisch realisierbar, doch ist die Legitimität dieser Person selbst eine Funktion ihrer Gründerrolle hinsichtlich des Volkswillens.

Katrin Flikschuh

Volljährigkeit

Die Volljährigkeit markiert für Kant das Ende sowohl der elterlichen → Verpflichtungen, ein Kind als → Weltbürger zu erziehen und für es zu sorgen, als auch der elterlichen Rechte, über seine Fürsorge und Entwicklung Entscheidungen zu treffen und sein Verhalten und seine Aufenthaltsorte zu kontrollieren. Mit ihr beginnt sein Status als Person, die juristisch selbstständig (*sui iuris*) ist. Wichtige Stellen: 6:280–283; 6:360.

Verwandte Stichworte

Eltern; Elternrecht; Familie

Philosophische Funktion

Vor der Volljährigkeit eines Kindes definieren die elterlichen Verpflichtungen und Rechte zusammen mit den korrespondierenden Rechten und Pflichten des Kindes im Wesentlichen die sittliche Beziehung zwischen ihnen. Kant nennt diese Rechte und Pflichten „ursprünglich-angeborn[]“ (6:280). Für ihre Schaffung oder Beendigung bedarf es keines Vertrags. Ihre Quelle ist der Status des Kindes als Person. Wir können Kants Charakterisierung des Eltern-Kind-Verhältnisses besser verstehen, wenn wir die Fortpflanzung als eine Handlung auffassen, die eine Person auf unsere Initiative hin und ohne ihre Zustimmung in die Welt setzt. Durch eine solche Handlung nehmen die Eltern Verpflichtungen der Erhaltung und der Fürsorge auf sich und sie erhalten Rechte der Anleitung und der Entwicklung. Diese beinhalten Rechte, das Kind zu nähren und zu beschützen, seine Bewegungen zu kontrollieren und es in Richtung auf Selbständigkeit und volle sittliche Reife zu erziehen. Zusammengefasst besitzen Eltern diejenigen Rechte und Pflichten, die für die Erhaltung des Kindes und sein Wachstum als moralische Person notwendig sind. Korrespondierend zu diesen besitzt das Kind Rechte und Pflichten. Mit der Volljährigkeit ändert sich das, was dem Kind aufgrund der →Menschheit in seiner Person geschuldet ist. Nun erkennen wir seine →Persönlichkeit in angemessener Weise an, indem wir seine Fähigkeiten, für sich selbst und seinen Lebensunterhalt zu sorgen sowie moralisch zu urteilen, würdigen. Die die Beziehung charakterisierenden Rechte und Pflichten enden genauso natürlich, wie sie begonnen haben und aus demselben Grund (vgl. insbes. 6:280–283).

Sarah Holtman
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Vollkommenheit

Vollkommenheit ist nach Kant im Allgemeinen die „vollständige zweckmäßige Einheit“ eines Gegenstandes (KrV A 694 / B 722), d. i. „die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in einem Dinge zu einer innern Bestimmung desselben als Zweck“ (5:311; vgl. 5:227). Kant unterscheidet aber genauer verschiedene Bedeutungen des Begriffs. Die grundlegende Unterscheidung ist die zwischen quantitativer bzw. materialer und qualitativer bzw. formaler Vollkommenheit. Quantitative Vollkommenheit ist „die Vollständigkeit eines jeden Dinges in seiner Art“ (5:227; vgl. 6:386). Qualitative Vollkommenheit ist davon zu unterscheiden, weil sie den Bezug auf einen →Zweck mit einschließt, zu welchem die Eigenschaften eines Dinges zusammenstimmen (vgl. 6:389; 5:227). Unter moralischer Vollkommenheit versteht Kant endlich speziell einen „dem Gesetze unbedingt gehorchenden Willen“ (6:3 Anm.; vgl. 6:387, 6:392). Weitere wichtige Stellen: 2:30f.; 2:90f.; 4:410; 4:441ff.; 5:41; 5:127; 5:227f.; 6:3f.; 6:385ff.; 6:391ff.; 6:398; 6:441; 6:444ff.; 9:36ff.

Verwandte Stichworte

Ideal der Vollkommenheit; Vollständigkeit; Zweckmäßigkeit; Tugend

Philosophische Funktion

1 Notwendigkeit einer Differenzierung

Kant erklärt früh, „lange Zeit über den Begriff der Vollkommenheit insgemein oder insbesondere sorgfältige Untersuchungen angestellt“ zu haben (2:90). Sie haben ihn zur Überzeugung geführt, „daß in einer genauern Kenntniß derselben überaus viel verborgen liege, was die Natur eines Geistes, unser eigen Gefühl und selbst die ersten Begriffe der praktischen Weltweisheit aufklären kann“ (2:90). Es handele sich dann um einen Schlüsselbegriff für verschiedene Bereiche der Philosophie. Eine grundsätzliche Schwierigkeit besteht aber in der genauen Bestimmung seiner Bedeutung.

Kant bezieht sich in erster Linie auf die Terminologie von →Wolff, →Baumgarten und →Meier, die Vollkommenheit allgemein als innere Zusammenstimmung verstanden hatten (siehe dazu Schwaiger, *Vollkommenheit*). Kant nennt dementsprechend die Vollkommenheit „schlechthin betrachtet“ die „vollständige zweckmäßige Einheit“ eines Gegenstandes (KrV A 694 / B 722). Viel öfter hebt Kant aber die Notwendigkeit einer Differenzierung hervor. Wegen seiner mehrfachen Bedeutung, bemerkt er, ist „das Wort *Vollkommenheit* […] mancher Mißdeutung ausgesetzt“ (6:386). Er schlägt daher verschiedene Unterscheidungen vor, welche die Bedeutung des Begriffs im jeweiligen Kontext genau bestimmen sollen.

Eine erste Unterscheidung setzt absolute und relative Vollkommenheit auseinander: *Absolute* Vollkommenheit eines Dinges bestehe „in dem Grade der Realität", „wenn man sie ohne irgend eine Absicht für sich selbst betrachtet" (2:30f.). Demgegenüber sei „[d]ie Vollkommenheit im respectiven Verstande" „die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einer gewissen Regel, diese mag sein, welche sie wolle" (2:30 Anm.). Kant entwickelt diese Differenzierung weiter, indem er zwischen theoretischen und praktischen Bedeutungen des Begriffs unterscheidet. *Theoretisch* relevant sind die „transscendentale" Bedeutung (die „Vollständigkeit eines jeden Dinges in seiner Art") und die „metaphysische" (die Vollständigkeit „eines Dinges blos als Dinges überhaupt") (5:41). Die *praktische* Bedeutung wird an dieser Stelle als „die Tauglichkeit oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerlei Zwecken" erklärt (5:41).

Kant macht an späteren Stellen klarer, dass der Unterschied zwischen einer bloß inneren Betrachtung der Eigenschaften eines Dinges und einer Betrachtung ihrer Angemessenheit zu einem bestimmten Zweck das Hauptkriterium der Differenzierung sein soll. Die theoretischen Bedeutungen von Vollkommenheit fallen dann in den ersten Bereich, da sie nur den Gegenstand selbst berücksichtigen. In diesem Sinn ist Vollkommenheit „ein zur Transscendentalphilosophie gehörender Begriff der Allheit des Mannigfaltigen, was zusammengenommen ein Ding ausmacht" (6:386; vgl. 5:227). Diese Bedeutung des Begriffs nennt Kant „*quantitativ[]*" (oder „*material[]*"), da Vollkommenheit in diesem Fall „ein bloßer Größenbegriff (der *Allheit*)" (5:227; → Vollständigkeit) ist. Es geht nämlich nur darum, ob alle zu einem Ding gehörenden → Merkmale vorhanden sind. In diesem Sinn spricht Kant auch von der Vollkommenheit eines Begriffs. Sie bestehe darin, dass die Vielheit der Merkmale „auf die Einheit des Begriffs zurückführt, und zu diesem und keinem anderen völlig zusammenstimmt" (KrV B 114; → unum, verum, bonum).

Die andere Bedeutung des Begriffs ist nach Kant dagegen „*qualitativ[]*" (bzw. „*formal[]*"), da sie „die Zusammenstimmung der Beschaffenheit eines Dinges zu einem *Zwecke*" bezeichnet (6:386; vgl. 5:227). Die Vollkommenheit in dieser Bedeutung wird hier letztlich nicht mehr als praktisch bezeichnet (→ praktisch), sondern eher der → Teleologie zugeschrieben (vgl. 6:386).

2 Teleologische Vollkommenheit vs. Schönheit

Auf dem teleologischen Verständnis von (qualitativer) Vollkommenheit beruht auch Kants Unterscheidung zwischen Vollkommenheit und → Schönheit. Die qualitative Vollkommenheit als „objective innere Zweckmäßigkeit" kommt nämlich der Schönheit zwar näher als die → Nützlichkeit (5:227). Auch die Vollkommenheit bezieht sich aber auf einen Zweck. Da die Beurteilung einer qualitativen Vollkommenheit daher ihren Bezug auf einen Zweck berücksichtigen muss, muss sie also von einem Urteil über die Schönheit eines Gegenstandes unterschieden werden (vgl. 5:227f.; vgl. 5:279, 5:311). „Also wird durch die Schönheit, als eine formale subjective Zweckmäßigkeit, keinesweges eine Vollkommenheit des Gegenstandes als vorgeblich formale, gleichwohl aber doch objective Zweckmäßigkeit gedacht" (5:228; vgl. 5:231; → Zweckmäßigkeit). Kant bemerkt deswegen, dass mit Bezug auf mathematische Entitäten eigentlich nicht von Schönheit gesprochen werden kann, obwohl dies üblich ist. Da es bei ihnen um „eine objective Zweckmäßigkeit, d. i. Tauglichkeit zu allerlei (ins Unendliche mannigfaltigen) Zwecken" geht, müsste man „sie eher eine *relative Vollkommenheit*, als eine Schönheit der mathematischen Figur nennen" (5:366).

3 Vollkommenheit in der Moralphilosophie

Die Unbestimmtheit des allgemeinen Begriffs von Vollkommenheit stellt auch den Ausgangspunkt von Kants Bemerkungen zur Rolle des Begriffs in der Moralphilosophie dar. Kant behauptet, dass die vorigen Auffassungen der Moral sie entweder auf → Glückseligkeit oder auf Vollkommenheit zurückgeführt haben (vgl. 4:410; → Heteronomie). Als Paradebeispiel einer auf dem Prinzip der Vollkommenheit basierenden Moralphilosophie nennt Kant Wolff, aber auch die → Stoiker (vgl. 5:40). Der Begriff der Vollkommenheit spielt allerdings nach Kant auch in den theonomen Begründungen der Moral eine zentrale Rolle, denn sie führen die moralischen Gebote auf einen „göttlichen, allervollkommensten Willen" zurück (4:443; vgl. 4:442, 5:41). „[D]er ontologische Begriff der *Vollkommenheit*" sei aber „besser als der theologi-

sche Begriff“ (4:443). Insgesamt sei jeder Versuch, die Moral auf Vollkommenheit zu gründen, allen eudämonistischen Auffassungen vorzuziehen, da er wenigstens erkennt, dass die Moral nicht eine sinnliche, sondern eine rationale Grundlage erfordert (vgl. 4:443). Dennoch wendet sich Kant gegen alle Ansätze, die sich auf den Begriff der Vollkommenheit stützen. Selbst in der ontologischen Bedeutung bleibt er „so leer, so unbestimmt, mithin unbrauchbar“ (4:443).

Eine wichtige Rolle in der Moral schreibt Kant dem Begriff der Vollkommenheit trotzdem zu, denn er betrachtet die „*fremde Glückseligkeit*“ und die „*[e]igene Vollkommenheit*“ als die zwei „*Zwecke, die zugleich Pflicht sind*“ (6:385; vgl. 6:3f.). (Kant verneint, dass die Beförderung der Vollkommenheit anderer Menschen ein möglicher Zweck sein kann, vgl. 6:386.) Vollkommenheit wird hier ausdrücklich in qualitativer bzw. formaler Bedeutung verstanden (vgl. 6:386). Die eigene Vollkommenheit, die befördert werden soll, umfasst sowohl die *physische* als auch die *moralische* Vollkommenheit des Menschen.

Die erste, die Kant auch „*Naturvollkommenheit*“ nennt (6:444; vgl. 6:4), besteht in der bloßen „Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerlei dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecke“ (6:441). Dem scheint die „innere Vollkommenheit des Menschen“ zu entsprechen, die darin besteht, dass „er den Gebrauch aller seiner Vermögen in seiner Gewalt habe, um ihn seiner *freien Willkür* zu unterwerfen“ (7:144). Die physische Vollkommenheit des Menschen ist daher „nur bedingter Weise gut“ (6:4 Anm.). Die Beförderung der eigenen Vollkommenheit verlangt also den „Anbau […] seiner Naturkräfte (Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte)“ (6:444; → Kultur).

Die moralische Vollkommenheit eines Menschen dagegen besteht nach Kant in einem „dem Gesetze unbedingt gehorchenden Willen“ (6:4 Anm.). Gegenstand des ethischen Gebots ist hier nämlich die „*Lauterkeit* […] der Pflichtgesinnung“ (6:446), wo die einzige Triebfeder zum Handeln das moralische Gesetz selbst ist. Kant hebt hervor, dass wegen der menschlichen Gebrechlichkeit „zwar das *Streben*, aber nicht das *Erreichen*“ dieser Vollkommenheit „(in diesem Leben) Pflicht ist“ (6:446). Die Befolgung dieser Pflicht kann nur in einem „continuirlichen Fortschreiten“ bestehen (6:446).

4 Die ‚Vollkommenheiten des Erkenntnisses‘

Kant distanziert sich von dem damals üblichen Gebrauch des Begriffs im Bereich der → Logik. Hier spielt der Begriff der Vollkommenheit eine bedeutende Rolle, da Kant, an Meiers Terminologie anknüpfend, von den verschiedenen „*Vollkommenheit[en]* des Erkenntnisses“ (9:36; vgl 9:36ff.) spricht. Darunter versteht er die Eigenschaften, die eine Erkenntnis besitzen soll, um ihre Funktion zu erfüllen. Wie schon Meier, unterscheidet Kant dabei zwischen „der *ästhetischen* und der *logischen Vollkommenheit* des Erkenntnisses“ (9:36): „Die logische Vollkommenheit des Erkenntnisses beruht auf seiner Übereinstimmung mit dem Objecte; also auf *allgemeingültigen* Gesetzen, und läßt sich mithin auch nach Normen a priori beurtheilen. Die ästhetische Vollkommenheit besteht in der Übereinstimmung des Erkenntnisses mit dem Subjecte und gründet sich auf die besondere Sinnlichkeit des Menschen“ (9:36; → Rührung). Die ästhetische Vollkommenheit kann daher nicht auf allgemeingültige Regeln zurückgeführt werden. Kant nennt in erster Linie die folgenden logischen Vollkommenheiten einer Erkenntnis, denen jeweils eine ästhetische Vollkommenheit entspricht: → Allgemeinheit, → Deutlichkeit, → Wahrheit und → Gewissheit (vgl. 9:38f.). Die logische → Elementarlehre hat „die Elemente und Bedingungen der Vollkommenheit einer Erkenntniß zu ihrem Inhalt“ (9:139).

Eine zentrale Frage ist, wie logische und ästhetische Vollkommenheit vereinbart werden können. „Überhaupt bleibt wohl freilich zwischen der ästhetischen und der logischen Vollkommenheit unsers Erkenntnisses immer eine Art von Widerstreit, der nicht völlig gehoben werden kann. Der Verstand will belehrt, die Sinnlichkeit belebt sein, der erste begehrt Einsicht, die zweite Faßlichkeit“ (9:37). Aber „das Bedürfniß der menschlichen Natur und der Zweck der Popularität des Erkenntnisses erfordert, daß wir beide Vollkommenheiten mit einander zu vereinigen suchen“ (9:37; → Popularität).

Der Begriff der Vollkommenheit spielt übrigens in der Logik noch eine weitere Rolle, da Kant mit Bezug auf ihn den Begriff des → Horizonts definiert: „Unter dem absoluten und allgemeinen Horizont ist die Congruenz der Grenzen der menschlichen Erkenntnisse mit den Grenzen der gesammten menschlichen Vollkommenheit über-

haupt zu verstehen“ (9:41). Hier kommt aber nicht die Vollkommenheit einer Erkenntnis in Frage, sondern die potentiellen Ergebnisse der menschlichen Entwicklung.

Weiterführende Literatur

Denis, Lara: „Kant on the Perfection of Others“, in: Southern Journal of Philosophy 37, 1999, 21–41.

Guyer, Paul: „Kantian Perfectionism“, in: Jost, Lawrence / Wuerth, Julian (Hg.): Perfecting Virtue. New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics, Cambridge: Cambridge University Press 2011, 194–214.

Jeske, Diane: „Perfection, Happiness, and Duties to Self“, in: American Philosophical Quarterly 33, 1996, 263–276.

Red.

Vollständigkeit

Insofern die Metaphysik als Grundwissenschaft nur mit den von ihr selbst bestimmten „Principien und den Einschränkungen ihres Gebrauches zu thun hat“ und daher „das ganze Feld der für sie gehörigen Erkenntnisse völlig befassen“ kann, ist sie zur „Vollständigkeit“ verbunden (KrV B XXIIIf.; vgl. 4:473). Ebenso fordert Kant von der *KrV*, dass sie das System aller Prinzipien der reinen Vernunft entwerfen müsse, indem sie „alle[] Stücke, die dieses Gebäude ausmachen“ (KrV B 27), vollständig erklären. Weitere wichtige Stellen: 4:325–330; 4:348f.; 4:473; 5:167f.; 9:62f.; 15:670; 20:281f.

Verwandte Stichworte

Ganzes; Idee; total, Totalität; Vernunft

Philosophische Funktion

Die Vollständigkeit, auf die die *KrV* Anspruch erhebt, ist nicht die eines Systems der reinen Vernunft. Die *KrV* ist für „eine vollständige Herzählung aller Stammbegriffe“, nicht aber für deren ausführliche Zergliederung und Ableitung verantwortlich (KrV B 27; vgl. KrV A 81f. / B 107f.; 4:329; →System). Die erforderliche vollständige Zergliederung der Stamm- bzw. Elementarbegriffe (→Kategorien) ist „nur vermittelst einer *Idee des Ganzen* der Verstandeserkenntniß a priori“ möglich (KrV A 64 / B 89; vgl. KrV A 67 / B 92). Umstritten ist die Bedeutung der Idee, nach der solche Begriffe unter sich zusammenhängen, sowie die Bedeutung der aus diesem Zusammenhang hervorgehenden Regel, „nach welcher jedem reinen Verstandesbegriff seine Stelle und allen insgesammt ihre Vollständigkeit a priori bestimmt werden kann“ (KrV A 67 / B 92). Krüger bezweifelt, dass Kant die Vollständigkeit der Urteilstafel beweisen wollte (vgl. *Vollständigkeit*); anhand von Nachlass-Materialien versucht Klaus Reich, die Vollständigkeit aus der objektiven Einheit der Apperzeption zu beweisen (vgl. *Vollständigkeit*); das reichsche Verfahren wird von Reinhard Brandt kritisiert (vgl. *Urteilstafel*). Aus der Vollständigkeit des Systems der Kategorien geht die Vollständigkeit der Grundsätze ebenso hervor (vgl. 4:325).

Der Begriff der Vollständigkeit tritt noch in anderen Zusammenhängen auf. Im Versuch, den legitimen Ursprung der transzendentalen Prädikate in den Kategorien der Quantität zu erklären, erläutert Kant den Sinn von *bonum* als diejenige qualitative Vollständigkeit (Totalität), die darin besteht, dass die qualitative Vielheit der Merkmale auf die Einheit des Begriffes zurückgeführt wird, und zwar so, dass sie „zu diesem und zu keinem anderen völlig zusammenstimmt“ (KrV B 114). In diesem Zusammenhang kennzeichnet Kant Vollständigkeit als einen Teil des Kriteriums einerseits der Möglichkeit eines Begriffes („*Vollständigkeit* dessen, was aus ihm gezogen worden [ist]“), andererseits einer Hypothese („*Vollständigkeit* des Erklärungsgrundes“) (KrV B 115).

Der Begriff der Vollständigkeit spielt auch eine wichtige Rolle in der Erklärung desjenigen reinen Vernunftgebrauchs, der zu Ideen führt. Zu jedem gegebenen Bedingten fordert die Vernunft die Vollständigkeit der Bedingungen seiner Möglichkeit (vgl. KrV A 335 / B 393; KrV A 409 / B 436; KrV A 415 / B 443). Da diese Vollständigkeit durch keine mögliche empirische Erkenntnis zu erlangen ist, ist sie nur in Vernunftideen enthalten (vgl. KrV A 508 / B 536; KrV A 567 / B 595; KrV A 685 / B 713; 4:332).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Die Urteilstafel, Kritik der reinen Vernunft A 67–76; B 92–201, Hamburg: Meiner 1991.

Krüger, Lorenz: „Wollte Kant die Vollständigkeit seiner Urteilstafel beweisen?“, in: Kant-Studien 59, 1968, 333–355.

Reich, Klaus: Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel, Hamburg: Meiner 1986.
Schulthess, Peter: Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 1981.
Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel, Frankfurt/M.: Klostermann 1995.

Daniel O. Dahlstrom

Voltaire

Eigentlich François-Marie Arouet, französischer Philosoph und Schriftsteller, 1694–1778, auf den Kant wiederholt in seinen Schriften Bezug nimmt (vgl. 2:131; 2:373; 2:440; 5:78; 5:334; 7:211; 7:222; 28:205). – Aus den Textstellen geht hervor, dass Kant eine ganze Reihe von Schriften Voltaires kennt und dessen aufklärerischen Witz und Verdienst als Gelehrter schätzt. Möglicherweise hat Kant schon im Zusammenhang seiner frühen Beschäftigung mit der Newtonschen Physik Voltaires *Eléments de la philosophie de Newton* (1738) sie zumindest indirekt zur Kenntnis genommen, zumal er mit den einschlägigen Schriften von Voltaires Freundin und Newton-Übersetzerin Marquise de Chastelet vertraut war (vgl. 1:45; 1:55f.; 1:67; 1:92; 1:124; 1:128; 1:130; 2:230). Deutlich sind die Bezugnahmen auf Voltaires *Candide* im *Beweisgrund* (vgl. 2:131) und am Schluss der *Träume* (vgl. 2:373) sowie auf *Voltairens Reise des Scarmentado* (vgl. 7:309 Anm.; vgl. Voltaire, *Histoire des voyages de Scarmentado*) und auf die Polemik Voltaires (als „Doktor Akakia“) gegen Maupertuis (vgl. 13:398; vgl. Voltaire, *Histoire du docteur Akakia*). – Auch wenn Kant etwa in seinen Aufsätzen zum Erdbeben von Lissabon (vgl. 1:417–472) im Unterschied zu Voltaire noch an einem zwar weniger von Leibniz als von Pope inspirierten „Optimismus“ festhält (und in der Frage, ob aus den schrecklichen Ereignissen nicht auch etwas zu lernen sei, eher Rousseau als Voltaire folgt – vgl. „*Von dem Nutzen der Erdbeben*“, 1:455ff.), so lehnt er doch ganz wie Voltaire, schon vor seiner späteren Abkehr von allen Versuchen der doktrinalen → Theodizee, den naiv-anthropozentrischen Gebrauch des → Optimismus ab (vgl. 1:460). Dies ist wohl der Grund für die Sympathie, die aus den Bezugnahmen auf den *Candide* spricht. Man wird darüber hinaus, gerade im Hinblick auf Themen wie Teleologie und Theodizee, Voltaire zu jenen Denkern rechnen dürfen, die zu Kants kritischer Entwicklung beigetragen haben. Ohne dass wir wüssten, ob Kant etwa das *Philosophische Wörterbuch* Voltaires kannte (vgl. *Dictionnaire philosophique*), könnte man jedenfalls Kants reife Konzeption des → höchsten Guts als eine Antwort auf das von Voltaire im dem Artikel „Bien (Souverain Bien)“ gestellte Problem der Nichtidentität von moralischem Gutsein und physischem Wohlbefinden lesen. – Selbst die Exemplifizierung eines Mannes von schlechtem Charakter durch die Nennung Voltaires erweist sich bei genauerem Hinsehen eher als eine Verteidigung Voltaires: Kant kritisiert den „gemeine[n] Haufe der Liebhaber“ (Dilettanten) dafür, dass er in solchem Falle auch alle Achtung für den Gelehrten aufgibt; weil er *glaube* (!), „das Schlechte des Charakters eines solchen Mannes (wie etwa Voltaire) sonst woher erkundigt zu haben“ (5:78). Als Gelehrten nimmt Kant ihn durchaus ernst, wie etwa ein Hinweis in der Metaphysik-Vorlesung über das Gesetz der Kontinuität belegt (vgl. 28:205). – Insbesondere die Nachlass-Reflexionen Kants zeigen, dass er den Spott des „Doktor Akakia“ als eine zwar zu fürchtende, aber auch heilsame Warnung vor allzu unvorsichtiger Spekulation einschätzt (vgl. z. B. 13:398; 13:400; 13:405; 15:557; 15:586; 18:657).

Bernward Grünewald

Volumen

Das Volumen ist der Umfang des Raumes, den ein physischer oder mathematischer Körper mit den Grenzen seiner Oberflächen einnimmt. Es kann definiert werden als „*der Raum zwischen diesen Grenzen, seiner Größe nach betrachtet*“ (4:525), oder als „der Umfang der äußeren Berührung (contactus externi ambitus)“ (1:485). Das Volumen bildet damit die „extensive Größe der Erscheinung“ (KrV A 172 / B 214). Weitere wichtige Stelle: 4:534.

Verwandte Stichworte

Ausdehnung; Größe, extensive; Raum

Philosophische Funktion

In der Naturphilosophie ist das Volumen eine elementare Größe bei der Unterscheidung spezifischer Materien. So erklären sich etwa Differenzen hinsichtlich Gewicht und Dichte physischer Kör-

per aus ihrer unterschiedlichen „Quantität der Materie unter demselben Volumen“ (4:534). Die spezifische „Dichtigkeit“ etwa ist „der Grad der Erfüllung eines Raumes von bestimmtem Inhalt“ (4:525).

Hubertus Busche

Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume

Der fünf Seiten lange Aufsatz erschien 1768 in den → *Wochentlichen Königsbergschen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten* (No. 6–8, 6., 13. und 20. Februar). Es sind weder Manuskript noch Originaldruck überliefert. Über die Entstehung des Texts, der gegen Ende der vorkritischen Werkphase entstand, lässt sich nur vermuten, dass Kant ihn wie einen Fortsetzungsroman von Woche zu Woche weiter schrieb oder zumindest bewusst für diese Erscheinungsweise portionierte (vgl. Walford, *The Aims and Methods*, S. 309). Er setzt nicht nur eine intensive Beschäftigung mit → Leibniz' Projekt einer *analysis situs* voraus, an das Kant ausdrücklich anknüpfen möchte, sondern auch mit Eulers *Reflexions sur l'espace et le temps* von 1748 (vgl. Walford, *The Aims and Methods*) sowie mit dem (freilich nicht ausdrücklich erwähnten) Briefwechsel zwischen Leibniz und → Clarke.

Den Titel versteht man, wenn man ihn in eine Frage umformuliert: Was ist der erste Grund dafür, dass es unterschiedliche „Gegenden“ im Raum gibt? Beispiele im Text für Gegenden sind „oben“ und „unten“ sowie „links“ und „rechts“. Kants Gebrauch des Worts ‚Gegend' ist komplex (→ Gegenden im Raume). Entscheidend für das Argument in *Gegenden* ist, dass ein ausgedehntes Objekt auch in seinem *internen* Aufbau „nach einer Gegend“ gerichtet sein kann. So kann ein Schraubengewinde oder ein Schneckenhaus links- oder rechtsgängig sein, und eine linke Hand ist gerade andersherum ausgerichtet als eine rechte Hand. Kant fragt sich also: Was muss vorhanden sein, damit es überhaupt unterscheidbar → rechte und linke Hände geben kann?

Die in *Gegenden* vorgeschlagene Antwort ist: der → absolute Raum. Kant hält als Beweisziel fest: „Wir wollen also darthun: daß der vollständige Bestimmungsgrund einer körperlichen Gestalt nicht lediglich auf dem Verhältniß und [der] Lage seiner Theile gegen einander beruhe, sondern überdem auf einer Beziehung gegen den allgemeinen absoluten Raum“ (2:381). Da es offensichtlich unterscheidbar rechte und linke Hände gibt, wäre mit einer überzeugenden Darlegung ein „evidenter Beweis“ erbracht, „*daß der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie* […] *eine eigene Realität habe*“ (2:378). Ob der Ausdruck absoluter Raum dabei im Sinne → Newtons gemeint ist, ist umstritten (vgl. Falkenburg, *Kants Kosmologie*, S. 123).

Nach einer Einleitung und einer längeren „Vorbereitung“ nimmt die eigentliche Darlegung des Arguments (die mit der Formulierung des Beweisziels beginnt) nur wenige Seiten ein. Dazu definiert Kant zunächst das „incongruente Gegenstück“ zu einem gegebenen Gegenstand x als (a) dem Gegenstand x zwar im Hinblick auf die relative Lage seiner Teile zueinander „völlig gleich und ähnlich“, aber doch (b) so beschaffen, dass es nicht „in ebendenselben Grenzen“ wie x eingeschlossen werden kann (2:382). Er beschreibt dann, um „dessen Möglichkeit zu zeigen“, wie zu jedem gegebenen Gegenstand ein → inkongruentes Gegenstück durch Spiegelung konstruiert werden kann (2:382). Die wenige Zeilen lange „philosophische[] Anwendung“ (2:382) der Definition verläuft sinngemäß in den folgenden Schritten: (1) Ein inkongruentes Gegenstück y zu einem gegebenen Gegenstand x ist x in puncto Lage der Teile völlig gleich (nach Bedingung a der Definition). (2) Wenn das Verhältnis der Lage der Teile von y gegeneinander die körperliche Gestalt von y *vollständig* bestimmt, so muss y auch „in ebendenselben Grenzen“ (2:382) eingeschlossen werden können wie x. (3) Aber y sollte ein *inkongruentes* → Gegenstück zu x sein, so dass (nach Bedingung b der Definition) gilt: y kann nicht in denselben → Grenzen eingeschlossen werden wie x. (4) Also folgt aus (2) und (3): Das Verhältnis der Lage der Teile von y gegeneinander bestimmt die körperliche Gestalt von y nicht *vollständig*. (5) Also muss es (über das in (1) Festgehaltene hinaus) noch etwas geben, was die körperliche Gestalt von x und die von y bestimmt – und zwar als verschieden. (6) Dabei muss es sich um die Richtung von x und y gegen den absoluten Raum handeln, womit dessen → Existenz vorausgesetzt ist. Das Argument ist aus wenigstens zwei Gründen problematisch:

1. Es ist nicht zu sehen, wie (6) aus (5) folgt. 2. Es ist nicht leicht zu sehen, wie der Ausdruck „Verhältnis und Lage seiner Theile“ (2:381) genau zu verstehen ist, damit aus der vollständigen Angabe dieses Verhältnisses tatsächlich noch kein Unterschied zwischen rechter und linker Hand zu erkennen ist.

In einer in den Gedankengang eingeschobenen Illustration (vgl. 2:382f.) überlegt Kant, wie es sich mit einer Menschenhand als hypothetischem „erste[n] Schöpfungsstück“ (2:382) hätte verhalten müssen, wenn „der Raum nur in dem äußeren Verhältnisse der nebeneinander befindlichen Teile“ bestünde – wie es z. B. Leibniz' Charakterisierung des Raumes als „l'ordre de corps entre eux“ (Robinet, *Correspondance Leibniz-Clarke*, S. 53) nahe legt und es Kant „neueren Philosophen, vornehmlich […] deutschen“ zuschreibt (2:383). Kant meint: Daraus folgt die Absurdität, dass die entstandene Hand noch unmittelbar nach dem ersten Schöpfungsschritt weder eine rechte noch eine linke Hand gewesen wäre. Die Analyse des Beispiels ist schwierig: Welche Rolle spielt es genau, dass – wie Kant meint – der Raum unmittelbar nach dem ersten Schöpfungsschritt der relationalen Theorie zufolge nicht größer sein soll als die Hand? Und was genau ist unter einem „äußeren Verhältnisse“ zu verstehen (2:383)? Die Skepsis gegenüber dem Beispiel dürfte ihren extremen Ausdruck in dem Vorwurf gefunden haben, es stelle einen „klassischen Fall von question-begging“ dar (Mühlhölzer, *Das Phänomen der inkongruenten Gegenstücke*, S. 443).

Kant hat am Argument aus *Gegenden* bis einschließlich Schritt (5) der Rekonstruktion offenbar immer festgehalten und in ihm eine Widerlegung der relationalen Raumtheorie gesehen (vgl. 2:403f.; 4:285f.; 4:483f.). Schritt (6) findet sich dagegen später nicht mehr: Mit der Lehre von der Idealität des →Raums beim kritischen Kant ist die Theorie des absoluten Raums nicht mehr die einzige Alternative zur relationalen Raumtheorie und auch nicht mehr die von Kant vertretene.

Aus der Perspektive des kritischen Werks auffällig sind der schon in Richtung →Transzendentalphilosophie deutende Beweisaufbau in *Gegenden*, wo es ja um die Bedingungen der Möglichkeit der Unterscheidung von rechts und links geht, sowie Formulierungen wie: „[A]lles, was außer uns ist, [kennen wir] durch die Sinnen nur in so fern […], als es in Beziehung auf uns selbst steht“ (2:378).

Vielleicht hat erst Kant in den *Gegenden* eine Diskussion, die Leibniz und Clarke unter den nicht ganz klaren Stichworten „vice versa“ und „échange de l'orient et de l'occident“ führen (Robinet, *Correspondance Leibniz-Clarke*, S. 47, 53; vgl. hierzu 8:135), von Drehungen auf Spiegelungen erweitert (vgl. aber für die Annahme von Spiegelungen schon bei Leibniz/Clarke: Falkenburg, *Kants Kosmologie*, S. 116; Mühlhölzer, *Das Phänomen der inkongruenten Gegenstücke*, S. 442); jedenfalls erwähnt Kant wohl als erster *explizit* Spiegelungen in ähnlichem Zusammenhang (vgl. Mühlhölzer, *Das Phänomen der inkongruenten Gegenstücke*, S. 442, Anm. 18). Das ist ein bedeutender Schritt, auch wenn Kant ihn nicht völlig explizit macht. Denn leider führt Kant nicht aus, dass Leibniz ein gespiegeltes Gegenstück zum ganzen Universum nicht so einfach für mit diesem identisch hätte erklären können, wie er es mit einem um 180° gedrehten Universum tun konnte.

Nichtsdestoweniger ist der *Gegenden*-Aufsatz insofern zukunftsweisend, als die Frage, was eigentlich eine Unterscheidung von rechts und links ermöglicht, in der modernen Physik große Bedeutung gewonnen hat (vgl. Feynman, *Six Not so Easy Pieces*, S. 23–47; für die moderne Mathematik vgl. Weyl, *Philosophie der Mathematik*; Weyl, *Symmetrie*).

Weiterführende Literatur

Alexander, Peter: „Incongruent Counterparts and Absolute Space“, in: Proceedings of the Aristotelian Society 85, 1985, 1–21.

Falkenburg, Brigitte: Kants Kosmologie, Frankfurt/M.: Klostermann 2000.

Mühlhölzer, Felix: „Das Phänomen der inkongruenten Gegenstücke aus Kantischer und heutiger Sicht“, in: Kant-Studien 83, 1992, 436–453.

Van Cleve, James / Frederick, R. (Hg.): The Philosophy of Right and Left. Incongruent Counterparts and the Nature of Space, Dordrecht: Kluwer 1991.

Walford, David: „The Aims and Methods of Kant's 1768 'Gegenden im Raume' Essay in the Light of Euler's 1748 'Réflexions sur l'espace'“, in: British Journal for the History of Philosophy 7, 1999, 305–332.

Weyl, Hermann: Philosophie der Mathematik

und Naturwissenschaft, München: Oldenbourg 1966.
Weyl, Hermann: Symmetrie, Basel: Birkenhäuser 1955.

Niko Strobach

Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat

Der Aufsatz erschien 1756 in zwei Teilen in den *Königsbergischen wöchentlichen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten*, und zwar in Nr. 4 (24. Januar 1756) und Nr. 5 (31. Januar 1756). Das Manuskript ist verschollen (vgl. Stark, *Nachforschungen*, S. 281–291). Aktuelle editorisch zuverlässige Textausgabe, in: 4:419–427. Er ist der erste von drei kurzen Texten, die Kant aus Anlass des verheerenden Erdbebens von Lissabon vom 1. November 1755 verfasst hat (→ Geschichte und Naturbeschreibung …; → Fortgesetzte Betrachungen…).

Kants Absicht ist, „physische Gründe zur Vermuthung anzuführen" (1:422). Er geht davon aus, dass die gesamte Erdkruste von Höhlen durchzogen ist. Erdbeben entstehen Kant zufolge durch Explosionen aufgrund chemischer Reaktionen und breiten sich durch diese Höhlen aus. Im ersten Erdbeben-Aufsatz beschäftigt sich Kant insbesondere mit der Richtung der Ausbreitung von Erdbeben (vgl. 1:421f.), der Flutwelle, die durch das Lissabonner Erdbeben ausgelöst wurde (vgl. 1:423–426) und möglichen Auswirkungen auf die → Atmosphäre (vgl. 1:426). Die Ursache von Erdbeben lässt sich diesem Text zufolge in einem → Experiment nachvollziehen: „Man nimmt 25 Pfund Eisenfeilig, eben so viel Schwefel und vermengt es mit gemeinem Wasser, vergräbt diesen Teig einen oder anderthalb Fuß tief in die Erde und stößt dieselbe darüber fest zusammen. Nach Ablauf einiger Stunden sieht man einen dichten Dampf aufsteigen, die Erde wird erschüttert, und es brechen Flammen aus dem Grunde hervor" (1:422f.). Dieses Experiment geht auf Nicolas Lemery zurück und fand zu Kants Zeit breite Beachtung, z. B. durch Wolff, *Deutsche Physik*, S. 598, Buffon, *Allgemeine Historie* I.1, S. 265, S. 275ff. oder Lulof, *Kenntniß der Erdkugel*, I S. 229.

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: Kants Ansichten über Geschichte und Bau der Erde, Tübingen: Mohr 1911.

Falk Wunderlich

Von den verschiedenen Racen der Menschen (Programm für das Sommersemester 1775)

Erstdruck: *Von den verschiedenen Racen der Menschen zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbenjahre 1775*, von Immanuel Kant der Log. und Met. ordentl. Prof. Königsberg, gedruckt bey G. L. Hartung, Königl. Hof- und Academ. Buchdrucker. Erweiterte Umarbeitung in: J. J. Engel, *Der Philosoph für die Welt*, Leipzig 1777, 2. Teil, S. 125–164. Die beste zugängliche Ausgabe des Textes findet sich in der Akademie-Ausgabe, vgl. 2:427–443.

Kants früher Aufsatz über Rassen ist sowohl in seiner originalen (1775) als auch in seiner erweiterten Fassung (1777) einer von zwei kurzen Aufsätzen, die während der zehnjährigen Periode zwischen 1770, dem Jahr in dem er seine Dissertation (*De mundi*) verteidigte, und dem Erscheinen der *KrV* veröffentlicht wurde. Er ist somit von besonderem Interesse, nicht nur für das Verständnis von Kants frühen Ansichten über die Rassen, sondern auch wegen des Lichts, das er auf die Entwicklung seiner kritischen Philosophie werfen kann.

Die erweiterte Fassung ist in vier Abschnitte unterteilt: 1) Von der Verschiedenheit der Racen überhaupt; 2) Eintheilung der Menschengattung in ihre verschiedenen Racen; 3) Von den unmittelbaren Ursachen des Ursprungs dieser verschiedenen Racen; 4) Von den Gelegenheitsursachen der Gründung verschiedener Racen.

Im ersten Teil führt Kant eine neuartige Theorie der Rasse ein, die er als „Abartungen […], welche sich […] in langen Zeugungen unter sich

beständig erhalten“ (2:430), definiert, und die er den Auswirkungen der geografischen Zerstreuung zuschreibt. Der hauptsächliche Aufweis der Rassen ist die Existenz von „halbschlächtige[n] Junge[n]“ (2:430) oder Hybriden, in denen sich unterschiedliche Charakteristika beider Eltern erhalten. Im Gegensatz zu rassischen Charakteristika werden jene, die Kant „*Varietäten*“ (2:430) nennt, nicht notwendig augenscheinlich oder in anderer Weise von der nachfolgenden Generation erhalten.

Im zweiten Teil unterscheidet Kant vier grundlegende Rassen („die Race der *Weißen*“, „die *Negerrace*“, „die *hunnische* [...] Race“, und die „*hindistanische* Race“, 2:432), von denen sich alle anderen Teilgruppen des Menschen herleiten. Dazu stellt er Überlegungen an, dass sich diese vier tatsächlich von einer ersten Unterteilung der Gattung →Mensch in schwarz und weiß herleiten (vgl. 2:433).

Der dritte Teil schreibt als unmittelbare Ursache der rassischen Differenzierung der Verbreitung des Menschen eine Vielzahl an geografischen Bedingungen zu, die unterschiedliche Potentialitäten hervorbrachte, die in der Folge fest verankert wurden. Dieser Mechanismus spiegelt wiederum eine zugrundeliegende Teleologie wieder, für die gilt: „Der Mensch war für alle Klimaten und für jede Beschaffenheit des Bodens bestimmt“ (2:435). Kant assoziiert die entsprechenden Charakteristika der vier Rassen mit der relativen Feuchtigkeit und Temperatur des Gebiets, in dem sie ursprünglich siedelten (vgl. 2:441). Kant zögert nicht, den Rassen auf der Grundlage ihrer physischen Unterschiede unterschiedliche intellektuelle und moralische Eigenschaften zuzusprechen (vgl. 2:438).

Im vierten Teil stellt Kant Überlegungen darüber an, warum sich heute nicht dieselben Rassen in ähnlichen Landregionen ähnlicher geografischer Breite finden (vgl. 2:441ff.).

Susan Shell
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks

Der Aufsatz ist in der *Berlinischen Monatsschrift* 1785 (Stück 5, S. 403–417) erschienen (vgl. 8:77–87); weitere Ausgaben zu Kants Lebzeiten: *Immanuel Kants zerstreute Aufsätze*, Frankfurt und Leipzig 1793 (S. 50–64), *Immanuel Kants sämtliche kleine Schriften*, Königsberg und Leipzig (Jena, Voigt) 1797/8 (Bd. 3, S. 189–206), *Immanuel Kants vermischte Schriften*, hrsg. v. Johann Heinrich Tieftrunk, Halle 1799 (Bd. 1, S. 17–32). Das Manuskript ist nicht erhalten. Aktuelle editorisch zuverlässige Textausgabe, in: 8:79–87.

Die Schrift entwickelt zwei Argumente. Einen ersten Beweis stellt die „Deduction des Rechts des Verlegers gegen den Nachdrucker“ folgendermaßen dar: „*Wer ein Geschäft eines andern in dessen Namen und dennoch wider den Willen desselben treibt, ist gehalten, diesem oder seinem Bevollmächtigten allen Nutzen, der ihm daraus erwachsen möchte, abzutreten und allen Schaden zu vergüten, der jenem oder diesem daraus entspringt*“ (8:79f.). Ein zweiter Beweis enthält die „Widerlegung des vorgeschützten Rechts des Nachdruckers gegen den Verleger“ (8:82) nach dem Prinzip, dass man kein „*persönliches bejahendes Recht auf einen andern*“ Menschen aus dem Eigentum einer Sache allein folgern kann (8:83). Die Schrift wurde sowohl von Gegnern (→Johann Albert Heinrich Reimarus) als auch von Vertretern des geistigen Eigentums (→Johann Gottlieb Fichte) herangezogen.

Weiterführende Literatur

Benoist, Jocelyn (Hg.): Immanuel Kant: Qu'est-ce qu'un livre? Textes de Kant et de Fichte, Paris: PUF 1995.

Pozzo, Riccardo (Hg.): Immanuel Kant, Johann Albert Heinrich Reimarus, Johann Gottlieb Fichte: L'autore e i suoi diritti. Scritti polemici sulla proprietà intellettuale, Mailand: BvS 2005.

Riccardo Pozzo

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie

Der Aufsatz wurde von Kant in der *Berlinischen Monatsschrift* (XXVIII, S. 387–426) im Mai 1796 veröffentlicht. Er antwortet auf einen Angriff auf die kritische Philosophie von →J. G. Schlosser in den Anmerkungen zu einer Übersetzung von Platons Briefen über die Staatsrevolution in Syrakus

(*Plato's Briefe*, vgl. 8:512). Nach allgemeinem Dafürhalten richtete sich der Aufsatz auch an andere Repräsentanten des mystischen Zugangs zur Philosophie, den Schlosser repräsentierte, wie Graf Leopold Stolberg. Schlosser antwortete auf Kants Angriff in seinem Buch *Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte*. Auf dieses Buch antwortete Kant wiederum mit einem zweiten kurzen Aufsatz in der *Berlinischen Monatsschrift* (XXIX, S. 485–504) im Dezember 1796, → *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, der einen sehr ironischen Charakter hat. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton* […] erschien nochmals als selbständiger Sonderdruck in Ulm: Wohler, 1798, sowie in *I. Kants sämmtliche kleine Schriften, Königsberg u. Leipzig* (Jena: Voigt, 1797–1798). Schlosser nahm ihn auch in sein *Zweites Schreiben an einen jungen Mann* auf, das seine Polemik gegen Kant fortsetzt (worauf Kant nicht mehr antwortete). Er wurde ein weiteres Mal gedruckt in: *I. Kants vermischte Schriften, Bd. 3* (Halle: Tieftrunk, 1799).

Der Aufsatz gibt uns Auskunft über die soziale und die politische Rolle, die die Philosophie nach Kant spielt. Es ist erwähnenswert, dass Schlosser und Stolberg Aristokraten mit einer fundamentalistisch christlichen Tendenz waren, die Kants republikanische Ansichten zur Französischen Revolution nicht teilten. Als Antwort auf die von Schlosser und Stolberg vertretene aristokratische und vornehme Sicht der Philosophie präsentiert Kant eine Auffassung vom Philosophen als fleißigem Forscher, der systematisch versucht, erhellende Begriffe zu definieren und anzuwenden. Kant betont, dass Philosophie nicht als eine Tätigkeit aufgefasst werden sollte, die von oben herab eine Offenbarung bietet, vielmehr sollte sie als das Ergebnis der reflektierten Fähigkeit spezieller Handwerker angesehen werden. Diese können keine Kaste bilden und es handelt sich bei ihnen nicht um einige exklusiv Eingeweihte. Ihre Tätigkeit besteht in schwieriger detaillierter Arbeit. Nicht jeder kann diese Arbeit auf der höchsten Ebene ausführen, das Handwerk der Philosophie steht jedoch allen offen, da jeder versuchen sollte, selbst zu denken. „Daß *vornehme* Personen philosophiren, wenn es auch bis zu den Spitzen der Metaphysik hinauf geschähe, muß ihnen zur größten Ehre angerechnet werden, und sie verdienen Nachsicht bei ihrem (kaum vermeidlichen) Verstoß wider die Schule, weil sie sich doch zu dieser auf den Fuß der bürgerlichen Gleichheit herablassen" (8:394). Aber es kann nicht toleriert werden, wenn „sein wollende Philosophen" sich als Erkenntnisquellen von höherem Rang über diejenigen erheben, die sie als derselben Gilde angehörig wie sie selbst erachten, denn damit verletzen sie „deren unveräußerliches Recht der Freiheit und Gleichheit in Sachen der bloßen Vernunft" (8:394).

Philosophie geht jeden an; sie ist nicht Sache von Mystikern und Eingeweihten. Philosophische Argumente sollten der Überprüfung durch den Verstand und die Vernunft einer jeden Person zugänglich gemacht werden. Kant glaubt, dass Schlosser geschickt dem Erfordernis ausweicht, seine Ansichten der Erörterung und der Kritik zu unterziehen, indem er sie als nur über das Gefühl erreichbar darstellt. Gegenüber diesem vornehmen sektiererischen Ton nimmt Kant eine stark ablehnende Haltung ein. Seiner Ansicht zufolge kann der angebliche „Philosoph der *Vision*" (8:403) von der „Polizei im Reiche der Wissenschaften" (8:404) nicht geduldet werden, wenn er zu einer Zeit, in der Philosophie plötzlich in Mode gekommen ist, „einen großen Anhang" um sich versammelt (8:403). Der Philosophie kann ein solcher Enthusiasmus und eine der Mode entsprechende Übertreibung nur schaden. Schlossers ablehnende Haltung gegenüber den Methoden der kritischen Philosophie richte in diesem Sinne Schaden an. „Die wegwerfende Art über das *Formale* in unserer Erkenntniß (welches doch das hauptsächlichste Geschäft der Philosophie ist) als eine Pedanterei unter dem Namen ‚einer *Formgebungsmanufactur*' abzusprechen bestätigt diesen Verdacht, nämlich einer geheimen Absicht: Unter dem Aushängeschilde der Philosophie in der That alle Philosophie zu verbannen und als Sieger über sie vornehm zu thun" (8:404). Diese vielleicht geheime Absicht Schlossers sieht Kant als Bestätigung seiner Überzeugung an, dass „in schwärmerische Vision zu gerathen […] der Tod aller Philosophie ist" (8:405). Im Gegensatz dazu sieht er, dass „das didaktische Verfahren, das moralische Gesetz in uns auf deutliche Begriffe nach logischer Lehrart

zu bringen, eigentlich allein *philosophisch* [ist]" (8:405).

Philosophie ist also eine zwar komplizierte und schwierige Arbeit, die aber allen offen steht. Ihre Einsichten können vom Einzelnen durch den Gebrauch seiner Vernunft angewendet und verifiziert werden. Philosophen sollten um jeden Preis vermeiden, den Eindruck zu vermitteln, sie stellten die Stimme eines Orakels dar. Die Visionen eines Orakels können niemals verifiziert werden und stehen der beliebigen Interpretation offen. Inspiration ist in der Philosophie nur akzeptabel, wenn sie zu klaren Einsichten führt, die von wissenschaftlicher Lehre untermauert werden. Man solle von allen Streitenden annehmen, dass sie sich um dasselbe bemühen, nämlich „Menschen weise und rechtschaffen zu machen" (8:405). Zu einer Schlichtung könne es nur kommen, wenn anerkannt wird, dass die Vorahnung der philosophischen Wahrheit einen notwendigen Schritt ausmacht, der der philosophischen Einsicht voran geht. (Dieses Argument wird in dem folgenden Aufsatz → *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie* weiter ausgeführt). Obwohl Kant keinen Grund sieht, diese Vorahnung der möglichen Leistungen der Philosophie durch das Anschlagen eines vornehmen Tons zu feiern, ist er doch bereit, ihn zu tolerieren (als eine „*ästhetische* Vorstellungsart", 8:405), solange anerkannt wird, dass diese Vorahnung einer Einsicht von der Anwendung und der Übernahme philosophischer Verfahren gefolgt sein muss, die jeder durch seine Vernunft prüfen kann.

Statt vornehmer Einsicht und vornehmen Gefühls solle die Vernunft und das Bewusstsein des gewöhnlichen Menschen den Ausgangspunkt der Philosophie bilden. „Nun findet jeder Mensch in seiner Vernunft die Idee der Pflicht und zittert beim Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn sich in ihm Neigungen regen, die ihn zum Ungehorsam gegen sie versuchen" (8:402). In unserer Fähigkeit, den Wirkungen der Natur auf uns selbst entgegenzutreten, findet Kant die Form von Transzendenz, die ihm zusagt.

In der Geschichte der schwärmerischen Philosophie spielt → Platon eine ambivalente Rolle. Kant bemerkt, dass Platon, „der *Akademiker*", zum „Vater aller Schwärmerei *mit der Philosophie*" wurde (8:398). Obwohl er dessen nicht zu beschuldigen ist, gab er mit dem rückwärtsgewandten Gebrauch der Idee der „intellectuellen Anschauungen" „zum Erklären der Möglichkeit eines synthetischen Erkenntnisses a priori" Anlass zu dem Eindruck, dass wir diese Ideen „im göttlichen Verstande" lesen und so unsere Erkenntnis erweitern könnten (8:398). Die schwärmerische Philosophie geht von der Überzeugung aus, dass wir durch die Seele einen direkten Zugang zu den Formen haben. Kant sieht bei Schlosser einen Missbrauch von Platons (nicht philosophischer) literarischer Produktion, um die Vorstellung zu verbreiten, dass Platon der Philosoph durch und durch ein Mystiker war, der eine Auffassung von Philosophie im Sinne der Preisgabe innerer Geheimnisse vertrat, die der Seele zu Teil geworden waren. Das ist für Kant ein „*Afterplato*", der Gefühle und unsere Ahnungen betont, „um uns mit dem Wahn einer Kenntniß des Objectiven hinzuhalten" (8:399).

Was die Form angeht, verteidigt Kant Platon. In der Philosophie gilt: „In der Form besteht das Wesen der Sache […], sofern dieses durch Vernunft erkannt werden soll" (8:404). Aber das ist keine Form, die einem vorgegebenen göttlichen Wesen inhäriert, sondern eine Form, die ein Charakteristikum unseres eigenen Verstandes und unserer Vernunft ausmacht. Jedes Individuum kann diese Form untersuchen und jeder unterliegt ihrer Struktur und ihren Erfordernissen, hat somit auch die Möglichkeit, sie einzuschätzen. Es steht für Kant außer Frage, dass wir eine solche synthetisch apriorische Erkenntnis besitzen. Durch unsere Anschauung, unseren Verstand und unsere Vernunft wird unsere Erfahrung ermöglicht und das Ziel der kritischen Philosophie besteht in der Einschätzung dieser formalen Rolle. „In der Form besteht das Wesen der Sache (forma dat esse rei, hieß es bei den Scholastikern), sofern dieses durch Vernunft erkannt werden soll. Ist diese Sache ein Gegenstand der Sinne, so ist es die Form der Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen), und selbst die reine Mathematik ist nichts anders als eine Formenlehre der reinen *Anschauung*; sowie die Metaphysik als reine Philosophie ihr Erkenntniß zuoberst auf *Denkformen* gründet, unter welche nachher jedes Object (Materie der Erkenntniß) subsumirt werden mag. Auf diesen Formen beruht die Möglichkeit alles synthetischen Erkenntnisses a priori, welches wir zu haben doch nicht in

Abrede ziehen können“ (8:404). Obwohl unsere Erfahrungen eine aktive Rolle spielen, müssen wir vermeiden, ihre Fähigkeiten zu überschätzen. Wir müssen vermeiden, unsere Vernunft im theoretischen Feld zum Übersinnlichen hin zu erweitern. Übersinnliche Fähigkeiten können wir unserer Vernunft nur im praktischen Feld zuschreiben. „Den Übergang aber zum Übersinnlichen, wozu uns die Vernunft unwiderstehlich treibt, und den sie nur in moralisch-praktischer Rücksicht thun kann, bewirkt sie auch allein durch solche (praktische) Gesetze, welche nicht die Materie der freien Handlungen (ihren Zweck), sondern nur ihre Form, die Tauglichkeit ihrer Maximen zur Allgemeinheit einer Gesetzgebung überhaupt, zum Princip machen“ (8:404). Kant verneint, dass dies eine artifizielle oder fabrikmäßige Prozedur sei, die unserer Erfahrung auferlegt ist. Er sieht es als detaillierte Arbeit an, die immer den vorliegenden Sachverhalt vor sich hat: ein gegebenes Objekt oder eine beabsichtigte Handlung. „In beiden Feldern (des Theoretischen und Praktischen) ist es nicht eine plan- oder gar *fabrikenmäßig* (zum Behuf des Staats) eingerichtete willkürliche *Formgebung*, sondern eine vor aller das gegebene Object handhabenden *Manufactur*, ja ohne einen Gedanken daran vorhergehende fleißige und sorgsame Arbeit des Subjects, sein eigenes (der Vernunft) Vermögen aufzunehmen und zu würdigen; hingegen wird der Ehrenmann, der für die Vision des Übersinnlichen ein Orakel eröffnet, nicht von sich ablehnen können es auf eine mechanische Behandlung der Köpfe angelegt und ihr den Namen der Philosophie nur ehrenhalber beigegeben zu haben“ (8:404).

Weiterführende Literatur

Fenves, Peter D. (Hg.): Raising the Tone in Philosophy: Late Essays by Immanuel Kant, Transformative Critique by Jacques Derrida, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1993.

Heimsoeth, Heinz: „Plato in Kants Werdegang“, in: Studien zu Kants philosophischer Entwicklung, mit Beiträgen von M. Guéroult u. a., Hildesheim: Olms, 1967, 124–143.

Simon, Josef: „Vornehme und apokalyptische Töne in der Philosophie“, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 40, 1986, 489–519.

Howard Williams
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Vorherbestimmung

Von ‚Vorherbestimmung‘ spricht Kant, wenn eine Begebenheit entweder durch Gott oder durch die Reihe der in der Zeit vorangehenden Ursachen vollständig bestimmt ist. Wichtige Stellen: 5:95; *Refl.* 6337, 18:658.

Verwandte Stichworte

Determinismus; Fatalismus; Prädestination

Philosophische Funktion

Während die Vorherbestimmung durch → Gott bei Kant systematisch kaum eine Rolle spielt (vgl. 2:369; 6:280), ergibt sich die Vorherbestimmung aller Begebenheiten in der → Sinnenwelt aus seinem Begriff der → Kausalität. Auch wenn wir nicht imstande sind, „die Reihe der vorherbestimmenden Ursachen zu übersehen“ (8:370), folgt aus der „Naturnothwendigkeit“, dass wir „die a parte priori unendliche Reihe der Begebenheiten […] immer nur nach einer schon vorherbestimmten Ordnung fortsetzen“ können (5:95; → Determinismus). Deshalb widerstreitet die Vorherbestimmung der → Freiheit und → Sittlichkeit (vgl. 5:95; *Refl.* 6317, 18:625). Die Lösung der Schwierigkeit sieht Kant darin, die Freiheit nicht der → Erscheinung, sondern „eben *demselben Wesen als Dinge an sich selbst* beizulegen“ (5:95; vgl. *Refl.* 6337, 18:658).

Von der Vorherbestimmung im erläuterten Sinn zu unterscheiden ist der Gebrauch des Ausdrucks zur Bezeichnung der Prädestination eines Menschen durch Gott zum ewigen → Heil sowie der von Kant abgelehnten Lehre der „vorherbestimmten Harmonie“ (8:247; vgl. KrV A 275 / B 331; 8:249f.; → Harmonie, prästabilierte).

Georg Sans

Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmann: Prüfung der kantischen Religionsphilosophie

Die Erstveröffentlichung der Schrift Jachmanns mit der kurzen Vorrede Kants erfolgte im Jahr 1800 in Königsberg bei → Nicolovius. Die nach wie vor gültige, alle editorischen Erfordernisse erfüllende Textausgabe der Vorrede ist die der Akademie-Ausgabe, die durch Heinrich Maier besorgt wurde

(vgl. 8:441; 8:521; 23:465ff.; 22:370; zum Manuskript vgl. Henrich, *Kants Begriff der Philosophie*). Der Anlass für Kants Vorrede war dadurch gegeben, dass Jachmann dessen Religionsphilosophie gegen die Deutung der Dissertation von →C. A. Wilmans in Schutz nehmen wollte, die ihr mystische Elemente unterstellte (vgl. Wilmans, *De similitudine*). Der Autor der Dissertation hatte seine These bereits zuvor in einem Brief an Kant vertreten, den dieser als Anhang zu *Fakultäten* veröffentlichte (vgl. 7:69–75).

Zusätzlich zu seiner bereits in *Fakultäten* geleisteten Auseinandersetzung mit dem →Mystizismus (vgl. 7:46; 7:54f.; 7:59f.) nutzt Kant seine Vorrede zu Jachmanns Werk zu einer erneuten antimystischen Positionsbestimmung. Im Anschluss an die Bestimmung der Philosophie als „Weisheitslehre", d. h. als „Lehre vom *Endzweck* der menschlichen Vernunft", formuliert er: „Ob nun Weisheit von oben herab dem Menschen (durch Inspiration) *eingegossen*, oder von unten hinauf durch innere Kraft seiner praktischen Vernunft *erklimmt* werde, das ist die Frage. Der, welcher das erstere als passives Erkenntnißmittel behauptet, denkt sich das Unding der Möglichkeit einer *übersinnlichen Erfahrung*, welches im geraden Widerspruch mit sich selbst ist, (das Transscendente als immanent vorzustellen) und fußt sich auf eine gewisse Geheimlehre, Mystik genannt" (8:441).

Weiterführende Literatur

Henrich, Dieter: „Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung", in: Kaulbach, Friedrich / Ritter, Joachim (Hg.): Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag, Berlin u. a.: de Gruyter 1966, 40–59.

Bernd Dörflinger

Vorsatz

→Verbrechen

Vorschrift

Eine Vorschrift ist eine Anweisung zum Handeln oder zu einem bestimmten Verfahren. In der praktischen Philosophie unterscheidet Kant zwischen echten Gesetzen und „bloße[n] Vorschriften" (5:20; vgl. 5:31). Weitere wichtige Stellen: 2:298; 5:33f.; 6:217; 6:221; 6:411; 7:25.

Verwandte Stichworte

Regel; Gesetz, Gesetze; Kanon; Methode

Philosophische Funktion

Kants Verwendung des Ausdrucks ‚Vorschrift' entspricht weitgehend dem gewöhnlichen Sprachgebrauch. Mit ‚Vorschrift' bezeichnet er alle Anweisung, unabhängig von ihrer normativen Stärke, von der Grundlage ihrer Geltung und vom Bereich ihrer Anwendung. Vorschriften enthält daher auch die →Logik, insofern sie eine „Kritik und Vorschrift" für den „*gesunden Verstand*[]" bzw. für die Gelehrsamkeit (2:310) darstellt, d. h. insofern die Logik ein →Kanon ist (vgl. KrV A 131 / B 170). Eine →Methode enthält Vorschriften (vgl. 2:275) und kann überhaupt als „allgemeine[] Vorschrift" (6:411) definiert werden. Auch die →Diätetik (vgl. 5:173) und die →Dichtkunst (vgl. 5:309; 5:326) als normative Disziplinen im weiten Sinne enthalten Vorschriften.

Der Terminus gewinnt aber im Bereich der praktischen Philosophie eine besondere Prägnanz, wo Kant mit ihm die unterschiedliche normative Stärke der verschiedenen Arten praktischer Grundsätze zum Ausdruck bringt. Insofern es eine Anweisung zum Handeln enthält, gibt selbst ein Gesetz (→Gesetz, praktisches) eine Vorschrift (vgl. 6:7 Anm.; 8:139). Die praktischen Anweisungen, die nicht volle präskriptive Kraft besitzen, sind aber bloß Vorschriften. Kant bemerkt schon in *Deutlichkeit*, dass die „Nothwendigkeit der Mittel" „gar keine Verbindlichkeit" anzeigt, „sondern nur die Vorschrift als die Auflösung in einem Problem, welche Mittel diejenige sind, deren ich mich bedienen müsse, wie ich einen gewissen Zweck erreichen will" (2:298). Entsprechend sind die Imperative, „wenn sie bedingt sind, d. i. nicht den Willen schlechthin als Willen, sondern nur in Ansehung einer begehrten Wirkung bestimmen, d. i. hypothetische Imperativen sind, […] zwar praktische *Vorschriften*, aber keine *Gesetze*" (5:20; vgl. 5:31; 5:33f.; 6:221; 8:288).

Red.

Vorsehung

Als Vorsehung bezeichnet Kant die „Weisheit einer höheren, auf den objectiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten und den Weltlauf prädeterminirenden Ursache" (8:361).

Vorsehung bedeutet also das planvolle Wirken Gottes, mit dem dieser seine Zwecke in der Welt erreicht. Weitere wichtige Stellen: 7:93; 8:29f.; 8:310; 8:360ff.

Verwandte Stichworte
Fortschritt; Geschichte; Gott; Schicksal

Philosophische Funktion
1 Rationaltheologische Wurzeln
1.1 Die Grundlage des Konzepts der Vorsehung bildet der Gedanke der Einrichtung der → Welt nach den Zwecken und Absichten eines göttlichen Wesens. Entsprechend der Unterscheidung zwischen dem bloßen Dasein und der vernünftigen Ordnung wird → Gott nicht nur als die hervorbringende Ursache, sondern zugleich als der intelligente Urheber der Welt angesehen. Die göttliche Intelligenz wird dabei in Analogie zur menschlichen aufgefasst (→ Intelligenz, oberste). Einerseits ordnet Gott die Welt nach theoretisch einsehbaren allgemeinen Gesetzmäßigkeiten. Andererseits bestimmt er seine Zwecke praktischen Grundsätzen gemäß und wählt für seine Ziele die angemessenen Mittel. Die Frage nach der Vorsehung gehört also in den weiteren Zusammenhang einer Kritik der → teleologischen Urteilskraft.

In Anlehnung an die traditionelle philosophische Theologie teilt Kant die Vorsehung in die „*gründende* (providentia conditrix)", die „*waltende Vorsehung* (providentia gubernatrix)" und die „*leitende* (providentia directrix)" (8:361 Anm.). Der erste Ausdruck bezeichnet die Stiftung der Gesetze der Natur am „*Anfang* der Welt" (8:361 Anm.), der zweite die Regierung oder Erhaltung der Welt „nach allgemeinen Gesetzen der Zweckmäßigkeit" und der dritte die Lenkung einzelner Begebenheiten zu „besonderen […] Zwecken" (8:361 Anm.; vgl. 28:1110).
1.2 Die Schulphilosophie nahm eine Reihe weiterer Differenzierungen vor, was den Umfang und die Wirkungsart der Vorsehung betrifft. So unterschied man zwischen der allgemeinen und einer besonderen Vorsehung. Während die erste die Welt im Ganzen und die Menschheit als Gattung umfasst, richtet sich die zweite auf das Individuum sowie einzelne Begebenheiten. Kant kritisiert die Unterscheidung als „falsch und sich selbst widersprechend" (8:361 Anm.), denn die Vorsehung werde gerade „in der Absicht allgemein genannt, damit kein einziges Ding als davon ausgenommen gedacht werde" (8:361). Die Allgemeinheit entspricht einerseits dem Wesen einer göttlichen Anordnung, bei der sich alles Besondere aus dem Ganzen ergibt: „Der Gottliche rathschluß ist ein actus und geht aufs gantze, und von der Idee desselben müssen alle besondere Einrichtungen abgeleitet werden" (*Refl.* 5632, 18:264; vgl. *Refl.* 6172, 18:476; *Refl.* 6174, 18:478; *Refl.* 8091, 19:636). Andererseits verbietet die Gesetzmäßigkeit der Natur, einzelne Begebenheiten von ihr auszunehmen (vgl. *Refl.* 5632, 18:264).

Kant bevorzugt stattdessen die Einteilung der Vorsehung in ordentliche und außerordentliche. Während sich die erste auf Begebenheiten beziehe, die wir durch eine „physisch-mechanische Ursache" nach den Gesetzen der Natur erklären können, richte sich die zweite auf solche, für die wir außerdem eine „teleologische" Ursache annehmen, „die auf die Vorsorge einer über die Natur gebietenden Weisheit hinweiset" (8:361 Anm.).
1.3 Der Vorsehung, die stets auf Prinzipien beruht, überhaupt entgegengesetzt ist die Lenkung (*directio*) einzelner Begebenheiten durch Gott. Sie erfordert einen übernatürlichen Eingriff in die Natur und ist darum als → Wunder anzusehen (vgl. 6:85f.). Ein derartiger Eingriff ist der menschlichen Erkenntnis freilich entzogen, „weil aus einer einzelnen Begebenheit auf ein besonderes Princip der wirkenden Ursache […] zu schließen ungereimt und voll Eigendünkel ist, so fromm und demüthig auch die Sprache hierüber lauten mag" (8:361 Anm.).

In den gleichen Zusammenhang gehört die Lehre von einer unmittelbaren Mitwirkung (*concursus*) Gottes am Tun seiner Geschöpfe. Was den Gang der Natur anbelangt, wäre es „an sich widersprechend", „den, der selbst die vollständige Ursache der Weltveränderungen ist, seine eigene prädeterminirende Vorsehung während dem Weltlaufe *ergänzen* zu lassen (die also mangelhaft gewesen sein müßte)" (8:361f. Anm.). Zudem brächte es uns „um alle bestimmte Principien der Beurtheilung eines Effects" (8:362 Anm.), da wir nie wüssten, ob der Effekt unserem Tun oder der Mitwirkung Gottes geschuldet ist. Deshalb will Kant die Annahme des *concursus* allenfalls „in *moralisch-praktischer* Absicht" (8:362 Anm.), das heißt im Bereich des Übersinnlichen einräumen.

So sei beispielsweise „in dem Glauben, daß Gott den Mangel unserer eigenen Gerechtigkeit, wenn nur unsere Gesinnung ächt war, auch durch uns unbegreifliche Mittel ergänzen werde […] der Begriff des göttlichen *concursus* ganz schicklich und sogar nothwendig“ (8:362 Anm.; vgl. *Refl.* 6167, 18:474).

2 Geschichtsphilosophische Ausdeutung

2.1 Während der Begriff der Vorsehung in Kants kritischen Hauptwerken kaum eine Rolle spielt, und der Ausdruck in der *KU* nicht einmal fällt, kommt Kant in den geschichtsphilosophischen Abhandlungen der 90er Jahre vermehrt auf das Problem zu sprechen. Dabei geht es um die Frage, wie angesichts der →Freiheit jedes einzelnen Menschen zum →Bösen davon ausgegangen werden kann, dass die Menschheit als ganze im Fortschritt zum Besseren begriffen ist. Eine solche →Hoffnung setzt die Lenkung der Geschichte durch die göttliche Vorsehung voraus. So heißt es in dem Aufsatz →*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, der „immerwährende Fortschritt zum Besseren“ (8:310) hänge weniger von dem ab, was wir tun, als „von dem, was die menschliche *Natur* in und mit uns thun wird“, denn „von ihr, oder vielmehr (weil höchste Weisheit zu Vollendung dieses Zwecks erfordert wird) von der *Vorsehung* allein können wir einen Erfolg erwarten, der aufs Ganze und von da auf die Theile geht“ (8:310). In dem Entwurf →*Zum ewigen Frieden* spricht Kant von der Vorsehung als einer „*Garantie des ewigen Friedens*“ (8:360). Den Ausgangspunkt der Überlegung bildet abermals die →Natur, der es gelinge, „durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen“ (8:360). Diese Erwägung führt auf die Annahme der Vorsehung als „tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objectiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten und diesen Weltlauf prädeterminirenden Ursache“ (8:361). Ähnlich heißt es schließlich in der *Anthropologie*, die Erziehung der Gattung erwarte der Mensch „nur von der *Vorsehung*, d. i. von einer Weisheit, die nicht die *seine*, aber doch die […] Idee seiner eigenen Vernunft ist“ (7:328).

2.2 Kant lässt keinen Zweifel aufkommen, dass wir die Vorsehung nicht erkennen, sondern sie zu den „Kunstanstalten der Natur […] *hinzudenken* können und müssen“ (8:362; vgl. 7:93). Der Begriff der Vorsehung erlaubt uns nämlich, eine praktische →Idee von der „Zusammenstimmung“ der Zweckmäßigkeit der Natur mit dem moralischen Zweck der Vernunft zu bilden (8:362). Dennoch bleibt Kants Haltung insgesamt gespalten. Während er einerseits erklärt, die Betrachtung der Geschichte nach einer Idee diene der „Rechtfertigung der Natur – oder besser der Vorsehung“ (8:30), erscheint ihm andererseits, sobald es „bloß um Theorie (nicht um Religion)“ zu tun ist, „[d]er Gebrauch des Worts *Natur* […] schicklicher für die Schranken der menschlichen Vernunft […], als der Ausdruck einer für uns erkennbaren *Vorsehung*, mit dem man sich vermessenerweise ikarische Flügel ansetzt, um dem Geheimniß ihrer unergründlichen Absicht näher zu kommen“ (8:362; vgl. Kleingeld, *Nature or Providence*). Endlich ist sich Kant auch der Schwierigkeiten bewusst, die auftreten, sobald bestimmte Begebenheiten in einen direkten Bezug zur göttlichen Vorsehung gebracht werden sollen. Den Paradefall bildet die Geschichte Israels, in der die Juden „den Beweis einer […] besonderen gütigen Vorsehung“, die Christen hingegen „ein Beispiel der Strafgerechtigkeit“ sehen (6:137).

Weiterführende Literatur

Kleingeld, Pauline: „Nature or Providence? On the Theoretical and Moral Importance of Kant's Philosophy of History“, in: American Catholic Philosophical Quarterly 75, 2001, 201–219.

Laberge, Pierre: „Von der Garantie des ewigen Friedens“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden, Berlin: Akademie 1995, 149–170.

Georg Sans

Vorstellen

Vorstellen ist eine Tätigkeit des Gemüts; insofern eine Bestimmung des Gemüts auf einen Gegenstand bezogen werden kann, ist sie dessen Vertreter in uns, Vorstellung (vgl. 11:395). Weitere wichtige Stellen: 2:70; 2:280; 24:40; 24:340.

Verwandte Stichworte

Vorstellung; Vorstellung äußere/innere; Vorstellung, klare/dunkle

Philosophische Funktion

Vorstellen als Gemütstätigkeit kann zur Erkenntnis dienen, kann aber auch bloß auf den Vorstellungszustand des Gemüts selbst bezogen sein (→Gefühl; vgl. 11:515).

Kant teilt die Erkenntnis im Sinne dessen, was bloß zur Erkenntnis gehört, in Ansehung des objektiven Gehalts nach Graden ein (vgl. 9:33). „Der *erste* Grad der Erkenntniß ist: sich etwas *vorstellen*“ (9:64). Vorstellen ist sowohl hinsichtlich dessen, ob es sich um einen bewussten oder unbewussten Vollzug handelt, als auch hinsichtlich dessen, ob die resultierende Vorstellung etwas von mir verschiedenes vorstellig macht oder mich selbst, gänzlich unbestimmt (vgl. KrV B 320 / B 376f.).

Marion Heinz

Vorstellung

Der Terminus ‚Vorstellung‘ steht bei Kant, soweit nicht im unspezifischen Sinne von Auffassung, Ansicht, Darstellung u. ä. verwendet, in drei Bedeutungszusammenhängen: Er ist erstens die Sammelbezeichnung für verschiedene Akte des Vorstellens (→Denken, Empfinden, Erkennen), verschiedene Vorstellungsmittel (→Begriff, →Anschauung, →Schema) sowie verschiedene Arten oder Qualitäten des Vorgestellten (Vorstellung als sinnliche, empirische, symbolische, intellektuelle, dunkle, klare, deutliche usw.). Kant schließt in diesem Punkt vor allem an damalige Lehrbücher der wolffschen Philosophie an, in welchen „Vorstellung“ (lat. *perceptio*, *repraesentatio*, *idea*, *notio)* als Oberbegriff für die Wirkungen und Modifikationen des vorstellenden Subjekts oder Seelenvermögens fungiert. Allerdings setzt er mit der „Stufenleiter“ der Vorstellungsarten (KrV A 320 / B 376f.) das Resultat seiner Vorgänger in einer veränderten, auf die Ziele der kritischen Vernunft ausgerichteten Weise fort. Unter der „Gattung“ einer „*Vorstellung* überhaupt (*repraesentatio*)“ soll die „Vorstellung mit Bewußtsein (*perceptio*)“ stehen, diese in eine subjektive („*Empfindung*“, „*sensatio*“) und objektive („*Erkenntniß*“, „*cognitio*“) zerfallen, letztere in „*Anschauung* oder *Begriff* (*intuitus vel conceptus*)“; der Begriff seinerseits ist „*empirischer* oder *reiner*“, der reine entweder Verstandesbegriff oder „*Idee*“ (KrV A 320 / B 376f.). Mit dieser Untergliederung werden die Bestandteile und Eingrenzungen des neuen Verständnisses von →objektiver Erkenntnis deutlich gemacht. Weitere wichtige Stellen: 9:91; 16:82–88; 22:24f.

Zweitens ist ‚Vorstellung‘ ein grundlegender Terminus in der Erklärung des Erkenntnisprozesses vor dem Hintergrund einer Subjekt-Objekt-Beziehung. Symptomatisch hierfür sind feste Ausdrücke wie „Vorstellung eines Gegenstandes“ (9:173), Gegenstand *außer meiner Vorstellung*. Zu einer reflektierteren Verwendung dieser Bedeutung kommt es mit der für die Urteilsdefinition relevanten Aussage, die „Vorstellung“ beziehe sich als Anschauung „unmittelbar“, als Begriff „mittelbar“ auf einen „Gegenstand“ (KrV A 68f. / B 93f.), sowie in der kritisch an die überlieferten Auffassungen von *perceptio* und *apperceptio* anschließenden Erörterung zum Begleiten aller meiner „Vorstellungen“ durch die „Vorstellung“ oder den „Actus“ des „*Ich denke*“ (KrV B 131f.). Grundsätzlich zeichnet der Vorstellungsbegriff sich hier durch die als intentional zu umschreibende Struktur des *Vorstellens von etwas* und damit durch die Unterscheidung und den Zusammenhang von Vorstellendem und Vorgestelltem aus. Der Terminus „Vorstellung“ wird dabei sowohl der Subjekt- oder Formseite („Vorstellung der *synthetischen* Einheit des Mannigfaltigen“, KrV B 130f.) als auch der Gegenstands- oder Stoffseite (das „Mannigfaltige der Vorstellungen“, „gegebene Vorstellungen“, KrV B 129, KrV B 137, 5:217, 5:219) zugeordnet. Weitere wichtige Stellen: KrV B 129–142; 11:311; 11:395; 16:77–80; 16:631.

Drittens wird mit ‚Vorstellung‘ die für das Zustandekommen von →Erkenntnis nötige Verbindung von Begriff und sinnlicher Anschauung benannt, so dass dieser Terminus auch als Synonym für →Einbildung (lat. *phantasia*, *imaginatio*) erscheint. In diesem Zusammenhang steht er für einen Vermittlungsaspekt des Beziehens einer Vorstellung auf den →Gegenstand. Er bezeichnet das Vermögen, sinnliche Eindrücke in reproduktiver Weise →Begriffen zuzuordnen. Damit eine Vorstellung Erkenntnis wird, müssen „Begriff und Anschauung von einem Gegenstand in derselben Vorstellung verbunden“ werden (20:273). Die „Vorstellungskraft muß dem reinen Verstandesbegriff ein Schema *a priori* unterlegen“ (20:274). Das Dritte, welches sowohl intellektuell als auch sinnlich ist, ist die „vermittelnde Vorstellung“ des

transzendentalen → Schemas (KrV A 138 / B 177). Weitere wichtige Stellen: 5:351f.; 15:124; 18:220.

Verwandte Stichworte

Anschauung; Begriff; Bewusstsein; Einbildungskraft; Gegenstand

Philosophische Funktion

Verglichen mit dem Leibniz-Wolffschen Rationalismus, welcher dem cartesischen Ideal klarer und → deutlicher Vorstellungen verpflichtet ist, wie auch mit dem → Empirismus, für den seit → Locke die Einteilung in sinnliche und selbstwahrnehmende Vorstellungen (engl. *sensations* und *reflections*) eine entscheidende Grundlage in der Erkenntnisfrage darstellt, verliert der Vorstellungsbegriff bei Kant an Gewicht. Dies hängt damit zusammen, dass Kants Hauptthema in der theoretischen Philosophie nicht das Vorstellen, sondern das Erkennen und dessen Abgrenzung vom bloßen Denken ist. Zudem ist dies dadurch bedingt, dass sich Kants eigentliches Geschäft des Unterscheidens nicht auf Vorstellungen, sondern auf *Erkenntnisstämme* bezieht. Trotz dieser veränderten Gewichtung bleiben Überlegungen zum Terminus ‚Vorstellung', zur Unterscheidung und Einteilung der Vorstellungsarten sowie zur intentionalen Struktur des Vorstellens eines Gegenstandes in allen Phasen des kantischen Denkens bedeutsam. Im *Op. post.* lässt sich zudem eine als partielle Aufwertung des Vorstellungsbegriffs interpretierbare Zunahme von Reflexionen zur „Vorstellungskraft" (22:11) und zum „Vorstellungsvermögen (*facultas repraesentativa*)" (22:73) feststellen (vgl. auch 22:43, 22:58, 22:66f., 22:79, 22:83, 22:91f.). Beide Bezeichnungen stehen dort für den zentral werdenden Gedanken einer als Vermögen der → Selbstsetzung oder Selbstanschauung gefassten ursprünglichen → Apperzeption.

1 ‚Vorstellung' als unerklärbarer, aber bekannter Begriff

Wiederholt weist Kant darauf hin, dass ‚Vorstellung' kein zergliederbarer oder erklärbarer Begriff ist. Das „Wort *Vorstellung*" kann „in seine[r] Bedeutung niemals durch eine Erklärung" gefasst werden (2:70). „Vorstellung" gehört zu jenen Begriffen, die „beinahe gar nicht aufgelöset werden können" (2:280). Der Begriff der „Vorstellung" besteht seiner Bedeutung nach durch sich selbst, kann nicht durch etwas anderes expliziert werden: „Denn man müsste, was *Vorstellung sei*? doch immer wiederum durch eine andere Vorstellung erklären" (9:34; vgl. *Logik Bauch*, S. 38 und *Logik Hechsel*, S. 304). Damit soll nicht gesagt sein, ‚Vorstellung' sei ein leerer, bedeutungsloser Begriff. Vielmehr argumentiert Kant dafür, dass er ein einfacher Begriff bzw. ein ‚Grundbegriff' ist. Seine Bedeutung ist uns, ähnlich wie bei der Anschauung des Außer- und Nebeneinander, klar, einleuchtend, ausreichend bekannt. Er kann deshalb in der „allertiefsinnigsten Wissenschaft" mit „Zuversicht" gebraucht werden (2:70). Mit der Frage, was die einfache Bedeutung von ‚Vorstellung' ist, hat Kant sich bei der → G. F. Meiers *Auszug* zugrundeliegenden Ausarbeitung der Logik-Vorlesung befasst: „*repraesentatio est determinatio mentis* (*interna*), *qvatenus ad res qvasdam ab ipsa* (*nempe repraesentatione*) *diversas refertur*. Ist diejenige Bestimmung der Seele, die sich auf andere Dinge beziehet. Beziehen aber nenne ich, wenn ihre Beschaffenheit der Beschaffenheit der äußeren Dinge gemäß ist, *sive si rebus externis conformis est*" (16:76f.). Ferner aus der *Logik Bauch*: „Eine Vorstellung ist nichts anderes, als wenn sich in meiner Seele etwas befindet, was mit der vorgestellten Sache eine Ähnlichkeit hat" (*Logik Bauch*, S. 30). Im Brief an Beck vom 4. Dez. 1792 heißt es ähnlich: „Denn Vorstellung bedeutet eine Bestimmung in uns, die wir auf etwas Anderes beziehen (dessen Stelle sie gleichsam in uns vertritt)" (11:395).

2 Die Stufenleiter der Vorstellungsarten

Bereits in den vorkritischen Schriften finden sich Unterscheidungen oder Zuordnungen, die in die „Stufenleiter" der Vorstellungsarten (vgl. KrV A 320 / B 376f.) einfließen werden. So wird z. B. mit der Erwähnung der „[d]*unkle*[n]" oder unbewussten Vorstellungen (2:290) die Unterscheidung von Vorstellung mit oder ohne Bewusstsein vorweggenommen, mit der Verwendung von „idea" im Hinblick sowohl auf die → reinen oder → empirischen Begriffe als auch auf die Anschauungen → Raum und Zeit (2:394; vgl. 2:398) die Aufteilung der Vorstellungsart der Erkenntnis vorbereitet. Die Feststellung, dass man ohne Mühe ein Ganzes der Vorstellung („*totum repraesentationis*") zustande bringt, damit aber nicht schon eine Vorstellung des Ganzen („*repraesentationem totius*")

(2:390), erweist sich zudem als grundlegend für die Unterteilung der Erkenntnis in allgemeine und einzelne, bzw. in Begriff und Anschauung.

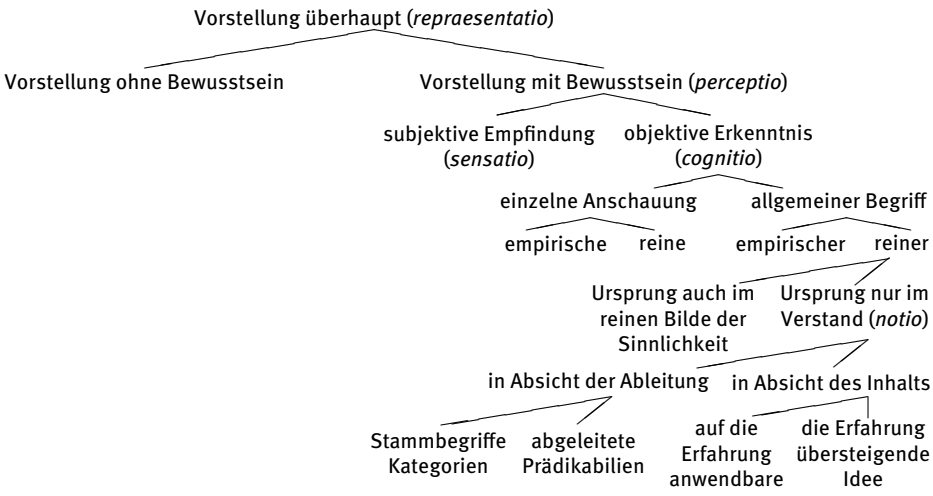
Die „Stufenleiter" der Vorstellungsarten (KrV A 320 / B 376f.) wird von Kant im Anschluss an die Klärung des Ausdrucks ‚Idee' eingeführt. Dementsprechend verfolgt er mit ihr die Absicht, eine dem Stand der *KrV* angemessene Erkenntnisterminologie zu statuieren. Demjenigen, der sich an die Stufenleiter gewöhnt hat, „muß es unerträglich fallen, die Vorstellung der rothen Farbe Idee nennen zu hören. Sie ist nicht einmal Notion (Verstandesbegriff) zu nennen" (KrV A 320 / B 377). Was die von Kant stichwortartig skizzierte Einteilung betrifft, sei an dieser Stelle die durch → C. G. Schütz in der *Rezension von Schulzes Erläuterungen* (S. 161) vervollständigte und tabellarisch dargestellte Version (in modifizierter Weise) wiedergegeben (siehe folgende Grafik).

Hinsichtlich dieser Einteilung des Vorstellungsbegriffs ist zu beachten, dass Kant bei der Unterteilung der Erkenntnis in einzelne und allgemeine bzw. in „*Anschauung* oder *Begriff* (*intuitus vel conceptus*)" (KrV A 320 / B 377) auf die Unterscheidung von unmittelbarem oder mittelbarem Gegenstandsbezug hinweist. Die Anschauung „bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln", der Begriff hingegen „mittelbar, vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann" (KrV A 320 / B 377). Vor dem Hintergrund der Urteilsdefinition (vgl. KrV A 68f. / B 93f.) ergibt sich daraus die Zuordnung des Urteilssubjekts zur einzelnen Erkenntnis oder Anschauung, des Urteilsprädikats zur allgemeinen Erkenntnis oder zum Begriff. Zu berücksichtigen ist ferner, dass Kant in der *Logik* die Unterscheidung von einzelner und allgemeiner Vorstellung (*repraesentatio singularis*, *repraesentatio per notas communes*) auch als Verhältnis von einzelner, gewöhnlicher Vorstellung einerseits und allgemeiner, „*reflectirte*[r] Vorstellung (*repraesentatio discursiva*)" andererseits thematisiert (9:91). Auf diese Weise wird die allgemeine Vorstellung näher besehen als Vorstellen eines Vorgestellten wie auch als sich vorstellendes Vorstellen gefasst. Bestätigt wird dies durch Kants Auffassung, wonach die bewusste, erkennende oder begriffliche Vorstellung zu einer Art selbstbezüglicher Vorstellung gehört. Während die → Empfindung oder die sich lediglich auf das → Objekt beziehende Vorstellung als bloße Vorstellung erscheint, ist die gleichzeitig auf das Subjekt, Bewusstsein oder den Begriff bezogene Vorstellung „eine Vorstellung, daß eine andre Vorstellung in mir ist" (9:33). Analog dazu werden Vorstellungen, die uns gegeben sind, von „gemacht[en] Vorstellungen" unterschieden (*Refl.* 2853, 16:547; vgl. 22:67). Und entsprechend ist bei der Einteilung des Erkenntnisbegriffs davon die Rede, dass Erkenntnis der Materie nach „Vorstellung", der Form nach „Bewustsein" und damit ein „wißen, daß man diese Vorstellung hat", ist (16:85f.; vgl. 16:80).

Für den Bruch Kants mit traditionellen Einteilungen des Vorstellungsbegriffs ist die Unterscheidung von auf → Erfahrung beziehbarem → Verstandesbegriff und erfahrungstranszendenter → Idee wesentlich. Mit ihr wird – in Abhebung vom klassischen Rationalismus – die Eingrenzung des Erkenntnisbegriffs auf den Bereich raum-zeitlich strukturierter Erfahrung zum Ausdruck gebracht. Nicht weniger bedeutsam sind die Zuordnungen zur einzelnen und allgemeinen Erkenntnis. Eine einzelne Vorstellung ist nicht Begriff (der als solcher immer allgemein ist und sich nur dem Gebrauch nach in Allgemeines, Besonderes und Einzelnes unterteilen lässt), sondern Anschauung zu nennen. Das Subjekt, von dem etwas prädiziert wird, ist damit gleichfalls nicht Begriff, sondern Anschauung. Mit diesem Resultat wird gegen den klassischen Rationalismus die Unerkennbarkeit und Unbegreiflichkeit des Subjekts an sich behauptet, gegen sowohl den klassischen Rationalismus als auch den Empirismus die strukturelle Differenz von Begriff und Anschauung geltend gemacht. Schließlich enthalten auch die Unterscheidungen von Vorstellung mit und Vorstellung ohne Bewusstsein, subjektiver und objektiver Vorstellung, Anschauung und Begriff eine kritische Spitze. Kant schließt hiermit an die traditionelle Leibniz-Wolffsche Einteilung in klare und dunkle, deutliche und → verworrene Vorstellungen an und kritisiert die dort feststellbare Reduktion der Undeutlichkeit auf Verworrenheit sowie die unzulässige Deutung der sinnlichen Vorstellung als verworrenen Begriff (vgl. → Vorstellung, deutliche/undeutliche und → Vorstellung, klare/dunkle).

3 Der intentionale Vorstellungsbegriff

Im Blick auf die Herausbildung von Kants intentionalem Vorstellungsbegriff ist ohne Zweifel die Aus-



Stufenleiter der Vorstellungsarten

einandersetzung mit → G. F. Meiers Ausführungen zum Verhältnis von Vorstellung und Bild, Vorstellung und Gegenstand sowie zum bewussten Vorstellen als Unterscheiden von Bedeutung (vgl. Meier, *Auszug*, §§ 10–13). Wichtige Anregungen dürfte Kant darüber hinaus aus → Baumgartens Erfahrungspsychologie empfangen haben. Baumgarten zufolge kann dann von einer Seele gesprochen werden, wenn „etwas in einem Dinge ist, was sich irgend einer Sache bewußt seyn kann" (Baumgarten, *Metaphysik*, § 370). Unter der Annahme, dass Gedanken bzw. Vorstellungen Akzidenzien meiner Seele sind, ist diese somit nichts anderes als eine → Vorstellungskraft (vgl. Baumgarten, *Metaphysik*, § 372). Während Kant Baumgartens Behauptung über die Wirklichkeit der Seele, die sich aufgrund unserer Empfindung, wonach wir uns einer Sache bewusst sind, ergeben soll, nicht akzeptieren kann, ist dies beim Seelenverständnis als solchem offenbar nicht der Fall. Auch nach Kant haben wir als Denkende und Erkennende ein Seelenvermögen, Subjekt oder „Ich denke" (KrV B 131) vorauszusetzen, welches Träger von Vorstellungen ist sowie eine vorstellende Aktivität entwickelt. Die Tätigkeit der „Verbindung", die von der reinen Apperzeption geleistet wird, ist ein „Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft" (KrV B 130).

Der intentionale Vorstellungsbegriff dient Kant über die Darlegung der Subjekt-Objekt-Struktur des Erkennens hinaus auch zur Explikation der Unterscheidung von → Erscheinung und → Ding an sich. „Unsere sinnliche Vorstellung" ist keineswegs eine „Vorstellung der Dinge an sich selbst", sondern nur der „Dinge […], wie sie uns erscheinen" (4:287). Unter der Voraussetzung, dass der → Verstand Vorstellungen auf ein Objekt bezieht, wird dafür argumentiert, dass, „da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind" (KrV A 250), dieses Objekt für uns nicht erkennbar ist bzw. für uns nur als ein „Etwas = x" (KrV A 250) besteht. Die Tatsache, dass wir uns mittels Vorstellungen auf ein Objekt beziehen, ist demzufolge auch der Grund dafür, dass wir dieses Objekt nicht als Objekt an sich erkennen.

Zu berücksichtigen ist schließlich, dass sich für Kant mit der Auffassung des *Beziehens* auf einen Gegenstand die Frage stellt, in welcher Weise von einer *Übereinstimmung* von Vorstellung und vorgestelltem Gegenstand gesprochen werden kann. Da Begriff und Sinnlichkeit von unterschiedlicher Struktur sind, lässt sich eine Übereinstimmung lediglich als Ähnlichkeit in Bezug auf die Verbindung von Teilen und nicht als bildliche Ähnlichkeit behaupten (vgl. 16:77f.). Die Vermittlung von Begriff und Sinnlichkeit, die hier dennoch nicht wegzudenken ist, wird dadurch möglich, dass wir über eine „*intuitive* Vorstellungsart", die „*schematisch*[ ]" oder „*symbolisch*[ ]" sein

kann (5:351f.), verfügen. Für Kants Ansicht, wonach das Vorstellen hier auch eigens als die durch Einbildungskraft ermöglichte Vermittlung von Begriff und sinnlicher Anschauung zu verstehen ist, dürften – neben damaligen Überlegungen zum künstlerisch-ästhetischen Seelenvermögen – die Ausführungen zum Vorstellungsbegriff bei →Tetens wichtig gewesen sein. Bei Tetens, der Vorstellen zur Hauptsache als reaktivierendes Beziehen auf vorhergegangene Seelenmodifikationen versteht, gehören „Einbildungskraft" oder „Phantasie" zusammen mit „Perzeption" und „Dichtkraft" zu den wesentlichen Tätigkeiten und Vermögen der „vorstellenden Kraft" (Tetens, *Philosophische Versuche*, S. 105).

4 Kants Vorstellungsbegriff in der zeitgenössischen und neueren Interpretation

In der frühen Kant-Interpretation nimmt die Diskussion um den Vorstellungsbegriff einen wichtigen Platz ein. Der Begründer des Jenaer Kantianismus, C. G. Schütz, zählt die Stufenleiter der Vorstellungsarten zu den richtungweisenden Errungenschaften der kantischen Theorie (vgl. Bondeli, *Kantianismus und Fichteanismus*, S. 33–41 und Schröpfer, *Kants Weg*, S. 264f.). Er bereitet damit den Weg zur Auffassung, der Vorstellungsbegriff sei zum Ausgangspunkt der kantischen Vernunftkritik zu erheben. Aus dieser Interpretationssicht wirft →K. L. Reinhold Kant nach 1789 eine unzureichende Bestimmung des intentionalen Vorstellungsbegriffs vor, setzt an die Stelle des Begriffs der reinen Apperzeption ein relationales Gefüge von Vorstellendem, Vorstellung und Vorgestelltem und präsentiert ein revidiertes kantisches System der theoretischen und praktischen Vernunft als Theorie des Vorstellungsvermögens. →J. S. Beck weist seit 1791 kontinuierlich auf Probleme hin, die sich durch Kants Ansicht über das „Beziehen" einer Vorstellung auf den Gegenstand sowie durch Kants Annahme →gegebener Vorstellungen ergeben. Ehe sich eine Vorstellung auf einen Gegenstand beziehen lässt bzw. für uns gegeben ist, muss dieser „ursprünglich" vorgestellt oder erzeugt worden sein. Vorstellung ist deshalb nicht primär als eine Beziehungsstruktur zu fassen (vgl. Bondeli, *Apperzeption und Erfahrung*, S. 269ff.).

In der neueren Interpretation wird Kants Vorstellungsbegriff meist im Zusammenhang der für den Anfangspunkt der →transzendentalen Deduktion zentralen Begriffe des: →Ich denke, des →Bewusstseins oder der Apperzeption diskutiert (vgl. Cramer, *Über Kants Satz*; Bondeli, *Apperzeption und Erfahrung*; Wunderlich, *Kant und die Bewußtseinstheorien*). Studien, die sich speziell mit Kants Vorstellungsbegriff befassen, sind bis heute eher selten (vgl. dazu vor allem: Ballauff, *Vorstellungsbegriff bei Kant*; Baumgarten, *Kant und Tetens*; Schmucker-Hartmann, *Der Widerspruch von Vorstellung und Gegenstand*). Gestritten wird sowohl über Sachprobleme als auch über die allgemeine Frage, wie man Kants Aufstellung einer Stufenleiter der Vorstellungsarten bewerten soll. Manche sehen darin ein Relikt von Kants vorkritischer Denkweise, andere betonen den darin nachvollzogenen Bruch mit der Tradition.

Weiterführende Literatur

Ballauff, Theodor: Über den Vorstellungsbegriff bei Kant, Berlin: Verlag für Staatswissenschaft und Geschichte 1938.

Baumgarten, Hans-Ulrich: Kant und Tetens: Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand, Stuttgart: M u P. Verlag für Wissenschaft und Forschung 1992.

Bondeli, Martin: Apperzeption und Erfahrung. Kants transzendentale Deduktion im Spannungsfeld der frühen Rezeption und Kritik, Basel: Schwabe 2006.

Cramer, Konrad: „Über Kants Satz: Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können", in: Cramer, Konrad u. a. (Hg.): Theorie der Subjektivität, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, 167–202.

Schmucker-Hartmann, Josef: Der Widerspruch von Vorstellung und Gegenstand. Zum Kantverständnis von Jakob Sigismund Beck, Meisenheim/Glan: Hain 1976.

Martin Bondeli

Vorstellung, deutliche/undeutliche

Die Unterscheidung von deutlicher und undeutlicher Vorstellung ergibt sich bei Kant aus dem Zusammenhang der in der „Stufenleiter" der Vorstellungsarten (KrV A 320 / B 376f.) vorliegenden

Einteilung der klaren oder bewussten →Vorstellung in „*Empfindung* (*sensatio*)“ und „*Erkenntniß* (*cognitio*)“ sowie der letzteren in „*Anschauung* oder *Begriff* (*intuitus vel conceptus*)“. →Erkenntnis bzw. →Begriff stehen für Deutlichkeit, genauer: für die Verdeutlichung einer in der Empfindung bzw. Anschauung gegebenen klaren Vorstellung. In der *Logik* wird dazu festgehalten: „Alle klaren Vorstellungen, auf die sich allein die logischen Regeln anwenden lassen, können nun unterschieden werden, in Ansehung der *Deutlichkeit* und *Undeutlichkeit*. Sind wir uns einer ganzen Vorstellung bewußt, nicht aber des Mannigfaltigen, das in ihr enthalten ist: so ist die Vorstellung undeutlich“ (9:34). Eine deutliche Vorstellung ist demnach Bewusstheit einer Vorstellung sowohl in ihrer Ganzheit als auch in ihren →Merkmalen. Sie kommt dadurch zustande, dass Vorstellungen in der logischen Form des →Urteils miteinander verbunden werden (vgl. 16:631f.). Die Deutlichkeit einer Vorstellung kann nicht vollständig sein, zumal sich Merkmale unbegrenzt anhäufen oder unterscheiden lassen. In diesem Sinne spricht Kant davon, die →Erörterung eines Begriffs sei die „deutliche (wenn gleich nicht ausführliche) Vorstellung“ dessen, was zu ihm gehöre (KrV B 38). Sowohl die deutliche als auch die undeutliche Vorstellung werden von Kant in der *Logik* noch spezifiziert. Zu den undeutlichen Vorstellungen zählen die „*einfachen*“ und „abstracten“ (9:35). Erstere sind insofern undeutlich, als in ihnen kein zu verdeutlichendes →Mannigfaltiges vorhanden ist. Letztere lassen sich als durch das Absehen von materialer Deutlichkeit produzierte undeutliche Vorstellungen verstehen. Neben der „*intellectuelle*[n]“, auf der Begriffszergliederung beruhenden, gibt es die „*sinnliche*“ Deutlichkeit (9:35). Sie zeichnet sich durch das Vermögen aus, einen Gegenstand seiner Mannigfaltigkeit und seinen Einzelheiten nach anzuschauen. Weitere wichtige Stellen: KrV A 43f. / B 60–62; 7:138.

Verwandte Stichworte

Mannigfaltige, das; Vorstellung, klare/dunkle; Vorstellung, verworrene

Philosophische Funktion

Während →Locke die Deutlichkeit oder Verworrenheit einer Vorstellung an ihrer Unterscheidbarkeit von anderen Vorstellungen festmacht (vgl. Locke, *Essay*, II.xxix.4), Deutlichkeit damit als Klarheit im Sinne der →Leibniz-Wolffschen Schule fasst, versteht die letztere die deutlichen und →verworrenen Vorstellungen (lat. *notiones distinctae* und *notiones confusae*) als Arten der →klaren Vorstellung (vgl. Leibniz, *Meditationes*, S. 585f.). Die verworrenen Vorstellungen gelten dabei als Vorstellungen, die in ihren Merkmalen unbestimmt bleiben, die deutlichen Vorstellungen als Vorstellungen, die in ihren Merkmalen bestimmt werden, (zu den weiteren Einteilungen der deutlichen Vorstellungen bei →Leibniz, →Wolff und →Meier vgl. Gloy, *Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung*). Kant schließt sich der Leibniz-Wolffschen Schule an (vgl. Wunderlich, *Kant und die Bewußtseinstheorien*, S. 135ff.), kritisiert sie aber zugleich in einem entscheidenden Punkt. Der Gegenbegriff zu „deutlich[]“ (KrV B 38) ist seines Erachtens „undeutlich“ und nicht „verworren[]“ (9:34). Vor diesem Hintergrund macht er auf den Unterschied zwischen undeutlichen und verworrenen Vorstellungen aufmerksam. Zwar ist jede verworrene Vorstellung auch undeutlich, aber nicht jede undeutliche auch verworren; dies deshalb nicht, weil es undeutliche Vorstellungen gibt, bei denen kein Mannigfaltiges angetroffen wird, die Voraussetzung für Verworrenheit somit gar nicht besteht (vgl. 9:34). Anregungen zu dieser veränderten Sicht dürfte Kant von →Tetens empfangen haben, der mit einer ähnlichen Überlegung auf die Differenz zwischen verworrenen und →dunklen Vorstellungen aufmerksam macht (vgl. Tetens, *Philosophische Versuche*, S. 101–104). Im Weiteren wird gegen Leibniz und Wolff dafür argumentiert, dass die →Sinnlichkeit nicht in einer verworrenen Vorstellungsart besteht (vgl. 4:290) und dass sie ebenfalls von der Unterscheidung zwischen deutlicher und undeutlicher Vorstellung, da diese „bloß logisch“ ist, nicht tangiert wird (KrV B 60f., vgl. 18:273).

Weiterführende Literatur

Gloy, Karen: „Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung“, in: Kant-Studien 75, 1984, 1–37.

Wunderlich, Falk: Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts, Berlin u. a.: de Gruyter 2005.

Martin Bondeli

Vorstellung, empirische/reine

Empirische Vorstellungen sind Vorstellungen, denen →Empfindung „beigemischt" ist (KrV A 50 / B 74), reine Vorstellungen sind Vorstellungen ohne Beimischung von Empfindung. „Ich nenne alle Vorstellungen *rein* (im transscendentalen Verstande), in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird" (KrV A 20 / B 34, vgl. KrV A 50 / B 74). Weitere wichtige Stellen: KrV A 20f. / B 35; KrV A 320 / B 376f.; 22:10; 22:66; 22:68.

Verwandte Stichworte

Anschauung; Begriff; empirisch; rein; Wahrnehmung

Philosophische Funktion

Wie unter anderem durch die „Stufenleiter" der Vorstellungsarten (vgl. KrV A 320 / B 376f.) verdeutlicht wird, ist sowohl bei den einzelnen Vorstellungen (den →Anschauungen) als auch bei den allgemeinen Vorstellungen (den →Begriffen) zwischen empirischen und reinen zu unterscheiden. Hält man sich an die Erklärung Kants zu den reinen Vorstellungen (vgl. KrV A 20 / B 34), so sind die empirischen Anschauungen diejenigen Anschauungen, die unter Beimischung der Empfindung bestehen, die reinen Anschauungen dagegen die bloßen Formen (→Raum und Zeit), unter denen die Empfindungen geordnet werden. Analog dazu erscheint der →empirische Begriff als der durch gegebene Erfahrung bestimmte, der reine als der aus dem →Verstand bzw. der →Vernunft geschöpfte Begriff. Zum Teil verwendet Kant diese Unterscheidungen allerdings auch in einem von dieser allgemeinen Sicht abweichenden Sinne. So wird beispielsweise der →Körper in seinen Eigenschaften der „Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc." als zur „empirischen Anschauung", der Körper in seiner „Ausdehnung und Gestalt" als zur „reinen Anschauung" gehörend behauptet (KrV A 20f. / B 35). In anderen Zusammenhängen wird der Terminus ‚empirische Vorstellung' auch mit Empfindung oder Wahrnehmung gleichgesetzt. Im *Op. post.* wird Wahrnehmung als „empirische Vorstellung" oder „empirische Vorstellung mit Bewußtseyn" wiedergegeben (z. B. in 22:10; 22:66; 22:68).

Die Unterscheidung von empirischen und reinen Vorstellungen wie auch die Annahme empirischer Vorstellungen im Sinne von Wahrnehmungen sind notwendige Voraussetzungen für den Nachweis synthetischer Urteile a priori. Wie Kant die Unterscheidung von empirischen und reinen Vorstellungen letztlich genau bestimmt, ist nicht leicht durchsichtig. Erschwert wird eine Klärung dabei nicht zuletzt durch Kants – mit Blick auf die →synthetischen Urteile a priori artikulierte – Auffassung, dass es auf der Seite der nicht-empirischen Vorstellungen *reine* und *nicht-reine* apriorische Vorstellungen geben soll (vgl. Cramer, *Die Einleitung*, S. 59, 74ff.).

Weiterführende Literatur

Cramer, Konrad: „Die Einleitung (A 1 / B 1–A 16 / B 30)", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 57–80.

Martin Bondeli

Vorstellung, innere/äußere

Innere Vorstellungen sind ausschließlich zeitlich und somit nicht auch räumlich erfahrbare →Vorstellungen wie „Schmerz" oder unser „Bewußtsein überhaupt" (4:309 Anm.). Äußere Vorstellungen sind Vorstellungen von räumlich Ausgedehntem. Für das Verhältnis von innerer Vorstellung als Selbstvorstellung und äußerer Vorstellung als Bezug auf einen räumlich verfassten Gegenstand gilt zudem: „daß die Vorstellung meiner selbst, als des denkenden Subjects blos auf den innern, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äußern Sinn bezogen werden" (KrV A 371). Dies bedeutet, dass alle Vorstellungen (auch äußere) von einem inneren Vorstellen abhängig sind (vgl. 18:267; 18:612f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 22f. / B 37; KrV A 370f.; 16:79.

Verwandte Stichworte

Inneres und Äußeres; Raum; Sinn, äußerer; Sinn, innerer; Zeit

Philosophische Funktion

Für die Entstehung von Kants Unterscheidung von innerer und äußerer Vorstellung ist seine No-

tiz zu § 12 von → G. F. Meiers *Auszug* zu beachten: „Objectum repraesentationis est vel externum vel internum“ (Das Objekt der Vorstellung ist entweder äußerlich oder innerlich) (16:79). Kant fügt hier zu → Meiers Definition des Gegenstandes der Vorstellung die Unterscheidung von Selbstvorstellung der Seele und Bezug auf einen äußeren Gegenstand hinzu. Diese Unterscheidung hat eine Parallele in jener von → innerem Sinn und → äußerem Sinn. Mittels des „äußeren Sinnes“ stellen wir uns Gegenstände außer uns oder „im Raume“ vor (KrV A 22f. / B 37). Der „innere Sinn“ dagegen erlaubt uns, die Selbstanschauung der Seele in „Verhältnissen der Zeit“ vorzustellen (KrV A 22f. / B 37). Zu berücksichtigen ist ferner, dass Kant sie für seine anti-dogmatische, den → transzendentalen Idealismus und den → empirischen Realismus zusammenführende Stoßrichtung fruchtbar macht. Der transzendentale Idealist, der zugleich empirischer Realist sein kann, kennt eine „Art Vorstellungen (Anschauung), welche äußerlich heißen, nicht als ob sie sich auf *an sich selbst äußere* Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles außer einander, er selbst, der Raum, aber in uns ist“ (KrV A 370).

Martin Bondeli

Vorstellung, klare/dunkle

In der „Stufenleiter“ der Vorstellungsarten (KrV A 320 / B 376f.) nennt Kant unter dem Gattungsbegriff der → Vorstellung an erster Stelle die „Vorstellung mit Bewußtsein (*perceptio*)“. Damit wird vorausgesetzt, dass es auch → Vorstellungen gibt, deren wir uns nicht bewusst sind. Diese implizite Unterscheidung deckt sich in der Sache mit jener von klaren oder dunklen Vorstellungen, die Kant gewöhnlich in der *Logik* anführt: „Bin ich mir der Vorstellung bewußt: *so ist sie klar*; bin ich mir derselben nicht bewußt, *dunkel*“ (9:33). In der zweiten Auflage der *KrV* hält Kant fest, dass zwischen klarer und dunkler Vorstellung ein gradueller Unterschied anzunehmen ist, zumal ein Anteil an Bewusstheit auch bei dunklen Vorstellungen besteht: „Klarheit ist nicht, wie die Logiker sagen, das Bewußtsein einer Vorstellung; denn ein gewisser Grad des Bewußtseins, der aber zur Erinnerung nicht zureicht, muß selbst in manchen dunkelen Vorstellungen anzutreffen sein, weil ohne alles Bewußtsein wir in der Verbindung dunkeler Vorstellungen keinen Unterschied machen würden, welches wir doch bei den Merkmalen mancher Begriffe (wie der von Recht und Billigkeit und des Tonkünstlers, wenn er viele Noten im Phantasieren zugleich greift) zu thun vermögen. Sondern eine Vorstellung ist klar, in der das Bewußtsein zum *Bewußtsein des Unterschiedes* derselben von andern zureicht“ (KrV B 414f. Anm.). Weitere wichtige Stellen: 2:290; 4:290; 7:135–137; 16:79; 16:81.

Verwandte Stichworte

Bewusstsein; klar, Klarheit; Unbewusstsein; Vorstellung, deutliche/undeutliche

Philosophische Funktion

Klare und dunkle Vorstellungen (lat. *notiones claræ*, *notiones obscurae*) machen in der → Leibniz-Wolffschen Lehre die Hauptunterscheidung des Gattungsbegriffs der Vorstellung aus (vgl. Leibniz, *Betrachtungen*, S. 25f.). Dieser Rangordnung folgt Kant bei der Skizzierung der Stufenleiter der Vorstellungsarten. Was die Bedeutungen von ‚klar‘ und ‚dunkel‘ betrifft, ist Kant in offenkundiger Anlehnung an § 13 aus → G. F. Meiers *Auszug* der Auffassung, dass eine bewusste oder klare Vorstellung darin besteht, dass wir sie „von den andern unterscheiden“ (16:80). Bei einer dunklen Vorstellung ist eine solche Unterscheidung nicht vorhanden. Wir verfügen hier zwar über eine Vorstellung, sind uns ihrer aber nicht bewusst, d. h. können sie nicht als einzelne identifizieren. Dieser Zustand kann zweifacher Natur sein. „Man ist sich entweder einer Vorstellung nicht bewußt, daß man sie habe, oder, daß man sie gehabt habe“ (2:290). Im ersten Falle kann man an ein dämmerndes Bewusstsein oder an Vorstellungen im Schlafe denken, im zweiten an Vorstellungen, die sich meiner Erinnerung entziehen. Die Frage, ob Vorstellungen klar oder dunkel sind, hängt bei Kant letztlich mit der Einheit oder → Verbindung gegebener Vorstellungen zusammen. Nur unter der Einheit stehende, verbundene Vorstellungen sind klar, ermöglichen eine Differenz zu anderen Vorstellungen und damit auch

den Bezug auf Gegenstände. Gegen die Tradition stellt Kant sich insofern, als er „Sinnlichkeit“ nicht von der „Klarheit oder Dunkelheit“ einer Vorstellung abhängig macht (4:290). Durch die Annahme der → Perzeption als bewusster oder klarer Vorstellung ergibt sich zudem eine Differenz zu → Leibniz' Ansicht über die Perzeptionen als unbewusste Vorstellungen. In der Annahme, dass in dunklen Vorstellungen stets ein gewisser Grad an Bewusstsein vorhanden sein muss, stimmt Kant sinngemäß mit → Tetens überein. Nach Tetens müssen „dunkle“ Ideen „einigen Grad an Klarheit“ besitzen, um überhaupt Ideen zu sein (*Philosophische Versuche*, S. 102). Diese Sicht geht wesentlich auf → Locke zurück, der den Unterschied zwischen klaren und dunklen Vorstellungen nach dem Modell mehr oder weniger gut sichtbarer Gegenstände fasst (vgl. Locke, *Essay*, II.xxix.5).

Weiterführende Literatur

Gloy, Karen: „Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung“, in: Kant-Studien 75, 1984, 1–37.

Grüne, Stefanie: Blinde Anschauung, Frankfurt/M.: Klostermann 2009.

Hoppe, Hansgeorg: „Können allein durch ihre Verbindung Vorstellungen Gegenstandsbezug erhalten?“, in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 2, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 558–563.

Martin Bondeli

Vorstellung, sinnliche

Auf der Grundlage der „Stufenleiter“ der Vorstellungsarten (KrV A 320 / B 376f.) kann sowohl die → subjektive Vorstellung der „*Empfindung* (*sensatio*)“ als auch die einzelne (d. h. die auf einen einzelnen Gegenstand bezogene) Vorstellung (*repraesentatio singularis*) der reinen oder empirischen Anschauung als sinnliche Vorstellung bezeichnet werden. Diese möglichen Zuordnungen haben eine Entsprechung in der früheren Unterscheidung von Stoff (*materia*) und Form (*forma*) einer sinnlichen Vorstellung (vgl. 2:393). Daneben kennt Kant auch eine „intuitive“ oder sinnliche „Vorstellungsart“ (5:351f.). Verstanden wird darunter eine Darstellungsweise, die wir bei der Versinnlichung der Begriffe in Anwendung bringen. Entgegen der Ansicht der „neuern Logiker“ soll die sinnliche nicht der symbolischen Vorstellungsart entgegengesetzt werden: „Die letztere (die intuitive) kann nämlich in die *schematische* und in die *symbolische* Vorstellungsart eingetheilt werden“ (5:351f.). Vor diesem Hintergrund ist die sinnliche Vorstellung auch als ein „symbolum des intellectualen“ aufzufassen (17:456). Bei der schematischen Vorstellungsart besteht eine „vermittelnde Vorstellung“, die einerseits „*intellectuell*“, andererseits „*sinnlich*“ ist (KrV A 138 / B 177). Weitere wichtige Stellen: 4:287; 4:293; 15:133; 15:352; 18:210; 20:223.

Verwandte Stichworte

Anschauung; Empfindung; Erkenntnis, sinnliche; Schema

Philosophische Funktion

Kants Betonung eines Formaspekts der sinnlichen Vorstellung spiegelt sich in der Annahme reiner Formen der sinnlichen Anschauung (→ Raum und Zeit). Die Hervorhebung einer intuitiven Vorstellungsart entspricht dem Versuch, eine Mittelinstanz zwischen Begriff einerseits und Anschauung oder empirischem Gegenstand andererseits kenntlich zu machen. Anregungen zu diesem auf Formaspekte ausgerichteten Verständnis der sinnlichen Vorstellung hat Kant von damaligen die sinnliche Erkenntnis aufwertenden Beiträgen zum künstlerisch-ästhetischen Seelenvermögen empfangen. Nach → Baumgarten (*Aesthetica*, Pars I, § 14) ist das Ziel der Ästhetik die Vervollkommnung der sinnlichen Erkenntnis („perfectio cognitionis sensitivae“). Bei → Mendelssohn wird das Wesen der schönen Künste und Wissenschaften als Hervorbringen einer „sinnlich-vollkommenen Vorstellung“ gekennzeichnet (Mendelssohn, *Hauptgrundsätze*, S. 431). Allerdings ist damit der von Kant angestrebte Bruch mit der → Leibniz-Wolffschen Schule und deren Deutung der Sinnlichkeit als verworrenen Begriff noch nicht vollzogen. Baumgarten definiert die „sinnliche Vorstellung“ („repraesentatio sensitiva“) nach wie vor als „undeutliche“, „dunkle“ oder „verworrene“ (Baumgarten, *Metaphysik*, § 383, → Vorstellung, deutliche/undeutliche).

Martin Bondeli

Vorstellung, subjektive/objektive

Nach der „Stufenleiter“ der Vorstellungsarten (KrV A 320 / B 376f.) werden die Vorstellungen mit Bewusstsein oder → Perzeptionen dahingehend unterschieden, dass sie sich entweder auf das „Subject“ beziehen oder „objective“ Perzeption sind. Im ersten Falle sind sie „*Empfindung* (*sensatio*)“, im zweiten „*Erkenntniß* (*cognitio*)“ (KrV A 320 / B 376f.). Diese Unterscheidung bildet auch den Hintergrund von Kants gelegentlicher Rede von ‚subjektiver‘ und ‚objektiver Vorstellung‘. Im Mittelpunkt steht dabei der Gegensatz von subjektiver (potentiell scheinbarer) und → objektiver Erkenntnis. So wird bei der Behandlung der apagogischen Beweisart darauf hingewiesen, diese sei lediglich dort erlaubt, „wo es unmöglich ist, das Subjective unserer Vorstellungen dem Objectiven, nämlich der Erkenntniß desjenigen, was am Gegenstand ist, *unterzuschieben*“ (KrV A 791 / B 819). Und im Zusammenhang einer bloß auf die Sinne abgestützten Beobachtung des Planetenganges wird davor gewarnt, diese „subjective Vorstellungsart“ fälschlich für „objectiv“ zu halten (4:291). Weitere wichtige Stelle: KrV B 140–142.

Verwandte Stichworte

Apperzeption, Einheit der; Schein

Philosophische Funktion

Mit der Unterscheidung von subjektiver und objektiver Vorstellung zeigt Kant gegen einen naiven Sensualismus, dass → Empfindung zwar eine notwendige Voraussetzung von → Erkenntnis ist, zur Erkenntnis selber aber keineswegs hinreicht. Wird sie bereits für Erkenntnis ausgegeben, entsteht Schein, fehlerhaftes Urteilen. In der Sache trifft diese Unterscheidung sich mit jener von „subjective[r]“ und „*objective*[r] Einheit der Apperception“ (KrV B 140–142), die für den Gegensatz von meiner subjektiven Empfindung oder Wahrnehmung einer Sache und der objektiven Beschaffenheit derselben ausschlaggebend ist.

Martin Bondeli

Vorstellung, verworrene

Nach Kants *Logik* ist jede verworrene Vorstellung undeutlich, aber nicht jede undeutliche Vorstellung verworren: „Die undeutliche Vorstellung nennen *Wolffs* Schüler eine *verworrene*. Allein dieser Ausdruck ist nicht passend, weil das Gegentheil von Verwirrung nicht Deutlichkeit, sondern Ordnung ist. Zwar ist Deutlichkeit eine Wirkung der Ordnung und Undeutlichkeit eine Wirkung der Verwirrung; und es ist also jede verworrene Erkenntniß auch eine undeutliche. Aber der Satz gilt nicht umgekehrt; nicht alle undeutliche Erkenntniß ist eine verworrene. Denn bei Erkenntnissen, in denen kein Mannigfaltiges vorhanden ist, findet keine Ordnung, aber auch keine Verwirrung statt“ (9:34). Im Weiteren wendet Kant sich gegen die → Leibniz-Wolffsche Schule, nach der die verworrenen Vorstellungen mit → sinnlichen Vorstellungen gleichgesetzt werden können (vgl. KrV A 43 / B 60f.). Weitere wichtige Stelle: 4:290.

Verwandte Stichworte

Ganzes; Vorstellung, deutliche/undeutliche; Vorstellung, klare/dunkle

Philosophische Funktion

Den Lehrbüchern der Leibniz-Wollffschen Schule zufolge fallen die verworrenen Vorstellungen (*notiones confusae*) zusammen mit den deutlichen unter die klaren Vorstellungen und werden dadurch charakterisiert, dass in ihnen die → Merkmale der vorgestellten Sache unbestimmt oder ununterschieden bleiben. Der dabei gewöhnlichen Annahme, verworrene Vorstellungen seien ausschließlich Zeichen des Falschen, widerspricht → Baumgarten. Verworrenheit („confusio“) ist notwendige Voraussetzung zur Entdeckung der Wahrheit („conditio, sine qua non, inveniendae veritatis“, Baumgarten, *Aesthetica*, Prolegomena § 7). Gegen die übliche Gleichsetzung von dunklen und verworrenen Vorstellungen wendet sich → Tetens: „Die Dunkelheit verursacht für sich keine Verwirrung“ (Tetens, *Philosophische Versuche*, S. 103). Bei zu starker Helle kann sie sogar zu Entwirrung beitragen. Diesen Umwertungstendenzen kann Kant sich anschließen. Allerdings geht es ihm letztlich nicht um eine Rehabilitierung der verworrenen oder dunklen, sondern der reinen → sinnlichen Vorstellung.

Martin Bondeli

Vorstellungskraft

Eindeutschung des lateinischen *vis repraesentativa*, in der → Leibniz-Wollffschen Schulphilosophie ein anderer Ausdruck für die menschliche Seele als Substanz. Kant gebraucht den Ausdruck entweder synonym mit → ‚Erkenntniskraft' oder in Referaten der Theorien von Wolff und Leibniz. Wichtige Stellen: 2:318 Anm.; KrV A 801 / B 829 Anm.; 17:672.

Verwandte Stichworte

Erkenntniskraft; Leibniz, Gottfried Wilhelm; Wolff, Christian

Philosophische Funktion

Wolff war der Ansicht, dass die Einheit der Seelensubstanz nur gewährleistet sei, wenn alle mentalen Zustände auf die Wirkung einer einzigen Grundkraft der menschlichen Seele zurückgeführt werden können. → Leibniz hatte eine solche Vorstellungskraft auch jenen einfachen Substanzen zugesprochen, die die Materie konstituieren (vgl. 8:180). Im zwischen *De mundi* und der *KrV* entstandenen *Duisburg-Nachlass* (vgl. 17:672) distanziert sich Kant ausdrücklich von dieser Position, während er in den *Träumen* in Bezug auf diese Frage noch einen agnostischen Standpunkt vertreten hatte (vgl. 2:328). Die Einheitlichkeit der Vorstellungskraft kann der kritische Kant schon deshalb nicht akzeptieren, weil Vorstellungen teils rezeptiv, teils spontan erzeugt werden (vgl. KrV B 130).

Stefan Heßbrüggen-Walter

Vorteil, wechselseitiger

Ein Vorteil ist die „*Materie* der Willkür, d. i. der Zweck, den ein jeder mit dem Object, was er will, zur Absicht hat" (6:230). „[W]echselseitig[]" ist der Vorteil, wenn bei einem „Handel" jeder seinen Vorteil findet (6:230). Weitere wichtige Stellen: 6:470; 8:370.

Verwandte Stichwörter

Sachenrecht; Vertrag

Philosophische Funktion

Kant betont, dass es im Rechtsverhältnis nicht auf den wechselseitigen Vorteil der Beteiligten ankommt. Als ‚Rechtsverhältnis' wird hier das Verhältnis des Inhabers eines subjektiven Rechts zu den anderen Personen verstanden, denen wegen dieses subjektiven Rechts eine → Verbindlichkeit auferlegt ist, sei es, dass das subjektive Recht, wie z. B. ein dingliches Recht, gegen jede andere Person, sei es, dass es als ein persönliches Recht nur gegen eine einzelne Person oder gegen einzelne Personen besteht (→ Sachenrecht). Im Rechtsverhältnis geht es nicht um die Wünsche und damit nicht um die Bedürfnisse der Beteiligten. Stattdessen kommt es allein auf die → Willkür der Beteiligten und hier nur auf das an, was Kant die „*Form* im Verhältniß der beiderseitigen Willkür" nennt (6:230). Diese Form besteht 1) darin, dass die Willkür jedes von beiden „als *frei* betrachtet wird", und 2) darin, dass „die Handlung eines von beiden sich mit der Freiheit des andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen" lässt (6:230). Der Vorteil als die *Materie* der Willkür fällt damit aus dem Rechtsverhältnis heraus. Also wird ein Richter nicht fragen, ob ein Käufer bei der Ware, die er kauft, auch seinen Vorteil gefunden hat, sondern er wird nur fragen, ob die Ware des Verkäufers an den Käufer und das Geld des Käufers an den Verkäufer durch den vereinigten Willen beider übertragen worden ist. Wenn ja, dann haben beide Parteien frei gehandelt und ihre Handlungen lassen sich mit der Freiheit beider nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen (vgl. 6:230).

In *MST* heißt es, dass Freundschaft „nicht eine auf wechselseitigen Vortheil abgezweckte Verbindung" sein kann, sondern „rein moralisch sein" muss (6:470).

Im Gegensatz zu einer Rechts- oder Tugendlehre ist „eine allgemeine *Klugheitslehre* […] eine Theorie der Maximen […], zu seinen auf Vortheil berechneten Absichten, die tauglichsten Mittel zu wählen" (8:370).

B. Sharon Byrd

Vortrefflichkeit

Wenn Kant von der Vortrefflichkeit eines *X* (eines Menschen, einer Person, einer Welt, einer Sache, einer Tätigkeit, einer Institution, einer bestimmten Frage, einer Beweisart, eines Gedankengebäudes etc.) spricht, dann bringt er damit zum Ausdruck, dass *X* unter irgendeiner Rücksicht

→gut bzw. herausragend ist, wobei es sich um einen graduellen Begriff handelt, der Abstufungen erlaubt (u. a. größere, geringere, größte, höchste Vortrefflichkeit) (vgl. z. B. 2:66; 2:312). Weitere wichtige Stellen: 1:37; 1:247; 1:252; 1:317; 2:33; 2:66; 2:153; 2:160; 2:312; 2:369; 2:450; 5:127; 9:42.

Verwandte Stichworte
Wert; Vollkommenheit

Philosophische Funktion
Kant macht zwar häufigen Gebrauch von den Begriffen ‚Vortrefflichkeit' und ‚vortrefflich', aber in einer unterminologischen Weise. Dadurch bezeichnet er etwas als wertvoll. Der Begriff kommt oft auch in Verbindung mit dem technischeren Begriff der Vollkommenheit vor (vgl. z. B. 2:312, wo Kant zwischen physischen und moralischen Vortrefflichkeit eines Menschen unterscheidet). Vortrefflich kann nicht nur jedes Wesen nach seinen →Eigenschaften sein, sondern auch die Welt insgesamt: „Es ist die Frage: ob nicht unter allen möglichen Welten eine Steigerung ohne Ende in den Graden der Vollkommenheit anzutreffen sei, da gar keine natürliche Ordnung möglich ist, über die nicht noch eine vortrefflichere könne gedacht werden" (2:153; vgl. 1:247, 2:33).

Andreas Trampota

Vorurteil

Kants Sachdefinition des Begriffs des Vorurteils lautet: „Vorurtheile sind vorläufige Urtheile, *in so fern sie als Grundsätze angenommen werden*. Ein jedes Vorurtheil ist als ein Princip irriger Urtheile anzusehen und aus Vorurtheilen entspringen nicht Vorurtheile, sondern irrige Urtheile. Man muß daher die falsche Erkenntniß, die aus dem Vorurtheil entspringt, von ihrer Quelle, dem Vorurtheil selbst, unterscheiden" (9:75). Weitere wichtige Stellen: 5:294; 9:54ff.; 9:75ff.

Verwandte Stichworte
Meinung, Meinen; Irrtum; Aberglaube; Aufklärung

Philosophische Funktion
Kant bestimmt das Vorurteil als Unterart der vorläufigen Urteile. Damit bezieht er es zunächst auf die Sphäre des →Meinens, das er wie folgt bestimmt: „Das Meinen oder das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnißgrunde, der weder subjectiv noch objectiv hinreichend ist, kann als ein *vorläufiges* Urtheilen (*sub conditione suspensiva ad interim* [unter einer einstweilen nicht erfüllten Bedingung] angesehen werden, dessen man nicht leicht entbehren kann. Man muß erst meinen, ehe man annimmt und behauptet, sich dabei aber auch hüten, eine Meinung für etwas mehr als bloße Meinung zu halten" (9:66). Die spezifische Differenz, die das vorläufige Urteil zu einem Vorurteil macht, besteht darin, es für etwas mehr als bloße Meinung zu halten, dadurch, dass man es als Grundsatz annimmt.

Unter einem Grundsatz ist Kant zufolge ein allgemeines, →apodiktisch gewisses Urteil zu verstehen, aus dem sich andere gewisse Urteile durch Folgerungen ableiten lassen (vgl. 9:110). Demgegenüber macht er geltend, dass ein vorläufiges Urteil wie eine Meinung oder eine →Hypothese nicht als Grundsatz angenommen werden kann, weil es für den Beweis seines Gegenteils offen und insofern nicht apodiktisch gewiss ist, sondern einen bloß problematischen Charakter hat. Da über seine Wahrheit oder Falschheit und seine objektive Geltung noch nicht entschieden ist, kann es lediglich →subjektive Gültigkeit beanspruchen. Wird nun ein solches Urteil, etwa eine Auffassung, die einer Autorität zugeschrieben oder von der Tradition überliefert oder von einer persönlichen Neigung motiviert ist, ungeprüft übernommen und dabei als Grundsatz verwendet, so entsteht das Vorurteil. Im Vorurteil werden, wie Kant es allgemein formuliert, subjektive Geltungsgründe, die in der Regel der Nachahmung (einer Autorität), der Gewohnheit (einer Tradition) oder der Neigung (einer persönlichen Präferenz) entspringen, als objektive Urteilsgründe angesehen (vgl. 9:76). Kant weist zwar ausdrücklich darauf hin, dass Vorurteile als vorläufige Urteile durchaus wahr sein können. Er betont jedoch zugleich, dass ihre Annahme grundsätzlich problematisch ist, weil diese Annahme eben ohne Prüfung der Bedingungen ihrer Wahrheit erfolgt (vgl. 9:76). Denn sind diese Sätze falsch und werden sie zugleich als Grundsätze zur Ableitung weiterer Urteile angenommen, so sind die abgeleiteten Urteile ebenfalls falsch, auch wenn sie

für wahr gehalten werden. In dieser Hinsicht berührt sich die Bedeutung des Begriffs des Vorurteils mit der des Irrtumsbegriffs: Denn der Irrtum besteht darin, etwas Falsches für wahr zu halten (vgl. 9:53). Den Irrtum führt Kant wiederum darauf zurück, „im Urtheilen bloß *subjective* Gründe für *objective* [zu] halten und folglich *den bloßen Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst* [zu] verwechseln“ (9:54). Das Vorurteil als ungeprüftes, möglicherweise falsches Urteil ist dann nicht als Grundlage weiterer Vorurteile anzusehen, sondern als Grundlage und Ursprung irriger Urteile. In diesem Sinne heißt es bei Kant: „Man muß daher die falsche Erkenntniß, die aus dem Vorurtheil entspringt, von ihrer Quelle, dem Vorurtheil selbst, unterscheiden“ (9:75). Kant betont, dass sich das Vorurteil einem Mangel an → Überlegung (→ Reflexion) verdankt (vgl. 9:76).

Unter ‚Überlegung‘ versteht Kant eine Untersuchung der Erkenntnisquelle, der sich ein Urteil verdankt. Die Überlegung klärt, ob ein Urteil dem Verstand oder der Sinnlichkeit oder lediglich z. B. der Gewohnheit als einer subjektiven Urteilsquelle entspringt (vgl. KrV A 261 / B 317; *Refl.* 2519, 16:403). Die Überlegung prüft dabei den Rationalitätsgehalt oder die Legitimität des Allgemeinheits- und Objektivitätsanspruches der Behauptung. Eine derartige Prüfung bezeichnet Kant auch als „obiective Überlegung“ (*Refl.* 2533, 16:408). Im Falle des Vorurteils würde eine solche Prüfung zu dem Ergebnis führen, dass darin ein Urteil als „ein Grundsatz aus subiectiven Ursachen der Sinnlichkeit, welche falschlich vor obiective Gründe des Verstandes gehalten werden“ angenommen wird (*Refl.* 2533, 16:408). Es handelt sich dabei, wie es bei Kant heißt, um einen „Grundsatz der passiven Vernunft. Ohne obiective Überlegung“ (*Refl.* 2533, 16:408).

In der Orientierung am Vorurteil bleibt die Vernunft passiv, wenn sie ungeprüfte Urteile anderer oder Urteile aus subjektiver Präferenz zur Grundlage von Urteilen macht, von deren Wahrheit und objektiver Geltung sie jedoch ohne Einschränkung ausgeht. Kant akzentuiert, dass in dieser Orientierung ein Verzicht auf das → Selbstdenken, auf den aktiven und unabhängigen Gebrauch des eigenen Denk- und Beurteilungsvermögens liegt und dass eben dieser Verzicht eine ganze Reihe irriger Auffassungen produziert, die dann gegebenenfalls mit Vehemenz verteidigt werden. Das Vorurteil, so heißt es im § 40 der *KU*, ist Ausdruck einer „Heteronomie der Vernunft“ (5:294). Als deren ausgeprägteste Form diagnostiziert Kant den → Aberglauben, das heißt die Vorstellung, dass „die Natur Regeln, welche der Verstand ihr durch sein eigenes wesentliches Gesetz zum Grunde legt, […] nicht unterworfen“ ist (5:294). Er warnt davor, dass der Aberglaube eine Blindheit kenntlich macht, die sich vorzüglich dem Bedürfnis verdankt, von anderen geleitet zu werden (vgl. 5:294). In aller Deutlichkeit bezeichnet Kant auch das Remedium gegen diese Blindheit: „Befreiung vom Aberglauben heißt *Aufklärung*“ (5:294) (→ Aufklärung). Der Vorurteilsbegriff verweist so auf eine Kritik der Unmündigkeit, die Kants gesamtes Denken anleitet und deren Maxime lautet: „*Sapere aude*!“ (8:35).

Weiterführende Literatur

Deligiorgi, Katerina: Kant and the Culture of Enlightenment, Albany: State University of New York Press 2005.

Dorschel, Andreas: Nachdenken über Vorurteile, Hamburg: Meiner 2001.

Schneiders, Werner: Aufklärung und Vorurteilskritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1983.

Karin Michel

Vulkan

„Wenn das unterirdische Feuer in Entzündung geräth, so stößt es alle Luft aus den Höhlen umher von sich. Wo diese Luft nun, die mit den feurigen Theilen angefüllt ist, eine Öffnung findet, z. E. in dem Rachen eines feuerspeienden Berges, da fährt sie alsdann hinaus, und der Berg wirft Feuer aus“ (1:447). Weitere wichtige Stellen: 1:213; 8:67–76; 9:263–269; 14:599.

Verwandte Stichworte

Erdbeben; Mond; Über die Vulkane im Monde

Philosophische Funktion

Ebenso wie Erdbeben führt Kant vulkanische Aktivität auf unterirdische Entzündungen infolge chemischer Reaktionen zurück (vgl. 1:447; vgl.

zeitgenössisch Gehler, *Physikalisches Wörterbuch*, Bd. 2, S. 2). Vulkane haben dabei insbesondere die Funktion, den Druck im Erdinneren abzumildern (vgl. 1:423; vgl. auch Gehler, *Physikalisches Wörterbuch*, Bd. 4, S. 519f. und Buffon, *Allgemeine Historie*, Bd. I.1, S. 273). In *Vulkane* (vgl. 8:69) argumentiert Kant gegen → Franz Ulrich Theodor Aepinus, dass der von → William Herschel entdeckte Mondkrater nicht zwangsläufig vulkanischen Ursprungs sein muss, sondern auch auf Eruptionen anderer Art zurückgeführt werden kann.

Falk Wunderlich

Wachstum

Unter ‚Wachstum' versteht Kant die Entwicklung oder Vervollkommnung eines → Organismus oder eines integrierten wissenschaftlichen → Systems, wobei „Wachsthum kein Glied hinzusetzt, sondern ohne Veränderung der Proportion ein jedes zu seinen Zwecken stärker und tüchtiger macht" (KrV A 833 / B 861). Der Gegensatz dazu wäre der äußerliche „Anbau" (5:381) oder die „Hinzusetzung" (KrV A 833 / B 861), in denen Teil neben Teil gesetzt wird. Weitere wichtige Stellen: 1:363; 2:138; 2:435; KrV B V; KrV A 833 / B 861; 5:371; 5:381; 7:122; 8:051.

Verwandte Stichworte

Zeugung; System; Keim; Organismus (Wesen, organisiertes; Körper, organisierter)

Philosophische Funktion

Der Begriff ‚Wachstum' soll die strukturelle Identität des Systems bei seiner Ausdehnung bzw. seinem Größenzuwachs betonen. Wachstum ist eine der drei → Reproduktionsarten eines organischen Systems – Fortpflanzung, Wachstum und Regeneration –, die Kant aufgreift und einer „Größenzunahme nach mechanischen Gesetzen" (5:371) entgegensetzt, um den Begriff des → Naturzwecks zu veranschaulichen. Ähnliches gilt auch für den Geist: „Wie der Leib durch Speise zunimmt, so der Geist durch Ideen; ja wir bemerken bei ihm eben die Gesetze der Assimilation, des Wachsthums und der Hervorbringung" (8:51). Wie ein Begriff wachsen kann, indem er „bejahend bestimmt wird" (KrV A 73 / B 98), so kann auch ein wissenschaftliches System durch innere Aneignung wachsen, wenn man „architektonisch zu Werke" geht (5:381): „Das Ganze ist also gegliedert (articulatio) und nicht gehäuft (coacervatio); es kann zwar innerlich (per intussusceptionem), aber nicht äußerlich (per appositionem) wachsen, wie ein thierischer Körper" (KrV A 833 / B 861).

Peter McLaughlin

Wahl, freie

„Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, (libertas indifferentiae) definirt werden – wie es wohl einige versucht haben, – obzwar die Willkür als *Phänomen* davon in der Erfahrung häufige Beispiele giebt" (6:226). Kants Position, dass die Freiheit des menschlichen → Willens (Willkür) durch den Begriff der freien Wahl nicht angemessen charakterisiert ist, ergibt sich aus seiner Theorie der Freiheit als → Autonomie. Vor deren Hintergrund ist die Möglichkeit zur freien Wahl nicht etwa Grund der menschlichen Freiheit, sondern lediglich Folge der → negativen Freiheit der → Willkür, die ihrerseits allein im Rekurs auf einen positiven Begriff der Freiheit, nämlich auf die theoretisch nicht beweisbare, apriorische Selbstbestimmungsmöglichkeit des Willens erklärt werden kann. Weitere wichtige Stellen: 6:227; 21:470; 23:132.

Verwandte Stichworte

Autonomie; Freiheit; Freiheit, negative/positive; Wille; Willkür

Philosophische Funktion

Die Auffassung der menschlichen Freiheit als einer Fähigkeit zur freien Wahl ist nach Kants Ansicht schon begrifflich problematisch, weil sie vorgibt, eine empirische Eigenschaft menschlichen Handelns zu beschreiben und gleichzeitig ihre Möglichkeit zu erklären. Tatsächlich bezeichnet der Begriff der freien Wahl aber keinen Erfahrungsgegenstand, da die in einer beobachtbaren Wahlhandlung sich ausdrückende Freiheit selbst keine beobachtbare Erfahrung ist und auch nicht durch Erfahrungssätze begründet werden kann. Der Begriff der Freiheit im Begriff der freien Wahl ist Teil einer Explikation im Rahmen einer philosophischen Untersuchung, nicht Gegenstand möglicher empirischer Beobachtung oder Beschreibung. Der Begriff der freien Wahl beschreibt also nur scheinbar eine Situation freier Wahl, denn ihr Zustandekommen könnte ebenso gut aus empirisch nachweisbaren Determinationsfaktoren erklärt werden. Die Konzeption der freien Wahl enthält das zu erklärende Merkmal – die Freiheit der Wahl – also nicht notwendig (analytisch), weshalb man, wenn mit ihrer Hilfe freie Handlungen erklärt werden sollten, die Freiheit darin nur voraussetzen, nicht aber begründen kann. Muss aber ein Satz den zu erklärenden Begriff bereits in Anspruch nehmen, kann er nicht als Erklärung dieses Begriffs gelten, sondern ist selbst lediglich eine „*Bastarderklärung*" (6:227). Dies gilt umso

mehr für die Freiheit der Wahl, sich gegen das Sittengesetz zu entscheiden: Denn „das können wir wohl einsehen: daß, obgleich der Mensch als *Sinnenwesen* der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt dem Gesetze nicht allein *gemäß*, sondern auch *zuwider* zu wählen, dadurch doch nicht seine Freiheit als *intelligiblen Wesens definirt* werden könne […]. Denn ein Anderes ist, einen Satz (der Erfahrung) einräumen, ein Anderes, ihn zum *Erklärungsprincip* (des Begriffs der freien Willkür) und allgemeinen Unterscheidungsmerkmal (vom arbitrio bruto s. servo) machen; weil das Erstere nicht behauptet, daß das Merkmal *nothwendig* zum Begriff gehöre, welches doch zum Zweiten erforderlich ist. – Die Freiheit in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit von dieser abzuweichen ein Unvermögen“ (6:226f.).

Weiterführende Literatur

Baum, Manfred: „Kants Replik auf Reinhold“, in: Stolz, Violetta et. al. (Hg.): Wille, Willkür, Freiheit. Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhunderts, Berlin u. a.: de Gruyter 2012, 153–166.

Esser, Andrea Marlen: Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2003.

Andrea Esser

Wahn, Wahnsinn

Im Schrifttum Kants kommt der Begriff des Wahnsinns in zwei verschiedenen Grundbedeutungen vor. Nach der Klassifikation psychischer Störungen in *Krankheiten* ist der Wahnsinn die Krankheit des gestörten Kopfes ersten Grades, die im Gegensatz zur „*Verrückung*“ die Verstandestätigkeit beeinträchtigt und fehlerhafte Erfahrungsurteile nach sich zieht (2:264). In der *Anthropologie* steht er für eine der vier Unterarten der „Verrückung“, d. i. die *methodische*, bei welcher selbsterdichtete Vorstellungen für Wahrnehmungen realer Dinge gehalten werden (7:215; vgl. 2:346) (→ Verrückung). Weitere wichtige Stellen: 2:268–271; 6:168; 7:202f.

Verwandte Stichworte

Gemütskrankheit; Schwärmerei; Verrückung; Wahnwitz

Philosophische Funktion

1 Wahn und Wahnsinn

‚Wahn‘ in seiner allgemeinen Bedeutung findet in Kants Schriften vielfache Verwendung. Er bezeichnet in dieser Funktion eine übersteigerte Vernunfterkenntnis, die die Grenzen des Verstandes überschreitet (vgl. KrV A 238 / B 297). In der Regel wird er von Kant synonym mit ‚Wahnsinn‘ gebraucht; sofern er der Schwärmerei nahe steht, entspricht er mehr dem Wahnwitz (vgl. 5:275). Eine Definition lautet: „Wahn ist die Täuschung, die bloße Vorstellung einer Sache mit der Sache selbst für gleichgeltend zu halten“ (6:168 Anm.). Er kann auch auf einer Sinnestäuschung beruhen (vgl. 2:350). Trüglicher Wahn entspringt notwendig „aus der Mißdeutung unserer eigenen Erfahrungsbegriffe“ (KrV A 497 / B 525). Unter jene allgemeine Bestimmung fallen verschiedene Erscheinungsformen, wie der „*geizende* Wahn“ (6:168 Anm.), der „*Ehrenwahn*“ (6:168 Anm.; vgl. 2:227). Der Wahnsinn leitet seinen Namen vom Wahn ab, „weil er eine bloße Vorstellung (der Einbildungskraft) für die Gegenwart der Sache selbst zu nehmen und eben so zu würdigen gewohnt ist“ (6:168 Anm.). „*[P]raktischer Wahn*“ ist die Verwechslung des Besitzes eines Mittels zur Hervorbringung eines Zwecks mit dem Besitz des Zwecks „bloß in der Vorstellung“ (6:168 Anm.). Zu dieser Art des Wahns gehört der „*Religionswahn*“ (6:168).

2 Wahnsinn als Verstandesstörung ersten Grades

Krankheiten des Kopfes, sofern sie eine „Störung“ des Verstandes aufweisen, bestehen darin, aus richtigen Erfahrungen falsch („verkehrt“) zu urteilen. Im ersten Stadium („*Grad*“) wird diese Krankheit ‚Wahnsinn‘ genannt (2:268). Der Wahnsinnige handelt, indem er urteilt, gegen die „gemeine Verstandesregel“ (2:268). Gegenstände werden richtig wahrgenommen und erinnert. Aber das Verhalten anderer Menschen wird so gedeutet, dass der Beobachter es „durch einen ungereimten Wahn“ auf sich selbst bezieht und dem Anderen absurde, meist feindselige Absichten unterstellt, so dass er kurz gesagt „nichts als eine allgemeine Verschwörung wider sich“ sieht (2:268).

Spezielle Varianten des Wahnsinns bzw. ihm verwandte Störungen sind die Melancholie (Wahnsinn hinsichtlich trauriger oder kränkender Ver-

mutungen, Trübsinnigkeit, vgl. 2:268; 7:213), der Hochmut (Wahnsinn, der das spöttische Verhalten anderer in Bewunderung umdeutet; vgl. 2:268), sowie Formen des Wahnsinns, die den Leidenden ‚ergötzen', wie z. B. die „verliebte Leidenschaft" (2:268; → Hochmut; → Melancholie).

Wie die anderen Gemütsstörungen, so ist auch der Wahnsinn für Kant eine Zivilisationskrankheit. Die bürgerliche Verfassung ist zwar nicht Ursache, aber doch der Nährboden solcher Störungen. Der Mensch im Naturzustand ist dagegen nahezu immun gegen Geisteskrankheiten. Denn für seine Bedürfnisse genügt die Erfahrung: „Welcher Wahnsinn kann ihm wohl anwandeln, da er niemals Ursache hat, sich in seinem Urtheile weit zu versteigen?" (2:269).

Der an Verstandesstörung leidende Kranke ist nicht durch Vernunftschlüsse zu heilen. Kant hält ein solches Unterfangen für „thöricht", da der Verstand als solcher lädiert ist und der Kranke, der Vernunftgründen folgen könnte, nicht wahnsinnig wäre; darüber hinaus hält er es sogar für „höchstschädlich" (2:270), weil seiner verkehrten Sinnesart damit neue Nahrung geboten würde. Dem Wahnsinnigen kann nicht mit Widerspruch begegnet werden, denn das würde sein Gemüt nur weiter erhitzen, sondern im Gegenteil mit scheinbarer Gleichgültigkeit (vgl. 2:270).

In *Träume* versucht Kant, eine mögliche Ursache des Wahnsinns verständlich zu machen, indem er von einer organischen Erkrankung des Gehirns („Verrückung des Nervengewebes", 2:347) ausgeht. Kant stellt sich die normale Entstehung des Bildes eines Gegenstandes der äußeren Wahrnehmung so vor, dass der Ort eines Gegenstandes durch den Schnittpunkt festgelegt wird, in dem sich (geometrisch gesprochen) die verlängerten Richtungslinien bzw. (physiologisch gesprochen) die Nervenbahnen, die durch Bewegung im Gehirn eingedrückt werden (die sog. „materiellen Ideen", 7:176 oder „Gehirnspuren", Brief an Samuel Thomas Soemmerring vom 10. 8. 1795, 12:32), kreuzen. Dieser Punkt wird „Sehepunkt" oder „focus imaginarius" (2:344) genannt. Liegt der *focus* außerhalb des Gehirns, handelt es sich um einen im Wachzustand empfundenen Gegenstand, liegt er dagegen innerhalb desselben, so ist der Gegenstand eine bloße Phantasievorstellung. Der Wahnsinnige kann infolge der Verlagerung der Gehirnnerven und damit der Verschiebung des „focus imaginarius" (2:344) nach innen oder außen reale Empfindungen von Einbildungen nicht mehr unterscheiden. Er verwechselt daher organisch bedingt „Gegenstände seiner Einbildung" (2:346) mit Dingen, die ihm wirklich gegenwärtig sind, und dies ist nach Kant (ab 1766) das Merkmal der Gemütsstörung, die er Wahnsinn nennt.

3 Wahnsinn als methodische Verrückung

„*Wahnsinn* (dementia)" (7:215) ist nach Kants Einteilung in der *Anthropologie* die zweite Form der Verrückung, die er „methodisch" nennt. Der → Wahn ist der entsprechende mentale Zustand, in dem sich der Kranke befindet. Es handelt sich dabei um eine Gemütsstörung, bei der die Redeweise des Verrückten „den formalen Gesetzen des Denkens zu der Möglichkeit einer Erfahrung gemäß ist" (7:215) (also nicht wie in *Krankheiten* gegen ein Verstandesgesetz verstößt). Die krankhafte Abweichung vom gesunden Zustand besteht vielmehr darin, dass „durch falsch dichtende Einbildungskraft selbstgemachte Vorstellungen für Wahrnehmungen gehalten werden" (7:215). Zu solchen Verwechslungen kommt es z. B. dann, wenn der vom Wahn Befallene das unbefangene Verhalten Anderer als gegen sich selbst gerichtet deutet und sich dabei verfolgt fühlt. Der Fehler einer solchen Beurteilung rührt daher, dass der Verstand von der Einbildungskraft mit falschen Daten versorgt wird (also nicht vom Verstandesvermögen selbst). Da diese Krankheit auf einer besonderen Veranlagung beruht, gibt es nach Kants Einschätzung keine Heilerfolge. Trotzdem müssen die Wahnsinnigen nicht ins Hospital eingewiesen werden, denn sie sind mehr mit sich selbst beschäftigt, als dass eine Gefährdung für Andere von ihnen ausginge (vgl. 7:215).

4 Spielarten des Wahnsinns

Wahnsinn ist nach der Einteilung der Gemütskrankheiten in der *Anthropologie* eine Art von „Gemüthsstörung" (7:202), nämlich eine Störung der Sinnesvorstellung. Doch kann auch eine Gemütsschwäche in Wahnsinn ausarten, wenn sich nämlich die Fixierung der reproduktiven Einbildungskraft auf eine bestimmte Vorstellung habitualisiert (vgl. 7:206f.). Es gibt viele Arten der Annäherung an den Wahnsinn, wie z. B. → Hy-

pochondrie (vgl. 7:103), Selbstbeobachtung (vgl. 7:132), Rachbegierde (vgl. 7:271), regellose Phantasie (vgl. 7:181), leidenschaftliche Liebe (vgl. 7:252). Wahnsinn kann auch künstlich herbeigeführt werden durch Experimente am Gemüt mit Hilfe von Drogen (vgl. 7:217); er ist vergleichbar mit → Aberglaube (vgl. 7:203) oder mit „Enthusiasm" (5:275) (→ Enthusiasmus). Ebenso gibt es Steigerungsformen des Wahnsinns. Wahnsinn, zu dem ein Affekt hinzutritt, wird zur „*Tollheit*" (7:202). → Selbstmord wird als gesteigerter Wahnsinn angesehen (vgl. 7:99). Eigentlich aber ist es mehr die Leidenschaft als der Affekt, die in den Wahnsinn treibt (vgl. 7:252f.). Obwohl der Wahnsinn dem Wahnwitz nahe steht, ist er doch bestimmt davon zu unterscheiden (vgl. 2:264; 2:268; 2:361; 5:275; 7:215; *Refl.* 504, 15:219; *Refl.* 1505, 15:809). Der Wahnsinn ist eine Krankheit, die vererbt werden kann, aber nicht „*unausbleiblich* erblich" ist (8:94).

5 Religionswahn

„Religionswahn" (6:173) (auch „Kirchenwahn[]", 6:173 Anm.) ist eine Übertreibung im Glauben, verbunden mit Eigendünkel; eine Art der Selbsttäuschung (vgl. 6:173f.). Er betrifft „*alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden*" (6:170). Damit wird „die Unredlichkeit in Religionsbekenntnissen zum Grundsatze" gemacht (6:188). Vermeintliche innere Wahrnehmung „[h]immlische[r] Einflüsse" ist „eine Art Wahnsinn", der sogar methodisch sein kann (6:174). Der Religionswahn wird unterschieden in „abergläubische[n]" und „schwärmerisch[en]" Wahn (6:175). Der Wahn ist *abergläubisch*, wenn der Gläubige durch Kulthandlungen als „bloße[r] Naturmittel" eine „Rechtfertigung vor Gott" anstrebt, ohne zugleich ein „guter Mensch" zu sein (6:174; vgl. 6:123 Anm.; 6:178; 6:194; 7:275; → Aberglaube). Beim *schwärmerischen* Wahn wird die „unmittelbare[] Gegenwart des höchsten Wesens" gefühlt (6:175; vgl. 6:185 Anm.; 6:194; 6:201); nicht nur der Zweck, sondern auch das „eingebildete Mittel" sind übersinnlich (d. h. nicht-sinnliche Anschauung) (6:175). Durch diese beiden Arten des Wahns verwandelt sich die Religion in „*Idololatrie*" (5:459; vgl. 6:169 Anm.; 6:199; → Idol, Idololatrie) bzw. in „*Theurgie*" (5:459) (→ Theurgie). Während der *abergläubische* Wahn noch mit der Vernunft verwandt ist, ist der schwärmerische der „moralische Tod der Vernunft" (6:175). Die genannten Formen des Religionswahns stehen in inhaltlichem Zusammenhang mit den drei Arten des „*Wahnglauben[s]*" (6:194) als einer Überschreitung der Grenzen der Vernunft zum Übernatürlichen hin (Wunderglaube, Geheimnisglaube, Gnadenglaube) (vgl. 6:199–202).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), Hamburg: Meiner 1999 (Kant-Forschungen Bd. 10), 315–319.

Kisker, K. P.: „Kants psychiatrische Systematik", in: Psychiatria et Neurologia. Internationale Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie 133, 1957, 17–28.

Kufferath, Fritz: Kants Auffassung und Einteilung der Geisteskrankheiten, Düsseldorf: Diss. 1947.

Meo, Oscar: La malattia mentale nel pensiero di Kant, Genova: Tilgher-Genova 1982.

Rauer, Constantin: Wahn und Wahrheit. Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen, Berlin: Akademie 2007.

Werner Euler

Wahnwitz

‚Wahnwitz' kommt in Kants Schriften in zwei Grundbedeutungen vor: erstens als zweiter Grad der Störung der „oberen" Erkenntniskraft (Verirrung der Vernunft) (2:268; vgl. 2:268f.); zweitens als dritte Form der „Verrückung", die eine Beeinträchtigung der Urteilskraft ist (7:215). Er liegt nahe beim Wahnsinn und erscheint gelegentlich in Verbindung mit dem Stichwort „*Wahn*" (5:275). Weitere wichtige Stelle: 2:264.

Verwandte Stichworte

Schwärmerei; Wahn, Wahnsinn; Witz

Philosophische Funktion

Der Wahnwitz ist in *Krankheiten* erstens zufolge der Einteilung der „Gebrechen des gestörten Kopfes" (2:264) die dritte Form der Störung (der → Verrückung und dem → Wahnsinn nachgeordnet) und bedeutet eine Verkehrung der Vernunft in Hinsicht auf allgemeine Urteile; zweitens der zwischen Wahnsinn und Aberwitz angesiedelte

zweite Grad der sich auf die „obere[]“ Erkenntniskraft auswirkenden Störung des „Kopfes“ (2:268; vgl. 7:202, 2:361) (→Krankheit; →Wahn, Wahnsinn). Bei dieser Krankheit ist die Vernunfttätigkeit in Unordnung, „in so fern sie sich in eingebildeten feineren Urtheilen über allgemeine Begriffe auf eine ungereimte Art verirrt“ (2:268). Diese Störung hat noch eine gesteigerte Form, die sich auf zweifache Weise äußern kann: Sobald von Erfahrungsurteilen ganz abgesehen wird, geht der Wahnwitz in den „Aberwitz“ über (2:269). Liegen ihm aber richtige Erfahrungsurteile zugrunde und die Störung besteht nur in einer Überflutung mit äußeren Sinnesreizen durch den Witz, mit der die Vernunft nicht mehr Schritt halten kann, so entsteht „ein sehr schimmernder Anschein von Wahnwitz“, der mit einem „großen *Genie*“ noch vereinbar ist (2:268).

„*Wahnwitz* (insania)“ (7:215) wird in der *Anthropologie* als die dritte Form der Verrückung bezeichnet. Sie ist eine Steigerung und spezielle Art des Wahnsinns, die das Erkenntnisvermögen der Urteilskraft beeinträchtigt (vgl. 7:202). Sie äußert sich darin, dass das Gemüt durch eine Verwechslung von Analogien mit „Begriffen einander ähnlicher Dinge“ (7:215) gestört wird. Diese Art des Wahnsinns ist nach Kant unheilbar, und zwar aus dem Grund, dass der Erkrankte „schöpferisch“ und „unterhaltend“ tätig ist wie in der „Poesie überhaupt“ (7:215). In gewisser Hinsicht ist der Wahnwitz mit der Schwärmerei vergleichbar (vgl. 5:275; 7:203).

Werner Euler

Wahrhaftigkeit

Der Begriff der Wahrhaftigkeit ist bei Kant zu verstehen als die Bekundung des →Fürwahrhaltens eines Urteils. Wahrhaftigkeit erzwingt daher genausowenig wie das Fürwahrhalten die →Wahrheit des Urteils, schließt also nicht die Möglichkeit des →Irrtums aus, wohl aber die →Lüge. Der Begriff spielt keine Rolle in Kants theoretischer, sondern in seiner praktischen Philosophie. Wichtige Stellen: 6:189 Anm.; 6:418 Anm.; 6:428–431; 8:421–430.

Verwandte Stichworte

Wahrheit; Fürwahrhalten; Lüge; Achtung, Achtung für das Gesetz

Philosophische Funktion

1 Theoretische Konnotationen von ‚Wahrhaftigkeit‘

Bereits in seinen vorkritischen Schriften lässt Kant erkennen, dass der hauptsächliche Gegenbegriff zu dem der Wahrhaftigkeit der der Lüge ist: „Wahrhaftigkeit ist erhaben, und er haßt Lügen oder Verstellung“ (2:221). Zu näheren Definitionen und Verwendungen des Begriffs kommt es allerdings erst in den praktischen Schriften der kritischen Phase. Dabei stützt Kant sich auf die besonders in der *KrV* entwickelten Begriffe von Wahrheit und Fürwahrhalten, ohne dass sein Begriff der Wahrhaftigkeit dadurch einen spezifisch kantischen Inhalt gewinnt.

Wahrhaftigkeit besteht darin, das Fürwahrhalten eines Urteils anderen Personen gegenüber, aber auch – etwa, aber nicht nur, wegen der Möglichkeit der motivierten →Selbsttäuschung über die Intentionen des eigenen Handelns – sich selbst gegenüber zu bekunden. Wahrhaftigkeit erzwingt dabei ebensowenig wie das Fürwahrhalten die Wahrheit des Urteils und erfordert umso weniger ein Wissen oder Gewissheit über den beurteilten Sachverhalt. Daher ist auch die Möglichkeit des Irrtums nicht ausgeschlossen (vgl. 8:426). In jedem Fall aber ist Wahrhaftigkeit mit der Lüge unvereinbar.

2 Wahrhaftigkeit als moralische Pflicht

Wahrhaftigkeit ist nicht nur ein deskriptiver Begriff, sondern verweist typischerweise auf bestimmte →Pflichten: „Es kann sein, daß nicht Alles *wahr* ist, was ein Mensch dafür hält (denn er kann *irren*); aber in Allem, was er sagt, muß er *wahrhaft* sein (er soll nicht *täuschen*)“ (8:421). Da Kant Wahrhaftigkeit erstens als kontradiktorischen Gegensatz zur Lüge begreift und zweitens Lügen für eine moralische Pflichtverletzung hält, ergibt sich der Pflichtcharakter der Wahrhaftigkeit. „Die größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen betrachtet (die Menschheit in seiner Person), ist das Widerspiel der Wahrhaftigkeit: die *Lüge* […]“ (6:429; vgl. 5:43; 5:61). Da Kant zufolge das Lügenverbot unbedingt gilt, ist die Pflicht zur Wahrhaftigkeit ebenso unbedingt (vgl. 8:426).

Dabei präzisiert er seine These zum einen durch eine wichtige Unterscheidung: Wir haben nicht die Pflicht zur „Offenherzigkeit (die *ganze*

Wahrheit, die man weiß, zu sagen)“, sondern nur zur „*Aufrichtigkeit* (daß *alles, was man sagt*, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei)“ (6:190 Anm.). Letzteres „muß man von jedem Menschen fordern können“ (6:190 Anm.). „Es giebt zwischen Wahrhaftigkeit und Lüge (als contradictorie oppositis) kein Mittleres: aber wohl zwischen Offenherzigkeit und Zurückhaltung (als contrarie oppositis), da an dem, welcher seine Meinung erklärt, *Alles*, was er sagt, wahr ist, er aber nicht die *ganze Wahrheit* sagt“ (6:433 Anm.; vgl. 7:132). Obwohl Wahrhaftigkeit eine unbedingte Pflicht ist (vgl. 8:428; 8:429), ist sie nicht vollkommen: Man benötigt eine Kompetenz zur Beurteilung der Angemessenheit gewisser Mitteilungen, und man hat auch einen gewissen moralischen Spielraum dafür, welche für wahr gehaltenen Urteile man anderen mitzuteilen verpflichtet ist. Kant beharrt jedoch mit Nachdruck darauf, dass man auch in dem schwierigen Fall, in dem man z. B. eine unschuldig verfolgte Person durch eine Lüge oder ein Verschweigen vor ihren Häschern schützen könnte, man wahrhaftig sein muss, wenn man – und das ist hier entscheidend – dazu aufgefordert wird (vgl. 8:428).

Zum anderen ist zu betonen, dass Kants These der Pflicht zur Wahrhaftigkeit mit einer Symmetriebehauptung einhergeht: Wir sind nicht etwa nur gegenüber anderen Personen hierzu verpflichtet, sondern auch gegenüber uns selbst, beidesmal um der →Achtung bzw. der Würde des Menschen willen (vgl. 5:93; 6:403). Dies zeigt sich auch an seiner anthropologischen These, dass Wahrhaftigkeit nicht nur eine Pflicht ist, sondern auch ein Kriterium dafür, dass man über einen Charakter im strengen Sinne des Wortes (→Denkungsart) verfügt: „Wahrhaftigkeit im Inneren des Geständnisses vor sich selbst und zugleich im Betragen gegen jeden Anderen, sich zur obersten Maxime gemacht, ist der einzige Beweis des Bewußtseins eines Menschen, daß er einen Charakter hat“ (7:295). Ohne Wahrhaftigkeit, zumindest gegenüber uns selbst – und wenn man diese Passage ernst nimmt, auch gegenüber anderen Menschen – sind wir nicht zu einer einheitlichen, durch selbstreflektierte Prinzipien bestimmten Lebensführung fähig. Es ist eine offene Frage, warum hierfür auch die Wahrhaftigkeit gegenüber anderen Menschen erforderlich ist.

Weiterführende Literatur

Geismann, Georg / Oberer, Hariolf (Hg.): Kant und das Recht der Lüge, Würzburg: Königshausen & Neumann 1986.

Timmermann, Jens: „Kant und die Lüge aus Pflicht: Zur Auflösung moralischer Dilemmata in einer kantischen Ethik“, in: Philosophisches Jahrbuch 107, 2000, 267–283.

Thomas Sturm

Wahrheit

Der Begriff der Wahrheit, sofern Kant ihn ohne erläuternde Zusätze gebraucht, ist bestimmt als die „Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande“ (KrV A 58 / B 83). Diese Definition ist zunächst eine reine „Namenerklärung“ (KrV A 58 / B 83): Sie besagt nur, was wir unter Wahrheit verstehen, stellt also keine „Real-Definition“ dar (9:143f.), die ein zugleich allgemeines wie auch hinreichendes Kriterium der Wahrheitsrelation angeben müsste (vgl. KrV A 57f. / B 82f.; 9:49f.). Zudem lässt die Definition offen, wie die Rede von verschiedenen Arten von Wahrheiten – etwa empirische, formale, materielle, objektive, transzendentale – zu verstehen ist. Weitere wichtige Stellen: KrV A 57–60 / B 82–84; KrV A 820f. / B 848f.; 9:49–57.

Verwandte Stichworte

Wahrheit, Kriterium der; Fürwahrhalten; Erkenntnis, Objekt der; Wahrscheinlichkeit; Wahrhaftigkeit

Philosophische Funktion

1 Zur Definition des Wahrheitsbegriffs

An einer konzeptionell wichtigen (aber selten hinreichend analysierten) Stelle der *KrV* argumentiert Kant, dass Wahrheit zwar nominal im Sinne der seit Aristoteles verbreiteten Korrespondenztheorie definiert werden kann. Dies stelle jedoch keine substanzielle Definition, über deren Möglichkeit in der Philosophie Kant sich ohnehin zurückhaltend äußert, dar, und es könne überhaupt keine zugleich allgemeine und substanzielle Erklärung der Wahrheitsrelation gegeben werden. Das Argument ist zum einen zentral für Kants Begriff der Wahrheit und sein Verhältnis zu heutigen Kontroversen hierzu. Zum anderen ist es wichtig für ein korrektes Verständnis des umfassenden Projek-

tes der → Transzendentalphilosophie, speziell der *Transzendentalen Analytik* der *KrV*.

Kant erklärt: „Die Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntniß sei. […] Wenn Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntniß mit ihrem Gegenstande besteht, so muß dadurch dieser Gegenstand von andern unterschieden werden; denn eine Erkenntniß ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wohl von andern Gegenständen gelten könnte. Nun würde ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige sein, welches von allen Erkenntnissen ohne Unterschied ihrer Gegenstände gültig wäre. Es ist aber klar, daß, da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntniß (Beziehung auf ihr Object) abstrahirt, und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen, und daß also ein hinreichendes und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne“ (KrV A 57–59 / B 82–83; vgl. 9:49–51).

Das Argument gebraucht zunächst Kants Unterscheidung zwischen nominalen („Namenerklärung“, KrV A 58 / B 82) und realen Definitionen von Begriffen (vgl. 9:143). Erstere explizieren lediglich die konventionelle Wortbedeutung; letztere geben ein „klares *Merkmal*“ (KrV A 242 Anm.) oder die „innern Bestimmungen“ (9:143) eines Begriffs an. Reale Definitionen bieten damit das gesuchte „allgemeine und sichere Kriterium“ (KrV A 58 / B 82) dafür an, um zu erkennen, welche Gegenstände unter den jeweiligen Begriff fallen und welche nicht. Gegeben dies, lassen sich die ersten Voraussetzungen des Arguments wie folgt bestimmen:

(1) Nominale Definitionen geben die umgangssprachliche Bedeutung von Begriffen wieder; mittels dieser Definitionen kann man noch nicht erkennen, ob etwas unter einen Begriff fällt oder nicht.

(2) Reale Definitionen geben allgemeine und hinreichende Kriterien von Begriffen an; mittels dieser Definitionen kann man in einem jedem gegebenen Fall erkennen, ob etwas unter einen Begriff fällt oder nicht.

Man kann diesen Prämissen noch nicht entnehmen, wie die entsprechenden Definitionen des Wahrheitsbegriffes auszusehen hätten. Kant geht freilich davon aus, dass das gewöhnliche Verständnis das korrespondenztheoretische ist, und dass dies in gewisser Hinsicht unproblematisch ist. Zudem nimmt er an, dass → Erkenntnisurteile, die ja mit dem Anspruch der Wahrheit auftreten, auch falsch sein können, und dass sie nur jeweils eines von beiden sind – eine an das logische Bivalenzprinzip angelehnte Voraussetzung:

(3) Erkenntnisurteile sind entweder wahr oder falsch.

Die „Namenerklärung“ (KrV A 58 / B 82) von Wahrheit und Falschheit lässt sich nun in Anlehnung an (1) wie folgt wiedergeben:

(4) Nominal definiert, besteht Wahrheit in der Übereinstimmung eines Erkenntnisurteils mit seinem Gegenstand, und Falschheit in der Nicht-Übereinstimmung eines Erkenntnisurteils mit seinem Gegenstand (Korrespondenzthese der Wahrheit).

Mit dieser Bestimmung verbindet Kant nun einen Punkt, der nicht trivial ist: Erkenntnisse, die wahr sind, haben jeweils einen → Gegenstand, durch den sie wahr gemacht werden; und wenn dies gilt, „so muß dadurch dieser Gegenstand von andern unterschieden werden“ (KrV A 58 / B 83). Das korrespondenztheoretisch verstandene Wahrsein wird also mit der Forderung verbunden, dass die Gegenstände unserer Urteile als solche voneinander unterschieden werden können müssen. Man meint jeweils etwas ganz Bestimmtes und schließt anderes damit aus. Etwas anders formuliert Kant diesen Punkt mittels der Rede von einer „materiellen“ oder „objektiven“ (KrV A 60 / B 85) Wahrheit: „In dieser Übereinstimmung einer Erkenntniß mit demjenigen bestimmten Objecte, worauf sie bezogen wird, muß aber die materiale Wahrheit bestehen“ (9:51).

Nun scheint Kant davon auszugehen, dass es eine verbreitete Erwartung gibt, der zufolge man das Vorliegen oder Nichtvorliegen dieser objektiven Wahrheitsrelation in sämtlichen Fällen durch Angabe eines Kriteriums beurteilen können sollte. Man müsste also etwas angeben, dass die Bestimmtheit von Urteilsgegenständen erklärt

und somit zu entscheiden hilft, welche Gegenstände mit welchen Urteilen übereinstimmen und mit welchen nicht. Kant macht sich diese Überlegung nicht zu eigen, aber benutzt sie als zu widerlegende Ausgangsprämisse im Gang des weiteren Arguments, das damit den Charakter einer *reductio ad absurdum* annimmt. Der nächste Schritt besteht daher in einer Bedingung für eine reale Definition des Wahrheitsbegriffs (die sich an (2) anlehnt):

(5) Real definiert, würde die Wahrheit (bzw. Falschheit) von Erkenntnisurteilen die Angabe eines zugleich allgemeinen und hinreichenden Kriteriums erfordern, durch welches für jedes Erkenntnisurteil erkannt werden kann, ob es wahr (bzw. falsch) ist.

Diese Forderung folgt nicht ohne weiteres aus den bislang vorgeführten Überlegungen. Kant appelliert hierbei zusätzlich daran, dass es etwas mehr gibt, was „man verlangt […] zu wissen" (KrV A 58 / B 82) – also ein bestimmtes Interesse an der Wahrheit unserer Urteile. Dies lässt sich als epistemisches Interesse bezeichnen: Wir wollen nicht nur wissen, was es heißt, dass ein Urteil wahr ist oder falsch, sondern auch, welche Urteile wahr sind und welche falsch. Ein substanzieller Wahrheitsbegriff, wenn es ihn denn gäbe, sollte ermöglichen, in jedem einzelnen Fall eines Erkenntnisurteils mittels eines hinreichenden Kriteriums zu entscheiden, ob das Prädikat der Wahrheit auf dieses Urteil zutrifft oder nicht.

Die Beziehung von Urteilen „auf ihr Object" (KrV A 59 / B 83), durch die jeweils bestimmt ist, ob ein Urteil wahr oder falsch ist, ist Kant zufolge nun nicht zu verstehen ohne die zusätzliche Annahme, dass die Urteile einen gewissen semantischen „Inhalt" (KrV A 59 / B 83) haben. Weil Urteile beanspruchen wahr zu sein, aber darin fehlgehen können (s. Annahme (3)), beanspruchen sie, sich auf gewisse Gegenstände zu beziehen, können aber darin fehlgehen (Annahme (4) folgend). Dass sie dies können, bedeutet jedoch nicht, dass man gar nichts gemeint hat, wenn man ein Erkenntnisurteil formuliert, das sich als falsch herausstellt. Also:

(6) Erkenntnisurteile haben Inhalte, mittels derer sie sich entweder auf den Gegenstand der Erkenntnis beziehen (und dann wahr sind) oder aber nicht (und dann falsch sind) (aus (3) und (4)).

Wegen (5) müsste nun jedoch gelten:

(7) Ein allgemeines und hinreichendes Kriterium der Wahrheit müsste von allen speziellen Inhalten der Erkenntnisurteile abstrahieren.

Da aber gemäß (4) und (6) Erkenntnisurteile ihre Wahrheit bzw. ihren Gegenstandsbezug nur dadurch gewinnen, dass sie sich auf jeweils bestimmte Gegenstände beziehen und andere damit als Bezug des Urteils ausgeschlossen sind, so kann es kein ganz allgemeines und zugleich hinreichendes Kriterium zur Unterscheidung von wahren und falschen Urteilen geben. So können bloß formale Kriterien wie solche der → Logik diese Bestimmung nicht leisten, da die Logik ja von allen Urteilsinhalten absieht (KrV A 60 / B 84f.; 9:51; vgl. zu diesen Kriterien → Wahrheit, Kriterium der). Kant drückt dies auch erneut mit der Rede von materialer Wahrheit aus: „Es ist daher ungereimt, ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit zu fordern, das von allem Unterschiede der Objecte zugleich abstrahiren und auch nicht abstrahiren solle" (9:51). Die Annahme (7) kann daher nicht erfüllt werden:

(8) Die Begründung dafür, warum ein wahres Erkenntnisurteil nicht falsch ist (oder ein falsches Urteil nicht wahr ist), kann nicht von den Inhalten des Urteils abstrahieren (gemäß (4) und (6)).

Und nun folgt zweierlei:

(9) Es kann kein zugleich allgemeines und hinreichendes Kriterium der Wahrheit geben (aus (7) und (8)).

(10) Wahrheit kann nicht real definiert werden (aus (5) und (9)).

Anders gesagt, Kant hält (5) und auch (7) für absurd. Die Kernüberlegungen dieses Argumentes – die von (7)–(9) erfolgenden Schritte – werden auch von heutiger Seite aufgegriffen und für plausibel gehalten. Dabei wird zugleich treffend darauf verwiesen, dass das Argument von vornherein einen Standard an eine reale (in heutigen Begriffen: nicht-deflationäre, substanzielle) Definition der Wahrheit legt (s. (5)), den man nicht teilen muss. Einen informativen Wahrheitsbegriff zu entwickeln verlangt nicht unbedingt, dass man Kriterien der Erkenntnis von Wahrheiten mitliefern müsste, und schon gar nicht, dass ein einziges hinreichendes Kriterium für alle Wahrheiten gleichermaßen gegeben werden müsste (vgl. Sher, *Possibility*; Sher, *Search*). Das Argument funktioniert also nur gegen eine Position, die sich (5)

zu eigen macht. – Kants Wahrheitsbegriff sowie sein Argument gegen eine reale Definition desselben sind zudem für eine ganze Reihe heutiger Positionen vereinnahmt worden: verschiedene antirealistische und – allerdings seltener – realistische Positionen. Viel spricht für eine moderat realistische Lesart. Vgl. dazu unten den Abschnitt ‚Interpretationslage'.

Positiv gilt, dass Kants Überlegungen zum einen die Richtung, zum anderen die Grenzen des Anspruches der folgenden ausführlichen Untersuchungen in der *Transscendentalen Analytik* (KrV A 65 / B 89; vgl. KrV A 65–292 / B 89–349) der *KrV* vorgeben. Obwohl mit ihr Wahrheitskriterien formuliert werden sollen, sind diese nicht als hinreichend zu verstehen. In diesem Sinne spricht er von der Analytik der *KrV* auch als einer „Logik der Wahrheit. Denn ihr kann keine Erkenntniß widersprechen, ohne daß sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. i. alle Beziehung auf irgend ein Object, mithin alle Wahrheit" (KrV A 62 / B 87; vgl. auch KrV A 788 / B 816).

2 Transzendentale und empirische Wahrheit

Kant spricht gelegentlich von „transscendentale[r] Wahrheit" (KrV A 222 / B 269). Damit meint er nicht eine besondere Art des Wahrseins, sondern will auf bestimmte Wahrheiten hinweisen, welche die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung darstellen. Diese Redeweise bezeichnet die Menge aller und nur der → *Grundsätze des reinen Verstandes*. Diese ermöglichen empirische Wahrheiten bzw. wahre empirische Urteile: „In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transscendentale Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht und sie möglich macht" (KrV A 146 / B 185). Man kann dies auch so ausdrücken, dass Kant mittels dieser Prinzipien Kriterien dafür angibt, dass unsere Erkenntnisurteile sich in determinierter Weise auf Gegenstände beziehen bzw. dass diese Gegenstände soweit bestimmt werden, dass unsere Urteile über sie definitiv wahr oder falsch sind, im Anschluss an die Schritte (4), (5) und (7) des vorgeführten Arguments. Dies sind also keine Kriterien, die zeigen würden, dass ein gewisses Urteil wahr ist, oder Kriterien der Rechtfertigung. Manchmal wird Kants damit verbundene Rede von einer „Logik der Wahrheit" (KrV A 62 / B 87) überinterpretiert, wenn etwa behauptet wird, die Analytik bzw. die transzendentale Logik insgesamt liefere nicht nur notwendige Kriterien, sondern kläre sogar das „Wesen der Wahrheit" (Prauss, *Wahrheitsproblem*, S. 177).

Hinreichende Kriterien der Wahrheit gibt es viele, je nach Gegenstand der Erkenntnisurteile. Bei empirischen Urteilen etwa handelt es sich um → Erfahrungskriterien, welche Kant entsprechend als „Quell der Wahrheit" (KrV A 318 / B 375) bezeichnet. Allerdings stehen diese Kriterien noch unter einer weiteren Grundbedingung: den Prinzipien der Naturforschung, die sich aus dem regulativen Gebrauch von Ideen der reinen Vernunft ergeben (→ Idee, regulative). Da wir die Übereinstimmung von Erkenntnissen mit ihren Objekten immer nur mittels anderer Erkenntnisse rechtfertigen können, und nur unverbunden nebeneinander stehende Erfahrungsurteile zu sehr dem Risiko des Irrtums unterliegen würden, müssen wir unsere empirischen Erkenntnisse in ein geordnetes und zusammenhängendes Ganzes bringen – jedenfalls als regulatives Ideal.

Interpretationslage

Die heutige Diskussion über Kants Wahrheitsbegriff läuft einerseits ab vor dem Hintergrund aktueller Debatten um den Wahrheitsbegriff, andererseits vor der komplexen Frage, worin sein → transzendentaler Idealismus besteht und wie dieser zu beurteilen ist. Letztere Diskussion ist zu komplex, um an dieser Stelle erörtert zu werden, zumal in der Literatur oft in unklarer Weise Fragen der Wahrheit und Fragen der Erkenntnis miteinander vermengt werden. Besser ist es, zunächst beides voneinander zu trennen. Hier sei daher primär gefragt, wie sich Kants Konzept zu antirealistischen (etwa epistemischen, kohärentistischen oder konsensorientierten) Positionen und mehr oder weniger starken realistischen Positionen verhält. Bei diesem Disput geht es vor allem darum, ob der Begriff der Wahrheit ohne epistemische Begriffe wie die der Erkenntnis oder der Rechtfertigung definiert werden kann (vgl. Dummett, *Realism*). Kant wird dabei nicht selten auf die jeweils philosophisch bevorzugte Position hin interpretiert (vgl. etwa bei Putnam, *Reason*, S. 60–64; Posy, *Language*).

Gegen antirealistische Lesarten lassen sich wenigstens vier Punkte vorbringen. Erstens for-

dert Kant zwar von einer realen Definition (vgl. Prämisse (5) des in Abschnitt 1 vorgeführten Arguments), dass man den Wahrheitsbegriff mittels Kriterien der Erkenntnis zu bestimmen hätte. Dies scheint auf einen epistemischen Begriff hinauszulaufen. Jedoch zeigt Kant dann ja, dass so eine Definition unmöglich ist (Schritt (7)–(10)). Zweitens: In der *Logik* heißt es, dass man die Übereinstimmung zwischen einem Erkenntnisurteil und seinem Gegenstand nur mithilfe anderer Erkenntnisse feststellen kann. Wie Kant sagt, führt dieses Verfahren in einen „Cirkel" (9:50) oder eine „Diallele" (9:50; vgl. KrV A 57 / B 82): Die Wahrheit dieser Erkenntnisse muss jedoch wiederum dadurch erklärt werden, dass man auf andere Erkenntnisse verweist, usw. Diese Überlegung ähnelt zwar bei oberflächlicher Betrachtung den Argumenten von späteren Kohärenztheoretikern der Wahrheit. Kant behauptet jedoch nicht, dass Wahrheit im Zusammenhang von Erkenntnissen oder Überzeugungen besteht, sondern weist lediglich darauf hin, dass hier ein Problem für die Korrespondenztheorie vorliegt, wenn man diese Theorie als mehr als eine nominale Auskunft über den Wahrheitsbegriff auffasst. Drittens werden zugunsten einer zumindest teils kohärentistischen Interpretation auch Kants tatsächlich vorgebrachte kohärentistische Kriterien für empirische Wahrheit angeführt (vgl. etwa Walker, *Coherence Theory*, S. 61ff.). Doch auch hier gilt, dass man diese nicht als definitorisch für seinen Wahrheitsbegriff ansehen kann, sondern eher als wesentlich für seine Begriffe von Erfahrung, → Erkenntnis und auch → Wissenschaft. Gegen antirealistische Interpretationen spricht schließlich viertens, dass Kant der Auffassung ist, dass es Wahrheiten geben kann, die jenseits unserer Erkenntnis- oder Rechtfertigungsmöglichkeiten liegen: Wir sind nicht in der Lage zu erkennen, ob Gott existiert oder die Seele unsterblich ist; aber Kant schließt nicht aus, dass die entsprechenden Urteile einen Wahrheitswert haben. Auch spricht er davon, dass die in den → Antinomien der reinen Vernunft formulierten Urteile nicht sinnlos, sondern teils wahr, teils falsch sein können (vgl. KrV A 528 / B 556; KrV A 532 / B 560). Und schließlich kann man – gegen manche Interpretationen – seinen Begriff des Fürwahrhaltens mit berücksichtigen und ernst nehmen: Es gibt verschiedene Arten des Fürwahrhaltens (→ Meinen, → Wissen, → Glaube; vgl. KrV A 820–831 / B 848–859), die nicht alle Erkenntnisansprüche darstellen. Gleichwohl schließen sie ein, dass die dabei jeweils akzeptierten Urteile eben für wahr gehalten werden (wenn auch nicht aus epistemischen, sondern aus verschiedenen praktischen Gründen). Und das legt die Annahme nahe, dass sie entweder wahr oder falsch sein werden, die Variante des Bivalenzprinzips (3) also in etwa folgender Weise zu erweitern wäre:

(3*) Urteile sind entweder wahr oder falsch.

Das stimmt bei genauerer Überlegung jedoch sachlich nicht. Nicht die Urteile selbst müssen das Bivalenzprinzip erfüllen, sondern es ist aufgrund der vorgeführten Überlegung allenfalls so, dass die epistemischen Subjekte dies annehmen müssen, wenn sie ihre Rede vom Fürwahrhalten ernst meinen. Es gilt also nur:

(3**) Wenn ein urteilendes Subjekt ein Urteil für wahr hält, dann meint es auch, dass das Urteil entweder wahr oder falsch ist.

Kant äußert sich hierzu jedoch nicht. Man müsste, um diesen Punkt zu klären, noch näher über Kants Anforderungen an das Fürwahrhalten nachdenken.

Andererseits ist es schwer, Kant einen sonderlich starken Realismus in Bezug auf den Wahrheitsbegriff zuzuschreiben. Zwar lassen sich zumindest drei Punkte zugunsten einer realistischen Interpretation erkennen. Erstens akzeptiert Kant eine an das Bivalenzprinzip angelehnte These (oben Annahme (3) – (entgegen der Interpretation von Walker, *Coherence Theory*, S. 66), was manchen Antirealisten zufolge ein Kennzeichen des Realismus ist (vgl. Dummett, *Realism*). Zweitens akzeptiert er die Korrespondenztheorie als zumindest nominale Definition, die aber nicht völlig trivial ist, da Kant sie mit der These einer notwendigen Bestimmtheit der Gegenstände und damit der Beziehung von Erkenntnisurteil und Gegenstand verknüpft (oben (4) und (6)). Drittens erklärt Kant, der „Probirstein des Fürwahrhaltens […] ist also, äußerlich, die Möglichkeit, dasselbe mitzutheilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden" (KrV A 820 / B 848; vgl. 9:56). Dies ist zwar gelegentlich als Hinweis darauf gelesen worden, dass Kant eine Konsenstheorie (vgl. Hacking, *Representing*, S. 98f.) oder auch eine Idealisierungstheorie (vgl. Putnam, *Reason*) vertritt, derzufolge Wahrheit zwar kein allgemeines und zugleich hin-

reichendes Kriterium erfordert, aber doch darin bestehen würde, was eine ideale Gemeinschaft von Erkenntnissubjekten für wahr halten würde, oder was unter idealen Bedingungen gerechtfertigt werden könnte. Worüber Kant hier jedoch tatsächlich spricht, ist das Fürwahrhalten von Urteilen, nicht deren Wahrheit selbst. Er unterscheidet dies scharf und nimmt das von Gottlob Frege bekannte Prinzip vorweg, dass aus dem Fürwahrhalten noch kein Wahrsein folgt (Frege, *Gedanke*). Zudem heißt es direkt im Anschluss an die zitierte Stelle, dass der Konsens Grund für eine „Vermuthung" (KrV A 820 / B 848) sei, „der Grund der Einstimmung aller Urtheile […] werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nämlich dem Objecte, beruhen" (KrV A 820f. / B 848f.). Der ideale Konsens ist also sachlich dadurch berechtigt, dass unsere Urteile den Gegenständen entsprechen, nicht umgekehrt. Dies gilt auch dann, wenn wir – wie hinsichtlich des Zirkelarguments gesehen – keinen anderen Zugriff auf die Übereinstimmung von Gegenstand und Erkenntnis haben als weitere Erkenntnisurteile, unsere eigenen und die anderer Subjekte.

Diese Punkte sprechen dafür, Kant insgesamt einen moderaten Realismus in Bezug auf den Wahrheitsbegriff zuzusprechen. Wie auch in der modernen semantischen Konzeption der Wahrheit von Alfred Tarski ist dieser Begriff metaphysisch weitgehend neutral (vgl. für ähnliche und weiterführende Überlegungen Hanna, *Human Nature*). Viele Interpreten richten ihre Interpretation von Kants Wahrheitsbegriff jedoch zusätzlich eng an ihren Positionen zu anderen bekannten Fragen aus (vgl. etwa Allais, *Anti-Realism*; Allison, *Kant's Transcendental Idealism*; Clark, *Why Kant*; Mensch, *Kant*; Posy, *Language*): Sind die Gegenstände unserer Erkenntnisurteile unabhängig von diesen Urteilen – also so beschaffen, wie sie nun einmal sind, egal, was wir über sie urteilen oder sogar, welchen Bedingungen unsere Erkenntnis unterliegt? Und wie ist die für den transzendentalen Idealismus zentrale Unterscheidung von →Erscheinung und →Ding an sich zu verstehen? (Für eine Unabhängigkeit nicht nur von Dingen an sich, sondern auch Erscheinungen von unserer Erkenntnis argumentiert – gegen anti-realistische Interpretationen – besonders Abela, *Kant's Empirical Realism*; vgl. auch Allais, *Anti-Realism*.) Gegen diese Vorgehensweise lässt sich jedoch anführen, dass Kant seine Überlegungen über den Wahrheitsbegriff an den Anfang der *Transzendentalen Analytik* der *KrV* stellt, diese also programmatisch zu nehmen sind – und man daher die Beantwortung dieser Fragen im Lichte des skizzierten moderaten Realismus verstehen sollte. Das würde das transzendentale Projekt erheblich von Beweislasten und Probleme befreien. Allerdings bleiben dabei andere Fragen offen: Behauptet Kant eigentlich, dass nur Urteile über Gegenstände möglicher Erfahrung einen Wahrheitswert haben? Können auch Urteile über rein intelligible Gegenstände (wie Gott) wahr oder falsch sein, selbst wenn wir von diesen prinzipiell keine Erkenntnis haben können? Oder sollte man sich u. a. gegen die eben vorgeführte Überlegung etwa zum Begriff des Fürwahrhaltens stellen und meinen, dass Kant besser sagen sollte: Wahrheit und Falschheit sind doch nur Eigenschaften von Erkenntnisurteilen; man kann vielleicht die Möglichkeit von rein intelligiblen Gegenständen zulassen, aber man sollte nicht meinen, Aussagen oder Urteile über sie könnten wahr oder falsch sein – jedenfalls nicht im Sinne der ‚objektiven' Wahrheit (vgl. Hanna, *Human Nature*)?

Weiterführende Literatur

Rosenkoetter, Timothy: „Truth criteria and the very project of a transcendental logic", in: Archiv für Geschichte der Philosophie 91, 2009, 1–49.

Stevenson, Leslie & Walker, Ralph: „Symposium: Empirical Realism and Transcendental Anti-Realism", in: Proceedings of the Aristotelian Society, Suppl. Vol. 57, 1983, 131–177.

Walker, Ralph: „Verificationism, Anti-Realism, and Idealism", in: European Journal of Philosophy 3, 1995, 257–272.

Thomas Sturm

Wahrheit, Kriterium der

Ein Kriterium der Wahrheit ist nach Kants Auffassung ein Merkmal, mittels dessen wahre von falschen →Urteilen unterschieden werden können. Kant argumentiert einerseits dafür, dass ein hinreichendes und zugleich allgemeines Kriterium der Wahrheit unmöglich ist. Andererseits lassen sich notwendige und allgemeine Kriteri-

en der Wahrheit formulieren. Kant selbst liefert solche Kriterien im Kontext seiner allgemeinen →Logik sowie seiner →transzendentalen Logik, speziell der →transzendentalen Analytik. Wichtige Stellen: KrV A 57–61 / B 82–85; KrV A 150–153 / B 189–192; 4:375, 9:49–53.

Verwandte Stichworte

Merkmal; Wahrheit; Fürwahrhalten; Erkenntnis

Philosophische Funktion

1 Die Unmöglichkeit hinreichender und zugleich allgemeiner Kriterien der Wahrheit

Im dritten Abschnitt der Einleitung zur *Transzendentalen Logik* in der *KrV* behauptet Kant, dass „ein hinreichendes, und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne" (KrV A 59 / B 83; vgl. ähnlich in der *Logik*: 9:49ff.). Damit meint er ein Kriterium, das alle und nur die wahren Urteile gemeinsam haben würden, und mittels dessen sich auch alle wahren von den falschen Urteilen unterscheiden ließen. Es würde also erlauben, jedes einzelne wahre Urteil zu erkennen bzw. seine Wahrheit zu rechtfertigen, und somit auch alle falschen Urteile als solche auszusondern erlauben. Im Gegensatz hierzu kommt ein allgemeines und notwendiges Kriterium der Wahrheit ebenfalls allen wahren Urteilen zu, doch es ermöglicht nur einige, nicht alle falschen Urteile als solche zu erkennen – nämlich diejenigen, die das fragliche Merkmal nicht aufweisen.

Kants Argument für die These, dass ein zugleich hinreichendes und allgemeines Kriterium der Wahrheit unmöglich ist, setzt bei der traditionellen Debatte um die Definition des Begriffes der Wahrheit an (vgl. KrV A 58 / B 82f.). Er akzeptiert eine Korrespondenzthese als gültig, bezeichnet diese jedoch lediglich als „Namenerklärung" (KrV A 58 / B 82) oder nominale →Definition der Wahrheit. (Es ist nicht ganz klar, ob Kant diese Definition nur in diesem Abschnitt oder in der ganzen *KrV* für gültig hält, vgl. KrV A 820 / B 848.)

Das Argument gegen die Möglichkeit eines hinreichenden und zugleich allgemeinen Kriteriums der Wahrheit ist im Kern recht klar (für eine genaue Analyse →Wahrheit). Ein solches Kriterium müsste von Unterschieden der Inhalte einzelner →Erkenntnisurteile absehen, etwa der unterschiedlichen sinnlichen Inhalte im Fall →empirischer Urteile, denn sonst könnte es nicht ausnahmslos gültig sein. (Der sinnliche Inhalt einer Erkenntnis ist für Kant das, wodurch sich die Erkenntnis auf einzelne Objekte oder Klassen derselben bezieht; er bezeichnet dies auch als die „Materie" (KrV A 59 / B 83) einer Erkenntnis, vgl. KrV A 58f. / B 83; →Form/Materie.) Ein hinreichendes Kriterium der Wahrheit eines (empirischen) Erkenntnisurteils kann jedoch nicht von seinem spezifischen (sinnlichen) Inhalt absehen, da die Wahrheit des Urteils nur durch die Relation dieses spezifischen Inhalts zum Objekt (→Erkenntnis, Objekt der) erkannt werden kann. Dass ich beispielsweise mein empirisches Urteil ‚Diese Kugel rollt über den Billardtisch' als wahr erkennen kann, hängt davon ab, ob ein gewisser Ball über den Billardtisch rollt und ich zudem genau diesen Sachverhalt in geeigneter Weise wahrnehme. Es gibt keine Weise, hinreichende Wahrheitskriterien für Erkenntnisurteile anzugeben und dabei zugleich von den Inhalten der Urteile zu abstrahieren. Daher, so Kant, kann es kein zugleich universelles und hinreichendes Kriterium der Wahrheit geben.

Während dieses Argument auch in heutigen Diskussionen für zumindest plausibel gehalten wird (vgl. Sher, *Possibility*; Sher, *Search*), ist seine Relevanz für Kants weitere Überlegungen nicht ohne weiteres klar. Möchte er lediglich sagen, dass sich die Suche nach Kriterien der *Erkenntnis* der Wahrheit nicht in umfassender Weise einheitlich beantworten lässt? Oder geht es ihm darüber hinaus um die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit von zugleich allgemeinen und substanziellen Merkmalen einer begrifflichen →Erklärung der Wahrheit? Sieht er sein Argument gar als Beleg dafür an, dass schon die bloße definitorische Frage „*Was ist Wahrheit?*" (KrV A 58 / B 82) unvernünftig ist (vgl. den Hinweis auf unsinnige Fragen, KrV A 58 / B 82f.)? Und welche Rolle spielt das Argument für das Programm einer transzendentalen Analytik, also den größten Teil der konstruktiven Hälfte der *KrV*? Antworten hierauf variieren mit Antworten auf andere Aspekte seiner Auffassungen zu Wahrheit und Erkenntnis (→Wahrheit, insbes. den Abschnit zur Interpretationslage). Im Folgenden sei nur behandelt, welche notwendigen und allgemeinen epistemischen Wahrheitskriterien Kant identifiziert.

2 *Notwendige und allgemeine Wahrheitskriterien der formalen Logik*

Obwohl Kant in der beschriebenen Weise gegen die Möglichkeit eines hinreichenden und zugleich universellen Kriteriums der Wahrheit argumentiert, ist er der Auffassung, dass sich notwendige und allgemeine Kriterien angeben lassen. Er sieht hierin eine Aufgabe der allgemeinen reinen Logik, welche „von allem Inhalt der Verstandeserkenntniß und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände“ abstrahiert, und die es „mit nichts als der bloßen Form des Denkens zu thun“ hat (KrV A 54 / B 78). Während ein materielles Kriterium der Wahrheit die Beziehung zwischen speziellen sinnlichen Inhalten einer Erkenntnis und ihrem Gegenstand betrifft, richtet sich ein formales Kriterium der Wahrheit auf die innere logische Konsistenz einer Erkenntnis. Da alle wahren Erkenntnisurteile konsistent sein müssen, sind formallogische Kriterien der Wahrheit folglich universell gültig und zugleich notwendig. In der *Logik* führt Kant drei solche Kriterien an: (1) das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch (→ Widerspruch, Satz vom); (2) das Prinzip vom zureichenden Grund, demzufolge ein wahres Urteil keine falschen Konsequenzen haben kann (→ Grund, Satz vom zureichenden); und (3) den Satz vom ausgeschlossenen Dritten (jedes Erkenntnisurteil muss wahr oder falsch sein) (vgl. 9:52f.). Kant zufolge liefert die formale Logik kein weiteres Kriterium der Wahrheit (vgl. KrV A 60 / B 84).

3 *Notwendige und allgemeine Wahrheitskriterien der transzendentalen Logik*

Obwohl er dies nicht so deutlich herausstellt wie zu wünschen wäre, scheint Kant weitere Kriterien der Wahrheit in seiner *Transzendentalen Logik* zu formulieren, insbesondere in der *Transzendentalen Analytik* der *KrV*. Das Argument gegen die Möglichkeit eines zugleich hinreichenden und universellen Kriteriums der Wahrheit ist demzufolge so zu verstehen, dass es einerseits die Ansprüche der Analytik begrenzt, andererseits aber auch ihre allgemeine Richtung vorgibt (dies wird nur von wenigen Interpreten der *KrV* genügend hervor gehoben). Dafür spricht, dass Kant die *Transzendentale Analytik* auch als eine „Logik der Wahrheit“ (KrV A 62 / B 87) beschreibt: Sie bestimmt und begründet die Bedingungen → a priori, welche dafür notwendig sind, dass ein Erkenntnisurteil überhaupt eine Beziehung auf einen Gegenstand (modern gesprochen: einen Wahrheitswert) besitzt (vgl. KrV A 62f. / B 87). Bei den fraglichen Bedingungen handelt es sich um die → Kategorien und → Grundsätze des reinen Verstandes, welche die Regeln für die Bestimmung von Gegenständen in → Raum und → Zeit darstellen. Da alle Urteile mit Erkenntnisanspruch diese Bedingungen erfüllen müssen, handelt es sich um notwendige und zugleich allgemeine Kriterien der Wahrheit. Anders als die Kriterien der allgemeinen Logik handelt es sich jedoch nicht um formale Gesetze für alle möglichen Gegenstände des Denkens, sondern um → transzendentale Gesetze, die für Gegenstände möglicher → Erfahrung bzw. für von Wesen mit unserer Erkenntnisart erkennbare Gegenstände gelten. Solche Kriterien betreffen nicht einfach die logische Form von Erkenntnisurteilen, sondern die Möglichkeit der semantischen Beziehung von Urteilen auf ihre Gegenstände. Urteile, die solchen semantischen Kriterien nicht entsprechen, sind nicht einmal falsch, sondern weder wahr noch falsch – sie können gar nicht beanspruchen, eine Erkenntnis zu sein.

Kant erklärt sich auch ausdrücklich zu solchen apriorischen, jedoch nicht-formalen Kriterien der Wahrheit im Anhang zu den Prolegomena: „Hieraus folgt: daß, da Wahrheit auf allgemeinen und nothwendigen Gesetzen als ihren Kriterien beruht, die Erfahrung bei *Berkeley* keine Kriterien der Wahrheit haben könne, weil den Erscheinungen derselben (von ihm) nichts a priori zum Grunde gelegt ward; woraus denn folgte, daß sie nichts als lauter Schein sei, dagegen bei uns Raum und Zeit (in Verbindung mit den reinen Verstandesbegriffen) a priori zu aller möglichen Erfahrung ihr Gesetz vorschreiben, welches zugleich das sichere Kriterium abgiebt, in ihr Wahrheit von Schein zu unterscheiden“ (4:375). Hier sind die transzendentalen Kriterien gemeint, die Kant in der *Transzendentalen Analytik* der *KrV* identifiziert hat. Jedoch könnte man die Stelle so verstehen, dass Kant zufolge Urteile, die diesen Kriterien nicht genügen, falsch sind statt ohne jeden Wahrheitswert. Darüber hinaus scheint er zu sagen, dass die Kriterien „sichere“ (4:375) Anzeichen dafür seien, dass ein Urteil wahr ist und kein bloßer → Schein. Eine Span-

nung in Kants Auffassungen ist hier zu vermeiden, indem man erstens seine Rede von ‚Wahrheit' in solchen Kontexten übersetzt mit ‚Wahrheitswertfähigkeit', entsprechend der oben genannten Aufgabe der Analytik der *KrV*. Dies ist zudem deshalb plausibel, da er der Wahrheit hier statt der Falschheit den „Schein" (4:375) gegenüberstellt. Letzteres ist eine Eigenschaft nur von Urteilen der – im schlechten Sinn – →Metaphysik – sie sind weder wahr noch falsch (vgl. KrV A 293 / B 349).

Weiterführende Literatur

Prauss, Gerold: „Zum Wahrheitsproblem bei Kant", in: Kant-Studien 60, 1969, 166–182.

Scheffer, Thomas: Kants Kriterium der Wahrheit: Anschauungsformen und Kategorien a priori in der ‚Kritik der reinen Vernunft', Berlin u. a.: de Gruyter 1993.

Sher, Gila: „On the Possibility of a Substantive Theory of Truth", in: Synthese 117, 1999 133–172.

Sher, Gila: „In Search of a Substantive Theory of Truth", in: Journal of Philosophy 101, 2004, 5–36.

Thomas Sturm / James Messina

Wahrnehmung

Unter ‚Wahrnehmung' versteht Kant „das Bewußtsein einer empirischen Anschauung" (8:217), „[die] sich auf einen Gegenstand durch Empfindung bezieht", der als „unbestimmte[r] Gegenstand einer empirischen Anschauung […] *Erscheinung* [heißt]" (KrV A 20 / B 34). Die Definition wird an anderer Stelle modifiziert: Eine gegebene Empfindung, „welche, wenn sie auf einen Gegenstand überhaupt, ohne diesen zu bestimmen, angewandt wird, [heißt] Wahrnehmung" (KrV A 374).

Kant verwendet den Begriff der Wahrnehmung synonym mit dem Begriff der empirischen Anschauung, der die unmittelbare Bezugnahme auf individuelle räumlich-zeitliche Gegenstände bezeichnet. Kant betont den subjektiven Charakter der Wahrnehmung, die er von der →Erfahrung als verstandesgeleiteter und objektiv gültiger Erkenntnis der Sinnesgegenstände unterscheidet (vgl. 4:298).

Kants Wahrnehmungsbegriff zeichnet sich im Wesentlichen durch drei Bestimmungsstücke aus: Wahrnehmung ist 1. das Bewusstsein einer empirischen, das heißt auf Sinnesempfindungen beruhenden Anschauung, die sich 2. unmittelbar auf einen Gegenstand bezieht, der 3. Erscheinung ist im Sinne eines in der Anschauung gegebenen, der Erkenntnis nach aber noch unbestimmten Gegenstandes.

Kants Wahrnehmungstheorie betont einerseits wie der →Empirismus die Unverzichtbarkeit der Sinne für den gesamten Erkenntnisprozess und betrachtet die →Empfindung als dessen unverzichtbare materiale Basis, macht aber andererseits deutlich, dass die Wahrnehmung auch bestimmte außerempirische und ‚formale' Elemente enthält, die dem menschlichen Anschauungsvermögen als solchem zugehören. Erst diese Elemente erklären, wie Empfindungen, die als solche zunächst nur subjektive Bewusstseinszustände sind (vgl. KrV A 166 / B 207; *Refl.* 6333, 18:654; *Refl.* XVII, 23:22f.), sich auf ‚äußere' Gegenstände beziehen können. Weitere wichtige Stellen: KrV A 19ff. / B 33ff.; KrV A 121; KrV A 373ff.; 4:305; 7:153.

Verwandte Stichworte

Sinn, äußerer; Sinn, innerer; Sinnlichkeit; Antizipationen der Wahrnehmung; Erfahrungsurteil/Wahrnehmungsurteil

Philosophische Funktion

1 Wahrnehmung ist Bewusstsein einer empirischen Anschauung

Kant versteht die →Anschauung als ein vorbegriffliches sinnliches Bewusstsein, das sich unmittelbar auf Einzelnes bezieht (vgl. KrV A 19 / B 33; 9:91; 22:25; 28:546f.). Er versteht diese Bezugnahme als ein Bewusstsein zusammenhängender Sinnesempfindungen, die für sich betrachtet zwar lediglich →Vorstellungen sind, jedoch im Wahrnehmungsvorgang gegenständlich interpretierbar werden, das heißt als mentale Repräsentanten von visuellen, akustischen, haptischen, olfaktorischen und gustatorischen Qualitäten gelten können, durch die sich den Sinnen ein Gegenstand präsentiert (vgl. KrV A 20 / B 34; 5:206; *Refl.* 1482, 15:688f.; *Refl.* 1838, 16:133; *Refl.* 6314, 18:617). Ein wichtiges Charakteristikum der Anschauung besteht Kant zufolge darin, dass diese *rezeptiv* ist und ihre Inhalte, die Empfindungen, nicht willkürlich erzeugen kann, sondern als etwas Gegebenes erfasst, das sich einer →Affektion (vgl. KrV A 19f. /

B 33f.; KrV A 51 / B 75) verdankt: Kant betrachtet die Sinneseindrücke naturwissenschaftlich gesehen als durch eine Reizung der Sinnesorgane entstehende Stimuli (vgl. 7:154f.; 8:401; *Refl.* 1503, 15:802; 28:260; 28:278ff.; 28:281), denen auf der Ebene des Bewusstseins ein „Spiel der Empfindungen" (28:260) korrespondiert. Empfindungen verweisen insofern auf eine →Materie der Anschauung (vgl. KrV A 20 / B 34; KrV A 167 / B 209; 20:266), das heißt auf etwas, das vom Empfindungsbewusstsein selbst unterschieden ist, auch wenn es nur von der Ebene des Bewusstseins her beschreibbar ist. Insofern verweisen die Empfindungen auf eine absolute Grenze der Anschauung und damit zugleich auch aller menschlichen Erkenntnis, die – wie Kant stets betont – grundsätzlich auf die Anschauung angewiesen ist, weil das →Denken für sich genommen keine Erkenntnisinhalte zu erzeugen vermag (vgl. KrV A 19 / B 33; KrV A 51 / B 75; 2:396f.). Es sind die Empfindungen, die eine Anschauung empirisch machen (vgl. KrV A 20 / B 34; 28:548). Wahrnehmung als empirische Anschauung besteht somit in einem Empfindungsbewusstsein, das anlässlich einer Affektion der Sinne zustande kommt. Dieses Empfindungsbewusstsein tritt auf im Zuge des Anschauens als Funktion des rezeptiven Erkenntnisvermögens des Menschen, das einen Bezug auf ein Angeschautes, das heißt auf einen sich im Durchgang durch gegebene Qualitäten präsentierenden und im Bewusstsein repräsentierten Gegenstand der Sinne herstellt.

Die Besonderheit des kantischen Wahrnehmungsbegriffs liegt darin, dass er die Möglichkeit der empirischen Anschauung von der Voraussetzung einer nicht-empirischen Anschauung abhängig macht. Kant entwickelt diese Auffassung, indem er zunächst in Übereinstimmung mit der philosophischen Tradition geltend macht, dass nicht nur die Empfindungen selbst, sondern auch deren räumlich-zeitliche Positionierungen für die Wahrnehmung von zentraler Bedeutung sind. Eine ausführliche Untersuchung der Vorstellungen von →Raum und Zeit (vgl. KrV A 19ff. / B 33ff.) führt Kant zu dem Ergebnis, dass räumlich-zeitliche Positionierungen keine empirisch-qualitativen Wahrnehmungsinhalte sind, sondern vielmehr vorempirische und formale Elemente der Wahrnehmung darstellen, die eine Strukturierung von gegebenen Empfindungsmannigfaltigkeiten sicherstellen, die für die Möglichkeit, diese in gegenständlich interpretierbare Zusammenhänge zu bringen, unerlässlich ist. Die Vorstellungen von Raum und Zeit sind reine, das heißt empirieunabhängige Vorstellungen, die nicht auf Empfindungen beruhen und nicht begrifflich, sondern nur in einer Anschauung erfassbar sind: reine Anschauungen a priori (vgl. KrV A 26f. / B 42f.; KrV A 32f. / B 49f.; KrV B 147; 4:281).

Diese Statusbestimmung liefert Kant nicht nur die Begründung für die Möglichkeit der empirieunabhängigen Formulierung mathematischer Aussagen und der geometrischen und arithmetischen Konstruktion (→Urteil, synthetisches a priori). Mit ihr gewinnt er zugleich eine Realdefinition von Raum und Zeit, die sich von den Auffassungen der philosophischen Tradition tiefgreifend unterscheidet und die von zentraler Bedeutung für die Sachbestimmung der Wahrnehmung ist. Die traditionelle Ontologie betrachtet Raum und Zeit durchgängig als an sich, das heißt unabhängig vom Subjekt bestehende und in diesem Sinne *objektive* Entitäten, als leere Weltbehälter (→Newton; vgl. 22:68) oder aber als primäre Qualitäten (→Locke, *Versuch*, S. 222ff.) bzw. als relationale Eigenschaften (→Leibniz, Gottfried Wilhelm; vgl. KrV A 275f. / B 331f.) an sich bestehender Dinge. Kant zufolge können Raum und Zeit dagegen selbst nichts *Objektives* im Sinne subjektunabhängiger Entitäten sein, sondern müssen genuin dem Subjekt zugehören, jedoch nicht als empirisch-psychologisch beschreibbare Gehalte einer inneren Wahrnehmung, sondern als im menschlichen Anschauungsvermögen selbst verankerte Formen der sinnlichen Anschauung (d. h. Funktionsweisen, die eine Anordnung sinnlicher Gegebenheiten ermöglichen) (vgl. KrV B XXV; KrV A 20 / B 34; 28:567).

2 Wahrnehmung bezieht sich durch Empfindung auf einen Gegenstand.

Kants Raum-Zeit-Lehre ist von besonderer Relevanz für die Begründung des Gegenstandsbezuges der Wahrnehmung. Der sich durch Empfindungen erschließende Gegenstand der äußeren Wahrnehmung unterscheidet sich als wirklicher bzw. real möglicher Gegenstand von mir und meinen Vorstellungen. Diese Differenz ist durch das Kriterium der logischen Verschiedenheit allein nicht zu begründen. Sie beruht vielmehr auf der Möglichkeit,

Empfindungen räumlich zu lokalisieren. Das aber heißt: Erst auf der Grundlage des Bewusstseins einer räumlichen äußeren Sphäre werden Empfindungen, die als solche lediglich Vorstellungen in mir sind, überhaupt als Eindrücke von etwas interpretierbar, das in einem *äußeren* Gegenstand zusammengehört, der – wie mein eigener Körper – einen Teil der äußeren Wirklichkeit darstellt (vgl. KrV A 28 / B 44).

Auch der Zeit misst Kant eine für die Wahrnehmung konstitutive Funktion zu, die sich ebenfalls im Rekurs auf die Differenz von Anschauung und Denken verdeutlichen lässt: Während nämlich die logische Möglichkeit eines lediglich gedachten Gegenstandes allein von der logischen Kompatibilität, das heißt der Widerspruchsfreiheit der in seinem Begriff gedachten Merkmale abhängt (vgl. 9:51; *Refl.* 6298, 18:565; *Refl.* 3756, 17:284), lassen sich Wahrnehmungsgegenständen logisch inkompatible Merkmale zusprechen, die jedoch die reale Möglichkeit dieser Gegenstände in keiner Weise in Frage stellen: Ein Gegenstand an einem Ort x befindet sich nicht am Ort x – wenn er sich bewegt hat (vgl. KrV A 32f. / B 48f.). In der empirischen Anschauung ist das logisch Widersprechende vereinbar, allerdings nur unter der Voraussetzung von Zeitverhältnissen: Die Erfassung von (bloß logisch betrachtet entgegengesetzten) Merkmalen, die relativ auf mit ihnen *zeitgleich* gegebene Merkmale aufeinander folgen, zeichnet die Wahrnehmung gegenständlicher Veränderung aus. Das Nacheinander und Zugleich und damit die Vorstellung von Zeit ermöglichen somit in der Wahrnehmung einen Gegenstandsbezug, der durch die Kriterien des Denkens allein nicht zu erklären wäre (vgl. *Refl.* 6298, 18:565). Alle Wahrnehmung von Veränderung beruht auf einem zeitlichen Moment, das, auch wenn es als bloß subjektive Anschauungsform ausweisbar ist, doch im Erfassen der → Veränderung seine empirische Realität und → Wirklichkeit erweist (vgl. KrV A 35ff. / B 52ff.)

Kant gesteht der Zeit vor dem Raum eine Priorität zu, die er an die von → John Locke übernommene Unterscheidung von *innerer und äußerer Wahrnehmung* (Locke, *Versuch*, S. 107ff.; vgl. 7:161) koppelt: Er betont, dass die Zeit allein als Form der Anschauung des eigenen Vorstellungsgeschehens fungiert, das sich in reflexiver Selbstzuwendung der Aufmerksamkeit präsentiert. Kant beruft sich darauf, dass die eigenen psychischen Vorgänge als etwas Gegebenes erfasst werden, so dass er das Selbstverhältnis analog zur äußeren Anschauung durch eine → Rezeptivität gekennzeichnet sieht (vgl. KrV A 145 / B 185; 7:161). Der Gegenstand der inneren Anschauung gilt ihm dabei allerdings als etwas genuin Unräumliches (vgl. KrV B 427f.; KrV A 492 / B 520; 12:32; 28:279): Das „psychologische Ich" (20:270) erschließt sich Kant zufolge als ein Wahrgenommenes allein im Durchgang durch die Vorstellungen, die auf einen selbst nicht wahrnehmbaren Grund ihrer Einheit und ihres Zusammenhanges bezogen werden, zu dem ich ‚Ich' sagen kann (vgl. KrV A 379f.; 11:103; 20:270). Das Ich erfasst sich selbst als stets veränderlich: verschiedene Bewusstseinszustände heben an und hören auf, auch scheinbar relativ auf diesen Wechsel andauernde Zustände ändern sich, wenn die Aufmerksamkeit wiederholt auf sie zurückkommt (vgl. 7:134; 7:395f.; *Refl.* 6314, 18:617). Wie bei der Wahrnehmung jeder Veränderung ist die Gegebenheit der Mannigfaltigkeiten, die hier eben innere sind, wie auch die Möglichkeit der Beziehbarkeit dieses Gegebenen auf einen Gegenstand – hier: auf das Ich, in dem alle Vorstellungszustände zusammengehören – abhängig von der Voraussetzung von Zeitverhältnissen; und zwar nur von diesen, da es für Bewusstseinszustände kein räumliches Nebeneinander geben kann: „nicht alles, was in der Zeit ist, ist zugleich im Raume, z. B. meine Vorstellungen, aber alles, was im Raum ist, ist in der Zeit" (*Refl.* 5653, 18:310). Die Zeit erweist sich so als die Anschauungsform mit dem weiteren Geltungsbereich.

3 Der Gegenstand der Wahrnehmung ist Erscheinung

Im Rahmen seiner Analyse der menschlichen Wahrnehmung entwickelt Kant das Theorem einer durchgängigen Determination der Inhalte menschlicher Rezeptivität durch subjektimmanente Anschauungsformen. Aus diesem Theorem folgt die Restriktion der menschlichen Erkenntnis auf → Erscheinungen. Kant bezeichnet die Erscheinung dezidiert als „unbestimmte[n] Gegenstand einer empirischen Anschauung" (KrV A 20 / B 34). Die Formulierung ‚unbestimmt' verweist auf den epistemischen Status der Wahrnehmung als zwar notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für Erkenntnis, die Kant zufolge als solche gerade

auch der begrifflichen Bestimmung durch den Verstand bedarf (vgl. 9:61; 9:57f.; 9:94). Dadurch wird das zunächst bloß subjektiv Wahrgenommene verobjektivierbar, das heißt: das, was in der Wahrnehmung gegeben ist, wird als → Objekt erkennbar. Entscheidend ist, dass Kants Raum-Zeit-Lehre den Erscheinungscharakter der für den Menschen erkennbaren Gegenstände notwendig macht: Mit Rückbezug auf die zeitgenössische Assoziationspsychologie legt Kant in der *KrV* dar, dass Anschauungen nicht als Konglomerate isolierter Eindrücke anzusehen sind, sondern als einheitliche Wahrnehmungsbilder, die während des Wahrnehmungsvorganges durch eine ‚blinde', meist unbewusst ablaufende geistige Aktivität, von Kant als → Apprehension bezeichnet (vgl. KrV A 121; KrV B 160ff.; 7:134; 7:141f.; 7:396), aus heterogenen sinnlichen Gegebenheiten gewissermaßen automatisch synthetisiert werden. Da aber die von der Apprehension zusammengeführten Eindrücke selbst nicht anders als in räumlich-zeitlichen Verhältnissen gegeben werden können, vermag die Apprehension auch nur räumlich-zeitlich bestimmte Bilder zu erzeugen. Das aber bedeutet: Jedes Wahrnehmungsbild und damit alles Wahrnehmbare überhaupt ist in seiner ausnahmslosen Gebundenheit an Raum und Zeit als subjektimmanente Formen a priori der sinnlichen Anschauung notwendig subjektiv bedingt und damit lediglich Erscheinung. Besteht nun menschliches Erkennen nicht bloß im Wahrnehmen, sondern in rational fundierten Verobjektivierungsoperationen, die allerdings ohne wahrnehmbares sinnliches Material, an dem sie ausgeübt werden, leer laufen, so ist Erkenntnis notwendig auf eine Sphäre der Erscheinungen bezogen, die in keiner Weise auf ein Sein an sich hin überschritten werden kann (vgl. KrV B XXVIf.; 4:451; 20:269).

Weiterführende Literatur

Baum, Manfred: „Kant on Pure Intuition", in: Cummings, Phillip D. / Zöller, Günter (Hg.): Minds, Ideas and Objects. Essays on the Theory of Representation in Modern Philosophy, Atascadero/CA: Ridgeview Publ. 1992, 303–315.

Baum, Manfred: „Kants Raumargumente und die Begründung des transzendentalen Idealismus", in: Oberer, Hariolf (Hg.): Kant. Analysen – Probleme – Kritik, Bd. II, Würzburg: Königshausen & Neumann 1992, 41–64.

Bröcker, Walter: „Kant über Wahrnehmung und Erfahrung", in: Kant-Studien 66, 1975, 309–312.

Hatfield, Gary: The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz, Cambridge/Mass.: MIT Press 1990.

Michel, Karin: Untersuchungen zur Zeitkonzeption in Kants Kritik der reinen Vernunft, Berlin u. a.: de Gruyter 2003.

Mohr, Georg: Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant, Würzburg: Königshausen & Neumann 1991.

Yolton, John W.: Perception and Reality: A History from Descartes to Kant, Ithaca u. a.: Cornell University Press 1996.

Karin Michel

Wahrnehmungsurteil

→ Erfahrungsurteil/Wahrnehmungsurteil

Wahrsagen

Unter ‚Wahrsagen' versteht Kant ein Vorhersagen der Zukunft, das sich weder auf Erfahrungsgesetze noch auf übernatürliche Eingebung stützt. Wichtige Stellen: 7:79; 7:187ff.

Verwandte Stichworte

Erwartung; Weissagen; Zukunft

Philosophische Funktion

In der *Anthropologie* behandelt Kant die „*Wahrsagergabe*" (7:187) als eine Spielart des Vermögens der „*Vergegenwärtigung des […] Künftigen durch die Einbildungskraft*" (7:182). Im Unterschied zu der Erwartung zukünftiger Ereignisse aufgrund der Beobachtung ähnlicher Begebenheiten ist das Wahrsagen „den bekannten Erfahrungsgesetzen entgegen (widernatürlich)" (7:187). Kants Sprachgebrauch ist freilich nicht stimmig, denn er räumt zugleich ein, das Wahrsagen des Schicksals könne „eine ganz natürliche Geschicklichkeit anzeigen" (7:188; vgl. 7:79), und nennt die → Astronomie eine „Wahrsagungswissenschaft" (7:189; vgl. dazu die Definition Baumgartens, der unter ‚Wahrsagen' die Erwartung kraft eines natürlichen Vermögens versteht; *Metaphysica*, § 616). Wo der Wahrsagende „eine übernatürliche Einsicht vorgiebt", spricht Kant von „*[W]ahrsager[n]*" (7:188; vgl. 7:79).

In →*Fakultäten* legt Kant selbst eine „*Wahrsagende Geschichte der Menschheit*“ vor (7:87–89). Zwar lassen sich freie Handlungen, wie er ironisch bemerkt, eigentlich nur vorhersagen, „wenn der Wahrsager die Begebenheiten selber *macht* und veranstaltet, die er zum Voraus verkündigt“ (7:80). Zugleich beansprucht Kant aber, den →Fortschritt „auch ohne Sehergeist vorhersagen zu können“ (7:88), und stützt sich dabei auf die Deutung der französischen Revolution als ein →Geschichtszeichen, das „die *Tendenz* des menschlichen Geschlechts im *Ganzen* […] beweisen könnte“ (7:84).

Georg Sans

Wahrscheinlichkeit

Unter ‚Wahrscheinlichkeit‘ versteht Kant primär eine Eigenschaft des →Fürwahrhaltens von Urteilen, für die gilt: 1. Das Fürwahrhalten erfolgt aus Gründen, die zwar objektiv, aber „unzureichend[]“ sind; 2. hierbei haben die Gründe „aber zu den zureichenden ein größeres Verhältniß […], als die Gründe des Gegentheils“ (9:81). Wegen 1. ist ‚Wahrscheinlichkeit‘ von →‚Gewissheit‘ verschieden; wegen 2. von bloßem →‚Schein‘ oder ‚Scheinbarkeit‘. – Neben diesem epistemischen Begriff von Wahrscheinlichkeit gebraucht Kant den Begriff gelegentlich auch in Bezug auf die *Gegenstände* des Fürwahrhaltens, also in ontischer Weise. Dies wirft Fragen hinsichtlich seiner Auffassungen über die Möglichkeit von echtem Zufall, mithin für seine Erkenntnistheorie und Metaphysik auf. Weitere wichtige Stellen: KrV A 293 / B 349; KrV A 775 / B 803; 4:369; 4:465f.; 5:465f.; 8:396f. Anm.; 9:81f.; 9:84f.

Verwandte Stichworte

Fürwahrhalten; Gewissheit; Hypothese; Meinung, Meinen; Probabilismus

Vorgeschichte und historischer Kontext

Der Begriff der Wahrscheinlichkeit wandelt sich seit der frühen Neuzeit vom alltagssprachlichen, weitgehend undefinierten Konzept zu einem Zentralbegriff in Wissenschaft und Philosophie. Unter dem Einfluss mathematischer Zufallskalküle und Lehren des rationalen Urteilens und Entscheidens wie denen von Abraham de Moivre (1667–1754), Thomas Bayes (1702[?]-1761), →Jakob und →Daniel Bernoulli (1654–1705 und 1700–1782) sowie der Theorien über die Glaubwürdigkeit historischer oder juristischer Zeugen und der entstehenden Sozialstatistiken werden zunehmend differenziertere Konzeptionen entwickelt. Kant folgt primär den etwa von Jakob Bernoulli (vgl. *Ars Conjectandi*) und →Johann Heinrich Lambert (vgl. *Neues Organon*) vertretenen und in seiner Zeit vorherrschenden – in heutiger Terminologie – *epistemischen* Konzeptionen: Wahrscheinlichkeit ist demzufolge als Surrogat für Gewissheit bei mangelnder Evidenz zu verstehen. *Ontische* Konzepte der Wahrscheinlichkeit, die echten Zufall akzeptieren, gewinnen erst seit dem 19. Jahrhundert deutlich an Zustimmung (vgl. Gigerenzer et al., *Chance*, besonders Kap. 1).

Philosophische Funktion

1 Wahrscheinlichkeit versus ‚Schein(barkeit)‘

Kant verwendet den Begriff der Wahrscheinlichkeit zunächst im Kontext seiner Erörterungen über die Möglichkeit von →Metaphysik, und hier nur in abgrenzender Weise. Er dient dazu, eine Form des legitimen Fürwahrhaltens von Urteilen vom ‚Schein‘ oder der ‚Scheinbarkeit‘ zu unterscheiden, welcher für metaphysische Erkenntnisansprüche charakteristisch sei. Mit dem Konzept des Scheins kennzeichnet er die dubiosen metaphysischen Lehren, die er in der *Transzendentalen Dialektik* der *KrV* abhandelt: „Wir haben oben die Dialektik überhaupt eine *Logik des Scheins* genannt. Das bedeutet nicht, sie sei eine Lehre der *Wahrscheinlichkeit*; denn diese ist Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkannt, deren Erkenntniß also zwar mangelhaft, aber darum doch nicht trüglich ist und mithin von dem analytischen Theile der Logik nicht getrennt werden muß“ (KrV A 293 / B 349) Der metaphysische „Schein“ oder auch die „*Illusion*“ (KrV A 297 / B 353f.) bleibt auch dann bestehen, wenn man darüber aufgeklärt wird, dass die aus ihm resultierenden Urteile keine Erkenntnisse sind oder sogar niemals sein können. Ähnlich wie bei Wahrnehmungsillusionen (vgl. KrV A 297 / B 353f.), die durch den spezifischen Mechanismus der Sinnesorgane zu erklären sind, beruht Kant zufolge der metaphysische „Schein“ (KrV A 297 / B 353f.) darauf, dass die →Vernunft unvermeidlich bestimmte Schlussfolgerungen zieht, ohne die Grenzen ihrer Erkenntnisfähigkeit zu beachten. Der „Schein“ (KrV A 297 / B 353f.) steht

daher in scharfem Gegensatz zu objektiv gültiger Erkenntnis.

2 Wahrscheinlichkeit als epistemisches Konzept: Annäherung an Gewissheit

Kant zufolge ist der Träger von Wahrscheinlichkeit (zumindest vorrangig) eine Art des Fürwahrhaltens, die er als →‚Meinung' bezeichnet; typische Kandidaten hierfür sind empirische →Hypothesen (vgl. KrV A 775 / B 803 und KrV A 822 / B 850). Daher unterscheiden sich wahrscheinlich wahre Urteile zwar auch von →Erkenntnissen in einem starken Sinne bzw. von →Wissen oder Gewissheit. Anders aber als die Fälle von „Schein" (KrV A 297 / B 353f.) stehen Wahrscheinlichkeiten in Kontinuität oder wenigstens in legitimen Verbindungen zur Gewissheit. So bezeichnet Kant Wahrscheinlichkeit als „Annäherung" an oder auch als ein „*Analogon*" von Gewissheit (9:84f.; vgl. 9:81).

Kant versteht und verwendet den Begriff der Wahrscheinlichkeit (zumindest vorrangig) also als epistemisches Konzept, und dies aus mehreren Gründen. Erstens können wahrscheinlich wahre Urteile, etwa empirische Hypothesen, in manchen Fällen zu sicherem Wissen werden: „So verschafften die Centralgesetze der Bewegungen der Himmelskörper dem, was *Copernicus* anfänglich nur als Hypothese annahm, ausgemachte Gewißheit und bewiesen zugleich die unsichtbare den Weltbau verbindende Kraft (der *Newtonischen* Anziehung)" (KrV B XXII Anm.). Zweitens besteht auch dann eine Verbindung zwischen Wahrscheinlichkeit und Gewissheit, wenn die Überführung von Wahrscheinlichkeit in Gewissheit nicht gelingt. So gilt Kant zufolge: „wahrscheinlich heißt dasjenige, was, für wahr gehalten, mehr als die Hälfte der Gewißheit (des zureichenden Grundes) auf seiner Seite hat" (8:396; vgl. 9:81). Wenn Gewissheiten also, in heutiger Redeweise, die Wahrscheinlichkeit von $p = 1$ haben, so muss bei epistemisch akzeptablen Meinungen die Wahrscheinlichkeit p>0.5 sein. Zudem müssen bei Hypothesen, damit sie wahrscheinlich wahr sein können, weitere Voraussetzungen erfüllt sein, die ihrerseits Gewissheit besitzen (→Hypothese).

Insgesamt ist Kant der Auffassung, dass die Unsicherheiten unserer Meinungen überwiegend bestehen bleiben werden. Er folgt →Lockes Auffassung, dass wir meistens „in the twilight […] of probability" leben (Locke, *Essay*, IV.xiv.2): Gesetzesaussagen der empirischen Wissenschaften sind zumeist nur wahrscheinlich wahr, da unsere Urteilsgründe „objectiv unzureichend" sind (KrV A 822 / B 850). Uns fehlt etwa im Fall kausaler Erklärungen der Phänomene oft eine vollkommene Einsicht in die determinierenden Ursachen bzw. Kausalgesetze. Das hat auch prinzipielle Gründe, da die empirische Naturforschung niemals ganz abgeschlossen werden kann (vgl. KrV A 647 / B 675; →Kausalität). In reinen →Vernunftwissenschaften wie Mathematik, Logik und Transzendentalphilosophie gibt es dagegen Gewissheit; hier darf man sich mit Wahrscheinlichkeiten auch gar nicht zufrieden geben (vgl. KrV A 775 / B 803; 4:369; 5:465f.). (Kants scheinbar inkonsistente Bemerkungen derart, dass es einerseits *nur* in Vernunftwissenschaften Gewissheit gibt, und dass andererseits manche Hypothesen in den empirischen Wissenschaften zu Gewissheiten werden können, lässt sich mittels seiner Unterscheidung von „*apodiktische[r]*" und „empirische[r]" Gewissheit auflösen; 9:71).

3 Ein ontisches Verständnis von Wahrscheinlichkeit?

Der epistemische Charakter von Kants Begriff der Wahrscheinlichkeit besteht aber nicht nur darin, dass wahrscheinlich wahre Urteile in Kontinuität oder Verbindung zum Wissen stehen. Er besteht auch einfach darin, dass Kant als Träger von Wahrscheinlichkeit zumeist Meinungen ansieht. Die Möglichkeit, auch den →Erscheinungen oder Gegenständen unserer Meinungen, also den Objekten und ihren Zuständen und Veränderungen, Wahrscheinlichkeiten zuzuschreiben, ist damit nicht ausgeschlossen. Bisweilen gebraucht Kant Formulierungen, die an ein solches ontisches Konzept heranreichen: „was den *calculus probabilium* […] betrifft, so enthält er nicht wahrscheinliche, sondern ganz gewisse Urtheile über den Grad der Möglichkeit gewisser Fälle unter gegebenen gleichartigen Bedingungen, die in der Summe aller möglichen Fälle ganz unfehlbar der Regel gemäß zutreffen müssen, ob diese gleich in Ansehung jedes einzelnen Zufalles nicht gnug bestimmt ist" (4:369). Hier sind die Urteile selbst „ganz gewisse", und es sind die Gegenstände der Urteile, die „Fälle", die als mehr oder minder wahrscheinlich bezeichnet werden oder deren Regel „in Ansehung jedes einzelnen

Zufalles nicht gnug bestimmt ist“ (4:369). Diese Auffassung illustriert er in Logik-Vorlesungen mit der Verteilung von Möglichkeiten in → Glücksspielen (vgl. 24:554f.; 24:879f.; vgl. Cataldi Madonna, *Probabilismus*).

Ein Einfließen ontischer Verständnisse von Wahrscheinlichkeit in epistemische Konzeptionen ist in Kants Zeit und bei den ihn beeinflussenden Autoren nicht untypisch (vgl. Gigerenzer et al., *Chance*, Kap. 1). Jedoch legt Kant keine explizite ontische Definition der Wahrscheinlichkeit vor. Zu betonen ist, dass die ontischen Formulierungen potenziell weit reichende Konsequenzen für die Interpretation seiner Metaphysik und Erkenntnistheorie haben. Entweder nämlich mögen diese Formulierungen bloß ein Versehen sein, und Kant vertritt ein in dem Sinne rein epistemisches Konzept von Wahrscheinlichkeit, dass es stets strenge, die Erscheinungen vollständig determinierende Kausalgesetze gibt und echter Zufall nicht vorkommt; Wahrscheinlichkeiten drücken dann nur unsere epistemischen Beschränkungen aus. Oder man nimmt seine Aussagen ernst, denen zufolge auch die Gegenstände unseres Fürwahrhaltens Träger von Wahrscheinlichkeit sein können. Dann darf man seine Annahmen über Kausalität nicht so interpretieren, dass die dabei so zentrale Forderung nach „*Gesetze[n]*“ oder „*Regel[n]*“ (KrV A 189ff. / B 232ff.) ausschließt, dass es z. B. genuine statistische Gesetze und echten Zufall von Einzelereignissen gibt (vgl. den Hinweis auf Sozialstatistiken über Ehen und Geburten: 8:17). Diese Interpretation wäre konform mit einer moderaten Interpretation der *Zweiten → Analogie der Erfahrung* (vgl. KrV A 189 / B 232), wonach Kant mit dem hier vorgelegten Argument noch nicht beansprucht gezeigt zu haben, dass kausale Relationen stets unter strenge Gesetze fallen.

4 Wahrscheinlichkeit bei Kant: objektiv oder subjektiv?

Eine gewisse Verwirrung besteht zudem darüber, ob man Kant ein ‚objektives‘ oder ‚subjektives‘ Konzept der Wahrscheinlichkeit zuschreiben soll. Butts etwa hat behauptet „that for Kant there is no subjective probability – probability estimates are always objective“ (*Kant on Hypotheses*, S. 195). Brittan dagegen meint, Kant zufolge gelte, dass „probabilities measure the degree to which we are certain (and as a result are subjective) about given propositions“ (*Kant and the Quantum Theory*, S. 135). Beide Sichtweisen können irreführend sein. Die Kennzeichnung von Wahrscheinlichkeiten als entweder objektiv oder subjektiv wird oft in ontischer Weise verstanden: Wahrscheinlichkeiten sind demzufolge entweder Zustände in der Welt, die mit gewissen Häufigkeitsverteilungen auftreten, oder aber bloß unsere Überzeugungen mit verschiedenen Graden von Glaubwürdigkeit. Kants Unterscheidung von ‚objektiv‘ und ‚subjektiv‘ ist dagegen in dem Sinne epistemologisch, dass sie das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von Gründen für das Fürwahrhalten, und damit entsprechende Unterscheidungen von subjektiven und objektiven Arten des Fürwahrhaltens betrifft. In Kants Terminologie ist daher auch sein epistemisches Konzept der Wahrscheinlichkeit ein ‚objektives‘: Bei wahrscheinlich wahren Urteilen liegen objektive – für alle Erkenntnissubjekte gültige –, wenn auch unzureichende Gründe vor (vgl. 9:81). Diese Urteile spiegeln nicht unbedingt wirkliche Zufälle wieder (oder können dies nicht einmal, wenn die in Abschnitt 3 erwähnte streng epistemische Interpretation korrekt ist). Doch obwohl Kant also ein objektives epistemisches Konzept der Wahrscheinlichkeit vertritt, entwickelt er keine ausformulierte Theorie der Grade solcher Wahrscheinlichkeiten (vgl. Chignell, *Belief*; Cataldi Madonna, *Probabilismus*).

Weiterführende Literatur

Brittan, Gordon G.: „Kant and the Quantum Theory“, in: Parrini, Paolo (Hg.): Kant and Contemporary Epistemology, Dordrecht: Reidel 1994, 131–155.

Butts, Robert E.: „Kant on Hypotheses in the ‚Doctrine of Method‘ and the Logik“, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 44, 1962, 185–203.

Cataldi Madonna, Luigi: „Kant und der Probabilismus der Aufklärung“, in: Aufklärung 7, 1992, 25–41.

Gigerenzer, Gerd / Swijtink, Zeno / Porter, Theodore / Daston, Lorraine / Beatty, J. / Krüger, Lorenz: The Empire of Chance: How Probability Changed Science and Everyday Life, Cambridge: Cambridge University Press 1989 (dt. Das Reich des Zufalls, Heidelberg: Spektrum 1999).

Thomas Sturm

Wallerius, Johan Gottschalk

Schwedischer Mineraloge und Begründer der angewandten Chemie (1709–1785). Wallerius studierte seit 1725 mathematische Naturwissenschaften und Medizin und legte 1731 ein philosophisches Magisterexamen ab. 1741 wurde der 1735 in Lund zum Doktor der Medizin promovierte Wallerius Assistenzprofessor für Medizin in Upsala. 1747 und 1748 erschienen die schwedischen Ausgaben seiner *Mineralogie* und seiner *Hydrologie*. 1749 wurde er auf den ersten selbständigen Lehrstuhl für → Chemie in Schweden in Upsala berufen. Seine Lehrmethoden waren neuartig, da er die Studenten zum selbständigen Experimentieren anregte. Aus diesen Kursen gingen die Bände der *Physische Chemie* hervor, die das chemische Wissen der Zeit anwendungsorientiert zusammenfassen. In Auseinandersetzung mit der Rolle der Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung prägte Wallerius das Begriffspaar der reinen und der angewandten Wissenschaft.

Kant war schon früh auf Wallerius aufmerksam geworden. In *Ob die Erde veralte* (1754) greift er anlässlich der Frage nach dem Salzgehalt des Meerwassers an verschiedenen Orten an Nord- und Ostsee auf die bei Nicolai 1751 übersetzte *Hydrologie* (S. 65) und auf die lateinischen *Observationes mineralogicae* von Wallerius zurück (vgl. 1:204). Im Wintersemester 1770/71 hielt Kant ein Kolleg über Mineralogie auf der Grundlage der zweiten deutschen Auflage (1763) der *Mineralogie* von Wallerius ab. Dieses Buch befand sich auch in Kants Bibliothek, ebenso wie die 1761 erschienene deutsche Übersetzung des ersten Bandes der physischen Chemie (vgl. Warda, *Kants Bücher*, S. 30 und 36). Auch in *Physische Geographie* bezieht sich Kant im Zusammenhang mit vom Wasser geprägten Landschaften besonders auf die *Hydrologie* von Wallerius (vgl. 14:607f.).

Als stete Referenz begleitet Wallerius Kant bis ins Spätwerk: Im *Op. post.* wird Wallerius immer wieder im gleichen Zusammenhang genannt: Es geht dabei um das Anrühren von Mörtel aus Kalkerde und Kieselsand: „So bewundert z. B. *Wallerius* die besondere bindende Kraft der Kalkerde mit dem Kieselsande in einen Teig geknetet […] wo die heterogenen Theile in einer wäßrigen Mischung stärkere Bindung beweisen als diese Materien abgesondert an sich bemerken lassen“ (21:332). Für Kant ist dies ein Beispiel für die durchdringende Kraft des → Wärmstoffs, der hier als Fluidum wirken soll (→ Luc, Jean André de). Selbst wenn die Mischung oberflächlich betrachtet trockener ist, erklärt für Kant das Wirken des Wärmstoffs den „festen Mörtel“ (21:513). Die Warmmaterie soll „in Ansehung des Subjects“ nicht wahrnehmbar, „in Ansehung des objects“ (21:610) uniform und unausschöpfbar sein. Zum Beleg der Uniformität erscheint Kant wiederum der Mörtel des Wallerius als geeignetes Beispiel (vgl. 22:21). Auch für die Erläuterung des amalgamierenden Eindringens von Substanzen ineinander und für die Legierung von Metallen bleibt Kant beim Paradigma der bindenden Kraft im Mörtel nach Wallerius (vgl. 22:562; 22:569).

Jean Philipp Strepp

Wandelsterne

Wandelsterne sind → Weltkörper, die sich durch den Raum bewegen und deren Bewegung am bestirnten Himmel sichtbar ist. Sie werden in Kants Wortgebrauch von → Kometen und → Fixsternen unterschieden und mit → Planeten gleichgesetzt (vgl. 1:231; 1:256). Weitere wichtige Stellen: 1:231; 1:256f.; 1:271; 1:283.

Verwandte Stichworte

Planeten; Gestirn

Philosophische Funktion

Kant untersucht an Wandelsternen deren Entstehung (in der → Kosmogonie), Aufbau (via → Anziehungskraft und → Zurückstoßungskraft) und Verhalten (Rotation sowie → Umwälzung). Wandelsterne sind Thema in *Theorie des Himmels* (II.1–5, vgl. 1:259–304), wo Kant u. a. deren Evolution zu erklären sucht und dabei die sog. Nebularhypothese aufstellt. Die Nebularhypothese ist Kants berühmte Spekulation der Entstehung des Sonnensystems aus Materienebel. Die sich anziehenden Massen verdichten sich zu einer rotierenden Wolke, welche sich zur Scheibe verflacht, deren Bänder sich zu Planeten verdicken, und deren Zentrum sich zu einer → Sonne zusammenballt (vgl. 1:263f.; → Himmel). Zur Zeit von Kants Untersuchung (1755) waren außer der Erde fünf Wandelsterne bekannt; hierzu erwägt Kant: „Soll-

te zwischen dem Saturn, dem äußersten unter den Wandelsternen, die wir kennen, und dem am wenigsten excentrischen Kometen, der vielleicht von einer 10 und mehrmal entlegenern Entfernung zu uns herabsteigt, kein Planet mehr sein, dessen Bewegung der kometischen näher als jener käme?“ (1:256). Im Jahre 1781 entdeckte → John Frederick William Herschel den Uranus.

Im Gegensatz zu Wandelsternen sind Fixsterne Sonnen; da sie in der → Milchstraße und anderen Galaxien („neblichte Sterne;“ 1:232; vgl. 2:139f.) um galaktische Achsen ziehen, kann man sie als „langsam bewegte Wandelsterne einer höhern Ordnung“ bezeichnen (1:231).

Martin Schönfeld

Wärme

Wärme ist eine positive Realität der Natur, während ihr Gegenteil, Kälte, nur „Mangel“ (9:251), „Beraubung“ (2:185), oder „Verneinung der Wärme“ (2:184) ist, d. h. ein „nihil privativum“ (KrV A 291 / B 347). Wärme wird in der *KrV* als so genannte „intensive Größe“ eingeführt. Ihr wird folglich ein „Grad des Einflusses auf den Sinn beigelegt“ (KrV A 166 / B 208). Diese Definition impliziert nach Kant, dass Wärme als „Ausspannung, die einen Raum erfüllt […] ohne im mindesten den kleinsten Teil dieses Raumes leer zu lassen“ (KrV A 174 / B 216), angesehen werden muss. Weitere wichtige Stellen: 1:376f.; 2:184ff.; 21:381; 21:392; 21:410; 21:521.

Verwandte Stichworte

Größe, intensive; Kälte; Wärmestoff

Philosophische Funktion

Die Natur und der Ursprung der Wärme haben in der Philosophie seit jeher eine große Bedeutung; denn Wärme ist u. a. notwendige Bedingung der Lebensprozesse und galt deshalb in der aristotelischen Tradition als „primäre Qualität“; außerdem wurde das Prinzip Wärme meist mit dem Prinzip Feuer identifiziert, dieses aber schien mit einigen seiner Phänomene, insbesondere dem Funken, der in Sekundenschnelle einen Flächenbrand entfachen kann, die Grundsätze der Energieerhaltung und der Äquipollenz von Ursache und Wirkung in Frage zu stellen. Deshalb überrascht es nicht, dass auch Kant seit seiner Dissertation *De igne* von 1755 immer wieder die Natur und Ursachen der Wärme erörtert.

Erstaunlich konstant bleibt Kants eigene Antwort auf die „berühmte Frage, ob die Kälte eine positive Ursache erheische, oder ob sie als ein Mangel schlechthin der Abwesenheit der Ursache der Wärme beizumessen sei“ (2:184). Hier steht es zu jeder Zeit für Kant „ohne Zweifel“ fest, dass „die Kälte selber nur eine Verneinung der Wärme“ ist, denn es sei „leicht einzusehen“, dass sie „an sich selbst auch ohne positiven Grund möglich“ ist (2:184). Konstant bleibt ebenfalls, dass Kant als letzte Ursache der Wärme durchgängig einen eigenen Wärmestoff („materia caloris“, 1:377) geltend macht, den er auch als Feuerstoff („ignis materia“, 1:377) bezeichnet und mit der in der zeitgenössischen Kosmologie hypothetisch zugrunde gelegten, durch alle Körper zerstreuten elastischen Feinmaterie namens → Äther identifiziert, die zugleich auch als Lichtstoff („lucis materia“, 1:377) gilt. Nach Kants im Frühwerk wie im Spätwerk zu findenden Konzept, das er wohl von → Petrus van Musschenbroek übernommen hat (vgl. Musschenbroek, *Elementa physicae*, S. 335), ist Wärme nichts anderes als die „wellenartige oder vibrierende Bewegung (motus undulatorius s. vibratorius)“ des Äthers (1:376f.). Kants Versuche jedoch, diese Zusammenhänge zumindest skizzenartig zu erklären, unterscheiden sich stark voneinander und gehen über erkundende Versuche nicht hinaus.

So führt er etwa 1763 in seiner Schrift *Negativen Größen*, die Wärme nicht direkt auf interne Vibrationen des Äthers, sondern auf Polbildungen infolge einer gestörten Gleichverteilung des nunmehr „Elementarfeuer“ (2:185; 2:186; 2:192) genannten ätherischen Fluidums zurück. Hierfür beruft er sich auf „den Gedanken des berühmten v. Musschenbroek […], daß die Erwärmung nicht in der innern Erschütterung, sondern in dem wirklichen Übergange des Elementarfeuers aus einer Materie in die andere bestehe, obgleich dieser Übergang vermuthlich mit einer innern Erschütterung begleitet sein mag“ (2:185). Dabei verallgemeinert Kant die Beobachtung, dass einige Erdregionen umso kälter werden, je stärker sich ihre Umgebung erwärmt, zu der These, „daß bei den Erwärmungen oder Erkältungen, d. i. bei allen Veränderungen der Wärme oder Kälte, vornehmlich den schnellen, die in einem zusammenhängen-

den Mittelraum oder in die Länge ausgebreiteten Körper an einem Ende geschehen, jederzeit gleichsam zwei Pole der Wärme anzutreffen sind, wovon der eine positiv, d. i. über den vorigen Grad des gedachten Körpers, der andere negativ, nämlich unter diesen Grad warm, d. i. kalt wird" (2:186). Und insofern müsse man es als verstehbare Hypothese einräumen, dass Kälte sehr wohl „auch von einer positiven Ursache herrühren könne und wirklich bisweilen daraus entspringe" (2:184). Gemäß Nachlassreflexionen aus der Zeit um 1764 ist der Äther insofern eher ein Kältestoff als ein Wärmestoff, als gerade diejenigen Körper, in denen wenig ätherisches „Feuerelement" ist, am meisten erwärmt werden, indem sie den Äther aus benachbarten, überproportional mit ihm angefüllten Körpern einsaugen (14:67–74). Insofern gilt: „Licht beruht auf der spannung des aethers, Wärme der spannung der Korper durch den Druk des aethers" (14:351).

Auch die Erörterungen im *Op. post.* schließlich liefern keine einheitliche Theorie, sondern unterschiedliche Ansätze. „Der so genannte Wärmestoff scheint [...] eine nur dem Lichtstoff adhärierende Eigenschaft zu seyn also an sich kein besonderer Stoff sondern ein Verhältnis des Lichtstoffs zu den Körpern da dieser als Ether sich in seinen Wirkungen theilt nämlich als geradlinigter Ausfluß (als Licht) und angezogen von Korpern als Wärme [...] Mit einem Worte Licht ist auch zugleich Wärme; jenes in der geradlinigten Ausströhmung des Aethers dieses in der dunstförmigen Einsaugung eben desselben" (21:381).

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: „Zur Lehre von der Wärme von Fr. Bacon bis Kant", in: Kant-Studien 27, 1922, 328–368.

Adickes, Erich: Kant als Naturforscher, Bd. II, Berlin: de Gruyter 1925, insbes. 38–69, 77–89, 163–169.

Hubertus Busche

Wärmestoff

‚Wärmestoff' oder ‚*materia caloris*' heißt zunächst die spezifische Materie, die Kant hypothetisch voraussetzen zu müssen glaubt, um die Phänomene der Wärme (d. h. jenes Zustandes von Körpern, dessen Maß → Temperatur heißt) erklären zu können. Sie wird auch „Wärmmaterie" (5:348) oder „Warmmaterie" (8:75) genannt. Sie fällt der Sache nach sowohl mit dem → Äther als auch mit dem ‚Lichtstoff' zusammen. Entsprechend wird auch der Wärmestoff im *Op. post.* zu einem sehr häufig verwendeten Schlüsselbegriff, der weit über seine physikalische Erklärungskraft hinaus das „oberste Princip" der Wissenschaft des „Überganges" darstellt (vgl. 21:594; 21:600). Weitere wichtige Stellen: 1:376f.; 21:122; 21:224; 21:236; 21:381; 21:515; 21:584; 21:591; 21:600; 22:182; 22:214; 22:606; 22:613f.

Verwandte Stichworte

Äther; Grundstoff; Wärme; Urstoff

Philosophische Funktion

1 Natur- und transzendentalphilosophische Grundbedeutungen

1.1 In seinen naturphilosophischen Schriften geht Kant davon aus, dass lediglich Wärme eine positive Realität der Natur ist, während ihr Gegenteil, Kälte, nur „Mangel", (9:251), „Beraubung" (2:185) oder „Verneinung der Wärme" (2:184), d. h. ein „*nihil privativum*" (KrV A 291 / B 347) ist. Wärme ist deshalb das Explanandum, für das Kant den Wärmestoff als Explanans bemüht. Bei der Erklärung der Phänomene der Wärme lassen sich in der neuzeitlichen Naturwissenschaft zwei Lager unterscheiden. Die einen, zu denen Fr. Bacon, Hobbes, Descartes, Locke, Boyle und Hooke zählen, halten die Wärme für rein partikelmechanisch ableitbar aus der internen Bewegung von Korpuskeln in Körpern. Die anderen, zu denen Gassendi, Lemery, Chr. Wolff, Crusius, Boerhaave, v. Musschenbroek, L. Euler, Eberhard, Erxleben, Silberschlag und Karstens gehören, glauben eine besondere Materie oder Substanz annehmen zu müssen, deren Oszillationen, Eruptionen oder Bewegungen durch andere Materien hindurch die Ursache der Wärme seien, und diese spezifische Materie nennen sie „Feuer", „Feuerstoff", „Elementarfeuer" oder „Äther", und identifizieren sie oft mit dem Licht, bisweilen auch mit dem Phlogiston. Auch Kant steht in dieser zweiten Tradition und hat sich durch die Schriften der sechs zuletzt genannten Theoretiker inspirieren lassen. Sehr treffend hat Adickes die Lehre vom Äther oder Wärmestoff als Kants „alte Lieblingsspekulation" bezeichnet, „die ihn seit seiner Frühzeit beschäftigt

und den ständigen Untergrund seines naturwissenschaftlichen Denkens gebildet“ hat, weil sie die „stark monistische, auf das Große, Ganze gehende“ Tendenz seiner „naturphilosophische[n] Schriften überhaupt“ unterstützte (Adickes, *Kant als Naturforscher*, S. 204).

1.2 Kants eigene Vorstellungen vom Zusammenhang zwischen den Phänomenen der Wärme und dem zugrunde liegenden Wärmestoff sind bereits 1755 in *De igne* formuliert. Hiernach ist der Wärmestoff („*materia caloris*“), der dort auch „Feuerstoff“ („*materia ignis*“) genannt wird, „nichts anderes als der Äther selbst (non est nisi ipse aether)“, „d. h. die Materie des Lichtes (s. *lucis materiae*)“ (1:376f.), also eine die Körper durchdringende, sehr feine, flüssige und elastische Materie, die in der Kosmologie des 17. und 18. Jahrhunderts um der mechanischen Erklärung außergewöhnlicher Phänomene willen hypothetisch zugrunde gelegt wird. Entsprechend ist die Wärme von Körpern nichts anderes als die „wellenartige oder vibrierende Bewegung (motus undulatorius s. vibratorius)“ dieser „elastischen Materie (*materia elastica*)“ (1:376f.). An diesen Grundgedanken wird Kant, trotz aller Wandlungen in den Auffassungen der konkreten Zusammenhänge, zeitlebens festhalten: sowohl an der sachlichen Identität von Äther, Lichtstoff und Wärmestoff als auch am Konzept der „Erzeugung der Wärme nach der Erschütterungstheorie“ (14:517; vgl. 21:498), der zufolge Wärme durch die „Erschütterung“ bzw. „die Zitterungen des aethers“ infolge seiner aus dem Gleichgewicht geratenen Verteilung in den Körpern entsteht (14:426) – „innere Zitterungen des aethers“ (14:425), die auch als „innigste oscillatorische Bewegung“ von einem „alles durchdringenden Wärmestoff“ (21:392) bezeichnet werden; hierbei heißen die lateinischen Äquivalente „erschütternder Bewegung“ „*vibratio*“ und „*vndulatio*“ (21:252f.).

1.3 Was die Termini ‚Äther‘, ‚Wärmestoff‘ und ‚Lichtstoff‘ betrifft, so bezeichnen sie auch noch beim späteren Kant ein und dasselbe Substrat. Kaum zu halten ist jedenfalls Adickes’ pauschale These von einem „Stellungswechsel“ des reifen Kant, dem zufolge der Äther „nur noch Lichtträger bzw. -vermittler ist, während die Wärmeerscheinungen von einer besonderen Wärmematerie ausgehn, die das Innere der Körper durchdringt“, so dass die „Annahme eines besonderen Wärmestoffes (neben dem Aether)“ herrsche (Adickes, *Kant als Naturforscher*, S. 147, 132, 155). Eine solche gedankenexperimentelle Aufteilung von Äther und Wärmestoff auf zwei realverschiedene Materien lässt sich, wenn überhaupt, nur in einer kürzeren Phase ab 1776 finden, wo einmalig das „Feuerelement“ dem „aether“ entgegengestellt wird (14:449). Auch die sieben angeblichen Belegstellen, die Buchenau und Lehmann im Sachverzeichnis (vgl. 22:641) dafür aufgelistet haben, dass der Äther „unterschieden von Wärmestoff“ (22:641) sei, belegen in Wahrheit genau das Gegenteil: „Der so genannte Wärmestoff scheint […] eine nur dem Lichtstoff adhärirende Eigenschaft zu seyn also an sich kein besonderer Stoff“ gegenüber dem Lichtstoff, „sondern ein Verhältnis des Lichtstoffs zu den Körpern da dieser als Ether sich in seinen Wirkungen theilt nämlich als geradliniger Ausfluß (als Licht) und angezogen von Korpern als Wärme – Die Weltkörper haben den Aether in welchem ihre Materien verbreitet waren bey ihrer Bildung in Planetarische Korper zugleich mitgenommen der sich als Wärme nun beweiset indem er nicht in gerader Linie sondern im Umkreise der Raumeserfüllung […] wirkt. […] Mit einem Worte Licht ist auch zugleich Wärme; jenes in der gradlinigten Ausströhmung des Aethers dieses in der dunstförmigen Einsaugung eben desselben“ (21:381). Demnach ist „Wärmestoff […] nur ein qvantum der Anhäufung“ von ätherischer „Lichtsmaterie“ „in den Körpern durch Anziehung der Adhäsion“ (21:383). Ferner spricht Kant „von den Verschiedenen Zusammensetzungen des Lichtstoffs mit dem Feuerstoff, die beyde unter der dynamischen Potenz des Wärmestoffs (Aethers) stehen“ (21:515). Aufgrund seiner sprachkritischen Wachsamkeit gegenüber unnötigen Vervielfältigungen von Entitäten tendiert Kant bei seiner unabgeschlossenen Suche nach einer angemessenen Terminologie zu einer experimentell provisorischen Nomenklatur, so dass er bei der postulierten Materie nicht selten bemerkt: „sie mag nun Wärmestoff oder Aether u. s. w heissen“ (21:236). Allgemein tendiert Kant dazu, „Aether“ nur als „eine von den Benennungen eines alle Körper allgemein durchdringenden Stoffes“ zu werten, „welcher einerseits Wärmestoff, nach einer anderen Qualität aber vorgestellt Lichtstoff“, „in beyden Verhältnissen zusammen Aether benannt würde von dem also Wärme und Licht nur

zwey Modificationen einer und derselben abstoßenden Materie aber nicht verschiedene Stoffe wären. […] Dieser Aether als elastische Materie in geraden Linien bewegt würde nun Lichtstoff von den Körpern aber eingesogen und sie nach allen 3 Dimensionen ausdehnend, Wärmestoff heissen" (22:214). Der „Wärmestoff" ist bei Kant also zunächst nichts anderes als der Äther, sofern er als Ursache der Erzeugung von Wärme gedacht wird, der „Lichtstoff" nichts anderes als der Äther, sofern er als Ursache der Erzeugung von Licht vorgestellt wird.

1.4 Dass Kant gerade im *Op. post.* oft von dieser exakten Wortverwendung abweicht und auch in solchen Kontexten von „Wärmestoff" spricht, in denen nicht bloß die Wärme erzeugende Kraft, sondern die allgemeinen materiellen Eigenschaften oder aber die philosophischen Funktionen des Äthers thematisch sind, erklärt sich zum einen daraus, dass er den unverbrauchten Terminus ‚Wärmestoff' eher für die Materie reservieren will, sofern sie als transzendentale Bedingung der Möglichkeit der Totalität aller Erfahrung gedacht wird, wohingegen der aus der zeitgenössischen Kosmologie entlehnte und somit auf seine physikalischen Konnotationen festgelegte Ausdruck ‚Äther' mehr für die zur Erklärung physikalischer Phänomene hypothetisch vorausgesetzte elastische Feinmaterie stehen soll. Zum andern gibt Kant den Wink, dass der alle spezifischen Stoffe durchdringende Äther auch „der Analogie wegen Wärmestoff heissen mag", „weil Wärme eine Qvalität der durchgängigen Mittheilung der Bewegung in der Berührung der Körper mit anderen ist" (21:594). Deshalb bedient sich Kant dort, wo er den Äther als „*Princip a priori*" der „Einheit des Ganzen aller möglichen Erfahrung" gleichwohl mit „Wärmestoff" tituliert, dieses Sprachgebrauchs gleichsam nur mit schlechtem Gewissen. „Mit einem Wort die Annahme des Wärmestoffs [wenn man von dem diesem Worte anhängenden einer besonderen Art Wirkung (nämlich Warm zu machen) absieht] ist ein zum Übergange von den metaphys. Anf. Gr. der N. W. zur Physik nothwendig gehörendes Princip dessen Existenz beweisfähig ist" (21:551).

1.5 Nach diesen Vorabklärungen lassen sich insgesamt drei Anwendungsfelder und somit Grundbedeutungen des Terminus „Wärmestoff" unterscheiden: 1. In seiner engsten Wortbedeutung steht der Name für jenes Explanans, das Kant im Gegensatz zu den partikelmechanischen Erklärungen von Bacon bis Boyle systemmechanisch einführen zu müssen glaubt, indem er sich der Hypothese von der Existenz einer besonderen Materie namens „Wärmestoff" anschließt, „dessen Bewegung als eines elastischen Stoffes Wärme heißt" (21:522). In den beiden anderen Verwendungsweisen dagegen wird Wärmestoff – „unerachtet", dass Wärme „nur eine besondere Wirkung seiner bewegenden Kräfte seyn mag" (21:229) – im Sinne einer Synekdoche gebraucht, und zwar zunächst in naturphilosophischer, dann auch in transzendentalphilosophischer Bedeutung. 2. Über die spezielle physikalische Erklärungsfunktion hinaus steht „der wunderbare Stoff der Wärme" (22:260) in weitester Wortbedeutung für den postulierten Äther in allen seinen Wirkungen überhaupt, so dass er jenseits seiner Wärme erzeugenden Kraft zudem als Ursache für die Phänomene des Lichtes, der Elastizität und Kohäsion der Körper usw. veranschlagt wird. Entsprechend kann Kant den ätherischen Elementarstoff auch „Wärrme// oder Lichtstoff nennen" (21:565; vgl. 22:455) oder von einem „Compositum, worin Licht ist (Materie der Wärme)" sprechen (14:486). Ferner kann er von der „Wärmmaterie" sagen, dass sie „andere Materien elastisch macht (sie ausdehnt)" (21:296) bzw. dass sie „alle Materie welche von ihr durchdrungen wird elastisch macht" (21:364). Und obwohl auch die Kohäsion von Körpern nichts direkt mit der Wärme zu tun hat, kann Kant formulieren, dass es „die stetige alldurchdringende Agitation des Wärmestoffs" sei, welche „den Zusammenhang" der Körper bewirke (21:512; vgl. 22:284). 3. Ebenfalls ganz losgelöst von der Spezialbedeutung eines Wärme erzeugenden Stoffes wird Wärmestoff schließlich auch dort verwendet, wo ihm eine besondere transzendentalphilosophische Systemfunktion im *Op. post.* zugewiesen wird. „Die Behauptung der Existenz des Wärmestoffs […] gehört nicht zu den metaph.[ysischen] Anf.[angs]Gr.[ünden] der N.[atur] W.[issenschaft], auch nicht zur Physik sondern blos zum Übergange von den metaphysischen Anf.Gr. der N. W. zur Physik" (21:594). Seine diesbezügliche Funktion besteht darin, „a priori zum Behuf der Einheit der bewegenden Kräfte in einem System derselben Zusammenstimmung der Principien zur Möglichkeit der Erfahrung zu bewirken" (21:231). Weil Wär-

mestoff in dieser dritten Grundbedeutung den größten Umfang innerhalb von Kants Schriften einnimmt, sei die transzendentalphilosophische Bedeutung im Folgenden erläutert.

2 Die Attribute des Wärmestoffs als eines Prinzips a priori

2.1 Das *Op. post.* verfolgt die Aufgabe, die „Kluft" zwischen metaphysischer Naturbegründung einerseits und Physik als empirischer Naturforschung andererseits durch eine „Brücke" zu schließen, „welche beyde Ufer in Verbindung setzen muß" und „nach Principien a priori gebauet wird" (22:244). Diese Brücke zwischen „zwey Territorien (Metaphys. d. Natur u. Physik)", welche „heterogene Principien haben", muss durch „Mittelbegriffe" gebildet werden, „welche an beyden Antheil haben können" (21:475). Zu diesen Mittelbegriffen, die empirisch und apriorisch zugleich sind, gehört insbesondere der „Begriff der Materie so fern sie bewegende Kräfte hat" (21:289). Diese Kräfte hofft Kant systematisieren zu können in einer „Topik der bewegenden Kräfte der Materie […] wo jeder dieser Krafte ihr Ort (*locus communis*) im System angewiesen wird" (21:483). Die Topik hat die Aufgabe, anhand der apriorischen Systematik der Kategorientafel „Eigenschaften der Materie vor der Erfahrung vollständig auf[zu]zählen" und somit „physisch dynamische Functionen auf wirkliche Körper an[zu]wende[n]" (22:477).

2.2 Was die „Eintheilung der bewegenden Kräfte nach Begriffen a priori" (21:201) betrifft, so hat sich Kant zwar nie in einer definitiven Auflistung beruhigen können. Das Viererschema jedoch, das am häufigsten und als das wichtigste unter insgesamt 13 dichtotomischen Begriffspaaren von Kant herangezogen wird, ist das folgende: „Was das wirksame Verhältnis der bewegenden Kräfte der Materie in Ansehung des bewegten Subjects betrift" (21:599), so ist die Materie in ihren Potenzialen 1. der Quantität nach entweder *prehensibel* (*perzeptibel*), d. h. ein merklicher Gegenstand möglicher Wahrnehmung, oder *imprehensibel* – bzw. von anderer Seite betrachtet, entweder *ponderabel*, d. h. wägbar, oder *imponderabel*, sei es absolut ohne Gewicht, sei es von nicht messbarem Gewicht; sie ist 2. der Qualität nach entweder *koerzibel* (sperrbar), d. h. in ihren Wirkungen durch andere Materien einschränkbar, oder *inkoerzibel*, so dass ihre Wirkungen durch andere Materien hindurchgehen; sie ist 3. der Relation nach *kohäsibel*, d. h. eines Zusammenhangs ihrer Teile und somit eines Widerstandes gegen deren Abtrennung fähig, oder *inkohäsibel*; und 4. schließlich der Modalität nach entweder *exhaustibel*, d. h. vollständig aus einem mit ihr gefüllten Raum entleerbar, oder *inexhaustibel*, indem bei der Entleerung stets neue Materie derselben Art nachrückt; anders gesagt, sie ist entweder bloß kontingent, sofern ihre Existenz in einem Raum nur vorübergehend ist, oder notwendig, d. h. von beständiger Fortdauer (vgl. 21:201ff.; 21:599; 21:593).

2.3 Dem Wärmestoff kommt innerhalb dieser vier Topoi stets die an zweiter Stelle genannte Eigenschaft zu: Er ist, zumindest komparativ, unmerklich und ohne Gewicht, ferner durch alles hindurch wirkend, zudem ohne Kohäsion seiner Teile und schließlich überall notwendig existent, so dass es kein Vakuum gibt. Entsprechend lassen sich seine vier Attribute dahingehend bestimmen, dass er „allverbreitet", „alldurchdringend", „allbewegend" und „alldauernd" (bzw. „*perennirend*") ist (21:584; 21:591; 21:600). Eine Pointe des *Op. post.* besteht nun darin, dass diese Grundeigenschaften einerseits schon innerhalb der naturphilosophischen Theorien dem hypothetisch postulierten Äther zugeschrieben werden müssen, wenn durch ihn die Phänomene des Lichts, der Elastizität, der Kohäsion usw. erklärt werden sollen, dass sie andererseits aber auch dem Wärmestoff a priori zugesprochen werden müssen, wenn die letzte Bedingung der Möglichkeit der Einheit der Erfahrung im Ganzen ermittelt werden soll, die nicht mehr in den subjektseigenen Funktionen der Anschauung und des Denkens a priori gefunden werden kann, sondern nur in einem letzten, materialen Bezugsobjekt, das die interne Systematizität, Kontinuität und Fortdauer aller möglichen Erfahrung garantiert. Eine solche gleichsam systemische Materie, welche die „Gesammtheit" aller „sinnlich afficirende[n] und Warnehmungen wirkende[n] Kräfte" bildet, ist das „Object einer allbefassenden Erfahrung" (22:553) und fällt, weil sie den ganzen Raum ohne jedes Vakuum erfüllt, zusammen mit dem prinzipiell erfahrbaren „Weltraum" selbst als dem „Inbegriff des Ganzen aller möglichen äußeren Erfahrung" (21:247). Der „Wärmestoff" ist insofern „gleichsam der hypostasirte Raum selbst in dem sich alles bewegt". Als

materiell vollkommen erfüllt ist er „der perceptibele Raum“ und somit „das Princip der Moglichkeit der Einheit des Ganzen möglicher Erfahrung“ (21:224). Insofern hat Kant mit dem Wärmestoff jenen höchsten, aus Vernunft und Erfahrung legitimierbaren Mittelbegriff gefunden, der einerseits von der Metaphysik her rein rational gefolgert werden kann und insofern „a priori als eine Idee aus der Vernunft“ hervorgeht (22:552), andererseits aber von der empirischen Physik her als eine Hypothese zur Erklärung außergewöhnlicher Phänomene postuliert wird. Folglich bildet der Wärmestoff, sofern er nicht „blos ein hypothetischer Stoff“, sondern zugleich ein „a priori gegebener Stoff“ ist (21:543), den Schlussstein, der die letzte „Lücke“ des kritischen Systems schließt (12:256). „Die Materie also, blos mit der Eigenschaft ein sensibeler Raum mithin in allem Körperlichen dynamisch gegenwärtig zu seyn muß ein für sich bestehendes alldurchdringendes ununterbrochenes gleichförmig ausgebreitetes Gantze und ein Stoff seyn welcher den bewegenden Kräften mit ihrer Bewegung zur Basis dient zur Möglichkeit Einer Erfahrung (aller zugleich möglichen) zusammen zu stimmen. Die Existenz dieser Materie als Einheit eines absoluten Ganzen, sie mag nun Wärmestoff oder Aether usw. heissen kann nun nicht direct durch Erfahrung beglaubigt werden sondern muß a priori und zwar indirect blos auf die Nothwendigkeit der Zusammenstimmung jener Bedingungen zur Erfahrung überhaupt und der Möglichkeit derselben bewiesen werden“ (21:236). Dieser „sich innerlich selbst bewegende Urstoff“, der „in einer bestandig oscillirenden Bewegung begriffen gedacht werden“ muss, kann, weil letzte Bedingung aller möglichen Erfahrung, selbst „nur mittelbar ein Gegenstand möglicher Erfahrung seyn“ (22:561).

Weiterführende Literatur

Adickes, Erich: „Zur Lehre von der Wärme von Fr. Bacon bis Kant“, in: Kant-Studien 27, 1922, 328–368.

Adickes, Erich: Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt, Berlin: Reuther und Reichard 1920 (Nachdruck Ruggell: Topos 1978, Vaduz: Topos 1995).

Blasche, Siegfried (Hg.): Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants, Frankfurt/M.: Klostermann 1991.

Hoppe, Hansgeorg: Kants Theorie der Physik. Eine Untersuchung über das Opus postumum von Kant, Frankfurt/M.: Klostermann 1969.

Mathieu, Vittorio: Kants Opus postumum, Frankfurt/M.: Klostermann 1989, insbes. 77–127.

Hubertus Busche

Was heißt: Sich im Denken orientiren?

Der Aufsatz erschien im Oktober 1786 in der Zeitschrift *Berlinische Monatsschrift* (Bd. 8, S. 304–330). Das Manuskript gilt als verschollen (vgl. Stark, *Nachforschungen*, S. 281ff.). Aktuelle editorisch zuverlässige Textausgabe in: 8:133–147.

Anlass der Abfassung der Schrift war der so genannte Pantheismusstreit zwischen Moses → Mendelssohn und Friedrich Heinrich → Jacobi. Gegenstand dieses Streits war die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände, vor allem Gottes. Kant greift in diese religionsphilosophische Debatte ein, um sowohl den Dogmatismus Mendelssohns als auch die Schwärmerei Jacobis in die Schranken zu weisen.

Der Titel der Schrift verweist auf die Frage, woran sich die Vernunft in einem Bereich orientieren kann, in dem keine objektiv-gültige Erkenntnis möglich ist. Anders, als es der Titel erwarten lässt, behandelt Kant nicht nur die theoretische, sondern auch die praktische Orientierung. Als Ausgangspunkt wählt Kant die wörtliche Bedeutung des Begriffs ‚Orientierung‘: Wer weiß, dass die Sonne im Osten (Orient) aufgeht, der kann anhand des Sonnenaufgangs die Himmelsrichtungen bestimmen. Kant verweist darauf, dass die geographische Orientierung nicht allein mittels objektiver Indikatoren, wie der Position der Sonne oder der Sterne, möglich ist, sondern dass sie darüber hinaus die subjektive Fähigkeit voraussetzt, am eigenen Körper die linke von der rechten Seite zu unterscheiden: „Also orientire ich mich *geographisch* bei allen objectiven Datis am Himmel doch nur durch einen *subjectiven* Unterscheidungsgrund“ (8:135). Das Gleiche gilt für die mathematische Orientierung im Raum; auch sie setzt als subjektives Unterscheidungsmerkmal das Gefühl der linken und der rechten Seite voraus. Mittels einer → Analogie überträgt Kant diesen Gedanken auf den Bereich des Denkens über Ge-

genstände, die keiner Erfahrung zugänglich sind: Auch hier ist die Vernunft genötigt, „nach einem subjectiven Unterscheidungsgrunde in der Bestimmung ihres eigenen Urtheilsvermögens ihre Urtheile unter eine bestimmte Maxime zu bringen“ (8:136). Der gefühlten Unterscheidung der linken und der rechten Seite entspricht im Bereich des Übersinnlichen das *Bedürfnis* der Vernunft nach dem „Begriffe von einem ersten *Urwesen*, als oberster Intelligenz und zugleich als dem höchsten Gute“ (8:137).

Aufgrund dieses Bedürfnisses ist es der Vernunft erlaubt, das Dasein Gottes anzunehmen, obwohl sich seine Existenz nicht beweisen lässt. Allerdings ist diese Annahme mit der kritischen Einsicht verbunden, dass es sich bei ihr nicht um ein Wissen, sondern um ein subjektiv bedingtes Fürwahrhalten handelt. Das Bedürfnis der Vernunft ist zweifach. Als theoretisches bezieht es sich auf die Annahme eines Uneingeschränkten, das allem Eingeschränkten, d. h. allen Einzeldingen zugrunde liegt, und auf die zweckmäßige und harmonische Ordnung der Welt, die nur durch die Annahme eines verständigen Urhebers verständlich wird (vgl. 8:137f.). Das theoretische Bedürfnis der Vernunft ist insofern bedingt, als es darauf beruht, dass wir metaphysische Urteile über die ersten Ursachen fällen „*wollen*“ (8:139). Das praktische Bedürfnis der Vernunft ist hingegen unbedingt, weil wir als moralische Wesen „*urtheilen müssen*“ (8:139). Um dem Begriff des abhängigen →höchsten Guts, d. h. der nach der →Sittlichkeit proportionierten →Glückseligkeit, objektive Realität zu verleihen, ist die Vernunft gezwungen, eine „oberste Intelligenz als höchstes *unabhängiges* Gut anzunehmen“ (8:139).

Somit setzt Kant Mendelssohns Anspruch auf eine „*Vernunfteinsicht*“ in das Dasein Gottes und Jacobis Inanspruchnahme einer „*Vernunfteingebung*“ (8:140) den →Vernunftglauben entgegen, „welcher sich auf keine andere Data gründet als die, so in der *reinen* Vernunft enthalten sind“ (8:141). Bei diesem handelt es sich nicht um einen Glauben, der durch zusätzliche empirische Informationen in ein Wissen umgewandelt werden kann; vielmehr kann er aus prinzipiellen Gründen niemals den Anspruch auf objektive Erkenntnis mit sich führen, „weil der Grund des Fürwahrhaltens hier bloß subjectiv, nämlich ein nothwendiges Bedürfniß der Vernunft, ist […], das Dasein eines höchsten Wesens nur *vorauszusetzen*, nicht zu demonstriren“ (8:141). Mit dem Nachweis der Möglichkeit des reinen Vernunftglaubens ist zugleich die Titelfrage beantwortet, weil dieser als „Wegweiser oder Compaß“ (8:142) sowohl im Bereich des Denkens über übersinnliche Gegenstände als auch in der moralischen Praxis dient.

Der Aufsatz schließt mit einem Appell Kants an seine gelehrten Zeitgenossen, keinen gesetzlosen Gebrauch von der Vernunft zu machen. Dieser leiste nicht nur der Schwärmerei, dem Aberglauben und dem Atheismus Vorschub (vgl. 8:145), sondern er führe auch die Gefahr mit sich, dass die staatliche Gewalt sich genötigt sehen könnte, die Freiheit der öffentlichen Rede und somit des Denkens einzuschränken. Kant warnt nachdrücklich vor der Gefahr, dass die Freiheit des Denkens sich selbst zerstören könnte, „wenn sie sogar unabhängig von Gesetzen der Vernunft verfahren will“ (8:146).

Der Text weist zahlreiche Bezüge zu anderen Schriften Kants auf. Die Kritik des Anspruchs der reinen Vernunft, das Dasein Gottes beweisen zu können, verweist auf die →transzendentale Dialektik in der *KrV*, der Vernunftglaube auf die Postulatenlehre in der *KpV*, seine Unterscheidung vom Offenbarungsglauben auf die *Religion*. Explizit nimmt Kant auf die bereits in *Aufklärung* formulierte Maxime des →Selbstdenkens Bezug (vgl. 8:146).

Weiterführende Literatur

Kaulbach, Friedrich: „Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant“, in: Kaulbauch, Friedrich / Ritter, Joachim (Hg.): Kritik und Metaphysik. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag, Berlin u. a.: de Gruyter 1966, 60–75.

Stegmaier, Werner: Philosophie der Orientierung, Berlin u. a.: de Gruyter 2008.

Héctor Wittwer

Wasianski, Ehregott Andreas Christoph

Königsberger Theologe (1755–1831); gehört zu den drei ‚offiziellen‘ Kantbiografen (neben →Borowski

und → Jachmann). Von 1773 bis 1780 hörte Wasianski Kants Vorlesungen und war zeitweilig Kants Privatsekretär. 1780 verließ er die Universität in Königsberg und trat eine Pfarrstelle in der Tragheimer Gemeinde an; dies führte zu einer über zehn Jahre dauernden Unterbrechung des Kontaktes mit Kant. Nach einem zufälligen Treffen 1790 gewann Wasianski zunehmend Kants Vertrauen. In seinen letzten Lebensjahren kümmerte sich Wasianski fast täglich als Diakon um ihn. Er bewährte sich als treuer Pfleger und wurde 1801 Verwalter von Kants Haushalt und Vermögen. Gegenüber → Scheffner lobte Kant ein Jahr vor seinem Tod die Fürsorge seines getreuen Helfers, dem er vertrauensvoll sein ganzes Haus überlassen könne (vgl. Scheffner, *Mein Leben*, S. 400). Kant designierte Wasianski zu seinem Testamentsvollstrecker. Seine biografische Darstellung beschränkt sich auf Kants letzte Lebensjahre (seit etwa 1799). Für Wasianski stand nicht die Würdigung Kants als Philosophen oder die Beurteilung seines Nachlasses im Vordergrund, vielmehr ging es ihm um die Darstellung des „Menschen in seinen Menschlichkeiten" (Wasianski, *Kant*, S. 10).

Weiterführende Literatur

Borowski, Ludwig Ernst von: Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Von Kant selbst genau revidirt und berichtigt, Königsberg: Nicolovius 1804.

Jachmann, Reinhold Bernhard: Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund, Königsberg: Nicolovius 1804.

Vorländer, Karl: Die ältesten Kant-Biographien. Eine kritische Studie, Berlin: Reuther & Reichard 1918.

Bianca Patricia Pick

Wechsel

Ein Wechsel ist eine jede Zustandsänderung, unabhängig vom Vorhandensein eines Einzelgegenstands, sei es in Bezug auf → Raum, → Zeit, eine → Qualität, → Quantität, → Eigenschaft, → Substanz oder → Vorstellung. Wichtige Stellen: KrV B XLI; KrV A 144 / B 183; KrV A 181–188 / B 224–231; KrV B 233; KrV A 204–206 / B 250f.; KrV B 277f.; KrV B 290 Anm.; KrV B 408f.; KrV A 361–363; KrV A 366; 4:541–543; 18:611f.; 21:503; 23:30f.

Verwandte Stichworte

Veränderung; Sukzession; Entstehen und Vergehen; Analogien der Erfahrung

Philosophische Funktion

Eine Hauptthese der *KrV* lautet, dass wir weder eine zeitliche Reihenfolge noch die → Dauer eines Wechsels bestimmen können, ohne diesen Wechsel auf etwas Beständiges im Raum zu beziehen (vgl. KrV B XLI Anm.; KrV A 144; KrV B 183; KrV B 224–227). Die Zeit selbst ist keinem Wechsel unterworfen, wohl aber sind dies Zeitabschnitte von bestimmter Dauer, die aufeinander folgen. Ebenso ist die Quantität der raum-zeitlichen Substanz (Materie) keinem Wechsel unterworfen, wohl aber sind dies deren Qualitäten (Eigenschaften) sowie die Quantität einzelner raum-zeitlicher Substanzen (vgl. KrV A 185–188 / B 228–231; KrV A 203–206 / B 248–252; 4:541f.).

Weiterführende Literatur

Weizsäcker, Carl Friedrich von: „Kants ‚Erste Analogie der Erfahrung' und die Erhaltungssätze der Physik", in: Prauss, Gerold (Hg.): Kant – Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln: Kiepenheuer und Witsch 1973, 151–166.

Kenneth R. Westphal

Wechselbegriffe

Unter ‚Wechselbegriffen' (lat. *conceptus reciproci*) versteht Kant „Begriffe, die einerlei Sphäre haben" (9:98). Da mit der „*Sphäre*" (9:96) eines Begriffs dessen Umfang gemeint ist, sind Wechselbegriffe umfangsgleiche Begriffe. Weitere wichtige Stellen: 4:298; 9:144.

Verwandte Stichworte

Begriff; Begriffsinhalt/Begriffsumfang

Philosophische Funktion

1. Das Konzept der Wechselbegriffe gehört dem begriffstheoretischen Teil der kantischen Logik an. Sofern Begriffe allgemein Merkmale sind, unter die sich eine Vielzahl von Einzelgegenständen subsumieren lässt, hat ein Begriff einen Umfang, der umso größer ist, je mehr Gegenstände unter ihn fallen (vgl. 9:96). Der Begriff der Wechselbegriffe kennzeichnet denjenigen begriffslogischen

Fall, in dem zwei oder mehrere Begriffe auf denselben Gegenstandsbereich anwendbar sind. In gegenwärtiger logischer Terminologie ausgedrückt, handelt es sich um den Sachverhalt der Koextensivität von Begriffen. Da Kant vom Umfang der Begriffe ausdrücklich deren Inhalt unterscheidet (vgl. 9:95), bedeutet die Umfangsgleichheit nicht die Identität der Begriffe selbst, da diese hinsichtlich ihres Inhalts verschieden sein können (→ Begriffsinhalt/Begriffumfang).

2. Das begriffstheoretische Konzept der Wechselbegriffe findet sowohl in Kants theoretischer, als auch in seiner praktischen Philosophie systematisch wichtige Anwendungen. In den *Prolegomena* charakterisiert Kant die Begriffe der „objective[n] Gültigkeit" und der „nothwendige[n] Allgemeingültigkeit" als Wechselbegriffe (4:298). In der *GMS* werden die Begriffe eines im negativen Sinn freien und eines unter moralischen Gesetzen stehenden Willens als Wechselbegriffe aufgefasst (vgl. 4:450). Dieses für Kants praktische Philosophie konzeptuell grundlegende Beispiel stellt insofern einen Sonderfall von Wechselbegriffen dar, als die Umfangsgleichheit der Begriffe hier auf analytischem Weg erwiesen werden kann, so dass es sich nur um „in logischer Absicht verschieden scheinende Vorstellungen" desselben Sachverhalts handelt (4:450).

Christian Klotz

Wechselwirkung

Unter ‚Wechselwirkung' versteht Kant die reziproke Kausalbeziehung, in der Substanzen dadurch stehen, dass sie wechselseitig aufeinander Kräfte ausüben. Kant denkt hier in erster Linie an Kräfte wie die Gravitation im Rahmen der Newtonschen Mechanik, für die gilt, dass jeder Körper A, der einen anderen Körper B anzieht, auch seinerseits von B angezogen wird. Wichtige Stellen: KrV A 211 / B 256; 4:512.

Verwandte Stichworte

Kausalität; Gemeinschaft, Grundsatz der; Gemeinschaft, Kategorie der; Influxus physicus; Zugleichsein

Philosophische Funktion

Kant verwendet den Ausdruck ‚Wechselwirkung' in erster Linie als erläuternden Zusatz zu ‚Gemeinschaft', um auf diese Weise anzuzeigen, dass die dynamische Form der Gemeinschaft (lat. *commercium*), nicht das bloße Beisammensein (lat. *communio*), gemeint ist (vgl. KrV B 106; KrV A 211 / B 256; KrV B 258). Dem *Grundsatz der Gemeinschaft* (*dritte Analogie*) zufolge stehen alle gleichzeitig existierenden Substanzen miteinander in Wechselwirkung (vgl. KrV A 211 / B 256). Der Begriff der Wechselwirkung spielt zudem eine wesentliche Rolle in Kants dynamischer Materietheorie in den *MAN*. So versteht Kant z. B. die „[p]hysische Berührung" zweier Körper als „Wechselwirkung der repulsiven Kräfte in der gemeinschaftlichen Grenze" dieser Körper (4:512). Auch in der Begründung des dritten mechanischen Gesetzes: „In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich" (4:544) rekurriert Kant auf den „Satz […], daß alle äußere Wirkung in der Welt *Wechselwirkung* sei", welcher aus „der allgemeinen Metaphysik […] entlehnt werden" müsse (4:544).

Peter Rohs

Weinen

Weinen ist, physiologisch betrachtet, „ein mit Schluchzen geschehenes (convulsivisches) Einathmen" (7:262). Es gehört zu den → Affekten, wirkt aber, ebenso wie das Lachen, als „Befreiung[] von einem Hinderniß der Lebenskraft" (7:255) und sogar wie ein „schmerzlinderndes Mittel" als „Vorsorge der Natur für die Gesundheit" (7:262). Weitere wichtige Stellen: 7:127; 7:261f.; 9:460; *Refl.* 1085, 15:481; *Refl.* 1491, 15:742.

Verwandte Stichworte

Affekt; Zärtlichkeit; Lachen

Philosophische Funktion

Weinen drückt für Kant eine → Empfindung aus, es „begleitet die *schmelzende* Empfindung eines ohnmächtigen Zürnens mit dem Schicksal oder mit anderen Menschen gleich einer von ihnen erlittenen Beleidigung" (7:255). Diese Empfindung bezeichnet Kant auch als Wehmut (vgl. 7:255). Weinen kann ein Mensch erst, wenn seine Fähigkeiten ihm eine Beleidigung erkennen lassen: „Die Bemerkung, daß ein Kind vor dem ersten Vierteljahr nach seiner Geburt weder Weinen noch Lächeln äußert, scheint gleichfalls auf Entwicke-

lung gewisser Vorstellungen von Beleidigung und Unrechtthun, welche gar zur Vernunft hindeuten, zu beruhen“ (7:127; vgl. 9:460f.). Ebenso wie das Lachen heitert auch Weinen auf, indem es von Hindernissen der →Lebenskraft befreit (vgl. 7:255).

Während Kant das Lachen als männliche Eigenschaft bezeichnet, gehört Weinen zu den weiblichen und ist auch beim Mann weibisch. Bei einem Mann ist Weinen nur dann verzeihlich, wenn es „aus großmüthiger, aber ohnmächtiger Theilnehmung am Leiden Anderer“ geschieht (7:256; vgl. 7:263): „Der Mann muß niemals andre als großmüthige Thränen weinen. Die, so er in Schmerzen oder über Glücksumstände vergießt, machen ihn verächtlich“ (2:232). Kant bezeichnet Weinen auch als „eine Empfindung von seiner Hülflosigkeit in einer Krankung“ (*Refl.* 1085, 15:481), wobei es ein Zeichen dafür ist, dass jemand um Verzeihung für verursachten Schmerz bittet.

Claudia Graband

Weise, der

Mit dem Konzept des Weisen knüpft Kant an die antiken Philosophenschulen, insbesondere an die stoische Tradition an. In der *KrV* bestimmt er den Weisen als Ideal der menschlichen Vernunft, das Orientierungsfunktionen im Bereich des sittlichen Handelns erfüllt. „[D]er Weise (des Stoikers) ist ein Ideal, d. i. ein Mensch, der bloß in Gedanken existirt, der aber mit der Idee der Weisheit völlig congruirt“ (KrV A 569 / B 597). Weitere wichtige Stellen: *Refl.* 4925, 18:030; *Refl.* 6611, 19:109; 21:130; 21:157; 23:437.

Verwandte Stichworte

Weisheit; Weisheitslehre; Philosoph; Tugend

Philosophische Funktion

Den Begriff des Weisen verbindet Kant im Anschluss an die griechischen Philosophenschulen mit der Idee der Tugend (vgl. 7:253; *Refl.* 6829, 19:174; 23:437) und der Einheit von sittlicher Vollkommenheit und Glück (vgl. *Refl.* 1489, 15:730; *Refl.* 6611, 19:109). In der *KrV* bestimmt er den Weisen als ein Ideal der praktischen Vernunft, das regulative Funktionen erfüllt: „So wie die Idee die *Regel* giebt, so dient das Ideal in solchem Falle zum *Urbilde* der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes; und wir haben kein anderes Richtmaß unserer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurtheilen und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können“ (KrV A 569 / B 597). Als ideale Vollkommenheitsgestalt besitzt der Weise zwar keine objektive Realität, hat jedoch in seiner Funktion als „unentbehrliches Richtmaß der Vernunft“ (KrV A 569 / B 597) eine subjektive, transzendentale Realität. Kant sieht den Weisen in enger Verbindung mit dem Ideal des →Philosophen: „Der philosoph ist im Erkentnisse eben so ein ideal, wie der Weise in dem Gebrauche seines freyen Willens. Er ist das Muster alles Vernunftgebrauchs“ (*Refl.* 4925, 18:30).

Weiterführende Literatur

Santozki, Ulrike: Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken, Berlin u. a.: de Gruyter 2006.

Bettina Fröhlich

Weisheit

Der Begriff der Weisheit wird von Kant auf „das höchste Gut“ (8:279f. Anm.; vgl. 8:336) bzw. den „Endzweck aller Dinge“ (8:279 Anm.; vgl. 8:336; 5:441) bezogen. Diese Beziehung weist dabei zwei verschiedene, wenn auch miteinander unlösbar verbundene Aspekte auf: theoretisch betrachtet bedeutet die Weisheit „*die Erkenntniß des höchsten Guts*“ (5:130); in praktischer Hinsicht stellt sie sich dagegen als „*die Angemessenheit des Willens zum höchsten Gute*“ heraus (5:130f.; vgl. 8:418). Weitere wichtige Stellen: KrV A 328 / B 385; KrV A 569 / B 597; 4:405; 5:131; 6:441; 6:58; 8:257f.; 8:263; 8:271; 8:336f.; 8:418; 28:1057; 28:332f.

Verwandte Stichworte

Gut, höchstes; Erkenntnis; Klugheit; Vollkommenheit; Gott

Philosophische Funktion

Stellt auch die Weisheit als Eigenschaft der Erkenntnis des höchsten Guts eine theoretische Vollkommenheit dar, so kann sie doch als Eigenschaft der Erkenntnis des höchsten Guts zur „*praktische[n] Vollkommenheit* der Erkenntniß“ gerechnet werden. Die letztere umfasst nach Kant drei

Vollkommenheiten: a) „*Geschicklichkeit*; d. i. die Vollkommenheit in der Erkenntniß, die Mittel nach beliebigen Zwecken, die noch problematisch sind, zu wählen“, b) Klugheit als die Vollkommenheit in der Erkenntnis „der Mittel zu gegebenen Zwecken, in so fern die Mittel dazu nicht völlig in meiner Gewalt stehen“ (oder auch „als eine Geschicklichkeit, sich freihandelnder Wesen zu gegebenen Zwecken zu bedienen“) und schließlich c) „*Weisheit*; d. i. Vollkommenheit der Erkenntniß in der Ableitung eines jeden Zweckes aus dem Systeme aller Zwecke“ (28:1056).

Da die Weisheit „die Erkenntniß dessen, was in aller Absicht schlechthin gut ist“ bedeutet und somit die „Erkenntniß des Ganzen“ (28:332) voraussetzt, kann eigentlich nur → Gott weise sein. Die Weisheit des Welturhebers in praktischer Hinsicht, d. h. als die Zusammenstimmung des göttlichen Willens mit dem → Endzweck, schließt nach Kant drei Eigenschaften ein: „die *Heiligkeit* desselben als *Gesetzgebers* (Schöpfers) im Gegensatze mit dem Moralisch-Bösen in der Welt“, „die *Gütigkeit* desselben als *Regierers* (Erhalters) im Contraste mit den zahllosen Übeln und Schmerzen der vernünftigen Weltwesen“ und „die *Gerechtigkeit* desselben als *Richters* in Vergleichung mit dem Übelstande, den das Mißverhältniß zwischen der Straflosigkeit der Lasterhaften und ihren Verbrechen in der Welt zu zeigen scheint“ (8:257). Außer dieser moralischen Weisheit kann aber dem Welturheber auch eine Kunstweisheit zugeschrieben werden, sofern man unter der Kunst eine solche versteht, „welche Ideen adäquat ist, deren Möglichkeit alle Einsicht der menschlichen Vernunft übersteigt (z. B. wenn Mittel und Zwecke wie in organischen Körpern einander wechselseitig hervorbringen)“ (8:256 Anm.). Von der Kunstweisheit, für die in der Erfahrung reichliche Beweise vorliegen, gilt allerdings „kein Schluß auf die moralische Weisheit des Welturhebers“ (8:256 Anm.). Trotzdem kann uns jene gewissermaßen einen Hinweis auf diese geben: „Wir finden in der Sinnenwelt auch Spuren einer *Kunstweisheit*, und nun glauben wir: die Weltursache wirke auch mit *moralischer* Weisheit zum höchsten Gut“ (9:67f. Anm.).

Beim Menschen ist die Weisheit nur eine → Idee, die er nicht erreichen kann (vgl. KrV A 328 / B 385; KrV A 569 / B 597; 28:333). „Er kann aber thun, was zur Weisheit gehört; er kann einen kleinen Grad der Weisheit einsehen“ (28:333). Dadurch bringt er es indes nicht weiter, als der Idee der vollkommenen Weisheit „nicht sichtbarlich entgegen zu handeln“ (8:336). Aus diesem Grunde distanziert sich Kant in der *KpV* vom stoischen Ideal „des über die thierische Natur des Menschen sich erhebenden *Weisen*, der ihm selbst genug ist, andern zwar Pflichten vorträgt, selbst aber über sie erhaben und keiner Versuchung zu Übertretung des sittlichen Gesetzes unterworfen ist“ (5:127 Anm.). Diese übermenschliche Weisheit, „*subjectiv* als Eigenschaft dem Menschen angedichtet“ (5:11 Anm.), kann – wie Kant meint – als eine Idee der praktischen Vollkommenheit der christlichen Idee der → Heiligkeit gegenübergestellt werden, obwohl er sie „selbst im Grunde und objectiv für einerlei erklärt“ (5:11 Anm.) hat. Die wahre menschliche Weisheit benötigt dagegen „zu allererst die Wegräumung der inneren Hindernisse (eines bösen in ihm genistelten Willens) und dann die Entwickelung der nie verlierbaren ursprünglichen Anlage eines guten Willens in ihm“ (6:441). Sie besteht somit „mehr im Thun und Lassen, als im Wissen“ (4:405) und bezieht sich lediglich auf das Moralische (vgl. 8:337). Dies ist wohl auch einer der Gründe, warum in Kants berühmter Dreiteilung der → Imperative in der *GMS* den → Regeln der Geschicklichkeit und den → Ratschlägen der Klugheit nicht die Gebote der Weisheit, sondern die Gesetze der Sittlichkeit zur Seite gestellt werden (vgl. 4:416). Nichtsdestoweniger stellt Kant auch in der späten *Religion* der Klugheit als der Vernunft, die auf die → Glückseligkeit hinzielt, die → Vernunft als die Weisheit entgegen. Während die erstere die natürlichen → Neigungen, die an sich betrachtet gut sind, nur bezähmen und zur Zusammenstimmung bringen soll, lehrt die letztere, das Moralisch-Gesetzwidrige, das an sich → böse ist, auszurotten (vgl. 6:58).

Weiterführende Literatur

Engstrom, Stephen: „Kant's Conception of Practical Wisdom“, in: Kant-Studien 88, 1997, 16–43.

Włodzimierz Galewicz

Weisheitslehre

Mit der Bestimmung der Philosophie als Weisheitslehre knüpft Kant an den praxisorientierten Philosophiebegriff der antiken Schulen an. Phi-

losophie in ihrer „eigentliche[n] Bedeutung“ sei Weisheitslehre (8:421; vgl. 5:108; 23:467) und diese sei die „Wissenschaft des Endzwecks der menschlichen Vernunft “ (23:467), d. h. die Wissenschaft vom →höchsten Gut. Weitere wichtige Stellen: 5:163; 8:441; *Refl.* 6360, 18:689; 21:95; 21:119; 21:149; 22:370.

Verwandte Stichworte
Philosophie; Weisheit; Weise, der; Gut, höchstes; Endzweck

Philosophische Funktion
In der *KpV* bestimmt Kant die Weisheitslehre in Anknüpfung an die antiken Philosophenschulen als Lehre vom höchsten Gut: Weisheitslehre „als *Wissenschaft ist Philosophie* in der Bedeutung, wie die Alten das Wort verstanden, bei denen sie eine Anweisung zu dem Begriffe war, worin das höchste Gut zu setzen, und zum Verhalten, durch welches es zu erwerben sei“ (5:108). Um den Streit in dieser Wissenschaft zu schlichten und sie vor Irrwegen zu bewahren, sei eine kritische Fundierung nötig: „Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur *Weisheitslehre* führt“ (5:163). Bei der Bestimmung des Gegenstands greift Kant auf die Idee eines →Endzwecks der menschlichen Vernunft zurück: „Die Philosophie (als Weisheitslehre) ist die Lehre von der Bestimmung des Menschen in Ansehung […] des aus seiner eigenen Vernunft hervorgehenden Endzwecks“ (*Refl.* 6360, 18:689; vgl. 21:149; 21:556; 22:370; 23:467). Als Lehre vom Endzweck des menschlichen Daseins hat die Weisheitslehre „einen *unbedingten* Werth“ (8:441; vgl. 22:370). In diesem Zusammenhang verweist Kant auf die Einheit von Theorie und Praxis: Der vollendete praktische Philosoph (ein Ideal) erfülle in seinem sittlichen Handeln die Forderungen der Weisheitslehre (vgl. 8:441; vgl. *Refl.* 1629, 16:50; 21:119).

Bettina Fröhlich

Weissagen

Das Weissagen ist die Vorhersage der Zukunft kraft übernatürlicher Befähigung. Wichtige Stellen: 7:79; 7:187f.

Verwandte Stichworte
Erwartung; Wahrsagen; Zukunft

Philosophische Funktion
Anders als die Erwartung oder das Wahrsagen künftiger Begebenheiten beruht das Weissagen nicht auf einem natürlichen Vermögen, sondern ist „durch übernatürliche Mittheilung und Erweiterung der Aussicht in die künftige Zeit erworben“ (7:79). Es stützt sich auf die „Eingebung einer von der Natur unterschiedenen Ursache“ (7:187). Dass Kant dem Konzept wenig abgewinnen kann, belegt sein beiläufiger Hinweis auf das „Ungereimt[e]“ (7:189) aller „Weissagungen, die ein unablenkbares Schicksal eines Volks vorherverkündigen“, und somit etwas als Verhängnis prophezeien, was zugleich „von ihm selbst verschuldet, mithin durch *seine freie Willkür* herbeigeführt sein soll“ (7:188; vgl. 7:80).

Georg Sans

Weitenkampf, Johann Friedrich

Philosoph und Theologe (1726–1758). Der früh verwaiste Sohn eines Pastors Weitenkampf wurde im Königsberger Waisenhaus erzogen. 1743 immatrikulierte sich Weitenkampf an der Königsberger Universität Albertina. Nur zwei Jahre jünger als Kant, genoss Weitenkampf das Vertrauen von →Martin Knutzen, der auch zu Kants Lehrern gehörte. 1747 wechselte er nach Leipzig, daraufhin nach Halle und schließlich nach Helmstedt, wo er seit 1750 als Magister gut besuchte philosophische Vorlesungen hielt. 1754 wurde er Pastor der Magnuskirche zu Braunschweig, verstarb jedoch vier Jahre später. Weitenkampf hinterließ drei Werke zu Fragen, die auch Knutzen in seinen Büchern *De aeternitate mundi impossibili* und *Philosophischer Beweiß von der Wahrheit der christlichen Religion* beschäftigt hatten, nämlich ob die Welt ewig sei und ob sich die Schöpfung nur durch den Glauben oder auch durch Beweise erkennen ließe. In den *Gedanken über wichtige Wahrheiten aus der Vernunft und Religion* vertrat Weitenkampf die These, dass die Welt Grenzen habe, da ein unendlich ausgedehntes Ding unmöglich sei. Kant erwähnt dieses Argument in einer Fußnote der *Theorie des Himmels* (vgl. 1:309f.), die dann in die These der ersten Antinomie der reinen Vernunft, „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch

in Grenzen eingeschlossen“ einfließt (KrV A 426 / B 454).

Weiterführende Literatur

Pozzo, Riccardo: „Kant e Weitenkampf. Una fonte ignorata della Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels e della Prima Antinomia della ragion pura“, in: Rivista di storia della filosofia 48, 1993, 283–323.

Riccardo Pozzo

Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf’s Zeiten in Deutschland gemacht hat?

→Fortschritte der Metaphysik

Welt

Die Welt ist ein Ganzes, das kein Teil von etwas anderem ist. Die Welt, verstanden als →Sinnenwelt (*mundus phaenomenon*), ist der Inbegriff aller →Erscheinungen (vgl. KrV A 334 / B 391; KrV A 419 / B 447), aller Gegenstände möglicher →Erfahrung (vgl. 8:137), d. h. das Naturganze (vgl. 5:414; *Refl.* 40, 14:121). Sie ist das Feld aller möglichen Erfahrung (vgl. KrV A 229 / B 281). Die intelligible Welt (*mundus intelligibilis*) ist „nichts als der allgemeine Begriff einer Welt überhaupt, in welchem man von allen Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirt“ (KrV A 433 / B 461). Sie ist eine Welt, die durch reine →Verstandesbegriffe gedacht wird: eine →Verstandeswelt. Weitere wichtige Stellen: KrV A 229 / B 281; KrV A 249; KrV A 255ff. / B 311ff.; KrV A 328 / B 384; KrV A 334 / B 391; KrV A 418ff. / B 446ff.; KrV A 433 / B 461; KrV A 454 / B 482; KrV A 504ff. / B 532ff.; KrV A 511 / B 539; KrV A 605 / B 633; KrV A 696 / B 724; 5:414; 8:137; *Refl.* 40, 14:121; *Refl.* 4085, 17:408f.; 28:195ff.

Verwandte Stichworte

Antinomie; Idee; Kosmologie; Natur

Philosophische Funktion

1 Vorkritisches Werk

1.1 In der *Wahren Schätzung* definiert Kant die Welt als die →Reihe aller gleichzeitigen und aufeinander folgenden unter sich verknüpften zufälligen Dinge: „Mundus est rerum omnium contingentium simultanearum & successivarum inter se connexarum series“ (1:23 Anm.; „Die Welt ist die Reihe aller gleichzeitigen und aufeinander folgenden unter sich verknüpften zufälligen Dinge“, Übers. Weischedel). Dieser Definition nach könnte es mehrere solcher Reihen geben, die aber untereinander nicht verbunden wären. Jede von ihnen würde dann eine Welt für sich ausmachen. Darum ist es „im recht metaphysischen Verstande wahr, daß mehr wie eine Welt existiren könne“ (1:22). Wenn nur eine einzige „Raumesart“ möglich wäre, könnten mehrere Welten dem →Raum nach verbunden werden. Da →Gott „durch ihre Verknüpfung seinem Werke eine größere Vollkommenheit mitgetheilt haben würde“, ist es nicht wahrscheinlich, „daß viele Welten existiren (ob es gleich an sich möglich ist), es sei denn, daß vielerlei Raumesarten […] möglich sind“ (1:25).

Darüber hinaus „können Dinge wirklich existiren, dennoch aber nirgends in der Welt vorhanden sein“ (1:21). Für eine →Substanz ist es nicht notwendig, dass sie mit anderen Substanzen in Verbindung steht. Substanzen können also existieren, ohne in äußerlichen Relationen zu anderen Substanzen zu stehen. Da aber „ohne äußerliche Verknüpfungen, Lagen und Relationen kein Ort statt findet, so ist es wohl möglich, daß ein Ding wirklich existire, aber doch nirgends in der ganzen Welt vorhanden sei“ (1:22).

1.2 In der *Nova dilucidatio* behauptet Kant, dass „die Substanzen auch so bestehen können, daß sie in gar keinem Orte sind und in gar keiner Beziehung auf die Dinge unserer Welt“ (1:414). Da solche Substanzen, wenn es sie gäbe, eine Welt für sich allein bilden würden, „ist es keine Unmöglichkeit, daß in dieser Weise mehrere Welten auch in metaphysischem Sinne bestehen könnten, wenn es Gott so beliebte“ (1:414). Das bloße gleichzeitige Dasein der Substanzen ist jedoch zur Begründung ihrer Verbindung in einer Welt *nicht* hinreichend. Sie „haben einen Verkehr mit einander nur von dem gemeinsamen Prinzip ihres Daseins, nämlich von dem göttlichen Verstande,

so weit, als dieser sie wechselseitigen Beziehungen entsprechend erhält“ (1:412f.).

1.3 Die *Theorie des Himmels* liefert eine → Kosmogonie. Dort wird gezeigt, wie die Welt aus einem chaotischen Anfangszustand der → Materie entstanden sein soll, allein mit → Anziehungs- und → Zurückstoßungskraft begabt und den Gesetzen der → Mechanik gehorchend: „*Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen!*“ (1:230). Dadurch soll der Beweis des göttlichen Urhebers, der auf der Grundlage der wahrnehmbaren Harmonie des Weltgebäudes zu führen ist, gegen den → Naturalismus verteidigt werden: „Der eine Schluß ist ganz richtig: Wenn in der Verfassung der Welt Ordnung und Schönheit hervorleuchten, so ist ein Gott. Allein der andere ist nicht weniger gegründet: Wenn diese Ordnung aus allgemeinen Naturgesetzen hat herfließen können, so ist die ganze Natur nothwendig eine Wirkung der höchsten Weisheit“ (1:346). Die Welt ist ein zusammenhängendes, geordnetes Ganzes von Sternensystemen, und in diesem Sinne ist sie eine Welt von Welten.

1.4 Der *Beweisgrund* schlägt eine verbesserte Methode der → Physikotheologie vor, nach der die Abhängigkeit der Welt von Gott nicht nur ihrer Form, sondern auch ihrer Materie nach bewiesen werden kann: „Man schließe aus den *zufälligen* Verbindungen der Welt auf den Urheber der Art, wie das Universum zusammengefügt ist, von der *nothwendigen* Einheit aber auf eben dasselbe Wesen als einen Urheber sogar der Materie und des Grundstoffes aller Naturdinge“ (2:126f.). Gott darf deshalb nicht bloß als → Weltbaumeister, sondern muss als → Weltschöpfer gedacht werden.

Die Welt hat in Gott ihren Grund, aber sie „ist nicht ein Accidens der Gottheit, weil in ihr Widerstreit, Mängel, Veränderlichkeit, alles Gegentheile der Bestimmungen einer Gottheit angetroffen werden“ (2:90). Der Wille Gottes enthält den Grund vom Dasein der Welt. Aber ein solcher Grund ist kein logischer, sondern ein → Realgrund: „Ihr möget nun den Begriff vom göttlichen Wollen zergliedern, so viel euch beliebt, so werdet ihr niemals eine existirende Welt darin antreffen, als wenn sie darin enthalten und um der Identität willen dadurch gesetzt sei“ (2:202).

1.5 *De mundi* unterscheidet zwischen der intelligiblen und der sinnlichen Welt. Die erste ist das Ganze der Dinge, wie sie an sich sind. Die zweite ist das Ganze der Dinge, wie sie uns erscheinen. Die sinnliche Welt hat ihrer Form nach zwei Prinzipien: Raum und → Zeit. Sie sind nichts Gegenständliches und Wirkliches, sondern etwas Subjektives und Ideales. Sie sind Bedingungen, durch die „alles, was Gegenstand der Sinne […] sein kann, nothwendig zu demselben Ganzen zu gehören scheint“ (2:398). Raum und Zeit sind → reine Anschauungen. Sie sind zwar subjektive Bedingungen, aber keine *angeborenen* Vorstellungen. Vielmehr sind sie erworben, jedoch „nicht in dem Sinn, daß sie von Gegenständen abgezogen worden sind […], sondern als die unveränderliche Grundform, welche durch die eigene Thätigkeit der Seele, die nach ewigen Gesetzen ihre Empfindungen ordnet, gleichsam mittelst Anschauung erlangt werden muß“ (2:406). Die intelligible Welt ist ein Ganzes von beigeordneten Substanzen. Ein Ganzes aus notwendigen Substanzen ist unmöglich, denn ihre jeweiligen Zustände wären unabhängig von den Zuständen aller andern Substanzen und folglich würden sie in keiner Gemeinschaft miteinander stehen. Also besteht die Welt aus lauter Zufälligem. Die Ursache der Welt ist außerhalb der Welt. Würden mehrere Ursachen angenommen, gäbe es mehrere Welten, nicht nur *eine* Welt. Und umgekehrt: mehrere Welten würden mehrere Ursachen erfordern. Unter dieser Bedingung (d. h. der Gegebenheit mehrerer Ursachen) sind also „mehrere Welten im strengsten metaphysischen Sinne außer einander möglich“ (2:408). Man könnte auch von der gegebenen Ursache aller Teile der Welt auf die Form der Welt schließen, obwohl Kant zugibt, dass ihm „dieser Schluß nicht so klar erscheint“ (2:409). Die Verbindung der Substanzen wäre dann keine zufällige, sondern eine notwendige. In diesem Fall würde ein physischer Einfluss (→ *influxus physicus*) die Gemeinschaft der Substanzen ermöglichen, und so wäre die Welt ein *wirkliches* Ganzes. Eine zufällige Verbindung wäre dagegen „eine Harmonie ohne wahre Gemeinschaft“ (2:409). Die Welt wäre dann nur *ideal*. Nach Kant ist eine notwendige Verbindung der Substanzen durch physischen Einfluss, insofern dieser durch eine erste architektonische Ursache bedingt ist, „wenn auch nicht bewiesen, doch durch andere Gründe genügend erhärtet“ (2:409).

2 Kritisches Werk und Opus postumum

2.1 Die Einteilung der Welt in eine Sinnen- und eine Verstandeswelt kann in positiver Bedeutung (wie noch in *De mundi*) gar nicht zugelassen werden (vgl. KrV A 256 / B 311). Trotzdem geht diese Unterscheidung nicht verloren. Die Welt als Inbegriff aller Erscheinungen ist die Sinnenwelt. Ihr Begriff ist eine Idee, d. h. ein → Vernunftbegriff, der auf die Vollständigkeit der Synthesis des Verstandes und damit auf das → Unbedingte unter den Erscheinungen gerichtet ist. Eine solche Synthesis kann → mathematisch, d. h. eine Verbindung von Gleichartigen (wie die der Aggregation oder der Koalition) oder → dynamisch, d. h. eine Verbindung von Ungleichartigen (wie die des Akzidens zu einer Substanz oder der Wirkung zur Ursache) sein. Diesbezüglich ist eine engere Bedeutung von Welt zu unterscheiden, nach der diese „das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis im Großen sowohl als im Kleinen, d. i. sowohl in dem Fortschritt derselben durch Zusammensetzung, als durch Theilung“ ist (KrV A 418 / B 446). Wenn man dagegen das dynamische Ganze der Erscheinungen meint, d. h. die Einheit im *Dasein* der Erscheinungen, wird die Welt Natur genannt.

2.2 Die Fragen, „ob die Welt von Ewigkeit her sei, oder einen Anfang habe; ob der Weltraum ins Unendliche mit Wesen erfüllt, oder innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen sei; ob irgend in der Welt etwas einfach sei, oder ob alles ins Unendliche getheilt werden müsse; ob es eine Erzeugung und Hervorbringung aus Freiheit gebe, oder ob alles an der Kette der Naturordnung hänge; endlich ob es irgend ein gänzlich unbedingt und an sich nothwendiges Wesen gebe, oder ob alles seinem Dasein nach bedingt und mithin äußerlich abhängend und an sich zufällig sei“ (KrV A 481 / B 509), entzünden die → Antinomie der reinen Vernunft. Einen Ausweg aus der Antinomie bietet jedoch die Einsicht, dass solche Fragen eine vollendete Synthesis der Erscheinungen voraussetzen, obwohl die → Totalität der Synthesis der Erscheinungen in der Erfahrung nicht gegeben werden kann. Die Begriffe der Vollständigkeit der Synthesis der Erscheinungen, die Weltbegriffe (vgl. KrV A 420 / B 447), haben keinen ihnen entsprechenden sinnlichen Gegenstand und bleiben vielmehr dem Verstand fortwährend aufgegebene Forderungen, die verhindern, dass eine empirische Grenze seiner Synthesis ihm für eine absolute Grenze gilt. Darin besteht die → regulative Funktion der → Ideen (vgl. KrV A 509 / B 537).

2.3 Die Welt als Inbegriff aller Erscheinungen ist so anzusehen, „*als ob* sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei“ (4:357). Dies ist eine Forderung der *theoretischen* Vernunft, die dazu dient, → systematische Einheit unter den empirischen Gesetzen der Erscheinungen hervorzubringen (vgl. KrV A 671f. / B 699f.). Parallel dazu verlangt die → praktische Vernunft, dass eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, als Ursache der Welt angenommen wird, wenn die „nothwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu sein, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen“ erkannt werden soll (KrV A 810 / B 838).

2.4 Die theoretische Erkenntnis einer Verstandeswelt ist uns unmöglich. Der Begriff einer solchen Welt ist aber von zentraler Bedeutung für die praktische Vernunft. Die Welt, „sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre“, nennt Kant eine → moralische Welt (KrV A 808 / B 836). Sie wird als eine intelligible Welt gedacht, „weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahirt wird“ (KrV A 808 / B 836). → Noumena und deren Inbegriff, d. h. eine intelligible Welt, „[sind] nichts als Vorstellungen einer Aufgabe […], deren Gegenstand an sich wohl möglich, deren Auflösung aber nach der Natur unseres Verstandes gänzlich unmöglich ist, indem unser Verstand kein Vermögen der Anschauung, sondern blos der Verknüpfung gegebener Anschauungen in einer Erfahrung ist“ (4:316). Dementsprechend bedeutet die moralische Welt „nur ein Etwas, das da übrig bleibt, wenn ich alles, was zur Sinnenwelt gehört, von den Bestimmungsgründen meines Willens ausgeschlossen habe, bloß um das Princip der Bewegursachen aus dem Felde der Sinnlichkeit einzuschränken, dadurch daß ich es begrenze und zeige, daß es nicht Alles in Allem in sich fasse, sondern daß außer ihm noch mehr sei; dieses Mehrere aber kenne ich nicht weiter“ (4:462). Die moralische Welt wird also von der spekulativen Vernunft als unbestimmt und problematisch gedacht. Der Grundsatz der Sittlichkeit jedoch ermöglicht, dass ein Wesen sich als zur moralischen Welt gehörig bestimmt und

diese durch diesen Akt in praktischer Hinsicht assertorisch erkannt wird. Dadurch wird uns „die Wirklichkeit der intelligibelen Welt“ im → praktischen Gebrauch der Vernunft gegeben (5:105). Das Verhältnis der Menschen untereinander in einer moralischen Welt kann nach einer → Analogie mit den physischen Anziehungs- und Abstoßungskräften vorgestellt werden: „Vermöge des Princips der *Wechselliebe* sind sie angewiesen sich einander beständig zu *nähern*, durch das der *Achtung*, die sie einander schuldig sind, sich im *Abstande* von einander zu erhalten“ (6:449).

2.5 Eine Welt, in der die → Glückseligkeit im genauen Verhältnis zur → Sittlichkeit der vernünftigen Wesen steht, muss als eine für uns künftige Welt angenommen werden, damit die Ideen der Sittlichkeit „Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung“ werden und nicht bloße „Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung“ sind (KrV A 813 / B 841; vgl. 4:462; 28:1098f.; → Gut, höchstes). Diese Welt, die sowohl physisch als auch moralisch vollkommen ist, ist die → beste aller möglichen Welten (vgl. *Refl.* 6113, 18:459; 28:1100). In der *KpV* ist jedoch die Idee der vollkommensten Welt, die mit dem höchsten abgeleiteten Gut zu identifizieren ist, nicht mehr Prinzip der Ausführung des Sittengesetzes (vgl. 5:109). Das Problem der Ausführung des Sittengesetzes wird nun durch die Theorie der → Achtung gelöst, wozu schon die *GMS* einige Hinweise gibt.

2.6 Man kann nicht erkennen, ob Gott mit der Welt eine Endabsicht gehabt habe oder nicht. Und selbst wenn wir die Natur der theoretischen Forderung der Vernunft gemäß ansehen müssen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes wäre, um uns die Möglichkeit ihrer zweckmäßigen Anordnungen begreiflich zu machen, bleibt unausgemacht, „ob jene oberste Ursache überall nach einem Endzwecke und nicht vielmehr durch einen von der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur zu Hervorbringung gewisser Formen bestimmten Verstand (nach der Analogie mit dem, was wir bei den Thieren den Kunstinstinct nennen) Urgrund derselben sei“ (5:441f.; → Physikotheologie). Die praktische Vernunft muss jedoch einen Grund für die Ausführbarkeit sittlicher Zwecke in der sinnlichen Welt annehmen. Wir haben also einen moralischen Grund, „diejenige Beschaffenheit der Welt, die zu dem, was wir allein nach Gesetzen bestimmt angeben können, nämlich dem Endzwecke unserer reinen praktischen Vernunft, und zwar so fern sie praktisch sein soll, übereinstimmt“, als Endzweck der Schöpfung anzunehmen (5:455; → Ethikotheologie).

2.7 Wenn man die Welt als Inbegriff aller Erfahrungserkenntnisse betrachtet, dann ist sie, „als *Gegenstand des äußern Sinnes*, […] *Natur*, als *Gegenstand des innern Sinnes* aber, *Seele* oder *der Mensch*“ (9:156). Die Erfahrungserkenntnisse der Natur und des Menschen machen also zusammen die Welt*erkenntnisse* aus. Für die *Kenntnis* der Welt ist jedoch darüber hinaus eine Unterweisung nötig, „wie man seine bereits erworbenen Erkenntnisse in Anwendung zu bringen und einen seinem Verstande, so wie den Verhältnissen, in denen man steht, gemäßen, nützlichen Gebrauch von ihnen zu machen, oder unsern Erkenntnissen das *Praktische* zu geben habe“ (9:157f.).

2.8 Im *Op. post.* wird die Welt als „der Inbegriff aller Gegenstande der Sinne (möglicher Erfahrung) im absoluten Ganzen des Systems als Objects möglicher Erfahrung vorgestellt“ verstanden (21:42). Das All der Wesen (→ Universum) sind Gott und die Welt. Es existiert nur ein Universum (vgl. 21:24; 21:29; 21:30; 21:33; 21:35; 21:47; 21:54; 21:55). Weder Gott noch die Welt sind ein Gegenstand möglicher Erfahrung, sondern selbstgeschaffene Gedankendinge *a priori*, welche Prinzipien der systematischen Einheit des Denkens von Gegenständen enthalten (vgl. 21:43). Der → höchste Punkt der Transzendentalphilosophie besteht darin, Gott und die Welt synthetisch zu vereinigen (vgl. 21:23).

Weiterführende Literatur

Düsing, Klaus: Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Bonn: Bouvier ^{2}1986.

Falkenburg, Brigitte: Kants Kosmologie, Frankfurt/M.: Klostermann 2000.

Malzkorn, Wolfgang: Kants Kosmologie-Kritik. Eine formale Analyse der Antinomienlehre, Berlin u. a.: de Gruyter 1999.

Schmucker, Josef: Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft, Bonn: Bouvier 1990.

Hernán Pringe

Welt, moralische

Die moralische Welt ist die „Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre (wie sie es denn

nach der *Freiheit* der vernünftigen Wesen sein *kann* und nach den nothwendigen Gesetzen der *Sittlichkeit* sein *soll*)“ (KrV A 808 / B 836). Sie wird als eine „intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen […] und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben […] abstrahirt wird“ (KrV A 808 / B 836). Die moralische Welt ist eine „praktische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen“ (KrV A 808 / B 836). Die Idee einer moralischen Welt „hat daher objective Realität“ für die „Sinnenwelt, aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche […] so fern deren freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit jedes anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat“ (KrV A 808 / B 836). Weitere wichtige Stellen: KrV A 804ff. / B 832ff.; KrV A 815ff. / B 843ff.; 5:436ff.; 5:442ff.; 5:485ff.; 7:191f.; *Refl.* 1429, 15:624f.; *Refl.* 5109, 18:91; *Refl.* 6149, 18:469; 28:1113f.

Verwandte Stichworte

Ordnung der Dinge, intelligible; Legalität/Moralität; Mundus sensibilis/intelligibilis; Charakter, empirischer/intelligibler

Philosophische Funktion

1 Menschliche Natur, Freiheit und moralische Welt

Die Idee einer moralische Welt ist nicht die Idee einer Welt, die ‚neben‘ oder ‚hinter‘ der sinnlich wahrnehmbaren → Welt existiert. Sie ergibt sich vielmehr aus der Einnahme eines anderen „Standpunkt[es]“ (4:455; vgl. 4:458), den der Mensch notwendigerweise einnehmen muss, sofern er sich seines → intelligiblen Charakters bewusst ist. Durch diesen ist er eine moralische Persönlichkeit (vgl. 5:87). Er ist einerseits ein Sinnenwesen und als bloße Erscheinung bestimmbar, insofern er den Gesetzen der physischen Natur unterworfen ist. Andererseits jedoch ist er ein intelligibles Wesen oder ein Ding an sich (→ Noumenon) und insofern den Gesetzen der Moralität durch seine → praktische Freiheit unterworfen. Deshalb muss sich der Mensch qua vernünftiges Wesen als Mitglied der moralischen oder auch intelligiblen Welt betrachten: „mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann […]. Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Causalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beilegen muß) ist Freiheit“ (4:452f.). Wäre der Mensch nicht auch ein sinnliches und damit ein durch → Heteronomie bestimmtes Wesen, hätte er also keine empirisch bestimmbaren Neigungen und Begehren, so wäre er in seiner Willensbestimmung durchgängig autonom und das moralische Sollen für ihn immer schon ein „eigenes nothwendiges Wollen“ (4:455). Als ausschließliches Mitglied der moralischen Welt würden alle seine Handlungen „dem Princip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß sein“ andererseits aber „als bloßen Stücks der Sinnenwelt würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäß genommen werden müssen“ (4:453). Weil aber „*die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält*, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist und also auch als solche gedacht werden muß, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Princip gemäße Handlungen als Pflichten ansehen müssen“ (4:453f.). Der Mensch wird also qua moralisches Wesen von seiner eigenen praktischen Vernunft dazu aufgefordert, seine sinnlich bedingten Neigungen in einer moralisch relevanten Situation zugunsten der im kategorischen Imperativ enthaltenen moralischen Gesetze zurückzustellen und diesen gemäß zu handeln.

Die moralische Welt ist eine → Idee der reinen praktischen Vernunft und für diese eine notwendige Voraussetzung, „*um sich selbst als praktisch zu denken*“ (4:458). Sie ist „die Idee einer anderen Ordnung und Gesetzgebung, als die des Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trifft“ (4:458)

und hat objektive praktische Realität für die Willensbestimmung aus Freiheit. Der Begriff einer moralischen Welt ist der systematische Begriff einer →intelligiblen Ordnung der Dinge, welche als eine für uns mögliche und künftige angenommen werden muss, damit die Ideen der Sittlichkeit echte „Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung" werden und nicht bloße „Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung" bleiben (KrV A 813 / B 841; vgl. 4:462). Die moralische Welt ist das (ideale) „Reich der Zwecke", ein „Ganzes aller Zwecke […] in systematischer Verbindung", an welchem alle vernünftigen Wesen Teil haben, sofern sie sich durch das „Princip der *Autonomie* des Willens" selbst bestimmen und sich den moralischen Gesetzen unterwerfen (4:433f.).

Im äußeren Verhältnis gegenüber seinen Mitmenschen hat der Mensch der Idee einer moralischen Welt gemäß nach der *physischen* Analogie von „*Anziehung* und *Abstoßung*" aus dem Prinzip der „Wechselliebe […] einander beständig zu *nähern*" und der gegenseitigen „*Achtung* […] sich im *Abstande* von einander zu halten" zu handeln (6:449).

2 Die theoretische Unerkennbarkeit der moralischen Welt

Die moralische Welt ist an sich selbst theoretisch unerkennbar, weil sie kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung ist. Sie ist aber eine notwendige Voraussetzung unseres moralischen Selbstverständnisses. Neben den drei →Postulaten der reinen praktischen Vernunft: der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit der Seele, und der Freiheit des menschlichen Willens, ist die moralische Welt die einzige Idee, „wo es uns erlaubt ist, über alle Erfahrung aus der Sinnenwelt uns in Gedanken zu versetzen, und blos in praktischer Hinsicht etwas anzunehmen und zu glauben, wozu wir sonst keine hinreichenden Gründe der Spekulation haben. Aber so nothwendig und zuverlässig dieses Verfahren zum Behufe unserer Moralität ist; so wenig sind wir doch berechtiget, uns noch weiter in diese Idee einzulassen, und mit unserer Spekulation uns dahin zu wagen, wo nur für unser praktisches Interesse gesorget ist" (28:1091).

Die Erkenntnis der moralischen Welt ist zwar eine Erweiterung unserer Vernunfterkenntnis, jedoch nicht in theoretisch-spekulativer, sondern nur „in praktischer Absicht" (5:133). Wie allerdings Freiheit als eine besondere Art von Kausalität möglich ist, kann „kein menschlicher Verstand jemals ergründen", sondern nur im Bewusstsein des kategorischen Imperativs konstatieren, „daß eine solche sei" (5:133). Andererseits gilt aber auch, dass die Begriffe der Moralität „wahre Begriffe" sind, die keine „Sophisterei" selbst dem „gemeinsten Menschen jemals entreißen wird" (5:133f.).

3 Moralische Welt und Glückseligkeit

Als Sinnenwesen hat der Mensch ein natürliches Interesse an der Erreichung seiner →Glückseligkeit. Diese besteht in der „Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl extensive der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive dem Grade und auch protensive der Dauer nach)" (KrV A 806 / B 834). Die Regeln zur Erreichung derselben sind solche der →Klugheit und insgesamt empirisch, „denn anders als vermittelst der Erfahrung kann ich weder wissen, welche Neigungen dasind, die befriedigt werden wollen, noch welches die Natursachen sind, die ihre Befriedigung bewirken können" (KrV A 806 / B 834). Das Moralgesetz hingegen gebietet so zu handeln, dass man der Glückseligkeit auch würdig ist.

Was rechtfertigt nun die →Hoffnung, unter Wahrung der Glückswürdigkeit auch tatsächlich glückselig zu werden? Sie kann nur durch die Idee Gottes gerechtfertigt werden. Diese ist die Idee „einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, so fern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu sein) in genauem Verhältnisse steht", oder auch das „Ideal des höchsten *ursprünglichen* Guts" (KrV A 810f. / B 838f.). Die moralische Welt nun ist das →Ideal des „höchsten abgeleiteten Guts", welches den Grund der praktisch notwendigen Verknüpfung „der Hoffnung, glücklich zu sein, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen" enthält (KrV A 810 / B 838). Gott muss also von der praktischen Vernunft als intelligibler Ursprung der Natur vorausgesetzt werden, um diese Hoffnung zu rechtfertigen. Dadurch werden die Idee der moralischen Welt und die Idee Gottes zum Gegenstand der →Ethikotheologie (vgl. KrV A 814 / B 842) sowie die Natur zum Gegenstand der

→Physikotheologie (vgl. KrV A 816 / B 844). Die moralische Welt ist die →beste aller möglichen Welten.

Weiterführende Literatur

Düsing, Klaus: „Das Problem des höchsten Guts in Kants praktischer Philosophie", in: Kant-Studien 62, 1971, 5–42.

Nico Naeve

Weltall

Unter ‚Weltall' ist die Gesamtheit dessen zu verstehen, was existiert (vgl. KrV A 502 / B 530): „Das Prinzip der Form des Weltalls ist das, welches den Grund der allgemeinen Verknüpfung erhält, vermöge deren alle Substanzen und deren Zustände zu demselben Ganzen, was die Welt heißt, gehören" (2:398). Weitere wichtige Stellen: 1:247f.; 2:406ff.; KrV A 318f. / B 375f.; KrV A 466 / B 494; KrV A 483 / B 511; KrV A 502 / B 530; 5:392; 7:73f.; *Refl.* 4522, 17:581; 18:567f.; 21:154; 22:258.

Verwandte Stichworte

Universum; Weltbau; Weltraum

Philosophische Funktion

In der *Theorie des Himmels* und im *Beweisgrund* verfolgt Kant mit seiner →Kosmogonie zwei Beweisziele: Zum einen sollen Ursprung und Genese des Weltalls aus „dem rohen Zustande des Chaos" (1:314), allein mit Hilfe der Newtonschen Mechanik rekonstruiert werden. Diese Aufgabe formuliert Kant so: „*Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen!*" (1:230). Zum anderen aber vertritt Kant eine anti-naturalistische Position und verteidigt die Idee der →Schöpfung durch das →physikotheologische Argument der Vollkommenheit, Schönheit und Ordnung des Weltalls (vgl. 1:263; 1:271; 1:294; 1:306ff.; 2:107ff.). In der Antinomienlehre der *KrV* lässt Kant die beiden einander kontradiktorisch entgegengesetzten Behauptungen diskutieren, das Weltall („die Welt") habe einen bzw. keinen zeitlichen →Anfang und eine bzw. keine räumliche →Grenze (KrV A 426ff. / B 454ff.). Den Widerspruch, in den die Vernunft dabei gerät, löst Kant durch die *kritische* Unterscheidung zwischen →Ding an sich und →Erscheinung auf (vgl. KrV A 526ff. / B 545ff.).

Nico Naeve

Weltanfang

Den Weltanfang kann man entweder zeitlich oder nach bloßen Verstandesbegriffen definieren. Im ersten Fall ist der Weltanfang ein Dasein, vor welchem eine Zeit vorhergeht, darin die Welt nicht war (vgl. KrV A 427f. / B 455f.; KrV A 454 / B 482; *Refl.* 6037, 18:430). Wenn man aber den Weltanfang *intellectualiter* erklärt, ist er der „Zustand der Welt, der in der Reihe der Dinge von Gründen und Folgen, Ursachen und Wirkungen keinen andern vor sich hat" (28:339f.). Die Actuation des Weltanfangs ist die Schöpfung (vgl. 28:1114). Weitere wichtige Stellen: KrV A 426f. / B 454f.; KrV A 418 / B 446; KrV A 454 / B 482; 4:344 Anm.; *Refl.* 6037, 18:430; *Refl.* 6448, 18:721.

Verwandte Stichworte

Anfang (in der Zeit, des Raums); Antinomie; Welt; Weltgröße

Philosophische Funktion

An der Frage, ob die Welt einen Anfang in der Zeit habe, entzündet sich die erste *Antinomie der reinen Vernunft*. Ihrer These nach ist diese Frage positiv zu beantworten: die Welt ist der vergangenen Zeit nach endlich. Dagegen behauptet die Antithese, dass die Welt keinen Anfang habe, d. h. dass sie in Ansehung der Zeit unendlich sei. Die kritische Lösung dieser Antinomie besagt, dass sowohl These als auch Antithese falsch sind: die Welt ist der vergangenen Zeit nach weder endlich noch unendlich. Vielmehr „[hat] die Sinnenwelt […] keine absolute Größe" (KrV A 521 / B 549), sondern die Bestimmung der Weltgröße in der Zeit erfolgt nur durch den Regressus in der Reihe der Welterscheinungen. Dieser Regressus geht aber unbestimmt weit, d. h. *in indefinitum*.

Ein Zustand, der keine zeitliche Folge aus einem anderen Zustand ist, muss von einem absolut ersten Anfang einer Reihe von Erscheinungen der Kausalität nach unterschieden werden: „Wenn ich jetzt (zum Beispiel) völlig frei und ohne den nothwendig bestimmenden Einfluß der Naturursachen von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit sammt deren natürlichen Folgen ins Unendliche eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist"

(KrV A 450 / B 478). Obwohl kein absolut erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen der Zeit nach möglich ist, kann und muss man menschliche Handlungen in Ansehung ihrer Kausalität so beurteilen, „als ob der Thäter damit eine Reihe von Folgen ganz von selbst anhebe“ (KrV A 555 / B 583).

Es gibt keinen Zustand der Welt, „davon man nicht immer die empirische Bedingung in einer möglichen Erfahrung erwarten und, so weit man kann, suchen müsse“ (KrV A 561 / B 589). Dies schließt aber nicht aus, dass ein notwendiges Wesen außerhalb der Reihe der Sinnenwelt (als *ens extramundanum*) gedacht werden kann: „die durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge und aller ihrer (empirischen) Bedingungen [könne] ganz wohl mit der willkürlichen Voraussetzung einer nothwendigen, obzwar bloß intelligibelen Bedingung zusammen bestehen“ (KrV A 562 / B 590). Vielmehr muss man die Welt um der Möglichkeit der Einheit der Erfahrung willen so ansehen, als ob sie die Wirkung einer obersten Ursache, d. h. das Werk eines Weltschöpfers, wäre (vgl. KrV A 685f. / B 713f.).

Weiterführende Literatur

Falkenburg, Brigitte: Kants Kosmologie, Frankfurt/M.: Klostermann 2000.

Malzkorn, Wolfgang: Kants Kosmologie-Kritik. Eine formale Analyse der Antinomienlehre, Berlin u. a.: de Gruyter 1999.

Schmucker, Josef: Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft, Bonn: Bouvier 1990.

Hernán Pringe

Weltbau

Der Weltbau (oder das Weltgebäude) ist der systematische Zusammenhang der →Himmelskörper ihren relativen Bewegungen nach. Wichtige Stellen: 1:59; 1:222; 1:243f.; 1:251f.; 1:306; 1:323f.; 1:346; 2:138; KrV B XXII Anm.; 5:163; 21:383.

Verwandte Stichworte

Physikotheologie; Welturheber, Weltursache; Weltsystem

Philosophische Funktion

Die *Theorie des Himmels* erklärt den Weltbau als eine Wirkung der ihren allgemeinen Bewegungsgesetzen überlassenen Materie (vgl. 1:230). Aus der Schönheit und vollkommenen Anordnung des Weltbaues führt Kant einen Beweis zur Bestätigung eines höchstweisen →Welturhebers (vgl. 1:346). Der göttliche Entwurf der Einrichtung der Welt ist schon in die allgemeinen Bewegungsgesetze der Materie eingeschrieben, so dass die Bestandteile der Welt keiner „fremden Hand“ bedürfen, um die harmonische Verfassung des →Universums zu bilden (1:332).

Die Erklärung des Ursprungs des Weltbaues nach allgemeinen mechanischen Gesetzen soll als bloße Hypothese ein Anwendungsfall der Regeln sein, die einer verbesserten Methode der Physikotheologie angehören (vgl. 2:137f.).

Hernán Pringe

Weltbaumeister/ Weltschöpfer

Der Weltbaumeister – auch Werkmeister (vgl. 2:123) oder Architekt der Welt (vgl. 28:1094f.) – ist der Urheber der →Welt ihrer *Form* nach (d. h. ihrer Ordnung und Einstimmung nach allgemeinen Gesetzen). Der Weltschöpfer ist der Urheber der Welt in ihrer Form *und* ihrer Materie (d. h. ihrer Substanz nach). Weitere wichtige Stellen: KrV A 620f. / B 648f.; 28:339ff.; 28:346ff.

Verwandte Stichworte

Gott; Physikotheologie; Welturheber, Weltursache

Philosophische Funktion

Die *Theorie des Himmels* erklärt, wie die Welt aus einem chaotischen Anfangszustand der Materie nach den Gesetzen der →Mechanik entstanden sein soll. Dadurch soll das Dasein eines →Welturhebers bewiesen werden (vgl. 1:346). Der *Beweisgrund* schlägt eine verbesserte Methode der Physikotheologie vor, nach der man auf die Existenz eines Weltschöpfers schließen kann (vgl. 2:126f.).

In der kritischen Periode behauptet Kant dagegen, dass der physikotheologische Beweis scheitert. Und selbst wenn der Beweis gelänge, könnte er höchstens einen Weltbaumeister und keineswegs einen Weltschöpfer beweisen (vgl. KrV A 620f. / B 648f.). Dennoch fordert die Vernunft, um systematische Einheit in der Erfahrung her-

vorzubringen, dass die Welt so angesehen werde, „als ob sie von einer höchsten Vernunft ihrem Dasein und inneren Bestimmung nach abstamme“ (4:359).

Hernán Pringe

Weltbürger

Als „Weltbürger“ (6:281) (oder „Erdbürger“ (6:353)) bezeichnet Kant den Menschen in seiner Beziehung auf das Ganze der →Menschheit. Wichtige Stellen: 6:281; 6:353; 7:120; 8:17; 8:277.

Verwandte Stichworte

kosmopolitisch; Weltbürgerrecht

Philosophische Funktion

Kant betont mit dem Begriff des Weltbürgers in den rechtsphilosophischen Schriften, dass Menschen qua Gattungszugehörigkeit und der Tatsache, dass sie unter den Bedingungen einer geteilten und endlichen Erde leben müssen, einen besonderen Schutzanspruch genießen. Am deutlichsten wird dies innerhalb der Darstellung des Weltbürgerrechts, in der der „Erdbürger[]“ als Träger dieses Rechts auftritt (6:353): Aufgrund der begrenzten Erdoberfläche dürfen Fremde nicht von vornherein feindlich behandelt werden. Mit ähnlicher Intention heißt es mit Bezug auf das Elternrecht, Eltern dürften mit ihrem Kind nicht willkürlich verfahren, weil dieses „nicht bloß ein Weltwesen, sondern auch ein Weltbürger“ (6:281) sei.

In der *Anthropologie* wird die sog. ‚pragmatische‘ Anthropologie dadurch bestimmt, dass sie „Erkenntniß des Menschen als *Weltbürgers* enthält“ (7:120). Ebenfalls in der *Anthropologie* unterscheidet Kant die Rolle des Menschen als Weltbürger von seiner Rolle als →Staatsbürger: Als Staatsbürger müsse er sich und seine Familie ökonomisch versorgen; als Weltbürger ist er schlicht Teil der Gattung Mensch. Während ein Heranwachsender deshalb „als Weltbürger“ (7:325) bereits das Vermögen zur Sexualität habe, sei er als Staatsbürger noch nicht reif, Nachwuchs zu zeugen.

Eine systematische bedeutende Verwendung des Begriffs findet sich auch in *Geschichte*; „vernünftige Weltbürger“ (8:17) würden durch gemeinschaftliche Absprache ihre jeweiligen Zwecke aneinander ausrichten und könnten die Geschichte daher planvoll gestalten. Weil sich Menschen jedoch nicht wie vernünftige Weltbürger verhalten, müsse die Geschichte durch eine dem Menschen äußerliche Zweckmäßigkeit – die ‚Naturabsicht‘ – als planmäßige rekonstruiert werden.

Matthias Hoesch

weltbürgerlich

→kosmopolitisch

Weltbürgerrecht

Das Weltbürgerrecht (*ius cosmopoliticum*) ist neben →Staatsrecht und →Völkerrecht die dritte Ebene des →öffentlichen Rechts und regelt das rechtliche Verhältnis der Menschen, „so fern Menschen und Staaten, in äußerem auf einander einfließendem Verhältniß stehend, als Bürger eines allgemeinen Menschenstaates anzusehen sind“ (8:349 Anm.), d. h. das rechtliche Verhältnis der Menschen, sofern sie sich nicht in ihrer Rolle als →Staatsbürger, sondern als Menschen überhaupt begegnen. Es umfasst das Recht, den Versuch zu unternehmen, „sich zum *Verkehr* untereinander *anzubieten* […], ohne daß der Auswärtige ihm darum als einem Feind zu begegnen berechtigt wäre“ (6:352). Wichtige Stellen: 6:352f.; 8:357ff.; 8:368.

Verwandte Stichworte

Ganzes, weltbürgerliches; Gesinnung, weltbürgerliche; Handel; Hospitalität

Philosophische Funktion

Das Weltbürgerrecht gilt als bedeutende Innovation Kants, der im systematischen Aufbau der in seiner Rechtsphilosophie behandelten Themen überwiegend den Vorlagen →Pufendorfs und →Achenwalls folgt, aber mit der Einführung des Weltbürgerrechts deren Fokussierung auf das rechtliche Verhältnis von *Staaten* verlässt. Stattdessen erkennt Kant an, dass Menschen auf globaler Ebene unmittelbar, also nicht nur vermittelt über eine Staatszugehörigkeit, als Rechtsträger anzusehen sind – und zwar, wie Kant gegen die Vertreter einer humanistischen Ethik allgemeiner Menschenliebe betont, im vollen juridischen, nicht nur ethischen Sinn (vgl. 8:357; 6:352). Die mit dem Weltbürgerrecht verbundene Thematik des Betretens fremder Landstriche wird zuvor bereits von →Grotius und Pufendorf diskutiert (vgl. Byrd/Hruschka, *Doc-*

trine of Right, S. 205f.); dort begründet sie aber keinen eigenständigen Bereich individueller Rechte.

Möglicherweise liegt in dem innovativen Charakter des Weltbürgerrechts begründet, dass es sich nicht bruchlos in die Systematik des öffentlichen Rechts einfügen lässt. Zwar stellt Kant die These auf, dass Staats- und Völkerrecht gemeinsam „unumgänglich" (6:311) auf das Weltbürgerrecht hinleiten würden, wobei letzteres in Anlehnung an die Struktur der →Kategorientafel der *KrV* Momente der beiden ersten in sich vereinigt. Aber das Weltbürgerrecht folgt deren Systematik nicht, denn anders als im Staats- und im Völkerrecht muss nicht erst vertraglich ein Rechtszustand „*gestiftet*" (8:349) werden, damit das Weltbürgerrecht im vollen Sinne gilt. Es ist vielmehr „Naturrecht" (8:358), für das es genügt, dass Menschen in einer bestimmten Hinsicht als Bürger eines Weltstaates „anzusehen sind" (8:349 Anm.), ohne dass dieser Weltstaat existieren müsste. Infolgedessen kann Kant auf Grundlage des Weltbürgerrechts (und nur auf dieser Grundlage) das „*inhospitale* Betragen" (8:358) der europäischen Kolonialmächte als rechtlich illegitim erweisen und einer scharfen Kritik unterziehen (vgl. 8:358f.; 6:353). Es bleibt dabei fraglich, wie das weltbürgerrechtliche Verbot von Feindseligkeiten mit der Erlaubnis zu vereinbaren ist, im →Naturzustand andere mit Gewalt unter eine Rechtsverfassung zu zwingen (vgl. 8:349 Anm.). Dem naturrechtlichen Charakter steht nicht entgegen, dass das Weltbürgerrecht in Zukunft im Rahmen eines →Völkerbundes eine Positivierung erfahren, also „zuletzt öffentlich gesetzlich werden" (vgl. 8:358) soll.

Das Weltbürgerrecht umfasst ein „*Besuchsrecht*" (8:358), also ein Recht auf den Versuch, mit Fremden in Kontakt zu treten, ohne von diesen feindselig behandelt zu werden. Wer etwa gestrandete Schiffsleute versklavt, verstößt gegen das Besuchsrecht (8:358). Kant betont, dass das Weltbürgerrecht nicht mehr als das Recht zu diesem Versuch beinhaltet; es sei kein „*Gastrecht*" (8:358), demzufolge man sich ohne Erlaubnis der Anwohner auf fremden Territorium niederlassen dürfe. Weiterhin stehe es den Einheimischen frei, den Versuch der Kontaktaufnahme friedlich abzuweisen und den Fremden zum Verlassen des Territoriums aufzufordern. Kant stellt dies, vermutlich durch das Beispiel der Schiffbrüchigen motiviert, unter die Bedingung, dass das Abweisen des Fremden „ohne seinen Untergang geschehen kann" (8:358), womit er eine Art Asylanspruch deklariert. Ein Sonderfall stellt die Neuentdeckung dünn besiedelter Länder dar (vgl. 6:353); Kant denkt hierbei v. a. an Amerika. Der Ankömmling habe das Recht, sich in solchen Gebieten anzusiedeln, wenn er den Einheimischen dadurch nicht schadet. Ist jedoch der Lebensstil der Einheimischen auf große, dünn besiedelte Landstriche angewiesen, weil sie sich etwa durch Jagd und nicht durch Ackerbau ernähren, würde die Ansiedlung bereits einer Schädigung gleichkommen und ist daher unrecht.

Angesichts des innovativen Charakters des Weltbürgerrechts erscheint die Begründung, die Kant dafür liefert, eher kurz und erläuterungsbedürftig. Kant verweist zunächst auf die Tatsache, dass die Erde aufgrund ihrer kugelförmigen Gestalt keine unendliche Ebene bildet, sondern nur über einen begrenzten bewohnbaren Raum verfügt. Menschen könnten sich daher „nicht ins Unendliche zerstreuen", sondern müssten „endlich sich doch neben einander dulden" (8:358; vgl. auch 6:311; 6:352). Die entscheidende Prämisse ist aber, dass Kant von einem ursprünglichen gemeinschaftlichen Besitz des Erdbodens ausgeht (vgl. 8:358; 6:352), was erst im Privatrecht der *MSR* eine eigene Begründung erfährt (vgl. 6:262). Dieser sei zwar kein Besitz im rechtlichen Sinn; weil aber ein konkretes Stück Erdboden immer nur als Teil des ursprünglich gemeinsam besessenen Ganzen gedacht werden kann, stehe der Besitz eines konkreten Stücks Boden unter der Bedingung, dass andere nicht davon abgehalten werden dürfen, sich zum Verkehr anzubieten. Plausibel erscheint diese Argumentation mit Blick auf Schiffbrüchige, die abzuweisen bedeuten würde, ihnen überhaupt die Möglichkeit zu nehmen, sich auf einem Ort der Erde aufzuhalten; warum sie aber auf der einen Seite auch für Menschen gelten sollte, die über ausreichend eigenes Land verfügen, und auf der anderen Seite für Menschen aus dicht besiedelten Gegenden nicht mehr als das Besuchsrecht rechtfertigen kann, bleibt unklar. – Das Weltbürgerrecht ist für Kant eng mit der Beobachtung verbunden, dass im Laufe der Zeit eine globale Öffentlichkeit entstanden ist, aufgrund derer

„die Rechtsverletzung *an einem* Platz der Erde *an allen* gefühlt wird“ (8:360; vgl. 6:353). Diese Beobachtung zeige, dass das Weltbürgerrecht „keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts“ (8:360) sei.

Der klassische Anwendungsfall des Weltbürgerrecht ist der Handel: Sich zum Verkehr anzubieten, bedeutet für Kant insbesondere, sich zum Warenaustausch anzubieten. Entsprechend soll in geschichtsphilosophischer Hinsicht der „*Handelsgeist*“ (8:368) der Völker die Einhaltung des Weltbürgerrechts befördern, denn Handel führe dazu, dass das Weltbürgerrecht aus wechselseitigem Eigennutz beachtet werde. Die zunehmenden Handelsverflechtungen unter den Völkern führen laut Kant aber langfristig auch zu Frieden zwischen den Staaten, wodurch das Weltbürgerrecht eine wichtige Funktion für das Völkerrecht übernimmt. – In der Literatur ist auch aus diesem Grund die These vertreten worden, erst Kants Ablehnung der Idee eines globalen →Völkerstaates (→Völkerrecht) habe das Weltbürgerrecht notwendig gemacht (Brandt, *Weltbürgerrecht*, S. 101; Gerhardt, *Zum ewigen Frieden*, S. 103f.), indem es den lockeren Friedensbund zusätzlich absichere. Demgegenüber ist zum einen festzuhalten, dass der Völkerstaat ein Modell für die ferne Zukunft darstellt und das Weltbürgerrecht daher zumindest für die Zeit des Übergangs zu berücksichtigen wäre; zum anderen würde möglicherweise auch ein Völkerstaat nur das Verhältnis der Mitgliedsstaaten untereinander regeln und das Individuum nur vermittelt als Rechtsträger wahrnehmen können.

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: „Vom Weltbürgerrecht“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden, Berlin: Akademie ³2011, 95–106.

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant’s „Doctrine of Right“. A commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010.

Kleingeld, Pauline: Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship, Cambridge: Cambridge University Press 2012.

Müller, Jörg Paul: „Das Weltbürgerrecht (§ 62) und Beschluss“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Berlin: Akademie, 257–278.

Matthias Hoesch

Welten, beste aller möglichen

Die beste aller möglichen Welten ist die vollkommenste →Welt. Sie wird von Kant zunächst als diejenige bestimmt, die den größten Realitätsgrad unter allem besitzt, was endlich ist (vgl. 2:33). Später verwirft Kant jedoch die angenommene Entsprechung zwischen Vollkommenheits- und Realitätsgrad (vgl. 2:90). In der besten aller möglichen Welten steht →Glückseligkeit in genauer Proportion zur →Sittlichkeit der vernünftigen Wesen (vgl. 18:459; 28:1100). Die beste Welt ist das →höchste abgeleitete →Gut (vgl. 5:125). Weitere wichtige Stellen: KrV A 815 / B 843; KrV A 819 / B 847; 5:110; 5:451; 6:61; *Refl.* 2835, 16:538; *Refl.* 3804, 17:298; *Refl.* 4566, 17:596; *Refl.* 6443, 18:718; *Refl.* 6827, 19:173; 20:307.

Verwandte Stichworte

Gut, höchstes; Leibniz, Gottfried Wilhelm; Theodizee; Vollkommenheit

Philosophische Funktion

1 Vorkritisches Werk

In *Optimismus* behauptet Kant, dass wir „Bürger in einer Welt“ sind, „die nicht besser möglich war“ (2:34). Dafür argumentiert er folgendermaßen:

→Gott hat die Idee einer Welt, relativ zu der sich keine bessere denken lässt. Denn hätte Gott sie nicht, würde er nicht alle möglichen Welten erkennen, weil die Erkenntnis der besten aller möglichen Welten ihm fehlen würde. Aber: der höchste Verstand verfügt über uneingeschränkte Erkenntnisfähigkeit und erkennt somit jede mögliche Welt. Daraus folgt, dass Gott auch die Idee der besten aller möglichen Welten hat (vgl. 2:30).

Die beste Welt muss eine *einzige* sein. Wenn es mehrere Welten gäbe, die an absoluter Vollkommenheit gleich wären, müssten sie sich voneinander unterscheiden. Dies aber wäre nur möglich, wenn es in der einen etwas Positives gäbe, das es in der andern nicht gäbe. Demnach würden sie sich jedoch „durch nichts als durch die einer von beiden anhängende Negationen, Abwesenheiten, Schranken, das ist nicht in Ansehung ihrer Beschaffenheit (qualitate), sondern Größe (gradu)“ unterscheiden (2:31). Deswegen kann es nicht mehrere Welten geben, welche gleich vollkommen, d. h. dem Grade ihrer →Realität

nach gleich wären, sondern nur eine einzige. Insbesondere kann es darum nur eine einzige vollkommenste Welt geben.

Man könnte nun einwenden, dass der Begriff der besten aller möglichen Welten ein widersprüchlicher Begriff sei, so wie der Begriff der größten Zahl oder der schnellsten Bewegung. Die Gegner des →Optimismus würden sagen, dass „man […] eben so wohl zu einer Summe der Realität in einer Welt einige mehrere hinzuthun [könne], wie zu der Summe der Einheiten in einer Zahl andere Einheiten können hinzugethan werden, ohne daß jemals was Größtes herauskommt" (2:32). Dagegen ist zu bedenken, dass „der Abstand der unendlichen Realität und der endlichen durch eine bestimmte Größe, die ihren Unterschied ausmacht, festgesetzt [ist]" (2:33). Im Fall des Realitätsgrades hängen Endliches und Unendliches nicht nach dem Gesetz der →Kontinuität zusammen. Deswegen ist die Welt, „die sich auf derjenigen Sprosse von der Leiter der Wesen befindet, wo die Kluft anhebt, die die unermeßlichen Grade der Vollkommenheit enthält, welche den Ewigen über jedes Geschöpf erheben, […] das Vollkommenste unter allem, was endlich ist" (2:33).

Gott hat also die Idee derjenigen Welt, die die beste aller möglichen Welten ist. Und weil er unsere Welt unter allen möglichen ausgewählt hat, muss er sie für die beste gehalten haben. Selbst wenn es möglich wäre, dass das höchste Wesen „unter viel Besserem das Schlechtere vorziehen [könnte] […], so würde es doch dieses nimmer gethan haben" (2:34). Da Gottes Urteil niemals fehlt, ist die Welt, die Gott für die beste hält, auch tatsächlich die beste. Unsere Welt ist deswegen die beste aller möglichen Welten. (Für eine Diskussion der Theorien von →Leibniz und →Pope vgl. *Refl.* 3704, 17:230f.).

2 Kritik der reinen Vernunft

Eine Theorie der besten Welt wird ganz unabhängig von theologischen Überlegungen, die auf die theoretisch unbeweisbare Weisheit eines Schöpfers rekurrieren (→Theodizee), von der Vernunft selbst gefordert und nach bloßen Prinzipien aufgestellt.

Die Glückseligkeit der Geschöpfe macht die *physische* Vollkommenheit der Welt aus, während ihre *moralische* Vollkommenheit in der Würdigkeit der vernünftigen Wesen, glücklich zu sein, besteht. Die vollkommenste Welt ist also diejenige, die sowohl physisch als auch moralisch vollkommen ist, d. h., in der die Glückseligkeit in genauer Proportion zur Sittlichkeit der vernünftigen Wesen steht (vgl. KrV A 814 / B 842; →Gut, höchstes).

Durch Erfahrung kann man nicht beweisen, dass unsere Welt die vollkommenste ist (vgl. *Refl.* 6137, 18:466), aber es ist wenigstens ohne Widerspruch denkbar, dass sittliche →Freiheit als *noumenale* →Kausalität in der Sinnenwelt Glückseligkeit bewirkt.

Dieses Ergebnis lässt die praktische Vernunft *voraussetzen*, dass unsere Welt eine solche ist, „wo alle Glückseligkeit auf uns wartet, außer so fern wir unsern Antheil an derselben durch die Unwürdigkeit, glücklich zu sein, nicht selbst einschränken" (KrV A 812 / B 840). Diese Voraussetzung ist notwendig, weil sonst die Ideen der Sittlichkeit bloße „Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung" und nicht „Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung" wären (KrV A 813 / B 841).

So wie wir die Welt ansehen müssen, „*als ob* sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei" (4:357), um →systematische Einheit unter unseren Naturerkenntnissen hervorzubringen, sollen wir so handeln, als ob eine vollkommenste Welt künftig für uns möglich *wäre* und deren Verwirklichung durch Gott garantiert *würde*. Nur auf diese Weise kann das →Sittengesetz ein Prinzip a priori für seine Ausführung bekommen. Dementsprechend gilt: „Ohne eine beste Welt giebts keine Moral" (*Refl.* 6134, 18:465). Diese intelligible Welt ist zwar nicht Gegenstand unserer Erkenntnis, dennoch aber Gegenstand unserer →Hoffnung.

3 Kritik der praktischen Vernunft und Kritik der Urteilskraft

In der *KpV* ist die Idee der volkommensten Welt, die mit dem höchsten abgeleiteten Gut zu identifizieren ist, nicht mehr Prinzip der Ausführung des Sittengesetzes. Das höchste Gut ist „nicht für den *Bestimmungsgrund*" eines reinen →Willens zu halten, als welcher allein das moralische Gesetz angesehen werden muss (5:109). Gleichwohl ist der Begriff des höchsten Gutes als Ausgangspunkt der Postulatenlehre auch in der *KpV* von zentraler Bedeutung. In der *KU* spielt die Idee einer vollkommensten Welt eine entscheidende Rolle als Leitidee für die Bestimmung und Durchführung

einzelner sittlicher Zwecke in der sinnlichen Welt. Die Ausführbarkeit dieser Zwecke lässt sich nur denken unter dem transzendentalen Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur. Die vollkommenste Welt wird also als → Ideal das beförderte aber nicht erreichbare Ziel unserer sittlichen Handlungen in einer teleologisch konzipierten Natur: „Wir sind a priori durch die Vernunft bestimmt, das Weltbeste, welches in der Verbindung des größten Wohls der vernünftigen Weltwesen mit der höchsten Bedingung des Guten an denselben, d. i. der allgemeinen Glückseligkeit mit der gesetzmäßigsten Sittlichkeit, besteht, nach allen Kräften zu befördern" (5:453). Dies ist der → Endzweck der → praktischen Vernunft, der als „Wirkung nach dem Freiheitsbegriffe" konzipiert wird (5:195; vgl. 20:294).

4 Vorlesungen über die philosophische Religionslehre

Der Theologie nach ist unsere Welt die beste aller möglichen Welten. Das Argument ist das folgende. Ein Wille ist besser, wenn er das Bessere wählt. Gott hat nun unsere Welt gewollt. Also: wäre eine bessere Welt als unsere möglich, dann wäre ein Wille, der sie wollen würde, besser als Gottes Wille. Wenn solch ein Wille möglich wäre, wäre auch ein Wesen möglich, „das diesen bessern Willen äußern könnte" (28:1097). Dieses Wesen wäre demnach vollkommener und besser als Gott. Das ist aber nicht möglich, weil es dem Begriff Gottes widersprechen würde. Wir müssen also schließen, dass unsere Welt die beste aller möglichen Welten ist (vgl. 28:344f.).

Die Idee einer besten Welt ermöglicht die Ausführung des Sittengesetzes, denn in der besten Welt kann kein Wohlverhalten ohne Wohlbefinden sein. Dank der Idee der besten Welt „stehet meine Moralität fest, und ihre Triebfedern erhalten wieder ihre Stärke". In diesem Sinne nimmt die praktische Vernunft an der Theorie der besten aller möglichen Welten ein großes Interesse, „und erkennet dieselbe, ohne die Theologie zum Grunde zu legen, um ihrer selbst willen für eine nothwendige Voraussetzung" (28:1098f.).

Weiterführende Literatur

Caswell, Matthew: „Kant's Conception of the Highest Good, the Gesinnung, and the Theory of Radical Evil", in: Kant-Studien 97, 2006, 184–209.

Düsing, Klaus: „Das Problem des höchsten Guts in Kants praktischen Philosophie", in: Kant-Studien 62, 1971, 5–42.

Engstrom, Stephen: „The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory", in: Philosophy and Phenomenological Research 52, 1992, 747–780.

Rossi, Philip J.: „The Final End of All Things: The Highest Good as the Unity of Nature and Freedom", in: Rossi, Philip J. / Wreen, Michael (Hg.): Kant's Philosophy of Religion Reconsidered, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 1991, 132–164.

Hernán Pringe

Weltende

Die Erfahrung des Weltendes wäre, ebenso wie die des Weltanfangs, die Erfahrung der Grenzen von Raum und Zeit. Eine solche würde die Wahrnehmung einer „schlechthin leere[n] Zeit oder [eines] leeren Raum[es]" voraussetzen, „durch welche diese Weltenden in einer möglichen Erfahrung gegeben wären". Sie ist aber schlechterdings unmöglich, weil sie „völlig leer an Inhalt" ist (KrV A 521 / B 549). Das moralische Weltende ist das Resultat der fortschreitenden „barbarische[n] Rohigkeit oder auch entnervende[n] oder überfliegende[n] Verfeinerung" der menschlichen Kultur (23:452). Weitere wichtige Stellen: 6:134ff.; 7:194; 23:112.

Verwandte Stichworte

Antinomie; Dauer; Welt

Philosophische Funktion

Die Angst vor einem Weltende, der „horror annihilationis" (21:519), ist zwar für Kant theoretisch unbegründet, dennoch hat sie eine wichtige moralische Funktion, die in dem biblischen Szenario vom Tag des Jüngsten Gerichts und der darauf folgenden Apokalypse, der gerechten Strafe Gottes, als „das Abfallen der Sterne vom Himmel als einem Gewölbe, der Einsturz dieses Himmels selbst […], das Verbrennen beider, die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zum Sitz der Seligen und der Hölle zu dem der Verdammten" (8:328) zum Ausdruck kommt. Darin manifestiert sich negativ die Idee, dass die Weltdauer nur insofern einen Wert hat, als die vernünftigen Wesen in

ihr in unendlicher Annäherung den → Endzweck der praktischen Vernunft, „die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen“ (5:449), anstreben (vgl. 8:330f.).

Nico Naeve

Weltgeist

‚Weltgeist‘ ist vermutlich die aus der stoischen Lehre vom *pneuma* abgeleitete Bezeichnung für ein die lebende Natur begründendes und durchströmendes Prinzip. Im Gegensatz zum eng verwandten Begriff der → Weltseele kann der Weltgeist auch materiell gedacht werden. Wichtige Stellen: 1:203; 1:211f.; 21:33; 21:189.

Verwandte Stichworte

Lebenskraft; Weltseele; Zweckmäßigkeit

Philosophische Funktion

Das Problem der Existenz eines Weltgeistes, „das geheime Triebwerk der Natur“ (1:203), ist schon in der vorkritischen Naturphilosophie Kants gegenwärtig. Er könnte die *quinta essentia*, die den Unterschied zwischen Organismen und anderen Naturkörpern erklärende „fünfte Essenz“ sein (1:212). Während die Naturphilosophie der *KU* den Begriff der Zweckmäßigkeit in den Vordergrund rückt und die Existenz von Organismen teleologisch zu erklären sucht, nimmt Kant das Problem des Weltgeistes im *Op. post.* wieder auf, um den Übergang zwischen Physik als Wissenschaft der unbelebten Natur und einer Wissenschaft des Lebens zu erklären. Er erwägt die Option, dass das „organisirende“ Prinzip eines belebten Körpers (21:189) diesem äußerlich und zugleich allen Organismen gemein sein könne. Zugleich verwahrt er sich gegen die (spinozistische) Identifikation eines solchen Weltgeistes mit Gott (vgl. 21:33).

Stefan Heßbrüggen-Walter

Weltgröße

Die Weltgröße ist (dem Raume nach) die Ausdehnung der Welt und (der Zeit nach) ihr Alter. Wichtige Stellen: KrV A 487 / B 515; KrV A 518 / B 546 Anm.; KrV A 519ff. / B 547ff.; KrV A 793 / B 821; 4:342; 5:480; *Refl.* 6212, 18:497; *Refl.* 6417, 18:710.

Verwandte Stichworte

Antinomie; Welt; Anfang (in der Zeit, des Raums)

Philosophische Funktion

Die Welt ist ihrer Größe nach weder unendlich noch endlich, „weil weder von einem *unendlichen* Raume oder unendlicher verflossener Zeit, noch der *Begrenzung* der Welt durch einen leeren Raum oder eine vorhergehende leere Zeit Erfahrung möglich ist“ (4:342). Die Sinnenwelt hat keine absolute Größe. Vielmehr „ist der Begriff von der Weltgröße nur durch den Regressus“ in der Reihe der Welterscheinungen „und nicht vor demselben in einer collectiven Anschauung gegeben“ (KrV A 522f. / B 550f.). Dieser Regressus geht *in indefinitum* (vgl. KrV A 521 / B 549).

Wäre die Welt ein an sich existierendes Ganzes, dann wäre sie ihrer Größe nach entweder endlich oder unendlich. Da aber die Welt weder endlich noch unendlich ist, ist sie, als Inbegriff aller Erscheinungen, kein an sich existierendes Ganzes. Daraus folgt, „daß Erscheinungen überhaupt außer unseren Vorstellungen nichts sind“ (KrV A 507 / B 535). Dadurch wird die transzendentale Idealität der Erscheinungen indirekt bewiesen.

Hernán Pringe

Weltkörper

Im Gegensatz zur → Welt als der Gesamtheit aller Dinge, bedeutet ‚Weltkörper‘ dasselbe wie „Weltkugel“ (1:327) – also ein Körper von der Größenordnung der → Monde, → Planeten und → Sonnen (vgl. 1:342f.). Weitere wichtige Stellen: 1:229; 1:316; 1:323f.

Verwandte Stichworte

Himmel; Natur; Kosmogonie

Philosophische Funktion

Kant betrachtet Weltkörper in Bezug auf deren Bildung bzw. Evolution in *Theorie des Himmels* (vgl. 1:229f.; 1:261f.; 1:269f.; 1:306f.; 1:331f.). Dort kennzeichnet er deren Entstehung als wesentlich dynamischen Prozess, den natureigene Gewalten vorantreiben und der im Antagonismus von → Anziehungs- und → Zurückstoßungskräften gründet. So entstehen aus Teilchenströmen

Materieanballungen, die zuerst gasförmig sind und sich als Sterne entzünden. Planeten und Monde entwickeln sich aus Gasverdichtungen über flüssige Vorstufen zu festen und kalten Weltkörpern. In *Beweisgrund* schwächt Kant aus theologischen Rücksichten die dynamische Selbstbildung der Weltkörper zur mechanischen Entstehung ab – die ursprüngliche Betonung theologisch fragwürdiger evolutionärer Perspektiven mittels quasi-spinozistischer Ideen wie „der zur Bildung strebenden Materie“ (1:312), „eingepflanzte Kräfte und Gesetze“ (1:334) und die „Auswickelung der Natur“ (1:226) weicht einer konventionellen und theologisch eher unverfänglichen Ansicht, der zufolge Materie nicht mehr die „Quelle des Lebens“ (1:264) beinhalte, sondern unbelebt und träge sei, und Bewegung nicht mehr auch aus inneren Energien, sondern nur aus äußeren Antrieben geschehe (vgl. 2:63; 2:102; 2:127–143).

Martin Schönfeld

Weltraum

Der Weltraum ist der Raum, in dem sich die → Weltkörper befinden. Wichtige Stellen: 1:247; 1:310; 2:329; KrV A 481 / B 509; 21:4; 21:218f.; 21:222f.; 21:228f.; 21:247; 21:252f.; 21:378f.; 21:410; 21:536f.; 21:561f.; 21:572f.; 21:602; 22:195f.; 22:431f.; 22:550f.; 28:568f.

Verwandte Stichworte

Himmel; Leere; Raum

Philosophische Funktion

In Bezug auf den Weltraum sind zwei Fragen zu stellen. Die erste ist, „ob der Weltraum ins Unendliche mit Wesen erfüllt, oder innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen sei“ (KrV A 481 / B 509). Dieser Frage geht Kant in der ersten → Antinomie der reinen Vernunft nach. Die Antwort ist, dass der Weltraum weder innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen noch ins Unendliche mit Wesen erfüllt ist. Ersteres, weil die Wahrnehmung der Begrenzung des Weltraums der inhaltlosen und darum unmöglichen Wahrnehmung eines leeren Raumes bedürfte. Letzteres, weil der Begriff einer unendlichen Größe keinen ihm entsprechenden anschaulichen Gegenstand hat.

Die zweite Frage ist, ob der Weltraum gänzlich mit Materie erfüllt ist oder ob es das Leere in ihm gibt. Die Materie ist mit Attraktions- und Repulsionskraft begabt. Da die Attraktionskraft eine Fernwirkungs-, die Zurückstoßungskraft dagegen eine Flächenkraft ist, kann Materie einen Raum durch Anziehung einnehmen, ohne ihn gleichwohl zu erfüllen. Solch ein Raum kann als leer gedacht werden. Aber die Wirklichkeit leerer Räume lässt sich gar nicht beweisen, weil es keine Anschauung derselben geben kann. Vielmehr erkennen wir durch Erfahrung nur *komparativ*-leere Räume (vgl. 4:534f.). Im *Op. post.* behauptet Kant, dass „die uranfänglich bewegende Materien […] einen den ganzen Weltraum durchdringend erfüllenden Stoff […] als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung der bewegenden Krafte in diesem Raume [voraussetzen]“ (21:223). Dieser Stoff ist ein Gedankending, der nicht hypothetisch zur Erklärung der Phänomene, sondern kategorisch „zum Behuf der Einheit der bewegenden Kräfte in einem System derselben“ angenommen werden muss (21:230f.). Kant nennt ihn → Äther oder → Wärmestoff.

Hernán Pringe

Weltreihe

Unter ‚Weltreihe‘ ist eine Reihe von aufeinander folgenden Weltzuständen zu verstehen (vgl. KrV A 518 / B 546 Anm.). Der traditionellen Metaphysik nach (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 369; 17:105) ist der Zustand der → Welt zu einem gewissen Zeitpunkt auf die Zustände der Dinge in der Welt zu diesem Zeitpunkt zurückzuführen. Dementsprechend ist eine Weltreihe eine „Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge in der Welt“ (KrV A 426 / B 454). Wichtige Stellen: KrV A 431 / B 459; KrV A 454 / B 482; KrV A 458 / B 486; KrV A 522 / B 550.

Verwandte Stichworte

Reihe; Vollständigkeit; Welt

Philosophische Funktion

In ihrer Suche nach dem Unbedingten fordert die → Vernunft die Vollständigkeit in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Wenn sowohl das Bedingte als auch dessen

Bedingungen *Dinge an sich* sind, ist eine solche Reihe dann gegeben, wenn das Bedingte gegeben ist. Wenn man aber *Erscheinungen* betrachtet, ist eine vollständige Reihe der Bedingungen unmöglich, d. h. „die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten [kann] nicht als Weltreihe *ganz gegeben* werden“ (KrV A 522 / B 550). Vielmehr wissen wir in diesem Fall *nur* das folgende: „[W]enn das Bedingte gegeben ist, [sei] uns eben dadurch ein Regressus in der Reihe aller Bedingungen zu demselben aufgegeben“ (KrV A 497f. / B 526).

Hernán Pringe

Weltreligion

Eine Weltreligion zeichnet sich dadurch aus, dass hinsichtlich ihrer Gültigkeit allgemeine Einhelligkeit besteht. Daher kann es nur *eine* Weltreligion geben. Wichtige Stellen: 6:131; 6:157; 8:339.

Verwandte Stichworte

Christentum; Kirche, sichtbare/unsichtbare; Religion

Philosophische Funktion

Der Gegenbegriff zu einer Weltreligion ist die Volksreligion, also ein solcher (statutarischer) →Glaube, „der allenfalls auf ein Volk eingeschränkt ist und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann“ (6:168; vgl. 7:49). Der systematische Kern der Weltreligion ist die natürliche Religion, denn diese enthält „die Qualification zur Allgemeinheit in sich, sofern man darunter die Gültigkeit für jedermann (*universitas vel omnitudo distributiva*), d. i. allgemeine Einhelligkeit, versteht“ (6:157). Diese Qualifikation allerdings reicht als solche nicht aus, um sich „als Weltreligion auszubreiten und zu erhalten“ (6:157). Hierzu bedarf es geschichtlich wirksamer Hilfsmittel, wie sie von der (sichtbaren) Kirche (→Kirche, sichtbare/unsichtbare) bereitgestellt werden. Als einziger Kandidat für eine Weltreligion gilt Kant das Christentum, von dem er behauptet, „daß seine wahre erste Absicht keine andre als die gewesen sei, einen reinen Religionsglauben, über welchen es keine streitende Meinungen geben kann, einzuführen“ (6:131). Insofern ist „das Christenthum allgemeine Weltreligion zu sein zwar *bestimmt*“ (8:339), doch heißt dies nicht, dass es diese Bestimmung auch erreichen wird.

Claus-Dieter Osthövener

Weltrepublik

Unter ‚Weltrepublik‘ versteht Kant die positive Form eines Weltstaates, in dem der Naturzustand des →Krieges unter den Staaten ein Ende findet. Wichtige Stellen: 6:34; 7:93; 8:311; 8:357.

Verwandte Stichworte

Völkerstaat; Völkerbund; Krieg; Föderalismus

Philosophische Funktion

Die Organisationsform der Weltrepublik und ihr Verhältnis zu einer Staatengemeinschaft scheinen in Kants Schriften gewissen Variationen unterworfen zu sein. Ist in *Geschichte* von 1784 von „einem künftigen großen Staatskörper […], wovon die Vorwelt kein Beispiel aufzuzeigen hat“, die Rede (8:28), so spricht Kant 1793 in *Religion* von einem „Völkerbund als Weltrepublik“ als Hoffnung des allgemein verlachten „*philosophische[n] Chiliasm*“ (6:34), macht also zwischen einer Staatenföderation und einem Völkerstaat keinen deutlichen Unterschied. Andererseits führt im selben Jahr in *Gemeinspruch* die Not des Krieges zwar nicht in ein „weltbürgerliches gemeines Wesen unter einem Oberhaupt“, jedoch in einen rechtlichen „Zustand der *Föderation*“ (8:311). In *Frieden* (1795) kann angesichts der widerstrebenden Haltung der Nationen und ihrer politischen Führer gegenüber dem Völkerrecht „an die Stelle der positiven Idee *einer Weltrepublik* (wenn nicht alles verloren werden soll) nur das *negative* Surrogat eines den Krieg abwehrenden und sich immer ausbreitenden *Bundes*“ von Staaten treten (8:357).

Das Gegenbild zur Weltrepublik ist – mehr noch als der gegenwärtige Zustand fortgesetzter Kriege, der wenigstens noch als „ heroische[s] Arzneimittel“ die Menschen in die Richtung einer Weltrepublik lenken könnte (7:93) – jeweils die „Universalmonarchie“ (8:367) bzw. das „Grab der allgemeinen Alleinherrschaft“ (6:34 Anm.). Damit ein Staatenbund nicht zum Instrument der Unterdrückung der Völker werde, fordert der *Erste Definitivartikel zum ewigen Frieden*, dass die Verfas-

sung in jedem Staate republikanisch sei (vgl. 8:349–353).

Matthias Kaufmann

Weltschöpfer

→ Weltbaumeister/Weltschöpfer

Weltseele

Unter ‚Weltseele' versteht Kant ein physisches, d. h. innerweltliches Prinzip der Erklärung der Zweckmäßigkeit der Natur durch ein an sich Seiendes und damit Prämisse des → Hylozoismus (vgl. 5:392). Weitere wichtige Stellen: KrV A 641 / B 669; 15:416; 18:551; 22:548.

Verwandte Stichworte

Commercium; Spinoza, Baruch de (Spinozismus); Weltgeist

Philosophische Funktion

Der Begriff ‚Weltseele' wird von Kant in religionsphilosophischen, naturphilosophischen und anthropologischen Zusammenhängen diskutiert. Die Existenz Gottes außerhalb der Welt (und damit die These, dass Gott nicht mit der Weltseele identisch ist) kann der *KrV* zufolge nur in einer „transscendentale[n] Theologie" begründet werden (KrV A 641 / B 669). Die Annahme einer Weltseele ist nicht mit dem → Spinozismus identisch, in dem die Welt als ein Gott inhärierendes Attribut aufgefasst wird, sondern beschreibt das Verhältnis von Welt und Gott nach dem Muster des → *Commerciums* von Leib und Seele (vgl. 18:551).

Im *Op. post.* verneint Kant die Möglichkeit, dass die zweckmäßige Gestalt eines → Organismus durch physikalische Gesetze der Bewegung von Materie erklärt werden könne: „[D]ie Materie kann sich nicht selbst organisiren und nach Zwecken wirken" (22:548). Ob dieses organisierende Prinzip mit Verstand begabt und also Weltseele sei oder nicht, müsse jedoch unausgemacht bleiben. In einer vermutlich späten *Refl.* zum Geniebegriff erwägt Kant die Möglichkeit, dass unsere geistigen Fähigkeiten auf der Teilhabe an einer solchen übergreifenden Instanz beruhen: „Man muß nicht sagen: die genie's. Es ist die Einheit der Weltseele" (15:416).

Stefan Heßbrüggen-Walter

Weltsystem

Das Weltsystem ist der systematisch gedachte Gesamtzusammenhang der astronomischen Objekte (→ Himmelskörper) des → Universums. Sowohl die → Milchstraße als auch alle anderen Planeten- und Fixsternsysteme unterliegen dem → Gravitationsgesetz, den drei grundlegenden Gesetzen der klassischen Mechanik (→ Newtons ‚Axiome') sowie den Anziehungs- und Abstoßungskräften der Materie, welche in ihrem Zusammenwirken den Grund für die systematische Verfassung des Universums und seiner Subsysteme enthalten (vgl. 1:307f.). Das Weltsystem ist das „System der bewegenden Kräfte der Materie nach dem […] was aller Materie im Ganzen vereinigt (vniversis) zukommt" (21:510f.). Im allgemeinsten Sinne ist es der „Inbegrif[] aller Gegenstände der Erfahrung (bewegender Krafte)" (22:266). Weitere wichtige Stellen: 1:226; 1:250; 2:137; 2:140; KrV A 257 / B 313; KrV A 663 / B 691; 4:321; 21:193; 22:267; 22:426; 22:485.

Verwandte Stichworte

Universum; Weltall; Weltbau

Philosophische Funktion

Kant meint, dass mithilfe der Newtonschen Mechanik „die wahre Verfassung des Weltbaues im Großen, die Gesetze der Bewegungen und das innere Triebwerk der Umläufe aller Planeten […] [sowie] der Ursprung des Weltsystems und die Erzeugung der Himmelskörper sammt den Ursachen ihrer Bewegungen" (1:229) so exakt und gründlich wie kein anderer Gegenstand der Naturforschung erkannt worden sind, denn, „wenn Materie vorhanden ist, welche mit einer wesentlichen Attractionskraft begabt ist, so ist es nicht schwer diejenigen Ursachen zu bestimmen, die zu der Einrichtung des Weltsystems, im Großen betrachtet, haben beitragen können" (1:230).

Nico Naeve

Welturheber, Weltursache

Der Welturheber wird bestimmt als personale Ursache der Welt. Der Welturheber ist Gott oder

das Urwesen, insofern es „durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller anderen Dinge in sich enth[ä]lt[]“ (KrV A 631 / B 659), d. h. er ist ein Schöpfergott, der, insofern er als Inbegriff aller Realität und aller realen Möglichkeit begriffen wird, auch die Materie der Welt hervorbringt. Weitere wichtige Stellen: KrV B XXXIII; KrV A 628f. / B 656f.; KrV A 697 / B 725; KrV A 826f. / B 854f.; 4:339; 5:140f.; 5:436–439; 5:448–464; 6:121 Anm.; 6:490f.; 8:250; 8:255–258; 8:361f. Anm.; 22:55; 28:1000–1003; 28:1091–1113.

Verwandte Stichworte

Gott; konstitutiv/regulativ; Antinomie der reinen Vernunft

Philosophische Funktion

Die Konzeption eines Welturhebers ist eine von drei mögliche Konzeptionen einer Weltursache, und es lassen sich zwei Varianten eines Welturhebers unterscheiden; nämlich zum einen der Weltschöpfer und zum anderen der Weltbaumeister oder Demiurg, der die Welt aus ihm vorgegebenen Material lediglich formt und durch dieses Material in seinem Handlungsspielraum erheblich eingeschränkt ist. Die anderen beiden Konzeptionen einer Weltursache neben der des Welturhebers sind die einer pantheistischen *causa sui* im Sinne Spinozas und die neuplatonische Vorstellung eines Urwesens, aus der die Welt emaniert oder ‚ausfließt‘. Der Pantheismus wie die Emanationslehre sind Kant zufolge mit der Kontingenz der Welt unverträglich (→ Antinomie der reinen Vernunft; 28:1091ff.). Der Begriff der Weltursache ist damit der Oberbegriff zum Begriff des Welturhebers und dieser wiederum Oberbegriff zum Begriff des Weltschöpfers. Für die kritische Philosophie ist der Begriff des Weltschöpfers erforderlich, doch aufgrund der genannten Beziehungen verwendet Kant mitunter das unmittelbar übergeordnete Begriffswort.

Die Konzeption eines bloßen Weltbaumeisters liefert keinen bestimmten Begriff der Weltursache, weil sie ihr lediglich ein relatives Maß an Macht zuschreiben kann, und ist daher für eine „Theologie, welche[] wiederum die Grundlage der Religion ausmachen soll, nicht hinreichend“ (KrV A 628 / B 656). Die Unterscheidung zwischen Welturheber und bloßer Weltursache korrespondiert der Unterscheidung zwischen → Theismus und natürlicher → Theologie auf der einen sowie → Deismus und transzendentaler Theologie auf der anderen Seite (vgl. KrV A 631f. / B 659f.). Deismus und transzendentale Theologie lassen es offen, von welcher Art die Weltursache ist.

Existenz und Beschaffenheit eines Welturhebers sind nicht Gegenstand theoretischen Wissens. Die Annahme der Existenz eines Welturhebers im Sinne eines Weltschöpfers ist vielmehr nur im Sinne einer regulativen Vorstellung bzw. im Rahmen des allgemeinen Prinzips der → reflektierenden Urteilskraft legitim (vgl. 5:410–415). Allerdings rechtfertigt erst der praktische Vernunftgebrauch die Annahme eines „*einigen*“ (d. h. einzigen) Urwesens (KrV A 813f. / B 842f.). Im Rahmen des zweiten der → Postulate der reinen praktischen Vernunft sowie der Frage nach der Erreichbarkeit des → ewigen Friedens (vgl. 8:361f. Anm.; Vorsehung), dem höchsten politischen Gut, ist von der Existenz eines sowohl in metaphysischer als auch in moralischer Hinsicht vollkommenen Gottes auszugehen. Die moralische Vollkommenheit des Welturhebers wird in der → Theodizee gegen die „Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt“ (8:255), zu verteidigen versucht.

Wolfgang Ertl

Weltweisheit

Mit dem Begriff der Weltweisheit bezeichnet Kant in Anknüpfung an die Terminologie der deutschen Aufklärungsphilosophie eine weltorientierte, auf Vernunftprinzipien basierende theoretische und praktische → Philosophie. Die aufklärerische Konzeption einer in der menschlichen Vernunft begründeten Wissenschaft von der natürlichen Welt und den menschlichen Zwecken stellt ein Gegenmodell zur theologischen Metaphysik und Offenbarungsweisheit dar. Wichtige Stellen: KrV A 15 / B 29; 4:387ff.; *Refl.* 4466, 17:562; 21:121; 21:130; 21:157.

Verwandte Stichworte

Philosophie; Philosoph; Weisheit; Weisheitslehre; Weise, der

Philosophische Funktion

In den vorkritischen Schriften verwendet Kant den Begriff der Weltweisheit zur Bezeichnung ei-

ner an →Newton und →Leibniz anschließenden dogmatischen Physik und Metaphysik. Als Kriterium einer echten Weltweisheit bestimmt er die aus ernsthaftem Erkenntnisinteresse erwachsende Gründlichkeit der Untersuchung (vgl. 1:031; 1:351; 2:136). Gegen die „faule[ ] Weltweisheit […], die unter einer andächtigen Miene eine träge Unwissenheit zu verbergen trachtet" (1:334), wird die Notwendigkeit geltend gemacht, nach „unwidersprechliche[n] Gründe[n]" (1:334) von Überzeugungen und Sätzen zu suchen. In diesem Sinn gibt sich Kant den Titel: „Lehrer der Weltweisheit auf der Akademie zu Königsberg" (2:37).

In den späteren Schriften nimmt Kant eine Transformation und kritische Umdeutung des Begriffs vor. In der *KrV* bezeichnet er die Wissenschaft von den apriorischen Prinzipien und Begriffen der menschlichen Vernunft als theoretische Weltweisheit: „Daher ist die Transscendental-Philosophie eine Weltweisheit der reinen, bloß speculativen Vernunft" (KrV A 15 / B 29; siehe auch *Refl.* 4466, 17:562: „Die Critik der reinen Vernunft eine Vorübung zur Metaphysik in der theoretischen Weltweisheit"). In der Vorrede zur *GMS* spricht Kant im Rahmen einer Einteilung der Philosophie von einer natürlichen und einer sittlichen Weltweisheit und differenziert dabei jeweils zwischen einem empirischen und einem reinen, rationalen Teil (vgl. 4:387). Die reine sittliche oder praktische Weltweisheit wird als →Metaphysik der Sitten bezeichnet und als Wissenschaft von den „Principien eines möglichen *reinen* Willens" (4:390) bzw. als Wissen von den reinen Prinzipien der →Sittlichkeit (vgl. 4:410) bestimmt.

Im *Op. post.* setzt sich Kant zunehmend kritisch mit dem Begriff der Weltweisheit auseinander. In diesen späten Reflexionen wird die Differenz zwischen Weisheit als Besitz und Weisheitsstreben betont (vgl. 21:119) und der Begriff der Weltweisheit im Sinn des Philia-Motivs gedeutet: „so ist Weltweisheit eine solche welche dem Menschen angemessen ein Analogon der Weisheit ist und nichts anders als wahre ächte Liebe zur Weisheit" (21:121; vgl. 21:141). Die Akzentuierung des Motivs des Strebens mündet zuletzt in eine Distanzierung vom Begriff der Weltweisheit: „Ist *Weltweisheit* ein treffendes Wort für *Philosophie*? Nein" (21:130). Der Begriff sei deswegen unangemessen, weil Weisheit keine Eigenschaft des Menschen bezeichne, sondern nur der göttlichen Vernunft zukomme: „Weisheit ist nicht ein Attribut des Menschen" (21:130). „Der Titel ein *Weltweiser* ist genau genommen ein Spott. Denn es wäre ein Weltwesen der *Weise* aber ist niemand anders als Gott" (21:157; vgl. 21:131; 21:134; 21:149). Die dem Menschen angemessene epistemische Haltung, die der wörtlichen Bedeutung des Begriffs Philosophie entspreche (vgl. 21:119; 21:127; 21:130), sei die Liebe zur Weisheit: „Der Mensch ist nicht im Besitz der *Weisheit*. Er strebt nur zu ihr und kann nur *Liebe* zu ihr haben und das ist schon Verdienst genug" (21:141; vgl. 21:127).

Weiterführende Literatur

Kleinhans, Bernd: Der ‚Philosoph' in der neueren Geschichte der Philosophie. ‚Eigentlicher Philosoph' und ‚vollendeter Gelehrter'. Konkretionen des praktischen Philosophen bei Kant und Fichte, Würzburg: Königshausen & Neumann 1999.

Schneiders, Werner: „Der Philosophiebegriff des philosophischen Zeitalters. Wandlungen im Selbstverständnis der Philosophie von Leibniz bis Kant", in: Vierhaus, Rudolf (Hg.): Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985, 58–92.

Bettina Fröhlich

Weltwesen

Unter ‚Weltwesen' versteht Kant den Inbegriff alles in der →Welt existierenden Seienden gemäß dem jeweils zugehörigen spezifischen →Vermögen. In der →Stufenfolge der Wesen gibt es leblose (anorganische) Wesen (bloß materielle Körper), lebende, aber vernunftlose (organische) Wesen (Pflanzen und Tiere) sowie lebende, mit Vernunft begabte (moralische) Wesen (Menschen) (vgl. 5:449). Den Weltwesen ist metaphysisch das →Urwesen (→Gott) entgegengesetzt (vgl. 5:393). Weitere wichtige Stellen: 5:439; 5:451; 5:465; 6:281; 6:462; 21:19; 21:42; 23:380f.; 23:400.

Verwandte Stichworte

Stufenfolge von Wesen; Vernunftwesen / Wesen, vernünftiges; Urwesen

Philosophische Funktion

Die gemäß ihren spezifischen Vermögen unterschiedliche Seinsweise der Weltwesen erfordert

entsprechend eine je eigene Beurteilungsart. Während die Erzeugung der leblosen materiellen Körper allein nach mechanischen Gesetzen zu erklären ist, kommt für die „organisirten Wesen" (5:409) noch die → teleologische Beurteilungsart hinzu. Die spezifische Relation zwischen dem Organismus als Ganzem und seinen Teilen nötigt uns dazu, diesen als → Naturzweck aufzufassen, denn trotz der uneingeschränkt gültigen mechanischen Erklärungsart „kann keine menschliche Vernunft [...] die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus bloß mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen" (5:409). Allein der Mensch unterliegt aufgrund seiner → praktischen Vernunft noch zusätzlich der moralischen Beurteilungsart. Und wenn überhaupt ein → Endzweck der Welt im Sinne einer „moralischen Teleologie" (5:447) gedacht werden kann, dann nur in der „Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen" (5:449).

Nico Naeve

Weltwissenschaft

Die Weltwissenschaft (→ Kosmologie) ist die Wissenschaft von der → Welt. In der enzyklopädischen Einteilung der Wissenschaften hat sie ihren systematischen Ort im theoretischen Teil der Philosophie und gehört zur → Naturwissenschaft, insofern sie etwas betrifft, „was Gegenstand der Erfahrung sein kann" (5:416). Weitere wichtige Stellen: 1:230; 1:797; *Refl.* CLXXXIII, 23:43.

Verwandte Stichworte

Kosmologie; Naturwissenschaft; Welt

Philosophische Funktion

Die Weltwissenschaft hat die Welt als „Inbegriff aller Erscheinungen" (KrV A 334 / B 391) zu ihrem Gegenstand. Sie ist somit Kosmologie im weitesten Sinne. Im → System der reinen theoretischen Vernunft erhält sie ihre transzendentale Begründung, welche die erkenntnistheoretischen Bedingungen ihrer Möglichkeit als Wissenschaft enthält, durch die ihr zugehörige → Idee der Welt als „cosmologia rationalis" (KrV A 334f. / B 392). Sie steht damit gleichgeordnet neben den beiden anderen möglichen Bereichen des Wissens: → Psychologie (Seelenlehre) und → Theologie (Gotteserkenntnis). Kant folgt hierin der klassischen Einteilung der *metaphysica specialis* durch → Wolff und → Crusius. Die Weltwissenschaft hat zu ihrem Gegenstand den „Weltinhalt und [die] Weltgrentzen im Raume und der Zeit, [den] Zusammenhang der Ursachen in der Welt und mit dem, was vor ihr vorhergeht oder auf sie folgt. Welt ist das Allgemeine Ganze der Natur. Die Weltwissenschaft kann nur rationale principia haben" (*Refl.* 42, 14:121). Als (bloße) „Gelehrsamkeit" ist sie von der → Weltweisheit unterschieden, welche „Kentnis von der Bestimmung des Menschen nach Verstand und Wille. Metaphysik und Moral" ist (*Refl.* 1652, 16:66).

Nico Naeve

Werk

Das Werk in allgemeiner Bedeutung ist Produkt von Kunst und somit menschlichen Ursprungs (vgl. 5:303). Es ist von Produkten der → Natur, die als Wirkungen bezeichnet werden, zu unterscheiden (vgl. 5:303), aber auch von Schöpfungen, die auch die Materie ihrer Formung hervorbringen (vgl. 2:123). Werk und Kunstwerk sind insofern Synonyme. Bedingung für ein Werk ist, dass sich das hervorbringende Subjekt einen Zweck denkt, der für die Form des Artefakts bestimmend ist und realisiert werden soll. Das Werk ist daher Produkt einer Handlung aus Freiheit, „d. i. durch eine Willkür, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt" (5:303). Es kann ein Handwerk sein, ein Produkt der „Lohnkunst" (5:304) oder ein Werk der schönen Kunst. Weitere wichtige Stellen: 4:357; 5:303f.; 5:310; 5:312; 6:64.

Verwandte Stichworte

Kunst; Kunstwerk; Zweck

Philosophische Funktion

Wenig philosophisch relevant ist bei Kant der Ausdruck ‚Werk' im Kontext einer Theorie technisch-praktischen Handelns. In Kants Theorie der schönen Kunst spielt er dagegen eine signifikante Rolle. Wie jedem anderen Werk geht auch dem schönen → Kunstwerk der Begriff von einem Zweck voraus, der die Regeln des Produzierens und die Form des Produkts bestimmt. Kants Theorie der schönen Kunst zeigt, wie ein → reines Geschmacksurteil, das sich nicht auf einen Begriff gründet, über schöne Kunst dennoch möglich ist (→ Kunstschönheit).

Trotz der Differenz von Kunst und Natur werden auch gewisse Naturprodukte ‚Werke' genannt.

In dieser metaphorischen Verwendung findet sich eine zweite wichtige Funktion des Ausdrucks ‚Werk'. Bestimmte Naturprodukte, die sich kausal nicht erklären lassen, wie Organismen, kann man sich nur „*faßlic*h machen […] nach der Analogie eines Künstlers in Beziehung auf sein Werk (eine Uhr), nämlich dadurch, daß ich ihr Verstand beilege" (6:65 Anm.). Eine solche heuristische „Teleologie, so fern sie zur Physik gezogen wird", macht jedoch weder aus der Natur selbst ein „verständiges Wesen" (5:383), noch setzt sie, wie die „*Physikotheologie*" (5:436), „ein anderes, verständiges Wesen über sie als Werkmeister […]: sondern es soll dadurch nur eine Art der Causalität der Natur nach einer Analogie mit der unsrigen im technischen Gebrauche der Vernunft bezeichnet werden" (5:383). Ansonsten würde sie sich nach Kant dem Vorwurf des „*Anthropomorphism*" (6:65 Anm.) aussetzen.

Beate Marschall-Bradl

Wert

Einen Wert bildet oder besitzt eine Person, eine Handlung oder ein Gegenstand, insofern sie eine ihnen äußere oder innere Zweckbeziehung instantiieren. Die Höhe des Wertes bemisst sich dabei nach dem Rang des betreffenden Zwecks; auf höchster Stufe bildet eine Instanz, die in sich einen Selbstzweck darstellt, unmittelbar einen absoluten Wert. Kant unterscheidet demgemäß grundsätzlich den „*äußeren* Werth" (etwa im Sinne des Gebrauchswerts, „*pretium usus*") vom „absoluten innern Werth", der nicht graduiert werden kann und der „*Würde*" entspricht (6:434f.). Der äußere Wert ist stets ein relativer oder „*bedingte[r]*" (8:441), der „*innere*" (9:42) und „*absolute*" (9:41) ist auch der „moralische" (9:475) Wert (vgl. 5:47; 5:81; 6:471 Anm.; 9:475). Einen „Werth" als „Individuum", „Bürger" und zuletzt als Angehöriger des Menschengeschlechts gibt sich der Mensch durch verschiedene Stufen seiner Bildung und Kultur (9:455; vgl. 8:21). Den höchsten Wert unter allen Wissenschaften besitzt die → Philosophie, die als „Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft" unmittelbar auch die Sachwalterin der Würde des Menschen ist (9:23; vgl. 8:441). Weitere wichtige Stellen: KrV A 463 / B 491; 4:436; 5:208; 6:31; 6:436; 9:455.

1 Differenzierungen

In der kritischen Philosophie sind Werte keine Naturtatsachen, sondern setzen einen bewussten Begriff von Zwecken und so auch (praktische) Vernunft voraus. „[B]estände die Welt aus lauter leblosen, oder zwar zum Theil aus lebenden, aber vernunftlosen Wesen, so würde das Dasein einer solchen Welt gar keinen Werth haben, weil in ihr kein Wesen existirte, das von einem Werthe den mindesten Begriff hat" (5:448f.). Dies schließt ein, dass auch der Mensch nicht schon qua Naturwesen durch einen besonderen Wert ausgezeichnet wäre: „Der Mensch im System der Natur (homo phaenomenon, animal rationale) ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Thieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Werth (pretium vulgare)" (6:434). Auch dadurch, dass sich der Mensch als Hedoniker (vgl. 5:208) oder als „kluges Tier" in Beziehung auf seine Umwelt subjektiv zweckmäßig zu verhalten verstünde, entstünde noch kein mehr als bedingter Wert seiner selbst oder auch seiner Welt: „Wären […] auch vernünftige Wesen, deren Vernunft aber den Werth des Daseins der Dinge nur im Verhältnisse der Natur zu ihnen (ihrem Wohlbefinden) zu setzen, nicht aber sich einen solchen ursprünglich (in der Freiheit) selbst zu verschaffen im Stande wäre: so wären zwar (relative) Zwecke in der Welt, aber kein (absoluter) Endzweck, weil das Dasein solcher vernünftigen Wesen doch immer zwecklos sein würde" (5:449). Der Wert des menschlichen Daseins ist anders begründet: „Nur durch das, was er thut ohne Rücksicht auf Genuß, in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch leidend verschaffen könnte, giebt er seinem Dasein als der Existenz einer Person einen absoluten Werth; und die Glückseligkeit ist mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeit bei weitem nicht ein unbedingtes Gut" (5:208f.). Die in Kants praktischer Philosophie zentrale Aussage lautet: „[D]er Mensch, als *Person* betrachtet, d. i. als Subject einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht blos als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine *Würde* (einen absoluten innern Werth), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen *Achtung* für ihn abnöthigt, sich mit jedem Anderen dieser Art messen und auf den Fuß

der Gleichheit schätzen kann“ (6:434f.). Der sich ursprünglich freiheitlich motivierende Mensch findet, was für Kant seit der *GMS* feststeht, seinen absoluten Wert darin, an der originären Zweck- und damit Wertsetzung nach dem Gesetz der → Autonomie teilzuhaben; er hat ihn in seinem „*Antheil* […] *an der allgemeinen Gesetzgebung*“, durch den wiederum er sich „zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich macht, wozu [er] durch seine eigene Natur schon bestimmt war, als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke […]. Denn es hat nichts einen Werth als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Werth bestimmt, muß eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Werth, haben […]“ (4:435f.).

2 Moralischer Wert und Persönlichkeitsbildung

Der Ausdruck „moralische[r] Werth“ kommt bei Kant erstmals 1763 (2:200) vor. Strukturell auf die kritische Pflichtethik vorausweisend wird hier der größere „moralische Werth der Handlung“, die einen stärkeren gegenläufigen Impuls überwindet, gegenüber einer zwar in der „Folge“ wirksameren, aber weniger Widerstand bezwingenden behauptet (2:200). In eben diesem, jeden Nutzenkalkül als Wertmaßstab für Handlungen zurückweisenden Sinne heißt es dann in der *GMS*: „Es liegt also der moralische Werth der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Princip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf“; der Wert der Handlung ergibt sich vielmehr alleine aus der „*Vorstellung des Gesetzes* an sich selbst, *die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet*“, als alleinigem Bestimmungsgrund der Handlung (4:401; vgl. 5:81). Der moralische Wert einer Handlung (und der handelnden Person) ist im Handeln → aus Pflicht begründet; die auf subjektiven Nutzen bezogenen → Neigungen oder → Affekte hingegen vernichten den moralischen Wert (vgl. 5:81; 5:129; 5:471 Anm.; 6:31). Dazu bedarf es einer → Bildung, die bei einer „*moralisch[en]*“ „*allgemeine[n] Cultur der Gemüthskräfte*“ (9:475) einsetzt und in jedem Fall über die „*scholastisch-mechanische[]*“ (9:455) und die „*pragmatische[]*“ (9:455) Bildung hinaus bis zur „*moralischen* in Ansehung der Sittlichkeit“ (9:455) führt. Durch diese allein gewinnt der Mensch „einen Werth in Ansehung des ganzen menschlichen Geschlechts“ (9:455). Die → Wissenschaft, die nicht nur „wie jede andere Doctrin zu allerlei beliebigen Zwecken als Werkzeug dienen“, somit aber auch „nur einen *bedingten* Werth“ haben kann, sondern „als Weisheitslehre […] einen *unbedingten* Werth“ hat, ist die Philosophie; „denn sie ist die Lehre vom *Endzweck* der menschlichen Vernunft, welcher nur ein einziger sein kann, dem alle andere Zwecke nachstehen oder untergeordnet werden müssen“ (8:441; vgl. 9:23; KrV A 463 / B 491).

3 Wert der Kopula

An einer Stelle erwähnt Kant auch eine (urteils-)logische Bedeutung des Wertbegriffs. In der Erläuterung der „Modalität der Urtheile“ (KrV A 74 / B 99) heißt es in der *KrV*, dass diese „nichts zum Inhalte des Urtheils beiträgt […], sondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht“ (KrV A 74 / B 100). Die → Modalität setzt das Urteil als in Beziehung auf das Denken bzw. „Erkenntnißvermögen“ (KrV A 219 / B 266) überhaupt reflektiert; der Integrationsgrad des Urteils bzw. seines Gegenstands in Beziehung auf das Denken oder den Kontext der Erfahrung überhaupt ist im modalen „Werth der Copula“ (KrV A 74 / B 100) bezeichnet.

Weiterführende Literatur

Benson, Paul: „Moral Worth (Kant)“, in: Philosophical Studies 51, 1987, 365–382.

Korsgaard, Christine M.: „Aristotle and Kant on the Source of Value“, in: Ethics 96, 1986, 486–505.

Sensen, Oliver: Kant on Human Dignity, Berlin u. a.: de Gruyter 2011, insbes. Kap. 1.

Simmons, Keith: „Kant on Moral Worth“, in: History of Philosophy Quarterly 6, 1989, 85–100.

Stolowitsch, Leonid: „Immanuel Kant über den Wertbegriff“, in: Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses, Bonn: Bouvier 1991, Bd. II.2, 199–205.

Thomas Sören Hoffmann

Wesen

„[D]as Wort Wesen ist eigentlich ein alt deutsches Wort, und heißt so viel wie ‚Seyn‘“ (28:411). Dabei gibt es zwei Grundbedeutungen (vgl. 28:559). In

einem weniger philosophischen Sinn ist ‚Wesen' die Übersetzung des Lateinischen ‚*ens*' und bedeutet so viel wie ‚Ding' oder ‚Entität'. In dieser Bedeutung tritt ‚Wesen' häufig in Ausdrücken wie ‚höchstes Wesen', ‚Weltwesen', oder ‚gemeines Wesen' auf. Doch in einem spezifischeren philosophischen Sinn ist ‚Wesen' die Übersetzung von ‚*essentia*' (vgl. *Refl.* 2322, 16:314; 28:553) und „ist der Complexus innerer Gründe aller Praedicate, die einem Etwas zukommen" (28:492). Dabei ist zwischen dem →logischem und dem →realen Wesen zu unterscheiden. Das logische Wesen ist der erste Grund der Merkmale eines Begriffs, das Realwesen der erste Grund der Merkmale eines Dings (vgl. 9:61; *Refl.* 5706, 18:331; 28:49; 28:552f.). Ersteres heißt auch ‚essentiale' (vgl. 28:25; 28:441; 28:553). Das Realwesen der Seele ist der →Charakter (vgl. KrV A 538ff. / B 566ff.). Weitere wichtige Stellen: 8:228–243; 11:34–37; 16:312–315.

Verwandte Stichworte

real/logisch; Natur; Grund; Definition

Philosophische Funktion

1 Historischer Hintergrund

Kants Begriff des Wesens hat zwei verschiedene philosophische Hintergründe. Seine Unterscheidung zwischen logischem und realem Wesen folgt im Wesentlichen derjenigen →Lockes zwischen *nominal essence* und *real essence*. *Real essence* ist für diesen „the very being of anything, whereby it is, what it is" (Locke, *Essay*, 3.3.15), *nominal essence* hingegen sei „that abstract *Idea*, which the General […] Name stands for" (Locke, *Essay*, 3.3.15). Wie Kant in Bezug auf das Realwesen, so betont auch Locke die Unerkennbarkeit der *real essence* (vgl. Locke, *Essay*, 3.3.18.).

In der deutschen Schulphilosophie fehlt eine solche Unterscheidung weitgehend. Bei →Wolff, als deren paradigmatischem Vertreter, ist Wesen „[d]asjenige, darinnen der Grund von dem übrigen zu finden [ist], was einem Dinge zukommet" (Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 33), Natur aber „die würckende Kraft, in so weit sie durch das Wesen eines Dinges in ihrer Art determiniret wird" (Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 628). Dieser Tradition entspricht Kants häufige Bezeichnung des Wesens als den ersten Grund der →Möglichkeit und der Natur als den ersten Grund der →Wirklichkeit (vgl. 4:467; *Refl.* 4839, 17:742; *Refl.* 5705, 18:331; 28:211; 28:215f.; 28:492; 28:552f.; 29:820; 29:933). Kant trifft diese Unterscheidung insbesondere in Bezug auf geometrische Objekte, die ein Wesen, aber keine Natur haben (vgl. 4:467; 28:211; 28:492; 29:820; 29:934). Doch „bey Dingen, die für sich selbst bestehen, macht man keinen Unterschied" (29:820), daher setzt Kant das Realwesen oft mit Natur gleich (vgl. 11:36; 24:536; 29:821 – dabei ist der →formale Sinn von Natur gemeint, →Natur). Wenn Kant unspezifiziert zwischen ‚Wesen' und ‚Natur' unterscheidet, dann meint er in der Regel das logische Wesen im Gegensatz zur Natur im Sinn von Realwesen (vgl. 24:839f.).

2 Logisches Wesen

Das logische Wesen enthält „die ersten constitutiva [Bestandsstücke] eines gegebenen Begrifs" (11:36; vgl. dazu und zum Folgenden 9:61; 11:34ff.; 16:312–315; 20:365f.; 24:839; 28:411). Die Bestandsstücke des logischen Wesens heißen „essentialia". Von diesen sind die „attributa" verschieden, welche zwar nicht zum logischen Wesen gehören, aber dennoch einem Begriff notwendig zukommen. →Attribute sind entweder →analytisch im logischen Wesen enthalten, oder werden →synthetisch zu diesem hinzugefügt. ‚Teilbarkeit' ist ein analytisches Attribut von ‚Körper', ‚Beharrlichkeit' jedoch ein synthetisches. Daneben gibt es noch die Merkmale, die nur kontingenterweise zu einem Begriff gehören. Diese sind „entweder innere (modi), oder Verhältnißmerkmale (relationes)" (8:229). In diesen Unterscheidungen folgt Kant weitgehend der Schullehre, z. B. →Baumgarten (vgl. 17:36ff.).

Das logische Wesen eines Begriffs stimmt in der Regel nicht mit dem realen Wesen einer dadurch bezeichneten Sache überein. Obwohl es etwa zum logischen Wesen einer Kugel gehört, dass sie kein Würfel ist, kann ich doch „von Wachs zuerst eine Kugel und hernach einen Würfel machen" (28:420; vgl. 8:236f. Anm.). In Bezug auf das logische Wesen lassen sich zwei Phasen unterscheiden. In einer früheren Phase behauptet Kant die Veränderlichkeit des logischen Wesens: „Das Logische Wesen ist dahero auch sehr veränderlich, und wandelbahr, weil man sich bey dem Begriffe von einem Dinge mit der Zeit immer mehr Bestimmungen dencket" (24:117f.; vgl. 17:369; 24:408). Später leugnet Kant jedoch, Locke

folgend, die Veränderlichkeit des logischen Wesens (vgl. 28:420; 28:559; vgl. Heßbrüggen-Walter, *Die Seele und ihre Vermögen*, S. 114–125).

3 Realwesen

Gemäß der bei weitem häufigsten Definition ist das Realwesen der erste Grund dessen, was einer Sache faktisch zukommt: „Ein *Realwesen* ist aber der erste innere Grund alles dessen, was der Sache selbst zukommt" (28:553; vgl. 9:61; *Refl.* 4214, 17:459; *Refl.* 5705, 18:331; 24:116; 24:408; 24:839; 28:411; 28:492; 29:820; daneben finden sich noch leicht abweichende Definitionen, vgl. 4:467; 11:36; *Refl.* 4095, 17:413; *Refl.* 5432, 18:180; 24:117; 28:629; ferner 4:511). Kant sagt aber nichts weiter dazu, inwiefern das Realwesen der Grund ist, oder worin es besteht (etwa in → Vermögen oder → Kräften). Er sagt lediglich, dass das Wesen die → Form einer Sache sei: „Die Form macht immer das Wesen der Sache aus" (29:847; vgl. 8:404; *Refl.* 3850, 17:312; *Refl.* 3852, 17:312).

Das Realwesen ist für uns grundsätzlich unerkennbar: „Weil das Realwesen der Grund ist aller Erscheinungen die man sieht; so kann man es nicht einsehen. Denn aus der Wirkung kann ich nicht den Grund einsehen" (24:409; vgl. 11:36; 28:25; 28:411f.; 28:553; 28:629; 29:820). Allerdings können Aspekte des Realwesens der physikalischen → Materie (nämlich die Repulsions- und Attraktionskräfte, vgl. Rand, *Apriority*) a priori eingesehen werden (vgl. 24:408; 28:493). Das ist jedoch nur in Bezug auf bestimmte Merkmale möglich, das vollständige Wesen eines Dings lässt sich nicht einsehen: „Von einzelnen Dingen können wir das real wesen niemahls angeben, wohl aber von denen Generibus z. E. vom Körper überhaupt" (24:118; vgl. *Refl.* 5607, 18:248).

4 Nominal- und Realdefinition

Das Wesen von etwas ist der eigentliche Gegenstand einer Definition. Nominaldefinitionen drücken das logische Wesen aus, Realdefinitionen das Realwesen (vgl. 9:143; 16:575; 24:456). Aus der Definition lassen sich dann alle Merkmale ableiten, die dem Begriff oder Gegenstand überhaupt zukommen können.

Weiterführende Literatur

Heßbrüggen-Walter, Stefan: Die Seele und ihre Vermögen. Kants Metaphysik des Mentalen in der „Kritik der reinen Vernunft", Paderborn: Mentis 2004.

Rand, Sebastian: „Apriority, Metaphysics, and Empirical Content in Kant's Theory of Matter", in: Kantian Review 17, 2012, 109–134.

Vanzo, Alberto: „Kant on the Nominal Definition of Truth", in: Kant-Studien 101, 2010, 147–166.

Michael Oberst

Wesen, denkendes

Mit dem Ausdruck ‚denkendes Wesen' bezeichnet Kant die spezifisch intellektuelle und kognitive Seinsweise des durch Sinnlichkeit und Verstand in Komplexion gekennzeichneten Menschenwesens. Wichtige Stellen: KrV A 342 / B 400; KrV A 345 / B 403.

Verwandte Stichworte

Pneumatologie; Psychologie; Paralogismen der reinen Vernunft

Philosophische Funktion

Im modifizierten Rückgriff auf den cartesianischen Substanzendualismus von denkendem Ding (*res cogitans*) und ausgedehntem Ding (*res extensa*) differenziert der kritische Kant typologisch zwischen ‚denkenden Wesen' und dem ‚ausgedehnten Wesen' oder ‚Materie'. Der Begriff ‚Wesen' entspricht dabei dem lateinischen ‚ens', unterliegt wie dieses der Pluralbildung (*entia*) und ist als solcher zu unterscheiden von der denkenden Wesen etwa zukommenden oder zuzuschreibenden Wesenheit (*essentia*) oder ihrem Dasein (*existentia*). Kant verwendet den Begriff ‚denkendes Wesen' meist im Singular und mit Bezug auf das Ich, das dabei aber nicht als individuelles intelligentes Wesen sondern als Intelligenzinstanz fungiert. Negativ-kritisch bezeichnet Kant mit dem Ausdruck den Phantomgegenstand der rationalen Psychologie als angeblicher „Wissenschaft der reinen Vernunft von der Natur unseres denkenden Wesens" (KrV A 345 / B 403). Positiv verwendet er den Ausdruck ‚denkendes Wesen' für das ungegenständliche Subjekt des Denkens („Ich, als ein denkend Wesen"; KrV A 342 / B 400).

Signifikante Komplementärkonzepte zum ‚denkenden Wesen' als Titel für den verstandesbegabten und erkenntnisorientierten Menschen sind bei Kant der Mensch als „Sinnenwesen"

(7:142; →Sinnenwesen, →Verstandeswesen) und als „handelnde[s] Wesen“ (5:48). Eine bemerkenswerte Ergänzung des primär intellektualistisch-kognitivistischen Begriffs vom denkenden Menschenwesen liefern Kants späte anthropo-kosmologische Ausweisungen des Menschen als „denkende[m] Wesen in der Welt“ (21:32; 21:34; 21:36; 21:143).

Günter Zöller

Wesen, heiliges

Ein heiliges Wesen ist ein Wesen, „in welchem kein hindernder Antrieb dem Gesetze seines Willens entgegen wirkt; das also alles dem Gesetz gemäß gerne thut“ (6:405). Weitere wichtige Stellen: 4:439; 5:32; 5:122; 6:5; 6:222; 6:379; 6:383; 6:440; 21:19; 22:64; 22:109.

Verwandte Stichworte
Religion; Tugend; Gott

Philosophische Funktion
Neben →Gott, dem heiligsten Wesen (vgl. 6:5), kann es auch „endliche“ heilige Wesen (6:383) geben. Solche Wesen werden Kant zufolge als ein →Ideal angesehen und „unter dem Namen des *Weisen* dichterisch personificirt“ (6:383). Ein endliches Vernunftwesen der Sinnenwelt allerdings ist der Heiligkeit als „völlige[r] Angemessenheit des Willens […] zum moralischen Gesetze […] in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig“ (5:122; zur Bedeutung dieser These für Kants Christologie →Dreieinigkeit.)

Heilige wie tugendhafte Wesen verfügen zwar über die Stärke des Willens, das Moralgesetz zu befolgen, dennoch sind heilige Wesen nicht eigentlich tugendhaft, denn Tugend setzt voraus, dass das Sittengesetz für das betreffende Wesen als Imperativ gilt, der sich auf einen Willen bezieht, der nicht von Natur aus immer das Gute will; dies ist bei heiligen Wesen nicht der Fall (→Wille, guter). „Für endliche *heilige* Wesen (die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal versucht werden können) giebt es keine Tugendlehre, sondern bloß Sittenlehre“, und diese ist lediglich „eine Autonomie der praktischen Vernunft“. Für sinnliche Vernunftwesen dagegen gibt es zudem eine „Tugendlehre“ auf der Grundlage der „*Autokratie*“, d. h. dem Vermögen, „über seine dem Gesetz widerspenstige Neigungen Meister zu werden“ (6:383). Die Aktualisierung dieses Vermögens ist für sinnliche Vernunftwesen nur im Sinne einer unendlichen Annäherung zu erreichen. Die Annahme eines Wesens, dem u. a. das Prädikat „heiligst[]“ zukommt (6:5f.), ermöglicht zudem die Idee des höchsten abgeleiteten Guts, d. h. der Glückseligkeit in Proportion zur Glückswürdigkeit (→Gut, höchstes).

Wolfgang Ertl

Wesen, organisiertes

→Organismus (Wesen, organisiertes; Körper, organisierter)

Wesen, vernünftiges

→Vernunftwesen / Wesen, vernünftiges

Wette

Eine Wette stellt ein Mittel dar, die Festigkeit der eigenen Überzeugungen zu prüfen; man kann eine Meinung von einer Überzeugung unterscheiden, indem man abschätzt, wie viel man auf ihre Wahrheit zu setzen gewillt ist. Wichtige Stelle: KrV A 824 / B 852.

Verwandte Stichworte
Glaube; Meinung, Meinen; Überredung/Überzeugung

Philosophische Funktion
Im *Kanon der reinen Vernunft* der *KrV* greift Kant auf den Begriff der Wette zurück, um damit zu prüfen, ob es sich bei einer bestimmten Behauptung um bloße Meinung oder eine feste Überzeugung handelt. Insbesondere beschäftigt sich Kant mit der Sicherheit kontingenter praktischer Urteile oder, wie er sie nennt, „*pragmatische[m] Glauben*“ (KrV A 824 / B 852). Solche Urteile des pragmatischen Glaubens dienen lediglich als vorläufige Handlungsgründe – wie im Falle eines Arztes, der in einem Notfall eine Diagnose stellen muss, obgleich er sich nicht sicher ist, um welche Krankheit es sich handelt (vgl. KrV A 824 / B 852). Wie Kant bemerkt, stellt man zwar häufig unbedachte Behauptungen über potentielle Handlungsweisen auf, ohne sich um die Möglich-

keit eines → Irrtums zu sorgen; aber sobald der Vorschlag einer Wette ins Spiel kommt, schwindet das Vertrauen in diese Behauptungen. In der Tat kann die Stärke der eigenen Behauptungen mit Blick darauf festgestellt werden, wie viel man darauf zu setzen gewillt ist, dass man mit seiner Behauptung recht hat: je mehr auf dem Spiel steht, desto mehr wird man sich der Möglichkeit eines Irrtums bewusst. Dies führt so weit, dass wir „überaus schüchtern" würden, wenn wir „das Glück des ganzen Lebens" (KrV A 825 / B 853) für eine Nebensächlichkeit aufs Spiel setzen müssten, und wir würden dann einsehen, dass unsere pragmatischen Urteile des Glaubens keineswegs so sicher sind, wie wir ursprünglich angenommen hatten. Die Kontingenz eines pragmatischen Glaubens zeigt, so Kant, dass er immer nur einen gewissen Grad an Festigkeit besitzt, der in Abhängigkeit davon variieren kann, was auf dem Spiel steht (vgl. KrV A 825 / B 853).

Obgleich Kant die Wette in erster Linie als Prüfstein für praktische Urteile betrachtet, lässt er sie darüber hinaus auch zur Prüfung der Sicherheit theoretischer Urteile – oder Lehrsätze – zu, insofern diese als potentiell hinreichende Beweisgründe in Frage kommen. Um das Beispiel Kants aufzugreifen: Obwohl wir derzeit nicht wissen, ob Leben außerhalb unseres Sonnensystems existiert, können wir uns dennoch mögliche Tests für diesen Satz ausdenken; und wir könnten die Festigkeit der Überzeugung, dass es außerirdisches Leben gibt, beurteilen, indem wir fragten, wie viel wir darauf wetten würden, dass solches Leben durch eine mögliche Erfahrung entdeckt werden könnte.

Peter Thielke
(Übersetzung: Sebastian Boll)

Weyman, Daniel

Dt. Philosoph und Schuldirektor (1739–1795). Weymann war Student an der philosophischen Fakultät in Königsberg zu der Zeit, als Kant dort bereits als Privatdozent (‚Magister') lehrte. Weymann setzte sich kritisch mit zwei von Kants frühen Schriften auseinander (*Optimismus* und *Beweisgrund*). Während Kant seinen Aufsatz über den → Optimismus schrieb, in dem er diesen gegen → Crusius' Kritik verteidigte, arbeitete Weymann an seiner Dissertation, einer von Crusius beeinflussten Kritik des Optimismus (*De mundo non optimo*). Kants Aufsatz erschien im Oktober 1759, zwei Tage nachdem Weymann seine Dissertation verteidigt hatte. Er sah Kants Aufsatz als Angriff auf sein Werk und verfasste eine Antwort (vgl. *Beantwortung*). Kant, der abgelehnt hatte, an der Inaugural-Disputation Weymanns als Respondent teilzunehmen (Kant an Lindner, 26. 10. 1759; vgl. 10:19), fand die Dissertation „ziemlich unordentlich und unverständlich" geschrieben und die Antwort „voller Unbescheidenheiten Verdrehungen u. d. g." (10:19). Weymanns zweiter Aufsatz gegen Kant erschien 1763 unter dem Titel *Bedenklichkeiten* (1763).

Brigitte Sassen

Widerspruch

Der Terminus ‚Widerspruch' ist auch bei Kant zunächst ein Terminus der formalen Logik und wird als solcher in seiner Bedeutung durch Kants Verständnis des → Satzes vom Widerspruch bestimmt. In diesem Sinne liegt ein Widerspruch vor, wenn einem „Ding" durch ein Urteil ein Prädikat zugesprochen wird, „welches ihm widerspricht" (KrV A 151 / B 190). Dabei wird dieses „Ding", das logische Subjekt des Urteils, so verstanden, wie es der „gegebene Begriff" (KrV A 154 / B 193f.) von ihm zu verstehen gibt. Was es ist, wird entsprechend durch ein → analytisches Urteil angegeben, das die Bestimmung, die der „gegebene Begriff" implizit enthält, explizit macht. Der Widerspruch in einem Urteil zwischen einem „Ding" und einem Prädikat, den der → Satz vom Widerspruch in Kants Formulierung ausschließt, wäre so gleichbedeutend mit dem kontradiktorischen Verhältnis zwischen zwei Urteilen, die sich auf ein und denselben Gegenstand beziehen (vgl. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs*, S. 41). Weil und sofern die Kontradiktion zweier Urteile erst durch die Analyse des „gegebenen Begriffs" offenbar wird – darin besteht geradezu der erkenntnistheoretische Wert der analytischen Urteile (vgl. KrV B 190) –, nennt Kant dieses Widerspruchsverhältnis „*analytische Opposition*" (KrV A 504 / B 532). Er bringt es damit zugleich in bestimmte Differenz zur „*dialektischen […] Opposition*" (KrV A 504 / B 532). Weitere wichtige Stellen: 2:171ff.; KrV B 190ff.; KrV A 264f. / B 320f.; KrV A 273f. / B 329f.

Verwandte Stichworte
Widerspruch, Satz vom; Widerstreit; Antinomie der reinen Vernunft; Entgegensetzung, logisch/real

Philosophische Funktion
1 Der Begriff des Widerspruchs: historisch
Der Begriff des logischen Widerspruchs ist wie der Satz vom Widerspruch seit der Antike bekannt. Für Kant ist dieser Begriff jedoch vor allem durch den Sinn bestimmt, den er im Zusammenhang des Rationalismus der Schul-Metaphysik erhält. Dort ist seine Bedeutung durch den Satz vom Widerspruch fixiert, der zum ontologischen Grundprinzip neben dem Satz vom Grund avanciert. Nach der Entdeckung des Unterschieds zwischen logischer und →realer Entgegensetzung in der kleinen Schrift *Negativen Größen* (2:171; u. ö., vgl. schon 2:77f.), sieht sich Kant veranlasst, den Widerspruch und den Satz vom Widerspruch auf die formale Logik zu beschränken. Mit den ontologisch gewendeten Mitteln des Begriffs des logischen Widerspruchs ist das Verhältnis entgegengesetzter physikalischer Kräfte nicht zu verstehen, da dieses nicht nur nicht „widersprüchlich" oder denkunmöglich im Sinne des Satzes vom Widerspruch ist, sondern in der Natur „ohne Widerspruch" (2:171) wirklich vorkommt. In der *KrV*, unter dem Titel *Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe* (KrV A 260–292 / B 316–349; bes. KrV A 264f. / B 320f.; KrV A 273f. / B 329f.), erklärt Kant dann allgemeiner und im Rückgriff auf die Unterscheidung der verschiedenen Erkenntniskräfte →Verstand und →Sinnlichkeit (d. h. letztlich im Rückgriff auf den Unterschied →analytischer und →synthetischer Urteile), warum man nicht länger an der Illusion festhalten kann, allein mit rein rationalen und formalen Prinzipien die raum-zeitbestimmte Realität erkennen zu wollen (vgl. auch KrV A 243f. / B 301f.).

2 Anwendung des logischen Widerspruchs
Wie kann man sich nun die Anwendung des Kriteriums vorstellen, das der Begriff des logischen Widerspruchs an die Hand gibt? In jedem Urteil der Form ‚S ist P' (z. B. ‚Die Kuh ist ein Säugetier') ist ein Begriff gegeben (vgl. KrV A 266 / B 322), durch den ein Gegenstand (das logische Subjekt S) verstandesmäßig erfasst wird (hier also der Begriff ‚Kuh'). Das heißt, dass der gegebene Begriff vom *Ding* in dem Sinne aussagekräftig ist, dass ihm durch denselben bereits Prädikate zugeschrieben sind, bevor noch die Prädikation, die das Urteil artikuliert („… ist P'), dem Ding ein weiteres Prädikat zuspricht (im Beispiel: „… ist ein Säugetier'). Diese impliziten Prädikate (z. B.: „… ist ein Wiederkäuer') können durch eine Analyse des gegebenen Begriffs auch explizit gemacht werden (vgl. 9:111), wobei direkt eingeschlossene Prädikate, aber auch solche, die sich aus bereits explizierten Prädikaten *folgern* lassen, ans Licht gebracht werden. Ist das geschehen, wird sichtbar, ob bereits der gegebene Begriff vom Gegenstand Prädikate enthält, die einander widersprechen, oder ob der Begriff vom Gegenstand, der durch das prädizierende Urteil bzw. das zugesprochene Prädikat erst entsteht, in sich widersprüchlich ist (wobei das zugesprochene Prädikat letztlich aus demselben Prozess der Explizierung impliziter Prädikation gewonnen wurde). Im letzteren Fall kollidiert das zugesprochene Prädikat mit den im gegebenen Begriff bisher implizierten, dann explizit gemachten Prädikaten. Wo auch immer Prädikate einander widersprechen oder sich wechselseitig verneinen, ist das Urteil nicht einfach nur falsch (gegen Kant, 9:51); denn das könnte dazu verleiten anzunehmen, dass dessen Verneinung wahr wäre. Vielmehr ist das logische Subjekt, das „Ding", so wie es durch den gegebenen oder den entstandenen Begriff erkannt sein soll, „nichts" (9:51): der Widerspruch vernichtet die *Dinge* und hebt sie auf (vgl. KrV A 151 / B 190). Das logische Subjekt ist so ein „nihil negativum" (KrV A 291 / B 348), ein „Unding" (KrV A 292 / B 348). Nachdem die Analyse die Widersprüchlichkeit entdeckt hat, ist dem durch den gegebenen Begriff vorgestellten Ding sogar der Status eines Gedankens verloren gegangen (vgl. 8:195). Die Konsequenz muss dann sein, einen neuen Begriff vom Gegenstand zu entwickeln. Aber auch dort, wo die Analyse eines gegebenen Begriffs nicht auf Widersprüche stößt und der Begriff durch positiven Gebrauch des Satzes vom Widerspruch klarer und deutlicher auch in seinen Konsequenzen wird, besteht noch keine Gewähr, dass der Begriff dem Gegenstand angemessen ist (vgl. KrV B 83). Das Problem, das hier im Hintergrund steht, ist jenes der „Gegebenheit" der Begriffe (→Satz vom Widerspruch).

3 Der dialektische Widerspruch in den kosmologischen Antinomien

Besonders wichtig für die transzendentale Logik, die nicht wie die formale von allem Inhalt abstrahiert, ist die Entdeckung und Auflösung des Widerspruchs, der in den vier → Antinomien der reinen Vernunft zwischen Paaren von fundamentalen kosmologischen Urteilen über die Welt bzw. die Natur (vgl. KrV B 446f.) als Gegenstand in Raum und Zeit zu bestehen scheint. Dieser Widerspruch ist in keinem der vier Fälle ein „eigentlicher" (KrV A 503 / B 531); das heißt: er besteht nur solange, als die „transzendentale Dialektik" ihr Werk noch nicht vollendet und den Schein, es handle sich um echte Widersprüche, unschädlich gemacht hat. Weil und sofern die „transzendentale Dialektik" die Wahrheit über diese Scheinwidersprüche aufdeckt, nennt Kant das Widerspruchsverhältnis „dialektische Opposition" (KrV A 504 / B 532). Der Terminus „Widerspruch" findet, von Ausnahmen abgesehen (vgl. z. B. KrV B 449), in diesem Zusammenhang keine Anwendung und wird durch „Widerstreit" ersetzt (vgl. z. B. KrV B 448). In der → transzendentalen Dialektik der *KrV* zeigt Kant im einzelnen, wie sich die dialektischen Widersprüche der reinen Vernunft bei den kosmologischen Grundfragen jeweils in einen „Widerstreit" auflösen lassen – in Abhängigkeit vom Inhalt oder Gegenstand, bei dem die Kontradiktionen aufzutreten scheinen. Bei beiden sogenannten „*mathematischen*" → Antinomien (KrV A 529 / B 557), die zwischen den kosmologischen Urteilen über die räumliche und zeitliche Ausdehnung der Welt (endlich versus unendlich der Größe nach, vgl. KrV B 454f.) und denen über die Zusammensetzung der Dinge in ihr (alle sind aus einfachen Teilen zusammengesetzt versus keines ist es, vgl. KrV B 462f.) auftreten, liegt kein logischer Widerspruch vor. Dieser würde bedeuten, dass in den Antinomien eines der beiden kontradiktorischen Urteile falsch, das andere wahr sei, während im Fall der mathematischen Antinomien jeweils beide falsch sind (vgl. KrV B 556; KrV B 559). Es ist sinnlos, die Frage entscheiden zu wollen, ob die Welt in ihrer räumlichen und zeitlichen Ausdehnung unendlich oder endlich sei, da ihre Größe durch den „empirische[n] Regressus […] allein gegeben werden kann" (KrV A 521 / B 549) und dieser seine „Regel" darin hat, „von einem jeden Gliede der Reihe als einem Bedingten jederzeit […] fortzuschreiten" (KrV A 521f. / B 549f.): *in indefinitum* (vgl. KrV B 550f.). Nur solange man eine „absolute Größe" der Welt annimmt (KrV B 549), womit man sie zu einem ‚Ding an sich' macht, bleibt der Widerspruch bestehen. Ähnlich löst sich der scheinbar logische, in Wahrheit dialektische Widerspruch im Falle der Teilung oder „Zerfällung" (KrV A 560 / B 588) der Welt auf, mit dem Unterschied nur, dass der Regressus hier *in infinitum* verläuft und man doch nicht bestimmt von unendlich vielen Teilen eines gegebenen Ganzen ausgehen kann (sowenig wie von einfachen Teilen als solchen, zu denen die fortgehende Teilung gelangen könnte), da der unendliche Teilungsprozess in der Realität niemals vollständig gegeben vorliegt (vgl. KrV B 551f.).

Anders muss der Widerspruch bei den sogenannten „*dynamischen*" Antinomien (KrV B 558) in den „Widerstreit" aufgelöst werden. Die Behauptung, Kausalität in der Natur sei Kausalität nach Naturgesetzen, und die, es gebe nicht (nur) eine solche Kausalität nach Naturgesetzen (sondern auch eine Kausalität aus Freiheit) (vgl. KrV B 472f.), stehen nicht im kontradiktorischen Widerspruch zueinander, weil es (im Gegensatz zum logischen Widerspruch, der verlangt, dass die eine wahr, die andere falsch ist) möglich ist, dass beide wahr sind (vgl. KrV B 559f.) und die Annahme einer Kausalität der Natur mit der einer Kausalität aus Freiheit „vereinbar" ist (KrV B 566–577). Dieselbe Möglichkeit, dass beide kontradiktorischen Urteile wahr sind, besteht nach Kant auch bei den Behauptungen über die Existenz eines notwendigen Wesens in der Natur, nämlich der, dass es zu ihr gehöre versus dass es nirgendwo existiere (vgl. KrV B 480f.; KrV B 588). Den Begründungen widmet Kant längere Ausführungen. Im Zusammenhang der Widerspruchsproblematik muss lediglich auf den Unterschied hingewiesen werden: dass das → Unbedingte in der Reihe der Grund-Folge-Beziehungen bereits zwar als nicht-sinnlich (intelligibel) gedacht werden muss (die Freiheit), aber „das Ding selbst als Ursache (Substantia phaenomenon) dennoch in die Reihe der Bedingungen gehörte" (KrV A 561 / B 589; vgl. KrV B 565). Demgegenüber muss bezüglich der Abhängigkeit der zufälligen Erscheinungen „das nothwendige Wesen ganz außer der Reihe der Sinnenwelt (als *ens extramundanum*) und bloß

intelligibel gedacht werden“ (KrV A 561 / B 589). Bei diesen ‚dynamischen‘ Antinomien löst sich der →Schein dadurch auf, dass erkannt wird, das Subjekt („Natur“) werde in den beiden scheinbar kontradiktorischen Urteilen in unterschiedlicher Bedeutung genommen: in dem einen als ‚Ding an sich‘ und in dem anderen als Gegenstand möglicher Erfahrung (vgl. KrV B 487ff.; KrV B 564f.; KrV B 587–593; 4:343f., insgesamt dazu: Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs*, S. 45–61, der mit Beziehung auf Kant, 20:291f., von der „Verwandlung“ der Schein-Widersprüche bei den mathematischen in „konträre“ beziehungsweise bei den dynamischen Antinomien in „subkonträre“ Gegensatzverhältnisse spricht).

4 *Der Begriff des Widerspruchs in Kants praktischer Philosophie*

Eine wichtige Rolle spielt der Begriff des Widerspruchs im Zusammenhang der Anwendung des →kategorischen Imperativs. Wie Kant in der *GMS* ausführt, zeichnen sich →Maximen, die dem kategorischen Imperativ nicht genügen, dadurch aus, dass ihre „Verallgemeinerung“ (der Gedanke, dass alle vernünftigen Wesen nach ihnen handeln) einen Widerspruch erzeugt. Dieser Widerspruch kann entweder bereits darin liegen, dass die Maxime „ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann; weit gefehlt, daß man noch wollen könne, es sollte ein solches werden“ (4:424; sog. „Widerspruch im Denken“). Oder aber der Widerspruch zeigt sich erst darin, dass es „doch unmöglich [ist], zu wollen, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde“ (4:424; sog. „Widerspruch im Wollen“). Ob es sich hier tatsächlich um Widersprüche im logischen (oder aber einem andern, vielleicht spezifisch praktischen) Sinn handelt, ist in der Kant-Literatur umstritten (vgl. dazu z. B. Korsgaard, *Formula of Universal Law*).

Weiterführende Literatur

Cassirer, Ernst: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. 2, Berlin: Bruno Cassirer 1922.

Korsgaard, Christine M.: „Kant’s Formula of Universal Law“, in: dies.: Creating the Kingdom of Ends, Cambridge (MA): Harvard University Press 1996, 77–105.

Wolff, Michael: Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels, Königstein/Ts.: Hain 1981.

Wolff, Michael: „Der Begriff des Widerspruchs in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘. Zum Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik“, in: Tuschling, Burkard (Hg.): Probleme der „Kritik der reinen Vernunft“. Kant-Tagung Marburg 1981, Berlin u. a.: de Gruyter 1984, 178–202.

Andreas Eckl

Widerspruch, Satz vom

Der Satz vom Widerspruch lautet nach der *KrV*: „Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht“ (KrV B 190). Er ist der „oberste Grundsatz aller analytischen Urteile“ (vgl. KrV B 189–193) und gibt „die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unserer Urteile überhaupt“ (KrV B 189) an. Obwohl Kant den Satz vom Widerspruch lediglich der allgemeinen, von allem Inhalt abstrahierenden formalen Logik zuordnet (vgl. KrV A 59f. / B 84f.), lässt bereits die angeführte Formulierung des Satzes (wo von „Dingen“ die Rede ist; vgl. dagegen 2:294) vermuten, dass er in der *KrV* nicht ohne transzendentallogische Bedeutung ist. Sofern zur →transzendentalen Logik auch die Bedingungen gehören, die Urteile erfüllen müssen, um sich auf Gegenstände oder Dinge überhaupt zu beziehen (vgl. KrV A 290 / B 346), ist der Satz vom Widerspruch in diesen Zusammenhang integriert. Ein „Ding“, das zum Gegenstand möglicher →Erfahrung taugen soll, muss gedacht werden können (vgl. KrV A 58f. / B 83f.; KrV B XXVI Anm.). Und dies ist nach dem Satz vom Widerspruch möglich, wenn der gegebene Begriff desselben Dinges in dem →Urteil, das sich auf es bezieht, weder implizit (unter Umständen auch mit Blick auf die begrifflichen Konsequenzen) noch explizit (durch die Prädizierung des Urteils) kontradiktorisch einander widersprechende Prädikate aufweist. Ob dies der Fall ist, wird in analytischen, lediglich den Begriff des Dinges zergliedernden Urteilen festgestellt (ohne dass der Begriff schon auf seinen möglichen Anschauungsbezug hin betrachtet würde). Für diese ist der Satz vom Widerspruch insofern „oberster Grundsatz“, als er die Analyse auf das Ziel ausrichtet, einen verdeckten Widerspruch zu entdecken. Soll dasselbe „Ding“ aber nicht nur „Gedankending“ blei-

ben (vgl. KrV A 292 / B 348), wobei Gefahr besteht, dass sein Begriff „leer“ ist, muss es (beziehungsweise das Urteil, das sich auf es bezieht), weitergehende Bedingungen des Verstandes und der Sinnlichkeit erfüllen. Der Satz vom Widerspruch kann hierbei nicht mehr helfen, auch wenn er insofern eine Funktion behält, als alle weiteren Urteile, die die weitergehenden Bedingungen erfüllen, selbstverständlich widerspruchsfrei sein müssen. Er erlaubt stets nur einen Ausschluss: von „Dingen“, die zu denken unmöglich sind, und von Urteilen oder Urteilszusammenhängen, die Kontradiktionen enthalten („negatives Kriterium aller Wahrheit“, KrV B 190). Den Ausschluss von „Dingen“ Erkenntnissen, der durch den Satz vom Widerspruch bewirkt wird, charakterisiert Kant als Vernichtung bzw. Aufhebung (vgl. KrV A 150f. / B 189f.). Da der Satz vom Widerspruch keinen positiven „Bestimmungsgrund[e] der Wahrheit“ (KrV A 152 / B 191) eines Urteils über einen Gegenstand an die Hand gibt, kann das widerspruchsfreie Urteil beziehungsweise der widerspruchsfreie „problematische“ Begriff (vgl. KrV A 254 / B 310) des in Frage stehenden Gegenstandes immer noch dem Gegenstand unangemessen, d. h.: die vermeintliche Erkenntnis „falsch oder grundlos“ (KrV A 150 / B 190) sein, und zwar dann, „wenn sie mit dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt“ (KrV A 58 / B 83). Man muss deshalb „gegründete Erkundigung außer der Logik eingezogen haben“ (KrV A 60 / B 85; vgl. KrV A 782f. / B 810f.), wenn man inhaltlich positiv über Objekte urteilen will. Im Zusammenhang der *KrV*, in der es darauf ankommt, die Bedingungen der Sinnlichkeit zur Geltung zu bringen, geht Kant deshalb vom Satz vom Widerspruch als dem „obersten Grundsatz aller analytischen Urteile“ schnell über zum „obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile“, die im Zentrum des Interesses der transzendentalen Logik stehen. Weitere wichtige Stellen: 1:391; 1:389; 2:293ff.; 4:267ff.

Verwandte Stichworte

Widerspruch; Logik; analytisch/synthetisch; Entgegensetzung, logisch/real; Grund, Satz vom (zureichenden); Identität, Satz der; Widerstreit

Vorgeschichte und historischer Kontext

Der Satz vom Widerspruch ist seit der Antike bekannt. Gewöhnlich schreibt man seine Entdeckung Aristoteles zu (*Metaphysik*, Buch IV, Kap. 3, 1005b, in mehreren Versionen, zum Beispiel: „dass nämlich dasselbe demselben und in derselben Beziehung […] unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann“, Übers. Bonitz/Seidl), so auch Kant (vgl. 20:277), obwohl schon Platon ihn explizit formuliert (*Sophistes*, 230b) und die Sophisten ihn in ihren Scheinargumentationen voraussetzen (vgl. Platon, *Euthydemos*, 283a–286a). Die Zuschreibung ist vor allem daher begründet, dass Aristoteles den Satz vom Widerspruch zum „sichersten Prinzip“ (*Metaphysik*, Buch IV, Kap. 3, 1005b) aller Urteile über die „seienden Dinge“ (*Metaphysik*, Buch IV, Kap. 3, 1005b) erhebt und erklärt, dass er eines direkten Beweises weder bedürftig noch fähig ist (vgl. *Metaphysik*, Buch IV, Kap. 4, 1006a), dass aber sehr wohl ein indirekter Beweis von ihm gegeben werden kann, wenn jemand seine Gültigkeit bestreiten sollte. In diesem Falle gelänge der Beweis durch Widerlegung dieser Leugnung (*Metaphysik*, Buch IV, Kap. 4, 1006a; vgl. dazu den indirekten Beweis, den Platon im *Euthydemos* bereits vorgelegt hat, *Euthydemos*, 287b–288a).

Kant begegnet dem Satz vom Widerspruch vor allem bei → Leibniz, → Wolff, → Baumgarten und in der Schul-Metaphysik insgesamt, wo ihm höchste Bedeutung gegeben und insbesondere zugetraut wird, zusammen mit dem → Satz vom Grund den Bereich der Prinzipien der → Ontologie völlig abzudecken. Kants Kritik richtet sich hier zunächst gegen die systematische Stellung des Satzes vom Widerspruch, noch nicht gegen dessen Formulierung, die er übernimmt (vgl.: „*impossibile est, idem simul esse ac non esse*“, es ist unmöglich, dass dasselbe zugleich ist und nicht ist, 1:391). Dem frühen Kant zufolge ist der Satz vom Widerspruch nachrangig gegenüber dem → Satz der Identität (vgl. 1:390f.), den er in „zwei unbedingt erste Grundsätze für alle Wahrheiten“, einen für „bejahende“, einen für „verneinende Wahrheiten“, aufspaltet (vgl. 1:389; Übers. Hinske/Bock). Mit der Wende zur kritischen Transzendentalphilosophie und der Entdeckung des Unterschieds zwischen → analytischen und → synthetischen Urteilen (vgl. KrV B 19; 4:270; 8:245) ändert sich Kants Kritik an der systematischen Stellung des Satzes vom Widerspruch. Diese Kritik schlägt dann auch auf die Formulierung durch, in der der Satz vom Widerspruch eine Funktion und Be-

deutung erhalten soll. Der Satz vom Widerspruch, nun als der oberste Grundsatz aller analytischen Urteile erkannt, ist danach systematisch vom Satz vom Grund getrennt und kann nicht mehr zu dessen Beweis oder Bestätigung herangezogen werden (wie dies in der Schul-Metaphysik manchmal praktiziert wurde; vgl. Kants Kritik: 2:293ff.; 2:201–204; KrV A 243f. / B 301f.; KrV A 260–292 / B 316–349; 8:193–198; Cassirer, *Erkenntnisproblem*, S. 547; S. 549; S. 556f.; S. 611ff.; S. 673–678). An die Stelle des Satzes vom Grund tritt in der transzendentalen Logik der synthetische Grundsatz der →Kausalität (*Zweite Analogie der Erfahrung*), wobei Kant zugleich deutlich macht, dass dem alten Satz vom Grund keine Funktion mehr zur Bestimmung möglicher Erfahrung gegeben werden kann. Er drückt nurmehr die wissenschaftstheoretische Forderung aus, dass ein Urteil begründet sein muss (vgl. 8:193f.). Der Satz vom Widerspruch wiederum behält seine Funktion für die Theorie der Erfahrung (s. o.), aber erst dadurch, dass Kant aus seiner Formulierung das „zugleich" („simul") entfernt und damit jedes Missverständnis verhindert, als ob Zeitverhältnisse beim Satz vom Widerspruch eine Rolle spielten, der Satz also per se synthetischen Charakter hätte (vgl. KrV A 152 / B 191ff.). Er darf vielmehr nur als rein logischer Satz genommen werden, bei dem von allem Inhalt abstrahiert wird und der nur die formale Widerspruchsfreiheit fordert (übereinstimmend mit dem Satz der Identität, der dieselbe Forderung positiv ausdrückt und deshalb nicht mehr eigens aufgeführt werden muss, vgl. 9:52). So ist er ein rein logischer Satz, der in die transzendentale Logik integriert werden kann und muss – den reinen Verstandesbegriffen vergleichbar, die auch „*unabhängig von Sinnlichkeit*" (KrV B 144) als Bedingungen („bloße *Gedankenformen*", KrV B 150) der Möglichkeit von Erfahrung isoliert werden können, nämlich als Bedingungen, einen Gegenstand überhaupt zu denken (vgl. KrV A 93 / B 125f.), aber nur in der Anwendung auf das Mannigfaltige der Anschauung sinnvoll und nicht leer sind.

Philosophische Funktion

1 Der negative und der positive Gebrauch des Satzes vom Widerspruch in der theoretischen Philosophie

Die Hauptfunktion des Satzes vom Widerspruch besteht nach Kant darin, alle unsere Urteile dem Kriterium der Widerspruchsfreiheit zu unterwerfen (vgl. KrV A 150f. / B 189). Mit Hilfe dieses Kriteriums werden die Urteile identifiziert, deren Wahrheit bereits aus logischen Gründen ausgeschlossen ist. Dies wäre der ‚negative Gebrauch' des Satzes vom Widerspruch. Die negative Anwendung erstreckt sich aber durchaus nicht nur auf Urteile über Gegenstände überhaupt, die weiter geprüft werden müssen, ob sie womöglich sogar Gegenstände realer oder möglicher Erfahrung sind, sondern auch auf Urteile über Gegenstände, die theoretisch-gedanklich sind und bleiben müssen, Urteile, wie sie beispielsweise der Text der *KrV* selbst enthält. Dass dem so ist, lässt sich durch die Stellen belegen, an denen Kant sogar ‚positiven Gebrauch' vom Satz vom Widerspruch macht (die Anwendung des negativen Kriteriums hat ja nicht widerspruchsfreie Urteile aus dem Zusammenhang der *KrV eliminiert*). Ein solcher ‚positiver Gebrauch' liegt vor, wenn durch den Satz vom Widerspruch der Wahrheitsanspruch eines Urteils bestätigt werden kann, und ist immer dann möglich, wenn das in Frage stehende Urteil ein „analytisches" Urteil ist (vgl. KrV A 151 / B 190). So ist etwa die Behauptung der *KrV*, dass alle unsere Anschauungen unter der Bedingung der synthetischen →Einheit der Apperzeption stehen müssen (vgl. KrV B 132; KrV B 135; KrV B 136; KrV B 138), eine Behauptung über einen theoretischen Sachverhalt, und indem Kant diesen Grundsatz „analytisch" nennt (vgl. KrV B 135; KrV B 138), kann er für dessen Wahrheit mit Hilfe des Satzes vom Widerspruch argumentieren: Würden unsere Anschauungen nicht unter dieser Bedingung stehen, dann wären es nicht unsere (vgl. KrV B 132f.; KrV B 138). Der Begriff, den wir uns von unseren Anschauungen machen müssen (als solche, die unter der Einheit der Apperzeption stehen müssen), muss „bejaht werden […], darum, weil das Gegenteil desselben dem Objekte widersprechen würde" (KrV A 151 / B 190f.; weitere Anwendungsbeispiele: vgl. KrV A 521 / B 549; KrV A 527 / B 555). Der einfachere Fall eines „analytischen Urteils", das entsprechend einen positiven Gebrauch des Satzes vom Widerspruch erlaubt, ist freilich der, bei dem das Urteil das Ergebnis einer Analyse des Begriffs eines empirischen oder möglichen empirischen ‚Dinges' ausspricht – einer Analyse des Begriffs auf die implizit ihm zugeschriebenen Prädikate hin.

Darin liegt jedoch auch schon sogleich die Crux eines positiven Gebrauchs des Satzes vom Widerspruch: Analytische Urteile in nicht-kritischen Theoriezusammenhängen enthalten „gegebene Begriffe“ (vgl. KrV A 154 / B 193f.), „ohne nach dem Grund dieser Begriffe und nach dem Recht, mit welchem wir ihnen eine gegenständliche Bedeutung beimessen, zu fragen“ (Cassirer, *Erkenntnisproblem*, 2. Bd., S. 674; vgl. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs in der KrV*, S. 194f.). Dies ist zweifellos bei den →analytischen Urteilen der *KrV* insofern nicht der Fall, als Kant getreu seiner „Transzendentalen Methodenlehre“ „Einsicht in die Quellen“ seiner Erkenntnisse zu geben versucht (KrV A 789 / B 817; vgl. KrV A 789 / B 817 die Kritik an den „apagogischen“ indirekten Beweisen in der Philosophie, die sich des Satzes vom Widerspruch bedienen). Die Beispiele von Begriffen, die Kant anführt und für ‚gegeben‘ hält, etwa der Begriff des ‚Körpers‘, zeigen nichtsdestoweniger, dass aus historischen Gründen schon die Gefahr stets real ist, es könnten sich Vorurteile über das einschleichen, was analytisch in einem ‚gegebenen Begriff‘ liege und was nicht (vgl. Cassirer, *Erkenntnisproblem*, 2. Bd., S. 678f.).

2 Die Anwendung des Satzes vom Widerspruch in der praktischen Philosophie

In der theoretischen Philosophie konnte Kant nach seiner Entdeckung des Unterschiedes von analytischen und synthetischen Urteilen und logischer und →realer Entgegensetzung die Vorstellungen der Schul-Metaphysik widerlegen, der Satz vom Widerspruch tauge zum ontologischen Prinzip. Die Transzendentale Dialektik der *KrV* führt ausführlich vor, wie durch die Instrumente des Satzes vom Widerspruch und des „apagogischen Beweises“ jenseits der auf Sinnlichkeit restringierten Sphäre der theoretischen Vernunft scheinbare ‚Widersprüche‘ (von Kant in der Regel „Widerstreit“ genannt; vgl. z. B. KrV A 426 / B 454) erzeugt werden, und von der kritischen Vernunft aufgelöst werden.

Im Gegensatz dazu legt Kant in der praktischen Philosophie nahe, dem Satz vom Widerspruch sogar die Deduktion des Begriffs des →„Eigentums“ zuzutrauen (vgl. 6:245–252). Obwohl „der Satz von der Möglichkeit des Besitzes einer Sache außer mir“ erklärtermaßen „synthetisch“ ist (6:250), liegt der Satz vom Widerspruch auch im Zentrum von Kants Rechtfertigung des „noumenalen“ Besitzes. Die Annahme des Gegenteils des „rechtliche[n] Postulat[s] der praktischen Vernunft“, die Annahme, dass es „rechtlich schlechterdings nicht in meiner Macht“ stehen solle, Gebrauch von brauchbaren Gegenständen zu machen, darf verneint werden, weil der Begriff der „Freiheit“ dabei in sich widersprüchlich würde: „so würde die Freiheit sich selbst des Gebrauchs ihrer Willkür in Ansehung eines Gegenstandes derselben berauben, dadurch dass sie *brauchbare* Gegenstände außer aller Möglichkeit des *Gebrauchs* setzte, d. i. diese in praktischer Rücksicht vernichtete“ (6:246). Sofern Kants Auskunft, dass Eigentum zu haben erlaubt werden muss, weil ein Verbot nicht ohne Widerspruch gedacht werden kann, keinen positiven ‚Bestimmungsgrund‘ für den Begriff des ‚Eigentums‘ enthält, bleibt auch diese Anwendung des Satzes vom Widerspruch im Gebiet der praktischen Philosophie fragwürdig und unbefriedigend: „Die apagogische Beweisart kann aber nur in den Wissenschaften erlaubt sein, wo es unmöglich ist, das Subjektive unserer Vorstellungen dem Objektiven, nämlich der Erkenntnis desjenigen, was am Gegenstande ist, *unterzuschieben*“ (KrV A 791 / B 819).

Interpretationslage

Kants Verständnis des Satzes vom Widerspruch wird vor allem vor dem Hintergrund der kantischen Unterscheidung von formaler und transzendentaler Logik diskutiert (Vor- versus Beiordnung). Hier entsteht auch die Frage, ob der Satz vom Widerspruch selbst in Kants Sinne ‚analytisch‘ ist und inwieweit er ein Kriterium für Analytizität liefert. Einen guten Überblick über diese und weitere Probleme gibt Wolff *Diskussion*.

Weiterführende Literatur

Cassirer, Ernst: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. 2, Berlin: Bruno Cassirer 1922.

Wolff, Michael: „Der Begriff des Widerspruchs in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘. Zum Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik“, in: Tuschling, Burkhard (Hg.): Probleme der „Kritik der reinen Vernunft“. Kant-Tagung Marburg 1981, Berlin u. a.: de Gruyter 1984, 178–202.

Wolff, Michael u. a.: „Diskussion im Anschluß an das Referat von M. Wolff“, in: Tuschling,

Burkhard (Hg.): Probleme der Kritik der reinen Vernunft, Kant-Tagung Marburg 1981, Berlin u. a.: de Gruyter 1984, 203–226.

Andreas Eckl

Widerstand

Es sind zumindest vier Arten von Widerstand zu unterscheiden: Zum einen der „mechanische[] Widerstand“ (z. B. 4:496), der in den naturwissenschaftlichen Schriften Kants im Vordergrund steht; zum anderen „wörtlicher oder thätlicher Widerstand“ (8:305), der z. B. von dem Einzelnen oder von Mehreren dem Staat gegenüber geleistet wird (→ Rebellion), aber auch zwischen Einzelpersonen, etwa im Rahmen der „*ungesellige[n] Geselligkeit*“ (8:20) des Menschen in einer Gesellschaft oder bei der Notwehr, oder auch als Zwang des → Staates zur Durchsetzung des → Rechts in Betracht kommt (vgl. 6:279, 6:396); ferner der „wechselseitige[] Widerstand der Urtheile“ beim „*Streiten* und *Disputiren*“ (5:338); und schließlich der innere (psychische) Widerstand, den man z. B. bei einer Übertretung fühlt und der zu einer „Verabscheuung seiner selbst“ führen kann (6:380 Anm.). Weitere wichtige Stellen: 2:287; 4:496; 4:552; 6:230f.; 6:380f.; 8:20f.; 8:305.

Verwandte Stichworte

Aufruhr, Aufstand; Gewalt; Hindernis der Freiheit; Rebellion; Zwang

Philosophische Funktion

1 Widerstand in der Physik

Geht es um das naturwissenschaftliche Verständnis von ‚Widerstand‘, so dient der Begriff Kant etwa dazu, das „*dynamische*[] Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung der Materien“ zu erläutern: „Denn wenn die Materie A die Materie B zieht, *so nöthigt* sie diese sich ihr zu *nähern*, oder, welches einerlei ist, jene *widersteht* der Kraft, womit diese sich zu *entfernen* trachten möchte. Weil es aber einerlei ist, ob B sich von A oder A von B entferne: so ist dieser Widerstand zugleich ein Widerstand, den der Körper B gegen A ausübt, so fern er sich von ihm zu entfernen trachten möchte, mithin sind Zug und Gegenzug einander gleich […]“ (4:548f.; vgl. auch 1:130). Auch lässt sich unter Rekurs auf den Begriff des Widerstandes klären, was es mit dem → Raum auf sich hat: „Frage ich nun: was heißt einen Raum einnehmen?, so werde ich, ohne mich um das Wesen des Raums zu bekümmern, inne, daß, wenn ein Raum von jedem Dinge durchdrungen werden kann, ohne daß etwas da ist, das da widersteht, man allenfalls, wenn es beliebte, sagen möchte, es wäre etwas in diesem Raume, niemals aber, dieser Raum werde wovon eingenommen. Woraus ich erkenne: daß ein Raum wovon eingenommen ist, wenn etwas da ist, was einem bewegten Körper widersteht bei der Bestrebung in denselben einzudringen. Dieser Widerstand aber ist die Undurchdringlichkeit. […] Es ist aber die Impenetrabilität eine *Kraft*. Denn sie äußert einen Widerstand, d. i. eine einer äußern Kraft entgegengesetzte Handlung“ (2:287).

2 Ungesellige Geselligkeit

Die hier zuletzt auf den Begriff ‚Handlung‘ (allerdings in sehr weitem Verstande dieses Begriffs) erfolgende Bezugnahme bei der Definition von ‚Widerstand‘, öffnet den Weg zu seiner Verwendung auch im ‚soziologischen‘ Kontext. So etwa wenn es um den Widerstand des Einzelnen gegen Handlungen anderer Einzelner in einer Gesellschaft geht und nun ein nach Kant in dieser Gesellschaft wirksamer ‚Antagonismus‘ erklärt werden soll: „Ich verstehe hier unter dem Antagonism die *ungesellige Geselligkeit* der Menschen, d. i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist. Hiezu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur. Der Mensch hat eine Neigung sich zu *vergesellschaften*: weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, d. i. die Entwickelung seiner Naturanlagen, fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang sich zu *vereinzelnen* (isoliren): weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen, und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiß, daß er seinerseits zum Widerstande gegen andere geneigt ist. Dieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt seinen Hang zur Faulheit zu überwinden und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl *leiden*, von denen er aber auch nicht *lassen* kann“ (8:20f.) (→ Geselligkeit; → Geselligkeit, ungesellige).

3 Widerstand und Recht

Während in Kants Aufsatz *Geschichte* der Widerstand des Menschen gegen den andern noch als ein insgesamt positives, quasi naturwissenschaftliches Movens für die Entwicklung der Menschheit gesehen wird, steht in der *MSR* und anderen rechts- und moralphilosophischen Schriften die rechtliche (bzw. moralische) *Bewertung* des Widerstands im Vordergrund. So spielt der Begriff ‚Widerstand' schon bei der Entwicklung des „*Allgemeine[n] Princip[s] des Rechts*" (6:230) und des Begriffs des Unrechts eine zentrale Rolle: „Wenn also meine Handlung, oder überhaupt mein Zustand mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so thut der mir Unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hindernis (dieser Widerstand) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen" (6:230f.). Daraus wird dann auch die Befugnis abgeleitet, das Recht zwangsweise durchzusetzen: „Der Widerstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen. Nun ist alles, was unrecht ist, ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen: der Zwang aber ist ein Hinderniß oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als *Verhinderung* eines *Hindernisses der Freiheit* mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d. i. recht[] […]" (6:231; vgl. auch 6:396; → Hindernis der Freiheit; → Recht; → Zwang).

Dies rechtfertigt primär den Zwang, den der Staat zur Rechtsdurchsetzung verwendet; da aber auch der Einzelne, der sich einem gegenwärtigen rechtswidrigen Angriff eines Anderen gegenüber sieht (zumindest auch) das Recht verteidigt, wenn er sich gegen den Angriff verteidigt, wird man die voranstehende Passage aus der *MSR* auch als Grundlage für das individuelle Not*wehr*recht ansehen können, das Kant als selbstverständlich voraussetzt und unter dem seinerzeit geläufigen Ausdruck ‚*ius inculpatae tutelae*' (Recht des unschuldigen Schutzes) behandelt und zutreffend von dem Not*stand*srecht (bei Kant: „Nothrecht (ius in casu necessitatis)" (8:300); → Notrecht) unterscheidet. Beim Not*wehr*recht geht es demgemäß etwa um einen „*ungerechten* Angreifer auf mein Leben, dem ich durch Beraubung des seinen zuvorkomme (ius inculpatae tutelae) […]" (6:235; vgl. auch 8:426).

Richtet sich der Widerstand des Einzelnen dagegen gegen den Staat oder dessen Organe, so ist dies → Aufruhr, Rebellion bzw. Revolution und damit selbst dann unrechtmäßig und folglich verboten, wenn er sich gegen eine (Staats-)„Macht" wendet, die „die Regierung bevollmächtigt [hat], durchaus gewaltthätig (tyrannisch) zu verfahren […]" (8:299). Kant stellt sich damit in der zu seiner Zeit (und auch schon davor) geführten Debatte, ob es ein Recht auf Widerstand gegen einen Tyrannen geben könne (vgl. *dafür* etwa den von Kant selbst zitierten Achenwall – 8:301), auf die Seite der Gegner eines Widerstandsrechts. Den Grund dafür, daß „dem Unterthan kein Widerstand als Gegengewalt erlaubt bleibt" (8:299), findet Kant insbesondere darin, dass sonst nicht entscheidbar wäre, „auf wessen Seite das Recht sei" (8:300). Denn es „müßte […] noch ein Oberhaupt über dem Oberhaupte geben, welches zwischen diesem und dem Volk entschiede: welches sich widerspricht" (8:300).

Auch verneint Kant in diesem Kontext – wie schon an anderen Stellen (→ Notrecht) – die Möglichkeit, sich auf „ein Nothrecht (ius in casu necessitatis)" zu berufen (8:300). Daraus folgt im Übrigen, dass die „Macht im Staate, die dem Gesetze Effect giebt, […] auch unwiderstehlich (irresistibel)" ist (8:299). Der „Unterthan" darf der „Ungerechtigkeit" des Herrschers oder seiner Organe „zwar *Beschwerden* (gravamina), aber keinen Widerstand entgegensetzen" (6:319). „Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats giebt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks […]" (6:320). Ebensowenig ist der Tyrannenmord („monarchomachismus sub specie tyrannicidii") erlaubt (6:320). „Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung, die wohl bisweilen nöthig sein mag, kann also nur vom Souverän selbst durch *Reform*, aber nicht vom Volk, mithin durch *Revolution* verrichtet werden […]" (6:321f.). Ist allerdings in der „Staatsverfassung" vorgesehen, dass das „Volk durch seine Repräsentanten (im Parlament)" der ausübenden Gewalt (repräsentiert durch den Minister) „gesetzlich *widerstehen* kann – welche dann eine eingeschränkte Verfassung heißt –, ist gleichwohl kein activer Wider-

stand […], sondern nur ein *negativer* Widerstand, d. i. *Weigerung* des Volks (im Parlament), erlaubt, jener in den Forderungen, die sie zur Staatsverwaltung nöthig zu haben vorgiebt, nicht immer zu willfahren […]“ (6:322).

Kant schließt folgerichtig auch aus, dass ein Recht auf *aktiven* Widerstand in einer →Staatsverfassung berücksichtigt werden könne (anders als es etwa das Grundgesetz in Art. 20 IV tut): „Ja es kann auch selbst in der Constitution kein Artikel enthalten sein, der es einer Gewalt im Staat möglich machte, sich im Fall der Übertretung der Constitutionalgesetze durch den obersten Befehlshaber ihm zu widersetzen […]. Denn der, welcher die Staatsgewalt einschränken soll, muß […] öffentlich den Widerstand befehligen können. Alsdann ist aber nicht jener, sondern dieser der oberste Befehlshaber; welches sich widerspricht“ (6:319).

4 Widerstand von Argumenten

Geht es um den Widerstand von Argumenten gegeneinander, so hebt Kant hervor: „*Streiten* und *Disputiren* sind zwar darin einerlei, daß sie durch wechselseitigen Widerstand der Urtheile Einhelligkeit derselben hervorzubringen suchen, darin aber verschieden, daß das letztere dieses nach bestimmten Begriffen als Beweisgründen zu bewirken hofft, mithin *objective Begriffe* als Gründe des Urtheils annimmt“ (5:338).

Möglich ist es auch, Widerstand als inneres (psychisches) Phänomen zu erfahren, insbesondere hinsichtlich der Regungen des →Gewissens: „denn es giebt keinen so verruchten Menschen, der bei dieser Übertretung in sich nicht einen Widerstand fühlte und eine Verabscheuung seiner selbst, bei der er sich selbst Zwang anthun muß“ (6:380 Anm.).

Weiterführende Literatur

Berkemann, Jörg: Studien über Kants Haltung zum Widerstandsrecht, Diss., Karlsruhe 1972.

Friedeburg, Robert von: „Widerstandsrecht“, in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, Basel: Schwabe 2005, 714ff.

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit, Paderborn: Mentis ^{3}2007, insbes. 354ff.

Köhler, Michael: Die Lehre vom Widerstandsrecht in der deutschen konstitutionellen Staatsrechtstheorie der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts, Berlin: Duncker & Humblot 1973.

Küsters, Gerd-Walter: Kants Rechtsphilosophie, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1988, insbes. 123ff.

Lefèvre, Wolfgang: „Widerstand. I. Naturphilosophie“, in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, Basel: Schwabe 2005, 703ff.

Spaemann, Robert: „Kants Kritik des Widerstandsrechts“, in: Batscha, Zwi (Hg.): Materialien zu Kants Rechtsphilosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, 347ff.

Jan C. Joerden

Widerstreit

Unter ‚Widerstreit‘ versteht Kant einen (realen oder logischen) Konflikt von Prädikat und →Subjekt in einem Gemütszustand oder in einem →Urteil; einen Konflikt zwischen →Erkenntnissen, Behauptungen, Sätzen, Maximen sowie zwischen →Erkenntnisvermögen wie Vernunft, Einbildungskraft und Urteilskraft. Wichtige Stellen: 2:48; 2:60; 2:77; 2:80; 2:86; 2:90; 2:158; 2:175f.; 2:194; KrV A 261f. / B 317f.; KrV A 264f. / B 320f.; KrV A 272f. / B 328f.; KrV A 282 / B 338; KrV A 407f. / B 434f.; KrV A 420 / B 448; KrV A 422 / B 450; KrV A 426 / B 454; KrV A 497 / B 525; KrV A 505f. / B 533f.; KrV A 507 / B 535; KrV A 535 / B 563; KrV A 541 / B 569; KrV A 564 / B 592; KrV A 617 / B 645; KrV A 666 / B 694; KrV A 741 / B 769; 4:338; 4:340, 4:347; 4:430; 4:456; 5:13; 5:19; 5:28; 5:35; 5:107; 5:114; 5:121; 5:258; 5:337; 5:339; 5:341; 5:385ff.; 5:387; 5:413; 6:35; 6:119f.; 6:224; 8:366.

Verwandte Stichworte

Antinomie; Antithetik; Widerspruch; Pflichten, Widerstreit der

Philosophische Funktion

Kants Unterscheidung zwischen →realem und logischem Widerstreit von Prädikat und Subjekt im *Beweisgrund* (vgl. 2:80; 2:86; 2:158) ist der Ausgangspunkt seiner Unterscheidung zwischen →analytischen und synthetischen Urteilen. Der Widerstreit der Sätze in der transzendentalen Antithetik – ein teils nur scheinbarer Widerspruch (vgl. KrV A 740 / B 768) – liefert einen indirekten →Be-

weis der transzendentalen →Idealität der →Erscheinungen (vgl. KrV A 506 / B 534).

Abraham Anderson

Wiedererlangung

Mit ‚Wiedererlangung' (*vindicatio*) bezeichnet Kant die „*[]Rückbemächtigung[] des Verlornen*" (6:300). Weitere wichtige Stellen: 6:297ff.; 23:279.

Verwandte Stichworte

Erwerbung; Eigentum; Inhabung

Philosophische Funktion

In einem →bürgerlichen Zustand ist Wiedererlangung nicht möglich, wenn die infrage stehende Sache dem Gesetz gemäß erstanden wurde, da der formal richtige Akt der Erwerbung für die Rechtmäßigkeit der Erwerbung einsteht. In diesem Fall ist die Nachforschung des Titels „des Besitzes des Anderen" (6:301) nicht nur unzumutbar, sondern sogar untersagt, „weil dieses schon Beleidigung sein würde" (6:301). Dem ehemaligen Eigentümer bleibt „bloß ein persönliches [Recht] gegen den unrechtmäßigen Besitzer übrig" (6:301), d. h., er kann ihn haftbar machen, falls er ihm das Seine entwendet hat. Im →Naturzustand ist eine Erwerbung von „einem, der nicht Eigenthümer der Sache ist" (6:301) unrechtmäßig und damit „null und nichtig" (6:301). Hier muss ich als „ein sich dünkender Eigenthümer" (6:301) gelten „und der wahre Eigenthümer hat ein Recht der *Wiedererlangung*" (6:301f.).

Ein besonderer Fall der Wiedererlangung ist in dem Versuch eines entthronten →Monarchen zu sehen, durch einen Wiedererlangungsaufruhr seine verlorene Macht wiederzuerlangen. Dieser kann für den Versuch nicht gestraft werden, da sein Recht auf den Thron bestehen bleibt (vgl. 6:323; 8:382f.).

Andree Hahmann

Wiedergeburt

Den Begriff der Wiedergeburt verwendet Kant als Metapher für diejenige radikale Veränderung im Charakter eines Menschen, durch die dieser seinen angeborenen Hang zum Bösen überwindet und sich selbst zu einem guten Menschen macht. Wichtige Stellen: 6:44–47; 7:53–57; 7:294f.; 15:872f.

Verwandte Stichworte

Charakter, empirischer/intelligibler; Böses, radikales

Philosophische Funktion

In seiner Schrift *Religion* beschreibt Kant den Menschen als ein Wesen, das einen →Hang zum Bösen hat, da er sich zwar „des moralischen Gesetzes bewußt" ist, aber „doch die (gelegenheitliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen" hat (6:32). Dieses ‚Aufnehmen' muss als freie, allerdings nicht sinnlich wahrnehmbare, sondern „intelligibele That" (6:31; vgl. 6:21) verstanden werden, weil der Mensch für unmoralisches Handeln ansonsten nicht verantwortlich zu machen wäre. Ebenso muss angenommen werden, dass der Mensch sich auch frei zum „Wiederaufstehen aus dem Bösen zum Guten" (6:45) entscheiden kann, und zwar weil ihm eben dies geboten ist. Er soll zu jemandem werden, „welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst" (6:47). Eine solche Veränderung des intelligiblen Charakters kann nun „nicht durch allmählige *Reform* […], sondern muß durch eine *Revolution* in der Gesinnung im Menschen" geschehen, „und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt" werden (6:47). In der *Anthropologie* spekuliert Kant über den frühesten Zeitpunkt einer solchen Wiedergeburt im Leben eines Menschen und schreibt, dass es „nur Wenige sein [werden], die diese Revolution vor dem 30sten Jahre versucht, und noch wenigere, die sie vor dem 40sten fest gegründet haben" (7:294). Mit der Metapher der Wiedergeburt spielt Kant auf Joh 3, 1–7 an, wo es heißt, dass man von neuem geboren werden müsse, um das Reich Gottes zu sehen (vgl. 6:46; 15:873).

Tobias Rosefeldt

Wiedervergeltung

Der Wiedervergeltungsgedanke (Talionsgedanke) liefert den *Maßstab* für die Quantität und Qualität der Strafe insofern, als er verlangt, Gleiches mit Gleichem zu vergelten: „Also: was für unverschuldetes Übel du einem anderen im Volk zufügst, das thust du dir selbst an. Beschimpfst du ihn, so beschimpfst du dich selbst; bestiehlst du ihn,

so bestiehlst du dich selbst; schlägst du ihn, so schlägst du dich selbst; tödtest du ihn, so tödtest du dich selbst“ (6:332). Zu Unrecht wird Kant als Repräsentant der *absoluten* Straftheorie in Anspruch genommen, der zufolge die Wiedervergeltung der *Grund* der Strafe ist. Bei Kant betrifft die Wiedervergeltung nicht das Ob, sondern das Wie der Strafe. Weitere wichtige Stellen: 6:331–334; 6:362f.

Verwandte Stichworte
Strafe; Strafrecht; Strafgesetz; Todesstrafe

Philosophische Funktion
Das Wiedervergeltungsrecht (lat. *ius talionis*) garantiert → Gerechtigkeit bei der Verhängung und Zufügung von Strafen insofern, als dem Straftäter zugefügt wird, was er selbst seinem Opfer angetan hat. Daher kann er sich nicht über Unrecht beschweren (6:363). Kant unterscheidet zwischen der Strafandrohung, die einen Zweck hat, einerseits und der Strafverhängung sowie der Strafzufügung, die beide notwendige Folgen der Straftat sind, andererseits („Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ“; 6:331). Die Unterscheidung von Strafandrohung einerseits und Strafverhängung und Strafzufügung andererseits war zu Kants Zeiten üblich (vgl. Hruschka, *Strafe und Strafrecht bei Achenwall*, S. 163–165). Für Kant ist der Zweck der Strafandrohung die Verhinderung von Straftaten durch Abschreckung, da der Staat in einem rechtlichen Zustand die Aufgabe hat, die Rechte der Bürger zu schützen (vgl. 6:305f.). Die Wiedervergeltung sichert die Gerechtigkeit bei der Frage nach der Art und Höhe der Strafe. Kant spricht von der Wiedervergeltung als „Princip der Gleichheit, (im Stande des Züngleins an der Wage der Gerechtigkeit)“ (6:332). Nichtsdestoweniger ist der Wiedervergeltungsgedanke bei Kant limitiert. Eine Grenze liefert der Gedanke der Menschenwürde. Auch wenn der Täter, der sein Opfer grausam getötet hat, nicht über Unrecht klagen könnte, wenn er selbst grausam hingerichtet würde, so würde durch eine solche Hinrichtung trotzdem im höchsten Grade Unrecht geschehen, weil „auch noch auf Achtung für die Menschheit in der Person des Missethäters (d. i. für die Gattung) Rücksicht genommen werden [muß], und zwar aus bloßen Rechtsgründen“ (6:362f.).

Weiterführende Literatur
Byrd, B. Sharon: „Kant’s Theory of Punishment: Deterrence in its Threat, Retribution in its Execution“, in: Law and Philosophy 8, 1989, 151–200.

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant’s Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 260–275.

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: „Kant zu Strafe und Strafrecht im Rechtstaat“, in: Juristen Zeitung 62, 2007, 957–964.

Hill, Jr., Thomas E.: „Kant on Punishment: A Coherent Mix of Deterrence and Retribution?“, in: Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics 5, 1997, 291–314.

B. Sharon Byrd

Wieland, Christoph Martin

Dt. Dichter (1733–1813); einer der bedeutendsten Vertreter der Aufklärung und der Weimarer Klassik. Von 1773 bis 1789 war Wieland Redaktionsleiter des → Teutschen Merkur. In dieser Funktion trat er mit Kant in brieflichen Kontakt (vgl. 10:136f.), später vermittelte → Carl Leonhard Reinhold, seit 1784 Mitarbeiter am *Teutscher Merkur* und ab 1785 Wielands Schwiegersohn, zwischen Kant und Wieland. Hierbei ging es insbesondere um den Abdruck der kantischen Apologie *Teleolog. Prinz.* im Jahr 1788, die Kant über Reinholds Vermittlung Wieland als „etwas Polemisches“ (10:515) in den *Teutscher Merkur* aufzunehmen bat (vgl. 10:513ff.) und die nach Reinholds Mitteilung Wieland als „vorzügliche Zierde seines Merkurs höchst willkommen“ war (10:523).

Mit Wielands eigenen „unnachahmliche[n] Schriften“ (10:515) war Kant vertraut. Er erwähnt sie ausschließlich in ästhetischen Zusammenhängen, weswegen man annehmen kann, dass er vorrangig Wielands dichterisches Werk meint. Besonders mit dem 1766 erschienenen Roman *Geschichte des Agathon* erlangte Wieland europäischen Ruhm. Nach eigenem Zeugnis haben Wielands Werke Kant „mannigfaltige Vergnügen“ (10:515) bereitet, und in der *KU* bezeichnet Kant Wieland zusammen mit Homer „in Ansehung ihres Talents für die schöne Kunst“ als Genie (5:309).

Wielands Stil beschreibt er in einer Reflexion zur *Anthropologie* als „Schwung in Perioden“ (*Refl.* 806, 15:357).

Tobias Audersch

Wilden, die

Wilde sind → Menschen, die im vorbürgerlichen Zustand der „gesetzlose[n] Freiheit“ leben (8:354). Weitere wichtige Stellen: 2:253–255; 6:193; 6:266; 7:191; 8:24–26; 8:118f.; 8:354; 8:358f.; 20:46; 20:72f.; 20:84; 20:123.

Verwandte Stichworte

Bildung; Frau; Krieg; Rousseau, Jean-Jacques; Anlage

Philosophische Funktion

Der Zustand der Wildheit ist zugleich ein Merkmal der menschlichen Natur in ihrer primitivsten Form und eine fortwährende Herausforderung – besonders in internationalen Beziehungen –, die überwunden werden muss, wenn sich die natürlichen Anlagen des Menschen vollständig entwickeln sollen. Das philosophische Interesse Kants an der vorbürgerlichen Verfasstheit des Menschen ist seit der Zeit seiner frühesten → Rousseau-Lektüre deutlich sichtbar, wie etwa in *Krankheiten* (1764).

In seinen *Beobachtungen* (1763/64) und in seinen nicht veröffentlichten *Bemerkungen* zu diesem Werk erörtert Kant Rousseaus Behandlung des → Naturzustands als einen Zustand der Wildheit und bestimmt diesen näher. Seine hauptsächliche Differenz gegenüber Rousseau liegt in der größeren gegenseitigen Feindschaft, die Kant dem wilden Zustand zuschreibt, die hauptsächlich dem Wettbewerb um Frauen geschuldet ist. Er unterscheidet sich auch von Rousseau, indem er auf der Unterordnung der Frau unter solchen Umständen besteht. Jedoch setzt er wie Rousseau diesen Zustand als Maßstab, gegenüber dem das Glück und der moralische → Fortschritt des Menschen beurteilt werden können (vgl. 2:253–255; 20:46, 20:84, 20:123).

In Kants kritischen Schriften dauern diese allgemeinen Themen und Differenzen zu Rousseau fort, in ihnen ziehen die Wilden zudem ein weitergehendes philosophisches Interesse als Analogon zu einem unentwickelten Zustand der Vernunft selbst auf sich. Sowohl in seinen früheren als auch in seinen späteren Schriften wird die Wildheit im Allgemeinen als ein Zustand der „gesetzlosen“ (6:97) Freiheit dargestellt, d. h. ein Zustand, in dem die Freiheit eines jeden nicht mit der Freiheit aller zusammenstimmt. Eine frühe Bemerkung beschreibt mit besonderer Lebendigkeit den ‚Terror‘, den jemand erfährt, der in einem solchen Zustand lebt. Die Aussicht, sich dem Willen eines anderen zu unterwerfen, ist für jemanden, der dies noch nicht gewohnt ist, schlimmer als selbst der Tod (vgl. 20:72f.).

In Kants geschichts- und politikphilosophischen Aufsätzen sowie in der *Anthropologie* finden sich seine grundlegenden Ausführungen zu den Wilden. Zum Beispiel vergleicht er in *Geschichte* den „gesetzlosen“ (8:24) Zustand, der derzeit zwischen den Nationen besteht, mit einem Zustand der „brutale[n]“ (8:24) Freiheit, der durch bürgerliche Erziehung überwunden werden muss (vgl. 8:24–26). In *Muthmaßlicher Anfang* stellt Kant eine Verbindung zwischen den Wilden und dem Leben des Jägers im Gegensatz zu den zivilisierteren (aber noch nicht ganz zivilisierten) ländlich landwirtschaftlichen Zuständen her. Diese werden hier als die von sich aus kriegsähnlicheren dargestellt, insofern die Hirten und Bauern um dasselbe Land konkurrieren (vgl. 8:118f.). Die Wilden werden auch portraitiert als leidend unter einer „Armuth an Begriffen“ und einem nachfolgendem Rückzug auf Symbole in der Rede (7:191), als anfällig für religiösen Fetischismus (vgl. 6:193) und als zur Bewunderung gegenüber einer mutigen Person neigend, die „zugleich aber mit völliger Überlegung rüstig zu Werke geht“ (5:262).

Trotz seiner negativen Einschätzung des wilden Zustands insistiert Kant mit Emphase in seinen reifen Werken darauf, dass die ethische und juristische Überlegenheit der zivilisierten Nationen ihnen kein Recht gibt, primitivere Menschen zu besitzen oder in anderer Weise zu unterwerfen (vgl. 6:266). In *Frieden* wird dieser Punkt besonders betont, wenn Kant die kolonialen Praktiken in Europa einer vernichtenden Kritik unterzieht (vgl. 8:358f.). In diesen Texten wird die Wildheit von ihm hauptsächlich als Metapher für die – trotz einem nach außen zur Schau getragenen vernünftigen und moralischen Verhalten – tatsächliche Praxis zivilisierter Staaten verwendet.

Susan Shell
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Wille

Der Begriff des Willens bezeichnet die Fähigkeit vernünftiger Wesen, „sich selbst zum Handeln zu bestimmen“ (4:427). Analog zum theoretischen Selbstverhältnis des Verstandes, der sich in seinem Denken an objektiven Gründen ausrichten kann, begreift Kant den Willen als ein praktisches Selbstverhältnis. Der Wille kann „*nach der Vorstellung* der Gesetze, d. i. nach Principien“ (4:412) handeln. Einen Willen, der sich selbst unabhängig von allen →Neigungen und Interessen allein aus Vernunft bestimmt, nennt Kant einen →reinen Willen. Der menschliche Wille (→Willkür) kann zwar in diesem Sinne der Vernunft folgen, er ist aber auch durch sinnliche Antriebe und unvernünftige Motive affizierbar. An ihn richtet sich die Form des reinen Willens, die vernünftige Selbstbestimmung, daher als ein Gebot. Nimmt der menschliche Wille das objektive Gebot der Vernunft, den →kategorischen Imperativ, unmittelbar und ohne eine weitere Bedingung auch als subjektiven Grundsatz oder →Maxime seines Handelns an, so handelt er aus →Pflicht und ist ein →guter Wille. Ein solcher Wille, der sich selbst aus Vernunft, objektiv zum Handeln bestimmt, ist →autonom und insofern auch ein →freier Wille. Lässt sich ein Wille dagegen von anderen Motiven und Grundsätzen leiten, so handelt er aus subjektiven →Triebfedern und ist daher →heteronom bestimmt. Weitere wichtige Stellen: KrV A 802 / B 830; 4:393; 5:15 Anm.; 5:56–57; 5:172; 6:213; 6:388.

Verwandte Stichworte

Autonomie; Begehrungsvermögen; Triebfeder; Willensbestimmung; Willkür

Philosophische Funktion

1 Der Wille als zentraler Begriff der Praktischen Philosophie

Durch den Begriff des Willens trennt Kant die theoretische Philosophie von der praktischen Philosophie auf prinzipieller Ebene: Nur „was als durch einen Willen möglich (oder nothwendig) vorgestellt wird“, soll als „praktisch-möglich (oder nothwendig)“ (5:172) bezeichnet werden dürfen. Entsprechend befasst sich die praktische Philosophie mit den „Bestimmungsgründen des Willens, welcher ein Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zu Bewirkung derselben (das physische Vermögen mag nun hinreichend sein, oder nicht), d. i. seine Causalität, zu bestimmen“ (5:15). Dabei muss jedoch vorausgesetzt werden, dass die Regel dieser Selbstbestimmung des Willens auf dem →Freiheitsbegriff, nicht auf dem →Naturbegriff beruht, dass der Wille also seine →Kausalität aus Freiheit bestimmt (vgl. 5:172), denn: „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist“ (KrV A 800 / B 828; →praktisch). Lässt sich der Wille dagegen von natürlichen Antrieben und Interessen leiten, so geht er darin auf, nur eine diesen Antrieben jeweils entsprechende „Wirkung hervorzubringen, die nach Naturbegriffen der Ursachen und Wirkungen möglich ist“ (5:173). In dieser Funktion wirkt er gerade nicht als ein praktisches, sondern bloß als ein „Naturvermögen“ (5:172), dessen Regeln aus der Erkenntnis →technisch-praktischer Gesetzmäßigkeiten der natürlichen Welt gewonnen werden, dessen Wirkungsweisen daher im Rahmen der theoretischen Philosophie eingesehen werden können.

Analog zur Aufgabenstellung der *KrV* beansprucht Kant in *GMS* und *KpV* auch für das Gebiet der praktischen Philosophie, für den Willen Bedingungen nachzuweisen, die dessen Akten den Charakter objektiver Geltung und →Verbindlichkeit verleihen. Die philosophische Untersuchung muss dazu ergründen, wie „reine Vernunft *einerseits* a priori Objecte *erkennen* und wie sie *andererseits* unmittelbar ein Bestimmungsgrund des Willens, d. i. der Causalität des vernünftigen Wesens in Ansehung der Wirklichkeit der Objecte […] sein könne“ (5:44f.). Denn nur wenn für das Gebiet der Praxis Bedingungen →a priori nachweisbar sind, lässt sich nach Kant die zwar bereits von →Baumgarten getroffene, aber seiner Ansicht nach unzureichend begründete (und letztlich auch sachlich inadäquate) Unterscheidung zwischen einem ‚oberen‘ Begehrungsvermögen, das sich an der Vernunft, und einem ‚unteren‘ Begehrungsvermögen (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, §§ 663ff.), das sich an Interessen und Annehmlichkeiten orientiert, sinnvoll treffen. Bei Kant entspricht der Terminus des ‚oberen Begehrungsvermögens‘ dem des reinen Willens, der sich selbst nur aus Vernunft und insofern →formal bestimmt, daher selbst →praktische Vernunft ist. Der Terminus des ‚unteren Begehrungsvermögens‘ kennzeichnet dagegen den ‚empirischen‘, durch

Neigungen und insofern material bestimmten Willen. Beide Begriffe bezeichnen aber keine Entitäten oder psychologischen Tatsachen, sondern jeweils regelgeleitete Zusammenhänge, von denen die philosophische Untersuchung darlegen soll, dass sie zur Erklärung der Möglichkeit des jeweiligen Wollens notwendig vorauszusetzen sind. Um ein das ‚untere Begehrungsvermögen' normierendes ‚oberes Begehrungsvermögen' überhaupt annehmen zu können, ist ein alles Wollen umfassendes und verbindliches Gesetz des Willens nachzuweisen; es „muß ein Verhältnis des Willens zu seinem Gegenstand aufgezeigt werden, in welchem er nicht sowohl vom Objekt, von der besonderen ‚Materie' der Begehrung bestimmt wird, als er vielmehr umgekehrt dieses Objekt bestimmt" (Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, S. 259). „Alsdann allein ist Vernunft nur, so fern sie für sich selbst den Willen bestimmt (nicht im Dienste der Neigungen ist), ein wahres *oberes* Begehrungsvermögen, dem das pathologisch bestimmbare untergeordnet ist, und wirklich, ja *specifisch* von diesem unterschieden" (5:24f.) und die praktische Philosophie eine gegenüber dem theoretischen Kalkül eigenständige philosophische Disziplin.

2 Der Wille als besondere Form des Begehrungsvermögens

Kant fasst den Begriff des Willens unter dem des Begehrungsvermögens. Dieser bezeichnet die Fähigkeit, durch „*Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein*" (5:9 Anm.). Auch nicht-vernünftige Lebewesen haben ein Begehrungsvermögen in diesem allgemeinen Sinne. Der Wille vernünftiger Wesen stellt aber eine besondere Form des Begehrungsvermögens dar. Weder hinsichtlich der Inhalte noch hinsichtlich der Bestimmungsgründe seines Wollens ist er durch Gesetze der Natur determiniert. Im Gegensatz zu dem Begehrungsvermögen der Tiere, die nicht handeln, sondern vom Instinkt geleitet werden, ist der Wille vernünftiger Wesen ein „Begehrungsvermögen nach Begriffen", dessen Bestimmungsgründe zu einer „Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objecte angetroffen" (6:213) werden und das auch noch diese Bestimmungsgründe selbst, also die Zwecke und Maximen seines Handelns, nach vernünftigen Maßstäben wählen und setzen kann. Dies eröffnet dem Willen die Möglichkeit, sich nicht nur nach Gesetzen zu verhalten, sondern auch „*nach der Vorstellung* der Gesetze, d. i. nach Principien, zu handeln" (4:412) und eigene Zwecksetzungen zu kontrollieren oder gegebenenfalls zu korrigieren. Kant bezeichnet den Willen deshalb auch als das „Vermögen der Zwecke" (5:58). Der Wille begründet nicht nur die Fähigkeit, das „*nach Belieben zu thun oder zu lassen*" (6:213), was bereits faktisch erstrebt wird (Handlungsfreiheit), noch ist er darauf beschränkt, zwischen gegebenen Handlungszielen nur zu wählen. Beide Fähigkeiten setzen vielmehr voraus, dass sich der Wille nicht nur auf Inhalte und Zwecke, sondern auch auf sich selbst beziehen und sich dadurch a priori zum Handeln bestimmen kann. Erst dieses praktische Selbstverhältnis des Willens eröffnet einem Handelnden und Wählenden die Möglichkeit zur Selbstkontrolle und ist somit die Quelle auch seiner moralischen Orientierung (vgl. Prauss, *Für sich selber praktische Vernunft*).

Der menschliche Wille ist nun zwar zu vernünftiger → Selbstbestimmung fähig, als ein empirischer Wille ist er aber nicht notwendig durch Vernunft bestimmt, denn er kann sich in der Wahl seiner Zwecke und Grundsätze auch von privat-subjektiven Neigungen und aposteriorischen Gründen leiten lassen. Insofern steht der menschliche Wille „mitten inne zwischen seinem Princip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege" (4:400). Bereits in seinen frühen Schriften kennzeichnet Kant den menschlichen Willen als die durch Motive und Gründe bestimmbare, insofern ‚freie' Entscheidungsfähigkeit mit dem Terminus ‚Willkür'.

In *MS* fixiert Kant die sachlich schon in *KrV* identifizierbare Unterscheidung zwischen ‚Wille' und ‚Willkür' terminologisch. „[W]eil Sinnlichkeit ihre Handlung[en] nicht nothwendig macht", kann sich die Willkür unabhängig „von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe" zum Handeln bestimmen, ist daher „arbitrium […] liberum" (KrV A 534 / B 562; vgl. 6:213) und je nach angenommenem Bestimmungsgrund frei oder unfrei zu nennen. Demgegenüber ist der Wille „das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die

Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst" (6:213). Gerade weil der Wille „auf nichts Anderes, als bloß auf Gesetz geht, kann [er] weder frei noch unfrei genannt werden" (6:226). Je nach Qualität des den Willen bestimmenden Grundes und seinem spezifischen Verhältnis zu diesem Grund ist mit dem Begriff des Willens gemeint: 1) der reine, gesetzgebende Wille als praktische Vernunft (vgl. 5:44; 6:213); dies ist der Wille im engeren Sinne (vgl. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, S. 129ff.); 2) der durch das Gesetz bestimmbare, aber nicht notwendig dadurch bestimmte menschliche Wille; ihn bezeichnet Kant auch mit dem Begriff der Willkür (vgl. KrV A 534 / B 562; 6:213); oder 3) der Vollzug der Selbstbestimmung, in dem der menschliche Wille (Willkür), wenn er den Forderungen der praktischen Vernunft (Wille im engeren Sinne) entspricht, sich als →autonomer Wille erweist und die Willkür dann frei, oder, als heteronomer, unfrei zu nennen ist (vgl. 6:213). Dies ist der Begriff des Willens im weiteren Sinne.

3 Negative und positive Freiheit des Willens

Entschließt sich eine handelnde Person dazu, ihr Wollen (Willkür) primär an der Aussicht auf Erfüllung der eigenen Interessen (nach dem Prinzip der →Selbstliebe) auszurichten, und macht sie von diesen Motiven auch die Befolgung der Gebote der praktischen Vernunft (Wille) abhängig, so ist ihr Wille (im weiteren Sinne) insgesamt heteronom bestimmt. Auch um sich zur →Heteronomie entschließen zu können, muss der Wille (Willkür) aber als unabhängig von determinierenden Antrieben der Sinnlichkeit gedacht werden, denn schon „diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrungswerth, d. i. gut und nützlich, ist, beruhen auf der Vernunft" (KrV A 802 / B 830). Allerdings beschränkt sich diese Erklärung darauf, nur die psychologische Tatsache anzuführen, dass nicht bloß momentane Sinnenreize, sondern auch Vorstellungen künftiger Zustände unser Handeln bestimmen können. Diese Feststellung hat zwar den Rang einer Erfahrungserkenntnis, die Kant in *KrV* als „praktische Freiheit" bezeichnet (KrV A 802 / B 830), er hält sie aber, da mit ihr nur die →negative Freiheit der Willkür als Freiheit „von den Naturursachen" (KrV A 803 / B 831) belegt werden kann, für zur Erklärung der Möglichkeit vernünftigen Handelns unzureichend. Denn die Begründung dieser negativen Freiheit der Willkür bleibt vom Nachweis der →transzendentalen Freiheit, von der Möglichkeit einen reinen Willen anzunehmen, abhängig, weshalb auch die „Aufhebung der transscendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen" (KrV A 534 / B 562) würde. In einem positiven Sinne ‚frei' kann der Wille (im weiteren Sinne) nur gelten, wenn dem Wollen eine ihm eigene Gesetzlichkeit nachgewiesen wird. Dementsprechend bezeichnet der Begriff des ‚Willens' (im engeren Sinne) nur die formale Bedingung und den Bestimmungsgrund der Willkür. Mit ihm fasst Kant den Gedanken einer letzten und obersten Normierung der Willkür, den Gedanken einer „praktische[n] Vernunft selbst" (6:213; vgl. 4:412). Weil sich diese Bedingung oder Gesetzlichkeit nicht aus dem Inhalt dessen, was jeweils zufällig gewollt wird, ableiten lässt, muss sie in der Struktur des Willens (im engeren Sinne) selbst liegen. So ist der Wille (im weiteren Sinne) nur frei zu nennen, wenn er sich selbst als Willkür das Gesetz gibt und dadurch autonom ist, wenn er ein Wille zur Vernunft ist. „Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz" (5:43), das dem menschlichen Willen (Willkür) als ein unbedingter Sollensanspruch, als ein →kategorischer Imperativ, bewusst wird, der lediglich auf die Form der Gesetzestauglichkeit der Maximen abhebt. „Wie nun dieses Bewußtsein der moralischen Gesetze oder, welches einerlei ist, das der Freiheit möglich sei, läßt sich nicht weiter erklären" (5:46). Kant versucht zwar im dritten Abschnitt der *GMS* die „Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen" (4:447) zu beweisen und unternimmt dazu eine Deduktion des Begriffs der Freiheit aus der Vernunft und dem Selbstbewusstsein des Menschen als Intelligenz. In *KpV* aber weist er die Möglichkeit eines solchen Unternehmens zurück und beurteilt es als für Begriffe der praktischen Vernunft unangemessen (vgl. Henrich, *Deduktion des Sittengesetzes*).

4 Die Kausalität des Willens

Kant charakterisiert den Willen (im weiteren Sinne) als eine „Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind" (4:446). Da aber „der Begriff einer Causalität den von *Gesetzen* bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muß: so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht

eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Causalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding“ (4:446). In den *Refl.* skizziert Kant das systematische Verhältnis der verschiedenen Arten der →Kausalität zu den jeweiligen Formen des Begehrungsvermögens und des Wollens in aller Kürze: „Die Causalität der Vorstellungen eines Wesens in Ansehung der Gegenstände derselben ist das Leben. Die Bestimmbarkeit der Vorstellungskraft zu dieser Causalität ist das Begehrungsvermögen. Diese Vorstellungskraft, wenn sie Vernunft ist, so ist die Bestimmbarkeit ihrer Causalität in Ansehung der Gegenstände, d. i. ihr Begehrungsvermögen Wille. Hat reine Vernunft die Causalität, so ist der Wille ein reiner Wille, und seine Causalität heißt Freiheit“ (*Refl.* CLXXIII; 23:41). Somit erklärt Kant die Art und Weise, wie der Wille „unabhängig von fremden sie *bestimmenden* Ursachen wirkend sein kann“ (4:446) mittels einer, allerdings zu Missverständnissen einladenden, Analogie zwischen dem Freiheitsgesetz des Willens und der Gesetzlichkeit der Naturkausalität. Die Rede von einer Kausalität des Willens qua Kausalität aus Freiheit, die gleichsam jenseits einer Kausalität der Natur wirken soll, erscheint problematisch, wenn die Autonomie des Willens (im weiteren Sinne) der Analogie folgend als kausale Wirkungsweise eines empirischen ‚Seelenvermögens‘ gedeutet wird. Versteht man den Begriff des Willens (im weiteren Sinne) dagegen als einen Funktionsbegriff, der jeweils ein bestimmtes, durch den Bezug auf die hervorzubringenden Gegenstände ausgezeichnetes Verhältnis von Vorstellungen umfasst (vgl. Wolff, *Autonomy of Reason*, S. 115f.), so ist der Gegenstand des Willens, die Sache, der Zustand oder die Handlung, die jeweils gewollt werden, gerade nicht bloß die Wirkung einer ursächlichen Handlung, die zur Erzeugung dieser Gegenstände vollzogen wird. Diese kausale Erklärung der Produkte des Handelns wäre vielmehr eine Erklärung aus theoretischer Vernunft. Diese Fähigkeit, die empirische Ursache aller Handlungen zu sein, schreibt Kant dem Vermögen der Willkür (vgl. KrV A 549 / B 577), nicht aber dem Willen (im engeren Sinne) zu. Der Wille als praktische Vernunft darf dagegen nur in einem metaphorischen Sinne mittels der Kategorien, wie z. B. der Kategorie der Kausalität, beschrieben werden. Das Verhältnis des Willens zu seinem Gegenstand und die Spontanität des Handelns muss im praktischen Zusammenhang statt in Begriffen von Ursache und Wirkung mit dem Begriffspaar Zweck und Mittel, also in einer finalen statt in einer kausalen Relation beschrieben werden (vgl. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*). Entsprechend ist auch unter der Freiheit des Willens nicht die Unabhängigkeit vom Kausalgesetz der Natur zu verstehen, sondern nur die Unabhängigkeit von vermeintlichen ‚Anschlusszwängen‘ erkannter Zweck-Mittel-Relationen. So gesehen ist der Wille keineswegs nur Ursache von Gegenständen des Handelns und dann seinerseits als Wirkung aus anderen Ursachen zu begreifen. Wenn vielmehr im „Begriffe eines Willens […] der Begriff der Causalität schon enthalten“ (5:55) ist, so gilt dies im Sinne der praktischen Selbstbezüglichkeit, die wie im Falle des reinen Willens „ihren Bestimmungsgrund lediglich in reinem Vernunftvermögen liegen hat“ (5:44).

Weiterführende Literatur

Esser, Andrea Marlen: Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart, Stuttgart: Frommann-Holzboog 2003.

Guyer, Paul: Kant and the Experience of Freedom. Essays on Aesthetics and Morality, Cambridge: Cambridge University Press 1993.

Henrich, Dieter: „Ethik der Autonomie“, in: ders., Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart: Reclam 1982, 6–56.

Horn, Christoph: „Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen (§§ 1–3, 19–26)“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Kritik der praktischen Vernunft, Berlin: Akademie 2002, 43–63.

Röd, Wolfgang: „Kants Annahme einer Kausalität aus Freiheit und die Idee einer transzendentalen Ethik“, in: Dialectica 35, 1981, 223–241.

Andrea Esser

Wille, allgemeiner

„Der allgemeine Wille des Volks ist nicht der Wille aller über einen gegebenen Fall sondern derjenige der diese verschiedenen Willen blos verknüpft d. i. der gemeinschaftliche Wille der *für alle beschließt* also die bloße Idee der bürgerlichen

Einheit“ (23:351). Die Vorstellung eines allgemeinen Willens begründet die Verbindlichkeit des →Rechts als des „Inbegriff[s] der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (6:230). Der allgemeine Wille ist zugleich das höchste normativ-kritische Prinzip aller positiven Gesetzgebung in Kants Rechtsphilosophie. Analog zum Autonomiegedanken der →Ethik gründet Kant auch die →äußere Freiheit auf den Gedanken der Selbstgesetzgebung. Entsprechend kann „nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, so fern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein“ (6:313f.; vgl. 8:304). Weitere wichtige Stellen: 2:336; 6:98; 6:263; 6:315; 7:292; 7:378; 23:185; 23:311.

Verwandte Stichworte

Besitz; Eigentum; Vertrag, ursprünglicher; Recht; Volkswille

Philosophische Funktion

Die im privatrechtlichen Vertragsschluss enthaltene Übereinstimmung der Willkür der beteiligten Vertragspartner kann nur durch den gedanklichen Entwurf eines gemeinsamen Willens erklärt werden. Darin werden die zeitlich diskreten empirischen Teilelemente des Vertrages als verknüpft gedacht und die Kontinuität der Übertragungsschritte gesichert. Da auch die rechtliche Beziehung auf äußere →Gegenstände der Willkür nur durch ein verbindliches Verhältnis zwischen Personen begründet werden kann, sind privatrechtliche Ansprüche außerhalb einer diese Verbindlichkeit stiftenden und sichernden bürgerlichen Ordnung (im →Naturzustand) nur provisorisch (→Erwerbung). Um die Unsicherheit der privatrechtlichen Vereinigung der Willkür der Vertragspartner zu überwinden, muss in einen Zustand des →öffentlichen Rechts eingetreten werden. Denn „die Art, etwas Äußeres als das Seine *im Naturzustande* zu haben, ist ein physischer Besitz, der die rechtliche *Präsumtion* für sich hat, ihn durch Vereinigung mit dem Willen Aller in einer öffentlichen Gesetzgebung zu einem rechtlichen zu machen, und gilt in der Erwartung *comparativ* für einen rechtlichen“ (6:257). Allein der allgemeine, d. h. als a priori vereinigt gedachte Wille bestimmt, „was *rechtlich* und was *Rechtens* ist“ (6:267). Dieser allgemeine Wille bezeichnet also nicht die per Abstraktion gewonnene Summe der Inhalte oder Absichten tatsächlicher Einzelwillen (→Willkür), sondern ist die Vorstellung einer fiktiven und zugleich alle weitere Gesetzgebung normierenden Vereinigung derselben, die unter der selbst nicht mehr einzuschränkenden Bedingung steht, dass „die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (6:230). Der allgemeine Wille ist deshalb zugleich der gesetzgebende Wille und bindet auch jeden tatsächlichen Gesetzgeber eines Gemeinwesens, denn auch dieser „kann nur durch den Gesammtwillen des Volks über das Volk, aber nicht über den Gesammtwillen selbst, der der Urgrund aller öffentlichen Verträge ist, disponiren“ (6:342).

Weiterführende Literatur

Friedrich, Rainer: „Äußeres Mein und Dein und allgemeiner Wille in Kants Rechtslehre“, in: Hüning, Dieter et al. (Hg.): Aufklärung durch Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag, Berlin: Duncker & Humblot, 2004, 321–332.

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993.

Ludwig, Bernd: Kants Rechtslehre, Hamburg: Meiner 1988.

Andrea Esser

Wille, freier

„Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Princip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Princip der Sittlichkeit: also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“ (4:447). Der Begriff des freien Willens kennzeichnet nicht die Voraussetzung der moralischen →Selbstbestimmung, sondern das positive Ergebnis dieser Selbstbestimmung eines ohne sie nur negativ freien Willens (hier im Sinne von →Willkür). Die kantische Ethik identifiziert

→Sittlichkeit und Freiheit in dem Sinne, dass nur ein Wille (Willkür), dem „die bloße gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze“ (5:29) dient, auch als ein freier Wille gelten kann. Weitere wichtige Stellen: 4:446; 4:447; 5:29; 5:72; 7:70; 7:73.

Verwandte Stichworte

Autonomie; Imperativ; Freiheit; Freiheit, positiver/negativer Begriff der; Wille, guter; Wille; Willkür

Philosophische Funktion

1 Der freie Wille als Voraussetzung und als Resultat vernünftiger Selbstbestimmung

Kants Begriff des freien Willens ist mehrdeutig, sofern mit ihm sowohl die Freiheit der menschlichen Willkür (negative Freiheit) als auch die Freiheit eines durch →praktische Vernunft bestimmten menschlichen Willens (positive Freiheit) gemeint sein kann. Dem menschlichen Willen wird von Kant die Möglichkeit zugeschrieben, sich auf sich selbst beziehen und dadurch auch sein Wollen selbst bestimmen zu können. Diese Möglichkeit eröffnet nur eine Unabhängigkeit von den diesen Willen determinierenden Naturursachen. Damit ist der Wille insofern frei, als er gleichsam „mitten inne [ist] zwischen seinem Princip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege“ (4:400). An anderer Stelle identifiziert Kant den Begriff des Willens aber mit der praktischen Vernunft selbst. Der Wille als praktische Vernunft bezeichnet die normative Vorstellung eines reinen oder schlechthin →guten Willens, die im Rahmen der moralphilosophischen Untersuchung gewonnen wird, um die Möglichkeit eines unbedingten Sollensanspruchs aufzuweisen. Das Gesetz dieses Willens bezeichnet Kant als das →praktische Gesetz, das dem menschlichen Willen (Willkür) seine Freiheitsmöglichkeit in Form des →kategorischen Imperativs zu erkennen gibt. „Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille der auf nichts Anderes, als bloß auf Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung *fähig* ist. Nur die *Willkür* also kann *frei* genannt werden“ (6:226).

Der Begriff des freien Willens bezeichnet also zum einen den menschlichen Willen hinsichtlich seiner Bestimmbarkeit durch reine praktische Vernunft (vgl. 5:29; 5:132; 4:446), d. h. die ‚Willkür‘ und ihre in der Möglichkeit des Selbstbezugs liegende Unabhängigkeit. Zum anderen bezeichnet der Begriff des freien Willens aber auch die ‚Willkür‘, sofern sie sich aus reiner praktischer Vernunft (Wille) selbst bestimmt. Der freie Wille in diesem letzteren Sinne folgt dem Gesetz der Autonomie und ist zugleich auch ein guter Wille. Denn das „Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille, mithin nicht blos ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben und mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, blos durchs Gesetz bestimmt werde“ (5:72).

2 Der freie Wille als sittlich guter Wille

Der Wille (als Willkür) ist nur dann ein freier Wille, wenn er dem Anspruch der praktischen Vernunft entspricht und den kategorischen Imperativ als oberste Maxime annimmt, wenn er also ein guter Wille ist. Diese Gleichsetzung des freien Willens mit dem sittlichen guten Willen hat schon zu Lebzeiten Kants Diskussion und Kritik ausgelöst (vgl. Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*). In der jüngeren Literatur wird dieses Verhältnis von Freiheit und Sittlichkeit als sogenannte „Reciprocity Thesis“ (vgl. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, S. 201ff.) verhandelt. Weil Kant das moralische Gesetz mit dem gesuchten Gesetz der Autonomie des Willens identifiziere, so wenden Kritiker ein, schließe er die Möglichkeit der zur Erklärung unseres Handelns insgesamt notwendigen „moralneutralen Freiheit“ aus (vgl. Prauss, *Freiheit als Autonomie*, S. 122ff.). Unmittelbar problematisch sei Kants Reziprozitätsannahme deshalb, weil sie den freien Willen und den sittlichen Willen in ein analytisches Verhältnis setze. Dies führe zu einem Widerspruch mit der von Kant ebenfalls vertretenen Auffassung, die Eigenschaft einer Maxime, allgemeingültig zu sein, ließe sich nicht aus der Analyse eines schlechterdings guten Willens gewinnen, da das moralische Gesetz ein *synthetischer* Satz a priori

sei: „Indessen ist das letztere doch immer ein synthetischer Satz: ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann, denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden“ (4:447). Daher müsse man, entgegen Kants eigener Auffassung, von einer moralneutralen Autonomie des menschlichen Willens (Willkür) ausgehen, um diesen dadurch auch in den Stand zu setzen, eine Entscheidung für bzw. gegen die Sittlichkeit treffen zu können. Gegen diese Lösung spricht Kants Ablehnung einer „libertas indifferentiae“ (6:226), einer →freien Wahl für oder wider das →Sittengesetz. Die einzige Freiheit, die Kant als Autonomie gelten lässt und als solche auch für begründbar hält, ist die „Freiheit in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft“ (6:227). Von ihr sagt er, sie sei „allein ein Vermögen; die Möglichkeit von dieser abzuweichen ein Unvermögen“ (6:227).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: „Kant on Freedom of the Will“, in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 2006, 381–415.

Dorschel, Andreas: „The Authority of the Will“, in: Philosophical Inquiry: International Quarterly (Athen) 24, 2002, 31–45.

Krings, Hermann: „Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendentale Freiheit“, in: Simon, Josef (Hg.): Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems, Freiburg: Alber 1977, 85–115.

Paton, Herbert J.: The Categorical Imperative. A Study in Kant’s Moral Philosophy, London: Hutchinson, 1947.

Timmermann, Jens: Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens, Berlin u. a.: de Gruyter 2003.

Andrea Esser

Wille, guter

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*“ (4:393). Ein absolut guter Wille wäre ein Wille, „dessen Maximen nothwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen“ (4:439), d. h. ein heiliger Wille. Der menschliche Wille, den Kant auch als →Willkür bezeichnet, ist dagegen nicht schlechterdings gut, denn er kann sich auch von Interessen und Absichten leiten lassen, die nicht vernünftig sind. Bestimmt er sich aber selbst, indem er in seinem Wollen vernünftigen Prinzipien folgt, so ist er ein guter Wille. Weitere wichtige Stellen: 4:393–394; 4:447; 5:79; 5:443; 6:441.

Verwandte Stichworte

Autonomie; Pflicht; Vernunft, praktische; Wille; Willkür

Philosophische Funktion

1 Der gute Wille als Norm der Ethik

„Verstand, Witz, Urtheilskraft und wie die *Talente* des Geistes sonst heißen mögen, oder Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze als Eigenschaften des *Temperaments* sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigenthümliche Beschaffenheit darum *Charakter* heißt, nicht gut ist“ (4:393). Im Unterschied zu Gütern, deren Qualität nur unter Voraussetzung eines bestimmten Zwecks oder von einem bestimmten Standpunkt aus, damit also nur relativ bestimmt werden kann, versteht Kant unter dem moralisch Guten ein ‚uneingeschränkt Gutes‘ (vgl. 4:393). Alle inhaltlichen Güter und materialen Bestimmungen des Guten erhalten ihren moralischen Wert allein durch die moralische Qualität des Willens, der sie als Zwecke angenommen hat und ihre Verwirklichung verfolgt. Als uneingeschränkt gut kann daher nicht ein bestimmter Inhalt des Willens gelten, sondern „allein ein *guter Wille*“ selbst (4:393). Der gute Wille ist in der Folge das Kriterium der praktischen Vernunft, „wodurch sein Dasein allein einen absoluten Werth und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen *Endzweck* haben kann“ (5:443).

In *GMS* beginnt Kant seine Untersuchung nicht mit der Explikation des guten Willens selbst, sondern entwickelt diesen Begriff aus dem Begriff der Pflicht. Dieser „enth[a]lt[e]“ nämlich „den eines guten Willens“, wenn auch „unter gewissen

subjectiven Einschränkungen und Hindernissen“ (4:397). Zwar lassen diese Einschränkungen nach Kants Ansicht den guten Willen nur „desto heller hervorscheinen“ (4:397), doch um dem Anspruch einer reinen Moralphilosophie zu genügen, muss der Begriff des guten Willens auch unabhängig von dem Pflichtbegriff entwickelt werden. Dies geschieht in der *KpV*, deren Ausgangsfrage, „ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange“ (5:15), die Bestimmung des guten Willens an die Frage bindet, welches praktische Gesetz zu Recht als objektiv gültig begründet werden könne.

Nach Kant liegt der moralische Wert einer Handlung „*nicht in der Absicht*, welche dadurch erreicht werden soll“, sondern allein in dem Prinzip des Wollens (→Maxime), „nach welchem die Handlung unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens geschehen ist“ (4:399f.). Mit dem Begriff des guten Willens kennzeichnet Kant keine Eigenschaft des konkreten Willens einer Person (Willkür), somit auch nicht deren psychologische Gesinnung oder Charakter. Was einen guten Willen ausmacht, gewinnt die kantische Ethik vielmehr aus dem Entwurf eines vernünftigen Willens. Dieser wird in seinem Wollen weder durch zufällige Interessen und Umstände noch durch das Naturell der Person bestimmt, sondern ist durch das „*Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft*“ (5:30) bestimmbar. Die Maxime eines durch und durch vernünftigen Wesens kann zugleich jederzeit als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten. Dieses Gesetz eines guten Willens ist ein deskriptiver Satz (vgl. Willaschek, *Praktische Vernunft*, S. 329), der das gesuchte Prädikat eines ‚uneingeschränkt Guten‘ definiert (vgl. 4:393). Daher bezeichnet Kant das Gesetz des guten Willens auch als „ein bloßes theoretisches Erkenntnis“ (6:218). Nur in Bezug auf den menschlichen Willen (Willkür), der nicht notwendig vernünftig ist, sondern durch Vernunft nur bestimmbar, nimmt das Gesetz des guten Willens einen präskriptiven (imperativischen) Charakter an. An ihn richtet sich das Grundgesetz der praktischen Vernunft daher als ein unbedingtes Gebot (→kategorischer Imperativ), dessen Befolgung von ihm als eine Pflicht gefordert wird. Nimmt der menschliche Wille das Gebot der praktischen Vernunft als seinen subjektiven Grundsatz (Maxime) an, dann kann auch er als ein guter Wille bezeichnet werden, der dann als ein autonomer Wille auch ein →freier Wille ist.

2 Der gute Wille und die Tat

Kant bestimmt den moralischen Wert des Willens nicht in Abhängigkeit von den Ergebnissen oder zufälligen Konsequenzen des Handelns, denn der „gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher einzuschätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zu Stande gebracht werden könnte“ (4:394). So kann auch ein Wille, dem es durch Umstände, die er nicht zu verantworten hat, „gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen“ (4:394), ein guter Wille sein. Er würde vielmehr trotzdem „wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werthe weder etwas zusetzen, noch abnehmen“ (4:394). Dennoch verbindet Kant den Begriff des Willens, auch wenn er der gute Wille einer Person ist, mit der Realisierungsabsicht und unterscheidet ihn dadurch vom bloßen →Wunsch. Dieser ist zwar auch Teil des →Begehrungsvermögens, doch ist er dadurch charakterisiert, dass keine Schritte zur Verwirklichung seiner Vorstellungsinhalte und Maximen unternommen werden. Etwas zu wollen, schließt dagegen „die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind“ (4:394), ein. Die Unterscheidung zwischen Wille und Wunsch macht deutlich, dass Kant, auch wenn er von sittlicher Gesinnung (vgl. 4:416; 4:435; 5:116; 6:447; 6:469) spricht, damit keine tatenlose Innerlichkeit (vgl. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*; Weber, *Politik als Beruf*; Hill, *Is a Good Will Overrated?*) meint. Der Anspruch auf tätige Umsetzung des moralisch Geforderten richtet sich aber nicht nur auf die Verwirklichung der Gebote des guten Willens im Handeln, sondern auch auf den Handelnden selbst und seine Bereitschaft, die eigenen subjektiven Grundsätze nach den objektiven Forderungen der praktischen Vernunft zu prüfen und als oberste Maximen anzunehmen. Dazu bedarf es „beim Menschen zu aller-

erst die Wegräumung der inneren Hindernisse (eines bösen in ihm genistelten Willens) und dann die Entwickelung der nie verlierbaren ursprünglichen Anlage eines guten Willens in ihm zu entwickeln (nur die Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses bahnt den Weg zur Vergötterung)" (6:441).

Weiterführende Literatur

Ameriks, Karl: „Kant on the Good Will", in: Höffe, Otfried (Hg.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 2000, 45–66.

Atwell, John: „The Uniqueness of the Good Will", in: Funke, Gerhard (Hg.): Funke, Gerhard (Hg.): Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, New York u. a.: de Gruyter 1974, 479–484.

Fricke, Christel: „Kants Theorie des guten Willens zwischen empiristischer Konsenstheorie und Crusianischer Moraltheologie", in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 202–210.

Harbison, Warren G.: „The Good Will", in: Kant-Studien 71, 1980, 47–59.

Sorell, Tom: Kant's Good Will and our Good Nature. Second Thoughts about Henson and Herman, in: Kant-Studien 78, 1987, 87–101.

Wood, Allen: „Der gute Wille", in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49, 2001, 819–830.

Andrea Esser

Willensbestimmung

Unter ‚Willensbestimmung' versteht Kant den Akt, wodurch dem Willen eines Subjekts ein Gegenstand und ein →Motiv gegeben werden. Damit wird das Subjekt „zur That bestimmt" (5:19). Als innere Bestimmung wird die Willensbestimmung von der →Handlung als Hervorbringung einer Wirkung in der Welt unterschieden (vgl. z. B. 5:68f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 803 / B 831; 4:401 Anm.; 4:413; 5:15; 5:19; 5:23; 5:41; 5:45f.; 5:55; 5:65f.; 5:72; 5:80; 5:97f.; 5:110; 5:171; 6:4; 6:143; 6:380; 6:383; 8:280; 8:282–284.

Verwandte Stichworte

praktisch; Bestimmungsgrund; Maxime; Handlung, freie; Nötigung; Triebfeder

Philosophische Funktion

Mit Blick auf das gewöhnliche logisch-kausale Verständnis von Bestimmung überhaupt spricht Kant auch von Willensbestimmung, definiert den Begriff, der auf das überlieferte Vokabular der Schulphilosophie zurückgeht, aber nicht ausdrücklich. Nach einigen terminologisch weniger expliziten Bemerkungen in *KrV* und *GMS* (vgl. KrV A 803 / B 831; 4:401 Anm.; 4:413) übernimmt der Begriff einer Willensbestimmung besonders in *KpV* eine bedeutende Rolle. Nach Kant heißt dasjenige →‚praktisch', was zur Willensbestimmung beiträgt (vgl. 5:19; 5:42; 5:45f.; 5:49; 5:171). In ihrem praktischen Gebrauch „kann wenigstens die Vernunft zur Willensbestimmung gelangen" (5:15). „Sätze, welche in der Mathematik oder Naturlehre *praktisch* genannt werden", sind entsprechend nicht praktisch im eigentlichen Sinn des Begriffs und „sollten eigentlich *technisch* heißen. Denn um die Willensbestimmung ist es diesen Lehren gar nicht zu thun" (5:26 Anm.).

Durch eine Willensbestimmung wird das kausale Vermögen eines freien Subjekts zum Handeln determiniert. Kant unterscheidet damit die bewusste Entscheidung eines freien, zurechnungsfähigen Subjekts von der natürlichen Hervorbringung von Wirkungen in der Welt. Eine Willensbestimmung ist nach Kant Ausdruck der Freiheit eines Subjekts: „ebendasselbe Subject, das sich anderseits auch seiner als Dinges an sich selbst bewußt ist, betrachtet auch sein Dasein, *so fern es nicht unter Zeitbedingungen* steht, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst giebt, und in diesem seinem Dasein ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung" (5:97).

Die Willensbestimmung ist der Akt, wodurch sich ein moralisches Subjekt zum Handeln entscheidet. Sie stellt also die innere Grundlage einer freien Handlung dar. Kant stellt aber zugleich den Unterschied zwischen der Willensbestimmung und der „Handlung in Beziehung auf ihren Erfolg" (5:69) heraus, denn die kausalen Wirkungen der Handlung hängen von äußeren Bedingungen ab. In der Moral kommt es entsprechend „[n]ur auf die Willensbestimmung und den Bestimmungsgrund der Maxime desselben als eines freien Willens […] an, nicht auf den Erfolg" (5:45; vgl. 5:66).

Der moralische →Wert einer Handlung beruht nach Kant auf dem Modus der Willensbestim-

mung. Denn der Wille kann von Vorstellungen eines bestimmten Gegenstandes, welche auf Neigungen beruhen, bestimmt werden. Die daraus resultierende Entscheidung ist von den Neigungen bestimmt. Dann „[b]eruht die Willensbestimmung“ eines Handelnden „auf dem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die er aus irgend einer Ursache erwartet“ (5:23). Kant nennt als einen solchen Fall auch die Nachahmung: sie „ist dem noch ungebildeten Menschen die erste Willensbestimmung zu Annehmung von Maximen, die er sich in der Folge macht“ (6:479). Im Gegensatz dazu sind praktische Gesetze nur möglich, wenn der Wille ohne Bezug auf subjektive Absichten determiniert werden kann. Die reine Vernunft erweist sich als praktisch, wenn sie unmittelbar den Willen bestimmen kann (vgl. 5:19). „Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, *daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme*“ (5:71). In Bezug darauf unterscheidet Kant zwischen Legalität und Moralität (→ Legalität/Moralität).

„Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille, mithin nicht blos ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben und mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, blos durchs Gesetz bestimmt werde“ (5:72). Die „Willensbestimmung a priori“ hat als „Folgen“ „die Begriffe des Guten und Bösen“ (5:65). Die Willensbestimmung verlangt aber nicht nur die Einschränkung der Freiheit durch Gesetze, sondern auch eine motivierende Wirkung. Wenn die reine praktische Vernunft unmittelbar den Willen bestimmt, ist „das unbedingte *Gesetz* selbst“ Motiv, während das moralische Gefühl „nicht Ursache, sondern Wirkung der Willensbestimmung ist“ (8:283; vgl. 4:401 Anm., 5:75, 5:80; → Achtung, Achtung für das Gesetz).

Die Willensbestimmung durch die reine praktische Vernunft setzt auch einen Zweck. „Denn ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen statt finden, weil sie nicht ohne alle Wirkung sein kann, deren Vorstellung, wenn gleich nicht als Bestimmungsgrund der Willkür und als ein in der Absicht vorhergehender Zweck, doch als Folge von ihrer Bestimmung durchs Gesetz zu einem Zwecke muß aufgenommen werden können (finis in consequentiam veniens), ohne welchen eine Willkür, die sich keinen weder objectiv noch subjectiv bestimmten Gegenstand (den sie hat, oder haben sollte) zur vorhabenden Handlung hinzudenkt, zwar wie sie, aber nicht *wohin* sie zu wirken habe, angewiesen, sich selbst nicht Gnüge thun kann“ (6:4). Die Beförderung des → höchsten Guts nennt Kant dementsprechend „eine Willensbestimmung von besonderer Art, nämlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke“ (8:280 Anm.).

Weiterführende Literatur

Horn, Christoph: „Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Kritik der praktischen Vernunft, Berlin: Akademie 2002, 43–63.

Höwing, Thomas: Praktische Lust. Kant über das Verhältnis von Fühlen, Begehren und praktischer Vernunft, Berlin u. a.: de Gruyter 2013, insbes. Kap. 5.

Red.

Willkür

In Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch seiner Zeit bezeichnet Kant bereits in seinen frühen Schriften mit dem Ausdruck ‚Willkür‘ die Kompetenz, sich selbst spontan → Zwecke und → Maximen setzen und insofern das eigene Handeln frei bestimmen zu können. Im Unterschied zur uneinheitlichen Terminologie der *GMS* und der *KpV* unterscheidet Kant erst in *MS* terminologisch konsequent den Begriff des → Willens als die im Rahmen einer philosophischen Untersuchung gewonnene Quelle moralischer Normen von dem Begriff der Willkür, die den Gegenstand der Normierung durch den Willen darstellt: „Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts Anderes, als bloß auf Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung *fähig* ist. Nur die *Willkür* also kann *frei* genannt werden“ (6:226). Weitere wichtige Stellen: KrV B 521; 6:213; 6:263; 6:289f.

Verwandte Stichworte
Begehrungsvermögen; Freiheit; Willkür, Gegenstand der; Gesetz, Gesetze; Wille

Philosophische Funktion
1 Freiheit der Willkür in der Ethik
Als Willkür bezeichnet Kant allgemein das „Vermögen *nach Belieben zu thun oder zu lassen*" (6:213). Sie ist „das Begehrungsvermögen […] in Beziehung auf die Handlung", im Unterschied zum Willen, der „das Begehrungsvermögen […] in Beziehung […] auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung" ist (6:213). In *KrV* differenziert Kant verschiedene Formen von Willkür: „Die *Freiheit im praktischen Verstande* ist die Unabhängigkeit der Willkür von der *Nöthigung* durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkür ist *sinnlich*, so fern sie *pathologisch* (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) *afficirt* ist; sie heißt thierisch (arbitrium brutum), wenn sie *pathologisch necessitirt* werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein arbitrium sensitivum, aber nicht brutum, sondern liberum, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht nothwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen" (KrV A 534 / B 562). Die menschliche Willkür kann von Interessen und → Neigungen zum Handeln motiviert werden. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie ihre jeweiligen Handlungsziele und leitenden Grundsätze noch einmal reflektieren und auch aus Gründen darüber entscheiden kann, ob sie verfolgt werden sollen. Durch diese Möglichkeit des Selbstbezuges ist die Willkür ein „Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objecte angetroffen wird" (6:213). In diesem Sinne kann sie in die Funktion eines rationalen Dezisionsvermögens treten.

Als solches ist der Begriff der Willkür sowohl von dem des → Wunsches als auch von dem des gesetzgebenden Willens zu unterscheiden. Im Unterschied zum Wunsch, der eine Form des Begehrungsvermögens bezeichnet, in der das vorgestellte Objekt zwar begehrt, gleichwohl von der Person aber keine Schritte zur Verwirklichung dieses Objektes unternommen werden (vgl. 5:177), ist die Willkür mit dem „Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden" (6:213) und schließt die Absicht ein, von dieser realen Handlungsmacht auch Gebrauch zu machen. ‚Wille' bezeichnet dagegen die in der philosophischen Untersuchung gewonnene gedankliche Konstruktion einer autonomen Gesetzgebung der → praktischen Vernunft, von der die Willkür die moralische Orientierung für ihre Entscheidungen erhalten kann. Der Wille „hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst" (6:213).

Die normierende Gesetzgebung der praktischen Vernunft richtet sich sowohl auf äußere als auch auf innere Handlungen (→ Handlung, innere/äußere). Beziehen sich die Ansprüche der praktischen Vernunft auf die äußeren, jeweils konkreten Handlungen der Willkür, so normieren sie diese in der Form einer „äußere[n] Gesetzgebung" des → Rechts (6:224). Normiert die praktische Vernunft dagegen die → Bestimmungsgründe und Maximen der Willkür, so tritt sie in die Funktion der „innere[n] Gesetzgebung" der → Ethik (5:448). Viele von Kants Formulierungen legen es nahe, sich das Verhältnis zwischen Wille und Willkür als eine hierarchische Beziehung zwischen zwei strikt getrennten Kompetenzen vorzustellen. Diese Vorstellung wirft allerdings die bis heute diskutierte Frage auf, wie es zu verstehen sei, dass Kant die Willkür einerseits selbst als frei (arbitrium liberum) bezeichnet, andererseits aber die sittliche Freiheit gerade von der Unterwerfung der Maxime der Willkür unter das Gesetz des Willens, den → kategorischen Imperativ, abhängig macht. Kant betont nämlich: Nur die „Willkür, die durch *reine Vernunft* bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür" (6:213) und verbindet diesen Gedanken mit der Überlegung, dass „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei" sei (4:447). Diese Stellen weisen jedoch darauf hin, dass Kant mit der Relation von Willkür und Wille weder eine den anderen Begriff jeweils ausschließende Unterscheidung festgelegt hat noch mit diesen Begriffen eine Beschreibung tatsächlich vorliegender Dispositionen geben wollte, sondern dass Willkür und Wille den Status von Funktionsbegriffen haben, die jeweils spezifische Formen des praktischen Selbstbezugs zum Ausdruck bringen. So bezeichnet Kant mit Willkür die Möglichkeit einer Person, die Gründe ihres Handelns zu reflektieren und entsprechend den angenommenen Gründen zu

handeln. Diese Möglichkeit kann freilich auch dazu gebraucht werden, die Handlungsgründe nicht nach den Maßstäben des gesetzgebenden Willens, d. h. vernünftig, zu bestimmen, sondern aus unvernünftigen oder eigeninteressierten Gründen (Neigungen) zu handeln. Diese Zurückweisung der Vernunft ist eine Leistung der Freiheit der Willkür, allerdings nur in ihrem „negative[n]" Sinne, als „Unabhängigkeit ihrer *Bestimmung* durch sinnliche Antriebe" (6:213). Die negative Freiheit und die damit verbundene Möglichkeit zur Unvernunft sind auf Grund ihrer Negativität jedoch nicht Teil der positiven Definition der Freiheit. Denn „[d]ie Freiheit in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit von dieser abzuweichen ein Unvermögen" (6:227). Wenn aber die Willkür ihre Freiheit auch positiv in Form der → Autonomie verwirklicht, so muss die Willkür als ‚Wille' bezeichnet werden. Denn dann ist die Willkür das „Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein" (6:214), und es gilt: „Die freye Willkühr ist der Wille" (*Refl.* 1061, 15:471).

2 Freiheit der Willkür im Recht

Die Gesetzgebung des Willens in seiner Funktion als praktische Vernunft richtet sich auch auf die *äußeren* Akte der Willkür und gestaltet so das → Recht im Sinne eines Systems zur Regelung des äußeren Umgangs von Personen. Entsprechend ist der kategorische Imperativ auch das oberste Rechtsprinzip, wenn er auf die Handlungen von Personen, die als Taten begriffen werden können, angewendet wird. „*That* heißt eine Handlung, sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht, folglich auch sofern das Subject in derselben nach der Freiheit seiner Willkür betrachtet wird" (6:223). Ein den Forderungen der praktischen Vernunft entsprechendes Recht ist „der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann" (6:230). Hiermit ist ein Kriterium zur Beurteilung auch der äußeren Handlungen und Willkür-Akte formuliert, das den Willkür-Gebrauch Aller verbindlich auf Bedingungen und Verhältnisse einschränkt, die selbst nicht mehr weiter willkürlich eingeschränkt werden dürfen (vgl. 6:231). Analog zum Gebiet der Ethik unterscheidet Kant auch im Recht zwischen der → negativen und der positiven Freiheit der Willkür. So begründet die aus der „Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür" (6:237) erwachsende negative Freiheit der Willkür zwar das „einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht" (6:237). Positiv verwirklicht sich die Freiheit der Wilkür im Recht aber nur in staatlichen Verhältnissen, in denen sie allein „mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann" (6:237). Die Ausgestaltung der einzelnen konkreten Rechte und Pflichten ist, auch wenn sie als positive Gesetzgebung ihren Ursprung in der Willkür einer Person haben mag, an den normativen Forderungen des Willens als praktischer Vernunft zu prüfen. Im Kontext der äußeren, rechtlichen Freiheit gilt nach Kant das Prinzip: „keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem [man] seine Beistimmung gegeben hat" (6:314; vgl. auch: „*Was ein Volk über sich selbst nicht beschließen kann, das kann der Gesetzgeber auch nicht über sein Volk beschließen*", 8:304). Dabei sind aber auch die realen Voraussetzungen zur Ausübung der jeweiligen Willkür-Akte und zur Inanspruchnahme der jeweils zugestandenen Rechte zu berücksichtigen. So leitet Kant etwa aus dem Umstand, dass sich unsere Willkür auf → Gegenstände bezieht und sie in Gebrauch nimmt, die Notwendigkeit ab, eine Struktur des „äußere[n] Mein oder Dein" zu entwickeln, auch wenn deren Begründung nicht aus diesem empirischen Umstand zu folgern ist, sondern der Voraussetzung eines „*intelligible[n] Besitz[es]* (possessio noumenon)" bedarf (6:249).

Weiterführende Literatur

Beck, Lewis White: „Kant's Two Concepts of Will in their Political Context", in: ders.: Studies in the Philosophy of Kant, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company 1965, 215–229.

Hudson, Hud: „Wille, Willkür and the Imputability of Immoral Actions", in: Kant-Studien 82, 1991, 179–196.

Meerbote, Ralf: „Wille and Willkür in Kant's Theory of Action", in: Gram, Moltke S. (Hg.): Interpreting Kant, Iowa City: University of Iowa Press 1982, 69–84.

Reinhold, Carl Leonhard: „Einige Bemerkungen über die in der Einleitung zu den ‚Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre' von I. Kant aufgestellten Begriffe von der Freiheit

des Willens“, in: Der Teutsche Merkur (Weimar, 1786), III und (Weimar, 1787), I, II, III; wieder abgedruckt in: Bittner, Rüdiger / Cramer, Konrad (Hg.): Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975.
Stekeler-Weithofer, Pirmin: „Willkür und Wille bei Kant“, in: Kant-Studien 81, 1990, 304–320.
Willaschek, Marcus: Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart u. a.: Metzler 1992.

Andrea Esser

Willkür, Gegenstand der

Die menschliche → Willkür ist auf Gegenstände gerichtet, die entweder *äußere*, d. h. von der Person unterschiedene oder räumlich getrennte Gegenstände (Sachen, Handlungen und Zustände von Personen), oder *innere* Gegenstände (Zwecke) sind (vgl. 6:218–221). In der *MS* begründet Kant die Möglichkeit verbindlicher Verhältnisse zwischen Personen im Gebrauch ihrer Willkür in Bezug auf verschiedene Klassen von Gegenständen und entwickelt daraus die Grundelemente der Rechtslehre und Tugendlehre. Weitere wichtige Stellen: 6:246; 6:380; 6:419; 15:471; 5:257; 6:385; 23:303.

Verwandte Stichworte

Gegenstand; Mein und Dein; Recht; Tugend; Zweck

Philosophische Funktion

Die Willkür einer handelnden Person bestimmt in einem Akt der Freiheit etwas zu ihrem Gegenstand. Daher kann nicht nur die Willkür selbst, sondern auch das Verhältnis zu ihren Gegenständen – seien es *äußere* Gegenstände, seien es Zwecke – unter den Anspruch der → praktischen Vernunft gestellt werden.

In der *MSR* werden die verschiedenen Objektklassen möglicher *äußerer* Gegenstände der Willkür auf die → Bedingung der Möglichkeit hin betrachtet, den Status des rechtlichen ‚Mein und Dein‘ zu erlangen (vgl. 6:247). Wenn ein Gegenstand der Willkür etwas ist, so lautet Kants Begründung des Besitzes, „wovon beliebigen Gebrauch zu machen ich das physische Vermögen habe“ (6:246), dann würde mit einem Verbot dieses physischen Gebrauchs *äußerer* Gegenstände „die Freiheit sich selbst des Gebrauchs ihrer Willkür in Ansehung eines Gegenstandes derselben berauben“ (6:246) und sich somit selbst widersprechen (→ Widerspruch). Aus diesem Widerspruch meint Kant auf eine Erlaubnis des Besitzes äußerer Gegenstände schließen zu können: „Also ist es eine Voraussetzung a priori der praktischen Vernunft einen jeden Gegenstand meiner Willkür als objectiv mögliches Mein oder Dein anzusehen und zu behandeln“ (6:246; → Besitz; Erlaubnisgesetz).

Die *MST* wirft die Frage auf, ob sich *innere* Gegenstände der Willkür (→ Zwecke) begründen lassen, die von ihr als verbindlich angenommen werden sollen (vgl. 6:384f.). Mit dieser Überlegung geht Kant über die in *GMS* und *KpV* gewonnenen formalen Bedingungen des Guten (→ Imperativ, kategorischer) hinaus und benennt mit den → Tugendpflichten, „welche *gebieten* sich einen gewissen Gegenstand der Willkür zum Zweck zu machen“ (6:419), auch materiale Bedingungen der Verwirklichung des Guten. Dieser Ausgriff auf die Gegenstände der freien Willkür ist systematisch notwendig, denn gäbe es keine Zwecke, die zugleich Pflicht sind, „so würden, weil doch keine Handlung zwecklos sein kann, alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten, und ein *kategorischer* Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt“ (6:385).

Andrea Esser

Wilmans, Carl Arnold

Dt. Arzt und Philosoph (1772–1848). Wilmans verstand sich als Schüler Kants (vgl. 12:279f.) und legte 1797 seine philosophische Dissertation (Wilmans, *De similitudine*) über Ähnlichkeiten zwischen den religions- bzw. moralphilosophischen Leitsätzen Kants und bestimmten Aspekten mystischer Lehren bei seinem philosophischen Lehrer samt einem längeren Brief vor. Der Brief wurde von Kant mit dem Einverständnis des Verfassers (vgl. 7:69 Anm.) als Anhang zu *Fakultäten* abgedruckt. Wilmans thematisiert darin seine Lesart der kantischen Vernunftkritik und insbesondere die Grundbegriffe → Vernunft und → Verstand, wobei letzterer allein das Vermögen meine, das auf den empirisch-sinnlichen Bereich (auf äußere Gegenstände) bezogen sei. Die Vernunft hingegen könne „als theoretisches Vermögen […] gar keine Gegenstände haben, ihre Wirkungen können nur Ideen sein,

d. h. Vorstellungen der Vernunft, denen keine Gegenstände entsprechen“ (7:72); daran anknüpfend reformuliert der Verfasser eine zentrale Einsicht seiner komparativen Untersuchung: „Ich untersuchte ihre Lehre und ihre Grundsätze [die der Mystiker] und fand im Wesentlichen ganz Ihre [Kants] Moral und Religionslehre wieder“ (7:74). In einer Anmerkung zu diesem öffentlichen Brief in *Fakultäten* sowie bereits in seinem Antwortschreiben distanziert sich Kant von Wilmans Ansichten (vgl. 7:69 Anm.), wobei ausdrücklich dessen Behauptung, „daß nämlich zwischen Vernunft und Verstand ein ganzlicher Unterschied der letztere aber ein blos materielles Wesen sey“ (12:281), als gravierender Dissenspunkt angesprochen wird.

Sebastian Wengler

Wind

„Der Wind ist dasjenige in Ansehung der Luft, was ein Strom in Ansehung des Meeres ist“ (9:284). Weitere wichtige Stellen: 1:491f.; 1:494f.; 9:284–293; 14:555ff.

Verwandte Stichworte

Atmosphäre; Klima; Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde

Philosophische Funktion

Kant zufolge gerät die Atmosphäre in ein Ungleichgewicht, wenn die nebeneinander liegenden Luftmassen über einer gegebenen Fläche (die ‚Luftsäulen‘) nicht mehr das gleiche Gewicht aufweisen oder hinsichtlich ihrer Schichtung von einander abweichen. Dies ist dann der Fall, wenn sich entweder die Ausdehnungskraft der Luft durch Kälte oder Dämpfe oder aber die Schwere der Luft ändern; die Schwere der Luft ändert sich durch Hitze oder die Abscheidung von Wasserdämpfen. Diese atmosphärischen Ungleichgewichte werden Kant zufolge durch Winde ausgeglichen. Der Wind weht in Richtung der Luftgegend, die an Ausdehnungskraft oder Schwere verloren hat und führt so einen Druckausgleich herbei (vgl. 1:491f., 9:284f., vgl. Adickes, *Kant als Naturforscher*, Bd. 2, S. 329–332).

Kant formuliert in *Theorie der Winde* drei Gesetzmäßigkeiten, die das Entstehen von Land- und Seewinden sowie die Windablenkung betreffen. (1) Den kontinuierlichen Seewind, der an den Küsten tagsüber zu beobachten ist, erklärt Kant (aus heutiger Sicht zutreffend) dadurch, dass sich unter Sonneneinwirkung das Festland schneller als das →Meer erwärmt (vgl. 1:492, vgl. Adickes, *Kant als Naturforscher*, Bd. 2, S. 332, 335). (2) Der kontinuierliche Landwind, der nachts an den Küsten weht, soll Kant zufolge (aus heutiger Sicht unzutreffend) darauf zurückgehen, dass sich die Seeluft nachts schneller abkühlt als die Landluft (vgl. 1:494, entsprechend z. B. auch bei Wolff, *Deutsche Physik*, S. 291, vgl. Adickes, *Kant als Naturforscher*, Bd. 2, S. 334–336). (3) Die dritte Gesetzmäßigkeit, die Kant feststellt, bezieht sich auf die Beobachtung, dass Winde, die vom Äquator in Richtung der Pole wehen, nach Westen, und Winde, die von den Polen in Richtung des Äquators wehen, nach Osten abgelenkt werden, wie es bei den Passat- und Monsunwinden der Fall ist. Kants Überlegung, dass es einerlei ist, „ob der Boden unter einem flüssigen Wesen, das nicht in gleicher Schnelligkeit nach derselben Richtung bewegt wird, fortrückt, oder ob dieser über den Boden in entgegengesetzter Direction bewegt wird“ (1:495, vgl. auch 14:555ff.), entspricht der heutigen Erklärung der Windablenkung durch den sog. Coriolis-Effekt. Kant hat diese Theorie anscheinend ohne zeitgenössische Vorbilder formuliert (vgl. Adickes, *Kant als Naturforscher*, Bd. 2, S. 339ff.).

Falk Wunderlich

Windisch-Graetz, Joseph Niclas Reichsgraf zu

Österr. Dienstkämmerer, Schriftsteller und Philosoph (1744–1802). Im Kontext seiner Auseinandersetzung mit der Frage, „[o]b es außer dem Gebot (*leges praeceptivae*) und Verbot (*leges prohibitivae*) noch *Erlaubnißgesetze* (*leges permissivae*) der reinen Vernunft geben könne“ (8:347f. Anm.) in *Frieden* bedauert Kant, dass die „Preisaufgabe des eben so weisen als scharfsinnigen Herrn *Grafen von Windischgrätz*“ (8:348 Anm.) unerfüllt geblieben sei. Windisch-Graetz hatte gefragt, wie interpretatorisch eindeutige Vertrags- oder Gesetzesformulierungen – insbesondere das Eigentumsrecht betreffend – möglich sein könnten, mit denen künftige Rechtsstreitigkeiten über Eigentumsveränderungen ausgeschlossen seien. Antworten auf diese Frage blieben allerdings aus. Kant betrachtete die Möglichkeit einer solchen Formulierung als

den „einzige[n] ächte[n] Probirstein einer consequent bleibenden Gesetzgebung, ohne welche das so genannte *ius certum* [Rechtssicherheit] immer ein frommer Wunsch bleiben wird“ (8:348 Anm.). Mit einigen Schriften, welche der Autor Kant 1789 über die Vermittlung von Friedrich Heinrich Jacobi zukommen ließ (vgl., mit ausdrücklichem Dank an den Reichsgrafen, 11:075; 13:599), dürfte Kant vertraut gewesen sein und übereignete seinerseits Windisch-Graetz ein Exemplar seiner *KU* (vgl. 11:145).

Sebastian Wengler

wirklich, Wirklichkeit

In Kants kritischer Philosophie ist Wirklichkeit ein Modalbegriff, der zusammen mit dem → Dasein eine → Kategorie bildet. Seine logische Form leitet sich aus der Verstandeshandlung in einem → assertorischen Urteil her, wenn eine Aussage als wahr beurteilt wird (vgl. KrV A 74 / B 100). „Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit“ (KrV A 145 / B 184). Kant ist der Ansicht, dass die Definition des Begriffs der Wirklichkeit im Hinblick auf seinen empirischen Gebrauch das zweite Prinzip der so genannten → *Postulate des empirischen Denkens* überhaupt ergibt, nämlich: „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist *wirklich*“ (KrV A 218 / B 266). Weitere wichtige Stellen: 1:394–397; 2:72–79; 2:83; 2:378; 2:412; KrV A 31 / B 46; KrV A 38 / B 55; KrV A 74ff. / B 100f.; KrV A 145 / B 184; KrV A 218 / B 266; KrV A 225 / B 272–279; KrV A 230–235 / B 282–287; KrV A 376; KrV B 422f.; KrV A 598–602 / B 626–630; 4:294; 4:307f.; 4:326; 4:556–562; 18:345f.; 18:348ff.; 24:277; 24:464; 24:766.

Verwandte Stichworte

Modalität; Möglichkeit; Postulate des empirischen Denkens; Sein, Dasein; Urteil, assertorisches; Realität

Philosophische Funktion

Das Wort ‚wirklich‘ wurde umgangssprachlich als Pendant zu Ausdrücken wie ‚tatsächlich bestehend‘ oder im Sinne von ‚handgreiflicher (körperlicher) Vorhandenheit‘ verwendet, die auf eine gewisse körperliche Nähe hinweisen (vgl. Trappe, *Wirklichkeit*, S. 829–846). Dass Kant die Kategorie der Wirklichkeit in den modalen Rahmen von Möglichkeit und → Notwendigkeit einfügt, findet etwa in der mittleren Phase seiner Karriere statt und lässt sich auf eine ähnliche Entwicklung zurückführen, die sich in den Schriften von → J. H. Lambert vollzieht. Kant beschäftigt sich mit der prädikativen Funktion des Daseins bereits im *Beweisgrund*, wo er eine → Wolff und → Baumgarten entgegengesetzte Position entwickelt (vgl. 2:76). Mit seiner Zwei-Vermögens-Theorie des Geistes in der *KrV* nimmt diese Position konkrete Gestalt an. Man findet hier eine Entgegnung auf → Humes Behauptung, dass es keinen eindeutig bestimmten Sinneseindruck gebe, aus dem sich unsere Idee des Daseins herleitet, denn Kant ordnet der Idee des Daseins eine eindeutig bestimmte Vorstellung a priori zu, nämlich die Kategorie der Wirklichkeit.

1 Dasein und Wirklichkeit

Eine klare Haltung zum Begriff des Daseins findet sich bei Kant erstmals im *Beweisgrund* formuliert, wenn er die traditionellen ontologischen Argumente für das Dasein → Gottes erörtert (→ Gottesbeweis, ontologischer; → Sein, Dasein). Kant greift diese Argumente an, indem er ihre Voraussetzung in Frage stellt, dass nämlich ‚Dasein‘ eine reale Eigenschaft bezeichne. Meistens verwendet er dabei den Ausdruck ‚Dasein‘ statt ‚Wirklichkeit‘, ohne damit einen Bedeutungsunterschied festschreiben zu wollen. Im Hinblick auf das, was da gesetzt sei, behauptet er, „so ist in einem wirklichen Dinge nicht mehr gesetzt als in einem blos möglichen, denn alle Bestimmungen und Prädicate des wirklichen können auch bei der bloßen Möglichkeit desselben angetroffen werden, aber das letztere betreffend, so ist allerdings durch die Wirklichkeit mehr gesetzt“ (2:75; vgl. 2:83; 2:152). Kants Position beinhaltet hier einige zentrale Behauptungen über das Dasein: Die eine besteht in seiner Erklärung realer Prädikate, der zufolge aus einem realen → Prädikat niemals das Dasein folgt. Eine andere besteht darin, dass das Dasein zu dem, wovon es ausgesagt wird, nichts Positives hinzutut, da man auf eine Qualität ‚Dasein‘ im Gegenstand nicht Bezug nehmen kann. Einen prädikativen Gebrauch kann ‚Dasein‘ allenfalls dann haben, wenn es „nicht sowohl ein Prädicat von dem Dinge selbst [ist], als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat“ (2:72). Indem er den „gemeinen Redegebrauch“ (2:72) von

Daseinsbehauptungen wie ‚F existiert' in ‚etwas Existierendes ist F' umformuliert (vgl. 2:73f.), setzt Kant die prädikative Rolle des Begriffs F in diesen Urteilen zwar wieder in ihr Recht ein, kann aber nicht ganz vermeiden, Gegenstände als ‚Empfänger' von Existenzprädikaten zu behandeln. Er muss erklären, wie der Subjektbegriff, nämlich ‚Etwas Existierendes', gedacht werden muss oder erfahren werden kann.

2 Wahrnehmbare und nicht wahrnehmbare Wirklichkeiten

In der *KrV* behält Kant seine frühere Haltung zum Begriff des Daseins zwar bei, ergänzt sie aber um eine kognitive Dimension. Die absolute Position oder Setzung eines Dinges, die er vorher mit dem Dasein in eins gesetzt hatte (vgl. 2:73), wird hier als ‚den *Gegenstand* in Beziehung auf meinen *Begriff* setzen' gefasst (vgl. KrV A 598 / B 627). Die Wirklichkeit eines Gegenstandes wird kontingent aufgrund seiner Verknüpfung mit der → Wahrnehmung, insbesondere deshalb, weil diese das „Materiale[] der Sinne" liefert (4:308), allerdings auf eigentümliche Weise: „Das Postulat, die *Wirklichkeit* der Dinge zu erkennen, fordert *Wahrnehmung*, mithin Empfindung, deren man sich bewußt ist; zwar nicht eben unmittelbar von dem Gegenstande selbst, dessen Dasein erkannt werden soll, aber doch Zusammenhang desselben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen" (KrV A 225 / B 272). Es ist bezeichnend, dass Kant die Erkenntnis der Wirklichkeit nicht auf eine unmittelbare Wahrnehmung reduziert, sich also von einem strikt empiristischen Kriterium für das Dasein, wie etwa der Beobachtbarkeit, abwendet. Die empirische Anschauung eines Gegenstandes ist für die Bestimmung seiner Wirklichkeit keine notwendige Bedingung (vgl. KrV A 19 / B 33; 18:345f.). Hier stellt sich nun die wichtige Frage, was Kant unter den Gegenständen der unmittelbaren Wahrnehmung genau versteht. Würde Kant eine rein anschauliche, das heißt, eine unmittelbare, nichtbegriffliche Vorstellung eines Gegenstandes als Erkenntnis seiner Wirklichkeit gelten lassen? Eine solche Erkenntnis würde nicht so recht dazu passen, dass Kant mit Nachdruck die begriffliche Natur der → Urteile betont; und dann muss er noch Rechenschaft ablegen über die Erkenntnis von ‚etwas Existierendem', das bei seiner Umformulierung der logischen Form von ‚Existenzialsätzen' eine entscheidende Rolle spielt, und womit er auf etwas verweist, das außerhalb des Diskursiven angesiedelt ist.

Um der Sache eine kantische Wende zu geben: Es muss im Hinblick auf das zweite *Postulat des empirischen Denkens* geklärt werden, von welchen Dingen Kant denkt, dass sie wirklich werden können. Lässt sich Wirklichkeit nur konkreten Einzeldingen zuschreiben oder auch den Typen oder Universalien, von denen sie Einzelfälle sind? Wenn man die begrifflichen Ressourcen ausschöpft, die mit den übrigen → Kategorien bereitgestellt werden und die Kant zufolge ausreichen, um den Inhalt jedes Urteils zu bilden, dann hat es den Anschein, als ob diejenigen Gegenstände, die aufgrund ihrer bestimmten quantitativen, qualitativen und relationalen Aspekte erkannt werden können, als Kandidaten in Frage kommen, wirklich zu sein, sofern ihre Vorstellungen in der oben angegebenen Weise mit Wahrnehmungen verknüpft sind. Bei der Eingrenzung des Wirklichen legt Kant besonderen Nachdruck auf die dynamische Erfassung von Gegenständen, denn empirische Urteile beinhalten stets → Substanzen, Geschehnisse oder → Wechselwirkungen. Besonders die Kategorie der → Substanz trägt bei der Bestimmung der Bezugsgegenstände von Wirklichkeitsbehauptungen die Hauptlast: „[S]o wie im Logischen kategorische Urtheile allen andern zum Grunde liegen, so die Kategorie der Substanz allen Begriffen von wirklichen Dingen" (4:325 Anm.). Der Verweis auf die *Analogien der Erfahrung* im zweiten von Kants Postulaten erlaubt es ihm nun, nicht nur die Wirklichkeit von Dingen zuzulassen, die sich nicht beobachten lassen, wie etwa eine alle → Körper durchdringende magnetische → Materie, sondern auch und vor allem die Wirklichkeit beobachtbarer relationaler Dinge, wie etwa ein Haus oder gefrierendes Wasser, denn diese Dinge werden nur dann Teil der Erfahrung, wenn die Wahrnehmungsdaten mittels der → Analogien der Erfahrung verknüpft sind.

3 Grenzen der Erfahrung

Die Postulate des empirischen Denkens übernehmen bei Kant eine gewichtige Funktion, die auf nichts weniger hinausläuft als sicher zu stellen,

dass in der Erkenntnis alle übrigen Kategorien empirisch und nicht →transzendental gebraucht werden. Der Grund dafür liegt vielleicht darin, dass die Postulate, genauer gesagt: das erste und das zweite Postulat, synthetische Erkenntnisse im Ganzen charakterisieren. Ein Urteil kann nur dann als empirischer Satz formuliert werden, wenn es von möglichen Gegenständen, und nur dann empirisch behauptet werden, wenn es von wirklichen Gegenständen handelt. Kant macht nun geltend, dass weder immaterielle Substanzen noch die Ursache der Welt wirkliche Gegenstände der Erkenntnis sein können und folglich auch nicht Gegenstände einer synthetischen Erkenntnis. Das erklärt, warum Kant betont, dass wir Modalbegriffe nicht als Begriffszusätze betrachten sollten: Wirklichkeit ist im kantischen System keine intrinsische Eigenschaft von Gegenständen, sondern vielmehr eine Eigenschaft von Gedanken oder Urteilen – ihr Bereich umschreibt unsere Stellung in der Welt, die das größtmögliche, analogisch strukturierte Ganze unserer endlichen bewussten Wahrnehmungen ist. Oder wie Kant es ausdrückt: „Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntniß vom Dasein der Dinge“ (KrV A 226 / B 273). Er kann somit auch behaupten: „Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche“ (KrV A 599 / B 627), denn hinsichtlich eines beliebigen Begriffskomplexes K ist das wirkliche K, vom Standpunkt der Diskursivität aus betrachtet, ein Duplikat des möglichen Ks, wobei die modalen Attribute nur dazu beitragen, einen Unterschied im Verhältnis des →Subjekts zur →Welt zu verdeutlichen. In Anbetracht dessen ist „ein jeder Existentialsatz synthetisch“ (KrV A 598 / B 626).

4 Nicht-wirkliches Dasein?

Kant scheint zwischen den Begriffen des Daseins und der Wirklichkeit nicht systematisch unterschieden zu haben; zum Beispiel begegnet er der Behauptung des →Idealismus, dass „die Wirklichkeit äußerer Gegenstände keines strengen Beweises fähig ist“ (KrV A 38 / B 55), indem er geltend macht: „*Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir*“ (KrV B 275). Wenn man jedoch ‚Wirklichkeit‘ für die schematisierte Form der reinen Verstandeskategorie des Daseins reserviert, ergeben sich einige Fragen. Eine grundlegende Fragestellung lautet, ob die Menge der wirklichen Dinge gleichen Umfangs ist wie die der daseienden. Gibt es daseiende Dinge, die nicht wirklich sind? In der Formulierung des zweiten Postulats ist von einer hinreichenden, nicht aber von einer notwendigen Bedingung für das Dasein die Rede. Wenn es um Dinge überhaupt geht, unabhängig davon, ob wir sie uns vorstellen, scheint Kant den Begriff des „Dasein […] *an sich selbst*“ oder ‚Dasein simpliciter‘ zu verwenden (vgl. 4:294). In *De Mundi* akzeptiert er, dass „*quicquid est alicubi, exsistit*“ („alles, was irgendwo ist, ist da“), hält aber die allgemein verbreitete Annahme, dass „*quicquid exsistit, est alicubi*“ („alles, was ist, ist irgendwo“, 2:412 Anm.) oder „*quicquid est, est alicubi et aliquando*“ („alles, was ist, ist irgendwo und irgendwann“, 2:413) für falsch. Gelegentlich nimmt er im Hinblick auf diese Fragestellung eine agnostische Haltung ein, wenn er etwa sagt: „unser Bewußtsein aller Existenz aber […] gehöret ganz und gar zur Einheit der Erfahrung; und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können“ (KrV A 601 / B 629). Eine solche Existenz nicht rechtfertigen zu können, ist natürlich keine Rechtfertigung für die Behauptung, dass da nichts sei, das unser rezeptives Vermögen nicht erfassen kann.

Weiterführende Literatur

Hintikka, Jaakko: „Kant on Existence, Predication, and the Ontological Argument“, in: Knuuttila, Simo / Hintikka, Jaakko (Hg.): The Logic of Being. Historical Studies, Dordrecht: Reidel 1986, 249–267.

Seigfried, Hans: „Kant’s Thesis about Being Anticipated by Suárez?“, in: Beck, L. W. (Hg.): Proceedings of the Third International Kant Congress, Dordrecht: Reidel 1972, 510–520.

Trappe, T.: „Wirklichkeit“, in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, 829–846.

Berna Kilinc
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Wirkung

‚Wirkung' bezeichnet eines der beiden Relata der Kausalrelation und zwar dasjenige, das nach dem kritischen Kant bei der Zustandsänderung einer →Substanz die Folge einer wirkenden →Ursache ist. Beim vorkritischen Kant findet sich gelegentlich eine Verwendung von ‚Wirkung' im Sinne von ‚Wirksamkeit' oder ‚Einwirkung' als kausaler Einfluss einer Entität auf eine andere (vgl. 1:20f.). So hat ein Körper A eine Wirkung auf einen anderen Körper B, wenn A B mit einer bestimmten Geschwindigkeit stößt. Weitere wichtige Stellen: KrV A 189–211 / B 232–265; KrV A 227f. / B 279f.; KrV A 444–450 / B 472–479; KrV A 532–558 / B 560–586; 4:310–313; 4:443–558; 4:460; 5:15ff.; 5:42–50; 5:89ff.; 5:93ff.; 5:183; 5:195 Anm.; 5:219; 5:359; 5:372; 5:398; 5:410; 5:475ff.; 5:483ff.

Verwandte Stichworte

Kausalität; Kausalität, aus Freiheit / der Natur; Ursache

Philosophische Funktion

Unter Wirkung versteht Kant den →Zustand einer Substanz, dessen →Existenz oder →Grad durch Einwirkung einer Ursache notwendig gemacht wird. Dabei ist zwar die Wirkung in ihrer Existenz oder ihrem Grad von der Ursache abhängig, aber der Schluss von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache ist unsicher, da der Zustand einer Substanz unterschiedliche Ursachen haben kann (vgl. KrV A 368). Da nach dem kritischen Kant die Zustandsänderung einer Substanz nur unter Zugrundelegung der Kausalitätskategorie (als →reinem Verstandesbegriff a priori) erkannt werden kann, der zufolge der Kausalrelation Notwendigkeit zukommt, können wir die Wirkung als notwendige Folge einer Ursache denken (vgl. KrV A 189–211 / B 232–265). Die Kausalrelation von Ursache und Wirkung beruht anders als die Verbindung von Quantitäten nicht auf Gleichartigkeit (vgl. KrV A 162 Anm. / B 201 Anm.; 4:343). Quantifizierung beruht darauf, dass das Quantifizierte numerisch Verschiedenes von derselben Art ist, was bei der Verbindung von Relata nach der Kausalrelation nicht notwendig vorausgesetzt ist. Daher können Ursache und Wirkung verschiedenartig sein. Nach Kant ist es folglich zumindest denkbar – wenngleich aufgrund der Erkenntnisrestriktion nicht erkennbar – dass eine Wirkung in der →Erscheinung eine intelligible Ursache hat (vgl. KrV A 532–458 / B 560–586).

Weiterführende Literatur

Harper, William A. / Meerboote, Ralf: Kant on Causality. Freedom and Objectivity, Minnesota: University of Minnesota Press 1984.

Melnick, Arthur: Kant's Analogies of Experience, Chicago u. a.: University of Chicago Press 1973.

Watkins, Eric: Kant and the Metaphysics of Causality, Cambridge: Cambridge University Press 2006.

Kristina Engelhard

Wirkung und Gegenwirkung, Gleichheit von

Die Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung, auch kurz als *actio = reactio* bezeichnet, ist Inhalt eines allgemeinen ontologischen Prinzips, das besonders in der →Mechanik Bedeutung erlangt hat. Es stellt die Kurzformel des dritten Newtonschen Axioms der Mechanik dar: „Der Einwirkung ist die Rückwirkung immer entgegengesetzt und gleich, oder: die Einwirkungen zweier Körper aufeinander sind einander immer entgegen gerichtet" (Newton, *Principia Mathematica*, Bd. II, S. 14, Lex III). In der Schulphilosophie ist es ein ontologisches Gesetz der →Wechselwirkung von Monaden (vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 412; vgl. 17:112). Weitere wichtige Stellen: 1:63; 2:19ff.; 2:179; KrV B 17; KrV B 20 Anm.; 4:544ff.

Verwandte Stichworte

Wirkung; Kausalität; Newton, Isaac; Gegenwirkung

Philosophische Funktion

Kant meint in seiner vorkritischen Zeit, das dritte Newtonsche Axiom folge aus der Zusammennahme der ersten beiden (vgl. 2:19f.). In der *Wahren Schätzung* zeigt er, dass →Leibniz mit seiner Theorie der →lebendigen Kraft gegen das Prinzip verstößt, und versucht, die Theorie der lebendigen Kraft zu reformieren (vgl. 1:63ff.). Für den kritischen Kant ist dieser Satz ein Beispiel für ein →synthetisches Urteil a priori der reinen Naturwis-

senschaft (vgl. KrV B 20 Anm.). Es wird von ihm in der Mechanik der *MAN* als „*[d]rittes mechanisches Gesetz*“ (4:544) formuliert und durch einen Beweis a priori demonstriert (vgl. 4:544ff.). Der Beweis setzt nach Kant den Satz der allgemeinen →Metaphysik voraus, wonach „alle äußere Wirkung in der Welt *Wechselwirkung* sei“ (4:544ff.). Der Beweis zeigt jedoch nicht das dritte Newtonsche Axiom, sondern interpretiert es scheinbar als Prinzip des Kräftegleichgewichts als Bedingung von →Ruhe. Dabei operiert er mit seiner spezifischen Theorie des absoluten, aber a priori bloß vorausgesetzten →Raums, im Unterschied zum relativen empirischen Raum, wie er ihn im ersten Hauptstück der *MAN* als notwendige Bedingung für die objektive Bestimmbarkeit von →Bewegung einführt (vgl. 4:481f.; →Raum, absoluter). Danach muss, um Bewegungsmitteilung objektiv, d. h. mathematisch, bestimmen zu können, zufolge des Gesetzes der universellen Wechselwirkung bei jedem Phänomen von Bewegungsmitteilung zweier oder mehrerer Körper a priori vorausgesetzt werden, dass diese Körper im absoluten Raum mit gleicher Bewegungsgröße aufeinander einwirken. Mehrfach verwendet Kant dieses Prinzip als Analogie zum Begriff des strikten →Rechts (vgl. 6:232f.).

Weiterführende Literatur

Falkenburg, Brigitte: Kants Kosmologie. Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert, Frankfurt/M.: Klostermann 2000.

Friedman, Michael: Kant and the exact Sciences, Cambridge/Mass. u. a.: Harvard University Press 1992.

Watkins, Eric: „Kant’s Justification of the Laws of Mechanics“, in: Watkins, Eric (Hg.): Kant and the Sciences, Oxford: Oxford University Press 2001.

Kristina Engelhard

Wissen

Erkenntnissubjekte besitzen Wissen, im Gegensatz zu bloßem Meinen oder Glauben, wenn die Gründe für ihre Meinung subjektiv ausreichen (so dass der Einzelne zu einer Überzeugung gelangt) und objektiv ausreichen (um mit aller Gewissheit zu überzeugen).

„Das Fürwahrhalten […] hat folgende drei Stufen: *Meinen*, *Glauben* und *Wissen*. *Meinen* ist ein mit Bewußtsein *sowohl* subjectiv, *als* objectiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das letztere nur subjectiv zureichend und wird zugleich für objectiv unzureichend gehalten, so heißt es *Glauben*. Endlich heißt das sowohl subjectiv als objectiv zureichende Fürwahrhalten das *Wissen*“ (KrV A 822 / B 850; vgl. 9:66). – „*Wissen*. Das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnißgrunde, der sowohl objectiv als subjectiv zureichend ist, oder die Gewißheit ist entweder *empirisch* oder *rational*, je nachdem sie entweder auf *Erfahrung* – die eigene sowohl als die fremde mitgetheilte – oder auf *Vernunft* sich gründet. Diese Unterscheidung bezieht sich also auf die beiden Quellen, woraus unser gesammtes Erkenntniß geschöpft wird: die *Erfahrung* und die *Vernunft*“ (9:70). Weitere wichtige Stellen: KrV B XXX; KrV A 822 / B 850; KrV A 828f. / B 856f.; 4:371; 4:383; 6:153 Anm.; 8:141; 9:66; 9:70.

Verwandte Stichworte

Gewissheit; Glaube; Meinung, Meinen

Philosophische Funktion

1 Wissen und der Unterschied zum religiösen Glauben

Kant gebraucht das Wort ‚Wissen‘ an zahlreichen Stellen, um damit einen Grundgedanken seiner Philosophie zum Ausdruck zu bringen, der gleichsam an der Schnittstelle von theoretischer und praktischer Philosophie sowie seinen Auffassungen über →Religion liegt. Am bekanntesten ist die Stelle im Vorwort zur zweiten Auflage der *KrV*: „Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen“ (KrV B XXX). Wie Allen Wood erklärt (vgl. *Moral Religion*, Kap. 1), ging es Kant darum, den für ihn entscheidenden und folgenreichen Unterschied zwischen seiner Position im Hinblick auf einen rationalen menschlichen →Glauben an Gott und den Auffassungen vieler seiner Vorgänger hervorzuheben. Aus seiner erkenntnistheoretischen Lehre, es könne von Gegenständen außerhalb der Grenzen von Raum und Zeit kein Wissen geben, folgt, dass ein spekulatives oder theoretisches Wissen von Gott unmöglich ist. In einem Spätwerk (vgl. *Vornehmer Ton*) äußert er mit Nachdruck, dass im Falle übersinnlicher Gegenstände selbst ein partielles (probabilistisches) Wissen unmöglich sei (vgl. 8:396 Anm.). Diese Stelle stützt Susan Neimans Beob-

achtung, dass für Kant Meinen näher an Wissen ist als beide dem Glauben nahe sind. Nach Neiman ist Meinen „would-be empirical knowledge"; im Gegensatz dazu leitet der Glaube das Handeln (*Unity of Reason*, S. 157–158). Andererseits ist der Glaube, wie Wood bemerkt (vgl. *Moral Religion*, S. 15–17), dem Wissen ähnlich, indem er Gewissheit erzeugt (wenn auch eine subjektive). Wood stellt sich die Frage, ob Kant glaube, die subjektive Gewissheit gelte ebenfalls für alle. Wood und Neiman stimmen jedenfalls darin überein, dass für das Handeln Gewissheit als hinreichend betrachtet wird.

Über diese allgemeine Argumentation hinaus, die sich gegen ein Wissen von Gegenständen außerhalb der Grenzen von Raum und Zeit richtet, kritisiert Kant klassische Argumente für ein Wissen von der Existenz Gottes. Am bekanntesten ist sein Argument, dass der ontologische Beweis nicht einmal die reale Möglichkeit eines Wesens aufzeigen könne, das alle realen Eigenschaften besitzt – von der Existenz eines solchen Wesens ganz zu schweigen (vgl. KrV A 602 / B 630). Später finden sich Anklänge an Hume (vgl. *Dialogues*, S. 88), etwa wenn Kant bemerkt, dass die Menschen, selbst wenn sie wissen könnten, dass Gott existiert, deshalb nicht in der Lage wären, daraus irgendeine bestimmte, in der Welt vorhandene Ordnung abzuleiten (vgl. KrV A 799 / B 827). In Anbetracht seines teleologischen Verständnisses menschlicher Vermögen (vgl. z. B. KrV A 644 / B 670) kann er aufgrund der Trennung von theoretischem Wissen und der Existenz Gottes die Hypothese formulieren, dass das Postulat der Existenz Gottes im menschlichen Leben eine andere Rolle spielt: „Wenn demnach diese drei Cardinalsätze [über das Dasein Gottes, die Freiheit des Willens und die Unsterblichkeit der Seele, KrV A 798 / B 826] uns zum *Wissen* gar nicht nöthig sind und uns gleichwohl durch unsere Vernunft dringend empfohlen werden: so wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das *Praktische* angehen müssen" (KrV A 799f. / B 827f.). Dass die Idee Gottes in der praktischen Sphäre notwendig ist, untersucht Kant ausführlich in der Lehre von den →Postulaten der reinen praktischen Vernunft der *KpV* (vgl. 5:124–148).

In *Religion* vertritt Kant außerdem die Ansicht, dass wir aufgrund des fehlenden Wissens von Gott in der Lage sind, fehlerhafte Deutungen des Begriffs der Religion zu vermeiden: „daß […] kein assertorisches Wissen (selbst des Daseins Gottes nicht) gefordert wird, weil bei dem Mangel unserer Einsicht übersinnlicher Gegenstände dieses Bekenntniß schon geheuchelt sein könnte" (6:153 Anm.). Auch in der *KrV* wird die Schlussfolgerung gezogen, dass ein moralischer Glaube an Gott weitaus sicherer ist als irgendeine logische →Gewissheit, da er fest mit der eigenen moralischen Haltung verknüpft ist. Um die richtige moralische Haltung zu haben, muss der Handelnde danach trachten, sich stets an das moralische Gesetz zu halten, ein Gesetz, das aus seiner Sicht für alle rationalen Wesen gilt. Das Gesetz zu akzeptieren, bedeutet somit anzunehmen, dass der Zweck eines jeden, wenn er dem moralischen Gesetz folgt, mit den Zwecken aller anderen, wenn sie desgleichen tun, zusammenstimmt, und das ist nur dann möglich, wenn Gott existiert (vgl. KrV A 828f. / B 856f.; Wood, *Moral Religion*, S. 15–17, 26).

2 Kants Stufen des „Fürwahrhaltens" im Gegensatz zu denen seiner Vorgänger

Grade des Wissens sind von neuzeitlichen Philosophen häufig erörtert worden. Locke zum Beispiel war der Meinung, dass der höchste Grad des Wissens, die völlige Gewissheit, dem anschauenden Vergleich zwischen Ideen als identischen oder verschiedenen zukomme; da ein Beweis vermittelnde Vergleiche beinhalte, sei er nicht ganz so gewiss (vgl. *Essay*, S. 530–535). Wissen, das nicht von dieser Art ist, zum Beispiel das von wirklich existierenden Dingen, sei kein echtes Wissen, sondern Sache des Glaubens oder Meinens (Ausdrücke, die für ihn gleichbedeutend waren) (vgl. *Essay*, S. 536–538). Kant hielt es für einen Skandal, dass die Existenz äußerer Gegenstände eine Sache des Glaubens sein sollte (vgl. KrV B XI Anm.). Seine zentrale Behauptung, die empirische Erkenntnis sei eine Kombination aus Elementen a priori und a posteriori (vgl. KrV B 1f.), führte ihn ebenfalls zu einem anderen Ordnungsprinzip: „das Wissen [ist] ein *apodiktisches* Urtheilen […]; was ich endlich *weiß*, [halte ich] für *apodiktisch gewiß*, d. i. für allgemein und objectiv nothwendig (für Alle geltend), gesetzt auch, daß der Gegenstand selbst, auf den sich dieses gewisse Fürwahrhalten bezieht, eine bloß empirische Wahrheit wäre. Denn diese Unterscheidung des Fürwahrhaltens

nach den so eben genannten drei *modis* [Meinen, Glauben, Wissen] betrifft nur die *Urtheilskraft* in Ansehung der subjectiven Kriterien der Subsumtion eines Urtheils unter objective Regeln" (9:66). Entscheidend für das Wissen ist also nicht die Gewissheit deutlicher Anschauung, sondern vielmehr, dass das Urteil auf für alle gültigen, d. h. objektiven Gesetzen beruht – entweder auf kategorialen Grundsätzen a priori oder auf empirischen Gesetzen, die aufgrund dieser Grundsätze gültig sind (vgl. KrV A 216 / B 263; Friedman, *Causal Laws*).

Kants Erörterung der Stufen des Wissens in seiner *Logik* ist nicht ganz konsistent. Nachdem er behauptet hat, dass die dritte Stufe apodiktische Gewissheit beinhalte, unterscheidet er dann die empirische von der rationalen Gewissheit und lässt nur der ersteren assertorische Kraft zukommen, während er apodiktische Gewissheit der a priori erzeugten Einsicht vorbehält. In dieser Hinsicht ist die Erörterung in der *KrV*, die sich lediglich auf eine objektive „Zulänglichkeit" (KrV A 822 / B 850) beruft, eindeutig vorzuziehen.

Weiterführende Literatur

Chignell, Andrew: „Kant's Concepts of Justification", in: Noûs 41, 2007, 33–63.

Neiman, Susan: The Unity of Reason, New York: Oxford University Press 1994, insbes. Kap. 4.

Wood, Allen W.: Kant's Moral Religion, Ithaca: Cornell University Press 1970, insbes. Kap. 1.

Patricia Kitcher
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Wissenschaft

In den kritischen Hauptwerken bestimmt Kant den Begriff der Wissenschaft als einen Spezialfall von „Lehren" oder Zusammenhängen von Erkenntnissen. Wissenschaftliche Lehren sind allgemein dadurch gekennzeichnet, dass sie „Systeme" sind, was sie von solchen Lehren unterscheidet, die nur „Aggregate" sind: „systematische Einheit" ist dasjenige, „was gemeine Erkenntniß allererst zur Wissenschaft, d. i. aus einem bloßen Aggregat derselben ein System macht" (KrV A 832 / B 860; vgl. 9:72; 9:139). Eine solche systematische Einheit ist Kant zufolge nicht ohne eine einheitsstiftende →Idee und ein dazugehöriges →Schema zu erreichen. Dabei ist die Aufgabe des Aufbaus wissenschaftlicher Systeme von der Aufgabe der Ordnung, Abgrenzung und Verbindung aller Wissenschaften in einem System verschiedener (oder sogar aller) Wissenschaften zu unterscheiden.

Zuweilen formuliert Kant so, dass Systematizität eine *hinreichende* Bedingung für Wissenschaftlichkeit ist (vgl. etwa KrV A 832 / B 860). Teils jedoch scheint es sich lediglich um eine *notwendige* Bedingung zu handeln, da Kant gelegentlich auch bemerkt, dass eine Lehre erst dann eine Wissenschaft sein kann, wenn ihre Erkenntnisse nicht nur systematisch sind, sondern als weitere notwendige Bedingung die der „apodiktisch[en]" „Gewißheit" erfüllen oder ein „Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit" mit sich führen (4:468). Diese Bedingung stellt Kant jedoch letztlich nur für →Vernunftwissenschaften bzw. für die „rationalen" Teile einzelner Wissenschaften auf. Ihnen gegenüber stehen empirische oder „*historische* [W]issenschaften" (9:72), deren Erkenntnisse, wenn sie auch selbst nicht gewiss sein müssen, apriorische Voraussetzungen mit Gewissheit haben müssen.

Nicht vermengt werden darf Kants allgemeiner Wissenschaftsbegriff mit dem der →Naturwissenschaft, der nur auf Lehren gerichtet ist, die sich mit Gegenständen einer →Natur im anspruchsvollen Sinn befassen – d. h., mit Gegenständen, die nicht nur zur Natur als Inbegriff aller →Erscheinungen zählen (zur „Natur in materieller Bedeutung"), sondern die auch eine „Natur […] in formaler Bedeutung" besitzen, d. h. einen für das „Dasein" (4:467) des Gegenstandes wesentlichen „Zusammenhang der Bestimmungen […] nach einem innern Princip der Causalität" (KrV A 418f. / B 446 Anm.; KrV B 165; vgl. 4:467). Weitere wichtige Stellen: KrV A 832ff. / B 860ff.; 4:265; 4:468–473; 7:226; 9:21–26; 9:71f.

Verwandte Stichworte

Architektonik; System; systematisch; szientifisch; Vernunftwissenschaften

Vorgeschichte und historischer Kontext

Kants Interesse am Wissenschaftsbegriff, besonders in seiner kritischen Philosophie, ist einerseits von seinem Interesse an der Möglichkeit von →Metaphysik geleitet, andererseits aber auch von seinen Interessen an den Beziehungen zwischen Metaphysik und den empirischen Wissenschaf-

ten. Seine Bestimmungen des Wissenschaftsbegriffs wiederum ergeben sich aus einer Auseinandersetzung mit mindestens drei Traditionen. Erstens wird als unterscheidende Eigenschaft der Wissenschaft vor Kant meist die *Gewissheit* oder *Notwendigkeit* ihrer Erkenntnisse gesehen. Diese auf → Aristoteles (vgl. *Metaphysik*, 1,1, 980a–982a; *Nikomachische Ethik*, VI,3, 1139b 19–35) zurückgehende Auffassung wird unter Kants näheren Vorläufern besonders durch den Wolff-Schüler Georg Friedrich → Meier vertreten. Sie wird dabei schon – zweitens – mit dem Begriff eines *Systems* von Erkenntnissen verbunden. So schreibt Meier im (von Kant als Textbuch für Logik-Vorlesungen verwendeten) *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752): „Ein Lehrgebäude (systema) ist eine Menge dogmatischer Wahrheiten, welche dergestalt miteinander verbunden werden, daß sie zusammengenommen eine Erkenntnis ausmachen, welche man als ein Ganzes betrachten kann“ (Meier, *Auszug*, § 104). Solche „dogmatischen“ Wahrheiten seien anhand von zwei Kriterien zu bestimmen: erstens Widerspruchsfreiheit, und zweitens anhand des Zusammenhangs der Wahrheiten in einem System von Gründen und Folgen (vgl. Meier, *Auszug*, §§ 93–97 und 105). Einflussreich für Kants neuen Wissenschaftsbegriff ist – drittens – Johann Heinrich → Lambert. Er entwickelt eine „Systematologie“, in der zentrale Fälle die Wissenschaften sind: „Jede Wissenschaft und jeder Theil derselben kann als ein System angesehen werden, in so ferne als ein System der Inbegrif von Ideen und Sätzen ist, die zusammengenommen als ein Ganzes betrachtet werden können“ (Lambert, *Philosophische Schriften*, Bd. VI, S. 510). Im *Neuen Organon* (1764) begründet er eine entsprechende Differenz zwischen „gemeiner“ (also vorwissenschaftlicher empirischer) und wissenschaftlicher Erkenntnis. Lambert sucht zu erklären, wie wir die Beschränkungen „gemeiner“ Erkenntnisse überwinden können. So erlauben es isolierte Beobachtungssätze niemals, die Größe der Erde oder der Planeten zu berechnen; dies gelingt nur mittels spezifischer Methoden wie der „Meßkunst“. Ebensowenig genügt „gemeine“ Erkenntnis zur Gewinnung explanatorischen Wissens; sie kann höchstens zeigen, „daß etwas sey, daß es so und nicht anders sey, und etwann auch, was es sey“ (Lambert, *Philosophische Schriften*, Bd. I, S. 387f.), nicht aber Gründe oder Erklärungen liefern. In diesem Konzept systematischer Wissenschaft spielt erstens die traditionelle Forderung nach Gewissheit keine Rolle mehr. Zweitens folgt nicht, dass man erst dann von einer Wissenschaft sprechen darf, wenn man alle jeweils relevanten Erkenntnisse in einem deduktiven System von Gründen und Folgen verbunden hat. Vielmehr fordert Lambert, begriffliche und epistemologische Abhängigkeiten zwischen verschiedenen Erkenntnissen so weit zu explizieren, dass man bei einer gegebenen Frage weiß, wie man verfahren kann, um sie zu beantworten: „Es zeigt uns aber die wissenschaftliche Erkenntniß nicht nur an, daß sich einige Wahrheiten aus andern finden lassen, sondern sie bestimmt auch bey jedem Quaestio die geringste Anzahl gegebener Stücke, und zeigt, welche und wie vielerley Abwechslungen dabey möglich sind“ (Lambert, *Philosophische Schriften*, Bd. I, S. 391).

Philosophische Funktion

1 Kritik an den Wissenschaftsbegriffen G. F. Meiers und J. H. Lamberts

Die Entwicklung von Kants Wissenschaftsbegriff setzt in Vorlesungen über Logik seit den 1770er Jahren ein. Hier kritisiert Kant zunächst Meiers Systembegriff insbesondere in zwei Hinsichten: 1. „Der Autor schränkt die Bedeutung dieses Wortes gar zu sehr ein, in dem er es blos, und allein auf die dogmatische wahrheit appliciret“ (24:100). Der Begriff solle keineswegs nur auf „rationale“ Erkenntniszusammenhänge bezogen werden: „[…] es giebt auch andere Systeme, die nicht aus Dogmatibus bestehen. Denn alle Systeme der Erkenntniß sind entweder rational oder historisch. Hübners Geographie ist das erste geographische System“ (24:399; vgl. 24:530; 24:631; 26:891). Wie auch Lambert bezieht Kant die Forderung nach Systematisierung nicht nur auf „Dogmatibus“, sondern fragt auch nach der Systematisierbarkeit empirischer Erkenntnisse. 2. Meier räumt, so Kant, dem Ganzen eines Systems keine Priorität vor seinen Teilen ein: „[…] nicht jeder Bau, nicht jede Zusammenhäufung da ein Autor von particulairen Sätzen die ihm glänzend scheinen anfängt und dann mit Unterdrückung aller Zweifel […] fortfähret und ein Ganzes zusammenklebt; nicht ein jedes solches Flickwerk ist ein System. […] Der Plan muß von einer aparten Hauptidee herkommen nicht von den Theilen“ (24:400; vgl. 24:631). Anders gesagt, die Anwendung der rationalisti-

schen Beweismethode erklärt noch nicht die innere, sachliche Zusammengehörigkeit einer Menge von Erkenntnissen. Meier gibt kein Merkmal oder Prinzip dafür an, wo ein Erkenntnissystem anfängt und ein anderes endet. Dagegen betont Kant schon hier die Rolle einer „aparten Hauptidee" (24:400) als einheitsstiftenden Gesichtspunkt für den Aufbau eines Systems.

Von Lambert hingegen übernimmt Kant die Konzeption der Vollständigkeit von Wissenschaften, derzufolge es nicht gefordert ist, schon alle möglichen Erkenntnisse einer Lehre gefunden zu haben, sondern nur die Vollständigkeit eines Rahmens für weitere Forschung. Anders als Lambert füllt Kant diese Forderung jedoch durch seine Lehre der für eine jeweilige Wissenschaft notwendigen leitenden „Idee" (KrV A 831 / B 861) aus. Durch gewisse Begriffe und Kriterien, genannt „*Schema*" (KrV A 831 / B 861), sind diese Ideen so auszufüllen, dass die Erkenntnisse in eine geordnete Struktur gebracht werden, und so die Wissenschaft eine Vollständigkeit im „Umriß (*monogramma*)" gewinnt (KrV A 831 / B 861).

2 Zwei Aufgaben der Systematisierung der Wissenschaften

Die Aufgabe oder Lehre der Systematisierung der Wissenschaften nennt Kant in Anlehnung an – und erneut in gewisser Abgrenzung von – Lambert in der *KrV* eine „*Architektonik*" oder „Kunst der Systeme" bzw. eine „Lehre des Scientifischen" (KrV A 832 / B 860; vgl. 7:266; Manchester, *Architectonic*; → szientifisch; → Architektonik). Dabei lassen sich zwei Aufgaben der „Lehre des Scientifischen" (KrV A 832 / B 860) unterscheiden (vgl. Sturm, *Wissenschaften*, Kap. 3).

Zum einen ist der Zusammenhang der Erkenntnisse einer Lehre nur dann ein wissenschaftliches System, wenn die „Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee" oder einem „scientifische[n] Vernunftbegriff" (KrV A 832 / B 860) steht. Kant zufolge versucht es niemand, „eine Wissenschaft zu Stande zu bringen, ohne daß ihm eine Idee zum Grunde liegt", mag diese Idee anfangs auch noch unklar sein und erst im Laufe weiterer Forschung hinreichend präzise werden (KrV A 834 / B 862). Zum anderen gibt es nach Kants Auffassung eine Vielfalt von Wissenschaften. Jede einzelne muss angemessen definiert werden, wodurch sie sich idealerweise in ein umfassendes System aller Wissenschaften richtig einordnen lässt. Ohne eine sachgerechte Definition kann keine Wissenschaft „ihrer Natur nach gründlich abgehandelt werden" (4:265; vgl. 7:7; 9:21); und es ist „nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften", wenn man „ihre Grenzen in einander laufen läßt" (KrV B VIII). Dabei geht die Aufgabe der Definition einzelner Wissenschaften und die damit verbundene Systematisierung des Verhältnisses verschiedener (oder sogar aller) Wissenschaften der Aufgabe des Aufbaus einzelner wissenschaftlicher Systeme in gewisser Hinsicht voraus: Ohne zumindest vorläufige Definition kann man keine Idee einer Wissenschaft haben. Zugleich spielen Kants allgemeine erkenntnistheoretische Auffassungen häufig so in seine Überlegungen über die Definitionen einzelner Disziplinen hinein, dass er die beiden Aufgaben der Systematisierung der Wissenschaften typischerweise Hand in Hand bearbeitet.

3 Systeme der Wissenschaften: Definitionselemente und Klassifikationen

Wie die Definition einer jeweiligen Wissenschaft zu geben ist, erklärt Kant etwa in den *Prolegomena* und in den *MAN*. Wenn man eine „Erkenntniß als *Wissenschaft* darstellen will", dann ist es sinnvoll, „zuvor das Unterscheidende, was sie mit keiner andern gemein hat, und was ihr also *eigenthümlich* ist" zu bestimmen. Unterscheidende Merkmale lassen sich „in dem Unterschiede des Objects oder der Erkenntnißquellen oder auch der Erkenntnißart oder einiger, wo nicht aller dieser Stücke zusammen" finden (4:265). Zudem kann es erlaubt sein, „die Grenzen einer Wissenschaft nicht blos nach der Beschaffenheit des Objects und der specifischen Erkenntnißart desselben, *sondern auch nach dem Zwecke*, den man mit der Wissenschaft selbst zum anderweitigen Gebrauche vor Augen hat, zu zeichnen" (4:477). Man definiert einzelne Wissenschaften also durch die Bestimmung (a) des Gegenstandes, (b) der Methode zur Erforschung des Gegenstandes und (c) auch des Ziels oder der Ziele einer jeweiligen Lehre. Entsprechend ergeben sich Verwandschaften und Abgrenzungen der verschiedenen Wissenschaften.

Die Definition einer Wissenschaft ist notwendig, um die Forschungsaufgaben verschiedener Disziplinen nicht zu vermengen. Dazu ist es bis-

weilen sinnvoll, adäquate Definitionen *möglicher* Wissenschaften zu entwickeln, auch wenn diese Wissenschaften noch nicht realisiert werden können (vgl. 4:265; 9:21). Es geht Kant um die Möglichkeit wissenschaftlichen *Fortschritts*, der nicht bloß im Zuwachs von Erkenntnissen, sondern auch in der Präzisierung der Definitionen der Disziplinen selbst besteht. Entsprechend lassen sich bei Kant mehrere Versuche ausmachen, traditionelle, aber nach seiner Auffassung nicht sachgerechte Definitionen bestimmter wissenschaftlicher Disziplinen zu korrigieren, oder auch neue Disziplinen zu entwerfen und umfassendere Karten der Wissenschaftslandschaft zu zeichnen (vgl. auch 9:43). So soll die formale → Logik als Lehre von den reinen Gesetzen des Denkens nicht mit einer → Psychologie der empirischen Denkabläufe und ihrer Ursachen vermengt werden (vgl. KrV A 54 / B 78; 9:13f.); die Ziele der → Moralphilosophie können nicht erreicht werden, wenn man ihre normativen Grundfragen durch eine empirische → Anthropologie menschlichen Handelns zu beantworten versucht (vgl. 4:389; 4:411f.; 6:216f.); philosophische Untersuchungen unterscheiden sich nicht derart von der → Mathematik, dass erstere „Qualitäten" zum Gegenstand hätten und letztere „Quantitäten" (vgl. KrV A 714 / B 742; 9:23); es ist irreführend zu meinen, philosophische Fragen ließen sich durch die Anwendung mathematischer Konstruktionen lösen (vgl. KrV A 715 / B 743ff.; 9:23); und transzendentale Fragen über den Begriff der Erkenntnis lassen sich nicht durch eine „physiologische" Untersuchung der Genese bestimmter Arten von Vorstellungen behandeln (vgl. KrV A 86f. / B 119).

4 Wissenschaftliche Systeme: Apriorische Voraussetzungen

Für die Aufgabe der Systematisierung von Erkenntnissen in einzelnen wissenschaftlichen Lehren – also für die Überlegungen zum „*Schema*", das eine „Idee" einer Wissenschaft realisieren kann (KrV A 831 / B 861) – orientiert Kant sich primär an seinen Annahmen über die Systematik seiner → Transzendentalphilosophie. Sie sieht er deshalb und nur deshalb als eine Wissenschaft an, weil sie auf der – nach seiner Auffassung abgeschlossenen – Basis der Einheit, Strukturiertheit und Vollständigkeit der Urteilsformen der formalen Logik beruht. Diese Eigenschaften schreibt Kant auch der parallel zu den Urteilsformen entwickelten Tafel der → Kategorien und dem System der → Grundsätze des reinen Verstandes zu (vgl. KrV A 11; KrV B 25; KrV A 57 / B 81; KrV B 110). Die Transzendentalphilosophie hat durch die Systematik der Kategorientafel den „*Plan zum Ganzen einer Wissenschaft*, sofern sie auf Begriffen a priori beruht" (KrV B 109), welcher dann nach innen im „*System aller Grundsätze des reinen Verstandes*" seine Artikulation und seinen Abschluss findet (KrV A 148 / B 187ff.).

Während in der Transzendentalphilosophie die apriorischen Anschauungen, Begriffe und Grundsätze von Gegenständen der Erkenntnis „überhaupt" zu bestimmen und begründen sind, muss es in speziellen Wissenschaften um spezielle Gegenstände gehen. Das zentrale und von Kant am ehesten durchgeführte Beispiel einer Übertragung der Kategorien und Prinzipien zur Analyse und Begründung der inneren Systematik einer Wissenschaft ist die Physik, deren spezieller Gegenstand die materielle Natur ist (vgl. 4:473; → Naturwissenschaft).

5 Wissenschaft und apodiktische Gewissheit

Kant verlangt zumindest von bestimmten Wissenschaften, dass ihre Erkenntnisse „apodiktisch[e]" „Gewißheit" oder ein „Bewußtsein [der] Nothwendigkeit" (4:468) mit sich führen müssen. Dies bedeutet jedoch erstens nicht, dass jede wissenschaftliche Erkenntnis gewiss sein muss. Kant unterscheidet regelmäßig zwischen den rationalen oder apriorischen und den empirischen Teilen der Wissenschaften (vgl. KrV A 835ff. / B 863ff.; 4:467). Zudem fordert er die „apodiktisch[e]" „Gewißheit" (4:468) bestimmter wissenschaftlicher Erkenntnisse als notwendige Bedingung dafür, um epistemisch legitime von illegitimen → Hypothesen zu unterscheiden – legitime Hypothesen müssen jedoch selbst nicht gewiss sein (vgl. KrV A 770 / B 798; 9:85f.). Zweitens hat Kants Forderung nach Gewissheit nichts mit einem zu rationalistischen Verständnis von absolut unbezweifelbarer oder für alle Zeiten unrevidierbarer Gewissheit zu tun (gegen Interpretationen wie die von Walsh, *Kant's Conception*). Es geht ihm um das Vorhandensein und die Qualität von *Gründen* für das → Fürwahrhalten von Urteilen (vgl. KrV A 822 / B 850; vgl. 9:66–71). Apodiktische Gewissheit muss bei jedem Fall echten Wissens, im Unterschied zum Meinen

und Glauben, vorliegen. Aber dies kann sogar bei empirischen Urteilen erreicht werden: „was ich endlich weiß, [halte ich] für *apodiktisch* gewiß, d. i. für allgemein und objectiv nothwendig (für Alle geltend), gesetzt auch, daß der Gegenstand selbst, auf den sich dieses gewisse Fürwahrhalten bezieht, eine bloß empirische Wahrheit wäre“ (9:66; vgl. das Beispiel der kopernikanischen Hypothese der Planetenbewegung, KrV B XXII Anm.; vgl. Plaass, *Kants Theorie der Naturwissenschaft*, S. 111). Erforderlich dafür ist, dass die entsprechenden empirischen Urteile fest in ein hinreichend dichtes und strukturiertes Netz von Erkenntnissen eingebettet sind und nicht nur auf Beobachtungen gestützt sind (vgl. 9:70f.).

6 Wissenschaft und Metaphysik

Kants Bestimmungen des Wissenschaftsbegriffs zielen nicht zuletzt darauf, die Bedeutung seiner Behauptungen zu erläutern, dass er die Metaphysik auf den „sicheren Pfad einer Wissenschaft“ (KrV B XXIII) führen will. Die Klärung des Begriffs und der Standards von Wissenschaft stellt insofern ein nachgordnetes Ziel seiner kritischen Philosophie dar, wenngleich ein wichtiges: Die Metaphysik ist letztlich oder nach ihrem „*Weltbegriff*“ darauf aus, einen „Endzweck“ der Vernunft zu bestimmen (KrV A 838f. / B 866f.; 9:23f.), welchen Kant zumeist als „Weisheit“ bestimmt (9:24). Diesen kann die Metaphysik, wenn überhaupt, nur „durch den Weg der Wissenschaft“ bestimmen und verfolgen, denn bei diesem Weg handelt es sich um „den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt ist, niemals verwächst, und keine Verirrungen verstattet“ (KrV A 850 / B 878; vgl. 9:26). Daher hat Kant seinen Wissenschaftsbegriff auch unabhängig von dem Interesse an der Möglichkeit von Metaphysik entwickelt, in genuin wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzungen mit Vorgängern und Zeitgenossen und in Reflexion über die Wissenschaften seiner Zeit.

Interpretationslage

Das Interesse an Kants Wissenschaftsbegriff ist zuerst besonders durch den Neukantianismus geweckt worden und später unter dem Einfluss des Logischen Empirismus fortgeführt worden (vgl. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*; Reichenbach, *Relativitätstheorie*). Den Interpreten ging es zunächst weniger um eine Analyse von Kants Wissenschaftsbegriff, sondern vielmehr darum, die *KrV* als eine Wissenschaftstheorie zu verstehen, die besonders auf eine Explikation und Rechtfertigung von Voraussetzungen der neuzeitlichen mathematischen →Naturwissenschaften, insbesondere der newtonschen Physik gerichtet ist. Daher wird die *KrV* oft in engen Zusammenhang mit den *MAN* gestellt (vgl. Plaass, *Kants Theorie der Naturwissenschaft*; Brittan, *Kant's Theory of Science*; Friedman, *Kant and the Exact Sciences*). Friedman argumentiert, dass der Zusammenhang sehr eng ist und Kant dafür auch gute Gründe hat – dass also letztlich die Gültigkeit der Kategorien und Prinzipien des reinen Verstandes notwendig davon abhängt, dass bestimmte Prinzipien der euklidischen →Geometrie und der newtonschen →Mechanik selbst synthetisch-apriorischen Status haben. Verbunden damit ist auch die Frage, in welcher Beziehung zwei zentrale Lehrstücke in der *KrV* stehen: zum einen Kants Auffassungen über die Notwendigkeit apriorischer Vorstellungen für die Möglichkeit von Erkenntnis; zum anderen seine Überlegungen zur regulativen Funktion der transzendentalen Ideen für die Integration und Strukturierung von Erkenntnissen in wissenschaftlichen Theoriesystemen (vgl. neben den genannten Arbeiten etwa Kitcher, *Kant's Philosophy*; Wartenberg, *Reason*). Friedmans These (vgl. *Regulative and Constitutive*), dass auch diese Beziehung eng sein muss, wird interpretatorisch von Allison (vgl. *Causality*) sowie aus heutiger wissenschaftstheoretischer Sicht von Kitcher (vgl. *Aprioristic Yearnings*) kritisiert. Allison argumentiert, dass Kant den synthetisch-apriorischen Status der Prinzipien des reinen Verstandes – etwa das Prinzip der →Kausalität – allein mit transzendentalphilosophischen Mitteln zu rechtfertigen versucht, also unabhängig von wissenschaftstheoretischen Erörterungen. Kitcher dagegen hält dieses Projekt einer Begründung der apriorischen Kategorien und Prinzipien des reinen Verstandes für unrealisierbar, betont aber, dass Kants Konzept der →regulativen Ideen als Mitteln der „*projectirte[n]* Einheit“ der Natur (KrV A 647 / B 675) für ein philosophisches Verständnis wissenschaftlicher Forschung auch heute noch fruchtbar sei.

Insgesamt kommt bei diesen die Debatten über Kants Wissenschaftsphilosophie beherrschenden Themen eine Klärung seines allgemei-

nen Wissenschaftsbegriffs zu kurz; dieser wird zudem zu oft mit dem der Naturwissenschaft oder auch der Vernunftwissenschaften vermengt (vgl. etwa van den Berg, *Kant's Conception*). Kants Reflexionen über die Wissenschaften, ihre →Definitionen und begrifflichen und epistemologischen Voraussetzungen umfassen auch andere Fälle als die →Physik, Mathematik oder auch die Logik. In seinen Überlegungen zu anderen Disziplinen, gerade auch solchen, deren Status als Wissenschaft teils problematisch ist – etwa der →Naturgeschichte, →Chemie, Psychologie, Anthropologie oder →Geschichte – wird deutlich, dass sich seine Wissenschaftstheorie keinesfalls in Annahmen über die Gründe und Funktionen apriorischer Erkenntnisse erschöpft (vgl. Watkins, *Sciences*; Sturm, *Beziehung*).

Weiterführende Literatur

Brittan, Gordon J.: Kant's Theory of Science, Princeton 1978.

Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge, MA: Cambridge University Press 1992.

Friedman, Michael: „Causal Laws and the Foundations of Natural Science", in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant, Cambridge: Cambridge University Press 1992, 161–199.

Kitcher, Philip: „Kant's Philosophy of Science", in: Wood, Allen W. (Hg.): Self and Nature in Kant's Philosophy, Ithaca: Cornell University Press 1984, 185–215.

Plaass, Peter: Kants Theorie der Naturwissenschaft, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965.

Sturm, Thomas: Kant und die Wissenschaften vom Menschen, Paderborn: Mentis 2009, Kap. 3.

Watkins, Eric (Hg.): Kant and the Sciences, New York: Oxford University Press 2001.

Thomas Sturm

Witterung

„Die Witterung (temperis aeris) enthält zwei Stücke: *Wind* und *Wetter*" (8:320). Weitere wichtige Stellen: 1:453; 9:294f.

Verwandte Stichworte

Klima; Wind; Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung

Philosophische Funktion

Kants Bestimmung der Witterung als aus Wind und Wetter zusammengesetzt ist heute nicht mehr gebräuchlich. Neben Beobachtungen wie dem Effekt, dass am →Meer gelegene Landstriche durchweg mildere Witterung aufweisen als im Landesinneren gelegene (vgl. 9:294f.), diskutiert Kant auch, ob Gase aus dem Erdinneren oder der Mond die Witterung beeinflussen. Er hält einen bedeutenden Einfluss der „unterirdischen erhitzten Dämpfe" für erwiesen (1:453). In *Einfluß des Mondes* diskutiert Kant die Frage, ob der Mond mittels Licht oder Gravitation Einfluss auf die Witterung nimmt und gesteht zu, dass die Gravitation einen indirekten, allerdings geringfügigen Einfluss ausüben kann (vgl. 8:322f.). Vgl. zeitgenössisch den Artikel ‚Meteorologie' in Gehler, *Physikalisches Wörterbuch*, Bd. 2, S. 201–207.

Falk Wunderlich

Witz

Entgegen dem heutigen Sprachgebrauch steht Witz („*ingenium*", 7:220) bei Kant für Einfallsreichtum und schnelle Auffassungsgabe (vgl. z. B. 7:221; *Refl.* 466, 15:191ff.; 2:260). Er ist frei, lebhaft, spielerisch, bildreich und nicht in der →Schule zu erlernen (vgl. z. B. KrV A 710 / B 738; *Refl.* 464, 15:191; 7:220ff.). Witz heißt die Fähigkeit, durch Vergleich →Ähnlichkeiten unter verschiedenartigen →Vorstellungen festzustellen: „Der Witz *paart* (assimilirt) heterogene Vorstellungen, die oft nach dem Gesetze der Einbildungskraft (der Association) weit auseinander liegen" (7:220; vgl. 2:132). Witzig ist ein treffend ausgedrückter überraschender Zusammenhang zwischen einander Fremdartigem (vgl. z. B. 2:260; 7:222; *Refl.* 466, 15:191; 25:873f.). Als „eigenthümliches Verähnlichungsvermögen" (7:220) liefert der Witz dem →Verstand den Stoff für die →Begriffe und dient ihm „entweder zur Erfindung (analogien) oder zur Erläuterung: Beyspiele, Ähnlichkeiten" (*Refl.* 472, 15:194; vgl. 7:220f.). Dazu dient ihm wiederum die →Einbildungskraft (vgl. *Refl.* 370, 15:144; *Refl.* 477, 15:197; 25:1262). Mit der →Urteilskraft bildet der Witz in der *Anthropologie* und in den Anthropologievorlesungen ein Gegensatzpaar (vgl. 7:201ff.; 7:221). Wie diese kann er, insofern er Subtiles bemerkt, als Scharfsinn bezeichnet werden (vgl. 7:201; 28:244). Andererseits tendiert er zur

Seichtigkeit (vgl. 7:204; 7:221f.; *Refl.* 510, 15:221). Der Mangel an Witz kennzeichnet den stumpfen →Kopf (vgl. 2:260). Witz ohne Urteilskraft ist albern. Witz mit Urteilskraft verbunden ist klug (vgl. 7:204). „Witz ist schön" (2:211) und „erfinderisch in *Moden*" (7:221). Er kann zum →Lachen reizen und der →Geselligkeit dienen (vgl. 5:334; 7:263; 25:344ff.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 649 / B 677; KrV A 654 / B 682; KrV A 710 / B 738; 5:334; 7:201; 7:225; 7:263.

Verwandte Stichworte
Urteilskraft; Scharfsinnigkeit; Vergleichen, Vergleichung

Philosophische Funktion

1 Attribute

Den Witz als „ingenium strictius s. materialiter dictum" nennt Kant in *Anthropologie* auch „*productive[n]* Witz" und betrachtet ihn als einen der „*Talente[] im Erkenntnißvermögen*" (7:220). Diesbezüglich unterscheidet Kant weiter: „Der Witz ist entweder der *vergleichende* (ingenium comparans), oder der *vernünftelnde* Witz (ingenium argutans)" (7:220). Diese Unterscheidung wird allerdings nicht näher erläutert, auch nicht in den folgenden Paragraphen, trotz des Titels „*Von dem specifischen Unterschiede des vergleichenden und des vernünftelnden Witzes*" (7:221), der vermutlich am falschen Ort gedruckt worden ist (vgl. Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 323, 325).

Dass der produktive Witz als vorzügliches →Talent des →Erkenntnisvermögens erwähnt wird, rechtfertigt auch die Gleichsetzung mit dem „schöpferische[n] Witz (perspicacia)" (vgl. 7:405; 7:139; 7:220), welcher dem ohne Urteilskraft nur spielenden Witz entgegengesetzt wird (vgl. *Refl.* 471, 15:194). Dieser Dualität entsprechend trennt Kant außerdem zwischen „*launicht[em]*" (d. h. lebhaften, 5:336), leichtem, seichtem, schimmerndem Witz auf der einen und schwerem, tiefem, gründlichem Witz auf der anderen Seite (vgl. 7:221ff.; 2:244; *Refl.* 468, 15:193ff.).

2 Wortverwandtschaften

→Mutterwitz bezeichnet das natürliche gesunde Urteilsvermögen, eine angeborene Lebensklugheit. Ihm entgegengesetzt wird der künstlich erworbene Schulwitz (vgl. 7:139f.; KrV A 133 / B 172; 24:299; 24:494). Die →Gemütskrankheiten Wahnwitz und Aberwitz resultieren aus einer des Bodens der →Erfahrung überhebenden Störung der Urteilskraft (vgl. 7:202ff.; *Refl.* 521, 15:226). „Die Jagd auf *Witzwörter* (bons mots), […], macht seichte Köpfe, oder ekelt den gründlichen nachgerade an" (7:221). ‚Vorwitzig' meint vermessen, vorlaut (vgl. KrV A 470 / B 498; 9:472). ‚Gewitz(ig)t' steht im Allgemeinen für klug durch Erfahrung, im Speziellen für klug durch negative Erfahrung, etwa Schaden und Betrug. ‚Abgewitzt' bedeutet schlau im Sinne von durchtrieben. Ein Witzling künstelt seinen Witz nur und erregt damit Abscheu (vgl. 7:204; *Refl.* 477, 15:197f.).

3 Lachen und Gesellschaft

Kant sieht im Lachen eine mögliche Wirkung des Witzes. Einerseits stellt er den zum Lachen reizenden Witz negativ ins Umfeld des Lächerlichen. Andererseits lobt er ihn für seine positive Wirkung auf Verdauung und →Gesundheit. Weiterhin dient der Witz der Geselligkeit (vgl. 5:334f.; 7:220ff.; 7:263; 7:280f.; *Refl.* 763, 15:333; *Refl.* 1203, 15:529; 25:345ff.). Bei →Frauen hält Kant den Witz für entbehrlich und stellt fest: „Wenn ich eine Frau wählen solte so wolte ich die nehmen die nicht viel Witz hat aber ihn empfindet" (20:84; vgl. 20:6). Franzosen, Engländer, Italiener, Perser, Hottentotten, „Abyssinier" (9:419) und Senegalesen verfügen über viel Witz. Die Deutschen haben andere Qualitäten, ebenso die ernsten Spanier und Türken (vgl. 2:244; 2:248; 7:318; 9:396; 9:408; 9:419; 9:435; *Refl.* 568, 15:246; *Refl.* 1343, 15:585f.).

4 Witz und Urteilskraft

Witz und Urteilskraft sind bei Kant Gegenbegriffe: „So wie das Vermögen zum Allgemeinen (der Regel) das Besondere auszufinden *Urtheilskraft*, so ist dasjenige zum Besondern das Allgemeine auszudenken der Witz (ingenium). Das erstere geht auf Bemerkung der Unterschiede unter dem Mannigfaltigen, zum Theil Identischen; das zweite auf die Identität des Mannigfaltigen, zum Theil Verschiedenen" (7:201; vgl. 7:220; 7:221; *Refl.* 464, 15:191ff.; 25:132ff.; 25:341ff.; 25:515ff.; 25:753ff.; 25:959ff.; 25:1262ff.; 25:1459ff.; 25:1476ff.). Der Witz ist „angenehm, beliebt und aufmunternd" (7:221). Er erweitert die Begriffe und damit die Erkenntnis. Die Urteilskraft ist „ernsthaft, strenge und in Ansehung der Freiheit zu denken einschränkend, eben darum aber unbeliebt" (7:221). Sie

berichtigt und begrenzt. Der Witz agiert eher spielerisch. Er ist kühn und „hascht nach *Einfällen*“ (7:221), sie bedachtsam und „strebt nach *Einsichten*“ (7:221). „Der Witz geht mehr nach der *Brühe*, die Urtheilskraft nach der *Nahrung*“ (7:221; vgl. *Refl.* 464, 15:191ff.). „Des vergleichenden Witzes Thun und Lassen ist mehr Spiel; das der Urtheilskraft aber mehr Geschäfte. — Jener ist eher eine Blüthe der Jugend, diese mehr eine reife Frucht des Alters“ (7:221).

Weil der Witz Vorstellungen vergleicht, die Urteilskraft sie aber vereinigt oder verknüpft, bedarf einerseits der Witz „nachher der Urtheilskraft, um das Besondere unter dem Allgemeinen zu bestimmen und das Denkungsvermögen zum Erkennen anzuwenden“ (7:220; vgl. *Refl.* 316, 15:125; *Refl.* 329, 15:130). Andererseits bedarf die Urteilskraft des Witzes, denn dieser „verschafft den Stoff zum Denken“ (*Refl.* 464, 15:191; vgl. 7:221). Witz hat allerdings mit Urteilskraft „das vorzüglichste Talent“ (7:201) gemeinsam, „auch die kleinsten Ähnlichkeiten oder Unähnlichkeiten zu bemerken“ (7:201; → Scharfsinn).

Das in der *Anthropologie* und in den Anthropologievorlesungen geschilderte Gegensatzpaar Witz und Urteilskraft ähnelt übrigens der Unterscheidung von reflektierender und bestimmender Urteilskraft in *KU*. Witz und reflektierende Urteilskraft eint die Suche des Allgemeinen zum Besonderen, Urteilskraft und bestimmende Urteilskraft die Bestimmung des Besonderen aus dem Allgemeinen (vgl. 5:179; 20:211; 9:131). Weiterhin steht der Witz in engem Zusammenhang mit den unentbehrlichen „vorläufigen Urtheile[n]“ (*Refl.* 535, 15:233) – er kann als Voraussetzung für solche Arbeitshypothesen betrachtet werden (vgl. *Refl.* 473, 15:195; 6:478; 9:66; 9:74f.; 25:516). Kein Witz kommt dem nüchternen → gemeinen und gesunden (Menschen)Verstand zu, obwohl auch er nach dem Prinzip der reflektierenden Urteilskraft verfährt und seine natürliche Fähigkeit der Mutterwitz ist (vgl. 7:201; 7:139; *Refl.* 1579, 16:18; 24:299; 24:494).

Weiterführende Literatur

Gabriel, Gottfried: „Der ‚Witz‘ der reflektierenden Urteilskraft“, in: Rodi, Frithjof (Hg.): Urteilskraft und Heuristik in den Wissenschaften. Beiträge zur Entstehung des Neuen, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2003, 197ff.

Kugelstadt, Manfred: Synthetische Reflexion. Zur Stellung einer nach Kategorien reflektierenden Urteilskraft in Kants theoretischer Philosophie, Berlin: de Gruyter 1998, insbes. 35–39.

Liedtke, Max: Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft, Diss. Hamburg: 1964.

Ritzel, Wolfgang: „Kant über den Witz und Kants Witz“, in: Kant-Studien 82, 1991, 102–109.

Robert Nehring

Wizenmann, Thomas

Dt. Philosoph (1759–1787), studierte Theologie in Tübingen und wurde 1780 Vikar. Als 1785 seine Tuberkulose ausbrach, nahm ihn Friedrich Heinrich → Jacobi in sein Haus auf. 1786 erschienen in Leipzig anonym das Buch *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie*. Wizenmann griff damit in den → Pantheismus-Streit ein, was auch Kant im selben Jahr mit *Orientieren* tat. Kant übernahm die Kritik „des scharfsinnigen Verfassers der *Resultate*“ (8:134) an Mendelssohns Begriff der gesunden Vernunft. Dieser Begriff laufe in der Tat Gefahr, „zum Grundsatze des Schwärmerei und der gänzlichen Entthronung der Vernunft zu dienen“ (8:134). Den Namen des Verfassers kannte Kant damals noch nicht (vgl. 8:140). Die (von Jacobi und Wizenmann geübte) Kritik an der „Vernunfteinsicht“ öffne allerdings ihrerseits „aller Schwärmerei, Aberglauben, ja selbst der Atheisterei eine weite Pforte“ (8:143). 1787 verteidigte sich Wizenmann und griff seinerseits Kant an, insbesondere die Objektivität der Gotteserkenntnis aus praktischer Vernunft und die Fundierung dieses Gottesglaubens in einem → Bedürfnis der Vernunft (*An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate Jakobischer und Mendelssohnscher Philosophie*). In *KpV* antwortete Kant 1788 mit den beiden Abschnitten „*Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht, ohne damit ihr Erkenntniß als speculativ zugleich zu erweitern, zu denken möglich sein?*“ und „*Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft*“ (5:134–146). Im zweiten Abschnitt setzt sich Kant in einer Anmerkung mit der Kritik „von einem sehr feinen und hellen Kopfe, dem sel. Wizenmann, dessen früher Tod zu bedauren ist“, auseinander (5:143). Wizenmanns Kritik an dem Bedürfnis-Argument treffe für alle diejenigen Fälle

zu, in denen das Bedürfnis auf Neigung gegründet sei. „Hier aber ist es ein *Vernunftbedürfniß*, aus einem *objectiven* Bestimmungsgrunde des Willens, nämlich dem moralischen Gesetze, entspringend" (5:144).

Weiterführende Literatur

Beiser, Frederick C.: The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1987, 109–122.

Otto, Rüdiger: Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert, Frankfurt/M. u. a.: Peter Lang 1994, 194–214.

Michael Albrecht

Wöchentliche Königsbergische Frag- und Anzeigungsnachrichten

Königsberger Intelligenzblatt (1727–1799), enthielt u. a. Vorlesungsverzeichnisse, sonstige öffentliche Bekanntmachungen und kleinere akademische Texte. Die erhaltenen Ausgaben der Zeitschrift reichen lediglich von 1734 bis 1765. In den Wöchentlichen Königsbergischen Frag- und Anzeigungsnachrichten wurden fünf heute sehr seltene Drucke von Schriften Kants erstveröffentlicht. Es handelt sich um die *Umdrehung der Erde*, welche in den Ausgaben 32 bis 37 am 8. und 15. Juli 1754 erschien; die Abhandlung *Ob die Erde veralte*, die in den Ausgaben 32 bis 37 vom 10. August bis 14. September 1754 erschien; die Abhandlung *Erdbeben*, die in den Ausgaben 4 und 5 vom 24. und 31. Januar 1756 erschien; die *Betrachtung*, die in den Ausgaben 15 und 16 am 10. und 17. April 1756 erschien; sowie die *Gegenden*, die in den Ausgaben 6 bis 8 vom 6. bis 20. Februar 1768 erschienen.

Tobias Audersch

Woellner, Johann Christoph von

Preußischer Minister (1732–1800). Sohn eines Pastors, war Woellner zunächst Pastor, dann Gutsbesitzer. Woellner gehörte zum literarischen Kreis um Friedrich → Nicolai und genoss das Vertrauen von Friedrich Wilhelm II. schon vor dessen Thronbesteigung am 17. 6. 1786. Am 2. 10. 1786 wurde er vom König in den Adelstand erhoben. Nachdem Woellner den Minister Karl Abraham → von Zedlitz am 3. 7. 1788 aus dem Amt des Staats- und Justizministers sowie des Chefs des ‚geistigen Departments' gedrängt hatte, erarbeitete er für den König das Religionsedikt vom 9. 7. 1788 und das Zensuredikt vom 19. 12. 1788. Beide Edikte veränderten das geistige Leben Preußens. Die dem Volk von Friedrich dem Großen uneingeschränkt eingeräumte Freiheit in Sachen Religion, Philosophie und Literatur wurden widerrufen. Das Ziel beider Edikte war es, die während der Aufklärung innerhalb der lutherischen Landeskirche entstandenen vermeintlichen Irrtümer bezüglich der Grundwahrheiten des Christentums erbarmungslos zu bekämpfen. Woellners politische Karriere fand mit dem Tod von Friedrich Wilhelm II. am 16. 11. 1797 ihr abruptes Ende. Kant, der wegen *Religion* von der Zensur stark betroffen war, schilderte Woellner im *Streit* als die Figur „eines Geistlichen, nachmals zum Minister im geistlichen Departement erhobenen Mannes, dem man billigerweise auch keine andere, als auf seine innere Überzeugung sich gründende gut gemeinte Absichten unterzulegen Ursache hat", und der „im Jahr 1788 ein *Religionsedict*, bald nachher ein die Schriftstellerei überhaupt sehr einschränkendes, mithin auch jenes mit schärfendes Censuredict ergehen lassen" habe (7:5).

Riccardo Pozzo

Wohl

Das Wohl ist diejenige Qualität unseres Zustandes, deren absolute Vollständigkeit und Vollkommenheit → ‚Glückseligkeit' genannt wird. – Kant unterscheidet in seiner kritischen Moralphilosophie den Begriff des Wohls von dem des (moralisch) → Guten wie den korrelativen Begriff des → Übels (im engeren Sinne) von dem des → Bösen: „Das *Wohl* oder *Übel* bedeutet immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der *Annehmlichkeit* oder *Unannehmlichkeit*, des Vergnügens und Schmerzens, und wenn wir darum ein Object begehren oder verabscheuen, so geschieht es nur, so fern es auf unsere Sinnlichkeit und das Gefühl der Lust und Unlust, das es bewirkt, bezogen wird. Das *Gute* oder *Böse* bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den *Willen*, so fern dieser durchs *Vernunftgesetz* bestimmt wird, sich etwas

zu seinem Objecte zu machen“ (5:60). Anders als das Wort ‚gut‘ (und das Substantiv ‚das Gute‘) kommt das Substantiv ‚Wohl‘ ausschließlich in der auf die →Sinnlichkeit bezogenen Bedeutung vor. Weitere wichtige Stellen: 5:62; 6:318; 5:128f.; 6:393.

Verwandte Stichworte
Übel; Gute, das; Gut, höchstes physisches; Glück, Glückseligkeit

Philosophische Funktion
Kant legt in allen moralphilosophischen, sowohl in ethischen als auch rechtsphilosophischen Zusammenhängen, größten Wert darauf, die Zwecke der moralisch-praktischen →Vernunft unter dem Begriff des (moralisch) Guten von den Begriffen für das Wohl der Menschen zu unterscheiden. Wenn ein „Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime des Willens vorher[geht], der ein Object der Lust und Unlust voraussetzt, mithin etwas, das *vergnügt* oder *schmerzt*“, ist der „Zweck selbst, das Vergnügen, das wir suchen, […] nicht ein *Gutes*, sondern ein *Wohl*, nicht ein Begriff der Vernunft, sondern ein empirischer Begriff von einem Gegenstande der Empfindung“ (5:62). – Unter dem „*Heil* des Staats (*salus reipublicae suprema lex est*)“, das in der Vereinigung der „drei verschiedene[n] Gewalten (*potestas legislatoria, executoria, iudiciaria*), wodurch der Staat (*civitas*) seine Autonomie hat“ besteht, darf man „nicht das *Wohl* der Staatsbürger und ihre *Glückseligkeit* verstehen“ (6:318).

Gleichwohl ist das Wohl des Menschen für die →Moralphilosophie nicht gleichgültig. Es ist nach der Idee der moralischen →Gerechtigkeit integrierendes, aber durch Moralität bedingtes Element des →höchsten Gutes für die Menschen. „Die *Heiligkeit* der Sitten wird ihnen in diesem Leben schon zur Richtschnur angewiesen, das dieser proportionirte Wohl aber, die *Seligkeit*, nur als in einer Ewigkeit erreichbar vorgestellt“ (5:128f.).

Das Wohl anderer zu befördern ist ein Zweck der zugleich →Pflicht ist, weil anders die →Maxime, von anderen Hilfe zu verlangen, wodurch „wir also uns zum Zweck für Andere machen“, kein allgemeines Gesetz sein könnte (6:393). Gemäß dieser Bedingung der Allgemeinheit gilt aber auch: „die gesetzgebende Vernunft […] schließt als allgemeingesetzgebend mich in der Pflicht des wechselseitigen Wohlwollens nach dem Princip der Gleichheit wie alle Andere neben mir mit ein und *erlaubt* es dir dir selbst wohlzuwollen, unter der Bedingung, daß du auch jedem Anderen wohl willst“ (6:451).

Weiterführende Literatur
Esser, Andrea Marlen: Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2004.
Steigleder, Klaus: Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft, Stuttgart: Metzler 2002.

Bernward Grünewald

Wohlfahrt

Wohlfahrt betrifft für Kant die Voraussicht auf physische, intellektuelle, emotionale oder moralische Wünsche und Bedürfnisse. Dies können Wünsche und Bedürfnisse eines Individuums, einer Bevölkerung oder eines Staates sein. Wichtige Stellen: 4:416; 8:301; 8:312.

Verwandte Stichworte
Glück, Glückseligkeit; Glückseligkeit, allgemeine

Philosophische Funktion
Kant betrachtet in seiner Moralphilosophie unsere Verpflichtung, die „physische Wohlfahrt“ (6:393) und das „moralische Wohlsein“ (6:394) unserer Mitmenschen zu befördern. Bekanntermaßen stellt er auch die Frage, ob diejenigen, die sittlich leben, vernünftigerweise hoffen können, glückselig zu werden (vgl. z. B. 6:482). Des Weiteren beruft sich Kant auf die ‚Wohlfahrt‘ oder ‚Glückseligkeit‘, um zwischen angemessenen und unangemessenen Gründen für politische Entscheidungen zu unterscheiden. So erklärt er, dass das Sprichwort „fiat iustitia, pereat mundus“ (6:378) in der Weise aufgefasst werden muss, dass die politisch Mächtigen diese Macht nicht anhand des leitenden Ziels der Glückseligkeit oder der Belohnung ausüben sollen („Es herrsche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgesammt darüber zu Grunde gehen“; 6:378). Sie müssen sich das Recht als Zweck setzen, was auch die Konsequenzen für die Glückseligkeit sein mögen (vgl. 8:379). An anderer Stelle bringt er fast das gleiche Argument vor, wenn er vor den Ungerechtigkei-

ten warnt, die daraus resultieren können, wenn der Souverän oder das Volk auf der Grundlage des „Princip[s] der Glückseligkeit“ (8:301) handelt (vgl. 8:301–302). Manchen gelten solche Passagen als Indikator dafür, dass es für Kant im gerechten Staat keinen Platz für Gesetze oder gesellschaftliche Institutionen gibt, die sich die Wohlfahrt in irgendeinem Sinne zum Ziel setzen. Andere bestreiten diese Lesart mit Nachdruck und betonen, dass Kants Ablehnung einem Staat gilt, der auf paternalistische Weise Wesen und die Grundlagen des Glücks seiner Einwohner gebietet oder sich ein solches Glück als übergeordnetes Staatsziel setzt. Sie argumentieren, dass ein Staat, der Vorsorge für die Grundbedürfnisse seiner Bürger trifft, um die Chancengleichheit und den Zugang zu grundlegenden Freiheitsrechten zu sichern, solchen Anliegen nicht widerstreitet.

Sarah Holtman
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Wohlgefallen

Wohlgefallen nennt Kant die Beziehung eines Gegenstands oder einer Vorstellung auf das → Gefühl. Es bestehen drei Formen des Wohlgefallens: Dabei sind das Wohlgefallen am → Angenehmen (vgl. 5:205ff.) und das Wohlgefallen am → Guten (vgl. 5:207ff.) mit → Interesse verbunden, während das Wohlgefallen am → Schönen interesselos ist (vgl. 5:204f.). Weitere wichtige Stellen: 5:116–118; 5:160; 5:204–216; 5:244f.; 6:212.

Verwandte Stichworte

Interesse; Geschmack; Lust/Unlust; Schönheit (Schöne, das)

Philosophische Funktion

1 Wohlgefallen und Interesse

1.1 Anders als der Begriff der → Lust ist der Begriff des Wohlgefallens nur in der *KU* zentral. Dort unterscheidet Kant Formen des Wohlgefallens mit Blick auf ihre Verbindung zum Interesse. Nach seiner Erklärung ist ein Wohlgefallen mit Interesse verbunden, wenn es von „der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes“ (5:204) abhängt. Der Begriff des Interesses verweist auf Kants Handlungstheorie. Dabei bedeutet ein Interesse an etwas zu haben, seine → Existenz zu begehren. Entsprechend besitzt ein interessiertes Wohlgefallen „immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen“ (5:204), wobei das Interesse in einer durch → Verstand oder → Vernunft gebilligten (vgl. 4:427; 5:79; 6:212) „Verbindung der Lust mit dem Begehrungsvermögen“ (6:212) besteht.

1.2 Das Wohlgefallen am Angenehmen bezeichnet Kant als ein „pathologisch-bedingtes“ (5:209), da es einen sinnlichen Bestimmungsgrund des → Begehrungsvermögens bildet. In der Folge ist das Angenehme dadurch gekennzeichnet, dass es „*den Sinnen in der Empfindung gefällt*“ (5:205). Weiterhin argumentiert Kant dafür, dass das → Urteil über das Angenehme ein Interesse der → Sinne bzw. ein Interesse der Neigung als habitualisierte → Begierde enthält: „Daß nun mein Urtheil über einen Gegenstand, wodurch ich ihn für angenehm erkläre, ein Interesse an demselben ausdrücke, ist daraus schon klar, dass es durch Empfindung eine Begierde nach dergleichen Gegenstande rege macht“ (5:206f.). Nach dieser Erläuterung ist das Angenehme mit dem Begehren verbunden, indem das Wohlgefallen an einem angenehmen Gegenstand ein Interesse an Gegenständen derselben Art herbeiführt.

1.3 Das Wohlgefallen am Guten wiederum bezeichnet Kant als ein „reines praktisches“ Wohlgefallen (5:209), da es sich aus einer Determination des → Willens durch Vernunft ergibt. Im Unterschied zum Wohlgefallen am Angenehmen folgt es auf die Bestimmung des Begehrungsvermögens und geht ihr nicht voraus (vgl. 5:116). Dabei ist das Wohlgefallen am Guten dadurch definiert, dass das Gute „vermittelst der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt“ (5:207). Das Gute unterteilt sich ferner in das instrumentell Gute oder „das Nützliche“ (5:207), das „nur als Mittel gefällt“ (5:207), und das → moralisch Gute, das „für sich selbst gefällt“ (5:207). Daher umfasst das Wohlgefallen am Guten sowohl ein Wohlgefallen als Wirkung einer moralischen Willensbestimmung als auch ein Wohlgefallen als Wirkung einer außermoralischen → Willensbestimmung, bei dem ein Gegenstand „als Mittel zu irgend einer Annehmlichkeit gefällt“ (5:209). Wann immer Gegenstände oder Handlungen als entweder instrumentell oder moralisch und intrinsisch gut wertgeschätzt werden, werden sie unter den „Begriff eines Zwecks“ (5:207) gebracht. Das Wohlgefallen am Guten ist das einzige Wohlgefallen, das durch die Anwendung eines → Begriffs hervorgebracht wird.

1.4 Das Wohlgefallen am Schönen bezeichnet Kant dagegen als „*contemplativ*“ (5:209) bzw. als „unthätiges Wohlgefallen“ (6:212), weil es nicht mit einer Bestimmung des Begehrungsvermögens zusammenhängt. Mit ihm erweitert er seine Theorie von Lust und Wohlgefallen um ein Wohlgefallen des Geschmacks, bei dem die von einem Interesse begleitete „Verknüpfung des Subjects mit der Existenz“ (5:209) eines Gegenstands ausgeschlossen ist. Während für die beiden Arten des interessierten Wohlgefallens die Vorstellung der Existenz des Gegenstandes verantwortlich ist, geht das Wohlgefallen am Schönen auf „die bloße Vorstellung des Gegenstandes“ (5:205) zurück. Folglich entscheidet über das Urteil über das Schöne die → Anschauung eines Gegenstands ohne Bezug auf Interesse und Begehren: „Nun will man aber, wenn die Frage ist, ob etwas schön sei, nicht wissen, ob uns oder irgend jemand an der Existenz der Sache irgend etwas gelegen sei, oder auch nur gelegen sein könne; sondern, wie wir sie in der bloßen Betrachtung (Anschauung oder Reflexion) beurtheilen“ (5:204). Damit bringt Kant zum Ausdruck, dass subjektives Begehren oder Überlegungen in Hinsicht auf → Nützlichkeit oder moralischen Wert falsche Maßstäbe für die → Beurteilung des Schönen sind. Ähnlich bezieht sich die Charakterisierung des Wohlgefallens am Schönen als „*freies* Wohlgefallen“ (5:210) auf die Freiheit von den Interessen der Sinne und der Vernunft.

1.5 Während das Wohlgefallen am Guten einen Begriff voraussetzt, der angibt, „was der Gegenstand für ein Ding sein solle“ (5:207), ist das Wohlgefallen am Schönen nicht in der Anwendung eines Begriffs fundiert. Die Unabhängigkeit von Begriffen wird dadurch bewiesen, dass auch Gegenstände ohne Bezug auf Bedeutung als schön beurteilt werden: Diese „bedeuten nichts, hängen von keinem bestimmten Begriffe ab und gefallen doch“ (5:207). Das Wohlgefallen am Schönen lässt sich auch nicht dem am Angenehmen assimilieren, das lediglich von der sinnlichen Einwirkung eines Gegenstands ausgelöst wird. Stattdessen basiert das Wohlgefallen am Schönen auf „der Reflexion über einen Gegenstand, die zu irgend einem Begriffe (unbestimmt welchem) führt“ (5:207). Auf → Reflexion beruht auch das Wohlgefallen am → Erhabenen, das nicht in einer positiven Lust wie das Wohlgefallen am Schönen, sondern in einer negativen (vgl. 5:245) durch „Widerstand gegen das Interesse der Sinne“ (5:267) besteht.

2 Wohlgefallen und Allgemeinheit

2.1 Einen Vergleich führt Kant auch mit Blick auf den Geltungsanspruch durch, der mit Urteilen über ein Wohlgefallen erhoben wird. Urteile über das Wohlgefallen am Guten machen „mit Recht auf Gültigkeit für jedermann Anspruch“ (5:213), weil das Gute „*durch einen Begriff* als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt“ (5:213) wird. Über einen Aspekt unseres Sprachverhaltens separiert Kant die beiden Arten von Wohlgefallen, die nicht aus der Anwendung eines Begriffs resultieren. Da Urteile über das Angenehme auf einem „Privatgefühl“ (5:212) beruhen, sind sie „Privatur-theile“ (5:214) und werden vom Urteilenden „bloß auf seine Person“ (5:212) eingeschränkt. Dagegen charakterisiert das Urteil über das Schöne, dass es mit einem Anspruch auf „*Gemeingültigkeit*“ (5:214) vertreten wird. Allerdings besitzen Urteile über das Wohlgefallen am Schönen eine „subjective Allgemeinheit“ (5:212; vgl. 5:214f.), weil sie nur etwas über einen einzelnen Gegenstand, aber mit dem Anspruch auf Gültigkeit für alle Subjekte aussagen.

2.2 Zwischen Interesselosigkeit und → Allgemeingültigkeit besteht ein Zusammenhang, der für Kants Theorie des → Geschmacksurteils als Urteil über das Wohlgefallen am Schönen fundamental ist: „Denn das, wovon jemand sich bewußt ist, daß das Wohlgefallen an demselben bei ihm selbst ohne alles Interesse sei, das kann derselbe nicht anders als so beurtheilen, daß es einen Grund des Wohlgefallens für jedermann enthalten müsse“ (5:211). Urteile über ein Wohlgefallen ohne Interesse werden zu Recht mit einem Anspruch auf allgemeine Zustimmung verknüpft, weil keine „Privatbedingungen“ (5:211) vorhanden sind, die bei dem Interesse der Sinne auftreten. Stattdessen besteht ein „Grund des Wohlgefallens für jedermann“ (5:211) in der → Harmonie der Erkenntnisvermögen (vgl. 5:218, auch 5:160). Deshalb liefert Interesselosigkeit das Kriterium, das zu einem Anspruch auf Allgemeingültigkeit berechtigt (vgl. Guyer, *Claims of Taste 1997*, S. 179–183).

Interpretationslage

Viele Kritiker übersehen die spezifische Bedeutung der Interesselosigkeit bei Kant (vgl. Zangwill,

Notions). Problematisch erscheint aber eine Behauptung Kants, nach der das Geschmacksurteil weder auf Interesse gründet, noch Interesse begründet (vgl. 5:205 Anm.). Nach Allison grenzt Kant damit Geschmacksurteile von moralischen Urteilen ab, die notwendig ein Interesse hervorbringen (vgl. 5:300 und Allison, *Kant's Theory of Taste*, S. 95ff.). Demnach ist es möglich, wenn auch nicht notwendig, dass Urteile über das Schöne ein Interesse begründen. Dafür spricht auch, dass Kant selbst von einem „empirischen Interesse am Schönen" (5:296) und einem „*intellectuellen Interesse am Schönen*" (5:298) ausgeht, weil das Schöne der „*Geselligkeit*" (5:296) und Moralität förderlich ist (vgl. 7:244).

Weiterführende Literatur

Ginsborg, Hannah: „Interesseloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriffe (§§ 1–9)", in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008, 59–77.

Achim Vesper

Wohlhabenheit

Wohlhabenheit, von Kant auch mit „*opulentia*" erläutert, ist der „Besitz eines zu allen Zwecken hinreichenden *Vermögens*" (6:419). Weitere wichtige Stellen: 6:288; 8:298f.

Verwandte Stichworte

Reichtum; Armut

Philosophische Funktion

In der Rechtslehre ist der Begriff der Wohlhabenheit auf wirtschaftliches Vermögen beschränkt. „*[O]pulentia*" (6:419) gehört bei Gottfried Achenwall zur „öffentlichen Glückseligkeit" („felicitas publica") (*Iuris Naturalis pars posterior*, ^{5}1763, § 130 = 19:388). Sie ist die in Geld ausdrückbare „Begüterung" (6:288). Damit stellt sich die Frage, ob die „Wohlhabenheit der Bürger" „Zweck der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung" ist (8:298). Kant verneint dies, gestattet aber im *Gemeinspruch*, dass die oberste Macht Gesetze gibt, die auf die Wohlhabenheit der Bürger gerichtet sind, soweit damit der Zweck verfolgt wird, „den *rechtlichen Zustand*, vornehmlich gegen äußere Feinde des Volks, zu *sichern*; so aber das Volk nicht gleichsam wider seinen Willen glücklich zu machen, sondern nur zu machen, daß es als gemeines Wesen existire" (8:298f.). Deshalb sind beispielsweise Einfuhrverbote erlaubt (vgl. 8:298f.). In *MST* geht es um die „moralische[] *Wohlhabenheit*", die mit der Pflicht „*mache dich vollkommner*, als die bloße Natur dich schuf", verbunden ist (6:419).

Joachim Hruschka

Wohltätigkeit

Wohltätigkeit (lat. *beneficentia*) ist eine der Liebespflichten gegen andere Menschen. Sie besteht darin, „anderen Menschen in Nöthen zu ihrer Glückseligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach seinem Vermögen beförderlich zu sein" (6:453).

In übertragenem Sinn spricht Kant auch von „der Wohlthätigkeit der Natur" (5:383) oder „einer wohlthätigen Anordnung in unserer Natur" (5:178 Anm.), wenn es um → teleologische Fragen geht. Weitere wichtige Stellen: 2:221; 4:423; 4:430; 5:131; 6:285; 6:393f.; 6:401f.; 6:450–454; 9:490; 23:408f.

Verwandte Stichworte

Wohlwollen; Nächstenliebe; Liebe, praktische

Philosophische Funktion

Kant diskutiert die Wohltätigkeit in allen ethischen Werken, am ausführlichsten in der *MST*. Er kennzeichnet sie hier im Unterschied zum → *Wohlwollen* (lat. *benevolentia*) des → Wunsches, „welches eigentlich ein bloßes Wohlgefallen am Wohl jedes Anderen ist, ohne selbst dazu etwas beitragen zu dürfen", als „ein thätiges, praktisches Wohlwollen, sich das Wohl und Heil des Anderen zum *Zweck* zu machen" (6:452). Im Wesentlichen erörtert Kant dabei vier Fragen: 1) Welchen *Umfang* hat die Pflicht zur Wohltätigkeit: „Denn im Wünschen kann ich allen *gleich* wohlwollen, aber im Thun kann der Grad […] doch sehr verschieden sein" (6:452), so dass diese Pflicht „nach unserem Vermögen" (6:402) begrenzt wird, „nicht bis dahin, daß man zuletzt selbst Anderer Wohlthätigkeit bedürftig würde" (6:454). – 2) Welchen *Inhalt* sollte die Wohltätigkeit haben: „Ich kann niemand nach *meinen* Begriffen von Glückseligkeit wohlthun (außer unmündigen Kindern oder Gestörten), sondern nach *jenes* seinen Begriffen" (6:454). – 3) Welchen *moralischen Wert* hat sie: „Größer ist diese Tugend, wenn das Vermögen zum

Wohlthun beschränkt und der Wohlthäter stark genug ist, die Übel, welche er Anderen erspart, stillschweigend über sich zu nehmen“ (6:453). Am wichtigsten ist ihm jedoch die Frage: 4) Wie kann die Pflicht zur Wohltätigkeit *begründet* werden? Kant stützt sich dabei auf die Prämisse: „jeder Mensch, der sich in Noth befindet, wünscht, daß ihm von anderen Menschen geholfen werde“ (6:453; vgl. auch die Begründungen auf 4:423; 4:430; 6:451). Mit ihr ist die Maxime, selbst nicht wohltätig zu sein, nicht verallgemeinerbar.

Diese Begründung der Pflicht zur Wohltätigkeit ist umstritten, denn von der zitierten Prämisse ist nicht klar, ob sie wahr ist (vgl. z. B. Sidgwick, *Ethik*, S. 181, der das Beispiel eines „strong man“ entwickelt, der aus Stolz unter keinen Umständen Wohltaten annehmen will) und, wenn sie wahr ist, ob sie nicht-empirisch begründbar ist.

Weiterführende Literatur

Atwell, John E.: „Kant and the Duty to Promote Others Happiness“, in: Robinson, Hoke (Hg.): Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Bd. 2, Milwaukee: Marquette University Press 1995, 727–733.

Herman, Barbara: „Mutual Aid and Respect for Persons“, in: Ethics, 1984, 577–602 (auch in dies.: The Practice of Moral Judgement, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1993, 45–72).

Hill, Thomas E., Jr.: „Beneficence and Self-Love“, in: Social Philosophy and Policy 1, 1992, 1–23 (auch in: ders.: Human Welfare and Moral Worth. Kantian Perspectives, Oxford: Clarendon Press 2002, 99–124).

Schönecker, Dieter: „Duties to Others from Love (TL 6:448–461)“, in: Sensen, Oliver / Timmermann, Jens / Trampota, Andreas (Hg.): Kant’s ‚Tugendlehre‘. A Comprehensive Commentary, Berlin u. a.: de Gruyter 2013, 309–342.

Walter Brinkmann

Wohlwollen

Unter Wohlwollen versteht Kant erstens ein natürliches „Vergnügen an der Glückseligkeit (dem Wohlsein) Anderer“ (6:452; vgl. 2:219). Diese Art des Wohlwollens nennt er „*Wohlwollen* des Wunsches“ (6:452). Davon unterscheidet er ein „thätiges, practisches Wohlwollen“, das eine aktive Beförderung der Glückseligkeit der Anderen, d. h. „Wohlthun“ darstellt (6:452). Nur in dieser zweiten Bedeutung ist das Wohlwollen Pflicht (vgl. 6:401f.; 6:450ff.). Weitere wichtige Stellen: 2:219; 2:223; 4:435; 4:454; 5:73; 5:82; 5:276; 6:45; 6:141; 6:160; 6:234; 6:393; 6:401ff.; 6:426; 6:449ff.; 6:455ff.; 6:469; 7:136; 8:271; 8:290; 8:306f.

Verwandte Stichworte

Wohlgefallen; Wohltätigkeit; Liebe; Menschenliebe

Philosophische Funktion

Kant hebt zunächst die Bedingungen hervor, unter denen das Wohlwollen moralischen Wert hat. Wenn es nicht auf Grundsätzen, sondern nur auf einer natürlichen Disposition des individuellen Subjekts, auf „Instinct“ (4:435) oder auf „Zuneigung (Liebe) zu Anderen“ (6:393) beruht, hat das Wohlwollen, genauso wie jede Verhaltensweise, keinen echten moralischen Wert. „[A]us Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun“ ist also „sehr schön“, ist aber „noch nicht die ächte moralische Maxime unsers Verhaltens“ (5:82). Das so verstandene Wohlwollen „kann unbegränzt sein; denn es darf hiebei nichts gethan werden“ (6:393).

Kant führt daher eine Unterscheidung zwischen Wohlwollen und Wohlgefallen als zwei Arten von Liebe ein. Im Unterschied zur „Liebe des *Wohlgefallens*“ („amor complacentiae“, 6:402), die nichts als „Lust an der Vollkommenheit anderer Menschen“ (6:449) ist, muss die moralisch wertvolle Liebe des „*Wohlwollens*“ („amor benevolentiae“, 6:401) als „Maxime des *Wohlwollens* (als praktisch)“ verstanden werden, „welche das Wohlthun zur Folge hat“ (6:449; vgl. 6:426, 8:307; vgl. auch 5:276, 6:141). Das moralisch Wesentliche ist dabei nämlich nicht, dass das Wohlwollen „uneigennützig[]“ (6:401) sei, sondern dass das Wohlwollen darin besteht, „sich das Wohl und Heil des Anderen zum *Zweck* zu machen“ (6:452). Das nennt Kant im eigentlichen Sinn „die Maxime des Wohlwollens“, die er der „praktische[n] Menschenliebe“ gleichsetzt (6:450).

Damit gewinnt Kant eine klare Abgrenzung des moralisch gebotenen Wohlwollens. Während ein Gefühl wie das Wohlgefallen kein Gegenstand einer Vorschrift sein kann (vgl. 6:402), kann Wohlwollen „als ein Thun einem Pflichtgesetz unter-

worfen sein“ (6:401). In dieser praktischer Bedeutung kann von einer „Pflicht des […] Wohlwollens“ (6:451) gesprochen werden, die zu den Liebespflichten gehört. Da die pflichtmäßige Maxime des Wohlwollens allgemein sein muss, ist in der „Pflicht des wechselseitigen Wohlwollens nach dem Princip der Gleichheit“ das Subjekt selbst mit eingeschlossen: Es ist also „*erlaubt* […] dir selbst wohlzuwollen, unter der Bedingung, daß du auch jedem Anderen wohl willst: weil so allein deine Maxime (des Wohlthuns) sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualificirt“ (6:451). Das moralisch wertvolle Wohlwollen erfordert dann vom Adressaten → Dankbarkeit (vgl. 6:455f.).

Weiterführende Literatur

Schönecker, Dieter: „Duties towards Others from Love (6:448–461)“, in: Sensen, Oliver / Timmermann, Jens / Trampota, Andreas (Hg.): Kant’s Tugendlehre. A Comprehensive Commentary, Berlin u. a.: de Gruyter 2013, 309–341.

Stefano Bacin

Wolff, Christian

Deutscher Philosoph (1679–1754). Wolff, der seine Philosophie in enger Anlehnung an die Philosophie von Leibniz entwickelte und diese zum Teil systematisierte, war in der deutschen Philosophie der Mitte des 18. Jahrhunderts *die* beherrschende Figur. Auch auf Kants philosophischem Bildungsweg spielte die Wolffsche Philosophie eine zentrale Rolle; die „Leibnitz-Wolffische Philosophie“ (vgl. z. B. KrV A 44 / B 61; → Leibniz-Wolffsche Schule) wurde für Kant zum Repräsentanten des „*Dogmatism*“ (KrV B XXXVI), zu dem die kritische Philosophie in Opposition trat.

Bedeutung für die kantische Philosophie

1. Kants Beschäftigung mit dem Werk von Wolff lässt sich insofern nicht leicht verfolgen, als Kant sich mit dem Wolffschen Gedankengut meistens über dessen Nachfolger auseinandersetzte, vor allem über → Baumgarten und → Meier, von denen die offiziell vorgeschriebenen Texte kamen – von Baumgarten die *Metaphysica* (die auf Wolffs *Ontologia* beruht), von Meier der *Auszug* – die Kant stets seinen Vorlesungen zur Metaphysik, Theologie und Logik zugrunde legte. Zu erwähnen ist auch, dass Kant die Positionen von Wolff und → Leibniz teilweise gleichsetzt: Auch wenn er im allgemeinen zwischen beiden unterscheidet, lässt sich doch vieles von dem, was Kant mit ausdrücklichem Bezug auf Leibniz sagt, auch auf Wolff anwenden (vgl. z. B. 20:281–285). Beide Faktoren finden sich in der *Entdeckung* wieder, in der Kant einem von → Eberhard im Namen der Leibniz-Wolffschen Doppelphilosophie geführten Angriff auf seine Philosophie begegnet.

2. Kant studierte in Königsberg zunächst Philosophie und Physik bei Martin → Knutzen, einem Wolffianer, und viele seiner Schriften bis in die Mitte der 1760er Jahre setzen sich mit Behauptungen Wolffs auseinander. Doch selbst in seiner frühen Schaffensperiode, als Wolffs Einfluss auf seine Auffassung von Philosophie noch am größten war, schenkte Kant Kritikern von Wolff, insbesondere → Crusius, besondere Aufmerksamkeit; auch übte er selbst Kritik, so dass man ihn (nach Ansicht der meisten, wenn auch nicht aller Kommentatoren) nicht als Wolffianer bezeichnen kann. Die früheste Schrift, die Kant veröffentlichte, die *Wahre Schätzung*, beginnt mit einer Anti-Wolffschen Absichtserklärung (vgl. 1:7), und bestreitet in der Folge Wolffs von Leibniz übernommene Auffassung von den Relationen der Substanzen zugunsten eines *influxus physicus*, ein Gedanke, der zehn Jahre später in der *Monadologia physica* wieder aufgenommen wird; in der *Nova dilucidatio* werden Wolffs Erklärung der Prinzipien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes kritisiert (vgl. 1:388–391), werden Argumente gegen Wolffs Einheitsauffassung vom → Grund vorgebracht (vgl. 1:391ff.) sowie sein ontologisches, von Descartes übernommenes Argument für die Existenz Gottes verworfen (vgl. 1:394f.); im *Beweisgrund* wird Wolffs Definition der Existenz angegriffen sowie der darauf beruhende (ontologische) Beweis für die Existenz Gottes untergraben (vgl. 2:75–77), und es wird außerdem Wolffs eigener Versuch kritisiert, einen (kosmologischen) Gottesbeweis aus der Kontingenz der Welt zu liefern (vgl. 2:157f.). In *Negative Größen* und *Deutlichkeit* lässt Kant Wolffs Auffassung von der Methode in der Metaphysik zunehmend hinter sich und in *Träume* scheint die Ablehnung des Wolffianismus vollständig zu sein. In *De mundi*, das einen weiteren bedeutenden Schritt in Richtung *KrV* macht, verwirft Kant die Wolffsche Schlüsselthese von der grundlegenden Identität des Sinnlichen mit dem Intelligiblen und

kritisiert Wolff dafür, zwischen „*Phaenomena und Noumena*“ keinen Unterschied zu machen (2:395). 3. Wolff blieb auch nach der *KrV* für Kant wichtig. Indem er Wolff als den „größten unter allen dogmatischen Philosophen“ und „Urheber des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland“ pries (KrV B XXXVI; vgl. 20:281), schloss sich Kant weitgehend der unter den rationalistischen Philosophen der Zeit vorherrschenden Meinung an, dass es Wolff gelungen sei, den Inhalt der reinen Vernunft – zumindest im Sinne ihrer ungezügelten Erkenntnisansprüche – im Einklang mit „einer *scientifischen* Methode“ deutlich zum Ausdruck zu bringen (KrV A 856 / B 884; vgl. 18:33f.). Dementsprechend ist Wolffs Position hinsichtlich solcher zentralen metaphysischen Fragen, wie etwa der nach den Gründen für die Annahme, Gott existiere und die Seele sei unsterblich, für Kants Darstellung der von der reinen theoretischen Vernunft eingeschlagenen Richtung in der → transzendentalen Dialektik der reinen Vernunft von entscheidender Bedeutung (vgl. z. B. 20:309). Vom Standpunkt der *KrV* aus konnte Kant nun eine systematische Darstellung der philosophischen Irrtümer Wolffs und ihrer Ursachen geben (obwohl sie als solche in keiner der von Kant veröffentlichten Schriften bezeichnet wird) und dabei Kritikpunkte zum Teil wiederholen, zum Teil aber auch vertiefen und ausweiten, die bereits in seinen vorkritischen Schriften auftauchen. Von Kant verworfen wird Wolffs Versuch, alle Handlungen und Kräfte der → Seele aus einer einzigen → Grundkraft herzuleiten (vgl. 28:261f., 28:674; vgl. Henrich, *Über die Einheit der Subjektivität*), wobei Kant zu verstehen gibt, dass es ebenso unmöglich ist, das System der Philosophie auf einen einzigen Grundsatz oder Begriff zu errichten. Außerdem wird Wolffs methodologischer Monismus mit dem uneingeschränkten Gebrauch des → Satzes vom zureichenden Grund ebenso in Verbindung gebracht (vgl. 28:551, 20:277) wie mit der irrtümlichen Geichsetzung von sinnlicher und verworrener Erkenntnis (vgl. 28:229, 29:880), die wiederum damit einhergeht, dass Wolff den Raum als einen Verstandesgegenstand missversteht, der sich aus objektiven Begriffen ableiten lasse (vgl. 29:976f., 29:982). Wolffs philosophische Fehlleistung beruht auf der falschen Auffassung, die philosophische Erkenntnis gleiche der mathematischen, und die Metaphysik müsse daher auf erste Grundsätze und Begriffe gegründet werden (vgl. 28:959, 29:946), anstatt zuerst den subjektiven Ursprung unserer Begriffe und Erkenntnisse zu erforschen, wie es die Kritische Philosophie tut: „Wolf war ein Vernunftkünstler, er bediente sich ihrer und forschte gar nicht nach den qvellen. dogmatisch, nicht critisch“ (*Refl.* 4866, 18:14; vgl. KrV B XXXVI; 29:779). Aus dieser Beschränkung ergibt sich außerdem, erstens, dass es Wolff nicht gelingt, die → quaestio juris hinsichtlich reiner Begriffe zu entscheiden (vgl. 29:764), und zweitens, dass sein philosophisches System formale Mängel aufweist: „Seine Werke sind also als ein Magazin der Vernunft sehr nützlich, aber nicht als eine architectonic derselben“ (*Refl.* 5035, 18:68; vgl. 20:281f., wo Kant die philosophische Unvollständigkeit der Wolffschen Philosophie dem Mangel zuschreibt, über keine Kategorientafel zu verfügen).

Auf dem Gebiet des Praktischen betrachtet Kant Wolffs metaphysischen Beitrag zur praktischen Philosophie zwar als einen großen Fortschritt gegenüber Leibniz (vgl. 20:285), verwirft jedoch Wolffs Versuch, die Moral auf den Begriff der → Vollkommenheit zu gründen, weil der Begriff „nicht durch sich selbst begreiflich“ sei und ein so begründetes praktisches System nur praktische Tautologien hervorbringen könne (*Refl.* 6624, 19:116). Gleichwohl besteht zwischen Wolffs praktischer Philosophie und der von Kant insofern eine nicht unbedeutende Kontinuität, als Kant mit seiner Gleichsetzung von moralischer Verpflichtung und Autonomie Wolffs Idee aufgreift, dass es in der Moral nur um Selbstbestimmung gehe und man auf Strafandrohungen verzichten könne. An die Stelle von Wolffs Gleichsetzung der moralischen Motivation mit der Wahrnehmung des Guten einer Handlung, d. h. ihres Beitrages zur eigenen Vervollkommnung, setzt Kant jedoch eine Darstellung der reinen praktischen Vernunft. 4. Sein abschließendes Urteil über Wolff formuliert Kant in der späten Schrift *Fortschritte*, in der er ihn in eine notwendige historische Abfolge einordnet. Wie bei den anderen großen dogmatischen Philosophen ist der von Wolff beschrittene Weg „der natürlichste nach dem Zweck der Vernunft“ und entspricht ihrer natürlichen Überzeugung, dass die Mathematik das Modell für die Philosophie liefere (20:262); seine Beschränkungen sind bedingt dadurch, dass er (wie Leibniz) den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen

Urteilen nicht deutlich erfasst (vgl. 20:265) sowie die Existenz einer Anschauung *a priori* nicht erkennt (20:282). Das historische Entwicklungsstadium, zu dem Wolff gehört, ist das erste, nämlich das ihres „theoretisch-dogmatischen *Fortganges*" (20:281), das durch den „praktisch-dogmatischen Überschritt" (20:293) zum Übersinnlichen *aufgehoben* wird, welches das dritte und letzte, das *kritische* Stadium in der Entwicklung der Metaphysik definiert. In seiner Antwort auf die in den *Fortschritten* abgehandelte Akademie-Preisfrage von 1793 – „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?" – gibt Kant deutlich zu verstehen, dass man von Wolff (ebenso wie von Leibniz) nicht wirklich sagen könne, durch ihn habe es in der theoretischen Metaphysik einen Fortschritt gegeben, sondern nur, dass er ihn vorbereitet habe (vgl. 20:285).

5. Wolff spielt in Kants Philosophie nicht nur auf Seiten jener dogmatischen Thesen eine Rolle, die der → Kritik unterworfen werden. Abgesehen von den erheblichen terminologischen Anleihen, die Kant bei Wolff macht, tauchen auch verschiedenartige Gliederungen und Anordnungen der Wolffschen Philosophie als wesentliche Bestandteile der → Transzendentalphilosophie wieder auf; insbesondere Wolffs Auffassung einer *metaphysica generalis* als Untersuchung der für alle Wesen relevanten Kategorien (die Aristoteles' Auffassung von Ontologie ersetzt) lieferte das Muster für Kants → transzendentale Logik und die → Kategorien-Lehre (vgl. Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Kants*). Dies wird von Kant auch anerkannt, wenn er Wolffs „unstreitige Verdienste" (20:261) mit dessen genauer Analyse des Verstandesvermögens in Verbindung bringt und sie nicht auf die Metaphysik, sondern auf die Ontologie bezieht (vgl. 20:260f., 20:281). Gleichwohl bleibt im Lichte der Tatsache, dass Kant in Texten wie etwa dem der *Fortschritte* immer wieder die Art und Weise betont, wie die Transzendentalphilosophie das Ziel der Metaphysik, nämlich die Erkenntnis des → Übersinnlichen, erreicht, ein Spielraum, der es erlaubt, Kants Philosophie weniger als Widerlegung, sondern vielmehr als praktische Transformation und Neubegründung von Leibniz-Wolffschen Ideen zu interpretieren (vgl. Wundt, *Kant als Metaphysiker*, S. 193–195).

Weiterführende Literatur

Heimsoeth, Heinz: Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen, Köln: Kölner Universitäts-Verlag 1956, insbes. Teil I, 1–92.

Henrich, Dieter: „Über die Einheit der Subjektivität", in: Philosophische Rundschau 3, 1955, 28–69.

Schmucker, Josef: Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen, Meisenheim/G.: Anton Hain 1961.

Schönfeld, Martin: The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project. Oxford: Oxford University Press 2000.

Schwaiger, Clemens: Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs. Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995.

Schwaiger, Clemens: Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1999.

Watkins, Eric: Kant and the Metaphysics of Causality. Cambridge: Cambridge University Press 2005, insbes. 23–100.

Sebastian Gardner
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Wollust

Unter Wollust (bzw. „Wohllust", auch → Fleischeslust genannt, 6:424) versteht Kant den Trieb zur Befriedigung der sexuellen Begierde (vgl. 6:424) oder den „Genuß des Geschlechtes" (9:492). Weitere wichtige Stellen: 2:218; 2:237; 5:115; 6:27; 6:325; 6:380; 6:424ff.; 9:30; 9:492.

Verwandte Stichworte

Begierde; Geschlechtsliebe; Neigung; Epikur

Philosophische Funktion

Die Wollust wird als eine „material[e]", d. h. „auf ein Object bezogene" Begierde erklärt (9:492). Auf andere Menschen oder auf sich selbst gerichtet (vgl. 9:497), hat sie „eine *Schändung* (nicht blos Abwürdigung) der Menschheit in seiner eigenen Person" zur Folge (6:424). „[W]enn der Mensch dazu nicht durch den wirklichen Gegenstand, sondern durch die Einbildung von demselben, also

zweckwidrig, ihn sich selbst schaffend, gereizt wird", heißt die Wollust „*[u]nnatürlich*", „denn sie bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur" (6:424f.).

Im Fall der „öffentliche[n] Wollust (venus volgivaga)" stellt sie eine „Verletzung[] des moralischen Sinnes" dar (6:325; vgl. 2:237). Ein Gegengewicht bilden aber „das *Gefühl für Ehre* und dessen Folge[,] die *Scham*" (2:218).

In weniger spezifischem Sinn ist die Wollust das Hauptbeispiel einer unwiderstehlichen Neigung (vgl. 5:30). Die antike Fabel vom Herkules auf dem „Scheidewege […] zwischen Tugend und Wohllust" drückt also die letztlich unerklärbare Tatsache aus, „daß der Mensch […] mehr Hang zeigt der Neigung als dem *Gesetz Gehör* zu geben" (6:379f. Anm.).

Von einem unrichtigen Gebrauch des Begriffs der Wollust hinge der üble Ruf des moralischen Ideals → Epikurs ab, der keinen so niedrigen Begriff der → Tugend vertreten habe, „wie sie viele, durch den Ausdruck Wollust für Zufriedenheit verleitet, ausdeuteten" (5:115; vgl. 9:30).

Stefano Bacin

Wort

Worte sind Kant zufolge sinnliche → Zeichen, die den → Begriffen assoziiert sind und ihnen „nach dem Gesetze der Association der Einbildungskraft […] zum Mittel der Reproduction dienen" (5:352; vgl. 7:191; 15:710; 25:536; 25:1024; 25:1293; 25:1473f.). Sie spielen also eine wesentliche Rolle auch in der Philosophie. Weitere wichtige Stellen: 2:219; 2:277f.; 2:284; 2:291; KrV A 312 / B 368f.; 5:10; 5:111f.; 8:152.

Verwandte Stichworte

Sprache; Symbol, symbolisch; Zeichen; Bezeichnungsvermögen

Philosophische Funktion

Kant sieht die Worte als die sinnlichen Werkzeuge an, die wir als „*Ausdrücke* für Begriffe" (5:352) im Denken gebrauchen. Sie gehören zu den „Charakterismen", d. h. zu den „Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende sinnliche Zeichen, die gar nichts zu der Anschauung des Objects Gehöriges enthalten", welche entweder eben Worte, oder „sichtbare (algebraische, selbst mimische) Zeichen, als bloße *Ausdrücke* für Begriffe" (5:352) sind. Den begleitenden sind „stellvertretende" Zeichen, d. h. die „Bilder" (25:1293; 25:1474) bzw. → Hypotyposen (vgl. 5:352), entgegengesetzt.

Kant behauptet, dass „wir doch in Worten denken" (29:31; → Sprache): „wir bedürfen Worte, um nicht allein andern, sondern uns selbst verstandlich zu werden" (*Refl.* 3444, 16:839). Das Wort als Ausdruck für Begriffe scheint einen Vorrang vor anderen Zeichen zu haben: „ohne das Gehör wurde man keine Begriffe haben" (25:916); so kann der Taubgeborene, der die Laute „in ein Fühlen der eigenen Bewegung der Sprachmuskeln desselben verwandeln" muss, „dadurch nie zu wirklichen Begriffen" kommen, „weil die Zeichen, deren er dazu bedarf, keiner Allgemeinheit fähig sind" (7:159; vgl. 25:916). Da Worte „an sich nichts bedeuten", wird der Verstand durch sie nicht „verwirrt" (25:536; vgl. 15:818).

Auch „die Zeichen der philosophischen Betrachtung sind niemals etwas anders als Worte" (2:278; vgl. 2:291). Ihre Bedeutung sollte deshalb präzis bestimmt werden. Das allein kann aber nicht die Lösung der philosophischen Probleme ausmachen, „denn dazu gehört gar nicht Philosophie" (2:277). U. a. gegen → Mendelssohn behauptet Kant, „daß in Dingen, worüber man, vornehmlich in der Philosophie, eine geraume Zeit hindurch gestritten hat, niemals eine Wortstreitigkeit zum Grunde gelegen habe, sondern immer eine wahrhafte Streitigkeit über Sachen" (8:152; vgl. 5:111f.; 2:219). Damit eine → Worterklärung „nicht blos eine Wortkünstelei, sondern ein Schritt näher zur Sachkenntniß" (8:245) ist, soll man daher möglichst keine neue Kunstwörter erfinden (vgl. 5:10), sondern die Bedeutung der schon verfügbaren genau bestimmen: „in der Philosophie überhaupt und der Metaphysik insonderheit haben die Worte ihre Bedeutung durch den Redegebrauch, außer in so fern sie ihnen durch logische Einschränkung genauer ist bestimmt worden" (2:284; vgl. KrV A 312 / B 368f.; → Sprache; dazu Wolff-Metternich, *Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals*, 147f.).

Stefano Bacin

Worterklärung

Die Worterklärung (auch ‚Namenerklärung' bzw. ‚Nominaldefinition') ist jene → Definition, „welche

bloß zur *Unterscheidung* des Objects von allen andern zureicht und aus einer vollständigen und bestimmten *Exposition* des Begriffs hervorgeht“ (6:248). Nach der Logik enthält sie „die Bedeutung […], die man willkürlich einem gewissen Namen hat geben wollen“ (9:143). Sie ist von der Realerklärung zu unterscheiden, „welche nicht blos einen Begriff, sondern zugleich die *objective Realität* desselben deutlich macht“ (KrV A 241f.). Weitere wichtige Stellen: 2:277; KrV A 592 / B 620; 16:575; 16:606ff.; 16:610.

Verwandte Stichworte
Definition; Exposition; Wesen

Philosophische Funktion
Der Terminus ‚Worterklärung‘ übersetzt bereits bei →G. F. Meier den lateinischen Ausdruck *definitio nominalis* (vgl. 16:601). Die Worterklärung bezeichnet „nur das logische Wesen ihres Gegenstandes“ (9:143); sie gibt keine Auskunft über die innere Möglichkeit einer Sache, sondern über die Bedeutung eines Wortes und reicht „zur Erkentnis in der Vergleichung“ hin (16:575) („hat subiective sufficiente Merkmale“; 16:606). Dagegen ist die Realerklärung (oder Realdefinition, vgl. KrV A 241; bei Meier „Sacherklärung“; 16:601; vgl. auch bei Kant 16:610; 9:143) diejenige, „welche nicht blos den Namen einer Sache andere und verständlichere Wörter unterlegt, sondern die, so ein klares *Merkmal*, daran der *Gegenstand* (definitum) jederzeit sicher erkannt werden kann, und den erklärten Begriff zur Anwendung brauchbar macht, in sich enthält“ (KrV A 241). Sie enthält „den Grund von demienigen […], was der Sache zukommt“ (16:575). Darunter gehören die „mathematische Erklärungen“ (KrV A 242). In der Philosophie empfiehlt sich, von Worterklärungen anzufangen (2:285), denn die (Real-)Definition muss „das Werk eher schließen, als anfangen“ (KrV A 731 / B 759).

Claudio La Rocca

Wright (von Durham), Thomas

Englischer Astronom und Mathematiker (1711–1786). Sein Hauptwerk *An Original Theory or New Hypothesis of the Universe* von 1750 wendet sich gegen das kopernikanische Weltbild und zeigt, dass die Sonne ein Fixstern ist. Wright gilt er als erster, der die Form der Milchstraße als eine aus Einzelsternen bestehende Scheibe, in deren Ebene sich die Sonne befindet, beschrieb. Kant war Wrights Theorie lediglich durch das knappe und teilweise mißverständliche Referat über seine kosmologischen Spekulationen aus den „Hamburgischen freien Urtheilen vom Jahr 1751“ (1:231) bekannt, das Wrights Gesamtansichten nicht gerecht wird (vgl. Waschkies, *Physik des jungen Kant*, S. 533). Kant betont zwar, dass er „die Grenzen nicht genau bestimmen“ kann, „die zwischen dem System des Herrn *Wright* und dem [s]einigen anzutreffen sind, und in welchen Stücken […] [er] seinen Entwurf bloß nachgeahmt, oder weiter ausgeführt habe“ (1:232), aber erklärt zugleich, dass er es „zu verbessern und ihm diejenige Wendung zu ertheilen“ versuche, dadurch es „an wichtigen Folgen fruchtbar sein kann“ (1:248). In der *Theorie des Himmels* erläutert Kant, dass ihn Wright dazu veranlasste, „die Fixsterne nicht als ein ohne sichtbare Ordnung zerstreutes Gewimmel, sondern als ein System anzusehen, welches mit einem planetischen die größte Ähnlichkeit hat […] und durch ihre dichteste Häufung zu derselben denjenigen lichten Streif darstellen, welcher die Milchstraße genannt wird“ (1:231, vgl. 1:248). Kant vermutete, dass „die sogenannten Fixsterne […] wohl eigentlich langsam bewegte Wandelsterne einer höhern Ordnung sein könnten“ (1:231). Die Äußerungen Wrights zum „Mittelpunkt des Fixsternensystems“ (1:328f.), dass „ein kräftiges Wesen von der Götterart mit geistlichen Anziehungs- und Zurückstoßungskräften, das, in einer unendlichen Sphäre um sich wirksam, alle Tugend an sich zöge, die Laster aber zurücktriebe“, stuft Kant als kühne Mutmaßung ein, da „[d]ie Gottheit […] in der Unendlichkeit des ganzen Weltraumes allenthalben gleich gegenwärtig“ (1:329) ist. Ohne der „enthusiastischen Vorstellung des Engländers“ in Bezug auf die „verschiedenen Grade[]“ „der Geisterwelt aus der physischen Beziehung ihrer Wohnplätze gegen den Mittelpunkt der Schöpfung“ zu folgen, nimmt Kant an, dass „mit mehrer Wahrscheinlichkeit die vollkommensten Classen vernünftiger Wesen weiter von diesem Mittelpunkte, als nahe bei demselben [zu] suchen“ (1:330) sind.

Weiterführende Literatur

Paneth, Friedrich A.: „Thomas Wright of Durham and Immanuel Kant", in: The Observatory, 64, 1941, 71–82.

Waschkies, Hans-Joachim: Physik und Physiktheologie des jungen Kant: die Vorgeschichte seiner Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Amsterdam: B. R. Gruner 1987.

Christiane Straub

Wunder

Kants Nominaldefinition, d. h. die Erklärung dessen, was unter Wundern „zu verstehen sei", lautet, „daß sie Begebenheiten in der Welt sind, von deren Ursache uns die *Wirkungsgesetze* schlechterdings unbekannt sind und bleiben müssen" (6:86). Demgemäß ist ein Wunder „eine Begebenheit, deren Grund nicht in der Natur zu finden ist" (18:321), sondern etwa in Gott. Eine mögliche Einteilung der Wunder neben anderen (vgl. 6:86; 18:321f.) ist die nach okkasionalen und nach prästabilierten Wundern: „Im ersten Falle nimmt man an, die Gottheit sey unmittelbar ins Mittel getreten; im andern aber läßt man die Begebenheit durch eine Reihe von Ursachen und Wirkungen hervorgebracht werden, die alle dieser einzigen Begebenheit wegen da sind" (18:322). Weitere wichtige Stellen: KrV A 623 / B 652; 5:477; 6:52; 6:62f.; 6:84–88; 6:194; 15:187; 18:321f.

Verwandte Stichworte

Aufklärung, religiöse; Kirchenglaube/Religionsglaube; Wunderzeichen

Philosophische Funktion

1 Allgemeine Wunderkritik

Das Resultat der Sacherwägung Kants ist weitestgehende Kritik an Wundern und am Wunderglauben. Dieser ist ein dem → Aberglauben zuzuordnender Glaube (vgl. 6:52), Erkenntnis von etwas Übernatürlichem haben zu können, d. h. „etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir doch selbst als nach objectiven Erfahrungsgesetzen geschehend unmöglich annehmen können" (6:194). Es ist daher geboten, „den Wunderglauben nicht in seine Maximen (weder der theoretischen noch praktischen Vernunft)" (6:88 Anm.) aufzunehmen. Als „allgemeine Maxime" der Aufklärung formuliert Kant in einer nachgelassenen *Refl.*, nicht nach einem solchen „Princip zu denken, nach welchem meine Vernunft um ihren Gebrauch gebracht werden würde", und nennt den Verstoß dagegen sogar „verwerflich" (15:186f.).

2 Wunder wider den theoretischen Vernunftgebrauch

Das Geschäft des Naturforschers ist es, „die Ursachen der Begebenheiten in dieser ihren Naturgesetzen aufzusuchen […], die er also durch Erfahrung belegen kann" (6:87). Verzichten muss er auf Erkenntnisse desjenigen, „was nach diesen Gesetzen wirkt, an sich selbst" (6:87). Wenn wir als Naturforscher der Orientierung an den Naturgesetzen zuwider handeln und etwa annehmen, „daß Gott die Natur auch bisweilen und in besondern Fällen von dieser ihren Gesetzen abweichen lasse: so haben wir nicht den mindesten Begriff und können auch nie hoffen, einen von dem Gesetze zu bekommen, nach welchem Gott alsdann bei Veranstaltung einer solchen Begebenheit verfährt […]. Hier wird nun die Vernunft wie gelähmt, indem sie dadurch in ihrem Geschäfte nach bekannten Gesetzen aufgehalten, durch kein neues aber belehrt wird, auch nie in der Welt davon belehrt zu werden hoffen kann" (6:86f.). Neue, nach bekannten Naturgesetzen unerklärte Erscheinungen sind geeignet, „das Gemüth [zu] *ermuntern*, so lange als sie dennoch für natürlich gehalten werden, da es hingegen durch die Ankündigung eines wahren Wunders *niedergeschlagen* wird. Denn die erstere eröffnen eine Aussicht in einen neuen Erwerb von Nahrung für die Vernunft; sie machen nämlich *Hoffnung*, neue Naturgesetze zu entdecken; das zweite dagegen erregt *Besorgniß*, auch das Zutrauen zu den schon für bekannt angenommenen zu verlieren. Wenn aber die Vernunft um die Erfahrungsgesetze gebracht wird, so ist sie in einer solchen bezauberten Welt weiter zu gar nichts Nutze" (6:88 Anm.).

In einer nachgelassenen *Refl.* (vgl. 18:320f.) entwickelt Kant Argumentationen, die den Widerspruch von Wunderwirkungen zu → Raum und Zeit als transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung darlegen sollen. Unter dem Aspekt des Raums führt er aus, dass das Kausalverhältnis von Wirkung und Gegenwirkung Erscheinungen im relativen Raum voraussetzt. Eine übernatürlich durch ein Wunder bewirkte Begebenheit aber setzte „eine Bewegung im leeren

Raume“ voraus; das aber „ist ein Widerspruch, sie wäre nämlich die Relation eines Dinges zu einem Nichts, denn der leere Raum ist eine bloße Idee“ (18:321). Unter dem Aspekt der Zeit lautet das Argument ähnlich, dass nämlich ein Wunder eine Ursache außerhalb der Erscheinungen, also außerhalb der relativen Zeit anzunehmen nötigte. Es müsste also die Ursache „in der absoluten (leeren) Zeit bestimmt seyn“: „Eine Bestimmung in der leeren Zeit aber ist ein Widerspruch, weil zu einer jeden Relation zwei Correlata gegeben werden müssen“ (18:321).

Das weitestgehende Verständnis für die Rede von Wundern bringt Kant auf, wenn es sich um die Rede vom „Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues“ (KrV A 623 / B 652) handelt, wenn sie sich also auf die „gegenwärtige Welt“ als „unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit“ bezieht, „man mag diese nun in der Unendlichkeit des Raumes, oder in der unbegrenzten Theilung desselben verfolgen“ (KrV A 622 / B 650). Doch obwohl Kant um Nachsicht für eine Vernunft wirbt, die es unternimmt, „sich von Größe zu Größe bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben“ (KrV A 624 / B 652), unterliegt sie dennoch letztlich ihrer Selbstkritik, die sich als Einsicht in die Unmöglichkeit des physikotheologischen Gottesbeweises (vgl. KrV A 620–630 / B 648–658) äußert. Vernunft kann zuletzt „die Ansprüche nicht billigen, welche diese Beweisart auf apodiktische Gewissheit“ (KrV A 624 / B 652) macht, so dass schließlich auch die „Rührung und Erhebung“ des Gemüts „durch die Wunder der Natur […] zur Überredung“ (5:477) zu zählen sind.

3 Wunder wider den praktischen Vernunftgebrauch

Die „praktische Gültigkeit“ der Idee des moralischen Menschen liegt „in unserer Vernunft“ (6:63). Diese Idee kann sich in einer möglichen moralischen →Religion, die bloß von der Vernunft her zu entwickeln ist, zur „Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen“ (6:62) erweitern. Wer mehr verlangt als diese vernunftimmanente Idee, um nach ihrem Maßstab das Beispiel eines moralischen Menschen als ein solches anzuerkennen und ihn sich zum Vorbild zu machen, beweist ein moralisches Defizit (vgl. 6:62f.).

Eine Akzeptanz von Eingriffen durch Wunder in die moralische Lebensführung eines Menschen wäre destruktiv hinsichtlich seiner Selbstbestimmung und seiner Identität als moralisches Subjekt, denn man weiß dann „nicht mehr, ob nicht selbst mit den sittlichen Triebfedern uns unwissend durch Wunder Veränderungen vorgehen, an denen Niemand unterscheiden kann, ob er sie sich selbst oder einer andern, unerforschlichen Ursache zuschreiben solle“ (6:89 Anm.). Um der moralischen Selbstbestimmung willen warnt Kant auch davor, das Wunder der Gnade einer sittlichen Vervollkommnung durch übernatürlichen Beistand erwirken zu wollen bzw. dann als eingetreten vorzugeben (vgl. 6:191). Er warnt davor, „damit wir nicht in dem Wahne selbst Wunder zu thun, oder Wunder in uns wahrzunehmen uns für allen Vernunftgebrauch untauglich machen oder auch zur Trägheit einladen lassen, das, was wir in uns selbst suchen sollten, von oben herab in passiver Muße zu erwarten“ (6:191).

4 Wunder in der Religion

Die Vernunftreligion braucht Kant zu folge keine Wunder. Denn sie ist die „wahre Religion“ (6:84). Als „moralische Religion“ (6:84) lässt sie sich allein aus der reinen →praktischen Vernunft des Menschen begründen, so dass nach dieser Ableitung (vgl. 6:6ff. Anm.) die schon per se a priori gewissen Menschenpflichten auch noch „als göttliche[] Gebote“ (6:84) vorgestellt werden. Weil die Lehre der Vernunftreligion reine Morallehre ist, „deren Beglaubigung auf einer Urkunde beruht, die unauslöschlich in jeder Seele aufbehalten ist“, gilt von ihr, dass sie „keiner Wunder bedarf“ (6:85). Ergebnis der Reflexion über eine „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ ist, dass Wunder „nicht innerhalb dieselben“ gehören, sondern dass die Anmerkungen dazu „*Parerga*“, „Nebengeschäfte“ (6:52), sind.

Historische Religionen, von Kant vorzugsweise durch den Ausdruck →‚Kirchenglaube‘ bezeichnet (vgl. 6:102; 6:109; 6:115; 7:36 u. ö.), beanspruchen, indem sie sich auf eine faktische Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte berufen, bereits ein „Wunder“, nämlich „übernatürliche Offenbarung“; sie beanspruchen es noch vor der „Erzählung aller jener Wunder“ (6:85), von denen sie im Speziellen berichten mögen. Für den Fall, dass mittels einer historischen Religion „eine mo-

ralische Religion […] gegründet werden soll", was Kant speziell dem Christentum zuschreibt, fordert er, dass „alle *Wunder*, die die Geschichte mit ihrer Einführung verknüpft, den Glauben an Wunder überhaupt endlich selbst entbehrlich machen" (6:84). Eine vorläufige und relative, der besonderen historischen Situation geschuldete und der „gemeinen Denkungsart der Menschen" entgegenkommende Rechtfertigung gesteht Kant den Wundererzählungen bei der „Introduction" der Vernunftreligion zu, „ob sie es zwar nicht bedarf" (6:84).

5 Denkmöglichkeit von Wundern

Trotz ihrer Verzichtbarkeit in der Religion und ihrer Irrelevanz hinsichtlich der rationalen „Maximen zu denken und zu handeln" (6:52), beansprucht Kant nicht die „objective Einsicht, es gebe keine" Wunder (6:85); es ist nämlich auch aussichtslos, „ihre Unmoglichkeit darthun zu können" (15:187). Damit haben Wunder den erkenntnistheoretischen Status der überschwänglichen Ideen aus der *Dialektik* der *KrV*, d. h. den Status der Denkmöglichkeit bei gleichermaßen unmöglichen behauptenden Aussagen bezüglich ihrer Existenz und ihrer Nichtexistenz.

Weiterführende Literatur

Bohatec, Josef: Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", Nachdruck Hildesheim: Olms 1966.

Settle, Tom: „Kant versus Bultmann on Miracles", in: Dialogue 10, 1971, 342–346.

Bernd Dörflinger

Wunderzeichen

Wunderzeichen sind Wunder, die symbolhaft auf ein übernatürliches (für gewöhnlich eschatologisches) Geschehen verweisen. Wichtige Stellen: 6:84–88; 7:192ff.

Verwandte Stichworte

Symbol, symbolisch; Wunder; Zeichen

Philosophische Funktion

In *Anthropologie* (vgl. 7:192ff.) unterscheidet Kant drei Arten von Zeichen: arbiträre (willkürliche) Kunstzeichen (z. B. Schrift), natürliche Zeichen (z. B. Pulsschlag) und Wunderzeichen, „in welchen die Natur der Dinge sich umkehr[t]" (7:194) und so symbolisch auf ein →übernatürliches Geschehen und das bevorstehende Ende der uns vertrauten Welt verwiesen wird. Als solche Wunderzeichen wurden in der Vergangenheit Missgeburten und seltene Himmelserscheinungen wie Kometen oder Sonnen- und Mondfinsternisse u. Ä. gedeutet, insbesondere dann, wenn sie in enger zeitlicher Nähe zueinander auftraten und/oder von Krieg, Pest o. Ä. begleitet wurden. Vor dem Hintergrund der Erkenntnistheorie der *KrV* ist für Kant klar, dass die Annahme von Wunderzeichen nicht nur historisch überholt, sondern auch prinzipiell verfehlt ist: Bei den angeblich übernatürlichen Wundern, die als Zeichen fungieren sollen, handelt es sich nämlich um menschliche „Erfahrungen; *für uns* sind sie also nichts anders als Naturwirkungen und *sollen* auch nie anders beurtheilt werden" (6:89; →Erfahrung).

Christian Weidemann

Wunsch

Kant definiert den Wunsch als ein „Begehren ohne Kraftanwendung zu Hervorbringung des Objects" (7:251). Dieses Merkmal, dass der Wunsch nach einem Gegenstand oder einem Sachverhalt nicht mit einer Anstrengung verbunden ist, den Gegenstand zu bekommen oder den Sachverhalt handelnd herbeizuführen, unterscheidet Wünsche nach Kant von anderen Formen der →Begierde und des Begehrens, insbesondere von der →Willkür und vom →Willen. Wünschen kann sich (im Unterschied zum Wollen) auch auf etwas beziehen, von dem der Wünschende weiß, dass es nicht in seiner Macht steht (vgl. 5:177f.).

Beim sinnlichen Begehren einer Person, der Begierde, ist die →Lust, die sich die Person von der Erlangung eines Gegenstandes oder der Herbeiführung eines Sachverhaltes verspricht, die Ursache ihres Begehrens. Unter den Begierden nennt Kant leere oder müßige Wünsche diejenigen, die „auf Gegenstände gerichtet" sind, „zu deren Herbeischaffung das Subject sich selbst unvermögend fühlt" (7:251), und die „in Ansehung des Objects unbestimmte Begierde (*appetitio vaga*), welche das Subject nur antreibt, aus seinem gegenwärtigen Zustande herauszugehen, ohne zu wissen, in welchen es denn eintreten will, kann der *launische* Wunsch genannt werden (den nichts befriedigt)"

(7:251). Auch der „phantastische Wunsch“ (5:276; vgl. 5:178) ist eine sinnliche Begierde, die zwar die →Sehnsucht stimuliert, aber nicht zu Handlungen führt.

Beim nicht-sinnlichen Begehren einer Person, ihrem moralischen Wollen, ist die Lust, die die Person empfindet, wenn sie moralisch gehandelt hat, die Wirkung ihres Begehrens (vgl. 6:211). Zum nicht-sinnlichen Begehren zählt Kant die „moralischen Wünsche“ (5:115; vgl. 6:197), die darauf gerichtet sind, der →Neigungen „entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein“ (5:118). Auch der moralische Wunsch ist jedoch anders als der gute Wille ein „bloßer Wunsch“ (4:394; vgl. 6:213; 6:441), „frommer Wunsch“ (6:355) oder „herzlicher Wunsch“ (6:194), da er „thatleer“ (6:441) bleibt und nicht „die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind“ (4:394), einschließt. Weitere wichtige Stellen: 4:394; 4:454; 6:213; 6:355; 7:99; 9:74; *Refl*. 2503, 16:395.

Verwandte Stichworte

Begehrungsvermögen; Begierde; Wille; Willkür

Philosophische Funktion

1 Der Begriff des Wunsches als Kontrastbegriff

In Kants Theorie der Vermögen und Kräfte des Subjekts spielt der Begriff des Wunsches keine zentrale Rolle. Er wird in allen Bereichen lediglich als Kontrastbegriff eingeführt. Im Bereich des sittlichen Wollens schärft der Begriff des bloßen Wunsches den des guten Willens (→Wille, guter) als tätige Anstrengung, und im Bereich der Begierde kontrastiert er mit den Begriffen der Neigung, der →Triebfeder und des →Interesses, die im Gegensatz zum Wunsch handlungsleitend sind.

Da Kant den Begriff des Wunsches nur über das Merkmal definiert, dass Wünsche nicht zu Handlungen führen müssen, ist er von der für Kants Ethik zentralen Unterscheidung zwischen sinnlichem und nicht-sinnlichem Begehren nicht betroffen. So kommt in der *GMS*, in der die Unterscheidung von Wille und Willkür noch nicht vollständig entwickelt ist, vornehmlich der „Wunsch für das Gute“ (4:407) vor, um die Unabhängigkeit des guten Willens von den Neigungen zu verdeutlichen. In der Entscheidung zu einer moralisch wertvollen Handlung setzt sich zwar der gute Wille gegen entgegenstehende Neigungen durch, nicht aber die bloß guten Wünsche: „Es ist niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten […] vorlegt, nicht wünsche, daß er auch so gesinnt sein möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zu Stande bringen, wobei er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei zu sein“ (4:454). In der *MS*, in der die Unterscheidung von Wille und Willkür dann systematisch getroffen wird, kann Kant explizit sagen: „Unter dem Willen kann die *Willkür*, aber auch der bloße *Wunsch* enthalten sein“ (6:213), weil es sowohl vernunftbestimmte Handlungsentscheidungen (im Gegensatz zu lustbestimmten) geben kann als auch vernünftige Wünsche (im Gegensatz zu einem Wunsch, „der aus *subjectiven* Ursachen entspringt“, 5:32). Im Unterschied zu diesen moralischen Wünschen können „alle Wünsche, die aus meiner Natur hervorgehen“ (8:402), vollständig irrational sein, falls sie etwa „auf etwas Unmögliches gehen, z. B. das Geschehene ungeschehen zu machen“ (5:177f. Anm.). Dennoch heißt es in der *Anthropologie* bei Kant: „Mancher wünscht wohl sogar, daß er zürnen könne […] – Leidenschaft dagegen wünscht sich kein Mensch. Denn wer will sich in Ketten legen lassen, wenn er frei sein kann?“ (7:253). Es bleibt daher unklar, ob Kant glaubte, dass Wünsche bis zu einem gewissen Grade rational kritisierbar sind.

Neben seiner Rolle als Kontrastbegriff gehört der Begriff des Wunsches noch durchgängig zum Definiens der →Glückseligkeit (vgl. 5:124; 6:480) und zum Definiens des →Gebets (vgl. 6:194f.; 6:441). Das Gebet ist „ein innerlich vor einem Herzenskündiger declarirter Wunsch“ (6:441). In ihm wünscht sich der Gläubige etwas, „wovon wir uns bewußt sind, daß es nicht völlig in unserer Gewalt sey“ (27:727). Einen Zustand, in dem alle Wünsche erfüllt wären, in dem alles „*immer* nach Wunsch und Willen“ (6:480) ginge, nennt Kant Glückseligkeit.

2 Die Rolle des Wunsches in der Handlungstheorie

Wünsche sind in zwei Hinsichten von philosophischem Interesse: Als bewusste affektive Zustände sind sie in der Philosophie der Gefühle und der Kognitionswissenschaft eigenständige mentale Phä-

nomene, als „selbst nicht weiter rechtfertigbare Bausteine für rationales Handeln“ (Fehige/Weiss, *Wunsch*, Sp. 1078) spielen sie in der Handlungstheorie die Rolle von Handlungsdispositionen. Für Kant waren Wünsche als Gefühle nicht von eigenem Interesse und auch in seiner impliziten Handlungstheorie werden die Leistungen, die in einer humeschen Tradition (vgl. Fehige/Weiss, *Wunsch*, Sp. 1078) den Wünschen zugeschrieben werden, von anderen Begriffen übernommen. Kusser unterscheidet in der Handlungstheorie drei Wunschbegriffe: i) *evaluativer* Wunsch: die Person bewertet den Sachverhalt A bewusst positiv, sie hat also zu A eine bewusste propositionale Einstellung; ii) *motivationaler* Wunsch: eine Person ist disponiert oder motiviert, den gewünschten Sachverhalt A handelnd zu verwirklichen; iii) *satisfaktiver* Wunsch: mit dem Eintreten von A würde die Person Lust, Freude o. Ä. empfinden (vgl. Kusser, *Kritik von Wünschen*, S. 106). Motivationale Wünsche lassen sich am besten an den Handlungen einer Person ablesen und satisfaktive an ihren Gefühlsausdrücken, beide müssen nicht unbedingt bewusst sein. Evaluative Wünsche hingegen sind immer bewusst, sie lassen sich am direktesten den aufrichtigen Aussagen einer Person über ihre Wünsche entnehmen. In Kants praktischer Philosophie wird die Rolle satisfaktiver Wünsche von den →Triebfedern übernommen (in der *GMS* entspricht der Unterscheidung von moralischen vs. sinnlichen Triebfedern aus der *KpV*, vgl. 5:78, die zwischen →Bewegungsgründen und Triebfedern, vgl. 4:427). Auf satisfaktiven Wünschen können Evaluationen beruhen und aus diesen können motivationale Wünsche erwachsen, die handlungsleitend werden. Ähnlich, aber mit anderen Begriffen, konstruiert Kant diesen Zusammenhang: „Aus dem Begriffe einer Triebfeder entspringt der eines *Interesse*, welches niemals einem Wesen, als was Vernunft hat, beigelegt wird und eine *Triebfeder* des Willens bedeutet, so fern sie *durch Vernunft vorgestellt* wird“ (5:79). Triebfedern sind subjektive Gründe des Begehrens (vgl. 4:427), eben jene individuell verschiedenen Satisfaktionen. Wenn man sich bewusst für sie entscheidet, nimmt man an ihnen ein →Interesse, man evaluiert die ihnen entsprechenden Gegenstände oder Sachverhalte positiv. „Auf dem Begriffe eines Interesse gründet sich auch der einer Maxime“ (5:79), und da →Maximen Handlungen bestimmen, ist mit ihnen die dritte Stufe, das motivationale Wollen erreicht.

Walter Brinkmann

Würde

‚Würde‘ bezeichnet bei Kant den absoluten, nicht gegenrechenbaren Wert der →Menschheit, der im einzelnen Menschen konkret instantiierbar ist. Die dem Menschen „angeborne[]“ (6:420) und „unverlierbare Würde“ (6:436) wird ihrem Träger dabei nicht nach Art von sozialen Rangabstufungen des „Feudalwesen[s]“ (7:131) äußerlich beigelegt, sondern ist „an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen“ (6:462). Die „Würde der Menschheit“ gründet in der über alle Phänomenalität hinausweisenden sittlichen Autonomie des Menschen, d. h. in der „Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein“ (4:440). Weitere wichtige Stellen: 4:434–436; 4:439; 6:430; 9:23f.; 9:488.

Verwandte Stichworte

Autonomie; Preis; Reich der Zwecke; Wert

Philosophische Funktion

1 Kants epochale Neubestimmung des Würdebegriffs

1.1 Die Neufassung des Begriffs der Würde gehört zu den wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten Leistungen Kants, die sich in der inzwischen weltweit geläufigen Rede von *Menschenwürde* sowie der Kodifizierung dieses Begriffs in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 und neueren Verfassungstexten niederschlägt. Kants historischer Erfolg liegt dabei nicht zuletzt darin begründet, dass der neue Begriff einer autonomiebegründeten Würde, wiewohl seiner Funktion nach mehr ein kritischer als ein dogmatischer Terminus, aus einer Grundlegung menschlicher Praxis, die, ohne bei einem inhaltlich vorab schon bestimmten Begriff des Menschen anzusetzen, strikt reflexiv verfährt, nicht mehr wegzudenken ist.

1.2 Kant greift mit dem Begriff der Würde auf einen Begriff zurück, den bereits „[d]er Stoiker“ kannte, auch wenn dieser dabei nach Kant „den Menschen“ mehr als „erhaben“ denn als durch „Pflichten“ und „Verbindlichkeit“ charakterisiert

aufgefasst hat (23:437). Die Stoa gehört neben der römischen, lebensweltlich verankerten *dignitas*-Tradition, sowie neben dem →Christentum, der Philosophie der Renaissance oder dem Naturrechtsdenken der frühen Neuzeit zu den wichtigsten Quellen für den philosophischen Würdebegriff (vgl. Pöschl, *Würde*). Für Kants Reformulierung des Würdegedankens, für welche die Unterscheidung zwischen den Begriffen eines extern verliehenen Ranges oder Wertes auf der einen Seite und einer intrinsischen Würde auf der anderen von zentraler Bedeutung ist, spielen dann allerdings weder →Cicero, →Seneca oder die Imago-dei-Lehre der Bibel und Theologie, weder Pico della Mirandola noch Samuel →Pufendorf eine bestimmende Rolle. Auch verschiedene Parallelen in den Motiven, etwa bezüglich der objektiven Nichtfestgelegtheit des Menschen, erscheinen doch durch den neuen Gedanken einer freien Selbstgesetzgebung gemäß der Vernunftnatur des Menschen neu gefasst und geordnet.

1.3 In den von ihm benutzten Quellen, insbesondere solchen zum Naturrecht (→Achenwall, Gottfried), konnte Kant sowohl auf die Unterscheidung zwischen einem „schätzbaren" und „unschätzbaren Wert" (valor aestimabile vel inaestimabile) überhaupt (Achenwall, *Elementa iuris naturae* § 383) wie auch auf die Bestimmung treffen, dass eine (öffentliche) Befehlsgewalt (imperium civile) zugleich die Würde (dignitas) des Befehlshabers stiftet (Achenwall, *Iuris naturalis pars posterior*, § 122, vgl. 19:385). Die entsprechenden Anstöße mögen zu der zentralen Unterscheidung von Wert und Würde einerseits, zur Bindung der letzteren an die Gesetzgebungsvollmacht (Autonomie) beigetragen haben. Der entscheidende Schritt liegt gleichwohl erst in Kants systematischem Aufbau einer kritisch fundierten →Ethik und Zwecksetzungslehre.

1.4 Der kritische Begriff der Würde begegnet in Kants Oeuvre nicht vor der *GMS* (vgl. bes. 4:434–436, 4:439f.). Es kann dabei zwar nicht behauptet werden, Kant habe alle →Kritik der →Metaphysik von vornherein im Interesse der Freisetzung eines Begriffs von autonomer Würde des Menschen betrieben (so Santeler, *Menschenwürde*); wohl aber gilt, dass das kantische Würdekonzept ein dezidiert nachmetaphysisches Profil besitzt und darum auch nicht mehr mit den tradierten Naturrechts- oder Vollkommenheitsbegriffen vereinbar ist. Würde gehört vielmehr in das System jener aus dem Selbstbewusstsein qualifizierter →Freiheit entwickelten praktischen Begriffe, das Kant aus der Einsicht in die Autonomie als menschliche Praxis insgesamt bestimmendes Prinzip heraus entfaltet. Was sie zum Ausdruck bringt, ist der Gedanke einer irreduziblen Ursprünglichkeit praktischer Existenz in reziproken Anerkennungsverhältnissen (vgl. 6:462), welche als nach keiner Seite dinglich konditioniert oder anderweitig abgeleitet erscheint.

2 Wert und Würde im Reich der Zwecke

2.1 Würde bestimmt sich nach Kant als Indikator von Unbedingtheit vor allem im Gegenüber zu →Preis oder →Wert. „Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen *Preis*, oder eine *Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als *Äquivalent* gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde" (4:434). Die *GMS* referiert hier auf eine Grundstruktur praktischer Gegenstandsbeziehung überhaupt: in praktischer Perspektive zeigen sich sowohl gegeneinander austauschbare gegenständliche Instanzen als auch nicht austauschbare, vielmehr den Tausch und die Mittelwahl regulierende Größen (→Zwecke). In diesem Sinne heißt es bei Kant weiter: „Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen *Marktpreis*; das, was, auch ohne ein Bedürfniß vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d. i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemüthskräfte, gemäß ist, einen *Affectionspreis*; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Werth, d. i. einen Preis, sondern einen innern Werth, d. i. *Würde*" (4:434f.). Inhaber dieser Würde ist der →Mensch, insofern er sich als →Zweck an sich selbst erweist, was in dem Maße der Fall ist, als er als (moralisch motivierter) Gesetzgeber (*imperans*, vgl. Abschnitt 1.3 und Abschnitt 3) im Reich der Zwecke, damit aber auch als Repräsentant der Menschheit überhaupt aufgefasst werden kann: „Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. Geschicklichkeit und Fleiß im

Arbeiten haben einen Marktpreis; Witz, lebhafte Einbildungskraft und Launen einen Affectionspreis; dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen (nicht aus Instinct) haben einen innern Werth“ (4:435).

2.2 Der kritische Kerngehalt der Überlegungen Kants tritt prägnant in der Formulierung hervor, dass „nichts einen Werth“ besitzt „als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt“ (4:436). Wenn aller Wert so nicht etwa Ausdruck einer der Natur entnommenen, *objektiv* konstatierbaren (Seins-)Vollkommenheit, sondern Funktion einer auf Freiheitsprinzipien beruhenden Setzung ist, dann besitzt eben damit das Vermögen der Wertsetzung auch einen „unbedingten, unvergleichbaren Werth“, und seine innere Unabhängigkeit von dem nur faktisch Gegebenen, seine „*Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (4:436).

2.3 Der Besitz von Würde impliziert für ihren Träger eine unmittelbare Verpflichtung auf die allgemeine Vernunftnatur und →Menschheit in seiner Person. Die entsprechende sittliche Nötigung liegt in der „Pflicht“, die „Würde der Menschheit in seiner eignen Person nicht zu verleugnen“ (9:488). Es ist die „Pflicht des Menschen gegen sich selbst *blos* als moralisches Wesen“, die „im *Formalen* der Übereinstimmung der Maximen seines Willens mit der *Würde* der Menschheit in seiner Person“ besteht (6:420). Kant räumt ein, es scheine ein „Paradoxon“ darin zu liegen, „daß bloß die Würde der Menschheit als vernünftiger Natur ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck oder Vortheil, mithin die Achtung für eine bloße Idee dennoch zur unnachlaßlichen Vorschrift des Willens dienen sollte, und daß gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjects, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein“ (4:439). Was die „*Menschheit* in der Idee zu einer Würde erhebt“, ist die „Überlegenheit des *übersinnlichen Menschen* in uns über den *sinnlichen*“, die „man am *Menschen* als Gegenstande der Erfahrung nicht vermuthen sollte“ (7:58). In diesem Sinne kann Kant auch von einer „Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns“ sprechen, durch dessen „Betrachtung“ wir ein „Vermögen als *Stärke* (robur)“ in der Überwindung der sinnlich induzierten →Heteronomie gewinnen (6:397).

3 Staatswürden

Auch bei den authentischen Würden im →Staat handelt es sich nach Kant wesentlich nicht um von außen verliehene „Nominalwürde[n]“ (23:268), sondern um aus der Idee des Staates selbst resultierende Auszeichnungen der elementaren Staatsfunktionen bzw. ihrer Träger. Die drei konstitutiven Gewalten im Staat (→Gewalten im Staate, die drei) sind nach Kant in diesem Sinne „Würden und als wesentliche aus der Idee eines Staats überhaupt zur Gründung desselben (Constitution) nothwendig hervorgehend, *Staatswürden*. Sie enthalten das Verhältniß eines allgemeinen *Oberhaupts* (der, nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein Anderer als das vereinigte Volk selbst sein kann) zu der vereinzelten Menge ebendesselben als *Unterthan*s, d. i. des *Gebietenden* (imperans) gegen den *Gehorsamenden* (subditus)“ (6:315). „[I]n ihrer Würde betrachtet“ muss es von den Gewalten heißen: „der Wille des *Gesetzgebers* (legislatoris) in Ansehung dessen, was das äußere Mein und Dein betrifft, ist *untadelig* (irreprehensibel), das Ausführungs-Vermögen des *Oberbefehlshabers* (summi rectoris) *unwiderstehlich* (irresistibel) und der Rechtsspruch des obersten *Richters* (supremi iudicis) *unabänderlich* (inappellabel)“ (6:316).

4 Verleugnung der Würde

4.1 So wenig der Besitz von Würde dem Menschen ursprünglich nur von außen beigelegt wird, so wenig kann er ihm auch von außen einfach genommen oder abgesprochen werden. Noch der „Vorwurf des Lasters“ (→Laster) darf in diesem Sinne nie „zur völligen Verachtung und Absprechung alles moralischen Werths des Lasterhaften“ (6:464) führen, schon, weil dies hieße, dass dieser „nie gebessert werden könnte; welches mit der Idee eines *Menschen*, der als solcher (als moralisches Wesen) nie alle Anlage zum Guten einbüßen kann, unvereinbar ist“ (6:465f.). Eher wäre zu sagen, dass die Verweigerung „der schuldigen *Achtung* für jeden Menschen überhaupt“ als offenbares „*Laster*“ (6:464) nur als Verstoß gegen die eigene Menschenwürde des Verweigerers denkbar ist.

4.2 In diesem Sinne kann der Anspruch der Würde durch den Handelnden selbst generell verleugnet, wenn nicht verwirkt (vgl. 23:130) werden, was zuletzt immer dann geschieht, wenn sich der Handelnde anders als autonom bestimmt und sich in seinem Handeln äußeren Zwängen, Hoffnungen und Erwartungen oder auch einem fremden Willen subordiniert. In diesem Sinne sind vor allem „die *Lüge*, der *Geiz* und die *falsche Demuth* (Kriecherei)" jene Laster, die „der inneren Freiheit, der angebornen Würde des Menschen, geradezu (schon der Form nach) widersprechen" (6:420; vgl. für die Lüge als „Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde" auch 6:429). Ebenso „verleugnen" wir „[d]ie Würde der Menschheit […] wenn wir z. E. uns dem Trunke ergeben, unnatürliche Sünden begehen, alle Arten von Unmäßigkeit ausüben u. s. w., welches Alles den Menschen weit unter die Thiere erniedrigt"; die entsprechenden Ansprüche der „Würde des Menschen" lassen sich „auch dem Kinde schon an ihm selbst bemerkbar machen" (9:489). Der Kern entsprechender Verstöße gegen das Würdeprinzip besteht stets in der Mißachtung des „Verbot[s], daß er [scil. der Mensch] sich selbst des *Vorzugs* eines moralischen Wesens, nämlich nach Principien zu handeln, d. i. der inneren Freiheit, nicht beraube und dadurch zum Spiel bloßer Neigungen, also zur Sache, mache" (6:420). Macht der Mensch sich zur Sache, gibt er allen Würdeanspruch auf.

Weiterführende Literatur

Baumanns, Peter: „Kants Reflexion der Menschenwürde und die Bioethik", in: Hoffmann, Thomas Sören / Schweidler, Walter (Hg.): Normkultur versus Nutzenkultur. Über kulturelle Kontexte von Bioethik und Biorecht, Berlin: de Gruyter, 2006, 439–456.

Hoffmann, Thomas Sören: „Zur Aktualität Kants für die Bioethik", in: Synthesis Philosophica 39, 2005, 151–163.

Löhrer, Guido: Menschliche Würde. Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenze der praktischen Philosophie Kants, Freiburg u. a.: Alber 1995.

Meyer, Michel: „Kant's Concept of Dignity and Modern Political Thought", in: History of European Ideas 8, 1987, 319–332.

Sensen, Oliver: Kant on Human Dignity, Berlin u. a.: de Gruyter 2011.

Thomas Sören Hoffmann

Wüste

„Die Länder sind entweder bewohnt oder nicht. Ist letzteres, so heißen sie *Wüsten*." „Wüsten sind eigentlich Örter, die von der Natur dazu bestimmt und eingerichtet zu sein scheinen, daß die Menschen nicht darin wohnen können" (9:234). Weitere wichtige Stellen: 1:202; 2:442; 8:363; 9:235f.; 14:593–595.

Verwandte Stichworte

Gebirge; Klima

Philosophische Funktion

Kant teilt die Wüsten in *Physische Geographie* ein in Sandwüsten, Wüsten, die durch Kälte unbewohnbar wurden und Steppen, d. h. „Gegenden, in denen keine Wälder noch Gewässer angetroffen werden, die im übrigen aber mehrentheils einen fruchtbaren Boden haben" (9:236). Die Unfruchtbarkeit der Sandwüsten wird vor allem auf ihre geologische Beschaffenheit zurückgeführt: Sie sind in der Regel eine „erhabene Ebene" (9:235). Das führe dazu, dass Flüsse mangels Abschüssigkeit des Bodens nach kurzem Lauf im Sand versiegen (vgl. 2:442). Wüsten sind, so Kant, in der Regel von Bergen umgeben, von denen sie aber jeweils durch ein Tal getrennt sind (vgl. 9:235). Wenn sich Berge in der Nähe befinden und Flüsse speisen, dann verhält es sich so, dass sich die Flüsse von den Wüsten „wegwenden und ihren Lauf nach der niedrigern Seite hinrichten" (9:235). Gelegentlich erwähnt Kant auch einen Mangel an Niederschlag als weitere Ursache (vgl. 1:202). Auch Steppen sind Kant zufolge Hochebenen, aber nicht von Bergen umgeben, sondern zwischen zwei Flüssen eingeschlossen (vgl. 9:236). Zur Abhängigkeit von Kants Wüstentheorie von Philippe Buache und den zeitgenössischen Landkarten, die Kant zur Verfügung standen, vgl. Adickes, *Kants Ansichten*, 83–93. Metaphorisch spricht Kant gelegentlich z. B. von einer „Wüste der Metaphysik" im Gegensatz zum „fruchtbaren Boden der Naturforschung" (8:180).

Falk Wunderlich

Wut

Kant bezeichnet Wut als „Affect[] des Zorns (gegen einen wahren oder eingebildeten Gegenstand)“, der eine Art →Verrückung verursachen kann (7:220). Wut bedeutet metaphorisch auch eine heftige Reaktion der Naturkräfte (vgl. 1:327; 1:424; 1:448; 1:450; 9:301). Weitere wichtige Stelle: 9:461.

Verwandte Stichworte

Zorn; Verrückung; Affekt

Philosophische Funktion

Kant verwendet den Begriff Wut als Ausdruck für eine unbeherrschte Gefühlsregung. „*Wuth* (rabies)“ ist ein „Affect[] des Zorns“, der „gegen einen wahren oder eingebildeten Gegenstand“ gerichtet sein kann, „welcher ihn gegen alle Eindrücke von außen unempfindlich macht“ (7:220). Die dadurch verursachte „Verrückung“ sieht allerdings „öfters schreckhafter“ aus, „als sie in ihren Folgen ist, welche wie der Paroxysm in einer hitzigen Krankheit nicht sowohl im Gemüth gewurzelt, als vielmehr durch materielle Ursachen erregt wird“ (7:220). Ein schreiendes Kind, das man zur Ruhe zwingt, „frißt“ das unterdrückte →Gefühl in sich hinein und „hegt desto mehr innerliche Wuth“ (9:461). Aber auch bei Erwachsenen kann diese Regung auftreten und zieht negative Folgen nach sich: „Wenn das Gemüth voll Wuth oder Schmertz ist, so imputirt man einem andern leichtlich seine Übel oder auch sich selbst“ (*Refl.* 6543, 19:63). Das Wort wird auch metaphorisch für die Macht der Naturkräfte verwendet (vgl. 1:327; 1:424; 1:448; 1:450; 9:301).

Claudia Graband

„X“

Kant benutzt das Zeichen „X“ ähnlich, wie es in der Mathematik benutzt wird: als Variable, als formalen Platzhalter, der inhaltlich noch unbestimmt ist: „das Unbekannte = X“ (KrV B 13). Mit der Wendung „Gegenstand[] = X“ (KrV A 105; vgl. KrV A 109; 22:35) bezeichnet Kant den vom konkreten sinnlichen Datenmaterial zu unterscheidenden → transzendentalen Gegenstand, der den empirischen → Objekten zugrunde liegt und auf die → Einheitsfunktion des → Verstandes durch seine → Kategorien zurückzuführen ist. Weitere wichtige Stellen: KrV A 250f.; KrV A 345f. / B 403f.; 22:33.

Verwandte Stichworte

Einheit des Gegenstandes; Gegenstand, transzendentaler; überhaupt

Philosophische Funktion

Der „Gegenstand = X“ ist dem Inhalt nach unbestimmt, einerseits variabel, ein Platzhalter für jedes mögliche empirische Objekt. Andererseits ist dieser transzendentale Gegenstand als Form des Verstandes „bei allen unsern Erkenntnissen immer einerlei = X“ (KrV A 109). Er bildet die einheitliche Form der Gegenstände überhaupt, den Inbegriff eines Objekts als Gegenstand möglicher Erkenntnis. In dieser transzendentalphilosophischen Bedeutung von „X“ vereinigen sich Variabilität und Konstanz: Der empirische Inhalt ist variabel, die transzendentale Form konstant.

Hans-Ulrich Baumgarten

Zahl, Zählen

Die Zahl ist eine Vorstellung, die „die successive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbefaßt“ (KrV A 142f. / B 182). Die Tätigkeit des Zählens besteht also in der schrittweisen Addition von Einheiten und geschieht in der Zeit. Die Zahl selbst ist dann nicht mehr von der Zeit abhängig. Sie ist das „reine *Schema der Größe*. […] Also ist die Zahl nichts anders als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch daß ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge“ (KrV A 142f. / B 182). Weitere wichtige Stellen: 2:32; KrV A 103; KrV B 111; KrV A 140ff. / B 180ff.; KrV A 164 / B 205; KrV A 170f. / B 212; KrV A 720 / B 748; KrV A 724 / B 752; 4:283; 5:251; 5:259; 10:556f.; 11:207ff.; 20:290.

Verwandte Stichworte

Arithmetik; Mathematik; Schema; Zusammenfassung (comprehensio)

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet zwischen der Zahl und dem Akt des Zählens. Die Arithmetik bringt „ihre Zahlbegriffe durch successive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zu Stande“ (4:283). Zahlen werden erst durch eine Verzeitlichung erkannt (vgl. 2:398). Die Zeit ist unabdingbar zum Erkennen der Zahl, spielt aber bei der Zahl selbst (als Schema) keine Rolle mehr und beeinflusst daher nicht die Eigenschaften der Zahl. „Die Zeit hat […] keinen Einflus auf die Eigenschaften der Zahlen (als reiner Größenbestimmungen)“ und die Zahlwissenschaft ist „unerachtet der Succession, welche jede Construction der Größe erfodert, eine reine intellectuelle Synthesis, die wir uns in Gedanken vorstellen. So fern aber doch Größen (quanta) darnach zu bestimmen seyn, so müssen sie uns so gegeben werden, daß wir ihre Anschauung successiv auffassen können“ und diese Auffassung ist der Zeitbedingung unterworfen (Brief vom 25. 11. 1788 an Schultz, 10:556f.; vgl. Brief vom 22. 09. 1790 Rehberg, 11:207ff.).

Ob der Zahlbegriff nicht als analytisch und ganz unabhängig von der Zeit aufgefasst werden sollte, ist in der Philosophie der Mathematik kritisch diskutiert worden. (Für klassische Arbeiten zur Definition der Zahl vgl. Dedekind, *Zahlen*; Poincaré, *Wissenschaft*, Kap. I.)

Durch die Bedingungen, die der Akt des Zählens vorgibt, sind nicht beliebige Zahlbegriffe möglich, zum Beispiel derjenige einer unendlichen Zahl: „So ist der Begriff einer *Zahl* (die zur Kategorie der Allheit gehört) nicht immer möglich, wo die Begriffe der Menge und der Einheit sind (z. B. in der Vorstellung des Unendlichen)“ (KrV B 111). Es kann auch keine größte endliche Zahl geben, da immer weiter hinzuaddiert werden kann (vgl. 2:32).

Das Bewusstsein der Handlung des Zählens ist notwendig zur Erkenntnis der Zahl. „Ohne Bewußtsein, daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduction in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein. […] Vergesse ich im Zählen, daß die Einheiten, die mir jetzt vor Sinnen schweben, nach und nach zu einander von mir hinzugethan worden sind, so würde ich die Erzeugung der Menge durch diese successive Hinzuthuung von Einem zu Einem, mithin auch nicht die Zahl erkennen; denn dieser Begriff besteht lediglich in dem Bewußtsein dieser Einheit der Synthesis“ (KrV A 103).

Kant unterscheidet die Geometrie von der Arithmetik, da Sätze von Zahlenverhältnissen nicht die für Axiome nötige Allgemeinheit aufweisen: Sie sind zwar synthetisch, „aber nicht allgemein, wie die der Geometrie und eben um deswillen auch nicht Axiomen, sondern können Zahlformeln genannt werden“ (KrV A 164 / B 205).

Im Kapitel über das „*Mathematisch-Erhabene[]*“ (5:248; ganzer Abs. 5:248–260) erörtert Kant, dass alle logische Größenschätzung mathematisch ist: „Die Größenschätzung durch Zahlbegriffe (oder deren Zeichen in der Algebra) ist mathematisch, die aber in der bloßen Anschauung (nach dem Augenmaße) ist ästhetisch. Nun können wir zwar bestimmte Begriffe davon, *wie groß* etwas sei, nur durch Zahlen (allenfalls Annäherungen durch ins Unendliche fortgehende Zahlreihen) bekommen, deren Einheit das Maß ist; und sofern ist alle logische Größenschätzung mathematisch“ (5:251). Eine solche →Schätzung enthält jedoch kein Grundmaß. Die Schätzung der Größe des Grundmaßes muss darin bestehen, „daß man sie in einer Anschauung unmittelbar fassen und durch Einbildungskraft

zur Darstellung der Zahlbegriffe brauchen kann: d. i. alle Größenschätzung der Gegenstände der Natur ist zuletzt ästhetisch (d. i. subjectiv und nicht objectiv bestimmt)“ (5:251). Diese ästhetische Größenschätzung kann sich nicht auf die Unendlichkeit der Zahlenreihe stützen und daher ist ihr „absolutes Maß, über das kein größeres subjectiv (dem beurtheilenden Subject) möglich sei“ mit der „Idee des Erhabenen“ verknüpft (5:251).

Weiterführende Literatur

Martin, Gottfried: Arithmetik und Kombinatorik bei Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 1972

Parsons, Charles: Kant’s Philosophy of Arithmetic, in: ders.: Mathematics in Philosophy. Selected Essays, Ithaca u. a.: Cornell University Press 1983, 110–149

Johannes Lenhard

Zahlen, irrationale

Gesamtheit der Zahlen auf der kontinuierlichen Zahlenachse. Kant nennt als Beispiel einer Frage der reinen Mathematik als einer Vernunftwissenschaft: „welches Verhältniß der Durchmesser zum Kreise ganz genau in Rational- oder Irrationalzahlen habe“ (KrV A 480 / B 508). Weitere Stellen: 11:209; 17:718

Verwandte Stichworte

Mathematik; Zahl, Zählen

Philosophische Funktion

Kant schreibt der reinen → Vernunftwissenschaft – anders als den Naturwissenschaften – die Fähigkeit zu, zu den eigenen Problemen (*quaestiones domesticae*) auch Lösungen zu finden. Reine Vernunftwissenschaften sind für ihn → Transzendentalphilosophie, reine → Mathematik und reine → Moral (vgl. KrV A 480 / B 508). Selbst wenn die Fragestellungen dieser Wissenschaften nicht auf Dinge abzielen, die in konkreter Erfahrung gegeben werden können, so können sie doch Gewissheit erreichen, da ihre Fragen Dinge behandeln, welche die Vernunft selbst geschaffen hat. Als Beispiel nennt er das Verhältnis von Durchmesser und Umfang eines Kreises. Der Beweis, dass es sich bei der gesuchten Zahl um keine Rationalzahl handeln kann, zeige „wenigstens die Unmöglichkeit […] mit Gewissheit“ (KrV A 480 / B 508).

Johannes Lenhard

Zärtlichkeit

Zärtlichkeit bezeichnet für Kant die Schwäche, von Empfindungen auch „wieder Willen hingerissen zu werden“ (*Refl.* 1511, 15:832). Weitere wichtige Stellen: 2:211f.; 2:216; 2:242; 5:273; 5:335; 7:263; 9:317; *Refl.* 1124, 15:506; 20:12.

Verwandte Stichworte

Empfindsamkeit; Empfindelei; Empfindung; Rührung

Philosophische Funktion

Mit dem Ausdruck ‚Zärtlichkeit‘ bezeichnet Kant eine Disposition zu einer besonderen Empfindlichkeit auf Gefühle, zu denen sich Menschen hinreißen lassen. Zärtlichkeit wird also als eine Schwäche angesehen und hat für Kant insofern meistens eine negative Konnotation. Zärtlichkeit macht weich und widerstandslos, sie bringt Menschen zum → Weinen, aber sie gibt auch der Freundschaft „eine gewisse Würde und Erhabenheit“ (2:211f.). „Aus der Zärtlichkeit muß kein Gewerbe gemacht werden. Sie ist peinlich, leicht beleidigt, macht das Herz welk und schlägt den Muth nieder. Frohlige Gleichmüthigkeit, Neigung zum Schertz, aufmunterung, mit Zärtlicher Gesinung verbunden, dauert“ (*Refl.* 1124, 15:506). Bei einigen Völkern lässt die Zärtlichkeit die Furcht vor dem → Tod besonders stark empfinden (vgl. 9:317). Zärtlichkeit ist verbunden mit einem Mitgefühl mit anderen Menschen (vgl. 2:216). So bezeichnet Kant es als „theilnehmende Wemuth“ (*Refl.* 1492, 15:753), wenn jemand aus Zärtlichkeit weint. Zärtlichkeit spielt eine Rolle in der Beziehung zwischen Mann und Frau: „Die Frau erhält die Zärtlichkeit des Mannes durch Eifersucht“ (20:99). „Die Frau muss durch Liebe u. Ehre abgehalten werden treulos zu seyn wenn der Man ihre Zärtlichkeit nicht gewinnt so kan er wenig auf ihre Pflicht rechnen“ (20:77). „In dem ehelichen Leben“ haben „Zärtlichkeiten der Empfindung nur im Anfange ihre ganze Stärke“, aber „die weise Ordnung der Dinge bringt es mit sich, dass sie in der Folge […] durch Gemeinschaft und häusliche Angelegenheit allmählig stumpfer

werden und dann in vertrauliche Liebe ausarten“ (2:242).

Claudia Graband

Zedlitz, Abraham Freiherr von

Preußischer Staatsminister (1731–1793); nach dem Studium der Philosophie, der Rechts- und der Staatswissenschaften in Halle wird Abraham Freiherr von Zedlitz 1759 zum Oberamtsregierungs- und Oberkonsistorialrat in Breslau berufen. Im Amte eines Waisen- oder Pupillenrats führt er die Oberaufsicht über das Vormundschaftswesen. 1764 steigt Zedlitz zum Präsidenten der schlesischen Oberamtsregierung in Brieg auf. 1776 wird er Ehrenmitglied der königlich-preußischen Akademie der Wissenschaften. Neben der Ernennung zum Geheimen Etats- und Justizminister unter → Friedrich II. am 18. 11. 1770 in Berlin übernimmt er das Kriminaldepartment, die Leitung des Kirchenwesens und führt tief greifende Reformen des Schul-, Erziehungs- und Universitätswesens durch, so auch im Fridericianum und an der Universität in Königsberg. Häufig erwähnt wird sein Rescript vom 16. 10. 1778 (vgl. Vorländer, *Kant*, Bd. II, 56), das als Vorlesungsgrundlage den Gebrauch von Kompendien einschärft: „Das schlechteste Compendium ist gewiss besser als keines, und die Professores mögen […] ihren Autorem verbessern, so viel sie können, aber das Lesen über Dictata muß schlechterdings abgeschafft werden“ (14:XXI). Auch Kant hat sich in seinen Vorlesungen bis in die 80er und 90er Jahre wenigstens äußerlich an einen Autor angeschlossen; so liest er die Logik nach der Vernunftlehre → Georg Friedrich Meiers, die Ethik und Metaphysik meist nach → Alexander Gottlieb Baumgarten, das Naturrecht nach dem *Ius naturae* → Gottfried Achenwall. 1788 tritt Zedlitz das Amt des Unterrichtsministers an → Johann Christoph Woellner ab und scheidet 1789, zwei Jahre nach dem Tod Friedrich II., ganz aus den Staatsdiensten aus.

Durch Zedlitz' Initiative beruft Friedrich II. Kant am 31. 3. 1770 auf die Professur für Logik und Metaphysik in Königsberg. Kant dankt ihm in den Zueignungen der beiden Auflagen der *KrV*: „Den Wachsthum der Wissenschaften an seinem Theile befördern, heißt an Ew. *Excellenz* eigenem Interesse arbeiten; denn dieses ist mit jenen nicht bloß durch den erhabenen Posten eines Beschützers, sondern durch das viel vertrautere Verhältniß eines Liebhabers und erleuchteten Kenners innigst verbunden“ (KrV A IV / B V). Noch bevor Kant durch seine drei Kritiken zur Berühmtheit gelangt, bemüht sich Zedlitz, Kant einen größeren Wirkungskreis zu verschaffen. Mit einem jährlichen Gehalt von 600, dann 800 Reichstalern will er ihn 1778 für eine Mathematikprofessur in Halle gewinnen, um das Universitätswesen in Halle „empor zu bringen“ (Brief an Zedlitz vom 28. 3. 1778, 10:228). Kant lehnt ab. Trotzdem bleibt das Verhältnis beider freundschaftlich. Zedlitz lässt sich in Personalentscheidungen für die Besetzung universitärer Posten von Kant beraten. In Vorlesungen und Tischgesprächen mit Kants Schülern → Marcus Herz und Christian Jakob Kraus lernt Zedlitz die kantische Philosophie kennen (vgl. 10:222–236).

Weiterführende Literatur

Mainka, Peter: Karl Abraham von Zedlitz und Leipe (1731–1793). Ein schlesischer Adliger in Diensten Friedrich II. und Friedrich Wilhelm II. von Preußen, Berlin: Duncker & Humblot 1995, insbes. 483–492.

Ina Goy

Zeichen

In der *Anthropologie Busolt* definiert Kant Zeichen als „[e]in Mittel einer Vorstellung um eine andere hervor zu bringen“ (25:1473). Das → Bezeichnungsvermögen (auch *facultas characteristica* genannt), so Kant in der *Metaphysik Mrongovius*, „ist das Vermögen, seinen Verstand mit gewissen Zeichen zu belegen, oder Vorstellungen zu associiren, daß die eine das Mittel der Reproduction der andern wird, und heißt auch Facultas signandi“ (29:887). Zeichen sind entweder natürliche (z. B. Rauch als Zeichen des Feuers), willkürliche (z. B. → Worte) oder → Wunderzeichen (wenn ein natürliches Ereignis als ein Wunder interpretiert wird) (vgl. 7:192ff.). Weitere wichtige Stellen: 2:278f.; 2:284f.; 2:291f.; 5:351–354; 7:191–196; *Refl.* 228, 15:87; *Refl.* 334, 15:132; *Refl.* 339, 15:134; 25:126–132; 25:338–341; 25:536f.; 25:1023–1032; 25:1293–1296; 25:1473–1476; 28:230f.; 28:237f.; 29:881.

Verwandte Stichworte
Bezeichnungsvermögen; Sprache; Symbol, symbolisch; Wort

Philosophische Funktion

1 Zeichen in den vorkritischen Schriften

Der *Deutlichkeit* zufolge sind Philosophie und Mathematik unterschieden, weil die erste „*das Allgemeine unter den Zeichen in concreto*“, während die zweite „*das Allgemeine durch die Zeichen in abstracto*“ betrachtet (2:278). Philosophische Zeichen sind Worte, die „zu nichts als der Erinnerung der bezeichneten allgemeinen Begriffe“ dienen (2:291), während mathematische Zeichen „sinnliche Erkenntnißmittel“ sind (2:291).

2 Zeichen in der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht

In der *Anthropologie* betrachtet Kant Zeichen im Abschnitt über das Bezeichnungsvermögen (vgl. 7:191–196). Letzteres ist ein Teil des unteren → Erkenntnisvermögens und gehört zur → Sinnlichkeit. Das Bezeichnungsvermögen ist dort wie folgt definiert: „das Vermögen der Erkenntniß des Gegenwärtigen als Mittel der Verknüpfung der Vorstellung des Vorhergesehenen mit der des Vergangenen“ (7:191). Diese Definition ist nicht einfach zu verstehen. Wahrscheinlich meint Kant, dass ein gegenwärtiges Zeichen die Relation mit Vorstellungen in der Vergangenheit (d. h. mit Vorstellungen, die in der Vergangenheit gemeinsam mit dem gegenwärtigen Zeichen aufgetreten waren) ins Gedächtnis zurückführen kann. Diese Relation ist der Grund, um eine ähnliche Vorstellung in der nahen Zukunft zu erwarten.

Anschließend unterscheidet Kant zwei Arten von Zeichen, → Symbole und → Charaktere. Ein Charakter begleitet „den Begriff nur als Wächter (*custos*) […], um ihn gelegentlich zu reproduciren“ (7:191), d. h.: Charaktere wie z. B. Worte haben (im Gegensatz z. B. zu Bildern) keine eigenständige repräsentative Fähigkeit und müssen daher mit einem Begriff verbunden werden, um etwas vorzustellen. Deshalb sind Charaktere Mittel der diskursiven Erkenntnis. Dagegen ist die symbolische Erkenntnis „nicht der intuitiven (durch sinnliche Anschauung), sondern der intellectuellen (durch Begriffe) entgegengesetzt“ (7:191). Symbole stellen einen Begriff in der Anschauung dar, „aber nur indirect durch eine *Analogie* mit gewissen Anschauungen“ (7:191).

Weiterhin unterscheidet Kant zwischen willkürlichen (oder künstlichen) Zeichen (z. B. Sprache), natürlichen Zeichen und Wunderzeichen (vgl. 7:192). Natürliche Zeichen sind weiter in demonstrative, rememorative und prognostische eingeteilt, je nachdem, ob sie einen gegenwärtigen, vergangenen oder zukünftigen Gegenstand bezeichnen (vgl. 7:193f.). Was Wunderzeichen betrifft, bemerkt Kant, dass dann, wenn Vorkommnisse wie „die Kometen, in hoher Luft schießende Lichtbälle, Nordlichter, ja selbst Sonnen- und Mondfinsternisse […], von Krieg, Pest u. d. g. begleitet werden“, solche Dinge „dem erschrockenen großen Haufen den nicht weit mehr entfernten jüngsten Tag und das Ende der Welt vorher zu verkündigen dünken“ (7:194).

Zeichen können auch irreführend sein und eine „Verwechselung der Zeichen mit Sachen“ verursachen (7:194). Darüber hinaus haben bestimmte → Zahlen, wie das Dutzend oder die Sieben, eine „mystische Bedeutung erhalten“ (7:195; vgl. 25:1030f.; 25:1295f.; 25:1475). Auch die Benutzung von symbolischen Zeichen kann irreführend sein. In der Religion kann beispielsweise „ein *Ideal* (der reinen praktischen Vernunft) gegen ein *Idol* vertauscht“ werden (7:192).

3 Zeichen in den Vorlesungen über Metaphysik und Anthropologie

Der Abschnitt über Zeichen und das Bezeichnungsvermögen der *Anthropologie* kann besser verstanden werden, wenn wir Kants Vorlesungen über Metaphysik und Anthropologie betrachten. Schon seit den 1770er Jahren behandelte Kant das Thema Zeichen in seinen Vorlesungen. In Anlehnung an → Baumgarten, dessen *Metaphysica* Kant in seinen Vorlesungen über Metaphysik und Anthropologie benutzte, stellt Kant die *facultas characteristica* als Teil der empirischen Psychologie dar. In diesem Zusammenhang ist das Bezeichnungsvermögen ein Teil des unteren Erkenntnisvermögens und wird oft mit der → Einbildungskraft assoziiert (vgl. 25:1023; 25:1473). Es hat also sowohl eine rezeptive als auch eine spontane Seite; seine → Erkenntnisse werden den gemachten sinnlichen Erkenntnissen zugeordnet (vgl. 28:230). In der *Anthropologie Mrongovius* definiert Kant das Bezeichnungsvermögen als „das

Vermögen Vorstellungen hervorzubringen, die Mittel zur Hervorbringung anderer Vorstellungen sind“ (25:1293; vgl. 25:1473; 28:237; 29:881; 29:887). In den Vorlesungen gibt es keine Beschreibung der Handlung des Bezeichnens als der Verknüpfung des Vorhergesehenen mit dem Vergangenen durch das Gegenwärtige.

Der Unterschied zwischen Charakteren und Symbolen wird in den Vorlesungen weiter erläutert. Charaktere werden auch „*[b]egleitende Zeichen*“ genannt, weil man sie „nicht an die Stelle des Begriffs setzen kann“ (25:1023; vgl. 25:1293; 25:1473f.), sodass „wenn ich ein Wort davon habe, ich auch den Begriff davon erhalte“ (25:1024). Charaktere können nicht allein als Vorstellungen gelten, sondern sie müssen mit einem Begriff verknüpft werden, um etwas vorzustellen. Worte sind begleitende Zeichen par excellence (vgl. 25:126; 25:338; 25:536; 25:1023f.; 25:1293; 25:1473), die aufgrund ihrer engen Verknüpfung mit Begriffen eine wichtige Rolle in unserer Erkenntnis spielen (vgl. 25:536). Im Gegensatz zu Charakteren sind Symbole stellvertretende Zeichen, weil sie „die Stelle des Begriffs“ vertreten (25:1023; vgl. 25:1293; 25:1473f.). An die Stelle des Begriffs (oder, anderen Stellen zufolge, der Sache), führen Symbole ein Bild ein (vgl. 25:126; 25:338; 25:1293; 25:1473f.; 28:237), das „wegen der ähnlichkeit ein stellvertretendes Zeichen“ ist (25:1474; vgl. 25:338f.; 25:536; 28:238).

Symbolische Zeichen werden an verschiedenen Stellen als täuschend betrachtet, weil sie „eine große Macht“ haben (25:127; vgl. 25:339); sie sollten „ohne Noth nicht gebraucht werden“ (25:1474). Dementsprechend bemerkt Kant, dass „der Aberglaube in der Religion, durch Symbola sehr gestärkt worden“ ist (25:1474).

4 Relevanz

Wie Rudolf Haller bemerkt hat, scheint das Problem des Zeichens bei Kant nicht relevant zu sein (vgl. Haller, *Das Zeichen*, S. 133). Auch wenn man bei Kant durchaus eine Philosophie der Sprache (vgl. Markis, *Das Problem der Sprache*; Villers, *Kant und das Problem*) oder des Zeichens (vgl. Simon, *Die Fremde Vernunft*, Kap. 5; Schönrich, *Kategorien*) finden kann, war die Entwicklung einer solchen Philosophie gewiss nicht Kants explizite Absicht. Kant scheint vielmehr im wesentlichen Baumgartens Theorie der Zeichen übernommen zu haben.

Es gibt jedoch eine Hinsicht, in der Kants Lehre der Zeichen sowohl originell als auch wichtig für seine kritische Philosophie ist. So spielt nämlich der Begriff des Symbols und der symbolischen → Darstellung eine wichtige Rolle in der *KU*, deren § 59 „*Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit*“ handelt (5:351–354). Hier hat der Begriff des Symbols eine zentrale Bedeutung, weil ein Symbol eine „indirecte Darstellung[]“ (5:352) einer transzendenten Idee geben kann und so zwischen Natur und Moral vermittelt.

Weiterführende Literatur

Markis, Dimitrios: „Das Problem der Sprache bei Kant“, in: Scheer, Brigitte / Wohlfart, Gunter (Hg.): Dimensionen der Sprache in der Philosophie des deutschen Idealismus, Würzburg: Königshausern & Neumann 1982.

Simon, Josef: Kant: Die Fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 2003, insbes. 326–363.

Gabriele Gava

Zeichnung, Zeichnungskunst

Das, was Kant an einem Werk der bildenden Kunst „Zeichnung“ nennt, kann entweder als dessen räumliche oder geometrische Form oder aber als dessen „Form der *Zweckmäßigkeit*“ verstanden werden, „sofern sie *ohne Vorstellung eines Zwecks* an ihm wahrgenommen wird“ (5:236). Die Malerei als eine Art der bildenden Künste nennt Kant auch Zeichnungskunst (vgl. 5:330). Weitere wichtige Stellen: 5:225; 5:236.

Verwandte Stichworte

Kunst; Schönheit (Schöne, das); Zweckmäßigkeit

Philosophische Funktion

‚Form‘, verstanden als räumliche Form, und ‚Form‘ verstanden als Form der Zweckmäßigkeit, dürfen nicht miteinander identifiziert werden, weil die Form der Zweckmäßigkeit sich nicht auf eine rein räumliche Form reduzieren lässt. Kant betont den formalen Charakter der Schönheit eines Gegenstandes, um den Einfluss bloßer Empfindungen auf das reine → Geschmacksurteil über die Schön-

heit eines Gegenstandes auszuschließen. Ein von Empfindungen beeinflusstes Geschmacksurteil wäre nicht rein und könnte daher nicht zu Recht mit einem Anspruch auf allgemeine Gültigkeit verbunden werden: In „allen bildenden Künsten […], sofern sie schöne Künste sind, ist die *Zeichnung* das Wesentliche, in welcher nicht, was in der Empfindung vergnügt, sondern bloß, was durch seine Form gefällt, den Grund aller Anlage für den Geschmack ausmacht“ (5:225).

Kant spricht insbesondere von der Malerei als von einer „Zeichnungskunst“ und gibt dieser unter den verschiedenen bildenden Künsten den Vorzug, „theils weil sie als Zeichnungskunst allen übrigen bildenden zum Grunde liegt; theils weil sie weit mehr in die Region der Ideen eindringen und auch das Feld der Anschauung diesen gemäß mehr erweitern kann, als es den übrigen verstattet ist“ (5:330).

Christel Fricke

Zeit

Die Zeit ist wie der Raum nach Kant eine „reine Form der sinnlichen Anschauung“ (KrV A 31 / B 47). Damit ist sie eine der beiden sinnlichen Bedingungen a priori der Möglichkeit von Erfahrungserkenntnissen. Die Zeit als solche betrachtet ist transzendental ideal, während sie im Hinblick auf Erscheinungen in der Zeit empirisch real, weil im inneren Sinn des menschlichen Erkenntnisvermögens, gegeben und wirklich ist. Die Zeit hat für Kant „nur Eine Dimension“ (KrV A 31 / B 47) und sie ist eine Unendlichkeit, in der alle Teile der Zeit befasst sind (vgl. KrV A 32 / B 47f.). Der Nachweis der transzendentalen Idealität der Zeit erfolgt in der „*[m]etaphysische[n] Erörterung*“ der *Transscendentalen Ästhetik* der *KrV* (vgl. KrV A 30ff. / B 46ff.). Die empirische Realität der Zeit, mithin ihre objektive Gültigkeit für mögliche Gegenstände der Erfahrung, behauptet Kant in der „*[t]ransscendentale[n] Erörterung*“ (KrV B 48) und in den anschließenden Ausführungen (vgl. besonders KrV A 35ff. / B 52ff.).

Kant hat bereits in der Dissertation *De Mundi* von 1770 die Zeit (und den Raum) als eine notwendige, reine und apriorische Form der sinnlichen Anschauung bestimmt, während seine Lehre von intelligiblen Bedingungen a priori der Erkenntnis, den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien, erst mit der Veröffentlichung der *KrV* von 1781 ihre reife Form findet (vgl. 2:398ff.). Weitere wichtige Stellen: 1:35ff.; 1:177ff.; 2:398ff.; KrV A 32ff. / B 49ff.; KrV A 138ff. / B 177ff.; KrV A 182ff. / B 224ff.; 7:231ff.; 10:106ff.; 17:403ff.; 17:576ff.; 18:151ff.; 18:271ff.; 18:310ff.; 18:401f.; 18:611ff.; 18:643ff.; 21:69; 21:217ff.; 21:416; 21:446ff.; 22:9ff.; 22:27ff.; 22:66ff.; 22:434ff.; 22:442–452; 28:340ff.; 28:570; 28:1043ff.

Verwandte Stichworte

Raum und Zeit (Anschauungsformen); Raum; Schematismus des reinen Verstandes; Sinn, innerer; Veränderung; Anfang (in der Zeit, des Raums)

Philosophische Funktion

1 Die Zeit ist als reine Anschauungsform eine notwendige sinnliche Bedingung der Erfahrungserkenntnis

In der „*[m]etaphysische[n] Erörterung*“ der Zeit, so bezeichnet in KrV B 46, entwickelt Kant vier Argumente dafür, weshalb die Zeit nur eine reine Form der Anschauung a priori und nicht eine empirische Vorstellung oder ein allgemeiner Begriff sein kann. Ein zusätzliches Argument (das mittlere) macht Aussagen über die transzendentale Bedeutung der Zeit, also ihre Funktion für Erkenntnisse a priori, die aus ihr gewonnen werden können.

a) Die Zeit ist kein empirischer Begriff, denn ein zeitliches Zugleich oder Nacheinander kann nur deshalb wahrgenommen werden, weil die Zeit als reine Form der Anschauung vorhergeht (vgl. KrV A 30 / B 46).

b) Alle bestimmten Vorstellungen können negiert, hinweggedacht werden, die Vorstellung der Zeit kann niemals aufgehoben werden. Daraus folgt für Kant die Apriorität der Zeit als Bedingung von Erfahrung (vgl. KrV A 31 / B 46).

c) Es gibt nur eine Zeit und nur eine Dimension der Zeit. Ihre unabweisliche Notwendigkeit und Apriorität ermöglicht apodiktische Regeln und Grundsätze für Erfahrungsgegenstände. Kant führt diese im System der →Grundsätze der *KrV* und in den *MAN* aus (vgl. KrV A 31 / B 47).

d) Die Zeit ist kein allgemeiner Begriff, unter den →Zeitbestimmungen (Teile der Zeit) subsumiert werden, sondern eine ursprünglich synthetische Anschauung, in der alle zeitlichen Bestimmungen und Teile der Zeit ent-

halten sind (vgl. KrV A 31f. / B 47, vgl. ferner 2:399).

e) Gegenüber der Unendlichkeit der Zeit ist jede konkrete →Zeitbestimmung eine Einschränkung derselben. Dies bestätigt überdies den Charakter der Zeit als reine Anschauung, die daher nicht Begriff sein kann (vgl. KrV A 32 / B 47f.). In *De mundi* verknüpft Kant überdies mit der Unendlichkeit die Stetigkeit der Zeit, die beliebige Einschränkungen als Teile, Größen, Messungen der Zeit möglich machen (vgl. 2:399).

2 Die Zeit ist transzendental ideal und zugleich empirisch real

2.1 *Das Sein der Zeit als transzendentale Idealität* Der Nachweis der Apriorität der Zeit als sinnlicher Bedingung für Wahrnehmungen und für Erfahrungserkenntnisse zeigt, dass die Zeit Kant zufolge nicht an sich existiert, dass sie also transzendental ideal ist. Ohne Newton zu nennen, bestreitet Kant die von diesem behauptete absolute Realität der Zeit (vgl. KrV A 32f. / B 49; KrV A 38f. / B 55f.; vgl. ferner 2:400f.). Wäre die Zeit absolut real, dann müsste sie auch ohne die Dinge in ihr existieren. Gegen Leibniz widerlegt Kant die Annahme, dass die Zeit eine von inneren Zuständen „abstrahirt[e]" reale Eigenschaft der Dinge sei, die deren Lage, Verhältnismäßigkeit zueinander oder Gestalt objektiv bestimme (vgl. KrV A 32f. / B 49f.; vgl. ferner 2:400f.).

2.2 *Die empirische Realität der Zeit im innerer Sinn* Trotz ihrer transzendentalen Idealität ist die Zeit Kant zufolge jedoch empirisch real, d. h. eine Bestimmung der Vorstellungen von empirischen Gegenständen. Die empirische Realität der Zeit ist insofern subjektiv, als sie allein darin besteht, dass alle Vorstellungen (auch diejenigen äußerer Gegenstände) im inneren Sinn zeitlich bestimmt sind. Kant muss so interpretiert werden, dass das, was subjektiv als Zeitlichkeit, als zeitliche Bestimmungen im inneren Sinn und als Veränderung erlebt wird, zugleich ein objektives Geschehen ist, das nicht Zeiteigenschaft der Dinge ist, sondern ein physikalisches, chemisches oder sonst zu bezeichnendes Ereignis des Beharrens oder der Veränderung an Erfahrungsgegenständen. Diese Überlegungen verdanken sich dem Briefwechsel mit →Johann Heinrich Lambert, dem Kant 1770 seine Dissertation schickte. Lambert reagierte brieflich mit Einwänden gegen Kants Theorie der Idealität der Zeit, deren Realität er einklagte. Lambert betont, Veränderungen sind wirklich, diese sind nur in der Zeit möglich, also muss auch die Zeit wirklich sein. Kants Antwort findet als eine „Erläuterung" zur empirischen Realität der Zeit Eingang in die *KrV* (vgl. Kant an Lambert, 2. 9. 1770, 10:96ff.; Lambert an Kant, 13. 10. 1770, 10:107ff.; KrV A 36f. / B 53f.; Waibel, *Transzendental ideal*). Diese Überlegungen in der *KrV* stellen keine systematische Veränderung der Zeittheorie von *De mundi* dar, eröffnen aber den Weg zu einer Phänomenologie der Zeit, die Kant nicht systematisch ausgeführt hat. Husserl wird zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* ausarbeiten, die als ein Fortdenken von Kants Theorie der Zeit verstanden werden kann.

3 Synthetische Urteile a priori durch die Konstruktion in der Anschauung der Zeit

Da die Zeit neben dem Raum eine a priori verfügbare sinnliche →Form der Anschauung ist, die Bedingung jeder Erfahrungserkenntnis ist, ohne die das Subjekt nichts vorstellen kann, sind Bestimmungen der Zeit von jeder Erfahrung unabhängig. Die →Arithmetik und besonders das →Zählen, sowie die zeitlichen Momente der →Mechanik beruhen auf der apriorischen Konstruktion der Zeitlichkeit und ermöglichen so synthetische Urteile a priori. Das Zählen in der Zeit spielt implizit, ohne Nennung des Namens, auf Aristoteles' berühmte Definition der Zeit als „Zahl der Bewegung hinsichtlich des Früher und Später" in der Physik an (Aristoteles, *Physik*, 219b2). Das Nacheinander des Zählens ist für Kant ein subjektives Tun, das gar nicht als Nacheinander begriffen werden könnte, wenn nicht auch das Zugleichsein mit hinzu gedacht würde und wenn Zeit nicht eine apriorische Form der Anschauung wäre. Dank der reinen Form der Anschauung sind in der →Mathematik (für die Zeit: Arithmetik, Mechanik, für den Raum: Geometrie) apodiktisch gewisse →synthetische Urteile a priori möglich (vgl. 2:397f.; 2:400f.; KrV B 15f.; KrV A 164f. / B 205f.; KrV A 240 / B 299; KrV A 734 / B 762; 4:283).

Kant betont überdies, dass der an sich analytische Satz des Widerspruchs oftmals implizit auf die Vorstellung der Zeit bezogen wird und dann eine Synthesis enthält, durch die er apodiktisch gewiss und a priori gültig ist: „Ein Ding = *A*, wel-

ches etwas = *B* ist, kann nicht zu gleicher Zeit *non B* sein; aber es kann gar wohl beides (*B* sowohl, als *non B*) nach einander sein" (KrV A 152 / B 191f.; vgl. 2:401).

3.1 *Die Stetigkeit der Zeit in der reinen Apprehension der Anschauung, der Reproduktion in der Einbildungskraft, der Rekognition im Begriff* Der Behauptung der Stetigkeit der Zeit räumt Kant in *De mundi* einen wichtigen Stellenwert ein (2:399f.), der in der transzendentalen Ästhetik der *KrV* so nicht wiederkehrt. Dieser Aspekt findet vielmehr Eingang in die Überlegungen zur →Apprehension, schließlich auch der →Reproduktion und →Rekognition im Rahmen der →Deduktion der reinen Verstandesbegriffe der *KrV* von 1781. Damit empirische Wahrnehmungen von Eigenschaften möglich sind, muss das subjektive Vermögen als Ermöglichungsbedingung eine Folge in der Zeit durchlaufen und die Abfolge in der einen Zeit zusammenhalten können („*Apprehension in der Anschauung*", KrV A 98f.). Das Bewusstsein von Stetigkeit ermöglicht auch das von Nichtstetigem, also von Veränderung, mithin die Erfahrung vom Wechsel im Nacheinander der Wahrnehmungen und ferner das Wiedererkennen von Identischem („*Reproduction in der Einbildung*", KrV A 100f.). Schließlich gilt, dass die innere Anschauung vom stetigen Fluss der Zeit (mithin auch des gegebenen Mannigfaltigen) nur deshalb möglich ist, weil es die Vorstellung von dem einen Bewusstsein und infolgedessen auch der einen Zeit gibt (vgl. KrV A 107; KrV B 291).

3.2 *Der transzendentale Schematismus der Zeit* Die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien lassen sich Kant zufolge nur deshalb auf sinnliche Gegenstände der Erfahrung anwenden, weil ihnen Schemata als reine Bestimmungen der Zeit als ein vermittelndes Drittes beigelegt werden können (→Schematismus der reinen Verstandesbegriffe). Die transzendentalen Zeitschemata sind apriorisch und rein (ohne empirische Beimischung) wie die reinen Verstandesbegriffe und sinnlich wie die sinnlichen Gegenstände der Erfahrung (vgl. KrV A 138f. / B 177f.). Die apriorische Zeitbestimmung der Quantität ist die →Zeitreihe, die der Qualität ist der →Zeitinhalt, die der Relation ist die →Zeitordnung, die der Modalität ist der →Zeitinbegriff (vgl. KrV A 145 / B 185).

3.3 *Die Zeit im System der Grundsätze* Kant untersucht im „*System aller Grundsätze des reinen Verstandes*" (KrV A 148ff. / B 187ff.), in welcher Form und in welchem Umfang synthetische Urteile a priori im Rahmen der Erfahrungserkenntnis Geltung haben können. Kant behauptet: „die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*, und haben darum objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheile *a priori*" (KrV A 158 / B 197; vgl. KrV A 111).

Dabei spielt neben den mit den Kategorien einhergehenden Regeln der Synthesis die Zeit eine zentrale Rolle, da jede Vorstellung eine Modifikation des inneren Sinnes und mithin der Zeit darstellt. Jede empirische Bestimmung der Zeit hat ihre Ermöglichungsbedingung in der Form der Anschauung der reinen Zeit, also in den Schemata der Zeit. Mit den *Axiomen der Anschauung* wird gezeigt, dass empirische und reine Anschauungen auf Extensionen, also Ausdehnungen in der Zeit beruhen (KrV A 162ff. / B 202ff.). Die *Anticipationen der Wahrnehmung* beruhen auf der intensiven Größe, also der Antizipation der Wahrnehmungsstärke bis hin zur Negation der Empfindungen in der Zeit (KrV A 166ff. / B 207ff.). Die *Analogien der Erfahrung* bilden das erkenntnistheoretische Zentrum der *KrV*, weil mit dem Beharren von →Substanzen in der Zeit und der Veränderung von Zuständen in der Zeit →Zeitfolgen und →Zeitordnungen und infolgedessen Substanzialität und →Kausalität, schließlich auch, durch die →Gemeinschaft von Substanzen zu gleicher Zeit, die Bedingung für die von Newton entdeckte Gravitation (von Kant nur implizit angedeutet) erkenntnistheoretisch und a priori grundgelegt werden (KrV A 176ff. / B 218ff.). Die *Postulate des empirischen Denkens überhaupt* (KrV A 218ff. / B 265ff.) widmen sich der Frage des Gegebenseins einer Erscheinung in der Zeit, nämlich entweder notwendig in aller Zeit (Kausalgesetze), wirklich in aktueller Zeit oder möglich, weil wirklich zu irgendeiner Zeit zu sein (vgl. KrV A 218ff. / B 265ff.).

4 Die durch die Zeit bestimmten Grenzen der Erkenntnis

Alle Vorstellungen, deren Inhalt nicht durch die Zeit bestimmt ist, sind entweder transzendentale Ideen von bloß regulativem Gebrauch (die Postulate der praktischen Vernunft, also

Gott, Freiheit, Unsterblichkeit der Seele), transzendentale Ermöglichungsbedingungen der Erkenntnis (Zeit, Raum, Kategorien, die Grundsätze des reinen Verstandes), Vernunftbegriffe der Zwecke in der Natur, Normen und Werte (Schönheit, Erhabenheit, das Sittengesetz, das höchste Gut oder das transzendentale Ideal), oder es sind überschwängliche Vorstellungen, die niemals Erkenntnis möglich machen. In metaphysikkritscher Absicht untersucht Kant in der → *Transzendentalen Dialektik* diejenigen Begriffe und Schlüsse, die notwendig zu metaphysischen Irrtümern und transzendentalem Schein führen, sofern die empirischen und rationalen Bedingungen der Erkenntnis nicht beachtet werden.

4.1 *Paralogismen der reinen Vernunft* In den *Paralogismen der reinen Vernunft* (KrV A 341ff. / B 399ff.) entzieht Kant den traditionellen Versuchen, die Unsterblichkeit der Seele als ein Andauern und Existieren in ewiger Zeit auszuweisen, die Grundlage. Bestimmungen der Zeit können nur auf Gegenstände der Erfahrung Anwendung finden, niemals aber auf das reine Selbst oder die Seele. Die Seele ist Kant zufolge keine in der Zeit beharrende Substanz (vgl. KrV A 348ff. / B 407), sie ist ferner keine letzte einfache, weil unteilbare Substanz im Gegensatz zu den in der Zeit teilbaren materiellen Substanzen (vgl. KrV A 351ff. / B 407f.; → Zeitteilchen). Sie ist auch nicht ein numerisch Eines als eine Person (Entität, Substanz) in der Zeit (vgl. KrV A 361ff. / B 408f.). Ferner gilt, dass Bestimmungen der Zeit im inneren Sinn prinzipiell die gleiche Gewissheit und Geltung haben wie räumliche Bestimmungen im äußeren Sinn, weil diese Bestimmungen immer empirisch sind, wie Kant gegen Descartes betont (vgl. KrV A 366ff. / B 409; KrV B 274ff.). Die Seele ist also ein reines und nicht ein empirisches Selbst. Der Begriff der Seele ist daher eine Idee von regulativem Gebrauch außer aller Zeit (vgl. KrV A 682f. / B 710f.).

4.2 *Antinomie der Zeit* Auch die vier → Antinomien der reinen Vernunft beruhen auf dem transzendentalen Schein und der (zwar notwendig sich aufdringenden) Missachtung der Grenzen möglicher Erkenntnis. Die erste Antinomie behandelt die Frage, ob die Welt in der Zeit einen Anfang und dem Raum nach Grenzen hat (Thesis) oder ob sie unendlich, ohne Anfang und ohne Grenzen zu denken ist (Antithesis) (vgl. KrV A 426ff. / B 454ff.). Kant zeigt, dass beide Aussagen falsch sind, die Fragen nach dem Anfang der Welt in der Zeit und den Grenzen im Raum also falsch gestellt sind. Eine unendliche Zeit kann nicht empirisch durchmessen werden, ein erster Anfang in der Zeit hingegen kann nicht gedacht werden, ohne das vor dem Anfang der Zeit liegende selbst wieder zeitlich zu denken (vgl. KrV A 517ff. / B 545ff.).

Weiterführende Literatur

Michel, Karin: Untersuchungen zur Zeitkonzeption in Kants Kritik der reinen Vernunft, Berlin u. a.: de Gruyter 2003.

Mohr, Georg: „Transzendentale Ästhetik, §§ 4–8 (A 30 / B 46–A 49 / B 73)“, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin Akademie 1998, 107–130.

Parson, Charles: „The Transcendental Aesthetic“, in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant, Cambridge: Cambridge University Press 1992, 62–100.

Patt, Walter: Transzendentaler Idealismus. Kants Lehre von der Subjektivität der Anschauung in der Dissertation von 1770 und in der Kritik der reinen Vernunft, Berlin u. a.: de Gruyter 1987.

Söffler, Detlev: Auf dem Weg zu Kants Theorie der Zeit. Untersuchungen zur Genese des Zeitbegriffs in der Philosophie Immanuel Kants, Frankfurt/M. u. a.: Lang 1994.

Violetta L. Waibel

Zeit, absolute

Die absolute Zeit ist für Kant eine (abstrakte) Vorstellung, die kein Gegenstand der Wahrnehmung und der empirischen Erfahrung sein kann. Eine absolute Zeit vor aller erfahrbaren Zeit gibt es nicht, da die Zeit nur eine Form der Anschauung und keine real existierende Entität ist. Es gibt auch keine absolut dauernde (oder ewige) Zeit, denn dann müsste in der absoluten Zeit die endliche Zeit ihren Anfang genommen haben (vgl. 10:107ff., insbes. 10:109). Weitere wichtige Stellen: KrV A 36f. / B 53f.; KrV A 39 / B 56; KrV A 199f. / B 245; KrV A 215 / B 262; KrV A 431 / B 459; 17:405f.; 17:444; 17:457; 17:576; 17:640; 17:694; 18:166; 18:276; 18:320.

Verwandte Stichworte
Kausalität; Newton, Isaac; Zeitfolge/Zeitordnung

Philosophische Funktion
Newton behauptet die absolute Zeit als eine ursprüngliche Einheit der Zeit, in der die empirisch konkreten Bestimmungen der Zeit situiert sind. Kant leugnet die transzendentale Realität der Zeit und mit ihr die Existenz einer absoluten Zeit (vgl. KrV A 36f. / B 53f.; KrV A 39 / B 56). Real ist die Zeit für Kant in empirischer Hinsicht nur durch die Zeitbestimmungen im inneren Sinn des subjektiven Bewusstseins. Die Bestimmung und die Ordnung von Zeitverhältnissen wie das Nacheinander oder das Zugleichsein (etwa bei der Bestimmung von Kausalverhältnissen) kann daher nicht in Beziehung auf die absolute Zeit erfolgen, sondern „die Erscheinungen müssen einander ihre Stellen in der Zeit selbst bestimmen und dieselbe in der Zeitordnung nothwendig machen, d. i. dasjenige, was da folgt oder geschieht, muß nach einer allgemeinen Regel auf das, was im vorigen Zustande enthalten war, folgen“ (KrV A 200 / B 245; vgl. KrV A 215 / B 262).

Violetta L. Waibel

Zeit, leere

Die Vorstellung einer leeren Zeit bildet das transzendentale Zeitschema der Kategorie der „Negation, dessen Begriff ein Nichtsein (in der Zeit) vorstellt“ (KrV A 143 / B 182). Eine leere Zeit kann niemals wahrgenommen oder durch Erfahrung bewiesen werden. Ebenso kann das Vergehen bloß als Veränderung an einer Substanz durch das Beobachten des Vorhandenen und durch das Schließen auf die Ursache einer Veränderung erfahrbar werden (vgl. KrV A 172 / B 214; vgl. ferner KrV A 188 / B 231; KrV A 192 / B 237; KrV A 202 / B 247).

Eine leere Zeit müsste ferner dem Weltgeschehen vorausgedacht werden, wenn die Welt einen ersten Anfang in der Zeit haben würde, wie Kant im Rahmen der Antithesis der ersten →*Antinomie der reinen Vernunft* behauptet, mit der Absicht, die Unmöglichkeit einer leeren Zeit außer den Grenzen der Welt darzutun (vgl. KrV A 427 / B 455; KrV A 431 / B 459; KrV A 433 / B 461; KrV A 520f. / B 548f.). Weitere wichtige Stellen: 4:309; 4:342; 12:164; 17:694; 17:700f.; 17:715; 17:724ff.; 18:155f.; 18:161; 18:268; 18:320f.; 18:398f.; 18:411; 18:663; 21:47; 21:220f.; 21:230; 21:232; 21:536; 21:539; 21:549; 21:575ff.; 21:582; 22:463; 22:510; 22:552f.; 28:341f.; 28:1103f.

Verwandte Stichworte
Negation; Weltanfang; Zeitinhalt

Philosophische Funktion
Die leere Zeit steht im Gegensatz zur erfüllten Zeit, die der Empfindung überhaupt und mithin der Kategorie der Realität korrespondiert. Durch die Kategorie der Negation wird etwas als ein Nichtsein in der Zeit vorgestellt. Da es sich hierbei um die Negation einer Empfindung handelt, ist das entsprechende Prädikat einerseits vorgestellt, zugleich aber negiert. Die leere Zeit ist ein Grenzbegriff sowohl als Schema der Negation als auch hinsichtlich der ersten *Antinomie* vom Anfang der Welt in der Zeit (vgl. KrV A 426ff. / B 454ff.). Sie kann zwar gedacht, nicht aber anschaulich vorgestellt werden und ist daher niemals ein Gegenstand der Erfahrung.

Violetta L. Waibel

Zeit, reine

Kant zufolge ist die Zeit (ebenso wie der Raum) eine reine Form der Anschauung. Die reine Zeit ist von der sinnlich erfüllten, empirischen Zeit zu unterscheiden. Die Form der reinen Zeit bildet zusammen mit derjenigen des reinen Raums die reine Anschauung a priori, die allem sinnlich gegebenen Mannigfaltigen (logisch) vorhergeht und die Anschauung von sinnlich empirischen Erscheinungen in der Zeit erst möglich macht (vgl. KrV A 165 / B 206). Ohne Beziehung auf die Substanz der Materie ist die reine Zeit nur ein *ens imaginarium* (vgl. KrV A 291 / B 347f.).

Da die Zeit eine reine Form der Anschauung ist, die aller Erfahrung vorhergeht, sind synthetische Urteile a priori, mithin apodiktisch gewisse Sätze in der Arithmetik und Mechanik möglich. Diese beruhen auf einer Bestimmungen a priori der reinen Zeit.

Weitere wichtige Stellen: 2:399; 2:402; 2:410; KrV A 22 / B 36; KrV A 42 / B 59f.; KrV A 48f. / B 66; KrV A 115; KrV B 147; KrV A 167 / B 209; KrV A 494 / B 522; KrV A 719 / B 747; KrV A 787 / B 815; 4:284; 4:471; 8:207; 8:240ff.; 11:45; 17:700;

18:684; 20:362; 20:407; 22:4; 22:12; 22:26ff.; 22:68ff.; 22:413ff.

Verwandte Stichworte
Anschauung a priori (reine Anschauung); Arithmetik; Grundsätze des reinen Verstandes; Zeitbestimmungen a priori

Philosophische Funktion
Die reine Zeit spielt bei der Frage nach der Möglichkeit von synthetischen Urteilen a priori eine zentrale Rolle. Dank der Bestimmungen der reinen Zeit sind in der → Arithmetik und → Mechanik apodiktisch gewisse, → synthetische Urteile a priori möglich, weil nach Kant das Zählen in der Zeit, mithin auch die weiteren Operationen der Arithmetik, synthetische Anschauungen im inneren Sinn sind, die er, um sie von den Konstruktionen im geometrischen Raum zu unterschieden, als „charakteristische Constructionen" (vgl. KrV A 734 / B 762; 20:408) bezeichnet. Dasselbe gilt für die Gesetze der Mechanik, sofern sie von den Bestimmungen der reinen Zeit abhängen.

Während in der Mathematik dank der Bestimmungen der reinen Zeit (reine) synthetische Urteile a priori möglich sind, kann in der Philosophie mit der reinen Zeit nur die Erfahrungserkenntnis begründet werden. Kant zeigt bereits in der → *transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe* und vor allem im *System der Grundsätze des reinen Verstandes*, dass keine empirische Zeitbestimmung möglich ist ohne die Voraussetzung einer Bestimmung in der reinen Zeit.

Weiterführende Literatur
Koriako, Darius: Kants Philosophie der Mathematik. Grundlagen – Voraussetzungen – Probleme, Hamburg: Meiner 1999.
Nakajiama, Yoshimichi: Kants Theorie der Zeitkonstruktion, Wien: VWGO 1986.
Wolf-Metternich, Brigitta-Sophie von: Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals. Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie, Berlin: de Gruyter 1995.

Violetta L. Waibel

Zeitalter

Abgesehen von wenigen Ausnahmen (u. a. 6:368; 7:201), steht bei Kant ‚Zeitalter' für einen Bildungszeitraum der Menschheit mit gewissen einheitlichen Eigenschaften; entsprechend kann Kant z. B. vom „Modeton" (KrV A VIII; KrV A 754 / B 782) oder der „Denkungsart" (KrV B XXXVII) eines Zeitalters sprechen. Weitere wichtige Stellen: 8:40; 9:32f.; 18:287f.

Verwandte Stichworte
Geschichte; Aufklärung

Philosophische Funktion
In einem philosophisch relevanten Sinn beginnt die „neuere[]" (KrV A 854 / B 882) bzw. „unser[e] Zeit[]" (9:32) für Kant hauptsächlich mit dem Wirken von → Leibniz, → Locke, → Hume und → Newton (vgl. KrV A X; KrV A 854 / B 882; 9:32); enger bestimmt ist es „das Zeitalter der Kritik" (KrV A XI Anm.; vgl. 9:33) und ein „denkende[s] Zeitalter" (4:380). Dagegen ist das Altertum ein „unausgebildete[s] Zeitalter" (4:314).

Kant nennt sein Zeitalter ein „Zeitalter der Aufklärung, oder das Jahrhundert *Friederichs*", obwohl es noch nicht ein „*aufgeklärte[s] Zeitalter*" genannt werden kann (8:40). Denn „aufgeklärt" oder „erleuchtet[]" ist ein Zeitalter, wenn es „deutliche Begriffe verlangt" (*Refl.* 1482; 15:673), eine Arbeit, die „sehr langwierig [ist]; denn es finden sich viel äußere Hindernisse" (8:147 Anm.).

Die Idee eines goldenen Zeitalter kennt Kant, wohl durch Vermittlung → Ovids (*Metamorphosen* 1, 89ff.), als Unschuldszeitalter der Menschheit (vgl. 6:19; *Refl.* 1521; 15:888) – nicht jedoch metaphorisch als Blütezeit – obwohl er es, wenig verklärend, ein Zeitalter „der Rohigkeit und Unwissenheit" nennt (*Refl.* 1521; 15:888; *Refl.* 1454; vgl. 15:636).

Bernd Buldt

Zeitbestimmung

Eine Zeitbestimmung ist Kant zufolge die Modifikation des inneren Sinnes, die mit jeder Vorstellung gegeben ist (vgl. KrV A 98f.). Jede empirische Zeitbestimmung ist abhängig von den reinen Zeitbestimmungen a priori. Kant betont: „Substanzen (in der Erscheinung) sind die Substrate aller Zeitbestimmungen" (KrV A 188 / B 231). Weitere wichtige Stellen: KrV A 138f. / B 177f.; KrV A 177f. / B 220; KrV A 182f. / B 226; KrV A 215 / B 262;

KrV A 217 / B 264; KrV B 275ff.; KrV A 552 / B 580; 18:308f.; 18:319; 18:686.

Verwandte Stichworte
Sinn, innerer; Synthesis, reine/empirische; Zeitbestimmungen a priori

Philosophische Funktion
Die empirische Synthesis der →Apprehension (und →Reproduktion) beruht auf der Möglichkeit, Eigenschaften von Erfahrungsgegenständen in einem Moment oder zu verschiedenen Zeiten wahrnehmen zu können. Diese empirischen Zeitbestimmungen sind nur möglich, weil jeweils eine reine Synthesis der Zeitbestimmungen (wie das Ziehen einer Linie in der Zeit oder das Erkennen von identischen Eigenschaften an verschiedenen Gegenständen zu unterschiedlichen Zeiten) möglich ist (vgl. KrV A 98ff.; KrV A 119ff.). Ebenso beruht die Einheit der vielerlei Bestimmungen eines empirischen Begriffes bei der Rekognition auf der apriorischen Möglichkeit, dass die Mannigfaltigkeit im Fluss der Zeitbestimmungen im inneren Sinn durch die reine synthetische Einheit der →transzendentalen Apperzeption zusammengehalten wird (vgl. KrV A 107; vgl. ferner KrV B 291). – Es gibt allerdings auch Vorstellungen, so die Idee der Freiheit oder der kategorische Imperativ, die als Vorstellungen Modifikationen des inneren Sinnes darstellen, deren Inhalt jedoch nicht einer Zeitbestimmung unterliegt und damit kein Gegenstand der Erfahrung sein kann.

Violetta L. Waibel

Zeitbestimmungen a priori

In der Lehre des →Schematismus der reinen Verstandesbegriffe nennt Kant die transzendentalen Schemata „*Zeitbestimmungen a priori* nach Regeln“ (KrV A 145 / B 184), die bei der Vorstellung von Gegenständen der Erfahrung den →Kategorien korrespondieren. Entsprechend den vier Kategoriengruppen nennt er vier Regeln oder Begriffe: Die Zeitreihe bestimmt die →Quantität des Gegenstandes einer möglichen Erfahrung, der Zeitinhalt die →Qualität, die Zeitordnung die →Relation, der Zeitinbegriff bestimmt schließlich die →Modalität. Weitere wichtige Stelle: KrV A 177f. / B 220.

Verwandte Stichworte
Grundsatz, dynamischer; Grundsatz, mathematischer; Schematismus des reinen Verstandes

Philosophische Funktion
Die den Kategorien jeweils nach Regeln korrespondierenden Zeitbestimmungen a priori oder Schemata stellen eine Vermittlungsfunktion zwischen dem sinnlich erfahrbaren gegebenen Mannigfaltigen eines möglichen Gegenstands der Erfahrung und den kategorialen Synthesisfunktionen dar. Sie sind Anschauungen a priori und damit unabhängig von der Erfahrung wie die Kategorien. Zugleich aber sind sie als Bestimmungen der Zeit sinnlich und gleichen darin dem sinnlich empirischen Moment von Gegenständen einer möglichen Erfahrung. Die Zeitbestimmungen a priori der mathematischen Kategorien (Qualität, Quantität) bilden das apriorische Anschauungskorrelat der empirischen Anschauungen in der Zeit, etwa in der Synthesis der Apprehension und der Reproduktion (vgl. KrV A 99f. und KrV A 100ff.). Die dynamischen Kategorien und Grundsätze (Relation, Modalität) betreffen hingegen nicht die Anschauung unmittelbar, sondern die Verhältnisse und das Dasein der durch sie synthetisierten Gegenstände, also etwa ein Nacheinander, ein Zugleichsein, ein Dasein zu irgendeiner Zeit.

Violetta L. Waibel

Zeitfolge/Zeitordnung

Mit der zweiten *Analogie der Erfahrung* formuliert Kant den „*Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität*“ (KrV B 232), der in der ersten Auflage „*Grundsatz der Erzeugung*“ (KrV A 189) genannt wird. Das Wahrnehmen und Erkennen von Veränderungen an Gegenständen der Erfahrung ist wesentliche Voraussetzung, um kausale Zusammenhänge erkennen und schließlich Kausalgesetze bestimmen zu können. Die Wahrnehmung von Veränderungen der Zustände von Gegenständen steht in enger Wechselbeziehung mit der Beharrlichkeit der Gegenstände, die in der ersten *Analogie der Erfahrung* behandelt wird. Veränderungen erfolgen für die Beobachtung entweder in einem Nacheinander bestimmter Zustände, stehen also in einer notwendigen Zeitfolge, die sich gegebenenfalls als Relation von Ursache und

Wirkung bestimmen lässt, oder verschiedene Zustände bestehen über den Zeitraum eines Veränderungsprozesses nebeneinander fort, bewahren dabei aber eine innere Zeitordnung, die sich wiederum als Relation von Ursache und Wirkung bestimmen lässt (vgl. KrV A 202f. / B 247f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 33 / B 50; KrV A 200 / B 245; KrV A 201ff. / B 246ff.; KrV A 500 / B 528; KrV A 534 / B 562; KrV A 544 / B 572; KrV A 551ff. / B 579ff.; KrV B 163; KrV B 232ff.; 4:307ff.; 11:392f.; 20:367ff.

Verwandte Stichworte
Beharrlichkeit; Kausalität; Veränderung; Zeitordnung

Philosophische Funktion
Kausalität kann Kant zufolge nicht unmittelbar wahrgenommen und erkannt werden, weil sie sich der Beobachtung nicht unmittelbar als ein notwendiges Verhältnis in Raum und Zeit zeigt. Der auf Raum- und Zeitbestimmungen angewiesenen Beobachtung sind nur Veränderungen an Gegenständen oder ihr Beharren in einem Zustand zugänglich. Die empirisch beobachtbare Zeitfolge bzw. (im Fall von gleichzeitig vorliegenden Zuständen) die Zeitordnung von Zuständen an Gegenständen der Erfahrung ist Voraussetzung dafür, dass Veränderungen als Wirkungen begriffen werden, zu der die Quelle der Verursachung bestimmt werden muss.

Hierfür muss die subjektive von der objektiven Zeitfolge von Beobachtungsdaten unterschieden werden. Beharrende Gegenstände erlauben eine beliebig wählbare und reversible Abfolge von Beobachtungen, Veränderungen legen hingegen die subjektive Zeitfolge in einigen Beobachtungsdaten objektiv und irreversibel fest. Die Bestimmung der Stelle eines Beobachtungszustandes in der Zeitfolge bzw. in der Zeitordnung „kann nun nicht von dem Verhältniß der Erscheinungen gegen die absolute Zeit entlehnt werden (denn die ist kein Gegenstand der Wahrnehmung), sondern umgekehrt: die Erscheinungen müssen einander ihre Stellen in der Zeit selbst bestimmen und dieselbe in der Zeitordnung nothwendig machen, d. i. dasjenige, was da folgt oder geschieht, muß nach einer allgemeinen Regel auf das, was im vorigen Zustande enthalten war, folgen; woraus eine Reihe der Erscheinungen wird, die vermittelst des Verstandes eben dieselbige Ordnung und stetigen Zusammenhang in der Reihe möglicher Wahrnehmungen hervorbringt und nothwendig macht, als sie in der Form der innern Anschauung (der Zeit), darin alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müßten, *a priori* angetroffen wird“ (KrV A 199f. / B 245).

Das empirische Moment der Zeitfolge bzw. der Zeitordnung ist nur für diejenige Kausalität relevant, die der Kategorie folgt, also für die *causa efficiens*. Der Gegenstandsbereich, auf den das Prinzip der Finalität der Vernunft (*causa finalis*) anzuwenden ist, ist weder nach der Zeitfolge noch nach der Zeitordnung, sondern nach einer inneren logischen Ordnung der Wechselseitigkeit von Teil und Ganzem bestimmt (vgl. KrV A 532ff. / B 562ff.).

Weiterführende Literatur
Cramer, Konrad: Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants, Heidelberg: Winter 1985.

Longueness, Beatrice: Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l’Analytique transcendental de la Critique de la raison pure, Paris: puf 1993; engl.: dies.: Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytique of the Critique of Pure reason, Princeton: Princeton University Press 1998.

Thöle, Bernd: Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur, Berlin: de Gruyter 1991.

Violetta L. Waibel

Zeitinbegriff

Der Zeitinbegriff ist die Gesamtheit aller Zeitabschnitte, die gesamte Zeit. Zufolge der Lehre des →Schematismus der reinen Verstandesbegriffe der *KrV* ist der Zeitinbegriff die Zeitbestimmung a priori hinsichtlich der modalen Bestimmungen aller möglichen Gegenstände der Erfahrung. Die Zeit ist das beständige Korrelat aller sinnlichen Erscheinungen und der Inbegriff alles Seins (vgl. KrV A 183 / B 226). Der Zeitinbegriff ist mithin das apriorische Zeitkorrelat der Kategorien der Modalität (vgl. KrV A 145 / B 184f.). Weitere wichtige Stelle: KrV A 242 / B 300.

Verwandte Stichworte
Inbegriff; Zeitinhalt; Zeitordnung; Zeitreihe

Philosophische Funktion
Während die Zeitreihe und der Zeitinhalt Zeitbestimmungen a priori darstellen, die den mit empirischen Vorstellungen einhergehenden Zeitbestimmungen als →Anschauungen unmittelbar korrespondieren, beziehen sich die dynamischen Zeitbestimmungen a priori auf das Dasein der fraglichen Gegenstände einer möglichen Erfahrung. Ein möglicher Erfahrungsgegenstand muss in eine Beziehung zur Zeit insgesamt (dem Zeitinbegriff) gebracht werden können. Sein Dasein in der Zeit ist also wenigstens als möglich denkbar. Für Normen und Ideen (das Gute, das Schöne, die Freiheit) gilt dies gerade nicht.

Violetta L. Waibel

Zeitinhalt

Zufolge der Lehre des →Schematismus der reinen Verstandesbegriffe der *KrV* ist der Zeitinhalt die Zeitbestimmung a priori hinsichtlich der qualitativen Bestimmungen aller möglichen Gegenstände der Erfahrung. Der Zeitinhalt ist also das apriorische Anschauungskorrelat der →Kategorien der →Qualität (vgl. KrV A 145 / B 184f.; vgl. auch KrV A 172 / B 214). Der Zeitinhalt ist mithin dasjenige Zeitschema einer erfüllten Zeit, das einer →Empfindung überhaupt korrespondiert, sei diese Empfindung nun bloß vorgestellt (ideal) oder gegeben (real). Ist ein Zeitinhalt positiv gegeben, so korrespondiert diesem die Kategorie der Realität. Weitere wichtige Stelle: KrV A 99f.

Verwandte Stichworte
Zeitinbegriff; Zeitordnung; Zeitreihe

Philosophische Funktion
Die Bestimmung a priori des Zeitinhalts ist das Festhaltenkönnen der →intensiven Größe einer Vorstellung über einen bestimmten Zeitraum hinweg im inneren Sinn, in den sich die tatsächliche empirische Perzeption oder Wahrnehmung einer Bestimmung des Objekts in der Zeit (die intensive Größe von Prädikaten wie rot, rau, salzig) einschreiben kann. Zusammen mit der kategorialen Synthesis der Qualität ermöglicht die Bestimmung a priori des Zeitinhalts die Synthesis der →Apprehension in der Anschauung (vgl. KrV A 99f.). Die Bestimmung des Zeitinhalts ist die sinnlich apriorische Ermöglichungsbedingung der Sachhaltigkeit (Realität) von Vorstellungen, die auch dann gesetzt wird, wenn sie negiert wird (x ist nicht rot). Die mit dem Zeitinhalt einhergehende →Realität von Vorstellungen darf nicht verwechselt werden mit deren Wirklichkeit, die durch den Zeitinbegriff und die →Modalität einer Vorstellung bestimmt ist.

Violetta L. Waibel

Zeitlänge

Die Zeitlänge ist wie andere Bestimmungen der Zeit eine Vorstellung, die durch den →inneren Sinn angeschaut wird. Diese kann, wie jede andere innere Wahrnehmung, gleichwohl nur dadurch angeschaut werden, dass auch Bestimmungen im äußeren Sinn der Raumvorstellung möglich und auf das Substrat der Substanzialität und Beharrlichkeit der Materie bezogen sind. So wird die Zeitlänge vorstellbar durch das Ziehen einer Linie, wodurch diese Zeitbestimmung mit einer Raumbestimmung verknüpft wird. Wichtige Stelle: KrV B 156.

Verwandte Stichworte
Beharrlichkeit; Sinn, innerer

Philosophische Funktion
Die Abhängigkeit der Wahrnehmung von Zeitbestimmungen im inneren Sinn, wie die der Zeitlänge, von Wahrnehmungen im äußeren Sinn thematisiert Kant im § 24 der *Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe* von 1787, wo er die Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt thematisiert und eine intellektuelle von einer →figürlichen Synthesis des Mannigfaltigen unterscheidet (vgl. KrV B 150ff.). Die Erfahrung einer Zeitlänge lässt sich explizit machen durch das Bild vom Ziehen einer Linie. Eine äußerlich räumlich vorstellbare Bewegung versinnbildlicht das im inneren Sinn wahrnehmbare Andauern der Zeit als Zeitlänge.

Violetta L. Waibel

Zeitordnung

Zufolge der Lehre des →Schematismus der reinen Verstandesbegriffe (KrV A 137ff. / B 176ff.) ist die Zeitordnung die Zeitbestimmung a priori hinsichtlich der relationalen Bestimmungen aller mög-

lichen Gegenstände der Erfahrung. Die Zeitordnung ist also das apriorische Zeitkorrelat der → Kategorien der → Relation (vgl. KrV A 145 / B 184f.). Die Zeitordnung der Substanzialität ist das Beharren in einem Zustand, die der Kausalität ist das Nacheinander (oder Nebeneinander) von verschiedenen Zuständen, für die Gemeinschaft von Substanzen ist es das zugleichseiende Bestehen in der Zeitordnung. Für die Bestimmung von Kausalzusammenhängen spielt das Verhältnis des Beharrens und der Veränderung in der → Zeitfolge eine bedeutende Rolle (zur Zeitordnung der Kausalität vgl. KrV A 199f. / B 244f.). Weitere wichtige Stellen: KrV A 500 / B 528; KrV A 534 / B 562.

Verwandte Stichworte

Zeitfolge/Zeitordnung; Zeitinbegriff; Zeitinhalt; Zeitreihe

Philosophische Funktion

Während die Zeitreihe und der Zeitinhalt Zeitbestimmungen a priori darstellen, die den mit empirischen Vorstellungen einhergehenden Zeitbestimmungen als Anschauungen unmittelbar korrespondieren, beziehen sich die dynamischen Zeitbestimmungen a priori auf das Dasein der Gegenstände einer möglichen Erfahrung. Die Zeitordnung bestimmt das Verhältnis von Wahrnehmungen und Vorstellungen möglicher Erfahrungsgegenstände untereinander. Die Zeitordnung ist ein Dasein in der Zeit als ein Beharren (Substanzialität), als ein Nach- und/oder Nebeneinander von veränderlichen Bestimmungen (Kausalität), als ein Zugleichsein (von Substanzen). Für die Relation der Zwecke (lat. *causa finalis*) ist keine Zeitordnung bestimmbar, weshalb sie auch kein Erkenntnisprinzip ist.

Violetta L. Waibel

Zeitreihe

Zufolge der Lehre des → Schematismus der reinen Verstandesbegriffe der *KrV* ist die Zeitreihe die Zeitbestimmung a priori hinsichtlich der quantitativen Bestimmungen aller möglichen Gegenstände der Erfahrung. Die Zeitreihe ist also das apriorische Zeitkorrelat der → Kategorien der → Quantität (vgl. KrV A 145 / B 184f.), die als → Axiom der Anschauung auf mögliche Gegenstände der Erfahrung bezogen wird. Bei der Einführung des transzendentalen Schemas der Quantitätsbestimmungen von Gegenständen der Erfahrung unterscheidet Kant das reine Bild aller Größen vom reinen Schema der Größe, dessen Begriff die → Zahl ist. Die Zahl aber ist als Synthesis des Mannigfaltigen zu verstehen, das durch sukzessive Addition von Einheiten zustande kommt (vgl. KrV A 142f. / B 182). Kant betont jedoch auch: „Durch das Beharrliche allein bekommt das *Dasein* in verschiedenen Theilen der Zeitreihe nacheinander eine *Größe*, die man *Dauer* nennt“ (KrV A 183 / B 226; vgl. KrV A 199 / B 244). Weitere wichtige Stellen: KrV A 112; KrV A 452f. / B 480f.; KrV A 459f. / B 487f.; KrV A 495 / B 523; KrV A 544 / B 572; 4:344; 5:97; 8:334; 17:700; 18:397.

Verwandte Stichworte

Antinomie der reinen Vernunft; Zeitinbegriff; Zeitinhalt; Zeitordnung

Philosophische Funktion

Die Zeitreihe als das apriorische Zeitkorrelat der Kategorien der Quantität ist die Bedingung dafür, dass Gegenstände der Erfahrung in der Extension der Zeit als eine Größe apprehendiert und angeschaut werden können. Die Zeitreihe wird synthetisch, im sukzessiven Fortgang von Augenblick zu Augenblick durch die reproduktive Einbildungskraft erzeugt, vergleichbar dem Ziehen einer Linie, bei dem die Zeitteile wie beim Zählen und bei der Addition in einer Synthesis a priori sukzessive aneinander gefügt werden (vgl. KrV A 162ff. / B 202ff.).

Die Zeitreihe spielt eine wichtige Rolle für die → Antinomien der reinen Vernunft, da die Vernunft unabdingbar dem Bedürfnis folgt, in einer regressiven Bedingungsanalyse die Totalität der bis zum Jetztpunkt abgelaufenen Zeitreihe zu untersuchen und in eine Einheit zusammenzufassen. Insbesondere im Kontext der ersten Antinomie wird untersucht, ob die Zeitreihe unendlich zu denken ist oder ob sie einen Anfang hat (vgl. KrV A 410ff. / B 437ff.).

Weiterführende Literatur

Allison, Henry E.: Kant’s Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense, New Haven u. a.: Yale University Press 1983.

Falkenburg, Brigitte: Kants Kosmologie. Die wissenschaftliche Revolution der Naturphiloso-

phie im 18. Jahrhundert, Frankfurt/M.: Klostermann 2000.
Potter, Michael: Reason's Nearest Kin. Philosophies of Arithmetics from Kant to Carnap. Oxford: Oxford University Press 2000.

Violetta L. Waibel

Zeitstellen

Zeitstellen sind konkrete Bestimmungen der Zeit, die durch den inneren Sinn wahrgenommen werden. Das Wort ‚Zeitstelle' beinhaltet schon Kants Pointe, nach der Bestimmungen der Zeit im inneren Sinn ohne Bezug auf Bestimmungen im äußeren, räumlichen Sinn nicht vorstellbar sind (vgl. KrV B 156). Die Bestimmung von Zeitstellen, die ein Gegenstand der Erfahrung einnimmt, geht Hand in Hand mit der für die → Kausalität zentralen Bestimmung der Zeitfolge und Zeitordnung von veränderlichen Zuständen eines Gegenstandes der Erfahrung (vgl. KrV A 198 / B 243f.; KrV A 199f. / B 244f.). Wichtige Stellen: KrV B 156; KrV A 198 / B 243; KrV A 199 / B 245.

Verwandte Stichworte

Beharrlichkeit; Zeitfolge/Zeitordnung; Zeitlänge

Philosophische Funktion

Die Bestimmung von Zeitstellen, die durch den inneren Sinn erfahren werden, ist nur möglich in Beziehung auf das Beharrliche von Gegenständen der Erfahrung. Systematisch relevant ist die Bestimmung von Zeitstellen hinsichtlich der verschiedenen Zustände, die einem veränderlichen Gegenstand zugeschrieben werden können. Daraus lässt sich eine Zeitfolge oder eine Zeitordnung bestimmen, die Voraussetzung dafür ist, kausale Zusammenhänge zu erkennen.

Violetta L. Waibel

Zeitteilchen

Die Zeit ist Kant zufolge sowohl in den vorkritischen als in den kritischen Schriften ein Kontinuum und besteht daher weder aus Zeitteilchen, noch aus leeren Zeiten zwischen den Zeitteilchen. Die Teile der Zeit, nicht als diskrete Entitäten verstanden, sind in vorkritischen Schriften für die Betrachtung physikalischer Eigenschaften der Naturkräfte in der Relation von Kraftaufwand und Zeitlichkeit relevant (vgl. 1:44; 1:88; 1:145ff.; ferner 2:23). Das Fließen der Zeit im inneren Sinn ist zufolge der *KrV* wie das kontinuierliche Ziehen einer Linie und rechtfertigt nicht die Annahme von diskontinuierlichen Zeitteilchen (vgl. KrV B 154ff.; KrV B 291; KrV A 381). Weitere wichtige Stellen: KrV A 169 / B 203; KrV A 172 / B 214; 17:700; 22:562.

Verwandte Stichworte

Antinomie der reinen Vernunft; Kontinuum; Raum, absoluter

Philosophische Funktion

In der vorkritischen Phase, vor allem in der *Wahren Schätzung* von 1746, spricht Kant mehrfach von Zeitteilen, um zu zeigen, dass der Kraftaufwand in einer Zeit in entsprechende Teile der Kräfte und Zeitteile zergliedert werden kann (vgl. 1:44; 1:88; 1:145ff.; ferner 2:23). So behauptet Kant im § 32 der *Wahren Schätzung*, es sei die gleiche Kraft nötig, wenn eine Feder in einer bestimmten Zeit (1 Sekunde) gespannt werde, oder fünf Federn nacheinander jeweils den fünften Teil dieser Zeit (1/5 Sekunde). Er folgert: „Es ist also nicht die Menge der zugedrückten Federn, wornach die Kraft des Körpers, der sie alle spannet, abgemessen wird, sondern die Zeit der Drückung ist das rechte Maß" (1:44).

Die Vorstellung von Zeitteilchen spielt ferner im Zusammenhang der zweiten *Antinomie der reinen Vernunft* der *KrV* eine Rolle, wo mit der Thesis und der Antithesis das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von einfachen Teilen der Substanz und ihre Zusammensetzungen behauptet wird. Diese antinomischen Thesen lassen vermuten, dass auch der Raum und die Zeit entweder als teilbar oder als unteilbar angenommen werden müssen (vgl. KrV A 438ff. / B 466ff.). Kant betont jedoch: „Raum und Zeit bestehen also nicht aus einfachen Theilen" (KrV A 438f. / B 466f.).

Violetta L. Waibel

Zenon von Elea

Griechischer Philosoph (geb. 490 v. Chr.), Schüler des Parmenides (geb. 515 v. Chr.). Kant sah in ihm einen Wegbereiter seiner eigenen Verwendung der → Dialektik. „Er behauptete, Gott (vermuthlich war es bei ihm nichts als die Welt) sei weder endlich noch unendlich, er sei weder in Bewegung noch in Ruhe, er sei keinem andern Dinge weder

ähnlich noch unähnlich“ (KrV A 502 / B 530). In seinem Dialog *Parmenides* legt Platon dem Parmenides ähnliche Aussagen in Bezug auf ‚das Eine‘ (griech. *to hen*, in der Tradition mit lat. *deus* bzw. ‚Gott‘ übersetzt) in den Mund; zu „weder endlich noch unendlich“ (KrV A 502 / B 530), vgl. Platon, *Parmenides* 135e–136c, 137c–e, 145a–b; zu „weder in Bewegung noch in Ruhe“ (KrV A 502 / B 530), vgl. 138b–139b; zu „weder ähnlich noch unähnlich“ (KrV A 502 / B 530), vgl. 139e–140b. Kant scheint jedoch Zenons Lehre mit der von Parmenides zu identifizieren (vgl. dazu Platon, *Parmenides*, 127c–128e, 135c–137a). Im Gegensatz zu Platon (vgl. Platon, *Phaidros* 261d–e; *Parmenides* 128d–e) glaubt Kant, dass die dialektischen Argumente des „*eleatische[n] Zeno*“ (KrV A 502 / B 530) nicht ‚erkünstelt‘ sind; vielmehr antizipieren sie → Methode und Resultat der → Antinomie der reinen Vernunft.

In der *Logik* kommt Zenon als Vertreter der → eleatischen Schule vor. Deren Grundsatz lautet: „*[I]n den Sinnen ist Täuschung und Schein, nur im Verstande allein liegt die Quelle der Wahrheit*“ (9:28; vgl. 2:398, 4:374). Kant denkt wahrscheinlich an Zenons Argumente gegen das sinnliche → Mannigfaltige, die in Platons *Parmenides* erwähnt werden (vgl. 127d–128e, 135d–e), sowie an Zenons Argumente gegen die Realität der → Bewegung, die in der *Physik* des Aristoteles (VI.9, vgl. auch VI.2 233a) behandelt werden und die Bayle in seinem *Dictionnaire* (vgl. Art. *Zenon d’Elée*, Abs. G, IV.540ff.) als Argumente gegen die Realität der → Ausdehnung adaptiert. Nach Micheli verdankt Kant sein Bild der Philosophie Zenons Bruckers *Historia critica philosophiae* (I, S. 1169f.; Micheli, *Kant storico della filosofia*, S. 132–134); seine Kenntnis des platonischen *Parmenides* könnte auf Darjes (*Via ad veritatem*, 195f.) zurückgehen (Micheli, *Kant storico della filosofia*, S. 136–139).

Weiterführende Literatur

Ayers, M. E.: „Berkeley’s Immaterialism and Kant’s Transcendental Idealism“, in: Vesey, Geoffrey (Hg.): Idealism Past and Present, Cambridge: Cambridge University Press 1982, 51–69.

Brykman, Geneviève: „Kant, Berkeley, et la ‚méthode sceptique‘“, in: Remond, Charles (Hg.): Kant et la pensée moderne: alternatives critiques, Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux 1996, 113–136.

Ferrari, Jean: „Le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle et les deux premières antinomies“, in: Études philosophiques et littéraires, Société de philosophie du Maroc, 1967, 1.

Micheli, Giuseppe: Kant, storico della filosofia, Padova: Editrice Antenore: Padova 1980, insbes. 131–141.

Abraham Anderson

Zensur

Kant verwendet den Ausdruck ‚Zensur‘ zur Bezeichnung einer richterlichen Instanz. Er spricht auch von der „Censur des Richters“ (KrV A 739 / B 767), „ethische[r] Censur“ (23:404), „Zensur des Geschmacks“ (5:278), „Censur der Fakultäten“ (7:18) und Zensur der Regierung (vgl. *Religion*, 6:8).

Verwandte Stichworte

Buch, Büchernachdruck; Lesen; Öffentlichkeit; Publikum

Philosophische Funktion

1 Disziplin der reinen Vernunft

In *KrV* spricht Kant von einer durch die → Disziplin der reinen Vernunft ausgeübten Zensur. Diese ließe sich von den üblichen Einschränkungen der Denkfreiheit dadurch unterscheiden, dass sich die Vernunft selbst eine Disziplin auferlegen kann und muss, „ohne eine andere Censur über sich zu gestatten, imgleichen daß die Grenzen, die sie ihrem speculativen Gebrauche zu setzen genöthigt ist, zugleich die vernünftelnde Anmaßungen jedes Gegners einschränken, und mithin alles, was ihr noch von ihren vorher übertriebenen Forderungen übrig bleiben möchte, gegen alle Angriffe sicher stellen könne“ (KrV A 795 / B 823).

2 Öffentlicher und Privatgebrauch der Vernunft

Unter dem „öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft“ versteht Kant in *Aufklärung* „denjenigen, den jemand *als Gelehrter* von ihr vor dem ganzen Publicum der *Leserwelt* macht“ (8:37). Den „*Privatgebrauch*“ nennt er „denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten *bürgerlichen* Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf“ (8:37). Jener ließe sich von keiner Zensur einschränken, dieser aber doch.

3 Religionsfreiheit

In *Religion* erklärt Kant, dass „das Gebot: gehorche der Obrigkeit!“, doch auch moralisch ist, und die Befolgung desselben wie die aller Pflichten zur Religion gerechnet werden kann: „so geziemt einer Abhandlung, welche dem bestimmten Begriffe der letztern gewidmet ist, selbst ein Beispiel dieses Gehorsams abzugeben, der aber nicht durch die Achtsamkeit bloß auf das Gesetz einer einzigen Anordnung im Staat und blind in Ansehung jeder andern, sondern nur durch vereinigte Achtung für alle vereinigt bewiesen werden kann“ (6:8).

4 Wissenschaftliche Freiheit und Pressefreiheit

Im *Fakultäten* klärt Kant definitiv seine Einstellung zum Zensurwesen. Während die Mitglieder der philosophischen Fakultät dem von → Friedrich dem Großen proklamierten und von Kant in *Aufklärung* formulierten Gebot, *„räsonnirt, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht!“* (8:41) weiterhin folgen dürften, seien die Mitglieder der drei oberen Fakultäten (Geistliche, Justizbeamte und Ärzte) der Zensur unterworfen, da sie „als Werkzeuge der Regierung […] aufs Publicum gesetzlichen Einfluß haben und eine besondere Klasse von Litteraten ausmachen, die nicht frei sind, aus eigener Weisheit, sondern nur unter der Censur der Facultäten von der Gelehrsamkeit öffentlichen Gebrauch zu machen“, nicht zuletzt deswegen, weil „sie sich unmittelbar ans Volk wenden, welches aus Idioten besteht (wie etwa der Klerus an die Laiker), in ihrem Fache aber zwar nicht die gesetzgebende, doch zum Theil die ausübende Gewalt haben, von der Regierung sehr in Ordnung gehalten werden, damit sie sich nicht über die richtende, welche den Facultäten zukommt, wegsetzen“ (7:18). Die Freiheit der Presse ist nach Kant nur bei einer freien, „uneingeschränkten Regirung“, „bey guter militärischer subordination“, sofern sie „auf allgemeine Anordnungen geht“, erlaubt (*Refl.* 1432, 15:626).

Weiterführende Literatur

Clarke, Michael: „Kant's Rhetoric of Enlightenment“, in: The Review of Politics 59, 1997, 53–73.

Hinske, Norbert: „„… warum das gelehrte Volk so dringend nach der Freiheit der Feder schreit'. Pluralismus und Publikationsfreiheit im Denken Kants“, in: Schwartländer, Johannes / Willoweit, Dagmar (Hg.): Meinungsfreiheit – Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA, Kehl-Strasbourg: Engel 1986, 31–49.

Losurdo, Domenico: Autocensure et compromis dans la pensée politique de Kant, Lille: Presses Universitaires de Lille 1993.

Niesen, Peter: Kants Theorie der Redefreiheit, Baden-Baden: Nomos 2005.

O'Neill, Onora: „Kant on Reason and Religion“, in: Peterson, Grethe B. (Hg.): The Tanner Lectures on Human Values, Salt Lake City: University of Utah Press 1997, 267–308.

Pozzo, Riccardo: „Kant's ‚Streit der Fakultäten' and Conditions at Königsberg“, in: History of Universities 16, 2000, 96–128.

Selbach, Ralf: Staat, Universität und Kirche. Die Institutionen- und Systemtheorie Immanuel Kants, Frankfurt/M. u. a.: Lang 1993.

Riccardo Pozzo

Zensur (der Vernunft, des Geschmacks)

Von einer Zensur der Vernunft spricht Kant in der *KrV* im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit → Humes These, es gebe für die Annahme, das Kausalgesetz gelte mit Notwendigkeit, keine vernünftige Grundlage und müsse daher nur als ein nützliches Hilfsmittel zur Orientierung in der Welt angesehen werden, das Menschen sich aus Gewohnheit zu eigen gemacht haben. Das humesche Verfahren, „die *Facta* der Vernunft der Prüfung und nach Befinden dem Tadel zu unterwerfen“, nennt Kant die „*Censur* der Vernunft“ (KrV A 760 / B 788; vgl. auch KrV A 711 / B 739; KrV A 795 / B 823). In Analogie zu einer Zensur der Vernunft spricht Kant in der *KU* von einer Zensur des Geschmacks (vgl. 5:278). Eine Zensur des Geschmacks übt derjenige aus, der an einem Urteil über die → Schönheit von etwas Anstoß nimmt. Wichtige Stellen: KrV A 760 / B 788; 5:278.

Verwandte Stichworte

Geschmack; Kritik; Skeptizismus

Philosophische Funktion

Die humesche Zensur der Vernunft führt in den Skeptizismus; dieser kann, so Kant, nur durch

eine „*Kritik* der Vernunft“ (KrV A 760f. / B 788f.) überwunden werden, wie er sie in seiner Transzendentalphilosophie durchführt.

Mit der Rede von einer Zensur des Geschmacks unterstellt Kant zweierlei, nämlich zum einen, dass es für ein solches Urteil allgemeingültige, normative Gründe gebe und zum anderen, dass der Urteilende sich in der Beurteilung seines Gegenstandes gemäß diesen Gründen geirrt habe. Die Annahme, in irrtumsfreien Geschmacksurteilen über das Schöne äußere sich nicht der Privatsinn für das Angenehme, der keinen normativen Beschränkungen unterliegt, sondern ein Gemeinsinn für das Schöne, der sich an allgemeingültigen Normen orientiert, lässt sich nur durch eine „Kritik des Geschmacks“ begründen (5:278).

Christel Fricke

Zergliedern

Das Verb ‚zergliedern‘ verwendet Kant überwiegend in Entsprechung sowohl zu ‚Zergliederung‘ als auch zu →‚Analyse‘. So beschreibt Kant z. B. in der *KrV* die Analyse von →Begriffen als die Tätigkeit, die Begriffe zu „zergliedern, d. i. des Mannigfaltigen, welches ich jederzeit in ihm denke, mir nur bewusst [zu] werden“ (KrV A 7 / B 11). Entsprechend den beiden Grundbedeutungen von ‚Zergliederung‘ bzw. ‚Analyse‘ kann das Verb ‚zergliedern‘ sich auf die Tätigkeit der gedanklichen Zerlegung eines Ganzen in seine Teile – wie im Fall der Begriffsanalyse – oder des Aufstiegs von einem gegebenen Bedingten zu dessen →Bedingungen beziehen (vgl. KrV B 418f.). Weitere wichtige Stellen: KrV B 15; KrV B 18; KrV A 65 / B 90; KrV A 83 / B 108; KrV A 217 / B 264; KrV B 418; KrV A 716 / B 744; KrV A 721 / B 749; 5:32; 5:163; 5:311; 9:32; 9:59; 9:141.

Verwandte Stichworte

Analyse; analytisch/synthetisch; Methode, analytische/synthetische; Urteil, analytisches/synthetisches

Philosophische Funktion

In seiner häufigsten Verwendungsweise bezeichnet das Verb ‚zergliedern‘ bei Kant die gedankliche Zerlegung eines →Ganzen in seine →Teile. Hierbei überwiegen die Kontexte, in denen die Begriffsanalyse thematisch ist. Schon in den vorkritischen Schriften *Beweisgrund* und *Deutlichkeit* verwendet Kant das Verb häufig in diesem Sinn, und in der *KrV* sogar ausschließlich. Es findet sich jedoch auch dessen Verwendung in Bezug auf das →‚Erkenntnisvermögen‘, womit ein dem Konzept der kritischen Vermögensanalyse entsprechender Sinn ausgedrückt wird (vgl. 9:32; →Analytik, transzendentale). Einen Sonderfall der auf →Vermögen bezogenen Verwendung stellt das Vorhaben in der *KU* dar, das Genie „in die Vermögen“ zu zergliedern, „die ein solches Talent aus[]machen“ (5:311).

Neben dem auf die Auflösung eines Ganzen in seine Elemente bezogenen Gebrauch des Verbs ‚zergliedern‘ findet sich auch eine Verwendung, die dem Begriff der →‚analytischen Methode‘ als Aufstieg von gegebenen bedingten Tatsachen oder Urteilen zu den sie ermöglichenden Bedingungen entspricht. So spricht Kant in der *KpV* davon, das gemeine moralische Urteil zu ‚zergliedern‘ und meint damit den in der *Analytik der reinen praktischen Vernunft* (6:19–106) zu leistenden Aufstieg zu dem „Princip der Sittlichkeit“, welches diesem Urteil zugrundeliegt (5:32; →Methode, analytische/synthetische).

Christian Klotz

Zerstreuung

Der Ausdruck ‚Zerstreuung‘ hat drei Hauptbedeutungen: (a) durch bestimmte Tätigkeiten, bei denen die eigene Vernunft nicht aktiv ist, in seiner Konzentration nachlassen oder in seiner Aufmerksamkeit abgelenkt werden – „distractio“ (7:206); (b) die zufällige Verteilung physikalischer Teilchen im Universum, bevor sich eine Ordnung entwickelte; (c) die durch die Gestalt der Erde bedingte Unmöglichkeit, dass die Menschen sich auf ihr völlig verstreuen, und ihre Wirkung auf die gesellschaftliche Entwicklung. Weitere wichtige Stellen: (a) 4:381; 5:326; 7:113; 9:476; (b) 1:226; 1:237; 1:276; 2:140; 4:508; (c) 6:262; 8:118; 8:358.

Verwandte Stichworte

Aufmerksamkeit; Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels; Universum; Naturzustand

Philosophische Funktion

(a) Wenn wir uns zerstreuen, gehen wir geistigen Tätigkeiten nach, die man als angenehm empfinden kann. Dabei handelt es sich jedoch nicht um Tätigkeiten, die mit den Aufgaben der Vernunft zu tun haben. Wir suchen „Zerstreuung […] um den beschwerlichen Ruf der Vernunft zu übertäuben" (4:381). Dies kann auch aus pathologischen Gründen geschehen: „unwillkürliche *Zerstreuung*", bei der die „*Geistesgegenwart*" (7:113) gestört wird. Kant hält es für wichtig, dass Kinder sich in der Fähigkeit zur Aufmerksamkeit üben, denn „Zerstreuung ist der Feind aller Erziehung" (9:476; vgl. 9:474).

Kant vertritt auch die Ansicht, dass „die schönen Künste" mit „moralischen Ideen" verknüpft werden müssen, da die → Künste andernfalls „nur zur Zerstreuung" (5:326) dienen.

(b) Kant beschreibt eine ursprüngliche Unordnung des → Universums, in der die elementaren physikalischen Teilchen zufällig verstreut zu sein scheinen: „Ich nehme die Materie aller Welt in einer allgemeinen Zerstreuung an und mache aus derselben ein vollkommenes Chaos" (1:225). An die Stelle dieser anfänglichen Zerstreuung tritt in der Folge Ordnung: „Ich sehe in ihrer gänzlichen Auflösung und Zerstreuung ein schönes und ordentliches Ganze sich ganz natürlich daraus entwickeln" (1:227); „die Bewegung, die die Theilchen ihres Zusammensatzes im Zustande der Zerstreuung hatten, ist bei ihnen nach der Vereinbarung in abgesonderte Massen übrig geblieben" (2:145).

(c) Kant rechtfertigt den → Besitz anthropologisch, indem er den Platz berücksichtigt, auf dem die Menschen leben. Die Erde ist keine „unendliche Ebene", was hieße, dass „die Menschen sich darauf so zerstreuen könnten, daß sie in gar keine Gemeinschaft mit einander kämen" (6:262). Kant vertritt nun die Ansicht, der begrenzte Platz, auf dem die Menschen leben, bedeute, dass grundsätzlich „[a]lle Menschen […] ursprünglich […] im rechtmäßigen Besitz des Bodens [sind]" (6:262), weil die begrenzte Erdoberfläche alle Plätze vereinigt, die besessen werden können.

Dieser Grundsatz findet eine andere Anwendung in *Frieden*, wo Kant das Recht auf → Hospitalität, das ein → Weltbürgerrecht ist, durch die physikalischen Grenzen der Erdoberfläche gestützt sieht. Wegen des „gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde", und weil sich die Menschen „nicht ins Unendliche zerstreuen können" (8:358), müssen sich die Individuen zuweilen in fremden Gesellschaften und Gemeinschaften aufhalten.

In *Muthmaßlicher Anfang* spekuliert Kant darüber, ob die Zerstreuung der Menschen auf der Erde deshalb auftrat, weil innerhalb der entwickelten Ackerbaugesellschaften „Zwist" (8:118) entstand.

Brian O'Connor
(Übersetzung: Birger Brinkmeier)

Zeugnis

Kant liefert keine eigenständige Definition des Ausdrucks ‚Zeugnis', sondern folgt Georg Friedrich Meier, der in seinem *Auszug* (1752) als „Zeugnis" jene Handlung bezeichnet, durch die ein Zeuge „eine wirkliche Sache für wahr ausgiebt, damit ein anderer sie auch für wahr halte" (§ 206). Kant schließt sich dem an: „Aussagen von Empirischen Erkenntnißen, von Erfahrungen sind Zeugnisse" (24:244f.). Die Verbindung zwischen dem Akt des Bezeugens und dem Zeugnis anderer als → Erkenntnisquelle wird über den → historischen Glauben hergestellt; dieser bemisst sich Kant zufolge an der (physischen) „Tüchtigkeit" und der (moralischen) „*Integrität*" des Zeugen (9:72 Anm.). Im Hinblick auf die beiden Erkenntnispole → Erfahrung und → Vernunft steht das Zeugnis anderer damit auf der Seite der Erfahrung; es ist „mittelbare Erfahrung durch anderer bezeugte Erfahrung" (16:502) und als solche eine zu empirischer Gewissheit fähige „Quelle der Erkenntnis" (16:511). Weitere wichtige Stellen: 2:306; 5:469; 8:141; 8:396; 16:384; 16:497ff.; 18:293; 24:560; 24:651; 24:749f.; 24:898f.

Verwandte Stichworte

Erfahrung; Erkenntnisquellen; Glaube, historischer; Mitteilbarkeit

Philosophische Funktion

Erkenntnis auf der Basis von Zeugnis ist eine Form der → Erkenntnis durch Erfahrung und als solche vom → Fürwahrhalten auf der Basis eigener Erfahrung „gar nicht dem Grade nach unterschieden, auch nicht der Art nach" (16:501). Sofern sich das Bezeugte auf → Tatsachen richtet, bei denen es

möglich ist, eigene Erfahrung des Zeugen vorauszusetzen, „muß es möglich sein, durch diesen Weg (des historischen Glaubens) zum Wissen zu gelangen“ (5:469). „Wir können mit derselben Gewißheit eine empirische Wahrheit auf das Zeugniß Anderer annehmen, als wenn wir durch Facta der eigenen Erfahrung dazu gelangt wären“ (9:72 Anm.).

Die Glaubwürdigkeit eines Zeugnisses bemisst sich an der „moralischen (und physischen) Beschaffenheit des Zeugen“ (16:504); sie verlässlich einzuschätzen erfordert „die Fertigkeit, einer jeden historischen Warscheinlichkeit einen ihr gemäßen Beyfall zu widmen“ (16:508). Einerseits betont Kant, dass wir „ohne solche critischen Gründe in der Beurtheilung eines Zeugnisses einem Zeugen nicht glauben können“ (24:899), andererseits wirft er demjenigen, „welcher auf Zeugnisse nichts annehmen will, was nicht bis zum Wissen hinreichend bestätigt ist“ einen „Mangel des moralischen Interesses“ vor (16:508). Denn es gilt: „Man kann oft dem Zeugnis anderer mehr glauben als seiner eigenen Erfahrung“ (24:560).

An prinzipielle Grenzen stößt das Sich-Stützen auf das Zeugnis anderer im Falle von →Vernunfterkenntnissen. Diese „gelten anonymisch“ (9:78); sie auf der Grundlage des Ansehens eines Zeugen anzunehmen, hieße, sich schuldhaft „auf bloßes Vorurtheil“ zu stützen (9:78). Ein vergleichbarer Grundvorbehalt gilt für Zeugnis, das sich auf →Übersinnliches – sei es als Gegenstand („Zeugniß eines Andern, das etwas Übersinnliches betreffen soll“) oder Quelle – bezieht: „Das Fürwahrhalten eines Zeugnisses ist immer etwas Empirisches; und die Person, der ich auf ihr Zeugniß glauben soll, muß ein Gegenstand einer Erfahrung sein“ (8:397 Anm.). Einen interessanten Sonderfall stellt das ästhetische Zeugnis dar, da sich einerseits →Geschmacksurteile wie alle Erkenntnisse und Urteile „sammt der Überzeugung, die sie begleitet, allgemein mittheilen lassen“ müssen (5:238), andererseits das Zeugnis anderer niemals „zum Grunde eines ästhetischen Urtheils dienen“ kann (5:284).

Weiterführende Literatur

Gelfert, Axel: „Kant on Testimony“, in: British Journal for the History of Philosophy 14, 2006, 627–652.

Gorodeisky, Keren: „A New Look at Kant’s View of Aesthetic Testimony“, in: British Journal of Aesthetics 50, 2010, 53–70.

Scholz, Oliver R.: „Autonomie angesichts epistemischer Abhängigkeit: Kant über das Zeugnis anderer“, in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 2, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 829–839.

Axel Gelfert

Zeugung

Zeugung ist der Prozess, durch den ein Lebewesen ein anderes Lebewesen seiner Art hervorbringt. Mit Blick auf den Versuch, den Ursprung eines Organismus zu erklären, betont Kant, dass der Anfangspunkt einer solchen Erklärung ebenfalls organisch sein muss: „Ich meinerseits leite alle Organisation von *organischen Wesen* (durch Zeugung) ab“ (8:179). Später bezeichnet Kant diesen Prozess als ‚*generatio univoca*‘ „sofern nur etwas Organisches aus einem andern Organischen, […] erzeugt würde“. Im Gegensatz dazu steht die *generatio equivoca*, „worunter man die Erzeugung eines organisirten Wesens durch die Mechanik der rohen unorganisirten Materie versteht“ (5:419 Anm.). Im Diskurs um →Epigenesis und →Präformationslehre akzeptiert Kant die Epigenesis-Lehre, solange man „eine[n] zu vermessenen Gebrauch[] derselben“ vermeidet (5:424). Das bedeutet vermutlich, dass die Epigenesis-Lehre nicht mit der *generatio equivoca* gleichzusetzen ist. Weitere wichtige Stellen: 2:435; 5:419f. Anm.; 8:98ff.

Verwandte Stichworte

Epigenesis; generatio aequivoca/univoca; Organismus (Wesen, organisiertes; Körper, organisierter)

Philosophische Funktion

Kant bezeichnet die Ansicht, dass Organismen durch mechanische Gesetze aus anorganischer Materie entstehen können, als „ungereimt“ (5:419 Anm.). Diese Ablehnung einer mechanistischen Erklärung ist Voraussetzung für seine Überzeugung, dass es für Organismen einer teleologischen Erklärung bedarf (→Teleologie, teleolo-

gisch). Mit Blick auf die *generatio univoca* akzeptiert Kant allein die Möglichkeit einer *generatio heteronyma*, die im Gegensatz zur *generatio homonyma* die sukzessive Transformation einer Spezies in eine andere Spezies beschreibt: „z. B. wenn gewisse Wasserthiere sich nach und nach zu Sumpfthieren und aus diesen nach einigen Zeugungen zu Landthieren ausbildeten. A priori, im Urtheile der bloßen Vernunft, widerstreitet sich das nicht“ (5:419 Anm.). Allerdings betont er, dass es keine empirischen Beispiele einer solchen Möglichkeit gibt. Er räumt aber ein, dass innerhalb einer Erblinie kleine Veränderungen die Adaption ermöglichen und nennt verschiedene Rassen, die sich dieses Prinzip zunutze machen, wobei er diese Veränderung in der Zeugungskraft der Spezies angelegt sieht: „Selbst, was die Veränderung betrifft, welcher gewisse Individuen der organisirten Gattungen zufälligerweise unterworfen werden, wenn man findet, daß ihr so abgeänderter Charakter erblich und in die Zeugungskraft aufgenommen wird, so kann sie nicht füglich anders denn als gelegentliche Entwickelung einer in der Species ursprünglich vorhandenen zweckmäßigen Anlage zur Selbsterhaltung der Art beurtheilt werden“ (5:420; vgl. 2:435, 8:98ff.).

Weiterführende Literatur

Lenoir, Timothy: „Kant, Blumenbach and Vital Materialism in German Biology“ in: Isis 71, 1980, 77–108.

Richards, Robert J. „Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: A Historical Misunderstanding“, in: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences 31, 2000, 11–32.

Zammito, John H.: „‚This Inscrutable Principle of an Original Organization‘: Epigenesis and ‚Looseness of Fit‘ in Kant’s Philosophy of Science“, in: Studies in the History of Philosophy and Science 34, 2003, 73–109.

Alejandro Rosas
(Übersetzung: Julia Born)

Zirkel

Ein Zirkel im Schließen oder im Erklären liegt vor, wenn man das voraussetzt, was zu beweisen ist (vgl. 9:135). Es kommt also unter den Prämissen des →Beweises seine Konklusion schon vor. Außer dem Zirkel nennt Kant die *petitio principii* als weiteren Beweisfehler. Hier nimmt man als Prämisse einen Satz an, der selbst „noch eines Beweises bedarf“ (9:135). Daneben ist in Kants Sprachgebrauch ein Zirkel auch die geometrische →Figur des Kreises oder ein gesellschaftlicher Kreis. Weitere wichtige Stellen: 4:450; 4:453.

Verwandte Stichworte

Beweis; Petitio

Philosophische Funktion

Das bekannteste Beispiel eines zumindest scheinbaren Zirkels in Kants Schriften findet sich in Abschnitt III der *GMS*. Wie Kant selbst einräumt, scheint es zumindest so als wolle er argumentieren: Wir sind frei, weil wir dem sittlichen Gesetz unterworfen sind, und wir sind dem sittlichen Gesetz unterworfen, weil wir frei sind (vgl. 4:450; 4:453).

Bernd Prien

Zivilisierung

Zivilisierung ist für Kant der Vorgang bzw. das Ergebnis des sozial und wohlgesittet Werdens sowie der Entwicklung jener Talente und Fähigkeiten, die einem selbst und den Mitmenschen gefallen und nutzen. Wichtige Stellen: 5:297; 6:33; 7:304; 7:323; 7:326; 8:26.

Verwandte Stichworte

Kultur; Moralisierung

Philosophische Funktion

Kant unterscheidet in seinem gesamten Werk die Zivilisation einerseits von einem primitiven oder wilden Zustand und andererseits von einem Zustand der vollen moralischen Entwicklung (vgl. z. B. 5:297; 7:304). Unter gelegentlicher Berufung auf →Jean-Jacques Rousseau bestreitet Kant nicht nur, dass die Erwerbung guten Benehmens, die Entwicklung von Begabungen und die Absicherung der äußeren Wohlfahrt für die moralische Entwicklung ausreichend sind (vgl. z. B. 6:33; 7:323). Er betont, dass diese zivilisierten Eigenschaften vielfach der →Sittlichkeit und der →Gerechtigkeit abträglich sind (vgl. z. B. 7:326). Die Zivilisation ist ein Stadium auf

dem Pfad zur vollen moralischen Entwicklung, aber zivilisierte Personen sind noch keine moralisierten Bürger, der zivilisierte Staat ist noch keine gerechte bürgerliche Gesellschaft und der Abstand der bloßen „Civilisierung“ zu diesen letzten Zielen ist sowohl wesentlich als auch mit den „härtesten Übeln“ beladen (8:26). In diesem Sinne unterscheidet Kant die bloße Zivilisierung von der ‚Moralisierung‘ der Menschheit (8:26)

Sarah Holtman
(Übersetzung: Jean Philipp Strepp)

Zöllner, Johann Friedrich

Dt. evangelischer Theologe, Pfarrer, Oberkonsistorialrat, Propst und Pädagoge (1753–1804). Zöllner war Vertreter der Berliner Aufklärung, Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Berlin sowie der Berliner ‚Mittwochsgesellschaft‘ und ab 1796 Stuhlmeister der freimaurerischen Großen Nationalmutter-Loge ‚Zu den drei Weltkugeln‘. 1783 erschien in der → *Berlinischen Monatsschrift* von Zöllner ein Aufsatz über die Zivilehe. Der Autor führt in einer Anmerkung seine Sorge aus, Predigt und Unterricht der Jugend könnten vergeblich sein, „wenn man ferner so kräftige Maßregeln anwendet […] unter dem Namen der Aufklärung die Köpfe und Herzen der Menschen zu verwirren“ und stellt die Frage: „Was ist Aufklärung? Diese Frage, die beinahe so wichtige ist, als: was ist Wahrheit, sollte doch wohl beantwortet werden, ehe man aufzuklären anfinge! Und noch habe ich sie nirgends beantwortet gefunden!“ (Zöllner, *Ehebündniß*, S. 516 u. Anm.). Neben z. B. → Moses Mendelssohn lieferte Kant mit *Aufklärung* ein Jahr später in demselben Publikationsorgan eine ausführliche Antwort auf diese Frage.

Der kantischen Philosophie gegenüber war Zöllner aufgeschlossen. Er trug zu ihrer Popularität bei (vgl. Zöllner, *Philosophie*) und würdigt in einem Brief an Kant dessen philosophische Arbeit, in erster Linie „die Darstellung Ihrer [Kants] Moralprinzipien […]; weil es für ein Zeitalter, wie das unsrige, vielleicht unentbehrlicher als jemals war, in der Sittenlehre und in dem Naturrechte […] endlich einmal reine und feste Grundsätze aufzustellen“ (11:160f.). Mit den *Unterhaltungen*, die von Zöllner zwischen 1784 und 1787 herausgegeben wurden, war Kant vertraut (vgl. 9:255f.).

Sebastian Wengler

Zoologie

Zoologie ist „die Betrachtung der Thiere“ (2:309). Weitere wichtige Stellen: 2:434; 9:312–356; 22:398f.

Verwandte Stichworte

Leben; Naturgeschichte; Organismus (Wesen, organisiertes; Körper, organisierter); Tier

Philosophische Funktion

In *Nachricht* zählt Kant die empirische Zoologie zusammen mit der empirischen → Psychologie zur → Wissenschaft alles Lebens, das „in unsere Sinne fällt“ (2:309). Zoologie gehört hier in den Bereich der „metaphysische[n] Erfahrungswissenschaft“ (2:309).

Im *Op. post.* identifiziert Kant die Zoologie als Naturgeschichte und unterscheidet sie von der „Physik als Zoonomie“ (22:398). Während letztere sich mit den „bewegenden Gesetzen der Materie“, insbesondere der „organische[n] Körper“ (22:399) beschäftigt, lehrt die Naturgeschichte „die Veränderung der Erdgestalt, ingleichen die der Erdgeschöpfe (Pflanzen und Thiere), die sie durch natürliche Wandrungen erlitten haben, und ihre daraus entsprungene Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung“ (2:434 Anm.). Als Naturgeschichte geht es in der Zoologie also speziell um den genetischen Zusammenhang, d. h. um die Entstehung und Entwicklung verschiedener Tierarten. So „z. B. würde es zur Natur Geschichte gehören, wenn iemand untersuchte ob unser Schwein nicht vom Hypopotamus abstamme“ (29:100). In seiner *Physischen Geographie* gibt Kant einen systematisch gegliederten Überblick über das Tierreich und seine Arten (vgl. 9:312–356).

Weiterführende Literatur

Goy, Ina / Watkins, Eric (Hg.): Kant’s Theory of Biology, Berlin u. a.: de Gruyter 2014.

Löw, Reinhard: Philosophie des Lebendigen: Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980.

Richards, Robert: The Romantic Conception of Life, Chicago: University of Chicago Press, 2002.

Angela Breitenbach

Zorn

Zorn gehört nach Kant zu den „*Affecten, die sich selbst in Ansehung ihres Zwecks schwächen* (Impotentes animi motus)“ (7:260). Weitere wichtige Stellen: 2:212; 5:272; 6:408; 7:220; 7:252; 7:255; 7:260ff.; 7:290f.; 7:327; 9:483.

Verwandte Stichworte

Affekt; Scham; Wut

Philosophische Funktion

Der Zorn wird von Kant öfter als Beispiel eines Affekts erwähnt, um den Unterschied zwischen Affekten und →Leidenschaften zu erklären (vgl. 5:272; 6:408). Zorn und Scham „sind plötzlich erregte Gefühle eines Übels als Beleidigung, die aber durch ihre Heftigkeit zugleich unvermögend machen, es abzuwehren“ (7:260). Wie jeder Affekt erregt der Zorn „das Bewußtsein unserer Kräfte jeden Widerstand zu überwinden“ (5:272; vgl. 7:255), enthält aber „das *Gefühl seiner Ohnmacht* gegen ein Übel“ (7:262f.; vgl. 7:327). Kant verweist allerdings auf zwei Unterschiede zwischen Zorn und Scham: Anders als die Scham, kann „[d]er *Jachzorn* […] durch innere Disciplin des Gemüths noch wohl abgewöhnt werden“ (7:260). Und zweitens „sympathisiren [wir] zwar mit der *Scham* des Anderen als einem Schmerz, aber nicht mit dem *Zorn* desselben, wenn er uns die Anreizung zu demselben in diesem Affect gegenwärtig *erzählt*; denn vor dem, der in diesem Zustand ist, ist der, welcher seine Erzählung (von einer erlittenen Beleidigung) anhört, selbst nicht sicher“ (7:260f.). Die Wirkung des Zorns ist rasch aber von kurzer Dauer (vgl. 7:252).

Zorn ist „eine sehr gutartige Empfindung des schwachen Menschen“ (20:32). Zorn kann sich, ebenso wie die Zuneigung in „Leidenschaften des Hasses (ohnmächtiger Zorn) und der Liebe verwandeln“ (*Refl.* 1515, 15:849). Zorn kann aber auch erhaben sein: „Selbst die Laster und moralische Gebrechen führen öfters gleichwohl einige Züge des Erhabenen oder Schönen bei sich; […] Der Zorn eines Furchtbaren ist erhaben, wie *Achilles*’ Zorn in der Iliade“ (2:212; vgl. 5:272).

Claudia Graband

Zoroaster

Iranischer Priester, zweites oder erstes Jahrtausend v. Chr.; auch ‚Zarathustra‘. Begründer der Religion des Zoroastrismus bzw. Zarathustrismus. So nennt Kant Zoroaster auch als →Stifter und „Prophet“ (9:396) der „altpersischen Religion“ (8:328; vgl. 16:56). Seine Lehre nennt Kant „eine selbständige *Weisheit* (*originaria*) die nicht adhaerirend ist“ (21:8). Nach Kant steht die Philosophie des Zoroaster für den Inbegriff einer „Philosophie im Ganzen“ (21:156), die „alle Dinge als in Einem System zu ordnen“ (21:78; vgl. 21:4f.) versucht. Hinsichtlich der „künftige[n] Ewigkeit“ vertrete Zoroaster das „System“ der „Dualisten“, das „einigen Auserwählten die Seligkeit, allen übrigen aber die ewige Verdammniß“ zuspricht (8:328f.). Weitere wichtige Stellen: 6:140; 8:328f.; 9:396; 10:210; 16:56; 21:4f.; 21:78; 21:156; 24:325.

Verwandte Stichworte

Religion; Philosophie; Weisheit

Philosophische Funktion

Seine Vermutung, in der „allgemeinen Menschenvernunft“ liege die „Idee“ einer Dreigliederung der „Weltregierung“ (6:140 Anm.), findet Kant 1794 auch in der Religion des Zoroaster (ebenso wie in der hinduischen, ägyptischen und gotischen Religion) bestätigt. Hier gibt es nämlich „diese drei göttlichen Personen: Ormuzd, Mithra und Ahriman“ (6:140 Anm.). Schon 1777 hatte Kant in den verschiedensten Religionen diese „trinitaet der Gottheit“ festgestellt (10:210). Ebenfalls aus dem Jahre 1794 stammt die dualistische Auffassung: Die Religion des Zoroaster lehre den ewigen Kampf zwischen zwei (gleich mächtigen) Urwesen: „dem guten Prinzip, *Ormuzd*, und dem bösen, *Ahriman*“ (8:329). Auch diese Auffassung findet sich schon früher (vgl. 24:325). 1802, im *Op. post.* wird der Begriff des Prinzips beibehalten; aufgrund der von ihm vermuteten Ähnlichkeit zwischen Zoroasters und seinen eigenen Ansichten formuliert Kant Sätze, die fast wie Titelentwürfe klingen, z. B.: „*Zoroaster*: oder die Philosophie im Ganzen ihres Inbegrifs unter einem Princip zusammen

gefasst“ (21:156). Diese Zusammenfassung besteht darin, dass Zoroasters Gott Ormuzd „das ideal der physisch und zugleich moralisch practischen Vernunft in Einem Sinnen-object Vereinigt“ (21:4; vgl. Erich Adickes: *Kants Opus postumum*, S. 728–732).

Michael Albrecht

Zucht

Die „Cultur der Zucht (Disciplin)“ ist laut Kant „negativ und besteht in der Befreiung des Willens von dem Despotism der Begierden“ (5:432). Sie „ändert die Thierheit in die Menschheit um“ (9:441). Weitere wichtige Stellen: KrV A 710 / B 738; 5:86; 5:319; 5:432; 6:485; 7:323; 9:441ff.; 9:485.

Verwandte Stichworte

Disziplin; Erziehung; Über Pädagogik

Philosophische Funktion

Der Funktion der Zucht in der Erziehung widmet sich Kant insbesondere in dem der eigentlichen „*Abhandlung*“ (9:455) vorgeschalteten Abschnitt in → *Über Pädagogik*, hg. v. Friedrich Theodor Rink. Die einem Zögling zuteil werdende → Bildung setzt sich aus Zucht und → Unterweisung zusammen. Die Zucht ist der Teil der Erziehung (respektive der Bildung), der „die Wildheit benimmt“ (9:442) und von „Fehler[n] abhält“ (9:452). Sie trägt dazu bei, dass die „Jugendjahre“ zu den „beschwerlichsten“ des ganzen Lebens zählen (9:485). Der Begriff der Zucht, den Kant wiederholt mit dem Terminus Disziplin synonym verwendet (vgl. 5:432; 6:485; 7:323), bezeichnet den negativen Teil der Bildung, nicht nur in der Pädagogik. So wird der → Geschmack als „die Disciplin (oder Zucht) des Genies“ betrachtet, insofern er „es gesittet oder geschliffen“ macht (5:319). In der → *Disziplin der reinen Vernunft* wird ähnlich der → Skeptiker „der Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers auf eine gesunde Kritik des Verstandes und der Vernunft selbst“ (KrV A 769 / B 797) genannt.

Rolf Löchel / Red.

Zufall

Zufällig ist dasjenige, dessen Gegenteil ebenso möglich ist. Kant unterscheidet zwischen der Zufälligkeit (contingentia) dessen, was eine Ursache besitzt, und dem blinden Zufall (casus), der herrschte, wenn etwas ohne Ursache geschähe. Wichtige Stellen: 1:396; KrV A 228f. / B 280ff.; KrV A 458 / B 486.

Verwandte Stichworte

Freiheit; Möglichkeit; Gesetze der Natur; Notwendigkeit

Philosophische Funktion

1 Das Kontingente

In der Kategorientafel der *KrV* bildet die „Zufälligkeit“ zusammen mit der „*Nothwendigkeit*“ das dritte Moment der → Modalität (KrV A 80 / B 106). Die beiden Bestimmungen treten schon bei → Wolff und → Baumgarten zusammen auf: „Das Notwendige ist dasjenige, dessen Gegenteil unmöglich ist; was nicht notwendig ist, ist das Zufällige“ (Baumgarten, *Metaphysica*, § 101). Entsprechend schreibt Kant: „Zufällig im reinen Sinne der Kategorie ist das, dessen contradictorisches Gegentheil möglich ist“ (KrV A 458 / B 487). Insofern sie auch nicht existieren oder anders beschaffen sein könnten, sind die → Welt und mit ihr alle Gegenstände der Erfahrung zufällig, das heißt kontingent.

Im Hinblick auf die Ethik unterstreicht Kant die Zufälligkeit der → freien Handlungen. „Alles dasjenige, dessen Grund in einer freien Wahl gesucht werden soll, muß in so fern auch zufällig sein“ (2:101). Es gibt Kant zufolge kein → Fatum, das heißt keine „unbedingte Nothwendigkeit in der Welt“ (*Refl.* 5608, 18:250). Wären unsere Handlungen nichts Kontingentes, verlöre die sittliche → Pflicht ihren Sinn. „Der Imperativ ist eine praktische Regel, wodurch die an sich zufällige Handlung nothwendig gemacht wird“ (6:222). Wie schließlich das berühmte Beispiel aus dem Aufsatz *Vermeintes Recht* zeigt, besitzen die zufälligen Folgen unseres Handelns keinen Einfluss auf deren moralische Beurteilung (vgl. 8:428).

2 Kein blindes Ungefähr

2.1 Wie für die Schulmetaphysik, so hebt die Zufälligkeit auch für den vorkritischen Kant das Prinzip vom zureichenden Grund nicht auf. „Nichts zufällig Existierendes kann eines sein Dasein vorgängig bestimmenden Grundes entbehren“ (1:396, Übers. Verf.; → Grund, Satz vom (zureichenden)). In der *KrV* tritt die → Ursache an die Stelle des

Grundes. Aus der Ursache folgt zwar mit Notwendigkeit ihre Wirkung; da diese aber durch jene bedingt ist, kann sie selbst nichts absolut Notwendiges, sondern muss etwas Zufälliges sein. Kontingent ist demnach für Kant alles, was nicht aus sich, sondern aufgrund einer Ursache existiert. Kant definiert „empirische Zufälligkeit" als „die Abhängigkeit" der „Veränderungen in der Welt" von „empirisch bestimmenden Ursachen" (KrV A 458 / B 486). Ihr Gegenteil ist unmöglich nicht in dem Sinn, dass seine Vorstellung einen Widerspruch enthielte, sondern dass es unter den gegebenen Bedingungen nicht eintreten kann. In der Welt der Erfahrung gilt daher das „Gesetz der Zufälligkeit und Abhängigkeit aller Erscheinungen" (KrV A 561 / B 589).

Die Rede von der Zufälligkeit oder Kontingenz der Dinge ist also nicht so zu verstehen, als könnte etwas ohne Ursache geschehen. In dem letzteren Fall spricht Kant von einem „blinden Zufall" oder „blinden Ungefähr". Die Berufung auf den blinden Zufall besitzt keinerlei Erklärungswert, sondern ist wie „ein Schlagbaum für die herrschende Vernunft, damit entweder Erdichtung ihre Stelle einnehme, oder sie auf dem Polster dunkler Qualitäten zur Ruhe gebracht werde" (4:532; vgl. *Refl.* 5373, 18:165). Kant hat die Existenz des absolut Zufälligen, das heißt von etwas, das „gar keinen zureichenden Grund hat" (*Refl.* LXXXVII, 23:32), stets bestritten. Da jede Begebenheit mit Notwendigkeit auf ihre Ursache folgt, „ist der Satz: nichts geschieht durch ein blindes Ungefähr (in mundo non datur casus), ein Naturgesetz a priori" (KrV A 228 / B 280; vgl. *Refl.* 5971, 18:409ff.).

2.2 Dem Ausschluss des Zufalls im Sinn eines blinden Ungefährs dienen die Überlegungen, die Kant in der *KU* im Hinblick auf die →Zweckmäßigkeit der Natur anstellt. Insofern sich die empirischen Gesetze der Natur nicht aus transzendentalen Prinzipien ableiten lassen, sind sie „nach *unserer* Verstandeseinsicht zufällig" (5:180). Gleichwohl beruht die Erkenntnis dieses Zufälligen auf dem Prinzip der Zweckmäßigkeit. Dabei wird „gesetzliche Einheit in einer Verbindung, die wir zwar einer nothwendigen Absicht (einem Bedürfniß des Verstandes) gemäß, aber zugleich doch als an sich zufällig erkennen, als Zweckmäßigkeit der Objecte (hier der Natur) vorgestellt" (5:184).

3 Die Metaphysik des Zufälligen

Das Verhältnis Kants zu der Bestimmung des Zufalls bleibt im Ganzen zwiespältig. Auf der einen Seite benötigt er den Begriff für seine Theorie der Erfahrungswelt. Nur etwas, dessen Gegenteil prinzipiell möglich ist, kann als die Wirkung einer Ursache bzw. der Freiheit angesehen werden. Auf der anderen Seite will Kant jeden metaphysischen Gebrauch des Begriffs des Zufalls ausschließen.

Bisweilen erklärt Kant die Zufälligkeit für eine von anderen Merkmalen abgeleitete Bestimmung. So kritisiert er in *De mundi* das Axiom, wonach alles Zufällige zu irgendeinem Zeitpunkt nicht existiert. Dass etwas irgendwann einmal nicht existiert, folge nicht aus seiner Zufälligkeit, sondern sei in Wahrheit ein Indiz für diese (vgl. 2:417). Im *Handexemplar KrV A* notiert Kant: „Die Zufälligkeit des Veränderlichen wird nur daraus allererst geschlossen, daß nach der zweiten Analogie jeder Zustand seines Daseyns immer einen Grund erfordert, und nicht umgekehrt, daß er darum weil er zufällig ist, einen Grund haben muß" (*Refl.* LXXXVII, 23:32).

An anderen Stellen erklärt Kant die Zufälligkeit im Sinn der realen und nicht bloß logischen →Möglichkeit des Nichtseins für unerkennbar. So wendet er sich in der *KrV* gegen den Grundsatz „alles Zufällige hat eine Ursache" (KrV A 243f. / B 301). Der Begriff des Zufälligen bleibe hier unbestimmt, weil ich „eine jede existirende Substanz in Gedanken aufheben kann, ohne mir selbst zu widersprechen, daraus aber auf die objective Zufälligkeit derselben in ihrem Dasein, d. i. die Möglichkeit ihres Nichtseins an sich selbst, gar nicht schließen kann" (KrV A 243f. / B 302). Später schreibt Kant, die reale Möglichkeit, dass sich etwas auch anders verhalten kann, lasse sich weder a priori noch empirisch aus der Wirklichkeit seines Gegenteils beweisen. Daraus, dass ein Körper sich erst bewegt und dann im Zustand der Ruhe befindet, folge beispielsweise nicht „die Zufälligkeit seiner Bewegung" (KrV B 290 Anm.), denn dazu müsste man „beweisen, daß *anstatt* der Bewegung im vorhergehenden Zeitpunkte es möglich gewesen, daß der Körper *damals* geruht hätte" (KrV B 290 Anm.). Der Begriff der realen Zufälligkeit oder Kontingenz bleibt also problematisch (vgl. *Refl.* 5594, 18:244).

Weil die Kontingenz der Dinge als solche nicht erkennbar ist, lässt sich aus der Zufälligkeit

der Welt auch kein Beweis des Daseins →Gottes führen. Schon im *Beweisgrund* hatte Kant den Kontingenzbeweis der „gewöhnlichen Physikotheologie“ kritisiert (2:118), da sie auch diejenige Vollkommenheit und Schönheit, die „mit nothwendiger Einheit aus den wesentlichsten Regeln der Natur abfließen“ (2:118), als zufällig ansehen müsse. In der *KrV* wendet er gegen den „kosmologischen Beweis“ ein, der „transscendentale Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schließen“, sei „nur in der Sinnenwelt von Bedeutung“, habe „außerhalb derselben aber auch nicht einmal einen Sinn“ (KrV A 609 / B 637; →Gottesbeweise, Kritik der).

Weiterführende Literatur

Cramer, Konrad: „Kontingenz in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘“, in: Tuschling, Burkhard (Hg.): Probleme der „Kritik der reinen Vernunft“. Kant-Tagung Marburg 1981, Berlin u. a.: de Gruyter 1984, 143–160.

Watkins, Eric: „Kant on Rational Cosmology“, in: Watkins, Eric (Hg.): Kant and the Sciences, Oxford: University Press 2001, 70–89.

Georg Sans

Zufriedenheit

‚Zufriedenheit‘ ist bei Kant kein zentraler philosophischer Terminus. Zwar erscheint der Begriff relativ häufig in seinen moralphilosophischen Schriften, allerdings meist beschränkt auf erläuternde Doppelausdrücke wie etwa „Zufriedenheit und Vergnügen“ (5:38), „Fröhlichkeit und Zufriedenheit“ (5:302), „Glückseligkeit, d. i. Zufriedenheit mit seinem Zustande“ (6:387 und 5:25), „Lust (Zufriedenheit)“ (8:395) oder „Wohlbefinden und Zufriedenheit“ (15:320). In diesen Gebrauchskontexten bedeutet Zufriedenheit, die Kant im Lateinischen als *acquiescentia* (Ruhe, Zur-Ruhefinden) wiedergibt, durchgehend das Gelingen des Wollens eines Subjekts (vgl. 8:399). Dem Problem der Lebenszufriedenheit widmet er sich in einer knappen Passage der *Anthropologie*: demnach lässt sich diese nur erreichen durch „das Ausfüllen der Zeit mit planmäßig fortschreitende(n) Beschäftigungen, die einen großen beabsichtigten Zweck zur Folge haben“ (7:234). Daher ist eine umfassende Zufriedenheit nach Kant erst am Lebensende und auch dann nur ‚komparativ‘ (im Vergleich zum Leben anderer) erreichbar. Mitten im Leben stehend zufrieden sein zu wollen, hieße, den schmerzhaften Stachel zu ignorieren, der uns dauernd dazu motiviert, zum Besseren fortzuschreiten (vgl. 7:235). In den Vorarbeiten zur *Anthropologie* unterscheidet Kant pointiert zwischen Wohlbefinden und Zufriedenheit; erstere beziehe sich auf die →Sinne, letztere auf die →Begierden. Während das Wohlbefinden auf angenehmen Inhalten beruhe, die für das Subjekt auch unverfügbar sein könnten, stütze sich Zufriedenheit stets auf Inhalte, die das Subjekt selbst erreicht habe, ohne von ihnen abzuhängen. Kant meint daher, dass man „durch einen vollständigen Grad des Wohlbefindens“ nicht immer zufrieden sei und auch umgekehrt „bei einer zufriedenen Seele“ sich nicht immer Wohlbefinden einstelle. Er konstatiert daher: „Zufriedenheit gereicht zur Ehre, nicht wohlbefinden. Die Zufriedenheit ist negativ“ (15:320). Weitere wichtige Stellen: 5:38; 5:117f.

Verwandte Stichworte

Glück, Glückseligkeit; Begierde; Triebfeder; Neigung; Gefühl; Selbstzufriedenheit

Philosophische Funktion

In einer moralphilosophisch präziseren Bedeutung spricht Kant in der *KpV* von einer ‚negativen Zufriedenheit‘ (auch ‚Selbstzufriedenheit‘ oder ‚Zufriedenheit mit seiner Person‘), welche ein „negatives Wohlgefallen an seiner Existenz“ (5:117, auch 5:118) bezeichnen soll. Damit ist die „Unabhängigkeit von Neigungen, wenigstens als bestimmenden (wenn gleich nicht als afficirenden) Bewegungsursachen unseres Begehrens“ gemeint (5:117). Kant beschreibt den fraglichen Zustand weiter als unveränderliche und als intellektuelle Zufriedenheit. Von ihr unterscheidet er eine ästhetische Zufriedenheit, „welche auf der Befriedigung der Neigungen, so fein sie auch immer ausgeklügelt werden mögen, beruht“ (5:118). Unveränderlich ist die negative Variante, weil sie sich anders als die äußerst wandlungsfähigen →Neigungen stets gleich bleibt, da es sich um einen intellektuell bewirkten Zustand handelt. Von der →Glückseligkeit unterscheidet sich die negative Zufriedenheit dadurch, dass es nicht zu einem „positiven Beitritt eines Gefühls“ kommt (5:118). In einer Diskussion des Werts →morali-

scher Gefühle (vgl. 5:38) wendet sich Kant denn auch dagegen, in Zufriedenheit einerseits oder in ‚Seelenunruhe' andererseits ursprüngliche kognitive Zustände zu sehen, die uns unabhängig vom →moralischen Gesetz ethisch anleiten könnten. Für Kant bilden sie vielmehr immer schon Resultate eines bereits moralisch besseren oder schlechteren individuellen Charakters.

Weiterführende Literatur

Munzel, Felicitas: Kant's Conception of Moral Character, Chicago u. a.: Chicago University Press 1999.

Christoph Horn

Zugleichsein

Kants Definition des Zugleichseins lautet: „Nun ist das Zugleichsein die Existenz des Mannigfaltigen in derselben Zeit" (KrV B 257; vgl. KrV B 258). Es ist (neben Beharrlichkeit und Folge) einer der drei Modi der →Zeit (vgl. KrV B 219). Weitere wichtige Stelle: KrV B 256ff.

Verwandte Stichworte

Zeit; Gemeinschaft, Grundsatz der

Philosophische Funktion

1 Die kosmologische Bedeutung des Zugleichseins

Die Funktion des Zugleichseins besteht darin, dass nach Kant das Zugleichsein zweier →Zustände zweier →Substanzen nur dann erfahrbar ist, wenn zwischen den beiden Substanzen eine dynamische Gemeinschaft besteht, d. h. wenn jede der beiden Substanzen Einfluss auf den Zustand der anderen hat. Da alle Substanzen des Universums Zustände haben müssen, die „[zu] einer und derselben Zeit" (KrV A 211 / B 258) vorliegen und auch als so vorliegend erfahrbar sein müssen, ergibt sich, dass alle im Raum vorkommenden Substanzen in dynamischer Wechselwirkung stehen müssen. Die Erfahrbarkeit des Zugleichseins garantiert also die dynamische Einheit des Universums als eines möglichen Gegenstandes der Erfahrung.

2 Das Kriterium für das Zugleichsein

Als Kriterium des Zugleichseins nennt Kant, dass auch dann, wenn die Wahrnehmung des Zustandes A der einen Substanz auf die des Zustandes B der anderen gefolgt ist, doch die umgekehrte Reihenfolge ebenso möglich gewesen wäre (vgl. KrV A 256f.). Dass dieses Kriterium in einem konkreten Fall erfüllt ist, kann nicht durch die Wahrnehmung der Zeit selbst entschieden werden, da diese als solche nicht wahrnehmbar ist. Folglich bedarf es des Verstandesbegriffs der →Gemeinschaft, der eine Regel liefert, durch die das Zugleichsein der Zustände erfahrbar wird. Wie Kant resümiert, ist infolgedessen die Einheit der Zeit „durch und durch dynamisch" (KrV A 215 / B 262).

3 Mögliche Einwände

Es ist fraglich, ob das Kriterium als eine notwendige, aber auch, ob es als eine hinreichende Bedingung für das Zugleichsein von Zuständen gelten kann. Gegen seine Notwendigkeit kann eingewandt werden, dass Kant auch für die Erfahrungswelt nur indirekt erfahrbare Gegenstände (theoretische Entitäten) anerkennt, deren unmittelbare Wahrnehmung nach der Beschaffenheit unserer Organe zumindest für uns nicht möglich ist (z. B. eine alle Körper durchdringende magnetische Materie, vgl. KrV B 273). Es sollte dann ein Zugleichsein von räumlich unterschiedenen Zuständen dieser Materie geben können, ohne dass das Kriterium erfüllt ist. Es wäre auch keine hinreichende Bedingung, wenn man annehmen darf, dass es z. B. bei der Wahrnehmung zweier Sterne erfüllt ist, ohne dass sich daraus (wegen der Endlichkeit der Lichtgeschwindigkeit) etwas für ein Zugleichsein bestimmter Zustände dieser Sterne ergibt.

Weiterführende Literatur

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge: University Press 1987.

Thöle, Bernhard: „Die Analogien der Erfahrung", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 267–296.

Peter Rohs

Zukunft

Die Zukunft ist für Kant derjenige Abschnitt der →Zeit, von dem wir keine empirische Kenntnis besitzen können. Im weiteren Sinn umfasst der Ausdruck auch das Fortleben nach dem Tod. Wichtige Stellen: 5:99; 7:185ff.; 8:113; 8:830.

Verwandte Stichworte
Zeit; Erwartung; Hoffnung; Wahrsagen

Philosophische Funktion
Sowohl die Erkenntnis der Natur als auch das sinnvolle Handeln beruht auf der Fähigkeit der Erwartung des Zukünftigen. So berechnet die mathematische → Naturwissenschaft die Bewegung der Himmelskörper voraus und hofft, sie in der → Beobachtung bestätigt zu finden (vgl. 1:294; 7:193). Jede → Begierde schließt „eine Vorstellung des Begehrten" als „eine Vorhersehung des Künftigen" ein (2:284; vgl. 7:185f.; 7:251). Die „überlegte *Erwartung des Künftigen*" ist eine wesentliche Errungenschaft der menschlichen Gattung (8:113).

Nach Kants vorkritischer Lehre beruht die Vorhersehbarkeit der Zukunft auf dem Prinzip des bestimmenden Grundes (→ Grund, Satz vom (zureichenden)). Der *Nova dilucidatio* zufolge ist das zukünftige Eintreten (futuritio) kontingenter Begebenheiten an das Vorliegen eines solchen Grundes gebunden (vgl. 1:400–405). Gemäß der kritischen Philosophie erlauben die Prinzipien des reinen Verstandes, „das Künftige […] zu folgern" (KrV A 222 / B 270). Weniger eindeutig ist die Lage im Fall freier Handlungen. In der *KpV* räumt Kant zwar die Möglichkeit ein, dass man bei genauer Kenntnis der → Denkungsart sowie der Umstände „eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit […] ausrechnen könnte" (5:99). Zugleich hängen die Handlungen aber „von der Spontaneität des Subjects als Dinges an sich selbst ab[]" (5:99). Daraus resultiert die Schwierigkeit, den → Fortschritt der Menschheit zum Besseren vorherzusagen. Da die → Geschichte „nicht nach bekannten Naturgesetzen (wie Sonnen- und Mondfinsternisse)" verläuft, kann die Zukunft allenfalls durch Wahrsagen oder → Weissagen erkannt werden (7:79; vgl. 7:83f.; *Refl.* 1471, 15:651). Das in der natürlichen → Theologie viel diskutierte Problem des Vorherwissens Gottes löst der vorkritische Kant durch die Feststellung auf, dass → Gott nicht an die Zeit gebunden sei, weshalb „in Ansehung seiner nichts vergangen oder künftig" ist (2:297; vgl. *Refl.* 5539, 18:212). In der *KpV* erklärt Kant hingegen, der Welturheber müsse „*allwissend sein*, um mein Verhalten […] in alle Zukunft zu erkennen" (5:140).

An vielen Stellen bezieht sich der Ausdruck Zukunft auf ein mögliches Fortleben nach dem → Tod (→ Unsterblichkeit). Trotz „aller Anstrengung unserer Vernunft" haben wir „nur eine sehr dunkele und zweideutige Aussicht in die Zukunft" (5:147; vgl. 2:42f.; KrV A 811 / B 839). Die Hoffnung auf ein künftiges Leben kann sich nämlich allein auf das stützen, „was mit den Triebfedern der Sittlichkeit und dem Zwecke derselben in vernunftmäßiger Verbindung steht" (6:161f. Anm.; vgl. 2:373). Wie Kant in dem kurzen Aufsatz → *Das Ende aller Dinge* darlegt, belehren uns einzig die „Principien unsers Lebenswandels" über unser Schicksal in einer künftigen Welt (8:330; vgl. 8:419).

Georg Sans

Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf

Die kurze Schrift erscheint im Oktober (zur Michaelismesse) 1795 in Königsberg bei → Friedrich Nicolovius. Eine französische Übersetzung, gegenüber der Erstauflage erweitert um den ‚Geheimen Zusatz zum ewigen Frieden', folgt bereits 1796; kurz darauf gibt es im gleichen Jahr eine zweite Auflage der deutschen Fassung, die diesen Zusatz ebenfalls enthält. Zu Kants Lebzeiten werden noch mehrere Nachdrucke und Übersetzungen erstellt. – Die Druckvorlage ist seit 1945 verschollen; es sind aber Editionen vorhanden, die die Druckvorlage berücksichtigen. Zu einigen Teilen der Schrift existieren zudem Reinschriftfragmente von Kants eigener Hand (vgl. die Übersicht in Klemme, *Zur Textherstellung*, S. LVI–LXI); in der AA enthalten ist davon das Lose Blatt F8 (vgl. 23:175–182). Editorisch zuverlässige aktuelle Textausgabe: Kant, Immanuel: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Zum ewigen Frieden. Mit Einleitung und Anmerkungen kritisch herausgegeben von Heiner Klemme, Hamburg: Meiner 1992.

Titel und Entstehung der Schrift
Kants eigener Aussage nach bezieht sich der Titel ‚Zum ewigen Frieden' auf das Schild eines holländischen Gasthofs, auf dem unter diesen Worten ein Friedhof gezeichnet war. Kant übernimmt dieses Bild offenbar von Leibniz; Frieden könne es nur unter Toten geben, so die satirische Aussage. Demgegenüber möchte Kant in der Schrift aufzei-

gen, dass ein dauerhafter Friede auf lange Sicht sehr wohl politisch erreichbar sei. Daher ist der Titel zugleich eine Referenz auf die Idee einer *pax aeterna* am Ende der Geschichte, wie sie → Augustinus entwickelt hatte, und auf den Entwurf der *paix perpétuelle* des → Abbé de Saint-Pierre (→ Friede, ewiger). Der Untertitel ‚Ein philosophischer Entwurf' spielt offenbar auf die Form der Schrift an, die in Analogie zu einem juristischen Vertragsentwurf konzipiert ist.

Überwiegend wird der äußere Anlass für das Abfassen der Schrift im Basler Separatfrieden gesehen, der im April 1795 das Engagement Preußens in der antirevolutionären Koalition beendete. Der Idee einer Weltfriedenslehre geht Kant aber bereits deutlich früher in *Geschichte* und in *Gemeinspruch* nach. Dass Kant erst nach dem Basler Frieden an eine ausführlichere Publikation zu dieser Thematik denkt, liegt möglicherweise an seiner Einschätzung der Zensurpraxis (vgl. 11:531). Einige Indizien sprechen dafür, dass Kant bei der Ausarbeitung neben dem Basler Frieden auch die zeitgleiche dritte polnische Teilung vor Augen hat (vgl. Eberl/Niesen, *Kommentar*, S. 191–197).

Aufbau und Inhalt der Schrift

Kant folgt äußerlich der Form eines Friedensvertrags, indem er die Schrift in Artikel, Zusätze und Anhang gliedert. Die Artikel sind wiederum unterteilt in → ‚Präliminarartikel', welche Vorbedingungen für den eigentlichen Vertrag enthalten, und → ‚Definitivartikel'. Der erste Zusatz, in Anlehnung an die Form des Friedensvertrags als → ‚Garantie' bezeichnet, enthält geschichtsphilosophische Überlegungen, die aufzeigen sollen, dass ein künftiger dauerhafter Friede für realisierbar gehalten werden muss. Der zweite Zusatz ist in Anspielung auf die Praxis, Verträge um geheime Absprachen zu erweitern, mit ‚Geheimer Artikel zum ewigen Frieden' überschrieben; Kant fordert dort, dass die Staaten sich von Philosophen beraten lassen sollten. In beiden Teilen des Anhangs thematisiert Kant das Verhältnis von Moral und Politik.

1 Präliminarartikel

Die sechs Präliminarartikel enthalten Vorbedingungen, die einen dauerhaften Frieden erst ermöglichen, ihn aber noch nicht schaffen. Sie sind allesamt negativ, also als Verbot, formuliert: Kein Friedensvertrag soll unter dem Vorbehalt geschlossen werden, ältere Ansprüche künftig als Kriegsgrund aufzugreifen; die Herrschaft über einen Staat soll nicht durch Vererbung, Tausch oder Kauf auf einen anderen Staat übergehen können; Berufsarmeen sollen abgeschafft werden; es sollen keine Staatsschulden aufgenommen werden, um Kriege zu führen; kein Staat soll sich in innere Angelegenheiten anderer einmischen; im Krieg sind bestimmte, das wechselseitige Vertrauen vollständig aufhebende Maßnahmen verboten. Die Erläuterungen zu den sechs Artikeln enthalten teils weitere Bestimmungen oder philosophische Rechtfertigungen.

2 Die Definitivartikel

Die drei Definitivartikel bilden den philosophischen Kern der Schrift. Einzelne Friedensverträge stellen für Kant nur vorübergehend einen Zustand her, in dem Feindseligkeiten nicht akut werden. Dieser Zustand bleibt aber ein Naturzustand und ist insofern immer instabil und vom Kriegsausbruch bedroht. Ein dauerhafter Friede kann demgegenüber nur erreicht werden, wenn auf allen Ebenen des öffentlichen Rechts ein Rechtszustand „*gestiftet*" (8:349) wird. Insofern bilden die Definitivartikel die ‚positiven' Bedingungen des ewigen Friedens ab; sie enthalten nicht Verbote wie die Präliminarartikel, sondern Richtlinien für die Schaffung von friedenssichernden Institutionen.

Der erste Definitivartikel fordert für die Ebene des → Staatsrechts eine republikanische Verfassung. Republikanische Prinzipien werden als diejenigen bestimmt, die aus der Idee eines ursprünglichen Vertrags hervorgehen; insbesondere zählt dazu die Freiheit, nur solchen Gesetzen unterworfen zu sein, denen man hätte zustimmen können (vgl. 8:350 Anm.). Zur republikanischen Verfassung zählen weiterhin ein System der Repräsentation und die Gewaltenteilung (vgl. 8:352). Kant möchte die → Republik mit der Unterscheidung von ‚Herrschaftsform' und ‚Regierungsart' von der → Demokratie abgrenzen: Während die Demokratie neben der Aristokratie und der → Monarchie eine Herrschaftsform darstelle, sei die wichtigere Frage, ob der Herrscher im Geiste des Republikanismus oder despotisch regiere. Eine direkte Demokratie ohne Gewaltenteilung sei sogar notwendig despotisch. Da Kant aber ausdrücklich eine „republikanische Verfassung" (8:351) fordert, ist davon auszugehen, dass er die republikani-

schen Regierungsart des Monarchen, wie er sie bei → Friedrich II. verwirklicht sieht, nur für eine vorläufige Lösung hält, die langfristig durch eine gewaltenteilige repräsentative Demokratie zu ersetzen ist (vgl.: Kersting, *Bürgerliche Verfassung*; sowie Thiele, *Demokratischer Pazifismus*). – Die republikanische Verfassung ist die einzig vernunftgemäße Form, auf innerstaatlicher Ebene Frieden zu stiften. Sie hat darüber hinaus aber auch Folgen für den zwischenstaatlichen Frieden: Republiken neigen laut Kant dazu, äußere Konflikte friedlich zu lösen, weil Bürger die Lasten des Krieges tragen und daher einer Kriegserklärung tendenziell nicht zustimmen können.

Wie Kant im zweiten Definitivartikel erläutert, sollte das Völkerrecht als „*Föderalism* freier Staaten" (8:354) organisiert werden. Zwar folge aus der Logik des Naturzustands zwischen Staaten, dass diese sich zu einem → Völkerstaat zusammenschließen müssten, der eine ähnliche Zwangsbefugnis über seine Mitglieder ausüben kann wie diese über ihre Bürger. Welches Argument Kant in *Frieden* dazu bewegt, von dieser Idee abzusehen, ist in der Literatur unter Berufung auf verschiedene Belegstellen umstritten: Er habe aufgrund der Überzeugung, staatliche Souveränität sei unteilbar, einen Völkerstaat für widersprüchlich gehalten (vgl. 8:354); er habe aus Rücksicht auf die demokratische Willensbildung im Staat keine normative Forderungen zur Gründung eines Völkerstaates aufstellen wollen (vgl. 8:355f.); ein Völkerstaat würde notwendig zu einer despotischen Universalmonarchie führen (vgl. 8:367); das Nebeneinander eigenständiger Staaten sei laut Kant für den weiteren kulturellen Fortschritt notwendig (vgl. 8:367); die Ablehnung des Völkerstaates sei ein Zugeständnis daran, wozu man Herrscher realistischerweise bewegen könne (vgl. 8:357); seine Ablehnung bedeute nur, dass der Völkerstaat nicht in einem einzigen Schritt erreicht werden könne und dürfe. Welche dieser Begründungen auch zutreffen mag, Kant ersetzt jedenfalls die Idee des Völkerstaates durch das „*negative* Surrogat" (8:357) eines Friedensbundes ohne eigene Zwangsbefugnis.

Mit dem dritten Definitivartikel ergänzt Kant die traditionelle Unterteilung des Rechts in Staats- und Völkerrecht um eine weitere Ebene, das → Weltbürgerrecht. Dieses zeichnet sich dadurch aus, dass es nicht erst „*gestiftet*" (8:349) werden muss, sondern als Naturrecht immer schon gültig ist, wenngleich es zusätzlich nach einer Positivierung verlangt. Im globalen Raum seien Menschen nicht nur im Rahmen des Völkerrechts als Staatsbürger zu behandeln, sondern in bestimmter Hinsicht zugleich „als Bürger eines allgemeinen Menschenstaats anzusehen" (8:349 Anm.). Als einem solchen → Weltbürger kommt einem jeden das Recht zu, sich in allen Teilen der Welt „zum *Verkehr* untereinander *anzubieten* […], ohne daß der Auswärtige ihm darum als einem Feind zu begegnen berechtigt wäre" (6:352). Das Weltbürgerrecht soll globalen → Handel ermöglichen, dient Kant aber auch als Grundlage einer Kritik am Kolonialismus.

3 Zusätze

In Friedensverträgen war es üblich, sich wechselseitig Garantien für die Einhaltung des Vertrags zu geben oder eine unbeteiligte Macht um eine Garantie zu bitten. In Anspielung darauf liefert Kant im ersten Zusatz eine Abhandlung über die „Garantie des ewigen Friedens" (8:360). Diese wird von der teleologisch gedeuteten → Natur geleistet. Kant legt dar, wie die Natur zunächst Bedingungen schafft, die eine Friedenssicherung auf den Ebenen des Staats-, Völker- und Weltbürgerrechts überhaupt erst nötig machen, und durch welche Mittel sie den Frieden dann in langfristiger Perspektive herbeiführen wird. Argumentationsziel Kants ist es aufzuzeigen, dass der → ewige Friede ein realistisches Ziel darstellt und es daher als Pflicht angesehen werden muss, „zu diesem (nicht bloß schimärischen) Zwecke hinzuarbeiten" (8:368).

Der zweite Zusatz, betitelt als ‚Geheimer Artikel zum ewigen Frieden', bestimmt das Verhältnis des Philosophen zum Politiker. Dass ein publizierter Artikel geheim sei, ist zunächst ironisch zu verstehen; Kant deutet den geheimen Charakter dann aber dahingehend um, dass der Philosoph es für seine „Würde bedenklich findet" (8:368), sich als Autor zu präsentieren; er argumentiert hier nämlich in eigener Sache. Kant weist Platons Vorstellung, dass der Staat von Philosophen regiert werden sollte, vehement zurück, weil „der Besitz der Gewalt das freie Urtheil der Vernunft unvermeidlich verdirbt" (8:369). Aber dennoch müsse der Regent dem Philosophen Freiheiten einräumen und seinen Ratschlag anhören.

4 Anhang

Im Anhang der Schrift beschäftigt Kant sich mit dem Verhältnis von →Politik und →Moral – ein Thema, das für die philosophische Systematik der Friedenschrift nicht nur ein bloßes ‚Anhängsel' ist, sondern ihre Aussagekraft im Ganzen bestimmt (vgl. Gerhardt, *Zum ewigen Frieden*). Die sich durchziehende Frage ist, ob die normativen Forderungen des Philosophen einen Anspruch darauf erheben können, realpolitisch wirksam zu werden. Im ersten Teil entfaltet Kant die „Mißhelligkeit zwischen der Moral und der Politik" (8:370): Die Logik des Politikers basiere auf eigeninteressierter Klugheit; die der Moral auf reiner Vernunft. Beide Standpunkte seien in der Figur des ‚moralischen Politikers' in Einklang zu bringen, der in der Moral die höchste Bedingung seines Handelns erblickt, der sich die Klugheit unterzuordnen hat. Der →‚politische Moralist' dagegen beruft sich auf moralische Argumente nur, um seinen Eigennutzen zu befördern; sein Handeln läuft der Moral zuwider. – Der zweite Teil des Anhangs soll die „Einhelligkeit der Politik mit der Moral" (8:381) herausstellen. Zunächst formuliert Kant als „*transscendentale Formel* des öffentlichen Rechts" (8:381) das Prinzip, jede Handlung sei unrecht, deren Maxime nicht öffentlich gemacht werden kann, ohne den Erfolg der Handlung zu gefährden. Dieses Prinzip sei aber nur eingeschränkt gültig, weil der Politiker, wenn er nur über ausreichend Macht verfügt, auch unerlaubte Maximen öffentlich machen kann, ohne seine Position zu gefährden. Kant formuliert daher ein weiteres transzendentales Prinzip, demzufolge eine jede Maxime, die der Öffentlichkeit *bedarf*, um ihren Zweck zu erreichen, zugleich mit Vernunftrecht *und* Politik übereinstimmt. Mit diesem Prinzip sind die Sphären von Moral und Politik zumindest partiell vereinigt.

Bedeutung und Wirkung der Schrift

Kants Friedensschrift löste direkt nach Erscheinen eine breite Debatte über Krieg und Frieden aus (dokumentiert in: Dietze/Dietze, *Ewiger Friede*). Hegel weist wenig später die Friedensidee allerdings wirkmächtig zurück, und das 19. Jahrhundert folgt ihm überwiegend. Ein Einfluss der Friedensschrift auf die Friedenskongresse um 1900 und auf das Konzept des Völkerbunds nach dem Ersten Weltkrieg liegt auf der Hand, lässt sich im Detail aber schwer nachzeichnen. In der seit den 1990er Jahren stark an Bedeutung gewinnenden philosophischen Debatte über internationale Organisationen und die Weltstaatsidee ist *Frieden* – wenngleich die Interpretation innerhalb der Kant-Forschung äußerst umstritten bleibt – der zentrale Anknüpfungspunkt schlechthin. Kein anderer klassischer philosophischer Text konnte auch nur annäherungsweise eine vergleichbare Bedeutung für diese Thematik gewinnen.

Weiterführende Literatur

Bohman, James / Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal, Cambridge (Mass.): MIT Press 1997.

Bohman, James / Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Völkerbund oder Weltrepublik, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.

Cavallar, Georg: Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs „Zum ewigen Frieden" (1795) von Immanuel Kant, Wien u. a.: Böhlau 1992.

Eberl, Oliver / Niesen, Peter: „Kommentar", in: Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden und Auszüge aus der Rechtslehre, Berlin: Suhrkamp 2011, 89–416.

Geismann, Georg: „Nachlese zum Jahr des ‚ewigen Friedens'. Ein Versuch, Kant vor seinen Freunden zu schützen", in: Logos, NF 3, 1996, 317–345.

Geismann, Georg: Kant und kein Ende, Bd. 3: Pax Kantiana oder Der Rechtsweg zum Weltfrieden, Würzburg: Königshausen & Neumann 2012.

Gerhardt, Volker: Immanuel Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden'. Eine Theorie der Politik, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.

Habermas, Jürgen: „Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren", in: ders.: Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, 192–236.

Hoesch, Matthias: „Lässt Kants Völkerbund als Mitgliedsstaaten nur Republiken zu?", in: Kant-Studien 103, 2012 114–125.

Kleingeld, Pauline: Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship, Cambridge: Cambridge University Press 2012.

Seel, Gerhard: „‚Darin aber wäre ein Widerspruch'. Der weite Definitivartikel zum ewigen Frieden neu gelesen", in: Oberer, Hariolf (Hg.): Kant.

Analysen – Probleme – Kritik, Bd. 3, Würzburg: Königshausen & Neumann 1997, 275–312.
Thiele, Ulrich: Demokratischer Pazifismus. Aktuelle Interpretationen des ersten Definitivartikels der Kantischen Friedensschrift, in: Kant-Studien 99, 2008, 180–199.

Matthias Hoesch

Zurechnung

Zurechnung in objektiver Hinsicht ist als „das *Urtheil*, wodurch jemand als Urheber (causa libera) einer Handlung, die alsdann *That* (factum) heißt und unter Gesetzen steht, angesehen wird", definiert (6:227). Zurechnungsfähig sind die Handlungen einer Person als frei handelndes Subjekt, insofern sie ihr zugeschrieben werden können (vgl. 6:223). Weitere wichtige Stellen: 5:96–98; KrV A 551 / B 579 Anm.; 6:26; 6:31; 6:223; 6:228; 6:438.

Verwandte Stichworte

Imputabilität; Person; Charakter, empirischer/intelligibler; Freiheit; Gewissen; Verantwortung

Philosophische Funktion

Voraussetzung für die Zurechnung von Handlungen ist für Kant die → Freiheit des handelnden Subjekts, und zwar im transzendentalen Sinn als absolute kausale → Spontaneität (vgl. KrV A 448 / B 476; 5:96f.). Die Eigenschaft, die Personen von → Sachen unterscheidet, ist die Zurechnungsfähigkeit (→ Imputabilität) ihrer Handlungen (vgl. 6:223). Entsprechend ist die → Persönlichkeit des Menschen die Anlage „eines vernünftigen und zugleich der *Zurechnung fähigen* Wesens" (6:26). Eine grundsätzliche Schwierigkeit bei Zurechnungen besteht darin, dass sie „nur auf den empirischen Charakter bezogen werden" können. „Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen glücklicher Beschaffenheit […] zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten" (KrV A 551 / B 579 Anm.).

Die Zurechnung „in moralischer Bedeutung" (6:227; → Imputabilität) schreibt nicht nur eine Handlung einer bestimmten Person als ihrer Ursache oder „Urheber" (6:227) zu, sondern bringt auch die Handlung unter ein Gesetz. Die Handlung wird damit als eine → Tat betrachtet. Die Zurechnung bestimmt Verdienst und Schuld einer Person (vgl. 6:227). Dazu können auch die guten Folgen verdienstlicher Handlungen mit gerechnet werden, nicht aber die Folgen (guten oder schlechten) schuldiger Handlungen (vgl. 6:228; → Verdienst und Imputabilität). Die Zurechnungsfähigkeit der Handlungen hängt „subjectiv" von „der Größe der Hindernisse […], die dabei haben überwunden werden müssen", ab (6:228).

Kant unterscheidet zwischen „rechtskräftige[r] (imputatio iudiciaria s. valida)" und „*beurtheilende[r]* Zurechnung (imputatio diiudicatoria)" (6:227). Bei der ersten werden die „rechtlichen Folgen" der Tat bestimmt. Die rechtskräftige Zurechnung erfolgt vor einem → Richter oder vor einem → Gerichtshof (6:227). Kant beschreibt nach dem Modell der rechtskräftigen Zurechnung auch die „innere Zurechnung" einer Tat vor dem Gewissen (6:438; vgl. 6:140). Die Urteilskraft „als das subjective Princip der Zurechnung der Handlung […] [urtheilt] rechtskräftig" die Tat (6:438). Darauf folgt „der Schluß der Vernunft (die Sentenz)", wodurch die Handlung mit ihrer „rechtlichen Wirkung" verknüpft wird; damit erfolgt „die Verurtheilung oder Lossprechung" der Handlung (6:438).

Weiterführende Literatur

Blöser, Claudia: Zurechnung bei Kant. Zum Zusammenhang von Person und Handlung in Kants praktischer Philosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 2014.
Stockhammer, Morris: Kants Zurechnungsidee und Freiheitsantinomie, Köln: Universitäts-Verlag 1961.

Piero Giordanetti / Red.

Zurückstoßungskraft

Die Zurückstoßungskraft (*vis repulsiva*) ist eine Grundeigenschaft der Materie. Sie fungiert als Gegenpol zur → Anziehungskraft und wird als „negative Anziehung" charakterisiert (2:169; vgl. 2:180). Die Idee eines universalen Wechselspiels von stoßenden und ziehenden Kräften liegt Kants vorkritischer → Naturphilosophie zugrunde. In *Theorie des Himmels*, wo der Ausdruck ‚Zurückstoßungskraft' zum ersten Mal auftaucht, erlaubt jenes Wechselspiel die Annahme einer

kosmischen „Auswickelung der Natur“ (1:226) sowie die Entstehung astrophysikalischer Systeme. Die Bedeutung dieser →Kraft und ihrer →Wechselwirkungen veranlaßt Kant 1755, seine Naturphilosophie als „systema universalis substantiarum commercii“ (1:415) öffentlich zu verteidigen. Weitere wichtige Stellen: 1:225f.; 1:265f.; 1:307; 2:169; 2:322f.; KrV A 265 / B 321; 4:499–562; 8:180.

Verwandte Stichwortetut
Anziehungskraft; Sphaera activitatis (Sphäre der Wirksamkeit); Substanz; Natur

Philosophische Funktion
Die Zurückstoßungskraft ist eine Art der „wirkenden Kraft“ (*vis activa*) der Körper (1:18). Während in *Wahre Schätzung* Kraft nur außer sich wirkt (vgl. 1:19), spaltet sie Kant in *Theorie des Himmels* in Pole auf: Anziehungskraft (Attraktion) und eine wegdrückende, abstoßende Kraft oder Repulsion. Letztere kann indirekt z. B. als Fliehkraft in beschleunigten Bezugssystemen wirken. Sie tritt allerdings auch direkt auf und ist als solche für Ausbreitung und Entfaltung der Natur verantwortlich. Hätte →Newton recht und wäre →Gravitation die einzige kosmisch wirksame →Grundkraft, dann könnte das All sich nicht gebildet haben, Expansion wäre unmöglich gewesen. Die „Auswickelung der Natur“ (1:226) kann nicht von ungefähr kommen und verlangt ursächlich eine ‚Anti-Schwerkraft‘.

In *Monadologia physica* wendet Kant die Zurückstoßungskraft („vis impenetrabilitatis h. e. repulsionis“, 1:483) auf die elementaren Substanzen an. Die →Ausdehnung physischer →Monaden führt Kant auf die unterschiedlichen Wirkungsweisen der anziehenden und zurückstoßenden Kräfte zurück. Monaden sind die Naturbausteine und als solche punktähnliche Kraftquellen, die anziehend wie auch abstoßend wirken. Anziehungskraft unterliegt dem quadratischen Abstandsgesetz und fällt im Quadrat der Entfernung vom Kraftzentrum ab. Allerdings gehorcht die Zurückstoßungskraft einem kubischen Abstandsgesetz und breitet sich im umgekehrten Verhältnis zur dritten Potenz der Entfernung aus. Die →Undurchdringlichkeit der Monaden gründet in der Übermacht der Repulsion über die Attraktion am Ort der Kraftmitte.

Weiterführende Literatur
Friedman, Michael: Kant’s Construction of Nature, Cambridge: Cambridge University Press 2013.
Polonoff, Irving: „Force, Cosmos, Monads and Other Themes of Kant’s Early Thougt [sic]“, Bonn: Bouvier Verlag 1973.
Warren, Daniel: „Kant on Attractive and Repulsive Force. The Balancing Argument“, in: Friedman, Michael / Domski, Mary / Dicson, Michael (Hg.): Discourse of a New Method. Reinvigorating the Marriage of History and Philosophy of Science, Chicago: Open Court 2010.

Martin Schönfeld

Zusammenfassung (comprehensio)

Kant behandelt in der *KU* (insbes. im § 26) drei Arten von Zusammenfassung: die ästhetische, logische und intellektuelle. „Anschaulich ein Quantum in die Einbildungskraft aufzunehmen, um es zum Maße oder als Einheit zur Größenschätzung durch Zahlen brauchen zu können, dazu gehören zwei Handlungen dieses Vermögens: *Auffassung* (apprehensio) und *Zusammenfassung* (comprehensio aesthetica)“ (5:251). Alle gegebenen Größen, selbst das Unendliche, müssen als Totalität gedacht werden und erfordern die Zusammenfassung in einer Anschauung (vgl. 5:254). Weitere wichtige Stelle: 5:260.

Verwandte Stichworte
Apprehension; Auffassung; total, Totalität

Philosophische Funktion
Die *comprehensio aesthetica* kann nicht beliebig große Maße zusammenfassen (vgl. 5:252). Die mathematische Größenschätzung durch logische Zusammenfassung ist dagegen nicht beschränkt: „Der Verstand wird in dieser mathematischen Größenschätzung eben so gut bedient und befriedigt, ob die Einbildungskraft zur Einheit eine Größe, die man in einem Blick fassen kann, z. B. einen Fuß oder Ruthe, oder ob sie eine deutsche Meile, oder gar einen Erddurchmesser, deren Auffassung zwar, aber nicht die Zusammenfassung in eine Anschauung der Einbildungskraft (nicht durch die comprehensio aesthetica, obzwar gar wohl durch comprehensio logica in einen Zahlbegriff) mög-

lich ist, wähle. In beiden Fällen geht die logische Größenschätzung ungehindert ins Unendliche“ (5:254).

Die Vernunft erfordert die intellektuelle Art der Zusammenfassung (vgl. 5:254). Für die intellektuelle Zusammenfassung ist alle ästhetische klein (vgl. 5:260).

Johannes Lenhard

Zusammensetzung

Zusammengesetzt ist, was aus Teilen besteht. Das Zusammengesetzte bezeichnet Kant auch als →Kompositum: „Alle Verbindung (conjunctio) ist entweder Zusammensetzung (compositio) oder Verknüpfung (nexus). Die erstere ist die Synthesis des Mannigfaltigen, was *nicht nothwendig zu einander gehört*, wie z. B. die zwei Triangel, darin ein Quadrat durch die Diagonale getheilt wird, für sich nicht nothwendig zu einander gehören, und dergleichen ist die Synthesis des *Gleichartigen* in allem, was *mathematisch* erwogen werden kann, (welche Synthesis wiederum in die der *Aggregation* und *Coalition* eingetheilt werden kann, davon die erstere auf *extensive*, die andere auf *intensive* Größen gerichtet ist)“ (KrV B 201 Anm.). Die zweite Antinomie in der *KrV* betrifft die Frage, ob alle Dinge der Welt zusammengesetzt sind oder ob es auch unzusammengesetze und somit unteilbare Dinge gebe (vgl. KrV A 434 / B 462ff.). Weitere wichtige Stellen: 4:486–495; 5:287; 7:177 Anm.

Verwandte Stichworte

Einfache, das; Kompositum; Teil; Teilbarkeit/Unteilbarkeit; Verbindung, verbinden

Philosophische Funktion

In der zweiten Antinomie geht es um die Frage, ob die Dinge in der Welt aus einfachen Substanzen (→Atomen) bestehen, oder ob sie ins →Unendliche geteilt werden können. Eine besondere Bedeutung hat dabei die Vorstellung der Zusammensetzung im Rahmen eines Gedankenexperiments des indirekten Beweises der Thesis: „[…] nehmet an, die zusammengesetzte Substanzen beständen nicht aus einfachen Theilen: so würde, wenn alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben würde, kein zusammengesetzter Theil, und (da es keine einfache Theile giebt) auch kein einfacher, mithin gar nichts übrig bleiben, folglich keine Substanz sein gegeben worden. Entweder also läßt sich unmöglich alle Zusammensetzung in Gedanken aufheben, oder es muß nach deren Aufhebung etwas ohne alle Zusammensetzung Bestehendes, d. i. das Einfache, übrig bleiben“ (KrV A 434 / B 462).

Stephan Schmauke

Zusammenstimmung

Allgemein erfordert die →Urteilskraft die Zusammenstimmung „zweier Vorstellungskräfte […]: nämlich der Einbildungskraft (für die Anschauung und die Zusammensetzung des Mannigfaltigen derselben) und des Verstandes (für den Begriff der Vorstellung der Einheit dieser Zusammensetzung)“ (5:287). Weitere wichtige Stellen: 5:185; 5:190; 5:197; 5:219; 5:227; 5:287; 5:295; 5:311; 5:380; 5:406f.; 20:227f.

Verwandte Stichworte

Erkenntnisvermögen, Harmonie der; Vollkommenheit; Zweckmäßigkeit

Philosophische Funktion

Der Begriff der Zusammenstimmung besitzt eine engere Bedeutung bei Kant im Kontext der →Beurteilung des →Schönen. So basiert die →Lust am Schönen laut *KU* auf dem „erleichterten Spiele beider durch wechselseitige Zusammenstimmung belebten Gemüthskräfte (der Einbildungskraft und des Verstandes)“ (5:219; vgl. 5:197). Diese Zusammenstimmung bildet „die proportionirte Stimmung, die wir zu allem Erkenntnisse fordern“ (5:219), obgleich kein →Begriff zu Grunde liegt. Kant opponiert der Vollkommenheitsästhetik in der Tradition von →Wolff, die die Beurteilung des Schönen auf eine Zusammenstimmung des Gegenstands mit einem Begriff, „*was es für ein Ding sein solle*“ (5:227), zurückführt. Alternativ geht Kant von einer „Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem (unbestimmt was es sein solle)“ (5:227) als „subjective Zweckmäßigkeit der Vorstellungen im Gemüthe des Anschauenden“ (5:227) aus. Nach einer weiteren Bedeutung ist die „Zusammenstimmung der Natur zu unserem Erkenntnißvermögen“ (5:185) objektiv zufällig, sie wird aber „von der Urtheilskraft zum Behuf ihrer Reflexion über dieselbe nach ih-

ren empirischen Gesetzen *a priori* vorausgesetzt“ (5:185).

Achim Vesper

Zuschauer

Ein Zuschauer ist durch seinen Standpunkt, seine Distanz und Haltung charakterisiert. Sein Zuschauen bezieht sich auf einen Vorgang oder ein Ereignis, auf das er keinen Einfluss hat und von dem er nicht betroffen ist, zu dem er aber eine mitfühlende, beurteilende oder betrachtende Haltung einnehmen kann. Der „bloßer Zuschauer“ von Naturereignissen ist derjenige, der die „Welt *kennen*“ kann, indem er ihr „zugesehen hat“, aber keine „Welt *haben*“ kann, da er nicht „mitgespielt hat“ (7:119f.). Er ist unparteiisch in der moralischen Beurteilung des Wohlergehens eines anderen (vgl. 4:393; *Refl.* 7277, 19:300f.) und ebenso im Geschmack (vgl. *Refl.* 767, 15:334), indem er von seinen Neigungen und Interessen absieht (vgl. 5:204; *Refl.* 767, 15:334) und etwas „aus Gemeinschaftlichem Gesichtspunkte“ (*Refl.* 767, 15:334) und „in der bloßen Betrachtung […] beurtheil[t]“ (5:204). Er ist daher als Zuschauer auf den Anblick als solchen, „die bloße Vorstellung“ (5:205), bezogen. Weitere wichtige Stellen: 2:223; 4:393; 4:555; 7:178; 7:232; 9:171.

Verwandte Stichworte

Schauspiel; Standpunkt

Philosophische Funktion

Innerhalb der *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* verwendet Kant den Ausdruck ‚Zuschauer‘ zwar nicht signifikant (vgl. *Refl.* 646, 15:284; *Refl.* 767, 15:334; *Refl.* 1928, 16:159), das → interessenlose Wohlgefallen am Schönen wie auch die ästhetische Erfahrung des → Erhabenen implizieren aber eine Haltung des Subjekts, die mit dem Begriff des Zuschauers gut umschrieben ist. Der ästhetisch Urteilende soll sich im reinen Geschmacksurteil auf „die bloße Vorstellung“ (5:205) eines Gegenstandes beziehen, in „der bloßen Beschauung“ (*Refl.* 1487, 15:725; vgl. 5:323; 5:347; 5:299) nur sie und nicht die „Existenz des Gegenstandes“ in Rücksicht auf ein Interesse beurteilen, anderenfalls ist sein Urteil „sehr parteilich und kein reines Geschmacksurtheil“ (5:205). In der Erfahrung des Erhabenen ist die sichere Distanz des Zuschauers zum Wirklichen die Bedingung des ästhetischen Urteils (vgl. 5:269).

Metaphorisch bezeichnet Kant die Geschichte als Spiel auf einer „Weltbühne“ (8:17). Der Zuschauer beurteilt nicht nur die geschichtsphilosophische These von der moralischen Vervollkommnung des Menschengeschlechts, sondern ist dafür selbst ein Indiz, ein → *Geschichtszeichen*. „Es ist bloß die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiel großer Umwandlungen [z. B. der Französischen Revolution] *öffentlich* verräth, und eine so allgemeine und doch uneigennützige Theilnehmung der Spielenden auf der einen Seite, gegen die auf der anderen, selbst mit Gefahr, diese Parteilichkeit könne ihnen sehr nachtheilig werden, dennoch laut werden lässt, so aber […] einen Charakter des Menschengeschlechts im ganzen (der Uneigennützigkeit wegen) einen moralischen Charakter desselben […] beweiset, der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen läßt, sondern selbst schon ein solches ist“ (7:85).

In der *KrV* verwendet Kant den Terminus ‚Zuschauer‘ im Zusammenhang mit Perspektivität und Standpunkt. In der Vorrede zur zweiten Auflage stellt Kant seinen erkenntniskritischen Ansatz, dass sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten und nicht umgekehrt, in den kopernikanischen Traditionszusammenhang: „Es ist hiemit eben so, als mit den ersten Gedanken des *Copernicus* bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ“ (KrV B XVI). Sodann dient der Begriff des Zuschauers zur Veranschaulichung der systematischen Einheit der Naturerkenntnis unter den logischen Prinzipien der → Homogenität, → Kontinuität und → Spezifikation: „Man kann einen jeden Begriff als einen Punkt ansehen, der als der Standpunkt eines Zuschauers seinen Horizont hat, d. i. eine Menge von Dingen, die aus demselben können vorgestellt und gleichsam überschauet werden“ (KrV A 658 / B 686). Die Standortgebundenheit des Zuschauers führt zur endlichen Weite seiner Sicht,

dem →Horizont, und beschreibt hier die Endlichkeit des Begriffs.

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Die Bestimmung des Menschen bei Kant, Hamburg: Meiner 2007.

Kleingeld, Pauline: Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg: Königshausen und Neumann 1995.

Recki, Birgit: „Fortschritt als Postulat und die Lehre vom Geschichtszeichen", in: Gerhardt, Volker [Hg.]: Kant im Streit der Fakultäten, Berlin u. a.: de Gruyter 2005, 229–247.

Beate Marschall-Bradl

Zustand

In der *Metaphysik v. Schön*, im Zusammenhang mit →Baumgartens Erklärung des Begriffs des *status* in der *Metaphysica* (vgl. §§ 205–223, 17:69–76), definiert Kant einen Zustand als „die in der Zeit bestimmte Existenz eines Dinges" (28:512; vgl. 28:432f.; 28:564; 29:772). Außerdem betrifft der Zustand die veränderlichen Bestimmungen eines Dinges, sofern sie mit seinen beständigen Bestimmungen vereinbar sind (vgl. 28:432f.; 29:772). Weitere wichtige Stellen: 1:18f.; 1:104f.; 2:194f.; KrV A 171 / B 213; KrV A 187 / B 230; KrV B 234; KrV A 191f. / B 236f.; KrV A 194f. / B 239f.; KrV A 198f. / B 243f.; KrV A 200 / B 246; KrV A 206–209 / B 251–254; KrV A 444–451; KrV A 459f. / B 487f.; KrV A 532f. / B 560f.; KrV A 555f. / B 583f.; 4:315; 4:543f.; 5:220; 7:230f.; *Refl.* 3904, 17:334; *Refl.* 3905, 17:334f.; *Refl.* 4059, 17:400f.; *Refl.* 4313, 17:503; 21:637; 28:639.

Verwandte Stichworte

Analogien der Erfahrung; Kausalität; Substanz; Veränderung

Philosophische Funktion

Wenn Kant in seinen Metaphysik-Vorlesungen den Zustand als die zeitliche Bestimmung der Existenz eines Dinges definiert (vgl. 28:432f.; 28:512; 28:564; 29:772), unterscheidet er oft zwischen innerem und äußerem Zustand. Der erste betrifft die Koexistenz der beständigen Bestimmungen eines Dinges mit seinen veränderlichen inneren Bestimmungen, während der zweite die Zusammenstimmung der beständigen Bestimmungen mit den veränderlichen äußeren Bestimmungen des Dinges, die auch Relationen genannt werden (vgl. 29:772), umfasst (vgl. 28:433; 28:512; 29:772). „Die Veränderung der Innern Bestimmung eines Dinges heißt Modification, die Verändrung der äußern Bestimmung heißt Variation" (28:512). Insofern Zustände die veränderlichen Bestimmungen eines Dinges betreffen, haben notwendige Wesen, wie z. B. Gott, keinen Zustand (vgl. 28:512; 28:564).

Der Begriff des Zustandes gewinnt eine wichtige philosophische Funktion in der ersten und zweiten →*Analogie der Erfahrung*. Hier ist der Begriff relevant in seiner Verbindung mit dem Begriff der Substanz. In der ersten Analogie bemerkt Kant, dass die Substanz bleibend ist „und nur [ihr] *Zustand wechselt*" (KrV A 187 / B 230). Prämisse der zweite Analogie ist, dass „das Entstehen oder Vergehen der Substanz selbst nicht stattfinde" (KrV B 233). Deshalb betrifft die Veränderung nur die Zustände und nicht die Substanz selbst. Die zweite Analogie zeigt, wie man eine objektive Regel in der Veränderung dieser Zustände finden kann. Diese Regel erklärt, wie man wahrnehmen kann, dass in einer Folge „eine Beziehung auf den vorhergehenden Zustand sei, aus welchem die Vorstellung nach einer Regel folgt" (KrV A 198 / B 243). Die Antithesis der dritten Antinomie, die behauptet dass es „keine andere Causalität, als nach Gesetzen der Natur" gibt, und dass „alles, *was geschieht*, einen vorigen Zustand" voraussetzt, „auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt" (KrV A 444 / B 472), ist eine Konsequenz des Missbrauchs dieser Regel. Dagegen ist die Freiheit „das Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen" (KrV A 533 / B 561).

Der Begriff des Zustandes wird auch in Verbindung mit Gemütszuständen benutzt. Z. B. identifiziert Kant in *Anthropologie* das Gefühl des →Angenehmen als die Neigung, einen Zustandes des Gemüts beizubehalten (vgl. 7:230f.; 5:220).

Weiterführende Literatur

Melnick, Arthur: Kant's Analogies of Experience, Chicago: Chicago University Press 1973.

Watkins, Erik: Kant and the Metaphysics of Causality, Cambridge, Cambridge University Press 2005.

Gabriele Gava

Zustand, bürgerlicher/ gesellschaftlicher

Kant versteht unter dem bürgerlichen Zustand den durch das →Recht bestimmten staatlichen Zustand, zu dem aus dem Naturzustand überzugehen ist, und unterscheidet ihn in dieser Bedeutung strikt von einem gesellschaftlichen Zustand. Der bürgerliche Zustand ist „[d]er Zustand […] unter einer allgemeinen äußeren (d. i. öffentlichen) mit Macht begleiteten Gesetzgebung“ (6:256). Ihn nennt Kant auch einen rechtlichen Zustand („*in einem rechtlichen Zustande, unter einer öffentlich-gesetzgebenden Gewalt, d. i. im bürgerlichen Zustande*“, 6:255). Bürgerlich wird er genannt (*status civilis*), weil er ein Zustand der →Staatsbürger (*cives*) ist, die in ihrer Gesamtheit die „zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer […] Gesellschaft (societas civilis), d. i. eines Staats“ (6:314) ausmachen. Sie konstituieren kraft ihrer allgemeinen Rechtsgesetzgebung einen rechtlichen Zustand, dessen Merkmal ist, dass es in ihm eine öffentlich-gesetzgebende Gewalt gibt. Als rechtlicher Zustand ist der bürgerliche Zustand dem „natürliche[n] Zustand (status naturalis)“ (6:306) entgegengesetzt, der für Kant ein nicht-rechtlicher Zustand ist, weil er einer allgemeinen Rechtsgesetzgebung entbehrt. Der gesellschaftliche Zustand ist hingegen nicht, wie →Achenwall gemeint hat, den Kant in diesem Zusammenhang kritisiert, dem natürlichen Zustand entgegengesetzt (vgl. 6:242; 6:306), sofern in Gesellschaften zu leben Merkmal des →Naturzustandes ist. Auch im Naturzustand könne es durchaus „rechtmäßige Gesellschaften (z. B. eheliche, väterliche, häusliche überhaupt und andere beliebige mehr) geben“ (6:306). Der über solche Gesellschaftsformen zu beschreibende Zustand könnte, sagt Kant, ein „künstlicher (status artificialis) heißen“ (6:306), ein solcher, den Menschen faktisch herstellen, von dem aber nicht gezeigt werden kann, dass er hergestellt werden soll. Weitere wichtige Stellen: 6:242; 6:255–256; 6:264–266; 6:302; 6:305–307; 6:311; 6:314; 6:341; 6:350–351.

Verwandte Stichworte

Naturzustand; Recht; Staat; Zustand, rechtlicher

Philosophische Funktion

1 Bürgerlicher Zustand im Gegensatz zum gesellschaftlichen

Auch gesellschaftliche Vereinigungen haben eine rechtsförmige Gestalt, ohne dass sie deshalb schon einen rechtlichen Zustand darstellten. Sie stellen in Kants Augen innerhalb des Naturzustandes Inseln der Sicherheit und Geborgenheit dar, die den Bedürfnissen der Menschen entgegenkommen und zu denen sich Menschen organisieren, um sie besser befriedigen zu können. Künstlich nennt Kant den diesbezüglichen Zustand offenbar, weil der wesentliche Antrieb der Menschen, sich zu gesellschaftlichen Vereinigungen zu finden, technisch-pragmatischer Natur ist. Ein solcher Antrieb kann den gesellschaftlichen Zustand in seiner Entstehung verständlich machen, ohne dass mit dieser Genese eine praktische Notwendigkeit verbunden wäre, dass nämlich Menschen „in diesen Zustand treten *sollen*“ (6:306). Ein solches Sollen gilt nur für den bürgerlichen Zustand, weil dieser einem „Gesetz a priori“ (6:306) unterliegt, das sich nicht an menschlichen Bedürfnissen orientiert, sondern aus dem Begriff des Rechts „im äußeren Verhältniß“ (6:307) selbst folgt, nämlich aus dem Tatbestand, dass Menschen in der Betätigung ihrer →äußeren Freiheit „mit einander (auch unwillkürlich) in Rechtsverhältnisse kommen können“, die einer Regulierung bedürfen (6:306). Denn es sind Verhältnisse eines stets möglichen Konflikts, die nicht bestimmte feindselige Absichten der Individuen zur Voraussetzung haben und um die zu wissen es auch nicht der Erfahrung eines kriegerischen Gegeneinanders bedarf, deren prinzipielle Konflikthaftigkeit vielmehr schon „im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins [eines jeden] mit allen anderen“ (6:307) gelegen ist. In den bürgerlichen Zustand ist um des Rechts willen zu treten, damit Rechtskonflikte nicht privat, d. h. nicht einseitig geregelt werden, sondern vor einem öffentlichen →Gerichtshof, der entscheidet, ob die Rechtsansprüche, die Individuen erheben, den gegebenen Gesetzen gemäß und darin rechtens sind. Weil erst eine solche Instanz öffentlicher Gerechtigkeit das Recht zu etwas macht, dessen der Mensch jenseits aller Privateinschätzung auch sicher sein kann, gelangt das Recht erst im bürgerlichen Zustand zu seiner vollen Bestimmung. Genau deshalb ist der bürgerliche Zustand, der „durch den

allgemein-vereinigten Willen“ (6:302) derer entstanden ist, die einen solchen Gerichtshof einsetzen und darin Staatsbürger sind, im Ganzen und seiner internen Struktur nach ein rechtlicher Zustand, während der gesellschaftliche Zustand zwar auch Rechtsformen kennt, an die sich die Menschen halten, die aber die begrenzte Funktion haben, den Menschen in bestimmten Bereichen ihres Zusammenlebens (Familienverbände, berufsständische Organisationen etwa) Sicherheit zu gewähren.

2 Bürgerlicher Zustand als praktische Notwendigkeit

Mit der Trennung des als rechtlich bestimmten bürgerlichen Zustandes von dem gesellschaftlichen Zustand betont Kant zwei wesentliche Elemente seiner Rechts- und Staatsphilosophie: Der →Staat als eine allein das Recht verwaltende Institution ist von der Gesellschaft als einer Organisationsform materieller Interessen und Bedürfnisse zu trennen, und der Staat unterliegt einer praktischen Notwendigkeit, die aus dem Begriff von Recht folgt. Der bürgerliche Zustand hat eine die Einzelnen verbindende Kraft, die „durch das gemeinsame Interesse Aller, im rechtlichen Zustande zu sein“ (6:311), genährt wird. Der durch ein Sollen sich grundlegend von dem gesellschaftlichen Zustand unterscheidende bürgerliche Zustand gründet in einer Verpflichtung, der nachzukommen (‚Eintreten in den Zustand‘) sich nicht aus einem Defizit des Naturzustandes in materieller Hinsicht ergibt, sondern aus einem Anspruch, den Individuen in Bezug auf ihr Recht erheben, dort aber nicht rechtsverbindlich einlösen können. Das jedem Menschen ursprünglich zustehende und von ihm beanspruchte Recht der Betätigung der äußeren Freiheit und damit des Erwerbs von Äußerem (→Besitz überhaupt), kann der Einzelne hinsichtlich des Erworbenen (bestimmter Besitz) gegenüber dem Freiheitsrecht der anderen nicht von sich aus rechtfertigen, sondern allenfalls einseitig und darin gegen die Freiheit anderer durch Zwangsmaßnahmen sich erstreiten. Der mit dem Recht verträgliche →Zwang besteht demgegenüber allein darin, „jeden Anderen, mit dem es [in Rechtsangelegenheiten] zum Streit […] kommt, zu *nöthigen*, mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfassung zu treten“ (6:256). Der bürgerliche Zustand als „der rechtliche Zustand, durch welchen jedem das Seine nur gesichert, eigentlich aber nicht ausgemacht und bestimmt wird“ (6:256), lässt das schon im natürlichen Zustand geltende freiheitsgegründete →Privatrecht in seiner Materie unangetastet und ändert „nur die rechtliche Form ihres Beisammenseins (Verfassung)“ durch Gesetze, deren Merkmal ist, dass sie „nothwendig als öffentliche gedacht werden müssen“ (6:306). Die austeilende oder distributive →Gerechtigkeit, die als eine „öffentliche“ (6:306) Gerechtigkeit den bürgerlichen Zustand charakterisiert, ist demzufolge keine Instanz der Zuteilung materieller Güter, sondern das Merkmal eines Gerichtshofs, der über konfligierende Rechtsansprüche rechtskräftig und für alle verbindlich entscheidet (vgl. *MSR*, § 41, 6:305–307).

3 Bürgerlicher Zustand als Provisorium und als Ausdruck von Souveränität

Soll im bürgerlichen Zustand über Ansprüche des Privatrechts in einer Weise entschieden werden, die alle Formen des einseitig Privaten und darin tendenziell Gewaltsamen fernhält, dann muss die Entscheidungsinstanz, um Gewaltsamkeit tatsächlich verhindern zu können, auch über eine ausreichende Durchsetzungsmacht verfügen. Als bloße →Macht kann sie aber ihrerseits gewalttätig auftreten, solange sie nämlich nicht von einem alleinigen Interesse am Recht geleitet ist und insofern auch nicht einen allgemein-vereinigten Willen repräsentiert. Weil diejenigen, welche die Macht des Staates in Händen haben, tatsächlich aber nicht immer von dem Interesse geleitet sind, ihre Macht im Dienst der Geltung des Rechts einzusetzen, muss die bürgerliche Verfassung in ihrer Wirklichkeit, d. h. so wie sie faktisch entstanden ist, als „subjectiv zufällig“ (6:264) angesehen werden. Sie ist jedoch unabhängig von dieser Tatsächlichkeit „objectiv, d. i. als Pflicht, nothwendig“ (6:264). Aufgrund dieser Spannung zwischen dem, was wirklich geschieht, und dem, was geboten ist, kann der Übergang von dem natürlichen Zustand in den bürgerlichen nicht als ein einmaliger und in sich abgeschlossener Akt verstanden werden, in dem sich der volle Sinn von Recht ein für allemal erfüllte. Als ein Sollen ist er eine unabschließbare Aufgabe zunehmender Anstrengung, das Recht im Raum der →Öffentlichkeit zur Geltung zu bringen. Erst dort, wo das Gesetz „selbstherrschend“

ist, ist im bürgerlichen Zustand „der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts“ erreicht und er selbst ein „absolut-rechtlicher Zustand“ (6:341). Gemessen an ihm kann dem bürgerlichen Zustand eines faktisch existierenden Staates „nur ein *provisorisches* inneres Recht“ (6:341) zugestanden werden. Bei aller Defizienz hat es aber immer noch den Vorteil, öffentlich zu sein, und deshalb ist es im Hinblick auf die Idee des endgültigen Rechts einer selbstherrschenden Rechtsgesetzlichkeit als ein Schritt auf sie hin zu würdigen.

Indem Kant die unbedingte Herrschaft des Rechts an den bürgerlichen Zustand bindet, bindet er sie an den Menschen als Staatsbürger, nicht aber als → Weltbürger. Die Vorläufigkeit eines noch defizienten Rechts, die als Vorstufe eines endgültigen Rechts anzuerkennen ist, ist deshalb auch in ihrer besonderen Gestalt anzuerkennen, wie sie sich in einem einzelnen Staat herausgebildet hat und dort in dessen Zufälligkeit zu einem öffentlichen Recht geworden ist. Der bürgerliche Zustand ist nicht weltumspannend, sondern konstituiert immer nur die Souveränität eines partikularen Staates. Im → Völkerrecht hat Kant deshalb als gesetzliche Instanz der Schlichtung von Streit (Krieg zwischen den Völkern) nur einen → Staatenverein im Sinne eines föderalen Bundes für möglich gehalten, dessen rechtsförmig zu gestaltender Zustand von dem bürgerlichen Zustand eines Staates zu unterscheiden ist. Denn souveräne Staaten, die schon öffentlich gemachten und darin wenigstens der Idee nach allgemein-verbindlichen Rechtsgesetzen unterliegen, können sich zu diesem Bund nicht so verhalten wie Bürger eines Volkes zu ihrem Staat. Der Staat versetzt seine Bürger in einen Zustand, den sie als Privatpersonen nicht haben, um des Rechts willen aber haben sollen, während ein Staatenverein durch die rechtsförmige Schlichtung von kriegerischem Streit zwischen den Staaten zwar mit dem „*Friedenszustand*“ (6:350) einen neuen Zustand schafft, damit aber nicht die Staaten in einen Zustand versetzt, den sie nicht auch aus sich selbst haben könnten (vgl. *MSR*, § 61, 6:350–351).

Weiterführende Literatur

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Berlin: de Gruyter 1984.

Wolfgang Bartuschat

Zustand, rechtlicher

In *MSR* § 41 definiert Kant: „Der rechtliche Zustand ist dasjenige Verhältniß der Menschen unter einander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder seines Rechts theilhaftig werden kann“ (6:305f.). Ein rechtlicher Zustand ist danach eine Situation, die so beschaffen ist, dass die Menschen, die in dieser Situation leben, die Rechte, die sie haben, auch tatsächlich ausüben können. Darüber hinaus formuliert *MSR* § 41 „die öffentliche Gerechtigkeit“ als ein „Princip der Möglichkeit“ eines rechtlichen Zustandes (6:306), d. h. als eine Voraussetzung für einen rechtlichen Zustand. Die öffentliche Gerechtigkeit ist eine Einheit von drei öffentlichen Institutionen, die Kant „die beschützende Gerechtigkeit (iustitia tutatrix)“, „die wechselseitig erwerbende Gerechtigkeit (iustitia commutativa)“ und „die austheilende Gerechtigkeit (iustitia distributiva)“ nennt (6:306). Die beschützende → Gerechtigkeit ist die öffentliche Gesetzgebung, die wechselseitig erwerbende Gerechtigkeit ist der freie „öffentliche, durchs Polizeigesetz geordnete Markt“ (6:303), die austeilende Gerechtigkeit ist die öffentliche Gerichtsbarkeit. Die öffentliche Gerechtigkeit ist allerdings nur ein „formales“ Prinzip der Möglichkeit eines rechtlichen Zustandes (6:306). Material haben wir einen rechtlichen Zustand erst dann, wenn die Situation „der Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens“ entspricht (6:306). Wichtige Stellen: 6:256f.; 6:305–307; 6:311f.; 6:350; 6:355.

Verwandte Stichworte

Gerechtigkeit; Gerechtigkeit, distributive; Gerechtigkeit, kommutative; Sicherheit (rechtlich); Recht; Staat

Philosophische Funktion

1 Rechtlicher Zustand und Rechtsstaat

1.1 ‚Rechtlicher Zustand‘ ist Kants Übersetzung von „status iuridicus“ (8:292; vgl. 8:383). Achenwall (*Prolegomena*, 2. Aufl., § 91) hatte dem „status naturalis“ (dem → Naturzustand) den „status socialis“ (den → gesellschaftlichen Zustand) entgegengesetzt. Kant kritisiert das. Dem *status naturalis* steht nicht der *status socialis*, sondern der *status iuridicus* gegenüber (vgl. 6:306). Von einigen Anhängern Kants wird ‚status iuridicus‘ nicht

mit ‚rechtlicher Zustand', sondern zunächst mit ‚rechtlicher Staat' (→Mellin), dann aber bald (unter Zusammenziehung der beiden Wörter) auch mit ‚Rechtsstaat' (→Petersen) übersetzt, ein Ausdruck, den es vorher noch nicht gegeben hatte. Noch vor der Mitte des 19. Jahrhunderts verdrängt das Wort ‚Rechtsstaat' Kants eigene Terminologie, die bis dahin die einschlägige Literatur beherrscht hatte. Die oben wiedergegebene Definition des rechtlichen Zustandes und die anschließend formulierten Bedingungen für einen rechtlichen Zustand sind, in heutiger Sprache, Kants Definition des Rechtsstaats und seine Bedingungen für einen Rechtsstaat. Der Begriff des Rechtsstaats geht auf die in *MSR* § 41 gegebene Definition und die dort formulierten Bedingungen zurück.

1.2 In *MSR* § 41 unterscheidet Kant zwischen dem „rechtlichen Zustand" und dem „natürlichen Zustand", den er als den „nicht-rechtlichen Zustand" definiert (6:306). Danach stehen der rechtliche Zustand und der Naturzustand einander kontradiktorisch gegenüber. In heutiger Sprache: Wir haben entweder einen Rechtsstaat, oder wir leben im Naturzustand. Kant distanziert sich damit auch von →Hobbes, der dem Naturzustand den ‚Staat' gegenüberstellt, und zwar jeden beliebigen Staat, ohne Rücksicht auf den Charakter dieses Staates.

2 Die öffentliche Gerechtigkeit

2.1 Nicht ohne Grund benutzt Kant neben dem Wort ‚Gerechtigkeit' auch das lateinische ‚iustitia', das wir mit ‚Justiz' übersetzen müssen. Am Ende des 18. Jahrhunderts hatte das Wort ‚Justiz' noch eine weitere Bedeutung als heute. Es bedeutete nicht nur (wie heute) die öffentliche Gerichtsbarkeit, die die Gesetze anwendet, sondern darüber hinaus auch die Gesetzgebung selbst, jedenfalls die sog. Rechts-Gesetzgebung (vgl. Hruschka, *Kant und der Rechtsstaat*, S. 28f.). Mit dem freien öffentlichen Markt, den er „iustitia commutativa" (6:302) nennt, fügt Kant den beiden bekannten Bedeutungen eine dritte hinzu. „Commutatio" ist die „Umsetzung des Mein und Dein" (6:289) oder auch der „Verkehr" zwischen dem Besitzer einer Sache und einer anderen Person, die die Sache erwirbt (6:301). Statt von ‚Umsetzung' würden wir heute von ‚Umsatz' reden. Der Markt, die *iustitia commutativa*, ist der Platz, auf dem das →Mein und Dein umgesetzt wird. Er ist „die zwischen Personen in ihrem wechselseitigen Verkehr unter einander geltende Gerechtigkeit" (6:297). Der Markt, den es auch im Naturzustande gibt (vgl. 6:302), wird in einem rechtlichen Zustande „durchs Polizeigesetz geordnet" (6:303). ‚Polizei' (von *polis*, griech. ‚Stadt') meint im 18. Jahrhundert die allgemeine innere Verwaltung eines Staates, die u. a. den Markt funktionstüchtig zu halten hat.

2.2 Die öffentliche Gerechtigkeit in ihren drei Institutionen ist eine notwendige (nicht eine hinreichende) Bedingung für einen rechtlichen Zustand. Als eine lediglich formale (und nicht materiale) Voraussetzung kann sie pervertieren, die öffentliche Gerichtsbarkeit beispielsweise bis hin zu Schauprozessen und zum Justizmord. Das (schwer zu formulierende) materiale Kriterium deutet Kant mit dem Hinweis auf die „Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens" (6:306) an.

3 Die Aufgabe eines rechtlichen Zustandes

3.1 Ein rechtlicher Zustand hat die Aufgabe, die Rechte der Menschen, die in dem rechtlichen Zustand leben, zu sichern. Deshalb kann Kant das Postulat des öffentlichen Rechts (dazu unten 4.) auch folgendermaßen formulieren: „Tritt in einen Zustand, worin Jedermann das Seine gegen jeden Anderen gesichert sein kann" (6:237). In einem rechtlichen Zustand werden die Rechte der Menschen, die im Naturzustand „provisorische" Rechte sind, zu „peremtorischen" Rechten (6:257; vgl. 6:350). „Peremtorisch" bedeutet „gesichert" (6:292). Es ist also nicht so, dass unsere Rechte erst in einem rechtlichen Zustande „ausgemacht und bestimmt" würden (6:256). Vielmehr ist es so, dass die Rechte, die wir bereits im Naturzustande haben, im rechtlichen Zustande gewährleistet werden; ausdrücklich spricht Kant auch in *MSR* § 9 von „gesichert" und von „Garantie" (6:256).

3.2 Die öffentliche Gesetzgebung sichert unsere Rechte dadurch, dass sie die Rechte „gesetzlich bestimmt" (6:312). ‚Bestimmen' bedeutet hier nicht ‚festsetzen', sondern das Wort bedeutet, den Rechten (etwa durch Definitionen) eine ‚Stimme', also einen Namen geben, damit über diese Rechte überhaupt geredet werden kann (eine Leistung, die heute zum Beispiel das Bürgerliche Gesetzbuch erbringt). Die öffentlich-rechtliche Ordnung des Marktes sichert unsere Rechte u. a. dadurch, dass sie die Rechte verkehrsfähig macht, etwa durch die Einrichtung von „Matrikeln" (6:364;

heute etwa: die Einrichtung von Grundbüchern), in die die Rechte „eingeschrieben (ingrossirt)“ (6:362) werden können (vgl. auch 6:291). Die öffentliche Gerichtsbarkeit sichert unsere Rechte dadurch, dass sie Richter bereit stellt, die im Streitfall „rechtskräftig“ (6:312) entscheiden, um die Anwendung von privater Gewalt zu vermeiden. Die Einrichtung einer öffentlichen Gerichtsbarkeit ist die Krönung eines rechtlichen Zustandes. Man nennt „den Gerichtshof selbst die Gerechtigkeit eines Landes“, und, „ob eine solche sei oder nicht sei“, kann „als die wichtigste unter allen rechtlichen Angelegenheiten gefragt werden“ (6:306). Deshalb charakterisiert Kant den rechtlichen Zustand gelegentlich auch als den Zustand „einer austheilenden Gerechtigkeit“ (6:307) und den nicht-rechtlichen Zustand als einen Zustand, „in welchem keine austheilende Gerechtigkeit ist“ (6:306).

4 Das Gebot, in einen rechtlichen Zustand einzutreten

Für den rechtlichen Zustand gilt ein „Gesetz a priori“: „Du sollst in diesen Zustand treten“ (6:306), welches Gesetz in *MSR* § 42 „Postulat des öffentlichen Rechts“ heißt (6:307). In einem rechtlichen Zustand wird das Recht, das im Naturzustande ein bloßes „Privatrecht“ ist (8:383), nach dem jeder tut, „was ihm recht und gut dünkt“ (6:312), zu einem positiven und damit zu einem „öffentliche[n] Recht“ (6:242). Kants Begriff des öffentlichen Rechts deckt sich nicht mit dem ‚öffentlichen Recht‘ in der Sprache der heutigen kontinentaleuropäischen Juristen. Öffentlich ist ein Recht, das offen zutage liegt: „Der Inbegriff der Gesetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen, ist das öffentliche Recht“ (6:311). Zum öffentlichen Recht (und nicht zum ‚Privatrecht‘) gehört danach auch etwa das heutige Bürgerliche Gesetzbuch, das die Beziehungen zwischen Privatpersonen regelt. Das ‚Postulat des öffentlichen Rechts‘ heißt so, weil es fordert, dass das (objektive) Recht offen zutage liegt, um unsere (subjektiven) Rechte zu sichern.

5 Umfang des Begriffs eines rechtlichen Zustandes

Der Begriff des rechtlichen Zustandes ist weiter als unser heutiger Begriff des Rechtsstaats, der im großen und ganzen auf den Einzelstaat beschränkt ist. Kant kennt drei rechtliche Zustände. Er kennt nicht nur den rechtlichen Zustand auf der staatsrechtlichen Ebene, der „bürgerlicher Zustand (status civilis)“ heißt (6:311). Er kennt auch einen rechtlichen Zustand auf der völkerrechtlichen Ebene und daneben einen rechtlichen Zustand auf der weltbürgerrechtlichen Ebene (vgl. 6:311). Das Gesetz a priori „Du sollst in diesen Zustand treten“ (6:306) gilt nicht nur für individuelle Personen, sondern auch für die Völker und Staaten, weshalb Kant ein „Völkerstaatsrecht“ und ein „Weltbürgerrecht“ (6:311) fordert. Am Ende von *MSR* § 43 erteilt Kant uns eine Warnung: Wenn unter den „drei möglichen Formen des rechtlichen Zustandes es nur einer an dem die äußere Freiheit durch Gesetze einschränkenden Princip fehlt“, dann muß „das Gebäude aller übrigen unvermeidlich untergraben werden und endlich einstürzen“ (6:311). Entweder wir richten den Rechtsstaat auf jeder Ebene und überall ein, oder, wir fallen, wenn wir bereits in einem Rechtsstaat leben sollten, (auch bei uns zuhause) in den Naturzustand zurück.

6 Rechtlicher Zustand und Friedenszustand

Im *Beschluß* zeigt uns *MSR* noch einmal den Sinn der Einrichtung eines rechtlichen Zustandes: „Der Friedenszustand ist allein der unter Gesetzen gesicherte Zustand des Mein und Dein in einer Menge benachbarter Menschen, mithin die in einer Verfassung zusammen sind, deren Regel aber nicht von der Erfahrung derjenigen, die sich bisher am besten dabei befunden haben, als einer Norm für Andere, sondern die durch die Vernunft a priori von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen überhaupt hergenommen werden muß“ (6:355). Es ist der rechtliche Zustand auf den drei Ebenen und der rechtliche Zustand allein, der → Frieden zu schaffen vermag.

Weiterführende Literatur

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant’s Doctrine of Right – A Commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010, insbes. 23–51.

Hruschka, Joachim: ‚Kant und der Rechtsstaat‘ und andere Essays zu Kants Rechtslehre und Ethik, Freiburg/Br.: Alber 2015, insbes. 13–47.

Joachim Hruschka

Zuträglichkeit

Wenn etwas nicht als →Zweck, sondern als „Mittel zum zweckmäßigen Gebrauche anderer Ursachen“ (5:367) angesehen wird, handelt es sich um eine Art von →Zweckmäßigkeit, die Kant von der inneren Zweckmäßigkeit unterscheidet. Sie heißt „Nutzbarkeit (für Menschen), oder auch Zuträglichkeit (für jedes andere Geschöpf)“ (5:367). Zuträglichkeit ist also die „bloß relativ[e] […] Zweckmäßigkeit“ (5:368) für Pflanzen und nicht-vernünftige Tiere. Weitere wichtige Stelle: 5:367f.

Verwandte Stichworte

Zweckmäßigkeit; Teleologie, teleologisch; Nutzen, Nützlich(keit)

Philosophische Funktion

Als Beispiel für die „Zuträglichkeit gewisser Naturdinge als Mittel für andere Geschöpfe“ (5:367) nennt Kant den Sandboden, der auf der Nordküste vom Meer zurückgelassen wurde und sich für die Fichtenwälder gedeihlicher als jeder andere Boden erweist. Kant bemerkt, dass, wenn man die Fichtenwälder „als Zweck der Natur annimmt, man jenen Sand auch, aber nur als relativen Zweck einräumen müsse, wozu wiederum der alte Meeresstrand und dessen Zurückziehen das Mittel war“ (5:367).

Bei der Zuträglichkeit handelt es sich also nicht um „eine objective Zweckmäßigkeit der Dinge an sich selbst“ (5:368), sondern um „eine bloß relative, dem Dinge selbst, dem sie beigelegt wird, bloß zufällige Zweckmäßigkeit“ (5:368). Dazu stellt Kant fest, dass unser durch Erfahrung geleitetes Urteilen über die Zuträglichkeit der Naturprodukte, obwohl es „hypothetisch auf Naturzwecke Anzeige giebt, dennoch zu keinem absoluten teleologischen Urtheile berechtige“ (5:369).

Andrzej M. Kaniowski

Zwang

Zwang ist die Nötigung zu etwas, was Handelnde nur „*ungern* (mit Widerstand ihrer Neigung)“ tun (6:379; vgl. 27:519). Weitere wichtige Stellen: 6:218f.; 6:231–233.

Verwandte Stichworte

Recht; Rechtspflicht; Tugendpflicht; pflichtmäßig / aus Pflicht / aus Neigung

Philosophische Funktion

1 Innerer und äußerer Zwang

Jeder Zwang ist entweder innerer oder äußerer Zwang. Der innere Zwang ist Selbstzwang, der allein durch die Vorstellung des Gesetzes bewirkt wird (vgl. 5:83; 6:380). Handeln (→Handlung) aufgrund äußeren Zwangs liegt demgegenüber vor, wenn andere einen Handlungsgrund schaffen, der auf so starke Abneigung bei dem Handelnden stößt, dass dieser Grund ihn entgegen seiner sonstigen Neigungen zur Befolgung des Gesetzes bewegt (vgl. 6:219; 6:379).

2 Erzwingbarkeit und Rechtscharakter

Nach Kant gehören zu jeder Gesetzgebung „zwei Stücke: *erstlich* ein *Gesetz*, welches die Handlung, die geschehen soll, *objectiv* als nothwendig vorstellt […], *zweitens* eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung *subjectiv* mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft“ (6:218). Macht die Gesetzgebung den inneren Zwang zur →Triebfeder, so ist sie „*ethisch*“ (6:219). Dem entspricht das allgemeine ethische Gebot: „Handle pflichtmäßig aus Pflicht“ (6:391). Lässt die Gesetzgebung auch den äußeren Zwang als Triebfeder zu, so ist sie „*juridisch*“ (6:219). Dieser Grundunterscheidung stellt Kant die Einteilung der praktischen Gesetze in →juridische und ethische Gesetze zur Seite (vgl. 6:214). Ethische Gesetze sind Gesetze einer ethischen, juridische Gesetze sind Gesetze einer juridischen Gesetzgebung (vgl. Ludwig, *Kants Rechtslehre*, S. 90). Ethische Gesetze „fordern […], daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen“ (6:214), also aus innerem Zwang befolgt werden, juridische Gesetze und die ihnen entsprechenden →Rechtspflichten sind demgegenüber dadurch definiert, dass sie auch äußerlich erzwingbar sind. Das führt zu der Frage, ob die faktische Möglichkeit der äußeren Erzwingbarkeit einer Pflicht eine hinreichende oder nur eine notwendige Bedingung dafür ist, dass sie eine Rechtspflicht ist. Als Testfall kann das einem Freund gegebene Versprechen dienen, ihm bei seinem Umzug zu helfen. Dies Versprechen führt zu der moralischen Pflicht, es

zu erfüllen, und es ist auch faktisch möglich, dies zu erzwingen. Bedeutet das, dass diese Pflicht den Charakter einer Rechtspflicht hat, die mit einer Zwangsbefugnis verbunden ist? Das ist zu verneinen. Kants Darlegungen in der *MSR* sind nicht so zu verstehen, dass *jede* ethische Pflicht, deren Erfüllung erzwungen werden kann, eine Rechtspflicht ist. So bezeichnet Kant zwar die Pflicht, „sein Versprechen zu halten", als „eine Rechtspflicht, zu deren Leistung man gezwungen werden kann" (6:220), er hebt in dem betreffenden Zusammenhang aber deutlich hervor, dass es nicht um ein bloßes → Versprechen wie das, dem Freunde beim Umzug zu helfen, geht, sondern um ein „Versprechen in einem Vertrage" oder ein „vertragsmäßiges Versprechen" (6:220), kurz, um einen „Vertrag[]" (6:219). Ein Vertrag als Rechtsakt aber geht über ein bloßes Versprechen hinaus: „Durch den Vertrag also erwerbe ich das Versprechen" (6:274). Erst dadurch bin ich „im Besitz der Willkür des Andern (diesen zur Leistung zu bestimmen)" (6:248), also befugt, Zwang auszuüben. Das zeigt, dass die bloß faktische Möglichkeit der Erzwingbarkeit nur eine notwendige und keine hinreichende Bedingung dafür ist, dass eine Pflicht den Charakter einer Rechtspflicht hat. Hierfür müssen weitere Kriterien erfüllt werden. Diese werden auf der Grundlage von Kants Definition des Rechts als des „Inbegriff[s] der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann" (6:230), in der *MSR* als Bedingungen des inneren und äußeren → Mein und Dein (vgl. 6:238) entfaltet. Nur was diesen Filter passiert, hat Rechtscharakter und ist deshalb erzwingbar.

3 Rechtsgesetz und Zwangsbegründung

3.1 In einer Philosophie, die die Idee der Freiheit in den Mittelpunkt stellt, ist kaum etwas so sehr der Begründung bedürftig wie die Zulässigkeit äußeren Zwangs. Dabei sind zwei Fragen zu unterscheiden. Die erste lautet, ob sich überhaupt ein bloß auf äußeres Handeln abstellendes Recht moralisch rechtfertigen lässt, die zweite, ob Recht notwendig mit Zwang verbunden ist. Bei dem ersten Problem geht es letzthin um das Verhältnis von kategorischem Imperativ und dem dem Rechtsbegriff korrespondierenden „allgemeine[n] Rechtsgesetz" (6:231). Hier stellen sich Fragen wie die, ob das allgemeine Rechtsgesetz eine spezielle Version des → kategorischen Imperativs darstellt, oder ob es hiervon unabhängig ist und ob, wenn weder das eine noch das andere zutrifft, es mit dem kategorischen Imperativ immerhin über den Begriff der Freiheit oder einen abstrakten Verallgemeinerungsgrundsatz verbunden ist. Es geht dabei um das generelle Verhältnis von Recht und → Moral.

3.2 Kants Zwangsbegründung konzentriert sich auf die speziellere zweite Frage, die auf den Zusammenhang von Recht und Zwang zielt. Nach Kant ist dieser Zusammenhang ein analytischer: „mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugniß, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft" (6:231). Der Begriff des Rechts ist mit dem Begriff der Zwangsbefugnis nach dem Satz des Widerspruchs verknüpft, weil die Zwangsbefugnis im Begriff des Rechts enthalten ist, so dass die Verbindung von Recht und Zwang „ohne Widerspruch nicht verneint werden" kann (4:267). Dies ist das Kennzeichen eines → analytischen Urteils (vgl. KrV A 151f. / B 191). Der Kern der Begründung findet sich in § D der Einleitung in die Rechtslehre. Das Argument beginnt mit einer allgemeinen These zum Verhältnis von Wirkung und Gegenwirkung: „Der Widerstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen" (6:231). In einem zweiten Schritt wird ein unrechter Freiheitsgebrauch als „Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen" und der dagegen gerichtete Zwang als Hindernis oder Widerstand eingestuft, der dieser angemaßten → Freiheit entgegengesetzt wird. Daraus wird geschlossen: „Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als *Verhinderung* eines *Hindernisses der Freiheit* mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d. i. recht" (6:231). Das aber bedeute, dass der Begriff der Zwangsbefugnis im Begriff des Rechts enthalten sei. Kants These: „Also ist das oberste *Rechtsprincip* ein analytischer Satz" (6:396), zielt auf genau diesen Zusammenhang (vgl. Ludwig, *Kants Rechtslehre*, S. 98). Die analytische Verknüpfung von Recht und Zwang bedeutet, dass Zwang

begründet ist, wenn das allgemeine Rechtsgesetz begründet ist. Auch wenn Kants Zwangsbegründung sich nicht unmittelbar auf den kategorischen Imperativ stützt (vgl. Willaschek, *Doctrine of Right*, S. 222), so könnte sie doch über das allgemeine Rechtsgesetz mittelbar mit ihm verbunden sein.

3.3 Der Analytizitätsthese scheint es zu widersprechen, dass Kant in § E der Einleitung in die Rechtslehre das „Gesetz eines mit jedermanns Freiheit nothwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges unter dem Princip der allgemeinen Freiheit" als „*Construction*" des Rechtsbegriffs, „d. i. Darstellung desselben in einer reinen Anschauung a priori" bezeichnet (6:232). Dabei zieht er unter Hinweis auf eine Analogie zu „dem Gesetze der *Gleichheit der Wirkung* und *Gegenwirkung*" (6:232), also zu dem dritten mechanischen Gesetz: „In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich" (4:544), eine Parallele zur Konstruktion von Begriffen in der „reinen Mathematik" (6:233; vgl. 4:470). Nun sind nach Kant die Sätze der reinen Mathematik, da sie sich auf reine Anschauung beziehen, →synthetische Urteile a priori. Dennoch bedeutet dies keinen Widerspruch zu der These, dass der Zusammenhang zwischen Recht und Zwang analytisch ist. Die als solche synthetische Konstruktion ändert nichts am Begriff, sondern fügt ihm nur die Darstellung der Möglichkeit des Gegenstandes hinzu, auf den er sich bezieht (vgl. 4:470), im Falle des Rechts also die eines rechtswidrigen Hindernisses der Freiheit und eines rechtmäßigen Hindernisses dieses Hindernisses (vgl. Kaufmann, *Relation*, S. 78f.). Die Konstruktion in § E entspricht dabei der Begründung in § D.

3.4 Gegen Kants Zwangsbegründung in § D ist eingewandt worden, dass die bloße Qualifikation des Zwangs als Hindernis eines Hindernisses grenzenlose Eingriffe in die Freiheit des rechtswidrig Handelnden zulasse (vgl. Guyer, *Kant's Deductions*, S. 51). Zwang sei aber nur dann zulässig „[w]hen the laws and the sanctions for breaking them are known" (Guyer, *Kant's Deductions*, S. 53). Dieser Einwand verkennt, dass es Kant bei seiner Zwangsbegründung nur darum geht darzutun, dass Recht überhaupt mit Zwang verbunden sein muss. Die begriffliche Verknüpfung von Recht und Zwang findet vor der Einführung des „bürgerlichen Zustand[s]" (6:312), also des Staates, statt, in dem die Selbstverteidigung des Einzelnen, die ohnehin nur sehr begrenzt der „Beförderung" (6:231) der Freiheit dienen kann, durch „öffentlich gesetzlichen äußeren Zwang[e]" (6:312) ersetzt wird. Kants Ausführungen zur „Qualität und Quantität der Strafe" (6:332) zeigen, dass Verhältnismäßigkeitserwägungen hier durchaus eine Rolle spielen können. Um den Weg in diesen geordneten Zustand zu öffnen, fügt Kant dem Zwangszweck der Rechtsverteidigung im natürlichen Zustand den Zwangszweck der Herstellung des rechtlichen Zustands hinzu: „[A]us welchem nun in einen rechtlichen zu treten, ein jeder den Anderen mit Gewalt antreiben darf" (6:312). Der ungeregelte Zwang wird so zu geregeltem Zwang.

4 Verbindlichkeit und Zwangsbefugnis

Kant behauptet nicht nur einen analytischen Zusammenhang zwischen Recht und Zwang, er stellt auch die darüber hinausgehende These auf, dass „Recht und Befugniß zu zwingen […] also einerlei" bedeuten (6:232). Man kann Normen, die bestimmte Verhaltensweisen gebieten oder verbieten, als ‚Primärnormen' bezeichnen und ihnen ‚Sekundärnormen' an die Seite stellen, die die Abwehr von Schädigungen, Schadenersatz oder sonstige Sanktionen regeln. Es gibt Äußerungen von Kant, die den Eindruck erwecken, als ob das Recht nur aus Sekundärnormen in Gestalt von Zwangsbefugnisse gewährenden Normen bestehe: „[D]as Recht darf nicht als aus zwei Stücken, nämlich der Verbindlichkeit nach einem Gesetze und der Befugniß dessen, der durch seine Willkür den andern verbindet, diesen dazu zu zwingen, zusammengesetzt gedacht werden, sondern man kann den Begriff des Rechts in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit jedermanns Freiheit unmittelbar setzen" (6:232). Das „darf nicht" im ersten Satzteil scheint die Existenz von rechtlichen Verbindlichkeiten aufgrund von Primärnormen auszuschließen. Andererseits lässt sich das „man kann" im zweiten Satzteil ebenso wie das „*kann auch*" (6:232) in der Überschrift von § E so lesen, dass der ausschließlich auf Zwangsbefugnisse abstellende, als „rein" (6:232) bezeichnete Begriff des Rechts nur eine Weise ist, den essentiell durch Zwang bestimmten Charakter des Rechts besonders deutlich darzustellen. Das „darf nicht" (6:232) im ersten Satzteil ist daher (wie bei Kant zumeist,

vgl. u. a. KrV A 7; 5:30) als „muss nicht“ zu lesen. Andernfalls wäre die Rede von juridischen Gesetzen, die „auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen“ (6:214), nicht sinnvoll.

Weiterführende Literatur

Alexy, Robert: „Kants Begriff des praktischen Gesetzes“, in: Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, 3. Folge, 278, Göttingen: Vandenhoek und Ruprecht 2006, 197–216.

Höffe, Otfried: „Der kategorische Rechtsimperativ ‚Einleitung in die Rechtslehre‘“, in: ders. (Hg.): Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Berlin: Akademie 1999, 41–62.

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993.

Robert Alexy

Zwangsfreiheit

Zwangsfreiheit ist die Abwesenheit äußeren Zwangs. Wichtige Stelle: 6:95f.

Verwandte Stichworte

Zwang; Tugendpflicht

Philosophische Funktion

Zwangsfreiheit herrscht in einem „*ethisch-bürgerliche[n]* Zustand“, der dadurch entsteht, dass die Menschen sich unter „zwangsfreien, d. i. bloßen *Tugendgesetzen*“ vereinigen (6:95). Der ethisch-bürgerliche Zustand ist ein Gegenstück zum „*rechtlich-bürgerliche[n]*“ Zustand (→Zustand, bürgerlicher/gesellschaftlicher), in dem die Menschen unter Rechtsgesetzen als Zwangsgesetzen stehen (6:95). Die „Analogie“ (6:94) erstreckt sich auch auf den Naturzustand. Der „*juridische*“ und der „*ethische Naturzustand*“ stimmen darin überein, dass „jeder sich selbst das Gesetz“ gibt und „jeder sein eigner Richter“ ist (6:95). Die Unterschiede bestehen in der Zwangsfreiheit. Während es zulässig ist, dass jeder den anderen mit Gewalt zum Übertritt in den rechtlichen Zustand antreibt (vgl. 6:312), darf niemand zur Mitgliedschaft in einem „ethische[n] gemeine[n] Wesen“ (6:95) gezwungen werden. Dieses führt „schon in seinem Begriffe die Zwangsfreiheit bei sich“ (6:95). Eine Gemeinschaft derer, „die das Gute lieben“ (6:94) und dessen Beförderung nicht nur als eine „moralische[] Privatangelegenheit“ (6:100) ansehen, muss zwangsfrei sein, wenn nicht „gerade das Gegentheil“ (6:96) bewirkt werden soll. Um in der Realität ausgeführt zu werden, muss die „erhabene, nie völlig erreichbare Idee eines ethischen gemeinen Wesens“ nach Kant die „*Form einer Kirche*“ annehmen (6:100). Damit wird der Begriff der →Kirche mit dem der Zwangsfreiheit verbunden.

Robert Alexy

Zwangsgesetz

Zwangsgesetze sind „öffentliche mit Macht begleitete Gesetze“ (8:312). Weitere wichtige Stellen: 6:312; 8:289.

Verwandte Stichworte

Zwang; Staat; Oberhaupt

Philosophische Funktion

Die Geltung von Zwangsgesetzen, durch die das, was jedem „für das Seine anerkannt werden soll, *gesetzlich* bestimmt und durch hinreichende *Macht*“ (6:312) gesichert wird, ist notwendige Bedingung des rechtlichen Zustands in Form eines Staates (vgl. 6:311; 8:289). Als öffentlich verkündete und mit äußerem Zwang (vgl. 6:312; 6:379) bewehrte Gesetze sind Zwangsgesetze „*positive[s]* (statutarische[s]) Recht“ (6:237). In einem Staat sind nach Kant alle außer dem „Oberhaupt (de[m] Souverän)“ (6:338) den Zwangsgesetzen unterworfen (vgl. 8:294). Nur das Oberhaupt ist „zwangsfrei[]“ (8:291). Der rechtliche Zustand („*status iuridicus*“, 8:383) des Völkerrechts soll demgegenüber ein Zustand sein, „der nicht eben (gleich dem, woraus ein Staat entspringt) auf Zwangsgesetze gegründet sein darf, sondern allenfalls auch der einer *fortwährend-freien* Association sein kann“ (8:383). Der „freie Föderalism“ ist hier das „Surrogat“ des durch Zwangsgesetze definierten „bürgerlichen Gesellschaftbundes“ (8:356; →Zustand, bürgerlicher/gesellschaftlicher).

Robert Alexy

Zwangsrecht

Ein Zwangsrecht ist ein →Recht, das mittels Zwang durchsetzbar ist. Wichtige Stellen: 6:232; 8:291; 8:294.

Verwandte Stichworte
Zwang; Widerstand

Philosophische Funktion
Im → Naturzustand ist mit jedem Recht die Befugnis verbunden, es selbst mit Hilfe von Zwang durchzusetzen (vgl. 6:232; 8:128f.). Im rechtlichen Zustand hat demgegenüber allein das „Staatsoberhaupt" die „Befugniß […] zu zwingen" (8:291; → Oberhaupt). Im Rechtszustand kann den → Untertanen deshalb nur „vermittelst des Staatsoberhaupts ein Zwangsrecht zukommen" (8:294 Anm.). Weil aber das Volk „nur durch diese[s] rechtlich zwingen kann" (8:302), soll ein „Zwangsrecht (Widersetzlichkeit in Worten oder Werken)" (8:302) gegen das Staatsoberhaupt als obersten Gebieter unmöglich sein. Denn wenn das Volk rechtlich befugt wäre, gegen den obersten Gebieter Zwang auszuüben, wäre nicht mehr dieser, sondern es „selbst der oberste Gebieter" (8:302; vgl. 6:320). Ein Zwangsrecht gegen den obersten Gebieter als obersten Gebieter ist deshalb schon logisch unmöglich: „*summus imperans* steht unter keinem zwangsrecht, weil kein Gesetz davon gegeben werden kann, ohne daß er inferior wäre" (*Refl.* 7852, 19:535). Die Rechte gegen das Staatsoberhaupt sind deshalb zwar „unverlierbare[] Rechte", aber „keine Zwangsrechte" (8:303). Dem → Bürger steht lediglich die Befugnis zu, seine Meinung über das, was ihm Unrecht zu sein scheint, „öffentlich bekannt zu machen" (8:304). Das kann helfen, ist aber keine Garantie. Das kantische System der Rechte kennt insofern eine Durchsetzbarkeitslücke.

Robert Alexy

Zweck

Kant benutzt den Zweckbegriff zum einen in formaler, methodologischer Hinsicht als einheitsstiftende (regulative) Systemidee einer „*Architektonik*" von Vernunfterkenntnis und Philosophie (KrV A 832 / B 860; vgl. KrV A 839 / B 867), zum anderen inhaltsorientiert als zentrale Kategorie zur Begründung von Naturerfahrung und Freiheit. Die Obereinteilung besteht in der wesentlichen Differenz zwischen Zwecken der Natur (Naturzwecken) und Zwecken aus Freiheit (praktischen Zwecken) (vgl. 8:182). Was die Seite der Natur betrifft, so wird mit Hilfe des Begriffs des Zwecks eine „besondere Art der Causalität" bezeichnet, sofern sie auf das Erkenntnisvermögen der reflektierenden → Urteilskraft bezogen ist, nämlich den *nexus finalis* im Unterschied zum *nexus effectivus* (5:359; vgl. 5:372). Die Unterschiede in Kants Gebrauch des Begriffs richten sich nach den jeweiligen Verhältnissen der → *Zweckmäßigkeit*. Der ästhetische Gebrauch der reflektierenden Urteilskraft abstrahiert vom Begriff eines Zwecks und betrifft nur eine subjektive formale Zweckmäßigkeit unter den Erkenntniskräften Einbildungskraft und Verstand. Den teleologischen Gebrauch kann man nach seiner subjektiven oder objektiven Bedeutung unterscheiden. *Objektiv* betrachtet sind Zwecke *Dinge* (Gegenstände, Produkte), deren Ermöglichungsbedingung in einer Ursache gesucht werden muss, deren Wirkungsvermögen durch Vernunftbegriffe bestimmt wird (→ Endursache) (vgl. 5:219f.; 5:369f.). Der Zweck ist das Produkt, das durch eine Ursache hervorgebracht wird, „deren Bestimmungsgrund bloß die Vorstellung ihrer Wirkung ist" (5:408; vgl. 5:220). Er ist insofern kein Ding, sondern nur der *Begriff* von einem Objekt, der zugleich den „Grund" (5:180) dafür abgibt, dass das Objekt, das er bezeichnet, Wirklichkeit wird: „die vorgestellte Wirkung, deren Vorstellung zugleich der Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist, heißt *Zweck*" (5:426). In *subjektiver* Hinsicht dagegen bezeichnet der Zweck den „Grund" der Kausalität und ist eine „bloße Idee" (oder Vorstellung) (20:236). Zwecke werden infolge der besonderen Beschaffenheit des diskursiven Verstandes niemals den „Dinge[n] selbst", sondern immer bloß unserer *Vorstellung* von der Möglichkeit derselben bzw. unserem Vermögen ihrer Beurteilung zugeschrieben (5:408).

In Hinsicht auf praktische Zwecke der Freiheit ist der Wille durch einen Begriff als „Vorstellung eines Zwecks gemäß zu handeln" bestimmbar (5:220). Das Vermögen, Zwecke überhaupt als Begriffe hervorzubringen, ist die Vernunft, und zwar in letzter Konsequenz die reine praktische Vernunft. Insofern sich die Bedeutung des Ausdrucks ‚Zweck' aus seiner Verwendung im praktischen Kontext der Willensbestimmung herleitet, ersetzt ihn Kant auch in seiner Funktion als Zweck der Natur häufig durch den der ‚Absicht'. Besonders auffallend ist diese Ausdrucksweise in Kants Betrachtung der teleologischen Verfasstheit der

Natur in ihrer Ausrichtung auf die Menschheitsgeschichte (vgl. z. B. 8:17–31; 8:159; 8:178). In dieser Bedeutung wird der Begriff aber für Kant selbst im Kontext der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* problematisch. Wichtige Stellen: KrV A 688–694 / B 716–722; KrV A 840 / B 868; 4:415; 4:427–431; 4:433–439; 5:41; 5:87; 5:130; 5:134; 5:176; 5:220; 5:227; 5:344; 5:347f.; 5:359–361; 5:369–373; 5:376; 5:390–396; 5:411; 5:425–427; 5:429–431; 5:434–450; 5:454; 5:458f.; 6:222; 6:354f.; 6:376; 6:380–390; 6:393; 6:395–398; 6:410; 6:424; 6:426; 8:17–22; 8:27; 8:98f.; 8:102f.; 8:114; 8:159; 8:166f.; 8:179; 8:181–183; 8:280–283; 8:289; 8:312; 8:364f.; 20:220; 20:227f.; 20:232; 20:234–236; 20:249f.; 20:294f.

Verwandte Stichworte

Absicht; Endabsicht; Endursache; Endzweck; Imperativ, hypothetischer; Imperativ, kategorischer; Mittel; Naturzweck; Teleologie, teleologisch; Zweck an sich; Reich der Zwecke

Vorgeschichte und historischer Kontext

Die systematische Einführung und Verbreitung des Zweckbegriffs innerhalb der Philosophie der Neuzeit geht einerseits einher mit der Rezeptionsgeschichte der aristotelischen Naturphilosophie und ist andererseits abhängig von den jeweils epochal dominierenden naturwissenschaftlichen Bedürfnissen und Ansprüchen, die an naturtheoretische (physikalische) Erklärungsmodelle gestellt werden. Aristoteles hat als erster abendländischer Denker den Zweckbegriff in einen weiten wissenschaftlichen Kontext gestellt (*Physik*, B, Kap. 1, 3 und 7; vgl. Kullmann, *Aristoteles*, S. 255–312). Während noch Francis Bacon im Zuge der mathematisch-mechanistisch ausgerichteten Naturphilosophie Zweckursachen aus der Philosophie und den Wissenschaften entfernen wollte, wendete sich Leibniz unter ausdrücklicher Berufung auf Aristoteles' Begriff der *Entelechie* als Instrument genauer und effizienter Naturerforschung dem Begriff des Zwecks (den er allerdings auf Absichten Gottes zurückführt) als einer Naturursache wieder zu (*Discours de Métaphysique*, § 19). Dabei lässt Leibniz das Wirkprinzip und das Finalprinzip kausaler Erklärung als gleichermaßen tauglich und gültig nebeneinander bestehen (*Discours de Métaphysique*, §§ 21–22); im Aufbau der Welt aus Monaden teilen die Finalursachen des Guten und Bösen und die Wirkursachen der materiellen Natur alle Dinge in zwei Reiche, die an sich miteinander übereinstimmen, insofern sie durch die Idee der prästabilierten Harmonie zusammengehalten werden, jedoch so, dass die moralische Welt der natürlichen übergeordnet ist (Leibniz, *Principes* § 3, § 15; *Monadologie*, § 88). Der Grundgedanke der Metaphysik und der Physik Christian Wolffs bei der Anwendung der Zweckursachen zur Erklärung der Natur ist es, die natürlichen Dinge einerseits als Mittel menschlicher Zwecke, andererseits als Absichten Gottes und so die zweckhaft eingerichtete Welt insgesamt als einen „Spiegel der Vollkommenheiten Gottes" zu betrachten (*Deutsche Teleologie*, § 7; § 15; §§ 1026–1028; § 1045). Kants eigener Standpunkt bezüglich der Zweckmäßigkeit der Natur wird in seiner Auseinandersetzung mit den dogmatischen Gebrauchsweisen deutlich, die der Natur Zweckmäßigkeit in objektiver Bedeutung zuschreiben (vgl. 5:391f.). Im Zuge seiner Begründung einer Naturteleologie kritisiert Kant in der *KU* zwei Positionen als einander kontradiktorisch entgegengesetzte, dogmatische Systeme von Endursachen, d. i. *Idealismus* und *Realismus* der Naturzwecke. Für die idealistische Position steht u. a. →Spinoza (vgl. 5:393f.; 5:439f.), für die realistische z. T. und implizit Wolff (vgl. 5:395; →Naturzweck). Diese Kritik beinhaltet die Aussage, dass Naturzwecke weder absichtlich noch unabsichtlich, sondern als indifferent gegenüber beiden Behauptungen auszulegen sind. Im Resultat stuft sie das Prinzip objektiver Zweckmäßigkeit, weil es in der Natur als besondere Art der →Kausalität nicht beweisbar ist, auf den Status einer subjektiven Maxime zur Naturbeurteilung herab (vgl. 5:390f.; 5:396).

Philosophische Funktion

1 Innerer und äußerer Zweck

Der Begriff des Zwecks wird in der *KU* u. a. benötigt, um Kausalität in der Natur als objektive Zweckmäßigkeit beurteilen zu können. In dieser Hinsicht bestimmt der Zweckbegriff, was ein Ding sein *soll* und enthält damit die Regel zur Verbindung des Mannigfaltigen derart, dass das Mannigfaltige mit dem Begriff qualitativ übereinstimmt. Da der Zweckbegriff nicht zu den Begriffen a priori des reinen Verstandes gehört (→Verstandesbegriff, reiner), gibt er nicht die Form eines transzendentalen Naturgesetzes vor und hat demnach auch keine konstitutive und bestimmende Funkti-

on für die Erkenntnis als Erfahrung. Je nachdem, ob innere oder äußere Zweckmäßigkeit vorliegt, verlangt dies einen Begriff des äußeren oder inneren Zwecks (vgl. 5:227). Der äußere Zweck heißt auch *relativ*, insofern er nicht an sich selbst Zweck ist, sondern zugleich als Mittel für einen anderen Zweck dient. Sowohl die subjektive (ästhetische) als auch die objektive (teleologische) Zweckmäßigkeit macht von inneren und äußeren (relativen) Zwecken Gebrauch (vgl. 20:249f.). Der innere Zweck enthält den Grund der *inneren Möglichkeit* eines Gegenstandes (ebd.). Als innerer Zweck ist einem Naturwesen im Unterschied zum äußeren Zweck der Endzweck immanent (vgl. 5:443). Er hat keinen Nutzen für etwas anderes.

2 Zwecke der Natur

Zwecke der → Natur sind im Unterschied zu praktischen Zwecken solche, die den Produkten der Natur, insbesondere den → Organismen (organisierten Wesen), durch die reflektierende Urteilskraft beigelegt und an der Natur beobachtet werden können. Sie dienen der Erfassung und Ordnung, Systematisierung und Vereinheitlichung empirischer Befunde der Natur.

In der Natur sind Zwecke entweder innere oder äußere oder beides. Beide werden objektiv und material gedacht, insofern sie nicht bloß die Form von Naturprodukten beschreiben und nicht bloß subjektiv gültig sind. Der Zweckbegriff ist ein Vernunftbegriff, der der Kausalität der Naturdinge selbst in Hinsicht auf ihre „Erzeugung" (20:232) zugrunde liegt. Er enthält den Grund der inneren Möglichkeit eines Objekts der Natur (vgl. 20:232; 20:234f.). Im engeren Sinne meint Kant mit den Zwecken der Natur *Naturzwecke*, d. h. objektive innere Zwecke, die der Natur real und mit Notwendigkeit zugeschrieben werden (vgl. 5:370f.), ihr also nicht bloß angedichtet werden (→ Naturzweck). In Beziehung auf den Zweck wird den Dingen der Natur auch „Vollkommenheit" beigelegt; das entsprechende Urteil heißt „teleologisch" (20:228). Zwecke werden nach Kant nicht nur den einzelnen Dingen, sondern auch der Natur insgesamt beigemessen. Als Vernunftursache sind sie durch Erfahrung in der Natur nicht zu belegen, u. a. weil uns Zweckursachen als Kräfte, die nach einer Idee wirken, nur in uns selbst (als Verstand und Wille) in Gestalt von Kunstprodukten erfahrbar sind (vgl. 8:181; 20:234f.). Die Urteilskraft verwendet den Begriff der Naturtechnik nur in ihrer Reflexion über Gegenstände, „um nach seiner Anweisung Erfahrung nach besonderen Gesetzen" möglich zu machen (20:235).

Die Frage, ob es Zwecke in der Natur wirklich gibt, ist durch → Erfahrung nicht sicher zu beantworten (vgl. 5:359f.), weil sie aus den allgemeinen, transzendentalen Gesetzen der Natur, die sich auf Gegenstände sinnlicher Erfahrung beziehen, nicht ableitbar sind. Gleichwohl sind sie eine unverzichtbare Voraussetzung für die Beurteilung mannigfaltiger empirischer Gegenstände und Gesetze der Natur und für das Verständnis der Möglichkeit von Dingen der Natur nach einer „besondere[n] Art der Causalität" (5:360). Die Besonderheit dieser Kausalität zeichnet sich durch → Spontaneität und Produktivität der Naturursachen aus (vgl. 5:411). Zwecke werden nicht „aus objectiven Gründen" in der Natur erkannt, aber gebraucht, „die Natur nach der Analogie mit einem subjectiven Grunde der Verknüpfung der Vorstellungen in uns begreiflich zu machen" (5:360). Als Momente teleologischer Beurteilung der Natur gehören sie daher „mit Recht" zur Naturforschung, um die Teleologie der Natur „nach der *Analogie* mit der Causalität nach Zwecken unter Principien der Beobachtung und Nachforschung zu bringen" (5:360f.). Obwohl hiermit die Erscheinungen der Natur in Ergänzung der mechanischen Kausalgesetze unter Regeln gebracht werden, hat ihre Funktion nicht die Bedeutung einer *Erklärung* der Natur (vgl. 5:360f.; 5:411). Aufgrund dieser ihrer Funktion ist Kant aber auch wieder gezwungen, vorauszusetzen, dass Zwecke in der Natur anzutreffen sind, mithin auch empirisch feststellbar, d. h. beobachtbar sein müssen (Naturzwecke beruhen „auf Beweisgründen der Erfahrung", 8:159; vgl. 5:443); auf der anderen Seite hält Kant an der Behauptung fest, es sei a priori nicht einzusehen, dass es in der Natur Zwecke geben müsse (vgl. 8:182).

Die Zuordnung der Zwecke in der Natur erfolgt deshalb durch ein regulatives Prinzip der Vernunft, das an den Dingen nichts bestimmt (vgl. KrV A 688f. / B 716f.). Zufolge Kants Kritik an der → Physikotheologie und ihrem Gottesbeweis (vgl. KrV A 690f. / B 718f.) kann man sich nicht auf das Dasein einer höchsten Intelligenz als zweckmäßig wirkender Weltursache berufen (vgl. KrV A 688 / B 716; KrV A 691 / B 719), um Zwecke der

Natur zu rechtfertigen. Um die Fehler der Physikotheologie zu vermeiden, muss jedoch der ganzen Natur systematische Einheit als Zweckmäßigkeit in Beziehung auf die regulative Idee einer höchsten Intelligenz vorausgesetzt werden (vgl. KrV A 691 / B 719; KrV A 693 / B 721). Dieses Vernunftprinzip a priori der noch unbestimmten zweckmäßigen Einheit und kausalen Verknüpfung der Natur hat daher eine *heuristische* Funktion (vgl. 5:411); es dient als leitende Idee der *Suche* nach Zwecken oder Gattungen zweckmäßig eingerichteter Wesen in der Natur im Hinblick auf ihre erkenntnistheoretische Erweiterung zu einer Natureinheit nach allgemeinen Gesetzen (vgl. KrV A 692–694 / B 720–722; KrV A 699 / B 727f.; 8:91; 20:235f.).

Unabhängig von dem Reflexionshorizont der dritten *Kritik* betrachtet Kant Naturzwecke einer teleologischen Naturlehre im Rahmen der Geschichtlichkeit der Natur, und zwar im Hinblick auf die Sozialgeschichte der Menschheit, indem er von einem Antagonismus der Zwecke der Menschen im Ganzen ihrer Gattung und dem Zweck der menschlichen Individuen (vgl. 8:312) bzw. zwischen Naturabsicht und Absicht einzelner Menschen ausgeht (vgl. 8:17f.). Im Laufe der Naturgeschichte des Menschen kommt es zu einer zweckmäßigen Auswicklung aller Naturanlagen (vgl. 8:18; 8:27). Dabei wird der Natur ein → *Wille* unterstellt (vgl. 8:19; 8:22; 8:364f.; 8:367). Die Natur steuert planmäßig die Entwicklung menschlicher Anlagen mit dem Ziel einer vollkommenen bürgerlichen Vereinigung, indem sie sich seines gesellschaftlichen Antagonismus als Mittel bedient (vgl. 8:20f.; 8:24; 8:27; 8:29). Ihre „höchste Aufgabe“ im Hinblick auf die Menschengattung ist die Errichtung einer „*gerechte[n] bürgerliche[n] Verfassung*“ (8:22; vgl. 8:27).

In einem weiteren Sinne bezeichnet Kant natürliche Einstellungen des Menschen zum Leben, die moralische Fragen aufwerfen, als *Zwecke der Natur* oder *Naturzwecke*. Von solcher Art sind z. B. die „Liebe zum Leben“ und die „Liebe zum Geschlecht“, d. h. die Fortpflanzung als Erhaltung der Art (6:424; vgl. 6:426). Der Naturzweck ist hier eine Verknüpfung von Ursache und Wirkung, bei der der Ursache Absichtlichkeit unterstellt wird. In den Grenzbereich zwischen theoretischer und praktischer Philosophie fallen noch andere zweckgebundene Begriffe. So wird z. B. „*Glückseligkeit*“ noch zu den Zwecken der Natur gerechnet (5:430; vgl. 5:436 Anm.).

3 Praktische Zwecke

3.1 Im Unterschied zur übrigen Natur sind allein vernünftige Wesen befähigt, sich selbst Zwecke zu setzen. Zwecke gelten dann als Objekte des Willens. Kant nennt sie deshalb gelegentlich auch „*Absicht[en]*“ (z. B. 5:134) (→ Absicht). Allgemein definiert Kant den Zweck in praktischer Bedeutung als „Gegenstand der Willkür (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung diesen Gegenstand hervorzubringen bestimmt wird“ (6:381; vgl. 6:384). Das Haben eines solchen Zweckes folgt nicht aus dem Zwang durch andere, sondern daraus, dass ich mir denselben selbst *mache* (vgl. 6:381), welches ein Akt der → Freiheit und nicht eine Wirkung der Natur ist (vgl. 6:385). Zwecke, die als Objekt vor der Willensbestimmung vorhergehen, so dass die Materie des Willens dessen Ermöglichungsgrund ausmacht, sind stets empirisch und können niemals „zum reinen Vernunftprincip der Sittenlehre und der Pflicht dienen“ (5:41). Dass Handlungen nicht bloß pflichtgemäß sondern → „aus Pflicht“ geschehen, ist für Kant „der wahre Zweck aller moralischen Bildung“ (5:117).

Praktische Zwecke lassen sich bei Kant der Sache nach einteilen in pragmatische (technische), moralische und rechtliche Zwecke. Derjenige Bereich des Praktischen, den Kant in einem weiteren Sinne als „Kunst“ bezeichnet, dient ihm zur Illustration der Kausalverbindung nach Zweckbegriffen (5:372) (→ Endursache). Ein pragmatischer (technischer) Zweck oder „Kunstzweck“ ist im Unterschied zu einem moralischen Zweck ein solcher, dessen Handlungsanweisung nicht mit einer → Pflicht, sondern bloß mit einem Anraten verbunden ist (6:354; vgl. 6:387). Er ist nur subjektiv gültig und beruht auf Klugheitsregeln, während moralische Zwecke aufgrund ihrer Verbindung mit Pflichten objektiv reale, auf Vernunftprinzipien a priori beruhende Zwecke sind (6:385). Kant spricht auch von einer „*reinen Zweckslehre*“, deren Zweck die *Freiheit* sei und die „nur praktisch“ sein könne, insofern ihr Prinzip a priori „die Beziehung einer Vernunft überhaupt auf das Ganze aller Zwecke“ enthalte (8:182). Eine solche „reine praktische Teleologie“ sei eine Moral, die dazu bestimmt sei, „ihre Zwecke in der Welt wirk-

lich zu machen“ (8:182f.). Ihre „objektive Realität“ hängt ab vom Erfolg der „natürliche[n] *Teleologie*“ und der „Transscendental-Philosophie“ (8:183) (→Teleologie, teleologisch). Deshalb besteht eine wesentliche Aufgabe der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* eben darin, zu zeigen, unter welchen natürlichen Bedingungen praktische Zwecke der Vernunft in der Natur verwirklicht werden sollen und können (vgl. 5:176; 5:458f.).

Menschliche →Handlungen können zweckmäßig sein, ohne dass die Vorstellung eines Zwecks notwendig vorausgesetzt werden muss, wenngleich der Erklärung ihrer Möglichkeit die Annahme eines Willens als Kausalität nach Zwecken zugrunde liegen muss (vgl. 5:220). Ein praktischer Zweck setzt das Gefühl der →Lust an der Existenz eines Objektes voraus. Er ist immer ein moralischer Zweck. Zwecke, die zur Technik gehören, sind eigentlich Zwecke der Natur (vgl. 20:227). Die der Moralität untergeordnete Zweckkausalität ist nach Naturursachen nicht möglich, weil ihre Bestimmung zum Handeln von einem übersinnlichen, von der Natur unabhängigen Prinzip abhängt (vgl. 5:436 Anm.). Das →moralische Gesetz als formale Bedingung (Verbindlichkeit) des Gebrauchs unserer Freiheit in Handlungen hängt von keinerlei Zweck als materialer Bedingung ab (vgl. 5:450).

Dadurch dass die Kausalität der Naturzwecke nur analogisch ist, wird die →praktische Vernunft (als Wille) zum eigentlichen Urheber der Zwecke (vgl. 5:369f.; 20:294f.). Reine praktische Vernunft ist „ein Vermögen der Zwecke überhaupt“ (6:395). Höchster unbedingter Zweck der reinen praktischen Vernunft ist, dass die →Tugend ihr eigener Zweck sei (vgl. 6:396); er geht über alle empirischen Zwecke (vgl. 6:397) hinaus.

Auf der Grundlage des moralischen Zwecks als eines Zwecks „vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen“ entwirft Kant eine „*moralische* Teleologie“, in welcher der Versuch unternommen werden könnte, auf eine höchste Ursache der Natur (als eine „verständige“, „absichtlich wirkende“ und zweckgerichtete „Weltursache“) (5:444f.) und ihre Eigenschaften als Grund und Bedingung der Existenz praktischer Zwecke in der Welt zu schließen (vgl. 5:436). Sie soll es schließlich ermöglichen, eine notwendige Beziehung auch zwischen Naturzwecken und verständiger Weltursache zu denken (vgl. 5:444) (→Endzweck).

3.2 In Kants *Rechtslehre* (innerhalb der *MS*) wird von Zwecken ausgegangen, die sich jedermann aus freier Willkür für seine Handlungen setzen kann, d. h. sie gibt keine Zwecke verbindlich vor, denn sie handelt nur von den formalen Bedingungen der äußeren Freiheit; die Maximen der Handlungen aber werden gesucht, um sie zum allgemeinen Gesetz zu machen. In der *Ethik* ist das Verfahren umgekehrt: Sie führt vom Pflichtbegriff auf Zwecke und begründet in dieser Hinsicht die Maximen, d. h. sie liefert einen Gegenstand als Materie der freien Willkür, der als Zweck der reinen Vernunft insofern objektiv-notwendig ist, als er zugleich Pflicht ist (vgl. 6:380; 6:382). Dass sich der Mensch zu Maximen rechtmäßiger Handlungen selbst verpflichten kann, ist für Kant zugleich ein Grund für jeden Menschen, sich „das Recht der Menschheit“ zum Zweck zu machen und damit über die Bedingungen rechtlicher Verpflichtung hinauszugehen (6:390).

Der moralische Zweck ist ein solcher, der „*an sich selbst*“ oder „zugleich“ (seinem Begriff nach) Pflicht ist, d. h. ein Zweck, der eine →Verbindlichkeit enthält und materialer Bestimmungsgrund a priori der →Willkür, der sinnlich motivierten Zwecken entgegenwirkt, ist (6:381; vgl. 6:383; 6:385). Er ist der eigentümliche Gegenstand der *Ethik* (vgl. 6:389). Indem der subjektive Zweck, den jedermann sich machen kann, dem objektiven, der gesetzlich geboten wird (Pflicht ist), untergeordnet wird, wird ein Gesetz für die Handlungsmaximen begründet (vgl. 6:389). Dies ist der kategorische Imperativ als oberstes Prinzip der Tugendlehre: „handle nach einer Maxime der *Zwecke*, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann“ (6:395; vgl. 6:222). Demzufolge ist der Mensch verbindlich Zweck sich selbst und anderen gegenüber (vgl. 6:395; 6:410). Zwecke, die an sich selbst Pflichten sind, begründen Tugendpflichten (vgl. 6:395; 6:410). Hiernach erfolgt die Einteilung der Zwecke in „*Eigener Zweck*, der mir zugleich Pflicht ist“ (d. i. die „eigene *Vollkommenheit*“), „*Zweck Anderer*, dessen Beförderung mir zugleich Pflicht ist“ (d. i. die fremde Glückseligkeit) und „Der *Zweck*, der zugleich Triebfeder ist“ (6:398).

3.3 Der praktische Zweck wird von Kant an vielen Stellen in Beziehung auf die menschliche Willensbildung abgehandelt. Nach der Darlegung in *GMS* muss in der Idee eines unbedingt gu-

ten Willens von Zwecken abstrahiert werden. Sofern hier noch von Zweck gesprochen wird, bedeutet er das „Subject aller möglichen Zwecke“ (4:437). Er wird nur negativ gedacht („*selbstständiger* Zweck“, der niemals bloß Mittel sein kann (4:437)).

Der Zweck ist *objektiver* Grund („*Bewegungsgrund*“, 4:427) der Selbstbestimmung des Willens. Als Vernunftbegriff ist er zugleich allgemeingültig. Von diesem objektiven Zweck wird der *subjektive* unterschieden, der auf der „*Triebfeder*“ als subjektivem Grund des Begehrens beruht (4:427). Durch Abstraktion von subjektiven Zwecken werden *materiale* praktische Prinzipien zu *formalen*. Zwecke, die sich ein Vernunftwesen zum Vorsatz seines Handelns macht, sind zwar materiale, aber auch nur relative Zwecke, d. h. sie gelten nur im Verhältnis zu dem besonderen Begehrungsvermögen eines Subjekts. Dadurch fehlt ihnen die Allgemeingültigkeit. Folglich sind sie nur der Grund →*hypothetischer* Imperative (vgl. 4:427f.). Im Unterschied zu einem *relativen* Zweck existiert etwas als „Zweck an sich selbst“, sofern seine Handlungen stets als Zweck und nicht bloß als *Mittel* für die Handlungszwecke anderer betrachtet werden (4:428) (→Zweck an sich; Mittel). Dem →kategorischen Imperativ, sofern er sich in der Zweck-Mittel-Formel ausdrückt (vgl. 4:429), liegt die Bedeutung des Zwecks als objektives und subjektives Willensprinzip („*Zweck an sich selbst*“) zugrunde (4:428f.). Der praktische Zweck in objektiver Bedeutung ist zugleich allgemeines Gesetz der praktischen Vernunft als einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke, nicht dieser oder jener Zweck eines handelnden Subjekts (vgl. 4:431). Alle Maximen haben einen Zweck zur Materie. Als Zweck an sich selbst dient er jeder Maxime als einschränkende Bedingung aller bloß relativen Zwecke (vgl. 4:436; 6:395).

4 Zufällige und notwendige Zwecke

Die Zufälligkeit betrifft die Form eines Dinges unter der Bedingung, dass sie nicht nach den Gesetzen des →reinen Verstandes, sondern nur als Zweck möglich ist. Sie gilt von allen empirischen Naturgesetzen mit Rücksicht auf die (theoretische) Vernunft. Zwecke der Natur sind demzufolge (vom Standpunkt mechanischer Naturerklärung aus gesehen) als zufällig zu erachten, indem die Ergebnisse empirischer Beobachtung, die eine Ursache in der mechanisch wirkenden Natur ausschließen, allein durch Vernunftbegriffe erklärbar sein sollen. Andererseits muss die Vernunft an jeder Form auch die Notwendigkeit erkennen; das gelingt ihr in Bezug auf die Natur nur analogisch, indem die Zwecke als →Naturzwecke (organisierte Wesen) ausgelegt werden (vgl. 5:360f.; 5:369–371). Die Möglichkeit von Naturprodukten als Zwecken wird notwendig gedacht; sie besteht in der „*Gesetzmäßigkeit einer an sich zufälligen Verbindung des Mannigfaltigen*“ (20:228). Eine solche objektive Zweckmäßigkeit wird durch ein →teleologisches Urteil im Modus der Notwendigkeit ausgedrückt (vgl. 20:228). Als Vernunftmaxime ist die Zweckbeziehung ein notwendiges (jedoch nicht hinreichendes) heuristisches Prinzip der Naturforschung (neben der mechanischen Naturkausalität); aber sie erhebt nicht den Anspruch auf Notwendigkeit im Sinne einer bestimmenden Naturerklärung (vgl. 5:411). Damit aber für die Urteilskraft unter Berücksichtigung der besonderen Bedingungen des menschlichen Verstandes überhaupt die Notwendigkeit besteht, über die Möglichkeit von Naturprodukten so zu reflektieren, als seien sie absichtlich und nach Zwecken erzeugt, muss die Idee eines „intuitiven“ (anschauenden) Verstandes zugrunde gelegt werden. Auf diese Weise kann das, was der „discursive[]“ Verstand im Besonderen der Natur nur als zufällig begreift, in der Urteilskraft mit dem Allgemeinen in notwendige Übereinstimmung gebracht werden (5:406–408; →intuitiv/diskursiv).

5 Subalterne und Endzwecke

Die *KrV* macht eine begriffliche Differenz zwischen dem →Endzweck und subalternen Zwecken. Der Endzweck ist der höchste bzw. erste aller wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft, der aufgrund der systematischen Einheit der Vernunft nur ein einziger sein kann. Er enthält „die ganze Bestimmung des Menschen“ in moralischer Hinsicht und ist Gegenstand der Moralphilosophie. Auf ihn sind subalterne Zwecke als Mittel seiner Erlangung notwendig bezogen (vgl. KrV A 840 / B 868). Diese Zwecke werden von Kant an der zitierten Stelle nicht näher benannt. Man kann aber in Hinsicht auf den Endzweck alle Zwecke der Natur als Subordination und Mittel der Verwirklichung desselben ansehen (vgl. 8:280) (→Mittel).

In der *KU* wird der Begriff des Endzwecks in zweierlei Bedeutung verwendet. In Hinsicht auf organisierte Naturwesen bezeichnet der Endzweck deren Existenzweise, nach der Dinge den Zweck als Grund ihrer Existenz in sich selbst haben, d. h. nicht nur Zweck insofern sind, als sie wiederum eines anderen Zwecks außerhalb ihrer zu ihrer Existenz bedürfen, zu dem sie auch als Mittel fungieren (vgl. 5:425f.). In engerer Bedeutung ist mit dem Endzweck der „Endzweck der Schöpfung" (5:448f. Anm.) gemeint. Dieser kann nicht gleichbedeutend sein mit einem Naturzweck, insbesondere nicht mit dem „letzte[n] Zweck" (5:449 Anm.) der ganzen Natur, d. i. dem Menschen als Naturwesen, weil er unbedingt ist und allein von seiner Idee abhängen kann. Der Endzweck der Schöpfung kann nur der Mensch als moralisches Wesen, d. h. der Mensch „*unter moralischen Gesetzen*" (5:448) sein. Diesem ist die ganze Natur als Zweckordnung untergeordnet (vgl. 5:426; 5:430f.). Wie der Endzweck überhaupt verbindlich ein von Menschen beabsichtigter Zweck sein muss (vgl. 5:447f.; 5:450), so besteht in Hinsicht auf praktische Zwecke der moralische Endzweck im → höchsten Gut (er ist zugleich der letzte Zweck Gottes als des Weltschöpfers; vgl. 5:130), der Endzweck der Rechtslehre in der allgemeinen und andauernden Friedensstiftung. Der rechtliche Endzweck ist ein höchstes politisches Gut, d. i. der → ewige Frieden (vgl. 6:355) (→ Endzweck). Für den Endzweck wird praktische Notwendigkeit gefordert (vgl. 5:450).

6 Letzte oder höchste Zwecke

Die menschlichen Zwecke denkt Kant in hierarchischer Ordnung gegliedert, wobei die Zwecke der Freiheit denen der Natur übergeordnet sind. Glückseligkeit ist für Kant derjenige Zweck im Menschen, der als letzter Zweck der Natur gilt, soweit er von der Natur selbst befriedigt werden kann. Dagegen ist die → Kultur des Menschen die „Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu allerlei Zwecken" in ihm, zu der die Natur nur das benötigte Mittel ist (5:430). Die → Glückseligkeit ist jedoch ein *für den Menschen* eigentlich unerreichbarer Zweck, weil der Mensch aufgrund seiner Naturanlagen und antagonistischen Bestrebungen auch zugleich destruktive Ziele verfolgt. Sie ist kein Zweck der Freiheit, sondern nur ein Zweck der Natur (vgl. 5:430f.) und damit „der Inbegriff aller durch die Natur außer und in dem Menschen möglichen Zwecke desselben" (5:431). Zugleich ist sie zwar „die Materie aller seiner Zwecke", kann aber niemals sein ganzer Zweck sein und ist somit *für den Menschen* auch nicht der letzte (höchste) Zweck der Natur (5:431; vgl. 5:436 Anm.; 8:280–283). Letzter Zweck der Natur ist hingegen die „*Cultur*" als „Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens", sich selbst beliebige Zwecke zu setzen und die Natur, unabhängig von ihrer Zweckbestimmung, „den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen als Mittel zu gebrauchen" (5:431). Die Kultur der menschlichen Naturanlagen gehört aber andererseits zu den Zwecken, die dem Menschen an sich selbst Pflicht sind (vgl. 6:387; 6:391f.; 8:308f.), und zwar entspricht sie dem Zweck der eigenen Vollkommenheit (vgl. 6:386f.). Entsprechend ist auch die Glückseligkeit, insofern sie nicht die *eigene* sondern die *fremde* meint, für Kant ein Zweck, der zugleich Pflicht ist (vgl. 6:386–388; 6:393). Als ein spezielles Problem der *KU* ist noch die Funktion des „übersinnliche[n] Substrat[s]", in Hinsicht auf welches alle menschlichen Erkenntnisvermögen zusammenstimmen sollen, als des letzten, „durch das Intelligible unserer Natur gegebene[n]" Zwecks, der als Richtschnur der ästhetischen Beurteilung des Schönen sowie der teleologischen Beurteilung der Naturkausalität dient, zu nennen (5:344; vgl. 5:412, 5:414).

7 Ordnung der Zwecke

Von einem „System von Zwecke[n]" (5:428) kann nur gesprochen werden, sofern vom Menschen als letztem (höchstem) Zweck der Schöpfung ausgegangen wird, der durch sein Vernunftvermögen der Zwecksetzung ein solches System zu kreieren vermag (vgl. 5:429f.). Damit wird die von Linné gesetzte Naturordnung umgedreht (vgl. 5:427). Das Problem, dass die Organisation des äußeren Verhältnisses der Naturgattungen und der Gedanke von einem „System aller Naturreiche nach Endursachen" (5:427) der Erfahrung zu widersprechen scheint, wird von Kant in Hinsicht auf die dafür notwendigen Bedingungen ausgiebig erörtert (vgl. 5:427–429). Der dem Menschen immanente Zweck, der ihn letztlich mit der Naturordnung verbindet, ist nicht die Glückseligkeit, sondern die Kultur (vgl. 5:430f.). Sie ist zugleich der letzte Zweck der Natur für den Men-

schen, sich einen Endzweck zu setzen und damit zugleich aus der Ordnung der Natur, in der er „immer nur Glied in der Kette der Naturzwecke" ist (5:430), herauszutreten und die Natur als Mittel den Maximen seiner „freien Zwecke" zu unterwerfen (5:431). In der Natur im Kleinen, d. h. in jedem einzelnen organisierten Naturprodukt, ist nichts zwecklos (vgl. 5:376; 8:173; 8:179); und in ihr im Großen ist nichts umsonst, d. h. ohne Zweck (vgl. 5:437f.), aber der Endzweck ist nicht in ihr (vgl. 5:454). Es ist der Mensch als moralisches Wesen betrachtet, der den höchsten, unbedingten Zweck (Endzweck) in sich selbst hat. Er entspricht der „Idee des Ganzen aller Zwecke" (8:280 Anm.). Ihm ist die Natur insgesamt und notwendig „teleologisch untergeordnet" (5:436). Die kritische Grenzziehung teleologischer Naturbegründung verläuft dort, wo sie unberechtigter Weise auf einen „bestimmten Begriff von der obersten Ursache" (5:441) des Weltgeschehens (auf die *Endabsicht* eines verständigen Welturhebers) schließt (vgl. 5:440–442) (→ Endabsicht). Indem der Mensch als moralisch zweckbestimmtes Wesen als Endzweck der Schöpfung angesehen wird, ist der Grund gegeben, den Zusammenhang des Weltganzen als „*System* von Endursachen" anzusehen, und zugleich „*ein Princip*" für die „nothwendige Beziehung der Naturzwecke auf eine verständige Weltursache" zu denken (5:444). In dem obersten Grund des verständigen Welturhebers und Gesetzgebers werden das natürliche und das moralische „Reich[] der Zwecke" zu einer Einheit verbunden (5:444), und zwar so, dass die moralische Absicht die zweckmäßig eingerichtete Natur dominiert (vgl. 5:445–447). In dieser Hinsicht begründet die „*moralische* Teleologie" eine „*Theologie*" (5:444). Von einem idealen „*Reich[] der Zwecke*" als einem systematischen Ganzen, das alle vernünftige Wesen als Zwecke und Mittel aufeinander bezieht und durch „gemeinschaftliche Gesetze" (insbesondere das moralische Gesetz) miteinander verknüpft (4:433), handelt vor allem Kants *GMS* („Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen", 4:450; vgl. 4:433–436; 4:438f.; 4:462; 5:31; 5:87). Eine soziale Vereinigung von Menschen aber, die „an sich selbst Pflicht" ist (8:289) (und insofern verbindlich ist), ist für Kant nur in der bürgerlichen Gesellschaft möglich. Ein solcher Zweck, der in einem „äußern Verhältniß an sich selbst Pflicht und selbst die oberste formale Bedingung […] aller übrigen äußeren Pflicht ist", ist für Kant das Recht „*unter öffentlichen Zwangsgesetzen*" (8:289).

Interpretationslage

Eine echte Kontroverse über den Zweckbegriff bei Kant findet nicht statt oder wird nur partiell geführt, z. B. in Hinsicht auf Kants Theorie des Geschmacksurteils und des ästhetisch Schönen und Erhabenen oder mit Bezug auf die Frage der regulativen versus konstitutiven Bedeutung des Naturzwecks im teleologischen Urteil. Gestritten wird u. a. über die richtige Auslegung von Kants Begriff der *Technik der Natur* im Zusammenhang mit dem Verhältnis zur Naturteleologie des Aristoteles (vgl. Santozki, *Bedeutung antiker Theorien*, S. 259–271). Während auf der einen Seite Kant die Behauptung einer in Bezug auf die Gesamtnatur immanenten Zweckmäßigkeit unterstellt und von einer Unvergleichbarkeit zwischen der Naturteleologie von Kant und Aristoteles ausgegangen wird, ist man auf der anderen Seite bemüht, Kants Verständnis der Zweckhaftigkeit der Natur auf aristotelische (und leibnizianische) Wurzeln zurückzuführen.

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Die Bestimmung des Menschen bei Kant, Hamburg: Meiner 2007.

Dörflinger, Bernd: Das Leben theoretischer Vernunft. Teleologische und praktische Aspekte der Erfahrungstheorie Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 2000.

Goy, Ina / Watkins, Eric (Hg.): Kant's Theory of Biology, Berlin u. a.: de Gruyter 2014.

Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008.

Kulenkampff, Jens: Kants Logik des ästhetischen Urteils, Frankfurt/M.: Klostermann ^{2}1994.

McLaughlin, Peter: Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft, Bonn: Bouvier 1989.

Pleines, Jürgen-Eckardt (Hg.): Zum teleologischen Argument in der Philosophie. Aristoteles – Kant – Hegel, Würzburg: Königshausen & Neumann 1991.

Santozki, Ulrike: Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 2006.

Spaemann, Robert / Löw, Reinhard: Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung

des teleologischen Denkens, München: Piper 1981.
Trentani, Federica: La teleologia della ragione pratica. Sviluppo umano e concretezza dell'esperienza morale in Kant, Trento: Verifiche 2012.

Werner Euler

Zweck an sich

Zweck an sich ist ein Zweck in moralisch-praktischer Bedeutung, der um seiner selbst willen erstrebt wird und nicht bloß → Mittel für andere (höhere) Zwecke sein darf. Dasjenige, dessen Dasein einen „absoluten Werth" hat, ist ein „Zweck an sich selbst" und als solcher Grund der Möglichkeit praktischer Gesetze, insbesondere des → kategorischen Imperativs (4:428; 4:430f.). Weitere wichtige Stellen: 4:428–431; 4:433–435; 4:437f.; 4:462; 5:87; 5:110f.; 5:131; 5:233; 5:359–361; 5:430f.; 6:345; 6:381; 6:423; 6:430; 6:435; 8:279 Anm.; 8:289; 20:233–235.

Verwandte Stichworte

Endzweck; Menschheit; Naturzweck; Zweck

Philosophische Funktion

1 An sich Zweck und Zweck an sich

Es ist für das Verständnis dieses Ausdrucks hilfreich, zwischen dem, was an sich Zweck sein muss und dem, was Zweck an sich ist, zu unterscheiden. Der Gesellschaftsvertrag z. B. ist „an sich selbst Zweck", insofern er zugleich „unbedingte und erste Pflicht" ist (8:289). Er besteht im „Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen" (8:289). Als an sich Zweck aber kann auch die innere Form eines organisierten Naturproduktes aufgefasst werden, sofern es nicht ein Glied in der Kausalkette relativer Zweckmäßigkeit ist. Organisierte Wesen sind zwar durch sich selbst zweckbestimmt, aber Kant lässt nicht gelten, dass der Natur Zwecke „an sich" (in bestimmender Absicht) im Sinne eines „realen *Naturzwecks*" (→ Naturzweck) zukommen (20:233–235; vgl. 5:359–361). Als Zweck an sich oder Zweck an sich selbst (im Unterschied zu relativen Zwecken) bezeichnet Kant überwiegend, wenn nicht gar ausschließlich, einen moralisch-praktischen Zweck, der für sich selbst Zweck (Selbstzweck) ist, also nicht als bloßes Mittel für andere (höhere) Zwecke dienen kann. Kant bestimmt den Zweck an sich selbst in der *GMS* als etwas, „dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat" (4:428). Falls es, so Kant weiter, einen Zweck an sich selbst gibt, „so würde nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs […] liegen" (4:428). Die philosophische Funktion des Zwecks an sich selbst sollte auch vor dem Hintergrund der ‚Metaphysik der Sitten' als Teil der *GMS* gedeutet werden (vgl. die Überschriften des zweiten und dritten Abschnitts der *GMS*, 4:406–446; 4:446–463). Eine Metaphysik der Sitten hat in *GMS* die Aufgabe, „die Idee und die Principien eines möglichen reinen Willens" (4:390) zu untersuchen. Da „ohne allen Zweck […] kein Wille" (8:279 Anm.; vgl. 6:04) ist, gehört eine Untersuchung des Zwecks an sich selbst zu einer Metaphysik der Sitten im Sinne der *GMS*. Er ist damit notwendiger Bestandteil einer Theorie des → reinen Willens.

2 Die verschiedenen Bezeichnungen des Zwecks an sich selbst

Kant bezeichnet in *GMS* folgendes als Zweck an sich selbst: der „Mensch" (4:428), das „vernünftige Wesen" (4:428), die „Person[]" (4:428), die „vernünftige Natur" (4:429), die „Menschheit" (4:430), das „Subject aller [möglichen] Zwecke" (4:431; 4:437). Der gute Wille ist in *GMS* ein Zweck „den […] nur Vernunft bestimmt" (vgl. 4:396), sonst dasjenige, was „bloßen" d. h. „absoluten" (4:394) bzw. „über allen Preis erhabene[n] Werth" (4:426) hat. „Moralität", „Sittlichkeit" und auch „Menschheit" (4:435) haben in *GMS* Würde, also einen „inneren", „unbedingten", „unvergleichlichen" (4:435f.) Wert. In *KpV* ist „der Mensch und […] jedes vernünftige Geschöpf […] *Zweck an sich selbst*", weil er „Subject des moralischen Gesetzes" ist, (5:87; vgl. 5:132). In *KpV* zeichnet die „*Persönlichkeit*" (5:87) und damit auch „*Glückseligkeit*", sofern sie „im Urtheile einer unparteiischen Vernunft" betrachtet wird (5:110), vernünftige Wesen als Zwecke an sich selbst aus. In *MST* ist das „Subject einer moralisch-praktischen Vernunft" zugleich „über allen Preis erhaben" und „Zweck an sich selbst" (6:434f.; vgl. 6:432). In *MSR* wird der „Staatsbürger, […] der im Staat immer als mitgesetzgebendes Glied betrachtet werden muß", Zweck an sich selbst genannt. (6:345) Im *Gemeinspruch* wird das → höchste Gut („die

im Weltganzen mit der reinsten Sittlichkeit auch verbundene allgemeine, jener gemäße Glückseligkeit", 8:279) als Zweck an sich selbst bezeichnet. Der Zusammenhang der Bezeichnungen des Zwecks an sich selbst wird nach wie vor kontrovers diskutiert (vgl. Glasgow, *Kant's Conception of Humanity*, S. 291–308).

2.1 *Menschheit, vernünftige Natur und Persönlichkeit als Zweck an sich selbst* In der Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs ist der Begriff der →Menschheit (vgl. 4:429) zentral: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst" (4:429). ‚Menschheit' darf nicht im Sinne der Summe aller Menschen oder sinnlich-vernünftigen Wesen gelesen werden. So ist in der Selbstzweckformel von der „Menschheit in [der] Person" die Rede, und in *MST* wird Menschheit bestimmt als Vermögen „sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen" (6:392). Der Mensch hat „den Zweck seiner Existenz in sich selbst" und kann „durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmen" (5:233). Es liegt nahe, dass die Begriffe der vernünftigen Natur, der „*Persönlichkeit*" (5:87) in der Verwendung der *KpV* und derjenige der Menschheit in der Verwendung der *KpV* und der *GMS* identifiziert werden können. Persönlichkeit ist „die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanism der ganzen Natur […] als ein Vermögen eines Wesens betrachtet [dessen] […] reinen praktischen Gesetzen, die Person […] als zur Sinnenwelt gehörig […] unterworfen ist" (5:87). Damit ist Persönlichkeit die reine praktisch-moralische Vernunft des Menschen bzw. sinnlich-vernünftigen Wesens, der dieser zufolge →Person heißt. Durch ihre →Persönlichkeit sind die „vernünftigen Wesen […] Zwecke an sich selbst" (5:87). Die vernünftige Natur zeichnet in *GMS* vernünftige Wesen als Zwecke an sich selbst aus, die deshalb Personen heißen. Personen sind als Zwecke an sich selbst „Gegenstand der Achtung" (4:428). Die Persönlichkeit wird mit „der höchsten Achtung" (5:87) betrachtet. Ebenso kommt der „Menschheit in [der] Person […] Würde" (5:88) zu. In *GMS* hat Menschheit als Vermögen zur Moralität Würde, und insofern ist sie mit Achtung verbunden (vgl. 4:435f.). Dort nennt Kant auch unmittelbar im Anschluss an die vernünftige Natur die Menschheit ohne weitere definitorische Abgrenzung „Zweck an sich selbst" (4:435f.). Dies legt eine Identifikation beider Begriffe nahe (vgl. 4:429). Alle Stellen zusammengenommen scheinen die vernünftige Natur des sinnlich-vernünftigen Wesens, seine Menschheit und Persönlichkeit, in der Verwendung in *KpV*, dasselbe zu bedeuten, nämlich die reine praktisch-moralische Vernunft des Menschen. Es ist in diesem Zusammenhang allerdings zu beachten, dass reine praktische Vernunft, diesen Gehalt des Zwecks an sich selbst voraussetzend, in einer reflexiven Doppelposition auftritt: Reine →praktische Vernunft ist als Zweck an sich selbst ihr eigener Zweck.

2.2 *Das Subjekt aller Zwecke als Zweck an sich selbst* Kant unterscheidet in *GMS* einen objektiven und einen subjektiven Grund „aller praktischen Gesetzgebung" (4:431). Der subjektive Grund liegt „im Zwecke" (4:431). Dieser subjektive Grund aller „praktischen", d. h. hier, moralischen „Gesetzgebung" ist aber zugleich das „Subject aller Zwecke […] als Zweck an sich selbst" (4:431; vgl. 21:128). Dass das „Subject aller Zwecke" (4:431) zugleich subjektiver Grund der moralisch-praktischen Gesetzgebung ist, muss u. a. im Zusammenhang mit Kants Überlegungen zum Würdebegriff in *GMS* gelesen werden. Was →Würde hat, hat einen „unbedingten" Wert. Würde kommt der Bedingung zu, „unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann" (4:435). Damit kommen „Moralität", „Sittlichkeit" und „Menschheit, so fern sie derselben [Moralität] fähig ist" Würde zu, weil sie dem vernünftigen Wesen „Antheil […] an der allgemeinen Gesetzgebung verschafft", welche moralische Gesetzgebung „allen Werth bestimmt" und „für welche[] Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgiebt" (4:435f.). Als „Subject des moralischen Gesetzes" (5:87) ist das „Subject aller Zwecke" (4:431) damit zugleich Ursprung allen Werts, Zweck an sich selbst als Zweck *für* sich selbst und Gegenstand seiner eigenen Achtung.

3 Der Zweck an sich selbst und die Deduktion des kategorischen Imperativs

Kant stellt das „Postulat" (4:429 Anm.) auf, die notwendige Vorstellung der vernünftigen Natur jedes vernünftigen Wesens als Zweck an sich selbst verdanke sich einem allen vernünftigen Wesen gemeinsamen „Vernunftgrund[]" (4:429). Kant kündigt im Deduktionskapitel der *GMS* an, „Gründe dazu" anzugeben (4:429 Anm.). Dass also jedes

vernünftige Wesen „zufolge eben desselben Vernunftgrundes“ (4:429) seine vernünftige Natur als Zweck an sich selbst notwendig vorstellen muss, soll im Zusammenhang der Deduktion des kategorischen Imperativs erwiesen werden. Kant kommt in *GMS* III aber an keiner Stelle explizit auf das Postulat zurück. Einige Interpreten vermuten, das Postulat werde in einem Freiheitsargument der zweiten Sektion der *GMS* III (vgl. 4:447f.) erwiesen. Diese Interpreten sehen den „Vernunftgrund[]“ (4:429) in der transzendentalen Freiheit des Menschen (vgl. Schönecker, *Grundlegung III*, S. 198–200). Es ist allerdings zu erwägen, ob dieser Hinweis ausreichend ist, um zu erklären, weshalb Kant an keiner einzigen Stelle des Deduktionskapitels explizit auf das Postulat eingeht. Er könnte die gesamte Deduktion für den Erweis halten.

4 Der Zweck an sich selbst als existierender Zweck

In der Forschung wird oft die These vertreten, der Zweck an sich selbst sei ein existierender Zweck, etwas, um dessen willen zwar gehandelt wird, das es aber nicht durch eigenes Handeln zu verwirklichen gilt, weil es bereits existiert (vgl. Wood, *Ethical Thought*, S. 116; Allison, *Kant's Groundwork*, S. 208f.). Die These vom existierenden Zweck setzt voraus, dass die Zweckdefinition in *GMS* einen solchen Zwecktypus auch zulässt. In diesem Zusammenhang ist zu klären, wie sich diese Definition zu einer solchen z. B. in der *KU* und der *MST* verhält, gemäß welcher ein →Zweck etwas zu Realisierendes ist (vgl. 5:219; 6:380; 6:387). Von vielen Interpreten wird als Beleg für die These der Existenz des Zwecks an sich selbst Kants Aussage herangezogen, „in der Idee eines […] schlechterdings guten Willens“ müsse „von allem zu *bewirkenden* Zwecke abstrahirt werden“ (4:437). Hier versteht Kant „zu *bewirkende*[] Zwecke“ aber dezidiert als „Materie“ (4:437) des Willens, die „jeden Willen nur relativ gut machen würde“ (4:437), d. h. als ‚materiale‘ (vgl. 4:427) und damit neigungsbedingte Zwecke. Es bleibt zu untersuchen, ob dies als Beleg für die These des Zwecks an sich selbst als eines existierenden Zwecks hinreicht.

5 Der Zweck an sich selbst und das Reich der Zwecke

Der Mensch ist als Zweck an sich selbst Autor in einem doppelten Sinne: sowohl der Zwecke als auch der Gesetze. Kants Vorstellung reicht bis zum „Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst“, an dem Menschen als moralisch gesinnte Vernunftwesen partizipieren (4:462). Das Reich der Zwecke ist eine systematische Verbindung der „Zwecke an sich“ (d. h. objektiver Zwecke als vernünftiger Wesen) mit Privatzwecken zu einem „Ganze[n] aller Zwecke“ (4:433–435). Als Staatsbürger ist der Mensch im Staat „immer als mitgesetzgebendes Glied“ zu betrachten, d. h. „nicht bloß als Mittel, sondern auch zugleich als Zweck an sich selbst“ (6:345).

Weiterführende Literatur

Brandt, Reinhard: Die Bestimmung des Menschen bei Kant, Hamburg: Meiner 2007.

Guyer, Paul: „Ends of Reason and Ends of Nature: The Place of Teleology in Kant's Ethics“, in: Guyer, Paul: Kant's System of Nature and Freedom. Selected Essays. New York: Oxford University Press 2005, 169–197.

Schönecker, Dieter / Wood, Allen W.: Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘. Ein einführender Kommentar, Paderborn: Schöningh 2002.

Werner Euler / Rocco Porcheddu

Zweckeinheit

Unter Zweckeinheit versteht Kant die charakteristische teleologische Einheit von Organismen, die „die Einheit des Grundes, die zu aller Zweckmäßigkeit erforderlich ist, sichert“, ohne den kontingenten Charakter (Zufälligkeit) der Einheit zu leugnen (5:393). Weitere wichtige Stellen: 5:395; 5:411; 5:421; 5:440.

Verwandte Stichworte

Organismus (Wesen, organisiertes; Körper, organisierter); Naturzweck; Spinoza, Baruch de (Spinozismus)

Philosophische Funktion

Bei der Erläuterung der „*Antinomie der Urtheilskraft*“ (5:385) in der *KU* untersucht Kant vier Systeme „*über die Zweckmäßigkeit der Natur*“ (5:389). Zwei von diesen (→Spinoza und →Epikur – Idealismus der Naturzwecke) betrachten die →Zweckmäßigkeit als unabsichtlich; und zwei (→Theis-

mus und →Hylozoismus – Realismus der Naturzwecke) betrachten sie als absichtlich. Die Zweckeinheit führt Kant ein, um seine eigene Vorstellung von organischer Einheit von der „ontologischen Einheit“ (5:393) des Spinozismus abzusetzen. Jener kann zwar die Einheit garantieren, aber dadurch, dass er die Naturzwecke nicht „für Producte, sondern für einem Urwesen inhärirende Accidenzen gelten läßt“ (5:393), hebt er alles Absichtliche und auch Zufällige auf. Der Einheit des Grundes, die in der Subsistenz eines einheitlichen Urwesens begründet wird, fehlt „die Beziehung auf eine *Ursache*“, die nötig ist für eine Zweckbeziehung (5:393). Ohne die formale Bedingung, dass die →Substanz als Ursache durch ihren Verstand gedacht wird, „ist alle Einheit bloße Naturnothwendigkeit“ (5:393). Zur Zweckmäßigkeit gehört neben der „Einheit des Grundes“ (5:393) eine gewisse Zufälligkeit, die als Absichtlichkeit gedeutet werden kann.

Peter McLaughlin

Zweckmäßigkeit

→Zweck ist für Kant „der Begriff von einem Object, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objects enthält“ (5:180), und dementsprechend ist unter der Zweckmäßigkeit eines →Dinges, so formuliert Kant recht umständlich, dessen „Übereinstimmung […] mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist“ zu verstehen (5:180). Zweckmäßig sind insofern alle Dinge, die ihre →Wirklichkeit in der →Kausalität eines Urhebers haben, der sie nach einem →Begriff und darin regelgeleitet absichtsvoll zustandebringt, so dass Kant Zweckmäßigkeit auch als „die Causalität eines *Begriffs* in Ansehung seines *Objects*“ definieren kann (5:220). Sie ist, in scholastischer Terminologie, die „forma finalis“ (5:220) eines Dinges, die Beschaffenheit eines Dinges, von der angenommen wird, dass sie von einer zielgerichteten →Ursache bewirkt worden ist. Kant erörtert den Begriff der Zweckmäßigkeit grundsätzlich im Kontext von Überlegungen, die untersuchen, inwieweit wir zu einer solchen Annahme berechtigt sind. Weitere wichtige Stellen: KrV A 686–702 / B 714–730; 5:181–184; 5:188–194; 5:221–236; 5:346–351; 5:362–369; 5:376–381; 5:388–400; 8:182; 20:216–218.

Verwandte Stichworte

Zweck; Teleologie, teleologisch; Reflexion, logische/transzendentale; Erkenntnis; Zweckmäßigkeit ohne Zweck; Zweckmäßigkeit, Idealismus/Realismus der

Philosophische Funktion

1 Transzendentale Zweckmäßigkeit

Eine zielgerichtete Kausalität konstatieren wir gewöhnlich an Dingen, die von einem willentlich agierenden Urheber hervorgebracht worden sind. Die *KrV* hat ausgeschlossen, dass wir sie im Rückgriff auf einen göttlichen Urheber an Dingen der →Natur erkennen könnten. Wir kennen sie hingegen aus unserer Praxis, aus Technik (menschliche →Kunst) und pragmatisch orientiertem menschlichen Zusammenleben (→Sitten im weitesten Sinne). Doch hat nicht eine solche „praktische[] Zweckmäßigkeit“ Kants philosophische Aufmerksamkeit auf sich gezogen, sondern eine Zweckmäßigkeit, die, davon „ganz unterschieden“, lediglich eine „Analogie“ zu ihr hat (5:181). Es ist eine Zweckmäßigkeit von Dingen der Natur, von denen wir nicht behaupten können, dass sie willentlich hervorgebracht worden sind, weder von unseren Plänen und Entwürfen noch von einem göttlichen →Intellekt, die aber gleichwohl unter einen Begriff von Zweckmäßigkeit gebracht werden müssen, wenn wir sie uns in ihrer Eigenart verständlich machen wollen. Diese Form von Zweckmäßigkeit erörtert Kant in der *KU*, weil sie, so seine grundlegende These, „ein besonderer Begriff a priori [ist], der lediglich in der reflectirenden Urtheilskraft seinen Ursprung hat“ (5:181).

Dieser Begriff hat zum einen das Beschränktsein unseres diskursiv verfahrenden →Verstandes zur Voraussetzung und speist sich zum anderen aus dem menschlichen Bedürfnis, auch solche Dinge der Natur zu erkennen, die unserem mit bloßen →Begriffen operierenden Verstand verschlossen sind. In der *Einleitung* zur *KU* (5:171–197) entwickelt Kant diesen Sachverhalt an der Mannigfaltigkeit der besonderen →empirischen Gesetze der Natur und zeigt, dass deren →Einheit, die eine interne Verknüpfung der Gesetze garantiert, nicht schon aus dem durch →Kategorien bestimmten Verstand als dem Prinzip allgemeiner Naturgesetzlichkeit folgt. Um diese Einheit finden zu können, bedarf es deshalb eines anderen Prinzips, von dem her die besonderen Gesetze als

einer zweckmäßigen Anordnung unterliegend zu denken sind. Schon in der →*Transzendentalen Dialektik* der *KrV* hatte Kant das Problem der möglichen Einheit besonderer Naturgesetze im Blick, und dabei hatte er im Verweis auf die methodische Funktion von →Ideen der Vernunft, wenn auch eher beiläufig, hervorgehoben, dass das „*speculative* Interesse" der Vernunft zu der Annahme einer „*zweckmäßige[n]* Einheit der Dinge" führe und darin „ganz neue Aussichten [eröffne], nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen" (KrV A 686f. / B 714f.). Eine zentrale Bedeutung erhält der Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur aber erst in der *KU*, insofern ihn Kant hier zu einem Prinzip der reflektierenden →Urteilskraft selbst macht. Unangetastet bleibt das Theorem der *KrV*, dass allein der kategoriale Verstand eine →objektive Erkenntnis der Natur liefert, sodass der Rückgriff auf einen Zweck, der in der Tafel der Kategorien keinen Ort hat (→Tafel der reinen Verstandesbegriffe), für die Erkenntnis der Natur keine konstitutive Bedeutung haben kann, sondern nur eine regulative, dass Zweckmäßigkeit also nicht Element einer Objektivität beanspruchenden bestimmenden Urteilskraft ist.

Neu ist, dass Kant den Begriff der Zweckmäßigkeit jetzt nicht nur einer bloß reflektierenden Urteilskraft zuordnet, sondern ihn aus ihr als einem →Erkenntnisvermögen besonderer Art auch ableitet und darin als ein „*transscendentales Princip der Urtheilskraft*" (5:181) bestimmt. →Transzendental ist ein Prinzip, „durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objecte unserer Erkenntniß überhaupt werden können" (5:181). Dem genügt die reflektierende →Urteilskraft als ein Vermögen, das sich nicht auf bestimmte Erkenntnisse richtet, sondern auf Erkenntnis überhaupt, insofern sie darauf reflektiert, unter welchen Bedingungen bestimmte Sachverhalte, die sich einer objektiven Erkenntnis entziehen, gleichwohl Gegenstand menschlicher Erkenntnis in einem weitgefassten Sinne werden können. So gründet der Begriff der Zweckmäßigkeit in einem →Interesse an Erkenntnis, in einem, wie Kant auch sagt, „Verstandesbedürfniß" (5:186), für das, was die Natur in ihren Besonderungen uns darbietet, allgemeine Prinzipien ausfindig zu machen. Es bringt die Urteilskraft dazu, eine „Zusammenstimmung der Natur zu unserem Erkenntnißvermögen […] a priori" vorauszusetzen (5:185), ihr also eine Zweckmäßigkeit zuzusprechen, „wodurch die Natur mit unserer, aber nur auf Erkenntniß gerichteten Absicht übereinstimmt" (5:186). Deshalb bezeichnet Kant die Zweckmäßigkeit der Natur als eine „transscendentale Zweckmäßigkeit (in Beziehung auf das Erkenntnißvermögen des Subjects)" (5:185).

Demzufolge ist der Rückgriff auf einen Zweck, mit dessen Hilfe keine Aussagen über die tatsächliche Beschaffenheit der Natur gemacht werden können, keine beliebige Annahme einer bloß empirisch motivierten Urteilskraft, sondern eine solche, die sich in einer „transscendentalen Deduction" rechtfertigen lässt (5:182). Hierfür müsse „der Grund so zu urtheilen in den Erkenntnißquellen a priori aufgesucht werden" (5:182), und genau dieses Aufsuchen ist das Geschäft der reflektierenden Urteilskraft. Denn ihr Reflektieren ist eine →Reflexion auf das Verhältnis der im Urteilsakt beteiligten subjektiven Erkenntnisvermögen untereinander, wofür die Urteilskraft sich selbst ein Gesetz („als Heautonomie", 5:185; vgl. 20:225) gibt, das ein Gesetz der Reflexion auf das subjektinterne Verhältnis unserer Vermögen ist. Und allein im Hinblick auf dieses Reflektieren wird die Natur als zweckmäßig angesehen, d. h. als zweckmäßig für unsere auf Erkenntnis gerichtete →Absicht. Die Natur, die uns nötigt, wenn wir sie in der Mannigfaltigkeit ihrer besonderen Ereignisse erkennen wollen, auch für diese Ereignisse „eine faßliche Ordnung" (5:185) anzunehmen und somit den →Verstand auf eine →Idee des Ganzen aller Erfahrung und darin auf die Vernunft hin zu überschreiten, wird zu einem bloßen Anlass für die Urteilskraft, auf die Relation dieser Vermögen zu reflektieren und an ihr eine mögliche Zweckmäßigkeit ihrer Glieder aufzuzeigen. Das transzendentale Prinzip der Urteilskraft ist insofern Prinzip einer bloß „*formalen Zweckmäßigkeit der Natur*" (5:181), mit dem weder eine interne Zweckmäßigkeit der materialen Teile eines Dinges der Natur noch die einzelner Naturereignisse untereinander beschrieben werden, die zu erkennen es immer der →Erfahrung bedürfte. Vielmehr bringt dieses Prinzip, unabhängig von aller Empirie, Dinge der Natur unter einen Begriff, der „nur der reine Begriff von Gegenständen des möglichen Erfahrungserkenntnisses überhaupt" ist (5:181f.). Er legt „gar nichts dem Objecte (der Natur) bei",

sondern stellt „nur die einzige Art [vor], wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen“ (5:184). Insofern ist alle Zweckmäßigkeit der Natur relativ auf die reflektierende Urteilskraft, die auf die Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt reflektiert und hierfür auf die Relation der Komponenten zu reflektieren hat, die im menschlichen Erkenntnishaushalt anzutreffen sind.

2 Formen der Zweckmäßigkeit

Allerdings ist Kants Terminologie nicht immer eindeutig, weil er in der *KU* von Zweckmäßigkeit in unterschiedlichen Kontexten spricht und dabei Formen unterscheidet, von denen nur schwer zu sehen ist, ob sie sich überhaupt unter einen einheitlichen Begriff von Zweckmäßigkeit bringen lassen. So unterscheidet Kant innerhalb der durch den Bezug auf unser Erkenntnisvermögen generell als subjektiv bestimmten Zweckmäßigkeit noch einmal zwischen einer *subjektiven* Zweckmäßigkeit im engeren Sinne und einer von ihr verschiedenen *objektiven* Zweckmäßigkeit. Er ordnet sie den beiden großen Teilen der *KU* zu, in denen die Urteilskraft einmal in ästhetischer, zum anderen in teleologischer Form auftritt, von Kant auch unterschieden als „*ästhetische[]*“ (5:188) und „*logische[]*“ (5:192) Vorstellung der Natur (→ Beurteilung). Die ästhetische Vorstellung der Natur ist rein → subjektiv, weil die Beurteilung → der Schönheit eines Gegenstandes nicht von der Beschaffenheit dieses Gegenstandes, sondern allein von einer Weise seiner Betrachtung abhängt. In ihr bringt das Subjekt seine Erkenntniskräfte → Einbildungskraft und Verstand in eine → Harmonie des Zusammenspielens, die eine subjektinterne Zweckmäßigkeit der Glieder dieses → Spiels ist, ohne dass das urteilende Subjekt hierfür auf einen Zweck zu blicken hätte, der als die Ursache der materialen Beschaffenheit des Gegenstandes seines Urteils vorgestellt wird (→ „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“, 5:226). Auch die schöne Kunst, die unser Produkt ist, bestimmt Kant als „eine Vorstellungsart, die für sich selbst zweckmäßig ist“ (5:306), so dass im → Kunstwerk, das der Absicht eines Künstlers entspringt, die Zweckmäßigkeit „doch nicht absichtlich scheinen“ muss (5:307). Nur so führt die Kunst ihren Betrachter, ohne ihn zu nötigen, „subjectiv zur Belebung der Erkenntnißkräfte“, worin auch sie „indirect“ einen Bezug auf Erkenntnis überhaupt wahrt (5:317).

Demgegenüber richtet sich die logische Vorstellung der Zweckmäßigkeit auf einen Gegenstand, der von sich aus von einer bestimmten materialen Verfassung ist, die zu erklären uns nicht anders möglich ist, als dass wir für sie einen Zweck als deren Ursache annehmen. Gegenstände dieser Art sind → Organismen, die als Produkte der Natur in einer Wechselseitigkeit der Verursachung von Teilen und Ganzem sich selbst organisieren. Sie sind → Naturzwecke, deren Zweckmäßigkeit Kant im Unterschied zur subjektiv ästhetischen als → objektiv (vgl. 5:359) bezeichnet.

Als „innere Zweckmäßigkeit“ (5:367) unterscheidet Kant diese objektive Zweckmäßigkeit von der relativen und darin „äußere[n]“ (5:368) einer bloßen Zuträglichkeit eines Naturdinges für andere Dinge, und als „materiale[] Zweckmäßigkeit“ (5:366) von der „*formal[en]*“ (5:362) geometrischer → Figuren, die, anders als die ästhetische, zwar am Gegenstand selbst zu beobachten ist, aber doch nur von uns in ihn hineingetragen worden ist. Organismen sind Beispiele für eine objektive (sowohl innere wie materiale) Zweckmäßigkeit, die zu erfassen es eines Urteils bedarf, das teleologisch ist, weil man sich diese Form von Zweckmäßigkeit nicht anders als mit Hilfe eines Organisationsprinzips verständlich machen kann, das als ein „Zweck *der Natur*“ (5:376) anzusehen ist. Ein solcher Zweck kann nicht selbst zur Natur gehören, weil er den sie kennzeichnenden → Mechanismus überschreitet. Er muss „über die Natur hinaus gesucht werden“ (5:378), kann aber als ein Prinzip der reflektierenden Urteilskraft „allein in der Idee des Beurtheilenden“ (5:376) liegen. Deshalb hat auch die objektive Zweckmäßigkeit von Naturdingen eine lediglich subjektive Bedeutung, die als eine „*Maxime* der Beurtheilung“ (5:376) nur dazu dient, uns bestimmte Sachverhalte der Natur, die nicht unser Erzeugnis sind, in deren Eigenart begreiflich zu machen. Von dieser am Faktum organisierter Wesen exemplifizierten teleologischen Betrachtungsart, die den Mechanismus der Natur beispielhaft überschreitet, gelangt Kant dazu, die Natur im Ganzen als ein „*System der Zwecke*“ (5:377) zu betrachten, womit er den in der Einleitung zur *KU* exponierten Gedanken einer unter einer Vernunftidee stehenden zweckmäßi-

gen → Organisation der besonderen Naturgesetze einholt.

3 Zweckmäßigkeit als kritisches Prinzip

In erster Linie ist der Begriff der Zweckmäßigkeit „*ein kritisches Princip der Vernunft für die reflectirende Urtheilskraft*“ (5:397), die in ihrem Reflektieren, darauf laufen Kants abschließende Erwägungen zur → Teleologie hinaus, nicht eigentlich einen Beitrag zum Verständnis der Natur liefert, sondern einer Selbstverständigung des → Menschen über die Relation seiner → Vermögen zueinander dient. In dieser Perspektive kann der Begriff der Zweckmäßigkeit als Prinzip der reflektierenden Urteilskraft zu einer subjektiven → Maxime der Deutung von Weltzusammenhängen in einem weitgefassten Sinne erweitert werden. Generell sind es Zusammenhänge, die in ihrer Besonderheit nicht Fall einer allgemeinen → Gesetzlichkeit sind und die Kant, weil sie durch diese Gesetzlichkeit nicht bestimmt sind, als „zufällig“ bezeichnet (5:183). Vor ihnen muss der Mensch in seinem ihn auszeichnenden Bemühen um Erkenntnis, die ihrem Wesen nach gesetzesförmig ist, aber nicht resignieren. An einer Stelle heißt es pointiert: „Zweckmäßigkeit ist eine Gesetzmäßigkeit des Zufälligen als eines solchen“ (20:217), d. h. ein Begriff, mit dessen Hilfe der Mensch auch das kategorial nicht bestimmbare → Besondere unter ein nicht bloß empirisch verallgemeinerndes Gesetz des Erkennens bringt.

Das Problem der Faktizität des Besonderen, exemplarisch erläutert an der Besonderheit nur empirisch erfahrener Naturereignisse, stellt sich für Kant darüber hinaus in einem viel grundsätzlicheren Zusammenhang. Es ist eine Grundeinsicht Kants, dass unser Zugang zur Welt über Vermögen erfolgt, die faktisch voneinander verschieden sind und nicht einem übergeordneten einheitlichen Prinzip von Erkenntnis überhaupt unterliegen, aus dem sie sich ableiten ließen, so dass sie in ihrer Faktizität als zufällig angesehen werden müssen (→ Zufall). Unter diesem Aspekt kann Kants Begriff der Zweckmäßigkeit als ein Prinzip verstanden werden, das uns in unserem Bemühen leitet, für unsere in sich verschiedenen Vermögen eine sie verknüpfende Einheit aufzufinden. Weil dies nicht in Form einer → Deduktion aus einem gegebenen Prinzip erfolgen kann, ist es eine bloß mögliche Einheit, die aufzufinden nur den Weg einer Selbstverständigung des Menschen über den internen Bezug seiner unterschiedlichen Vermögen, in denen er einen Zugang zur Welt hat, offen lässt. Das ist eine Verständigung darüber, nicht was diese Vermögen in ihren konstitutiven Leistungen zustandebringen, sondern was sie in ihrer konstitutiven Kraft für ihn als Menschen bedeuten. So ist es nur konsequent, dass der als *Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft* (5:416–485) betitelte umfangreiche Anhang auf den Menschen als einen → Endzweck verweist. Endzweck ist er als ein moralisches Wesen, das einen Zweck in sich selbst hat, in dem sich die Bestimmung des ganzen Menschen aber nur erfüllen kann, wenn sich im Hinblick auf ihn die anderen Formen menschlicher Weltorientierung wenigstens so betrachten lassen, dass sie dem in der Moralität gelegenen Anspruch auf Unbedingtheit nicht von sich aus zuwiderlaufen und dass deshalb deren möglichen Zusammenhang ausfindig zu machen, Aufgabe unseres Reflektierens bleibt. Die *KpV* hat Kant in der *Elementarlehre der reinen praktischen Vernunft* (5:17–148) mit einem Abschnitt ausklingen lassen, der überschrieben ist: „*Von der der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnißvermögen*“ (5:146–148), und dort formuliert, dass zu dem Zweck, den der Mensch als moralisches Wesen zu realisieren hat, „das Maß [seiner] Erkenntnißvermögen, vornehmlich ihr Verhältniß unter einander, als […] schicklich angenommen werden [muß]“ (5:146). In der *KU* rechtfertigt er diese Annahme über die Unterstellung einer weislichen Anordnung hinaus aus einer Reflexion auf die Struktur des menschlichen Erkenntnisvermögens selbst.

Weiterführende Literatur

Düsing, Klaus: Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Bonn: Bouvier ²1986.

Frank, Manfred / Zanetti, Véronique (Hg.): Immanuel Kant. Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie, Bd. 3, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996.

Tonelli, Giorgio: „Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmäßigkeit in der Kritik der Urteilskraft“, in: Kant-Studien 49, 1957/58, 154–166.

Wolfgang Bartuschat

Zweckmäßigkeit, Idealismus/Realismus der

Der Idealismus der Zweckmäßigkeit der Natur schließt aus, dass es Zwecke gibt, denen eine Absicht zugrunde liegt, und die für die vermeintliche Zweckmäßigkeit in der Natur verantwortlich sind. Im Gegensatz dazu steht der Realismus der Zweckmäßigkeit, demzufolge es in der Natur wirkliche und absichtlich hervorgebrachte Zwecke gibt. Wichtige Stellen: 5:346f.; 5:350f.; 5:391f.; 5:394f.

Verwandte Stichworte
Zweckmäßigkeit; Teleologie

Philosophische Funktion

1 Idealismus und Realismus der Zweckmäßigkeit als dogmatische Erklärung von Organismen

Kant ist der Ansicht, dass die Verwendung teleologischer Urteile über die Natur von früheren Philosophen auf dogmatische, d. h. unkritische Weise erklärt wurde. Sie haben Kant zufolge versucht, einen Beweis für „objective Principien der Möglichkeit der Dinge“ (5:391) zu liefern. In dieser Absicht haben sie entweder für die Illusion einer vermeintlichen Zweckmäßigkeit von Organismen oder aber für die entgegengesetzte These, dass es tatsächlich eine Absicht in der Natur gibt, argumentiert. Beide Positionen werden von Kant zurückgewiesen. Er argumentiert für die These, dass die Zuschreibung von Zweckmäßigkeit nur in einem regulativen Sinn für die reflektierende → Urteilskraft gültig ist, nicht aber objektiv gültig für die bestimmende Urteilskraft.

Beide dogmatischen Positionen unterteilt Kant nochmals in eine physische und eine hyperphysiche Form, wobei die hyperphysiche Version einen Schöpfergott annimmt (vgl. 5:391f.). Idealismus ist dann entweder als „Casualität“ (Zufälligkeit) oder als „Fatalität“ zu verstehen (5:391). Idealismus als Kasualität wird mit der Position antiker Atomisten in Verbindung gebracht, wohingegen ein Idealismus der Fatalität bei Spinoza zu finden sei. Physischen Realismus nennt Kant auch → Hylozoismus, während er hyperphysischen Realismus mit Theismus gleichsetzt (vgl. 5:392). Obwohl Kant ein generelles Argument gibt, warum er diese Ansichten ablehnt, liefert er darüberhinaus noch eine detaillierte Kritik jeder Position (vgl. 5:392ff.).

Kasualität kann Zweckmäßigkeit nicht erklären, weil sie von „blinde[m] Zufall“ ausgeht (5:393). Das System der Fatalität hingegen sieht alle Dinge als die einem Urwesen inhärenten Akzidenzen an. Allerdings kann die Annahme einer solchen ontologischen Einheit wiederum keine zweckmäßigen Relationen erklären, die wir in Organismen zu entdecken glauben; sie kann „nicht einmal die Idee von einer auch nur unabsichtlichen Zweckmäßigkeit bewirken“ (5:394).

Der hylozoistische Realismus schreibt der Materie Leben zu, um deren Zweckmäßigkeit zu erklären. Das ist widersprüchlich, da gerade Leblosigkeit den „wesentlichen Charakter“ (5:394) von Materie ausmacht. Wenn wir von einer belebten Materie anstatt von einer lebenden Materie ausgehen, dann liefert der Hylozoismus eine zirkuläre Erklärung für die Zweckmäßigkeit von → Organismen, da das Konzept einer belebten Materie seinen Inhalt allein aus unserer Erfahrung mit Organismen bezieht (vgl. 5:394f.).

Der Theismus schließlich hat zwar den Vorteil, dass er Zweckmäßigkeit im Sinne einer absichtlichen Einrichtung der Natur erklären kann. Dennoch haben wir keinerlei Erkenntnisse über diesen Mechanismus der Natur, so dass eine dogmatische Behauptung der Notwendigkeit einer theistischen Erklärung des Ursprungs aller Organismen nicht objektiv gültig ist (vgl. 5:395).

2 Idealismus der Zweckmäßigkeit als Prinzip der ästhetischen Urteilskraft

Die Unterscheidung zwischen einem Realismus und einem Idealismus der Zweckmäßigkeit findet sich auch in der ästhetischen Theorie der *KU*. In diesem Kontext widmet sich Kant der Frage, ob ein → Geschmacksurteil über die Schönheit der Natur von einem wirklichen und absichtlichen Zweck der Natur abhängt oder ob die zweckmäßige Beziehung zwischen Urteilskraft und schönen Formen der Natur auch ohne einen Zweck entstehen kann (vgl. 5:347). Diese zweite Möglichkeit nennt Kant den „Idealismus der Zweckmäßigkeit der Natur“ (5:346). Für diese Position argumentiert Kant.

Schöne Formen von Blumen und Tieren legen den Gedanken nahe, dass sie zugunsten der → ästhetischen Urteilskraft hervorgebracht wurden. Allerdings steht ein solcher Realismus der

Zweckmäßigkeit im Widerspruch zur Maxime der Vernunft, die „unnöthige Vervielfältigung der Principien nach aller Möglichkeit zu verhüten“ (5:348). Ebenso gibt es in der Natur freie Formationen wie z. B. Kristalle, die zwar meistens schön sind, sich allerdings allein durch den Mechanismus der Natur erklären lassen (vgl. 5:348).

Kant meint, „das Princip der *Idealität* der Zweckmäßigkeit im Schönen der Natur“ (5:350) in seiner ästhetischen Theorie bewiesen zu haben. Er argumentiert dafür, „daß wir in der Beurtheilung der Schönheit überhaupt das Richtmaß derselben a priori in uns selbst suchen“ (5:350). Der Realismus der Zweckmäßigkeit hingegen müsste für sein ästhetisches Urteil die Natur zur Grundlage nehmen, und das Urteil würde dann empirischen Prinzipien folgen (vgl. 5:350). Mit Blick auf die Kunst folgt der Idealismus der Zweckmäßigkeit aus der Unabhängigkeit der Kunst von bestimmten Zwecken. Im Gegensatz zur „mechanisch absichtliche[n] Kunst“ (5:350) muss schöne Kunst keinerlei Zwecke erfüllen. Kant schreibt, dass Kunst nicht als „Product des Verstandes und der Wissenschaft, sondern des Genies betrachtet werden muß“ (5:351).

Weiterführende Literatur

Savile, Anthony: „The Idealism of Purposiveness“, in: Guyer, Paul (Hg.): Kant’s Critique of the Power of Judgment. Critical Essays, Lanham: Rowman and Littlefield 2003, 87–100.

Watkins, Eric: „Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft und Kants Ablehnung alternativer Teleologien“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008, 241–258.

Marcel Quarfood
(Übersetzung: Julia Born)

Zweckmäßigkeit ohne Zweck

Der Begriff einer Zweckmäßigkeit ohne Zweck, eine auf den ersten Blick paradoxe Formulierung, dient Kant in der *KU* zur Erklärung der →Schönheit nach dem dritten Moment des →Geschmacksurteils, in dem es auf seine →Relation als eine „*Relation* der Zwecke“ hin betrachtet wird (5:219). Er korreliert in seiner Negation „ohne Zweck“ (5:220) den zuvor entwickelten Wendungen „*ohne* […] *Interesse*“ (5:204) (1. Moment) und „*ohne Begriff[]*“ (5:211) (2. Moment) (→Geschmacksurteile, Momente der). Der schöne Gegenstand unterliegt Kant zufolge einer →Zweckmäßigkeit, die an ihm wahrgenommen werden könne, ohne dass es für diese Wahrnehmung des Hinblicks auf einen →Zweck bedürfte. Weil mit der Negation eines solchen Hinblicks der Hinblick auf die Materie eines *nexus finalis* negiert wird (vgl. 5:220), ist unter Zweckmäßigkeit ohne Zweck nur „*die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes*“ (5:221) zu verstehen. Schönheit, so lautet deren Erklärung unter dem Aspekt der Relation, ist „Form der *Zweckmäßigkeit* eines Gegenstandes, sofern sie *ohne Vorstellung eines Zwecks* an ihm wahrgenommen wird“ (5:236). Weitere wichtige Stellen: 5:226; 5:241; 5:301; 5:347; 5:364; 8:181.

Verwandte Stichworte

Zweckmäßigkeit; Zweck; Kausalität; Schönheit (Schöne, das)

Philosophische Funktion

1 Zweckmäßigkeit ohne Zweck und das Zusammenspiel der Erkenntniskräfte

Die Wendung ‚Zweckmäßigkeit ohne Zweck‘ enthält mehr, als was für das Verfahren der reflektierenden →Urteilskraft generell gilt, demzufolge die Behauptung der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes eine bloß subjektive Annahme unseres Reflektierens ist, mit der keine objektiven Aussagen über den Gegenstand selbst gemacht werden. Sie enthält, dass die für die Beurteilung eines schönen Gegenstandes anzunehmende Zweckmäßigkeit auch nicht in dem Sinne →objektiv ist, dass sie eine spezifische Verfassung des →Gegenstandes darstellt, die der Grund dafür wäre, dass er als schön beurteilt werden kann. In der Beurteilung des Schönen hat die Zweckmäßigkeit ihren Ort vielmehr allein in unserer Zugangsart zu den Gegenständen, d. h. in dem reflektierenden →Urteil selbst. Der Urteilende muss, um einen Gegenstand als schön beurteilen zu können, nicht auf einen Zweck blicken, von dem her der Gegenstand seinen unser →Wohlgefallen hervorrufenden Gehalt bekäme, weder auf einen subjektiven Zweck (dass der Gegenstand unser Bedürfnis nach Annehmlichkeit befriedigt), noch auf einen objektiven Zweck, sei er äußerlich (dass der Ge-

genstand Nützlichkeitserwartungen befriedigt), sei er innerlich (dass er einem Kriterium interner →Vollkommenheit zu genügen hat). Ein Gegenstand muss, um als schön beurteilt werden zu können, von keiner bestimmten Beschaffenheit, weder formaler noch materialer Art, sein; für die Erfahrung des Schönen kommt es vielmehr allein auf die Weise an, in der das Subjekt sich ihm zuwendet, sodass das Moment einer Zweckmäßigkeit ohne Zweck auch an ihr entfaltet werden muss.

Weil sich eine die Schönheit charakterisierende Zweckmäßigkeit an Gegenständen „nicht anders als durch Reflexion“ (5:220) bemerken lässt, kann sie auch allein an der Form einer solchen →Reflexion erläutert werden, nämlich als eine interne Zweckmäßigkeit, die die Glieder dieser Reflexion zueinander haben. Eine Zweckmäßigkeit „ohne allen (weder objectiven noch subjectiven) Zweck“ ist demnach „die subjective Zweckmäßigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes“ (5:221). Diese Form der Zweckmäßigkeit *in* der →Vorstellung identifiziert Kant in der Überschrift des § 11 der *KU* durch ein explikatives „*oder*“ mit derjenigen, die sich dem vorgestellten Gegenstand zuordnen lässt, gestützt darauf, dass uns ein Gegenstand als schön überhaupt erst „durch“ die subjektive Zweckmäßigkeit der Glieder seiner Vorstellung gegeben wird, „sofern wir uns ihrer bewußt sind“ (5:221). Anzeichen des Bewusstseins einer solchen Zweckmäßigkeit ist das →Gefühl der →Lust, das durch keinen Gegenstand hervorgerufen wird, das sich vielmehr einstellt, wenn es uns gelungen ist, in der Betrachtung des Gegenstandes eine interne Zweckmäßigkeit der unsere Vorstellung ausmachenden Komponenten →Einbildungskraft und →Verstand zustandezubringen.

So ist es unser Verstand, der die durch die Einbildungskraft dargebotene Anschauungsfülle eines Gegenstandes zu einer →Einheit bringt, die erst die →Form eines Gegenstandes ausmacht, die insofern nicht dem Gegenstand von sich aus zukommt, sondern das Resultat unserer Sichtweise auf ihn ist. Einen Gegenstand so zu sehen, setzt eine spezifische Leistung des Urteilens voraus, in der die Vorstellungskräfte gegen die einseitige Betonung der →sinnlichen oder der verstandesmäßigen Komponente, von der wir in anderen, nicht ästhetischen Kontexten unserer Weltorientierung geleitet sind, in ein Zusammenspiel allererst zu bringen sind. Das ästhetische Urteil gibt insofern „nur die zweckmäßige Form in der Bestimmung der Vorstellungskräfte, die sich mit [einem Objekt] beschäftigen, zu bemerken“ (5:228); und diese Zweckmäßigkeit liegt nicht schon in den Vorstellungskräften als solchen, sondern allein darin, dass diese vom Subjekt in einer Weise zusammen gebracht werden, dass sie zu einem →Gleichgewicht wechselseitigen Sichstützens und Belebens ihrer Funktionen gelangen.

Erst dieses von einem urteilenden Subjekt ausgehende aktive →Bestimmen macht es überhaupt plausibel, eine Relation von Gliedern ohne Hinblick auf einen der Relation transzendenten Begriff von Zweck immer noch als zweckmäßig zu bezeichnen. Die Grundbedingung eines sinnvollen Redens von Zweckmäßigkeit, dass wir nämlich für sie eine „Causalität nach Zwecken, d. i. einen Willen“ (5:220) annehmen, ist für die Relation der Kräfte Einbildungskraft und Verstand erfüllt, weil ein urteilendes Subjekt deren →harmonisches Zusammenspiel eigens zustandezubringen hat. Und das Gefühl der Lust, den Indikator eines gelingenden Geschmacksurteils, erklärt Kant aus dem Bewusstsein, dass der bloß formalen Zweckmäßigkeit „im Spiele der Erkenntnißkräfte des Subjects“ eine „Thätigkeit des Subjects in Ansehung der Belebung der Erkenntnißkräfte desselben“ zu Grunde liegt (5:222). Diese eine Lust ermöglichende Tätigkeit nennt Kant „eine innere Causalität (welche zweckmäßig ist)“ (5:222); eine innere ist sie, weil sie auf nichts anderes aus ist als „den Zustand der Vorstellung selbst und die Beschäftigung der Erkenntnißkräfte ohne weitere Absicht zu *erhalten*“ (5:222). Die Betrachtung des Schönen stützt und reproduziert sich selbst, so dass wir bei ihr „*weilen*“ (5:222) können, aber doch so, dass es hierfür einer Anstrengung bedarf, d. h. eines Aktes, der willentlich genannt werden kann. Mit der Verweilung bei dem, was durch →Reiz unsere Aufmerksamkeit fesselt und worin „das Gemüth passiv ist“, ist diese Form des Verweilens bei aller Analogie doch „nicht einerlei“ (5:222), weil es sich hier um eine Relation von Erkenntniskräften handelt, die je für sich einer Betrachtung des Schönen zuwiderlaufen (die Einbildungskraft mit der Tendenz zum →Angenehmen, der Verstand mit der Tendenz zu objektiven Zweckbe-

zügen) und die deshalb in das Zusammenspiel eines Gleichgewichts, in dem nicht eine Kraft die andere dominiert, eigens zu bringen sind. Dass das Subjekt dies kann, ohne von einer →Absicht geleitet zu sein, also ohne daran interessiert zu sein, was denn mit einem solchen Zusammenspiel jenseits des →Spiels erreicht werden kann, d. h. ohne an einem dem Urteilsakt transzendenten Zweck orientiert zu sein, ist Ausdruck seiner →Freiheit (vgl. 5:210), nämlich an einem Gegenstand ein Wohlgefallen finden zu können, das von der Art ist, dass es weder durch einen der ästhetischen Betrachtung vorangehenden Hinblick genötigt, noch durch die objektive Beschaffenheit des Gegenstandes selbst hervorgerufen wird.

2 Zweckmäßigkeit ohne Zweck und Form des Gegenstandes

Allerdings hat Kant im Kontext seiner Explikation des Begriffs einer Zweckmäßigkeit ohne Zweck auch Erläuterungen gegeben, die auf die Beschaffenheit des Gegenstandes des ästhetischen Urteils abheben und darin den Begriff einer internen Zweckmäßigkeit subjektiver Erkenntniskräfte durch objektive Vorgaben belasten. Derjenige Gegenstand, der von sich aus, wenigstens was unseren Erwartungshorizont angeht, gar keinen Bezug auf einen Zweck hat und der sich deshalb von sich aus anbietet, nur auf seine Form hin betrachtet zu werden, sei vorzüglich geeignet, Gegenstand eines freien Wohlgefallens und darin eines →reinen Geschmacksurteils zu sein. Der Kolibri und die Schaltiere, das Laubwerk auf Papiertapeten und die Musik ohne Thema treten als Beispiele einer sogenannten freien Schönheit auf (vgl. 5:229). Demgegenüber seien Gegenstände, die von sich aus einen Zweckbezug implizieren (also Gebäude, die eine Funktion haben, aber auch höhere Tiere, die wir in einen menschlichen Kontext einzuordnen geneigt sind, und erst recht der Mensch selbst mit seiner moralischen Selbstzweckhaftigkeit), nur tauglich für eine sogenannte „anhängende Schönheit" (5:229), in Bezug auf die das Geschmacksurteil nicht mehr rein sein könne.

Eine solche Unterscheidung würde aber nicht nur den Bereich dessen, was Gegenstand eines rein ästhetischen Urteils sein kann, außerordentlich einschränken, sondern auch das Moment der Urteilsleistung unterlaufen, das erforderlich ist, weil die nicht schon zweckmäßig aufeinander bezogenen Erkenntniskräfte in eine Relation subjektiver Zweckmäßigkeit erst zu bringen sind. Der Sache nach ist für Kant ‚Zweckmäßigkeit ohne Zweck' jedoch nicht Merkmal eines zweckfreien Gegenstandes, der aufgrund dieser Beschaffenheit unserer Urteilskraft gleichsam entgegenkommt und darin sich als zweckmäßig für sie erweisen könnte. Der Terminus verdeutlicht vielmehr den Tatbestand, dass wir im ästhetischen Urteil unsere Erkenntniskräfte in eine zweckmäßige Relation bringen können, ohne auf einen Zweck blicken zu müssen, im Hinblick auf den es sich lohnt, eine solche interne Zweckmäßigkeit zustande zubringen. Dass das Gefühl der Lust, welches das ästhetische Urteil kennzeichnet, ein Urteilen voraussetzt und damit eine Aktivität zum Ausdruck bringt, nicht aber die Passivität eines Eingenommenseins durch Vorgaben, die von einem Gegenstand ausgehen, und dass es sich hierbei zugleich um eine eigentümliche Aktivität handelt, die sich nicht auf ein von ihr verschiedenes Ziel bezieht und deshalb wesentlich durch Unabsichtlichkeit gekennzeichnet ist, hat Kant mit seiner Formel einer Zweckmäßigkeit ohne Zweck zum Ausdruck bringen wollen.

Weiterführende Literatur

Esser, Andrea: Kunst als Symbol. Die Struktur ästhetischer Reflexion in Kants Theorie des Schönen, München: Fink 1997.

Fricke, Christel: Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils, Berlin u. a.: de Gruyter 1990.

Kulenkampff, Jens: Kants Logik des ästhetischen Urteils, Frankfurt/M.: Klostermann ²1994.

Wolfgang Bartuschat

Zweckwidrigkeit

Den Begriff der Zweckwidrigkeit bzw. des Zweckwidrigen erwähnt Kant als Gegensatz zum Zweckmäßigen eher beiläufig, etwa im Kontext einer Erörterung von Fragen der →Theodizee (vgl. 8:255ff.) oder in der *KU* in einem moraltheoretischen Kontext, in dem er das Zweckwidrige mit dem einer guten Absicht zuwiderlaufenden →Bösen identifiziert (vgl. 5:439). Weitere wichtige Stelle: 5:260.

Verwandte Stichworte

Zweckmäßigkeit; Harmonie; Erhabene, das

Philosophische Funktion

Aufschlussreicher ist Kants Verständnis von Zweckwidrigkeit nicht als Gegensatz zu Zweckmäßigkeit, sondern als ein Moment von ihr (→Zweckmäßigkeit). Er entwickelt dies, wenn auch nicht in terminologischer Fixierung, in seiner Theorie des Erhabenen innerhalb der *KU*. Im Unterschied zum Schönen, das auf einem harmonischen und darin intern zweckmäßigen →Spiel der Erkenntniskräfte →Einbildungskraft und →Verstand beruht, hat das →Erhabene seine Grundlage in dem misslingenden Versuch, die ihrer internen Relation nach durch eine „Unzweckmäßigkeit“ (5:260) gekennzeichneten Kräfte Einbildungskraft und →Vernunft in ein harmonisches Gleichgewicht zu bringen (→Schönheit (Schöne, das)). Stellt sich so beim Urteilen über das Erhabene als Folge einer scheiternden harmonischen Übereinstimmung dieser Erkenntniskräfte ein Gefühl nicht der →Lust, sondern der Unlust ein, so wird sich das urteilende Subjekt in reflektierter Einstellung bewusst, dass die sich zeigende Unzweckmäßigkeit gleichwohl auf eine „subjective Zweckmäßigkeit der Gemüthskräfte“ (5:258) verweist, die freilich anderer Art ist als beim Urteil über das Schöne. Als zweckmäßig wird nicht die Harmonie der beiden Vermögenskräfte erfahren, sondern die Diskrepanz zwischen der Einbildungskraft in ihrer Unzulänglichkeit, die →Natur in deren unvergleichlicher Größe oder überwältigender Macht zu erfassen, und der Vernunft, die allein Größe und Macht zu beurteilen vermag. Dieser Diskrepanz inne zu werden, erweckt über die im Misslingen erfahrene Unlust wiederum Lust, daran nämlich, dass die Unangemessenheit der →Sinnlichkeit zur Vernunft dem, was Vernunft ist, gerade angemessen ist und in dieser Unterordnung eine zweckmäßige Relation unserer Gemütskräfte darstellt. Deren Korrelat, das Erhabene, ist deshalb, anders als das Schöne, nicht an Gegenständen anzutreffen, sondern ausschließlich im Gemütszustand dessen, der ästhetisch urteilt. Zweckwidrigkeit als Moment von Zweckmäßigkeit verweist so auf einen Begriff von Zweckmäßigkeit, der sich nicht an Gegenständen der Natur, sondern allein an einem internen Bezug der Glieder unseres Vermögenshaushaltes darstellen lässt.

Wolfgang Bartuschat

Zwei Aufsätze, betreffend das Basedow'sche „Philanthropin“

Erstdruck: *Königsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen*, 28. 03. 1776 bzw. 27. 03. 1777. Ersterer Aufsatz, dessen Entwurf erhalten ist (vgl. 2:523; 10:194), wurde zuerst neu abgedruckt in: von Raumer, *Geschichte der Pädagogik*, 1843ff., II, S. 269–272. Beide Schriften wurden allgemein bekannt durch Reicke, *Kantiana*, S. 70–76, und sind jetzt zugänglich in 2:445–452. Der Anlass sind Finanzprobleme des 1774 von →Basedow gegründeten und ab 1776 von Wolke und Campe weitergeführten Dessauer →Philanthropins (vgl. 10:187). Der erste – rhetorisch aufgeladene – Aufsatz erscheint als Anzeige des ersten Heftes von Basedows *Philanthropinischem Archiv* und empfiehlt dessen Schule, „dieses einzige Mittel, in kurzem allerwärts gute Schulen zu haben“, der Aufmerksamkeit „vermögender Gönner“ (2:448). Das dort am 13. Mai stattfindende öffentliche Examen werde „die Aufmerksamkeit Europens auf das, was sie so nahe angeht, nothwendig rege machen“ (2:448). Der zweite – mit ‚K‘ unterschriebene – Aufsatz wirbt, indem es die Spenden als Mittel zur Therapie des naturwidrigen europäischen Schulwesens präsentiert: Die Beförderung einer einzigen „Musterschule“ (2:450), deren ausgebildete Lehrer anderwärts Schulen gründen, sei als „schnelle *Revolution*“ einer „allmählichen Schulverbesserung“ (2:449) vorzuziehen. Kant treibt das Geld persönlich durch Pränumeration für die Zeitschrift *Pädagogische Unterhandlungen* des Philanthropins ein, konnte allerdings nur 10 Königsberger und 15 Litauer gewinnen (vgl. 10:215). Die Aufsätze stehen im Zusammenhang mit den Pädagogikvorlesungen (ab 1776) und weiteren Bemühungen um das Philanthropin, z. B. Empfehlungen von Schülern.

Weiterführende Literatur

Louden, Robert B.: „‚Not a Slow Reform, but a Swift Revolution‘: Kant and Basedow on the Need to Transform Education“, in: Roth, Klas / Surprenant, Chris (Hg.): Kant and Education. Interpretations and Commentary, New York u. a.: Routledge 2012, 39–54.

Weisskopf, Traugott: Immanuel Kant und die Päd-

agogik. Beiträge zu einer Monographie, Zürich: 1970, insbes. 55–75.

Olrik Santozki

Zweideutigkeit

Von Zweideutigkeit spricht Kant, wenn ein sprachlicher Ausdruck zwei unterschiedliche Bedeutungen hat („eines doppelten Sinnes fähig [ist]", 5:59). Solche Zweideutigkeiten können die gesamte Philosophie auf einen falschen Weg führen, auf dem sie sich in ständigen Wortbestimmungen und Präzisierungen verläuft (vgl. 5:59). Weitere wichtige Stellen: KrV B 16f.; 22:190f.

Verwandte Stichworte

Amphibolie der Reflexionsbegriffe; Antinomie; Paralogismus; Vorurteil

Philosophische Funktion

Kant macht in seinen Werken auf eine Reihe philosophisch bedeutsamer Zweideutigkeiten aufmerksam. (1) So bemerkt Kant in *De mundi* über das Wort „abstrakt": „Eigentlich sollte man nämlich sagen: ‚von etwas abstrahieren', nicht ‚etwas abstrahieren'. Das erstere zeigt an: dass wir bei einem Begriff auf anderes, wie auch immer es mit ihm verknüpft sein mag, nicht achten; das letztere aber, dass er nur in concreto gegeben wird und so, dass er von dem mit ihm Vereinigten getrennt wird. Daher abstrahiert der Verstandesbegriff von allem Sinnlichen und wird nicht vom Sinnlichen abstrahiert" (2:394). (2) Eine weitere Zweideutigkeit betrifft die äußeren Anschauungen der Sinnlichkeit. Der Ausdruck „außer uns" kann nämlich sowohl etwas bezeichnen, „was *als Ding an sich selbst* von uns unterschieden existirt", als auch etwas, „was bloß zur äußeren *Erscheinung* gehört" (KrV A 373). (3) Eine gefährliche Zweideutigkeit enthält auch das Wort „*absolut*" (KrV A 324 / B 381). Ursprünglich zeigte man dadurch an, „daß etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist". Dasselbe Wort aber „wird jetzt öfters gebraucht, um bloß anzuzeigen, daß etwas von einer Sache *an sich selbst* betrachtet und also *innerlich* gelte" (KrV A 324 / B 381). Der Verlust der ursprünglichen Bedeutung hat nach Kant großen Schaden an der Philosophie verursacht. (4) Auch die Ausdrücke bonus (das moralisch Gute, aber auch das Wohl) und malus (das moralisch Böse, aber auch das „Übel oder Weh") sowie der Ausdruck *sub ratione boni* sind nach Kant zweideutig. Letzterer „kann so viel sagen: wir stellen uns etwas als gut vor, wenn und weil wir es *begehren* (wollen); aber auch: wir begehren etwas darum, *weil wir es uns als gut vorstellen*, so daß entweder die Begierde der Bestimmungsgrund des Begriffs des Objects als eines Guten, oder der Begriff des Guten der Bestimmungsgrund des Begehrens (des Willens) sei" (5:59 Anm.). (5) Der Begriff des höchsten Guts enthält ebenfalls eine Zweideutigkeit: „Das Höchste kann das Oberste (supremum) oder auch das Vollendete (consummatum) bedeuten. […] Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu sein) [ist] die *oberste Bedingung* alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das *oberste* Gut […]. Darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen, denn um das zu sein, wird auch *Glückseligkeit* dazu erfordert" (5:110).

Lucia Procuranti
(Übersetzung: Giuseppe Motta)

Zweifel

Unter Zweifel versteht Kant einen „Gegengrund oder ein bloßes Hinderniß des Fürwahrhaltens" (9:83). Zweifel können entweder subjektiv als „Zustand eines unentschlossenen Gemüths" („Scrupel") oder „*objectiv* als die Erkenntniß der Unzulänglichkeit der Gründe zum Fürwahrhalten" („*Einwurf*") betrachtet werden (9:83). Weitere wichtige Stellen: KrV A 624 / B 652; KrV A 749 / B 777; KrV A 752 / B 780; KrV A 757 / B 785; KrV A 760f. / B 788f.; KrV A 763 / B 791; KrV A 779 / B 807; 4:256; 4:258; 4:262; 4:310; 4:351; 4:405f.; 4:474 Anm.; 5:144; 5:462; 5:472; 5:480; 5:53; 6:319; 16:452–461; 18:69; 20:175; 24:201–218.

Verwandte Stichworte

Methode, skeptische; Sextus Empiricus; Skeptizismus

Philosophische Funktion

Die ‚Beantwortung' und ‚Auflösung' von Zweifeln ist laut Kant ein notwendiger Schritt auf dem

Weg zur ‚Gewissheit': „[K]einer kann von einer Sache gewiß sein, wenn nicht Gegengründe rege gemacht worden" (9:83). In diesem Sinn schreibt Kant dem Zweifel am transzendenten Gebrauch der → Grundsätze in der *KrV* eine zentrale Bedeutung für die kritische Philosophie zu (vgl. KrV A 760f. / B 788f.; KrV A 763 / B 791; 4:256).

Kant verteidigt die Veröffentlichung von „Zweifeln" an der dogmatischen → Theologie (vgl. KrV A 624 / B 652; KrV A 743–756 / B 771–784; KrV A 779 / B 807; 5:462; 5:480; Löwisch, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, S. 176f.). Die Freiheit des öffentlichen Zweifelns gehört zu den Rechten der menschlichen Vernunft (vgl. KrV A 752 / B 780).

Kants Stellung zum Zweifel mag von → Rousseaus *Émile* beeinflusst gewesen sein (vgl. 20:175; vgl. Olaso, *The Two Scepticisms*, S. 143). Während → Humes Zweifel darauf abzielt, der Vernunft „alles Urtheil über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit abzusprechen" (5:13; vgl. KrV B 127) ist der Zweck des rousseauischen Zweifels vielmehr, das Wissen aufzuheben, um „zum Glauben Platz zu bekommen" (KrV B XXX; vgl. Olaso, *The Two Scepticisms*).

Nach Kant kann ein „dogmatischer *Unglaube*" nicht „mit einer in der Denkungsart herrschenden sittlichen Maxime […] zusammen bestehen […] wohl aber ein *Zweifelglaube*, dem der Mangel der Überzeugung durch Gründe der speculativen Vernunft nur Hinderniß ist, welchem eine kritische Einsicht in die Schranken der letztern den Einfluß auf das Verhalten benehmen und ihm ein überwiegendes praktisches Fürwahrhalten zum Ersatz hinstellen kann" (5:472f.; vgl. KrV A 826–831 / B 854–859).

Weiterführende Literatur

Ferrari, Jean : Les Sources françaises de la philosophie de Kant, Paris: Klinksieck 1979.

Löwisch, Dieter-Jürgen: „Kants Kritik der reinen Vernunft und Humes Dialogues Concerning Natural Religion", in: Kant-Studien 56, 1965, 170–207.

Olaso, Ezequiel de: „The Two Scepticisms of the Savoyard Vicar", in: Popkin, Richard H. / Olaso, Ezequiel de / Tonelli, Giorgio (Hg.): Scepticism in the Enlightenment, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1998, 131–146.

Abraham Anderson

Zyniker, Zynismus

Die Zyniker (‚Cyniker') sind Mitglieder einer alten griechischen Schule, die sich auf den → gemeinen Menschenverstand verlassen, um die moralische Vollkommenheit als Natureinfalt zu erreichen (vgl. 5:128). Diese Schule wird mit den anderen griechischen Schulen (vor allem der epikureischen und stoischen) und mit der christlichen → Moral verglichen. Wichtige Stellen: 5:127f.; 7:136; 7:282; 7:292; *Refl.* 1482, 15:667; 25:188; 25:387; 25:1107; 27:248f.; 27:1400–1402.

Verwandte Stichworte

Kultur; Rousseau, Jean-Jacques; Zivilisierung

Philosophische Funktion

Während Kant in den Druckschriften nur sporadisch und kurz auf die Zyniker und den Zynismus (‚Cynism') eingeht, erörtert er sie in den Vorlesungen zur Moralphilosophie etwas ausführlicher, vor allem dort, wo er das Problem des → höchsten Guts in den alten griechischen Schulen untersucht. Das zynische Ideal wird von Kant polemisch beschrieben als „das Ideal der Unschuld, oder vielmehr der Einfalt" (27:248): der natürliche Mensch habe keine Bedürfnisse und sei „mit wenig zufrieden" (27:248). Das höchste Gut besteht für Diogenes „in der Genügsamkeit des Genußes der Glükseeligkeit" (27:248; vgl. „Diogenes (der Cyniker)", 7:292 Anm.). Was den „*Purism*" und das einsame Leben des Zynikers betrifft („ohne gesellschaftliches Wohlleben"; 7:282), denkt Kant, dass diese „verzerrte Gestalten der Tugend" seien (7:282; vgl. „Vom purism und Cynism der Anständigkeit", *Refl.* 1482, 15:667). Diese philosophisch wie menschlich falsche Einstellung ist aber nicht nur eine „alte", sondern findet sich auch in der neueren Philosophie bei → Rousseau, der behauptet, „daß unser Wille von Natur gut wäre, nur wir werden immer corrumpirt, die Natur hätte uns mit allem versehen, nur wir machen uns mehr Bedürfniße" (27:248f.). Die Gegenposition zu Diogenes wird von der stoischen und epikureischen Schule, die zu Rousseau von Henry Home (→ Kames) vertreten (vgl. 27:249). Die einzige etwas ausführlichere Bemerkung im veröffentlichten Werk findet sich in einer Fußnote in der *KpV*: „Wenn ich nun die *christliche Moral* von ihrer philosophischen Seite betrachte, so würde sie, mit den

Ideen der griechischen Schulen verglichen, so erscheinen: die Ideen der *Cyniker*, der *Epikureer*, der *Stoiker* und der *Christen* sind: die *Natureinfalt*, die *Klugheit*, die *Weisheit* und die *Heiligkeit*. In Ansehung des Weges, dazu zu gelangen, unterschieden sich die griechischen Philosophen so von einander, daß die Cyniker dazu den *gemeinen Menschenverstand*, die andern nur den Weg der *Wissenschaft*, beide also doch bloßen *Gebrauch der natürlichen Kräfte* dazu hinreichend fanden" (5:127f. Anm.).

Luca Fonnesu

Autorenverzeichnis

A

Michael Albrecht, apl. Professor für Philosophie, Fachbereich 1, Universität Trier, albrecht@uni-trier.de

Robert Alexy, Professor für Öffentliches Recht und Rechtsphilosophie (i. R.), Hermann Kantorowicz-Institut für juristische Grundlagenforschung, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, alexy@law.uni-kiel.de

Abraham Anderson, Professor of Philosophy, Sarah Lawrence College, Bronxville, NY (USA), aanderson1@sarahlawrence.edu

Anselmo Aportone, Professor für Philosophie, Facoltà di lettere e filosofia, Università degli Studi di Roma Tor Vergata (Italien), anselmo.aportone@uniroma2.it

Saulo de Freitas Araujo, Professor für Geschichte und Philosophie der Psychologie, Departamento de Psicologia, Universidade Federal de Juiz de Fora (Brasilien), saulo.araujo@ufjf.edu.br

Tobias Audersch, M.A., Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, tobias.audersch@web.de

B

Viktoria Bachmann, Dr. phil., wissenschaftliche Mitarbeiterin, Philosophisches Seminar, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, bachmann@philsem.uni-kiel.de

Stefano Bacin, Dr. phil., Facoltà di Filosofia, Università Vita-Salute San Raffaele Milano (Italien), s.bacin@gmail.com

Wolfgang Bartuschat, Professor für Philosophie (i. R.), Philosophisches Seminar, Universität Hamburg, Wolfgang.Bartuschat@uni-hamburg.de

Giovanni Pietro Basile, Dozent für Hermeneutik und Geschichte der Philosophie, Hochschule für Philosophie, München, giampiero.basile@hfph.de

Manfred Baum, Professor für Philosophie (i. R.), Institut für Philosophie, Bergische Universität Wuppertal, baum@uni-wuppertal.de

Peter Baumann, Professor für Philosophie, Department of Philosophy, Swarthmore College, Swarthmore, PA (USA), pbauman1@swarthmore.edu

Hans-Ulrich Baumgarten, apl. Professor für Philosophie, Institut für Philosophie, Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, hbaumgarten@phil-fak.uni-duesseldorf.de

Hanno Birken-Bertsch, Dr. phil., birkenbertsch@gmail.com

Claudia Blöser, Dr. phil., Akademische Rätin a. Z., Institut für Philosophie, Goethe Universität Frankfurt/M., bloeser@em.uni-frankfurt.de

Jochen Bojanowski, Dr. phil., Lecturer, Philosophy Department, University of Illinois at Urbana-Champaign (USA), job39@illinois.edu

Martin Bondeli, Dr. phil., Privatdozent für Philosophie an den Universitäten Bern und Fribourg, martin.bondeli@philo.unibe.ch, martin.bondeli@unifr.ch

Julia Born, M. A., Referentin, Bundesministerium für Bildung und Forschung, Berlin, jula.born@icloud.com

Reinhard Brandt, Professor für Philosophie (i. R.), Institut für Philosophie, Philipps-Universität Marburg, brandt2@staff.uni-marburg.de

Reinhold Breil, apl. Professor für Philosophie, Philosophisches Institut, RWTH Aachen, reinhold.breil@rwth-aachen.de

Angela Breitenbach, Dr. phil., Lecturer in Philosophy, Faculty of Philosophy, University of Cambridge (Großbritannien), ab335@cam.ac.uk

Walter Brinkmann, Dr. phil., Stellvertretender Schulleiter, Geschwister-Scholl-Gymnasium Kinderhaus, walter_brinkmann@nexgo.de

Eva Buddeberg, Dr. phil., Akademische Rätin a. Z., Arbeitsbereich Politische Theorie und Philosophie, Goethe-Universität Frankfurt/M., buddeber@soz.uni-frankfurt.de

Rebecca Iseli Büchi, Dr. phil.-hist., Hochschuldozentin und Gymnasiallehrerin für Philosophie, Institut für Philosophie, Universität Bern, rebecca.iseli@philo.unibe.ch

Bernd Buldt, Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Indiana UniversityPurdue University Fort Wayne, Indiana (USA), buldtb@ipfw.edu

Hubertus Busche, Professor für Philosophie, Institut für Philosophie, FernUniversität Hagen, Hubertus.Busche@fernuni-hagen.de

B. Sharon Byrd (1947–2014), Professorin of Anglo-American Law and Jurisprudence Rechtswissenschaftliche Fakultät, Friedrich-Schiller-Universität Jena

C

Matteo Favaretti Camposampiero, Università Ca' Foscari Venezia (Italien), matteo.favaretti@unive.it

Grégoire Chamayou, Dr. phil., CNRS, Université de Paris X Nanterre (Frankreich), chama000@u-paris10.fr

Andrew D. Chignell, Professor of Philosophy, Cornell University, Ithaca, NY (USA), chignell@cornell.edu

Josep Clusa, Doktorand, Departament de Filosofia, Universitat Autònoma de Barcelona, josep.clusa@uab.cat

Katja Crone, Professorin für Philosophie, Institut für Philosophie und Politikwissenschaft, Technische Universität Dortmund, katja.crone@tu-dortmund.de

D

Daniel Dahlstrom, Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Boston University, dahlstro@bu.edu

Silvia De Bianchi, Ph. D., Marie Curie Fellow, Centre d'Història de la Ciència (CEHIC), Universitat Autònoma de Barcelona, silvia_debi@yahoo.it

Daniel Dohrn, Privatdozent für Philosophie, wissenschaftlicher Mitarbeiter, Institut für Philosophie, Humboldt-Universität zu Berlin, Daniel_Dohrn@yahoo.com

Bernd Dörflinger, Professor für Philosophie, Fachbereich I Philosophie, Universität Trier, doerflin@uni-trier.de

E

Andreas Eckl, apl. Professor für Philosophie, Institut für Philosophie, Goethe-Universität Frankfurt/M., eckl@em.uni-frankfurt.de

Jeffrey Edwards, Professor of Philosophy, State University of New York, Stony Brook (USA), Jeff.edwards@stonybrook.edu

Florian Ehrensperger, Lecturer, School of Library, Archival and Information Studies, University of British Columbia, Vancouver, BC (Kanada), florian.ehrensperger@alumni.ubc.ca

Dina Emundts, Professorin für Philosophie, Fachbereich Philosophie, Universität Konstanz, Dina.Emundts@uni-konstanz.de

Kristina Engelhard, Dr. phil. wissenschaftliche Mitarbeiterin, DFG-Post-Doc Fellow, Philosophisches Seminar, Universität zu Köln, kristina.engelhard@uni-koeln.de

Wolfgang Ertl, Professor für Philosophie, Department of Philosophy/Ethics, Keio University, Tokyo (Japan), w.ertl@flet.keio.ac.jp

Andrea Esser, Professorin für Philosophie, Institut für Philosophie, Friedrich-Schiller-Universität Jena, andrea.esser@uni-jena.de

Werner Ludwig Euler, Gastprofessor für Philosophie, Departamento de Filosofia do CFH, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC (Brasilien), werner.euler@ufsc.br

F

Andrea Faggion, Professor für Philosophie, Departamento de Filosofia, Universidade Estadual de Londrina, Paraná (Brasilien), andreafaggion@gmail.com

Isabella Ferron, Lehrbeauftragte für Deutsche Sprache, Dipartimento di Diritto Pubblico, Internazionale e Comunitario, Università degli Studi di Padova (Italien), isabella.ferron@unipd.it

Katrin Flikschuh, Professor of Political Theory, London School of Economics, London (Großbritannien), K.A.Flikschuh@lse.ac.uk

Eckart Förster, Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Johns Hopkins University, Baltimore (USA), eckart.forster@jhu.edu

Luca Fonnesu, Professor für Geschichte der Philosophie, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Pavia (Italien), luca.fonnesu@unipv.it

Maximilian Forschner, Professor für Philosophie, Institut für Philosophie, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Maximilian.Forschner@sophie.phil.uni-erlangen.de

Christel Fricke, Professorin für Philosophie, Department of Philosophy et al., University of Oslo (Norwegen), christel.fricke@ifikk.uio.no

Ellen Fridland, Ph. D, Lecturer in Philosophy, King's College London, ellen.fridland@kcl.ac.uk

Patrick Frierson, Professor of Philosophy, Whitman College, Walla Walla, WA (USA), frierspr@whitman.edu

Bettina Fröhlich, Dr. phil., Privatdozentin, Institut für Philosophie, Humboldt-Universität zu Berlin, Bettina.Froehlich@Philosophie.hu-berlin.de

G

Włodzimierz Galewicz, Professor für Philosophie, Institut für Philosophie, Jagellonen Universität Kraków (Polen), w.galewicz@uj.edu.pl

Sebastian Gardner, Professor of Philosophy, Department of Philosophy, University College London (Großbritannien), sebastian.gardner@ucl.ac.uk

Gabriele Gava, Dr. phil., Wissenschaftlicher Mitarbeiter, Institut für Philosophie, Goethe-Universität Frankfurt/M., gabriele.gava@gmail.com

Axel Gelfert, Professor of Philosophy, Department of Philosophy, National University of Singapore, axel@gelfert.net

Volker Gerhardt, Seniorprofessor, Institut für Philosophie, Humboldt-Universität zu Berlin, volker.gerhardt@philosophie.hu-berlin.de

Bernward Gesang, Professor für Philosophie, Philosophisches Seminar, Universität Mannheim, Bernward.Gesang@uni-mannheim.de

Piero Giordanetti, Professor für Geschichte der Philosophie, Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Milano (Italien), piero.giordanetti@unimi.it

Ina Goy, Dr. phil. habil., Privatdozentin, Philosophisches Seminar, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, ina.goy@uni-tuebingen.de

Claudia Graband, Dr. phil., Referentin für Marktbeobachtung, Medienboard Berlin-Brandenburg GmbH, cgraband@yahoo.fr

Stefanie Grüne, Dr. phil., wissenschaftliche Mitarbeiterin, Institut für Philosophie, Universität Potsdam, sgruene@uni-potsdam.de

Bernward Grünewald, Professor für Philosophie (i. R.), Philosophisches Seminar, Universität zu Köln, b.gruenewald@uni-koeln.de

Paul Guyer, Professor of Humanities and Philosophy, Department of Philosophy, Brown University (USA), Paul_guyer@brown.edu

H

Johannes Haag, Professor für Theoretische Philosophie, Institut für Philosophie, Universität Potsdam, jhaag@uni-potsdam.de

Andree Hahmann, PD Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter, Philosophisches Seminar, Georg-August-Universität Göttingen, ahahman@gwdg.de

Dietmar H. Heidemann, Professor für Philosophie, Institut für Philosophie, Universität Luxemburg, dietmar.heidemann@uni.lu

Raul Heimann, Dr. phil., Lehrbeauftragter, Institut für Philosophie, Freie Universität Berlin, raul.heimann@fu-berlin.de

Marion Heinz, Professorin für Theoretische Philosophie, Philosophische Fakultät, Universität Siegen, hinz@philosophie.uni-siegen.de

Stefan Heßbrüggen-Walter, Assistenzprofessor (доцент), School of Philosophy, National Research University – Higher School of Economics, Moskau (Russland), shessbru@hse.ru

Reinhard Hiltscher, apl. Professor für Philosophie, Institut für Philosophie, TU Dresden, rjhdd@gmx.de

Beatrix Himmelmann, Professorin für Philosophie, Department of Philosophy, UiT, The Arctic University of Norway, Tromsø (Norwegen), beatrix.himmelmann@uit.no

Gunnar Hindrichs, Professor für Philosophie, Philosophisches Seminar, Universität Basel, Gunnar.Hindrichs@unibas.ch

Otfried Höffe, Professor für Philosophie (i. R.), Philosophisches Seminar, Universität Tübingen, sekretariat.hoeffe@uni-tuebingen.de

Matthias Hoesch, Dr. phil., Vertretung einer Professur für Philosophie, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Matthias.hoesch@uni-muenster.de

Thomas Höwing, Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter, Institut für Philosophie, Goethe-Universität Frankfurt/M., hoewing@googlemail.com

Thomas Sören Hoffmann, Professor für Philosophie, Institut für Philosophie, FernUniversität Hagen, thomas.hoffmann@fernuni-hagen.de

Sarah Holtman, Professor of Philosophy, Department of Philosophy, University of Minnesota, Minneapolis (USA), holtm001@umn.edu

Hansgeorg Hoppe, Professor für Philosophie (i. R.), FR 3.1 Philosophie, Universität des Saarlandes, HGHoppe@t-online.de

Christoph Horn, Professor für praktische Philosophie und Philosophie der Antike, Institut für Philosophie, Universität Bonn, chorn@uni-bonn.de

Joachim Hruschka, Professor für Strafrecht und Rechtsphilosophie (i. R.), Friedrich-Alexander-Universität Erlangen, byrd2804@gmail.com

Axel Hutter, Professor für Philosophie, Ludwig-Maximilians-Universität München, axel.hutter@lmu.de

I

Silvan Imhof, Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter, Département de Philosophie, Université de Fribourg (Schweiz), silvan.imhof@unifr.ch

J

Anja Jauernig, Professor of Philosophy, Department of Philosophy, New York University, New York (USA), anja.jauernig@nyu.edu

Jan C. Joerden, Professor für Strafrecht und Rechtsphilosophie, Europa-Universität Viadrina, Frankfurt (Oder), joerden@europa-uni.de

Robert N. Johnson, Professor of Philosophy, Department of Philosophy, University of Missouri, JohnsonRN@missouri.edu

K

Andrzej Maciej Kaniowski, Professor für Ethik und Sozialphilosophie, Instytut Filozofii, Katedra Etyki, Uniwersytet Łódzki, Łódź (Polen), andrzej.kaniowski@uni.lodz.pl

Jindřich Karásek, Dr. phil., Dozent für Philosophie, UFAR FF UK, Prag (Tschechische Republik), Jindrich.karasek@ff.cuni.cz

Matthias Kaufmann, Professor für Philosophie, Seminar für Philosophie, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, matthias.kaufmann@phil.uni-halle.de

Johannes Keienburg, Dr. phil., Humboldt-Universität zu Berlin, Journalist und Unternehmensberater n/a, keienburg@gmx.de

Pierre Keller, Professor of Philosophy, Department of Philosophy, University of California at Riverside, pierre.keller@ucr.edu

Andrea Kern, Professorin für Philosophie, Institut für Philosophie, Universität Leipzig, akern@uni-leipzig.de

Wolfgang Kersting, Professor für Philosophie (i. R.), Philosophisches Seminar, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, kersting@philsem.uni-kiel.de

Berna Kilinc, Professor für Philosophie, Felsefe Bolumu, Bogazici Universitesi, Istanbul (Türkei), bernakilinc@gmail.com

Patricia Kitcher, Professor of Humanities, Professor of Philosophy, Columbia University, New York (USA), pk206@columbia.edu

Heiner F. Klemme, Professor für Geschichte der Philosophie, Seminar für Philosophie, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, heiner.klemme@phil.uni-halle.de

Stefan Klingner, Dr. phil., Technische Universität Dresden, Institut für Philosophie, Technische Universität Dresden, st.klingner@googlemail.com

Christian Klotz, Professor für Philosophie, Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Goiás (Brasilien), klotz.chr@googlemail.com

Franz Knappik, Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter, Institut für Philosophie, Humboldt-Universität zu Berlin, franz.knappik@hu-berlin.de

Prof. Dr. Lutz Koch, Professor für Allgemeine Pädagogik (i. R.), Universität Bayreuth, Lutz.Koch@uni-bayreuth.de

Peter König, Professor für Philosophie, Philosophisches Seminar, Universität Heidelberg, p.koenig@urz.uni-heidelberg.de

Katharina Kraus, Ph. D, Akademische Rätin im Fach Philosophie, University College Freiburg, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Katharina.kraus@ucf.uni-freiburg.de

Kristian Kühl, Professor für Strafrecht, Strafprozessrecht und Rechtsphilosophie, Juristische Fakultät, Eberhard Karls Universität Tübingen, kuehl@jura.uni-tuebingen.de

Manfred Kugelstadt, Dr. phil., Lehrkraft für besondere Aufgaben, Fachbereich I Philosophie, Universität Trier, kugelsta@uni-trier.de

L

Thomas Land, Assistant Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Ryerson University, Toronto, Ontario (Kanada), tcl37@cam.ac.uk

Chong-Fuk Lau, Professor of Philosophy, Department of Philosophy, The Chinese University of Hong Kong (China), cflau@cuhk.edu.hk

Sebastian Laukötter, Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, sebastian.laukoetter@uni-muenster.de

Alessandro Lazzari, Dr. phil., Philosophisches Seminar, Universität Luzern (Schweiz), alessandro.lazzari@unilu.ch

Seung-Kee Lee, Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Drew University, Madison, New Jersey (USA), slee3@drew.edu

Johannes Lenhard, PD Dr., wissenschaftlicher Angestellter, Abteilung Philosophie, Universität Bielefeld, johannes.lenhard@uni-bielefeld.de

Mai Lequan, Professor für Philosophie, Facultät für Philosophie, Universität Lyon III Jean Moulin, Lyon (Frankreich), mai.lequan@univ-lyon3.fr

Rolf Löchel, Universität Marburg, loechel@staff.uni-marburg.de

Robert Louden, Professor of Philosophy, Department of Philosophy, University of Southern Maine, Portland, Maine (USA), Louden@Maine.edu

Bernd Ludwig, Professor für Philosophie, Philosophisches Seminar, Georg-August-Universität Göttingen, Bernd.Ludwig@phil.uni-goettingen.de

Matthias Lutz-Bachmann, Professor für Philosophie, Institut für Philosophie, Goethe-Universität Frankfurt/M., Lutz-Bachmann@em.uni-frankfurt.de

M

Laura Anna Macor, Marie Curie Fellow, Faculty of Medieval and Modern Languages, University of Oxford (Großbritannien), laura.macor@mod-langs.ox.ac.uk

Sebastian Maly, Dr. phil., Dipl.-Theol., Aloisiuskolleg Bonn-Bad Godesberg, kantomat@gmx.net

Beate Marschall-Bradl, Dr. phil., Lehrbeauftragte, Philosophisches Seminar, Universität Heidelberg und Staatliches Seminar für Didaktik und Lehrerbildung Heilbronn, marschall-bradl@uni-heidelberg.de

Florian Marwede, M.A., Dipl.-Inform., wissenschaftlicher Mitarbeiter, Goethe-Universität Frankfurt/M., florian_marwede@gmx.de

Peter McLaughlin, Professor für Philosophie, Philosophisches Seminar, Universität Heidelberg, Peter.McLaughlin@urz.uni-heidelberg.de

Lydia Mechtenberg, Dr. phil., Dr. rer. oec., Professorin für Mikroökonomie, Fakultät Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Universität Hamburg, lydia.mechtenberg@wiso.uni-hamburg.de

Jean-Christophe Merle, Professor für Philosophie, Fakultät III Kulturwissenschaften, Universität Vechta, Honorarprofessor der Universität des Saarlandes, jean-christophe.merle@uni-vechta.de

James Messina, Assistant Professor of Philosophy, Department of Philosophy, University of Wisconsin-Madison, Wisconson (USA), jmessina@wisc.edu

Karin Michel, Dr. phil., Leiterin des Instituts für praktische Philosophie Wuppertal, info@philosophieinstitut-michel.de

Corinna Mieth, Professorin für Philosophie, Institut für Philosophie I, Ruhr-Universität Bochum, corinna.mieth@rub.de

Georg Mohr, Professor für Philosophie, Institut für Philosophie, Universität Bremen, gmohr@uni-bremen.de

Giuseppe Motta, Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter, Institut für Philosophie, Karl-Franzens-Universität Graz (Österreich), giuseppe.motta@uni-graz.at

N

Stephan Nachtsheim, Professor für Philosophie, RWTH Aachen, stephan.nachtsheim@post.rwth-aachen.de

Thomas Nenon, Professor of Philosophy, Department of Philosophy, University of Memphis, (USA), tnenon@memphis.edu

Nico Naeve, Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter, Philosophisches Seminar, Universität Mannheim, nnaeve@mail.uni-mannheim.de

Steve Naragon, Professor of Philosophy, Manchester University, North Manchester, Indiana (USA), ssnaragon@manchester.edu

Robert Nehring, Dr. phil., Verlagsleiter/Chefredakteur, Verlag Frank Nehring GmbH Berlin, nehringR@ymail.com

Michael Nerurkar, Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter, Institut für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse, KIT Karlsruhe, nerurkar@kit.edu

Burkhard Nonnenmacher, Dr. phil., Akademischer Rat, Evangelisch-Theologische Fakultät, Eberhard Karls Universität Tübingen, burkhard.nonnenmacher@uni-tuebingen.de

Andreja Novakovic, Professor of Philosophy, Department of Philosophy, University of California at Riverside, andreja.novakovic@ucr.edu

O

Brian O'Connor, Professor of Philosophy, School of Philosophy, University College Dublin (Irland), brian.oconnor@ucd.ie

Michael Oberst, Dr. phil., Postdoctoral Scholar, Department of Philosophy, University of California, San Diego (USA), mioberst@ucsd.edu

Thomas Oehl, M.A., wissenschaftlicher Mitarbeiter, Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft, Ludwig-Maximilians-Universität München, thomas.oehl@lrz.uni-muenchen.de

Claus-Dieter Osthövener, Professor für Systematische Theologie, Fachgruppe Evangelische Theologie, Bergische Universität Wuppertal, osthoevener@uni-wuppertal.de

P

Helke Panknin-Schappert, Dr. phil., Privatdozentin, Philosophisches Seminar, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Autorin im Schulbuchverlag, Dozentin für Lehrerfortbildungen, H.P-Schappert@online.de

Michael Pauen, Professor für Philosophie, Institut für Philosophie, Humboldt-Universität zu Berlin, m@pauen.com

Claude Piché, Professor für Philosophie, Département de philosophie, Université de Montréal (Kanada), claude.piche@umontreal.ca

Bianca Patricia Pick, M.A., wissenschaftliche Mitarbeiterin, DFG-Graduiertenkolleg „Selbst-Bildungen", Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, bianca.pick@uni-oldenburg.de

Anne Pollok, Assistant Professor of Philosophy, Department of Philosophy, University of South Carolina, Columbia (USA), apollok@sc.edu

Konstantin Pollok, Professor of Philosophy, Department of Philosophy, University of South Carolina, Columbia (USA), pollok@sc.edu

Rocco Porcheddu, Dr. phil., Lehrbeauftragter, Philosophisches Seminar, Bergische Universität Wuppertal, porcheddu@uni-wuppertal.de

Riccardo Pozzo, Professor für Philosophie, Dipartimento Scienze Umane e Sociali, Patrimonio Culturale, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Rom (Italien), direttore.dsu@cnr.it

Bernd Prien, PD Dr. phil., Lehrbeauftragter, Institut für Philosophie, Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, bprien@uni-muenster.de

Hernán Pringe, Professor für Philosophie, Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales, Santiago (Chile), CONICET-Instituto de Filosofía (FFYL-UBA), Buenos Aires (Argentinien), hpringe@gmail.com

Lucia Procuranti, Professore aggregato und Ricercatrice in Storia della Filosofia, Universitá degli Studi di Verona (Italien), lucia.procuranti@univr.it

Q

Marcel Quarfood, Ph. D., Lecturer in Theoretical Philosophy, Department of Philosophy, Stockholm University (Schweden), marcel.quarfood@philosophy.su.se

R

Birgit Recki, Professorin für Philosophie, Philosophisches Seminar, Universität Hamburg, birgit.recki@uni-hamburg.de

Gabriel Rivero, Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter, Philosophisches Seminar, Universität Mannheim, gabrielrivero78@gmail.com

Claudio La Rocca, Professor für Theoretische Philosophie, Dipartimento di Scienze della Formazione, Università di Genova (Italien), claudio.larocca@unige.it

Peter Rohs, Professor für Philosophie (i. R.), Philosophisches Seminar, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, peterrohs@t-online.de

Veit-Justus Rollmann, M.A., Pressereferent, Landeszahnärztekammer Hessen K.d.ö.R., Frankfurt/M., veitrollmann@gmx.net

Alejandro Rosas, Professor für Philosophie, Abteilung für Philosophie, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá (Kolumbien), arosasl@unal.edu.co

Tobias Rosefeldt, Professor für Philosophie, Institut für Philosophie, Humboldt-Universität zu Berlin, tobias.rosefeldt@hu-berlin.de

Oliver-Pierre Rudolph, M.A., Lehrbeauftragter, Seminar für Philosophie, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, oliver-pierre.rudolph@phil.uni-halle.de

Ulli F. H. Rühl, Professor für Öffentliches Recht, Rechts- und Sozialphilosophie, Fachbereich Rechtswissenschaft, Universität Bremen, uruehl@uni-bremen.de

S

Georg Sans SJ, Professor für Religions- und Subjektphilosophie, Hochschule für Philosophie, München, georg.sans@hfph.de

Olrik Santozki, Dr. phil., Studienrat mit den Fächern Philosophie, Latein und Deutsch, Schiller-Gymnasium Hameln, osantozki@directbox.com

Brigitte Sassen, Professor of Philosophy, Department of Philosophy, McMaster University, Hamilton, Ontario (Kanada), sassenb@mcmaster.ca

Steffi Schadow, Dr. phil., wissenschaftliche Mitarbeiterin, Institut für Philosophie, Universität Bremen, schadow@uni-bremen.de

Stephan Schmauke, Dr. phil., Freier Lektor, schmauke@web.de

Dieter Schönecker, Professor für Philosophie, Philosophische Fakultät I, Universität Siegen, dieter.schoenecker@uni-siegen.de

Martin Schönfeld, Professor für Philosophie, Department of Philosophy, University of South Florida, Tampa, Florida (USA), mschonfe@usf.edu

Oliver R. Scholz, Professor für Philosophie, Philosophisches Seminar, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, oscholz@uni-muenster.de

Ulrich Seeberg, Dr. phil., Berlin, ulrich.seeberg@gmx.de

Gerhard Seel, Professor für Philosophie (i. R.), Institut für Philosophie, Universität Bern, gseel@net2000.ch

Oliver Sensen, Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Tulane University, New Orleans (USA), sensen@tulane.edu

Camilla Serck-Hanssen, Professorin für Philosophie, Institut für Philosophie et al. (IFIKK), Universität Oslo, (Norwegen), caseha@ifikk.uio.no

Susan M. Shell, Professor, Department of Political Science, Boston College, shell@bc.edu

Ludwig Siep, Seniorprofessor, Philosophisches Seminar, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, siep@uni-muenster.de

Alexandra Spaeth, M. A., wissenschaftliche Mitarbeiterin, Institut für Philosophie, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, aspaeth@uni-bonn.de

Nicholas F. Stang, Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Toronto, nick.stang@utoronto.ca

Werner Stark, PD Dr. phil., wissenschaftlicher Angestellter / Honorarprofessor, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, stark@staff.uni-marburg.de

Friedemann Stengel, Professor für Neuere Kirchengeschichte, Theologische Fakultät, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, friedemann.stengel@izea.uni-halle.de

Violetta Stolz, Dr. phil., stolz@philosophie.uni-siegen.de

Jürgen Stolzenberg, Professor für Geschichte der Philosophie (i. R.), Seminar für Philosophie, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, stolzenberg@phil.uni-halle.de

Christiane Straub, M.A., wissenschaftliche Hilfskraft, Seminar für Philosophie, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg; freie Mitarbeiterin im Stadtmuseum Halle/S., Christian-Wolff-Haus, Christiane.Straub@gmx.de

Jean Philipp Strepp, Freiberuflicher Übersetzer und Autor im Bereich Philosophie, Halle (Saale), jeanstrepp@aol.com

Niko Strobach, Professor für Philosophie, Philosophisches Seminar, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, logic.language@uni-muenster.de

Rainer Stuhlmann-Laeisz, Professor für Logik und Grundlagenforschung (i. R.), Institut für Philosophie, Universität Bonn, stuhlmann-laeisz@uni-bonn.de

Thomas Sturm, ICREA Research Professor für Philosophie, ICREA (Institució Catalana de Recerca i Estudis Avançats) & Dept. de Filosofia & Center for History of Science (CEHIC), Universitat Autònoma de Barcelona (Spanien), Thomas.Sturm@uab.cat

Dieter Sturma, Professor für Philosophie, Institut für Philosophie, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Direktor des Instituts für Wissenschaft und Ethik (IWE), des Deutschen Referenzzentrums für Ethik in den Biowissenschaften (DRZE) und des Instituts für Ethik in den Neurowissenschaften am Forschungszentrum Jülich, dieter.sturma@uni-bonn.de

David Süß, M.A., david.suess@web.de

Christian Suhm, Dr. phil., Westfälische Wilhelms-Universität Münster, wissenschaftlicher Geschäftsführer am Alfried Krupp Wissenschaftskolleg, Greifswald, christian.suhm@wiko-greifswald.de

T

Robert Theis, Professor für Philosophie (i. R.), Université du Luxembourg, robert.theis@uni.lu

Udo Thiel, Professor für Philosophie, Institut für Philosophie, Karl-Franzens Universität Graz (Österreich), udo.thiel@uni-graz.at

Peter G. Thielke, Professor of Philosophy, Pomona College, Claremont, California (USA), Peter_Thielke@pomona.edu

Jens Timmermann, Professor of Moral Philosophy, University of St Andrews (Schottland), jt28@st-andrews.ac.uk

Gabriele Tomasi, Professor für Ästhetik, Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata FISPPA, Università degli Studi di Padova (Italien), gabriele.tomasi@unipd.it

Andreas Trampota, Professor für philosophische Ethik, Hochschule für Philosophie, München, andreas.trampota@hfph.de

U

Wilko Ufert, M.A., wilko@ufert.de

V

Alberto Vanzo, Research Fellow, Department of Philosophy, University of Warwick, Coventry (Großbritannien), alberto.vanzo@email.it

Paola Vasconi, Lehrerin in Rom (Italien), p.vasconi@liceoeqvisconti.it

Achim Vesper, Dr. phil., Akademischer Rat a. Z., Institut für Philosophie, Goethe-Universität, Frankfurt/M., avesper@em.uni-frankfurt.de

Carola Freiin von Villiez, Professorin für Philosophie, Department of Philosophy, University of Bergen (Norwegen), Carola.Villiez@fof.uib.no

W

Violetta L. Waibel, Universitätsprofessorin für Europäische Philosophie und Continental Philosophy, Institut für Philosophie, Universität Wien (Österreich), violetta.waibel@univie.ac.at

Eric Watkins, Professor of Philosophy, Philosophy Department, University of California at San Diego, ewatkins@ucsd.edu

Christian Weidemann, Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter, Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische Grenzfragen, Katholisch-Theologische Fakultät, Ruhr-Universität Bochum, christian.weidemann@rub.de

Sebastian Wengler, M.A., Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, SebastianWengler@gmx.de

Kenneth R. Westphal, Professor für Philosophie, Department of Philosophy, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul (Türkei), westphal.k.r@gmail.com

Marcus Willaschek, Professor für Philosophie, Institut für Philosophie, Goethe-Universität Frankfurt/M., willaschek@em.uni-frankfurt.de

Katrin Wille, Dr. phil., wissenschaftliche Mitarbeiterin, Institut für Philosophie, Universität Hildesheim, willek@uni-hildesheim.de

Howard Williams, Professor, Department of International Politics, Aberystwyth University (Großbritannien), hlw@aber.ac.uk

Héctor Wittwer, Professor für Praktische Philosophie, Institut für Philosophie, Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg, hector.wittwer@ovgu.de

Michael Wolff, Professor für Philosophie (i. R.), Abteilung Philosophie, Universität Bielefeld, mwolff@philosophie.uni-bielefeld.de

Brigitta-Sophie von Wolff-Metternich, Dr. phil., Akademische Oberrätin, Philosophisches Seminar, Universität Heidelberg, von-Wolff-Metternich@urz.uni-heidelberg.de

Silke Wulf, Dr. phil., wissenschaftliche Mitarbeiterin, Institut für Philosophie, Universität Bremen, silke.wulf@uni-bremen.de

Falk Wunderlich, Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter, Seminar für Philosophie, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, falk.wunderlich@phil.uni-halle.de

Thomas Wyrwich, Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter, Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft, Ludwig-Maximilians-Universität, München, thomas.wyrwich@lrz.uni-muenchen.de

Z

John Zammito, Professor of History, Department of History, Rice University, Houston, Texas (USA), zammito@rice.edu

Temilo van Zantwijk, PD Dr. phil., Temilo.van.Zantwijk@uni-jena.de

Christian Zeuch, Dr. phil., Philosophisches Seminar, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, christianzeuch@gmx.de

Melanie Zimmermann, MA-Studierende der Philosophie/Komparatistik, Seminar für Philosophie, Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg, mellie@alphaleonides.de

Günter Zöller, Professor für Philosophie, Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft, Ludwig-Maximilians-Universität München, zoeller@lmu.de

Franco Zotta, Dr. phil., Project Manager, Bertelsmann Stiftung, Gütersloh, franco.zotta@bertelsmann-stiftung.de

Werke und Ausgaben Kants

Referenzausgabe

Textgrundlage für Zitate und Stellenangaben ist, wo nicht anders vermerkt, die Akademie-Ausgabe, mit Ausnahme der Kritik der reinen Vernunft, die stets nach A (1781) und B (1787) zitiert wird.

Kant's gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bde. 1–16), der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bde. 17–22), der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin und/oder der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Bde. 23–25 und 27–29), und der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (Bd. 26), Berlin: Reimer, jetzt: de Gruyter 1900 ff.

Weitere im Kant-Lexikon zitierte oder erwähnte Ausgaben

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt. Neue Auflage, mit des Herrn Verfassers eignen neuen Berichtigungen, Frankfurt u. a.: 1797 [Kant, Allgemeine Naturgeschichte mit eignen neuen Berichtigungen]

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, hg. von Fritz Krafft, München: Kindler 1971

Bemerkungen in den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, neu hrsg. und kommentiert von Marie Rischmüller, Kant-Forschungen, Bd. 3, Hamburg: Meiner 1991

Collegium Physico Geographicum a Viro Excellentissimo Professore Ordinario Domino Kant secundum dictata sua pertratum [!] studio vero persecutum, Regiomonti per semestre aestivum 1775, ab Joanne Siegismundo Kaehler, University of Pennsylvania (Rare Book & Manuscript Library): Ms. Codex 1120 [Kant, Physische Geographie Kaehler]

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Historisch-kritische Edition, mit einer Einl. und Anmerkungen hg. von Lothar Kreimendahl und Michael Oberhausen, Hamburg: Meiner 2011

Der Streit der Fakultäten, hg. von Horst D. Brandt und Piero Giordanetti, Hamburg: Meiner 2005 [Brandt/Giordanetti, Fakultäten]

Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken, hg. von Arnold Kowalewski, München u. a.: Rösl & Cie 1924 [Kant, Hauptvorlesungen]

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Königsberg: Friedrich Nicolovius 1793

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Mit einer Einleitung und Anmerkungen, hg. von Bettina Stangneth, Hamburg: Meiner 2003 [Stangneth, Die Religion innerhalb]

„Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft", in: Immanuel Kants Werke, Bd. 5, hg. von Otto Buek, Berlin: Bruno Cassirer 1914, 177–321 [Buek, Erste Einleitung]

Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. Faksimile und Transkription, hg. von Norbert Hinske/Wolfgang Müller-Lauter/Michael Theunissen, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1965 [Hinske/Müller-Lauter/Theunissen, Erste Einleitung]

Frühere noch nicht gesammelte kleine Schriften, Lintz [Zeitz: Wilhelm Webel] 1795

Frühere noch nicht gesammelte kleine Schriften, Bd. 2, Frankfurt u. a.: 1797

Geographische und andere naturwissenschaftliche Schriften. Mit einer Einl. hg. von Jürgen Zehbe, Hamburg: Meiner 1985 [Zehbe, Schriften Kant]

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, neu hg. und eingeleitet von Bernd Kraft und Dieter Schönecker, Hamburg: Meiner 1999 [Kraft/Schönecker, GMS]

„Kants Urtheil über Schulz's fatalistische Moral", in: Borowski, Ludwig Ernst: Ueber Immanuel Kant. Darstellung des Lebens und Characters Immanuel Kants, Königsberg: Nicolovius, 238–250

Kleine Schriften von Immanuel Kant, Neuwied: Haupt 1793

Kleinere Schriften zur Naturphilosophie, hg. von Julius Heinrich von Kirchmann, Berlin: Heimann 1873

Kritik der praktischen Vernunft, hg. von Karl Vorländer, Leipzig: Meiner 1929 [Kant, KpV (Vorländer)]

„Kurzgefaßte Darstellung einiger Betrachtungen über das Feuer (1755)“, in: Kant, Immanuel: Frühschriften, hg. von Georg Klaus, Bd. 2, Berlin: Akademie 1961, 407–424 [Kant, Feuer]

Lectures on Logic, übers. u. hg. von J. Michael Young, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 1992

Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften, bearb. von Tillmann Pinder, Teil 1: Logik Bauch (Kant-Forschungen, Bd. 8), Hamburg: Meiner 1998 [Pinder, Unveröffentlichte Nachschriften 1] [KF8]

Logik-Vorlesung. Unveröffentliche Nachschriften, bearbeitet von Tillman Pinder, Teil 2: Logik Hechsel, Warschauer Logik (Kant-Forschungen, Bd. 9), Hamburg: Meiner 1998 [Pinder, Unveröffentlichte Nachschriften 2] [KF9]

„Loses Blatt Krakau“, in: Kant-Studien 31, 1959/60, 3–10 [Kant, Loses Blatt Krakau]

„Loses Blatt Leipzig 1“, in: Stark, Werner: „Loses Blatt Leipzig 1. Transkription und Bemerkungen“, in: Blasche, Siegfried / Köhler, Wolfgang R. / Kuhlmann, Wolfgang / Rohs, Peter (Hg.): Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants, Frankfurt/M.: Klostermann 1991, 146–156

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten, Erster Teil, hg. von Bernd Ludwig, Hamburg: Meiner 2009

Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, neu hg. und eingeleitet von Bernd Ludwig, Hamburg: Meiner 2008 [Ludwig, Anfangsgründe]

Opera ad philosophiam criticam, 4 Bde, hg. von Friedrich Gottlieb Born, Leipzig: Schwickert 1796–1798

Opus postumum, hg. von Eckart Förster, übers. von Eckart Förster / Michael Rosen, Cambridge: Cambridge University Press 1993

Physische Geographie, hg. von Gottfried Dietrich Lebrecht Vollmer, 4 Bde, Hamburg: Vollmer 1801–1805

Physische Geographie. Auf Verlangen des Verfassers, aus seiner Handschrift herausgegeben und zum Theil bearbeitet von D. Friedrich Theodor Rink, 2 Bde, Königsberg: Göbbels u. Unzer 1802

Physische Geographie Hesse, Ms.

Prolegomena to Any Future Metaphysics, hg. von Günter Zöller, übers. von Peter G. Lucas und Günter Zöller, Oxford: Oxford University Press 2004

„Rezension von Schulz: Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religion, nebst einem Anhange von den Todesstrafen“, in: Raisonnirendes Bücherverzeichnis, 2. Jahrgang, Königsberg 1783, 97–100

Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener kleiner Schriften von Immanuel Kant, hg. von Friedrich Theodor Rink, Königsberg: Nicolovius 1800

Sämmtliche kleine Schriften. Nach der Zeitfolge geordnet, 4 Bde., Königsberg u. Leipzig [Jena]: Voigt 1797–1798

Schriften zur theoretischen Philosophie. Kritik der reinen Vernunft. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? In: Kant, Immanuel: Theoretische Philosophie. Texte und Kommentar, hg. von Georg Mohr, Bde. 1 und 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004

Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik, textkritisch herausgegeben und mit Beilagen versehen von Rudolf Malter, Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1976 [Kant, Träume (Malter)]

„Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“, in: Berlinische Monatsschrift, Bd. 18, 1791, 194–225

„Über das radicale Böse in der menschlichen Natur“, in: Berlinische Monatsschrift, Bd. 20, 1792, 323–384

„Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, in: Berlinische Monatsschrift 22, 1793, 201–284

Über die Buchmacherei, Königsberg: Nicolovius 1798

Über Pädagogik, hg. von Friedrich Theodor Rink, Königsberg: Nicolovius 1803

„Urtheil über Schulzens fatalistische Moral“, in: Immanuel Kant’s vermischte Schriften, Bd. 4, hg. v. Johann Heinrich Tieftrunk, Königsberg 1799, 371–378

„Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie“, in: Berlinische Monatsschrift, Bd. 28, 1796, 485–504

Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie, Ulm: Wohler 1798

Vermischte Schriften. Aechte und vollständige Ausgabe, 3 Bde, hg. von Johann Heinrich Tieftrunk, Halle: Renger 1799 [Kant, Vermischte Schriften]

„Vom inneren Sinne“. Loses Blatt Leningrad 1, in: Brandt, Reinhard u. a. (Hg.): Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben. Schriften und Vorlesungen, Kant-Forschungen, Bd. 1, Hamburg: Meiner 1987, 18–21 [Kant, Vom inneren Sinne]

Von den verschiedenen Racen der Menschen, in: Der Philosoph für die Welt 22, 2. Teil, Leipzig: Dyck 1777, 125–164

„Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“, in: Berlinische Monatsschrift, 28, 1796, 387–426

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, Ulm: Wohler 1798

Vorlesung zur Moralphilosophie, herausgegeben von Werner Stark, Berlin u. a.: de Gruyter 2004 [Kant, Vorlesung zur Moralphilosophie]

Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Übersetzungen von Norbert Hinske, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft ^{7}2011 [Werke (Weischedel)]

Zerstreute Aufsätze von Herrn Professor Kant, Frankfurt und Leipzig 1793

Bibliographie

Abegg, Johann Friedrich: Reisetagebuch von 1789, hg. von Walter Abegg / Jolanda Abegg, Frankfurt/M.: Insel 1976 [Abegg, Reisetagebuch]

Abel, Jacob Friedrich: Einleitung in die Seelenlehre, Stuttgart: J. B. Metzler 1786; Nachdruck Hildesheim u. a.: Olms 1985 [Abel, Einleitung]

Abel, Jacob Friedrich: Versuch über die Natur der speculativen Vernunft. Zur Prüfung des Kantischen Systems, Frankfurt/M. u. a.: 1787; Nachdruck Bruxelles: Culture et civilisation 1968 [Abel, Versuch]

Abela, Paul: „The Demands of Systematicity. Rational Judgement and the Structure of Nature", in: Bird, Graham (Hg.): A Companion to Kant, Malden, MA: Blackwell 2006, 408–422 [Abela, The Demands of Systematicity]

Abela, Paul: Kant's Empirical Realism, Oxford: Oxford University Press 2002 [Abela, Kant's Empirical Realism]

Abicht, Johann Heinrich: „Versuch einer Beantwortung der Aufgabe: ‚Welche Fortschritte hat die Metaphysik in Deutschland seit Leibnitz und Wolff gemacht?'", in: Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften (Hg.): Preisschriften über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht?, Berlin: Friedrich Maurer 1796 [Abicht, Fortschritte]

Abicht, Johann Heinrich: De philosophiae Kantianae habitu ad theologiam, Erlangen: Stanno Elrodtiano 1788 [Abicht, De philosophiae Kantianae habitu ad theologiam]

Abicht, Johann Heinrich: Neues System einer philosophischen Tugendlehre. Aus der Natur der Menschheit entwickelt, Leipzig: Johann Ambrosius Barth 1790 [Abicht, System]

Abicht, Johann Heinrich: Philosophie der Erkenntnisse, Bayreuth: Johann Andreas Lübeks Erben 1791 [Abicht, Philosophie der Erkenntnisse]

Abicht, Johann Heinrich: Versuch einer Metaphysik des Vergnügens nach Kantischen Grundsätzen. Zur Grundlegung einer systematischen Thelematologie und Moral, Leipzig: Johann Philipp Haugs Wittwe 1789 [Abicht, Versuch einer Metaphysik des Vergnügens]

Achenbach, Hans: „Unschuldsvermutung", in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, Basel: Schwabe 2002, 266f. [Achenbach, Unschuldsvermutung]

Achenwall, Gottfried: Iuris naturalis pars posterior, Göttingen: Victor Bossiegel ^{5}1763; Libri II-IV wieder abgedruckt in: AA 19:325–442 [Achenwall, Iuris naturalis pars posterior ^{5}1763]

Achenwall, Gottfried: Ius Naturae pars prior, Göttingen: Victor Bossiegel ^{6}1767 [Achenwall, Ius Naturae pars prior ^{6}1767]

Achenwall, Gottfried: Prolegomena Iuris Naturalis, denuo curatius exarata, Göttingen: Victor Bossiegel ^{2}1763 [Achenwall, Prolegomena]

Achenwall, Gottfried / Pütter, Johann Stephan: Elementa iuris naturae, Göttingen: W. Schmidt 1750; dt.: Anfangsgründe des Naturrechts, hg. und übers. von Jan Schröder, Frankfurt/M.: Insel 1995 [Achenwall / Pütter, Elementa iuris naturae]

Acta Eruditorum, Leipzig: Grosse & Gleditsch 1682–1731 [Acta Eruditorum]

Adam, Ulrich: The Political Economy of J. H. G. Justi, Oxford u. a.: Peter Lang 2006 [Adam, Economy of Justi]

Adams, Robert M.: „Moral Arguments for Theistic Belief", in: Delaney, Cornelius F. (Hg.): Rationality and Religious Belief, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1979, 116–140 [Adams, Moral Arguments]

Addison, Joseph: „Cato. A Tragedy", in: The Miscellaneous Works of Joseph Addison, hg. von Adolf C. Guthkelch, Bd. 1, London: Bell 1914 [Addison, Cato]

Addison, Joseph / Steele, Richard: The Spectator, hg. von Donald Bond, Oxford: Oxford University Press 1965 [Addison, Spectator]

Adelung, Johann Christoph: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen, Bd. 3, Wien: Bauer 1811 [Adelung, Wörterbuch]

Adickes, Erich: German Kantian Bibliography, Boston: Ginn 1895–1896; Nachdruck Würzburg: Liebing 1967 [Adickes, Kantian Bibliography]

Adickes, Erich: Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Mayer & Müller 1889 [Adickes, Kants Kritik]

Adickes, Erich: Kant als Naturforscher, Berlin u. a.: de Gruyter 1924–1925 [Adickes, Naturforscher]

Adickes, Erich: Kants Ansichten über Geschichte und Bau der Erde, Tübingen: Mohr 1911 [Adickes, Kants Ansichten]

Adickes, Erich: Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie, Tübingen: J. C. Mohr 1929 [Adickes, Kants Lehre]

Adickes, Erich: Kants Opus postumum, dargestellt und beurteilt, Berlin: Reuther & Reichard 1920 [Adickes, Kants Opus postumum]

Adickes, Erich: Untersuchungen zu Kants physischer Geographie, Tübingen: Mohr 1911 [Adickes, Untersuchungen]

Adler, Max: Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Naturalismus und Kritizismus, Wien: Wiener Volksbuchhandlung 1924 [Adler, Das Soziologische]

Adler, Max: Kant und der Marxismus. Gesammelte Aufsätze zur Erkenntniskritik und Theorie des Sozialen, Berlin: Laub 1925 [Adler, Kant und der Marxismus]

Adorno, Theodor W.: „Probleme der Moralphilosophie“ in: ders.: Nachgelassene Schriften, Abteilung 4: Vorlesungen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, 160–163 [Adorno, Probleme]

Aepinus, Franz Ulrich Theodor: „Letter from Mr. Aepinus, Counsellor of State in Russia, to Mr. Pallas, Counsellor of the Imperial Colleges at St. Petersburg, … concerning a Volcano discovered in the Moon“, in: The Gentleman's Magazine and Historical Chronicle, vol. LIV part 2, London: John Nichols 1784, 563f. [Aepinus, Letter]

Aepinus, Franz Ulrich Theodor: Akademische Rede von der Ähnlichkeit der elektrischen und magnetischen Kraft, Leipzig: J. F. Gleidtschens Handlung 1760 [Aepinus, Von der Ähnlichkeit der elektrischen und magnetischen Kraft]

Aepinus, Franz Ulrich Theodor: Sermo academicus de similitudine vis electricae atque magneticae, St. Petersburg: Typographia Academiae Scientarum 1758 [Aepinus, De similitudine vis electricae atque magneticae]

Aepinus, Franz Ulrich Theodor: Tentamen Theoriae Electricitatis et Magnetismi. Accedunt dissertationes duae, quarum prior, phaenomenon quoddam electricum, altera, magneticum, explicat, St. Petersburg: Typographia Academiae Scientarum 1759 [Aepinus, Tentamen Theoriae Electricitatis et Magnetismi]

Al-Azm, Sadik: The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies, Oxford: Clarendon Press 1972 [Al-Azm, Origins]

Albrecht, Michael von: Geschichte der römischen Literatur, 2 Bde, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1994 [Albrecht, Geschichte der römischen Literatur]

Albrecht, Michael: „Der Deist und der Theist (KrV B 659–661)“, in: Funke, Gerhard (Hg.): Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz, 4.-8. April 1981. Teil I.1, Bonn: Bouvier 1981, 475–484 [Albrecht, Der Deist und der Theist]

Albrecht, Michael: Eklektik: Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie-und Wissenschaftsgeschichte, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1994 [Albrecht, Eklektik]

Albrecht, Michael: Kants Antinomie der praktischen Vernunft, Hildesheim: Olms 1978 [Albrecht, Kants Antinomie]

Allais, Lucy: „Idealism Enough: Response to Roche“, in: Kantian Review 16, 2011, 375–398 [Allais, Idealism Enough]

Allais, Lucy: „Kant, Nonconceptual Content, and the Representation of Space“, in: Journal of the History of Philosophy 47, 2009, 383–413 [Allais, Nonconceptual Content]

Allais, Lucy: „Kant's One World: Interpreting 'Transcendental Idealism'“, in: British Journal for the History of Philosophy 12, 2004, 655–684 [Allais, One World]

Allais, Lucy: „Kant's Transcendental Idealism and Contemporary Anti-Realism“, in: International Journal of Philosophical Studies 11, 2003, 369–392 [Allais, Anti-Realism]

Allgemeine deutsche Bibliothek, hg. von Friedrich Nicolai, Berlin u. a.: Nicolai 1765–1806 [Allgemeine deutsche Bibliothek]

Allgemeine Deutsche Biographie, hg. von Rochus Freiherr von Liliencron, Leipzig: Duncker & Humblot 1875–1921 [ADB]

Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande, hg. von Johann Joachim Schwabe, Leipzig: Arkstee und Merkus 1749–1770 [All-

gemeine Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande]
Allgemeine Literatur-Zeitung, hg. von Friedrich Justin Bertuch, Christian Gottfried Schütz und Christoph Martin Wieland, Jena u. a.: 1785–1849 [Allgemeine Literatur-Zeitung]
Allgemeines Magazin der Natur, Kunst und Wissenschaften, Leipzig: Gleditsch 1753–1761 [Leipziger Allgemeines Magazin]
Allgemeines Magazin für kritische und populäre Philosophie, hg. von Johann Wilhelm Andreas Kosmann, Breslau: Brieg und Schweidnitz 1791–1794 [Magazin für kritische und populäre Philosophie]
Allgemeines Verzeichniß der Bücher, welche in der Frankfurter und Leipziger Ostermesse des 1798 Jahres entweder ganz neu gedruckt, oder sonst verbessert wieder aufgelegt worden sind, auch inskünftige noch herauskommen sollen, Leipzig: Weidmannsche Buchhandlung 1798 [Allgemeines Verzeichniß]
Allison, Henry E.: „Causality and Causal Laws in Kant: A Critique of Michael Friedman", in: Parrini, Paolo (Hg.): Kant and Contemporary Epistemology, Dordrecht u. a.: Kluwer 1994, 291–307; wieder abgedruckt in: ders.: Idealism and Freedom, Cambridge: Cambridge University Press 1996, 80–91 [Allison, Causality]
Allison, Henry E.: „Kant's Antinomy of Teleological Judgment", in: Southern Journal of Philosophy 30 (Supplement), 1992, 25–42 [Allison, Antinomy]
Allison, Henry E.: „Kant's Critique of Berkeley", in: Journal of the History of Philosophy 11, 1973, 43–63 [Allison, Kant's Critique of Berkeley]
Allison, Henry E.: „The Critique of Judgment as a ‚True Apology' for Leibniz", in: ders.: Essays on Kant, Oxford: Oxford University Press 2012, 189–200 [Allison, True Apology]
Allison, Henry E.: „The Critique of Judgment as a ‚True Apology' for Leibniz", in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 286–299 [Allison, Critique of Judgment]
Allison, Henry E.: „Transcendental Schematism and the Problem of the Synthetic A Priori", in: Dialectica 35, 1981, 57–83 [Allison, Transcendental Schematism]
Allison, Henry E.: „Kant's Conception of Enlightenment", in: Gedney, Mark D. (Hg.): The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy, Bd. 7: Modern Philosophy, Bowling Green OH, Philosophy Documentation Center 2000, 35–44; wieder abgedruckt in: ders., Essays on Kant, Oxford: Oxford University Press 2012, 229–235 [Kant's Conception of Enlightenment]
Allison, Henry E.: Kant's Theory of Freedom, Cambridge: Cambridge University Press 1990 [Allison, Kant's Theory of Freedom]
Allison, Henry E.: Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment, Cambridge: Cambridge University Press 2001 [Allison, Kant's Theory of Taste]
Allison, Henry E.: Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense, New Haven: Yale University Press 1983 [Allison, Kant's Transcendental Idealism]
Allison, Henry: Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary, Oxford: Oxford University Press 2011 [Allison, Kant's Groundwork]
Allison, Henry: Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense. Revised and Enlarged Edition, New Haven: Yale University Press 2004 [Allison, Transcendental Idealism 2004]
Altmann, Alexander: „Eine bisher unbekannte frühe Kritik Eberhards an Kants Raum- und Zeitlehre", in: Kant-Studien 79, 1988, 329–341 [Altmann, Kritik]
Ameriks, Karl: „Kant and Short Arguments to Humility", in: ders.: Interpreting Kant's Critiques, Oxford: Clarendon Press 2003 [Ameriks, Short Arguments to Humility]
Ameriks, Karl: „The Critique of Metaphysics: Kant and Traditional Ontology", in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 249–279 [Ameriks, The Critique of Metaphysics]
Ameriks, Karl: Interpreting Kant's Critiques, Oxford: Clarendon Press 2003 [Ameriks, Interpreting Kant's Critiques]
Ameriks, Karl: Kant's Theory of Mind, 2., erweiterte Aufl., New York: Oxford University Press 2000 ([1]1982) [Ameriks, Kant's Theory]
Ammon, Christian Friedrich: „Wie die Freyheit

zu philosophiren, Ordnung und Unordnung in den Wissenschaften zuwege bringen könne“, in: Wöchentliche Königsbergische Frag- und Anzeigungs-Nachrichten, 20. August 1740 [Ammon, Wie die Freyheit zu philosophiren, Ordnung und Unordnung in den Wissenschaften zuwege bringen könne]

Ammon, Christian Friedrich: Lineae primae eruditionis humanae in usum Auditorii privati ductae, Königsberg: Reusner 1737 [Ammon, Lineae primae eruditionis humanae in usum Auditorii privati ductae]

Ammon, Christian Friedrich: Lineae primae matheseos in usum auditorii privati ductae, Königsberg: Reusner 1736 [Ammon, Lineae primae matheseos in usum auditorii privati ductae]

Andersen, Sven: Ideal und Singularität. Über die Funktion des Gottesbegriffs in Kants theoretischer Philosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1983 [Andersen, Ideal und Singularität]

Anderson, Abraham: „On the Practical Foundation of Kant's Response to Epistemic Skepticism“, in: Kant-Studien 89, 1998, 145–166 [Anderson, On the Practical Foundation]

Anderson, Georg: „Die ‚Materie' in Kants Tugendlehre und der Formalismus der kritischen Ethik“, in: Kant-Studien 26, 289–311. [Anderson, Die ‚Materie' in Kants Tugendlehre]

Angeli, Oliviero: Volk und Nation als ‚Zukunftsbegriffe'. Politische Leitbilder im begriffsgeschichtlichen Kontext der Aufklärung, Münster: Lit 2004 [Angeli, Zukunftsbegriffe]

Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes von einer Gesellschaft gelehrter Männer, hg. von Ludwig Heinrich Jakob, Halle: Hemmerde und Schwetschke 1795–1797; Nachdruck Bruxelles: Culture et Civilisation 1969 [Annalen der Philosophie]

Annalen der Physik, hg. von Ludwig Wilhelm Gilbert, Halle: Renger 1799–1808; Leipzig: Johann Ambrosius Barth 1809–1824 [Annalen der Physik]

Annen, Martin: Das Problem der Wahrhaftigkeit in der Philosophie der deutschen Aufklärung: Ein Beitrag zur Ethik und zum Naturrecht des 18. Jahrhunderts, Würzburg: Königshausen & Neumann 1997 [Annen, Das Problem der Wahrhaftigkeit]

Anonym (vermutlich L. H. Jakob): Rezension der Kantischen Rechtslehre, in: Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes von einer Gesellschaft gelehrter Männer, hg. von Ludwig Heinrich Jakob, 1797, 13–85 [Jakob, Rez. Rechtslehre]

Anscombe, Elizabeth: „Modern Moral Philosophy“, in: Philosophy 33, 1958, 1–19 [Anscombe, Modern Moral Philosophy]

Apel, Karl-Otto: „Das A priori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik“, in: ders.: Transformationen der Philosophie, Bd. 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1973, 358–436 [Apel, Kommunikationsgemeinschaft]

Apel, Karl-Otto: „Verstehen“, in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, Basel: Schwabe & Co. 2001, 918–938 [Apel, Verstehen]

Apel, Karl-Otto: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988 [Apel, Diskurs und Verantwortung]

Aquila, Richard E.: „Matter, Form, and Imaginative Association in Sensory Intuition“, in: den Ouden, Bernard (Hg.): New Essays on Kant (American University Studies, Bd. 20), New York: Peter Lang 1987, 73–110 [Aquila, Matter, Form]

Archiv für Chemie und Meteorologie, hg. von Karl Wilhelm Gottlob Kastner, Nürnberg: Sein 1830ff. [Archiv für Chemie]

Archiv für Geschichte des deutschen Buchhandels, XVII, hg. von der Historischen Kommission des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler, Leipzig: Verlag des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler 1894 [Archiv für Geschichte des deutschen Buchhandels]

Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München u. a.: Piper 2011 [Arendt, Eichmann in Jerusalem]

Arendt, Hannah: Lectures on Kant's Political Philosophy (1970), Chicago: The University of Chicago Press 1982 [Arendt, Kant's Political Philosophy]

Aristoteles: Metaphysik, Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz, hg. von Horst Seidl, Hamburg: Meiner ^{3}1991 (1978) [Aristoteles, Metaphysik]

Aristoteles: Physik. Vorlesungen über die Natur,

in: ders.: Philosophische Schriften in sechs Bänden, hg. und übers. von Hans Günter Zekl, Bd. 2, Hamburg: Meiner 1995 [Aristoteles, Physik]

Arnauld, Antoine: La Logique ou l'Art de penser (1685), hg. von Dominique Descotes, Paris: Honoré Champion 2011; dt.: Die Logik oder die Kunst des Denkens, übers. von Christos Axelos, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972 [Arnauld, La Logique ou l'Art de penser]

Arnoldt, Emil: „Möglichst vollständiges aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Kollegia", in: ders.: Gesammelte Schriften, hg. von Otto Schöndorffer, Bd. 5, Teil 2, Berlin: Bruno Cassirer 1909, 173–343 [Arnoldt, Kollegia]

Arnoldt, Emil: „Vergleich der Garv'schen und der Feder'schen Rezension der Kritik der reinen Vernunft", in: ders.: Gesammelte Schriften, hg. von Otto Schöndörffer, Bd. 4, Berlin: Bruno Cassirer 1908, 7–76 [Arnoldt, Vergleichung der Rezensionen]

Augustinus, Aurelius: De civitate Dei, lat./dt., hg. von Carl Johann Perl, Paderborn u. a.: Schöningh 1979 [Augustinus, De civitate Dei]

Aviau de Ternay, Henri d': „Réflexions sur la question de Dieu dans l'Opus postumum", in: Schüßler, Ingeborg u. a. (Hg.): Années 1796–1803, Paris: Vrin 2001 [Ternay, Réflexions sur la question de Dieu dans l'Opus postumum]

Baader, Franz: „Ideen über Festigkeit und Flüssigkeit, zur Prüfung der physikalischen Grundsätze des Hrn. Lavoisier", in: Journal der Physik 5, 1792, 222–247 [Baader, Ideen über Festigkeit und Flüssigkeit]

Bacin, Stefano: „Kant on the Relation between Duties of Love and Duties of Respect", in: Bacin, Stefano / Ferrarin, Alfredo / La Rocca, Claudio / Ruffing, Margit (Hg.): Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 3, Berlin u. a.: de Gruyter 2013, 15–27 [Bacin, Duties of Love and Duties of Respect]

Bacin, Stefano: „Kant's Lectures on Ethics and Baumgarten's Moral Philosophy", in: Denis, Lara / Sensen, Oliver (Hg.): Kant's Lectures on Ethics. A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2015, 15–33 [Bacin, Kant's Lectures]

Bacin, Stefano: „Sul rapporto tra riflessione e vita morale in Kant: le dottrine del metodo nella filosofia pratica", in: Studi kantiani 15, 2002, 65–91 [Bacin, Sul rapporto]

Bacin, Stefano: Il senso dell'etica. Kant e la costruzione di una teoria morale, Bologna: Il Mulino 2006 [Bacin, Il senso dell'etica]

Bacon, Francis: Instauratio Magna. Novum Organum, sive Indicia vera de interpretatione naturae, London 1620 [Bacon, Instauratio magna]

Baeumler, Alfred: Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik, Bd. 1: Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jh. bis zur Kritik der Urteilskraft, Tübingen: Niemeyer ^{2}1967 (1923) [Baeumler, Irrationalitätsproblem]

Ballauff, Theodor: Über den Vorstellungsbegriff bei Kant, Berlin: Verlag für Staatswissenschaft und Geschichte 1938 [Ballauff, Über den Vorstellungsbegriff bei Kant]

Barkhaus, Annette: „Kants Konstruktion des Begriffs der Rasse und seine Hierarchisierung der Rassen", in: Biologisches Zentralblatt 113, 1994, 197–203 [Barkhaus, Kants Konstruktion]

Baron, Marcia: „Acting from Duty", in: Horn, Christoph / Schönecker, Dieter (Hg.): Groundwork for the Metaphysics of Morals, Berlin u. a.: de Gruyter 2006, 72–92 [Baron, Acting]

Baron, Marcia: Kantian Ethics almost without Apology, Ithaca: Cornell University Press 1995 [Baron, Kantian Ethics]

Barth, Ulrich: „Die religiöse Selbstdeutung der praktischen Vernunft. Kants Grundlegung der Ethikotheologie", in: ders. (Hg.): Gott als Projekt der Vernunft, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, 263–307 [Barth, Die religiöse Selbstdeutung]

Bartuschat, Wolfgang: „Gut, das Gute, das Gut", in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974, 937–972 [Bartuschat, Gut]

Bartuschat, Wolfgang: Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft, Frankfurt/M.: Klostermann 1972 [Bartuschat, Systematischer Ort]

Basedow, Johann Bernhard: Das Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker, Altona: Cramer 1770 [Basedow, Methodenbuch]

Baum, Günther: „Aenesidemus oder der Satz vom

Grunde. Eine Studie zur Vorgeschichte der Wissenschaftslehre“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 33, 1979, 352–370 [Baum, Aenesidemus oder der Satz vom Grunde]

Baum, Günther / Malter, Rudolf: „Kant in England. Ein neuer Brief: Kant an Friedrich August Nitsch“, in: Kant-Studien 82, 1991, 456–468 [Baum/Malter, Kant]

Baum, Manfred: „Erkennen und Machen in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘“, in: Tuschling, Burkhard (Hg.): Probleme der ‚Kritik der reinen Vernunft‘, Berlin u. a.: de Gruyter 1984, 161–177 [Baum, Erkennen]

Baum, Manfred: „Subjekt und Person bei Kant“, in: Baum, Manfred / Hammacher, Klaus (Hg.): Transzendenz und Existenz. Idealistische Grundlagen und moderne Perspektiven des transzendentalen Gedankens, Amsterdam: Rodopi 2001, 3–19 [Baum, Subjekt und Person]

Baum, Manfred: „The B-Deduction and the Refutation of Idealism“, in: The Southern Journal of Philosophy 25 (Supplement), 1987, 89–107 [Baum, B-Deduction]

Baum, Manfred: Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur Kritik der reinen Vernunft, Königstein/Ts.: Hain Verlag bei Athenäum 1986 [Baum, Deduktion]

Baum, Manfred: Die transzendentale Deduktion in Kants Kritiken, Diss. Köln 1975 [Baum, Die transzendentale Deduktion]

Baumann, Christian: „Kant and the magnitude of sensation: a neglected prologue to modern psychophysics“, in: Journal of the History of Neuroscience 17, 2008, 1–7 [Baumann, Kant and the Magnitude]

Baumanns, Peter: „Die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B). Ein kritischer Forschungsbericht“, Teil 1 u. 2 in: Kant-Studien 82, 1991, 329–348 u. 436–455; Teil 3 u. 4 in: Kant-Studien 83, 1992, 60–83 u. 185–207 [Baumanns, Deduktion]

Baumanns, Peter: Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der ‚Kritik der reinen Vernunft‘, Würzburg: Königshausen & Neumann 1997 [Baumanns, Philosophie der Erkenntnis]

Baumeister, Friedrich Christian: Institutiones metaphysicae: ontologiam, cosmologiam, psychologiam, theologiam denique naturalem complexae, Wittenberg 1736 [Baumeister, Institutiones metaphysicae]

Baumeister, Friedrich Christian: Philosophia definitiva hoc est definitiones philosophicae ex systemate Wolfii in unum collectae, Wittenberg: J. J. Ahlfeld 1735; Nachdruck Hildesheim u. a.: Olms 1978 [Baumeister, Philosophia definitiva]

Baumgarten, Alexander Gottlieb: Acroasis logica in Christianum L. B. de Wolff, Halle: Hemmerde 1761; Nachdruck Hildesheim: Olms 1983 [Baumgarten, Acroasis logica]

Baumgarten, Alexander Gottlieb: Aesthetica, 2 Bde, Frankfurt/O.: Kleyb 1750–1758; Nachdruck Hildesheim u. a.: Olms 1961; dt.: Ästhetik, übers., mit einer Einführung, Anmerkungen und Registern, hg. von Dagmar Mirbach, Hamburg: Meiner 2007 [Baumgarten, Aesthetica]

Baumgarten, Alexander Gottlieb: Ethica Philosophica, Halle: Hemmerde 1751, ^{3}1763; Nachdruck Hildesheim: Olms 2000; wieder abgedruckt in: AA 27:871–1028 [Baumgarten, Ethica]

Baumgarten, Alexander Gottlieb: Initia philosophiae practicae primae, Halle u. a.: Hemmerde 1760; wieder abgedruckt in: AA 19:7–91 [Baumgarten, Initia]

Baumgarten, Alexander Gottlieb: Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus, Halle: Grunert 1735; dt.: Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichts (1735), hg. von Heinz Paetzold, Hamburg: Meiner 1983 [Baumgarten, Meditationes]

Baumgarten, Alexander Gottlieb: Metaphysica, Halle: Hemmerde ^{4}1757; wieder abgedruckt in: AA 17:5–226 (§§ 1–503, 700–1000) und 15:5–54 (§§ 504–699). Historisch-kritische Ausgabe: Baumgarten, Alexander Gottlieb: Metaphysica. Metaphysik, übers., eingel. und hg. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2011 [Baumgarten, Metaphysica]

Baumgarten, Alexander Gottlieb: Metaphysik. Ins Deutsche übersetzt von George Friedrich Meier. Nach dem Text der zweiten, von Johann August Eberhard besorgten Ausgabe 1783, hg. mit einer Einführung, einer Konkordanz und einer Bibliographie von Dagmar Mirbach, Jena: Scheglmann 2004 [Baumgarten, Metaphysik]

Baumgarten, Alexander Gottlieb: Philosophia ge-

neralis, Halle: Hemmreole 1770; Nachdruck Hildesheim: Olms 1968 [Baumgarten, Philosophia generalis]

Baumgarten, Hans-Ulrich: Kant und Tetens: Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand, Stuttgart: M u P. Verlag für Wissenschaft und Forschung 1992 [Baumgarten, Kant und Tetens]

Baxley, Anne Margaret: Kant's Theory of Virtue. The Value of Autocracy, Cambridge: Cambridge University Press 2010 [Baxley, Kant's Theory of Virtue]

Bayerer, Wolfgang Georg: Eine Vorarbeit Kants zum ‚Streit der Fakultäten' (Abschnitt III: ‚Von der Macht des Gemüths, durch den blossen Vorsatz seiner Krankhaften Gefühle Meister zu sein)', nebst Notizen für seine Stellungnahme zu J. S. Becks ‚Standpunktslehre', Edition und Kommentar, Diss. Gießen 1992 [Bayerer, Vorarbeit]

Bayle, Pierre: Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: „Contrains-les d'entrer", Cantorbery [Amsterdam]: Thomas Litwell 1686; Nachdruck Rotterdam: Fritsch et Bohm 1913 [Bayle, Commentaire philosophique]

Bayle, Pierre: Dictionnaire historique et critique, Amsterdam: Reinier Leers 1697; dt.: Bayle, Pierre: Historisches und kritisches Wörterbuch. Eine Auswahl, hg. und übers. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, 2 Bde, Hamburg: Meiner 2003–2006 [Bayle, Dictionnaire]

Beattie, James: An Essay on the Nature and Immutability of Truth, in Opposition to Sophistry and Scepticism, Edinburgh: A. Kincaid & J. Bell 1770; dt.: Neue philosophische Versuche, hg. von Christoph Meiners, Leipzig: Weygand 1779 [Beattie, Essay]

Beccaria, Cesare: Dei delitti e delle pene (1764), in: Edizione nazionale delle opere di Cesare Beccaria, Bd. 1, hg. von Gianni Francioni, Mailand: Mediobanca 1984; dt.: Von den Verbrechen und von den Strafen, übers. von Thomas Vormbaum, eingel. von Wolfgang Naucke, Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag 2005 [Beccaria, Über Verbrechen und über Strafen]

Becher, Johann Joachim: Physica Subterranea profundam Subterraneorum Genesim e principiis hucusque ignotis ostendens, opus sine pari, Leipzig: Gleditsch 1703 [Becher, Physica subterranea]

Beck, Jacob Sigismund: Commentar über Kants Metaphysik der Sitten, Erster Theil, welcher die metaphysischen Principien des Naturrechts enthält, Halle: Regner 1798 [Beck, Commentar]

Beck, Jacob Sigismund: Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant, auf Anrathen desselben, dritter Band, welcher den Standpunkt darstellt, aus welchem die kritische Philosophie zu beurtheilen ist. Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muß, Riga: Hartknoch 1796; Nachdruck Bruxelles: Culture et Civilisation 1968 [Beck, Erläuternder Auszug 3. Band]

Beck, Jacob Sigismund: Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant, auf Anrathen desselben, erster Band, welcher die Kritik der spekulativen Vernunft enthält, Riga: Hartknoch 1793; Nachdruck Bruxelles: Culture et Civilisation 1968 [Beck, Erläuternder Auszug 1. Band]

Beck, Jacob Sigismund: Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant, auf Anrathen desselben, zweiter Band, welcher die Kritik der Urteilskraft und die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft enthält, Riga: Hartknoch 1794; Nachdruck Bruxelles: Culture et Civilisation 1968 [Beck, Erläuternder Auszug 2. Band]

Beck, Jacob Sigismund: Grundriss der kritischen Philosophie, Halle: Regner 1796 [Beck, Grundriss]

Beck, Jacob Sigismund: Grundsätze der Gesetzgebung, Leipzig: Hartknoch 1806 [Beck, Grundsätze der Gesetzgebung]

Beck, Jacob Sigismund: Lehrbuch des Naturrechts, Jena: Cröker 1820 [Beck, Lehrbuch des Naturrechts]

Beck, Jacob Sigismund: Propädeutik zu jedem wissenschaftlichen Studio, Halle: Regner 1799 [Beck, Propädeutik]

Beck, Lewis White (Hg.): Kant's Latin Writings, New York u. a.: Peter Lang 1992 [Beck, Kant's Latin Writings]

Beck, Lewis White: „A Prussian Hume and a Scottish Kant", in: Logan, Beryl (Hg.): Immanuel Kant's Prolegomena to Any Future Metaphysics

in Focus, London u. a.: Routledge 1996, 139–155 [Beck, A Prussian Hume]
Beck, Lewis White: „Apodictic Imperatives", in: Kant-Studien 49, 1957/58, 7–24 [Beck, Apodictic Imperatives]
Beck, Lewis White: „Did the Sage of Königsberg Have No Dreams?", in: Beck, Lewis White (Hg.): Essays on Kant and Hume, New Haven u. a.: Yale University Press 1978 [Beck, Sage]
Beck, Lewis White: A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, Chicago: University of Chicago Press 1960 [Beck, Kant's Critique of Practical Reason]
Beck, Lewis White: Essays on Kant and Hume, New Haven u. a.: Yale University Press 1978 [Beck, Kant and Hume]
Beck, Lewis White: Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft'. Ein Kommentar. Ins Deutsche übersetzt v. Karl-Heinz Ilting, München: Fink 1974 [Beck, Kants KpV]
Beckermann, Ansgar: „Zum Verhältnis von Kantischer und Fregescher Logik", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 52, 1998, 422–434 [Beckermann, Verhältnis]
Beiser, Frederick C.: German Idealism. The Struggle against Subjectivism 1781–1801, Cambridge u. a.: Harvard University Press 2002 [Beiser, German Idealism]
Beiser, Frederick C.: Schiller as Philosopher. A Re-Examination, Oxford: Clarendon Press 2005 [Beiser, Schiller]
Beiser, Frederick C.: The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte, Cambridge/M.: Harvard University Press 1987 [Beiser, Fate of Reason]
Beloselsky, Alexander Fürst von: Dianyologie oder philosophisches Gemälde des Verstandes, Craz: Fryberg & Annaberg 1791 [Beloselsky, Gemälde des Verstandes]
Beloselsky, Alexander Fürst von: Dianyologie ou Tableau philosophique de l'Entendement, Dresden: Meinhold 1790 [Beloselsky, Dianyologie]
Bendavid, Lazarus: Etwas zur Charackteristick der Juden, Leipzig: Stabel 1793 [Bendavid, Etwas zur Charackteristick der Juden]
Bendavid, Lazarus: Vorlesungen über die Critik der practischen Vernunft, Wien: Joseph Stahel 1796 [Bendavid, Vorlesungen über die KpV]
Bendavid, Lazarus: Vorlesungen über die Critik der reinen Vernunft, Wien: Patzowsky 1795 [Bendavid, Vorlesungen über die KrV]
Bendavid, Lazarus: Vorlesungen über die Critik der Urtheilskraft, Wien: Joseph Stahel 1796 [Bendavid, Vorlesungen über die KU]
Bendavid, Lazarus: Vorlesungen über die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Wien: Carl Schaumburg 1798 [Bendavid, Vorlesungen über die MAN]
Beneke, Friedrich Eduard: Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit, Berlin u. a.: Ernst Siegfried Mittler 1832 [Beneke, Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit]
Bennett, Jonathan: Kant's Dialectic, New York: Cambridge University Press 1974 [Bennett, Dialectic]
Bennett, Jonathan: Kant's Analytic, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 1966 [Kant's Analytic]
Benoist, Jocelyn: Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible, Paris: Presses Universitaires de France 1996 [Benoist, Kant et les limites de la synthèse]
Berding, Dietrich: „Elterliche Gewalt, Kindesrechte und Staat im deutschen Naturrecht um 1800", in: Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte 22, 2000, 52–68 [Berding, Elterliche Gewalt 1800]
Bergk, Johann Adam: Briefe über Immanuel Kant's Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, enthaltende Erläuterungen, Prüfung und Einwürfe, Leipzig u. a.: Wilhelm Heinsius 1797 [Bergk, Briefe über die Rechtslehre]
Bergk, Johann Adam: Die Kunst, Krankheiten vorzubeugen: nebst Kant's Ideen über moralische Diätetik, Leipzig: Expedition des europäischen Aufsehers 1824 [Bergk, Die Kunst, Krankheiten vorzubeugen]
Bergk, Johann Adam: Reflexionen über I. Kant's metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Gera u. a.: Wilhelm Heinsius 1798 [Bergk, Reflexionen über die Tugendlehre]
Bergman, Torbern: Physicalische Beschreibung der Erdkugel, aus dem Schwedischen übers. von Lampert Hinrich Röhl, 2 Bde., Greifswald: Röser 1780 [Bergman, Erdkugel]
Berkeley, George: A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, in: ders.: The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne, hg. von A. A. Luce und T. E. Jessop, London: Thomas

Nelson and Sons 1948–1957, Bd. 2, 41–113 [Berkeley, Principles of Human Knowledge]
Berkeley, George: Siris: A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries Concerning the Virtues of Tar Water, And divers other Subjects connected together and arising one from another, in: The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne, Bd. 5, hg. von A. A. Luce und T. E. Jessop, London: Thomas Nelson and Sons 1948–1957 [Berkeley, Siris]
Berkeley, George: Three Dialogues between Hylas and Philonous, in opposition to Sceptics and Atheists, in: The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne, hg. von A. A. Luce und T. E. Jessop, London: Thomas Nelson and Sons 1948–1957, Bd. 2, 163–263 [Berkeley, Three Dialogues]
Berlinische Blätter, hg. von Johann Erich Biester, Berlin: Nicolai 1797–1798 [Berlinische Blätter]
Berlinische Monatsschrift, hg. von Friedrich Gedike u. Johann Erich Biester, Berlin: Unger u. a. 1783–1796 [Berlinische Monatsschrift]
Berlinische Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen, Berlin: Haude & Spener 1740–1872 [Berlinische Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen]
Bermes, Christian: Welt als Thema der Philosophie: Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff, Hamburg: Meiner 2004 [Bermes, Welt]
Berniers, François: Nouvelle division de la terre, par les différentes espèces ou races d'hommes qui l'habitent, in: Journal des Savants, 24. April 1684. Bd. VI, 85–89 [Berniers, Nouvelle division de la terre]
Bernoulli, Daniel: „Anmerkungen über die allgemeine Beschaffenheit der Atmosphäre", in: Hamburgisches Magazin oder gesammelte Schriften zum Unterricht und Vergnügen aus der Naturforschung und den angenehmen Wissenschaften überhaupt, hg. von A. G. Kästner und J. A. Unzer, Bd. 17, 1756, 115–132 u. 272–288 [Bernoulli, Anmerkungen über die allgemeine Beschaffenheit der Atmosphäre]
Bernoulli, Daniel: „Abhandlung von der Höhe der in vorstehendem Stücke beschriebenen Orte", in: ders.: Die Werke von Daniel Bernoulli, hg. von David Speiser, Basel: Birkhäuser 2002, 641–646 [Bernoulli, Abhandlungen von der Höhe]
Bernoulli, Daniel: „Examen principiorum mechanicae et demonstrationes geometricae de compositione et resolutione virium. Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae", in: Die Werke von Daniel Bernoulli, hg. von David Speiser, Bd. 3, Basel: Birkhäuser 1987, 119–135 [Bernoulli, Examen principiorum mechanicae]
Bernoulli, Daniel: Hydrodinamica, sive de viribus et motibus fluidorum commentarii (1738), in: Die Werke von Daniel Bernoulli, hg. von David Speiser, Bd. 5, Basel: Birkhäuser 2002, 93–424 [Bernoulli, Hydrodinamica]
Bernoulli, Jacob: Ars Conjectandi, Basel: Thurnisiorum 1713 [Bernoulli, Ars Conjectandi]
Bernoulli, Jakob: Dissertatio de gravitate Aetheris, Amsterdam: Wetstein 1683 [Bernoulli, De gravitate Aetheris]
Bernoulli, Johann (Hg.): Johann Heinrich Lamberts deutscher gelehrter Briefwechsel, I. Bd., Berlin/Dessau 1781. [Bernoulli, Lamberts Briefwechel]
Bernoulli, Johann: Opera Omnia, tam antea sparsim edita, quam hactenus inedita. Lausanne: M. M. Bousquet 1742. [Bernoulli, Opera omnia]
Beth, Evert W.: „Über Lockes ‚allgemeines Dreieck'", in: Kant-Studien 48, 1956/1957, 361–380 [Beth, Lockes ‚allgemeines Dreieck']
Betzler, Monika (Hg.): Kant's Ethics of Virtue, Berlin u. a.: de Gruyter 2008 [Betzler, Kant's Ethics of Virtue]
Beyträge zur Geschichte der Philosophie, hg. von Georg Gustav Fülleborn, Jena u. a.: Frommann 1791–1799 [Beyträge zur Geschichte der Philosophie]
Bilfinger, Georg Bernhard: „De viribus corpori moto insitis et illarum mensura demonstrationes mechanicae", in: Commentarii Academiae Scientiarium Imperialis Petropolitanae: ad annum 1726, Bd. 1, 1728, 43–120 [Bilfinger, De viribus]
Bilfinger, Georg Bernhard: De causa gravitatis physica generali disquisitio experimentalis, 1727 [Bilfinger, De causa gravitatis]
Bilfinger, Georg Bernhard: Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo, et generalibus rerum affectionibus, Tübingen: Cotta 1725 [Bilfinger, Dilucidationes]
Bilfinger, Georg Bernhard: Specimen doctrinae ve-

terum Sinarum moralis et politicae, Frankfurt/M.: Andreae & Hort 1724 [Bilfinger, Specimen]
Bird, Graham: Kant's Theory of Knowledge, London: Routledge & Kegan Paul 1962 [Bird, Kant's Theory of Knowledge]
Birken-Bertsch, Hanno: Subreption und Dialektik bei Kant. Der Begriff des Fehlers der Erschleichung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2006 [Birken-Bertsch, Subreption]
Bittner, Rüdiger, „Maximen", in: Funke, Gerhard / Kopper, Joachim (Hg.): Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. II/2, Berlin u. a.: de Gruyter 1974, 485–498 [Bittner, Maximen]
Blankertz, Herwig: Der Begriff der Pädagogik im Neukantianismus, Weinheim u. a.: Beltz 1959 [Blankertz, Neukantianismus]
Blau, Felix: Ueber die moralische Bildung des Menschen. Nebst einem Anhange, Frankfurt/M.: Eichenberg 1795 [Blau, Ueber die moralische Bildung]
Blöser, Claudia: Zurechnung bei Kant. Zum Zusammenhang von Person und Handlung in Kants praktischer Philosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 2014 [Blöser, Zurechnung bei Kant]
Blumenbach, Johann Friedrich: Beyträge zur Naturgeschichte, Teil 1, Göttingen: Dieterich 1790 [Blumenbach, Beyträge zur Naturgeschichte]
Blumenbach, Johann Friedrich: De generis humani varietate nativa, Göttingen: Dieterich 1775 [De generis humani varietate nativa]
Blumenbach, Johann Friedrich: Handbuch der Naturgeschichte, 2 Bde, Göttingen: Dieterich 1779–1780 [Blumenbach, Handbuch der Naturgeschichte]
Blumenbach, Johann Friedrich: Handbuch der Naturgeschichte, Göttingen: Dietrich 1797 [Blumenbach: Handbuch der Naturgeschichte]
Blumenbach, Johann Friedrich: Handbuch der vergleichenden Anatomie und Physiologie, Göttingen: Dieterich 1805 [Blumenbach, Handbuch der vergleichenden Anatomie und Physiologie]
Blumenbach, Johann Friedrich: Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte, Göttingen: Dieterich 1791 ([1]1781, [2]1789); Nachdruck hg. von Thomas Bach, Hildesheim u. a.: Olms 2012 [Blumenbach, Über den Bildungstrieb]
Bock, Friedrich Samuel: Der Deutsche Aesop, Königsberg: Hartung 1742–1743 [Bock, Dt. Äsop]
Bock, Friedrich Samuel: Der Einsiedler, Königsberg: Hartung 1740–1741 [Bock, Einsiedler]
Bock, Friedrich Samuel: Der Pilgrim, Königsberg: Dorn 1742–44 [Bock, Pilgrim]
Bock, Friedrich Samuel: Der Preußische Sammler, Königsberg: Zeise/Hartung 1773–1774 [Bock, Der Preußische Sammler]
Bock, Friedrich Samuel: Historia antitrinitariorum, maxime Socinianismi et Socinianorum [...]. 2 Bde, Königsberg u. a.: Hartung 1774–1776 [Bock, Historia Antitrinitariorum, maxime Socinianismi et Socinianorum]
Bock, Friedrich Samuel: Lehrbuch der Erziehungskunst zum Gebrauch für christliche Eltern und künftige Jugendlehrer, Königsberg u. a.: Hartung 1780 [Bock, Lehrbuch der Erziehungskunst]
Bock, Friedrich Samuel: Versuch einer wirthschaftlichen Naturgeschichte von dem Königreich Ost- und Westpreussen, 5 Bde, Dessau u. a.: Buchh. der Gelehrten, 1782–1785 [Bock, Wissenschaftliche Naturgeschichte von Ost- und Westpreußen]
Bockow, Jörg: Erziehung zur Sittlichkeit. Zum Verständnis von praktischer Philosophie und Pädagogik bei Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant, Frankfurt/M.: Lang 1984 [Bockow, Sittlichkeit]
Bode, Johann Elert (Hg.): Astronomisches Jahrbuch oder Ephemeriden für das Jahr 1796 nebst einer Sammlung der neuesten in die astronomischen Wissenschaften einschlagenden Beobachtungen, Nachrichten, Bemerkungen und Abhandlungen, Berlin: Lange 1793 [Bode, Astronomisches Jahrbuch für 1796]
Boerhaave, Herman: Elementa chemiae, 2 Bde, Leiden: J. Severinus 1732 [Boerhaaves, Elementa chemiae]
Boerhaave, Herman: Elementa chemiae, oder: Anfangs-Gründe der Chymie, Leipzig: Blochberger 1753 [Boerhaave, Elementa chemiae oder Anfangsgründe der Chymie]
Boerhaave, Hermann: Institutiones medicae in usum annuae exercitationis, Leiden: van der Linden 1708 [Boerhaave, Institutiones medicae]
Boerhaave, Hermann: Praelectiones academicae in proprias institutiones rei medicae, hg. von Albrecht von Haller, Göttingen: Vandenhoek 1744 [Boerhaave, Praelectiones]

Bohatec, Josef: Die Religionsphilosophie Kants in der ‚Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft', Hamburg: Hoffmann und Campe 1938; Nachdruck Hildesheim: Olms 1966 [Bohatec, Die Religionsphilosophie Kants]

Böhme, Gernot: „Quantifizierung als Kategorie der Gegenstandskonstitution. Zur Rekonstruktion der Kantischen Erkenntnistheorie", in: Kant-Studien 70, 1979, 1–16 [Böhme, Quantifizierung als Kategorie]

Böhme, Gernot: „Über Kants Unterscheidung von extensiven und intensiven Größen", in: Kant-Studien 65, 1974, 239–258 [Böhme, Kants Unterscheidung]

Böhme, Gernot: Philosophieren mit Kant, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986 [Böhme, Philosophieren mit Kant]

Bojanowski, Jochen: Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung, Berlin u. a.: de Gruyter 2006 [Bojanowski, Kants Theorie der Freiheit]

Bondeli, Martin: „Zu Kants Behauptung der Unentbehrlichkeit der Vernunftideen", in: Kant-Studien 87, 1996, 166–183 [Bondeli, Unentbehrlichkeit der Vernunftideen]

Bondeli, Martin: Apperzeption und Erfahrung. Kants transzendentale Deduktion im Spannungsfeld der frühen Rezeption und Kritik, Basel: Schwabe 2006 [Bondeli, Apperzeption und Erfahrung]

Bondeli, Martin: Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds von 1789 bis 1803, Frankfurt/M.: Klostermann 1995 [Bondeli, Anfangsproblem]

Bondeli, Martin: Kantianismus und Fichteanismus in Bern. Zur philosophischen Geistesgeschichte der Helvetik sowie zur Entstehung des nachkantischen Idealismus, Basel: Schwabe 2001 [Bondeli, Kantianismus und Fichteanismus]

Bondeli, Martin / Lazzari, Alessandro (Hg.): Philosophie ohne Beynamen. System, Freiheit und Geschichte im Denken K. L. Reinholds, Basel: Schwabe 2004 [Bondeli/Lazzari, Philosophie ohne Beynamen]

Bondeli, Martin / Schrader, Wolfgang (Hg.): Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds, Amsterdam u. a.: Rodopi 2003 [Bondeli/Schrader, Die Philosophie K. L. Reinholds]

Bonnet, Charles: Analytischer Versuch über die Seelenkräfte, übers. aus dem Französischen und mit einigen Zusätzen vermehrt von M. Christian Gottfried Schütz, 2 Bde, Bremen u. a.: Johann Henrich Cramer 1770–1771 [Bonnet, Analytischer Versuch über die Seelenkräfte]

Bonnet, Charles: Essai analytique sur les facultés de l'âme, Copenhagen: Freres Claude & Antoine Philibert 1760 [Bonnet, Essai Analytique sur les facultés de L'Ame]

Bonnet, Charles: Traité d'Insectologie, 2 Bde, Paris: Durand 1745 [Bonnet, Traité d'Insectologie]

Borghero, Carlo: „L'analisi da Descartes a Kant", in: Giornale critico della filosofia italiana 84, 2005, 433–469 [Borghero, L'analisi]

Bormann, C. von / Holzhey Helmut: Art. „Kritik", in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, Basel u. a.: Schwabe 1976, 1249–1282 [von Bormann/Holzhey, Kritik]

Borowski, Ludwig Ernst: Cagliostro, einer der merkwürdigsten Abentheurer unsres Jahrhunderts. Seine Geschichte nebst Raisonnement über ihn und den schwärmerischen Unfug unsrer Zeit überhaupt, 2. Aufl., Königsberg: Hartung 1790 [Borowski, Cagliostro]

Borowski, Ludwig Ernst: Ueber Immanuel Kant. Darstellung des Lebens und Characters Immanuel Kants, Königsberg: Nicolovius 1804; Nachdruck in Kühn, Manfred (Hg.): Kant-Biographien, Bd. 4, Bristol: Thoemmes Press 2002 [Borowski, Leben]

Boscovich, Roger Joseph: De continuitatis lege et ejus consectariis pertinentibus ad prima materiae elementa eorumque vires dissertatio, Rom: Salomoni 1754; dt.: in: De continuitatis lege / Über das Gesetz der Kontinuität, lateinisch-deutsche Studienausgabe, hg. von J. Talanga, Heidelberg: Verlag C. Winter 2002 [Boscovich, De continuitatis lege]

Boscovich, Roger Joseph: De viribus vivis dissertatio, Rom 1745 [Boscovich, De viribus vivis]

Boscovich, Roger Joseph: Philosophiae naturalis theoria redacta ad unicam legem virium in natura existentium, Wien: Bernardi 1759 [Boscovich, Philosophiae naturalis theoria]

Boswell, Terry: Quellenkritische Untersuchung

zum Kantischen Logikhandbuch, Frankfurt/M.: Lang 1991 [Boswell, Logikhandbuch]

Bourel, Dominique: Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne, Paris: Gallimard 2004; dt.: ders.: Moses Mendelssohn. Begründer des modernen Judentums, Zürich: Ammann 2007 [Bourel, La naissance du judaïsme moderne]

Bouterwek, Friedrich: „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, von Immanuel Kant.“, in: Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen, 28. Stück, 1797, 265–276 [Bouterwek, Rez. MSR]

Bouterwek, Friedrich: Aphorismen, den Freunden der Vernunftkritik nach Kantischer Lehre, Göttingen: Dieterich 1793 [Bouterwek, Aphorismen]

Bouterwek, Friedrich: Paulus Septimus, oder das letzte Geheimnis des eleusinischen Priesters, Halle: Renger 1795 [Bouterwek, Paulus Septimus]

Boyle, Robert: Opera varia, Coloniae Allobrogorum 1677 [Boyle, Opera varia]

Brandt, Reinhard: „Analytic/Dialectic“, in: Schaper, Eva / Vossenkuhl, Wilhelm (Hg.): Reading Kant. New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy, Oxford: Basil Blackwell 1989, 179–195 [Brandt, Analytic/Dialectic]

Brandt, Reinhard: „‚Sei ein rechtlicher Mensch!‘ (*honeste vive*) – wie das?“, in: Brandhorst, Mario / Hahman, Andree / Ludwig, Bernd (Hg.): Sind wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus, Hamburg: Meiner 2012, 311–360 [Brandt, Rechtlicher Mensch]

Brandt, Reinhard: „Ausgewählte Probleme der Kantischen Anthropologie“, in: Schings, Hans-Jürgen (Hg.): Der ganze Mensch: Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert, Stuttgart: J. B. Metzler 1994, 14–32 [Brandt, Ausgewählte Probleme]

Brandt, Reinhard: „Beobachtungen zur Anthropologie bei Kant (und Hegel)“, in: Tuschling, Burkhard / Hespe, Franz (Hg.): Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989, Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1991, 75–106 [Brandt, Beobachtungen]

Brandt, Reinhard: „Die Politische Institution bei Kant“, in: Göhler, Gerhard (Hg.): Politische Institutionen im Gesellschaftlichem Umbruch, Opladen: Westdeutscher Verlag 1990, 133–175 [Brandt, Politische Institution]

Brandt, Reinhard: „Die Schönheit der Kristalle und das Spiel der Erkenntniskräfte. Zum Gegenstand und zur Logik des ästhetischen Urteils bei Kant“, in: Brandt, Reinhardt / Stark, Werner (Hg.): Autographen, Dokumente und Berichte, Hamburg: Meiner 1994, 19–57 [Brandt, Die Schönheit der Kristalle]

Brandt, Reinhard: „Rezension von Lothar Kreimendahl, Kant – Der Durchbruch“, in: Kant-Studien 83, 1992, 100f. [Brandt, Rezension Kreimendahl]

Brandt, Reinhard: „Rousseau und Kants ‚Ich denke‘, in: Brandt, Reinhard / Stark, Werner (Hg.): Autographen, Dokumente und Berichte. Zu Edition, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants, Hamburg: Meiner 1994, 1–18 [Brandt, Rousseau und Kant]

Brandt, Reinhard: „The Guiding Idea of Kant’s Anthropology and the Vocation of the Human Being”, in: Kain, Patrick / Jacobs, Brian (Hg.): Essays on Kant’s Anthropology, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 85–104 [Brandt, Guiding Idea]

Brandt, Reinhard: „Überlegungen zur Umbruchsituation 1765–1766 in Kants philosophischer Biographie“, in: Kant-Studien 99, 2008, 46–67 [Brandt, Umbruchsituation]

Brandt, Reinhard: „Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre“, in: ders. (Hg.): Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel, Berlin u. a.: de Gruyter 1982, 233–285 [Brandt, Erlaubnisgesetz]

Brandt, Reinhard: Die Bestimmung des Menschen bei Kant, Hamburg: Meiner 2007 [Brandt, Bestimmung des Menschen]

Brandt, Reinhard: Die Urteilstafel, Kritik der reinen Vernunft A 67–76; B 92–201, Hamburg: Meiner 1991 [Brandt, Urteilstafel]

Brandt, Reinhard: Eigentumstheorien von Grotius bis Kant, Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1974 [Brandt, Eigentumstheorien]

Brandt, Reinhard: Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit bei Kant, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Die Ideen von 1789 in der deut-

schen Rezeption, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, 90–127 [Brandt, Freiheit]
Brandt, Reinhard: Immanuel Kant – Was bleibt?, Hamburg: Meiner 2010 [Brandt, Immanuel Kant – Was bleibt?]
Brandt, Reinhard: Immanuel Kant: „Über die Heilung des Körpers, soweit sie Sache der Philosophen ist. Und: Woran starb Moses Mendelssohn?“, in: Kant-Studien 90, 1999, 354–366 [Brandt, Über die Heilung]
Brandt, Reinhard: Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants ‚Streit der Fakultäten‘. Mit einem Anhang zu Heideggers ‚Rektoratsrede‘, Berlin: Akademie Verlag 2003 [Brandt, Universität]
Brandt, Reinhard: Vom Weltbürgerrecht, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden, Berlin: Akademie Verlag ^{3}2011, 95–106 [Brandt, Weltbürgerrecht]
Brandt, Reinhard / Giordanetti, Piero: Der Streit der Fakultäten (Band VII, 1–116), in: Brandt, Reinhard / Stark, Werner (Hg.): Zustand und Zukunft der Akademie-Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Schriften (Kant-Studien 91, Sonderheft), Berlin u. a.: de Gruyter 2000, 66–75 [Brandt/Giordanetti, Streit]
Brandt, Reinhard / Klemme, Heiner F.: David Hume in Deutschland, Marburg: Schriften der Universitätsbibliothek Marburg 1989 [Brandt/Klemme, David Hume in Deutschland]
Brandt, Reinhard / Stark, Werner (Hg.): Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen (Kant-Forschungen 1) Hamburg: Meiner 1987 [Brandt/Stark, Neue Autographen und Dokumente]
Brandt, Reinhard / Stark, Werner: „Einleitung“, in: Kant’s gesammelte Schriften, Bd. 25, Vorlesungen über Anthropologie, Berlin u. a.: de Gruyter 1997, VII-CLI [Brandt/Stark, Einleitung]
Brandt, Reinhardt: „Zum ‚Streit der Fakultäten‘“, in: Brandt, Reinhard / Stark, Werner (Hg.): Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen, Hamburg: Meiner 1987, 31–78 [Brandt, Streit der Fakultäten]
Brandt, Reinhardt: Kritischer Kommentar zu Kants „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ (1798), Hamburg: Meiner 1999 [Brandt, Kommentar zu Kants ‚Anthropologie‘]
Breil, Reinhold: Grundzüge einer Philosophie der Natur, Würzburg: Königshausen und Neumann 1993 [Breil, Grundzüge]
Brender, Natalie: Precarious Positions: Aspects of Kantian Moral Agency, Doctoral Dissertation, Johns Hopkins University 1997 [Brender, Precarious Positions]
Briefe, die Neueste Litteratur betreffend, hg. von Gotthold Ephraim Lessing, Friedrich Nicolai u. a., Berlin u. a.: Nicolai 1759–1765 [Briefe, die Neueste Litteratur betreffend]
Brittan, Gordon J.: Kant’s Theory of Science, Princeton: Princeton University Press 1978 [Brittan, Theory]
Brittan, Gordon G. Jr.: „Kant and the Quantum Theory“, in: Parrini, Paolo (Hg.): Kant and Contemporary Epistemology, Dordrecht u. a.: Kluwer Academic Publishers 1994, 131–155 [Brittan, Kant and the Quantum Theory]
Bröcker, Walter: Kant über Metaphysik und Erfahrung, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970 [Bröcker, Metaphysik]
Brook, Andrew: Kant and the Mind, Cambridge: Cambridge University Press 1995 [Brook, Kant and the Mind]
Browallius, Johan: Historische und physikalische Untersuchung der vorgegebenen Verminderung des Wassers und Vergrößerung der Erde, übers. von Carl Ernst Klein, Stockholm: Kiesewetter 1756 [Browallius, Historische und physikalische Untersuchung]
Brucker, Johann Jakob: Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta, Leipzig: Weidmann und Reich 1742–1744 [Brucker, Historia critica philosophiae]
Bruckner, Daniel: Versuch einer Beschreibung historischer und natürlicher Merkwürdigkeiten der Landschaft Basel, 13. Stück, Basel: von Waldenburg 1755 [Bruckner, Landschaft Basel]
Bubner, Rüdiger: Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe der praktischen Philosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1982 [Bubner, Handlung]
Buchdahl, Gerd: „Zum Verhältnis von allgemeiner Metaphysik der Natur und besonderer metaphysischer Naturwissenschaft bei Kant“, in: Tuschling, Burkhard (Hg.): Probleme der Kritik der reinen Vernunft, Berlin u. a.: de Gruyter 1984, 97–142 [Buchdahl, Zum Verhältnis]

Buchdahl, Gerd: „Kant's ‚Special Metaphysics' and The Metaphysical Foundations of Science", in: Butts, Robert (Hg.): Kant's Philosophy of Physical Science, Dordrecht: Reidel 1986, 127–161 [Buchdahl, Kant's ‚Special Metaphysics']

Buchdahl, Gerd: Kant and the Dynamics of Reason. Essays on the Structure of Kant's Philosophy, Oxford u. a.: Blackwell 1992 [Buchdahl, Dynamics of Reason]

Buchdahl, Gerd: Metaphysics and the Philosophy of Science, Oxford: Blackwell 1969 [Buchdahl, Metaphysics]

Büchel, Gregor: Geometrie und Philosophie. Zum Verhältnis beider Vernunftwissenschaften im Fortgang von der Kritik der reinen Vernunft zum Opus postumum, Berlin u. a.: de Gruyter 1987 [Büchel, Geometrie und Philosophie]

Bucher, Gudrun: „Von Beschreibung der Sitten und Gebräuche der Völcker". Die Instruktionen Gerhard Friedrich Müllers für die Geschichte der Ethnologie und der Geschichtswissenschaft, Stuttgart: Steiner 2002 [Bucher, Beschreibung der Sitten]

Büchner, Karl / Hitzig, Julius Eduard: Verzeichniss im Jahre 1825 in Berlin lebender Schriftsteller und ihrer Werke: Aus den von ihnen selbst entworfenen oder revidirten Artikeln zusammengestellt und zu einem milden Zwecke herausgegeben, Berlin: Dümmler 1826 [Büchner/Hitzig, Gelehrtes Berlin im Jahre 1825]

Buffon, Georges Louis Leclerc de: Allgemeine Historie der Natur nach allen ihren besondern Theilen abgehandelt, hg. von Albrecht von Haller, Hamburg: Grund und Holle 1750–1782 [Buffon, Allgemeine Historie der Natur]

Buffon, Georges Louis Leclerc de: Histoire naturelle générale et particulière, Paris: Imprimerie Royale 1749–1804 [Buffon, Histoire Naturelle]

Buhle, Johannes Gottlieb: Entwurf der Transscendentalphilosophie, Göttingen: Philipp Georg Schröder 1798 [Buhle, Entwurf der Transscendentalphilosophie]

Burg, Peter: Kant und die Französische Revolution, Berlin: Duncker & Humblot 1974 [Burg, Revolution]

Burke, Edmund: A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful, London: R. and J. Dodlsey 1757 [Burke, On the Sublime and Beautiful]

Burke, Edmund: Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Erhabenen und Schönen, übers. von Christian Garve, Riga: Hartknoch 1773; Nachdruck Bristol: Thoemmes 2001 [Burke, Über den Ursprung unserer Begriffe vom Erhabenen und Schönen]

Busch, Werner: Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762 – 1786 (Kant-Studien Erg.-H. 110), Berlin u. a.: de Gruyter 1979 [Busch, Entstehung]

Büsching, Anton Friedrich: Grundriß einer Geschichte der Philosophie und einiger wichtiger Lehrsätze derselben, Berlin: Bosse 1772–1774 [Büsching, Grundriß einer Geschichte der Philosophie und einiger wichtiger Lehrsätze derselben]

Büsching, Anton Friedrich: Neue Erdbeschreibung, Hamburg: Bohn 1754ff. [Neue Erdbeschreibung]

Büsching, Anton Friedrich: Unterricht für Informatoren und Hofmeister, Hamburg: Buchenröder und Ritter ^{2}1775 [Büsching, Unterricht]

Büsching, Anton Friedrich: Wöchentliche Nachrichten von neuen Landcharten und geographischen, statistischen und historischen Büchern und Schriften, Berlin: Haude & Spener 1773–1787 [Büsching, Wöchentliche Nachrichten]

Butler, Joseph: The Analogy of Religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature, London: Napton 1736 [Butler, Analogy of Religion]

Butterkeit, Helge: Zensur und Öffentlichkeit in Leipzig 1806 bis 1813, Berlin: LIT Verlag 2009 [Butterkeit, Zensur in Leipzig]

Büttner, Manfred: „Zum Übergang von der teleologischen zur kausalmechanischen Betrachtung der geographisch-kosmologischen Fakten", in: Studia Leibnitiana 5, 1973, 177–195 [Büttner, Übergang]

Butts, Robert E.: „Hypotheses and Explanation in Kant's Philosophy of Science", in: Archiv für Geschichte der Philosophie 43, 1961, 153–170 [Butts, Hypotheses and Explanation]

Butts, Robert E.: „Kant on Hypotheses in the ‚Doctrine of Method' and the *Logik*", in: Archiv für Geschichte der Philosophie 44, 1962, 185–203 [Butts, Kant on Hypotheses]

Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: „Lex iusti, lex iuridica, lex iustitae in Kants Rechtslehre",

in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 91, 2005, 484–500 [Byrd/Hruschka, Lex iusti]
Byrd, B. Sharon / Hruschka, Joachim: Kant's „Doctrine of Right". A commentary, Cambridge: Cambridge University Press 2010 [Byrd/Hruschka, Doctrine of Right]
Byrd, Jeremy: „Kant's Compatibilism in the New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition", in: Kant-Studien 99, 2008, 68–79 [Byrd, Compatibilism]
Caimi, Mario: „Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis in Kants transzendentaler Deduktion", in: Heidemann, Dietmar H. (Hg.): Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2002, 85–106 [Caimi, Selbstbewusstsein]
Caimi, Mario: „Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen", in: Kant-Studien 86, 1995, 308–320 [Caimi, Deduktion der regulativen Ideen]
Campe, Joachim Heinrich: Allgemeine Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens. Von einer Gesellschaft praktischer Erzieher, 1785–1792 [Campe, Allgemeine Revision]
Campe, Johann Heinrich: Briefe von und an Joachim Heinrich Campe, hg. v. Hanno Schmitt. Bd. 1, Briefe 1785–1788, Wiesbaden: Harrassowitz 1996 [Campe, Briefe von und an Campe]
Campe, Johann Heinrich: Ueber Empfindsamkeit und Empfindelei in pädagogischer Hinsicht, Hamburg: Herold 1779 [Campe, Ueber Empfindsamkeit und Empfindelei]
Camper, Peter: Über den natürlichen Unterschied der Gesichtszüge in Menschen verschiedener Gegenden und verschiedenen Alters, Berlin: Voss 1792 [Camper, Unterschied der Gesichtszüge]
Campo, Mariano (Hg.): Immanuel Kant. Le quattro dissertazioni latine, Como: Marzorati 1922 [Campo, Le quattro dissertazioni latine]
Capozzi, Mirella: „Pensare, parlare e udire in Kant", in: Ciaravolo, Pietro (Hg.): Atti del Convegno "Scienza e coscienza tra parola e silenzio", Monte Compatri: Centro per la filosofia italiana 2003, 183–210 [Capozzi, Pensare]
Caranti, Luigi: Kant and the Scandal of Philosophy: The Kantian Critique of Cartesian Scepticism, Toronto: University Press of Toronto 2007 [Caranti, Scandal]
Carboncini, Sonia: Transzendentale Wahrheit und Traum. Christian Wolffs Antwort auf die Herausforderung durch den Cartesianischen Zweifel, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1991 [Carboncini, Transzendentale Wahrheit]
Carl, Wolfgang: „Rezension von Gawlick und Kreimendahl, Hume in der deutschen Aufklärung", in: Philosophische Rundschau 35, 1988, 207–214 [Carl, Rezension Gawlick/Kreimendahl]
Carl, Wolfgang: Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1989 [Carl, Der schweigende Kant]
Carl, Wolfgang: Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Ein Kommentar, Frankfurt/M.: Klostermann 1992 [Carl, Deduktion]
Carrier, Martin: „Kant's Mechanical Determination of Matter in the *Metaphysical Foundations of Natural Science*", in: Watkins, Eric (Hg.): Kant and the Sciences, Oxford: Oxford University Press 2001, 117–135 [Carrier, Kant's Mechanical Determination]
Carrier, Martin: „Kant's Theory of Matter and His Views on Chemistry", in: Watkins, Eric (Hg.): Kant and the Sciences, New York: Oxford University Press 2001, 205–230 [Carrier, Chemie]
Carrier, Martin: „Kants Theorie der Materie und ihre Wirkung auf die zeitgenössische Chemie", in: Kant-Studien 81, 1990, 170–210 [Carrier, Kants Theorie der Materie]
Cartwright, David: „Kant's view of the moral significance of kindhearted emotions and the moral insignificance of Kant's view", in: The Journal of Value Inquiry 21, 1987, 291–304 [Cartwright, Kindhearted Emotions]
Carus, Friedrich August: Geschichte der Psychologie, eingeleitet von Rolf Jeschonnek, Berlin u. a.: Springer 1990 (1806) [Carus, Geschichte]
Cassam, Quassim: Self and World, Oxford: Oxford University Press 1997 [Cassam, Self]
Cassini, Giovanni-Domenico: „Decouverte de la lumière céleste qui paroist dans le zodiaque", in: ders. (u. a.): Recueil d'observations faites en plusiers voyages par ordre de sa Majesté, pour perfectionner l'astronomie et la geographie. Avec divers traitez astronomiques. Par Messieurs de l'Academie Royale des Sciences, Paris: Imprimerie Royale 1685, Teil 6, 1–68 [Cassini, Lumière céleste]

Cassirer, Ernst: „Kant und die moderne Mathematik“, in: Kant-Studien 12, 1907, 1–49 [Cassirer, Kant und die moderne Mathematik]

Cassirer, Ernst: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. 2, Berlin: Verlag Bruno Cassirer 1922 [Cassirer, Erkenntnisproblem]

Cassirer, Ernst: Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik, Hamburg: Meiner 2004 [Cassirer, Determinismus]

Cassirer, Ernst: Kants Leben und Lehre, Immanuel Kants Werke, hg. von Ernst Cassirer in Gemeinschaft mit Hermann Cohen et al., Bd. 11 (Ergänzungsband), Berlin: Bruno Cassirer 1923; Nachdruck Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975 [Cassirer, Kants Leben und Lehre]

Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen, Darmstadt: Primus-Verlag 1997 (1923–1929) [Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen]

Cassirer, Ernst: Zur Einsteinschen Relativitätstheorie, Hamburg: Meiner 2001 [Cassirer, Relativitätstheorie]

Cassirer, Ernst: Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Berlin: Bruno Cassirer 1910 [Cassirer, Ernst: Substanzbegriff und Funktionsbegriff]

Castillo, Monique: „Moral und Politik. Mißhelligkeit und Einhelligkeit“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden, Berlin: Akademie Verlag ^{2}2004, 195–220 [Castillo, Moral und Politik]

Cataldi Madonna, Luigi: „Kant und der Probabilismus der Aufklärung“, in: Aufklärung 7, 1992, 25–41 [Cataldi Madonna, Probabilismus]

Cavallar, Georg: „Sphären und Grenzen der Freiheit. Dimensionen des Politischen in der Pädagogik“, in: Koch, Lutz / Schönherr, Christian (Hg.): Kant – Pädagogik und Politik, Würzburg: Ergon 2005, 61–79 [Cavallar, Freiheit]

Cavallar, Georg: Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs „Zum ewigen Frieden“ (1795) von Immanuel Kant, Wien u. a.: Böhlau Verlag 1992 [Cavallar, Pax Kantiana]

Cavallo, Tiberius: Abhandlung über die Natur und Eigenschaften der Luft und der übrigen beständig elastischen Materien nebst einer Einleitung in die Chemie, Leipzig: Schwickert 1783 [Cavallo, Abhandlung]

Caygill, Howard: „Kant’s Apology for Sensibility“, in: Jacobs, Brian / Kain, Patrick (Hg.): Essays on Kant’s Anthropology, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 164–193 [Caygill, Kant’s Apology]

Caygill, Howard: A Kant Dictionary, Oxford u. a.: Blackwell 1995 [Caygill, Dictionary]

Chan, Wing-Cheuk: „Mou Zongsan’s Transformation of Kant’s Philosophy“, in: Journal of Chinese Philosophy 33, 2006, 125–139 [Chan, Transformation]

Châtelet, Gabrielle-Émilie Le Tonnelier de Breteuil Marquise du: Institutions physiques, Paris 1742; Nachdruck Hildesheim: Olms 1988 [Châtelet, Institutions de physiques]

Châtelet, Gabrielle-Émilie Le Tonnelier de Breteuil Marquise du: Réponse de Mme *** à la lettre que M. de Mairan lui a écrite le 18 février 1741 sur la question des forces vives, Brüssel 1741; dann in: dies.: Institutions Physiques De Madame La Marquise Du Chastelet, addressés à Mr. son Fils, Amsterdam 1742, Nachdruck Hildesheim u. a.: Olms 1988, 505–542 [Châtelet, Réponse]

Cheselden, William: Osteographia, or the Anatomy of the Bones, London: W. Bowyer 1733 [Cheselden, Osteographia, or the Anatomy of the Bones]

Cheung, Tobias: Charles Bonnets Systemtheorie und Philosophie organisierter Körper, übers. aus dem Französischen, mit einer Einleitung und Anmerkungen von ders., Frankfurt/M.: Harri Deutsch 2005 [Cheung, Systemtheorie]

Chignell, Andrew: „Belief in Kant“, in: Philosophical Review 116, 2007, 323–360 [Chignell, Belief]

Chignell, Andrew: „Kant’s Concepts of Justification“, in: Nous 41, 2007, 33–63 [Chignell, Kant’s Concepts of Justification]

Chignell, Andrew: „Real Repugnance and Belief about Things-in-Themselves: A Problem and Kant’s Three Solutions“, in: Krueger, James / Bruxvoort Lipscomb, Benjamin (Hg.): Kant’s Moral Metaphysics, Berlin u. a.: de Gruyter 2010, 177–209 [Chignell, Real Repugnance]

Choi, In-Sook: Die Paralogismen der Seelenlehre in der ersten und der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“, Frankfurt/M. u. a.: Peter Lang, 1991 [Choi, Paralogismen]

Choi, So-In: Selbstbewusstsein und Selbstanschauung. Eine Reflexion über Einheit und Ent-

zweiung des Subjekts in Kants Opus Postumum. Berlin u. a.: de Gruyter 1996 [Choi, Selbstbewusstsein]

Cicero, Marcus Tullius: De natura deorum, in: Scripta quae manserunt omnia, Bd. 45, Post O. Plasberg edidit W. Ax, Leipzig: Teubner 1933; dt.: De natura deorum, lat.-dt., hg., übers. und erl. von Wolfgang Gerlach und Karl Bayer, München u. a.: Artemis ^{3}1990 [Cicero, De natura deorum]

Cicero, Marcus Tullius: Abhandlung über die menschlichen Pflichten in drey Büchern, aus dem Lateinischen des Marcus Tullius Cicero übersetzt von Christian Garve, Breslau: Korn 1783 [Cicero, Abhandlungen über die menschlichen Pflichten in drey Büchern]

Cicero, Marcus Tullius: De fato (Über das Fatum), München: Heimeran 1963 [Cicero, De fato]

Cicero, Marcus Tullius: De officiis / Vom pflichtgemäßen Handeln, lat.-dt., hg. und übers. von Rainer Nickel, Düsseldorf: Artemis und Winkler 2008 [Cicero, De officiis]

Clark, Andy J.: „Why Kant Couldn't Be an Anti-Realist", in: Analysis 45, 1985, 61–63 [Clark, Why Kant]

Coenen, H. G., „Locus communis", in: Ueding, Gert (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 5, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001, 398–411 [Coenen, Locus communis]

Cohen, Alix: Kant and the Human Sciences. Biology, Anthropology, and History, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2009 [Cohen, Kant and the Human Sciences]

Cohen, Hermann: „Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften", in: ders.: Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte, hg. von Albert Görland / Ernst Cassirer, Berlin: Akademie Verlag 1928, 276–335 [Cohen, Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften]

Cohen, Hermann: Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik, Berlin: Dümmler 1883 [Cohen, Das Princip der Infinitesimal-Methode]

Cohen, Hermann: Kants Begründung der Ästhetik, Berlin: F. Dümmler 1889 [Cohen, Kants Begründung]

Cohen, Hermann: Kants Begründung der Ethik, Berlin: Dümmler ^{1}1871 und Berlin: Bruno Cassirer ^{2}1910; Nachdruck Hildesheim: Olms 2001 [Cohen, Begründung]

Cohen, Hermann: Kants Theorie der Erfahrung, Berlin: Bruno Cassirer ^{3}1918 (^{1}1871) [Cohen, Kants Theorie der Erfahrung]

Cohen, Hermann: Logik der reinen Erkenntnis, Berlin: Bruno Cassirer ^{2}1914 (1902) [Cohen, Logik der reinen Erkenntnis]

Colb, Peter: Beschreibung des Vorgebürges der Guten Hoffnung und derer darauf wohnenden Hottentotten [...], Frankfurt/M. u. a.: Peter Conrad Monath 1745 [Colb, Gute Hoffnung 1745]

Colb, Peter: Caput bonae spei hodiernum. Das ist: Vollständige Beschreibung des Vorgebürges der Guten Hofnung, Nürnberg 1719 [Colb, Gute Hoffnung]

Coles, Peter (Hg.): The Routledge Companion to the New Cosmology, London u. a.: Routledge 2001 [Coles, Cosmology]

Collins, Arthur: Possible Experience. Understanding Kant's Critique of Pure Reason, Berkeley: University of California Press 1999 [Collins, Possible Experience]

Conrad, Elfriede: Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft. Die Ausarbeitung der Gliederungsentwürfe in den Logikvorlesungen als Auseinandersetzung mit der Tradition, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1994 [Conrad, Kants Logikvorlesungen]

Constant, Benjamin: „Des réactions politiques", in: Œuvres complètes, 1: Ecrits de jeunesse (1774–1799), hg. von Lucia Omacini / Jean-Daniel Candaux, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1999; dt.: Werke, Bd. 3, Berlin: Propyläen 1972 [Constant, Des réactions politiques]

Constant, Benjamin: Von den politischen Gegenwirkungen, in: Frankreich im Jahre 1797 Aus den Briefen deutscher Männer in Paris [...] Bd. 2, Altona 1797, 3–27, 99–127, 200–213, 291–298 [Constant, Von den politischen Gegenwirkungen]

Cortina, Adela: „Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus postumum Kants", in: Kant-Studien 75, 1984, 280–293 [Cortina, Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs]

Courant, Richard / Robbins, Herbert: Was ist Mathematik?, Berlin u. a.: Springer ^{4}1992 [Courant/Robbins, Was ist Mathematik]

Cramer, Konrad, „Die Einleitung (A1/B1–A16/B30)“, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie Verlag 1998, 57–80 [Cramer, Die Einleitung]

Cramer, Konrad: Gegeben und gemacht. Vorüberlegung zur Funktion des Begriffs ‚Handlung‘ in Kants Theorie der Erkenntnis von Objekten, in: Prauss, Gerold (Hg.): Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, Frankfurt a. M.: Klostermann 1985, 41–81 [Cramer, Gegeben]

Cramer, Konrad: „Hypothetische Imperative?“, in: Riedel, Manfred (Hg.): Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. 1, Freiburg: Rombach 1972, 159–212 [Cramer, Hypothetische Imperative]

Cramer, Konrad: „Kants ‚Ich denke‘ und Fichtes ‚Ich bin‘“, in: Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism, hg. von Karl Ameriks / Jürgen Stolzenberg / Fred Rush, Bd. 1, Berlin u. a.: de Gruyter 2003, 57–92 [Cramer, Kants ‚Ich denke‘]

Cramer, Konrad: „Kontingenz in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘“, in: Tuschling, Burkhard (Hg.): Probleme der „Kritik der reinen Vernunft“. Kant-Tagung Marburg 1981, Berlin u. a.: de Gruyter 1984, 143–160 [Cramer, Kontingenz]

Cramer, Konrad: „Über Kants Satz: Das Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können“, in: Cramer, Konrad u. a. (Hg.): Theorie der Subjektivität, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, 167–202 [Cramer, Über Kants Satz]

Cramer, Konrad: „Zur systematischen Differenz von Apriorität und Reinheit in Kants Lehre von den synthetischen Urteilen a priori“, in: Henrich, Dieter / Wagner, Hans (Hg.): Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer, Frankfurt/M.: Klostermann 1966, 21–63 [Cramer, Zur systematischen Differenz]

Cramer, Konrad: Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants, Heidelberg: Universitätsverlag Winter 1985 [Cramer, Nicht-reine synthetische Urteile a priori]

Creuzer, Leonhard: Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe, Giessen: Heyer 1793; partiell wieder abgedruckt in: Bittner, Rüdiger / Cramer, Konrad (Hg.): Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975, 275–294 [Creuzer, Skeptische Betrachtungen]

Critische Blätter enthaltend gelehrte Anzeigen der neuesten Bücher zur Fortsetzung des raisonnierenden Bücherverzeichnisses, Königsberg: Hartung 1790–1794 [Critische Blätter]

Crusius, Christian August: Anweisung, vernünftig zu leben, Darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhange vorgetragen werden, Leipzig: Gleditsch 1744; Nachdruck hg. von Giorgio Tonelli, Hildesheim u. a.: Olms 1964 [Crusius, Anweisung vernünftig zu leben]

Crusius, Christian August: Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzet werden, Leipzig: Johann Friedrich Gleditsch 1745; Nachdruck: hg. von Giorgio Tonelli, Hildesheim u. a.: Olms 1964 [Crusius, Entwurf]

Crusius, Christian August: Weg zur Gewißheit und Zuverläßigkeit der menschlichen Erkenntnis, Leipzig: Gleditsch 1747; Nachdruck hg. von Giorgio Tonelli, Hildesheim: Olms, 1999 [Crusius, Weg zur Gewißheit]

Cudworth, Ralph: The True Intellectual System of the Universe, London: Royston 1678; Nachdruck Hildesheim u. a.: Olms 1977 [Cudworth, The True Intellectual System of the Universe]

Cues, Nicolaus von: Trialogus de possest, übers. und hg. von Renate Steiger, Hamburg: Meiner 1973 [Cues, Trialogus de possest]

Curtius, Ernst Robert: „Das Schematismuskapitel in der Kritik der reinen Vernunft“, in: Kant-Studien 19, 1914, 338–366 [Curtius, Schematismuskapitel]

D’Alembert, Jean-Baptiste le Rond: Traité de dynamique, Paris: David 1743 [D’Alembert, Traité de dynamique]

D’Alembert, Jean Le Rond de: „Discours préliminaire“, in: Diderot, Denis / d’Alembert, Jean Le Rond / Mouchon, Pierre (Hg.): Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, Bd. 1, Paris: Briasson 1751 [D’Alembert, Discours]

D’Alessandro, Giuseppe: Kant e l’ermeneutica. La „Religione“ kantiana e gli inizi della sua

recezione, Soveria Mannelli: Rubbettino 2000 [D'Alessandro, Kant e l'ermeneutica]

Dahlhaus, Carl: „Eduard Hanslick und der musikalische Formbegriff", in: Die Musikforschung 20, 1967, 145–153 [Dahlhaus, Formbegriff]

Dahlhaus, Carl: „Zu Kants Musikästhetik", in: ders.: Klassische und romantische Musikästhetik, Laaber: Laaber-Verlag 1988, 49–55 [Dahlhaus, Zu Kants Musikästhetik]

Dahlhaus, Carl: Musikalischer Realismus – Zur Musikgeschichte des 19. Jahrhunderts, München: Piper 1982 [Dahlhaus, Musikalischer Realismus]

Dahlstrom, Daniel O.: „Transzendentale Schemata, Kategorien und Erkenntnisarten", in: Kant-Studien 75, 1984, 38–54 [Dahlstrom, Transzendentale Schemata]

Dedekind, Richard: Was sind und was sollen die Zahlen?, Braunschweig: Vieweg 1888; Nachdruck Braunschweig: Vieweg 1965 [Dedekind, Zahlen]

Daniel Howard-Snyder (Hg.): The Evidential Argument from Evil, Bloomington: Indiana UP 1996 [Evidential Argument]

Daries, Joachim Georg: Philosophische Nebenstunden. Dritte Sammlung, Jena: Gollner 1751 [Darjes, Philosophische Nebenstunden]

Darjes, Joachim Georg: Einleitung in des Freyherrn von Bielfeld Lehrbegriff der Staatsklugheit. Zum Gebrauch seiner Zuhörer verfertiget, Jena: Hartung 1764 [Darjes, Lehrbegriff der Staatsklugheit]

Darjes, Joachim Georg: Elementa metaphysices, 2 Bde, Jena: Cuno 1743–1744 [Darjes, Elementa metaphysices]

Darjes, Johann Georg: Via ad veritatem commoda auditoribus methodo demonstrata, Jena: Hartung 1755, ^{2}1764 [Darjes, Via ad veritatem]

De Duve, Thierry: „Kant after Duchamp", in: ders.: Kant After Duchamp, Cambridge/Mass. u. a.: MIT Press 1996, 283–325 [De Duve, Kant After Duchamp]

de Laplace, Pierre-Simon: Exposition du système du monde, 2 Bde, Paris 1796, ^{6}1836; dt.: Darstellung des Weltsystems, übers. von Johann Karl Friedrich Hauff, 2 Bde, Frankfurt/M. 1797 [Exposition du système du monde]

De Luc, Jean-André: Herrn de Luc's geologische Briefe an Herrn Professor Blumenbach. Aus der französischen Handschrift, in: Magazin für das Neueste aus der Physik und Naturgeschichte 8, 1793, 3–41; 9, 1794, 1–57 und 58–123 [de Luc, Briefe an Blumenbach]

De Luc, Jean-André: Neue Ideen über die Meteorologie, Berlin u. a.: Nicolai 1797 [de Luc, Neue Ideen]

De Luc, Jean-André: Physikalische und moralische Briefe über die Geschichte der Erde und des Menschen an Ihro Majestät die Königin von Großbritannien, Bd. 1, aus dem Französischen mit einiger Abkürzung übersetzt von D. Johann Samuel Traugott Gehler, Leipzig: Weidmanns Erben und Reich 1781 [de Luc, Briefe über die Geschichte der Erde]

Dehrmann, Mark-Georg: Das ‚Orakel der Deisten'. Shaftesbury und die deutsche Aufklärung, Göttingen: Wallstein Verlag 2008 [Dehrmann, Das ‚Orakel der Deisten']

Delahaye, Karl: Die „memoria interior"-Lehre des heiligen Augustinus und der Begriff der „transzendentalen Apperzeption" Kants. Versuch eines begriffsgeschichtlichen Vergleichs, Würzburg: C. J. Becker Universitätsdruckerei 1936 [Delahaye, Memoria interior]

Delaunay, Charles Eugène: Sur l'existence d'une cause nouvelle ayant une influence sensible sur la valeur de l'équation séculaire de la Lune, Paris: Académie des Sciences 1865 [Delaunay, Sur l'existence d'une cause nouvelle]

Delfosse, Heinrich P. / Hinske, Norbert: Einleitung, in: dies. (Hg.): Kant Index. Band 24, Stellenindex und Konkordanz zu den „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen". Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2007, XI-L [Delfosse/Hinske, Einleitung]

Denis, Lara: „Kant's conception of virtue", in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 2006, 505–537 [Denis, Kant's Conception of Virtue]

Der Allgemeine litterarische Anzeiger oder Annalen der gesamten Litteratur für die geschwinde Bekanntmachung verschiedener Nachrichten aus dem Gebiete der Gelehrsamkeit und Kunst, hg. von Johann Christian Friedrich Roch, Leipzig: Voß u. a. 1796–1801 [Allgemeiner literarischer Anzeiger]

Der Arzt. Eine medicinische Wochenschrift, hg.

von Johann August Unzer, 12 Bde, Hamburg u. a. 1760–1764 [Der Arzt]

Der Europäische Aufseher, eine Zeitung für jedermann, nebst einem europäischen Universal-Anzeiger, hg. von Johann Adam Bergk, Leipzig: 1805–1806 [Der Europäische Aufseher]

Der neue teutsche Merkur, hg. von Christoph Martin Wieland, Weimar: Verlag des Landes-Industrie-Comptoirs 1790–1810 [Der neue teutsche Merkur]

Der Philosoph für die Welt, hg. von Johann Jacob Engel, Berlin: Mylius 1775–1800 [Engel, Philosoph für die Welt]

Der Philosoph für die Welt, hg. von Johann Jakob Engel, 2 Teile, Leipzig: Dyck 1775–1777 [Engel, Der Philosoph für die Welt]

Der Teutsche Merkur, hg. von Christoph Martin Wieland, Weimar 1773–1784, Leipzig 1785–1789 [Teutscher Merkur]

Der Zuschauer, hg. von Luise Gottsched, Leipzig: Breitkopf 1739–1743 [Der Zuschauer]

Derham, William: Physico-Theology, or a demonstration of the being and attributes of God from its works of creation, London: W. Innys 1713 [Derham, Physico-Theology]

Descartes, René: Discours de la méthode, in: Œuvres de Descartes, hg. von Charles Adam / Paul Tannery, Bd. 6, Paris: Vrin 1902, 1–78 [Descartes, Discours de la méthode]

Descartes, Réne: Les passions de l'âme (1649), in: Œuvres de Descartes, hg. von Charles Adam / Paul Tannery, Bd. 11, Paris: Vrin 1974 [Descartes, Les passions de l'âme]

Descartes, René: Meditationes de prima philosophia, in: Œuvres de Descartes, hg. von Charles Adam / Paul Tannery, Bd. 7, Paris: L. Cerf 1904; dt.: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, neu hg. von Lüder Gäbe, Hamburg: Meiner ^{3}1992 [Descartes, Meditationen]

Descartes, René: Œuvres de Descartes, hg. von Charles Adam / Paul Tannery, 12 Bde, Paris: J. Vrin / C. N. R. S. 1964–1976 [Descartes, AT]

Descartes, René: Principia philosophiae (1644), in: Œuvres de Descartes, hg. von Charles Adam / Paul Tannery, Paris: Vrin 1964–1974, Bd. 8 [Descartes, Principia]

Descartes, René: Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung, übers. und hg. von Lüder Gäbe, Hamburg: Meiner ^{2}1997 [Descartes, Methode]

Despland, Michel: Kant on History and Religion, Montreal u. a.: McGill – Queen's University Press 1973 [Despland, Kant on History and Religion]

Di Cesare, Donatella: „Hat Kant über die Sprache geschwiegen?", in: Gambarara, Daniele / Gensini, Stefano u. a. (Hg.): Language Philosophies and the Language Sciences. A Historical Perspective in Honour of Lia Formigari, Münster: Nodus Publikationen 1996, 181–200 [Di Cesare, Kant über die Sprache]

Dicker, Georges: „Kant's Refutation of Idealism", in: Nous 42, 2008, 80–108 [Dicker, Kant's Refutation]

Diderot, Denis / Alembert, Jean Le Rond de / Mouchon, Pierre: Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, 17 Bde, Paris: Briasson 1751–1772 [Diderot, Encyclopédie]

Diels, Hermann / Kranz, Walther: Die Fragmente der Vorsokratiker, gr.-dt., 3 Bde, Zürich u. a.: Weidmann 1989 [Diels/Kranz, Vorsokratiker]

Dierse, Ulrich: „Theismus", in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, Basel: Schwabe 1998, 1054–1059 [Dierse, Theismus]

Dietze, Anita / Dietze, Walter (Hg.): Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800, München: Beck 1989 [Dietze/Dietze, Ewiger Friede]

Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, übers. von Otto Apelt, Hamburg: Meiner ^{3}1998 [Diogenes Laertius, Leben und Meinungen]

Dörflinger, Bernd: „Kant über das Defizit der Physikotheologie und die Notwendigkeit der Idee einer Ethikotheologie", in: Fischer, Norbert / Forschner, Maximilian (Hg.): Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants, Freiburg: Herder 2010, 72–84 [Dörflinger, Physikotheologie und Ethikotheologie]

Dörflinger, Bernd: „Offenbarung – nicht jedermanns Sache. Kants Kritik der historischen Religionen", in: Dörflinger, Bernd / Krieger, Gerhard / Scheuer, Manfred (Hg.): Wozu Offenbarung?, Paderborn: Schöningh 2006, 141–164 [Dörflinger, Offenbarung]

Dörflinger, Bernd / Fehr, James Jakob / Malter, Rudolf (Hg.): Königsberg 1724–1804. Materialien

zum politischen, sozialen und geistesgeschichtlichen Hintergrund von Leben und Werk Immanuel Kants, Hildesheim: Olms 2009 [Dörflinger et al., Königsberg]

Drescher, Siegfried (Hg.): Wer war Kant? Drei zeitgenössische Biographien von Ludwig Ernst Borowski, Reinhold Bernhard Jachmann und E. A. Ch. Wasianski, Pfullingen: Neske 1974 [Drescher, Wer war Kant?]

Drews, Arthur: Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems, Berlin: Mitscher & Röstell 1894 [Drews, Kants Naturphilosophie]

Driest, Johann Friedrich: Karoline. Eine Wochenschrift, Königsberg: Driest 1761 [Driest, Karoline]

Druet, Pierre-Etienne: La philosophie de l'histoire chez Kant, Paris: L'Harmattan 2002 [Druet, La philosophie de l'histoire chez Kant]

Dryer, D. P.: Kant's Solution for Verification in Metaphysics, Toronto: Toronto University Press 1966 [Kant's Solution]

Dummett, Michael: „Realism", in: ders.: Truth and Other Enigmas, London: Duckworth 1978, 145–165 [Dummett, Realism]

Dumouchel, Daniel: „Kant et Baumgarten. Le Dialogue manqué avec l'*Aesthetica*", in: Theis, Robert / Sosoe, Lukas K. (Hg): Les sources de la philosophie kantienne aux XVIIe et XVIIIe siècles. Actes du 6e Congrès international de la Société d'études kantiennes de langue française, Luxembourg, 25–28 septembre 2003, Paris: Vrin 2005, 283–289 [Dumouchel, Kant et Baumgarten]

Dupré, Louis: „Kant's Theory of History and Progress", in: The Review of Metaphysics 51, 1998, 813–828 [Dupré, Kant's Theory of History]

Düsing, Edith / Düsing, Klaus: „Negative und positive Theologie bei Kant. Kritik des ontologischen Gottesbeweises und Gottespostulats", in: Hüning, Dieter / Stiening, Gideon / Vogel, Ulrich (Hg.): Societas rationis. Festschrift für Burkhard Tuschling zum 65. Geburtstag, Berlin: Duncker & Humblot 2002, 85–118 [Edith und Klaus Düsing, Negative und positive Theologie bei Kant]

Düsing, Klaus: „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie", in: Kant-Studien 62, 1971, 5–42 [Düsing, Das Problem des höchsten Gutes]

Düsing, Klaus: „Kritik der Theologie und Gottespostulat bei Kant", in: Fischer, Norbert / Forschner, Maximilian (Hg.): Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants, Freiburg/Br.: Herder 2010, 57–71 [Düsing, Kritik der Theologie und Gottespostulat bei Kant]

Düsing, Klaus: „Spontane, diskursive Synthesis. Kants neue Theorie des Denkens in der kritischen Philosophie", in: Doyé, Sabine u. a. (Hg.): Metaphysik und Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag, Berlin u. a.: de Gruyter 2004, 83–107 [Düsing, Synthesis]

Düsing, Klaus: Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Bonn: Bouvier 1968 (^{2}1986) [Düsing, Teleologie]

Dyck, Corey: „A Wolff in Kant's Clothing: Christian Wolff's Influence on Kant's Accounts of Consciousness, Self-Consciousness, and Psychology", in: Philosophy Compass 6, 2011, 44–53 [Dyck, A Wolff in Kant's Clothing]

Ebbinghaus, Julius: Kant und das 20. Jahrhundert, in: ders.: Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968, 97–118 [Ebbinghaus, Kant und das 20. Jahrhundert]

Eberhard, Johann August: Philosophisches Magazin, Halle: Gebauer 1788–1792; Nachdruck Bruxelles, Culture et Civilization 1968 [Eberhard, Philosophisches Magazin]

Eberhard, Johann August: Vorbereitung zur natürlichen Theologie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen, Halle: Im Waisenhause 1781, wieder abgedruckt in: 18:491–606 [Eberhard, Vorbereitung zur natürlichen Theologie]

Eberhard, Johann Peter: Abhandlung vom physikalischen Aberglauben und der Magie, Halle: Renger 1778 [Eberhard, Abhandlung vom physikalischen Aberglauben]

Eberhard, Johann Peter: Erste Gründe der Naturlehre, Halle: Renger 1753 [Eberhard, Erste Gründe der Naturlehre]

Eberhard, Johann Peter: Sammlung der ausgemachten Wahrheiten in der Naturlehre, Halle: Renger 1755 [Eberhard, Naturlehre]

Eberhard, Johann Peter: Versuch eines neuen Entwurfs der Thiergeschichte, Halle: Renger 1768 [Eberhard, Thiergeschichte]

Eberl, Oliver / Niesen, Peter: „Kommentar", in: Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden und Auszüge aus der Rechtslehre, Berlin: Suhrkamp 2011, 89–416 [Eberl/Niesen, Kommentar]

Ebert, Theodor: „Gattungen der Prädikate und Gattungen des Seienden bei Aristoteles“, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 67, 1985, 113–138 [Ebert, Gattungen]

École, Jean: La métaphysique de Christian Wolff, Hildesheim u. a.: Olms 1990 [École, Métaphysique]

Edwards, B. Jeffrey: „Der Ätherbeweis des Opus postumum und Kants dritte Analogie der Erfahrung“, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants, Frankfurt/M.: Klostermann 1991, 77–104 [Edwards, Ätherbeweis]

Edwards, Jeffrey: „Spinozism, Freedom, and Transcendental Dynamics in Kant’s Final System of Transcendental Idealism“, in: Sedgwick, Sally (Hg.): The Reception of Kant’s Critical Philosophy, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2000, 54–77 [Edwards, Spinozism]

Edwards, Jeffrey: Substance, Force and the Possibility of Knowledge. On Kant’s Philosophy of Material Nature, Berkeley: University of California Press 2000 [Edwards, Substance]

Ehlers, Martin: Ueber die Lehre von der menschlichen Freiheit und über die Mittel, zu einer hohen Stufe moralischer Freiheit zu gelangen, Dessau: Buchhandlung der Gelehrten 1782 [Ehlers, Lehre von der menschlichen Freiheit]

Einstein, Albert: Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie (1917), Braunschweig: Vieweg ^{23}1988 [Einstein, Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie]

Eisler, Rudolf: Kant-Lexikon, Berlin: Mittler 1930; Nachdruck Hildesheim: Olms 1961 [Eisler, Kant-Lexikon]

Emundts, Dina: „Kant’s Critique of Berkeley’s Concept of Objectivity“, in: Garber, Daniel / Longuenesse, Béatrice (Hg.): Kant and the Early Moderns, Princeton: Princeton University Press 2008, 117–141 [Emundts, Berkeley’s Critique of Objectivity]

Emundts, Dina: Kants Übergangskonzeption im Opus Postumum: Zur Rolle des Nachlasswerkes für die Grundlegung der Empirischen Physik, Berlin u. a.: de Gruyter 2004 [Emundts, Kants Übergangskonzeption]

Enders, M. u. a.: „Transzendenz“, in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, 1442–1455 [Enders, Transzendenz]

Engel, Johann Jacob: Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza, Berlin: Voss 1786 [Engel, Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings]

Engelhard, Kristina: Das Einfache und die Materie. Untersuchungen zu Kants Antinomie der Teilung, Berlin u. a.: de Gruyter 2005 [Engelhard, Das Einfache und die Materie]

England, Frederick-Ernest: Kant’s Conception of God, New York: Humanities Press 1968 (1929) [England, Kant’s Conception of God]

Engstrom, Stephen: „Understanding and Sensibility“, in: Inquiry 49, 2006, 2–25 [Engstrom, Understanding and Sensibility]

Enskat, Rainer: Kants Theorie des geometrischen Gegenstandes, Berlin u. a.: de Gruyter 1978 [Enskat, Kants Theorie des geometrischen Gegenstandes]

Entscheidungen des Reichsgerichts in Zivilsachen, hg. von den Mitgliedern des Gerichtshofes und der Reichsanwaltschaft, Bd. 107, Berlin u. a.: de Gruyter 1924 [Entscheidungen des Reichsgerichts in Zivilsachen]

Epikur: Von der Überwindung der Furcht. Kathechismus. Lehrbriefe. Spruchsammlung. Fragmente, eingeleitet und übertragen von Olof Gigon, Zürich: Artemis 1949 [Epikur, Überwindung]

Erdmann, Benno: „Einleitung“, in: Kant’s gesammelte Schriften, Bd. 3, Kritik der reinen Vernunft, Berlin u. a.: Reimer 1911, 555–594 [Erdmann, Einleitung]

Erdmann, Benno (Hg.): Reflexionen Kants zur Anthropologie, Leipzig: Fues’s Verlag 1882; Nachdruck in: ders. (Hg.): Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1992 [Erdmann, Reflexionen]

Erdmann, Benno: „Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie“, in: ders. (Hg.): Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, Bd. 2: Leipzig: Fues 1884; Nachdruck Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1992, S. XXIII–LX [Erdmann, Entwicklungsperioden]

Erdmann, Benno: Martin Knutzen und seine Zeit.

Ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kant's, Leipzig: Verlag von Leopold Voss 1876 [Erdmann, Knutzen]

Erhard, Johann Benjamin: „Apologie des Teufels", in: Philosophisches Journal 1, 1795, 105–140 [Erhard, Apologie des Teufels]

Erhard, Johann Benjamin: „Ueber das Prinzip der Gesetzgebung, insofern der Inhalt der Gesetze dadurch bestimmt wird", in: Philosophisches Journal 2, 1795, 263–282 [Erhard, Prinzip der Gesetzgebung]

Erhard, Johann Benjamin: „Ueber die Medicin: Arkesilas an Ekdemus", in: Der Neue Teutsche Merkur 2, 1795, 337–378 (anonym) [Erhard, Über die Medizin]

Erhard, Johann Benjamin: „Ueber die Möglichkeit der Heilskunst", in: Andr. Röschlaub's Magazin zur Vervollkommnung der theoretischen und praktischen Heilkunde, Frankfurt/M.: Andreä, Bd. I/1, 1799, 23–86 [Erhard, Über die Möglichkeit der Heilskunst]

Erhard, Johann Benjamin: „Ueber die Unschuld und den Begriff des Standes der Unschuld in Beziehung auf die Gesetzgebung", in: Philosophisches Journal 3, 1795, 1–32 [Erhard, Über die Unschuld]

Erhard, Johann Benjamin: „Versuch eines Organons der Heilkunde", in: Magazin zur Vervollkommnung der theoretischen und praktischen Heilkunde, 1799–1809, Bd. 2, 1–32; sowie Bd. 3, S. 1–25 [Erhard, Heilskunde]

Erhard, Johann Benjamin: An Herrn Frdr. Nicolai, Sulzbach: von Seidel 1798 [Erhard, An Herrn Frdr. Nicolai]

Erhard, Johann Benjamin: Über das Recht des Volkes zu einer Revolution (1795), in: ders.: Über das Recht des Volkes zu einer Revolution und andere Schriften, hg. und mit einem Nachwort von Hellmut G. Haasis, München: Hanser 1970, 7–98 [Erhard, Über das Recht des Volkes zu einer Revolution]

Ersch, Johann Samuel / Gruber, Johann Gottfried (Hg.): Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste in alphabetischer Folge von genannten Schriftstellern bearbeitet, Leipzig: Gleditsch 1818–1889 [Ersch/Gruber, Allgemeine Encyclopädie]

Ertl, Wolfgang: „Hume's Antinomy and Kant's Critical Turn", in: British Journal for the History of Philosophy 10, 2002, 617–640 [Ertl, Hume's Antinomy]

Ertl, Wolfgang: „Schöpfung und Freiheit: ein kosmologischer Schlüssel zu Kants Kompatibilismus", in: Fischer, Norbert (Hg.): Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg: Meiner 2004, 43–76 [Ertl, Schöpfung und Freiheit]

Erxleben, Johann Christian Polykarp: Anfangsgründe der Naturlehre, Göttingen: Dieterich 1772 [Erxleben, Anfangsgründe der Naturlehre]

Eschenbach, Johann Christian: Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen. Enthaltend des Berkeleys Gespräche zwischen Hylas und Philonous und des Colliers Allgemeinen Schlüssel, Rostock: Röse 1756 [Eschenbach, Sammlung]

Eschenmayer, Carl August von: Säze aus der Natur=Metaphysik auf chemische und medicinische Gegenstände angewandt, Tübingen: Heerbrandt 1797 [Eschenmayer, Säze aus der Natur=Metaphysik]

Euklid, Die Elemente. Bücher I-XIII, übers. u. hg. von Clemens Thaer, Frankfurt/M.: Harri Deutsch ^{3}1997 [Euklid, Elemente]

Euler, Leonhard: Briefe an eine deutsche Prinzessin über verschiedene Gegenstände aus der Physik und Philosophie, Braunschweig u. a.: Vieweg 1986 [Euler, Briefe an eine deutsche Prinzessin]

Euler, Leonhard: Institutiones calculi differentialis, in: Opera Omnia. Euler-Kommission der Schweizerischen Akademie der Wissenschaften, Series 1: Opera Mathematica, hg. von H. C. Hof / Th. Steiner, Bd. 10, Basel: Birkhäuser Verlag 1913 [Euler, Institutiones calculi differentialis]

Euler, Leonhard: Institutiones calculi integralis, in: Opera Omnia, hg. von der Euler-Kommission der Schweizerischen Akademie der Wissenschaften, Series 1: Opera Mathematica, hg. von H. C Im Hof / Th. Steiner, Bd. 11–13, Basel: Birkhäuser Verlag 1913–1914 [Euler, Institutiones calculi integralis]

Euler, Leonhard: „Nova theoria lucis et colorum", in: Opuscula varii argumenti, Berlin: Haude & Spener 1746, 169–244 [Euler, Nova theoria lucis et colorum]

Euler, Leonhard: „Refléxions sur l'espace et le tems [sic]", in: Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin, Berlin 1748, 324–333; jetzt in: Opera Omnia; Euler-Kommission der Schweizerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. III.2, Basel: Birkhäuser Verlag 1913–1914 376–383 [Euler, Refléxions sur l'espace et le tems]

Euler, Leonhard: „Dissertatio de igne in qua ejus natura et proprietates explicantur", in: Pièces qui ont remporté le prix de l'académie royal des sciences de Paris, 1738, 1–19 [Euler, Dissertatio de igne]

Euler, Leonhard: Mechanica sive motus scientia analytice exposita, Sankt Petersburg: Akademie der Wissenschaften 1736 [Euler, Mechanica sive motus scientia analytice exposita]

Eze, Emmanuel: „The Color of Reason: The Idea of ‚Race' in Kant's Anthropology", in: Faull, Katherine M.: Anthropology and the German Enlightenment, Lewisburg: Bucknell University Press 1995, 200–241 [Eze, Color of Reason]

Fabbrizi, Chiara: „Intuizione, conoscenza di sé e linguaggio in Kant. Il paragone con gli animali", in: Studi kantiani 16, 2003, 23–52 [Fabbrizi, Intuizione]

Falkenburg, Brigitte: Kants Kosmologie: die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert, Frankfurt/M.: Klostermann 2000 [Falkenburg, Kants Kosmologie]

Falkenstein, Lorne: „The Great Light of 1769 — A Humeian Awakening?", in: Archiv für Geschichte der Philosophie 77, 63–79, 1995 [Falkenstein, The Great Light]

Falkenstein, Lorne: Kant's Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic, Toronto: University of Toronto Press 1995 [Falkenstein, Kant's Intuitionism]

Farr, Wolfgang (Hg.): Hume und Kant, München: Alber 1982 [Farr, Hume and Kant]

Fatio de Duillier, Nicolas: „Lettre à M. Cassini touchant la lumière extraordinaire qui paroit dans le ciel depuis quelques années", in: Bibliothèque Universelle et Historique de l'Année 1686, Bd. 3, 145–237 [Duillier, Lettre à M. Cassini]

Feder, Johann Georg Heinrich: Grundriß der philosophischen Wissenschaften nebst der nöthigen Geschichte zum Gebrauch seiner Zuhörer, Coburg: Findeisen 1767, ^{2}1769 [Feder, Grundriß]

Feder, Johann Georg Heinrich: Leben, Natur und Grundsätze. Zur Belehrung und Ermunterung seiner lieben Nachkommen, Leipzig: Schwickert 1825; Nachdruck Brüssel: Culture et Civilisation 1970 [Feder, Leben, Natur und Grundsätze]

Feder, Johann Georg Heinrich: Rezension von Kant, Träume eines Geistersehers, in: Erlangische gelehrte Anmerkungen und Nachrichten 21, 1766, 308f., dann wieder abgedruckt in: Kant, Immanuel: Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, textkritisch herausgegeben und mit Beilagen versehen von Rudolf Malter, Stuttgart: Reclam 1976, 125–127 [Feder, Rezension der Träume]

Feder, Johann Georg Heinrich: Ueber Raum und Caussalität. Zur Prüfung der Kantischen Philosophie, Göttingen: Dietrich 1787 [Feder, Ueber Raum und Causalitaet]

Fehige, Ch. / Weiss, H.: „Wunsch", in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005, 1077–1088 [Fehige/Weiss, Wunsch]

Feil, Ernst: Religio. Vierter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert, 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012 [Feil, Religio]

Ferguson, Adam: Institutes of Moral Philosophy, Edinburgh: Kincaid and Bell 1767; dt.: Adam Fergusons Grundsätze der Moralphilosophie, übers. von Christian Garve Leipzig: Dyck 1772, in: Garve, Christian: Gesammelte Werke, Bd. 11: Abt. 3, hg. von Kurt Wölfel, Hildesheim u. a.: Olms 1986 [Ferguson, Grundsätze der Moralphilosophie]

Ferrari, Jean: Les sources françaises de la philosophie de Kant, Paris: Klinksieck 1979 [Ferrari, Les sources françaises]

Ferretti, Giovanni: Ontologia e teologia in Kant, Torino: Rosenberg & Sellier 1997 [Ferretti, Ontologia e teologia in Kant]

Feuerbach, Paul Johann Anselm: Anti-Hobbes, Erfurt: Henningssche Buchhandlung 1797 [Feuerbach, Anti-Hobbes]

Feuerbach, Paul Johann Anselm: Lehrbuch des gemeinen in Deutschland geltenden Peinlichen Rechts, Giessen: Heyer 1801 [Feuerbach, Lehrbuch des Peinlichen Rechts]

Feynman, Richard: Six Not so Easy Pieces, Einstein's Relativity, Symmetry and Space-Time, originally prepared for publication (1963) by R. B. Leighton and M. Sands, London: Penguin 1999 [Feynman, Six Not so Easy Pieces]

Fichte, Johann Gottlieb: „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" (1794), in: Fichtes Werke, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Bd. 1, Berlin u. a.: de Gruyter 1971, 83–328 [Fichte, Wissenschaftslehre]

Fichte, Johann Gottlieb: Ankündigung einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, in: Allgemeine Zeitung, 24. Januar 1801. Beilage Nr.1, 1–4, dann in: Fichte, Johann Gottlieb: J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky, Bd. I,7, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1988, 153–167 [Fichte, Ankündigung einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre]

Fichte, Johann Gottlieb: Das System der Sittenlehre (1798), in: J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. I,5, hg. von Erich Fuchs u. a., Stuttgart: Frommann-Holzboog 1962 [Fichte, Sittenlehre]

Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer, in: J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. von Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Bd. I,2, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1965, 249–451. [Fichte, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre]

Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1796/97), in: Sämtliche Werke, Bd. 3, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1845–1846; Nachdruck Berlin u. a.: de Gruyter 1971 [Fichte, Grundlage des Naturrechts]

Fichte, Johann Gottlieb: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1806), in: ders.: Sämtliche Werke, Bd. 7, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin u. a.: de Gruyter 1971 [Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters]

Fichte, Johann Gottlieb: J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. von Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1962ff. [Fichte, Gesamtausgabe]

Fichte, Johann Gottlieb: Versuch einer Critik aller Offenbarung (1792), in: J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. von Reinhard Lauth u. a., Bd. I,1, Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1964, 16–161 [Fichte, Kritik aller Offenbarung]

Fieldhouse, Heather: „The Failure of the Kantian Theory of Indirect Duties to Animals", in: Animal Liberation Philosophy and Policy Journal 2, 2004, 1–9 [Fieldhouse, Failure]

Fink, Elias: Kant als Mathematiker, Frankfurt/M.: Buchdr. v. M. Slobotzky 1889 [Fink, Kant als Mathematiker]

Firestone, Chris L. / Jacobs, Nathan: In Defense of Kant's „Religion", Bloomington u. a.: Indiana University Press 2008 [Firestone/Jacobs, In Defense of Kant's „Religion"]

Firla, Monika: „Kants Thesen vom ‚Nationalcharakter' der Afrikaner, seine Quellen und der nicht vorhandene ‚Zeitgeist'", in: Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst 52, 1997, 7–17 [Firla, Kants Thesen]

Fischer-Dieskau, Dietrich: „Weil nicht alle Blütenträume reifen" – Johann Friedrich Reichardt: Hofkapellmeister dreier Preußenkönige, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1992 [Fischer-Dieskau, Weil nicht alle Blütenträume reifen]

Fischer, Kuno: Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie, Mannheim: Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann 1860 [Fischer, Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie]

Fischer, Norbert / Forschner, Maximilian (Hg.): Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants, Freiburg: Herder 2010 [Fischer/Forschner, Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants]

Flach, Werner: „Das Kategorienkonzept der kritischen Philosophie Kants und seine Revision in der Erkenntnislehre des Marburger Neukantianismus", in: Koch, Dietmar / Bort, Klaus (Hg.): Kategorie und Kategorialität. Festschrift für Klaus Hartmann, Würzburg: Königshausen & Neumann 1990, 267–301. [Flach, Das Kategorienkonzept]

Flach, Werner: Die Idee der Transzendentalphilosophie: Immanuel Kant, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002 [Flach, Die Idee der Transzendentalphilosophie]

Flasch, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart: Reclam 1986, 1995 [Flasch, Mittelalter]

Flatt, Johann Friedrich: Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion überhaupt, und besonders in Beziehung auf die Kantische Philosophie, Tübingen: Cotta 1789 [Flatt, Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion]

Flatt, Johann Friedrich: Fragmentarische Beyträge zur Bestimmung und Deduktion des Begriffs und Grundsatzes der Caussalität, und zur Grundlegung der natürlichen Theologie, in Beziehung auf die Kantische Philosophie, Leipzig: Crusius 1788 [Flatt, Fragmentarische Beyträge]

Fleischacker, Samuel: „Values behind the Market: Kant's Response to the Wealth of Nations", in: History of Political Thought 17, 1996, 379–407 [Fleischacker, Values behind the Market]

Fletcher, Richard: The Barbarian Conversion: From Paganism to Christianity, New York: Holt 1998 [Fletcher, The Barbarian Conversion]

Fontenelle, Bernhard de Bovier de: „Digression sur les Anciens et les Modernes", in: Guerrot, Michel (Hg.): Poésies Pastorales, Paris: Amaurry 1688, 224–282 [Fontenelle, Digression]

Foot, Philippa: Virtues and Vices, Oxford: Blackwell 1978; dt.: „Tugenden und Laster", in: dies.: Die Wirklichkeit des Guten, Frankfurt/M.: Fischer 1997, 108–127 [Foot, Virtues and Vices]

Formey, Jean Henri Samuel: Kurzgefassete Historie der Philosophie. Aus dem Französischen übersetzt, Berlin: Joachim Pauli 1763 [Formey, Kurzgefassete Historie der Philosophie]

Forschner, Maximilian: „Guter Wille und Haß der Vernunft", in: Höffe, Otfried (Hg.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt/M.: Klostermann 1989, 45–65 [Forschner, Guter Wille und Haß]

Forst, Rainer: „Toleranz, Glaube und Vernunft. Bayle und Kant im Vergleich", in: Klemme, Heiner F. (Hg.): Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, 183–209 [Forst, Toleranz, Glaube und Vernunft]

Forst, Rainer: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003 [Forst, Toleranz im Konflikt]

Förster, Eckart: „Die Bedeutung von §§ 76, 77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 56, 2002, 169–190 [Förster, Bedeutung]

Förster, Eckart: „Die Wandlungen in Kants Gotteslehre", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 52, 1998, 341–362 [Förster, Die Wandlungen]

Förster, Eckart: „Is There 'A Gap' in Kant's Critical System?", in: Journal of the History of Philosophy 25, 1987, 533–555 [Förster, Gap]

Förster, Eckart: „Kant's Notion of Philosophy", in: The Monist 72, 1989, 285–304 [Förster, Notion]

Förster, Eckart: „Kant's Refutation of Idealism", in: Holland, A. J. (Hg.): Philosophy, Its History and Historiography, Dordrecht: Reidel 1985, 287–303 [Förster, Kant's Refutation]

Förster, Eckart: „Strawson on Aesthetic Judgement in Kant", in: Glock, Hans-Joachim (Hg.): Strawson and Kant, Oxford: Clarendon Press 2003, 185–204 [Förster, Aesthetic Judgement]

Förster, Eckart: „The Subject as Person and the Idea of God", in: Kant's Final Synthesis. An Essay on the ‚Opus Postumum', Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, 117–147 [Förster, Subject as Person]

Förster, Eckart: Kant's Final Synthesis. An Essay on the Opus postumum, Cambridge (Mass.) u. a.: Harvard University Press 2000 [Förster, Kant's Final Synthesis]

Förster, Eckart: „Von der Eigentümlichkeit unseres Verstands in Ansehung der Urteilskraft (§§ 74–78)", in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008, 259–274 [Förster, Eigentümlichkeit]

Förster, Eckart (Hg.): Kant's Transcendental Deductions: The Three ‚Critiques' and the ‚Opus postumum', Stanford: Stanford University Press 1989 [Förster, Deductions]

Förster, Eckart: „Was darf ich hoffen? Zum Problem der Vereinbarkeit von theoretischer und praktischer Vernunft bei Immanuel Kant", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 46, 1992, 168–185 [Förster, Was darf ich hoffen]

Förster, Eckart: Die fünfundzwanzig Jahre der Philosophie, Frankfurt/M.: Klostermann 2011 [Förster, Die fünfundzwanzig Jahre]

Forster, Johann Georg Adam: „Noch etwas über die Menschenraße. An Herrn D. Biester", in: Der

Teutsche Merkur, 4, 1786, 57–86 und 150–166 [Forster, Menschenraße]
Forster, Johann Georg Adam: Reise um die Welt. Illustriert von eigener Hand. Vorwort von Klaus Harpprecht. Nachweise von Frank Vorpahl, Frankfurt/M.: Eichborn 2007 [Forster, Reise um die Welt]
Forstreuter, Kurt: „Pläne eines pädagogischen Seminars in Königsberg 1788–1793“, in: Preußenland, Bd. 7, 1969, 1–8 [Forstreuter, Pläne]
Frank, Manfred: „Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie von Kant bis Sartre“, in: Frank, Manfred (Hg.): Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, 413–499 [Frank, Fragmente]
Frank, Manfred / Zanetti, Véronique: „Kommentar zur ersten Einleitung in die Kritik der Urteilskraft“, in: Kant, Immanuel: Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie, Bd. 3, hg. von Manfred Frank und Véronique Zanetti, Frankfurt/M.: Bibliothek deutscher Klassiker 1996, 1206–1338 [Frank/Zanetti, Kommentar]
Frankena, William K.: Analytische Ethik. Eine Einführung, München: DTV 1972 [Frankena, Ethik]
Freddoso, Alfred, J.: „Molina, Luis de“, in: Craig, Edward (Hg.): Routledge Encyclopedia of Philosophy, Bd. 6, London: Routledge 1988, 461–464 [Freddoso, Molina]
Frede, Michael: „Categories in Aristotle“, in: O'Meara, D. J. (Hg.): Studies in Aristotle, Studies in Philosophy and the History of Philosophy, vol. 9, Washington: The Catholic University of America Press 1981, 1–24 [Frede, Categories]
Frede, Michael / Krüger, Lorenz: „Über die Zuordnung der Quantitäten des Urteils und der Kategorien der Größe bei Kant“, in: Kant-Studien 61, 1970, 28–49 [Frede/Krüger, Zuordnung]
Frege, Gottlob: „Der Gedanke“, in: ders., Logische Untersuchungen, hg. von Günther Patzig, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ^{5}2003, 35–62 [Frege, Gedanke]
Frege, Gottlob: Grundgesetze der Arithmetik (1893–1903), hg. von Christian Thiel, Hildesheim u. a.: Olms 1998 [Frege, Grundgesetze]
Freuler, Léo: Kant et la métaphysique spéculative. Paris: Vrin 1992 [Freuler, Kant et la métaphysique spéculative]
Fricke, Christel: „Kunstwerke und ihre nichtkünstlerischen Gegenstücke – Ein Kantisch inspirierter Beitrag zur Debatte über das Ende der Kunst“, in: Moulines, Carlos Ulises / Niebergall, Karl-Georg (Hg.): Argument und Analyse, Paderborn: Mentis 2002, 371–388 [Fricke, Ende der Kunst]
Fricke, Christel: „The Good, the Bad, and the Ugly“, in: Robinson, Hoke (Hg.): Proceedings of the Eighths International Kant Congress, Memphis 1995, Milwaukee: Marquette University Press 1995, 793–802 [Fricke, The Good, the Bad, and the Ugly]
Fricke, Christel: Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils, Berlin u. a.: de Gruyter 1990 [Fricke, Geschmacksurteil]
Friebe, Cord: „Kant und die Spezielle Relativitätstheorie“, in: Kant-Studien 99, 2008, 30–45 [Friebe, Kant und die Spezielle Relativitätstheorie]
Friebe, Cord: „Substanz/Akzidens-Ontologie inkongruenter Gegenstücke“, in: Kant-Studien 97, 2006, 33–49 [Friebe, Substanz/Akzidens-Ontologie inkongruenter Gegenstücke]
Friedman, Michael: „Kant's Theory of Geometry“, in: The Philosophical Review 94, 1985, 455–506 [Friedman, Kant's Theory of Geometry]
Friedman, Michael: „Causal Laws and the Foundations of natural Science“, in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 1992, 161–199 [Friedman, Causal Laws]
Friedman, Michael: „Kant on Concepts and Intuitions in the Mathematical Sciences“, in: Synthese 84, 1990, 213–257 [Friedman, Kant on Concepts and Intuitions]
Friedman, Michael: „Regulative and Constitutive“, in: Southern Journal of Philosophy 30, 1991, 73–102 [Friedman, Regulative and Constitutive]
Friedman, Michael: „The Metaphysical Foundations of Newtonian Science“, in: Butts, Robert E. (Hg.): Kant's Philosophy of Physical Science. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1786–1986, Dordrecht: Reidel 1986, 25–60 [Metaphysical Foundations]
Friedman, Michael: Dynamics of Reason, Stanford, CA: CSLI Publications 2001 [Friedman, Dynamics]
Friedman, Michael: Kant and the Exact Sciences, Cambridge u. a.: Harvard University Press 1992 [Friedman, Kant and the Exact Sciences]

Friedman, Michael: Kant's Construction of Nature. A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science, Cambridge: Cambridge University Press 2013 [Friedman, Kant's Construction]

Friedrich II. von Preußen: Anti-Machiavel, oder Versuch einer Critik über Nic. Machiavels Regierungskunst eines Fürsten, nach des Herrn von Voltaire Ausgabe ins Deutsche übersetzet, wobey aber die verschiedenen Lesarten und Abweichungen der ersten Haagischen, und aller anderen Auflagen, angefügt worden, [Frankfurt/M. u. a. 1745] (anonym) [Friedrich II, Anti-Machiavel]

Friedrich, Rainer: Eigentum und Staatsbegründung in Kants ‚Metaphysik der Sitten'. 2004 [Friedrich, Eigentum und Staatsbegründung]

Frierson, Patrick: „Character and Evil in Kant's Moral Anthropology", in: Journal of the History of Philosophy 44, 2006, 623–634 [Frierson, Character and Evil]

Frierson, Patrick: „The Moral Importance of Politeness in Kant's Anthropology", in: Kantian Review 9, 2005, 105–127 [Frierson, Moral Importance]

Frierson, Patrick: Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 2003 [Frierson, Freedom and Anthropology]

Frisi, Paolo: De moto diurno Terrae dissertatio, Pisa: P. Giovannelli 1756 [Frisi, De moto]

Fromm, Eberhard: Ein „denkender Künstler": Johann Friedrich Reichardt, in: Deutsche Denker, Berlin: Edition Luisenstadt 1997 [Fromm, Ein denkender Künstler]

Fuchs, Thomas: „The European China-Receptions from Leibniz to Kant", in: Journal of Chinese Philosophy, 33, 2006, 35–49 [Fuchs, European China-Receptions]

Fulda, Hans-Friedrich / Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): Hegel und die „Kritik der Urteilskraft", Stuttgart: Klett-Cotta 1990 [Fulda, Hegel und die KU]

Fulda, Hans-Friedrich: Erkenntnis der Art, etwas Äußeres als das Seine zu haben (Erster Teil. Erstes Hauptstück), in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Berlin: Akademie 1999, 87–115 [Fulda, Erkenntnis der Art]

Funke, Gerhard: „‚Achtung fürs moralische Gesetz' und Rigorismus/Impersonalismus-Problem, in: ders. (Hg.): Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz, 6.-10. April 1974, Berlin u. a.: de Gruyter 1974, 45–67 [Funke, Achtung]

Funke, Gerhard: „Kants Stichwort für unsere Aufgabe. Disziplinieren, Kultivieren, Zivilisieren, Moralisieren", in: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz, 6.-10. April 1974, Bd. III, Berlin u. a.: de Gruyter 1974,1–25 [Funke, Stichwort]

Galilei, Galileo: Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano (1632), in: Le opere di Galileo Galilei. Edizione nazionale, Bd. 7, Florenz: Barbera 1897 [Galilei, Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo]

Galilei, Galileo: Systema cosmicum. In quo dialogis IV. de duobus maximis mundi systematibus, Ptolemaico et Copernicano, rationibus utrinque propositis indefinite ac solide disseritur. Accessit altera hac editione praeter conciliationem Locorum S. Scripturae cum terrae mobilitate, ejusdem Tractatus de motu, Leiden: Haaring und Severinus 1699 [Galilei, Systema cosmicum]

Gallois, Laurent: Le souverain bien chez Kant, Paris: Vrin 2008 [Gallois, Souverain bien]

Garcia, Ernesto V.: „A Kantian Theory of Evil", in: The Monist 85, 2002, 194–209 [Garcia, A Kantian Theory]

Gardner, Sebastian: Kant and the Critique of Pure Reason, London u. a.: Routledge 1999 [Gardner, Kant and the Critique of Pure Reason]

Garve, Christian / Feder, Johann Georg Heinrich: Rez. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, in: Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen 1782, 19. 1. 1782, 40–48; wieder abgedruckt in: Landau, Albert (Hg.): Rezensionen zur Kantischen Philosophie, Bebra: Albert Landau 1991, 10–17, und in: Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, hg. und kommentiert von Georg Mohr, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2008, 208–215 (mit Verweis auf die Originalpaginierung) [Garve/Feder, Rez. KrV]

Garve, Christian: „Einige Gedanken über das Interessirende", in: Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste 12, 1–42 [Garve, Interessirende]

Garve, Christian: „Ueber die Besorgnisse der Protestanten in Ansehung der Verbreitung des Katholizismus“, in: Berlinische Monatsschrift, Bd. 6, 1785, 19–67; wieder abgedruckt in: Hinske, Norbert (Hg.): Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981, 182–230 [Garve, Über die Besorgnisse der Protestanten]

Garve, Christian: Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik, Breslau: G. Korn 1788; Nachdruck in: Garve, Christian: Gesammelte Werke, Bd. 6: Abt. 2, hg. von Kurt Wölfel, Heidelberg u. a.: Olms 1987 [Garve, Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik]

Garve, Christian: Die Ethic des Aristoteles übersetzt und erläutert, Teil 1, Breslau: Korn 1798; Nachdruck in: Garve, Christian: Gesammelte Werke, Bd. 11: Abt. 4, hg. von Kurt Wölfel, Hildesheim u. a.: Olms 1986 [Garve, Die Ethic des Aristoteles übersetzt und erläutert]

Garve, Christian: Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten, 3 Bde, Breslau: Korn 1783 [Garve, Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten]

Garve, Christian: Über die Gesellschaft und Einsamkeit, in: ders.: Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben, Band I: Dritter Theil, Breslau: Korn 1797, Band II: Vierter Theil, Breslau 1800 [Garve, Über Gesellschaft und Einsamkeit]

Garve, Christian: Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben, Erster Theil, Breslau: Korn 1792; Nachdruck in: ders: Gesammelte Werke, hg. von Kurt Wölfel, Erste Abteilung, Bd. I, Hildesheim u. a.: Olms 1985 [Garve, Versuche über verschiedene Gegenstände]

Gassendi, Pierre: Exercitationes paradoxicae adversus aristoteleos, Amsterdam: Elzevir 1649 [Gassendi, Exercitationes paradoxicae]

Gassendi, Pierre: Institutio astronomica, iuxta hypothesis tam veterum, quam Copernici, et Tychonis, Paris: 1647 [Gassendi, Institutio astronomica]

Gauthier d’Agoty, Jacques: Observations sur la peinture et sur les tableaux anciens et modernes, Paris: 1753 [Gauthier d’Agoty, Observations sur la peinture]

Gauthier, Jeffrey A.: „Schiller’s Critique of Kant’s Moral Psychology: Reconciling Practical Reason and Ethics of Virtue“, in: Canadian Journal of Philosophy 27, 1997, 513–544 [Gauthier, Schiller’s Critique]

Gawlick, Günter / Kreimendahl, Lothar: „Einleitung“, in: Bayle, Pierre: Historisches und kritisches Wörterbuch. Eine Auswahl, übers. u. hg. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Hamburg: Meiner 2003, IX-LIV [Gawlick/Kreimendahl, Einleitung zum Wörterbuch]

Gawlick, Günter / Kreimendahl, Lothar: Hume in der deutschen Aufklärung, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1987 [Gawlick/Kreimendahl, Hume in der deutschen Aufklärung]

Gawlina, Manfred: Das Medusenhaupt der Kritik. Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard, Berlin u. a.: de Gruyter 1996 [Gawlina, Medusenhaupt]

Gedike, Friedrich: Vier Dialogen des Platon: Menon, Kriton und beyde Alkibiades, Berlin: Voß 1780 [Gedike, Vier Dialogen des Platon]

Gehler, Johann Samuel Traugott: Physikalisches Wörterbuch oder Versuch einer Erklärung der vornehmsten Begriffe und Kunstwörter der Naturlehre mit kurzen Nachrichten von der Geschichte der Erfindungen und Beschreibungen der Werkzeuge begleitet in alphabetischer Ordnung, Leipzig: Schwickert 1787–1798 [Gehler, Physikalisches Wörterbuch]

Geiger, Paul E.: Das Wort ‚Geschichte‘ und seine Zusammensetzungen, Freiburg: Wagner 1908 [Geiger, Geschichte]

Geismann, Georg: „Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau“, in: Der Staat 21, 1982, 161–189 [Geismann, Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau]

Geismann, Georg: „Sittlichkeit, Religion und Geschichte in der Philosophie Kants“, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 8, 2000, 437–531 [Geismann, Sittlichkeit in der Philosophie Kants]

Gensichen, Friedrich: „Auszug aus Kants Naturgeschichte und Theorie des Himmels“, in: Herschel, William: Über den Bau des Himmels. Drey Abhandlungen aus dem Englischen über-

setzt. Nebst einem authentischen Auszug aus Kants allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Königsberg: Nicolovius 1791, 161–204 [Gensichen, Auszug]

Gentz, Friedrich von: „Nachtrag zu dem Räsonnement des Herrn Professor Kant über das Verhältniß zwischen Theorie und Praxis“, in: Berlinische Monatsschrift, 1793, 2, 518–554 [Gentz, Nachtrag]

Gentz, Friedrich von: „Über den Ursprung und die obersten Prinzipien des Rechts“, in: Berlinische Monatsschrift, 1791, 1, 370–400 [Gentz, Ursprung]

Gentzken, Friedrich: Historia philosophiae in qua Philosophorum celebrium vitae eorumque hypotheses notabiliores, ac sectarum fata a longa rerum memoria ad nostra usque tempora succincte & ordinae sistuntur, Kiel 1720; Hamburg: Felginer ^{2}1724 [Gentzken, Historia philosophiae]

Gerhardt, Volker (Hg.): Kant im Streit der Fakultäten, Berlin u. a.: de Gruyter 2005 [Gerhardt, Kant im Streit]

Gerhardt, Volker: „Die Disziplin der reinen Vernunft, 2. bis 4. Abschnitt (A 738/B 766-A 794/B 822)“, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie Verlag 1998, 571–595 [Gerhardt, Disziplin]

Gerhardt, Volker: „Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung. Zur Entwicklung des Handlungsbegriffs bei Kant“, in: Prauss, Gerold (Hg.): Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, Frankfurt/M.: Klostermann 1986, 98–131 [Gerhardt, Handlung als Verhältnis]

Gerhardt, Volker: „Selbstbestimmung“, in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9, Basel: Schwabe & Co. 1995, 335–346 [Gerhardt, Selbstbestimmung]

Gerhardt, Volker: Immanuel Kant. Vernunft und Leben, Stuttgart: Reclam 2002 [Gerhardt, Vernunft und Leben]

Gerhardt, Volker: Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“. Eine Theorie der Politik, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995 [Gerhardt, Zum ewigen Frieden]

Gersten, Christian Ludovic: Tentamina systematis novi ad mutationes barometri ex natura elateris aerei demonstrandas, Frankfurt/M.: Varrentrapp 1733 [Gersten, Tentamina]

Gigerenzer, Gerd; Swijtink, Zeno; Porter, Theodore; Daston, Lorraine; Beatty, J. & Krüger, Lorenz: The Empire of Chance: How Probability Changed Science and Everyday Life, Cambridge: Cambridge University Press 1989; dt.: Das Reich des Zufalls, Heidelberg: Spektrum 1999 [Gigerenzer et al., Chance]

Ginsberg, Robert: „Kant and Hobbes on the Social Contract“, in: Southwestern Journal of Philosophy 5, 1974, 115–119 [Ginsberg, Kant and Hobbes]

Ginsborg, Hannah: „Two Kinds of Mechanical Inexplicability in Kant and Aristotle“, in: Journal of the History of Philosophy 42, 2004, 33–65 [Ginsborg, Mechanical Inexplicability]

Ginsborg, Hannah: „Aesthetic Judging and the Intentionality of Pleasure“, in: Inquiry 2, 2003, 164–181 [Ginsborg, Aesthetic Judging]

Ginsborg, Hannah: „Interesseloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriffe (§§ 1–9)“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008, 59–77 [Ginsborg, Wohlgefallen]

Ginsborg, Hannah: „Lawfulness without a Law: Kant on the Free Play of Imagination and Understanding“, in: Philosophical Topics 25, 1997, 37–81 [Ginsborg, Lawfulness]

Ginsborg, Hannah: The Role of Taste in Kant’s Theory of Cognition, New York u. a.: Garland 1990 [Ginsborg, Role of Taste]

Giordanetti, Piero: Kant und die Musik, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005 [Giordanetti, Kant und die Musik]

Girtanner, Christoph: Anfangsgründe der antiphlogistischen Chemie, Berlin: Unger 1792 [Girtanner, Anfangsgründe der antiphlogistischen Chemie]

Girtanner, Christoph: Über das Kantische Prinzip für Naturgeschichte. Ein Versuch diese Wissenschaft philosophisch zu behandeln, Göttingen: Vandenhoek und Ruprecht 1796 [Girtanner, Über das Kantische Prinzip für Naturgeschichte]

Glare, P. G. W. (Hg.): Oxford Latin Dictionary, Oxford: Clarendon Press 1982 [Glare, Oxford Latin Dictionary]

Glasenapp, Helmuth von: Kant und die Religio-

nen des Ostens, Kitzingen/M.: Holzner 1954 [Glasenapp, Religionen des Ostens]
Glasgow, Joshua: „Kant's Conception of Humanity", in: Journal of the History of Philosophy 45, 2007, 291–308 [Glasgow, Kant's Conception of Humanity]
Gloy, Karen: „Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung", in: Kant-Studien 75, 1984, 1–37 [Gloy, Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung]
Gloy, Karen: Die Kantische Theorie der Naturwissenschaft. Eine Strukturanalyse ihrer Möglichkeit, ihres Umfangs und ihrer Grenzen, Berlin u. a.: de Gruyter 1976 [Gloy, Kantische Theorie der Naturwissenschaft]
Gmelin, Johann Georg: Reise durch Sibirien, von dem Jahr 1733 bis 1743, in: Sammlung neuer und merkwürdiger Reisen zu Wasser und zu Lande, Bd. 4–7, Göttingen: Vandenhoeck 1751–1752 [Gmelin, Reise durch Sibirien]
Goclenius, Rudolph: Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur, Frankfurt/M.: Becker 1613; Nachdruck Hildesheim: Olms 1964 [Goclenius, Lexicon philosophicum]
Godel, Rainer / Stiening, Gideon (Hg.): Klopffechtereien – Missverständnisse – Widersprüche? Methodische und methodologische Perspektiven auf die Kant-Forster-Kontroverse (Laboratorium Aufklärung 10), München: Fink Verlag 2012 [Godel/Stiening, Kant-Forster-Kontroverse]
Goethe, Johann Wolfgang von: Xenien, in: Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 1, hg. von Erich Trunz, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1998, 208–234 [Goethe, Xenien]
Goethe, Johann Wolfgang: „Morphologie", in: ders.: Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 13, hg. von Erich Trunz, München: Beck 1981 [Goethe, Morphologie]
Goethe, Johann Wolfgang: Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche, hg. von Ernst Beutler, Bd. 19, Zürich: Artemis 1949 [Goethe, Brief an Herder vom 7. 6. 1793]
Goldberg, Nathaniel: „Do Principles of Reason Have ‚Objective but Indeterminate Validity'?", in: Kant-Studien 95, 2004, 405–425 [Goldberg, Principles of Reason]
Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen, Göttingen: Hager u. a. 1753–1801 [Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen]
Göttingische Gelehrte Anzeigen, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1802ff. [Göttingische Gelehrte Anzeigen]
Göttingische Zeitungen von gelehrten Sachen, Göttingen: Universitäts-Buchhandlung 1739–1752 [Göttingische Zeitungen von gelehrten Sachen]
Goy, Ina: „Die Teleologie der organischen Natur (§§ 64–68)", in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008, 223–239 [Goy, Teleologie der organischen Natur]
Gradenwitz, Otto: „Der Wille des Stifters", in: Universität Königsberg (Hg.): Zur Erinnerung an Immanuel Kant. Abhandlungen aus Anlass der 100sten Wiederkehr des Tages seines Todes, Halle/S.: Waisenhauses 1904, 179–202 [Gradenwitz, Der Wille des Stifters]
Gräffe, Johann Friedrich Christoph: Commentar über eine der schwersten Stellen in Kant's metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, das mechanische Gesetz der Stetigkeit betreffend, Celle: Schulze 1798 [Gräffe, Commentar]
Gram, Moltke S.: „What Kant really did to Idealism", in: Mohanty, J. N. / Shahan, R. W. (Hg.): Essays on Kant's ‚Critique of Pure Reason', Norman: University of Oklahoma Press 1982, 127–156 [Gram, What Kant]
Gram, Moltke S.: Kant, Ontology and the Apriori, Evanston: Northwestern Univ. Press 1968 [Gram, Ontology and the Apriori]
Gregor, Mary J.: „Translator's Introduction", in: Kant, Immanuel: The Conflict of the Faculties, hg. und übers. von Mary J. Gregor, New York: Abaris Books 1979, VII–XXIX [Gregor, Translator's Introduction]
Gregorovius senior, Johann Adam: Disputationes VII de habitu juris naturae et gentium ad rempublicam eiusque status, Königsberg 1717–1722 [Gregorovius, De habitu juris naturae et gentium ad rempublicam eiusque status]
Gregorovius senior, Johann Adam: Observationum Aristotelicarum circa jus naturae Dissertatio, Regiomonti 1730–1733 [Gregorovius, Observationes Aristotelicae]
Greiling, Johann Christoph: Philosophische Briefe über das Princip und die ersten Grundsätze

der sittlichen und religiösen Erziehung, Leipzig: Crusius 1794 [Greiling, Philosophische Briefe]

Gren, Friedrich Albert Carl: Grundriß der Naturlehre, Halle: Hemmerde und Schwetschke 1787 [Gren, Grundriß der Naturlehre]

Gren, Friedrich Albert Carl: Systematisches Handbuch der gesammten Chemie zum Gebrauche seiner Vorlesungen entworfen, 3 Bde, Halle: Verlag der Waisenhaus-Buchhandlung 1787–1790 [Gren, Systematisches Handbuch der gesammten Chemie]

Grenberg, Jeanine M.: „Anthropology from a Metaphysical Point of View", in: Journal of the History of Philosophy 37, 1999, 92–116 [Grenberg, Anthropology]

Grenberg, Jeanine M.: „Feeling, Desire, and Interest in Kant's Theory of Action", in: Kant-Studien 92, 2001, 153–179 [Grenberg, Feeling, Desire and Interest]

Gressis, Robert: „Recent Work on Kantian Maxims", in: Philosophy Compass 5, 2010, 216–239 [Gressis, Recent Work]

Grier, Michelle: Kant's Doctrine of Transcendental Illusion, Cambridge: Cambridge University Press 2001 [Grier, Trascendental Illusion]

Grimm, Hartmut / Ottenberg, Hans-Günter: Reichardt, Johann Friedrich, in: Musik in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl., Personenteil, Bd. 13, Kassel: Bärenreiter 2005, 1471–1488 [Grimm/Ottenberg, Reichardt]

Grimm, Jacob / Grimm, Wilhelm: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, 16 Bde, Leipzig: S. Hirzel 1854–1960 [Grimm, Wörterbuch]

Grimm, Stephen R.: „Kant's Argument for Radical Evil", in: European Journal of Philosophy 10, 2002, 160–177 [Grimm, Kant's Argument for Radical Evil]

Grohmann, Johann Christoph August: Über den Begriff der Geschichte der Philosophie. Wittenberg: Kühne 1797 [Grohmann, Begriff]

Groothoff, Hans-Hermann: Anmerkungen, in Groothoff, Hans-Hermann (Hg.): Immanuel Kant. Ausgewählte Schriften zur Pädagogik und ihrer Begründung, hg. von Groothoff, Hans-Hermann, Paderborn: Schöningh 1963 [Groothoff, Kant]

Groß, Felix (Hg.): Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen, Berlin: Deutsche Bibliothek 1912 [Groß, Darstellungen von Zeitgenossen]

Grotius, Hugo: De iure belli ac pacis libri tres, in quibus ius naturae et gentium, item iuris publici praecipua explicantur (1625), hg. von B. J. A. de Kanter-van Hettinga Tromp, R. Feenstra, C. E. Persenai, Aalen: Scientia 1993 [Grotius, De iure belli ac pacis]

Grotius, Hugo: De iure praedae commentarius, The Hague: Nijhoff 1868; Engl.: Commentary on the Law of Prize and Booty, hg. von Martine Julia van Ittersum, Indianapolis: Liberty Fund 2006 [Grotius, De iure praedae]

Grotius, Hugo: De jure belli ac pacis libri tres / Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens (1707), übersetzt und eingeleitet von Walter Schätzel, Tübingen: Mohr 1950 [Grotius, Recht des Krieges und des Friedens]

Grotius, Hugo: Mare liberum, Leiden: Elzevier 1609 [Grotius, Mare liberum]

Grüne, Stefanie: Blinde Anschauung. Die Rolle von Begriffen in Kants Theorie sinnlicher Synthesis, Frankfurt/M.: Klostermann 2009 [Grüne, Blinde Anschauung]

Grünewald, Bernward: Modalität und empirisches Denken. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Kantischen Modaltheorie, Hamburg: Meiner 1986 [Grünewald, Modalität]

Guicciardini, Niccolò: „Johann Bernoulli, John Keill and the inverse problem of central forces", in: Annals of Science 52, 1995, 537–575 [Guicciardini, Bernoulli Keill]

Gulyga, Arsenij: Immanuel Kant, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985 [Gulyga, Immanuel Kant]

Guyer, Paul: „Kant on Common Sense and Scepticism", in: Kantian Review 7, 2003, 1–37 [Guyer, Kant on Common Sense]

Guyer, Paul: „Beauty, Freedom, and Morality: Kant's Lectures on Anthropology and the development of his aesthetic theory", in: Jacobs, Brian / Kain, Patrick (Hg.): Essays on Kant's Anthropology, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 135–163 [Guyer, Beauty, Freedom, and Morality]

Guyer, Paul: „Beauty, Systematicity, and the Highest Good: Eckart Förster's, Kant's Final Synthesis", in: Inquiry, 46, 2003, 195–214 [Guyer, Beauty and the Highest Good]

Guyer, Paul: „Kant on Apperception and a priori Synthesis", in: American Philosophical Qua-

terly 17, 1980, 205–212 [Guyer, Kant on Apperception]
Guyer, Paul: „Kant's Deductions of the Principles of Right", in: Timmons, Mark (Hg.): Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays, Oxford: Oxford University Press 2002, 23–64 [Guyer, Kant's Deductions]
Guyer, Paul: „Organisms and the Unity of Science", in: Watkins, Eric (Hg.): Kant and the Sciences, New York: Oxford University Press 2001, 259–281 [Guyer, Organisms]
Guyer, Paul: „Reason and Reflective Judgment: Kant on the Significance of Systematicity", in: Nous 24, 1990, 17–43 [Guyer, Reason and Reflective Judgment]
Guyer, Paul: „The crooked timber of mankind", in: Oksenberg Rorty. Amélie / Schmidt, James (Hg.): Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2009, 129–149 [Guyer, The crooked timber of mankind]
Guyer, Paul: „The Ethical Value of the Aesthetic. Kant, Alison, and Santayana", in: ders.: Values of Beauty. Historical Essays in Aesthetics, Cambridge: Cambridge University Press 2005, 190–221 [Guyer, Ethical Value of the Aesthetic]
Guyer, Paul: „The Harmony of the Faculties Revisited", in: Values of Beauty. Historical Essays in Aesthetics, Cambridge / New York: Cambridge University Press 2005, 77–109 [Guyer, The Harmony of the Faculties Revisited]
Guyer, Paul: „The Postulates of Empirical Thinking in General and the Refutation of Idealism", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie Verlag 1998, 297–324 [Guyer, The Postulates of Empirical Thinking]
Guyer, Paul: „The unity of Nature and Freedom: Kant's Conception of the System of Philosophy", in: Sedgwick, Sally (Hg.): The Reception of the Critical Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 2000, 19–53 [Guyer, The Unity of Nature and Freedom]
Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 1978 [Guyer, Claims of Knowledge 1978]
Guyer, Paul: Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 1987 [Guyer, Claims of Knowledge 1987]
Guyer, Paul: Kant and the Claims of Taste, Cambridge, Mass. u. a.: Harvard University Press 1979 [Guyer, Claims of Taste 1979]
Guyer, Paul: Kant and the Claims of Taste, Cambridge: Cambridge University Press ^{2}1997 [Guyer, Claims of Taste 1997]
Guyer, Paul: Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality, Cambridge: Cambridge University Press 1993 [Guyer, Kant and the Experience of Freedom]
Guyer, Paul: Knowledge, Reason and Taste. Kant's Response to Hume, Princeton: Princeton University Press 2008 [Guyer, Knowledge, Reason and Taste]
Guyer, Paul / Wood, Allen W.: „Introduction", in: Kant, Immanuel: Critique of Pure Reason, übers. und hg. von Paul Guyer / Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press 1997, 1–80 [Guyer/Wood, Introduction to Kant's Critique of Pure Reason]
Haag, Johannes: Erfahrung und Gegenstand. Zum Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand, Frankfurt/M.: Klostermann 2007 [Haag, Erfahrung und Gegenstand]
Habermas, Jürgen: Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999 [Habermas, Die Einbeziehung des Anderen]
Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1968 [Habermas, Erkenntnis und Interesse]
Hacking, Ian: Representing and Intervening, Cambridge: Cambridge University Press 1983 [Hacking, Representing]
Haeser, Heinrich: Lehrbuch der Geschichte der Medicin und der epidemischen Krankheiten. Erster Band. Geschichte der Medizin, Jena: Friedrich Mauke 1853 [Haeser, Lehrbuch der Geschichte der Medicin]
Hagen, Karl Gottfried: Grundriss der Experimentalchemie, Königsberg u. a.: Hartung 1786 [Hagen, Grundriss der Experimentalchemie]
Hagen, Karl Gottfried: Grundsätze der Chemie, Königsberg: Nicolovius 1796 [Hagen, Grundsätze der Chemie]
Hahmann, Andree: Kritische Metaphysik der Substanz – Kant im Widerspruch zu Leibniz, Berlin u. a.: de Gruyter 2009 [Hahmann, Kritische Metaphysik der Substanz]
Hahn, Robert: Kant's Newtonian Revolution in Philosophy, Carbondale u. a.: Southern Illinois

University Press 1988 [Hahn, Kant's Newtonian Revolution]
Halbfass, W.: „Realismus II", in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, Basel: Schwabe 1992, 156–162 [Halbfass, Realismus]
Halbfass, W.: „Tatsache", in Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, Basel: Schwabe 1998, 910–913 [Halbfass, Tatsache]
Hales, Stephan: Vegetable Staticks, or an account of some statical experiments on the sap of vegetables, London: Innys 1727 [Hales, Vegetable Staticks]
Hales, Stephen: Statik der Gewächse oder angestellte Versuche mit dem Saft in Pflanzen und ihrem Wachstum nebst Proben von in Körpern befindlichen Luft, Halle: Renger 1748 [Hales, Statik der Gewächse]
Halle, Johann Samuel: Die Naturgeschichte der Thiere in sistematischer Ordnung, 2 Bde, Berlin: Voß 1757–1760 [Halle, Naturgeschichte der Thiere]
Halle, Johann Samuel: Magie, oder, die Zauberkräfte der Natur, so auf den Nutzen, und die Belustigung angewandt worden, Berlin: Pauli 1787 [Halle, Die Zauberkräfte der Natur]
Haller, Albrecht von: De partibus corporis humani sensibilibus et irritabilibus, Göttingen: Vandenhoeck 1752 [Haller, De partibus corporis humani sensibilibus et irritabilibus]
Haller, Albrecht von: Ueber den Ursprung des Uebels, in: ders.: Versuch schweizerischer Gedichte, Göttingen: Vandenhoeck ^{9}1762; Nachdruck Bern: Herbert Lang 1969 [Haller, Ursprung]
Haller, Rudolf: „Das ‚Zeichen' und die ‚Zeichenlehre' in der Philosophie der Neuzeit", in: Archiv für Begriffsgeschichte 4, 1959, 113–157 [Haller, Das Zeichen]
Hallervorden, Eugen: „Kants Stellung zu Metzger", in: Deutsche Medizinische Wochenschrift 52, 1907 [Hallervorden, Kants Stellung zu Metzger]
Hamann, Johann Georg: Briefwechsel, hg. von Walther Ziesemer und Arthur Henkel, Wiesbaden: Insel 1955–1959 (Frankfurt am Main: Insel 1965–1979) [Hamann, Briefwechsel]
Hamann, Johann Georg: Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft, 1784, in: ders.: Sämtliche Werke, Historisch-kritische Ausgabe hg. von Josef Nadler, Wien: Verlag Herder 1951, 281–289 [Hamann, Metakritik]
Hamann, Johann Georg: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler, 6 Bde., Wien: Herder 1949–1957 [Hamann, Sämtliche Werke]
Hamann, Johann Georg: Sokratische Denkwürdigkeiten, in: ders.: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe, Bd. 2, hg. von Josef Nadler, Wien: Insel Verlag 1950 [Hamann, Sokratische Denkwürdigkeiten]
Hamberger, Georg Erhard: Elementa physices methodo mathematica in usum auditorii conscripta, Jena: Meyer ^{2}1725 [Hamberger, Elementa physices]
Hamburgisches Magazin oder gesammlete Schriften, zum Unterricht und Vergnügen, aus der Naturforschung und den angenehmen Wissenschaften überhaupt, hg. von Abraham Gotthelf Kästner u. Johann August Unzer, Hamburg: Grund u. Leipzig: Holle 1747–1763 [Hamburgisches Magazin]
Hanna, Robert: „Kant and Nonconceptual Content", in: European Journal of Philosophy 13, 2005, 247–290 [Hanna, Kant and Nonconceptual Content]
Hanna, Robert: „Kant, Truth, and Human Nature", in: British Journal for the History of Philosophy 8, 2000, 225–250 [Hanna, Human Nature]
Hanna, Robert: Kant and the Foundations of Analytical Philosophy, Oxford: Clarendon Press 2001 [Hanna, Kant and the Foundations]
Hanov, Michael Christoph: Philosophiae naturalis sive physicae dogmaticae, t. 1 continens physicam generalem, coelestem et aetheream, t. 2 continens aerologiam et hydrologiam vel scientiam aeris et aquae, Halle: Renger 1762–1765 [Hanov, Philosophia naturalis]
Harper, William A. / Meerboote, Ralf (Hg.): Kant on Causality, Freedom and Objectivity, Minnesota: University of Minnesota Press 1984 [Harper/Meerbote, Kant on Causality]
Harrison, Jonathan: „Kant's Examples of the First Formulation of the Categorical Imperative", in: Wolff, Robert Paul (Hg.): Kant. A Collection of Critical Essays, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1968, 228–245 [Harrison, Kant's Examples]

Hasse, Johann Gottfried: Letzte Äußerungen Kants von einem seiner Tischgenossen, Königsberg: Herlage 1804 [Hasse, Letzte Äußerungen Kants]

Hasse, Johann Gottfried: Merkwürdige Äußerungen Kants von einem seiner Tischgenossen, Königsberg: Hering 1804 [Hasse, Merkwürdige Äußerungen]

Hatfield, Gary: „Translator's Introduction", in: Immanuel Kant, Theoretical Philosophy After 1781, hg. von Henry Allison und Peter Heath, übers. von Gary Hatfield, Michael Friedman, Henry Allison und Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press 2002, 31–47 [Hatfield, Translator's Introduction to Kant's Theoretical Philosophy]

Hatfield, Gary: „Empirical, rational, and transcendental psychology: Psychology as science and as philosophy", in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant, Cambridge: Cambridge University Press 1992, 200–227 [Hatfield, Psychology]

Hatfield, Gary: „The Prolegomena and the Critiques of Pure Reason", in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 1, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 185–208 [Hatfield, Prolegomena and Critiques of Pure Reason]

Hatfield, Gary: Introduction, in: Immanuel Kant, Prolegomena to Any Future Metaphysics. Cambridge: Cambridge University Press 2004, IX-XXXV [Hatfield, Introduction to Kant's Prolegomena]

Hawking, Stephen: The Theory of Everything: the Origin and Fate of the Universe, Los Angeles: New Millennium 2003 [Hawking, Theory of Everything]

Haym, Rudolph: Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie, Berlin: Gaertner 1857 [Haym, Hegel und seine Zeit]

Haym, Rudolf: Herder, nach seinem Leben und seinem Werk, 2 Bde, Berlin: Gärtners 1885; Nachdruck Berlin: Aufbau 1958 [Haym, Herder]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als kantische, jacobische und fichtesche Philosophie", in: ders.: Jenaer Kritische Schriften, Gesammelte Werke, Bd. 4, hg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, Hamburg: Meiner 1968, 315–414 [Hegel, Glauben und Wissen]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827), in: ders.: Gesammelte Werke, hg. von Wolfgang Bonsiepen, Bd. 19, Hamburg: Meiner 1989 [Hegel, Enzyklopädie]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), in: ders.: Gesammelte Werke. Bd. 20, Hamburg: Meiner 1992 [Hegel, Enzyklopädie 1830]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, in: ders.: Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe (Theorie-Werkausgabe), hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/M.: Suhrkamp ^{5}1996, Bd. 7 [Hegel, Grundlinien]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes (1807), in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe (Theorie-Werkausgabe), hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979, Bd. 3, 10–591 [Hegel, Phänomenologie]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Ästhetik, hg. v. Gustav Hotho (1835), in: ders: Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe (Theorie-Werkausgabe), hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979, Bde 13–15 [Hegel, Ästhetik]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832), in: Gesammelte Werke, hg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Bd. 21, Hamburg: Meiner 1984 [Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. 1]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff (1816), in: Gesammelte Werke, hg. von Friedrich Hogemann, Bd. 12, Hamburg: Meiner 1981 [Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. 2]

Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik (1929), in: Gesamtausgabe, 1. Abt.,

Bd. 3, hg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt/M.: Klostermann 1991 [Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik]
Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1993 (1927) [Heidegger, Sein und Zeit]
Heidegger, Martin: Wegmarken, Frankfurt/M.: Klostermann [2]1996 [Heidegger, Wegmarken]
Heidemann, Dietmar H.: „Kants Grammatik des Verstandes. Erkenntnistheoretische Untersuchungen zum Zusammenhang von Urteil und Kategorie", in: Hüning, Dieter u. a. (Hg.): Aufklärung durch Kritik, Berlin: Duncker & Humblot 2004, 189–218 [Heidemann, Grammatik]
Heidemann, Dietmar H.: Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus, Berlin u. a.: de Gruyter 1998 [Heidemann, Kant und der metaphysische Idealismus]
Heidemann, Dietmar: „Skeptizismus und Metaphysikkritik. Untersuchungen zu Kant und Hegel", in: Hüning, Dieter / Klinger, Stefan / Olk, Carsten: Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 2013, 153–170 [Heidemann, Skeptizismus und Metaphysikkritik]
Heidemann, Ingeborg: „Das Ideal des höchsten Guts. Eine Interpretation des 2. Abschnittes im ‚Kanon der reinen Vernunft'", in: dies./Ritzel, Wolfgang (Hg.): Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft, 1781–1981, Berlin u. a.: De Gruyter 1981, 233–305 [Heidemann, Das Ideal]
Heidemann, Ingeborg: „Die Kategorientafel als systematische Topik", in: Funke, Gerhard (Hg.): Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses 1974, Teil 3, Berlin u. a.: de Gruyter 1975, 55–66 [Heidemann, Kategorientafel]
Heidemann, Ingeborg: „Über die methodische Funktion der Kategorientafel", in: Kopper, Joachim / Marx Wolfgang (Hg.): 200 Jahre Kritik der reinen Vernunft, Hildesheim: Gerstenberg 1981, 43–78 [Heidemann, Methodische Funktion]
Heidemann, Julius: Platonis de ideis doctrina, quomodo Kantius et intellexerit et excoluerit, Diss.: Berlin 1863 [Heidemann, Platonis de ideis doctrina]
Heimsoeth, Heinz: „Kant und Plato", in: Kant-Studien 56, 1966, 349–372 [Heimsoeth, Kant und Plato]
Heimsoeth, Heinz: „Vernunftantinomie und transzendentale Dialektik in der geschichtlichen Situation des Kantischen Lebenswerkes", in: Kant-Studien 51, 1959 / 60, 131–141 [Heimsoeth, Vernunftantinomie]
Heimsoeth, Heinz: „Zur Herkunft und Entwicklung von Kants Kategorientafel", in: ders.: Studien zur Philosophie Immanuel Kants II, Bonn: Bouvier 1970, 109–132 [Heimsoeth, Zur Herkunft und Entwicklung von Kants Kategorientafel]
Heimsoeth, Heinz: Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen, Köln: Kölner Universitäts-Verlag 1956, Teil 1, 1–92 [Heimsoeth, Studien zur Philosophie Kants]
Heimsoeth, Heinz: Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 4 Bde, Berlin u. a.: de Gruyter 1967–1971 [Heimsoeth, Transzendentale Dialektik]
Heine, Heinrich: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: ders.: Lyrik und Prosa, Bd. 2, Frankfurt/M.: Büchergilde Gutenberg 1962 [Heine, Religion und Philosophie]
Heine, Heinrich: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: Sämtliche Werke in vier Bänden, Bd. 3. 2, revidierte und überarbeitete Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992 ([1]1972), 395–520 [Heine, Zur Geschichte]
Heinrichs, Johannes: Die Logik der Vernunftkritik: Kants Kategorientafel, Tübingen: Francke 1986 [Heinrichs, Die Logik der Vernunftkritik]
Heintel, E. / Anzenbacher, A.: „Gegenstand", in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974, 129–134 [Heintel/Anzenbacher, Gegenstand]
Heller, Edmund: „Kant und J. S. Beck über Anschauung und Begriff", in: Philosophisches Jahrbuch 100, 1993, 72–95 [Heller, Kant und J. S. Beck]
Hellwag, Christoph Friedrich: „Ueber die Vergleichung der Farben des Regenbogen mit den Tönen der musikalischen Oktave", in: Deutsches Museum, 11. Jg. Bd. 2, Leipzig: Weygand 1786, 293–297 [Hellwag, Vergleichung der Farben mit den Tönen]
Helmholtz, Hermann von: „Über das Sehen des

Menschen. Vortrag gehalten zu Königsberg am 27. Februar 1855“, in: ders.: Vorträge und Reden, Bd. 1, Braunschweig: Vieweg 1884, 85–117 [Helmholtz, Über das Sehen des Menschen]

Henrich, Dieter: „Kants Denken 1762–63: Über den Ursprung der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile“, in: Studien zu Kants philosophischer Entwicklung, hg. von Heinz Heimsoeth, Dieter Henrich und Giorgio Tonelli, Hildesheim: Georg Olms 1967, 7–36 [Henrich, Kants Denken]

Henrich, Dieter: „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, in Henrich, Dieter / Schulz, Walter / Volkmann-Schluck, Karl H. (Hg.): Die Gegenwart der Griechen im neureren Denken: Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag, Tübingen: Mohr 1960, 77–115 [Henrich, Sittliche Einsicht]

Henrich, Dieter: „Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien“, in: Prauss, Gerold (Hg.): Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln: Kiepenheuer & Witsch 1973, 90–104 [Henrich, Die Beweisstruktur]

Henrich, Dieter: „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, in: Henrich, Dieter / Wagner, Hans (Hg.): Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer, Frankfurt/M.: Klostermann 1966, 188–232 [Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht]

Henrich, Dieter: „Hutcheson und Kant“, in: Kant-Studien 49, 1957 / 58, 49–69 [Henrich, Hutcheson und Kant]

Henrich, Dieter: „Kant’s Explanation of Aesthetic Judgment“, in: Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World, Stanford: Stanford University Press 1992, 29–56 [Henrich, Kant’s Explanation of Aesthetic Judgment]

Henrich, Dieter: „Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique“, in: Förster, Eckart (Hg.): Kant’s Transcendental Deductions. The Three ‚Critiques‘ and the ‚Opus postumum‘, Stanford: Stanford University Press 1989, 29–46 [Henrich, Kant’s Notion of a Deduction]

Henrich, Dieter: „The Proof-Structure of Kant’s Transcendental Deduction“, in: Review of Metaphysics 22, 1969, 640–659 [Henrich, Proof-Structure]

Henrich, Dieter: „Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat“, in: Kant. Gentz. Rehberg. Über Theorie und Praxis, Einl. von Dieter Henrich, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1967, 7–36 [Henrich, Vernünftiges Handeln im Staat]

Henrich, Dieter: „Über die Einheit der Subjektivität“, in: Philosophische Rundschau 3, 1955, 28–69 [Henrich, Über die Einheit der Subjektivität]

Henrich, Dieter: „Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung“, in: Kaulbach, Friedrich / Ritter, Joachim (Hg.): Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag, Berlin u. a.: de Gruyter 1966, 40–59 [Henrich, Kants Begriff der Philosophie]

Henrich, Dieter: Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen: Mohr 1960 [Henrich, Der ontologische Gottesbeweis]

Henrich, Dieter: Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants ‚Grundlegung der Metaphysik der Sitten‘, in Schwan, Alexander (Hg.): Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag am 11. April 1975, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, 55–112 [Henrich, Deduktion des Sittengesetzes]

Henrich, Dieter: Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen – Jena (1790–1794), Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004 [Henrich, Grundlegung aus dem Ich]

Henrich, Dieter: Identität und Objektivität. Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion, Heidelberg: Winter 1976 [Henrich, Identität und Objektivität]

Henrich, Dieter: Über Kants früheste Ethik, in: Kant-Studien 54, 1963, 404–431 [Henrich, Kants früheste Ethik]

Herb, Karlfriedrich / Ludwig, Bernd: Naturzustand, Eigentum und Staat. Immanuel Kants Relativierung des „Ideal des hobbes“, in: Kant-Studien 83, 1993, 283–316 [Herb/Ludwig, Naturzustand]

Herbart, Johann Friedrich: Über die ästhetische Darstellung der Welt als Hauptgeschäft der Erziehung, in: ders.: Sämtliche Werke, hg. von Karl Kehrbach und Otto Flügel. Neudruck der

Ausgabe Langensalza 1887. Aalen, Scientia 1989, Bd. 1, 259–274 [Herbart, Darstellung]
Herbert, Gary B.: „Kant contra Hobbes“, in: Hobbes-Studies 17, 2005, 3–27 [Herbert, Kant contra Hobbes]
Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 4 Bde, Riga u. a.: Hartknoch 1784–1803, dann in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 13, hg. von Bernhard Suphan, Hildesheim: Olms 1967 [Herder, Ideen]
Herder, Johann Gottfried: Gott: einige Gespräche (1787), in: ders.: Sämmtliche Werke, hg. von Bernhard Suphan, Bd. 16, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1887 [Herder, Gott: einige Gespräche]
Herder, Johann Gottfried: „Rezension der Träume“, in: Kant, Immanuel: Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, textkritisch herausgegeben und mit Beilagen versehen von Rudolf Malter, Stuttgart: Reclam 1976, Beilage 9, 118–124 [Herder, Rezension der Träume]
Herder, Johann Gottfried: Kalligone, in: ders.: Werke in 10 Bänden, Bd. 8, hg. von Günter Arnold u. a., Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag 1988 [Herder, Kalligone]
Herder, Johann Gottfried: Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, Leipzig: Hartknock 1799; in: Sämmtliche Werke, hg. von Bernhard Suphan, Bd. 21, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1881 [Herder, Metakritik]
Herman, Barbara: „Jenseits der Deontologie“, in: Ameriks, Karl / Sturma, Dieter (Hg.): Kants Ethik, Paderborn: Mentis 2004, 117–154 [Herman, Deontologie]
Herman, Barbara: „Moral deliberation and the derivation of duties“, in: dies.: The Practice of Moral Judgment, Cambridge, Mass.: Harvard Universtiy Press 1993, 132–158 [Herman, Moral deliberation]
Herman, Barbara: Morality as Rationality: a Study of Kant’s Ethics, New York u. a.: Garland Publishers 1990 [Herman, Morality as Rationality]
Hermann, Jakob: „De mensura virium corporum“, in: Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae 1, 1728 [Hermann, De mensura virium corporum]
Hermann, Jakob: Phoronomia, sive de viribus et motibus corporum solidorum et fluidorum libri duo, Amsterdam: Wetstenios 1716 [Hermann, Phoronomia]
Herschel, Friedrich Wilhelm: Untersuchungen über die Natur der Sonnenstrahlen. Aus dem Englischen übers. von C. K. Harding, Zelle: Schulze, 1801 [Herschel, Untersuchungen]
Herschel, William: Über den Bau des Himmels. Drey Abhandlungen aus dem Englischen übersetzt. Nebst einem authentischen Auszug aus Kants allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Königsberg: Nicolovius 1791 [Herschel, Bau des Himmels]
Herz, Marcus: Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit (1771), hg. von Elfriede Conrad / Heinrich P. Delfosse / Birgit Nehren, Hamburg: Meiner 1990 [Herz, Betrachtungen]
Herz, Marcus: Grundlage zu meinen Vorlesungen über die Experimentalphysik, Berlin: Christian Friedrich Voß 1787 [Herz, Grundlage]
Herz, Marcus: Grundriß aller medicinischen Wissenschaften, Berlin: Christian Friedrich Voß, 1782 [Herz, Grundriß]
Herz, Marcus: Philosophisch-medizinische Aufsätze, hg. und mit einem Nachwort versehen von Martin L. Davies, St. Ingbert: Röhrig 1997 [Herz, Aufsätze]
Herz, Marcus: Versuch über den Geschmack und die Ursachen seiner Verschiedenheit, Leipzig und Mitau: Hinz, 1776; zweite, erweiterte und verbesserte Auflage, Berlin: Christian Friedrich Voß 1790 [Herz, Versuch]
Heßbrüggen-Walter, Stefan: Die Seele und ihre Vermögen. Kants Metaphysik des Mentalen in der „Kritik der reinen Vernunft“, Paderborn: Mentis 2004 [Heßbrüggen-Walter, Die Seele und ihre Vermögen]
Heusinger, Johann Heinrich Gottlieb: „Übersicht der philosophisch-pädagogischen Literatur seit dem Anfange eines Einflusses der kritischen Philosophie auf dieselbe“, in: Philosophisches Journal einer Gesellschaft teutscher Gelehrten, Bd. 1, 1795, 175–192 [Heusinger, Übersicht]
Heusinger, Johann Heinrich Gottlieb: Beytrag zur Berichtigung der Begriffe Erziehung und Erziehungskunst, Halle: Gebauer 1794 [Heusinger, Beytrag]
Heydenreich, Karl Heinrich: „Einige Ideen über die Revolution der Philosophie, bewirkt durch Immanuel Kant, und besonders über den Einfluß derselben auf die Behandlung der Ge-

schichte der Philosophie“, Appendix zu: Agatapisto Cromaziano (Appiano Buonafede), Kritische Geschichte der Revolutionen der Philosophie in den letzten drei Jahrhunderten, übers. von Karl Heinrich Heydenreich, Leipzig: Weygand 1791, Bd. 2, 213–232; Nachdruck Bruxelles: Culture et Civilisation 1968 [Heydenreich, Ideen]

Heydenreich, Karl Heinrich: System des Naturrechts nach kritischen Principien. Erster Theil, Leipzig: Feind 1794 [Heydenreich, System des Naturrechts]

Hill, Thomas E. Jr.: „Kantian Virtue and ‚Virtue Ethics‘“, in: Betzler, Monika (Hg.): Kant’s Ethics of Virtue, Berlin u. a.: de Gruyter 2008, 29–59 [Hill, Kantian Virtue]

Hill, Thomas E., Jr.: „Is a Good Will Overrated?“, in: Midwest Studies in Philosophy 20, 1996, 299–317 [Hill, Is a Good Will Overrated?]

Hill, Thomas E.: The Hypothetical Imperative, in: The Philosophical Review 82, 1973, 429–450 [Hill, The Hypothetical Imperative]

Hill, Thomas: „Kant on Imperfect Duty and Supererogation“, in ders.: Dignity and Practical Reason in Kant’s Moral Theory, Ithaca u. a.: Cornell University Press 1992, 147–175 [Hill, Imperfect Duty]

Hiltscher, Reinhard: „Kants Begründung der Adäquationstheorie der Wahrheit in der transzendentalen Deduktion der Ausgabe B“, in: Kant-Studien 83, 1993, 426–447 [Hiltscher, Kants Begründung]

Himmelmann, Beatrix: Kants Begriff des Glücks, Berlin u. a.: de Gruyter 2003 [Himmelmann, Beatrix: Kants Begriff des Glücks]

Hindrichs, Gunnar: Negatives Selbstbewußtsein. Überlegungen zu einer Theorie der Subjektivität in Auseinandersetzung mit Kants Lehre vom transzendentalen Ich, Hürtgenwald: Pressler 2002 [Hindrichs, Selbstbewußtsein]

Hinsch, Wilfried: Erfahrung und Selbstbewußtsein, Hamburg: Meiner 1986 [Hinsch, Erfahrung]

Hinske, Norbert u. a.: „transzendental“, in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, 1358–1438 [Hinske, Transzendental]

Hinske, Norbert: „Antinomie I“, in: Ritter, Joachim / Günter, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel: Schwabe 1995 (1971), 393–396 [Hinske, Antinomie I]

Hinske, Norbert: „Das stillschweigende Gespräch: Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant“, in: Albrecht, Michael / Engel, Eva / Hinske, Norbert (Hg.): Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit, Tübingen: Niemeyer 1994, 135–156 [Hinske, Das stillschweigende Gespräch]

Hinske, Norbert: „Die Jäsche-Logik und ihr besonderes Schicksal innerhalb der Akademie-Ausgabe“, in: Brandt, Reinhard / Stark, Werner (Hg.): Zustand und Zukunft der Akademie-Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Schriften (Kant-Studien 91, Sonderheft), Berlin u. a.: de Gruyter 2000, 85–93 [Hinske, Schicksal]

Hinske, Norbert: „Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie“, in: Ciafardone, Raffaele (Hg.): Die Philosophie der deutschen Aufklärung, Stuttgart: Reclam 1990, 407–458 [Hinske, Grundideen]

Hinske, Norbert: „Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung“, in: Kant-Studien 56, 1965, 485–496 [Hinske, Kants Begriff der Antinomie]

Hinske, Norbert: „Kants Idee der Anthropologie“, in: Rombach, Heinrich (Hg.): Die Frage nach dem Menschen, Freiburg/Br.: Alber 1967, 410–427 [Hinske, Kants Idee der Anthropologie]

Hinske, Norbert: „Prolegomena zu einer Entwicklungsgeschichte des Kantschen Denkens. Erwiderung auf Lothar Kreimendahl“, in: Theis, Robert / Weber, Claude (Hg.): Von Christian Wolff bis Louis Lavelle. Geschichte der Philosophie und Metaphysik, Hildesheim u. a.: Olms 1995, 102–121 [Hinske, Prolegomena zu einer Entwicklungsgeschichte]

Hinske, Norbert: „Reimarus zwischen Wolff und Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der Vernunftlehre von Hermann Samuel Reimarus“, in: Walter, Wolfgang / Borinski, Ludwig (Hg.): Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studien zur „Vernunftlehre“ von Hermann Samuel Reimarus, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980, 9–32 [Hinske, Reimarus zwischen Wolff und Kant]

Hinske, Norbert: Kant-Index Bd. 1, Stellenindex

und Konkordanz zu Georg Friedrich Meier „Auszug aus der Vernunftlehre“, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1986 [Kant-Index]
Hinske, Norbert: Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant, Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1970 [Hinske, Kants Weg]
Hinske, Norbert: Personenindex zum Logikcorpus, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1992 [Hinske, Personenindex]
Hinske, Norbert: Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikcorpus. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1998 [Hinske, Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik]
Hinske, Norbert / Lange, Erhard / Schröpfer, Horst (Hg.): „Das Kantische Evangelium“. Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785–1800, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1993 [Hinske/Lange/Schröpfer, Das Kantische Evangelium]
Hinske, Norbert / Schay, Heinz: „Einleitung (zum Kant-Index, Bd. II)“, in: Hinske, Norbert: Stellenindex zu „Immanuel Kant’s Logik“ (Jäsche-Logik), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1986, IX–XXXVIII [Hinske/Schay, Kant-Index Bd. II]
Hinske, Norbert / Schay, Heinz: „Einleitung“, in: Hinske, Norbert: Stellenindex und Konkordanz zu George Friedrich Meier „Auszug aus der Vernunftlehre“, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1986, IX–XXXVIII [Hinske/Schay, Kant-Index Bd. I]
Hintikka, Jaakko: „Kant on the Mathematical Method“, in: The Monist 51, 1967, 352–375 [Hintikka, Kant on the Mathematical Method]
Hintikka, Jaakko: „On the Logic of the Ontological Arguments“, in: ders. (Hg.): Models for Modalities, Dordrecht: Reidel 1969, 45–54 [Hintikka, On the Logic]
Hinz, Renate: Pestalozzi und Preußen. Zur Rezeption der Pestalozzischen Pädagogik in der preußischen Reformzeit (1806/07–1812/13), Frankfurt/M.: Haag und Herchen 1991 [Hinz, Pestalozzi]
Hippel, Theodor Gottlieb von: Der Mann nach der Uhr, oder der ordentliche Mann. Lustspiel in einem Aufzuge (1765), hg. von Erich Jenisch, Halle: Niemeyer 1928 [Hippel, Der Mann nach der Uhr]
Hippel, Theodor Gottlieb von: Lebensläufe nach aufsteigender Linie. Nebst Beylagen A, B, C, Berlin: Voß 1778–1781 [Hippel, Lebensläufe nach aufsteigender Linie]
Hirsch, Emanuel: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Band 4, Gütersloh: Gerd Mohn ^{3}1964 [Hirsch, Geschichte]
Hobbes, Thomas: De Cive: The Latin Version, hg. von Howard Warrender, Oxford, Clarendon Press 1983 [Hobbes, De cive]
Hobbes, Thomas: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Gemeinwesens, hg. u. eingeleitet von Iring Fetscher, aus dem Englischen von Walter Euchner, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984 [Hobbes, Leviathan (Fetscher)]
Hobbes, Thomas: Leviathan, hg. von Hermann Klenner, Hamburg: Meiner 1996 [Hobbes, Leviathan (Klenner)]
Hobbes, Thomas: Leviathan, sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis (1668); in: ders.: Opera Philosophica, hg. von William Molesworth, London: Bohn 1841; Nachdruck Aalen: Scientia 1966 [Hobbes, Leviathan]
Hoeppner, Till: Kants Begriff der Funktion und die Vollständigkeit der Urteils- und Kategorientafel, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 65, 2011, 193–217 [Hoeppner, Kants Begriff der Funktion]
Hoff, Christina: „Kant’s Invidious Humanism“, in: Environmental Ethics 5, 1983, 63–70 [Hoff, Invidious Humanism]
Höffe, Otfried: ‚Königliche Völker‘. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001 [Höffe, Königliche Völker]
Höffe, Otfried: „Recht und Moral: ein kantischer Problemaufriß“, in: Neue Hefte für Philosophie 17, 1979, 1–36 [Höffe, Recht und Moral]
Höffe, Otfried: „Urteilskraft und Sittlichkeit. Ein moralischer Rückblick auf die dritte Kritik“, in: ders. (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008, 351–366 [Höffe, Urteilskraft und Sittlichkeit]
Höffe, Otfried: Immanuel Kant, München: Beck ^{6}2004 [Höffe, Kant]
Höffe, Otfried: Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit, München:

C. H. Beck 2012 [Höffe, Kants Kritik der praktischen Philosophie]
Höffe, Otfried: Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie, München: C. H. Beck 2003 [Höffe, Kants Kritik der reinen Vernunft]
Höffe, Otfried: Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990 [Höffe, Kategorische Rechtsprinzipien]
Hoffmann, Friedrich: Fundamenta Medicinae ex principiis naturae mechanicis in usum Philiatrorum succinte proposita, Halle: Simon Joh. Hubner 1695 [Hoffmann, Fundamenta Medicinae]
Hoffmann, Friedrich: Medicina rationalis systematica, Halle: Renger 1718–1734 [Hoffmann, Medicina rationalis]
Hoffmann, Johann Leonhard: Versuch einer Geschichte der mahlerischen Harmonie überhaupt und der Farbenharmonie insbesondere, mit Erläuterungen aus der Tonkunst, und vielen praktischen Anmerkungen, Halle: Hendel 1786 [Hoffmann, Geschichte der mahlerischen Harmonie]
Hoffmann, Thomas Sören: Die absolute Form. Modalität, Individualität und das Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel, Berlin u. a.: de Gruyter 1991 [Hoffmann, Die absolute Form]
Hofmann, Hasso: Repräsentation, Berlin: Duncker & Humblot 1975 [Hofmann, Repräsentation]
Hogrebe, Wolfram: Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik, Freiburg u. a.: Alber 1974 [Hogrebe, Kant und das Problem]
Hoheisel, Karl: „Immanuel Kant und die Konzeption der Geographie am Ende des 18. Jahrhunderts“, in: Büttner, Manfred (Hg.): Wandlungen im geographischen Denken von Aristoteles bis Kant, Paderborn: Schöningh 1979, 261–276 [Hoheisel, Immanuel Kant und die Konzeption der Geographie]
Holden, Thomas: The Architecture of Matter – Galileo to Kant, Oxford: Oxford University Press 2004 [Holden, The Architecture of Matter]
Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe, hg. von Friedrich Beißner / Adolf Beck, Stuttgart: W. Kohlhammer 1943–1985 [Hölderlin, Sämtliche Werke]
Holzhey, Helmut: „‚Das Ende aller Dinge‘. Immanuel Kant über apokalyptische Diskurse“, in: Holzhey, Helmut / Kohler, Georg (Hg.): In Erwartung eines Endes. Apokalyptik und Geschichte, Zürich: Pano 2001, 21–34 [Holzhey, Ende aller Dinge]
Homann, Renate: Theorie der Lyrik. Heautonome Autopoiesis als Paradigma der Moderne, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999 [Homann, Theorie der Lyrik]
Hönigswald, Richard: „Ist Psychisches zählbar?“, in: ders.: Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Analysen, 2. Aufl. Leipzig/Berlin: Teubner 1925, 77–150 [Ist Psychisches zählbar?]
Hoppe, Hansgeorg: „Die transzendentale Deduktion in der ersten Auflage“, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Die Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie Verlag 1998, 159–189 [Hoppe, Transzendentale Deduktion]
Hoppe, Hansgeorg: „Synthesis; synthetisch“, in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980, 818–823. [Hoppe, Synthesis]
Hoppe, Hansgeorg: Kants Theorie der Physik, Frankfurt/M.: Klostermann 1969 [Hoppe, Kants Theorie der Physik]
Hoppe, Hansgeorg: Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘, Berlin u. a.: de Gruyter 1983 [Hoppe, Synthesis bei Kant]
Horaz [Quintus Horatius Flaccus]: Epistulae, lateinisch / deutsch, übers. und hg. von Bernhard Kytzler, Stuttgart: Reclam 1998 [Horaz, Epistulae]
Horn, Christoph: „Die menschliche Gattungsnatur: Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Berlin: Akademie Verlag 2011, 43–69 [Horn, Die menschliche Gattungsnatur]
Horneffer, Ernst: Kant und der Gottesgedanke, Hildesheim: Olms 2010 [Horneffer, Kant und der Gottesgedanke]
Horstmann, Rolf-Peter: „Die metaphysische Deduktion in Kants Kritik der reinen Vernunft“, in: Tuschling, Burkhard (Hg.): Probleme der

„Kritik der reinen Vernunft“, Berlin u. a.: de Gruyter 1984, 15–34 [Horstmann, Metaphysische Deduktion]

Horstmann, Rolf-Peter: „Kant und Carl über Apperzeption“, in: Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Kant in der Gegenwart, Berlin u. a.: de Gruyter 2007, 131–147 [Horstmann, Kant und Carl über Apperzeption]

Horstmann, Rolf-Peter: „Kants Paralogismen“, in: Kant-Studien 84, 1993, 408–425 [Horstmann, Kants Paralogismen]

Horstmann, Rolf-Peter: „Raumanschauung und Geometrie. Bemerkungen zu Kants Transzendentaler Ästhetik“, in: ders.: Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant, Bodenheim: Philo Verlagsgesellschaft 1997, 15–34 [Horstmann, Raumanschauung]

Horstmann, Rolf-Peter: „Why must there be a Transcendental Deduction in Kant’s Critique of Judgment?“, in: Förster, Eckart (Hg.): Kant’s Transcendental Deductions. The Three ‚Critiques‘ and the ‚Opus postumum‘, Stanford: Stanford University Press 1989, 157–176 [Horstmann, Why must there]

Hossenfelder, Malte: Kants Konstitutionstheorie und die transzendentale Deduktion, Berlin u. a.: de Gruyter 1978 [Hossenfelder, Konstitutionstheorie]

Höwing, Thomas: Praktische Lust. Kant über das Verhältnis von Fühlen, Begehren und praktischer Vernunft, Berlin u. a.: de Gruyter 2013 [Höwing, Praktische Lust]

Hoyos, Luis Eduardo: Der Skeptizismus und die Transzendentalphilosophie. Deutsche Philosophie am Ende des 18. Jahrhunderts, Freiburg u. a.: Alber 2008 [Hoyos, Der Skeptizismus und die Transzendentalphilosophie]

Hruschka, Joachim: ‚Kant und der Rechtsstaat‘ und andere Essays zu Kants Rechtslehre und Ethik, Freiburg/Br.: Alber 2015 [Hruschka, Kant und der Rechtsstaat]

Hruschka, Joachim: „Auf dem Wege zum Kategorischen Imperativ“, in: Doyé, Sabine u. a. (Hg.): Metaphysik und Kritik – Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag, Berlin u. a.: de Gruyter 2004 [Hruschka, Auf dem Wege zum Kategorischen Imperativ]

Hruschka, Joachim: „Strafe und Strafrecht bei Achenwall – zu einer Wurzel von Feuerbachs psychologischer Zwangstheorie“, in: Juristen-Zeitung 42, 1987, 161–169 [Hruschka, Strafe und Strafrecht bei Achenwall]

Hruschka, Joachim: „Unbescholtenheit“, in: Gründer, Karlfried (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, Basel: Schwabe Verlag 2001, 120 [Hruschka, Unbescholtenheit]

Hübner, Kurt: „Leib und Erfahrung in Kants Opus postumum“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 7, 1953, 69–141 [Hübner, Leib und Erfahrung]

Hudson, Hud: Kant’s Compatibilism, Ithaca: Cornell University Press 1994 [Kant’s Compatibilism]

Hufeland, Christoph Wilhelm: Die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern, Jena: Akademische Buchhandlung 1797; dann: Makrobiotik oder die Kunst das menschliche Leben zu verlängern, Jena: Akademische Buchhandlung ^{3}1805 [Hufeland, Die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern]

Hufeland, Gottlieb: Lehrsätze des Naturrechts, Jena ^{1}1790, ^{2}1795 [Hufeland, Lehrsätze des Naturrechts]

Hufeland, Gottlieb: Versuch über den Grundsatz des Naturrechts nebst einem Anhange, Leipzig: Göschen 1785 [Hufeland, Versuch über den Grundsatz des Naturrechts]

Hufnagel, Erwin: Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik, Würzburg: Königshausen & Neumann 1990 [Hufnagel, Wissenschaftscharakter]

Hugo, Gustav: Lehrbuch eines civilistischen Cursus, Berlin: Mylius ^{4}1819 [Hugo, Lehrbuch eines civilistischen Cursus]

Hume, David: „Of The Standard Of Taste“, in: ders.: Essays Moral, Political and Literary, hg. von Eugene F. Miller, Indianapolis: Liberty Fund 1987 [Hume, Of The Standard Of Taste]

Hume, David: A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects, 3 Bde (1739–1740), hg. von David Fate Norton und Mary J. Norton, Oxford: Oxford University Press 2000 [Hume, Treatise]

Hume, David: Dialoge über natürliche Religion, hg. von Günter Gawlick, Hamburg: Meiner 1993 [Hume, Dialoge]

Hume, David: Dialogues Concerning Natural Religion (1779), hg. von Richard H. Popkin, In-

dianapolis: Hackett Publishing Company 1988 [Hume, Dialogues]
Hume, David: Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, hg. von L. A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press ^{2}1972 [Hume, Enquiry Concerning Human Understanding; Hume, Enquiry Concerning the Principles of Morals]
Hume, David: Essays: Moral, Political and Literary (1752), hg. von Eugene F. Miller, Indianapolis: Liberty Fund 1996 (1752) [Hume, Essays]
Hume, David: Herrn Hume Vier Philosophen, Glogau: Christian Friedrich Günthern 1760 [Hume, Vier Philosophen]
Hume, David: Philosophische Versuche über die Menschliche Erkenntniß, hg. von Johann Georg Sulzer, Hamburg u. a.: Grund und Holle 1755; Nachdruck in: Reception of the Scottish Enlightenment in Germany. Six Significant Translations, hg. und eingeleitet von Heiner F. Klemme, Bd. 1, Bristol: Thoemmes 2000 [Hume, Versuche über die menschliche Erkenntnis]
Hume, David: Über die menschliche Natur, übers. von Ludwig Heinrich Jakob, 3 Bde, Halle: Hemmerde und Schwetschke 1790–1792 [Hume, Über die menschliche Natur]
Hume, David: Vermischte Schriften. Aus dem Englischen übersetzt, 4 Bde, Hamburg/Leipzig: 1755–1766 [Hume, Vermischte Schriften]
Hursthouse, Rosalind: On Virtue Ethics, Oxford: Oxford University Press 1999 [Hursthouse, Virtue Ethics]
Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie (1913), in: Edmund Husserl. Gesammelte Schriften, hg. von Elisabeth Ströker, Hamburg: Meiner 1992 [Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie]
Husserl, Edmund: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917), hg. von Rudolf Boehm, Husserliana Bd. X, Den Haag: Nijhoff 1966 [Husserl, Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins]
Hutcheson, Francis: A System of Moral Philosophy (Glasgow 1755), New York: August M. Kelley Publishers 1968 [Hutcheson, System]
Hutcheson, Francis: An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections: With Illustrations on the Moral Sense (1728), Indianapolis: Liberty Fund 2002 [Hutcheson, Illustrations]
Hutcheson, Francis: An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue: In Two Treatises (1725), hg. von Wolfgang Leidhold, Indianapolis: Liberty Fund 2008 [Hutcheson, Inquiry]
Hutter, Axel: Das Interesse der Vernunft, Hamburg: Meiner 2003 [Hutter, Interesse]
Huygens, Christiaan: Opera Varia, Leiden: J. Van der Aa 1724 [Opera Varia]
Huygens, Christiaan: Traité de la lumière, Leiden: Van der Aa 1690 [Traité de la lumière]
Irwin, Terence H.: „Kant's Criticism of Eudaemonism", in: Engstrom, Stephen / Whiting, Jennifer (Hg.): Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty, Cambridge: Cambridge University Press 1996, 63–101 [Irwin, Kant's Criticism]
Iselin, Isaak: Philosophische Muthmaßungen über die Geschichte der Menschheit, 2 Bde, Leipzig u. a.: Harscher 1764 [Iselin, Philosophische Muthmaßungen über die Geschichte der Menschheit]
Ith, Johann: Amtlicher Bericht über die Pestalozzische Anstalt, und die neue Lehrart derselben, Bern u. a.: Gessner 1802 [Ith, Amtlicher Bericht]
Jachmann, Reinhold Bernhard: Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund, Königsberg: Nicolovius 1804 [Jachmann, Kant]
Jachmann, Reinhold Bernhard: Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizism. Mit einer Einleitung von Immanuel Kant, Königsberg: Nicolovius 1800 [Jachmann, Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie]
Jacobi, Friedrich Heinrich: „Über den transzendentalen Idealismus". Beilage in: ders.: David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, in: ders. Werke, hg. von Friedrich Roth und Friedrich Köppen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968, Bd. 2, 291–310 [Jacobi, Über den transzendentalen Idealismus]
Jacobi, Friedrich Heinrich: David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Beilage: „Über den transzendentalen Idealismus", Breslau (^{1}1787), in: ders.: Werke: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 2.1, hg. Walter Jaeschke und Irmgard-

Maria Piske, Hamburg: Meiner 2004 [Jacobi, David Hume]

Jacobi, Friedrich Heinrich: Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Breslau 1785, in: ders.: Werke: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 1.1, hg. von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske, Hamburg: Meiner 1998 [Jacobi, Über die Lehre des Spinoza]

Jacobs, Brian: „Kantian Character and the Problem of a Science of Humanity", in: Jacobs, Brian / Kain, Patrick (Hg.): Essays on Kant's Anthropology, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 105–134 [Jacobs, Kantian Character]

Jahraus, Oliver: Literatur als Medium, Bamberg: Velbrück 2001 [Jahraus, Literatur als Medium]

Jahrbücher der preußischen Monarchie unter der Regierung Friedrich Wilhelms III, Bd. 1–3. Berlin: Unger 1799 [Jahrbücher der preußischen Monarchie]

Jakob, Ludwig Heinrich: Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht. Eine Preisschrift von dem Verfasser selbst aus dem Lateinschen übersetzt, Züllichau 1790 [Jakob, Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriff der Pflicht]

Jakob, Ludwig Heinrich: Die allgemeine Religion. Ein Buch für gebildete Leser, Halle: Hemmerde & Schwetschke 1797 [Jakob, Allgemeine Religion]

Jakob, Ludwig Heinrich: Grundriß der allgemeinen Logik und kritische Anfangsgründe zu einer allgemeinen Metaphysik, 2 Bde, Halle: Francke & Bispink 1788 (^{2}1791) [Jakob, Grundriß der allgemeinen Logik]

Jakob, Ludwig Heinrich: Philosophische Rechtslehre oder Naturrecht, Halle: Renger 1795 [Jakob, Philosophische Rechtslehre oder Naturrecht]

Jakob, Ludwig Heinrich: Prolegomena zur praktischen Philosophie, Halle: Renger 1787 [Jakob, Prolegomena zur praktischen Philosophie]

Jakob, Ludwig Heinrich: Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller spekulativen Beweise für das Daseyn Gottes, Leipzig: Heinsius 1786 [Jakob, Prüfung Mendelssohn]

James, William: The Principles of Psychology, Cambridge, MA: Harvard University Press 1981 [James, Principles of Psychology]

Janiak, Andrew: „Kant as Philosopher of Science", in: Perspectives on Science 12, 2004, 339–363 [Janiak, Philosopher]

Jäsche, Gottlieb Benjamin: „Idee zu einer neuen systematischen Encyklopädie aller Wissenschaften", in: Philosophisches Journal einer Gesellschaft teutscher Gelehrten, hg. von Johann Gottlieb Fichte / Friedrich Immanuel Niethammer 1, 1795, Heft 4, 327–372 [Jäsche, Idee zu einer neuen systematischen Encyklopädie aller Wissenschaften]

Jäsche, Gottlieb Benjamin: „Versuch einer Untersuchung der Frage: Kann reiner Naturalismus Volksreligion werden?", in: Berlinisches Journal für Aufklärung, hg. v. Andreas Riem / Gottlob Nathanael Fischer, 2, 1789, 201–240 [Jäsche, Versuch einer Untersuchung der Frage: Kann reiner Naturalismus Volksreligion werden?]

Jauch, Ursula Pia: Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz, Wien: Passagen 1989 [Jauch, Geschlechterdifferenz]

Jauernig, Anja: „Kant's Critique of the Leibnizian Philosophy: Contra the Leibnizians, but Pro Leibniz", in: Garber, Daniel / Longuenesse, Béatrice (Hg.): Kant and the Early Moderns, Princeton: Princeton University Press 2008, 41–63 [Jauernig, Kant's Critique of the Leibnizian Philosophy]

Jenisch, Daniel: Ueber Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Aesthetik. Ein Acceßit der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften in Berlin. Nebst einem Sendschreiben des Verfassers an Herrn Professor Kant über die bisherigen günstigen und ungünstigen Einflüße der kritischen Philosophie, Berlin: Vieweg 1796 [Jenisch, Ueber Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Aesthetik]

Johnson, Gregory R.: „Träume eines Geistersehers. Polemik gegen die Metaphysik oder Parodie der Popularphilosophie?", in: Stengel, Friedemann (Hg.): Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis, Tübingen: Niemeyer 2008, 99–122 [Johnson, Träume]

Johnson, Robert N.: „Kant's Conception of Merit", Pacific Philosophical Quarterly 77 1996, 310–334 [Johnson, Merit]

Jost, Lawrence / Wuerth Julian (Hg.): Perfecting Virtue. New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics, Cambridge University Press, 2011 [Jost/Wuerth, Perfecting Virtue]

Journal der practischen Arzneykunde und Wundarzneykunst, hg. von Christoph Wilhelm Hufeland, Berlin: Wittich 1795–1808. Ab 1809: Journal der practischen Heilkunde, Berlin u. a.: Reimer 1809–1836. Ab 1837: C. W. Hufelands Journal der practischen Heilkunde, hg. von Emil Ossan, u. a., Berlin: Reimer 1837–1844 [Journal der practischen Arzneykunde und Wundarzneykunst]

Journal für Physik, hg. von Friedrich Albert Carl Gren, 8 Bde, Leipzig u. a.: Ambrosius Barth 1790–1794 [Journal der Physik]

Jung-Stilling, Johann Heinrich: Lebensgeschichte, hg. von Gustav Adolf Benrath, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft ^{3}1992 [Jung-Stilling, Lebensgeschichte]

Jung, Werner: Kleine Geschichte der Poetik, Hamburg: Junius 1997 [Jung, Geschichte]

Jüsten, Wilhelm: Ontotheologie und Gottesbeweiskritik bei Kant, Diss., Bonn: 1983 [Jüsten, Ontotheologie und Gottesbeweiskritik bei Kant]

Justi, Johann Heinrich Gottlob von: Grundriß des gesamten Mineralreiches, worinnen alle Foßilien in einem, ihren wesentlichen Beschaffheiten gemäßen, Zusammenhange vorgestellet und beschrieben werden, Göttingen: Vandenhoeck 1757 [Justi, Mineralreich]

Juvenal [Iuvenalis, Decimus Iunius]: Saturae, hg. von James A. Willis, Stuttgart: Teubner 1997; dt.: Juvenal, Decimus Junius: Satiren, übers. von Harry C. Schnur, Stuttgart: Reclam 2013 [Juvenal, Satiren]

Kain, Patrick: „Practical Cognition, Intuition, and the Fact of Reason", in: Krueger, James / Bruxvoort Lipscomb, Benjamin (Hg.): Kant's Moral Metaphysics, Berlin u. a.: de Gruyter 2010, 211–230 [Kain, Practical Cognition]

Kames, Lord (Heinrich Home): Grundsätze der Kritik, Erster Band, Übersetzt von Johann Nicolaus Meinhard, Dritte, verbesserte und vermehrte Ausgabe, Leipzig: Dyk 1790 [Kames, Grundsätze der Kritik]

Kames, Lord (Henry Home): Elements of Criticism (1762), hg. von Peter Jones, Indianapolis: Liberty Fund 2005 [Kames, Elements of Criticism]

Karsten, Wenceslaus Johann Gustav: Anleitung zur gemeinnützlichen Kenntniß der Natur, besonders für angehende Aerzte, Cameralisten und Oeconomen, Halle: Renger 1783 [Karsten, Anleitung]

Karsten, Wenzeslaus Johann Gustav: Anfangsgründe der Naturlehre, Halle: Renger 1780 [Karsten, Anfangsgründe]

Karsten, Wenzeslaus Johann Gustav: Lehrbegriff der gesammten Mathematik, Greifswald: Röse 1767–1777 [Karsten, Lehrbegriff]

Karsten, Wenzeslaus Johann Gustav: Mathesis theoretica elementaris atque sublimior in usum academicarum praelectionum, Rostock & Greifswald: Röse 1760 [Karsten, Mathesis]

Kästner, Abraham Gotthelf: Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie, ebenen und sphärischen Trigonometrie und Perspectiv, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1758; Nachdruck Michigan: University of Michigan Library 2009 [Kästner, Anfangsgründe der Arithmetik]

Kästner, Abraham Gotthelf: Anfangsgründe der Mathematik, 4 Bde, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1758–1769 [Kästner, Anfangsgründe der Mathematik]

Kästner, Abraham Gotthelf: Geschichte der Mathematik. Seit der Widerherstellung der Wissenschaften bis an das Ende des Achtzehnten Jahrhunderts, Göttingen: Rosenbusch 1796–1800; Nachdruck Michigan: University of Michigan Library 2009 [Kästner, Geschichte der Mathematik]

Kauder, Peter / Fischer, Wolfgang: Immanuel Kant über Pädagogik. 7 Studien, Hohengehren: Schneider 1999 [Kauder/Fischer, Kant]

Kaufman, Alexander: Welfare in the Kantian State, New York, Oxford: Oxford University Press 1999 [Kaufman, Welfare]

Kaufmann, Matthias: „The Relation between Right and Coercion: Analytic or Synthetic?", in: Jahrbuch für Recht und Ethik 5, 1997, 73–84 [Kaufmann, Relation]

Kaufmann, Matthias: „Was erlaubt das Erlaubnisgesetz und wozu gebraucht es Kant?", in: Jahrbuch für Recht und Ethik 13, 2005, 195–220 [Kaufmann, Erlaubnisgesetz]

Kaulbach, Friedrich: „Natur (V. Neuzeit)", in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gott-

fried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Basel: Schwabe 1984, 468–478 [Kaulbach, Natur]

Kaulbach, Friedrich: Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 1978 [Kaulbach, Prinzip Handlung]

Kaulbach, Friedrich: Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode, Würzburg: Königshausen & Neumann 1982 [Kaulbach, Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants]

Kausch, Johann Joseph Apologien: eine Sammlung von 6 Heften, Leipzig 1787–1788 [Kausch, Apologien]

Kawamura, Katsutoshi: Spontaneität und Willkür. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln: Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1996 [Kawamura, Spontaneität und Willkür]

Kehrbach, Karl: „Vorrede des Herausgebers", in: Kant, Immanuel: Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, hg. von Karl Kehrbach, Leipzig: Philipp Reclam jun. 1880 [Kehrbach, Vorrede]

Keill, John: „Epistola, in qua leges attractionis aliquae physics principia traduntur", in: Philosophical Transactions of the Royal Society 29, 1708, 97–110 [Keill, Epistola attractionis]

Keill, John: Introductio ad veram physicam, seu lections physicae, Oxford 1702 [Keill, Introductio ad veram physicam]

Kelsen, Hans: Reine Rechtslehre, Wien: Österr. Staatsdruckerei ^{2}1992 [Kelsen, Rechtslehre]

Kemp Smith, Norman: Commentary to Kant's Critique of Pure Reason, London: Macmillan ^{2}1923; Nachdruck Atlantic Highlands: Humanities Press 1992 [Kemp Smith, Commentary]

Kemp, J.: „Kant's Examples of the Categorical Imperative", in: Wolff, Robert Paul (Hg.): Kant. A Collection of Critical Essays, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1968, 246–258 [Kemp, Kant's Examples]

Kepler, Johannes: De stella nova in pede serpentarii, et qui sub ejus exortum des novo iniit, Trigono igneo, Prag: P. Sessius 1606 [Kepler, Stella nova]

Kepler, Johannes: Harmonices mundi libri V (1619), in: Gesammelte Werke, Bd. 6, hg von Max Caspar, München: Beck 1940; dt.: Weltharmonik, München u. a.: R. Oldenbourg 1939 [Kepler, Harmonices]

Kerstein, Samuel J.: Kant's Search for the Supreme Principle of Morality, Cambridge: Cambridge University Press 2002 [Kerstein, Supreme Principle of Morality]

Kersting, Wolfgang: „‚Die Bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein'. Kants Erster Definitivartikel für einen ewigen Frieden zwischen den Staaten", in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Zum Ewigen Frieden, Berlin: Akademie Verlag 1995, 87–108 [Kersting, Bürgerliche Verfassung]

Kersting, Wolfgang: „Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit", in: Studia Leibnitiana, 14, 1982, 184–220; wieder abgedruckt in: ders.: Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, 74–120 [Kersting, Starkes Gesetz]

Kersting, Wolfgang: Kant über Recht, Paderborn: Mentis 2004 [Kersting, Kant über Recht]

Kersting, Wolfgang: Kant und das Problem der Sozialstaatsbegründung, in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung, Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 151–171 [Kersting, Kant]

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993 [Kersting, Wohlgeordnete Freiheit 1993]

Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Paderborn: Mentis ^{3}2007 [Kersting, Wohlgeordnete Freiheit 2007]

Keyßler, Johann Georg: Neueste Reise durch Teutschland, Böhmen, Ungarn, die Schweitz, Italien, und Lothringen, worin der Zustand und das merckwürdigste dieser Länder beschrieben und vermittelst der Natürl: Gelehrten, und Politischen Geschichte, der Mechanick, Mahler-, Bau- und Bildhauer-Kunst, Müntzen und Alterthümer erläutert wird, 2 Bde, Hannover: Förster und Sohns Erben 1740–1741 [Keyßler, Neueste Reise]

Kienzle, Bertram: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit bei Kant, in: Archiv für Geschichte der

Philosophie 73, 1991, 171–187 [Kienzle, Freiheit]
Kiesewetter, Johann Gottfried Carl Christian: Compendium einer allgemeinen Logik, sowohl der reinen als der angewandten, nach Kantischen Grundsätzen, zum Gebrauch für Vorlesungen, Berlin: Lagarde 1796 [Kiesewetter, Kompendium]
Kiesewetter, Johann Gottfried Carl Christian: Die wichtigsten Sätze der allgemeinen Vernunftlehre für Nichtstudierende, Hamburg: Campe 1806 [Kiesewetter, Sätze der allgemeinen Vernunftlehre]
Kiesewetter, Johann Gottfried Carl Christian: Gedrängter Auszug aus Kants Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Oehmigke jun. 1796 [Kiesewetter, Auszug aus Kants Kritik]
Kiesewetter, Johann Gottfried Carl Christian: Gedrängter Auszug aus Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Berlin: Oemigke jun. 1796 [Kiesewetter, Auszug aus Kants Prolegomena]
Kiesewetter, Johann Gottfried Carl Christian: Grundriss einer reinen allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen zum Gebrauch für Vorlesungen, begleitet mit einer weiteren Auseinandersetzung für diejenigen, die keine Vorlesungen darüber anhören können, Berlin: Lagarde 1791 [Kiesewetter, Grundriss]
Kiesewetter, Johann Gottfried Carl Christian: Logik zum Gebrauch für Schulen, Berlin: Lagarde 1797 [Kiesewetter, Logik]
Kiesewetter, Johann Gottfried Carl Christian: Prüfung der Herderschen Metakritik. Zur Kritik der reinen Vernunft, in welcher zugleich mehrere schwierige Stellen in der Kritik der reinen Vernunft erläutert werden, 2 Bde, Berlin: Quien, 1799–1800 [Kiesewetter, Prüfung der Herderschen Metakritik]
Kiesewetter, Johann Gottfried Carl Christian: Ueber den ersten Grundsatz der Moralphilosophie, nebst einer Abhandlung über die Freiheit von Prof. Jakob, Berlin: Matsdorf, 1790 ([1]1788) [Kiesewetter, Über den ersten Grundsatz]
Kim, Sang-Bong: Das Problem des Dinges an sich im Opus postumum Kants. Versuch einer systematischen Darstellung der Selbstsetzungs- und Ding-an-sich-Lehre im späten Opus postumum, Diss. Mainz 1992 [Kim, Problem des Dinges an sich]
Kirchner, Joachim (Hg.): Die Zeitschriften des deutschen Sprachgebietes von den Anfängen bis 1830, Stuttgart: Anton Hiersemann 1969 [Kirchner, Zeitschriften]
Kirchner, Joachim: Das deutsche Zeitschriftenwesen. Seine Geschichte und seine Probleme, Bd. 1, Wiesbaden: Otto Harassowitz [2]1958 [Kirchner, Zeitschriftenwesen]
Kitcher, Patricia: „Kant's Paralogisms", in: Philosophical Review 91, 1982, 515–547 [Kitcher, Kant's Paralogisms]
Kitcher, Patricia: „Kant's Philosophy of the Cognitive Mind", in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 2006, 169–202 [Kitcher, Kant's Philosophy of the Cognitive Mind]
Kitcher, Patricia: „Kant's Real Self", in Wood, Allen (Hg.): Self and Nature in Kant's Philosophy, Ithaca: Cornell University Press 1984, 113–147 [Kitcher, Kant's Real Self]
Kitcher, Patricia: Kant's Transcendental Psychology, New York u. a.: Oxford University Press 1990 [Kitcher, Transcendental Psychology]
Kitcher, Patricia: Kant's Thinker, Oxford: Oxford University Press 2011 [Kant's Thinker]
Kitcher, Philip: „Aprioristic Yearnings: Michael Friedman, Kant and the Exact Sciences (Rez.)", in: Erkenntnis 44, 1996, 397–416 [Kitcher, Aprioristic Yearnings]
Kitcher, Philip: „How Kant Almost Wrote ‚Two Dogmas of Empiricism' (And Why He Didn't)", Philosophical Topics 12, 1981, 217–249 [Kitcher, How Kant Almost Wrote]
Kitcher, Philip: „Kant's Philosophy of Science", in: Wood, Allen W. (Hg.): Self and Nature in Kant's Philosophy, Ithaca: Cornell University Press 1984, 185–215 [Kitcher, Kant's Philosophy]
Kitcher, Philip: „The Unity of Science and the Unity of Nature", in: Parrini, Paolo (Hg.): Kant and Contemporary Epistemology, Dordrecht: Kluwer 1994, 253–272 [Kitcher, Unity]
Klein, Patrick: Gibt es ein Moralgesetz, das für alle Menschen gültig ist? Eine Untersuchung zum Faktum der Vernunft bei Immanuel Kant, Würzburg: Königshausen & Neumann 2008 [Klein, Gibt es ein Moralgesetz?]
Kleingeld, Pauline: „Kant on the Unity of Theo-

retical and Practical Reason“, in: The Review of Metaphysics 52, 1998, 311–339 [Kleingeld, Unity]

Kleingeld, Pauline: „Kant’s Second Thought on Race“, in: Philosophical Quarterly 57, 2007, 573–592 [Kleingeld, Kant’s Second Thought]

Kleingeld, Pauline: „Nature or Providence? On the Theoretical and Moral Importance of Kant’s Philosophy of History“, in: American Catholic Philosophical Quarterly 75, 2001, 201–219 [Kleingeld, Nature or Providence]

Kleingeld, Pauline: „The Problematic Status of Gender-Neutral Language in the History of Philosophy: The Case of Kant“, in: Philosophical Forum 25, 1993, 134–150 [Kleingeld, Problematic Status]

Kleingeld, Pauline: Fortschritt und Vernunft, Würzburg: Königshausen & Neumann 1995 [Kleingeld, Fortschritt und Vernunft]

Kleinhans, Bernd: Der ‚Philosoph‘ in der neueren Geschichte der Philosophie. ‚Eigentlicher Philosoph‘ und ‚vollendeter Gelehrter‘. Konkretionen des praktischen Philosophen bei Kant und Fichte, Würzburg: Königshausen & Neumann 1999 [Kleinhans, „Philosoph“]

Klemme, Heiner F. (Hg.): Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum, Hamburg: Meiner 1994 [Klemme, Schule]

Klemme, Heiner F. (Hg.): Reception of the Scottish Enlightenment in Germany. Six Significant Translations 1755–1782, Bristol: Thoemmes, 2000 [Klemme, Reception of the Scottish Enlightenment]

Klemme, Heiner F.: „Die Axiome der Anschauung und die Antizipationen der Wahrnehmung“, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie Verlag 1998, 247–266 [Klemme, Die Axiome der Anschauung]

Klemme, Heiner F.: „‚Das Ich denke … ist ein empirischer Satz‘. Kants Auseinandersetzung mit Descartes“, in: Ferrari, Jean u. a. (Hg.): Descartes und Deutschland – Descartes et l’Allemagne, Hildesheim u. a.: Olms 2009, 177–186 [Klemme, Kants ‚Ich denke‘]

Klemme, Heiner F.: „Die rationalistische Interpretation von Kants ‚Paralogismen der reinen Vernunft‘. Eine Kritik“ in: Stolzenberg, Jürgen u. a. (Hg.): Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur ‚Transzendentalen Dialektik‘ der ‚Kritik der reinen Vernunft‘, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 141–161 [Klemme, Interpretation]

Klemme, Heiner F.: „Einleitung“, in: Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, hg. von Horst D. Brandt / Heiner F. Klemme, Hamburg: Meiner 2003, ix-lxii [Klemme, Einleitung KpV]

Klemme, Heiner F.: „Einleitung“, in: Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, mit einer Einleitung und Bibliographie hg. von Heiner F. Klemme, Hamburg: Meiner 2001, XIII–LXXXVI [Klemme, Einleitung]

Klemme, Heiner F.: „Kants Wende zum Ich. Zum Einfluß von Herz und Mendelssohn auf die Entwicklung der kritischen Subjekttheorie“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 53, 1999, 507–529 [Klemme, Kants Wende zum Ich]

Klemme, Heiner F.: „Zur Textherstellung“, in: Kant, Immanuel: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Zum ewigen Frieden. Mit Einleitung und Anmerkungen kritisch hg. von Heiner F. Klemme, Hamburg: Meiner 1992, LV-LXI [Klemme, Zur Textherstellung]

Klemme, Heiner F.: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, Hamburg: Meiner 1996 [Klemme, Kants Philosophie des Subjekts]

Klemme, Heiner F.: Rez. von Axel Hutter, Das Interesse der Vernunft, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 87, 2005, 332–335 [Klemme, Rez. Hutter]

Klingner, Stefan: „Kant über den endlichen Verstand, den intuitiven Verstand und Gott (KU §§ 76, 77)“, in: Hiltscher, Reinhard u. a. (Hg.): Die Vollendung der Transzendentalphilosophie in Kants Kritik der Urteilskraft, Berlin: Duncker und Humblot 2006, 163–182 [Klingner, Kant über den endlichen Verstand]

Klippel, Diethelm: „Elterliche Gewalt und Kindesrechte im deutschen Naturrecht des 18. und 19. Jahrhunderts“, in: Gottwald, Peter (Hg.): Festschrift für Dieter Henrich zum 70. Geburtstag: 1. Dezember 2000, Bielefeld: Gieseking 2000, 371–384 [Klippel, Elterliche Gewalt]

Klopstock, Friedrich Gottlieb: Der Messias, Erste Gesamtausgabe Altona 1780 [Klopstock, Messiade]

Klopstock, Friedrich Gottlieb: Der Messias. Ein Heldengedicht, Halle: Hemmerde 1749 [Klopstock, Messias]

Klopstock, Friedrich Gottlieb: Grammatische Gespräche, Altona: Kaven 1794 [Klopstock, Grammatische Gespräche]

Klopstock, Friedrich Gottlieb: Hermannsschlacht, Hamburg u. a.: Cramer 1769 [Klopstock, Hermannsschlacht]

Klopstock, Friedrich Gottlieb: Oden, Hamburg: Bode 1771 [Klopstock, Oden]

Klopstock, Friedrich Gottlieb: Über Sprache und Dichtkunst, Hamburg: Herold 1779/1780 [Klopstock, Über Sprache und Dichtkunst]

Klotz, Christian: Kants Widerlegung des Problematischen Idealismus, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993 [Klotz, Kants Widerlegung]

Klug, Ulrich: „Anmerkungen zum Anarchie-Begriff bei Immanuel Kant", in: Aarnio, Aulis u. a. (Hg.): Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit, Festschrift für Werner Krawietz zum 60. Geburtstag, Berlin: Duncker & Humblot 1993, 591–598 [Klug, Anmerkungen]

Kneale, William & Martha: The Development of Logic, London u. a.: Oxford Univ. Press 1962 [Kneale, Development]

Knoepffler, Nikolaus: Der Begriff ‚transzendental' bei Immanuel Kant, München: Herbert Utz Verlag 1999 [Knoepffler, Begriff]

Knudsen, Harald: Gottesbeweise im Deutschen Idealismus. Die modaltheoretische Begründung des Absoluten dargestellt an Kant, Hegel und Weiße, Berlin u. a.: de Gruyter 1972 [Knudsen, Gottesbeweise im Deutschen Idealismus]

Knutzen, Martin: Dissertatio metaphysica, de aeternitate mundi impossibili, Königsberg: Reussner 1733 [Knutzen, De aeternitate mundi impossibili]

Knutzen, Martin: Philosophischer Beweiß von der Wahrheit der christlichen Religion, Königsberg: Hartung 1747; Nachdruck Nordhausen: Bautz 2005 [Knutzen, Philosophischer Beweiß von der Wahrheit der christlichen Religion]

Knutzen, Martin: Systema causarum efficientium. Leipzig: Langenhemium, 1745 [Knutzen, Systema causarum efficientium]

Koch, Lutz: „Kants Postulat einer wissenschaftlichen Pädagogik", in: Böhm, Winfried / Wenger, Hadwig (Hg.): Erziehungswissenschaft oder Pädagogik? Würzburg: Ergon 1998, 115–130 [Koch, Postulat]

Koch, Lutz: Kants ethische Didaktik, Würzburg: Ergon 2003 [Koch, Ethische Didaktik]

Köhler, Michael: Freiheitliches Rechtsprinzip und Teilhabegerechtigkeit in der modernen Gesellschaft, in: Landwehr, Götz (Hg.): Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit. Zur Aktualität der Rechtsphilosophie Kants für die Gerechtigkeit in der modernen Gesellschaft, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999, 103–128 [Köhler, Rechtsprinzip]

Kölbele, Johann Balthasar: Beweis der Allgemeinheit des zureichenden Grundes; nebst einer Auflösung der Einwürfe des um die neuere Weltweisheit hochverdienten Hrn. Hofraths Darjes, Frankfurt/M. u. a.: Garbe 1750 [Kölbele, Beweis der Allgemeinheit]

Kondylis, Panajotis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Hamburg: Meiner 2002 [Kondylis, Aufklärung Rationalismus]

König, G.: „Theorie", in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, 1128–1146 [König, Theorie]

König, Peter: Autonomie und Autokratie. Über Kants Metaphysik der Sitten, Berlin u. a.: de Gruyter 1994 [König, Autonomie]

Königsbergische Gelehrte Anzeigen, Königsberg: Nicolovius 1791–1792 [Königsbergische Gelehrte Anzeigen]

Königsbergische gelehrte und politische Zeitungen, hg. von Johann Jakob Kanter, Königsberg u. a.: Wagner & Dengel 1764–1793 [Königsbergische gelehrte und politische Zeitungen]

Kopper, Joachim: „Kants Gotteslehre", in: Kant-Studien 47, 1955 / 56, 31–61 [Kopper, Kants Gotteslehre]

Kopper, Joachim: „Kants Lehre vom Übergang als die Vollendung des Selbstbewusstseins der Transzendentalphilosophie", in: Kant-Studien 55, 1964, 37–68 [Kopper, Kants Lehre vom Übergang]

Koriako, Darius: Kants Philosophie der Mathematik. Grundlagen – Voraussetzungen – Probleme,

Hamburg: Meiner 1999 [Koriako, Philosophie der Mathematik]

Körner, Christian Gottfried: Ästhetische Ansichten. Ausgewählte Aufsätze, hg. von Joseph P. Bauke, Marbach: Schiller-Nationalmuseum Marbach 1964 [Körner, Ästhetische Ansichten]

Körner, Stephan: „Zur Kantischen Begründung der Mathematik und der Naturwissenschaft", in: Kant-Studien 56, 1965, 463–473 [Körner, Zur Kantischen Begründung]

Körner, Stephan: Philosophie der Mathematik. Eine Einführung, München: Nymphenburger Verl.-Handlung 1968 [Körner, Philosophie der Mathematik]

Korsgaard, Christine M.: „Two Distinctions in Goodness", in: Philosophical Review 92, 1983, 169–195; wieder abgedruckt in: dies.: Creating the Kingdom of Ends, Cambridge: Cambridge University Press 1996, 249–274 [Korsgaard, Two Distinctions]

Korsgaard, Christine M.: „Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals", in: Peterson, Grethe B. (Hg.): The Tanner Lectures on Human Values, Bd. 25/26, Salt Lake City: The University of Utah Press 2004, 79–110 [Korsgaard, Fellow Creatures]

Korsgaard, Christine M.: „From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action", in: Engstrom, Stephen / Whiting, Jennifer (Hg.): Aristotle, Kant and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 203–236 [Korsgaard, From Duty and for the Sake of the Noble]

Korsgaard, Christine M.: „Kant's Formula of Universal Law", in: dies.: Creating the Kingdom of Ends, Cambridge Mass.: Harvard University Press 1996, 77–105 [Korsgaard, Formula of Universal Law]

Korsgaard, Christine: „Die Konstruktion des Reichs der Zwecke – Gegenseitigkeit und Verantwortung in persönlichen Beziehungen", in: Ameriks, Karl / Sturma, Dieter (Hg.): Kants Ethik, Paderborn: Mentis 2004, 213–244 [Korsgaard, Konstruktion des Reichs der Zwecke]

Korsgaard, Christine: Creating the Kingdom of Ends, New York: Cambridge University Press 1996 [Korsgaard, Kingdom]

Kotsuka, Shinichiro: Die Gottesbeweise in der Philosophie Kants, Borna-Leipzig: Noske 1931 [Kotsuka, Gottesbeweise in der Philosophie Kants]

Kraus, Christian Jacob: Dissertatio psychologico-moralis de paradoxo: edi interdum ab homine actiones voluntarias, ipso non invito solum, verum adeo reluctante, Königsberg: Hartung 1781 [Kraus, De paradoxo, edi interdum actiones voluntarias homine ipso non invito solum, verum adeo reluctante]

Kraus, Christian Jacob: Rezension von Christoph Meiners, Grundriß der Geschichte der Weltweisheit, in: Allgemeine Literatur-Zeitung, Nr. 82. 5. 4. 1787, 25–32; Nr. 83, 6. 4. 1787, 33–40; Nr. 84a, 7. 4. 1787, 41–48 [Kraus, Rezension Meiners]

Kraus, Christian Jacob: Rezension von Johann August Heinrich Ulrich, Eleutheriologie, in: Allgemeine Literatur-Zeitung, Nr. 100, 25. 4. 1788, 177–184 [Kraus, Rezension Ulrich]

Kreimendahl, Lothar: „Die Antinomie der reinen Vernunft, 1. und 2. Abschnitt (A 405–461/B 432–489)", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 413–447 [Kreimendahl, Antinomie]

Kreimendahl, Lothar: Kant – Der Durchbruch von 1769, Köln: Jürgen Dinter 1990 [Kreimendahl, Durchbruch]

Kreimendahl, Lothar: „Kants vorkritisches Aufklärungsprogramm", in: Klemme, Heiner F. (Hg.): Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, 124–142 [Kreimendahl, Kants vorkritisches Aufklärungsprogramm]

Krouglov, Alexei N.: „‚Mein Leben gleicht einem Roman …': Kants Schüler Friedrich August Hahnrieder und seine Geschichte", in: Kant-Studien 103, 2012, 242–253 [Krouglov, Hahnrieder]

Krug, Wilhelm Traugott: Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Nach dem heutigen Standpuncte der Wissenschaft, Bd. 2, Leipzig: Brockhaus 1833 [Krug, Allgemeines Handwörterbuch]

Krüger, Lorenz: „Wollte Kant die Vollständigkeit seiner Urteilstafel beweisen?", in: Kant-Studien 59, 1968, 333–356 [Krüger, Vollständigkeit]

Kuehn, Manfred: „Kant and Cicero", in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung.

Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 3, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 270–278 [Kühn, Kant and Cicero]

Kuehn, Manfred: „Kant's Conception of Hume's Problem", in: Journal of the History of Philosophy 21, 1983, 175–193 [Kuehn, Kant's Conception]

Kuehn, Manfred: „Kant's Teachers in the Exact Sciences", in: Watkins, Eric (Hg.): Kant and the Sciences, Oxford: Oxford University Press, 2001, 11–30. [Kuehn, Kant's Teachers]

Kuehn, Manfred: Kant. A Biography, Cambridge: Cambridge University Press 2001 [Kuehn, Biography]

Kuehn, Manfred: Scottish Common Sense in Germany, 1768–1800. A Contribution to the History of Critical Philosophy, Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press 1987 [Kuehn, Scottish Common Sense]

Kühl, Kristian: „Von der Art, etwas Äußeres zu erwerben, insbesondere vom Sachenrecht", in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Berlin: Akademie Verlag 1999, 117–132 [Kühl, Von der Art]

Kühn, Manfred: Kant. Eine Biographie, übers. von Martin Pfeiffer, München: Beck 2003 [Kühn, Kant]

Kuhn, Thomas S.: The Structure of Scientific Revolutions, Chicago: University of Chicago Press 1962, ^{2}1970 [Kuhn, Structure]

Kulenkampff, Jens (Hg.): Materialien zu Kants „Kritik der Urteilskraft", Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974 [Kulenkampff, Materialien]

Kulenkampff, Jens: Kants Logik des ästhetischen Urteils, Frankfurt/M.: Klostermann ^{2}1994 [Kulenkampff, Kants Logik]

Kullmann, Wolfgang: Aristoteles und die moderne Wissenschaft, Stuttgart: Steiner 1998 [Kullmann, Aristoteles]

Kurbacher-Schönborn, Frauke Annegret: „Urteil, ästhetisches", in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, Basel: Schwabe 2001, 462–465 [Kurbacher-Schönborn, Ästhetisches Urteil]

Kusser, Anna: Dimensionen der Kritik von Wünschen, Frankfurt/M.: Athenäum 1989 [Kusser, Kritik von Wünschen]

Kypke, Johann David, Brevissima delineatio scientiarum dialecticae et analyticae ad mentem philosophi, Königsberg 1729 [Kypke, Brevissima delineatio]

La Rocca, Claudio: „Introduzione", in: Kant, Immanuel: Contro Eberhard. La polemica sulla Critica della ragion pura, hg. von Claudio La Rocca, Pisa: Giardini 1994, 1–54 [La Rocca, Introduzione]

Lachterman, David R.: The Ethics of Geometry, London: Routledge 1989 [Lachterman, Geometry]

Lam Cong, Joseph Quy: „Religionsbegriff bei Augustinus und Kant", in: Augustinianum 45, 2005, 549–570 [Lam Cong, Religionsbegriff bei Augustinus]

Lamacchia, Ada: „La filosofia della religione", in: dies.: Dal dogmatismo teologico al teismo morale, Manduria: Lacaita 1969 [Lamacchia, La filosofia della religione]

Lambert, Johann Heinrich: Anlage zur Architectonic oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis, Riga: Hartknoch 1771; Nachdruck in: ders.: Philosophische Schriften, hg. von Hans-Werner Arndt, Hildesheim: Olms 1965, Bde III-IV [Lambert, Architektonik]

Lambert, Johann Heinrich: Fragment einer Systematologie, in: ders.: Logische und philosophische Abhandlungen, hg. von Johann Bernoulli, Bd. 2, Berlin u. a.: Bernoulli u. Buchhandlung der Gelehrten 1787; Nachdruck Hildesheim: Olms 1969, 383–413 [Lambert, Fragment einer Systematologie]

Lambert, Johann Heinrich: Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein, Leipzig: Johann Wendler 1764; Nachdruck Hildesheim: Olms 1965 [Lambert, Neues Organon]

Lambert, Johann Heinrich: Neues Organon, in: ders.: Philosophische Schriften, Bd. 2, hg. von Hans Werner Arndt, Hildesheim: Olms 1965ff. [Lambert, Neues Organon (Arndt)]

Lambert, Johann Heinrich: Philosophische Schriften, hg. von Hans Werner Arndt, Hildesheim: Olms 1965ff. [Lambert, Philosophische Schriften]

Lambert, Johann Heinrich: Theorie des Systems, in: ders.: Logische und philosophische Abhandlungen, hg. von Johann Bernoulli, Band 1, Ber-

lin u. a.: Bernoulli u. Buchhandlung der Gelehrten 1782; Nachdruck Hildesheim: Olms 1967, 510–517 [Lambert, Theorie des Systems]

Lambert, Johann Heinrich: Über die Methode die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen, hg. von Klaus Bopp, Berlin u. a.: de Gruyter 1918 [Lambert, Über die Methode]

Lange, Friedrich Albert: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Iserlohn: Verlag J. v. Baedeker 1866; Nachdruck 2 Bde, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974 [Lange, Geschichte des Materialismus]

Langthaler, Rudolph: Kants Ethik als ‚System der Zwecke'. Perspektiven einer modifizierten Idee der ‚moralischen Teleologie' und Ethikotheologie, Berlin u. a.: de Gruyter 1991 [Langthaler, Kants Ethik]

Langton, Rae: Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves, Oxford: Clarendon Press 1998 [Langton, Kantian Humility]

Laplace, Pierre Simon de: Exposition du système du monde, Paris 1795f.; dt.: Darstellung des Weltsystems, übers. v. Johann Karl Friedrich Hauff, 2 Bde, Frankfurt/M.: Varrentrapp und Wenner 1797 [Laplace, Exposition du système du monde]

Lau, Viktor: Erzählen und Verstehen: Historische Perspektiven der Hermeneutik, Würzburg: Königshausen und Neumann 2000 [Lau, Erzählen und Verstehen]

Laudan, Larry: „The *Vis Viva* Controversy: A Post-Mortem", in: Isis 59, 1968, 131–143 [Laudan, The Vis Viva Controversy]

Lavater, Johann Kaspar: Aussichten in die Ewigkeit, in Briefen an Herrn Joh. George Zimmermann, Zweite Auflage, 3 Bde, Zürich 1770–1773 [Lavater, Aussichten]

Lavater, Johann Kaspar: Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe, 4 Bde, Leipzig u. a.: Weidmann und Reich/Steiner 1775–1778 [Lavater, Physiognomische Fragmente]

Laywine, Alison: Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy, North American Kant Society Studies in Philosophy, Bd. 3, Atascadero: Ridgeview Publishing Company 1993 [Laywine, Origins]

Lefèvre, Wolfgang / Wunderlich, Falk: Kants naturtheoretische Begriffe, Berlin u. a.: de Gruyter 2000 [Lefèvre/Wunderlich, Kants naturtheoretische Begriffe]

Leftow, Brian: „God, Concepts of", in: Craig, Edward (Hg.): Routledge Encyclopedia of Philosophy Vol. 4, London: Routledge, 1998, 93–102 [Leftow, God]

Lehmann, Gerhard: „Kants Tugenden", in ders.: Kants Tugenden. Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 1980, 59–95 [Lehmann, Tugenden]

Lehmann, Gerhard: Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 1969 [Lehmann, Beiträge zur Geschichte]

Lehmann, Gerhard: Einleitung (zu Kants Vorlesungen, Band I, Vorlesungen über Logik), in: Kants gesammelte Schriften, hg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 24, Berlin u. a.: de Gruyter 1966, 955–988 [Lehmann, Einleitung]

Leibniz, Gottfried Wilhelm, Essai de Theodicée (1710), in: ders.: Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hg. von Carl J. Gerhardt, Bd. 6, Berlin: Weidmann 1885; Nachdruck Hildesheim u. a.: Olms 1978; dt.: Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels, Erster und zweiter Teil, in: Leibniz, Gottfried Wilhelm: Philosophische Schriften, hg. und übers. von Hans Heinz Holz, von Bd. 2, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985 [Leibniz, Theodicée]

Leibniz, Gottfried Wilhelm: „De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque", in: ders.: Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hg. von Carl J. Gerhardt, Berlin: Weidmann 1875–1890; Nachdruck Hildesheim u. a.: Olms 1979, Bd. 4, 504–516 [Leibniz, De ipsa natura]

Leibniz, Gottfried Wilhelm: „De Logica Nova Condenda", in: ders.: Die Grundlagen des logischen Kalküls, hg., übers. u. mit einem Kommentar versehen von Franz Schupp, Hamburg: Meiner 2000 [Leibniz, De Logica Nova]

Leibniz, Gottfried Wilhelm: „Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le systeme nouveau de l'union de l'ame et du corps", in: Die Philosophischen Schriften von

Gottfried Wilhelm Leibniz, hg. von Carl J. Gerhardt, Berlin: Weidmann 1875–1890; Nachdruck Hildesheim u. a.: Olms, 1978, Bd. 4, 517–524 [Leibniz, Eclaircissement des difficultés]

Leibniz, Gottfried Wilhelm: „Eclaircissement du nouveau systeme de la communication des substances, pour servir de reponse à ce qui en est dit dans le Journal du 12 Septembre 1695“, in: Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hg. von Carl J. Gerhardt, Berlin: Weidmann 1875–1890; Nachdruck Hildesheim u. a.: Olms, 1978, Bd. 4, 493–498 [Leibniz, Eclaircissement du nouveau systeme de la communication des substances]

Leibniz, Gottfried Wilhelm: „Explication de l'arithmetique binaire, qui se sert des seuls caractères 0 et 1, avec des remarques sur son utilité, et sur ce qu'elle donne le sens des anciennes figures Chinoises de Fohy“, in: ders.: Mathematische Schriften, Bd. 7, Die mathematischen Abhandlungen, Halle: von Schmidt 1863; Nachdruck Hildesheim u. a.: Olms 1971, 223–227 [Leibniz, Explication de l'arithmetique binaire]

Leibniz, Gottfried Wilhelm: „Postscriptum eines Briefs an Basnage de Beauval vom 3./13. 1. 1669“, in: Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hg. von Carl J. Gerhardt, Berlin: Weidmann 1875–1890; Nachdruck Hildesheim u. a.: Olms, 1978, Bd. 4, 498–500 [Leibniz, Postscriptum]

Leibniz, Gottfried Wilhelm: „Systeme nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps“, in: Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hg. von Carl J. Gerhardt, Berlin: Weidmann 1875–1890; Nachdruck Hildesheim u. a.: Olms, 1978, Bd. 4, 477–487 [Leibniz, Systeme nouveau]

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Brief an Grimarest vom 4. 6. 1712, in: Transkriptionen 1712, elektronische Vorabveröffentlichung im Rahmen der Akademie-Ausgabe, Leibniz-Archiv / Leibniz-Forschungsstelle Hannover, http://www.gwlb.de/Leibniz/Leibnizarchiv/Veroeffentlichungen/Transkriptionen.htm (letzter Zugriff: 03. 01. 2015) [Leibniz, Brief an Grimarest]

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Die Philosophischen Schriften, hg. von Carl I. Gerhardt, Bd. 7, Berlin: Weidmann 1875–1890; Nachdruck Hildesheim u. a.: Olms 1978 [Leibniz, Die Philosophischen Schriften]

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld, Paris: Vrin ^{5}1988; dt.: in: Leibniz, Gottfried Wilhelm: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, hg. von Ernst Cassirer, Hamburg: Felix Meiner 1996, 343–388 [Leibniz, Discours de Métaphysique]

Leibniz, Gottfried Wilhelm: „Meditationes de cognitione, veritate, et ideis“, in: Sämtliche Schriften und Briefe, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 6.4, Berlin: Akademie Verlag 1999, 585–591 [Leibniz, Meditationes]

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Monadologie (1714), in: ders.: Die philosophischen Schriften, Bd. 6, hg. von Carl J. Gerhardt, Berlin: Weidmann 1885; Nachdruck Hildesheim u. a.: Olms 1978, 607–623; dt.: Monadologie, in: Leibniz, Gottfried Wilhelm: Philosophische Schriften, Bd. 1, hg. und übers. von Hans Heinz Holz, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996 [Leibniz, Monadologie]

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Nouveaux Essais sur l'entendement humain, hg. von R. E. Raspe, Amsterdam u. a.: 1765, in: Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VI.6. Berlin: Akademie Verlag 1962 (^{2}1990) [Leibniz, Nouveaux essais]

Leibniz, Gottfried Wilhelm: „Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison“, in: Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hg. von Carl J. Gerhardt, Berlin: Weidmann 1875–1890; Nachdruck Hildesheim u. a.: Olms, 1978, Bd. 6, 598–606 [Leibniz, Principes]

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Protogaea, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, Werke, hg. von Will-Erich Peuckert, Stuttgart: Kohlhammer 1949, Bd. 1 [Leibniz, Protogaea]

Leibniz, Gottfried Wilhelm: „Réponse aux reflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique, article Rorarius, sur le système de l'harmonie preetablie“, in: Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hg. von Carl J. Gerhardt, Berlin: Weidmann 1875–1890; Nachdruck Hildesheim u. a.: Olms, 1978, Bd. 4, 554–571 [Leibniz, Réponse]

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Sämtliche Schriften und Briefe, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1923 ff. [Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe]

Leibniz, Gottfried Wilhelm / Clarke, Samuel: Correspondance Leibniz-Clarke, présentée d'après les manuscrits originaux des bibliothèques de Hanovre et de Londres, hg. von André Robinet, Paris: PUF 1957 [Robinet, Correspondance Leibniz-Clarke]

Leibniz, Gottfried Wilhelm / Clarke, Samuel: Der Leibniz-Clarke Briefwechsel, hg. von Volkmar Schüller, Berlin: Akademie Verlag 1991 [Schüller, Leibniz-Clarke, Briefwechsel]

Leitner, Heinrich: Systematische Topik. Methode und Argumentation in Kants kritischer Philosophie, Würzburg: Königshausen und Neumann 1994 [Leitner, Systematische Topik]

Lenk, Hans: „Zu Kants Begriff transzendentalen und normativen Handelns", in: Prauss, Gerold (Hg.): Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, Frankfurt/M.: Klostermann 1986, 185–203 [Lenk, Kants Begriff transzendentalen Handelns]

Lennon, Thomas M. / Stainton, Robert J. (Hg.): The Achilles of Rationalist Psychology, o.O.: Springer 2008 [Lennon/Stainton: The Achilles of Rationalist Psychology]

Lenoir, Timothy: „Kant, Blumenbach and Vital Materialism in German Biology", in: Isis 71, 1980, 77–108 [Lenoir, Vital]

Lenoir, Timothy: The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology, Chicago: University of Chicago Press 1982 [Lenoir, Strategy]

Lequan, Mai: „Kant. De la chimie phlogistique de Stahl á la chimie antiphlogistique de Lavoisier", in: Theis, Robert / Sosoe, Lukas K. (Hg.): Les sources de la philosophie kantienne aux XVIIe et XVIIIe siècles. Actes du 6e Congrès international de la Société d'études kantiennes de langue française, Luxembourg, 25–28 Septembre 2003, Paris: Vrin 2005, 361–368 [Lequan, Kant de Stahl á Lavoisier]

Lessing, Gotthold Ephraim: Werke, hg. von Herbert G. Göpfert, München: Hanser 1970 [Lessing, Werke]

Lichtenberg, Georg Christoph: „Fortsetzung der Betrachtung über das Weltgebäude. Von Cometen", in: Georg Christoph Lichtenberg's vermischte Schriften, hg. von Ludwig Christian Lichtenberg / Friedrich Kries, Bd. 6, Göttingen: Dieterich 1803, 347–416 [Lichtenberg, Von Cometen]

Lichtenberg, Georg Christoph: Schriften und Briefe, hg. von Wolfgang Promies, München: Hanser 1972 [Lichtenberg, Schriften]

Liebmann, Otto: Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung, Stuttgart: Schober 1865 [Liebmann, Kant und die Epigonen]

Liedke, Max: „Kant und die Erziehungswissenschaft", in: Zeitschrift für Pädagogik 11, 1966, 134–143 [Liedke, Kant]

Lind, James (Jacob): Versuch über die Krankheiten denen Europäer in heißen Climaten unterworfen sind, Riga u. a.: Hartknoch 1773 [Lind, Versuch über die Krankheiten]

Linné, Carl von: Species plantarum, Stockholm: Lars Salvius 1753 [Linné, Species plantarum]

Linné, Carl von: Systema Naturae, Stockholm: Lars Salvius ^{10}1758 (^{1}1735) [Linné, Systema naturae]

Locke, John: An Essay Concerning Human Understanding (1690, ^{2}1694), hg. von Peter H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press 1975 [Locke, Essay]

Locke, John: Epistola de Tolerantia (1689), lat./engl., übers. von John W. Gough, Oxford: Clarendon Press 1968; dt.: Ein Brief über Toleranz, engl./dt., übers. von Julius Ebbinghaus, Hamburg: Meiner 1975 [Locke, Ein Brief über Toleranz]

Locke, John: Libri IV. de intellectu humano, hg. von Gotthelff Heinrich Thiele, Leipzig: Georgi 1741 [Locke, De intellectu humano]

Locke, John: Two Treatises of Government (1690), hg. von Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press 2002; dt.: Zwei Abhandlungen über die Regierung, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004 [Locke, Two Treatises of Government]

Locke, John: Versuch über den menschlichen Verstand, übersetzt von J. H. von Kirchmann, Hamburg: Meiner 2000 [Locke, Versuch]

Locke, John: Versuch vom Menschlichen Verstande, übers. Heinrich Engelhard Pleyen, Altenburg: Richter 1757; Nachdruck Bristol: Thoemmes 2004 [Locke, Versuch vom Menschlichen Verstande]

Löffler, Ulrich: Lissabons Fall – Europas Schrecken: die Deutung des Erdbebens von Lissa-

bon im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhunderts, Berlin u. a.: de Gruyter 1999 [Löffler, Lissabons Fall]

Lohmar, Dieter: „Das Geschmacksurteil über das faszinierend Hässliche", in: Paret, Herman (Hg.): Kants Ästhetik, Kant's Aesthetics, l'esthétique de Kant, Berlin u. a.: Walter de Gruyter 1998, 498–513 [Lohmar, Geschmacksurteil]

Long, Christopher P.: „Two Powers, One Ability: The Understanding and Imagination in Kant's Critical Philosophy", in: The Southern Journal of Philosophy 36, 1998, 233–253 [Long, Two Powers, One Ability]

Longuenesse, Béatrice: „Kant on a priori Concepts. The Metaphysical Deduction of the Categories", in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 2006, 129–168 [Longuenesse, Kant on a priori concepts]

Longuenesse, Béatrice: „Kant's ‚I Think' versus Descartes' ‚I Am a Thing That Thinks'", in: Garber, Daniel / Longuenesse, Béatrice (Hg.): Kant and the Early Moderns, Princeton: Princeton University Press 2008, 9–31 [Longuenesse, Kant's ‚I think']

Longuenesse, Béatrice: „The Divisions of the Transcendental Logic and the Leading Thread (A50/B74-A83/B109; B109–116)", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie Verlag 1998, 131–158 [Longuenesse, The Divisions]

Longuenesse, Béatrice: Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the *Critique of Pure Reason*, übers. von Charles T. Wolfe, Princeton: Princeton University Press ^{2}1998 [Longuenesse, Capacity to Judge]

Longuenesse, Béatrice: Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendentale de la Critique de la raison pure, Paris: Presses universitaires de France 1993 [Longuenesse, Kant]

Lorenz, Konrad: „Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie", in: Blätter für Deutsche Philosophie 15, 1941, 94–125 [Lorenz, Lehre]

Lossius, Johann Christian: Uebersicht der neuesten Philosophischen Litteratur, Erstes Stück, Gera: Bekmann 1784 [Lossius, Uebersicht]

Louden, Robert B.: „Moralische Stärke: Tugend als eine Pflicht gegen sich selbst", in: Klemme, Heiner F. / Kühn, Manfred / Schönecker, Dieter (Hg.): Moralische Motivation: Kant und die Alternativen, Hamburg: Meiner 2006, 79–96 [Louden, Moralische Stärke]

Louden, Robert B.: Kant's Human Being. Essays on his Theory of Human Nature, Oxford: Oxford University Press 2011 [Louden, Human Being]

Louden, Robert B.: Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings, New York u. a.: Oxford University Press 2002 [Louden, Impure Ethics]

Löw, Reinhard: Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980 [Löw, Philosophie des Lebendigen]

Löwisch, Dieter-Jürgen: „Kants Kritik der reinen Vernunft und Humes Dialogues Concerning Natural Religion", in: Kant-Studien 56, 1965, 170–207 [Löwisch, Kants Kritik der reinen Vernunft]

Lucanus, Marcus Annaeus: Der Bürgerkrieg / Pharsalia, übers. von Georg Luck, Berlin: Akademie 1985 [Lucanus, Pharsalia]

Lucas, Peter G.: „Introduction", in: Immanuel Kant, Prolegomena, übers. von Peter G. Lucas, Manchester: Manchester University Press 1953 [Lucas, Introduction]

Ludolf, Hiob: Historia aethiopica, Frankfurt/M.: Wust 1681 [Ludolf, Historia]

Ludwig, Bernd: „Die ‚praktische Vernunft' – ein hölzernes Eisen? Zum Verhältnis von Voluntarismus und Rationalismus in Kants Moralphilosophie", in: Jahrbuch für Recht und Ethik 5, 1997, 9–25 [Ludwig, Die ‚praktische Vernunft']

Ludwig, Bernd: „Einleitung", in: Kant, Immanuel: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil, hg. von Bernd Ludwig, Hamburg: Meiner Verlag 1990, XIII-XXVIII [Ludwig, Einleitung]

Ludwig, Bernd: „Einleitung", in: Kant, Immanuel: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, hg. von Bernd Ludwig, Hamburg: Meiner 2009, I-LIV [Ludwig, Einleitung]

Ludwig, Bernd: „Kant's Hypothetical Imperatives (GMS II, 417–419)", in: Schönecker, Dieter / Horn, Christoph (Hg.): Groundwork for the Me-

taphysics of Morals, Berlin u. a.: de Gruyter 2006, 139–159 [Ludwig, Hypothetical imperative]

Ludwig, Bernd: Kants Rechtslehre. Ein Analytischer Kommentar, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1988 [Ludwig, Kants Rechtslehre]

Ludwig, Bernd: „Kants Verabschiedung der Vertragstheorie – Konsequenzen für eine Theorie sozialer Gerechtigkeit", in: Jahrbuch für Recht und Ethik 1, 1993, 221–254 [Ludwig, Vertragstheorie]

Luf, Gerhard: Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants, Wien u. a.: Springer-Verlag 1978 [Luf, Freiheit]

Lühe, A. von der: „Unschuld, verfolgte", in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, Basel: Schwabe Verlag 2001, 264f. [Lühe, Unschuld]

Lühe, A. von der: „Sensus communis", in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9, Basel: Schwabe 2001, 661 [Lühe, Sensus Communis]

Lukrez [Titus Lucretius Carus]: De rerum natura / Welt aus Atomen, übers. von Karl Büchner, Stuttgart: Reclam 1973 [Lukrez, De rerum natura]

Lulof, Johan: Einleitung zu der mathematischen und physikalischen Kenntniß der Erdkugel, aus dem Holländ. übers. von Abraham Gotthelf Kästner, Göttingen u. a.: Luzac 1755 [Lulof, Kenntniß der Erdkugel]

Mach, Ernst: Die Mechanik in ihrer Entwicklung, Leipzig: F. A. Brockhaus ^{9}1933 [Mach, Entwicklung Mechanik]

Machiavelli, Niccolò: Il Principe (De Principatibus), kritische Ausgabe hg. von Giorgio Inglese, Rom: Istituto storico italiano per il Medio Evo 1994; dt.: Il Principe / Der Fürst, ital.-dt., übers. u. hg. von Philipp Rippel, Stuttgart: Reclam 2009 [Machiavelli, Il principe]

Maciel, Walter J.: Astrophysics of the Interstellar Medium, Berlin: Springer 2013 [Maciel, Astrophysics of the Interstellar Medium]

MacIntyre, Alasdair: After Virtue, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1981 [MacIntyre, After Virtue]

Macor, Laura Anna: „Das Erbe der Aufklärungstheologie bei Kant. Vorüberlegungen zum Einfluss Johann Joachim Spaldings", in: Fischer, Norbert / Sirovátka, Jakub / Vopřada, David (Hg.): Kant und die biblische Offenbarungsreligion / Kant a biblické zjevené náboženství, Prag: Karolinum 2013, 107–121 [Macor, Das Erbe der Aufklärungstheologie bei Kant]

Macor, Laura Anna: Aspekte der Eberhard-Rezeption an der Philosophischen Fakultät Tübingen (1788–1795), in: Stöckmann, Ernst / Kertscher, Hans-Joachim: Ein Antipode Kants? Johann August Eberhard im Spannungsfeld von spätaufklärerischer Philosophie und Theologie, Berlin u. a.: de Gruyter 2012, 82–108 [Macor, Aspekte]

Macor, Laura Anna: Die Bestimmung des Menschen (1748–1800). Eine Begriffsgeschichte, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2013 [Macor, Bestimmung]

Magazin für Religions-, Moral, und Kirchengeschichte, hg. von Carl Friedrich Stäudlin, Hannover 1801ff. [Magazin für Religions-, Moral, und Kirchengeschichte]

Maier, Annelise: Kants Qualitätskategorien, Berlin: Pan-Verl. Metzner 1930 (Kant-Studien- Ergänzungsheft 65) [Maier, Qualitätskategorien]

Maillet, Benoit de: Telliamed. Ou entretiens d'un philosophe indien avec un missionaire françois sur la diminution de la mer, la formation de la terre, l'origine de l'homme, etc., Amsterdam: L'honoré 1748 [Maillet, Telliamed]

Maimon, Salomon: Gesammelte Werke, hg. von Valerio Verra, Hildesheim: Olms 2003 [Maimon, Gesammelte Werke]

Maimon, Salomon: Versuch über die Transzendentalphilosophie, Hamburg: Meiner 2003 [Maimon, Versuch über die Transzendentalphilosophie]

Mairan, Jean Jacques Dortous de: „Sur l'équilibre de la lune dans son orbite", in: Histoire de l'Academie Royale des sciences, Paris: Imprimerie royale 1752 [Mairan, Sur l'équilibre de la lune]

Mairan, Jean Jacques Dortous de: Dissertation sur la glace, ou explication physique de la formation de la glace, & de ses divers phénomènes, Paris 1715; dt.: ders.: Abhandlung von dem Eisse, Oder physikalische Erklärung der Entstehung des Eisses, und der dabey vorkommenden verschiedenen Erscheinungen, Leipzig: Friedrich

Lankischens Erben 1752 [Mairan, Dissertation sur la glace]

Mairan, Jean Jacques Dortous de: Traité physique et historique de l'aurore boréale: suite les memoires de l'Academie royale des sciences, Paris: Imprimerie royale 1731 [Mairan, Traité physique et historique de l'aurore boréale]

Mairan, Jean-Jacques Dortous de: De la réalité et de la visibilité de la Lumière Zodiacale, et de l'Atmosphere Solaire, in: ders.: Traité physique et historique de l'aurore boréale, Paris: Imprimerie Royale 1733, 11–15 [Mairan, Lumière Zodiacale]

Malebranche, Nicolas: De la recherche de la vérité (1674), in: Œuvres complètes, Bd. 1–3, hg. von Geneviève Rodis-Lewis, Paris: Vrin 1962–1964 [Malebranche, De la recherche de la vérité]

Malebranche, Nicolas: Traité de la Nature et de la Grace, in: Œuvres complètes, Bd. 5, hg. von Ginette Dreyfus, Paris: Vrin 1958 [Malebranche, Traité de la Nature et de la Grace]

Malter, Rudolf (Hg.): Immanuel Kant in Rede und Gespräch, Hamburg: Meiner 1990 [Malter, Kant in Rede und Gespräch]

Malter, Rudolf: „L'analyse comme procédé de la métaphysique. L'opposition à la méthodologie wolffienne dans la Preisschrift de Kant en 1763 (1764)", in: Archives de Philosophie 42, 1979, 575–591 [Malter, Analyse]

Malter, Rudolf: „Nachwort", in: ders. (Hg.): Kant, Immanuel. Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik, Stuttgart: Reclam 1976, 87–94 [Malter, Nachwort]

Malter, Rudolf: Zeitgenössische Reaktionen auf Kants Religionsphilosophie. Eine Skizze zur Wirkungsgeschichte des Kantischen und reformatorischen Denkens, in: Bucher, Alexius J. u. a. (Hg.): Bewußt sein, Bonn: Grundmann 1975, 145–167 [Malter, Reaktionen]

Malzkorn, Wolfgang: „Kants Kritik an der traditionellen Syllogistik", in: History and Philosophy of Logic 16, 1995, 75–88 [Malzkorn, Syllogistik]

Malzkorn, Wolfgang: Kants Kosmologie-Kritik. Eine formale Analyse der Antinomienlehre, Berlin u. a.: de Gruyter 1999 [Malzkorn, Kants Kosmologie-Kritik]

Manchester, Paula: „Kant's Conception of Architectonic in its Historical Context", in: Journal of the History of Philosophy 41, 2003, 187–207 [Manchester, Architectonic]

Mandeville, Bernard de: The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Publick Benefits (1714, 1732), hg. von F. B. Kaye, 2 Bde, Indianapolis, IN: Liberty Fund 1988; dt.: Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile, hg. mit einer Einleitung von Walter Euchner, Frankfurt/M.: Suhrkamp ^{2}1980 [Mandeville, Bienenfabel]

Mann, Wolfgang-Rainer: The Discovery of Things. Aristotle's *Categories* and their context, Princeton: Princeton University Press 2000 [Mann, The Discovery of Things]

Mannaseh (Manasse) Ben Israel, Rettung der Juden. Nebst einer Vorrede von Moses Mendelssohn. Als ein Anhang zu des Hrrn. Kriegsraths Dohm Abhandlung: Über die bürgerliche Verbesserung der Juden. Berlin und Stettin: Nicolai, 1782; dann: Rettung der Juden (Die Blutbeschuldigung) Eine Schutzschrift von Mannase ben Israel. Aus dem Englischen übersetzt v. Dr. M. Herz. Berlin: Verlag von Hermann Engel 1889 [Manasse Ben Israel, Vindiciae Judaeorum]

Mariotte, Edme: „De la nature de l'air", in: Œuvres de Mr. Mariotte, de l'Académie royale des sciences. Tome Premier, Bordeaux: J. Peyroux 2001, 148–182 [Mariotte, De la nature de l'air]

Mariotte, Edme: Essais de physique, in: Œuvres de Mr. Mariotte, de l'Académie royale des sciences. Tome Premier, Bordeaux: J. Peyroux 2001, 117–320 [Mariotte, Essais de physique]

Mariotte, Edme: Grundlehren der Hydrostatik und Hydraulik, in welchen die Wirkung derer flüssigen Materien in die Schwere der Körper nebst der Bewegung des Wassers und anderen flüssigen Dingen auf richtige und mathematische Gründe gesetzt wird, Leipzig 1723 [Mariotte, Grundlehren]

Mariotte, Edme: Traité du mouvement des eaux et des autres corps fluides, in: Œuvres de Mr. Mariotte, de l'Académie royale des sciences. Tome Second, Bordeaux: J. Peyroux 2001, 321–481 [Mariotte, Traité du mouvement des eaux]

Markis, Dimitrios: „Das Problem der Sprache bei Kant", in: Scheer, Brigitte / Wohlfart, Günter (Hg.): Die Dimension der Sprache in der Philosophie des Deutschen Idealismus, Würzburg: Königshausen & Neumann 1982, 110–154 [Markis, Das Problem der Sprache]

Marquard, Odo: Skeptische Methode im Blick auf Kant, Freiburg u. a.: Alber ^{2}1978 [^{1}1958]

Marquardt, Konrad Gottlieb (Theophil): Elementa astrognosiae, Königsberg 1734 [Marquardt, Elementa astrognosiae]

Marquardt, Konrad Gottlieb (Theophil): Philosophia rationalis, Königsberg 1733 [Marquardt, Philosophia rationalis]

Martin, Gottfried: „Kants Auseinandersetzung mit der Bestimmung der Phänomene durch Leibniz und Wolff als verworrene Vorstellungen", in: Kaulbach, Friedrich / Ritter, Joachim (Hg.): Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag, Berlin u. a.: de Gruyter 1966, 99–105 [Martin, Kants Auseinandersetzung]

Martin, Gottfried: Arithmetik und Kombinatorik bei Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 1972 [Martin, Arithmetik und Kombinatorik bei Kant]

Marzolf, Edwige: „L'athéisme philosophique de la théologie de l'Opus postumum", in: Robelin, Jean (Hg.): Kant anti-kantien, Mont-Saint-Aignan: Publications de l'Univ. de Rouen 2004, 47–64 [Marzolf, L'athéisme philosophique de la théologie de l'Opus postumum]

Mathieu, Vittorio: Kants Opus postumum, hg. von Gerd Held, Frankfurt/M.: Klostermann 1989 [Mathieu, Kants Opus Postumum]

Maupertuis, Pierre Louis Moreau de: Essai de cosmologie (1750), in: ders.: Œuvres, Bd. 1, Lyon: Bruyset 1768; Nachdruck Hildesheim: Olms 1974. [Maupertuis, Essai de cosmologie]

Maupertuis, Pierre Louis Moreau de: Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu employée dans l'essai de cosmologie (1758), in: ders: Œuvres, Bd. 1, Hildesheim: Olms 1974 [Maupertuis, Examen philosophique]

Maupertuis, Pierre Louis Moreau de: Figur der Erden, bestimmt durch die Beobachtungen der Herren von Maupertuis, Clairaut, Camus, Le Monnier von der Academie der Wissenchaften und des Herrn Outhiers, Correspondents der gleichen Academie (…) auf Ordre des Königs beym Polar-Zirkel angestellet, durch Hrn. von Maupertuis übersetzt, Zürich: Heidegger und Compagnie 1741 [Maupertuis, Figur der Erden]

Maupertuis, Pierre Louis Moreau de: Vénus physique, [Paris] 1745; dt.: ders.: Die Naturlehre der Venus, Kopenhagen: Mumme 1747 [Maupertuis, Venus]

Maupertuis, Pierre Louis Moreau de: Versuch in der Moralischen Weltweisheit, Halle: Gebauer 1750 [Maupertuis, Versuch in der Moralischen Weltweisheit]

Maupertuis, Pierre Louis Moreau de: Versuch von der Bildung der Körper, Leipzig 1761 [Maupertuis, Versuch von der Bildung der Körper]

Maus, Ingeborg: „‚Volk' und ‚Nation' im Denken der Aufklärung", in: Blätter für deutsche und internationale Politik 5, 1994, 606–612 [Maus, Volk]

Maus, Ingeborg: Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992 [Maus, Zur Aufklärung der Demokratietheorie]

Mayer Robert: Beiträge zur Dynamik des Himmels in populärer Darstellung, Heilbronn: J. Landherr 1848 [Mayer, Beiträge zur Dynamik]

Mayer, Johann Tobias: „Rezension der Physischen Geographie", in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 154, 25. September 1802, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1529–1532 [Mayer, Rez. Physische Geographie]

Mayer, Johann Tobias: „Ob es nöthig sey, eine zurückstoßende Kraft in der Natur anzunehmen", in: Journal der Physik, hg. von F. A. C. Gren, Bd. 7 (1793), 208–237, wieder abgedruckt in: Tuschling, Burkhard: Metaphysische und transzendentale Dynamik in Kants opus postumum, Berlin u. a.: de Gruyter 1971, 208–215 (anonym) [Mayer, Ob es nöthig sey, eine zurückstoßende Kraft in der Natur anzunehmen]

McCarthy, Michael H.: „Analytic Method and Analytic Propositions in Kant's ‚Groundwork'", in: Dialogue 15, 1976, 565–582 [McCarthy, Analytic Method]

McCarthy, Vincent: Quest for a Philosophical Jesus. Christianity and Philosophy in Rousseau, Kant, Hegel, and Schelling, Macon: Mercer University Press 1986 [McCarthy, Quest]

McDowell, John: „Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality", in: The Journal of Philosophy 95, 1998, 431–491 [McDowell, Having the World in View]

McDowell, John: Mind and World, Cambridge, MA: Harvard University Press 1994 (^{3}1996) [McDowell, Mind and World]

McLaughlin, Peter: Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation. Antinomy and Teleology, Lewiston u. a.: Edwin Mellen Press, 1990 [McLaughlin, Biological Explanation]

McLaughlin, Peter: Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft, Bonn: Bouvier 1989 [McLaughlin, Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft]

McMullin, Irene: „Kant on Radical Evil and the Origin of Moral Responsibility", in: Kantian Review 18, 2013, 49–72 [McMullin, Kant on Radical Evil]

McQuillan, Colin: „The History of a Distinction: Sensible and Intellectual Cognition from Baumgarten to Kant", in: Thorndike, Oliver (Hg.): Rethinking Kant, Bd. 3, Newcastle/Tyne: Cambridge Scholar Publishing, 180–99 [McQuillan, The History of a Distinction]

McTaggart, John: „The Unreality of Time", in: Mind 18, 1908, 457–484 [McTaggart, The Unreality of Time]

Mechtenberg, Lydia: Kants Neutralismus, Paderborn: Mentis 2006 [Kants Neutralismus]

Meckelburg, Friedrich Adolph: Geschichte der Buchdruckereien in Königsberg, Königsberg: Hartung 1840 [Meckelburg, Buchdruckereien]

Meier, Georg Friedrich: Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften, 3 Bde, Halle: Hemmerde 1748–1750 [Meier, Anfangsgründe]

Meier, Georg Friedrich: Auszug aus der Vernunftlehre, Halle: Gebauer 1752; wieder abgedruckt in AA 16 [Meier, Auszug aus der Vernunftlehre]

Meier, Georg Friedrich: Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts, Halle: Hemmerde 1766 [Meier, Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts]

Meier, Georg Friedrich: Metaphysik, Halle: Gebauer 1755–1759 [Meier, Metaphysik]

Meier, Georg Friedrich: Vernunftlehre, Halle: Gebauer 1752; Neuausgabe hg. von Günter Schenk, Halle: Hallescher Verlag 1997 [Meier, Vernunftlehre]

Meier, Georg Friedrich: Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst, Halle: Gebauer 1757. Neu hg. von Axel Bühler / Luigi Cataldi Madonna, Hamburg: Meiner 1996 [Meier, Auslegungskunst]

Meiners, Christoph: Grundriss der Geschichte der Weltweisheit, Lemgo: Meyer 1786 [Meiners, Geschichte der Weltweisheit]

Meiners, Christoph: Grundriss der Seelenlehre, Lemgo: Meyer 1786 [Meiners, Seelenlehre]

Melanchthon, Philipp: De corrigendis adolescentiae studiis, in: Melanchthons Werke, Bd. 3, hg. von Richard Nürnberger, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1961 [Melanchthon, De corrigendis adolescentiae studiis]

Mellin, Georg Samuel Albert: Grundlegung zur Metaphysik der Rechte oder der positiven Gesetzgebung. Ein Versuch über die ersten Gründe des Naturrechts, Züllichau: Frommann 1796 [Mellin, zur Metaphysik der Rechte oder der positiven Gesetzgebung]

Mellin, Georg Samuel Albert: Immanuel Kants Biographie. Bd. 1, Zerbst: Kramer 1804 [Mellin, Biographie I]

Mellin, Georg Samuel Albert: Immanuel Kants Biographie. Bd. 2, Leipzig: Weigel 1804 [Mellin, Biographie II]

Mellin, Georg Samuel Albert: Marginalien und Register zu Kants Critik des Erkenntnißvermögens. Zur Erleichterung und Beförderung einer Vernunfterkenntniß der critischen Philosophie aus ihrer Urkunde, Züllichau: Frommann 1794–1795 [Mellin, Marginalien und Register zu Kants Critik der Erkenntnißvermögen]

Mellin, Georg Samuel: Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie oder Versuch einer fasslichen und vollständigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze, Züllichau: Friedrich Frommann 1797–1804 [Mellin, Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie]

Melnick, Arthur: Kant's Analogies of Experience, Chicago u. a.: University of Chicago Press 1973 [Melnick, Kant's Analogies of Experience]

Mendelssohn, Moses: „Rezension der Träume", in: Kant, Immanuel: Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, textkritisch herausgegeben und mit Beilagen versehen von Rudolf Malter, Stuttgart: Reclam 1976, 118 [Mendelssohn, Rezension der Träume]

Mendelssohn, Moses: „Ueber Freiheit und Nothwendigkeit", in: Berlinische Monatsschrift, Siebentes Stück, Juli 1783, 1–11 [Mendelssohn, Ueber Freiheit und Nothwendigkeit]

Mendelssohn, Moses: „Von der Herrschaft über die Neigungen", in: ders.: Schriften zur Philosophie und Ästhetik, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1972, 147–156 [Mendelssohn, Herrschaft über die Neigungen]

Mendelssohn, Moses: Rezensionsartikel in Briefe, die neueste Litteratur betreffend (1759–1765), hg.

von Eva J. Engel, in: Mendelssohn, Moses: Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, Bd. 5.1, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1991 [Mendelssohn, Briefe, die neueste Litteratur betreffend]

Mendelssohn, Moses: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum (1783), hg. von Michael Albrecht, Hamburg: Meiner 2010 [Mendelssohn, Jerusalem]

Mendelssohn, Moses: Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes, Berlin: Voß 1785, in: ders.: Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, Bd. 3.2, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1973, 1–175 [Mendelssohn, Morgenstunden]

Mendelssohn, Moses: Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele (1767), in: ders.: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd. 2, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1972, 5–128 [Mendelssohn, Phädon]

Mendelssohn, Moses: Philosophische Gespräche (1755), in: ders.: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd. 1, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1971 [Mendelssohn, Philosophische Gespräche]

Mendelssohn, Moses: Philosophische Schriften (1761, ^{2}1771), in: ders.: Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, Bd. 1, Berlin: Akademie für die Wissenschaft des Judentums / Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums 1929; Nachdruck Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1971 [Mendelssohn, Philosophische Schriften]

Mendelssohn, Moses: Über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften, in: ders.: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd. 1, Berlin: Akademie für die Wissenschaft des Judentums / Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums 1929; Nachdruck Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1971 [Mendelssohn, Hauptgrundsätze]

Mendelssohn, Moses: Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza (1786), in: ders.: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd. 3.2, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1974, 179–218. [Mendelssohn, An die Freunde Lessings]

Mensch, Jennifer: „Kant on Truth", in: Idealistic Studies 34, 2004, 163–172 [Mensch, Kant]

Menzel, Alfred: „Die Stellung der Mathematik in Kants vorkritischer Philosophie", in: Kant-Studien 16, 1911, 139–213 [Menzel, Die Stellung der Mathematik]

Meo, Oscar: La malattia mentale nel pensiero di Kant, Genua: Tilgher 1982 [Meo, La malattia]

Merkel, Reinhard: „‚Lauter leidige Tröster'? – Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden' und die Idee eines Völkerstrafgerichtshofs", in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 82, 1996, 161–186 [Merkel, Leidige Tröster]

Metzger, Johann Daniel Heinrich: Äußerungen über Kant, seinen Charakter und seine Meinungen, von einem billigen Verehrer seiner Verdienste, o.O. 1804 [Metzger, Äußerungen über Kant]

Michaelis, Christian Friedrich: Über den Geist der Tonkunst und andere Schriften, hg. von Lothar Schmidt, Chemnitz: Gudrun Schröder 1997 [Michaelis, Über den Geist der Tonkunst]

Michaelis, Johann David: Moral, hg. von Carl Friedrich Stäudlin, 4 Bde, Göttingen: Vandenhoek 1792–1823 [Michaelis, Moral]

Michalson, Gordon E.: Fallen Freedom. Kant on Radical Evil and Moral Regeneration, Cambridge: Cambridge University Press 1990 [Michalson, Fallen Freedom]

Micheli, Giuseppe: Kant storico della filosofia, Padova: Editrice Antenore 1980 [Micheli, Kant storico della filosofia]

Micraelius, Johannes: Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum, Photomechan, Stettin ^{2}1662; Nachdruck Düsseldorf: Stern 1966 [Micraelius, Lexicon philosophicum]

Mielcke, Christian: Littauisch-deutsches und Deutsch-littauisches Wörter-Buch, Königsberg: Hartung 1800 [Mielcke, Littauisch-deutsches und Deutsch-littauisches Wörter-Buch]

Mills, Charles W.: „Kant's Untermenschen", in: Valls, Andrew (Hg.): Race and Racism in Modern Philosophy, Ithaca: Cornell University Press 2005, 169–193 [Mills, Kant's Untermenschen]

Milton, John: Paradise Lost (^{1}1667), in: Paradise Lost: A Poem Written in Ten Books: An Authoritative Text of the 1667 First Edition, hg. von John T. Shawcross / Michael Lieb, Pittsburgh: Duchesne University Press 2007 [Milton, Paradise Lost]

Milz, Bernhard: Der gesuchte Widerstreit. Die Antinomie in Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft', Berlin u. a.: de Gruyter 2002 [Milz, Widerstreit]

Mittelstaedt, Peter: „The Constitution of Objects in Kant's Philosophy and in Modern Physics", in Parrini, Paolo (Hg.): Kant and Contemporary Epistemology, Dordrecht u. a.: Kluwer Academic Publishers 1994, 115–129 [Mittelstaedt, The Constitution of Objects]

Mittelstaedt, Peter / Strohmeyer, Ingeborg: „Die kosmologischen Antinomien in der Kritik der reinen Vernunft und die moderne physikalische Kosmologie", in: Kant-Studien 81, 1990, 145–169 [Mittelstaedt/Strohmeyer, Antinomien]

Model, Anselm: „Zur Bedeutung und Ursprung von ‚übersinnlich' bei Immanuel Kant", in: Archiv für Begriffsgeschichte 30, 1986 / 87, 183–191 [Model, Bedeutung von ‚übersinnlich']

Moebus, Joachim: „Bemerkungen zu Kants Anthropologie und physischer Geographie", in: Holzkamp, Klaus / Brann, Karl-Heinz (Hg.): Kritische Psychologie. Bericht über den 1. Internationalen Kongreß kritische Psychologie vom 13.-15. Mai in Marburg, Bd. 2, Köln: Pahl-Rugenstein 1977, 365–380 [Moebus, Bemerkungen]

Mohr, Georg: „Personne, Personnalité et Liberté dans la ‚Critique de la raison pratique'", in: Revue Internationale de Philosophie 166, 1988, 289–319 [Mohr, Personne]

Mohr, Georg: Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant, Würzburg: Königshausen & Neumann 1991 [Mohr, Das sinnliche Ich]

Mohr, Georg: Kants Grundlegung der kritischen Philosophie. Werkkommentar und Stellenkommentar zur Kritik der reinen Vernunft, zu den Prolegomena und zu den Fortschritten der Metaphysik, in: Kant, Immanuel: Theoretische Philosophie. Texte und Kommentar, Bd. 3, hg. von Georg Mohr, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004 [Mohr, Werkkommentar]

Mollowitz, Gerhard: „Kants Platoauffassung", in: Kant-Studien 40, 1935, 13–67 [Mollowitz, Kants Platoauffassung]

Montaigne, Michel de: Essais de Messire Michel, Seigneur de Montaigne (1580–1588), hg. von Jean Balsamo, Michel Magnien, Catherine Magnien-Simonin, Alain Legros, Paris: Gallimard 2007 [Montaigne, Essais]

Montaigne, Michel de: Gedanken und Meinungen über allerley Gegenstände. Ins Teutsche übersetzt von Johann Joachim Christoph Bode, 7 Bde, Berlin: Lagarde 1793–1799 [Montaigne, Gedanken]

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède et de: L'Esprit des Lois, in: Œuvres complètes, hg. von Roger Caillois, Paris: Gallimard 1951; dt.: Vom Geist der Gesetze, Stuttgart: Reclam 1980 [Montesquieu, L'esprit des lois]

Moore, George Edward: „The Metaphysical Basis of Ethics" (1897), in: ders: G. E. Moore. Early Philosophical Writings, hg. von Thomas Baldwin, Consuelo Preti, Cambridge: Cambridge University Press 2011, 1–94 [Moore, The Metaphysical Basis of Ethics]

Moore, George Edward: Principia Ethica, Cambridge: Cambridge University Press 1993 (^{2}1903) [Moore, Principia]

Morgenstern, Karl: „Litterarische Berichtigungen", in: Dörptsche Beyträge für Freunde der Philosophie, Litteratur und Kunst. Bd. 3, 1816, H. 2. Dorpat u. a. 1821 [Morgenstern, Litterarische Berichtigungen]

Morgenstern, Karl: Gottlob Benjamin Jäsche. Kathedervortrag gegenüber dem Sarge des verewigten; gehalten den 3. September 1842 in der Aula der Kaiserlichen Universität Dorpat. Dorpat: Laakmann; Leipzig: Kummer 1843 [Morgenstern, Jäsche: Kathedervortrag]

Morscher, Edgar: „Ist Existenz immer noch kein Prädikat?", in: Philosophia naturalis 19, 1982, 163–199 [Morscher, Ist Existenz]

Mortzfeld, Johann Christoph: Fragmente aus Kants Leben: Ein biographischer Versuch, Königsberg: Hering u. Habeland 1802 [Mortzfeld, Fragmente]

Moscati, Pietro: Delle corporee differenze essenziali che passano fra la struttura de' bruti, e la umana, Mailand: Galeazzi 1770; dt.: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und der Menschen. Aus dem Italienischen übersetzt von Johann Beckmann, Göttingen: Vandenhoeck 1771 [Moscati, Unterschiede]

Möser, Justus: Über Theorie und Praxis, in: Vermischte Schriften. Zweyter Theil, hg. von Friedrich Nicolai, Berlin u. a.: Nicolai 1798, 86–105 [Möser, Vermischte Schriften]

Mosser, Kurt, „Kant and Feminism", in: Kant Stu-

dien 90, 1999, 322–353 [Mosser, Kant and Feminism]
Muchnik, Pablo: „An Alternative Proof of the Universal Propensity to Evil“, in: Anderson-Gold, Sharon / Muchnik, Pablo (Hg.): Kant's Anatomy of Evil, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2010, 116–143 [Muchnik, An Alternative Proof]
Mühlhölzer, Felix: „Das Phänomen der inkongruenten Gegenstücke aus Kantischer und heutiger Sicht“, in: Kant-Studien 83, 1992, 436–453 [Mühlhölzer, Das Phänomen der inkongruenten Gegenstücke]
Müller, Ingo Wilhelm: „Das mechanistische Körpermodell in der Praxis. Die ‚Fundamenta' des Friedrich Hoffmann“, in: Schott, Heinz (Hg.): Meilensteine der Medizin, Dortmund: Hardenberg 1996, 227–233 [Müller, Das mechanistische Körpermodell]
Müller, Johann Bernhard: Leben und Gewohnheiten der Ostiacken, eines Volcks, das biß unter dem Polo Arctico wohnet […], Berlin: Nicolai 1726, dann: in: Weber, Friedrich Christian: Das veränderte Rußland […]. Neu-verbesserte Auflage. Frankfurt u. a.: Förster und Sohnes Erben 1744, 169–432 [Leben und Gewohnheiten der Ostiacken]
Müller, Thomas: Arthur Priors Zeitlogik, Paderborn: Mentis 2002 [Müller, Arthur Priors Zeitlogik]
Munzel, Felicitas: Kant's Conception of Moral Character. The „Critical“ Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment, Chicago: The University of Chicago Press 1999 [Munzel, Kant's Conception]
Munzel, G. Felicitas: Kant's Conception of Pedagogy. Towards Education for Freedom, Evanston: Northwestern University Press 2012 [Munzel, Kant's Conception of Pedagogy]
Musschenbroek, Pieter van: Elementa physicae conscripta in usus academicos, Leiden: Luchtmans ^{2}1741 (^{1}1734) [Musschenbroek, Elementa physicae]
Musschenbroek, Pieter van: Essai de physique, Leiden: Luchtmans 1739 [Musschenbroek, Essai de physique]
Musschenbroek, Pieter van: Grundlehren der Naturwissenschaft. Nach der zweyten lateinischen Auflage, nebst einigen neuen Zusätzen des Verfassers, ins Deutsche übersetzt. Mit einer Vorrede ans Licht gestellt von Johann Christoph Gottscheden, Leipzig: Kiesewetter 1747 [Musschenbroek, Grundlehren der Naturwissenschaft]
Nadler, Steven: „Malebranche“, in: Craig, Edward (Hg.): Routledge Encyclopedia of Philosophy, Bd. 6, London: Routledge 1998, 56–66 [Nadler, Malebranche]
Nagel, Gordon: The Structure of Experience: Kant's System of Principles, Chicago: University of Chicago Press 1983 [Nagel, The Structure of Experience]
Naragon, Steve: „Kant on Descartes and the Brutes“, in Kant-Studien 81, 1990, 1–23 [Naragon, On Descartes]
Natterer, Paul: Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft, Berlin u. a.: de Gruyter 2003 [Natterer, Systematischer Kommentar]
Natorp, Paul, Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik. 1. Abt.: Historisches, Stuttgart: Frommann 1907 [Natorp, Sozialpädagogik]
Natorp, Paul: „Einleitung“ (zu den Anmerkungen zu „Über Pädagogik“), in: AA 9:569f. [Natorp, Einleitung]
Natorp, Paul: „Kant und die Marburger Schule“, in: Kant-Studien 17, 1912, 193–221 [Natorp, Kant und die Marburger Schule]
Natorp, Paul: Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, Leipzig u. a.: B. G. Teubner 1910 [Natorp, Die logischen Grundlagen]
Neiman, Susan: The Unity of Reason. Rereading Kant, New York: Oxford University Press 1994 [Neiman, Unity of Reason]
Nelson, Leonard: Kritik der praktischen Vernunft, in: ders.: Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik, Leipzig: Veit 1917, Bd. 1 [Nelson, Kritik der praktischen Vernunft]
Neue Berlinische Monatschrift, hg. von Johann Erich Biester, Berlin: Nicolai 1799–1811 [Neue Berlinische Monatsschrift]
Neues Journal für Physik, hg. von Friedrich Albert Carl Gren, 4 Bde, Leipzig: Johann Ambrosius Barth 1795–1797 [Neues Journal der Physik]
Neues philosophisches Magazin zur Erläuterung und Anwendung des Kantischen Systems, hg. von Johann Heinrich Abicht und Friedrich Gottlob Born, Leipzig: Barth 1789–1790 [Neues philosophisches Magazin]
Newton, Isaac: Die mathematischen Prinzipien der Physik, übers. und hg. von Volkmar Schül-

ler, Berlin u. a.: de Gruyter 1999 [Newton, Die mathematischen Prinzipien]
Newton, Isaac: Isaac Newton's Papers & Letters on Natural Philosophy and related documents, hg. von I. B. Cohen, Cambridge: Cambridge University Press 1958 [Newton, Papers & Letters]
Newton, Isaac: Mathematical principles of natural philosophy and his system of the world, hg. von Florian Cajori, Berkeley: University of California Press 1962 [Newton, Principia]
Newton, Isaac: Opticks, in: Newton, Isaac: Opera quae exstant omnia, hg. von S. Horsley, London 1779–1785, Bd. 4; Nachdruck: Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1964 [Newton, Opticks ND]
Newton, Isaac: Opticks. Or, A treatise of the Reflections, Refractions, Inflexions and Colours of Light. Also Two treatises of the Species and Magnitude of Curvilinear Figures ([1]1704, [4]1730), New York: Dover 1952 [Newton, Opticks]
Newton, Isaac: Philosophiae naturalis Principia mathematica. The third edition (1726) with variant readings, hg. von Alexandre Koyré und I. Bernard Cohen, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1972 [Newton, Principia mathematica]
Nicolai, Friedrich: Geschichte eines dicken Mannes, worin drey Heurathen und drey Körbe nebst viel Liebe, 2 Bde, Berlin u. a.: Nicolai 1794 [Nicolai, Geschichte eines dicken Mannes]
Nicolai, Friedrich: Leben und Meinungen Sempronius Gundiberts, Berlin u. a.: Nicolai 1798, 1799 [Nicolai, Sempronius Gundibert]
Nicolai, Friedrich: Vorrede, in: Schwab, Johann Christoph: Neun Gespräche zwischen Christian Wolff und einem Kantianer über Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre und der Tugendlehre, Berlin u. a.: Nicolai 1798 [Nicolai, Vorrede]
Niethammer, Arnolf: Kants Vorlesung über Pädagogik. Freiheit und Notwendigkeit in Erziehung und Entwicklung, Frankfurt/M.: Lang 1980 [Niethammer, Vorlesung]
Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke, hg. von Giorgio Colli / Mazzino Montinari, Berlin u. a.: de Gruyter 1967ff. [Nietzsche, Werke]
Nitsch, Friedrich August: A general and introductory view of Professor Kant's principles concerning man, the world, and the deity, submitted to the consideration of the learned, London: Downes 1796 [Nitsch, General view]
Nivelle, Armand: Kunst- und Dichtungstheorien zwischen Aufklärung und Klassik, Berlin u. a.: de Gruyter 1971 [Nivelle, Dichtungstheorien]
Nolan, Lawrence: „Malebranche's Theory of Ideas and Vision in God", in: Zalta, Edward N. (Hg.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2003 Edition), URL = http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/malebranche-ideas/ [Nolan, Malebranche's Theory]
Nolen, D.: „Les maîtres de Kant" [1. Folge], in: Revue philosophique de la France et de l'Étranger 1879, 7, 481–503 [Nolen, Les maitres]
Nonnenmacher, Burkhard: „Der Begriff sogenannter Gnadenmittel unter der Idee eines reinen Religionsglaubens", in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Berlin: Akademie Verlag 2011, 211–229 [Nonnenmacher, Gnadenmittel]
Nortmann, Ulrich: „Kants Urteilstafel und die Vollständigkeitsfrage", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 52, 1998, 406–421 [Nortmann, Vollständigkeitsfrage]
Nova Acta Eruditorum, Leipzig: Grosse & Gleditsch 1732–1782 [Nova Acta Eruditorum]
Nussbaum, Martha C.: Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life, Boston: Beacon Press 1996 [Nussbaum, Poetic Justice]
Nuzzo, Angelica: Ideal Embodiment. Kant's Theory of Sensibility, Indianapolis: Indiana University Press 2008 [Nuzzo, Ideal Embodiment]
O'Neill, Eileen: „Influxus Physicus", in: Nadler, Steven M. (Hg.): Causation in Early Modern Philosophy: Cartesianism, Occasionalism, and Preestablished Harmony, University Park: Pennsylvania State University Press 1993, 27–55 [O'Neill, Influxus Physicus]
O'Neill, Onora: „Consistency in Action", in: dies.: Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 1989, 81–104 [O'Neill, Consistency]
O'Neill, Onora: „Instituting Principles: Between Duty and Action", in: Timmons, Mark (Hg.): Kant's ‚Metaphysics of Morals'. Interpretative Essays, Oxford: Oxford University Press 2002, 331–347 [O'Neill, Instituting Principles]

O'Neill, Onora: „Kant after Virtue", in: Inquiry 26, 1983, 387–405 [O'Neill, Kant after Virtue]

O'Neill, Onora: Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 1989 [O'Neill, Constructions of Reason]

Oberer, Hariolf: „Sittengesetze und Rechtsgesetze a priori", in: ders. (Hg.): Kant. Analysen, Probleme, Kritik, Bd. 3, Würzburg: Königshausen und Neumann 1997, 157–200 [Oberer, Sittengesetze]

Oberer, Hariolf: „Zur Vor- und Nachgeschichte der Lehre Kants vom Recht der Lüge", in: Oberer, Hariolf / Geismann, Georg (Hg.): Kant und das Recht der Lüge, Würzburg: Königshausen und Neumann 1986, 7–22 [Oberer, Recht der Lüge]

Oberhausen, Michael: Das neue Apriori. Kants Lehre von einer „ursprünglichen Erwerbung" apriorischer Vorstellungen. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog 1997 [Oberhausen, Das neue Apriori]

Oberhausen, Michael / Pozzo, Riccardo (Hg.): Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720–1804), 2 Bde, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1999 [Oberhausen / Pozzo, Vorlesungsverzeichnisse]

Oersted, Johann Christian: Ideen zu einer neuen Architektonik der Naturmetaphysik, nebst Bemerkungen über einzelne Theile derselben, Berlin: Maurer 1802 [Oersted, Architektonik der Naturmetaphysik]

Olaso, Ezequiel de: „The Two Scepticisms of the Savoyard Vicar", in: Popkin, Richard H. / Olaso, Ezequiel de / Tonelli, Giorgio (Hg.): Scepticism in the Enlightenment, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1998, 131–146 [Olaso, The Two Scepticisms]

Onnasch, Ernst-Otto: Kants Philosophie der Natur: Ihre Entwicklung im Opus Postumum und Ihre Wirkung, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, 1–8 [Onnasch, Kants Philosophie der Natur]

Osnabrückische Intelligenz-Blätter, hg. von Justus Möser, Osnabrück 1766–1788 [Osnabrückische Intelligenz-Blätter]

Otte, Michael: „Konstruktion und Existenz", in: Seising, Rudolf / Folkerts, Menso / Hashagen, Ulf (Hg.): Form, Zahl, Ordnung. Studien zur Wissenschafts- und Technikgeschichte, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2004, 169–191 [Otte, Konstruktion]

Ovid: Ars amatoria / Liebeskunst, lat.-dt., übers. u. hg. von Niklas Holzberg, Düsseldorf u. a.: Artemis und Winkler 2000 [Ovid, Ars amatoria]

Ovid: Fasti / Festkalender, lat.-dt., übers. u. hg. von Niklas Holzberg, München u. a.: Artemis und Winkler 1995 [Ovid, Fasti]

Ovid: Metamorphosen, lat./dt., hg. und übers. von Michael von Albrecht, Stuttgart: Reclam 2010 [Ovid, Metamorphosen]

Ovid: Tristia, Epistulae ex Ponto / Briefe aus der Verbannung, lat.-dt., übers. von Wilhelm Willige, hg. von Niklas Holzberg, München u. a.: Artemis und Winkler 2001 [Ovid, Tristia]

Paley, William: Natural Theology or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity, collected from the appearances of nature (1802), hg. von Matthew D. Eddy / David Knight, Oxford: Oxford University Press 2006 [Paley, Natural Theology]

Panella, Giorgio: „Paleontological evidence on the Earth's rotational history since early Precambrian", in: Astrophysics and Space Science 16, 1972, 212–237 [Panella, Earth's rotational history]

Papin, Denis: „Mechanicorum de viribus motricibus sententia", in: Acta Eruditorum, Januar 1691, 6–13 [Papin, Mechanicorum de viribus motricibus sententia]

Papineau, David: „The Vis Viva Controversy", Studies in History and Philosophy of Science 8, 1977, 111–142 [Papineau, The Vis Viva Controversy]

Parma, Vinicio: „Es war einmal eine Metaphysik der Sitten", in: Brandt, Reinhard / Stark, Werner (Hg.): Zustand und Zukunft der Akademie-Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Schriften (Kant-Studien 91, Sonderheft), Berlin u. a.: de Gruyter 2000, 42–65 [Parma, Es war einmal]

Parsons, Charles: „Kant's Philosophy of Arithmetic", in: ders.: Mathematics in Philosophy. Selected Essays, Ithaca u. a.: Cornell University Press 1983, 110–149 (ursprünglich in: Morgenbesser, Sidney / Suppes, P. / White, M. (Hg.): Philosophy, Science, and Method, New York: St. Martin's Press 1969, 568–594) [Parsons, Kant's Philosophy of Arithmetic]

Paton, Herbert J.: „Kant and the Errors of Leibniz",

in: Beck, Lewis White (Hg.): Kant Studies Today, La Salle: Open Court 1969, 72–87 [Paton, Kant and the Errors]

Paton, Herbert J.: Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary of the First Half of the „Kritik der reinen Vernunft", 2 Bde, London: Allen & Unwin 1936 [Paton, Kant's Metaphysic of Experience]

Paton, Herbert J.: The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy, London: Hutchinson 1947; dt.: Der kategorische Imperativ – Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1962 [Paton, Der kategorische Imperativ]

Patt, Walter: Transzendentaler Idealismus. Kants Lehre von der Subjektivität der Anschauung in der Dissertation von 1770 und in der „Kritik der reinen Vernunft", Berlin u. a.: de Gruyter 1987 [Patt, Transzendentaler Idealismus]

Patzig, Georg: Kant: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?", in: Speck, Josef (Hg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit II, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976 (^{2}1982), 9–70 [Patzig, Synthetische Urteile]

Patzig, Günther: „Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik", in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 1, Göttingen: Wallstein 1994, 209–233 [Patzig, Formen]

Paulsen, Friedrich: „Kant der Philosoph des Protestantismus", in: Kant-Studien 4, 1900, 1–31 [Paulsen, Kant der Philosoph des Protestantismus]

Paulsen, Friedrich: Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre, Stuttgart: Frommann ^{2}1899 (^{1}1898) [Paulsen, Kant]

Peacocke, Christopher: Truly Understood, Oxford: Oxford University Press 2008 [Peacocke, Understood]

Peijnenberg, Jeanne: „Formal Proof or Linguistic Process? Beth and Hintikka on Kant's use of ‚Analytic'", in: Kant-Studien 85, 1994, 160–178 [Peijnenberg, Formal Proof]

Pendlebury, Michael: „Making Sense of Kant's Schematism", in: Philosophy and Phenomenological Research 55, 1995, 777–797 [Pendlebury, Making Sense]

Perrault, Charles: Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les Arts et les Sciences (1688–1697); Nachdruck mit einleitender Abh. von Hans-Robert Jauss, München: Eidos 1964 [Perrault, Parallèle]

Persius Flaccus, Aulus: Saturarum liber, hg. von Walter Kissel, Berlin u. a.: de Gruyter 2007 [Persius, Saturae]

Pestalozzi, Johann Heinrich: Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts (1797), in: ders.: Sämtliche Werke, hg. von Arthur Buchenau / Eduard Spranger / Hans Stettenbacher, Bd. 12, Berlin u. a.: de Gruyter 1938 [Pestalozzi, Nachforschungen]

Pestalozzi, Johann Heinrich: Sämtliche Briefe, hg. vom Pestalozzianum und von der Zentralbibliothek in Zürich, Zürich: Orell Füssli 1946–1971 [Pestalozzi, Sämtliche Briefe]

Pettit, Philip: Republicanism, Oxford: Oxford University Press 1997 [Pettit, Republicanism]

Pfeifer, Klaus: Medizin der Goethezeit. Christoph Wilhelm Hufeland und die Heilkunst des Achtzehnten Jahrhunderts, Köln u. a.: Böhlau 2000 [Pfeifer, Hufeland]

Philosophische Bibliothek, hg. von Christoph Meiners und Johann Georg Heinrich Feder, Göttingen: Dieterich 1788–1791 [Philosophische Bibliothek]

Physikalische Belustigungen, hg. von Christlob Mylius, Berlin: Christian Friedrich Voß 1751–1757 [Physikalische Belustigungen]

Picht, Georg: Kants Religionsphilosophie, Stuttgart: Klett-Cotta 1985 [Picht, Kants Religionsphilosophie]

Pinder, Tillmann: „Einleitung (zu den Unveröffentlichten Nachschriften)", in: Kant, Immanuel: Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften, hg. von Tillmann Pinder, Hamburg: Meiner 1998 [Pinder, Einleitung]

Pinder, Tillmann: „Zu Kants Logikvorlesung um 1780, anlässlich einer neu aufgefundenen Nachschrift", in: Brandt, Reinhard / Stark, Werner (Hg.): Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen, Hamburg: Meiner 1987, 79–114 [Pinder, Vorlesung um 1780]

Pinder, Tillmann: „Zur Edition der neuen Logik-Nachschriften", in: Brandt, Reinhard / Stark, Werner (Hg.): Zustand und Zukunft der Akademie-Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Schriften (Kant-Studien 91, Sonderheft),

Berlin u. a.: de Gruyter 2000, 172–177 [Pinder, Zur Edition]

Pinloche, Auguste: Geschichte des Philanthropinismus, Leipzig: Friedrich Brandstetter 1896 [Pinloche, Philanthropismus]

Pippin, Robert B.: Kant's Theory of Form. An Essay on the Critique of Pure Reason, New Haven: Yale University Press 1982 [Pippin, Theory of Form]

Pippin, Robert: „Rigorismus und der ‚neue Kant'", in: ders.: Die Verwirklichung der Freiheit. Der Idealismus als Diskurs der Moderne, Frankfurt/M.: Campus 2005, 43–58 [Pippin, Rigorismus]

Pistorius, Hermann Andreas: „Ueber die Abhandlung von Carl Christian Erhard Schmid, über den Kantischen Purismus und den Sellischen Empirismus", in: Allgemeine deutsche Bibliothek 88, 1789, 103–122, wieder abgedruckt in: Hausius, Karl Gottlob: Materialien zur Geschichte der Critischen Philosophie, Bd. 1, Leipzig: J. G. J. Breitkopf und Comp 1793, 200–217; Nachdruck Bruxelles: Culture et Civilisation 1968. (Engl. in: Sassen, Brigitte (Hg.): Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy, New York: Cambridge University Press 2000, 255–269) [Pistorius, Abhandlung]

Pistorius, Hermann Andreas: [Rez. von] „Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden, oder aller spekulativen Beweise für das Daseyn Gottes in Vorlesungen von Ludwig Heinrich Jakob, Doctor der Philosophie in Halle. Nebst einer Abhandlung vom Herrn Professor Kant. Leipzig 1786", in: Allgemeine deutsche Bibliothek, 1788, Bd. 82, 2. Stück, 427–470; wieder abgedruckt in: Gesang, Bernward (Hg.): Kants vergessener Rezensent. Die Kritik der theoretischen und praktischen Philosophie Kants in fünf Rezensionen von Hermann Andreas Pistorius, Hamburg: Meiner 2007 [Pistorius, Prüfung]

Pistorius, Hermann Andreas: Rez. der ‚Grundlegung der Metaphysik der Sitten', in: Allgemeine deutsche Bibliothek 1786, 447–463; wieder abgedruckt in: Bittner, Rüdiger / Cramer, Konrad (Hg.): Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft", Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975; wieder abgedruckt in: Gesang, Bernward (Hg.): Kants vergessener Rezensent. Die Kritik der theoretischen und praktischen Philosophie Kants in fünf frühen Rezensionen von Hermann Andreas Pistorius, Hamburg: Meiner 2007 [Pistorius, Rez. GMS]

Pistorius, Hermann Andreas: „Rez. Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft von Joh. Schultze, Königl. Preußischem Hofprediger. Königsberg 1784", in: Allgemeine deutsche Bibliothek, 1786, Bd. 66, 1. Stück, 92–123; wieder abgedruckt in: Gesang, Bernward (Hg.): Kants vergessener Rezensent. Die Kritik der theoretischen und praktischen Philosophie Kants in fünf Rezensionen von Hermann Andreas Pistorius, Hamburg: Meiner 2007 [Pistorius, Erläuterungen]

Pistorius, Hermann Andreas: „Rez. von Kants Prolegomena", in: Allgemeine deutsche Bibliothek 59, 1784, 322–356 [Pistorius, Rez. Prolegomena]

Plaass, Peter: Kants Theorie der Naturwissenschaft. Eine Untersuchung zur Vorrede von Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft", Göttingen: Vandenhoeck 1965 [Plaass, Kants Theorie der Naturwissenschaft]

Planck, Max: „Die Kausalität der Natur", Stuttgart: Hirzel ^{5}1949; Nachdruck in: ders.: Vorträge und Erinnerungen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, 250–269 [Planck, Kausalität]

Plantinga, Alvin: The Nature of Necessity, Oxford: Clarendon Press 1974 [Plantinga, Necessity]

Platner, Ernst: Anthropologie für Ärzte und Weltweise, Leipzig: Dyckische Buchhandlung 1772 [Platner, Anthropologie]

Platner, Ernst: Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte, 2 Teile, Leipzig 1776–1782 [Platner, Aphorismen]

Plessing, Friedrich Victor Leberecht: Osiris und Sokrates, Berlin u. a.: Lange 1783 [Plessing, Osiris und Sokrates]

Plinius, Gaius Caecilius Secundus: Briefe. Epistularum Libri Decem, lat.-dt. hg. von Helmut Kasten, München u. a.: Artemis 1990 [Plinius, Briefe]

Plotinus: Ennead VI. 6–9, with an English Translation by A. H. Armstrong, Cambridge (Mass.) u. a.: Loeb 1988 [Plotin, Enneaden]

Ploucquet, Gottfried: Observationes ad commentationem Dni. Immanuelis Kant de uno possibili fundamento demonstrationis existentiae Dei,

Tübingen: Schramm 1763 [Ploucquet, Wilhelm Gottfried: Observationes]
Plutarch: Über den Aberglauben. De superstitione, Düsseldorf: Artemis & Winkler 2003 [Plutarch, De superstitione]
Poggendorf, Johann Christian: Biographisch-literarisches Handwörterbuch zur Geschichte der exakten Wissenschaften, Bd. 2, Leipzig: Ambrosius Barth 1863 [Poggendorf, Handwörterbuch]
Poincaré, Henri: Wissenschaft und Hypothese, Leipzig u. a.: Teubner 1904 [Poincaré, Wissenschaft]
Poleni, Giovanni Marquese: De castellis per quae derivantur fluviorum aquae habentibus latera convergentia liber, Padova: Ioseph Comini 1718 [Poleni, De castellis]
Pollok, Konstantin: „‚Fabricating a World in Accordance with Mere Fantasy …?' – The Origins of Kant's Critical Theory of Matter", in: Review of Metaphysics 56, 2002, 61–97 [Pollok, Fabricating]
Pollok, Konstantin: Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft". Ein kritischer Kommentar, Hamburg: Meiner 2001 [Pollok, Kants Metaphysische Anfangsgründe]
Pontoppidan, Erik: Det forste Forsorg paa Norges Naturlige Historie, Kopenhagen: Flensburg 1752 [Pontoppidan, Det forste Forsorg paa Norges Naturlige Historie]
Pontoppidan, Erik: Versuch einer natürlichen Historie von Norwegen, worinnen die Luft, Grund und Boden, Gewässer, Gewächse, Metalle, Mineralien, Steinarten, Thiere, Vögel, Fische und endlich das Naturel, wie auch die Gewohnheiten und Lebensarten der Einwohner dieses Königreichs beschrieben werden, übers. von Johann Adolph Scheibe, 2 Bde, Kopenhagen u. a.: Flensburg 1753–1754 [Pontoppidan, Natürliche Historie]
Pope, Alexander: An Essay on Man. In epistles to a friend, London: John Wright 1732 [Pope, Essay on Man]
Pope, Alexander: Versuch vom Menschen, übersetzt von Berthold Heinrich Brockes, Hamburg: Herold 1740 [Pope, Versuch]
Popper, Karl: Conjectures and Refutations, London: Routledge and Kegan Paul 1989; dt.: ders.: Vermutungen und Widerlegungen, Tübingen: Mohr 1994 [Popper, Vermutungen]
Popper, Karl: Logik der Forschung (1934), Tübingen: Mohr [11]2005 [Popper, Logik]
Pörschke, Karl Ludwig: Briefe über die Metaphysik der Natur, Königsberg: Nicolovius 1800 [Pörschke, Briefe über die Metaphysik der Natur]
Pörschke, Karl Ludwig: Einleitung in die Moral, Libau: Friedrich 1797 (Nachdruck Bruxelles: Culture et civilisation 1969) [Pörschke, Einleitung in die Moral]
Pörschke, Karl Ludwig: Vorbereitungen zu einem populären Naturrechte, Königsberg: Nicolovius 1795 [Pörschke, Vorbereitungen zu einem populären Naturrechte]
Pöschl, Viktor: „Der Begriff der Würde im antiken Rom und später", in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 3, 1989 7–67 [Pöschl, Würde]
Poser, Hans: Wissenschaftstheorie, Stuttgart: Reclam 2001 [Poser, Wissenschaftstheorie]
Posy, Carl J. (Hg.): Kant's Philosophy of Mathematics: Modern Essays, Dordrecht/Boston: Kluwer 1992 [Posy, Kant's Philosophy of Mathematics]
Posy, Carl J.; „The Language of Appearances and Things in Themselves", in: Synthese 47, 1981, 313–352 [Posy, Language]
Pot, Johan H. van der: Sinndeutung und Periodisierung der Geschichte. Eine systematische Übersicht der Theorien und Auffassungen, Leiden: Brill 1999 [Pot, Sinndeutung]
Pozzo, Riccardo: „Prejudices and Horizons: G. F. Meier's Vernunftlehre and its Relation to Kant"; in: Journal of the History of Philosophy 43, 2005, 185–202 [Pozzo, Prejudices and Horizons]
Pozzo, Riccardo: Georg Friedrich Meiers „Vernunftlehre". Eine historisch-systematische Untersuchung, Stuttgart: Frommann-Holzboog 2000 [Pozzo, Meiers Vernunftlehre]
Prange, Klaus: „Das Lernen der Philosophie nach Kant und das Problem des Lernens", in: Funke, Gerhard (Hg.): Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses 1974, Bd. II.2, Berlin u. a.: de Gruyter 1974, 947–954 [Prange, Lernen]
Prauss, Gerold: „Ding und Eigenschaft bei Platon und Aristoteles", in: Kant-Studien 59, 1968, 98–117 [Prauss, Ding und Eigenschaft]
Prauss, Gerold: „Für sich selber praktische Vernunft", in: Schönrich, Gerhard / Kato, Yasu-

shi (Hg.): Kant in der Diskussion der Moderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, 268–280 [Prauss, Für sich selber praktische Vernunft]
Prauss, Gerold: „Zum Wahrheitsproblem bei Kant", in: Kant-Studien 60, 1969, 166–182 [Prauss, Wahrheitsproblem]
Prauss, Gerold: Die Welt und wir, Stuttgart: Metzler 1990ff. [Prauss, Die Welt und wir]
Prauss, Gerold: Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft", Berlin u. a.: de Gruyter 1971 [Prauss, Erscheinung]
Prauss, Gerold: Kant über Freiheit als Autonomie, Frankfurt/M.: Klostermann 1983 [Prauss, Freiheit als Autonomie]
Prauss, Gerold: Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn: Bouvier 1974 [Prauss, Dinge an sich]
Prichard, H. A.: Kant's Theory of Knowledge, Oxford: Clarendon Press 1909 [Prichard: Theory of Knowledge]
Prien, Bernd: „Komparation, Reflexion und Abstraktion", in: Prien, Bernd / Scholz, Oliver R. / Suhm, Christian (Hg.): Das Spektrum der kritischen Philosophie Immanuel Kants. Eine Münsteraner Ringvorlesung zum Kant-Jahr 2004, Berlin: Lit 2006, 47–61 [Prien, Komparation]
Prien, Bernd: Kants Logik der Begriffe. Die Begriffslehre der formalen und transzendentalen Logik Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 2006 [Prien, Logik der Begriffe]
Priestley, Joseph: Disquisitions relating to Matter and Spirit, London: Johnson 1777 [Priestley, Disquisitions]
Probst, Peter: Kant. Bestirnter Himmel und moralisches Gesetz. Zum geschichtlichen Horizont einer These Immanuel Kants, Würzburg: Königshausen und Neumann 1994 [Probst, Bestirnter Himmel]
Proklos Diadochos: Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii, hg. von G. Friedlein, Leipzig: Teubner 1873 [Diadochos, commentarii]
Pufendorf, Samuel von: De officio hominis et civis prout ipsi praescribuntur lege naturali, 1673; Nachdruck: Buffalo NY: Hein 1995; dt.: Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur, hg. von Heinrich Maier / Michael Stolleis, Frankfurt/M.: Insel 1994 [Pufendorf, Über die Pflicht des Menschen]
Pufendorf, Samuel: De jure naturae et gentium libri octo, London 1672; dt: Acht Bücher von Natur und Völkerrecht, Frankfurt am Main 1711; Nachdruck: Hildesheim: Olms 2001 [Pufendorf, De jure naturae et gentium]
Puster, Rolf W.: „Urteilskraft", in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, Basel: Schwabe 2001, 479–485 [Puster, Urteilskraft]
Putnam, Hilary: Reason, Truth and History, Cambridge: Cambridge University Press 1981 [Putnam, Reason, Truth, and History]
Pütter, Johann Stephan: Anleitung zur juristischen Praxi wie in Teutschland sowohl gerichtliche als außergerichtliche Rechtshändel oder andere Kanzley- Reichs- und Staats-Sachen schriftlich oder mündlich verhandelt, und in Archiven beygeleget werden, Göttingen: Vandenhoek und Ruprecht ^{4}1780 [Pütter, Anleitung]
Quarfood, Marcel: Transcendental Idealism and the Organism. Essays on Kant, Stockholm: Almqvist & Wiksell 2004 [Quarfood, Transcendental Idealism]
Quine, Willard Van Orman: „Two Dogmas of Empiricism", in: ders.: From a Logical Point of View, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1953 [Quine, Two Dogmas of Empiricism]
Quintilianus, Marcus Fabius: Institutionis Oratoriae Libri XII, hg. u. übers. von Helmut Rahn, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft ^{3}1995 [Quintilian, Institutio]
Raisonnierendes Bücherverzeichnis, hg. von Gottlieb Lebrecht Hartung, Königsberg: Hartung 1782–1784 [Raisonnierendes Bücherverzeichnis]
Rand, Sebastian: „Apriority, Metaphysics, and Empirical Content in Kant's Theory of Matter", in: Kantian Review 17, 2012, 109–134 [Rand, Apriority]
Raumer, Karl von: Geschichte der Pädagogik, Stuttgart: Liesching 1843 ff. [von Raumer, Geschichte der Pädagogik]
Rawls, John: „Themen der kantischen Moralphilosophie", in: Ameriks, Karl / Sturma, Dieter (Hg.): Kants Ethik, Paderborn: Mentis 2004, 22–57 [Rawls, Themen]
Rawls, John: A Theory of Justice, Cambridge: Belknap Press 1971 [Rawls, Theory of Justice]
Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit,

Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976 [Rawls, Theorie der Gerechtigkeit]

Ray, John: The Wisdom of God manifested in the works of creation. Being the substance of some common places delivered in the Chappell of Trinity College in Cambridge, London: Samuel Smith 1691 [Ray, Wisdom of God]

Reath, Andrews: „Kant's Theory of Moral Sensibility. Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination", in: Kant-Studien 80, 1989, 284–302; wieder abgedruckt in: ders.: Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory. Selected Essays, Oxford: Oxford University Press 2006, 8–32 [Kant's Theory of Moral Sensibility]

Reath, Andrews: „Legislating for a Realm of Ends: The Social Dimension of Autonomy", in: Reath, Andrews / Herman, Barbara / Korsgaard, Christine (Hg.): Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls, Cambridge: Cambridge University Press 1997, 214–239 [Reath, Realm of Ends]

Recki, Birgit: „Metaphysik als Lehre von den letzten Dingen: Kant über Leben und Tod", in: dies.: Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt. Aufsätze zu Immanuel Kant, Paderborn: Mentis 2006, 126–142 [Recki, Kant über Leben und Tod]

Recki, Birgit: Ästhetik der Sitten: die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant, Frankfurt/M.: Klostermann 2001 [Recki, Ästhetik der Sitten]

Redmann, Horst-Günter: Gott und die Welt. Die Schöpfungstheologie der vorkritischen Periode Kants, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962 [Redmann, Gott und die Welt]

Reeland, Adriaan: De religione mohammedica, Utrecht: Broedelet ^{2}1717 [Reeland, De religione mohammedica]

Rees, Martin: Before the Beginning, Cambridge/Mass.: Perseus 1998 [Rees, Before the Beginning]

Rehberg, August Wilhelm: „Über das Verhältniß der Theorie zur Praxis", in: Berlinische Monatschrift, 1794, 114–142 [Rehberg, Verhältniß]

Rehberg, August Wilhelm: Untersuchungen über die französische Revolution, Hannover: Ritscher 1793 [Rehberg, Untersuchungen über die französische Revolution]

Reich, Klaus: „Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel", in: ders.: Gesammelte Schriften, hg. von Manfred Baum u. a., Hamburg: Meiner 2001, 3–112 [Reich, Vollständigkeit 2001]

Reich, Klaus: „Einleitung", in: Kant, Immanuel: Träume eines Geistersehers. Der Unterschied der Gegenden im Raume, unter Verwendung des Textes von Karl Vorländer mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Reich, Hamburg: Meiner 1975, V-XVII; wieder abgedruckt in: Reich, Klaus: Gesammelte Schriften, hg. von Manfred Baum u. a. Hamburg: Meiner 2001, 348–359 [Reich, Einleitung]

Reich, Klaus: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel, Hamburg: Meiner ^{3}1986 (^{1}1932; ^{2}1948) [Reich, Vollständigkeit]

Reichardt, Johann Friedrich: Autobiographische Schriften, hg. von Günter Hartung, Halle/S.: Mitteldeutscher Verlag, 2002 [Reichardt, Autobiographie]

Reichardt, Johann Friedrich: Briefe eines aufmerksamen Reisenden die Musik betreffend, 2 Bde, Frankfurt/M. u. a. 1774–1776, Nachdruck Hildesheim: Olms 1977 [Reichardt, Briefe eines aufmerksamen Reisenden]

Reichardt, Johann Friedrich: Der lustige Passagier. Erinnerungen eines Musikers und Literaten (1805), hg. von Walter Salmen, Berlin: Aufbau 2002 [Reichardt, Der lustige Passagier]

Reichardt, Johann Friedrich: „Kant und Hamann", in: Urania. Taschenbuch für Damen auf das Jahr 1812, 257–266 [Reichardt, Kant und Hamann]

Reichardt, Johann Friedrich: Musikalisches Kunstmagazin, 2 Bde., Berlin 1782–1791 [Reichardt, Musikalisches Kunstmagazin]

Reichardt, Johann Friedrich: Über die Deutsche comische Oper nebst einem Anhange eines freundschaftlichen Briefes über die musikalische Poesie, Hamburg: Bohn 1774; Nachdruck München: Katzbichler 1974 [Reichardt, Über die Deutsche comische Oper]

Reichardt, Johann Friedrich: Vertraute Briefe aus Paris geschrieben in den Jahren 1802–1803, 3 Bde., Hamburg: Hoffmann 1804, ^{2}1805 [Reichardt, Vertraute Briefe aus Paris geschrieben]

Reichardt, Johann Friedrich: Vertraute Briefe geschrieben auf einer Reise nach Wien und den Oesterreichischen Staaten zu Ende des Jahres 1808 und zu Anfang 1809, in 2 Bde, Amsterdam: Kunst- und Industrie-Comtoir 1810

[Reichardt, Vertraute Briefe auf einer Reise nach Wien]

Reichardt, Johann Friedrich: Vertraute Briefe über Frankreich. Auf einer Reise im Jahr 1792 geschrieben, Zwei Teile, Berlin: Unger 1792–1793 [Reichardt, Vertraute Briefe über Frankreich]

Reichenbach, Hans: Relativitätstheorie und Erkenntnis Apriori, Berlin: Springer 1920; Nachdruck in: Gesammelte Werke, hg. von Andreas Kamlah / Maria Reichenbach, Braunschweig: Vieweg 1979, Bd. 3, 193–302 [Reichenbach, Relativitätstheorie]

Reicke, Rudolf: Kantiana. Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften, Königsberg: Thiele 1860 [Reicke, Kantiana]

Reid, Thomas: An inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense (1764), hg. von Dreek Brookes, Edinburgh: Edinburgh University Press 1997 [Reid, Inquiry into the Human Mind]

Reimarus, Hermann Samuel: Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunst-Triebe, Hamburg: Bohn 1760 [Reimarus, Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere]

Reimarus, Hermann Samuel: Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Erste Gesamtausgabe, Frankfurt/M.: Insel 1972 [Reimarus, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes]

Reimarus, Hermann Samuel: Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erkenntniß der Wahrheit, aus zwoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Wiederspruchs hergeleitet, Hamburg: Bohn 1756 [Reimarus, Vernunftlehre]

Reimarus, Hermann Samuel: Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erkläret und gerettet, Hamburg: Bohn 1754 [Reimarus, Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion]

Reimarus, Johann Albert Heinrich: Über die Bildung des Erdballs und ins Besondere über das Lehrgebäude des Herrn de Luc, Hamburg: Bohn 1802 [Reimarus, Über die Bildung des Erdballs]

Reimarus, Johann: „Über die razionalen Verhältnisse der drei Seiten eines rechtwinklichten Dreiecks“, in: Berlinische Monatschrift 6, August 1796, hg. von Friedrich Gedike und Johann Erich Biester, Berlin: Haude und Spener 1796, 145–148 [Reimarus, Über die razionalen Verhältnisse]

Reimarus, Johann: Über die Bildung des Erdballes und ins Besondere über das Lehrgebäude des Herrn de Luc, Hamburg: Bohn 1802 [Reimarus, Über die Bildung des Erdballes]

Reiner, Hans: „Dankbarkeit“, in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972, 9–11 [Reiner, Dankbarkeit]

Reinhard, Adolf Friedrich: Dissertation qui a remporté par l’Académie royale des sciences et belles lettres de Prusse sur l’optimisme, avec les pièces qui ont concouru, Berlin 1775 [Reinhard, Sur l’optimisme]

Reinhold, Karl Leonhard: Erörterung des Begriffes von der Freiheit des Willens, Leipzig 1792; Textauszug in: Bittner, Rüdiger / Cramer, Konrad (Hg.): Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975, 252–274 [Reinhold, Freiheit des Willens]

Reinhold, Karl Leonhard: Briefe über die Kantische Philosophie, 2 Bde, Leipzig: Göschen 1790–1792; in: ders., Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe, hg. von Martin Bondeli, Bd. 2, Basel: Schwabe 2007 [Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie]

Reinhold, Karl Leonhard: Korrespondenz 1773–1788, hg. von Reinhard Lauth u. a., Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1983 [Reinhold, Korrespondenz 1773–1788]

Reinhold, Karl Leonhard: Über das Fundament des philosophischen Wissens, nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens, Jena: Mauke 1791; in ders., Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe, hg. von Martin Bondeli, Bd. 4, Basel: Schwabe 2007 [Reinhold, Über das Fundament]

Reinhold, Karl Leonhard: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, Prag u. a.: Widtmann und Mauke 1789; Nachdruck Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963 [Reinhold, Versuch einer neuen Theorie]

Reiss, Hans: „Ueber die Buchmacherey. Zwey Briefe an Herrn Friedrich Nicolai. Anmerkungen

zum Text dieser Schrift in der Akademieausgabe. Eine Vorarbeit für eine neue verbesserte Edition“, in: Kant-Studien 96, 2005, 375–399 [Reiss, Ueber die Buchmacherey]

Renaut, Alain: „Transzendentale Dialektik. Einleitung und Buch I“, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie 1998, 353–369 [Renaut, Dialektik]

Reuss, Maternus: De eo, quid ratio speculativa a priori de anima et mundo statuere possit, Würzburg: Rienner 1792 [Reuss, De eo, quid ratio speculative a priori de anima et mundo statuere possit]

Reuss, Maternus: Soll man auf katholischen Universitäten Kants Philosophie erklären?, Würzburg: Rienner 1789 [Reuss, Kants Philosophie]

„Revision der speculativen Philosophie seit d. J. 1785–1800“, in: Revision der Literatur für die Jahre 1785–1800. Ergänzungsblätter zur Allgemeinen Literaturzeitung, Jg. 4, 1804, Bd. 2, Nr. 119, 385–391 (anonym) [Revision]

Reymond, Moritz von: Illustrierte Länder- und Völkerkunde, Berlin: Deutsche Volksbibliothek 1898 [Reymond, Länder- und Völkerkunde]

Richardson, John (Hg.): Essays and treatises on moral, political, and various philosophical subjects, by Emanuel Kant, in two volumes, London: Richardson 1798–1799 [Richardson, Essays and treatises]

Richardson, John (Hg.): The Metaphysic of Morals, divided into metaphysical elements of law and of ethics, by Emanuel Kant, in two volumes, London: Richardson 1799 [Richardson, The metaphysic of morals]

Richardson, John: A Sketch of Kant’s Life in an Letter from One Friend to Another from the German by the Translator of the Metaphysic of Morals by Emanuel Kant, Altenburg: Richter 1799 [Richardson, A Sketch of Kants’s Life]

Richardson, John: Kants Leben: Eine Skizze. In einem Briefe eines Freundes an seinen Freund. Aus dem Englischen, Altenburg: Richter 1799 (anonym) [Richardson, Kants Leben: Eine Skizze]

Richter, Arthur: „Johann Georg Heinrich Feder“, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Leipzig: Duncker & Humblot 1875–1912, Bd. 6 (1877), 595–597 [Richter, Feder]

Richter, Georg Friedrich: Responsio ad viri Cl. Jac. Jurini, Demonstrationes de mensura virium corporearum, in: Nova Acta Eruditorum 1735, 511 [Richter, Responsio ad Jurini]

Rickert, Heinrich: Grundprobleme der Philosophie. Methodologie – Ontologie – Anthropologie, Tübingen: Mohr 1934 [Rickert, Grundprobleme der Philosophie]

Rickert, Heinrich: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Tübingen: Mohr ^{6}1926 (1899) [Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft]

Riedel, Manfred: Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie, in: Batscha, Zwi (Hg.): Materialien zu Kants Rechtsphilosophie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, 125–147 [Riedel, Herrschaft]

Riedel, Manfred: Urteilskraft und Vernunft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989 [Riedel, Urteilskraft]

Riedesel, Erich: Pietismus und Orthodoxie in Ostpreußen. Auf Grund des Briefwechsels G. F. Rogalls und F. A. Schultz’ mit den Halleschen Pietisten, Königsberg: Ost-Europa-Verlag 1937 [Riedesel, Pietismus und Orthodoxie]

Riehl, Alois: Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft, Bd. 1, Geschichte und Methode des philosophischen Kriticismus, Leipzig: Engelmann 1876 [Riehl, Der philosophische Kriticismus]

Riehl, Alois: Der Philosophische Kritizismus. Geschichte und System, Bd. 1: Geschichte des Philosophischen Kritizismus, Leipzig: Engelmann ^{2}1908 [Riehl, Kritizismus ^{2}1908]

Riemann, Bernhard: Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen (1854), in: ders.: Gesammelte mathematische Werke, wissenschaftlicher Nachlass und Nachträge, nach der Ausgabe von Heinrich Weber und Richard Dedekind neu hg. von Raghavan Narasimhan, Berlin u. a.: Springer und Leipzig: Teubner 1990, 272–287 [Riemann, Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen]

Rink, Friedrich Theodor: Ansichten aus Immanuel Kants Leben, Königsberg: Göbbels und Unzer 1805 [Rink, Ansichten]

Rink, Friedrich Theodor / Jäsche, Gottlob Benjamin (Hg.): Mancherley zur Geschichte der metakritischen Invasion: nebst einem Fragment einer ältern Metacritik von Johann George Hamann, genannt der Magus im Norden, und einigen Aufsätzen, die Kantische Philosophie be-

treffend, Königsberg: Nicolovius 1800 [Rink, Geschichte der metakritischen Invasion]
Risse, Wilhelm, „Logik“, in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980, 357–362 [Risse, Logik]
Ritter, Christian: Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen, Frankfurt/M.: Klostermann 1971 [Ritter, Rechtsgedanke]
Ritzel, Wolfgang: Philosophie und Pädagogik im 20. Jahrhundert, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980 [Ritzel, Philosophie]
Rivera, Faviola: „Kantian Ethical Duties“, in: Kantian Review 11, 2006, 78–101 [Rivera, Kantian Ethical Duties]
Röd, Wolfgang: „Das Problem des Unendlichen bei Kant“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 38, 1990, 497–505 [Röd, Problem des Unendlichen]
Rohs, Peter: „Bezieht sich nach Kant die Anschauung unmittelbar auf Gegenstände?“, in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 2, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 214–228 [Rohs, Bezieht sich nach Kant]
Rohs, Peter: „Wahrnehmungsurteile und Erfahrungsurteile“, in: Schönrich, Gerhard / Kato, Yasushi (Hg.): Kant in der Diskussion der Moderne, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, 166–189 [Rohs, Wahrnehmungsurteile]
Rommel, Herbert: Zum Begriff des Bösen bei Augustinus und Kant, Frankfurt/M.: Peter Lang 1997 [Rommel, Zum Begriff des Bösen]
Rosas, Alejandro: Kants idealistische Reduktion. Das Mentale und das Materielle im Transzendentalen Idealismus, Würzburg: Königshausen und Neumann 1996 [Rosas, Kants idealistische Reduktion]
Rosefeldt, Tobias: „Dinge an sich und sekundäre Qualitäten“, in: Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Kant in der Gegenwart, Berlin u. a.: de Gruyter 2007, 161–203 [Rosefeldt, Dinge an sich]
Rosefeldt, Tobias: „Kants Ich als Gegenstand“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 54, 2006, 277–293 [Rosefeldt, Ich als Gegenstand]
Rosefeldt, Tobias: Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst, Berlin: Philo Verlag 2000 [Rosefeldt, Das logische Ich]
Rosenberger, Ferdinand, Die Geschichte der Physik, Bd. 2, Hildesheim: Olms 1965 [Rosenberger, Die Geschichte der Physik]
Ross, William D.: The Right and the Good, Oxford: Oxford University Press 2004 ([1]1930) [Ross, The Right and the Good]
Rousseau, Jean-Jacques: Émile ou De l’éducation, Paris u. a. 1762; in: ders.: Œuvres complètes, hg. von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond, Bd. 4, Paris: Gallimard 1969, 241–868 [Rousseau, Émile]
Rousseau, Jean-Jacques: Discours sur les sciences et les arts (1750), in: ders.: Œuvres Complètes, hg. von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond, Bd. 3, Paris: Gallimard 1964, 1–107 [Rousseau, Discours]
Rousseau, Jean-Jacques: Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes (1755), in: ders.: Œuvres Complètes, hg. von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond, Bd. 3, Paris: Gallimard 1964, 109–237 [Rousseau, Discours sur l’inégalité]
Rousseau, Jean-Jacques: Du contrat social ou principes du droit politique (1762), in: ders.: Œuvres complètes, hg. von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond, Bd. 3, Paris: Gallimard 1969; dt.: Rousseau, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, übers. und hg. von Hans Brockard, Stuttgart: Reclam 2008 [Rousseau, Contrat social]
Rousseau, Jean-Jacques: Œuvres complètes, hg. von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond, Paris: Gallimard 1959ff. [Rousseau, Œuvres complètes]
Rousseau, Jean-Jacques: Julie ou la Nouvelle Héloise (1761), in: ders.: Œuvres Complètes, hg. von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond, Bd. 2, Paris: Gallimard 1969 [Rousseau, Julie]
Ruberg, Christiane: Wie ist Erziehung möglich? Moralerziehung bei den frühen pädagogischen Kantianern, Bad Heilbrunn/Obb.: Klinkhardt 2002 [Ruberg, Moralerziehung]
Ruhig, Philipp: Littauisch-Deutsches und Deutsch-Littauisches Lexicon, Königsberg: Hartung 1747 [Ruhig, Littauisch-Deutsches und Deutsch-Littauisches Lexicon]
Ruhloff, Jörg: „Auch Moralisierung? Bemerkungen zur Aktualität von Kants Gliederung der

Erziehungsaufgabe“, in: Koch, Lutz / Schönherr, Christian (Hg.): Kant – Pädagogik und Politik, Würzburg: Ergon 2005, 23–31 [Ruhloff, Moralisierung]

Ruhloff, Jörg: „Wie kultiviere ich die Freiheit bei dem Zwange?“, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, 1975, 2–18 [Ruhloff, Kultivierung Freiheit]

Russell, Bruce: Defenseless. The Evidential Argument from Evil, hg. von Daniel Howard-Snyder, Bloomington: Indiana University Press 1996, 193–205 [Russell, Defenseless]

s'Gravesande, Wilhelm Jacob van: Essai d'une nouvelle théorie du choc des corps, fondée sur l'expérience, La Haye: T. Johnson 1722 [Gravesande, Essai]

s'Gravesande, Wilhelm Jacob van: Physices elementa mathematica, experimentis confirmata, sive introductio ad philosophiam Newtonianam, Leiden: Langerak & Verbeek 1742 [Gravesande, Physices elementa mathematica]

Saage, Richard: Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant, Baden-Baden: Nomos 1994 [Sage, Eigentum]

Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel de (Abbé de Saint-Pierre): Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe, Utrecht: Schouten 1713 [Abbé de Saint-Pierre, Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe]

Sala, Giovanni B.: Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 1990 [Sala, Kant und die Frage nach Gott]

Sala, Giovanni: „Die transzendentale Logik Kants und die Ontologie“, in: ders.: Kant, Lonergan und der christliche Glaube. Ausgewählte philosophische Beiträge, hg. von Ulrich L. Lehner und Ronald K. Tacelli, Nordhausen: Bautz 2005, 155–201 [Sala, Die transzendentale Logik]

Salmen, Walter: Johann Friedrich Reichardt: Komponist, Schriftsteller, Kapellmeister und Verwaltungsbeamter der Goethezeit, Freiburg: Atlantis 1963 (^{2}2002) [Salmen, Reichardt]

Salmon, Thomas: Die heutige Historie oder der gegenwärtige Staat des Türkischen Reichs, Altona und Flensburg: Korte 1748 [Salmon, Türkisches Reich]

Salmon, Thomas: Die heutige Historie oder der gegenwärtige Staat von allen Nationen. Aus dem Englischen Original des Herrn Capitain Salmon ins Teutsche getreulich übersetzt und mit den Zugaben des Herrn M. van Goch, M. D. aus der Holländischen Edition vermehret, 10 Bde, Altona u. a.: Korte 1732–1749 [Salmon, Die heutige Historie oder der gegenwärtige Staat von allen Nationen]

Salmon, Thomas: Modern History: or, The present state of all Nations. Being The most complete and correct System of Geography and Modern History extant in any language, 3 Bde, London: Bettesworth and Hitch 1727 [Salmon, Modern History]

Sammlung neuer und merkwürdiger Reisen zu Wasser und zu Lande, hg. von Albrecht von Haller, Göttingen: Vandenhoeck 1750–1757 [Sammlung neuer und merkwürdiger Reisen]

Santeler, Josef: Die Grundlegung der Menschenwürde bei Immanuel Kant. Eine systematisch kritische Studie, Innsbruck: Sprachwissenschaftliches Institut der Leopold-Franzens-Universität 1962 [Santeler, Menschenwürde]

Santotzki, Ulrike: Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken, Berlin u. a.: de Gruyter 2006 [Santozki, Bedeutung antiker Theorien]

Sarmiento, Gustavo: „On Kant's definition of the monad in the *Monadologia physica* of 1756“, in: Kant-Studien 96, 2005, 1–19 [Sarmiento, Kant's definition of the monad]

Sassen, Brigitte: „Kant on Molyneux's Problem“, in: British Journal for the History of Philosophy 12, 2004, 471–485 [Sassen, Kant on Molyneux's Problem]

Satura, Vladimir: Kants Erkenntnispsychologie, Bonn: Bouvier 1971 [Satura, Erkenntnispsychologie]

Scaliger, Julius Caesar: De causis linguae latinae libri XIII, Lyon: Gryphius 1540 [Scaliger, De causis]

Scaliger, Julius Caesar: In libros duos qui inscribitur De plantis Aristotele autore, Paris: M. Vascosani 1556 [Scaliger, In libros duos]

Scaliger, Julius Caesar: Oratio pro. M. Tullio Cicerone contra Des. Erasmum Roterodamum, Paris: G. Oberlé 1531; hg. von Michel Mangien, Genève, Droz 1999 [Scaliger, Oratio]

Scaliger, Julius Caesar: Poetices libri septem, Lyon: Antonium Vincentium 1561; lat.-dt. Ausgabe herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und er-

läutert von Luc Deitz und Gregor Vogt-Spira, 6 Bde, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1994–2011 [Scaliger, Poetica]

Schadow, Steffi: „Recht und Ethik in Kants *Metaphysik der Sitten* (MS 6:218 –221 und TL 6:390f.)“, in: Trampota, Andreas / Sensen, Oliver / Timmermann, Jens (Hg.): Kant's Tugendlehre. A Comprehensive Commentary, Berlin u. a.: de Gruyter 2013, 85–111 [Schadow, Recht und Ethik]

Schadow, Steffi: Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 2013 [Schadow, Achtung für das Gesetz]

Scheffner, Johann George: Briefe an und von Johann George Scheffner, 5 Bde, hg. von Arthur Warda / Carl Driesch, München, u. a.: Duncker & Humblot 1916 [Scheffner, Briefe an und von Scheffner]

Scheffner, Johann George: Mein Leben wie ich, Johann George Scheffner, es selbst beschrieben, Leipzig: Neubert 1816 (1823) [Scheffner, Mein Leben]

Scheler, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Bern: Francke 1954 [Scheler, Der Formalismus in der Ethik]

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: „Allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Categorieen der Physik“, in: Zeitschrift für die speculative Physik 1/1, 1800, 100–136 und 1/2, 1800, 3–87; jetzt in: Historisch-Kritische Ausgabe, Bd. I.8, Herausgegeben von Manfred Durner und Wilhelm G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2004, 273–366 [Schelling, Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik]

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: „Immanuel Kant“, in: ders.: Schellings Werke, Bd. III, hg. von Manfred Schröter, München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1927, 589–594 [Schelling, Immanuel Kant]

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: „Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen“, in: Zeitschrift für spekulative Physik, Band 2, 1801; jetzt in Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Historisch-Kritische Ausgabe, hg. von Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings und Hermann Zeltner, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1976ff., Bd. I.10, 83–106 [Schelling, Über den wahren Begriff der Naturphilosophie]

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: „Über die Construction in der Philosophie“, in: Kritisches Journal der Philosophie, 1. Bd., 1. St., 1802, 26–61 [Schelling, Construction]

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur (1797), in: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Historisch-Kritische Ausgabe, hg. von Wilhelm G. Jacobs / Hermann Krings / Hermann Zeltner, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1976ff., Bd. I.4, 1–190 [Schelling, Allgemeine Uebersicht]

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: „Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Oder über den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft“, in: ders.: Sämmtliche Werke, Bd. I,3, hg. von Karl Friedrich August Schelling, 1799, 270–326 [Schelling, Einleitung zu dem Entwurf]

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Zum Behuf seiner Vorlesungen (1799), in: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Historisch-Kritische Ausgabe, hg. von Wilhelm G. Jacobs / Hermann Krings / Hermann Zeltner, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1976ff., Bd. I.7 [Schelling, Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie]

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Ideen zu einer Philosophie der Natur. Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft (1797), in: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Historisch-Kritische Ausgabe, hg. von Wilhelm G. Jacobs / Hermann Krings / Hermann Zeltner, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1976ff., Bd. I.5 [Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur]

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus (1795), in: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Historisch-Kritische Ausgabe, hg. von Wilhelm G. Jacobs / Hermann Krings / Hermann Zeltner, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1976ff., Bd. I.3, 1–112 [Schelling, Philosophische Briefe]

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: System des transcendentalen Idealismus (1800), in: Fried-

rich Wilhelm Joseph Schelling. Historisch-Kritische Ausgabe, hg. von Wilhelm G. Jacobs / Hermann Krings / Hermann Zeltner, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1976ff., Bd. I.9 [Schelling, System des transcendentalen Idealismus]

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph / Fichte, Johann Gottlieb: Briefwechsel, hg. von Hartmut Traub, Neuried: Ars una 2001 [Schelling/Fichte, Briefwechsel]

Schelling, Friedrich Wilhelm: „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ (1795), in: ders.: Ausgewählte Schriften, hg. von Manfred Frank, Bd. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, 39–134 [Schelling, Vom Ich]

Schiller, Friedrich: „Kallias oder über die Schönheit. Briefe an Gottfried Körner“, in: ders.: Sämtliche Werke, Bd. 5, hg. von Gerhard Fricke u. Herbert G. Göpfert, München, ^{5}1975 (Hanser), 394–433 [Schiller, Kallias]

Schiller, Friedrich: „Über Anmut und Würde“, in: ders.: Sämtliche Werke. Bd. 5: Philosophische Schriften / Vermischte Schriften, München: Winkler 1975, 231–285 [Schiller, Anmut]

Schiller, Friedrich: Gedichte in der Reihenfolge ihres Erscheinens 1776–1799, in: Schillers Werke. Nationalausgabe, begründet von Julius Petersen, fortgeführt von Lieselotte Blumenthal und Benno von Wiese, Weimar: Böhlau 1943 ff., Bd. I [Schiller, Gedichte]

Schiller, Friedrich: „Resignation“, in: ders.: Schillers sämmtliche Schriften, hg. von Carl Goedeke, Stuttgart: Cotta [Schiller, Resignation]

Schiller, Friedrich: Sämtliche Werke, hg. von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert, 5 Bde, München: Hanser 1973 [Schiller, Sämtliche Werke]

Schiller, Friedrich: Schillers Werke. Nationalausgabe. Begründet von Julius Petersen, fortgeführt von Lieselotte Blumenthal und Benno von Wiese, hg. im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik und des Schiller-Nationalmuseums Marbach von Norbert Oellers, Weimar: H. Böhlaus Nachfolger 1943ff. [Schiller, Werke]

Schiller, Friedrich: Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Briefe an den Augustenburger, Ankündigung der „Horen“ und letzte, verbesserte Fassung, hg. von Wolfhart Henckmann, München: Fink 1967 [Schiller, Ästhetische Erziehung]

Schirn, Matthias: „Kants Theorie der geometrischen Erkenntnis und die nichteuklidische Geometrie“, in: Kant-Studien 82, 1991, 1–28 [Schirn, Kants Theorie der geometrischen Erkenntnis]

Schlegel, Friedrich: Versuch über den Begriff des Republikanismus, veranlaßt durch Kants Schrift Zum ewigen Frieden, in: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner. Paderborn, Darmstadt, Zürich 1958ff., Bd. 7, 11–25 [Schlegel, Versuch über den Begriff des Republikanismus]

Schleiermacher, Friedrich: „Rezension von Kants Anthropologie“, in: Athenaeum, hg. von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel, 1799, 300–306; in: ders.: Kritische Gesamtausgabe, Berlin u. a.: de Gruyter 1984ff., Bd. I/2, 363–369 [Schleiermacher, Rez. Anthropologie]

Schleiermacher, Friedrich: „Versuch über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs“, „Versuch über die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffs“, in: Friedrich Schleiermacher’s Sämmtliche Werke. Dritte Abteilung. Zur Philosophie, hg. von, Karl August Rütenik, Berlin: G. Reimer 1838 (1819/1824), Bd. 2, 350–396 [Schleiermacher, Pflichtbegriff]

Schlosser, Johann Georg: Plato’s Briefe (über die syrakusanische Staatsrevolution) nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen, Königsberg: Nicolovius 1795 [Schlosser, Plato’s Briefe]

Schlosser, Johann Georg: Zweites Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte, Lübeck u. a.: Bohn 1798 [Schlosser, Zweites Schreiben an einen jungen Mann]

Schlosser, Johann Georg.: Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte, Lübeck u. a.: Bohn 1797 [Schlosser, Schreiben an einen jungen Mann]

Schmauke, Stephan: „Wohlthätigste Verirrung“. Kants kosmologische Antinomien, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002 [Schmauke, Verirrung]

Schmid, Carl Christian Erhard: „Einige Bemerkungen über den Empirismus und Purismus in der Philosophie; durch die Grundsätze der reinen Philosophie von Herrn Selle veranlasst“, in: ders.: Wörterbuch zum leichten Gebrauch der

Kantschen Schriften, Jena: Cröker 1788, 1795, 1798 (Engl. in: Sassen, Brigitte (Hg.): Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy, New York: Cambridge University Park 2000, 233–255) [Schmid, Empirismus und Purismus]

Schmid, Carl Christian Erhard: Critik der reinen Vernunft im Grundrisse zu Vorlesungen nebst einem Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften, Jena: Mauke 1786, [2]1788, [3]1794; Nachdruck Bruxelles: Culture et Civilisation 1968 [Schmid, Critik der reinen Vernunft im Grundrisse]

Schmid, Carl Christian Erhard: Empirische Psychologie, Jena: Cröker 1796 ([1]1790) [Schmid, Empirische Psychologie]

Schmid, Carl Christian Erhard: Versuch einer Moralphilosophie, Jena: Cröker 1790, [2]1792, [3]1795, [4]1802; Nachdruck Bruxelles: Culture et Civilisation 1968 [Schmid, Versuch einer Moralphilosophie]

Schmidt, Doris: Ansätze zu einer systematischen Pädagogik bei Immanuel Kant und den frühen pädagogischen Kantianern, Bamberg: Gräbner 1981 [Schmidt, Ansätze]

Schmitt, Hanno: Art. „Campe, Joachim Heinrich", in: Klemme, Heiner F. / Kuehn, Manfred (Hg.): Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers, Bd. 1, London u. a.: Continuum 2010, 181–185 [Schmitt, Campe]

Schmucker-Hartmann, Josef: Der Widerspruch von Vorstellung und Gegenstand. Zum Kantverständnis von Jakob Sigismund Beck, Meisenheim/Gl.: Hain 1976 [Schmucker-Hartmann, Der Widerspruch von Vorstellung und Gegenstand]

Schmucker, Josef: „Die Gottesbeweise beim vorkritischen Kant", in: Kant-Studien 54, 1963, 445–463 [Schmucker, Gottesbeweise]

Schmucker, Josef: Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft, Bonn: Bouvier 1990 [Schmucker, Weltproblem]

Schmucker, Josef: Die Ontotheologie des vorkritischen Kant, Berlin u. a.: de Gruyter 1980 [Schmucker, Die Ontotheologie des vorkritischen Kant]

Schmucker, Josef: Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen, Meisenheim/Gl.: Hain 1961 [Schmucker, Ursprünge]

Schmucker, Josef: Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Ein Schlüssel zur Interpretation des theologischen Hauptstücks der transzendentalen Dialektik der reinen Vernunft, Mainz: Akad. der Wiss. und der Literatur 1983 [Schmucker, Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise]

Schneewind, J. B.: „Kant and Natural Law Ethics", in: Ethics 104, 1993, 53–74 [Schneewind, Natural Law Ethics]

Schneiders, Werner: Aufklärung und Vorurteilskritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1983 [Schneiders, Aufklärung und Vorurteilskritik]

Schneiders, Werner: Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung, Freiburg u. a.: Alber 1974 [Schneiders, Aufklärung]

Schnoor, Christian: Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns, Tübingen: Mohr Siebeck 1989 [Schnoor, Kategorischer Imperativ]

Schoeps, Julius H.: Moses Mendelssohn, Frankfurt/M.: Jüd. Verlag bei Athenäum [2]1989 [Schoeps, Moses Mendelssohn]

Scholz, Oliver R.: „Aufklärung: Von der Erkenntnistheorie zur Politik – Das Beispiel Immanuel Kant", in: Philosophiegeschichte und logische Analyse 9, 2006, 156–172 [Scholz, Aufklärung]

Schönecker, Dieter: „Die ‚Art von Zirkel' im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 22, 1997, 189–202 [Schönecker, Zirkel]

Schönecker, Dieter: „Gemeine sittliche und philosophische Vernunfterkenntnis. Zum ersten Übergang in Kants *Grundlegung*", in: Kant-Studien 88, 1997, 311–333 [Schönecker, Vernunfterkenntnis]

Schönecker, Dieter: Kant: *Grundlegung* III: Die Deduktion des kategorischen Imperativs, Freiburg u. a.: Alber 1999 [Schönecker, Grundlegung III]

Schönecker, Dieter / Wood, Allen: Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar, Paderborn: Schöningh 2002 [Schönecker/Wood, Kants Grundlegung]

Schönfeld, Martin: The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project, New York: Ox-

ford University Press 2000 [Schönfeld, Young Kant]
Schönfuß, Walther: Das erste Jahrzehnt der Allgemeinen Literatur-Zeitung, Dresden: Oskar Lehnert 1914 [Schönfuß, Das erste Jahrzehnt]
Schönrich, Gerhard: Kategorien und transzendentale Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981 [Schönrich, Kategorien]
Schopenhauer, Arthur: „Preisschrift über die Grundlage der Moral“ (1840), in: ders.: Sämtliche Werke, hg. v. Arthur Hübscher, Wiesbaden: Brockhaus 1972, Bd. 4, 103–275 [Schopenhauer, Grundlage der Moral]
Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung (1819/44), in: ders.: Sämtliche Werke, hg. von Arthur Hübscher, Bd. 2, Wiesbaden: Brockhaus 1972 [Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung]
Schott, Robin May (Hg.): Feminist Interpretations of Immanuel Kant, University Park: Pennsylvania State University 1997 [Schott, Feminist Interpretations]
Schröpfer, Horst: Kants Weg in die Öffentlichkeit. Christian Gottfried Schütz als Wegbereiter der kritischen Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2003 [Schröpfer, Kants Weg]
Schuderoff, Jonathan: Briefe über moralische Erziehung in Hinsicht auf die neueste Philosophie, Leipzig: Fischer 1792 [Schuderoff, Briefe über moralische Erziehung]
Schulte, Christoph: „Zweckwidriges in der Erfahrung. Zur Genese des Mißlingens aller philosophischen Versuche in der Theodizee bei Kant“, in: Kant-Studien 82, 1991, 371–396 [Schulte, Zweckwidriges]
Schulthess, Peter: Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants, Berlin u. a.: de Gruyter 1981 [Schulthess, Relation und Funktion]
Schultz, Johann: Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft, Königsberg: Dengel 1784 (^{2}1791); Nachdruck Bruxelles: Culture et Civilisation 1968 [Schultz, Erläuterungen]
Schultz, Johann: Prüfung der Kantischen Critik der reinen Vernunft, 2 Bde, Königsberg: Nicolovius 1789–1792; Nachdruck Bruxelles: Culture et Civilisation 1968 [Schultz, Prüfung der Kantischen Critik der reinen Vernunft]
Schultz, Johann: Rezension von „Immanuel Kant de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis dissertatio pro loce professionis log. et metaphys. ordin.“, in: Königsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen vom 22. u. 25. 11. 1771 (anonym); wieder abgedruckt in: Heidemann, Ingeborg / Ritzel, Wilhelm (Hg.): Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781–1981, Berlin u. a.: de Gruyter 1981, 37–68 [Schultz, Rez. de mundi]
Schultz, Johann: Rezension von „Institutiones logicae et metaphysicae von Jo. Aug Henr. Ulrich“, in: Allgemeine Litteratur-Zeitung 195, 13. 12. 1785, 297–299 (anonym) [Schultz, Rez. Institutiones]
Schultz, Johann: Rezension von Eberhards Philosophisches Magazin, in: Allgemeine Literatur-Zeitung, Jena 1790, 281–284 (anonym); wieder abgedruckt in: Immanuel Kants Werke, hg. von Ernst Cassirer, Bd. 6, Berlin: Cassirer 1914, 73–117 [Schultz, Rezension Eberhard]
Schulz, Hans (Hg.): Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen, Leipzig: H. Haessel 1923 [Schulz, Fichte in vertraulichen Briefen]
Schulz, Johann Heinrich: Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religion, nebst einem Anhange von den Todesstrafen. Erster Theil, Berlin: Stahlbaum 1783 [Schulz, Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre]
Schulze, Gottlieb Ernst: Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaaßungen der Vernunftkritik, Helmstedt: Fleckeisen 1792 (anonym); Nachdruck Bruxelles: Culture et Civilisation 1969; modernisierte Neuausgabe, hg. von Manfred Frank, Hamburg: Meiner 1996 [Schulze, Aenesidemus]
Schulze, Gottlieb Ernst: Einige Bemerkungen über Kants Religionslehre, Kiel: Bohn 1795 (anonym); Nachdruck Bruxelles: Culture et civilisation 1973 [Schulze, Einige Bemerkungen über Kants Religionslehre]
Schulze, Gottlob Ernst: Grundriß der philosophischen Wissenschaften, Wittenberg und Zerbst: Samuel Zimmermann 1788–1790, 2 Bde; Nach-

druck Bruxelles: Culture et Civilisation 1970 [Schulze, Grundriß der philosophischen Wissenschaften]

Schulze, Gottlob Ernst: Kritik der theoretischen Philosophie, Hamburg 1801; Nachdruck Bruxelles: Culture et Civilisation 1973 [Schulze, Kritik der theoretischen Philosophie]

Schüßler, Ingeborg: „Ethique et théologie dans la Critique de la faculté de juger", in: Revue de théologie et de philosophie 118, 1986, 337–372 [Schüßler, Ethique et théologie dans la Critique de la faculté de juger]

Schütt, Hans-Peter: „Iugenda cum arte rationali, ars critica. Johann Jakob Bruckers hermeneutische Vorsätze", in: Bühler, Axel (Hg.): Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung, Frankfurt/M.: Klostermann 1994, 69–87 [Schütt, Brucker]

Schütz, Christian Gottfried: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von Immanuel Kant", in: Allgemeine Literatur-Zeitung 80, 7. April 1785, 21–23 (anonym) [Schütz, Rez. GMS]

Schütz, Christian Gottfried: „Rezension von Johann Schulzes Erläuterungen in Beziehung auf Kants Kritik und Prolegomena", in: Allgemeine Literatur-Zeitung vom 12. bis 30. Juli 1785, wieder abgedruckt in: Landau, Albert (Hg.): Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781–87, Bebra: Landau 1991, 147–182 [Schütz, Rezension von Schulzes Erläuterungen]

Schwab, Dieter: „Frauenrechte und Naturrecht", in: ders.: Geschichtliches Recht und moderne Zeiten. Ausgewählte rechtshistorische Aufsätze, Heidelberg: C. F. Müller 1995, 101–119 [Schwab, Frauenrecht]

Schwab, Johann Christoph: Neun Gespräche zwischen Christian Wolff und einem Kantianer über Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre und der Tugendlehre, Berlin u. a.: Nicolai 1798 [Schwab, Neun Gespräche zwischen Christian Wolff und einem Kantianer]

Schwaiger, Clemens: „Denken des ‚Übersinnlichen' bei Kant. Zu Herkunft und Verwendung einer Schlüsselkategorie seiner praktischen Metaphysik", in: Fischer, Norbert (Hg.): Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg: Meiner, 2004, 331–345 [Schwaiger, Denken des ‚Übersinnlichen']

Schwaiger, Clemens: „Vollkommenheit als Moralprinzip bei Wolff, Baumgarten und Kant", in: ders.: Alexander Gottlieb Baumgarten – ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2011, 155–165 [Schwaiger, Vollkommenheit]

Schwaiger, Clemens: Alexander Gottlieb Baumgarten – ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2011 [Schwaiger, Porträt]

Schwaiger, Clemens: Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolff. Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995 [Schwaiger, Das Problem des Glücks]

Schwaiger, Clemens: Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1999 [Schwaiger, Imperative]

Schwaiger, Clemens: „Klugheit bei Kant. Metamorphosen eines Schlüsselbegriffs der praktischen Philosophie", in: Aufklärung, 14, 2002, 147–159 [Schwaiger, Klugheit]

Schwartländer, Johannes: Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen, Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1968 [Schwartländer, Der Mensch ist Person]

Schwartz, Maria: Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie, Berlin: Lit Verlag 2006 [Schwartz, Maxime]

Schwarz, Gerhard: Est Deus in nobis. Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in Immanuel Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft', Berlin: Verlag TU Berlin 2004 [Schwarz, Deus in nobis]

Schweitzer, Albert: Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Die religionsphilosophische Skizze der Kritik der reinen Vernunft, Freiburg/Br. u. a.: C. A. Wagner 1899 [Schweitzer, Religionsphilosophie]

Seeberg, Ulrich: Ursprung, Umfang und Grenzen der Erkenntnis. Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien, Hamburg: Philo 2006 [Seeberg, Ursprung]

Seel, Gerhard: „Die Einleitung in die Analytik

der Grundsätze, der Schematismus und die obersten Grundsätze“, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie Verlag 1998, 215–246 [Seel, Schematismus und oberste Grundsätze]

Seel, Gerhard: „How does Kant justify the universal objective validity of the Law of Right?“, in: International Journal of Philosophical Studies 17, 2009, 71–94 [Seel, Law of Right]

Seel, Gerhard: „Was sind und wozu braucht man Kategorien?“, in: Koch, Dietmar / Bort, Klaus (Hg.): Kategorie und Kategorialität. Historisch-systematische Untersuchung zum Begriff der Kategorie im philosophischen Denken, Würzburg: Königshausen & Neumann 1990, 421–437 [Seel, Kategorien]

Seel, Gerhard: „Sind hypothetische Imperative analytische praktische Sätze?“, in: Höffe, Otfried (Hg.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt/M.: Klostermann, 1989, 148–171 [Seel, Analytische praktische Sätze]

Sellars, Wilfrid: Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes, London: Routledge and Kegan Paul 1967 [Science and Metaphysics]

Sellars, Wilfrid: „Empiricism and the Philosophy of Mind“, in: Minnesota Studies in the Philosophy of Science: The Foundations of Science and the Concepts of Psychoanalysis, Bd. 1, Minneapolis: University of Minnesota Press 1956, 253–329 [Sellars, Empiricism and the Philosophy of Mind]

Selle, Christian Gottlieb: De la realité et de l’idealité des objects de nos connoissances, in: Mémoires de l’Académie royale des sciences et belles-lettres, Berlin: Decker 1792, 577–612; dt.: Auszug aus der Abhandlung „De la realité et de l’idealité des objects de nos connoissances“/„Von der Realität und Idealität der Gegenstände unserer Erkenntnis“, kommentiert u. übers. v. J. A. Eberhard, in: Philosophisches Archiv, 1. Band, 1. Stück, 1792, 81–125 [Selle, De la realité et de l’idealité des objects de nos connoissances]

Selle, Christian Gottlieb: Grundsätze der reinen Philosophie, Berlin: Himburg 1788; Nachdruck Bruxelles: Culture et Civilisation 1969 [Selle, Grundsätze der reinen Philosophie]

Selle, Christian Gottlieb: Medicina clinica oder Handbuch der medizinischen Praxis, Berlin: Himburg 1783 [Selle, Medicina clinica oder Handbuch der medizinischen Praxis]

Selle, Christian Gottlieb: Philosophische Gespräche. Erster und zweiter Teil, Berlin: Himburg 1780; Nachdruck Bruxelles: Culture et Civilisation 1974 [Selle, Philosophische Gespräche]

Selle, Christian Gottlieb: Urbegriffe von der Beschaffenheit, dem Ursprunge und dem Endzwecke der Natur, Berlin: Himburg 1776 [Selle, Urbegriffe]

Semler, Johann Salomo: Letztes Glaubensbekenntniß über natürliche und christliche Religion, Königsberg: Nicolovius 1792 [Semler, Letztes Glaubensbekenntniß]

Sensen, Oliver: „Duties to Others from Respect (TL 6:462–468)“, in: Trampota, Andreas / Sensen, Oliver / Timmermann, Jens (Hg.): Kant’s ‚Tugendlehre‘. A Comprehensive Commentary, Berlin u. a.: de Gruyter 2013, 343–364 [Sensen, Duties to Others from Respect]

Serequeberhan, Tsenay: „Eurocentrism in Philosophy. The Case of Immanuel Kant“, in: Philosophical Forum 27, 1996, 333–356 [Serequeberhan, Eurocentrism]

Sextus Empiricus: Gegen die Wissenschaftler: 1–6, aus dem Griech. übers., eingel. und kommentiert von Fritz Jürß, Würzburg: Königshausen und Neumann 2001 [Sextus, Gegen die Wissenschaftler]

Sextus Empiricus: Grundriss der pyrrhonischen Skepsis, übers. von Malte Hossenfelder, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1968 [Sextus, Grundriss der pyrrhonischen Skepsis]

Shabel, Lisa: „Kant on the ‚Symbolic Construction‘ of Mathematical Concepts“, in: Studies in History and Philosophy of Science 29, 1998, 589–621 [Shabel, Kant on the ‚Symbolic Construction‘]

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of: A Letter concerning Enthusiasm, London 1708; dt.: Brief über den Enthusiasmus, in: Characteristicks, oder Schilderungen von Menschen, Sitten, Meynungen, und Zeiten, aus dem Englischen übersetzt, Leipzig: Heinsius 1768 [Shaftesbury, A Letter concerning Enthusiasm]

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of: An Inquiry concerning Virtue or Merit, London 1699 [Shaftesbury, Inquiry concerning Virtue or Merit]

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of: Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, 3 Bde, London 1711; Nachdruck Indianapolis, IN: Liberty Fund 2000 [Shaftesbury, Characteristics]

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of: Die Sitten-Lehrer oder Erzehlung philosophischer Gespräche, welche die Natur und die Tugend betreffen, übers. von Johann Joachim Spalding, Berlin: Haude und Spener 1745 [Shaftesbury, Die Sitten-Lehrer oder Erzehlung philosophischer Gespräche, welche die Natur und die Tugend betreffen]

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of: Soliloquy: or, Advice to an Author, London 1710 [Shaftesbury, Soliloquy]

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of: The Moralists. A Philosophical Rhapsody, London 1709 [Shaftesbury, The Moralists]

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of: Untersuchung über die Tugend, übers. von Johann Joachim Spalding, Berlin: Haude und Spener 1747 [Shaftesbury, Untersuchung über die Tugend]

Shapin, Steven: The Scientific Revolution, Chicago: University of Chicago Press 1996 [Shapin, Revolution]

Shell, Susan: „Kant's ‚True Economy of Human Nature': Rousseau, Count Verri, and Human Happiness" in: Jacobs, Brian / Kain, Patrick (Hg.): Essays on Kant's Anthropology, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 194–229 [Shell, True Economy]

Shell, Susan / Velkley, Richard (Hg.): Kant's Observations and Remarks: A Critical Guide, Cambridge: Cambridge University Press 2012 [Shell/Velkley, Critical Guide]

Sher, Gila: „On the Possibility of a Substantive Theory of Truth", in: Synthese 117, 1999 133–172 [Sher, Possibility]

Sher, Gila: „In Search of a Substantive Theory of Truth", in: The Journal of Philosophy, 101, 2004, 5–36 [Sher, Search]

Sherman, Nancy: Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue, Cambridge: Cambridge University Press 1997 [Sherman, Virtue]

Sidgwick, Henry: „The Kantian Conception of Free Will", in: Mind 13, 1888, 405–412, mit einigen Auslassungen wieder abgedruckt in: ders.: The Methods of Ethics, London: Macmillan, ^{7}1907, 511–516 [Sidgwick, Kantian Conception of Free Will]

Sidgwick, Henry: The Methods of Ethics, London: Macmillan ^{7}1907; dt.: Die Methoden der Ethik, nach der 7. engl. Aufl. übertragen von Dr. Constantin Bauer, 2 Bde, Leipzig: Klinkhardt 1909 [Sigdwick, Ethik]

Siep, Ludwig: „Vertragstheorie – Ermächtigung und Kritik von Herrschaft", in: Bermbach, Udo / Kodalle, Klaus M. (Hg.): Furcht und Freiheit, Opladen: Westdt. Verlag 1982, 129–145 [Siep, Vertragstheorie]

Silber, John R.: „Immanenz und Transzendenz des höchsten Gutes bei Kant", in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 18, 1964, 386–407 [Silber, Immanenz]

Silberschlag, Johann Esaias: Theorie der am 23. Juli 1762 erschienen Feuer-Kugel, Magdeburg: Pansa, 1764 [Silberschlag, Theorie der am 23. Juli 1762 erschienen Feuer-Kugel]

Simm, Christoph: Kants Ablehnung jeglicher Erbsündenlehre, Münster: Lit 1991 [Simm, Kants Ablehnung]

Simon, Josef: Kant: Die Fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 2003 [Simon, Die Fremde Vernunft]

Sitzler, (o. N.): „Zur Blattversetzung in Kants Prolegomena. Mit einem Nachwort von H. Vaihinger", in: Kant-Studien 9, 1904, 538–544 [Sitzler, Zur Blattversetzung]

Sklar, Lawrence: Space, Time, and Spacetime, Berkeley: University of California Press 1974 [Sklar, Space, Time, and Spacetime]

Smith, Adam: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (1776), hg. von R. H. Campbell, A. S. Skinner, und W. B. Todd, Oxford: Oxford University Press 1976 [Smith, Wealth of Nations]

Smith, Adam: The Theory of Moral Sentiments (1759), hg. von D. D. Raphael and A. L. Macfie, Oxford: Oxford University Press 1976 [Smith, Theory of Moral Sentiments]

Smith, Adam: Untersuchungen über die Natur und die Ursachen des Nationalreichtums, übers. von Christian Garve, Breslau: Korn 1794 [Smith, Untersuchungen über die Natur und die Ursachen des Nationalreichtums]

Snell, Christian Wilhelm: Die Sittlichkeit in Verbindung mit der Glückseligkeit einzelner Men-

schen und ganzer Staaten, aus zwei preisgekrönten Preisschriften zusammengezogen, und mit beständiger Rücksicht auf die Kantische Moralphilosophie ganz neu bearbeitet, Frankfurt/M.: Körber 1790 [Snell, Die Sittlichkeit]

Soemmerring, Samuel Thomas von: Über das Organ der Seele, Königsberg: Nicolovius 1796 [Soemmerring, Organ der Seele]

Soemmerring, Samuel Thomas: Über die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer, Frankfurt/M.: Varrentrapp, Sohn und Wenner 1785 [Soemmerring, Körperliche Verschiedenheit]

Soemmerring, Samuel Thomas: Ueber die körperliche Verschiedenheit des Mohren vom Europäer, Mainz 1784 [Soemmerring, Ueber die körperliche Verschiedenheit des Mohren vom Europäer]

Solomon, Robert C.: Not Passion's Slave: Emotions and Choice, Oxford: Oxford University Press 2003 [Solomon, Not Passion's Slave]

Sommerfeld-Lethen, Caroline: Wie moralisch werden? Kants moralistische Ethik, Freiburg: Alber 2005 [Sommerfeld-Lethen, Wie moralisch werden?]

Spalding, Johann Joachim: Betrachtung über die Bestimmung des Menschen, Greifswald: Weitbrecht [1]1748 [Spalding, Betrachtung über die Bestimmung des Menschen]

Spinoza, Benedictus de: Ethica, in: Opera, lat.-dt., Bd. 2, hg. von Konrad Blumenstock, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [2]1978 [Spinoza, Ethica]

Stadelmann, Elke: Philosophie aus der Besinnung auf sich selbst: Berkeley und Kant, Frankfurt/M.: Peter Lang 1999 [Stadelmann, Berkeley und Kant]

Stahl, Georg Ernst: De vera diversitate corporis mixti et vivi, Halle: Sumptibus Litterisqve Orphanotrophei 1707 [Stahl, De vera diversitate]

Stahl, Georg Ernst: Specimen Becherianum, Fundamentorum, Documentorum, Experimentorum, Halle 1702 [Stahl, Specimen Becherianum]

Stahl, Georg Ernst: Theoria medica vera, physiologiam et pathologiam, tanquam doctrinae medicae partes vere contemplativas, e naturae & artis veris fundamentis, Halle: Literis Orphanotrophei 1707 [Stahl, Theoria medica vera]

Stahl, Georg Ernst: Zymotechnia Fundamentalis, Seu Fermentationis Theoria Generalis, Halle: Salfelsius 1697; dt.: Zymotechnia Fundamentalis oder allgemeine Grund-Erkänntniß der Gährungs-Kunst […], Frankfurt/M. u. a.: Lohann Leopold Montag 1734 [Stahl, Zymotechnia fundamentalis]

Stangneth, Bettina: Einleitung und Anmerkungen, in: Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hg. von Bettina Stangneth, Hamburg: Meiner 2003 [Stangneth, Religion]

Starck, Johann August von: De Tralatitiis e gentilismo in religionem christianam, Königsberg: Hartung 1774 [Starck, De Tralatitiis e gentilismo in religionem christianam]

Stark, Werner, „Neue Kant-Logiken. Zu gedruckten und ungedruckten Kolleghaften nach Kants Vorlesungen über Logik", in Brandt, Reinhard / Stark, Werner (Hg.): Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen, Hamburg: Meiner 1987, 123–164 [Stark, Kant-Logiken]

Stark, Werner: „Einleitung", in: Kant's Gesammelte Schriften, hg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. 26, Berlin u. a.: de Gruyter 2009, V-LIV [Stark, Einleitung]

Stark, Werner: „Kant und Kraus. Eine übersehene Quelle zur Königsberger Aufklärung", in: Brandt, Reinhard / Stark, Werner (Hg.): Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen (Kant-Forschungen, Bd. 1), Hamburg: Meiner 1987, 165–200 [Stark, Kant und Kraus]

Stark, Werner: „Kritische Fragen und Anmerkungen zu einem neuen Band der Akademie-Ausgabe von Kants Vorlesungen", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 38, 1984, 292–310 [Stark, Fragen]

Stark, Werner: „Moraltheologie und Cosmologischer Beweis. Hinweise und Überlegungen zu einer übersehenen Reflexion von Immanuel Kant" (Manuskript eines Vortrages in Tiradentes, Brasilien, Juli 2013; Veröffentlichung demnächst zusammen mit dem Inhalt des Ulex-Blattes in einem Band zur Kant-Konferenz in Tiradentes) [Stark, Moraltheologie und Cosmologischer Beweis]

Stark, Werner: „Vorlesung – Nachlass – Druckschrift? Bemerkungen zu Kant Über Pädago-

gik“, in: Kant-Studien 91, 2009, 94–105 [Stark, Vorlesung]

Stark, Werner: „Der Marburger Streit um das Verhältnis der Philosophie Kants zur Religion (1786–1793). Litauische und Deutsche Studenten in Königsberg und Marburg“, in: Kant-Studien 87, 1996, 89–117 [Stark, Marburger Streit]

Stark, Werner: Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants, Berlin: Akademie Verlag 1993 [Stark, Nachforschungen]

Starke, Friedrich Christian (Bergk, Johann Adam) (Hg.): Immanuel Kant's Anweisung zur Menschen- und Weltkenntniss. Nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre von 1790–1791, Leipzig: Expedition des europäischen Aufsehers 1831; Nachdruck in: Starke, Friedrich Christian (Hg.): Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie Hildesheim: Olms 1976 [Bergk, Menschen- und Weltkenntnis]

Starke, Friedrich Christian (Bergk, Johann Adam) (Hg.): Immanuel Kant's vorzügliche kleine Schriften und Aufsätze. Mit Anmerkungen hg. von Fr. Chr. Starke. Nebst Betrachtungen über die Erde und den Menschen aus ungedruckten Vorlesungen, 2 Bde, Leipzig: Expedition des europäischen Aufsehers 1833 [Bergk, Vorzügliche kleine Schriften]

Starke, Friedrich Christian (Bergk, Johann Adam) (Hg.): Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Nach handschriftlichen Vorlesungen, Leipzig: Expedition des europäischen Aufsehers 1831; Nachdruck Hildesheim: Olms 1976 [Bergk, Menschenkunde]

Staudinger, Franz: Die Gesetze der Freiheit. Das Sittengesetz. Untersuchungen über die wissenschaftlichen Grundlagen der Sittlichkeit, der Erkenntnis und der Gesellschaftsordnung, Darmstadt: Brill 1887 [Staudinger, Gesetze]

Stavenhagen, Kurt: Kant und Königsberg, Göttingen: Deuerlich 1949 [Stavenhagen, Kant und Königsberg]

Stegmüller, Wolfgang: Wissenschaftliche Erklärung und Begründung. Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie II, Berlin u. a.: Springer 1969 [Stegmüller, Erklärung]

Stein, Arthur: Pestalozzi und die Kantische Philosophie, Tübingen: Mohr 1927 [Stein, Pestalozzi]

Stengel, Friedemann, Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts, Tübingen: Mohr Siebeck 2011 [Stengel, Aufklärung]

Stengel, Friedemann: „Kant – ‚Zwillingsbruder' Swedenborgs?“, in: Stengel, Friedemann (Hg.): Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis, Tübingen: Niemeyer 2008, 35–98 [Stengel, „Zwillingsbruder“ Swedenborgs?]

Stephani, Heinrich: „Über moralische Erziehung nach den Grundsätze der kritischen Philosophie“, in: Archiv der Erziehungskunde für Deutschland, Weißenfels u. a.: Severin 1794, 1–38 [Stephani, Über moralische Erziehung]

Stern, Robert: „Does ‚Ought' Imply ‚Can'? And Did Kant Think It Does?“, in: Utilitas, 16, 2004, 42–61 [Stern, Does ‚Ought' Imply ‚Can'?]

Stevenson, Leslie: „Opinion, Belief or Faith, and Knowledge“, in: Kantian Review 7, 2003, 72–101 [Stevenson, Opinion]

Stierle, Karlheinz: „Geschmack“, in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Basel: Schwabe 2001, 444–448 [Stierle, Geschmack]

Stolz, Violetta / Heinz, Marion / Bondeli, Martin (Hg.): Wille, Willkür, Freiheit. Reinholds Freiheitskonzeption im Kontext der Philosophie des 18. Jahrhunderts, Berlin u. a.: de Gruyter 2012 [Stolz/Heinz/Bondeli, Wille Willkür, Freiheit]

Stolzenberg, Jürgen: „Das freie Spiel der Erkenntniskräfte. Zu Kants Theorie des Geschmacksurteils“, in: Franke, Ursula (Hg.): Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks. Ästhetische Erfahrung heute – Studien zur Aktualität von Kants „Kritik der Urteilskraft“, Hamburg: Meiner 2000, 1–28 [Stolzenberg, Freies Spiel]

Stolzenberg, Jürgen: „Fichtes Satz ‚Ich bin'. Argumentationsanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95“, in: Realität und Gewißheit, hg. von Helmut Girndt und Wolfgang H. Schrader, Amsterdam: Rodopi 1994 (= Fichte-Studien Band 6), 1–34 [Fichtes Satz]

Strauß, Walter: Allgemeine Pädagogik als transzendentale Logik der Erziehungswissenschaft, Bern: Lang 1982 [Strauß, Logik]

Strawson, Peter F.: Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“, Frankfurt/M.: Hain 1992 [Strawson, Grenzen]

Strawson, Peter F.: The Bounds of Sense. An Essay on Kant’s „Critique of Pure Reason“, London: Methuen 1966 [Strawson, The Bounds of Sense]

Strawson, Peter F.: Individuals, London: Methuen 1959 [Strawson, Individuals]

Strobach, Niko: „Qualifizierte Negation als Schlüssel zum Verständnis der 1. Antinomie in Kants KrV“, in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, Bd. 5, 94–105 [Strobach, Qualifizierte Negation]

Stroud, Barry: „Transcendental Arguments“, in: Journal of Philosophy 65, 1968, 350–366 [Stroud, Arguments]

Strub, Christian: „Das Hässliche und die Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Überlegungen zu einer sytematischen Lücke“, in: Kant-Studien 80, 1989, 416–446 [Strub, Das Hässliche]

Stuhlmann-Laeisz, Rainer: Kants Logik, Berlin u. a.: de Gruyter 1976 [Stuhlmann-Laeisz, Logik]

Sturm, Thomas: „Kant über die dreifache Beziehung zwischen den Wissenschaften und der Philosophie“, in: Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus, 8, 2010, 60–82 [Sturm, Beziehung]

Sturm, Thomas: Kant und die Wissenschaft vom Menschen, Paderborn: Mentis 2009 [Sturm, Kant und die Wissenschaft vom Menschen]

Sturma, Dieter: „Die Paralogismen der reinen Vernunft in der zweiten Auflage (B406–432; A381–405)“, in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie Verlag 1998, 391–411 [Sturma, Die Paralogismen]

Sturma, Dieter: Kant über Selbstbewußtsein, Hildesheim u. a.: Olms 1985 [Sturma, Selbstbewußtsein]

Sturma, Dieter: Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität, Paderborn: Schöningh 1997 [Sturma, Philosophie der Person]

Suárez, Francisco: De legibus ac Deo legislatore. Edicion critica bilingue, hg. von L. Pereña, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1971ff.; dt. Teilausgabe: Abhandlung über die Gesetze und Gott den Gesetzgeber, übers. und hg. von Norbert Brieskorn, Freiburg u. a.: Haufe-Mediengruppe 2002 [Suárez, De legibus]

Suárez, Francisco: Tractatus de fide theologica in 24 disputationes, in: ders.: Opera Omnia, Bd. 12, hg. von Charles Berton, Paris: Vivès 1858 [Suárez, Tractatus de fide]

Sugasawa, Tatsubumi: „Kants Privatrechtslehre nach dem kategorischen Imperativ – Intelligibler Besitz und Ulpians Formeln“, in: Rohden, Valerio u. a. (Hg.): Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. internationalen Kant-Kongresses, Bd. 4, Berlin u. a.: de Gruyter 2008, 701–714 [Sugasawa, Kants Privatrechtslehre]

Sullivan, Roger J.: An introduction to Kant’s ethics, Cambridge: Cambridge University Press 1994 [Sullivan, Introduction to Kant’s ethics]

Sulzer, Johann Georg: „Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worinn sich die Seele bey Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen, und des Vermögens zu empfinden, befindet“, in: ders.: Vermischte philosophische Schriften, Leipzig: Weidmanns Erben und Reich 1773–1781, Bd. 1, 225–243 [Sulzer, Anmerkungen über den verschiedenen Zustand]

Sulzer, Johann Georg: „Psychologische Betrachtungen über den sittlichen Menschen“, in: ders.: Vermischte philosophische Schriften, Leipzig: Weidmanns Erben und Reich 1773–1781, Bd. 1, 282–306 [Sulzer, Psychologische Betrachtungen]

Süßmilch, Johann Peter: Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts, aus der Geburt, dem Tod und Fortpflanzung desselben bewiesen, 2 Bde, Berlin: Spener 1741 [Süßmilch, Die göttliche Ordnung]

Sutherland, Daniel: „The Point of Kant’s ‚Axioms of Intuition‘“, in: Pacific Philosophical Quarterly 86, 2005, 135–159 [Sutherland, The Point]

Sutter, Alex: „Kant und die ‚Wilden‘. Zum impliziten Rassismus in der Kantischen Geschichtsphilosophie“, in: Prima Philosophia 2, 1989, 241–265 [Sutter, Kant und die ‚Wilden‘]

Swedenborg, Emanuel: Arcana coelestia, quae in scriptura sacra, seu verbo domini sunt, detecta, London: [John Lewis] 1749–1756; dt.: Himmlische Geheimnisse, die in der Heiligen Schrift, dem Worte des Herrn, enthalten und nun enthüllt sind, 9 Bde, Zürich: Swedenborg-Verlag 1975 [Swedenborg, Arcana coelestia]

Swift, Jonathan: „A Modest Proposal", in: The Prose Works of Jonathan Swift, Bd. 7, hg. von Temple Scott, London: Bell and Sons 1900 [Swift, A Modest Proposal]

Swift, Jonathan: A Tale of a Tub and Other Works, hg. von Marcus Walsh, Cambridge: Cambridge University Press 2010 [Swift, A Tale of a Tub]

Swift, Jonathan: Gulliver's Travels ([1]1726), hg. von David Womersley, Cambridge: Cambridge University Press 2012 [Swift, Gulliver's Travels]

Szabó, Arpad; Tonelli, Giorgio & Rescher, Nicholas: „Hypothese, Hypothesis" in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974, 1260–1266 [Szabó, Tonelli & Rescher, Hypothese]

Szabó, István: Geschichte der mechanischen Prinzipien und ihrer wichtigsten Anwendungen, Basel u. a.: Birkhäuser [3]1987 [Szabó, Mechanische Prinzipien]

Tafani, Daniela: Virtù e felicità in Kant, Firenze: Olschki 2006 [Tafani, Virtù e felicità]

Talmon, Jacob: Die Ursprünge der totalitären Demokratie, Köln: Westdeutscher Verlag 1961 [Talmon, Ursprünge]

Terrasson, Jean: Dissertation critique sur L'Iliade d'Homère, où, à l'occasion de ce poème, on cherche les règles d'une poétique fondée sur la raison et sur les exemples des anciens et des modernes, Paris: Fournier et Coustelier 1715 [Terrasson, Dissertation]

Terrasson, Jean: La Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison. Ouvrage en refléxions détachées, Paris: Prault 1754 [Terrasson, La Philosophie]

Terrasson, Jean: Philosophie nach ihrem allgemeinem Einflusse auf alle Gegenstände des Geistes und der Sitten, hg. von Johann Christoph Gottsched und übers. von Luise Adelgunde Victorie Gottsched, Leipzig: Breitkopf 1756 [Terrasson, Philosophie nach ihrem allgemeinem Einflusse]

Teske, Johann Gottfried: Neue Entdeckungen verschiedener bisher noch unbekannter Wirkungen und Eigenschaften der Elektrizität, Königsberg 1746 [Teske, Neue Entdeckungen verschiedener bisher noch unbekannter Wirkungen und Eigenschaften der Elektrizität]

Tetens, Holm: Kants ‚Kritik der reinen Vernunft'. Ein systematischer Kommentar, Stuttgart: Reclam 2006 [Tetens, Kritik der reinen Vernunft]

Tetens, Johann Nikolaus: Die Philosophischen Werke, 4 Bde hg. und eingeleitet von Jürgen Engfer; Nachdruck Hildesheim: Olms 1979ff. [Tetens, Philosophische Werke]

Tetens, Johann Nikolaus: Gedancken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenig ausgemachte Wahrheiten sind, Bützow u. a. 1760 [Tetens, Gedancken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenig ausgemachte Wahrheiten sind]

Tetens, Johann Nikolaus: Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung, Leipzig: Weidmanns Erben und Reich 1777; Nachdruck Hildesheim: Olms 1979) [Tetens, Philosophische Versuche]

Tetens, Johann Nikolaus: Sprachphilosophische Versuche, hg. von Heinrich Pfannkuch, mit einer Einleitung von Erich Heintel, Hamburg: Meiner 1971 [Tetens, Sprachphilosophische Versuche]

Tetens, Johann Nikolaus: Ueber die allgemeine speculativische Philosophie, Bützow u. a. 1775; Nachdruck Berlin: Reuther & Reichard 1913 [Tetens, Ueber die allgemeine speculativische Philosophie]

Teufel, Thomas: „Wholes that Cause their Parts: Organic Self-reproduction and the Reality of Biological Teleology", in: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences 42, 2011, 252–260 [Teufel, Wholes]

Theis, Robert: „Kant über rationale Theologie in seinen Vorlesungen über Metaphysik aus den 80er und 90er Jahren", in: Kohnen, Joseph (Hg.): Königsberg-Studien. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte des 18. und angehenden 19. Jahrhunderts, Frankfurt/M.: Lang 1998 [Theis, Kant über rationale Theologie]

Theis, Robert: „Le moment humien dans la critique kantienne de l'argument physico-théologique", in: Theis, Robert / Sosoe, Lukas K. (Hg.):

Les sources de la philosophie kantienne aux 17e et 18e siècles (Actes du 6e Congrès de la Société d'études kantiennes de langue française), Paris: Vrin 2005, 125–133 [Theis, Le moment humien]

Theis, Robert: „Neuer Wein in alten Schläuchen. Kants Behandlung der rationalen Theologie in seinen Vorlesungen über Metaphysik aus den 60er und 70er Jahren", in: Kohnen, Joseph (Hg.): Königsberg. Beiträge zu einem besonderen Kapitel der deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts, Frankfurt/M. u. a.: Lang 1994, 127–159 [Theis, Neuer Wein in alten Schläuchen]

Theis, Robert: „Wolffkritik und -rezeption in Kants einzig möglichem Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes", in: Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des 1. Christian Wolff Kongresses (Halle, April 2004), Hildesheim: Olms 2006, 111–126 [Theis, Wolffkritik und -rezeption]

Theis, Robert: „Zur Topik der Theologie im Projekt der Kantischen Vernunftkritik", in: Fischer, Norbert (Hg.): Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg: Meiner 2004, 77–110 [Theis, Topik]

Theis, Robert: Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1994 [Theis, Gott]

Theis, Robert: La raison et son Dieu. Etude sur la théologie kantienne, Paris: Vrin 2012 [Theis, La raison et son Dieu]

Thiel, Udo: „Between Wolff and Kant: Merian's Theory of Apperception", in: Journal of the History of Philosophy 34, 1996, 213–232 [Thiel, Between Wolff and Kant]

Thiele, Ulrich: „Demokratischer Pazifismus. Aktuelle Interpretationen des ersten Definitivartikels der Kantischen Friedensschrift", in: Kant-Studien 99, 2008, 180–199 [Thiele, Demokratischer Pazifismus]

Thöle, Bernhard, „Kants Diagnose der Illusionen der rationalen Psychologie", in: Chotas, Jirí / Karásek, Jindřich / Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur „Transzendentalen Dialektik", Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 99–116 [Thöle, Kants Diagnose]

Thöle, Bernhard: „Die Analogien der Erfahrung", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie Verlag 1998, 267–296 [Thöle, Analogien]

Thöle, Bernhard: Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur, Berlin u. a.: de Gruyter 1991 [Thöle, Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur]

Thomas von Aquin: De ente et essentia. Das Seiende und das Wesen, Stuttgart: Reclam 1987 [Thomas von Aquin, De ente et essentia]

Thomas von Aquin: Quaestiones disputatae de veritate, in: ders.: Opera Omnia, Bd. 3, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1980 [Thomas, Quaestiones]

Thomas von Aquin: Liber de veritate Catholicae fidei contra errores infidelium, seu Summa contra gentiles. Cura et studio C. Pera, P. Marc et P. Caramello, Rom u. a.: Marietti 1961–1967 [Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles]

Thomas von Aquin: Summa Theologiae, Rom u. a.: Editiones Paulinae 1961; dt: Thomas von Aquin: Die deutsche Thomas-Ausgabe / Summa theologica, vollst., ungekürzte dt.-lat. Ausg., übers. und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Salzburg: Pustet u. a. 1933 ff. [Thomas, Summa theologica]

Thomasius, Christian: Dissertatio de origine ac progressu processus inquisitorii contra sagas, Halle: Krebs 1712 [Thomasius, Processus inquisitorii contra sagas]

Thomasius, Christian: Fundamenta iuris naturae et gentium, editio quarta, Halle u. a.: Christopher Salfeld ^{4}1718; Nachdruck Aalen: Scientia 1963 [Thomasius, Fundamenta 1718]

Thomasius, Christian: Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta, Halle: Christoph Salfeld 1705 [Thomasius, Fundamenta juris naturae et gentium]

Thomasius, Christian: Institutiones jurisprudentiae divinae, Leipzig: Weidmann 1688 [Thomasius, Institutiones jurisprudentiae divinae]

Thomasius, Christian: Theses Inaugurales de Crimine Magiae, Halle: Christoph Salfeld 1701; dt.: Vom Laster der Zauberei, hg. von Rolf Lieber-

wirth, München: dtv Klassik 1987 [Thomasius, De crimine magiae]
Tieftrunk, Johann Heinrich: Censur des Christlichen Protestantischen Lehrbegriffs nach den Principien der Religionskritik, mit besonderer Hinsicht auf die Lehrbücher der Herren D. J. C. Döderlein und D. S. F. N. Morus, 2 Bde, Berlin: Königl. Pr. Akademische Kunst-und Buchhandlung 1791–1794 [Tieftrunk, Censur]
Tieftrunk, Johann Heinrich: Philosophische Untersuchungen über das Privat- und öffentliche Recht zur Erläuterung und Beurtheilung der metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre vom Herrn Prof. Imm. Kant, 2 Bde, Halle: Renger 1797–1798; Nachdruck Bruxelles: Culture et Civilisation 1969 [Tieftrunk, Philosophische Untersuchungen über das Recht]
Tieftrunk, Johann Heinrich: Philosophische Untersuchungen über die Tugendlehre zur Erläuterung und Beurtheilung der metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre vom Herrn Prof. Imm. Kant, 2 Bde, Halle: Renger 1798–1805; Nachdruck von Bd. 1: Bruxelles: Culture et Civilisation 1970 [Tieftrunk, Philosophische Untersuchungen über die Tugendlehre]
Tieftrunk, Johann Heinrich: Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik, mit besonderer Rücksicht auf das Christenthum, Berlin: Königl. Pr. Akademische Kunst- und Buchhandlung 1790 [Tieftrunk, Versuch einer Kritik der Religion]
Timmermann, Jens: „Alles halb so schlimm: Bemerkungen zu Kants ethischem Rigorismus“, in: Stephan, Achim / Rippe, Klaus Peter (Hg.): Ethik ohne Dogmen. Aufsätze für Günther Patzig, Paderborn: Mentis 2001, 58–82 [Timmermann, halb so schlimm]
Timmermann, Jens: „Das Creditiv des moralischen Gesetzes“, in: Studi Kantiani 20, 2007, 111–115 [Timmermann, Creditiv]
Timmermann, Jens: „Kantian Dilemmas? Moral Conflict in Kant’s Ethical Theory“, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 95, 2013, 36–64 [Timmermann, Kantian Dilemmas]
Timmermann, Jens: „Sollen und Können. ‚Du kannst, denn Du sollst‘ und ‚Sollen impliziert Können‘ im Vergleich“, in: Philosophiegeschichte und logische Analyse, 6, 2003, 113–122 [Timmermann, Sollen und Können]
Timmermann, Jens: Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2007 [Timmermann, Kant’s Groundwork]
Timmermann, Jens: Sittengesetz und Freiheit: Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens, Berlin u. a.: de Gruyter 2003 [Timmermann, Sittengesetz und Freiheit]
Timmons, Mark: „Evil and Imputation in Kant’s Ethics“, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 2, 1994, 113–141 [Timmons, Evil and Imputation]
Tittel, Gottlob August: Kantische Denkformen oder Kategorien, Frankfurt/M.: Gebhardt 1787; Nachdruck Bruxelles: Culture et Civilisation 1968 [Tittel, Kantische Denkformen]
Tittel, Gottlob August: Logik, Frankfurt/M.: Hermann 1793 [Tittel, Logik]
Tittel, Gottlob August: Metaphysik, Frankfurt/M.: Garbe 1784 [Tittel, Metaphysik]
Tittel, Gottlob August: Ueber Herrn Kants Moralreform, Frankfurt u. a.: Gebrüder Phähler 1786; Nachdruck Bruxelles: Culture et Civilisation 1968 [Tittel, Kants Moralreform]
Toepfer, Georg: Zweckbegriff und Organismus, Würzburg: Königshausen & Neumann 2004 [Toepfer, Zweckbegriff]
Tonelli, Giorgio: „‘Critique’ and Related Terms Prior to Kant: A Historical Survey“, in: Kant-Studien 69, 1978, 119–148 [Tonelli, ‚Critique‘]
Tonelli, Giorgio: „Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts und die Entstehung von Kants Schrift über die ‚Deutlichkeit‘“, in: Archiv für Philosophie 9, 1959, 37–66. [Tonelli, Der Streit]
Tonelli, Giorgio: „Die Voraussetzung der Kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts“, in: Kaulbach, Friedrich / Ritter, Joachim (Hg.): Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag, Berlin u. a.: de Gruyter 1966, 134–158 [Tonelli, Voraussetzung]
Tonelli, Giorgio: Kant’s *Critique of Pure Reason* within the Tradition of Modern Logic, ed. David Chandler, Zürich u. a.: Olms 1994. [Tonelli, Kant’s Critique]
Torricelli, Evangelista: Opera Geometrica, Firenze: Typis A. Masse & L. de Landis, 1644 [Torricelli, Opera Geometrica]
Trappe, Tobias: „Wirklichkeit“, in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried / Gabriel, Gott-

fried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, 829–846 [Trappe, Wirklichkeit]

Trendelenburg, Adolf: „Über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjectivität des Raumes und der Zeit“, in: ders. (Hg.): Historische Beiträge zur Philosophie, Bd. 3, Berlin: Bethge 1867, 215–276 [Trendelenburg, Lücke]

Trendelenburg, Adolf: Logische Untersuchungen, Leipzig: S. Hirzel ^{3}1870 [Trendelenburg, Logische Untersuchungen]

Troeltsch, Ernst: Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte, Berlin: Reuther & Reichard 1904 [Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie]

Tubach, Jürgen: „Hiob Ludolf und die Anfänge der Äthiopistik in Deutschland“, in: Schulz, Piotr O. (Hg.): Von Hiob Ludolf bis Enrico Cerulli. Akten der 2. Tagung der Orbis-Ethiopicus-Gesellschaft zur Erhaltung und Förderung der äthiopischen Kultur, Wiesbaden: Bibliotheca nubica et aethiopica 2001, 1–47 [Tubach, Ludolf]

Turbayne, Colin M.: „Kant’s Refutation of Dogmatic Idealism“, in: Philosophical Quarterly 5, 1955, 225–244 [Turbayne, Dogmatic Idealism]

Turbayne, Colin M.: „Kant’s Relation to Berkeley“, in: Beck, Lewis White (Hg.): Kant Studies Today, LaSalle: Open Court 1969, 88–116 [Turbayne, Kant’s Relation to Berkeley]

Tuschling, Burkhard (Hg.): Probleme der „Kritik der reinen Vernunft“. Kant-Tagung Marburg 1981, Berlin u. a.: de Gruyter 1984 [Tuschling, Probleme]

Tuschling, Burkhard: „Apperception and Ether: On the Idea of a Transcendental Deduction of Matter in Kant’s ‚Opus postumum‘“, in: Förster, Eckart (Hg.): Kant’s Transcendental Deductions, Stanford: Stanford University Press 1989, 193–216 [Tuschling, Apperception and Ether]

Tuschling, Burkhard: „Die Idee des transzendentalen Idealismus im späten Opus postumum“, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants, Frankfurt/M.: Klostermann 1991, 105–145 [Tuschling, Die Idee des transzendentalen Idealismus]

Tuschling, Burkhard: „Übergang: Von der Revision zur Revolutionierung und Selbst-Aufhebung des Systems des transzendentalen Idealismus im Opus postumum“, in: Fulda, Hans Friedrich / Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Architektonik und System in der Philosophie Kants, Hamburg: Meiner 2001, 128–170 [Tuschling, Von der Revision zur Revolutionierung]

Tuschling, Burkhard: Metaphysische und transzendentale Dynamik in Kants Opus postumum, Berlin u. a.: de Gruyter 1971 [Tuschling, Metaphysische und transzendentale Dynamik]

Ulrich, Johann August Heinrich: Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit. Zum Gebrauch der Vorlesungen in den Michaelisferien, Jena: Cröker 1788 [Ulrich, Eleutheriologie]

Ulrich, Johann August Heinrich: Institutiones logicae et metaphysicae, Jena: Cröker 1785 [Ulrich, Institutiones logicae et metaphysicae]

Umbach, Horst: „Altertum“, in: Goethe-Wörterbuch, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften u. a., Stuttgart: Kohlhammer, 1978ff., Bd. 1, 427–431 [Umbach, Altertum]

Unruh, Peter: Die Herrschaft der Vernunft. Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants, Baden-Baden: Nomos 1993 [Unruh, Herrschaft]

Vaihinger, Hans: „Eine Blattversetzung in Kants Prolegomena“, in: Philosophische Monatshefte 15, 1879, 321–32, 513–532 [Vaihinger, Blattversetzung]

Vaihinger, Hans: Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Bd. 1, Stuttgart: W. Spemann 1881; Bd. 2, Stuttgart u. a.: Union Deutsche Verlagsgesellschaft 1892 (^{2}1922) [Vaihinger, Commentar]

Vaihinger, Hans: Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus, Leipzig: Meiner 1922 [Vaihinger, Als Ob]

Van Cleve, James: Problems from Kant, New York u. a.: Oxford University Press 1999 [Van Cleve, Problems]

Van den Berg, Hein: „Kant’s Conception of Proper Science“, in: Synthese 183, 2011, 7–26 [Van den Berg, Kant’s Conception]

van der Pitte, Frederick: Kant as Philosophical Anthropologist, Den Haag: Martinus Nijhoff

1971 [van der Pitte, Kant as Philosophical Anthropologist]
van der Zande, Johan: „In the Image of Cicero: German Idealism between Wolff and Kant“, in: Journal of the History of Ideas 56, 1995, 419–442 [Zande, Image]
Varenius, Bernhard: Descriptio regni Iaponiae, Amsterdam: Elzevier 1649 [Varen, Descriptio regni laponiae]
Varenius, Bernhard: Geographia generalis, in qua Affectiones Generales Telluris Explicantur etc., Amsterdam: Elzevier 1650 (Cambridge: Crownfield 1712) [Varen, Geographia generalis]
Vasilyev, Vadim: „Kants dogmatische Wende in der ‚kritischen‘ Periode“, in: Rohden, Valerio u. a. (Hg.): Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. internationalen Kant-Kongresses, Bd. 2, Berlin u. a.: de Gruyter 2008, 797–804 [Vasilyev, Kants dogmatische Wende]
Velkley, Richard: Being after Rousseau. Philosophy and Culture in Question, Chicago: University of Chicago Press 2002 [Velkley, Being after Rousseau]
Vergil [Publius Vergilius Maro]: Aeneis, lat./dt. hg. von Gerhard Binder, Stuttgart: Reclam 2012 [Vergil, Aeneis]
Verri, Pietro: Discorso sull’indole del piacere e del dolore (1773), in: ders.: Edizione nazionale delle opere, Bd. 3: I Discorsi e altri scritti degli anni Settanta, hg. von Giorgio Panizza, Rom: Edizioni di storia e letteratura 2004 [Verri, Discorso sull’indole del piacere e del dolore]
Verri, Pietro: Gedanken über die Natur des Vergnügens aus dem Italiänischen übersetzt, und mit Anmerkungen begleitet von Christoph Meiners, Leipzig: Weygand 1777 [Verri, Gedanken über die Natur des Vergnügens]
Villers, Jürgen: Kant und das Problem der Sprache. Die historischen und systematischen Gründe für die Sprachlosigkeit der Transzendentalphilosophie, Konstanz: Verlag am Hockgraben 1997 [Villers, Kant und das Problem]
Vinke, Rainer: „Johann Heinrich Jung-Stilling und Immanuel Kant“, in: Frost, Michael (Hg.): Blicke auf Jung-Stilling. Festschrift zum 60. Geburtstag von Gerhard Merk, Kreuztal: verlag die wielandschmiede 1991, 79–94 [Vinke, Johann]
Vinke, Rainer: „Jung-Stilling-Forschung von 1983–1990“, in: Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus, Bd. 17, hg. von Martin Brecht, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1991, 178–228 [Vinke, Jung-Stilling-Forschung]
Vogel, Peter: Kausalität und Freiheit in der Pädagogik. Studien im Anschluß an die Freiheitsantinomie bei Kant, Frankfurt/M.: Lang 1990 [Vogel, Kausalität]
Vogt, Theodor: Immanuel Kant. Über Pädagogik, Langensalza: Beyer ^{3}1901 [Vogt, Pädagogik]
Vollmer, Gerhard: „Ist evolutive Selbstorganisation zu Leben und Bewußtsein doch denkbar?“, in: Hammacher, Klaus / Schottky, Richard / Schrader, Wolfgang (Hg.): Transzendentalphilosophie und Evolutionstheorie, Amsterdam: Rodopi 1992, 53–67 [Vollmer, Selbstorganisation]
Vollmer, Gerhard: „Kant und die Evolutionäre Erkenntnistheorie“, in: ders.: Was können wir wissen?, Bd. 1, Stuttgart: Hirzel 1985, 166–216 [Vollmer, Kant]
Vollmer, Gerhard: Evolutionäre Erkenntnistheorie, Stuttgart: Hirzel 1983 [Vollmer, Erkenntnistheorie]
Voltaire (François-Marie Arouet): Essai sur les mœurs et l’esprit des nations, hg. von René Pomeau, Paris: Garnier 1963 [Voltaire, Essai sur les mœurs]
Voltaire (François-Marie Arouet): Philosophie de l’Historie, in: ders.: Les oeuvres complètes de Voltaire, Bd. 59, 2. Aufl., hg. von Theodore Besterma, William H. Barber und Nicholas Cronk, Oxford: Voltaire Foundation 1969 [Voltaire, Philosophie de l’Historie]
Voltaire [François-Marie Arouet]: Candide, in: Œuvres complètes de Voltaire, Oxford: Voltaire Foundation, 1968 ff., Bd. 48 [Voltaire, Candide]
Voltaire [François-Marie Arouet]: Courte réponse aux longs discours d’un docteur allemand (Eléments de la philosophie de Newton), in: Œuvres complètes de Voltaire, Oxford: Voltaire Foundation, 1968 ff., Bd. 15 [Voltaire, Eléments de la philosophie de Newton]
Voltaire [François-Marie Arouet]: Dictionnaire philosophique, in: Œuvres complètes de Voltaire, Oxford: Voltaire Foundation, 1968 ff., Bd. 35–36. [Voltaire, Dictionnaire philosophique]
Voltaire [François-Marie Arouet]: Histoire des voyages de Scarmentado, in: Œuvres complètes de Voltaire, Oxford: Voltaire Foundation, 1968

ff., Bd. 45B [Voltaire, Histoire des voyages de Scarmentado]
Voltaire [François-Marie Arouet]: Histoire du docteur Akakia et du natif de Saint-Malo, in: Œuvres complètes de Voltaire, Oxford: Voltaire Foundation, 1968 ff., Bd. 32C [Voltaire, Histoire du docteur Akakia]
Vorländer, Karl: „Anmerkungen zum Streit der Fakultäten", in: AA 7:337–353 [Vorländer, Anmerkungen]
Vorländer, Karl: „Ein bisher noch unentdeckter Zusammenhang Kants mit Schiller", in: Philosophische Monatshefte 30, 1894, 57–62 [Vorländer, Unentdeckter Zusammenhang]
Vorländer, Karl: „Einleitung", in: Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, hg. von Karl Vorländer, Hamburg: Meiner ^{9}1929 (1974), vii-xlvii [Vorländer, Einl. KpV]
Vorländer, Karl: Anmerkungen, in: Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, hg. von Vorländer, Karl, Hamburg: Meiner ^{9}1929 (1993) [Vorländer, Anm. KpV]
Vorländer, Karl: Die ältesten Kant-Biographien. Eine kritische Studie, Berlin: Reuther & Reichard 1918 [Vorländer, Kantbiographien]
Vorländer, Karl: Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, 2 Bde, Leipzig: Meiner 1924 ^{3}1992 [Vorländer, Kant]
Vorländer, Karl: Immanuel Kants Leben, Hamburg: Meiner 1911 [Vorländer, Kants Leben]
Wagner, Hans: „Über Kants Satz, das Dasein sei kein Prädikat", in: Archiv für Geschichte der Philosophie 53, 1971, 183–186 [Wagner, Über Kants Satz]
Wagner, Hans: Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien, in: Kant-Studien 71, 1980, 352–366 [Wagner, Argumentationsgang]
Waibel, Violetta L.: „Transzendental ideal – empirisch real. Kant über Raum und Zeit", in: Akten der IX. Internationalen Kant Tagung. Kant zwischen Ost und West, Bd. I, Kaliningrad 2006, 210–219 [Waibel, Transzendental ideal]
Walch, Johann Georg: Philosophisches Lexicon, hg. von Justus Christian Hennings, Leipzig: Gleditsch (1726) ^{4}1775, 2 Bde; Nachdruck Hildesheim: Olms 1968 [Walch, Philosophisches Lexicon]
Waldron, Jeremy: „Kant's Legal Positivism", in: Harvard Law Review 109, 1995/1996, 1535–1566 [Waldron, Kant's Legal Positivism]
Walford, David: „The Aims and Methods of Kant's 1768 ‚Gegenden im Raume' Essay in the Light of Euler's 1748 ‚Reflexions sur l'espace'", in: British Journal for the History of Philosophy 7, 1999, 305–332 [Walford, The Aims and Methods]
Walford, David: „Factual Notes", in: Kant, Immanuel: Theoretical Philosophy 1755–1770, translated and edited by David Walford, Cambridge: Cambridge University Press 1992, 449–456 [Walford, Factual Notes]
Walford, David / Meerbote, Ralf: „Introductions to the translations: Inaugural dissertation", in: Kant, Immanuel: Theoretical Philosophy 1755–1770, hg. von David Walford / Ralf Meerbote, Cambridge: Cambridge University Press 1995, lxx-lxxiv [Walford/Meerbote, Inaugural dissertation]
Walker, Ralph: „Idealism: Kant and Berkeley", in Walker, Ralph (Hg.): The Real and the Ideal. Berkeley's relation to Kant, New York: Garland Publishing 1989, 297–317 [Walker, Idealism]
Walker, Ralph: The Coherence Theory of Truth: Realism, Anti-Realism, Idealism, London: Routledge 1989 [Walker, Coherence Theory]
Wallerius, Johan Gottschalk: Chemia physica forsta delen, forestallandes chemiens natur och beskaffenhet i gemen, dess historia, character, instrumenter, operationer och producter, Stockholm: Salvii 1759; dt.: Der Physischen Chemie Erster Theil, welcher von der Natur und der Beschaffenheit der Chemie überhaupt von ihrer Geschichte, Zeichen, sowohl leidenden als wirkenden Werkzeugen, und endlich von den Arbeiten und hervorgebrachten chemischen Cörpern auf systematische Art handelt, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von A. Mangold, Gotha: Mevius 1761 [Wallerius, Physische Chemie]
Wallerius, Johan Gottschalk: Hydrologie, eller Watturiket, Stockholm: Salvii 1748; dt.: Hydrologie oder Wasserreich, nebst einer Anleitung zur Anstellung der Wasserproben, wie auch dessen Gedanken vom Dannemarks Gesundbrunnen, übersetzt von Johan Daniel Denso, Berlin: Nicolai 1751 [Wallerius, Hydrologie]
Wallerius, Johan Gottschalk: Mineralogia, eller mineralriket indelt och beskrifvet, Stockholm: Salvii 1747; dt.: Mineralogie, Oder Mineralreich, von ihm eingeteilt und beschrieben, übersetzt

von Johan Daniel Denso, 2. Auflage, Berlin: Nicolai 1763 [Wallerius, Mineralogie]

Wallerius, Johan Gottschalk: Observationes mineralogicae ad plagam occidentalem sinus Bothnici factae, Stockholm: Salvii 1752 [Wallerius, Observationes mineralogicae]

Wallmann, Johannes: Der Pietismus, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (UTB) 2005 [Wallmann, Pietismus]

Walsh, William Henry: „Kant's Conception of Scientific Knowledge", in: Mind 49, 1940, 445–450 [Walsh, Kant's Conception]

Warda, Arthur: Die Druckschriften Immanuel Kants (bis zum Jahre 1838), Wiesbaden: Staadt 1919 [Warda, Druckschriften Kants]

Warda, Arthur: Immanuel Kants Bücher. Mit einer getreuen Nachbildung des bisher einzigen bekannten Abzuges des Versteigerungskataloges der Bibliothek Kants, Berlin: Breslauer 1922 [Warda, Immanuel Kants Bücher]

Warnock, G. J.: „Concepts and Schematism", in: Analysis 8, 1949, 77–82 [Warnock, Concepts]

Warren, Daniel: „Kant and the Apriority of Space", in: The Philosophical Review 107, 1998, 179–224 [Warren, Apriority of Space]

Wartenberg, Thomas E.: „Reason and the Practice of Science", in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to Kant, Cambridge: Cambridge University Press 1992, 228–248 [Wartenberg, Reason]

Waschkies, Hans-Joachim: Physik und Physiktheologie des jungen Kant. Die Vorgeschichte seiner Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Amsterdam: B. R. Gruner 1987 [Waschkies, Physik des jungen Kant]

Wasianski, Ehregott Andreas Christoph: Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beitrag zur Kenntniß seines Charakters und seines häuslichen Lebens, aus dem täglichen Umgange mit ihm, Königsberg: Nicolovius 1804 [Wasianski, Kant]

Watkins, Eric (Hg.): Kant and the Sciences, New York: Oxford University Press [Watkins, Kant and the Sciences]

Watkins, Eric: „Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft und Kants Ablehnung alternativer Teleologien (§§ 69–71 und §§ 72–73)", in: Höffe, Otfried (Hg.): Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie 2008, 241–258 [Watkins, Antinomie]

Watkins, Eric: „The Antinomy of Practical Reason: Reason, the Unconditioned and the Highest Good", in: Reath, Andrews / Timmermann, Jens (Hg.): Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide. Cambridge: Cambridge University Press 2010, 145–167 [Watkins, Antinomy of Practical Reason]

Watkins, Eric: „Kant on Extension and Force: Critical Appropriations of Leibniz and Newton", in: Lefèvre, Wolfgang (Hg.): Between Leibniz, Newton, and Kant, Dordrecht u. a.: Kluwer 2001, 111–127 [Watkins, Kant on Extension and Force]

Watkins, Eric: „Kant on Rational Cosmology", in ders. (Hg.): Kant and the Sciences, Oxford: Oxford University Press 2001, 70–89 [Watkins, Kant on Rational Cosmology]

Watkins, Eric: „Kant's Justification of the Laws of Mechanics", in: Studies in History and Philosophy of Science 29, 1998, 539–560 [Watkins, Justification]

Watkins, Eric: „Kant's Third Analogy of Experience", in: Kant-Studien 88, 1997, 406–441 [Watkins, Kant's Third Analogy of Experience]

Watkins, Eric: „Kant", in: O'Connor, Timothy / Sandis, Constantine (Hg.): Blackwell's Companion to the Philosophy of Action, Oxford: Wiley-Blackwell 2010, 521–527 [Watkins, Kant]

Watkins, Eric: „On the Necessity and Nature of Simples: Leibniz, Wolff, Baumgarten, and the Pre-Critical Kant", in: Oxford Studies in Early Modern Philosophy 3, 2006, 261–314 [Watkins, Simples]

Watkins, Eric: „The Argumentative Structure of Kant's Metaphysical Foundations of Natural Science", in: Journal of the History of Philosophy 36, 1998, 567–593 [Watkins, Argumentative Structure]

Watkins, Eric: „The Development of Physical Influx in early eighteenth-century Germany: Gottsched, Knutzen, and Crusius", in: Review of Metaphysics 49, 1995, 295–339 [Watkins, Development]

Watkins, Eric: Kant and the Metaphysics of Causality, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2005 [Watkins, Metaphysics of Causality]

Waxman, Wayne: Kant's Model of the Mind, New York u. a.: Oxford University Press 1991 [Waxman, Model of the Mind]

Weber, Max: Politik als Beruf, Stuttgart: Reclam 1992 [Weber, Politik als Beruf]

Weidemann, Christian: „Kant über die Rechtfertigung theistischen Glaubens", in: Prien, Bernd u. a. (Hg.): Das Spektrum der kritischen Philosophie Immanuel Kants. Eine Müsteraner Ringvorlesung zum Kant-Jahr 2004, Münster: LIT 2006, 97–141 [Weidemann, Rechtfertigung]

Weidemann, Hermann: „Kants Kritik am Eudämonismus und die Platonische Ethik", in: Kant-Studien 92, 2001, 19–37 [Weidemann, Kants Kritik am Eudämonismus]

Weiller, Kajetan: Über den nächsten Zweck der Erziehung nach kantischen Grundsätzen, Regensburg: Montag und Weissische Buchhandlung 1798 [Weiller, Über den nächsten Zweck]

Weiße, Christian Hermann: In welchem Sinn die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat. Eine akademische Antrittsrede, Leipzig: Dyk'sche Buchhandlung 1847 [Weiße, In welchem Sinn die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat]

Weisskopf, Traugott: Immanuel Kant und die Pädagogik. Beiträge zu einer Monographie, Zürich: EVZ-Verlag 1970 [Weisskopf, Kant]

Weitenkampf, Johann Friedrich: Gedanken über wichtige Wahrheiten aus der Vernunft und Religion, Braunschweig u. a.: Schröder 1753–1754; Nachdruck Braunschweig u. a.: Schröder 1761 [Weitenkampf, Gedanken über wichtige Wahrheiten aus der Vernunft und Religion]

Weizsäcker, Carl Friedrich von: „Immanuel Kant", in: ders.: Große Physiker, München: DTV 2002, 181–203 [Weizsäcker, Große Physiker]

Weizsäcker, Carl Friedrich von: „Kants ‚Erste Analogie der Erfahrung' und die Erhaltungssätze der Physik", in: Delius, Harald / Patzig, Günther (Hg.): Argumentationen. Festschrift für Josef König, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964, 256–275; wieder abgedruckt in: Prauss, Gerold (Hg.): Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln: Athenaeum 1973, 151–166 [Weizsäcker, Kants ‚Erste Analogie der Erfahrung']

Weizsäcker, Carl Friedrich von: Die Einheit der Natur, München: Hanser 1979 [Weizsäcker, Einheit]

Wendel, Hans Jürgen: „Apriorische Einsicht und metaphysische Notwendigkeit: Eine Auseinandersetzung mit Kripkes Kant-Kritik", in: Kant-Studien 82, 1991, 63–80 [Wendel, Notwendigkeit]

Wenzel, Uwe Justus: Anthroponomie. Kants Archäologie der Autonomie, Berlin: Akademie Verlag 1992 [Wenzel, Anthroponomie]

Westphal, Kenneth R.: Kant's Transcendental Proof of Realism, Cambridge: Cambridge University Press 2004 [Westphal, Kant's Transcendental Proof]

Westphal, Kenneth. R.: „Human Consciousness and its Transcendental Conditions: Kant's Anti-Cartesian Revolt", in Heinämaa, Sara / Lähteenmäki, Vili / Remes Pauliina (Hg.): Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy, Dordrecht: Springer 2007, 223–243 [Westphal, Consciousness]

Weyand, Klaus: Kants Geschichtsphilosophie: Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung (Kant-Studien, Ergänzungshefte 85), Köln: Universitätsverlag 1963 [Weyand, Geschichtsphilosophie]

Weyl, Hermann: Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft, München: Oldenbourg 1966 [Weyl, Philosophie der Mathematik]

Weyl, Hermann: Symmetrie, Basel: Birkenhäuser 1955 [Weyl, Symmetrie]

Weymann, Daniel: Beantwortung des Versuchs Einiger Betrachtungen über den Optimismus, Königsberg: Driest 1759 [Weymann, Beantwortung]

Weymann, Daniel: Bedenklichkeiten über den einzig möglichen Beweisgrund des Herrn M. Kants zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Königsberg: Kanter 1763 [Weymann, Bedenklichkeiten]

Wieland, Christoph Martin: „Geschichte des Agathon", in: ders.: Werke in 12 Bänden, hg. von Gonthier-Louis Fink u. a., Bd. 3, Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag 1986 [Wieland, Geschichte des Agathon]

Wieland, Christoph Martin: Geschichte der Abderiten, Stuttgart: Reclam 1986 (1774), [Wieland, Die Abderiten]

Wieland, Wolfgang: Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001 [Wieland, Urteil und Gefühl]

Wiesing, Urban: „Immanuel Kant, seine Philosophie und die Medizin" in: Gerhardt, Vol-

ker (Hg.): Kant im Streit der Fakultäten, Berlin u. a.: de Gruyter 2005, 84–116 [Wiesing, Medizin]

Wilkerson, T. E.: Kant's Critique of Pure Reason. A Commentary for Students, Oxford: Clarendon 1976 [Wilkerson, Critique]

Willaschek, Marcus: „Der transzendentale Idealismus und die Idealität von Raum und Zeit. Eine ‚lückenlose' Interpretation von Kants Beweis in der ‚Transzendentalen Ästhetik'", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 51, 1997, 537–564 [Willaschek, Der transzendentale Idealismus]

Willaschek, Marcus: „Affektion und Kontingenz in Kants Transzendentalem Idealismus", in: Schumacher, Ralph (Hg.): Idealismus als Theorie der Repräsentation?, Paderborn: Mentis 2001, 211–231 [Willaschek, Affektion]

Willaschek, Marcus: „Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe", in: Mohr, Georg / Willaschek, Marcus (Hg.): Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie Verlag 1998, 325–351 [Willaschek, Phaenomena/Noumena]

Willaschek, Marcus: „Why the Doctrine of Right does not belong in the Metaphysics of Morals. On some Basic Distinctions in Kant's Moral Philosophy", in: Jahrbuch für Recht und Ethik 5, 1997, 205–227 [Willaschek, Why the Doctrine of Right]

Willaschek, Marcus: „Die ‚Spontaneität des Erkenntnisses'. Über die Abhängigkeit der ‚Transzendentalen Analytik' von der Auflösung der Dritten Antinomie", in: Chotas, Jirí / Karásek, Jindřich / Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Metaphysik und Kritik. Interpretation zur „Transzendentalen Dialektik" der Kritik der reinen Vernunft, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 165–183 [Willaschek, Spontaneität]

Willaschek, Marcus: „Die Mehrdeutigkeit der kantischen Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinungen – Zur Debatte um Zwei-Aspekte- und Zwei-Welten-Interpretation des transzendentalen Idealismus", in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 2, Berlin u. a.: de Gruyter 2001, 679–690 [Willaschek, Mehrdeutigkeit]

Willaschek, Marcus: Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart: Metzler 1992 [Willaschek, Praktische Vernunft]

Willaschek, Marcus: „Right and Coercion: Can Kant's Conception of Right Be Derived From His Moral Theory?", in: International Journal of Philosophical Studies 17, 2009, 49–70 [Willaschek, Right and Coercion]

Williams, Bernard: „Moralischer Zufall", in: ders.: Moralischer Zufall, Philosophische Aufsätze 1973–1980, Königstein/Ts.: Hain 1984, 30–49 [Williams, Moralischer Zufall]

Williams, Bernard: Ethics and the Limits of Philosophy, Cambridge: Harvard University Press 1985 [Williams, Ethics and Limits of Philosophy]

Willmann, Otto: Immanuel Kant. Ueber Pädagogik. Bearbeitet und mit Erläuterungen versehen, Leipzig: Sigismund und Volkening, 2. Aufl .o.J. [Willmann, Über Pädagogik]

Wilmans, Carl Arnold: Dissertatio philosophica de similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam, Halle: Grunert 1797 [Wilmans, De similitudine]

Wilson, Holly L.: „Kant's Integration of Morality and Anthropology", in: Kant-Studien 88, 1997, 87–104 [Wilson, Kant's Integration]

Wilson, Holly L.: Kant's Pragmatic Anthropology. Its origin, meaning, and critical significance, Albany: State University of New York Press 2006 [Wilson, Kant's Pragmatic Anthropology]

Wilson, Margaret D.: Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy, Princeton: Princeton University Press 1999 [Wilson, Ideas]

Wimmer, Rainer: Kants kritische Religionsphilosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1990 [Wimmer, Kants kritische Religionsphilosophie]

Wimmer, Reiner: „Die Religionsphilosophie des ‚Opus postumum'", in: Ricken, Friedo / Marty, François (Hg.): Kant über Religion, Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1992, 195–229 [Wimmer, Die Religionsphilosophie des Opus postumum]

Wimmer, Reiner: Universalisierung in der Ethik, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980 [Wimmer, Universalisierung]

Wind, Edgar: Das Experiment und die Metaphysik. Zur Auflösung der kosmologischen Antinomien, Frankfurt/M.: Suhrkamp ^{2}2001 [Wind, Experiment]

Windelband, Wilhelm: „Geschichte und Naturwis-

senschaft (1894)“, in: Präludien, Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 2, Tübingen: Mohr [6]1919, 136–160 [Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft]

Wingendorf, Ralf: Kritische Modalphilosophie. Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in der Kritik der reinen Vernunft, elektronisch publiziert unter: http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:hbz:385-2833 [Wingendorf, Kritische Modalphilosophie]

Winkels, Theo: Kants Forderung nach Konstitution einer Erziehungswissenschaft, München: Profil 1984 [Winkels, Forderung]

Winkler, Kenneth: Berkeley and Kant, in: Garber, Dan / Longuenesse, Béatrice (Hg.): Kant and the Early Moderns, Princeton: Princeton University Press 2008, 142–171 [Winkler, Kant and Berkeley]

Winter, Aloysius: „Der Gotteserweis aus praktischer Vernunft. Das Argument Kants und seine Tragfähigkeit vor dem Hintergrund der Vernunftkritik“, in: ders.: Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants, Hildesheim: Olms 2000, 257–343 [Winter, Der Gotteserweis aus praktischer Vernunft]

Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus, in: ders.: Werkausgabe, Bd 1, hg. von G. E. M. Anscombe, Georg Henrik von Wright und Rush Rhees, neu durchgesehener Text von Joachim Schulte, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984, 7–85 [Wittgenstein, Tractatus]

Wizenmann, Thomas: Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie. Kritisch untersucht von einem Freywilligen, Leipzig: Göschen 1786 [Wizenmann, Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie]

Wizenmann, Thomas: „An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate Jakobischer und Mendelssohnscher Philosophie“, in: Deutsches Museum, Februar 1787, 116–156 [Wizenmann, An den Herrn Professor Kant]

Wöchentliche Unterhaltungen über die Erde und ihre Bewohner, hg. von Johann Friedrich Zöllner, 8 Bde, Berlin 1784–1787 [Unterhaltungen]

Wolfes, Matthias: „Jäsche, Gottlob Benjamin“ in: Bautz, Friedrich-Wilhelm / Bautz,Traugott (Hg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 16, Herzberg: Bautz 1999, 793–807 [Wolfes, Jäsche]

Wolff-Metternich, Brigitta-Sophie von: Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals: Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie, Berlin u. a.: de Gruyter 1995 [Wolff-Metternich, Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals]

Wolff, Christian: Vernünfftige Gedancken von den Würckungen der Natur, Halle: Renger 1723; Nachdruck Hildesheim et al.: Olms, [2]2003 [Wolff, Deutsche Physik]

Wolff, Christian: „Anfangsgründe der Mechanick oder Bewegungs-Kunst“, in: ders.: Anfangs-Gründe aller mathematischen Wissenschaften, Bd. 2, Halle: Regner 1710 [Wolff, Mechanick]

Wolff, Christian: „Eigene Lebensbeschreibung“ (1740), in: ders.: Gesammelte Werke, hg. von J. Ecole et al., I. Abteilung, Bd. 10: Biographie, Hildesheim: Olms 1980 [Wolff, Lebensbeschreibung]

Wolff, Christian: Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften, Frankfurt/M.: Renger [2]1750; Nachdruck Hildesheim et al.: Olms [2]1999 [Wolff, Anfangsgründe]

Wolff, Christian: Cosmologia generalis methodo scientifica pertractata, Frankfurt/M. u. a.: Renger 1737; Nachdruck Hildesheim: Olms 1964 [Wolff, Cosmologia]

Wolff, Christian: Discursus praeliminaris de philosophia in genere. Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen. Historisch-kritische Ausgabe, übers., eingeleitet und hg. von Lothar Kreimendahl und Günter Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1996 [Wolff, Discursus praeliminaris]

Wolff, Christian: Elementa matheseos universae, Halle: Renger 1742 ([1]1713–1715); Nachdruck Hildesheim: Olms 1968 [Wolff, Elementa matheseos]

Wolff, Christian: Grundsätze des Natur- und Völkerrechts worinn alle Verbindlichkeiten und alle Rechte aus der Natur des Menschen in einem beständigen Zusammenhange hergeleitet werden, Halle: Renger 1754; Nachdruck Hildesheim u. a.: Olms 1980 [Wolff, Grundsätze des Natur- und Völkerrechts]

Wolff, Christian: Mathematisches Lexicon, Leipzig: Gleditsch 1716; Nachdruck Hildesheim: Olms 1965 [Wolff, Mathematisches Lexicon]

Wolff, Christian: Oratio de Sinarum philosophia practica (1726), in: Wolff, Rede über die Prakti-

sche Philosophie der Chinesen, übersetzt, hg. und eingeleitet von Michael Albrecht, Hamburg: Meiner 1985 [Wolff, Rede]

Wolff, Christian: Philosophia prima sive ontologia: methodo scientifica pertractata, qua omnis cogitationis humanae principia continentur (^{2}1736); Nachdruck hg. von Jean Ecole u. a., Hildesheim: Olms 1977 [Wolff, Ontologia]

Wolff, Christian: Philosophia rationalis sive Logica, Frankfurt/M. u. a.: Renger 1740; Nachdruck Hildesheim: Olms 1983 [Wolff, Logica]

Wolff, Christian: Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, Frankfurt u. a.: Renger 1738; Nachdruck Hildesheim: Olms 1968 [Wolff, Psychologia empirica]

Wolff, Christian: Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata, Frankfurt/M. u. a.: Renger 1740; Nachdruck Hildesheim: Olms 1972 [Wolff, Psychologia rationalis]

Wolff, Christian: Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge, Frankfurt u. a.: Renger 1726; Nachdruck hg. von Hans Werner Arndt u. a., Hildesheim: Olms 1980 [Wolff, Deutsche Teleologie]

Wolff, Christian: Vernünfftige Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit, Halle: Renger ^{14}1754; Nachdruck: Hildesheim: Olms [Wolff, Deutsche Logik]

Wolff, Christian: Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseeligkeit, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet, Halle: Renger 1720; Nachdruck Hildesheim et al.: Olms 2006 [Wolff, Deutsche Ethik]

Wolff, Christian: Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilt, neue Auflage, hin und wieder vermehret, Halle: Renger 1751; Nachdruck mit einer Einleitung und einem kritischem Apparat von Charles A. Corr, Hildesheim: Olms 1983 [Wolff, Deutsche Metaphysik]

Wolff, Michael u. a.: „Diskussion im Anschluß an das Referat von M. Wolff", in: Tuschling, Burkhard (Hg.): Probleme der Kritik der reinen Vernunft, Kant-Tagung Marburg 1981, Berlin u. a.: de Gruyter 1984, 203–226 [Wolff, Diskussion]

Wolff, Michael: „Der Begriff des Widerspruchs in der ‚Kritik der reinen Vernunft'. Zum Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik", in: Tuschling, Burkhard (Hg.): Probleme der „Kritik der reinen Vernunft". Kant-Tagung Marburg 1981, Berlin: de Gruyter 1984, 178–202 [Wolff, Der Begriff des Widerspruchs in der KrV]

Wolff, Michael: „Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral", in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 57, 2009, 511–549 [Wolff, Faktum der Vernunft]

Wolff, Michael: Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels, Königstein/Ts.: Hain 1981 [Wolff, Der Begriff des Widerspruchs]

Wolff, Michael: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift, Frankfurt/M.: Klostermann 1995 [Wolff, Die Vollständigkeit]

Wolff, Michael: Geometrie und Erfahrung. Kant und das Problem objektiver Geltung der Euklidischen Geometrie, in: Gerhardt, Volker / Horstmann, Rolf-Peter / Schumacher, Ralph (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 1, Berlin u. a.: 2001, 209–232 [Wolff, Geometrie und Erfahrung]

Wolff, Robert Paul: „Kant's Debt to Hume Via Beattie", in: Journal of the History of Ideas 21, 1960,117–123 [Wolff, Kant's Debt]

Wolff, Robert Paul: Kant's Theory of Mental Activity: A Commentary on the Transcendental Analytic of the ‚Critique of Pure Reason', Cambridge/Ma.: Harvard University Press 1963 [Wolff, Kant's Theory of Mental Activity]

Wolff, Robert Paul: The Autonomy of Reason. A Commentary on Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, New York: Harper & Row 1973 [Wolff, Autonomy of Reason]

Wong, Wing-Chun: „Kant's Conception of Ether as a Field in the Opus postumum", in: Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis: Marquette University Press 1995, Bd. 2, 405–411 [Wong, Kant's Conception of Ether]

Wood, Allen W.: Kant's Ethical Thought, Cambridge: Cambridge University Press 1999 [Wood, Ethical Thought]

Wood, Allen W.: Kant's Moral Religion, Ithaca/London: Cornell University Press 1970 [Wood, Moral Religion]

Wood, Allen W.: Kant's Rational Theology, Ithaca u. a.: Cornell University Press 1978 [Wood, Kant's Rational Theology]

Wood, Allen: „The Final Form of Kant's Practical Philosophy", in: Timmons, Mark (Hg.): Kant's Metaphysics of Morals, Oxford u. a.: Oxford University Press 2002, 1–21. [Wood, The Final Form]

Woodruff, Paul: „Rhetorik und Relativismus: Protagoras und Gorgias", in: Long, A. A. (Hg.): Handbuch Frühe Griechische Philosophie. Von Thales bis zu den Sophisten, aus dem Englischen von K. Hülser, Weimar: Metzler 2001, 264–284 [Woodruff, Rhetorik und Relativismus]

Wright von Durham, Thomas: An Original Theory or New Hypothesis of the Universe, London: H. Chapelle 1750; Nachdruck London / New York: Macdonald and Co. / American Elsevier 1971 [Wright, An Original Theory or New Hypothesis of the Universe]

Wright, Georg Henrik von: Norm and Action. A Logical Enquiry, London: Routledge and Kegan Paul 1963; dt. Übers.: Norm und Handlung. Eine logische Untersuchung, Königstein/Taunus: Scriptor Verlag 1979 [von Wright, Norm und Handlung]

Wuerth, Julian: „The Paralogisms of Pure Reason", in: Guyer, Paul (Hg.): The Cambridge Companion to to Kant's *Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press 2010, 210–244 [Wuerth, Paralogisms]

Wunderlich, Falk: Kant und die Bewusstseinstheorien des 18. Jahrhunderts, Berlin u. a.: de Gruyter 2005 [Wunderlich, Kant und die Bewusstseinstheorien]

Wundt, Max: „Die Wiederentdeckung Platons im 18. Jahrhundert", in: Blätter für deutsche Philosophie 15, 1941/42, 149–158 [Wundt, Wiederentdeckung]

Wundt, Max: Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1945; Nachdruck: Hildesheim u. a.: Olms 1992 [Wundt, Schulphilosophie]

Wundt, Max: Kant als Metaphysiker, Hildesheim: Olms 1984 ([1]1924) [Wundt, Kant als Metaphysiker]

Wundt, Wilhelm: Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung, Leipzig: Winter 1862 [Wundt, Sinneswahrnehmung]

Würker, Katarina: Selbstsetzung, Selbstaffektion und Schematismus in Kants Opus postumum, Diss. Köln 2008 [Würker, Selbstaffektion]

Wurzbacher, Gerhard: „Sozialisation-Enkulturation-Personalisation", in: ders. (Hg.): Sozialisation und Personalisation. Beiträge zu Begriff und Theorie der Sozialisation, Stuttgart: Enke [3]1974, 1–36 [Wurzbacher, Sozialisation]

Yovel, Yirmiahu: „The Highest Good and History in Kant's Thought", in: Archiv für Geschichte der Philosophie 54, 1972, 238–283 [Yovel, Highest Good]

Zahn, Manfred: „Der historische Kontext der Kant-Eberhard-Kontroverse", in: Lauschke, Marion / Zahn, Manfred (Hg.): Der Streit mit Johann August Eberhard, Hamburg: Meiner 1998, XIII-XL [Zahn, Kontext]

Zammito, John H.: „‚This Inscrutable Principle of an Original Organization': Epigenesis and ‚Looseness of Fit' in Kant's Philosophy of Science", in: Studies in the History of Philosophy and Science 34, 2003, 73–109 [Zammito, Inscrutable Principle]

Zammito, John H.: „Kant's Persistent Ambivalence toward Epigenesis. 1764–90", in: Huneman, Philippe (Hg.): Understanding Purpose. Kant and the philosophy of biology, Rochester: University of Rochester Press 2007, 51–74 [Zammito, Kant toward Epigenesis]

Zammito, John H.: „Teleology Then and Now. The Question of Kant's Relevance for Contemporary Controversies over Function in Biology", in: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences 37, 2006, 748–770 [Zammito, Teleology]

Zammito, John H.: Kant, Herder, and the Birth of Anthropology, Chicago: University of Chicago Press 2002 [Zammito, Kant, Herder, and the Birth of Anthropology]

Zammito, John H.: The Genesis of Kant's Critique of Judgment, Chicago u. a.: The University of Chicago Press 1992 [Zammito, Genesis]

Zangwill, Nick: „Unkantian Notions of Disinterest", in: British Journal of Aesthetics 32, 1992, 149–152 [Zangwill, Notions]

Zantwijk, Temilo van: „Urteil", Historischen Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, hg. von Karlfried Gründer, Basel: Schwabe 2001, 430–436 [Zantwijk, Urteil]

Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Großes vollstän-

diges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste, Halle u. a.: Zedler 1731–1754 [Zedler, Universal-Lexicon]

Zinkin, Melissa: „Intensive Magnitudes and the Normativity of Taste", in: Kukla, Rebecca (Hg.): Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy, New York: Cambridge University Press 2006, 138–161 [Zinkin, Intensive Magnitudes]

Zöller, Günter: „Main Developments in Recent Scholarship on the *Critique of Pure Reason*", in: Philosophy and Phenomenological Research 52, 1993, 445–466 [Zöller, Developments]

Zöllner, Johann Friedrich: „Ist es rathsam, das Ehebündniß ferner durch die Religion zu sancieren?", in: Berlinische Monatsschrift 2, 1783, 508–516 [Zöllner, Ehebündniß]

Zöllner, Johann Friedrich: Ueber speculative Philosophie. Für Liebhaber der Philosophie und für Anfänger in derselben aus den wöchentlichen Unterhaltungen über die Erde und ihre Bewohner besonders abgedruckt, Berlin: Maurer 1789 [Zöllner, Philosophie]

Zotta, Franco: „Kant und der Sozialstaat", in: Kühnel, Martin / Reese-Schäfer, Walter / Rüdiger, Axel (Hg.): Modell und Wirklichkeit, Anspruch und Wirkung politischen Denkens. Festschrift für Richard Saage zum 60. Geburtstag, Halle: Mitteldeutscher Verlag 2001, 67–78 [Zotta, Sozialstaat]

Zuckert, Rachel: „A New Look at Kant's Theory of Pleasure", in: Journal of Aesthetics and Art Criticism 3, 2002, 239–252 [Zuckert, Kant's Theory of Pleasure]